

ב"ה

ש"פ במדבר – חג השבועות

ה'תשע"ב

גליון יד [אלף–לו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5....."כל אחד הי' דורש אחר שמו"
הת' משה ארי' וולבובסקי

לקוטי שיחות

- 9..... בגדר ברכת שהחיינו ברגל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 15..... מחלוקת אדה"ז והצ"צ בענין שליחות לקטן היכא דלא בעינן דעתו
הת' מנחם מענדל גורארי'
- 19....."החרב שהרג בה את הבכורות" (גליון)
הרב פנחס קארף

אגרות קודש

- 20..... קבלת התורה באימה וגם בשמחה
הרב משה מרקוביץ
- 22..... בענין הנ"ל
הרב מנחם מענדל גרינפלד
- 26..... הערה לספרים "יין הטוב" ו"פתח הדביר"
הנ"ל
- 32..... איסור אכילת חמץ לפי רגלי הבעלים או לפי מקום החמץ (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 35..... קידוש לפני ההקפות (גליון)
הנ"ל
- 36..... בדין תרומה וקדשים ישנם במחשבה (גליון)
הת' מנחם מענדל שוחאט

נגלה

- 39מילי לא מימסרן לשליח
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 47”טלי מעל גבי הקרקע” בקידושין
הרב בן ציון חיים אסטער
- 48”חייך קודמין” – תירוץ קושיית ה’תורה תמימה’
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 50בדין מנחת שעורים קודם העומר ושתי הלחם
הרב בנימין אפרים ביטון
- 57בענין עד אחד בהכחשה בסוטה
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 61פי’ ”אוכלא דאפרת”
הת’ שמואל הלוי לויטין
- 64למה נרצעים באזון ובדלת ומוזזה דוקא?
הת’ זאב שטיינמץ
- 67האב מקדש ביתו הקטנה – איסור או דין
הת’ ניסן אייזיק ווילמובסקי
- 70קישור מימרת רבר”ה לסוגיית ברכת כהנים
הת’ מנחם מענדל גאנזבורג

חסידות

- 71הגהת כ”ק אדמו”ר הצ”צ נ”ע בגוף כתי”ק
הרב ישכר דוד קלויזנר

רמב”ם

- 73שיטת הרמב”ם במצות קידושין
הרב משה בנימין פערלשטיין

הלכה ומנהג

- 80בהנהגת הקודש של הרבי להביט על החזן בברכת כהנים
הרב חנני’ יוסף אייזנבך
- 87ספירת העומר – שמיעתה מהש”ץ
הרב שלום דובער לזין

- 92 ענינו של יום חג השבועות
הרב אברהם אלאשילי
- 95 מאכלים שיש עליהן כתב או צורה – לענין שבת
הרב לוי יצחק ראסקין
- 101 תקנת גדנפא וענינה
הרב מרדכי פרקש
- 111 "אם כתבן סתם יגזו"
הרב מאיר צירקינד
- 112 עוד בענין נשים בהסיבה ובהמסתעף
הרב חיים רפפורט
- 123 צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני (ד)
צבי רייזמן
- 134 בענין קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה כאשר בא משיח צדקנו .
הרב מנחם מענדל טייכמאן
- תינוקות שנשבו שאינם יודעים להתפלל האם מצטרפים למנין
(ג) 138
הת' נחמן אבערלאנדער
- 142 הנוגע במקומות המכוסים במהלך התפלה (גליון)
הרב פנחס קארף
- 143 הערות וציונים בקו"א סי' רנ (גליון)
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 145 אמירת שיר המעלות בלילה (גליון)
הרב אהרן לאשאק

שונות

- 147 משביעין אותו תהי צדיק
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 151 צד השווה בין ספר הי"ד ושו"ע אדמו"ר הזקן
ד"ר ברוך טראפלער



לחיזוק ההתקשרות לב"ק רבינו נשיאנו

סג ♦ סג

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' יוסף בן מלכה
הת' אלחנן דוב בן רלה
הת' אברהם אבא הלוי בן חנה ליבא
הת' אברהם חיים בן מלכה
הת' לוי בן לאה מרים בלומא

לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות
ושיתברכו בכל המצטרף להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ט"ו סיון

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 0308-227-347

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שיחי' נפרסטק

גאולה ומשיח

"כל אחד הי' דורש אחר שמו"

הת' משה ארי' וולבובסקי

תות"ל המרכזית – 770

בשיחת ש"פ תזריע-מצורע תנש"א, הערה 61 (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 416), מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מש"כ בגמרא (סנהדרין צח, ב): "דבי רבי שילא אמרי שילא שמו, שנאמר עד כי יבוא שילא, דבי רבי ינאי אמרי 050 שמו (כמו ינאי, כל אחד הי' דורש אחר שמו*)", שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו, דבי רבי חנינה אמרי חנינה שמו, שנאמר אשר לא אתן לכם חנינה, ויש אומרים מנחם בן חזקי' שמו, שנאמר כי רחק ממני מנחם משיב נפשי".

ושם בשוה"ג: פרש"י שם – ולהעיר מדיוק לשון רש"י "כל אחד הי' דורש אחר שמו" (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם).

והנה, רבים הבינו כוונת דיוק זה שהוא להדגיש שהדרשה שכ"א הי' דורש (כיסוד לומר ששם רבם הוא שמו של משיח) נאמר – לא ע"י תלמידיהם, כ"א – ע"י הרב עצמו.

אך לכאורה קשה ביותר לבאר בדרך זה, ומכמה טעמים:

(א) הרי לשון הגמרא הוא "דבי רבי שילא . . דבי רבי ינאי . . דבי רבי חנינה וכו'" – ואם אכן כן הוא שהדרשה נאמר ע"י הרב, לכאורה הול"ל "רבי שילא אמר . . רבי ינאי אמר . . רבי חנינה אמר וכו'".

(ב) בכלל, אינו מובן מהו ההדגשה בזה, ומהו הקשר לתוכן השיחה.

(ג) ועוד ועיקר, הרי בהמשך ההערה כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו (בנוגע לרבותינו נשיאנו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) – יוסף שמו, שנאמר "יוסף אדני-י שנית בו גו'. ואסף נדחי ישראל גו', יצחק שמו, שנאמר "אז ימלא שחוק פינו".

הרי מפורש שהדרשה בנוגע לרבותינו נשיאנו הוא מ"אנן (חסידים)" – היפך ממש מההדגשה הנ"ל?

אחרים הבינו דיוק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בההערה הנ"ל באופן אחר. והוא, שרש"י מפרש שזה שאמרו התלמידים ("דבי כו'") ששמו של משיח הוא כשם רבם אי"ז חידוש שלהם, כ"א שכך דרשו מתוך הכתובים.

ועפ"ז מבארים המשך ההערה הנ"ל, בנוגע לרבותינו נשיאנו, "שאנן (חסידים) נעני' אבתרייהו" למצוא פסוקים שמהם דורשים ששמו של משיח הוא כשם רבינו ("יוסף שמו, שנאמר . . יצחק שמו, שנאמר . .").

אבל לכאורה ג"ז אינו, שהרי: (א) כנ"ל, מהו השייכות לתוכן השיחה. (וב) הרי ענין זה מפורש בגמרא עצמו, שכ"א דרש כן על יסוד "שנאמר גו".

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים הוספת כמה דיוקים:

(א) לכאורה יש לדייק בטעם הבאת כל סוגיא זו בגמרא בהערה כאן (כלומר מה ניתוסף בביאור השיחה ע"פ התחלת הסוגיא המבוארת בפנים השיחה).

(ב) בהמשך ההערה, לאחר שמביא מש"כ בגמ' שם "ויש אומרים מנחם בן חזקי' שמו", מציין כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשוה"ג: כ"ה ("בן חזקי'") בדפוסים שלפנינו, ובירושלמי ואיכ"ר: "מנחם" סתם. – ולהעיר שרש"י מעתיק תיבת "מנחם", ומוסיף "בן חזקי'". וכנראה שצ"ל בפרש"י "ה"ג בן חזקי'", אלא שהבחור הזעזער "תיקן" והשמיט "ה"ג" ועצ"ע.

ולכאורה אינו מובן מהו ההכרח לומר שט"ס הוא, בשעה שאפ"ל בפשטות יותר (לכאורה), שגירסת הגמ' שהי' לפני רש"י הי' "מנחם" סתם, וע"ז מפרש רש"י שהכוונה הוא מנחם בן חזקי'. ובפרט, שאכן ישנם הגורסים הכי ("מנחם" סתם) בירושלמי ואיכ"ר, וכמ"ש בההערה. וגם בזה יש לדייק כנ"ל, מה ניתוסף בביאור השיחה ע"פ תיקון טעות זה.

וביאור בכ"ז לענ"ד, ע"פ כל המשך תוכן השיחה, י"ל:

בכללות השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הקשר והשייכות והמשך הפרשיות תזריע-מצורע (גאולה וגלות), ענין הנגעים בפרשת תזריע, וטהרתם בפרשת מצורע.

ונקודת הביאור הוא (ראה ס"ח), דכיון שהגאולה היא (לא ענין בפ"ע, אלא) התגלות ענינו האמיתי של הגלות (בדוגמת טהרת המצורע ע"י התגלות ענינם האמיתי של הנגעים [כמבואר שם בארוכה ס"ד-י]) – לכן, לאחר ההקדמה הכללית (לב' הפרשיות) "אשה כי תזריע וילדה זכר"

שרומו על כללות העבודה בזמן הגלות ("תזריע") שעי"ז באים לגאולה האמיתית והשלימה שאין אחרי' גלות ("וילדה זכר") – באים פרטי הענינים בהמשך הפרשיות:

בפרשת תזריע (גאולה) מדובר בענין הנגעים (גלות) – כיון שהנגעים הם אורות עליונים (שלכן, גם לאחר הירידה למטה ה"ז רק "בעור בשרו"), שיומשכו ויתגלו למטה בהגאולה;

ובפרשת מצורע (גלות) מדובר אודות טהרת הנגעים (גאולה) – כיון שטהרת הנגעים היא ע"י התגלות ענינם האמיתי של הנגעים (ענינו האמיתי של הגלות), היינו, שתוכנה של הגאולה הו"ע ד"מצורע" למעליותא, ובאופן שנשללת האפשרות לענין הפכי (כיון שהאורות העליונים נמשכים ומתגלים למטה), גאולה נצחית שאין אחרי' גלות ("וילדה זכר").

דהיינו, דמשום שהגאולה אינו בניגוד לענין הגלות, כ"א שהוא גילוי תוכנו האמיתי, לכן ממילא נשלל האפשרות לענין הפכי, כיון שאין כאן מנגד, שהרי נתגלה בו תוכנו האמיתי שהוא גאולה, ומטעם זה יהיה גם גאולה נצחית.

ובהמשך לביאור זה, מתרץ כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מה שהקשה בהתחלת השיחה (ס"ג), ע"ז שמשיח נקרא "חיוורא דבי רבי" (מצורע של בית רבי), דכיון שמשיח הוא גואלם של ישראל – למה מדגישים בשמו (שהשם מתאר מהותו וענינו) ענין הגלות ע"י קריאתו בשם "מצורע"?

וז"ל: ומודגש עוד יותר בשמו של משיח (הגואל) שנקרא בשם מצורע – "מצורע של בית רבי", ש"ייתב ביני עניי סובלי חלאים", "מנוגעים, והוא נמי מנוגע" – שמשיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות, ובמצב של גלות, שסובל תחלואי הגלות [כהמשך הגמרא "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש, דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה"], ומצפה בקוצר רוח ובכליון עיניים להתגלות (מההעלם בזמן ומצב הגלות), דמלך המשיח גואל את ישראל בגאולה האמיתית והשלימה שאין אחרי' גלות, כפס"ד הרמב"ם "יעמוד מלך מבית דוד וכו'". עכלה"ק.

והיינו, שענין הנ"ל (שהגאולה אינו סתירה לענינו של גלות, כ"א התגלות ענינו האמיתי) מודגש בזה שתיאור מהותו וענינו (שמו) של משיח הוא "מצורע", כיון שבזה מודגש שהתגלותו של משיח הוא מהגלות

גופא, ועד כדי כך שגם סובל תחלואי הגלות, שלכן הרי הוא גואל את ישראל בגאולה נצחית, משום ש(כנ"ל) יתגלה ענינו האמיתי של הגלות עצמו.

ושם בחצי הריבוע, לאחר ששמביא לשון רש"י "ודאי היינו רבינו הקודש", מופיע ההערה הנ"ל (68) [וז"ל ההערה: ושם (בהתחלת הסוגיא): דבי רבי שילא אמרי' כו' . . וראה גם ירושלמי ברכות פ"ב ה"ב. איכ"ר פ"א, נא. וראה לקוטי לוי"צ על מארז"ל ע' קו ש"כל הדעות אמת הם ואלו ואלו דא"ח". עיי"ש. ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו . . .].

וביאור הקשר והשייכות לתוכן השיחה: דבסוגיא זו מודגשת שמשיח נמצא בזמן הגלות, וגואל את ישראל מתוך הגלות עצמו, שלכן כ"א התייחס לרבו כמשיח, בזמן הגלות.

אך לכאורה ה' אפשר לומר ולפרש דברי הגמרא, לא שהתלמידים סברו שרבים אכן משיח, כ"א ששמו של משיח (שיבוא בב"א, בעתיד) הוא אותו שם שיש לרבים. וע"ז מדייק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשוה"ג בלשונו של רש"י – "כל אחד ה' דורש אחר שמו" (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבים) – כלומר, שמלשונו של רש"י מודגש שהתלמידים ידעו (סברו) מיהו משיח (ע"פ סימנים וכו'), והיינו הרב שלהם, ועל יסוד זה דרשו כן בכתובים. ולא שדרשו בכתובים לחדש ששמו של משיח הוא אותו שם של רבים.

ובסגנון זה אפשר לבאר ג"כ תוכן התיקון טעות (בשוה"ג הב') בהערה (הנ"ל), דלכאורה הניחא בכל שאר הדורות, הרי נאמר "דבי רבי שילא אמרי' . . דבי רבי ינאי וכו'", אך בנוגע לדעה האחרונה המובאת שם – "ויש אומרים מנחם שמו" – הרי אינו מוכח שהמדובר ה' אודות איש מסויים (בזמן הגלות), ואדרבה משמע דכוונתם (של ה"יש אומרים") ה' ל"מנחם" סתם, ולא לאיש מסויים, לכן מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שבדפוסים שלפנינו נמצא "מנחם בן חזקי", וגם מתאים ומסתבר יותר לומר שכ"ה כוונת רש"י – לומר שגם דעה זו האחרונה ("מנחם שמו"), כוונתם ה' לומר שאיש מסויים הוא משיח ("מנחם בן חזקי"). שהרי רק ע"פ תיקון טעות זה אתי שפיר פירושו של רש"י ש"כל אחד ה' דורש אחר שמו" – כנ"ל, שכוונתם היתה לאיש מסויים דוקא.



לקוטי שיחות

בגדר ברכת שהחיינו ברגל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חקירת הרבי אם הוא מצד חידוש הזמן או שעצם זמן המועד מחייב

בלקו"ש חל"ז ימים אחרונים של פסח (ע' 14) ס"ב כתב דבגדר אמירת "ברכת הזמן" על המועדים יש לבאר בשני אופנים: א) החיוב הוא כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש, וכן בעניינו שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה. ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד, ועפ"ז י"ל שאינו מטעם השמחה אלא מפני עצם זמן המועד.

ונפק"מ לגבי תשלומין של ברכת הזמן, כפי שנפסק להלכה (שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"ב וסי' תרמז ס"ה) דאם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה, שגדרן של תשלומין אלה תלוי בשני אופנים הנ"ל: לאופן הא' שברכת שהחיינו על המועדים היא מצד החידוש בהגעת זמן מיוחד זה, הרי זמן החיוב של ברכה זו הוא בליל ראשון של חג בעת הגעת החג, אלא שאם לא בירכה אז משלימה כל שבעת ימי החג, משא"כ לאופן הב' הרי הברכה חלה על כל רגע ורגע של זמן המועד היינו שכל רגע ורגע של המועד חייב בברכה זו, אלא שהברכה שבלייל ראשון פוטרת כל החג כולו, ולפ"ז גם כשמברכים בשאר ימי החג אין הפירוש שבירך בזמן דתשלומין אלא כל המועד הוא זמנה, עיי"ש הנפק"מ בפועל לענין אונס, ומסיק בדעת הרמב"ם ואדה"ז דסב"ל כאופן הב'.

ב' שיטות באחרונים בענין זה

והנה בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קמג כתב וז"ל: ומה שכתב להקשות על מנהגינו דחזנא מתא מברכים שהחיינו בקדושא ביום טוב בבהכ"נ וחוזרין ומברכין בביתם והוי כעין ברכה לבטלה, דהכא לא שייך לאפוקי בני ביתם ידי חובתם דשהחיינו הוי ברכת הנהנין וכיון שהוא כבר יצא בבהכ"נ

דאפילו אמרו בשוק יוצא בו ואפילו אומרו בחול, וכמ"ש תוס' בסוכה מז [ע"א] ד"ה נכנס לישב בה וכו', א"כ שוב אינו מוציא בני ביתו, אלו דברי מעלתו, וגם בעיני יפלא: אך אמרתי כי הש"ץ מכון בתחלה שלא לצאת בשהחיינו דבהכ"נ, ואינו מברך אלא שלא לבטל תקנה ראשונה הקבועה, אבל לא לצאת בו וממילא אינו יוצא ידי חובתו, וחוזר ומברך בביתו וכמ"ש מג"א סי' תפט סק"ז וכו' עכ"ל, הרי דסב"ל דברכת שהחיינו במועדים הוא משום שמחה והנאה, ועד"ז כתב בחיו"ד סי' רח"צ ד"ברכת שהחיינו שהוא ברכת הנהנין על שהחיינו ה' לעשות מצוה זו".

ועד"ז סב"ל במור וקציעה סי' תלב שכתב להגדיר גדר ברכה זו וז"ל: לפי שברכה זו נתקנה על שמחת הלב שמחת הלב ששמחה בהנאה חדשה הבאה לו הן בראייה ובשמיעה הן בדבר גופני או רוחני, כל דבר אשר יבוא לפרקים מזמן לזמן והנפש נהנה ממנו, חובה על האדם לברך ולהודות עליו על השמחה והנאה רוחנית שהשיגה כדרך שארז"ל (ברכות לה, א) אסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה כך הוא עיקר דינה של ברכה זו עכ"ל.

אבל הט"ז (או"ח סי' תרמג ס"ק ד) כתב: "ע"כ נ"ל דלענין המוציא שהיא ברכת הנהנין ודאי אין שום ברכה יכולה להקדימה, והא דמהני מעלה דחובת היום בגמרא דוקא לענין סוכה וזמן ששניהם אינם ברכת הנהנין אלא חובת גברא שחייב לברך על שני דברים בזה הוה חובת היום עדיפא כנ"ל", הרי דנקט דאינו בגדר ברכת הנהנין וכו', וכן נראה בפמ"ג סי' רכ"ה אשל אברהם סק"א דאיירי שם בדין אם יצא מוציא בברכת שבת והודאה כגון ברכת שהחיינו והטוב והמטיב עיי"ש.

ועי' גם בשו"ת התעוררות תשובה או"ח סי' צג שהביא דברי החת"ס הנ"ל וחולק עליו, שברכת שהחיינו על החג חיוב גמור הוא וחובת מצוה כמו שהחיינו על שופר ולולב שזכינו לקיים המצוה, גם בזה מברכים שהחיינו על שזכינו לקיים בכל רגע מצות עשה של שבתון, ושלא לעבור על לא תעשה, ובכל רגע במצות שמחת יו"ט, ומברכין בקידוש על זה וקדשנו במצותיו, ומברכים על מצות אלו שהחיינו עיי"ש.

ועי' גם בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ה סי' מג) שכתב בנוגע לברכת הזמן במועדים: וז"ל: וכן ברכת שהחיינו על הגעת הזמן דימי חנוכה שנעשו בהם הנס לא שייך לברך כיוון שאין בהיום קדושה יתירה מעל ימים אחרים ולא דמי לברכת שהחיינו ביום כיפור שמברכין אף בלא מעשה, דהוא מצד הקדושה שאיכא בהיום, וכל המצוות שנצטוונו ביום כיפור והכפרה שיש בו הוא מצד הקדושה שקידשו השי"ת לקדושה דיום

כיפור. לכן שייך לברך בו שהחיינו על הגעת היום מצד עצמו. וכן ר"ה וכל יו"ט מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה. . אבל כיוון דאיכא כוס בקידוש בשבת ויו"ט, תיקנו שיברך שהחיינו ג"כ על הכוס, ובליט לו כוס, או בשכח לברך שהחיינו בקידוש, מברך אח"ז כל היום בלא כוס עכ"ל.

ובפשטות נראה שב' האופנים הנ"ל בהשיחה הן הן ב' הדעות שבהאחרונים, דלפי החת"ס והמור וקציעה וכו' דסב"ל שהן כמו ברכת הנהנין שמברך על ההנאה והשמחה, צריך לומר כאופן הא' שהחיוב חל בתחילת היו"ט שהיא מצד החידוש שבדבר שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש, משא"כ להט"ז וכו' שהוא חובת היום, אין זה משום החידוש שבדבר אלא מצד דעצם זמן היו"ט מחייב הברכה¹.

דעת החק יעקב דגם בחגה"ש יש השלמה בברכת שהחיינו ז' ימים

והנה במגן אברהם (סי' תעג סק"א) כתב: "ואם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה והוא הדין בכל יו"ט (עירובין דף מ') וכתב ע"ז בחק יעקב שם: "ונראה דהוא הדין בעצרת אף על גב דהוא רק שני ימים מכל מקום יש לה תשלומין כל שבעה" היינו שחידש דגם בחג השבועות יש תשלומין לברכת שהחיינו כל שבעה, ואם לא בירך באחד משני ימי החג יכול לברך בכל ימי התשלומין.

אבל באליה רבה (סי' תצד סק"ד) הקשה מדברי הגמרא בעירובין (מ, ב) [ששם הוא המקור לדברי המגן אברהם שיש תשלומין כל שבעה לברכת הזמן] שמביא שם קרא לענין ברכת שהחיינו במועדים, ודורש הפסוק (קהלת יא, ב) "תֵּן חֶלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה", שבעה אלו שבעה ימי הפסח, שמונה אלו שמונה ימי החג, וכשהוא אומר וגם לרבות עצרת וראש השנה ויום הכיפורים עכ"ד הגמרא, ואי סלקא דעתך דגם בעצרת אפשר לברך שהחיינו כל ז', אמאי למדו הגמרא לעצרת מ'וגם' הא נכלל בתחילת הפסוק 'שבעה' כיון דגם לעצרת יש שבעה ימים לברכת שהחיינו? עיי"ש עוד, וראה גם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה אות נד) שהקשה כן

(1) וראה תוס' סוכה מו, א ד"ה העושה, ובס' אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) דשהחיינו מברכין רק על מצות שיש בהם שמחה, אבל ברמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ט, ובשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' מט נראה דחולק על זה ואכמ"ל, וראה ר"ח סוכה נו, ב דברכת שהחיינו הודאה בעלמא הוא.

מדיליה, וראה גם בס' תורת רפאל סי' ע"ז, וראה פרי מגדים אשל אברהם שם סק"א שכתב שלמעשה אין לנהוג כדברי החק יעקב עיי"ש.

ולפי מה שנת' בהשיחה יש לתרץ קושייתו דרק בפסח יש חיוב ברכה על כל הז' ימים, וזהו תן חלק לשבעה שהחיוב הוא על שבעה ימים, וכן לשמונה בסוכות החיוב חל מעיקרא על שמונה הימים, אבל בעצרת שם ודאי צריך לומר שהחיוב הוא רק על יום הראשון בלבד, והשאר הוא רק בתורת תשלומין, וע"ד שכתבו התוס' (חגיגה ט, א) בד"ה תשלומין לגבי תשלומי קרבנות, דבחג השבועות כו"ע מודי דהוה תשלומין לראשון, ולא תשלומין זה לזה.

בגדר ימי התשלומין דחג השבועות

אמנם לכאורה יש מקום לומר גם באופן אחר, דהנה בשו"ת מהרי"ל דיסקין הקשה גם דהא אפילו בר"ה ויוהכ"פ איבעיא להו בש"ס עירובין שם אי מברך זמן, דלאו רגלים נינהו, וא"כ כ"ש ימים שאחר עצרת דחול גמור הוא איך שייך לברך אז שהחיינו?

ואפשר לומר דהנה כתבו התוס' הנ"ל בחגיגה דאף דבשאר יו"ט יש פלוגתא (שם) אי ימי התשלומין הם "תשלומין לראשון" או "תשלומין זה לזה", מ"מ בעצרת כו"ע מודים דהוה תשלומין לראשון, דכיון דימי התשלומין הן "חול גמור" ולא מסתבר למימר תשלומין זה לזה עיי"ש, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם.

ובס' ראשית בכורים (ח"ב סי' ד בסופו מובא בגליוני הש"ס שם ט, א) כתב דלהתוס' עצמו לא הי' פשוט להם דבר זה כ"כ, שהרי בדף יז, א ד"ה יום טבוח כתבו: "דאע"ג דלא חזי בראשון מייתי ליה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום וכו'" וכ"כ בתוס' הרא"ש, והרי כאן איירי בנוגע לעצרת, וא"כ למה כתבו "אפילו למ"ד תשלומין לראשון" הרי לפי מ"ש בדף ט כנ"ל כו"ע סב"ל כן דבעצרת הוא תשלומין לראשון, ומוכח מזה דספוקי מספקא להו בזה, די"ל דאפילו בעצרת י"ל דה"ה תשלומין זה לזה, ולכן אפילו אם הי' חיגר ביום ראשון בעצרת, ונתפשט ביום שני שהוא יום חול מתחייב עיי"ש, ועי' גם בשאג"א סי' ק"ד (ד"ה ומכאן נ"ל) שהביא ראי' מריש חגיגה דלמ"ד תשלומין זה לזה ה"ז גם בעצרת, ועי' בס' עטרת זקנים אות א' (ד"ה ושבתי) שכתב להוכיח דהירושלמי סב"ל דגם בעצרת אמרינן דהוה תשלומין זה לזה לפי רבי אושעיא.

גם בחגה"ש שייך לומר תשלומין זה לזה

נמצא מזה שיש מקום לומר דגם בעצרת אמרינן דהם תשלומין זה לזה ואין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו, ולכאורה הדברים צריכים ביאור דכיון שהם ימי חול איך שייך לומר שימים אלו עצמם מחייבים בקרבן וכמ"ש בדף ט?

ויש לבאר ב' צדדים אלו עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ט פ' ואתחנן (ג) בגדר ענין השכינות, דאפשר לבאר בב' אופנים אם השייכות הוא רק באופן חיצוני או באופן פנימי, וזהו ב"עולם שנה ונפש" ובנוגע לשנה – זמן, הביא הדין דתוס' מן החול על הקודש די"ל או שהשייכות ביניהם הוא רק באופן חיצוני בלבד שהאדם מתחיל להכין א"ע לשבת, או שיש ביניהם שייכות פנימי דעצם קדושת השבת חל גם על הזמן דתוספת, וממשיך שם דעפ"ז יש לבאר ב' השיטות אם בזמן התוס' אפשר לקדש ולאכול סעודת שבת או לא, וכמבואר בתוס' פסחים (צט,ב, ד"ה עד שתחשך) דהר"י מקורבי"ל סב"ל שבכל שבתות ויו"ט אפשר לקיים מצוות קידוש וסעודת שבת ויו"ט בזמן התוס', אבל תירוצו הב' בתוס' מסתפק לומר שאי אפשר לקיים אז מצוות קידוש וסעודת שבת כו' וראה גם שו"ע אדה"ז סי' רס"ז סעי' ג' בדעות אלו, דמ"ד דסב"ל דאפשר לקיים בזמן התוס' מצות קידוש כו' סב"ל שעל הזמן דתוס' חל קדושת שבת ויו"ט ממש, משא"כ החולק סב"ל דאי אפשר כיון שבעצם חול הוא אלא שיש חיוב לגבי הגברא להכין א"ע ע"י איסור מלאכה כו', אבל אי אפשר לקיים בו מצוות של השבת עצמו עיי"ש, (וראה גם לקו"ש חט"ז פ' יתרו, ולקו"ש חל"ח ב' סיון ס"ב בענין זה לגבי הימים שלפני מ"ת דג"כ אפ"ל שהסמיכות הוא רק באופן חיצוני או באופן פנימי שכבר ישנה הגילוי דמ"ת, ובחכ"ח ערב חגה"ש, ובחלק ל"ג פ' במדבר ב' בענין זה דפעולת השכינות לענין דגלי מדבר) ולפי"ז י"ל דהתוס' בדף ט קאי לפי השיטה ששכינות יכול לפעול באופן חיצוני בלבד, ולכן סב"ל דהימים שלאחר חגה"ש אינם יכולים לפעול חיוב קרבן מצ"ע שה"ה ימי חול, משא"כ התוס' בדף יז, א קאי כהשיטה ששכינות פועל באופן פנימי, ולכן שייך לומר שימי התשלומין עצמם הבאים בסמיכות לחגה"ש יכולים לחייב אותו כמו שבועות עצמו.

דלפי"ז הרי יש מקום לומר דחג השבועות פועל גם על ימים הסמוכים לו שיש בו מקדושת חג השבועות, שלכן יש לומר בשבעת ימי התשלומין שכל יום מצ"ע מחייב קרבן, אף שהוא יום חול, ומדויק עפ"ז לשון הגמ' בחגיגה יז, א: "מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה – שנאמר

(דברים טז) בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, מקיש חג השבועות לחג המצות: מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה, ולא קאמר שהקרבנות דעצרת יש להן תשלומין, אלא החג, ומשמע דעצם החג מתפשט לכל שבעה, ועד"ל כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ז): "וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חג השבועות, ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין . . ." דמשמע ג"כ שהוא דין בעצם החג.

דעפי"ז יש לתרץ קושיית מהרי"ל דיסקין הנ"ל, דאף דהגמ' מספקא ליה בנוגע לר"ה ויוהכ"פ אם מברכינן ברכת הזמן כיון דלאו רגלים נינהו, מ"מ כאן שאני די"ל שמתפשט בהם חג השבועות שהוא משלש רגלים.

ואין זה סותר להמבואר בלקו"ש חלק כ"ח י"ב סיון דמבאר ענין ימי התשלומין של חג השבועות שהם בימות החול דוקא, לא כבשאר יו"ט שהם בימי יו"ט עצמם או בחוה"מ, שזה קשור לעצם הענין דחג השבועות שהי' בחירה של הקב"ה בישראל, ובחירת ישראל בהקב"ה והבחירה היא באופן של בחירה חפשית בלי שום סיבה וטעם מצד המעלה שיש בדבר הנבחר, ומבאר דלכן ליכא שום מצוות מיוחדות לקיים בחגה"ש כמו שמצינו בשאר יו"ט, כיון דהחידוש שביו"ט זה – ענין הבחירה, אינה קשורה בענין מסויים ומעלה מסויימת, ואין בזה שום הגבלות, וזהו גם הטעם דגם ימי התשלומין אינם מוגבלים לימי היו"ט דוקא, אלא הם בימי חול, כיון דענין הבחירה היא למעלה מה"ציוור" וההגבלה דימי יו"ט דוקא עיי"ש, כי בפועל הרי הם ימי חול, אלא דמ"מ זה גופא הוה פעולת החג דגם בימות החול מתפשט חג השבועות.

ואף דאי נימא כן דכל יום מימי התשלומין מחייב מצ"ע תשלומין, שוב יוקשה קושיית האליה רבה דלמה לא למדו זה מ"שבעה"? די"ל דהגמ' נקט שבעה על פסח מכיון שחג הפסח הוא שבעת ימים וכן שמונה על חג הסוכות מכיון שימי הסוכות הם שמונה ולא משום שיכול להשלים בימים אלו ברכת שהחיינו, וכיון שכן מבואר שפיר שלא למד עצרת אלא מ'וגם' כיון שעצרת לפועל אינו אלא יום אחד, אלא שיש שבעת ימים שאפשר להשלים ברכת שהחיינו, כי יש מהם ההתפשטות של יום האחד.

ובכללות הענין לכאורה אפ"ל דזהו ביאור הפלוגתא בעירובין שם אם אומר זמן רק בשלש רגלים או גם בר"ה ויוהכ"פ, דאי נימא דהברכה הוא מצד החידוש שזה גורם לשמחת הנפש וכו' י"ל דזהו רק בשלש רגלים

משא"כ בר"ה ויוהכ"פ דאין בהם חיוב שמחה וכמ"ש הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ו שהם ימי יראה ופחד לכן אין אומרים אותה, אבל לפי המבואר שהוא חיוב שחל על כל זמן המועד מצד עצם היותו זמן מועד ומבואר בהערה דעפ"ז י"ל שאינו מטעם שמחה, הנה זה שייך גם בר"ה ויוהכ"פ, וראה גם ירושלמי פסחים פ"י ה"ה תניא אין אומרים זמן אלא בשלש רגלים בלבד וכו' תני כל שכתב "מקרא קודש" צריך להזכיר בו זמן היינו דבריינתא הראשונה סב"ל כרב ושמואל דא"א אותה אלא בשלש רגלים ובריינתא הב' סב"ל דכל שכתוב בו מקרא קודש אומרים בו זמן, וכיון שגם בר"ה ויוהכ"פ כתוב מקרא קודש לכן אומרים בו זמן, ואפ"ל לפי הנ"ל דבריינתא הב' סב"ל דאינו קשור עם שמחה אלא מצד עצם קדושת המועד לכן אומרים אותה גם אז.

ועי' בהערות וביאורים גליון תתקפ (חג השבועות תשס"ט ע' 67) ואילך מה שכתב בענין זה בארוכה הרב צבי שליט"א רייזמן.



מחלוקת אדה"ז והצ"צ בענין שליחות לקטן היכא דלא בעינן דעתו

הת' מנחם מענדל גורארי'
תלמיד בישיבה

א. בשו"ת צ"צ (או"ח סי' ל) כתב וז"ל: "ונראה להביא ראי' לדבריהם (דזכיה מטעם שליחות) מהא דאמרי' בב"מ (עא, ב) לדחות הא דאמר רבינא דהעובד כוכבים אית לי' זכיי' מידי דהוי אקטן כו' ולא היא ישראל אתי לכלל שליחות עובד כוכבים לא אתי לכלל שליחות. וקשה מה ענין אתי לכלל שליחות לזכיי' אם זכיי' אינו מדין שליחות. וע"ק ביותר להאומרים דזכיי' קטן מדאורייתא ולא גריס שם אית לי' זכיי' מדרבנן כו' דלדידהו יהי' הקושיא ביתר שאת איך יתכן שמשום שהקטן אתי לכלל שליחות ע"כ תתן לו התורה מעלה שיהי' לו זכיי' כיון שזכיי' עצמה אינו מדין שליחות? [בשלמא להאומרים שהוא מדרבנן יתכן קצת דמש"ה תיקנו לו חכמים זכיי', אבל בדאורייתא לא שייך לומר שתולה ענין בשאינו ענין לו כלל].

ולכן צ"ל דזכיי' הוא ממש משום שליחות ולא קשה האיך נעשה שלוחו שלא מדעתו והכתי' אתם ומה אתם לדעתכם כו' דלא בעי' דעתו אלא

בדבר שאינו זכות. אבל בדבר שהוא זכות אנן סהדי דניחא לי' שיהי' שלוחו ושלוחו של אדם כמותו וזוכה לו שלא בפניו מדין שליחות . . ומש"ה גם קטן אית לי' זכיי' אע"פ שאין לו שליחות משום דאתי לכלל שליחות והא דאין לו שליחות בקטנותו היינו משום שאין לו דעת וכת' מה אתם לדעתכם כו'. וא"כ היינו דוקא בדבר שאינו זכות. אבל בזכות כיון דלא בעינן בזה דעת אפי' בגדול משום דאנן סהדי כו' וחשיב שלוחו שלא מדעתו א"כ גם בקטן כן הוא דהא גריעותא דקטן הוא רק משום שאין לו דעת ולכן כשיגדל ויהי' לו דעת יכול לעשות שליח וא"כ בזכות דלא בעי' דעת זוכה וזוכין לו גם בקטנותו. משא"כ עובד כוכבים דלא אתי לכלל שליחות אע"פ שיש לו דעת וע"כ הוא גוה"כ מדכת' אתם מה אתם בני ברית כו' וא"כ גם זכיי' לית לי' דהיא נמי משום שליחות היא כנ"ל, עכ"ל.

והנה, בלקו"ש חל"ג (ע' 116) כתב לבאר דברי אדה"ז (לקו"ת ויקרא א, ג), וז"ל:

"וע"פ הנ"ל י"ל: ידוע הכלל דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז, את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד, אין טעם לכאורה שלא יהי' דיו שליחות לקטן?

וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" – שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע למעשה השליחות הי' מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו דהמשלח", עכ"ל הק'.

הרי מבואר להיפך שלכן הוסיף אדה"ז לבאר שהחסרון בקטן הוא גם דאינו כמותו דלכן אפילו בדברים שאי"צ דעת אין הקטן שייך לזה, היינו דהאי דלאו בר דעה הוא פועל שאינו כמותו כלל, ובצ"צ מבואר להיפך, שלשיטה דזכיה היא מצד שליחות אפשר לזכות עבור קטן בדבר שאינו צריך דעת לזכות בו. וצ"ב במאי פליגי.

[ואין לתרץ דכיון שהצ"צ איירי גבי קטן מהו שיעשה שליח, ואילו הרבי (ואדה"ז) איירי גבי קטן מהו שיעשה עצמו שליח. דלכאורה, כיון שהקטן עושה אחר שליח, הרי השליח הוא גדול, ובר דעת, ולמה שלא יוכל להיות שלוחו.

כיון, שטעם האדה"ז שאין הקטן דומה ושוה לגדול, שאינו דומה לו, א"כ לא שייך שאף יעשה שליח, כיון שכל ענין השליחות הוא ש"השליח מתייחס בערך מה למשלח" (ל' אדה"ז, לקו"ת שם), וע"ד שאין הגוי יכול לעשות ישראל שלוחו].

ב. הביאור בזה, בדא"פ:

ידועה המחלוקת הראשונים, בין רש"י² והרמב"ן³ וכנגדם התוספות⁴ והר"ן⁵, אם מצות שמקיים הקטן אם נקרא מחוייב בדבר. וכל' רש"י "לאו מצוה ידידה אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצות כל עיקר", היינו שאף שמקיים מצוה אין חשיב מחוייב בדבר כלל, ובמילא אינו יכול להוציא אחרים המחוייבים, אפילו שמחוייבים רק מדרבנן. אך התוספות והר"ן ס"ל שנקרא הקטן מחוייב בדבר, ולפיכך יכול להוציא אחר המחוייב מדרבנן במצוה.

ולפי זה יש לבאר דבזה פליגי אדה"ז (כמבואר בהשיחה הנ"ל) והצ"צ, אם סברין דהקטן הוי מחוייב בדבר, הרי בדבר שלא בעינן דעתו יכול להיות שליח, כיון שהוא "כמותו", אך אם ס"ל שאינו מחוייב בדבר, לא יוכל להיות "כמותו" אף בדבר שאין צריך דעתו.

ג. ובעומק יותר, ובהקדים:

חלקו הרמב"ם⁶ והראב"ד⁷ בדין ביאת קטן בן ט' ויום א' על שפחה חרופה. דהרמב"ם פסק שלוקה ומביא קרבן אם היא גדולה ובעולה ברצונה, כמו שביאר גבי ביאת גדול, שאין האיש מתחייב קרבן עד שתתחייב היא מלקות.

אך הראב"ד השיג עליו, וכתב על זה: "זה שיבוש, שלא מצינו קטן בר עונשין וקרבן זה מן העונשין הוא, והיא כמו כן פטורה דהא מקשו אהדדי והכי איתא בכריתות".

(2) ברכות מח, ב ד"ה עד שיאכל.

(3) הובא בר"ן ספ"ב דמגילה, ד"ה חוץ.

(4) ברכות שם, ד"ה עד שיאכל.

(5) מגילה שם.

(6) הל' איסור"ב פ"ג הי"ז.

(7) שם.

ובלקו"ש (חי"ז ע' 232 ואילך) כתב לתרץ שי' הרמב"ם, ולכל לראש דמצינו כעי"ז בכ"מ שהקטן מתחייב בעונשין, וביניהם הביא דברי הצ"צ⁸ שדייק בל' הרמב"ם⁹ "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר", שמשמע שחייב הקטן עוד בקטנותו, מכך שלא כתב הרמב"ם הל' השגור "כשיגדיל". א"כ מצינו חיוב (מצוה) בקטן.

והביא שם מח' הרש"י והתוס' הנ"ל, והקשה, כנ"ל, היכי מצי למימר דאיכא חיוב נמי אף הקטנים, ובל' הש"ס¹⁰ "חיובא לדרדקי".

ולבאר קושיא זו, איך שייך חיוב לקטנים, מבאר הרבי (שם) על יסוד דברי הר"ן (רפ"ב דקידושין) דכיון שקיום מצות פו"ר (דהאי) תלוי בהאשה, הרי גם האשה היא חלק מקיום המצוה ושכרה.

ולמעלה מזה בחינוך, דכיון שמצות חינוך שעל האב היא שהבן יקיים את המצוות, לכן הקטן שעושה מצוה הוי (לא רק חלק ממצוות האב, אלא גם הוא) מחויב בדבר.

דוגמא נוספת: בברכת כוהנים, לדעת החרדים¹¹ שאף שגדר המצוה הוא שהכהנים יברכו את ישראל, מ"מ יש מצוה על הישראל להתברך. כלומר, כיון שקיום המצוה מחייב שיתברכו ישראל, הרי מעתה אף ישראל מחויבים במצוה.

עפ"ז מחדש הרבי, שאפי' לדעת התוס' והר"ן שהקטן לא נקרא מחויב בדבר, והחיוב לכתחילה הוא רק על האב, אך אעפ"כ לאחר שנתחייב האב בחינוך בנו, הנה עתה הרי גם בנו הקטן ממילא נקרא מחויב בדבר (מצד עצמו), כיון שהאב נצרך לו ע"מ לקיים את מצוותו שלו.

משא"כ רש"י והרמב"ן ס"ל שהקטן מחויב לכתחילה, ולא שהחיוב לכתחילה הוא (רק) על האב. וא"כ מובן איך שייך שיהיה הקטן בר חיובא, מצד שחיובו הוא נמשך ונפעל מחיוב האב.

(8) פס"ד, חי' עהרמב"ם בתחילתו.

(9) פ"א ה"ג מהל' ת"ת.

(10) פסחים קטז, א.

(11) מ"ע שבכל יום, התלויות בפה לקיימם בכל יום פ"ד אות יח.

עפ"ז מתורץ גם דברי הצ"צ בשי' הרמב"ם, שחיוב הקטן בתלמוד תורה הוא "משיכיר" ולא "משיגדיל". שהחיוב לכתחילה הוא על האב ללמד בנו, אך כשלא לימדו האב, הרי מ"מ נשאר החיוב על הבן מחמת חיוב האב.

עפ"ז מתורצת קושיית הראב"ד, על שי' הרמב"ם בדין חיוב קטן הבא על שפחה חרופה. דאף שקטן אינו בר חיובא, אך כיון שחיוב השפחה נובע ומגיע מחיוב האיש, והאשה היא גדולה, הרי למרות שהוא קטן, הרי מחמת חיובה נתחייב אף הוא. ע"כ תוכן השיחה בקצרה.

ומשמע, ששי' הראב"ד היא שאף שהקטן גרם לחיוב האשה, ואף הוא נגרר להיות מחוייב. מכל מקום, ס"ל להראב"ד דאין זה נקרא "מחוייב בדבר" כל כך, עד שיתחייב קרבן בגין חטא זה.

עפ"ז יש לומר, שכשהקטן עושה מעשה בשביל הגדול היכא דלא בעינן דעת בשביל זה, כיון שמצוות הגדול נפעלת ע"י הקטן נקרא הקטן (מחמת חיוב הגדול) מחויב בדבר. אך כ"ז לשי' הרמב"ם (והצ"צ). אך אדה"ז (וכמבואר בשיחה הנ"ל) ס"ל כהראב"ד, שאף כשעושה מצוה בשביל הגדול אין זה מחייבו להיות ממש כהגדול לכל דיניו.

ועפ"ז מיושב היטב למה פסק הצ"צ שלשיטה דזכיה היא מצד שליחות אפשר לזכות עבור קטן בדבר שאינו צריך דעת לזכות בו, דהצ"צ לשיטתו, כמו שפסק גבי חיוב במצות תלמוד תורה, דכאשר מקיים מצוה עבור גדול מתחייב אף הוא כגדול, ומתחייב לקיים (כגדול) מאז ש"יכיר".



"החרב שהרג בה את הבכורות" (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' לד שאל הרב מ.מ.ר. שיחי' בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, ושם: "בהגדה של פסח: ובזרוע נטוי" – זו החרב, כמה שנאמר "וחרבו שלופה בידו נטוי" על ירושלים."

ובלקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק אדמו"ר כתב בזה"ל: "כמש"נ וחרבו (דה"א כא, טז) – הרי מצינו לשון נטוי במכת חרב (ז"פ. שמחה"ר)". עכלה"ק.

וע"ז הקשה למה חיבר שני הפרטים, שמצינו לשון נטוי' במכת חרב, ושהיא החרב שהרג בה את הבכורות בפיסקא אחת?

וזה הקושיא אינני מבין כלל, כי הרי הם בענין א', לכן הוא מביא בפסקא אחת.

ואח"כ הקשה, שהיה צריך להפך את סדר הענינים, בתחלה לבאר מהי החרב, לאיזו חרב הכוונה, ורק אחר כך לבאר הראי' מהפסוק.

ויש לתרץ, כי מתחילה הוא מפרש הפשט בההגדה, שאומר "כמה שנאמר", וצריך לפרש מהי הראיה. ואח"כ מבאר הרבי מהי החרב, שזהו כבר ביאור הענין, ולא רק פירוש המילים.

ואח"כ מקשה למה חילק הרבי זאת לב' ענינים וענין הא' מציין לשבולי הלקט וזבח פסח, והענין הב' לזבח פסח ושמחה"ר, הרי היה יכול לחבר ב' הענינים ביחד ולציין לזבח פסח.

ע"ז יכולים לתרץ בדרך אפשר, כי היות כי הרבי הוא אינו מלקט אלא מפרש, שלפעמים מפרש מדעת עצמו, וגם סגנון הפירוש אינו בדרך ליקוט, כ"א פירוש. כי אינו כותב "כתב בשיבולי הלקט" וכו' כ"א כותב הפירוש, ואח"כ מציין לכן מאחר שזהו ב' ענינים שונים, לכן כותבם בשני חלקים, והיות שענין הא' כתוב גם בשבה"ל לכן מציין גם לשבה"ל, וענין הב' כתוב גם בשמחה"ר, לכן מציין גם לשמחה"ר.



אגרות קודש

קבלת התורה באימה וגם בשמחה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע אל הרי"ד סולובייצ'יק משנת תש"מ, שנדפסה כעת בהוספה לקונט' השיחות לש"פ במדבר (מש"פ במדבר תשכ"ו), שקו"ט בביאור הברכה שתהא "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות", וז"ל:

"לכאורה צע"ק נוסח הנ"ל מברכות (כב, רע"א) באימה כו'.

וי"ל דהשמחה הוא על כללות ענין קה"ת. וגם לאח"כ מקמי דלפתח ופותח באימתא (שבת ל, ב). ובאמצע ג"כ בשמחה, דאין שמחה כהתרת הספיקות".

הנה כוונת הקושיא היא איך אפשר לקבל התורה בשמחה כאשר מפורש בחז"ל שלימוד התורה צ"ל "באימה וביראה ברתת ובזיע" כשם שקבלת התורה היתה "באימה ביראה ברתת ובזיע".

והתירוץ הוא לכאורה, שאף שקבלת התורה עצמה אכן היתה באימה וכו', הרי עדיין היתה שמחה בלבם על עצם הענין שקיבלו את התורה, וכך גם בלימוד התורה כעת, דאף שעצם הלימוד צ"ל באימה וכו', ועל זה מביא עוד מקור מזה שרבה היה מלמד תלמידיו "באימתא", מ"מ לפני שמתחילים הלימוד שמחים על עצם ענין התורה. ולכאורה מרמז במ"ש "מקמי דלפתח" לדברי הגמ' שם על זה שלדבר הלכה צריכים להכנס מתוך שמחה של מצוה (אך צ"ע הטעם שכתב זה ברמז בלבד). ומוסיף עוד פרט, דבאמצע הלימוד יש גם ענין של שמחה שהרי אין שמחה כהתרת הספיקות שבעת הלימוד.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע מדוע לא הביא מענין פקודי ה' ישרים משמחי לב, שלימוד תורה מביא שמחה, שזהו טעם איסור לימוד תורה בת"ב וכיו"ב.

אלא שיש לומר דהתם דברי התורה עצמם גורמים שמחה, ואילו כאן מדובר על מצב האדם בעת הלימוד שהוא שמח מזה שלומד, שעל זה שייך לתת ברכה שתהי' הקבלה בשמחה.

עוד העיר בהמשך הדברים, דלכאורה הברכה ד"קבלת התורה בשמחה ובפנימיות" לא קאי על לימוד תורה בפועל, אלא על הקבלה, דבכל שנה ושנה בעת מתן תורה יש כעין "קבלה" מחדש, ועל זה קאי הברכה ש"קבלה" זו תהיה מתוך שמחה. ואם כן מה נוגע זה שיש שמחה בעת הלימוד מחמת התרת הספיקות.

וע"ז אולי י"ל, דהיות שהלימוד צ"ל כמו קבלת התורה, מה להלן אף כאן, נמצא שמהלימוד ניתן ללמוד גם על הקבלה, דכשם שבעת הלימוד יש שמחה דהתרת הספיקות, כך גם בעת קבלת התורה הגם שבתחילה יש מצב דאימה, מ"מ תוך כדי הקבלה יש גם ענין של שמחה.

עוד העיר, דהרי לא כל לימוד יש בו התרת הספיקות, דלפעמים לומדים רק השאלה ותו לו. ואולי י"ל, דאפשר שעצם הבנת השאלה הוי התרת הספיקות.
ועצ"ע.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל גרינפלד

פתח תקוה, אה"ק

באגרת-קודש שפורסמה לראשונה בחוברת "התוועדות" (י"ל ע"י וועד הנחות בלה"ק לש"פ במדבר וחג השבועות השתא) כותב רבינו – למהרי"ד סולובייצ'יק – וזלה"ק (לאחר שמאחל "לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות"):

לכאורה צ"ע נוסח הנ"ל מברכות (כב, רע"א) באימה וכו'.

וי"ל דהשמחה הוא על כללות ענין קה"ת. וגם לאח"כ מקמי דלפתח ופותח באימתא (שבת ל, ב). ובאמצע ג"כ בשמחה דאין שמחה כהתרת הספיקות. עכלה"ק.

דברים קצרים ועמוקים אלו, דורשים ביאור, והנלע"ד כתבתי כדלקמן.

כידוע, כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ היה מברך לפני חג השבועות בנוסח: "לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות"¹².

וע"ז מקשה רבינו דלכאורה צריך עיון קצת בנוסח זה;

דהנה איתא בגמרא ברכות (כב, א) "מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן וכו"¹³. כלומר, דלא רק בעת קבלת התורה היו בנ"י במצב של "אימה וכו'", אלא אף במשך כל הדורות, על כל יהודי שלומד תורה,

(12) כך כותב רבינו ברבים ממכתביו, שנהג אדמו"ר מוהריי"צ. וראה ס' "אוצר מנהגי חב"ד" (ניסן, אייר, סיון), ע' רפט שלא מצינו במכתבי אדמו"ר מוהריי"צ נוסח זה. דיוקים נוספים במשנת רבינו לנוסח זה, צוינו בחוברת התוועדות הנ"ל ע' 427.

(13) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 71, האם לשונות אלו כולם דווקא בוא"ו. שינויי גירסאות, וביאור הלשונות.

להיות במצב של "אימה", וא"כ מה מקום לאיחול לקבל את התורה "בשמחה" בה בשעה שהגמ' מדברת על מצב של "אימה", הפך השמחה.

ומתרץ רבינו, דיש לומר ולחלק: דהשמחה בנוסח ברכת אדמו"ר מהוריי"צ, קאי על כללות ענין קבלת התורה, היינו דעצם זה שבני ישראל קיבלו ומקבלים בכל שנה את התורה, (כהנוסח "לקבלת התורה", בעבר וגם בהווה), אמור לגרום לכאו"א מישראל להיות בשמחה. ואילו הגמ' בברכות עוסקת בעת שיהודי לומד תורה, שאז עליו להיות באימה וכו', וכדלקמן.

