

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה ברכת מזל טוב מזל טוב
לידידנו היקר והאהוב, איש חי ורב פעלים, איש החסד והמעש, שעומד תמיד
לעזרת הזולת,

רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו, השקיע ומשקיע הרבה עמל ויגיעה
בהצלחת הקובץ

הרה"ת הדגול שניאור זלמן שיחי' נפרסטק

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג ההמהוללה והחשובה
תחי'.

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו,
מתוך אושר ברכה והצלחה ושמחה תמיד כה"י, לתפארת המשפחות הכבודות
שיחיו.

ידידיו חברי המערכת



ברכת רעים

ברגשי גיל ושמחה

הננו מביעים את איחולינו וברכותינו מעומק הלב ברכת מזל טוב
לידידנו היקר, השקדן, זריז במלאכתו מלאכת קודש, חבר המערכת
"הערות וביאורים" מלפנים

אשר עמל ויגע הרבה בהרבה מסירה ונתינה

לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר

הרה"ת ר' שלמה שיחי' לברטוב

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'

בת ידידנו החשוב

כותב קבוע בקובצנו הגה"ח מוה"ר יהודא לייב שיחי' שפירא.

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה בדור ישרים יבורך

מתוך אושר הצלחה ברכה ושמחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ראש השנה
ה'תשע"ג
גליון א [אלף-מ]

גאולה ומשיח

- 5..... תקיעת שופר ואמירת מלכיות שופרות וזכרונות לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... גאולת ישראל תלוי' בביטול ישמעאל ועשו
הרב מנחם מענדל גרינפלד
- 14..... "וחוזרין כל המשפטים בימיו"
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 18..... "כי מציון גו" שאומרים בפתיחת הארון
הרב מנחם מענדל רייצס

אגרות קודש

- 19..... הנולד לאם ישראלית משא"כ האב
הרב לוי יצחק ראסקין

נגלה

- 21..... בגדר מצות תקיעת שופר
מתוך שיעור הנאמר בישיבה
- 26..... קנין ע"י ראי'
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 30..... האם הי' להר הבית דין קרפף? (גליון)
הרב מענדל רייך

חסידות

- 31..... מלא כל הארץ כבודו – את השמים ואת הארץ אני מלא
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 35..... "תא הרצים"
הרב מנחם מענדל רייצס

- 36 האשה נקנית – הערה ב'תורה אור' (גליון)
הרב יעקב יהודה לייב אלטיין
- 37 איסור דיבור דברים בטלים (גליון)
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 41 ברכת שופר במבצעים
הרב שלום דובער לוין
- 45 היתר לילודת לאכול ביום הכיפורים
הרב לוי יצחק ראסקין
- 47 ניצוצות לאורה של ברכת הדלקת הנרות של ראש השנה
הרב מנחם מענדל גרינפלד
- 54 שימת סידור על חומש והנהגת הרבי בזה
הרב ברוך אבערלאנדער
- 56 מה ראוי להיכלל בשו"ע?
הרב משה פרץ
- 57 בעל קורא שאינו מתענה בתענית ציבור (ב)
צבי רייזמן
- 67 מראית העין במקום הפסד
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 69 בענין חיוב לימוד התורה בתשעה באב ובשבעת ימי האבל
הרב חיים רפופורט
- 82 בורר בשני מינים שאת שניהם רוצה לאכול רק לאחר זמן
הת' אליהו רפופורט
- 84 בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי-כשירה (גליון)
הרב שמואל זאיאנץ

פשוטו של מקרא

- 90 פירש"י לעבור את פי ה'
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 92 "מְצָרִים" או "מְצָרִים"
הרב לוי גאלדשטיין
- 92 "שאנחנו" – "שאנו"
הנ"ל

**הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ערב יום
הכיפורים, תשע"ג**

"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: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

תקיעת שופר ואמירת מלכיות זכרונות ושופרות לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בשו"ת שואל ומשיב נקט דלעת"ל תתבטל מצות תק"ש

בשו"ת 'שואל ומשיב' תליתאה (ח"ב סי' קלג) בהא דאיתא בר"ה טז, א-ב: "אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה? – למה תוקעין? רחמנא אמר (תהלים פא, ד) תקעו, –אלא: למה מריעין? – מריעין? – רחמנא אמר (ויקרא כג, כד) זכרון תרועה, אלא: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן", והקשו התוס' שם (בד"ה ותוקעים) הא קעבר על בל תוסיף? ותירץ בשו"מ שם ע"פ מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ב פכ"ח) במ"ש בקהלת (ג, יד): "כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהי' לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" שזוהי עילה להיותו לעולם, כאילו אמר כי הדבר אשר ישתנה אמנם ישתנה מפני חסרון שיש בו ויושלם, או תוספת בו אין צורך אליה ותחסר התוספת ההיא, אמנם פעולת ה' אחר שהם בתכלית השלימות ואי אפשר התוספת בהם ולא החסרון מהם א"כ הם יעמדו כפי מה שהם בהכרח" עכ"ד הרמב"ם.

דנראה דזהו הטעם בהאיסור דבל תוסיף ובל תגרע, כי אחר שמצות ה' לא תשתנה לעולם, לכן אין מקבלות תוספת או חסרון, ולפי"ז התקיעות של ר"ה שהוא לעורר כל ישראל בתשובה, כשיבוא משיח ויתבטל היצו"ר, אז אין מקום לתקיעות האלו, א"כ לא שייך בהם בל תוסיף, כיון דלא שייך הטעם שלא תשתנה לעולם עיי"ש, ומסיים דעפי"ז מבואר מ"ש התוס' שם (בד"ה כדי לערבב השטן) וז"ל: פירש בערוך כדאיתא בירושלמי בלע המות לנצח וכתוב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול כד שמע קל שיפורא זימנא חדא בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין אמר ודאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתבלע ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא עכ"ל, היינו דלעת"ל לא יצטרכו לקול שופר עיי"ש.

ועי' גם בס' 'ילקוט הגרשוני' (שו"ע) בקונטרס 'אוהל יוסף' (הערות על שו"ת שואל ומשיב, נד, א) שהביא דבריו שמצות שופר עתידה ליבטל,

וכתב לתרץ עפ"ז גם קושיית הטורי אבן ר"ה לב, ב, (ע"ד הנ"ל) דאיתא שם במתניתין שופר של ראש השנה – אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל וכו' וקאמר בגמ' מאי טעמא? שופר עשה הוא ויום טוב עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, והקשה הטורי אבן למ"ד דעשה דרבים דוחה ל"ת אפילו אי לאו הוה בעידנא, א"כ להני אמוראי דס"ל דיו"ט ל"ת גרידא, אמאי לא דחי בכל הני דתנינן? ותירץ בילקוט הגרשוני עפ"י הנ"ל דכיון דמ"ע דשופר תתבטל לעת"ל לא שייך לומר עדול"ת וזהו ע"פ מה שכתבו באחרונים דהטעם ד"עשה דוחה לא תעשה", כיון דעשה יש לה חשיבות יותר שלא יתבטל לעת"ל, משא"כ הל"ת דיתבטל, א"כ העשה יש לה חשיבות יותר, לכן אמרינן עשה דוחה לא תעשה עיי"ש.

ברכות ותקיעות אם מעכבים זא"ז

והנה בלקו"ש חל"ד שיחת ר"ה הביא הגמ' ר"ה (לד, ב): ת"ר תקיעות וברכות של ר"ה כו' מעכבות, מאי טעמא אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרונכם לטובה, ובמה בשופר, וברש"י שם מבואר הפירוש בזה ברכות מעכבות התקיעות והתקיעות מעכבות הברכות, אבל בתוס' לעיל לג, ב, (ד"ה שיעור) וכן הרא"ש שם ועוד פירשו דהיינו שהברכות מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע לברך שלשתן לא יברך כלל, וכן התקיעות מעכבות זו את זו שאם אינו יודע לתקוע תקיעה שברים תרועה לא יתקע כלל עיי"ש. וזהו גם פלוגת הרמב"ם והראב"ד (הל' שופר סוף פ"ג) שהרמב"ם סב"ל כתוס' והראב"ד כרש"י.

ומבאר פלוגתתם עפ"י ב' פירושים שיש לפרש בהא דקאמר בהמשך הגמ' מאי טעמא אמר רבה וכו' אמר לפני בר"ה מלכיות וכו' ובמה בשופר, שישנם בזה ב' פירושים (עי' בחי' הריטב"א שם): א) דקאי על תקיעת שופר שכל סדר בפני עצמו צריך תקיעת שופר, ב) דקאי על פסוקי שופרות, שע"י אמירת פסוקי שופרות עולות התפללות דמלכיות וזכרונות לפני הקב"ה, ובה תלוי פלוגתא הנ"ל בהפירוש ברכות ותקיעות מעכבות, דרש"י פי' שהברכות מעכבות התקיעות כו' משום שמפרש "ובמה בשופר" קאי על תקיעת שופר, נמצא דבזה גופא מודגש שהברכות תלויות בהתקיעות שהם ענין אחד, אבל התוס' וכו' מפרשים "במה בשופר" שהכוונה הוא לפסוקי שופרות, נמצא דמודגש בזה איך שהברכות עצמן תלויות זה בזה [ולא איך שהברכות והתקיעות תלויות זה בזה], ולכן מפרשים הפירוש שהתקיעות מעכבות זו את זו וכן הברכות מעכבות זו את

זו, וממשיך לבאר הא גופא במה תלוי אם הפי' "במה בשופר" קאי על התקיעות או הברכות דשופרות עיי"ש בארוכה.

תפלת מוסף ליחידים מברכים ז' או ט' ברכות

והנה ברא"ש שם (פ"ד סי' יד) הביא בשם רי"ץ גיאאות דמנהג הישיבות שבתפלת מוסף היחידים מתפללים שבע והש"ץ מתפלל ט', ומביא שם שהרמב"ן סב"ל כדיעה זו, וביאר הטעם דכיון דמבואר בגמ' (ר"ה לה, א) דהלכה כרבנן בשאר ימות השנה שאין הש"ץ מוציא היחיד, ורק בר"ה נפסק ההלכה כר"ג שהש"ץ מוציא היחיד משום דאוושא, (ראה שו"ע אדה"ז סי' תקצא ס"ב: "אע"פ שבשאר ימות השנה אין הש"ץ מוציא בתפלתו אלא את מי שאינו בקי אבל הבקי אינו יוצא בתפלת הש"ץ כמו"ש בסי' קכ"ד אבל במוסף של ראש השנה אף הבקי יוצא בתפלת הש"ץ לפי שהן ברכות ארוכות") נמצא שיחידים חייבים בז' דלא גרע מכל יו"ט שצריכים להתפלל ז' כיון שהן חובת היום ורק במלכיות זכרונות ושופרות שתוקעין בהן, בהם אמרין שהש"ץ מוציאם ידי חובתם.

אבל הרא"ש מקשה עליו וז"ל: ולא הבנתי הדברים הללו . . . דכיון שתקנו תשע ברכות לאומרן במוסף של ר"ה היאך יהו הקהל חייבין לומר שבע מהם וידלגו השתים שתשע של מוסף ראש השנה הן כמו שבע של שבתות וימים טובים וכמו שאי אפשר לדלג מאותן שבע כך אי אפשר לדלג מן התשע דברכות מעכבות זו את זו ושליח צבור פוטר את הצבור מכולן משום דאוושי, אלא שהצבור מתפללין כדי שיסדיר שליח צבור את תפלתו וצריכים להתפלל כולן דאם התפללו שבע יהו כולן לבטלה כיון שמחסר מן הברכה ומנהג אבותינו תורה היא ואין לשנות עכ"ל. וראה בטור או"ח סי' תקצ"א שהביא ב' דיעות אלו וכנ"ל. וצריך ביאור בפלוגתת הרמב"ן והרא"ש.

וראה גם בבעל המאור שם דסב"ל שכל התפלות דר"ה הן של ט' ברכות של שחרית ושל מנחה ושל ערבית, וראיתו מהגמ' (ברכות כט, א) י"ח ברכות שבחול כנגד מי ושל ז' שבשבת ויו"ט כנגד מי ושל ט' דר"ה כנגד מי עיי"ש, דמשמע מזה דהט' ברכות של ר"ה הוה כמו י"ח דחול וז' דשבת כו', וכשם דבחול ושבת הן של י"ח וז' בכל התפלות שבהן, כן הכא בר"ה שכל התפלות הן של ט', גם הביא ראי' מהמשנה לב, ב, העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע, היינו הבעל המוסף ולא הבעל שחרית, משמע מזה שההוספה במוסף הוא רק בזה שיש תקיעות שהשני "מתקיע", אבל בנוגע לט' ברכות ליכא חילוק בין כל התפלות, והרמב"ן שם במלחמות חולק עליו דזה אינו, דרק במוסף תיקנו ט' ברכות ולא

בשאר התפלות, וראי' לזה דהרי אמרינן אמרו לפני מלכיות וכו' ובמה בשופר, משמע דרך כשיש תקיעת "שופר" יש אמירת מלכיות וכו' וזהו רק בתפלת המוסף, דלדברי בעל המאור כיון שאומרים מלכיות וכו' גם בשאר התפלות היו צריכים לתקוע גם אז? ומה שאמרו השני מתקיע הכוונה להברכות השייכים להתקיעות עיי"ש, וגם הכא צריך ביאור בפלוגתתם.

ע"פ השיחה מבואר פלוגתת הראשונים בגדר פסוקי מלכיות זכרונות וכו'

ואפשר לומר שכל זה תלוי בב' האופנים שנתבארו בהשיחה, דהנה אם הפי' "ובמה בשופר" היינו בתקיעת שופר, נמצא דהברכות מצ"ע אינן חפצא בפני עצמן ומגוף התפלה, אלא הן חלק מהתקיעות, שכן תיקנו רבנן שהברכות הן דין בהתקיעות, וזהו הטעם שהברכות מעכבות התקיעות והתקיעות מעכבות הברכות כיון ששניהן הן דבר אחד, משא"כ לפי הפירוש ד"ובמה בשופר" קאי על הברכות, הרי מודגש בזה שהברכות הן חפצא בפני עצמן, ולאופן זה אמרינן דברכות אלו נתקנו בעצם נוסח התפלה, דתפלת מוסף הוה של ט' ברכות, [כמו שבע ביו"ט] משא"כ לאופן הא' נמצא שאמירת מלכיות וכו' אינו מעצם התפלה אלא הוה הוספה מצד התקיעות שיש שם, כשם שמעשה התקיעות ודאי אינן מעצם התפלה, משא"כ אם האמירות הן דבר בפני עצמן ודאי מסתבר לומר דבר"ה תיקנו אמירות אלו בגוף התפלה.

ולפי"ז מבואר היטב פלוגתת הרמב"ן והרא"ש אם שייך שהקהל יתפללו רק ז', דהרמב"ן סב"ל כשיטת רש"י דכל האמירות הוא משום התקיעות וכלשונו (מובא בהערה 15): **"שהברכות מעיקרן בתקיעות** תיקנו כדמייתי עלה . . אמרו לפני מלכיות וכו' ובמה בשופר", ונמצא שהאמירות אינו חלק מעצם התפלה, ועצם התפלה הוא רק ז' ברכות לכן שפיר סב"ל שהקהל יתפללו רק ז' ולא קשה עליו קושיית הרא"ש דזהו כמו שמדלג בו' דשם הרי מדלג בעצם התפלה משא"כ הכא הרי מתפלל ז' וההלכה כר"ג רק במה שניתוסף על עצם התפלה, דבזה הוא שאני משאר יו"ט משום דאוושא, אבל הרא"ש סב"ל כתוס' (וכמובא בהשיחה בהדיא שכן סב"ל) וכפי שנת' שהברכות הן חפצא בפני עצמם ותיקנום בגוף התפלה, לכן שפיר מקשה דאיך שייך לומר שהקהל יתפללו מוסף רק ז'.

ועפ"ז מבואר גם הפלוגתא בין בעל המאור עם הרמב"ן, והרמב"ן לשיטתו קאי, דבעל המאור סב"ל שהאמירות הן מציאות בפני עצמן ותיקנום בעצם נוסח התפלה, לכן סב"ל דאין זה דוקא בתפלת מוסף אלא בכל התפלות, ולא קשה עליו דהא דאמרינן "ובמה בשופר" דא"כ יתקע

בכל התפלות כיון דלדידיה "ובמה בשופר" קאי על הברכות ושופרות, ולשיטתו שפיר קא מדייק ממתניתין דהשני מתקיע שהחילוק הוא רק בתקיעות לבד, כיון דאמירות אלו אינן חלק מהתקיעות אלא מעצם התפלה, ומתקיע היינו רק מעשה התקיעות בלבד, משא"כ הרמב"ן לשיטתו שכל האמירות הוה דין במעשה התקיעות כנ"ל שפיר הקשה דאי נימא שהאמירות ישנן בכל התפלות הי' צריך לתקוע בכל התפלות, ולפי"ז מובן ג"כ למה לשיטתו ליכא ראי' מהשני מתקיע, כיון דלשיטתו כשאמרינן "מתקיע" הכוונה גם להאמירות שהן חלק מהתקיעות.

היוצא מזה דפליגי בברכות דמלכיות זכרונות ושופרות אם הם דבר בפני עצמו שנתקן בגוף התפלה דר"ה והם נאמרים אפילו בלי תקיעות, או שאינו מעצם גוף התפלה אלא פרט בהתקיעות, ולפי זה י"ל דנפק"מ גם לעת"ל, לפי מה דנקטו כנ"ל דלעת"ל יתבטל מצות תקיעת שופר, דאי נימא דברכות אלו הם חלק מהתקיעות עצמם יתבטלו גם הם, משא"כ אי נימא שהם דבר בפני עצמם והוה חלק מגוף נוסח התפלה דר"ה, א"כ יתקיימו גם לעת"ל.

תמיהה על השואל ומשיב דלעת"ל ודאי תתקיים מצות תק"ש

אלא דדברי השואל ומשיב לכאורה תמוהין שהרי כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד): "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם וכו'" הרי מפורש דעיקר המצוה היא גזרת הכתוב, וא"כ מהיכי תיתי לומר דמצוה זו תתבטל לעת"ל? (והגרי"ז הביא מקור להרמב"ם ממ"ש (תהלים פא, ד) "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב" דבפסוק זה מפורש במצות תקיעת שופר יש ענין של "חוק" כי חק לישראל הוא שטעמו לא נגלה לנו שהוא גזירת הכתוב, וכן יש גם ענין של "משפט" משפט לאלקי יעקב שיש בו טעם, ולכן מצא הרמב"ם את הרמז והטעם של השופר מצד המשפט שבו).

ועי' ברשימות חוברת קסט שכתב וזלה"ק: לעת"ל לא יתקעו מלכיות זו"ש כ"א שופרות לבד וזהו בשופר גדול¹ לקו"ת [דרושים לר"ה] והי' וגו'

יתקע בשו"ג ס"ה עכלה"ק, וכן הוא בס' "עטרת ראש" (כג, ב) עיי"ש, הרי שמצוות תק"ש יתקיים גם לעת"ל.

וראה גם בס' 'אדרת אליהו' (מה' בן איש חי) פ' נצבים (ד"ה והנה ג"פ) שהביא דברי הלבוש בהל' ר"ה (סי' תקצ ס"ה) שכתב בדין אם תקע תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת, י"א שיצא דהא מצוה אחת היא, וי"א שלא יצא מפני שהתקיעה היא סימן שמחה ושלוחה כמו שנאמר (במדבר י, י) וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' ותקעתם וגו', ותרועה היא סימן בכי ויליל כתרומו [ותיבבון], וכמו שנאמר (שם, ט) וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם וגו', ואין שמחה ושלוחה ובכי ויליל מצטרפין דהא הפכים הם ולכן לא שייכי אהדדי ע"כ עיי"ש.

ולפי"ז חידש שם הבן איש חי דודאי דלעת"ל שיעביר הקב"ה את רוח הטומאה מן הארץ ויתבטל היצה"ר ויהי' חירות ממה"מ, חירות משעבוד מלכיות, אזי לא שייכא עוד תרועה שהיא סימן גניח לילה, ולא שייכא כי אם התקיעה שהוא סימן שמחה ושלוחה עיי"ש עוד, וראה גם בס' 'ברכת יצחק' פ' נצבים שכתב: "והנה אנחנו תוקעים שברים תרועה, דגנוחי גניח ילולי יליל על חטאינו ועונות ופשעים של שנה שעברה, אבל לעת"ל שזרקותי עליכם מים טהורים והסירותי לב האבן מבשרכם לא יהי' עוד תרועה ושברים, רק רחמים פשוטים דמרמז על זה התקיעה, לכן אמר (במדבר י, ז) "בהקהיל את הקהל [לעת"ל כל ישראל בהר ה'] תתקעו ולא תריעו".



גאולת ישראל תלוי' בביטול ישמעאל ועשו

הרב מנחם מענדל גרינפלד

פתח תקווה, אה"ק

במענה-קודש שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע להרה"ח ר' מנחם זאב גרינגלאס ע"ה, (פורסם בסוף חוברת "התוועדות" שי"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ בלק השתא) כותב רבינו זולה"ק:

ומזח"ג ס"פ בלק, פיוט ישראל נושע ("שעיר וחותנו") ועוד. עכלה"ק.

המכתב של הרב גרינגלאס עליו ענה רבינו בקיצור זה, נדפס בחוברת הנ"ל, ושולב כאן כחטיבה אחת.

כל הבא לקמן, הוא ביאור בדרך אפשר ולענ"ד. זאת, בשילוב מקורות נוספים מתורת רבינו זי"ע.

העתידי להיות עם ישמעאל באחרית הימים

בהמשך "מצה זו" תר"מ³ כותב כ"ק אדמו"ר מהר"ש וז"ל: "ועד"ז יובן בענין מה שאמר לו ישמעאל יחי' לפניך, דעם היות שבודאי לא היה נעלם ממנו, איכותו ומהותו, וידע בנבואתו מה שיהי' באחרית הימים כו', עכ"ז מצד טבע הטוב להיטיב לא דקדק כלל בבקשת רחמים עליו כו"⁴. עכלה"ק.

ויש לעיין במש"כ במאמר, מה שיהיה עם ישמעאל באחרית הימים, דעכ"ז הנה אברהם ביקש עליו רחמים.

והנה בזהר פ' וארא⁵ איתא: "וזמינין בני ישמעאל, לאתערא קרבין תקיפין בעלמא, ולא תכנשא בני אדום עליהו, ויתעורון קרב בהו, חד על ימא, וחד על יבשתא וחד סמוך לירושלים, וישלטון אלין באלין, וארעא קדישא לא יתמסר לאדום. בההוא זמנא, יתער עמא חד מסייפי עלמא על רומי חייבא, ויגח בה קרבא . . ויתכנשון תמן עממיא, ויפלו בדייהו, עד דיתכנשון כל בני אדום עלה, מכל סייפי עלמא. וכדין יתער קב"ה עלייהו . וישיצי לבני ישמעאל מינה, ויתבר כל חילין דלעילא ולא ישתאר חילא לעילא על עמא דעלמא, אלא חילא דישראל בלחודו".

[ועתידים בני ישמעאל לעורר מלחמות גדולות בעולם, ויתאספו בני אדום עליהם, ויערכו עמהם מלחמה, אחת על הים ואחת על היבשה, ואחת סמוך לירושלים, וימשלו אלו על אלו, והארץ הקדושה לא תמסר לבני אדום. באותו זמן, יתעורר עם אחד מסוף העולם על רומי הרשעה, ויערוך בה מלחמה, ויתאספו שם עמים, ויפלו בידיהם, עד שיאספו עליה כל בני אדום מכל קצווי העולם. ואז יתעורר הקב"ה עליהם, ויכלה את בני ישמעאל מן הארץ, וישבר כל הכוחות שלמעלה, ולא ישאר כח למעלה על עם העולם, אלא כח ישראל בלבדו].

(1) ד"ה 'יובן בתוס' ביאור ענין נט"י" פמ"ד - סה"מ תר"מ עמוד רכ בתחילתו (מהדורת תשס"ד).

(2) ועד"ז כתב במאמר ד"ה "גור ארי' יהודה": (עמודים כו-כו): אמנם צ"ל מדוע א' אברהם לו ישמעאל יחי' לפניך, היתכן שלא ידע את ישמעאל? ומצד היותו בבחי' חסד גמור, נת' במ"א שמצד טבעו הטוב להיטיב גם למי שאינו ראוי . . לכן אמר לו ישמעאל יחיה לפניך . . שמצד תגבורת החסד שהי' באברהם שלא היה בשום איש זולתו, לא מצא כלל רע בישמעאל.

(3) זח"ב לב, א.

ומשמעות הדברים, שבני ישמעאל עתידים לעורר מלחמות גדולות בעולם, וגם יילחמו עם בני אדום, עד שלבסוף יכלה אותם הקב"ה, ולא יהיה שום שלטון על בני ישראל. שמדברי הזוהר, כאן נראה שגאולת עם ישראל תלויה בביטול מציאותם של בני ישמעאל בלבד.

ויש להוסיף ע"ז שהדבר תלוי לא רק בביטול ישמעאל אלא גם בביטול של עשו. דהנה בזוהר פרשת בלק⁶ איתא: "ובני עלמא בשעתא דיתגלי, יהון משתכחין בעקתא בתר עקתא. ושנאיהון דישראל יתגברון, כדין יתער רוחא דמשיחא עלייהו, וישיצי לאדום חייבא, וכל ארעא דשעיר יוקיד בנורא. . הה"ד והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר אויביו. אויביו דישראל. . וכתב ועלו מושיעים וגו', וכדין והיה ה' למלך".

[ובני העולם, בשעה שיתגלה (המשיח), יהיו נמצאים בצרה אחר צרה, ושונאי ישראל יתגברו. אז יעורר עליהם רוחו של משיח, וישמיד את אדום הרשעה, וכל ארץ שעיר ישרוף באש. זהו שכתוב והיה אדום ירשה, והיה ירשה שעיר אויביו. דהיינו אויביו של ישראל. וכתוב ועלו מושיעים וגו', ואז והיה ה' למלך].

האם גאולת ישראל תלויה בביטול ישמעאל או גם שעיר?

ולכאורה מדברי הזוהר כאן, משמע דגאולת עם ישראל תלויה דווקא בביטול מציאות "אדום", "שעיר", ולא ישמעאל.

ויש לומר כדלעיל, שהדבר תלוי בביטול שניהם, ע"פ הנאמר בפיוט "ישראל נושע בה' תשועת עולמים"⁷: "יושעו לעין כל, ואל ימשלו במרשעים. כלה שעיר וחותרנו⁸ ויעלו לציון מושיעים".

הרי לנו, דגאולת עם ישראל, תלויה בביטול שניהם – "שעיר וחותרנו" הלא הם, עשיו וישמעאל⁹.

(4) זח"ג ריב, ב.

(5) מתוך סליחות ל"חמישי" (סידור תורה אור ע' קצא). נאמר גם ביום ב' מימי הסליחות.

(6) להעיר מפרש"י לספר זכריה (ה, יא, ד"ה על מכונתה): ראיתי במדרש תילים, שד' מלכיות הללו ששעבדו בישראל, כפולות היו. בבל וכשדים, מדי ופרס, אנטיוכוס ומוקדון, אדום וישמעאל. הרי שאדום וישמעאל, קשורים זב"ז בענין שעבוד ישראל. וכנראה ע"פ מדרש זה כתב בפיוט הנ"ל "שעיר וחותרנו".

(7) כלשון הכתוב (תולדות כח, ט): "וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל. . לו לאשה".

ישמעאל ושעיר – כללות האומות

[והטעם דדוקא ע"י ביטול ב' אומות אלו, תלויה גאולת עם ישראל. הוא, היות שהם כללות האומות.

וכך מפרשים את הזהר בפרשת פנחס¹⁰: "ולע"ב אומין" – "דהני שנים, הם עשו וישמעאל ששקולין ככל ע' וכולהו כלולים בהו"¹¹. ובמ"א אומר¹² שיש גלותא דאדום, וגלותא דישמעאל, אע"פ שהיו עוד גלויות, אלא שזה מטעם ששני אלו, הם כללות כל האומות.

וזהו גם הטעם שפירש רש"י עה"פ¹³ וזרח משעיר למו: "שפתח לבני שעיר שיקבלו את התורה, ולא רצו . . . ופתח לבני ישמעאל שיקבלהו ולא רצו", דלכאורה הרי הקב"ה "החזירה על כל אומה ולשון"¹⁴, ומדוע הפסוק מונה רק ב' אלו. וי"ל, כנ"ל שזהו מפני שהם כללות האומות.

ויש להוסיף, דהנה רש"י בפירושו עה"פ¹⁵ "ועלו מושיעים בהר ציון" כתב: "לימדך שאין מלכותו שלימה עד שיפרע מעמלק". דעפ"ז י"ל מדוע הזהר דפ' בלק הנ"ל, מוסיף גם את ענין "שעיר" ולא מסתפק במש"כ בפ' וארא אודות ישמעאל, כי דוקא ע"י מחיית שעיר, תהיה מלכותו של הקב"ה שלימה.

וזה מתאים עם לשון הפסוק¹⁶ "ראשית גויים עמלק, ואחריתו עדי אובד", ופירש באוה"ח הקדוש עה"פ: היינו, ראשית גויים שנצטוו ישראל לאבד תחילה הוא עמלק, ואחריתו, בעת שמלך המשיח יאבד האומות, אז תהיה אחריתו של עמלק.

ועוד יש לומר בפ' הזהר הנ"ל: דהנה, לשון הפסוק¹⁷ בענין מחיית עמלק הוא "מחה אמחה את זכר עמלק", דמשמעות הלשון בפסוק היא דאין זה ציווי לבני, כי אם הקב"ה בעצמו ימחה את עמלק לעתיד לבוא¹⁸, וכלשון הזהר הנ"ל פ' וארא (או ע"י "רוחו של משיח", כדברי הזהר בלק

(8) זח"ג רכו, ב (וברע"מ).

(9) ניצוצי אורות.

(10) ריח, סע"ב ואילך – ברע"מ.

(11) ברכה לג, ב.

(12) ע"ז ב, סע"ב.

(13) עובדיה א, כא. ומכאן לפיט הנ"ל.

(14) בלק כד, כ.

(15) בשלח יז, יד.

(16) ראה הנסמן בתורה שלמה ס"פ בשלח אותיות קטז-קט.

הנ"ל). ועד"ז הוא בפיוט הנ"ל דהבקשה היא – שהקב"ה יכלה "שעיר וחותנו" ואז "יעלו לציון מושיעים"¹⁹.



"וחוזרין כל המשפטים בימיו"*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

ברמב"ם ריש פי"א מהל' מלכים כותב: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה לכא' צ"ב דמהו הדיוק בדברי הרמב"ם "בימיו" דוקא, ולמה לא כתב רק "וחוזרין כל המשפטים כשהיו מקודם".

ובפשטות י"ל, דמכיון שמדבר אודות פעולותיו של משיח, "בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל", שבהמשך וכתוצאה מזה "וחוזרין כל המשפטים", לכן מדגיש הרמב"ם "וחוזרין . . בימיו", היינו, שהחזרת המשפטים בא בהמשך לפעולותיו של משיח. וגם: שמישח מאפשר מצב של מנוחה שאין אפשרות של ביטול ביהמ"ק או של אויבים שיגלו ישראל מעל אדמתם, וממילא יקיימו באין מונע כל המשפטים של קרבנות ושמיטין ויובלות (התלויים בקיום כל ישראל על אדמתם), "בימיו" של מלך המשיח. אבל ע"פ הידוע הדיוק בכל תיבה שברמב"ם, יש לומר שבפרט זה, של "בימיו", יש כמה נקודות, וכדלהלן.

והנה בקרית ספר על הרמב"ם כאן כותב "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם". שמשמע לכאורה, שפי' דברי הרמב"ם "וחוזרין . . בימיו", הוא, שמישח עצמו מתעסק להחזיר המשפטים. שעפ"ז מובן בפשטות למה כותב הרמב"ם "וחוזרין . . בימיו", להדגיש שזהו פעולתו של משיח. [אבל לאידך גיסא, לכא' י"ל, שמדלא כתב הרמב"ם להדיא "ומחזיר כל המשפטים", משמע לכא' שאין זה ענין שמישח עצמו מתעסק בזה, אלא

17) המובא בסוגריים מרובעים הוא ע"פ לקו"ש ח"ו ע' 219, וח"ט ע' 238. ספר המאמרים תשל"ד-ל"ה ע' 42. רשימות חוברת קנג.

(*) לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

שעי"ז שזה "ימיו" של משיח, הרי זה נותן האפשרות והיכולת שיחזור המשפטים, וראה לקמן].

והנה בפי' דברי הרמב"ם וחוזרין כל ה"משפטים", מבואר בלקו"ש חי"ח ע' 278 בהערה ובשוה"ג, שניתן לפרשו בב' אופנים: (א) שקאי על החזרת המשפטים התלויים בסנהדרין. (ב) שקאי על החזרת המצוות (בכלל - כן משמע לכאורה, שהרי אין דברי הרמב"ם מוגבלים רק להמצוות שמפרט להלן, אלא לכל המצוות שא"א לקיים בגלות בכלל, וכלשונו "כל" המשפטים -, ובפרט מצוות אלו שמפרט בהמשך) "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות".

והנה בנוגע להחזרת המשפטים התלויים בסנהדרין, מובן השייכות למשיח, ע"פ המבואר בלקו"ש שם בהערה - בביאור השייכות בין החזרת המשפטים לזה שמשיח מחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה - , שמביא שיטת הרדב"ז (בפי' לרמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"ב) שמשיח יסמוך הסנהדרין. ומעיר מזה שמלכי בית דוד דנים את העם (רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ה). ומעיר מהקריית ספר בהל' מלכים כאן שכותב שמשיח "מחזיר כל המשפטים", ומציין להרמב"ם סופ"ד מהל' מלכים שכתב "אין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט וכו'". וראה מה שכתבתי בזה בארוכה בגליון א'ל וגליון א'לא.

