

ב"ה

ש"פ נח – ז' מרחשון ה'תשע"ג גליון ג [אלף-מב]

גאולה ומשיח

- 4..... האם יהיו הרים לעתיד לבוא
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 8..... "וחוזרין כל המשפטים בימיו . . ועושין שמיטין ויובלות"
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 13..... לשיטתייהו דרבי יהודה ורבי נחמי' בתורת רבינו (א)
הרב מנחם מענדל רייצט
- 16..... חלוקת הפרשיות לך לך וירא
הנ"ל
- 17..... משך זמן סעודה
הרב בן ציון חיים אסטער
- 19..... "זפניהם אחורנית"
הרב וו. ראזענבלום

אגרות קודש

- 21..... מהות עבודת הלווים בזמן הזה ולעתיד לבא
הרב מנחם מענדל גרינפלד

נגלה

- 26..... שבועת עד אחד בלא תביעת ברי
הרב יהודה לייב שפירא
- 31..... לימא מתניתין דלא כבן ננס
הרב אפרים פישל אסטער

חסידות

- 33..... ציונים בתניא קדישא (ג)
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 38..... השבועה 'תהי צדיק ואל תהי רשע'
הרב ישכר דוד קלויזנער
- 42..... "זאפי' מי שיש בידו למחות ולא מיחה" (גליון)
הרב פנחס קארף

הלכה ומנהג

- 42 כשרות הדפנות – לענין שבת ולענין סוכה
הרב שלום דובער לוין
ברכת "על נטילת ידים" לאחר שניגב ידיו; 'אהל' בסוכה בעת
הגשם
הרב לוי יצחק ראסקין
48 ברכת התורה על הרהור וגדר לימוד התורה
הרב אלימך יוסף הכהן סילבערבערג
51 יום הולדת (א)
צבי רייזמן
57 דיני הלל
הרב מרדכי פרקש
62 נשיאת כפיים לבני אשכנז בארץ ישראל בכל יום
הרב יעקב הלוי הורוביץ
75 להשהות צורת חמה ולבנה
הרב יוסף שמחה גינזבורג
75 אמירת 'עלינו לשבח' אחר המילה
הרב יואל יאיר נחמנסון
נסיעה לבית הכנסת בשבת באופן האסור; איסור דיבור דברים
בטלים (גליון)
הרב משה פרץ
81 האכלת יולדת שאינה אומרת "צריכה אני" (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין
82 ... כניסה למסעדה בלתי כשרה בכדי לזכות יהודים במצוות (גליון)
הרב חיים רפופורט

פשוטו של מקרא

- 84 הטעם שסיחון לא נתן רשות לבנ"י לעבור בארצו (גליון)
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

- 85 פירוש אגרת הקודש "נפש השפילה" לאדמו"ר הזקן
הרב משה מרקוביץ
86 שאנו – שאנחנו (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין
87 מצרים – מצריים (גליון)
הנ"ל

**הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וירא
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ד חשון
התשע"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

האם יהיו הרים לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

האם נבראו הרים משום עונש?

בילקוט שמעוני סו"פ בראשית איתא: "אנוש בן שת בימיו התחילו הבריות להכעיס ליוצרן בע"ז והוא היה הדור השלישי והכעיסו בג' עבירות שנאמר אבי ישב אהל ומקנה, ומקנה בסתר, חזרו להכעיס בגלוי ומשמיעים את קולם שנאמר אבי כל תופש כנור ועוגב, חזרו להיות עושין צלמים וקוראין אותן בשם בוראן שנאמר אז הוחל לקרוא בשם ה', חזרו מתבלין בכל כעס שנאמר תובל קין וכו', ונגזר עליהן ג' גזירות כנגד הכעס שהכעיסו אחת שנקרע אוקינוס והציף שלישי היבשה, ואחת שהיה כל העולם כלו מישור וערבה ונעשה הרים וטרשיים וגימיות, ועתיד לעתיד לבא לחזור למישור, שנא' יסוב כל הארץ כערבה כמו שהיה וכו'".

הרי סב"ל דעד חטא אנוש לא נבראו עדיין הרים והי' כל העולם מישור, ורק משום החטאים נעשו הרים, ועפי"ז מובן גם ההמשך, דכיון שההרים נבראו מצד החטא, לכן לעת"ל כשיתמו חטאים מן הארץ וכו' יחזור העולם למישור.

ועי' גם ב'אוצר המדרשים' (עמ' 154) שהביא מ"מדרש ויושע" עה"פ נטית ימינך: "בשעה שברא את עולמו היתה רחבה ושוה בכל מקום, וכשעמד קין והרג את הבל אחיו היה תוסס דמו בארץ וקללה הקב"ה, מיד נעשו ההרים והגבעות".

הרי דסב"ל ג"כ שההרים נבראו מחמת החטא, אלא דנקט שהי' בשביל חטאו של קין שהרג את הבל, ולכן גם לפי מדרש זה י"ל כנ"ל, דכיון דלעת"ל יתוקן חטאו של קין, (וכמ"ש האריז"ל (לקוטי תורה, שער הפסוקים יחזקאל בתחילתו) וז"ל: כי בתחילה היתה העבודה בבכורות כי להם משפט הכהונה, וכשחטאו ניתנה לבני אהרן הכהנים, והנה קין הוא הבכור, ואילו זכה היו לו ג' העטרות הנזכרות והאחת מהן היא הכהונה, כמו שאמר הכתוב (בראשית ד, ז) הלא אם תטיב שאת, וכמש"ה (ויקרא ט, כב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכיון שחטא קין אבד בכורתו וכהונתו ונתנה להבל אחיו, וכמו שהודעתיק, כי אהרן הוא משורש הבל, והנה קין הוא גבורות והבל חסדים, ומן הראוי היה שהגבורות והם קין הבכור והם

מעולות מן החסדים וכו' וכן הלויים שהם מן הגבורות של קין הי' ראוי שהם יהיו הכהנים כי להם כתר כהונה שהם הבכורות, והכהנים שהם משורש הבל יהיו לויים, אלא שבחטאו של קין נהפך הענין . . ומסיים שם: "והנה בעוה"ז שנשמות שורש הבל להיותם מן החסדים הם יותר נקיים ורובם טוב ומיעוטם רע היו עתה כהנים, אבל לעת"ל שנשמות שרש קין נטהרו מן הקליפות ונתקנו, יחזור קין ויטול בכורתו הראויה לו, ומה שעתה היו הכהנים עובדים יהיו אז הלויים עובדים בכהונה, באופן שהכהנים יחזרו להיות לויים, והלויים יהיו כהנים עיי"ש) ובמילא יחזור אז כל הארץ למישור.

מתי נבראו ההרים

אמנם מצינו מדרשים החולקים על זה, וסב"ל שההרים נבראו מיד בששת ימי בראשית והוא בבראשית רבה (פ' בראשית פ"ג) עה"פ יום אחד: "א"ר תנחום בר ירמיה שבו נבראו ארבעה דברים, הרים שמים וארץ ואורה" ושם בפכ"ג איתא: "ד' דברים נשתנו בימי אנוש בן שת, ההרים נעשו טרשים ("חזקים כסלע ולא היו ראויים לחרוש ולזרוע") וכו'" הרי דהכא במדרש לא כתב כהילקוט שאז נבראו ההרים, משום דסב"ל שנבראו מיד ביום א', אלא דע"י חטא אנוש ההרים נעשו טרשים.

ובפרקי דרבי אליעזר (פ"ה) איתא: "בשלישי היתה הארץ מישור כבקעה, והיו המים מכסים על פני הארץ, וכשיצא הדבר מפי הגבורה יקוו המים, עלו מקצות הארץ הרים וגבעות ונתפזרו על פני כל הארץ ונעשים עמקים, על תוכה של ארץ ונתגלגלו המים ונקוו לעמקים", דכאן סב"ל שהרים נבראו ביום שלישי, וראה גם בס' 'תורת העולה' (פמ"ז ד"ה הנה מבואר) ובחידושי הגאונים בעין יעקב פסחים נד, א (ד"ה תניא).

ובשמות רבה (פרשת בא פי"ג) איתא: "היאך נבראת הארץ תחלה, אמר ליה נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ וצורות קטנים שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות שנאמר (איוב לח) בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו וכו'", הרי גם הכא סב"ל שההרים נבראו מיד בששת ימי בראשית¹.

1) ועי' עוד בס' "מעשה טוביה" ביסודי עולם (אות סה) וז"ל: שאלה אם כל ההרים אשר לגג עיננו נבראו משעת הבריאה או אם נתגדלו אח"כ? תשובה לא נעלם מעיני המעיין, כי הקב"ה ברא הרים ויצר רוח משעת הבריאה, עם זה כדברי רשמי הארץ נתוספו כמה הרים על זמן המבול ויש שנעשו על ידי הרעשים", הרי מבואר דסב"ל שכמה הרים נתוספו במשך הזמן, וכן משמע באבן עזרא עה"פ בטרם הרים יולדו (תהילים ז) דנאמר יולדו כי הרוחות יולידום, ועי' גם בחי' מהר"צ חיות נדה כג, א, שכתב דבעת הבריאה היתה הארץ כדורית לגמרי ולא הי' לא הר ולא

וכן נראה דנקטינן להלכה שההרים נבראו מיד בששת ימי בראשית, שהרי איתא בברכות (נד, א) ובשו"ע או"ח סי' רכז דעל ההרים וגבעות אומר ברוך מעשה בראשית, וברבינו יונה (ברכות שם) כתב: "על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ונהרות והמדברות לפי שאינם משתנים ועומדים כך מבריאת עולם אינו מברך אלא עושה בראשית עכ"ל. ובאבודרהם (הל' ברכות שער השמיני ד"ה מאי רוחות) כתב דעל ההרים ועל הגבעות ועל הימים ונהרות ועל המדברות מברך בא"ה אמ"ה עושה מעש"ב, כיון שיסדן מאז, ושבחו של מקום הוא כשמכירין היום דבר שאנו יודעין שהמקום בראו בששת ימי בראשית ועדיין הוא קיים ק"ו לעושהו שהוא קיים עכ"ל. הובא באליה רבה שם סי' רכז סק"א. הרי משמע דנקטינן להלכה שההרים נבראו מיד בששת ימי בראשית.

דלפי"ז נמצא דמדרשים אלו סב"ל שההרים לא נבראו מצד העונש, אלא שכן הי' צריך להיות מצ"ע בעולם, ואפשר לבאר זה ע"פ מ"ש בס' פני דוד' להחיד"א (פ' שלח ד"ה ויש להעיר) שביאר הטעם בבריאת ההרים והגבעות, שהם כדי להחליש הרוח שהרוח פוגע בהם ומחלישו, וכשבא אח"כ לישוב בני אדם כבר נחלש כוחו, ולולי זאת הי' הרוח מרבה חללים בישוב עיי"ש.

ולפי דעות אלו לכאורה אפשר לומר שגם לעת"ל ישארו ההרים כמקדם, כיון שא ינם מחמת עונש אלא שכן נבראו בתחילת הבריאה.

