

ב"ה
 חג הסוכות
 ה'תשע"א
 גליון א [אלף-ד]

תוכן הענינים

3.....	לְקוּטֵי שִׁיחוֹת
3.....	גדרו של חגה"ס הוא מצות ישיבה בסוכה
8.....	בענין שינה בסוכה
16	שיחות
16.....	מעלת הציבור בעשי"ת
17	נִגְלָה
17.....	הריגת המדינית במעשה זמרי
19.....	טעם בדיקת חמץ לפי אדמו"ר הזקן
23.....	בסוגיא דידות
26	הפסידות
26.....	המשל דמלך בשדה – אלול ועשי"ת
27.....	מדת האמת נחלה בלי מצרים
30.....	הערות על אגרת התשובה לאדמו"ר הזקן
39.....	תיבת "מאוד" בתניא בכתוב מלא וחסר
40.....	הערות בד"ה אני לדודי תשל"ב [גליון]
41.....	הערה בחינוך קטן [גליון]
45	הלֵכָה וּמִנְהָג
45.....	האם הניגונים בתפילה הם בכלל "חציו לכם"
47.....	בענין הרואה קרי בליל יום הכיפורים
51.....	בשר בערב יו"כ
53.....	תקיעת שופר על הבימה ע"י צדיק והגון
56.....	בירורים שונים בהלכות סוכה

66.....	ברכת שהחיינו בברה"נ ובברכת המצוות
74.....	בענין הפסק במצות ישיבה בסוכה
75.....	הכפלת וידוי בסדר סליחות (לתענית צבור)
77.....	שומע ברכה לצאת ידי חובה [גליון]
79.....	הלוואה בריבית מהבנק [גליון]
81	שונות
81.....	קביעת מנהגים בחב"ד
89.....	ההוראה מהחיבור דפרשיות ניצבים וילך



הערות לקובץ הבא **שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח** **יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"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: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

לקוטי שיחות

גדרו של חגה"ס הוא מצות ישיבה בסוכה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ב פ' אמור ב' מבאר בארוכה שיש נפק"מ בין התוכן דחג הפסח לחג הסוכות, דבחגה"פ הנה יום ט"ו בניסן הוא זמן מיוחד, לא משום שיש אז המצוה דאכילת מצה, אלא משום שהוא "יום צאתך מארץ מצרים", ולכן ה"ז חג ויו"ט, וזה גופא הוא הסיבה לחיוב המצוות שבו, כולל המצוה דאכילת מצה,, משא"כ שבעת ימים דחג הסוכות אינו זמן מיוחד ומובדל מצד עצמם, אלא להיפך - כיון שיש חיוב לישיב בסוכה בשבעת ימים אלו, הנה זהו הסיבה שהז' ימים נעשו לימים מיוחדים - ימי החג, והענין דישיבה בסוכה הוא כל התוכן של החג עיי"ש בארוכה, וביאר עפ"ז סדר הכתובים בפ' אמור בההפרש בין חגה"פ לחגה"ס ועוד.

והנה בשו"ת 'דברי ישראל' ח"א סי' קכ"ב הביא מ"ש בס' 'אור תורה' פ' אמור (כג, לט) עה"פ "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי וגו'", דיש להבין מדוע בכל החגים יצוה ה' אשר יעשו בהחג מיד בתחילת הציווי, ובחג הסוכות לא אמר הכתוב כלום מה יעשו בו, כ"א 'אמר הכתוב כי ביום הראשון וביום השמיני מקרא קודש ויקריבו קרבנם לשם החג, ואח"כ אמר ה' פרשה מיוחדת: "אך בחמשה עשר וגו' ולקחתם לכם וגו' בסוכות תשבו וגו'", ומדוע לא צוה ה' להם מישיבה בסוכה ומלקיחת ד' מינים מיד?

ומבאר שם משום דבמדבר לא היו צריכים לשבת בסוכה כיון שהיו כל הזמן בענני הכבוד לא היו צריכים זכר לזה, וכן בד' מינים ג"כ לא היו מחוייבים במדבר כי כתוב שהמצוה של הד' מינים הוא רק בבואם אל הארץ באספכם וגו', וע"כ אמר להם משה רבינו בט"ו לחודש השביעי

יעשו חג הסוכות רק לענין איסור מלאכה והקרבנות קרבנות¹, ואח"כ אמר להם פרשה מיוחדת שבבואם לארץ ישבו בסוכות ויקחו ד' מינים, עיי"ש², וכ"כ בס' 'מיכל מים חיים' עה"ת ע' קכה עיי"ש.

אמנם לפי המבואר בהשיחה כנ"ל, לכאורה לא מסתבר לומר כן במדבר חגו רק חג הסוכות בנוגע לקרבנות ושבתה ממלאכה, אבל לא נתחייבו עדיין במצות ישיבה בסוכה, דהרי כיון שכל ענין החג הוא מסובב מצד החיוב דישיבה בסוכה, ואם ליכא כאן הסיבה - החיוב לישב בסוכה ליכא כאן גם המסובב - החג.

ולפי"ז לכאורה מסתבר לומר כמ"ש בשו"ת בנין שלמה בהקדמה שני' לפ' ראה (דברים טז, וז"ל: "חג הסוכות תעשה לך.. מגרנך ומיקבך, לכאורה קשה כיון דמהך קרא ילפינן דצריך לעשות הסכך מפסולת גורן ויקב היינו שיהי' גידולו מן הארץ, א"כ הו"ל לאקדומיה הך קרא בפ' אמור, דהא דין עשיית הסוכה צריך להקדים קמי דין הישיבה, ומ"ש דנטרה התורה לאשמעינן דין זה עד פ' זו שנשנית בערבות מואב?... ואולי י"ל דבדור המדבר ישבו תחת ענני הכבוד כל ימות השנה וענני הכבוד היו סכך כשר דהוה גידולי הארץ כדכתיב ואד יעלה מן הארץ וכדאיתא בסוכה י"א, וגם אינו מקבל טומאה, ולא הוצרך לפרש כלל, דכיון דאמר בסוכת תשבו הרי פירוש דבסוכות קאי על ענני הכבוד וזהו דכתיב בסוכת בפת"ח, כלומר בסוכות שאתם יושבים כל השנה אתם מחוייבים לישב בחג הסוכות, רק דבשאר ימות השנה ה"ז רשות ואי בעי אכיל חוץ לענני

1

ע' בפ' רמב"ן פ' אמור שם (כג, וז"ל: דבר אל בני ישראל - אין לכהנים עסק בענין המועדות יותר מאשר לישראל בהם, על כן לא הזכיר בפרשה הזאת אהרן ובניו רק "בני ישראל" שיכלול את כולם כאחד, כי לא יפרש קרבנות המוספים בפרשה הזאת. אבל הזכיר המועדים כאן בתורת כהנים בעבור שהם ימי הקרבנות, וירמוז אליהם כמו שאמר "והקרבתם אשה לה", ואמר בסוף הפרשה (פסוק לז) אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים. אבל לא האריך לבאר המוספים, שלא רצה שינהגו להם במדבר, ואחרי שמנה באי הארץ בחומש הפקודים וצוה לאלה תחלק הארץ (במדבר כו ג) ביאר המוספים כולם בפרשת פינחס שיעשו אותם בארץ מיד ולדורות עכ"ל, הרי דסב"ל להרמב"ן שגם קרבנות מוספי החג לא הקריבו במדבר.

(2) וראה גם שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ל"א ובח"י סי' יא בענין זה, ובס' נר למאה - חגה"ש ע' לו, ובס' ימות המשיח בהלכה סי' נג ועוד.

הכבוד, אבל בימות החג צריך לישב ולאכול ולישן דוקא תחת ענני הכבוד, והדר אמר כל האזרח בישראל ישבו בסוכת כשיכנסו לארץ ולכן דוקא במשנה תורה הוצרך לפרש להם דיעשו סוכה מדבר שגידולו מן הארץ דאז פסקו ענני הכבוד". עכ"ל.

וראה ספר השיחות תר"פ- פז ע' 37 וז"ל: ר"י מתמיד שאל את כ"ק אדמו"ר היאך קיימו ישראל מצות סוכה במדבר כיון שהקיפום ענני הכבוד מכל הצדדים גם מלמעלה? והשיב פעם יצא הרה"ק ר' מאיר מפרעמישלאן עם אנשיו לקדש הלבנה ולא נראתה הלבנה כי היתה מכוסה בעבים ושאל הרה"ק ר' מאיר לאנשיו מה עשו ישראל במדבר עם קידוש לבנה ולא ידעו מה להשיב ואמר ר' מאיר אני אשיב לכם כשהיו צריכים לקדש הלבנה ה' משה רבינו ע"ה מוציא המטפחת מכיסו ובעת מעשה הוציא ג"כ ר' מאיר את המטפחת שלו והראה איך ה' עושה משה רבינו ע"ה והעביר המטפחת אנה ואנה ונתפזרו ענני הכבוד וקידשו הלבנה וכשהראה ר' מאיר בהמטפחת שלו איך ה' עושה משה רבינו ע"ה נתפזרו העבים וקידשו הלבנה עכ"ל.

אבל בשיחת ליל ו' דחה"ס תשמ"ו סעי' ז' איתא וז"ל: בהיותם במדבר יש מקום לשקו"ט אם חגגו את חג הסוכות .. שהרי צריכים ד' מינים וכן "פסולת גורן ויקב" לסכך את הסוכה דברים שאי אפשר להשיגם במדבר. ולהעיר מהקבלה בידינו מאדמו"ר הזקן להדר אחר אתרוגי קאלאברי באמרו שכאשר אמר הקב"ה למשה "ולקחתם לכם גו' פרי עץ הדר גו'" הושיבו שלוחים על ענן ושלחום להביא אתרוגים מקלאבריא, ובכל אופן יתכן שלא חגגו את חג הסוכות בכל הפרטים ופרטי פרטים כפי שחגגו לאחר שנקנסו לארץ עכ"ל.

וב"משיחות ש"פ תצוה ופורים תשמ"ז" (בענין לחם משנה) סעי' ד' איתא דענינה של מצות סוכה הוא "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני וגו'" שהם "ענני הכבוד", ובל"ט שנה שהיו ישראל במדבר בתוך ענני הכבוד לא מסתבר שבמשך זמן מסויים בשנה, מט"ו עד כ"א בתשרי ישבו בסוכות זכר לשיבה בענני הכבוד - בה בשעה שבמשך כל השנה כולה יושבים הם בתוך ענני הכבוד עצמם, כמובן וגם פשוט שאין צורך ב"זכר" כאשר ישנו הדבר עצמו בכל התוקף, ומה גם שע"פ הלכה לא היו יכולים לעשות סוכה בתוך ענני הכבוד משום דהוה

סוכה בתוך סוכה, ורוחק הכי גדול לומר שבמשך שבעת ימי הסוכות יצאו מחוץ לענני הכבוד ועשו להם סוכות מפסולת גורן ויקב, עכ"ל.

ובהערה 30 שם ציין לגליוני הש"ס סוכה יא, ב, שהביא מס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פל"ז) שכתב: "דאפשר שלא ישבו בסוכה במדבר שהרי היו מסוככים בענני הכבוד ואיך יעשו סוכה תחת סוכה", וכן הביא שם מרוקח סי' רי"ט, ומציין גם לס' כלי חמדה ח"ו (קונטרס המילואים) ע' 124 שכתב דנראה פשוט דמכיון שמצות סוכה היא זכר לענני הכבוד א"כ כשהיו ישראל במדבר לא יתכן מצוה זו.

וראה גם בראשית רבה פ' וירא (פמ"ח, י): "אתה אמרת והשענו תחת העץ חייך שאני פורעה לבניך פרש ענן למסך (תהלים קה לט), הרי במדבר, בארץ מנין בסוכות תשבו (ויקרא כג מב), לעתיד מנין וסוכה תהיה לצל וגו' (ישעיה דו, ר)"; דמשמע מזה ג"כ דקיימו בסוכות תשבו רק בארץ ולא במדבר, הרי מוכרח לומר מכל זה, דאף אם לא קיימו מצות סוכה במדבר, והחג התקיים אז רק לענין איסור מלאכה וקרבנות, אין זה סותר להמבואר בלקו"ש דכל סיבת החג הוא הישיבה בסוכה.

ואולי אפשר לומר, דאף דבמדבר לא הוצרכו לעשות זכר לענני הכבוד כנ"ל, או שלא הי' שייך בפועל לקיים מצות ישיבה בסוכה, מ"מ י"ל שצותה התורה מיד לעשות חג בזמן זה מצד גוף הנס דענני הכבוד, ואח"כ כשיבואו לארץ יתחייבו בישיבה בסוכה בפועל זכר לנס זה, וא"כ גם במדבר הי' כל גדר החג תלוי בענין זה מצד הענני הכבוד.

מצות ישיבה בסוכה בזמן התוספות מן החול

והנה בשו"ע הל' סוכה סי' תרלט ס"ג כתב הרמ"א: "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה, ויאכל קודם חצות לילה" ועי' בט"ז שם ס"ק י"ב ובשו"ע אדה"ז שם סעי' כ', דילפינן מחג המצות דכתיב בערב תאכלו מצות וכו'. ובמג"א שם ס"ק יא כתב וז"ל: ולא יאכל כו' - משמע דאין רשאי לאכול עד שתחשך, וכ"כ בהגמ"נ, ונ"ל דקידוש יכול לעשות מבע"י קצת על היין, וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בלילה, דהא

³ ראה רשימות חוברת סב - סח

אפי' בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות כמ"ש רס"י תע"ב ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה עכ"ל.

ובספר "דברי יחזקאל" (סי' מ"ה אות ה) הביא שהגר"ח הקשה על הרמ"א דלמה למה לא יאכל בסוכה בזמן התוספת, אה"נ דכזית של מצוה צריך לאכלו בלילה כדילפינן ממצה, מכל מקום יאכל סעודת יום טוב, ובלילה יחזור ויאכל כזית לשם מצוה, דמצות סוכה כיון דנוהגת נמי ביום, תחול המצוה גם בתוספת מבעוד יום בערב יו"ט דלא גרע מכל ימי החג עיי"ש⁴.

ועד"ז יש להקשות על המגן אברהם דכיון דמקדש מבע"י ומוסיף מחול על הקודש, א"כ כיון שכבר נתקדש בקדושת החג למה לא יצטרך לברך לישב בסוכה?

ולכאורה מוכח מזה דמצות סוכה אינו תלוי כלל בקדושת היום, ואף כשמוסיף מן החול אל הקודש לא נתחייב במצות סוכה שזה תלוי דוקא ביום ט"ו, ואינו דומה לסעודת שבת שהוא מחמת קדושת היום ולכן יוצא אז יד"ח (ראה שו"ע אדה"ז סי' רס"ז סעי' ג') וע"ד מ"ש אדה"ז (סי' תצא סעי' ג' הובא בהערה 46 בהשיחה) ד"מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה" .. ד"אכילת חמץ (ש) אינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ עכ"ל, וכן הוכיח הגאון מקינצק זצ"ל בקבא דקשייתא (קושיא פו) מהמג"א הנ"ל עיי"ש.

ועי' גם בחי' הגר"ח -סטנסיל- (אות לו) בענין 'תוס' יו"ט', שכתב דתוס' יו"ט אינו שייך אלא לקדושת יו"ט ולא להמצוות המיוחדות עיי"ש⁵ וא"כ ה"ה לגבי מצות סוכה וא"ש דברי הרמ"א והמג"א דבזמן

⁴ ואדה"ז שם כתב: "וכיון שאכילת לילה הראשונה נלמד בגזירה שוה מאכילת מצה צריך להיות דומה לה בכל דבר דהיינו שלא יאכל בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים וכו'".

⁵ ולפי"ז צ"ע על הגר"ח מה הקשה על הרמ"א שיברך לישב בסוכה גם בזמן התוס', הרי (בחי' הגר"ח) נקט דזמן התוס' אינו שייך למצוות המיוחדות ויל"ע.

התוס' לא שייך קיום מצוות סוכה, ועי' גם בס' 'מטה אפרים' סי' תרכ"ה, אלף למטה אות עב שכתב דא"א לקדש קודם הלילה, דא"א לו לברך לישוב בסוכה, דאע"ג דקבלה עלי', זה מועיל לקדושת היום, אבל מצות סוכה דלא חלה עד הלילה לא מצי לברך לישוב בסוכה עיי"ש בארוכה.

אמנם לפי מה שנת' בהשיחה יל"ע דכיון דמבאר דכל גדר החג הוא מסובב מהמצוה דישיבה בסוכה א"כ איך שייך לחלק ביניהם ולומר שיש קדושת החג בלי המצוה דלישב בסוכה?

והנה לכאור' אפ"ל בזה עפ"י מ"ש במכתב קודש דפסח שני תש"מ (נדרס בלקו"ש חי"ז ע' 508), דמצינו גם בדאורייתא דמסובב אפ"ל יותר גדול מהסיבה לגבי פסח שני דאף דהסיבה שלו בא מצד הטענה דלמה נגרע וכו', מ"מ בהמסובב הדין הוא דאפי"י גר שנתגייר בין פסח ראשון חייב בפ"ש, וזהו גם כעין הדין בסוכה דנסרים שרחבן ארבע דנעשו כשפורים של ברזל וכו" וראה בארוכה בזה בלקו"ש שם פ' תזריע ב' (ע' 135).

ולפי"ז אפ"ל דאף דמבאר בהשיחה דסיבת החג היא המצוה דישיבה בסוכה, מ"מ לאחר שכבר ישנה ענין החג נעשה קדושת היו"ט גם מצ"ע, ולכן אעפ"י דמצות ישיבה בסוכה תלוי בהזמן דהשבעת ימים דוקא ולא שייך בזה הענין דתוספת, מ"מ שייך הוספה בקדושת החג.



בענין שינה בסוכה*

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בלקו"ש חכ"ט שיחה לחגה"ס (עמ' 211) דן בענין ההיתר על מנהג חב"ד לא לישון בסוכה, ומביא פתגם אדמו"ר האמצעי "ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה". ומבאר, דיסוד ההיתר ע"פ הלכה הוא, מפני שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור משיבתה". דשיעור הדבר הוא,

* לע"נ אבי מורי הרה"ת ר' עובדיה ב"ר נחמן זאב ע"ה, הכ"מ. נלב"ע ה' תשרי תשע"א. והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם, בקרוב ממש.

כמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' תרלט סי"ט) "שאם הי' לו טרחא כזו לישון בביתו לא הי' ישן בביתו א"צ לישן בסוכה", וכך הוא באמת בעניננו – "אז דער גורל הגילוי שבסוכה איז א מניעה ועיכוב צו שינה, איז מען דערפאר גופא פטור פון שינה בסוכה, וויבאלד אז אויך בבית וואלט מען ביי אזא מצב ניא געקענט שלאפן".

ובאות ח מוסיף ומבאר, דגם לחסידים שאינם בבחינת יחידי סגולה להרגיש האורות מקיפים דבינה, גם להם יש היתר לא לישן בסוכה. ומבאר, דטעם ההיתר להם הוא, כי חסידים הם, ובמילא, מנהג רבותיהם בידיהם, וז"ל: "מ'זעט דאך אבער אין דער הנהגה פון כמה וכמה, אז אויך אזעלכע, וואס זיינען נאך ניט אין דער דרגא פון (קענען) מרגיש זיין דעם "אור מקיף" שבסוכה, זיינען זיך ניט נוהג צו מהדר זיין צו שלאפן אין סוכה. . איז די הסברה אין דעם בפשטות: חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאנו, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם – איז מנהג רבותיהם בידיהם" [ומביא ע"ז הגמ' (סוכה לב, ב) שרב אחא מהדר אתרי וחד].

דהיינו: שההיתר לחסידים הוא, כי היתר ומנהג שאצל הרביים – שייך בדרך ממילא גם אצל חסידים.

ואח"כ מוסף, דיש עוד היתר להחסידים – מצד צער, דהיינו – צער שלהם עצמם – שמצטערים לשנות ממנהג רבותיהם, וז"ל: "ונוסף בעניננו: דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר – מאכט בא זיי א צער (וואס המצטער פטור מן הסוכה) . . ויתירה מזו בנדו"ד, וואס דער מיטעלער רבי האט דעם ענין געמאנט פון חסידים" שבמילא "מצטער פארוואס דער ווארט פון מיטעלער רבי'ן דערנעמט אים ניט".

אשר מדיוק דברי הרבי בכ"ז מוכח ברור, שיש ב' דברים, היתר הראשון לחסידים, מצד מנהג רבותיהם, אשר בדרך ממילא שייך הוא גם להחסידים. והיתר נוסף, מצד החסיד עצמו – מזה שהוא עצמו מצטער. וכבר נעמד בביאור דיוק זה בהשיחה הר' ח"ר בקובץ היכל הבעש"ט שנה א' גליון ד' עמ' צא הערה 74, עיי"ש.

ולכאורה קשה להבין ענינו של היתר הראשון. הלא ההיתר שיש להרבי, שמצטער לישון בסוכה מחמת האורות המקיפים דבינה, אינו

שייך כלל אצל חסיד, א"כ, האיך אפשר לפטור החסיד מחיוב המוטל עליו מפני המנהג של רבו כשסיבת המנהג של רבו אינה שייכת אצל החסיד כלל.

ב. והנה לכאורה יש מקום לדון בכל הנ"ל, ולומר דכל ההבנה הנ"ל בהשיחה מעיקרא – לאו דוקא היא.

דהרי, בתחלת השיחה מביא הלכה משו"ע (אדה"ז סי' תרלט סי"ב) ש"במקומות הקרים שיש צער לישן בסוכה מחמת הקור. . אין צריך לישן בסוכה". א"כ יש לומר, דמה שכותב בהשיחה על הענין של מנהג רבותיהם בידיהם, אינו היתר על לא לישון בסוכה, דהרי היתר לא לישון בסוכה יש בלאו הכי, מחמת הקור כמ"ש בתחלת השיחה.

אלא הענין של מנהג רבותיהם בידיהם שמביא בהשיחה – הוא כדי לומר, שלחסידי, הורשה, וגם מומלץ, להקל לסמוך על היתר זה שמחמת הקור הכתוב בהשו"ע, כדי להדר מצד אחר – בהזהרות של הליכה במנהג רבותיהם (ואשר לכן מבאר בהשיחה גודל המעלה של הליכה בדרכי רבו, עיי"ש בהשיחה).

אך הנה לבד הפשוט שביאור זה ריק מכל תוכן וגם סותר את עצמו מיניה וביה, דאם נקבל שההנהגה של הרב אינה שייכת אצל החסיד, א"כ אין ערך כלל לעשיית החסיד אחרי רבו, ובמילא אין בזה גדר של הליכה בדרכי רבו רק עשייה אחרי רבו כמו מעשה קוף בעלמא.

עוד זאת, לפי ביאור זה יוצא, שלחסידים הגרים במקומות החמים, שאצלם לא שייכת הקולא שמחמת הקור (הכתוב השו"ע), ההקפדה שלהם לנהוג כמנהג רבותיהם בנדו"ד - היא נגד ההלכה.

ועוד זאת, פשוט שאין ביאור מבטא כלל תוכן כוונת השיחה, הקובעת סתם: "איז די הסברה אין דעם בפשטות: חסידים. . איז מנהג רבותיהם בידיהם", דהמשמעות ברורה – דהשאלה מעיקרא לא קיימת על חסידים,

לא בנדרו"ד ולא באף מקום, כי בכל מקום ובכל דבר נקטינן בפשטות אצל חסידים – שמנהג רבותיהם בידיהם⁶.

⁶ בקובץ היכל הבעש"ט שם, מביא מאג"ק חט"ו עמ' תיד שכותב הרבי "ע"ד מנהג איזה מאנ"ש... בענין השינה בסוכה הרבה יש להאריך [ומהנקודות בזה: שלילת דבר בזוי בסוכה. ומצטער], ואכ"מ".

ומביא מכתב נוסף מהרבי (בתרגום מאנגלית) מד' חשון תשט"ו, וז"ל: "הרב [פלונין] מסר לי את שאלתך: מדוע חסידי חב"ד אינם נוהגים... לישון בסוכה? שאלתך טעונה תשובה ארוכה יותר מאשר מכתבי זה יאפשר, אבל תקותי שהנקודות דלהלן תספקנה...]. כדי לשמור על קדושת הסוכה, וכדי לעורר ולהגביר יחס של קדושה לסוכה, השינה בסוכה אינה נהוגה אצלנו. היסוד לזה הוא בשניים: (א) קיים כלל שהמצטער פטור מן הסוכה. (ב) בשעת השינה אין אדם שולט בעצמו. יתירה מזו, עצם לבישת ופשיתת הבגדים וכיו"ב יוצר בהכרח יחס של חולין למקום שמשמש כחדר שינה. הפחתה ברמת היחס לסוכה (כזו שנעשה ע"י השינה בתוכה כנ"ל) מכפי שהי' צריך להיות היחס ההולם את מצוותיו של הקב"ה, שבהן הוא קידש כל יהודי, בודאי תורגש ע"י חסיד חב"ד עד עומק נפשו כתוצאה מידיעותיו בתורת החסידות וחינוכו החסידי, ויגרום לו צער רוחני עמוק. שני השקולים האלה ביחד ההביאו למנהג שלא לישון בסוכה. אמנם, אם יהודי מרגיש בבטחון גמור שהשינה בסוכה לא תפגע במאומה ביחסו לקדושת הסוכה, ושעל כן הוא פנוי מכל צער נפשי שהי' יכול להיגרם על ידי זה, הרי הוא מחוייב לישון בסוכה, כפי שמחייב הכלל של "תשבו כעין תדורו" – לדור בסוכתו במלוא מובן המלה. תקותי שהנ"ל יספק תשובה מספקת לשאלתך. אם תרצה הבהרה נוספת, אל תהסס לכתוב אלי".

והנה מ"ש בהמכתב אודות החשש על הפחתה ברמת קדושת הסוכה, הוא לכאורה, כענין הכתוב בשו"ע אדה"ז סי' תרל"ט (סעיף ב', מהארחות חיים) ש"לא יעשה שום תשמיש של בזוי בסוכה". אך בהשיחה אינו מביא אותיות אלו – על הפחתה ברמת קדושת (שהוא כענין – בזוי סוכה, כנ"ל), אלא כותב (באות ב') ע"ד ענין שאמר יעקב "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" ופרש"י "שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה".

והטעם פשוט, כי ע"פ השו"ע יש חיוב של שינה בסוכה, וא"כ בודאי מעיקר הדין אין השינה תשמיש של בזוי. ובודאי שאצל הרבנים לא שייך כלל ח"ו לומר שהשינה שלהם כענין תשמיש של בזוי.

ועוד זאת, זה שכתוב בשו"ע ש"לא יעשה שום תשמיש של בזוי בסוכה", היינו, שלא יכניס כלים בזוים להסוכה וכיו"ב, ולא לענין השינה כלל.

וענין הפחתה ברמת קדושת הסוכה, שכותב בהמכתב, הוא כדי לבאר איך השינה היא סיבה הגורמת להצער – אצל ההולך בדרכי החסידות. אך ההיתר לא לישון בסוכה – הוא הצער. [ועי' לשון המכתב "אם יהודי מרגיש בבטחון גמור... ושעל כן הוא פנוי מכל צער נפשי שהי' יכול להיגרם על ידי זה, הרי הוא מחוייב לישון בסוכה"]. ובהמכתב מביא ע"ד ההפחתה ברמת קדושת הסוכה, ולא ענין האורות המקיפים דבינה, כי המכתב נכתב עבור מקבל המכתב, לפי רמת ומדת ידיעותיו, שא"א היה לבאר לו הפלאת הענין של צער

ולפ"ז חוזרת הקושיא למקומה, האיך אפשר לפטור חסיד ממצוה המוטלת עליו מפני ההיתר השייך לרבו, הרי החסיד והרב הם לכאורה ב' אנשים נפרדים, והאיך אפשר לפטור אחד מפני היתר השייך להשני?

ב. והנה כדברים האלו ממש, מצינו גם בלקו"ש בשלח חכ"א עמ' 87 על מנהג רבותינו נשיאינו שלא לאכול פת בסעודה שלישית בשבת אלא להסתפק באכילת טעימא כלשהי לבד.

ומק' הרבי מדברי אדה"ז בשו"ע או"ח סי' רצא ס"ז שפוסק, דאין לסמוך כלל על הדיעות שמקילין לקיים סעודה שלישית שלא ע"י פת.

ומביא הרבי, פתגם אדמו"ר הרש"ב (היום יום כב אדר א) שההמשכה שבזמן סעודה שלישית היא מבחי' אֵין, כמ"ש בפסוק "היום לא" (בשלח טז, כה). דהיינו, שהזמן דסעודה ג' הוא כדוגמת הזמן של לעת"ל – שאין בו אכילה ושתי'.

דעפ"ז, י"ל דהמרגיש את בחי' האין שבזמן סעודה שלישית, אין האכילה אצלו עונג – אלא צער, ולכן פטור מאכילת סעודה ג'.

וביאור הדברים: דהנה עיקר חיוב לאכול ג' סעודות בשבת אינה בשביל האכילה עצמה – אלא בשביל העונג שע"י האכילה, כמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' רפח ס"ב) "שמצות סעודות שבת אינה אלא בשביל עונג שבת". לכן מצינו דמי שהאכילה צער בשבילו אין חיוב עליו לכתחילה לאכול, כמ"ש בשו"ע (סי' רצא ס"א) "ואין צריך לצער את עצמו לאכול". ועוד אדרבה – אסור לו לאכול⁷, כי אסור לצער עצמו באכילה, כדוגמת

מפני המקיפים דבינה וכו'. ועי' התחלת המכתב – "שאלתך טעונה תשובה ארוכה יותר מאשר מכתבי זה יאפשר".

⁷ הדגשה זו בהשיחה, שלא רק שאין חיוב, אלא שאסור לצער עצמו באכילה (דהיה מקום לומר דכל שאין האכילה מזקת לו – אין איסור לצער עצמו, שע"ז מבאר ומדגיש בהשיחה דאינו כן אלא שאסור לצער עצמו לאכול אפילו אין האכילה מזקת לו, ועי' שו"ע שם סי' רצא ובסי' רפח ס"ב שם במי שמתענה כל יום),

– הוא כדי לחלק, בין דין המצטער באכילת פת בסעודה ג' – שאין עליו חיוב כלל לאכול פת, כמבואר בהשיחה, להמתענה תענית חלום – דאף שמותר לכתחילה להתענות צריך אחר השבת כפרה על תעניתו.