שעפהנ"ל יש לבאר ג"כ מ"ש הרמב"ם וחוזרין כל המשפטים "בימיו", כי ענין זה הוא חלק מתפקידו וענינו של משיח, שהוא מחזיר המשפטים, ולכן כותב הרמב"ם "וחוזרין . . בימיו", להדגיש שייכותו למשיח. [ואפילו אי נימא דאין הוא מתעסק באופן ישיר ביישום המשפטים של הסנהדרין, שיהי' שייך לומר ע"ז "ומחזיר כל המשפטים" בעצמו, מ"מ, הרי הוא נותן האפשרות והיכולת לכך, עי"ז שבאם יעורר צורך, יתן המלך הגיבוי הנדרש להסנהדרין, וגם שמשיח מייצר המעמד ומצב שיוכלו הסנהדרין למלא תפקידם בשלימות, ולכן סו"ס הר"ז קשור ל"בימיו"].

ועד"ז בפי' השני ב"וחוזרין כל המשפטים", שקאי על כללות המצוות, שייך ג"כ מ"ש הקריית ספר שמשיח מחזיר כל המשפטים, כי משיח יצווה את בני"ע על משפטים אלו, וע"ד שמצינו בנוגע לפרה אדומה שהרמב"ם כותב (הל' פרה אדומה סופ"ג) שהעשירית יעשה המלך המשיח, שהפי' בזה הוא שמשיח יורה ויצווה ע"ז (ראה לקו"ש חכ"ח ע' 131 הערה 2), (ועד"ז "ובונה המקדש" הכוונה שהוא יצווה ע"ז כו'), וכמו"כ י"ל בנוגע להקרבת הקרבנות בכלל ושמיטין ויובלות, שזה שאומרים שמשיח יחזיר משפטים אלו, היינו שהוא מצווה ע"ז (וכהמשך לתפקידו של "ויכוף כל

ישראל לילך בה ולחזק בדקה" שהוא בתקופת דחזקת משיח (רמב"ם לקמן ה"ד)). וכמ"ש בכ"מ דעיקר תפקיד המלך הוא לראות שבנ"י יקיימו תומ"צ. ולכן כותב הרמב"ם "בימיו", להדגיש על שייכות החזרת משפטים אלו למשיח.

[אלא שלכאורה, משיח לא יצטרך להכריח את בני" לעשות המשפטים, או להורות ולהתעסק במיוחד ע"ז (כמו שיהי' בנוגע בנין ביהמ"ק ופרה אדומה, שיהיו צריכים התעסקות מיוחדת ע"י משיח), אלא רק מעוררם וכו' בלבד, ובפרט שהמדובר בזמן שכבר עשו תשובה וכו', ראה הדרן על הרמב"ם תנש"א הערה 80, (משא"כ בתקופת דחזקת משיח כותב הרמב"ם שמשיח "יכוף כל ישראל"), שלכן י"ל שלא כתב הרמב"ם הלשון שמשיח מחזיר המשפטים, אלא "וחוזרין . . בימיו", דמצד א' משמע כאילו שחוזרין מעצמן, ע"י בני", אבל מ"מ כתב "בימיו" לומר שזה תלוי בהשפעתו וכו'. ועפ"ז אפשר לומר לשיטת הקרית ספר הנ"ל, למה לא כ' הרמב"ם להדיא ומחזיר כל המשפטים, כי אע"פ שמשיח מחזיר המשפטים אבל מ"מ הרי אין הוא צריך להכריח בני" ע"ז וכו'].

שעפכהנ"ל, עיקר הענין של וחוזרין כל המשפטים בימיו המדובר כאן, בא בהמשך לפעולותיו של משיח המבואר לפנ"ז. שבונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וגם מחזיר כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם.

וליתר ביאור: מכיון שגדרו של משיח ותפקידו הוא שלימות התומ"צ בפועל, לכן מובן שגדרו של משיח ע"פ ההלכה הוא לא רק שהוא בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, אלא גם ובעיקר שלימות קיום התומ"צ בפועל שבא בהמשך לזה, (דהיינו התקופה של קיום המשפטים עצמם בפועל), וזהו (עיקר) גדרו של משיח. וע"פ מ"ש בלקו"ש חי"ח ע' 281 וזלה"ק: בשעת ער דערפירט אבער צו דער שלימות פון קיום התומ"צ בפועל, "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל" דעמאלט דוקא "הרי זה משיח בודאי". ווארום דעמאלט "חוזרין כל המשפטים . . ככל מצותה האמורה בתורה" – די שלימות אין הלכות וקיום המצות בפועל. עכלה"ק.

שמוזה מובן, דעיקר הכוונה של הרמב"ם במ"ש שההוכחה על משיח ודאי הוא זה שהוא בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, הוא מצד זה שאז חוזרין כל המשפטים בפועל. שלכאו' יוצא מזה, דהכוונה של הרמב"ם בה"ד, הוא לא רק שבנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל צ"ל ע"י משיח דוקא, וזהו הוכחה על אמיתתו, אלא גם ובעיקר שהחזרת המשפטים בפועל צ"ל ע"י משיח ובימיו דוקא, וזהו עיקר ההוכחה על אמיתתו. ולכן

מדגיש הרמב"ם כאן, כאשר הוא מגדיר גדרו של משיח ע"פ הלכה, ש"וחוזרין כל המשפטים" הוא "בימיו" דוקא, היינו שהענין של וחוזרין כל המשפטים מתייחס למשיח עצמו - בימיו - וזהו ענינו.

[ומזה מסתעף לכאן' עוד פרט הנוגע להלכה, שחזרת המשפטים צ"ל בימיו של משיח דוקא, ע"ד מ"ש לקמן בה"ד "ואם לא הצליח עד כה או שנהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", היינו, שכמו שבנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל צ"ל ע"י משיח ובימיו דוקא, כי בזה תלוי שלימות התומ"צ, כמו"כ מובן בנוגע להתקופה של החזרת המשפטים בפועל, דכיון שכנ"ל זהו ג"כ חלק (ועיקר) גדרו ההלכתי של משיח בהחזרת שלימות התומ"צ, לכן צ"ל בימיו דוקא. כי הוא צריך לעשות כל הענינים השייכים אליו בשלימות בימיו.

ועד"ז כ' בפירוש המשניות להרמב"ם בהקדמה לפרק חלק "והמשיח ימות וימלוך בנו וכן בנו, וכבר ביאר ה' את מותו, אמר "לא יכהה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט" (ישעי' מב, ד), היינו שמשיח לא ימות עד שישים בארץ משפט, (דלכאורה כוונתו או כמ"ש בה"ד כאן שאצל משיח ודאי לא יהי' הפסק כו' עד שיביא לשלימות התומ"צ, או כוונתו הוא לענין המשפט כפשוטו, - ע"ד לשונו כאן וחוזרין כל המשפטים בימיו, שגם בזה יש לפרשו בב' אופנים, או שקאי על שלימות התומ"צ, או לענין המשפט כפשוטו, כמובא לעיל מלקו"ש ח"ח ע' 278 בשוה"ג).

ועוד הי' אפ"ל, בדברי הרמב"ם נכלל גם גדרם של ימות המשיח, דהיינו שמדברי הרמב"ם יוצא שגדרם ההלכתי של "ימיו" - ימות המשיח - הוא שחוזרין כל המשפטים כשהיו מקודם, דהיינו שלימות קיום התומ"צ. דבנוסף לההלכות לקמן בפ"ב אודות ימות המשיח, שאז יהי' שלימות העולם כפי שצ"ל ע"פ התורה כמבואר בהדרן על הרמב"ם תשל"ה, תשמ"ו, תנש"א ועוד, מבאר כאן הרמב"ם לפני"ו ובהקדמה לזה, שענינים של ימות המשיח הוא שלימות התומ"צ, ומזה מסתעף גם כן בעולם שיהי' כפי שצ"ל בשלימות ע"פ התורה כו'.

אלא שאם כוונת הרמב"ם הי' בעיקר לזה הי' לכאן' צ"ל לשונו "ובימיו חוזרין כל המשפטים כשהיו מקודם", או "וחוזרין כל המשפטים כשהיו מקודם בימיו", דהי' משמע שהענין של וחוזרין כל המשפטים הוא דין וגדר ב"בימיו", אבל ממ"ש הרמב"ם "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם", משמע שהענין של "בימיו" הוא בעיקר תנאי וגדר ב"וחוזרין כל המשפטים", אלא שמוזה נרמז ומסתעף גם שאר הפרטים הנ"ל].

כהנ"ל נכתב בדרך אפשר לבד, ויש להאריך בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.
ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל, ו"בימיו" של מלך המשיח ובימינו
תושע יהודה וירושלים תשכון לבטח, תומ"י ממש, ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

"כי מציון גו" שאומרים בפתיחת הארון

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקוטי שיחות חט"ו ע' 236 מתעכב על סדר הפסוקים שאומרים
ב"אתה הראת" בשמח"ת – לפני הקפות; ומדייק בזה שאומרים שם "כי
מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", דלכאורה אין זה פסוק שלם אלא
רק חלקו האחרון של הפסוק. ואמנם, הטעם שאומרים רק חלק זה יל"פ
בפשטות שהוא משום שרק חלק זה נוגע לנדו"ד, אבל כיון שמביאים רק
חלק זה ולא את תחילת הפסוק – היו צריכים להשמיט את תיבת "כי",
שכל ענינה הוא לחבר את חלקו השני של הפסוק, בתור נתינת טעם, עם
חלקו הראשון!

ומכח קושיא זו מבאר באופן מחודש, שבאמת כאשר מביאים חלק זה
של הפסוק ב"אתה הראת" שלפני הקפות – הרי תיבת "כי" מקשרת את
"מציון תצא גו" (לא לחלקו הראשון של הפסוק, שאותו לא אומרים,
אלא) **להפסוק שלפניו בסדר זה של "אתה הראת"** – והיינו הפסוק
"מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור".

ומבאר בארוכה, שהתיבות "מציון תצא תורה" מתייחסים ושייכים
ל"מלכותך מלכות כל עולמים"; והתיבות "דבר ה' מירושלים" מתייחסים
ושייכים ל"ממשלתך בכל דור ודור". עיי"ש.

ויש להעיר, שגם בסדר "אתה הראת" שאומרים **בכל שבת ויו"ט בעת**
פתיחת הארון, מזכירים רק חלק זה של הפסוק – "כי מציון תצא תורה
ודבר ה' מירושלים" – בלי להזכיר את חלקו הראשון;

ולפי המהלך שבלקו"ש שם צריך לומר גם כאן, שזה שמזכירים גם
תיבת "כי" הוא כדי לחבר את "מציון תצא גו" (לא לחלקו הראשון של
הפסוק שאותו לא אומרים, אלא) להפסוק דלעיל מיניה בסדר זה: "קומה
ה' ויפוצו אויביו וינסו משנאיך מפניך".

ויש לעיין בהסברת הענין, איך באמת "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" מהווה נתינת טעם ("כי") ל"קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך"?

ובוודאי יעירו בזה המעיינים שיחיו.



אגרות קודש

הנולד לאם ישראלית משא"כ האב

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

ב'ירחי כלה העולמי' בסמיכות ליום כ' אב השתא, נאם ידידי הר"ר ברוך שי' הרץ, מד"א דאנ"ש בעי"ת שיקאגא, אודות מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע המופיע באגרות קודש חט"ו ע' קסד, ואמרתי אענה גם חלקי בהבנת הנאמר שם. וזה לשונו הק':

"דא"ג אותו הבן שאמו מבנות ישראל משא"כ אביו וכו', בטח שאל הוראת רב באם לא נצרך הנ"ל לאיזה ענין של גירות, כמובן לאחר שיוודע הפרטים בזה . . .".

שלכאורה הלכה רווחת היא בכה"ג שמכיון שהאם היא בת ישראל, גם הנולד לה הוא יהודי, ומה מקום יש להצריך בזה ענין של גירות? גם צריך ביאור הלשון "איזה ענין של גירות", דממה נפשך: או שצריך גירות או שאינו צריך, וא"כ מאי קאמר "איזה ענין של גירות"?

ובאמת לפני כמה שנים נתפרסם מענה של הרבי במקרה דומה, ובו מפנה הרבי לפתחי תשובה אה"ע סי' ד סק"א. ושם מביא משו"ת חמדות שלמה להצריך גיור בכה"ג. וכן הוא דעת הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת קמא סי' רכט. ולהעיר מרי"ט אלגזי בכורות פ"ח אות סה ד"ה ועוד ראייה גמורה – שזיהות היהודי של הולד תלוי בהנהגת האם, שאם תתנהג ככשרה בתומ"צ יהא הולד יהודי, ובאם תתנהג כמומרת – יהא הבן נכרי. אך סוגיא דעלמא היא למיחשב בן זה לישראל בכל ענין, וכדכתב המרדכי יבמות סי' לב, וכדהסיקו בשו"ת אחיעזר אה"ע סי' כא ושו"ת חלקת יעקב אה"ע סי' יא.

ואמינא מילתא, אולי בגלל שאין בנדו"ד פס"ד ברור בשו"ע, ויש מיעוט פוסקים הסוברים אחרת, לכן הצריך הרבי שיהי' בזה פסק-דין של רב מו"ה, ובכך כן יקום הדבר.

ועדיין לא נחה דעתי בביאור הלשון "איזה ענין של גירות". ועל כן הנני להציע שהכוונה לענין הטבילה של בעל תשובה, אחרי שעבר תהליך של המרה לדת אחרת, וכמ"ש הרמ"א בסוף הלכות גירות (סו"ס רסח, והענין מוזכר בשו"ע ר או"ח סי' תרו סי"א).

ומדי דברי בזה, הנני לשתף מכתב של הרבי שנכתב באנגלית (מתאריך ג' סיון תשמ"ב), שטרם נתפרסם בלה"ק [הוא מופיע בלשונו המקורי באחד מהליקוטים שהו"ל הרב חיים שיחי' דלפין]:

שלום וברכה!

הנני בזה לאשר קבלת מכתבך (מתאריך 19 מאי), בו אתה מתאר כמה נקודות חשובות מדברי ימי חייך, והחלטתך לחזור לשורשך וליהדות. יתן לך ה' הצלחה להשיג זאת עוד בנקל יותר מכפי שאתה מצפה.

[אחרי המשך המכתב, בקשר לחג השבועות]:

נ.ב. מכיון שאתה התבטאת בתואר 'יהודי מורד', הרי בכלל זה מורה על מי שקיבל באופן פורמלי דת אחרת, לכן הנני מביא לתשומת לבך נקודה חשובה הבאה:

אכן יהודי אינו יכול לשנות את עצמותו והא יישאר לעולם 'מחוייב' ליהדות, אעפ"כ כאשר היתה 'הטבלה' [לשם נצרות], הרי דת יהודי מחייבת לבטל זאת על ידי טבילה במקוה, בנוסף על הצהרת התחייבותו לתורה ומצות. הטבילה צריכה להיעשות ביום, בנוכחות שלשה יהודים 'אורטודוקסים'. לא נצפה שיהא כל בעי' ליישם זאת בעיר, וכמובן – חיוני לעשות זאת בהקדם האפשרי.



נגלה

בגדר מצות תקיעת שופר

מתוך שיעור הנאמר בישיבה

הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י) כתב בשם ר"ת שיש לברך על "תקיעת שופר" וכ"כ רבינו ירוחם ח"א נתיב ו' ח"ב בשם ר"ת, וכ"כ בשאלתות דרב אחאי גאון פ' וזאת הברכה שאילתא קע"ז ובס' יראים סי' טיט, ולכאורה משמע מזה דסב"ל שהמצוה היא התקיעה בשופר, אבל ראה רמב"ם בהכותרת בריש הל' שופר שכתב שהמצוה היא לשמוע קול שופר, וכ"כ בפ"א ה"ג דשופר הגזול שתקע בו יצא דאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע, ואין בקול דין גזל, וכ"כ בפ"ג ה"י דנוסח הברכה היא "לשמוע קול שופר", ועי' גם בשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' נא וז"ל: כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכמו שהסוכה המצוה היא הישיבה ולא העשייה ובלולב הנטילה ולא באוגדן, כך זו שהמצוה היא השמיעה, וכשהוא תוקע אני יוצא ידי חובתי במה שאני שומע, ולכן צריך לברך לשמוע קול שופר כו' עכ"ל.

ועי' גם בשו"ע אדה"ז סי' תקפה ס"ד שמברכים לשמוע קול שופר ולמה אין מברכים לתקוע בשופר לפי שהתקיעה אינה עיקר המצוה אלא שמיעת קול שופר הוא עיקר המצוה, שהרי התוקע ולא שמע קול שופר לא יצא כמו שנת' בס' תקפז. וכ"כ בס' תקפו ס"ד לגבי שופר הגזול שיצא ואינו דומה למצה או לולב או ציצית דבגזול אינו יוצא, דשופר שאני כיון שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל, וכן בס' תקפח ס"ז כתב דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים י"ח, דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא דאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה עיי"ש, דבר"ה (כט, א) תנן: "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים" בתקיעת שופר, והנה בכלל בש"ס כשאמרינן "חרש שוטה וקטן", הכוונה הוא לחרש שאינו שומע ואינו מדבר, דאז חסר בדעה שלו והוא כשוטה, משא"כ המדבר ואינו שומע פקח הוא לכל דבריו ומחוייב הוא בכל המצוות, אלא כאן נתחדש ד"חרש" דמתניתין הוא גם המדבר ואינו שומע, דכיון דמצוה זו מתקיימת ע"י שמיעה דוקא, לכן ה"ה אינו מחוייב במצוה זו.

ובחידושי הצ"צ בר"ה שם על משנה הנ"ל דחרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים י"ח בתקיעת שופר, הביא דיעה הנ"ל מהכלבו, דחרש כאן [אינו ככל מקום שאינו מדבר ואינו שומע אלא] מדבר ואינו שומע, כיון

דאינו שומע לאו בר חיובא הוא, [כדמצינו לפעמים ד"חרש" הוא דמדבר ואינו שומע כמו בסנהדרין עא, א, לגבי בן סורר ומורה: "הי' אחד מהם גידם וכו' אלם או סומא או חרש כו" דאלם היינו ששומע ואינו מדבר וחרש היינו שמדבר ואינו שומע] ומקשה על זה דלא מסתבר לומר דמדבר ואינו שומע שהוא בר חיובא בכל דיני תורה דכאן הוא פטור, כי מכיון שיכול לתקוע ה"ה ודאי בר חיובא, והרי אף בק"ש דכתיב "שמע" שמע לאזנך כו' הנה הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא, וכן חרש המדבר ואינו שומע חייב בק"ש, כ"ש הכא דלא כתיב שמיעה אלא "יום תרועה" דבודאי יוצא בתקיעת עצמו אפילו אם אינו שומע.

ומביא ראי' לזה מקושיית הר"ן (לקמן דף ז, א בהסוגיא בנוסח ברכת המצוות) שהקשה דלמה בתק"ש מברכין על שמיעה, ובמקרא מגילה מברכין על קריאה? ותרין דבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לקרוא אותן, תקנו ברכתה על קריאתה ללמוד שלא בקול לבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה בכל אות ותיבה, אבל בשופר דליכא פיסוק אותיות אלא קולות, אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק אותיות יותר משמיעה ולכן מברכין על השמיעה עיי"ש, ואי נימא דבשופר המצוה היא רק השמיעה ולכן חרש המדבר ואינו שומע פטור, משא"כ במקרא מגילה המצוה היא הקריאה, מהו קושייתו בכלל עיי"ש, הרי מוכח שהר"ן חולק על הכלבו.

אלא דאח"כ מקשה שם מהדין להתוך הבור כו' דלא יצא (ר"ה כז, ב) כיון דלא שמע אלא קול הברה, וקשה הרי סו"ס תקע ומה איכפת לן שלא שמע גוף הקול? ומשמע דגם התוקע בעצמו לא יצא כששמע קול הברה, אלמא דהמצוה היא השמיעה? ורוצה לחלק דאם אינו שומע כלל לא גרע כ"כ מאם שומע לקול הברה עיי"ש בארוכה, מיהו להלכה הרי פסק אדה"ז כנ"ל דחרש המדבר ואינו שומע פטור, כיון שהמצוה היא בהשמיעה ולא בהתקיעה.

והנה בס' 'יום תרועה' ר"ה שם מקשה דכיון שהמצוה היא לשמוע קול שופר א"כ למה באמת הדין הוא דחש"ו אין מוציאין אחרים יד"ה, הלא כיון דאין המצוה אלא השמיעה, א"כ מאי נפק"מ אם התוקע אינו בר חיובא, הלא סו"ס שמע לקול שופר, בשלמא אם המצוה היא התקיעה והתוקע צריך להוציא אחרים בהתקיעה מובן שהוא צריך להיות בר חיובא, אבל כיון שהמצוה אינו אלא בהשמיעה למה אי אפשר לצאת ע"י השמיעה, ומאי שנא מסוכה שהמצוה היא הישיבה בסוכה דלא איכפת לן מי עשה סוכה זו, כיון דלפועל יושב הוא, עד"ז נימא הכא דלא איכפת לן מיהו העושה הקול, כיון שהוא שומע?

ובתחילה רצה לומר דעכצ"ל שישנם ב' חלקים בהמצוה הן התקיעה והן השמיעה ובחש"ו חסר אצלו החלק של התקיעה ואם תקע בתוך הבור כו' לא יצא כששמע לקול הברה משום ששם חסר לו חלק השמיעה, והי' מקום לומר דאם שמע לתקיעת חש"ו ואח"כ תקע בבור יצא דבבור קיים חלק התקיעה ובחש"ו קיים חלק השמיעה, אבל ממשיך דזה אינו כי צריכים שב' החלקים יתקיימו בבת אחת, אלא דאח"כ הביא תשובת הרמב"ם הנ"ל דמשמע שהמצוה אינו אלא השמיעה וא"כ שוב קשה כנ"ל? גם קשה ממה שפסק הרמב"ם בשופר גזולה דיצא דאי נימא דגם התקיעה היא חלק מהמצוה א"כ למה יצא? ולבסוף מסיק דבחש"ו באמת יוצא מה"ת אלא דרבנן החמירו משום שגנאי הוא לצאת ע"י שתוקעים הם, ואינו דומה לסוכה דשם העשי' והישיבה הם בב' זמנים נפרדים משא"כ כאן ה"ז בזמן אחד עיי"ש, אבל באמת לא משמע דזהו רק דין מדרבנן, ובפרט דממשנה הנ"ל שאומר זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים כו' משמע שהדין בשופר דומה לכל מקום דכל שאינו מחוייב דבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן והוא דין דאורייתא?

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תקפ"ט ס"ה כתב דהשומע מן המתעסק לא יצא, אעפ"י שהשומע נתכוון לשם מצוה כי "תקיעה פסולה" שמע, דמשמע מזה שיש חסרון בהחפצא דתקיעה שהיא תקיעה פסולה, והכוונה נראה שאין המצוה סתם לשמוע קול של שופר, אלא דבעינן שלקול שופר זה יהי' מציאות חשובה עפ"י התורה, וכגון אם ישמע קול שופר שיוצא בדרך ממילא בלי תוקע או כשתקע קוף, דאין זה שמיעת קול שופר של תורה, אלא לקול סתם, ובכדי שלהחפצא דתקיעה יהי' דין קול שופר עפ"י תורה, אפשר זה להיות רק כשנתקע ע"י בר חיובא לשם מצוה ולא כשהוא מתעסק כו', דאז הוה התקיעה פסולה, ולפי"ז יש לבאר גם בחש"ו למה אינו יוצא כששומע מהם, שהחסרון הוא מצד ה"חפצא דתקיעה" דאין זה תקיעה של מצוה, ובמילא אין כאן מצוות שמיעה.

אבל אכתי יש להקשות מהדין דאם נתכוון השומע ולא נתכוון התוקע להוציא השומע דאין השומע יוצא כמבואר ברמב"ם (פ"ב ה"ד) ובשו"ע אדה"ז שם ס"ז, דכאן הרי ודאי התקיעות הם תקיעות כשרות כיון שהתוקע יוצא בהם יד"ח, וא"כ מה איכפת לן אם התוקע לא נתכוון להוציא, הרי המצוה היא השמיעה לבד ולא התקיעה? ועוד דממשנה הנ"ל משמע שהחסרון בחש"ו הוא מצד שאין יכולים להוציא אחרים בהתקיעה ולא משום שיש חסרון בגוף התקיעות?

והנה בס' 'שיח השדה' סי' ד אות יט הקשה כעין הנ"ל לגבי "שומע כעונה" דלמה בעינן שהמברך יהי' בר חיובא כיון שהוא שומע למה אינו יוצא? ומתוך עפ"י מ"ש אדה"ז בס"י ריג ס"ט דשומע כעונה ה"ז כענין השליחות דפיו של הש"ץ כפיהם וה"ז כאילו הם מברכים ע"י הש"ץ עיי"ש, ובמילא בעינן שיהי' בר חיובא כיון שהוא מברך עבורם כו', (ועי' גם לקו"ש חלק ל"ה פ' ויחי (ב) הערה 31 דאף דלגבי שבועה אפילו ענה אמן אחר שבועת קטן ה"ז שבועה, הרי לענין ברכה אף שהעונה אמן ה"ז כמוציא בפיו צ"ל המברך בר חיובא כמותו דוקא עיי"ש וראה גם לקו"ש חכ"ג פ' מסעי ב').

וכבר נתבאר באחרונים בארוכה דבגדר הדין ד"שומע כעונה" (דילפינן בסוכה לח, ב, ממ"ש אשר קרא יאשיהו וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן כו' אלא מכאן לשומע כעונה) יש לפרש בב' אופנים: (א) שיוצא ע"י שמיעה גרידה דשמיעה עצמה יש לה דין עונה, (ב) דע"י השמיעה הרי הוא כעונה ויוצא מצד עונה, ובדעת אדה"ז מבואר בהדיא כנ"ל שיוצא ע"י עני' שפיו כפיו, וכלשוננו: "ואף שהשומע כעונה מ"מ המברך הוא העיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפיו המברך שפיו כפיהם וראוי יותר שיקיים כאו"א בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח וכו'".

ועי' בס' 'בית הלוי' בסוף ספר בראשית שכתב דבברכת כהנים לא אמרינן שומע כעונה שכהן יכול לצאת יד"ח עי"ז ששומע מכהן חבירו שמברך ושומע כעונה, כי בברכת כהנים בעינן "קול רם", וכדאיתא בסוטה לח, א: כה תברכו - בקול רם, או אינו אלא בלחש? ת"ל: אמור להם, כאדם שאומר לחבירו, ובמילא אפילו אי הוה כעונה אבל חסר בקול רם, ונראה דסב"ל כאופן הא' דיוצא ע"י שמיעה ובמילא אין זה קול רם, אבל לפי אדה"ז שהפירוש הוא שיוצא משום דהוה כאילו מברך ע"י חבירו שפיו כפיו א"כ ליכא חסרון דקול רם.

אמנם כל זה שייך לתוך רק שם לענין "שומע כעונה" דבעינן דיבור והשומע יוצא ע"י דיבורו של המברך כאילו הוא מדבר לכן בעינן שישמע מבר חיובא דוקא, אבל אכתי קשה הכא בתק"ש כיון שהמצוה אינו אלא השמיעה א"כ למה לא יצא?

והנה בלשון אדה"ז הנ"ל מבואר שעיקר המצוה היא השמיעה והתקיעה אינה עיקר המצוה, ובקובץ כינוס תורה חוברת ג (ע' סו) דייק הגה"ח ר"מ מענטליק ז"ל דכיון שאין המצוה "אלא בשמיעה" (כמ"ש אדה"ז בס"י

תקפ"ח ס"ז לענין חרש) א"כ למה אומר בכ"מ דהשמיעה היא עיקר המצוה, ומשמע מזה דגם התקיעה הוה חלק מהמצוה?

ובאבני נזר או"ח סי' מ' חידש בזה דאח"כ שהמצוה היא השמיעה אבל כיון דאפקיה רחמנא בלשון של מעשה, תקעו בחודש שופר וכו' אי אפשר להוציא מצוה זו בלי מעשה, ומביא דוגמא לזה ממצות כתיבת ספר תורה שהמצוה הוא שיהי' לו ס"ת ולכן כשמכר ס"ת שלו אינו יוצא המצוה, ולאידך גיסא מצינו דאם הניחו לו אבותיו וירש ס"ת אינו יוצא יד"ח אף שלפועל יש לו ס"ת, כי מכיון דאפקיה רחמנא בלשון מעשה, "ועתה כתבו לכם וגו'" בעינן שקיום המצוה יבוא אליו ע"י מעשה דוקא, וכן הוא גם לגבי תק"ש, דגוף המצוה הוה השמיעה, אבל מ"מ יש בזה תנאי דבעינן ע"י מעשה דוקא דהיינו תקיעה, דלפי זה מתורץ למה אינו יוצא יד"ח בשמיעה אם התוקע לא נתכוון להוציאו, דבעינן שמעשה התקיעה תתייחס אליו דאז נמצא שעשה מעשה, משא"כ בשמיעה לבד ה"ז מידי דממילא ואין בזה מעשה, אבל לאידך גיסא כיון שעיקר המצוה היא השמיעה לכן יוצא ע"י שופר גזול וכו', ולפי"ז א"ש בפשטות לשון אדה"ז שהשמיעה הוה עיקר המצוה, כיון דגם התקיעה הוה תנאי בקיום המצוה דבעינן מעשה דוקא.

אלא דלפי הנ"ל מהאבני נזר יל"ע לאידך גיסא, למה הוצרך אדה"ז לחדש ולומר הטעם כששמע מן המתעסק דלא יצא משום דתקיעה פסולה שמע, דמשמע כנ"ל דהוה חסרון בהחפצא דתקיעה, תיפוק ל' כנ"ל משום דחסר אצלו מעשה התקיעה?

ויש לומר דצריך לומר דתרווייהו איתנהו, הן הענין שיש חסרון בעצם החפצא של התקיעה כשלא שמע לתקיעה כשרה, כמו במתעסק, ובהך דלא נתכוון התוקע להוציאו אף דליכא חסרון בהחפצא דתיקעה מ"מ לא יצא משום שחסר אצלו המעשה ואינו יכול לצאת יד"ח בלי מעשה.

דלפי"ז אתי שפיר מה שכתב בשו"ע אדה"ז (סי' תקפט ס"א) מי שחציו עבד וחציו בן חורין צריך שיתקע לו בן חורין להוציאו אבל אינו יוצא בתקיעת עצמו מצד חלק העבדות שבו עיי"ש, והקשה האבני נזר דהרי אמרינן בשנים שעשו אם זה אינו יכול וזה אינו יכול חייבים דה"ז כאילו כל אחד עושה כולו, וא"כ גם הכא נימא כן דכיון דצד עבדות אינו יכול בלי צד חירות ה"ז כאילו צד החירות פעל הכל? עוד הקשה הב"ח שם דלמה לענין מקרא מגילה לא מצינו דין זה דחצי עבד וחצי ב"ח לא יקרא לעצמו כמו שהוא בתק"ש עיי"ש?

ולפי הנ"ל י"ל דזה אינו יכול וזה אינו יכול הוא דין בהגברא דה"ז כאילו אדם זה עשה כולו, אבל לפועל בהחפצא היוצא מפעולתם, שם ודאי ישנם ב' כחות של ב' אנשים, דלפועל ע"י שניהם נעשה מלאכה זו, א"כ עד"ז אפ"ל הכא, דכאן לא מספיק מה שנחשב כאילו החצי בן חורין תקע כולו, אלא בעינן שהחפצא דתקיעה תהי' כולה תקיעה כשרה, וכיון שלפועל יש בו גם חציו של צד עבדות נמצא שהוא שומע לחפצא דתקיעה שחציה פסולה, וכפי שמדייק אדה"ז שם בהדיא דאם יתקע בעצמו "תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציה פסולה מחמת צד עבדות שבו". משא"כ במקרא מגילה דשם ליכא דין שמיעה, רק קריאה, מצד הגברא, הנה כיון דלפועל חצי החירות שבו קורא הכל שפיר יוצא יד"ח, ולפי"ז מובן החידוש שבכל טעם הנ"ל.



קנין ע"י ראייה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. מבואר בגמרא בריש מכילתין ד"אי תנא אני מצאתיה הוה אמינא מאי מצאתיה ראיתיה, אף על גב דלא אתאי לידיה בראיה בעלמא קני, תנא כולה שלי דבראיה לא קני".

וידועה הקושיא דמהיכא תיתי לומר דאפשר לקנות ע"י ראייה בעלמא, הלא כל סוגי הקנינים מבוארים במשניות, ומזה דראיה לא מוזכר בתוך הקנינים פשוט לכאורה דלא הוה קנין?!

ואחד הביאורים בזה למדים מדברי הריטב"א כאן: "הוה אמינא בראיה בעלמא קנה. פי' ולא בעינן הגבהה כיון שאין לה דעת אחרת מקנה, דבמקח וממכר הוא דבעינן משיכה או הגבהה".

והיינו דהקס"ד לא הי' שראיה קונה בעלמא, אלא רק במקרה כזה – של שנים או חזין – "שאיין לה דעת אחרת מקנה" קס"ד דקונה. אשר לפ"ז מתורץ בפשטות הקושיא דלעיל; דהא דבמשניות מוזכרים קנינים אחרים ולא ראייה הוא משום דמדברים בקנינים רגילים של מו"מ, ואילו כאן מדברים על קנין בסוג מסויים.

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

וראיתי מבארים בזה, דכשישנה 'דעת אחרת' אז הרי הקנין צריכה לפעול ב' דברים; הוצאה מרשותו של השני והכנסה לרשותו של הקונה, ולזה צריכים קנין 'רגיל' (משיכה, הגבהה וכיו"ב), ואילו כשליטא 'דעת אחרת' אז צריכה הקנין לפעול רק ההכנסה לרשותו בלבד, ולזה מועלת גם קנין ע"י ראייה בעלמא.

