

חדש!



**100 ענינים בנושאים
גאולה, משיח, ותחית המתים
להשיג בקה"ת ובחניות הספרים**

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

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4..... מיתה בין ב' התחיות דתחה"מ

לקוטי שיחות

7..... מהותו של חג הסוכות ע"פ תורת הרבי

13..... סדר ירידת המן והשליח

14..... בעניין אי ברכת התורה הוא ברכת הנהנין

16..... "למועדים ולרגלים"

אגרות קודש

18..... פיענוח מענה כ"ק אדמו"ר

נגלה

25..... דעת האשה בקידושין - ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ

32..... כל הפטור בדבר ועושהו נקרא הדיוט

חסידות

44..... אוא"ס מאיר בז"א דרך חלון ובמלכות דרך נקב

46..... הערות על פירוש חסידות מבוארת לתניא

50..... צמצום דריבוע וצמצום דעיגול

52..... ונפש השנית בישראל

54..... מאמרים בתקופה האחרונה

הלכה ומנהג

- 56 עניני שמע"צ ושמח"ת
57 דעת אדה"ז בעניין שומע כעונה
59 התחלת זמן חובת אכילה בסוכה
62 שי' אדה"ז בדין פת הבאה בכיסנין
68 אם יש התרת נדרים בר"ה למה צריך 'כל נדרי'?
73 אם מותר לפתוח גגון המחובר לצירים בשבת
74 בדין נפלה טליתו ממנו והמסתעף
80 אמירת "רצה" לאחר שאמר "ברוך המבדיל" [גליון]

שונות

- 82 ברכת החודש של תשרי
89 פי' ענין 'לערבב השטן'



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ לך לך ה'תשע"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ד' מרחשון
ה'תשע"ב

וויישר 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: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

מיתה בין ב' התחיות דתחה"מ

הרב מנחם מענדל אלישביץ
שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, ארה"ק

מבואר בזהר קטז, א (במדרש הנעלם) שאחרי תחיית המתים ימותו שוב ואז יקומו עם גופים מזוככים. וז"ל:

"פתח ואמר ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם וגו' ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת וגו' הכא אית לאסתכלא האי אומנא דאפיק כספא ממקורא דארעא מאי עבד, בקדמיתא מעייל ליה בנור דליק עד דנפיק מניה כל זוהמא דארעא והא אשתארת כספא אבל לא כספא שלימתא לבתר מאי עביד מעייל לי' בנור' כדבקדמיתא ומפיק מניה סטייפי כמא דאת אמר (משלי כה) הגו סיגים מכסף וגו' וכדין הוא כספא שלימתא בלא ערבוביא.

"כך הקב"ה מעייל האי גופא תחות ארעא עד דמתרקב כוליה ונפקי מניה כל זוהמא בישא ואשתאר ההוא תרווד רקב ואתבני גופא מני' ועד כען הוא גופא לא שלים לבתר ההוא יומא רבא דכתיב (זכריה יד) והיה יום אחד הוא יודע ליי' לא יום ולא לילה מתטמון כלהו בעפרא כדבקדמיתא מן קדם דחילו ותקיפו דקודשא בריך הוא הדא הוא דכתיב (ישעיה ב') ובאו במערות צורים ובמחלות עפר מפני פחד יי' ומהדר גאוונו וגו' ונפיק נשמתיהו ומתעכל ההוא תרווד רקב ואשתאר גופא דאתבני תמן (נ"א נהורא) דיליה כנהורא דשמשא וכזהרא דרקיעא דכתיב (דניאל יב) והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע וגו' וכדין כספא שלים גופא שלימא בלא ערבוביא אחרניתא גופא דנהיר ירמי קודשא בריך הוא מלעילא דכתיב (ישעיה כו) כי טל אורות טלך וכתוב (שם כב) הנה יי' מטלטלך וגו', וכדין יתקרון קדישין עלאין דכתיב (שם ד') קדוש יאמר לו ודא הוא דאתקרי תחיית המתים דבתרייתא ודא הוא (כספא שלים גופא שלימא) (נ"א נסיונא) בתרייתא ולא ישעמוון עוד טעמא דמותא דכתיב בי נשבעתי נאם יי' כי יען אשר עשית וגו' כי ברך אברכך וגו', ובההוא זמנא מצלו צדיקיא דלא יתנסון בדא יתיר".

וצריך ביאור, שהרי באגרות קודש ח"ב עמ' עו כותב רבינו לגבי תחיית המתים וזלה"ק: החיים אחר תחה"מ. העוה"ב (אחר שיחיו המתים) אין בו לא אכילה ולא שתי'. . ואינן חוזרים לעפרם (סנהדרין צב, א) וקיימים לעולמים. ובהערה שם כ' "ראה הראיות ע"ז בהנ"ל הערה 22 (צ"ל: 23) ובוהר שהובא בהערה 13". וכוונתו למה שהביא שם מהזהר (ח"א קיד, א) וז"ל: ריב"א שאל לר"ח א"ל מתים שעתיד הקב"ה להחיותם למה לא יהיב נשמתהון באתר דאתקברו תמן וייתון לאחייא בארעא דישראל א"ל נשבע הקב"ה לבנות ירושלים ושלא תהרס לעולמים כו' לפיכך אין מקבלין נשמתן אלא במקום קיים לעולמים כדי שתהי' הנשמה קיימת בגוף לעולמים - וכל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא כדאמר שם קודם למאמר זה. " הרי שאחרי תחיית המתים תהיה הנשמה קיימת בגוף לעולם. ואיך אפשר לתווך הנ"ל עם מש"כ בזהר שהבאנו לעיל שאחרי תחיית המתים "נפיק נשמתיהו"?

וי"ל ע"פ מש"כ באור החמה (זהר קטז, א) בשם מהרח"ו, וז"ל:

"פתח ואמר ויהי אחר הדברים וגו' פי' כי הוקשה לו שלעיל אמר כי הגוף אחר התחיה נק' יצחק וא"כ מה ענין עקידת יצחק כדי לשוחטו? וביאר כי הוא מיתא תנינא דחזרה למות פעם ב' בע"ש שהוא סוף אלף הששי כדי ליכנס לשבת שהוא אלף הז' וקיים לגמרי ולפי שאז אינה מיתה

1) והנה ידועים דברי הריטב"א והרדב"ז שיהיו ב' תחיות, א' לצדיקים סמוך לביאת המשיח, וא' באחרית הימים לכללות ישראל, אולם אי אפשר לומר דמש"כ בזהר שהנשמה קיימת בגוף לעולמים מיירי על התחיה הב' בלבד, שהרי מבואר שגם הצדיקים (שקמים בתחי' הא') יזכו לתחיית המתים בא"י דוקא ע"י מחילות (ראה כתובות קיא, א ואג"ק שם עמ' עב), וע"פ הזהר הנ"ל הטעם שקמים בא"י דוקא הוא כדי שאח"כ תהיה הנשמה קיימת בגוף לעולמים, הרי שלא יצטרכו למות לפני שהתחיה הב'? ובודאי שא"א לומר שבתחיה הא' יקומו בחו"ל, ובתחיה הב' יקומו בא"י ע"י מחילות, שהרי בימות המשיח פשיטא שכל הצדיקים יהיו מכבר בא"י.

ואפשר לדחוק שישנם כמה דרגות בצדיקים: ישנם צדיקים שיקומו בתחיה הא' בחו"ל בלי מחילות. ורק בתחיה הב' יקומו בא"י, ואז יתקיימו לעולם. והצדיקים שלא הגיעו לידי כך לקום בתחיה הא' יקומו בתחיה הב' בלבד ועליהם נאמר שיקומו ע"י מחילות. אמנם לכאורה לא אשתמיט בשום מקום שיהיו צדיקים שיקומו בחו"ל (ראה באג"ק שם עמ' ע"א שסתם שכולם קמים בא"י).

ועכצ"ל שב' התחיות שבזוהר הם חלק מתהליך תחיית המתים הכללי, והיינו, שלכל ישראל יהיו ב' תחיות, רק שאצל הצדיקים התחיה הראשונה תהי' בתחילת ימות המשיח - קודם התחיה הראשונה של כללות ישראל, וגם זה יהיה בא"י דוקא וע"י מחילות. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, איך יתכן ש"נפיק נשמתיהו" אחרי תחיית המתים בא"י?

גמורה כראשונ' כי לא תהי' רק ג' ימים שנאמר יחינו מיומים וביום הג' יקימנו וגו' לכן נקראת עקידת יצחק שלא מת אלא נעקד לפי שעה ונחשב כאלו מת ואח"כ נשבע הקב"ה שלא ינסה את אברהם שהיא הנשמה כי אז כבר הגוף הנק' יצחק הוא כספא נקיה. לבתר ההוא יומ' רבא דכתיב והי' יום אחד וגו' פי' כי שני תחיות הם א' בביא המשיח אשר אז יקומו המתים מקבריהם ואז יזדככו חומרם קצת ויתקיימו בימות המשיח ולכן אמור אין בין העה"ז לעה"ב אלא שעבוד מלכיות כי יהיו אוכלים ושותים ופרים ורבים בטהרה וקדומה כנודע, אמנם בעה"ב שהוא אלף השביעי שאז נאמר בו שאין בו לא כילה ולא שתיה וגו' ולכן צריך זיכוך אחר ויהיו בנקיקי הסלעים שאז נק' יום הדין הגדול ואז ימותו שעה א' ויזדככו תכלית הזיכוך באופן שאז יתעלה הגוף בערך הנפש ויהי' רוחני כמוהו ממש. עכ"ל.

וראה בכן יהודיע (סנהדרין צב, א) שפירש ע"פ הנ"ל מש"כ שם בגמ' שאינם חוזרים לעפרם, דהיינו שיש מיתה אחר התחיה אלא שאין הגוף נעשה עפר.

וא"כ יתפרשו גם דברי רבינו באופן זה, שאכן מיתה זו "שאינה גמורה" יתקיים בהם, אבל אינם חוזרים לעפרם (גם אחרי מיתה זו) ויתקיימו לעולמים (אחרי התחיה השנייה). ומכיון שאינה מיתה גמורה, לא קושיא גם מדברי הזהר שאחר התחיה "תהיה הנשמה קיימת בגוף לעולמים".

ולהעיר ממש"כ בירושלמי (מו"ק ג, ה) שכל תלתא יומין (אחרי פטירת האדם בזה"ז) נפשא טייסא על גופא סבירה דהיא חזרה לגביה וכו'. וא"כ אפשר לומר בדרך אפשר דכל שכן בג' ימים אלו שבין המיתה לתחיה שהיא באמת הולכת לחזור לגביה, שהנשמה לא עוזבת את הגוף לגמרי.



לקוטי שיחות

מהותו של חגה"ס ע"פ תורת הרבי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ב פ' אמור ב' מבאר בארוכה הנפק"מ בין חגה"פ לחגה"ס, דבחגה"פ הנה יום ט"ו בניסן הוה זמן מיוחד מצ"ע, לא משום שאז ישנה המצוה דאכילת מצה, אלא משום דוהו "יום צאתך מארץ מצרים" ולכן הרי זה חג ויו"ט, ומזה שהוא חג ויו"ט, נובע חיוב המצוות שבו גם המצוה דאכילת מצה, אבל אין המצוות מעצם ימי החג, משא"כ שבעת ימים דחג הסוכות הרי אינם ימים מיוחדים ומובדלים מצ"ע, אלא להיפך, כיון שיש חיוב לישב בסוכה בשבעת ימים אלו, הנה זהו הסיבה שהז' ימים נעשו ימים מיוחדים - ימי החג, והענין דסוכה הוא כל התוכן והמהות של החג, ז.א. דכל גדר קדושת החג הוא מסובב ממצות סוכה עיי"ש בארוכה בביאור הענין והנפק"מ במעשה בפועל.

האם נתקיים במדבר חג הסוכות

ויש להעיר במ"ש בס' אור תורה (פיעטרקוב תרע"א) 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 הציזוי, ובחג הסוכות לא אמר הכתוב כלום מה יעשו בו, כ"א יאמר 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 משיבה 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 במדבר חג הסוכות רק לענין איסור מלאכה והקרבת קרבנות, ואח"כ אמר להם פרשה מיוחדת שבבואם לארץ ישבו בסוכות ויקחו ד' מינים עיי"ש, וכ"כ בס' ברכת מועדיך ע' קמ, ובס' מיכל מים חיים ח"ב פ' אמור שם, וראה שו"ת דברי ישראל ח"א סי' קכ"ב ובכ"מ.

ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' לא הביא ראי' להנ"ל דבמדבר לא נתחייבו במצות ד"מ ממ"ש הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מג) שכותב בטעם ציווי לקיחת ד' מינים "מפני שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר הי' לא מקום זרע ותאנה ורמון ומים אין לשתות אל מקום האילנות נותנים פרי.. ואלו הד"מ הם אשר קבצו שלשת הדברים האלה, האחד מהם רוב מציאותם בארץ ישראל בעת ההיא, והי' כל אדם יכול למצאם וכו'", וממ"ש "שהם שמחה בצאתם מן המדבר וכו' אל מקום האילנות" משמע ברור דבמדבר לא נתחייבו בד"מ, וכן הוא במנורת המאור נר ג' כלל ד' ובס צדה לדרך לרבי מנחם זרח ז"ל מאמר ד כלל ו פ"א, וכן באברבנאל בפירושו עה"ת פ' אמור פסקא המתחלת וידבר ה' וכו' מבואר דבמדבר לא הי' מצות ד' מינים, ובנוגע למצות סוכה מביא מ"ש המבי"ט בבית אלקים (שער היסודות פרק ל"ז) דמסיק דאפשר כי הגם שחג המצות והשבועות נהגו במדבר, חג הסוכות לענין ישיבה בסוכה לא נהגו, שהרי היו מסוככים בענני הכבוד ואיך יעשו סוכה תחת שם סוכה, ולכך אמר הכתוב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו' כי לא נצטוו במצוה זו מיד כ"א לדורות הבאים אחרי דור המדבר עכתו"ד ציץ אליעזר, ועיי"ש גם בחלק י' סי' י"א, ובכלי חמדה ח"ו בקונטרס המילואים ע 124 שהביא מספר בנין אריאל דגם במדבר היו חייבים בסוכות, אבל כתב ע"ז דצע"ג בזה דלמ"ד סוכות היינו ענני הכבוד א"כ כשהיו ישראל במדבר לא יתכן מצוה זו ואפי' למ"ד סוכות ממש ג"כ צ"ע אי שייך מצוה זו בשעה שישבו כל השנה בסוכות ועיי"ש בחידושים מבן המחבר, וראה בזה עוד בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ג, ובס' זרע אברהם (הנדמ"ח סי' ו') ובס' פרדס יוסף החדש פ' בהעלותך ע' שע"ב ועוד.

אמנם לפי המבואר בהשיחה לא מסתבר לומר כן דבמדבר חגגו רק חג הסוכות בנוגע לקרבנות ושביתה ממלאכה, אבל לא נתחייבו עדיין במצות ישיבה בסוכה, כיון דכל ענין החג הוא מסובב מצד החיוב דישיבה בסוכה, ואם לא נתחייבו במצות ישיבה בסוכה לא הי' חג כלל.

ובאמת מצינו בהדיא שהרבי חולק על הנ"ל, והוא ב"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 לישיבה 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, ודוחק הכי גדול לומר שבמשך שבעת ימי הסוכות יצאו מחוץ לענני הכבוד ועשו להם סוכות מפסולת גורן ויקב, עכ"ל, ועיי"ש בהערה 30 וש"נ².

וממשיך שם: "ועפ"ז גם אם בהיותם במדבר היו הימים טובים דפסח ושבעות מצד עצם מעלת הזמן אף שלא הי' שייך קיום המצוה דמנחת העומר "ממחרת השבת" ושתי הלחם וביכורים בעצרת, מ"מ בנוגע לסוכות שכל קביעת היו"ט אינה אלא מצד מצות הישיבה בסוכה, יש מקום לומר שמכיון שלא ישבו בסוכות כנ"ל לא הי' אז כל עיקר היו"ט דסוכות" וממשיך שם בענין לחם משנה בסוכות עיי"ש, וראה שם הערה 33 דאף דאיתא במנחות מה,ב, "כל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר וכו'" אין זה שייך לסוכות עיי"ש, הרי מפורש כאן שלא כהנ"ל.

ובאור התורה וכו' כנראה דסב"ל דאדרבה מזה גופא שהתורה לא הזכירה החיוב דשיבה בסוכה מיד כמו לענין מצה, הרי זה משום דהמצוה דשיבה בסוכה הוא דבר נוסף על עצם החג, וכפי שהאריך בזה בקובץ מוריה (גליון קל"ז (שנה כה ו-ח) ע' קי ואילך) עיי"ש ועוד בכ"מ, וסבירא ליה דעצם החג הוא על יציאת מצרים באופן כזה עם ענני הכבוד, או משום דחג הסוכות הוקבע על החזרת ענני הכבוד אחר חטא העגל ואכמ"ל, שלכן שייך לומר שגוף החג נתקיים אז בלי מצות סוכה, אבל הרבי הוכיח להיפך כנ"ל והא שלא כתבה התורה המצוה דשיבה בסוכה מיד הוא דאדרבה כדי שלא נימא שהוא רק תוצאה מהחג, ואדרבה התורה כתבה מיד "חג הסוכות" בלי קיום המצוה, לגלות שזהו כל מהותו של החג, ולכן צ"ל שלא נתקיים אז חג הסוכות כלל.

נשים למה מחוייבות בקדושת חג הסוכות

ולכאורה יל"ע דכיון שנתבאר דכל מהות חג של סוכות היא על שם המצוה דשיבה בסוכה, א"כ נשים דפטורות משיבה בסוכה דהוה מ"ע

(2) ועי' בתורת מנחם תשמ"ו ח"א ע' 294 ששם אמר הרבי שיש מקום לשקו"ט אם חגגו את החג הסוכות במדבר עיי"ש.

שהזמן גרמא (קידושין לד,א) למה חל בהן קדושת החג לאיסור מלאכה וכו' שהרי חסר להם כל מהות וסיבת החג?

ואפ"ל בזה ע"פ מה שהובא בלקו"ש חל"א פ' יתרו א' (ע' 96) מהאריז"ל³: ש"בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה. אבל מל"ת כו", ומסיים "וז"ס מה שארז"ל אשתו כגופו דמיא", וכדאי' גם בזהר שהאיש והאשה כל אחד לעצמו הוא "פ"לג גופא", וענין זה הוא לא רק בנשים נשואות אלא גם בבנות ישראל שלא נישאו עדיין, כי כיון שאיש ואשה יחד הם נשמה אחת, וכ"א בפ"ע הוא "פ"לג גופא", הרי גם לפני חיבור שני החצאים יחד, מהני המעשה של האיש ל"חציו השני", להאשה עיי"ש ובהערות, דעפיי"ז יש לומר שלכן שייך בהם הלאוין דחג הסוכות כיון ששייכים גם למצות ישיבה בסוכה ע"י עשיית המצוה דפ"ל השני⁴.

אמנם לפי הטעם שכתב האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) וז"ל: והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו (שבת קטז, א), עכ"ל. וכ"כ הכלבו (סי' ע"ג) בשם בעל המלמד עיי"ש, וראה תורת מנחם – התועדויות חכ"ד [תשי"ט ח"א] עמ' 136 - אכתי יל"ע כנ"ל דלמה מחוייבות בקדושת החג דחג הסוכות?

אכילה בסוכה בזמן התוספות

עוד יל"ע מהא דכתב בשו"ע הל' סוכה סי' תרלט ס"ג ברמ"א: "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה ויאכל קודם חצות לילה" ועי

(3) טעהמ"צ פ' בראשית. שער מאמרי רשב"י לתקו"ז תס"ט. וראה אוה"ת בא ע' שמת-שנ. פינחס ע' א'קצט - א"ר.

(4) ואולי י"ל עד"ז גם לגבי חג השבועות שמהותו של החג מתהווה ע"י ספירת העומר כמבואר בלקו"ש ח"ג פ' אמור בארוכה (לענין העובר קו התאריך) וראה הערה 38 כאן, ומצוות ספיה"ע לא שייך בנשים ומ"מ חייבות בחגה"ש.

ט"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 וכו' משמע דאינו רשאי לאכול עד שתחשך וכ"כ בהג"מ, ונ"ל דקידוש יכול לעשות מבעוד יום קצת על היין, וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בלילה, דהא אפי' בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות כמ"ש רס"י תעב, ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל הקידוש גם בלילה עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן דכיון דמקדש מבע"י ומוסיף מחול על הקודש, הרי פסקינן דתוס' מן החול על הקודש הוא מדאורייתא, וא"כ כיון שכבר נתקדש בקדושת החג, למה לא יברך לישב בסוכה? בשלמא הא דצריך לאכול פת בלילה מובן כיון דילפינן ממצה, אבל כאן כשמקדש מבע"י וקיבל עליו החג, למה לא יצטרך לברך לישב בסוכה בסוכה?

וכן צ"ב בדעת הרמ"א ואדה"ז דלכאורה למה לא יאכול מקודם ויברך לישב בסוכה לקיים מצות סוכה לפני שתחשך ואח"כ כשיהא ודאי לילה יאכל כזית לצאת חובתו כמו שאפשר לקיים מצוות שבת בזמן התוספת (ראה בשו"ע אדה"ז סרס"ז מ"ג) וראה בס' דברי יחזקאל סי' מ"ה אות ה' שהקשה כן בשם הגר"ח.

ולכאו' מוכח מזה דסב"ל להרמ"א והמג"א וכו' דאף דאפשר להוסיף בקדושת החג מ"מ אי"ז שייך למצות סוכה, דמצות סוכה אינה תלויה בקדושת החג אלא עם הזמן דליל ט"ו בתשרי ולכן אף אם קיבל עליו קדושת החג מבע"י ליכא שום חיוב לישב בסוכה, וזהו כמו המבואר בהשיחה בהערה 46 לגבי איסור חמץ בחגה"פ וז"ל: וכמודגש בהדין (שו"ע אדה"ז או"ח סי' תצ"א סעי' ג' ממג"א וח"י שם) ד"מי שנמשכה סעודתו עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה", דאכילת חמץ אינו תלוי כלל בקדושת היום עכ"ל, וראה ספר החינוך (מצוה שכה): "מצות סוכה, שנצטוינו לשבת בסוכה שבעת ימים, שנאמר [ויקרא כ"ג, מ"ב] בסוכות תשבו שבעת ימים. ויום ראשון הוא יום ט"ו בתשרי" ולא כתב דזהו בחג, דמשמע דזה תלוי בהזמן דיום ט"ו.

ולפי השיחה לכאורה יל"ע דכיון דמבאר דכל ענין החג הוא מסובב מהמצוה דישיבה בסוכה, א"כ איך נימא שיש קדושת החג בלי המצוה דישיבה בסוכה?

מסובב יכול להיות גדול יותר מהסיבה

ונראה לומר בזה עפ"י מ"ש במכתב קודש דפסח שני תש"מ (לקו"ש חי"ז ע' 508) דמצינו גם בדאורייתא דמסובב אפ"ל יותר גדול מהסיבה, וזהו בפסח שני, דאף להסיבה שלו בא מצד הטענה דלמה נגרע וכו' מ"מ בהמסובב הדין הוא דאפי"ג שנתגייר בין פסח ראשון חייב בפ"ש עיי"ש, ונת' בארוכה בלקו"ש שם פ' תזריע ב' (ע' 135 ואילך) בכמה דוגמאות לזה עיי"ש, דלפי"ז אפ"ל כן גם הכא, דאין ה"נ דבמדבר לפני שחל מעיקרא החיוב דמצות ישיבה בסוכה לא הי' מקום לחגה"ס כלל, אבל לאחר שכבר חל החיוב דישיבה בסוכה, נעשה החג מקודש גם מצ"ע בלי קיום המצוה דישיבה בסוכה, ונשים חייבות, ודין ההוספה שייך רק בהקדושה לבד ולא במצות ישיבה בסוכה.

ועי' ערוך לנר ריש סוכה וז"ל: במתניתן סוכה. מה שמקדים דיני סוכה לדיני לולב וד' מינים אף שבפסוק קדם מצות ולקחתם לכם למצות בסוכות תשבו, וגם על פי הכלל איידי דזוטרי מיליהו פסיק ושרי להו דאמרינן ריש שבועות (ג, א) ובשאר דוכתי' (יג, א) הי' לו להקדים דיני ד' מינים דזוטרי מדיני סוכה י"ל דדיני סוכה דפתח בהו הם דיני עשיית סוכה והם בכלל מצות חג הסוכות תעשה דילפינן מיני' לקמן (ט, א) מצות עשיית סוכה ולפי מה דאמרינן לקמן (מו, א) מברכים שהחיינו בשעת עשיי' הרי דהעשיי' היא מצוה לעצמה ודיני עשיית סוכה נוהגין קודם סוכות והם הנשנים בפרק קמא ולכן הקדים אותם למצות ד' מינים שאינם רק לימי החג, ועוד אפי' מצות ישיבת סוכה שנשנה בפ' ב' קדים לד' מינים, ששיבה היא כבר בליל ראשון ונטילת ד' מינים לא חל עד יום ראשון ולכן הקדים התנא סוכה עכ"ל, ועי' גם בפורת יוסף שם בענין זה.

ולפי השיחה נראה לתרץ בפשטות, דבזה שכתבה התורה בתחילת הענין "חג הסוכות שבעת ימים וגו'" הרי גילתה התורה עי"ז שכל מהותו של החג הוא ע"ש ישיבה בסוכה, ולכן פשוט שזה בא בתחילה.

ועי' בהערה 12 שהביא מ"ש בסהמ"צ להרמב"ם (מצות עשה קסח) וז"ל: והמצוה הקס"ח היא שצונו לישב בסוכה שבעת ימים בימי החג כולם והוא אמרו יתעלה (שם) בסוכות תשבו שבעת ימים וכו' עכ"ל, דמשמע מדבריו שזהו חיוב בקדושת החג, ויש להאריך עוד בענין זה בפלוגתת הט"ז והיש"ש (או"ח סי' תרס"ח ד"ה כתב רש"ל בתשובה) בענין תוספות מן החול בשמיני עצרת ועוד, ואין הזמן גרמא.



סדר ירידת המן והשליח

הת' ניסן אייזיק ווילמובסקי
תלמיד בישיבה

עה"פ (בשלח טז, ו-ז) "ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם ממצרים. ובקר וראיתם את כבוד ה' בשמעו את תלנותיכם על ה' ונחנו מה כי תלינו עלינו", מפרש רש"י: "כך אמר להם ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתננה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך, בירידתו לבקר תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חיבה בבקר, שיש שהות להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא".

ובלקו"ש (חט"ז ע' 169 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את דיוק לשון רש"י, בהתאם לשורש עניין לחם ובשר. ובהמשך דבריו כותב, וזלה"ק: "די חלוקים צווישן מן און שליו: . . . אע"פ אז אויך המשכת המן האט זיך אויפגעטאן ביום השבת (דערפאר וואס שבת האט א שייכות צו פנימיות התורה) – איז עס נאר וואס זיין המשכה למעלה איז געווען בשבת, אבער זיין ירידה למטה (אלס "לחם" כנ"ל) איז געווען דווקא בימות החול.

משא"כ שליו, וואס זיין השפעה והמשכה למטה האט אין זיך אנגעהויבן (לדעת רש"י) ביום השבת; און נאכמער – שבת בין הערביים, דער זמן פון רעווא דרעוויין, וואס אין שבת גופא, איז דער זמן פון שבת שייך באופן מיוחד צו פנימיות התורה".

ובהע' 53: ולכאז' הוא חידוש גדול. וראה מפרשי רש"י (טז, א) ועוד. וצ"ע וחיפוש . . .".

והנה, לכאז' יש להקשות, דמפורש בדברי רש"י להיפך, דכתב רש"י (האזינו לב, מח) "לפי שהיו ישראל אומרים בכך וכך אם אנו מרגישים בו אין אנו מניחין אותו, אדם שהוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השליו והעלה לנו את הבאר ונתן לנו את התורה אין אנו מניחין אותו".

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במ"א (חי"ט ע' 341 הע' 13) וו"ל: "טעם שינוי הסדר שברש"י מבספרי . . כי בספרי מונה על דרך החשיבות, משא"כ ברש"י מונה ע"ד הפשט – ע"פ סדר הזמנים, א"כ יוצא שבדברי רש"י הסדר הוא מדויק שקודם כל הוריד את המן ורק לאחמ"כ הגיז לנו את השליו!

וא"כ, מוכרחים לפרש בדברי רש"י שירידת המן היתה קודם ירידת השליו, וא"כ בין הערביים דכתיב גבי השליו הוא בין הערביים דיום ראשון. וצ"ע.

ואבקש מהמעיינים לעיין בהנ"ל.



בענין אי ברכת התורה הויא ברכת הנהנין

הרב משה פריץ
מקסיקו סיטי, מקסיקו

כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות (חי"ד עמ' 149) הביא דברי הלבוש דברכת התורה הויא ברכת הנהנין, ושם גם הביא דברי הרמב"ן דברכת הנהנין היא רק בדברים הנכנסים לגוף. עש"ב. וע"ע בקובץ הערות וביאורים (שבועות תשע"א עמ' כ).

ובס' נתיבות שמואל (פר' בחוקותי) הביא ממהר"א בורשטין ז"ל (מח"ס נר אהרן) שאמר שהוא מתפלא מאוד מדוע לא מברכין ברכת הנהנין על לימוד התורה, כי פלא גדול הוא אצלו שעל תענוג גדול כזה לא נקבעה ברכת הנהנין. והו"ד בקובץ המעין (ניסן תשע"א עמ' צ). ע"ש.

ולכאור' יקשה יותר ממה שאנו מבקשים "והערב נא", דמשמע שבלא סייעתא מיוחדת משמיא לא יערבו לנו דברי התורה. ולהנ"ל מיושב.

ואפשר לומר עוד שברכת התורה נתקנה כל בוקר מכיון שאין הפסק לחיוב לימוד התורה ביום, ורק השינה הוי הפסק, וכמ"ש התוס' (ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר). וכל זה לענין המצוה, אותם לענין ההנאה, גדולי החכמים

למדו גם בשנתם⁵, וא"כ אין הפסק להנאה. ולגבי מצוה חשיב הפסק, כי בשעת השינה פטור ממצות ת"ת (ועי' בשו"ת חזון עובדיה ח"א בהנד"מ עמ' רפג בשם הרב טהרת המים ז"ל מע' הכ' אות לה).

ועוד יש ליישב ע"פ בקובץ אגרות חזו"א (ח"ג סימן קצא) שמפני שהאדם הוא מוגבל, גם את העונג מלימוד התורה העודף על גבוליו לא יכילנו. ע"ש. והועתקו הדברים בקובץ המעיין (ניסן תשע"א בראשו), ע"ש.

ולכן אנו מבקשים "והערב נא", שהקב"ה יתן שנרגיש יותר בהנאה זו, ולכן גם אין מברכין ברכת הנהנין שכן אי אפשר להרגיש את ההנאה בשלימותה כמות שהיא אלא רק חלק ממנה.

ועוד יש ליישב לפמ"ש בס' מראש אמנה (ר"פ בחוקותי) בשם מהר"ד מקארלין ז"ל (מח"ס פסקי הלכות) שהיה ממשיך את היסורים של חיבוט הקבר לצער של לימוד סוגיא מסובכת במסכת עירובין בליל שבת ללא אור. דימוי זה הוא נכון למי שעמל ויגע בתורה. לאדם כזה אין צער יותר גדול מאשר חוסר האפשרות להגיע לתכלית האמת בעיונו בדברי תורה. וכמו כן לצד ההפוך, אין לו ללומד תורה תענוג יותר גדול מאשר לימוד התורה. הבנת הסוגיא שהוא לומד לאשורה, הסבר נכון ברמב"ם או תירוץ קושיא גורמת לו סיפוק עילאי שאין כמוהו בנמצא בשאר תענוגות עולם. ע"כ. ולכן לא יברך ברכת הנהנין על לימוד התורה, שמא באותו יום לא יבין הסוגיא לאשורה ונמצא מצטער, ותהיה ברכתו לבטלה.

ועוד אפשר לומר לפמ"ש בס' עולם הישיבה (עמ' קפז) בשם בס' אורחות יושר (פכ"ט) וס' פניני רבינו יחזקאל (ריש [כצ"ל] ח"ב) שכשהאדם מחליט ללמוד תורה, בתחילה הלימוד הוא קשה ומר ורק לאחר מכן יומתק לו. ע"ש. ולכן לא תיקנו ברכת הנהנין בזה כדי לא לתת דבריהם לשיעורין.