ויש להוסיף, ע"פ מאי דאיתא בגמ' שבת (ל, ב) "כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא . . . לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתתא".

והרי לנו חידוש נוסף: ההקדמה ללימוד התורה, צריכה להיות שמחה, אבל אח"כ בעת לימוד התורה בפועל, צריך להיות באימה כבשעת מתן תורה.

ובעומק יותר י"ל, דהגם שבעת לימוד התורה, על האדם להיות ב"אימה" מכל מקום, ע"י התרת הספקות הבאה כתוצאה מלימוד התורה, מגיע האדם לשמחה, כמאמר החכם "אין שמחה כהתרת הספיקות" (ואולי י"ל דשמחה זו היא הנעלית ביותר, דהרי הלשון הוא "אין שמחה וכו'") דמשמעות הדברים דהיא השמחה הנעלית ביותר מבין כל סוגי השמחות¹⁴).

ומדויק הוא ביותר, ע"פ הגמ' בשבת שם "אמר ר' יהודה, וכן לדבר הלכה". וברש"י (ד"ה לדבר הלכה): "צריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא".

14) את ה"אולי י"ל" (והדיוק בלשון הפתגם) הנני כותב בהסתייגות, כיון שיש לעיין מה המקור לפתגם זה. בספרי דא"ח, רגילים לציין להמשך מים רבים תרל"ו בתחלתו. ושם מצויין לשו"ת הרמ"א ס"ה. לשון הרמ"א בשו"ת שם הוא: "כמאמר החכם, כי לא טעם טעם שמחה, מי שלא טעם שמחת ספיקות והתרתם". ואילו הלשון המוכרת יותר נמצאת דווקא בפירוש המצודות דוד (שחי כמאתיים שנה אחרי הרמ"א) לספר משלי על הפסוק "מאור עינים ישמח לב" (טו, ל) "כי אין בעולם שמחה כהתרת הספקות". ויש לעיין ולחפש מיהו ה"חכם" המופיע בשו"ת הרמ"א.

ומי לנו גדול מ"דבר הלכה" ה"מתיר ספק", ובמילא גורם ע"י הלימוד ובמהלכו לשמחה.

הרי לנו ג' דרגות בענין השמחה ביחס לקבלת התורה: א. שמחה על כללות קבלת התורה. ב. שמחה בתור הקדמה ללימוד התורה. ג. שמחה הבאה כתוצאה מלימוד התורה, כאשר מגיע ל"התרת הספקות".

אבל, עדיין צריך להבין ביאור רבינו;

דהרי "הנוסח" עוסק ב"קבלת התורה", שעניינה עצם הקבלה, עוד בטרם ילמד בה האדם. ואילו ביאור רבינו לנוסח הברכה, עוסק בעת שהאדם לומד ועוסק בתורה עצמה, ולא בקבלתה.

וי"ל שהוא פשט הגמ' בברכות הנ"ל.

דהנה, בשעת מתן תורה בני ישראל היו ב"אימה", וכדברי רש"י בגמ' ברכות שם (ד"ה מה להלן): "דכתיב וירא העם וינועו". והיינו דמפני גודל הגילוי דמ"ת נפעל עליהם האימה (כלשון הפסוק (יתרו כ, יד) וכפשוטו של מקרא "וכל-העם רואים את-הקולות ואת-הלפידים, ואת קול השופר, ואת-ההר, עשן; וירא העם וינועו, ויעמדו מרחוק", היינו מעוצם הגילוי האלוקי).

כלומר, בשעת מתן תורה, לא היו בני"ב במעמד ומצב של לימוד התורה, אלא עסקו אך ורק ב"קבלת התורה", בפרט ע"פ המבואר בדא"ח ענין מ"ת "עליונים ירדו למטה וכו'", ורק לאחמ"כ (בפשוטו של מקרא היה זה למחרת יום הכיפורים (ראה יתרו יח, יג וברש"י)), התחילו ללמוד תורה מפ"י משה רבינו ע"ה.

וא"כ לכאורה צריך להבין מה מקום לגמ' ללמוד מה"אימה" דמתן תורה, לאימה שיש לאדם להרגיש בעת לימוד התורה?

וי"ל דזהו חידושה של הגמ': על האדם הלומד, להיות במעמד ומצב של האדם ה"מקבל" את התורה, או אז ילמד בביטול הראוי. כלומר, דבזמן הזה, כאשר אדם לומד תורה, הוא גם מקבלה ע"י לימוד זה¹⁵.

(15) ראה לקוטי-שיחות חט"ז ע' 211 ואילך, אודות מעלת לימוד התורה שלאחר מתן תורה (אף שגם בזמן האבות למדו תורה).

וכעין זה כתב אדה"ז בספרו תורה אור (יתרו סז, ב): לאחר שמבאר את ענין הביטול דמ"ת "מזה יתבונן המשכיל ויפול עליו אימה ופחד בעסק התורה בשומו ללבו כי דבר ה' הוא ממש שנאמרו למשה מסיני", מביא את דברי הגמ' הנ"ל "מה להלן באימה ויראה כו' אף כאן כו'", ומקשה: "שלאורה אינו מובן דמיון זה מה להלן אף כאן כו' שהרי במעמד הר סיני וכל העם רואים את הקולות ופב"פ דבר ה', משא"כ בעסק התורה של כל אדם כשלומד בפני עצמו? אלא הענין הוא . . כי גם עסק התורה שבכ"א ובכל זמן הוא דבר ה' ממש שנאמר למשה מסיני. ועל ידי זה תפול עליו אימה ויראה כאלו קבלה היום מהר סיני".

לחביבותא דמילתא, ולתוספת ביאור והבנה, היה מן הראוי לצטט את לשונו המיוחדת של הב"ח¹⁶, העוסק בביאור קדושת לימוד התורה, וכיצד על האדם הלומד לבטל עצמו מחמת קדושתה (באותיות שהינם בסגנון דא"ח): "ונראה דכוונתו ית' . . שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקב"ה תורת אמת לישראל במתנה, שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח אברים ושס"ה גידין, ברמ"ח מ"ע ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת, היו המה מרכבה והיכל לשכינתו ית' . . ובקרבת ממש היתה השכינה קובעת דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו . . שיתקשרו בעצם קדושת תורת תורה אמת, והשכינה תהא שורה בקרבם . . והוא המכוון בברכת "אשר בחר בנו", על אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה . . כדי שתתדבק נשמותינו בעצמות קדושת התורה . . ולהוריד השכינה בקרבנו". ע"כ לשונו הזהב של הב"ח, ע"ש באריכות. והדברים מאירים ומדברים בעד עצמם, כנתינתם מסיני.

[ויש להוסיף שענין האימה שהיה במ"ת, שאמור להיות ניכר על האדם בכל הזמנים שלאחר מ"ת, נגרם ע"י (ספר) התורה עצמו.

דהנה כתב הרמב"ם (סוף הל' ס"ת) "כל מי שיושב לפני ס"ת, יישב בכובד ראש באימה וביראה שהוא העד הנאמן . . שנאמר והיה שם כך לעד וכו'".

(16) על טור או"ח סי' מ"ז ד"ה "ומ"ש דאמר רב יהודה אמר רב וכו'".

וי"ל שענין האימה והיראה בהלכה זו, בפני ס"ת בכלל (אפילו כשאינו לומד בו), הוא מצד היות הס"ת "עד" שהקב"ה בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ומצד גדר דעדות זה והיות הס"ת "חפצא" דעדות, הנה ידיעה זו צריכה לפעול על האדם כובד ראש, אימה ויראה.

כלומר, אפילו כאשר האדם אינו לומד תורה, וגם אינו נמצא במצב שלפני לימוד התורה, אלא רק נזכר בקבלת התורה, הנה ע"י זה שרואה את העד הנצחי המזכיר לו ענין זה (ספר התורה), כבר אמורה ליפול על האדם אימה¹⁷].



הערה לספרים "יין הטוב" ו"פתח הדביר"

בגדר ד"שויתי ה' לנגדי תמיד"

הנ"ל

באגרת קודש (פורסמה לראשונה בחוברת "התוועדות" י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לימים אחרונים דחה"פ השתא, ושם נדפס גם צילום כתי"ק של הערה זו) כותב רבינו הערות לשו"ת "יין הטוב" שכתב הראשל"צ (דאז), הרב יצחק ניסים ע"ה. וזלה"ק:

יין הטוב ח"א ס"א. רמ"א או"ח רס"א שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול כו' תמיד. ובס' פה"ד העיר איך ס"ד דר"ש חסידא (סנה' כב, א) לומר דרק בשעת תפלה צריך שיראה שכינה כנגד שנאמר שיל"ת. ושקו"ט בזה. והס' שמציין כהדר"ג אינם תח"י.

ולפענ"ד צע"ג בהערה זו – דהרי רש"ח דינא קאמר צריך (וכ"ה בשו"ע רסצ"ח) – לעיכובא (ע"פ ב"י או"ח סרי"ט) ועכ"פ לכתחילה (רש"י ברכות טו, א. ונקבצו הדעות בזה בשד"ח כללים מע' צריך). – והרמ"א רס"א במעלות הצדיקים ידבר.

ויגיד עליו ריעו על תמיד זה – תמיד דשלחן (אליבי' דר"י מנחות צט, ב) ומנורה (פרש"י סוף הגיגה).

(17) המובא באריחים מרובעים, הוא ע"פ לקו"ש חל"ג עמוד 34 ואילך.

ולהעיר ג"כ מדיוק הל' דרש"ח שכינה – שענינו ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין להחיותן ולקיימן (תניא פמ"א. ועיי"ש אגה"ק סל"א. ח"א פל"ה. ובשו"ת נוב"י מהד"ת חאו"ח סק"ז נדחק בזה). וזהו נוגע ביחוד למתפלל (ובפרט למבקש צרכיו). עכלה"ק.

הערה' קצרה ועיונית זו, דורשת ביאור ופיענוח, ובפרט לפי מש"כ המו"ל בהערה לאגרת זו (ע' 38), הרי שהערה זו נרשמה על העתק המזכירות ואף לא נשלמה כתיבתה (כך שכנראה לא נשלחה כלל אל המחבר), ואם כן, מקום לומר שרבינו כתבה ככל הנראה לעצמו, יותר מאשר למחבר (כדרכו בקודש רבות בשנים, לכתוב הערות לספרים שנשלחו אליו ע"י מחברים וכו').

בשורות הבאות, אנסה לבאר דעת רבינו בהערותיו לספר הנ"ל, עד כמה שידי – יד כהה – מגעת. וכפי הנראה, במכתב זה (משלחי שנת תשי"ז), הניח רבינו את היסודות להגדרות והגדרים התורניים של הנושאים המופיעים במכתב זה.

הביאור לאגרות זו המופיע לפנינו, הינו הנראה לפענ"ד, ובתוספת ביאורים ע"פ שיחות קודש בלקו"ש והתוועדויות.

אשמח אם הקוראים הנכבדים יעירו ויאירו את הנראה להם בביאור דברי רבינו, ובפרט שחלק מהדברים נכתבו בקצרה ואף כמעט ברמז.

דברי פתח הדביר ויין הטוב

בספר פתח הדביר (סי' א) הביא מש"כ הרמ"א בהגה (שו"ע סי' א ס"א) "שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים", וע"ז הביא מש"כ בספר "בית עובד" שהביא את דברי הגמ' (סנהדרין כב, א) "אמר ר' שמעון חסידא המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד", דהוא דווקא בשעת התפילה. וע"ז הקשה בפתח הדביר, דלכאורה משמעות הפסוק היא "תמיד" ולא רק בשעת התפילה, כי היא מצוות תמידית כמש"כ "ובו תדבק" – שיהא אדם דבק במחשבתו בקב"ה (בשם הח"א כלל א' ס"א). ותירץ שאכן מצווה תמידית היא, אלא שבשעת התפילה צריך להוסיף עליו מורא שמים ביותר.

ובספר יין הטוב (סי' א) דחה סברתו, ותירץ קושיא זו באופן אחר: "דברי הרמ"א בשו"ע הן התכלית, שתהיה מחשבת האדם דבוקה בו יתברך ור"ש חסידא השמיענו איך יגיע האדם אל זאת התכלית. כי לפנות

המחשבה, לחשוב תמיד בה' ב"ה זו מעלה גדולה, ואינו שווה לכל נפש, וע"י התפילה, שאין לך שעה מיוחדת לנפש ומוכשרת להביא את האדם אל זאת התכלית כשעה שהוא מתפלל, יבוא לתכלית זו".

דחיית דבריהם, וביאור דברי הגמרא בסנהדרין

וצריך עיון גדול בדבריהם בביאור דברי ר"ש חסידא בגמ'. דהרי ר"ש חסידא דינא קאמר "המתפלל צריך", וכן פסק המחבר להלכה בשו"ע (ריש סי' צח) "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות . . . ויחשוב כאלו שכינה כנגדו".

ויש לומר, שלישנא "צריך" לעיכובא הוא, כן כתב הב"י (טאו"ח סי' רי"ט, ד"ה ואם בירך) "לישנא דצריך משמע שיש עיכוב בדבר". ועכ"פ הוא לכתחילה, ראה רש"י ברכות (טו, א) "וכל צריך לכתחלה משמע" (וראה שדי חמד ח"ד עמוד 468, מערכת צ' כלל ה' שכתב: "צריך, אם משמעות לשון זה הוא דווקא לכתחילה, או דיעבד נמי, כבר האריכו רבנן קדישי . . . ובזה הכל מודים דאזלינן בתר הוכחת הענין, כי פליגי היכא דאין הענין מוכיח מתוכו").

הרי לן, דדברי רש"ח, וכן פסק השו"ע דענין ה"שויתי" הוא דווקא למתפלל. ומה שכתב הרמ"א בשו"ע, י"ל שהוא (כדיוק לשונו) "מעלות הצדיקים", ואינו שווה לכל נפש.

[לסיכום: ג' שיטות בפירוש הגמ' בסנהדרין: (א) פה"ד: ענין "שויתי" הוא תמיד, ובפרט בעת התפילה (ב) יין הטוב: ענין "שויתי" הוא תמיד ובא ע"י התפילה. (ג) ספר בית עובד: ענין "שויתי" הוא רק בעת התפילה. וכן דעת רבינו באגרתו]

הגדרת המושג "תמיד" בהלכה

והנה בספר פתח הדביר, הקשה דלכאורה פשט הכתוב "תמיד", משמעו דאין לו הפסק רגע, ומוסיף דלא שייך לפרש "תמיד" הכא כתמיד דמנורה (ראה רש"י תצוה כז, כ: "כל לילה ולילה קרוי תמיד"), שהרי זו מצוה תדירית מה"ת.

י"ל שאינו כן, ומצינו פעמים שהכתוב אמר "תמיד" ואינו באופן תמידי ללא הפסק. דהנה בגמ' מנחות (צט, ב) בדין לחם הפנים (עליו נאמר תרומה כה, ל: "לפני תמיד") דעת ר' יוסי במשנה: ד"אפילו אילו נוטלין

ואילו מניחין אף היא היתה תמיד". משמע דאפילו שיש הפסק בזמן הנחת לחם הפנים, מכל מקום נקרא "תמיד".

וע"ד זה כתב רש"י בסוף חגיגה (כו, ב ד"ה מנורה): "תמידין האמורין במנורה לא תמיד יום ולילה קאמר אלא תמיד מלילה ללילה". הרי דאף שהמנורה לא דלקה מעת לעת ("תמיד") אלא רק בלילות, מכל מקום, נקרא בפסוק "תמיד".

ביאור ענין ה"תמיד" שבפסוק "שויתי"

[ומש"כ בפתח הדביר, שאינו כתמיד דמנורה כי "שויתי ה'" היא מצווה תדירית, י"ל:

ענין היראה, הבא ע"י "שויתי ה' לנגדי", צריך להיות "תמיד", שבכל דבר בעבודת ה' צריך האדם להרגיש ולהיות חדור ב"יראה והכנעה" (כלשון הרמ"א בהגה שם).

ובהרחבה יותר: הלכה זו, מקומה בהלכה הראשונה ובתור הקדמה לשו"ע, שבזה מחדש הרמ"א ששיל"ת בא בתור הקדמה לעבודת ה', ואיננה ענין בפני עצמו בעבודת ה' (קיום השו"ע). היינו, עוד בטרם שיתחיל לקיים מצוות, נדרשת ממנו הקדמה לכללות ענין קיום המצוות, היא ענין ה"שויתי".

אבל בעת שמקיים את המצווה, אינו נרגש אצלו ענין ה"שויתי", כי אם ענין קיום המצווה. וכמאמר רז"ל (משנה ברכות ריש פ"ב): "יקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך קבל עליו עול מצוות". הרי לנו שקבלה זו נדרשת מהאדם לפני שיתחיל לקיים מצוות, ואז בעת הקבלה מורגשת וניכרת הקבלת עול מלכות שמים. ואילו בעת שמקיים מצוות, נרגשת וניכרת עליו קבלת (וקיום) עול מצוות (כשהתואר "עול" בא לבטא את ההסכמה לקיים ולציית למצוות הקב"ה).

ובזה שונה ה"תמיד" בפסוק "שויתי" שענינו הקדמה כללית לקיום המצוות, משש המצוות שחיובן תמידי (ולהעיר שבטוש"ע אין הלכות מיוחדות לשש מצוות אלו)¹⁸.

(18) המובא באריחים מרובעים, הוא ע"פ לקו"ש חכ"ו עמודים 211, 214 ובהערות.

דיוק הלשון "שכינה" בדברי רש"ח וביאורה ע"פ דא"ח

ויש להעיר בדיוק לשון ר"ש חסידא בגמרא "כאילו שכינה כנגדו", שענין שכינה הוא, ע"ש ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין להחיות ולקיימן (תניא פרק מ"א).

(להעיר מפרק ל"ה בתניא¹⁹ שהאריך לבאר, שאין השכינה שורה על גוף האדם אלא ע"י מעשים טובים דווקא, ולא די לו בנשמתו כדי לקבל שפע. ומבאר את ההבדל בין הנשמה שהיא חלק אלוהי ממעל אבל עדיין אינה בטלה במציאות לגמרי, לקיום המצוות שאין החיות שבהם דבר נפרד, אלא מיוחד ונכלל ברצונו יתברך. וכדי להמשיך אור והארת השכינה, גם על גופו ונפשו הבהמית, צריך לקיים מצוות מעשיות, הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף שבעשיה זו נכלל באור ה").

ובשו"ת נודע ביהודה (חלק או"ח מהדורא תנינא, סק"ז), נדחק לבאר מהות השכינה, ומסיק "וההשגחה היא שקראו רז"ל שכינה". וממשיך לבאר דבזמן שישראל עושין רצונו של מקום אז עיקר השגחתו בישראל ולהם משפיע שפע טוב, אלא שמחמת הריבוי מגיע גם כן למקומות אחרים, ודווקא בארץ ישראל. "אבל בהתגברות חטאינו, גלינו מארצנו, וכל השפע הטוב יורד לאומות העולם, ומן התמצית אנו מקבלים כדי חיותנו בצמצום". דלכאורה מדברי אדה"ז בתניא שאין הבדל, וגם בזמן הגלות, אם מקיים מצוות מעשיות, ממשיך עליו הארת השכינה דלא כנוב"י).

השכינה ושייכותה למתפלל ומבקש צרכיו

ויש להוסיף ולדייק בלשון ר"ש חסידא בגמ' "כאילו שכינה כנגדו", שנקט לשון "שכינה" בדווקא, די"ל בפשטות שענין "שכינה" נוגע ביחוד למתפלל, ובפרט למבקש צרכיו, דענין "שכינה" הוא ששוכנת ומתלבשת להחיות העולמות, והוא ענין צרכי האדם. ויומתק ע"פ מה דאיתא בגמרא (שבת יב, ב) "אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי". שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי". וכן נפסק בשו"ע שהוא דווקא ביחיד, אבל בציבור שריא (ראה שו"ע סק"א, ס"ד ובנ"כ). וע"פ מאי דמצינו בגמ' (סנהדרין

19) מן הראוי לציין, שבצילום כתי"ק שנדפס בחוברת הנ"ל, ניתן להבחין שאת הציונים לפרק ל"ה בתניא, ולשו"ת נוב"י, הוסיפם רבינו לאחר כתיבת הסוגריים עם הציון לתניא פמ"א ואגה"ק סל"א, ונראה לומר שטמון כאן "ביאור" עמוק יותר ממש"כ בפנים.

לט, א) "כל בי עשרה שכינא שריא", דרק אז מותר לבקש צרכיו, גם בלע"ז, וזהו מפני ששכינה כנגדו, אתי שפיר לישנא דרש"ח "שכינה" ביחס למתפלל ובפרט למבקש צרכיו.

ב' גדרים בתפילה – מדויק בדברי רש"ח

[בעומק יותר י"ל דבתפילה ב' גדרים וקוים: א. הכוונה ש"יראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה" (רמב"ם הל' תפילה פ"ד הט"ז) היא "עבודה שבלב". ב. תוכן והגדר דמ"ע דתפילה, היא בקשת צרכיו מהקב"ה שימלא חסרונו ומשאלותיו הגשמיים (רמב"ם שם פ"א ה"ב).

דבהשקפה ראשונה, ב' עניינים אלו, שונים זה מזה בתכלית ועד להפכיים זמ"ז. שהרי עבודת הלב ענינה קבלת עול ודביקות בה', ואילו בקשת צרכיו ענינה צרכים גשמיים.

אבל י"ל, דחייב ודין מצות תפילה הוא בקשת צרכיו, וזהו עצם החפצא דתפילה. משא"כ ענין ה"עבודה שבלב", הוא רק תיאור מצב הגברא, המתפלל, דכדי שתהיה החפצא דבקשת צרכיו כדבעי, צריך הגברא להיות במצב של "עבודה שבלב" ולולא זאת חסר בעצם הבקשה. אבל עצם המהות הוא בקשת צרכיו²⁰].

דעפ"ז יש לדייק ולומר דב' גדרים אלו נרמזים בדברי רש"ח בגמ' סנהדרין הנ"ל: א. "המתפלל צריך שיראה עצמו", זהו ענין הקב"ע, כאילו עומד לפני הקב"ה. ב. "כאילו שכינה כנגדו", לשון "שכינה" בדווקא שמרמז על ענין בקשת צרכיו.

ב' גדרים בבקשת צרכיו והשייכות לשכינה

[ויש להוסיף, דלא רק שענין ה"שכינה" משפיע לאדם שפע גשמי, אלא שבעת שהאדם מקבל את צרכיו, הרי"ז מונע צער מהשכינה.

ובהקדים שגם בבקשת צרכיו מצינו ב' עניינים: (א) "שואל צרכיו שהוא צריך להם" (רמב"ם שם). (ב) בקשת צרכיו היא משום שהגוף הוא קנינו של הקב"ה, ולכן מבקש צרכיו (ראה רדב"ז הל' סנהדרין סוף פי"ח "אין נפשו של אדם קנינו אלא קנין של הקב"ה").

וי"ל דגם ב' גדרים אלו בבקשת צרכיו שייכים לענין ה"שכינה" דווקא. דהנה אמרו רז"ל (סנהדרין מו, א) "בשעה שאדם מצטער, שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי", הרי לן, שבעת שיש לאדם חסרון, הדבר גורם צער לשכינה, ואילו בעת בקשת צרכיו מונע צער השכינה^[21].



איסור אכילת חמץ לפי רגלי הבעלים או לפי מקום החמץ (גליון)*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

לאחרונה נתפרסמה אגרת חדשה מכ"ק אדמו"ר זי"ע מיום י"ב כסלו תשי"ח (נדפס ב'התוועדות' שי"ל לש"פ צו תשע"ב עמ' 13-14), הרבי כתב שם:

"בשאלתו, בהתאם לחילוק הזמנים שבמקומות השונות בכדור הארץ, מהו הדין באם המאורע במקום אחד והאדם במקום אחר.

וע"ד מה שאמרתי מכבר בהנוגע לחמץ, אשר פשיטא שאין האיסור חל על החמץ כ"א בבוא זמן הביעור במקום בו נמצא החמץ, ולא במקום שנמצאים הבעלים, שהרי חוכא וטלולא הוא לומר שיהי' החמץ אסור באכילה בב[ו]קר יום י"ד מפני שהבעלים שלו נמצאים במקום שכבר לאחרי חצות י"ד. ומזה גם מסקנא במוצאי חג הפסח, שיהי' מותר באכילה בעוד היום גדול מפני שהבעלים נמצאים במקום אחר. ומה שיש לספק בזה הוא, בענין זה עצמו, באם מותר לבעליו למכור החמץ במקום המצאו, כיון שבמקום המצאו של החמץ לא חל עליו איסור עדיין. ועדיין לא מצאתי בזה סמוכין להכרעה . . ."

(21) המובא באריחים מרובעים הוא ע"פ שיחת מטו"מ תשמ"ב (התוועדויות ח"ד ע' - 1897-

(8).

(* לע"נ בני יקירי הת' מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

ונתקשו בהבנת דברי הרבי הללו – ראה מש"כ הראי"ב גערליצקי בגליון א'לג (עמ' 75–80), הרב מנחם אייזנמאן בגליון א'לד (עמ' 24–30) והרב נחום שטראקס בגליון א'לה (עמ' 28–30).

מכירת חמץ של הרבי באוסטרליה

ויש להעיר שבחלק גדול מהנקודות שנגע בהם הראיב"ג דנתי כבר במאמרי: "מכירת חמץ לפי מקום האדם או החמץ?", 'פרדס חב"ד' גליון 11 עמ' 63–79.

והנה מש"כ הראיב"ג שם עמ' 77: "שהרי ידוע שהרבי היה מוכר כאן חמץ הנמצא באוסטרליה כו' וזה היה כבר כאן אור לי"ד, אף שהמכירה כאן חלה בשעה ששם הוא כבר זמן האיסור". הנה כתבתי גם אני עד"ז שם עמ' 78. אמנם העירני א' מרבני אנ"ש: "במש"כ כת"ר להוכיח מהנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע למכור החמץ שבמלבורן דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל כדעת העונג יו"ט – שהדברים אינם עומדים במבחן המציאות. כי בליל י"ד בנוא יארק הוא עדיין לפני זמן האיסור במלבורן לפי חילופי הזמנים והמקומות".

והוא צדק בהערתו זו, ואחרי בירור תיקנתי את דבריי כך: ב'אוצר מנהגי חב"ד' לניסן (עמ' פ) נאמר בפירוש שבשנת תנש"א (ובעוד שנים) "חזר [הרבי] מ'אוהל' מוהריי"צ בשעה מאוחרת", ומכר את החמץ לאחר תפילת ערבית (לאחרי השעה 8 בערך), והרי באם ניקח בחשבון שהזמן בניו יארק באותו יום התאחר ב-15 שעות לגבי אוסטרליה יוצא שמכר את החמץ לכל היותר בערך כשעה לפני סוף זמן ביעור חמץ באוסטרליה (בערך בשעה 12.20), ואם כן הרב שקנה את החמץ מהרבי היה צריך למחר ולמכור את החמץ מיד, ולא ראינו ולא שמענו שנהג כן.

ביאור דברי האגרת

לכאורה נראה שהרבי אינו דן כאן כלל באגרת זו אודות זמן איסור החמץ שחל על הבעלים שחמצו נמצא במקום אחר, וסבירא ליה (כדלקמן) שהאיסור שעל הבעלים תלוי רק במקום הבעלים, והרבי רוצה כאן להבהיר נקודה חשובה אחרת בקשר לחמץ הנמצא במקום אחר מאשר הבעלים. הרבי אומר שכל הדיון אינו אלא בנוגע לבעל החמץ האם הוא שנמצא כבר אחרי זמן איסור חמץ יכול למכור את חמצו שנמצא במקום ששם עוד לא חל זמן האיסור, אבל בנוגע לדין איסור אכילת החמץ, ודאי שאין לומר שזה נגרר אחרי מקום המצאו של בעל החמץ, כי לפי זה יצאו לנו שני

דינים תמוהים ומצחיקים ("חוכא וטלולא"): (א) "שיהי' החמץ אסור באכילה בב[ו]קר יום י"ד מפני שהבעלים שלו נמצאים במקום שכבר לאחרי חצות י"ד". (ב) "מסקנא במוצאי חג הפסח, שיהי' מותר באכילה בעוד היום גדול מפני שהבעלים נמצאים במקום אחר".

נדמה לי שהדין השני מופרך יותר מהדין הראשון, שהרי לא יעלה על הדעת להתיר לאנשי ניו יארק אכילת חמץ בניו יארק ביום אחרון של פסח כיון שבעל החמץ הזה נמצא באירופה וכבר נגמר חג הפסח באירופה. ואומר הרבי שכמו שזה מופרך, וכו"ע מודי שאין היתר לאכול את החמץ לאנשי המקום ששם עדיין פסח, כמו כן אין לאסור לאכול את החמץ לאנשי המקום ששם עדיין לא הגיע זמן איסור חמץ, למרות שמסתבר שהבעלים כבר עוברים על איסור חמץ אחרי ששם כבר הגיע זמן איסור חמץ.

ויש להדגיש: הרבי לא אומר בפירוש "שהבעלים כבר עוברים על איסור חמץ אחרי ששם כבר הגיע זמן איסור חמץ" אבל זה דבר הלמד מענינו, שהרי באם הרבי סובר שאף הבעלים שנמצא במקום שכבר הגיע זמן איסור חמץ אינו עובר על שום איסור בקשר לחמצו שנמצא במקום שעוד לא הגיע זמן איסור החמץ, הרי אז אין שום הוה אמינא, אף רחוקה ביותר, לאסור לאנשי אותו מקום לאכול את החמץ, שהרי גם לאנשי המקום עוד לא הגיע זמן איסור החמץ, וגם לבעל החמץ עדיין לא חל שום איסור בנוגע לחמצו הנמצא במקום ההוא, ואפילו בתור "חוכא וטלולא" אין צורך לשלול זה. אלא ודאי מסתבר שבעל החמץ כבר עובר על חמצו זה כיון שהוא נמצא במקום איסור חמץ, ועל כן יש לשלול, בתור "חוכא וטלולא" עכ"פ, שלא לאסור אכילת החמץ לאנשי המקום ששם לא הגיע זמן איסור החמץ, שהרי רק על בעל החמץ כבר חל איסור החמץ אבל לא על חמצו.

ולאחרי כל זאת אומר הרבי שעדיין יש לדון "באם מותר לבעליו למכור החמץ במקום המצאו, כיון שבמקום המצאו של החמץ לא חל עליו איסור עדיין", וסבירא ליה להרבי שאפילו באם בעל החמץ כבר עובר על איסור חמץ בקשר לחמצו שנמצא במקום אחר, אבל כיון שעל החמץ עצמו לפי מקום המצאו עדיין לא חל עליו שום איסור (וכדלעיל שאנשי המקום יכולים לאכלו), הרי יש סברא לומר שאפילו אחרי שעבר על איסור חמץ עדיין יוכל למכרו.

הרבי לא מפרט את צדדי השאלה, אבל ראיתי דיון דומה בשו"ת 'בית אב"י' (ח"א סי' לד אות כו-כז, לה), ראה שם נימוקים שונים.

ואין לתמוה שבאם הדברים ממש "חוכא וטלולא" למה הרבי צריך לשלול אותם, שהרי אין בידינו את מכתבו של השואל ואין לדעת האם הוא העלה שם סברות על דרך זה (וכבר הערתי כמה פעמים על החסרון הגדול בזה שלא מפרסמים את מכתבים שנשלחו להרבי, שהרי רק אז אפשר להבין ברור את כוונת הרבי בתשובותיו). ובכל מקרה בנוגע לפועל הרי גם מדברי הרבי אלו יוצא שמי שנמצא בחג הפסח במקום שבו החג נכנס מוקדם יותר מהמקום שבו נמצא החמץ, שלא ימכור את החמץ במקום שבו נמצא החמץ, אלא במקום שבו הוא נמצא.



קידוש לפני ההקפות (גליון)

הנ"ל

בגליון א'לג מעתיק הרי"ש גינזבורג שיחי' מ'אגרות קודש' (חי"ד עמ' קנה): "במ"ש אודות ענין ההקפות, בטח כבר נתקבל המענה בכגון דא . . וראה אותו, ומובן אשר הקס"ד שבעתיד לא יעשו ח"ו קידוש, ולקצר ההקפות כו' וכו' – מופרכת, בהחלט הכי גדול", והעיר ע"ז הריש"ג (בהערה 152): "לתשומת-לב, עד כמה החשיב הרבי את מנהג החסידים בזה ותרומתו לעניין ההקפות, עד שלהימנע ממנו הוא בגדר 'חס ושלום'!".

אמנם חוששני ששם כאן דברים בפי הרבי אשר לא התכוון להם. מדובר הרי שם בקידוש שענינו קירוב אלו האנשים "הבאים להשתתף", אמנם כדי שלא להכשיל את האנשים הללו ב"איסור נסיעה במכונה בשבת ויו"ט" הציעו כמה לבטל את הקידוש ולקצר את ההקפות, ועי"ז יפסיקו האנשים מלבוא ולהשתתף בהקפות (ראה על כ"ז ב'אגרות קודש' שם עמ' צה), ועל זה כתב הרבי "חס ושלום", ומה הקשר בין כל זה למנהג הנהוג בקצת מקומות, להאריך בקידוש ובאמירת לחיים, ועד שישנם כאלו שנרדמים לפני או באמצע ההקפות. ולא עוד אלא שלפעמים גם מרחיקים בהתנהגותם את אלו "הבאים להשתתף". פשוט וברור שלא למנהג הזה התכוון כאן הרבי.

וכבר הערתי פעם על המבואר בסידור תהלת ה' מהדורת קה"ת כפר חב"ד ב"סדר הקפות לשמחת תורה" במדור 'הנהגות' הוסיפו: "מנהגנו . . ביום קידוש והתוועדות לאחר שיר של יום" – ולפלא שזה נרשם כמנהג חב"ד, למרות שבבית מדרשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע לא היה זה נהוג כלל וכלל, וכולנו זוכרים שמיד אחרי תפילת שחרית התחיל הרבי את ההקפות בלי שום הפסק כלל וכלל.

הרה"ח אוריאל צימער ז"ל

בגליון הנ"ל כתב הרב לוי"צ רסקין שיחי' אודות מכתבו של הרבי ('אגרות קודש' חלק יג עמ' קעט) לר"א צימער, ומתארהו: "איש האשכולות, ממוצא הונגרי, ובשעתו היה גם עורך העיתון 'דער איד', ויחד עם זאת היה הוא מקורב מאד אל הרבי, ה"ה הרב אוריאל צימער ע"ה" – והנה בנוסף לזה שהר"א צימער היה יליד ווינה ולא היה כלל ממוצא הונגרי, הרי כנראה לא ידע הכותב הנכבד שהוא היה חסיד חב"ד במלוא מובן המלה, והיה קשור בלב ובנפש אל כ"ק אדמו"ר זי"ע, וממקום מגוריו היה מגיע רגלי להתוועדויות של הרבי בשבת וחג וכו' וכו', ורבות שמעתי אודות כל זה מפי חמי הרה"ג הרה"ח משה שליט"א לאזאר ואכמ"ל.



בדין תרומה וקדשים ישנם במחשבה (גליון)

הת' מנחם מענדל שוחאט
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (א'לה) כתב הגראי"ב גערליצקי שליט"א לבאר בשיטת כ"ק אדמו"ר אם מחשבה מהני בקדשים ובתרומה לפעול קדושה בהחפצא או רק לפעול חיוב על האדם. והביא את מכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"א עמ' רלט) וזלה"ק: "וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה" עכלה"ק (ההדגשות אינן במקור). והקשה ע"ז דלכאורה מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע בדיוק להיפך דהנה הרמב"ם כתב שם וז"ל: "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב וכו'". דהיינו שהמחשבה רק פועלת חיוב ולא קדושה בהבהמה גופא.

וכמו שאכן דייקו כו"כ מגדולי האחרונים (גליוני הש"ס קידושין מא, ב ובשו"ת ושב הכהן סי' יח, ובשו"ת בית שלמה יו"ד סי' קט, ואחיעזר ח"ב סי' מט ובזכר יצחק סי' נא, וצפע"נ הל' נזירות פ"א ה"ג וראה עוד בספר המפתח – פרנקל על הרמב"ם הנ"ל).

וביאר בארוכה שההוכחה דכ"ק אדמו"ר מהרמב"ם היא כי מילא כשחשב הרי עלי עולה מובן למה חל חיוב להביא עולה כיון שקיבל על עצמו, אבל כשחשב "הרי זו עולה" כלשון הרמב"ם, שלא חשב אודות ההבאה למה חייב להביאו? אלא ע"כ שבמחשבתו פעל קדושה בהבהמה ולכן מובן למה חייב להביא. אך באם נאמר שלא חל קדושה בהבהמה, למה חייב, הרי כאן לא קיבל ע"ע חיוב במחשבה ולמה יתחייב? וזה שכתב "חייב להביא" ולא שחל קדושה הוא משום שבא בהמשך לתחילת דבריו שאם אין פיו ולבו שוין לא אמר כלום ושם החידוש הוא דלא חל שום חיוב אפילו על הגברא, א"כ גם הסיפא נקט בסגנון זה דחל חיוב על הגברא עכ"ד. ועיין שם לאריכות הביאור.

אך הנה במחכ"ת לא זכיתי להבין דהרי אפשר לומר שהא גופא הוא מה שמחדש הרמב"ם שאפי' אם לא חשב לקבל ע"ע חיוב אלא רק שבהמה זו תהיה עולה חל עליו חיוב כי נקטינן שהוא הוא כוונתו שיתחייב להביא ולכן חייב להביא. וכמו שדייק בשו"ת אחיעזר הנ"ל וכן בעוד כמה מהאחרונים שצוינו לעיל והביאו לזה סימוכין ממקומות אחרים ברמב"ם. והדרא קושיא לדוכתא מהו ההוכחה מהרמב"ם לשיטת כ"ק אדמו"ר?

ואולי י"ל בדוחק עכ"פ שכ"ק אדמו"ר במכתבו הנ"ל מביא רק מראי מקומות כלליים שמחשבה פועלת בקדשים ובתרומה אך לאו דווקא מראי מקומות שמוכיחים שיטתו בניגוד לשיטת אביו ז"ל. וזה שכתב "דמוכח שם" פירושו הוא שאפילו שמפשטות הלשון דהרמב"ם משמע להיפך אך מוכרחים לומר שם ברמב"ם שכך הוא הפשט – אפי' שזה דוחק – בגלל הוכחות וראיות אחרות שיש לכ"ק אדמו"ר, אותם ציין במכתביו לאביו ובציונים על מכתבי אביו (שנדפסו בלקוטי לוי"צ עמ' שא ועמ' דש-שה). ועפ"י יובן למה לא הביא הראיות שמביא במכתבו שבאג"ק בהתכתבותו עם אביו כראיה לשיטתו, כי אה"נ ממקומות אלה בש"ס וברמב"ם אין ראיה לשיטתו בניגוד לשיטת אביו. ועפ"י יובן נמי זה שבמכתבו כשמביא מראי מקומות ע"ז שבתרומה מחשבה פועלת לא מוסיף שמוכח שם שזה פועל קדושה וחלות שם תרומה על הפירות, כי כבר בפנים מכתבו כותב "מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב" ולכן בהערה ח

כשמביא כמה דוגמאות לזה מש"ס, רק כותב את המראי מקומות הכלליים שמדברים על הנושא ששם לומד כ"ק אדמו"ר (מיוסד על ראיות והוכחות אחרים בש"ס וברמב"ם ובנושאי כליהם) שמחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב. אך לא נחית להביא דווקא ראיות שמוכחים את שיטתו בניגוד לשיטת אביו ז"ל ורק כשמביא הרמב"ם בהל' מעשה"ק שמשם משמע להיפך מבהיר שאפ"ה צריך ומוכרחים – מוכח – ללמוד שם שמחשבה פועלת קדושה בגוף הבהמה.

וכדי ליישב עם לשון הרמב"ם שכתב דווקא "חייב להביא" ולא שחל קדושה אפשר ליישב כמו שכתב הגראיב"ג שליט"א או כמו שכתב הרב קלמנסון ברשימות שיעורים עמ"ס קידושין בסוגיא זו. אך לומר שמרמב"ם זה מוכיח ובונה כ"ק אדמו"ר את שיטתו, קשה.

אך כהנ"ל קצת דוחק הוא בלשון כ"ק אדמו"ר. וכן, אם כבר מביא מראי מקומות, למה לא הביא המ"מ שכתב לאביו, שמהם מוכח שיטתו? ואולי כי רצה להביא דווקא מראי מקומות כלליים לכללות הנושא. או שרוצה להוכיח שגם ממראי מקומות כאלו בש"ס שלא מוכח כלום או שאדרבא מוכח להיפך עדיין צריך ומוכרחים לומר כשיטתו. ודוחק.

בסיום הפלפול הנ"ל כתב להוכיח מכו"כ שיחות קדושות שלא כל הנכתב בלקו"ת ותו"א הוי כמו דקיי"ל להלכה. לחביבותא דמילתא וכיהודה ועוד לקרא כדאי להביא אל לשון הרלוי"צ במכתבו הנ"ל (עמ' שה) "הכי התו"א ולקו"ת וכדומה הוא ספר וחיבור שנתחבר להלכה ולפסקי דינים. . הרי הוא ספר שעניינו לפרש העניינים ברוחניות ובעבודה שבלב" עכלה"ק.



נגלה

מילי לא מימסרן לשליח*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא לויבאוויטש דשיקאגא

א. בגמרא ר"פ האיש מקדש (בתחלת הסוגיא ד'שליחות') נלמד מקראי דין שליחות בהולכת גירושין, בקבלת גירושין, שליח עושה שליח, ואח"כ שליחות בקידושין (ובעוד ענינים, כמבואר בהמשך הסוגיא).

והנה בהא דשליח עושה שליח, מבואר בגמרא בגיטין (כט, א ובכ"ז), ד"מילי לא מימסרן לשליח". והיינו דשליח אינו יכול למנות עוד שליח כשלא נמסר לו מהמשלח אלא דברים בעלמא, ושלכן אם המשלח מינה שליח לכתוב עבורו גט, אין השליח יכול למנות עוד שליח על כתיבה זו, מאחר שאין כאן דבר ממשי הנמסר מיד ליד, משא"כ כשהמשלח מסר גט לשליח ומינהו לגרש בו אשתו, אז יכול השליח למנות שליח אחר על מסירת גט זה.

ולפ"ז נחלקו הראשונים בדיני שליח עושה שליח בסוגיין, גם בקשר לשליח של אשה לקבלת גט, וגם בקשר לשליח של איש להולכת קידושין;

דעת 'מורי הכהן' (ב'מרדכי' גיטין פרק האומר רמז תכ) דאפילו שליח לקבלת גירושין, דלא נמסר לידו כלום, אינו נחשב לשליח על 'מילי' ויכול לחזור ולמנות שליח אחר. והוא משום דסב"ל דמילי הוא רק "כל היכא שאין הדבר נגמר ע"פ השליח" וכמו שליח על כתיבת הגט דאין הגירושין נגמר עד הניתנה, ולכן נחשב השליחות על כתיבה למילי, אבל שליחות על קבלת הגט "זהו גמר דבר", וא"כ אינו נחשב 'מילי'.

ולעומתו דעת 'הקדוש מרדוש' (ב'מרדכי' כאן רמז תקד) דאפילו שליח להולכת קידושין אשר נמסר בידו הטבעת וכיו"ב לקדש האשה, מ"מ נחשב למילי ואינו יכול לחזור ולמנות שליח אחר במקומו. והוא משום דסב"ל דרק שליח למסירת הגט לא נחשב מילי "דגבי גט אשה מתגרשת בע"כ

(* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לאגולה וישועה.

ומיד כשיגיע הגט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת כו", ואילו גבי קידושין "אם לא תאבה האשה אינה מתקדשת הלכך ה"ל מילי".

והנה נקודה משותפת בין שני שיטות אלו היא, דהחיסרון דמילי (והמעלה של שליחות שאינו מילי) אינו קשור בכלל עם זה שלא ניתן דבר ממשי לשליח, דלדעת 'מורי הכהן' גם כשלא ניתן שום דבר ממשי יתכן שאין זה מילי, ולדעת הקדוש מרדוש אפילו כשניתן לו דבר ממשי עדיין יתכן דהוה מילי. והיינו דלשניהם הרי החיסרון דמילי הוה בסוג ואופן השליחות שנמסר לשליח, אלא דנחלקו מהו הגדרת חיסרון זה דמילי; האם הוה זה שנשלח על פעולה שאינו גמר הדבר (דעת מורי הכהן) או זה שנשלח על פעולה שביצעו תלוי בדעת אחרת (דעת הקדוש מרדוש). ויל"ע מהו עומק פלוגתתם בזה.

גם יש להעיר דלהלכה הובא רק שיטת הקדוש מרדוש ולא שיטת 'מורי הכהן'; דלענין שליח לקבלה בגירושין נפסק בשו"ע (אבהע"ז סי' קמא סמ"ג) דהוה מילי (אלא דיש בזה פלוגתא במקרה שהמשלח נתן רשות, ויתבאר להלן), ולענין שליח להולכת קידושין הובא ברמ"א (סי' לה ס"ו) שיטה זו דהוה מילי גם במקרה שנמסר ליד השליח כסף או שטר הקידושין. ונמצא דסברת הקדוש מרדוש בהגדרת מילי נתקבל גם להלכה לעומת סברא השניה דלא נתקבלה.

ב. והנה כ"ז הי' לשיטות אלו דסב"ל דהחיסרון של מילי אינו בזה שלא נמסר דבר ממשי לשליח, אמנם יש ראשונים דפליגי ע"ז וסב"ל דהפירוש של מילי הוא כפשוטו; שלא נמסר לשליח אלא דברים ולא דבר ממשי. ואשר לפ"ז הרי בפשטות השליחות של שליח לקבלה נחשב למילי מאחר שלא ניתן לו דבר ממשי, ואילו שליח להולכת קידושין לא הי' נחשב למילי מאחר שכן נמסר לו דבר.

אלא דגם בזה מצינו פלוגתת הראשונים; דעת ה"מ' (ב'מרדכי) גיטין שם) דאה"נ בכל מקרה שמסר לשליח דבר ממשי לקדש בו אשה, אי"ז נחשב למילי, ויכול השליח למנות שליח אחר לקדש את האשה. ואילו דעת תורי"ד וש"ג (בסוגיין) דזהו רק אם מסר לשליח שטר לקדש בה האשה (כמו בגירושין כשנתן הגט לשליח), דאז אין זה מילי מחמת זה שמסר לו אותו דבר שאיתו צריך לקדשה, משא"כ אם מסר לשליח כסף לקדש בו האשה, עדיין זה נחשב מילי מחמת זה ש"אם נאבד יכול לקדשה לו משלו, נמצא שעיקר השליחות מילי הוי".

ויל"ע במה פליגי הני ב' שיטות איזה סוג דבר ממשי צריך למסור בכדי שלא יחשב למילי; כל דבר ממשי איזשהו, או דוקא אותו דבר שבו תלוי קיום השליחות.

ועוד יש להעיר דגם כאן הרי רק אחת מהשיטות הובאה להלכה; דבענין שליח להולכת קידושין מביא הרמ"א (אבהע"ז סי' לה ס"ו) שיטת הי"מ "דשליח ראשון יכול לעשות שליח שני . . אם מוסר לו הקידושין שמסר לו הבעל, אבל אם לא מסר לו הבעל הקדושין, רק צוה אותו לקדשה בכל כסף שירצה, אין עושה שליח" (ואח"כ מביא שיטת הקדוש מרדוך הנ"ל), והיינו שמביא רק שיטה זו שאם מסר לשליח דבר ממשי – כסף או שטר – כבר אינו מילי, ולא הזכיר שיטת התורי"ד וש"ג לחלק בין כסף לשטר בענין זה.

ג. והנה יש עוד פלוגתא בענין זה; דהנה גם הרשב"א (כאן) מקשה דאיך יתכן דשליח עושה שליח בשליח לקבלה הלא אינו אלא ענין של מילי (ויש להעיר דמקושייתו מוכח דסב"ל כהני שיטות דעיקר החיסרון במילי הוא משום דלא נמסר לו דבר ממשי, ושלכן הבין בפשיטות דבשליח להולכה ליתא להחיסרון דמילי).

וכתב ע"ז: "ותירץ הרב ברצלוני ז"ל דהכא בדשווייה איהי שליח בקנין דאלים לשוויי שליח, ומסתברא בשנתנה לו רשות לשוויי שליח, דלא אמרינן מילי לא ממסרין לשליח אלא כשהשליח עושה אותו שליח מדעתו, אבל מדעת בעלים משוי שליח, וכדמוכח התם דהא באומר אמרו שליח עושה שליח, א"נ בשחלה שליח או שנאנס שהשליח עושה שליח, משום דסתמא דמלתא כל שחלה דעת בעלים שימנה השליח שליח, וה"נ בכה"ג מיירי, ולא באו כאן אלא ללמד שהבעלים רשאים למנות שליח ושהשליח שלהן ממנה שליח כדיניה".

והיינו דבכללות יש כאן ב' אופנים 'חדשים' איך למנוע החיסרון דמילי; כשמינוי השליחות הי' בקנין (דעת הרב ברצלוני ז"ל), והיכא שהמשלח נתן רשות להשליח למנות עוד שלוחים, ולכאורה נכלל בזה גם מה שממשיך להביא האפשרות שחלה השליח וכה"ג, שזהו הכל מיוסד על אותו סברא דהמשלח נותן לו רשות (אלא דאם לא חלה אז צריכים שיתן רשות בפירוש, ואילו אם חלה אז "סתמא דמלתא" שזהו דעת הבעלים והוא כאילו שנתן רשות בפירוש).

וגם כאן יל"ע מהו יסוד הנך ב' דרכים, והיינו מהו הסברא שמינוי שליחות בקנין מהני לזה, ומהו הסברא שנתנית רשות של המשלח מהני.

ועוד יש להעיר דגם כאן מצינו אותו דבר כמו בב' פלוגות דלעיל, שרק אחת מהשיטות הובאה להלכה, והוא שיטת הרשב"א דמהני 'רשות' של המשלח, שהביא המחבר שיטה זו לענין שליח לקבלת הגט (באבהע"ז סי' קמא סמ"ג הנ"ל), ואילו שיטת וסברת הרב ברצלוני שיהני לזה מינו שליח בקנין לא הוזכר שם כלל.

ד. והנראה לומר בכ"ז בדא"פ, על יסוד מה שיש לחקור בהך חיסרון דמילי; האם הוה חיסרון בכחו ובעלותו של השליח בשליחות זה, או דהוה חיסרון בכחו של המשלח עצמו בהשליחות.

ביאור הדברים: מחד גיסא י"ל דהא דשליח יש לו הכח לעשות שליח, הרי זה מגיע ממה שהוא 'כמותו' דהמשלח, דמכיון שהוא כמותו לכן כמו שהמשלח יכול למנות שליח כן הוא בכחו של השליח לעשות כן (וכמבואר בשו"ת הריב"ש סי' רכח דשליח עושה שליח הר"ז התבטאות מהא דשלוחו הוה כמותו ממש עיי"ש), ואילו כשנמסר לו רק 'מילי', אז לא נמסר לו כח מושלם של שליחות, ושוב אינו 'כמותו' דהמשלח עד כדי כך שיוכל למנות שלוחים מעצמו.

או אפ"ל דאין זה חיסרון בכחו של השליח (שחסר לו ב'כמותו' וכיו"ב), אלא דבכדי למסור 'מילי' אין כ"כ כח להמשלח, ושלכן אינו יכול למנות אלא שליח אחד, ולא שליח כזה שיוכל להמשיך השליחות ולמנות עוד שליח אחריו (וכדוגמת דבר שאינו כ"כ לח, אשר לכן יכול להיות רק 'טופח' ולא טופח ע"מ להטפח).

ונראה דיתבאר בזה היטב פלוגתת 'מורי הכהן' והקדוש מרדוש;

לדעת 'מורי הכהן' הרי שליחות של מילי הוא כשלא נמסר לו הכח לגמור הדבר אלא לעשות איזה פעולה בה (כמו כתיבת הגט לעומת מסירתו לאשה), אשר זה מתבאר היטב על יסוד אופן הראשון הנ"ל דשליחות של מילי פירושו שלא נמסר לשליח כח מושלם בשליחות זו ושלכן אינו כמותו דהמשלח – דזהו חילוק הפשוט בין מי שנמסר לו הכח לגמור הדבר דאז נהי' 'בעלים' על דבר זה (הגירושין וכיו"ב) למי שלא נמסר לו אלא כח לעשות איזה פרט בדבר, שלא נמסר לו בעלות בזה.

