

ברכת מזל טוב וגדיא יאה

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו

ברכת מזל טוב מזל טוב

לידידנו היקר הדגול הנעלה והנפלא

מנכ"ל הערות וביאורים מלפנים

שעמל ויגע לשגשוג והצלחת הקובץ

הרה"ת הנעלה והמצויין

הר' ישראל שי'

וזוגתו החשובה תחי'

ליין

לרגל הולדת בנם בכורם שי'

בשטומ"צ ביום ה' כ"ג אלול

יה"ר שיזכו להכניסו לבריתו של אאע"ה

ויגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים לאורך ימים ושנים טובות

מתוך אושר ברכה והצלחה תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ש"פ נצו"י – שבת פליחות
ח'תש"ע
גליון יט [תתרג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

הלל לעת"ל בראש השנה 4

לקוטי שיחות

עבודת ע"ז כשאינו מאמין בה 8

פירוש לשון "ודאי" שבפרש"י עה"ת 16

נגלה

כל העובר על דברי חכמים 17

בדין פדיון נטע רבעי 19

חסידות

הערות בד"ה אני לדודי תשל"ב 23

במשל המלך שמגיע לשדה דרך המדבר 24

כמה הערות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו 30

העליי' בעבודת התשובה שמצד המטה 34

ביאור בתניא פט"ז [גליון] 37

רמב"ם

תשובה וכפרה על עבירות בשגגה 45

הלכה ומנהג

ענייני ראש השנה ויום הכפורים 51

מצוות צריכות כוונה בצדקה בשופר ובסוכה 59

תפלת הדרך בספינה 69

שבע ברכות - על מי מוטל החיוב ומתי נכון לברכם 70

בענין פת עכו"ם 79

המתנה לקדושה וקדיש [גליון] 80

שומע ברכה לצאת ידי חובה [גליון] 81

- ענייני מופעות ואירועים [גליון]..... 83
- איך לפטור הסירטוק מציצית [גליון]..... 86
- פשוטו של מקרא
- לשון קצר במקרא..... 87
- שונות
- לדון גויים לכף זכות? 91
- טעות סופרים [גליון]..... 92



הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ז' תשרי

”ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו” (שיחות קודש תשמ”א ח”א עמ’ 776)

למשלוח הערות:
פאקס: 718 - 756 - 3411
אימייל: kovetz@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

גאולה ומשיח

הלל לעת"ל בראש השנה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

תנן (ר"ה לב, ב) "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה - השני מתקיע, ובשעת הלל - הראשון מקרא את ההלל", ובגמ' שם איתא: "מדקאמר בשעת הלל - מכלל דבראש השנה ליכא הלל, מאי טעמא? - אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה".

ובס' 'לחמי תודה' (מהג"ר צ"ה הלוי הורוויץ בנו של בעל ההפלאה) דף ע"ב, ביאר בזה, דזהו מה שכתוב תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו, ר"ל שענין שמחת החג מתכסה בו שאין אומרים בו הלל כמו בשאר חגים, וז"ש כי חוק הוא לישראל, ר"ל ישראל המכונה בשם צדיק, מאחר דאצלו לא שייך הך טעמא דספרי מתים וספרי חיים פתוחין לפניו, כמ"ש חז"ל צדיקים נכתבין לאלתר לחיים, הוא משפט לאלקי יעקב המכונה בשם בינוני, דאצלו שתלוי ועומד עד יום הכפורים, ומכל שכן ברשע שייך שפיר הך טעמא, ובזה יש לפרש מ"ש בתהלים "אז ירננו כל עצי יער לפני ה' כי בא לשפוט את הארץ", דהנה לעתיד שיקויים ובלע המות לנצח, אז אף כל עצי יער שמרמז על אנשים פחותי ערך יוכלו לומר שירה בראש השנה שהוא זמן משפט, מאחר דתו לא שייך הך טעמא הנ"ל, לפי שאין בא לשפוט בענין ספרי חיים וספרי מתים על ישראל, וזהו שאנו אומרים בתפלת ראש השנה ויום הכפורים, ואז צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים ברנה יגילו, ר"ל שיוכלו אז לומר שירה בראש השנה וביום הכפורים, וז"ש כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ ר"ל שיתבטל ממשלת היצר הרע שנקרא מלך זקן והוא יצר הרע הוא מלאך המות שיקויים ובלע המות לנצח, ובשביל זה יוכלו אז לומר שירה בראש השנה וביום הכפורים וכן"ל עכ"ד. וכ"כ שם בדף קט"ב, (בד"ה והנה יש להבין).

ועי' גם בס' 'פני מנחם' (ח"ה ע' קפא) שהביא בשם ה'שפת אמת' לדייק במשנה הנ"ל, דאמר "ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל" ודקדק השפת אמת דלכאורה כיון שאין אומרים הלל בר"ה מה שיין לומר כאן בר"ה "ובשעת ההלל"? וביאר שאף שאין קורין ההלל בראש השנה (כנ"ל) ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, בכסה ליום חגנו, באתכסיא, שבזה העולם השמחה מוסתרת ואין אומרים הלל, אבל לעתיד לבא כשיהיה התיקון השלם ורק ספרי חיים פתוחין, יאמרו הלל בראש השנה וזהו "ובשעת ההלל" בעת שיאמרו הלל לעתיד לבא ע"כ.

ועי' גם בס' 'צורר החיים' (ע' תקמט) שכתב כן באופן אחר קצת, דלעת"ל שיהי' הארץ מלאה דעה ודאי ג"כ ישיגו דמפי עליון לא תצא הרעות והכל הוא לטובה וכו', רק דעכשיו אין אנו מבינים הדבר וסבורים אנו דכל מקום שנראה רעה באמת רעה הוא, ולכן אין אומרים הלל, אבל לעתיד לבוא שפיר נאמר הלל בר"ה, וזהו כוונת הפסוק: שירו לד' שיר חדש פי' שיהי' עת שיאמרו לפני שיר חדש הטיבו נגן אף בתרועה, פי' בר"ה, וא"ת למה? ע"ז אמר כי ישר דבר ד' וכל מעשהו באמונה, רק שאנו איננו מבינים הטובה, לכך אין אומרים הלל בר"ה, אבל לע"ל שיהי' הארץ מלא דעה שפיר יאמרו הלל לעתיד לבא אף בראש השנה עיי"ש.

ויל"ע בזה ע"פ מה שנת' בשיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ג (אות לה) וז"ל: ויש לבאר זאת - ע"ד הטעם שאין אומרים "הלל" בר"ה, אע"פ שבר"ה "נוהגין לאכול בשר שמן ולשתות דבש וכל מיני מתיקה" כמ"ש "אכלו משמנים ושתו ממתקים" אעפ"כ אין אומרים הלל בר"ה, וטעם הדבר "לפי שהקב"ה יושב על כסא דין וספרי חיים כו' פתוחים לפניו ואיך יאמרו שירה" (שו"ע או"ח ר"ס תקפ"ד) כלומר היות שכללות העבודה דר"ה קשורה עם ענין היראה "ימים נוראים" וקבלת עול מלכותו ית' "תמליכוני עליכם", אין מקום לומר שירה הלל במעמד ומצב כזה עכ"ל. הרי מבואר בזה דאי - אמירת הלל קשור, גם בזה דעבודת ר"ה הוא ב"תמליכוני עליכם" קבלת עול מלכותו ית', דמחמת זה יש תנועה של יראה ופחד. וצ"ל בבחי' "וגילו ברעדה" וכמבואר בכ"מ.

אלא דצריך ביאור להגדיר ענין זה, דמצד אחד אמרינן שיש חובת

שמחה בר"ה, ולאירך גיסא אין אומרים הלל¹.

בגדר חובת השמחה בר"ה

ואפ"ל ע"פ מ"ש בס' 'מקראי קודש' (ימים נוראים) סי' ח' שהביא שהגר"ח הקשה על גמ' הנ"ל דר"ה - דאין אומרים הלל בר"ה משום דאפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה - דהלא אמרו בביהמ"ק "שיר של יום" בראש השנה וא"כ מאי שנא הלל דלא? ותירץ ששונה דין אמירת הלל שצריך שתהא שמחה שלמה, ובראש השנה שאין השמחה שלמה אין הזמן מוכשר לומר הלל, אבל שאר שירות נאמרות אף כשאין השמחה בשלימות, והגר"צ פראנק הוסיף שם דזהו מ"ש הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו) דא"א הלל בר"ה ויוהכ"פ דאין בהם שמחה יתירה, כי ב"הלל" בעינן לשמחה יתירה דוקא, נמצא מזה דאף שיש חובת שמחה² מ"מ אין השמחה שלימה לאמירת הלל.

ואפשר לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"ט (ע' 286) וז"ל: הנזכר לעיל פון נחמי' אז ביום א' דר"ה איז געווען "יילכו כל העם לאכול גו' ולעשות שמחה גדולה", יש לקשר לזה וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר שרייבט אין ספר המאמרים תש"ג בתחילתו אז מ'זעט במלכותא דארעא אז בשעת מ'איז מכתיר א מלך איז "ההכתרה באה בשמחה גדולה" און וויבאלד אז "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" איז אויך הכתרת המלך

¹ וכעין זה הקשו המפרשים על מה שהובא בטור או"ח (סי' תקפא): בשם המדרש "מנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך צפרניו לפי שאינו יודע איך יצא דינו אבל ישראל אינן כן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס לפיכך נוהגין לספר ולכבס בער"ה וכו'", וא"כ למה מבואר דאין אומרים הלל כיון דספרי החיים והמתים פתוחים?

² ראה גם ברמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ז) וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו כו' שנאמר ושמחת בחגך וגו' עכ"ל, ומדכתב "עם שאר ימים טובים" בלשון רבים, מוכח מזה דסב"ל דגם בר"ה יש חיוב בשמחה, כי מלבד חגה"ש אין עוד יו"ט מה"ת דצ"ל בשמחה וכיון שכתב בל" רבים עכצ"ל דגם ר"ה בכלל זה אלא שאין שם שמחה יתירה.

במלכותא דרקינא בשעת מ'איז מכתיר דעם אויבערשטן בר"ה בשמחה גדולה עכ"ל, דלפי"ז מבואר דענין השמחה שבר"ה קשורה עם הענין דהכתרת המלך שהוא תוכנו של ר"ה אבל אין זה שמחה כמו בשאר המועדים.

ויש להוסיף דכתב אדה"ז בשו"ע סי' תקצ"ז סעי' א' "ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה" ובסי' תקפ"ב סעי' י' כתב שבר"ה ויוהכ"פ א"א ותתן לנו ה"א מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון מפני שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון עיי"ש וצ"ב. ולפי הנ"ל י"ל דבפועל יש חיוב שמחה שבא ביחד עם הכתרת המלך, אבל מ"מ אין אומרים בר"ה ותתן לנו ה"א מועדים לשמחה כלשון אדה"ז "שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון" היינו דענינו של ר"ה הוא בשביל הכתרת המלך, אלא דבמילא צ"ל בזה שמחה, אבל לא שניתנו מעיקרא בשביל שמחה כמו בשאר המועדים.

וזהו ע"ד המבואר בשיחת ש"פ ראה תשמ"ו סל"ד בהא דכתב רש"י (ראה יג ג) לגבי ירושלים "שלא ניתנה לדירה" דאין זה שולל העובדה שדרין בה, אלא הכוונה שלא ניתנה למטרה ותכלית של "דירה" כי כל ענינה של ירושלים הוא עיר הבירה שבא נמצא היכל המלך אף שבפועל דרים שם כמו שדרים בכל שאר העיירות בא"י מ"מ לא ניתנה לדירה עיי"ש.

ועפ"ז יש לבאר גם מ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' תקכט סעי' ו): "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבועת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים אליו ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו'", דלכאורה הרי כתב בסי' תקצ"ז כנ"ל: "ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה" ? ולפי הנ"ל י"ל דבסי' תקכט מתכוון להשמחה יתירה וכלשונו "שמח וטוב לב וכו'" דזה אינו בר"ה.

ולפי כ"ז יש מקום לעיין במה שהובא לעיל בנוגע לאמירת הלל בר"ה לעת"ל, דאי נימא דגם לעת"ל יהי' עבודת ר"ה קשורה עם הכתרת המלך בקבלת מלכותו, אף דבודאי יהי' זה במדריגה נעלית וכו' ובאין ערוך, דגם אז יהיו עליות וכו', (וע"ד מ"ש בלקוטי שיחות חל"א פ' תצוה - א) (ע')

163) לענין נבואה לע"ל, וז"ל: כי בפשטות גם לעתיד לבא תהיינה כמה מעלות בענין הנבואה, ובלשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב): "הנביאים מעלות מעלות הן . . נביא גדול מנביא", ע"ד המפורש בקרא (ירמ' לא, לג) שגם לע"ל יהיו חילוקים בין "קטנם" ל"גדולם". עכ"ל) א"כ גם אז בר"ה צ"ל תנועה של יראה וכו' וא"כ לא שייך אמירת הלל יל"ע.



לקוטי שיחות

עבודת ע"ז כשאינו מאמין בה

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בלקו"ש חכ"א שיחה לפורים עמ' 210 מביא מ"ש בתניא פי"ט "וזה נקרא דחילו הנכלל ברחימו שהיא אהבה הטבעית שבנפש האלהית שבכללות ישראל שחפצה ורצונה בטבעה לידבק בשרשה ומקורה אור א"ס ב"ה, שמפני אהבה ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהיא נגד אמונת ה' אחד אפילו בלבושים החיצונים שהם דבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל".

ובהע' 39 מדייק כ"ק אדמו"ר בלשון התניא "מפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז", ומבאר: "אולי י"ל דלכן כתב "בקצה טומאת ע"ז", ולא חטא ע"ז, כי כשאנו מאמין בה כלל בלבו אינו עובר על חטא ע"ז מכיון שאינו עובדה כלל (ראה סנהדרין סא, ב. ובתוס' שם)¹, ואעפ"כ

¹ לפי מה שכותב רבינו שאם אינו מאמין בה אינו עובר על חטא, י"ל בפירוש דברי הרמב"ם (פ"א מהל' עכו"ם ה"ג) שכותב על אברהם אבינו, ש"כל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת", היינו, שעשה אברהם אבינו כמעשיהם, אבל אעפ"כ, לא עבר אברהם אבינו על חטא ע"ז, כי לא קבלה באלקות, שזהו דיוק לשון הרמב"ם "והוא עובד עמהם ולבו משוטט" - שלא קבלו באלקות.

ועי' בבראשית רבה פי"ט ט' "שהיה אברהם מתפחד ואומר תאמר שיש בידי עון שהייתי עובד ע"ז כל השנים הללו". אך י"ל דהכוונה ע"ד מ"ש לעיל בפירוש דברי

תוקף האהבה לה' היא עד כדי כך, שמוסר נפשו שלא לנגוע גם בקצה
טומאת ע"ז."

הרי, שלומד מדיוק הלשון שבתניא, שהמשתחוה לעבודה זרה ואינו
מאמין בה - אינו עובר על חטא.

ויש להעיר: דברים אלו, אינם בפירוש - לא בתניא, וגם לא בגמ'
ותוס'. אלא רבינו מדייק כן, מדיוק הלשון התניא, ומסתייע בזה גם מהגמ'
ומתוס', וכדיוק לשונו: ראה סנהדרין כו' ובתוס'.

אבל אי"מ: מדברי הגמ', לפי פירושם של הראשונים, המשמעות היא
לכאורה - שלא כדברי רבינו, וכפי שיתבאר.

ב. דאיתא שם בגמ': "העובד עבודת כוכבים מאהבה ומיראה (מאהבת
אדם ומיראת אדם ולא חשבה בלבו באלהות) אביי אמר חייב (במזיד
ובהתראה במיתה, ובשוגג בחטאת) רבא אמר פטור (בין במזיד בין בשוגג
דלאו כלום עבד). אביי אמר חייב דהא פלחה רבא אמר פטור אי קבליה
עליה באלוה אין אי לא לא".

דלפי דברי רבא שאומר שאם עובדו מאהבה או מיראה פטור, נמצא
דיש חידוש בע"ז שאין בשאר מצוות התורה (לבד במלאכת שבת, כמ"ש
להלן ע"פ לקו"ש שלח), שמחשבת האדם היא תנאי לעיכובא - בהחטא,
ואם אין מחשבתו מכוונת על החטא - לא עבר. כי אפילו אם מתכוין
למעשה החטא - להשתחוות לע"ז, וגם משתחוה בפועל, אך כוונתו היא -
בשביל מטרה צדדית, להנאת ותועלת עצמו ("מאהבה ויראה"), ולא
בשביל המטרה המיעודת של החטא דהרי לא קבלה עליה באלוה, פטור.

לפ"ז, מקום לומר לכאורה, שלמדים מדברי רבא, דבכה"ג - שאינו
מאמין בה, אינו נקרא, עובר על חטא (כנ"ל מדברי רבינו).

הרמב"ם, שעבד עמהם אבל לא קבלה באלוקות. עי' לקו"ש חכ"ח ע' 96. ועי' בכ"ז
בלקו"ש חל"ה ע' 68 אות ז' ובהע' 51 שם.

ועי' בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' פד, שכותב רבינו: "אבותינו. בימי תרח
ומלפניו (רמב"ם ה' חו"מ פ"ז ה"ד)". וכן הוא עד"ז בפיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י מ"ד.
(אך עי' בספר שערי שלום, ושם בשם הגרי"ז מהגדה מבית לוי).

אבל מתוך העיון בדברי התוס' - יוצא דאינו כן. דבהתוס' כתבו, דרבא שאומר פטור, היינו פירשו - "היכא דלא מסר את עצמו לא מיחייב מיתה", אבל לכתחילה חייב למסור עצמו ביהרג ואל יעבור. לפ"ז מפורש בתוס' - לכאורה אדרבה, דחייב למסור עצמו. א"כ איך אפשר ללמוד מדברי התוס' (והגמ') האלו, דאם אינו מאמין בה ואינו מוסר את עצמו - אינו נקרא עובר על חטא.

ואפי' את"ל בדוחק, שמזה שאם לא מסר עצמו למיתה לא מיחייב מיתה, יש ללמוד, דבדיעבד אם לא מסר עצמו - לא נקרא חוטא, עדיין אי"מ מצד אחר:

דהנה בתוס' יש שם גם פירוש אחר בדברי רבא, האומרת, דאפילו בדיעבד, אם לא מסר עצמו למיתה - חייב מיתה. [ולשיטתם, דברי רבא נאמרו - בעבודה זרה שכולם משחויים לו מאהבה ויראה, דלדעת רבא, אין זו עבודת זרה (וכמ"ש להלן). אבל בעבודה זרה סתם, המשתחוה לה אפילו מאהבה ויראה - חייב].

גם בדעת הרמב"ם יש שפירשו בדבריו (מהרש"א, סנהדרין סד, א. ועי' כס"מ הל' ע"ז פ"ג ה"ו) דס"ל דהמשתחוה לע"ז ואינו מאמין בה חייב חטאת, ובדברי רבא שאמר פטור, כתבו לפרש, שפטור מסקילה אבל חייב חטאת.² וכן פירש גם הצפ"ח (ה"ו, שכ"ק אדמו"ר מציין אליו בהשיחה שהובא להלן) בדברי הרמב"ם, דכשעובדה מאהבה ויראה חייב חטאת.

² לדעת הרמב"ם, מאהבה ויראה היינו מאהבת הצורה שעובד או מטובה או מרעה שייגיע לו מהצורה. אך באנסוהו בני אדם למיתה ולא מסר עצמו כתב בהל' יסודי התורה פ"ה ה"ד דפטור מטעם אונס. וכן הוא בכל הג' העבירות דיהרג ואל יעבר, שפטור מטעם אונס. והוא לא כפירוש רש"י והתוס' דבאנסוהו למיתה היינו בכלל דברי רבא, שהוא פטור מיוחד לע"ז דוקא (כנ"ל), ולא מטעם אונס

³ ז"ל: "ועיין בהשגות. ור"ל דמתחלה כתב מיראתה לה ואח"כ מיראה ור"ל דנ"מ גבי ד' עבודות דאם עבדה סתם בלא קבלה לאלוה מחמת יראתה לה חייב ואם עבדה בעבודתה פטור אם לא קבלה באלוה והא דחייב בקבלה באלוה לא משום העבודה רק משום הקבלה ונ"מ לשוגג אם חייב קרבן".

א"כ, אי"מ, איך אפשר לומר שדברי אדה"ז שכתבם סתם ודברי רבינו שכתב בפשטות (שלא חטא), אינם אליבא דכו"ע אלא לפי פירוש אחד בתוס' לבד.

ג. והנה להלן בגמ' איתא "חזא אנדרטא והשתחוה לו (שראה דמות שהיו רגילין לעשות בדמות המלך והרואה אותו משתחוה לו לכבוד המלך ופעמים שעובדין אותו וזה ראה אחד שהיה נעבד ולא ידע שהוא נעבד והשתחוה לו) אי קבלה עליה באלוה (שהשתחוה לו לשם עבודת כוכבים) מזיד הוא ואי לא קבלה עליה באלוה (אלא לכבוד המלך השתחוה לו) לא כלום הוא (דהא לא אכוינ לשם עבודת כוכבים)".

והנה גם מגמ' זו רואים⁴, שיש גדר מיוחד בע"ז (שאינה כמו בשאר מצוות) שכוונת האדם (שקבלה עליה באלוה) גורמת למעשה שלו - להחשיבה למעשה של חטא של השתוואה לע"ז. אך עדיין אין מזה יסוד לדברי רבינו, לומר, דגם אם עובד ע"ז קבוע שאינה צריכה למחשבת האדם להחשיבה כע"ז, באם אינו מאמין בה - אינו עובר על חטא.

ג. והנה, גם עצם הדיוק של כ"ק אדמו"ר בתניא יש בו משום חידוש. דפירוש הפשוט שבתניא הוא, שדברים אלו שבסוף הפרק באו לתרץ ולהוסיף ביאור, על מה שכתב לפני כן בהפרק.

כי לפני כן בהפרק כתב ש"כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש לבחי' חכמה שבה אזי היא ניצורה משנתה ופועלת פעולתה". שעל זה קשה, מי שבאה לידו נסיון שאונסים אותו לעבוד ע"ז, הרי אינו רוצה לעבוד הע"ז ואינו מאמין בה כלל, א"כ גם אם לא יעמוד בנסיון ויעבוד הע"ז, יפגע רק בלבושים החיצוניים שלו, במחדו"מ שלו, ולא בבחי' החכמה שבנפש שהיא האמונה. שלכן מוסיף

דהיינו שמפרש בדברי הרמב"ם, דכשלא קיבלה עליה באלוה, יש חילוק בין העובדה מאהבה ויראה, להעובדה מיראתה לה. דבעובדה מיראתה לה, אם עובדה בד' העבודות - חייב סקילה, ואם עובדה כדרכה - חייב חטאת. והטעם שחייב חטאת, ולא סקילה, כי כשעובדה בדרכה אינו חייב משום העבודה אלא משום הקבלה, והרי לא קבלה באלוה. אך העובדה מאהבה ויראה חייב חטאת בכל אופן, וכמ"ש הרמב"ם בהלכה הקודמת במתכונן לבזותה.

⁴ ע"ד דברי התס' שהובאו לעיל, בעבודת זרה שכולם משתחווים לה מאהבה ויראה.

ומבאר בסוף הפרק "וזה נקרא דחילו הנכלל ברחימו . . שמפני אהבה ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהיא נגד אמונת ה' אחד אפילו בלבושים החיצונים שהם דבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל".

הרי לפי פירוש הפשוט, לכאורה לא בא אדה"ז כאן למעט בתוקף החטא שע"פ ההלכה כשאינו מאמין בה, אלא בתוקף פגיעת החטא ברגש האמונה של האדם. אך אעפ"כ, רבינו מוסיף ומחדש ע"פ הדיוק הלשון של "טומאה" ולא "חטא", דבא למעט גם בתוקף החטא שע"פ ההלכה, דכשאנו מאמין בה אינה חטא של ע"ז.

ד. והנה כדברים הנ"ל שבלקו"ש פורים, מצינו גם בלקו"ש שלח חכ"ח (ע' 96), וזלה"ק: "דער עיקר חטא פון ע"ז איז די אמונה בלב . . ער איז מקבל (די עבודת כוכבים) אלס אלוה, און בשעת אז "אינו מאמין בה כלל בלבו" איז דאס ניט דער חטא פון ע"ז, ער האט זיך ניט אפגעריסן פון דעם אויבערשטן".

דמדבריו "איז דאס ניט דער חטא פון ע"ז, ער האט זיך ניט אפגעריסן פון דעם אויבערשטן" (לא רק שהוא בידיעתו - "האט זיך ניט אפגעריסן פון דעם אויבערשטן"), משמע, שהכוונה ע"ד לשונו דלעיל - דאם אינו מאמין בה אינו עובר כלל על חטא ע"ז⁵.

והנה בלקו"ש שלח שם מבאר, דזה שכשמתחזה ואינו מאמין בה "ער האט זיך ניט אפגעריסן פון דעם אויבערשטן", הוא חידוש מיוחד בע"ז, דלא מצינו דוגמתו בשאר מצוות התורה, לבד במלאכות של שבת, שחייבה התורה מלאכה הצריכה לגופה דוקא, כפי שיתבאר.

ובהקדמה: דהנה במקושש עצים, מצינו שכתבו התוס' בשם המדרש, דלשם שמים נתכוין (ב"ב קיט, ב, ד"ה אפילו). וכ"כ בתרגום יונתן עה"פ, שהיה כוונתו כדי שידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת.

וכתב ע"ז בחדא"ג המהרש"א (שם): "כיון שלא היה צריך למלאכה זו אלא לידע באיזה מיתה כו' ה"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה כמו חופר

⁵ אלא שגם מוסיף שם עוד נקודה - "ולאידך, אפילו בשעת ער איז זיך ניט מוסר נפש קומט אים ניט קיין עונש ווייל ס'איז א מעשה באונס".

גומא וא"צ אלא לעפרה שהוא פטור לר"ש, ומיהו הוא ודאי דהיה חייב מיתה בדיני אדם שלא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו ואינן אלא דברים שבלב ודנין היו אותו למיתה ע"פ העדות". והוסיף ע"ז הקדושת לוי (ע"ה פ) וביאר - "א"כ לא חילל שבת כלל".

ומבאר על זה בהשיחה: "אע"פ אז כלפי שמים גליא אז ס'איז געווען א מלאכה שאינה צריכה לגופה, און לשם שמים נתכוין, ביז אז "לא חילל שבת כלל". . איז ניט דער פשט אין דעם אז מ' האט אים סוקל געווען בטעות (מצד העדר ידיעת העדים) - (ווארום תורה איז דאך תורת אמת, איז אויב לפי האמת מצד כוונתו, "לא חילל שבת כלל", וואלט דער אויבערשטער ניט געהייסן "מות יומת האיש גו" -

נאר דער חיוב סקילה "בדיני אדם" איז ע"פ תורת אמת אויף דער מעשה ופעולה, און וויבאלד אז זיין מעשה איז געווען א מעשה פון חילול שבת, איז דאס ע"פ דין ב"ד שלמטה א פעולה וואס מ'איז אויף דעם מחוייב סקילה, און ס'איז כלל ניט נוגע זיין כוונה."

ה. והנה לולי דברי רבינו הנ"ל, היה מקום לפרש בדברי המהרש"א - באחד מב' פנים:

(א) שאין כאן מעשה של חטא, ובמילא, לא היה מקושש מחויב בעונש, ומה שלמעשה ענשו אותו, כי אין לדיין אלא מה שענינו ראות, אבל באמת לא הגיע לו.

(ב) שיש כאן מעשה של חטא, ובמילא, המקושש - היה מחויב בעונש. ומה שכתב המהרש"א - שלא חטא, היינו - ברוחניית, כלפי מעלה, דבבי"ד שלמעלה לא ידונו אותו ע"כ⁶, אבל לפי ההלכה [שנמסרה לבי"ד שלמטה] החטא בתוקפו.

אך רבינו שולל את ב' אופנים האלו, ומבאר: שע"פ תורת אמת, המעשה היה - מעשה של חילול שבת; אך לאידך מפרש בדברי המהרש"א כפשוטם (וכמ"ש הקדושת לוי) - שהוא "לא חילל שבת כלל".

⁶ עי' הערה 5.

ולתאם בין הדברים, מחלק בין המעשה להאדם: דהמעשה - היה מעשה של חטא, אך האדם - לא חטא.

וטעם הסברה לחלק בין המעשה להאדם, שהאדם לא חטא, אף שהמעשה הוא מעשה של חילול שבת, מבאר כ"ק אדמו"ר - כי "כלפי שמים גליא אז ס'איז געווען א מלאכה שאינה צריכה לגופה", לכן גם להלכה - לא חטא, וכמו שיתבאר.

ד. והנה כשם שבמלאכות של שבת מצינו שכוונת האדם היא תנאי בגדר המלאכה, שצריכה להיות לצורך גופה דוקא, כעין זה הוא גם בע"ז, דמחשבת האדם קובעת את גדר העבודה, האם לדונה, או עד כמה לדונה, כדן עבודה לע"ז.

כפי שרואים מכל הדוגמאות שהבאנו לעיל: מהגמ' דהמשתחוה לאנדרטא, דאם לא קבלה עליה באלוה - לא כלום הוא; וכן בהתוס' שכתבו דהעובדו מיראה ואהבה, דבדיעבד אם לא מסר עצמו למיתה - לא מיחייב מיתה; וכן מהדיעות הנ"ל ברמב"ם דס"ל דהעובדו מאהבה ויראה חייב חטאת אבל פטור ממיתה. שבכל אלו רואים שכוונת האדם היא הקובעת גדר העבודה לע"ז אם יש בה משום עבודה לע"ז או עד כמה חומרתה של העבודה.

וכן מובן גם מדברי הצפע"נ, שכותב דכשעובדה כדרכה, חייב על זה - שמקבלה עליה באלוה. דמזה רואים שוב, דעיקר גדול בע"ז הוא הכוונה. דהיינו, שעיקר החטא של ע"ז ומהותה - היא הכוונה, זה שמאמין בה. ולכן הכוונה קובעת איזה סוג עבודה הוי בגדר ע"ז.

וזה מתאים עם המובן מתניא שמהות החטא של ע"ז היא הפגיעה באמונה בהשם, כמ"ש שם: "כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש לבחי' חכמה שבה אזי היא ניצורה משנתה ופועלת פעולתה בכח ה' המלוכש בה. . . לגרש ולדחות הס"א והקליפות שלא יוכלו יגעו אפי' בלבושיו שהם מחשבה דיבור ומעשה של אמונת ה' אחד דהיינו לעמוד בנסיון למסור נפשו אפי' שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' כגון להשתחוה לעבודה זרה אף שאינו מאמין בה כלל בלבד" [וכן מובן מדברי הרמב"ם רפ"ב מהל' ע"ז, כמו שצויין בלקו"ש שם].