ויש להוסיף ולבאר דבר זה גופא, היינו מהו הסברא בזה שראיה יהני רק לענין הכנסה לרשותו ולא לענין הוצאה מרשות אחרת והכנסה לרשותו (נוסף על מה שי"ל בפשוטו דכיון דהוה קנין קלוש לכן מהני רק לפעולה אחת ולא לשתיים);

והוא ע"פ דברי הרב¹ בביאור הא דאומרים 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' לגבי איסור כזה שתלוי במחשבה וכוונה (כמו עשיית עבודה זרה, שהוא עי"ז שמקבלו כאלוה), ואילו לגבי איסור התלוי במעשה לבד לא אמרינן כלל זה, "כי המחשבה שלו הרי אין לה כל קשור עם דבר השייך לחבירו".

אשר לפי יסוד זה אולי יש להסביר הענין כאן ג"כ; דההבדל בין שאר קנינים לקנין ע"י ראייה הוא בזה דהקנין ע"י ראייה נחשב לדבר שבמחשבה, דהרי אין כאן שום פעולה במעשה אלא רק מה שמסתכל על הדבר ורוצה לקנותו, ולכן א"א שיהי' לזה שום פעולה על דבר ששייך לחבירו, וזהו הטעם שלא יכול לפעול הוצאה מרשותו של חבירו, וכל כחו הוא רק לענין הכנסה לרשות עצמו דבנוגע לעצמו אכן מחשבתו יכולה לפעול. ואילו שאר הקנינים שהם ענין של מעשה ופעולה, הרי בזה כן קשור מעשיו של אדם גם לחבירו, ושוב יכולים לפעול לא רק הכנסה לרשות עצמו אלא גם הוצאה מרשותו של חבירו.

ב. ואשר לפי יסוד זה אולי יש להסביר גם עוד כמה פרטים בהמשך הסוגיא;

על הקס"ד של הגמרא ד"בראיה בעלמא קנה" כתבו התוספות "אף על גב דקתני במתני' (לקמן דף ט:) ראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי דלא קנה בראיה, וכן ראה את המציאה ונפל עליה (לקמן דף י.) קתני נמי דלא קני, מצי למדחי כיון דאמר תנה לי או שנפל עליה גלי דעתיה דלא ניחא ליה למקני עד שיגיע לידו".

(1) אג"ק ח"א ע' רלט הערה ח.

והנה סברא זו שכתבו התוספות (ד"גלי דעתיה דלא ניחא ליה למקני וכו') הוה בעצם העתקה מדברי הגמרא שם² דהגמרא הקשה ממשנה זו של "ראה את המציאה" על הדין דארבע אמות של אדם קונות לו, דלכאורה מדוע לא קנה בנפילה על המציאה אחרי שנמצא בד' אמותיו? ואחד מהתירושים הוא דמאחר שנפל עליה גילה דעתו דלא ניחא ליה לקנותו ע"י קנין ד"א אלא בנפילה בעלמא.

ולכאורה צע"ק מדוע לא הזכירו התוספות שסברא זו מוזכר בגמרא שם, אלא כתבו את זה כאילו היא סברא מחודשת שאומרים בדין זה כאן?

גם צע"ק³, דסברא זו נאמרה רק לפי תירוצו ושיטה אחת בגמרא שם, וא"כ איך יתוצו התוספות קושייתם לפי שיטות אלו דלא סב"ל כן?

גם צע"ק דאפילו לשיטה זו הרי כתב הנמוק"י שם דזה נאמר רק לענין קנין ד"א דהוה תקנה דרבנן (ובלשונו שם "וזה כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו [ב"ק דף ח: וכו'] באומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו"), ואילו לענין קנין דאורייתא לא נאמר סברא זו, וא"כ נצטרך לומר דסב"ל להתוספות דגם קנין ע"י ראייה לא הוה אלא תק"ח, ולכאורה היו התוספות צריכים להשמיענו דבר זה!?

אמנם נראה דלפי היסוד דלעיל יתבאר דברי התוספות באופן שיתורצו קושיות אלו בפשיטות;

דכל הדין באם נאמר סברא זו של 'גלי דעתיה דלא ניחא ליה לקנות' בקנין מסויים, שייכת רק בקנין שהוא ענין של מעשה ופעולה, דאז יש לדון באם על ידי גילוי דעתו דלא ניחא ליה נתבטלה פעולת הקנין או לא (היינו האם מחשבתו מבטלת הפעולה או לא), משא"כ בקנין ע"י ראייה דתוכנו הוה ענין של מחשבה (ושלכן ה' מהני רק לענין הכנסה לרשותו כמשנ"ת), בזה הרי הדבר פשוט דכשמחשבתו אינו לקנות עי"ז – בודאי אינו קונה!

ומבואר א"כ דכאן הר"ז סברא פשוטה ממש ואינו 'נתלה' בהא דהגמרא אמרה סברא זו לגבי קנין ד"א, ומתורץ ג' קושיות הנ"ל.

(ואף דיש לשאול ע"ז דגם קנין של ד"א אינו ענין של מעשה ופעולה? אמנם נראה דעדיין חלוקים הם; דד"א הוא ענין של 'מציאות' גשמי בלי

(2) י, ב.

(3) כמו שמקשים אחרונים, עיין ב'בית הלוי' ועוד.

שייכות לעשיית ורצונו של האדם בכלל, ואילו ראייה הוא מה שהאדם מסתכל על הדבר ורוצה לקנותו ע"ז. ויל"ע בזה יותר).

ג. והנה ע"ז שמסיקה הגמרא "דבראיה בעלמא לא קני" כתבו התוספות "והא דאמרי' בפרק הבית והעלייה (לקמן דף קיח. ושם) הבטה בהפקר קני, היינו שעשה מעשה כל דהו כגון שגדר גדר קטן".

וכבר הקשו ע"ז⁴ דבגמרא שם לא הוזכר שום 'מעשה' או עשיית גדר!?

אלא דלכאורה הרי הביאור בזה הוא ע"פ מה שהתוספות מדייקים לכתוב דמדובר ב"מעשה כל דהו" ו"גדר קטן", והיינו מעשה כזה או גדר כזה שלא מועילים לקנות, וא"כ הרי הקנין לא נהי' על ידם אלא ע"י הראיה, ושלכן קאמר הגמרא שהראיה הוא זה שקונה בלי להזכיר המעשה בכלל. והיינו דגם לפי תירוץ התוספות הרי מה שפועל הקנין הוא הראיה, ורק שצריכים לזה עוד פרט שיהי' "מעשה כל דהו כגון שגדר גדר קטן".

אלא דדבר זה צ"ב, דמהו הסברת הדבר שהראיה הוא זה שפועל הקנין רק שצריכים לצרף לזה משהו אחר שהוא עצמו אין בכחו לקנות?

ונראה לבאר גם זה על יסוד המבואר לעיל; דאח"כ הגמרא מקבלת הך סברא שבשביל להכניס דבר לרשותו לבד (היינו בלי פעולת ההוצאה מרשותו של שני) מועלת קנין במחשבה, אלא שמ"מ מצריכים שלמחשבה זו תהי' איזו התבטאות גם ב'מעשה', וא"כ הקונה הוא באמת המחשבה אלא שהמעשה כל דהו נותנת איזו התבטאות במעשה למחשבתו ושוב יכולה לפעול.

ובאמת הרבי מבאר (באותה איגרת הנ"ל) שישנה פעמים שמחשבה פועלת לבד, וישנה פעמים שהמחשבה פועלת רק כשמגיע בשעת איזה מעשה ופעולה (כמו מחשבה בקדשים), אשר הפירוש הוא שהמעשה עצמו אינו פועל ורק המחשבה פועלת אלא שצריכה להיות קשורה לאיזה מעשה.

ועוד יש לציין לזה דברי הרבי בכ"מ⁵ בנוגע להמצות של האבות לפני מ"ת; דעיקר ענינם לא הי' במעשה בפועל אלא במחשבה, אלא דמ"מ היו צריכים להתבטאות במעשה ופעולה ג"כ, אמנם מכיון שעיקר הפעולה היתה במחשבה לכן לא הי' נוגע כ"כ פרטי ואופני המעשה.

(4) ראה נח"ד ועוד.

(5) ראה בשיחת פרשת וירא תשכ"ה (נדפסה בהוספות ללקו"ש ח"ה) ובהמצויין שם.

וסוף דבר יוצא מזה, דגם לפי ההו"א של הגמרא דראיה קונה, לא הי' זה קנין רגיל אלא קנין במחשבה (שלכן: ההו"א הי' רק שיקנה מההפקר ולא להוציא מרשות אחרת, וגם שזה הי' רק כשאינו מגלה דעת דלא ניחא ליה בקנין זה), וגם למסקנא דראיה אינו קונה עדיין ישנה קנין כזה שע"י המחשבה אלא שצריכים שזה יתבטא במעשה כל דהו עכ"פ.



האם הי' להר הבית דין קרפף? (גליון)

הרב מענדל רייך
ברוקלין, נ.י.

בגליונות הקודמים (א'לח-א'לט) הי' דין ודברים בדברי הרא"ש לגבי הסורג, ואכתוב מה שעלה בידי בזה בעזרת השי"ת.

בפ"ב מ"ג דמדות: "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון לפנים ממנו החיל".

ועיין תוס' יו"ט שהביא מהכ"מ בפ"ה מהלכות בית הבחירה בשם הרא"ש, שהסורג נעשה לטלטול שבת, ולזה היה גבוה י' טפחים כדין כל מחיצה. דהיקף הר הבית לא מהני דהוי מוקף ולבסוף ישב דלא מהני, ע"כ.

והתוס' יו"ט הקשה ממאי דתנן בספ"ה דפסחים כשחל ערב פסח בשבת, שלא יכלו לטלטל הפסח לביתם, ואיתא במשנה יצתה כת ראשונה [עם פסחם] וישבה לה בהר הבית, שניה בחיל. ואי איתא דהיקף הר הבית לא מהני, היאך טלטלו פסחיהם לשם. ע"כ פירש התוס' יו"ט דהסורג היה מחיצה לפני החיל בעד הנכרים שבאו להתפלל, שאסורים ליכנס לחיל, כדאיתא במשנה פ"ק דכלים. ומהאי טעמא פרצו היונים הפרצות בהסורג, עי"ש בדבריו הנעימים.

עכ"פ קשה קושית התוס' יו"ט על פי' הרא"ש ממה דטלטלו פסחיהם לתוך הר הבית, ולהרא"ש הר הבית חוץ מן הסורג אסור בטלטול.

ועיין גם במעשה למלך להגאון הקדוש מויעצן זצ"ל בהלכות בית הבחירה, שהקשה מהא דמבואר ברפ"ד דסוכה דכשחל יום הראשון בשבת, היו מביאים לולביהן מערב שבת להר הבית, וביום היו לוקחים אותם משם. והלא אסור לטלטל בהר הבית להרא"ש.

ולכאורה, המעיין בהרא"ש בפנים, יראה דלא קשה כלל, והתוס' יו"ט הקשה משום שלא היו דברי הרא"ש לפניו, רק הביאו בשם הכ"מ.

דהנה, גם במקום הסורג יש מחלוקת בין הראב"ה (הובא בדברי התוס' יו"ט) להרא"ש. וז"ל הרא"ש על המשנה: לפנים ממנו מחומת הר הבית, סורג מחיצה עליה כמין סריגות המטה וסריגת חלונות שהן עשויין נקבים. ולא פי' כמה היה בין מחיצות הר הבית ובין הסורג. וגם לא פירש איך היה הסורג, ומסתבר שהיה הולך על פני כל המזרח מצפון לדרום, עכ"ל.

ומבואר מדבריו שני דברים: הסורג לא היה מקיף מכל הצדדים, וגם שהיה הולך על פני כל המזרח. אמנם עיין בתוס' יו"ט (ד"ה לפנים) שהביא מהראב"ה "ונראה שהסורג היה מקיף לכל צדדין למזרח ולצפון ולמערב ולדרום וכו'", עיין שם שהאריך. ולשיטתו לא היה הולך על פני כל המזרח רק דהיה שוה ההפסק בינו לכותל הר הבית מכל הצדדין.

והנה לתקן מחיצות שהוקפו מתחלה ולבסוף ישבו, לא בעינן לתקן כל המחיצות אחר שישבו, רק די בתיקון מחיצה אחת לאחר שישבו, כמבואר בהלכות עירובין, ולא בעינן אפילו מחיצה אחת שלימה וסגי בעשרה טפחים אף בתנאי שיהיה מחיצה שלמה בלא פירצות, עיין במשנה ברורה סי' שנח ס"ו, ובביאור הלכה.

ולפי"ז להרא"ש לשיטתו דהסורג היה הולך על פני כל המזרח, א"כ הוא תיקן כל מחיצות הר הבית שיהיו יכולים לטלטל בתוכן. והתוס' יו"ט סבר דגם הרא"ש סבירא ליה כהראב"ה, דהיה מקיף מכל הצדדין, וע"כ לא הותר אלא לטלטל בתוך ההיקף, וע"ז קשה כל הקושיות הנ"ל. אבל לפי' שכ' בפנים ברא"ש, היה הסורג מתיר לטלטל בתוך כל מחיצות הר הבית.



חסידות

מלא כל הארץ כבודו – את השמים ואת הארץ אני מלא

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

איתא בד"ה ועתה ישראל תער"ב¹: "וביאור הענין הוא, דהנה כתיב² קדוש כו' ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו, ות' זיו יקרי', שמה שנמשך

(1) פמ"ט – המשך 'בשעה שהקדימו תער"ב' ח"א (ע' פו).

ומתלבש בעולמות הוא בחי' זיו והארה לבד כו', דעצמות אוא"ס קדוש ומובדל וכמ"ש והקדוש בשמים ובארץ שאינו בגדר התלבשות בעולמות כ"א רק הארה כו'. ובזה הוא הביטול של השרפים והרצוא שלהם שרוצים להכלל באוא"ס ב"ה, ע"י השגתם שמשיגים איך שכללות האור והחיות המאיר בעולמות ה"ז רק הארה לבד ועצמות אוא"ס קדוש ומובדל כו' . . ועי"ז הן בבחי' רצוא להכלל בעצמות אוא"ס ב"ה וכמ"ש מי לי בשמים כו', והיינו שאינם רוצים לישאר בההארה כ"א להכלל בעצמותו ית' כו'.

. . אך מה שנמשך בעולמות הוא רק הארה לבד כו'. ולפעמים כתיב³ את השמים ואת הארץ אני מלא, דאני מורה על עצמות כו', וה"ז סותר לכאן' למ"ש מלא כה"א כבודו שהוא הארה לבד כו', וכתוב הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך כו', וזה סותר לכאן' למ"ש אני מלא כו'? וידוע הענין בזה דמ"ש אני מלא אין הכוונה שבא בבחי' התלבשות פנימי ממש, שהרי אומר את השמים ואת הארץ אני מלא דשמים וארץ הן בשוה, והרי בהאור וחיות פנימי א"א להיות בשוה, וכמשנת"ל מפ"ב עד כאן דהאור"פ בא בבחי' התחלקות בעולמות וכלים באופן האור והגילוי שמחולק' המה במעלתן ומדריגתן כו', וכמ"ש אף ידי יסדה ארץ וימיני כו' נטה ימינו וברא שמים כו', הרי בשמים הגילוי יותר מבארץ כו', וכת' אני אענה את השמים והם יענו את הארץ כו', הרי ההמשכה בארץ הוא ע"י השמים כו', והו"ע סדר ההשתל' שנמשך ממדרי' למדרי', וכמו בעו"ע שהעלול מקבל ע"י אמצעית העילה דוקא לא מהעצמי כו' (וממילא גם העילה אינו מקבל מן העצמי כ"א ג"כ מהארה שלמע' ממנו כו'). וכאן אומר את השמים ואה"א אני מלא שהכל מקבל מבחי' העצמות כו', א"כ מובן שאין זה בבחי' התלבשות פנימי כ"א בבחי' מקיף כו'.

ומ"ש אני מלא הוא מפני שהאור מקיף ג"כ בא בתוך כל העולמות בפנימיותם, וכמ"ש בסש"ב פמ"ח דסובב אין פי' שהוא סובב ומקיף מלמעלה, דבאמת הוא בתוך כל נברא בתוכיותו ופנימיותו רק שאינו מתמצצם לפ"ע הנברא להיות בו בבחי' תפיסא והתלבשות ממש כו', וזהו שא' איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס בי', איהו תפיס בכולהו עלמין שנמצא בתוכם ובפנימיותם והוא עיקר החיות שלהם כו' כמ"ש בסש"ב שם, ולית מאן דתפיס בי' לתפוס ולהשיג באוא"ס ב"ה. וזהו ג"כ מ"ש הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך להיות בבחי' כלי לאוא"ס ב"ה

(2) ישעיה ו, ג.

(3) ירמיה כג, כד.

להיות בבחי' התלבשות פנימי כו', וע"כ הוא בשמים ובארץ בשוה, משום דאור המקיף אין בו בעצמו התחלקות מדרי', ומה שנמשך בעולמות אינו בבחי' התלבשות פנימי אור בכלי וע"כ הוא בכל העולמות בשוה כו'.

ונראה להוסיף ולומר דמ"ש 'את השמים ואת הארץ אני מלא' שאין הכוונה שבא בבחי' התלבשות פנימי ממש, כ"א בבחי' מקיף כו', ומה שכתוב 'מלא כל הארץ כבודו', הכוונה שבא בבחי' התלבשות פנימית ממש – מרומזים הדברים גם בפסוקים עצמם, והיינו שיש ב' בחי' של 'מלא', דאית 'מלא' של 'סובב כ"ע' בבחי' מקיף, ואית 'מלא' של 'ממלא כ"ע' בבחי' התלבשות פנימי.

ובהקדם מ"ש ב'ביאורים לפרקי אבות' ח"ב⁴ שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע במשנה⁵ גבי בן חמש שנים למקרא כו' בן שלש עשרה למצות וכו', דאיזה מילי דחסידותא יש כאן, דהרי אלו הם דברי הלכה, והלא אבות הוה רק מילי דחסידותא?

ומתריך: "לא אמר "למקרא – בן חמש שנים" [שאו זהו ענין הלכתי להשמיע זמן החיוב] אלא 'בן חמש שנים למקרא'. . . ללמדנו שכאשר ילד מגיע לגיל חמש אזי 'למקרא' – כל מציאותו הוא לימוד המקרא (ועד"ז בנוגע בן עשר שנים – למשנה בן חמש עשרה – לגמרא וכו')". עכ"ל.

ועי' לקוטי שיחות חט"ז⁶ שמדייק בשינוי המימרות של ריש לקיש; שבסיום מס' חגיגה⁷ אומר: "אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל", ובגמ' עירובין⁸ אומר: "פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולטת בהן" – ד"מהלשון 'אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל' משמע שהסוגיא הוא – ב'אור של גיהנם', (ועליה אומרים שאינה שולטת ב'פושעי ישראל'). וע"ש מה שמבאר בשינוי המימרות. זאת אומרת דמה שנאמר בהתחלה זהו עיקר ההדגשה והסוגיא.

במק"א ביארתי עפ"ז הא איתא בתניא ריש פרק יב: "בינוני . . . לא עבר עבירה מימיו . . . ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", עכ"ל.

(4) עמ' 312.

(5) פ"ה מכ"ב.

(6) ע' 442 הערה 60.

(7) כו, א.

(8) יט, א.

והנה בפט"ו כתב רבנו הזקן: "ובבינוני יש ג"כ שתי מדריגות, עובד אלקים, ואשר לא עבדו ואעפ"כ אינו רשע כי לא עבר מימיו שום עבירה קלה", עכ"ל.

ויש להבין, מדוע בפ"ב כתב תיבת 'מימיו' בסוף – "לא עבר עבירה מימיו", ולא כתב 'לא עבר מימיו עבירה', ובפט"ו כתב להיפך תיבת 'מימיו' בתחילה – "לא עבר מימיו שום עבירה קלה", ולא כתב 'לא עבר שום עבירה קלה מימיו', וצ"ב.

אלא די"ל דבפ"ב כתב תיבות 'מימיו' בסוף כדי לומר שאין הכוונה כאן בתיבת 'מימיו' (תמיד) לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא 'מימיו' כאן הכוונה היא אודות התקופה שנעשה בדרגת בינוני הנ"ל, (ע"ד 'למקרא' – בן חמש שנים הנ"ל) – משא"כ בפט"ו מייירי גבי מי ש'מימיו' ממש (תמיד) כפשוטו מצד הזמן של הימים "לא עבר שום עבירה קלה וגם קיים כל המצות שאפשר לו לקיימן ותלמוד תורה כנגד כולם ולא פסיק פומיה מגירסא, אלא שאינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו ע"י אור ה' המאיר על נפש האלקית שבמוח השליט על הלב כנ"ל, מפני שאין יצרו עומד לנגדו כלל לבטלו מתורתו ועבודתו ואין צריך ללחום עמו כלל, כגון שהוא מתמיד בלמודו בטבעו מתולדתו על ידי תגבורת המרה שחורה, וכן אין לו מלחמה מתאות נשים מפני שהוא מצונן בטבעו, וכן שאר תענוגי עוה"ז הוא מחוסר הרגש הנאה בטבעו וכו'".

ועל כן כתוב כאן 'מימיו' בתחילה – 'לא עבר מימיו שום עבירה קלה', כי כאן המשמעות היא באמת ל'מימיו' כפשוטו שתמיד כל הימים מתולדתו היה כך (ע"ד 'בן חמש שנים – למקרא' הנ"ל), וא"ש – ולפי"ז יוצא מחוזק יותר שבפ"ב הכוונה היא רק לתקופת הבינוני שלו ולא לכל הימים ממש כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע שם.

ומעתה י"ל גם בנדו"ד, כיון שנאמר 'מלא כל הארץ כבודו' ולא 'כבוד מלא כל הארץ' הרי זה כדי להדגיש שהארץ ממש 'מלא' מ'כבודו' בבחי' ממלא כ"ע בהתלבשות ממש (ע"ד 'בן חמש שנים – למקרא' הנ"ל), כי מה שנאמר בהתחלה זהו עיקר ההדגשה, משא"כ גבי סובב כ"ע נאמר 'את השמים ואת הארץ אני מלא' ולא נאמר 'מלא כל השמים והארץ אני', הרי זה כדי להדגיש שכאן לא השמים והארץ ממש 'מלא' מ'אני' בבחי' ממלא כ"ע בהתלבשות פנימי ממש, כ"א בבחי' מקיף כו' כנ"ל.

ויש להוסיף, דגבי ממלא כ"ע נאמר 'מלא כל הארץ' בתוספת תיבת 'כל', משא"כ גבי סובב כ"ע נאמר רק 'את השמים ואת הארץ אני מלא' בלי תיבת 'כל', והיינו שה'מלא' אינו בבחי' ממלא כ"ע בהתלבשות ממש. וגם

זה שנאמר 'את השמים ואת הארץ אני מלא' ולא 'השמים והארץ אני מלא', היינו כדי שתיבות 'את' פעמיים מרמזות על בחי' הסובב שאינו בא בהתלבשות ממש.

ולהעיר עד"ז מאגרת הקדש⁹ בסוגריים: "ומ"ש ליראיך ולא ביראיך היינו משום שכל מה שהוא בבחינת העלם בכל נשמה הנה בחי' זו אינה מלוכשת תוך הגוף במוחו ולבו, אלא הוא בבחינת מקיף מלמעלה ומשם היא מאירה למוחו ולבו לעתים הצריכים להתעוררות בחי' זו שתתעורר ותאיר למוחו ולבו כדי לבא לידי מעשה בפועל ממש".



"תא הרצים"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ברשימות הצ"צ על איכה¹⁰ מזכיר את "בחי' תא הרצים". ובהערת רבינו שם: "תא הרצים – ראה קהלת יעקב בערכו. בשני כת"י נמצא: ת"א הרצים. וצ"ע".

ולכאורה משמע שהכוונה בה"צ"ע" היא – למה בהכת"י יש מרכאות בין האותיות ת"א, שנראה כאילו רוצה להדגיש תיבה זו במיוחד וכו'.

ואם כן הוא הרי לכאורה יל"פ, דהנה בענין "תא הרצים" מבואר בכ"מ שהוא שייך לענין של אותיות. כמו בדרך מצוותיך¹¹: "תא הרצים והיינו אותיות כו'". וכן הוא בתורת חיים¹². ויותר מפורש הוא במאמרי אדה"צ¹³: "אור העליון הגנוז ונעלם באותיות התורה שנק' סוסים . . ולעומת זה יש תא הרצים כו'".

ומעתה י"ל (וכמדומה שראיתי זה באיזה ספר – לא ספר חסידות – ואיני זוכר היכן), שזו ההדגשה על תיבת "ת"א" – שמרמז לכל האותיות מאל"ף ועד תי"ו. ואולי גם מרמז לשורש התיבה "א(ו)ת".

(9) סי' יג.

(10) אוה"ת נ"ך ח"ב ע' א'לה.

(11) תחילת ע' 168.

(12) משפטים רצד, ב (במהדורה החדשה).

(13) תקס"ט ע' יא.

ואכן, גם בתורת חיים¹⁴ מדבר בענין של "האותיות דסוסים" שהם רצים וכו', ושם איתא ג"כ "ת"א הרצים" (אף שבתורת חיים משפטים הנ"ל איתא "תא" בלי מרכאות).

כן נראה לכאורה בדא"פ; אך עדיין יל"ע האם זו באמת כוונת ה"צ"ע של רבינו, או שהכוונה היא לענין אחר בכלל.



האשה נקנית – הערה ב'תורה אור' (גליון)

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון (א'לט) עמד הרב א.ג.ה.ס שיחי' על לשון אדה"ז בתו"א ס"פ ויגש שהביא שם לשון המשנה האשה נקנית אף שקאי לכאורה על ענין הנישואין והאריך ביישוב הענין.

והנני מצרף תדפיס מפירוש חסידות מבוארת על מאמר זה מתוך ספר חסידות מבוארת ימי שמחה שנמצא בשלבי עריכה האחרונים ושם עומדים על שאלה זו.

וז"ל שם¹⁵: "עיין בס' לקוטי תורה: "לעתיד לבא יהי' בחינת נישואין . . כי בועליך עושיך, שהאשה נקנית בביאה כו'". ובס' אדמו"ר האמצעי (ב): "האשה נקנית בכסף הוא בחינת האירוסין . . ובביאה הוא בחינת נישואין כו'". [ויש להעיר מהאיבעי' בקידושין (י, א ואילך) אי ביאה נישואין עושה או רק אירוסין עושה].

ובסוף ד"ה האשה נקנית, בס' דרושי חתונה לאדמו"ר מהר"ש (עמ' קנד, ושם עמ' קנז): "האשה נקנית כו' בביאה הוא ענין פנימיות התורה, שעל ידה נעשה יחוד פנימי, ועל ידי זה נקנית לבעלה, פירוש נקנית הוא כמו אדם הקונה דבר מחבירו שיצא מרשות המוכר ונעשה של הקונה, כך הוא פירוש שנקנית להקב"ה שתהי' קנוי' לו ממש, שנעשית שלו לגמרי,

(14) בשלח קפב, ג (במהדורה החדשה).

(15) וזאת למודעי דמ"ש שם בס' לקו"ת הכוונה ללקו"ת שה"ש ביאור לד"ה כי על כל כבוד חופה.

וספר אדמו"ר האמצעי (ב) – הכוונה למאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה ח"ב ד"ה קול מצהלות סעיף יג ואילך.

וכמאמר רז"ל (סנהדרין כב, ב) אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי".

[אך יש להעיר, שבסידור הנוסח: "כי האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף כו', וידוע דכנסת ישראל נקראת אשה, ונקנית בבחינת מקיף בטבעת קידושין כו'" – ולפי זה לכאורה, לא קאי על שלפניו, על ענין הנישואין דלעתיד לבא, אלא על שלפני פניו, בחינת אירוסין דמתן תורה. וכן מפורש בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי (א)].

ולכאורה מהמקומות שהועתקו שם יש סיוע למ"ש הרב הנ"ל.



איסור דיבור דברים בטלים (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון (א'לט) הערתי על מ"ש בדרך חיים לענין איסור דברים בטלים, והעירני ח"א וז"ל:

איתא בגמ' דאסור לדבר דברים בטלים, והשח שיחה בטילה עובר בעשה. וידוע¹ דכמה מהראשונים ס"ל דאי"ז אלא בדרך צחות, וכמה ס"ל דאי"ז אלא עשה דרבנן. ואכן, ברמב"ם² הושמט איסור זה, וכ' רק דלעולם ירבה אדם בשתיקה וכו'. ובטוש"ע לא הובא דין זה כלל, וגם ברמ"א³ סתם ד"אסור לדבר בשיחת חולין".

אבל, במג"א⁴ העתיק את לשון הגמ' דהשח שיחת חולין עובר בעשה. ובשוע"ר⁵ החמיר בזה⁶ ופסק בזה"ל: "השח שיחת חולין והוא שיחת הילדות וקלות ראש עובר בעשה שנאמר ודברת בם בם ולא בדברים אחרים. ואף אם קבע עתים לתורה לא יעסוק בשאר היום אלא בדברים שיש בהם צורך, אבל לא בשיחת הילדות וקלות ראש, אלא יחזור ללימודו,

(1) ראה בפרטיות אנציקלופדיה תלמודית כרך ז ערך דברים בטלים. וש"נ.

(2) הל' דיעות פ"ב ה"ד.

(3) יו"ד סרמ"ו סכ"ה.

(4) או"ח סקנ"ו סק"ב.

(5) סקנ"ו סט"ז.

(6) ראה לקו"ש חי"א ע' 246.

וקביעת העת אינה אלא להחמיר שלא ימשוך כל היום בדרך ארץ". עכ"ל. ובהל' ת"ת⁷ כ' דמי שמלאכתו נעשית ע"י אחרים "חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש . . אבל דברים בטלים כלל כלל לא, ואם שח עובר בעשה שנאמר ודברת בם ולא בדברים בטלים". עיי"ש. ושם ה"ו כ', דאפילו מי שמתפרנס ממעשה ידיו, וקובע עתים לתורה בבוקר ובערב, מ"מ, "לא הותר לו מן התורה אלא לעסוק בעסקיו שהם צרכי פרנסתו ומשא ומתן . . אבל לא בדברים בטלים לגמרי בין לדבר בין לשמוע, כי בכל עת שאינו עוסק בפרנסתו חייב לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לו. ואפילו כשהולך בדרך כמ"ש ובלכתך בדרך". עכ"ל. ועיי"ש עוד⁸.

ולכאורה צ"ע עפ"ז הא דבכ"מ בדא"ח⁹ (ראה לדוגמא סה"מ תרצ"ב ע' ח) מחלקים בין דברים בטלים לדברים האסורים (כגון לה"ר ורכילות), והרי, בשוע"ר פוסק שהמדבר דב"ט עובר בעשה דאורייתא? [ולהעיר, דלכאורה, דוקא עפ"ז – שבדא"ח מחלקים בין דב"ט לדברים האסורים – מובן מה שבכ"מ בדא"ח¹⁰ מובאת הדוגמא לקוצים דנה"ב מדברים בטלים שהם ללא תאוה, ולא מעשיית דברים האסורים כשהם ללא תאוה].

ולכאורה י"ל הביאור בפשטות ע"פ מש"כ בסש"ב פ"ח, דישנם "דברים בטלים בהיתר", ו"כגון¹¹ ע"ה שאינו יכול ללמוד¹²". דמזה מובן, שדברים בטלים סתם אינם דוקא דברים האסורים, כיון שאפשר להיות דברים בטלים בהיתר. – אבל, עצ"ע אם זהו הביאור, כיון שמשמעות הענין והלשון בדא"ח היא, שדברים בטלים אינם איסור, ועכ"פ – שאינם איסור מה"ת (היינו גם כאשר אין הדב"ט בהיתר). וביותר מפורש הדבר בד"ח שער התשובה פ"ז: "יש אדם שירבה דב"ט בכל דברי ריקן . . ואע"פ שאין איסור תורה בדב"ט, אבל ודאי תפר יראת אלקים מלבו לגמרי". ע"כ.

והנה, בשוע"ר או"ח סי' שז ס"ב כ' בזה"ל: "ואפילו בשיחת דברים בטלים שאין בהם זכר עשיית מלאכה כלל אסור להרבות בהם בשבת, שלא

(7) פ"ג ה"ה.

(8) וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 405 הערה 50.

(9) אבל – ראה דרמ"צ קה, א. סה"מ תשי"ט ע' 705. לקו"ש ח"ד ע' 1187.

(10) המשך תערוב"ב ח"א ע' תרכ. סה"מ תשי"ב ע' 273. תשט"ו ע' 339.

(11) להעיר, דע"פ המבואר בהל' ת"ת פ"ג ה"ה-ו (נעתק לעיל בפנים) – צ"ע מהם הדוגמאות האחרות לדב"ט בהיתר.

(12) להעיר ממש"כ ע"ז בלקו"ש ח"ג ע' 1005 הערה 22: "צ"ע למה לא יחוייב בתשוב"כ באמירתה (ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב). ואכ"מ". עכ"ל. ולהעיר גם (בהמשך להנ"ל) מאג"ק ח"ג ע' רכג. ואכ"מ.

יהא דבור השבת כדבור החול, ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם מותרים לספרם בשבת כמו בחול, אבל גם בחול אין לבני תורה להרבות בשיחה זו משום מושב לצים". עכ"ל. ולכאורה משמע מלשון זה, דס"ל לאדה"ז שאין איסור לדבר דב"ט בחול (אלא שבחול "אין לבני תורה להרבות בשיחה זו", ואף בשבת שהאיסור אינו רק לבני תורה, הנה האיסור הוא רק "להרבות", ובשביל עונג שבת – "מותר לספרם בשבת כמו בחול") – ודלא כמש"כ באו"ח סקנ"ו סט"ו ובהל' ת"ת שם!?