כמו מי שהאכילה מזקת לו, שכתוב בשו"ע (סי' רפח שם) ד"אדם שהאכילה מזקת לו שאז עונג הוא לו שלא לאכול, א"צ לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת".

שלכן, המרגיש האור העליון שמאיר בזמן סעודה שלישית – פטור מאכילה גם לפי ההלכה.

ומסיים שם, וז"ל: "אז דערפאר איז געווען מנהג רבותינו נשיאינו צו יוצא זיין די סעודה מיט א טעימא כלשהי, ווייל זיי האבן געפילט דעם אור וואס איז מאיר בסעודה שלישית, והחסידים – זיינען דאך מקושר צו זיי, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם".

דהיינו, שגם כאן מסיים בהיתר לחסידים – מצד מנהג רבותיהם בידיהם. וקשה הקושיא דלעיל, האיך אפשר לפטור חסיד מחיוב המוטל עליו מפני ההיתר השייך לרבו.

ג. ויש לומר הביאור בכל זה - בפשטות, ע"פ המבואר בכ"מ בשיחות הרבי (לקו"ש חל"ה עמ' 173, ועוד) על חילוקי הדיעות שיש בפוסקים האם מותר לסכן נפשו או למסור עצמו למיתה – על מצוות שאין חיוב למסור נפשו עליהם, דכל השקו"ט אינה שייכת אצל מי שלא קיים אצלו שאלה מעיקרה האם ימסור נפשו או לא, דההוא בלאו הכי מוסר נפשו, כי אצלו א"א באו"א.

דהמתענה ת"ח, אינו מצטער מהאכילה, אלא רק – שעונג לו בהצום (כמ"ש בשו"ע שם), ורוצה להחליף תקנת חכמים שתקנו לקיים עונג שבת ע"י אכילה, בהעונג שיש לו מהצום, לכן צריך כפרה, כי מבטל תקנת שתקנו לקיים העונג ע"י אכילה דוקא (ע"ד כמ"ש בשו"ע בהמתענה תענית של תשובה, וכמ"ש להלן מלקו"ש חכ"ג).

אבל המצטער מאכילת פת בסעודה ג' (שדינו כמו מי שהאכילה מזקת לו, כמבואר בהשיחה, ועי' לקו"ש חכ"ג שהובא להלן, הערה 34), אין האכילה אצלו עונג כלל, ובמילא, לא חל עליו לכתחילה – החיוב לענג השבת ע"י אכילה, וא"כ אינו מבטל תקנת החכמים [כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' קסז סכ"ג (מצוין בהערה 15 שם), בדין אכילת פת בהסעודות של שבת, דאם הוא עצמו אינו מחויב בהברכה, אינו יכול לברך – רק בשביל כדי להוציא אחרים, כי בשבת אם אינו נהנה מהאכילה אינו מחויב לאכול כלל, ולכן דין ברכת הפת בשבת היא כדין כל ברכת הנהנין שאסור לברכם רק בשביל להוציא אחרים, ולא כדין ברכת המצוות שמברכין אותן כדי להוציא אחרים מצד דין ערבות].

ופשוט, שזה שתוקף רצונו למסור נפשו על ענין של מצוה, בכוחו להסיר ממנו הגבלת השו"ע, הוא רק כשתוקף רצונו זה הוא על ענין של מצוה. אך ודאי דאא"ל כן כדוגמתו על ענין של חטא, דאם תוקף רצונו לעבור על חטא הוא עד כדי כך שמוחלט אצלו למסור עצמו למיתה ע"ז, דיסור ממנו הגדרת השו"ע (ח"ו) בתוקף איסור החטא, דפשוט דזה אינו שייך כלל.

לפ"ז י"ל בעניננו, דהגדרת השו"ע – שצריך שהאדם יצטער בפועל כדי ליפטר מהמצוה, אינו שייך אצל החסיד – שאצלו מוחלט בתוקף של מסירת נפש לא ליפרד מתנועה של רבו. דאם אצל אדם רגיל, שיעור הדבר הוא ע"פ השו"ע הוא, שצריך שיצטער בפועל – כדי ליפטר מהמצוה, אצל החסיד, שאצלו נוגע הדבר עד למסירת נפש (בסיבת הנהגה קדושה – לא ליפרד מתנועה של רבו), גם אם אינו מצטער בפועל – פטור הוא ממצוה.

וי"ל ביאור אותם הדברים בסגנון אחר – ובהקדמה:

דהנה נקודת החידוש בהשיחה הוא, דגם צער שמסיבה רוחנית פוטר האדם מקיום המצוה. שלכן הרבי, שמצטער מהאורות המקפים דבינה או מהאין שמאיר בזמן סעודה ג', פטור הוא מהמצוה.

והענין הוא בפשטות גם ע"פ ההלכה, כי להלכה אין נפק"מ כלל בסיבת הצער, אם הוא צער שמסיבה גשמית או מסיבה רוחנית, דאם רק האדם מצטער בפועל פטור הוא מהחיוב ע"פ הלכה⁸.

⁸ בענין סיבה רוחנית שתוקפו להלכה כמו סיבה גשמית, יש להעיר:

מאגה"פ פ"ג ואגה"ק סי' י' בענין אל יבזבו יותר מחומש, דלא גרע רפואת הנפש מרפואת הגוף כו' עיי"ש;

משו"ע סי' רפח ס"ב, דבשבת אסור להתענות תענית של תשובה אפי' אם יש לו עונג מתענית זה, כי "אין לו להחליף עונג חכמים שתקנו בג' סעודות בעונג אחר שאינו מוכרח שיהיה בשבת". דמשמע מדבריו, דאילו יצויר שהיה מוכרח להתענית של תשובה בשבת דוקא, היה מותר להתענות אפילו בשבת, אף שתענית של תשובה הוא עונג הנשמה ולא עונג הגוף. ועוד, לפי טעם הב' בשו"ע ס"ג שם, גם ההיתר להתענות תענית חלום הוא משום עונג רוחני.

ועי' מ"ש בגליון הקודם עמ' 16 (בנוגע לענין אחר), דהנחה פשוטה היא בתורת הרבי בכ"מ, דלהלכה גם מציאות רוחניות היא מציאות, כי בתוקף המציאות של איזה דבר, אין חילוק בין מציאות רוחנית למציאות גשמית, דמאחר שהדבר קיים במציאות מציאות הוא. אלא שבכלל, אין ההלכה עוסקת במציאות רוחנית אלא רק במציאות הגשמית. אך אם המציאות הרוחנית גורמת לפעול שינוי גם במציאות הגשמית, אז יש למציאות הרוחנית כל תוקף המציאות לפי ההלכה. ובמילא בעניננו, כיון שהרבי מצטער בפועל מהאורות העליונים עד שלא לא יוכל לישון בפועל בסוכה, או עד"ז בסעודה ג', פטור הוא מהחיוב ע"פ ההלכה.

לפ"ז י"ל עד"ז בנוגע להחסיד. כיון שהצער שאצל הרבי פועל (בעקיפין) על החסיד למנעו מקיום המצוה, אף שהחסיד אינו מרגיש הצער, שוב לא נפק"מ להלכה כלל בסיבת הצער, אם הוא של החסיד או של הרבי, כי מאחר שהצער הוא המונע אותו מקיום המצוה למעשה, פטור הוא מהמצוה.

כי מאחר שהחסיד מוחלט אצלו לא ליפרד מתנועה של רבו בשו"א (עד כדי מסירת נפש), במילא, המציאות הרוחנית היא, שהרבי והחסיד יחד הם מציאות אחת ואינם אנשים נפרדים. ומכיון אשר תוקף רצונו זה

אך עי' לקו"ש חג השבועות חכ"ג עמ' 28 אות ב בביאור טעם תקנת חכמים לקיים מצות עונג שבת באכילה דוקא, כי תומ"צ ניתנו לנשמות בגופים דוקא, לכן צריך לקיים המצוה ע"י עונג טבעי שהגוף נהנה ממנה דוקא. ולכן, אפי' המתענה תענית חלום בשבת, שיותר להתענותה בשבת כמ"ש בשו"ע שם, צריך אח"כ כפרה על תעניתו.

אבל על כרחך, עיקר הביאור בהשיחה שם הוא לבאר עיקר טעם תקנת חכמים מדוע תקנו שיקיימו מצות עונג ע"י אכילה גשמית דוקא ולא עונג רוחני, שע"ז הביאור, כי תומ"צ ניתנו לנשמות בגופים דוקא כו'. אבל להלכה, ודאי צער רוחני פוטרו מאכילה בשבת כמו צער גשמי, כי פוטרו מעיקר תקנה החכמים לכתחילה – שאינו אלא לשם עונג. ויש להעיר, דהלשון בשו"ע אדה"ז הוא, דמי שהאכילה מזקת לו – "כמעט שאסור לו לאכול", ולא – אסור לו לאכול, דמשמע, דאף שמזיק ועושה לעצמו היפך הענין של עונג שבת, כין שלמעשה אינו עובר על תקנת החכמים – אין בזה איסור ממש. והוא כדוגמת המבואר בלקו"ש שלח חכ"ח (ע' 96, שהבאתי בגליון הקודם) בהעובד ע"ז ואינו מאמין בו, שהמעשה – הוא חטא של ע"ז, אבל האדם עצמו – לא חטא, כי לא האמין בה, אך אעפ"כ, התורה מחייבת האדם על המעשה. עד"ז הוא בעניננו, אלא בקצה השני, במזיק עצמו בשבת ע"י אכילה, שהוא עושה היפך עיקר עונג השבת, אך המעשה עצמה – אין בזה העברה על תקנת חכמים, לכן, אין בזה איסור (גמור) להלכה.

לא ליפרד מתנועה של רבו, מונעת החסיד מקיום המצוה במעשה בפועל, במילא המציאות, גם לפי ההלכה, היא (כנ"ל), שהם מציאות אחת. לכן להלכה, הפטור שאצל הרבי חל בדרך ממילא גם על החסיד.



שיחות

מעלת הציבור בעשי"ת

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

בספה"ש תנש"א בשיחת צום גדלי' (ח"א עמוד 19 בסוף טור א) איתא: (ומזה) [מעלת היחיד בעשי"ת שנחשב כמו ציבור בכל השנה] מובן במכ"ש וק"ו - גודל מעלת הציבור בעשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ).

ולהעיר ממה דאיתא באוה"ת שבת שובה ע' א'תסב הביאור במעלת המיבור בעשי"ת וז"ל: והרי"ף בעין יעקב שם [יבמות מט, ב]: י"ל דנקט דרשו את ה' [ל' רבים] - ללמוד שאע"פ שהרבים הם נענים בכל זמן כדכתיב בכל קראינו אליו, אפעלו הכי יש להם תוספת מעלה כשידרשו הרבים את ה' בעשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ.

ושם בעמ' א'תסה: שאפ"ל שהיחיד אינו מגיע ומעורר [בעשי"ת] כי אם בהכתר דבריא או בהכתר שבמלכות דאצילות, והרבים [בעשי"ת] מגיע בק"ש לאור א"ס המאיר בכתר דחכמה ראצילות או למעלה יותר. שבעשי"ת מאיר [לרבים] בכתר הכללי דאצילות, בחי' עתי' יומין. עיי"ש בארוכה.



נגלה

הריגת המדינית במעשה זמרי

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בנוגע להריגת זמרי והמדינית ע"י פנחס, מדייק הצפע"נ בפרשת פנחס, דבפרק כה, יד בנוגע להריגת זמרי נאמר בפסוק "ושם איש ישראל המוכה אשר הכה את המדינית וגו'" ובפסוק שלאח"ז בנוגע למדינית נאמר רק "ושם האשה המוכה המדינית כזבי וגו'" ולא כתיב "אשר הוכתה את הישראל" וכיו"ב, דהיינו שבנוגע להריגת זמרי מודגש שהוכה יחד עם המדינית, ואילו אצלה אין הדגשה זו. ומבאר ע"פ דברי הרמב"ם בהל' איסור"ב פי"ב "דהיא נהרגת לעולם והוא רק בשעת מעשה כמבואר בגמ' סנהדרין וא"ש", דהיינו שאת זמרי הי' אפשר להרוג רק בהיותו "את המדינית" כלומר בשעת מעשה שהרי אם פירש אין הורגין אותו, אבל את האשה המדינית הי' רשאי להורגה גם לאח"ז גם כאשר כבר לא היתה "את הישראל" וזהו הטעם לשינוי בפסוקים.

ועפ"ז אפשר לבאר ענין נחמד באבן עזרא שם. שעל הפסוק "ושם איש ישראל המוכה אשר הכה את המדינית" כתב הראב"ע "אשר הכה את המדינית - עם, ורבים כן", כלומר ש"את המדינית" פירושו: עם המדינית.

אמנם לפי דברי הצפע"נ הנ"ל י"ל שהטעם שהכתוב נקט כאן דוקא לשון את המדינית ולא עם המדינית הוא כדי להדגיש שאין דינם שווה, וכדלקמן.

ובהקדים, דבר"ה יהי ה' אלקינו עמנו תשכ"ד (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד) מבואר בסעיף ד' מ"ספרי דקדוק" שישנו חילוק בין לשון "עם" ללשון "את" שהגם שבכללות שניהם מורים על דבר שהוא טפל להעיקר, אמנם בלשון "את" יותר מודגש זה שהוא טפל ולא הדמיון ביניהם. ע"ש היטב.

ועפ"ז יש לבאר שבנדו"ד היות שדין האשה אינו דומה לדין האיש שהוא נהרג דוקא בשעת מעשה מדין קנאין פוגעין בו, ואילו האשה גם לאח"ז מדין "מפני שבאת לישראל תקלה על ידי" כבהמה" (לשון

הרמב"ם שם ה"י) הרי אף שבפועל נהרגו שניהם יחד אבל היות שבפעם אין דינם שווה, לכן נאמר "את המדינית", שיותר מדגיש את השוני ביניהם ולא "עם המדינית" שמדגיש את הדמיון ביניהם.

אמנם כד דייקת באמת יש לבאר גם דעת הראב"ע כן, שפירש ד"את" הנאמר כאן הכוונה "עם" ולא חש למשנת"ל. משום שבאמת כבר עמדו המפרשים על זה שהרמב"ם כשרצה להוכיח שגם האשה נהרגת בבוועל ארמית הביא רא"י ממלחמת מדין "שנאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו", ולא מכזבי שהרגה פנחס?

וראה באגרות משה (אה"ע ח"א סל"ח) שהאריך קצת בזה וביאר דזהו מצד שמכזבי מוכח רק שאפשר להרגה בשעת מעשה אבל מ"הן הנה וגו'" מוכח דאף שלא בשעת מעשה אפשר להרגה.

אך באמת כאשר הורגים אותה לאח"ז מצד התקלה שבאת לישראל על ידה כבהמה הנרבעת, הרי צריך לכאור' לדונה בבי"ד (של כ"ג) כדין הבהמה שנהרגת מצד התקלה, וע"כ (כמבואר שם באגר"מ) דיש כאן שני דינים, שבשעת מעשה כמו שהי' אצל פנחס אזי אי"צ בי"ד כמו שאין צריך ב"ד בשביל להרוג את הישראל הבוועל אלא מדין קנאין פוגעים בו, משא"כ לאח"ז כשהורגים אותה זה כבר לא מדין קנאין, ואז אמנם יצטרכו לדונה בבי"ד מדין תקלה כמו בהמה.

[ובזה יש לבאר גם לשון הרמב"ם שכתב בה"ה "ואין הקנאי רשאי לפגוע בהן אלא בשעת מעשה כזמרי שנאמר "ואת האשה אל קבתה" וכו', ומשמע לכאור' שגם על הגוי' קאי דבריו שאין אפשרות להרגה אלא בשעת מעשה, והרי זה לכאורה היפך מדבריו בה"י שאפשר להרגה גם לאח"ז וכנ"ל, אלא שלפי הנ"ל א"ש משום שמדין "קנאות" גם את הגוי' אפשר להרוג רק בשעת מעשה, משא"כ לאח"ז כבר א"א להרגה בתור קנאות אלא רק ע"י שידונו אותה בבי"ד וכנ"ל].

ועפ"י"ז יש לומר שהטעם שהראב"ע פירש שאת המדינית הוא כמו עם, והרי יש להם דינים שונים, וא"כ אינם דומים זל"ז, ואז מתאים יותר הלשון את ולא עם וכנ"ל, אלא דבאמת כאן כשנהרגו הם כן נהרגו באותו דין ואותו גדר של קנאין, שהרי לא דנו אותה כאן בבי"ד, וא"כ כל הריגתה היתה מצד קנאות ואז באמת גם אצלה בעינן להתנאי שיהי'

בשעת מעשה ממש כמו זמרי, ולכן פירש הראב"ע שבאמת כן היו דומים זל"ז וק"ל.

אמנם באמת הרי סו"ס יש להאשה דין אחר מהאיש שבאם לא נהרגה בשעת מעשה אפשר להרגה גם לאח"ז בבי"ד, לכן כדי להדגיש שבעצם אין דינם שווה נאמר בפסוק "את המדינית", כדי להדגיש גם את השוני שיש ביניהם בעצם, וכן גם שינה הכתוב אצלה שלא הזכיר כלל שייכותה לזמרי, וכנ"ל מהצפעה"נ להדגיש שבעצם הי' אפשר להרגה גם לאח"ז בלי קשר לזמרי, אף שבפועל כן נהרגה עם זמרי באותו גדר של קנאין.



טעם בדיקת חמץ לפי אדמו"ר הזקן*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ידועים הדברים שאדה"ז בשלחנו (סי' תלא ס"ד) מבאר באופן מיוחד לכאורה הא דהצריכו חכמים לבדוק החמץ ולבערו גם כאשר האדם עושה ביטול בלאו הכי (אף דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כמבואר בגמרא וראשונים);

דהתוספות כתבו בריש מכילתין שהטעם לזה הוא משום גזירה שמא יבוא לאכלו, ואילו הר"ן כתב שהטעם הוא או משום דחששו שלא יבטל בלב שלם או שמא יבוא לאכלו, ואילו אדה"ז מצרף ב' הטעמים וכתב שמחמת שניהם ביחד תיקנו חכמים תקנתם.

ומהמשך הדברים בסעיפים אלו ובהמשך הסעיפים והסימנים מבואר, דשני הטעמים 'צריכי'; דמחמת הטעם דשמא לא יבטל בלב שלם לבד לא מחייבים בדיקה בכלל, דרק טעם השני – שמא יבוא לאכלו – מחייב האדם בבדיקה (ואולי המקור לזה היא הוכחת התוספות מסוגיית הגמרא של 'ככר בשמי קורה', אשר מבואר שם דאי לאו האי טעמא דשמא יבוא לאכלו ליתא לתקנת בדיקה כלל).

* לזכות דודי היקר הרה"ח שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ואילו מטעם השני בלחוד ה' גדר התקנה רק חיוב מדרבנן לבדוק ולבער, אבל לא ה' כאן שום ענין של חיוב תשביתו או איסור ב"י וב"י (אפילו מדרבנן), ורק מחמת טעם הראשון – שמא לא יבטל בלב שלם – ביטול והפקיעו חכמים את הביטול של האדם עד שמדרבנן ה"ה עובר בב"י וב"י כ"ז שלא בדק וביער כתקנתם (וכבר האריכו בזה בכ"מ, ובקצרה במ"מ החדשים לשו"ע אדה"ז, ולכן קיצרתי בזה).

ואולי יש להגדיר הדברים כך: דהטעם של 'שלא יבוא לאכלו' הוה הסיבה להתקנה (ועד כדי כך שכל זמן שחסר סיבה זו ליתא לתקנתא כמבואר בשו"ע), ואילו הטעם של 'שמא לא יבטל בלב שלם' הוה ה'גדר' והאופן של התקנה, והיינו דציור התקנה לפועל הוה מה שאמרו שאין הביטול מועיל כלום כו', אשר זה בא מחמת טעם זה כנ"ל.

(ואשר לפ"ז אולי יש לבאר מדוע בסדר הטעמים מקדים אדה"ז הטעם של שמא לא יבטל בלב שלם לטעם השני, אע"פ שכתב אח"כ כמ"פ שעיקר הטעם שמחמתו תיקנו חכמים תקנתם הוא הטעם השני! ? אלא דמתחלה אומר הטעם שמגדיר לנו מהו תקנה זו, ורק אח"כ מביא הטעם שהביא אותם לתקן התקנה).

ויל"ע בהסברת הדברים דכ"א מהטעמים אינו מספיק גם 'לפעול' הענין השני, והיינו דמדוע באמת אין הטעם של 'שמא יבוא לאכלו' מספיק בכדי שחכמים יגזרו שאין הביטול מועיל כלום (ושוב עובר בב"י וב"י מדרבנן כ"ז שאינו בודק כו'), ומדוע באמת אין הטעם של 'שמא לא יבטל בלב שלם' מספיק בכדי שיחייבו חכמים בדיקה וביעור (כמו שאכן מספיק לדעת הר"ן שכתבו כטעם בפנ"ע)?

ב. והנה החילוק בין ב' הטעמים בפשטות הוא דהטעם דשמא יבוא לאכלו אינו קשור להביטול אלא הוה טעם וענין בפ"ע, ואילו הטעם דשמא לא יבטל בלב שלם הוה חשש על הביטול עצמו כמובן.

ואוי"ל דחילוק זה הוה היסוד להבדלים הנ"ל; דכשדנים על עצם הענין שחכמים יבואו ויתקנו תקנה חדשה שלא נסמוך על ה'דאורייתא' (וכבנדר"ד שבאו לתקן תקנת בדק"ח ששוב לא נסמוך על הדין איך שהוא מדאורייתא דבביטול בעלמא סגי), לזה ישנה 'עדיפות' כשהסיבה לזה באה מצד אחר שאינו קשור להדין דאורייתא בכלל. ואילו כשבאים 'אח"כ' להעמיד התקנה באופן כזה שעוקרים ומבטלים ה'דאורייתא'

(וכבנדר"ד שאמרו שאין ביטול מועיל כלום כו'), לזה ישנה 'עדיפות' לטעם שקשור עם הדין דאורייתא עצמו.

ביאור הדברים :

כשחכמים באים לתקן תקנה שתוכנה היא שלא נסמוך על הדין דאורייתא, הרי כשבאים מצד אחר ומטעם אחר שאינו קשור להדין דאורייתא בכלל, הר"ז קל יותר להבין מדוע אין כאן סתירה להדאורייתא, דהרי טעמים ונימוקים הוא מטעם אחר וצדדי. משא"כ כשטעמים וחששם הוה מחמת הדין דאורייתא עצמו הר"ז כאילו שחולקים על ה'דאורייתא'; דהתורה אינה חוששת לזה והם כן חוששים (וכמו שהוא בנדר"ד שהתורה אומרת שיכולים לבטל והיינו שאינה חוששת שבנ"א לא יבטלו בלב שלם, ואילו חכמים כן חוששים לזה) !

ואוי"ל שהוא ע"ד דברי הט"ז הידועים דחכמים לא יאסרו דבר שמפורש בתורה להיתר (או למצוה עכ"פ) דענינם רק להוסיף ולא לסתור ה'דאורייתא' (ואף שהרבי – בלקו"ש ח"ג פ' צו בהערה – מדייק דלכאורה לא סב"ל אדה"ז כהט"ז בזה, הרי כוונתי רק להביא סברת הט"ז כדוגמא לסברא זו. ולכאורה אין הכרח לומר שאדה"ז חולק על עצם הסברא של הט"ז, ואכ"מ).

ויש להעיר נמי מדעת הרמב"ם דחכמים העמידו דבריהם במקום כרת רק במקרים כאלו שאינם מנגדים ביטול להחייב דאורייתא, והיינו דאע"פ דע"י דבריהם נגרם לפועל שאדם יעבור על איסור כרת, אי"ז באופן שב' החיובים חלים עליו בהכרח בזמן אחד וחכמים מעמידים דבריהם ודוחים הדאורייתא (ראה בדברי הרמב"ם איך שמבאר הא דהעמידו דבריהם ב'ערל הזאה ואיזמל', בהל' מילה פ"ב ה"ו, ובהל' ק"פ פ"ו ה"ו וה"ז).

אלא דכ"ז הוא בנוגע לעצם הענין שחכמים באו לתקן תקנתם שלא נסמוך על הדאורייתא, אמנם אחרי שכבר תיקנו תקנתם אז י"ל דכשבאים רק מחמת טעם וסברא חיצונה אז לא היו מבטלים ועוקרים את הדאורייתא אחרי שהטעם עצמו אינו נוגע להדאורייתא בכלל, משא"כ כשישנו גם טעם שנוגע לגוף הדאורייתא אז יעמידו תקנתם באופן כזה שיעקרו הדאורייתא (מדבריהם). ויש למצוא דוגמא גם לזה כמשי"ת.

ג. הנה חידוש זה של אדה"ז בענין טעמים של חז"ל בתקנת בדק"ח 'מזכיר' עוד חידוש גדול של אדה"ז, והוא בביאור תקנת חז"ל דלא תוקעים בשופר ברה"ה שחל להיות בשבת; דבכלל לומדים שהוא מחמת תקנה דרבה – גזירה שמא יעבירו ד"א ברה"ר – גרידא, ואילו אדה"ז מפרש דתקנה דרבה הוה רק הסיבה אשר מחמתה לא ביטלו חכמים את האיסור שבות של עובדין דחול שבתק"ש, וכמו שהצביע הרבי על חידוש זה וגם ביארו באג"ק (ח"ב עמ' רמג ולהלן שם עמ' רסד) וב'רשימות' (חוברת ס).

ולהמתכונן נראה דגם כאן אומר לנו אדה"ז שישנה סיבת הגזירה אשר בלעדיה לא היו גוזרים כלל, והיינו הגזירה דרבה (והוא ע"ד הטעם שלא יבוא לאכלו בסוגיין דהוה סיבת התקנה כאן), וישנה הגדר והמהות של הגזירה, והיינו זה דתק"ש הוה עובדין דחול (ע"ד הטעם שמא לא יבטל בלב שלם, דהוה הגדר של הגזירה כאן כמשנ"ת).

והנה זה דהשבות דעובדין דחול לא הי' יכול לשמש כסיבת הגזירה שם, מבאר הרבי (באגרות ורשימות הנ"ל) מיוסד על דברי אדה"ז עצמו דאינו 'שבות גמור', ואשר לכן דוחים שבות זה בכל ר"ה שחל בחול. וא"כ אין זה שייך להא דבסוגיין אין הטעם של 'שמא לא יבטל בלב שלם' מספיק לתקן התקנה מחמתו (ולזה כתבתי לעיל סברא אחרת).

אמנם זה שגזירה דרבה לבד לא מספיק לתקנתם שלא לתקוע בשופר בשבת (אשר זהו בעצם חידושו הגדול של אדה"ז בענין זה), מסביר הרבי ברשימות שם וז"ל "דגם בלולב דבזה"ב שיום א' מה"ת הוא בכ"מ, היו נוטלין אותו בכ"מ, אף דגם שם שייך גזירה זו, ועכצ"ל הטעם דלולב אינו אלא טלטול בעלמא משא"כ שופר וכו'".

והיוצא מדבריו שישנה עדיפות בהאיסור עובדין דחול של השופר על האיסור טלטול של הלולב בזה דבלולב הרי האיסור הוא מחמת דבר צדדי, והיינו איסור שאפשר שיצא מזה, אבל בהטלטול עצמו אין שום בעי', משא"כ בהשופר דבמעשה התקיעה עצמה ישנה חיסרון של איסור (דעובדין דחול דרבנן), הרי רק משום זה יש בכחם לבטל המצוה דמדאורייתא.

ואוי"ל שזה דומה להמבואר כאן; שהטעם דשמא יבוא לאכלו מחמת היותו חסרון צדדי שאינו נוגע להביטול עצמו, הרי מחמת זה לא היו

עוקרים ומבטלים הביטול (ע"ד הטעם דשמא יעבירונו שמחמתו לא היו מבטלים איסור דאורייתא), ואילו החשש דשמא לא יבטל בלב שלם דזה כבר נוגע לגוף הביטול דאורייתא, הרי מחמת טעם זה עקרו וביטלו הביטול לגמרי כמשנ"ת.



בסוגיא דידות

הרב מנחם מענדל שי' דובאוו

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ענין הידות בעיקרו הוא הדרת נדר או קבלת נזירות שנאמרה בלשון שאינה גמורה ודנים בה אם נחשבת כדיבור שלם, ונקרא יד מפני שהוא התחלה ופתיחה של הדיבור כאדם האוחז בבית יד הכלי ומטלטל את כולו בכך. בנוסף לאיסור נדר ונזירות דנה הגמ' בידים לענין עוד כמה דברים.

בגמ' פ"ק דנדרים (ז, א): בעי רב פפא: יש יד לפאה או אין יד לפאה - והיינו שאמר "הדין עוגיא" (ערוגא) ליהוי פאה - והדין" ולא אמר "והדין נמי", ומספקא לן אולי כוונתו באמרו "והדין" הוא שהערוגה השני' תהי' להוצאת ביתו.

ועוד בעי שם: "יש יד לצדקה או אין יד לצדקה" - והיינו שאומר "הדין זוזא לצדקה - והדין" ולא אמר "והדין נמי", מי אמרינן "הדין נמי צדקה" קאמר או ד"הדין" נתכוון שזו להוצאת ביתו.

ומביא הר"ן פירוש מ"רבותיו" (וכן פי' ברשב"א) שבעיא זו אי יש יד לצדקה הוא המשך מהבעיא לפנ"ז אי יש יד לפאה, ד"אם תמצא לומר דיש יד לפאה כיון דחמירא דבעל כרחיה חייביה רחמנא בעיקר פאה - לצדקה מאי?".

אך הר"ן מיאן בפירוש זה "ולא נראה לי דהא בעיקר צדקה נמי בע"כ מחייב ... ולכך נראה לי דהני תרתי בעיי לאו בהדדי איתמר ולא שייכי באת"ל".

והנה בבעיא זו אי יש יד לצדקה דנה הגמ': "מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות דכתיב בפין זו צדקה מה קרבנות יש להם יד אף צדקה יש לה יד

או דילמא לבל תאחר הוא דאיתקש". וכן לעיל גבי פאה דנה הגמ' בדומה לזה "מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות מה קרבנות יש להם יד אף פאה יש לה יד או דילמא כי איתקש לבל תאחר הוא דאיתקש. והיכא איתקש? דתניא מעמך זה לקט שכחה ופאה".