והנה אעפ"כ, המשתחוה לע"ז, אף אם בלבו פנימה אינו מאמין בה, הרי פשוט, דבי"ד דנים אותו לפי מעשיו דאין לדיין אלא מה שענינו רואות, וחייב סקילה.

דדבר זה, דאף שאינו מאמין בה ואעפ"כ חייב סקילה, יש לבארו בשני אופנים (ע"ד הנ"ל במקושש עצים):

(א) מכיון שאינו מאמין בה [אף שהשתחוה לע"ז קבוע שאינה צריכה למחשבתו להחשיבה כהשתואה לע"ז, וגם קבל התראה וענה בפיו - ע"מ כן אני עושה (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ב)⁷] - אין כאן חטא. דמהותה של חטא ע"ז היא, כנ"ל, הכוונה שמאמין בה. ומה שאעפ"כ חייב סקילה, הוא מחוסר ברירה, מפני שמשפטו מסורה לבי"ד, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות.⁸

(ב) גם אם אינו מאמין בה - יש כאן חטא של ע"ז, דמהותה של החטא היא העשייה. ולפ"ז צ"ל - דלא כנ"ל, דהכוונה אינה מהותה של חטא ע"ז, ואינה אלא סימן לבד, שגזרה תורה שהכוונה תהא סימן על איזה סוג עבודה חייבים.

ע"ז מבאר רבינו, שלא כב' אופנים אלו, אלא, שמהותה של חטא ע"ז - היא הכוונה שמאמין בה, כנ"ל, ובלשון כ"ק אדמו"ר: "דער עיקר החטא פון ע"ז איז די אמונה בלב . . . און בשעת אז "אינו מאמין בה כלל בלבו", איז דאס ניט דער חטא פון ע"ז", וכדמוכח מכל הדוגמאות דלעיל, שבע"ז יש חידוש מיוחד (שאינה בכל התורה) שהכוונה היא תנאי בהחטא, כי

⁷ ועי' בלחם משנה הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד, שאם אם ממעשיו ומדבריו ניכר שאינו מתכוין לעבוד ע"ז אלא כוונתו לבזותה - פטור, (ועי' מ"ש שם בשם התוס' סנהדרין ס"ד א. אבל עי' מהרש"א שם כתב שחייב חטאת). ועי' כסף משנה הל' ע"ז פ"ג ה"ה. ועי' בספר בני בנימין שם שהקשה עליהם, איך יצויר אינו מתכוין כשבאים לדון על חיוב סקילה, הלא אינו חייב עד שמקבל ההתראה ואומר ע"מ כן אני עושה (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ב).

⁸ עי' כס"מ ולח"מ הל' יסודי התורה (שם) בשם הרמ"ך על מ"ש רמב"ם (צוין בהשיחה שם) "שאין מלקין וממיתין אלא לעובד ברצונו בעדים ובהתראה. שני בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא, ומפי השמועה למדו ההוא . . . ולא מוטעה", - "דכרת לא מחייב דרחמנא לבא בעי ואי לא מקבלה עליה באלוה לאו כלום הוא אבל מיתב ב"ד שהיא בעדים והתראה כיון שעבר אחר שהתרו בו חייב".

מהותה של החטא היא הכוונה, ואדרבה, בגלל שהיא מהותה של החטא - לכן היא מצביעה על איזה סוג עבודה חייבים.

ובמילא, המשחתה לע"ז ואינו מאמין בה בלבו [אף שקבל ההתראה ואמר ע"מ כן אני עושה] - לא עבר על חטא.

ומה שאעפ"כ בי"ד מענישים אותו - היינו על המעשה כו' כמו שמבואר לעיל, דיש חילוק בין האדם - שהוא לא חטא, להמעשה - שחייב עליה סקילה.

ה. ונקודת הסברה בשיטת רבינו היא: שגם מהות רוחני שאין לה ביטוי כלל להלכה - היא מציאות להלכה. דאף שכוונות הנ"ל שבשבת וע"ז - אין להן משמעות כלל להלכה, ודנים אותו (בבי"ד שלמטה) רק לפי המעשה, עד שיש מקום לומר, דלהלכה, אין הכוונה - מציאות כלל [ואינו רק סימן לבד - המראה על איזה סוג מעשה חייבים, כנ"ל]. הרי אינו כן. אלא מהות החטא היא הכוונה, לכן, אם חסר הכוונה, כלפי בי"ד שלמעלה ששם יודעים גם כוונת האדם - הוא לא חטא, ובמילא, המציאות היא - שלא חטא, ובדבר שבמציאות - אין לחלק בין רוחניות לגשמיות (בין בי"ד שלמעלה לבי"ד שלמטה), ובמילא, להלכה - לא חטא. לכן כותב רבינו, דכשאינו מאמין בה לא עבר על חטא.



פירוש לשון "ודאי" שבפרש"י עה"ת

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בתות"ל קרית גת, ארה"ק

בפרש"י פ' בהעלותך (ט, י) מביא רש"י את לשון הכתוב "או בדרך רחוקה", ומפרש: "נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה".

ובפשטות מבינים את לשון "ודאי" - "לא שרחוקה ודאי" - במשמעות של "ממש". [וכן באמת היא הגירסא בא' מכת"י רש"י (הובא במהדורות 'כתר תורה' של 'שי' למורה'): "לא שרחוקה ממש"].

אמנם בלקו"ש (ח"ח ע' 64) נראה שלא למד כך, אלא למד את לשון "ודאי" במשמעות של דבר הברור ובטוח. וז"ל: "דער לשון 'ודאי' איז

בניגוד צו "ספק". איז דאך ניט מובן רש"י'ס לשון "לא שרחוקה ודאי":
 ער האט געדארפט זאגן "לא שרחוקה ממש" וכיו"ב . . אבער וואס פאסט
 דא דער לשון "ודאי", וואס איז פארבונדן מיט די גדרים פון "ודאי" און
 "ספק"??

ואכן, מכח קושי זה לומד בהמשך השיחה את דברי רש"י באופן
 מחודש, כדי שיתאים הלשון "ודאי" במשמעות זו של היפך הספק,
 עיי"ש בארוכה.

ולכאורה צ"ע, דהנה ב'פ' שופטים (יח, ו), עה"פ "וכי יבוא הלוי"
 כותב רש"י: "יכול בבן לוי ודאי הכתוב מדבר, תלמוד לומר 'ושרת', יצאו
 לויים שאין ראויין לשירות". הרי גם כאן נוקט רש"י את לשון "ודאי" -
 "בן לוי ודאי";

ויש איפוא לשאול: בשלמא לפי ההבנה הרגילה בל' "ודאי" שהיא
 כמו "ממש", מובן; אך לפי הביאור בשיחה שם שהלשון "ודאי" מתפרש
 דוקא כשהוא בניגוד לספק, איזה ספק שייך כאן בענין "בן לוי"?!

וה' יאיר עינינו בתורתו.



נגלה

כל העובר על דברי חכמים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגמ' ברכות (ד, ב): "כדתניא חכמים עשו סיג לדבריהם כדי שלא יהא
 אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא
 ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל
 הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לביהכנ"ס וכו' וכל העובר על
 דברי חכמים חייב מיתה, ומאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה
 ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעי"א דאיכא אונס שינה ואיב"א
 לאפוקי ממ"ד דתפילתערבית רשות קמ"ל חובה."

ולכאורה הנפק"מ בין ב' התירוצים הוא דלטעם הא' הוא אף למ"ד תפ"ע רשות, דאונס שינה הוא משום ק"ש דחיישינן דחוטפתו שינה, ולטעם השני אף דאדה"נ הוא סיג לק"ש דאורייתא אמנם הא דאמרו הכא דהעובר על הסיג חייב מיתה הוא משום דעשו חיזוק לדבריהם בנוגע תפ"ע שידעו שהוא חובה ולא רשות.

ויש לעיין לפי זה במש"כ אדה"ז באגה"ק סוף סימן כג "כמ"ש רז"ל שכל העובר על דבריהם אפילו באיסור קל של דבריהם כמו האוכל קודם תפילת ערבית וכה"ג חייב מיתה כעובר על חמורות שבתורה", דלכאורה אנן דקיי"ל תפ"ע רשות אף דשווינהו עלייהו כחובה מ"מ בודאי אאפ"ל כתי' הב' דהרי זה כל הקמ"ל דתפ"ע חובה ולכן דוקא אמרינן הכא דחייב מיתה ואנן לא קיי"ל הכי, ולפי התי' הא' הרי אין זה בנוגע תפילת ערבית אלא לק"ש דאורייתא וגם אין זה נוגעלאכילה דייקא אלא משום אונס שינה כדקאמר בגמ', ודוחק לומר דכוונתו לומר, כגון האוכל וישן קודם תפילת ערבית [שכולל ג"כ ק"ש] דעיקר חסר מן הספר, וגם מה ה"כה"ג "דכ' אדה"ז הרי בגמ' אמרינן דדוקא הכא קתני דחייב מיתה מחמת ב' הטעמים ולא בכל דוכתא.

והנה בר"ן בברכות שם ד"ה וכל העובר כ' וז"ל: יש לתמוה למה אמרו בזה חייב מיתה יותר מבשאר מקומות שאסרו חכמים כמה דברים וי"ל מפני שבזה אפילו חכמים מודים דמן הדין זמנה כל הלילה אלא שעשו סיג כדי להרחיק האדם מן העבירה ואולי יאמר בלבו כיון שאינו אלא סיג בעלמא לא אחוש לדבר כי עדיין יש לי פנאי כל הלילה משו"ה הוצרכו להזהיר יותר ולהודיע שהעובר על דבריהם אפילו בדבר שמותר מן הדין כיון שגדרו הם והוא פורץ גדר ינשכנו נחש".

וצ"ע הרי קושייתו הוא קושיית הגמ' ותי' באופן שונה ממה שתי' בגמ', ובמעדני יו"ט על הרא"ש סי' ד' ס"ק ע' תי' דהר"ן לא גרס בגמ' מ"ש בכל דוכתא וב' הטעמים ולכן כ' אדעתא דנפשי' טעם אחר, ומביא עוד דוגמא לזה לקמן דף ט ע"ב בסי' י' ס"ק ע'.

ואם כוונת אדה"ז כהר"ן א"ש הכל דלפי הר"ן הוא איסור קל של סיג היכא דבאמת חכמים מודים לעצם הדין, ולכן כל כי האי גוונא ישנו כלל דהעובר חייב מיתה משא"כ לתירוצי הגמ' אין כאן כלל מסויים.

וראה בשיעורים בס' התניא הערת כ"ק אדמו"ר ובהנסמן שם [ויש
שם הרבה ט"ס] ואכ"מ.



בדין פדיון נטע רבעי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בלבוש יו"ד סי' רצ"ד ס"ו בדין פדיון פירות נטע רבעי כותב וז"ל:
"פירות רבעי יש להם דין מעשר שני לכל דבר דילפינן ג"ז דקדש קדש
ממעשר שני וכו'. והאידנא דאין יכולים להעלותם לירושלים פודין אותן
אחר שיגמרו ויתלשו דקודם לכן אינן ראויין לפדיון כמו גבי פדיון מעשר
שני דכתיב בו להוסיף לכם תבואתו עד שיעשנה תבואה ויגיע לעונת
מעשר וכו'". עיי"ש.

והמתבאר מדברי הלבוש דאין פודין פירות נטע רבעי קודם שיעשנה
תבואה ויגיעו לעונת המעשרות, ומרהיטת לשונו משמע דזה ילפינן
ממעשר שני דכתיב בי' "להוסיף לכם תבואתו" (קדושים יט, כה), וכמ"ש
"דקודם לכן אינן ראויין לפדיון כמו גבי פדיון מע"ש דכתיב בי' להוסיף
לכם תבואתו".

האומנם דזה תמוה וצע"ג דהרי הקרא הנ"ל ד"להוסיף לכם תבואתו"
לא כתיב גבי מעשר שני, אלא גבי נטע רבעי, וא"כ אי"צ ללמוד דין פדיון
פירות נטע רבעי לענין שאין פודין קודם עונת המעשרות ממעשר שני,
אלא בגופי' דנטע רבעי כתיב וצע"ג.

[וראה רמב"ם פ"ב מהל' מעשר ה"ג דדינא דאין פודין קודם עונת
המעשרות גבי מעשרות ילפינן מקרא אחרינא דכתיב "עשר תעשר את
תבואת זרעך" (דברים יד, כב), כלומר עד שתעשה תבואה וכו' עיי"ש].

ב. והנה בס' "אפיקי מים" [למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א] ח"ד סי'
ס"ד הע' ב' תמה על דברי הלבוש הנ"ל, ולחומר הענין כתב דמוכרח למר
שנפל כאן איזה ט"ס בלשון הלבוש.

ולדבריו שם יתכן דנפל כאן ט"ס קטן, והוא במש"כ "דכתיב ב'י", דצ"ל "וכתיב ב'י", ומעתה כוונת הלבוש הוא דבדין פדיון פירות נטע רבעי "אחר שיגמרו ויתלשו" [לשון הלבוש] יש בזה ב' דינים.

הא' "אחר שיגמרו", כלומר אחר שיגיעו לכלל תבואה ועונת המעשרות, ולאפוקי קודם לכן שאין פודין. והב' "אחר שיתלשו", כלומר לאפוקי במחובר, דגם אחר שהגיעו לעונת המעשרות אין פודין פירות נטע רבעי במחובר אלא לאחר תלישה.

והלבוש כלל בדבריו הטעם והילפותא לב' הדינים, דדין הא' למדים מהא דכתיב "להוסיף לכם תבואתו" כדתיב בנטע רבעי אפי', ודין הב' למדים ממעשר שני [ראה גם רמב"ם פ"ט ממעשר שני ה"ב ושי"נ].

ולפ"ז כך הם דברי הלבוש: "דקודם לכן [היינו קודם תלישה, דין הב'] אינן ראויין לפדיון כמו גבי פדיון מעשר שני [היינו דדין זה הב' למדים ממע"ש כנ"ל], וכתיב ב'י להוסיף לכם תבואתו עד שיעשנה תבואה ויגיע לעונת מעשר" [היינו הילפותא לדין הא' שאין פודין קודם עונת המעשרות מהא דכתיב בנט"ר גופי']. עכת"ד.

ג. ולכאורה עדיין יש לעיין בזה, דהרי לפי"ז יוצא שהלבוש מביא תחילה ב' הדינים "אחר שיגמרו ויתלשו", כלומר דין הא' דאין פודין קודם עונת המעשרות, ודין הב' שאין פודין קודם תלישה, ואח"כ מביא הטעם והילפותא לדין הב' תחילה [ממעשר שני] ושוב חוזר ומביא הילפותא לדין הא' [מ"להוסיף לכם תבואתו"].

ועל כן נראה לקיים תיקון הגירסא של מו"ר שליט"א בדברי הלבוש ["וכתיב ב'י" במקום "דכתיב ב'י"], אמנם בכוונת הלבוש נראה ליישב באופ"א.

ד. דהנה ברמב"ם פ"ט מהל' מעשר שני ה"ב כתב וז"ל: "הרוצה לפדות נטע רבעי פודהו כמעשר שני ואם פדהו לעצמו מוסיף חומש ואין פודין אותו עד שיגיעו לעונת המעשר שנאמר להוסיף לכם תבואתו עד שיעשה תבואה וכו'".

ולכאורה צ"ע למה לו האי דרשה דתבואתו ללמדנו שאין פודין קודם שיגיע לעונת המעשרות ותיפוק לי' דנטע רבעי הרי ילפינן לי' בגז"ש קדש קדש ממעשר שני [וכמבואר בסוגיא דב"ק סט, ב עיי"ש], וא"כ נילף

מהאי גז"ש גופא דאין פורין הנטע רבעי עד שיגיע לעונת המעשרות וכמו שהוא במעשר שני שאין פורין אותו עד שיגיע לעונת המעשרות.

וב'אפיקי מים' שם סי' ס"ד כתב לבאר דהרמב"ם צריך לב' הדרשות הנ"ל, מגז"ש דקדש קדש ומקרא דלהוסיף לכם תבואתו למילף הק' דינא דאין פורין נטע רבעי קודם עונת המעשרות, והיינו ע"פ היסוד דבנטע רבעי ישנם ב' דינים, הא' דין איסור אכילה בלי פדיון או העלאה לירושלים משום לתא דהקדושה, והב' משום לתא דאיסור הערלה הנמשך גם בשנה הרביעית [וכמו שהאריך ביסוד הדברים בזה בספרו שם בכ"מ עיי"ש].

ולכן הוא דבעינן לב' הדרשות. דמהגז"ש קדש קדש ממע"ש ידיענן רק הך דינא שאין פורין קודם עונת המעשרות את דין הקדושה שבהפירות וכמו שהוא בקדושת מעשר שני, אבל עדיין היינו אומרים שיכול לפדות עכ"פ את דין איסור הערלה שבהפירות דזה א"א ללמוד ממע"ש, ולזה קמ"ל דרשא ד"להוסיף לכם תבואתו" דכתיב בנטע רבעי דגם איסור הערלה שבנט"ר אין לפדות קודם עונת המעשרות.

ה. וביסוד הדברים נראה ליישב עפ"ז גם כוונת הלבוש הנ"ל במש"כ "פורין אותן אחר שייגמרו ויתלשו דקודם לכן אינן ראויין לפדיון כמו גבי פדיון מעשר שני, וכתיב ב' להוסיף לכם תבואתו עד שיעשנה תבואה ויגיע לעונת המעשר", דכלל בדקדוק לשונו הילפותות לב' הדינים בענין פדיון נטע רבעי קודם עונת המעשרות.

דמש"כ מתחילה "פורין אותן אחר שייגמרו ויתלשו דקודם לכן אינן ראויין לפדיון כמו גבי פדיון מעשר שני" כוונתו לדין הקדושה שבנט"ר שאין פורין קודם עונת המעשרות, וזה ילפינן ל' שפיר ממעשר שני, דהיינו מהגז"ש קדש קדש ממע"ש [ולהוסיף דגם הך דינא דאין פורין קודם תלישה "אחר שייתלשו" למדים ג"כ מהך גז"ש ממע"ש].

ומש"כ אח"כ "וכתיב ב' להוסיף לכם תבואתו עד שיעשנה תבואה ויגיע לעונת המעשר", כוונתו לדין איסור הערלה שבנט"ר, שגם זה אין לפדות קודם עונת המעשרות, וזה ילפינן ל' מהא דכתיב תבואתו בנט"ר גופי' [דזה ליכא למילף ממע"ש כנ"ל בביאור שיטת הרמב"ם, ולכן איצטריכא למילף מהך דרשא דתבואתו].

ו. וכד דייקת שפיר נראה דדברינו הנ"ל בכוונת הלבוש מדוייקים היטב, דהנה בתחילה כתב "דקודם לכן אינן ראויין לפדיון וכו'", כלומר, שאינן ראויין כלל לפדיון, אכן לבסוף כתב "עד שיעשנה תבואה ויגיע לעונת המעשר, כלומר שראויין לפדיון. אכן אסור לפדותם עד שייגיעו לעונת המעשר.

ונראה בדקדוק לשונו רמז לנו הלבוש ליסוד הני ב' דינים ויילפותות בפדיון נט"ר קודם עונת המעשרות, דין הקדושה ודין איסור הערלה.

והיינו, דבעצם חלוקת דין דאין פודין קודם עונת המעשרות את דין הקדושה שבנט"ר דזה אי אפשר לפדות קודם עונת המעשרות, דהרי לא חל הקדושה עדיין בהפירות, משא"כ דין איסור הערלה דאיסור זה שפיר חל גם גודם עונת המעשרות ויש אז מה לפדות אלא דקמ"ל קרא שאין פודין.

ונראה דזה שפיר מדוייק בלשון הלבוש, דבתחילה כתב "דקודם לכן אינן ראויין לפדיון". והיינו דקאי על דין הקדושה דאי אפשר לפדות קודם "כמו גבי פדיון מעשר שני", אכן בהמשך כותב "עד שיעשנה תבואה וכו'", דלשון זה שפיר מורה שיש מה לפדות אלא דאסור לפדות, וזה קאי על דין איסור הערלה דקמ"ל קרא דתבואתו דאין פודין אותו קודם עונת המעשרות.

ז. והנראה לומר דמקור דברי הלבוש הם דברי הרמב"ם שבפ"ט מהל' מע"ש ה"ב הנ"ל דתרווייהו צריכי ב' הדרשות לב' הדינים שאין פודין קודם עונת המעשרות וכמוש"נ.



חסידות

הערות בד"ה אני לדודי תשל"ב

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשל"ב¹ בסעיף ב': דמהחילוקים בין אהבה ויראה הוא דאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה, והיראה באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם וכו'.

להעיר: בד"ה ועתה ישראל, תשכ"ז² בסעיף ג': כי שרש הביטול דיראה, גם דיראה תתאה, הוא הביטול עצמי שמצד עצם הנשמה, ביטול דמ"ה, וכידוע החילוק בין יראה לאהבה, דאהבה להיותה מציאות שרשה הוא בהגילויים דהנשמה, ויראה להיותה ביטול שרשה הוא בעצם הנשמה. . כי אהבה תלוי' בהשגה, ולכן ע"י התכוננות בנקל לכל אדם להגיע לאהבה, משא"כ יראה, מכיון שהיא באה מהביטול דעצם הנשמה, שלמעלה מהשכל, אי אפשר להגיע אלי' ע"י התכוננות [עבודת האדם].

וראה שם בהערה 20, 22.

ב) שם, בד"ה אני לדודי בהערה 4: כי גילוי זה [די"ג מדה"ר] הוא דוגמת "מלך בשדה", וכשמלך הוא במצב זה - אינו מטיל אימה ופחד.

להעיר: בתניא פמ"ב (סא, א): "כי כמו שבמלך בשר ודם עיקר היראה היא מפנימיותו וחיותו ולא מגופו, והנה פנימיותו וחיותו אין נראה לעיני בשר רק בעיני השכל ע"י ראיית עיני בשר בגופו ולבושיו שידוע שחיותו מלוכש בתוכם. . ואף שהוא ע"י התלבשות בלבושים רבים הרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בשר ודם בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש לבוש אחד ובין שהוא לבוש בלבושים רבים וכו'.



¹ נדפס בתו"מ סה"מ מלוקט כרך ד' ע' רכג (בהוצאה החדשה).

² נדפס שם בע' קצו.

במשל המלך שמגיע לשדה דרך המדבר*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'לקוטי תורה' (לב, א): " . אך הנה יובן ע"פ משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלין פניו בשדה ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם. ובלכתו העירה הרי הם הולכים אחריו . . והנה יש באדם בחי' עיר מושב, ובחי' שדה ומדבר. מדבר היא ארץ לא זרועה שהם המעשים והדבורים והמחשבות אשר לא לה' המה. אין צריך לומר אם פגם במחשבה דבור ומעשה אלא אפילו גם עניני היתר רק שהם ענינים שאינם צריכין לעבודת ה' ודברים בטלים הרי לאו אורחא דמלכא לאשתעי במילי דהדיוטא. וזהו אשר לא ישב אדם שם. פירוש אדם הוא כמ"ש ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם וגו' לא ישב שם כי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם כתיב".

והנה בד"ה זה דשנת ה'תשכ"ו מדויק: "והנה מבואר בהמשך הדרוש שם, שכשם שיש בחי' שדה כך יש בחי' מדבר ארץ לא זרועה אשר לא ישב אדם שם. ובמשל דחודש אלול מלך בשדה (ולא במדבר) שהשדה נעלה מהמדבר. וגם בפשטות המדבר הוא ארץ לא זרועה, משא"כ השדה הוא מקום זריעה וצמיחת הלחם, ארץ ממנה יצא לחם. שהלחם מבררים אותו ומעלים אותו .. ונמצא שהחידוש דשדה על עיר ומדבר הוא, דהעיר הם הבתים שבתוך תחום הקדושה, והמדבר הוא מחוץ לתחום הקדושה (לא ישב אדם שם), והשדה תוכנו הוא הבירור של הענינים שמחוץ לבית והכנסתם לתוך הקדושה".

ועי' לקוטי שיחות חלק ד (ע' 1343) שכתב: "אלא שמ"מ הארת יגמדה"ר הוא בשדה ולא במדבר . . ולקבל את הארת יגמדה"ר צריכים

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקוים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

¹ ספר המאמרים מלוקט ח"ד.

לעזור הקבעו"ש עכ"פ היציאה (ממדבר) לשדה עכ"פ ולקבל פני המלך".

הרי מבואר שהמלך לא מגיע למדבר אלא רק לשדה בלבד, וכמ"ש במאמר כאן "לא ישב אדם (העליון) שם".

אולם ב'מאמרי אדמו"ר הזקן על פרשיות התורה' (עמ' תתכה) נאמר: "עד"מ כשהמלך אינו בביתו אלא בשדה במדבר, והעם הולכים מן העיר אליו אל השדה להקביל פני' שלו, מראה פנים שוחקות ומקבל לכל אדם אפילו הפחות מאד בסבר פנים יפות. אח"כ כשבא לעיר הולכים העם אחריו לעיר כו'. אח"כ כשבא להיכלו לא כל אדם ראוי להקביל פניו בחדר המיוחד שלו עמו לבדו וכו' . . ונק' שדה ומדבר כמו מלך הנוסע בדרך במדבר שאין המקום ראוי לגילוי משכן כבודו כו'. ועד"מ נראה בחוש שהמלך כשהוא בדרך יותר מראה פנים שוחקות לכל אדם בשוה ולא יסתיר את עצמו כל כך כמו שהוא בהיכל מלכותו כו', להיות כי במקום היותר מרוחק ממנו אם לא יאיר פניו כי אם כפי ערך המקבלים פניו הרי אינם ראויים כלל [ו]כלל כו', וכשברצונו להראות חסדו ואהבתו עליהם [אליהם?] מכל מקום מוכרח שיתגלה בחי' הארת פנים ביותר כמו שמראה פנים של אהבה עזה עם אוהבו הנאמן בחדר מלכותו המיוחד כו', והטעם מפני שמשפיל עצמו מאד למקום שאינו מערכו כלל [ו]כלל כו', על כן מוכרח שיעזור חסדים המרובים המתפשטים בלי גבול וסוף דקמ' כחשכה כאורה ממש שוין מפני דכולהו קמ' כו' . . כמשל האוהב של המלך המופלג כשמקבל הארת פנים של אהבה עזה בחדר מיוחד בתכלית היחוד שיש בזה ב' דברים שאינן בהארת פנים של המלך לעמו במדבר . . "עש"ה.

הרי מבואר בהדיא שהמלך שפיר מגיע למדבר? - ועי' ספר המאמרים - מלוקט ח"ד (עמ' שסה והערה 16 שם).

והנראה בזה לבאר בדא"פ, בהקדם מה שיש לדקדק, דב' בלקוטי תורה' כתב "והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם" - והיינו שמקדים 'סבר פנים יפות' לפני 'פנים שוחקות', וב'מאמרי אדמו"ר הזקן' כתב להיפך: "מראה פנים שוחקות ומקבל לכל אדם אפילו הפחות מאד בסבר פנים יפות" - קודם 'פנים שוחקות' ואח"כ 'סבר פנים יפות'?

עוד יש לדקדק בהמשל שב'לקוטי תורה' ש"מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם" דכתב פעמיים תיבת 'כולם', ולכאורה הול"ל ש"מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה להם פנים שוחקות" ותו לא?

וי"ל שאין כאן סתירה, אלא שב'לקוטי תורה' מדגיש ומפרט חלק זה שבמשל וב'מאמרי אדמו"ר הזקן' מדגיש ומפרט חלק אחר שבמשל, וכל מקום משלים אחד את השני. דהנה מה'לקוטי תורה' ומ'מאמרי אדמו"ר הזקן' אם נוסיף קצת דמיון יש לקבל תמונה ולהבין בפרטיות יותר שהמשל הוא בערך כך:

שהמלך נמצא בדרך כלל במשך כל ימות השנה בהיכל מלכותו בעיר הבירה, ומזמן לזמן עושה נסיעה לעיר או למדינה אחרת לפי צרכיו. ומתי שהמלך יוצא מהעיר אינו יוצא בלבושי הפאר שלובש בארמונו, אלא שיש לו בגדי פאר (פחות מאלה שבארמונו) מיוחדים לנסיעות. וגם נוסע בכרכרה מפוארת שמתאים לכל דרך ומטרה שעושה, (לדרך ארוכה יותר גם כרכרה חזקה יותר וכיו"ב). והמלך אינו נוסע לבד (עם העגלון לחור), אלא שיש לו פמליא שלימה שמלווים אותו כראוי לכבודו של המלך. ולכל נסיעה ונסיעה מורכבת אנשי פמליתו לפי הצרכים והמטרה של אותו נסיעה.²

² ראיתי בקובץ 'המועדים על פי תורת החסידות' - אלול תשרי - תש"ע, מאת הרב שניאור זלמן גופין שכתב בע' 11: "שהמלך נמצא בשדה ומתגלה שם בשיא הפשטות, בלי גינוני כבוד, בלי כתר מלכות, בלי לבושי מלוכה ובלי הפמליא המכובדת המלווה אותו בכל מקום. כלומר המלך לא מתגלה כאיש מרומם ונבדל, אלא יורד ונעשה כאחד העם, מובן, כי גילוי מלכותי כזה אינו מחייב את בני העם לחרוג ממנהגם, וביכולתם להמשיך בעיסוקיהם הרגילים בעניני החולין כבשגרה". עכ"ל.

וזה תמוה לומר כך, כי אין זה כלל דרכו של המלך להתנהג כך אפילו מחוץ להיכל מלכותו [מלבד כשרוצה להסתיר את זהותו], ובפשטות בכל מקום שהמלך מגיע יש לו פמליא מכובדת של מלווים עם גינוני כבוד וכו', אלא שיש הבדל עצום בין אלה שבשדה לאלה שבעיר ובארמונו, ובאמת גם בשדה יש למלך לבושי מלוכה וגינוני כבוד וכו' אלא שהם שונים לגמרי מאלה שבארמונו. [ואם המלך היה "נעשה כאחד העם" לא היו רצים אחריו להקביל את פניו].

ועי' בספר המאמרים - מלוקט ח"ד (עמ' שסג ואילך) שנאמר: "דמהחילוקים בין מלך בשדה ומלך בהיכלו... בנוגע לדרגת הגילוי, עיקר הגילוי דמלך ביפיו (תחינה עיניך) הוא

בדרך כלל מסביב לעיר יש הרבה שדות, ואח"כ מרוחק יותר מהעיר יש יערות ומדברות. והמלך בתחילה עובר עם כרכרתו והפמליא שלו את השדות והמדברות, ואח"כ כשמתקרבים יותר לעיר היעד שהמלך מתכוון להגיע ולבקר, עוברים לאט מהמדבר ומתקרבים לשדות שמסביב של העיר האחרת, ואחרי שעוברים את השדות מגיעים לעיר שהמלך מתכוון לבקרה.