(5) עי' לאאמור"ר נר"ו בהקדמת ספר משכיל לדוד להרמ"ז ז"ל להנד"מ. וע"ע שם (עמ' 13). ושמעתי ממהר"ר שרגא נוברגר נר"ו (ר"מ ביישיבת נר ישראל בבאלטימור) שבעיניו ראה את מהר"י רודמן ז"ל (מח"ס עבודת לוי ועוד) שבאמצע הלילה קם ממיטתו לחפש ענין כלשהו באיזה ספר, כי לא הפסיק מעיונו אף בשנתו.

ועוד יש ליישב בהקדם מש"כ כ"ק אדמו"ר ברשימותיו (ח"ה עמ' קכו ד"ה ה' לומד) שכ"ק אדמו"ר מהרש"ב אמר שחושן משפט הוא לומד בעונג, ואורח חיים יורה דעה ואבן העזר בדרך קבלת עול. ויש לבאר הענין דאף שאמרו בע"ז (יט, א) אין אדם לומד אלא במקום שלבו חפץ, שבו מתענג [וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בס' תורת מנחם (שנת תשי"ט ח"ג עמ' קע)] והיינו גם לענין תוכן הלימוד, וכמ"ש מוהרש"א ז"ל בח"א שם. וע"ע בקובץ הערות התמימים ואנ"ש (גליון קלב עמ' יא). מ"מ יש גם חיוב לדעת כל התורה, וכמ"ש בשו"ע רבינו (הל' תלמוד תורה פ"א ס"ד והלאה). ולכן יש לו ללמוד גם מה שאינו מתענג בו. וי"ל דלכן לא תיקנו ברכת הנהנין על לימוד התורה, שכן יש פעמים שאינו נהנה מלימודו.

ויש להביא מדברי האחרונים שדנו בגדר ברכות התורה, שכן במנחת חינוך (מצוה תל אות א סק"ה ד"ה ומביא) כ' שהן ברכות השבח על נתינת התורה. ובס' דבר אברהם ח"א (סימן טז אות א) ובחידושי רבי שמואל (פסחים עמ' קמז) דנו אי הוּו ברכות השבח או ברכות המצוות. ובס' ביכורי ארץ (ברכות ח"א סימן א אות סא) דן אי חשיבי ברכות המצוות או ברכות ההודאה. ובס' קהילות יעקב (ברכות סימן כד ד"ה ועוד, ובהנד"מ הוא בס' כב) כ' באמת שהברכה הב' היא ברכת הנהנין. וכדברי כ"ק אדמו"ר בל"ש הנ"ל.

גם יש להעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר בס' תורת מנחם (שנת תשי"ט ח"ג סוף עמ' קע) בשם האחרונים שתיבת 'אשר' שבאקב"ו של ברכת המצוות היא ההודאה על התענוג שבקיומן. וזה דלא כמו שביאר הרב קהילות יעקב ז"ל שם עפ"ד חז"ל שמצוות לאו ליהנות ניתנו.



”למועדים ולרגלים”

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בהגדה של פסח, בברכת "אשר גאלנו": "כן ה' או"א יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום".

ובלקוטי טעמים ומנהגים לרבינו על אתר: "למועדים – ר"ה ויוהכ"פ – ולרגלים – פסח שבועות וסוכות (שבה"ל. אבודרהם)".

והנה ראשית כל יש להעיר, דלכאורה צע"ק מה שמציין רבינו ל"שבלי הלקט". דהנה, הפירוש שמביא רבינו נמצא ככתבו וכלשונו בדברי האבודרהם, אולם בשבה"ל – אף שגם הוא נקט ש"למועדים" קאי על "ראש השנה ויום הכפורים", הרי לגבי "ולרגלים" נוטה שם לפרש שקאי על סוכות ושמע"צ.

וטעמו, כמו שמפרש שם: לכאורה, אם מדבר על המועדים "הבאים לקראתנו לשלום" – היה לו להקדים "שבועות", שהוא המועד הקרוב ביותר! אלא, שאיירי כאן לפי השיטה ד"בתשרי עתידין להיגאל", ולכן על שבועות אינו יכול לומר שאז נהיה "שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך" (כהמשך הברכה), אלא דוקא על המועדים דתשרי – ולכן נקט המועדים כפי סדרם: מקודם ר"ה ויוהכ"פ, ואח"כ סוכות ושמע"צ.

ועכ"פ צריך לפרש, שמה שמציין רבינו גם לשבה"ל ואינו מסתפק בהציון לאבודרהם, כי פירוש זה ש"למועדים" קאי על "ראש השנה ויום הכפורים" יש בו משום חידוש גדול – שהרי בימים אלו בכלל לא עולים לרגל וכו', וא"כ אין זה לכאורה מענין הברכה כאן – ולכן מייסד חידוש זה גם בדברי השבה"ל, אף שבפירוש "לרגלים" הרי פירוש האבודרהם שונה ממנו.

אך עדיין צ"ע באמת בעצם הענין, דלכאורה לפי האבודרהם – שכמותו נקט רבינו – מה פשר הסדר כאן? וגם אם נמצא טעם לזה שמדלגים על שבועות (אף שהוא המועד הסמוך ביותר) ומתחילים מר"ה ויוהכ"פ, הרי כאשר באים לפרש את תיבת "ולרגלים" היו צריכים לפרש לפי סדר הרגלים שמיוהכ"פ ואילך, דהיינו "סוכות פסח ושבועות", ולמה דייקו (האבודרהם ורבינו שמעתיקו) בסדר זה של "פסח שבועות וסוכות", שלפ"ז הסדר אינו מדוקדק משום צד?

ואולי יש לומר, שיסוד סדר זה הוא (לא בסדר כפשוטו של המועדים לפי זמני השנה, אלא) בתוכן ענין המועדים ברוחניות וכפי המבואר בדא"ח. דהיינו, שאף שבגשמיות הרי לאחר פסח מגיע שבועות ולאחרי יוהכ"פ מגיע סוכות, הרי כוונתו כאן היא לברך שיתחדש עלינו כל סדר המועדים מיסודו ושרשו הרוחני, ולכן מקדימים את "ראש השנה" שהוא הראש שממנו נמשכים כל אברי הגוף – ויוהכ"פ הוא חלק מר"ה, כידוע – וממנו מסתעפים שאר ה"אברים" שהם מועדי השנה שנמשכים ממנו כאברים הנמשכים מהראש.

ולפי זה מובן גם למה נקט בסדר הרגלים – "פסח שבועות וסוכות", שכן הוא הסדר הרוחני שבו הם נמשכים (מ"ראש השנה ויום הכפורים"): קודם פסח, לאחריו שבועות, ורק לאחריו סוכות.

[ראה – לדוגמא – בדברי המאור עינים בפ' האזינו: "נודע סוד עולם שנה נפש, שכל אחד הוא קומה שלימה, מרמ"ח איברים ושס"ה גידים. כמו שיש בנפש האדם כך יש בעולם, וכן יש בשנה. וראש השנה הוא בחינת ראש מקומת השנה; ופסח וסוכות הן תריין דרועין: פסח הוא דרועא ימינא, וסוכות הוא בחינת דרועא שמאלא, ושבועות הוא בחינת גופא וכו'". – ועד"ז בכ"מ אם כי בשינויים, ואכמ"ל].

ועצ"ע.



אגרות קודש

פיענוח מענה כ"ק אדמו"ר

הרב שני"ז קאסטעל
ירושלים, אה"ק

א. לאחרונה התפרסם מכתב מהרבי (ד' מרחשון תשל"ו - נדפס במאמר שי"ל לקראת ראש השנה ע"י הנחות בלה"ק) ושקו"ט כמה מהלומדים לפענח הדברים ונעתיקם כאן ובבקשה להקוראים שיחוו דעתם בזה.

השאלה שהרבי נשאל: למה בראש השנה מברכין על הנרות "להדליק נר של יום טוב" ולא "להדליק נר של יום הזכרון", כמו ביום הכיפורים שמברכים "להדליק נר של יום הכיפורים". ומאי שנא מנוסח התפלה, שבר"ה אומרים "מקדש ישראל ויום הזכרון", ולא כמו בכל יו"ט "מקדש ישראל והזמנים".

לאחרי שהרבי כותב לו שנוסח הברכה בחב"ד הוא אכן להדליק נר של יום הזכרון, ועוד פרטים בנוסחאות ברכת הדלקת הנרות, כותב בסיום המכתב:

נ.ב. יש להסביר שיטת אלה שאין מחלקין בין ר"ה לשאר יו"ט בברכת הדה"נ – כיון שאין חילוק בתוכנם (משא"כ ביוהכ"פ שאין אכו"ש וכו'). ושאיני בתפלה וקידוש שצ"ל חתימה מעין החתימה (דהברכה).

וייש לקשר השיטות בנוסח הדה"נ בר"ה – בתוקף הטעם להדה"נ שהוא משום כבוד שויו"ט, שאז צ"ל חילוק בנוסח בין ר"ה לשאר יו"ט, משא"כ מפני הטעם דשלוש בית (עיי' שו"ע אדה"ז חאו"ח ר"ס ר[ס]ב). ואכ"מ. עכ"ל.

ב. והיינו דקודם מסביר טעם השיטות שאין מחלקין בברכת הדלקת הנרות בר"ה לשאר יו"ט: כיון שאין חילוק בתוכנם של מצות הדה"נ בר"ה לשאר יו"ט, אבל בתפילה וקידוש כיון שסמוך לחתימה מברכים מענינו של ר"ה, לכן הוצרכו לסיים בברכת "מקדש ישראל ויום הזכרון" שצ"ל חתימה מעין החתימה (דהברכה) כמבואר בשו"ע ר"ס ס"ו ובהנסמן בהערות שם. היינו שבו"ט – גם בתפילה וגם בקידוש – סמוך לחתימה אומרים "ומועדי קדשך" ולכן חותמים "ישראל והזמנים". ואילו בר"ה אין אומרים סמוך לחתימה "ומועדי קדשך" אלא מענין ר"ה "ודברך מלכנו אמת" ולכן מתאים יותר לסיים "יום הזכרון".

משא"כ אבל ביוהכ"פ שמברכים נוסח שונה הוא משום הדה"נ ביוהכ"פ חלוק בתוכנו משאר יו"ט, שבהדלקת הנרות בשבת נאמרו ב' טעמים (שו"ע ר"ס ס"א): "משום שלום בית שלא ישל בעץ או באבן, וחייב כל אדם כשאוכל סעודת הלילה לאכלה אצל אור הנר שזה בכלל עונג שבת הוא". ואילו ביוהכ"פ ישנו רק הטעם הא' (שלא ישל) ולא הטעם הב' (עונג הסעודה שאין אכו"ש וכו'). ולכן יש אומרים שאין לברך עליהם, אבל קיי"ל שמברכים (שו"ע ר"ס ס"א), מטעם שלום בית אפילו בלא אכילה (מ"א ס"א רסג ס"ק יג, בשם שו"ת מהרי"ל ס"י קמד. וראה גם שו"ע ר"ס ס"א ט).

והקשו: דהמבואר במכתב, שמטעם זה נוסח הברכה ביוהכ"כ הוא "להדליק נר של יום הכיפורים" (כמבואר בשו"ע ר"ס ר"א תרי), ולא "להדליק נר של יום טוב", צ"ע, שהרי יוה"כ אינו נקרא "יום טוב", וכפי שאנו רואים בתפלת יום הכיפורים, שאומרים "את יום מקרא קדש הזה" (ולא כמו בראש השנה שאומרים "את יום טוב מקרא קדש הזה"). וכיון שאי אפשר לברך בו "להדליק של יום טוב" הוכרחו לברך בו "להדליק נר של יום הכיפורים".

ותירצו: א) יוה"כ מצד אחד יש בו דין של יו"ט, לענין כבוד, המתבטא בחיוב כסות נקיה (שוע"ר סי' תרי ס"ה "מפני שהוא יו"ט וצריך לכבדו בכסות נקיה") ובחיוב הדלקת נרות כשאר יו"ט (סי' תרי ס"א) [ולדעתו של הרבי במכתב הנ"ל מטעם זה לבד היה מספיק לברך על הנר "להדליק נר של יו"ט"], וכן לענין חיוב אכילה בערב יוה"כ (לפי אחד הטעמים המובאים בסי' תרד ס"א "דכיון שיום הכיפורים עצמו אי אפשר לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדין שאר יו"ט צריך לכבדו ביום שלפניו"), שחיוב זה הוא מצד כבוד יו"ט של יוה"כ עצמו, וכן לענין שמחה - גבי נשיאת כפים ביוה"כ כמו כל יו"ט (ראה שוע"ר סי' קכח סנ"ז), וכן לענין הזכרת יעלה ויבא במי שאוכל ביוה"כ, (סי' תריח סי"ח), ולפי אחד הדעות צריך לומר גם את ברכת "אשר נתן ימים טובים וכו'", במי ששכח לומר יעלה ויבא בברכת המזון (ראה סי' קפח סוסי"א).

ב) אך מאידך אין אומרים בתפלה "ביום טוב מקרא קדש הזה", כיון שהוא יום צום, ומצד זה אינו נקרא יו"ט, כמבואר באנצ"ת ערך יום הכפורים המקורות לזה.

והקשו ע"ז:

זה שלענין הבגדים יש ליוה"כ פ דין יו"ט, כמבואר בסי' תרי ס"י, הוא מטעם המבואר שם ס"ח: "לקדוש הי' מכובד זה יום הכיפורים . . כבדו בכסות נקיה".

והיינו שאף שבסי' תקכט ס"א מבואר שפסוק זה קאי על כל היו"ט, מ"מ פירוש הפשוט שבו הוא על יוה"כ.

וכיון שיש ע"ז לימוד מיוחד מובן שאין זה מטעם שהוא בפשטות יו"ט, ורק זאת שלענין זה דינו שווה ליו"ט.

אלא מאנצ"ת הנ"ל נראה שיש דעה כזו, ואולי לזה הכוונה כאן. אבל בשוע"ר ובנוסח סידורו לא נמצא רמז לדעה זו, ואדרבא, וכנ"ל.

וגם הדיוק מסי' תרד, שחיוב סעודה ביו"ט מטעם כבוד יו"ט ולא מטעם ענג, צ"ע. הרי מבואר בסי' תקכט ס"ב-ג: איזה כבוד כו' איזהו עונג כו' וחיוב בסעודה הוא מדין עונג, לאידך אי אכילה בערב יו"ט (וכן אכילת ערב יוה"כ"פ) הוא דין כבוד, כמבואר שם בסי' תקכט ס"ב. ולפעול הרי בתפלה אין אומרים "יו"ט מקרא קדש הזה", אלא "יום מקרא קדש הזה!" ועצ"ע.

ג. בהמשך כותב הרבי הטעם למנהג שבר"ה מברכים ברכה מיוחדת, כי אם טעם הדלקת הנרות הוא משום כבוד הרי צ"ל חילוק בין ר"ה לשאר יו"ט, והמקור לעיון בזה כותב "עיינן שו"ע אדה"ז חאו"ח ר"ס ר"ב". ונלאו הלומדים להבין פיענוחו, לדברי כמה מהלומדים ט"ס יש כאן וצ"ל הציון לריש סימן רס"ב. וזהו תוכן ביאורם:

דבר זה - דין כבוד בהדלקת הנרות - נתבאר יותר באגרת נוספת (לקוטי שיחות חט"ו ע' 528) שכתב הרבי באותה תקופה (כ"ד כסלו תשל"ו): "ויש בזה שייכות . . . ולכבוד שבת (שם [רמב"ם הל' שבת] פ"ל ה"ה (משבת קיט, ב) - אבל אדה"ז (שם ר"ס רס"ב. וכ"ה בשו"ע הב"י) השמיט נר דלוק ממרז"ל זה בכבוד שבת - ודוחק גדול לומר שסומך על ההמשך בסי' שלאחריו ובפרט בריש ס"ו שם שצ"ל "מדליקו לכבוד שבת". וראה לקמן בזה.

ובדברי רבינו במכתב כאן מבואר שבמצוות כבוד שבת ויו"ט יש חילוק בין ר"ה לשאר יו"ט. וצ"ע הכוונה, שהרי מבואר בשו"ע ר' סי' תקכט ס"א: "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש". ושם ס"ה: "ב' מצות אלו שהן כבוד ועונג הן נוהגות גם כן בראש השנה שהרי נאמר בו מקרא קדש".

ואדרבא לכאורה, בטעם של הדלקת הנרות משום "ענג שבת ויו"ט" יש מקום לחלק בין ר"ה לשאר יו"ט. ואף שבשו"ע ר' שם כתב שגם לענין מצות ענג אין הפרש בין ר"ה לשאר יו"ט, מכל מקום מובאה דעה נוספת בשו"ע ר' (סי' קפח ס"י): "בשבתות וימים טובים של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג וביום טוב נאמר ושמחת בחגך ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם".

משא"כ בר"ה אין בו מצות "שמחה", כמבואר בשו"ע ר' סי' קכט ס"ו: "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח". שלכן יש מתירין להתענות בר"ה (שו"ע ר' שם ובסי' תקצו ס"א).

וא"כ לכאורה לפי טעם הדלקת הנרות משום ענג סעודת יו"ט, הי' מקום לחלק בנוסח הברכה בין יו"ט לר"ה, משא"כ לפי טעם הדלקת הנרות משום כבוד יו"ט, לא נתבררה כוונת החילוק בזה בין יו"ט לר"ה.

וע"ז תירצו: לגבי כבוד ר"ה, יש בכל זאת הבדל בין כבוד ר"ה לכבוד שאר יו"ט, וזה מתבטא לענין היציאה מבית הכנסת לאחר חצות, שבר"ה אין חוששים לזה, כמבואר בסי' תקפ"ד, ואילו בשאר י"ט חוששים לזה, כמבואר בסי' תקכ"ט, והרי ענין הקפדת האכילה לפני חצות או לאחריה הוא מפני כבוד שבת ויו"ט, ראה שוע"ר סי' רפח סי"ג עיי"ש היטיב. כלומר ההבדל שיש בין חובת האכילה בין ר"ה לשאר י"ט (עונג יו"ט), נובע מההבדל שיש בין ר"ה לשאר י"ט בנוגע להיתר המנעות האכילה בין שאר י"ט לר"ה (כבוד יו"ט).

ואחרים תירצו: דאין להקשות מכבוד לעומת עונג, דנראה שרבינו לא נחית לכאן להבחין דוקא בין כבוד לעונג, אלא בכללות להגדיר כבוד שבת לעומת שלום בית, דנראה שכוונת רבינו בפשטות לחלק שאם נוקטים הטעם השגור והרווח של שלום בית הרי כל ההדלקה הוא דין כללי לטובת האדם (ואם ננקוט לשון הידוע זה דין על הגברא, ואפשר לומר שבעונג גם כך שזה דין על הגברא), אך באם נוקטים שזה מחמת כבוד הרי זה ההדלקה היא לשם החג ונתפס בחפצת החג ולכן בכל חג וחג שיש לו מהות אחרת יש מקום לברך ברכה אחרת, ולכן בשבת מברכים ברכה על שבת, ובשלש רגלים יום טוב ובראש השנה יום הזכרון, ויהכ"פ - יהכ"פ. וזה פשוט.

ד. לאידך אחרים פירשו את המ"מ ככתבו וכלשונו לסימן ר"ב: שם מבואר לגבי ברכות הפירות, ש"פירות האילן . . ברכה ראשונה שלהם היא בורא פרי העץ שמפני חשיבותם הוציאו מכלל פירות הארץ . . וקבעו להם ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת שמבררת ופורטת חשיבותם . . כדי להרבות בכבוד המקום בהזכרת שבחו בפרטות וכו'" ועד"ז בנדו"ד, שאם הוא מטעם כבוד היום, יש לפרט חשיבותו, ולכן מפרטים להדליק נר של יום הזכרון.

ה. ובסיכום הדברים כתב ח"א: יש שנראה לו בטוח שטעות סופר יש כאן, וצריך לתקן: ר"ס ר[ס] ב.

ולפי דבריו יוצא שהרבי מציין כמקור לטעם הדלקת הנרות לשו"ע אדה"ז סי' רס"ב, כיון ששם "השמיט" אדה"ז טעם זה.

א) ודבר זה תמוה ביותר, למה לא ציין לרמב"ם (שאליו ציין באגרת כ"ד כסלו) ששם אכן מבואר כן? ויש לדחוק ולומר שהרבי לא בא לציין

מקור לטעם ההדלקה מפני כבוד שבת, אלא שרוצה דרך אגב להעיר למקבל האגרת שידע שאדה"ז השמיט טעם זה.

(ב) גם לא מובן למה לא ציין לסי' רס"ב כאן מיד אחרי שהוא מזכיר את הטעם דכבוד שבת, שהרי מקום הציון הוא כאן, ולא שם כשמזכיר את הטעם דשלוש שבת, המבואר בשו"ע אדה"ז ר"ס רס"ג (וכפי שאכן מציין הרבי לשם באגרת הנ"ל מכ"ג כסלו – בחלק שלא נעתק לעיל). ומופרך לומר שיש כאן טעות סופר כפול: מסי' ר"ב לתקן לסי' רס"ב ושוב מסי' רס"ב לתקן לסי' רס"ג!

(ג) והכי תמוה בביאור זה הוא שהרי הרבי כותב כאן שלפי הטעם דכבוד שבת "צ"ל חילוק בנוסח בין ר"ה לשאר יו"ט", וכיון שהרבי מדגיש בציון הנ"ל שאדה"ז משמיט טעם זה איך זה שדוקא מנהג חב"ד הוא כן לחלק בין ר"ה לשאר יו"ט? והרבי היה צריך להוסיף כאן שמנהג חב"ד זה לא כמו שיטת אדה"ז בשו"ע.

(ד) בכל הנ"ל דנתי רק באופן הציון ובמקום הציון לשו"ע אדה"ז וכו', אמנם כשנתעכב להבין את דברי הרבי שלפי הטעם דכבוד שבת ויו"ט "צריך להיות חילוק בנוסח בין ר"ה לשאר יו"ט" – הרי מיד נגלה שאין לדברים הללו שום ביאור וסברא.

דעה ראשונה של הלומדים הבחינה בזה ועל כן הוסיפו: "היינו שבמצוות כבוד שבת ויו"ט יש חילוק בין ר"ה לשאר יו"ט", ושוב מתקשים בדבר זה: "וצ"ע הכוונה . . . ואדרבא לכאורה, בטעם של הדלקת הנרות משום 'ענג שבת ויו"ט' יש מקום לחלק בין ר"ה לשאר יו"ט . . . בר"ה אין בו מצות 'שמחה' . . . וא"כ לכאורה לפי טעם הדלקת הנרות משום ענג סעודת יו"ט, הי' מקום לחלק בנוסח הברכה בין יו"ט לר"ה, משא"כ לפי טעם הדלקת הנרות משום כבוד יו"ט, לא נתבררה כוונת החילוק בזה בין יו"ט לר"ה".

הרי לן שגם לפי הסברתם אין הבנה לקטע זו.

עיקר הקושי כאן שהרבי בכלל לא כותב כדבריהם "שבמצוות כבוד שבת ויו"ט יש חילוק בין ר"ה לשאר יו"ט", אלא ש"צריך להיות חילוק בנוסח בין ר"ה לשאר יו"ט", הרי שלא בדין כבוד יו"ט צריך שיהיה חילוק אלא בנוסח הברכה, ועדיין אין לנו הסבר ככוונת דברי הרבי כאן.

סוף דבר שביאור הנ"ל בדברי הרבי מוקשה מכלל צד.

ו. מעתה נעיין בביאורו השני, שלדבריהם מה שכתב הרבי "עיינין שו"ע אדה"ז חלק או"ח ריש סי' רב", הכוונה למבואר שם "לגבי ברכות הפירות, ש'פירות האילן. . . ברכה ראשונה שלהם היא בורא פרי העץ שמפני חשיבותם הוציאו מכלל פירות הארץ. . . וקבעו להם ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת שמבררת ופורטת חשיבותם. . . כדי להרבות בכבוד המקום בהזכרת שבחו בפרטות וכו'" (ועד"ז בנדו"ד, שאם הוא מטעם כבוד היום, יש לפרט חשיבותו)."

המעלה בביאור זה הוא בראש ובראשונה שלא צריכים לתקן את מה שהרבי כתב בגוכתי"ק ושוב פעם במכתב מתוקתק שהרבי עבר עליו ואח"כ חתם בגוכתי"ק. ולפי זה יש כאן חידוש מאד מיוחד בדברי הרבי, שכמו שבברכות הנהנין אנו מוצאים שמפני חשיבותו קבעו ברכה מיוחדת לפרי העץ, כך גם באם הדלקת הנר הוי מפני כבוד יו"ט או צריך לכבד את ראש השנה בברכה מיוחדת, ולהזכיר של יום הזכרון.

על ביאור זה העירו "שזהו דוחק לפרש כן, משום שאז לא מובן: א) למה מציין לשו"ע אדה"ז דוקא, שכן אין זה חידושו של אדה"ז דוקא, שהרי מקור הדברים הוא ברש"י ותוס' ובפרט בלבוש. ב) לפי זה היה צריך לברך על כל יו"ט ברכה בפני עצמה, להדליק נר של פסח (או יום חרותנו) שבועות (או יום מתן תורתנו) וסוכות (או יום שמחתנו)".

אמנם לכאורה אין מקום לקושיות. א) נדמה שאין זה דבר בלתי רגיל שהרבי יציין לשו"ע אדה"ז, בשעה שהדברים מפורשים כבר בראשונים. והטעם כיון שהרבי רוצה לציין לספר הלכה למעשה שנכתב הלכות בטעמיהן. ב) וכי מברכין על תפוח ברכה אחרת מאשר על תפוז וענבים? כל פירות הגדלים על העץ נכללים בברכת בורא פרי העץ, דומה לזה שלש רגלים שכולם נכללים בברכת "להדליק נר של יו"ט". ועפ"ז יובן ביותר דברי הרבי, שבתחילת דבריו כתב: "יש להסביר שיטת אלה שאין מחלקין בין ראש השנה לשאר ימים טובים בברכת הדלקת הנרות – כיון שאין חילוק בתוכנם (משא"כ ביוהכ"פ שאין אכו"ש וכו')", ודעה ראשונה נדחקה שהרבי מתכוון כאן לשני הטעמים של הדלקת הנר. ולפי הנ"ל אולי י"ל פשוט יותר, שהרבי מתכוון לומר, שיוהכ"פ ודאי נחשב כסוג "פרי" אחר, כיון שאין בו אכו"ש, ועל כן ודאי מברכין עליו ברכה פרטית, ואילו ר"ה דומה יותר לשלש רגלים, ועל כן לא ברור שצריך ברכה בפני עצמו.

ושוב ממשיך הרבי לומר, שבאם ההדלקה הוא מטעם כבוד יו"ט, כי אז יש מקום לומר שכדי לכבדו יותר צריך לכבדו גם בברכה פרטית, "של יום הזכרון", ואילו שלש רגלים ודאי שהם סוג "פרי" אחד ועל כן כולם נכללים בברכת "להדליק נר של יו"ט".



נגלה

דעת האשה בקידושין - ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר

הצמח צדק*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

דעת האשה בקידושין לעומת דעת מקנה בעלמא

א. מבואר בגמרא (דף ב,ב) - לחד תירוצא - דהא דקתני במתניתין "האשה נקנית" ולא "האיש קונה", הוא משום ד"אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ, תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא".

והקשו ראשונים ואחרונים (ראה רשב"א, מאירי, עצמו"י, פנ"י ועוד) דאיך הי' אפ"ל הו"א דאשה תתקדש בע"כ, הרי היא צריכה להקנות את עצמה לבעלה, ובכל מקום בעינן דעת מקנה!! ותירצו הדבר באופנים שונים כמבואר בדבריהם (ועוד האריכו בזה אחרונים בכ"מ ואכהמ"ל).

אמנם בתשובת אדמו"ר הצ"צ (אהע"ז סי' צה) מצינו 'מהלך' מיוחד בענין זה; דאחרי שמביא תירוץ הרשב"א והקושי שבתירוצו, מבאר החידוש שצריכים דעת האשה בקידושין באו"א: שצריכים שדעת האשה בקידושין תהי' ברורה, או עי"ז שהמעשה עצמה מראה עי"ז בריור, או שתגלה דעתה בדיבור, אבל אם ישנה איזה ספק האם באמת רוצה בקידושין או לא, אז לא חלו הקידושין בכלל.

(* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.)

ובהמשך דבריו מבאר איך שמצינו דבר זה בגמרא כמ"פ; כמו הדין הנזכר (לקמן יג, א) דאשה יכולה לומר במקרה מסויים "אין שקלי ודידי שקלי", אע"פ דיש בזה ספק (באם באמת לקחה הכסף בתורת קידושין, או לא), ועד"ז הדין ד"שתיקה לאחר מתן מעות", דגם שם ישנה מקום גדול לספק דשמא באמת רצתה להתקדש (ושמא לא), ומ"מ הרי הדין במקרים אלו דאינה מקודשת כלל (אפילו מספק), וזהו מחמת דין מיוחד זה בקידושין שצריכים שדעת האשה תהי' ברור בעת מעשה, וכאשר חסרה הודאות הוזה, ליתא לקידושין בכלל.

ויל"ע בחידוש דין זה, דלכאורה ממ"נ אם באמת הוה חידוש מיוחד בקידושין – שצריכים שדעת המקנה תהי' ברורה – אז מהו המקור לחידוש זה? והרי הצ"צ לא מזכיר בדבריו שום ילפותא או מקור לצורך זה! ובאם אין זה חידוש מיוחד בקידושין, אלא דכן הוא בכל מקום דבעינן דעת מקנה (שהדעת צ"ל באופן 'ברור' כמשנ"ת), שוב תקשה קושיא הראשונה, מהו החידוש בקידושין שהשמיענו התנא בזה שלא כתב "האיש קונה"?

ב. והנה כשהצ"צ מבאר שצריכים שלא יהי' שום ספק בדעת האשה, כותב בא"ד "כי אנו צריכים שתקנה את עצמה מדעתה ורצונה, וכל שיש לומר שלא רצתה להקנות א"ע לא נקנית כלל, דאוקמא אחזקתה שהיא שלה, ולא הקנתה את עצמה".

ולכאורה יש להסתפק בכוונתו בזה; דמזש"כ דהיא לא מקודשת משום "דאוקמא אחזקתה שהיא שלה" משמע, דספק בדעתה אינה סיבה מספקת לבטל הקידושין, אלא דמאחר שהוא ספק, כבר אינה מקודשת מחמת החזקה שמקודם!

אלא דלפ"ז אינו מובן מהו חידוש המיוחד בצורך דעת האשה בקידושין, הרי זה פשוט בלאה"כ דצריכים לדעתה, וא"כ במקום שישנה ספק בזה, הרי בפשטות צריכים לדון בזה ע"פ דיני חזקות, וא"כ מה נתחדש כאן?

אמנם הדבר יתבאר היטב ע"פ המשך דברי הצ"צ: "ואע"פ שבשאר ספק קדושין לא אוקמינן אחזקה, כמו בזרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, התם שאני דמיירי שנתרצתה תחלה להתקדש לו, וכיון ששניהם רוצים וזרק לה קדושין איתרע החזקה כמ"ש התוספות פ"ב דכתובות (דף כ"ג ע"א). אבל הכא שלא ידענו ממנה שום רצון כלל על קדושין ולא שום

דבור, והמעשה אינו מוכרח כלל על רצון דקדושין אף שיש לספק שמא נטרצית, אין זה שום קדושין".

ואשר יוצא מזה דישנה הבדל בין כל ספק בקידושין, לספק בדעת האשה; ובכל ספק לא אוקמינן אותה אחזקתה (שאינה מקודשת), משום דכבר איתרע החזקה, משא"כ כשישנה ספק בדעת האשה כן מוקמינן אותה אחזקתה, ולא אומרים שהחזקה כבר איתרע.

ובביאור החילוק נראה לומר: דעת האשה אינה רק 'דין' ו'תנאי' בקידושין, אלא היא נותנת האפשרות להתחלת כל הענין, ואשר לכן במקום שישנה ספק בדעת זה, אז אין הפירוש שיש כאן שאלה וספק באיזה דין פרטי, אלא דישנה ספק באם בכלל התאפשרה כאן הענין של קידושין. ומאחר שישנה ספק על עצם האפשרות של קידושין אז הדין לחזקתה שבאמת לא התחילה כל הענין של קידושין. משא"כ ספק אחר (כמו 'קרוב לו או קרוב לה' וכה"ג) הרי הספק אינה על עצם האפשרות להתקדש, אלא על דין פרטי ומסויים בהקידושין, ומאחר שעצם האפשרות להקידושין אינה בספק, לכן אומרים שכבר איתרע חזקתה, ולא מוקמינן אותה אחזקתה.