ועיין גם בסי' שא קו"א סק"ב, דמה שהתירו בשבת לספר שמועות ודברי חידושים לצורך עונג שבת, הוא מפני שמצ"ע אין בזה איסור ממשי. וכלשונו שם, "שלא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משם דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך (עיין סי' ש"ז ס"א בהג"ה) והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' אפילו הגזירות שגזרו חכמים בשבילם לסייג פשיטא דלאדחינן להו משום מצות עונג שהיא מצוה הבאה בעבירה". עכ"ל. דמזה מובן, דמה שבשבת מותר לספר בדב"ט בשביל העונג (וגם שלא בשביל עונג מותר לספר מעט, ורק שלא "להרבות"), הוא מפני שגם בחול אין בזה איסור דאורייתא.

אבל ראה מש"כ באג"ק¹³, וז"ל: "ראה שו"ע או"ח רסש"ז. ומש"כ בשו"ע להרבות – הוא מפני דקאי באיסורי דשבת דוקא, היינו שבחול כה"ג מותר, דב"ט בהיתר כגון ע"ה שאינו יכול ללמוד. וע"ד הסבתא (תוס' שבת קיג, ב) שאינה בת"ת. משא"כ באחריני דאפילו מעט ובחול אסור, וכיומא יט, ב. – (וראה שו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"ג סה"ו, ושם או"ח סקנ"ו סט"ז דמחמיר על מש"כ במג"א שם)". עכ"ל.

והיינו, דמש"כ בסש"ז שם דהאיסור בשבת הוא רק להרבות בדב"ט, וגם מש"כ דבשביל העונג מותר, הוא משום שקאי בדב"ט בהיתר דוקא – וכגון ע"ה שאינו יכול ללמוד, "משא"כ באחריני דאפילו מעט ובחול אסור" (כמש"כ אדה"ז באו"ח סקנ"ו ובהל' ת"ת שם). – אלא, שלא זכיתי להבין איך יתאים לפ"ז מש"כ בסש"ז שם ש"גם בחול אין לבני תורה להרבות בשיחה זו משום מושב לצים" – דמזה מובן שגם לבני תורה (ולא ע"ה שאינו יכול ללמוד) מותר לדבר מעט דב"ט (ורק שאין לו "להרבות בשיחה

זו משום מושב לצים". ולהעיר, דג"ז לא נכתב בלשון איסור, כ"א – שאין להרבות בזה. וצ"ע.

ולהעיר, דבהוצאות החדשות ציינו בשוע"ר סש"ז שם עמש"כ דגם בחול אין לבני תורה להרבות בשיחה בטילה משום מושב לצים, לאליה רבה סוף סקי"ח בשם ביאור רש"ל לסמ"ג. וז"ל באליה רבה שם: "אין שיחה בטילה ראוי לירא חטא. ולקמן יתבאר שאסור לכל אדם להרבות שיחה בטילה בשבת, ע"כ. פי' ליראי חטא לא ידברו אפי' בחול אפי' מעט מזה, אבל להרבות מזה אסור לכל אדם בשבת. וז"ל ביאורי רש"ל אפי' בחול אינו כ"כ יפה לת"ח דהוי כמושב לצים ומבטל בהן לימודו". עכ"ל. ונמצא, דרבינו שינה מלשון האליה רבה, דהשמיט מש"כ דירא חטא (בני תורה) לא ידבר בחול אפילו מעט דברים בטלים, ובמקום זה כתב ש"גם בחול אין לבני תורה להרבות בשיחה זו". ומזה משמע עוד יותר דס"ל לאדה"ז (כאן) שאין איסור לדבר דב"ט בחול¹⁴.

ויש לעיין בכ"ז.

על כל פנים נראה שמ"ש בד"ח שאין איסור תורה בדב"ט, כוונתו כדעת הסוברים שאיסור דב"ט הוא מדרבנן בלבד.

ועצ"ע.



14) ע"פ המבואר באג"ק חיי"ג שם דמש"כ בסש"ז שם קאי על דב"ט בהיתר – יש לתקן את מה שציינו בשוע"ר שם למש"כ דגם בחול אין לבני תורה להרבות בשיחה זו משום מושב לצים, שלענין ביטול תורה יש לעיין במש"כ אדה"ז בסקנ"ז ובהל' ת"ת שם. – דלכאורה, ע"פ המבואר באג"ק שם אין המבואר בסקנ"ז ובהל' ת"ת שם שייך למבואר כאן, כיון שכאן מדובר אודות דב"ט בהיתר. – אלא, שבלאה"כ קשה על המבואר באג"ק שם מתיבות אלו, וכנ"ל.

הלכה ומנהג

ברכת שופר במבצעים

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספרית אגודת חסידי חב"ד

מבואר בשו"ע¹: "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 ברוב עם הדרת מלך. ואם רצו כל אחד מברך לעצמו. . . ראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח. . . [אבל] כשכולם מקיימים המצוה ביחד, כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם, בין התוקע או הקורא בין אחד מן השומעים".

במה דברים אמורים כשגם המברך עדיין לא קיים מצות תקיעת שופר או קריאת המגילה, ומברך עתה לעצמו וגם מוציא את האחרים, משא"כ כשהמברך כבר קיים המצוה לעצמו, וכעת רוצה לברך כדי להוציא את האחרים, בזה אינו יכול להוציאם אלא אם כן השומעים אינם יודעים לברך בעצמם, יכול התוקע לברך ולהוציאם, כמבואר בשו"ע²: "מי שיצא ידי חובתו ותוקע להוציא אחרים ידי חובתן מברך שתי ברכות אלו. במה דברים אמורים כשאין השומע יודע לברך, אבל אם הוא יודע לברך, יברך בעצמו, ולא ישמע ממי שכבר יצא ידי חובתו".

טעם הדבר שאינו יכול להוציא אלא את מי שאינו יודע לברך בעצמו, מבואר בשו"ע³: "שאף מי שאינו מחויב בדבר מפני שכבר יצא ידי חובתו יכול לברך למי שעדיין לא יצא ואינו יודע לברך לעצמו. . . לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבים זה בזה, וגם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין".

ומטעם זה אין הפטור יכול להוציא את מי שאינו יודע לברך – אלא בברכת המצוות, משא"כ בברכת הנהנין, כמבואר בשו"ע⁴: "מי שאינו

(1) סי' ריג ס"ו.

(2) סי' תקפה ס"ה.

(3) סי' קסז סכ"ג.

(4) שם.

אוכל אינו יכול לברך המוציא להוציא האוכלין ידי חובתן, אפילו אינו יודעין לברך לעצמן, כיון שהוא אינו מחויב בברכה זו, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן. שברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצות. . שאף שהן חובה על הנהנה, מכל מקום בידו שלא ליהנות ושלא לברך, לפיכך אין אחר שאין נהנה נקרא מחויב בדבר הברכה זו, שזה צריך לברך על מה שחפץ ליהנות".

אבל בתקיעת שופר שהיא מצוה יכול לברך ולהוציא את מי שאינו יודע לברך בעצמו. והיינו לא רק במקום שהתוקע כבר שמע תקיעת שופר בעצמו בבית הכנסת, אלא אף אם הוא רוצה לתקוע לאחרים בבוקר, קודם התפלה, ומכיון בעצמו שאינו יוצא עתה בתקיעתו כיון שהוא רוצה לשמוע התקיעות על סדר התפלה בבית הכנסת, מכל מקום יכול לתקוע ולברך לאחרים שאינם יודעים לברך בעצמם, וכמו שנתבאר הלכה זו לענין קידוש, בשו"ע⁵: "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, ואין בזה משום קידוש שלא במקום סעודה, כיון שלהשומעים היוצאים ידי חובתן הוא מקום סעודה. ומכל מקום כיון שהוא אינו יוצא ידי חובתו בקידוש זה. . אין לו לקדש לאחרים לכתחלה אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם". וכן נתבאר בסי' רסט ס"ג, ובסי' רצו ס"ז (לענין הבדלה).

ומה שנתבאר שבתקיעות שופר יכול להוציא אחרים שאינם יודעים לברך, היינו דוקא כשכל השומעים אינם יודעים לברך, משא"כ אם יש בין הקהל גם כאלו שידעו לברך בעצמם, צריך לברך אחד מאלו שידעו, ולהוציא את כולם בברכתו. ואף שהתוקע יכול לברך בשביל אלו שאינם יודעים לברך, ואם כן מדוע לא יצאו ממנו גם אלו שידעו לברך? מצינו כעין זה בחזרת הש"ץ, כמבואר בשו"ע⁶: "לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא, אבל הבקי אינו יוצא ידי חובתו בתפלת ש"ץ". היינו אף שהש"ץ חוזר על התפלה בלאו הכי.

במה דברים אמורים, כשהשומעים את התקיעות הם גדולים, משא"כ אם הם קטנים, אזי יכול לברך ולהוציאם אפילו אם הם בקיאים, כי אף שאין בזה כל כך ערבות, כיון שהתינוק יודע לברך בעצמו, מכל מקום יכול לברך עבורו מטעם מצות חנוך, וכמו שנתבאר לענין ברכות הטעונות כוס,

(5) סי' רעג ס"ו.

(6) סי' קכד ס"א.

בשוע"ר⁷: "להטעים לתינוק גדול קצת שהגיע לכלל חינוך ברכת הנהנין, כדי שיוכל לברך ברכת היין ולא תהא ברכתו לבטלה, מפני שהתינוק שומעה ממנו ומברך ושותה". ולא הזכיר כאן התנאי שיהי' התינוק אינו יודע לברך בעצמו.

וכן נתבאר לענין קידוש, בשוע"ר⁸: "המקדש בבית הכנסת אסור לו לטעום מהכוס, שהרי הוא אינו יוצא בקידוש זה, ואסור לטעום כלום קודם קידוש. אלא כיצד יעשה שלא תהא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה יטעים מהכוס לקטן שהגיע לחינוך והקטן ישמע הברכה ממנו ויוצא בה ידי חובתו ונמצא שלא בירך לבטלה". וגם כאן לא הזכיר התנאי שיהי' התינוק אינו יודע לברך בעצמו.

ויותר נתפרש לענין הבדלה, בשוע"ר⁹: "ש"ץ המבדיל בבית הכנסת אף שנתכוין לצאת ידי חובתו, וכן אחרים ששמעו ונתכוונו לצאת ידי חובתם, יכולים לחזור ולהבדיל בבתיהם להוציא בני ביתם הקטנים שלא היו בבית הכנסת, אבל הגדולים שלא היו בבית הכנסת, הואיל והם יכולים להבדיל בעצמם אין למי שיצא כבר ידי חובתו להבדיל להם אלא יבדילו בעצמם". הרי לא הצריך שלא יהיו יודעים לברך בעצמם – אלא בגדול ולא בקטן.

ומטעם זה יכול לברך ולהוציא את הקטן אף בברכת הנהנין, ואף שנתבאר לעיל שבברכת הנהנין לא שייך ערבות, מכל מקום יכול לברך עבורו מטעם חנוך, כמבואר בשוע"ר¹⁰: "וכל זה לגדול שאינו יודע לברך, אבל לקטנים רשאי לברך כל ברכת הנהנין כדי לחנכן במצות, ואפילו אין חינוכם מוטל עליו כגון שאינן מבני ביתו".

[ורק בברכת המזון הצריך שהקטן אינו יודע לברך בעצמו, כמבואר בשוע"ר¹¹: "בעל הבית שאוכל עם בניו הקטנים שהגיעו לחינוך ברכת המזון ואינן יודעים לברך, או עם אשתו שאינה יודעת לברך, צריך לברך בקול רם כדי שישמעו ויצאו ידי חובתן". ויש לעיין בזה עוד].

במה דברים אמורים באנשים וקטנים, משא"כ בנשים, אף אם אין יודעות לברך בעצמן, אינו יכול לברך על מנת להוציאם, כמבואר

(7) סי' קצ"ד.

(8) סי' רסט"ג.

(9) סי' רצו"ז.

(10) סי' קסז"ב.

(11) סי' קפה"ד.

בשוע"ר¹²: "אע"פ שהנשים פטורות מכל מקום אם רצו לתקוע בעצמן הרשות בידן . . וכבר נתבאר בסי' י"ז] דנהגו הנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא, על כן גם כאן יברכו הנשים לעצמן. אבל אנשים לא יברכו להן אם כבר יצאו ידי חובתם ואינן תוקעים רק בשביל הנשים, לפי שהיא ברכה לבטלה, שהרי הנשים בעצמן אינן חייבות בברכה זו שיברך זה להוציאן ידי חובתן בברכה זו, אלא שלהן בעצמן הרשות בידן לברך מטעם שנתבאר שם אבל אחר למה יברך בחנם".

וכל זה כשהתוקע רוצה לברך ולהוציא בברכתו את השומעים, אמנם יש אופן נוסף, שהתוקע יקרא עמהם את הברכה מילה במילה, וכמבואר בשוע"ר¹³: "ואם הם אינן יודעין לברך ברכת המזון יקרא הוא עמהם כל ברכת המזון מלה במלה, ואינו כמברך לבטלה כיון שהן עונין אחריו כל מלה ומלה, והרי הוא כמקרא את הקטן ומלמדו ברכת המזון אחר אכילתו".

ואע"פ שנתבאר בשוע"ר¹⁴: "מותר ללמד לתינוק הברכות כתקונן, אפילו שלא בזמנו, ואע"פ שהם לבטלה בשעת הלימוד, אע"פ שאסור לגדול המתלמד". ואם כן איך כותב כאן שמותר לברך מילה במילה עם הגדול שאינו יודע לברך בעצמו.

היינו דוקא כשמברך שלא בעת החיוב, שבזה מותר ללמד רק התינוק ולא לגדול המתלמד, משא"כ כשקורא אותו בשעה שמקיים המצוה, אז מותר גם בגדול, וכמבואר באגרות קודש¹⁵: "כשמלמדים לתלמידים בני חיובי הברכות וכיו"ב – אם מותר לבטא האזכרות בעת הלימוד, גם שלא בעת החיוב? . . מפורש הדבר לאיסור . . והטעם בזה י"ל, דכיון דאפשר ללמדו בעת החיוב, אין לעשות זה, עכ"פ מדרבנן, בזמן הפטור, משא"כ קטן דבכל עת פטור הוא . . כן אפ"ל ודוחק קצת".

אמנם יש לעיין אם מותר לברך עם האשה שאינה יודעת לברך בעצמה, שתאמר אחריו מילה במילה. ורגיל הדבר כשהולכים לקיים מצות ד' מינים במבצעים, והאשה רוצה לקיים המצוה אך אינה יודעת לברך, דלכאורה

(12) סי' תקפט ס"ב.

(13) סי' תפד ס"ד.

(14) סי' רטו ס"ב.

(15) ח"ג אגרת תקג.

אינו יכול לברך אתה מילה במילה, אלא יתן לה לנענע הלולב בלא ברכה. ולא מצאתי בזה בפירוש בספרי ההלכה.

כל האמור לעיל הוא כשהשומע מקיים המצוה בעצמו, והמברך מוציאו רק בברכת המצוות. משא"כ כשהאדם ממנה את חברו לבדוק ביתו מחמץ, חיוב הברכה הוא על השליח שמקיים המצוה, כמבואר בשו"ע¹⁶: "אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם, הרשות בידו, ויברכו הם ברכת על ביעור חמץ . . . ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת, ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו ויכוין להוציאם בברכתו והם יענו אמן אחר ברכתו ויתכוונו לצאת בברכתו ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו".

אמנם כאן באה תמיהה עצומה לכאורה, שבקו"א שם¹⁷ משוה דין זה אם האמור בשו"ע¹⁸: "אם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים כל השלשים תקיעות יתקע אחר תחתיו . . . אם כבר יצא ידי חובתו, ששמע כבר כל התקיעות בבית הכנסת אחרת, אינו צריך לברך קודם שיתקע, שהרי הצבור שמעו כבר הברכה מן התוקע הראשון".

הרי מפורש כאן שאם הצבור עדיין לא שמע הברכה יברך התוקע בשבילים. ומהו החילוק בין זה לבין האמור לעיל¹⁹: "אם הוא יודע לברך, יברך בעצמו, ולא ישמע ממני שכבר יצא ידי חובתו"?



היתר יולדת לאכול ביום הכפורים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

בשו"ע^ר סי' תריז ס"ד: "יולדת, תוך שלשה ימים לא תתענה כלל, אפילו אומרת "איני צריכה", מאכילין אותה בעל כרחיה. ומכל מקום יש להאכילה פחות פחות מכשיעור, כמו שיתבאר בסימן תריח. משלשה ימים עד סוף שבעה ימים ללידתה, אם אמרה "צריכה אני לאכול", אע"פ

(16) סי' תלב ס"ח.

(17) ס"ק ב.

(18) סי' תקפה ס"ח-ט.

(19) ס"ה.

שחברותיה וכן הרופאים אומרים שאינה צריכה, אעפ"כ מאכילין אותה מיד פחות פחות מכשיעור".

מלשון זה איכא למישמע שבאינה אומרת כלום, הרי תוך שלשה – תאכל, והיינו אכילה רגילה. ומשלשה ועד שבעה – לא תאכל כלל.

אכן להלן שם סוס"ה מבהיר רבינו [לענין מג' עד ז' ימים]: ". . אבל בסתם . . מאכילין אותה, אלא אם כן שחברותיה או הרופאים אומרים שאינה צריכה, שאז אין מאכילין אותה אלא אם כן אמרה בפירוש "צריכה אני לאכול".

והיינו, דבסתמא גם מג' ועד ז' תאכל²⁰, וא"כ כל שכן תוך ג', דבסתמא תאכל. ומשמע דהיינו אכילה רגילה, גם מג' עד ז'. ורק כאשר חברותיה או הרופאים אומרים שאינה צריכה, אז כששותקת אינה אוכלת כלל, וכשאומרת "צריכה אני" תאכל פחות פחות מכשיעור.

אבל להלן בסימן תריח סי"ג כותב רבינו: "וכן כשמאכילין את היולדת שאינה אומרת "צריכה אני לאכול", כגון תוך שלשה ימים ללידתה, כל אלו מאכילין אותן מעט מעט . . .".

מלשון זה משמע שתוך שלשה, דין השותקת הוא כדין האומרת "איני צריכה", להאכילה פחות פחות. וא"כ כל שכן שדין השותקת בין ג' לז', דודאי לא קילא מתוך ג', לאכול רק פחות פחות.

והנה בהגהות הגר"ב פרנקל (על המג"א סי' תריז סק"ג – על יולדת תוך ג') כותב:

נב. אבל בלא אמרה "איני צריכה" מאכילים אותה כדרכה, ואין צריך לחלק בפחות מכשיעור.

והמשנה ברורה (סי' תריז סק"י – לענין תוך ג') מביא דברי הרב"פ הג"ל להלכה, ושוב מביא "יש מחמירין" דבסתמא תאכל פחות פחות מכשיעור, ובשער הציון יב כתב שה"ש מחמירין' היינו הגר"ז בסימן תרי"ח.

(20) והכי משמע מדברי הרמב"ן (תורת האדם, ענין הסכנה – מהד' שעוועל, ע' לב, שם חולק על השאלות (ברכה, סו"ס קכז) שכתב שהיולדת לא תתענה ל' יום): שלשה ודאי אינה מתענה, שבעה אם אמרה "איני צריכה" מתענה והולכת, ואם לאו מאכילין אותה.

בספר מראי מקומות וציונים (של הרב אשכנזי שליט"א) מזכיר דברי הרב"פ בסימן תריח, אך לא דברי המשנ"ב. ואילו במהדורה החדשה לא העירו כלל. אך שניהם לא התייחסו למה שלכאורה יש כאן סתירה בשוע"ר.

וצ"ע טובא.



ניצוצות לאורה של ברכת הדלקת הנרות בראש השנה

הרב מנחם מענדל גרינפלד

פתח-תקוה, אה"ק

בכל יום טוב, ברכת הדלקת הנרות, הינה "להדליק נר של יום טוב"²¹. גם בראש השנה, נוסח הברכה הוא כבכל יום טוב.

לעומת זאת, בנוסח חב"ד, המנהג לברך באופן אחר: "להדליק נר של יום הזכרון". ויש לעיין מה מקור הברכה, ואימתי התחילו לברך בנוסח מחודש זה!?

מקור ומייסד הנוסח

ב"פתח דבר" לסידור 'תורה אור' נכתב (אודות ההוספות שבחלק ב'): "בחלק השני של הסדור נכלל כל מה שלא היו²² בסדורים הראשונים שנדפסו בחיי הרב המחבר ז"ל".

בהמשך נכתב: "בתחלת הסדור באים . . . ברכת הדלקת הנרות"²³. ובהערה 9 מעיר המו"ל, שהוספה זו נוספה בהוצאת הסידור משנת תש"א²⁴.

(21) כפסק דין השו"ע (הל' יו"ט סי' תקי"ד סי"א): "המדליק נר של יו"ט צריך לברך אקב"ו להדליק נר של יום טוב". המקור לנוסח הברכה מובא בראבי"ה סי' קצ"ט (מסכת שבת) "מפורש בפרק הוראה בירושלמי . . . להדליק נר של יום טוב". ובסי' תשי"ב (הלכות יום טוב בראשיתן): "ירושלמי פרק המביא כדי יין – המדליק נר לילי יום טוב צריך לברך ברוך אתה . . . להדליק נר של יום טוב". עכ"ל. וכבר העירו ע"ז, שבירושלמי שלפנינו ליתא לברכה זו. וראה סי' ראבי"ה מהדורות דעמביצער (קראקא, תרמ"ב), ח"א ע' 263 הערה 10, דיון במקור הברכה אם היא מהירושלמי, או מהגאונים. וראה מאמרו של הרב רצון ערוסי שליט"א, בירחון 'סיני' (ירושלים, תשל"ט) כרך פה, ע' נה ואילך. ו'אור ישראל', שהובא לקמן הערה 41.

(22) כך במקור.

(23) כל ההדגשות במאמר זה הן שלי, ואינן במקור.

הרי ברור לנו, שכ"ק אדה"ז, לא שינה מהנוסח הרגיל של הדלקת נר דיו"ט, ומסתבר לומר שבני ביתו וקהל החסידים בתקופתו, גם הם ברכו בנוסח הרגיל "של יום טוב"²⁵.

מנין אם כן, הגיע הנוסח השונה לסידור תורה אור שנדפס בשנת תש"א? במאמרנו זה, נסקור את הידוע לנו מתוך כתבי רבינו, ועפ"ז ניתן לומר, שהדבר התחדש בזמנו וע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

המקור לנוסח, ותמיכה כ"ק אדמו"ר זי"ע על נוסח זה

רבינו מתייחס לנוסח מחודש זה, לראשונה, באגרת-קודש²⁶ אל הרב זוין ע"ה, וכך כתב: "והוא הדין לחידוש, ויותר גדול הוא בעיני, המועתק ב"היום יום" שם, שבהדה"נ מסיימין: של יום הזכרון²⁷. ושקו"ט בזה – עפ"י סיפורו של כ"ק מו"ח אד"ש – הרב רפאלאוויטש מקרעמענטשוג²⁸ עם כ"ק אדמו"ר נ"ע. וכ"ק אדנ"ע א"ל שזהו מעשה רב דבית רבי".

ובאגרת נוספת כתב²⁹: "עוד העיר בנוסח ברכת הדלקת נרות דר"ה שנדפס בסידור "של יום הזכרון": הנה זה הי' קשה לי יותר מהנ"ל, כיון שזה בנוסח ברכה חדש בהדה"נ, ושאלתי את פי כ"ק מו"ח אדמו"ר זה איזה שנים מלפנים, ואמר לי אשר פלפל בזה כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע עם הרה"ג הרי"י רפלוביץ מקרמנצוג, ולמרות קושיותיו של הרב הנ"ל, השיב כ"ק אדמו"ר שצ"ל של יום הזכרון, ואולי – הטעם דמדמינן לברכת קידוש והפטורה וכו'. וכן הוא מנהג בית רבינו, ומעשה רב".

ממכתבים אלו, עולה כי לרבינו הדבר היה בבחינת "חידוש", ואף דבר "קשה" מחמת היותו נוסח מחודש.

24) ראה ספר "הגהות לסדור רבינו הזקן" (נ.י. תשס"ז) ע' לו, "הוראות להדפסה" מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע, לסידור תורה אור משנת תש"א, ושם הוראות למדפיס בדבר הוספת עמוד עם ברכות דה"ה, כשאחת הברכות היא ברכת "להדליק נר של יום הזכרון".

25) כפי שפסק להלכה, בשו"ע שלו הלכות יום טוב סימן תקי"ד סכ"ד.

26) ח"ג ע' ק"מ, מכתב מ"ח תמוז תש"ט.

27) רבינו, בראשית מכתב זה, מתייחס לשאלתו של הרב זוין ע"ה, אודות מנהג חב"ד לומר את היה"ד על התפוח בדבש, בין הברכה לאכילה. וע"ז כתב במכתב, שנוסח הברכה "להדליק נר של יום הזכרון", הוא חידוש גדול יותר, מהחידוש של אמירת ה"יהי רצון" בין ברכה לאכילה!

28) הרב יצחק יואל רפאלוביץ ע"ה, רבה של קרמנצ'וג, היה בן בית אצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. ראה למשל את המסופר ב"שמועות וסיפורים מרבותינו הקדושים" (מהדורא שלישית, ברוקלין תש"נ) חלק א' עמוד 160 ועוד. בערוב ימיו, עלה לא"י ונקבר בהר הזיתים.

29) אגרות קודש, ח"ז ע' קכ"ה, מכתב מ"ט סיון תשי"ב.

לשאלה, אימתי נחשף רבינו זי"ע לחידושו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, הדעת נותנת להנחה, כי עד שרבינו הגיע לבית חמיו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, לא הכיר נוסח ברכה זו, כנוסח חב"ד³⁰. אלא שכחסידי וחתן של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, קיבלה כברכה מן המנין, ומכאן הביאה לספרו "היום יום"³¹. כן, בעת שהדפיס רבינו את מנהגי חב"ד, בתור הוספות למאמרי אדמו"ר הריי"צ (בשנים תש"ד, תש"ט, תש"י), הדפיס את נוסח ברכה זו כמנהג חב"ד.

המקור העולה ממכתבים אלו לחידושה של ברכה זו, הוא כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, עימו התפלפל רבה של קרמנצ'וג, ולמרות קושיותיו ההלכתיות של הרב רפאלוביץ' חתם אדמו"ר הרש"ב את הדיון בכך "שזהו מעשה רב דבית רבי".

ניתן לומר, שבמילים "בית רבי", התכוון אדמו"ר הרש"ב לעצמו, אבל בוודאי שלא התכוין לרבינו הזקן. כפי שעולה מביטוי מיוחד של כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת 'שבת מברכים החודש השביעי'³²: "כידוע מנהג חב"ד בנוגע להלכה בפועל, שנוסח הברכה אינו הנוסח השווה לכל יו"ט, אלא – להדליק נר של יום הזכרון, כפס"ד של כ"ק אדמו"ר נ"ע בענין זה, לאחר הפלפול והשקו"ט כו', ומנהג זה הולך ומתפשט ככל הענינים דהפצת המעיינות".

קבלת הברכה כמנהג חב"ד מן המנין

מאז כתיבת האגרת (מ"ט סיון תשי"ב), נראה שרבינו לא עסק בנושא, וקשר של שתיקה, עוטף את החידוש מבית מדרשו של כ"ק אדמו"ר.

30) בפשטות, רבינו הבחין במנהג זה, בכניסתו לבית חותנו בתקופת נישואיו, וייתכן שאפילו טרם נישואיו, שכבר אז החל להבחין במנהגים שונים שנהגו בביתו, ראה למשל 'לקט ניצוצי אור', מארכיוני הרב מינדל (ג. תשנ"ט) ע' 109 (העוסק במנהג בית הרב – הדלקת נר שבת קודש, מגיל חינוך): "אדגיש ממה שעיני ראו ולא זר בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר המנהגים בביתו היו על פי המסורת מדור לדור ועד כ"ק אדמו"ר הזקן. . . ובכל זה הדליקו הבנות נש"ק ויו"ט משהגיעו לחינוך. . . מתחיל בגיל צעיר ביותר משיכולות לברך ולא עוד אלא כשהיו מבקרות בביתן החברות שלהן הי' הציווי שיתנו גם להן – מאיזה חוג שתהיינה – נרות ובקשו אותן שגם הן ידליקו".

31) "היום יום" א' תשרי.

32) התוועדויות תשמ"ג, ח"ד ע' 2029.

עשרים-וארבע שנים חלפו ובאגרת קודש נוספת³³, כותב רבינו שוב בנידון זה, אלא שכאן החידוש, כבר הפך להיות דבר שבשגרה, ורבינו מחזק את מנהג חב"ד בסברא הלכתית, וזוה"ק: "ב(סידורי) חב"ד נוסח ברכת הדה"נ בר"ה: להדליק נר של יום "הזכרון".

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

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

החולקים והמצדדים בנוסח זה

והנה בשו"ת "יביע אומר"³⁴: "יש שנוהגים לברך אקב"ו להדליק נר של יו"ט הזכרון ואין לזה שורש וענף, ואף שאין זה כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות וכן אין לחוש להפסק, טוב ללמודם להמנע מכך".

ובספר "מועדים וזמנים השלם"³⁵ כתב: "מנהג חסידי חב"ד לברך בהדלקת הנרות לראש השנה בנוסח "להדליק נר של יום הזכרון", ולא להדליק נר של יו"ט כמנהגינו, והדבר צ"ב שדווקא בתפילה חותמין שפיר יום הזכרון, שזהו מעין הפתיחה. . אבל בהדלקת הנרות הלא סבת החיוב הוא השמחה, כבוד ועונג יו"ט, ואם כן כשם שבכל חג לא מזכירים תואר החג בברכה. . כך אין להזכיר בר"ה. . ולא שמענו מקורות לנוסח זה לברך בראש השנה".

אבל בספרו "שו"ת תשובות והנהגות"³⁶, חזר בו לאחר עיון בנדו"ד וכתב: "עיי' מה שכתבתי בתשובות והנהגות ח"ד סי' קי"א שכפי הנראה הדבר תלוי שאם מדליק מבעוד יום חלה קדושת יום טוב בעלמא ולא של יום הדין דראש השנה וכמבואר במהרי"ל ואז יברך כשאר יו"ט וכשמדליק בלילה יברך של יום הזכרון".

(33) אגרת מד' מר-חשון תשל"ו, נדפסה בסוף חוברת מאמר ד"ה "את הוי' אלוקיך האמרת תשל"א. י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לר"ה תשע"ב. וראה "הערות וביאורים" סוכות תשע"ב (גליון א' כג) ע' 18, עיון בדברי אגרת זו, מאת הרב שני"ז קאסטעל.

(34) לראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א, ח"ב אר"ח סימן ט"ז בסופו.

(35) להג"ד משה שטרנבוך שליט"א, חלק ז' סרל"ג ע' 175 הערה א' (בני ברק, תשמ"א).

(36) חלק חמישי ע' רסג, (ירושלים, תשס"ט).

וממשיך: "שוב עיינתי בזה ונראה שמנהג חב"ד ברור שקדושת ר"ה היא יום זכרון למלכיות זכרונות ושופרות ואינו כמו פסח וסוכות שבהם היום מצד עצמו קדוש ורק שמלבד קדושת היום יש בהם גם מצות מצה וסוכה אלא ר"ה יסוד קדושתו ושמו ותוארו הוא יום זכרון למלכיות זכרונות ושופרות.

ולכן בפסח שבועות וסוכות מסיימין מקדש ישראל והזמנים ולא מזכירין את היום טוב הפרטי ובר"ה ויוה"כ מסיימין יום הזכרון ויום הכיפורים שזהו עצם היום. . ולמעשה נהגתי לומר להדליק נר יום טוב יום הזכרון, דלענין הדלקה שהיא בצינעא בביתו עדיף גם להזכיר שזהו יום זכרון וממ"נ יוצאין כדן ולא נקרא חותם בשנים ששניהם ענין אחד שהיו"ט הוא הזכרון וכמ"ש לעיל".

בשו"ת רבבות אפרים³⁷ כתב (בשם הרב אפרים לנדא שי'): "ותמיהני על מה שראיתי מובא בכמה מחברים שמנהג חב"ד לברך בראש השנה להדליק נר של יום הזכרון, דאף שדיעבד שפיר דמי. . מ"מ הוא עכ"פ שנוי ממטבע שטבעו חכמים, ולמה לנהוג כן לכתחלה וצ"ע".

וברבבות אפרים חלק ח'³⁸ הביא את מכתבו של הרב זאב דוב סלונים שליט"א, רב מרכז העיר ירושת"ו, המתייחס לנאמר לעיל, וז"ל: "ובעצם הדבר אני תמה על תמיהתו של הרב לנדא שכנראה אינו יודע שנוסח זה מובא בסידורו של זקני הק' אדמו"ר בעל התניא שכתבו בספה"ק שדבריו כדברי הראשונים. . וביחוד הסדור שעשה הוא כידוע כולל חמישים נוסחאות של האריז"ל המיוסד על תורת אמת לאמתה. . הארכת קצת בזה להעיר על תמיהתו של הרב לנדא שזהו כנראה מחוסר המושג שמקור נוסח הברכה של יום הזכרון הוא בסידורו של בעל התניא שהוא כנ"ל מקור מבוסס ואיתן ואין להרהר אחריו ח"ו".

אלא שלפי העולה ממאמרינו זה, אין זה חידושו של כ"ק אדה"ז. ואפי' אם היה חידוש זה, חידושו של אדה"ז, הרי "תורה היא וללמוד אני צריך". ברוח זו כתבו עוד כמה מפוסקי זמננו על נוסח מחודש זה, אלו מצדדים, ואלו שוללים אותו על הסף.

(37) להג"ר אפרים גרינבלט שליט"א, חלק ז' סימן ק"ס ע' 137 (מעמפים, תשנ"ה).

(38) סימן תקנא ע' תכ.

בטרם ימשיך מאמרנו, מן הראוי לציין למאמרו התורני והעיוני, של הרה"ג הרב יעקב רפפורט שליט"א מירושלים, המבאר ומחזק ע"פ יסודות הלכתיים, נוסח חב"ד זה בדווקא³⁹.