ואחר גמר הביקור בעיר (או במדינה האחרת), המלך חוזר להיכל מלכותו בהדרך חזרה. קודם כל עוזב את העיר, ואח"כ עובר דרך השדות של אותו העיר, ואח"כ מגיע שוב למדבר, "כמו מלך הנוסע בדרך במדבר שאין המקום ראוי לגילוי משכן כבודו כו'". ואחרי שעבר את המדבר מגיע שוב לשדות של עירו. וכשמגיע השמועה לאנשי העיר שהמלך כבר יצא את המדבר בכרכרה עם אנשי המלווים והשומרים שלו, "אז קודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר [מכל שכבות העם] לקראתו ומקבלין פניו בשדה, ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו, [ומקמים במה מכובדת עם שלחן וכסאות בשדה (עם כיבוד קל) כדי שיהיה מקום מפגש לקבל את המלך. והמלווים פותחים את הדלת של הכרכרה, והמלך יוצא מהכרכרה שלו והולך כמה צעדים אל הבמה שהקימו לקראת האירוע של הקבלת פנים ויושב על כסא הראוי למלך, ואז] הוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם. ובלכתו העירה הרי הם הולכים אחריו. ואח"כ בבואו להיכל מלכותו אין נכנסים כ"א ברשות ואף גם זאת המובחרים שבעם ויחידי סגולה".

והנה ב'מאמרי אדמו"ר הזקן' מיירי בעיקר אודות הקטע שהמלך חוזר מביקורו להיכל מלכותו כשהוא עובר בכרכרה שלו את המדבר, וכלשון 'מאמרי אדמו"ר הזקן': "עד"מ כשהמלך אינו בביתו אלא בשדה במדבר", [ב'לקוטי תורה' מקצר בזה מאד ואפילו אינו מרמז כלל מנין המלך בא, אלא אומר רק: "משל למלך שקודם בואו לעיר", ותו לא],

בהיכל מלכותו, כשהוא בלבוש מלכות ובכתר מלכות, משא"כ בשדה". הרי דרך עיקר הגילוי דמלך ביפיו (תחינה עיניך) הוא בהיכל מלכותו, אבל גם בשדה יש הגילוי דמלך ביפיו (תחינה עיניך), רק לא עיקרו. ומוכן, כי גילוי מלכותי כזה ג"כ אינו מחייב את בני העם לחרוג ממנהגם, וביכולתם להמשיך בעיסוקיהם הרגילים בעניני החולין כבשגרה, וז"פ.

ובתוך המדבר הוא רק נוסע ונוסע ואינו מתעכב ועוצר כלל. ואם הוא רואה דרך חלונו אנשים שהולכים במדבר הוא רק מחייך אליהם דרך חלון הכרכרה ו"מראה [להם] פנים שוחקות", ותו לא, ואינו שייך כלל שיקבל אותם שם, כי אין המדבר מקום הראוי לעצירה כלל, וכש"כ לרדת מהכרכרה ולקבל אנשים, ובלשונו הק' שם: "כמו מלך הנוסע בדרך במדבר שאין המקום ראוי לגילוי משכן כבודו כו'" - וכהלשון ב'לקוטי תורה': "מדבר היא ארץ לא זרועה שהם המעשים והדבורים והמחשבות אשר לא לה' המה. אין צריך לומר אם פגם במחשבה דבור ומעשה אלא אפילו גם עניני היתר רק שהם ענינים שאינם צריכין לעבודת ה' ודברים בטלים הרי לאו אורחא דמלכא לאשתעי במילי דהדיוטא. וזהו אשר לא ישב אדם שם. פירוש אדם הוא כמ"ש ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם וגו' לא ישב שם כי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם כתיב".

אולם אנשי המדבר כשרואים את המלך בעת הנסיעה בכרכרה שלו במדבר ואיך שהוא מחייך אליהם מתוך החלון "מראה פנים שוחקות לכולם. . בהארת פנים של המלך לעמו במדבר" הם מתרגשים מזה מאד, ועל כן הם הולכים אחריו אחרי הכרכרה בשמחה עד שמגיעים לשדה, ששם כבר מחכים על המלך אנשי העיר (מכל שכבות העם) שבאו להקביל את פניו בשדה, ושם בשדה מתמזגים אנשי העיר עם אנשי המדבר יחדיו.

והנה ברגע זה שהכרכרה המלכותי מגיע בשדה למקום המפגש ליד הבמה הנ"ל, אז נפתחת הדלת של הכרכרה והמלך יורד מתוכה וצועד לקראת הבמה ומתיישב על כסאו ומתחיל לקבל את פניהם של כולם בסבר פנים יפות. ואחרי שנגמר האירוע של הקבלת פנים בשדה, חוזר המלך לכרכרה שלו וממשיך את נסיעתו להיכל מלכותו שבעיר הבירה. והנה "בלכתו העירה הרי הם [אנשי המדבר] (לשעבר) עם אנשי העיר שבשדה] הולכים [יחדיו] אחריו. ואח"כ בבואו להיכל מלכותו אין נכנסים כ"א ברשות ואף גם זאת המובחרים שבעם ויחיד סגולה".

ולפי כל זה א"ש ואין שום סתירה בין מה שנאמר ב'לקוטי תורה' למה שנאמר ב'מאמרי אדמו"ר הזקן', כי ב'לקוטי תורה' מיירי בענין "אשר לא ישב אדם שם", "ישב" דייקא, וזה באמת לא שייך במדבר, והיינו שיצא מהכרכרה ויעלה לבמה וישב' לקבל אנשים, זה לא שייך כלל במדבר, אלא שזה שייך רק בשדה בלבד.

אבל להיות 'נוסע' (ולא 'יושב') בתוך המדבר מבלי להתעכב ולעצור כלל, אלא רק להביט דרך חלונו על האנשים שהולכים במדבר, והוא רק מחייך אליהם דרך חלון הכרכרה ו"מראה פנים שוחקות", זה שפיר שיין במדבר, שהרי אינו מקבל אותם שם כלל, כי בעצם אין המדבר מקום ראוי לעצירה כלל, וכש"כ לרדת מהכרכרה ולקבל אנשים, ובלשונו הק' שם: "כמו מלך הנוסע בדרך במדבר שאין המקום ראוי לגילוי משכן כבודו כו" - וזה מה שנאמר ב'מאמרי אדמו"ר הזקן', וא"ש מאד ולק"מ.

ועפי"ז מיושב כמין חומר מדוע ב'לקוטי תורה' מקדים 'סבר פנים יפות' לפני 'פנים שוחקות', וב'מאמרי אדמו"ר הזקן' מקדים 'פנים שוחקות' לפני 'סבר פנים יפות', ובהקדים (בקיצור) שההבדל בין 'סבר פנים יפות' ל'פנים שוחקות' הוא כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בד"ה אני לדודי תשל"ב ס"ה [ספר המאמרים - מלוקט ח"ג עמ' רסו] שהם ב' דרגות באהבה: פנים יפות - אהבה זוטא, ופנים שוחקות - אהבה רבה, ע"ש. ועי' בזה גם בד"ה אני לדודי תשכ"ו ס"ה ואילך [ספר המאמרים - מלוקט ח"ד עמ' שסה], וע"ש (בהערה 20) שמציין "ראה בארוכה בתורת חיים תולדות ב, ג - ד".

והנה ב'מאמרי אדמו"ר הזקן' כתב: "ועד"מ נראה בחוש שהמלך כשהוא בדרך יותר מראה פנים שוחקות לכל אדם בשוה ולא יסתיר את עצמו כל כך כמו שהוא בהיכל מלכותו כו', להיות כי במקום היותר מרוחק ממנו אם לא יאיר פניו כי אם כפי ערך המקבלים פניו הרי אינם ראויים כלל [ו] כלל כו', וכשברצונו להראות חסדו ואהבתו עליהם [אליהם?] מכל מקום מוכרח שיתגלה בחי' הארת פנים ביותר כמו שמראה פנים של אהבה עזה עם אוהבו הנאמן בחדר מלכותו המיוחד כו', והטעם מפני שמשפיל עצמו מאד למקום שאינו מערכו כלל [ו] כלל כו', על כן מוכרח שיעורר חסדים המרובים המתפשטים בלי גבול וסוף דקמי' כחשכה כאורה ממש שוין מפני דכולהו קמי' כו'".

ולפי"ז יוצא דכיון שאנשי מדבר הם במקום היותר מרוחק, א"כ לא די בעבורם ב'סבר פנים יפות' - 'אהבה זוטא' בלבד, אלא שהם זקוקים ל'פנים שוחקות' - 'אהבה רבה' דוקא כדי לעוררם לתשובה שילכו אחרי המלך לשדה ושם להפך לאנשי השדה שאליהם די להתייחס ב'סבר פנים יפות' - 'אהבה זוטא'.

ומעתה כיון שב'מאמרי אדמו"ר הזקן' עיקר הנידון הוא איך ש'המלך נוסע בדרך במדבר' לפיכך מקדים שם 'פנים שוחקות' לפני 'סבר פנים יפות', כי שם במדבר העיקר הוא ה'פנים שוחקות' - 'אהבה רבה' כנ"ל, [וא"ש נמי שמדגיש שם: "ומקבל לכל אדם אפילו הפחות מאד" כי אלה הם בעיקר אנשי המדבר דוקא]. וגם י"ל, כי לפי 'מאמרי אדמו"ר הזקן' הסדר הוא שקודם נוסע המלך במדבר ואח"כ עובר לשדה, והרי במדבר בעיקר הוא מראה 'פנים שוחקות' ובשדה בעיקר מראה 'סבר פנים יפות' כנ"ל, לפיכך הסדר כאן הוא קודם 'פנים שוחקות' ואח"כ 'סבר פנים יפות', - משא"כ ב'לקוטי תורה' עיקר הנידון הוא איך שהמלך נמצא בשדה ומקבל את כולם, ולכן שם מקדים 'סבר פנים יפות' לפני 'פנים שוחקות', כי שם בשדה העיקר הוא ה'סבר פנים יפות' - 'אהבה זוטא'.

ולפי"ז מיושב גם מדוע ב'לקוטי תורה' ש"מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם" - כתב פעמיים תיבת 'כולם', דלכאורה הול"ל ש"מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה להם פנים שוחקות" ותו לא - כי באמת ה'סבר פנים יפות' וה'מראה פנים שוחקות לכולם' הם לא לאותם אנשים, אלא שהם לב' סוגי אנשים, ה'סבר פנים יפות' הוא בעיקר לאנשי השדה, וה'מראה פנים שוחקות' הוא בעיקר לאנשי המדבר, לפיכך נאמר כאן פעמיים 'לכולם', כדי לרמז כאן גם לאנשי המדבר כש'המלך נוסע בדרך במדבר' ש'מראה פנים שוחקות לכולם', וא"ש.



כמה הערות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו*

הרב אברהם אלטר הלוי הרב

נחלת הר חב"ד

הנה מאמר זה מיוסד על המאמר אני לדודי הא' שבלקו"ת, אך יש בו כו"כ חידושים גדולים ביותר, ואשתדל בעז"ה לפרט אותם לפענ"ד, ועל הסדר:

א. הנה מהמבואר בלקו"ת בהשקפה ראשונה, נראה דכל המשל דמלך בשדה הוא בכדי לבאר איך זה שיש גילוי גדול כזה, של י"ג מדות

* ס' המאמרים מלוקט ד' ה'תש"נ.

הרחמים, ואעפ"כ אינו יו"ט כמו יוהכ"פ, וע"ז הוא התשובה - המשל של המלך בשדה, ולכן אינו יו"ט. - אבל במאמר זה מבאר דהמשל של מלך בשדה מטרתו לבאר שני ענינים בהגילוי דיגמה"ר, (א) שהגילוי הוא לכאו"א גם להרחוקים ביותר, (וב) שאעפ"כ הגילוי אינו מעורר את האדם והוא רק נתינת כח לעבודת האדם.

ב. עוד ענין, דבלקו"ת משמע, לכאורה, דאעפ"י שכשהמלך בשדה ה"ה מקבל את כולם ובספ"י, אבל אח"כ (אף שכותב שכלכתו העירה ה"ה הולכים אחריו - היינו כולם - אבל מוסיף ש) "בבואו להיכל מלכותו אין נכנסים כ"א ברשות, ואף גם זאת המובחרים שבעם ויחידי סגולה", דבפשטות משמע דהיינו דוקא צדיקים וגדולי ישראל, ואילו כאן במאמר אומר בפשטות "דע"י העבודה דחודש אלול עי"ז הוא נעשה מהמובחרים שבעם והיחידי סגולה שנכנסים להיכל המלך" והיינו דכאו"א ע"י עבודתו בחודש אלול ה"ה נעשה מהמובחרים שבעם וכו'.

ג. עוד מפרט ומדגיש כאן במאמר, דכשהמלך הוא בשדה הוא אינו לבוש בלבוש מלכות ולא בכתר מלכות (כך משמע מפורש באות ג', ועוד יותר זה מפורש לקמן בהערה 25), ובהערה 25 מוסיף ש"ע"י ההתבוננות שכוונת המלך. . היא בכדי שגם אנשי השדה יוכלו להקביל את פניו, - ובשביל זה מוותר על גילוי כתר מלכותו ולבושי מלכות - עי"ז יתעורר עוד יותר. . הרצון להקביל את פני המלך".

ד. באות ד', בהקטע השני, חוזר לכאורה עוד הפעם על מה שכבר כתב קודם שההבדל בין יגמה"ר שבאלול ובין הגילוי דר"ה ויוהכ"פ הוא בשני ענינים. ולכאורה מה מוסיף ומחדש כאן?

ואולי באות ג' מדבר רק אודות ה"גברא" - מי הם אלו שמקבלים את הגילוי דאלול ומי את הגילוי דר"ה ויוהכ"פ (וע"ז אומר שהגילוי דאלול הוא לכאו"א, ואילו הגילוי דר"ה ויוהכ"פ הוא רק להמובחרים שבעם ויחידי סגולה), ואילו כאן מדבר על ה"עבודה" המאפשרת את קליטת וקבלת הגילויים הללו, וע"ז אומר שהעבודה לקבל את הגילוי דר"ה ויוהכ"פ היא עבודה נעלית (וקורא לזה "מובחרים שבעם ויחידי סגולה" - רק שאינו מפרט איזה סוג עבודה זה), והעבודה לקבל את הגילוי דאלול הוא רק הקבלת פני המלך - דענינו הוא קבלת עול מלכות שמים.

ה. בהמשך, באות ד' מחדש שהגילוי דאלול הוא גם לאלה הנמצאים במדבר, שזהו חידוש גדול, כי בהמאמר בלקו"ת נראה לכאורה שהגילוי הוא רק בשדה ולא במדבר, וכפי שאכן שואל כאן בהמשך האות, ומתריך ע"ז דאף שהגילוי הוא אמנם לא במדבר עצמו - אך הוא בגילוי לישראל הנמצאים במדבר.

ו. בהמשך לזה מחדש עוד, דמ"ש המלך מקבל את כולם, אין הכוונה רק (כפי שמוכן בפשטות - (וכפי שאמר קודם בהקטע הראשון שבאות ד')) לאלו שבאו לקבל את פניו, אלא "הכוונה בזה שמדגיש את כולם הוא שגם אלה שהם רק רוצים להקביל את פני המלך אלא שהם שבוים בידי יצרם, וגם כשמתעורר אצלם רצון לעשות תשובה... אין זה בא בפועל, גם אותם הוא מקבל בסבר פנים יפות", והיינו שעוד לפני שבאו בפועל אליו, ורק רוצים לבוא, כבר הוא מקבל את פניהם, וזה גופא מעורר אצלם רצון חזק וכו'.

ז. באות ה' מבאר את הענין דמראה פנים שוחקות, שענינו התענוג עצמי בלתי מורכב שלמעלה, שהוא התענוג שבישראל עצמם, וע"י שמראה להם את הפנים שוחקות, זה מעורר בישראל את התענוג עצמי שלהם באלקות, ונותן להם הכח להתגבר על כל המניעות ועיכובים.

ח. באות ז' מחדש דע"י שהגילוי די"ג מדות הרחמים מעוררים ומגלים את הרצון דישראל, - נעשה עילוי בהי"ג מדות הרחמים עצמם, ומבאר בזה באופן של כשני שלבים: הא' "דזה שהבריאה היא בשביל ישראל הכוונה בזה הוא לא רק לבריאת העולם, אלא לכל הגילויים, גם לגילויים הכי נעלים", וכתוצאה וכמסקנא מזה, הענין הב' "שע"י הירידה די"ג מדות הרחמים... לשדה בכדי לעורר... הרצון פנימי דישראל, מתגלה בהם שהכוונה בהם הוא בשביל ישראל ששרשם הוא בהעצמות" (שזהו העילוי שנעשה בהם).

דהנה זה מובא בכו"כ מקומות שע"י העבודה דישראל נעשה עילוי בכל סדר ההשתלשלות, אך לכאורה הכוונה היא על העולמות שמתעלים ע"י העבודה דבנ"י, אבל כאן כותב מפורש שנעשה עילוי גם בהי"ג מדות הרחמים עצמם.

וכמדומה ענין זה מובא בעוד כ"מ במאמרי רבינו, בשני הנקודות האמורות, הא' איך דכל הגילויים שלמעלה, גם הגילויים היותר נעלים,

אוא"ס שלפני הצמצום, גם הם כל התהוות מציאותם (עד כמה שאפשר לקרוא לזה התהוות) גם היותר נעלה, לפני הצמצום כו', הוא בשביל ישראל שקשורים בהעצמות, ולכן עי"ז וכתוצאה מזה הענין הב' שע"י העבודה דישראל מתעלה האור בהעצמות, ואינני זוכר כרגע המאמרים המדברים בזה.

ובהערה 33 מציין לספר המאמרים מלוקט ג' ע' רנז, ושם אכן כותב במפורש באות ז' "דזה שהבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל, הכוונה בזה היא לא רק לבריאת העולם, אלא גם לכל הגילויים, גם להגילויים שלפני הצמצום, ואפילו להגילוי דאור הבל"ג, שהוא גילוי העצם" - דזהו השלב הא' המבואר במאמר שלנו, ולאח"ז בהמשך המאמר שם, בעמ' רנח בסיום אות ח' כותב "דע"י המשכת האתעדל"ע לעורר את האתעדל"ת, מיתוסף עילוי בהאתעדל"ע וכו'" - שזהו דוגמת ה(שלב, הענין ה)ב' שבמאמר שלנו.

ח. באות ח', מסכם דפירוש "ודודי לי" הוא (לא כמו שכ' בתחילת המאמר, וכפי שנראה לכאורה מהמאמר שבלקן"ת, שהכוונה היא על הגילוי דר"ה ויוהכ"פ, שבא לאחר וע"י העבודה דחודש אלול, אלא הוא - גם על -) הגילוי דיגמה"ר שבחודש אלול עצמו, שהם מעוררים את ישראל להיות "אני לדודי" (ובזה מתרץ את הקושיא שבתחילת המאמר, מדוע גם התיבות "ודודי לי" הם בהר"ת דאלול).

ומה שקשה לפי"ז מדוע כתוב ודודי לי אחרי אני לדודי (הרי ה"ודודי לי", יגמה"ר, הם המעוררים את ה"אני לדודי"), מתרץ שהוא משום שבפנימיות הענינים אני לדודי (עבודת האדם) הוא למעלה מודודי לי (הגילוי שמלמעלה).



העליי' בעבודת התשובה שמצד המטה*

דר. ברוך טרפלר - מרגליות

תושב השכונה

מובא בכמה מקומות בדא"ח שהנקודה התיכונית של חודש אלול היא עבודת התשובה שזו עבודה שמצד המטה עצמו ובאופן של מלמטה למעלה - אתערותא דלתתא. ובמאמרי אדמוה"ז מובא שאלול הוא הזמן שהמלך נמצא בשדה ובו נמשכים ומתגלים י"ג מידות הרחמים, וכן מובא בלקו"ש בנוגע לשופר שמלשון הפסוק "אם יתקע" משמע שהתקיעה באה מלמעלה ורק שהמשכת התקיעה מלמעלה היא ע"י התקיעות שאנו תוקעין. ובליקוטי דיבורים מובא שהתקיעה הראשונה של חודש אלול היא הודעה על פתיחת שערי רחמים - המשכה מלמעלה.

וצלה"ב מהו הקשר והשייכות שע"י התעוררות תשובה יומשך ויאיר י"ג מידות הרחמים הרי תשובה שייכת לכל יהודי אפי' במצב שעבר עבירות חמורות שיש עליהם איסור כרת, וא"כ בכל עבירה הרי מניח כוחות אלוקיים בגלות ובחינת אלוקות שבנפשו ירדה ונפלה בהיכלות הטומאה והסט"א וצריך לרחוץ ולנקות הנפש, ואיך במוחו וליבו שלכאור מעלימים על האור הנעלה יורגש בגילוי י"ג מדה"ר.

ואולי יש לומר בזה, בהקדים המבואר בכ"מ בלקו"ש, היתרון והעילוי של עבודת תשובה על עבודת כל השנה בקיום תומ"צ.

שבכל השנה העבודה היא בעיקר בלימוד התורה וקיום המצוות כפי"ש למטה ואפי' ההתבוננות בגדלות ה' היא באופן של מלמטה למעלה וקשורה למוח וללב הגשמי, ונק' רגש חיצוניות הלב כי מצד ובנוגע כוחותיו הפנימיים - הגלויים וגדרי הבנתו של המקבל ישנה התחלקות עוד כמה ובאיזה אופן וסוג דרגת וקו הבנת והרגשת הענין, ועד"מ שזה השגתו בקו החסד, וזה בקו הגבורה או שזה השגתו בציור גבוה עד עולם הבריאה, וזה השגתו בציור נמוך עולם היצירה.

והקבלת עול מלכות שמים היא בדרגת יחודא תתאה, שמתבונן להרגיש באופן של ציור או מצד הגוף בנפש הבהמית והשכלית ושכלו

* לע"נ יהודה לייב אליהו בן משה טרפלר מרגליות

מידותיו או מצד נפש האלוקית וציור י"ס באלוקות ובוה עובד ה' ומוליד ומעורר רגש האהבה ומושכה לה', וזו בחי' נר"נ שבנשמה, התקשרות לה' ע"י ענינו ומציאותו - תפיסה והקבלה בשכלו ואינו יכול להרגיש האור האלוקי עצמי הבל"ג שנעתק ונבדל אלא בתור דבר נוסף עליו והנברא והכח האלוקי הם ב' דברים. משא"כ ענין עבודת התשובה היא בבחינת שנרגש המאור עצמו בסוג שלא שייך לציור וכמ"ש בקשו פני - שזהו ע"ד המובא בתניא שלכל יהודי בטבעו יש אהבה בל"ג לה' שבירושה וכו' שזו תנועה ופעולה נפשית ולכן אפי' קל שבקלים אינו יכול להינתק ובקשו פני ה' שזו המרירות והצעקה הפנימית שהיא הנתינת כוח שע"ז יאיר ויתגלה פנמיות ועיקר מציאות היהודי עצם נקודת היהדות ומהות הנשמה שלית מחשבה תפיסה ב' כלל, כי היא למעלה מהדעת.

ונקודת ועיקר התשובה להשיב את הנשמה למקורה ולשורשה כקודם הירידה, כי לאחר התלבשות הנפש בגוף למרות שהוא צדיק גדול, וכל הענינים מאירים בתכלית השלימות, ועבודתו היא באהבה ויראה פנימית, ועד שמגלה כוחות עצמיים עכ"ז אין ערך ודמיון כלל לעבודת ודביקות הנשמה כפי שלמעלה.

והמרירות על מצב נשמתו שירדה ממקום כבודה ונמצאת למטה באופן של ריחוק וירידה והגשמה, באה לידי ביטוי בתקיעת שופר שמעוררת את עומק ונקודת פנמיות הלב, שבד"כ בכולם ולא מובנת ומורגשת אלא סוג ותנועת בביטול והיחוד רגש של התמסרות מפנימיות הנפש שיהודי בעצם קשור לה' ומרגיש אלוקות וע"ד שהבן בטבעו נמשך לאב.

ובדרגת היחידה אין התחלקות זו תנועה אחת של עצם הנשמה שמצד פשיטותה וטהרתה עומדת בביטול ודביקות לאלוקות וטבע זה ביהודי א"א לטמא כי מאור נמשך ומתגלה גילוי אוא"ס מהמקור שממנו בא כל דבר לפני שבא בגילוי ועד המובא מהבעש"ט המשל בנוגע לשופר שזהו קול פשוט וצעקה פנימית שלא ניתנת במילים.

וכאשר יהודי מתבונן בעומק הענין הוא שוכח ומפשיט מציאותו הגשמתו וציורו ונתפס ונאבד בעצם ובפנימיות הענין ומצד עוצם גילוי האור האלוקי אינו שייך שיומשך ויעמוד בגילוי באופן של התחלקות ציור שיכלול הבנה והשגה כפי כלי ותנועת מציאותו אלא עומד בדביקות

והתבטלות פנימית ועצמית וממורמר מכך שהוא נמצא במיצר של עולם וקורא לה' עומד בתשוקה וצימאון להיכלל בה' וכפי הידוע שבמקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו.

בלקו"ש מחדש כ"ק אדמו"ר שהבעש"ט התחיל לגלות גדר והבנה עמוקה באחדות ה', ובהקדים, שהנשמות בעצם מהותם הם אלוקות, ורק בירידת הנשמה זהו כביכול שאלוקות נהי' נברא אבל ג"כ אח"כ הנשמה נשארת אלוקות.

ואז האחדות יכולה להיות מורגשת לא רק ע"י צעקה שלמעלה מציור, אלא הנשמה כאן למטה וכפי שהתלבשה בגוף ובציורי הפרטים יש בכוחה לצאת מגדר הנבראים ולבוא לביטול במציאות הגם שהיא נמצאת בציור נברא.

ועבודת התשובה אינה רק על חטאים או אפי' מצד דקות הרע, אלא כמ"ש מן המיצר קראתי, שהיהודי מרגיש שמצד כללות ההגשמה והישות שבירידת הנשמה אפי' לאחרי כל העילויים הוא נמצא במיצר ושכור מכך עי"ז יוצא לא רק מהמיצר וההגבלה של הנבראים אלא זה שנשמות ישראל מרגישים המיצר כי הם מושרשים בעצמות ולכן הקריאה מן המיצר היא עד עצמות ממש שלמעלה מענין המלוכה.

ונפעל זיכוך וטהרה פנימים (ביטול במציאות) ג"כ בשייכות לגוף ונה"ב ולעולם החומרי שמבטאת כזו תנועה ורגש של אהבה, שגם באופן שמורגש כוחות הגלויים ודעות שונות והתבוננות אזי במציאות השגת כלי וציורי התחתון ובידיעת הנברא מונח מאיר ונרגש כוח ופעולת האמת רגש של אין עוד שלמעלה מידיעה עד שהעולם תוכנו גופא שמצידו מורגש אחדות ה' גילוי אור אלוקי שלמעלה מגדרי הבריאה ואפי' שהיהודי במצב שאין לו רגש אלוקי הבנה השגה וחווים עדינים ואפי' כשמונח בגשמיות הוא רוצה להיות כפי האמת.

וזהו עילוי בנשמה לגבי לפני ירידתה בציור נברא כי היא מגעת למרחב האמיתי עצמות ומהות א"ס ב"ה שלא מוגדר בשום גדר, אפי' לא בגדר של בל"ג, ומתגלה שיחוד הנשמה עם הקב"ה זהו יחוד עצמי שאין בו הגבלות ואפי' בציור נברא, כשהנשמה נשארת בציור זה, היא בטלה במציאות, ומיוחדת בתכלית ובזה מתבטא המרחב העצמי שהנברא הגשמי נשאר בגדר נברא, בטל בתכלית ולכן עניי במרחב שבא ע"י

תקיעת שופר זהו בבנין המלכות שגם ספירת המלכות מקור ושרש הנבראים וממילא ג"כ הנבראים שנבראו ממנה מאיר בהם גילוי העצמות, וידע כל פעול שהנבראים התחתונים הם דירה לעצמותו.



ביאור בתניא פט"ז [גליון]*

הרב נחמן שפירא
משפיע ראשי בישיבה

בתניא פט"ז: הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאת לעסוק בהם ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד (וגם אם הוא מתמיד בלימודו בטבעו אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו).

ושאל על זה ידידי הרייל"א בגליון האלף:

אדה"ז אינו כותב שלולא תבונה זו הי' חסר אצלו תכלית הזהירות בסו"מ וע"ט וכיו"ב, אלא שאז הי' עוסק "בצרכי גופו לבדו".

ולכאורה זו מילתא דתמיהה, וכי אי אפשר לעסוק בתורה ומצוות מחמת קבלת עול ללא כל התבוננות והתעוררות אהי"ר? יתר על כן: אדם יכול לעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה, עכ"פ באופן של מצות אנשים מלומדה (כרוב שומרי תומ"צ בדורנו). והרי רואים בחוש שאין רוב בני אדם שומרי תומ"צ עוסקים ב"תבונה זו", ומכל מקום לומדים תורה ומקיימים מצוות (נוסף על העסק באכילה ושתי' וצרכי הגוף)!

ב. ונראה לבאר הדברים, בהקדם ביאור דברי אדה"ז כאן בכלל.

דהנה תוכן דבריו הוא, שמסביר מדוע "תבונה זו מתלבשת במעשה דיבור ומחשבת התורה ומצותי' להיות להם מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא כאילו עסק בהם בדחילו ורחימו ממש בהתגלות לב" - "הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו".

*לזכות יום הנישואין של בננו אהרן שיחי' עב"ג תחי', י"ג אלול, ולבנין עדי עד.

ולכאורה הדבר דורש הסבר, שהרי בזה מבואר רק שתבונה זו היא סיבה ומקור - "המביאתו", ומנא לן שהיא מתלבשת במעשה וכו'? הרי גם אם היא הסיבה לדבר, אין היא מתלבשת במעשה דיבור ומחשבה כמו בדו"ר ממש אשר בהתגלות לבו, דהרי פי' "מתלבשת" הוא, שהיא נמצאת בתוך הדבר באופן שהיא משנה לגמרי את תוכן ומהות המלוּבש, ובענינו משמעו, שהמעשה דיבור ומחשבה הם שונים לגמרי, שנעשים מתוך חיות?

ואף שזה גופא מבאר אדה"ז בהמשך הפרק, "ולזה רמזו רז"ל באמרם מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, כי רק "דו"ר שבהתגלות לבו הם המתלבשים במעשה המצות להחיותם לפרחא לעילא כי הלב הוא ג"כ חומרי כו' אך הדו"ר שבתבונות מוחו כו' גבהו דרכיכם למעלה מעלה מבחי' המעשה ואי אפשר להם להתלבש בבחי' המעשה להיות להם בחי' מוחין וחיות כו' אם לא שהקב"ה מצרפן ומחברן לבחי' המעשה" - אבל אם זהו רק באופן של "הקב"ה מצרפן ומחברן", ומצ"ע אין להם שום שייכות פנימי, א"כ מהו שמבאר בתחילה שטעם הדבר הוא מ"הואיל . . בטבעו", והרי מהמשך דבריו משמע שהוא חידוש שהקב"ה עושה, שמצרפה למעשה, ומצד עצמה אין למחשבה זו שום שייכות למעשה.