וכתב על זה בספר נדרי זריזין (להר"ש קלוגר) וז"ל: הקשה לי הרב הגאון רשכב"ה מוה' זלמן מרגליות ז"ל דהרי בפ"ק דר"ה יש שם דדרשינן תחלה לה' אלקיך אלו צדקות תרומות ומעשרות וא"כ למה גבי לקט שכחה ופאה הביא קרא דמעמך וגבי צדקה עזב קרא זה והביא דרש (דבפ"ק) דהו"ל להביא מאותו פסוק דקאי לעיל מניה "כי דרוש ידרשנו ה' אלקיך מעמך" דדרשינן לה' אלקיך אלו צדקות).

אך יש לומר עפ"מ ש"הר"ן לדחות דברי רבותיו מכח דבצדקה נמי עיקר צדקה מחויב בה, והכוונה עפ"מ ש"ש בש"ע דיש קצבה כמה חייב ליתן בכל שנה. וא"כ א"ש דחד קרא אצטריך למחויב בה ממש, וכן מורה מלשון לה' אלקיך אלו צדקות ומעשרות, משמע דצדקה הוי דומיא דתרומה, ובפ"ק - הוי לרבות צדקה שאינו מחויב בה. וא"כ א"ש דהנה עפר אני תחת כפות הר"ן ז"ל ולדעתי הדבר נכון כדעת רבותיו, דיש חילוק בין פאה לצדקה דנהי דבפאה נמי יכול להרבות מ"מ היינו דוקא ביחד, דבשעה שנותן פאה שחייב יכול להרבות ליתן מותר. אבל אם הפריש פאה ולאחר שעה חזר להפריש עוד מן שדה זו ודאי אינו חל דכבר נפטרה שדה זו ולא שייך בה עוד קריאת פאה, אבל בצדקה אם כבר שילם החיוב שלו יכול ליתן ולנדור כל השנה כרצונו. וא"כ א"ש די"ל דבשלמא בפאה יש יד דלא משכחת לה פאה שלא יהיה בה עיקר החיוב נמי, וכיון דיש כאן עיקר החיוב יש לו יד נמי לזכות על ידו אבל גבי צדקה מבעי' ליה בצדקה שאין בה חיוב כלל רק מנדבת ליבו והתפיס בה - אם יש לו יד, ושפיר קאמר בדרך את"ל מפאה. וא"כ מוכרח הש"ס להביא הך קרא דבפ"ק דמריבין מניה צדקה שאינו חייב בה דגם זה אתקיש לקרבנות ובזה הוי ספק שלו אבל דרש לה' אלקיך דהוי צדקה שמחויב בה בזה בלא"ה יש לו יד דומיא דפאה ובזה לא מבעיא לו כלל וא"ש ונכון ודוק היטב. עכ"ל.

היינו שלומד פשט בגמ' כדברי רבותיו של הר"ן דצדקה זו שהוא נותן אינו מחויב בה משא"כ בפאה שמחויב בה, ולכן השאלה הוא באופן דאת"ל - דאפי' יש יד לפאה אולי אין יד לצדקה.

אך נראה שהר"ן מיאן גם בפשט זה, ואע"פ שלכאורה פשוט הוא ללמוד את המשך הסוגיא באופן זה, ובדרך זה יתיישב קושיותו על רבותיו כנ"ל, מ"מ בחר הר"ן בדרך דחוקה לומר דהני תרתי בעיי חד ספיקא נינהו ואין חילוק ביניהם.

ויבואר לכאורה ע"פ המשך דברי הגמ' לאח"ז: "יש יד להפקר או אין יד להפקר" ומיד שואלת הגמ' "הפקר היינו צדקה"? (הר"ן לא פירש בזה אך התוס' פירשו "דסתם מפקיר בשביל שיזכו בה עניים).

וכתב על זה ה'נדרי זריזין' "הקשה אותי תלמידי לפמ"ש הר"ן לעיל והיא שיטת הרשב"א דיש חילוק בין אם מחויב בה או לא, רק שדחה הר"ן זה דגם בצדקה מחויב בה א"כ כאן שפיר הו"ל את"ל: יש יד לצדקה היינו כיון דמחוייב בה אבל בהפקר דאינו מחויב בה י"ל דאין יד, והוא קושיא נכונה וראוי להתעורר עליה".

ותירץ שלפי השיטות שביטול חמץ היינו הפקר מצינו אף הפקר שמחויב בו וכגון חמץ בערב פסח קודם חצות שהוא מצווה להפקירו. ועל הפקר כגון זה הקשתה הגמ' ש"היינו צדקה" ואם מועילה יד בצדקה למה לא תועיל בהפקר כזה. או שמשכחת לה בשמיטה כשכלה לחי' מן השדה שמחויב להפקיר.

אך מובן מעצמו הדוחק הגדול בפי' דברי הגמ' באופן כזה.

ולכאורה י"ל בכ"ז, דשיטת הר"ן הוא דלענין ידות אין חילוק להגמ' כלל אם מחויב בעיקר הדבר או לא, וי"ל דמוכרח הוא בזה מהמשך הגמ' גופא ב"יש יד להפקר" דאע"פ דצדקה מחויב בעיקרה ובהפקר אינו מחויב - מ"מ הוקשה להש"ס "הפקר היינו צדקה", (ומובן דדוחק לפרש דברי הגמ' בהפקר שמחויב בה כנ"ל). ולכן כשדחה את פירוש רבותיו דחאה בדחי' הנראית על פשטות לשונם מיד ולא נחית לפרשם באופן הנ"ל - דהא"ל הוא דצדקה זו אינו מחויב בה משא"כ פאה ולכן י"ל בה יד - או לפרש הגמ' באופן כזה בעצמו, כי לא הי' נראה לו כלל לחלק באופן כזה ולכן כתב שצ"לדהני תרתי בעיין לא שייכי באת"ל והטעם שהגמ' לא שאל "צדקה היינו פאה" הוא משום דהני תרתי בעיין לאו בהדדי איתמר.



חסידות

המשל דמלך בשדה – אלול ועשי"ת

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

בחסידות מוסבר ההבדל בין חודש אלול ור"ה עשי"ת וכו' ע"פ משל של מלך בשדה. ונושא הכללי של המשל הוא, שיש זמן שהמלך בשדה, ואז רשאים ויכולין כל מי שרוצה לגשת אליו וכו', ואח"כ כשחוזר להיכל מלכותו יכולים ליכנס אליו רק המובחרים שבעם ויחידי סגולה.

ועד"ז הוא ההפרש בין חודש אלול ועשי"ת (החל מר"ה עד יוהכ"פ), דבחודש אלול "אז רשאים כל מי שירצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות כו' - היינו כיון שהארת י"ג מדות דא"א נפתחים אז ונמשכים למטה במל' דאצי' שהוא מקור דבי"ע. אמנם י"ג מדות הנמשכים ומתגלים ביוהכ"פ, היינו שהמל' עולה עד הכתר ומקבלת הארת י"ג ת"ד דא"א כמו שהן במקומן שהוא למעלה מעלה ממה שירדו למטה בזו"נ (ועוד זאת שאז מאיר גם כן פנימי' י"ג ת"ד דא"א מה שאינם נמשכים ומתפשטים למטה כלל), וע"ז הוא ענין המשל להקבלת פני המלך בהיכלו ממש שאין נכנסים כ"א ברשות ואף גם זאת דוקא המובחרים שבעם, היינו מי שהכין לבו בתחלה בתשובה מעומקא דליבא" (אוה"ת ראה ע' תתח).

וצ"ב, איך זה (שהגילוי לכולם הוא דוקא בחודש אלול ולא בעשי"ת) מתאים עם המבואר עה"פ דרשו הוי' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, שדרשו רז"ל שקאי על עשי"ת, וכדאיתא בגמ' "כאן ביחיד" שבזמן זה נחשב לרבים, ואז ישנו הענין דקירוב המאור אל הניצוץ, ומבואר בזה בהמשך תרס"ו וז"ל (עמ' סו): והרי כללות ההתעוררות וההמשכה אל האלוקות בזמן ההוא דר"ה ועשי"ת, אין זה מצד ההרגש שמרגיש את העילוי דאלקות (והראי' שהרי זהו בכל אדם בזמן ההוא גם באנשים פשוטים שאינם שייכים לענין הרגש העילוי כו') אלא זהו רק מפני שאז הוא בחי' קירוב המאור אל הניצוץ, ולזאת כל הנשמות נמשכות ממילא אל אלקות כו'. ובסה"מ תרפ"ז איתא (ס"ע לז): דאז [ר"ה ועשי"ת] חשף

הוי' את זרועו קדשו והוא התגלות המאור ובמילא הוא קירוב אל הניצוץ, וכנראה במוחש בכל אחד ואחד שבזמנים אלו הוא בקירוב יותר.

והיינו שמצד קירוב המאור אל הניצוץ במשך עשי"ת א) המלך מתקרב לכל אחד במקום שכל אחד ואחד נמצא. ב) הקירוב הוא לכל הנשמות "גם באנשים פשוטים", לא רק אלו – המובחרים שבעם ויחידי סגולה - שהכינו לבם בתחילה בתשובה מעומקא דליבא.

ואולי י"ל הביאור בזה עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחת ש"פ ראה תשכ"ז (י"ל לש"פ ראה תש"ע): "וי"ל, שכל בני ישראל נמצאים אז במעמד ומצב של "יחדי סגולה" - מצד בחינת היחידה שבנפש, ולכן נמצאים הם ביחד עם הקב"ה בהיכל מלכותו, באופן ש"ישראל ומלכא בלחודוהי".



מדת האמת נחלה בלי מצרים

הרב יעקב לייב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בתניא ספי"ג: "כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב הנקרא בריח התיכון המבריא מן הקצה אל הקצה מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין ובכל מעלה ומדרגה מבריא תוך נקודה האמצעית שהיא נקודת ובחי' מדת אמת שלה ומדת אמת היא נחלה בלי מצרים ואין לה שיעור למעלה עד רום המעלות וכל מעלות ומדרגות שלמטה הם כאין לגבי מעלות ומדרגות שלמעלה מהן".

ולא הבנתי כוונת רבינו במ"ש "ומדת האמת היא נחלה בלי מצרים ואין לה שיעור למעלה עד רום המעלות" - מה זה מוסיף על מה שכבר כתב לפני' שמדת האמת מבריא מן הקצה אל הקצה, "מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין". - הרי שכבר ידענו שהיא נחלה בלי מצרים שמבריא בכל מקום ומדרגה, ותו, אמאי כאן מדבר רק עד "רום המעלות" ולא הזכיר עד "סוף כל דרגין".

והעיקר, הרי דברי רבינו באו כאן לבאר את שני הקצוות שבענין מדת האמת, אשר מחד גיסא יש אמת בכל מדרגה ומדרגה (ולכן אהבת ה' של הבינונים היא ג"כ אמת - "גבי מדרגת הבינונים"); אך מאידך, לגבי

מדרגות עליונות יותר - אינה נחשבת אמת כלל, והן "כאין" (שלכן לגבי אהבת ה' של צדיקים אין אהבת ה' של הבינוני נחשבת לאמת כלל).

ומה מוסיף בהבנת זה הקדמה זו שאמת היא "נחלה בלי מצרים ואין לה שיעור למעלה עד רום המעלות"?

נניח שהיה לה שיעור ולא היה עד רום המעלות - הרי מכל מקום המדריגות התחתונות הן כאין לגבי המדריגות עליונות.

ובתחילה חשבתי שאולי פירוש הדברים, שלכאור' הן אמת שמדריגות תחתונות הן למטה ממדריגות עליונות, אבל עדיין אין זאת אומרת שהן "כאין" (וכמו לשון רבינו לענין מדריגת אהבה של הבינוני שאינה נקראת בשם "עבודת אמת כלל").

ולכן מקדים שמדת אמת היא "נחלה בלי מצרים", ואין כוונתו לכך שמדת האמת מתפשטת בכל מקום, אלא שענינה של מדת אמת הוא כח של אין סוף, בלי מצרים; ועל זה ממשיך שמזה מובן ששרשה של מדה זו היא ברום המעלות, היינו במהו"ע ית' שרק הוא האין סוף האמיתי (וכמבואר בענין שקו האמצעי דוקא עולה עד פנימיות הכתר).

ונמצא, שכל המדריגות שב"אמת" הן מדריגות בענין של אין סוף [כפי שהאמת דאין סוף באה לידי ביטוי באופנים שונים עד אין קץ], ורק מטעם זה המדריגות התחתונות הן כאין לגבי מעלות ומדרגות שלמעלה מהן, כידוע שכל הדרגות באין סוף הן באין ערוך זל"ז.

אך דא עקא, שרבינו מביא ומסיק "כידוע לי"ח שבחי' ראש ומוחין של מדרגות תחתונות הן למטה מבחי' עקביים ורגלי מדרגות עליונות מהן וכמארז"ל רגלי החיות כנגד כולן" - ולכאורה הרי זה כלל לגבי כל המדריגות של סדר ההשתלשלות ואין זה שייך לענין הדרגות באין סוף.

ואולי אפשר לומר, שכלל זה בקבלה על היחס והערך בין ראש מדרגות תחתונות לגבי רגלי מדרגות העליונות קשור להמבואר בפרק כאן בענין מדת האמת.

דהנה שמעתי מקשים מה מחדשת הקבלה שבחי' ראש ומוחין של מדרגות תחתונות הן למטה מבחינת עקביים ורגלי מדרגות עליונות מהן,

דמאי קמ"ל הלא מילתא דפשיטא היא, ובלשון רז"ל (אבות פ"ד מט"ו) "הוה זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים".

ולכאורה נראה ברור דמ"ש "הן למטה" הכוונה בזה (לא רק שהם במדריגה פחותה, אלא) שהן באין ערוך לגמרי, שהרי רבינו בא להוכיח מזה שהמדרגות שלמטה הם "כאין לגבי מעלות ומדרגות שלמעלה מהן", וזה לא יתן לומר אא"כ הם באי"ע זל"ז.

וזהו שמביא ראייה על זה ממאמר רז"ל "רגלי החיות כנגד כולן", שפירוש הדבר הוא, שכל המדרגות שלמטה מ"רגלי החיות" הם בהשתוות, שלכן "רגלי החיות כנגד כולן" (בשווה).

ולכאור' הרי זה חידוש עצום, דהנה בחינת "רגל" של המדרגה העליונה ענינה - הדרגא החיצונית שלה, דהיינו כפי שהיא יורדת להיות מקור למה שלמטה ממנה. ולכאורה בדרגא זו יש לתחתון איזה ערך (וכמו הרב המצמצם את עצמו לתלמידיו, בדרגא זו לכאורה יש להם איזה ערך ותפיסת מקום), ואם כן אי אפשר לומר שכל המדרגות שלמטה ממנו הן בהשתוות לגבי', שהרי כל מי שהוא עליון יותר הרי הוא יותר קרוב לרגלי העליון. ועל זה חידשו רז"ל שכל כך הוא המרחק בין מדרגות עליונות למדרגות תחתונות עד שגם רגלי העליון הן באי"ע כלל לראש התחתון, באותה מידה שהוא מובדל מאמצע ורגלי התחתון.

ועיין לקו"ת ר"פ מסעי שמבאר הענין דרגלי החיות כנגד כולן מהאין ערוך שבין גשמיות לרוחניות [והרי גם אין שום ערך בין הדרגא התחתונה ביותר של רוחני לגשמי היותר דק], וממשיך שכן הוא גם בין רוחני לרוחני, עיין שם. ובהמשך שבועות תרס"ה (ושנת ת"ש) מבואר בארוכה ענין האין ערוך שבין המדרגות דסדר השתלשלות שלכן ההמשכה מדרגא לדרגא הוא ענין של התחדשות, עיין שם.

אלא שלכאורה דבר זה צ"ב, שהרי מאחר שמדובר במדרגות של סדר השתלשלות, שלכל מדרגה יש לה ההגבלה שלה, ודברים גבוליים לכאור' בהכרח שיש להם איזה ערך זל"ז, מהי הסיבה אכן לכלל הנ"ל בענין ריחוק הערך בין מדרגות תחתונות למדרגות עליונות.

ואולי אפשר לומר הביאור בזה, דהנה המקור האמיתי לכל המדרגות השונות דסדר השתלשלות הוא כי כל מדרגה היא ביטוי אחר לשלימות

האין סוף ב"ה, כי האמת היא שאין עוד מלבדו, והמציאות האמיתית של כל הנבראים אינה אלא אלוקות, וזהו גם ענין חילוקי המדרגות, שגם הם אינם אלא אלוקות, והיינו כנ"ל, שהוא ית' שלימותא דכולא, וכל מדריגה שבסדר השתלשלות היא ביטוי אחר של שלימותו ית'.

והוא הוא ענין נקודת "האמת" שבכל מדריגה ומדריגה - שמברית מן הקצה אל הקצה "ובכל מעלה ומדריגה מברית תוך נקודה האמצעית שלה" שהאמת של כל מדריגה היא שלימות האין סוף המתבטאת במדריגה זו.

ונמצא, שאע"פ שממבט חיצוני (מצד תפיסת הנברא) הרי כל מדריגה ומדריגה של סדר השתלשלות היא גבול (ואדרבה - זהו מה שמבדיל אותה ממדרגות אחרות, התוכן המיוחד שלה - שזוהי ההגבלה והציור של מדריגה זו) - הנה לפי אמיתית הענין הרי כל חילוקי מדרגות של סדר ההשתלשלות הם "מדרגות" וביטויים שונים של אין סוף ב"ה.

וזה גופא ההסברה בכך שכל מדריגה מובדלת בערך ממדריגה אחרת, כהכלל שכל מדריגה בא"ס ה"ה באי"ע לגבי מדריגה אחרת.

אך לכאורה קצת דחוק לומר שבמילים קצרים של לשון התניא התכוון רבינו לכל זה, ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה ולבאר הפירוש הפשוט בלשון התניא הנ"ל.



הערות על אגרת התשובה לאדמו"ר הזקן

הרב חיים רפופורט

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

בנוסף על הידוע ע"ד דיוק לשון אדמו"ר הזקן בכלל, הרי סלל לנו רבינו נבג"מ זי"ע את הדרך לדייק הדק היטב בדברי אדה"ז באגרת התשובה ולהוציא מסגנון לשונו ומהגדרותיו המיוחדות (בדרך אפשר עכ"פ), את שיטותיו בהלכות תשובה, ובפרט בענינים שנחלקו בהם ראשונים ואחרונים. והנני בזה לנקוט בשיפולי גלימא דרבינו, ולהציע כמה דיוקים בענין זה שהזמן גרמא - ע"ד הנ"ל וכיו"ב. וזה החלי בעז"ה:

כפרה על מל"ת שאין חייבים עליהן מלקות

א. באגרת התשובה ריש פ"א הביא אדה"ז הא דתניא (יומא פו, א) "עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו, עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר", וביאר טעם חומר ל"ת על עשה לענין חילוקי כפרה אלו, שהוא משום ש"העובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה. . לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ כמ"ש (ויקרא טז, טז) וכפר על הקדש מטומאות בנ"י ומפשעיהם וכו' לפני ה' תטהרו, לפני ה' דייקא".

והנה נחלקו האחרונים בדין ל"ת הניתק לעשה ושאר מצות לא תעשה שאין לוקים עליהם, אם מתכפרים בתשובה לחוד, או דילמא תשובה תולה ויוה"כ מכפר, וכפי שיתבאר בהקדם סוגיית התלמוד בסוף פרק בתרא דיומא.

תנן (יומא פה, ב): "חטאת ואשם ודאי מכפרין, מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה, תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים וכפר", ע"כ לשון המשנה. ובגמרא (שם סע"ב ואילך): "תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה, השתא על לא תעשה מכפרת, על עשה מיבעיא. אמר רב יהודה, הכי קאמר, על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה. ועל לא תעשה גמור לא, ורמינהו, אלו הן קלות עשה ולא תעשה, חוץ מלא תשא (קא סלקא דעתך משום דכתיב (שמות כ, ו) לא ינקה. רש"י), לא תשא וכל דדמי ל"י (לא תעשה גמור. רש"י). תא שמע, רבי יהודה אומר, כל שהוא מלא תשא ולמטה תשובה מכפרת, מלא תשא ולמעלה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, לא תשא וכל דדמי ל"י. תא שמע, לפי שנאמר (שמות לד, ז) בחורב תשובה ונקה (לאחר מעשה

¹ ובגבורת ארי עמ"ס יומא שם: "נראה לי שהוא הדין נמי על לאו שאין בו מעשה ועל לאו שבכללות דדמו ללאו שניתק לעשה שאין לוקין עליהן, והא דנקט לאו שניתק לעשה לרבותא נקט לה דאף על גב דמשכחת ב' צד מלקות בביטול העשה שבו לרבי יוחנן דקתני ביטול ולא ביטול, אי נמי, בדלא קיים העשה שבו לריש לקיש דתני קיימו ולא קיימו כדאמרינן בפרק שלישי דמכות, אפילו הכי תשובה מכפרת עליו, כל שכן הני לא תעשה דאמרן דקילי טפי דלעולם לית בהו צד מלקות דתשובה מכפרת עליהם". וראה גם שו"ת אגרות משה דלקמן בפנים.

העגל, כשעלה משה להתפלל עליהן, ולקמן מפרש לה. רש"י, יכול אף לא תשא (ינקה בתשובה. רש"י) עמהן תלמוד לומר לא ינקה, יכול אף שאר חייבי לאוין כן, תלמוד לומר את שמו, שמו הוא דאינו מנקה, אבל מנקה שאר חייבי לאוין. תנאי היא, דתנאי על מה תשובה מכפרת על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה, ועל מה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר על כריתות ועל מיתות בית דין, ועל לא תעשה גמור".

ובברייטא (שם פו, ע"א): "שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזרי' ברומי, שמעת ארבעה חלוקי כפרה (שחלוקין בכפרתן זה כך וזה כך. רש"י) שהי' רבי ישמעאל דורש, אמר, שלשה הן, ותשובה עם כל אחד ואחד (שלש הן הנחלקין, שיש עבירה שהיא צריכה לזה ואינה צריכה לזה אבל תשובה אינה מן החלוקין, שהיא צריכה לכולן. רש"י). עבר על עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו, שנאמר (ירמי' ג, יד) שובו בנים שובבים (ומיד ארפא, למדת שיש עבירה שמכפרת בתשובה לבדה. רש"י). עבר על לא תעשה ועשה תשובה תולה, ויום הכפורים מכפר שנאמר (ויקרא טז, ל) כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם (למדת שיש עבירה שצריכה יום הכפורים. רש"י). עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין, שנאמר (תהלים פט, לג) ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם (למדת שיש עבירה שצריכה יסורין, ומסתברא, הקל לקלה והחמור לחמורה. רש"י). אבל מי שיש חילול השם בידו (חוטא ומחטיא אחרים. רש"י) אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק. אלא כולן תולין, ומיתה ממרקת, שנאמר (ישעי' כב, יד) ונגלה באזני ה' צבאות אם יכפר העון הזה לכם עד תמותון (אמר הנביא, באזני אמר הקדוש ברוך הוא אם יכופר העון עד תמותון, למדנו שיש עבירה שאין לה כפרה אלא במיתה. רש"י).

ברייטא זו (האחרונה) הובאה להלכה ברמב"ם הלכות תשובה (פ"א ה"ד), בשינויי לשון.

והנה מדברי הגמרא הנ"ל בביאור ארבע ברייתות הראשונות שהובאו בסוגיא, מפורש יוצא שנחלקו התנאים בדבר לא תעשה גמור, דהיינו לא תעשה שלא ניתק לעשה; שתי ברייתות סוברות שגם לא תעשה גמור מתכפר בתשובה בלבד, ושתי ברייתות אחרות סוברות שרק לא תעשה הניתק לעשה מתכפר בתשובה, משא"כ בלא תעשה גמור שתשובה תולה

ויוהכ"פ מכפר. אבל מדברי כל הברייתות האלו יוצא לכאורה שעל ל"ת הניתק לעשה בוודאי מספיקה תשובה בלבד לכפר בעדו.

אבל מלשון הברייתא (האחרונה) דארבעה חלוקי כפרה, ועד"ז מלשון הרמב"ם (הנ"ל) שנקט כברייתא זו, דייק המנחת חינוך (מצוה שסד) שתשובה מכפרת רק על מצות עשה ולא על מצות לא תעשה, אפילו לא תעשה שאינו גמור (שהיא לאו הניתק לעשה) ועד"ז שאר לא תעשה שאין חייבים עליהם מלקות כל"ת שאין בו מעשה וכיו"ב.

אבל בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' כו) ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קעה) נקטו בפשיטות שגם להלכה דקיי"ל כברייתא דארבעה חלקי כפרה הן, מ"מ ל"ת שאינו גמור וכל לאו שאין לוקין עליו דינו עשה שאינו זו משם עד שמוחלין לו.

והביאו ראי' לשיטתם מהא דאיתא בסוגיא דזבחים (ז, ב): "אמר רבא, עולה דורון היא (אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש אלא אחר שכפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך וריצהו ע"י פרקליטין וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו. רש"י); היכי דמי (כלומר היכי דמי שתהא באה לכפרה. רש"י), אי דליכא תשובה (אעבירות עשה שבידו. רש"י), זבח רשעים תועבה (פסוק הוא במשלי. רש"י), ואי דאיכא תשובה, התניא עבר על מצות עשה ושב, לא זו משם עד שמוחלים לו, אלא שמע מינה דורון הוא. תניא נמי הכי, א"ר שמעון, חטאת למה באה, למה באה, לכפר, אלא למה באה לפני עולה (כל מקום שמביא חטאת ועולה חטאת קודם כדיליף לקמן בפרק כל התדיר. רש"י), לפרקליט (מליץ טוב. רש"י) שנכנס, [ריצה פרקליט, נכנס] דורון אחריו".

והנה קיי"ל (יומא לו, סע"א. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג הי"ד) שבשעת סמיכה על הקרבן הבעלים מתודים "על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה".

וכתבו הפנים מאירות והאגרות משה, דאם נימא שלא תעשה הניתק לעשה וכיו"ב שאר לאוין שאין חייבים עליהם מלקות ארבעים אינם מתכפרים בתשובה בלבד, איך אפשר לומר שה"עולה דורון היא" בלבד, ו"אינה באה לכפר... כפרה ממש", הלא לאו הניתק לעשה אינו מתכפר בתשובה ו"צריך על זה עולה" לכפרה (לשון האג"מ), ואיך אמר רבא

שאינו אלא דורון? אלא ע"כ צ"ל שגם בשב על לאו הניתק לעשה וכיו"ב כל ל"ת דאין לוקים עליו "אינו זו משם עד שמוחלין לו", ע"ש.

וע"ש באגרות משה שמפני זה היקל בנידון תשובת איש ואשה שעברו בשוגג על איסור שאין חייבים עליו מלקות².

אבל בספר מים חיים (להפרי חדש) בתשובה האחרונה שבסוף הספר כתב שמדברי התוס' מבואר של"ת הניתק לעשה דינו כל"ת לפי הברייתא דארבעה חילוקי כפרה, וכשיטת המנחת חינוך הנ"ל, ובהקדם:

כתוב ספר מלאכי (ג, ה) "וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעשקי שכר שכיר אלמנה ויתום ומטי גר ולא יראוני אמר ה' צבאות". ואיתא ע"ז בגמרא (חגיגה ה, א): "אמר רבי חנינא בר פפא, כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד, שנאמר ולא יראוני, הא יראוני מוחלין להם מיד". וכתבו התוס' (שם ד"ה הא), וז"ל: "גבי עושק שכר שכיר כתיב דהוה ל' לא תעשה ופליגא דרבי ישמעאל בפרק בתרא דיומא דאמר תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר ואיכא ברייתא אחרת דאמר על עשה ולא תעשה תשובה מכפרת", עכ"ל.

ובטורי אבן (חגיגה שם) יצא לחלק על התוס' וכתב דרחב"פ לא פליג על הברייתא דארבעה חילוקי כפרה ומשום דגם רבי ישמעאל מודה "דלא תעשה שניתק לעשה בכלל עשה הוי דלא זו משם עד שמוחלים לו כשעשה תשובה וטעמא משום דלאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, והא עושקי שכר שכיר אין לוקין עליו מתרי טעמא, חדא, הואיל וניתן להישבון. . ועוד, דעושקי שכר שכיר ה"ל לאו שאין בו מעשה כו' . . בכלל קלות דתשובה לחוד מכפר וא"צ ליוהכ"פ".

² יש להעיר דכיון שבנידון האגרות משה עברו על האיסור בשוגג, נראה דגם לפי שיטת המנחת חינוך ואדמו"ר הזקן (לפי מה דבעינן למימר לקמן) ה"ה מתכפרים בתשובה לבדה, שהרי כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (יומא פ"ח מ"ו): "זכור כללים אלו וסמוך עליהם, והוא אם שגג אדם בעשה ולא תעשה או הזיד בעשה ועשה תשובה מתכפר לו מיד. . ואם הזיד בלאו ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר". הרי מפורש יוצא מדברי הרמב"ם דהא דבעינן יוהכ"פ לכפרת לא תעשה אינו אלא למי שעבר במזיד.

ונ"ל דממה שלא הביא הרמב"ם החילוק בין שוגג למזיד בספר היד אין להוכיח שחזר בו ממ"ש בפיהמ"ש, ואולי י"ל דמה שהשמיט חילוק זה ביד"ו הוא ע"ד הכלל שלא הביא דינים מחודשים שאינם מפורשים בש"ס וכו'.