מקורות קדומים לנוסח זה

להלן נסקור מספר מקורות לנוסח ברכה זו, שקדמו לתקופת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

הנוסח התימני

בסידור "תכלאל עטרת זקנים, תפילות ראש השנה, כמנהג ק"ק חבאן"⁴⁰, סדר הדלקת הנרות, מובא הנוסח "להדליק נר של-יום הזכרון".

הנוסח האיטלקי

ב"סדר לילי ראש השנה כפי מנהג ק"ק קוני", מופיע נוסח הברכה "להדליק נר של יום הזכרון"⁴¹.

הנוסח הבבלי

בספר "ברכות שמים"⁴² ("כולל כל ברכות המצוות") עמוד יד הנוסח להדה"נ בראש השנה הוא: "להדליק נר של יום הזכרון".

וראה גם ב"סידור הגאונים והמקובלים" כרך י"א ע' כד: "ביום טוב אומרים להדליק נר של יום טוב ולא מזכירים איזה יו"ט . . . ובר"ה מזכירים של ר"ה" (ושם בעמוד כ"ו הביא נוסח ברכה זו. וכן הוא בכרך ד' עמוד לז).

(39) "פרדס חב"ד" גליון 6, (כפר חב"ד, כסלו תשס"ב), ע' 45 ואילך.

(40) חלק שני, מיוסד ע"פ כאמו"ר שלום יצחק מעטוף, רבה של יהדות חבאן תימן, ואח"כ בישראל (חמ"ד, תשס"ז). בהקדמות הסידור כותבים העורכים (בני המשפחה): "גם הוכנסו בו שנויי נסחים, וכן המנהגים שלא הובאו בתכלאל כת", על פי מה שהורונו והעירונו זקני העדה". כך שייטכן שמנהג זה מחודש, בקהילת חבאן, בפרט שלפי שיטת המהרי"ץ, חלק מיהדות תימן אינו מברך כלל על הדלקת נרות ביום טוב!

(41) הנוסח מתוך כת"י שהתגלה בשנים האחרונות, מסוף המאה הי"ח. נדפס בקובץ תורני "זכור לאברהם" עמוד א'מח (חולון, תשס"ב), בתוספת מבוא מאת רבה של קהילת טורינו, הרב אלברטו משה סומך. ומשמל "אור ישראל" (מאנסי, גליון מט, תשרי תשס"ח), במאמר מקיף העוסק ב"מנהג הדלקת נרות יום טוב", מאת העורך הרב גדליה אבערלאנדער (ושם עמד על ההבדלים בין ההדלקה בש"ק ליו"ט), אלא שבטעות ייחסו ל"רבי אלברטו סומך מהמאה הי"ח", בעוד שהרב אלברטו הינו רב קהילה הנוכחי, העורך והמלבה"ד של נוסח זה כנ"ל.

(42) מאת הרב עזרא ראובן דנגור (בגדאד, תרס"ה).

סיכום הדברים

(א) נוסח ברכה זו, התחדש בקרב חסידי ליובאוויטש, בתקופת וע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. הנוסח נקבע והושרש ע"י בנו אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ואחריו ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע.

(ב) בין הפוסקים נמצאו חילוקי דיעות בדעת ההלכה לנוסח ברכה מבוררת זו, ורבים העלו שאדרבא, נוסח זה עדיף.

(ג) נמצאו מקורות קדומים לתקופת אדמו"ר נ"ע, ממזרח וממערב, שאף הם ברכו בנוסח זה.

פרפראות

עד היכן הדברים מגיעים, ולפעמים אף 'נוקבים את ההר' ויוצאים מכלל פרופורציה, ניתן לראות לדוגמא בקטע המשעשע הבא.

בספר עלי הדס ("אוסף מנהגי הלכה של ק"ק תונס")⁴³, פ"י ע' 503⁴⁴: "יש להדגיש, שגם בראש השנה הנשים מברכות בנוסח "להדליק נר של יום טוב". . והנוסח להדליק נר של יום הזכרון, אינו אלא לפי מנהג חב"ד. וכבר העירו רבים שאין לזה מקור בשום פוסק, ויש לחוש משום משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. לכן, מה גדלה הפתעתני לראות בספרו של הרה"ג רבי עזרא ראובן דנגור ברכות שמים בגדאד תרס"ה שהדפיס ברכת הדלקת נרות ראש השנה בנוסח להדליק נר של יום הזכרון".

ובהערה 178 הגדיל להפליא וכתב: "ועוד כתב שם בברכות שמים ברכת הדלקת נרות בליל שבת בנוסח "להדליק נר של שבת קודש" בתוספת מלת קודש בסוגריים. ובספר מנהגי יהדות בבל ח"א עמ' 93 כתב שכן מנהגם, לומר להדליק נר של שבת קודש וגם זה כמנהג חב"ד".

וכאן מתעלה על עצמו המחבר ומגיע למסקנה מרתקת: "ואולי שהה בבגדאד שליח חב"ד שהשפיע עליהם בכמה ענינים. . ואולי הוא רבי שניאור זלמן [ב"ר] מנחם מנדל שד"ר מטעם כולל חב"ד בחברון אשר היה בבגדאד בשנת תר"ג ואסף שם נדבות להקמת בנין גדול למוסדות חב"ד בחברון כמסופר בספרו "זכרון ירושלים" ירושלים תרל"ו"⁴⁵. והדברים נוקבים ומדברים בעד עצמם.

(43) מלוקט ע"י הרב דוד סטבון (מהדורה תניינא, קרית ספר, תש"ע).

(44) בתוכן הספר (עמוד 9) נכתב: "האם השפיע[ה] חב"ד על כמה ממנהגי בבל" (1).

(45) אודות שד"ר זה, ר' שניאור זלמן ב"ר מנחם מענדל מנדלוביץ, ראה ב"תולדות חב"ד באה"ק" (נ.י. תשמ"ח) פרק טו. וראה גם ספרו של ד"ר רחמים כהן-מלמד "על זכרון ירושלים"

שימת סידור על חומש והנהגת הרבי בזה*

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

בספר אוסף מנהגי כ"ק אדמו"ר זי"ע נרשם⁴⁶: "לפעמים הניח את סידורו על גבי החומש המונח על השולחן". ובהערה 31 העירו: "וראה לעיל חלק ראשון פ"ב ס"ו שהוריד סידורים מעל חומשים".

והכוונה לנאמר שם⁴⁷: "לפעמים, בכניסתו ויציאתו מביהכ"נ, הוריד [הרבי] (או סימן [לאחרים] להוריד) . . . ספרים אחד מהשני (כשהשני קדוש יותר), כגון קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' מעל-גבי סידור. ולהעיר שלפעמים הוריד תניא מחומש, ולפעמים הוריד חומש מתניא. כן הוריד סידור מחומש (משא"כ סידורו שלו, שלפעמים הניחו ע"ג החומש כדלקמן חלק שני פ"ג סל"ח)".

ויש כאן חידוש גדול, שבעוד שהרבי היה מוריד דברים מעל חומש, הרי שהוא בעצמו היה שם את הסידור על החומש בעת הצורך. וצריך ביאור בזה⁴⁸.

וי"ל דהנה בשו"ע יו"ד⁴⁹ כתב: "מותר להניח ס"ת על ס"ת, ומניחים חומשים ע"ג נביאים וכתובים. אבל אין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים ולא חומשים על גבי ס"ת". וזה בעצם היסוד להנהגת הרבי להוריד הספרים המונחים על גבי חומש וכיו"ב. [אמנם בשו"ת התעוררות תשובה⁵⁰ מסתפק דאולי רק להניח אסור, אבל אם כבר מונח אין צריך להסיר. אמנם הרבי פשיט ליה דכיון דאינו כבוד לחומש, אז לא רק להניח אסור, אלא דחייב גם להוריד ממנה].

(ירושלים, תשע"ב). תודתי למנהל ספריית ליובאוויטש, הרה"ת הרה"ח הרב שלום דובער לויין שליט"א על ההפניה למקורות שבהערה זו.

(*) לע"נ אדמו"ר הרה"ח מרדכי אהרן חיים ב"ר אליעזר ז"ל, לרגל היארצייט שלו כ"ט אלול.
(46) עמ' 108 – עם תיקונים המתחייבים.

(47) עמ' 7 ס"ו והערה 7.

(48) ומופרך לגמרי מה שכותבי הספר רצו לרמוז שלסידור "שלו", של הרבי, יש דין אחר, מאשר לסידורים של אחרים!

(49) סי' רפב סי"ט.

(50) ח"ד סי' קנא במהדורה החדשה.

ובט"ז שם⁵¹ כתב "דאותן אנשים שנוהגים בשעת לימודם בספר ורוצה להגביה הספר שלומד, פושט ידו ולוקח ספר אחר ומניח תחת זה שלומד, דאיסורא איכא משום בזיון . . כי בזה מבזה הספר להיות לתשמיש מה שיוכל לעשות בעץ או באבן". ושוב מביא ראייה להיתר⁵², ועל כן כותב לחלק: "דהתם מיירי שצריך לכל הג' ספרים, וללמוד מכולן שיהיו מוכנים לפניו . . משא"כ כאן דמעשה עץ בעלמא שימש בספר, והוי בזיון גדול כל שהוא מביאו ממקום למקום אפילו בשלחן אחד, אם לא שהספר התחתון מונח כבר ודאי שרי להניח השני עליו".

אמנם המגן אברהם⁵³ מביא את דברי הט"ז וחולק עליו, וסובר "דשרי [בכל מקרה], וכל שכן כשעושה ללמוד ממנו", וכפי שהסביר המחצית השקל שם: "דאין זה דרך הורדה, דמה לי שמונח כאן או כאן". והמשנה ברורה סי' קנד סקל"א בשם החיי אדם (כלל לא סמ"ח) פסק להתיר כהמג"א⁵⁴. ולכאורה נהוג עלמא להחמיר כפי הט"ז.

ואולי י"ל דס"ל להרבי דרק מקרה דאינו משתמש בשני הספרים, או יש להקפיד על סדרם, שיהיו מסודרים לפי קדושתם. אבל במקרה שלומד מהספר והוא לפניו, דאז מותר להשתמש בספר ולהניח עליו ספר אחר, למרות שכן "יוכל לעשות בעץ או באבן", הרי במקרה הזה אין להקפיד האם מניח נביאים על חומש, או מספרי תורה שבע"פ על חומש, שהרי אין הספר התחתון משמש עכשיו בגדר ספר כמו הספר העליון. במלים אחרות אולי: ספר שלומדים בו ודאי שקדושתו עליונה יותר מכל ספר אחר שאין לומדים בו, ועל כן מותר להניח גם סידור על גבי חומש וכיו"ב⁵⁵.



(51) סקי"ג.

(52) משו"ע או"ח סי' שטו ס"ז.

(53) סי' קנד סקי"ד.

(54) וראה שם סי' שטו סק"ל.

(55) כל הנ"ל כתבתי על יסוד ההנחה שאכן העדויות שמופיעות בספר נאמנות ומדויקות. אבל אינני בטוח שאכן כך הוא. בענין זה יש להעיר ממה שכתבו שם (עמ' 48 ס"ז ובהערה 9) בקשר לזה שהרבי "מלומד בשפות רבות", ש"להעיר שפעם אמר [הרבי] (לר' נפתלי קראוס בחלוקת-הדולרים) שאינו מדבר הונגרית". והדגישו את המלה "מדבר" שכאילו הרבי מבין הונגרית? דבר מגוחך בעליל.

מה ראוי להיכלל בשו"ע?

הרב משה פרץ

מעקסיקא סיטי, מעקסיקא

בגליון א'לג הביא הרב י.י. שיחי' את דברי השו"ע (סי' תל): "שבת שלפני הפסח, קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו". וכתב להקשות מדוע נזכר דבר זה בשו"ע שהוא ספר פסקי דינים. ומה שציין שם לס' השיחות תשמ"ח ח"ב, הדברים נמצאים שם בח"א (עמ' שנו).

והנה כתב בס' משנה הלכה על המשנ"ב "נראה דכיון דהשו"ע נתחבר לפסק הלכה, א"כ ע"כ דגם בזה הכוונה דבאמת ר"ל דצריך לקרותו בשם שבת הגדול כשמזכירין את השבת שלפני הפסח ולא בא לומר טעם הקריאה לבד" [וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סי' צב)].

אולם מהר"י דוד בשו"ת בית דוד (סי' קסב) ג"כ הקשה אדברי מרן כדהקשה המשנה הלכה, ותירץ, כי לפי שמצוה היא לזכור נסי השי"ת, לפיכך כתב כן שהוא כמו דין וכו', ע"ש. והביאו בספר חזון עובדיה על הלכות פסח (בחלק ההלכות מהדורה שניה עמ' יח). וא"כ ליתא לדינו המחודש של הרב משנה הלכה הנ"ל.

ובספר בשבילי המנהג (עמוד רכ) כתב בשם מהר"א מישקובסקי ז"ל, שהשו"ע כתב סימן שלם על קריאת שם שבת הגדול, כדי ללמד אותנו דאפילו כדי לקבוע שם מסויים על יום מסויים גם ע"ז צריך שו"ע, ואי אפשר לעשות זאת לבד. והו"ד בקובץ קול התורה (גליון מז עמ' ריד). ולפי דברי הרב בית דוד הנ"ל, אינו מוכרח. וע"ע בזה בס' דרך שיחה (עמ' רלג).



בגליון הנ"ל (עמ' קנב) הו"ד כ"ק אדמו"ר בענין ההיתר לקרוא בספרי ע"ז כדי להורות. וכ"ה לענין כישוף (כדאיתא בשבת עה, א וש"נ).

ועפ"ז יש לבאר דברי רבינו יוסף בכור שור ז"ל בפי' עה"ת (ויצא לא, יט): ולבן הלך לגזוז את צאנו, אשר ביד בניו, ומצא יעקב מקום לילך בלא ידיעתו, ואף רחל מצאה מקום לגנוב את התרפים שהיו מדברים ואומרים ע"י מכשפים, ולכך חמדתן רחל, אבל לבן היה עובד אותן וכו', ע"ש. והו"ד בתוספות השלם עה"ת (שם אות א).

והקשה בס' למיסבר קראי (בהערותיו לפי' רבינו יוסף בכור שור שבסוה"ס), שתמוה מאוד לומר שרחל חמדה את התרפים לעצמה משום

שעושים על ידם כישוף, ומה גם שהאבות קיימו כל התורה קודם שניתנה. ורז"ל אמרו שרצתה למנוע אביה מע"ז. ע"כ.

וי"ל ע"פ המבואר שמותר ללמוד ע"ז וכישוף כדי להבין ולהורות, ופרש"י (בשבת שם) 'כדי שתוכל לעמוד בהן, ואם יעשה נביא שקר לפניך שתבין שהוא מכשף'.



בגליון הנ"ל (עמ' רד והלאה) האריך הרב ד.י.ש שיחי' בענין כתיבת אות בי"ת לימי החודש בכתובה, ועי' בס' תורי זהב שהאריך בזה והביא מדברי הרבה ראשונים ואחרונים שכתבו בנ"ד, ושם הביא גם דברי הגר"מ מאזוז בקובץ אור תורה (ניסן תשס"ז) שאף הוא האריך לדחות דברי הנחלת שבעה.



בעל קורא שאינו מתענה בתענית ציבור (ב)

צבי רייזמן

איש עסקים, מח"ס 'דף כצבי'

בגליון א'לח הארכנו לבאר שיטות הפוסקים בדן אי מותר להעלות לתורה את מי שאינו מתענה (מחמת חולשה או חולי ה"י) בתענית.

ונחלקו בזה הפוסקים, אי מותר להעלותו בדיעבד (דעת המשנ"ב כהט"ז) או אף לכתחילה (כדעת החת"ס).

לאור הדברים שנתבארו שם, נבוא לדון בשאלה שפתחנו בה בגליון הנ"ל, האם אדם שאינו מתענה רשאי לקרוא בתורה בתענית, למרות שאינו מתענה.

בעל קורא שאינו מתענה

א. בזמן התלמוד, היה העולה לתורה מברך את הברכות וקורא בעצמו את הקריאה מתוך ספר התורה, ומוציא בזה את הציבור ידי חובה, כמפורש בדברי הגמרא (מגילה לב, א) "תנו רבנן, פותח ורואה, גולל ומברך, וחוזר ופותח וקורא, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: פותח ורואה ומברך וקורא".

אולם בתקופות מאוחרות יותר, תיקנו לנהוג לקרוא בתורה על ידי שליח ציבור, כדברי התוספות (מגילה כא, ב ד"ה תנא) "שלא לבייש מי שאין יודע לקרות". אולם הרא"ש (מגילה פ"ג סי' א) הביא טעם זה ו"מה

שנהגו האידנא ששליח צבור קורא, היינו שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות, כדתנן גבי ביכורים (פ"ג מ"ז) בתחילה מי שיודע לקרות קורא ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו, נמנעו מלהביא מחמת הבושה, התקינו שיהו מקרין את הכל". אך הקשה: "ואין הדמיון נ"ל, דהתם נמנעו מלהביא בכורים, ועברו על מה שכתוב בתורה. אבל הכא בקיאים יקראו והאחרים ימנעו, ומחמת הבושה יתנו לב ללמוד הפרשה". ולכן ביאר את טעם המנהג: "לפי שאין הכל בקיאים בטעמי הקריאה ואין צבור יוצאים בקריאתו, והוא בעיניו כיודע, ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאינצויי עם ש"ץ, לכך התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה".

שני טעמים אלו הובאו במשנה ברורה (סי' קמא ס"ק ח) "מנהגנו עכשיו שלעולם הש"ץ קורא אפילו כשהעולה הוא בקי, כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות, וגם ימצאו הרבה שאין יודעין בטוב לקרות הנקודות והטעמים וירצו לקרות והצבור אין יוצאין בקריאתן וכשימנעום מקריאה אתו לאינצויי".

ב. ומאחר ומנהגנו שאת הקריאה בתורה אינו קורא העולה לתורה אלא ש"ץ, לכאורה היה נראה כי דינו של 'הבעל קורא' שאינו מתענה, כדין ש"ץ שאינו מתענה, כמבואר לעיל [גליון א' לח] שלכתחילה לא ראוי שיהיה ש"ץ, ובדיעבד כאשר אין ש"ץ אחר, לדעת הבית יוסף, אינו רשאי לעבור לפני התיבה, ואילו לדעת המג"א והמשנה ברורה, רשאי.

ואמנם כך נקט רבי משה שבתי באר, מרבני איטליה לפני שלוש מאות שנה, בשו"ת באר עשק (סי' כא; נדפס בונציה תל"ד) אשר נשאל "חזן הקורא בספר תורה שלא התענה, אם יכול לקרות פרשת ויחל או לא. ויהיה זה דומה למה שכתב למעלה בתענית ציבור, שליח ציבור שאינו מתענה לא יתפלל. לכן יורנו מורינו אם מתוך הדברים אלו הדין הוא שהש"ץ הקורא צריך שיתענה גם הוא, או לאו, ובפרט כשאינו שעת הדחק שיש אחרים שהתענו". והשיב: "ודאי שאיני רואה שיקרא בתורה ולא יתפלל כדברי הבית יוסף, וכל שכן כשאינו שעת הדחק. ואי איישר חילי אמינא דאפילו בשעת הדחק קצת שלא יהא שליח ציבור מי שאינו מתענה כיון שהשליח ציבור קובע ברכה לעצמו בתפילת ענוו, כיצד יברך והוא אינו מחוייב שאינו מתענה, ומי שאינו מחוייב אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. ומה לנו לעשות פסקי פסקי [דהיינו לחלק בין נדון ש"ץ בתפילה לש"ץ בקריאת התורה] ולומר שליח ציבור המתפלל אל יתפלל אבל המקרא בתורה יקרא, הלא לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים. וכ"ש שברוב הקהלות ש"ץ המתפלל הוא המקרא בתורה ולמה נשנה מנהג קבוע מפני יחיד. ועוד, איכא זילותא דציבורא דנראה דמכל הצבור המתענים

ליכא דיודע להתפלל אלא זה שאינו מתענה, וכן שאינו יודע לקרות בתורה אלא מי שאינו מתענה. ואמינא דכל כגון דא טפי עדיף שלא יתפלל שליח ציבור קבוע אלא אחר המצטער בצערן של ציבור.

הבאר עשק מביא הוכחה לדבריו: "הגע בעצמך, אם במעמדות שהיו מתענים ארבעה ימים בשבוע, היה אחד שלא יכול להתענות, ודאי שלא היה עומד על גבי הקרבן, מטעם היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו. על כן פשיטא לי שאינו יוכל להקרות מי שאינו מתענה".

ומפורש בדבריו, כי דינו של 'הבעל קורא' שאינו מתענה, שווה לדין ש"ץ שאינו מתענה, ויש לפסוק כדעת מרן הבית יוסף, שגם בדיעבד כשם שאינו רשאי להיות ש"ץ בתפילה, כן הוא הדין בקריאת התורה, שלא יוכל לקרוא בתורה.

ג. דברי הבאר עשק הובאו להלכה בהגהות שערי רחמים על שער אפרים (שער ח סעיף קד אות סד), שכתב: "עיינ בספר מקראי קודש שער כה ס"ק יג, שהביא בשם תשובת באר עשק שמסתפק אם הקורא בעיניו גם כן שיתענה, והעלה דהקורא עדיף יותר מהש"ץ, דגבי ש"ץ מועיל בדיעבד אף שאינו מתענה, והכא מעכב אף בדיעבד". אולם דברי המקראי קודש לא מובנים, היכן מצא בדברי הבאר עשק לחלק בין ש"ץ בתפילה שאינו מעכב בדיעבד, לש"ץ בקריאת התורה שמעכב בדיעבד, וצ"ע.

ונלע"ד להביא ראיה שאין הבדל בין דין ש"ץ שאינו מתענה, לבעל קורא שאינו מתענה, על פי המבואר בספרנו רץ כצני (ח"ב סי' טז) לדייק מכותרת הלכות תפילה ברמב"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 יב-יג דיני קריאת התורה, ובפרקים יד-טו 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 ונשיאות כפים ביחד, יש דברים בגו.

ונראה שיש ללמוד מכך שקריאת התורה ונשיאת כפים הם חלק בלתי נפרד מהתפילה, ואינם נפרדים ממנה. וראיה ליסוד זה מהמבואר בשו"ע (או"ח סי' נה ס"ב) "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים אותו הקדיש". ובמשנה ברורה (ס"ק ו) הביא בשם הבית יוסף: "והוא הדין בכל דבר שצריך עשרה, כגון נשיאת כפים וקריאת

התורה והפטרה בנביא". הרי לנו שדין נשיאת כפים וקריאת התורה שווה לדין התפילה, היות וקריאת התורה ונשיאת כפים הם חלק מהתפילה, ואינם נפרדים ממנה. נמצא שכשם שאדם שאינו מתענה אינו רשאי להתפלל כש"ץ לפני העמוד, הוא הדין בעל קורא שאינו מתענה אינו רשאי לעלות לתורה, שלא כדברי המקראי קודש שחילק בין הנדונים.

ד. המקראי קודש עצמו כתב להכריע: "דבמקום שלא תתבטל הקריאה בתורה עכ"פ מכל וכל, אז יותר טוב שיקרא המתענה, אף שאינו בעל קורא קבוע ואינו קורא כל כך בדקדוק ובטעמים מעצמו רק על ידי סיוע אחר. אבל אם אי אפשר בלאו איהו, דאם יהיו נמנעים מליקח אותו תתבטל הקריאה, אז לוקחים אותו ממכלאות צאן ואף אם הבשר עודנו בין שיניו הולך לקרות בתורה, שלא יהיה נדחה קריאת התורה בימי חיוב הקריאה". ומבואר בדבריו, כי בניגוד לדעת הבאר עשק שגם בדיעבד מי שאינו מתענה אינו רשאי להיות ש"ץ בקריאת התורה. לדעת המקראי קודש, רק לכתחילה עדיף שבעל קורא יתענה, אך בדיעבד כאשר אין בעל קורא אחר שמתענה, ויש חשש לביטול הקריאה, רשאי לקרוא גם מי שאינו מתענה.

ובטעם הדבר מצאנו בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סימן לג) שהביא את דברי המחבר (שו"ע או"ח סי' קמא ס"ב) "והעולה לא יקרא בקול רם, ומכל מקום צריך הוא לקרות עם הש"ץ, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאוזניו". ולמד מכך: "כיון דבלאו הכי עיקר לקרות עם הש"ץ, והוה כעיקר התקנה, ואין כאן דבר משום מוציא, ואינו מחויב בדבר, כיון דבלאו הכי העולה קורא עם הש"ץ, ואינו מוציא רק מקרין עמו כמו גבי ביכורים". כלומר, מכיון שבקריאת התורה העולה לתורה שבירך את הברכה מחויב לקרוא בתורה בעצמו בלחש [כדי שלא תהא ברכתו ברכה לבטלה], אין הבעל קורא נחשב כ"מוציא" את המברך, ולכן כאשר הוא אינו מתענה, אין זה לעיכובא.

וכן נקט בשו"ת באר משה (ח"ג סי' כט) לאחר שהביא את דברי השו"ע הנ"ל: "ואם כן הקורא בשביל העולה קורא, ועל השמיעה ששומע הוא מברך, ואם כן גם אם הקורא אינו מתענה יכול לקרות, והעולה יקרא עמו מלה במלה באופן שאין שום חשש בדבר".

ואמנם לדבריו, אם העולה לתורה אינו קורא בלחש, אדם שאינו מתענה אינו יכול לשמש כבעל קורא, כי הוא צריך להיות 'מחויב בדבר', וכפי שכתב בהמשך: "אבל אם העולה עם הארץ שאינו יכול לקרות עם הקורא מלה במלה, ומן ההכרח מחוייבים לסמוך בכה"ג על הפסוקים דשרי

לקרות לו משום שומע כעונה, אז צריך שיהיה המקריא מחוייב בדבר כמו בכל דבר שאין השומע כעונה יוצא, אלא אם כן המשמיע חייב בדבר".

יחד עם זאת, הלבושי מרדכי סיים כי לכתחילה ראוי שרק מי שמתענה יקרא בתורה: "ואף על פי כן ודאי מהודר יותר שיקרא מי שמתענה כמו בתפילה, ודומיא ידידיה, ושם פשיטא דיש לעשות כמו גבי גזירות תענית דמורידין לפני התיבה זקן ורגיל". וכן מבואר בדברי הבאר משה, שכתב במסקנה: "ועם כל זה, אם יש בעל קורא המתענה, יקרא הוא. ואפילו אם הוא איננו רגיל, והאינו מתענה הוא בעל קורא רגיל, ופשוט".

ה. דברי הבאר עשק הובאו בספר פסקי תשובה (סי' רצד), ועליהם העיר האדמו"ר האמרי אמת, שיש ראייה להתיר גם לש"ץ שאינו מתענה להתפלל [שלא כפי שנפסק בשו"ע לעיל (גליון א' לח)] ולקרוא בתורה, מדברי הגמרא במועד קטן (ט, א) שבחנוכת בית המקדש הראשון היו אוכלים ושותים ביום הכיפורים, כאמור בספר מלכים-א (ח, סה) "וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בַּעַת הַהִיא אֶת הַחֹג וְכָל יִשְׂרָאֵל עָמּוּ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבֹא חֶמֶת עַד נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה' אֱלֹקֵינוּ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם". ופירש רש"י במועד קטן: "אותה שנה לא עשו ישראל יום כיפורים, לפי ששבעה ימים שלפני סוכות כל יום עשו שמחה ומשתה, דכתיב ויעש שלמה בעת ההיא את החג שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום". ונמצא שאכלו ושתו ביום הכיפורים, ואף על פי כן עבדו הכהנים עבודת היום. ואם כהן שאינו מתענה כשר לעבודה בבית המקדש, ק"ו ששליח ציבור שאינו מתענה כשר להתפלל ולקרוא בתורה.

ולענ"ד נראה טעם נוסף להתיר לבעל קורא שאינו מתענה לקרוא בתורה, על פי דברי שערי אפרים (שער ח אות קי) שכתב כי למי שאינו מתענה "אין איסור כי אם לעלות לתורה, אבל מותר בתשמישי תורה כשקוראים, כגון הגבהה או גלילה וכיוצא בזה". ומעתה יש לומר, שהאיסור לבעל קורא שאינו מתענה לעלות לתורה, הוא רק כאשר העולה הוא גם הקורא בתורה. אך לפי המנהג היום, שיש בעל קורא, לכאורה יש להחשיבו כמי שעושה "תשמישי תורה", ודינו כמגביה וגולל שאינם מתענים, שמתירים להגביה ולגלול על אף שאינם מתענים.

ו. ועוד נראה כי השאלה האם בעל קורא שאינו מתענה רשאי לקרוא בתורה, תלויה במחלוקת האחרונים הנ"ל, האם חיוב קריאת התורה בתענית ציבור הוא משום חובת היום או משום חובת התענית.

לדעת החתם סופר שהתיר לקרוא בתורה את פרשת "ויחל" אפילו כשכל הציבור אינו מתענה, כי גדר קריאת התורה הוא מחמת היום,

מסתבר שגם בעל קורא שאינו מתענה רשאי לקרוא בתורה, שהרי גם כאשר הציבור אינו מתענה קוראים בתורה, ובוודאי שאם הבעל קורא אינו מתענה, הוא מוציא את הרבים בקריאתו.

אבל לדעת האליה רבה, הפמ"ג ומהר"ם בן חביב, שקריאת התורה בתענית ציבור היא משום חובת התענית, ולכן כשאין עשרה מתענים או רוב מתענים בבית הכנסת אין לקרוא פרשת "ויחל", מסתבר כי מי שאינו מתענה ואינו מקיים את דיני התענית אינו רשאי להיות ש"ץ לקרוא בתורה במה שהוא חלק מדיני התענית.

...

ונראה לדון בשאלה האם רשאי בעל קורא שאינו מתענה לקרוא בתורה, על פי דברי האחרונים בעיקר גדרי קריאת התורה, כדלהלן.

קריאת התורה – חיוב קריאה או שמיעה

ז. רבי יוסף ענגל חקר בספרו ציונים לתורה (כלל ט) ביסוד גדר קריאת התורה, האם זו חובת קריאה המוטלת על כל אחד, והקורא מוציא את השומעים מדין 'שומע כעונה'. או שהחיוב הוא לשמוע הקריאה, וז"ל: "נסתפקתי מצות קריאת התורה מה ענינה, אם החיוב הוא אך השמיעה לדברי תורה הנקראים, או שבאמת מחויבים כל אחד ואחד לקרוא, רק שהקורא מוציא אותם בקריאתו", ומבואר בדבריו כי נחלקו רבותינו הראשונים בדין זה.

על פי זה ביאר בספר מעדני שמואל (סי' א) כי השאלה האם בעל קורא שאינו מתענה רשאי לקרוא בתורה תלויה "במה שיש לחקור בעיקר דין קריאת התורה בציבור דאחד קורא וכולם שומעים, אי הוי בעצם חיוב קריאה על כל הציבור, שכולם חייבים בקריאה, וכשאחד קורא מתוך הספר תורה מוציא את כולם מדין שומע כעונה, וכאילו כולם קראו בעצמם. או דלא רמי כלל חיובא על כולם לקרוא, אלא עיקר התקנה היא שאחד יקרא והשאר ישמעו. דאם נאמר שעיקר החיוב על כל הציבור הרי זה קריאה, שפיר יש לדמותו לש"ץ שאינו מתענה שאינו יכול להוציא את הציבור בתפילת עננו, כיון שאינו חייב בזה, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. והכי נמי אינו יכול להוציא את הציבור בקריאת ויחל, שהרי איהו אינו מחויב בקריאה זו.

אבל אי עיקר התקנה היתה שאחד יקרא והשאר ישמעו, ועיקר חיובו של הציבור הרי זה רק בשמיעה, בזה יש לומר דאף שאין הבעל קורא חייב בקריאה זו, מכל מקום שפיר מקיימים השומעים בזה את חיובם בשומעם מפיו שקורא בתורה, שהרי אין הבעל קורא צריך להוציאם במידי, אלא

שהם בעצמם שומעים קריאת התורה מבעל קורא והרי על כל פנים שמעו קריאת התורה".

קריאת התורה – חובת היחיד או חובת הציבור

ח. ביסוד גדר חיוב קריאת התורה מביא הגאון רבי ברוך בער בברכת שמואל (מסכת יבמות ס' כא) שהגר"ח מבריסק חקר, האם גדר ההלכה שצריכים עשרה בקריאת התורה, קריאת מגילה, וחזרת הש"ץ הוא, שהחיוב חל רק על **ציבור** של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שחיובים אלו חלים על כל יחיד ויחיד אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה.

והנפקא מינה בחקירה זו היא לגבי דין "רובו ככולו", כלומר באופן שיש רוב שעדיין לא קראו בתורה [ו' בני אדם] ומיעוט [ד' בני אדם] שכבר קראו, האם יש חיוב לקרוא בתורה מדין רובו ככולו. לפי הצד הראשון שהחיוב נעשה דוקא על ידי עשרה איש ביחד, לא שייך לומר רובו ככולו, שהרי החיוב מעולם לא חל כל עוד לא היו עשרה. אולם אם נאמר שהחיוב חל על כל יחיד ויחיד, 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. ובספרנו רץ כצבי (ח"א ס' ג) הרחבנו בנדון זה, ואין מקום לכפול בדברים.

ויש לדון בשאלה האם בעל קורא שאינו מתענה רשאי לקרוא בתורה, לפי צדדי החקירה הנ"ל. ונראה כי הדבר תלוי בשאלה האם גדר קריאת התורה הוא חיוב קריאה או שמיעה. אם החיוב הוא קריאה, ובעל הקורא מוציא את הרבים ידי חובת הקריאה, אזי בין אם נאמר שקריאת התורה היא חובת היחיד, ובין אם נאמר שזו חובת הציבור, אם הוא אינו מתענה, אין הוא "מחוייב בדבר", ולא יוכל להוציא אחרים ידי חובתם. ואם החיוב הוא שמיעה, רשאי גם מי שאינו מתענה לשמש כבעל קורא, בין אם נאמר שקריאת התורה היא חובת היחיד, ובין אם נאמר שזו חובת הציבור, שהרי שפיר מקיימים השומעים את חיובם בשומעם מפיו שקורא בתורה, כי הוא אינו מוציאם ידי חובה, אלא הם בעצמם שומעים את קריאת התורה.