ואילו לדעת הקדוש מרדוש הרי כל שליחות לקידושין הוה בגדר מילי מחמת זה שקבלת הקידושין תלוי בדעת אחרת (האשה), והרי דעת לנבון נקל ש'חיסרון' זה אינו קשור לכחו של השליח דוקא אלא גם לכחו של המשלח עצמו, דהרי גם לו (להמשלח) אין זה בידו לקדש אשה זו נגד רצונה, ונמצא שהשליח אינו 'פחות' מהמשלח בשליחות זה (ומובן דאין כאן חיסרון שאינו 'כמותו', דאדרבא כן הוה 'כמותו' בחיסרון זה)! אלא דצריכים לפרש החיסרון של מילי – לשיטתו – באופן השני הנ"ל, דלמשלח אין 'כח' כ"כ למנות שליח על דבר של 'מילי', ולכן הר"ז שליח (ושליחות) 'מוגבל', שלא יכול לחזור ולמנות עוד אחד במקומו כמשנ"ת.

ה. ונראה להוסיף ולומר דעל יסוד זה יתבארו גם שתי פלוגות האחרות הנ"ל בדין זה;

דהנה התורי"ד (וש"ג) וה"י"מ' (במרדכי) סב"ל כנ"ל דההבדל בין שליחות רגילה לשליחות של מילי הוא בזה שבשליחות של מילי לא נמסר דבר ממשי לשליח אלא רק דברים בעלמא. וגם כאן יש לחקור ולבאר הדבר בשני אופנים הנ"ל; דמחד גיסא י"ל דרק כשנמסר לשליח דבר ממשי הר"ז 'משליט' אותו על השליחות בשלימות עד שבכחו למנות שליח אחר, משא"כ כשנמסר לו רק דברים חסר לו בהבעלות על השליחות, ומאידך י"ל דלמשלח אין כח כ"כ במינוי שליח בדברים בעלמא בלי למסור לו דבר של ממשות.

ונראה דלאופן הראשון יתבאר היטב החילוק (של תורי"ד וש"ג) בין מצב שהדבר ממשי יש בה עצמה הכח של השליחות (כמו בגט ושטר קידושין) שהשליחות צריכה להתקיים דוקא על ידו, למצב שאינו כן אלא שהשליחות יכולה להתקיים גם ע"י דבר אחר (כמו בכסף קידושין); דמאחר שכל המעלה של מסירת דבר ממשי הוא מה שע"ז הרי המשלח 'משליט' את השליח על השליחות, הרי מובן שזהו דוקא (בעיקר עכ"פ) כשמוסר לידו הדבר שבו ישנו הכח של שליחות זו, דאל"כ לא השליטו באמת על השליחות ע"י מסירת דבר זה.

אמנם אם ננקוט כאופן השני דהחיסרון של מסירת דברים הוא מה שאין למשלח כח כ"כ במסירת דברים בעלמא (ואינו נוגע כאן כמה 'כח' בהשליחות מסר להשליח), אז מובנת היטב שיטה השניה (של ה"י"מ') דאין נפק"מ כלל באם השליחות לפועל צריכה להתקיים ע"י דבר ממשי זה

או שיכולה להתקיים גם ע"י חילופו, דבכל מקרה שהמשלח מסר לשליח דבר ממשי, כבר ליתא לחיסרון זה, ולא הוה מילי.

ועד"ז י"ל גם בביאור ב' האופנים ברשב"א מתי אמרינן דשליח עושה שליח גם במילי;

דרכו של הרב ברצלוני תתבאר היטב על יסוד אופן הראשון; דמאחר שהחיסרון של מילי הוא בזה שלא נמסר לשליח 'כח' גמור בשליחותו, הרי לזה מהני הא "דשווייה איהי שליח בקנין" בכדי שע"ז "אלים לשוויי שליח", והיינו שהקנין מוסיף הכח הדרוש בשליח זה, עד שגם הוא יכול למנות שליח.

אמנם באם נקבל אופן השני הנ"ל דהחיסרון של מילי אינו בכחו של השליח אלא בכחו של המשלח עצמו בשליחות זה, מובן דלא יהני זה שעשאו לשליח בקנין ו'חיוק' את מעמד השליח ע"ז, דהרי מעולם לא הי' החיסרון בכחו של השליח כנ"ל. ולכן ביאר הרשב"א את הענין באו"א: דהא דשליח זה (של מילי) עושה שליח הוא רק ברשותו ומדעתו של המשלח, דהפירוש בזה הוא דבאמת אין אפשרות לשליח זה למנות עוד שליח, וכל פעולתו בזה הוא רק באופן שהמשלח באמת ממנה גם שליח השני, מאחר שזה נעשה בדעתו וברשותו (וכמשי"ת בזה עוד להלן).

ו. ואם כנים הדברים אז נמצא דבר נחמד ביותר; דהרי בכל אחד מג' פלוגתות הנ"ל ראינו שלהלכה (במחבר ורמ"א עכ"פ) הובא רק צד אחד בלבד, והרי לפי משנ"ת כאן נמצא דתמיד הובא אותה צד אשר מיוסד דוקא על אופן השני בהבנת החיסרון דמילי (דהחיסרון אינו בזה שהשליח חסר בהסמכות והכח שניתן לו כשליח, אלא שמצד המשלח בעצמו לית ליה כח כ"כ במינוי שליחות זה).

ונמצא דהמחבר ורמ"א לשיטתייהו אולי בהשיטות שהביאו ובאלו שלא הביאו וכמשנ"ת.

ביאור שיטת הרשב"א

ז. והנה העתקתי לעיל דברי הרשב"א דגם בשליח לקבלה ליתא להחיסרון דמילי היכא שהמשלח נתן רשות לשליח למנות עוד שלוחים, ומייסד דבריו ע"ז דב'אומר אמרו' אמרינן בגמרא דמהני והשליח יכול למנות עוד שליח ע"ז. אלא דדבריו אלו של הרשב"א ישנם כמה תמיהות:

(א) אע"פ דמעיכרא נאמר בבגמרא גיטין (סו, ב) דרבי יוסי האומר דמילי לא מימסרן לשליח מודה ב'אומר אמרו', אבל בהמשך הגמרא שם מבואר דבאמת גם ב'אומר אמרו' חולק רבי יוסי וסב"ל דאין השליח יכול למנות שליח השני! ובראשונים שם – כולל הרשב"א – מבואר דלדעת כמה הרי ההלכה היא כרבי יוסי גם בזה, וראשונים אחרים מסתפקים בזה להלכה. אז איך מייסד הרשב"א דבריו כאן ע"ז שבאומר אמרו ליתא להחיסרון של מילי?!

(ב) קושיית השלנ"ל (ועוד) דאם המשלח מרשה לשליח למנות עוד שלוחים, הר"ז כאילו שהמשלח עצמו מינה השלוחים הללו ג"כ (שמינה השליח), וא"כ אין בזה שום חידוש שמהני, ולא היו צריכים לימוד מיוחד (של 'ושלח ושלחה') ללמדנו ששליח עושה שליח בציור כזה?!

(ג) קושיית האחרונים דלכאורה בהא ד'אומר אמרו' הרי אמר המשלח בפירוש לשליח למנות אדם מסויים על השליחות, ואיך אפשר ללמוד מזה לציור שהמשלח רק נתן רשות לשליח למנות שלוחים על דעת עצמו?

ח. ונראה דהקושיות מתורצות היטב זב"ז, ונציע נקודת הדברים בקצרה;

דהנה ע"ז שמסיק הגמרא שם בדעת רבי יוסי (כנ"ל) דגם 'אומר אמרו' לא מהני, והשליח לא יכול למנות אותו אדם אחר בהשליחות, מקשה הרמב"ן (שם) דלכאורה מדוע לא, והלא זה פשוט שאדם יכול למנות שליח גם שלא בפניו, וא"כ במקרה שאומר לשליח שיאמר לאדם שני לעשות איזה דבר בשבילו הרי בעצם מינה בזה אותו אדם אחר שלא בפניו?!

ומתרץ הרמב"ן דבאמת הבעי' של 'אומר אמרו' קיימת רק בשליחות לכתיבת הגט, והוא מחמת דין מיוחד בכתיבת הגט שצ"ל לשמה דוקא, ושלכן אפשר להיעשות שליח ע"ז רק ע"י שהשליח שמע וקיבל המינוי ישר מהמשלח (עיי"ש ליתר ביאור בסברא זו). אמנם באמת בכל שאר שליחויות הרי במקרה שהמשלח ממנה שליח שלא בפניו, ושולח לו שליח אחר להגיד לו ע"ז – אשר זהו, לדעתו, הציור של 'אומר אמרו' – אין בזה בעי' ומהני.

והר"ן הביא דברי הרמב"ן הללו (ואח"כ מביא גם ביאור באו"א קצת מהרא"ה ואינו מקבל דבריו), ומסכים איתו.

וגם הרשב"א מביא דבריו אלו של הרמב"ן ומסכים איתו. אלא שמדייקים בדבריו שישנו שינוי אחד עיקרי בינו לבין הרמב"ן והר"ן;

דהרמב"ן והר"ן מסיקים דבכל שאר שליחויות הרי אם המשלח ממנה השליח שלא בפניו כו' מהני (כנ"ל), ואילו הרשב"א מסיק דבכל שאר שליחויות מהני כשהמשלח אומר לשליח שהוא יכול למנות עוד שלוחים (וע"ד דבריו בסוגיין, ועד"ו כתב ג"כ בגיטין דף כט).

והיינו דלהרמב"ן והר"ן אף שפוסקים דבשאר שליחות (חוץ מבכתיבת גט) מהני 'אומר אמרו', מ"מ הר"ז רק כשהמשלח אומר בפירוש לשליח שרוצה שימנה אדם מסויים להשליחות, דנמצא דהמשלח הוא זה שממנה אותו שליח שני, ואילו לפי הרשב"א יש כאן חידוש גדול יותר, דגם כשהמשלח אינו ממנה אותו אדם שני, אלא שמוסר הרשות להשליח שלו שימנה מי שרוצה, גם זה מהני.

אמנם מתוך דבריו שם מובן, דאין הפירוש בזה דמהני המינוי של השליח בכח עצמו, אלא דזה גופא שהמשלח נתן לו רשות למנות שלוחים אחרים, הר"ז עושהו כאילו שהמינוי שלו מתייחס להמשלח, והר"ז כאילו שהמשלח מינהו בעצמו.

ונמצא דלכו"ע (היינו הרמב"ן רשב"א ור"ן) זה פשוט דהא דמהני 'אומר אמרו' בשאר שליחויות הוה זה משום שהמינוי של שליח השני מתייחס להמשלח ולא לשליח הראשון, אלא דלהרמב"ן והר"ן צ"ל כן בפועל (וכמו במקרה של 'אומר אמרו') ואילו להרשב"א מספיק מסירת הרשות לזה, ואז כבר נחשב שהמינוי של שליח השני באה מהמשלח.

ואשר לפ"ז נראה דמתורצין היטב ג' הקושיות דלעיל;

(א) הא דהרשב"א יסד דבריו ע"ז שאומר אמרו מהני (אף דלא נפסק כן בגמרא), הר"ז משום דבאמת מהני בשאר שליחויות חוץ מבכתיבת הגט (ודבר זה נכון גם לרמב"ן ור"ן כנ"ל).

(ב) ומ"מ יש בזה משום חידוש עד שצריך לזה 'לימוד' מקראי, משום דלשיטתיה (דלא כהרמב"ן ור"ן) באמת לא הי' כאן מינוי מפורש של המשלח לאותו שליח שני, וזהו החידוש דשליח עושה שליח במקרה זה, והיינו דהמינוי של שליח השני שהיתה ע"י שליח הראשון, נחשב למינוי ע"י המשלח עצמו.

(ג) ואכן זהו חידושו של הפסוק, דגם כשאינו מצב של 'אומר אמרו' ממש (היינו מינוי ע"י המשלח ממש), מ"מ הר"ז נכלל באותו הדין של

'אומר אמרו', דנחשב שכן התמנה ע"י המשלח, ומהני בדיוק כמו שמהני ב'אומר אמרו' ממש.



"טלי מעל גבי הקרקע" בקידושין

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חל"ז ע' 146 "להערתו בענין "מע"ג קרקע". . פשיטא שאם רוצה שיהיה ונתן – אינו בטלי מע"ג קרקע (גיטין עח, א) והחילוק לקידושין (ח, ב) מובן".

והנה בגמרא קידושין מבואר כמה אופנים היכא דלא נתן הכסף קידושין ממש ליד אשה ומ"מ מקודשת, והוא באומרת תנם לאבא ולאבין ולפלוני ע"מ שיקבלום לי, תנם ע"גסלע והסלע שלה, תנם לכלב והכלב שלה. וגם מבואר שם בכמה ראשונים דאף בסלע וכלב שאינה שלה אם סיימה ואקדש אני לך דמקודשת.

וטעם הדבר למה היא מקודשת בכל הני אופנים מבואר בראשונים שם אי הוה משום דינא דערב או דמכיון שציית לה ונתן המנה במקום שהיא רוצה אז הוה כאילו נתן המנה בידה (תורי"ד ורמב"ן בדף ט, א), ולגבי סלע שלה מבאר רש"י דקנתה מטעם חצירה ולגבי כלבה מבואר ברשב"א שהוא משום משתרשי לה, ולגבי תנם לאבא ע"מ שיקבלום לי הוא מטעם שליחות.

ולפי כ"ז לא זכיתי להבין מה השייכות לטלי מע"ג קרקע דשם לא היה נתינה לרשותה כלל, משא"כ לפי כל הפירושים בכל האופנים הנ"ל שהיא מקודשת חשיב נתינה לרשותה.

ובתור"י הזקן מביא מ"ד בתנם לפלוני ואח"כ בשעת הנתינה לפלוני אומר לה התקדשי דמקודשת, ודוחה שיטה זו כי לא סמכה דעתה. ואואפ"ל דהשיטה דס"ל מקודשת הוא מטעם טלי מע"ג הקרקע, אמנם לא משמע כן ובפשטות הוא ע"ד התורי"ד הנ"ל.

אמנם ראיתי בשיטה לא נודע למי ד"ה ואם היה סלע שלה מקודשת דכתב דאם היה כבר מונח ע"ג הסלע לפני שאומר התקדשי לי במנה, אז אם היא נטלה מע"ג הסלע הרי היא מקודשת הגם דהנתינה בכלל לא היתה

נתינה של קידושין מ"מ לא איכפת לן כי דוקא בגיטין טלי מע"ג קרקע לא מהני אמנם בקידושין אם קיבלה הנאה לא איכפת לנו שהוא לא נתן אלא בהא דאתא לידה הנאה.

והגם דלא ברירא לי מנא לי' מלשון הברייטא הך חידושא מלשון הברייטא וגם דלמה צ"ל סלע שלה ללמד הדין דטלי מע"ג הקרקע, עכ"פ אית לנו דעה בראשונים מפורש בקידושין (ח, ב) דטלי מע"ג קרקע מהני, ועצ"ע.

ועיין אוצה"פ סי' ל ס"א סק"ט אריכות בדברי הפוסקים למעשה בענין טלי מע"ג הקרקע בקידושין.



"חייך קודמין" – תירוץ לקושיית ה'תורה' תמימה'

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

איתא בגמ' (ב"מ סב, א) וחי אחיך עמך דרש ר' עקיבא חייך קודמין לחי חבירך, בקיתון של מים המספיק רק לא'.

ומציין התורה תמימה בפ' בהר (כה, לו אות קצד) לתוס' (ע"ז ו, א) וברא"ש (ב"מ סב, א) שהפירוש של "עמך" הוא טפל אליך, ולכן דרש ר"ע וחי אחיך עמך שחייך קודמין וחיי חבירך טפל לך.

ועל זה מקשה התו"ת מהגמ' בקדושין (כ, א) שעל הכתוב בפ' ראה (טו, טז) כי טוב לו עמך, עמך במאכל וכו' מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, וכתבו התוס' מאי אדון שייך בזה, וי"ל כדאיתא בירושלמי דלפעמים אין לו אלא כר א' צריך למסור הכר לעבד, והיינו אדון לעצמו שהוא ישן בלא כר והעבד על הכר עכ"ל. ומבואר מזה דהירושלמי מפרש הלשון כי טוב לו עמך שאתה טפל לו, משמע מזה ההפך, ונשאר בצ"ע.

ונראה ליישב הדברים, שבאמת יש לחלק בין שני הענינים.

בענין וחי אחיך עמך, מדובר במקרה של חיים והעדר החיים, ואם יש לו קיתון של מים המספיק רק לא' ואם ישנו שניהם ימותו, הרי אין שום

אפשרויות לקיים החי אחיך עמך, כי אם ישתו שניהם, ימותו שניהם, ואם יתן המים לחברו, הרי לא יתקיים החי אחיך "עמך" כי אחיך יחי' לבדו ולא עמך, ואין לומר שכיון שאין המים מספיקין לשניהם יתן המים שלו לחברו להחיות אותו והוא ימות, כי התורה כתבה תנאי שמתי אתה מחויב לראות שחי אחיך כשזה "עמך" ואן לא יתקיים ה"עמך" אז אין חיוב לחי אחיך.

אבל בעבד עברי מדובר בטוב של מאכל ומשקה ומטה, ואין כאן תנאי, כי אם נתינת טעם על רצון העבד שלא לצאת בשש, ומוכן להשאר כעבד נרצע, ומדוע הוא רוצה בזה, כי טוב לו עמך, כי עי"ז שהוא עמך, טוב לו כי הוא נהנה ומקבל טובה אפי' יותר מהבע"ב, למרות שהוא עבד עברי אצל הבעה"ב, ואע"פ שבמקרה שיש לבעה"ב רק כר א' נותנו להעבד, כי אם לאו הרי אין כאן קיום ל"עמך", ואע"פ שאז יהי' הבעה"ב חסר הכר אעפ"כ מתקיים הטוב לו עמך, כי בידו של בעה"ב להשיג עוד כר לעצמו ויתקיים העמך בשלמות. ואפי' בעת שאין לבעה"ב כר לעצמו הרי האפשרויות קיים להשיג וא"כ אין כאן חסרון ב"עמך".

ועוד, נתינת הכר לעבד שישן עליו, והבעה"ב ישן בלא כר, אין זה סותר לענין שהוא, העבד "טפל" לבעה"ב, כי עצם העובדא שהוא עבד לבעה"ב, אין לך "טפל" יותר מזה, ודוקא בגלל זה שהוא עבד וטפל לו, ציוה ה' שיתנהג עמו ביחס נאה, ובמקרה שאין לו רק כר א' יתנו לעבד, ודוקא בגלל שהוא עבד וטפל צריך הבעה"ב להנעים לו בכל מה שאפשר. ובסיבת היחס הזה בוחר העבד להשאר כעבד נרצע ובזה רק עושה עצמו יותר שפל וטפל להבעה"ב.

אבל בנוגע ל"וחי אחיך עמך" חייך קודמין, כי אם יתן המים לחבירו, ימות הנותן ולא יתקיים ה"וחי אחיך עמך כיון שה"עמך" – (בעל המים) – ימות, והתורה אמרה וחי אחיך, מתי, אם יש ה"עמך".



בדין מנחת שעורים קודם העומר ושתי הלחם

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא במנחות (פד, ב) "קרבן ראשית שתהא ראשית לכל המנחות וכן הוא אומר²² בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם אין לי אלא חדשה של חטים חדשה של שעורים מנין תלמוד לומר חדשה חדשה [שתי פעמים דכתיב בהקריבכם מנחה חדשה (שם), והקרבתם מנחה חדשה]²³ אם אינו לחדשה של חטים תנהו ענין לחדשה של שעורים"²⁴.

והנה בפירוש שעל הגליון למנחות שם [ואינו של רש"י אלא של פרשן אחר, ראה מנחות עב, ב] כתב לפרש הברייתא וז"ל "אין לי אלא חדשה של חטים דומיא דשתי הלחם שהן חטים שאין יכול להביא קודם שתי הלחם, חדשה של שעורים כגון מנחת קנאות מנין שלא יביא קודם לשתי הלחם, ת"ל חדשה חדשה שתי פעמים דכתיב בהקריבכם מנחה חדשה והקרבתם מנחה חדשה שאסור להביא גם מנחת שעורים קודם לשתי הלחם" יעוי"ש.

אכן בפרש"י כת"י שם הקשה על פירוש זה בזה"ל "ולא נראה בעיני שהרי העומר קודם לזה משעורים", וא"כ היתכן לומר שהפסוק מלמדנו ש"א"ל להביא מנחת שעורים קודם לשתי הלחם.

ומכח קושיא זו פרש"י כוונת הברייתא באופן אחר וז"ל "אין לי אלא של חטים מנחת שתי הלחם הבאה מן החטים שתהא קודמת לכל המנחות הבאות מן החטים חדשים, חדשה של שעורים מנין מנחת העומר הבאה שעורים מנין שתהא קודמת לשעורים שלא תהא מנחה משעורים קודם

(22) פנחס כח, כו.

(23) אמור כג, טז.

(24) ועד"ז הובא גם בתו"כ לפ' אמור שם וז"ל "והקרבתם מנחה חדשה לה' שתהי' חדשה לכל המנחות אין לי אלא מנחת חטים מנחת שעורים מנין כשהוא אמור וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם אם אינו ענין למנחת חטים תנהו ענין למנחת שעורים".

אלא שיש להעיר דחלוק בזה דרשת התו"כ מהברייתא למנחות שם, דלהברייתא ילפינן למנחת חטים מהקרא דפ' פנחס ולמנחת שעורים מהקרא דפ' אמור משא"כ לדרשת התו"כ הוא להיפך. ולהעיר מפירוש הפרשן שעל הגליון למנחות שם ובפ"י כת"י רש"י שם, וראה להלן הערה 30 ודו"ק.

לה, חדשה חדשה שתי פעמים והקרבתם מנחה חדשה באמור אל הכהנים בהקריבכם מנחה חדשה בפנחס".

והמתבאר שנחלקו הראשונים בכוונת הברייתא, דלשיטת הפרשן אתי לאשמועינן שאסור להביא גם מנחת שעורים קודם לשתי הלחם, ולשיטת רש"י אתי לאשמועינן שלא תהא מחה משעורים קודם למנחת העומר, ונמצא לפ"ז דפליגי גם בדין הבאת מנחה מן השעורים קודם לשתי הלחם, דלשיטת הפרשן אסור להביא מנחת חטים בין מנחת חטים בין מנחת שעורים, אכן לשיטת רש"י שפיר מותר להביא מנחת שעורים קודם לשתי הלחם שהרי מנחת העומר הבאה מן השעורים הובאה קודם שתי הלחם וא"כ הוא הדין והוא הטעם לכל שאר מנחת שעורים כגון מנחת קנאות שמותר להביא קודם שתי הלחם.

ב. ולכאורה צ"ע לשיטת הפרשן שאסור להביא מנחת שעורים קודם שתי הלחם והרי מנחת העומר הבאה מן השעורים הובאה קודם שתי הלחם וכקושית רש"י.

אכן זה נראה ליישב בפשטות דשאני מנחת העומר שמצותו בכך והוא בגדר "יוצא מן הכלל" שציותה התורה להביא מנחה זו מן השעורים קודם לשתי הלחם להתיר את החדש, אכן אין ללמוד מזה לשאר מנחות.

האומנם דלפ"ז צ"ב לאידך גיסא מה היתה סברת רש"י בקושיתו, הרי בפשטות אפשר לתרץ כנ"ל וצ"ע.

זאת ועוד צ"ע מהו יסוד פלוגתת הפרשן ורש"י בדין הבאת מנחה מן השעורים קודם לשתי הלחם דלשיטת הפרשן אסור משא"כ לשיטת רש"י שפיר דמי וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה דהראשונים נחלקו ביסוד האיסור דהבאת מנחה קודם שתי הלחם ובגדר ההיתר שע"י שתי הלחם ואולי בזה לשיטתייהו.

דהנה מדברי המפרשים ז"ל מתבאר כמה אופנים ביסוד האיסור דהבאת מנחה קודם שתי הלחם ובגדר ההיתר שע"י שתי הלחם, הא' הוא שיטת הרשב"א ז"ל באסיפת זקנים למנחות סח, ב דאיסור חדש במקדש קודם לשתי הלחם הוא מדין אותו איסור חדש עצמו של קודם העומר להדיוט, אלא שלפני העומר ה' אסור בין לאדם ובין למזבח, ואחרי העומר הותר לאדם ונשאר עדיין באיסורו למזבח עד שתי הלחם, והקרבת שתי הלחם "מתיר" האיסור חדש גם למזבח.

והב' היא שיטת ה'טהרת הקדש' למנחות שם דאיסור הבאת מנחה קודם שתי הלחם הוא מדין איסור חדש בפני עצמו המיוחד לגבוה ואינו בכלל איסור חדש של הדיוט, ואיסור חדש לגבוה נמשך עד הקרבת שתי הלחם "המתיר" איסור החדש המיוחד לגבוה.

והג' הוא שיטת השפת אמת למנחות שם דהעומר ושתי הלחם חלוקים בעצם גדרם, דהעומר הוא בגדר "מתיר" כלומר התורה אסרה את החדש ואינו ניתן אלא בהקרבת העומר, משא"כ בשתי הלחם שלא הטילה התורה איסור להקריב חדש קודם לשתי הלחם, דלא מצינו ע"ז איסור בקרא כמו גבי עומר דכתיב להדיא²⁵ "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו גו'", אלא ההקפדה היא ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" דהיינו הקרבן הראשון מן התבואה החדשה וזוהי הסיבה שאסור להקריב מנחה מתבואה חדשה קודם לשתי הלחם כי אז לא יהיו השתי הלחם "מנחה חדשה" [וראה בכ"ז לקו"ש חל"ב שיחה ב לפ' אמור עיי"ש].

ונמצא דחלוקים ב' האופנים הראשונים מאופן הג' ביסוד האיסור דהבאת מנחה קודם שתי הלחם ובגדר ההיתר שע"י שתי הלחם, דלב' האופנים הראשונים איכא בזה "איסור" [משום "חדש"] להביא מנחה קודם שתי הלחם, ושתי הלחם הוא בגדר "מתיר" שע"י הקרבתו ניתן האיסור, משא"כ לאופן הג' לא הי' מעולם "איסור" להביא מנחה קודם שתי הלחם וממילא דאין שתי הלחם בגדר "מתיר", אלא ההקפדה היא ששתי הלחם יהיו מנחה חדשה אשר ממילא אין להביא מנחה קודם שתי הלחם כי אז יהי' חסרון במצות שתי הלחם שלא היו מנחה חדשה²⁶.

ונראה דבזה הוא דפליגי הפרשן ורש"י, דהפרשן ס"ל כהצד דאיכא "איסור" להביא מנחה קודם שתי הלחם [אי מדין אותו איסור חדש שלפני העומר להדיוט או מדין איסור חדש המיוחד לגבוה] ואיסור זה "ניתר" ע"י שתי הלחם, שלכן ס"ל שפיר לשיטתי' דאסור להביא שום מנחה קודם לשתי הלחם בין מחטים בי משעורים, ומה שמנחת העומר הבאה מן

(25) אמור כג, יד.

(26) ועיין בשפ"א ובלקו"ש חל"ב שם שלפ"ז דנפק"מ בזה באם עבר והביא מן החדש קודם לשתי הלחם, דלאופן הג' י"ל ששוב אין איסור להביא מנחה מחדש קודם לשתי הלחם כיון שבלאו הכי לא יהיו שתי הלחם מנחה חדשה, משא"כ לב' האופנים הראשונים דישנו עדיין איסור חדש לגבוה "הניתר" ע"י שתי הלחם א"כ ודאי דעדיין אסור להביא מנחה קודם לשתי הלחם שהרי עדיין לא "הותרו" עיי"ש.

השעורים הובאה קודם לשתי הלחם הר"ז בגדר "יוצא מן הכלל" שגילתה לנו התורה להביא כדי להתיר את החדש להדיט, אכן אין מזה ללמוד היתר לשאר מנחות שעורים.

אכן רש"י ס"ל כהצד דליכא בזה "איסור" של הבאת מנחה קודם שתי הלחם "הניתר" ע"י שתי הלחם, אלא דהתורה הקפידה ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" כלומר הקרבן הראשון מן התבואה החדשה וממילא שאין להביא מנחה מן התבואה החדשה קודם לשתי הלחם כי אז לא יהיו "מנחה חדשה", וא"כ בעל כרחך צ"ל דכוונת התורה ב"מנחה חדשה" הוא ששתי הלחם יהיו ה"מנחה חדשה" של חטים ושלא יביא מנחות של חטים קודם לשתי הלחם, דהרי א"א לומר שכוונת התורה הוא ששתי הלחם יהיו ה"מנחה חדשה" גם לשעורים כיון שבפועל כבר הובאה מנחת העומר הבאה מן השעורים וא"כ לא יתכן במציאות ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" מן השעורים, ובע"כ צ"ל דאין כוונת התורה לשעורים אלא למנחות של חטים דבזה שפיר יהיו שתי הלחם "מנחה חדשה", ולעולם דלצד זה אה"נ דשפיר אפשר להביא מנחות של שעורים קודם לשתי הלחם.

ונראה שכן מדוקדק גם בלשון רש"י שהקשה על הפרשן בזה"ל "ולא נהירא בעיני שהרי העומר קודם לזה משעורים", והיינו דמזה גופא שהעומר "קודם" לזה משעורים שוב לא יתכן ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" של מנחות הבאות מן השעורים.

ובדרך זו יבואר גם סברת רש"י בקושיתו הנ"ל דלא יתכן לפרש הברייתא דאתי לאשמועינן שלא יביא מנחת שעורים קודם לשתי הלחם שהרי כבר הובאה מנחת העומר הבאה מן השעורים, דלשיטת רש"י לא שייך לתרץ כמוש"נ לשיטת הפרשן דשאני העומר דמצות התורה בכך והוא יוצא מן הכלל וכו', דמה בכך הרי לא אתינן עלה משום "איסור" אלא משום דהתורה הקפידה ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה", וא"כ כיון ש"לפועל" כבר הובאה מנחת העומר הבאה מן השעורים שוב לא יתכן במציאות ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" מן השעורים, ולכן בע"כ צ"ל דהכוונה לחטים לחוד וכמוש"נ²⁷.

(27) בסגנון אחר, אין כוונת רש"י בזה להקשות דאין לומר ש"אסור" להביא מנחת שעורים קודם שתי הלחם שהרי מנחת העומר באה מן השעורים וא"כ בעל כרחך ש"מותר" להקריב

ג. ומה מאד מדוייקים הדברים, דהנה יעויין בלשון הפרשן שכתב וז"ל
 "אין לי אלא חדשה של חטים דומיא דשתי הלחם שהן חטים"²⁸ שאין יכול
 להביא קודם שתי הלחם, חדשה של שעורים כגון מנחת קנאות מנין שלא
 יביא קודם לשתי הלחם ת"ל וכו", אמנם בפרש"י כתב בזה"ל "אין לי אלא
 של חטים מנחת שתי הלחם הבאה מן החטים שתהא קודמת לכל המנחות
 הבאות מן החטים חדשים, חדשה של שעורים מנין מנחת העומר הבאה
 שעורים מנין שתהא קודמת לשעורים שלא תהא מנחה משעורים קודם
 לה וכו'"²⁹.

מנחות שעורים, דאי"ז קושיא כלל ומאי ראי' היא זו, הרי בפשטות י"ל דשאני העומר דמצותו
 בכך והוא יוצא מן הכלל שגילתה לנו התורה וכו', אלא כוונתו דא"א לומר ש"מנחה חדשה" של
 שתי הלחם הוא "מנחה חדשה" גם של שעורים "שהרי העומר קודם לזה משעורים", כלומר
 דבפועל הרי המציאות היא שאכן העומר "קודם" לכל המנחות משעורים, והוא שדקדק רש"י
 בלשונו דמזה שהעומר "קודם" לזה משעורים א"כ בעל כרחך ש"מנחה חדשה" דשתי הלחם הוא
 למנחות הבאות מן החטים, וממילא דאין שום איסור להביא מנחת שעורים קודם לשתי הלחם
 וכמוש"נ בפנים.

[אלא דיש להעיר בזה משיטת הרשב"א באסיפת זקנים למנחות פד, ב שהביא בפירושו את
 שיטת רש"י בפירוש הברייתא, אלא שהקטע שם "חסר" קצת וצ"ע].

(28) ועד"ז פירש רבינו גרשום שם בפירוש הברייתא וז"ל "ואין לי אלא חדשה של חטים
 דומיא דשתי הלחם של חטים, חדשה חדשה דכתיב והקרבתם מנחה חדשה" עכ"ל.

והנראה דגם בזה אולי הפרשן [והרבינו גרשום] ורש"י לשיטתיהו בפירוש הברייתא,
 דלשיטת הפרשן [והרבינו גרשום] דקמ"ל שלא יביא קודם שתי הלחם גם מנחה הבאת מן
 השעורים הנה פירש בהקס"ד "אין לי אלא חדשה של חטים" שהוא משום דהוי "דומיא דשתי
 הלחם של חטים", שלכן היינו אומרים שלא יביא מנחה מן החטים דוקא קודם לשתי הלחם כיון
 שהוא "דומיא" דשתי הלחם, אכן מהיכי תיתי שלא יביא גם מנחה משעורים קודם לשתי הלחם
 קמ"ל קרא יתירא ד"חדשה" וכו'.

משא"כ לפרש"י דהקס"ד "אין לי אלא חדשה של חטים וכו'" הוא דאין לי אלא איסור הבאת
 מנחת חטים קודם לשתי הלחם מנחת שעורים קודם העומר מנין, הנה בהא ד"אין לי אלא של
 חטים" לא שייכא הך טעמא דהוי "דומיא דשתי הלחם של חטים", דהרי הא דדין "מנחה חדשה"
 של שתי הלחם הוא רק שתהא שתי הלחם המחה חדשה של מנחת "חטים" אינו משום "דומיא
 דשתי הלחם" כלל, אלא הוא משום דגילתה התורה החיוב הבאת מנחת העומר מן השעורים
 דדינא ד"חדשה" של שתי הלחם הוא רק בהנוגע לחטים משא"כ בשעורים, שלכן הוא דלא הביא
 רש"י בפירושו הך טעמא ד"דומיא דשתי הלחם" כיון דלשיטת' לא שייכא הך טעמא לנדוד"ד
 וק"ל.

ואם כנים דברינו דלהלן הערה 30 נראה דמדוייק בזה גם מה שהביא הרבינו גרשום הקרא
 יתירא ד"חדשה" להא דשעורים מפ' אמור [ולא מפ' פנחס כפרש"י] עיי"ש, והיינו משום דאזיל
 בכל זה בשיטת הפרשן וכמוש"נ ודוק.

(29) והנה יעויין בפרש"י למנחות סח, ב ד"ה קודם לשתי הלחם לא יביא וז"ל "מנחות משום
 דגבי שתי הלחם כתיב מנחה חדשה שתהא חדשה לכל המנחות והביכורים כדמפרש בפ' כל
 קרבנות". ונראה דדקדק רש"י בלשונו לרמוז על יסוד שיטתו בגדר איסור הבאת מנחה קודם

והמתבאר מדקדוק לשונם דהפרשן מדגיש בדבריו את "האיסור" להביא מנחה קודם שתי הלחם, וכמ"ש "שאינ יכול להביא קודם" וכן "שלא יביא קודם", משא"כ רש"י מדגיש שתהא מנחת שתי הלחם "קודמת" למנחת חטים וכן מנחת העומר תהא "קודמת" לשעורים ולא תהא מנחת שעורים "קודם" לה.³⁰

ונראה לומר דהראשונים רמזו בזה בדקדוק לשונם על יסוד שיטתם בגדר האיסור דהבאת מנחה קודם לשתי הלחם והמסתעף מזה בדין הבאת מנחת שעורים קודם לשתי הלחם, דהפרשן אזיל לשיטתו דהוא מדין "איסור" חדש הניתר ע"י שתי הלחם, ולכן הדגיש בפירושו את "האיסור" שלא יביא קודם לשתי הלחם.

אכן רש"י אזיל לשיטתו דהוא דין במצות שתי הלחם [ומנחת העומר] שיהיו "מנחה חדשה", ולכן דקדק לפרש דהלימוד הוא לענין שתהא מנחת שתי הלחם "קודמת" למנחות חטים וכמו"כ שתהא מנחת העומר "קודמת" למנחות שעורים, והיינו דיסוד האיסור דהבאת מנחה קודם לזה אינו מדין "איסור" שלא יביא, אלא שההקפדה היא שתהא מנחת שתי הלחם "קודמת" ו"חדשה" למנחות חטים ומנחת העומר תהא "קודמת" ו"חדשה" למנחות שעורים, דהיינו דין במצות שתי הלחם ומנחת העומר שיהיו "מנחה חדשה", וכדילפינן לה מהא דכתיב "חדשה חדשה" שתי פעמים.³¹

לשתי הלחם דהוא דין במצות שתי הלחם "שתהא חדשה לכל המנחות" ואזיל בזה לשיטתו בדף פד, ב וכמוש"נ.

ויש להעיר על יסוד שיטת רש"י [והשפ"א] מדברי רבינו בשיח"ק י"ב תמוז ה'תשכ"ד להוכיח כהשיטות דאיסור הבאת מנחה הוא מדין "איסור" חדש מלישנא דמתני' "העומר מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש" דמפשטות הלשון משמע דקאי לישנא ד"מתיר" גם אשתי הלחם [ולהעיר גם מפרש"י למנחות סח, ב ד"ה והתנן במתני'], וכן מצינו להדיא להלן בגמ' סח, ב "שתי הלחם מהו שיתירו דלא כסדרן וכו'", והרי לישנא ד"מתיר" משמע שהי' כאן איסור ה"ניתר" ע"י שתי הלחם עיי"ש, וראה מש"כ להעיר בזה בגליון שעבר ואכ"מ.

30) ולהעיר גם מסוגיא דדף פג, ב אהא דתניא "רבי נתן ור"ע אמרו שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות ומה אני מקיים חדשה שתהא חשה לכל המנחות", שבפירוש הפרשן שם כתב "כלומר שיביאו שתי הלחם קודם שיביאו שום מנחה מן החדש אבל שתי הלחם גופייהו באות אפילו מן הישן" [ועד"ז הוא בפ' רבינו גרשום שם], אכן בפרש"י שם כתב לפרש בסגנון אחר קצת וז"ל "שאפילו מן הישן תהא קודמת לכל המנחות הבאות מן החדש שלא יביא מנחה מן החדשה קודם לשתי הלחם" ודו"ק.

31) ואולי יש לבאר עפ"ז עוד דיוק בלשון רש"י, דהנה מלשון הבריייתא שם מתבאר להדיא דהילפותא למנחות חטים הוא מקרא ד"חדשה" דכתיב בפ' פנחס והילפותא למנחות שעורים

הוא מקרא ד"חדשה" דכתיב ב'פ' אמור, וכן משמע גם מסדר הפסוקים שהובאו בפירוש הפרשן שם בד"ה חדשה חדשה וז"ל "דכתיב בהקריבכם מנחה חדשה והקרבתם מנחה חדשה", הרי שהביא תחילה הקרא דפ' פנחס ולאח"כ הקרא דפ' אמור והיינו בהתאם לדרשת הברייתא.

אכן יעויין בפרש"י ד"ה חדשה חדשה שכתב בזה"ל "והקרבתם מנחה חדשה באמור אל הכהנים בהקריבכם מנחה חדשה בפנחס", ומשמע מסדר הפסוקים שבפרש"י דמפרש שהדין הא' למנחות חטים נלמד מהקרא דפ' אמור והדין הב' למנחות שעורים נלמד מהקרא דפ' פנחס, ודלא כדמשמע מהברייתא שלפנינו, והיינו מזה שהביא רש"י תחילה הקרא דפ' אמור ואח"כ הביא הקרא דפ' פנחס, דלפ"ז מתבאר בפשטות דרשת הברייתא "ת"ל חדשה חדשה אם אינו ענין לחדשה של חטים תנהו ענין לחדשה של שעורים", כלומר ד"חדשה" הב' [דפ' פנחס לפרש"י] אם אינו ענין לחטים כי כבר נלמד מ"חדשה" הא' [דפ' אמור לפרש"י] תנהו ענין לחדשה של שעורים ודו"ק.

ונראה לומר דהמקור לפרש"י [ולכאורה כן ה' גירסתו גם בגמ'] הוא מדברי התו"כ לפ' אמור שהובא בהערה א' דדרש להדיא דהילפותא למנחות חטים הוא מקרא דפ' אמור והילפותא למנחות שעורים הא מקרא דפ' פנחס עיי"ש.

אכן הא גופא טעמא בעי מדוע בחר רש"י בגירסת התו"כ מגירסת הגמ' שלפנינו. עוד צע"ק בדיוק לשון רש"י שציין בפירושו המקור דהני קראי ["באמור אל הכהנים כו' בפנחס"] מה שאין דרכו לציין המ"מ בכ"מ וכולם ללמד יצאו וצ"ע.

ואולי י"ל בזה ע"ד הפלפול דרש"י אזיל בזה לשיטתו' בכוונת לימוד הברייתא דאתי לאשמועינן שמנחת "העומר" תהא קודמת לשעורים וכו', ונראה שלכן הוא דבחר רש"י גירסת התו"כ דהלימוד לזה שמנחת העומר קודמת לשעורים הוא מ"חדשה" דכתיב ב'פ' פנחס.

והוא דפ' אמור ופ' פנחס חלוקים בזה שבפ' אמור הובאו תחילה פירוש הדינים והמצוות השייכים למנחת העומר (שם כג, ט-טז) ובהמשך לזה כתיב (שם, טז) "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" דהכוונה להשתי הלחם דחג השבועות, אכן ב'פ' פנחס לא נזכר מדיני ומצוות העומר אלא כתיב (שם כח, כו) "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה'" בשבועותיכם וגו', והיינו שבהכתובים דפ' אמור מודגש להדיא דהך "מנחה חדשה" [הבא בהמשך למנחת העומר, ספירת העומר וכו'] קאי על שתי הלחם דשבועות משא"כ בהך "מנחה חדשה" דפ' פנחס שאינו מפורש כ"כ להדיא דקאי על השתי הלחם, והגם שפשוטו של מקרא "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' וגו'" קאי על השתי הלחם מ"מ ע"ד הדרש שפיר יתכן לומר דמיתורא דקרא דרשינן ל' למנחת העומר, משא"כ בקרא דפ' אמור שמפורש להדיא דהכוונה על השתי הלחם.

בסגנון אחר, אם באנו לבחור בדרשת היתורא דקרא בין שתי הכתובים דא' מהם קאי על שתי הלחם וא' מהם קאי על העומר, מסתבר יותר דהקרא דפ' אמור קאי על שתי הלחם [כמפורש שם להדיא] והקרא דפ' פנחס קאי על מנחת העומר מלהיפך.

ואולי יש להוסיף עוד דהקרא דפ' פנחס קאמר "בשבועותיכם", וי"ל בדא"פ דלדרשת הברייתא לפרש"י בא הכתוב לרמוז שהקרבת ה"מנחה חדשה" דהכתוב כאן הוא "בשבועותיכם" כלומר בהשבועות שבין פסח לעצרת, ושפיר י"ל [ע"ד הדרש] דקאי על מנחת העומר.

ואם כנים דברינו יתבאר עפ"ז טעמו של רש"י שבחר בגירסת התו"כ הנ"ל, וגם יתבאר לפ"ז דיוקו של רש"י לציין המקור ["באמור אל הכהנים כו' בפנחס"] דבא לרמוז על יסוד החילוק בין הפרשיות הנ"ל דבאמור מפורש ומפורט דיני העומר לפני הקרא ד"מנחה חדשה" משא"כ ב'פ' פנחס וכמוש"נ.

ואגב אורחא יעויין בפרש"י עה"ת לפ' אמור ופנחס שם מה שפירש בפשט"מ, ויש לעיין ולפלפל בזה עוד ואכמ"ל.

ה. ונמצינו למדים לפ"ז דבר חדש בגדר מנחת העומר לשיטת רש"י, והיינו דהבירייתא מלמדנו בזה דישנו ב' דינים במנחת העומר, דנוסף ע"ז שהעומר "מתיר" איסור החדש להדיוט, הרי שיש בו גם דין "מנחה חדשה" שהקפידה התורה שתהא מנחת העומר "קודמת" למנחות שעורים.

זאת ועוד, הנה לדברינו הנ"ל נמצא לפ"ז דיש לנו מקור מדברי הראשונים ז"ל לשיטת השפת אמת למנחות שם, והיינו שיטת רש"י הנ"ל דס"ל ביסוד האיסור דהבאת מנחה קודם שתי הלחם דהוא דין במצות שתי הלחם שיהיו מנחה חדשה וכמוש"נ.



בענין עד אחד בהכחשה בסוטה

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

תנן במס' סוטה (לא, ב) "עד אומר נטמאת ועד אומר לא נטמאת היתה שותה" (אוקי חד בהדי חד, והרי היא כספיקא ושותה, רש"י). ובגמ' שואל "וכיון דמדאורייתא עד אחד מהימן איך היכי מצי מכחיש ליה, והא אמר עולא כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שניים ואין דבריו של אחד במקום שנים, [ומתרץ הגמ'] אלא אמר עולא תני לא היתה שותה וכן אמר רבי יצחק לא היתה שותה. ורב חייא אמר היתה שותה. [שואלת הגמ'] לרבי חייא קשיא דעולא (דכיון דהאמינה תורה הרי העמידתו במקום שניים, רש"י) [ומתרץ] לא קשיא כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה."

ולכאורה צריך ביאור מה החילוק בין בבת אחת לזה אחר זה, הרי התורה אומרת שעד אחד שאומר נטמאת נאמן, (ולא רק שנאמן אלא שנאמן כשניים), וא"כ למאי נפק"מ אם זה שמכחישו מעיד בזה אחר זה או בבת אחת, הרי הוא עד אחד נגד העד (שהוא כשניים) שהאמינה תורה?

וברש"י (ד"ה כאן בבת אחת) כתב "מתני' כשהעידו שניהם בתוך כדי דיבור דבטלו דבריו מיד דלא נתקיימה עדותן בב"ד והיכא האמינהו תורה כשנים כגון אם העיד עדותו ויצא דתו לא מצי חד לאכחושיה". ומבואר מדבריו שרק כ"שנתקיימה עדותן בב"ד" (או "יצא") האמינה התורה העד אחד כשניים, משא"כ כשבאים בבת אחת "דבטלו דבריו מיד" שלא האמינם תורה, ולכן יכול העד השני להכחישו (וראה גם תוד"ה כאן).

אבל לכאורה גם זה צ"ב דלמאי נפק"מ אם "נתקיימה עדותן בבי"ד" או "בטלו דבריו מיד" הרי העד שאומר נטמאת התורה מאמינו, והעד המכחישו שלא נטמאת אינו נאמן, ומה הסברא לומר שאם מכחישו מיד שבטלו דבריו?

והנה בתוס' הרא"ש (בסוטה שם) מקשה "דמשמע הכא מדלא משני עולא כר' חייא, אלמא לא מפליג בין בבית אחת בין בזה אחר זה, וביבמות פ' האשה שלום (ק"ז, ב) אמרינן אהך מתניתין דקתני עד שאומר מת ונשאת ובא עד אחד ואמר לא מת לא תצא, טעמא דנשאת הא לא נשאת לא תינשא והא אמר עולא כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שניים ואין דבריו של אחד במקום שנים, הכי קאמר עד אחד אומר מת והתירוהו לינשא ובא ע"א ואמר לא מת לא תצא מהיתירה הראשון, ואילו באו שניהם בבית אחת קתני במתניתין ע"א מת וע"א אומר לא מת הרי זו לא תינשא (ומתרץ בתירוצו השני) גבי עדות אשה דהימניה רבנן לע"א איכא למימר דכי אתו בבי"א לא הימניה דעדות מוכחשת היא מעיקרא אבל גבי סוטה דעד נאמן מדאורייתא סבירא ליה לעולא דאפילו אתי בב"א, להך דמעיד שנטמאת האמינה תורה כשניים והך דמעיד שלא נטמאת הו"ל חד ואין דבריו של א' במקום שניים כלום" (וראה גם תוס' ותוס' שאנץ על האתר ותוס' יבמות שם).

ולכאורה הוא דברינו שעולא סובר שאין נפק"מ בין באו בבית אחת לזה אחר זה דמכיון "דעד נאמן מדאורייתא, סבירא לי' . . דאפי' אתי בב"א, להך דמעיד שנטמאת האמינה תורה כשנים . . ואין דבריו של א' במקום שניים כלום", וא"כ צ"ע הסברא לחלק בין בבית אחת לזה אחר זה.³²

32 והנה בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ט ה"ד) כ' הגר"ח: בכל הך דוכתי דאמרינן כ"מ שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, הרי הראשון שאומר נטמאה מעיד בדבר שנאמן, דהאמינה תורה ע"א לכך, והעד שבא אח"כ ואומר לא נטמאה הרי מעיד בדבר שאינו נאמן דהרי הא שמעיד שלא נטמאה הוי דבר שבערוה דאינו פחות משנים, ואם איכא גזיה"כ להאמין העד שאמר נטמאה אבל על עדות שלא נטמאה נשאר בדין דאין דשב"ע פחות משנים, והכי מוכח מהא דס"ל לעולא דגם בבי"א אמרינן על זה שאומר ראיתי דה"ה כשנים, וקשה בבאו בב"א מאי אלימותי' דהאי מהאי, אלא ודאי דזה שאומר לא ראיתי מעיד בדבר שאינו נאמן, וע"כ אמרינן על האומר ראיתי שנאמן דה"ה כשנים.

ולפי"ז צ"ע דלמה לנו כלל להך דינא דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כשנים ואין דבריו של אחד במקום שנים, ותיפוק ליה דבלאו הכי אין השני נאמן דלא הוי רק ע"א וממילא דנשאר הראשון בעדותו. ובע"כ צ"ל דהוא משום דנהי דאינו נאמן לומר לא נטמאת, אבל מ"מ עדותו לא בטלה ויש כאן עדות ע"א שאומר לא נטמאה, וע"כ נהי דהראשון שאמר נטמאה הוא נאמן, אבל מ"מ הא טפי מע"א לא הוי, וא"כ כיון דאיכא עדות של ע"א המכחישו ולא מצינו שהאלימה אותן

והי' אפ"ל בזה בהקדם מש"כ בלקו"ש (ח"ח עמ' 54 הערה 32*)
 "שמציאות עדים – היא דוקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צ"צ חו"מ
 ס"ו". (וראה מגדל עוז עמ' פא (ומה שהביא שם מבעל המאור צ"ע)).

אשר לפי"ז י"ל אשר דוקא זאח"ז שאז העיד העד הראשון ובגלל עדות
 שוב אין משקין אותה – אז הוי "עד" ומקבלת נאמנות התורה. משא"כ
 בבאו בבת אחת שמוכחשת מיד הרי שלא היה נפק"מ מדבריו וא"כ אינו
 מקבל הגדרים והדינים של "עדים".

אבל ביאור זה דוחק, דבפשטות אין הכוונה בזה שלעדים צ"ל נפק"מ
 בפועל כדי שיהי' להם הגדרה של "עדים", אלא הכוונה היא שבעדותם
 צ"ל מונחים נפק"מ לדינא כדי שיהי' מוגדר במציאות עדים. ובנידוד הרי
 בזה שעד אומר נטמאה, הרי מונח בדברי נפק"מ שעכשיו אין משקין

תורה לענין הכחשה שיהא זה נאמן מזה א"כ ממילא דהויא עדות מוכשחת והוי ספק השקול,
 וכאשר באמת הדין כן לר' חייא בבאו שניהם בב"א דהשני יכול להכחישו, והיינו משום דלענין
 הכחשה שניהם שוין, משום דזה עדותו דין ע"א עליו וזה עדותו ע"א עליו.

וע"ז בא הך דינא דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כשנים לומר דאינו מתכחש מחבירו,
 וממילא דעדותו נשארת. לכל מ"ד כדאית לי' למ"ד דאפילו באו בב"א אמרינן דאין דבריו של
 אחד במקום השני כלום ולעולם אינו מתכחש מחבירו ולמאן דמחלק בין באו בב"א לבאו בזאח"ז
 הוי דינא בזאח"ז דכיון שנתקיימה עדותו שוב אינו מתכחש מחבירו. ע"כ השייך לענייננו.

ולכאורה משמע מדבריו ב' אופנים להסביר הנאמנות דע"א בסוטה:

א. דיש גזיה"כ שהעד שאומר נטמאה נאמן (והעד שמכחישו אין לו נאמנות) או יותר מזה
 שנחשב כשנים, ולכן פוסקים כדבריו. ולפי"ז מובן שאין סברא לחלק בין באו בב"א לזאח"ז
 (וכדעולא).