אלא שבתוספתא סוטה פי"א ה"ז איתא על הפסוק הנ"ל (זכריה יד, י) יסוב כל הארץ וגו': "יסוב כל הארץ כערבה מגבע לרמון נגב ירושלים והלא נגב ירושלים מישור היה וגבע ורמון מקום טרשין וקרקשין היה, אלא מה גבע ורמון עתידין ליעשות מישור כנגב ירושלים כך כל הארצות עתידין לעשות מישור כנגב ירושלים, ורש"י בזכרי' שם פירש: "יסוב כל הארץ – יהפך להיות כל הארץ כערבה, ישפלו ההרים ויהי כל העולם כולו מישור, וירושלים הר כדי שתראה גבוה על הכל, מגבע רמון נגב ירושלים – שנינו בתוספתא דסוטה נגב ירושלים מישור הוא וגבע רמון טרשין וקרקשין וכן פתרונו מגבע לרמון שהוא מקום הרים משם יתחילו להיות נהפכין לערבה ולמישור ויהיו דומין לנגב ירושלים שהוא מישור, וראמה – מתוך שכל סביבה מישור תראה היא גבוה".

בקעה וברבות הימים ע"י הרוחות וע"י המבול נסתבבו מזה הרים וגבעות, הובאו דבריו בס' פרדס יוסף פ' בראשית (א, א) אות ח', ועי' מ"ש על דבריו בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קו.

וראה גם ירושלמי עירובין (פ"ח ה"ח): "ריש לקיש אמר לעולם אין רשות הרבים עד שתהא מפולשת מסוף העולם ועד סופו מוחלף שיטת ריש לקיש (פירש בקרבן העדה "דכאן משמע דמ"מ יש רה"ר בעולם הזה ופליג אאידיך דר"ל") דאמר אין רשות הרבים בעולם הזה אלא לעתיד לבא שנא' כל גיא ינשא", הרי בפשטות משמע שכן יהי' לעתיד לבוא ואין שום חולק על זה.

אלא שברד"ק זכריה שם פירש: "יסוב כל הארץ כערבה - כל הארץ סביב ירושלם שהיא עתה הרים כמו שאמר ירושלם הרים סביב לה תהיה אז מישור כערבה והיא תרום ותגביה על כל הארץ אף על פי שעתה ג"כ היא גבוה מכל ארץ ישראל מפני ההרים שהם סביב לה היום לא תראה גבהותה כל כך, אבל באותו הזמן שתהיה כל הארץ סביבותיה ארץ מישור תראה גבהותה על כל הארץ וכו'" דמשמע דסב"ל דזה קאי רק על הארץ שהוא סביב ירושלים שהם יהיו למישור, כדי שתראה גבהותה של ירושלים אבל לא בכל העולם, וכן נראה דנקט באברבנאל שם (בד"ה והענין הוא), ולא כמ"ש רש"י "ויהי כל העולם כולו מישור וירושלים הר".

ולכאורה אפ"ל דאם סבירא לן שההרים נבראו מצד העונש בודאי מסתבר לומר דלעת"ל יהי' כל העולם מישור, משא"כ אי נימא שנבראו בתחלת הבריאה, הרי יש מקום לומר שרק הארצות שסביב ירושלים יהיו מישור ולא בכל העולם.

ואף דכתיב בישעי' (ב, ב) והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים וגו' ופירשו המפרשים שם: בראש ההרים - שיהא נכון ונשא ונעלה מכל שאר הר וגבעה שכל הגוים יכבדוהו וינשאוהו ויבאו לעבוד בו לשם ה', הרי כתוב כאן דגם לעת"ל יהיו הרים, הנה אי נימא דקאי רק על הארצות סביבות ירושלים דרק הם יהיו למישור, אפ"ל דקרא דישעי' איירי בשאר ההרים שבכל העולם, ואי נימא שכן יהי' גם בכל העולם, אולי אפ"ל דקרא דישעי' איירי מיד בתחילת הגאולה כאשר עדיין לא נעקרו ההרים, ומשם יבואו לירושלים.



"וחוזרין כל המשפטים בימיו . . ועושין שמיטין ויובלות"*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. ברמב"ם הל' מלכים ריש פי"א כותב: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות 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 בלקו"ש חי"ח עמ' 277 בקשר למ"ש שם בפנים שהענינים שהרמב"ם כותב בהלכה זו קשור עם קבוץ נדחי ישראל כאשר כל ישראל יושבים על אדמתם, כתב בהערה 49 שם וז"ל: ראה קרית ספר לרמב"ם שם [ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב"מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספ"ב. וכידוע השקו"ט בזה. ואכ"מ]. והנה לפ"ז "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפנ"ז: "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות כו"). ע"כ בהנוגע לעניננו.

ובגליון א' כז כתבתי דלכאורה יש לעיין, דלא רק שמיטה ויובל תלויין בזמן שיהי' קבוץ נדחי ישראל, אלא גם מצוות תרומות ומעשרות, כמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הכ"ו, ("שאיין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שיהיו כל ישראל שם. שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית . . . וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות"). ועד"ז כ' בנוגע למצוות חלה בהל' בכורים פ"ה ה"ה. וא"כ גם קיום מצוות אלו מה"ת תלויים ב"ומקבץ נדחי ישראל", ולמה הביא הרמב"ם רק שמיטה ויובל. ובפרט, דלכאורה הול"ל קיום מצוות חלה ותרומות שקודם לקיום מצוות שמיטה ויובל (שהוא רק בשנה השביעית וכו'), והוא תדיר הרבה יותר, שמקיימים אותו במשך כל השנים חוץ משמיטה ויובל, וא"כ כאשר כל בני"י ישובו לא"י ע"י מלך המשיח הרי לכל לראש זה יודגש במצוות חלה ותרומות שאז יקיימום מה"ת (ורק לאחר ז' שנים יהי' שמיטה), ולמה מדגיש הרמב"ם רק ענין שמיטה ויובל.

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

וכתבתי שם דלכאו' אפ"ל בפשטות, דהרמב"ם מדגיש במיוחד אותם המצוות שלא מקיימין אותם לגמרי בזמה"ז (ואפי' מדרבנן), שגם הם יוחזרו בביאת המשיח, שבזה מתבטא שלימות התומ"צ שחוזר ע"י משיח, שלא רק שאותם מצוות שהם עכשיו מדרבנן (כחלה ותרומ"מ) הנה לע"ל יקיימו אותם מה"ת, אלא שגם אותם מצוות שא"א לקיים אותם בכלל בזמן הגלות, יחזרו לקיימם בימות מלך המשיח. [וכמו שמשמע להדיא ממ"ש הרמב"ם כאן "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" - (ראה לקו"ש ח"ח שם בשוה"ג הא' להע' 49 ד(א) מהפירושים בזה) שזה קאי על המשך הענינים בהלכה זו אודות קרבנות, שמיטה ויובל]. וי"ל דלכן נקט הרמב"ם דוקא המצוות דקרבנות ויובל, שהם ענינים שאינם נוהגים בזמה"ז אפי' מדרבנן.¹

ויש להוסיף בזה, די"ל דהרמב"ם רוצה להדגיש שלימות הענין (החידוש וה"אויפטו") של קיבוץ נדחי ישראל, ומלכותו של מלך המשיח, שזה פועל גם בהמשך הזמן דלאח"ז. (דהיינו שלא רק שפעולתו של משיח נוגע להזמן הסמוך מיד לביאתו, שמישיח יקבץ נדחי ישראל, אלא שזה פועל בכל המשך הזמן שלאח"ז, שיהי' "כל יושבי' עלי" וקיימו מצוות שמיטה ויובל). וכדי להדגיש זה מביא הרמב"ם דווקא מצוות אלו של שמיטה ויובל התלויים בהמשך הזמן של ישיבת בני' על אדמתם, שהם בשנה השביעית וכו' ושנת החמישים (וגם שנת המאה וכו' - כמודגש בלשונו "יובלות" ל' רבים), ותלויים בזה ש"כל יושבי' עלי", שבזה מודגש הנפעל ע"י הגאולה, גם בהמשך הזמן דשנה הז' וכו' ושנת הנו"ן ושנת המאה וכו', שאז יהיו בני' במעמד ומצב דכל יושבי' עלי'. משא"כ באם הי' מביא (רק) שיקיימו מצוות חלה ותרומ"מ מה"ת, שמתחיל בתחילת הזמן דביאת כולכם, לא הי' מודגש החידוש וה"אויפטו" של קיבוץ נדחי ישראל גם בהמשך הזמן שלאח"ז.

1) ובנוגע לשמיטה דגם עכשיו נוהג בזמה"ז (מדרבנן) והרמב"ם מביאו, לכאו' י"ל דמכיון דשמיטין ויובלות תלויים זבי"ז, ששנת היובל הוא לאחרי ז' שמיטין, והרמב"ם רוצה להביא יובל מפני שהוא דבר שאינו נוהג כלל עכשיו, לכן לא כתב רק "ועושין יובלות כו'", אלא הביא ביחד עמו שמיטה. אלא דמ"מ אי משום הא לא סגי, דהיינו, באם גם עכשיו הי' שמיטה מדאורייתא לא הי' מביאו ביחד עם יובל (אע"פ דבפ"מ שנת היובל בא בהמשך לז' שמיטין), כמובן מההערה 49 הנ"ל בלקו"ש דמהרמב"ם כאן משמע שגם שמיטה תהי' מדאורייתא (ככל מצותה האמורה בתורה) רק לע"ל, ולא כתב דהרמב"ם הביא שמיטה רק אגב אורחא דיובל. אלא די"ל דמכיון דבין כך שמיטה תהי' מה"ת רק אז, והרמב"ם רוצה להביא יובל, לכן הביאו הרמב"ם ביחד עם יובל, מצד התלות יובל בשמיטה, שבא לאחרי ז' שמיטין. ובפרט דגם שמיטה תלוי ביובל, דזה דשמיטה תהי' מה"ת רק לע"ל הוא מפני שהתורה תלתה חייב מצוות שמיטה ביובל, כמבואר במפרשים לרמב"ם הל' שמיטה פ"ט ה"ב (ראה מהר"י קורקוס שם ועוד), דלכן י"ל דכאשר הרמב"ם כותב שנקיים מצות יובל לע"ל מה"ת צירף ביחד עמו שמיטה דתלוי בו. ודו"ק.

[ובפרט ע"פ המבואר בכמה אחרונים², דחלוק מצוות חלה ותרומ"מ התלויים בענין של "ביאת כולכם", ממצות שמיטה ויובל התלויים בענין דישיבת כולם בא"י, "כל יושבי' עלי". דבמצות חלה ותרומ"מ, הרי מיד שמתחיל החיוב (בביאת כל בני' לא"י) שוב לא נפקע החיוב (גם מה"ת) לאח"ז, אף אם כמה מבני' לא נשארו. (ולכן בבית ראשון גם לאחר שגלו עשרת השבטים נשארו חיוב מצוות אלו מה"ת, ולא נתבטל חיוב מצוות אלו רק בזמן חורבן בית ראשון). משא"כ מצוות שמיטה ויובל דאינו תלוי בשעת ביאת בני' לא"י ("ביאת כולכם"), אלא תלוי בהמשך ישיבת כל בני' בא"י, (דנלמד מהפסוק "כל יושבי' עלי"), ולכן בזמן בית ראשון, כאשר התחיל גלות עשרת השבטים נתבטל מצוות יובל (וקיום מצוות שמיטה מה"ת). דעפ"ז מובן עוד יותר דדוקא בהבאת מצוות אלו דשמיטה יובל מודגש הענין של ישיבת כל בני' בא"י בהמשך כל הזמן כו', כי א"א לקיימם רק אם באותו הזמן כל בני' הם בא"י].