קריאת התורה – מדין תלמוד תורה דרבים

ט. בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות עמ' קלו) מובא מעשה בבעל קורא שהודיע לאחד המתפללים שהוא שונא אותו, וכשהוא קורא בתורה בבית הכנסת הוא מתכוון שלא להוציא את כל הקהל חוץ ממנו, ושאל אותו בעל בית את רבי משה סולובייצ'ק, האם עליו להתפלל בבית כנסת אחר בכדי לצאת ידי חובת קריאת התורה. והגר"מ ענה לו שאינו צריך. ונימק זאת

על פי דברי הגמרא במסכת מגילה (כג, א) "הכל עולין למנין שבעה קרואים [בקריאת התורה] אפילו קטן אפילו אשה". והנה, בזמן המשנה והגמרא לא היו בעלי קריאה, והמנהג היה שכל עולה לתורה קרא בעצמו את פסוקי העליה שלו. וקשה, דהלוא קיימא לן (ראש השנה כט, א) דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ואם כן היאך קורא הקטן בתורה ומוציא את הרבים ידי חובת קריאת התורה.

ומתוך כך ביאר הגר"מ "דגדר הענין שבעל הקריאה מוציא את כל הציבור בקריאת התורה, אינו בתורת שומע כעונה, דאדרבה אם יעשו כן לא יצאו ידי חובת תקנת קריאת התורה, דאין כאן השתתפות הציבור בקריאה. אלא יסוד הענין דקריאת התורה היינו שכל הציבור מקשיבים לקריאת הבעל קורא, ונמצא שבזה כולם משתתפים במצוות תלמוד תורה דרבים, ואפילו יתכוון הבעל קורא להדיא שלא להוציא מישהו, לא איכפת לן בזה, דסוף כל סוף הרי כולם מקשיבים ולומדים הם. וכל ההלכה דבעינן שיתכוין להוציאו להשני ידי חובה לא שייכא אלא בנוגע להדין של שומע כעונה".

ומפורש בדבריו, כי בקריאת התורה השומעים אינם יוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה, אלא מהלכה מחודשת שגדרה "תלמוד תורה דרבים", שכולם, דהיינו הן הקורא והן השומעים, נוטלים בה חלק. ולכן אין זה משנה כלל מי הוא הבעל קורא, ואפילו קטן או אשה, וכן האם בדעתו להוציא את השומעים או לא, וכגון בעל קורא שמתכוון שלא להוציא את שונאו - יכולים לשמש כבעלי קורא, מכיון שאינם מוציאים את הרבים ידי חובה מדין שומע כעונה, אלא בעצם השמיעה מתקיים 'תלמוד תורה דרבים', שהוא גדרה ומהותה של קריאת התורה.

וכן מבואר בשו"ת בית אבי (או"ח סימן כה) שכתב בביאור דברי המשנה במגילה (כד, א) "קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו". ופירש רש"י: "קטן אינו פורס על שמע לפי שהוא בא להוציא רבים ידי חובתם, וכיון שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם". וכתב בשו"ת בית אבי: "ונראה מפירושו דאע"פ שקטן אינו עובר לפני התיבה לפרוס על שמע מפני שאינו יכול להוציא רבים ידי חובה, אבל לקרות בתורה אינו מיפסל משום זה. וצריך לומר שקריאת התורה לא דמי לאינך, מפני דלא שייך בה להוציא ידי חובה. ובטעמא דמילתא בינותי בספרים ומצאתי במאירי שבת על המשנה הנ"ל וז"ל, קטן קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בה כל שאינו מחויב וכו', ואף על פי שהוא מברך, הרי מ"מ יש לו שייכות בתלמוד תורה עד שאחרים

מצווים ללמדו, וכל שכן שהקטן רשאי לתרגם. אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה. הרי שרבינו המאירי אנהיר לעינין בהסבר יפה לחלק בין קריאת התורה, לתפילה ולשאר מצוות. כי בקריאת התורה אין אנו צריכים לגדלות, כי שונה המצוה משאר המצוות, ואפילו אם המשמיע הקריאה אינו גדול עדיין, רק שיש לו שייכות בתלמוד תורה, יכולים לקיים המצוה על ידו. וזה שהדגיש בלשונו הזהב "שאין הכונה אלא להשמיע לעם". זאת אומרת כיון דכל הענין הוא משום תלמוד תורה, והרי אם לומדים תורה מן הקטן גם כן מקיימים מצוות תלמוד תורה. ומש"כ ואין זו מצוה גמורה, אין הכוונה על איכות המצוה, רק כוונתו לומר שמצוות קריאת התורה אינו מצווה בפני עצמו, רק ענף ממצות תלמוד תורה, ולכן בכל ענין מקיימים המצוה אפילו על ידי קטנים".

ועל פי דברים אלו, היות וכאשר בעל הקורא מוציא אחרים ידי חובה אין זה מדין שומע כעונה, אלא זהו גדר מחודש משום תלמוד תורה דרבים, מסתבר שאם בעל קורא אינו מתענה אין זה מגרע כלל, שהרי בעל הקורא הוא "מלמד" לאחרים, ואם כן אין צורך שיהיה מתענה, שהרי "מלמד" אינו מחוייב להתענות. וכשם שקטן או שונא יכולים להיות בעל קורא, כי הציבור שמע למעשה את הקריאה וקיים את מצות התלמוד תורה שבקריאה, הוא הדין בעל הקורא, אינו חייב להתענות כדי להוציא את האחרים.

קריאת התורה בתענית – חלק מאמירת הסליחות

י. ונראה כי דברי הגר"מ סולבייצ'יק שגדר קריאת התורה הוא משום תלמוד תורה דרבים, שונים ממה שמובא בשם בנו, הגרי"ד סולובייצ'יק בספר שיעורי הרב (עניני תשעה באב סי' לב) בהסבר הטעם מדוע אין אומרים קדיש בתענית בין הקריאה להפטרה, בשונה מקריאת התורה בכל שבתות השנה, ואמר הגרי"ד: "שעיקר הטעם שקורין ויחל במנחה של תענית ציבור הוא מפני שיש בה הי"ג מדות שהם עיקר ענין סליחות, ועל ידי זה אנו עומדים בתפילת תענית מתוך סליחות. אבל אם נאמר קדיש בין קריאת התורה לקריאת ההפטרה ממילא יתבטל הציבור בין התפילה לבין קריאת התורה, ולא יהיה נחשב כעמידה בתפילה מתוך סליחות". ומבואר בדבריו שקריאת התורה בתעניות היא חלק מהסליחות שצריך לומר ביום התענית.

ומטעם זה נהגו הציבור לומר את פסוקי י"ג מידות בקריאת התורה בתענית, כמובא בערוך השולחן (סי' תקסו ס"ג) "ונוהגים הציבור כשמגיע הקורא לשוב מחרון אפך צועקין שוב וגו' שזהו כעניין בקשה שישב

הקב"ה מחרון אפו. וכן כשהקורא מגיע לויעבור צועקין הציבור ה' ה' וגו', כדי להזכיר הי"ג מדות, והקורא חוזר וקורא. וכן בהגיעו לוסלחת לעונינו, גם כן מפני שזהו גם כן בקשה ותחינה שישלח לעונינו. הרי לנו, כי בקריאת התורה בתענית, יש גדר של אמירת סליחות ותחינות. ומשמע איפוא, כי אין זה רק בגדר של תלמוד תורה ברבים.

ומבואר בדברי הגרי"ד, שגדר קריאת התורה בתענית הוא חלק מאמירת הסליחות, ולא מגדרי תלמוד תורה, כמובא בשם הגר"מ. ולפיכך אותה הלכה שנקבעה בשו"ע כי ש"ץ שאינו מתענה לא יתפלל, נאמרה ביחס לבעל הקורא, שאם אינו מתענה לא יקרא בתורה, שהרי אמירת הסליחות היא חלק מהתפילה.

יחד עם זאת, יצוין כי דברי הגרי"ד בביאור גדר קריאת התורה בתענית שהוא חלק מאמירת הסליחות, נאמרו רק בקריאת התורה בד' תעניות ולא בתשעה באב בשחרית, אשר גדר קריאת התורה בו הוא ודאי משום חובת היום [וממילא גם בעל קורא שאינו מתענה רשאי יהיה לקרוא בתורה] ויבואר במקומו להלן בשיעור בענין זה.

סוף דבר: לדעת הבאר עשק והמקראי קודש, לכתחילה אין ראוי למי שאינו מתענה לקרוא בתורה.

ולפי הבאר עשק גם בדיעבד לא יקרא בתורה מי שאינו מתענה.

וכן יוצא לשיטת הגרי"ד סלובייצ'ק, שקריאת התורה בתענית היא חלק מאמירת הסליחות, אין לבעל קורא שאינו מתענה לקרוא בתורה, כשם שש"ץ שאינו מתענה אינו מתפלל לפני התיבה.

אך לדעת המקראי קודש כאשר אין אדם המתענה שיקרא בתורה, עדיף שיקרא מי שאינו מתענה מאשר תתבטל הקריאה. וכן נקטו בשו"ת לבושי מרדכי ושו"ת באר משה, שאין הבעל קורא נחשב כ"מוציא" את המברך, ולכן אין זה משנה כלל שאינו מתענה.

ובפסקי תשובה משמע שהתיר את הקריאה אף לכתחילה. וכן על פי דברי הגר"מ סלובייצ'ק ושו"ת בית אבי, שגדר קריאת התורה הוא משום תלמוד תורה דרבים, נראה שאין זה משנה אם בעל הקורא אינו מתענה, שכן מכל מקום יצאו הרבים ידי חובתם בקריאה זו.

ועוד נתבארו סברות נוספות להיתר:

[א] דין הבעל קורא כמי שעושה "תשמישי תורה", שמותר גם למי שאינו מתענה.

[ב] לדעת הפוסקים שגדר קריאת התורה בתענית הוא **מהמת היום**, מסתבר שגם בעל קורא שאינו מתענה רשאי יהיה לקרוא בתורה, שהרי גם כאשר **הציבור** אינו מתענה עדיין קוראים בתורה, ובוודאי שאם רק הבעל קורא אינו מתענה, הוא מוציא את הרבים בקריאתו.



מראית העין במקום הפסד

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון הקודם (א'לט) עלה על הפרק דין מראית עין, אודות כניסה למסעדה בלתי כשירה. ומענין לענין באותו ענין, יש לעיין בדבר שבא לפני מפעם לפעם, והיינו שיש בעלי תשובה שיש להם קרובים – הורים, אחים ואחיות וכו', העושים שמחותיהם באולמי שמחה המיועדים למאכלי טריפות, והקרובים רוצים שאותו בעל התשובה ישתתף בהשמחה, ומוכנים להזמין בעבורו ארוחה כשירה.

האם נאמר שיש איסור להשתתף בסעודה משום מראית עין, מכיון שהרבה מהמשתתפים אינם יודעים שהבעל תשובה אוכל מאכלים כשרים, שלא כשאר האנשים שם.

עיין בשו"ע רבינו סי' רמד סי"ד, ובקו"א סק"ז שרבינו כותב שמשמעות לשון הרמ"א היא דבמקום פסידא לא גזרו על מראית עין.

ויש לחקור אם הפסד אחדות המשפחה נקרא הפסד מרובה, ואין לחוש לאיסור מראית העין או דדוקא בהפסד ממון אמרינן הכי.

ולכאורה יש לומר, דבמקום שיש חשש אמיתי שע"י זה שלא ישתתף בעל התשובה בשמחת בני משפחתו, יגרם על ידי זה פירוד במשפחה יש להתיר.

ועיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' מ שכותב שבספק איסור מראית העין אזלינן לקולא. ולכאורה יש מקום לומר שנידון דין נקרא ספק מראית עין.

ועוד נראה לומר, שבזמננו ידוע לכמעט כל שומרי תורה ומצוות שיש להשיג סעודה כשירה בכל מקום, ובפועל בעלי שמחה העושים סעודתם באולמות השמחה, מגישים סעודות כשירות לשומרי תורה אפילו במקום

שהם מגישים מנות טריפות לרוב האורחים. וא"כ אין מקום לחשוד יהודי הנכנס לאולם שמחה של אוכלי טריפה שגם הוא אוכל טריפות עמהם.

(אבל לכאורה כל זה אינו שייך במסעדה שאינה כשירה, מכיון שאין להשיג שם מנות כשירות).

ועוד נראה לומר, שאפילו במקום שהרבה מהאורחים הם יהודים שאינם שומרי תורה ולא ידוע להם שיש האפשרות לקבל מנות כשירות בתוך סעודה כזו, וכשהם רואים יהודי שומר תורה ומצות אוכל שם, הם יחשדו שהוא אוכל טריפות, נראה לומר שאין בזה איסור. מכיון שיהודים שומרי תורה ומצות יודעים שיש האפשרות להשיג מנות כשירות באולמי שמחה אפילו במקום שרוב המנות טריפות.

דהנה יש לעיין אם איסור מראית העין שייך במקום שרק מי שאינו שומר תורה יחשוב שאדם זה עושה עבירה, דמכיון שהם עצמם אינם חוששים לאותה עבירה, הרי אין לו להשמר מכך שיחשדו אותו בעשיית עבירה. או שנאמר, שאף שהחושד עצמו אינו נזהר, מ"מ אסור לו לגרום שיחשדו אותו באיסור.

דהנה באגרות משה הנ"ל מבואר שיש שני איסורים הקשורים למראית עין: איסור לעשות דבר שיחשדוהו שהוא עברין, ואיסור אחר "כדי שלא ילמדו ממנו לזלזל באיסור". ולכאורה יש מקום גדול לומר שכל זה אינו שייך אם רק יהודים שאינם שומרי תורה יחשדוהו שהוא עושה איסור.

וכיון שיש לנו כלל, וכדברי האגרות משה, שיש להקל בספק מראית עין, לכאורה יש כאן כמה ספיקות, ולכאורה יש מקום להקל בנידון דידן.



בענין חיוב לימוד התורה בתשעה באב ובשבת ימי האבל*

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגליה

איסור תלמוד תורה באבל ובת"ב

א. טרם נבא אל נידון דידן, נקדים תחלה עיקרי דיני תלמוד תורה באבל ובתשעה באב, הלכות בטעמיהן, בצירוף איזו הערות.

(א) בשו"ע (יו"ד סי' שפד ס"א – ע"פ מו"ק כא, א ורמב"ם הל' אבל פ"ה הט"ו) פסק המחבר: "אבל, כל שבעה ימים¹ אסור לקרות בתורה, נביאים וכתובים, משנה, גמרא, הלכות ואגדות. ואם רבים צריכים לו להתלמד, מותר". בגמרא (שם טו, א) וברמב"ם (שם) נלמד איסור זה "מדקאמר רחמנא ליחזקאל (יחזקאל כד, יז) '[האנק] דום'² [שיאנק וישב דומם מדברי תורה" (חי' הריטב"א מו"ק שם)]. ובכמה ראשונים כתבו שטעם האיסור הוא משום שנאמר (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישרים משמחי לב" וכמבואר בסוגיא דתענית (ל, א) לענין ת"ב³. וכ"כ בש"ך (יו"ד שם סק"א) וכ"מ בט"ז (שם סק"א) ובשו"ת מהרש"ל (סי' סו)⁴.

ובשו"ע (או"ח סי' תקנד ס"א וס"ב – ע"פ תענית שם ורמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"י) פסק: "תשעה באב . . . אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים, ולשנות במשנה ובגמרא בהלכות ובאגדות, משום שנאמר⁵ 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'⁶, ותינוקות של בית רבן בטלים בו⁷

(* תודתי מקול"ע נתונה להרה"ת ר' משה אליהו גורארי' שליט"א שהגיד מאמר זה ועזרני בהערותיו המאלפות.

(1) ב'תורת האדם' להרמב"ן שער האבל (הו"ד בב"י יו"ד שם) ובטור (יו"ד שם) הביאו י"א שאין האיסור אלא ביום ראשון, וחלקו עליו.

(2) ובירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) נלמד ממש"נ (איוב ב, יג) "ואין דובר אליו דבר".

(3) ראה רש"י מו"ק כא, א סוד"ה ואסור לקרות: "הני אית בהו שמחה". תורת האדם (הנ"ל הערה 1): "ד"ת דכתיב בהו משמחי לב" וראה תוד"ה ואסור מו"ק שם – הו"ד לקמן בפנים אות ד. וכ"מ בחי' הריטב"א מו"ק טו, א: "ומה שאסרו בתלמוד כל שבעה משום פקודי [גו']". וראה דברי הריטב"א שם הובאו לקמן בפנים ס"ג. וכ"מ ממ"ש בשו"ת מהרי"ל – הו"ד לקמן אות ג.

(4) וראה לקמן (אות ג ואות ד) מ"ש בשיטת ספר 'המאורות', ומ"ש המאירי, המכתם והרמ"ך.

(5) ראה פירוש (המיוחס ל) רש"י תענית שם. אבל בחדא"ג מהרש"א שם כתב: "לולי פירושו נראה דלאו משום שמחה נגעו בה דלא מיייתי האי קרא דמשמחי לב אלא בסיפא גבי תשב"ר, אבל בשאר כל אדם איכא טעמא אחרינא, משום שלא ישכח אבלו של יום", ע"ש.

אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמי'; ואם יש ביניהם פסוקי נחמה, צריך לדלגם. ומותר ללמוד מדרש איכה⁸ ופרק אלו מגלחין, וכן ללמוד פירוש איכה ופירוש איוב⁹.

וביאר ה'ערוך השולחן' ד"אף גם שבדברים הרעים הוי תורה ושמחה, מכל מקום הצער מבטל השמחה" (או"ח שם ס"ג); "אע"ג דוודאי מתיקות

(6 בסוגיא דתענית שם נחלקו תנאים: ת"ק (ר"מ) סבר ש"קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות" (דכיון דלא ידע אית לי' צערא. רש"י) ורבי יהודה אומר "אף אינו קורא במקום שאינו רגיל לקרות, ואינו שונה במקום שאינו רגיל לשנות". וביאר הט"ז (או"ח שם סק"ב) דהוא "מפני סוף הלימוד, דאחר שיטריח עצמו ויבין הפשט יהי' לו שמחה ואולי' בתר סופה דמילתא" [וכ"כ בשו"ת מהרש"ל סי' סו בא"ד: "משום דס"ס אחר העיון תבא לו שמחה"]. וב'ערוך השולחן' (או"ח שם ס"ד) ביאר דאף שלפעמים גופו מתייגע ומצטער מהלימוד מ"מ העיקר הוא שמחת הנפש, ע"ש. וב'שיעורי הרב' (הגר"ד"ס) על עניני ת"ב (ירושלים תשס"ז) סי' כב כתב הטעם "משום דלימוד התורה חשיב ע"פ דין כדבר המשמח מדכתיב בהו משמחי לב ואפי' בכה"ג שאין גופו שמחה" הר"ז נחשב כמעשה של שמחה.

(7 ראה מה שנחלקו בזה הט"ז (או"ח שם סק"א) והמג"א (שם סק"ב) ובה"ל להמשנ"ב (שם ד"ה בטלים) אם האיסור הוא מחמת התינוקות או מחמת המלמד (וממ"ש בשו"ת מהרש"ל שבה"ע הקודמת מוכח שאי אפשר לומר שהוא מחמת שמחת המלמד, ע"ש). וראה גבורת ארי עמ"ס תענית שם. [וראה שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קכד ד"ה ומסתבר דבקטן מ"ש בדעת הט"ז]. וראה 'ערוך השולחן' ו'שיעורי הרב' שבהערה הקודמת.

(8 ראה לוח 'היום יום' לתשעה באב ע"ד הנהגת אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

(9 וראה 'נתיב החיים' (להגרא"ד לאוואוט) על 'דרך החיים' (סי' רנח סק"א. ועפ"ז ב'ספר המנהגים-חב"ד' עמ' 77): "שמעתי מהרב הצדיק המפורסם בשמו רבי הלל פאריטשער ז"ל שמותר ללמוד חכמת הקבלה בט' באב, שאין מוסרים רוי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו [ראה חגיגה יג, א"]. [ואולי הכוונה, דאף שגם רוי תורה משמחים את הלב (ראה זח"ג רטז, סע"ב: "ויין ישמח ללב אנוש, דאי יינא דאורייתא"), מ"מ כיון שצ"ל 'לבו דואג' על מעמדו ומצבו הרוחני, ובמצב של "ענוה והכנעה ויראת חטא" (מו"נ ח"א פל"ד), הרי זה מפיג את (תוקף) השמחה, וע"ד מש"נ (תהלים ב, יא; ברכות ל, סע"א) "וגילו ברעדה", וכבר ביאר הערוה"ש (הו"ד לקמן בפנים) שכל ששמחת הלימוד מהולה בצער לא אסרוהו בלימוד התורה, ע"ש].

וראה מ"ש בזה רבינו זי"ע במשך ימי אבלותו על אמו (בין כסא לעשור ה'תשכ"ה) - נדפס ב'תורת מנחם-מנחם ציון', קה"ת תשנ"ד, ח"ע עמ' 100.

[וכבר העירו (ראה גם 'תורת מנחם' שם הע' 25) שצ"ע מ"ש בשער המצות להאריז"ל (פ' ויחי - קרוב לסופו): "ענין עסק התורה בימי האבלות ע"ד הסוד ה' מורי וזה"ה מגמגם בהם לפי שהם משמחי לב, ועל ידי ההפצרה שהיינו מפצירין בו ה' מתחיל להתעסק בהם והי' פוסק באמצע הדרוש"].

ולענין הלימוד בספרי מוסר וחסידות יש להעיר ממ"ש בספר 'בית הבחירה' להמאירי (מו"ק כא, א): "יראה לי, שלא נאסרו דברי תורה לאבל אלא דרך לימוד וגירסא אבל לעיין בספרים המעוררים לבו של אדם לתשובה לא נאסר, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אלא שסיים שביום ראשון של אבילותו, "ראוי להזהר מכל וכל". ובשו"ת 'שואל ונשאל' ח"ג יו"ד סי' ריח הביא מכמה אחרונים שמותר ללמוד "בספרי מוסר ותשובה", וכתב שהדבר נכון עפמ"ש הרמב"ם (ראה רמב"ם הל' אבל פי"ג ה"ב) "דעיקר הבכי וההספד הוא לשוב אל ה' ולהתעורר בתשובה" וסיים: "על פי זה התרתי לעצמי ללמוד הל' תשובה להרמב"ם ז"ל וכיו"ב". [וראה מ"ש בספר 'המאורות' הו"ד לקמן הערה 23].

התורה יש גם בהדברים הרעים שבתורה, מכל מקום הצער מהדברים הרעים מפיג שמחת התורה ולכן מותר ללומדם" (יו"ד שם סו"ס ב)¹⁰.

(ב) ב'טורי זהב' (או"ח שם סק"ב – הו"ד במשנ"ב שם סק"ד) כתב "דאפילו במקום דמותר ללמוד, היינו שילמוד בפשוטן של דברים אבל לא דרך פלפול, ואפי' בהרהור, לפרש דבר חמור אסור מטעם שיהי' לו שמחה אחר שיתיישב לו". ועד"ז כתב ב'מגן אברהם' (שם סק"ה – הו"ד במשנ"ב שם סק"ה), ומקורו מ'מטה משה' (סי' תשכא) דכיון שטעם האיסור הוא משום שהתורה משמחת את הלב "מהאי טעמא אסור ללמוד איזו דרוש או קשיא ותירוץ אפילו בדברים הרעים מפני ששמחה הוא לו" [ו"כמאמר החכם 'מי שלא טעם שמחת התרת הספיקות לא טעם טעם שמחה מעולם'¹¹, וה"ה איזו קושיא ג"כ שמחה לו" (פרמ"ג שם א"א סק"ה)].

וב'ברכי יוסף' (יו"ד שם אות ג) כתב להשיג על "אחד מהגדולים" שראהו לומד תורה בימי אבלו "בעיון נמרץ" . ומה שמחדש . . . כותב ומעלה על ספר". וה'ברכי יוסף' סבר דגדול זה "לאו שפיר עבד, דודאי כיון שמעמיק בעיונו ומחדש אין שמחה לבעל תורה גדולה מזו, ולא התירו אלא ללמוד פשטי הדינים והשמועות".

אבל במאמר מרדכי (או"ח שם סק"א) טען שלשון הגמ' והפוסקים מורה שמותר "ללמוד דברים המותרים עם הפירוש שלהם"¹² . . . ומשמע דיכול לדרוש בהם ולהבין ולהורות מתוכם . . . להבין ולפלפל בהם כמו שיצטרך, דאל"כ כל אדם יקוץ בלימודו ולא ילמוד", אך סיים: "למעשה צ"ע, שאיני כדאי לחלוק על גדולי האחרונים . . . לכן יש לחוש לדבריהם היכא דאפשר"¹³.

(10) וב'שיעורי הרב' (הנ"ל הערה 6) כתב "דדברים הרעים . . . לא רק שמותר ללמדם אלא שזה מהווה קיום באבילות היום ומשו"ה אע"פ שהם נחשבים ע"פ דין כדברים המשמחים . . . מ"מ אינם בכלל האיסור", ע"ש. ולהעיר מלשון ה'כלבו' סי' סב: "אבל קורא הוא בקינות ובאיכה ובדברים הרעים שבידנו" ובמדרש איכה רבתי כדי להזכיר חורבן בית המקדש".

(11) כ"ה בשו"ת הרמ"א (סי' ה): "כמאמר החכם כי לא טעם טעם שמחה מי שלא טעם שמחת ספיקות והתרתם". ובכ"מ הלשון "אין שמחה כהתרת הספיקות". וכ"ה בפרמ"ג במק"א (או"ח סי' תרפב מש"ז סק"א): "כבר אמר החוקר אין שמחה כהתרת הספיקות".

(12) להעיר ממ"ש בבי' (או"ח שם) בשם ר"פ ומהרי"ל. וראה לבוש שם ס"ב ואל"י רבה שם סק"ד.

(13) ראה גם 'ערוך השולחן' (או"ח שם ס"ד) פסק ש"אף אם מחדש איזה חידוש עכ"ז לא נתבטל הצער של הצרות". וראה גם 'שיעורי הרב' הנ"ל הע' 3) שהגד"ח מבריסק ה' סבור שמותר ללמוד "דברים הרעים" בעומק. ואכמ"ל. ואפילו לפ"ד ה"ט"ו והגמ"א (שבפנים) כתב ה'ערוך השולחן' (יו"ד שם ס"ה) ש"לא אסרו לאבל אלא שלא יעשה לכתחלה מעשה של שמחה" כמו "לישב לכתחלה ללמוד איזה פלפול באבלות" אבל "מה שהתירו לו והשמחה באה ממילא

(ג) בשו"ע (או"ח שם ס"ג) כתב: "יש מי שאוסר ללמוד על ידי הרהור", והוא מדברי מהרי"ל (שו"ת סי' רא – הו"ד בספר האגור סי' תתמוז¹⁴, הו"ד בב"י או"ח שם) שנשאל בענין זה וכתב: "רוב רבותינו מסקי דהרהור לאו כדיבור דמי . . אמנם . . כל הני לא דמיין להא, דהכא טעמא מאי משום שמחה, ובהרהור איכא שמחה כמו במדבר, ופעמים טפי, ועיקר השמחה הוא מן ההרהור, ואם יקרא אדם כל היום ולא יבין מה שמחה ה' לו אלא אם כן יבין¹⁵, אם כן, כי מהרהר בלא גירסא מאי שנא, ומדכתיב 'משמחי לב' ילפינן להכו, והכי נמי שמחת לב הוא", ע"ש. ובשו"ת מהרי"ל (שם) כתב שהוא הדין בשבעת ימי האבילות, ומסיק שלענין "תשעה באב ואבילות אין לחלק בלימוד בין דיבור להרהור"¹⁶.

[והנה מדברי מהרי"ל נראה דאי לאו טעמא דמשום שמחה היינו אומרים דכיון שהרהור לאו כדיבור דמי אין איסור באבל ועד"ו בת"ב להרהר בד"ת. וביאור דבריו נ"ל דהוא משום שתלמוד תורה ה"ה מצוה שבדיבור וכמ"ש בשו"ע רבינו (הל' ת"ת פ"ב הי"ב) ש"צריך לזהר להוציא בשפתיו כו' כל מה שלומד אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד, ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה יד"ח מצות ולמדתם אותם" (הל' ת"ת שם)¹⁷, ולכן ה' מקום לומר שלימוד ע"י הרהור אינו בכלל איסור ת"ת בת"ב (ואבל), דרק מה שנכלל במצות "ולמדתם אותם" נכלל באיסור ת"ת בת"ב. אלא שעדיין צ"ב, כיון שבהרהור בדברי תורה, אע"פ שאינו מקיים מצות "ולמדתם אותם" הרי הוא מקיים מצות "והגית בו יומם ולילה" – שחייב להגות בה

לא נאסרה מעולם", ולכן כשלומד ונתחדש לו דבר מה מותר להתעמק בו ולכתבו, ע"ש בארוכה. [וכבר העירו משו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' שמו): "ובהתגולל בעפר קרני שבוע העברה עיינתי בדברי קדשו ותמול קמתי נתעוררתי היום להשיב ולצרף אליו כל מה שעיינתי בימים האלו", ע"ש]. ואכ"מ להאריך.

(14) ומ"ש בשו"ת 'הר צבי' (או"ח ח"א סי' מב) שלדעת האגור "מותר להרהר בת"ב בד"ת משום שהרהור לאו כדיבור", כנראה פליטת הקולמוס הוא, ולא דק.

(15) וצ"ע לפ"ז בעם הארץ דלא ידע מאי קאמר, אם אסור לקרות בתורה בת"ב וכיו"ב אף שמקיים מצות ת"ת כמ"ש בשו"ע רבינו הל' ת"ת ספ"ב וש"נ.

(16) וראה גם שו"ת 'אבני נור' יו"ד סו"ס תעד. ומפורש בדברי המהרי"ל והאבנ"ז דלא כמ"ש הרב אהרן גודמן בקובץ 'קול התורה' (יו"ל ע"י אגודת ישראל באירופא) חוברת סא, "בענין איסור ת"ת בת"ב ובאבל" (עמ' כח). ומה שהביא (ב'קול תורה' שם) ראי' ממס' שמחות – ראה לקמן בפנים (אות ג) מ"ש בזה. אבל ראה 'בית הלוי' (להרב דוב בערל הלוי קיממעל) לקונטרס 'נועם מגדים' להפרמ"ג (מונקאטש עת"ר) בהשמטות לקונטרס 'אבל יחיד' (מו, א) בשם בעל 'דעת קדושים' שמחלק בין ת"ב (שאסור בהרהור) לאבל (שמותר בהרהור) ע"ד הדרוש, ע"ש.

(17) וראה גם שו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' לח): "מוכח דגם באמר בפ' בלחש לא יצא מצות לימוד התורה ומכ"ש בהרהור לבד", ע"ש.

יומם ולילה" (שו"ע רבינו או"ח סי' פה ס"א), וכמ"ש רבינו זי"ע (לקו"ש חל"ט עמ' 168), והא דקיי"ל (שו"ע או"ח סי' מז ס"ד) ש"המהרהר בד"ת אינו צריך לברך ברכת התורה (ודלא כמ"ש בביאור הגר"א או"ח שם ס"ד וס"ט), י"ל שהוא ע"ד הא דקיי"ל (ב"י או"ח סי' תלב. שו"ע רבינו שם סי' תלו ס"ה) ש"אין מברכין על דברים שבלב" (וכ"כ בישועות יעקב או"ח שם סק"ד וכ"מ בלקו"ש חל"ט שם, ע"ש). וכיון שמקיים עכ"פ מצות "והגית" בהרהור, מהיכי תיתי שלא יהי' זה בכלל איסור ת"ת לאבל¹⁸].

והנה מדלא הביא בשו"ע שום חולק בענין זה הי' נראה שקבע המחבר הלכה כמהרי"ל. וכ"מ ב'מגן אברהם' וב'משנה ברורה' (שם סק"ה). וכ"מ ממ"ש בשו"ת 'חתם סופר' (או"ח סי' קנו) בטעם המנהג שכתב הרמ"א (או"ח סי' תקנג ס"ב) "שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך כי אם בדברים המותרים בתשעה באב", שהוא משום ש"כל מה שלומד מחצות ואילך עדיין מחשבתו עליו והרהורו גבי' בלילה"¹⁹, ע"ש.

אבל בספר 'נהר שלום' (או"ח שם) נקט דזה שכתב המחבר דין זה בשם "יש מי שאוסר" (אף ש"לא מצינו שום חולק" בפירוש על המהרי"ל) הוא משום שהיא "הלכה שאינה פסוקה", ומשום "דכיון דבעלמא (ברכות כ, ב; שו"ע או"ח סי' סב ס"ג) קיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי, אם איתא דלענין זה כדיבור דמי, לא הו' שתקי מני' שאר הפוסקים"²⁰.

גם ב'מים חיים' להפרי חדש (ברכות טו, א) פקפק בדינו של המהרי"ל, וכתב דכיון דקיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי הי' "נראה שהאבל, והוא הדין בתשעה באב, מותר להרהר בדברי תורה האסורין אם לא שנאמר שמשמחין אפילו כי מהרהרי בהו" וכשיטת המהרי"ל, וסיים: "וטוב להחמיר".

אבל לכאורה דבריהם צ"ב, דמה בכך שהרהור לאו כדיבור דמי, הלא שפיר טען המהרי"ל ד"בהרהור איכא שמחה כמו במדבר".

והנה בספר 'מקור חיים' (לבעהמח"ס 'חוות יאיר', או"ח סי' פה ס"ב, עמ' שמט), שכתב גם הוא לחלוק מדנפשי' על מ"ש מהרי"ל, ביאר דחלוק הרהור מדיבור משום ד"שמחה לאיש במענה פיו' כתיב (משלי טו, כג.