ג. ונראה לומר דזהו גם נקודת ויסוד החילוק – של הצ"צ – בין הצורך לדעת האשה בקידושין להצורך דעת בכל מקנה דעלמא; ובכל מקנה אה"נ דצריכים לדעתו עבור ההקנאה, אבל הצורך לדעתו אינו אלא עוד 'דין' ו'תנאי' בהקנין, משא"כ באשה הרי דעתה – כנ"ל – היא המאפשרת כל הענין. ואשר לכן כשישנה ספק לגבי דעתה בקידושין אז אמרינן דאוקמה אחזקתה וליתא שום קידושין כלל, ואילו בשאר הקנאות הרי במקרה של ספק בדעת המקנה י"ל דלא היינו מבטלים הקנין בכלל, אלא דהי' ע"ז דין ספק.

ויש לבאר יותר הסיבה לחילוק זה בין קידושין לשאר הקנאות: בקידושין הוה המקנה ודבר הנקנה אותה דבר (האשה), משא"כ בשאר הקנאות הוו שני דברים נפרדים (האדם המקנה, ודבר הנקנה). ואשר לכן, בשאר הקנאות הרי הדבר הנקנה מצד עצמה ראויה לקנותה גם בלי שום דעת של המקנה, ורק שישנה דבר המעכב את הקנין, שהמקנה (שקנה אותה דבר תחלה) אינו מרשה שמישהו יקנה את החפץ, ולכן צריכים דעת מקנה להסיר 'מניעה' הזאת, ושוב אפשר לקנות החפץ. משא"כ בקידושין הרי לפני שהאשה רוצה להקנות את עצמה עדיין ליתא שום דבר שאפשר

לקנות, משום שדבר הנקנה עצמה עוד לא הסכימה לאפשרות שתהי' קנויה!

במילים פשוטות: בשאר הקנאות צריכים לדעת מקנה רק בכדי לדעת שהוא מסכים להקנין, משא"כ באשה צריכים לדעתה בכדי להוות שיהי' כאן 'דבר הנקנה' (כנ"ל דכ"ז שלא הסכימה להקנות א"ע, הרי אשה בעצמותה אינה דבר שיכולים לקנות ולזכות בה).

ומבואר לפכ"ז היטב: א) ההבדל בין ספק בדעת האשה (המבטלת את הקידושין לגמרי) לשאר ספיקות בקידושין, ב) ההבדל בין ספק בדעת האשה בקידושין, לספק בשאר דעת מקנה בהקנאות דעלמא. ג) וגם איך דמחד גיסא הוה זה חידוש מיוחד בקידושין, ומאידך ל"צ לזה ילפותא ומקור מיוחד, משום דזה מיוסד על הצורך לדעת מקנה בכל מקום, אלא דהדין משתנה כאן מחמת זה דהמקנה הוה דבר הנקנה עצמה כמשנ"ת.

דעת האשה בקידושין לעומת דעת מקנה בקנין חזקה ובקנין כסף

ד. וממשיך הצ"צ וכותב: "שהרי גדולה מזו מצינו במקח דקנין חזקה לא מהני אפילו נתרצה למכור וזה נתרצה ליקח אא"כ יאמר לו לך חזק וקנה פרק חזקת (דף נ"ב סע"ב ודנ"ג ע"א) פרשב"ם אפילו נתן לו המעות במקום שנוהגים לכתוב את השטר כו'. ונהי דבמקום שכסף לבד קונה א"צ שיאמר לך חזק כו', מ"מ עכ"פ בעינן שיהיה ברור שרצונו להקנות לו. וכ"ש בהקנאת גוף האשה לבעלה דצריך קנין טפי וכמו אשה בחליפין לא מקניא נפשה (ד"ג ע"א), וכן מתנה ע"מ להחזיר לא מהני בקנין אשה אע"ג דמהני במכר (ד"ו סע"ב). ע"כ כשאין דבור ממנה שרצונה להתקדש, וגם המעשה שקיבלה הפרוטה י"ל שלא נתכוונה כלל להתקדש לו, אינה מקודשת".

ולפום ריהטא הרי כוונת הצ"צ להוסיף בקטע זה, דאין זה חידוש גדול כ"כ לומר דצריכים שדעת האשה לקידושין תהי' ברורה, דהרי גדולה מזו מצינו גבי קנין חזקה, דגם זה לא מספיק אלא צריכים שהמקנה יאמר את כוונתו בדיבור לפועל! וע"ז ממשיך דאע"פ דדין זה הוא רק בקנין חזקה ולא בכסף, והרי אשה נקנית בכסף ולא בחזקה, וא"כ איך אפשר לחייב דבר זה בקידושין?! מ"מ – ממשיך – גם בכסף (אף של"צ דיבור כמו בחזקה) צריכים שיהי' ברור שזהו דעתו של המקנה, וא"כ הרי כ"ש שצ"ל כן גבי אשה דמצינו שקנין האשה חמורה יותר מסתם קנין כסף, כמו בהדין שאינה נקנית בחליפין, וגם בזה שאינה נקנית ע"י מתנה ע"מ להחזיר.

ולכאורה הרי הדברים תמוהים לגמרי:

(א) מה למד מקנין חזקה לקידושי אשה, אחרי שבודאי אין זה קנין באשה, ושוב לא שייכים הדינים של אותה קנין לקניני אשה?

(ב) ולאידך, מדוע באמת בקנין חזקה צריכים לדיבור דוקא, ואילו בקניני אשה ל"צ אלא שדעתה תהי' ברורה?

(ג) מהו כוונתו בזה שאומר שבכל קנין כסף צ"ל "ברור שזהו דעתו של המקנה", דאם הכוונה להבירור שצ"ל בקידושין, א"כ אולה לה כל החידוש של הצ"צ כאן שישנה חידוש מיוחד בקידושי אשה (וזה משמיענו תנא דמתניתין)?!

(ד) מהו הקשר בין זה שאשה אינה נקנית בחליפין ובמתנה ע"מ להחזיר, אשר בגמרא מבואר דזהו מטעמים מיוחדים, לזה "צריך קנין טפיל", ושלכן צריכים שתהי' דעתה ברורה בהקידושין?

ועל הכל יש להוסיף תמיהה עצומה בפירוש דבריו "ונהי דבמקום שכסף לבד קונה א"צ שיאמר לך חזק כו"; מהו הסברא דאחרי קנין של כסף יצטרך לומר "לך חזק", הרי כבר קנה הדבר ע"י כסף, ומדוע א"כ צריך בכלל לעשות חזקה?! ואף שכתבתי לעיל דלפום ריהטא הרי הפירוש הוא שבקנין כסף ל"צ אמירה של המקנה לאפשר את הקונה לקנות, אמנם עפ"ז הי' צ"ל דא"צ שיאמר לך וקני, ואיך נתהפך מ'קני' ל'חזק'?

ה. ונראה (בדא"פ כמובן) לבאר דבריו הקדושים, דבר דבר על אופן, ובהקדמה:

זה שקנין חזקה שונה משאר הקנינים וצריכים אצלה דוקא האמירה של לך חזק וקני, הרי הביאור בזה בפשטות הוא, משום דבל"ז אין בפעולת חזקה מעשה של קנין כלל. דהנה כל שאר קנינים ה"ה בעצם מעשים המורים על הקנאה מהמקנה להקונה (או נתינת הכסף מאחד לשני, או השטר, משיכה, הגבהה או חליפין), משא"כ 'חזקה' הוה רק השתמשות של הקונה בהקרקע, והרי השתמשות אינו ענין של קנין (ויכול להיות גניבה, גזילה או בדרך 'אורח' וכיו"ב), ואינו מראה על שום מעשה של העברה מרשות לרשות.

ונמצא דאמירת לך חזק וקני אינה ענין של גילוי דעת על הסכמתו גרידא, אלא מהווה ופועלת הקנין, והיינו דאמירה זו פועלת שמעשה

החזקה תהי' מעשה של קנין. ומבואר א"כ דאף שגם בשאר קנינים צריכים כמובן שהמקנה ירצה בהקנין, הר"ז רק 'תנאי' בכדי שהקנין – שהוא כבר מעשה של קנין בעצמותו – יחול, משא"כ בחזקה דאמירת המקנה 'מהווה' מעשה הקנין כמשנ"ת (ובאהא"ז הל' שכנים פ"ב אכן האריך להוכיח דאמירת לך חזק וקני הוה חלק מקנין חזקה עצמה עיי"ש, ולכאורה הן הן הדברים).

ואשר לפ"ז יתבאר הדמיון ש'מצא' הצ"צ בין דין אמירת לך חזק וקני בקנין חזקה, לחידושו בדין דעת האשה בקידושין; דכמו שבחזקה הרי האמירה אינה רק 'דין' ו'תנאי' בהקנין אלא שבלעדו לית כאן מעשה של קנין כלל כמשנ"ת, עד"ז הוא בקידושין, דזה שצריכים לדעת שהאשה מתרצה לקידושין אינה רק דין ותנאי בהקידושין, אלא דבל"ז אין כאן התחלת כל הענין כמשנ"ת.

אלא דישנה הבדל בין ב' הדינים; דבקנין חזקה הרי האמירה נצרך בכדי להוות 'מעשה הקנין' כנ"ל, ואילו באשה הרי מעשה הקנין היא קנין כסף, אשר זהו מעשה של קנין בעצמותה (ואדרבה היא 'ראש' לכל הקנינים, כמבואר בראשונים בריש מכילתין לענין ה'סדר' דמתניתין ב"כסף שטר וביאה"), אמנם באשה הרי הצורך בגילוי דעתה הוא להוות 'דבר הנקנה', וכמשנ"ת דלפני שיודעים שהיא רוצה להתקדש אין שום אפשרות לכל הענין של קידושין.

ואשר לפ"ז נראה להסביר מדוע לגבי חזקה צריכים 'אמירה' דוקא, ואילו גבי קידושין צריכים (רק) שדעתה תהי' ברורה, אבל לאו דוקא ע"י אמירה; דבחזקה מאחר שלך חזק וקני מהווה את הקנין, לכן נהי' 'חלק' ממעשה הקנין (וכדברי אבהא"ז המצויין לעיל), ולכן צריכה להיות בפועל כמו כל מעשה הקנין (שלא יכול להתקיים במחשבה אף שהיא גלויה), משא"כ בקידושין שהדעת אינה נצרך עבור מעשה הקנין עצמו, אלא בכדי לאפשר את מעשה הקנין, לכן לא נהי' חלק ממעשה הקנין עצמו, ושוב אין צורך שיהי' בדיבור ממש, ומספיק זה שהוא ברור וידוע.

ועכ"פ מבואר מכ"ז גם הדמיון וגם ההבדל בין צורך אמירת לך חזק וקני בקנין חזקה, לצורך גילוי דעת האשה בקנין הקידושין.

ו. וע"ז ממשיך הצ"צ להקשות "ונהי דבמקום שכסף לבד קונה א"צ שיאמר לך חזק כו". וי"ל הביאור בזה: ראינו שבקנין חזקה יש צורך מיוחד שהמקנה יגלה דעתו ורצונו להקנות בדיבור, אמנם בקנין כסף אין צורך

כזה, ונמצא לכאורה דאף שלית לן בירור שלם על דעת המקנה מ"מ מהני הקנין, ואחרי שעשו קנין כזה אין (לכאורה) שום צורך שהמקנה יאמר ויגלה דעתו בבירור שהקונה יוכל להחזיק בפועל בדבר הנקנה, אף דלכאורה יש מקום לספק על התרצות המקנה בכל הקנין! והר"ז מורה לכאורה דאחרי שהקנין הוה מעשה של קנין שמהני, א"צ בעוד ענין של בירור בכדי להחזיק בדבר הנקנה.

וי"ל שזהו כעין קושיא על חידושו של הצ"צ בענין צורך דעת האשה בקידושין, והדמיון בין זה לאמירת לך חזק וקני בקנין חזקה; דבשלמא בקנין חזקה הרי בלי האמירה חסר במעשה הקנין כנ"ל, אמנם בקידושין שמעשה הקנין ה"ה בשלימות גם בלי חידוש מיוחד, אז מהו המקור שניבעי איזה דין של 'גילוי דעת', אחרי שמעשה הקנין מהני מצ"ע בל"ז?

וע"ז אומר הצ"צ מ"מ עכ"פ בעינן שיהיה ברור שרצונו להקנות לו". וי"ל הכוונה בזה: דאה"נ דבשעת מעשה הקנין, בקנין כסף, א"צ לגילוי דעת מיוחד מהמקנה, אמנם בכדי שאח"כ יחזיק הקונה בדבר הנקנה בפועל, כן צריכים לדעת בבירור שהמקנה רצה באמת להקנותו, דבלי בירור זה אין כאן אלא ספק קנין, ובודאי לא יכול להחזיק בדבר לפועל כ"ז שישנה ספק על הקנין!

ונמצא דיש כאן ב' דינים שונים; לענין מעשה הקנין עצמו באמת ל"צ 'בירור' מיוחד בקנין כסף (ורק בקנין חזקה, דשם בלי הבירור ליתא מעשה של קנין כלל כמשנ"ת), אמנם עדיין צריכים בירור גמור בכדי להחזיק בדבר הנקנה אחרי הקנין.

וע"ז מוסיף הצ"צ דבענין זה השני (היינו הצורך בבירור בכדי להחזיק בדבר הנקנה) ישנה עדיפות ו"כ"ש" לגבי קידושין.

וי"ל הביאור בזה: לגבי סתם קנין כסף אכן בעינן בירור בדעת המקנה בכדי להחזיק בדבר הנקנה לפועל, וכאשר חסרה בירור זה אין הקונה יכול להחזיק בדבר בפועל מחמת ספק, דהא לא יודעים אם באמת רצה המקנה להקנות או לא, משא"כ בקידושין הרי ספק זה עצמו 'אומרת' שאין כאן (רק) ספק קידושין, אלא דאין כאן קידושין כלל! וכמשנ"ת לעיל יסוד הסברא בזה מיוסד על ההבדל ביניהם בזה שבקידושין דוקא הרי המקנה ודבר הנקנה הן אותה דבר.

וכיסוד לזה מביא הצ"צ הא דבקיודושין לא מהני חליפין ומתנה ע"מ להחזיר. וי"ל הביאור בזה: הא דלא מהני קנינים אלו הוה מחמת זה דאשה בפחות מש"פ לא מקנה את עצמה, והחידוש בזה הוא דזה שנשים לא רוצות להתקדש בכך, מבטלת עצם הקנין מלהיות קנין שמהני לקידושין (היינו אפילו במקרה שישנה אשה שכן מסכמת לזה), אשר זה מורה איך שבקיודושין הוה דעת האשה לא (רק) תנאי הנצרך בכדי שקידושין יחולו לפועל, אלא דבלי זה לא מתחלת כל האפשרות להקנין כמשנ"ת לעיל באורך.

ועכ"פ הסיכום היוצא מכל הנ"ל, דישנם ג' דרגות ואופנים בצורך דעת מקנה לקנין: א) בקנין חזקה, דאז צריכים שהמקנה יאמר במפורש לך חזק וקני, והיינו משום דבלי גילוי הדעת אין כאן מעשה של קנין בכלל. ב) בקנין כסף בעלמא, דל"צ גילוי דעת לענין מעשה הקנין עצמו, וגם לענין להחזיק בדבר הנקנה לפועל, הרי הצורך לגילוי דעת אינו אלא שלא יהי' ספק בהקנין. ב) בקניני קידושין, דל"צ גילוי דעת לשוות מעשה קנין, אבל לאידך בלי גילוי דעת יש חיסרון ב'דבר הנקנה', היינו שא"א להיות קנין באשה בלי ידיעה ברורה שרוצה להתקדש כמשנ"ת.



כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

הרב צבי רייזמן

איש עסקים, מח"ס רץ כצבי

א. במשנה (ברכות פ"ב מ"ה) נאמר: "חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון", וזאת מכיון שהוא טרוד במצוה ואינו יכול לכוין כראוי. אולם בהמשך (שם משנה ח) נאמר ש"אם רוצה [החתן] לקרות את שמע בליל הראשון, קורא". ואילו רבן שמעון בן גמליאל חולק וסובר "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". כלומר, אם החתן "לא מוחזק חכם ופרוש בשאר דברים, אין זה אלא יוהרא שמראה עצמו שיכול לכוין לבו". על סמך משנה זו, דנו חכמי התלמוד הירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט) בשאלה העקרונית, האם אדם הפטור ממצוה רשאי להחמיר על עצמו ולקיימה.

בירושלמי מסופר כיצד רבן גמליאל ורבי יהושע הלכו בדרך "והיו מסתלקין לצדדים מפני יתדות הדרכים [ירדו מהדרך שהיתה מלוכלכת ומלאה בבוץ ופסעו בתוך השדות הסמוכות לה, ומותר להיכנס לשדות הסמוכות משום שזו אחת מהתקנות שתיקן יהושע בן נון כשהנחיל את

[הארץ] וראו את ר' יהודה בן פפוס שהיה משתקע ובא כנגדם [שהחמיר על עצמו שלא לילך בשדה חברו היה משתקע בטיט והולך לו]. אמר רבן גמליאל לרבי יהושע, מי הוא זה שמראה עצמו באצבע [שמחמיר על עצמו, ומראה חסידותו לפנינו באצבע, ויוהרא הוא]. אמר לו, יהודה בן פפוס הוא, שכל מעשיו לשם שמים". ומבואר שם בסוגיא ש"כל דבר של שבח [כגון קריאת שמע של חתן או להתנאות בסודר של תלמיד חכם, דהיינו ללבוש מלבושים המיוחדים לתלמידי חכמים], לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, תלמיד חכם עושה, אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור. וכל דבר של צער [כגון תענית על אי ירידת גשמים], כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, תלמיד חכם עושה, ותבוא עליו ברכה. אמר רב זעירא, ובלחוד דלא יבזה חורנין [גם בדבר של צער, יחמיר על עצמו בתנאי שאינו מבזה אחרים שאינם מחמירים כמותו]".

ומבואר שם בירושלמי מעשה בר' יסא ורבי שמואל בר רב יצחק שישבו ואכלו בעליית בית הכנסת והגיעה שעת התפילה. קם רבי שמואל בר רב יצחק והפסיק מאכילתו כדי להתפלל, אמר לו ר' מיישא: "לא כן אלפן [לא כך לימדנתו] רבי, אם התחילו אין מפסיקין [משנה בפרק ראשון של מסכת שבת, שאם התחילו בסעודה והגיע זמן תפילה אין מפסיקים, ונמצא שהיה פטור אז מלהתפלל]. ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". השיב לו רבי שמואל בר רב יצחק: "והא תנינן, חתן פטור חתן אם רוצה". כלומר, יש ראייה מדברי המשנה בדין חתן בקריאת שמע, שרשאי להחמיר על עצמו גם במה שהוא פטור ואינו נקרא "הדיוט" - שהרי החתן פטור מק"ש, ואף על פי כן, אם רוצה לקרות, קורא. על כך ענה ר' מיישא: "יכיל אנא פתיר לה כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת". כלומר, אין ראייה מדין חתן בקריאת שמע, מכיון שקריאת שמע שונה משום שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ולכן דווקא בזה רשאי להחמיר על עצמו ואינו נקרא הדיוט, אבל במקרים אחרים אינו רשאי להחמיר ונקרא הדיוט.

מדברי הירושלמי עלו בידינו המסקנות הבאות:

[א] כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

[ב] בקריאת שמע, שיש בה קבלת עול מלכות שמים, רשאי להחמיר על עצמו ולקרוא אף על פי שמן הדין הוא פטור, ואינו נקרא הדיוט.

[ג] בדבר של "צער", כגון תעניות על אי ירידת גשמים, רשאי ה"יחיד", דהיינו תלמיד חכם, להחמיר על עצמו. אך גם זה, בתנאי שיעשה

זאת בינו לבין עצמו ולא בפני אחרים, כדי שלא יגרם בזיון לאחרים שאינם מחמירים כמותו.

'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט' - להלכה ולמעשה

ב. דברי הירושלמי "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", הובאו להלכה בכמה מקומות, כדלקמן.

בהלכות תפלת מנחה פסק השו"ע (סי' רלב ס"ב) שאין להתחיל לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה "ואם התחיל אינו מפסיק" [מכיון שיש לו עדיין שהות להתפלל]. וכתב המג"א (ס"ק ט) "וכל הפטור ומפסיק נקרא הדיוט", והיינו דברי הירושלמי.

בהלכות בשר בחלב פסק הרמ"א (יו"ד סי' פט ס"ב) "יש מחמירין [להמתין שש שעות] אפילו בבשר אחר גבינה, וכן נוהגים, שכל שהגבינה קשה אין אוכלים אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר. ויש מקילין, ואין למחות, רק שיעשו קינוח והדחה ונטילת ידים". עם זאת מסיים הרמ"א: "מיהו טוב להחמיר". והש"ך (שם ס"ק יז) הביא את דברי המהרש"ל ש"קרא תגר על המחמירים, שהוא כמו מינות". ולכאורה מבואר בדברי המהרש"ל דברים חמורים יותר מדברי הירושלמי, שהפטור מדבר, לא רק שנקרא "הדיוט" אלא שיש במנהגו שמץ "מינות", וצ"ע.

הטור והשו"ע פסקו בהלכות תפילין (או"ח סי' לב ס"ו) על פי האמור בגמרא במנחות (לב, ב) שאין צריך לשרטט תפילין בכל שיטה ושיטה. ובטור כתב: "ואם ירצה לשרטט הרשות בידו". אולם בשו"ע כתב: "אין לשרטט כי אם שיטה עליונה". וביאר המג"א (ס"ק ב) את טעמו של השו"ע: "לפי שתפילין אינם צריכים שרטוט וכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט" [ומקור הדברים בתוספות במנחות (שם ד"ה הא) שלא היו רגילין לשרטט תפילין בגלל דברי הירושלמי שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט]. ברם הרמ"א הוסיף בהגהה: "צריך לשרטט שיטה עליונה". וכתב בביאור הגר"א שדעת הרמ"א כדברי הטור שאם ירצה לשרטט, הרשות בידו. והוסיף הגר"א: "וכמו שכתב בספר התרומה דלא מקרי הדיוט אלא כשעושה משום חומרא, אבל כהאי גוונא שכוונתו לכתוב יותר ביושר שפיר דמי" ואינו נקרא הדיוט, וכן מובא במג"א (שם ס"ק ח) בשם הבית יוסף.

בהלכות פסח נפסק בשו"ע (סי' תעב ס"ה) וז"ל: "בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו הוא רבו מובהק, תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה". וכתב הט"ז (שם ס"ק י) "נראה לי בכל מקום שנזכר שאין צריך להסב יש איסור

להסב, כדאיתא לענין סוכה דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, וכן מצאתי בשם הרש"ל. ומפורש בדברי הט"ז שנקט על פי דברי הירושלמי שחומרא במקום הפטור אינה רק מעשה "הדיוט", אלא יש בה גם איסור. אמנם המג"א (שם ס"ק ו) גם הוא הביא את דברי המהרש"ל והעתיקו בלשון "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט". וכן דייק החק יעקב (שם ס"ק י) מלשון השו"ע "אין צריך הסיבה" ש"משמע לכאורה דאין צריך הסיבה, אבל אין איסור בדבר אם מיסב. אולם מסיים החק יעקב: "אכן מלשון הרמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ) והכלבו, משמע דאסור לו להסב משום מורא וכבוד רבו. ועי' בב"ח שפירש על דרך זה גם כן את לשון הטור והש"ס שהוא כלשון המחבר, וכן עיקר".

נמצא שלדעת הט"ז והחק יעקב יש איסור להחמיר ולהסב כאשר אינו מחוייב בדבר, כגון בפני רבו שפטור מהסבה, כי אם יחמיר ויסב יעבור על דין מורא רבו.

והנה המג"א ציין בהלכות פסח על דברי הירושלמי "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", כי בשו"ת באר שבע (סימן כא) כתב "דצריך להתיישב בדבר, שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירין בדבר שאנו פטורים בו". וכעין זה כתב המג"א בהלכות תפילין: "ובאמת צריך להתיישב בדין זה, דמצינו הרבה חומרות שמחמירין על עצמנו ולא אמרינן דנקרא הדיוט, וגם בספר באר שבע תמה על זה".

[ומכאן תימה על מה שכתב המהרש"ג (סימן לט) על דברי הירושלמי: "לעת עתה גם אנכי אין לי כלל ברור בזה להבין הענין עד היכן הדברים מגיעים, שהרי בכמה מקומות מצינו שאנשים גדולים היו מחמירים על עצמם. וכבר עמד בזה המג"א בעצמו בשם הבאר שבע, וגם כן לא מצא ליתן כלל וללמד אותנו באיזה מקום שפיר דמי להחמיר, ובאיזה מקום אין להחמיר. ולכאורה אפשר שלא נאמר הך כללא בירושלמי רק ביושב בסוכה בזמן הגשמים. והטעם, משום דבזה שייך המשל שאמרה המשנה דדומה לאחד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו רבו הקיתון על פניו. דכיון דרבו אינו חפץ בשימושו אין לו להחמיר לשמשו בעל כרחו, ולכן הוי הדיוט". אולם כבר נוכחנו לעיל שלא כן מפורש בדברי הפוסקים שנקטו לדברי הירושלמי לא רק לענין הפטור מהסוכה, וצ"ע].

להלן נביא דרכים שונות בבירור ענין זה - אימתי ראוי לנהוג בחומרות, ואימתי הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט' - רק אם כתוצאה מהחומרא יעבור על איסור

ג. שאלה זו, אימתי נאמר דין "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", ואימתי "המחמיר תבוא עליו ברכה", מקבלת משנה תוקף בעיון בהלכות סוכה (או"ח סימן תרלט). מחד גיסא נפסק (סעי' ב) שמותר לשתות מים מחוץ לסוכה, אך "מי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח". ואילו בהמשך אותו סימן (סעי' ז) פסק הרמ"א כי הישן בסוכה בשעה שירודים בה גשמים הוא מצטער הפטור מחיוב סוכה, ורשאי לצאת ממנה אפילו בגשמים מועטים, ומסיים הרמ"א: "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינן אלא הדיוטות" [ובמשנה ברורה (ס"ק מה) הוסיף, שאם מברך באותה שעה על אכילת קבע "הוי ברכה לבטלה"].

ביישוב שאלה זו הביא הביאור הלכה (ד"ה וכל הפטור) תירוץ בשם ספר עולת שמואל, שדברי הירושלמי "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", נאמרו "דווקא במקום שיש בו צד איסור, כמו במצטער דהוי חילול יום טוב, ואפילו בחול המועד חייב לכבדו. אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר, כמו רבן גמליאל שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלום לסוכה (סוכה כו, ב)".

למדנו מדברי הביאור הלכה כלל, שהדין "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", נאמר רק אם כתוצאה מהחומרא יעבור על איסור. כגון המחמיר לשבת בסוכה והוא מצטער [חולה] שפטור מחובה זו, שהעושה כן עובר על איסור כי אינו מקיים את מצות שמחת יום טוב, ולפיכך הוא נקרא הדיוט.

דברים דומים מצינו בהלכות הסיבה בפסח, כמבואר לעיל [אות ב] בדברי הט"ז והחק יעקב, שאסרו להחמיר ולהסיב כאשר יושב לפני אביו או רבו והוא אינו מחוייב בדבר, מכיון שיש איסור בדבר. אך אם אין איסור אזי "כל המחמיר הרי זה משובח". וכן מפורש בדברי החק יעקב, בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ב] "ואף שלקמן סי' תרל"ט כתב הר"ב לענין גשמים שאם אינו יוצא מתוך סוכתו נקרא הדיוט, שאני התם כיון דתורה פטרתו שלא יצטער גופו כי דרכיה דרכי נועם על כן אסור לו להחמיר ולצער גופו וכל שכן ביום טוב, משא"כ בשאר דברים אפשר שמותר להחמיר היכא דליכא צד איסור". אלא שבסיום דבריו כתב החק יעקב: "אכן בתוספות בסוטה (יז, ב) משמע קצת דאף בכה"ג נקרא הדיוט, וצ"ע". וכוונתו למבואר בתוספות שאין לשרטט בתפילין מדין הירושלמי

שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ומשמע שאין להחמיר גם כאשר אין צד איסור בדבר. אמנם כבר נתבאר לעיל שעל דברי התוספות יש להשיב, שאין בשרטוט משום "כל הפטור מדבר ועושהו", כמו שכתב ספר התרומה, מכיון שאינו עושה כן משום חומרא אלא רק כדי שיהיה הכתב נאה יותר, ויש מצוה של "זה אלי ואנוהו".

דין 'כל הפטור מדבר ועושהו' נאמר כאשר פטור מעצם החיוב במצוה ולא בפטור מקיום המצוה כי לא רצו להטריחו בקיומה

ד. חילוק נוסף כתב הביאור הלכה (ד"ה הדיוטות) בשם ספר ביכורי יעקב: "זמה דאמרינן שהוא מעשה הדיוטות ואין בו קיבול שכר, זה דווקא כשפטור בעת הישיבה, כגון שמצטער וכדומה, ובפרט בגשמים שהם כשפיכת כוס על פניו שרבו הראה לו שאינו רוצה בעבודתו, והוא רוצה לכוף לרבו לעבדו, שאין זה דרך ארץ. אבל מי שפטור משום טרחא לחזור לסוכה, כגון בפסקו גשמים בלילה או באמצע סעודתו או בהולך לסוכת חברו, לזה יש קיבול שכר, דלא גרע משותה מים בסוכה דאמרינן הרי זה משובח אף שפטור מן הדין, וכנ"ל. וכל שכן זה שבשעת ישיבה מקיים מצות סוכה כראוי, רק שלכתחילה לא היה מחוייב לילך לשם, ולכן גם הגהת מיימוני לא כתב רק כל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא, דמשמע שבעת ישיבתו פטור".

ומבואר בדבריו, שיש הבדל בין פטור מעצם החיוב במצוה, כדוגמת המצטער בשעה שיורדים גשמים, שאם נשאר בסוכה למרות שפטור הוא נראה כאילו "רוצה לכוף לרבו לעבדו, שאין זה דרך ארץ", ולכן נקרא "הדיוט". ובין מי שפטור מקיום המצוה כי לא רצו להטריחו בקיומה, כגון בשתיית מים מחוץ לסוכה, או כשפסקו הגשמים בלילה או באמצע סעודתו או בהולך לסוכת חברו, שלא הטריחוהו לחזור לסוכתו - בזה יש למחמיר קיבול שכר ו"הרי זה משובח", שהרי אין בחומרתו התרסה כלפי רבו שעושה בניגוד למה שפטרוהו, כי הפטור היה משום הטרחא, והוא מוחל על טרחתו.

מצוה שהיא 'בעצם' אלא שלא הצריכוהו חכמים לעשותה - ומצב שאין זו מצוה כלל

ה. בתחילת מסכת ברכות (פ"א מ"ג) נחלקו בית שמאי ובית הלל כיצד צריך לקרוא קריאת שמע: "בית שמאי אומרים, בערב כל אדם יטו ויקראו, ובבקר יעמדו, שנאמר (דברים ו, ז) ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים, כל אדם קורא כדרכו, שנאמר (שם) ובלכתך בדרך. אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך, בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים.

אמר רבי טרפון, אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו, כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל".

ובסוגיית הגמרא (יא, א) נחלקו רב יחזקאל ורב יוסף: "תני רב יחזקאל, עשה כדברי בית שמאי עשה, כדברי בית הלל עשה. רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום". ובתוספות שם (ד"ה תני) עמדו על הקושי הגדול בדברי רב יוסף, מדוע לדעת בית הלל "אם עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום", וכי למה יפסיד אם קרא קריאת שמע כדעת בית שמאי.