וי"ל דלכאורה זהו גם הקישור וההמשך של "ועושין שמיטין ויובלות" לדברי הרמב"ם לפנ"ז. ובהקדם מה שי"ל בדא"פ בביאור המשך דברי הרמב"ם כאן. דהרמב"ם כותב "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה . . . וחוזרין כל המשפטים בימיו . . . ועושין שמיטין ויובלות", דהיינו שמישיח יחזיר מלכות בית דוד ליושנה, שזהו הקדמה לזה שבונה המקדש (כמובן בפשטות דכשנמצאים תחת שליטת האומות א"א לנו לבנות ביהמ"ק, וגם ע"פ הלכה, בנין ביהמ"ק הוא דוקא לאחר המנוחה מכל האויבים מסביב, ראה הר המורי' הל' בית הבחירה סק"ב, הובא בלקו"ש חט"ז עמ' 305 הע' 49). וממשיך "ומקבץ נדחי ישראל", דגם זה תלוי בפשטות ובגשמיות בזה שמלך המשיח מחזיר המלכות בשלימות (ליושנה לממשלה הראשונה), וכמובן גם מדיוק ל' הרמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ג "בימי המלך המשיח כשתתישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל", הרי דמשמע לכאורה דעי"ז שתתישב מלכותו זה גורם שיתקבצו אליו כל ישראל³.

(2) ראה הנסמן ברמב"ם הוצאת פרנקל בספר המפתח להל' תרומות פ"א הכ"ו ד"ה ביאת כולכם אם הוא תנאי רק בתחילת חלות החיוב. וכן כתב בספר אוצרות יוסף להגר"ז ענגיל ז"ל שביעית בומה"ז (ח"ב אות ב' ד"ה עוד יש ראי' פשוטה ומוכרחת) ע' 60 ואילך. אבל ראה בשאלת דוד חידושים בעניני שביעית דף יח ב בהג"ה ה', דלכא' אין זה משמע מדיוק ל' הרמב"ם בהל' תרומות שם "ובזמן שיהיו כל ישראל שם", ועד"ז לשונו בהל' בכורים פ"ה ה"ה בנוגע חלה.

(3) וגם זה תלוי וקשור במה שכתוב לפניו "ובונה המקדש", ראה שיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ג בסופו דעי"ז שבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גליות (כמודגש בסדר דברי הרמב"ם כאן "ובונה

וממשיך הרמב"ם וחוזרין כל המשפטים בימיו, דהיינו דבימיו של מה"מ, היינו המשך הזמן של מלכותו של משיח, (לאח"ז שמחזיר המלכות ובונה ביהמ"ק ומקבץ נדחי ישראל), שאז יהיו בני"י יושבים לבטח ביחד בא"י מכיון שמה"מ יחזיר מלכות דוד ליושנה⁴, הרי אז יהי מעמד ומצב שחוזרים כל המשפטים כשהיו מקודם. והרמב"ם מדגיש שהמשפטים שיחזרו הוא שמיטה ויובל⁵, דזה שצריך "ימיו" של מה"מ, דהיינו המשך הזמן של החזרת מלכות בית דוד ליושנה וכו', נוגע יותר לקיום מצות שמיטה ויובל ממצות חלה ותרומה"מ, דבחלה ותרומה"מ מיד שמשיח יחזיר המלכות ויקבץ נדחי ישראל אפשר לקיימם, משא"כ מצוות שמיטה יובל שיהי' רק בהמשך הזמן שבני"י יושבים על אדמתם, הרי זה תלוי בהמשך הזמן של מלכות מלך המשיח ("ימיו"), (דהמשך מלכותו של מה"מ עושה ומבטיח שבני"י ימשיכו להיות ביחד בארץ ישראל, וממילא יקיימו מצוות שמיטה ויובל כי יהי' "כל יושבי עלי").

ב. ויש להוסיף נקודה אחרת בביאור כל הנ"ל, ובהקדם מה שהרמב"ם משתמש כאן בהתיבה "משפטים", "וחוזרין כל המשפטים", דלמה לא כתב הלשון "מצוות" או "הלכות" וכיו"ב. ובגליון א'לב כתבתי דלכאורה התיבה "משפטים" מתפרש במובן של הלכות הנוגעים לפו"מ ומונהגים בפועל⁶, וכמו הלשון הרגיל בל' בנ"א "משפטי המדינה", דזה כולל (א) אותם החוקים הנוגעים להנהגה בפועל, (ב) ההנהגה בפועל עצמה בהתאם להחוקים האלו, וכאשר אנו אומרים ש"חוזרין המשפטים", עיקר הכוונה הוא לא שהחוקים לכשלעצמם (כחוקים הנחקקים בספרי חוקי

המקדש ומקבץ נדחי ישראל"), עי"ז קיבוץ גליות הוא באופן נעלה יותר, מכיון שבא ע"י האור והגילוי דקדושת ביהמ"ק השלישי וכו'.

4) דהיינו, ד(זה עצמו שבני"י מאוחדים תחת אותו מלוכה (וגם שיש להם ביהמ"ק וכו') ממילא נשארים ביחד, ועוד ועיקר ד) זה שמשיח שולט על א"י, וגם על המלכיות שמסביב, מבטיח שלא שייך שיהי' מעמד ומצד שכמה מבני"י יגלו מא"י, או לא יוכלו לשבת לבטח בא"י וכו', (ראה לקו"ש ח"ח ע' 279, שמשמע שם שזהו תוכן הענין של "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה").

5) וגם קרבנות, אבל בזה אין לומר הביאור מ"ש בפנים, כי אי"ז תלוי בישיבת כל בני"י על אדמתם (ורק שמיטה ויובל תלוי בומקבץ נדחי ישראל, כנ"ל). ושייכות הענין של קרבנות ל"וחוזרין כל המשפטים בימיו", י"ל בדא"פ שהוא בעיקר כמו שכתבתי בגליון א'מ שזהו מצד הנהגת המלוכה של מה"מ שענינו הוא לעורר בני"י לשמור התומ"צ וכו'. וראה להלן.

6) ראה מ"ש שם בארוכה. ולאחר החיפוש בדברי הרמב"ם, הנה כמעט בכל מקום שמשתמש בהמילה משפטים, הרי זה מתבאר ע"פ מ"ש שם מובנו הכללי של המילה "משפטים" שזהו שכל דבר הוא על מכונו הראוי, (שזה שייך גם להענין של משפטים במ"ש בפנים, במובן של משפטים השייכים להנהגה בפועל, כי עי"ז ההנהגה הוא על מכונו הראוי וכו'). ואכמ"ל. ועוד חזון למועד בעוה"ת.

המדינה) חוזרים, אלא שהחוקים חוזרים באופן שהם מיושמים ומונהגים בפועל.

דעפ"ז י"ל עוד, דכוונת הרמב"ם בתיאורו הזמן דימות המשיח, ש'וחוזרין כל המשפטים', כוונתו הוא בעיקר לאותם המשפטים השייכים לכללות הנהגת בני' ע"פ התומ"צ ככלל, כאומה היושבת על אדמתה⁷, דהיינו שכוונתו הוא להדגיש (לא כ"כ המצוות הפרטיות שיחזרו לע"ל שנתבטלו בזמן הגלות, אלא) שכללות ההנהגה דבני' בנוגע לעניניהם ככלל וכאומה היושבת על אדמתה תהי' ע"פ התומ"צ⁸.

שעפ"ז יובן בפשטות שהרמב"ם מביא דוקא מצוות אלו ד(קרבות ו)שמיטה ויובל, כי דוקא ענינים אלו שיוחזרו בימות המשיח הם הנהגות הניכרות ומודגשות שנעשים ככלל. דמצוות דחלה ותרומ' (שיחזרו בימות המשיח להיות מה"ת) הרי זה נעשה בבית ובגורן אדם פרטי, וזה ניכר רק לאדם המפרישן והכהן, משא"כ שמיטה שכל שדות בני' בארץ ישראל שובתים ממלאכה, והפירות הם הפקר לכל, הר"ז הנהגה הכללית של כל בני' ביחד כאומה היושבת על אדמתה שניכר ומודגש לכל⁹. ובפרט יובל, הר"ז הנהגה כללית שנוגע להנהגות המדינה בכללותו, שכל שדה שנמכר או ניתן במתנה חוזר לבעליו הראשונים, וכו' הר"ז ענין כללי הנוגע לכל בני' ביחד. ועד"ז קרבנות, הרי"ז ענין כללי ביותר שא"א לקיימו בזמן הגלות, ובו מודגש במיוחד שלימות התומ"צ שיוחזר ע"י מה"מ.

[די"ל שהרמב"ם רוצה להדגיש בעיקר ענינים אלו השייכים לכללות הנהגת בני' כאומה על אדמתה, דענינים אלו הם הענינים הניכרים שנתבטלו ע"י הגלות, ושלימות החזרת תומ"צ דלע"ל ניכר ומודגש

(7) ואו"ל דזה מודגש בלשון וחוזרים כל המשפטים" סתמא, דכנ"ל פירושו הוא החוקים כפי שהם מונהגים בפועל, שלכאורה זה שייך יותר לאותם הנהגות ע"פ החוקים השייכים להנהגות הכלל, (ובפרט כאשר אומרים "משפטים" סתמא, ואין מפרטים משפטים השייכים לענין פלוני), בדוגמת ה' "משפטי המדינה" וכיו"ב, שאע"פ שכולל כל חוקי המדינה השייכים להנהגה בפועל, אבל הרי לכל לראש זה כולל ומבטא אותם החוקים השייכים לכללות ההנהגה של כללות אנשי המדינה], דהיינו, שהתיבה "משפטים" שייך בעיקר לאותם הנהגות השייכות לכלל, כללות ההנהגה בפועל של בני' בכללותו, שמקודם הי' ע"פ התומ"צ, שזה יוחזר בימות המשיח. ודו"ק.

(8) היינו שעיקר תיאור הזמן דימות המשיח כזמן של קיום התומ"צ בשלימות, מודגש בעיקר במצוות אלו הקשורות להנהגות כללות דבני', ובענינים השייכים לבני' ככלל, ואינו מודגש כ"כ בהנהגות ומצוות פרטיות מסוימות, או מצוות השייכים ליחידים מסוימים, שיוחזרו לע"ל.