אבל בספר מים חיים שם כתב דמכיון שהתוס' כתבו דרחב"פ פליג אברייתא דארבעה חלוקי כפרה נראה שמזה גופא מוכח דס"ל להתוס' דאליבא דברייתא זו תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר גם על ל"ת שאין בו מלקות, ודלא כמ"ש הטו"א, הפנים מאירות והאגרות משה. וכ"כ בספר זכר לחגיגה (להרב חיים משה ריינהאלד) עמ"ס חגיגה (לעמבערג תר"נ) בפירוש דברי התוס' שם. וראה גם תוס' יוהכ"פ עמ"ס יומא (פה, ע"ב) ד"ה גם אבאר.³

והנה בהא דל"ת חמור מעשה לענין כפרתו, כתב בחדא"ג מהרש"א (יומא פו שם) דהוא משום "דמסברא להקל עונש עובר בעשה בעלמא דיושב ואינו עושה מעובר בל"ת שעובר במעשה". ונראה שלפי דבריו שפיר יש מקום לחלק בין ל"ת שחייבים עליו מלקות לל"ת שאין חייבים עליו מלקות (ובפרט לאו שאין בו מעשה) ומשום דחלוקים הם בדרגת חומרתם.

אבל לפי דברי אדמו"ר הזקן סבור הייתי לומר דכיון שטעם החומר במל"ת (לענין החילוקי כפרה) הוא משום שבעבירה על מצות לא תעשה "נדבק הרע בנפשו", לכאורה אין מקום לחלק בין מצות לא תעשה, דהא גם אלו הלאווין שמאיזו סיבה שתהי' אין חייבים עליהם מלקות גורמים להדביק הרע בנפש האדם וכו', וע"כ צ"ל שגם הם תלויים בכפרת יוהכ"פ.

אלא שבלקוטי שיחות (חל"ט עמ' 153 ואילך ושם הערה 10) ביאר רבינו דאף שכתב אדה"ז שע"י ביטול מ"ע "האור נעדר" וכשעובר על מל"ת כו' עושה פגם, זהו רק בכללות, אבל בפרטיות, הרי בכל חטא, בין בביטול מ"ע ובין בעבירה על ל"ת, איתנהו לתרווייהו; "ענין הפגם הוא גם בביטול מ"ע מכיון שגם זה הוא מרידה במלכותו ית' . . . והענין ד'האור נעדר' הוא גם בעובר על מל"ת", ע"ש בארוכה. ולפי זה, כיון שאין החילוק בין עשה לל"ת מוחלט כ"כ, אלא בדרגות קא עסקינן, שוב יתכן

³ אבל ראה שו"ת פנים מאירות (הנ"ל בפנים) שכתב ע"פ דברי התוס' (בבא מציעא סא, א ד"ה לעבור) שבאמת חייב מלקות על כובש שכר שכיר והוכיח כן גם מדברי התוס' במס' חגיגה. וראה המאיר לעולם ח"ב דרוש ד (נג, ב) ומנחת חינוך ריש מצוה רכח. ועוד. ואכ"מ.

שיש לחלק בין מדת הפגם הנעשה ע"י ל"ת גמור למדת הפגם הנעשה ע"י ל"ת שאין לוקין עליו. ועצ"ע.

חידוש אדה"ז שמוחייב לגמור בלבו שלא לעבור עוד על שום מצוה

ב. באגה"ת שם: "מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד (כדאי' בגמ' פ"ג דסנהדרין ובח"מ ססי' ל"ד לענין עדות), דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית', ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת".

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע שאמר בזה (בביאוריו לאגרת התשובה; לקו"ש ח"ט עמ' 394 הערה 20; חל"ב עמ' 9. ובכ"מ), שמדברי רבינו הזקן נראה מבואר דס"ל שגמירת הלב דתשובה צ"ל לא רק שלא יעשה עוד הפעם חטא זה שעבר עליו, אלא שלא יעבור על שום מצוה ("הן במ"ע הן במל"ת"), וגם "שיגמור בלב שלם לבל ישוב . . למרוד במלכותו ית'". [וראה גם ספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 156 בשוה"ג להערה 50].

ובטעם הדבר ביאר (לקו"ש שם), כי "בעשיית חטא (אפילו חטא אחד) - שני ענינים: (א) הרע שבמעשה פרטי זה. (ב) כיון שכל מצוה ומצוה ה"ה 'מצות המלך', לכן, ע"י עשיית עבירה, איזו שתהי', הרי האדם בגדר מורד במלכותו ית'. וכדי לתקן מרידה זו צריך לקבל עליו מחדש עול מלכות שמים (שלא למרוד במלכותו ית') ועול מצות ('לא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת"). עכת"ד. (וראה גם לקוטי שיחות חל"ט עמ' 123).

וכבר העיר הרבי זי"ע שלא מצא בשום מקום כחידושו של אדה"ז בענין זה, ואדרבה, לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ב), "שיעזוב החוטא חטאו כו' ויגמור בלבו שלא יעשה עוד", מורה לכאורה שהחלטה וגמירת דעת צ"ל רק בנוגע להעבירה שעשה.

ויש להעיר גם מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה סוף יומא (פ"ח מ"ו):
 "והתשובה היא שיתודה על חטאו לפני ה' ויתנחם על מה שעשה ויקבל
 עליו שלא יעשה אותו מעשה לעולם"⁴.

וראה גם ספר החינוך (מצוה שסד) שכתב בזה"ל: "מדיני המצוה מה
 שאמרו זכרונם לברכה שהתשובה היא שיעזוב החוטא חטאו ויסירונו
 מלבו וממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה כן עוד . . וגם כן צריך להזכיר
 בפירוש שלא ישוב לעשות החטא עוד".

חייבי מיתה ביד"ש כחייבי כריתות לענין חלוקי הכפרה

ג. שם: "וכן למוציא זרע לבטלה שחייב מיתה בידי שמים כמ"ש
 בתורה גבי ער ואונן ודינו כחייבי כריתות לענין זה, היינו כדי לינצל
 מעונש יסורים של מעלה ח"ו, וגם כדי לזרז ולמהר גמר כפרת נפשו".

מדברי אדה"ז אלו נראה מבואר שחייבי מיתה בידי שמים שייכים
 להחלוקה השלישית של החילוקי כפרה וגם עליהם קאי הא דתניא
 "תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין".

אמנם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' קטז) האריך בתשובתו למי
 ששב מ"חטא ניאוף ביד ורגל והוצז"ל", ובתו"ד כתב, וז"ל: "אף שנחשב
 בעל תשובה מכל מקום הא לענין כפרה שימחול לו הקב"ה מפורש (פ"א
 מתשובה ה"ד) דאיכא שני חלוקי כפרה שלא מתכפר בתשובה ויום
 הכיפורים אלא צריך יסורין לחילוק הג' שהוא כריתות ומיתת בית דין
 ומיתה לחילול השם, מסתבר דאין לנו בזה אלא מה שנאמר שהוא כריתות
 וחייבי מיתת בית דין ולא חייבי מיתה בידי שמים, שלכן על הוצאת זרע
 לבטלה הרי אף אם נחשבהו לחייב מיתה כלשון רבי יוחנן נדה דף י"ג הרי
 אין זה אלא מיתה בידי שמים שקיל מכרת, ומפורש בחלקת מחוקק אבן
 העזר סימן כ"ג ס"ק א' בשם ספר חסידים שבמתירא שלא יכשל באשתו
 נדה טוב לו להוציא זרע לבטלה, הרי מפורש דקיל מכרת . . שכרת חמירא
 ממיתה דבידי שמים דמוז"ל וממילא הוא בחילוק הב' דכפרה שתשובה
 ויום הכפורים מכפרין . . דהא מיתה בידי שמים קילא מכרת . . ודאי

⁴ כן הוא במהדורת קאפה ובדפוסים ישנים: "ויקבל עליו שלא ישוב לאותו עון
 לעולם".

שהוא מחילוק הב' דכפרה שבתשובה גמורה מתכפר ביום הכיפורים", עכ"ל האגרות משה.

וכנראה אישתמיטת' להאג"מ דברי אדמו"ר הזקן באגרת התשובה כאן.

ומקור נאמן לשיטת אדה"ז נמצא בספר עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו (מאמר חיקור דין ח"א פי"ט) שם כתב: "התשובה מכפרת על חייבי מלקיות גרידי בצרוף יום הכפורים. ואולם על חייבי כריתות, כגון נדה ומטמא מקדש וקדשיו, וכן חייבי מיתה בידי שמים, כגון זר ששמש במקדש . . וכובש נבואתו וחבריו שהן במיתה אף על פי שאלו ואלו אין בהם מעשה ואין לוקין עליהם . . וגם אלה שאמרו הלכה קנאין פוגעין בהן וכן כהן ששמש בטומאה שאחיו הכהנים מפצעים את מוחו בגזרין ומי שחייב ראשו למלך שהוא בסייף . . על כולן כיון שיש בהן חיוב מיתה תשובה מכפרת עם היסורין שהם נאמנים לשולחם במדה במשקל ובמשורה. והאי דקתני כריתות ומיתות בית דין תנא ושייר כל הני דאמרן דלא סגי להו במלקות ולכלל חלול השם לא באו". הרי מפורש שעבירות שחייבין עליהן מיתה בידי שמים אין להן כפרה אלא על ידי יסורים ודלא כמ"ש באגרות משה.

הצורך בתעניות לבע"ת כדי שיהי' לקונו נח"ר מעבודתו

ד. באגה"ת פ"ב: "אך כל זה לענין כפרה ומחילת העון שנמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך כשעשה תשובה שלימה ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו ע"ז ח"ו בעוה"ב ונפטר לגמרי מן הדין בעוה"ב. אמנם שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא להיות נחת רוח לקונו מעבודתו הי' צריך להביא קרבן עולה . . ועכשיו שאין לנו קרבן להפיק רצון מה' התענית הוא במקום קרבן".

לכאורה צע"ק, שהרי אדה"ז הוכיח שאין התענית מעכב בתשובה ממה שלא "הזכירו הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל במצות התשובה", והרי הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ו) כתב: "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש הי' זה מובדל מה' . . והיום הוא מודבק בשכינה . . ועושה מצות

ומקבלין אותן בנחת ושמחה. . ולא עוד אלא שמתאווים להם", וגם שם לא הזכיר לא קרבן ולא תענית, ומשמע דסגי בתשובה בלבד.⁵

וחכם אחד רצה לומר שיש לחלק בין הגברא השב בתשובה להחפצא של המצות שעושה, שהרמב"ם מדבר על המצות שמקובלות הן ("ומקבלים אותן") בנחת ובשמחה, ואילו רבינו הזקן מדבר על האדם עצמו שיהי' "מרוצה וחביב" ושהאדם עצמו עושה נח"ר לקונו מעבודתו, כמו שהי' קודם החטא.

אבל, נוסף לזה שחילוק זה גופא טעון ביאור והסבר, נ"ל שדבריו אינם עולים יפה לתווכך בין דברי הרמב"ם לדברי אדה"ו, שהרי מפורש ברמב"ם שם ש"היום הוא מודבק בשכינה", ולעיל מיני' (שם ה"ד) כתב, וז"ל: "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם", ומשמע לכאורה שע"י התשובה בלבד נעשה הבעל תשובה "חביב לפניו ית' כקודם החטא". וצ"ע.



תיבת "מאוד" בתניא בכתיב מלא וחסר

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהוספה לשיחות יום ב' דראש השנה ושבת תשובה תשכ"ז [שי"ל לר"ה וש"ת תשע"א] עמ' 16 איתא [מתוך 'תדפיס מכרכי' אגרות קודש – מילואים' שמכנינים לדפוס]: "עוד העיר במכ' במ"ש בתניא פי"ג, ולאום

⁵ ועייין בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קט) שהביא לשון הרמב"ם בפרק שביעי, ובהמשך לזה כתב: "אפילו עשה עבירה כמה פעמים, ושנה בה כמה שנים, מיד כשעשה תשובה ונותן אל לבו לשוב ועומד בתשובה מיד מוחלין לו, והוא טהור מפשעים מקורב ואהוב לפני הרוצה וחספ' בתשובה ובתשובה אחת שב אל ה' ורפא לו. . שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, אפילו המיר דתו וכפר בה', ואפילו כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה תשובתו מקובלת ומעלתו גדולה עד מאוד", ומה שכתב הרמב"ם ארבעה חלוקי כפרה "היינו לענין העבר שלא יענש על מה שעשה. . אבל מכאן ולהבא הוא מיד כששב באותה שעה מקורב והולך לפני ה', וכ"ז פשוט".

⁶ וראה לקו"ש חכ"ח עמ' 141 הערה 33.

מלאום יאמץ, מלא, בה בשעה אשר בכתוב הוא חסר וא"ו. הנה כמדומני שכבר אמרתי לו גם בע"פ, שכן הוא בכמה ספרים, וכוונתי, בכללות, שכיון שאינם מנוקדים, אף שעפ"י דקדוק או בכתוב הוא חסר. ודוגמא בולטת בזה הוא בסידור רבינו הזקן, בברכה אחרונה שבדיני ברכה, שאינם מנוקדים, כתב "על הפירות" מלא יו"ד, ובשורות שלאח"ז שהן מנוקדות כתב "פרות" חסר יו"ד, עכ"ל.

ויש להבין, דבתניא מופיע 98 פעמים תיבת 'מאד' חסר וא"ו, וכמו שנאמר בפסוק 'כי קרוב אלך הדבר מאד' וגו' חסר - מלבד בהשער של התניא דמופיע 2 פעמים 'מאוד' מלא [הגם שבפסוק נאמר חסר], וכן בפרק ג נאמר פעם יחידי 'מאוד' מלא וא"ו, ולפי מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע "שכיון שאינם מנוקדים, אף שעפ"י דקדוק או בכתוב הוא חסר" כותבים מלא, א"כ מדוע כתוב בתניא תיבת 'מאד' 98 פעמים חסר, לכאורה עפ"י הנ"ל היה צ"ל 'מאוד' מלא ? ויל"ע.



הערות בד"ה אני לדודי תשל"ב [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 23) מביא הרב י.ל.ג. שי' ממאמר אני לדודי ה'תשל"ב דמהחילוקים בין אהבה ויראה הוא דאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה, והיראה באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם.

וע"ז הוא מעיר ממאמר ד"ה ועתה ישראל תשכ"ז דשם מבואר אודות יראה שמכיון שהיא באה מהביטול דעצם הנשמה שלמעלה מהשכל, א"א להגיע אליה ע"י התבוננות הרי שאינה באה ע"י עבודת האדם.

ואולי אפשר לפרש בהקדים מה שמקשים על מה שאומר במאמר אני לדודי הנ"ל, שאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה, שמזה משמע לכאור' שאינה באה ע"י עבודת האדם, וע"ז מקשים שהרי בכו"כ בחסידות מבואר שאהבה באה ע"י התבוננות.

ולכן נ"ל שמה שאומר במאמר אני לדודי שאהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה, אינו שולל בזה התבוננות, אלא הכוונה היא שאין צריך לזה פעולת האדם, אלא שמזה שמתבונן בגדולת הקב"ה, הוא מתעורר

באהבה, משא"כ ביראה, שכאן המדובר אודות יראה תתאה, יראה ממלך, הרי היראה אינה באה מעצם גדלותו, אלא מזה שהוא מלך, וזה תלוי בעבודתו, שהוא קיבל אותו למלך.

וכן מה ששואל אח"כ עמ"ש בהמאמר אני לדודי הנ"ל "כי גילוי זה הוא דוגמת 'מלך בשדה' וכשמלך הוא במצב זה אינו מטיל אימה ופחד", וע"ז הוא מעיר מתניא פמ"ב "כי כמו שבמלך בשר ודם עיקר היראה היא מפנימיותו וחיותו ולא מגופו. . הרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בשר ודם בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש אחד ובין כשהוא לבוש בלבושים רבים" הרי שיראת המלך היא גם בלא לבושים, ולא רק כשהוא בכתר מלכות וכו'.

ואוי"ל שכאן ההדגשה היא "אינו מטיל אימה ופחד" והיינו שבודאי יש יראה מפני מהלך, כי הוא יודע שהוא המלך, אבל שיהי' מטיל אימה ופחד, הוא דוקא ע"י הלבושים וכו'.



הערה בחינוך קטן [גליון]

הרב נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים, אה"ק

בגליון תתרא כותב הרב י"ק ביאור נפלא על הקשר בין חינוך קטן לשער היחוד והאמונה, ורציתי להוסיף כמה דיוקים, שלכאורה ממה שמביא שם מלקו"ש ח"ד 1335 שמצד העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים ישנו אחדות ה' גם כשהעולם במציאות יש, זה סותר למ"ש באגרות קודש ח"ב אגרת ת"ה וז"ל: "גם בתור דוגמא, אין הענין דמקום ארון אמה"מ עולה יפה כאן, כפי שמציע הדברים בשאלתו. כי רשאים אנו לומר: יש מקום במציאות, יש למעלה מן המקום במציאות, ישנם שניהם בב"א במציאות. ואדרבה עי"ז חזוק הוא באמונה האמיתית, כי מכאן ראי' שלמעלה הוא נמנע הנמנעות, וכדלקמן. אבל סתירה היא באמונה לומר: ישנם עולמות במציאות, אחדות ה' במציאות כו' - קודם שמבארים שמציאות העולמות אינה ענין של שניות, ח"ו (או עכ"פ מודיעים שכן הוא אף שא"א לבארו בשכל). ולאחרי הביאור בזה (כי מציאות העולמות אינה אלא מהארה, באה רק ע"י צמצום והצמצום גופא לגבי המצמצם אינו במציאות, וכיו"ב) שוב אין כאן שני הפכים, ואין צורך בדוגמא

דמקום ולמעלה מן המקום בב"א", משמע שאחדות ה' צריך ביאור שלא יהיה ענין של שניות, וממילא אין צריך לנושא הפכים.

כן מ"ש בלקו"ש חכ"ה עמוד 200 שמצד האותיות אין הביטול בשלימות, ורק מצד שאין הצמצום כפשוטו הביטול הוא גם כשיש עולמות שהם מיוחדים עמו, ולכאורה איך זה תלוי בזה שאין הצמצום כפשוטו שהוא ביאור לאחדות ה' שאין צריך לנושא הפכים, והוא גם טעם ל"אין עוד מלבדו" כמו שמבואר בח"ד 1334 שאין עוד מציאות כלל, ולא רק ל"אין עוד מלבדו" כמו שמבואר בחכ"ה שעמו יש מציאות (שם הע' 86).

כן מ"ש בענין ידיעה ובחירה לא מפרש לאיזה שאלה הכוונה, אם בנוגע לשאלה הידועה שהידיעה קודמת לבחירה, הרי זה שיודע בידיעת עצמו בזה גופא מתרץ הרמב"ם את השאלה, וכמו שמבאר הרבי שהרמב"ם נתכוון במ"ש שאין יכולת להשיג לתרץ רק איך ידע קודם, אבל איך יש בחירה לא היה קשה כלל להרמב"ם כי אין הידיעה סיבה.

אלא נראה שכוונתו להשאלה שלכאורה הידיעה כן היה צריך להיות סיבה לבטל את הבחירה כי הידיעה הוא יחוד, והבחירה הוא נפרד, (ובחסידות מבואר שהידיעה אינו סיבה כי הוא בבחי' מקיף ומכריח רק כשירצה) ומתרץ שהבחירה גם כמו שהוא יש ג"כ אינו נפרד.

אבל לא הבנתי למה ידיעת עצמו יהיה סיבה, אם מפני שיודע את עצמו שהוא סיבה להכל, וכמו שהקשה המהר"ל איך ידע העבירות שאינו סבה להם, הרי ג"כ לא הידיעה גופא הוא הסיבה, וכן צריך לפרש כוונת הרמב"ם כמבואר בהדרנים על הרמב"ם ע' שצז (ושם ע' קה הע' 14) שיודע מחמת עצמו בדרך ממילא, ולא דוקא מפני שהוא סיבה.

אלא שבאמת לפי מה שמחדש הרב י"כ שליט"א בקובץ מבית חיינו מאה שנה ח"ג ע' 63 יהיה ענין ידיעת עצמו והוא המדע הוא הביאור (חלקי) לענין אחדותו הבלתי מוגבלת גם כשיש עולמות

כי הרב י"כ שואל שבהמשך תער"ב כתוב שגם מצד הגילויים מלמעלה למטה יתכן אחדותו ית' גם כשיש עולמות, ומתרץ ר' יואל שענין אחדותו ית' שם (בבחי' הגילויים) הוא רק מצד גדר הבורא, משא"כ מצד העצמות הוא גם מצד גדר הנברא.

ומבאר זאת על יסוד מה שמבואר בהדרנים על הרמב"ם ע' שצ"ז על מה שהרמב"ם כותב שהקב"ה מנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית (שהוא תמוה מה צריך ע"ז כח בלי גבול) כי הרמב"ם מדבר על כח המנהיג כמו שהוא מצד גדר הבורא שהוא ענין לעצמו ולא אמצעי בשביל תנועת הגלגל, אלא שבדרך ממילא יהיה ממנו גם תנועת הגלגל.

וכן מבואר שם ע' קה הע' 14 שלכן לא מתרץ הרמב"ם לענין ידיעה ובחירה כהר"מ אלמושנינו כי הרמב"ם מדבר לפני הצמצום, שהוא ידיעה בבחי' בלי גבול, (כמו ידיעת הסובב, כמבואר בשער היחווה"א פ"ז) שהידיעה הוא מחמת עצמו בגדר הבורא.

וכן בענין ההתהוות אע"פ שהעולם מוגבל אין התהוותו מכח הגבול אלא מכח הבלי גבול שזהו מדת הגדולה, כי הכח הוא מחמת עצמו ולא מחמת הנבראים, וזהו ג"כ כתב הרמב"ם כמו שמדייק הרבי ומוכיח שם ע' שצז הערה 92

הנה הרמב"ם כתב רק לגבי שלשה ענינים שהם: כח המניע הגלגל, כח הידיעה בנבראים, כח ההתהוות.

וכאן בא הרב י"כ שליט"א ומחדש ומוסיף על מ"ש הרמב"ם ענין רביעי היינו שגם לענין אחדותו ית' כמו שהוא מצד גדר הבורא הוא מחמת עצמו, ולכן היא בלתי מוגבלת ונמשך למטה עד אין תכלית גם במציאות עולמות.

אלא שעכ"ז יש שינוי "בדקות שבדקות" כי מצד גדר העולם הוא היפך האחדות, משא"כ מצד העצמות שאינו מוגדר בשום גדר גם מצד גדר העולם אינו הפכו.

ולפי זה אפשר ליישב שאחדותו ית' מצד גדר העולם הוא מפני שהוא נושא הפכים, כי היחוד בא ממטה למעלה מצד היש, ואע"פ שגם בזה יש קודם הביאור שאין הצמצום כפשוטו וכו', אבל העבודה הוא ביטול היש לפי הרגשת הנברא, הרי נתחדש בזה אחדות גם מצד היש, נמצא שהוא בפועל נושא הפכים, אף שגם בזה יש ביאור שסוף סוף היש גם מתבטל ממטה למעלה ע"י עבודה בבחי' מהלך, וזה גופא ביאור, שנמצא שאין היש הפכו כלל, וכן כמ"ש שם בהע' 7 שרק לגבי האור מציאות הנבראים הוא הפכו, וא"צ לנושא הפכים, אלא שסוף סוף בפועל שזה בא מצד

היש, הוא נושא הפכים, וכן זה גופא ענין נושא הפכים שאינו מוגדר בשום גדר ולכן אין מציאות שיהיה ענין שהוא הפכו.

ולפי זה יובן שבכח"ה שמבאר הטעם שאין הצמצום כפשוטו, אע"פ שהוא טעם שאין מציאות כלל זולתו, כי לפי מ"ש שם בהע' 83 משמע שכל מ"ש שם בפנים הוא מתייחס רק ליחור"ת, ונראה כי בחי' יחור"ע הוא שההתהוות הוא לא מהאותיות אלא מהציור שנעשה באור הפשוט ע"י האותיות, אבל ההתהוות הוא משם הוי' שהוא כח הבלי גבול, ולפי זה מצד הטעם שאין הצמצום כפשוטו אין שום נתינת מקום ליש הנכרא, כי יהיה אז בחי' ממלא כמו שהוא מוקף בבחי' סובב כמשל הדבור בעודו בכח בהנפש ועדיין לא יצא (לקו"ת ואתחנן ד' ד'), ונמצא שהביטול בבחי' אין עוד הוא מצד בחי' הסובב דוקא ולא מצד ממלא (קונטרס ענינה של תורת החסידות הע' 107).

וזה היה במ"ת שלא נראה שמים וארץ רק שרשם, וכן כתב במאמרי אדמוה"ז כתובים כרך ב' ע' רפז: "יחור"ע הוא שאינו חפץ ואינו רואה את ההסתר היינו העולמות, רק חפץ ומשתוקק אל השרש המחיה והביטול במציאות נגדו".

אבל בבחי' יחור"ת גם מצד הטעם שאין הצמצום כפשוטו לא מתבטל ענין הממלא כמ"ש בהשיחה שם שיוצא מזה שני קצוות בנכרא, ונמצא שגם כמו שהוא יש מצד הנתינת מקום שיוצא מבחי' ממלא ביחד עם זה הוא מיוחד עם העצמות, וכן כתב בהע' 83 שבזה יומתק מה שאדמוה"ז מאריך בענין ממלא אחרי ששולל הדעה דצמצום כפשוטו, ומבאר גם בחי' ממכ"ע החיות המתלבשת תוך עצם הנכרא שזהו חידוש הבעש"ט, ונמצא לפי זה הביטול בבחי' אין עוד הוא גם מצד בחי' ממלא.

וכן במאמרי אדמוה"ז שם כתוב שיחור"ת גדלה מעלתה וז"ל: "ואדרבה זה יותר גדולה באמת מה שנראין עולמות, ועיקר רצונו דוקא זה שיהיה כן להראות אלקותו להיות הכל א' ואין עוד ואין שום הסתר באמת נגדו כלל".

ובזה נראה ובולט מאד הקשר בין חינוך קטן לשער היחור"א, ולסיכום שאע"פ שביטול במציאות הביטול הוא יותר בכמות, אין בזה חיבור שני הפכים, כי זהו מציאותו שהוא בטל, וכמו בהמה שהביטול בו שהוא שם מ"ה הוא בגילוי, משא"כ אדם שבחיצוניותו נראה

ליש הוא רק בגימט' מ"ה כי הביטול בו הוא בהעלם ע"י מח שליט על הלב ומחבר שני הפכים "ביטול-יש", והוא ביטול יותר באיכות, ולעתיד איכות זה יתפשט על כל היש, שיהיה גם בכמות, וזהו גילוי העצמות נושא הפכים.



הלכה ומנהג

האם הניגונים בתפילה הם בכלל "חציו לכם"

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר

בשוע"ר הל' יו"ט סי' תקכט סוס"י כותב אדה"ז: "ועכשיו שמאריכים בניגונים בתוך התפלה אין זה עולה בכלל חציו לה', אלא בכלל לכם הוא". [הכוונה לנגונים שהחזן לבדו מנגן ומאריך בתפלה, משא"כ נגון הזמירות ע"י הצבור – ראה שוע"ר סי' רפא ס"ג].

והנה רבים מתקשים בדברי אדה"ז במה שכתב שהניגונים "בכלל לכם הוא", שהרי מקור דבריו הוא מדברי רש"ל (ביש"ש חולין פ"א סי' ג) שכתב גבי שליח צבור שקולו ערב ומאריך בתפלתו: "שלא להאריך בשום ענין שלא ברצון הקהל, אפילו בשבתות וימים טובים", ומסיים הרש"ל: "ואף ברצון הקהל יותר מדאי מגונה, כי אין זה לא מחציו לה' ולא מחציו לכם". וכן כתב גם המג"א בריש סי' תקכט: "מה שמאריכין החזנים בניגונים, אין זה מחציו לה' וחציו לכם". ואם כן מהיכן לקח אדה"ז לכתוב שהניגונים "מכלל לכם הוא"?

[ויש שרוצים להגיה בדברי אדה"ז עקב שאלה זו במקום "אלא בכלל לכם הוא" – "ולא בכלל לכם הוא". והנה מלבד זה שבכל הדפוסים של שוע"ר מופיע הלשון "אלא בכלל לכם הוא", הנה גם הלשון "בכלל לכם הוא" מורה שהגירסא הנכונה היא "אלא", כי אם כוונתו שאינו עולה גם בכלל "לכם", היה לו לומר "וגם לא בכלל לכם". וכן משמע גם מסיום הלשון "הוא", שהיא סיומת שמתאימה לתיבת "אלא"].

ועוד יש להקשות, דבהל' ר"ה ס"י תקפד ס"ו כותב אדה"ז: "בראש השנה מאריכין בפיוטים ובתפלות עד חצות היום לכל הפחות, ואם חל בשבת אין להאריך יותר מחצות, אבל בחול יכול להאריך יותר, במה דברים אמורים בפיוטים ובתפלות, אבל בניגונים אין להאריך יותר מחצות, כיון שהוא יום טוב". כלומר "כיון שהוא יו"ט", צריך לקיים "חציו לכם" ולאכול סעודת יו"ט, ולכן אין לחזן להאריך בניגונים, אף שבפיוטים יכולים להאריך. וההסבר לזה הוא: הפיוטים הם מחציו לה', ולכן יכול להאריך בהם על חשבון "חציו לכם" (בר"ה), ואילו הניגונים אינם לא מחציו לה' וגם לא מחציו לכם, ולכן אינו יכול להאריך בהם על חשבון "חציו לכם". ואם כן הרי מבואר בזה שהניגונים אינם אפילו מחציו לכם, ואיך כתב אדה"ז בסי' תקכט שהם "בכלל לכם"?

ויש לומר הביאור בזה על פי דיוק בלשונו הזהב של אדה"ז, דהנה לשון הרש"ל הוא "אין זה לא מחציו לה' ולא מחציו לכם". ועד"ז כתב המג"א "אין זה מחציו לה' וחציו לכם". הם מדגישים בלשונם שהניגונים אינם "מחציו לכם", ואילו אדה"ז דייק בלשונו וכתב "אלא בכלל לכם הוא", לא כתב שהוא "בכלל חציו לכם", אלא "בכלל לכם". כלומר, אדה"ז לומד בדבריהם שכוונתם שהניגונים אינם בגדר ההלכתי של "חציו לכם", שלא יוצאים י"ח "חציו לכם" ע"י שמיעת נגונים מהחזן, אלא באכילה ושתייה דוקא. ולכן כותב אדה"ז בסי' תקפד שאין להאריך בניגונים יותר מחצות היום "כיון שהוא יו"ט", כי בניגונים בלבד לא ניתן לקיים את החיוב של "חציו לכם", אלא צריך לקיימו באכילה ושתייה. אבל אין זה שולל את המציאות שהנגונים הם בכלל "לכם", שהרי נהנים משמיעתם. ופרט זה מוסיף אדה"ז בסי' תקכט על דברי הרש"ל והמג"א, שכן ע"פ דבריהם לא מובן: אם הניגונים אינם מחציו לה' ולא מחציו לכם, אז מה הם כן? ולכן מבאר אדה"ז שכוונתם שאינם בגדר ההלכתי של "חציו לה'" ו"חציו לכם", אבל מבחינת המציאות הם "בכלל לכם".