וכתב הגר"א בפירושו שנות אליהו: "ונראה שבוודאי הקריאת שמע אינו מפסיד, אך האמוראים [רב יחזקאל ורב יוסף] פליגי אם עשה מצוה מן המובחר בזה שהטה, אם לאו. דבכמה מקומות מצינו אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ובכמה מקומות מצינו שאף על פי שפטור מן הדבר, אם עושה הוי מצוה מן המובחר. ונראה, כל שהוא מצוה בעצם, אלא שלא הצריכוהו חכמים [לקיימה], אם עושה נותנים לו שכר שעשה מצוה מן המובחר. וכן אמרו בסוכה שהיו מחמירים על עצמם לשתות מים בסוכה, ובמי שהיה בדרך ולא רצה לשתות עד שבא לסוכה". ולפי זה מסביר הגר"א שלדעת רב יחזקאל "עשה כדברי בית שמאי עשה", היינו "עשה מצוה מן המובחר", ואף שבית הלל סוברים שאין צריך להטות "מכל מקום עשה מצוה מן המובחר כמו בכל מקום שהוא. ורב יוסף אמר שלא עשה ולא כלום, פירוש אין בזה תועלת כלל, כי בית הלל סוברים שאין מצוה כלל להטות ואין בזה תועלת כלל. ומביא ראיה מסוכה, שאף על פי שישב בסוכה אין בזה מצוה לבית שמאי, שאין מצוה כלל לישב בסוכה כזו".

כלומר, לדעת הגר"א יש לחלק בין "מצוה שהיא בעצם" אלא שלא הצריכוהו חכמים לעשותה, שאז אם עשאה מקבל על כך שכר, לבין מקרה שאין זו מצוה כלל, כר' טרפון שהטה לקרוא ק"ש כבית שמאי, אין בו כל תועלת, ונקרא הדיוט [לדעת רב יוסף]. וכמו כן היושב בסוכה בשעה שהוא מצטער נקרא הדיוט, משום שאין זו מצוה כלל. ובהטעמת דברי הגר"א כתב הרב יהודה הלוי עמיחי (אור המזרח, קובץ מא עמ' 267) "כל שהיא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים ולא הזקיקוהו לטרוח בהכי והוא מכניס עצמו לכלל חיוב, הרי הוא מקיים בכך מצוה, ואדרבה יש לו שכר מובחר. אולם בדבר שאיננו מצווה כלל הרי התחייבות לעשותה איננה מצוה כלל, ולא מקבל על כך שכר, ואדרבה יכול להביאו לידי זלזול כמעשה המצוה. ולכן לענין שרטוט מכיון שאיננה מצוה כלל, אם כן יכול

להביא לידי זלזול במזווזות שבהם ישנה חובת שרטוט. ולכן אמרו תוס' שיש בזה גדר של כל הפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט. וכמו כן לענין סוכה, הרי שאם ישאר בסוכה כשעה שהוא מצטער ויכניס עצמו לכלל חיוב, יהיה בכך כמין הודאה שכל מעשה מצות הסוכה איננו נובע ממצות הבורא אלא מצויו שלו שקיבל עליו לעשות מצוות למרות שאינו מחוייב בהם".

במה שאין משום הרחקה פרישות וסייג נאמר 'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט'

ו. כפי שהוזכר לעיל בדברי המג"א, בשו"ת באר שבע דן אימתי נחשב העושה דבר שפטור ממנו כהדיוט, ומתי ראוי להחמיר, כדבריו: "כל ימי הייתי קוהה על זה המאמר ועל הא דאמרו (ירושלמי נדרים פ"ט ה"א) לא דיין מה שאסרה תורה, האיך מצינו ידינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אנו עושים הרבה דברים למאות ולאלפים שאנו פטורים מן הדין משום חומרא ופרישות וכך ציוו החכמים קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי וכהנה רבות".

הבאר שבע נדרש ליישב את המנהג שהובא בדברי הרא"ש (שבת פ"ב סימן יא) שנשים מדליקות את הפתילה ומכבות אותה בערב שבת "כדי שתהיה מהובהבת ויאחז בה האור היטב", כדעת רבי אליעזר, וכתב הרא"ש "ומנהג יפה הוא". והקשה הבאר שבע היאך כתב כן הרא"ש, והלא מנהג זה הוא בניגוד לדעת רבי עקיבא שאין צורך להבהב את הפתילה לפני הדלקתה, ואם כן לכאורה הרי זה בכלל דברי הירושלמי ש"כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט".

ומסביר הבאר שבע את המנהג של הבהוב הפתילה על פי המבואר לעיל [אות ב] בדברי ספר התרומה שמותר לשרטט בתפילין אף על פי שאינו מחוייב ואינו נקרא הדיוט, מכיון שאינו עושה כן משום חומרא אלא רק כדי שיהיה הכתב נאה יותר, ואם כן: "ושמא יש לומר דלא אמרו בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אלא כשעושה אותו בדרך חומרא. אבל הכא אפשר לומר שאין הנשים מכוונות לעשות אותו בדרך חומרא, למיחש דילמא אתי לאטויי כשלא יהיה מהובהבת כדחייש רבי אליעזר. אלא להנאתם ולטובתם עושים כן, דאיכא טפי שלום בית כשהגר דולק יפה, ואף בחול היו עושים כך. וכי האי גוונא ממש כתב בספר התרומה לענין שרטוט תפילין דלא נקרא הדיוט מי ששרטט אע"פ שמן הדין אין צריך שרטוט כיון שעושה השרטוטין כדי לכתוב ביושר ולא משום חומרא".

ובעיקר דברי הירושלמי כתב הבאר שבע: "ושמא יש לומר שלא אמרו קדש עצמך במותר לך אלא דוקא שלא ילך אחר מותרות, אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה, וכהאי גוונא מה שאמרו עשו משמרת למשמרתי, ועדיין הדבר צריך עיון". מדבריו למדנו הגדרה נוספת בדין "כל הפטור מדבר ועושהו". שבכל ענין ומצוה שעושה "משמרת" ומרחיק עצמו מפני מכשול, ודאי נקרא חסיד, והרי זה משובח, ואף שלא נתחייב בזה [כדוגמת השוטה מים מחוץ לסוכה, שיש בזה סייג וגדר שלא להיכשל באכילה מחוץ לסוכה]. אולם במקרים שאין בהם משום הרחקה פרישות וסייג, נאמר "כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט" [וכגון מצטער בסוכה והקורא ק"ש כבית שמאי].

גם שלחן ערוך הרב בהלכות תפילין (או"ח סימן לב סע' ח) נקט כדברי הבאר שבע, והוא מוסיף ביאור בהגדרת הדברים, וז"ל: "ואין לו להחמיר ולשרטט [תפילין] בכל השיטות מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אבל אם אינו יודע לישר השיטה בלא שרטוט טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהיה הכתב מיושר ושוה משום זה אלי ואנוהו ואפילו אם יודע לישר אף בלא שרטוט (עיין ב"י) ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר (שהוא הידור מצוה). ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא (במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו, וגם אין בה משום הידור מצוה. אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה, וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבוא לידי איסור אינו נקרא הדיוט. וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים שהן אחת משתיים, או לסייג וגדר שלא יבואו לעבור על איזה לא תעשה, אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך. או משום הידור לאיזו מצוה עשה אפילו של דברי סופרים. אבל במקום שלא שייך הידור כגון היושב בסוכה בשעת הגשמים הרי זה הדיוט, כמו שיתבאר בסי' תרל"ט וכן כל כיוצא בזה)".

רק אם היה מחוייב במצוה ונפטור מחובת קיומה ובכל זאת מקיימה - נקרא הדיוט

ז. הרמב"ן (קידושין לא, א) הקשה על שיטת רבנו תם שנשים מברכות על קיום מצוות עשה שהזמן גרמן, ואף על פי שפטורות מחובת קיומן מהתורה "והא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט. [ומיישב הרמב"ן], התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל, שהוא כמוסיף על התורה. אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנו, אע"פ שלא נצטווה הוא בהם, כגון נשים וגוים, מקבלים עליהם שכר, שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

ומתבאר בדברי הרמב"ן שיש להבדיל בין חומרא בקיום "דבר שאינו מצווה מן התורה כלל", ואז המחמיר נקרא הדיוט, בגלל שהוא נראה "כמוסיף על התורה". לבין דבר שהוא מצווה אלא שהוא פטור מלקיימה [כגון נשים במ"ע שהזמן גרמא] ואם מחמיר מקבל שכר.

אלא שחילוק זה קשה ביותר, שהרי בדברי הירושלמי, מקור הלכה זו של "הפטור מדבר ועושהו" נאמר על המפסיק באמצע אכילתו לתפילת מנחה על אף שפטור מלהפסיק אם כבר התחיל לאכול, וכן בענין חתן המחמיר על עצמו לקרות קריאת שמע אף על פי שפטור מחמת טירדתו - ובמקרים אלו ודאי אלו הם מצוות מן התורה שאנשים אחרים חייבים בהם באותה שעה, אלא שהם פטורים ממנה באותה שעה, כל אחד מסיבותיו, ולפי הרמב"ן באופן זה הרי אינו נחשב הדיוט, ואדרבה מקבל שכר, כנשים במצוות עשה שהזמן גרמא".

ואכן כבר החיד"א (ברכי יוסף, יו"ד סימן שלג אות א) הביא קושיא זו בדבריו בענין חיוב ראשית הגז בחו"ל. במסכת חולין (קלו, ב) נפסק "כר' אלעי בראשית הגז, שאינו נוהג אלא בארץ ישראל". וכן פסק השו"ע (יו"ד סימן שלג סע' א) "ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". והרמ"א הוסיף: "ויש אומרים, דבר תורה דראשית הגז נוהג אפילו בחו"ל, אלא שלא נהגו כן". וכתב המהרש"ל (ים של שלמה, חולין פרק יא) וז"ל: "כל הבא לנהוג ולחייב עצמו בדבר שפטורו חכמים, כגון במקומות שנהגו, נקרא הדיוט, כדאיתא בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". והקשה החיד"א, הרי ראשית הגז ודאי היא מצווה מן התורה שאחרים חייבים בה [בארץ ישראל], ולפי הרמב"ן המקיימה במקום שפטור [בחו"ל] צריך לקבל שכר ואינו נקרא הדיוט.

ותירץ החיד"א: "אף דכולי עלמא חייבים בק"ש ובתפילה, מכל מקום כיון דהני גברי בני חיובא נינהו, אלא דאיתרע בהו מילתא ונפטרו לפי שעה, קורא אני עליהם הדיוטות, דכל דבר חיובא נמי אם קרה מקרהו בזה ובזה פטיר ועטיר. וכן צריך לומר במי שהוא פטור מסוכה ויושב דהוי הדיוט, דאף על גב דכמה אינשי מחייבי בסוכה, כיון דהאי דפטור השתא בר חיובא הוא אלא כי עתה קרה לו מקרה שפטור, קרינן ביה הדיוט".

מדברים אלו עולה שיסוד החילוק של הרמב"ן הוא בין הפטור ממצווה ובין מי שלא נתחייב בה. מי שהיה מחוייב במצווה ונפטור מהחובה לקיימה, והוא בכל זאת רוצה לקיים את מה שפטורו, הוא הנקרא הדיוט. כי אדם הנפטור מחיוב המצווה, שוב אין בעשייתו מעשה מצווה כלל. וזו הסיבה שהמפסיק בסעודתו בשעה שהגיע זמן מנחה או חתן הקורא ק"ש וכן היושב בסוכה בשעה שיורדים בה גשמים והנותן ראשית הגז בחו"ל -

נחשבים "הדיוטות", שהרי פטרום מהמצוה, ואם כן זהו "דבר שאינו מצווה מן התורה כלל". אולם ב"דבר שהוא מצוה אלא שהוא פטור מלקיימה" בגלל שמעולם לא נתחייב במצוה זו, כגון נשים במ"ע שהזמן גרמא, נחשבת עשייתו למעשה מצוה, והמחמיר הרי זה משובח ויקבל שכר על מעשהו.

ולפי האמור מיישב החיד"א את דברי המהרש"ל בענין ראשית הגז בחו"ל: "דהכא נמי אין הפטור, בא לו מחמת ומסיבת עצמותו רק דהמקום גורם, דהוא חו"ל, וכל איש ישראל אם היה בחו"ל הוא פטור וכשהוא בארץ ישראל חייב, ודמי לירדו גשמים בסוכה ואונן וחתן וכיוצא, וגם הרמב"ן והריטב"א מודו בזה".

האם רשאי לברך כאשר פטור מן הדבר ועושהו

ח. והנה החיי אדם הביא בהלכות סוכה (כלל קמז סע' יא) מחלוקת בדין כל הפטור מדבר ועושהו, אם רשאי לברך, וז"ל: "אליהו רבה כתב בשם רבנו ירוחם דבפטור ועושהו, אם מברך, הוא פלוגתא בין הפוסקים. ונראה לי דבכהאי גוונא יברך". ובנשמת אדם הוסיף: "ועיינתי ברבנו ירוחם דכ"כ בסומא ונשים דאינם מצווים כלל ורוצים להתחייב את עצמם, מה שאין כן בזה שמצווה ומשמים נדחה, יש לומר שפיר דאוסר לברך לפי מש"כ הרמ"א בסי' תרל"ט דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ואינו מקבל שכר, והוא מירושלמי ברכות סוף פרק היה קורא. ואם כן קשה הא דאמר רב יוסף (קידושין לא, א) שהיה סגי נהור עבידנא יומא טבא, כיון דנקרא הדיוט. אלא על כרחך דסומא שאני, והוא הדין נשים. כן כתב הט"ז (סי' תרלט ס"ק יט) [בירדו גשמים שפטור מדין מצטער] דהמברך, מברך לבטלה".

ולמדנו מדבריו את החילוק המבואר לעיל - בין מי לא נתחייב במצוה מעולם, כנשים וסומא, שרשאי להחמיר ולקיים המצוות וגם לברך, ובין מי שהיה מחוייב ונפטור שהוא כדברי הנשמת אדם "מצווה, ומשמים נדחה", שאין לו לברך.

אמנם כבר הבאנו לעיל [אות ג] את דברי המשנה ברורה שכתב על דברי הרמ"א ש"כל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינן אלא הדיוטות", שאם מברך באותה שעה על אכילת קבע "הוי ברכה לבטלה". ולפי זה נמצא שהחיי אדם והמשנה ברורה חולקים בדין זה.

[אלא שלמעשה כתב הנשמת אדם בהמשך דבריו: "אך צ"ע מירושלמי ריש פרק מי שמתו והביאו התוספות שם, תני אם רצה להחמיר על עצמו אינו רשאי מפני כבודו, מוכח דבלאו הכי מותר להחמיר על עצמו. והא התם קורא ומתפלל ומברך, ואיך יברך, כיון שהוא פטור, וצ"ע].

כיצד קיימו את התורה והמצוות לפני מתן תורה - והרי 'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט'

ט. מדברי הירושלמי דן ידידי רבי אשר וייס בספרו מנחת אשר (פרשת בראשית סימן ה) בדברי חז"ל שאדם הראשון, וכן האבות הקדושים קיימו את התורה לפני שניתנה בסיני.

בגמרא (יומא כח, ב; קידושין פב, א) נאמר: "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה". ובתנא דבי אליהו רבא (פרק ז) מובא שגם "אדם קיים מה שכתוב בתורה להקריב קרבן והעלה שור ע"ג המזבח שנאמר (תהלים סט, לב) משור פר מקרין מפריס. נח קיים מה שכתוב בתורה להקריב קרבן שנאמר (בראשית ח, כ) ויבן נח מזבח לה'. אברהם קיים כל מה שכתוב בתורה, שנאמר (בראשית כו, ה) עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור מצותי חוקתי ותורותי". ובילקוט שמעוני (רמז כב) מובא "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה (בראשית ב, טו). שמא תאמר יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה, והלא כל האילנות נצמחים מאליהן. אלא לעבדה ולשמרה לעסוק בדברי תורה ולשמור מצותיה, שנאמר (שם ג, כד) לשמור את דרך עץ החיים, כד"א (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה". וכן איתא בזה"ש (בראשית דף כז עמ' א) "לעבדה, בפיקודין דעשה, ולשמרה בפיקודין דלא תעשה".

והקשה הרב וייס: "ולכאורה יפלא דהא אמרו בירושלמי כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ואם כן מה טעם איפוא חשו אבותינו לנהוג חומר בנפשם בקיום משפטי תורה קודם שנצטוו בה". ותירץ על פי דברי הברכי יוסף הנ"ל בביאור הרמב"ן: "מכל הנ"ל נראה דאף האבות מצו לקיים מצוות התורה עד שלא ניתנה, ולפי שחזו דעתידין בניהם אחריהם ליפקד ולהצטוות על התורה והמצוה והרי דינם כנשים במצוות עשה שהזמן גרמן שבידן להחמיר אנפשייהו ולקיימן, ולא אמרו בהן דהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. כללו של דבר, אין דין האבות כמי שפטורין מן המצות, אלא כאותן שלא נתחייבו בהן כלל, לפי שלא ניתנו. ובאלו קיימא לן דהנהוג חומר בנפשו ומקיימן הנה הוא כמקיים מצוה מן המובחר ויש לו לברך על מצותו אף שלא נצטווה עליה הוא".



חִסְדוֹת

אוא"ס מאיר בז"א דרך חלון ובמלכות דרך נקב

הרב משה מרקוביץ
תושב השכונה

בד"ה "ובחמשה עשר יום" (דיום ב' דחה"ס תש"ל - יצא לאור חגה"ס תש"ע, בלתי מוגה), המיוסד בחלקו על ד"ה להבין שורש ענין מקיפים דבינה תר"ל (הנדפס בסוף ספר המאמרים תרכ"ט), סוס"ה:

"ומז"א למלכות אינו מאיר רק דרך נקב, דהיינו שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות, וכמו שאנו רואים למטה, שכאשר האדם הוא בהתפעלות המדות אינו יכול לדבר ע"פ שכל כו', לא רק כשנתצמצמו המדות ואינם מאירים בתוקף, אז יכול לדבר בכיוון (דיבור מסודר). וזהו שמז"א למלכות אינו מאיר אלא דרך נקב כנ"ל".

וממשיך בסעיף ו': "ויש להוסיף ולבאר מה שמדייק בהמאמר [הכוונה לד"ה הנ"ל תר"ל] ש"מז"א למלכות אינו מאיר רק דרך נקב, דהיינו שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות". שכוונתו בזה לשלול נתינת מקום לטעות שהאוא"ס עצמו מאיר במלכות דרך נקב, ולכן מדייק שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות, היינו, שהאור דז"א מתצמצם ומאיר במלכות דרך נקב.

וזהו גם מה שמבאר במשל, שכאשר האדם הוא בהתפעלות המדות אינו יכול לדבר ע"פ שכל כו', ולא כפי שמבואר במק"א שבעת התפעלות המדות אינו יכול לדבר כלל, כי כאן לא מדובר אודות התהוות הדיבור עצמו (שנמשך מהנפש ע"י המדות) אלא שלאחרי שכבר ישנו ענין הדיבור ומאירה בו הארת המדות, הנה מצד התגברות המדות לא יכול להיות דיבור מסודר, והיינו, שהאור שבמדות (לא אור הנפש שממנו נמשך הדבור עצמו) צריך להתצמצם כדי שיוכל להיות דיבור מסודר. ודוגמתו בנמשל, שהאור שבז"א (לא האוא"ס כשלעצמו) מתצמצם ומאיר במלכות דרך נקב.

ומזה מובן גם בנוגע להדרגות שלפני זה, היינו, שהאור שבא בז"א ע"י חלון הוא לא האוא"ס עצמו אלא האור דבינה. וכן האור שבא בבינה בריחוק מקום הוא האור דחכמה, וכן האור שמאיר בחכמה בקירוב מקום הוא האור דכתר", עכ"ל.

ומשמע מהמשך הדברים, שמדיוק הלשון במאמר אדמו"ר מהר"ש "שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות", למד רבינו חידוש בכללות פירוש דברי העץ חיים, שאין הכוונה שהאור אין סוף עצמו מאיר בחכמה בקירוב מקום ובבינה בריחוק מקום ובז"א דרך חלון ובמלכות דרך נקב, אלא שהארת הכתר באה מהכתר לחכמה בקירוב מקום, והארת החכמה באה מחכמה לבינה בריחוק מקום, והארת הבינה מבינה לז"א דרך חלון, והארת הז"א מז"א למלכות דרך נקב.

והנה לכאורה יש כאן חידוש גדול בהבנת הדברים, דמשמע שהכוונה בזה היא, שהצמצום מחכמה לבינה הוא גדול יותר מאשר הצמצום מכתר לחכמה, והצמצום מבינה לז"א הוא גדול יותר מהצמצום מחכ' לבינה, והצמצום מז"א למלכות הוא גדול יותר מהצמצום מבינה לז"א.

דלפי פשט הדברים עצמם לפני חידוש זה, לכאורה הכוונה בדברי הע"ת, שהאור אין סוף מאיר יותר קרוב לחכמה, ולבינה רחוק יותר, ולז"א רחוק עוד יותר, ולמלכות רחוק עוד יותר, אבל לפי פירוש הרבי יש כאן משמעות חדשה בדברי הע"ח.

ועוד, שגם במאמר זה עצמו לפני כן בסעיף ג' מבאר משל מזה שהתלבשות השכל במחשבה היא בבחי' קירוב ואילו בדיבור היא בבחי' ריחוק, ומשמע שהמדובר על אותו דבר שמאיר בשני מקומות שונים אלא שבמקום א' הוא בקירוב ובשני הוא בריחוק.

ועדיין הדבר צריך ביאור והסבר, והאם מצינו במ"א שהאין ערוך בין חכמה לבינה הוא גדול יותר (ריחוק מקום) מאשר האין ערוך שבין כתר לחכמה (קירוב מקום). או שהאין ערוך שבין ז"א למלכות (נקב) הוא גדול יותר מהאין ערוך שבין בינה לז"א (חלון).

ולהעיר מהלשון בהמשך תער"ב פרק לז:

וכמו"כ הוא למע' דבינה מאיר האור בהתרחבות ובז"א רק דרך חלון בבחי' מיעוט האור כו', ובמל' האור דרך נקב לבד, וכמו עד"מ שמגלה את

המדות בדבור וכמו כשמדבר דברי אהבה או שהאהבה היא סבת הדיבור דמצד האהבה הוא מדבר עמו, הרי הדיבור מגלה מדת האהבה שהרי השנאה היא היפך הדיבור, וכמו איזה שונא כל שלא דיבר עמו כו', ומ"מ מה שהדיבור מגלה ה"ז רק הארה לבד מהמדה, והראי' שהרי בתוקף התפעלות המדות אינו יכול לדבר רק כשהמדה מתצמצמת יכול לדבר ומאיר בזה רק הארה לבד מהמדה כו', וכמו"כ הוא בבחי' המל' שמאיר האור בצמצום ומיעוט בבחי' נקב לבד כו', וזהו"ע מעלה ומטה שבע"ס דבחי' ריבוי האור הוא בחי' מעלה ומיעוט האור הוא בבחי' מטה כו', וע"כ החכ' היא בבחי' מעלה לגבי הבינה מפני שבחכ' מאיר האור בריבוי יותר כו', וכן המוחין הן בבחי' מעלה לגבי המדות כו'. עכ"ל.

וגם שם משמע מלשון המשל שהמיעוט שבמלכות באופן דנקב הוא ביחס למדות דז"א ולא ביחס לאוא"ס עצמו.

ומצד הבנת הדברים, לכאורה בפשטות הארת האור אין סוף במדרגות התחתונות הוא "דרך" המדרגות העליונות, ולכן לכאורה גם כשמביאים דוגמא מזה שהארת המדות בדיבור היא בצמצום הרי זה משל לא רק על הארת המדות עצמן אלא גם על האור אין סוף שבהם.

כללו של דבר, לכאורה הבנת הדברים דורשת הסבר, וגם הפרטים הנ"ל אודות ריחוק הערך דחכ' ובינה וז"א ומל' צריכים הסבר.

ולא באתי אלא להעיר.



הערות על פירוש חסידות מבוארת לתניא

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בחסידות מבוארת, פי"א הערה 23 (ופי"ב הערה 10), מבאר, שהחילוק בין הרשע וטוב לו השב בתשובה הראוי' כו' להבינוני שעבר עבירה מימיו, הוא, שהבינוני שב בתשובה עמוקה יותר ע"ד ענין התשובה מאהבה שנעקר העון מתחילתו (יזמא פו, סע"א).

דבריו אלו אינם מדוייקים. דהנה כותב הרבי בא' מאגרותיו⁶: "במענה למכתבו . . . בו שואל במ"ש בס' תניא קדישא פרק י"ב, והבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר כ"כ ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם וכו', ושואל האם תשובה מאהבה מועילה לענין זה להחשב כאילו לא עבר מעולם.

בגוף שאלתו, מבואר במס' יומא פ"ו סוף ע"א, דתשובה מאהבה עוקר עונו מתחלתו, אבל בהנוגע למ"ש בתניא, יש בזה מקום עיון, שהרי מדגיש שם שלא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו, כן מבואר שם פרק א', ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור.

שלכן למרות שדוחק קצת בסגנון, לומד הנני פירוש הנאמר בתניא ריש פרק י"ב, שהכוונה, שמעמד ומצב הבינוני הוא באופן כזה, שאינו שייך לעבירה ולא בעתיד ולא בעבר, ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתים ע"י עבודתו ופעולותיו וכו'.

ועפי"ז מתורץ ג"כ האמור בתניא ר"פ י"ד: שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה. ז.א. אפילו רשע גמור ביכולת כל האמור שהרי אין לך דבר העומד בפני התשובה, ויכול לשוב באופן כזה שלא יהי' שייך לכל הענינים המנויים בפרק י"ב. ע"כ.

הרי שהרבי שולל בפירוש סברת השואל [ומביא ב' הוכחות, א' מזה שבתניא מדגיש שלא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו, שמשמע, שמעולם לא היה רשע. והוכחה שני', לצד השני, מזה שמבואר בתניא פרק א' דאם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור, שמשמע, שנהיה צדיק גמור אפילו – שלא ע"י תשובה מאהבה].

(6) ח"ט ע' נג. והענין הוא: כי שם מביא דברי הצ"צ שכותב, שזה שעבדא בהפקירא ניחא לי' היא בחי' הבינוני. שע"ז מקשה הרבי שם, איך אפשר שעבדא שבהפקירא ניחא לי' "שעיקר רצונו ונחת רוח שלו הוא בהפקירא .. ומה שעושה ועובד הוא רק בע"כ מצד אימת הדין שלא יכה בשבט" – יהיה בבחי' בינוני.

כי זה שמבואר כאן בפ"ד, ש"הבינוני היא מדת כל אדם שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה", הוא רק בשעה ההיא באמרו ללבו כו', אבל האדם עצמו לא נהיה עי"ז במהות בינוני.

לכן ע"ז מבאר בהמאמר, שגם בשעה שעבדא בהפקירא ניחא לי', דהיינו, בשעה שהלב חומד ומתאוה, ואפילו אם לא התגבר על יצרו בפועל – באמרו ללבו כו' (כמ"ש בפ"ד), אעפ"כ, מצד הנשמה הוא נמשך להיות בינוני כו', כמבואר שם

ומפרש באו"א, שנשתנה מצבו להיות במדרגת הבינוני – ע"י עבודתו ופעולותיו, דהיינו, ע"י התמדת העבודה והקביעות בנפשו פעל ישועות בנפשו עד שאין בו רושם מהחטאים של העבר, אף אם שב מראה לבד.

ואעפ"י – שודאי גם עבודתו ופעולותיו של עכשיו שייכות ומשלימות להתשובה שלו [כלשון השיחה הנ"ל "בעת אבער ער האט געפועלט דורך זיין תשובה . . . עיי"ש, ובאג"ק חי"ט הנ"ל "שהרי אין לך דבר העומד בפני התשובה", ובאג"ק חי"ע ש"מט "ומוכרח הוא ממרוז"ל שתשובה מועלת על הכל", עיי"ש], הרי בנוגע לפרטי אופני העבודה אין עבודתו ופעולותיו של עכשיו – ענינים עבודת התשובה דוקא, אלא – עבודתו ופעולותיו בעבודת השם בכלל, שע"י התמדת העבודה והקביעות בנפשו בעבודת השם פעל בעצמו שהגיע למצב שלא עבר בו.⁷

ונקודת הענין הוא – דבספר של בינונים לא נוגע עומק התשובה של האדם, אלא מעמד ומצב נפשו בעבודתו⁷ בכלל (לאחר שעשה את התשובה) אם הוא בקביעות בנפשו עד שפעל בנפשו שהגיע למצב שלא עבר בו.⁸

7 ורק בשעה שעורך דין וחשבון בעצמו צריך לזכור על מצב נפשו כלפי מעלה, כנ"ל בהשיחה, מתניא פכ"ט.

8 שלכן מצינו דוגמת ענין זה, בהתשובה עצמה, שדרך העבודה הסלולה ע"פ שיטת ספר התניא וספר אגה"ת (כדלהלן), אינו כ"כ העומק של התשובה שעל החטא, אלא מצב העבודה של האדם – שע"י התשובה.

ע"י בלקו"ש ביאורים על לקלוי"צ, סי"ד, שמחלק בין תשו"ת לתשו"ע, דבתשו"ת יש בה רושם מהחטא, שלכן צריך שיאמר הבע"ת "אי אפשי", משא"כ בתשו"ע שהוא לאחר שעשה תשו"ת וכבר נקי הוא מהחטא, לכן צריך שיאמר "אפשי".

וע"ז מבאר, שהתשו"ת – היא בתנועה של "אסורה מכאן" כי יש בו רושם מהחטא. משא"כ התשו"ע, אף שהיא "בחילא סגי" (כמ"ש באגה"ת פ"ח) הרי היא בחילא סגי" רק לדבקה בו ית', אבל אין אין בה תנועה של "אסורה מכאן", כי אין בו רושם מהחטא.

ובהערה 28 מוסיף, שהתשובה מאהבה רבה (תשו"ע), שצמאה נפשו ביתר עז כו' עד שזדונות נעשו לו כוכיות, המבואר בתניא פ"ז, שהיא ודאי בתנועה של אסורה מכאן (מהחטא) שהרי היא מתוך צמאון "כי עד הנה היתה נפשו בארץ צי' וצלמות", כמ"ש בתניא שם, הרי תשובה זו – היא כענין בחי' "הוראת שעה", שאינה דרך סדר עבודה הקבועה, דסדר הרגיל הוא, שהתשו"ע היא לאחר שעשה כבר תשו"ת, ובמילא, כבר נתכפר לו החטא ואין בו רושם מהחטא. ולכן דוקא בהתשובה זו שמאהבה רבה כו', מכיון שהיא מתוך החטא, הזדונות נעשו לו בה כוכיות. משא"כ בהתשובה שבחילא סגי שבאגה"ת, שאינה מתוך החטא, לא נעשו בה הזדונות כוכיות.

אעפ"כ, באגה"ת, אינו מביא כלל ענין התשובה שמאהבה רבה מתוך צמאון כו' הנ"ל, אלא רק התשובה שבחילא סגי, כי באגה"ת מבואר ענין התשובה ע"פ עבודה מסודרת, שהתשו"ת קודמת להתשו"ע.

[לאידך, לצד השני, בנוגע לענין שלימות מצות התשובה – לא נוגע כלל שיגיע למעמד ומצב שלא עבר כו', כי מעמד ומצב זה שלא עבר כו' – אינו שייך למהות מצות התשובה, לכן באגה"ת – אינו מזכיר כלל על מדרגה זו (אף שבספר של בינונים כתב בפירוש שהיא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך), כמבואר בשיחה הנ"ל עיי"ש.]

ג. בחסידות מבוארת על מ"ש בתניא פי"ד, ש"גם בשעה שהלב חומד ומתאוה .. יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה .. באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת..", ובהערה 11 מבאר בדיוק הלשון "באמרו ללבו" דכש"שהלב חומד ומתאוה" א"א לעורר הלב ברצון לדבקה בו ית', אלא צריך לפעול על הלב ע"י דבורים קשים, ע"ד המבואר להלן בפרק כט (ע' לו ע"ב) על מארוז"ל לעולם ירגיז יצר טוב על יצר הרע.

והדברים נעימים מאוד. אך נראה לומר דעיקר הכוונה בדיוק הלשון באמרו ללבו כו' דוקא, היא – כדלהלן:

דהנה בתניא רפי"ח כותב ש"אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' .. אעפ"כ קרוב אליו הדבר מאוד לשמור ולעשות כל מצות התורה ות"ת כנגד כולן בפיו ובלבבו ממש מעומקא דלבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו שהיא אהבה מסותרת שבלב כללות ישראל", וממשיך לבאר ענינה של האהבה מסותרת עד לספכ"ה.