ומזה שנותן טעם, "הואיל ותבונה זו כו' היא המביאתו כו'", ורק אח"כ מוסיף "וזה רמזו רז"ל", מוכח שבה עיצמו יש טעם והסברה.

ג. ואולי י"ל, שרבינו הזקן מדייק בלשונו "היא המביאתו לעסוק בהם, ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל", ולא כתב "היא המביאתו ללמוד תורה ולקיים מצות" או "לקיים תומ"צ" - דמזה מוכח שכוונתו היא לעסק בתורה ומצוות מסוג מסויים, כדלקמן.

ביאור הדברים :

בהסברת תוכן "האהבה [ה]מסותרת במוחו ותעלומות לבו" כותב רבינו הזקן, דהיינו "שהלב מבין כו' גדולת א"ס ב"ה דכולא קמי' כלא חשיב ממש, אשר ע"כ יאתה לו יתב' שתכלה כו', וגם נפשו ורוחו אשר בקרבו כך יאתה להן להיות כלות אליו בחשיקה וחפיצה לצאת מנרתקן הוא הגוף לדבקה בו, רק שבע"כ חיות הנה בתוך הגוף וצורורות בו כאלמנות חיות, ולית מחשבה דילהון תפיסא בי' כלל כ"א כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותי', כמשל המחבק את המלך הנ"ל, ואי לזאת

יאתה להן לחבקו בכל לב ונפש ומאוד דהיינו קיום התרי"ג מצות במעשה דיבור ובמחשבה כו', הנה כשמעמיק בענין זה בתעלומות תבונות לבו ומוחו ופיו ולבו שוין שמקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בתבונות לבו ומוחו, דהיינו להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בו יומם ולילה בפיו וכן הידים ושאר אברים מקיימים המצות כפי מה שנגמר בתבונות לבו ומוחו".

והנה מ"ש "ולית מחשבה דילהון תפיסא ב' כלל", בפשטות הכוונה (כפירושו בכ"מ בתניא), שהקב"ה בעצמו הוא למעלה לגמרי מגדר השגה, והיינו שא"א לתפוס עצמותו כלל (והוא ע"ד מ"ש ברפ"ד "וחפץ לדבקה בו כו' ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין

¹ יש מפרשים שהכוונה כאן שהנשמה כפי שהיא צרורה בגוף א"א לה להשיג אלקות, וכמ"ש הרמב"ם (הל' יסודות פ"א ה"י) שאין כח בדעת האדם שהוא מחובר בגוף ונפש להשיג אמת דבר זה על בוריו, ורק כאשר הנפש נפרדת מן הגוף יודעים ומשיגים מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל והשפל.

אבל קשה לפרש שאדה"ו ישתמש באותו הלשון "לית מחשבה דילהון תפיסה ב' כלל", שמוכח בכ"מ בתניא ע"ז שא"א לתפוס בעצמותו. ועוד ועיקר, שהרי ממשך כאן "כי אם כאשר תפיסה ומתלבשת בתורה ומצותי" כמשל המחבק את המלך הנ"ל", שהוא אותו הלשון שבספ"ד, שם מדובר על זה שא"א לתפוס מהותו אלא ע"י תומ"צ.

[ולכאורה דוחק לחלק ולדייק שכאן משנה וכותב "ולית מחשבה דילהון תפיסה ב' כלל", ולא כמו בפ"ד (ח, רע"ב ושם בסוף הפרק ט, א) "לית מחשבה תפיסה ב' כלל", כלשון התקו"ז (יז, א בפתח אליהו). ואולי אפ"ל שמוסיף "דילהון" כי כאן מדבר בהתבוננות של האדם בזה. ובפ"ד שם (וכן בכ"מ) מדבר כפי שהוא באמת (כמ"ש בתקו"ז), לא מצד התבוננות שלו].

ולכן נלע"ד, שכונתו כאן ב"לית מחשבה דילהון תפיסה ב' כלל" היא כפשוטו, כמו בכל מקום, שא"א לתפוס עצמותו כלל.

וזה נוגע להמשך "כ"א כאשר תפיסה בתורה ובמצוותי", דרך עי"ז תופס כביכול בהקב"ה בעצמו, שזה גופא תוכן התבוננות והעמקת הדעת שלו, ולכן זה מביא אותו לקיום התורה ומצות כו'. וכבפנים.

ועפ"י צ"ל, שהתיבות "רק שבעל כרחם חיות הנה בתוך הגוף וצורורות בו כאלמנות חיות" הן כעין מאמר המוסגר, שמוסיף בהבנה דכלות הנפש לצאת מנרתק הגוף לדבקה בו.

ולפי"ז "ולית מחשבה דילהון תפיסה ב' כלל" חוזר אלפניו "וגם נפשו רוחו אשר בקרבו .. לדבקה בו".

כו" ובסוף הפרק "אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ב" כלל כ"א כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותי אזי היא תפיסא בהן").

וכיון שלומד תורה ומקיים מצות לאחר שמעמיק בענין זה "בתעלומות לבו ומוחו בגדולת א"ס וכולא קמ"ה כלא חשיב כו", אשר ע"כ יאתה לו ית' שתכלה כו', וגם נפשו ורוחו כו' להיות כלות אליו כו', לדבקה בו ואיך שלית מחשבה תפיסא ב" כלל, כ"א כאשר תפיסה ומתלבשת בתורה ומצותי", הרי מצד ההרגש שרוצה "לדבקה בו" (בעצמותו) "לחבקו בכל לב ונפש ומאוד (כפי שיאתה להן)" "ופיו ולבו שוין שמקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בפיו בתבונות לבו ומוחו", הרי לימוד התורה וקיום המצות הם באיכות אחרת לגמרי.

וזהו דיוק הלשון "היא המביאתו לעסוק בהם" (לא רק ללמוד תורה ולקיים מצות), דהכוונה והפ' ב"לעסוק בהם" היא באופן הנ"ל - מתוך הכוונה וההרגש לדבקה בו ולחבקו.

ומובן, שלכן "תבונה זו" מתלבשת במעשה דיבור ומחשבת התורה ומצותי להיות להם מוחין וחיות וגדפין כו'.

ומתוך כך מובן בדרך ממילא, שאין לזה שום שייכות לאדם שלומד תורה ומקיים מצות באופן של מצות אנשים מלומדה, כי כאשר אין זה בא כתוצאה מ"תבונה" זו, היינו שכך "יאתה להן לחבקו בכל לב ונפש", הרי זה מעשה יבש לגמרי, בלי שום תוכן וחיות.

והיינו שנוסף ע"ז שמתבטא הדבר גם במעשה בפועל, כמו שמפרש "דהיינו להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו כו'", שבמצות אנשים מלומדה פשיטא שלא שייך לזה, הרי (גם) אופן וסוג הקיום הוא אחר לגמרי.

וא"כ מה שכתב "ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד", אין הכוונה שלא הי' לומד תורה ומקיים מצות כלל, אלא ההדגשה היא שלא הי' "עוסק בהם כלל", דהיינו כל מציאותו ומהותו שהולך לחבק את הקב"ה "בכל לב ונפש ומאד", שפעולתו והתעסקותו בתורה ובמצות זהו תוכן וענין דביקות באלקות.

ויתירה מזו, גם מי שעוסק בתורה ומצוות מחמת קבלת עול ללא כל התבוננות והתעוררות אהוי"ר, אף שהוא מקיים תומ"צ, ויש מעלה גדולה

בלימוד התורה וקיום המצות מתוך קב"ע מצד הביטול שלו להקב"ה (כמבואר לקמן בפמ"א ובכ"מ), אין זה בגדר "לעסוק בהם", שהכוונה בזה כאן שמונח בזה במוחו ובלבו, וזהו התוכן והחיות של התורה והמצות כנ"ל "פיו ולבו שוין", שהדיבור והמעשה של התורה והמצות הם ביטוי ד"לחבקו בכל לב ונפש ומאוד", היינו שמונח בזה הרצון והחפץ של תעלומות לבו, לדבקה בו בכלות הנפש.

ועפ"ז, התיבות "עוסק בהם" מוסכות גם על "אלא בצרכי גופו לבד". כלומר, דפשיטא שהי' לומד תורה ומקיים מצות וכו', אבל העסק בהם באופן הנ"ל לא הי' בתורה ובמצות "אלא בצרכי גופו לבד", דצרכי גופו הרי הוא עוסק בהם [באמת] מחמת טבע גופו והרצון הטבעי של הגוף והנפש הטבעית.

[ועפ"ז אולי יש לתרץ גם מ"ש "וגם אם הוא מתמיד בלימודו בטבעו אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו", דאף שרוב היום לומד תורה מצד טבעו "על ידי תגבורת המרה שחורה שלו" (פט"ו), אי"ז מגיע לאכו"ש ושאר צרכי גופו שעושה, שטבע גופו ונפשו הטבעית קרובים יותר למציאותו [והמעט שעושה, סו"ס הוא עוסק בזה מצד טבעו] מאהבתו וטבע התמדתו בתורה. אך פרט זה עצ"ע, ובפרט ע"פ מה שהעיר ידידי הריל"א שי' שם מתו"א תולדות יט, רע"ג].

ד. אלא שעל פי הנ"ל צריך להבין לאידך גיסא בהמשך דברי התניא "וזה רמזו רז"ל וכו'", למה צריך לזה שהקב"ה מצרפן למעשה, כיון שכבר הסביר וכתב טעם והסברה ע"ז שתבונה זו מתלבשת במעשה דיבור ומחשבת התורה ומצותי', "הואיל ותבונה זו שבמוחו כו' היא המביאתו לעסוק בהם ולולי שהי' מתבונן לא הי' עוסק בהם כלל", ומה מוסיף הצירוף שהקב"ה מצרפן.

והנה לפי פשטות הדברים מוסיף בזה, כי אף שנכון שהמעשה דיבור ומחשבה הם מסוג אחר ואיכות אחרת של עשי', בהיותם מצד דו"ר שבתעלומות מוחו ולבו כנ"ל, אבל מכיון שסו"ס אי"ז אהבה שבהתגלות הלב, אינה מתלבשת ונרגשת ממש במעשה המצות כמו בדחילו ורחימו שבהתגלות לבו, כפי שמבאר, לפי שזה קשור דוקא כאשר חומר הלב נרגש בכלי המעשה והוא פנימי וחיות להם, משא"כ בדו"ר שבתבונות מוחו ולבו, מאחר שאינה כבאהוי"ר בהתגלות הלב הרי מבחי' ההרגש

הרי"ז נעלם ואינו באופן פנימי וחיות גלוי להם, היינו שזהו ענין עצמי בהתוּמ"צ שמקיים ולא תלוי בהרגש פנימי מבחי' הגילויים.

ה. אמנם יש לומר עוד, דעיקר הצורך ל"הקב"ה מצרפה" הוא בנוגע למעשה.

דהנה בתחלת העמוד הראשון (כב, א) מדבר בנוגע למעשה דיבור ומחשבה ביחד, הן בהתבוננות שלו ("דהיינו קיום התרי"ג מצות במעשה ודיבור ובמחשבה שהיא השגת וידיעת התורה כנ"ל"), וכן בההמשך ("הרי תבונה זו מתלבשת במעשה דבור ומחשבת התורה ומצותי"), אבל כאשר בא לתרץ ולבאר הצורך שהקב"ה יצרפה למעשה כתב ודייק רק מעשה (המצות) (כב, סע"א) - "כי בחו"ב שבהתגלות לבו הם המתלבשים במעשה המצות" (כד, ב. שורה 4), "ואי אפשר להם להתלבש בבחי' מעשה המצות", ומזה משמע דכל שאר המקומות (שם שורה 3) "למעלה מעלה מבחי' המעשה...". (שם שורה 6) "מצרפן ומחברן לבחי' המעשה", ה"ז בדיוק, לא רק מצד הלשון "מצרפן למעשה" שבדברי רז"ל.

ונראה לומר הביאור בזה: מחשבת התורה ודיבור התורה הם קרובים יותר אל הנפש, ולכן ההסברה הנ"ל "הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם", שלכן זה נעשה להם "מוחין וחיות וגדפין" אפשר להבין במחשבת ודיבור התורה, כי מחשבת התורה שייכת לתבונה "שבמוחו". ודיבור ל"תעלומות לבו" שממנה בא (עכ"פ) הבל הדיבור, אבל מעשה גשמי בפועל אינו שייך לזה כלל, ובלשון אדה"ז "גבהו דרכיהם למעלה מעלה מבחי' המעשה", ורק "דחו"ב שבהתגלות לבו הם המתלבשים במעשה המצות להחיותם לפרחא לעילא כי הלב הוא ג"כ חומרי כשאר אברים שהם כלי המעשה אלא שהוא פנימי וחיות להם ולכן יכול להתלבש בהם (בכלי המעשה) להיות להם גדפין להעלותם (ועפ"ז הלשון "כלי המעשה" הוא בדיוק).

אלא שהסבר זה צ"ע, כי תיכף לאח"ז ממשיך בסיום הפרק, "אך צירוף זה מצרף הקב"ה כדי להעלות מעשה המצות ועסק התורה (הנעשים ע"י מחשבה טובה הנ"ל עד עולם הבריאה כו)".

ו. ולכן נראה לומר, דההמשך בתניא "וזה רמזו רז"ל באמרם מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה" והאריכות בההסברה בזה כנ"ל -

אין הפי' והכוונה "הקב"ה מצרפן ומחברן לבחינת המעשה" כפי פשטות הלשון, שאף שמדריגות האהבה בתעלומות לבו ומוחו "א"א להם להתלבש בבחי' מעשה המצות להיות להם בחי' מוחין וחיות להעלותן שפּרחא לעילא", הרי הקב"ה מצרפן ומחברן שיהיו נחשבים למוח וגדפין בכדי שיעלו למעלה "להעלותן למעלה לפרחא לעילא".

אלא הכוונה ש"הקב"ה מצרפן ומחברן לבחינת מעשה", שהקב"ה עושה מעשה מיוחד שהתבונה תפעול בהמעשה, בחי' חיות ומוחין.

כלומר, שזו הוספה על הנאמר לפנ"ז, שלא רק שתבונה זו "מתלבשת כו' הואיל ותבונה זו כו' היא המביאתו לעסוק בהם", וכנ"ל בארוכה - אבל זהו רק חלק מפעולתו, דהיינו שתוכן התומ"צ הוא שהולך לחבק את המלך בכל לב ונפש ומאוד, הנה אף שזהו איכות אחרת של תומ"צ הרי סו"ס אי"ז בהרגש גלוי "כחפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בלב"ו שנתלבש בהמעשה באופן גלוי, וא"כ עשיית המצות עצמם "הם כמתים" (לשון אדה"ז במאמרים הקצרים ע' שנא).

וזהו החידוש שהקב"ה מצרפן ומחברן לבחי' מעשה והיינו שהמעשה וכו' נעשה באופן אחר עם חיות ממש באופן גלוי כמו באהו"ר בהתגלות הלב.

[שוב ראיתי שלכאור' זוהי הכוונה בס' מאמרים הקצרים (שם) בסופו (נעתק בל"פ לתניא כאן), "וזה א"א להיות מצד האדם כ"א בישועות ה' שמצרפן עד שהדיבורי' שלו בתורה יהי' חיות דהיינו התלהבות, וכן בעשיית המצות"].

ובפשטות זהו כל תוכן ההגהה השני' כאן, ש"לפעמים התבונה יורדת להיות מוחין בנוק' דועיר אנפין שהן אותיות התורה והמצות", שהוא לא רק לפרש הענין כפי שהוא בשרשו למעלה (ובאותיות הקבלה), אלא להדגיש נקודה זו, שמצד הקב"ה בחי' זו יורדת לפועל להיות מוחין בנוק', והתוצאה מזה נעשה בעבודת האדם למטה שהדו"ר נעשים חיות בפועל (לתורה ול)מעשה המצות.

לאחר זמן ולאחרי סגירת הגליון העירני ידידי הרייל"א שי', שבמאמרי אדה"ז פרשיות פרשת תצא, יש מאמר מכ"ק אדה"ז ד"ה כתיב כי יקרא כן

צפור (ע' תתכט), ושם מתחיל להבין מארז"ל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ושם בסוף המאמר (ע' תתלג) מבואר תוכן פט"ז דתניא ומוכח דאין הם שני ענינים אלא כל תוכן הפרק הוא אותו הענין והביאור דמחשבה הקב"ה מצרפה למעשה.

אבל יש להעיר בזה :

(א) כנראה זהו מהמאמרים שלפני פעטערבורג ולפני הדפסת התניא :

(1) כך משמע מכללות הסגנון בהמאמר שהוא אותו התוכן ובכללות אותו הסגנון במאמרים הקצרים ע' שנה שנה תצה (וראה שם ע' שנה בהערות המו"ל [ושם צויין בטעות לתניא פרק יז וצ"ל פט"ז]).

(2) מביא כמ"פ (ע' תתל) "בתניא קטן ובתניא גדול", שהוא כפי שהתניא הי' נקרא עדיין בכתובים במהדור"ק ובמהדורות הראשונות, ראה תניא מהדור"ק ע' תצט הערה 1. ועוד.

ומזה שבתניא שינה ולא התחיל בביאור מרז"ל הקב"ה מצרפה למעשה אולי אפ"ל שרמז (עכ"פ) להנ"ל.

(ב) כשמביא הטעם כתב "הואיל והעמיק עצמו בזה הענין בתעלומות תבונת מוחו", וזהו לפעמים התבונה שהיא אהוי"ר שבמות יורדת ע"י הקב"ה "שמצרפה להיות מוחין עם חיות וגדפין לנוק' דז"א כו' להעלותן למעלה הואיל ותבונה זו היא המביאתו לעסוק בהם", ואין שם ההוספה שבתניא "ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד [וגם אם הוא מתמיד כו']".

(ג) הדוגמא שמביא שם היא (ועד"ז במאמרים הקצרים שם עמוד שנה) "למשל כשהאדם לוקח האתרוג בידו לצאת בו ידי חובת מצותו הנה יש חיות בהאתרוג להחיות את העשי' שבידים כי הלב יש לו שייכות עם האברים כמו הידים ושאר האברים", הרי הדוגמא וההדגשה מעשי' שבידים (כנ"ל ס"ה).



רמב"ם

תשובה וכפרה על עבירות בשגגה

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

ברמב"ם ריש הל' תשובה מפורש שחייב לשוב בתשובה ולהתוודות על "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה"¹.

ושם ה"ב: "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה", ומבואר שגם עבירות בשגגה זקוקות לכפרה². וכ"כ בפירוש רש"י על התורה (בראשית ט, ה) ועל הש"ס (ריש מס' שבועות ד"ה תולה. קידושין יב, ע"א ד"ה יותר מאלפים קרי להו)³.

והנה ידועים דברי הנתיבות המשפט (חור"מ סי' רלד בביאורים סק"ג) בנוגע למאכלות אסורות "דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין"⁴ אבל "באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי . . . משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג".

¹ וראה דברות משה עמ"ס שבת (ח"א עמוד שג): "דאף מחטא בשוגג שייך לשוב, דהא מתודה על חטאת שהוא בשוגג החטא שחטא" - ראה רמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ג הי"ד והט"ו): "ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם . . . כיצד מתודה, אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי". וראה לקמן הערה 12.

² וראה גם פירוש המשנה להרמב"ם (יומא פ"ח מ"ו) בנידון ארבעה חלוקי כפרה "זכור כללים אלו וסמוך עליהם, והוא אם שגג אדם בעשה ולא תעשה או הזיד בעשה ועשה תשובה מתכפר לו מיד", ומבואר דגם שוגג צריך כפרה.

³ וראה גם תוד"ה אורח ארעא קמ"ל (ביצה כה, רע"ב): "נענש כשוגג ולא כאונס".

⁴ ראה כריתות כו, ע"ב. וראה דברי הרמב"ן בשער הגמול (הובאו לקמן בפנים בסוף דברינו).

ובשו"ת תורת חסד (או"ח סוף סי' לא) ביאר דבריו, "דאף שהתורה צותה בלאו דלא תסור שלא לעבור על דברי סופרים, מכל מקום איסור זה הוא אקרקפתא דגבירא שאסור לו לעבור על דברי חכמים אבל לא איסור חפצא, דבאיסור תורה כמו חלב ודם שהדבר עצמו אסור מה"ת . . . ומשום הכי אף שאוכלו בשוגג צריך כפרה שהרי אכל דבר איסור בשוגג, אבל באיסור דרבנן אין איסור תורה על הדבר בעצמותו אבל הוא רק על האדם העובר ומשום הכי כל שהי' שוגג ולא כיון לעבור על דברי חכמים לא עבד איסורא כלל".

פירוש לפירושו: בעשיית כל עבירה, דאורייתא או דרבנן, ישנם שני ענינים: (א) כיון שכל מצוה ומצוה ה"ה מצות ממ"ה הקב"ה, לכן, כשעובר על מצות ה', הרי האדם בגדר מורד במלכותו ית'; (ב) על ידי העבירה נכנס הרע לפנימיותו של האדם ונעשה פגם בנפשו וכו'.

אמנם כ"ז בעבירה במזיד, אבל בשוגג כיון שלא כיון לפרוק עול ולמרוד, הרי אין צורך בכפרה ע"ז, ונשאר רק הצורך בכפרה מצד הענין השני, דהיינו מצד הרע הנכנס ונדבק בהעברייין, אבל רע זה אינו אלא באיסור דאורייתא משא"כ באיסור דרבנן, וע"כ העובר על איסור דרבנן בשוגג אינו צריך כפרה.

ועד"ז צידד בתחלה בספר אור שמח (הל' גירושין פ"א הי"ז) "דשוגג בדברי סופרים לא הוי עבירה כלל, דדבר האסור מדברי סופרים אינו אסור בעצם, רק מלא תסור . . . וכיוון שלא הי' מזיד אישתכח דמה דעבר לא מפני שלא שמע לדברי זקנים ותקנתם, רק מסיבת שלא ידע, ותו ליכא עבירה כלל".

אבל שוב דחה האור שמח סברא זו בשתי ידיים על יסוד מ"ש הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"א הי"ב) "הבא על ערוה מן העריות כמתעסק אף ע"פ שאין כוונתו לכך חייב, וכן בחייבי לאוין ובשניות", דלכאורה צ"ב "מה שייך לחייבו" בלאוין ובשניות דרבנן "הלא אין כאן קרבן", ופירש הכסף משנה דכוונת הרמב"ם לומר שחייבי לאוין הרי "הוא חייב לשמים וכן בשניות חייב לשמים אע"פ שאין מענישים אותו בידי אדם", הרי מבואר "דשוגג חייב לשמים, וצריך כפרה בשניות דהוי איסור דברי סופרים . . . דא מוכרח ג"כ דשוגג בדברי סופרים הוי עבירה וצריך כפרה . . . ומוכרח דשוגג בדברי סופרים עבר עבירה", ע"ש בארוכה.

ועד"ז מצינו בעוד כו"כ אחרונים שיצאו לחלוק על שיטת הנתיבות בזה והביאו ראיות מכו"כ מקומות בש"ס⁵ ומדברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים⁶ דגם שוגג בדרבנן צריך כפרה.

אלא דעדיין צ"ב, מהי הסברא בזה, דאם נימא שאיסורי דרבנן אינם רק 'איסורי גברא' וכמ"ש התורת חסד (ועוד אחרונים), למה באמת צריך

⁵ בשו"ת עין יצחק (אהע"ז ח"א סימן סז, ענף ד ואילך) האריך לפלפל בשיטת הנתיבות והמסתעף ממנה ודחה ראיות הנתיבות לעצם חידושו. בסוף התשובה (ענף ז אות מ) הביא שתי ראיות דגם שוגג באיסור דרבנן צריך כפרה, ואלו הם: (א) איתא בגמרא (חולין ו, ע"א): "א"ר זירא אפשר גזרו על התערובת דמאי, ומסתייעא מילתא דרב אסי למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן", ופירש רש"י (שם ד"ה אפשר) "אי איתא דגזרו חכמים על תערובת דמאי מסתייע מילתא דיגרום עון שלא ישים על לבו דגזרו עליו וישכח הגזרה ויאכל בשוגג", "הרי דשוגג דרבנן הוא ג"כ עון מקרי". (ב) בתוספות (פסחים קו, ע"ב. ועוד) הקשו מ"רב ירמיה בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה" מהא דקיי"ל דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, "והא זה אינו אלא מדרבנן ובשוגג וקרי ל' תקלה".

וראה גם שו"ת עין יצחק (או"ח סכ"ו אות יב): "כבר כתבתי במק"א להוכיח דגם שוגג דרבנן צריך כפרה ודלא כהנתיבות". וראה שו"ת בית יצחק או"ח סי' סה שדברי הנתיבות "דחוקים מאד". ובשו"ת מנחת שלמה (חלק ראשון סי' מד): "רבו החולקים עליו".

[דא"ג: מפני הראיות שהביא העין היצחק (ועוד אחרונים) סבור הייתי לומר שלא דיבר הנתיבות אלא בשוגג הקרוב לאונס, דוגמת הנידון בחו"מ שקונה מחבירו (הנאמן) דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים שע"ז קאי הנתיבות, משא"כ בשוגג סתם כשכחה וכיו"ב ועאכו"כ בשוגג הקרוב למזיד, ואם היינו מפרשים כן דברי הנתיבות היו בטלים כו"כ מהקושיות שהקשו עליו. אבל מהאחרונים שפלפלו בדבריו נראה שלא הבינו כן].

⁶ לדוגמא, פסק הרמ"א (יו"ד סק"ג סכ"ו): "מי ששתה יין נסך בשוגג, יש אומרים שיתענה ה' ימים נגד ה' פעמים גפן שבחומש (ר"ל לבד משנה תורה), ויתכפר לו". וכתב בשו"ת עין יצחק (אהע"ז סי' סז אות לח) ד"משמע [מהרמ"א] דקאי על סתם יינם דמיירי שם בכל הסימן, משום דאף איסור דרבנן בשוגג צריך כפרה" וא"כ מוכח דגם שוגג בדרבנן צריך כפרה אם כי "יש לחלק קצת בזה משום דהא החמירו בסתם יינם בהנאה לכתחלה כמבואר בסי' קכ"ג ס"א". [וראה שו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' כג) שיצא לחלק בין סתם יינם לשאר איסורים דרבנן: "כיון דעיקר הטעם משום דאיסור דרבנן רק איסור גברא ולא חפצא וכשהגברא אינו מזיד רק שוגג בלא דעת ע"כ א"צ כפרה משא"כ בסתם יינם דפוגם בנפש ר"ל והרי הוא מטמא את האדם והרי יש בו ארס איסור חפצא ביותר ע"כ שפיר כתב הרמ"א בשם הרא"ש דצריך כפרה בשוגג ואין סתירה"].

כפרה על איסור גברא בכה"ג שלא פרק מעליו עול מצות, שהרי בשוגג עשה.⁷

ונראה פשוט, דהאחרונים הנ"ל תפסו דמה שצריך כפרה בעובר על איסור דאורייתא בשגגה הוא משום דהוה איסור חפצא, אבל ברמב"ם מבואר טעם אחר בזה, וכמ"ש בהל' שגגות (פ"ה ה"ו), וז"ל: הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה,⁸ אבל זה מה לו

⁷ בספרי הגר"י ענגיל (אתון דאורייתא כלל יו"ד; בית האוצר אות א כלל קכב) חקר אם איסורי דרבנן הם איסורי חפצא או רק איסורי גברא, עיין בדבריו בארוכה.

[ובתניא (ריש פרק ח) כתב אדמו"ר הזקן בזה"ל: ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח אכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא אין החיות שבה עולה ומתלבשת בחיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו', עכ"ל. ויעויין באג"ק אדמו"ר זי"ע (ח"י עמוד רעט) נראה שר"ל שמדברי אדה"ז שם מבואר שגם באיסורי דרבנן יש רע בהחפצא, וע"כ יש צורך בכפרה גם בעבירה בשוגג, ע"ש ובשיחותיו באחש"פ (והתוועדויות שלאח"ז) ה'תשל"ז].

ובפנים בארתי הטעם בצורך הכפרה גם לפי סברת האחרונים שאיסורי דרבנן אינם רעים ב'עצם'.

⁸ וראה שו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' סח): "אם עשה איזה עבירה, יהי' הסיבה מה שיהי', הואיל ויכול הי' להתברר הרי זה חייב דזה לא מיקרי אונס מה שלא הי' בידה בקל לברר, על כל פנים הי' הדבר יכול להתברר כמו באשה [שניסת ע"פ שני עדים] אם היתה ממתנת וע"י החקירה הי' יכול להתברר שבעלה חי, ואפילו הי' באופן שלא הי' בשום אופן אפשר להתברר, מכל מקום לא חילקה התורה וכל שוגג חייב, ורק באונס פטרה רחמנא" (והוא כסברת האחרונים שגם בדאורייתא אמרינן לא פלוג, ראה שו"ת יד סופר ח"א סי' כו. ובכ"מ). ועל פי דבריו יש להסביר בפשטות מה שתינוק שנשבה לבין הגוים מביא קרבן על שגגתו (רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"ו).

⁹ בתניא (אגרת הקודש סו"ס כח) איתא ש"השגגות . . הן מהתגברות נפש הבהמית" [ושם (לקו"א פי"ג): "הוא בתקפו ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשמש בו הרבה באכילה ושתי' ושאר עניני עולם הזה"], וביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (במענה אלי) שהתגברות נה"ב היא הסיבה לזה שאינו טורח בדרישה וחקירה, דכיון ש'רוח הבהמה יורדת למטה', "אינה מעוניינת בלמעלה", וע"כ אינו בודק ואינו מדקדק. וראה לקו"ש ח"ג עמוד 944 ואילך. ואכ"מ.

לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל אין זה אלא אונס¹⁰,
עכ"ל¹¹.

הרי מבואר דמה שצריך כפרה אפילו באיסורים מן התורה אינו (רק) משום החפצא דאיסורא והרע אשר בו, אלא משום העדר הזהירות של הגברא במצותיו של הקב"ה, כי החיוב במצות התורה כולל גם החיוב להזהר ולעשות כל אשר ביכלתו שלא להכשל ולעבור בשוגג, ואם כן כשעבר בשוגג הרי גם זה הוא חסרון בקבלת עול מלכות שמים ועול מצות, ואם כי לא אינו דומה שוגג למזיד בבחי' ואיכות הפריקת עול, מ"מ גם על זה צריך כפרה.

ולפי זה פשוט שגם כשעובר על לא תסור ועושה איסור דרבנן בשוגג ה"ה צריך כפרה, לפי שהתירשלו ו"לא טרח בדרישה ובחקירה¹².