והוספה זו של אדה"ז אינה רק להבהרת הדברים, אלא היא גם נתינת טעם, מדוע הניגונים שבתוך התפלה אינם עולים בכלל חציו לה', אף שהתפלה היא מ"חציו לה'", וההסבר הוא, כיון שהנגונים הם "בכלל לכם".



בענין הרואה קרי בליל יום הכיפורים

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם במאנסי

נשאלתי בענין אברך שראה קרי ביוהכ"פ ומפחד ממש"כ בשו"ע (סי' תרטו ס"ב) מהגמרא (יומא פח, א) הרואה קרי בליל יום הכיפורים ידאג כל השנה, ואם עלתה לו מובטח לו שהוא בן עולם הבא.

הנה בשו"ת צמח צדק לרבינו מליובאוויטש נ"ע (מהדורה החדשה או"ח סי' קיא, ובמהדורה הישנה שער המלואים ח"ב סי' סב) מתייחס לזה וכותב בזה"ל: "ע"ד הקרי שאירע לו ביוהכ"פ בפירוש שמיע לי מני דמין כאאזמו"ר [ה"ה רבינו בעל התניא] נ"ע שלא לפחד מזה, כי הדברים הנאמרים ע"ז בגמרא היינו דוקא לאנשים גדולים מאד שמצד הרהורי לבו רחוק מאד מזה ואין זה כ"א מן השמים השביעוהו ע"כ ידאוג וכו'. אבל מי שיוכל להיות שמצדו באה לו אינו בכלל זה כלל. כך כפל ושנה ושלש ושחק לפעמים ממי שהי' במר"ש מזה.

ואני מוסיף ע"ד דאף אם אמנם יוכל ליפול במר"ש מזה ג"כ לומר שאף באדם פשוט רחוק הדבר שמצדו באה לו כי בודאי לא יתכן שבעיוהכ"פ יהרהר הרהורי עבירה ח"ו שמזה יבוא לידי טומאה בלילה וא"כ בודאי מן השמים השביעוהו. אך באמת זה אינו דנהי דלא שכיח הרהורי עבירה ח"ו בעריוהכ"פ אבל ההרהור מזה גופא שמתירא ומפחד לנפשו שלא יארע לו קרי בליל יוהכ"פ זה שכיח טובא בעיוהכ"פ והרהור ופחד זה יוכל לפעול בטבע הקרי כמו הרהורי עבירה וא"כ סוף סוף מצד ההרהור בא לו השביעה ולא מן השמים השביעוהו.

ודברי כאאזמו"ר הגאון נ"ע אע"פ שא"צ חיזוק עכ"ז הן הן הדברים מפורשים בט"ז באו"ח (סי' רפ"ח סק"ג) וז"ל ותו נראה דבכל גווני שהרהר ביום ובא לו אח"כ בחלום אין לו שייכות לומר מן השמים כו' אלא ההרהור גרם לו וכמעשה דפרק הרואה כו' עכ"ל עי' עליו דדומה ממש לנד"ז והביא דבריו ג"כ כאאזמו"ר הגאון נ"ע בש"ע סי' הנ"ל ולכן יסיח דעתו מזה לגמרי ויהי' שמח וטוב לב".

ובשו"ת מהרי"ל (סי' רד): "ואשר שאלת יש לו לדאג ויפשפש בכל מעשיו ויחזור מעבירות שבידו ויסגף בעצמו במאי דאפשר ליה, כן שמעתי על בעלי הוראה דאיתרמי להו, וזימנין אתי נמי מרוב טירחא או

מרוב אכילה, ובשבעה דרכים בודקין את הזב (זבים פ"ב משנה ב) וכולן מרגילין לכך, דאפי' כהן גדול קודם ז' ימים היו מונע' ממנו כל דבר הרגילים להרבות זרע. ומ"מ לא יתייאש מן הפורענות ומן הרחמים וישוב אל הש"י בכל נפשו כי חנון זכרו, והוא רחום יכפר בעד כולנו".

וראה בהגהות רבי ברוך פרנקל (לסי' תרטו ס"ב) שמציין להמהרי"ל ומוסיף דברש"י (סוף יומא ד"ה הרואה קרי) כתב "ולא במתכוין", ומסיים רב"פ מכל הנ"ל נשמע דהיכא דאיכא למתלי ראיית קרי בהרהורי דיומא או על ידי רבוי מאכלים וכדומה, אין בכלל דברי הגמרא ידאג כל השנה.

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קי) מאריך ג"כ בזה ובתו"ד הוא כותב "היוצא לנו מכ"ז דאם יש לתלות בזי"ן דברים שבודקים בהם את הזב ליכא סימן בין להרע או להטיב כ"כ ואין לדאוג כ"כ ושומר נפשו ירחק מרוב אכילה ושתי' ודברים המביאים לידי קרי כמבואר בש"ע. ואני מוסיף והולך על דברי מהרי"ל ושכולי לקט שבאלי' רבה, עכשיו אחר שכבר גילו לנו חז"ל ענין ודבר זה כי הירא ומאמין באמונת אומן בדברי חז"ל הוא חושב מחשבות בעיו"הכ למעט ולהרחיק מריבוי אכילה ושתי' ודברים המרבים זרע ואיכא הרהורי דיומא דעיו"הכ ובליל יו"הכ הוא מלא רתת ופחד לבל יקרה לו מקרה לא טהור ונוהגי' לומר מזמורי תהלים המסוגלים לעכב הקרי ע"י הכתוב בספר תהלים, ומחשבות והרהורים בענין זה ורתת ובהלה מפני' זה גופי' מביא לאדם כך ר"ל ויש דבר לתלות בו דלאו סימנא מלתא הוא, ואין לדאוג כ"כ, ומ"מ לא יתייאש מן הפורענות ומן הרחמים כמ"ש מהרי"ל ז"ל.

והגה"ק רבי שמריהו נח שניאורסאהן זצ"ל אדמו"ר מבאברויסק כותב במכתבו (נדפס בקובץ אהלי שם גליון ו עמ' עב) וז"ל: "אין מה לחוש כלל ובס' בית אהרון מהצדיק ר' אהרון קארלינער זצ"ל כתוב, שמי שאין לו דגים על ש"ק ידאג יותר ממה שארז"ל ידאג כל השנה, וסגולה שיהיה תמיד דגים עש"ק, ילמוד במשך השנה ז' פעמים המשניות מס' יומא".

ומה שהביא מהבית אהרן הוא בליקוטים (עמ' קמד. לא נמצא בכל דפוסים): "בשם הרב ה"ק רש"ק [רבי שלמה קרלינער] צוקללה"ה: צריך לדאוג יותר אם אין לו דגים בשבת יותר מענין שאמרו בו רז"ל ידאג כל השנה חס ושלום".

ובאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע (ח"ד אגרת תתיד, עמ' נח-נט):

"בענין מה שקרה לו ביום הקדוש הנה יאמר בכל יום לבד משבתות ויו"ט קאפ' קג-קד שבתהלים וילמוד פרק א' מאגרת התשובה עד ר"ה הבע"ל. והעיקר שיקיים את הפסק דין של אדמו"ר הצמח צדק (שו"ת צ"צ שער המילואים ח"ד סס"ב) וז"ל: יסיח דעתו מזה לגמרי ויהי שמח וטוב לב עכ"ל".

תיקון להנ"ל

בפרי עץ חיים (שער יוהכ"פ פרק ב): מי שראה קרי ביום הכיפורים, טוב לומר שלושים יום רצופים אחר יוה"כ, בכל יום ארבע' קדושות המסודרים לקלירי ביוה"כ, בהכנעה גדולה ובדמעות וינצל.

הקרבן נתנאל בסוף יומא על הרא"ש (פ"ח סי' כ סק"מ) כתב: "ובכוונת האר"י יש תיקון על זה ל' יום כל יום יאמר הפיוט מסדר קדושות של יוה"כ בכוונה שלימה ורצוי' ובדמעות וגם יעשה פדיון נפש כמנין וחשבון שמו גם מצוה לנדור בעת צרה לקבל עליו בנדר ללמוד מסכת פלוני או תענית או צדקה ומאז ועד עולם כל ימי היותו".

ובאמרי פנחס להרה"ק רבי פנחס מקאריץ (שבת ומועדים אות קמה): אמר תקנה לרואה קרי ביו"כ ר"ל, לומר הפיוטים של כל הקדושות של ימים נוראים. גם ספר תהלים בכל יום שחל יו"כ בתוכו ויה"ר של ומפני חטאינו.

וראה בשו"ת כתב סופר (הנ"ל) שכתב: "ועל דשאלנא מאת פר"מ נ"י להורות לו את המעשה אשר יעשה להציל נפשו הנני מעתיק לו לשון מהר"ל סי' הנ"ל ואשר שאלת יש לו לדאוג ויפשפש בכל מעשיו ויחזור מעבירות שבידו ויסגף עצמו במה דאפשר ל' כן שמעתי מבעלי הוראה דאתרעו להו עכ"ל ועיני פר"מ נ"י ראו ראי' אחת בספר קרבן נתנאל פ' יה"כ סי' כ' מ"ש מכוונת האר"י ז"ל, ומ"ש שלושים יום בכ"י הפיוט מסדר קדושה של יה"כ בכוונה שלימה ורצוי' ובדמעות, והנה סתם פיוט של יוה"כ ונסתפק פר"מ נ"י על איזהו מן הפיוטים כיוון אם על של שחרית או של מוסף, והי' פשוט בעיני דמסתמא של שחרית כי יש

בקדושת שחרית הרבה יותר בכמות ואיכות משל מוסף כמובן למעיין ומבין.

"אבל מצאתי ראיתי בסידור נהורא, שמנהיר לנו בזה ומפרש לנו הסתום דכוונתו על שלוש קדושות של שחרית מוסף ומנחה, וקדושת שחרית מתחיל מן ולך תעלה קדושה, ועיי' בס' עבודת הקודש מאיש אלקי קדוש יאמר לו בעל ברכי יוסף זצ"ל שמעלה בקודש מוסיף הולך ואור תפלות ובקשות תחנונים ותיקונים, וכל המוסיף יוסיפו לו מן השמים, וזה איזהו שנים, קרה מקרה זו לאחד מיקירי תלמידיו ובא לפני בפחי נפש וחרדה גדולה פחד ורתת עצב ותוגה אחזתהו, וסיפר לי המאורע, ודברתי על לבו הלא אם תטיב שאת וכל רע אליך לא יאונה, וקרא אל ה' והוא יענה, ועיקר שקידה בתורה כי היא מצילה ומגינה, בכל עת ועונה, ויסכים בדעתו ללמוד מסכת' אחת מלבד השעורים הקבועים לו ילמוד מסכת' אחת על הסדר כל השנה, ויתפלל בכוונה רצוי' לפני ה' שוכן מעונה, ואל ירבה בתעניות כל יבוטל מהתמדת התורה, ולא יבוש המעיין המתגבר, כדאמרו ז"ל להורות גבר, חובר חבר, מחוכם האי צורבא מדרבנן דיתבי בתענית' וכו' ורגיל אני לומר אמרו דיתבי בתעניתא הול"ל האי צורבא מדרבנן דצם או מתענה, נ"ל בוודאי כל הממעט באכילה ושתי' או מי שפורש מכל מאכל ומשתה קדוש יאמר לו, אלא אם אינו מבוטל עי"ז מת"ת ואינו יושב ובטל ממלאכת שמים, וזהו שאמרו האי צורבא מדרבנן דיתבי בתעניתא שהוא יושב ושובת מתלמודו, ליכל כלבא לשירותא, ואומר דהע"ה טוב לי כי עוניתי למען אלמד חוקיך היינו בתנאי זה למען אלמד חוקיך ולא אהי' יושב ובטל מללמוד חוקיך, ועלתה לו שנתו עומד חי לפני ה' גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעו"הז ובעוה"ב, והיא תעמוד להאי צורבא מרבנן במקומו פקודי ה' ישרים ישמחו לבו ירחמהו ה' ויראהו בישועתו ויזכה לחזות בנועמו".

וראה בס' זכרון למשה (ליובל שנת המאה למרן בעל החת"ס) במכתבו של הגאון רבי יצחק ווייס מווערבוי אות ו': שמעתי בשם מרנא [מרן החת"ס זי"ע] למי שאירע לו מקרה לא טהור בליל צומא רבא ר"ל, אז ילמוד כל ימי ח"ו מדי יום יום גמ' במס' ר"ה, כן הגיד מרנא הכת"ס זלל"ה לתלמיד חביב א' שאירע לו זאת. ומה שלא הזכיר זאת בתשובה בענין (באו"ח סי' קי) הי' לו טעם כמוס, ודרכו בקודש להעלים מאוד דברים כאלו.

ובספר דברי יצחק (להגאון מסאוואלי. אות קכב) כתב: ביה"כ שנת תרי"ב נתן [הרה"ק רבי שלום מבעלזא זצ"ל] תיקון לאנשים שנקרו בליל יוה"כ אז רח"ל שיאמרו בכל יום בשנה זאת חוץ משבתות וימים טובים שני מזמורים שבתהלים ק"ג וק"ד היינו לדוד ברכי נפשי וברכי נפשי ובעזה"ת עלתה להם שנה טובה.

ומביא שם (אות קכג) ששמע בשם הרה"ק בעל בני יששכר זצ"ל שצוה לאחד שילמוד תיכף אחר יוה"כ מס' כלים בכל יום פרק אחד עד שישלים כל השלושים פרקים שבמסכתא זו. והוא תמורת הארבע קדושות שכתוב בפע"ח לומר בשלושים יום רצופים.

ובאות קכד מביא בשם הרה"ק מבוטשאטש זצ"ל שצוה לאחד שיתן בכל יום משנה זו צ"ל אחד לצדקה פשוטה ועוד צ"ל אחד בכל יום לצדקת א"י.

ובספר הדרת קודש (להגאון רבי יחיאל מיכל היבנר. עמ' כד אות קטו) מביא ששמע מפ"ק הרה"ק רבי מ"מ בעל הצמח צדיק מוויזניצא זצ"ל, ליתן לתוך קופת ארץ ישראל דבר מה בכל יום ויאמר יה"ר כשם שאני מכניס מבחוץ לפנים כן אזכה לתקן מה שהוצאתי מפנים לחוץ.



בשר בערב יו"כ

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, ארה"ק

בשו"ע אדמו"ר הזקן¹ כתב: "בערב יום כיפור, אפילו בסעודת שחרית אין לאכול אלא מאכלים קלים להתעכל (כדי שלא יהיה שבע²) כגון בשר עופות ודגים [ההדגשה שלי], כדי שלא יהיה שבע ומתגאה כשיתפלל ביום הכיפורים".

¹ סי' תרח ס"ח.

² לכאורה תיבות אלו הן טה"ד, שהרי אח"כ מסיים "כדי שלא יהא שבע ומתגאה כשיתפלל ביום כ"כ".

במראי-מקומות הישן שעל הגיליון צויין ל"שו"ע סעיף ד". ואכן כך מופיע בשו"ע הב"י, ובב"י³ הביא זאת מכל בו⁴ בשם הר"מ מרוטנבורג, על "ערב יום הכיפורים" בכלל ולא רק על הסעודה המפסקת. אבל שם ובשו"ע אין פירוט, אלא רק ההגדרה "מאכלים קלים להתעכל".

ובמהדורה החדשה ציינו למה שכתב אדה"ז שאין לאכול אפילו בשחרית אלא מאכלים קלים, לדברי הב"ח סו"ס תרח: "בתוס' (ע"ז ה, ב ד"ה וכדברי) כתבו שבערב יום הכיפורים אין אוכלין בשר בהמה רק עופות ודגים ודברים קלים, ומבואר שם להדיא דמירי בכל היום. ונראה דטעמא הוי משום דבשר שמן מרבה הזרע. . ומה שכתב בתשב"ץ⁵ "בערב יום הכיפורים בסעודה המפסקת לא אכל מהר"ם כי אם תרנגולת ודבר רך ושריית פת ביין לפי שהוא כמעוכל", טעמו שלא אכל הרבה כדי שבעו שלא יתגאה כשמתפלל וכמ"ש בכל-בו (סי' סח, לג, א) על שם מהר"ם, אבל ודאי גם כל היום לא אכל רק עופות ודגים כדפירשתי...".

בכל אופן ברור שהכוונה בשו"ע רבינו לבשר עוף בלבד, וכוונת הדברים "בשר-עופות [=בשר של עופות, בניגוד לבשר-בהמה] ודגים". והיה מן הראוי להבהיר זאת אפילו על הדף במהדורות הבעל"ט.

והמגן אברהם⁶ מיישב מנהג העולם לאכול בשחרית דגים וחלב, כיוון שהם קלים להתעכל, אף שמרבים זרע, ומסיים: "ומכל מקום נהגו לאכול בשר שהוא עיקר הסעודה, ודווקא בשר עוף", והבינו המחצית השקל והמשנה ברורה⁷ ועוד, שכוונתו לסעודה המפסקת, שאז אין אוכלים מאכלי חלב, אבל אוכלים בשר עוף, שקל לעיכול.

בלוח כולל חב"ד, ערב יוהכ"פ: "ואין לאכול אלא מאכלים קלים להתעכל כגון עופות ודגים"

³ סו"ס זה.

⁴ סי' סח, דף לג, א.

⁵ קטן, סי' קכז (הנעתק כאן הוא כל מה שכתוב בסימן זה שם).

⁶ ס"ק ל.

⁷ ס"ק טז.

במטה אפרים (תרח, א) כתב על סעודה המפסקת "ואוכלים מאכלים קלים. ואין לו לאכול מאכלים קשים להתעכל כדי שלא יהיה שבע ומתגאה כשיתפלל, ונוהגין לאכול בשר עוף, ומי שאין לו בשר עוף רשאי לאכול בשר בהמה". ובקיצור שו"ע קלב, יב) כתב כן רק בדין סעודה המפסקת "כגון בשר עוף".



תקיעת שופר על הבימה ע"י צדיק והגון

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

כתב רבינו הזקן בשו"ע סי' תקפה ס"ג וזלה"ק: "נוהגים לתקוע על הבימה במקום שקורין וראוי ליתן לתקוע לצדיק והגון ובלבד שלא יהא מחלוקת בדבר". עכלה"ק.

מקור הדין לתקוע על הבימה הוא הרמ"א כאן בס"א ומקור דין תקיעת צדיק והגון הוא מס"ח סי' תשסא, מובא בעט"ז על אתר.

וז"ל מכתב כ"ק האדמו"ר מטאלנא שליט"א אלי:

"לחיבת הקודש אכתוב הע' בדברי אדמוה"ז בשו"ע דילי' סי' תקפ"ה ס"ג שאחר שהביא דינא דמקום התקיעה על הבימה המשיך "ו"ראוי ליתן גו' וצ"ב השייכות בין ב' הענינים. ובמקור הענין בספר חסידים תשס"א אם יש בעיר שניים צדיק ושאינו צדיק הגון ושאינו הגון שיודעים לתקוע בשופר יתנו להגון לתקוע וצ"ע"ג דהוא מילתא דפשיטא ומהיכי תיתי שיתנו לשאינו הגון". עכ"ל מכתב האדמו"ר מטאלנא שליט"א.

וי"ל דטובא אשמוענין הן דברי רבינו והן דברי הס"ח. ובהקדים דיש להקשות עוד על דברי רבינו והס"ח:

א. לכאור' הסדר בשו"ע רבינו הפוך, דמקודם הי' צריך להשמיענו מי הוא התוקע (צדיק והגון), ורק לאחר"ז להודיענו איפה מקום התקיעה (בימה) ולמה מתחיל רבינו דוקא במקום שתוקעין ורק אח"כ מי התוקע?

ב. בסי' תקצב ס"ט כ' וזלה"ק: "נוהגין שבתקיעות מיושב עולה התוקע על הבימה ותוקע שם מפני כבוד הציבור אבל בתקיעות מעומד

כיון שהן בתוך התפילה אין מטריחין אתו לעלות אלא עומד ותוקע", עכלה"ק. הרי נתן שם טעם אחר לתקיעה על הבימה.

(וצע"ק למה מביא דבר זה דכבוד הציבור שם דמיירי בהל' תקיעות מעומד, וכן באמת מאי נפק"מ בין תקיעות מעומד למיושב דבמיושב תוקעין על הבימה ובמעומד על מקומו ולא מקפידין על כבוד הציבור?).

ג. מה הדיוק במקום שקורין ולא כתב סתם אחר קרה"ת תוקעין על הבימה?

ד. בטעם הס"ח צ"ע טובא למה באמת צריך לתת לצדיק והגון לתקוע? הרי בגמ' (שבת קיז, ב; ר"ה כט, ב) מביא דתק"ש חכמה היא ואינה מלאכה וכמו רדיית הפת. ולמה לא לתת לתקוע למי שמומחה יותר להשמיע הקולות ומהיכי תיתי לתת לצדיק והגון שזה לכאור' היפך הגמ' הנ"ל?

וי"ל שכל הקושיות אלו ניתן לתרץ בחדא מחתא מדברי רבינו בדיוקו הנפלא להסמיך שני דינים אלו ובסדר זה דוקא.

דכתבו האחרונים (וראה כה"ח ס"ק ח) שהטעם שתוקעין אחר קרה"ת הוא לזכור שבשופר נתנה תורה ושזכות התורה יגן בעדנו או כדי שיזכור לנו הקב"ה מעמד הר סיני, והטעם דתוקעין על הבימה במקום שקורין בתורה הוא אכן מפני כבוד הציבור ומשום זה לא יתקע במקום מושבו וראה בזה בלבוש על אחר.

ואם היה הבעל תוקע תוקע ממקומו הפרטי הי' משמע שהעיקר הוא הגברא התוקע ולא מודגש בזה כבוד הציבור ואז באמת לא היה איכפת לן מי תוקע ואדרבה מי שיוודע לתקוע יותר טוב הוא יתקע, אבל אחרי שידענו שהטעם שתוקעין על הבימה הוא מפני כבוד הציבור הנה אין זה כבוד הציבור שיתקע מי שאינו הגון.

ועפי"ז יבואר כל הדיוקים דלעיל כמין חומר:

דהטעם שמקדים רבינו היכן תוקעין הוא להשמיענו שהוא מפני כבוד הציבור. וממילא מצד כבוד הציבור צריכים לתקוע במקום שקורין כי זה החילוק בין הציבור להיחיד (שהיחיד תוקע במקומו כמבואר בסי' תקצב)

ואחרי שידענו שהעיקר הוא כבוד הציבור ממילא ראוי לתת לצדיק והגון ולא לשאינו הגון.

שעפי"ז גם יובנו דברי הס"ח - דההו"א לתת לתקוע למי שאינו הגון על פני ההגון (וכמו שהוקשה לעיל דהוא מילתא דפשיטא), הוא בפשטות מפני שהאינו הגון יודע לתקוע יותר טוב ויש סברא אלימתא לתת לו לתקוע דאל"כ למה מתעקשים לתת דוקא לו (ויש להוסיף בדרך הדרוש וכו' שמצד ממעמקים וענין לב נשבר ובפרט לפי המבואר בשלה"ק שתקיעת שופר הוא ענין התשובה וכו', ה' סברא לתת לתקוע האינו הגון ודו"ק), קמ"ל דמפני כבוד הציבור, ומקום התקיעה - ראוי יותר לתת לצדיק והגון.

ומעכשיו יובן גם למה מביא טעם זה דכבוד הציבור דוקא בסי' תקצב, ובסי' תקפה מביא רק הטעם דמקום שקורין הוא הבימה.

דבתקיעות דמיושב שהוא תיכף אחרי קרה"ת מובן הטעם שתוקעין על הבימה וכמבוא' באחרונים להסמך קרה"ת להתקיעה וכנ"ל, אבל במעומד הייתי אומר שמצד כבוד הציבור אכן יעלה להבימה, קמ"ל רבינו להיות דתקיעות דמעומד הוא בתוך התפילה אין מטריחין אותו לעלות.

שממנו נלמד יסוד חדש בהחילוק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. דבתקיעות שמיושב העיקר הוא התקיעות ובתקיעות דמעומד העיקר הוא התפילה והתקיעה היא טפל להברכות. וראה בכ"ז לקו"ש חל"ד שיחה לר"ה עמ' 180 ואילך, במחלוקת הראשונים בביאור ענין במה בשופר ע"ש ויונעם לך.

אשר לכן, בסי' תקפה דמיירי בתקיעות דמיושב שבא תיכף אחרי קרה"ת, מדגיש רבינו שהתקיעות הם בהמשך לקרה"ת שהוא דבר שבציבור דוקא ומשם תוקעין, ובסי' תקצב דמיירי בתקיעות דמעומד שהם חלק מהתפילה וברכת מלכיות זכרונות ושופרות אין ענין כבוד הציבור נוגע כ"כ.

(ולהעיר מהדיון בפוסקים בגדרי המתחיל במצוה אומרים לו גמור לענין חליפת הבעל תוקע דמיושב למעומד, ואכ"מ).



בירורים שונים בהלכות סוכה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטון

דין דפנות הסוכה משעטנו

כתב המג"א סוף סי' תרלח (סק"ט): "אין לתלות בסוכה שעטנו, אלא אם כן גבוהים מתשמיש אדם.. עיין ביו"ד סי' ש"א סעיף א וסעיף יא".

במחצית השקל על המג"א שם: מבאר כוונת המג"א בציונו לסעיפים א' וי"א בשו"ע יו"ד שם "ר"ל, אע"ג דבסעיף א' מבואר שם דאהל של כלאים שרי לעשות, אבל בסעיף י"א שם כתב דוילון של כלאים אסור לתלות - מפני שלפעמים אדם מחמם ידיו בוילון, ואיכא איסור לבישה.. ולכך בעינן כאן שיהיו גבוהים מתשמיש אדם, דתו ליכא למיחש שיחמם בה ידיו".

ומדבריו עולה, שדוקא "לתלות בסוכה שעטנו" - כלשון המג"א - אסור. אבל לעשות הדפנות משעטנו אין שום איסור.

ועד"ז הם דברי שו"ת פנים מאירות, שהובאו בפתחי תשובה ביור"ד שם (סק"א): "..אם קבע בגדי רקמה בכתלים ומחברם למעלה ולמטה ומן הצד במסמרות, דמותר לישב בסמוך להם ולסמוך עליהם.. ואף שכתב המגן אברהם בסוף סימן (תשלח - ט"ס, וצ"ל) [תרל"ח] דאין לתלות בסוכה שעטנו אלא א"כ גבוהים מתשמיש אדם, התם מיירי בתלויים כדרך הוילון ואינם קבועים בכותל, אבל בקבועים אין חשש".

ואכן בשו"ע"ר שם [סעיף כא], דייק בלישניה (כהמג"א) וכותב "אין לתלות שעטנו סביב הדפנות של הסוכה לנוי, אלא אם כן היא למעלה מראשותיו של אדם - מטעם שנתבאר ביו"ד סי' שא".

ולאור כל האמור: צריך עיון ובירור ליישב דברי המשנה ברורה (ס"ק כד) שכתב "אין לעשות דפנות הסוכה מיריעות שעטנו, וכן לא יתלה שעטנו לנוי - אלא אם כן גבוהין מתשמיש אדם". וכאמור שעשיית הדפנות משעטנו, היתר גמור הוא - ואך ורק לתלות אסור וכו'.

גדר הפסול דאילן וכיו"ב מהפסולים לסיבוך שמיצלים מעל הסוכה

בשוע"ר סימן תרכ"ו סעיף ג, מבאר בנוגע לזה: "אנו רואין כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך הכשר כשיעור צל העליון שמיצל על הסוכה - וכאילו היה המקום הזה שהעליון מיצל עליו מקום חמה ותהיה הסוכה חממה מרובה מצלתה".

ומדברים אלו עולה לכאורה, שאין מחשיבים מצב זה כאילו סכך פסול על הסוכה (כנגד האילן). אלא דינו כחלל ריק - אויר. ונפק"מ לכאורה בנוגע לשיעור פסולו וכו'. [אלא שעפי"ז יש להעיר לכאורה, שאם כן להלן (סעיף ד) שכותב שאם כללות הסוכה צילתה מרובה מחמתה כשירה, מדוע לא מתנה בזה את הדינים של רווח בין הסכך וכו' - כלומר, שכל שיש בו "ג' טפחים אויר במקום אחד פסולה". אלא שיש לומר, שכאן קיצר, וסומך עמש"כ להלן בפרטות].

לאידך גיסא, במשנה ברורה (ס"ק יא) כותב בפשטות "ומשמע מן הפוסקים, דחשבינן לסכך שכנגד האילן כסכך פסול. ועל כן אין להכשיר אלא אם כן הוא פחות מד' טפחים וכו'". ובשעה"צ (ס"ק ט"ו) מציין "אחרונים בשם הר"ן", סתם ולא פירש לאיזה "מן הפוסקים" זה "אחרונים" נתכוין. ובחיפוש אחר מקורו, מצאתיו בפרי מגדים (א"א סוף סק"ג). ואכן מפורש כן בר"ן (דף ה' ע"א בדפי הרי"ף - ד"ה ונמצא) "כשהאילן עומד על הסוכה.. ואין האילן צלתו מרובה מחמתו, אפ"ה פסולה אא"כ תשאר הסוכה צלתה מרובה מחמתה אפילו אחר שינטל כל מה שתחת האילן. ושלא יהא מה שתחת האילן שיעור ד' טפחים במקום אחד בגדולה וג' בקטנה, הא לאו הכי פסול.. וזהו שאמרו והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר". [ובביאור כוונתו למקור מהגמרא, נלע"ד, שמוכיח מזה שמצינו שהגמרא מכנה המקום שמיצל האילן, בשם "סכך פסול"].