הרי ענינה של האהבה המסותרת המבואר מרפי"ח עד ספכ"ה היא, לבאר – איך כל אחד יכול לקיים תומ"צ "בלבבו ממש", דהיינו – קיום תומ"צ מתוך דחו"ר דוקא. [היינו דו"ר "המביאה לידי עשיית המצות", כמ"ש בפ"ז. דהנה בפ"ח מבאר ב"תוספת ביאר באר היטב" לתרץ השאלה שבפ"ז "דלכאורה הוא בלבבך נגד החוש שלנו .. שאין קרוב מאד הדבר להפך לבו מתאות עוה"ז לאהבת ה' באמת", ובפ"ז קאי על התעוררות דו"ר דוקא, ולא על קיום התומ"צ בפועל בסו"מ ועש"ט במחדו"מ כפ"ד, וכדמוכח גם ממ"ש להלן בפ"ז "כי באמת אי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד ה' בלי שיעשו תשובה על העבר תחלה", ד"לעבוד ה'" היינו על קיום התומ"צ מתוך דו"ר דוקא, כי ודאי גם מי שאין לו דו"ר יכול לקיים תומ"צ בפועל בסו"מ ועש"ט במחדו"מ כמ"ש בפ"ד].

הרי שמצינו גם בענין התשובה עצמה, אף שהתשובה מאהבה רבה עמוקה יותר, אעפ"כ, באגה"ת מבאר מצב האדם כעבודה – שע"י תשובה מסודרת (שהתשו"ת קודמת לפני התשו"ע), ולא פעולתה של התשובה העמוקה יותר שמאהבה רבה הנ"ל על נפש האדם.

וע"ז כותב ברפכ"ה, ש"בכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו להעביר רוח שטות והשכחה מקרבו ולזכור ולעורר אהבתו לה' אחד המסותרת". דהיינו, שבכל עת ובכל שעה ביכלתו של האדם לעורר הדו"ר ("המביאה לידי עשיית המצות" כנ"ל פי"ז) ש"מעומקא דלבא באמת לאמיתו" (כמ"ש ברפי"ח).

אך הנה בפ"ד מבאר איך מדת הבינוני היא מדת כל אדם, דהיינו גם אדם כזה – שלא הכין נפשו לזה ולא עורר בלבבו האהבה המסותרת (ע"ד הנ"ל המבואר ברפכ"ה), שלכן אצלו בפועל – ה"לב חומד ומתאוה אצלו"⁹ (עי' לקו"ב להר"י קארף ז"ל), אעפ"כ גם הוא יכול להתגבר על יצרו – ע"י אמירה ללבו כו', כי אמירה זו אין ענינה התעוררות דו"ר, אלא התגברות כח האהבה המסותרת – כדי להיות סו"מ ועש"ט במחדו"מ בפועל. וזהו דיוק הלשון "באמרו כו'", לא לעורר (דו"ר), אלא להתגבר כח (האהבה מסותרת) ע"י אמירה לבד, כדי להיות סו"מ ועש"ט במחוד"מ בפועל.

[והנה גם אדם זה, בשעה שמתגבר על יצרו ע"י כח האהבה מסותרת, הרי הוא בבחינה אחת עם מדרגת הבינוני שבפי"ב, שלכן מדת הבינוני היא מדת כל אדם, כנ"ל].



צמצום דריבוע וצמצום דעיגול

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בשיחת ש"פ כי תצא ה'תשנ"א (ספר השיחות תשנ"א ע' 799) אומר כ"ק אדמו"ר שמקומו האמיתי של יהודי לא רק למעלה מעולם האצילות אלא גם מצמצום הראשון בגלל ש"מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר". ובהערה 29 שם, שמקומו של יהודי למעלה מהצמצום שנקרא "רבוע" בלשון הקבלה שלמעלה אפילו מהצמצום הידוע דעיגול הגדול, וז"ל: "ובפרטיות יותר – לא רק הצמצום שבבחי' עיגול אלא גם הצמצום

(9) אף שבפכ"ה לא קאי על הבינוני דוקא (כדמשמע מהמשך הפרק שם ומפכ"ד), אלא על כל אחד, שכל אחד יכול לעורר בעצמו דו"ר כדי לעבוד ה' "בלבבך" וגם לנצח היצר עי"ז, אעפ"כ, הרי מעורר בלבבו דו"ר עכ"פ. משא"כ בפ"ד, שמדובר על כל אדם גם בשעה שהלב חומד ומתאוה אצלו שלא עורר בלבבו דו"ר כלל.

שלפני זה שהוא רבוע ולא עיגול (כדאיתא בספרי קבלה, ומובא לעתים נדירות בדרושי חסידות (ראה ספר המאמרים תרנ"ט ע' עז בהערה ד"ה רושם. וש"נ)).

בהערת הרבי למאמר אדמו"ר הרש"ב המשך תרנ"ט שם מבאר הרבי הענין דמקום פנוי דרבוע שלמעלה ממקום פנוי דעגול ומסמן למאמר ד"ה העושה סוכתו תרע"ד: "אולי הכוונה למ"ש בשער היחוד ר"פ ט"ו שהוא יו"ד דס"ג שבטטה"ע כמ"ש בספר עמק המלך . . מוכח דהיינו יו"ד של מלוי ה"י אחרונה דס"ג . . דבמקום פנוי נמצא ג"כ רשימו של א"ס ונקרא אור קדמון ורשימו של המלבוש שמכניס אותו בשם נקודה דהיינו יו"ד (ולכן נקרא מקום פנוי זה אור קדמון). אבל מקום פנוי זה אינו החלל ומקום פנוי שבו מדבר בע"ח בתחילתו . . כי הוא לפני הצמצום שבבחי' עגול, מרובע ולא עגול וכו'. ובדברי רבותינו ע' עד"ז ד"ה העושה סוכתו רדע"ת".

וגם באג"ק (אג' שס, ח"ב ע' שלו. למהר"ש רבין) מזכיר הרבי ענין דב' הצמצומים דרבוע ועגול ומסמן לד"ה העושה סוכתו: "שהצמצום הראשון הוא בסוד רבוע . . במאו"א ע אות ו': כל דבר מרובע בנוקבא . . הארץ היא מרובעת . . ובד"ה העושה סוכתו רדע"ת ביאור ענין עיגולא וריבוע".

יוצא מכל זה שיש מדריגה שלפני הצמצום הנקראת ריבוע שהיא למעלה אפילו מעיגול הגדול. ושני המדרגות מבוארים בד"ה העושה סוכתו תרד"ע (עיין בהמשך ע"ב ח"א ע' תטז).

אבל כד יעויין שם, הנה מבואר דעיגול היא אות "ס" שאינו שייך לגילוי. דהיינו, אור חוזר שלמעלה מדרגת ריבוע שהיא אות "ם" שהוא שרש האור ישר השייך לגלוי. עיין שם הביאור באריכות ע"ד ההבדל בין עיגול שאינו שייך לגילוי ורבוע שהוא השייך להתגלות ואיך שיש עגול ורבוע גם לפני הצמצום.

ומבאר שלכן סוכה שתחת האילן פסולה כי המקיף דסוכה שייך לעגול שלמעלה מהמקיף דאילן שנמשך מרובע השייך לגלוי.

לכאורה, המבואר בד"ה הנ"ל הוא ההיפך מהמבואר בהערה 29 דשיחת כי תצא הנ"ל וגם בהערת הרבי ברנ"ט שהצמצום דרבוע למעלה מהצמצום דעיגול!?

וספר לי המשפיע ר' מ"ג שהיה לו אותו שאלה כשיצא השיחה לאור בתשנ"ב ואפילו כתב לרבי אודותיו (אבל לא קבל תשובה). ותירץ הרמ"ג בדוחק שכוונת הרבי שמדריגת רבוע שהוא המקור דאור פנימי שלפני הצמצום למעלה מעיגול הגדול שהוא האור המקיף שאחרי הצמצום.

והרב לי"ג מא"י הסביר לי שכוונת הרבי למרות שנמשך האור דרבע למטה בפנימיות, באמת מקור האור פנימי (רבוע) למעלה מהמקור דאור הסובב (עגול) כמבואר בד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א (מלוקט ג' ע' קה) "דשורש הפנימי הוא בפנימיות מקיף".

ואולי עוד יש לתרץ בדרך אפשר שכוונת הרבי ע"ד המבואר בד"ה ויהיו חיי שרה תשל"ל (מלוקט ו' ע' טז-יז), שבאור הסובב הצמצום רק סילק האור אבל לא עשה בה שנוי משא"כ באור הממלא הצמצום שינה האור עצמו בפנימיות "דפעולת הצמצום באור הגבול היא בהאור עצמו, שע"י הצמצום בא במדה וגבול לפי ערך העולמות, ממלא כל עלמין. ופעולת הצמצום באור הבל"ג היא (לא בהאור עצמו, אלא) שלא יאיר במקום החלל". שבזה לכאור' יש כח וחדוש בצמצום דאור הממלא לשנות טבע האור (ולא רק לסלק אותו שלא יתגלה), משא"כ בצמצום דאור הסובב.

ואולי זה כוונת הרבי בשיחה הנ"ל הערה 29 שהצמצום דרבוע למעלה מהצמצום דבח' עגול.



ונפש השנית בישראל

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

איתא בתניא פ"ב: "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש, כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים, ואתה נפחת בי, וכמ"ש בזוהר מאן דנפח מתוכיה נפח, פי' מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפירתו בכח, כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה, כדכתיב בני בכורי ישראל, בנים אתם לה' אלהיכם, פי' כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית".

בפ"א כתב רבנו הזקן: "אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה [ובע"ח שער נ' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות, דכתיב ונשמות אני עשיתי, שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף, וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא, וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה".

וידוע השאלה מדוע ה'חלק אלוה ממעל ממש' היא רק ה'נפש השנית', והנפש ש'מצד הקליפה וסטרא אחרא' היא ה'נפש אחת' והראשונה? לכאורה היה מתאים יותר להיות להיפך¹⁰.

ובפרט לפי מ"ש רבנו בפכ"ט: שה'נפש הבהמית שבישראל . . . כל חיותה אינה מצד עצמה ח"ו אלא מצד הקדושה כנ"ל ולכן היא בטלה לגמרי מפני הקדושה כביטול החשך מפני האור הגשמי רק שלגבי קדושת נפש האלהית שבאדם נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגדה. . רק שניתן לה רשות לבלבל האדם בדברי שקר ומרמה להרבות שכרו כפיתויי הזונה לבן המלך בשקר ומרמה ברשות המלך כמו"ש בזה"ק".

וי"ל עפ"י מ"ש רבנו בפכ"ט שם: "הס"א שהיא היא האדם עצמו . . . ועל נפש האלהית שבו נאמר נשמה שנתת בי טהורה היא שנתת בי דייקא מכלל שהאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה . . . אבל בבינוני מאחר שמהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמס"א המלובשת בדמו ובשרו לא נהפך לטוב הרי היא היא האדם עצמו", עכלה"ק.

בתניא עם חסידות מבוארת כרך א (ע' סד ובהערה 44) כתבו: "נפש אחת [הנכנסת לגוף בראשונה] היא הנפש שמקורה מכוחות הטומאה והרע וכו'. כמבואר בחז"ל שהיצר טוב נכנס לאדם רק בהיותו בן י"ג שנה (ראה קהלת רבה על הפסוק (ד, יג) "טוב ילד מסכן גו"). וכן הוא בזהר ח"א קעט, א), והוא זמן עיקר כניסת הנפש הקדושה באדם, וכלשון רבנו (בשולחנו, או"ח סוס"ד במהדורא תניינא): "ועיקר כניסת הנפש הקדושה באדם הוא בי"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה".

10 ראה לקוטי ביאורים (להר"י קארף) תחילת פ"ב.

"ולכן קורא לנפש שמצד הקליפה בשם "נפש אחת" ולנשמה הקדושה "ונפש השנית" (לקמן רפ"ב) - אף שהנשמה הקדושה היא עיקר מהותו של אדם מישראל - כי נפש דקליפה נכנסת לגוף בראשונה (עי' ספר המאמרים עת"ר (לאדמו"ר הרש"ב) ע' סג), "עכ"ל"11.

ברם לפי"ז לכאורה הול"ל בתניא "נפש אחת [ו]ראשונה" או "נפש ראשונה" וכיו"ב, משא"כ לפי הנ"ל שהנפש הבהמית היא היא האדם עצמו, א"ש מה שכתוב 'אחת' (ולא ראשונה), ורק אח"כ נאמר הנפש האלקית שהיא השנית מחמת שאיננו האדם עצמו.

לפי"ז נראה לבאר גם מה שמדייק בתניא בס' 'הלקח והלבוש' בפ"ב (ע' כה): "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה. הוסיף מלת 'היא', ואצל נפש אחת דקליפה לא אמר 'נפש אחת היא מצד הקליפה וסטרא אחרא'?" [ע"ש מה שתירץ].

ועפ"י הנ"ל י"ל דכיון שהנפש הבהמית היא היא האדם עצמו, לכן לא אמר 'היא', משא"כ הנפש האלקית שאיננו האדם עצמו לכן נאמר 'היא' [כאילו הוא גוף אחר, וע"ד "מאמר הלל הזקן לתלמידיו כשהיה הולך לאכול היה אומר שהוא הולך לגמול חסד עם העלובה ועניה הוא גופו כי כמו זר נחשב אצלו ולכן אמר שהוא גומל חסד עמו במה שמאכילו כי הוא עצמו אינו רק נפש האלהית לבד"] שהרי על נפש האלהית נאמר "נשמה שנתת בי טהורה היא, שנתת בי דייקא, מכלל שהאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה כי אם בצדיקים", וא"ש.



מאמרים בתקופה האחרונה

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בתקופה האחרונה של חיי כ"ק אדמו"ר מהר"ש בעלמא דין, קיץ תרמ"ב, כששלשה חדשים לפני הסתלקותו בי"ג תשרי תרמ"ג), אמר מאמר ד"ה להבין ביאור ענין מארו"ל יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז

(11) והוא ע"פ הערות הצ"צ לתניא, הובא בלקוטי ביאורים, שם.

וכו' (נדפס לקו"ת – תורת שמואל תרמ"ב ע' שפו). וכעבור חדשיים אמר ד"ה כי תבוא וגו' [ע' תנא ואילך, וכפי שכבר נסמן שמיוסד על מאמר הידוע ד"ה הבאים ישרש יעקב וגו' שבתו"א שמות], שמבאר העילוי המיוחד במעלת העשי' דוקא, וקיום המצוות מעשיות דוקא.

ויש להעיר בכללות שמצינו אצל כ"ק אדה"ז שלפני הסתלקותו עסק בכתיבת אגה"ק סי' כ"ף [כי"ק אדמו"ר הרב ז"ל בעצמו ולשונו לשון הזהב שכתב באמת שבוע לפני חליו ואיננו כי לקח אותו אלקים] - רשימת הצ"צ [וכן רשימת נפש השפלה [נדפס באג"ק אדה"ז ע' קנא].

וכ"ק אדמו"ר מבאר [לקו"ש חט"ז ע' 41] שהתוכן דשני התורות הם הדגשת המעלה של עשי' [גשמיות]. ומבאר בהמשך השיחה שדוקא בסמיכות להסתלקות מודגש העילוי המיוחד בעשי' דוקא.

*

בהמשך למאמר ד"ה כי תבוא, יש ד"ה "וביאור הענין" [ע' תס]. וכשמתבוננים בהמאמר רואים שתוכן הענינים זהים למ"ש במאמרו של אדה"ז ד"ה ענין היום לעשותם, בענין ממכ"ע וסוכ"ע ומעלת עשי' המצות בגשמי' דוקא עיי"ש [נדפס בס' "מאמרי אדמו"ר הזקן- הנחות הר"פ" ע' קלה].

והנה בהנוגע למאמר זה של אדה"ז, מסופר בשיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ [סה"ש תש"ד ע' 29]:

בשנת תקע"ב ("חדש שבט תקע"ב, דובראוונע") הי' אדה"ז במקום מסויים ואמר אז מאמר ד"ה היום לעשותם, וכשאדמו"ר האמצעי שמע זה המאמר נפחד מזה . . כעבור לערך שנה נסתלק אדה"ז".

ומסיימים בטוב¹².



12) בקשר להו"ל של "לקוטי תורה- תורת שמואל תרמ"ב" יש להוסיף עוד איזו ציונים:
ע' קסד - כי תשא- ראה ד"ה כי תשא תרע"ט. תשי"א.
ע' קצג- ד"ה זכור וגו' - ראה ד"ה זה תרע"ח. תשמ"ג.
ע' רעט- ד"ה כמה מעלות טובות וכו' - ראה ד"ה זה תשי"ח.

הלכה ומנהג

עניני שמיני עצרת ושמחת תורה

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

א. בליל שמיני עצרת אין לקדש עד שחשיכה, שאם יקדש מבעוד יום איכא לספוקי האם עליו לברך 'לישב בסוכה' אחרי שיאמר בקידוש שהוא 'יום שמיני עצרת'¹³.

ב. מי שקידש בלילה על יי"ש, ובטעות בירך 'בורא פרי הגפן', ידי קידוש יצא¹⁴, אף כי עליו לברך 'שהכל' לפני שישתה.

ג. הכנת ועריכת השלחנות ביום שמיני עצרת להקידוש של ליל שמחת תורה – אסורה¹⁵. אך סידור השלחנות ביום לכבוד אותו היום, שלא יראה כחורבה – מותר¹⁶. ואף עריכת מיני מטעמים על השלחנות לצורך סעודת הערב, הרי אם צריך לכך יש להקל לעשות הנ"ל על ידי נכרי. וכן כל דבר שהוא אסור לנו משום טירחא לחוד¹⁷. אבל לא יקל לפקוד על הנכרי ביום שמיני עצרת לפנות ערב שירתיח תבשיל לסעודת הלילה.

(13) מגן אברהם סי' תרסח בתחלתו. וראה ט"ז שם בסוף דבריו.

(14) ראה שוע"ר סי' רעא סכ"ח שהמקדש על הכוס ונמצא של מים [ואין יין לפניו על השלחן] צריך לחזור ולקדש, מכיון שתקנת חכמים לקדש על הכוס אינה מתקיימת בכוס של מים, ע"ש ודוק. ומזה, שבנדו"ד שקידש על חמר מדינה, דבדיעבר שפיר דמי. אך להעיר ממה שחידש בשוע"ר סי' תעג ס"ו שהמקדים ברכת הקידוש לפני ברכת היין לא יצא לפי שעשה כדברי בית שמאי כנגד דברי בית הלל. ומ"מ מסתבר לומר דשאני הכא שלא שינה הסדר מדעתו. ויותר יש לדמות נדו"ד להדין בסי' רעא סכ"ז כשנשפך הכוס של קידוש טרם שתה ממנו, שמביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג.

(15) רמ"א סי' תרסז.

(16) משנה ברורה שם סק"ו, על פי מגן אברהם שם סק"ג ופמ"ג שם.

(17) ראה פסקי תשובות סי' תקג ציון 5.

ד. מפני כבוד הצבור, אין גוללים הס"ת בצבור¹⁸. אך לא יחפש בס"ת ביו"ט ראשון להכינו לקריאת יו"ט. ואף מיו"ט לשבת לא יכין הס"ת, כי אין העירוב תבשילין מתיר זאת¹⁹.

ה. אין לאדם אחד לקרוא בתורה בשני ספרי-תורה, משום פגמו של ראשון, שיאמרו שהוא חסר²⁰. ומ"מ בשמחת תורה נהגו להקל שמי שעלה ב'זאת הברכה' יכול לעלות ב'חתן בראשית'²¹. ונראה דהוא הדין שיכול ה'חתן בראשית' לעלות גם למפטיר²².



דעת אדמו"ר הזקן בענין שומע כעונה

הרב גדלי' אבערלאנדער
רב קהילת היכל מנחם במאנסי

ידועה דעת רבינו הזקן בשו"ע (סי' תפט ס"ב) בענין שומע כעונה שאפי' אם אין כוונת השומע לצאת מהמברך - במצות דרבנן שאין צריכות כוונה יוצא אפי' בלא כוונה, וז"ל: "אבל אם לא התנה בדעתו בפירוש שלא לצאת בספירה זו כשיזכור בלילה אלא ספר סתם אף שלא בירך עכשיו וגם

(18) שו"ע או"ח סי' קמד ס"ג.

(19) שו"ע"ר סי' תקג ס"ג. וראה הגהות רעק"א סי' תרסז.

(20) שו"ע או"ח סי' קמד ס"ד, מגמ' יומא ע א. להמגן אברהם שם סק"ט, הקפידא בזה היא רק כשהוא עולה בשני הספרים בזה אחר זה. ואילו לדעת האלי' רבה שם ס"ד, אין לחלק בזה.

(21) אלי' רבה שם [סברתו להקל משום שהכהן-גדול (יומא שם) היה קורא בעצמו, משא"כ בזה"ז שאין העולה קורא בעצמו, כי אם הש"ץ הוא הקורא]. ובמשנה ברורה (סי' תרסט סק"ב. בשם הביכורי יעקב שם) כתב שחתן תורה לא יקרא פרשת בראשית, כיון דליכא הפסק ביניהם. אך דבריהם שם הם מהאלי' רבה בסי' תרסט, ואשתמיט להו שהא"ר בסי' קמד מקיל אף בזה, ומטעם הנ"ל. וראה גם נטעי גבריא-ל-סוכות פצ"ט הע' מט בשם ס' דרכי חיים ושלום אות תתט להקל בזה, ושכן נהגו אדמו"ר" גור, לעלות לחתן תורה וגם לחתן בראשית.

[אך גם לפי סברת הא"ר, אין להתיר הקורא בעצמו לעלות בשני ס"ת חתן תורה וחתן בראשית. ובמשנה ברורה סי' קמד סוס"ק יז הביא שהא"ר מקיל בשמח"ת "מחמת דיש לו עוד סניפים להתיר", ולא נחית לפרט].

(22) נשאלתי על כך משליח שרצה לעלות לחתן בראשית, אך מבלעדו אין בקהלתו מי שיוודע לקרות ההפטרה. [ברם לפי הנאמר בהערה הקודמת, אם הוא הקורא בתורה, לא יאות שיעלה בשני ספרי תורה בזה אחר זה. אכן אם אין להם רק ס"ת אחד שהם גוללים מבראשית לפרשת פינחס, שפיר דמי אף להמשנ"ב].

לא ענה אמן אחר ברכת הציבור לא יברך כשיספור בלילה שמא היה כבר לילה כשספר בבין השמשות וכבר יצא ידי חובתו להאומרים שמצות אין צריכות כונה ואף להאומרים שמצות צריכות כונה מכל מקום הספירה בזמן הזה מדברי סופרים ויש אומרים שמצות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסי' תע"ה.

ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה".

ולפי"ז יוצא שלפי הכרעת אדה"ז בסידורו בנוגע ברכת ההלל: "ובימים שאין גומרים את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו", אין צריכים שהקהל יכוונו להדיא לצאת ודעת הש"ץ להוציא, רק עצם הדבר שהקהל שומע הברכה מהש"ץ יוצאים בברכותיו, ואכן אין זכר בסידור בענין כוונה לצאת.

(ולכן אין שום ענין לבקש מהש"ץ שיכוון להוציא הקהל בברכותיו כפי שראיתי פעם מאחד מרבני אנ"ש, שהרי בכל אופן הוא מוציא בברכותיו).

אלא מה שעומד לנגד עיני הוא דברי רבינו בסי' תריט ס"ח: "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת [שהחיינו של] השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסימן רצ"ח אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור". ולכאורה לפי דעת רבינו בסי' תפט א"צ כוונה לצאת.

ואולי אפשר לומר שבסי' תפט מחמיר אדה"ז שלא לברך בעצמו אם שמע מהש"ץ דשמא ההלכה כדעת הפוסקים הסוברים שיצא בברכת הש"ץ ואם הוא יברך בעצמו יש כאן חשש ברכה לבטלה. ומש"כ בסי' תרי"ט שיברך קודם להש"ץ היינו מכוין שיש פוסקים הסוברים שבכל אופן צריכים כוונה לצאת ולדעתם אינו יוצא אם הש"ץ לא כיוון להדיא

להוציא הציבור לכן ודאי נכון הדבר וכדאי להציבור לברך בעצמם קודם הש"ץ בכדי לצאת ברכת שהחיינו כדעת כל הדיעות.

ולכן בברכת הלל בימים שגומרים את ההלל שיש חיוב הלל וחיוב ברכה א"כ נכון שכל אחד יברך לעצמו שהרי אם לא יברך ויכוון לצאת בברכת הש"ץ אולי הש"ץ לא כיוון להוציא ואז לפי דעת הפוסקים שאין יוצאים כשאין כוונה לצאת יקרא הלל בלא ברכה ולכן יברך בעצמו.

משא"כ בר"ח שהלל הוא רק ממנהגא ולדעת המחבר אין לברך - הכריע רבינו שיצא מהש"ץ ויסמוך על דעת הפוסקים בסי' תפט שיוצא אפי' כשאין לו כוונה להדיא לצאת²³.

וא"כ לכאורה מה שמסיים רבינו בסי' תרי"ט שם: "וכן הדין בברכת הלל וכן הדין בברכת הלולב שבבית הכנסת", הכוונה שבברכת ההלל בימים שגומרין את ההלל וגם בברכת הלולב שיש חיוב ברכה, יש להציבור לאומרה קודם ששומעין הברכה מהש"ץ מכיון שאם ישמעו הברכה מהש"ץ יתכן שיצאו עכ"פ לדעת הפוסקים בסי' תפט ולא יוכלו לברך עו"פ, ואם יברכו בעצמם לאחר מכן לדעתם הוי זה חשש ברכה לבטלה, לכן נכון שיברכו קודם הש"ץ ואז יצאו הברכה לכו"ע ואין כאן חשש ברכה לבטלה. אולם לא ראיתי שינהגו כן אצל אנ"ש שיאמרו הקהל הברכה קודם הש"ץ, וצ"ע.



התחלת זמן חובת אכילה בסוכה

הרב אברהם אלאשוילי
מעורכי המהדו"ח של שוע"ר

בשוע"ר סי' תרלט ס"ב כותב אדה"ז: "וכיון שאכילת לילה הראשונה נלמד בגזירה שוה מאכילת מצה, צריך להיות דומה לה בכל דבר, דהיינו שלא יאכל בערב יום טוב מן המנחה ולמעלה, כדי שיאכל בסוכה לתיאבון,

(23) הערת המערכת: ראה שיחת ש"פ מסעי ה'תשמ"א (שיחות קודש תשמ"א ח"ד ע' 322) בסופו.

ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים, ויזהר לאכול קודם חצות לילה, הכל כמו באכילת מצה, כמ"ש בהלכות פסח".

והנה מה שכתב "ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים", מקורו ברמ"א שם ס"ג שכתב "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה", ובמג"א שם סקי"א שהוסיף "משמע שאין רשאי לאכול עד שתחשך". כלומר כיון שחובת אכילת כזית בליל א' של סוכות מתחילה רק מהלילה (כמו חובת אכילת מצה בליל פסח, כמבואר בשו"ע ר סי' תעב ס"ב), לכן לא רק שאינו חייב לאכול בסוכה לפני כן, אלא גם אסור לו לאכול בסוכה, וכמו שמוסיף אדה"ז על לשון הרמ"א והמג"א: "ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים".

וצריך להבין: א) מהו טעם האיסור לאכול בסוכה לפני הלילה. ב) ממתי מתחיל איסור זה. ג) אלו דברים אסור לאכול בסוכה לפני הלילה.

והביאור בזה: לפני כן כתב אדה"ז "שלא יאכל בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה", והכוונה בעיקר לפת, כמבואר בשו"ע ר סי' תעא ס"ב, אבל שאר מינים יכול לאכול מהם "מעט, אבל לא ימלא כריסו מהן". ואם כן מה שמוסיף אח"כ ש"לא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים", מדובר במקרה שקבל עליו יו"ט בתפלה מבעוד יום, או בבין השמשות, ורוצה לאכול בסוכה סעודת יו"ט, ועל כך נאמר הדין שאסור לו לאכול פת בסוכה, כיון שאינו יוצא בזה ידי חובת אכילת כזית פת בסוכה, ואין לו להקדים אכילת פת של רשות לפני אכילת פת של חובה, כיון שצריך לאכול הכזית פת של חובה בתיאבון.

ומזה מובן לכאורה שחובת האכילה בסוכה מתחילה רק בלילה, ולא בבין השמשות אפילו קבל עליו יו"ט בתפלה. ועפ"ז יוצא נפק"מ לדינא לענין להאכיל קטן בערב יו"ט בבין השמשות, שכיון שהדין הוא שהקטן יכול לאכול לפני הקידוש ואסור לענותו (כמבואר בשו"ע ר סי' רסט ס"ג), הרי שעד הלילה מותר להאכיל אותו מחוץ לסוכה, כי עד אז לא הגיע חובת אכילה בסוכה.

אך לכאורה אין הכרח לדייק כן מדברי אדה"ז, שכן מה שכתב "ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים" אין משמעו שעד אז אין עליו חובת אכילה בסוכה, אלא שחובת אכילת כזית פת שהיא עיקר מצוה אכילה בסוכה לא יאכלנה לפני הלילה, אבל האיסור לאכול פת מחוץ לסוכה ישנו

כבר עם התקדש החג. וכמפורש בשו"ע ר סי' תרמג ס"א בטעם שמברך תחילה קידוש היום ואח"כ לישב בסוכה, "שהרי על כרחך צריך להתקדש היום תחלה קודם שיתחייב בסוכה", הרי שתלה חיוב הסוכה בקדושת היום.

ועפ"ז מובן מה שמדגיש אדה"ז "ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים", שכן מחוץ לסוכה ודאי אסור לו לאכול, שכבר נתחייב בסוכה, אבל לא יאכל בסוכה פת של רשות לפני זמן אכילת כזית פת של חובה. ועפ"ז נמצא חידוש דין, שהקטן (שהגיע לגיל חינוך) ורוצה לאכול לפני קידוש (בבין השמשות) – אין להאכיל אותו פת לפני קידוש, לא בסוכה ולא מחוץ לסוכה.

ואם כנים הדברים, ניתן לבאר עוד ענין בדברי אדה"ז. דהנה המג"א שם הוסיף לדון בענין קידוש אם מותר לעשות קידוש בסוכה לפני הלילה או לא, ומסיק שם שכיון שבנוסח הקידוש אומר תחילה לישב בסוכה ורק אח"כ זמן, אינו יכול לקדש לפני הלילה, כיון שאינו יכול לברך לישב בסוכה לפני הלילה, ואינו יכול לומר שהחיינו בקידוש לפני לישב בסוכה.

אך אדה"ז השמיט דין זה בשו"ע שלו, וטעמא בעי. ועל פי המבואר לעיל מובן, כי לדעת אדה"ז מותר לעשות קידוש בסוכה לפני הלילה, ובלבד שלא יאכל פת לאחר הקידוש אלא תבשיל מין דגן, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ויכול לברך עליה לישב בסוכה, אם אוכל יותר מכביצה. ולכן לא העתיק את דברי המג"א, שכן לדעתו חובת אכילה בסוכה ישנה עם התקדש החג, וממילא יכול לברך בקידוש לישב בסוכה, ואחריה יברך שהחיינו הן על היום והן על הסוכה.

לסיכום, בענין השאלה אימתי חל חיוב אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון לדעת אדה"ז? התשובה מחולקת לשתים: חובת אכילת כזית פת מתחילה רק בלילה, ואילו האיסור לאכול פת (או מיני דגן יותר מכביצה) מחוץ לסוכה מתחילה עם התקדש החג, אפילו מבעוד יום.

ועדיין צריך עיון בכל זה.



שיטת אדה"ז בדין פת הבאה בכיסנין*

הרב ברוך אבערלאנדער
 אב"ד ורב קהילת חב"ד
 ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
 בודאפעסט, הונגריה

דין פת הבאה בכיסנין

מבואר בגמרא²⁴: רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא, אייתו לקמיהו פת הבאה בכסנין. כי אתא, שמעינהו דקא מברכי המוציא. אמר להו: מאי ציצי דקא שמענא, דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו? אמרי ליה: אין, דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה: פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא, ואמר שמואל: הלכה כרבי מונא. אמר להו: אין הלכה כרבי מונא אתמר. אמרי ליה: והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל, לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא! שאני התם דקבע סודותיה עליהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו לא.

וכך נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' קסח ס"ז), ומובא שם שלש פירושים בפת הבאה בכיסנין: "פת הבאה בכסנין יש מפרשים פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין". וזהו דעת רבינו חננאל המובא בערוך (ערוך כסן הראשון) ובדברי תר"י²⁵.

שוב מביא השו"ע דעה שלישית בהגדרת פת הבאה בכיסנין: "ויש מפרשים שהיא פת בין מתובלת בין שאינה מתובלת שעושים אותם כעכים יבשים וכוססין אותם. . והלכה כדברי כולם", וזהו דעת רב האי גאון המובא בערוך (שם).