18) ולהעיר מתוד"ה זה ת"ח (סוטה כא, א) שתלמיד חכם שתורתו אומנתו "ועוסק בה ומהרהר כל שעה" התורה מגנא ומצלא עליו בכל עת.

19) וסיים החת"ס: "ונכנס לאבל כשהוא שמח", ואולי הוא טעם נוסף להמנהג.

20) בספר 'כל בו' על הל' אבילות (להרי"י גרינוואלד) פ"ד (עמ' 292) אות מא כתב שהאלי' רבה (או"ח סי' תקנד) מתיר הרהור בד"ת, ולא דק בדבריו.

עירובין נד, א) ובכה"ג איירי קרא" דפקודי ה' ישרים משמחי לב [ובכ"ז הוסיף דמה שהתיר ההרהור "היינו בהרהור דמחשבה לחודי" שאין איש מסייעו, משא"כ שומע ומאזין לרצונו אסור באבל", ע"ש²¹].

ומה שנימקו האחרונים הנ"ל את דבריהם בהא ד"הרהור לאו כדיבור דמי" י"ל שר"ל בזה דאילו הי' הדין דהרהור כדיבור דמי לא היינו מחלקים בין ת"ת ב"מענה פיו" (שמביא לידי שמחה) לת"ת בהרהור (שאינו מביא לידי שמחה), דכיון שבשניהם יוצא יד"ח מצות ת"ת היינו אומרים דלא פלוג רבנן באיסור ת"ת לאבל, אבל כיון שבהרהור לבד אינו יוצא יד"ח מצות ת"ת ואין טעם לאסרו אלא משום שגם הרהור מביא לידי שמחה (וכמ"ש מהרי"ל), בזה יש לחלק כמ"ש ה'מקור חיים', ד"שמחה לאיש במענה פיו" כתיב.

והנה בספר 'המאורות' (לרבינו מאיר ב"ר שמואל הלוי מנרבונה) עמ"ס מו"ק (כ, א) כתב לענין אבל, ד"נראה לומר לדברי כל פוסקים, העיון מבלי הקריאה מותר שאינו אלא הרהור בעלמא, ולא חמיר אבילות משבת דאמרינן (שבת קיג, ב. רמב"ם הל' שבת פכ"ד ה"א. טושו"ע או"ח סי' שו ס"ח), דיבור אסור הרהור מותר, וכל שכן הרהור בד"ת לאבל שהוא מותר²², וקיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי. . והלכך מותר לו לאבל לעיין בספר ובלבד שלא יקרא בו בפיו²³.

ובביאור שיטתו נראה, דנקט שיסוד איסור ת"ת באבל [הנלמד מקרא ד"האנק דום" כנ"ל] לא משום שמחה הוא, אלא כדי שלא יסיח דעתו מן האבילות [וכמ"ש הפוסקים (ראה לבוש יו"ד סי' שפ ס"ב) בטעם איסור

21) לכאורה הי' נראה טעמו דבכה"ג איכא שמחה, אבל בהמשך דבריו שם מפורש שכ"ה גם לגבי שאר איסורי דיבור, וגם כמי שאינו שומע (כעונה), אלא לומד מתוך הספר "ולמגרוס בלי דיבור שפיר הוי לימוד לכל דבר". והחילוק בין זה להרהור לבדו (בלי ספר) צ"ב לדכותי. וכבר הרגיש בעצמו שדבריו סותרים למ"ש הרמ"א (או"ח סי' סח ס"א) דגם לענין "מי שלומד ע"י הרהור שרואה בספר ומהרהר" קיי"ל ד"הרהור לאו כדיבור דמי". וכ"כ להדיא בנוד"ד בס' המאורות הנ"ל בפנים.

22) ראה גם 'לקט יושר' (מנהגי ה'תרומת הדשן') ח"ב ע' 93: "אבל מותר להרהר בד"ת רק שלא יוציא בשפתיו", אך מה שציין לטור יו"ד סי' שפד צ"ע.

23) ומסיים: "ואם ירצה לעיין בספר בהל' אבלות ובהל' תפלה ותשובה ובכיוצא. . הראויים וצריכין לאבל לפשפש במעשיו הרשות בידו". וצ"ע אם כוונתו שמותר לו לדבר בהל' אבלות או שגם זה לא התיר כי אם בקריאה ע"י הרהור ומשום דס"ל כשיטת הראשונים (דלקמן) שאבל אסור ללמוד אפילו דברים המותרים בת"ב. ולפי מה שיתבאר בפנים שלדעתו יסוד איסור ת"ת באבל הוא כדי שלא יסיח דעתו מן האבילות נראה שלשיטתו אין איסור בלימוד הל' אבילות וכיו"ב אפילו בדיבור, וכמ"ש הרדב"ז על הרמב"ם (הל' אבל) שם שע"י לימודים כאלה אין חשש שיסיח דעתו.

מלאכה לאבל], וע"כ השווה אבילות לשבת דוקא, דס"ל שגם בשבת יסוד דין "ודבר דבר, שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך בחול" הוא משום היסח הדעת מענינו של יום, וע"כ התירו ההרהור, ומשום שבהרהור לבד לא יסיח דעתו כ"כ²⁴.

וכן משמע ממ"ש בהמשך דבריו, דאף שמותר לאבל לעיין בספרים ולקרוא בתורה ע"י הרהור, מ"מ "ראוי לו" להיות "יושב ודומם ומצדיק עליו את הדין ומפשפש במעשיו וכו'". . . וכן הדין בשבת אע"פ שאמרו שהרהור בעסקיו מותר יש לו לפנות ולכוין לבו ומעשיו לענין היום הן לתפלה וקריאת פרשת היום וצרכי אכילה ועונג היום והשאר לת"ת, ע"ש. ומבואר שנקט בטעם דין "ודבר דבר" האמור בשבת, דהוא כדי שלא יסיח דעתו ממצות ועבודת היום.

ולפי ביאור זה אין דבריו אמורים אלא לענין שבעת ימי האבל, משא"כ בת"ב שמפורש בגמרא שטעם האיסור הוא משום ש"פקודי ה' ישרים משמחי לב"²⁵, ושפיר י"ל כמ"ש המהרי"ל שגם בהרהור איכא שמחה.

(ד) נחלקו הראשונים, אם גם אבל מותר ללמוד בדברים הרעים וכיו"ב כמו בת"ב²⁶, והאוסרים הביאו ראי' ממש"נ "האנק דום ומשמע הכל" (תוס' מו"ק שם)²⁷. ובטעם החילוק בין תשעה באב לאבל י"ל דהוא חומרא בעלמא שהחמירו לגבי אבילות חדשה (ראה יבמות מג, ב ובפירוש רש"י שם ד"ה אלא), דכיון שגם בלימוד דברים הרעים יש קצת שמחה (כמ"ש בערוה"ש הו"ד לעיל אות א) לכן אסרו על האבל ללמוד גם דברים הרעים. אבל יעויין ב'בית הבחירה' להמאירי (מו"ק טו, א), שכתב הטעם "שבאבל

(24) וראה לקמן (אות ד) מ"ש בשיטת המאירי ודעימי'.

(25) אבל ראה חדא"ג מהרש"א הנ"ל הערה 5.

(26) ראה תוס' מו"ק כא, א ד"ה ואסור לקרות. תוה"א להרמב"ן שער האבל. טור וב"י יו"ד סי' שפד שם.

יש שרצו להוכיח שכ"ה שיטת הרמב"ם מזה שבהל' תענית (שם) כתב "אינו קורא אלא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמי'", ואילו בהל' אבל (שם) לא כ"כ. אבל ידוע שאין דרכו של הרמב"ם להביא דינים מחודשים שלא הובאו בש"ס. גם י"ל שסמך אמ"ש לפנ"ז בהל' תענית. וראה רדב"ז על הרמב"ם הל' אבל שם שדעתו כדעת המתירים לאבל ללמוד דברים המותרים בת"ב, ומסתימת דבריו משמע שסבר שאין סתירה לזה מדברי הרמב"ם.

(27) ב'כלי יקר' עה"כ (בראשית כו, מא) "יקרבו ימי אבל אבי" כתב שעשיו "תלה הדבר בימי אבל לפי שאבל אסור לעסוק בתורה כי פקודי ה' ישרים משמחי לב . . . וא"כ באבלו ודאי לא יעסוק בתורה ולא יהי' לו דבר המגין עליו ואז 'אהרגה את אחי'". ולכאורה נ"ל שפירוש זה לא נאמר אלא למ"ד דאבל אסור ללמוד "הכל", דאם מותר ללמוד בדברים הרעים למה לא תגן תורה זו עליו (אלא שלפ"ז צע"ק למה הביא הכתוב "פקודי ה' ישרים משמחי לב" ולא מש"נ "האנק דום"). אבל ע"פ המבואר לקמן הערה 59 [ושם מס' 'תורת חיים'] י"ל ודו"ק.

הדבר תלוי בשתיקה ובתשעה באב אינו תלוי אלא בצער", וכ"כ בספר 'המכתם' (מו"ק כא, א) ד"לא דמי לתשעה באב, דאבל בדמימה תליא מילתא"²⁸, וכ"כ בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם (הל' אבל פ"ה ה"א) "דבתשעה באב הוא דאמרינן מותר לקרות בדברים הרעים דמשום שמחה הוא דאסרו לקרות בתורה ובדברים הרעים ליכא שמחה אבל באבל חזו מקרא דהאנק דום דחייב לעמוד דומם ואם יקרא בדברים הרעים לא עבד דממה", וכ"מ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רכד) שלשיטת האוסרים אין "טעם איסור בד"ת משום שמשמחין, אלא משום האנק דום". [ואולי י"ל שלשיטת האוסרים טעם האיסור הוא כדי שלא יסיח דעתו מן האבילות, וכמשנ"ת לעיל (אות ג) בביאור שיטת ספר 'המאורות', וס"ל שגם בלימוד 'דברים הרעים' יש חשש שיסיח דעתו מאבילותו]. ולפי שיטה זו מתורצת בפשיטות זה שהוצרכו (במו"ק שם) ללימוד מיוחד באבל ממש"נ "האנק דום", ולא הביאו הכתוב "פקודי ה' ישרים משמחי לב" שהובא בבביתא דתענית (שם) לגבי ת"ב.

והמתירים כתבו שגם אבל לא נאסר אלא ב"דבר המשמחו, כדאמר בתענית, משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב" (לשון התוס' מו"ק שם)²⁹, ולכן אין להחמיר באבל יותר מבת"ב. [וכבר העירו שצ"ע לפ"ז למה הוצרכו ללימוד מיוחד לגבי אבל ממש"נ "האנק דום", ולא הביאו הכתוב "פקודי ה' ישרים משמחי לב". ואולי י"ל שלשיטתם האיסור בשניהם (אבל ות"ב) נלמד ממש"נ "האנק דום", והכתוב "פקודי ה' ישרים משמחי לב" לא הובא אלא לבאר טעם האיסור].

ואם כנים הדברים שלפי האוסרים על האבל ללמוד בדברים הרעים יסוד איסור ת"ת באבל אינו משום שמחה (כלל) אלא (אך ורק) משום "דום", יש מקום לומר (כשיטת ספר המאורות הנ"ל) שאין האיסור אלא בדיבור ולא בהרהור, ומשום די"ל שע"י הרהור בלבד עדיין הוא במצב של שתיקה ודממה מוחלטת [ולא יבא ע"י הרהור לבד להסיח דעתו כ"כ מן האבילות].

וכ"מ מהא דתניא במס' שמחות (פ"י, יא) "חכם או ת"ח שמת לו מת, באין ויושבין לפניו, ונו"נ בהל' אבלים, ואם טעו משיבן בשפה רפה, והוא אינו שואל"³⁰, וכתב הטור (יו"ד שם) שמזה משמע כדעת הסוברים שאבל

(28) ולשיטתם נ"ל שאבל אסור ללמוד גם רזי תורה וכיו"ב, ודלא כמ"ש בספרים המצויינים לעיל הערה 9.

(29) ראה גם ראשונים שנסמנו לעיל הערה 3.

(30) בחי' הריטב"א מו"ק (כא, א) כתב בתו"ד: "וי"א דאסור לקרות ולשנות אבל אם אחרים קוראין לפניו ולצרכן יכולין התלמידים לקרות ולשנות לעצמן והוא שומע מעצמו", ולכאורה הי'

אסור ללמוד גם דברים המותרים בת"ב, ולכאורה צ"ב גם לדידהו, שהרי מהברייתא במס' שמחות מבואר שהאבל מותר עכ"פ להאזין ולהקשיב למה שנו"נ לפניו, וע"כ צ"ל שלשיטתם אין איסור בהרהור כי אם בדיבור.³¹

ולפי שיטת האוסרים על האבל ללמוד אפילו ב"דברים הרעים" נצטרך לומר שחז"ל ביטלו מצות ת"ת לאבל (וכפי שיתבאר לקמן ס"ב). וכבר הקשו³² האיך אתי אבילות דרבנן ודחי מצות תלמוד תורה דאורייתא, והתירוך המחזור נ"ל כמ"ש בספר 'שמחת יהודה' עמ"ס קטנות (להגר"י נג'אר, פיסא תקע"ו) בפירושו עמ"ס מס' שמחות (פ"ו, א) ש"בכמה דוכתי העמידו דבריהם במקום תורה בשב ואל תעשה"³³, וכ"כ מדנפשי ב'שדי חמד', (כללים, מערכת ואו, כלל טו), ע"ש³⁴.

ולהלכה נקטינן כשיטת המתירים כמפורש בשו"ע (יו"ד שם ס"ד) וכתב ה'ערוך השולחן' (יו"ד שם ס"ב) דכיון ש"רבותינו בעלי הש"ע לא הביאו כלל הדיעה האוסרת" מוכח דקיי"ל להקל בזה "וכן הוא המנהג בכל תפוצות ישראל".

נ"ל שכוונתו להברייתא דמס' שמחות, אבל לפ"ז צ"ע: (א) למה הזכירו בשם י"א; (ב) והוא העיקר: למה לא התנה דהיינו דוקא 'בהל' אבלים". ואולי י"ל דהי"א ס"ל שבכה"ג מותר גם בדברים האסורים לאבל ומשום דס"ל שרק דיבור נאסר ולא הרהור (ואפילו ע"י שמיעה מאחר) וכדעת המאורות הנ"ל (ס"א אות ג).

(31) ולדידן דקיי"ל שהאבל מותר בלימוד המותר בת"ב עכצ"ל דמה ש"הוא אינו שואל" הוא מטעם אחר, וכמ"ש בטור שם.

(32) 'הגהות הרמ"ך' על הרמב"ם הל' אבל שם ה"א; 'חידושי מהרי"ט צהלון לפרק איזהו נשך' סו, ב (במהדורת מכון 'אהבת שלום', ירושלים תשס"ב, עמ' פז. ועוד. וראה גם 'בנין דוד' על מגילת איכה (להרב דוד מייזליש, ווארשא תער"ג) ב'לקוטים' (כט, א) אות כד: "קשה האיך יכלו חז"ל לאסור אבל בת"ת אחרי שאבילות מדרבנן ות"ת דאורייתא" [יתרין ע"ד הדרוש: "דתורה שהוא מתוך עצבות אינו תורה... ולכן שפיר הוי אונס ורחמנא פטרי"]].

(33) ומ"ש בחי' מהריט"ז שם (עמ' צ) "לתרץ בדוחק דכיון שקורא ק"ש ומתפלל ושאר פסוד"ז הרי... מקיים והגית בו יומם ולילה", צ"ב, שהרי זה שיוצא יד"ח בפ"א שחרית ופ"א ערבית אינו אלא "בשעת הדחק כשאין לו פנאי" (לשון רבינו הוקן בהל' ת"ת פ"ד ה"ו). וראה גם שד"ח שבהע' הבאה.

(34) וע"ש בשד"ח שנתקשה להבין קושיית המהריט"ץ "דאם אבל פטור מת"ת, הרי אמרו דלומד בדברים הרעים, ומי פטר אותו מעסוק בתורה בדברים הרעים" [ומ"ש שכוונתו להקשות ע"ז שאסור ת"ת גם ל"מי שאינו יודע ללמוד בדברים הרעים ולומד בשאר הימים... דברים ששגור בהם כשאסור לו ללמוד חוץ מדברים הרעים נמצא בימי אבלו יושב ובטל" - לפענ"ד דחוק הוא]. ונ"ל שבאמת קושיית המהריט"ץ אינה אלא לפי הסוברים שאבל אסור ללמוד אפילו "דברים הרעים".

מחלוקת האחרונים בדבר הלימוד בדברים המותרים: היתר או חיוב

ב. והנה בספר 'שבט יהודה' (למהר"י עייאש, יו"ד סי' שפד ס"ד) עמד על מ"ש בשו"ע (שם) "אבל מותר לקרות באיוב ובקניות ובדברים הרעים שבירמי' ובהל' אבלות", וכתב: "נראה דמותר ורשות קאמר, שאם אינו רוצה ללמוד כלל אפילו בדברים הרעים רשאי, דאין לומר דכיון שהוא מותר חזר הדבר להיות חובה ואינו רשאי להיות יושב ובטל דהא כתיב (יהושע א, ח) 'והגית בו יומם ולילה', דליתא, דהא כיון דאמרו שהוא פטור מת"ת, משמע דפטור לגמרי", ע"ש בארוכה. ועל יסוד דבריו כתב בס' 'ערך השלחן' (או"ח שם סק"א) הו"ד ב'כף החיים' (שם סק"י) לגבי תשעה באב, ש"אם אינו רוצה ללמוד כלל רשאי, ולא אמרינן כיון דמותר ללמוד בדברים הרעים אינו רשאי לבטל ד"ת".

אבל בספר 'שמחת יהודה' (הנ"ל ס"א אות ד) חלק על ה'שבט מיהודה', וכתב שמעולם לא אמרו שהאבל "פטור מתלמוד תורה", וע"ש שדחה שאר ראיותיו³⁵. וכ"כ כמה אחרונים בין לגבי אבל³⁶ ובין לגבי ת"ב³⁷.

אמנם בשו"ת 'דברי יציב' (או"ח סי' רמ) יצא לחלק בין אבל לת"ב, וכתב שלפי השיטה הראשונה הנ"ל (ס"א אות ד) אסור לאבל גם דברים הרעים המותרים בת"ב, עכצ"ל שלדידהו האבל פטור לגמרי ממצות לימוד התורה, [ולפמשנ"ת לעיל (שם), נ"ל שהוא משום דס"ל שבאבל ישנו לימוד מיוחד ממשנ"ת "האנק דום", וע"ז סמכו לאסור (ולפטור) את האבל ממצות ת"ת], משא"כ בת"ב ד"כיון שמותר לעסוק בדברים הרעים הוא ממילא מחוייב ועומד, דרק משום פקודי ה' ישרים משמחי לב אסרוהו

(35) וראה לקמן (הערה 42) שדחה ראיית ה'שבט מיהודה' מדברי הרמב"ן. וראה גם שו"ת דברי יציב (דלקמן בפנים) שדחה הוכחות ה'שבט מיהודה'.

(36) ראה 'מונחה וקדושה' (ווילנא תרכ"ד) שער התפלה (ח"א סי' כט) כתב: "שלא ליפול בטעות שטועים רובם והוא עבור שהדין מפורש, איסור הלימוד בשבעת ימי האבלות, ולכן מדרך העולם להחזיק ספר איוב על הספסל שכנגדו לעיין בו, ולימודו בעצלה תפיל תרדמה או ניים ולא ניים (וכן המנהג גם בת"ב)", אבל באמת "חכמינו ז"ל אסרו ימים אלו במלאכה כדי שיהיו פנויים ללמוד תורה ויהא הלימוד בחשק גדול ובפה מלא . . ואם עושים בהיפך רק יחזיקו הספר נגדם לעד וכל היום מרבים שיחה עם הבאים לנחמם ונמצא שחטאם בביטול תורה גדול מאד".

(37) בספר 'מועד לכל חי' (להר"ח פאלאג'י, סי' יו"ד אות כא) כתב: "מ"ש במטה יהודה לענין אבל, וערך השולחן לגבי תשעה באב, דאם רוצה להיות בטל רשאי, יע"ש, לי הפעוט צריכה רבה, ואני מצטער על הנשים דהם בטלות והם באו להוסיף על האנשים, זה דבר תמוה". וראה 'שערי נחמה' (להרב יהודה טשזנר, אופקים תשס"ח) סי' יא אות ו בשם הגרי"ש אלישיב שהנכון כ"דעת הסוברים" שגם אבל חייב בת"ת ככל אדם "רק שחיובו הוא ללמוד דברים הרעים, וכן לענין תשעה באב".

לעסוק בדברים המשמחים, וע"ש (אות ה) שמסיק: "בתשעה באב נראה ברור שאי אפשר לומר דליכא מצות לימוד התורה".

והנה בטור (או"ח סי' תקנט) הביא שני מנהגים לגבי אמירת הפסוק (ישעי' נט, כא) "ואני זאת בריתי אותם אמר ה', רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה', מעתה ועד עולם" בנוסח קידושא דסידרא בת"ב: (א) שיטת הראב"ה היא "דלא שייך למימר 'ואני זאת בריתי' שהכל בטילים בו"; (ב) "מנהגינו לומר ערבית ושחרית 'ואני זאת בריתי', ולמה לא נאמר, והעם עוסקים באיוב וירמיהו וקינוה".

ויש מקום לומר שנחלקו במחלוקת האחרונים הנ"ל, אם יש חיוב תלמוד תורה בתשעה באב. אבל נ"ל שגם לפי שיטת האחרונים שחייבים ללמוד תורה בת"ב, יש מקום לקיים המנהג להשמיט "ואני זאת בריתי", או משום שבדרך כלל הכל עוסקים באבלו של יום ו"בטילים בו", או משום שאסור ללמוד כל חלקי התורה, וגם מה שמותר ללמוד אסור ללמדו בעיון, חסר עי"ז ב'בריתא של תורה' וב"רוחי אשר עליך"³⁸.

שקו"ט בהוכחת הגרשז"א מהריטב"א ושיטת רבינו זי"ע

ג. והנה במס' סוכה (כה, ב) שנינו "אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין", והקשה בחי' הריטב"א (מו"ק טו, א) מהא דאיתא בגמרא (מו"ק שם) "אבל אסור בדברי תורה, מדקאמר רחמנא ליחזקאל דום", הרי שפטור גם מדברי תורה (וראה גם פירוש רש"י מו"ק כא, א ד"ה ואסור לקרות). ותירץ בשני אופנים: (א) "שאין למדין מן הכללות אע"פ שנאמר בהן חוץ" (קידושין לד, א וש"נ); (ב) "דכיון דקורא ק"ש שחרית וערבית בדידה סגי לי' כדאיתא בסוף מנחות (צט, ב) ונמצא שאינו פטור ממנה" [לגמרי]. אבל בערוך לנר (סוכה שם) תירץ שגם אבל אינו אסור רק בדברי תורה המשמחים לב, אבל דיני אבילות ודברים רעים

(38) ב'שבולי הלקט' הל' שמחות סי' כו כתב: "מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל כל יום שאסור לקרות בתורה כגון אבל ות"ב באב אסור לברך ברכת התורה, פי' במאה ברכות" [וכ"כ בשבחי"ל סדר תענית סי' רסט: "ויש גאונים ז"ל שאומרים שאין מברכין ברכת התורה שהרי אסורין בד"ת והמדרשות בטילין", וכתב ע"ז: "ול"ג שצ"ע שהרי הוא רשאי לקרות בתורה ובאיוב ובקינוה ובדברים הרעים שבירמי', הלכך מברך ברכת התורה"]. אבל שיטת הגאונים לא הובאה בפוסקים, וע"כ גם את"ל שמוכח מדבריהם דס"ל שאין חיוב ת"ת בת"ב ואבל, הרי לא קיי"ל כוותיהו.

מותר ללמוד, ואם כן בזה יכול לקיים מצות לימוד תורה, שהרי גם הלימוד הזה נחשב ד"ת"³⁹.

ומזה שהריטב"א לא תירץ כה' ערוך לנר' נראה דס"ל שאבל באמת פטור מלימוד התורה ואינו "חייב" ללמוד דברים המותרים לו (וכ"מ מפירוש רש"י מו"ק שם), ובכתבי הגרש"ז אויערבאך אכן הוכיח מדברי הריטב"א, לענין מעשה, שבשבעת ימי האבל (ועד"ז בת"ב) אין חיוב ללמוד דברים המותרים.⁴⁰

אבל, לאידך גיסא, בשו"ת דברי יציב (שם) הוכיח ממ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' ק) דנ"ל "דע"כ לא אסרינן לי' לאבל בד"ת אלא בשאר ימות השנה דאם אינו עוסק בדברים המשמחים יעסוק בדברים הרעים שבירמי' ובאיוב וקנינות והל' אבלות וכיוצא, אבל ברגל דודאי אינו נכון להתעסק בדברים האמורים אינו נכון לישב ובטל מד"ת מכל וכל", דס"ל שגם אבל מחוייב בת"ת (עכ"פ לדידן דקיי"ל שגם אבל מותר ללמוד דברים הרעים וכיו"ב), דאלה"כ למה "אינו נכון" שיתבטל מד"ת, הלא זהו מדיני האבל שפטור מת"ת, אלא עכצ"ל שגם האבל מחוייב ועומד הוא במצות ת"ת. ולפי דבריו נמצא שנידון דידן (אם יש חיוב ת"ת באבל ובת"ב) תלוי בפלוגתת הריטב"א וה'חכם צבי'.

אבל נ"ל להציע, דעד כאן לא דיבר הריטב"א אלא לענין שבעת ימי האבלות, די"א שאסור ללמוד גם דברים הרעים וכמשנ"ת לעיל⁴¹, וכבר נתבאר לעיל שלפי שיטה זו ע"כ צ"ל שהאבל פטור ממצות לימוד התורה, ולדידהו הוא שהוצרך הריטב"א לדחוק ולתרוץ מ"ש "אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין" (ולא קתני "חוץ מלימוד התורה"), אבל לפי מה דקיי"ל שגם אבל מותר ללמוד בדברים הרעים, קושיא מעיקרא

39) ראה גם 'שדי חמד' (אסיפת דינים, מערכת בין המצרים, סי"ב): "דהא לא אסרו כל מין לימוד, והרי יכול לקיים מצות ת"ת בלימוד בדברים הרעים בין בט"ב בין באבל, וכל כונת חז"ל בזה שלא להסיח דעתו מן האבילות, כנלענ"ד".

40) ראה בספריו: שו"ת מנחת שלמה ח"ב (ירושלים תשנ"ט) סי' צד (אות ג); 'הליכות שלמה' על עניני תפלה (ירושלים תשס"ז) פ"ו ב'ארחות הלכה' סוף הערה 11 (לענין אבל) ו'הליכות שלמה' על המועדים (ניסן-אב) פט"ו בדבר הלכה סק"ב ו'שלמי מועד' (ירושלים תשס"ד) פרק צא (לענין ת"ב).

41) ראה ח' הריטב"א מו"ק כא, א שהביא המחלוקת בזה: "ומספקא להו לרבנן ז"ל אם יש לתת את האמור של זה בזה, שהרי יש דברים דת"ב חמור טפי . . וכן חומר באבל מבת"ב . . ופוסק רבינו יצחק ז"ל ליתן את של זה בזה".

ליתא וכמ"ש הערוך לנר⁴². ולפ"ז נמצא שאליבא דהילכתא גם האבל מחוייב בת"ת, ובתשעה באב לכו"ע איכא חיוב ת"ת, ודלא כמ"ש הגרשז"א.

ואף שגם אליבא דהמחמירים והאוסרים ללמוד "דברים הרעים" בשבעת ימי האבל מ"מ "באין ויושבין לפניו, ונו"נ בהל' אבלים" (כדאיתא במס' שמחות וכמשנ"ת), הרי מדלא חייבוהו לשכור אנשים שישאו ויתנו לפניו כל רגע פנוי, נמצא שעכ"פ בשעה שאין יושבין ונו"נ לפניו פטרוהו מלימוד התורה⁴³, וע"כ הוצרך הריטב"א לתרץ מ"ש ש"אבל חייב בכל המצוות חוץ מן התפילין", ואילו ת"ת לא קתני. ודו"ק.

אבל שוב מצאתי ב'שיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפאריס' (עמ"ס מו"ק מו"ק כא, א) שכתב בזה"ל: "ואסור לקרות בתורה, ואע"ג דאמר 'אבל חייב בכל המצות האמורות' בתורה ה"מ בקיום מצות אבל בת"ת מיתסר כדילפינן בר"פ מקרא דיחזקאל, משום דכתיב בהן משמחי לב, ואמר נמי . גבי ת"ב דכל אדם אסורין בת"ת, אבל . . קורא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבידמי' . . והתם מדמינן אבל לת"ב דקאמר כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, ולפ"ז אבל מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבידמי'". ומרהיטת לשונו משמע שהשווה ת"ב לאבל לענין זה שאינו חייב בתלמוד תורה, ובהמשך דבריו כתב שגם האבל מותר לקרות בדברים הרעים, ואעפ"כ כתב (בתחלת דבריו) שהאבל אינו חייב בת"ת.

שיטת רבינו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ד) ולמעשה, לדידן, חסידי חב"ד, אין לנו אלא דברי רבינו (בשיחת ש"פ פנחס ה'תש"נ, 'ספר השיחות' ה'תש"נ ח"ב עמ' 574), בנוגע לתשעה באב (עכ"פ), דאף שיש בו "הגבלות בנוגע ללימוד התורה שאסור לקרות

(42) וראה גם 'שמחת יהודה' (הנ"ל בפנים ס"ב) דמ"ש הרמב"ן בתורת האדם (הנ"ל הערה 1) "דלא דמי [ת"ת] לתפילין דהא פטר נפשי' בק"ש שחרית" היינו משום "שדעתו נוטה כמ"ד דאפילו בדברים הרעים אסור" לאבל ללמוד. [ויעוין ב'תורת האדם' שם: "ואיכא מאן דאמר כיון דקתני לה בת"ב ולא קתני לה באבל שמע מינה חמורין הן ימי האבל בכך מת"ב"].

(43) ולהעיר שגם כשישאו ויתנו לפניו בד"ת, לא יקיים מצות "ולמדתם אותם" מדין שומע כעונה (ראה הל' ת"ת לרבינו הו"ק פ"ב הי"ב) אא"כ יתכוון לצאת יד"ח בזה, ויש מקום לומר שמשום דינא דהאנק דום, ש"בדמימה תליא מילתא" כנ"ל, ג"ז אסור. אבל אולי י"ל דכמו שלענין הפסק תפלה ס"ל לכמה ראשונים דאף ששומע כעונה "כיון שאינו מוציא בפיו" אינו הפסק (לשון רבינו בשולחן או"ח ס' קד ס"ה), עד"ז נאמר בנדו"ד דכיון שאינו מוציא ד"ת מפיו לא יצא האבל מכלל "דום". ואולי י"ל שהדבר תלוי במח' הפוסקים וחוקיות האחרונים בגדר דין שומע כעונה, ראה 'אבני חושן' (להרב שמואל ניימאן, מאנסי תשנ"ג), ו'שומע כעונה' (להרב משה טויב, אוצר הפוסקים, ירושלים תשס"ב). וש"נ. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

בתורה כו' משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב, חייבים ללמוד תורה בכל רגע ורגע, אלא שהלימוד הוא בחלקי התורה המתאימים ליום זה".



בורר בשני מינים שאת שניהם רוצה לאכול רק לאחר זמן

הת' אליהו רפפורט

תות"ל המרכזית – 770

ידוע, שבהגדרת איסור בורר בב' מיני מאכל המבואר בברייתא שבת (עד, א), נחלקו הפוסקים.

בפשטות יוצא מדברי הראשונים, וכן מפורש בדברי אדה"ז (סי' שיט ס"ה), שהמין שרוצה לאכול עתה נחשב לאוכל והמין שרוצה לאכול לאחר זמן או שאינו מעוניין בו כלל נחשב לפסולת, ולכן מותר לברור רק את המין שרוצה לאכול עכשיו ולהשאיר את המין השני.

אולם הביאור הלכה (ס"ג ד"ה היו לפניו), מדייק מלשון הרמב"ם שגדר האיסור הוא הפרדת מין ממין אחר (ואין אחד מהם נקרא פסולת), ו"אלא דאם דעתו לאכול תיכף והוא בידו הוי דרך מאכל" ולכן מותר.

ועל יסוד זה נחלקו האחרונים בברירת שני מינים שאת שניהם רוצה לאכול רק לאחר זמן. דהפמ"ג (משב"ז סק"ב) מיקל בזה, דס"ל כאופן הא', ולכן בנדוד"ד הי מיקרי אוכל והי מיקרי פסולת. אבל המשנ"ב (שם) חולק עליו וס"ל דכיון דבנדוד"ד לא שייך ההיתר דהוי דרך מאכל, א"כ הדרא דינא דכל הפרדת מין ממין אסורה.

והנה בספר שבת כהלכה ח"ב האריך הרה"ג ר"י פרקש שליט"א בכל זה, ובפנים הספר, פי"ב אות עח, כתב "ולמעשה נראה שדעת רובם היא להחמיר", ועיין שם בציונים והערות שביאר טעמו ונימוקו. ובתוס' ביאור שם (ע' רפב-ג) יצא להוכיח שכן היא דעת אדה"ז להחמיר בנדוד"ד (ואיך שאין בזה סתירה לזה שבהגדרת איסור בורר בב' מינים ס"ל לאדה"ז כאופן הא' הנ"ל).