ולאור האמור, הרי שצ"ע ובירור למצוא המקור לדברי שוע"ר האמורים. ויש לומר, שהוא מדברי הטור בסימן זה - שכותב בקשר למה שהביא בשם הר"ר יחיאל וכו' "ונראה לי שהוא מותר. שאף לדברי הפוסל [סוכה תחת האילן] כי לא עירבם, היינו דווקא.. הילכך כשנחשוב הסכך הכשר כנגד האילן כמאן דליתיה כו'" עיין שם.

אלא שאף שיתכן שהלשון האמור הוא מקור נכון לדברים, מכל מקום עדיין יש ליישב את משמעות הגמרא שהובאה בר"ן, כאמור [”סכך פסול” כו']. ועדיין צ”ע ובירור.

קשירת הסכך בחבלים [במדי שלא יעופו ברוח]

בשולחן ערוך סי' תרכט (סעיף ח) כותב ”לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא”. וכותב על כך במ”ב שם (ס”ק כו) בתוך דבריו ”..ומטעם זה מותר לקשרם להכלונסאות בבלאות או בחבלים של פשתן, ואין הכי נמי דלקשור הסכך עצמו בכלונסאות [=אל הכלונסאות] בחבלים ראוי להיזהר לכתחילה - כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה [אחרונים]”. ומקורו בחי אדם כלל קמ”ו (סוף סעיף ל) ”אבל לקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים, ראוי להזהר לכתחילה, כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה”.

והנה, בנוגע לקשירת הסכך עצמו בדברים המקבלים טומאה, פשוט שנכלל בדברי הרמ”א ס”ז שם, שאסר לחזק הסכך ”בכל כלי המקבל טומאה”. וכמבואר במג”א סי' תרכ”ט, כפי שציין בחי”א שם. ובלשון שוע”ר (סי”א) ”שאין מחזקין ואין מעמידין את הסכך לכתחילה בכל דבר שראוי לקבל טומאה”. אלא שמה שכולל המשנה ברורה את הקשירה ”בחבלים” שאסור מכיון שזה ”דבר המקבל טומאה” - אינו מדויק לכאורה. שהרי מפורש כותב הוא עצמו (לעיל ס”ק י”ג) בביאור השו”ע שם סעיף ה [על פי המבואר במגיד משנה ועוד, כמצוין עה”ג בבאר הגולה לסעיף זה] ש”בחבלים של פשתן פסולה” הטעם בזה ”אף שאין מקבלין טומאה שאינם כלי, מכל מקום נשתנה צורתן ואינו נראה כגידולי קרקע. ופשוט דה”ה בחבלים של קנבוס”. ולענ”ד לכן נקט מרן המחבר בשו”ע בכוונה הדוגמא של הקשירה ב”בלאות” - למרות שהוא מילתא פחות שכיחה מאשר הקשירה בחבלים שהוא האופן הרגיל וכו’. ועל כרחינו לומר, שדבריהם שכתבו לאסור קשירת הסכך בחבלים מטעם דמקבל טומאה, הוא לאו דוקא, וכוונתם בטעם זה בעיקר לקשירתם בבלאות - שבזה מפורש בשו”ע שהם מקבלים טומאה.

אלא שבעיקר הדין האם אסור אכן לקשור הסכך בחבלים, שכאמור אינם מקבלים טומאה, אלא שהאיסור לסכך בהם הוא מטעם אחר [כנ”ל

מהמ"ב וכו'] - אין הדבר ברור. שבספר מנחת פיתים (מהר"מ אריק) בהוספות לאו"ח שנדפס בסוף חלק אעה"ז, כותב על דברים אלו: "והנני תמה, דחבלים אינם מקבלים טומאה, וכמבואר לעיל סעיף ה' ובב"י שם. ואפשר דחבלים של פשתן, כיון דעכ"פ אין מסככים בהם משום שנשתנה צורתן - יש לומר דאסור להעמיד בו הסכך. ואולי לא גזרו בזה, כמו באבנים, עיין מג"א ס"ק ט". ביאור דבריו, שכשם שנתבאר בר"ן ונפסק בשו"ע שמותר לסכך על גבי כותל אבנים למרות שאינו כשר לסיכוך, ובטעם הדבר נאמר, שזה מכיוון שלא אתי למיטעי ולסכך באבנים - הוא הדין בנדו"ד שלא יטעו לסכך בחבלים.

ומה שבכל זאת אסרו לחזק הסכך במסמרים או בבלאות וכו' - אף שגם בזה יש לומר לכאורה הסברא האמורה, שלא אתי למיחלף ולסכך בהם. יש לומר, שבהיותם נכללים בדבר המקבל טומאה, הרי שלא פלוג בזה, וכל המקבלים טומאה אין לשמש בהם כמעמיד לסכך. אבל בחבלים של פשתן, ועד"ז בבנין של אבנים, שאינם מקבלים טומאה, אלא שטעם שאין מסככים בהם הוא כל אחד מטעמו שנתבאר בו - הרי שבזה תלוי לפי הענין, וכל שאין לחוש שיבוא לסכך בו, אין איסור שישמש כמעמיד. ועדיין הדבר דורש עיון ובידור - ואולי שעיון הדק היטב בדברי המג"א הנ"ל, עשויים לשפוך אור על הנדון.

[בספר הליכות שלמה להג"ר שלמה זלמן אויערבאך ע"ה (עמ' קלט הע' 55) כותב "והחושש שמא יפול הסכך מעל הסוכה לגמרי (ברוח מצויה), הורה רבינו דשרי לקושרו, אולם דוקא בדבר הכשר לסיכוך, דאל"ה הו"ל מעמיד בפסול". מ.פ.]

ברכות בסוכה הסמוכה לבהכ"ס וכיו"ב

במשנה ברורה סי' תר"ל (ס"ק ד) כותב בשם הפרי מגדים "אותן שעושין סוכה אצל בית הכסא ואשפה מפני שהמקום צר להם, וריח רע מגיע אליהם - מן התורה יוצא ידי חובתו, אבל לא יברך ברכת המזון שם (כדלעיל סי' ע"ט ס"ב, עיי"ש בדעה ראשונה שפסקו כן האחרונים)". וכוונתו למבואר שם בסוף הסעיף, בנוגע לצואה הנמצאת בבית אחר כו': "ואם יש לה ריח, לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות. ויש אומרים, דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה הכי נמי מועלת לריח רע שלה".

ובמ"ב שם (ס"ק טז) כתב על הדעה הראשונה האוסרת "וכדעה זו פסקו האחרונים".

ולכאורה על פי המבואר בסי' ע"ט שם באריכות במ"ב ובה"ל וכו' ועוד - הרי שגם בכל שאר הברכות אסור לברך שם, ואינו דין מיוחד בברכת המזון, ואם כן דורש ביאור מדוע כתב דין זה דוקא בקשר לברהמ"ז? ובתחילה חשבתי שברהמ"ז דנקט הוא לדוגמא בעלמא, אלא שעיינתי בפרי מגדים ומצאתי הדברים במשבצות זהב שם (סק"א), ושם מנמק דבריו "ולא יברך בהמ"ז שם, כי מדרבנן הוא דצריך ברכה במקומו". הרי שזהו דוקא דין בברהמ"ז, שכיון ש מן התורה קיימת אפשרות לברכה שלא במקומה, לכן לא יברכה בסוכה זו. אבל בשאר הברכות שצריך לברכן במקום שאוכל, אכן יעשה זאת למרות הריח הרע מבית הכסא וכו' שבסוכה. ולא זכיתי להבין, שהרי כאמור עולה לכאורה מהמבואר בסי' ע"ט שאליו צויין במ"ב - שזהו דין בכל דבר שבקדושה שאסור לאמרו במקום שיש בו ריח רע מבהכ"ס ואשפה.

ובדוחק ניתן אולי לבארו על פי מה שעולה מדברי המשנה ברורה בביאור הלכה בריש סי' ע"ט, בהקדמה המבארת מדברי הפמ"ג את כללי הדינים המתבארים שם - שבתו"ד כותב: "השביעי. ריח רע שיש לו עיקר הוי כצואה מן התורה... אך לענין זה קיל מצואה דאם הוא בחדר אחר.. ואם מגיע לו הריח רע, אסור בזה רק מדרבנן - דהוא חשוב רק כריח רע שאין לו עיקר, דאיסורו רק מדרבנן". ואם כן, הרי שהברכה על הפת שחייב לאכלה מן התורה בסוכה ובמילא מחוייב לברך שם - הרי שנדחה האיסור מדרבנן מחמתה. אבל ברהמ"ז, שכפי שכותב הפמ"ג החיוב לברכה במקום האכילה הוא רק מדרבנן, לפיכך אינו דוחה האיסור מדרבנן לברכה במקום הריח.

אלא שכאמור יישוב זה הוא דחוק, מכיון שהתיינתנו בנוגע לאכילת הפת כשיעור הנדרש בלילה הראשונה - הרי שזהו חיוב גמור. אבל בכל שאר ימי הסוכות, מי דוחקו לאכול דוקא דברים החייבים בסוכה, שלצורך זה חייב יהי' להיכנס לתוכה - יאכל דברים אחרים שאין חייבים לאכלם בסוכה! ? ואם כוונתו אכן לאכילת הפת בלילה הראשונה, הרי שעיקר חסר מן הספר ולא מסתבר כלל שיתכוון לכך מבלי שיפרש דבריו.

כלי מים, וקדירות קודם אכילה – האם מותר שיהיו בסוכה

במשנה ברורה סי' תרל"ט (ס"ק ד) כותב "וכלים שמשתיין בהן קמח, והעריבות שלשין בהם.. וכן כד או דלי ששואבין בו מים מן הנהר הכל חוץ לסוכה. כלל הדבר, כל שאין דרכו להיות בדירתו שדר בה אין לו להחזיק בסוכה". ועל פי דבריו אלו כותב בביאור הלכה שם (ד"ה אבל) "עיין במ"ב מש"כ כד או דלי ששואבין בו מים. כן כתב מ"א, והוא מהגמרא דאמר חצבא ושחיל בר ממטללתא, ופירש"י שחיל הוא דלי של עץ. ולא תיקשי על זה מהא דאיתא במשנה כ"ז ע"ב שהביאו לר"ג ב' כותבות ודלי של מים ואמר העלום לסוכה, דהכא מיירי לאחר שנשתמש בהם דהוי שלא לצורך - ודומיא דאמר התם מאני מיכלא בר ממטללתא, ופירש"י לאחר שאכלו צריך להוציאן לחוץ..".

ומובן שקושייתו נובעת מכך שלמד, שביחס לכל הדברים שנאמר לגביהם "חוץ לסוכה" הכוונה היא שאסור שיהיו בסוכה, וחייב להוציאם. ובאמת שבלשון שוע"ר נראה שלא למד כן, אלא שיש מהם שאכן אסור להשהותן בסוכה, אבל יש שאין חייב להכניסם - אך אין איסור בכך. דהנה בסעיף א' כותב "למדו מפי השמועה תשבו כעין תדורו. כלומר כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה - עם מטותיו ומצעותיו וכלי תשמישו. מכאן אמרו חכמים, כל ז' הימים אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע, כיצד היה לו מצעות נאות וכלים נאים מעלן לסוכה. וכן כל כלי שתיה הצריכים לו יהיו עמו בסוכה, כדרך שהן עמו בביתו בכל השנה. אבל כלים שמשתיין בהן קמח והעריבות וכלים של מים, אין צריך להיות בסוכה - שאף בכל השנה אין דברים אלו רגילים להיות עמו בבית דירתו..". הרי קמן שאין דעתו כהמ"ב ש"כל שאין דרכו להיות בדירתו שדר בה, אין לו להחזיק בסוכה". אלא ס"ל שאין חובה להחזיקן בסוכה, אף שאין כל איסור בכך.

לאידך גיסא, ממשיך שם בשוע"ר (בסעיף ב) שם מדבר אודות "כלי אכילה לאחר אכילה כגון קדירות וקערות, שאחר האכילה הן מאוסין, צריך להוציאן מן הסוכה. וכן דלי או כד ששואבין בו מים לא יכניסן לתוך הסוכה - וכן לא יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה..". מבואר בדבריו בפירוש דלא כהמ"ב - שכתב שמותר להכניסן לסוכה כשצריך לזה, אלא שלאחר השימוש צריך להוציאן - ואילו בשוע"ר כותב מפורש שאסור אף

להכניסן לסוכה, שלא כפי שכותב לעיל מינה בנוגע לכלי האכילה שרק לאחר שנשתמש בהן צריך להוציאם !

והביאור לדבריו הוא פשוט: שחילוק גדול יש בין "כלים של מים", המשמשים לאיכסון המים בבית - שמהם מיירי בסעיף א' ועליהם כותב רק שאין חובה להכניסן לסוכה, אך אין בכך כל איסור - ובזה מיירי עובדא דרבן גמליאל שהורה להעלותו לסוכה. לבין "דלי או כד ששואבין בו" שאסור כליל להכניסה לסוכה, שהדלי ששואבים בו המים מהבאר תדיר, היא מאוסה ונחשב לתשיש בזוי בסוכה, כפי שהוא מצב כלי האכילה לאחר האכילה. ולענ"ד שבזה מבואר מה שדייק רש"י לבאר שהוא "דלי של עץ" ולכאורה למאי נפק"מ מאיזה חומר עשוי - מעץ או ממתכת - אלא שהיא הנותנת, שבהיותו של עץ ושואבים בו מים תדיר נעשה כידוע חלקלק ומאוס וכו', ודו"ק. ולהעיר שעל פי היסוד האמור בדברי שוע"ר - החילוק בין מה שאין הדרך להיות כל השנה בביתו, שבזה רק אין צריך להעלותו לסוכה אבל פשוט שמותר. לבין מה שאסור להעלות לסוכה, שהוא הדברים המאוסים בלבד - הרי ששדי נרגא בכמה מהוכחות המשנה ברורה בשעה"צ בסי' זה, הבנויים כולם על היסוד שמה שאין הדרך להכניס לבית, אסור להכניס לסוכה (ראה שעה"צ סק"י ועוד).

ועל פי האמור יש להוסיף, שלכאורה לדעת שוע"ר בדוקא נקט בשולחן ערוך בנוגע לקדירות שרק לאחר אכילה אסור שיהיו בסוכה, משא"כ קודם אכילה. שבמ"ב שם כותב (בס"ק ה) "ואפשר שגם דעת השו"ע כן הוא" [שאסור להכניס קדירה גם קודם האכילה] "ובפרט מי שאין דרכו גם בביתו להביא הקדרה לשולחנו, אלא מערה לתוך הקדרה בבית החיצון - בודאי יש ליזהר בזה". אמנם לדעת שוע"ר, אין בעובדה שנוהג בכל השנה שלא להכניסו לבית האכילה, בכדי לאסור להכניסה לסוכה. שהגדר באיסור זה הוא רק כשיש בכך משום בזיון וכו'. ולכן מפורש בשוע"ר "כלי אכילה לאחר אכילה - כגון קדירות וקערות שאחר אכילה הן מאוסין, צריך להוציאן מן הסוכה".

אכילת גבינה ובשר ודגים, חוץ לסוכה

במשנה ברורה סי' תרל"ט (ס"ק ט"ו) כותב "ודע עוד דהסכימו כמה אחרונים דנכון להחמיר מלאכול בשר ודגים וגבינה חוץ לסוכה. ודוקא

בקביעות, אבל שלא בקביעות אין להחמיר כלל". ולא זכיתי להבין דבריו לענ"ד, שתמוה ביותר שלכאורה הוא נגד המבואר והמפורש בשולחן ערוך בסעיף זה. שכתב: "ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח" ! והיתכן לכתוב ש"אין להחמיר כלל" בזה ? ! ולעת עתה לא עלה על דעתי לעת עתה סברא נכונה, ואף שאלתי למגידיים ואין פותר לי - מדוע שיהיה דין הגבינה הבשר והדגים פחות מדין המים, שבהם נאמר בשו"ע כאמור שלהחמיר בזה הרי זה משובח, ואילו בנוגע להנ"ל כותב בפשטות ש"אין להחמיר כלל" ?

ואילו היה המשנה ברורה כותב מקור לפסקו האמור, יתכן היה אולי לדחוק ולהמציא חילוק. שהנ"ל בהיותם דברי מאכל, הנה בקשר לאכילה ברור שנחשבים כארעי ותו לא. משא"כ המים שהוא ענין של שתיה, הרי שבהיות שתיית המים השתיה הכי עיקרית אצל האדם, נחשבת יותר מהנ"ל. אלא שמוכן שבכדי להמציא חילוקים בכיוצא בזה, צריך שיהיה מפורש בראשונים או בנו"כ השו"ע יסוד הדין, ואז נצטרך להידחק במציאת סברא להבנתו. אבל בנדו"ד כאמור, לא מצאתי עד עתה חבר להמשנה ברורה בזה - וצ"ע רב.

איתקצאי למצוות סוכה

ברמ"א ריש סי' תרל"ח מבואר, שדיני האיתקצאי למצוות סוכה אשר חלה על הסכך וכיו"ב "כל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחד, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא". ודין זה הוא גם בעשאה לשם מצוות סוכה, כפי שכותב המ"ב בביאור הלכה שם (ד"ה אבל) ומוכיח זאת מהמבואר בסי' מ"ב בדיני הזמנה. ובאמת שמפורש הדבר בשו"ע"ר (סעיף ט"ו) "אבל קודם שישב בה לשם מצות סוכה אין עליה קדושה כלל, אפילו עשאה לשם מצות סוכה. ומותר להסתפק אפילו מעצי הסכך ומעצי הדפנות ומנויי הסוכה - שכל מצוה שעדיין לא נשתמשו בה לשם מצוה אין עליה קדושה כלל, כמו שנתבאר בסי' מ"ב".

ועל פי זה עולה לכאורה, שכפי שנהוג בזמנינו שאין יושבים בסוכה לשם מצוותה קודם ליל התקדש החג ממש - נמצא שבין השמשות של כניסת החג עדיין לא חל על הסוכה ונוייה קדושת הסוכה. הרי שבמילא,

כל המתבאר במהלך סי' זה בשו"ע ונו"כ בפרטי דין איתקצאי לבין השמשות של כניסת החג איתקצאי לכל החג כו', לא שייך כיום למעשה.

וכמובן שלהחליט כן חידוש גדול ייחשב - ואין הדבר פשוט כלל, ודורש עיון וביאור ובידור הלכה למעשה !

[עיי' ביכורי יעקב סי' תרלח סק"ח שהתקשה בדין זה, ולכאורה זוהי קושית המור וקציעה שהביא בביאור הלכה שם ד"ה דהזמנה, ועיי"ש במו"ק שחולק על דברי הרמ"א ודעתו דחלה הקדשה בכל אופן עיי"ש. מ.פ.]

האם מותר לכתחילה לסכך הסוכה על ידי אשה

(א) בשו"ע או"ח סי' יד [סעיף א] - בנוגע לציצית - פסק המחבר "האשה כשרה לעשותן", וברמ"א שם כתב "ויש מחמירין להצריך אנשים שיעשו אותן, וטוב לעשות כן לכתחילה". ובשוע"ר שם [סעיף ב] פסק "האשה כשרה להטיל ציצית בבגד, מפני שהיא בכלל בני ישראל. ויש המדמין ציצית לתפילין כו' והלכה כסברא הראשונה, ומ"מ טוב ליזהר לכתחילה כסברא האחרונה". ובמגן אברהם שם [סק"ג] כתב בשיטת ה"י מחמירין - "ולדידהו כל מצוות שאין האשה מחויבת בהן, כגון לולב וסוכה, אינה רשאי לעשותה. ועמ"ש סי' תרמ"ט סס"א". ושם בסי' תרמ"ט בקשר לדברי הרמ"א [ס"א] "לולב שאגדו עכו"ם ועשאו כשר, כמו סוכת עכו"ם", כותב המג"א [סק"ח] "משמע דלכתחילה לא יאגדנו עכו"ם, כמ"ש סי' י"ד גבי נשים". ועיי"ש במחצית השקל באריכות, שמפורש בתוס' בשם ר"ת שאשה לא תאגוד לולב כו'.

(ב) והנה מפורש בגמרא, ונפסק להלכה בשולחן ערוך סי' תרל"ה שסוכת נשים כשרה. ועפ"י כותב בחכמת שלמה [מהרש"ק] על דברי המג"א בהל' ציצית "וכונתו נראה לענין לכתחילה, דבדיעבד מפורש בש"ס דסוכת רקב"ש ונגב"ך דכשרה. רק דכונתו לענין לכתחילה, וכן משמע בפרי מגדים וכן מפורש בב"י דלכתחילה אין לאשה לעשות סוכה". ובהמשך דבריו מאריך שם להוכיח שהצדק עם השיטה המתירה אפילו לכתחילה לאשה לסכך כו', עיי' שם. אלא שמכל מקום מסכם את הדין בנושא במילים "...דמוכח מן הש"ס דבציצית לכתחילה פסולין באשה.. ובסוכה אף לכתחילה כשרין. מיהו מה כוחי כי אכריע נגד אבות העולם, לכך גם בסוכה היכא דאפשר בקלות יש להשתדל שלא לעשותן על ידי

נגב"ך. אבל היכא דאי אפשר בקלות, מותר לעשותן על ידן - כן נראה לי, ודו"ק היטב בכל זה". ולענ"ד שגם דיוק לשון אדה"ז בהל' ציצית "וטוב לזוהר לכתחילה כו'" מורה כהכרעתו, שכל שאי אפשר בקלות אין צורך להקפיד ביותר על כך.

ג) והנה הכף החים בהל' סוכה תרל"ה [סק"ח], כותב ג"כ "אבל לכתחילה לא יסכך סוכתו על ידי נכרי ואשה וקטן פחות מ"ג, וזהו דוקא בסכך ולא בדפנות. בכורי יעקב, והביא דבריו הרוח חיים". ולכאורה יפלא שהביא ממרחק לחמו, ולא הזכיר שהדברים מפורשים בב"י ובמג"א וכו'. ואולי שכוונתו בעיקר לחילוק שבין עשיית הדפנות לבין הסיכוך, ודו"ק.

לאידך גיסא - המשנה ברורה [ועד"ז שאר נו"כ השו"ע] כלל וכלל לא העיר בנדון [בסי' תרלה] שלכתחילה עכ"פ יש להדר שלא יעשה על ידי אשה וכו' [=נגב"ך], אף שלהלן בסי' תרמ"ט בנוגע לאגודת הלולב, מעתיק המ"ב [סקי"ד] את דברי המג"א מסי' י"ד, וכותב "ומטעם זה גם אשה לא תאגוד הלולב לכתחילה". ומסיים "ועיין שם בביאור הלכה שביררנו דמדינא אין חשש בדבר, ומכל מקום טוב לזוהר בזה" [כלשון אדה"ז שם בהל' ציצית].

ובביאור הלכה בהל' ציצית שם [ד"ה להצריך] מבאר הטעם מדוע בפנים המ"ב [סק"ב] ביאר הטעם "להצריך אנשים: משום דהא דכתיב בני ישראל ועשו, משמע גם למעט בנות ישראל". וכותב בבה"ל "והוא הטעם של מהר"ם שהובא בהגה"מ, ולא העתקתי הטעם משום.. כדאיתא במג"א משום דכל שאינו בלבישה אינו בעשייה. ונפק"מ גם ליתר המצות לולב וסוכה. משום דמשמע בדרכי משה שלא חשש רק להמהר"ם, וכן בעולת תמיד מצאתי כן. א"כ אין להחמיר.. וכן מצאתי בארצות החים [המלבי"ם]. ומ"מ כיון שהפרמ"ג ודה"ח העתיקו להלכה.. כו'". [ויצוין שלפלא ש[כדרכו] לא העתיק שגם אדה"ז העתיק להלכה כהמג"א בהשיטה המחמירה] ואכמ"ל בזה, ועוד חזון למועד.

ד) אלא שבחכמת שלמה בהל' ציצית שם [בריש דבריו], מחדש שגם לדעת המחמירים בדבר, היינו דוקא כשהאשה עושה מעצמה הציצית והסוכה וכו' - אבל אם עושה זאת בשליחות האיש, דעתו שלכולי עלמא שפיר דמי אפילו לכתחלה. ועיי"ש בביאור הענין, ותמצית דבריו: שדוקא

על ידי גוי לא יועיל שליחות, וכן באשה לא יועיל בענין שאינה שייכת בו כלל. אבל בציצית וסוכה, הרי ככל מ"ע שהזמ"ג אם רוצה לקיימו יכולה, ואף לברך עליו כו', ולכן שייכת בדבר, ויכולה להעשות שלוחה להאיש וכוונתה מהני - עיי"ש עוד בארוכה.

סיכום: כיון שעד כה לא מצאתי מי שיעורר במתבאר בסוף דברינו [באות ד] - ומכיון שבכל עיקר דין זה, נראה מאדה"ז וכו' שנקטו שמן הדין אין העיקר כשיטה המחמירה. הרי שלענ"ד שכשיש צורך בדבר [טרדות האיש, או שתש כוחו וכיו"ב], ניתן להקל – שאם הדבר נעשה בשליחות האיש - שהאשה תסכך הסוכה.

[ומסברא יש לחלק בין ציצית ואגידת הלולב שהם עצמם החפצה דמצוה משא"כ בסוכה המטרה שתהיה לצל וגם אם נבנה ע"י אשה הרי סו"ס נעשה לצל. ועיין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תעה בענין סיכוך ע"י קטן שכותב "כיון שבעה"ב חישב עליו בשעת עשיה לצל, דבשעת עשיה היתה סוכה העומדת לצל ע"י מחשבת בעה"ב, שפיר מועיל עשיית הקטן דאין צריך מחשבה כלל בסוכה". היינו שס"ל דאין דין עשיה בסיכוך הסוכה, לאידך בסי' תנ"ט הביא כמה ראיות דיש מצוה בגוף עשיית הסוכה, וי"א שהוא מחלוקת הבבלי והירושלמי ראה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' נה, ואכמ"ל. מ.פ.]



ברכת שהחיינו בברה"נ ובברכת המצוות

הרב שמואל ביסטריצקי
בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם'

את ברכת שהחיינו ניתן לברך בשלוש הזדמנויות שונות: א) "ברכת המצוות" – חנוכה, לולב, שופר וכדומה, ב) "ברכות הנהנין" – הרואה או האוכל פרי חדש¹, ג) הבונה בית חדש או הקונה בגד חדש.

¹ סדר ברכות הנהנין, פי"א, ה"ב: הרואה פרי חדש שמתחדש משנה לשנה או אפילו שני פעמים בשנה ונהנה בראייתו – מברך שהחיינו, אפילו רואהו ביד חברו על האילן, ואם אינו נהנה בראייתו – אינו מברך עד שעת האכילה. והעולם נהגו שלא לברך בכל ענין עד שעת האכילה, כדי שלא לחלק בין מי שנהנה בראייתו למי שלא נהנה, ויברך תחילה

והנה, לכאורה ישנו חילוק בין ברכת שהחיינו כאשר מברכים אותה על ה"מצוות", לבין ברכת שהחיינו שמברכים אותה ב"ברכות הנהנין". דהנה בברכת המצוות (כגון: לולב, חנוכה וכדומה) אנו מברכים תחילה "על נטילת לולב" או "להדליק נר חנוכה" ורק לאחר מכן את ברכת "שהחיינו". משא"כ בברכות הנהנין אנו מברכים תחילה "שהחיינו" ולאחר מכן את ברכת הפרי החדש וכיו"ב² (כפי שפסק אדה"ז ב'סדר ברכות הנהנין' פ"א, ה"ב). ננסה להבין מהו מקור וסיבת החילוק מתי מברכים את ברכת שהחיינו:

א. לכאורה, הטעם שבברכת הנהנין מברכים תחילה "שהחיינו" ולא את ברכת הנהנין כגון "בורא פרי העץ", כדי שלא יהיה הפסק בין ברכת העץ לאכילת הפרי. דאם נברך "שהחיינו" לאחר "בורא פרי העץ" נמצא הפסק בין הברכה לאכילה – כפי שהביא בערוך השולחן (סי' רכה, סעי' ה), וכן פסק מנהגי חת"ס סי' ז, סעי' ט, עמ' לח.

אך קשה לומר כך, היות שגם במצוות אחרות יהיה (לכאורה) אסור לעשות הפסק (עם ברכת שהחיינו) בין ברכת המצווה לעשיית המצווה, ואילו בנטילת לולב וכן בהדלקת נרות חנוכה ראינו שמברכים על המצווה תחילה ולאחר מכן מברכים את ברכת "שהחיינו".

ועוד, שהרי מצינו גם בברכות הנהנין שמברכים ברכה נוספת לפני האכילה (ואחרי הברכה על המאכל), כגון ברכת "לישב בסוכה" לאחר ברכת "המוציא" בימי חג הסוכות – וטעמו לכאורה מפני שזה נחשב מענייני האכילה. וכן מצינו באמירת ה"יהי רצון" שבין הברכה לאכילת התפוח בליל א' דראש השנה, שאינה חשובה הפסק (דלא כמ"ש בשוע"ר סי' תקפג ס"ג – ראה הטעם באגה"ק ח"ג עמ' קמ-קמד), וכן בקידוש

שהחיינו ואחר כך בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, והמברך בשעת ראייה לא הפסיד, אם נהנה בראייתו.

² וראיתי שמנהג הספרדים לברך תחילה ברכת הפרי ואח"כ ברכת שהחיינו, מטעם שברכת הפרי היא תדירה יותר מברכת שהחיינו שאינה אלא על פירות חדשים, ועל מצוות הבאות מזמן לזמן וכיו"ב [עיין כה"ח רכה, ס"ק כד], ומטעם נוסף כיוון שאכילת הפרי גורמת לברכת שהחיינו, לכן צריך לברך על הפרי תחילה. וכן הביא בשו"ת הלק"ט ח"א, סי' רלו.

מברכים "בורא פרי הגפן" ולאחר מכן (לפני שתיית הכוס) מברכים על השבת.

ממילא קשה לומר שהטעם שמברכים "שהחיינו" תחילה ולאחר מכן את "ברכת הפרי" הוא כדי שלא יהיה הפסק, והעניין דורש ביאור.