רק באם מילאו את הכיס לפני האפייה

דבר ראשון אפתח בחידוש שמצאתי בשו"ע אדה"ז, הוא כותב (סי' קסח ס"ט, 'לוח ברכת הנהנין' פ"ח ס"ג, 'סדר ברכת הנהנין' פ"ב ס"ז) לדעה הראשונה שבשו"ע: "יש מפרשים שהיא פת עשויה כמין כיס

(* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לגמר חתימה טובה ולרפואה שלימה בקרוב.

(24) ברכות מב, א.

(25) כט, א מדפי הרי"ף סוף ד"ה שאין.

שממלאין אותה קודם אפייתה בדבש . . .", הרי הדגיש אדה"ז שרק באם לפני אפייתה מילא את הכיסין בדבש וכיו"ב אז יש לה דין פת הבאה בכיסנין. ולא ראיתי בפוסקים מפורש דבר זה, ואף בדברי רבינו חננאל שהוא מקור דעה זו אין דבר זה מפורש, וז"ל הערוך (ערך כסן הראשון): "ור"ח פירש זה הפת עשויה כמין כיסנין מלאים סוכ"ר . . .".

אמנם אולי זה מרומז קצת בדברי תר"י הנ"ל: " . . . פי' ר"ח ז"ל דפת הבאה בכיסין שעושין מן העיסה כמו כיס ומכניסין בפנים שקדים ודבש ומיני מתיקה", הרי כאן כבר מודגש "שעושין מן העיסה", אמנם עדיין יש מקום לומר שרק את הכיס "עושין מן העיסה" להוציא באם אפה לחם גליל ואחרי האפייה עשה בהם כמין כיסין, ועדיין לא מפורש כאן שגם את ה"מכניסין בפנים שקדים . . ." נעשה בעיסה ולא בלחם האפוי.

ומדי חפשי בספרים מצאתי ב'בן איש חי' (חלק ההלכות פרשת פנחס אות כ): "איזה נקרא פת כיסנין . . . פת העשוי כמין כיסין . . . שממלאים אותם קודם אפייתם בסוכ"ר עם שקדים . . .", ולאחר עיון בלשונו נראה ברור שהעתיק דברים אלו מתוך שו"ע אדה"ז. [ראה גם דברי הגר"ע יוסף המובאים בספר 'תורת חב"ד' (ח"ב עמ' פ) שאחד הספרים שדרכם נתוודע לשו"ע אדה"ז היה ה'בן איש חי', שבו "נעתקים סעיפים שלמים משו"ע רבינו (הנקרא שם 'הגאון ר"ז ז"ל בש"ע' או 'ר"ז בש"ע'), עתים נזכר מקורם של סעיפים אלו ועתים נעתקים הם בסתם".]

ועוד מצאתי מה שכתב הרה"ג אליהו פיישר בספרו 'בית אליהו – כיצד מברכין' (סי' ג אות ז): "נראה ברור שאם נהגו לאפות פת כמין כיסין ולמלאות בתוכו מיני מתיקה לבתר האפייה, הרי למעשה אין דרך לקבוע עליהן וגם אית בהו תוריתא דכסנין בצורת עשייתן משעת אפייה, דכו"ע ידעי דאין גמר מלאכתן אלא במילויין, ופשיטא דבהכי סגי ואית בהו דינא דפת הבאה בכסנין, וליכא סברא להצריך מילוי משעת אפייה בדווקא". ונעלם ממנו דברי אדה"ז המפורשים דפת העשויה כמין כיס יש לה דין פת הבאה בכיסנין רק באם "ממלאין אותה קודם אפייתה בדבש . . .".

דיני עיקר וטפל בפת

ויש לומר ששורש דין הנ"ל, שפת הבאה בכיסנין צריך למלאות את הכיס בדבש לפני האפייה, מקורו בגדרי עיקר וטפל בברכות הנהנין, וכדלקמן.

הנה במתניתין תנן (ברכות מד, א): זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. ונפסק להלכה בשו"ע (או"ח

סי' ריב ס"א), ומוסיף שם בשו"ע: "ופוטר את הטפילה בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה. לא מיבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפילו כל אחד לבדו, ואפילו פת שהוא חשוב מכל אם הוא טפל, כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר את הפת, כיון שהוא טפל".

וביאר אדה"ז (שם ס"א): "אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר, כגון כל תערובת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה והאחד מועט, שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל, או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר . . אפילו אינן מעורבין כלל זה עם זה, אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון לא היה אוכלו כלל עתה, הרי הוא טפל אליו ונפטר בברכתו, אפילו הוא לחם . . כגון מי שחפץ לאכול דג מליח . .".

ושוב הוסיף אדה"ז (ע"פ הט"ז סוף סק"ג והמג"א סוף סק"ג): "והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת ולא היה אוכלו עכשיו אם לא המליח. אבל אם הוא תאב גם לאכילת פת אע"פ שאוכלו עם המליח אינה טפילה אליו אפילו אם תאב לו יותר, וצריך לברך עליה המוציא ופוטר את המליח, הואיל והוא מדברים שדרכן לבוא תוך הסעודה שהם נפטרים לעולם בברכת הפת אף שאינם באים מחמתה . .".

למה לא לברך המוציא על פת הבאה בכיסנין

ומעתה נפן ונעיין בדין פת הבאה בכיסנין, שלפי הדעה הראשונה הרי זה "פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר", וכתב ע"ז ה'מגן אברהם' (סקט"ו): "ואע"ג דמוליתא עיקר ואין מכוונין לאכול העיסה, מ"מ מין דגן חשוב, ולכך מברך בורא מיני מזונות".

ביאור הדברים ע"פ הנ"ל, ודאי לא מדובר כאן בשאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת, כי אז ודאי שהפת טפל ללחם ומברך על הדבש ועל הסוכר ופוטר את הפת, ועל כן מוכרח לומר כפי שכתב אדה"ז בהמשך דבריו דמיירי "שמתכוונין ג"כ לאכילת מין הדגן שהיא העיסה שבה המילוי אע"פ שאין זו עיקר הכוונה". אמנם לפי זה קשה לכאורה למה אינו מברך המוציא על הפת, שהרי נפסק ההלכה לעיל שב"אם הוא תאב גם לאכילת פת אע"פ שאוכלו עם המליח אינה טפילה אליו אפילו אם תאב לו יותר".

אמנם באמת אין פת הבאה בכיסנין דומה למי שאוכל מליח עם הפת, ששם "הואיל והוא מדברים שדרכן לבוא תוך הסעודה (ש)הם נפטרים

לעולם בברכת הפת", ואם כך כיון שתאב גם לפת הרי זה מברך עליו המוציא, והמליח שאוכל עמו יכול להימשך אחרי הפת כיון שזה מהדברים שבאים בתוך הסעודה, משא"כ כשאוכל פת עם דבש, הרי מצד אחד היה צריך לברך על הפת כיון שתאב גם לאכילת פת, אבל מצד שני הרי יש כאן המוליתא שתאב לו ביותר, וכיון שזה מדברים שאין דרך לקבוע סעודה עליהם הרי אין זה יכול להימשך אחרי ברכת הפת, ואם כן היו צריכים לברך עליו שתי ברכות: המוציא על הפת שתאב לו, ועוד ברכה על המוליתא שתאב לו ביותר.

וכאן אנו מגיעים לחידושו של אדה"ז, שהטעם שמברך על פת הממולא מזונות הרי זה כיון שמדובר שכבר קודם אפייתה מילאו את הפת בדבש, וכיון שנאפו ביחד הרי הם נעשו מאכל אחד ואין להפריד ביניהם כלל (וכדלקמן), ועל כן מאבד הפת את ברכת המוציא, כיון שעיקרו של מאכל זה אינו מהדברים שבאים תוך הסעודה, אבל "מ"מ מין דגן הוא חשוב ואינו בטל לגבי המילוי, ואע"פ שהוא רב ממנו, ולכך מברכין עליו בורא מיני מזונות, וגם המילוי נפטר בברכה זו שהוא טפל למין דגן". ולפי זה יוצא שהפת הממולא הזה צד הדגן שבו יכול למשוך אחריו את כל המוליתא שיברך עליהם ברכת מזונות, כי זה הלכה מיוחדת בדגן שאפילו הוא מיעוט ביותר הרי זה נחשב לעיקר מבחינת הברכה, אבל צד הפת שבו אינו יכול למשוך אחריו את כל המוליתא שהוא עיקר המאכל שיהיה להם דין כדברים הבאים בתוך הסעודה, ומשום כך הוא מאבד את דין הפת שבו.

הנאפה והנתבשל ביחד "נעשו כדבר אחד ממש"

הסברא הנ"ל שהאפייה או הבישול עושה מהתערובת מאכל אחד ממש מופיע בשו"ע אדה"ז שם (סי' ריב ס"ה): ". . . וכל זה בפת או מאכל אחר שאוכל עם המליח או עם היי"ש ביחד, אבל מה שאוכל אח"כ לבדו צריך לברך עליו תחלה וסוף, כיון שבאכילה זו איננו טפל כלל וגם מתחלה לא נעשה טפל אלא בשעת אכילתו אותם יחד, ולא מתחלת עשייתם יחד באפייה או בישול שעיי"ז נעשו כדבר אחד ממש לברכה לענין שהעיקר פוטר את הטפל אף אם אוכלו אח"כ לבד . . .". ועד"ז כתב אדה"ז גם ב'סדר ברכת הנהנין' (פ"ז ה"י): ". . . אבל תבשיל (שהוא עשוי לאכילה) הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מה' מיני דגן כגון פירות וקטניות הולכים אחר הרוב ואם הרוב הוא דבש הוא עיקר ופוטר את הפירות אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד . . .".

וסברא זו כתבה גם ה'משנה ברורה' (סי' קסח סקמ"ה): " . . . במדינותינו שנותנין מרקחת על הדובשנין . . . שטובים הדובשנין למאכל בעצמן, אם כן כונתם גם בשביל אכילת הדובשנין, וממילא הם העיקר ומברך עליהם במ"מ ופוטר המרקחת. ופשוט דדוקא שבעת אפייה נאפין ביחד, אבל אם אפה הדובשנין לבד ואח"כ מניח עליהם מלמעלה המרקחת אין נעשין המרקחת טפילה להם, שכונתו לאכול שניהם ואין המרקחת באין ללפת הדובשנין, וצריך לברך גם על המרקחת".

ומעתה קמה וגם נצבה חידושו של אדה"ז, שפת הבאה בכיסנין הממולא בדבש וכיו"ב מברכים עליו מזונות רק מילאו אותו לפני האפיה נאפה ביחד, אבל באם לא נאפה ביחד מברך על הפת המוציא, ומסתבר שאח"כ מברך על המוליתא ברכה הראויה להם.

ונתעוררתי להרבה מהנ"ל בדיבוק חברים שליט"א, ותודתי נתונה להם בזה.

* * *

למה השמיט אדה"ז בסידורו את הדעה השלישית

והנה, כבר העיר ב'קצות השלחן' (סי' מח 'בדי השלחן' סקי"א) דאדה"ז בסידורו ('לוח ברכת הנהנין' פ"ח ס"ג-ה, 'סדר ברכת הנהנין' פ"ב ס"ז) השמיט את הדעה השלישית לגמרי (למרות שבשו"ע כן הביאה שם סי"ב), "משמע שאין דעתו להקל כלל בזה". וכך נראה גם דעתו של הגרש"י ז"ל בספרו 'סופרים וספרים' ('גאונים ראשונים תשובות' עמ' 320).

אמנם הרב אליהו קליקשטיין בספר 'ברכה כהלכה'²⁶ כותב "דלא מסתבר לומר דהרב פליג על דין כסיסה דהיא הלכה המובאת בראשונים והעתיקה המחבר בשו"ע, ואף הרב העתיקה בשו"ע שלו, על כן אף שהשמיטה מסדורו אין לחזק מכח השמטתו דלא ס"ל לד"ה הנ"ל, ומוטב להניח את השמטת הרב בסדורו בצ"ע", ואין דבריו מוכרחים כלל, ואדרבה, וכפי שהבינו הרב ז"ל והרא"ח נאה, לאחר ששבשו"ע שלו הביאו ומהסידור השמיטו, הרי זה מוכיח שאין דעתו להקל בזה. והרי גם הערוך השלחן' (סי' קסח סכ"א) משאיר את דברי רב האי גאון בצ"ע, וכותב:

(26) ח"א פ"ח סקירה כללית אות ז סק"ז.

"ואינו מובן כלל דכיון שאין בו תבלין הרי הוא פת גמור, דאטו מפני שהוא יבש אינו פת . . ולא אדע לכיון . . וצ"ע".

והרב י"ל נחמנסון בספר 'לב השבת' (סי' ע אות כח) כותב: "והנה זה ברור שאין שאין כוונת הקצות השולחן לומר שלשיטת אדה"ז בסידור על 'עוגות יבשות' יש לברך המוציא וברכת המזון, כי מאחר שלדעת הערוך ברכתם מזוונות ועל המח' הרי בודאי שעלינו לחשוש לדבריו לחומרא על כל פנים – כדי שלא להיכנס לספק ברכות לבטלה. אלא כוונתו היא בודאי רק לענין הקולא – שלשיטת אדה"ז בסידור אין לסמוך על דברי הערוך ולברך על עוגות יבשות מזוונות מכוח 'ספק ברכות להקל' . . .". אמנם כפי שראינו לעיל דברי הערוך השלחן' שהשאיר את דברי רב האי גאון בצ"ע, וא"כ איך אפשר לדעת ברור שאדה"ז לא דחה לגמרי את דברי האי גאון – גם לקולא וגם לחומרא.

[אלא שה'ערוך השלחן' בעצמו שם (סכ"ג) נראה שכן קבע את דברי רב האי גאון להלכה, למרות הצ"ע שבדבריו. והפלא שהרי שם בהמשך (סכ"ה) הוא מבאר את דברי רב האי ע"פ דברי ה'לבוש' (ס"ו) ש"כל שנעשה בה שינוי שאין דרך רוב בני אדם לעשות כמותו ולקבוע עליו, לא חייבוהו לברך המוציא", ומוסיף בסוגריים: "ובזה יתורצו כמה דקדוקים בענין זה ודו"ק", וא"כ למה לעיל (סכ"א) השאיר את דבריו בצ"ע בלי לציין לתירוצו שבהמשך].

והגאון ר' ירמיה כהן שליט"א אב"ד פאריז כתב לי בימים אלו במכתב: ". . למה לא הביא בסידורו של שו"ע הרב האופן השלישי של פת הבאה בכיסנין. ואין לאמר כלל דלא ס"ל הכי, כי איך יחלוק על דברי קבלה של הערוך בשם רב האי גאון, הוא דבר שלא מתקבל. רק לענ"ד הוא לא הביא דבר בסידור שהוא מדי מסובך בהסבירו, רק דברים חלקים ופשוטים הביא בסידור. משא"כ בשו"ע שלו כן הכניס כמובן דיעה זו.

והיות האופן השלישי של פת הבאה בכיסנין הינו במחלוקת גדולה מה שנקרא כובא דארעא ומה נקרא טרוקנין, ומה נקרא טריתא. וכן הוא מחלוקת בין הבבלי והירושלמי והדברים ארוכים, עיין בב"ח בסימן זה שמסיים אחר האריכות בפרטי כל המחלוקות, שלא יאכל מחמת הספק כל אלו רק באמצע סעודתו. וכן בלח"מ על הרמב"ם על כובא דארעא הביא הב"י שפסק ע"פ הבעה"ט דהוה תמיד המוציא ולא במ"מ, אף בלא קבע עליהם. והלח"מ חילק שהרמב"ם אינו סובר כן, ורק אם קבע עליהם יברך המוציא ואי לאו מברך במ"מ עי"ש.

ולכן הביא בסידור רק שתי הדיעות הפשוטות, כי לא רצה להכנס בכל החילוקי דיעות כפי שנתבאר. וגם בשו"ע שלו החמיר כמבואר שם. ולא כמו שכתב הקצות השולחן שאין דעתו בזה, כי מי יוכל לחלוק על גדולי הראשונים. רק היות אין דעתו מחמת הקיצור בסידור להכנס ולחשוב את כל ספיקות הפוסקים מה נקרא פת הבאה בכסנין באופן שלישי זה, לכן כתב רק הברור והפשוט".

ולפום ריהטא לא כ"כ ברור לי איך מתקשרים דיני כובא דארעא, טרוקנין וטריתא שהשאלה שם מדין בלילתו רכה (ראה שו"ע אדה"ז שם סי"ג וקו"א סק"ו), לדין פת הבאה בכיסנין שאינו קשור כלל לבלילה רכה. ועוד, הרי דין טרוקנין כן הזכיר אדה"ז ב'לוח' (פ"ח ס"ט) וב'סדר' (פ"ב ס"ז). וצ"ע.

עוד כותב ב'לב השבת' שם (הערה 35): "יש גם מקום לומר שזה שב'סדר ברכות הנהנין' משמיט אדה"ז את דעת הערוך אינו משום שלא סבירא לי' כדבריו להלכה (כפי שהבין הקצות השולחן), אלא משום ששם דרכו להביא רק את ה'הלכות הצריכות ושכיחות במדינתינו' (כאמור בהקדמת 'לוח ברכות הנהנין' . . .), ואפשר שבמדינתם לא הי' מצוי כל כך 'עוגות יבשות'. ומהרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום דייטש שליט"א שמעת, שבירר אצל הדריים במדינת רוס' מלפנים ואמרו שאכן מין פת כזה לא הי' כל כך מצוי שם. ומשום כך השמיט אדה"ז את דינם . . . " [ומציין עד"ז ל'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע (חלק טז עמ' שכח), שהטעם שאדה"ז לא הזכיר את ברכת הקשת, "כנראה מפני שאינה מצוי' כ"כ באותן המדינות"]. ואם קבלה היא נקבל.

ועצ"ע בכ"ז.



אם יש התרת נדרים בר"ה למה צריך 'כל נדרי'?

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת ה'יהדותון'

א. בערב ראש השנה נוהגים לעשות התרת נדרים, והמקור להתרת נדרים זו הוא מהגמרא (מסכת נדרים כג, ב) שם נאמר: "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר: "כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל", ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר".

ובקיצור שו"ע (סימן קכח, טז) כתב: "והגין לעשות התרת נדרים בערב ראש השנה (והרמז: לא יחל דברו כלל, סופי תיבות אלו"ל), ומי שאינו מבין מה שהוא אומר בלשון הקודש, יאמר בלשון אשכנז כמו שהוא מבין".

בנוסף להתרת נדרים זו, אנו אומרים את תפילת 'כל נדרי' עם כניסתו של יום הכיפורים, ובנוגע לזה כתב אדה"ז (סי' תריט ס"ב): "ואחר כך אומר הש"ץ כל נדרי כו' ויאמר מיום הכיפורים זה עד יום כיפורים הבא עלינו לטובה כו' ונוהגין כן כדי להתנות על כל נדרים שידורו בשנה הבאה שיהיו בטלים לפי שאין העולם נזהרים בנדרים ועוברים על 'לא יחל דברו' לכך מבטלין אותן בתחילה קודם שיחולו, שהתנאי מועיל לבטל הנדר שלא יחול כלל, ולכך צריך לומר איחרטנא בהון כו' כלומר כל הנדרים שאדור בשנה הבאה אני מתחרט עליהן מעכשיו ומתנה עליהן שיהיו בטלין", עכ"ל.

והנה, יש להבין, לאחר שעשינו התרת נדרים בערב ראש השנה, לשם מה עלינו להתפלל שוב את תפילת "כל נדרי" שעניינה גם כן התרת הנדרים, מדוע צריך את שניהם?

ב. ובהקדים ביאור העניין הנדר בכלל והתרתו. דהנה, נדר הוא כינוי לסוג של התחייבות שאדם לוקח על עצמו, בדרך כלל בענייני קדושה ומצוות, תוך כדי אמירת נוסח מסוים אותו קבעו חכמינו, היהדות מתייחסת ברצינות רבה לדיבורים ואמירות משום שיש כוח עצום בפיו של האדם. על ידי משפט כלשהו או מילים מסוימות, בכוחנו ליצור 'התחייבויות כובלות', הגבלות או איסורים.

ה'בעייתיות' שבנדר היא העובדה שלא תמיד אנו עומדים בדיבורינו ובהתחייבויותינו, ואי קיום הנדר היא עבירה מן התורה. לכן, כבר בעבר היה נהוג שלא לידור נדר כלל, וגם כיום אנו אומרים "בלי נדר" לאחר שאנו מבטיחים או מתחייבים לדבר כלשהו.

כיצד ניתן להפיר את הנדר? המבקש להתיר את נדרו צריך לעמוד בפני בית דין. בית הדין הקטן ביותר הוא של שלושה אנשים, ועדיף להתיר את הנדר בפני עשרה אנשים, זו נקראת עמידה בפני "עדה קדושה".

ישנו נוסח קבוע אותו אומרים בפני בית הדין, ואדם הפרטי אינו יכול לבטל נדר ללא בית דין. טקס התרת הנדרים יכול להיעשות בכל ימות

השנה ולשם כך על האדם לאסוף שלושה אנשים ולומר את הנוסח שהזכרנו את חלקו לעיל, וכך נוהגים בני עדות הספרדים לעשות התרת נדרים מידי יום שישי.

ג. וביאור העניין מדוע אומרים 'כל נדרי' ביום כיפור, מצאתי שכתוב שתקנו לומר 'כל נדרי' ביום כיפור ולא בראש השנה, משום שהוא יום שמתאספים בו רבים, והוא סמוך לראש השנה, ועוד שלפעמים יום כיפור נקרא "ראש השנה", כדכתיב ביחזקאל בראש השנה בעשור לחודש וכו' כפי שהביא ב'שבלי הלקט'²⁷, ויש שרצו לומר חידוש שכנראה לא ידעו הקדמונים והפוסקים הראשונים על מנהג התרת הנדרים בערב ראש השנה או בעשרת ימי תשובה, חוץ מנוסח 'כל נדרי' שאמרו בליל יום כיפור לפני תפילת מעריב.

וראיתי בספר אחד שהביא בשם תוס' רי"ד²⁸ שמבאר את טעם הדבר: "ולמה תיקנו הראשונים לומר כך בלילי יוה"כ? משום דקי"ל דעל כל עוונות שבתורה אם עשה אדם תשובה יום הכיפורים מכפר וראו הראשונים ששום עוון אינו מעכב הכפרה שאם יעשה אדם תשובה שלא יהא יום הכיפורים מכפר אך עוון הנדרים שאם נדר ליתן צדקה או הקדש אין יוה"כ מכפר עד שישלם נדרו שעל דבר שהוא מחויב בדבר אין יוה"כ מכפר וכו', וה"ה אם חייב לקיים נדרו אין יוה"כ מכפר לו לפורטו עד שיקיים נדרו ואם אדם זכור נדרו הי' מקיימו אבל אם נדר ושכח לא נמצא שהוא ענוש בעבור שהוא קשור בנדרו ואינו מקיימו בעבור זה תקנו גאונים הראשונים לומר זה שאם עשינו שום נדר ושכחנו אותו ולא נדע לקיימו אנו מתחרטים בכל אותן הנדרים ומתירין זה לזה".

ואולי יש להוסיף ולחזק מדוע שוב אומרים התרת נדרים של 'כל נדרי' ביום כיפור על פי ה'נמוקי יוסף' שמסביר כיוון אחר על מהות תפילת כל נדרי: שכל עניין האמירה היא לשם תפילה ווידוי, ולא ביטול הלכתי של הנדרים. וכלשונו: "ויותר נראה לומר לפי המנהג ולשון הנהוג בו והכתוב בסדר רב עמרם ז"ל שאין אומר כן לא בדרך נדרים הקודמין ולא בדרך תנאי לנדרים העתידיים אלא שאומרים כן דרך תפילה להקב"ה שלא יכשלו

(27) סי' שי"ז, ועי' טור או"ח סי' תרי"ט.

(28) לעת עתה לא מצאתי המ"מ המדוייק.

ושלא יענשו על הנדרים ועל השבועות שעשו בשנה שעברה ושיהיו שביתין ושביקין לפניו יתברך כאילו לא היו, וזה שנהגו לומר בסוף ונסלח לכל עדת ישראל . . .", עכ"ל.

ד. ואולי יש לומר שהצורך בהתרת נדרים ביום כיפור נוסף על התרת הנדרים של ערב ראש השנה הוא:

א) התרת נדרים של ערב ראש השנה מפירה את הנדרים שנדרנו בשנה שזה עתה מסתיימת, ובתפילת 'כל נדרי' ביום הכיפורים אנו מבטלים את הנדרים שנידור בשנה הבאה כבר, ולכן הנוסח הוא "מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא עלינו לטובה", וכן כתב אדה"ז בשו"ע (סי' תרי"ט, ס"ב). ולכן לא "מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה" כמו שהרבה פוסקים סוברים, וכן הובא בכמה וכמה מחזורים.

ב) התרת הנדרים ב'כל נדרי' הולכת לגבי אותם הנדרים שהאדם לא זוכר שנדר אותם או במקרים של צורך גדול, שכן נדרים שהאדם זוכר חייב הוא לפרטם בפני בית דין כדי להתירם ולא לומר בצורה כוללת "כל נדרי", ולכן עושים התרת נדרים בערב ר"ה.

ג) וראיתי יש אומרים שב'כל נדרי' מדובר אך ורק על נדרים ושבועות שנודר אדם כלפי מאלוקים ולא על נדרים שנודר האדם כלפי אדם אחר; נדרים והתחייבויות שבין אדם לחברו אינם מותרים על ידי תפילה זו ואותם מפירים בהתרת נדרים של ראש השנה.

ד) ועוד, אפשר לומר, שהתרת נדרים של 'כל נדרי' היא כדי להוציא ולהפיר את נדרי הנשים²⁹ – שגם הן מחוייבות בהתרת נדרים (עיין נטעי

29) עיין בנדרים ח, ע"ב דהיא דמכנפין [-שכבר נמצאים מקובצים] שלשה אנשים, שפיר נעשה הבעל שליח להישאל על נדרי אשתו, והובא בשו"ע סימן רלד סעיף נו, וראיתי כמה שכתבו: "לאחר שנתמנה הבעל שליח מאשתו, אומר הבעל בנוסח ההתרה "שמעו נא רבותינו וכו' שנדרנו ונשבוענו אני ואשתי", ויש שכתבו שיאמר הבעל נוסח ההתרה הרגיל עבור עצמו, ולאחר שיסיים ההתרה עבור עצמו יוסיף "הריני מבקש להתיר גם עבור אשתי שמינתה אותי שליח ומבקשת התרה כמוני, ומשייבים המתירים לבעל "מותרים לכם או מותה לה וכו'", שלש פעמים. אולם כמה פוסקים כתבו שאין המנהג שיבקש הבעל התרה עבור נדרי אשתו אלא הנשים סומכות על התרת נדרים ד"כל נדרי", שאומרים בתחילת יום הכיפורים, וכן פסק הגר"ז אויערבאך זצ"ל, בהלכות שלמה, ח"ב, פרק א, סעי' י', ושו"ת תשובות והנהגות.

ואגב יש לציין בזה מש"כ ב"טעמי המנהגים" [ענינים שונים אות צה], שהטעם שנוהגות הנשים לעשות בגדים לש"ץ שמתפלל "כל נדרי", זהו משום דאיתא בגמרא [שבת, לב, ע"ב]

גבריאֵל, הלכות יום כיפורים עמ' קצט), והן אינן עורכות התרת נדרים בערב ר"ה. וצ"ע האם אכן תיקנו תפילה לכולם רק בשביל שנשים ייצאו ידי כן? ולפי זה אולי מובן מדוע עושים 'רעש' מתפילת כל נדרי בכל העולם.

ממילא, לכאורה ניתן להבין מדוע צריכים לעשות גם התרת נדרים, וגם להתפלל 'כל נדרי' ביום כיפור.

ה. אך עדיין קשה וצריך ביאור, דהרי בתפילת 'כל נדרי' אנו אומרים "מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא עלינו לטובה", הווי אומר שאנו מתירים את הנדרים מלכתחילה למפרע למשך כל השנה הקרובה, ממילא, מדוע בראש השנה, עוד לפני שהגענו ליום הכפורים הבא, צריך להתיר שוב את הנדרים שכבר התרנו אותם למפרע ביום כיפורים שעבר בתפילת 'כל נדרי' בעת שאמרנו "מיום כיפורים זה וכו'?"

וראיתי בשו"ת בשו"ת מנחת יצחק³⁰ "אלא באמת עיקר מה שנהגו למסור מודעא בערב ראש השנה לבטל הנדרים מלבד מה שאומרים "כל נדרי" זהו מטעם אחר, דחיישינן לשיטות שצריך שיהיה משמיע לאוזניו ביטול הנדרים, ומאידך, הרי הזהירו הפוסקים שלא יגביהו הציבור את קולם באמירת "כל נדרי" שלא יתבלבלו הקהל, וכיון שכן יש לחוש שיאמרו הציבור "כל נדרי" בלחש כ"כ שלא ישמיעו לאוזניהם, ומחמת טעם זה התקינו לעשות ביטול נדרים נוסף מלבד אמירת "כל נדרי", וזה מה שעושים בערב ראש השנה. אלא דעכ"פ על כך שמקדימים ביטול זה לערב ראש השנה, כתב השל"ה שזהו משום "זריזין מקדימין", עד כאן תוכן דבריו.

שבועון נדרים מתה אשתו של אדם וכו', ולכן עושות הנשים בגדים לש"ץ - שמתיר את הנדרים מתנה עבור זה שמצילים אותם מעוון זה, עיי"ש.

ולפ"ז אשה שידועת שלא תהיה באמירת "כל נדרי" בביהכ"נ, לכאו' ראוי שתקפיד למנות את בעלה שליח להתרתה. וכמו"כ ראוי שאשה שידועת שלא תשתתף באמירת "כל נדרי" בביהכ"נ, שתקפיד למסור בביתה מודעא לביטול נדרים, שמסירת מודעא זו מועילה גם ביחידות, וצ"ע.

ויש שרצו לומר שלא סומכים על התרת הנדרים ש"כל נדרי" היות ואי אפשר להתיר את הנדרים למפרע מלכתחילה³¹, ואשמח באם אחד מן הקוראים יאיר את עינינו בנושא.



אם מותר לפתוח גגון המחובר בצירים בשבת

הרב שרגא פיוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בספר שמירת שבת כהלכתה (פכ"ד סי"ג) כותב: סוכך שמחובר אל מחיצות באמצעות צירים, מותר לפורסו בשבת, ולכן מותר לפתוח בשבת גגון של עגלת ילדים אם הי' מחובר לעגלה מבעוד יום. ובהערה (מ"א) שם מציין לסי' תרכו ס"ג ברמ"א, כמקור לפסק זה.

אמנם בשו"ע רבינו (סי' שטו סי"ג) מפורש: "כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל לא אסרו לפורסו על המחיצות אלא כשלא הי' הגג קבוע במחיצות מבעוד יום, אבל אם הי' כבר קבוע – כגון כסא מקופל מותר לפורסו כיון שאינו מתכוין לאהל אלא שמותחן בשבת לישיב עליהן".

וכן בבדי השלחן ק"כ (ח): "העגלות שמשכיבין בהם התינוקות ויש להם גג להאהיל שמתקפל ומתפשט – אע"פ שהגג מחובר להעגלה אסור לפורסו בשבת, ואינו דומה לכסא שאינו מתכוון לעשות אהל, אבל כאן כוונתו להאהיל ולהגן על התינוק, אסור"³².

וברור שדעת רבינו הזקן והמחבר בשו"ע, שאהל עראי שמתכוין לעשותו להאהיל ולהגן משמש ומגשם, אסור לפרוס אותו בשבת, אא"כ הי' כבר פרוס בשיעור טפח מבעוד יום.

ואין לדמות הגגון של עגלת ילדים וכו"ב לדלת המחוברת בצירים בגג הבית שע"ג הסוכה, שמתיר בסי' תרכ"ו סעיף כ' לסגרה ולפתחה בשבת ויו"ט ואין בזה משום איסור סתירה ובנין, כי שם הדלת היא בתוך הגג, ונמצאת בתוך מסגרת כמו דלת גמורה המסתובבת בשתי מזוזות

(31) וראה מ"ש בנוגע למחלוקת זו בגליון העו"ב, ש"פ בהעלותך תשנ"ט [תשעו].