ב. העד שאומר נטמאה נאמן כעד אחד (שמקבלים עדותו אע"פ שאין דשב"ע פחות מב'),
 וא"כ כשיש ע"א שמכחישו (אע"פ שאינו נאמן מכיון שהוי דשב"ע, דאינו פחות מב'), הרי הוא
 ע"א שמכחיש העד הא' שאומר נטמאה ולכן עד הראשון אינו נאמן. ולפי"ז מסביר סברת ר' חייא
 שהשני יכול להכחיש הראשון (בבאו בב"א).

ודבריו של הגר"ח צ"ע.

א. לפי איך שהבין מדעת ר' חייא שסובר שהשני יכול להכחישו מכיון שהראשון נחשב רק
 כע"א, א"כ למאי נפק"מ אם השני בא מיד (בבת אחת) או לאחר זמן, הרי העד הראשון עדיין
 אחד הוא (ומה שהתורה האמינה הוא רק כאחד) והעד השני מכחישו.

ב. לפי המסקנא שחידושו של עולא שהוא לא רק מהימן אלא שנאמן כשניים ואינו מתכחש
 מעד השני, מה השתנה בסברא לחלק בין בבאו בב"א ובין באו בזאח"ז הרי התורה מאמינה
 כשניים, ומהו הסברא שאינו יכול להיות מוכחש מחבירו רק כשנתקיים עדותו?

[ובמילים אחרות: מדברי הגר"ח משמע שאם בא העד הראשון בעצמו מחשיבין אותו
 כשניים, ולכן אינו יכול להיות מוכחש, משא"כ אם באו בב"א מחשיבין אותו כאחד ויכול להיות
 מוכחש. והוא תמוה].

הסוטה, וא"כ חוזרת השאלה למה אין העד נאמן כשבא בב"א עם עד המכחישו?

וי"ל בזה בהקדים המבואר בלקו"ש (חי"ט עמ' 188) שיש חילוק בין עדי בירור ועדי קיום ש"בעדי בירור מכיון שעניינם הוא לברר מעשה, הם נעשים "עדים" (בעיקר) בזמן הבירור – כשמגיעים (לברר המעשה ע"י ש) מעידים בבי"ד, משא"כ בעדי קיום, מכיון שעניינם הוא לעשות המעשה (הקידושין), יוצא, שבשעת ראייתם כבר חל עליהם הגדר של עדות."

ועפ"ז יש לחקור בגדר עדותו של העד אחד שאומר נטמאה שלכן אין הסוטה שותה, דיש ללמדו בב' אופנים:

א. עצם זה שהעד ראתה המעשה גורם שלא תשתה, מכיון שע"י שראתה שוב אינו ספק.

ב. ע"י שהעד יכול לברר להבי"ד המציאות, מוריד מהבי"ד הספק, ולכן אינו שותה.

ולפי"ז אם נלמד כאופן הא' יוצא שנעשה "עדות" מיד בראיית המעשה, וי"ל שזה הסברא (של עולא) שבין בבאו בזאח"ז בין כשבאו בב"א העד שאומר נטמאה נאמן מכיון שנעשה בגדר עד מיד שראתה, וא"כ נחשב כשניים מיד שראתה (ואין מתחשבין להכחשה). משא"כ אם נלמד כאופן הב' שאנו צריכים לבירור העדות, א"כ נעשים בגדר "עדות" כאשר מעידים ומבררים לבי"ד, וא"כ י"ל שרק אחרי שנחקרה וקיבלו הבי"ד עדותם ונבררה להבי"ד המציאות מקבלים גדר עדות ונחשב כשניים, אבל באם מוכחש מיד (בבת אחת) העד, הרי שלא קיבלנו בירור ולכן אינו מקבל גדר של שניים ומוכחשת מעד האחד שמכחישו.

וי"ל שבענין סוטה (עכ"פ) הבינו כאופן הב' שהעד נאמן בגלל הבירור שלהם, ולכן מובן שיש חילוק בין באו בב"א וזאח"ז. ויש גם לדייק כן מדיוק לשון הרמב"ם דבנאמנות ע"א תנן (לא, א) "אמר עד אחד אני ראיתי שנטמאת לא הית שותה", אולם ברמב"ם (פ"א הי"ד) כ' "ובא עד אחד והעיד עלי' שנבעלה", דשינוי זה (הגם שיש מקור לזה גם במשנה שם) מראה שזה לא בזה שראתה שאינו שותה אלא בבירור שלו שנבעלה (וכאופן הב') שלכן אינו שותה (וראה חידושי ר' חיים הלוי הל' רוצח פ"ט ה"ט). (ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' רוצח פ"ט הי"ב (מסוטה מז, א), וצע"ק)).

ויש להסביר בזה דברי הרמב"ם שם ודברי אדה"ז בשו"ע יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק ט"ו עיי"ש. ועוד חזון למועד.

ועצ"ע בכל הנ"ל.



פי' "אוכלא דאפרת"

הת' שמואל הלוי לויטין

רב בבית חב"ד – מנהטן

א. איתא בגמ' (ביצה ב, א) "ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל". ובגמ' "במאי עסקינן? אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה – מאי טעמייהו דבית הלל? אוכלא דאפרת הוא! אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים – מאי טעמייהו דבית שמאי? מוקצה היא! – ומאי קושיא? דלמא בית שמאי לית להו מוקצה? קא סלקא דעתין: אפילו מאן דשרי במוקצה – בנוולד אסור".

וברש"י (ד"ה אוכלא דאפרת) כתב "אוכל שנפרד, וחבירו במנחות³³: חבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמו, וכן בשחיטת חולין (עג, א)".

ובתוס' כתבו "פירוש, אוכל הנפרד מן האוכל הוא דהביצה שנולדה נפרדה היא מן התרנגולת ואי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה".

וצריך ביאור, למה הוצרכו התוס' להאריך ולהוסיף "ואי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה", ולכאורה הוא פשוט, משא"כ רש"י דלא חש להא, וכתב בקיצור "אוכל שנפרד"?

גם יש לעיין אי חלקו התוס' על דברי רש"י, וא"כ, במאי.

ב. ויש להקדים, דברי המהרש"א שכתב להקשות על דברי התוס', וז"ל: "ואי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה כו', ומיהו למאי דס"ד דאפילו מאן דשרי במוקצה אוסר בנוולד והיינו בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, אף על גב דהכא נמי אי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה דהא שרי מוקצה, מכל מקום כיון דנולדה הביצה מדבר המוקצה לא שרינן לה מהאי טעמא".

(33) לפנינו ליכא במנחות, אך כן הוא בפסחים פה, א.

היינו, דהקשה מהרש"א, דאליבא דהבנת הגמ' לקמן, דהמקשן סבר דאף הסובר שמוקצה שרי אעפ"כ ס"ל שנולד אסור, א"כ, אף ביצת תרנגולת העומדת לגדל ביצים תותר, שהרי אמה ראויה להשחט, וא"כ אין ביצתה חשיבא נולד, שהרי "אי בעי שחיט לה ואכיל כל שבגוה"?

ותי', שסוכ"ס, אע"פ שאליבא בית שמאי מוקצה, ובאה הביצה מדבר המוקצה, אעפ"כ נחשבת הביצה כנולד ואסורה.

ולכאורה אין מובן תי' המהרש"א, דהרי אם יכול אליבא דב"ש לשחוט התרנגולת ולאוכלה עם ביצתה, למה תחשב הביצה כנולד, והרי זהו ממש כעין מה שהקשתה הגמ' לעיל מינה, גבי תרנגולת העומדת לאכילה דקשה לב"ה מפני מה תאסר ביצתה באכילה דהוי אוכלא דאפרת, ומה תירץ המהרש"א בכך?

ג. והנה, במהר"ם שיף (ד"ה עוד), הקשה כע"ז, וז"ל: "וקשה, אם כן הוי אוכלא דאפרת [דהכא נמי אי בעי שחיט התרנגולת ואכיל דמוקצה שרי ועי' בתוספות ד"ה אוכלא דאפרת] וא"כ האיך אוסר אפילו מאן דשרי במוקצה וכו' והא זה אוכלא דאפרת? וצריך לומר, דמכל מקום לאו אוכל הוא דלאו מיוחד לאוכלא אפילו אי שרי מוקצה, היינו דיש לומר דעתיה עליה אבל אינו מיוחד לכך דנקראהו אוכלא דאיפרת [והוא המתקת דברי המהרש"א]."

כלומר, אע"פ שתרנגולת העומדת לגדל ביצים לפי ב"ש אינה מוקצה, מכל מקום, אין היא נחשבת כאוכל, שסוף סוף היא עומדת לגדל ביצים ולא לאכילה. לכן, אע"פ שיכול לשוחטה לדעת ב"ש, אין ביצתה נחשבת כאוכל שנפרד מן אוכל, שהרי לא מן האוכל נפרדה.

והנה, ב'פני יהושע' הביא דברי המהרש"א, וכתב שדבריו צריכין עיון (ובפשטות, כדברינו לעיל), וכתב לתרץ באופן אחר, וז"ל:

"ונ"ל שכן הטעם דמאן דלית ליה מוקצה היינו משום שאין אדם מקצה דעתיה משום דבר הראוי לו, ואף שהתרנגולת עומדת לגדל [ביצים], מ"מ אם שוחטה ביום טוב הוברר הדבר דמאתמול היה דעתו לשוחטה וא"כ זה הטעם לא שייך לענין הביצה לשוויה כאוכלא דאפרת, כיון דסוף סוף לא נשחטה האם, אם כן מאתמול לא הי[ת] הביצה עומדת לאכילה במעי האם שהרי לא היה בדעתו לשוחטה ולאכול מאי דבגוה וא"כ הו"ל נולד".

דהיינו, דיש הבדל בין היתר התרנגולת, דכששוחטה הרי מוכחא מילתא דהכי הוי אדעתא מעיקרא, ולכן שריא. משא"כ הביצה, הרי לא היתה על דעתו ולא תהא מותרת מכח דאי בעי לשחוט אמה ולאוכלה אגב אמה.

וא"כ, עולה לדעת הפנ"י טעם ושרש מ"ד דלית מוקצה, היינו דבאמת איכא מוקצה, אך כששוחטה מתברר למפרע שלא היה מוקצה דהיתה דעתו עילויה מאתמול.

ויש לעיין, מה הכריחו לפנ"י לבאר ולחדש יסוד זה, ולא ניחא ליה בדברי המהר"ם שיף.

ד. והנראה לבאר, ובהקדם מה שהקשינו לעיל החילוק בין דברי רש"י ותוס'. דהנה ניתן לפרש דברי התוס' בב' אופנים:

א', דהוקשה לתוס' דברי הגמ' שאמרה דביצה הנולדת הוי אוכלא דאפרת, דלכאורה הוי מציאות חדשה שלא היתה קודם לכן, ולמה נחשב כאוכלא דאפרת. וע"ז מתרצים התוס', דמכיון שבתחילת יו"ט, אם היה שוחט התרנגולת היה יכול לאוכלה עם ביצתה, לכן, אף שלפועל נולדה הביצה, ואין לך נולד גדול מזה, אעפ"כ, ע"פ חשיב אוכלא דאפרת ולא נולד.

וע"פ אופן זה, יש לומר דפליגי התוס' על שי' רש"י, דרש"י לא כתב גדר זה. ובביאור שי' רש"י יש לומר, דמכיון שהתרנגולת הוי דבר המותר באכילה, הרי אף שהדבר הוא אכן לפועל נולד, אי"ז סיבה לאיסור, כיון שהוי [כעין] אוכלא דאפרת, ואין סיבה לגזור ולאסור.

(ובאמת, אופן הנ"ל איתא מפורש בדברי תוס' רבינו פרץ, וז"ל: "פ"ה ושרי משום דמעיקרא אוכלא והשתא אוכלא, ולא נהירא דלא דמיא לאוכלא דאפרת שהוא בעין לפנינו ומסתמא אין אדם מקצה דעתו ממה שהוא רואה לפניו אבל האי אינה לפניו ואם כן מקצה דעתיה מיניה. ויש לומר, כיון דתרנגולת עומדת לאכילה ואי בעי שחיט לה ודאי דעתיה שיאכל כל מה שימצא בתוכה". והוא כדברינו ממש).

ובקצרה: לשי' רש"י יסוד הקושיא הוא, דהוי היתר הפורש מהיתר, ולכן הוא מותר. ולתוס' אין די בכך, דמ"מ הוי (לכאורה) נולד, ולכן מבאר דהוי אוכל מעיקרא, כיון שיכול לאוכלה אם שוחט התרנגולת, ולכן הוי אוכל הפורש מאוכל.

ב', דאין תוס' חולקים כל עיקר על דברי רש"י, אלא רק באו לבאר ולפרש דברי רש"י. דעד כמה מצינו דהוי התרנגולת והביצה מציאות אחת,

שאם היה שוחטה היה יכול לאוכלה מחמת היתר שחיטת התרנגולות. ולפיכך, לא חשיבא אוכל הנפרד כשנולדת.

ה. ועפ"ז, נוכל לבאר היטב טעם ב' התירוצים הנ"ל, דמהר"ם שיף ופני יהושע הנ"ל.

מהר"ם שיף הבין דברי התוס' כהאופן הא' הנ"ל, דרש"י ותוס' חלקו אהדדי, וממילא פ' "אוכלא דאפרת", אינו רק הא דהוי היתר היוצא מן היתר, שהרי עדיין יקשה מה שהוי נולד, אלא כמבואר לעיל, דבעיני ההלכה, הוי ממש כאוכל א' מכיון שיכול לאכול הביצה מחמת שחיטת הביצה.

ולכן, גם בהמשך דברי הגמ' שמתרצת הגמ' אליבא ב"ש דלית להו מוקצה אבל אית להו נולד, לא קשיא ליה דתהיה מותרת הביצה מחמת שחיטת התרנגולת, מכיון שלא הוי אוכל הנפרד מאוכל, ולכן גם כשנולדת הביצה מתרנגולת הראויה להשחט, אך אינה עומדת לאכילה לא חשיב אוכל הנפרד מאוכל, וכנ"ל בדברי מהר"ם.

אך הפנ"י הבין דברי התוס' כאופן הב' הנ"ל, דלא פליגי אהדדי. וא"כ בהמשך דברי הגמ' קשיא מאי שנא האי מהאי, דהרי אף כאן התרנגולת מותרת באכילה ולא הוי דבר הנולד מאיסור, ולכאורה הוי ליה להיות מותרת באכילה נמי. ולכך הוצרך לחדש דין ויסוד חדש בדבריו. וא"כ, כשלא שחט התרנגולת, הוי הביצה דבר הפורש מן האיסור ושפיר הוי אסורה באכילה, ופשוט.

ובאמת, המעיין בדברי המהרש"א יראה כדברי הפנ"י, שכתב וז"ל: "מכל מקום כיון דנולדה הביצה מדבר המוקצה לא שרינן לה מהאי טעמא", היינו דטעם האיסור הוא משום דהתרנגולת הוי דבר מוקצה, וכדברי הפנ"י, ולא כמהר"ם שתלה מילתא באי עומדת לאכילה אי לאו.



למה נרצעים באוזן ובדלת ומזוזה דוקא?

הת' זאב שטיינמץ

תלמיד בשיבה

איתא בגמ' (קידושין כב, ב): "רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר מה נשתנה און מכל אברים שבגוף אמר הקב"ה און

ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע ור"ש ב"ר היה דורש את המקרא הזה כמין חומר מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והוצאתים מעבדות לחירות והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם".

ולכאורה יש להקשות, שהרי הפסוק "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם", לא נאמר כלל בהר סיני, אלא בספר ויקרא³⁴, ואיך אמר ריב"ז "אזון ששמעה בהר סיני", ומה טעם א"כ נרצעה האזון דוקא מכל האברים? וכן יש להקשות אליבא דר"ש, האיך אמר דטעם הרציעה ע"ג הדלת הוא משום שהם עדים לכך שאמר ה' "כי לי בני ישראל גו", והרי לא הייתה אמירת פסוק זה ב"שעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות", אלא (אפי' לריב"ז במתן תורה, או בפשש"מ) אחר כך?

ובלקו"ש ח"א ש"י משפטים (א), הע' 3 הקשה כ"ק אדמו"ר כן, ומתרץ וז"ל "שנכלל בדיבור הראשון "אנוכי גו' אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" וראה פרש"י שם: כדאי היא ההוצאה שתהיו משעובדים לי", עכ"ל.

אך עדיין יקשה, כנ"ל, שיטת רשב"ר, דאמר שאמירת "כי לי בני ישראל" היתה "בשעה שפסחתי על המשקוף ועל המזוזות", היינו בעת יצי"מ.

ובספר "בית האוצר" (עגיל), מערכה א אות ב ס"כ, כתב וז"ל: "יש לומר דפסח מצרים היה התחלת מתן תורה, וע"כ אע"ג דקרא כי לי בני" עבדים הוא בוויקרא כה, ולא נאמר במצרים עכ"ז כיון שמקרא זה מכלל התורה והתחלת מ"ת הרי היה במצרים וההתחלה כוללת הכל, וכנ"ל, ע"כ נחשב כאילו נאמר המקרא במצרים", עכ"ל.

(34) בפשטות, ניתן היה לבאר שכוונת ריב"ז אינה על מעמד הר סיני, כ"א על לשון הפסוק "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר", ושם בהמשך הפרשה "כי לי בני ישראל עבדים גו". אך ראה לקמן שכן הקשה בלקו"ש, ולא תירץ כן. גם דוחק קצת, דאם לא תאמר שכוונתו על מעמד הר סיני גופא, מאי "אזון ששמעה קולי על הר סיני", וזה הוא רק במעמד הר סיני. משא"כ אמירת פרשת בהר לבנ"י היתה ע"י משה, ולא מפי הגבורה.

אך תי' קצת קשה, כיון שאיך אפשר לומר שהדלת והמזוזה "עדים" על אמירת קרא זה ולפיכך "ירצע בפניהם" דוקא "מכל כלים שבבית".

והנה, יש לדייק במה ששינה רשב"ר מלשון ריב"ז, שכתב "אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים כו' ואמרתי כי לי בני עבדים", משא"כ ריב"ז נקט "אמר הקב"ה און כו' בשעה שאמרתי". גם לכאורה יש להקשות מה שהוסיף רשב"ר "והוצאתים מעבדות לחירות", שלכאורה מאי נפק"מ היא זו שבאותה שעה גאל אותנו הקב"ה, האם לא די בציווי שנצטוונו "עבדי הם" – ולא עבדים לעבדים, שנצרך גם טעם זה?

ולכן נראה, דתיבות "ואמרתי . . לעבדים", הם (בכעין) מאמר המוסגר. דהיינו, שעיקר טעמו דרשב"ר אינו מקרא, – ודלא כריב"ז – כ"א מסברא. דכיון שה' הוא זה שגאל את ישראל מעבדות לחירות, הרי עתה אנחנו משועבדים לו, ואין לנו רשות למכור עצמנו לעבדים לאחר. ומביא ראיה ע"ז שבנ"י הם עבדי ה', מהאי קרא ד"כי לי בני עבדים".

[ע"ד הפלפול יש להוסיף, דלכאורה צריך ביאור במאי פליגי ר"ש וריב"ז, דהרי הן לטעמא דר"י ענגיל, והן לביאור הרבי, לית מאן דפליג דתחלת מ"ת היה ביציאת מצרים (וכמו שהובא לעיל דברי רש"י שהטעם ש"כדאי היא ההוצאה" הוא אך ורק בשביל קבלת התורה, וכמפורש בקרא שטעם ומטרת היציאה היא "תעבדון את האלוקים על ההר הזה"), ובמאי פליגי ומאי טעמא לא אמר ר"ש כריב"ז?

ואולי יש לומר שר' שמעון³⁵ הוא דס"ל "לא תהא חזקה גדולה מהגבהה שהגבהה קונה בכל מקום", היינו דאף היכא ש"הגביה רבו לו" קנה. א"כ, קנין בני"י היה כבר בעת שהגביהם הקב"ה – גאלם מעבדות לחרות – משא"כ לריב"ז ס"ל דצריך להיות "הגביה הוא לרבו", קנין בחזקה, ע"י שיעשו מצוותיו. או שנקנו ישראל בשטר, ע"י קבלת התורה. או שנקנו ישראל בכסף, שהרי התורה "כי טובה חכמה מפנינים, וכל חפצים לא ישוו בה" (משלי ח, יא). ויש להאריך, ועוד חזון למועד].



35 ראה הע' 43 בשיחה הנ"ל, מה שציין לגי' דהו"ר ר"ש סתם, ולא רשב"ר. גם י"ל שנתחלפה ר' ביו"ד, וכך נתחלף רשב"י ברשב"ר. ונראה להוכיח, דבכתב יד Bibliotheca Apostolica, Ebr. 110-111, נכתב "ר' שמע' בן יוסי היה דורש כו'", ובשוה"ג תיקון ל"בר"ר. וי"ל, כנ"ל שהגי' היתה רשב"י ונפתח בטעות לר"ש בן יוסי (שהוא טעות דמוכח), ומשם לרשב"ר. ודוק.

האב מקדש בתו הקטנה – איסור או דין

הת' ניסן אייזיק ווילמובסקי

תלמיד בישיבה

א. בריש פ"ב דקידושין: "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש בתו קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה". והקשו הראשונים דלכאורה זה בסתירה למה דאמר ריש לקיש (שם) "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו", וא"כ מאי חששא איכא בהא דתנשא בעודה קטנה, והרי ודאי שתאהבו, ולמה שלא תנשא בקטנותה?

ותי' התוס' (ד"ה אסור לאדם), דכלל וסברא זו קיימת רק אימתי שנתרצית קודם לכן, אך בקטנה שלא נתרצתה לו אלא מתקדשת מדעת אביה לא אמרינן סברא זו. סברא אחרת כתב המאירי שאינה מחמת שלא תתרצה לו, כ"א שכיון שהיא קטנה שחוששין שמא מחמת קלות הדעת ייתכן ויסיתוה כנגדו.

והנה התוס' כתבו וז"ל "ה"מ בגדולה שהיא מתקדשת ע"י עצמה דכיון שנתרצית ליכא למיחש שמא תחזור אבל קטנה שמתקדשת ע"י אביה איכא למיחש". היינו, דדוקא גדולה שנתרצית אזי אמרינן "טב למיתב כו'", משא"כ קטנה שנתרצתה אין בריצויה כלום. מובן שדין זה ש"אסור לאדם שיקדש כו' עד שתגדל", כוונתם שתגדל ממש, משא"כ קטנה.

ב. ע"פ זה, יש לומר דמחלוקת זו דהתוס' והמאירי, הוי גם נפקותא אם זהו איסור ממש, או רק חשש ולכן יש מצוה ועדיפות לקדש רק כשתגדל. דלהתוס' דהוי מצד סברא זו שאינה מתרצית אלא רק היכן שעשו ע"פ דעתה, א"כ הוי איסור ממש. משא"כ לדברי המאירי שבעצם אמרינן "טב למיתב כו'" גם בקטנה הנישאת על דעת אביה, אלא שחיישינן שמחמת קטנותה יסיתוה, וא"כ לא הוי אלא חשש.

גם מוכח כן ממה שסיימו התוס' דבריהם "ועכשיו שאנו נוהגים להשיא", היינו שבלא אותו טעם שכתבו לא היה אפשר להשיא ביתו קטנה מחמת איסור דרבנן זה. מוכח, א"כ, שס"ל שהוי איסור ממש.

עוד ראייה, שהוי איסור ממש, דהנה מצינו סתירה להאי מימרא דרב, שבכמה גמרות מוכח דהוי האמוראים מקדשים בנותיהם בקטנותם (ראה לדוגמא לקמן פא, סע"ב). ועוד, דאיתא לקמן (נא, ב; סד, ב) דמצוה היא שמוטלת עליו לקדשה בקטנותה.

ואפשר לתרץ קושיא זו באחת משני פנים: או דלא סבירא להו הא דרב, או שמה שאמר רב שאסור לקדש ביתו קטנה זהו רק בשאינה ברת דעת, אך בפיקחת טפי מצי מקדשא אף בקטנותה.

וכתב המרדכי (כתובות סקע"ט, הובא בב"ח סי' לו ס"ק ו) וז"ל: "אומר ר"ת מאן לימא לן דהלכתא כוותיה [דרב] האמר בשלהי פ' י' יוחסין עבר מר אדרב ורב חסדא לא חשש, ורבינו ברוך מביא ראיה מפ' בתרא [דנדה] שעשו מעשה בבת רב חסדא חביבא שקדשוה בקטנותה ובפ"ק דמכילתא פירש ר' אליהו טעם משום שאנו עתה מעוטי עם וחיישינן פן יקדמנו אחר לכן אנו נוהגין לקדש כשהיא קטנה", עכ"ל. נמצא שס"ל שאפילו אם היא ברת דעת, מ"מ אליבא דרב, אסור לקדשה עד שתגדל. מוכח, שאיסור זה הוא איסור ממש ולא רק מצוה ותקנה לכתחילה.

ג. עוד יש להוכיח, שהוי איסור ממש ולא רק תקנה וכו' אליבא דהתוס', דהנה נחלקו רש"י ותוס' בגדר האיסור "לאדם שיקדש את האישה עד שיראנה", אם הוי איסור ממש או רק חיוב וצורך לכתחילה. דרש"י ס"ל שהוי רק מצוה ודין לכתחלה, משא"כ תוס' ס"ל שהוי איסור ממש. כמוכח מהא שכתב רש"י (ד"ה בהא איסורא) "אם יכול לקדש בעצמו וקידש על ידי שליח דמצוה שיראנה שמה תתגנה עליו". משמע, שאם אינו יכול מותר לכתחלה לקדש אף בלא ראיה.

משא"כ התוס' כתבו (ד"ה אסור לאדם שיקדש אשה) וז"ל: "אע"ג דקתני האיש מקדש לכתחילה, לא נקט ליה אלא לאשמועינן דין קידושין". היינו דאיסור זה הוא איסור גמור, אף כשאינו יכול לראותה.

ולכאורה מסתבר לומר שכשם שגבי איסור קידושין בלא ראיה פ' רש"י שאין זה איסור ממש, ותוס' פירשו כאיסור ממש, אף גבי אסור קידושי בתו קטנה יפרשו באותו אופן, דאיסור זה הוא אליבא דרש"י הוא מצוה בעלמא ולתוס' הוא איסור ממש.

וכן משמע ממה שכתב רש"י ד"ה כשהיא נערה: "והאי דנקט נערה אורח ארעא אשמועינן דקטנה לכתחלה לא כדמפרש בגמ'", היינו דהוי רק לכתחלה ו'אורח ארעא', אך לא איסור ממש.

ונראה שרש"י סבר שתלוי איסור זה בדעתה, דאם היא בת דעה מותר לקדשה, ונקט גדולה כיון שכן הוא בדרך כלל, שבהיותה גדולה הויא נמי בת דעה, אך פעמים שהיא אף בקטנותה בת דעה. ומשמע הכי מדיוק לשונו "אורח ארעא", שכן הוא דרך העולם וסדר הדברים, שבקטנותה

אינה יכולה להנשא, משא"כ בגדלותה. אך פעמים, כנ"ל, שאף בקטנותה ראויה להנשא.

ד. ע"פ ביאור זה, נוכל ליישב קושיות תוס' ר"י הזקן על הראב"ד דכתב וז"ל: "אני רוצה. ואע"ג דאמרין לעיל דבכל דהו ניחא לה, הני מילי כשהיא עצמה עושה, אבל כשאחר עושה לא. והראב"ד תירץ דהני מילי גדולה אבל קטנה לא. ולדבריו קשיא אמאי עד שתאמר בפלוני אני רוצה, בעד שתגדיל סגי דגדולה בכל דהו ניחא לה, אלא לאו כדפרישנא ש"מ, דאפילו גדולה כשאחר עושה לא ניחא לה".

דאם נאמר שהראב"ד ס"ל כרש"י, שברת דעה אף בקטנותה ראויה להנשא, ומה שנקט הראב"ד "הני מילי גדולה אבל קטנה לא", אין כוונתו דוקא קטנה וגדולה, כ"א ברת דעה או לאו. ואם הגיעה לדרגת הבנה ופקחות שמסוגלת לומר "בפלוני אני רוצה" אזי יכול להשיאה. ותו לא קשיא מידי.

ה. הנ"ל יומתק ע"פ דברי התוס' (לעיל ה, א – ד"ה שכן ישנו בעל כרחיה), וז"ל: "יש מיישבים פי' הקונטרס דודאי זה קרוי בעל כרחיה מכירה של אמה העבריה שחוב הוא לה ואם היתה בת דעת לא היתה מתרצית אבל קידושי קטנה לאו חוב הוא לה כמו מכירה וסופה עומדת לינשא אם היתה בת דעת היתה מתרצית ולא חשיב על כרחיה". שיש לומר, שרש"י לשיטתו שמצד סברת "טב למיתב כו" לא בעינן "נתרצית", ולכן לא הוי איסור אלא מצוה, וא"כ לא הוי חוב לה כ"א זכות. ודוק.

ו. ניתנה ראש ונשובה, לדברי התוס' דבהם עסקינן מעיקרא, במה שסיימו התוס' "ועכשיו שאנו נוהגים לקדש בנותינו אפי' קטנות היינו משום שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו". ולכאורה יש לעיין, אם סבירא להו (וכמו שהוכח לעיל מכמה ראיות) דהוי איסור גמור, האין שייך לדחות איסור דרבנן משום האי חששא וכו'? ואם ס"ל דאין הלכה כרב אלא כשאר אמוראים, מאי טעמא נזקק לטעם ד"הגלות מתגבר וכו'", לימא דאין הלכה כרב ותו לא?

אלא יש לומר, שמספקא להו (וכמ"ש המרדכי בשם ר"ת) הלכה כמאן, אי כרב אי כשאר אמוראי, ולפיכך מחמת טעם זה ד"הגלות מתגבר" מקילים להשיא בנותינו אף קטנות. ודוק.

(ומכאן תשובה למש"כ הרב מ.פ. שיחי' בגליון א'לג, שכתב להעיר על דברי שו"ת מכתם לדוד (חאה"ע סי' ה) שכ' שאין זה איסור ממש לקדש את בתו כשהיא קטנה אלא למצוה בעלמא, ע"ש).

וכתב דאפשר להביא ראיה לדבריו ממש"כ התוס' (קדושין י, א ד"ה ומקבל) להביא ראיה מהירושלמי דיכול האב לקבל גט לבתו קטנה. ע"ש.

והנה אפשר לכאורה לדחות ראייתם מהא דאיתא (קדושין מא, א) דאסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, ולכן הירושלמי לא כתב דמיירי בנישאת כשהיא קטנה. וע"כ לומר כדברי המכתם לדוד שאין הדבר אלא למצוה בעלמא, ע"כ דבריו.

ולכאורה אין דחייתו דחיה ע"פ האמור לעיל, דכיון שס"ל לתוס' שדברי רב הם איסור גמור, ורק מחמת שמספקא להו אי הלכה כוותיה דרב הקילו, וא"כ אפשר לומר ששפיר מוכיחו מדברי הירוש', דפסקו דלא כרב, ומ"מ מקבל האב גיטה אף לאחר קידושה).



קישור מימרת רבר"ה לסוגיית ברכת כהנים

הת' מנחם מענדל גאנזבורג
תלמיד במתיבתא

במס' סוטה (לט, א) בהסוגיא דברכת כהנים מבארת הגמ' דינו דריב"ל שמחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאבינו שבשמים, ואיבעיא להו לצדדין מהו וכו'. ובאמצע מביאה הגמרא: "אמר רבא בר רב הונא כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה וכו'", ואחר כך חוזר למימרות דריב"ל בדיני ברכת כהנים.

והקשה הרד"ל וז"ל: "מאי שייטי' להכא להפסיק במימרות דריב"ל, ונ"ל שעיקר מקומה להלן ע"ב אחר מימרא דאין הציבור רשאים לצאת עד שינטל ס"ת", עכ"ל. ומובן הדוחק שבזה.

והנה בתוספות שאנץ כתב וז"ל: "כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה. פי' רשב"ם אבל אי מהדר אפי' לית לן בה דאמר פ"ק דברכות רב ששת מהדר אפי' וגריס. ואינו נראה לר"ת דא"כ היה לי' לתלמודא לאיתויי הא דרב ששת ולומר שמותר בזה הענין על כן נראה לי

דבר ששת פליג וס"ל דבדבר הלכה שרי", עכ"ל. ובשו"ע (סי' קמו ס"ב) מחמיר כדעת ר"ת.

ועפ"ז י"ל בפשטות קשור הענינים. והיינו שהגמ' אומרת שאף שביחס לברכת כהנים אין מחיצה מפסקת וכו' כל זמן שהוא עומד לפני הכהנים, אפילו אי מהדר אפי', הנה, ביחס לדין איסור דיבור בנוכחות ספר תורה פתוחה שקוראין בה, מהני' להדר אפי' – לדעת הרשב"ם.

ולר"ת אומרת הגמ' שאיסור הדיבור בנוכחות ס"ת הוא בכל אופן ולא מהני' אם יהדר אפי' (או יעשה איזו מחיצה בינו לבין הס"ת) כמו שביחס לברכת כהנים אין שום מחיצה מפסקת.

והנה הנצי"ב במרומי שדה מתרץ ומחדש להלכה שמסדרי הגמרא כוונו בזה ללמד ביחס לדין ברכת כהנים, שאסור לדבר בברכת כהנים כמו בקריאת התורה, דמצוה על המתברכים לבא ולשמוע הברכה.

איברא פשטות הענין בזה, לענ"ד, הוא כנ"ל.



חסידות

הגהת כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בגוף כי"ק

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

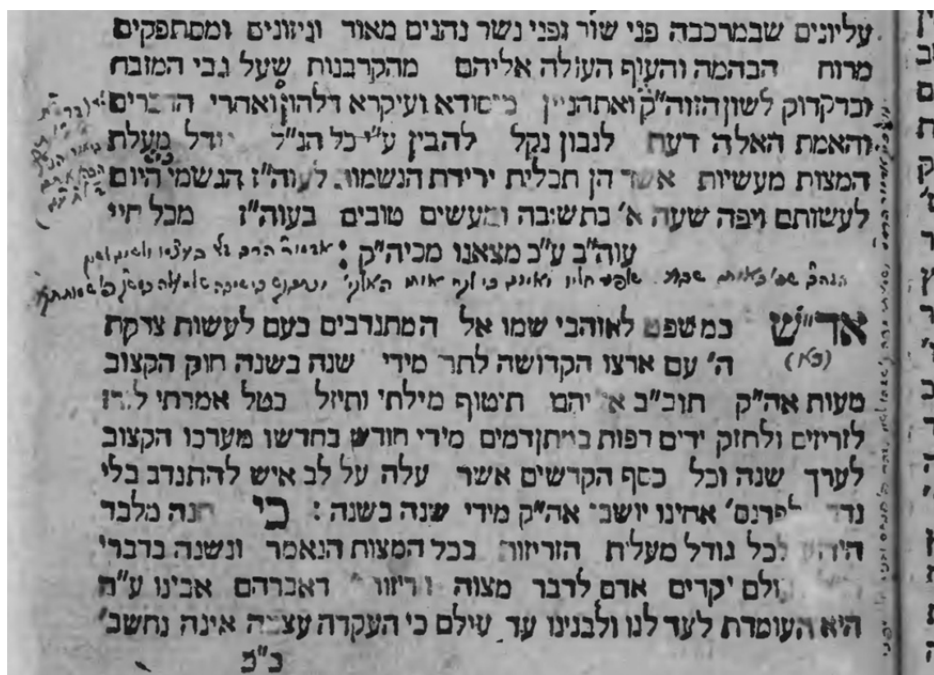
באגרת הקדש (סוף סי' כ) נאמר: "ע"כ מצאנו מכיה"ק".

ב'קיצורים והערות' לספר לקוטי אמרים מאת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע – ב"הגהות בתניא של אדמו"ר מוהמ"מ נ"ע נבג"מ" לסי' כ (עמ' מ) נאמר: "מכ"ק אדמו"ר הרב ז"ל בעצמו ולשונו לשון הזהב שכתב באמת שבוע לפני חליו ואיננו כי לקח אותו אלקים ונתבקש בישיבה של מעלה במוצאי ש"ק פ' שמות תקע"ג".

והנה שם ב"הערות וצינונים" מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע (עמ' קמט) מעיר בהנ"ל: "באמת. אולי צ"ל באותו או אות באות" עכ"ל. – הובא גם ב'מ"מ ליקוט פירוש' – חיתריק (עמ' שפ).

והנה ראיתי את ה'תניא' – שנדפס בשקלאוו תקע"ד – ששם מופיע
הגהת הצמח צדק הנ"ל בגוף כתי"ק, ושם נאמר אחרי המילים שבדפוס:
ע"כ מצאנו מכיה"ק: "אדמו"ר הרב ז"ל בעצמו ולשונו לשון הזהב שכ'
באותו שבוע שלפני חליו ואינו כי לקח אותו האלקי' ונתבקש בישיבה של
מעלה במש"ק פ' שמות תקע"ג".

ובצד ימין בשולי הגליון (באלכסון) כתוב: "גוף כ"ק אדמו"ר הרמ"מ.
ושמעתי מפה ק' שזהו לשון הזהר פ' פנחס . . . " ורצו"ב צילמו.



נמצא שבמקור אכן נאמר "באותו" ולא "באמת", [כמו שהרבי זי"ע
תיקן, אבל לא היה לפניו גוכתי"ק כמו שהוא לפנינו ולכן נתן מקום גם
ל"אות באות"], אלא שהמעתיק קרא מתוך הכתי"ק במקום "באותו" –
"באמת", ולכן השתרבב הטעות דמוכה. – וכנראה שטעות זה גרר את
המעתיק לשנות תיבת "שלפני" ל"לפני". [גם בכתי"ק נאמר "האלקי"
ולא "אלקים" ועוד שינויים קלים].

ונראה דזה גופא שהמעתיק הבין והעתיק תיבת 'באותו' ל'באמת',
ורואים שבכ"י יש נתינת מקום לזה [כיון שהוא"ו הראשון עבה, וקצת גם
דומה למ"ם, והוא"ו השני כמעט ולא רואים אותו כיון שהוא נבלע

בה'תא"ו – ע"ד בתיבת 'ואיננו' שם] – הרי זה גופא גם הוכחה שזה בעצם גוף כ"ק.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם במצות קידושין

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. הרמב"ם בהקדמה להלכות אישות כתב, "יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן לישא אשה בכתובה וקידושין. (ב) שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין. (ג) שלא ימנע שאר כסות ועונה. (ד) לפרות ולרבות ממנה".

ואח"כ בתחלת ההלכות (הל' א – ג) כתב "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם. וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט".

וידוע הדיוקים בדברי הרמב"ם אלו, ונחזור על מקצתן לצורך ענין הבא:

(א) מדבריו משמע שהמצוה היא "קידושין" ולא נישואין, שהרי כתב "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה", היינו שהמצוה היא "אם רוצה לישא אשה" אז "יקנה אותה תחלה".

(ב) גם מ"ש אח"ז "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם" משמע דהדגש הוא על ה"ליקוחין", היינו הקנין דאירוסין.

(ג) מ"ש בההקדמה להלכות אישות, שמצוה הוא "לישא אשה בכתובה וקידושין", משמע דעיקר המצוה הוא הקידושין.

(ד) מ"ש בההקדמה "בכתובה" לכאורה צ"ע דמה ענין כתובה לדין תורה, הרי הרמב"ם פ"י ה"ז כתב "וחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה". ונמצא דלשיטתו כתובה מדרבנן, וא"כ איך הכניסה הרמב"ם בתוך תיאור המצוה.

(ה) גם בספר המצוות שלו מצות ל"ת שנה כתב "שהזהירונו שלא לבא על אשה בלא כתובה ובלא קדושין. גם כאן הכניס כתובה במצוה דאורייתא. ולהעיר שבהל' אישות לקמן בפרק א' כתב "כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה", ולא כתב כתובה.

(ו) ושיטתו לענין כתובה צ"ע, שהרי בפ"ד מהלכות מלכים ה"ד כתב החילוק בין נשים ופילגשים, "נשים בכתובה וקדושין, ופילגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו", משמע דיש לכתובה גדר דאורייתא.

(ז) מ"ש "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק" וכו', למה הביא הקדמה זו כאן, מאי נ"מ לנו מה שהי' קודם מ"ת. ואפילו אם יש איזה נ"מ להלכה למה הביאו בתוך הקדמה לביאור מצוה זו.

ולהעיר שר' אברהם בנו של הרמב"ם (שו"ת ברכת אברהם סי' מד) כתב, שבמנין המצוות בתחלת הלכה זו אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה וכן אמרינן לישא דקא עבד מצוה וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחלת מצות הנשואין וכך אמר בתחלה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה אבל קידושין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין ומצות פריה ורביה מצוה אחרת היא שמצות פריה ורביה כשיהיה לו בן או בת קיים המצוה ומצות הקדושין והנשואין אפילו יש לו כמה בנים וכמה בנות ויש עמו כמה נשים כל אשה שירצה לישא אותה מצוה עליו שישא אותה בקדושין.

היוצא מדבריו דמפרש שיטת הרמב"ם דקידושין ונישואין הן מצוה אחת. וקידושין הוא רק "תחלת מצות הנשואין" ו"קידושין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין".

ואף שמי אנו לומר ביאור בדברי הרמב"ם אחר בנו. מ"מ כבר דשו בה רבים ולמדו פירושים שונים בדברי הרמב"ם שאינם מתאימים לדברי בנו.

(ח) בפ"ג הכ"ג כתב "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין

קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

ובהכ"ד ממשיך "כיצד מברך, בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל. זו היא ברכת אירוסין".

מדבריו משמע שברכת אירוסין היא ברכת המצות רגילה כמו שאר ברכת המצות. שהרי כתב "כדרך שמברכין קודם כל המצות". וגם כתב לעיכובא "ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין", ומזה לכאורה משמע שהמצוה נגמר עם הקידושין, ואדרבה משמע שאין לנישואין שום שייכות להמצוה, דלמה נאמר "מה שנעשה כבר נעשה", הרי עדיין באמצע המצוה. וכמ"ש בהלכות ברכות פי"א ה"ה, העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה.

גם מוכרח שקידושין היא מצוה גמורה שהרי שם בה"ח כתב "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון", וכמו שהקשו הראשונים על ברכת אירוסין. והרמב"ם לא מתחשב עם כל מה שהקשו הראשונים ולומד שזוהי ברכת המצות רגילה.

ט) שם בהלכות ברכות בה"א כתב "כל הברכות כולן פותח בהם בברוך וחותרם בהם בברוך חוץ . . וברכת עשיית המצות . . אלא מעט מברכת המצות כגון ברכת ספר תורה ורואה קברי ישראל מאלו שהן דרך שבח והודיה, אבל שאר ברכות המצות כולן פותח בהן בברוך ואינו חותרם".

ועיין בכס"מ שכתב "הכלל הזה צודק בכל אלו הברכות אלא במעט מברכת המצות כגון ברכת ספר תורה שפותח וחותרם . . וה"ה לקידוש והבדלה אלא חדא מינייהו נקט אבל שאר המצות כולן חוץ מברכת ספר תורה הכלל הזה צודק בהם שפותח ואינו חותרם".

והאחרונים הקשו הרי יש גם ברכת נישואין שפותח וחותרם. והמרכבת המשנה כתב "וברכת אירוסין שאע"פ שהיא בלשון אקב"ו אינה בכלל ברכות עשיית המצות שהרי אינו מברך אקב"ו לארש".

וצ"ע הרי הרמב"ם עצמו כתב שהיא ברכת המצות כשאר ברכת המצות.

ב. ויש להקדים הדיון בראשונים בברכת אירוסין שבדרך כלל הקשו כמה קושיות על נוסח ברכה זו ומהן:

(א) למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה.

(ב) היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט.

(ג) מה ענין להזכיר עריות בכאן.

(ד) למה אין מברכין במטבע קצר אשר קדשנו על הקדושין כשם שמברכין על כל המצות במטבע קצר על המילה ועל השחיטה.

(ה) אם ברכת המצות היא, היאך אין הארוס מברך אותה לא מצינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה מברך בשבילו. (ולהעיר שהבית שמואל כתב, דהטעם דאחר מברך משום שלא לבייש מי שא"י לברך).

ומצינו ביאורים שונים בזה:

(א) הרא"ש בכתובות פ"א סי"ב כתב, כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין . . . וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות.

ולפי דבריו נמנה ברכת אירוסין בסוג של ברכות השבח והודאה, ולא בברכת המצות.

(ב) גם הריטב"א בכתובות על מה שכתב הרמב"ם שאם קדש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה, שכתב "ולאו מילתא היא, דהתם הוא בברכת המצות שצריך להקדים ברכה למעשה וזו אינה ברכת המצות כלל, אלא ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקדשנו הקדוש ברוך הוא יותר משאר האומות בענין פריה ורביה . . . מעתה ראוייה היא לאומרה אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה, וכן הדין נותן, אלא שבקצת מקומות נהגו לברך אותה קודם הקידושין, ויש לתת טעם לדבריהם כי אף על פי שאינה ברכת המצות כיון שעומדת במקום ברכת המצות מקדימין אותה להקדים ברכה למעשה, ואין מבטלין מנהג בדבר זה".

וגם הוא סובר שאינה ברכת המצות רק דמשמע מדבריו שגם אינה בסוג ברכת השבח כ"א "כעין קידוש" ו"עומדת במקום ברכת המצות". ויש להבין הגדרה זו. ואולי היא שייכת לגדר ברכות של תפלה.

(ג) והר"ן על הרי"ף שם כתב "דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש . . . וכיון דברכת מצוה ממש לא הוי אעפ"כ לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל והיינו שהקב"ה בחר בהם וקדשן בענין זווג באסור להם ובמותר להם והיינו שצונו על העריות".

ומדבריו ג"כ יוצא דלא הוי ברכת המצות "ממש", המצות. ומשום ד"לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל", שינו מהות הברכה "לברך בה על קדושתן של ישראל". ומשמע שהיא מסתעף מסוג של ברכת המצות.

(ד) הרמב"ן בכתובות (ז, ב) כתב, ולא היו יכולים לומר אשר קדשנו על הקידושין שלא מצינו שיברך אדם על מצוה שאין עשייה זו גמר מלאכתה, לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושא.

ומשמע מדבריו שזהו ברכת המצות רק בשינוי לשון.

(ה) והמאירי שם כתב "ולי נראה שעיקר הברכה על כלל הנשואין היא שהיא מצות עשה ומכל מקום האריכו בה בספור שבח והודאה למקום מצד שענין הזיווג הוא לקדושה יתירה שלא להתיחד בלא קדושין כמו שהיו עושין קודם מתן תורה ואנו נותנין שבח והודאה לשם על שקדשנו והפרישנו מאיסורי עריות שבכללן ביאה שבלא קדושין . . . כלומר וצונו דברים שעל ידיהם אנו פורשים מביאות מחללות כגון קדושין ובעדים ושהרבה קדשתנו שאף ארוסותינו אסר לנו עד שיתאמץ קשר הזווג על ידי חפה וקדושין . . . ונמצא ענין הברכה שצונו לקדש כדי שעל ידי קדושין אלו תכנס לחפה ותהא מותרת לו בפרישות ובטהרה".

ומדבריו יוצא שהיא ממש ברכת המצות והברכה הוא על הקדושה הבאה מהאירוסין.

ודבריו צריכין ביאור, שלדבריו נוסח זה הוא לא מפני בעיה בנוסח הרגיל של ברכת המצות שהיה צריך לומר אקב"ו לקדש אשה וכדומה, אלא משום דנוסח זה הוא הכי טוב. וגם לאחר ביאורו יש לעיין למה שינו מהלשון הרגיל.

ג. והנראה לומר דדברי המאירי הם שיטת הרמב"ם הנ"ל. וליישב כל הנ"ל יש להקדים דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ל (ויחי) ובחל"ט (תצא):

בישוב קושיא הנ"ל על מ"ש הרמב"ם "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק" וכו', למה הביא הקדמה זו כאן, כתב שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה") גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

גם כתב, זה שלפני מ"ת לא הי' ענין של אירוסין וקידושין הוא מפני שענין הקידושין (לאחר מ"ת) אינו רק קנין בקשר לחיי אישות, אלא הוא ענין של קדושה, ובלשון הגמ' בטעם שם "קידושין" "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש", שהאירוסין הם דוגמת הקדש, וכנוסח ברכת אירוסין "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין".

היוצא מדבריו דעיקר חידוש בנשואי ישראל לנשואי או"ה, הוא בקידושין ולא בנשואין, ועיקר ענין של קידושין הוא "ענין של קדושה".

ולפ"ז אתי שפיר למה להרמב"ם אין שייך מצוה על נישואין כלל, שזה הוא שייך לכל העולם ולא חידש בה התורה שום דבר ואדרבה היא בעיקר אותה נישואין שביתה לפני מ"ת. והמצוה שחידשה התורה היא רק "ליקוחין". וממילא היא היא המצוה שכתב הרמב"ם.

ולפ"ז אתי שפיר מ"ש המאירי, "ומכל מקום האריכו בה בספור שבח והודאה למקום מצד שענין הזיווג הוא לקדושה יתירה שלא להתיחד בלא קדושין כמו שהיו עושין קודם מתן תורה". נמצא דהברכה היא על עיקר ענין ה"קידושין", "ענין של קדושה", ומדגשין החילוק בין קודם מ"ת ולאחר מ"ת, שזהו ענין עיקרי בקידושין.

ד. גם יש לתרץ מ"ש בהלכות ברכות "אלא מעט מברכת המצות כגון ברכת ספר תורה . . אבל שאר ברכות המצות כולן פותח בהן בברוך ואינו חותם". ובכס"מ העיר ש"ה"ה לקידוש והבדלה אלא חדא מינייהו נקט". והאחרונים הוסיפו "הרי יש גם ברכת נישואין".

ולפ"ד שהברכה כאן הוא "על עיקר ענין ה"קידושין", "ענין של קדושה", י"ל דהרמב"ם לא הזכיר לא קידוש ולא הבדלה ולא ברכת אירוסין, משום שהם ברכות על "ענין של קדושה", וממילא יש להם חתימה, והזכיר רק ברכת התורה שהיא ברכת המצוות גרידא ואעפ"כ יש לה חתימה.

ה. ונשאר עדיין לפרש מ"ש הרמב"ם שהמצוה הוא "לישא אשה בכתובה וקידושין". מה ענין כתובה לכאן מאחר שסובר שכתובה היא מדרבנן. וגם להבין מה דמשמע בדבריו בהל' מלכים שכתובה היא מדאורייתא.

ואולי יש לומר לפי מ"ש כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל, על הא דכתב רש"י על הפסוק בפרשת ויחי, "בני הם אשר נתן לי אלהים בזה", (שיוסף) הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה, "ענין הכתובה מצינו כבר לפנ"ז ואפילו בנוגע לשכם, "הרבו עלי מאוד מהר – כתובה" (כנ"ל רס"ב), ומפורש בנוגע ליצחק ורבקה "שכך כתב לה יצחק בכתובתה ליטול שני גדיי עזים בכל יום", וגם מפורש בפרש"י לעיל (כנ"ל) ד"נשים (סתם) בכתובה (ורק) פילגשים בלא כתובה".

אבל כתובה בכלל (שמצינו גם לפני מ"ת) היא רק ההתחייבות דהבעל על נתינת ממון וכל הצרכים לאשה, אבל אינה קשורה עם עצם הנישואין, ולכן אין הכרח שתהי' בכתב; משא"כ אחר מ"ת, הרי ענין הכתובה שייך לעצם הנישואין, וכמ"ש הרמב"ם מ"ע לישא אשה בכתובה וקידושין", וכן אסור לדור עם אשתו אם אבדה כתובתה".

היוצא מדבריו שגדר כתובה הוא על "ההתחייבות דהבעל על נתינת ממון וכל הצרכים לאשה", ורק לאחר מ"ת חידשו חכמים ש"ענין הכתובה שייך לעצם הנישואין" ו"שתהי' בכתב".

נמצא שענין הכתובה כמו שהיתה לפני מ"ת היא חיובי האיש לדאוג לאשתו בצרכי, כמו "שארה כסותה". ורק "שטר כתובה" חדשו החכמים.

ואולי לזה כוון הרמב"ם במ"ש לישא אשה "בכתובה וקידושין" ר"ל בהתחייבות שיש בין איש לאשה, וכמ"ש הרמב"ם, בפרק יב מהלכות

אישות ה"א "כשנושא אדם אשה... יתחייב לה בעשרה דברים ויזכה בארבעה דברים". ומונה שם, "שלשה מהן מן התורה ואלו הן שארה כסותה ועונתה". ואולי לזה קורא כאן "כתובה".

וכן אצל פילגש קורא לזה כתובה, שאין אחריות שארה כסותה ועונתה רק לאשתו אבל לא לפילגש. וזהו הפירוש פילגשים שלא בכתובה.