[ויעויין בספר תורת האדם להרמב"ן שער הגמול שכתב בזה"ל: הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא, שכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו, שלא נזהר בעצמו ולא הי' ירא וחרד אל דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה ועל הדרך הזו הוא הטעם חטא השגגה בכל התורה. ועוד, שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב

¹⁰ וראה פירוש המשנה להרמב"ם (הנ"ל הערה 2) לענין ארבעה חלוקי כפרה: "וכל זה אם עבר ברצונו, אבל באונס הרי זה פטור". וראה גם מורה נבוכים ח"ג פמ"א.

¹¹ וראה גם בפירוש רבינו יונה עמ"ס אבות (פ"ד מ"ד): "אף השגגה נחשבת לו עון בזמן שאינו אנוס שהי' לו להזהר שלא יבוא חטא על ידו ולא נזהר שלפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו". וראה גם פירוש רש"י עמ"ס פסחים (עא, סע"ב) ד"ה שחטו וד"ה פטור.

¹² וראה גם שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קעה) בנידון איש ואשה ששכחו "שהוא שנת הוסת ושמשו ולא ראתה דם", דאפילו למ"ד שחיוב הפרישה בשעת הוסת אינו אלא מדרבנן "צריכים לעשות תשובה, שאף על איסור דרבנן בשוגג צריכים לשוב בתשובה על אשר לא נזהרו ולא אסיק אדעתיהו דהוא יום הוסת... להצטער על זה שאירע להם חטא זה, ולהתוודות בפה בצנעא, ולקבל להזהר ביותר שלא יארע עוד זה החטא". [ונראה שבקבלה זו ("להזהר ביותר") מקיימים מצות התשובה, שהיא עזיבת החטא, על עבירה בשוגג, וכלשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ב) "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד", וכלשון הוידוי (רמב"ם שם פ"א ה"א): "חטאתי... ולעולם איני חוזר לדבר זה"].

(ויקרא יא, מג) ונטמתם בם, ולפיכך נקרא שוגג חוטא¹³, ואף על פי כן אין השוגג ראוי להענש על שגגתו בגיהנם ובאר שחת אלא שהוא צריך מירוק מאותו עוון ולהתקדש ולהטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעולם הבא לפיכך חס הקב"ה על עמו ועל חסידיו ונתן להם הקרבנות להתכפר בהן השגגות וכשאינן בית המקדש קיים משלח עליהם יסורים למרק עוון אותן שגגות ולהתכפר ביסורים כדי להיות נקיים לעוה"ב, עכ"ל הרמב"ן¹⁴.

הרי מפורש בדבריו שני טעמים על הצורך בכפרה לשוגג, ולפי משנ"ת לעיל, טעם הראשון שייך בכל איסור, דאורייתא או דרבנן, וטעם השני, יש מקום לומר שאינו שייך באיסור דרבנן].



¹³ ראה גם פירוש הרמב"ן עה"ת (ויקרא ד, ב): "וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא".

¹⁴ ומ"ש הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא א, ד) "אין בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקות אלא עונשן המפורש בהן במזיד, אבל בשוגג אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל", הנה (נוסף לזה שמפורש שם שחייבי כריתות - שבהם הוא מדבר בשער הגמול - צריכים ריצוי) נראה דשם מדבר אך ורק על ריצוי בקרבן, אבל לא נתכוון לומר שאין צורך בכפרה על שוגג. הנלפענ"ד כתבתי ובאחרונים (שו"ת שערי צדק או"ח סי' קת. שו"ת מהרש"ם ח"א סו"ס קפ; ח"ג קרוב לסו"ס קפט; שם ריש סי' ר; ח"ד קרוב לסו"ס כו. שו"ת בית נפתלי סו"ס ד. ועוד) האריכו.

שוב מצאתי שכמו שהצעתי בפירוש דברי הרמב"ן עה"ת כבר כתב בשו"ת שערי דעה (ח"א סי' קפח), אם כי אכתב כן בדעת הרמב"ן, וז"ל: בכל התורה כולה שגגת לאו בעי כפרה בידי שמים אף דלא דמי לשגגת כרת שהצריכה התורה להביא חטאת מכל מקום כפרה בידי שמים ודאי בעי, וכדאמרינן בעלמא (יבמות קיט, ע"א) מה לי איסור לאו מה לי כרת, עכ"ל. וראה גם שו"ת משנה הלכות ח"ט סו"ס ששח.

[בשו"ת שערי צדק שם כתב לבאר דעת הרמב"ן, ש"ענין המרד הוי רק במזיד ולא בשוגג רק מ"מ איסורי כרת ו"ל החמירה תורה אף בשוגג כסברת הרמב"ם [בהל' שגגות] הנ"ל והוי כעין מרד ולכן צריך ריצוי, אבל שוגג דלאו אין צריך להיות ריצוי כי אין ריתחא עליו כלל". ודבריו צע"ג לפענ"ד, דמהיכי תיתי לומר שאין חיוב להזהר במל"ת כבחייבי כריתות, וממה נפשך: באם אין חיוב להזהר כ"כ במצוותי של תורה למה צריך כפרה על שגגת כרת, ואם באמת מחוייב להזהר "לבדוק ולדקדק" טרם יעשה, למה "אין ריתחא עליו כלל" בשגגת לאו?].

הלכה ומנהג

ענייני ראש השנה ויום הכפורים*

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"ץ קהילת חב"ד לונדון

מתוך ספר נתיבים בשדה השליחות ח"ב

א) ראובן תוקע עבור שמעון, וראובן כבר שמע התקיעות בבית הכנסת - אם שמעון יודע לברך, יברך הוא וראובן יתקע. ובאם שמעון אינו יכול לברך, אזי חל על ראובן דין 'ערכות', ולכן יברך ". וצונו לשמוע קול שופר" וגם ברכת 'שהחיינו'¹.

ב) כאשר בין השומעים יש אנשים שאינם יכולים לברך, יכול התוקע לברך להם אף אם הוא כבר יצא ידי חובתו².

ג) רשאי ראובן לומר הברכות עם שמעון מלה במלה, ולהזכיר אז את השם כרגיל, ואין בכך משום ברכה לבטלה³.

* לזכות הת' יעקב יוסף צמח בן חי' בתי', לרפואה שלימה וקרובה.

¹ שו"ע ר"ס' תקפה ס"ה [אבל אם יודע לברך, יברך בעצמו ולא ישמע ממי שכבר יצא ידי חובתו". וצריך ביאור דיוק הלשון "ולא ישמע", כי לכאורה עיקר החשש הוא מצד המברך, שכאשר שמעון יודע לברך אין חיוב הערכות חלה על ראובן. וילע"ע].

המטה אפרים (שם ס"ו) מחלק בין אם השומעים הם עשרה - שאז נהגו שיברך להם התוקע בכל אופן, או פחות מעשרה - שאז כשכולם יודעים לברך לא יברך להם התוקע, ואדה"ז לא חילק בזה. (ולהעיר משו"ע ר"ס' ריג ס"ו, שדין 'ברוב עם הדרת מלך' חל אף כשאין עשרה). והחיי אדם (כלל קמא ס"ז, הובא במשנ"ב אר"ח שם ס"ק ה) הביא למעשה המנהג (המוזכר בשו"ת תרומת הדשן סי' קמ) שהתוקע מברך עבור השומעים בכל אופן. ואילו אדה"ז לא הביא מנהג זה.

² תורת חיים (פעסט - סי' תקפה אות ד), הובא בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' נג אות ט), וכן משמע מהמטה אפרים (שם). וראוי לצרף שיטת המקילים שמי שיצא י"ח רשאי לברך ולהוציא אף מי שידע לברך (ראה שו"ע ר"ס' ערב סוף קר"א ב, ושי"ג).

³ ראה שו"ע אר"ח סי' תפד ובט"ז שם סק"ג. ובלשון שו"ע ר"ס' (שם ס"ד): "ואם הם אין יודעים לברך ברכת המזון יקרא הוא עמהם כל ברכת המזון מלה במלה. ואינו כמברך לבטלה כיון שהן עונים אחריו כל מלה ומלה, והרי הוא כמקרא את הקטן ומלמדו ברכת המזון אחר אכילתו". אבל שלא בעת קיום המצוה אסור לגדול המתלמד לבטאות את

(ד) התוקע במחלקות רבות בבית רפואה, ואם יתקע ל' קולות בכל מקום לא יספיק לתקוע בכל מקום - נחלקו הפוסקים אם יקל לתקוע רק י' קולות בכל מקום, או ידייק לתקוע ל' קולות, ומה שלא יספיק הרי הוא אנוס וגם החולים אנוסים הם, ואונס רחמנא פטריה. ספק זה הוא בשעת הדחק, אך ברור שהעיקר הוא שיתקע ל' קולות בכל מקום⁴.

(ה) גדול התוקע עבור קטן, והוא כבן חמש או שש - שהגיע לחינוך ברכות אבל אינו יכול לברך, רשאי הגדול לברך עבורו, אבל לא עבור קטנה⁵.

השמות כתקונן (שוע"ר סי' רטו ס"ב). ועיין עוד אגרות קודש ח"ג ע' קלח שמטעים: "דכיון דאפשר ללמדו בעת החיוב, אין לעשות זה - עכ"פ מדרבנן - בזמן הפטור. משא"כ קטן..".

אך יש להסתפק לענין אשה שאינה יודעת לברך, האם רשאי גבר ללמדה הברכה בעת קיומה מצוה שאינה חייבת בה.

⁴ בביאור תקנת רבי אבהו בקיסרין (ר"ה לד א) לתקוע תשר"ת, תש"ת ותר"ת, הרי לדעת הרמב"ם הלכות שופר פ"ג ה"ג היינו לאפוקי מספיקא דאורייתא (ראה שוע"ר סי' תקצ ס"ב). אבל יש אומרים (רב האי גאון) שמן התורה בין שברים בין תרועה הכל נקרא תרועה, ותקנת רבי אבהו היתה שלא יראה כמחלוקת בעיני ההמון. וראה שוע"ר סי' תקצב ס"ד שעל פי שיטה זו יש שהנהיגו לתקוע ל'מלכיות' רק תשר"ת, ל'זכרונות' תש"ת ול'שופרות' תר"ת, כי "מראין ב'תקיעות מעומד' שכל ספיקות התרועות הן נקראים 'תרועה' ואדם יוצא בהן ידי חובתו. . כדי להראות שכל אחד ואחד מסדרים הללו הן נכונים וכשרים".

ומ"מ מסכם שם (ס"ה) שהמנהג לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת בכל אחת מג' הברכות "הוא המובחר שבמנהגים". ועוד ועיקר: להלן שם ס"ז כתב: ". התקיעות שחייב לשמוע מן התורה דהיינו תשר"ת ג' פעמים תש"ת ג' פעמים תר"ת ג' פעמים. .". ומשמע דנקיט לעיקר כשיטת הרמב"ם. וכן מבואר מדבריו בסי' תקצו ס"א, שהל' קולות שלאחר התפלה הן "לפי שחוששין שמא מקצת הציבור לא שמעו כל התקיעות כראוי וכהוגן, ויצאו בשמיעת תקיעות אלו".

המצדדים להקל: שו"ת קנין תורה (ח"ג סי' עט), על יסוד המטה אפרים (סי' תקפו ס"ז, סי' תר סק"ז) שבמצבים מסויימים הקיל לתקוע י' קולות, וביסס זאת על דברי ר' שמואל בר נחמני (ר"ה לד א) שבינן ג' פעמים תר"ת הרי רק "אחת מדברי תורה ושתיים מדברי סופרים". אך בפסקי תשובות (סי' תקצ הע' 2) מציין שבכף החיים (סי' תקפו סק"מ) הבין שגם המטה אפרים התכוין שיתקע ל' קולות. וראה גם חידושי המשניות של הצמח צדק רפ"ד דר"ה.

⁵ פרי מגדים (סי' תקפט א"א סק"ד), אף שמסיים "וצ"ע בזה". וראה שוע"ר סו"ס קסז: "אבל לקטנים רשאי לברך כל ברכת הנהנין כדי לחנוכן במצוות", ומאי שנא ברכת המצוות

(ו) אשה אינה חייבת במצות שופר, אך כבר נהגו הנשים להדר ולהשתדל לשמוע קול השופר בראש השנה. אלא שהאיש התוקע עבור האשה אינו רשאי לברך, ועל כן תברך היא⁷. ואם הן נשים רבות, עדיף שכל אחת תברך לעצמה ולא תברך אחת לכולנה⁸ (לבד כאשר יש ביניהן אשה שאינה יכולה לברך בעצמה).

(ז) וכאשר האשה מברכת, נראה שבכדי להוציאה מספק ברכה לבטלה, צריך לתקוע עבורה ל' קולות⁹.

(ח) כבר - שמיעה ששומע קול שופר דרך מכשיר - שמיעה (hearing - aid) אינו מקיים המצוה, ולא יברך על שמיעה זו, וכל שכן שלא יברך לו הבריא¹⁰. מטעם זה אין לו לברך אפילו אם תוקע לעצמו.

מברכת הנהנין. ובס' מטה אפרים (סי' תרכה סנ"ט) כתב שמי שכבר יצא יכול לברך ברכת 'לישב בסוכה' עבור קטנים בני חמש או שש - כל חד לפום חורפיה. אבל בהערת המחבר שם (אלף למטה סוף אות צח) חזר ופקפק בזה. וע"ע ס' חנוך לנער (לרי"י בלוי, פי"ד הע' ו). ולענ"ד לא גרע מלימוד הברכות אתו, שמותר ללמוד לו כתקונן אף שלא בעת המצוה (כבשו"ע סי' רטו שבהערה 2), כל שכן בעת קיום המצוה.

⁶ כדין התוקע לאשה גדולה (שוע"ר סי' תקפט ס"ב). בס' חנוך לנער (הנ"ל, פכ"ב הע' ז) נוטה להחמיר שמי שכבר יצא לא יתקע עבור קטנה. ומסתבר שלעת הצורך יש להקל בזה, ובלשון שוע"ר (שם) "כדי לעשות [לה] נחת רוח".

⁷ שוע"ר שם, שלפי מנהג אשכנז מברכות הנשים על מצות - עשה שהזמן גרמן אע"פ שאינן חייבות בהן. אכן להמחבר שם ס"ו אין האשה מברכת על מצות שופר. ומ"מ החיד"א (ברכי יוסף או"ח סי' תרנד סק"ב, הובא בכף החיים סי' תקפט ס"ק כג) הורה - על פי דברי שו"ת מן השמים סי' א - שהנשים רשאות לברך על השופר ועל הלולב.

⁸ שו"ת מנחת יצחק ח"ג סו"ס נד - לענין הברכות של קריאת המגילה. ואף כי טעמו הראשון אינו כמסקנת שוע"ר סי' ריג (הנ"ל הע' 1), אבל עדיין שייך הטעם של זילותא כו' שהביא שם בשם הקרבן נתנאל (מגילה פ"א אות ס) בשם התוספות (סוכה לח א ד"ה באמת), שחילקו בין המוציאה את חברתה לבין המוציאה את הרבים.

⁹ כמבואר בהע' 4 שהעיקר הוא שלצאת ידי חובת המצוה מן התורה חייב לשמוע ל' קולות. ומה גם כי באשה יש אומרים שאין לה לברך על מצות - עשה שהזמן גרמא, אם כן הו"ל שלא להוסיף להקל לברך על ספק קיום מצוה של תורה.

[וראה כעין זה קצת בס' ארץ צבי - מועדים (להרה"ג מקאזיגלאו) ע' קטו, הובא בנטעי גבריא - ד' מינים פמ"ד הע' כב, שאין לאשה ליטול ד' מינים שהם כשרים רק על ידי הדחק, כי אצל הנשים אין כאן דחק, שהרי מן הדין היא פטורה, ע"ש].

¹⁰ שו"ת מנחת שלמה ח"א סוף ע' סד, וע"ש ע' סו בשוה"ג.

ט) הטועה בסדר התקיעות: העומד בסדר תר"ת ותקע ג' טרומיטין והפסיק ושוב תקע ט' טרומיטין, יש מקילים שאין צריך לחזור לראש הבבא¹¹. אך לכתחלה ראוי לחזור להתקיעה¹².

י) יזהר היחיד שלא יתקע תקיעת מצוה עד אחר שלש שעות על היום¹³. ומ"מ כאשר מזדמן מי שלא יוכל לתקוע לו אחר כך, יתקע גם אז¹⁴.

¹¹ החיי אדם כלל קמב סי"ב מצריך בזה האופן לחזור על התקיעה הראשונה, לפי שלדעת רש"י (שהתרועה היא של ג' טרומיטין) הרי התרועה בת ג' טרומיטין מפסקת בין התקיעה הראשונה להתרועה של ט' טרומיטין (שהוא אורך התרועה לדעת התוספות). אך להעיר שהמחבר סי' תקצ ס"ג, בהביאו ב' השיטות באורך התרועה, הזהיר רק שלא לעשות באופן שיהיה דלא כמר ודלא כמר. וכן הוא בשוע"ר שם ס"ז. ומשמע דבדיעבד כל שעשה באופן שיוכשר לדעת אחד משניהם די בכך. ואכן צ"ע מה שלא החמירו בזה בספק של תורה. ואולי יש כאן ספק ספיקא, כי אולי התרועה של תורה היינו גנוחי גנח וכו'. וע"ע בכללי ספק - ספיקא בשדי חמד (קוני' הכללים מע' ס כלל מג - כרך ג ע' תרח במהדורת קה"ת). וילע"ע.

גם המהרש"ם (דעת תורה על או"ח, סימן הנ"ל בסופו) מקיל בזה מטעם כוונת התוקע, כי י"ש לומר דאם רצה לעשות ט' כחות אם כן לא נתכוין לצאת בג' כחות, ואם כן ממילא לא יצא בזה לכולי עלמא, ולא הוי הפסק". וע"ש לענין יו"ט שני, וכן בהערת המו"ל - בשם ס' הדרת קודש (מונקאטש תר"ס). [ובס' מקראי קודש - ימים נוראים ע' נב דחה סברא זו, כי אף שלא הצליח תחלה לתקוע רק ג' טרומיטין, הרי בעת תקועו כל קול קצר התכוין בו למצוה, ורק שלא עלה לו מנין הקולות כהוגן]. וכן הקיל בנדון דידן - מטעמים אחרים - בס' מחשבות בעצה (ברדיטשוב תרס"ב) סי' כ ע' (יט).

¹² כי כן משמע קצת בשוע"ר שם סי"ז, ואין בזה טירחא יתירה.

¹³ מנהגי מהר"ל, שוע"ר סי' תקצא סוף סי"ד. ומבואר בדברי המגן אברהם סי' תקפט סק"ד שגם התוקע עבור הנשים יזהר בכך, וכן כתב בקצור שו"ע סי' קכט סי"ט. ג' שעות הללו הן שעות זמניות, והן נחשבות - כדין סוף זמן קריאת שמע של שחר - מהנך החמה עד שקיעתה (קוני' בירורי מנהגים - מועדים (צפת תשס"ו) ע' 117 ואילך).

¹⁴ פשוט שאין בחשש ג' שעות הראשונות לדחות מצוה של תורה. וחזי לאצטרופי שיטת ס' המנהיג והלבוש שחשש ג' שעות הראשונות שיין לתפלה דוקא, לא לתקיעת שופר (ראה שדי חמד מע' ראש השנה סי' ב סי' מ - כרך ו ע' א'תו במהדורת קה"ת).

ויש להסתפק בדין חולה ר"ל, אם עדיף שיאכל לפני תקיעות או עדיף שישמע התקיעות ביחיד בג' שעות ראשונות. ומסתבר להעדיף שיאכל לפני התקיעות. וראה נטעי גבריאל - ר"ה פ"מ ס"א.

(יא) התקוע עבור היחיד ואינו רוצה לצאת ידי חובתו אז, כגון שרוצה לתקוע בבית הכנסת בברכה, יכולין בתקיעות הראשונות שאינו רוצה לצאת בהם ידי חובתו¹⁵.

(יב) נוהגים אנו ליזהר שלא לאכול לפני תקיעת שופר. ובכל זאת, יש להקל עבור מי שהוא חלוש¹⁶, וכל שכן שיש להקל לאשה הצריכה לאכול וקשה לה להמתין עד אחר התקיעות בבית הכנסת¹⁷. ונראה דעדיף שיטעמו לפני התקיעות מזה שיתקעו להם בג' שעות הראשונות¹⁸.

(יג) המתפלל ביחידות יש לו לתקוע השופר [ל' קולות] לפני מוסף¹⁹.

(יד) מנהג אמירת הפיוטים הוא לאמרם בצבור, בחזרת הש"ץ. וכשאין שם עשרה, לא יאמר אותם בתפלת היחיד²⁰. והרוצה לומר פיוטים לאחר תפלת העמידה, ואף אם רוצה לפתוח ארון הקודש לשם כך, נראה שהרשות בידו.

(טו) נהגו לדייק לתקוע מאה קולות בראש השנה²¹, והיינו עשר פעמים תשר"ת תש"ת תר"ת [ומנהג חב"ד לתקוע בסך - הכל ק"ל קולות]²². גם היחיד רשאי לתקוע לעצמו להשלים מנין זה²³.

¹⁵ מטה אפרים סי' תקפה ס"ט. והעיר הרש"ד לוי'ן שי' היכן מצינו כזה, כי בכוונה שלא לצאת בספירת העומר (ראה שוע"ר סי' תפט סי"ב, וש"נ) היינו שלא תהא מצוה כלל, ואילו כאן הוא מכיון בתקיעות הללו למצוה - להשומע, ויחד עם זה רוצה הוא להתנתק מהמצוה כעת. ושוב ציין שמצינו כן לענין הבדלה (שוע"ר סי' רצו סי"ז).

¹⁶ מטה אפרים סי' תקפה ס"ב. וע"ע נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' קעב הע' 19.

¹⁷ ראה נטעי גבריאל - ר"ה פ"מ הע' ח, וש"נ.

¹⁸ וראה הערה 14.

¹⁹ רמ"א סי' תקצב ס"ב, שוע"ר שם ס"ז. ובלבוש שם ס"ג הטעים דהיינו "כדי לערבב השטן שלא יקטרג עליו בשעת תפלתו" (וכן הוא להלן בשוע"ר שם, בחצע"ג).

²⁰ ראה שוע"ר סי' תקצא ס"ג שאמירת הפיוטים נחשבת להפסק בתפלה.

²¹ שוע"ר סי' תקצו ס"א, ומקורו בערוך (ע' ערב הא'), הובא בתוד"ה שיעור ר"ה לג ב, וע"ש. וראה כוונות בזה על פי קבלה במשנת חסידים (מסכת יום ראש השנה פ"ט מ"ט ואילך). ביאור "מאה פעיות שפעתה אם סיסרא" - ראה ס' הליכות עולם (לרז"ד סלונים) ע' רג.

טז) מסתבר לומר שיכול לצרף לחשבון מאה קולות גם את התקיעות שהוא תוקע ב'מבצע שופר' - עבור אנשים, נשים או טף הכלואים בבתייהם, המאושפזים בבתי רפואה וכיוצא בהן.

יז) מי שלא שמע קול שופר עד בין השמשות, יתקע אבל לא יברך.²⁴

²² המנהג של ק"ל קולות מופיע גם במשמרת שלום (קידנוב, סי' מא ס"ו), אך שם כתב שנהגו לתקוע ה'שברים' קצרות, לצאת לדעת רש"י (הנ"ל הע' 11). ומנהגו הוא כמ"ש בשו"ע שם "לפי שחוששין שמא מקצת הציבור לא שמעו כל התקיעות כראוי וכהוגן...". ומבוסס בזה המובא באוצר מנהגי חב"ד ע' קלח, שכל קולות הללו יעשה השברים - תרועה בנשימה אחת "משום ששייכים לתקיעות דמיושב". ויש לעיין אודות היחיד שהוא בטוח ששמע התקיעות הראשונות כהוגן, האם גם הוא יתקע לעצמו ק"ל קולות. וראה סעיף הבא.

בפתחי עולם סי' תקצב סק"ז הביא בשם א"א שלא להפסיק בדיבור עד לאחר השלשים קולות שתוקעים לאחר התפלה. וראה אוצר מנהגי חב"ד שם שכן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע, פרט לשנת תשנ"ב שהפסיק לאחר 'יישר כח' להכהנים. [בס' א"א =] אשל אברהם של הפמ"ג] לא מצאתי דבר זה. והעירו לי שאולי צ"ל ח"א, ואכן בחיי אדם כלל קמא ס"ט כתב שלא להשיח עד לאחר הקולות שתוקעין לאחר התפלה].

²³ בערוך (שם): "ואלו י' [=קולות, בנוסף על צ' הקולות שעל הסדר] אינן כשגורמין כל התפלה, קל תקועיין דיחידאי, מתבעי למהוי י' תשר"ת תש"ת ויהן ק"י (ובתוספות שם - בשינוי לשון). רמז בדבריו לעובדא דיבנה, ר"ה ל א: כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה - לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי]! [וכן הבין גם רב האי (הובא בטור סי' תקצו, וראה להלן) שתקיעות הללו לא היו של חיובא. ברם בתוספות שם ד"ה וביבנה פירשו ש'תקיעא דיחידאי' היינו של אלה שלא שמעו עדיין התקיעות. וראה פני יהושע וערוך לנר שם].

ובעל המאור (ר"ה יב א בדפי הרי"ף) פירש אף דברי ר' יצחק ר"ה טז ואילך "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין - כדי לערבב השטן", ש'יושבין' היינו התקיעות שעל סדר התפלה, ו'עומדין' "היתה מנהג בידם שהיו תוקעין אותה כשהיו יוצאין מבית הכנסת. ומצאתי סעד לדברי בחבורי הגאונים, כדאמר רב סעדיה ז"ל 'אחר תפלת המוסף מריעין תרועה גדולה לערבב השטן'... ואמר רב האי ז"ל אין אנו עושין בתורת מנהג ולא שמענו שאבותינו נהגו כן, אלא שיחידים מתעסקין בהן כל אחד ואחד כתאות...". (מקור זה לתקיעות של רשות הובא במשמרת שלום שבהערה הקודמת).

ובס' נטעי גבריאל - ר"ה פס"ו הע' א כתב ש"כן נהג מו"ר מפאפא והרה"ק מסקולען [לתקוע] לעצמם" [הדגשה שלי, ליי"ר].

²⁴ חיי אדם כלל קמא ס"א וס"ב; משנה ברורה סי' תר סק"ז. דבריהם נמשכו אחר מה שהביא מהט"ז שם סק"ב לענין מי שהגיע לידו שופר בסוף יום ב' דר"ה שחל ביום ר' וכבר קיבל שבת מבעוד יום. ובמטה אפרים סי' תרא סי"ג כתב שבכהאי גוונא יתקעו רק י' קולות. ואכמ"ל.

יח) הולך אתו השופר ברשות הרבים בכדי לזכות בני ישראל במצוה, מותר לו להחזירה לביתו אף אם אין בדעתו להשתמש בו היום עוד. והוא הדין לענין המחזור או הסדור שלוקח אתו ל'תשליך'. התירו חזרתו בכדי שלא יימנע מלהוציאו בתחלה לצורך החג²⁵.

יט) מנהג 'תשליך' בראש השנה הוא ללכת אל הנהר שיש בו דגים חיים²⁶ או "לילך מחוץ לעיר אל באר המים או מעין"²⁷. ויש שנהגו לילך אל הנהר בימים הסמוכים לראש השנה²⁸. ובמקום שאין נהר ולא מעיין יש שנהגו לילך לחצר שיש בו בור של מי גשמים²⁹.

כ) מי שאינו יכול לעשות כפרות אף בדגים, יעשה בכסף [כפי שווי עוף], ובמקום הנוסח "זה התרנגול ילך למיתה" יאמר "אלו המעות תלכנה לצדקה"³⁰.

²⁵ ראה שו"ע ס' תקיח ס"א, ו"ש"נ.

²⁶ שו"ע ס' תקפג ס"ז.

²⁷ 'סדר תשליך' שבסדור אדמו"ר הזקן.

²⁸ וכן נהג כ"ק אדמו"ר הרי"ף נ"ע בהיותו בנו יארק - ראה לקו"ש ח"ד ע' 382, אוצר מנהגי חב"ד ע' קמה, וראה ס' המלך במסיכו ח"ב ע' רסה. וראיתי לרשום עובדא עם הר' יעקב יהודה העכט ע"ה, כפי ששמעתי כעת מפי בנו, הרב שמעון שי'.

באיסט - פלעטבוש, מקום בית הכנסת של הרב העכט, אין נהר באיזור, והקהל נהגו להיאסף אחרי הצהריים של יום ראש השנה לומר תהלים בצבור, ואילו הרב העכט העדיף ללכת להשתתף בתהלוכת - תשליך של כ"ק אדמו"ר זי"ע, שהיתה אל גן הבוטאני, במרחק של כמה מיל. אך בא לתשומת לבו שהעדרו מהביהכ"נ בעת אמירת התהלים בצבור יגרום חלישות למנהגם הטוב, ועל כן בערב ראש השנה ביקש מכ"ק אדמו"ר שיורה לו מה לעשות. ענה לו רבינו שיישאר בביהכ"נ שלו, ולעת התשליך יגש אל הכיור שבביהכ"נ ויפתח הברז, והרי כל המימות שבעולם הם מחוברים זה לזה, ויגיע סדר תשליך, ובמשך השבוע ילך לתשליך כרגיל [הדגשה שלי - ל"ר]. למחרת ירד גשם עז וכשכ"ק אדמו"ר הגיע לגן הבוטאני היו השערים סגורים וכו' (כרשום באוצר מנהגי חב"ד ע' קמג ואילך). למחרתו אמר כ"ק אדמו"ר להרב העכט: "אתמול חיפשתי אותך". ע"ב.

²⁹ ראה כף החיים או"ח שם סוס"ק ל אודות ירושלים ת"ו - שאין שם נהר ואף לא מעינות. וע"ע נטעי גבריאל - ר"ה פס"ט ס"ו - ז, ו"ש"נ.

³⁰ נטעי גבריאל - יום הכיפורים פ"י סי"ז, ו"ש"נ. מקור הנוסח שבפנים: קונטרס 'קידוש ותפלות' - ראש השנה - שמחת תורה' עם תרגום אנגלי (מרכז לעניני חינוך, נ.י. תש"ג, ע' 10).

כא) ביום הכיפורים טוב להשתדל לברך על הריח, בכדי למלאות מנין מאה ברכות³¹. אך לא יברך שנית על אותן הבשמים עצמם כי אם כשהסיח דעתו ביניהם³².

כב) ב'הבדלה' של מוצאי יום כפור מברך 'בורא מאורי האש' על 'נר ששבת' דוקא, ובאם אין לו 'נר ששבת' לא יברך לבטלה על נר שהדליק עתה³³. ואף כשחל יום כפור בשבת צריך 'נר ששבת'³⁴. הדבר נוגע במיוחד להעורכים תפלות יום כפור במלון וכיוצא בו ואין הבעלים נותנים רשות להשאיר שם אש דולק כל היממה מערב יו"כ עד מוצאו. ובזה האופן, אפשר לברך על נורה חשמלית³⁵ שהיתה דולקת כל היממה, או יסדר שמישהו יביא מביתו 'נר ששבת' במוצאי יו"כ, או: שידליקו סיגריה מה'נר ששבת' שבבית ויביאנה להמלון, וממנה ידליקו הנר שעליו יברכו 'בורא מאורי האש'³⁶.