(9) ומובן ופשוט שאין נוגע לכאן החקירה האם שמיטה הוא חיוב גביר או חובת הקרקע (ראה לקו"ש ח"ז ע' 286 ואילך), או אם הוא חובת יחיד או ציבור (ראה לקו"ש ח"ד ע' 9-188). כי כאן אין אנו מדברים על גדרו ההלכתי של שמיטה, כי אם בזה שהוא הנהגה כללית שנעשית ביחד וניכרת לכל, שלכן דוקא בה מודגש יותר שהנהגה הכללית של בני' יהי' ע"פ התומ"צ.

במיוחד בענינים אלו. [ובסגנון אחר: שלימות החזרת התומ"צ בימוה"מ מתבטא בעיקר בהענינים השייכים לכלל ישראל]. וזהו הקשר גם לוחזרין כל המשפטים בימיו, ד"בימיו" קאי על מלך המשיח, כי עיקר השפעתו של מלך המשיח ניכר בהנהגת האומה בכללותה, כי הנהגת האומה בכללותה תלוי בהמלך, שהוא מנהיגם בגשמיות וברוחניות, משא"כ הנהגת היחידים אף שענין המלוכה הוא גם על הפרטים וכו' כידוע (ראה לקו"ש ח"ח עמ' 25 ובכ"מ), אבל במה ניכר יותר ובעיקר הנהגת המלוכה הרי"ז בהנהגת העם בכללותו, ומזה מובן דעיקר השפעתו של מלך המשיח ניכר ביותר בקיום מצוות הכלליות של בני"א כאומה היושבת על אדמתה כו'].

כמובן כל הנ"ל הוא בדא"פ בלבד, ותן לחכם ויחכם עוד.

ונזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים ולא עכבן אפי' כהרף עין.



לקוטי שיחות

לשיטתייהו דרבי יהודה ורבי נחמיה (א)

- בתורת רבינו נשיאנו -

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בשיבת תו"ת - קרית גת, אה"ק

א. בלקו"ש ח"י שיחה ב' לפ' בראשית¹, מביא את מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה² האם האורה נבראה תחילה - לפני בריאת שמים וארץ, או שהאור נברא רק לאחר בריאת שמים וארץ.

ומבאר את תוכן מחלוקתם וז"ל³:

ר' נחמיה סובר, שבריאת האור הי' לאחרי בריאת (העולם כפי שהוא חשוק, היינו) החשך. כלומר, שצריך להעלות את החושך, אבל לדעתו העלאתו היא עי"ז שהאדם מתגבר על עצמו ובוחר בטוב ואור ולא בחשך.

(1) לקו"ש בראשית תשל"ג - "ארבעים שנה".

(2) ב"ר רפ"ג.

(3) הערה 31.

ולכן הוא סובר ש"העולם נברא תחלה" – לפני האור והמטרה ומחוצה לה. דהיינו, שהחשך אינו נכלל בכל עניני הבריאה שמטרתן הוקבעה לפנייהן – להפכן לאור, אבל בריאת מציאות החשך, מכיון שאין הכוונה להפך אותו עצמו לאור, נברא מקודם – זאת אומרת: בלי מטרה עצמית.

ור' יהודה סובר, שגם בריאת מציאות החושך היא בכדי שהאדם יהפוך אותה לאור.

ולכן אומר ש"האורה נבראת תחלה" והיינו שהמטרה של כל הבריאה – "יהי אור" – כוללת גם מציאות החשך, לעשותה אור. עכ"ל.

והנה, בכ"מ בתורת רבינו מבואר "לשיטתייהו" דר' יהודה ור' נחמיה בכו"כ ענינים, ובעיקר בשיחת ש"פ עקב תשכ"ו. ושם מבאר גם השייכות לשמותיהם – שר' יהודה הוא מלשון הודאה וביטול, ואילו ר' נחמיה הוא מלשון נחמה.

ולכאורה בהשקפה ראשונה הרי הביאור כאן בענין "מציאות החשך", הוא באופן של "מוחלפת השיטה":

דהנה, ר' יהודה שענינו הוא הודאה וביטול, לכאורה תוכן עבודתו שייך יותר לענין האתכפיא – שיש מציאות של מנגד והיפך כו' ולכן צריכים להתבטל גם אם מצד המציאות אי"ז מתאים כו'. וכן מפורש בלקו"ש חי"ד ע' 52: "ר' יהודה הוא מלשון "הפעם אודה את ה'", שהוא בחי' הודאה וביטול, ומצד זה העבודה היא בביטול ובירור מדריגות הכי תחתונות, עבודת אתכפיא כו'".

ואילו ר' נחמיה שענינו הוא נחמה, לכאורה תוכן עבודתו שייך יותר לענין האתהפכא – שהרי ענין הנחמה הוא שגם מציאות של היפך כו' הופכים אותה לטוב.

וא"כ, בנידון דידן שהמחלוקת היא האם גם "מציאות החושך" נבראה "כדי שהאדם יהפוך אותה לאור", היינו, שגם בתוך מציאות החושך גופא יש ענין ומטרה של אור וכו', או שלא – הרי הי' מתאים יותר שר' נחמיה יסבור שיש ענין של אור בתוך החושך גופא, ענין של "נחמה", ואילו ר' יהודה יסבור שהעלאת החושך היא על ידי "שהאדם מתגבר על עצמו ובוחר בטוב ואור ולא בחשך", ענין של הודאה ואתכפיא.

ב. ואולי יש להוסיף ולהעיר בזה, דמצינו מפורש מחלוקת בין ר' יהודה לתנא אחר שבה רואים שר' יהודה תופס לעיקר שכאשר יש ענין ששייך

ל"חשך" צריך לבטל את מציאותו ולא (כ"כ) להפכה לאור (וכנ"ל שזה שייך לשמו מלשון הודאה וביטול).

והוא בתורת כהנים ר"פ בחוקותי בענין "והשבתי חי' רעה מן הארץ", שלדעת ר"ש הפירוש הוא "משביתן שלא יזיקו" - ענין ד"אתהפכא", ואילו לדעת ר"י הפירוש הוא "מעבירן מן העולם" - ענין ד"אתכפיא".

וכמפורש בלקו"ש ח"ז עמ' 196, שבדעת ר' שמעון מודגש העילוי של "אתהפכא חשוכא לנהורא", ולכן ס"ל שהמזיקים גופא מתהפכים לטוב; ומזה מובן שר' יהודה שחולק על ר' שמעון וסובר ש"מעבירן מן העולם" הרי זה משום שהוא תופס לעיקר את ענין ה"אתכפיא" כו'.

אמנם כד דייקת שפיר הרי אדרבה, דוקא מהמחלוקת שם מוכח שאין דעת ר' נחמיה שייכת לענין ה"אתהפכא" יותר מדעת ר' יהודה.

כי בלקו"ש ח"ז (עמ' 195 הערה 30, וראה בכללות השיחה שם), מפורש שבמחלוקת זו סובר גם ר' נחמיה כדעת ר' יהודה, ש"מעבירם מן העולם" - ולא כר"ש ש"משביתן שלא יזיקו" - והיינו שבענין זה גם ר' נחמיה לא תופס את ענין ה"אתהפכא" לעיקר יותר מאשר ר' יהודה, וממילא אין קושיא בנדו"ד אם ר' יהודה "הופך" את מציאות החושך לאור יותר מאשר ר' נחמיה.

ג. ועוד יש להעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ד עמ' 1080 ואילך, ש"נחמה" שייכת להחסרון שעליו מנחמים. ובהערה שם: ". . . כי מצד בחינת הנחמה החסרון והיסורים אינם נהפכים לטוב, ולכן מתחרט עליהם, משא"כ מצד בחינת אב אין חרטה כי אדרבה מתגלה הטוב שבהם עצמם".

ולפ"ז מובן שאין סתירה בין ר' נחמיה שענינו הוא נחמה - לזה ש"מציאות החשך" נשאר "מחוץ" לענין האור, כי אדרבה, ענין ה"נחמה" גופא מדגיש שיש גם מציאות של חסרון כו', ואין זה באופן ש"מתגלה הטוב שבהם עצמם".

ויש להאריך טובא (בכלל) בהלשיטתי' דר"י ור"נ (במחלוקת אחרות) ע"פ תורת רבינו, ועוד חזון למועד בעז"ה.



חלוקת הפרשיות לך וירא

הנ"ל

בלקו"ש ח"י פ' וירא שיחה א' מבאר את תוכן הפרשיות לך-לך וירא, שאף ששתייהן "כל תוכנן מתייחס לאברהם במיוחד", הרי זה שנחלקו לשתיים מורה שהן שתי מדריגות שונות.

ומבאר תוכן הענין בארוכה, שבפ' וירא נתחדש אצל אברהם שיצא לגמרי מגדר הנבראים, משא"כ בפ' לך לך – לפני המילה – שעדיין ה' מוגבל בשורש הנבראים כו'. וכפי שמסיים ומסכם (בס"ו): "לך לך ענינו שהוא הולך ויוצא מגדרו הקדום, ובכל הפרטים ואופנים . . . אמנם כל המדריגות כולן הן עדיין בחי' 'הליכה' מסודרת מלמטה למעלה – שלא הגיע אז לפני הימולו, למעלה משורש הנבראים; משא"כ 'וירא' שהוא מורה על ראיית המהות דאלקות, הבאה ע"י התאחדותו עם הבורא ביחוד שלם, ולמעלתו זו הגיע ע"י שקיים מצות מילה".

והנה כד דייקת בתוכן הביאור, לכאורה יש לקשר תוכן ההבדל בין הפרשיות (לא רק עם ההבדל בשמן, אלא) גם עם ההבדל במספרן⁵:

פ' לך לך היא הפרשה השלישית שבתורה, ואילו פ' וירא היא הפרשה הרביעית.

ובענין ההבדל בין מספר שלוש למספר ארבע, מבואר בכ"מ⁶, שה'רביעי' מוסיף את ענין האורות שלמעלה מהתלבשות בכלים. דיש ג' בחינות באורות המתלבשים בכלים, והרביעי הוא האור שלמעלה מהכלים.

שלכן, העולמות בכלל נחלקים לג' מדרגות: עשי', יצירה ובריאה – ואילו העולם הרביעי, עולם האצילות, הוא נבדל מהם ונעלה מהם לגמרי.

ולכאורה תוכן ההבדל בין פ' לך לך ופ' וירא, המבואר בלקו"ש שם, הוא כתוכן ההבדל בין העולמות ב"ע לעולם האצילות;

שבפ' לך לך מדובר על מדרגת אברהם כפי שהיא לפני המילה, שעם כל מעלתו עדיין הוא מוגבל ושייך לשרש הנבראים, וע"ד המלאכים שמקומם בעולמות ב"ע – ולכן שייך זה למספר 'שלוש', שענינו שלימות בתוך גדר הנבראים גופא;

(4) לקו"ש וירא תשל"ג – "ארבעים שנה".

(5) ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט שיש שייכות בין תוכן הפרשה למספרה.

(6) ראה לקו"ש ח"ז ע' 201 ואילך. וש"נ.

ואילו בפ' וירא נתחדש שאברהם מתעלה למדרגה נבדלת לגמרי, באופן שהוא מתאחד עם האלקות בתכלית, וזה מקביל למדרגת עולם האצילות שלמעלה מהמלאכים כו' – ולכן שייך זה למספר 'ארבע', שענינו הוא שלימות שנבדלת ולמעלה מגדר הנבראים כו'.