(32) הערת המערכת: הבדי השולחן הובא בשש"כ שם, אבל שם סומך על דעת החזו"א.

ובאסקופה מלמטה ובמשקוף מלמעלה, וכדיוק רבינו "הרי היא כפתח גמור". ואע"פ שהדלת משמשת להאהיל ולהגן על הסכך והסוכה שתחתיו, מ"מ כיון שנעשתה בצורת דלת היא נחשבת כמו דלת הבית, ואין הבדל בדלתות הבית בין אם הם עומדים זקופים או שוכבים שכובים, שיותר לפתוח ולסגור הדלת בשבת.

משא"כ גגון של עגלת ילדים או של כסא נוה, הרי הגגון היא רק מכסה ואהל, ואין לו צורת דלת ואינו שייך להיות נחשב כפתח גמור, ולהיות נידון כדלת, אלא זה רק אהל ארעי גרידא, והדין הוא שאהל ארעי שמכוונים שישימש לאהל להאהיל ולהגן, אסור לפורסו בשבת.

ולפי זה נראה שההיתר של השמירת שבת כהלכה לפתוח גגון של עגלת ילדים בשבת, אינו מתאים עם פסק המחבר בשו"ע בסימן שט"ו סעיף ה' ובמ"א ס"ק ח', ובשו"ע רבינו שם סעיף י"ג.



בדין נפלה טליתו שלא מדעתו והמסתעף

הרב ארי' ליב צייטלין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע רבינו (סי' ח' סכ"ה) כותב "הפושט טליתו סתם, שלא היה בדעתו כלום לא שיחזור וילבשנו מיד ולא שלא יחזור וילבשנו מיד, אם כשפשט הטלית נשאר עדיין עליו טלית קטן א"כ לא הסיח דעתו מהמצוה, לכן כשיחזור וילבוש הטלית שפשט מתחילה אין צריך לברך עליו. אבל אם כשפשט הטלית לא נשאר עליו שום בגד שיש בו ציצית, א"כ הסיח דעתו לגמרי מן המצוה לכן כשיחזור וילבוש את הטלית שפשט מתחילה צריך לחזור ולברך עליו".

וממשיך "מי שהיה לבוש טלית ונפלה ממנו כשיחזור ויתעטף בה צריך לחזור ולברך כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשנו".

ובהשקפה ראשונה אינו מובן מה גרע דין נפלה טליתו מדין הפושט טליתו סתם, דכאשר פשט טליתו סתם פסק אדה"ז דחיוב הברכה תלוי' בלבישת ט"ק, ואם נשאר עליו ט"ק אינו צריך לברך, משא"כ בנפלה טליתו לא הזכיר אדה"ז ענין ט"ק כלל. וא"כ מובן דלדעת אדה"ז חל עליו

חיוב הברכה גם כשלבש טלית קטן בשעה שהטלית גדול נפלה ממנו³³, ולכאורה נפלה שלא מדעתו הוא כמו פשטה סתם בלא דעת, וקשה מאי שנא?

ולכא' מובן בפשטות, דהנה טעם אדה"ז שלבישת ט"ק מועלת בבפשטו סתם הוא ד"לא הסיח דעתו מהמצוה", הרי שהתועלת מלבישת ט"ק הוא לענין היסח הדעת דוקא. [וכן הוא ג"כ לשון הב"ח (ד"ה והרב בהגהות), שהוא מקור דברי אדה"ז וכדאיתא במג"א ס"ק ח'].³⁴

וכן כתב אדה"ז (סי' קסד ס"ב) "מי שמסיר טליתו מדעתו בסתם אין צריך לחזור ולברך אם נשאר עליו טלית קטן שיש בוה גילוי דעת שאינו מסיח דעתו ממצוה זו אע"פ שאין בדעתו כלום על טלית זו ואינו יודע אם יחזור ויתעטף בו", נמצא כאשר החיוב לחזור ולברך הוא מצד שהסיח דעתו בפשיטתו, אזי אמרינן דלבישת ט"ק יוכיח שלא הסיח דעתו (כשפשטו סתם).

משא"כ חיוב הברכה בנפלה טליתו אינו מצד היסח הדעת, וכמ"ש אדה"ז בפירוש "כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשו", זאת אומרת דחיוב הברכה בכאן הוא מצד הפעולה עצמה של הסרת הטלית שלא מדעתו, ואינו מצד היסח הדעת (שאינו מוזכר בסעיף זה כלל), ולכן חייב בברכה הגם שדעתו לחזור וללבושו מיד³⁴ ולא הסיח דעתו.

33) וכן פסקו העולת תמיד הבאר היטב והמשנה ברורה, שלא כמחצית השקל (בסק"כ) שכתב בנפלה טליתו 'אפשר דאם נשאר עליו ט"ק א"צ לברך'.

34) ופשוט שאין כוונת אדה"ז במ"ש 'אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשו' שמיד לאחר נפילת הטלית ה' בדעתו לחזור וללבושו, דזה ודאי אינו מועיל ולא הוצרך לומר כן.

וגם אם כך היתה כוונתו, הרי הסיבה שדעתו לאחרי הנפילה אינו מועיל היא מכיון שבשעת הנפילה עצמה כבר הסיח דעתו והפסיד ברכתו, וא"כ הוי לי' לסתום ולומר דכיון שנפלה שלא מדעתו הוי היסח הדעת, ואנן כבר ידעינן דכאשר הסיח דעתו שוב אינו מועיל מה שחזור ונמלך ללבושו מיד כמ"ש בסוף סעיף כג.

ויותר קשה דלפי פירוש זה יהי' דין נפלה זהה ממש לפשטו סתם, וא"כ למה הוסיף אדה"ז 'אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשו' רק גבי נפלה ולא בפשטו סתם.

אלא שבוה גופא יש לעיין אם הכוונה שבשעת הנפילה הרגיש בנפילתו וחשב בדעתו לחזור וללבושו מיד, או אולי כוונתו לדעתו הכללית מתחילת לבישתו שהיתה להיות לבוש בטלית עד לסיום התפלה וכיו"ב (וממילא אם יפול ישוב וילבשו), וראה כלשון הזה ממש בסימן כה סעיף

וכ"ה לקמן (סי' קס"ד ס"ב (בחצע"ג), "שכל העושה מצוה אחת ב' פעמים אינו חוזר ומברך אלא אם כן הפליג בנתים או שהסיח דעתו ממנה וחוזר ונמלך או שפסקה המצוה מעצמה וחוזר לעשותה כגון שנשמטה ונפלה טליתו מעליו כמ"ש בסי' ח".

נמצא דהיסח הדעת מהטלית ונפלה טליתו הם אופנים שונים בהפסק המצוה, ובמילא מובן שחיוב הברכה בנפלה טליתו היא גם בלי היסח הדעת (וע"ד שהייה לזמן מרובה שהוא חייב לברך גם בלי היסח הדעת).

וי"ל ההסברה בזה, מכיון שהטלית נפלה ממנו שלא מדעתו היינו שלא ברצונו והסכמתו, הרי זה כאילו שבשעה זו לא הי' ביכלתו ללבוש הטלית ובזה נפסקה המצוה, והוא עדמ"ש אדה"ז (סי' כה סעיף ל') בנוגע להחולץ תפילין שלו ועשה צרכיו 'דכיון שבעת ההיא לא היה יכול להניח תפילין א"כ אינו מועיל כלום מה שהי' בדעתו לחזור ולהניחן מיד ולכן צריך לחזור ולברך על הנחה שנייה כאלו לא היה בדעתו כלל בשעת חליצתן לחזור ולהניחן מיד, והיינו דמצב של אי היכולת לעשות המצוה הוי הפסק בהמצוה (או באו"א מכיון שאי הלבשה אינו תלוי בדעתו, ממילא אין תוקף לדעתו לקבוע המשך קיום המצוה).

משא"כ כאשר פשט טליתו מדעת אולם לא הי' בדעתו כלום לא שיחזור וילבשנו מיד ולא שלא יחזור וילבשנו מיד, אין זה נחשב שאזדא מצותו מכיון שגם בשעת פשיטתו הי' בידו לחזור וללבשו מיד, ולא הי' כאן איזה זמן שלא הי' ביכולתו ללבוש, וההפסק בזה הוא רק מצד היסח הדעת.

לפי הנ"ל מובן דבפשטו סתם מכיון שההפסק כאן הוא רק מדין היסח הדעת לכן יועיל לבישת הט"ק, כנ"ל שט"ק הוא הוכחה שלא הסיח דעתו, משא"כ בנפלה טליתו מכיון שפעולת ההסרה עצמה הי' בלא דעתו כלל, לכן נחשב נפילת הטלית לפעולה של הפסק כשלעצמו המחייב אותו לברך עוה"פ גם אם לא הסיח דעתו כלל, ובמילא גם אם הי' לבוש³⁵ בט"ק³⁶ (וכן

לא ובדברינו לקמן, ואיך שיהי', הכוונה ברורה דגם בלי היסח הדעת חייב הוא בברכה, והאריכות בזה אך למותר.

(35) וזהו לשון המג"א בסק"כ 'ובזה (נפלה טליתו) כו"ע מודו (דחייב לברך) דהא נפלה בלא דעת ואזדא ליה מצותה', הרי משמע דנפילת הטלית מצ"ע גורם דאזדא לה מצותה (מדלא הזכיר ענין של היסח הדעת כלל), ובמילא מובן דאין נפק"מ בזה אם הי' בלבישת ט"ק.

גם הבאר היטב והמשנה ברורה (בסקל"ט) מצטטים דברי המג"א ובהמשך לזה מוסיף 'ואפילו נשאר עליו ט"ק', כנ"ל דט"ק מועיל רק לענין היסח הדעת ואינו מועיל כאשר כבר אודא לה מצותה.

ואולי י"ל דהכוונה במ"ש המג"א 'ובזה (נפלה טליתו) כו"ע מודו' (דחייב לברך), אינו רק לומר שחייב הברכה בנפלה הוא מוסכם הן לדעת המחבר והן לדעת הרמ"א שנחלקו בסעיף הקודם בנוגע חיוב הברכה כשפשט ע"מ ללבשו מיד, אלא בא לומר שגם לשיטת הב"ח שהזכיר המג"א עצמו בהס"ק שלפנ"ז וגם פסק כוותי', דבפשטו סתם והי' בלבישת ט"ק א"צ לברך, מ"מ בדין נפלה מודה גם הב"ח דחייב לברך גם אם לבש ט"ק, ועצ"ע.

36) גם אצל תפילין כתב אדה"ז בסימן כה (סעיף ל"א) "אם נשמטו התפילין ממקום הנחתן . . וממשמש בהן להחזירן למקומן צריך לחזור ולברך עליהן דכיון שנשמטו שלא מדעתו אינו מועיל כלום מה שבדעתו לחזור ולהניחן על מקומן", ובהמשך לזה כתב בסעיף ל"ג "מי שהניח תפילין של יד על הקיבורת ובירך עלי' ואח"כ נפסק הקשר של תפילין של יד והוצרך לעשות קשר אחר אמנם לא הסיח דעתו מהנחת תפילין א"צ לחזור ולברך על תפילין של יד . . דכיון שהברכה שבירך על תפילין של יד עולה ג"כ לתפילין של ראש כמשנ"ת וא"כ כל זמן שלא הניח תפילין של יד ואח"כ ניח שתיהן כראוי ונמצא דבשעה שנפסק הקשר עדיין לא נגמרה המצוה ששייכה לאותה הברכה שבירך על תפילין של יד. לפיכך אינו דומה לנשמטו התפילין ממקומם דצריך לחזור ולברך כשמחזירין למקומן דשם קודם שנשמטו ממקומן כבר נגמרה המצוה ששייכה לברכה שבירך עליהם בתחילה וכשמחזירין למקומן מקיים מצות תפילין פעם ב' ולכן צריך לחזור ולברך אבל כאן מה שמתקן הקשר וחוזר ומניח התפילין של יד כראוי אינו מקיים מצות תפילין פעם ב' אלא גומר את המצוה ששייכה לברכה שבירך בתחילה".

משא"כ אם נפסק הקשר לאחר שהידק את התפילין של ראש כ' אדה"ז (בסעיף לד) שצריך לחזור ולברך בשעה שמהדק את התפילין של יד על הקיבורת.

ש"מ תלת, ש"מ בכדי שלא להתחייב בברכה צריך שלא יסיח דעתו, גם ש"מ דבכדי שלא להתחייב בברכה צריך גם שלא יפסק המצוה ע"י שישאר עסוק בהמצוה, וגם ש"מ דעסוק בהמצוה פירושו כאשר לא נגמרה המצוה ששייכה לאותה ברכה.

וא"כ מובן במקרה שנפלה טליתו דהוא חייב לברך, ואינו מספיק בזה שלא הסיח דעתו, מכיון שנפסקה המצוה, וכבר נגמרה המצוה שהי' שייך לברכתו שבירך בתחילת לבישתו, ולכן חייב הוא לברך כשיחזור ויתעטף בטליתו.

ושוב אין כאן שום תועלת מלבישת הט"ק, כנ"ל בפנים שהתועלת מט"ק הוא לענין היסח הדעת דוקא, וראה ט"ז (סי' כ"ה סקי"ב).

ומ"ש אדה"ז בסימן ח' סעיף כ"א 'אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית אפילו לובשן כולן כאחת . . ואם לובשן כולם זה אחר זה בלי הפסק שיחה בנתיים והיה דעתו מתחלה בשעת הברכה ללבשם כולם מיד לא יברך אלא ברכה אחת לכולם אפילו אם פשט הראשון קודם שלבש השני...', הרי פשוט דכאשר פשט הראשון קודם שלבש השני אין כאן לא היסח הדעת ממצות ציצית וגם לא אודא מצותי' בפשיטת טלית הראשון מדעתו [ואולי יש כאן גם הסברא שאדה"ז כתב בהל' תפילין הנוכר למעלה, שלא נגמרה המצוה ששייכת לאותה ברכה, אלא שיש לחלק דבתפילין הרי אין מניחים תש"ר בלי תש"י משא"כ בציצית].

כתב העולת תמיד בד"ה אם נפלה טליתו "דאפילו נשאר עליו ט"ק דצריך לברך כיון שנפל שלא במתכוין".

ואם תקשי הא גופא דורש ביאור למה אמרינן דלבישת ט"ק מגלה שלא היסח דעתו ולא אמרינן דלבישת ט"ק מגלה שלא נפסקה המצוה? הרי בזה אפ"ל דמכיון שהם שני מצוות נפרדות וכל בגד מצוה באנפי נפשה היא³⁷, לכן כאשר נפסקה מצות טלית גדול, אין לבישת הט"ק מועיל לומר שלא נפסקה, משא"כ בענין היסח הדעת מה שנוגע לנו הוא אם דעתו על מצות ציצית בכלל, וע"ז שפיר אמרינן דלבישת הט"ק מגלה שדעתו על המצוה. כל הנ"ל נראה לי פשוט³⁸.

[וע"פ הנ"ל מתורץ שאלת העולת שמואל (סימן ז', הובא ב'פתחי עולם ומטעמי שולחן' ס"ק לח) שהסתפק בנפלה טליתו כאשר הי' כוונתו מתחלה בשעת הברכה שתעלה הך ברכה אף אם תפול מעליו ויחזור ויתעטף אי מהני כמו בפשט טליתו והי' דעתו לחזור וללבשו מיד, דע"פ המתבאר כאן בדברי אדה"ז מובן דהגם דאין כאן היסח הדעת מ"מ עדיין אזדא לי' מצותו ע"י שנפלה שלא מדעתו, ועדיין מחוייב הוא בברכה כשיחזור וילבשנו].

והנה אדה"ז כותב בסידורו 'הפושט טליתו לפי שעה על דעת לחזור וללבשה לאלתר אינו צריך לחזור ולברך בכל ענין ואפילו פשטה על דעת שלא לחזור וללבשה לאלתר ואח"כ נמלך לחזור וללבשה לאלתר אם נשאר עליו ט"ק אינו צריך לחזור ולברך אבל אם בא ללבשה אחר כמה שעות משפשטה צריך לחזור ולברך אפילו נשאר עליו ט"ק ואפילו היתה דעתו מתחילה לכך'.

והוא שלא כמו שכתב רבינו בשולחנו (סכ"ג) 'אם כשפשטו לא היה דעתו לחזור וללבוש עד לאחר כמה שעות אזי אפילו אם אח"כ נמלך ללבשו תיכף ומיד צריך לחזור ולברך עליו אפילו נשאר עליו טלית קטן'.

(37) ראה תהלה לדוד סימן ח' בסופו.

(38) וכעין ביאור זה בדעת אדה"ז כתוב בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' ט' ס"ד (להרב מאיר אריק).

והנה בהערות וביאורים גליון רכח (ס"ו) כתב א' מאנ"ש דלפי דעת אדה"ז בסידורו נראה דה"ה בנפלה אם נשאר עליו ט"ק א"צ לחזור ולברך, והובא בספר "ציצית" – הלכה למעשה" פרק י' הלכה כא.

ולפענ"ד זה אינו, שהרי לפי המבואר לעיל אין תועלת לט"ק כלל כאשר נפלה הטלית ממנו בלא דעתו, מכיון דעצם ההסרה בלא דעתו הוי דבר המפסיק גם בלי היסח הדעת, וכמפורש בדברי אדה"ז 'כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשו', ומכיון שדעת אינו מועיל הרי ממילא אין ט"ק מועיל, כנ"ל שכל התועלת מט"ק הוא רק לברר ולקבוע אם ה' כאן היסח הדעת, ובכאן הרי גם אם לא ה' מסיח דעתו מחוייב הוא בברכה מצד הפסק הנפילה שלא מדעתו, ויהי' דינו כמו הפושט טליתו ושהה לזמן מרובה ד(גם בסידורו פסק אדה"ז שהוא) חייב לברך.

והנה טעם החילוק בין מ"ש אדה"ז בשולחנו למ"ש בסידורו, הוא מכיון שבשו"ע פסק רבינו כהמג"א שהסיק להלכה כהב"ח דהתועלת מהט"ק הוא (רק) בפשטו סתם ולא אם פשטו ע"ד שלא לחזור וללבשו מיד, משא"כ בסידורו פסק אדה"ז כהרמ"א דהתליי' בט"ק הוא גם בלא ה' דעתו לחזור וללבשו מיד³⁹ (כן ביאר הט"ז בסקי"ג שיטת הרמ"א, והוא מובן גם ממ"ש בדרכי משה אות ז'⁴⁰).

ועל דברי הרמ"א הנ"ל כתב העולת תמיד (בסקכ"ג) 'ומשמע גם להרב דס"ל לחלק בין נשאר עליו ט"ק, מודה הכא דאפילו נשאר עליו ט"ק דצריך לברך כיון שנפל שלא במתכוין', וכוונתו במ"ש 'להרב דס"ל לחלק בין נשאר עליו ט"ק' הוא לדעת הרמ"א הנ"ל, הרי לפנינו שגם לדעת הרמ"א והוא הוא דעת אדה"ז בסידורו אין תועלת מט"ק אצל נפלה

39) נמצא דלפי הב"ח והמג"א בכוחו של ט"ק להוכיח שאין כאן היסח הדעת רק כאשר לא חשב בפועל בשעת פשיטת הטלית גדול שאינו חוזר ולובשו מיד, אולם אם חשב בפירוש שאינו חוזר ולובשו אזי לא יועיל לבישת הט"ק, ובהחלט יש כאן היסח הדעת. משא"כ לפי הרמ"א, כוחו של ט"ק לקבוע דאין כאן היסח הדעת גם כאשר האדם חשב בדעתו שלא לחזור וללבשו הטלית גדול עד לאחר זמן מרובה. (ובכל זאת לא יועיל ט"ק אם אכן שהה זמן מרובה, מכיון שהשהי' לזמן מרובה נחשב להפסק כשלעצמו גם אם לא הסיח דעתו כנ"ל בפנים). וראה ביאור השיטות בזה בפרטיות בסדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (להרלו"צ ראסקין) ע' תרסג ואילך.

40) ראה בערוך השולחן שמפרש דברי הרמ"א באו"א, ודבריו צ"ב.

טליתו, הגם דסבירא להו דט"ק מועיל אצל הפושט ע"ד שלא ללבשו לאלתר.

וכן מוכח מקצות השולחן (ח"א סי' ז' ס"ו) שהביא לשון אדה"ז בסידורו כולו, ובהמשך לזה באותו סעיף מביא מ"ש בשולחנו (סכ"ו) ד'מי שהיה לבוש טלית ונפלה ממנו כשיחזור ויתעטף בה צריך לחזור ולברך כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשנו' בלי להזכיר ענין הט"ק כלל, הרי מובן דהגם שאדה"ז חזר בו בסידורו בדין פשוטו על דעת שלא ללבשו ונמלך ללבשו מיד מ"מ אין לזה שום נפק"מ לדינו של נפלה טליתו.

בהמשך להנ"ל יש לעיין מה יהי' הדין כאשר נפלה טליתו והרגיש בנפילתו, היינו שבעת התחלת נפילת הטלית ממנו ידע מזה, ומכיון שלא הי' בכוחו לפעול שלא יפול ממנו לכן הי' מחשב בדעתו שלאחרי שיפול יגביהנו וילבשנו מיד, ויש לומר בזה כמה צדדים, ע"ז אי"ה בגליון הבא.



אמירת "רצה" לאחר שאמר "ברוך המבדיל" [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון הקודם [א'כב] כתב הרב ל.י.ר שיחי' בנוגע לאמירת רצה לאחר שאמר ברוך המבדיל, וראיתי להעיר כמה נקודות בדבריו.

א. מ"ש "אבל מתנה שאינו מקבל את השבת כעת, אין כאן כל סתירה ורשאי להתפלל מנחה אח"כ". ראה בסי' רסג ס"ז שכתב אדה"ז שאין זה פשוט לכל הדיעות, וז"ל: "אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי לפי שי"א שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת".

ב. גם יש לנו לדון בדברי הט"ז שמביא הרב הנ"ל בזה הלשון: וכד נעיין בט"ז (שם סק"ז), נראה שהשווה נדון דידיה – ר"ח שחל במוצ"ש – לסדר יקנה"ז, ובלשונו:

"מידי דהוי איקנה"ז, שאומר תחלה קידוש השייך ליו"ט ואחר כך הבדלה השייכה אחר השבת קודם שחל יו"ט, דסוף סוף יש עליו או ב'

קדושות, הכי נמי בברכת המזון שמזכיר של שבת שעבר ושל יו"ט הבא עכשיו, "עכ"ל הרב הנ"ל שי'.

ולכאו':

(א) מה הפירוש של "הבדלה השייכה אחר השבת קודם שחל יו"ט" וכי איזה זמן יש שהוא אחר השבת ואינו יו"ט?

(ב) הא אמרו בגמרא (פסחים קב, ב) "קידוש והבדלה חדא מילתא היא", ורש"י ורשב"ם מפרשים "דתרוייהו משום קדושת יו"ט נינהו ובהבדלה עצמו הוא מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קדש לקדש קא מברך". והטעם דאומרים קידוש היום קודם הוא "דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת היום (דשבת) כמשאוי" (ר"ן ורשב"ם בפירושו הב'). ואם כן למה כתב הט"ז דסוף סוף יש עליו אז ב' קדושות? ולכאו' הוי אז רק קדושה א', קדושת היו"ט.

(ג) חיוב של הבדלה ושל קידוש שניהם חלים בלילה זה, אבל בנידון של ר"ח במוצאי שבת חיוב של אמירת רצה חל בשבת וחיוב של אמירת ר"ח ביום (אחר לגמרי, ביום) הראשון, והיאך דומה נידון לראיה?

ג. בסיום דבריו כתב, "ולפי מסקנא זו יש לדון לענין המקבל תוספת שבת בדבור, אם יכול להתפלל מנחה אח"כ. שהמקבל שבת בהדלקת נרות, דעת הראשונים ברורה שאינו יכול להתפלל אח"כ מנחה של חול. ואילו המדליק נרות בברכה, אבל מתנה שאינו מקבל את השבת כעת, אין כאן כל סתירה ורשאי להתפלל מנחה אח"כ. אכן לפי דברינו יש לומר שאפילו אם יבטא בשפתיו לקבל עליו תוספת שבת בדבור, לא אלימא קבלה זו מאמירת "ברוך המבדיל" במוצ"ש, דמכיון שבקבלה זו לא נאסר באיסורי שבות לא ניתק לגמרי מיום ערב שבת".

ולכאו' הוא דבר פשוט, דהא כתב אדה"ז (סי' רסא קו"א סק"ג) "דלא עדיף התוספת שהוא עושה, מבין השמשות" ובסדר הכנסת שבת כתב "אבל לענין תפלת המנחה שהיא מד"ס אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת וכו'".



שונות

ברכת החודש של תשרי

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בענין מה שאין מברכין את החודש תשרי כמו כל שאר שבת מברכים, נאמרו בזה כמה טעמים, וארשום מה שמצאתי בזה, ונידון בכל טעם לפי עניינו.

(א) לערבב השטן שלא ידע מתי ר"ה: טעם הראשון שראיתי, הוא המובא בדרכי משה להרמ"א על טור או"ח בסתקפ"א, בתחילת הל' ר"ה, וז"ל: (א) ובמנהגים של מהר"א טירנא מנהג לתקוע מר"ח אלול עד ערב ר"ה, ואז מפסיקין לתקוע, וחוזרין ותוקעין בר"ה וזהו ל' יום, וסמך לדבר תקעו בחדש שופר דמשמע חודש שלם שהוא ל' יום, והכל כדי לערבב השטן שלא ידע מתי ימי ר"ה, ולכן נמי אין מברכין חדש תשרי עכ"ל [מהר"א טירנא], וכן המנהג. ע"כ בד"מ.

[ס' המנהגים של מה"ר יצחק אייזיק טירנא, הוא מספרים הקדמונים, ומובא הרבה ברמ"א ושאר פוסקים וגם בשו"ע אדה"ו, המחבר הי' בסוף תקופת הראשונים בשנות הק' לאלף הששי, הס' נדפס בפעם הראשונה בשנת שכ"ו, ואח"כ נדפס עוד קרוב למאה פעמים עם פירושים ועם תרגומים],

ובס' מנהגים שם ממש"ך: וגם אין מזכירין ראש חודש לא בקרבנות ולא בתפלה וכן כתוב בכסא ליום חגנו פירוש מכוסה, וגם לכן מתחילין לקרות בראשית בשמחת תורה כדי שלא יקטרג השטן. טעם אחר על מה שתוקעין לפי שמשה רבינו ע"ה עלה בר"ח אלול לקבל לוחות אחרונות [כו].

(ב) מן הכתוב "בכסא ליום חגנו: טעם שני לכאורה, הוא המובא במג"א הל' ר"ח ריש סתי"ז, וז"ל: בשבת שלפני ר"ח מברכין החודש חוץ מלפני ר"ח תשרי דכתיב בכסא ליום חגנו. ע"כ.

ומקורו הוא מס' מנהגים של מהר"א טירנא שהבאנו לעיל, ששם אחרי שכ' הטעם על שאין מברכין תשרי בכדי לערבב השטן הוא מוסף, "וכן כתוב בכסא ליום חגינו".

אך באמת דברי מהר"א טירנא אפשר לפרש שאינו טעם חדש, אלא הוא נשאר בטעמו שלא יקטרג השטן, ורק שהוא מוסיף אסמכתא מקרא ד"בכסה ליום חגנו", שהוא רמז ג"כ להסתיר את יום זה מן המקטרגים. וכן ניכר מהמשך הלשון בהר"א טירנא שם, שכתב טעם זה דבכסה ליום חגנו בתוך דבריו בענין לערבב השטן. [ועי' ג"כ במ"ש להלן בטעם השלישי, בשם הגהות למנהגים אלו]

שני פירושים במג"א

אולם במג"א י"ל בב' אופנים:

א' ע"ד שכתבנו (לפי הר"א טירנא), די"ל שגם המג"א כוונתו דטעם אין מברכין ר"ח תשרי הוא בכדי לערבב השטן, ורק שלא פירש הדברים ונקט לשון מקוצר וסמכי' אקרא דבכסה ליום חגנו.

ובגמ' ר"ה (ד"ח ודל"ד) למדו בפ"ה הכתוב בכסא ליום חגנו דקאי על ראש השנה משום כי איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה (שהיא בר"ח שהלבנה במיעוטה, וע"ע שם בתוס'), א"כ מנין לנו לדרוש זה על הסתרת החג לכסותו לא להזכירו בתפילה או בברכת החודש, הלא "בכסה ליום חגנו" קאי על הלבנה שמתכסית בו. ועל כן י"ל שהמג"א רק נקט לישנא דקרא.

ב', יש לפרש כפשטות לשון המג"א, כי הלא הוא מביא רק את ענין "בכסה ליום חגנו", ולא הזכיר בענין לערבב השטן, א"כ הוא לא נחית לטעמא דקרא, וכוונתו כפשוטו אשר מהכתוב למדים שר"ה הוא חג מכוסה, וע"כ לא מכריזין את ר"ה בשבת שלפניו.

[ומלקו"ש ח"ט ע' 186, משמע קצת אשר הפי' במג"א הוא כפשוטו שנקט פסוק זה לטעם גמור מפני שנאמר בכסה ליום חגנו, ולא רק כוונתו לאסמכתא מלישנא דקרא].

ג) חודש תשרי, מבורך ועומד: טעם שלישי, נמצא בס' הגהות המנהגים (והם הגהות על ס' מנהגים של הר"א טירנא, הגהות אלו הם מן הר"ר משה חזן שהי' ג"כ מן גאונים הקדמונים, והוא מובא ג"כ הרבה ברמ"א בשו"ע), וז"ל שם בהגהות מנהגים של חודש אלול: "ואין מברכין החודש, כי הוא מבורך ועומד שבו אירע כמה דברים, עוד דכתיב בכסא כדלעיל". (ענין זה נמצא שם בכמה פיסקאות אחרי מה שהבאנו לעיל מן ס' מנהגים שם, כי לעיל בפנים המנהגים של הר"א טירנא הובא זה בתחילת חודש אלול, וכאן הוא כופל ענין זה עוד פעם במקומו במנהגי ערב ר"ה).

ובס' לקוטי מהרי"ח ח"ג דנ"ט ע"א, מביא את דברי הגהות מנהגים האלו, שאין מברכים חודש תשרי כי הוא מבורך ועומד.

ולכאורה זהו הטעם המובא בספרי רבותינו נשיאי חב"ד בשם הבעש"ט, אשר חודש תשרי הקב"ה בעצמו מברכו, ובכח זה ישראל מברכים את החדשים בשאר חדשי השנה (עי' אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ס"ע תל ואילך. ס' השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 175. היום יום - כה תשרי. ובארוכה בשיחות הרבי בכ"מ. והובא גם בס' כתר שם טוב בהוספות סמ"א).

ולקמן בעז"ה נזכיר עוד בענין פירוש הלשון בהגהות מנהגים כאן.

[וכאשר הבאנו כאן, הנה דברי הבעש"ט ורבותינו נשיאינו בזה יסודתם כבר בקודש בספרי הראשונים כו', רק שהבעש"ט ורבותינו פירשו והרחיבו את הדברים כו'. כידוע כן בענינים רבים ואכ"מ. וראיתי עוד מקור למ"ש הלשון כאן בשם הבעש"ט, בזהר ח"ב (פו, א) שכ' שם על חודש תשרי: ירחא דא דקוב"ה איהו בלחודוי].

ד) טעם ה"משנה ברורה": טעם נוסף כ' המשנה ברורה בסתי"ז (שער הציון סק"ב) שכיון שר"ח תשרי הוא ר"ה הכל יודעים ואין צריך להכריז ע"ז בשבת שלפניו. ע"כ.

והנה מה שפשיטא לי' לבעל המ"ב, במחכת"ר לא מצאתי פשוט כ"כ.

כי הנה תקנת המנהג של ברכת החודש מובא בראשונים מחזור יטרי ובשבה"ל וס' יראים ועוד, שעיקרו הוא בשביל אלו שאינם באים לביהכ"נ בימות החול (והנשים, שר"ח הוא יו"ט של הנשים כמובא בטור ובכ"מ), אבל הרי תקנה זו מיד בעת הווסדה לא היתה בנוסח של הכרזה והודעה בלבד מתי ר"ח, אלא מיד נתקן בה גם ענין ברכת החודש מי שעשה נסים כו' יחדשהו הקב"ה כו' ושאר נוסחאות, שהוא תפילה וברכה על החודש הבא עלינו לטובה.

ב' גדרים בתקנת ברכת החודש

ומעתה י"ל בשני אופנים:

א' אשר עיקר התקנה היא רק ההודעה והכרזה לדעת מתי ר"ח, והברכה ותפילה הן בגדר תוספת.