גב. "בין מוסף למנחה [של יום הכיפורים] - מפסיקין. אם באפשרי לכל הפחות שלשה רבעי שעה"³⁷. ואולי י"ל טעם למנהגו זה, מיוסד על דברי רז"ל "אסור לו לאדם לשהות ג' שעות כפיו פרושות השמים"³⁸.

³¹ שו"ע ר"ס' תריב ס"ז, וש"נ.

³² שו"ע ר"ס' סוס"א. ובדעתו לחזור ולהריח בהם לאחר זמן, דעת המגן אברהם סי' ריז סק"ב שמברך שנית, ואילו להט"ז סי' תרלט סק"כ מהני ברכתו לכל היום. וע' בזה מטה אפרים סי' תרכב ס"ג; קצות השלחן סי' סב הע' יט; אגרות קודש ח"ג ע' ריא [שערי הלכה ומנהג ח"א ע' לט, והופיע לראשונה בלקו"ש ח"ד ע' 1363].

³³ ראה שו"ע ר"ס' תרכד ס"ד ואילך, וש"נ.

³⁴ שו"ע ר"ס' סוס"ה. אכן יש מקילים בזה - ראה משנ"ב שם סק"ז ובשעה"צ אות ט. ואכמ"ל.

³⁵ ראה פסקי תשובות סי' רחצ. וע"ש דהיינו דוקא בנורה שיש בתוכה חוט של ברזל שהוא לוהט (incandescent), אבל אין לברך על אור פלורססנט.

³⁶ אע"פ שעל האש של סיגריה אי אפשר לברך 'בורא מאורי האש', כי לא נעשה לאורה - ראה שו"ע ר"ס' רחצ סט"ו ואילך, אך לענין 'נר ששבת' הרי מבורא במגן אברהם סי' תרכד סק"ד בשם תר"י שגחלים שהיו בוערים כל היום יכול להדליק מהם נר במוצאי יו"כ ולברך עליו.

³⁷ ס' המנהגים - חב"ד ע' 59. וראה אוצר מנהגי חב"ד ע' רלא ואילך.

³⁸ ספר הבהיר סי' מט. ובמהדורת מרגלית: סי' קלח.

ובכתבי האר"ז³⁹ קשרו זאת עם שלשת השעות שהיו חסידים הראשונים שוהים בתפלתם⁴⁰, "כי המוחין עצמן אין יכולת להשהות יותר מג' שעות"⁴¹. והרי במוסף של יום הכיפורים שוהים קרוב לשלש שעות, ועל כן הנהיגו להפסיק לפני שיתחילו תפלת מנחה. אך עדיין צריך ביאור שיעור ההפסק בג' רבעי שעה.



מצוות עריכות כוונה בצדקה בשופר ובסוכה*

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר

שערמאן אוקס, קאליפורניא

"ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום וגו' למען יברכך וגו' בכל מעשה ידיך" (דברים כ"ד, י"ט).

ובספרי על אתר (סי' רפ"ג) אראב"ע מניין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, ת"ל לגר ליתום ולא למנה יהי'. והרי דברים ק"ו, מי שלא נתכוין לזכות וזכה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה, מי שנתכוין לזכות וזכה עאכ"ו עכ"ל.

ורש"י הביא ג"כ הספרי, אלא בשינוי לשון. וז"ל: ואע"פ שבאת לידו שלא במתכוין ק"ו לעושה במתכוין, אמור מעתה, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עלי' עכ"ל רש"י.

אלא דבכללות הענין יש להבין:

³⁹ ראה פרי עץ חיים שער התפילה פ"ז (יט א), וש"נ. וראה כעין דבריהם ברמב"ן שמות יז, יא; וביתר ביאור בריקאנטי שם.

⁴⁰ ברכות לב ב.

⁴¹ אגרות קודש שבעה עשרה³², בציטוט מפרי עץ חיים שם. וע"ש ששיער אורך התפילה לאלו שמאריכים "כיון דאפקא משתים - אוקמא אשלש".

* לזכות אדמו"ר ר' ישכר דב בן חנה גאון הצדקה והמעש לאויוש"ט לשנה טובה ומתוקה בנהורא מעליא ובריות גופא יחד עם אמי מרתי מרים בת שרה ביילא לרפו"ש ולרפו"ק לאויוש"ט בנעימים.

א. בהא דנחלקו אמוראי (ראה גמ' ר"ה כ"ח ע"א, פסחים קי"ד ע"א) אי מצוות צריכות כוונה נחלקו ראשונים מאי הלכתא. דדעת הרא"ש (ר"ה פ"ג י"א) והרמב"ן במלחמות (שם) וכן התוס' (פסחים קט"ו ע"א ד"ה מתקיף) דהלכתא מצוות צריכות כוונה.

והר"ן (ר"ה שם) והרשב"א (ברכות י"ג ע"ב) והבעה"מ (פסחים קי"ד) והאור זרוע (ר"ה סי' רס"ג) ובעל העיטור הל' ר"ה חולקים וס"ל שהלכתא כרבא דמצוות אין צריכות כוונה.

וכ' הב"י (או"ח סי' תקפ"ט) לענין שופר, וז"ל: "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימין דמצוות צריכות כוונה, הכי נקטינן". וכן פסק בשו"ע סי' ס' סעי' ד' דהלכה דצריכות כוונה.

וכתב רבינו בשלחנו (סי' ס' סעי' ה') להכריע (עפ"י דברי המג"א שם סק"ג) דבמצוות של תורה ההלכה היא שצריכות כוונה, ובמצוות דרבנן אי"צ כוונה.

וא"כ יש לעיין דלפי הסוברים שמצוות דאורייתא צריכות כוונה, ודכוותיהו נקטינן, א"כ מאי טעמא דמי שמאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני מקיים בזה מצוה, הרי לא נתכוין לשם מצוה דהרי לא ידע אפי' שנאבד ממנו?

וביותר יש להקשות, דראיתי לרבינו זי"ע בלקו"ש חי"ט תצא (א) שמעיר דכשנאבד לאדם סלע לא רק שאין לו כוונה אלא שמצטער עליו ע"ש (ולקמן), וא"כ הוי יותר מסתם העדר כוונה, ויותר נראה דהוא בגדר כוונה לא לצאת, שלכאו' לכו"ע אינו מועיל דכוונה הפכית היא.

ב. עוד יש לעיין - דהנה הספרי למד הלכה זו ממצות שכחה. ובהשקפה ראשונה הדמיון והלימוד הוא, דכמו שמצות שכחה הוא ע"כ לאו אדעת' ובל' כוונה, וכפשטות פ' הפשוט שכחה, דהיינו שלא הניח העומר בשדה בכוונה לתת להעני, וזה מצותו, וממילא למד הספרי למצות צדקה דמקיים אפי' נפל פרוטה מהכיס וכדו'. דהיינו בלא יודעין.

אלא דבאמת דברי הספרי בדמיון זה, צ"ע טובא.

דיש לחקור במהות מצות שכחה מה היא, ומתי מתקיים מצוה זו. האם בשעת השכחה דהיינו בהרגע שהעלים עין בהעומר או דלמא י"ל

שהמצוה מתקיים דוקא במי שנזכר אח"כ מהשכחה ומונע עצמו אח"כ מלשוב לקחתו, אז דוקא מקיים מצות שכחה.

ומפשטות הכתובים נראה כאופן השני - דממש"כ ושכחת וגו' לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהי' משמע שאופן קיום המצוה הוא דוקא כשיודע ששכח העומר, וביודע ציווי השי"ת בתורתו לא לשוב לקחתו, מונע עצמו מלקחתו, ודוקא אז הוא חלות מצות שכחה.

וא"כ אין הנדון דומה לראי', דבנפל סלע מידו ומצאה עני, ע"כ מן הנמנע הוא לשוב לקחתו. אפי' אם רוצה בכך. עד שיש מפרשים שמיידי לפני יאוש (ראה במזרחי שמחלק בין אם ידע בעה"ב קודם שיזכה בו העני או לא - וראיתי מובא, שבספר נחלת יעקב על פירש"י חולק על המזרחי בזה, דבספרי לא הוזכר אם מצא העני את הסלע קודם שידע בו בעה"ב או לא. ע"כ מיידי הספרי אף בידע בעה"ב, ע"ש).

וא"כ איך למד הספרי ממצות שכחה דמיידי בפשטות לאחר ידיעת הבעלים ששכח העומר, להא דנפל פרוטה מידו דמיידי בפשטות שהוא או לפני ידיעתו או שכבר אין בידו להחזירו?

ובעזהשי"ת מצאתי שכנראה הרגיש בקושיא זו רבינו זי"ע והוא בלקו"ש חל"ד שיחה ראה (ב) הערה 38 וזלה"ק: ועפי"ז יל"ע אם הא ד"נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עלי' וכו' שאין כאן מעשה נתינה כלל - האם הוא קיום מצות צדקה, או פרט במצות שכחה המבוארת שם (ודוחק גדול הוא) רק "מתברך עלי'" "הקב"ה קובע לו ברכה" (לשון רש"י ויקרא שם) וצ"ע. עכלה"ק.

וכנראה ביאור הדברים. דלכאו' בנפל סלע מידו דבעה"ב, חסר שני דברים: א. חסרון בגדרי נתינת צדקה הנלמדת מהפסוק נתון תתן (דברים ראה שם) שצריך מעשה נתינה בפועל. וראה בלקו"ש שם שמבאר בזה שני הפסוקים דפתוח תפתח ונתון תתן. ב. דדוחק גדול לומר שהא דנפל סלע הוא חלק ופרט ממצות שכחה שהרי כנ"ל, מצות שכחה מתקיימת דוקא אחרי שנודע לו מהשכחה ונמנע מלשוב.

אלא דממש"כ המשך חכמה פר' תצא כאן, מוכח דלא ס"ל הכי. שמבאר דמדברי הספרי הנ"ל מוכח להדיא דהמצוה מתקיימת כבר בשעת השכחה ולא כשנזכר בשכחה, ואינו חוזר ליטלה. דאל"כ מהי ראיית

הספרי ממצא שכחה, שמי שנפל מידו סלע ובא ליד עני שמקבל ע"ז שכו, והרי שאני מצות שכחה שהמצוה במה שאינו חוזר ונוטלה וזה עושה מדיעתו, ומה הראי' לנפל מידו סלע ובא ליד עני שעשה כן בלא ידיעה? ואע"כ דהספרי נקט בפשטות דמצות שכחה מתקיים מיד בשעת השכחה. עכתו"ד המשך חכמה.

והימא דמכח קושי' זו גופא שהקשינו לעיל, מסיק המ"ח דזהו גדר השכחה, והרי אעיקרא דדינא צ"ע טובא, דמשמע ברור דמצות שכחה הוא רק כשנזכר ויודע ודוקא אז מקיים מצות שכחה - משא"כ כשנפל פרוטה מידו. ומדברי משך חכמה משמע ששניהם שווים בגדרם.

וראיתי מובא בס' תורת זרעים בסוף מס' פאה שגם הק' כן על הספרי. וראה בדברי דוד להט"ז ובשפתי חכמים שמכח קושיא זו נדחקו לתרץ שיש מצות בשכחה גם כשלא הרגיש הבעה"ב.

ודבר חידוש מצאתי בספר סוכת דוד עה"ת (קוויאט) עה"פ ולא ידע ואשם (ויקרא ה, י"ז) דשם פירש"י כעין פירוש הספרי, וז"ל קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה דלא ידע אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה הרי הקב"ה קובע לו ברכה. עכ"ל רש"י.

והקשה ג"כ כנ"ל, דבשכחה הוי בידיעתו שעוזב זה עבור העני, וא"כ הוי מדעתו ומרצונו, אבל באבירה שאין בה סימן הכל נעשה שלא מדעתו והוי הפקר וכו' ואין בזה עשיית מצוה.

ומבאר גדר חדש במצוות שכחה. דעצם דין מצות שכחה נתקיים דוקא בלא דעת וכוונה ממנו, שהוא שכחה. דממילא התורה עשתה זה שכחה וממון לעניים, וא"כ נתקיים כבר עצם המצוה של שכחה בלא דעתו כלל, ומ"מ יש לו מצוה במה שהעניים יהנו מזה, והקב"ה קובע לו ברכה (אע"פ שהתורה כבר עשה זה לממון עניים בלי דעתו כלל) אלא שיש אח"כ מצות ל"ת לא תשוב לקחתו ומ"ע לגר ליתום ולא למנה יהי' זהו אח"כ עוד ענין הוספת ל"ת ועשה. - ואפי' לא נזכר כלל במה ששכחה נמי מקיים מצוות שכחה. שהמצוה נתקיימה תיכף כששכחה. שנעשתה זה ממון עניים. שלא מדעתו. ולכן מזה ראי' נמי לצדקה של אבירה עכתו"ד.

ואף שדברי טעם הוא, צע"ק, מהיכי תיתי לחדש שלוש מצות במצות שכחה. א. עיקר מצות שכחה בלא יודעים. ב. לאו דלא תשוב לקחתו. ג. מ"ע לגר ליתום ולא למנה יהי'.

וראה בחינוך מצוה תקצ"ב - תקצ"ג שמחלק המצוה רק לשנים: א. שנצטוונו כשנשכח עמר בשדה - להניחו שם ולא נשוב לקחתו כשיודע אלינו הדבר, וע"ז נאמר ושכחת עמר בשדה וגו' כלומר הניחתו שם להם. ב. שנמנענו מלקחת עמר השכחה שנא' ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו. ע"כ.

אלא דבאמת כדברי הסוכת דוד ראיתי בספר תורת זרעים הנ"ל, אלא באופן דקושי' על הספרי, דהקשה בתו"ז דהלא בשכחה מתפרנס העני מממונו של בעה"ב והוי כאילו הבעה"ב נותנו לעניים דמיד ע"י שכחתו נעשה כממון עניים ולכן קבע לו הכתוב ברכה אבל באבידה דמיירי אחרי יאוש הו"ל הפקר ולא נתפרנס העני אלא מהפקר ולא מבעה"ב וא"כ מה שייך בי' קביעת ברכה, דהלא גם עשיר יכול למצוא ולזכות בו? ומי יאמר דימצאוהו עני?

(ומצאתי בס' לחם עני (פי' עמ"ס פאה - פ"ו מ"ד) דבשכחה לישנא דקרא אינו כדכתיב גבי לקט ופאה, דגביהו נאמר תעזוב ואילו בשכחה כתיב לא תשוב לקחתו. ודו"ק).

העולה מכל המבואר, דיש לעיין בדברי הספרי שמדמה מצות שכחה לגדר מצות צדקה בהא דנפל פרוטה מכיס בעה"ב, דאין הדמיון דומה לראי'.

ונבאר הדברים בג' אופנים.

א. במה שהקשינו לעיל דלמ"ד מצוות צריכות כוונה איך יתכן קיום מצות צדקה בנפל סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מביא רבינו זי"ע שם בלקו"ש חי"ט תצא הערה 31 לתרץ בפשטות (וכן מבואר בכמה אחרונים כמובא שם ובעוד מקומות) דבמצוות שתכליתה היא הפעולה הנעשית כמו במילה דנעשית המצוה דהסרת הערלה כשרה הפעולה גם בלי כוונה דהוי רק כמו הכשר מצוה. וכמו שמובא במנח"ח (מצוה א' בסופה) במצות פו"ר להיות דהמצוה היא שיהי' לו בן ובת אי"צ כוונה בפעולת המצוה. ע"כ.

ומעכשיו נחא דבמצות צדקה דהעיקר הוא דהעני יתפרנס מזה והוא התכלית של מצוה זו, אין צריך כוונה אף למ"ד מצ"כ.

ובדרך זו מוכרחים לומר דכוונת הספרי לדמות אבידת הסלע ומציאת העני שנחשב להאובד לברכה ולזכות במצות הצדקה, אף שלא הי' נתינה וכוונה, דהיות דהעיקר הוא הפועל יוצא, אף דמעיקרא לא התכוין, ואף אולי אינו רוצה הנותן בזה, הרי זה דומה למצוות שכחה שאף בזה לא התחיל בכוונה, ולא הי' נתינה, ויכול אף להיות שהבעה"ב מצטער על עזיבתו ושכחת העומר, ואעפ"כ אינו שב לקחתו וזה מצותו, שנשאר אצל העני.

שעפי"ז יומתק מאד לשון הספרי "ומצאה העני והלך ונתפרנס בה", דלכא' מאי נפק"מ מה עשה העני עם הסלע, הי' די לומר ומצאה העני, אלא דקמ"ל דעיקר הזכות כאן והסיבה שזוכה בזה המאבד לזכות צדקה ולברכתו, הוא שהעני התפרנס בה, היינו התוצאה. ודו"ק.

וזלה"ק של כ"ק רבינו זי"ע בס' שערי צדקה עמ' פ"ז: אבל במעשר עני, שהוא גדר דנתינת צדקה, הרי לכא' העיקר שהעני יקבל ויופעל התחיית נפש העני וכו' עכלה"ק. והן הן הדברים.

ב. ויש לבאר זה באופן אחר קצת. ובהקדים שתי חקירות:

א. דיש לחקור, למ"ד מצות צריכות כוונה האם זה בעיקר מצד הגברא, דנימא דמצד חיוב האדם לקיים ציווי השי"ת צריך לעשות המצוה בכוונה זו דייקא, ואי לא כיוון לזה אף שעשה המעשה לא יצא. או דילמא דעיקר התקנה הוא מצד החפצא דמצוה, דלמ"ד דמצ"כ הרי בלי כוונה מתאימה חסר בגוף מעשה המצוה.

¹ יסוד זה דכל מצוה שנמשך ממנה תועלת לאחרים אין כוונה מעכבת מבואר בכו"כ מקומות, ראה ס' פרשת דרכים (דרוש שלישי ד"ה וראיתי למהרימ"ט) וכ"ה בקו"ש (כתובות אות רמ"ט) לענין מצוות פו"ד.

ובספר אהבת ציון (סוף דרוש י') מביא בנו של הנוב"י מאביו לענין צדקה שמכיון שסו"ס יש תועלת בפעולתו קיים המצוה אפי' בלי כוונה, שעפי"ז יישב הנו"ב מ"ט הנותן צדקה ע"מ שיחי' בני הוא צדיק גמור, אף שבמשנה באבות מבואר שצריך לקיים המצוות שלא ע"מ לקבל פרס.

(או אולי י"ל, דבלי כוונה חששו שלא יעשה המצוה כהוגן דהרי לא כיוון כלל למצוה).

ובאמת מצינו באחרונים שני הגדרות הנ"ל.

דבחדושי רבי שלמה (ח"א ר"ה סי' א') כתב דלמ"ד מצ"כ פשוט וברור דהכוונה היא דין בגוף מעשה המצוה ובלי כוונה, כגון התוקע לשיר, לא נחשב כלל מעשה מצוה ואינו רק דין בקיום המצוה דאינו מקיים המצוה בלא כוונה. ע"כ.

וכ"ה בשו"ת ברית יעקב (סי' ל"ח) דהכוונה היא חלק מהמצוה. ולמ"ד מצ"כ אין כאן שני ענינים, דין מעשה לחוד ודין כוונה לחוד, ואם חסרה הכוונה מ"מ קיים מעשה המצוה בלא כוונת המצוה, אלא רק דבר אחד יש, ואם אכן לא כיוון, חסר בחפצא של המצוה בגוף ובשלימות המצוה.

וראה באגלי טל בהקדמה שכתב וז"ל: "למ"ד מצוות צריכות כוונה, לאו מצוה היא כלל, ואינו עובר בבל תוסיף כלל, ואי אמרת דבלא כוונה מ"מ מצוה היא ממילא הוי מוסיף ועבירה היא". עכ"ל.

לאידך הגר"א וסרמן בקובץ הערות (סי' ל"ו אות ד') כ' וז"ל: "והנה נראה דלמ"ד מצוות אי"צ כוונה, והתוקע לשיר יצא, היינו שנעשה התיקון והתועלת מהמצוה וכאילו נתקיימה המצוה מאל"י, אבל מ"מ האדם לא קיים ציווי השי"ת כיון שדעתו היתה לשיר ולא למצוה וכו'. ונמצא שלא נתקיימה המצוה ע"י האדם אלא שלא נתבטלה.

ובברכת שמואל (גיטין סי' י') כ' לחלק בין גדר לשמה וכוונה ומבאר, דהדין לשמה שבתורה הוא דין בעשי' כגון גט וקרבנות וכדו' שיש בהם דין עשי' וע"י שהוא עושה אותן לשמה נעשו גט וקרבן. דהתורה הצריכה דעשי' זו תהי' לשמה ובלא עשי' לשמה לא נעשה גט וקרבן. אבל הדין כוונה גבי עשיית מצוה אינו דין עשי' דנאמר דע"י שהוא מכוין נעשה האכילה לאכילת מצה, ובלי הכוונה לא נעשה החפצא דאכילה אכילת מצה, דזה ודאי אינו, אלא שהוא דין נוסף בהמצוה שצריך כוונה ובל"ז אינו יוצא.

ויש לחקור עוד בזה. דלמ"ד מצ"כ האם הכוונה הוא חלק מאותה מצוה פרטית, דהיינו הכוונה באכילת מצה הוא חלק ממצות מצה וכדו', או נימא דיש חיוב נפרד לכיון בכל מצוה והוא חיוב כללי בכל המצוות.

דיעוויין בס' אמרי בינה (או"ח סי' י"ד) דהביא דברי החיי אדם בס' זכרו תורת משה (בקיצור ס' חרדים פ"א אות י') דאף מ"ד מצוות אי"צ כוונה מורה שיש כאן מצות עשה לכוין והוא מקרא דולעבדו בכל לבבכם שנאמר על כל המצוות רק דאינו מבטל את גוף המצוה, אבל מ"מ אם עשה בלי כוונה אע"פ שקיים מ"ע הפרטית, מ"מ ביטל מ"ע הכללית דלעבדו בכל לבבכם. ע"כ. וראה גם בברכת שמואל הנ"ל.

ובאמרי בינה מסביר דנראה דבזה פליגי אם מצ"כ גם הוא מ"ע הכוללת על כל פרטי המצוות או דאינו מצוה כללית על כל פרטי המצוות. ע"כ.

ויש לומר ששני החקירות הנ"ל, הא בהא תליא.

דאי נימא דלמ"ד מצוות צריכות כוונה הכוונה הוא חלק מכל מצוה ומצוה פרטית ואינו חיוב נוסף הנלמד מפסוק ולעבדו, מסתבר לומר שהכוונה הוא חלק מחפצת וגוף המצוה. ואי נימא דהא דצריכה כוונה הוא דין נוסף הנלמד מהפסוק ולעבדו, מסתבר לומר שהוא דין בהגברא, שהגברא חייב לעבוד ה' בכל לבבו, אפי' אם חפצת המצוה מתקיימת בשלימות.

ונראה עכ"פ מדברי כמה ראשונים, הרמב"ם והרבינו יונה, דהכוונה הוא דבר נוסף על המצוה ובעשיית המצוה לבד, עכ"פ במצוות מעשיות סגי אפי' בלא כוונה.

דז"ל הרבינו יונה (ברכות י"ב ע"א) בסוגיא דנקיטו כסא דחמרא בידו' וקסבר דשיכרא הוא, וז"ל: רבינו האי גאון ז"ל והרבה מן המפרשים פסקו דמצות א"צ כוונה וקשה להן וכו' וי"ל דאפי' מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה כגון נטילת לולב דאמרינן מדאגבהו נפק ב' וכן כל כיוצא בזה, אבל במצות שתלו' באמירה לבד, ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב וכשאינו מכיין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות. ע"כ.

והארכנו בזה במקו"א בביאור ענין הרהור כדיבור.

והרמב"ם פ"ב מהל' שופר הל' ד' כתב וז"ל: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא יד"ח, וכו' עד שיתכוין שומע ומשמיע". ובמ"מ שם הק'

דנמצא שהרמב"ם פסק כרב זירא דצריך כוונה, וכמו שאמר ר"ז לשמע"י איכון ותקע לי. ותמוה, דבפ"ו מהל' חמץ ומצה פסק שאם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם שיצא ידי חובתו וזה נראה כדעת מי שאמר מצות אין צריכות כוונה. וע"ש שמחלק בין מצה לשופר ששופר עיקר שמיעה ומצה עיקרו אכילה שהוא מעשה.

והכי איתא להדיא בס' ברכת אברהם לרבינו אברהם בן הרמב"ם, וז"ל: "שהמצות דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה, הם מצות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה העשייה היא המצוה, כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן. אבל שופר, הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה, ואינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לכו בעת העשי' כבר קיים המצוה בעת העשי' שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול וכו'" ע"ש.

הרי לן, דלדעת הרמב"ם והר"י במצוות שיש בו מעשה אי"צ כוונה ואף בלי כוונה קיים המצוה, שעפ"ז נוכל לבאר הא דהקשינו בריש דברינו. דאיה"נ במצות צדקה, היותה מצוה שבעשי' העדר הכוונה אינו חסר בה, כי העיקר הוא המעשה והכוונה אף שהיא רצוי' מ"מ היא דבר נוסף על מעשה המצוה והמצוה נעשה בשלימות גם בלי כוונה.

שעפ"ז יישב האמרי בינה הנ"ל קושיית הטורי אבן (חגיגה ו' ע"א) דאיך שייך חינוך בקטן אם הכוונה מעכבת? דלפי הנ"ל א"ש, דאע"פ דליכא כוונה, מ"מ גוף המצוה נתקיים אף בהעדר כוונה, וע"ז צריך לחנכו.

שעפ"ז יובן הדמיון למצות שכחה, דהיות דשכחה הוא מצוה שיש בה מעשה, ואינו בלב ובהרהור כק"ש, אשר לכן אין הכוונה מעכבת בה כלל, ואפי' מצטער עלי' ששכחה, וה"ה נמי בענין הצדקה דאף שנפלה פרוטה

² וראה במקראי קודש סוכה ח"ג סי' י"א בענין אכילה בסוכה בלי כוונה למצוה אי הוי כאוכל חוץ לסוכה שמסקנת הדברים שם (הערה 3 בארוכה) שהמעשה הוא במקום הכוונה ולפועל אכל בסוכה ע"ש שעפ"י כל דברינו בפנים יבואר כל הענין הזה כמין חומר. ויש להאריך בענין זה דכוונה בסוכה, ובפרט עפ"י המבואר בפנים, דהיות דעיקר מצוות סוכה הוא תשבו כעין תדורו, הרי ע"י אכילתו, בכל אופן שהוא, אף בלי כוונה, קיים המצוה שהרי סוכ"ס אכל בסוכה ולא בבית או ברחוב.

מהכיס ומצטער עלי' מכיון שמצות צדקה הוא מצוה שבמעשה אין הכוונה מעכבת בה.

ואולי י"ל שהמעשה הוא במקום הכוונה, דהיינו להיות דהעיקר הוא שיעשה המעשה, הוי המעשה עצמו, הוא הוא הכוונה. וקצת דמיון לזה הוא דברי הר"ן המפורסמים לגבי מתעסק בחלבים ועריות דלא גרע העדר כוונה, שכן נהנה.

ג. ודאיתנן להכי, יש לבאר עוד בעומק קצת.

דגם במצוות שהאדם מקיימם ע"י מעשה, אפ"ל בשני אופנים וסוגים:

א. מצוות שקיומם מוגבלת ע"י מעשה מסוים. שהתורה הגבילה וחייבה אותו לעשותו באופן זה דוקא, וכמו הנחת תפילין ואכילת מצה ונטילת לולב שהתורה הגבילה והגדירה קיום מעשי' איך להניח תפילין ואיך לאכול מצה וכדו'. ויש עוד גדר במצוות מעשיות, ובעיקר בין אדם לחבירו, שאין חיובם מוגבל למעשה מסוים או לגדרים מסויימים, אלא כל שמתקיים בו רצון התורה של מצוות אלו די (ועי' בספר ביכורי אליהו - להת' אליהו צבי יעקובוביץ שיחי' - סי' ג' סעי' כ"ה).

והנה בסוג הראשון (כמו הנחת תפילין ואכילת מצה) קיום המצוה תלוי' בעשיית המצוה, ויש מקום לומר שבמצוות אלו יש בהם ענין הכוונה שהקיום יהי' מתאים להעשי', שהתורה הגבילה והגדירה, משא"כ בהמצוות של הסוג השני וכמו צדקה או כיבוד אב וכדו', בהם הקיום מצוה אינו מוגבל דוקא בסוג עשיית המצוה מסויימת, אלא כל שלפועל נעשה קיום המצוה באיזה אופן שהוא, סגי. נמצא שאין הקיום מוגבל לעשייתה באיזה גדר כל שהוא. ושפיר מסתבר שבמצוות שבסוג זה וכגון צדקה וכו', שהעיקר הוא הקיום לא איכפת לן איך, ובאיזה כוונה או אם כוונה בכלל נעשה המצוה. נמצא שיש קיום המצוה בלי מעשה המצוה.

והנה דאיתנן להכי, נוכל לומר, אף שחידוש הוא, שבמצוות הנ"ל, כיון שיוצא יד"ח אף כשאינו מתכוון לצאת א"כ ה"ה כשמתכוון לא לצאת יד"ח (או אפילו אולי במתעסק) מ"מ מקיים את המצוה כיון שאין נפק"מ בהכוונה או בהעדר הכוונה. דהרי אין באופן עשייתו שום הגדרה.

שעפ"ז מבואר דברי הספרי כמין חומר, שבמצוות צדקה שהוא מצוה בין אדם לחבירו, ואינו מוגבל בציווי התורה איך לקיימו, והעיקר הוא

שהעני יקבל הצדקה, א"כ לא רק שלא חסר כוונה, אלא אפי' במצטער דהיינו שמתכוין להיפך ג"כ יצא, ושפיר נלמד משכחה דאף שמצטער ששכח העומר, מ"מ זהו מצוותו. ודו"ק.



תפלת הדרך בספינה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שאלה: ספינה שנוסעת במסע של ימים רבים, ובמהלך נסיעתה, עוגנת במקומות שונות. הנה צ"ע אם צריך לומר תפלת הדרך לאחר כל עצירה, או פעם אחת בלבד.

והנה לפי דעת המחבר וכן דעת אדה"ז בשו"ע שלו צריך לברך פעם אחת בכל יום ויום.

ולכאור' היה מקום לומר שגם לדעת המחבר אין מברכים ברכה חדשה במקרה כגון זה, כיון שביום השני לא נקרא נסיעה חדשה, כיון שהספינה אינה עומדת במקום אחד (עיין במ"ב ס"ק כ"ו על הא דאיתא בסעיף ה' "אבל אם דעתו ללון בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת". וסותר על זה במ"ב דהוה "היסח הדעת וכ"ש אם לן בדרך באושפיזא דצריך לברך בדבר". ולכאורה גם בנדן דידן יש היסח הדעת של הנוסע).