ולא באתי אלא להעיר בדרך אפשר.



משך זמן סעודה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ד עמ' 1363 במכתב בענין שיעור הפסק כתב ד"משך זמן סעודה ע"ד הרגיל, י"ל שהוא שעה אחת. וסמך לדבר ממרוז"ל (ברכות נה, א) דהסעודה (תדירה ב"פ ביום) היא ע"ד הקרבת הקרבן, ואיתא (פסחים נה, א) דהקרבת התמיד (תדיר ב"פ ביום) נמשך שעה אחת, גם י"ל מה שארוז"ל (שבת י, א) בשעה ראשונה מאכל כו' פי' בזה: בשעה א' וכל משך שעה ראשונה. – ולהעיר מב"מ (פג, ב) בארבע שעי ופירש"י שהיא שעת הסעודה עכ"ל. ועיי"ש עוד דלפי זה מש"כ בברכות שם (נד, ב) כל המאריך בשולחנו היינו יותר משעה וכיון דאפקי' משעה אוקמא אשעתיים.

א. בראשונה יש להעיר שרבינו לומד פי' מחודש בגמרא, אמנם בפ" זה מבאר הפ" ב"המאריך על שולחנו", דהנה הגמרא שם מבאר למה האריך על שולחנו מאריכין לו ימיו ושנותיו דילמא אתי עניא ויהיב לי' וממשיך דכתיב המזבח עץ שלש אמות גבוה וכתוב וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה' פתח במזבח וסיים בשולחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו כל זמן שביהמ"ק קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו, ע"כ.

וצ"ב למה הביא הגמרא הא דר"י ור"א הרי: (א) אין שם ראי' דאיירי שיהיב לעני. (ב) שם איתא דמכפר עליו והכא בגמרא אמר רב יהודה שמאריכין לו ימיו ושנותיו.

עוד יש לדקדק דמימרא זו איתא בחגיגה (כו, א) ומנחות (צז, א) ושם פירש"י דמכפר משום הכנסת אורחים, ותוס' פי' משום דמשרה שכינה, והכא לא פירשו כלום! ולכאורה הכא הוא פעם הראשונה שמובא מימרא זו וגם איירי בהא דסועד אחרים על שולחנו, ושם [בחגיגה ומנחות] הובא

בדרך אגב "שאני שולחן דרחמנא קרייה עין" וא"כ הול"ל לרש"י לפרש הכא.

והביאור: רב יהודה אמר כל המאריך על שולחנו, ואינו מבאר מה גדר האריכות ומאמתי נקרא "מאריך" יותר מזמן הרגיל, ולכן מביא הא דר"י ור"א דאמרי תרווייהו ששולחן מכפר כמו מזבח והיינו דסעודה הוא כמו הקרבת קרבן, אמנם בכדי לדמות שולחנו של אדם למזבח ולומר ששולחנו של אדם מכפר כמו המזבח הרי צ"ל ענין שהוא קבוע ותדיר בזמן ביהמ"ק שעתה תמורת זה יש לנו הסעודה, כי אם הוא אינו תדיר כמו חטאת הרי אין לומר שעתה שולחנו של כל אדם הוה כמו מזבח כי לא כ"א הוצרך להביא חטאת, ולכן מבאר רבינו שקאי על קרבן תמיד שהוא קרבן ציבור והוא תדיר בכל יום וב' פעמים ביום ומכפר על כל ישראל כדאיתא במדרש רבה פ' פינחס בפרשת התמיד שהתמיד בבוקר מכפר על העבירות בלילה והתמיד בערב מכפר על עבירות ביום, שהוא ענין כללי, וכנגד זה שולחנו של אדם מכפר ג"כ בסעודה שהוא תדירה בכ"י בבוקר ובערב, והשתא מכיון דאיתא בפסחים שזמן הקרבן תמיד הוא שעה לכן גם הסעודה שמכפר עליו הוא ג"כ שעה.

וענין כפרה זו, רש"י אינו מפרש על מה ולמה, כי הגמרא כאן רק רוצה לבאר ראשית כל הדמיון בין שולחנו של אדם ומזבח ענין הכפרה, לבאר רק הענין דמאריך על שולחנו מאריכין לו, וגם דכמו הכפרה בקרבן תמיד הו"ע כללי עד"ז בשולחנו של אדם הא דמכפר י"ל שהוא ענין כללי אם אוכל הסעודה כפי המבואר לעיל מיני' בפרק אלו דברים וכו' וברכות ובהמ"ז וד"ת וכו', ואיה"נ גם מה שפי' רש"י ותוס' בחגיגה שהוא משום הכנסת אורחים ומשרה שכינה, אמנם המאריך על שולחנו היינו יותר משעה מכיון דעושה דבר בלתי רגיל וקבוע אלא שמאריך דילמא אתי עניא, לזה יש שכר מיוחד שמאריכין לו ימיו ושנותיו, ושכר זה הוא ענין פרטי מידה כנגד מידה, מכיון שהאריך זמנו בשביל עני, לכן לא יחסר שנותיו משום אריכות זו.

ונמצא לפי זה שהא דשולחנו של אדם מכפר עליו והא דמאריכין לו ימיו הם ב' ענינים שונים. וראה בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קפ ס"ו שמוסיף דברים שלא הובא בפוסקים "וגם השולחן מאריך ימיו של אדם ומכפר עוונותיו בהכנסת אורחים שגדול כוחה של לגימה שמשרה שכינתו" ומבואר בלשונו שבשולחנו של אדם תרי ענינים, אריכות ימים (כשמאריך על שולחנו לחכות לעני) וכפרת עוונותיו (משום הכנסת אורחים ומשרה שכינה).

ולהעיר דלפי זה גם האוכל יותר מב"פ מפני שרוצה לפרנס עניים ג"כ נכלל ב"מאריך" דהעיקר הוא שעושה יותר מהרגיל וקבוע כנ"ל. וי"ל סמך לזה בענין השלישי בגמ' שם כל המאריך בביה"כ כו ואיתא בגמ' שם "עשרים וארבעה ביה"כ איכא מאושפזאי לבי מדרשא וכו'" ורואים שג"ז בכלל אריכות.

ב. מש"כ רבינו להעיר מרש"י בב"מ לא זכיתי להבין מה הראי' משם דמשך זמן הסעודה הוא שעה, ואולי מפני לשון רש"י שכתב שעת הסעודה ולא זמן סעודה, אמנם יש להעיר דלפנינו ברש"י איתא סעודה ולא הסעודה.

ואואפ"ל שבכדי לראות מי נקיט כסא בידא ומנמנם, צ"ל שהסעודה יימשך כשעה דצריך לאכול ושתיית יין הוא אחרי המזון ואח"כ לנמנם, והיה צריך להיות שם שעה שלימה. וצע"ג.



"ופניהם אחורנית"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בלקוטי שיחות פרשת נח - ח"י שיחה ב:

"אמנם בסיפור הנ"ל צ"ל:

אחרי שהכתוב אומר שהלכו באופן של "ופניהם אחורנית" - הרי מזה מובן שלא ראו ערות אביהם (שהרי פניהם אחורנית) - מה מוסיף בתיבות "וערות אביהם לא ראו"? ועכצ"ל שהכתוב מחדש בזה ענין ומעלה מיוחדת בהנהגת שם ויפת, אשר מתיבות הקודמות ("ופניהם אחורנית") לא היינו יודעים זה".

ושם בהערה 5: "ולכאו' גם ופניהם אחורנית מיותר מכיון שנאמר לפנ"ז וילכו אחורנית - אבל כבר תירץ רש"י שם (כג) קושיא זו, ע"ש".

וצריך להבין:

שאלה הנ"ל (מה מוסיף בתיבות "וערות אביהם לא ראו") היא לכאורה שאלה פשוטה שגם הבן חמש למקרא ישאל. אם כן, למה לא תירץ רש"י שאלה זו בפשוטו של מקרא.

ולהעיר שמצינו שרש"י שואלה שאלה כעין זה במקום אחר:

בפירש"י בפרשת ואתחנן ד"ה כי אנכי מת וגו' אינני עובר (ד, כב):
 "מאחר שמת מהיכן יעבור . . .".

וכן לדרך זה הי' לרש"י לתמוה דהיינו "מאחר שפניהם אחורנית מהיכן יראו", או "ממשמע שנאמר וילכו אחורנית איני יודע שערות אביהם לא ראו".

והנה הרא"ם כתב, וז"ל:

אבל בב"ר אמרו ממשמע שנאמר וילכו אחורנית איני יודע שערות אביהם לא ראו, ומה תלמוד לומר וערות אביהם לא ראו מלמד שנתנו ידיהם על פניהם ונהגו בו כבוד כמורא האב על הבן.

ורש"י ז"ל שינה בזה מפני שאין הפרש בין שתהי' הקושיא ממה שכתב ופניהם אחורנית שלא הי' צריך לו שכבר כתב וילכו אחורנית וההולך אחורנית פניו אחורנית ובין שתהי' הקושיא מן וערות אביהם לא ראו שלא הי' צריך לו שהוא מובן מוילכו אחורנית שההולך אחורנית אינו רואה מה שאחריו.

רק שפירש כן כדי להרויח בזה שהפכו פניהם אחורנית פעם שנית כשקרבו אצלו והוצרכו להפך עצמם לכסותו זהו קרוב לפשוטו של מקרא.

אבל מהקושיא של וערות אביהם של ב"ר אי אפשר לתרץ אלא שנתנו ידיהם על פניהם אפילו בהיות אחורנית כדי לנהוג כבוד לאביהם כמורא האב על הבן ואין זה קרוב לפשוטו של מקרא, "עכ"ל הרא"ם.

ונמצא שבב"ר באמת שואל השאלה הנ"ל.

אבל מה שכתב הרא"ם: "ורש"י ז"ל שינה בזה מפני שאין הפרש בין שתהי' הקושיא . . . ובין שתהי' הקושיא . . ." – צריך עיון:

שלפי דבריו משמע שיש כאן רק קושיא אחת, רק שהב"ר מפרש הקושיא בסגנון אחד, ורש"י מפרש הקושיא בסגנון אחר.

במילים אחרות:

בזה שרש"י מפרש מה שפירש מסלק בדרך ממילא קושיית הב"ר.

אבל לכאורה אין הדבר כן, שהרי באמת יש כאן שני קושיות:

(א) הקושיא שרש"י מתרץ, דהיינו למה נאמר "ופניהם אחורנית פעם שני", מאחר שכבר נאמר "וילכו אחורנית".

(ב) ואפילו לאחר פירושו עדיין אינו מובן למה הוסיף הכתוב וערות אביהם לא ראו.

* * *

ב. עוד כתוב שם בשיחה הנ"ל, לאחר שמביא לשון הגמרא בפסחים (ג), (א) ובהמשך למאמר חז"ל "לעולם יספר אדם בלשון נקי". ., "ועל כלל זה מקשה שם בגמרא משלשה פסוקים. . ולאחרי התירוץ של הג' באה שם הקושי: ובאורייתא מי לא כתיב טמא.