הלכה ומנהג

בהנהגת הקודש של הרבי להביט על החזן בברכת כהנים

הרב חנני' יוסף אייזנבאך

ראש ישיבת תורת"ל – בני ברק

א. בקובץ "היום יום" ליום א' דחג השבועות: "בשעת קריאת עשרת הדברות עומדים ופניהם אל הספר תורה". ויש להבין למה לא מופיע בשום מקום בכתובים, מנהגו בקודש של הרבי להביט על החזן בעת אומר ברכת כהנים, וצ"ב.

והנה על הנהגה זו, כבר כתב ב"זכור לאברהם"³⁶ אות ת דף קלד, א וז"ל: "מה שנוהגין המון העם³⁷ כשהחזן אומר אלקינו ברכינו כו' שהופכים פניהם נגד החזן, ודאי דהיינו טעמא דכמו בברכת כהנים צריך שיהיו פני העם כנגד פני הכהנים, כמ"ש בסי' קכ"ח סכ"ג, כמו כן סוברים דהוא הדין והוא הטעם בחזן, דמאי שנא, אכן נראה דדוקא בכהנים הדין כן, אבל בש"ץ אין צריך להפוך הפנים, והיינו טעמא דעל מה שכתב מרן סי' קכו ס"ב דאין הציבור עונין אמן אחר ברכת כהנים שאומר החזן יעו"ש, כתב הלבוש דהיינו דאע"פ שעונין אמן כשהכהנים נושאים ידיהם, שאני התם דהכהנים בנשיאות כפים אומרים אותו בלשון ברכה שמברכין את ישראל, לכך נופל

(36) נסד"ר מחד מן קמאי, מבני עליה, הוד והדר הוא, הרב המובהק ונוגע לו ברק, כמהר"ר אברהם בכ"ר שמואל אלקלעי ז"ל.

(37) עי' ב"כף החיים" שהביא כן מכמה ספרים.

לענות אמן שהוא לשון קיום, ומחזיק שמאמין את הדבר שאומרים הכהנים, אבל הש"ץ אינו אומר אותה אלא בתורת בקשה כו' אין נופל אחריו לשון אמן אלא "כן יהי רצון" כו', ובסי' קכח כתב דמה שצריך שיהיו פני הקהל נגד הכהנים היינו טעמא כדי לקבל הברכה יע"ש, ואם כן ממילא כשאומרה החזן אין שום צורך להפוך הפנים כיון שאינה אומרה בלשון ברכה רק בלשון בקשה, ובבקשה אין צריך שום הפיכת פנים כו'".

ומעתה לפי מה שקבע רבינו בסידורו, וכן אנו נוהגין, ועי' גם ב"דרכי חיים ושלום" שהרה"ק בעל המנח"א ז"ל הנהיג כן למעשה, שעונין אמן אחר ברכת כהנים של הש"ץ, הרי נפל כל יסודו, ולפי זה באמת יש צורך להפוך הפנים כנגד הש"ץ, ולכאורה זו היא כוונת הרב מהר"ד עראמה על הרמב"ם (נדפס ה' אלפים ש"ה), שעל מה שכתב הרמב"ם בפט"ו מהל' תפילה ונש"כ: "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה" כתב: "וכן בחזן בזמננו".

אלא שעדיין הדבר צריך ביאור, מהיכי תיתי יהיה דומה באמת לברכת כהנים. גם שאם כך הדבר, למה באמת לא מצאנו הנהגת קודש זו שתהא הוראה לרבים, או לפחות לפרסם הנהגה זו.

ב. והנה מה שנקט הזכ"ל בפשיטות, שאמירת ברכת כהנים של הש"ץ אינה דרך ברכה כמו בברכת כהנים, כיון שאינה אלא בקשה ותפילה, חזינא לאחד מאריות גדולי האחרונים שלא סבירא ליה כן, והוא בשו"ת "ארץ צבי" להגה"ק מקוזיגלוב ז"ל הי"ד, שבסי' ל' כתב חידוש מופלא [עי"ש] שעמד על מש"כ הרמ"א ז"ל בסי' קכח סמ"ד שנהגו "בכל מדינות" אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט שאז שרויין בשמחה וטוב לב, משא"כ בשאר ימים אפילו בשבתות שטרודים בהרהורים על מחייתם, והפוסקים פקפקו על זה איך כל הכהנים מבטלים מצות עשה דאורייתא בכל יום משום טעם קלוש כזה, וחידש הגה"ק ז"ל [שבאמת אין המצוה מתבטלת כאשר אין הכהנים נושאים כפיהם, כיון שהשליח ציבור שאומר ברכת כהנים הוא שליח הכהנים לברך את ישראל, ושלוחו של אדם כמותו, וכמו דמועיל שליחות במילה ופדיון הבן וכיסוי הדם לכמה פוסקים³⁸ אע"ג

(38) עי' בזה ב"דרכי משה" יו"ד סי' רסד, ובש"ך חו"מ סי' שפב וקצוה"ח שם, וב"תבואות שור" סי' כח סק"ד, ובשו"ת "יד יוסף" (לחבר בית דינו של ה"תורת חסד" זי"ע) סי' צט, ובהסכמת האדר"ת לס' הנ"ל, וב"נימוקי מלב"ם" להגאון רמ"ל שפירא ז"ל סי' ד ובספרו "טבעות זהב" סי' קפב ועוד.

שהמצוה דוקא על האב ועל השוחט, מכל מקום שלוחו של אדם כמותו כיון שאינה מצוה שבגופו (הכוונה: שעל גופו) רק בבן או בדם, הכא נמי המצוה היא לברך את ישראל, לכן לא חשיב מצוה שבגופו, רק לעשות בגוף אחר וכו' עיש"ה.

ולכאורה יפלא, איך ברכת כהנים של הש"ץ הוי כברכת כהנים עצמם, הרי חסר כאן הפרט של "פנים כנגד פנים", וכבר נשאלה שאלה זו ע"י הגאון ר' צבי יצחק אברמוביץ ז"ל בעמח"ס "טעם הצבי", והשיבו הגאון רמ"מ מנדלבוים ז"ל בעמח"ס "אור משה" בקצרה, כי הגאון מקוויגלוב לא התייחס לענין "פנים כנגד פנים", כיון שדעת רבינו בשו"ע היא ש"פנים כנגד פנים" אינו מעכב, וכדיבואר להלן, ואצל הגאון מקוויגלוב דעת רבינו היא הקובעת.

ג. ואכן כך כתב רבינו להדיא בסי' קכח סכ"ג: "אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובקול רם ובנשיאת כפים, ואפילו בדיעבד לא יצאו אם שינו באחת מאלה: בלה"ק שנאמר כה תברכו עד שיאמרו בלשון הזה, בעמידה שנאמר לשרתו ולברך בשמו כו', אבל הציבור רשאים לישב, רק שיהיה נגד פני הכהנים, שנאמר אמור להם, כאדם האומר לחבירו שמדבר עמו פנים אל פנים (אבל בדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים כמו שיתבאר), בקול רם שנאמר אמור להם כאדם האומר לחברו שאומר לו בקול כדי שישמע כו'".

גם בסל"ו כתב: "ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם, כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהיה דבר חוצץ בינו לעם, ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם כמו שיתבאר אלא כשיש ציבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם, אלא שבדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן כמו שיתבאר".

ולפי זה הרי יתכן שמשום ענין זה, נהג רבינו לקיים את ה"פנים כנגד פנים" גם בש"ץ, שהרי סוף סוף אין זה אלא ש"בדיעבד" אינו מעכב, אבל לכאורה לכתחילה צריך שיהיה "פנים כנגד פנים", שאם לא כן אין זה פשוט כל כך שאין מצות ברכת כהנים מתבטלת כאשר הש"ץ אומרה בתפילה, שהרי סוף סוף אין היא מתקיימת כמצותה לכתחילה, ולכן באמת

נהג כן רבינו כנ"ל. אבל דעת ה"ארץ צבי" שלא התייחס לזה כלל לכאורה צ"ע.

ד. אבל באמת אין הדבר כן, ונקדים לבאר את יסוד ההלכה שדין "פנים כנגד פנים", שדלא כשאר תנאי המצוה, אינו מעכב, ומהיכי תיתי לומר כן (ובאמת לאו כו"ע ס"ל כן), ונראה בזה דהנה יעויין בסוטה לח, ב: "אמר רב אדא א"ר שמלאי: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן, למי מברכין, א"ר זירא לאחיהם שבשדות (דאניסי במלאכתן ואין יכולין לבוא – רש"י), איני, והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה, לא קשיא, הא דאניסי הא דלא אניסי (העומדין בבית הכנסת אחורי הכהנים לא אניסי, אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבוא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת הלכך אינם בכלל ברכה, כדאמרינן כה תברכו פנים כנגד פנים – רש"י)",

ולכאורה הדבר צ"ב, דהגמ' דנה בדין "פנים כנגד פנים" שאינו מתקיים בעם שבשדות, ולכאורה הרי עד שאנו דנים אם הפרט של "פנים כנגד פנים" מתקיים בעם שבשדות, גדולה מזו קשיא, איך בכלל עם שנמצא בשדות שאינו בבית הכנסת ואינו שומע את ברכת הכהנים כלל, הוא בכלל ברכה.

ומוכרח מזה שבאמת לגבי עיקר דין ברכת כהנים, אין החזרת פנים מעכבת כלל, כי אם בשעה שהכהנים מברכים בבית הכנסת את הציבור אזי צריך שיהיה "כאדם האומר לחבירו" והיינו "פנים כנגד פנים", אבל בעם שבשדות מלכתחילה לא נאמר דין זה. וזהו שתירצו "הא דאניסי הא דלא אניסי", דלכאורה מה עם העם שבשדות אנוסים, אבל סוף סוף אינם שומעים הברכה, והרי בכה"ג לכו"ע אונסא כמאן דעביד לא אמרינן), ובע"כ שלולא הדין של "אמור להם" שצ"ל פנים כנגד פנים וצריך לכוון לברכתם, מצד עיקר דין ברכת כהנים לא איכפת זה שאין הישראל עומד מול פני הכהנים, אלא שכל הדין הוא כמו שביאר רש"י, שבלא אניסי ויכולים לבוא ולעמוד כנגד הכהנים ואינם עושים זאת, אז מראים שאין הברכה חשובה עליהם, ולכן בכה"ג דוקא אינם בכלל ברכה.

ה. ועיין ב"דבר אברהם" ח"א סי' לא אות ג שאכן העלה: "דדרשא דפנים כנגד פנים אינה אלא אסמכתא מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא בברכת כהנים אף על פי שאינו פנים כנגד פנים", והוכיח כן מהגמ' ופרש"י

הנ"ל: "ואי אמרת דמדאורייתא בעינן דוקא פנים כנגד פנים לכאורה לא שייך לפלוגי כלל בין אניסי ללא אניסי" עי"ש.

ודבר זה שדין פנים כנגד פנים אינו אלא אסמכתא, כבר כתבוהו גדולי הפוסקים ז"ל, עי' "פרי חדש" סקי"ד שכתב: "ובס' 'כנסת הגדולה' תמה על הטור אמאי השמיט הך בבא, וגם המחבר ז"ל השמיטו, ואולי י"ל שמאחר שכתבו שצריך לברך בקול רם, והיינו טעמא כאדם שאומר לחבירו, ממילא נפיק גם כן שיהיה פנים כנגד פנים כו', וסמכו עוד אמ"ש לקמן והעם יכוונו לברכה ויהיו פניהם כנגד הכהנים, כנ"ל ליישב דעת הטור והמחבר ז"ל", אבל ה"פרי מגדים" (משבצות זהב סק"ט) הביא את דברי הפר"ח, וכתב דמ"מ עדיין קשה אמאי לא כללם כאן, ולכן כתב: "וי"ל הנך ד' עיכובא הוה בדיעבד לא יצא, משא"כ פנים לפני אסמכתא בעלמא הוה ולא לעיכובא". גם ב"מעין החכמה" מ"ע קנה סק"ד הביא תמיהת הכנה"ג על השמטת הטור, וכתב שאין ברייתא זו "ללא חולק" כמוש"כ הכנה"ג, אלא ברייתא יחידאה היא, מדאמרינן דעם שאחורי הכהנים אם הם אנוסים שאינם יכולים לבוא הם בכלל ברכה אף דליתנהו בפנים כנגד פנים, אלא ודאי דתליא בפלוגתא עי"ש מש"כ בזה. וכן הוא מפורש בשו"ת "שבות יעקב" (לבעמ"ס חק יעקב) ח"ב סי' א, שכתב כן בדעת הרמב"ם, שלא כל הדברים השנויים בברייתא מעכבים, וחילא דיליה הוא באמת מסוגיא דסוטה הנ"ל דעם שבשדות דאניסי הם בכלל ברכה עי"ש³⁹.

וכאמור היא היא דעת רבינו בשו"ע, שדין "פנים כנגד פנים" אינו מעכב, ומה שכתב בסי"ז: "ולדברי הכל מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם שנשיאת כפים היא עיקר מצות (התורה) וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן לכתחילה, אבל החזרת פניהם אינה מגוף המצוה

(39) וב"נודע ביהודה" מהד"ק סי' ה חלק וס"ל דמדכללן הרמב"ם כאחד שמע מינה דמעכבין, ועי' בהגהות הגדול ממנסק ז"ל שם שהקשה על הנו"ב, ועי' גם ב"פנים מאירות" ח"ב סי' קפו שחלק על השבות יעקב לענין עמידה עי"ש, ולעד"נ מלשון הרמב"ם יוצא לכאורה לא כן, דז"ל הרמב"ם פי"ד מהל' תפילה הי"א: "אין ברכת כהנים נאמרת בכל מקום אלא בלשון הקודש, שנאמר: כה תברכו את בני ישראל, כך למדו שומעי שמועה ממש רבינו: כה תברכו בעמידה, כה תברכו בנשיאות כפים, כה תברכו בלשון הקודש, כה תברכו פנים כנגד פנים, כה תברכו בקול רם, כה תברכו בשם המפורש והוא שיהיה במקדש כמו שאמרנו", ולכאורה תמוה מאוד למה לא כתב שאין ברכת כהנים אלא בעמידה בנשיאות כפים בלשון הקודש וכו', אלא התחיל וכתב הלכה לענין לשון הקודש, שאין ברכת כהנים נאמרת "אלא בלשון הקודש", אלא שבראיה שמביא הוא מזכיר את כל לשון הברייתא, ומוזה מוכח לכאורה דעתו שרק לגבי לשון הקודש הוא דיעבד, וזה יותר כדעת ה"שבות יעקב" וצ"ע בזה.

אע"פ שהיא מעכבת כמו שיתבאר, כוונתו למה שכתב בהמשך לענין העם בבית הכנסת שאחורי הכהנים, שהם אינם בכלל ברכה, שאע"פ שבעיקר הדין אינו מעכב שהרי אין זה "מגוף המצוה", מכל מקום כיון שיכולים לבוא ולעמוד מול הכהנים ואין עושין כן לא עלתה להם הברכה, וכדברי רש"י בסוטה שם.

ו. [ומה שכתב בשו"ע רבינו בס"מ: "כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על הג' פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף עובר על בל תוסיף אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם (ולכן אומרים השקיפה כו') מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם),", ולכאורה מזה שהצריך גם "החזרת פנים" כמו "נשיאת כפים" משמע ש"פנים כנגד פנים" מעכב, וכך למד בדעת רבינו ז"ל ה"משנה ברורה", וז"ל ב"ביאור הלכה": "לכאורה נראה דדוקא אם גם זה היה בפריסת כפים וכה"ג כל הדברים המעכבין בנשיאות כפים, וכמו שכתבנו לעיל במ"ב בס"ד, זה מקרי הוספה על המצוה, משא"כ כשבירך בלא נשיאות כפים או שלא בהחזרת פנים וכה"ג, זה אין מקרי הוספה כי אם ברכה בעלמא, וכן כתב בשו"ע הגר"ז עי"ש, וכן מוכח בחידושי רשב"א (ריטב"א) סוכה לא דדוקא בפריסת כפים ע"ש, ומסתמא הוא הדין שארי הדברים המעכבין בנשיאות כפים דמאי שנא, אמנם מדברי הרמב"ם משמע שלא כדבריהם, שהרי כתב בפ"ד מהל' תפילה דין י"ב וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם וגו' וכיוצא בה, לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר וגו' עכ"ל, הרי דלידיה עוברים על בל תוסיף כשמברך בלחש, אע"ג דקול רם הוא לעיכובא כמו שכתבנו לעיל במ"ב ס"ד, ומסתמא לידיה הוא הדין בלא פריסת כפים וכה"ג ע"כ עובר וצ"ע".

ברם יעויין ב"הר צבי" או"ח סי' סב שכתב: "שמדברי שו"ע הרב מוכח שאפילו הדברים שאינם לעיכובא בקיום המצוה של ברכת כהנים אלא לענין לכתחילה, מכל מקום מועיל לענין "בל תוסיף" שלא יהא נקרא הוספה על המצוה, שהרי להגרש"ז לשיטתו אין פנים כנגד פנים מעכב בדיעבד לענין קיום המצוה, כמ"ש בסכ"ג וז"ל: "רק שיהיה פנים אל פנים, אבל בדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים אל פנים" עכ"ל, ומכל מקום לענין "בל תוסיף" כתב שאינו עובר כל שמחזיר פניו מהציבור, עי"ש שלפי זה אין זה סותר כלל לדברי הרמב"ם.

ועי' במש"כ הגרמ"ד ריבקין ז"ל בספרו "תפארת ציון" סי' ג שאין עוברים על "בל תוסיף" רק אם מתכוין להוסיף את הברכה של עצמו על מצות ברכת הכהנים, ועל פי זה מבאר יפה את דברי שו"ע רבינו, וז"ל: "ובא וראה דקדוק לשונו הזהב של רבינו הגדול בשו"ע שלו בס"מ, בהביאו דין זה דכהן המוסיף ברכה משלו עובר בבל תוסיף, הוסיף: "אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים אל העם", שלא נמצא לשון זה לא ברמב"ם ולא וטוש"ע, והיינו משום דאינו עובר על בל תוסיף רק בשעת הדוכן כשמקיים מצות ברכת כהנים שעליו, ומקשר ברכתו שמוסיף במצות התורה שעליו בשעת הדוכן, אבל שלא בשעת הדוכן שאינו מקשר ההוספה שלו עם מצות התורה, אינו עובר בבל תוסיף, דכי יעלה על הדעת שאסור לכהן להביע ברכה לחבירו בעת שיחתו עמו, והוא ברור", ואמנם נראה מדבריו שהבין גם הוא בדברי רבינו ש"פנים כנגד פנים" מעכב כמו שאר תנאי המצוה, אבל כאמור אין צריך לזה, ודבריו בפירוש דברי רבינו לענין "בל תוסיף" נכונים ומאירים].

ז. והנה לפי כל האמור שכל הדין שעם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, אינו אלא משום שבכך שאינם באים לעמוד כנגד הכהנים, מראים שאין המצוה חשובה להם, ומכיון שבמחשבתם ובמעשיהם מוכיחים שאין מצות ברכת כהנים חשובה להם, ממילא הוא שאין הם בכלל הברכה, ואין זה "עונש" או "קנס", כי אם מעיקר הדין הוא שכיון שמוציאים עצמם מן הברכה, אין היא חלה עליהם, וכדבריו היסודיים של רש"י בזה.

ומעתה, במה דברים אמורים, בכהנים שפניהם כנגד הציבור, להשמיע הברכה, ולכן אם יש מהציבור שעומד מאחורי הכהנים, אין הוא מתברך מהם, כי בזה מראה שאינו חפץ בברכתם. אבל בשליח ציבור שלכתחילה פניו כנגד ההיכל, אין שום טעם לומר שהציבור שעומד מאחוריו הוא מראה שאינו חפץ בברכת הכהנים של הש"ץ, שהרי כך הוא הסדר לכתחילה שהש"ץ עומד ופניו כנגד ההיכל, ואם כן בכה"ג לא נאמרה בכלל ההלכה ש"עם שמאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה", וזה פשוט, ולכן בגוונא של ה"ארץ צבי" שמחדש לן שהש"ץ הוא שלוחם של הכהנים, אין בכלל שום בעיה בכך שאין "פנים כנגד פנים".

[אך לא כן אצל אחב"י הספרדים שהחזן עומד באמצע ביהכנ"ס, ושפיר חציו של הקהל עומד כנגד פני החזן, שפיר יש לומר שאם אינם עומדים כנגד החזן, מראים שאין הברכה חשובה להם ואינם בכלל ברכה,

כמו שהוא בעיקר ברכת כהנים, וזו היא שיטת "המוני העם שנהגו" להסתכל על החזן].

אלא שכל זה לגבי הציבור בבית הכנסת שברובו עומד מאחורי הש"ץ. אבל במי שעומד במזרח בית הכנסת בחלק שהוא מול פני החזן, הרי יש איזה מקום לומר שאם לא יכוון פניו כנגד החזן, יהיה בכך משום הוכחה שאינו חפץ בברכתו, וכדי למנוע חשש זה, נהג הרבי זי"ע להביט בפני הש"ץ.

אבל כמובן אין זו הוראה לכל הציבור שמלכתחילה עומד מאחורי הש"ץ, ומסתבר שלכן לא הופיעה הנהגת קודש זו, בכתובים, ב"היום יום" או בספר המנהגים, אפילו בתורת "מנהג הרב", כי כאמור כל הענין אינו שייך כלל לרובו ככולו של הציבור, שעומד מאחורי הש"ץ.



ספירת העומר – שמיעתה מהש"ץ

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

הקהל שומע מהש"ץ וגם מברך לעצמו

המנהג בספירת העומר, שבתחלה מברך הש"ץ, וסופר, ואח"כ מברך הקהל וסופר. ועד"ז בהלל (כשגומרים את ההלל), שבתחלה מברך הש"ץ ואח"כ מברך הקהל. אמנם בברכות קריאת המגילה ותקיעת שופר המנהג הוא, שהש"ץ מברך בקול ומוציא את כל הקהל.

וטעם החילוק בינם מבואר בשוע"ר (סי' ריג ס"ו): "בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, אף שכולן מצוה אחת, כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין, הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך ואם רצו כל אחד מברך לעצמו. שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה. . [אבל] כשכולם מקיימים המצוה ביחד, כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם".

וכיון שאת ספירת העומר סופר כל אחד לעצמו, כמבואר בשוע"ר (סי' תפט ס"א): "מצות עשה מן התורה שיספ[ו]ר כל אחד מישראל. . אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חברו. . יצא ידי חובתו מן התורה שהשומע הוא כאומר. . ויש חולקין על זה ואומרים שצריך שתהא ספירה

לכל אחד ואחד ממש שכל אחד יספור בעצמו. ויש לחוש לדבריהם לכתחלה שלא לסמוך על שמיעת הספירה מהש"ץ."

לכן נהגו שגם כל אחד אחד מברך לעצמו. ואף שמבואר בשו"ע ר שם "אבל הברכה יכול לשמוע מהש"ץ לכתחלה . . ואחר ששמע הברכה יספור מיד". מכל מקום נהגו שכל אחד מברך לעצמו. וכן נהגו בהלל (כשגומרים את ההלל), שכיון שכל אחד אומר את ההלל בעצמו, לכן גם כל אחד מברך לעצמו.

ומכל מקום נהגו שהש"ץ מברך בקול רם, וכולם עונים אמן, שבוזה מתקיים במקצת עכ"פ "ברב עם הדרת מלך". אלא שהקהל אינו יוצא בברכת הש"ץ, וכל אחד מברך אחר כך לעצמו.

ועד"ז נוהגים בברכת שהחיינו שבליל יום הכיפורים, שהש"ץ מברך בקול רם, ומלבד זאת מברך כל אחד בעצמו. ואף ששם אין כל אחד מקיים המצוה בפני עצמו, ואם כן ה' מקום לתקן שכל הקהל יצא בברכת הש"ץ, ומדוע נהגו שכל אחד מברך לעצמו?

מבואר הטעם לזה בשו"ע ר (סי' תריט ס"ח): "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן [ברכת שהחיינו ביום הכפורים] בברכת השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו, לפי שברוב עם הדרת מלך . . אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים, לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו".

ובשלמא בברכת מגילה ושופר, כיון שהש"ץ מכוין להוציא את כולם בקריאת המגילה ובתקיעת השופר, במילא מכוין גם להוציאם בברכות. משא"כ בשהחיינו דיוהכ"פ, חוששים שלא יכוין להוציאם בברכה, ולכן תיקנו שכל אחד מברך גם לעצמו.

בתחלה שומע מהש"ץ ואח"כ מברך לעצמו

מכל מקום יש הפרש גדול בין ברכת שהחיינו בליל יוהכ"פ, שמבואר בשו"ע ר (שם): "יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור". לבין ברכת ההלל וספירת העומר, שבהם נוהגים, שבתחלה מברך הש"ץ בקול, וכולם עונים אמן, ואחר כך מברך כל אחד לעצמו.

ובאמת מסיים בשו"ע ר (סי' תריט ס"ח): "וכן הדין בברכת הלל". ולכאורה הכוונה היא שגם כאן "יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת

השליח ציבור". אמנם למעשה אין נוהגים כן, אלא שבתחלה עונים אמן על ברכת הש"ץ, ואחר כך מברך כל אחד לעצמו. ואפשר שגם בשוע"ר כיון רק לזה "וכן הדין בברכת הלל" – שכל אחד יברך גם לעצמו. אבל בודאי יש הפרש בינם באופן הברכה, שביזה"כ מסיים כל אחד ברכתו לעצמו ואחר שומע מהש"ץ ועונה אמן, ואילו בהלל, שומע כל אחד ברכתו מהש"ץ ועונה אמן, ואחר כך מברך לעצמו. ומהו באמת טעם החילוק בזה?

ונראה הטעם בזה, כיון שבברכת שהחיינו חוששים שהש"ץ יכוין להוציא בברכתו את כל הקהל, וגם הקהל יכוין לצאת בברכת הש"ץ, לכן תיקנו שכל אחד יסיים הברכה לפני ששומע סיום הברכה מהש"ץ. ואף שמבואר בשוע"ר (שם): "שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים", הרי כמו כן יש לחשוש שהש"ץ כן יכוין להוציאם ידי חובתם. ואם יענו הקהל אמן על ברכתו, אפשר שיצאו בזה ידי חובת ברכה, ושוב לא יוכלו לברך בעצמם. ולכן תיקנו שכל אחד יסיים ברכתו לעצמו בתחלה, ורק אחר כך ישמע את סיום הברכה מהש"ץ ויענה אמן.

ומה שאין נוהגים כן בברכת ההלל וספירת העומר, שבתחלה יסיים הקהל ברכתם ואחר כך ישמעו הברכה מהש"ץ. הטעם לזה בפשטות, שאם יברך כל אחד לעצמו בתחלה, שוב לא יוכל לענות אמן על ברכת הש"ץ, כדי שלא להפסיק בעניית אמן – בין הברכה לבין מצות הלל וספירת העומר.

דין זה מבואר (לענין ברכת קריאת שמע) בשוע"ר (סי' נט ס"ד): "ויש אומרים שאחר סיום ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה לא יענה אמן, שלא להפסיק בין קריאת שמע לברכה שלפניה, כמו שאסור להפסיק בין כל דבר מצוה או דבר הנאה שמברכין עליו להברכה שלפניו". הרי שגם עניית אמן הוא הפסק בין ברכת למצוה.

כששומע מהש"ץ מתכוין שלא לצאת

אלא שאם כן יוקשה, מדוע אין אנו חוששים לומר גם כאן, שאולי גם בברכת ספירת העומר והלל יכוין הש"ץ להוציא בברכתו את כל הקהל, וגם אחדים מהקהל יכוונו לצאת בברכת הש"ץ, ושוב לא יוכלו לברך בעצמם. וכמו שאנו חוששים לזה בברכת שהחיינו שבלי לל יוהכ"פ.

ואפילו אם לא יכוונו הש"ץ והקהל להוציא ולצאת בברכת הש"ץ, הרי יש דעה שמכל מקום יוצאים ידי חובתם בשמיעתם הברכה מהש"ץ, כמבואר בשוע"ר (סי' ריג ס"ד): "ולדברי האומרים שמצות של דבריהם

אין צריכות כוונה, אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא . . ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה".

ולכאורה הי' אפשר לתרץ, שכל החשש הזה הוא רק לכתחלה, כאמור לעיל "ויש לחוש לדברים וליזהר". משא"כ כאן, בברכת הש"ץ ברכת ההלל וספירת העומר, אין לנו ברירה; כי אם יסיים הקהל ברכתו תחלה, ואח"כ ישמע מהש"ץ, לא יוכל לענות אמן, מטעם הפסק בין ברכה למצוה. ולכן איננו חוששים לזה.

אמנם אי אפשר לתרץ כן, שהרי כאן בהלכות ספירת העומר מבאר רבינו (לענין ספירת בין השמשות בבין השמשות), שחשש זה הוא אפילו בדיעבד. שכן מבואר בשו"ע"ר (סי' תפט סי"ב): "יש אומרים שמותר לברך ולספור בבין השמשות . . ויש חולקין על זה . . ומכל מקום המנהג ההמון עכשיו כסברא הראשונה לספור בבין השמשות. ומי שרוצה לדקדק לספור בצאת הכוכבים והוא מתפלל ערבית מבעוד יום עם צבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בבין השמשות . . כבר 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".

ולפי זה יוקשה, שאם כן יוצא, שכל פעם שאנו שומעים הברכה והספירה מהש"ץ, "אפילו . . לא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה".

קושי' זו הקשה בדברי נחמי' (בהגהותיו לסי' תפט): "לכאורה קשה ממעשים בכל יום שמברכים הקהל אחר שמעם מש"ץ. וצריך לומר דהיינו טעמא שבשעת שמיעה דעת בפירוש לספור בעצמם מיד כנהוג, והרי זה מעין מה שיתבאר סי"ד לענין השואל, ומשא"כ כששומע לפי תומו".

והיינו ע"פ המבואר בשו"ע"ר שם (סי"ב): "ומי שרוצה לדקדק . . יחשוב בדעתו . . דעתי עכשיו שלא לצאת בספירה זו. שאף להאומרים שמצות

אין צריכות כוונה לצאת בהן ידי חובתו, מכל מקום כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בעל כרחו".

וכן הדין כאן כששומע הברכה והספירה מהש"ץ – לפני מה שהוא עצמו מברך וסופר. וכמבואר בשוע"ר שם (סי"ד): "מי ששואל אותו חבריו בבין השמשות כמה ימי הספירה בלילה זה יאמר לו אתמול היה כך וכך. אבל השואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב, מכל מקום בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור, שהרי בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהיה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא היה בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה לחזור ולספור שנית אחר כך, אף שבאמת כן הוא, מכל מקום כיון שלא היה בדעתו בפירוש יצא ידי חובתו להאומרים שאין צריכות כונה".

ובעל כרחינו נצטרך לפרש שכן הוא גם כששומעים מהש"ץ ברכת ההלל – לפני שכל אחד מברך לעצמו, שכיון שדעתו לברך מיד אחרי הש"ץ הרי זה כאילו "היה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו".

וכן נצטרך לומר בברכת המוציא שמברך בעל הבית על לחם משנה, וכולם עונים אמן, ואחר כך מברך כל אחד לעצמו ברכת המוציא על פרוסת הלחם שמקבל מלחם משנה (ראה שוע"ר סי' קסז סי"ח), שהרי זה כאילו "היה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו".

אמנם כל הדברים האלו אמורים דוקא בקהל השומע הברכה והספירה מהש"ץ, ומיד אחר כך מברך וסופר כל אחד לעצמו, שהרי עיקר טעם שמיעת הספירה מהש"ץ הוא על דעת שכל אחד יברך לעצמו – מיד אחרי הש"ץ.

אמנם בזמנינו רגילים שבבית הכנסת יש כמה מנינים לתפלת ערבית, וכל אחד מהמנין המאוחר שומע לפעמים את ברכת הש"ץ של המנין הקודם. וכאן לא יועיל התירוץ של הדברי נחמ"י, שהרי אינו שומע "בשביל כך" – כדי שיוכל לספור אחר בעצמו, ואם כן אינו נחשב כאילו "היה דעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו". ואף שגם אינו מכוין לצאת מהש"ץ בברכתו ובספירתו, מכל מקום הרי על זה כותב בשוע"ר שם "אף שבאמת כן הוא, מכל מקום כיון שלא היה בדעתו בפירוש יצא ידי חובתו להאומרים שאין צריכות כונה".

ולכאורה ההכרח שכל אחד יהי' "מכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו" היינו במה ששומע הברכה והספירה מהש"ץ של המנין הקודם, שאז "בודאי אינו יוצא בעל כרחו".



ענינו של יום חג השבועות

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדור"ח של שו"ע

בשוע"ר סי' תכט ס"ד כתוב: "משה רבנו עליו השלום תיקן להם לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום⁴⁰, נס הנעשה בו ביום⁴¹, כגון בפסח ביציאת מצרים⁴², ובעצרת במתן תורה⁴³, ובחג בהיקף ענני כבוד"⁴⁴.

ויש לעיין: איך להתאים את מה שכותב כאן שמושה רבנו תיקן לדורש "בעצרת – במתן תורה", משום שהוא "ענינו של יום", דהיינו "נס הנעשה בו ביום", עם מה שיבאר לקמן בסי' תצד ס"א שיום מתן תורה בפועל (דהיינו "נס הנעשה בו ביום") היה ביום החמישים ואחד (ממחרת הפסח), ולא ביום החמישים כמו שהוא ע"פ קביעות החדשים המסור בידינו כעת. כלומר חג השבועות (שהוא יום חמישים לעומר) אינו קשור בהכרח עם יום מתן תורה (שהוא בו' בסיון). ומה שאומרים בתפלה "זמן מתן תורתנו", מבאר שם שזהו מפני "שלפי חשבון המסור בידינו, לעולם יהיה יום חמישים לעומר בששה בסיון, שהוא יום מתן תורה".

(40) מגילה בסופו. רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ח. מג"א סי' תכט סק"א.

(41) ע"פ ר"ן מגילה ב, ב ד"ה פורים (ושם "בענינו של נס", ואדה"ו הוסיף: "הנעשה בו ביום"). אך במג"א סי' תכט סק"א, וכן בשוע"ר סי' תקט בקו"א סק"א, לא נזכר ענין הנס, אלא "ענינו של יום" בלבד.

(42) מג"א שם.

(43) זו הוספת אדה"ז על לשון המג"א. וכן הוסיף בקו"א לקמן שם.

(44) גם זו הוספת אדה"ז על דברי המג"א. ואם תאמר: והרי היקף ענני הכבוד לא היה בחג הסוכות (ט"ו בתשרי), אלא הוא זכר להיקף ענני, ואם כן אין זה הנעשה בו ביום? יש לומר, שכיון שהיקף ענני הכבוד היו כל ארבעים שנה, אם כן היה זה גם בט"ו בתשרי בכל שנה, אם כן שפיר ניתן לקרוא לזה "נס הנעשה בו ביום".

ואין לומר שגם כאן הכוונה על פי קביעות החדשים המסור בדינו כעת, משום שכאן משה רבנו הוא שתיקן להם לישראל כן, והרי בימי משה (עד זמן המשנה והגמרא) היו מקדשים ע"פ הראיה, ועל פי הראיה לפעמים חג השבועות היה חל בה' בסיון ולפעמים בז' בסיון (ראה ר"ה ו, ב), וימים אלו אינם ימי מתן תורה, ואם כן אין אפשר שמתן תורה הוא "ענינו של יום" השבועות?

ואפילו אם נדחוק ונאמר שיש לחלק את דברי אדה"ז לשני חלקים: תקנת משה, ופירוש החכמים בתקנת משה, שמשה תיקן שידרשו ב"ענינו של יום", ולא אמר מהו ענינו של יום חג השבועות, ובאו חכמים ואמרו, שהיות ולפי הלוח המסור בדינו כיום, לעולם יחול חג השבועות ביום מתן תורה, לכן זהו "ענינו של יום" – עדיין יוקשה, שכן יש הבדל גדול בין האמירה בתפלה "זמן מתן תורתנו", שאין כוונתנו לומר שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, אלא שו' בסיון שחל בו חג השבועות באותו יום הוא זמן מתן תורתנו, לבין לומר ש"ענינו של יום" של חג השבועות הוא מתן תורה, שהרי משה לא אמר לדרוש על ענינו של יום ו' בסיון, שכן ו' בסיון אינו "רגל" ואינו חלק מ"מועדי ה'", אם לא היה חל בו חג השבועות, שהוא היו"ט והוא הרגל שעליו אמר משה לדרוש בו מענינו של יום.

ולכן בהכרח לומר, שבאמת יש קשר תוכני ומהותי בין מתן תורה לחג השבועות⁴⁵, ו"ענינו של יום" של חג השבועות הוא מתן תורה (וכפי שהוא באמת על פנימיות הענינים, כמבואר בארוכה בדרושי חסידות), אלא שמבחינת הזמן לא תמיד חל חג השבועות ביום ו' בסיון, אבל עצם העובדה שהוא תמיד בסמיכות לו' בסיון, זה עצמו מורה שיש קשר ושייכות ביניהם.

וכן מוכח גם מדברי אדה"ז בסי' תצד ס"ד, שכותב שם: "ביום א' של שבועות . . . מוציאין ב' ספרי תורה . . . וקורין בספר תורה א' חמשה גברי בפרשת יתרו, בחודש השלישי לצאת עד סוף הסדרה, שהוא ענינו של יום, שבו נתנה התורה". והנה מקור התקנה לקרוא פרשה זו דוקא הוא מדברי "אחרים" בברייתא מגילה (לא, א) והרי בזמן המשנה והגמרא עדיין היו מקדשים על פי הראיה, כמבואר בהל' קדוש החדש פ"ה ה"ג, ואם כן איך אמרו "אחרים" לקרוא פרשת יתרו ביום חג השבועות תמיד, והרי בזמנם

(45) הערת המערכת: ראה לקו"ש חכ"ב פ' בהר (א) ע' 146 ביאור בענין זה.

לא תמיד היה חל חג השבועות ביום ו' בסיון? אלא ודאי שכוונתם לומר שזהו ענינו של יום חג השבועות, דהיינו שיש קשר מהותי בין מתן לחג השבועות, ולכן תמיד קוראים בו בספר תורה "בחדש השלישי" ועשרת הדברות.

ואם תאמר: אם כן, מהו כל אריכות דברי אדה"ז בסי' תצד ס"א לחלק בין חג השבועות ליום ו' בסיון? ויש לומר שכל דברי אדה"ז שם לא באו אלא לבאר איך אומרים ביום חג השבועות בתפלה "זמן מתן תורתנו", והרי הזמנים אינם חופפים, שכן חג השבועות אינו קשור לתאריך קבוע בחודש, ואילו מתן תורה הוא תמיד בו' בסיון. ולכן מבאר באריכות שהטעם שאומרים כן, זהו מפני שכיום חג השבועות חל תמיד בו' בסיון. ואילו בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה אם היה חל חג השבועות בה' בסיון או בו' בסיון, לא היו אומרים "זמן מתן תורתנו", כי אין זה זמן מתן תורה, והאומר כן אומר שקר לפני המקום. אבל לענין קריאת התורה, היו קוראים גם אז את עשרת הדברות, וכן היו דורשים מענינו של מתן תורה, מפני שזהו "ענינו של יום" חג השבועות גם שאינו חל בו' בסיון⁴⁶.

אך עדיין צ"ע לבאר את דברי אדה"ז כאן ש"ענינו של יום" היינו "נס הנעשה בו ביום", והרי מתן תורה אינו נס שנעשה ביום חג השבועות. ואולי נקט כן מפני חג הפסח, אף שבאמת אינו מתאים לומר כן על חג השבועות.



(46) אבל ראה רש"י מגילה לא, א סד"ה והאידנא, שהקריאה קשורה עם ו' בסיון (ולא עם חג השבועות). וצ"ע. וראה גם ירושלמי ר"ה פ"ה הלכה ח בסופה, שהטעם שלא נזכר לשון "חטא" בפסוקי הקרבנות של חג השבועות זהו "מכיון שקבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם", שזוהו מוכן שחג השבועות קשור עם מתן התורה. וראה גם לקו"ש ח"ע' 21. ואכ"מ.

מאכלים שיש עליהן כתב או צורה – לענין שבת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש, לונדון

ראשית רציתי להודות על פרסום ראשון של מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע שהופיע בסוף הגליון לכבוד י"א ניסן (א'לד), ואקווה שהכותב אכן ימשיך לפרסם כל מה שתחת ידו הנוגע לרבים, לזכות את הרבים.

אך אני מרגיש חובה להגיב על הכתוב בהערה 3 שם שהיה בהמענה התייחסות לעוד ענין שנחלקו בו הפוסקים, אך לא הורשה להעתיק הדברים, ואף השורות שכן העתיק – בנושא הכתב ביד שמאל אבל כחו הוא ביד ימין, שיש בזה הבדל בין שו"ע אדה"ז לשו"ת צמח צדק – הורשה לכך בגלל שראה מי שראה "דברים מקוממים בזה מאלו החדשים שמקרב באו וקופצים להוציא פס"ד עבור כל אנ"ש חסידי חב"ד...".

אני תוהה על המערכת הנכבדה, איך עבר מתחת ידם האשמה מעליבה זו! אניני חושב שהחיצים נורו אלי – כי בפרט זה כמדומה שדעתי תואמת עם המסקנה היוצאת מהמענה שפירסם – ובכל זאת מזדהה אני עם אותם החשודים להתיימר כנ"ל. בגלל שזיהות המואשם הנ"ל לא ידוע, מרשה אני לעצמי להתייחס להנושא, לא להאיש, ויתכן שישנם כמה שנתפסו לדעתו.

י"אמר ברור, יש ב"ה צבור רחב המבקשים הוראה ברורה למעשה, ובהיענות לדרישה זאת, ישנם הכותבים פסקי-דינים בבמות שונות. זו זכותם וזכות הרבים! התואר 'מומחה לרבים' נקנה בגלל היענות אותו מורה לענות לשאלות רבים!

ואגלה סוד: רבים הם הרבנים המורים הלכה למעשה לבני קהילתם. אך מי כמוני יודע שכילוד אשה, עלול האדם לטעות בשיקול הדעת, שמא שכח ושמא טרם למד פרט מסויים. ויתכן שלא יעמוד על טעותו לעולם! וזוהי המעלה בכתיבת הדברים ובפרסומם בבמות שונות, שבדרך זה חבריו יעמידוהו על טעותו, ואם איש ישר הוא, הרי בפרסום מאוחר יודה לומר "דברים שאמרתי טעות היו בידי", וזכה הוא וזכו הרבים. וכמאמר ריב"ז, הלוואי שיהא עלינו מורא שמים כמורא בשר ודם.

ואם מתאים התואר 'מקומם' הוא על זה שאיש טמן בחיקו מענה הרבי הנוגע לרבים, זה יותר משלושים שנה! ועוד מטיל ביקורת על המורים שהורו

שלא כפי מענה הרבי שהוא שומר בחיקו! שומו שמים! בשעתו הטרחת את הרבי והוא בטובו ניאות לענות לך. והעיד הרבי על עצמו כמה פעמים, שדבר הנוגע לרבים לא היה נמנע מלפרסם. אז למה עוצרים ומונעים הטוב מבעליו – כלל אנ"ש חסידי חב"ד והנלוים עליהם?

אסתפק בשורות אלה, אף כי אולי היה ראוי להאריך עוד בנחיצות הזריזות לשחרר אוצרות הרבי לזכות בהן את הרבים.

אך אוסיף הערה בנוגע לנדון הפרטי, הכותב בשמאל וכחו בימין, שלפי שוע"ר נחשב כאיטר וקושר תש"י על ימין כל אדם, ולפי הצמח צדק צריך להניח על יד שמאל. והתמיהה, למה מורים זקני רבני אנ"ש לעשות כשוע"ר ולא כהצמח צדק. ומענה הרבי, שרבני זקני אנ"ש גם הם יודעים מהכתוב [בצמח צדק]. לא אאריך בצדדים ההלכתיים, ורק הערה פראקטי:

כידוע, שהרקע לשקו"ט בהצמח צדק [ונמצא גם בשו"ת שארית יהודה ובשו"ת דברי נחמ"י] הוא בגלל שבנו בכורו של הצמח צדק, הר"ר ברוך שלום זצ"ל, נולד בלי אצבעות ביד ימין. שלכן הוכרח לכתבו ביד שמאל, אבל בידו הימני היה לו יתר כח וגבורה. והנה אם נהג הר"ר ברוך שלום כהוראת שוע"ר, היה יכול להניח תפילין בעצמו. אבל אם נהג כהמסקנה בשו"ת צמח צדק, נמצא שה' נאלץ בכל יום חול ממש להזדקק למישהו שיניח לו תפילין [של רש"י ושל ר"ת]. עובדא כזו – במשך שנים רבות – ודאי לא היה נשאר בסוד. ואולי יש לומר, לא שמענו – ראי'. ואולי לכך סמכו זקני רבני אנ"ש להורות בזה כשוע"ר, בידעם מפי המסורה שלמעשה כן נהגו, למרות השקו"ט בין הצמח צדק ודודו המהרי"ל וחבירו, ה'דברי נחמ"י'.

בהתאם לדברי הנ"ל, הנני מצרף תשובה להלכה, ושייכת גם לחג השבועות, שבה שולבה [בהערה 11] מענה הרבי שנתפרסם לפני כ"ה שנה, אך אולי לא נתפרסם למדי:

* * *

שאלה: לברר דין סוכריות שנדפס עליהן ציורים שונים מכמה חפצי מצוה: שופר, מנורה והדומה, ויש שכתוב עליהן שם החפץ. האם יש באכילתן איסור מחיקה, והאם מותר להאכילם לתינוקות. וכוונתנו בזה לברר דעת אדה"ז, אשר דעתו והוראתו הן לנו כדבר משנה.

תשובה: הנה בראשית דיון זה יש להביא דברי המרדכי⁴⁷, וז"ל:

נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביו"ט⁴⁸. והשיב, אי משום מוחק ביו"ט, ליכא איסורא דאורייתא במוחק שלא על מנת לכתוב. . מיהו איסורא דרבנן איכא. ובתינוק אין לחוש, דקטן אוכל נבילות אין בית-דין מצווין עליו להפרישו, היכא דלא ספינן ליה בידים.

דבריו הביא הרמ"א⁴⁹ להלכה:

אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק.

ועל מנהג האכלת עוגות כאלה לתינוקות ביום-טוב, מביא המגן אברהם⁵⁰ מ"ס' האגודה⁵¹: "ואני הורגלתי לכתוב בדבש מעורב במעט מים, דהוי מי פירות, ולא הוי מוחק". על זה הקשה המגן אברהם: "וצריך עיון, דעכ"פ רישומו ניכר", וא"כ שייך בזה איסור מחיקה. עוד הביא המגן אברהם⁵² דעת מהר"ש הלוי⁵³ "דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה, בדפוס או בידים, שרי. ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים". והמגן אברהם מסיים: "וצריך עיון". ואכן נלאו האחרונים לפשר ההבדל להלכה בין אותיות הכתיבה – מחומר אחר, לאותיות החקיקה – מיניה וביה. וכנראה דהיינו ה"צריך עיון" של המג"א.

(47) שבת פ"ז, ס' שסט.

(48) מנהג זה, שחלק מטקס הכנסה לחדר מאכילים עוגה שכתוב עלי' אותיות, ושוה נעשה בחג השבועות, מתואר בארוכה רוקח ס' רצו, הובא בחק יעקב ס' תצד סוס"ק א. ושם ציין גם לכלבו ס' עד, אבל שם אינו משמע שנהגו לעשות זאת בחג השבועות, ואדרבה, ע"ש. ובתשב"ץ קטן ס' תטז אוסר לכתוב "על העוגה שנותנים לנערים משום פתיחת הלב, משמות של ה' שאינם נמחקים. אבל משמות של מלאכים מותר".

(49) או"ח ס' שמ ס"ג.

(50) שם סק"ה.

(51) שבת ס' קג.

(52) שם סק"ו.

(53) ס' נו.

אך על דברי מהר"ש הלוי כתב הגאון בעל ה'נודע ביהודה'⁵⁴:

ודאי דבריו נכונים . . שהרי אמרו⁵⁵ "יוצאין בסריקין המצויירין בפסח", והרי 'יוצאין' היינו בלילה הראשונה שהוא יו"ט. ואף לכתחלה לא אסרו עשייתן רק משום חימוץ . . וסריקין המצויירין היינו שמצייר עליהם צורות עופות ודגים, וע' מגיד משנה פ"ה מהל' חמץ ומצה⁵⁶ . . ע"כ מוכח להיות חילוק של הר"ש הלוי, דדוקא כשכותב מדבר אחר, אבל אם היה מהעוגה שרי, כנלענ"ד.

אכן רבינו ז"ל – אולי בגלל הצ"ע של המגן אברהם – השמיט לגמרי הן הקולא של האגודה והן זו של הר"ש הלוי⁵⁷. ואדרבה, בדיני מצות של

(54) דגול מרובה, על גליון השו"ע.

(55) פסחים לו, א.

(56) במגיד משנה שם (הט"ו) הביא פירוש זה בשם הרב יצחק אבן גיא, אך לשונו שונה מהעתקת הדגול מרובה, וז"ל:

מאי סריקין המצויירין, פת העשוי' צורות דמות יונים ודגים ושאר צורות, וכן פירשו הגאונים ז"ל.

השינוי בזה הוא, דלשון המגיד משנה מורה על פת הנעשה כולו בצורת דג והדומה, ולדעת כמה פוסקים, אות שאינו על רקע לא נקרא כתב – ראה שו"ת הר צבי או"ח ח"א מלאכת כותב ב' (ע' רפ). וא"כ אין להוכיח מדין סריקין לנדוד – כתב או ציור על שטח, אם בכתובה אם בחקיקה. אלא שז"ל שבוה שונה דין ציור מדין אותיות, כי אותיות ניתנים להבנה רק בצירופן, וזה נוצר על ידי הרקע המאחדן, ואילו הציור יובן משמעותו להרואה גם ללא רקע.

ולהעיר שגם בשו"ע סי' תס ס"ז פירש סריקין "דהיינו לצייר במצות כמין חי' ועוף", ומזכיר גם עשיית הציור על ידי דפוס, דמשמע פירושו כהדגול מרובה.

(57) בקונטרס 'שמח ישראל' חוברת כה (סיון תשמ"ז), מאת מו"ר הר"ר בנימין כהן שליט"א, ראש הישיבה בעי"ת מעלבארן, דן בארוכה בנדוד"ד. אך על הדיוק ממה שלא הביא בשו"ע לחלק בין אותיות החקיקה או לא, מכלל דלא סבירא לי' לחלק כן, על זה כתב שם שקיבל על זה מענה בכתב מכ"ק אדמו"ר זי"ע:

הרי הם דברי הרמ"א

והרי כמה וכמה מקומות שאין אדה"ז מביא חילוקי דינים שבט"ז ומג"א. וצע"ג הכללים והטעמים בזה.

ועיין בקצוה"ש סי' קמ"ד בבדה"ש.

ושם פירש, שכמו שמהר"ש הלוי פירש ברמ"א דלא מיייר באותיות החקיקה, לא נבצר מאתנו לפרש כזה גם בשו"ע אדה"ז. ועיין שם עוד בארוכה בפירוש מענה הרבי, ודפח"ח. [על דברי קצות השלחן שנשמנו – ראה להלן הערות 14-16.]

מצוה כותב רבינו⁵⁸ שאין לעשות בהן אותיות, "שהרי צריך לשברן ביו"ט, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות, אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט".

ומ"מ ההיתר של המרדכי לתת לתינוק, מביא רבינו במקום אחר⁵⁹. ושם מוסיף רבינו: "רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק".

ומלשון זה של רבינו יש להוכיח דעתו, שלשון רמ"א הנ"ל "אסור לשבור עוגה", הוא לאו דוקא, ואף בעוגה קטנה, שמכניסה לתוך פיו בבת אחת ואותיותי' נמחקות על ידי אכילתה לחוד, גם כן אסור⁶⁰. ולכן אם יתן הגדול בפי התינוק ממש, הרי הוא מאכילו אסור [של מלאכת מחיקה] בידים. ואמנם גם בלשון המרדכי לא נאמר 'שבירה', ומשמע שדיונו הוא על עצם האכילה.

ועל כן נלענ"ד, דאע"פ שהרבה מאנ"ש נהגו להקל לאכול בסקוויטים וקרקרים שחקוק בהם אותיות, ונוהגים להקל לאכלם מבלי שישברו אותם טרם האכילה⁶¹, עכ"פ בדין סוכריות הנ"ל, שיש עליהן כתב או ציור מחומר אחר, ודאי שאין לסמוך על ההיתר של 'דרך אכילה' לחוד, ואין לגדול

(58) סי' תנח ס"ח. [ראי' זו הביא רא"ח נאה לאחר זמן. ובקצות השלחן שתח"י נעתק בסוף ח"ז, בע' קסט].