וכמו"כ צ"ע לדעת השו"ע במקרה שהספינה מגעת להנמל בשבת וממשיך בהנסיעה במשך השבת האם צריך האם צריך לומר תפילת הדרך בשבת או לא מכיון שאין מבקשים צרכי יחיד בשבת.

והנה רבינו בסידור שלו פוסק כדעת הפרי חדש שאין מברכין תפילת הדרך בשם ומלכות כי אם פעם אחת בשעת יציאתו לדרך - ולא מברכין בשם ומלכות כשחוזרין הביתה וכ"ש שלא מברכין בכל יום בשם ומלכות כשנוסע לאיזה מקום לא מברכים לאיזה ימים מנהיגנו לברך ברכת הדרך בלי שם ומלכות אפילו כשאין נוסעים אלא נשארם במקום שמבקרים לאיזה ימים, וכידוע שזה היתה הנהגת רבינו נשיאנו.

האם רבותינו נשיאנו אמרו תפילת הדרך בשבת או אפשר שלא אמרו תפילת הדרך בשבת, משום שאין מבקשים צרכי יחיד בשבת?



שבע ברכות – על מי מוטל החיוב ומתי נכון לברכם הרב יעקב הלוי הורוביץ ראשון לציון

על מי מוטל חיוב שבע ברכות

בסעודת נישואין תקנו חז"ל לברך ז' ברכות אחר ברכת המזון (ראה אבן העזר סי' סב ס"ד - ה), ויש לחקור על מי מוטל חיוב זה. האופן היותר פשוט הוא לומר, שהתקנה נתקנה (לברך את ה') עבור החתן והכלה, ולפי זה החתן והכלה בלבד, או ליתר דיוק, מכיון שהתקנה נתקנה לברך דוקא בעשרה: החתן והכלה יחד עם צבור של עשרה גדולים מישראל צריכים להיות נוכחים כשמברכים ברכות אלו.

צד שני שאפשר לומר בדיון זה הוא, שחיוב הברכות מוטל על כל אחד מהנאספים המשתתפים בסעודת הנישואין. והצד השלישי שאפשר לומר בזה הוא, שהחיוב מוטל על החפצא דהסעודה, והיינו לומר, שכל מי שטועם מהסעודה שהוכנה לכבוד החתן והכלה חייב לברך את ה' בברכות אלו (דהרי פשיטא שהסעודה עצמה אינה בת ברכה ואין שייך בה גדר חיוב).

הנפקא מינא מיעדי הספק

ומובן שיש לחקירה זו נפקא מינא הנוגעת למעשה. והוא, שאי נימא כצד הג' שהחיוב הוא על החפצא דהסעודה, נמצא שגם מי שאוכל מהסעודה שהוכנה לכבוד הנישואין לאחר שכבר נסתיימה וברכו ברכת המזון וגם לאחר שהחתן והכלה עזבו את המקום, יתחייב ג"כ באמירת ז' הברכות (כן עולה מדברי הט"ז שם סק"ט, והוא חומרא גדולה).

ואם נאמר כצד הב', שהחיוב לא חל על החפצא דהסעודה אלא הוא חובת גברא על כל המשתתפים בסעודה, נמצא שאמנם מי שאכל מהסעודה לאחר עזיבת החתן והכלה לא יתחייב באמירת ז' הברכות, אבל על המשתתפים בסעודה יחד עם החתן חל חיוב לברך (או לשמוע, מדין

שומע כעונה) את הז' ברכות, והוא חיוב עצמי אקרקפתא דגברא של כל אחד מהם.

ואם נאמר כצד הא' שהחיוב הוא על החתן והכלה בלבד (ואינו חל על שום חפצא או גברא אחרים) נמצא שלא מוטלת שום חובה על קהל הנאספים לשמוע הברכות בעצמם, רק זאת שמכיון שברכות אלו נאמרות רק בעשרה, מובן שצריכים הנאספים לדאוג שלפחות עשרה יהיו עם החתן והכלה לאחר הסעודה כשצריכים לברך להם ברכות אלו.

והנה, מהמובא בשו"ע בגדר החיוב דברכת חתנים נראה לכאורה כצד הג', שהחיוב הוא על החפצא דהסעודה. דבשו"ע איתא, שגם השמשים האוכלים מהסעודה לאחר שנסתיימה, גם הם חייבים לברך ז' ברכות בגמר סעודתם. וז"ל השו"ע (שם סעיף יב): השמשים האוכלים אחר סעודת נשואין - י"א שאין מברכים שבע ברכות וי"א שמברכין, ולזה הדעת נוטה. עכ"ל. וא"כ מכיון שדעת השו"ע נוטה לומר שגם השמשים האוכלים לעצמם לאחר שנגמרה סעודת הנשואין חייבים לברך (ובפשטות משמע שה"ה גם אם הם אוכלים לאחר עזיבת החתן והכלה וכל הנוכחים), נראה שהטעם בזה הוא משום דס"ל שחיוב ברכת חתנים הוא חיוב המוטל על כל מי שטועם מהסעודה, לא שנא אם החתן וכלה נמצאים שם לא שנא אם כבר עזבו כולם.

אמנם הט"ז שם (סק"ט) נחלק על זה, וכתב שזוהי חומרא יתירה לומר שהשמשים האוכלים לעצמם יהיו חייבים לברך ז' ברכות, והסיק הלכה למעשה שאין לחייבם עד כדי כך. אמנם עכ"פ גם לדעתו, על המשתתפים בסעודה יחד עם החתן חל חיוב לברך (או לשמוע, מדין שומע כעונה) את הז' ברכות, והוא חובת גברא על כל אחד מהם. ודבר זה נפסק בשו"ע באין חולק, ויתיר בשו"ת מהר"י שטייף סי' ז.ה מזו מפורש בשו"ע שאפילו אם המסובים אוכלים במקומות אחרים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל - כולם חייבים לברך ברכת חתנים. והיינו מפני, שהטעם שתקנו שבע ברכות הוא משום השמחה יתירה שיש לבני החופה, השושבינים והמוזמנים לסעודת החתונה.

וז"ל השו"ע בענין זה (שם סעיף יא): בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל - כולם מברכין ברכת חתנים. לא מבעיא אם השמש מצרפן אלא אפילו אין

השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה - כלם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה. עכ"ל.

כאמור, דין זה נפסק בשו"ע באין חולק, ומשמע מזה שישנו חיוב עצמי אקרקפתא דגברא של כל אחד ואחד מהמשתתפים בסעודת הנישואין לברך (או לשמוע) את הז' ברכות.

המציאות בימינו

אמנם בפועל במציאות ימינו מה שקורה ושכיח הוא, שמזמינים הרבה אורחים לסעודת נישואין והרבה פעמים נמשכת הסעודה זמן רב מאד עד חצות הלילה ויותר, והאורחים הרבים ממהירים לצאת מפני שאנוסים להשכים למחר לעבודתם, על כן מברכים לעצמם ברכת המזון ביחיד ואינם מזמינים כלל, ואינם אומרים שבע ברכות, ואפילו שהשמחה במעונו וברכת אשר ברא ג"כ אינם אומרים.

ודבר זה לכאורה אינו נכון כלל ע"ד ההלכה. שכן כפי שהוכח לעיל, חיוב השבע ברכות אחר הסעודה חל על כל האוכלים מסעודת הנישואין ואף על אלו שאינם רואים כלל את החתן והכלה כנ"ל. ונמצא, שהמשתתפים בסעודה אינם רשאים לצאת קודם שמברכין הז' ברכות, או שיברכו בפני עצמן בעשרה הז' ברכות כשאינם להם פנאי לחכות עד אחר גמר הסעודה.

דעת מחברי זמננו

והנה יש ממחברי זמננו שצדדו כמה צדדים להיתר ומצאו עצות להקל בזה.

הג"ר יונתן שטייף כתב (בשו"ת מהר"י שטייף סי' ז) שמהדין אין חיוב על כל המסובין לברך הברכות בעצמם. וז"ל: אין חיוב הברכות כדי להוציא המסובין מחיובם אלא כדי לשמח החתן וכלה. ואולם זה אמת שחזו"ל הטילו החיוב על המסובין, והיינו [רק] שישתדלו שיהי' מי שיברך אותן השבע ברכות כדי לשמח החתן וכלה, אבל לא מוטל החיוב על כל אחד מהמסובין, שנימא שהמברך יצטרך לכוון בברכותיו להוציא את כל המסובין ידי חיובם, אלא סגי כשידעו שיהי' שם מי שיברך אותן השבע ברכות.

וע"כ אין כ"כ קפידא על היחידים שיוצאין ומברכין בהמ"ז בפ"ע ואינם מברכין שבע הברכות, כיון שעכ"פ הניחו שם מי שיברך ויודעים שישנם עדיין עשרה מסובין וש אחד יברך השבע ברכות, שוב רשאינן המה לצאת. עכ"ל.

נמצא שלדבריו אין כאן חיוב גברא על כל אחד מהמסובין לברך (או לשמוע) הברכות בעצמו.

גם בשו"ת באר משה (ח"ג סי' לב) נזקק לשאלה זו והאריך בה, ובסוף דבריו כתב צד להקל באופן אחר והוא, שאין חיוב השבע ברכות חל מתחלת הסעודה אלא רק בשעה שהחתן והשושבינן מברכים ברכת המזון, וממילא מי שנצרך ללכת קודם ברכת המזון יכול לילך כיון שעדיין לא חל עליו החיוב. וכדבריו העלה גם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' פד).

גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' מג) כתב (כהמחברים הנ"ל) שברכת המזון (היא ה) גורמת לחיוב ברכת נישואין. ובסוף דבריו כתב עוד לחדש שאפשר לומר, שכל עיקר הברכת חתנים שבסעודה בזה"ז, אף בלילה הראשונה, אינה ממש חובה מצד הדין כיון דערבה כל שמחה, ומה שאנו מברכים אינו רק מצד מנהג. וא"כ כיון שהמנהג הוא שלא לומר הברכות רק בסוף הסעודה, על כן מי שיש לו איזה ענין נחוץ וא"א לו להמתין על הגמר בשעה מאוחרת בלילה יכול לילך לדרכו ויש לו על מה לסמוך.

דעת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

אמנם מה שחשוב לנו חסידי חב"ד הוא דעתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ואכן מתברר שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נזקק לשאלה זו וכתב בזה דברים ברורים, וז"ל (באג"ק חי"ד ע' רטו):

. . המשתתפים בסעודת נישואין, וכמנהג המדינה מסובים חבורות חבורות (וכמה מהם יותר מעשרה) כל אחת ואחת על שולחנה ושמים

¹ וצ"ע ליישב דבריו עם המובא לעיל בפנים (הלכה פסוקה בשו"ע באין חולק) שהמסובין שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל ואינם רואים את החתן - כולם מברכין ברכת חתנים.

² מובן שהוא חידוש גדול שאינו מתאים להלכה הנקוטה בידינו. גם בשו"ת באר משה הנ"ל בפנים (בסוף התשובה, ד"ה אח"ז) לא קיבל דבריו אלה.

משמשים (ומצרפים עי"ז) לכל השולחנות, ובהתאריך הסעודה - כמה מהחבורות מברכין לעצמן, מבלי לחכות לברהמ"ז שבשלחן הראשי, אשר החתן וכלה מסובין עליו, ומבלי אמירת ז' ברכות וגם לא שהשמחה במעונו וכו'. אי יאות פתגמא למעבד הכי ולמיפטר נפשי מז' ברכות וכו'.

וכנראה סיבת המנהג: א) לא כל אחד ואחד יכול להאריך בסעודה (מפני הטרדות, הבריאות, חס על זמנו וכיו"ב. ובפרט שלפעמים האריכות באה ע"י ענינים בלתי רצויים). ב) אמירת ז' ברכות קודם אמירתן בשולחן הראשי דהחתן וכלה - תעורר קפידת המחותנים.

ועפי"ז שינוי המנהג: א) שכולם יחכו עד סוף הסעודה - תגרום שכמה ימנעו מלהשתתף בסעודה זו כלל ועי"ז יוגרע משמחת החתן וכלה אז, נוסף על הטינא שבלב מהמחותנים על הבלתי משתתפים, וכנראה במוחש. ב) שיברכו בשולחנות הנ"ל ז' ברכות בשני כוסות, כבודים - יש חשש לקפידה הנ"ל, ואלו שיחששו להקפידה - מלכתחילה לא יבואו.

וכיון שבשני האופנים - ענין של מצוה ישנו, וגם שנתפשט המנהג ביותר ואין מוחה, מצוה ליישב המנהג.

וי"ל שמיוסד על שלשה: א) שו"ע [או"ח] סקצ"ג סוס"א: למנוע קפידת בעה"ב מותר לעשרה להחלק. ב) שם סוס"ג[: אף אם לא היה טעם זה מספיק מ"מ בכבר נהגו כך, הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד . . ג) עפמש"כ בשו"ע אה"ע סי' ס"ב בט"ז סק"ז וערוך השולחן (סקל"ח . .) דחיוב ז' ברכות תלוי באם האכילה היא גם לשמחת החתן וכלה - י"ל דמחשבת המסובים מקודם דבאם תתאריך הסעודה יברך בלא ז' ברכות - הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חתן וכלה, לא חל ענין ז' ברכות מעיקרא, וק"ל.

ממענה זה של רבינו נראה ברור שנקט שחיוב ז' ברכות הוא חובת גברא על כל אחד מהמשתתפים בסעודת הנישואין, (אלא שמצא דרך כיצד יכול אדם לפטור עצמו מחיוב זה). ולא ס"ל כשיטות המחברים הנ"ל שהמשתתפים בסעודה הם בעצם פטורים (או שלפחות הם פטורים עד שהגיעה שעת ברכת המזון).

[ואף שדברי רבינו אינם צריכים חיזוק, מ"מ מצינו לעוד פוסק חשוב בדורנו שכתב בדומה לזה, והוא בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' נו).

ראה שם בדבריו, שגם הוא ס"ל כרבינו שחיוב ז' ברכות הוא חובת גברא על כל אחד מהמשתתפים בסעודת הנישואין³, וגם הוא כתב עצה כיצד אפשר לפטור עצמו מחיוב זה בדומה למה שכתב רבינו, (אבל באופן אחר קצת).

המצוי והרצוי

והנה כד דייקת שפיר, גם לאחר מענה זה של רבינו ליישוב המנהג, הדבר אינו חלק ואינו פשוט מכמה צדדים, כדלקמן.

(א) שכל דברי רבינו בזה נאמרו רק כדי ליישב את המנהג, שכיון שכן נהגו ישראל קדושים מצוה ללמד עליהם זכות (וכדבריו: מצוה ליישב המנהג), וכדמצינו הרבה מעין זה בכתביהם של גדולי ישראל בכל הדורות שטרחו ועמלו וגם נדחקו ליישב מנהגן של ישראל, אך עדיין אין זה אומר שלדעתו נכון לעשות כן לכתחילה⁴.

(ב) אם אמנם (התנאי של) מחשבת המסובים שבאם תתארך הסעודה יברך בלא ז' ברכות - שולל את קביעתם לשמחת חתן וכלה (ולכן לא חל כל הענין דז' ברכות) מעיקרא, נמצא שאינם משתתפים בסעודת מצוה ואין אכילתם אלא ארוחת ערב טעימה לקול צלילי תזמורת (על חשבון המחותרים .), והפסידו המצוה דסעודת חתן וכלה.

(ג) אין הכי נמי, ע"ד ההלכה התנאי של מחשבת המסובים מקודם מועיל לפטרם מחיוב ז' ברכות, אך מכל מקום בזה הם הפסידו את המצוה דאמירת ז' ברכות שתקנו חכמים.

(ד) כמו כן הם מפסידים את המצוה של ברכת המזון בזימון, שכן כדברי רבינו בתשובתו (אות ב) באופן זה "הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד" לענין זימון.

³ וכן כתבו עוד כמה ממחברי זמננו - ראה בשו"ת דעת סופר (להג"ר עקיבא סופר) סי' כו. חשב האפוד (להג"ר חנוך דב פאדווא) ח"א סי' ט. ועוד.

⁴ ובפרט שכנ"ל בפנים לדעת רבינו חיוב ז' ברכות הוא חובת גברא על כל אחד מהמשתתפים בסעודת הנישואין, ולא ס"ל כשיטות המחברים (הנ"ל בפנים) שהמשתתפים הם בעצם פטורים.

ה) וענין נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא: שגלוי וידוע לכל מי שאינו טומן ראשו בחול ומכיר את המציאות בזמננו, שבדרך כלל בכל חתונה ישנם כו"כ מקרובי המשפחה ומהמכרים המוזמנים שאינם מקפידים כו"כ לברך בכל פעם אחר אכילתם ברכה אחרונה וברכת המזון. ולכן אם בסמוך לגמר האכילה יברכו כולם ביחד הם יצטרפו לכל הצבור ויברכו עמם, אך אם מאריכים בסעודה ומפטפטים ורוקדים ואח"כ כל אחד הולך לדרכו כשמתחשק לו, אין זה בהכרח שהם יזכרו לברך. וקרוב לומר שזה יכול לגרום אצל כו"כ ביטול מ"ע של ברכת המזון דאורייתא.

אשר לכן מכל הלין טעמי נראה, לכאורה, שהדבר היותר נכון לעשות הוא להנהיג, כפי שכבר הונהג בכמה קהלות⁵, שכשהחתן והכלה מגיעים להסעודה ירקדו לכבודם וכן באמצע הסעודה (בין המנות) ירקדו מעט לכבודם, ומיד בגמר האכילה (לאחר המנה העיקרית) יברכו כולם ביחד ברכת המזון (ואפשר להודיע לפני כן ברמקול שעוד מעט הולכים לברך) - ואת עיקר הריקודים לשמחת חתן וכלה ימשיכו לאחר ברכת המזון.

וכאמור, כבר הנהיגו כן בכמה קהלות. ואין דחיית הריקודים לאחר ברכת המזון פוגמת כלל בשמחת החתן וכלה כי כל הקרובים והידידים ממשיכים בהשמחה ובריקודים (עד כלות הכחות או הזמן שעומד לרשותם), והשמחה גדולה ביותר כפי שמעיד הנסיון ורואים בחוש.

ואם כך יהי' הסדר הקבוע מראש יהי' זה רווח מכל הצדדים: גם תהי' אכילת כל המסובין (בד"כ, כמה מאות אנשים ונשים) נחשבת לסעודת מצוה, וגם יברכו בזימון בנוסח שהשמחה במעונו ובעשרה בהזכרת שם ה', והעיקר לענייננו - שאחר ברכת המזון יקדשו שם ה' במקהלות חוגגים ויברכו שבע ברכות בשמחה ובהשתתפות כל המסובין ברוב עם הדרת מלך, מלכו של עולם וגם לכבוד החתן הדומה למלך. וכמובן ירוויחו שכל ציבור המשתתפים בסעודה יברכו ברכת המזון.

⁵ ראה בשובע שמחות פרק א, במקורות והערות אות קלה. וראה גם בנטעי גבריאלי (הלכות נישואין, ח"א, פרק מב הערה ג): יפה המנהג שהנהיגו איזה רבנים באה"ק שלא להאריך בריקודי חו"כ עד אחר ברהמ"ז כדי למנוע מכשולות. ע"כ.

מנהג חב"ד

יש הטוענים כי אין נכון להנהיג מנהג זה בקרב אנ"ש חסידי חב"ד, כי אין זה מנהג חב"ד וגם מכ"ק אדמו"ר זי"ע לא שמענו בזה מאומה ואין נכון להמציא מנהגים חדשים. לענ"ד, טענות אלו אינן נכונות כלל כאשר יתבאר לפנינו:

(א) מה שטוענים שאין זה מנהג חב"ד, זה נכון. אין זה מנהג חב"ד כשם שאין זה מנהגם של שאר קהלות ישראל (חסידים ושאינם חסידים) בדורות שלפנינו. אולם רבני זמננו המליצו לנהוג כן כדי למנוע מכשולות, ובכמה וכמה קהלות (מכל החוגים: חסידים ושאינם חסידים, אשכנזים וספרדים)⁶ כבר נוהגים כן והמנהג הולך ומתפשט, ואכן נמנעים מחמת זה כמה מכשולות ומהשמחה לא נגרע דבר, היא גדולה ופורצת גדר. וא"כ מדוע לא לנהוג כן?

(ב) ע"פ ההשערה, מה שבדורות שלפנינו לא נהגו כן (כאמור, לא בחב"ד ולא בקהלות אחרות) זהו מפני שבדורות עברו רוב ישראל גרו בעיירות קטנות, והחתונות היו בדרך כלל צנועות יותר ומספר המשתתפים בהם הי' מועט ביחס להמקובל בזמננו (כי לא היו אז אמצעי תחבורה משוכללים שמביאים אנשים ממרחקים כבימינו), וממילא רוב המשתתפים בהסעודה היו ידידים ומכרים מבני המקום, אשר כשנגמרה השמחה הלכו לביתם שבסמוך⁷.

משא"כ בימינו שלרוב המשתתפים בסעודה יש עוד נסיעה ארוכה עד שיגיעו לביתם והם לחוצים וטרודים מזה⁸. ועוד, בדורות שלפנינו החיים בכלל היו שקטים יותר והאנשים היו רגועים ובריאים יותר (בריאות הגוף

⁶ שכן הנהיגו גם אצל הספרדים - ראה בילקוט יוסף - שובע שמחות (הנ"ל הערה 27) שם. נישואין כהלכה (כהן) סימן יז ס"א.

⁷ ועוד, בדורות שלפנינו (מזמן הראשונים) היתה הרגילות בכל תפוצות ישראל לקבוע זמן החתונה לערב שבת, וסעודת החתונה בהרבה מקומות היתה סעודת שבת (המקורות לזה בארוכה - ראה בקובץ אור ישראל (מונסי) גל' נד ע' קצא ואילך).

⁸ סגנון חיים זה החל, כמדומה, באמריקה (וזה שרמז רבינו בתחלת מכתבו הנ"ל בפנים, שדבריו באו לפתור בעי' שנגרמה בעטיו של "מנהג המדינה"), ואח"כ הגיע גם לארה"ק כשהגיעו אלי' שנות הרווחה הכלכלית.

והנפש), משא"כ בזמננו (מצד ירידת הדורות) אנשים טרודים ולחוצים יותר (ובריאים פחות)⁹.

ואם השערה זו נכונה, נמצא שהבעי' נתחדשה בזמננו וממילא התיקון לה צריך להיות ע"י חידוש המתאים לזמננו.

ג) ומה שטוענים שמרבינו זי"ע לא שמענו בזה מאומה, ואם הי' צריך לתקן בזה משהו בודאי הי' מתקן ככל הנדרש, זו בודאי אינה טענה. שכן ידועה שיטתם ודרכם בקודש של רבותינו הק', ומה שנוגע אלינו במיוחד, הנהגת רבינו, שבדרך כלל נמנעו מלהתערב בענייני ההנהגה של הזולת. ולא התערבו אפילו במה שנעשה בבית הכנסת שלהם ואפילו אם נעשו שם דברים שלא לפי רוחם ובנוכחותם¹⁰.

ולכן אינו נכון כלל, ל"גלגל" את האשמה על רבינו ולומר, שהטעם שאנ"ש נוהגים באופן מסוים הוא מפני שלא הורה אחרת, ואילו הנהגה פלונית לא היתה ראוי' בעיניו, "בודאי" הי' פונה לאנ"ש ומורה להם לנהוג אחרת.

סיכום

המורם מכל האמור הוא, שהדבר הנכון לעשות, לכאורה, הוא להנהיג, גם בין אנ"ש שי' חסידי חב"ד, את המנהג שהולך ומתפשט בתפוצות ישראל, שכשהחתן והכלה מגיעים לסעודה ירקדו לכבודם וכן באמצע הסעודה (בין המנות) ירקדו מעט לכבודם, ומיד בגמר האכילה יברכו כולם ביחד ברכת המזון, ואת עיקר הריקודים לשמחת חתן וכלה ימשיכו

⁹ וזה שרמז רבינו במכתבו (הנ"ל בפנים) שסיבת המנהג האמור (נ"ש] בהתאריך הסעודה . . מברכין לעצמן, מבלי לחכות לברהמ"ז שבשלחן . . אשר החתן וכלה מסובין עליו, ומבלי אמירת ז' ברכות וגם לא שהשמחה במעונו וכו') - היא בגלל ש"לא כל אחד ואחד יכול להאריך בסעודה מפני הטרדות, הבריות, חס על זמנו וכו"ב" . (ולמעיר, שהזכיר את הטרדות (ל' רבים) תחילה לפני חס על זמנו. ורמז רמז בזה, שבדורנו בעיית הטרדות קיימת בעצם עוד לפני בעיית הזמן).

ועוד הוסיף: "ובפרט שלפעמים האריכות באה ע"י עניינים בלתי רצויים", שגם זה הוא ענין שמצוי בזמננו (בגלל ירידת הדורות) יותר מאשר בדורות שלפנינו.

¹⁰ ראה כו"כ מקורות לזה ודיון בארוכה ב'אספקלריה' המצורף לשבועון 'כפר חב"ד', גל' 1265 ע' 26.

לאחר ברכת המזון. ובכך ירוויחו: (א) שאכילת כל המסובין תהי' נחשבת לסעודת מצוה, (ב) שכל ציבור המשתתפים בסעודה יברכו ברכת המזון, (ג) וגם יברכו בזימון (ד) בנוסח שהשמחה במעונו (ה) ובעשרה בהזכרת השם, (ו) והעיקר לענייננו - שאחר ברכת המזון יקדשו שם ה' ויברכו שבע ברכות בהשתתפות כל המסובים ברוב עם הדרת מלך ובשמחה, ומשמחה זו נלך לרקוד לקראת משיח צדקנו לקיום היעוד ושמחת עולם על ראשם בקרוב ממש.



בענין פת עכו"ם

הרב מנחם מענדל דובאוו

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ת מהרש"ג ח"ג סי' מד כתב: אחדשה"ט הגיעני מכתבו ע"ד פלפולו בענין המעשה שאירע לו שאפו פת אצל נכרי ולא הכשירו התנור ע"י השלכת קיסם רק שגם אנשים אחרים מישראל אפו אז אצל האופה הנכרי ושמא הם הכשירו התנור.

הנה גם לדעתי בכהאי גוונא אין ספק כלל ואינו נכנס כלל תחת סוג ספק. וראי' דהרי אמרינן בפסחים דף ט. חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות הרי הן בחזקת מתוקנין דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. ושם בסוגיא דאין חוששין אמרינן דהוי ודאי ולא שייך בזה אין ספק מוציא מידי ודאי דגם זה ודאי הוא וא"כ הדברים קל וחומר לנדו"ד דמה התם דמיירי בדאורייתא וגם הרי אפשר לתקן אח"כ וא"כ טפי יש לחוש שמא נתרשל החבר מלתקן וסבר שיתקן אח"כ ואפילו הכי מותר לסמוך ולאכול על סמך חזקה זו דודאי תיקן ק"ו בנדו"ד דאינו אלא איסור דרבנן קל וגם אם לא תיקן בשעת אפי' אי אפשר לתקן אח"כ ודאי יש לסמוך דתיקן בהשלכת קיסם דחזקה שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן באופן דגוף השאלה פשוט להתיר ולסמוך על האחרים שודאי הכשירו התנור.

והנה לכאורה הי' צריך להבהיר יותר בעובדת השאלה, דהרי אם כלשונו "אנשים אחרים מישראל אפו אז אצל האופה הנכרי" הרי כבר פסק בשו"ע (יו"ד קיב ט) "הדליק עכו"ם התנור ואפה בו ישראל... הרי

זה מותר", אך לא הוכשר התנור עצמו בזה, ואם אפה עכו"ם אח"כ בתוך התנור הרי הפת אסור לישראל.

וצ"ל שפס"ד זה הוא רק בכגון דא שבטוחים אנו שלא אפה הישראל בעצמו (שהנכרי אינו מרשה וכיו"ב) ומ"מ ראינוהו שלקח פת מאת האופה הנכרי.

ומה שהביא מחבר שהניח כו' - הנה בשלמא אם הנידון הוא אצל הפת שאפו הישראלים אמרינן שחזקה שלא יצא מתח"י באופן של איסור, אבל לכאורה אין התנור נחשב כיוצא מתח"י שנאמר דודאי מתוקן הוא.



המתנה לקדושה וקדיש [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון הקודם ע' 53 נדפס ע"ד המתנה לקדושה ולקדיש וז"ל: והנה זה פשוט לכאורה, שמה שכתב ש"אם שמע כבר קודשה או שידע שישמע אח"כ" - כוונתו לקדושה דתפלה זו דוקא שאוחז בה, אבל לא יועיל אם ידע שישמע במנחה קדושה פעמיים.

לכאורה, מי שהחסיר אחת מהתפילות, יכול להשלים אותה בעת תפלה הקרובה, ע"י שיתפלל י"ח פעמיים, ובאם יכולים להשלים כל הי"ח בתפלה הקרובה, למה לא יוכל להשלים הקדושה בתפלה הקרובה, ע"י שישמע ויאמר קדושה פעמיים.

ובפרט לפי החלטת אדמוה"ז אשר "הקדושות שוות".

א. בנוגע להמתנה לקדיש:

אדה"ז פוסק שלקדיש אין קצבה (היינו, הקדישים שאחרי שמו"ע עד עלינו ולא עד בכלל), ולזה ההלכה שאע"פ ששמע כבר קדיש, צריך להסתדר באופן שיוכל שוב לענות על הקדישים שאחרי שמו"ע. והכותב שואל מה לי קדיש זה ומה לי קדיש אחר, ולכן למה עליו להמתין כשיוכל לענות על עוד קדיש.

י"ל, בדא"פ - קדיש אין לו קצבה פירושו, כי כל קדיש פועל וממשיך ענין מיוחד שרק קדיש זה פועל וממשיך¹, ועל זה אין שייך השלמה, ולזה צריכים להסתדר באופן שיוכל לענות כל קדישים אלו, אעפ"י שכבר שמע וענה קדיש, כי כל כמה שעונה עוד קדיש, ממשיכים עי"ז המשכות נוספות, לדוגמא: מי שלא הניח תפילין יום אחד, אינו מניח תפילין למחר פעמיים, כי לא יפעל אז מה שהתפילין הי' צריך לפעול אתמול.²

כפתגם הידוע: חסר יומא חדא (בקיום המצות של אותו היום) חסר לבוש חדא. ועוד דוגמאות.

עד"ז, י"ל - בנוגע לאותו סוג קדישים שאומרים עליהם אין להם קצבה, לא שייך ענין השלמה ע"י שמיעת קדיש אחר.



שומע ברכה לצאת ידי חובה [גליון]

הרב שרגא פייויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בענין שמי שאין ידיו נקיות שיכול לשמוע הברכה הצריכה לו מאחר בלי עניית אמן ויצא ידי חובתו שתמה ע"ז הרמ"צ ש"י על שכתבתי שכנגד הערוה אי אפשר למציאות של עני' ודיבור כי זבח רשעים תועבה, שזה מוזכר בשו"ע רבינו בסי' ע"ו בנוגע לצואה.