ואין זה מובן כלל: הלשון טמא כתובה בתורה יותר ממאה פעמים - וא"כ הסברא נותנת שמתחלה הי' צריך להקשות בגמ' מלשון טמא. . ולמה באו הקושיות בסדר הפוך?".

ואולי יש להעיר, שגם לא מצד קושיא זו (שרבינו שואל) הי' צריכה הגמ' להקשות קושיא זו ("ובאורייתא מי לא כתיב טמא") מתחלה, שהרי קושיא זו היא לא על המאמר השני של הגמ' ("לעולם יספר אדם בלשון נקי"), אלא על המאמר הראשון של הגמרא ("לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו").

ולמה הפסיקה הגמ' במאמר השני קודם הקושיא על המאמר הראשון.



אגרות קודש

מהות עבודת הלויים בזמן הזה ולעתידי לבוא

הרב מנחם מענדל גרינפלד

פתח-תקוה, אה"ק

באגרת-קודש¹ שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע להרה"ח מו"ה רעואל פנחס הלוי כץ ע"ה, בו מאשר את קבלת ספרו "איש מבית לוי" כרך ב', כותב רבינו בשולי האגרת בכתי"ק וזלה"ק:

"בברכה לקיום מש"נ שפתי כהן ישמרו וגו'. י"ל דמשירות הלויים לכהנים דבחשאי - ש(ר"ת: שירות שירה) דמהשפתיים". עכלה"ק.

אותיות פורחות אלו, דורשות ביאור והסבר. בשורות הבאות, אנסה לשפוך אור על כך, עד כמה שידי - יד כהה - מגעת. כל הבא לקמן, הוא

1) צילום האגרת נדפס לראשונה בקונטרס צדי"ק למלך ו' ע' 209. ומשמם ללקו"ש חל"ג ע' 270. ומקדש מלך ח"ד ע' שמח (שם מופיע שמו של הנמען).

ביאור בדרך אפשר ולענ"ד, בפרט שדברי רבינו נכתבו בקיצור נמרץ, וע"ד הרמז.

הרמז שבפסוק "שפתי כהן ישמרו וגו"

המחבר בספרו כותב בהקדמה לספרו "איש מבית לוי"²: "למרות שמשפחתי, משפחת לויים, שם המשפחה שלי הוא כץ. לעיתים קרובות אני נשאל, איך זה כץ ולוי, בנגוד למקובל, שהמכונה כץ הוא כהן. אשתי . . היא ממשפחת סגל שהנה גם כן משפחת לויים. קויים בנו הכתוב³ וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי. לכן מצאתי לנכון לקרוא את שם הספר "איש מבית לוי" להדגיש את הַלְוִיּוּת של משפחתי". ע"כ מהקדמת המחבר.

והנה בספר מלאכי⁴ אומר הנביא: "כי שפתי כהן ישמרו דעת, ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך הוי' צבאות הוא". וכוונת דברי הנביא, שעל הכהנים מוטל לשמור על הדעת (דברי התורה), כי מהם ישראל מבקשים לדעת התורה, כמ"ש (וזאת הברכה לג, י) "יורו משפטך ליעקב", ואת התורה יורו הכהנים ע"י שפתיהם.

והנה, אף שהפסוק מדבר על כהן, מכל מקום, נראה דרבינו רומז כאן לזה שלמחבר יש שמץ של נגיעה בכהנים מצד שם משפחתו וכלשון האיחול במכתב "בברכה לקיום מה שנאמר שפתי כהן", היינו שיש בפסוק ענין שלגבי המחבר עדיין לא התקיים, והאיחול הוא שענין זה יתקיים אצל המחבר, וכדלקמן⁵.

עבודת הלויים בקול ועבודת הכהנים בחשאי

ויש להקדים מה שכתב בזהר הק' פרשת שמייני⁶: "בגין כך, כהנא כד ייעול למקדשא למפלח פולחנא, אסיר ליה למשתי חמרא, דהא עובדוי

(2) ח"א עמ' 6.

(3) שמות ב, א.

(4) ב, ז.

(5) וראה דרשות רבינו יונה על התורה פרשת פנחס (הוצאת וגשל, ירושלים תש"מ), ע' רלט: "ועולה לא נמצאה בשפתי, כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו', מי היה זה שהיה לוי ונתכהו ונכרת לו ברית, הוי אומר זה פנחס". על אף שרבינו אינו מציין לרבינו יונה זה, אולי נמצא כאן גם רמז לשמו של המחבר.

(6) ח"ג לט, א.

בחשאי אינון, ובחשאי אתאן ואתכוון . . ונגיד ברכאן לעלמין כלהו, וכלא בחשאי ועובדוי כלהו ברזא. וחמרא מגלה רזין הוא, דהא כל עובדוי לארמא קלא קאים" [=משום זה כהן שנכנס למקדש לעבוד עבודה, אסור לו לשתות יין כי מעשיו הם בחשאי, ובחשאי בא ומכוון וממשיך ברכות לעולמות כולם, והכל בחשאי שכל מעשיו הם בסוד. (וזהו כנראה הטעם לאיסור שתיית יין לכהנים) כי היין מגלה סוד ואשר בכל מעשיו עומד להרים הקול].

ובהמשך שם איתא מאמר הזהר בעניין לאדם הלומד תורה בקול דווקא, ולא בלחש, שהוא בדומה ל"יין הטוב דלא שתיק", ואדם כזה "עתיד לארמא קלא", כך שגם לאחר מותו יהיה אדם זה "דובב שפתי ישנים". הרי לן שמדמה ענין של הרמת הקול - שנמצא גם אצל הלויים - ליין הטוב, שבשניהם מצינו את ענין "הרמת הקול", ואולי כאן נמצא הקשר בין ענין "הרמת הקול" לענין שפתיים (שהרמת הקול באה דווקא ע"י השפתיים).

וע"ד זה הוא בזהר פרשת קרח⁷: "ואסיר לו לקרבא למחמי, דהא מלה בחשאי לא אית לגבייהו, אלא לכהנא דמלה דלהון ועובדא דלהון ברזא ובחשאי, וליואי לארמא קלא" [=ואסור ללויים לקרב לראות, כי דבר בלחש אינו נוהג בהם אלא בכהנים. שהדברים שלהם והמעשים שלהם הם בסוד ובלחש. ולויים הם בהרמת קול]⁸.

העולה מכל הנ"ל, שההבדל בין עבודת הכהנים ללויים הוא, שאצל הלויים העבודה היא בהרמת קול, על ידי השירה. ואילו עבודת הכהנים היא בחשאי. כך שהנמען - שהוא לוי - נמצא בדרגת עבודה של "שירות" לכהנים, ב"הרמת קול", ולא בחשאי.

הלויים בזמן הזה ולעתידי לבוא

והנה בפיוט "אי פתרוס"⁹, המיוסד ע"פ א"ב, באות ש' נאמר: "שירות אלה לשון שירה מיוסדים"¹⁰. וכוונת הדברים, שכול סוגי השירה להקב"ה

(7) ח"ג קעז, ב.

(8) וראה תניא אגרת הקודש סי"ח. סה"מ תרכ"ט ע' רו. וש"נ.

(9) לר' שמעון בר' יצחק, הנאמר ביוצר לשביעי של פסח. כתיבה באופן כזה, מוכרת יותר בשם "נוטריקון", אבל רבינו במכתב כותב "ר"ת", ואולי הכוונה ראש-תיבה (דבר נדיר, אך נמצא בספרי קודש), או את"ל, ראש-לתיבות: "שירות" ו"שירה".

בזמן הזה, נאמרו בלשון נקבה ("שירה"), ואילו לעתיד לבוא יאמר בלשון זכר ("שירו לה' שיר חדש"¹¹).

ויש לקשר זה עם מש"כ בספר התניא פ"נ: "ולעתיד, שהעולם יתעלה, יהיו הם הכהנים, וכמ"ש האר"ז ז"ל ע"פ¹² "והכהנים הלויים", שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד". עכ"ל.

ואולי כוונת רבינו במ"ש "שירות שירה" – שלעתיד לבוא, הלוויים החיים היום¹³, יהיו כהנים¹⁴. וענין זה נרמז בפיוט, שהשירה לעת"ל, תהיה בלשון זכר (או אז, יבוא המחבר לידי שלימות – גם מצד שם משפחתו בזמן הגלות – כאשר יהפוך להיות כהן).

ראיה נוספת לפירוש הפסוק

ויש להוסיף, שהרי ענין השירה בכלל, ושירת הלויים בפרט היא בשפתיים דווקא. וכדאיתא במס' סוכה¹⁵: "דכולא עלמא עיקר שירה בפה".

ועד"ז הוא ברבינו בחיי על התורה כתב על הפסוק "אשירה לה' ויאמרו לאמר"¹⁶: "כפל האמירה על שם שכפלו לשון השירה . . . או יאמר ויאמרו

10) במסכת ערכין יא, א (וכן הוא במכילתא דרשב"י דברים יח, ז): "אמר רב יהודה אמר שמואל, מנין לעיקר שירה מן התורה, שנאמר ושרת בשם ה' אלוקיו, איזהו שירות שבשם? הוי אומר זה שירה". וכנראה גם' זו היא המקור לפיוט, אלא שבגמ' הכוונה לשירות. ואילו בפיוט הניקוד הוא שירות. וכנראה רומז רבינו לדרשה זו, בכתבו "דמשירות . . . שירות".

11) תהלים צו, א. וראה רש"י שם: "בכל מקום, שיר חדש על העתיד".

12) יחזקאל מד, טו.

13) ראה ספר 'שיעורים בספר התניא' על אתר, הערה 15, ואגרות קודש רבינו זי"ע, חלק כ"ג ע' רעד. דיוק רבינו בלשונו של אדה"ז "הלויים של עכשיו", שכוונת אדה"ז היא שהלויים של עכשיו יהיו (כי יולדו) כהנים. ויש לעיין בכוונת הדברים. כי: כאשר מדובר על הלוויים של עכשיו, הרי הם בחיים, ואם כן מה הפירוש שילודו כהנים?

14) ובכללם המחבר. ואולי ענין זה נכתב אליו בדווקא, בגלל שם משפחתו (כץ), שהוא שם של כהנים, וכיון שכך, הרי שאצלו נמצא כבר ברמז עכ"פ, ענין הפיכת הלויים לכהנים. והרי לשון רבינו היא "בברכה לקיום מה שנאמר". היינו שדברי הנביא בפסוק עדיין לא התקיימו. וכנ"ל.

15) נא, א.

16) בשלח טו, א.

לאמר "בחתוך שפתיים"¹⁷. הרי לן שענין שירה בכלל, צריך להיות על ידי ביטוי בשפתיים דווקא.

דלפ"ז י"ל שגם מכאן אפשר למצוא רמז לכך, שהלוויים - שעבודתם היום היא ע"י השפתיים - יהיו לעת"ל כהנים, כי גם עליהם נאמר (ברמז) בפסוק "שפתי כהן".