ב. הסברא השנייה לומר את ברכת "שהחיינו" תחילה היא (כפי שהביא בפרמ"ג א"א, סי' רכה, סק"ז) היות וברכת "שהחיינו" תלויה בראייה של האדם – כפי שפסק אדה"ז בסדר ברכות הנהנין (פי"א, הי"ב) "הרואה פרי חדש שמתחדש משנה לשנה או אפילו שני פעמים בשנה ונהנה בראייתו – מברך שהחיינו, אפילו רואהו ביד חברו על האילן, ואם אינו נהנה בראייתו – אינו מברך עד שעת האכילה. והעולם נהגו שלא לברך בכל עניין עד שעת האכילה, כדי שלא לחלק בין מי שנהנה בראייתו למי שלא נהנה", ממילא, היות וברכת 'שהחיינו' מתחייבים מיד עם ראיית הפרי, לכן (לכאורה) יש לברך אותה תחילה. משא"כ ברכת הפרי נתקנה בשעת ההנאה בפועל מהפרי.³

והנה לכאורה סברא הנ"ל דרושה ביאור, דאם ברכת שהחיינו תלויה רק בראייה (כפי שכתב בפמ"ג), לכאורה (גם בברכת המצוות על החגים) היינו צריכים לברך "שהחיינו" עם כניסת החג – מיד לאחר השקיעה לברך "שהחיינו" על כך שזכינו "לראות" את החג ולא לחכות לקידוש או להדלקת נר חנוכה וכיו"ב בכדי לברך את ה"שהחיינו" – וכפי שהביא בשערי הלכה ומנהג (ח"ב, עמ' עא) שיטה דברכת שהחיינו בחגים היא על עצם זמן המועד ולא על קיום המצוות שבו – (כפי שהגמרא בעירובין,

³ וכך ראיתי שגם חילק ב'סדר ברכות נהנין' (קה"ת) החדש – (פרק י"א, ס"ו, הערה קג), והוסיף שם, "אבל מזה שרבינו פסק כן לעניין ברכת 'הטוב והמטיב' (פי"ב הי"ג), יש לומר שהטעם הוא יותר כללי: ברכת שהחיינו על פירות ושאר הנאות מעניני העולם, וכן ברכת 'הטוב והמטיב', עניינם שבח לבורא עולם על השמחה שיש לאדם שהגיע לזמן שיכול לאכול – ליהנות מהפרי החדש או מהבגד החדש, משא"כ ברכת הפרי נתקנה בשעת ההנאה בפועל מהפרי, ולכן יש להקדים את ברכת שהחיינו לברכת הפרי. ויתירה מזו, אם יברך תחילה ברכת הפרי ורק אח"כ "שהחיינו" – יהיה בזה משום הפסק בין הברכה לאכילה. אלא שאם שכח ולא בירך שהחיינו לפני ברכת הפרי – יברך אחר הברכה לפני הטעימה (בדה"ז סי' סג סק"ט). אבל ברכת שהחיינו על המצוות מברכים אחרי ברכת המצווה, כיון שברכת שהחיינו על המצוות נתקנה בשעת קיום המצווה בפועל, וכמובאר בשו"ע סי' תרמג ס"א, – וראה להלן הסברות המקשות על כך.

דף מ, ע"א מביאה שהברכה היא על עיצומו של יום). ואכן מי ששכח לברך שהחיינו ביום הראשון או בקידוש, יכול לברך במשך כל ימי חול המועד. עיין בזה גם בלקו"ש (חי"ט, עמ' 372 הערה 12) שכתב "דאולי י"ל דלדעת אדה"ז ברכת שהחיינו על המועדים ומצות הבאות מזמן לזמן היא על השמחה בהגעת זמן המועד והמצוה...".

ואם כן, צריך להבין מהו החילוק בין ברכת שהחיינו על ברכת המצוות, לבין ברכת שהחיינו על ברכות הנהנין?

ג. והנה, בספר 'עיון המועדים' (עמ' נב) ביאר את ההבדל בין שהחיינו דברכת המצוות לבין שהחיינו דברכת הנהנין: והביא הא דבשו"ע (סי' תרנ"א, ה) כתב דיש לברך שהחיינו אחר ברכת "על נטילת לולב" קודם שיטול האתרוג, כדי שיהיה עובר לעשייתו (דשהחיינו היא לאחר ברכת המצווה) והקשה שם מהא דמצינו לגבי פרי חדש שבו מחוייבים כבר מהראיה, ולכן מברכים בברכת הנהנין שהחיינו קודם ברכת הפרי, ומסיים: "מבואר מדבריו דיש להקדים ברכת שהחיינו על הפרי הואיל וחיובה קודם משעת הראיה, וקשה הרי גם בלולב קדמה ברכת שהחיינו לפני המצווה, שהרי הגמ' בסוכה (מ"ו, ע"א) מביאה תוספתא "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", ופסק הרמב"ם להלכה (פי"א מהל' ברכות, הלכה ט') שלכתחילה יש לברך שהחיינו בשעת איגוד הלולב בערב החג⁴, אם כן ברכת שהחיינו קדמה לברכת המצוות ומדוע פסק המחבר בסימן תרנ"א שקודם יברך על נטילת לולב ואח"כ שהחיינו".

ומתרץ שם: "ויש לומר שיש חילוק בין ברכת שהחיינו על הפירות לברכת שהחיינו על המצוות: ברכת שהחיינו על הפירות היא הודאה לה' על הדבר החדש שברא לברואיו, ואילו שהחיינו על המצוות היא הודאה לה' שזימן לנו מצווה חשובה ומיוחדת, אבל לא על התחדשות דבר חדש בעולם.

⁴ אדה"ז בסי' תרמא, פסק: "אבל אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת עשייה אפילו אם עושה סוכה לעצמו לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שבלי יו"ט שבביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן".

על פי זה מבואר דין השו"ע שמברך בשעת הראיה – דאם ההודאה היא על ההתחדשות אזי בזמן ראיה מוטל עליו לברך, ומאותו זמן לא מפסיק החיוב לברכת ההודאה וממילא כשלא בירך בשעה הראיה ומברך בשעת האכילה מברך קודם שהחיינו שהרי ברכה זו קודמת לברכת הנהנין, ואתי שפיר נמי מדוע מברך בראיה השניה, שעדיין לא נפסק החיוב.

משא"כ בברכת המצוות חיוב הברכה אינו על ההתחדשות אלא הודאה על זמן המצווה, ועל כן ברכתה היא בשעת העשיה, או בשעת איגוד הלולב או בניית הסוכה, או בזמן קיום המצווה ואין מקום לברך בין זה לזה, ולכן פוסק הרמב"ם שאם לא בירך בשעה עשייה מברך בשעת קיום המצווה. ומובן כמו כן מדוע מברך שהחיינו רק לאחר ברכת המצווה ולא לפנייה, שהרי לפני קיום המצווה אין מקום לברכה זו, שאין משמעות לברכה בין העשיה לקיום המצווה, וזמנה הוא בעשיה או בקיום המצווה בלבד. "עכ"ל ב'עיון המועדים'.

ד. ובספר 'ברכת מועדיך' (סימן מו) הביא וחילק חילוק חדש בין ברכת שהחיינו במצוות לבין ברכת שהחיינו בברכת הנהנין, ושם דן בגדר ברכת שהחיינו בברכת המצוות האם היא רשות או לא, וכותב "ויסוד הספק דאפ"ש"ל דברכת שהחיינו על הפירות הו"ר רשות⁵, כיון שאין הכרח וחיוב ליהנות מהם, לכן אין חובה לברך עליהם ברכת הזמן, אבל המצוות שחייב לברך, ולקיימם בהכרח, אפשר דהה"נ דחייב לברך עליהם ברכת הזמן, ולכן לגבי המצוות יהיה חיוב לברך ברכת הזמן או אפשר לומר דדוקא לגבי הרגלים שמברך בהם ברכת שהחיינו על עצם הזמן, ולכן הו"ה חובה, כיון שמברך על עצם הזמן, ומשא"כ כשמברך על פירות חדשים כיון שאין מברך על עצם הזמן אלא על ההנאה שהגיעו בזמן זה – לכן אין זה חובה, ואם כן לפי הצד הזה גם שהחיינו על המצוות, כיון שאין מברך על עצם הזמן, אלא על המצווה שבאה בזמן הזה, ולא על עצם הזמן – אם כן אינה חובה".

⁵ מג"א סי' רכה סק"ו, תשובות הרשב"א סי' רמה, או"ז סוף הל' עירובין, רוקח סי' שעא ועוד.

וממשיך שם: "ומצאתי דברים מפורשים במשנת רבותינו האחרונים בזה, דהנה דנו האחרונים אם יש להקדים ברכת המצוות קודם ברכת שהחיינו, או ברכת שהחיינו קודם ברכת המצוות, דלכאורה יש צד גדול להקדים את ברכת המצוות, ובהלכות קטנות ח"א סי' רל"ו דעתו להקדים הברכה קודם ברכת שהחיינו, וכמו שהמנהג לגבי המצוות דקודם מברכים על המצוות ואח"כ שהחיינו, וכמו במגילה שופר וחנוכה ועוד, והובאו דבריו בבאר היטב סי' רכה, סק"ו. וכן מובא בחידושי חת"ס, והרמב"ם פי"א מהל' ביכורים דאפילו בפדיון הבן מברך תחילה על הפדיון ואחר כך שהחיינו".⁶

ובהמשך דבריו מביא: "כי במצוה יש כמה טעמים להקדים ברכת המצוות קודם ברכת שהחיינו, כי ברכת המצוות שייך תמיד – אף כשנעשה על ידי שליח, ומשא"כ שהחיינו א"א על ידי שליח, וכן ברכת המצוות שייך דווקא לפני עשיית המצוה, ומשא"כ שהחיינו באה אף אחר קיום המצוה, והוא חידוש נפלא. ומשא"כ בברכת שהחיינו על הפירות מלבד שאין הטעם להקדים ברכת המצוות קודם, הרי יש כאן חשש "הפסק", דכיון ברכת שהחיינו היא רשות⁷ וממילא הווי ליה הפסק בין הברכה לטעימה, ומשא"כ במצוות שחייב הוא לברך שהחיינו – אין השהחיינו נחשב להפסק" (עכ"ל), ממילא מובן לכאורה מדוע בברכת המצוות מברכים שהחיינו לאחר ברכת המצוות ובברכות הנהנין לפני הברכה על הפרי, וכמו"כ מובנות הקושיות והחששות שהבאנו לעיל אודות חשש הפסק בין ברכת הפרי לאכילה וכו'.⁸

והנה, את חילוק זה ניתן למצוא אף בדברי אדה"ז, ולחלק שברכת שהחיינו על המצוות היא בגדר חובה, וברכת שהחיינו על ברכת הנהנין היא רשות וממילא לא מקדימים את ברכת שהחיינו לפני ברכת המצוות –

⁶ וזה לא רק בגלל – כפי שיש שסברו לומר – שהחילוק הוא לא בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, אלא בין דברים שהחייב בא עתה לבין דברים שהברכה באה תחלה, היות וגם דברים אחרים יכלנו לברך שהחיינו תחילה, כמו מצוות לולב וכדומה.

⁷ כמובן היא רשות שאין חובה לברך אותה דהיינו לאכול בשביל לברך שהחיינו, אבל שכבר אוכל את הפרי – חובה לברך שהחיינו.

⁸ עדיין יש להקשות, לפי אלו שסוברים שגם שהחיינו שהוא בגדר "רשות" הוא לא הפסק בין הברכה לאכילה – היות וגם ברכה זו היא לצורך אכילה, וצ"ע.

כי היא חלק מהמצווה, כפי שמצינו שב'לוח ברכות הנהנין' (יא, לא) כותב רבינו: "ברכת שהחיינו לא תיקנו אלא בדרך רשות, שאם רצה לברך רשאי ואינה לבטלה⁹, ומזה נתפשט שרבים מקילים בכל הברכות כיוצא באלו וטועים הם, שלא אמרו אלא בברכת שהחיינו לבדה, ואף גם בזאת הברכה אין להקל", עכ"ל. (ולמעשה, כי בסדר ברכות הנהנין השמיט רבנו סעיף זה). ועוד, דהנה ב"לוח ברכות הנהנין" כל דיני שהחיינו מרוכזים בפרק אחד, ובסדר ברכות הנהנין – דיני שהחיינו על הפרי חדש מופיעים בנפרד, ואולי ייתכן שלדעת רבנו (בסדר ברכות הנהנין) יש הבדל בתוקף הברכות בין ברכת שהחיינו על פרי חדש שהיא בגדר רשות, לבין ברכת שהחיינו על שאר דברים שהיא בגדר חובה, (וכעין שהעלה ערוה"ש רכג, ב), ואולי אפשר להביא לכך ראיה, מהא שבסדר ברכות הנהנין (סעי' יב - טו) רבינו אינו כותב שעל פרי חדש "צריך" או "חייבים" לברך (כלשונות שהוא מביא בסימנים אחרים) אלא הוא כותב שהרואה אותם "מברך".

ואפשר להוסיף ולהוכיח, שברכת שהחיינו שמברכים לאחר הברכה על המצווה – היא חלק מהברכה על המצווה עצמה, כפי שכתב אדה"ז בשו"ע (לגבי קידוש ליל חג סוכות, סי' תרמג, סעי' א): "...ואחר כך מברך שהחיינו באחרונה לפי שברכה זו חוזרת על קידוש היום ועל מצות סוכה...", עכ"ל. וכך פסק הר"ן (הובא ב'ראשי בשמים', מערכת הבי"ת עמ' ג) "...שרק במצווה שיש בה שמחה, דשהחיינו של המצוות היא על הנאה שיש לו מקיום המצווה...".

ברכת שהחיינו על המצוות? הרי לאו ליהנות ניתנו:

ה. ובעניין אחר, ב'שלחן המלך' (הל' סוכה, עמ' רנט) כתב: "נמצא שסבירא ליה לאדה"ז שברכת שהחיינו בברכת המצוות נתקנה על "השמחה שיש לאדם מן המצווה", ועל דרך זה כתב בסידורו בסדר ברכת הנהנין "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה – חייב לברך עלי' שהחיינו". אך מזה שבסידור כתב "מטובת עולם הזה", משמע שזהו רק

⁹ וכך הביא ב'שיעורי מבשר טוב' סימן ט' (בשם הב"ח סי' כ"ט סעי' ב ד"ה "וראיתי") "אבל לפענ"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אעפ"י שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה, עכ"ל, ובשו"ת רדב"ז ח"א סי' ש"ט כתב שאין לברך שהחיינו מספק.

בברכת שהחיינו שעל עניני "עולם הזה" (דבר הרשות), ולא בעניני מצוות, וכמו שממשיך שם "כיצד בנה בית חדש או קנה בגדים חדשים... צריך לברך שהחיינו", ולפי זה נמצא שאדה"ז סובר בסידור שברכת שהחיינו על המועדים ועל המצוות הבאות מזמן לזמן יש בה גדר אחר, ואין זה גדר של "שמחת לבב". משא"כ בשו"ע ס"ל אדה"ז, שגם ברכת שהחיינו שעל המצוות שבאות מזמן לזמן היא "על השמחה שיש לאדם מן המצווה שאינה תדירה ובאה מזמן לזמן", ולכאורה צ"ע איך יברך שהחיינו על שמחת האדם הבאה מן המצווה, והרי מצוות לאו להינות ניתנו, וכמו שכתב המג"א ש"על ספרים חדשים אינו מברך, דמצוות לאו להינות ניתנו". ואולי יש לומר דלדעת אדה"ז הברכה היא על השמחה בהגעת הזמן (ולא מן המצווה עצמה), וכמודגש בלשון אדה"ז "שעיקר הברכה נתקנה על השמחה שיש לאדם מן המצווה שאינה תדירה ובאה מזמן לזמן". עכ"ל.

ממילא לפי דבריו רואים שלאדה"ז יש חילוק בין ברכת שהחיינו על עניני עולם הזה (דבר רשות) ובין ברכת שהחיינו על המצוות הבאות מזמן לזמן, שעל דבר הרשות הברכה היא משום "שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה", מצד החפץ (או הפרי) שקנה בזמן זה, משא"כ על המצוות שמזמן לזמן והמועדים הברכה היא "על השמחה שיש לאדם מצד הזמן עצמו ולא מן המצווה".

ו. ומעניין לעניין, ראיתי בקובץ 'אהלי שם' (שאלות ותשובות) עמ' קיד: "...והעולה מדבריו דכללות דין ברכת שהחיינו יפרד לב' ראשים, א' – שמברך על הנאה ותועלת עצמית שהגיעה לו. ב' – שמברך על הזמן שנשתנה לטובה (כלומר לא על שהגיעה אליו טובה בפועל, אלא שזכה לחיות ולהתקיים ולראות בשינוי זמן זה שיש בו תועלת לעולם). וכעין חלוקה זו ממש יש לחלק גם בברכת שהחיינו על המצוות..."

ואולי על פי זה נבין גם כן, מה שהקשו בכו"כ מקומות, מדוע לגבי ציצית – שבה כן מברכים שהחיינו כחלק מקיום המצווה ולפני הברכה "להתעטף בציצית", בשונה משאר המצוות – כפי שכתב אדה"ז בס" כב': "ואם לא בירך בשעת הטלת הציצית או שאין בבגד ד' כנפות שאינו מטיל בו ציצית כלל, יברך שהחיינו בעת לבישה הראשונה קודם שיברך להתעטף בציצית ובבגד שאין בו ד' כנפות שאינו מטיל בו ציצית כלל אם לא בירך בשעת קניית הבגד יברך שהחיינו בעת לבישה ראשונה". כי גם

מצווה זו נכללת בהגדרה של שמחה פרטית של האדם לכן מברך לפני קיום המצווה, אבל כאשר קיום המצווה והשמחה על הזמן המיוחד היא שמחה כללית – אז הברכה היא חלק מהמצווה ולכן מברכים לאחר ברכת המצווה – ואין חשש הפסק כי זה חובה ולא רשות כפי שהוסבר בהרחבה למעלה.

ועוד יותר, לכאורה כל ברכת "שהחיינו" על הציצית היא מטעם בגד חדש (כפי המובא במ"מ בשו"ע החדש המפנה לסדר ברכות הנהנין פי"ב, סעי' ד, ושם מדבר על קניית בגד חדש), ולא מטעם ברכת המצוות. וצ"ע.

ויהי רצון שנזכה בקרוב ממש לברך שהחיינו על הגאולה הקרובה (עיין לקו"ש חל"ז, עמ' 19) ולזכות בפעם נוספת לברך 'שהחיינו', כפי שמצינו במעלת המברך את ברכת שהחיינו בירושלמי (סוף מסכת קידושין, והביא את זה אף במג"א (רכה, יד) והט"ז ברכו, ב): "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל", ר' אלעזר היה חושש להלכה זו, והיה מקבץ פרוטות לקנות בהם מכל דבר המתחדש פעם אחת בשנה, כדי להרות בברכת "שהחיינו".



בענין הפסק במצות ישיבה בסוכה

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

כתב בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הל' פסח סי' תלב ס"ז וז"ל: "מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בדברי תורה כ"א מענייני מצרכי הבדיקה, לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה ה"ז הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך לישיב בסוכה לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה שאם רצה שלא לאכול עוד ושלא לישיב בסוכה הרשות בידו". עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דבריו:

הרי בנוגע לסוכה נאמר תשבו כעין תדורו, וכמו שכתב רבינו בהל' סוכה סי' תרלט ס"ד: "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהי' אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה . . ואם הוא צריך לספר עם חבריו יספר עמו בסוכה".

הקס"ד כן לומר הקטע 'הרשענו' היתה, שהרי לא אמרוהו עדיין בסדר תפלה זה. אכן י"ל שדבר השמטת קטע זה כבר מבואר בהוראות כ"ק אדמו"ר זי"ע. דהנה בסדר סליחות שלפני ראש השנה לפי מנהג חב"ד – שסידר הרבי – נכלל גם סדר הסליחות לצום גדלי'. אך לפי שאין מנהגנו לומר סליחות הללו לפני התפלה, כי אם לאחר תפלת שמונה-עשרה ונפילת אפים, לכן מורה הרבי כמה שינויים, ומהם שיש לדלג 'אשמנו', ומציין בהערה דהיינו על פי המבואר בפרי עץ חיים (שער הסליחות ספ"ח) שאין להתודות באותה תפלה כי אם פעם אחת. (כל זה במכתב הרבי המופיע בסליחות ע"פ מנהג חב"ד עמ' 151, ובס' המנהגים עמ' 53). דיוק זה הוא לאפוקי ממנהג אשכנז, שאומרים וידוי ג' פעמים בכל יום מימי הסליחות, לבד מעיו"כ, כמובא בשו"ע ר"ס' תרב ס"ג.

והנה מבנה הסליחות לפי מנהגנו מיוסד הוא על "מנהג ליטא רייסין וזאמוט" (כמצויין במכתב הרבי שם). ועיינתי בסליחות מנהג ליטא, והסדר שם בימי הסליחות, שלאחר 'שמע קולנו' אומרים: או"א, אשמנו בגדנו, סרנו, אשמנו מכל עם, ועדיין לא שבנו, אשמנו בגדנו, סרנו, לעינינו עשקו, ועדיין לא שבנו, אשמנו בגדנו, סרנו, הרשענו ופשענו, משיח צדקך. ואילו בסידור הסליחות לפי מנהגנו סידר הרבי: או"א, אשמנו בגדנו, סרנו, אשמנו מכל עם, ועדיין לא שבנו, לעינינו עשקו, משיח צדקך. והיינו שהשמיט אשמנו בגדנו [הב'], סרנו, ועדיין לא שבנו [הב'], אשמנו בגדנו [הג'], סרנו. ואף מוסיף להבהיר "אין אומרים הרשענו ופשענו" (ס' המנהגים עמ' 49). הרי די מפורש שיחד עם השמטתו הכפלת 'אשמנו' (מטעם הנ"ל) השמיט גם הקטע 'הרשענו ופשענו'.

ומובן איפוא שגם בסליחות לתענית צבור, מכיון שמדלגים 'אשמנו' לפי שכבר אמרו, כן יש לדלג 'הרשענו' הבא בהמשך אליו. שונה הדבר בסליחות שאומרים במשך יום הכיפורים, שבהם – גם במחזורים אחרים – אומרים 'אשמנו' פעם אחת בכל תפלה, ובהמשך אליו אומרים 'הרשענו', וזה נשמר גם לפי מנהגנו.

ומדי דבר, יש לעיין בטעם הסדר הנ"ל. כי הקטעים 'אשמנו מכל עם' ו'לעינינו עשקו עמלנו' הרי הם המשך אחד לפי הא-ב, ולמנהג ליטא אומרים אחרי כל אחד מהם "ועדיין לא שבנו" וגם מפסיקים ביניהם באמירת 'אשמנו'. ובסדר שלפי מנהג חב"ד, אף שמוכן טעם השמטת

'אשמנו', אבל למה נפסק בין הקטעים 'אשמנו מכל עם' ו'לעינינו עשקו עמלנו' בקטע של 'ועדיין לא שבנו', ולמה לא נסדר לומר לפי הא-ב מהחל ועד כלה, ואח"כ יאמר 'ועדיין לא שבנו'. וילע"ע.



שומע ברכה לצאת ידי חובה [גליון]

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

בגליון הקודם (עמ' 81) כתב עלי הר' שפ"ר שיחי' בענין שמי שאין ידיו נקיות שיכול לכתחילה לשמוע הברכה הצריכה לו מאחר בלי עניית אמן ויצא ידי חובתו, "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"

זה אינו, דהא בברכות כ"ה ע"א לא אמרו דהפסוק "והי' מחניך קדוש" מדובר לענין ערוה דנאמר "גם על צואה", ובשבת קנ ע"ב משמע דהפסוק "והי' מחניך קדוש" מדובר רק לענין צואה והפסוק "ולא יראה בך ערות דבר" מדובר לענין ערוה, דאי לא תימא הכי הרהור כנגד ערוה יהיה אסור, עיין שם בגמרא ובפרש"י. (וכן כתב הפמ"ג בא"א סוף סי' עה, "כבר כתבנו בערוה ליכא מחניך קדוש כ"א ערות דבר").

וממשיך הר' הנ"ל, "ולכן הספק שמסתפק (כ"ק אדה"ז) בסי' קפ"ה בנוגע לברכת המזון שכותב בנוגע לצואה, הוא הדין והוא הטעם בנוגע לערוה".

וקשה לי דבריו, דהא לכאורה רחוק הוא במציאות לומר "וכן יש להסתפק במי שבירך ברכת המזון ואח"כ מצא ערוה כנגדו במקום שראוי להסתפק בו בערוה וצריך לבדקן קודם שיברך שם ופשע ולא בדק", ואפילו אם יצויר לומר כן (למשול שהיה קורא ק"ש בחושך ואינו יודע סביביו), הא כתב כ"ק אדה"ז בסי' עה ס"א "ויש מתירין אם אינו מסתכל בו אפילו רואה אותו בהעברה בעלמא כיון שאינו ערוה אלא משום שמביא לידי הרהור ואין לחוש להרהור אלא כשמסתכל בו ולא בראיה בעלמא וכל שכן אם מעצים עיניו ואינו רואהו כלל שמותר ואין צריך להחזיר פניו (ויש לסמוך על דבריהם כשאי אפשר בענין אחר)" וא"כ

בנידון דבדיעבד אין ספק דלא יצטרך לברך שנית. ואי אפשר לומר "שהספק שמסתפק בסי' קפ"ה בנוגע לברכת המזון שכותב בנוגע לצואה, הוא הדין והוא הטעם בנוגע לערוה."

ואפילו בערוה ממש שכתב כ"ק אדה"ז בסעיף ט "היתה ערוה כנגדו והחזיר פניו ממנה עם כל גופו... ומכל מקום אם יכולה להיות נראית אלא שהוא עוצם עיניו מראות ברע או שהוא סומא או בלילה אין זה מועיל כלום... ויש מתירין בזה לפי שמלא יראה כך וגו' אין ללמוד אלא לערות עצמו כשערותו מגולה אסור לקרות אפילו עצם עיניו או סומא או בלילה שנאמר ולא יראה כך וגו' אבל לא לערות חבירו והעיקר כסברא הראשונה" יש לומר דבדיעבד (עכ"פ בברכות, דספק ברכות להקל) גם להמחמירים אינו צריך לברך שנית.

ועוד קשה לי לדבריו דכתב "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"! ", דהיינו דרצונו לומר דהפסוק "והי' מחניך קדוש" מדובר יותר לענין ערוה מבצואה (דהא לפי דבריו דין הצואה הוא הקל ודין הערוה הוא החמור), למה אמרינן (בגמרא ורש"י הנ"ל וכן נפסק בשו"ע) דהרהור בדברי תורה כנגד צואה (הקל) אסור, והרהור בדברי תורה כנגד ערוה (החמור) מותר?

וממשיך הרי' הנ"ל "ומה ששואל מסי' ק"ד ה' שכותב רבינו ששתיקתו באמצע התפלה הוי 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, הוי "ארי" הוא דרביע עלי'" שמונע ממנו לענות, ואילו הוי מפסיק ועונה הוי עניתו חשוב עני', ולכן שייך לומר שם שומע כעונה."

ותמיה לי, דהא כל ראייתו ובנינו הוא משום שמי שהוא כנגד הערוה אין מציאות של עני' כיון שענייתו לא נחשב כלום, ואינו מביא שום ראי' על זה (דאם ענה "אמן" כנגד הערוה לא נחשב כלום), ובפרט דאפילו באם קרא ק"ש נגד הערוה יש דיעות לכאן ולכאן ראה מ"ב סי' עה סק"ד בשם הפמ"ג, וכ"ק אדה"ז לא כתב מזה כלל רק בצואה כתב דין דבדיעבד בסוף סי' עו.

ועוד הוא כסותר דברי עצמו דכאן סובר שענייתו לא נחשב כלום וגבי אמירת הברכה עצמה (שהיא יותר חמורה דהא מזכיר שמות) כתב "ובנוגע לברכות שהן מדרבנן אפשר שיצא בדיעבד גם במקום צואה או נגד הערוה"!

ועוד למה לא נראה להר' הנ"ל לומר "ארי' הוא דרביע עלי'" גם באיסור עניית אמן כנגד ערוה שמונע ממנו לענות?

וממשיך הר' הנ"ל "ובסיכום, התורה השוה צואה וערוה להלכה... (מלבד החילוק שהכתוב מפרט שצואה בכיסוי מספיק אפי' נראה וערוה אפי' בעששית אסור)", ועוד יש חילוק דנגד צואה הרהור בדברי תורה אסור ונגד ערוה מותר (כנז"ל).



הלוואה בריבית מהבנק [גליון]

הרב יהודה מ. הכהן כהן
ביתר עילית, אה"ק

בגליונות תקצו-ט העירו אודות הסתירה בין ב' תשובות רבינו בנוגע לריבית בהלוואה מבנק וכו', ותפסו בפשיטות שהמבואר באגרות קודש חי"ד ש"מדובר בזה בכמה ספרים ואחדים מהם נסמנו למטה בשולי הגליון¹ וההלכה והמסקנא שמתירים העסק בלי פקפוק", הוא "משנה אחרונה" לגבי המבואר ברשימות בסתירת ההתירים המבוארים בשו"ת"ם הדנים אודות ענין זה. והרב י.ש.ג. שי' ביאר ששיטת רבינו במשנתו האחרונה היא שבנק אינו אישיות אלא גוף משפטי, ולא חל על זה כלל איסור רבית וכמ"ש בשו"ת צפע"נ (נ.י. סי' קפד).

אבל לכאור' לקושטא דמילתא אי אפשר כלל לומר כן, והראי' לכך היא מזה שבתשובה שבאגרות קודש מציין רבינו "בשולי הגליון" לספרים הדנים בזה, והם אותם הספרים אותם מזכיר ברשימות בתשובתו הראשונה, היינו שההיתר הוא על סמך מש"כ אותם הספרים אותם סתר

¹ שו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ג (סי' לא)). מהר"ם שיק. מהרש"ם ח"ב וז"ד. מנחת פתים. אמרי יושר. בית יצחק (שצויינו לעיל). ועוד (ודלא כחומרת הקיצור שו"ע).

רבינו במכתבו הקודם. ואם כוונתו היתה לחזור בו מיסוד דבריו הקודמים ולהגדיר את הבנק במונח שונה לגמרי, הרי אין לזה קשר למראי מקומות שציינ בשוה"ג, שאף אחד מהם אינו מסתמך כלל על סברא זו וכולם נקטו בפשיטות שבנק הוא אישיות רק שדנו להיתר מצד סברות שונות לגמרי.