וז"ל שם: "דהנה בשוע"ר סי"ח כותב בדין ברירת השומן הצף על פי החלב מלמעלה שמותר לקלוט שומן זה באופן שכאשר יגיע לחלב יניח קצת ממנה עם החלב. אלא שמתנה זאת בתנאי "והוא ששומן זה צריך לאוכלו בו ביום, אבל אם אינו צריך לה אסור לטרוח משבת לחול". [ולהלן

כותב שאם רוצה לאכול לאלתר אינו צריך להניח כלום וכו' [והרי ברור שמדובר באופן שלא רק את השומן אינו חפץ לאכול עתה אלא שגם את החלב שמתחת לשומן אינו רוצה עתה לשתותו. שאילו היה חפץ בחלב עתה מובן ופשוט שלא היה בנטילת השומן משום הכנה משבת לחול שהרי עושה זאת בכדי לשתות החלב. וע"כ שמדובר במצב שלא את השומן ולא את החלב רוצה עכשיו אלא לאחר זמן. ואם איתא לחידוש הפמ"ג שבאופן זה מותר לברור זה מזה ב' מיני אוכלין הרי שכאשר אכן רוצה לאכול בו ביום צריך להיות מותר לא רק לקלוט השומן באופן שכשיגיע לחלב יניח קצת ממנה עם החלב, אלא גם ליטלו לגמרי צ"ל מותר, שהרי בורר אוכל מאוכל שלא ע"מ לאכול אף אחד מהם עתה אלא לאח"ז בו ביום.

ואם כנים אנחנו, הרי שמפורש מפסקי שוע"ר הללו שלמרות שנוקטים לעיקר שאיסור ברירת ב' מיני אוכלין יסודו הוא משום החשבת לפסולת ואוכל וכו' מ"מ אסור לברור ב' מינים זה מזה גם כשבשניהם אינו מעוניין עתה, וע"כ לומר כסברא הנ"ל שאין סתירה בין הפסקים וההגדרות, עכ"ל.

והנה לכאורה צודק הרב שליט"א בזה שכותב שאדה"ז מיירי בנידון שגם בהחלב אינו רוצה להשתמש בו ביום, דאל"כ אלא שרוצה את החלב לבו ביום לא הו"ל טורח משבת לחול. אלא שלא זכיתי לרדת לסוף דעתו בזה שמוכיח מכאן שבאם את שניהם רוצה ללאחר זמן יש בזה איסור בורר. הרי לכאורה שפיר יש לאוקמי' במקרה שאינו מעוניין בחלב כלל וכלל, לא להיום ולא לאח"ז. והרי ברור שבמקרה שהוא רוצה את השומן ללאח"ז, ואת החלב כלל וכלל לא, יחולו עליהם שם אוכל ופסולת (ראה שבת כהלכה שם אות ט), ומנ"ל להוכיח שבאם הוא רוצה את שניהם ללאח"ז יהיה איסור בורר להפרידם זמ"ז?!

ונראה להוסיף, ובהקדים דלכאורה הוא גופא טעמא בעי, למה לא פירש אדה"ז שהאיסור טירחא משבת לחול הוא רק כשגם את החלב אינו רוצה לבו ביום. והי' נראה לומר שאת שאריות החלב – הנקרא מי חלב – שנשארים לאחר שנעשה הסמטעטע, על פי רוב אין הדרך להשתמש בהם שום שימוש, ולכן נקט אדה"ז ד"שומן זה צריך לאכול בו ביום" ואילו לגבי החלב החריש לה, כי מעצמו מובן שאינו נועד לשימוש. ואם כנים הדברים, וודאי מחזורתא כדאמרן שאין מכאן שום ראי' לשיטת אדה"ז בזה.



בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי- כשירה (גליון)

הרב שמואל זאיאנין

ר"מ בישיבת תורת"ל מאריסטאון

בגליון האחרון (א'לט) דן הרב ח.ר. שיחי' אודות ענין כניסה למסעדה לא כשירה כדי לזכות בהנחת תפילין, ואם יש בזה משום איסור מראית העין (ע"פ פסק האג"מ שהן אכילת דברים כשרים, ואפי' כניסה בעלמא אסור משום מ"ע). לאחר שדחה כמה נימוקים להתיר העלה בכח דהיתירא, דאליבא דאדה"ז בסי' רמו אין לחוש למראית העין כשהוא לצורך מצוה. אלא שהקשה מההלכה בסי' תקיח דאסור להוציא סולם ביו"ט בכה"ג שיש בו מראית העין "אפי' הוא מוציאו לצורך שמחת יו"ט", ומתרץ: "שאני התם שיוכל לקיים מצות שמחת יו"ט בשאר דברים, משא"כ כשיתבטל מהמצוה לגמרי".

הנה יש להעיר:

(א) מצד אחד יש להדגיש בדברי אדה"ז (סי' רמב סי"א) שנראה שמקיל יותר מהצ"צ (מקור הלכה זו), שהצ"צ נימק ההיתר להוליד האתרוגים בעגלות משום "מצוה דרבים", אבל אדה"ז השמיט זה, וכתב לצורך מצוה (סתם).

(ב) לאידך יש לעיין בעצם היסוד: הנה בנוסף שיש לעיין, בהא דאדה"ז לא חילק בסי' תקיח בין היכא שיוכל לקיים מצות שמחת יו"ט בשאר דברים או לא, ובפשטות נראה דמדובר בכל ענין¹, הנה בנוסף לזה יש לעיין, דהגם שפשטות דברי אדה"ז בסי' רמו נראים שהוא יסוד כללי בכל הל' מראית עין "שלדבר מצוה אין לחוש למראית העין", יש לעיין אם אכן כוונתו כן או דילמא כוונתו לההלכה דמראית-עין המבואר בסי' רמו גרידא, שהרי בנוסף על המבואר בהל' יו"ט, הרי מבואר גם בהל' שבת סי' רמד ס"ח "בקצת מקומות נוהגין היתר שהקהל שוכרים נכרים בקבלנות לפנות הזבל מן הרחוב והנכרי עושה לעצמו ואפילו בשבת ואין חוששין

(1) וראה עד"ז בדברי אדה"ז בקו"א סי' תצח אות ה "ועוד, דהא משום מצות כיסוי שרינן איסור מוקצה לכסות באפר כירה שהוסק ביום טוב, ובהמות מדבריות ויונים שאינם מזומנים וחיה שקננה בפרדס בניה צריכים זימון, ולא שרינן משום שמחת יום טוב אם אין לו בשר אחר", היינו אפי' לא יקיים שמחת יו"ט בבשר באו"א, והרי בהלכות הללו "שמחת יו"ט" עניינה אכילת בשר וכמובן מהקו"א שם (הדן במצות שמחה דלדעת הב"י הוא דוקא בשלמי שמחה ולדעת המהרש"ל גם בבשר (ויין) דעלמא).

למראית העין ויש שלמדו עליהם זכות לפי שכבר נתפרסם הדבר שדרך לשכור נכרי בקבלנות לפנות הזבל ולא שכיר יום וא"כ אין כאן חשש מראית העין כמ"ש בסימן רמ"ג לענין מרחץ תנור ורחיים ע"ש. ומטעם זה יש להתיר להניח לנכרים לבנות בית הכנסת בשבת אם הוא מקום שמפורסם בו דרך בנין הבתים ע"י אומנים קבלנים ולא ע"י שכירי יום כמו שהוא ברוב המקומות שהאדריכל לבדו הוא קבלן והאומנים עושי מלאכה שתחתיו הם שכירי יום ששם יש חשש מראית העין ומכל מקום אין להתיר אלא בשעת הדחק כגון שיש חשש שמא יתבטל בהמשך הזמן בנין בית הכנסת לגמרי מחמת רשעת הנכרים אבל שלא בשעת הדחק אין להתיר מפני חילול השם בעיני הנכרים שהם אינם מניחים לשום אדם לעשות מלאכה בפרהסיא ביום אידם ואנו מניחים לעשות מלאכה בשבת בשבילנו בפרהסיא".

דנראה שלאחרי שחולק בטעם המג"א בדין ההיתר בשכירת נכרים בקבלנות לפנות הזבל, שא"ז משום "דברבים ליכא חשדא" וכמ"ש בקו"א ה' שם, ומבאר שהטעם משום דהדבר מפורסם מכבר, שדרך לשוחרם בקבלנות ולכן מסביר שכמו"כ ההיתר היחידי להניח נכרים בבנית בהכ"נ (אינו משום דברבים ליכא חשדא כהמג"א, אלא משום שנתפרסם שכל האומנים קבלנים ולא שכירי-יום), דלפי"ז אם אין מקום מפורסם שכל האומנים הם קבלנים אין לבנות בהכ"נ, ואפי' כשיש חשש שיתבטל בנין בהכ"נ לגמרי, דאעפ"כ חוששים משום מראית עין, אף במקום מצוה (דברים) חשובה כבנין בהכ"נ² (והלכה זו היא גם לולא הטעם של חילול ה' שמביא לאח"ז, שטעם זה, הוא אפי' כשנתפרסם שהם קבלנים, אלא שלענין ח"ה יש היתר באם יש "חשש שמא יתבטל . . בנין בהכ"נ לגמרי"), באופן דנמצא דלאדה"ז יש איסור דמראית העין אפי' לענין מצות חשובה דבניית בהכ"נ, וכפי שנראה בפשטות אפי' בענין שיש חשש דילמא יבטל בניינה לגמרי! שלכן יש מקום לומר שאין דברי אדה"ז בסי' רמו יסוד מוצק לכל ה' מראית העין, אלא אפשר שהוא כלל לגבי ההלכה המדובר בסי' רמו. אלא שסו"ס יש לבאר מה החילוק ביניהם?

עוד יש להקשות מסי' שכה ס"ד "ואפילו הוא חפץ של נכרי אלא שהוא ממושכן לישראל . . אסור להניחו ליטלו בשבת משום מראית העין. אלא אם כן שהנכרי הוא אלם שאז יש להקל . . כן במקום שיש בו משום דרכי שלום . . והוא הדין לצורך מצוה כגון להוציא חמץ מביתו בפסח . . מפני

(2) וראה יו"ד סי' רמט שהמחבר הביא שיטת י"א "יש מי שאומר שמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה . . .".

שהשליחות ע"י נכרי הוא שבות ועכשיו שיש אומרים שאין לנו רשות הרבים אלא כרמלית כמ"ש בסי' שמה הוא שבות דשבות והתירוהו לצורך מצוה", עד"ז בסי' תמו "ומכל מקום יכול לומר לנכרי שישליכנה לנהר או לבית הכסא ואפילו בשבת יכול לומר כן רק שלא יעבירנה במקום שאסור לטלטל מן התורה" דנראה מזה דלא התיר מראית-עין לצורך מצוה אלא כשהוא איסור שבות (דאז הוי שבות דשבות במקום מצוה) ולא במקום דאסור לטלטל מה"ת, והרי שם מדובר אף באם מפסיד מ"ע דתשבתו מה"ת וכגון דנתחמץ בתוך יו"ט (שא"י לבטל) כמבואר בס"ה שם (ואף דאנוס הוא דא"י להוציאו ואינו עובר עליו כמבואר בס"ה, מ"מ מפסיד לגמרי קיום מצות עשה דתשבתו, דקאי גם בפסח כמבואר שם ס"ה), ואעפ"כ לא התירו איסור דמראית עין משום מצוה?

והנה היה מקום לומר שהחילוק הוא דבסי' רמו מדובר במלאכה דרבנן, והיינו שמדובר כשהסוסים מוציאים האתרוגים, ואפשר שמדובר כשאין לזה גדר ר"ה דאורייתא ע"ד שמביא אדה"ז בהל' ד שם "ואפי' שאין בעיר ר"ה אלא כרמלית . . .", (ראה פרמ"ג בא"א שמבאר כן ההלכה בסי' רמו) משא"כ בסי' רמ"ד מדובר במראית-העין דמלאכת הבנין דאורייתא. ולפי פי' זה מובן שגדרי דיני מראית העין בשבת הוא ע"ד שאר איסורי דרבנן בשבת, שההיתר משום "פסידא" וכיוצא הוא רק בשבות דשבות, וא"כ נאמר, שמראית העין הוא שבות וכשמ"ה היא אודות מלאכה דרבנן, א"כ ההיתר ד"לצורך מצוה" בזה בדומה לשבות דשבות במקום מצוה.

(ולפי"ז אין להיכנס למסעדה שאינו כשירה באיסורי דאורייתא, להניח תפילין, כיון שכאן הוא מראית העין אודות איסור דאורייתא).

אבל בפשטות אי"ז נכון, שהרי דברי אדה"ז בסי' רמו מראים שמדבר בכל ענין הן בר"ה דאורייתא והן בכרמלית (וכל' "ואפי' אין בעיר ר"ה . . ."), ולאידך בסי' רמד אע"פ דמדובר אודות מלאכה דאורייתא, הרי מדובר ע"י מלאכה ע"י נכרי (דהוא רק דרבנן והוי מ"ע בדרבנן).

והיה מקום לחלק בין סוג המצוה: דרך במצוה (א) דאורייתא ממש, (ב) ושיש חיוב גמור (שא"א להיפטר ממנו) אין לחוש למ"ה, שלכן בסי' רמ"ו דמדובר אודות שילוח אתרוגים כדי שיוכלו לקיים נטילת ד' מינים דאורייתא אין לחוש למ"ה משא"כ בסי' רמ"ד דמדובר אודות מצות בנית בהכ"נ דחיובה הוא מ"ע דרבנן³, וגם ישנם אופנים שאין מחוייב בה, וכגון

(3) ראה אבנ"ז או"ח סי' מב ולאידך מנח"א ח"ד סי' לח בא"ד בגדר מצות בניית בהכ"נ (בקשר לבניית נכרים בקבלנות) דשניהם מגדירים כמ"ע דרבנן אלא שנחלקו אם הוא מצוה "בעצמותה" או רק מעין הכשר. ויש להעיר עוד שבנוסף למצות בנית בהכ"נ הרי עי"ז ניתוסף ב"כרוב עם

שיש כבר בהכ"נ בעיר ומספיק מקום עבור כולם, ובנוגע לסי' תקיח הרי אדה"ז בקו"א שם ביאר הא ד"קיימא לן לאסור דלא שרינן איסורא משום שמחת יום טוב . . כל מקום מודה דאין מצות עשה זו דוחה את שום לא תעשה, כיון שהיא תלויה בדעת האדם, שהרי מותר להתענות תענית חלום ביום טוב משום דהתענית עונג לו כמ"ש בסי' רפח, וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה לא תעשה, כדאיתא בפ"ג דכתובות גבי אונס ומפתה. שאין זה מצוה המחוייב עליו ממש, אלא תלוי בדעת האדם".⁴

אבל⁵ לכאורה אי"ז נכון לחלק בענין המצוה, דנראה דשייך בכל מצוה שהיא, וכן הלי' "צורך מצוה" עניינם כולל גם דברים שאינם המצוה עצמה אלא היא "צרכיה"⁶, ובפרט שאין נראה כן בלשון אדה"ז בסי' רמו שכתב "שלבדבר מצוה"⁷ אין לחוש⁸ למראית העין, דמשמע בכל מצוה שהיא, לא מיבעי מצוה דאורייתא, אפי' אינו תלויה בדעת האדם או אפי' מצוה דרבנן ועוד, נכלל ב"דבר מצוה", כמו"כ אין נראה דכאן הוי מגדר "מצות עשה" דוחה מראית העין, אלא נראה כהפשטות דבכל ענין דמצוה אין חוששים משום מראית-עין.⁹

הדרת מלך" ובקיום מ"ע "ונקדשתי" (שהוא קיום דאורייתא) שהרי ניתוסף ציבור גדול יותר באמירת דברים שבקדושה, והרי כתב אדה"ז סי' צ ס"ז "שתפלת הצבור אף על פי שהוא מצוה מדבריהם היא גדולה ממצות עשה של תורה הואיל ומקדשין בה ה' בריכים שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה". וראה גם כ"ס או"ח סי' מ.

(4) ולפי חילוק זה מותר ליכנס למסעדה טריפה להניח תפילין דאורייתא (אבל אין ליכנס לה ליטול לולב דרבנן בחוה"מ).

(5) בנוסף שאי"ז מתרץ סי' שכה ותמו דשם מדובר במ"ע תשכיתו דאורייתא כנ"ל דמדובר גם כשנתחמץ בפסח.

(6) לדוגמא: סי' שלח ס"א "פרוכת . . פעמונים . . להשמיע קול . . כדי שישמעו ויקומו . . שהוא צורך מצוה שישמעו העם ויקומו" מעין הכשר מצוה.

(7) דקיל לשון זה מ"קיום מצוה" או "במקום מצוה" או אפי' "צורך מצוה", וראה בסי' רמח סי"ב דמביא יש מי שאומר שהליכה לסחורה להרויח או לראות פני חבירו חשיב "דבר מצוה" לענין ההלכה דהפלגה ג' ימים קודם השבת והחולקים סוברים דברים הללו הן "דברי הרשות ממש" סי"ד שם. וראה גם קו"א או"ח רסא סק"א. וראה שו"ת שאילת שלום סע"ח דמייסד היתר במכירת העגלות לנכרים במקום הפסד כל פרנסתם גם מצד זה "דפרנסה הוי ג"כ דבר מצוה וכמבואר ביו"ד סי' רכ"ח לענין נדר עיי"ש . . ."). ולהעיר שהצ"צ שם לא כתב הלשון "דבר מצוה", והזכיר ל' "מצוה דרבים" או "צורך מצוה".

(8) ויש להעיר דלשון זה שאני מלשון "שבמקום הפסד גדול לא גזרו על מ"ה" (אדה"ז סי' רמד סי"ד), שהפ"ד "אין לחוש" בדבר מצוה, הוא שלא רק שאין כאן איסור אם ירצה, אלא שאין עליו אפי' לחשוש ולהחמיר, והוא ע"ד לשון הצ"צ "במקום מצוה אין להחמיר", שהוא כאילו אומר שאין לחשוש בענין שזה יבטל אותו מהמצוה.

(9) וגם אין הכוונה בל' אדה"ז כהמנחת פתים סי' רמד שמפרש שתלוי אם הרואה, מבין שיש כאן קיום מצוה, דאז אין הרואה חושש שעושה עבירה (שלא שכיח שעושין מצוה ע"י עבירה),

ולכאורה פשטות לשון אדה"ז נראה כפי' הרב חר. שיחי' שאדה"ז קובע הלכה בנוגע לכללות הלכות מראית העין, ולא רק לההלכה של הולכת הסוסים כו', אלא שאולי יש לחלק באו"א: שיש ב' סוגי איסורי מראית העין: (א) איסורים שנקבעו ונתקנו ע"י חז"ל, (ב) איסורי מראית העין כלליים שחז"ל לא קבעו אודותם בפרטיות, אבל הסברא מראה שיש לחוש וליזהר מפני מראית העין¹⁰.

יש לומר: שאותם החששות שחז"ל עצמם חששו אודותם משום מראית העין, הרי הם חששו מאוד על זה (הן מצד "חשדא" (או משום חלול ה') או מצד שילמדו מזה להיתר), ומשום זה החזיקו בזה בתוקף איסור פרטי ומיוחד ואפי' אם מדובר אודות "דבר מצוה" או אפי' מצוה דאורייתא, החזיקו בגזירתם באופן "דלא פלוג", אבל במקום שלא גזרו אלא שיש דין שיכולים וחייבים להיזהר לחוש למר"ע, אז סובר אדה"ז "שאין לחוש" בדבר מצוה.

וא"כ מובן שהדין בסי' תקיח הוא גזירה מיוחדת מחז"ל כמבואר באורך פרטי ההלכות במשנה וגמ' (ביצה ט, א), וכמו"כ הלכות איסור מלאכת קבלן בשל ישראל דילמא יאמרו "שכירי יום הם" לדעת האוסרים כו' קשור עם גזירת חז"ל כמבואר בירושלמי שבת ובבלי מו"ק לכן חל זה אפי' לדבר מצוה כבניית ביהכ"נ. כמ"כ ההלכות בסי' שכ"ה מיוסדות בגמ' שבת יח: יט. וראשונים שם (שגזרו שלא יתן לנכרי בענין "דנראה כשלוחו" להוציא לר"ה).

משא"כ ההלכה בסי' רמו סי"א שמדובר אודות אסור השכרת בהמת ישראל שניתן לנכרי משום מצות שביתת בהמתו כו', ובמילא יכול להשכירו רק אם יחזירו קודם השבת והראשונים דנו מה הדין כשלא החזיר העכו"ם באם מועיל ההפקר, וע"ז ניתוסף שקו"ט אם מועיל הפקר הישראל לכתחילה או שיש לחוש משום מראית-עין, הרי זה נכלל בההלכה הכללית להיות נזהר ממראית-העין, וע"ז חל הכלל שאין לחוש לדבר מצוה.

ולפי"ז נראה לעניננו: חז"ל לא גזרו במיוחד שאין להיכנס למקום שמאכילים טריפות משום מראית-העין, אלא בפשטות זה נכלל תחת

דבפשטות נראה לשון אדה"ז שאפי' אם היה מקום לחשוש למר"ע, אין חוששים בפועל "בדבר מצוה".

(10) וראה פר"ח יו"ד סי' פז סק"ז ושקו"ט בזה.

אזהרה כללית לחוש למראית-עין, שלכן נראה שלדבר מצוה (לזכות תפילין או מצוה אחרת) אין לחוש לזה לשיטת אדה"ז, וצריך עיון.

אבל עדיין נראה שיש ללמוד מדברי אדה"ז בסי' רמו שזה שאין לחוש למראית-עין בדבר מצוה, הוא רק אם אין יכולת להכריז ולפרסם שאינו עושה עבירה, שהרי כתב שם (סי' רמו סי"א) "וכן יש להתיר לצורך מצוה כגון לשלוח אתרוגים על בהמתו ע"י נכרי ע"ד שיתבאר בסי' תרנה אם מפקיר בהמתו בפני שלשה ואם אי אפשר לו יכול להפקיר אפילו בינו לבין עצמו שלדבר מצוה אין לחוש למראית העין", שההיתר להפקיר בינו לבין עצמו (בענין שאין מפורסם שאין כאן איסור) הוא רק "כשאי אפשר לו" להפקיר בג'¹¹, דעניינו "שע"י השלשה ישראלים יתפרסם הדבר לכל מי שיודע שהיא בהמת ישראל"¹² (לשונו בתחילת הסעיף שם). ויש לציין שאדה"ז הדגיש הלכה זו בניגוד למקורו, שבצ"צ סי' לה שם כתב "אמנם לצורך מצוה דברים כגון להוליך אתרוגים לזכות רבים שיקיימו המצוה בשעתה וצריכים למהר הליכתם התרתי להם על ידי הפקר דבמקום מצוה אין להחמיר . . . כאן על ידי הפקר דליכא איסור כלל אלא דלכתחלה מחמירין אבל במקום מצוה אין להחמיר", דלא חילק והצריך לכתחילה להפקיר בפני ג' ואדה"ז כותב להדיא כסדר דלעיל^{13 14}.

ולכן אולי כדאי להיכנס להמסעדה בעניין ואופן שמכריז לעין כל תכלית ביאתו לשם, המראה שלא בא אלא להפיץ יהדות ותורה ואינו נכנס לאכול וכיוצא. וכשלבוש באופן שנראה דעניינו להפיץ תורה (ע"ד בעל מלאכה

(11) ואי"ז סתירה למה שכתב "לדבר מצוה אין לחוש למראית-העין", שהפירוש הוא, דאם השתדל אופן שיוכל לפרסם שאין כאן עבירה, וראה שאין לו אפשרות זו, אז "אין לחוש למ"ה" בדבר מצוה ולא ימנע ויתרשל מלעשותה.

(12) ואולי מקורו ממשנה פי"ט שבת "מכסהו בעדים" משום הרואים להכריז שמטלטל איזמל ומצוה (ראית מהר"י ברונא לח ונראה שם לכא' שהוא רק לכתחילה).

(13) שלכן מסתבר סברת הרב ח.ר. שמה שאין לחוש למ"ע במקום מצוה, הוא רק באם א"א לקיים המצוה בע"א, דאע"ג שאין חילוק מועיל להסביר ההלכה בסי' תקיח ורמז כנ"ל, מ"מ סברא נכונה ע"פ המבואר בדברי אדה"ז להדיא דהגם "שאין לחוש לדבר מצוה" יש לעשות בתחילה בעניין שלא יהיה שום מראית-עין.

(14) ומה שכתב אדה"ז בקו"א סי' רנב אות ב "וכ"ש שאין לחוש למראית העין של הבריות, ובפרט שהם נוהגים כמ"ד דלית לן רשות הרבים ואין חוששים שהם לא ידעו מההפסד מרובה ושעת הדחק, כמו שאין חוששים שהם לא ידעו מהדרכי שלום ומאלמות הנכרי מהדבר מצוה", מבאר בהמשך "ומהטעם שיתבאר בסמוך עיין סימן שכ"ה", היינו אות ג' שם . . . מיהו יש לומר דגם גזירה זו של מראית העין לא עדיפא משבות, והוה ליה ג"כ שבות דשבות" (ועיי"ש) היטב באות ב' וג' ושו"ע סי' שכה ס"ד), דנמצא דבענין "מראית העין" דשבות במקום מצוה אין חוששים במה שלא ידעו אבל במראית העין אדא' במקום מצוה אין טעם זה, וצריך לחידוש נוסף דבמקום מצוה לא חשו (יותר מפסידיא ודרכי שלום) ומצד היתר זה, לכתחילה יש לעשות בענין שידעו שעושה דבר מצוה ושלא יהיה מ"ע, אבל "אם אי אפשר . . . לא חשו".

שלבשו מראה ומפרסם שבא לעשות מלאכתו דלכאורה אין שם איסור מראית-עין) או כעצת הרב ח.ר. שישאו התפילין בגלוי לעין כל (אלא שלענ"ד אין זה מהווה מעין "הכרזה" חזקה כמו בחלב שקדים הנמצא ממש בסמיכות אצל החלב, ואין זה מסלק כ"כ המראית-עין, אבל כשמלובש בציוור המראה שהוא שלוחא דרחמנא ורבנן להפיץ דבר ה' הרי זה מהווה הכרזה ברורה לתכלית ביאתו לשם).



פשוטו של מקרא

פירש"י ד"ה לעבר את פי ה'

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת בלק ד"ה לעבר את פי ה' (כד, ג): "כאן לא נאמר אלקי, כמו שאמר בראשונה, לפי שידע שנבאש בהקב"ה ונטרד".

לכאורה כוונת רש"י למה שכתב לעיל (כב, יח) " . . אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה' אלקי . . .".

ובזה מובן מה שרש"י העתיק מן הכתוב את תיבות "לעבר את פי" הגם שבתיבות אלו אין רש"י מפרש כלל – מפני שזה מגדיל עוד יותר את השאלה, דהיינו שמצינו שבלעם אמר ממש כלשון הזה ושם אמר "אלקי", וכאן לא אמר.

אבל עדיין צריך עיון, שהרי מצינו כמה פעמים קודם פסוק זה שכשהזכיר בלעם את ה' לא הוסיף תיבת "אלקי":

בפסוק (כב, לח) " . . הדבר אשר ישם אלקים . . . " – ולא אמר אלקי.

בפסוק (כג, יב): " . . הלא את אשר ישם ה' בפי . . . " – ולא הוסיף אלקי.

בפסוק (כג, כו) " . . כל אשר ידבר ה' . . . " – ולא הוסיף אלקי.

ואם כן, מהי הקושיא שאחרי שבלעם הזכיר השם כמה פעמים לפני פסוק זה ולא הוסיף "אלקי" שגם בפסוק זה לא הזכיר.

במילים אחרות, מהו ההכרח לומר שכאן דווקא היה בלעם צריך להוסיף "אלקי" ולא הוסיף.

לכאורה היו יכולים לתרץ שהיות שבלעם אמר כאן הלשון ממש כמו שאמר לעיל (וכמו שכתבתי לעיל שלכן העתיק רש"י תיבות אלו מן הכתוב – אם כן למה דוקא כאן מתעוררת השאלה למה לא הוסיף תיבת "אלקי" כמו שאמר לעיל.

אבל, אם זה מה שהיה קשה לרש"י, למה לא הקשה על עוד שינויים שיש בין דיבור בלעם כאן למה שאמר לעיל.

(א) כאן אמר בלעם ". לעשות טובה או רעה . . .", ולעיל אמר: ". לעשות קטנה או גדולה". כאן אמר בלעם: "מלבי" – משא"כ לעיל.

(ב) בלעם ענה לבלק שגם אל מלאכיו אמר שהוא ברשותו של הקב"ה.

ולכאורה אינו מובן למה לא אמר שלו (לבלק) בעצמו אמר בפירוש בפסוק (כב, לה) ". היכול אוכל דבר מאומה . . .".

ומובן בפשטות שהדיבור שעל ידי שליח בלעם אינו דומה להדיבור של בלעם עצמו לבלק.

(ג) ובכלל צריך להבין, שלכאורה קושיית רש"י היתה צריכה להיות להיפך, דהיינו:

כשבן חמש למקרא ילמד פסוק (כב, ח) ". כאשר ידבר ה' אלי . . . " – ולא נאמר "ה' אלקי". ובפסוק (כב, יח) נאמר "ה' אלקי", ישאל למה לא נאמר "אלקי" בפסוק הראשון. וגם אחרי זה ילמד עוד כמה פסוקים שבלעם הזכיר "ה'" ולא נאמר "אלקי" ישאל מה מיוחד בדיבור זה שדוקא בדיבור זה הזכיר "אלקי" משא"כ בכל שאר הדיבורים.

ולאידך גיסא, זה שבלעם נבאש בהקב"ה היה בשעה שהקב"ה כעס עליו כמו שכתוב בפסוק (כב, כב): ויחר אף אלקים כי הולך הוא וגו'.

ואם היה רש"י מפרש פירושו כאן היה מובן למה לא הזכיר בלעם "אלקי" בכל הדיבורים שדבר אחר פסוק זה (אבל עדיין לא היה מובן למה לא הזכיר אלקי קודם פסוק זה).

וגדולה מזו מצינו:

שרש"י פירש בפרשת ויקרא ד"ה את פני הפרכת (ד, יז): "ולמעלה הוא אומר את פני פרכת הקדש . . .".

והנה כאן היו יכולים לתרץ שלאחר שהפסוק אמר בפעם הראשונה "הקודש" מובן למה לא הזכיר "הקודש" בפעם שניה, מפני שסמך על מה שאמר בפעם הראשונה – ואעפ"כ היה קשה לרש"י למה לא אמר הכתוב הקודש גם בפעם השני'.

אם כן, כל שכן בנידון דידן שבלעם אמר "אלקי" רק בפעם השניה שקשה למה לא אמר זה בפעם הראשונה.



שונות

"מְצָרִים" או "מְצָרִיִּים"

הרב לוי גאלדשטיין
מלמד תשב"ר בישיבה

בהגדה של פסח, איתא: "אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המְצָרִים במצרים".

אמנם, בפרקי אבות פרק חמישי, משנה ד' איתא: " . . עשר מכות הביא הקדוש ברוך הוא על המְצָרִיִּים (בשני יודי"ן) במצרים . . .".

וכן הוא בדפוס פרקי אבות שבסידור תורה אור, בסידור תהלת ה' ועוד הרבה סידורים).

בתנ"ך לא מצאתי "מְצָרִיִּים", כי אם, מְצָרִים.

ולמעיר מחולין (ה, א) בתוד"ה: עורביים מבעי ליה. ואף על גב דכתיב עברים מצרים¹ ולא כתיב עבריים מצריים, התם ליכא למיטעי.



"שאנחנו" – "שאנו"

הנ"ל

בה"יהי רצון" שאומרים בשבת ויו"ט, אחרי אמירת ספר של תהלים, כת': " . . וכשם שאנחנו* אומרים שירים . . .".

(1) בראשית מג, לב.

ובשוה"ג:

(*) בכ"מ אומרים שאנו. המו"ל.

ושמעתי מפי המזכיר הריל"ג שי', שמש"כ כאן בשוה"ג, הוא הוספת הרבי.

ולהעיר, שביה"ר שאומרים לפני אמירת תהלים כתיב "שאנו".

והנה, יל"ע, מהי הכוונה בהוספה זו. היינו, מהו פירוש הר"ת "בכ"מ".

אם פירושו: "בכמה-מקומות", והיינו, שבכמה תפלות (ולא בכולם), אומרים "שאנו" – מקמ"ל?

ולאידך, אם בשביל להודיענו שיש לומר כאן "שאנו", הנה, מהו "קו-המכריע" בזה?

ואם פירושו "בכל-מקום", הנה, העובדא (לכאורה) אינה כן, כי בהרבה תפלות כת' "אנחנו" (רבים הם וא"א לפורטם).

ולהעיר, שבהרבה דפוסים אחרים של ה"יהי רצון" (שלאחרי אמירת תהלים), מצינו בשני האופנים.

גם, יש לעיין האם הערה זו היא בכלל בנוגע להלכה למעשה, ואולי הוא רק בתור הערה, (כמנהגו הק' בנוגע לסליחות ופיוטי ר"ה ויוה"כ).

והנה, מצאתי שהאריך בדיון זה ("אנחנו" לגבי "אנו") ידידי הרה"ג הרב שמואל פסח שליט"א באגאמילסקי, בקובץ הערת הת' ואנ"ש – אשען פארקוויי – תשד"מ (גליון י' (מט)). אבל לא מצאתי שם פתרון.



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים

ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,

ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד

הרה"ת ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל

גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ובנם דאני שיחיו

שיינער



לזכות החתן התמים

הרב שמעון שיחי'

והכלה מרת איטא תחי'

גערליצקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

יום רביעי כ"ה אלול 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 זקני'

הרה"ת ר' אברהם שיחי' וזוגתו מרת ליבא תחי' בארבער

לזכות החתן התמים

הרב משה שיחי' גורעוויטש

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' וולבובסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום רביעי ח"י אלול ה'תשע"ב

יהי רצון שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל על
יסודי התורה והחסידות, מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר,
ומתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתם שיחיו



לזכות

הילד יחזקאל שיחי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ

ביום שני ט"ז אלול תשע"ב

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממונו ומכל יו"ח שיחיו,
רוב נחת ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י.



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה ומרת צירל שיחיו

בייטש

לזכות החתן התמים

הרב **רפאל שיחי'**

והכלה מרת **מושקא תחי'**

שטיינער

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

יום שלישי י"ז אלול 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' **ארי' לייב** וזוגתו מרת חי' **שרה עטיל** שיחיו

שטיינער

הרה"ת ר' **גד יעקב** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו **בליזינסקי**



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** שיחיו