היינו על אף שמשמעות הפסוק בנביא עוסקת אך ורק בכהנים, מ"מ ניתן למצוא רמז - בדקות עכ"פ - לעבודת הלוויים בתיבה "שפתי" שבפסוק זה, כי תיבה זו רומזת על (עבודת) הלוויים בזמן הזה.

ובעומק יותר גם את הפסוק כפשוטו, העוסק בכהנים (בזמן הזה וגם לעת"ל), ניתן לקשר ללוויים (דזמן הזה), שהרי לעת"ל ייהפכו להיות כהנים כנ"ל, ואם כן, כבר בזמן הזה, ניתן לאחל ללוי, שיתקיים בו מה שנאמר בפסוק זה על הכהנים, כי גם הוא ייהפך להיות כהן¹⁸. ובפרט שבזמן הזה ההבדלים בין הכהנים ללוויים אינם באים לידי ביטוי שהרי "חרב בית המקדש . . . ואין לנו לא כהן בעבודתו ולא לוי בדוכנו"¹⁹.



17) ולהעיר מהלשון בפיוט 'שיר וכתובה לחג השבועות', לרבי ישראל נג'ארה: "אעיר שירה בניב שפתיים".

18) וראה ספר השיחות תש"ג ח"ב עמ' 469 הערה 53: שעבודת כהנים, לויים, ישראלים היא כנגד מוחשבה דיבור ומעשה, כהנים בעבודתם לויים בדוכנם וישראל במעמדם: עיקר עבודת הכהנים (בהקרבת הקרבנות) היא - עבודה שבלב בחשאי וברעותא דלבא . . . עיקר עבודת הלוויים בשירה לארמא קלא . . . ועיקר עבודת ישראלים במעשה".

19) לשון ה"יהי רצון" שלפני "איזה מקומן" בתפילת השחר.

נגלה

שבועת עד אחד בלא תביעת ברי

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (ג, א) כתבו התוס' (ד"ה מפני) וז"ל: "וא"ת כופר הכל מנלן דפטור [משבועה]? ואין לומר מטעם חזקה דאין אדם מעיז, דהא אפי' במקום שיכול להעיז פטור, כגון בבנו . . ואין לומר דילפינן מדאיצטריך למכתב שעד אחד מחייבו שבועה, ואי כופר הכל חייב מאי נפקא מינה מעד אחד הא בלאו הכי חייב – דהא איצטריך במקום שהוא אינו תובע כלום ואינו יודע, והעד מעיד שהוא גנב או שאביו הלוח לו. וי"ל דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דדוקא מודה מקצת הטענה חייב ולא כופר הכל", עכ"ל.

והנה במ"ש התוס' דע"א מחייב שבועה גם אם אין תובעו כלום, לא כולי עלמא מודי לזה, כי בר"ן¹ מביא שנחלקו הראשונים בזה: רבינו אפרים והר"י מיגש ס"ל שאין שבועת ע"א בלי טענת ברי, והר"ף ס"ל שע"א מחייב שבועה גם בטענת שמא. ומתוס' כאן נראה דס"ל כהר"ף. [אף שאין זה מוכרח, כי אולי כוונת התוס' שבאם היינו רוצים ללמוד שכופר הכל פטור משבועה מזה שהתורה חייבה שבועה בע"א (ואם כופר הכל חייב בשבועה הרי כל דין שבועת ע"א מיותר), אז הי' אפשר לומר שאי"ז ראי', כי אולי הפסוק בא ללמדנו שמחייב ע"א שבועה גם בלי טענת ברי, אבל אין כוונת התוס' שכ"ה לפי האמת].

ודשו רבים לבאר סברת מחלוקתם, וגם יש שכתבו שזה תלוי באותן הסברות האם ע"א פוטר מן השבועה, דנחלקו בזה הראשונים לעיל².

– הנה יש להוסיף בפרטי הדברים (ואולי זה נכלל במ"ש הם), ולבאר סברת המחלוקת אם ע"א פוטר מן השבועה או לא, בכמה אופנים (סגנונות), שכולם נובעים מנקודה אחת (כדלקמן). ובאותה נקודה נחלקו בנוגע האם ע"א מחייב שבועה רק על ידי טענת ודאי.

(1) שבועות מ, א.

(2) ב, ב.

אופן אחד: בהקדים, די ש לחקור כיצד היה הדין לולא הלימוד שעד אחד מחייב שבועה שדרשו רז"ל³ מהכתוב⁴ "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת - לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה", ומה מחדש הפסוק.

די ש לומר בב' פנים: (א) דבאמת לולא הפסוק לא היינו מחשיבים עד אחד לכלום, ולא היה בכוחו לחייב את האדם בשום דבר, ואפי' לא בשבועה, וחידוש הפסוק הוא שעד אחד יכול לחייב שבועה, היינו שחידוש הפסוק הוא להוסיף כח לעד אחד שבלעדי הפסוק לא היה לו.

(ב) אפשר לומר שלוא הפסוק עד אחד היה נחשב כב' עדים ממש - גם לענין חיוב ממון, ובא הפסוק להגביל את כח העד ולומר שיש בכוחו לחייב שבועה בלבד, אבל לא לחייב ממון.

כלומר: האם מה שכתוב "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת". על פי שני עדים או שלשה עדים יקום דבר", הם ב' דרגות נפרדות, או המשך אחד: אופן הא' הוא שתחילה יש דרגא שרק ע"פ שנים עדים יקום דבר, ועד א' אינו כלום, ואח"כ מחדש הפסוק שאעפ"כ לשבועה הוא קם. ואופן הב' הוא שהוא כולו ענין אחד, שהתורה אומרת שב' עדים מקיימים הדברים, ומחייבים ממון, משא"כ עד א' אינו מחייב ממון, רק שבועה.

ולפי זה: לאופן הא' דעד אחד בעצם אינו נחשב לכלום לולא הפסוק, והכח שיש לו לחייב שבועה הוי חידוש הפסוק, א"כ מובן שרק לחייב שבועה נתנה לו תורה הכח, אבל לא לפטור משבועה, וכהכלל בכל חידוש ש"אין לך בו אלא חידושו". משא"כ לאופן הב', דבעצם היה נחשב עד אחד כב' עדים, ורק דהגביל הפסוק את כוחו לענין חיוב ממון, א"כ החיוב שבועה שבו אינו חידוש הפסוק, כי לענין זה נשאר כב' עדים, וממילא כשם שיש לו הכח לחייב שבועה, יש לו גם הכח לפטור משבועה, כי לגבי שבועה נאמן כב' עדים.

[דוגמא לדבר: מחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים לענין מסירות-נפש על שאר עבירות שלא נאמר בהם יהרג ואל יעבור: דהרמב"ם⁵ סב"ל שאסור למסור נפש עליהם, ושאר הראשונים סוברים שמותר (ואדרבה, יש בכך מעלה), אלא שאינו מחייב בזה.

(3) שבועות מ, א.

(4) שופטים יט, טו.

(5) הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב.

וכתבו המפרשים⁶ דנקודת מחלוקתם היא מהו חידוש הפסוק "וחי בהם – ולא שימות בהם", היינו איך הייתה הסברא הפשוטה לולא הפסוק: הרמב"ם ס"ל שלולא הפסוק היינו חושבים שאפשר למסור הנפש על שאר עבירות, א"כ בא הפסוק לשלול זאת ולומר שאסור, ושאר הראשונים סבירא להו שלולא הפסוק היינו חייבים למסור הנפש, ולפיכך חידוש הפסוק הוא רק בכך שאין חיוב (כי בכלל ממעטים בהחידוש), אבל עדיין מותר אם חפץ בכך, וד"ל].

אופן נוסף להסביר המחלוקת: דהנה גדר חיוב השבועה אפ"ל בב' אופנים: א', עד אחד מחייב שבועה מצד הדין שחדשה התורה, דכאשר ישנו עד אחד המעיד נגד מאן-דהו, חייב אותו אדם להישבע, ואין שהעדאית עד אחד מוסיפה נאמנות לבעל דין השני על ידי שהעד אחד מסכים עם טענתו,

ב', העדאית העד אחד מוסיפה נאמנות למי שמעיד לו, וכתוצאה מזה חייב השני לישבע.

והנה להאופן הא' מובן דדין זה דעד אחד הוא דווקא בחיוב שבועה ולא לפטור משבועה – דרק אז נאמר הדין, ומנ"ל לחדש שיכול גם לפטור משבועה. אבל לאופן הב' שעד אחד מחייב שבועה מצד נאמנות שנתוספה על ידי עדותו לבעל דין האחד, ולכן חייב השני לישבע, א"כ מובן שנאמנות זו ישנה גם כשהוא מסייע למי שחייב שבועה, ולכן מועילה העדאיתו גם לפטור משבועה, ממש כשם שמועילה לחייב חבירו בשבועה.

באופן אחר קצת (וכאמור, כל האופנים כולם נקודתם אחת): יש לבאר חיוב שבועה דעד אחד בב' אופנים: א', אפ"ל שחיוב השבועה דעד אחד פירושו שבאמת מחייב העד אחד אותו לשלם הממון כב' עדים, רק היות והוא רק עד אחד נתנה תורה אפשרות לבעל דין ליפטר מחיוב זה ע"י שבועה, אבל למעשה חיוב העד אחד הוי ממש כחיוב ממון דב' עדים.

ב', אפשר לומר לאידך, שאין זה חיוב ממון כב' עדים, אלא דין בפני עצמו, שעד אחד המעיד כנגד אדם הרי הוא מחייבו לישבע.

ומזה מסתעף דאם החיוב שבועה הוא דין בפני עצמו, הרי זה חיוב שבועה גרידא, ואין מזה שום ראי' שיכול גם לפטור משבועה, אבל אם חיוב שבועה הוי במקום חיוב ממון, הרי פי' חיוב שבועה הוא שיש לו אופן

(6) ראה נו"כ הרמב"ם.

איך לפטור עצמו מממון, א"כ יכול באותו אופן גם לפטור משבועה, כי גם זה פירושו שלמרות שעד עתה היה פטור מממון רק על ידי שבועה, מועיל העד אחד שפטור מממון בלי שבועה.

ביאור נוסף [בסגנון אחר]: חיוב שבועה דעד אחד יכול להיות מצד נאמנות שיש לעד עצמו, זאת אומרת, כשעד אחד מעיד מאמינים לו, ולכן מחייב שבועה, או אפשר לומר שאין זה מצד נאמנות העד, אלא מפני שעדות העד אחד זוקק אותנו לבירור נוסף בהנידון (או: שעדות העד אחד גורמת שעכשיו צריכים איזה דבר [קרי: שבועה] לבטל את עדותו של הע"א), ולכן מחייבים שבועה את זה שהעיד נגדו.

דאם כהצד הא' יש לומר שכשם שמאמינים לו לענין חיוב שבועה, כך נמי יהיה נאמן לענין פטור משבועה, ואם נאמר כצד הב', מובן שזהו דווקא לחייב שבועה, כי על ידי זה יש בירור נוסף. אבל אין זה נוגע לומר שיכול לפטור משבועה.