ויתרה מזו: אם אכן בתשובתו השני¹ סבור רבינו שבנק הוא גוף משפטי, הרי זה להחמיר ולא להקל, שהרי מדובר שם על הציור שמקבלים הלוואה מהבנק (אופן הג' שברשימות), ובזה, הנה גם אלו דס"ל שאין בבנק גדר רבית, יש מהם המחמירים באופן זה, מכיון שהלווה הוא איש המשועבד בשעבוד הגוף להחזיר ההלוואה עם הרבית (כמבואר בבבית יהודה שצויין שם).

ומחוררתא, עפ"ל רבינו (התועדויות תשמ"ג ח"ב עמ' 760) ש"המענה הוא בהתאם למצבו של השואל, לאיזה חוג הוא שייך, ובאיזה מקום הוא נמצא כו", ע"ש. ובמענה מגוכי"ק (נדפס בס' 'תפארת יהודה קלמן' עמ' 63) "פשוט שהוראה ליחיד בכל כיו"ב ובפרט במכתב פרטי אליו – אינה הוראה לרבים כלל כיון שעל פי רוב זה תלוי בתנאי חיי היחיד, תכונות נפשו, האפשרויות שישנן אצלו שכתבן במכתבו ועוד ועוד". ומה גם בנדו"ד שכבר פירשו הפוסקים שדבריהם הם ללמד זכות וכו', הרי מובן שהתשו' השני² שבאג"ק היא כמציאת היתר וזכות בהתאם למצבו של מקבל המענה³ (כמצויין שם באג"ק בשוה"ג), משא"כ התשו' הראשונה שמתייחסת לשאלה באופן דמלכתחילה – האם מותר הדבר מעיקר הדין או לאו (וממוען להררי"מ דוברוסקין שהתכתב עם רבינו בהרבה ענינים בהלכה), ובנדון זה מחווה רבינו דעתו האישית שדבר זה אסור.

ועפ"ז לדידן, ההנהגה צ"ל כדעת כ"ק אדמו"ר כשלעצמו, המבוארת בתשובה שברשימות, ועד"ז לגבי (ברכה על) טבילת כלים.



² ועפ"ז מובן גם הניסוח ש"נמצא בו כסף" ולא נחית לבאר קניית המניות (ראה העו"ב שם), שהוא נוסח השואל "שכתבן במכתבו" (בהתאם לידיעותיו בהלכה כו').

שזנרת

קביעת מנהגים בחב"ד

הרב טוביה בלוי

רב קהילת חב"ד בנווה יעקב, ירושלים ת"ו

ראיתי את הערתו של הרה"ח הרב יהושע שי' מונדשיין, מחבר הספר הנפלא "אוצר מנהגי חב"ד", אשר, כפי שמעיד על עצמו, זכה לעידודו והמרצתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע לעסוק במנהגים (להלן: המעיר), שנתפרסמה ב"הערות התמימים ואנ"ש" תומכי תמימים - ליובאוויטש 770, בשם "שגו ברואה וקבעו מנהגים".

כללית, צודק המעיר בהתרעתו על התופעה המשונה שפשטה שאנשים רואים את עצמם מוסמכים לקבוע מנהגים חדשים שונים ומשונים. הוא צודק גם בהצביעו על העובדה שיש בין אנשים אלה, קובעי המנהגים, כאלה שמקור קביעתם הוא מה שראו כביכול בהנהגות הרבי, ולאמיתו של דבר "שגו ברואה", וטעו בהבנת מה שהם רואים. כפי שפירטתי בהרחבה במאמרים "על מנהגים ומקורותיהם" ("פרדס חב"ד" גליון 18) ו"הלכה מול השקפה" (גליון 19) – יש בין קובעי המנהגים כאלה שמצאו להם "מקורות" אחרים לקביעתם, אף זה בשגיאה ובטעות. יתר על כן: הסיבה העיקרית שאין לקבוע מנהגים בהסתמך על ראיית "מעשה רב" של הרבי, גם אם לא "שגו ברואה", היא משום שאין ללמוד כלל מהנהגת הרבי לגבי הנהגתנו שלנו, כל זה על פי דעתו הקדושה של הרבי, כפי שפורט בהרחבה והוכח בצורה מוחצת במאמרים הנ"ל, וכן ברשימות שהתפרסמו ב"הערות התמימים" דכפר חב"ד. "מנהג חב"ד" הוא אך ורק מה שקבע הרבי בפתשגן כתב קודש מוגה וחתום בחותמת המלך, ותו לא.

הדברים הגיעו לידי אבסורד בלתי נורמלי בסידור החדש שיצא לאור על ידי סניף קה"ת בכפר חב"ד, שם נקבע, לא פחות ולא יותר, כי "מנהג" שאנו רואים, כביכול, אצל הרבי, דוחה הוראות מפורשות של הרבי בספר המנהגים ובמקורות מוסמכים כיוצא בזה. יפה אמר המעיר בהקדמתו לספרו הנ"ל: "ההנהגה בפועל חייבת כמובן להיות בהתאם למנהג שנקבע כהוראה לרבים ולדורות בספר המנהגים". וכבר המליץ על כך הגאון החסיד רבי יוסף שמחה גינזבורג שליט"א, "מארא דחיטי", גדול

הפוסקים בהלכות ומנהגי חב"ד בזמננו, את המאמר "עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים". גם אם רואים ראייה אמיתית וגם אם שומעים שמיעה אמיתית, אין המעשים נקבעים אלא על פי הנכתב בספר. דבר זה מעוגן, בראש וראשונה, בהוראות ברורות וחד-משמעיות של כ"ק אדמו"ר זי"ע, שחלקן הועתקו במאמרים הנ"ל.

לשיא האבסורד הגיעה החלטתם של בעלי בתים, חסרת כל בסיס הלכתי, לקבוע סדר חדיש ומבדח של קריאת התורה בחוהמ"ס בארה"ק, בניגוד לכל הפוסקים ולמנהג כל ישראל ובניגוד לדעתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

לאור האמור יש לקדם בברכה כל התייחסות, ובמיוחד מפי מומחה, לבעייתיות שבקביעת מנהגים חדשים, ולו רק לפן אחד בבעייתיות זו.

להדגמה מביא המעיר בראשית דבריו סיפור משעשע בשמו של הרה"ח ר' שלום חסקינד ע"ה שבילדותו שגה ברואה כאשר ראה הנהגה מסויימת של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, וטעותו התבררה לו רק כעבור שנים רבות [נקצת תמוה הסיפור הזה, שהרי בז' אדר תש"ב היה הרה"ש חסקינד כבר לאחר תקופת ילדותו, שכן היה אז כבן חמש עשרה שנה. תמוהה עוד יותר העובדה המשתמעת מן הסיפור, שהרה"ש ז"ל לא ראה את כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בתפילת שמו"ע משך "שנים רבות" אלא פעם אחת בלבד, למרות שמשפחתו – והוא עצמו בכלל זה – היתה מקורבת ביותר אל הרבי, וגרה בניו יורק עוד מלפני הגיע כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לארצות הברית בשנת ת"ש. תימהון גדול יותר יש בהנחה שהרה"ש ז"ל קבע מנהג רק על יסוד ראיית פעם אחת, ובמיוחד כשמנהג זה היה שונה מכל מה שראה אצל אביו ואצל זקנו וכל זקני החסידים בתקופתו לפני ז' אדר תש"ב ואחרי ז' אדר תש"ב, ואף לא הקשה על מנהגים השונים, כביכול, משל הרבי. עם זאת, הרעיון שמאחורי הסיפור כמשל הוא אמיתי בהחלט].

לאחר הקדמה משעשעת זו מבקש המעיר להציג "כמה עדויות שגויות מעין זו ששימשו לקביעת מנהגים".

א. ה"עדות" הראשונה היא מ"יומן מסע חודש השביעי תשכ"ג לליובאוויטש" שהתפרסם ב"בטאון חב"ד", שממנו מצוטט כדלהלן: "לתפלת המנחה מופיע הרבי שליט"א שוב בצעדים זריזים והתפלה

מתחילה מיד. כשהרבי הולך בדרכו – ללא כל ליווי ובצעדים מהירים – שפתותיו מרחשות. כפי הנראה הוא משנן ללא הרף דברי תורה, מאלה שסגולתם באמירתם בפה, כגון: חומש, משנה, תהלים, תנאי (בניגוד לתלמוד וכד' שסגולתו בתוכנו אבל לא דוקא בלשונו)."

אומר על כך המעיר: "לא נתפרש כאן שמדובר בהליכה לתפלת המנחה, אבל ההקשר ברור לעין". וממשיך לפרש המעיר ש"זאת אומרת" ש"הכותב" אומר שבדרכו לתפלת המנחה שינן הרבי חומש או משניות וכדומה, וזאת כאשר "דעת לנכון נקל שבדרכו לתפלת המנחה היו שפתותיו של הרבי מרחשות את פסוקי הקרבנות ופרשת הקטורת".

נו, מה נאמר ומה נדבר? דברים כדרכנות!

ברם:

א) "דעת לנכון נקל" ש"הכותב" לא החליט לקבוע כאן מנהג חדש שבמקום אמירת הקרבנות והקטורת יאמרו לפני תפלת המנחה חומש או משניות (ומבלי לפרט אילו פסוקים או אילו משניות), שכן, מאחורי אותו "כותב" היו כבר אז אלפי אמירות של קרבנות וכו' לפני תפלת המנחה, וגם, עד כמה שידוע, שנים רבות לאחר מכן הוא נוהג עדיין במנהג ה"ישן" הזה, ומעולם לא נשמע מפיו או מפי כתבו המנהג ש"נקבע" באותה רשימה.

אגב: אז עדיין לא היתה קביעת מנהגים חדשים באופנה...

ב) כפי שמציין המעיר, "הנהגה טובה" זו לא צויינה בתיאור כניסותיו של הרבי בשאר התפלות באותו יומן. מובן לפי זה ש"הכותב" לא חשב, לפחות, על שאר התפלות שיש לנהוג בהנהגה טובה זו. אגב: משום מה, עובדה זו של השוני בתיאורי התפלות השונות ביומן משמשת אצל המעיר דווקא כ... "הוכחה" לצדקת פירושו, בשעה ש"דעת לנכון נקל" שהיא ראייה לסתור את פירושו.

ג) המעיר מציין בצדק שכל אלה שראו את הרבי נכנס ויוצא מדי יום ביזמו (לתפלות) לא ראו את שפתותיו מרחשות כלל. מניח, אפוא, המעיר שכל זה לא הועיל ל"כותב" להבין שקביעת המנהג החדש שלו מוטעית, או, אולי, שראית המנהג החדש סינוורה את עיניו, עד שלא הבחין כלל בסתירה היום-יומית.

ד) יש להניח שהמעיר יודע שהיומן הוגה על ידי הרבי, שהואיל להכניס בו תיקונים רבים, ולפי פירושו של המעיר הסכים הרבי לקביעת המנהג החדש.

ה) "בצעדים זריזים", "בצעדים מהירים" – שני תיאורים על אותה פעולה – הם, דומה, כפילות חסרת פשר...

ו) כל הסעיפים הקודמים יקבלו את אורם הנכון אם נשים לב לעובדה המעניינת שהקטע המצוטט על ידי המעיר מן היומן ומוצג כקטע אחד שלם אינו במקור אלא – שני קטעים שונים ונפרדים לגמרי, כך ש"ההקשר הברור לעין" נוצר בעזרת הפטנט הזה של צורת העתקה האמורה. כדי לראות "הקשר ברור לעין" במקור, נצטרך לנקוט "דרשינן סמוכין" כאשר נלמד מזה את הקשר בין "שמיטה" ל"הר סיני"...

ז) ועיקר: "כשהרבי הולך בדרכו ללא ליווי" – יכול להתפרש, כמובן מאליו ל"בן חמש למקרא" אך ורק לגבי הליכתו בדרכו ברחוב, שבשנת תשכ"ג היתה תופעה יום-יומית, ואף יותר מפעם אחת ביום. כל שכן שאין הדבר יכול להתפרש לגבי כניסתו לתפלת מנחה ב"זאל הקטן" כפי שהיה נהוג אז.

ובכן: מיהו זה אשר "שגה ברואה"? ...!

ב. ה"עדות" השנייה היא מן המבוא לספר "אחד היה אברהם". שם מסופר בשם הרה"ח ר' אברהם פריז שבשהותו בחדר קדשו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בזמן תפלתו הבחין כי בהתעטפו בטלית - שיש לשהות אז שיעור ד' אמות – היה הרבי צועד ד' אמות בפועל מעוטף בטלית.

כאמור, המעיר הביא סיפור זה כדוגמא לאנשים ש"שגו ברואה" וקבעו מנהגים חדשים לפי ראייתם.

ברם:

א) ביושר אינטלקטואלי ראוי להערצה כותב המעיר שבסיפור לא נאמר כמה פעמים היה הר"א פריז נוכח בשעה שמוהרי"צ התעטף בטלית. עם זאת, הוא מוסיף כי "יתכן בהחלט שלא ראה זאת יותר מפעם אחת" ולפי זה הוא שואל, בצדק, על פי המתבקש מ"בהחלט" זה, "האם מראיה חד פעמית ניתן לקבוע שכך נהג הרבי תמיד?" (בהמשך הוא

מעלה השערה מדוע צעד הרבי את ד' האמות בפועל באותו מקרה, השערה שעבורנו הפרימיטיביים, שלא זכינו להיכנס להיכל המדע, נראית "קצת" מוזרה ואף מקוממת: "אולי באותה שעה היה נסער ונרגש מידיעה שהגיעה אליו" (...).

אלא שישנן כמה וכמה עדויות בספר הנפלא "אוצר מנהגי חב"ד" של זקני החסידים (שהם, לפי ראות עינינו – ברמה דומה, פחות או יותר, לרמתו של הר"א פריז) שמשום מה לא הועלתה שם האפשרות שהדבר שמעידים עליו לא אירע אלא פעם אחת. מובן, גם שם וגם פה, שכאשר חסיד רציני מסוגו של הר"א פריז מספר על מציאות מסויימת (ואז, לכל הדעות, לא היה בגיל ילדות כמו בסיפור המשעשע על הר"ש חסקינד), אין הוא מדבר על ראייה חד-פעמית.

(ב) מוסיף המעיר שאפילו אם היה זה מנהגו של הרבי בחדרו הפרטי (כלומר שהר"א פריז ראה את הדבר יותר מפעם אחת) – אין ללמוד מזה הוראה לרבים (אגב: להבנת משקלה הרציני של הנהגה זו, שהמעיר, בלמדנותו המופלגת, מפקפק אם מותר הדבר – ועל כך בהמשך – יוזכר שאז קשתה מאד ההליכה על הרבי, ואולי הרא"פ תמך בו בשעת מעשה).

יש לומר שהמעיר צודק בהחלט בדבריו אלה, וכפי שכבר צויין לעיל כיצד יש להתייחס למה שרואים אצל הרבי. ואכן, המעיר בא כאן ללמד את הקורא כי לפניו מקרה של קביעת מנהג על ידי "הכותב" על יסוד מצב של "שגה ברואה".

אלא שביחס להנהגה זו יצוטט כאן קטע מן המאמר "על מנהגים ומקורותיהם" שהוזכר לעיל, שבו מביא "הכותב" את הסיפור האמור של הר"א פריז ז"ל, דווקא כדוגמא מוכחת שלא כל הנהגה של הרבי, גם כאשר היא בקביעות, הופכת להיות מנהג חב"ד, ובין השאר נאמרות שם המילים דלהלן: "לא שמענו כי הנהגה זו הפכה למנהג חב"ד!" ובהמשך: "ודאי גם הרבי ידע על מנהג חותנו (ואולי אף הוא עצמו נהג כך) ולמרות זאת לא קבע אותו כמנהג חב"ד". כל זה, כאמור, במסגרת ההוכחות באותו מאמר שאין לחקות מנהג של הרבי, גם אם ודאי הדבר שהרבי נהג כך.

משום מה – המעיר, הזוכר את דברי "הכותב" מלפני 50 שנה, לא זכר קטע זה מתוך אותו מאמר שהוא מביא ממנו ציטוטים רבים! המעיר שם בפי "הכותב" את ההיפך מדבריו!

ג) על הפקפוק ההלכתי של המעיר דווקא על מנהג זה – יש לשאול שאלת תם מה הדמיון של הליכה בין תש"י לתש"ר להליכה בעטיפת טלית?!

ובכן: מיהו זה אשר "שגה ברואה"? ...!

ג. ה"עדות" השלישית היא מ"לקוט מנהגים – ממנהגי שבטי ישראל" שבהוצאת משרד החינוך והתרבות, מדור "מנהגי חסידי חב"ד", שם נאמר: "הפסוקים 'ויתן לך וגו'" נאמרים אחרי ההבדלה ונהוג ששנים-שנים אומרים אותם יחד מתוך הסידור. . בזמן האחרון השתרש המנהג לומר את הפסוקים יחד – דרך הטלפון".

המעיר מביא כאן ממרחק לחמו את הסתירה לכל מה שנאמר על ידי "הכותב" ביחס להגדרת המושג "מנהג חב"ד" (לצורך זה הוא מצטט קטעים שלמים מהתייחסויות של "הכותב" לנושא "מנהג חב"ד", דברים שחזרו ונאמרו בתמצית גם כאן).

ברם:

א) בהקדמה ל"אוצר מנהגי חב"ד" נאמר: "טיבו של ספר זה מעיד עליו שלא נועד לקבוע מסמרות בפסקי הלכות ומנהגות אלא לכנס ולאצור בתוכו את מנהגי רבותינו הקדושים וחסידיהם לדורותיהם, מאותה סיבה הובאו גם שמועות סותרות ולא עלינו המלאכה להכריע ביניהם".

משפט נכון זה, המתקבל על דעתו של כל קורא ואף מובן מאליו, הוא זה שגרם וגורם ל"כותב" לשבח בכל פה את הספר, למרות שיש בו, באופן ברור, מנהגים רבים שאינם זכאים לפי כל קריטריון להיכלל בהגדרת מנהג חב"ד. במילים פשוטות: הספר החשוב הנ"ל אינו "שולחן ערוך" או תחליף לספר המנהגים ואף לא תוספת אליו (כפי שצוטט לעיל מאותה הקדמה קטע המתייחס לספר המנהגים), אלא אוסף של ידיעות להכרת מגוון ההתייחסויות אל המנהגים הנהוגים, או שהיו נהוגים, בין אנ"ש או אצל רבותינו. זאת, לא רק משום שיש בספר ציטוט מנהגים

סותרים, כפי שאומר המחבר, אלא שגם דברים הנאמרים בו, על פי ראיית המחבר או אחרים, נסתרים על פי ראייתם של אחרים שלפיה המחבר שגה ברואה.

באין מושג אחר המבטא ספר כעין זה, חייב העורך בצדק להשתמש במילים "מנהגי חב"ד" בתוספת המילה "אוצר" המבהירה את כוונותיו של העורך, וכפי שהוא מתבטא "טיבו של ספר זה מעיד עליו" וכו'. כאמור, אין איש הרואה בספר מקור ל"מנהג חב"ד" כלשהו – במשמעותו המלא של המושג – וגם המחבר אינו מתכוון לכך, כאמור.

לגבי הקובץ "ילקוט מנהגים" הנ"ל, אמורים הדברים ביתר שאת וביתר עוז.

(ב) יתר על כן: הקובץ הנ"ל אינו מיועד כלל עבור חסידי חב"ד, וגם לא עבור שאר שבטי ישראל – ללמדם את מנהגיהם. המטרה המוצהרת של הקובץ היא להציג בפני הציבור הכללי במידה מסויימת את המנהגים הנהוגים בפועל בכל שבט, ובכלל זה בין חסידי חב"ד. כלומר: מקורם של כותבי המדורים השונים הוא במוצהר – וכך גם לפי הנחיית העורך – אך ורק "המציאות בשטח" כראות עיני הכותב, בלי ציון של מקור מוסמך ומחייב.

(ג) השם "מנהגי חסידי חב"ד" (ולא "מנהגי חב"ד") בא במפורש לבטא את העובדה שמתוארים שם המנהגים הנהוגים בפועל על ידי החסידים, בלי "לקבוע מסמרות" (כביטוי המעיר בהקדמתו) על מנהג כלשהו ש"כזה ראה וקדש", ולכן אף לא מצויינים בו מקורות בכתובים, כאמור.

(ד) במסגרת האמור – עובדה היא, ש"הכותב" מודע לה זה שנים רבות, שהיו וישנם חסידים הנוהגים כפי שתואר, כאשר יש הכרח בדבר. התופעה מצויה גם, בין השאר, אצל שלוחים במקומות מבודדים.

(ה) לאמיתו של דבר: עצם המנהג של האמירה בשנים-שנים – אינו יכול, לכאורה, להיכלל במסגרת ההגדרה המדוייקת והמלאה של "מנהג חב"ד" מחייב, על פי הקריטריונים שצויינו. אלא שמאחר שבפועל נוהגים כך אנ"ש (וראה בהרחבה בספר "חקרי מנהגים" של הגה"ח רבי אליהו יוחנן גוראריה שליט"א, עמוד קלב) וכן נוהג הדבר בין שבטי ישראל

אחרים – הדבר נכלל בין "מנהגי חסידי חב"ד" ובהמשך לזה ברור שמי שרוצה לקיים הנהגה זו, ומסיבה כלשהי אין לידו אדם נוסף, עליו ליצור קשר טלפוני עם חברו, וכך לקיים את המנהג החשוב הזה, וכבר ציינתי לעיל שתופעה זו אכן מצויה, ו"לא ראינו אינה ראייה".

(על הבסיס הרעיוני למנהגים כגון אלה – ראה האמור במאמר "על מנהגים ומקורותיהם", ב"פרדס חב"ד", הקטע השלישי בעמוד 167, וב"מגדל דוד" (הערות התמימים של מגדל העמק), גליון לד, הקטע הרביעי בעמוד 139.)

ובכן: מיהו זה אשר "שגה ברואה"? ...!

הנה כי כן, בכל שלוש הדוגמאות שהביא המעיר – לא "שגו ברואה" וכל-שכן שאין "קבעו מנהגים", כי אם ההיפך.

* * *

המחצית השניה של ההערה, מתייחסת אל מובאות ללא ציון מקור, ולכן לא מובן כלפי מי (כרגיל בכגון דא, כידוע, יותר מ"כלפי מה") מכוונים הדברים, וגם לא ברור כל כך הדיוק בהבנת הדברים המצוטטים, וממילא גם לא מובן כל כך תוכן חלק זה של ההערה. אם הבנתי נכון הרי לדעת המעיר – קטע כגון "לאמירת" ונתנה תוקף" היה כ"ק אדמו"ר זי"ע קם משיבתו" ("אוצר מנהגי חב"ד") אינו מדויק, שכן העיקר באמירה זו אינו פרט הקימה אלא ההתעוררות שבאמירת הפיוט הנשגב הזה על קדושת היום כי הוא נורא ואיום וכל באי עולם וכו' ומלאכים יחפזון וכו' כבקרת רועה עדרו וכו' מי יחיה וכו' ומי יתיסר וכו' ומי ישפל ומי ירום ותשובה ותפלה וצדקה וכו' וכו' וכו'.

אגב: על אותו קטע בספר יש הטוענים שהמחבר שגה ברואה (אם כי ודאי לא התכוון כאן לקבוע מנהג כאמור לעיל) שהרי, לדבריהם, הרבי היה אומר בעמידה עוד קטעים מן התפלה, וציון הדבר לגבי "ונתנה תוקף" מהווה ממילא שלילת קיום ההנהגות האמורות.

אגב דאגב: עיין בספר "הליכות עולם" (להגה"ח רבי זאב דוב סלונים שליט"א), חלק א, עמוד ריז, ב"פתחי עולם" הערה יג. וצריך עיון לתווכך עם הנהוג ב"זאל" הקטן.

לסיום: כפי שכתבתי ואמרתי פעמים רבות – הכרחי שהמעיר שליט"א ימשיך בפעלו המבורך, בעריכת והוצאת הכרכים הנוספים של "אוצר מנהגי חב"ד", דבר שאין כמוהו להפצת המעיינות וממילא לקירוב הגאולה. ראויים כשרונותיו הברוכים של הרה"ח ר' יהושע מונדשיין שליט"א לבוא לידי ביטוי באותו מפעל נעלה שיסודו בדברים ששמע מפי כ"ק אדמו"ר זי"ע כפי שהוא מעיד בהקדמתו. עיסוק חיובי זה יביא גם ודאי תועלת רוחנית וגשמית למחבר שליט"א.



ההוראה מהחיבור דפרשיות ניצבים וילך

הרב דוד שרגא פאלטער

דעטראיט, משיגן

ידוע¹ זה שהוקשה בנוגע להפרשיות המחוברות "ניצבים וילך" שלכאורה הם הפכיים זמ"ז בתוכנם ובפירושם, וגם ידוע שריבוי פעמים בקביעות שונות חלים אלו הפרשיות בהשבת שלפני ראש השנה.

והנה יש לקשר הפכים אלו ד"נצבים" – עמידה במקום אחד, ו"וילך" - הליכה ממקום למקום, עם המובא בנוגע לשעון (ראה תורת מנחם ח"ו עמ' 99) ובזה"ל: "פעם היו אומרים על שעון: הוא הולך אנה ואנה, ללא הרף, ובכל זאת אינו זז ממקומו", ע"כ. ועוד בנוגע לשעון (ראה תורת מנחם חכ"ח עמ' 85) בזה"ל: "וזהו גם מה שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר, ש'שעון' הוא מטיף מוסר אילם (א שטומער מוסער זאגער) - הוא אמנם לא אומר מאומה, אבל כאשר מביטים ורואים איך שמחוגי השעון זזים בכל רגע הרי זו הטפת מוסר הטובה ביותר, ודי גם בהתבוננות קלה בדבר כדי לפעול על עצמו לייקר את הזמן". ע"כ.

וממשיך לבאר שכ"ז שייך לכולם ובפרט לצעירים שחושבים שיש מספיק זמן ודוחים את הפעולה הנדרשת מיום ליום וההוראה מהשעון הוא לחטוף ולנצל את זמנם במלוא המרץ.

¹ ראה לקו"ש חכ"ט עמ' 174 ואילך. ובכ"מ.

וע"ד הצחות אפשר לבאר הטעם שפרשיות אלו חלים דוקא לפני ראש השנה, שהרי זהו הזמן הכי מתאים לקבלת דברי מוסר אלו שכדאי ונכון לנצל ולייקר כל רגע מהזמן שניתן לנו בחיינו.

ויש להוסיף שגם אלו שהם בבחינת מהלכים, ישנם פעמים שגם הם אינם יודעים לאן הולכים ואינם מכוונים לשום דרך, הרי הוראה הנ"ל מכוון גם אליהם, שלא יחשבו שמכיון שהם "הולכים" (בניגוד לנצבים ועומדים) הרי הם על הדרך הישר, אלא שגם הם צריכים ללכת עם מטרה וכוונה פנימית לשאוף ולהצליח בענינים בהם הם מתעסקים, שזהו ההוראה מ'נצבים' – עמידה ישרה ותקיפה.



לזכות

הילד **מנחם מענדל** שי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ ב"מחרת יוהכ"פ"

י"א תשרי תשע"א

יהי רצון שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו

ממנו רוב נחת ועונג בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריו

הרה"ת הנעלה וכו' ר' **שמואל** ומרת **חנה** שיחיו

ניומאן

שיתברכו בשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לזכות

הילד **זלמן זוסיא** הלוי שי'

נולד ערב ר"ה ה' תשע"א

יהי רצון שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו

ממנו רוב נחת ושמחה בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריו

הרה"ת הרה"ח ר' **מנחם מענדל הלוי** שי' ומרת **רבקה** תחי'

גורביץ

שיתברכו מלעילא בשנה מבורכת בכל טוב גשמי ורוחני גם

יחד



נדפס ע"י הוריהם שיחיו

לעילוי נשמת
ר' שלמה ב"ר יהושע הלוי ע"ה
לוי
נפטר ערב חג הסוכות י"ד תשרי ה'תש"ס
ת.נ.צ.ב.ה.
נדפס ע"י חתנו ובתו
ר' אשר הכהן וזוגתו מרת רבקה ומשפחתם שיחיו
העכט



לעילוי נשמת
ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל
נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א
ת.נ.צ.ב.ה.
נדפס ע"י יר"ח משפחת שייפאר שיחיו

לזכות

החתן התמים הנעלה והחשוב לוי שי' לשס
והכלה המהוללה מרת מלכה לאה תחי' פישמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשטומ"צ
ביום ד' ז' תשרי תשע"א

יהי רצון שיהא הכל בשטומ"צ, ויזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד
מתוך אושר וברכה גשמי ורוחני גם יחד



נדפס ע"י משפחת לשס שיחיו

לעילוי נשמת
מרת גיטא איידלא ע"ה
בת הרב התמים ר' שמואל שו"ב ז"ל
ליין
נפטרה ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי ה'תשס"ב
ת.נ.צ.ב.ה.
נדפס ע"י משפחת ליין שיחיו



לזכות
הילד הבכור מנחם מענדל שי'
לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ ביום א' דר"ה
תשע"א

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירוו ממנו רוב נחת חסידותי לאורך ימים ושנים טובות
ולזכות הוריו הרה"ת הנעלה והחשוב וכו' ר' ישראל ומרת חי'
מושקא שיחיו
ליין
שיתברכו בשנה טובה ומתוקה, שנה של עונג ושמחה תמיד
כה"י, עד שיבלו שפתותיהם מלומר די.



נדפס ע"י משפחת ליין שיחיו

לזכות

החתן התמים הרב ברוך שניאור שיחי'
והכלה מרת חי' תחי'

קרינסקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ למזל טוב
ביום הבהיר ט"ו אלול תש"ע



יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
בנין עדי עד בדור ישרים מבורך
ובכל אשר יפנו יצליחו
מתוך אושר ברכה ושמחה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' הלל דוד ומרת שטערנא שרה שיחיו קרינסקי
הרה"ת ר' מאיר אליעזר ומרת לאה דבורה שיחיו שמוקלער

זקניהם

הרה"ח ר' חיים יהודא וזוגתו מרת דבורה שיחיו קרינסקי
הרה"ח ר' גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו גרליק
הרה"ח ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת רייזל רבקה שיחיו
שמוקלער
הרה"ח ר' צבי יעקב וזוגתו מרת מאשא שיחיו ראסלער