(59) סי' שמג ס"י.

(60) גם זה הוא דלא כהדגול מרבבה, שכתב בהמשך דבריו שם, ש'דרך אכילה' נחשב כמוחק כלאחר יד. ובקצות השלחן סי' קמד בדי השלחן ג (ע' קג) מפקפק טובא בסברא זו, שהרי באותיות אלה, זוהי דרך מחיקתן, ע"ש.

(61) וזהו כפי שהורה הרא"ח נאה בבדי השלחן שם (סוף ע' קנא), לצרף הסברא של 'דרך אכילה' עם סברת הר"ש הלוי להקל באותיות החקיקה. אך ראה דברי הרא"ח נאה הנ"ל הע' 58, שאסור לשבור עוגה שעלי' אותיות, אף אם הן נעשות מהעוגה עצמה. אך לא פירש שם לאסור גם בדרך אכילה. ולענ"ד מוכח דלא ס"ל לרבינו כלל קולות אלה כנ"ל בפנים, וראוי להחמיר אף באותיות החקיקה, והוא הדין בשוקולד שיש עליו אותיות או צורה של משהו מסויים (לאפוקי ציור וכיוצא בעלמא).

ואכן מעת כתיבתי תשובה זו ועד עתה נשתפר דבר זה, ולא ראיתי כל כך שיקילו לאכול בשבת מיני קרקרים שחקוק עליהם כתב. וב"ה שיש כעת מבחר גדול של מאכלים דומים שהם בלי פקפוק זה.

לאכלן בכל אופן⁶². ומ"מ קטן האוכלן להנאת עצמו, אין מצווין להפרישו. אך יזהר הגדול לא לשבור העוגה בעצמו, וגם שלא לתת בפי התינוק ממש.

וכל זה באחרים, אבל אביו של התינוק, שעליו מוטל החיוב של חינוך מדברי סופרים, הרי הוא מצווה להפריש בנו או בתו מאכילת דברים אלה⁶³.

וא"כ אותם טובי-לב המחלקים סוכריות לתינוקות כדי לחנכם בברכות, יבחרו לכך סוכריות שאין עליהן כתב או צורה⁶⁴.

* * *

ומדי דברי בזה, הנה בס' מראי מקומות וציונים להרב אשכנזי שליט"א בס' שמג שם, מקשה מדין בגדים שנקבעו בהם זגים המקשקשים, דאסור לתת לתינוק, דהוי כמאכילו איסור [של השמעת קול] בידים⁶⁵. וא"כ למה הותרה כאן נתינת העוגה לפני התינוק כשאינו משים בפיו ממש.

ולענ"ד י"ל, דהתם כוונת רצון התינוק הוא בהקול הנשמע, וזהו מה שהוא נותן לו, משא"כ בעוגה, שהשעשוע הוא במציאות האותיות, ולא במחיקתן. וילע"ע.

בכל הנ"ל, ע"ע: קצות השלחן סי' קמו (ח"ח ע' לד), על דברי הפמ"ג שהכתב שעל העוגה הוא דבר שאינו מתקיים; שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ריד; יסודי ישורון-מערכת ל"ט מלאכות, ח"ב ע' 97; קובץ 'הברכה' מס' 7, מאמר הרב ל. ביסטריצקי ז"ל; קובץ הערות וביאורים מס' 996.

62 בבדי השלחן שם בתחלת דבריו (ע' קמט) דייק מקושיית המגן אברהם על המרדכי, דמשמע שיש להקל במחיקת ציור יותר מבמחיקת כתב. ואף כי נשאר בצ"ע בפשר הדבר, בכל זאת סמך על זה לקולא!

63 ראה שו"ע סי' שמג ס"ב. וראה קצות השלחן ח"ט ע' יח.

64 ואע"פ שבמנהג הקדמון האכילו התינוקות עוגות שכתוב עליהן (כנ"ל הע' 2), הרי עשו כן למען הסגולה שבוה. משא"כ בנדו"ד שכל מיני הממתקים שווים לטובה.

ובסי' שמג ס"ח מביא רבינו שמותר להאכיל קטן מקרבן פסח אע"פ שאינו מגוי עליו, משום חינוך. אך היינו שם דוקא, מכיון שאי אפשר למנותו על הקרבן.

65 מגן אברהם סי' שא ס"ק לה, וכן הוא בשו"ע"ר שם סכ"א. וגם שם מוכח דלא מייירי באביו של התינוק.

תקנת גדנפא וענינה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלווי, וואשינגטאן

א. איתא בגמרא⁶⁶ "יורה גדולה מאי? ת"ש: דההוא דודא דהואי בי רב עקביה⁶⁷, אהדר ליה גדנפא דלישא אפומא, ומליוה מיא וארתחה. אמר רבא: מאן חכים למעבד כי הא מילתא אי לאו ר"ע דגברא רבא הוא, קסבר: כבולעו כך פולטו, מה בולעו בנצוצות, אף פולטו בנצוצות".

ופירש רש"י: "גדנפא דלישא – שפה של עיסה סביבות פיה, כדי שתקבל מים הרבה ויעברו הרותחין על שפתה. כבולעו – כענין שבלעו שפת הדוד את האיסור יפליטהו. מה בולעו בניצוצות – לאו בולעו אלא ע"י ניצוצות שניתזו הרתיחות שם, ולא הוכנסה לתוך יורה אחרת בשעת בליעת האיסור. כך בשעת פליטה – אע"פ שלא הכניסה לתוך יורה אחרת, הואיל ונתמלאת יפה יפה ומעלה ניצוצות על שפתה ופולט. ומיהו גדנפא בעינן, משום דאי לאו הכי דלמא לא הוה מסקא ניצוצות על השפה בהא זימנא, אבל איסור הנתבשל בה פעמים הרבה אם לא העלה ניצוצות כל שעה העלה פעם אחת".

וז"ל הרא"ש⁶⁸ "ורבינו יואל ז"ל לא היה עושה גדנפא, אלא לפיד אש או אבן רותחת היה משליך לתוך היורה בעודה רותחת והמים רותחין עולה על פני שפתה – ועדיף טפי מהתזת הניצוצות וכן כתב אבי העזרי ז"ל". והנהגת רבנו יואל האמורה, מבוארת בדברי בנו הראב"ה⁶⁹ וז"ל: "ועל יורה הגדולה שמגעילין [בה] פסק רבינו שמואל שצריך להכשירה קודם שיגעילו בה, ופירש במסכת עבודה זרה יורה גדולה מאי, כלומר איך יש להגעילה קודם שיגעילו בה, ומפרש תלמודא על ידי גדנפא. ובבית אבא מורי ראיתי שלא היו מתקנין גדנפא, אך או[ד] או אבן רותח היו משליכין ביורה שהיו מים מכסים את כולה, ועדיף מהתזת ניצוצות".

(66) עבודה זרה עו, א.

(67) ובשאלתות הגירסא "רב עוקבא" וברא"ש ובעוד כו"כ ראשונים "מור עוקבא".

(68) פסחים פ"ב ס"ז.

(69) ח"ב – פסחים ס' תסד ד"ה ופליאה.

לכאורה המובן הפשוט באופן ההכשרה על ידי גדנפא, הוא ⁷⁰ " . יעשה שפה . . סביב לפיו, כדי שיקבל מים רבים ויעברו המים על כל שפתו. ואח"כ ימלאנו מים על כל שפתו, וירתיחם בתוכו אצל האש – ונמצא שגם שפת הכלי הוגעל על ידי הרתחים שעברו על גביו". ואילו מלשון הרא"ש משמע שרק באופן דר' יואל "המים רותחין עולה על פני שפתה" – משא"כ באופן דגדנפא שעשה מר עוקבא, איכא רק ל"התזת ניצוצות". וכן משמע לכאורה גם מלשון רש"י, שכותב ש"הואיל ונתמלאת יפה יפה ומעלה ניצוצות על שפתה, ופולט". הרי שרק נתמלאה יפה, כלומר גוף הקדירה נתמלאה בשלימות, ואילו על שפתה מגיעים רק הניצוצות, ודוק. ומכלל דברי רש"י והרא"ש נשמע לכאורה, שהרא"ש הבין באופן עשיית הגדנפא אחרת מהמבואר בשוע"ר ושאר נו"כ השו"ע. שהרי אם היה לומד שנעשה באופן זה, מאי אולמא דזריקת הלפיד מעשיית הגדנפא, בשניהם המים מגיעים בשעת ההגעלה לשפתי הכלי הדורשים הגעלה. אמנם לשון הרמב"ם מורה כפי שמשמע מדברי אדה"ז, שכתב⁷¹ " . הרי זה מקיף לו שפה של טיט על שפתו מבחוץ, וממלאהו מים עד שיגברו על שפתו, ומרתיח המים בתוכו".

ועד כה לא הבנתי בדיוק, כיצד מסבירים הרא"ש וסייעתו את ההכשר על ידי גדנפא? ומהות הניצוצות וכו' שבדבריהם?

ב. מלשון הרא"ש משמע שגם באופן שעשה ר' יואל, לא בא להגעיל את דפנות הכלי מבחוץ – שגם הם יוגעלו בעירווי כפי שקרה במהלך השנה כשגלש החמץ וכו' – אלא נעשה רק בכדי שמים יעלו "על שפתה" (ועדיפותו רק בזה שכאן עולים המים על שפתה, משא"כ בגדנפא ניתזין רק ניצוצות). והאמת, שגם מכל לשונות אדה"ז בהבהרת שני אופני ההגעלה הללו, מדבר רק מ"על שפתו" וכלל אינו מדבר על כך שהמים גולשים על פני הדפנות מבחוץ.

ולכאורה דורש אכן ביאור, מדוע לא דאגו גם לגלישת האוכל החמץ מהקדירה בעת הבישול – כשם שדאגו לשפת הכלי? והרי במציאות אין מה לדבר, שפשוט שאין מעצור לגלישה דוקא בשפת הכלי, ושלא יצא ויגלוש לדפנות?

(70) לשון שוע"ר סי' תנב ס"א.

(71) הל' חמץ ומצה סוף פ"ה.

ג. הלום ראיתי, שאכן במגיד משנה⁷² כותב "פירוש שאחורי הכלי שאינן נגעלין אלא על ידי המים שמתוך רתיחתן נשפכין באחורי הכלי, די להם בכך – שאף הן לא בלעו מן האיסור אלא על ידי ניצוצות האש שהיה מרתיח הכלי, ולא הייתה בליעה זו חזקה ודי להם בפליטה זו". ודבריו האחרונים שכתב שבלעו רק "ע"י ניצוצות האש" באים לבאר את לשון הגמרא שנקטה בסגנון "ניצוצות". אלא שצ"ב, שהרי בעירוי עסקינן וכו'. וי"ל שהיה קשה לו, שאף שאכן בשעה שנשפכו היה על ידי עירוי, אבל בהמשך דיבוק העירוי הלזה שם, הרי הוא ממשיך ומתחמם על ידי האש שמחממת הכלי. ועל זה כותב, שאין זה חימום ישיר מהאש אלא הניצוצות של האש מגיעים לשם. או שכוונתו במילה "ניצוצות" כמילה נרדפת לכל מה שאינו שייך ישירות לדבר אלא מתנוצץ ונמשך ממנו [כרגיל גם בחסידות כו"ב], ומסביר שכיון שלדפנות מבחוץ מגיע כהמשכה והתנוצצות מהחום המרכזי, דהיינו עירוי מכ"ר, לכן אף ניתן באופן כזה.

שוב ראיתי שהפר"ח סי' תנב⁷³ כבר דן בדברי המגיד משנה הללו, ופירש בדבריו כפי שהבננו בתחילה בענין הניצוצות, והקשה שעפי"ז הבליעה בניצוצות וההגעלה בניצוצות ל"ד אהדדי. שזה בענין המאכל וזה בענין ההגעלה וכו' עיין שם. ובאמת, שלא זכיתי כל כך להבין דבריו לעת עתה. ויש עוד לעיין שם בדבריו!

אלא שצ"ע הכיצד מסייע הגדנפא ליצירת המצב המאפשר את גלישת המים? ויש לומר, שלולא הגדנפא אי אפשר למלא את הכלי (לפני הרתחתו) במים באופן שיגלשו, אבל ע"י הגדנפא מתאפשר הדבר. ובסופו של דבר הרי המים זבים גם החוצה, וכפי שכותב גם רבנו "שמיד הם זבין ויודים משם דרך הטיט". ואולי שמפרש, שכאשר המים רותחים מסיר את הגדנפא והמים שותתים החוצה, ודוק.

ד. עוד דורש לכאורה ביאור: הכיצד ניתן לתת עדיפות לתקנת ר' יואל – בשעה שרבא משבח את אופן העשייה של מר עוקבא ש"מאן חכים למיעבד כהא מילתא", והרי עפי"ד מסתבר שיש חכמים גדולים יותר, ואולי אף באופן פשוט יותר?!

72) שם.

73) ס"ק ו.

ואולי יש לומר, שר' יואל לא בא לוותר על עשיית הגדנפא. אלא בא להוסיף עליו, לפי שמר עוקבא הסתפק בגדנפא – שבו רק רתיחת המים היא בתוך הכלי ואילו לשפת הכלי מגיעים רק הניצוצות (וכפי שנוכיח להלן לכאורה מהתוספות ורש"י ועוד. ולעיל נתחבטנו בהבנת אופן זה וכו'), אבל המים לא רותחים שם. ובא ר' יואל להוסיף, שאם נכניס גם לפיד רותח למים – הרי שלשפת הכלי לא יעלו רק ניצוצות, אלא גם רתיחה של ממש. ועפי"ז, הרי שחוכמתו של מר עוקבא אכן גדולה יותר, שמתוך ההבנה במהות ה"כבולעו כך פולטו" (כהמשך דברי רבא שם) מסתפק גם בגדנפא בלבד. ואילו ר' יואל, אינו מסתפק בכך אלא דואג שהיה יותר בטוח בפליטת הכלי, ודוק.

ה. ובאמת שעל פי מה שמצאתי בדברי התוספות דלהלן, נראה ברור שלמדו שבגדנפא ההכשר אכן אינו בהגעלה גמורה אלא עירווי בלבד! (אלא שנצטרך למצוא הסבר לאופן עשייתו). דהנה התוספות⁷⁴ כתבו להוכיח שעירוי מבשל ומפליט ומבליע רק כדי קליפה, אבל אין דינו ככלי ראשון ממש שמו"ב בכולו. ובתו"ד כתבו בזה"ל: "וכן משמע בשילהי מסכת ע"ז (דף עו, א) דאמר מר עוקבא, זבן יורה מעכו"ם אהדר ליה גדנפא. ומסיק, כבולעו כך פולטו – מה בולעו בניצוצות אף פולטו בניצוצות. ואי עירווי ככלי ראשון, מאי איריא משום דבלע בניצוצות אפילו בלע בליעה גמורה פלט בניצוצות שהוא עירווי. אלא ודאי לא מבשל אלא כדי קליפה". והוכחה זו כתבה גם הרשב"א בתורת הבית הארוך, הו"ד בב"י סי' קכא.⁷⁵

הרי לנו ברור, שמפרשים את פעולת הגדנפא שאינה בכדי לאפשר הגעלה גמורה לשפת הכלי, כשם שמוגעל תוכיותו. אלא תוכיות הכלי נגעלת בהגעלה גמורה, ואילו שפתו מוגעל רק בעירווי. וכך מוכח באמת גם מפשטות הגמרא, שמסבירה את האפשרות להגעיל באופן כזה, שהוא משום כבכ"פ, לפיכך מהני הגעלה בניצוצות. ואם היה מדובר באופן שממלא מים עד מעל ומעבר לשפת כלי – דבר שמתאפשר באמצעות הגדנפא – באופן שמים נרתחים שם כשם שנרתחים המים שבתוכיות הכלי, אם כן לשם מה נדרש להבהיר שההגעלה באופן זה מועילה משום דנגעל בניצוצות! וכן נראה ברור למעיין בלשון רש"י שנעתק לעיל!

(74) שבת מב, ב ד"ה אבל נותן. ועד"ז בפסחים מ, ב ד"ה האילפס.

(75) סוף ד"ה ומ"ש ואדוני אבי הרא"ש.

ועפ"ז שוב עולה מכל הראשונים – ומפשטות הגמרא – שהגדנפא מגעיל רק באופן של עירוי! ולא באופן של הרתחת המים במקום השפה עצמה, כפי שזה בתוך הכלי. וחוזרת השאלה: (א) היכי מיירי? (ב) לשון שוע"ר דלעיל, לכאורה מורה שלא כן הוא!

ו. מלשון אדה"ז נראה – שהאופן של הגדנפא הוא המובחר וההנהגה של לכתחילה, אלא ש"אם אינו רוצה לעשות" באופן זה, יכול גם לעשותו באופן של השלכת אבן רותח וכו' לתוכו.

ואף שבדברי הרא"ש דלעיל משמע שעדיפות ישנה לאופן הזה, מכל מקום רבנו לא ס"ל כן – וזאת מכיוון שכמה מהראשונים אינם מרוצים מאופן הגעלה זה. וכמו שכתב בב"י בשם רבנו ירוחם ש"ש מי שכתב שאינו די באבן אלא דוקא בשפה של טיט אבל העולם נהגו להכשיר באבן רותח". וז"ל הריטב"א [פסחים ל, ב] "כתב הרי"ט ז"ל ויש שנוהגין שאין עושין גדנפא – אלא מלבנין רעפין ומשליכין לתוך הכלי כשהוא מלא, עד ששופך מים מכל צד. ואילו היה זה אמת לא היה טורח ר' עקביא לעשות גדנפא, אלא ודאי לא סגי באותן המים העוברין דרך השפה מהיורה שאין משתהין כלל, וראוי למחות במי שעושה כן".

ז. אלא שלכאורה דבריו דורשים ביאור: מדוע משתהין המים על השפה באופן של גדנפא, יותר מאשר באופן שכותב? ואדרבה, רבנו הרי כותב באופן ההגעלה של הגדנפא [כמבואר גם בראשונים] " . . . ואף על פי שהרותחין אינן מתעכבין הרבה על שפת הכלי, שמיד הן זבין ויורדים משם . . . מ"מ הרי גם כל השנה לא נתעכב החמץ על גבי שפת הכלי, ולא נבלע בו החמץ אלא על ידי ניצוצות הניתזים מהתבשיל לשפת הכלי".

ועלה בדעתי, שמכאן מוכח שאכן לומד הריטב"א באופן הגדנפא כפי שהבננו בתחילה – שעל ידיה מתאפשר למלא מים עד מעל לשפה, והמים נרתחים שם ממש. ומצאתי און לי, מדבריו ה[כמעט]מפורשים של הריטב"א במס' ע"ז (לג, ב ד"ה ולענין הגעלה) שכותב בתו"ד "ועירוי מכלי ראשון לענין הגעלה דינו ככלי שני, כדמוכח מעובדא דרב עוקבא . . . גבי יורה גדולה שלא מצאו לה הכשר אלא על ידי גדנפא". כלומר, שמוכיח שאין מועיל להכשיר היורה הגדולה על ידי עירוי, כי אם על ידי גדנפא – הרי לנו [כמעט] מפורש שמפרש שעל ידי הגדנפא נפעל לא עירוי כי אם ממש הגעלה בכלי ראשון כנדרש לדעתו!

אלא שעדיין לא מובן, כיצד מפרש את דברי הגמרא אודות ה"חכמה" שבעצת מר עוקבא, עקב הבנתו שכבולעו כן פולטו – ומכיון שבלע רק

בניצוצות לכן גם נגעל באופן זה. ואם איתא שבאופן הגעלה זו נפעל ממש הגעלה בכ"ר, מה כל אריכות הביאור באופן הבליעה המיוחד כאן כך שגם ההגעלה באופן מיוחד זה מועילה.

ואם כנים אנחנו, מובן מדוע רבנו אינו שולל את האופן הב' כפי שכותב הריטב"א – וזאת מכיון שגם בגדנפא כותב שאין המים מתעכבים שם. משא"כ הריטב"א שמפרש שבגדנפא המים נרתחים שם, הרי ששולל האופן הב' – ודוק.

ח. שוב ראיתי שהריטב"א עצמו מפרש את הגמרא באופן שהמים אינם מתעכבים שם וכו' [וכדלהלן], וע"כ שמפרש שאכן הגדנפא יוצרים מצב של הגעלה בכלי ראשון – אלא שעדיין אינו ממש כהכנסה בכ"ר שהרי אין המים שוהים שם – ועל זה כותבת הגמרא שמכיון שגם בעת הבליעה היה כן, הרי שמועיל גם בפליטה.

וז"ל הריטב"א במסכת ע"ז (עו, ב) "מה בולעו בניצוצות אף פולטו בניצוצות. פירש רש"י ז"ל כענין שבלעו שפתי הדוד את האסור יפלטוהו, מה בלעו לא בלעו אלא ע"י ניצוצות שעלו הרתיחות שם – שהרי בשעת האיסור לא נכנסה בתוך יורה אחרת, כך בשעת פליטתה אף על פי שלא הכניסה לתוך יורה אחרת, הואיל ונתמלאת יפה מעלה ניצוצות על שפתה ופולט. ומיהו גדנפא בעינן, משום דאי לאו הכי דילמא לא הוה מסקא ניצוצות על השפה בהא זימנא. אבל נתבשל בה פעמים הרבה, אם לא העלה ניצוצות כל שעה, העלה פעם אחת עכ"ל ז"ל. ונראה מלשונו ז"ל, דחכמתיה דמר עוקבא היינו במאי דשרייה בלי הכנסה ביורה אחרת – כי בתלמוד היו מתקשין היאך יכשירו היורה. והנכון, דכולה חכמתיה היינו בגדנפא. לפי שבלעו שפתי הדוד ניצוצות בשעת האיסור פעמים הרבה פעמים כאן ופעמים כאן עד שנתפשטו ניצוצות בכל השפה ונבלעה כולה, ואילו בהגעלה פעם אחת ולא אפילו בשתיים לא היו עולין ניצוצות בכולה! עד שבא מר עוקבא ונתחכם ועבד לה גדנפא שיעלו המים בכולה. ואע"פ שאין המים משתהין שם, הרי יש בהן כדאי להכשיר בליעה הבאה ע"י ניצוצות".

ובהדגשות שעשינו בדברי הריטב"א, יובנו המוסגרים שבדברי רבנו. שכותב " . לפי שיש לחוש שמא עכשיו בשעת הגעלה זו לא יעלה ניצוצות על (כל) שפתו, משא"כ האיסור שנתבשל בתוכו פעמים הרבה אי אפשר שלא העלה ניצוצות על (כל) שפתו פעם אחת". ועל סוף דברי רבנו הללו, צויין במ"מ עה"ג רש"י. ועפ"י האמור מובן, שפנים דברי רבנו

[ללא המוסגר] הוא אכן שיטת רש"י, אבל במוסגר מסביר רבנו את החשש ואת הסיוע שבעשיית הגדנפא גם לשיטת הריטב"א והראשונים שבשיטתו.

ט. בפרי חדש סי' תנב (סק"ו) מבהיר את הענין המבואר בפוסקים, שענין הגדנפא הוא בכדי שמים יעלו, אבל אינם משתהים שם – והחידוש הוא שלמרות שפנים הכלי נגעל בשהיה מרובה במים ואילו שפתו רק בשהיה מועטת, מכל מקום סגי.

והדברים דורשים ביאור, שעל פי מה שנפסק להלן בכלל אין צורך בשהיה מרובה וכו'. ואולי שיש לחלק, בין שהיה מועטת אבל בכל זאת שהיה, לבין מים שעולים ויורדים וכו' במהלך הרתיחה?!

י. הלום ראיתי בפרי מגדים סי' תנב (א"א ס"ק יא) שפירש את דברי המגיד משנה, באופן שדבריו תואמים לדברי רש"י ושאר הראשונים בנדון. וז"ל: "רש"י שם פירש מה בולעו בניצוצות, משום שפה קאמר. [כלומר, שהבעיה היא כיצד להכשיר את שפת הכלי, ולמטרה זו נעשית השפה כדי לוודא שגם היא תוכשר. והטעם שהכשרה שכזו מועילה לשפה, היא משום שבעלה רק בניצוצות]. והמגיד משנה . . פירש אחורי הכלי [כלומר, שהמטרה היא הכשרת "אחורי הכלי", שאת הכשרתו משיגים ע"י ה"שפה" – ולשם כך נדרשת הסברא שבלע רק בניצוצות].

ועיין פרי חדש [שפירש] דרש"י והמגיד משנה חלוקין בפירוש מה בולעו בניצוצות, יע"ש. ולכאורה יש לפרש, שהמגיד משנה גם כן כרש"י – ומה שכתב "אחורי הכלי" אפשר לשפה קורא כן, ואי נמי אחורי ממש". וכמובן שעל פי פירוש זה, הרי שאזדא ליה קושיית הפרי חדש, מאי מהני לזה הגדנפא.

וממשיך הפמ"ג וכותב: "ומה שכתב המגיד משנה על ידי ניצוצות האש" – מילת "האש" שב אשל אחריו, ור"ל על ידי ניצוצות המים שהאש היה מרתיח ועלו המים כל כך [כלומר, שבדברי המ"מ שכתב "שאף הן לא בלעו מן האיסור אלא על ידי ניצוצות האש שהיה מרתיח הכלי", לא קוראים את המילים "ניצוצות האש" כאחד, אלא מפסיקים בין המילה "ניצוצות" למילה "האש" שמילה זו קאי אדבריו שלאחר מכן. כלומר, שאחורי הכלי בלעו מן האיסור על ידי ניצוצות [המים], שהגיעו

עד לשם עקב "האש שהיה מרתיח הכלי" עד לגלישתם]. ועיין ב"ח (ד"ה סדר)⁷⁶.

יא. ובחז"א [יו"ד סי' יט] הוסיף להוכיח לכאורה, שכוונת המגיד משנה היא אכן לשפת הכלי, ולא לאחוריו כפשוטו:

א) המגיד משנה בהמשך למה שמפרש את פעולת הגדנפא, כותב "ופירש רש"י ז"ל, ובלא שפה לא סגי – דניצוצות דכולא שתא פעם כאן ופעם כאן, ואילו דהגעלה חדא שעתא". ואם איתא שמחדש פירוש חדש במהות ההגעלה הזו, היתכן שלא שת ליבו לבאר שרש"י פירוש את כללות הענין באופן אחר.

ויש להוסיף, שמהעתקתו את דברי רש"י בפעולת הגדנפא, מוכח שפירוש ה"ניצוצות" הוא כפי שפירשם הפרי מגדים, שאם לא כן מה הקשר בין פירוש רש"י אודות ניצוצות הבישול שפעמים כאן פעמים כאן, לניצוצות האש?!

ב) קושיית הפר"ח, דמאי מהני הגדנפא להגעת המים אל "אחורי" הכלי, ואדרבה "דהא הגדנפא מחזקת שלא תשפוך אחורי הכלי". [וקושיא זו מביא מדיליה, וכנראה, לא ראה את הפרי חדש]. ג) ועוד, אם איתא דהגעלה מבפנים לא מהני לניצוצות הנופלין על דופני הכלי מבחוץ – אם כן לא מהני לעולם רתיחת הכלי [גם אם ישפך החוצה ממי הרתיחה]. דאי אפשר דהרתיחה תכסה כל שטח הכלי מבלי השאיר מאומה". [ובענין זה עוד נדבר להלן בעז"ה].

ובביאור פעולת הגדנפא מבאר החז"א שם, באופן הנראה כמתקבל. והוא: שהגדנפא באמת לא בנוי באופן שממלא מים בגובה הכלי, באופן שהמים נרתחים שם. וכפי שגם אנו הוכחנו לעיל, שאם איתא דהכי הוא הרי שזו היא הגעלה גמורה, ואין צורך ל"חכמה" דכבולעו כך פולטו. ומדוע אכן אינו עושה כן? כנראה שטכנית, מחיצה גבוה מעבר לדפנות הכלי מבלי שיהיה לה תימוכין מדפנות הכלי, פשוט אינה מחזיקה מעמד וכו'. אלא שהגדנפא תפקידה לגרום לכך שניתן יהיה למלא את הכלי

76) לא ברורה כל כך כוונתו בצינונו לב"ח, שהרי הוא רק העתיק את לשונות רש"י והמגיד משנה. ואולי כוונתו אכן לכך, שמילא משאר האחרונים שלא העתיקו את פירוש המ"מ אין כל כך ראייה, אבל הב"ח שלמרות שמעתיק את דברי שניהם, ולאחר מכן כותב "ומדבריהם [של רש"י והמ"מ] למדנו . . . " וכו', עכ"ז לא שת לבו לחלק בין פירוש רש"י לזה של המגיד משנה. ע"כ מוכח שאכן ס"ל שפירושם שווה, וכפירוש השני שכתב הפמ"ג, ודוק.

באופן הכי מושלם, שאלמלא זאת קשה למלאה ממש עד הסוף כיון שתמיד ישפך קצת החוצה וכו'. ובביאור הענין כותב: "בפירוש רש"י והר"ן מבואר, דהאי גדנפא הוא כדי שיעלו המים והרתיחה על שפתי הכלי. ומבואר דהא דאמר יורה קטנה בתוך גדולה [=אופן ההגעה דלכתחילה, כשאין בעיה להכניסה לכלי גדול יותר], אינו כדי להגעיל גם מבחוץ – דלעולם הרתיחה מבפנים מפלטת מכל עובי הדופן [וכפי שיתבאר להלן]. אלא מפני שאי אפשר למלאות הכלי על כל גדותיו [בכדי להגעיל את שפת הכלי, שאותו אכן חייבים להגעיל, וכדלהלן], אמרו דיגעיל יורה בתוך יורה. ועל זה חידש ר"ע [מר עוקבא] דמהני גדנפא, ואע"ג דאכתי לא יכול למלאותו שיהיו המים על כל השפתות – שאין גדנפא דלישה מחזקת המים [וכמש"כ המג"א שהעתיקו רבינו, שמיד נשפכים וכו'], מיהו על ידי גדנפא יכול למלאותו באופן שיהיה בטוח שהרתיחה עברה על כל שפתי הכלי. ומים הקבועים בכלי כשנרתחים, פעולת פליטתן יותר חזקה מהמים הבאים על הכלי מחמת הפשט הרתיחה – והלכך, אם הייתה הבליעה במים שוכנים לא מהני הגעלה על ידי הפשט הרתיחה. אבל כשנבלע בהפשט הרתיחה [על ידי ניצוצות], מהני הגעלה בהפשט הרתיחה. וניצוצות דקאמר, היינו ביעבועי הרתיחה".

יב. ועל פי מה שכתב, שהרתיחה מבפנים מפליטה גם את מה שנשפך מבחוץ על אחורי כלי – אתי שפיר מה ששאלנו בתחילת דברינו, מדוע אין התייחסות בדברי רבנו וכל שאר הפוסקים לגלישת התבשילים. וכל הבעיה שמעסיקה את הגמרא והפוסקים, היא רק מה שנבלע בשפת הכלי.

ובאמת שבנין זה יש דיון רחב בפוסקים – וכדלהלן:

א) בפתחי תשובה⁷⁷ כותב: ש"כל מקום שהוזכר בסימן זה קדירה אסורה [כלומר, כשניתז על הכלי הבשרי חלב מבחוץ וכו'] אם היא של מתכת ובא להגעילה, לא מהני כשימלאנה מים וירתחנה – דאם כן צד החיצון לא נגעל. אלא צריך להכניסה ליורה, עיין במג"א סי' תנ"ב ס"ק י"א". ובציונו למג"א, כוונתו למבואר שם אודות הכלי ששואבים בו רותחין ש"אין תקנה להכשיר על ידי שימלאו מים וירתחם, דצד החיצון לא נגעל. אלא צריך להכניסו חולו ליורה" – והדברים נעתקו גם בדברי רבנו כאן [ס"ב].

(ב) אלא שבאמת, אפשר לומר שאדרבה – מדברי המג"א ורבנו אלו, מוכח שלא כדברי הפת"ש. דאם איתא שגם בגלישה צריך להגעיל צידו החיצוני, מדוע הוצרכו למצוא דוגמא חדשה [כלי ששאובים בו וכו'] שלא מעין הדוגמא הראשונה דמיירו בה. הרי יכלו לומר בהמשך להאמור, שבמה דברים אמורים דמהני גדנפא היינו כשהחשש הוא מניצוצות שעל שפת הכלי בלבד – אבל אם נשפך גם מהכלי החוצה, וכפי שקורה אכן במעשי יום יום ממש בכל בית, אין די בכך ויש להגעיל גם צידו החיצון כדינו [כלומר, בעירווי מכ"ר וכיו"ב]. וכמובן שאח"כ יכולים להוסיף עוד דוגמאות, כפי הדוגמא שאכן כתבו וכו'. ומכלל הדברים נמצינו למדין, כאמור, שלכאורה כל הפוסקים שלא נקטו כן לא סבירא להו כדברי הפתחי תשובה – וכפי שיתבאר אכן להלן.

(ג) ובאמת שמפורש בדברי אחד מגדולי הראשונים, שפסקיו שכיחים ומצויים בכל הדינים הללו – הלא הוא האיסור והיתר הארוך⁷⁸ שכותב: "יורה שנאסרה רק מבחוץ מטיפת חלב, נגעלת שפיר בכי האי גוונא כשמרתיח בתוכה. ואינו צריך לתוחבה ביורה אחרת. . . דבחימום כלי מתכת מה שאין עובר בפעם ראשון אינו עובר לעולם".

(ד) ובספר דרכי תשובה⁷⁹ הביא המון פוסקים שאכן דעתם פשוטה להתיר בזה, ומהם שכתבו כן מדעת עצמם והוכיחו זאת מראשונים וכו', ומהם שהביאו את דברי הפתחי תשובה האמורים והשיגוהו מהמפורש באו"ה הנ"ל. ואף הוכיחו כדעת האו"ה, מלשון המג"א⁸⁰ "דהגעלה מפלטת כל הכלי מעבר אל עבר". [ולהעיר, שאף שמג"א שם לא נחית להכי, אלא בא לבאר מדוע אין מועיל קילוף במקום שנדרשת הגעלה – מכל מקום דיוק לשונו מבואר בכל זאת, שאכן ההגעלה מפלטת את כל מה שנמצא בכל עובי הכלי. ובמילא בנדו"ד, מה אכפת לנו שיש בתוכו גם בליעה כתוצאה מהעירוי, סוף סוף ההגעלה מפליטה כל מה שבדפנות. אלא שבאמת אם נרצה לדייק כן, מדוע באמת נדרשת הגעלה גם מבחוץ בכלי ששאובים בו – הרי ההגעלה מפליטה את כל מה שבדפנות?! ולכן לענ"ד, ראיה זו קלושה לכאורה. וצריך עדיין בירור מעמיק יותר].

(78) כלל נח, סס"א.

(79) סי' קכא ס"ק כ"ז.

(80) סי' תנא ס"ק לב.

(ה) בשו"ת אמרי יושר⁸¹, נשאל מדוע בהגעלת סיר שגלש וכו' מסתפקים בהרתחת מים בתוכו והכנסת אבן וכו' שיגלוש – ואין חוששים [למה שאכן כתב החז"א] שמא עכשיו המים לא יגיעו לכל המקומות. ומבאר זאת ע"י דברי האו"ה דלעיל, שבעצם מספיקה התרחת המים בתוכו וכו'. ולכן מסיים האמרי יושר "גם להמחמיר [שיגלוש מים החוצה וכו'] אין לחוש מספק". ומסיים: "ואם השפיכה [של החלב] הייתה תחת הסיר [שאז הגלישה כמובן לא תועיל], יש לעשות כן – להרתיח מים בתוכו ולהעמידו על האש, דעכ"פ זה הוי כהגעלה בבידור".

(ו) ואף שנמצא למי שניסו לפרש גם את דברי האו"ה, כאילו מדובר שמכניס אבן רותחת לתוכו וכו', ושדבריו באים בהמשך למה שכתב לעיל מינה שם מיירי בכהאי גוונא. הנה כבר שללו זאת אחרים, ובטענה צודקת לכאורה, שהרי האו"ה כתב מילתא בטעמא ש"מה שאין עובר בפעם ראשון אינו עובר לעולם". ומובן שעל פי טעם זה אין צורך בגלישה וכו'.

סוף דבר: כפי שכתבנו, לכאורה מוכח שגם רבנו ס"ל כהאו"ה ודלא כחידוש הפתחי תשובה – ואם כן זכינו לביאור הדברים, וכדלעיל בארוכה. ולהעיר, שלמעשה מורים לחוש בכל זאת לדברי הפת"ש – ואולי זה בבחינת "מהיות טוב" וכו'.



"אם כתבן סתם יגנזו"

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

כתב אדה"ז בשו"ע סי' לב סל"א וז"ל: הכתיבה צריכה להיות לשמה שיכתוב הפרשיות לשם קדושת תפילין בפירוש ואם כתבן סתם פסולות והאזכרות צריך לכתבן לשם קדושתן בפירוש ואם כתבן סתם יגנזו. עכ"ל"ק.

בדפוס החדש לא כתבו מקור לדין זה דאם כתבן סתם יגנזו, ונראה דהמקור לזה הוא ב"ים של שלמה" על סוגיא זו בגיטין פרק ה' סי' טו וז"ל: "ונראה בעיניי הא דקאמר 'נאמן אתה להפסיד שכרך' דאינו משלם כלום

ואפילו מה ששוה ללמוד בו, אף שהיה לומדים מקודם מספר תורה כמ"ש הרא"ש בהלכות קטנות, מ"מ בספר תורה זו אסור – חיישינן שמא יקרא בו – אלא יגנוז, (מכל מקום) [ומשום] זה עלה על דעתו של המקשן אף שהס"ת פסולה לקרות בו שלא הפסיד אלא שכר האזכרות אבל לא שכר כל הס"ת – דהיינו מה ששוה ללמוד בה. והשיב (רבי אמי) שאינה שוה כלום".



עוד בענין נשים בהסיבה ובהמסתעף

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי

א. איתא בפסחים⁸²: "אשה אצל בעלה, לא בעיא הסיבה. ואם אשה חשובה היא, צריכה הסיבה". וברמב"ם⁸³: "אשה אינה צריכה הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה". ובשו"ע (או"ח סי' תעב ס"ד): "אשה אינה צריכה הסיבה אלא אם כן היא חשובה".

וכתב המרדכי⁸⁴ בשם התוס'⁸⁵: "ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, פי' בתוספות דכולהו נשים דידן חשובות גינהו וצריכות הסיבה". ועפ"ז פסק הרמ"א וכתב⁸⁶: "וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה⁸⁷ דכתב דבזמן הזה אין להסב", דכיון "שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו".

ובספר הליכות שלמה על מועדי השנה⁸⁸ כתב: "נשים אע"פ שפטורות מהסיבה יתכן שאם אכלו המצה ושתו הכוסות בעמידה לא יצאו, דנהי דפטורות מהסיבה מ"מ אפשר דעמידה שאני ואינה דרך חירות כלל, כי כך

(82) קק, א.

(83) הל' חו"מ פ"ז ה"ח.

(84) ע"פ סי' תריא.

(85) הו"ד בב"י או"ח שם.

(86) או"ח שם.

(87) פסחים סי' תקכ: "וחזור לביתו, ויושב בהסיבה. ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו". וראה שיירי כנה"ג סי' תעב שם שהראבי"ה "לא כתב כן אלא בארצות שאין נוהגין להסב אבל בשאר ארצות שנוהגים להסב צריך להסב".

(88) פ"ט סי"ט ובדבר הלכה שם אות מא.

היא צורת אכילת עבדים⁸⁹. ודבריו מיוסדים על ירושלמי⁹⁰: "אמר רבי לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות".

ונראה להוכיח כדבריו, ובהקדם ביאור פלוגתת הראב"ה וסיעתו עם החולקים עליהם אם בזמנינו כאשר אין הדרך להסב עדיין מצווים אנו בהסיבת שמאל, דלכאורה שיטת הראב"ה צריכה ביאור, דמאחר שתקנו חז"ל, מהיכי תיתי לומר שנתבטלה התקנה ונתחדשה ההלכה. וע"כ נ"ל דס"ל להראב"ה שתקנת חז"ל לא היתה בעצם על הסיבת שמאל כדי שנאמר דתקנה זו קיימת גם בזמן ומקום שאכילה בהסיבה איננה דרכם של בני חורין, ולשיטתו, עיקר התקנה היתה לישב בדרך חירות, ועל כן בזמנינו שאין הסיבת שמאל הנהגה של חירות, הנה לא זו בלבד שאין חיוב בהסיבת שמאל, כי אם אדרבה קיום מצות 'הסיבה' הוא על ידי ישיבה רגילה וכדרך בני חורין בזמנינו.

ובדעת החולקים על הראב"ה וס"ל שגם בזמנינו יש מצוה בהסיבת שמאל נ"ל, דס"ל דאף שכוונת חז"ל בתקנתם היתה שתהי' הנהגה של חירות הרי לפועל תקנו מצות הסיבה, ומפני זה חייבים גם אנחנו לישב בהסיבת שמאל אף שאין זה דרך בני חורין בזמנינו.

ונראה עוד, דגם החולקים על הראב"ה וס"ל שתקנו חכמים הסיבת שמאל דייקא, מ"מ גם לדידהו נכלל במצות הסיבה ישיבה דרך חירות, ואף שלשיטתם לא די בזה ובעינן ג"כ הסיבת שמאל, מ"מ גם הם מודים שישיבה בדרך חירות מכלל המצוה היא. דהנה בריש פרק ע"פ⁹¹ שנינו "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". וכתבו התוס'⁹² "וסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות", קמ"ל שגם העני חייב בהסיבה. ועפ"ז פסק הרמ"א⁹³ "ואפילו עני שאין לו כרים ישב על הספסל", וביאר המג"א⁹⁴ "ישב על הספסל – ולא על

(89) ועד"ז איתא בהגש"פ עם ביאורים, פסקים, הנהגות ותשובות מפי השמועה מהגרי"ש אלישיב (מכון קרן רא"ם, ירושלים תשס"ו) עמוד 22.

(90) שם ה"א.

(91) פסחים צט, ב.

(92) שם ד"ה ואפילו.

(93) או"ח שם ס"ב.

(94) שם סק"ג.

הקרקע" ושוב הביא שבמרדכי משמע דגרסינן "יסב על הספסל". וכוונתו דמלשון הרמ"א משמע שהעני שאין לו כרים אינו מיסב על שמאלו כלל אלא שצריך לישב על הספסל, משא"כ לגירסת המרדכי ה"ה צריך להסב דוקא, ואף שאין לו כרים. והנה המג"א הביא שתי הגירסאות ולא הכריע בזה. אבל בלבוש (או"ח שם) כתב: "ואפילו עני שאין לו כרים וכסתות ישב על הספסל". וכ"ה בשו"ע רבינו הזקן⁹⁵ כתב: "ועני שאין לו כרים וכסתות להסב עליהן, מ"מ ישב על הספסל ולא על הקרקע כבשאר ימות השנה", והוא כמ"ש המג"א בדעת הרמ"א, דמאחר שאין להעני כרים וכסתות ה"ה פטור מהסיבת שמאל אבל חייב בישיבה על הספסל. ולכאורה צ"ב, דמאחר שאינו יכול להסב על שמאלו איך מקיים הוא מצות הסיבה בזה שיושב על הספסל.

והנראה מבואר מזה הוא שתקנת מצות הסיבה לא היתה רק על הסיבת שמאל אלא דנכלל בזה גם שישב בדרך חירות, ואם כן גם העני שאין לו כרים ואנוס הוא, עדיין יכול לקיים מקצת מצותו ע"ז שישב על הספסל שהוא בדרך חירות עכ"פ בניגוד לישיבה על הקרקע.

ויעויין בספר המכתם⁹⁶ שכתב בזה"ל: "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, פי' לא יאכל כשאר הימים דרך ארעי ודרך עניות אלא דרך גדולה וקביעות הסיבה, כדי להזכיר החירות לתת הודאה לשם ית"י".

[ויתירה מזו מצאתי בתורתו של הגר"ח הלוי מברסק, דהנה בפירוש רש"י והרשב"ם (פסחים שם) כתבו בביאור מצות הסיבה דהיינו "שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות", ובחידושי הגר"ח⁹⁷ העיר דלכאורה מה ענין שולחן אצל הסיבה, אלא ע"כ דמצות הסיבה ענינה שייסב כדרך בני חורין, ולכן "אם יסב על המטה בלא שולחן לא הוי הסיבה". ובמנהגי מהרי"ל איתא ש"כל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים למען מיעוט שררה זכר לחורבן, לבד מלילות הסדר לפי שהתורה הזהירה להראות דרך חירות". ועפ"ז פסקו הטושו"ע⁹⁸: "יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כחו", ע"ש בב"ח ובביאור הגר"א. וכתב הגר"ח דכשם שזה שהוא צריך להסב על השולחן הוא משום מצות הסיבה, ה"ה נמי דזה ששולחנו

(95) שם, ס"ח.

(96) לרבינו דוד מנרבונה, עמ"ס פסחים (ניו יורק תשכ"ב) זט, ב.

(97) הו"ד בהגש"פ 'מבית לוי', ירושלים תשמ"ג, עמוד פח.

(98) או"ח שם ס"ב.

צ"ל מסודר בכלים נאים הוא משום מצות הסיבה, כי כל זה נכלל בישיבה בדרך חירות].

ואם כנים הדברים הרי פשוט שבין להראבי"ה ובין להחולקים עליו צריכים לישוב בשעת אכילת המצה ושתיית הכוסות, ומי שאוכל ושותה בעמידה ביטל מצות הסיבה לכל הדיעות.

והנה לאחר שנתבאר שבמצות הסיבה תרווייהו איתנהו: חדא, שישב בדרך חירות; ועוד, שיסב על שמאלו יש לעיין בהא דקיי"ל שאשה אי"צ הסיבה (ועד"ז יש לחקור בשאר הפטורים מהסיבה), אם רק מהסיבת שמאל נפטרה או גם מדין ישיבה בדרך חירות, דלכאורה, לפי כל הטעמים שהובאו ונתבארו לזה שאשה פטורה מהסיבה, מסתבר שלא פטורה כי אם מהסיבת שמאל אבל לא מישיבה בדרך חירות.

אמנם איך שתהי' ההכרעה בזה, הרי השתא דקיי"ל שכל הנשים שלנו נקראות חשובות וגם הנשים מחוייבות בהסיבה, ברור שגם הנשים מחוייבות לישוב בדרך חירות, ומחויב זה אי אפשר לפטרן מחמת שיטת הראבי"ה, כי גם להראבי"ה נוהג חיוב זה גם בזמנינו וכמשנ"ת.

ולפי זה נמצא, שבין איש ובין אשה שאכלו מצה או שתו ארבע כוסות בעמידה (או בסמיכה וכיו"ב), כל שאין דרך בני חורין בזמנינו לאכול כך, לא יצאו יד"ח מצות הסיבה לכו"ע, וחייבים המה לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, ושפיר אפשר לקבוע מסמרות בהצעת הגרשז"א.

טעמו של השבט הקהתי בהא דאשה אי"צ הסיבה ושקו"ט בדבריו

ב. זה עתה ראה ראיתי בשו"ת שבט הקהתי⁹⁹ שיצא לדון בדבר חדש, והציע שגם לפי טעמו של הרשב"ם¹⁰⁰ – שנשים פטורות מהסיבה מפני אימת בעליהן פטורות – גם אלמנות וגרושות פטורות מהסיבה, ודלא כמ"ש הרא"ש והטור¹⁰¹, ובהקדים מ"ש האבודרהם¹⁰² ש"הטעם שנפטרו הנשים מהמ"ע שהז"ג [הוא] לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות

(99) להרב שמאי קהת הכהן שי' גראס, ח"ה (ירושלים תשנ"ו), סי' פט אותיות ב' וג'.

(100) פסחים שם.

(101) או"ח שם.

(102) בביאור 'ברכת המצות ומשפטיהם'.

צרכיו", ע"ש¹⁰³. והקשו ע"ז, הא תינח באשה נשואה, אבל בפנוי מאי איכא למימר?¹⁰⁴

והביא השבט הקהתי לתרוץ בשם ספר ציונים לתורה¹⁰⁵ "דכל עצם בריאת האשה לא היתה לצורך עצמה אלא לצורך הבעל, וכל הויית האשה הי' רק לצורך הבעל, ואין לאשה הוי' בפני עצמה, וע"כ אשה אפילו אין לה בעל פטורה ממ"ע שהז"ג, דכל הוייתה הוא לצורך הבעל וכשיש לה בעל היא פטורה ממ"ע שהז"ג דמשועבדת לבעלה, הוא הדין כשאין לה בעל פטורה".

ולפ"ז כתב השבט הקהתי (ובביאור שיטת הרשב"ם) "דמשום הכי אשה פטורה מלהסב דכל הסיבה הוא להראות חירות כאילו אין לו אדון עליו, אבל אשה כל הווייתה הוא שיהי' לה בעל עלי' כדי שתעזור לבעלה"¹⁰⁶, ומשום הכי אפילו אשה שאין לה בעל ג"כ פטורה, דעצם בריאת האשה הוא שתהא אדון עלי'".

וע"ש שכתב עוד דאשה גרועה מעבד עברי שכתבו הפוסקים¹⁰⁷ שחייב בהסיבה, כי אשה "כל תחלת הוייתה הוא שתהא משועבדת לבעל, משא"כ עבד אע"ג דעכשיו הוא עבד ממ"מ לא נולד כדי להיות עבד . . . כיון דנולד בן חורין, אע"ג דעכשיו הוא עבד שפיר שייך שיסיב ויהי' בן חורין בליל הפסח".

אבל נוסף לזה שלפענ"ד אי אפשר להעמיס כל זה בדברי הרשב"ם וא"כ העיקר חסר מן הספר, כבר הרגיש בעצמו שדין אשה חשובה שצריכה

(103) וראה גם כלבו ריש סי' עג. ועוד. ואכ"מ.

(104) בפשטות י"ל שלא חילקה התורה בדיני, ועל הרוב תדבר (וע"ד מ"ש הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ד) וכמ"ש כמה אחרונים דגם בדאורייתא מצינו "לא פלוג". ובלקוטי שיחות (חל"א עמוד 96 ואילך) ביאר רבינו זי"ע ע"פ מ"ש האריז"ל (טעהמ"צ פ' בראשית. שער מאמרי רשב"י לתקו"ז תס"ט) ש"בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה. . אבל מל"ת כו", וכת ש"ענין 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 'פלג גופא', הרי גם לפני חיבור שני החצאים יחד, מהני המעשה של האיש ל'חציו השני', להאשה", ע"ש בפרטיות.

(105) להגר"י ענגיל.

(106) להעיר ממנחות מג, סע"ב: "ואלא מאי מברך, שלא עשאני עבד, היינו אשה", וברש"י שם בלישנא קמא: "ראשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו".

(107) חק יעקב שם סק"ב. שו"ע אדה"ז שם סי"ב.

הסיבה סותר את כל יסודו שהרי פשוט שאשה חשובה אינה שונה בעצם הווייתה ומהותה משאר כל הנשים.

ועוד וג"ז עיקר: נראה ברור שאי אפשר לומר "דכיון דכל הסיבה הוא להראות חירות" אין מצוה זו שייכת באשה, ויגיד עליו רעו, שהרי מפורש ברמב"ם¹⁰⁸ ששתי מצות אלו, הסיבה וארבע כוסות, נתקנו כדי "להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" ומ"מ פסק ש"בין אנשים בין נשים חייב לשנות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין", הרי שגם נשים חייבות להראות חירות.

גם מ"ש שבט הקהתי בשם ספר 'ציונים לתורה' לא מצאתי שם כדברים האלה, וכנראה כוונתו למ"ש הגר"י ענגיל בספרו לקח טוב¹⁰⁹, אבל הרואה יראה שלא כתב שם הגר"י ענגיל כמו שהביא השבט הקהתי משמו, אלא האריך שם בענין אחר על יסוד דברי הגמרא¹¹⁰: "עולא אקלע לבי רב נחמן, כריך ריפתא בריך ברכת מזונא, יהב לי' כסא דברכתא לרב נחמן. אמר לי' רב נחמן, לישדר מר כסא דברכתא לילתא. אמר לי', הכי אמר רבי יוחנן, אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, שנאמר¹¹¹ וברך פרי בטנך, פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך". וכתב עפ"ז בספר לקח טוב, ד"מוכח מזה דכל השפעות היורדות משמים מטה אל בני ישראל, הן השפעות גשמיות וחומריות והן השפעות רוחניות וצוריות, הנה תושפע ותגיע השפע בעצם וראשונה אל האנשים מבני ישראל, ומן האנשים הוא שתעבור השפע ותלך הלאה גם לנשים, שהרי הברכה שהוזכרה בגמרא שהאשה מתברכת רק מן האיש ועבור זה לא הוצרך לשלוח כוס הברכה לילתא והי' די מה שנתנו לרב נחמן, הנה תיבת וענין ברכה הלא הוא כולל כל מיני השפעה ושפע, הן גשמיות והן רוחניות, וכמובן¹¹², וא"כ מבואר שבכולם נוהג המנהג הזה שהשפע באה רק לאנשים ומהם היא הולכת הלאה גם לנשים¹¹³."