ב' אף שיסוד התקנה הוא ההודעה מתי ר"ח, אבל התקנה מתחילתה היתה בשני הדברים, הן ההכרזה והן הברכה ותפילה.

[לא עיינתי כעת בפנים הלשונות של המחזור ויטרי ושבח"ל וס' יראים, שהם מצויינים באנציק' תלמודית ערך ברכת החודש שאצל ראשונים אלו נזכר בראשונה ענין ברכת החודש. אבל אינני רוצה לאחר את מועד סגירת הגליון, ואם נצטרך נתקן אי"ה הדברים בגליונות הבאים].

ולפי אופן הב', עדיין יוקשה מדוע ישמיטוהו מלאומרו עם נוסח הברכה כו' בשבת שלפני ר"ה, גם אם מיותר בו עיקר הענין של ההודעה מתי ר"ח.

ברכת החודש דוגמת קידוש החודש

ונראה להוכיח אשר עכ"פ לדעת כמה, הוא כאופן השני שכתבנו, אשר ברכת החודש אינו בגדר הכרזה בלבד לדעת מתי ר"ח.

כי כתב המג"א בריש סתי"ז שם דאף שאיתא בס' יראים דאין זה קידוש בי"ד אלא שמודיעים להעולם מתי ר"ח, מ"מ נהגו לעמוד בשעת ברכת החודש בדוגמת קידוש החודש בבי"ד שהי' מעומד. וכ"כ בלקו"ש ח"ד ע' 1139 ואילך, וח"ט ע' 187, אשר ברכת החודש דעכשיו אף שאינו משום זכר לקידוש החודש, מ"מ שייכת היא לקידוש החודש דבי"ד, ומציין שם למג"א זה דנהגו לעמוד כו'.

ועוד מביא בלקו"ש שם את דברי האבודרהם "בסדר ראש חודש" בתחילתו שכ' "מבקשין רחמים על החכמים בהכרזת ר"ח כו' מפני שהן היו מקדשין החודש כו'", ע"ש.

ועי' ג"כ בערוה"ש ר"ס תי"ז שמוסיף דאפשר זהו טעם מנהג ידיעת המולד בעת ברכת החודש כי גם הבי"ד בעת קידוש החודש היתה אצלם ידיעת המולד.

ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סקמ"ב כותב ע"ד מה שנוהגין שמחזיקין ס"ת כשמברכין החודש, שהוא ע"ד מ"ש התוס' בברכות דמ"ח ע"א בשם המדרש דלפעמים היו מביאים ס"ת בעת קדוה"ח ועושין עגולה כו'.

ומעתה לפי כל מפרשים אלו שהבאנו, שס"ל שיש בברכת החודש שייכות לקידוה"ח דבי"ד, וע"כ נתקנו בו כמה מנהגים ע"ד שהי' בקדוה"ח, צריך לומר כי אף שעיקר תקנתו הי' בכדי שכולם ידעו מתי ר"ח, אבל ניתספו בו עוד ענינים זכר לקדוה"ח כו'. ולפי"ז תשאר השאלה מדוע ימנעו מלאומרו גם בשבת שלפני ר"ה.

[ולפי החמדת ימים (במשמרת החודש ספ"א) בודאי ברכת החודש הוא משום קידוש החודש, וז"ל: גם נהגתי עם החברים לקדש את החדש בערב ראש חדש כי חביבה מצוה בשעתה. ולא נהגו לקדשו בשבת שלפני ר"ח אלא מפני שבשבת נאספו כל העם בבית הכנסת, אכן הטוב והישיר למשכילים בחכמה לקדשו בעשרה בערב ראש חודש בתפלת שחרית או מנחה מעומד. ע"כ. והבאנו זה כאן רק בתורת הוספה, כי לא מכח דברי חמד"י אלו באנו לחלוק על המ"ב, אבל הבאנו מהמג"א ולקו"ש ועוד].

אם הפוסקים ס"ל כתירוץ המשנה ברורה

ובאמת מוכחא מילתא מזה שהקדמונים מהר"א טירנא ובעל הגהות מנהגים, והרמ"א בד"מ והמג"א לא נקטו כטעם המ"ב על שאין מברכין חודש תשרי, אלא הם כתבו טעמים האחרים שהבאנו לעיל, הלא דלא ס"ל למילתא דפשיטא שברכת החודש הוא רק משום ההודעה מתי ר"ח, דאז לא היו צריכים לחפש טעמים על שאין מברכין את חודש תשרי.

ויל"ע דאפשר כוונת המ"ב ללמוד כן הפי' בהגהות למנהגים שהבאנו לעיל שאין מברכין את תשרי כי הוא מבורך ועומד כו', שר"ל אשר היו"ט של ר"ה הוא יו"ט ידוע ואין צריך להכריזו, ובמקום לכתוב לשון "כי הוא ידוע ועומד", הוא נקט מליצי "כי הוא מבורך ועומד", כי הלא לדעת המ"ב הכרזת ידיעת ר"ח נקרא בשם "ברכת החודש", א"כ כך ג"כ אפשר ידיעת הר"ח נק' ג"כ "מבורך ועומד".

אבל גם אם נפרש כן במנהגים שכוונתו כי ר"ח תשרי הוא ידוע ועומד, אבל בכל זאת נקט הלשון "מבורך ועומד", שמורה על הענין האמור בשם הבעש"ט שחודש תשרי אין צריך לברכו כי הוא מבורך ועומד מפי הקב"ה (ע"ד לשון: מושבע ועומד מהר סיני).

וגם כי הלשון שם במנהגים הוא: "כי הוא מבורך ועומד שבו אירעו כמה דברים", ואם כוונתו לענין שידוע מתי ר"ח כי כולם יודעים מתי ר"ה, א"כ מהו הלשון "שבו אירעו כמה דברים", הול"ל שהוא יום ר"ה. וע"כ ניכר שכוונתו כפשוטו שהחודש מבורך ועומד כי יש בו יו"ט רבים כו', וכלשון המדרש בויק"ר פכ"ט ע"פ בחודש השביעי שהוא חודש המשובע בכל כו'. וזהו כפי' הבעש"ט.

תי' על קושי' רעק"א בענין קדוה"ח מעומד

[אגב נציין כאן בענין מ"ש במג"א דנהגו לעמוד בברכת החודש בדוגמת קידוש החודש בבי"ד שהיה מעומד, הנה בהגהות רעק"א בשו"ע סתי"ז שם תמה ע"ז היכן מצינו שקדוה"ח הי' מעומד.

ובאגרות משה או"ח ח"א סקמ"ב כ' ע"ז ע"פ מ"ש בגמ' ר"ה הרי גם כל העם היו במעמד קדוה"ח והם אמרו "מקודש מקודש", ואם היו כל העם בודאי שהיו בעמידה ולא ישבו לפני בי"ד כו', ומוכיח כן מדין חליצה שרק הבי"ד ישבו כו' ע"ש.

- ומ"ש באגרות משה שם בסוף התשו' שגם הבי"ד אחרי אמירתם מקודש אמרו אח"כ עוד פעם "מקודש מקודש" עם כל העם, כן ניכר ג"כ מלשון אדמו"ר הצ"צ בס' דרך מצותיך סט, א. ויל"ע הלשון בביאורו". אולם ראיתי שמציינים (ברמב"ם פרנקל) לצפע"נ הל' קדוה"ח פ"ב ה"ח שכ' דבי"ד אין אומרים מקודש מקודש, ולא עיינית בו עדיין.

ובענייננו בקושיית הרעק"א, נ"ל עוד מקורות, לענין קדוה"ח בעמידה:

א', כי איתא בשו"ע אדה"ז או"ח סנ"ג ס"א (ובמ"מ שם), דכל דבר שבקדושה הוא בעמידה דוקא (ולא קאי דוקא בהקדשת הקב"ה כקדיש וברכו כו'). והנה קידוה"ח הי' ע"י הבי"ד סמוכים שהם אמרו "מקודש" וכל העם אמרו "מקודש מקודש" ב' פעמים (עי' בגמ' ר"ה דכ"ד ע"א דלמדוהו מקראי. ויש לציין שזהו ע"ד ג' פעמים קדוש), וישראל אינה דקדשינהו לזמני כו' (ברכות מט, א), ועניני קדוה"ח למדו מפסוק "מקראי קודש אשר תקראו אתם" כו' (עי' בהסוגיא בגמ' ר"ה שם). ועד היום קביעות היו"ט הוא לא ע"פ חשבונינו אלא ע"פ קידוש החודש שר' הלל הנשיא קידש חדשים ועיבר השנים בשביל כל הדורות העתידים לבוא כו' (עי' בדרמ"צ ריש מצות קדוה"ח ובכ"מ). ואיך יכול להיות דבר שבקדושה יותר מזה. ובודאי הי' צ"ל בעמידה. (ורק בהחלק של קבלת העדות היו הבי"ד יושבים כמובן במשנה בר"ה שהביא ברעק"א שם).

ועוד מקור, כי עי' בפס"ד להצ"צ תז, ב (בשקו"ט לגבי מקור הדין דעטיפת וברכת הציצית שצ"ל בעמידה, ונדפס גם בשו"ת הצ"צ או"ח ס"ע) שמביא מן הב"ח או"ח ר"ס ח' לגבי מצות שנאמר בהם לכם דילפינן גז"ש לכם לכם מספה"ע שצ"ל בקמה בקומה. ועד"ז בשו"ע אדה"ז ס"ח ס"ד ובמ"מ שם. ובצ"צ שם מביא ממד"ר פ' בא פט"ו שדריש שם כמה כתובים שנאמר בהם לכם. א"כ הלא קדוה"ח הוא נלמד ג"כ מפסוק החודש הזה לכם, ולפי"ז גם הוא צ"ל בעמידה. [אך עי' במסקנת הצ"צ שם דלא בכל מקום שנאמר לכם צ"ל בעמידה].

ויל"ע ג"כ בגמ' (סנהדרין מב, א) שאמרו על קידוש לבנה שהוא כאילו מקבל פני השכינה כו' הלכך נמריהו מעומד כו'. וכ"ה להלכה בשו"ע (או"ח סתכ"ו ס"ב) ובפסקי הסיודור דאדה"ז. ואפשר ק"ו למצות קדוה"ח ע"י בי"ד שהוא ג"כ תלוי במולד הלבנה, וגם קידוש לבנה הוא להרואה לבנה

בחידושה רק שבקדוש לבנה מחכים ליום הג' לחודש שיתחילו ליהנות מאורה ולכמה פוסקים ועוד הוא מז' לחודש].

ה) טעם "ערוך השולחן": טעם חמישי על שאין מברכין את חודש תשרי, נמצא בערוך השולחן סתי"ז ס"ח שמביא טעם המג"א משום בכסא ליום חגנו, ואח"כ כ' עוד טעם: ועוד דאיך נזכיר בו ר"ח תשרי ביום פלוני ולא נזכיר ר"ה ואם נזכיר ר"ה ור"ח ביום פלוני יהיה שינוי מכל שבת המברכים, ועוד דלא נקרא ר"ח זה בשם ר"ח כלל אלא בשם ר"ה. ע"כ.

אך טעמו של הערוה"ש דחוק, וכי מפני שיהי' שינוי לשון קצת משאר שבת המברכים, ונצטרך להזכיר לדוגמא "ראש חודש תשרי ביום החמישי, שהוא יום ראשון של ראש השנה, הבעל"ט", האם בגלל זה עדיף לבטל בכלל את אמירתו שהוא שינוי גדול יותר.

וגם מ"ש דלא נקרא בשם ר"ח אלא בשם ר"ה, גם זה אינו מספיק דהלא יום זה תרווייהו איתנהו בי', מה שהוא יום ראשון לשנה וגם מה שהוא ראשון לחודש תשרי, א"כ אף דלא מרגלא בפומא דאינשי לקרותו ר"ח, אבל אפשר להכריזו בשני עניניו שהוא ראש השנה והוא גם ראש החודש של תשרי. ועי' הלשון בשו"ע אדה"ז סתרכ"ד ס"י: ויום ראשון של ר"ה הוא ר"ח תשרי.

ו) טעם נוסף ע"פ הר"ן וטור ושו"ע אדה"ז: לכאורה י"ל עוד טעם ע"ז שאין מברכים את חודש תשרי, ע"פ מ"ש בטור ובשו"ע אדה"ז בס' תקצ"א ס"ו בשם הר"ן במס' ר"ה בענין שלא מזכירים את ראש חודש בתפילת ראש השנה, שזהו: "כדי שלא יאמרו יום שני של ראש חודש עיקר כמו בשאר ראש חודש וימנו ממנו המועדות, דכיון שיזכירו ראש חודש גם ביום שני כו' (כי אף שיום שני אינו ר"ח כי אלו לעולם חסר ור"ח הוא רק ביום ראשון דר"ה, אבל הי' צריך להזכיר את ר"ח גם ביום שני כדי שלא יזלזלו ביום שני מאחר שידעו שיום שני הוא שני בחודש ואינו ראש השנה, כ"כ בשו"ע אדה"ז שם בסעיף שלפני זה) יאמרו שראש חודש שני ימים".

הנה שם הובא זה רק לגבי התפילות דר"ה, אך יש ללמוד משם ג"כ לנדו"ד לענין שאין מזכירין את ר"ח בשבת שלפני ר"ה, כי אם יזכירו את ר"ח תשרי שהוא רק יום הראשון של ר"ה, הרי יבואו לזלזל ביום שני של ר"ה מאחר שידעו שיום שני הוא שני בחודש ואינו ראש השנה.

תיקון באנציק' תלמודית

ובכל הטעמים שהבאנו לעיל, צריך לתקן באנציק' תלמודית כרך ד' ע' תנג בערך ברכת החודש שהביא שלש מן הטעמים למה שאין מברכין חודש תשרי (המג"א, המ"ב וערוה"ש), ואחריהם נגררו עוד מלקטים

שהביאו רק טעמים אלו, אך לא הביאו שם את עיקר טעמי הקדמונים, טעם המפורש ברמ"א בד"מ שהוא בכדי לערבב השטן שלא ידע מתי ר"ה, וגם לא הביאו הטעם שהובא בלקוטי בהגהות מנהגים ובהוספות לס' כתר שם טוב ובס' מהרי"ח כי חודש תשרי הוא מבורך ועומד כו'. ובודאי שלא הזכירו את הטעם שהוספנו מן הראשונים וש"ע אדה"ז לענין התפילות דר"ה.

ובס' נטעי גבריאל על ר"ה (ע' קי) כן הביא את הטעם של הגהות מנהגים, והוספות לכתר שם טוב דחודש תשרי הוא מבורך ועומד, וגם את טעם המג"א משום דכתיב בכסא ליום חגנו, אך לא הביא שם את הטעם הראשון של מהר"א טירנא שהובא בד"מ שהוא משום ערבוב השטן וכן שאר טעמים שהבאנו.

ע"כ מה שראיתי בטעם מנהג זה.

ענין זה של "לערבב השטן", מכיון דאתא לידן נימא בי' מילתא. אך נרשום את זה להלן בתור הערה בפ"ע. בכדי שלא יתארכו הדברים.



פירוש ענין "לערבב השטן"

הנ"ל

הבאנו לעיל מן הדרכי משה בשם מהר"א טירנא, בענין כמה דברים שנאמר בהם אחד מן הטעמים משום לערבב השטן, כגון גוף התקיעות בחודש אלול, וכן מה שאין תוקעין בערב ר"ה, ומה שאין מברכין חודש תשרי, ואין מזכירין ר"ח בתפילות ר"ה. ומה שמתחילין לקרוא בס' בראשית בשמח"ת ולא בר"ה. ונזכר ענין עירבוב השטן גם בנוגע להתקיעות שאחרי מוסף (הק' קולות), וגם לענין התקיעות במוצאי יוהכ"פ כו'.

מקור הענין דלערבב השטן הוא בגמ' ר"ה דט"ז "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן", שזהו טעם על שכופלין התקיעות, תקיעות מיושב ותקיעות מעומד במוסף. [ונזכר מזה גם בפוסקים בהל' ר"ה בכ"מ אשר ענין התקיעות בכלל הם מערבבים את השטן].

וברש"י בר"ה שם מפרש: לערבב את השטן: שלא ישטין, כשיראה שישאל מחבבין את המצוות (שכופלין את התקיעות) מסתמין דבריו,

ובתוס' שם מביא בשם מדרשים שהפי' שהשטן מתערב כי כשהוא שומע שישראל תוקעין פעם שני' אז הוא חושב שזהו השופר גדול דלעת"ל והגיע גאולתן של ישראל.

קושיית ותירוץ הלקוטי שיחות

בלקו"ש חכ"ד ע' 222, מביא את הטעם דלערבב השטן בנוגע למה שאין מזכירין ראש חודש בתפילות ר"ה ומה שאין מברכין חודש תשרי, ומצויין שם במ"מ למנהגי הר"א טירנא הנ"ל, ומנהגים להר"א קלויזנר רבו של המהרי"ל, לבוש סתקפ"א ס"א. שו"ע אדה"ז סתקצ"א ס"ו. [וכנ"ל יש להוסיף גם את הד"מ ר"ס תקפ"א שהוא מביא ג"כ את הר"א טירנא]. וגם מביא שם אח"כ בלקו"ש שם (ע' 223) מה שהובא טעם זה על המנהג שתוקעים בחודש אלול, ושארין תוקעין בער"ה ושמתחילין לקרות בראשית בשמח"ת, ומצויין על זה לראשונים ופוסקים עיי"ש.

ומק' בלקו"ש דשטן הוא מלאך המופיע בבי"ד של מעלה כו', אם כן מהו הענין שאפשר להטעות אותו בדבר פשוט כ"כ שיום זה הוא ראש השנה כו'.

ואחרי השקו"ט בלקו"ש שם, הוא מתרץ שמ"ש בפוסקים ענין עירבוב השטן ש"לא יבין מתי יהי' ר"ה", אין פירושו שהשטן לא ידע מתי הוא היום והזמן של ר"ה, אלא פירושו שלא יבין את התוכן של הדין ומשפט של ר"ה, שאין יודע מתי הוא הדין לקטרג, וזהו מצד התעוררות התשובה שמנהגים אלו גורמים, וע"ד פירש"י בגמ' שם לענין שכופלין התקיעות ביום ר"ה.

וע"ש האריכות בלקו"ש בפרטי הדברים ולשונוות הפוסקים בזה. ומהע' 33 בלקו"ש שם מובן שעדיין קשה להעמיס זה בלשון הלבוש שהוא כתב "שלא ידע יום שהוא ר"ה", אבל עכ"פ כן יש לפרש לגבי שאר הפוסקים.

[ולעיל הבאנו גם לשון הד"מ בר"ס תקפ"א, שהוא מביא הגירסא בר"א טירנא "שלא ידע מתי ימי ר"ה", ולפי גירסא זו הוא ג"כ קרוב ללשון הלבוש (ואולי שאני בלשון הד"מ שאפשר לדחוק ולפרש ג"כ שאינו יודע מתי הוא הדין לקטרג וצ"ב). אך במנהגים של מהר"א טירנא בדפוס ווארשא שראיתי, הגירסא היא: שלא ידע מתי יהי' ר"ה [ולא כבד"מ "מתי ימי ר"ה"]. וכפי שכתבנו ס' זה נדפס קרוב למאה פעמים וממילא רבו הטעויות ושינויי לשונות, ובכלל בתיבת "ימי" ותיבת "יהי" קל להתלף בכת"י ובדפוס. ולא בדקתי כעת במנהגי הר"א טירנא בדפוסים הראשונים ובדפוס החדש שי"ל בירושלים תשל"ט עם הערות. ועכ"פ לפי לשון זה

"מתי יהי ר"ה" הרי הוא כרוב המפרשים שעליהם מפרש בלקו"ש, שהפ' שלא ידע מתי יהי הדין דר"ה].

מקורות הלקו"ש

ונעיר כאן איזה הערות בענין זה.

כפירוש הלקו"ש מצאתי ג"כ בס' חמדת ימים (חודש אלול פ"ו. וכמדומה שכיום מביאים מקורות מן החמדת ימים), וז"ל: וזהו טעם רז"ל אשר אמרו שטעם השופר לערבב את השטן וכו' אמר השתא ודאי אתי משיחא וכולי. כי לא יהיה נבער מדעת כל כך שיחשוב ששופר זה הוא שופר משיח וכי לא ידע שיום זה יום תרועה הוא? אלא כי השטן יודע גם הוא שעיקר טעם השופר הוא להחריד לבות בני האדם שיזכרו וישובו אל ה' כנוצר, ויודע השטן שהתשובה מקרבת את הגאולה. לפיכך אימת מות נפלה עליו לאמר "אתי משיחא" וזה הוא הטעם אשר אמרו כי בפעם הא' בהיל ולא בהיל, לפי כי כבר הוא למוד באומה זו שאינם משגיחים לקול האות הראשון כי אזנם אטומה משמוע. אך בפעם הב' בהול ואמר ודאי אתי משיחא, כי יחשוב שיתנו לבם לאזהרה הב', וישובו בתשובה שלימה ויבא משיחא, ויבולע המות לנצח. ע"כ.

הלא שבכללות גם הוא מק' כקושיית הלקו"ש, ומתרץ קרוב לענין זה. אך הוא כ' אליבא דהתוס', ובלקו"ש מחדש לפרש כן גם בשאר פוסקים.

גוף הקושיא שבחמדת ימים ובלקו"ש, ראיתי מובא ג"כ מס' רמתים צופים ס"ד בשם הצדיק רבי בונם מפרשיסחא, דהלא השטן כבר יודע מכמה שנים ואיך אפשר לערבבו כו'.

תירוץ הס' אמת ליעקב

בלקו"ש עצמו שם בתחילת השיחה, מיד בתחילת הקושיא (על התיבות "ולכאורה אינו מובן") הוא מציין, וז"ל: "ראה גם אמת ליעקב מערכת ז' אות צה". ע"כ. וזו היא הערה קצרה שיש בה תוכן מרובה.

[הס' אמת ליעקב הוא מאחד ממקובלים האחרונים מטברי', ונדפס בחיי המחבר בליוורנו תר"ג, ואח"כ בירושלים תשכ"ט בדפוס צילום, ספר זה מובא במאמרי אדמו"ר הרש"ב ובספרי הרבי, ואינני חושב שספר זה הי' כבר לפני הצ"צ, ויש לבדוק].

הנה בס' אמת ליעקב שם, מביא בארוכה מס' ע"ח בענין יחוד יעקב ורחל והמרמה דיעקב לעשו, שמרמים את הקליפות לצאת אל השדה,

דאילו היו הקליפות יודעים שהכוונה הוא היחוד לא היו יוצאים מפני שגם הם רוצים לקבל מן השפע, וכשעשו יוצא אז יעקב מקבל ברכותיו כו'.

ומק' האמת ליעקב: דהיאך מתרמה הסט"א בכל פעם ולא ישאר בזכרונו ענין זה, ובפרט שזווג זו"ן הוא בכל יום ואיך יכול להיות שכחה בכל יום.

השטן הוא שר השכחה, והוא מתבטל בכל יום

ומביא שם תי' אחד בשם הרב מוהרש"ך ז"ל ע"פ מ"ש האריז"ל בלקו"ת פ' ואתחנן דהשכחה באה מצד הקליפה, וע"כ כיון שהוא מקור השכחה לכן הוא שוכח מיום ליום.

[התי' של הרב מוהרש"ך הוא בספרו יפה שעה על ע"ח שער הארת המוחין (של"ב) ספ"ב. וז"ל שם: וא"ת וכי מיום שנברא העולם ועד עתה מרמים אותו, בנוהג שבעולם אפילו קטן שבקטנים אם רימו אותו פעמיים שלש הרי הוא מחכים כו', לא קשה מידי כי הוא מלך זקן וכסיל הוא שר שכחה וכל שכחה שבכל העולמות הוא השליט כו' על כן שוכח מה שאירע לו ובכל יום הוא שוכח ואין זה תימא. ע"כ].

ותי' שני מביא בס' אמת ליעקב שם: דמעיקרא קושיא ליתא כי נודע דבכל יום יש בירור חדש, ומתברר הקדושה מתוך הקליפה, ואותה הקליפה הולך ומתבטל וכן בכל יום ויום, נמצא דזאת הקליפה של זה היום אינה הקליפה של אתמול ולא של מחר, ובכל יום באים פנים חדשות. ע"כ.

[תי' זה השני מביא באמת ליעקב, ששמעו אותו "מפה קדוש הרה"ח כמוהר"ר אברהם בכר דוד זלה"ה". ולא בדקתי כעת בספרים מיהו מקובל זה. אך מזמן ראיתי בס' אמת ליעקב מערכת א' אות רל"ט שמביא את מקובל זה לענין אחר: "שאלה זאת שאלתי למורי הרב החסיד כמוהר"ר אברהם בכר דוד זלה"ה". הלא שהוא הי' מורו של האמת ליעקב, ויש לבדוק אם הובא כ"ז בספרים הדנים בתולדות הקדמונים].

בלקו"ש לא נקט תירוצי האמת ליעקב

הנה אף שאין אתנו יודע עד מה, אבל בכל זאת לימוד בעי מדוע לא נקט בלקו"ש את שני התירוצים של האמת ליעקב, והלא הוא כתב מילתא בטעמא שהקליפות עניינים שכחה ואין להם מוח הדעת הקשור לזכרון כו', וזהו מובא בכ"מ בשם הזוהר ונמצא הרבה בספרי החסידות ובמאמרי הרבי. וכן הענין השני של יסוד הבירורים, אשר בכל יום נוצרים קליפות

חדשים והקליפות של אתמול עברו ונתבטלו ע"י עבודת בני, הוא דבר יציב וקיים.

וע"כ נביא כאן מה שנ"ל בקצרה, מדוע בלקו"ש לא נקט ב' טעמים אלו:

תירוץ הראשון של האמת ליעקב והיפה שעה, דהקליפות קשורים לשכחה:

הנה בנדו"ד הקב"ה ברא את השטן להיות קטיגור ביום הדין להזכיר עוונותיהם של ישראל. ואם הקטיגור הוא שר השכחה ואינו זוכר מיום ליום (ואפשר לפעמים אפילו מרגע לרגע), אם כן מה עניינו.

והדין דר"ה שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון (כנזכר במשנה בר"ה), הוא על מעשיהם כל השנה וגם לפני"ז כמובא בכ"מ. והדין בר"ה הוא גם עבור המתים (כנזכר בשו"ע אדה"ז הל' ר"ה. וזהו כנראה על העבירות שעשו בחייהם). ובודאי שהקטיגור זוכר ויודע עוונותיהם של ישראל.

וע"כ צ"ל אשר מ"ש בס' אמת ליעקב, אינו מדבר על השטן והקטיגור (שעליהם מדובר בנדו"ד), אלא על קליפות אחרות שרוצים לינק מהקדושה.

ושאני בענין השטן הקטיגור, אשר כמ"ש בלקו"ת פ' חוקת (ס, א), ומרומז בתניא ספ"י, הוא בשרשו כוונתו לטובה כמארו"ל בב"ב דט"ז שטן ופנינה לשם שמים נתכונו, רק שבירידתו למטה משתלשל ברע כו', והוא השטן והוא היצה"ר והוא מלאך המות כו' כדאיתא בגמ' שם.

ומכיון שהוא הקטיגור בבי"ד של מעלה, על כרחך צ"ל לכאו' אשר מצד שרשו הטוב כו' כן יש בו זכרון הקשור במוח הדעת להכיר ולזכור העוונות של הבנ"א ועי"ז עולה ומקטרג כו'.

א"כ בנדו"ד בענין השטן, א"א לומר כתירוץ האמת ליעקב, כי הוא אין בו השכחה.

שני סוגי קליפות

ושרש הדברים י"ל ע"פ המובא בלקוטי שיחות ח"ט (ע' 293) שמביא מן הרמ"ז על זח"ב דף מ', אשר ב' מיני חיות יש לקליפה, הא' מה שנקצב לה בגזירת עליון והב' מה שמוסיפים החוטאים. ע"כ. ומזה למדנו דלא כל הקליפות סוג אחד הם. ואין ראי' ממ"ש לגבי הקליפות שאין להם מוח הדעת וקשורים עם שכחה, גם לגבי הקליפות שמוסיפים החוטאים.

ומצאתי מפורש בזהר ח"ג (רעז, א) שכותב על הסט"א (שדים) דיש מנהון כמלאכי השרת ואינון תלמידי חכמים דידע מאי דהוה ומה דעתיד למהוי.

ועי' במה שנכתוב לקמן בסמוך בענין שני סוגי מלאכים, אלו העומדים מששת ימי בראשית ואלו הנוצרים בכל יום.

תירוץ השני של המקובלים

וכן הוא בנוגע התירוץ הב' שבס' אמת ליעקב, אשר הקליפות מתחדשים בכל יום, כי הקליפות דאתמול מתבטלים כל יום ע"י הביורורים שמוציאים מהם הטוב כו' וע"כ הקליפות החדשים אינם יודעים מה הי' אתמול.

הנה גם זה אינו שייך לנדו"ד, כי ידוע דע"י החטא פוגמים וגורמים הולדת הקליפות, וכמאמר המשנה באבות פ"ד העובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד ויל"ע במפרשי המשנה שם (ועי' בלקו"ת תצא לו, א שע"י עבירה נברא קטיגור עם נפש וגוף, וע"י תשובה ועקירת הרצון הוא מבטל נפש הקטיגור וע"י וידוי דברים הוא ביטול גוף הקטיגור), והעבירות הן הן בעצמן הרצועה לאלקאה ותייסרך רעתך כו' כמובא בכ"מ מזוהר,

ומפורש בתניא פ"ז דהניצוצות הם אסורים וקשורים בידי הקליפות ואין עולים משם עד לעת"ל שיבולע המות לנצה, ורק ע"י תשובה מאהבה רבה כו' אפשר להעלותם כו', וגם בזה יש חטאים שהם מעוות שלא יוכל לתיקון שגם בתשובה גדולה מאהבה לא יוכל להוציאם מהניצונים, ע"ש בתניא ובמה שהובא ע"ז במפרשי התניא שם.

א"כ מ"ש בס' אמת ליעקב בענין המרמה לקליפות כי הם חדשים ולא יודעים והקליפות דאתמול נתבטלו ונתעלו ע"י עבודת הביורורים, זהו לא מדובר בנדו"ד בהשטן והקליפות שנוצרו ע"י העוונות, כי שטן זה הוא קיים ועומד כו'.

ובאמת מצינו ג"כ במלאכים דקדושה אשר יש העומדים וקיימים מששת ימי בראשית, ויש הנוצרים בכל יום, כמובא בכ"מ בדא"ח מן הטור או"ח בס' נ"ט בפירוש יוצר משרתים (החדשים) ואשר משרתיו (שעומדים משי"ב). ולכאורה עד"ז הוא לכאורה במלאכים דלעו"ז שיש העומדים מאז ומקדם, ויש המתחדשים בכל יום.

ראשונים דלא ס"ל טעם ד"לערבב השטן"

בכלל יש לציין אשר כנראה כמה ראשונים ופוסקים (ואפשר גם הרמב"ם ושו"ע), אשר נקטו טעמים אחרים בכל מנהגים הנ"ל (התקיעות בחודש אלול, מה שאין תוקעין בערב ר"ה, ומה שאין מזכירין ר"ח בתפילה ואין מברכין החודש וכו'), ולא הטעם "בכדי לערבב את השטן".

וי"ל דס"ל ענין זה רק על מה שנזכר מפורש בגמ' בענין שתוקעין ב' פעמים בר"ה, כי שם פשוט יותר כל הענין כמו שפירש רש"י ועד"ז הרשב"א ועוד שהשטן מתערבב מצד שרואה חביבותן של ישראל, ואין זה קשור עם רמאות ושכחה על השטן.

אבל כל השקו"ט בלקו"ש הוא להרא"ש והפוסקים שכן הזכירו ענין זה כטעם על כמה מנהגים, כמו שמובא בלקו"ש כל המקורות, וקצתם גם הבאנו לעיל בתחילת דברינו בענין זה.



לזכות

החתן הבר מצוה התמים **ראובן דוב בער** בן חנה גאלדע

נפרסטק

לרגל הכנסו לעול המצוות למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום רביעי ז' תשרי ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן

כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו,

ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו

רוב נחת עונג ושמחה בגו"ר תמיד כה"י

נדפס ע"י הוריו

הרה"ת שלמה וזוגתו חנה גאלדע **נפרסטק**



לע"נ

מרת **איטא** בת שלמה חיים

בראפמאן

נפטרה ט' תשרי ה'תש"ע

נדפס ע"י משפחת **בראפמאן**