לא שם לב שהכתוב "והי' מחניך קדוש" שבהמשכו כתוב "ולא יראה בך ערות דבר", קאי גם על צואה כמבואר במס' ברכות כ"ה ע"א, ורבינו מבאר הטעם של "זבח רשעים תועבה" לגבי צואה, בגלל שפשע ולא בדק שהמקום הי' נקי ואין שם צואה, היינו שאע"פ שבעת קריאתו לא ידע שיש שם צואה, ושגג בקריאתו, אעפ"כ הוא פשע בזה שלא בדק המקום, וקריאתו מוגדר "זבח רשעים תועבה". והרי מי שקורא כנגד הערוה, היינו שרואה את הערוה בעת קריאתו ויודע שהוא כנגד הערוה ואעפ"כ הוא קורא, הרי כ"ש וק"ו שזה בגדר של "זבח רשעים תועבה" ! ולכן אי אפשר

¹ להעיר מפע"ח שער הקדישים סוף פ"ג. סידור האריז"ל ועוד.

² ראה מאמר ד"ה וידבר אלקים אל משה, ש"פ וארא תשי"ב.

למציאות של עניי' ודיבור כנגד הערוה, ואי אפשר לומר אז "שומע כעונה" כי אי אפשר להיות מציאות של "עונה" שם. ולכן אינו יוצא בשמיעה שם אפי' בדיעבד.

ולכן הספק שמסתפק בסי' קפ"ה בנוגע לברכת המזון שכותב בנוגע לצואה, הוא הדין והוא הטעם בנוגע לערוה.

ומה שמביא מתשובת כ"ק אדמו"ר הצ"צ ששומע כעונה ה"ל כמוציא בפיו, ועדיף מהרהור לבד, הרי זה הענין של שומע כעונה בפשטות - שחז"ל החשיבו שמיעת השומע שיהי' נחשב כאילו ענה בפיו, אע"פ שבפועל לא הוציא בפיו מ"מ נחשב לו כאילו הוציא בפיו וענה, ומ"מ בפועל לא הוציא בפיו.

ומהתוס' ברכות כ"א ב' וסוכה ל"ח ב', שציין הנ"ל, משמע ששומע כעונה - אינו כעונה ממש, וכמו שכתבתי.

ומה ששואל מסי' ק"ד ה' שכותב רבינו ששתיקתו באמצע התפלה היא כעונה, ושואל הנ"ל שלפי דברי הרי אי אפשר לו לענות, אין הדמיון למי שהוא כנגד הערוה, כי אז אין מציאות של עני' כיון שענייתו לא נחשב כלום כי זבח רשעים תועבה, מה שאין כן בעומד באמצע התפלה שהוא אסור לענות מפני שאסור להפסיק, הרי "ארי" הוא דרביע עלי' שמונע ממנו לענות, ואילו הרי' מפסיק ועונה הרי' עניתו חשוב עני', ולכן שייך לומר שם שומע כעונה, והרי גם שם מדגיש רבינו שאינו נחשב להפסק בתפלה כיון שאינו מוציא בפיו.

ובסיכום, התורה השוה צואה וערוה להלכה בנוגע לקריאת שמע, תפלה וברכה, בפסוק א' של והי' מחניך קדוש וגו' (מלבד החילוק שהכתוב מפרט שצואה בכיסוי מספיק אפי' נראה וערוה אפי' בעששית אסור), ובנוגע לבהמ"ז מסתפק אם צריך לחזור כשבייך במקום צואה או נגד הערוה, כיון שאינה חמורה כמו תפלה, ובנוגע לברכות שהן מדרבנן אפשר שיצא בדיעבד גם במקום צואה או נגד הערוה, ובנידון דידן היינו מי שאין ידיו נקיות ושומע ברכה הצריכה לו מאחר המחויב ומכוין להוציא, פשוט שיכול לשמוע ע"מ לצאת ולא יענה אמן, שאז יוצא ידי חובתו.



ענייני מופעות ואירועים [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מיאמי פל.

בגליון העבר כתב הרב לוי יצחק ראסקין שיחי' שהמדפיס תמונה של ספר תורה פתוח והדבר מצוי בהזמנות לכתיבת או סיום והכנסת ספרתורה יזהר שלא ייךאו בה השמות של הקב"ה שאסור למחקן. לכן יבחר עמוד שאין בו שום שם קודש כלל (או מתוך מגילת אסתר). וכמו כן יזהר בזה בתמונות של סדור תפלה או חומש.

ותימה לי א) דסותר דברי עצמו, דלעיל מיניה כתב "בעריכת הזמנות, גם לשמחות משפחתיות וכו', יש להימנע מלהשתמש בכתב אשורית עם תגין." וא"כ צילום מעמוד של תורה ואפילו ממגילת אסתר (שכידוע נכתבים באשורית ובתגין) במכ"ש שיש (עכ"פ) להימנע מזה !

ב) לא זכיתי להבין בכלל ההיתר בזה להדפיס צילום מספר תורה דהא בשו"ע כ"ק אדה"ז בסימן של"ד סי"ג כתב "(וכן אסור לכתוב שמות שאינן נמחקין או פסוקים בקמיעות או בשאר מקומות שלא שייך בהם עת לעשות לה)" ואפילו כותב אשורית ולשון הקודש ובדיו על הקלף הרי לא ניתנה תורה ליכתב אלא ספר שלם ולא פרשיות פרשיות אלא משום עת לעשות לה" - להדגיש שמזה שכ"ק אדה"ז כתב "שמות שאינן נמחקין או פסוקים" נמצא שהם להדדי בכלל האיסור שלא ניתנה ליכתב, וכן בסעיף טו השווה אותם שכתב "ספר תורה שבלה או נמחק ויש בו ללקט פ"ה אותיות אע"פ שאין בהם אזכרה הרי הוא עומד בקדושתו . . ואם יש בספר תורה זו אזכרה אחת שלימה מצילין אותה בשבילה לבדה אע"פ שהשאר כולה נמחק ובלה"

וכן בסי' תרלח ס"כ כתב "אותן אנשים שחוקקים פסוק בסכות תשבו כו' על הדלעת ותולים בסוכה לגוי צריך למחות בידם לפי שאסור לכתוב פסוקים מן התורה אלא אם כן יש בהם ספר שלם כמו שנתבאר ביו"ד סי' רפ"ג וחקיקה היא ככתיבה לענין זה. - והרי בהפסוק בסכות תשבו וגו' אין בו שום אזכרה !

- (ואפילו לה"ש אומרים . . שכיון שניתן רשות לכתוב אזכרות בברכות . . משום עת לעשות לה' הוא הדין שניתן רשות לכתבם בקמיעות או שאר מקומות אע"פ שלא שייך בהם עת לעשות לה" - הרי השובר

בצידי "ובלבד שלא יכתבם במקום שיוכלו לבא לידי בזיון כגון באגרות" ובהזמנות לכתיבת או סיום והכנסת ספר תורה וכיוצא בזה רובם ככולם נזרקים לאשפה ר"ל, והאיך יתכן לומר שמותר להדפיס תמונה של ספר תורה פתוח ובפרט שכ"ק אדה"ז כתב שהעיקר כסברא הראשונה (?)

ג) וכן בסימן מב ס"ו כתב כ"ק אדה"ז "ויש אומרים שאף בגוף הקדושה הזמנה אינה כלום עד שיעשה בו מעשה של גוף הקדושה כגון שיתחיל לכתוב על הקלף ספר תורה או תפילין ומזוזות וה"ה שאר כתבי הקודש אפילו על הנייר ואז אסור לכתוב עליו דברי חול אפילו התנה עליו בתחלה לפי שלדברי הכל אין תנאי מועיל בגוף הקדושה להשתמש בו חול כשהוא בקדושתו" והאיך יתכן לומר שמותר להדפיס תמונה של ספר תורה פתוח עם דברי חול?

ד) לפי דבריו צ"ע מה שכתב בסידור בית יעקב (מר"י יעמדין ז"ל) בסוף פתרון חלומות, "הרואה ספר תורה .. ערום .. ומתענה אפילו בשבת" - (בדרך אגב כ"ק אדה"ז בסי' רפח ס"ז לא הזכיר ס"ת ערום) - אם ראה (או אפילו קרא לפי דברי כ"ק אדה"ז) בעמוד של תורה שאין בו אזכרות (למשול מסוף פרשת וישלח עד רביעי בפרשת וישב) אם צריך הוא להתענה?

עוד כתב הר' הנ"ל בשולי הגליון "על ההבחנה בין 'שמות' - שאסור למחוק, לבין 'דברי תורה' - שהאיסור הוא רק שלא לבזות, ראה פרק 'כבוד תשמישי מצוה ו'שמות' ס"ו - ז." ונראה מדבריו שאין איסור למחוק דברי תורה והאיסור הוא רק שלא לבזות. ותימה לי: (א) האין מחיקה בכלל ביזוי?

ב) ולמה אין זה בכלל איבוד בידים שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ו ה"ח "כתבי הקודש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד"? (ומש"כ שם בה"ה "שאר הכינויין .. הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן" בוודאי משום איזה תיקון מותר למחוק, וכמש"כ ה"חנינוך" במצוה תלז "שמותר למחקם לצורך שום דבר"). ג) בפתחי תשובה יו"ד סי' רפג סק"ב כתב "וכתב עוד [בתשב"ץ ח"א ס"ב] דמה שנהגו המלמדים .. אף דכתבי הקודש אסור לאבדן ביד או למחוק .. ד) והוא העיקר, בזוהר חדש (בדפוס מונקאטש שנת תרע"א הוא בדף ח ע"ב) ס' בראשית בסתרי אותיות כתוב "ואע"ג [דהכנויין]

דנמחקין עם כל דא לא אתיהיב רשותא למחקא אפי' אות זעירא דאורייתא".

בדרך אגב מה שמציין לשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קלד) יש לעיין גם בשו"ת כ"ק אדמו"ר הצ"צ ביו"ד סי' רטו בענין כתיבת השם שלא במקומו.

בתחילת דבריו כתב "בעריכת הזמנות, גם לשמחות משפחתיות וכו', יש להימנע מלהשתמש בכתב אשורית עם תגין.

יש להעיר מש"כ בס' ארחות חיים בה' ת"ת (אות ט) בשם תשובת הרמב"ם וז"ל: ואסור לכתוב בכתב אשורית שבו ניתנה תורה באמת אלא כתבי קודש לבד ומעולם לא זזו ישראל להיותם נשמרים מזה ואמנם אגרותיהם וספרי חכמותיהם וספרי חול שלהם הכל בכתב עברי ובעבור זה שינו הספרדיים וציירו צורות אחרות באותיות עד שחזר כאלו הוא כתב אחר כדי שיהי' מותר להשתמש בהם בדברי חול. עכ"ל.

ובספר רוח חיים מהר"ר חיים פאלאג'י (נדפס באזמיר שנת תרלו) על יורה דעה סי' רפד אות א כתב וז"ל: מי שרוצה לכתוב סוד לחבירו דלא יִדְעֵה לַאִישׁ זֶר, וחבירו אינו מבין שום כתב כ"א כתב של ס"ת, זה נקרא בשעת הדחק פעם ביובל ובהכרח, ועכ"פ יזהיר אותו שיגניז הכתב במקום מוצנע דרך כבוד. עכ"ל. וזה מתאים אם הוראת כ"ק אדמו"ר שכתב הר' יהודא קלאפמאן שיחי' בגליון תתצד "סיפר לי מו"ר הסופר הפרטי לכ"ק אדמו"ר הרב א. צ. ז. שי' צירקינד שלחתונת אחיו היו ההזמנות נדפסות בכתב אשורי והורה כ"ק אדמו"ר לקרוא ההזמנות בחזרה ולקברם! ועיין מש"כ בלקוטי מגדים על או"ח סימן ג סק"ט.

ובזה יתורץ - במכל שכן - מה שכתב הרב הנ"ל "ויש לעיין לענין בדיעבד, האם חייבים לגנוז כל העלונים שבטעות מופיע בהם מן השמות הקדושים." (ראה במגילה (כה, א) א"ל רב פפא לרבא ודלמא מעיקרא לא כיון דעתיה והשתא כיון דעתיה? אמר ליה חברותא כלפי שמיא? אי לא מכיון דעתיה מחינא ליה בארזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה!



איך לפטור הסירטוק מציצית [גליון]

הרב דוד קרץ
עפולה, ארה"ק

בגליון 989 עמוד 60 כותב הרב יוחנן גורארי¹ בענין עיגול פינה בסרטוק שאנו לובשים. ומעורר שיש להקפיד על כך.

וכך מודפס בשמו:

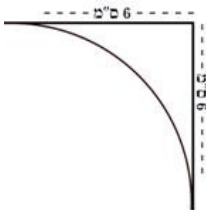
"אבל היעב"צ² כתב מסברא שצריך להיות עגול ג' טפחים, כלומר המשך העיגול סביב יהי' ג' טפחים, וז"ל: "אם הבגד הוא חתיכה מרובעת, אף על פי שהקרנות עגולים קצת... מסתברא דלא מיפטרי בהכי... על כן נראה לי שאין לסמוך על עיגול הקרנות בלבד לפטור הבגד מציצית. ונראה לי, כל שאין העוגל מתפשט בכדי שיעור הרחקה דציצית מן הכנף, דהיינו שלוש אצבעות, רוצה לומר: כל זמן שהכנפיים ניכרים...".

א. הנה, בלשונו מציין לדברי היעב"צ שצריך להיות שלושה טפחים אבל בדברים שמצטט כותב שלוש אצבעות.

ובספר מור וקציעה דף יג בפיסקה המתחילה ונ"ל, כתוב שלש אצבעות ולא טפחים.

ויתכן שזאת טעות הקלדה, ויש להעיר על כך.

ב. בהמשך כותב שצריך להיות העיגול שש על שש ס"מ, ואפשר למודדו ע"י תקליטור CD.



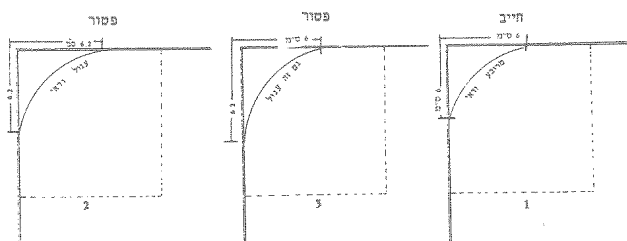
ומביא את הצירור הבא:

הנה התקליטורים שמדדתי בביתי גודלם הוא כמילימטר אחד פחות מ-12 ס"מ כך שהעיגול הוא פחות מששה ס"ה.

ועוד:

¹ בספרו מור וקציעה שם, מד"ה ואיברא ואילך.

בספרו "ציצית הלכה למעשה" ע' עא כותב הרב גורארי' שאם העיגול הוא שש על שש ס"מ הבגר עדיין חייב בציצית, ומביא את הציורים הבאים, בהם מודגש שכאשר העיגול הוא שש על שש עדיין לא פטור מציצית אלא רק כאשר יותר מכך, ולכתחילה 6.2 על 6.2 רק אז פטור.



פשוטו של מקרא

לשון קצר במקרא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשיש איזה פסוק בתורה שחסר בו תיבה מעיר רש"י על זה, וכותב שמקרא זה מקרא קצר או מקרא חסר, ולדוגמא:

בפירוש"י בפרשת נח ד"ה עשה את האדם (ט, ו): "זה מקרא חסר, וצריך להיות עשה העושה את האדם¹, וכן הרבה במקרא".

¹ לכאורה תמוה קצת זה שכתב רש"י: "וצריך להיות) העושה". הגם שבדאי כוונת רש"י על הקב"ה. אבל לכאורה אין מתאים תיבת "העושה" כאן כלל, שהרי בדברים אלו שבפסוק זה הם דברי הקב"ה. וכשהקב"ה אומר "העושה" משמעות הפשוט הוא שיש דבר אחר העושה זולת אלקים. וזה "נותן מקום לאפיקרוסים לרדות" (לשון רש"י בפרשת בראשית (א, כו). שיש דבר אחר מהקב"ה שעושה את האדם. ולכאורה היה מתאים יותר שתמורת תיבת "העושה" רש"י מגיה, יאמר הכתוב: "כי בצלם אלקים עשיתי את האדם. דהיינו שהתיבה שחסר בכתוב הוא לא תיבת "העושה" אלא תיבת "עשיתי".

בפירש"י פרשת וישב ד"ה וכל יש לו (ל"ט, ד): "הרי לשון קצר, חסר אשר".

בפירש"י ד"ה ראו הביא לנו (שם שם, יד): "הרי זו לשון קצרה, הביא לנו, ולא פירש מי הביאו, ועל בעלה אומרת כן"².

בפירש"י פרשת מקץ ד"ה השיב על כני (מ"א, י"ג): "פרעה, הנזכר למעלה, כמו שאמר, פרעה קצף על עבדיו. הרי מקרא קצר לשון, ולא פירש מי השיב, לפי שאין צריך לפרש מי השיב. מי שבידו להשיב, והוא פרעה, וכן דרך כל מקראות קצרים, על מי שעליו לעשות הם סותמים את הדבר"³.

או, שהתיבה שחסר הוא "אלקים", דהיינו שהי' ראוי לכתוב: "כי בצלם אלקים עשה אלקים את האדם".

והגם שאלקים הוא המדבר, ואיך יתאים לומר אלקים על עצמו - אין זה קושיא. ראשית, הרי כתיב: "כי בצלם אלקים", הגם שאלקים הוא המדבר, ואם כן למה גרע "עשה אלקים" מ"בצלם אלקים".

ושנית, הרי רש"י כתב בפרשת וירא בד"ה מאת ה' (יט, כד): "דרך המקראות לדבר כן, כמו נשי למך, ולא אמר נשי, וכן אמר דוד קחו עמכם מעבד אדוניכם, ולא אמר מעבדי". וכן על דרך זה, אין קושיא אם הי' כתוב "עשה אלקים את האדם", הגם שאלקים בעצמו אומר דברים אלו.

[צריך עיון, למה להא הביא רש"י בפרשת וירא, שדרך המקראות לדבר כן, מפסוק דידן שנאמר "כי בצלם אלקים עשה את האדם", (הגם שאלקים הוא המדבר) - ולא נאמר "כי בצלמי", או "בצלם שלי".

ועוד צרי להבין, למה המתין רש"י לפרש מה שפירש עד פרשת וירא, ולא פירש זה בפרשת בראשית, על הפסוק: "... נשי למך וגו'", ולא בפסוק דידן בפרשת נח. שלכאורה כמו שרש"י צריך לתרץ לשון זה בפרשת וירא שלא יהי' קשה לבן חמש למקרא, כן צריך לתרץ הלשון בפרשת בראשית ובפרשת נח].

² צריך עיון, למה האריך רש"י כאן בשאלתו, ולא אמר בקיצור "הרי זו לשון קצרה, ועל בעלה אומרת כן". ועל דרך שכתב בד"ה עשה את האדם, הנ"ל. שלא כתב שם: "זה מקרא חסר, עשה את האדם ולא פירש מי עשה". אלא כתב בקיצור: "צריך להיות העשוה את האדם".

³ צריך עיון, למה לא כתב רש"י על דרך זה בד"ה עשה את האדם בפרשת נח (ט, ו) הנ"ל, דהיינו: "ולא פירש מי העושה, לפי שאין צריך לפרש מי העושה, מי שבידו לעשות, והוא אלקים".

בפירשי בפרשת מקץ ד"ה עד כי חדל לספור (מ"א, מ"ט): "עד כי חדל לו הסופר לספור, והרי זה מקרא קצר".

בפירש"י בפרשת בא ד"ה ולא יוכל וגו': "הרואה לראות את הארץ, ולשון קצר דבר".

וכן על דרך זה פירש רש"י בשאר פסוקים שחסר מהם תיבה אחת. ראה בראשית ד, ט"ו (ב"פ), לך י"ג, ו. ויצא כ"ט, ב. ויחי מח, א - ב.

ולפי זה צריך להבין:

בפרשת שופטים כתיב (י"ט, י"ג): " . . . ובערת דם הנקי מישראל וגו'".

וכן כתיב שם (כא, ט): "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך וגו'".

והנה הפירוש הפשוט בפסוקים אלו הוא כמו שתרגם אונקלוס: "אשדו דם זכיי", דהיינו שפיכת דם הנקי.

ואינו מובן למה לא פירש רש"י שחסר תיבות "שפיכת" מן הכתוב.

וכן על דרך זה צריך להבין מה שרש"י אין מפרש כלום על מה שכתוב שם (כא, ח):

ולכאורה, בהשקפה ראשונה, יכולים לשאול שאלה זו גם על פירש"י בפרשת וישב ד"ה ראו הביא לנו (ל"ט, י"ד) הנ"ל. שגם שם הי' רש"י יכול לפרש כן, דהיינו: "ואין צריך לפרש מי הביאו, מי שבידו להביא, דהיינו בעלה".

אבל באמת שם אין שאלה זו. מפני שנוסף לזה שאין בעלה נזכר בפסוקים לפני זה, ואינו דומה למה שפירש"י בפרשת מקץ ד"ה השיב על כני (ששם כתב רש"י: "פרעה, הנזכר למעלה" משא"כ כאן לא נזכר בעלה למעלה).

הנה שם מספר הכתוב מה שאשת פוטיפר אמרה, והיא באמת אמרה בלשון זה, בלי להזכיר בעלה, אלא שרש"י מפרש כוונתה, שאמרה זה על בעלה.

ואולי בזה יובן דיוק בלשון רש"י שכתב: "הרי זו לשון קצרה". ולא אמר מקרא חסר או מקרא קצר. וכוונתו שלשונה של אשת פוטיפר היא לשון קצרה.

אבל לפי זה, קשה לשונו של רש"י מה שכתב: "ולא פירש שמשמעות הלשון הוא שהכתוב לא פירש. ולא כתב 'ולא פירשה'", דהיינו שאשת פוטיפר לא פירש בפירוש בדבריו. שכוונתה על בעלה.

"... ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל וגו'". שלכאורה הפירוש שם הוא כמו שתרגם אונקלוס: "... ולא תתן חובת דם זכי בגו עמך ישראל".

ולפי זה הי' לו לרש"י לפרש שחסר תיבת "עונש" מן הכתוב, וכן פירש רבינו בחיי על פסוקים אלו, וז"ל: "כתרגומו שופך דם או ענשו".

ויש להעיר שכ"ק אדמו"ר זי"ע מתרץ שאלה כעין זה בלקוטי שיחות חלק כ"ט פרשת נצבים, וז"ל שם: "אויפן פסוק 'ומל'ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך" שטייט אין תרגום ויעדי ה"א ית טפשות לבך".

בפשטות באווארנט דערמיט דער תרגום: "ווי פאסט דער לשון 'ומל' גו' את ללבך ואת לבב זרעך"? דער ענין פון "ומל" איז שייך דוקא ביי ערלת הלב. ניט בנוגע הלב עצמו...".

דערפאר איז דער תרגום מוסיף... דעם ווארט "טפשות (לבך)". ד.ה. אז עס איז ווי דער פסוק וואלט געזאגט בפירוש "ערלת לבבך".

מען דארף אבער פארשטיין: פארוואס באוורנט ניט רש"י די שאלה - ע"ד ווי דער תרגום...".

ובהערה 6 כתב שם, וז"ל: "ולכאורדה דוחק לומר שרש"י סומך על פירושו (ר"פ ברשית, ועוד) שיש מקראות "שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת" (וראה פרש"י נח (ט, ו), ויחי (מ"ח, ב) "הרבה במקרא, והרבה מקראות כו'") - שהרי בכו"כ מקומות מפרש רש"י מקרא קצר וכיו"ב...".



שונות

לדון גויים לכף זכות?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, ארה"ק

ידועים דברי ר"ת בתוס' (ב"ק לח, א ד"ה אלא האדם, ובכמה מקומות), שאף שארז"ל "אתם קרויים אדם" - שרק ישראל קרויים אדם ולא אומות העולם, הרי במקום שנאמר "האדם" בה"א הידיעה, נכללים בזה גם הגויים.

לפי זה, צריך להבין לשון המשנה (אבות פ"א מ"ו): "והוי דן את כל האדם לכף זכות" - האם (ולמה) יש לדון גם גויים לכף זכות? (הרי אפילו אצל ישראל, אם הם היפך הצדיקים - אין אודותם ציווי זה לפירוש הרמב"ם, רבינו יונה והרע"ב על אתר). ואולי כבר עסקו בכך המפרשים. ולע"ע לא מצאתי מאומה.

ולהעיר מהדיון אם דברי ר"ת אלו אמורים רק בלשון מקרא, או גם בלשון חז"ל (שדי חמד, בהוצאת קה"ת כרך ז' עמ' א'תנב (2903) טור ב. ובאנציקלופדיה תלמודית ערך 'אדם' כרך א טור קסד, שם מביאים את דעת ר"ת ועוד, לא מצאתי דיון בענין זה).

ובאג"ק (ח"ב עמ' קטו) הביא כ"ק אדמו"ר את דברי ר"ת אודות פירוש מרז"ל "והוי שפל רוח בפני כל האדם" המובא בתניא ר"פ ל. ומזה מוכח שלדעתו דברי ר"ת אמורים גם בלשון חז"ל.*

¹ וכן בספרא קדושים עה"פ בצדק תשפוט עמיתך, באדר"נ נוסחא א פ"ח, וכן במארז"ל "מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות" (ברכות טז, א). משא"כ במקורות אחרים שכתוב בהם "הדן את חברו לכף זכות": שבת קכז א - ב. שבועות ל, א. שאילתות סי' מ וסי' נא. רש"י ויקרא שם, מסכת כלה רבתי פ"ד הכ"א, מסכת דרך ארץ פ"א הל' לא.

* להעיר מפרקי אבות פ"ג מי"ד "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם", וקאי גם על בני נח (תוי"ט שם, ועיי' שדי חמד שם). ואפילו ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו שיחה ד' לפ' נח, שהחיבה יתירה קאי רק על בני"י, היינו רק החיבה

טעות סופרים [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, קנסיס סיטי

בגליון הקודם רצה הרייל"א לתרץ טעות דמוכח בהנחה (בלתי מוגה) דנחמו עת"ר, וז"ל: ולעצם הטעות הרי ידוע שאצל חסידים הי' חסר בקיאות בנ"ך, וידוע הסיפור שהצ"צ אמר פעם מאמר והזכיר פסוק מנ"ך וחסידים לא ידעו הפסוק ואדמו"ר מהר"ש בהיותו עוד בקטנותו הגיד להם וכו'. וכפי הנראה המניח לא ידע הפסוק. . ולא הבין בין "יסודותיו" ו"יתדותיו" (שבשמיעה קל לטעות ביניהם, ובפרט בהברה רוסית שהחולם נשמע כמו צירי). עכ"ל. ובאמת הרי"ז הברקה גאונית ויחד ע"ז גם פשוטה.

אולם, המערכת העירו מהי"י י"ט אד"ר, ששם כתוב "החסידים אפילו הבינונים, היו בקיאים בתנ"ך", וכפי הנראה כוונתם היתה להפריך סברת הרייל"א.

וכדי להציל ה"עשוק מיד . . .", ולעשות קצת סדר בהנ"ל, ועכ"פ בקיצור:

סה"ש, ה'תד"ש, ע' 24. שאלה. פארוואס זיינען חסידים ממעט אין לימוד התנ"ך. . ? תשובה. עס איז זייער א טוטוויי"ע שאלה און עס איז זייער טוט וויי צו דערמאנען די סבות וואס האבן געבראכט צו דעם אז חסידי חב"ד האבן ממעט געווען אין לימוד תנ"ך.

די משכילים וואס האבן געזוכט ווירקן אויף דעם חינוך לפי שיטתם האבן דאס געווירקט דורך דעם לימוד התנ"ך מיט זייער געוויסע ערקלערונגען, זיי האבן אין דעם הייליגן תנ"ך אריינגעבראכט זייערע אפיקורסות'שע ערקלערונגען. די התחלה האט געמאכט מענדעלסאן. עכלה"ק.

יתירה, אבל חביב אדם קאי גם על בני נח. ואולי מכאן אין רא' כי המקור היא מהפסוק (בראשית, טו) "כי בצלם אלקים עשה את האדם", בה"א. המערכת

ובסה"ש, קיץ ה'ת"ש, ע' 93. "אמאל [הדגשה אינו במקור] איז אויסער דער שיעור קבוע פון . . האט יעדער געלרענט . . צוויי קאפיטלעך תנ"ך . . ."

והנה הציטוט בהי"י לקוח מאג"ק (מוהריי"ץ, ח"ו ע' קנ"א) ששם כותב בשנת תש"ב אל הנהלת ישיבת תו"ת: "כואב מאד הדבר שהתלמידים הקשישים יחיו אין להם שום ידיעה במקרא . . ומה גם את הנביאים וכתובים שאין להם מושג בזה כלל . . מוכרח הדבר שועד ההנהלה ישים לב לזה לבחון את התלמידים יחיו גם בזה, לעוררם ע"ז ולתקן כל מה שאפשר לתקן . . ."

ובשנת תש"ג כותב שוב אל ההנהלה: "תלמידי המתיבתא ובית המדרש, הנה ברובם חסרים ידיעת הנביאים וכתובים . . ובהכרח - בכל תוקף - לתקן בעזה"י מחסור זה. ובזה הנני מפקד להנהלה לסדר בעזה"י: . . ג' רבעי שעה ללימוד נ"ך . . מחוץ להסדרים . . ג' ימים בשבוע . . ."

היוצא מכל הנ"ל, שפעם היו חסידים בקיאים בתנ"ך, משרבו המשכילים, (בעיקר מתקופת הצ"צ וכו' עד (ועד בכלל) זמן הרנ"ע) מיעטו חסידים בלימוד הנ"ך.

וכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ (וכנראה) רבינו בהכנסו הנ"ל בהי"י (הבין(ו) שהחשש מהמשכילים שהשתמשו בהתנ"ך אינו קיים (עכ"פ, במדה להפריע לימוד התנ"ך), ובקשו לסדר עזה"פ לימוד וידיעת הנ"ך בין התמימים (והחסידים) דאז.

אשר מכל הנ"ל מובן איך שההערה של המערכת אין לה שום שחר ביחס לדברי הרייל"א ש', ודברי הרייל"א ש' "חזקים וקיימים כיום הבראם".*

* כוונתנו בהזכרת ההיום יום, היתה רק להעיר ולהוסיף מקור לעיונם של הקוראים, ולא לומר שהכותב "טעה בדבר משנה", כי כפי שהוא עצמו כותב בהערותו, הרי יש את הסיפור עם אדמו"ר מהר"ש. ולעצם הענין, יש להעיר מרש"י סוכה ב, א שכתוב שם "יסודותיה" וצ"ל "יתדותיה", וטעות לעולם חוזרת. המערכת