(108) הל' חו"מ פ"ז שם.

(109) כלל ז קרוב לסופו.

(110) ברכות נא, ב.

(111) דברים ז, יג.

(112) ראה גם שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' מח ש"הוא הדין לכל הברכות שנאמרו בקרא ההוא [זאהבך וברכך והרכך וברך פרי בטנך ופרי אדמתך דגנך ותיירשך ויצהרך שגר אלפין ועשתרות צאנך על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך] שמתברך האיש וממילא מתברכת גם האשה, וכן מוכרח דהא הכוס של ברכה הוא לברכה גם בזקנים שלא שייכין להוליד שוב והוויא

הנה אתה הראת לדעת, שדברי הגר"י ענגיל שונים ממה שכתב השבט הקהתי משמו, וכנראה שהרב בעל שבט הקהתי כתב כן ע"פ הזכרון, וזכרוננו הטעתו.

אבל יש להעיר שדברים דומים במקצתם ועכ"פ עולים בקנה אחד עם מ"ש בספר שבט הקהתי נמצאים בספר ישמח משה¹¹⁴, עה"כ¹¹⁵ "לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים", וז"ל: נתגלה לי בחלום¹¹⁶ פירוש ע"ז, כי דרך המלך לדבר בלשון חכמה וברמז, והענין, כי באמת האנשים נבראו רק להדמות לעליונים כמו שנאמר¹¹⁷ "בצלמנו כדמותנו", והוא על ידי עבודת השם ית', משא"כ הנשים עיקר בריאתן רק לצורך האנשים להיות להם לעזר כמש"נ¹¹⁸ "אעשה לו עזר וגו'", לכך לא נצטוו כ"כ במצוות רק בלא תעשה שלא תתקלקל, ובמצות חנ"ה [חלה נדה והדלקת הנר] ע"ד העזר¹¹⁹, וכן אמרו רז"ל¹²⁰ "הני נשי במאי זכיין ומפרש באמתוני וכו"¹²¹, והוא הכל ע"ד העזר, כי הוא תכלית בריאתן ושלמותן,

הברכה רק על ענינים האחרים כשלוש הגוף ומזוני רויחי וכדומה, וגם על זה אמר עולא שא"צ לשלוח כוס של ברכה להאשה משום שהיא מתברכת על ידי האיש". ולהעיר משו"ת האלק לך שלמה אור"ח סי' קכ.

113) וע"ש שהביא סמוכין לדבריו מ"ש הכוזרי (מאמר ראשון סי' צה – הו"ד בפי' האברבנאל עה"ת שמות לב, א), וז"ל: אמר החבר: הרפה לי מעט, עד שאבאר אצלך גדולת העם (עם בני ישראל), ודי לי לעד, שהשם בחרם לעם ולאומה מבין אוה"ע, וחול הענין האלקי על המונם עד שהגיעו כולם אל מעלת הדבור, ועבר הענין אל נשיהם והיו מהן נביאות וכו', עכ"ל. הרי ש"לא אמר שחל הענין גם על נשיהם כי אם שעבר הענין אל נשיהם, היינו שהענין האלקי אשר חל על עם בני" (עד שהגיעו למעלת הנבואה) עבר גם מאנשים אל הנשים והיו מהן נביאות וכו', והרי זה כדברינו שגם שפע רוחנית הנשפעת מלמעלה רק לאנשים היא נשפעת ומהם היא שעוברת והולכת הלאה לנשים" (לקח טוב שם).

114) להרה"ק ר' משה טייטלבוים, פ' בא קמ, ב ואילך.

115) שמות י, יא.

116) ראה מה שליקטתי בענין 'השגת עניני תורה בחלום הלילה' בהערות וביאורים גליון תתקפ, עמוד 25 ואילך.

117) בראשית א, כו.

118) שם ב, יח.

119) ראה אבודרהם (מעריב של שבת): "חיה נוטריקון חלה וסת הדלקה, שאלו השלשה הן מוטלות על הנשים מפני שהם מצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית".

120) ברכות יז, א.

121) בגמרא שם: "באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן", ובפירוש רש"י: "ממתניות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת".

וזה אומרו "לכו נא הגברים ועבדו את ה'", אבל לא הנשים, "כי אותה", ר"ל האשה, "אתם מבקשים", ר"ל רק אתם צריכים להן ולזה נבראו אבל לא לעבוד להשי"ת ולאו בת עבודה היא כי לא נבראת לכך. אבל משה הקדים לו¹²² "כי חג ה' לנו" וראוי לשמוח באשתו, כן הוא מדרך השכל, וכן ג"כ מצד התורה "ושמחת אתה וביתך"¹²³ וכן קיי"ל דאף דאשה פטורה מן הראי¹²⁴, מ"מ מחוייבת לעלות לרגל כדי לשמוח עם בעלה¹²⁵, עכ"ל הישמח משה.

אבל באמת לשונו וסגנונו של הישמח משה צ"ע, שהרי באמת הנשים אינן מצוות רק במצות חנ"ה כי ברוב מצוות עשה הרי הן חייבות, ואיך אפשר לומר שלא נבראו לעבדה – זו רמ"ח מצוות עשה¹²⁶.

ומ"ש להוכיח כדבריו ממ"ש חז"ל "נשים במאי זכיין וכו'", נראה מדבריו שהבין מדבריהם אלו שכל קרן זכות הנשים אינו אלא ממה שעזורות לאחרים, אבל יעויין בפני יהושע¹²⁷ שהקשה: "מאי קשיא לי' לרב מעיקרא נשים במאי זכיין", הרי נצטוו ע"כ [ב]מצות ל"ת כאנשים וכן בכל מ"ע שאין הזמן גרמא, עד שהוצרך לתלות באקרוי בנייהו כו". ובספר 'פתח עינים'¹²⁸ ביאר ע"פ הא דאיתא בסוף מס' כתובות¹²⁹ דע"ה אינם חיים בתחה"מ מפני שאין להם זכות תורה, ועפ"י כתב דוהי כוונת הגמרא: "במאי זכיין (נשים) לקום בתחיית המתים כי זהו תכלית האדם לקום בתחה"מ ולאור באור החיים, והלא הנשים אינן חייבות בתורה. . והשיבו, דגם הן יש להן זכות תורה באקרוי ובאנטורי¹³⁰. ולפי דבריו אין

(122) שמות שם, ט.

(123) דברים יד, כו.

(124) משנה ריש חגיגה. רמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"א.

(125) ראה חגיגה ו, רע"א. רמב"ם וראב"ד ונו"כ ריש הל' חגיגה.

(126) זח"א כז, א. ח"ב קסה, ב. ועוד.

(127) עמ"ס ברכות שם.

(128) להחיד"א, ברכות שם.

(129) קיא, ב.

(130) וראה גם בהוספות לספר חומת הדת להחפץ חיים, מאמר אור תורה, ס' א, שכתב: "לכאורה תמוה הדבר מאי קושיא היא זו, הלא גם הנשים מצוות על כל הלאוין והעשין שבתורה (חוץ ממ"ע שהז"ג שהן פטורות והן מועטות) ומאי עדיפי האנשים מהנשים. ע"כ נראה לבאר דה"פ, במאי זכיין לתחה"מ, מאחר שאור תורה אין להן דפטורות מת"ת וא"כ באיזו זכות יקומו לתחי'. ולזה מתרץ, שגם להן ישנה אפשרות להשיג אור תורה וזה ע"י שימתינו לבעליהן עד בואם מביהמ"ד ובמה שיליכו את בניהן הקטנים ללמוד תורה". ובחכ"א סוף 'הנהגת חברה

להוכיח ממאמרם "נשים במאי זכין" שלא נבראו כי אם לעזר "ולאו בת עבודה היא".

וכבר כתב רבינו זי"ע¹³¹, דאף שיש הבדל בין האיש והאשה, שעיקר ענין של עבודת השם של האיש הוא עסק התורה והתפלה וקיום כל המצות, משא"כ בנוגע לנשים שצ"ל עסוקות בצרכי הבית וכו', ומפני זה צריכות הן לוותר על שלימות עצמן, מ"מ הכלל ששנו חכמים במשנתם¹³² "אני נבראתי לשמש את קוני" – "חל על אנשים ונשים בשוה", ע"ש. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

טעם הדין שנשים (חשובות) חייבות בהסיבה אע"פ שהיא מ"ע שהז"ג

ג. והנה מדברי הגמרא שאשה חשובה צריכה להסב מבואר שבעצם גם נשים שייכות הן למצות הסיבה, אלא שנשים שאינן חשובות נפטרו ממצוה זו (מטעמים שונים). ולפום ריהטא צ"ב שהרי מצוה דרבנן שהזמן גרמא היא. ובפשטות ה' נ"ל דכמו שאמרו לענין ארבע כוסות שהנשים חייבות מפני שאף הן היו באותו הנס [ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג¹³³], הוא הדין והוא הטעם לענין הסיבה. וכ"מ ממ"ש בספר המנהיג "וד' כוסות שלפסח צריכין הסיבה דרך חרות, אחד האנשים ואחד הנשים, שהרי הנשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס". וי"ל שנכלל במ"ש הטור¹³⁴: "אחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם [בד' כוסות] ובכל מצות הנוהגות באותה לילה", ופירש הבית יוסף ש"מטעם זה [שאף הן היו באותו הנס] צריך לומר שהן חייבות בכל מצות הנוהגות באותו הלילה", וכ"מ ממ"ש בשו"ע רבינו¹³⁵ ש"חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים".

קדישא והאבל' כתב: "זהו נמי שאמר 'נשים במאי זכין', ר"ל לעמוד בתחה"מ, ואמר בזכות דנטרין לגובריהו והיינו שמחזיקין התורה".

(131) ראה לקוטי שיחות ח"ל עמוד 238.

(132) סוף מס' קידושין.

(133) תוס' שם ד"ה שאף.

(134) ועד"ז השו"ע או"ח שם סי"ד.

(135) או"ח שם סכ"ה.

אבל בשו"ת אגרות משה¹³⁶ כתב לחלק בין ארבע כוסות להסיבה, דבארבע כוסות אין הנשים חייבות כי אם מטעם זה שאף הן היו באותו הנס משא"כ בהסיבה ש"אין זה דבר חדש, אלא תיקנו דמעשה אכילתו ושתיתו שחייבה תורה להכיר החירות והגאולה, יהי' באופן שיותר יש בו היכר החירות. ומכיוון שגם להאשה חייבה תורה אכילת מצה להיכר זה, שזוהו טעם המפורש בתורה שמחוייב כל אדם לומר בשעת אמירת הגדה כדאמר רבן גמליאל, שייך לחייב בתקנה זו גם להאשה לאכול באופן ההיכר ביותר. אבל שתיית ד' כוסות שהוא חיוב דבר חדש, הי' שייך לומר שכיוון שהוא רק מדרבנן לא חייבו לנשים" אילולי הטעם שאף הן היו באותו הנס.

אכן כבר נודע בשערים מה שחקרו האחרונים¹³⁷ בגדר מצות הסיבה, אם הסיבה מצוה בפ"ע היא, שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, או שהיא מתנאי מצות מצה ושתית ד' כוסות¹³⁸, וכמה נפק"מ בדבר (ראה לקו"ש שם)¹³⁹.

(136) אור"ח ח"ה סי' כ אות לג.

(137) ראה ח' הגרי"ז על הרמב"ם הל' חו"מ שם ולקוטי שיחות ח"א עמוד 15.

(138) זה עתה מצאתי שכבר יצא לחקור בחקירה זו (אם כי בסגנון שונה) בספר פאר עץ חיים (להרב חיים ב"ר אברהם, ירושלים תרס"ג) סי' ט, ויען שאין הספר מצוי אעתיק מ"ש בזה"ל: גלענ"ד דעיקרן של דברים כך היא, דיש להסתפק על מצות הסיבה אם הוא מצוה באנפי' נפשי' או שהיא הכשר מצוה למצה ויין. והיינו דיש לפרש בשני אופנים, אופן א' שתיקנו חז"ל מצות הסיבה דרך חירות כמו שתיקנו ד' כוסות דרך חירות והם ב' תקנות באנפי' נפשייהו והם ב' עניני חירות ואינם שייכים זה לזה כלל, והי' יכול להיות כך שיאכל מצה וישתה הד' כוסות בלא הסיבה כלל ועוד יסב על המטה שעה מועטת ואף בלא אכילה כלל, אלא דבלא אכילה כלל הסיבה בלחוד לא הוה דרך חירות כלל וע"כ צריך לאכול בשעת הסיבה דבזה הוה דרך חירות. . אבל לפ"ז ודאי אפילו אם לא יאכל מצה ויין בהסיבה, אלא שיאכל שאר דברים בהסיבה ומצה ויין בלא הסיבה נמי יצא, כיון שהם ב' תקנות בפני עצמן. ומעיקר התקנה באמת הי' ראוי להיות כך דבהכי יצא. אלא דכיון דשניהם באמת הם עניני חירות. . לכן ראו חז"ל לתקן שיהיו מחוברים זו עם זו, והיינו דההסיבה יהי' דוקא בשעת אכילת מצה וד' כוסות, וכך הוא נאה והגון להם, אבל זה אינו אלא במקרה ולא בעצם, דבעצם הם ב' מצות באפי' נפשי' וכו"ל, זהו אופן א'. אופן ב' דהסיבה אינה מצוה באנפי' נפשה ולא תיקנו אות' כלל מעיקרא להיות נחשבת למצוה באנפי' נפשה. אלא דתקנו אותה להכשר מצוה בלבד והיא טפילה למצוה אחרת והיינו לאכילת מצה וד' כוסות שהם עיקרי מצות אותה הלילה והם עניני חירות ותיקנו שיאכלו אותם דרך חירות והוא ע"י הסיבה ונמצא דאותן מצות הנ"ל הם עיקרים, וההסיבה היא טפילה להם ונחשבת למכשירי מצוה, והבן ענין זה מאד. עכ"ל. וע"ש מ"ש עוד בזה.

(139) ויש להוסיף, שבשו"ת אבני נזר (אור"ח סי' תמח אות ז) הוכיח מהא דאיתא בגמרא (פסחים קו, סע"ב) "רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא, כי היכי דניגרר' לליבי', דניכול מצה טפי לאורתא", דאף שיוצא יד"ח מצות מצה בכזית אחד מ"מ "חשיב מצוה מה שאוכל אחר כך", וכבר העירו שכ"מ מלשון הרמב"ם (שם פ"ו ה"א) ש"מ"ע מה"ת לאכול מצה

ובחי' הגרי"ז (שם) כתב שנחלקו בזה הרמב"ם והרא"ש, שהרמב"ם כתב שאם היסב בשאר אכילתו ושתייתו הר"ז משובח, "היינו דמיקריא קיום מצוה של הסיבה", שהסיבה היא מצוה בפ"ע, ואף שאינו מחוייב בה כי אם בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות היינו מפני שכך קבעו חכמים למצוה זו, שתהא בשעת אכילת המצה ושתיית כוסות, מ"מ "בעיקר דינה אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות כלל" ועל כן "אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ארבע כוסות רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי". [ומ"ש בגמרא להוכיח מהא דאמר ריב"ל "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב, יצא" דמשמע "מיסב אין, לא מיסב לא" – "לא מיירי כלל מדין מצות אכילת מצה, רק מדין מצות הסיבה, וקאמר דאם אכל כזית מצה כשהוא מיסב כבר יצא יד"ח הסיבה, אף שלא אכל כל אכילתו בהסיבה"]. אבל הרא"ש¹⁴⁰ כתב שאם אכל מצה בלא הסיבה לא יצא יד"ח ו"יחזור ויאכל בהסיבה" ועד"ז בשתיית הכוסות, ומוכח מזה דס"ל שהסיבה ה"ה מתנאי מצות מצה וד' כוסות, ע"ש. ולפי דבריו הנה מ"ש באג"מ שהסיבה "אין זה דבר חדש אלא תיקנו דמעשה אכילתו ושתייתו שחייבה תורה להכיר החירות והגאולה, יהי' באופן שיותר יש בו היכר החירות" מיתלא תליא במחלוקת הרמב"ם והרא"ש.

אבל רבינו זי"ע טען שדוחק גדול לומר שריב"ל באמרו "השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא" התכוון לומר שיצא מצות הסיבה, שהרי הגמרא דייק מדבריו "מיסב אין לא מיסב לא", ועכצ"ל הכוונה שאם לא היסב לא קיים מצות מצה, כי אם הכוונה למצות הסיבה איך שייך לומר "מיסב אין לא מיסב לא", "הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה". ומפני דיוק זה, ועוד משמעויות ודיוקים, פירש רבינו שגם לפי שיטת הרמב"ם יש בהסיבה שני דינים: (א) חיוב בפ"ע הנובע מזה שהאדם צריך

בליל ט"ו . . ומשאכל כזית יצא יד"ח". ואם נאמר שמצות הסיבה תנאי היא במצות מצה נמצא דכל מה שאוכל לשם מצוה, אפילו כשאוכל הרבה יותר מכזית, צ"ל בהסיבה. וכ"מ בגבורות ה' שם (למהר"ל מפראג) פמ"ח "דאע"ג דיוצא בכזית אחד, אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהי' כל אכילתו במצוה ולפיכך יש לי לאכול כל האכילה של מצוה בהסיבה . . דאם לא כן למה נקט השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, אלא דוקא שמש שמשמש לבני סעודה ואי אפשר לו להסב אבל שאר כל אדם יסב כל זמן שאכל מצה כי אכילת כזית שאמרו חכמים בכל מקום היינו לענין זה שיוצא בו אבל אם אכל יותר הכל נעשב אכילת מצה של מצוה ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה".

להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ע"י אכילה ושתי' בהסיבה (ובחיוב זה אין נפק"מ באיזו אכילה ושתי' מדובר); (ב) פרט ותנאי במצות אחרות (אכילת מצה וחיוב שתיית ד' כוסות) – שאחד מתנאי מצות (וחיובים) אלה הוא שצ"ל דרך הסיבה.

ולפי דבריו שפיר אפשר לומר (גם לפי דעת הרמב"ם) שהסיבה איננה "דבר חדש" לגמרי, דכיון שתקנוה לא רק כמצוה בפ"ע כי אם גם כתנאי במצות אכילת מצה וכו', נראה דשפיר אפשר לומר דאשה שהיא מחוייבת במצות מצה וד' כוסות מחוייבת ממילא בהסיבה (ולא פלוג רבנן בתקנתם לומר שתהא מחוייבת רק בדין הסיבה שהיא מתנאי מצות מצה וכו' ולא בדין הסיבה שוא חיוב בפ"ע), וכמ"ש האגרות משה.



צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני (ד)

צבי רייזמן

איש עסקים, מח"ס "רץ כצבי"

פרק ה: נשיאת כפים של א"י בתפילת מוסף ביו"ט שני

מעשה שהיה כאן בלוס אנג'לס ביו"ט שני של שבועות, שהו כחמישים מבני א"י בעיר, ובשעת תפילת היו"ט שני הם היו בבית הכנסת, וכאשר עלו הכהנים לדוכן יצאו הכהנים בני א"י מבית הכנסת. לאחר מכן נשאלה השאלה האם נהגו על פי הדין, או שבעצם היה מותר להם לכתחילה לשאת את כפיהם.

א. בשו"ת זרע אברהם (סי' יא; הובא בשו"ת באר משה ח"ו עמ' רג) דן בשאלה "אם כהן מתושבי העיר יכול לעלות לדוכן ולברך ברכת כהנים בתפילת המוספים של יו"ט של גלויות האחרון, או לא. דיש לומר כיון שהכהן יכול לברך את ישראל כמה פעמים ביום, לא גרע נידון דידן. או נימא, כיון דהשתא מיהא הוי בתפילת המוספין, ולדידיה ליכא מוספין ביום הזה, אם כן לא מצי לברך". כלומר, מצד אחד, חיוב ברכת כהנים תלוי בחיוב התפילה באותו יום. ומאחר שאצל בני ארץ ישראל, ביו"ט שני שחל ביום חול אין חיוב תפילת מוסף, ממילא אין חיוב נשיאת כפים. נמצא איפוא, שבמנין שמצורפים בו בני א"י, אין עשרה "ברי חיובא" בנשיאת כפיים. ולפיכך לא יהיה ניתן לעלות לדוכן ולברך ברכה, כאשר הציבור אינו

מחוייב בה [וכמובן, שבן א"י המשלים את המנין, לא יוכל לשאת את כפיו ולברך את בני חו"ל].

אך מצד שני, מכיון שכהן יכול לברך כל יום, ואפילו כמה פעמים ביום, מדוע שלא יוכל לשאת כפיים גם ביום שאין בו חיוב תפילת מוסף. ואף בן א"י יהיה רשאי לשאת כפיו במנין זה.

ב. הזרע אברהם מביא את דעת השואל, שבן א"י אינו רשאי לעלות לדוכן ביו"ט שני, וטעמו: "דאיכא קפידא גבי ברכת כהנים, דאע"ג שטוב בעיני ה' לברך את ישראל, מכל מקום צריך שיהיה שם תנאי היינו שיעלה לדוכן בשעת העבודה. וכדגרסינן בסוטה (לח, א) אמר ר' יהושע בן לוי, כל כהן שאינו עולה לדוכן בעבודה, שוב אינו עולה, שנאמר וישא אהרון את ידיו. ופרש"י, שאינו עולה בעבודה קודם שיסיים הש"ץ רצה, צריך לעלות לדוכן וירד מעשות החטאת, אלמא השתא הוא דגמר, עכ"ל. אם כן שמעינן, דמאחר דלא יכול כהן לברך אלא בשעת העבודה. והאי עבודה דמצלי [שמתפללים] בני חו"ל בתפילת המוספין נראה דלאו כלום הוא לדידיה [לבן א"י], כיון דלדידיה חול גמור הוא, שאין בו תפילת מוסף. אם כן נמצא שמברך את ישראל שלא בשעת עבודה, דהוי קפידא". מבואר מדברי הגמרא בסוטה, שברכת הכהנים מתקיימת רק בשעת "העבודה", דהיינו ברכת רצה בתפילת שמונה עשרה. ומכך למד השואל, שהיות ולבני א"י אין חיוב תפילת מוסף ביו"ט שני [שחל ביום חול], ממילא אין באפשרותם לעלות לדוכן בתפילה זו.

ברם הזרע אברהם עצמו, חלק עליו, וכתב: "אפילו בציבור אחד מצי [כהן] מברך כמה פעמים. ולדברי מעכ"ת שכתב דבעי דוקא בשעת העבודה, היכי משכחת לה בציבור אחד כמה פעמים שעת עבודה, הא כבר בירך בתפילה זו, ותו ליכא שעת עבודה לציבור זה. אלא ודאי דכל זמן דבעי כהן לברך את ישראל, מצוה קא עביד, ואע"ג דלאו שעת עבודה היא לא לו ולא לציבור כלל". הזרע אברהם, הבין את דברי הגמרא "כל כהן שאינו עולה לדוכן בעבודה, שוב אינו עולה", שכאשר עולים לדוכן, צריך שזה יהיה "בשעת עבודה", בברכת "רצה", ולא לאחר מכן. אבל ודאי שאין פירוש דברי הגמרא, שהחיוב לשאת כפיים הוא רק כאשר יש חיוב עבודה, שהרי רואים אנו שהכהן רשאי לעלות לדוכן כמה פעמים ביום [ואינו עובר על כל תוסיף], ואף שאין זו "שעת עבודה" לא לו ולא לציבור.

ומתוך כך מסיק הזרע אברהם: "אם כן ממנו ניקח לנדון שלפנינו, שבן ארץ ישראל יכול לברך לבני חו"ל במוסף של יו"ט שני האחרון, אע"ג

דלדידיה לאו שעת העבודה היא, דהא חול גמור הוא לגביה. אפילו הכי, כיון שבידו לברך את ישראל בכל שעה שירצה, יכול לברכם, ואין שום פקפוק בדבר."

מדברים אלו משמע, שנחלקו הזרע אברהם והשואל, האם כהן רשאי לשאת את כפיו בשעה שאינו מחוייב ב"עבודה". לדעת השואל, ניתן לעלות לדוכן רק בשעה שמחוייב ב"עבודה", דהיינו בתפילה שיש בה נשיאת כפים [כגון, מוסף ביו"ט שני]. והיות ולבני א"י אין חיוב תפילת מוסף ביו"ט שני, אין הם רשאים לעלות לדוכן בתפילה זו. אך לדעת הזרע אברהם, רשאי כהן לעלות לדוכן לא רק בשעה שמחוייב ב"עבודה", שהרי יכול לברך בכל שעה שירצה. ולכן כהן בן א"י רשאי לעלות לדוכן גם במוסף של יו"ט שני שאינו "שעת עבודה".

ובשערי תשובה (או"ח סי' תצו ס"ג) הובא שנחלקו במחלוקת זו מהר"מ בן חביב ומהר"א הלוי, וז"ל: "בני חו"ל העולים לא"י לזוהרא [הוא ענין ההקפות והסיבוב שמסבבים מעיר לעיר ומכפר לכפר להתפלל על קברי הצדיקים] שדעתו לחזור ועושים ב' ימים, ואין בבני חו"ל מי שיעלה על הדוכן, יכול הכהן מבני א"י לעלות לדוכן ולברך להם, וכן דעת מהר"מ בן חביב. אך מהר"א הלוי מסתפק בזה, לפי שבני חו"ל שמתפללים יום זה תפילת המוספים הוא יום החול לבני א"י, ולא שייכא עבודה לגביה, ולכן דעתו שלא יברך אקב"ו כו' רק ברכת כהנים לבד".

ומבואר בדעת מהר"מ בן חביב כדברי הזרע אברהם, שכהן בן א"י רשאי לעלות לדוכן ולברך ביו"ט שני, מכיון שכהן רשאי לעלות לדוכן גם בשעה שאינו מחוייב ב"עבודה". ואילו מהר"א הלוי סבר כדעת השואל בשו"ת זרע אברהם, שניתן לעלות לדוכן רק בשעה שמחוייב ב"עבודה". ומכיון שלבן א"י ביו"ט שני אין חיוב "עבודה" [כדבריו: "ולא שייכא עבודה לגביה"], כי אינו מחוייב בתפילת מוסף, לכן אינו רשאי לעלות לדוכן ולברך.

ג. ונראה להוסיף, ביסוד המחלוקת האם במנין של בני חו"ל ביו"ט שני מותר לכהן בן א"י לעלות לדוכן, נחלקו הפוסקים הנ"ל בעיקר גדרה של ברכת כהנים – האם ברכת כהנים היא חלק מהתפילה, או שהיא ברכה נפרדת אלא שנתקנה בשעת התפילה.

לדעת הזרע אברהם ומהר"מ בן חביב, ברכת כהנים אינה נחשבת חלק מהתפילה, אלא שנתקנה בשעת התפילה. ולכן מאחר וכהן רשאי לעלות לדוכן ולברך בכל עת שירצה, אלא שתיקנו שיעשה זאת רק בזמן התפילה,

נמצא שאם יש ציבור שמתפללים באותו זמן, הרי זה "שעת עבודה" ושפיר רשאי הכהן לעלות לדוכן ואף שהוא עצמו אינו מחוייב בתפילה זו [וכגון בנדון דידן, בן א"י בתפילת מוסף של יו"ט שני].

והדברים מפורשים בשו"ת באר משה (ח"ז, דיני בני א"י בחו"ל, עמ' רב) שכתב: "ואני טרם עיינתי בשערי תשובה אמרתי דלפי עניות דעתי היה נראה בלי שום פקפוק שהכהן בן א"י יכול לעלות אפילו לכתחילה בכל אופן ביו"ט שני במוספין, דהלא לנו [לבני חו"ל] שעת עבודה היא [אך אצלו לא, כי הוא מתפלל תפילה של חול], ולגבי בן ארץ ישראל כל היום כולו חייב בנשיאת כפיים, מאחר דבארץ ישראל נושאים כפיים כל יום. ומאחר שבשחרית לא נושא כפיים כי בחו"ל אין נשיאת כפיים בשחרית, ועוד נוסף על זה הלא כבר כתבנו דמצוה לכהן שיעלה אצל ציבור הגם שלא התפלל עמהם כמבואר. הגם דכהן זה אינו חייב באותו תפילה, כי כבר התפלל תפילת שחרית, ותפילת מוסף אינו חייב להתפלל, דלגבי ידידה לאו יו"ט הוא. עם כל זה מאחר שלהעומדים בתפילה שעת עבודה היא כי הם חייבים בתפילה, ולפיכך יכול לישא כפיו. וממילא בנדון דידן מאחר שלהעומדים בתפילה שעת עבודה, שפיר יכול כהן שהוא בן א"י לישא כפיו לבני חו"ל ביו"ט שני בתפילת מוסף. וכמו כן כהן בן ארץ ישראל שנשא כפיו בתפילת שחרית, אם יש מנין לבני חו"ל בארץ ישראל, ואין להם כהן רק בן ארץ ישראל נושא כפיו במוסף לבני חו"ל . . . דעיקר הדין שאין נשיאת כפיים בלא תפילה היינו, שחזו"ל תיקנו כן שברכת כהנים תהיה בעת תפילת ציבור, ואין נפק"מ איזה תפילה. וסגי אם ציבור מתפללים תפילה שהם חייבים להתפלל, ואז הכהן יכול לברך ברכת כהנים. ובפרט לפי שיטת החרדים הובא בהפלאה, שיש מצות עשה על ישראל שיתברכו, אם כן הכהן צריך לברכם כדי שיקיימו הציבור המצות עשה שיתברכו מכהן".

ומפורש בדבריו כדעת הזרע אברהם ומהר"מ בן חביב, שברכת כהנים אינה נחשבת חלק מהתפילה, אלא שנתקנה בשעת תפילת הציבור. ולכן אם לציבור המתפללים זו "שעת עבודה", כבנדון דידן, שלבני חו"ל תפילת מוסף ביו"ט היא כמובן "שעת עבודה", שפיר רשאי כהן בן א"י לעלות לדוכן ולברכם, ואף שהוא עצמו אינו מחוייב בתפילה זו, דלא גרע מכהן שהתפלל כבר שיכול לשוב ולברך ציבור אחר שמתפללים.

וכן נקט האגרות משה (או"ח ח"ה סי' לו אות ו) שכתב: "ומה שאומר בני הרה"ג ר' דוד שליט"א, דהוא משום דלהכהן אין זה ברכת עבודה,

משום שליכא תפילת המוספין לדידיה שהוא בן א"י, והוא כוונת מהר"א הלוי שהביא השערי תשובה שם שמסתפק בזה, שכתב לפי שבני חו"ל המתפללין יום זה תפילת המוספין הוא יום החול לבני א"י ולא שייכא עבודה לגביה. לכאורה כיוון שאף כהן שלא התפלל כאן ובא לבית הכנסת כשאומר רצה, יכול לישא כפיו (או"ח סי' קכח סעי' כח-כט), שלכן גם בזה מסתבר שתלוי בהקהל, וכיוון שלהם איכא עבודה יכול הכהן לישא כפיו".

אולם לדעת השואל בשו"ת זרע אברהם ומהר"א הלוי שניתן לעלות לדוכן רק בשעה שמחוייב ב"עבודה", ולכן בן א"י ביו"ט שני שאינו מחוייב ב"עבודה" [כי אינו מחוייב בתפילת מוסף], אינו רשאי לעלות לדוכן ולברך, צריך לומר שברכת כהנים היא חלק בלתי נפרד מהתפילה, ומי שאינו מחוייב בתפילה, אינו רשאי לעלות לדוכן ולברך את ברכת הכהנים שהיא חלק מהתפילה. ולכן בן א"י שאינו מחוייב בתפילת מוסף ביו"ט שני, גם אינו רשאי לשאת כפיו בתפילה זו.

[ובספרנו רץ כצבי (ח"ב סי' טז) הבאנו לדייק מהכותרת בהלכות תפילה ברמב"ם, שנשיאת כפים היא חלק מהתפילה, שכתב הרמב"ם: "הלכות תפילה וברכת כהנים. יש בכללן שתי מצוות עשה, אחת לעבוד את ה' בכל יום בתפילה. שניה, לברך כהנים את ישראל בכל יום. וביאור שתי מצוות אלו, בפרקים אלו". באחד עשר הפרקים הראשונים מבוארים הלכות תפילה. בפרקים י"ב-י"ג דיני קריאת התורה, ובפרקים י"ד-ט"ו דיני נשיאת כפים. ולכאורה לא מובן מדוע תחת הכותרת "הלכות תפילה" מצורפים יחד דיני תפילה, קריאת התורה ונשיאת כפים. וכידוע הקפיד הרמב"ם מאד על סדר הדברים, וברור איפוא, שכאשר כלל את הלכות תפילה, קריאת התורה ונשיאת כפים ביחד, יש דברים בגו. וכנראה התכוין להשמיענו שקריאת התורה ונשיאת כפים הם חלק בלתי נפרד מהתפילה, ואינם דברים נפרדים ממנה].

ד. סברא אחרת ומחודשת, מדוע רשאי בן א"י לשאת כפיו בתפילת מוסף של יו"ט שני, ואף שאינו מחוייב ב"עבודה", כתב בשו"ת מהר"ם בריסק (סי' כז) וז"ל: "לענ"ד הדבר פשוט דבן ארץ ישראל כשהוא בחו"ל, יכול לישא כפיו. שהרי הבית יוסף (או"ח סוף סי' קכח) הביא דברי האגור שנשאל מהר"י מולין למה אין הכהנים נושאים כפיהם כל יום, ועיי"ש מה שנדחק ליישב המנהג. וכתב שם הדרכי משה, שעיקר הטעם מפני שטרודים במחייתם ואינם שרויים בשמחה רק ביו"ט. מעתה כשהבן ארץ

ישראל הוא בחו"ל ואסור במלאכה ואינו טרוד במחייתו ביו"ט שני, ושרוי הוא בשמחה עם שאר בני חו"ל, ודאי דשרי לישא כפיו, ואין כאן חשש ברכה לבטלה".

ומתבאר בדבריו, שהעובדה שבן א"י אינו מחוייב ב"עבודה" ביום טוב שני, לא מונעת ממנו לעלות לדוכן. וזאת משום, שעיקר הטעם שלא נושאים כפיים בחו"ל בכל יום הוא בגלל שטרודים על המחיה ועל הכלכלה, ואין את השמחה הנדרשת לברכה. ומעתה, כאשר בן א"י שוהה בחו"ל ביו"ט שני, אף שאצלו יום זה הוא כיום חול לענין תפילה וקידוש, אולם הרי הוא נאסר במלאכה ולפיכך הוא שרוי בשמחה. וזו כבר סיבה להתיר לו לעלות לדוכן ביו"ט שני, כבני חו"ל.

ה. סברא נוספת, מדוע יש להתיר לבן א"י לשאת כפיו בתפילת מוסף של יו"ט שני, מבוארת בדברי שו"ת בצל החכמה [הובא בגליון א' לג] לפי מש"כ האמרי בינה שבן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, רשאי להוציא את בני חו"ל ידי חובת קידוש ביו"ט שני, ואף שאינו מחוייב בקידוש "כיון שבידו להביא את עצמו לידי חובת קידוש אם יקבע בדעתו שלא יחזור עוד לא"י", נראה שהוא הדין לענין ברכת כהנים [וכפי שכתב הבצל החכמה, שדעת הפוסקים שאינו רשאי לשאת כפיו אינה מסכמת עם האמרי בינה, כדבריו הנ"ל: "לדעת האמרי בינה פשיטא שיכולים לישא כפיהם ולברך, כיון שבידם להחליט להישאר בחו"ל. אלא ודאי דכולהו לית להו סברת האמרי בינה, ואם כן פשיטא דלדידהו הוא הדין בנדון דידן"].

אמנם סברת האמרי בינה שייכת רק בנשיאת כפים של בן א"י הנמצא בחו"ל, שאז "בידו" להחליט להישאר בחו"ל, וייחשב כ"מחוייב בדבר". אולם בנשיאת כפיים במנין של בני חו"ל המתקיים בארץ ישראל ביו"ט שני, צ"ע אם שייך לומר את הסברא ש"בידו" של בן א"י להיות בן חו"ל. כי הסברא של "בידו" מבוססת על כך שבאותו זמן ובאותו מקום הוא יכול לשנות מייד את מצבו [ללא כל פעולה נוספת], אבל בא"י חסר "המקום" ולכן אינו יכול להיחשב "בידו".

כמו כן לפי דברי הגרש"ז אויערבך המובאים לעיל [גליון א' לג] שגדר יו"ט שני אינו כדבר חדש ותקנה בפני עצמה, אלא זוהי השלמה והמשך לחיוב היו"ט ראשון, ולכן גם בן א"י השוהה בחו"ל נחשב "שייך" לקיום המצוות ביו"ט שני, שכן כל המצוות של יו"ט שני הם "מיסוד חיוב היו"ט ראשון שגם הבן ארץ ישראל חייב בה, ואינו גדר חיוב חדש שהבן ארץ ישראל אינו שייך בו" – יוצא שבן א"י רשאי לעלות לדוכן ביו"ט שני.

ובשל כך סיים הגרש"ז את דבריו שם: "ויתכן דהטעם ששלוחי א"י נמנעו מלעלות לתורה ביו"ט שני, וכן הכהנים נשיאת כפים, הוא מפני שנראה קצת כאילו הם מוסיפים על יו"ט ראשון הואיל ולדידהו הרי זה יום חול, אבל מעיקר הדין כיון שיש ערבות אפשר דיכולים שפיר להוציא לבני חו"ל".

לסיכום: נחלקו הפוסקים האם כהן בן א"י רשאי לעלות לדוכן ולשאת את כפיו בתפילת מוסף של יו"ט שני.

לדעת השואל בשו"ת זרע אברהם ומהר"א הלוי, לא ישא כפיו, כיון שאינו מחוייב בתפילה.

אך לדעת הזרע אברהם, וכן הכריעו האגרות משה והבאר משה, רשאי לעלות, ונתבאר כי לדעתם ברכת כהנים אינה נחשבת חלק מהתפילה, אלא רק נתקנה בשעת התפילה. ולכן אם לציבור המתפללים זו "שעת עבודה", כבנדון דידן, שלבני חו"ל תפילת מוסף ביו"ט שני היא כמובן "שעת עבודה", שפיר רשאי כהן בן א"י לעלות לדוכן ולברכס, ואף שהוא עצמו אינו מחוייב בתפילה זו, דלא גרע מכהן שהתפלל כבר שיכול לשוב ולברך ציבור אחר שמתפללים.

ולפיכך, במעשה שהיה כאן בלוס אנג'לס ביו"ט שני של שבועות, שבני א"י הכהנים יצאו מבית הכנסת בשעת נשיאת כפיים במוסף, נראה כי לפי המובא לעיל בדעת הזרע אברהם, האגרות משה והבאר משה, וכן לפי המתבאר בדברי מהר"ם מבריסק, היו כהנים אלו רשאים לעלות לדוכן אע"פ שלא היו מחוייבים בתפילת מוסף, מכיון שלציבור המתפללים היתה זו "שעת עבודה", וכנ"ל.

פרק ו: נשיאת כפים במנין המצורף מבני א"י ובני חו"ל ביו"ט שני

והנה הפוסקים הנ"ל דנו בשאלה האם בן א"י רשאי לשאת את כפיו ולברך את בני חו"ל בתפילת המוסף של יו"ט שני. ולא נתפרש בדבריהם האם בתפילת מוסף של יו"ט שני, צירופו של בן א"י להשלים מנין של בני חו"ל ביו"ט שני בא"י [שחל ביום חול, שאין בו נשיאת כפים במוסף], מתיר לכהנים לעלות לדוכן, או לא.

ויסוד הספק הוא, שגם לדעת השואל בשו"ת זרע אברהם ומהר"א הלוי, יתכן שרק לענין נשיאת כפיים של בן א"י יש לומר שאינו עולה לדוכן במנין של בני חו"ל ביו"ט שני, בגלל שאינו מחוייב בתפילה ואין זו "שעת עבודה" אצלו. אבל לענין יצירת חיוב ברכת כהנים, אין זה משנה כלל שהבן א"י אינו מחוייב בתפילת יו"ט שני, ומאחר ובהצטרפותו יש מנין, חל על המנין חיוב ברכת כהנים, שהרי ברכת כהנים אינה חלק מהתפילה ונחשבת כ"יחידה" בפני עצמה, ולכן הוא יכול להשתתף בה.

ו. ונראה לפשוט את הספק בהקדם מה שיש לדקדק על שאלת האדמו"ר מקארלין לגרצ"פ פרנק [הובא בגליון א'לג] האם אפשר לצרף שני בני א"י לשמונה בני חו"ל לקריאת התורה שקוראים בני חו"ל ביו"ט שני של גלויות. ולכאורה לא מובן מדוע השאלה נשאלה רק לגבי צירופם למנין כדי לקרוא בתורה, הרי על ידי הצירוף מותר להם לברך ברכת כהנים [הנאמרת רק במנין], ולמה לא נשאל הגרצ"פ האם ניתן לצרף את בני א"י לבני חו"ל כדי לאפשר להם לעלות לדוכן ולברך ברכת כהנים. וכמו כן כבר דקדקנו לעיל [גליון הקודם (א'לה)] מדוע לא נשאל הגרצ"פ האם ניתן לצרף את בני א"י לבני חו"ל כדי לאפשר להם את עצם התפילה במנין.

ויש לומר על פי מש"כ באגרות משה (או"ח ח"א סי' כח) בגדר דין תפילה בציבור, וז"ל: "בדבר מעלת תפילה בציבור ששמע שאמרת שהוא דווקא כשכל העשרה מתפללים ולא סגי ברוב המנין, הוא האמת. וכן מפורש גם בחיי אדם (כלל יט) שכתב ועיקר התפילה בציבור הוא תפילת שמונה עשרה, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, עיי"ש, והביאו במשנה ברורה (סי' צ ס"ק כח). ומה שהוזכר שסגי ברוב מנין הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה". ומבואר בדבריו שכדי שתפילה תחשב ל"תפילה בציבור", צריך שיהיו עשרה אנשים שלא התפללו עדיין, והם מחוייבים בתפילה זו. אך לאמירת דברים שבקדושה, דהיינו קדיש, קדושה וברכו, אין צורך בעשרה שלא התפללו עדיין, אלא די בכך שנמצאים עשרה ובתוכם רוב [ששה] שלא התפללו.

ומעתה מובנת שאלת האדמו"ר מקארלין רק לענין צירוף בני א"י לבני חו"ל בקריאת התורה. מפני שלענין צירופם לתפילה אין כל שאלה, ממה נפשך: לענין התפילה שתחשב כ"תפילה בציבור", ודאי לא יועיל צירופם, שכן אין עשרה בני חו"ל שמחוייבים בתפילה זו. ולענין אמירת דברים

שבקדושה, ודאי יועיל צירופם, כשם שששה המחוייבים בתפילה יכולים לצרף עוד ארבעה שהתפללו לומר קדיש, קדושה וברכו.

ברם, לענין קריאת התורה מביא רבי ברוך בער (ברכת שמואל, יבמות ס' כא) שהגר"ח מבריסק חקר, האם קריאת התורה היא חובת הציבור, והיינו שהחיוב חל רק על ציבור של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שקריאת התורה היא חובת כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. ונפקא מינה לדין "רובו ככולו", והיינו כשיש רוב שעדיין לא קראו בתורה [ו' בני אדם] ומיעוט [ד' בני אדם] שכבר קראו, האם יש חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו. אם נאמר שקריאת התורה היא חובת הציבור הנעשה דווקא על ידי עשרה איש ביחד, לא שייך לומר רובו ככולו, שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה. אולם אם נאמר שהקריאה היא חובת היחיד, שייך הדין של רובו ככולו ואם יהיה רוב שעדיין לא קראו בתורה ומיעוט שכבר קראו, יהיה חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו שכעת ישנם עשרה ואפשר לקרוא בפניהם בתורה.

ולפי זה יש לומר, שיסוד הספק בשאלת האדמו"ר מקארלין, האם שני בני א"י מצטרפים להשלים מנין עם שמונה בני חו"ל לקריאת התורה, טמון בגדר ההלכה שצריך עשרה בקריאת התורה. אם הקריאה היא חובת הציבור, ברור שכל זמן שאין עשרה בני חו"ל המחוייבים בקריאה, לא ניתן יהיה לקרוא בפרשת יו"ט שני, ולא יועיל צירופם של בני א"י, כי כל חובת הקריאה חלה רק כאשר יש עשרה המחוייבים בדבר [ולא מועיל בזה דין "רובו ככולו"]. מה שאין כן אם קריאת התורה היא חובת היחיד, שייך בזה דין "רובו ככולו", וכאשר יש רוב מנין המחוייבים בקריאה, ניתן כבר לקרוא, ויועיל צירופם של בני א"י להשלים את המנין.

וזו איפוא הסיבה, שבקריאת התורה הסתפק האדמו"ר מקארלין האם ניתן לצרף בני א"י לבני חו"ל, בעוד שלענין תפילה לא היה לו כל ספק, וכפי שנתבאר.

ז. והנה גם בגדר נשיאת כפיים יש לחקור האם זוהי חובת הציבור, והיינו שהחיוב חל רק על ציבור של עשרה איש, שאם יש בתוכם כהנים עליהם לעלות לדוכן, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שנשיאת כפיים היא חובת כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא שאין נשיאת כפיים אלא אם כן יש ציבור של עשרה. ונפקא מינה לנדון דידן, האם בתפילת מוסף של יו"ט שני, צירופו של בן א"י להשלים מנין של בני חו"ל ביו"ט שני

בא"י [שחל ביום חול, שאין בו נשיאת כפים במוסף], מתיר לכהנים לעלות לדוכן, או לא.

אם נשיאת כפיים היא חובת הציבור, כל זמן שאין עשרה בני חו"ל המחוייבים בנשיאת כפיים, לא ניתן יהיה לעלות לדוכן ולברכם, ולא יועיל צירופם של בני א"י, היות והחויב לשאת כפיים חל רק כאשר יש עשרה המחוייבים בדבר. אולם אם נשיאת כפיים היא חובת היחיד, שייך בזה דין "רובו ככולו", וכאשר יש רוב מגין המחוייבים בברכת כהנים, ניתן כבר לעלות לדוכן, ויועיל צירופם של בני א"י להשלים את המנין ויוכלו לשאת כפיים.

ובפשטות נראה כי נשיאות כפיים היא חובת היחיד, וכאשר יש רוב מגין המחוייבים בברכת כהנים, ניתן כבר לעלות לדוכן, וככל ה"דברים שבקדושה" שצריכים עשרה אך די בששה מחוייבים כדי לאומרם. ופוק חזי מאי עמא דבר, ובכל מקום נוהגים שכאשר ששה המחוייבים בתפילה מצרפים עוד ארבעה שאינם מחוייבים, חוזר הש"ץ על התפילה, אומרים קדושה ולאחר מכן גם נושאים כפיים.

ודברים אלו עולים בקנה אחד עם שיטתו של הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ח ה"ה) שכתב כי נשיאות כפיים היא בכלל ה"דברים שבקדושה" שצריכים עשרה, כדבריו: "ואין אומרים קדיש אלא בעשרה, ואין הכהנים נושאים ידיהם אלא בעשרה". ומפורש כי נשיאות כפיים היא בכלל ה"דברים שבקדושה" שצריכים עשרה. ואם כן ודאי שבנדון דידן, על ידי צירופם של בני א"י ניתן לשאת כפיים, כשם שששה המחוייבים בתפילה יכולים לצרף עוד ארבעה שהתפללו ולומר קדיש, קדושה וברכו.

[וכמו כן יש לציין כי לפי דברי הגרש"ז אויערבך המובאים לעיל [גליון הנ"ל] שגדר יו"ט שני אינו כדבר חדש ותקנה בפני עצמה, אלא זוהי השלמה והמשך לחיוב היו"ט ראשון, ולכן גם בן א"י השווה בחו"ל נחשב "שייך" לקיום המצוות ביו"ט שני, ודאי צירופם של בני א"י לבני חו"ל מאפשר את העליה לדוכן ביו"ט שני, מכיון שגם בן א"י "שייך" בחיוב ברכת הכהנים של יו"ט שני].

ח. אלא שבדברי הר"ן (מגילה יג, ב בדפי הרי"ף ד"ה ואין נושאים) נתבאר טעם אחר מדוע צריך עשרה בברכת כהנים, וז"ל: "כתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכתיב כה תברכו את בני ישראל אמור להם, ובני ישראל עשרה משמע כדילפינן בגמרא לענין דבר שבקדושה, מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל". ומבואר בדבריו שהטעם לעשרה

בברכת כהנים הוא בגלל שהכהנים נצטוו לברך את "בני ישראל", ואין "בני ישראל" פחות מעשרה. [וחיובם אינו מדין "דברים שבקדושה", ומה שהביא הר"ן את ענין "דבר שבקדושה" הוא רק ללמוד כי "בני ישראל" היינו עשרה, כמתבאר בהלכה שדברים שבקדושה נאמרים בעשרה כפי שנלמד מהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל"].

ולכאורה לשיטת הר"ן שצריך עשרה בברכת כהנים כי הכהנים נצטוו לברך את "בני ישראל", ואין "בני ישראל" פחות מעשרה, נראה שיצטרכו עשרה המחוייבים בברכת כהנים, אחרת אין כאן "בני ישראל" המחוייבים בברכה. וכמבואר בדברי האגרות משה [הובא בגליון א' לג] שכדי שתפילה תחשב ל"תפילה בציבור", צריך שיהיו עשרה אנשים שלא התפללו עדיין, והם מחוייבים בתפילה זו. ויוצא לפי זה כי גדר נשיאת כפיים הוא חיוב המוטל רק על ציבור של עשרה איש, שאם יש בתוכם כהנים עליהם לעלות לדוכן, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. וממילא בנדון דידן, כל זמן שאין עשרה בני חו"ל המחוייבים בנשיאת כפיים, לא ניתן יהיה לעלות לדוכן ולברכם, ולא יועיל צירופם של בני א"י, היות והחיוב לשאת כפיים חל רק כאשר יש עשרה המחוייבים בדבר.

אלא שכאמור, לא נוהגים כן, אלא גם כאשר יש רק ששה המחוייבים בתפילה המצרפים עוד ארבעה שאינם מחוייבים, חוזר הש"ץ על התפילה והכהנים נושאים כפיהם, וצ"ע.

[והרשב"א (מגילה כג, ב ד"ה ואין נושאים) כתב על דברי המשנה "ואין נושאים את כפיהם בפחות מעשרה", וז"ל: "פירוש, משום דמזכיר את השם ואומר יברכה ה', והוה ליה כזימון בעשרה דצריך משום דאמר נברך לאלקינו". ולמדנו מדבריו עוד טעם מדוע צריך עשרה בברכת כהנים, והיינו שצריך מנין בנשיאת כפיים מדין הזכרת שם ה'. ולפי טעם זה צ"ע האם יש חיוב נשיאת כפיים בצירוף ארבעה שאינם מחוייבים. כי בהלכות זימון (או"ח סי' קצו וסי' קצח) משמע שניתן לצרף לזימון עשרה רק מי שאכל, ומחוייב בזימון, ואם יש ששה שאכלו וארבעה שלא אכלו כלל, לא ניתן להזכיר שם שמים. ואם כן הוא הדין בנשיאת כפיים. אולם יתכן שהסיבה שבזימון מי שלא אכל אינו מצטרף, מכיון שאינו יכול לומר "ברוך שאכלנו משלך" (עי' במשנ"ב סי' קצו ס"ק ז וסי' קצח ס"ק א). וטעם זה כמובן לא שייך בנשיאת כפיים, וצ"ע].

אם כנים הדברים, ניתן לומר כי השאלה האם ניתן לצרף את בני א"י לבני חו"ל כדי לאפשר להם לעלות לדוכן ולברך ברכת כהנים, תלויה בשיטות הראשונים הנ"ל:

לדעת הרמב"ם, על ידי צירופם ניתן לעלות לדוכן ולברך ברכת כהנים. אך לדעת הר"ן, כל זמן שאין עשרה בני חו"ל המחוייבים בנשיאת כפיים, אי אפשר לקיים את הציווי לברך את "בני ישראל", כי אין בני ישראל פחות מעשרה ברי חיובא בברכת כהנים [ובדעת הרשב"א עדיין צ"ע].

ולפי חידושו של הגרש"ז אויערבך שגדר יו"ט שני הוא המשך חיוב יו"ט ראשון, ולכן בן א"י נחשב כ"שייך" בחיובי מצוות יו"ט שני, מסתבר שצירופם של בני א"י מאפשר את העליה לדוכן ביו"ט שני, מכיון שגם הם נחשבים כ"מחוייבים בדבר".



בענין קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה כאשר בא משיח צדקנו

הרב מנחם מענדל טייכמאן

שליח ורבה של אונגוואר
וחבל הקרפאטים, אוקראינה

בגליון התורני ד"מרכז רבני אירופה" – "קשר" גל' צו כתב ידידנו הרב א. ז. א. שליט"א בענין גדרה של מצות ספירת העומר ומביא מחלוקת הראשונים המפורסמת אי כל יומא ויומא הוי מצוה בפ"ע (רב האי גאון ודעימי') או שצירוף כל הימים יחד הוי מצוה אחת (בה"ג ודעימי') והנפק"מ להשוכח לספור יום אחד האם יכול להמשיך ולספור בברכה אם לאו, ולהלכה פסק המחבר בשו"ע (סי' תפט ס"ח) דמי ששכח לספור ממשיך בלא ברכה וביאר המשנ"ב שם דסופר שאר הימים כדעת רוב הפוסקים שאין ספירת הימים מעכבים אלו את אלו דכל יומא ויומא הוי מצוה בפ"ע, לאידך אינו מברך כדי לחוש לדעת הפוסקים דבעינן "שבע שבתות תמימות תהיינה". (ועיין היטב שו"ע הרב סי' תפט סכ"ג וכ"ד וש"נ – הכותב).

ומביא מה שדנו האחרונים במי שנעשה גדול בתוך ימי הספירה שרק עכשיו נתחייב במצוות (מדאורייתא) וע"ע היה פטור. ומנסה לחלק בין

קטן למי ששכח לספור וכיו"ב שהקטן לכה"פ עשה מעשה וספר ונהי דלא הי' מחוייב מדאורייתא הרי עכ"פ הי' מחוייב מדרבנן מצד מצות חינוך ויכול להצטרף חיוב דרבנן למצוה דאורייתא, אלא שמיד מנסה להפריך הסברא (ועיי"ש כי אין רשיון הדף להאריך).

אח"כ מביא שיש מן האחרונים שאמרו שיכול להמשיך ולספור בברכה וטעמם ונימוקם עימם כיון שלרוב הפוסקים עצם מצות ספיה"ע בזה"ז אינה אלא מדרבנן, א"כ הוי שפיר תמימות ויכול להמשיך ולספור בברכה.

אבל מסיק שם הרב הנ"ל שזה אינו ומוכיח מהמשנה ותוס' – מגילה יט, ב – "הכל כשרים לקרוא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן" וביארו שם התוס' שאע"פ שמיידי בקטן שהגיע לחינוך החייב בקריאתה וכל הקהל גם חייבים בקריאתה רק מדרבנן, מ"מ לא אמרינן "אתי דרבנן ומפיק דרבנן" משום דקטן הוי "תרי דרבנן" (מצות חינוך – דרבנן – למצוה שחיובה מדרבנן – הכותב) ואילו כל הציבור (גדולים) המחויבים בקריאת המגילה מדרבנן הוי "חד דרבנן" – "ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן". דהיינו שהקטן שחיובו בגדר של "תרי דרבנן" לא יכול לבוא ולהוציא י"ח מי שמחוייב ב"חד דרבנן", ולכן גם בספה"ע בזה"ז אשר לרוב הפוסקים חיובה הוא רק מדרבנן הרי שספירת הימים מצד "תרי דרבנן" (והיינו ספירת קטן) אינה נחשבת להצטרף למציאות הספירה לאחר שיגדיל – "חד דרבנן". ולמסקנא מביא להלכה את ה"ברכי יוסף" שפסק בקטן שהגדיל (וכן גר שנתגייר באמצע ימי הספירה) שסופר הלאה ללא ברכה. עד כאן תוכן דברי הנ"ל (בתוספת ביאור).

והנה במחכ"ת, לא טרח לעיין בעוד פוסקים אחרונים קדושי עליון וגאונים ארץ אשר בודאי ידעו החילוק הנ"ל ד"חד דרבנן" ו"תרי דרבנן" ואף הזכירו זאת מפורש בתשובתם ושיחתם ומ"מ פסקו מפורש שימשיך הקטן לספור בברכה ללא כל חשש ופקפוק ולפי הביאור הבא בסוף הדברים דלקמן, הכל עולה כפתור ופרח.

דהנה, לענין דינא, רוב הפוסקים חולקים על הברכ"י שהביא הנ"ל וסוברים שיוכל הקטן להמשיך במנין ובברכה (ועיין בספר "מועדים וזמנים" ח"ד סי' רפח – ט).

ולדוגמא: ב"ערוך השולחן" סי' תפט סט"ו פסק: "וקטן שנעשה בר מצוה בתוך ימי הספירה כיון שספר גם קודם מטעם חינוך, פשוט הוא שיברך מכאן ולהבא".

שוב מצאתי בשו"ת "מנחת אלעזר" להרה"ק ממזנקאטש זצ"ל, אשר כדרכו בקודש גם על מדוכה זו ישב בארוכה (שם ח"ג סי' ס, ח"ה סכ"ח ועוד) ופסק: "אך לענ"ד א"צ לכל האריכות ופשוט כנ"ל דיברך גם לאחר שנעשה י"ג בתוך ימי ספה"ע" ומביא גם הברכי יוסף הנ"ל (שכתב שלא לברך) ומסיים "ולא מצאתי עודנה טעם מספיק כלל שלא לברך ובעזה"י מה שכתבנו משנה לא זזה ממקומה".

ו"מילתא אלבושייהו יקירא" – ביאורו הנפלא של כ"ק אדמו"ר בענין ספירת העומר וכדלקמן בקצירת האומר (עיין לקוטי שיחות ח"א ע' 271, ח"ח ע' 55, וחל"ח ע' 7 ואילך ו"שערי הלכה ומנהג" ע' קמ"ג ואילך):

ישנה "חקירה" ביחס לספירה עם עצם ענין הספירה הוא מציאות מסויימת (גם לולא התורה) ובאה התורה ואמרה שמציאות זו תהי' מצוה ביחס לעומר, שמיטה ויובל וכו', או שהדבר לכשעצמו לולא המצוה, אינו מציאות כלל, ורק מצד המצוה, הנה "מצותי" אחשבי", והופך הוא למציאות. והנפק"מ גבי עבד שנשתחרר בתוך ימי הספירה וספר גם בימי עבדותו, אי נימא שעצם ענין הספירה הוה מציאות לעצמה, הרי שמאחר שכבר ספר קודם, יכול הוא להמשיך ולספור גם עתה בברכה, אבל אי נימא דכל מציאות הספירה איננה אלא מצד ש"מצותי" אחשבי", הרי דלדידי' כאשר ספר בעבדותו, לא הי' בזה שום מצוה וענין ולא היתה קיימת מציאות כלל וכאילו לא ספר ומימילא – אינו יכול לברך עתה. (גבי גר שנתגייר, בימי הספירה וספר בגיותו, הוא מילתא דלא קיימא לשאלה שאינו מברך דהרי כ"קטן שנוולד דמי", ומציאות ספירת הימים שלפנ"ז היא כמו ספירה של אדם אחר!).

ומסיק גבי קטן שנתגדל כיון שהי' לו מצוה דרבנן, הרי גם מצוה דרבנן עושה דבר למציאות – "מצותי" אחשבי" – ובודאי מצטרף ואפי' למצוה דאורייתא!

ביאור הדבר: הפירוש ב"מצותי" אחשבי" הוא שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור.

ועפ"ז י"ל, שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה (למעט גר וכו"ל), יכול לספור בברכה, כי ספירת הימים שספר קודם זמן חיובו, אף שאינה מצוה, מ"מ ה"ה מציאות בעולם (כי התורה בציוויה הפכה אותם למציאות בעולם) ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים

לעומר" כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום עשירי ואילך.

כלומר: נוסף לכך שקיום המצוה משנה את החפצא שבעולם להיות חפצא דקדושה, הרי גם מצד ציווי התורה כשלעצמו ללא קיום המצוה בפועל עושה את החפצא שבעולם למציאות (לגבי שאר ענינים שבעולם), גם אם בפועל לא תתקיים בו המצוה, שלא ייהפך לחפצא דקדושה אלא חפצא בעולם.

עד"ז י"ל בנוגע לענין הספירה שכל מציאותה נעשית מצד המצוה, היינו שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את ספירת הימים למציאות ועד למציאות בעלת חשיבות שהתורה מתייחסת אליה – שהמציאות דספירת הימים (שנעשית ע"י ציווי התורה), קיימת גם באם לא תתקיים בה מצות הספירה, דהיינו שיספרם מי שאינו "בר חיובא". הרי שנחשבת גם מציאות זו להצטרף לזמן שהגברא נהפך ל"בר חיובא" ומצד זה יכולים העבד והקטן – לאחר שחרורו וגדלותו – לצרף הימים שספרו טרם חיובם ולהמשיך ולברך.

למסקנא דמילתא לאור ביאור האמור: מציאות ספירת הימים דרבנן מצטרפים אפי' לספירה מדאורייתא, ומכ"ש שהמחוייב מצד "תרי דרבנן" (קטן בזמן הזה), יכול לצרף ספירתו ל"חד דרבנן" (גדול בזמן הזה) ולהמשיך לספור בברכה.

המורם מכל האמור וגם זה עיקר:

גם בנוגע לגדולים, הרי "אחכה לו בכל יום שיבוא" – כשיבוא משיח צדקנו באמצע ימי הספירה, ויבנה ביהמ"ק ונקיים מצות ספיה"ע מדאורייתא כתיקונה, בודאי נוכל (לצרף המציאות של ספירת הימים בזמן הגלות – לרוב הדעות – מדרבנן ו)להמשיך ולספור בברכה מן התורה, ביחד עם כל הכוונת וה"משכות" הנמשכות ע"י הברכה!

ע"פ כל האמור לכאורה ניתן לצרף ב' הענינים יחדיו ולשאול שאלה מעניינת: כשיבא משיח צדקנו באמצע ימי הספירה, מה יהי' דינו של קטן שהגדיל בימי גאולה אלו, האם ניתן יהי' לצרף אפי' "תרי דרבנן" ("קטן" ו"גלות", היינו – ימי קטנותו וימי הגלות שלפנ"ז) למצוה דאורייתא ממש (מצות הספירה לאחר שיבנה המקדש במהרה אכ"ר), או שמא "תרי דרבנן", כבר לא סגי לצרף למצוה דאורייתא?

אך לפי יסודו הנפלא של רבינו – כנ"ל בארוכה – אין כל נפק"מ בזה ומכיון שע"פ תורה כבר היתה מציאות הספירה בעולם הן בזה"ג והן בקטן, הרי שימשיך לספור בברכה – ביחד עם ברכות הגאולה האמיתית והשלימה מתוך שמחה וטוב לבב ותומ"י ממש.



תינוקות שנשבו שאינם יודעים להתפלל האם מצטרפים למנין (ג)

הת' נחמן אבערלאנדער
ישיבת תות"ל – קרית גת

פרק ג:

האם מצטרפים לששה מתפללים שיחשב כתפילה בציבור

פסק הגרשז"א: "מי שנתקרב . . מצטרף להשלים המנין"

והנה בכל האריכות הנ"ל (בגליונות הקודמים) נתבארו רק צדדים להקל לצרף תינוקות שנשבו בשביל אמירת דברים שבקדושה באם יש שם ששה מתפללים, ובשביל חזרת הש"ץ הם מצטרפים לתשעה העונים רק באם עונים אמן – לפי דעת אדה"ז, ולכמה שיטות גם באם לא יודעים לענות וכישן דמי. ועדיין לא העלינו ארוכה למה שקורה הרבה פעמים, ובפרט בקהילות שמתאספים להתפלל רק בימים הנוראים וכדומה, שאין שם גם ששה מתפללים, ונשאלת השאלה איך אפשר לערוך שם תפילה בציבור, שהרי באם לא יערכו להם תפילה ציבור יפסיקו לגמרי מלבוא לביהכ"נ ויפרשו מן הציבור לגמרי.

והנה בנוגע לאמירת קדיש וברכו אין ששה מתפללים מעכב, שהרי אפשר לומר קדיש וברכו מדין פורס על שמע שבשביל זה לא צריך ששה מתפללים, ובאם יש שם ששה שלא שמעו לכו"ע "שיוכל לפרוס ולירד לפני התיבה, שכיון שהם שומעים לדבר שבקדושה שמוציא בפיו ועונין אחריו הרי הוא מקדש ה' בעשרה" (שו"ע אדה"ז סי' סט ס"ד).

אבל אין הדין דפורס על שמע מאפשר חזרת הש"ץ, ולמרות שמתיר אמירת תחילת תפילת העמידה בקול רם כדי לומר קדושה, אבל הרי כתב אדה"ז שם (ס"ה) ד"בפחות משה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחלה, אפילו הש"ץ הוא מאותן שלא התפללו עדיין, אלא יתחיל מיד

בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה (ומטעם זה לא יאמר בקול רם אלא עד האל הקדוש ולא יותר, שלא התירו להשמיע קולו בתפלתו אלא בחזרת הש"ץ בלבד וזה אינו ש"ץ כיון שאינו רשאי לחזור התפלה ואינו מתפלל אלא פעם אחת בשביל חובת עצמו בלבד), ואם כן לא יכול הש"ץ לומר כל תפילת העמידה בקול.

והנה בציון מח מובא הערת אדה"ז: "ע' סי' קכד ס"ב בהג"ה [ובשו"ע אדה"ז שם ס"ג]. וי"ל וצ"ע". וביאר ב'תהלה לדוד' שם (סק"ד): "והתם מבואר דבשעת הדחק יכול הש"ץ להתפלל פ"א בקו"ר והצבור מתפללין עמו מלה במלה, ומשמע להדיא דאומר כל בקו"ר. ויש לחלק דהתם כיון שהצבור מתפללין עמו מקרי שפיר חזרה". ואכן גם להלן (סי' תקצד ס"א) משמע דבשביל להוציא את שאינו בקי אפשר לומר כל התפילה בקול רם, וכפי שכתב שם אדה"ז: "... ואפילו אם הוא בענין שאין צריך לענות אמן אחר ברכותיו, כגון שעדיין לא התפלל תפלת מוסף בלחש, ונמצא שהוא צריך להתפלל בשביל עצמו בלחש אלא שהוא מתפלל בקול כדי להוציא גם את שאינו בקי, ונמצא דאף אם לא יענו אמן אחר ברכותיו אין כאן חשש ברכה לבטלה, אעפ"כ אם אין תשעה שעונים אמן אין תפלתו נקראת תפילת הציבור". ואיני יודע האם כדי לקרב את התינוקות שנשבו גם אפשר לומר את כל התפילה בקול רם.

ומצאתי בזה פסק של הגרש"ז אויערבאך ב'הליכות שלמה' שם (פ"ה סי"א וב'דבר הלכה' סקי"ז): "מי שנתקרב לשמירת תורה ומצוות, ומשתתף בתפלה, אך עדיין אינו יודע לומר תיבות התפלה, נראה שמצטרף להשלים מנין. דאף שהוא עצמו לא יצא ידי חובת תפלה בכך, מ"מ כיון שיודע עיקר ענין התפלה ועומד ומבקש מהקב"ה, חשיב שפיר לענין זה שיש כאן עשרה מתפללים".

והנה ודאי שלא מדובר כאן במי שמתפלל מסידור מתורגם לשפה לועזית, שהרי הוא ודאי נחשב כמתפלל לכל דבר ומאי קמ"ל. ועל כן נראה שמדובר במי שבא לביהכ"נ ואינו יודע להתפלל עדיין, אבל ודאי שאומר איזה תפילה משל עצמו ונושא כפיו אל אבינו שבשמים, וע"ז מחדש הגרש"ז א דאדם זה נחשב כמתפלל ומצטרף למנין. ולפי זה אפשר להתפלל להש"ץ להתפלל תפילת לחש, ולאחרי זה לחזור על כל התפילה בקול רם, כי זה נחשב כאילו היו לו ששה מתפללים, שאז צריך הוא לחזור על התפילה.

ואולי י"ל שדברי הגרשז"א הם על דרך שנפסק ב'מגן אברהם' (סי' קו סק"ב) לגבי חיוב נשים בתפילה, ד"מדאורייתא די בפעם א' ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה", ועד"ז המתקרבנים ליהדות שמגיעים לביהכ"נ ואומרים "איזה בקשה", הרי הם נחשבים עי"ז כמתפללים ומצטרפים למנין, למרות שודאי "שהוא עצמו לא יצא ידי חובת תפלה בכך", שהרי אינם מתפללים במטבע שטבעו חכמים.

והיה אפשר לומר דאין מדובר כאן בצירוף לששה מתפללים, אלא בצירוף לעשרה המתפללים, והגרשז"א לשיטתו שם (ס"ח), ד"אין להם מעלת תפלה בצבור, עד שיהיו עשרה מתפללים" (וכנ"ל), והמתקרבנים ליהדות מצטרפים רק כדי להשלים מעלת תפילה בצבור, אבל אין למנות אותם בין ששה המתפללים. אבל אין מסתבר לומר כן, כיון דבאם כך היה לו לפרט שמדובר רק אחרי שיש כבר ששה המתפללים ממש. ועל כן מסתבר שלדעת הגרשז"א מצטרפים אלו המתקרבנים גם לששה המתפללים וכנ"ל.

ובשולי הדיון יש להביא כאן מה שכתב ב'משנה ברורה' (סי' קכד סקי"ט): "והעולם נוהגין לצרף למנין ולהתפלל חזרת הש"ץ אפילו מי שיודעין בו שמשיח ואינו שומע חזרת הש"ץ כראוי. ונ"ל דבכגון זה טוב להתנהג כמו שכתב בספר שולחן שלמה [להרש"ז מיקרש, סי' קכד ס"ג], שיתנה הש"ץ בינו לבין עצמו בחזרת התפילה שאם לא יענו תשעה אמן אחריו ויכונו לברכותיו שיהא התפילה ההיא בתורת נדבה". וב'הליכות שלמה' שם (פ"ט 'ארחות הלכה' מס' 13) מסופר: "אמנם כשנשאל פעם רבנו [הגרשז"א] אם הוא נוהג כן, ענה שבצעירותו נהג כך, אך בזקנותו פסק, באמרו: מה שיקרה לכלל ישראל שאינו זהירים להתנות כן – יקרה לי".

פרק ד:

האם אפשר לזמן עליהם ועמהם

אין מזמנין על עם הארץ

הנה תניא (ברכות מז, ב): אין מזמנין על עם הארץ וכו', אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה עם הארץ. ובפסקי הרא"ש (פ"ז סי' כ) ביאר הטעם דאין מזמנין עליו, "דעם הארץ פשע במה דלא למד".

ולהלכה נפסק (שו"ע אדה"ז סי' קצט ס"ג): "עם הארץ אין מזמנים עליו. ואפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים להקשות ולפרק להבין מתוכם טעמי המשניות על בוריים הרי זה עם הארץ לענין זה. ועכשיו מזמנים אפילו על עם הארץ גמור, כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו, שאם היו פורשים מהם גם הם היו פורשים מן הצבור לגמרי. ומכל מקום מי שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית אין מזמנים עליו, שכיון שרוב עמי הארץ קוראים לא שייך לומר שיהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו אם יפרשו מיחידים שאינם קוראים. ואצ"ל מי שהוא רשע ועובר עבירה בפרהסיא שאינו מעולה מעם הארץ בזמן התלמוד . . .".

וב'ביאור הלכה' (שם) כתב: "לענין זימון מסתברא שאפילו עבר עבירה אחת בפרהסיא כמזיד [כגון שאכל חזיר או נבילה וטריפה שהוא דבר המפורסם בישראל לאיסור] אין מזמנין עליו. והטעם דענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחלה התחברו יחד לאכילה, ובשביל זה צריך גם כן אחר כך להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו, ועל זה איתא במשנה דאם הוא עם הארץ אין מזמנין עליו, והיינו עבור שפשע שלא למד לכך אין להתחבר אתו כדי לזמן, כמו שכתבו הפוסקים. ועל כן קאמר המגן אברהם דאם הוא רשע ועובר על התורה כפרהסיא בוודאי אין נכון להתחבר אתו לזמן . . . ותדע דלענין זימון החמירו הרבה יותר, דהרי בוודאי אפילו עם הארץ גמור מצרפין אותו לעשרה לענין קדיש וברכו וכהאי גוונא, ולענין זימון איתא במשנה דאין מזמנין עליו, אלא ודאי דלענין זימון חמיר הרבה יותר וכמו שכתבנו הטעם . . .".

ומסתבר מה שכתב בזה הרש"ב וולפא ('ידבר שלום' ח"ב סי' כ): "כל זה הוא אפילו בעם הארץ רגיל וכ"ש וק"ו באחד מעולי רוסיא שפשוט שמזמנין עליו . . . בעולי רוסיא אין כאן ח"ו שום פשיעה והם כתינוקות שנשבו, ולא יעלה על הדעת לומר שת"ח צריכין להמנע מלהסב בסעודה עם ע"ה מעולי רוסיא ואדרבא שצריך לקרבם וללמוד עמם. והרי כל הטעם שאין מזמנין על ע"ה הוא כי מאחר שאין אוכלין עמו אין לו הצטרפות לחבורה, משא"כ בנדו"ד שפשוט ששכינתא שריא אפילו כשיש עשרה עם הארצים כאלו, ואם אחד מהם יודע לברך הוא מוציא את כל התשעה ומזמן בשם".

וחשוב להדגיש בזה מה שכתב אדה"ז לעיל הטעם ש"עכשיו מזמנים אפילו על עם הארץ גמור", ומסביר (ע"פ הטור ומג"א שם סק"א) שהוא "כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו, שאם היו פורשים מהם

גם הם היו פורשים מן הצבור לגמרי", והרי עינינו רואות דהני תינוקות שנשבו נמשכים לחיים של שמירת המצות ע"י שמקרבים אותם ומזמנין עליהם, ויוצאים לגמרי מגדר עם הארץ.



הנוגע במקומות המכוסים במהלך התפלה (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' לד כתב הרב ש.ג. שיחי' בענין א' שנגע במקומות המכוסים שבגופו באמצע פסוקי דזמרה או ברכות ק"ש וכו' ע"ש, ומביא שבשו"ע אדה"ז כתב "כשעומד בתפלה אי אפשר לזוז ממקומו, ונזכר שנגע במקום מטונף, די בנקיון עפר או צרורות או מחכך בכותל", ומזה מדייק בקצוה"ש "בפסוד"ז ובק"ש שאפשר לו לזוז צריך לילך וליטול במים". וכתב הנ"ל שהיות שבדה"ח חולק ע"ז לכן כתב מה שכתב.

ואיני מבין כלל, כי הרי אנו אין לנו אלא דברי אדה"ז שהוא הפוסק שלנו, ואדה"ז ברור מילולו, שדוקא כשעומד בתפלה שא"א לו לזוז ממקומו, אז יכול לנקות ידיו בכל דבר, וא"כ הרי בפסוד"ז וברכות ק"ש, שאפשר לזוז ממקומו, צריך לילך וליטול ידיו כדברי הקצוה"ש.

אח"כ כתב "טעה בימות החורף ובמקום לבקש "ותן טל ומטר" אמר "ותן ברכה" אם נזכר לפני שסיים ואמר ברוך אתה ד' של ברכת השנית – יתחיל שוב את ברכת השנים", ומביא ע"ז ראי' משו"ע אדה"ז סי' קיז ס"ד, שכתב "אם לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירים אותו" ולומד הפירוש בזה, שהכוונה שנזכר באמצע ברכת השנים ומחזירים אותו לתחלת הברכה.

ולכאורה זה אינו נכון, כי הכוונה היא למה שמפרש אח"כ בס"ה שמחזירין אותו דוקא כשנזכר אחרי זה, כי אם נזכר קודם תקע בשופר יכול לאומרו שם, ואם נזכר אחר תקע בשופר יכול לאומרו קודם שומע תפלה, וכשנזכר אחר ש"ת יכול לאומר שם קודם רצה, ומ"ש בסעיף ד' מחזירין אותו" הוא רק לומר עצם הדין כי אם לא שאל מטר, אף אם שאל טל מחזירין אותו. אבל פרטי הדינים מתי מחזירין אותו, זה מבאר בס"ה, ואם נזכר באמצע ברכת השנים בודאי לא צריך לחזור לראש הברכה, ואפשר

שאין צריך לחזור גם לותן טל ומטר, אלא יכול לאומרו במקום שנזכר. וע"ד מה שכתב בסי' קיד ס"ז בענין משיב הרוח ומוריד הגשם שאם נזכר באמצע הברכה אומרה במקום שנזכר.



הערות וציונים בקו"א סי' רנ (גליון)

הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בגליון א' לד דן הרב עקיבא שיחי' וגנר בנוגע למה שכתב אדה"ז בקו"א לסי' רנ בענין החיוב לטרוח בעצמו לכבוד שבת דאין זה מצד הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו דבזה ליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא . . והרמב"ם בפ"ל שכתב חייב כו' וכן משמע מלשון הטור ושו"ע (דלא כמג"א) ולא הזכירו הא דרבא ורב ספרא כלל, אלא למדו חיוב זה משאר אמוראי שזלזלו את עצמם כל כך בקביעות בכל שבת מכלל דחיובא איכא במילתא".

ולכאורה בשלמא ברמב"ם אכן הלשון הוא "חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו", אבל בטושו"ע הלשון הוא "ואף אם יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל בעצמו להכין שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו" ולכאורה משמע להיפך שרק "ישתדל" ולא כתב שחייב [וכבר עמדו ע"ז וראה מה שכתב שם הרב הנ"ל בהערה ג בשוה"ג וכן ברשימות שיעורים להגרי"י קלמנסון שיחי', ולענ"ד אין בזה די כדי לבאר הדברים בריחוק].

ואוי"ל דההוכחה של אדה"ז היא מזה שאם כוונת השו"ע היתה להשמיענו בזה הא דמצוה בו יותר מבשלוחו, כלומר שאע"פ ששלוחו כמותו והמצוה תתקיים גם ע"י שליח, אבל מ"מ יש יתרון מעלה בזה שהוא יעשה בעצמו, מדוע נכתב הדין בציור של "אפילו יש לו עבדים לשמשו", והרי עבדים אינו מדין שליחות ואם מתכוונים לדבר מדין שליחות אזי מתאים לומר ע"ד לשון אדה"ז בסי' תלב לגבי בדיקת חמץ "אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה . . הרשות בידו . . ומ"מ נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו", אבל מהו הענין "דיש לו עבדים לשמשו"?

אלא ע"כ שעיקר הכוונה כאן בשו"ע היא להשמיענו שלעשות דבר מה לכבוד שבת הוא לא רק הכשר מצוה כדי שיהיה לו במה לקיים לאח"ז

מצות עונג שבת שזה היה יכול להתקיים ע"י עבדיו, אלא יש בזה ענין עצמי דזה גופא הוה מצוה "להכין שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו" וממילא כבר נדע שזהו מצוה שבגופו שלא מועיל ע"ז שליחות ודלא כהמג"א שכתב ע"ז "וה"ה בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו" וע"ז טוען אדה"ז שכלשון השו"ע משמע שלא זהו הענין כאן אותו יתרון שיש בו יותר מבשלוחו, אלא שבא לומר שיש כאן ענין של כבוד שבת שלא מספיק הנפעל שיעשה ע"י העבדים וכיו"ב, אלא צריך את הפעולה עצמה שהוא בעצמו יעשה משהו לכבוד שבת, ולכן אף שבשו"ע לא נכתב מפורש חייב כברמב"ם, מ"מ משמע מכל הלשון בהלכה זו שכוונתם "דחיובא איכא במילתא". [ולא רק מצד השוואות ללשונות במק"א, "דחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו משום שזהו כבודו של השבת" כלשון אדה"ז בהמשך הקו"א, כפי שרצה לבאר ברשימות שיעורים אלא מלשון הטור והשו"ע משמע כן וכמשנת"ל].

ומדי דברי בזה רציתי להעיר דלכאורה יש סתירה לכל המהלך של אדה"ז בקו"א הנ"ל ממ"ש אדה"ז בסי' תנג סל"ג "אנשי מעשה המדקדקים במצות רגילין לילך בעצמם אל מקום הרחיים לראות הם בעצמם טחינת קמחיהם שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו וכך היו נוהגין גדולי חכמי הגמרא".

ולכאורה הרי ביאר אדה"ז בקו"א הנ"ל ד"כל מי שתורתו אומנתו וגריס בה יממא ולילי כהני אמוראי אי אפשר לו לקיים כלל יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים" שמצד זה מכריח אדה"ז את כל הפשט שלו שכאן אין זה מצד הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו לחוד אלא מצד כבוד שבת.

וא"כ איך הותר ל"גדולי חכמי הגמרא" לבטל תורתן וללכת למקום הרחיים בשביל הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו?

ואוי"ל בדוחק דיש לחלק בין ביטול תורה בשביל היתרון דמצוה בו יותר מבשלוחו, כשזה נעשה בקביעות "בכל שבת ושבת", וכפי שמדגיש זאת אדה"ז בלשונו שם פעמיים, לבין ענין הנעשה פעם אחת בשנה, אבל צ"ע המקור לזה ומצוה ליישב.

[שוב התבוננתי די"ל דגם כאן היה ענין מיוחד למה הפסיקו מתורתם שיתכן שבזה שהם נוכחים הם יגרמו שהעושים במלאכה ישתדלו ויזהרו ביותר שלא יהיה איזה חשש של משהו חמץ וכו', אבל לכאורה מלשון אדה"ז משמע שלא צריך שום טעם נוסף, אלא די בזה ש"מצוה בו יותר

מבשלוחו" שגם "גדולי חכמי הגמרא" יתבטלו מתורתם ויבואו למקום הריחיים, וזה כאמור להיפך מכל הביאור בקו"א הנ"ל, וראה עד"ז גם בסימן תס ס"ג ע"ש, וצ"ע].



אמירת שיר המעלות בלילה (גליון)

הרב אהרן לאשאק

תושב השכונה

בגליון העבר (א'לה), הביא הרב מ.מ.ט. שיחי' את דברי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות דפסח שני ה'תשמ"ג (תו"מ תשמ"ג ח"ג עמ' 1414) ששקל וטרי רבינו האם יש לומר תחנון בקריאת שמע שעל המטה במוצאי פסח שני, ע"ש הצדדים בזה. למעשה, לא הכריע כ"ק אדמו"ר בזה, והציע הרב הנ"ל איזה פתרון איך לנהוג לפועל, ע"ש.

בהמשך דבריו, העיר הרב הנ"ל: "איברא, דשאלה זו ממש עם אותו צ"ע, לכאורה יש לשאול גם בהנוגע מי שנטל ידיו לסעודה במוצאי פסח שני – כפשוט, לפני חצות דאור לט"ו אייר – האם מחויב לומר "על נהרות בבל" או שמא "שיר המעלות"? עכ"ל.

וממשיך שם שזה לכאורה נוגע יותר, שמצב זה מחויב המציאות היא ע"פ מנהגינו ליטול ידים ולאכול מצה בליל ט"ו אייר, ע"ש שהביא דברי כ"ק אדמו"ר במכתב מהרה"ק ממונקאטש בספר דרכי חיים ושלום. עכת"ד בהנוגע לענינו.

והנה, בדבר אמירת "שיר המעלות" או "על נהרות בבל" בלילה בכלל, רציתי להעיר שקבלה היא בידי מאאמו"ר שליט"א שהוא קיבל מאת המרא דאתרא, רבה של שכונת המלך, הרו"ש דווארקין ע"ה, שפעם שאלו האם לומר "על נהרות בבל" בלילה? והשיב לו הרו"ש שבלילה אין אומרים תחנון בכלל¹⁴¹, וא"כ בכל לילה אומרים "שיר המעלות" בבהמ"ז. ע"כ תשובת הרו"ש.

(141) שו"ע או"ח סי' קלא ס"ג ובשמנ"ב שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ד. ע"ש הטעם ע"פ קבלה.

בשמעי דברים אלו בפעם הראשונה, התרשמתי מהחידוש שבדבר, ועלה בדעתי שכדאי לחפש מקור לזה. לע"ע, עדיין לא מצאתיה, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ואציין בקיצור מקורות הדברים למען יקל על המעיין, ונציע מה שי"ל בדא"פ: ענין אמירת שיר המעלות מקורו בזהר¹⁴² ובשל"ה. הענין מובא להלכה¹⁴³, ונדפס בסידור אדה"ז. במקורות אלו מוזכר רק שאמירתה ב"שבת ויו"ט". ומבואר בפוסקים¹⁴⁴ שה"ה לשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון. וכן הוא הלשון בסידור אדה"ז.

בקצוה"ש¹⁴⁵ מסתפק בענין אמירת שיר המעלות במצבים שא"א תחנון בגלל איזה אירוע (בניגוד לימים שא"א בהם תחנון) כמו חתן או מילה בביהכנ"ס. המשנ"ב מביא שבע"ש אחר חצות ג"כ אומרים שיר המעלות¹⁴⁶, וכן הובא לענין ערב ר"ח אחר חצות¹⁴⁷. למעשה, העלו אחרונים שאומרים שיר המעלות בכל סעודת מצוה¹⁴⁸.

ברם, ישנם הנוהגים שכלל וכלל לא אומרים על נהרות בבל. כך נהג הרה"ק המנחת אלעזר ממונקאטש¹⁴⁹, והרה"ק מליסקא¹⁵⁰. כמו"כ ידוע הסיפור עם הרה"צ ר' הלל מפאריטש אשר אחר כמה ימים של אי-אמירת תחנון ואמירת שיר המעלות, הגיע יום של תחנון, ואמר ה' הלל ש"תחנון עצמו אורח הוא ולכבוד האורח יש לומר שיר המעלות בשוב"¹⁵¹.

(142) זוהר ח"ב קנז, ב.

(143) מג"א סי' א סק"ה בשם השל"ה.

(144) פרמ"ג אור"ח סי' א בא"א סק"ה.

(145) קצוה"ש סי' מג סק"ב. ועי' קצוה"ש סי' יד א' סק"א שמסתפק עד"ז לענין אי-אמירת קטעי "תחנון" בקרבנות.

(146) משנ"ב סי' רסז סק"א. ועי' ביוסף אומץ (מנהגי פרנקפורט) סי' קנד שמכריע שכן אומרים על נהרות בבל במקרים אלו, ואמירת שיר המעלות היא רק בימים שא"א בהם תחנון מצד קדושת היום.

(147) פרמ"ג אור"ח סי' רצב בא"א סק"ד.

(148) שו"ת התעוררות תשובה אור"ח סי' פ"ח סק"ב העלה שה"ה לכל סעודת מצוה.

(149) דרכי חיים ושלוש אות ש"א.

(150) דרכי הישר והטוב דף כג, א.

(151) אג"ק חי"ד עמ' מ"ח.

אשר מכ"ז רואים שאמירת שיר המעלות לאו דוקא שתלוי באותם גדרים של שאר ענינים המכונים "תחנון", ובנקל יותר לקבוע אמירתה אפי' ביום שאומרים תחנון¹⁵². ואולי על יסוד זה פסק הרב רז"ש פסקו. אבל כמובן, צע"ג לומר בבי מדרשא סברות כאלו, ועצ"ע. שוב אבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



שונות

משביעים אותו תהי צדיק

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בריש תניא קדישא כתב רבנו הזקן: "תניא [בסוף פרק ג' דנדה] משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע. . . והא דאמרין בעלמא דמחצה על מחצה מקרי בינוני, ורוב זכיות מקרי צדיק הוא שם המושאל לענין שכר ועונש. . . אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים, אמרו"ל צדיקים יצ"ט שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית, אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו אף שזכויותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל, ולכן אמרו"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו', וכמ"ש וצדיק יסוד עולם".

ובפי"ד כתב: "ובזה יובן כפל לשון השבועה תהי צדיק ואל תהי רשע, דלכאורה תמוה כי מאחר שמשביעים אותו תהי צדיק למה צריכים להשביעו עוד שלא יהי' רשע? אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת, ולכן משביעים שנית אל תהי רשע עכ"פ, שבוה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבלבו ולכבוש יצרו שלא יהי' רשע אפי' שעה אחת כל ימיו בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב וכו' עכ"ל.

(152) ראה שו"ת באר משה ח"ח סי' ס"א.

והנה עפי"ז נראה לתרץ מה שהקשה בס' 'משחת אהרן' על נדה שם [ל, ב]; ואינו יוצא עד שמשביעין וכו', "הא דהוצרך להשביע, והלא כבר מושבעין ועומדין מהר סיני שהיו שם כל הנשמות אף העתידין לבא? [ומתרץ] מ"מ כיון דעל אותה שבועה יש להם טענה אנוסים היינו [דקיי"ל] שכל שבועה שבא מכת אונס לא הוי שבועה, עי' רמב"ם רפ"ג דשבועות], רק הדרו וקבלו בימי אחשורוש כידוע, והתם לא ה' בכלל נשמות העתידים לבא, לכך משביעין אותו", עכ"ל (מלבד החצ"ר).

אולם יש להבין, לפי מ"ש בנדרים (ח, א) ד"אמר רב גידל אמר רב, מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא"? – לדברי ה'משחת אהרן' מאי קושיא, "כיון דעל אותה שבועה יש להם טענה אנוסים היינו", והך דנשבעין לקיים את המצוה מיירי עבור הנשמות שלא היו בזמן אחשורוש דהדרו וקבלו וכו'.

והנה המהרש"א בחד"א נדרים שם ג"כ מרמז לקושיא הנ"ל, וכתב: "ועוד נראה שהקדים בכאן יום המיתה ואח"כ יום הלידה, כענין ששמעתי בסוד גלגול נשמות בפסוק שאמר [קהלת ד, ב], ובכן ראיתי רשעים קבורים שכבר מתו ושובו ובאו ממקום קדוש בגוף שני והלא משתבח בעיר שהוא הגוף אשר כן עשה כבר ולא שב ממעשיו ראשונים הרעים שעשה בהיותו בגוף ראשון, ובו ידבר גם כאן שהקדים יום המיתה בגוף ראשון קודם לידתו שנית, ועל כן בהולדתו בגוף שני משביעים אותו, אף שכל הנשמות מושבעים מהר סיני, משביעים אותו בהולדו שנית, תהי צדיק ואל תהי רשע כבראשונה, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע, כי מי יודע במה תכופר עונותיך הראשונים שעשית בגוף ראשון וק"ל" עכ"ל. וכ"כ ב'מי נדה' שם.

ברם לפי"ד המהרש"א יוצא דהשבועה היא דוקא בהולדו בגוף שני כנ"ל, ובפשטות משמע בגמ' דבכל גוונא משביעים אותו אפילו בגוף ראשון. – ומה שמקדים יום המיתה ליום הלידה, עי' בערך לנר שם מה שמתרץ בזה. וע' ב'פה תלמיד' על נדה שם שג"כ עמד כל הנ"ל וציין גם ל"הרב שני אליהו ז"ל (פ, ג-ד)", [ואינו תח"י לעי' שם].

אולם לפי מ"ש רבנו הזקן לק"מ, כי השבועה שמושבע ועומד מהר סיני הוא לגבי פעולת המצוה בלבד והיינו שיקיים בפועל כל ימיו המ"ע והמל"ת, "שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבלבו ולכבוש יצרו שלא יהי' רשע אפי' שעה אחת כל ימיו בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב", משא"כ השבועה שמשביעים ביום הלידה "תהי צדיק וכו'", הכוונה הוא על ה'גברא' – שזהו תוספת שבועה

על מה שכבר מושבע ועומד מהר סיני, והיינו דלא רק שיבצע בפועל את כל המצות במחשבה דיבור ומעשה [צדיק בשם המושאל], אלא שיהי' צדיק באמיתית שם התואר . . . ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית". וזאת השבועה עדיין לא נכלל בשבועה שבהר סיני, וא"ש.

אך עדיין יש להבין: בשלמא בנוגע למה שנשבעים 'תהי צדיק' מובן כנ"ל, משא"כ לפי מה שמבאר רבנו הזקן ד'אל תהי רשע' הכוונה לשבועה נוספת, שיכבוש את יצרו עכ"פ, ויעשה את כל המצות בפועל במחשבה דיבור ומעשה, א"כ לכאורה זאת השבועה כבר מיותרת היא, כיון שזה באמת כבר מושבע ועומד מהר סיני הוא?

והנה ב'יפה תלמיד' הנ"ל הקשה: "ומה היא השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע, וע"ז נפשי לשאול הגיע אמ"ש בנדרים (ח, א) מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר (תהלים קיט, קו) נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, אלא הא קמ"ל דשרי ליה לאניש לזרוזי נפשיה ע"ש, אמאי לא פריך והלא מושבע ועומד מיום הלידה הוא שהיא יותר קרובה נגד ההר שבועת הר סיני, וכמ"ש דוד עצמו נקי כפיים וגו' אשר לא נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה, שקיים שבועתו שנשבע בעת הלידה כנוכר, ומה להם לעמוד מרחוק אצל הר סיני?" עכ"ל.

ונראה ליישב, די"ל שבשבועה (בהפועל גופא): יש ב' דברים א) שבועה ל'גברא' שהוא יפעול ויקיים בפועל כל המצות – ב) שבועה ל'חפצא', שיתבצע הנפעל של המצות ע"י בניי [ע"ד החקירה הידועה בנוגע לאיסור מלאכה בשבת: "דמה היא הענין שהקפידה התורה במלאכת שבת, אם העיקר שינוח האדם, והעמידה התורה ל"ט מלאכות חשובים שאם יעשה האדם אותם בשבת לא יהיה בגדר מנוח בשבת, כי הכל הוא דין באדם, כמו שאמרה התורה שאין לטמטם עצמנו במאכלות אסורות, כמו כן אסרה התורה לסתור את שבותינו ע"י מלאכות אלו, או דילמא עיקר הקפידה התורה שלא לפעול שום פעולה בשבת, והאיסור הוא היצירה בשבת" – עי' מה שהאריך בזה דודי הגאון ה' העילוי הרב שלום טייכטאל זצ"ל ב'דובר שלום' (עדיין בכת") סי' א. ועי' 'הר המלך' על הרמב"ם ח"ה (עמ' קה)].

ונראה לומר דהשבועה שמושבע ועומד מהר סיני הוא שבועה לה'נפעל' (ל'חפצא'), שתרי"ג המצות יתבצעו ע"י בניי, [ע"ד "מציאות המצוה" שמבואר בקונטרס 'הלכות של תושבע' פ שאינן בטלין לעולם' – בספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך], וה"נ הא דקאמר רב גידל אמר רב 'שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר (תהלים קיט, קו) נשבעתי

ואקיימה לשמור משפטי צדק, הכוונה הוא לה'נפעל', וא"כ שפיר מובן הקושיא בגמ' 'והלא מושבע ועומד מהר סיני, משא"כ השבועה שמשביעים בעת הלידה היינו שבועה שיפעול לקיים את כל המצות [וכדיוק הלשון 'ואל תהי רשע' ש'תהי' הכוונה הוא שיפעול ה'גברא' לבצע את ה'נפעל' ('חפצא), – ולפ"ז א"ש אריכת הלשון בהשבועה 'תהי צדיק ואל תהי רשע' – דלכאורה הול"ל 'תהי צדיק ולא רשע', ותיבת 'תהי' השניה מיותרת היא? – אלא לפי מ"ש רבנו הזקן א"ש, כיון דמיירי כאן משבועה אחרת, דמי שאינו זוכה להיות צדיק ('חפצא שבגברא'), אז משביעים אותו שבועה אחרת שיפעול ה'גברא' (לפחות) לבצע את ה'נפעל' ('חפצא) של המצוה, שיהיה לפחות 'בינוני' – 'ואל תהי רשע'].

ומעתה מיושב מה שהקשה ה'יפה תלמיד' הנ"ל, דמה להם לעמוד מרחוק אצל הר סיני והלא מושבע ועומד מיום הלידה? – כיון דהב' שבועות שביום הלידה מתייחסים ל'גברא' – 'תהי צדיק' ['חפצא שבגברא'] 'ואל תהי רשע' (אלא בינוני) [ל'פעולה שבגברא'], א"כ אין מכאן קושיא לדברי רב גידל אמר רב דנשבעין לקיים את המצוה שנאמר (תהלים קיט, קו) נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדק, כיון דשם מיירי משבועה לה'חפצא' – שיהיה 'נפעל' המצוה, א"כ ב' שבועות שונות הם, משא"כ מהך דמושבע ועומד מהר סיני שפיר מקשה הגמ' כיון דשם נמי הכוונה לה'חפצא' (ה'נפעל') של המצוה, וא"ש.

והנ"ל הוא ע"ד הגמ' דנדרים שם (אח"כ), ד"אמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, [ומקשה] והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה? [אלא] מאי קמ"ל דאפילו זרוזי בעלמא, [ומקשה שוב:] היינו דרב גידל קמייטא? [ומתרג':] הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה" עכ"ל – וע"ש ברש"י. ובר"ן מבאר דכיון שאין הדבר כתוב במפורש בתורה כמו קר"ש אף שדין זה הוא מדאורייתא מ"מ אינו קרוי 'מושבע ועומד מהר סיני', ולפי"ז כל שמוסיף על עיקר החובה המפורשת בתורה יש בו חלות שבועה. – ובריטב"א מפרש שאע"פ שהוא מושבע על לימוד תורה בכלל מ"מ אין הוא מושבע על פרק מסיום דוקא, משום כך כאשר נשבע עליו הרי זו שבועה גמורה ע"ש – וה"נ עד"ז בנדו"ד דהשבועה שביום הלידה (גברא) לא מושבעים עדיין מהר סיני.



צד השווה בין ספר הי"ד ושו"ע אדמו"ר הזקן

ד"ר ברוך טראפלער

תושב השכונה

בלקו"ש חכ"ו ע' 26 ואילך מאריך הרבי בנקודות המשותפות בין הרמב"ם ואדה"ז ב"מעשיהם תורתם ועבודתם". בין השאר מסביר הרבי שהרמב"ם מתחיל ספרו בהתיבות "יסוד היסודות ועמוד החכמות" שר"ת שלהם (שם) הוי', ועד"ז מתחיל אדה"ז השו"ע (במהדורא בתרא) ב"יהודה בן תימא אומר", שיהודה "כולו על שמו של הקב"ה" כמבואר בסוטה (י, ב. לו, ב).

ויש להעיר טובא שבכל דפוסי השו"ע של אדה"ז נדפס "יהודא" בא' (בהשיחה מעתיק הרבי בה'), ו"יהודא" בא' ה"ה גימטריא של שם הוי'.

והערה זו מתחזקת כשאנו רואים שהטור מעתיק יהודה בה' (כבהשיחה) ואדמה"ז שינה וכתב בא'.

ומענין לענין באותו ענין, יש להוסיף בזה שענין הזה (התחלת השו"ע ב"יהודא בן תימא וכו'") התחיל אדה"ז במהדורא בתרא שלו, שזה שייך וקרוב יותר לזמן הגאולה (שלכן נטה בו לכתוב ולפסוק יותר ע"פ דעת המקובלים – פנימיות התורה ואכ"מ) שאז יהי' "ונגלה כבוד הוי'".

וזה מתאים מאד עם מה שמבאר אדמה"ז בס"א (וכ"כ במהד"ק) "כדי שיהא הוא מעורר את השחר וכו'", היינו אתעדל"ת "לעורר את השחר" ("יום הגדול והנורא"), ועד"ז כותב הרמב"ם בספרו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע (אתעדל"ת) שיש שם מצוי ראשון ממציא כל נמצא וכו'" ודוק.

וזה קשור גם עם "הלכות השכמת הבקר" לקרות ק"ש של שחרית וכו', ודלא כהמשנה הראשונה בתושבע"פ שנתגלתה אלפיים שנה לפני זמן הגאולה ומתחלת (לכן) בהתיבות "אימתי קורין את שמע בערבית" שהיא בתחילת הלילה ודוק.

גם, הנה המאמרז"ל "יהודא בן תימא וכו'" הוא במסכת "אבות" – חב"ד, שהוא הענין ד"לידע שיש שם מצוי ראשון" ש"היא מצות המוח והשכל" כמבואר בהיום יום יט שבט.



לעילוי נשמת

מרת טילה בת הרב יואל ע"ה

בליניצקי

נלב"ע יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לזכות

התמים מנחם מענדל שיחי' שם-טוב

לרגל היכנסו לעול מצוות

ביום שלישי ר"ח סיון ה'תשע"ב

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' כתריאל זוגתו מרת חנה עלשה שיחיו

שם-טוב

לזכות החתן התמים

הרב ברוך יוסף שיחי' קריימאן

והכלה מרת מיכל תחי' רטמן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום רביעי י"ז אייר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן

הרה"ת ר' יעקב אברהם וזוגתו מרת רות רחל קיילא שיחיו קריימאן



לזכות הילדה

פריידל חייענא שתחי'

לרגל הולדתה ביום ראשון כ"ח אייר ה'תשע"ב

יה"ר שהוריה יזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הורי'

הרה"ת ר' מיכאל אלעזר וזוגתו שיחיו

לערנער



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מאיר הכהן וזוגתו שיחיו גוטניק

לזכות החתן התמים

הרב **מנחם מענדל שיחי' צפתמן**

והכלה מרת **מרים תחי' סימפסאן**



לרגל חתונתם בעזהשי"ת בשעטומ"צ

ביום שלישי ח' סיון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הרה"ח הרה"ת ר' **שלום מנחם מענדל שיחי'** וזוגתו מרת **רחל תחי' סימפסאן**



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **חיים עזרא שיחי'** וזוגתו מרת **דינה פערלא תחי'**
צפתמן

הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם שיחי'** וזוגתו מרת **ציפורה תחי' סימפסאן**

לזכות החתן התמים
הרב שמואל הלוי שיחיו' לויטין
והכלה מרת מושקא תחיו' ווינער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ח' אייר ה'תשע"ב
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הורי החתן והכלה
הרה"ת ר' שלום דוב בער וזוגתו מרת חנה ביילא שיחיו לויטין
הרה"ת ר' ברוך אלכסנדר זושא וזוגתו מרת אסתר שיחיו ווינער

לזכות

ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל** שיחי'



לזכות החתן התמים

הרב שניאור זלמן שיחי' קליין

והכלה מרת **מלכה שרה תחי' ראסקין**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי י"א אייר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **אברהם פסח** וזוגתו מרת **שטערנא שרה שיחיו קליין**

הרה"ת ר' **אברהם מנחם מענדל** וזוגתו מרת **רבקה שיחיו ראסקין**

לעילוי נשמת

חי' מושקא ע"ה

בת – יבלחט"א – הרה"ת ר' אשר זעליג שליט"א

גוטליב

נלב"ע י"א סיון ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לזכות

החתן התמים הרב יהושע ארי' שיחי' פערלשטיין

וב"ג הכלה המהוללה

מרת חי' מושקא תחי' שפערלין

לרגל חתונתם

ביום ט"ו סיון הבעל"ט

יה"ר שיבנו בית נאמן בישראל לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י הוריהם

הרב משה בנימין ורעיתו שיחיו פערלשטיין

הרב פסח הכהן ורעיתו שיחיו שפערלין

לזכות החתן התמים

הרב אליהו שיחי' פיינער

והכלה מרת טובה תחי' ווילמובסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון כ"ח אייר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת מרים שיחיו פיינער



לזכות הילדה

חי' מושקא תחי'

לרגל הולדתה ביום ש"ק כ' אייר ה'תשע"ב

יה"ר שהוריה יזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הורי'

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

גורארי'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שמעון הלוי וזוגתו מרת חנה ליבא שיחיו רייטשיק

לזכות

חיים בן חנה ורעייתו מרגלית בת ויואן

וילדיהם:

חנה בת מרגלית

יהונתן יצחק בן מרגלית

ואביו ברוך בן זכי'

יגן

צחי בן מלכה חוגי

משה בן ליבא

ואביו שמעון בן פסי

מחברת

Domain Properties

Yagen Properties

להצלחה מופלגה בכל עיסוקיהם בגשמיות מתוך עושר ואושר,
פרנסה בשפע, בריאות איתנה, שלום בית, וכל מילי דמיטב

לעילוי נשמת דודי

הרה"ג הרה"ח ר' יצחק ע"ה בן

יבלחט"א הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב שיחי'

צירקינד

נלב"ע י"ח אדר תשע"ב



ולזכות סבתי

הרבנית מרת דבורה תחי'

גראנער

לרגל יום הולדתה

יום ה', ג' סיון

יה"ר שתזכה לראות רוב נחת חסידי מכל יוצאי חלציה, מתוך
בריאות נכונה וכל טוב בגשמיות ורוחניות, לאורך ימים ושנים
טובות



נדפס ע"י

הת' לוי שיחי' טלזנר