ונקודת כל הביאורים הנ"ל בהסבר המחלוקת תלויה בשאלה היסודית בגדר הכללי דעד אחד:

האם עד אחד הוא חצי עדות, דהתורה אמרה "על פי שנים עדים", ועד אחד נחשב למחצית דעדות ב' עדים, או דעד אחד הוא גדר בפ"ע - דין מיוחד בעדות. אם נאמר דעד אחד נחשב לחצי עדות דשניים, א"כ יחולו עליו כל הדינים שישנם גבי ב' עדים, רק באופן פחות יותר, ואין זה חידוש שמחייב שבועה, כי יש לו (קצת) נאמנות דב' עדים, עכ"פ לגבי חיוב שבועה, ואם נאמר דהוא גדר בפ"ע, יהיו לו דינים נפרדים, והוא חידוש שע"א מחייב שבועה, כי בעצם אין לו נאמנות דעדים.

[ויש לומר דזה גופא תלוי (-) אבל אינו מוכרח) בגדר הכללי דעדות (דב' עדים) שחקרו המפרשים דאפ"ל דהוא בירור, היינו כשמעידים שניים על מאורע שקרה, הוי זה "בירור" שכך אכן אירע, או אפ"ל שב' עדים הוי "דין", דהרי גם ב' עדים יכולים לשקר, ורק שהתורה אמרה שנחתוך הדין על פי ב' עדים.

ואם נאמר דעד אחר הוא חצי עדות דב' עדים, הר"ז משום שגדר עדות הוא "בירור", וממילא הבירור דעד אחר הוא מחצית מהבירור הנפעל על ידי ב' עדים, ואם נאמר דעדים הוי "דין", ודין זה הוא בב' עדים ולא בעד אחד, ולמה נאמר שעד אחד הוא חלק מב' עדים, ובפשטות עד אחד הוי דין בפני עצמו].

בסגנון אחר יש לומר: האם ב' עדים הוא שיעור עצמי או שיעור מצטרף. שיעור עצמי פי' – ששניהם הוא נקודה אחת וגדר אחד, כלומר: רק כשהם שניים הם מציאות אחת של עדות, ויכולים להעיד. שיעור מצטרף פי' – ששני העדים הוא ב' עדים נפרדים שבאו והצטרפו יחדיו להעיד. דאם ב' עדים הוא שיעור מצטרף, א"כ עד אחד הוא חצי משיעור זה, והרי הוא באותו גדר רק באופן חלש יותר, ואם הוא שיעור עצמי, אין עד אחד נכלל בגדר זה כלל, והוא ענין ודין בפני עצמו.

[וכידוע אריכות הביאור בזה בנוגע למחלוקת ר"י ור"ל גבי חצי שיעור אסור מן התורה או לא, דגם זה תלוי בשאלה אי הוא שיעור עצמי או שיעור מצטרף, וכהאי גוונא רבות גבי דינים אחרים, כגון ה' סלעים דפדין הבן, איסור אכילה ככותבת, מחצית השקל⁷].

ולפי הנ"ל יובן שכל החילוקים והביאורים שנזכרו לעיל, תלויים כולם בחילוק יסודי ומהותי זה: דאם עד אחד הוא חלק מדין עדות הכללי, ולכן יש לו נאמנות לחייב בשבועה, א"כ מכח זה יוכל גם לפטור משבועה. משא"כ הראשונים הסוברים שאינו יכול לפטור משבועה, הרי זה משום שיכולת העד לחייב שבועה אינה מכח נאמנות דגדר עדות הכללי, אלא מפני דין חדש שחדשה התורה שעד אחד מחייב שבועה, ואם כן זהו דווקא לחייב שבועה ולא לפטור משבועה.

והנה עד"ז יש לומר בנדון דידן, האם עד אחד מחייב שבועה גם בלי טענת ודאי, שתלוי בהנ"ל: הרי"ף והתוס' ס"ל שגדר עד אחד הוא חלק מדין עדות הכללי, ולכן ס"ל שאי"צ טענת ודאי, כמו בהעדאת שני עדים שמחייבים לשלם גם בלי טענת ודאי.

משא"כ הר"י מיגאש ורבינו אפרים ס"ל שגדר עד אחד הוא דין חדש שחידשה התורה, ולכן ס"ל שצריכים טענת ודאי, כי בעצם אין עליו דין נאמנות, כ"א שמסייע הוא להבע"ד וכיו"ב, לכן צריכים טענת הבע"ד.



(7) עיין בלקו"ש חכ"ז ע' 105 ואילך, ובלקו"ש חט"ז ע' 385 ואילך ובהרבה מקומות.

לימא מתניתין דלא כבן ננס

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

איתא בב"מ (ב, ב): לימא מתני' דלא כבן ננס דאי בן ננס האמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא אפילו תימא בן ננס התם ודאי איכא שבועת שוא הכא איכא למימר דליכא שבועת שוא אימור דתרוייהו בהדי הדדי אגבהוה. וצ"ב דלכאורה תירוץ הגמ' פשוט דהתם ודאי הוי שבועת שוא משא"כ הכא (וכמ"ש בתוס', ולכאורה לא ביאר רש"י כלום). עוד הקשו מפרשים דמתני' שאני דכ"א נשבע שאי"ל בה פחות מחצי, א"כ אין השבועות סותרות אהדדי, משא"כ התם דכ"א נשבע על כולה?

ברש"י (ד"ה דלא) כתב "אלו ואלו באין לב"ד על מנת לישבע אחד מהם לשוא וכו'". ויש לדקדק בביאור הלשון שנקט רש"י "על מנת", דמשמע דלכתחילה באים בכוונה זו, דמהו הכוונה בהדגשה זו? דלכאורה העיקר מה שעכשיו ודאי א' נשבע לשקר?

עוד דייקו ראשונים מדוע נקט לשון "שוא" ולא לשון "שקר", דבנדו"ד הוי שבועת שקר, כמובן?

בתי' הגמ' מפרש רש"י "וכאו"א סבור אני הגבהתיה תחילה וכו'". ומדייק רע"א דס"ל לרש"י דלא סגי לב"נ מה דאפשר דבהדי הדדי אגבהוה (והחלוקה יכולה להיות אמת) שלא יהא נחשב לשבועת שוא, אלא דוקא אי בטענותיהם כ"א סבור שאומר אמת (היינו דליכא ודאי רמאי), מודה ב"נ דנשבעין שניהם, עיי"ש בדברי רע"א.

וצ"ב בטעם הדבר, דלכאורה סו"ס גם בלא זה שכ"א סבור אני הגבהתי תחילה, מ"מ לאו דוקא דאיכא שבועת שוא, כיון דאפשר דהגביהוה ביחד, ומהו הסברא לומר דדוקא בדליכא ודאי רמאי נשבעין שניהם?

וי"ל הביאור בכ"ז בקיצור, דביאור דעת ב"נ אפ"ל בב' אופנים: (א) דע"י שאלו ואלו באין לשבועת שוא שם שמים מתחלל על ידיהם (כ"כ המאירי). (ב) כל ענין השבועה הוא לברר טענותיהם, וכששניהם נשבעין וא' מהן נשבע לשקר לא בירר לן השבועה מידי.

והנפק"מ בין ב' האופנים דא"נ דהוא משום חילול ה' א"כ י"ל דהיינו דוקא כשחפצת השבועות סתרי אהדדי, אבל בלא"ה ליכא חילול ה' כיון דאין השבועות סותרות, משא"כ אי הוא משום דאין השבועה מברר כלום,

א"כ זה תליא בהטענות שעליהם נשבעין, דאי לא בירר השבועה צדקת טענותיהם לא העילו כלום בהשבועה.

ועפ"ז המבואר בדברי רע"א דאין דנים הכא אי בחפצת השבועות איכא שבועת שוא או אי סתרי אהדדי, אלא דנים הכא רק בהשבועות לגבי טענותיהם, הוא משום דס"ל דסברת ב"נ הוא דלא בירר לן השבועות מידי, וכל הנדון אי מברר השבועה הוא רק לגבי טענותיהם כנ"ל.

וי"ל דזהו סברת הגמ' לדמות דינו של ב"נ למתני' שנים אוחזין הגם שיש סברא לחלק ביניהם כנ"ל, דמ"מ לא שנא, דבכל מקום ששני הבע"ד נשבעין לא נתברר לן כלום לגבי טענותיהם, ואפי' אי בל' השבועה דאין לי בה פחות מחצי' אין השבועות סותרות, מ"מ לא בירר לן מידי לגבי טענותיהם.

וזהו לשון וסגנון רש"י דשניהם באין לב"ד ע"מ וכו', היינו שאין החסרון הכא הא דהשבועות סותרות בחפצתם, אלא מה דבאין לב"ד ע"מ לברר טענותיהם ולא נתברר מידי. וזה מובן מלשון "שוא", דהגם דא' נשבע לשקר, מ"מ נקט ל' שוא לרמז ביאור הדין דהוא ע"ד בשבועת שוא שנשבע על דבר ידוע ואין תועלת בהשבועה, דה"ה הכא דכששניהם נשבעין אין שום תועלת בהשבועה.

ועפ"ז י"ל בביאור תי' הגמ' דאפשר דבהדי הדדי אגבהוה, דהכוונה בזה שלכן מודה ב"נ בנדון זה דאיכא תועלת בהשבועה דכ"א נשבע על חציו ונתברר לן דהכי הוא דבהדי הדדי אגבהוה.

אמנם לא סגי לת' בזה, שהרי כנ"ל כל ענין השבועה הוא לברר טענותיהם (ואין דנים על השבועות כענין בפ"ע), וא"כ הכא דכ"א טוען כולו שלי אין בירור השבועה מועיל לטענותיהם, שהרי בהשבועה לא נתברר לן מידי לגבי הטענה כולו שלי? לכן מוסיף רש"י דהכוונה בל' הגמ' דבהדי הדדי אגבהוה הוא שלכן כ"א סבור דהגביה תחילה, דמובן מזה דמה שנתברר ע"י השבועה מועיל גם לגבי טענותיהם, שהרי הטעם שכ"א סבור שהוא הגביה תחילה הוא מכיון דהגביהוה ביחד, ונמצא דהשבועה מברר לן (דבהדי הדדי אגבהוה וגם) צדקת וסברת טענותיהם, ולכן מודה ב"נ דשניהם נשבעין.

ומובן עפ"ז מה ס"ד דהמקשן, דבודאי ידע המקשן דאיכא כמה חילוקים בין מתני' ודינו של ב"נ, אבל מ"מ קסבר דגם בנדו"ד דשניהם נשבעין (ואפי' אי כ"א סבור כו') סו"ס ליכא בירור ממש בהשבועה לגבי טענותיהם, שהרי סו"ס גם אחר השבועה נשאר הדין דחולקין ולא נתברר

לן דשייך הטלית לא' מהם כפי טענותיהם "כולו שלי". ומת' דמ"מ אפשו
דלא הוי שבועת שוא, וממילא דמועיל השבועה גם לגבי טענותיהם כנ"ל.

והנה בתוד"ה לימא כתבו דידע שפיר כו' ומ"מ פריך שיחלוקו בשבועה
וכו', וכמוכן דדבריהם צ"ב דסו"ס מאי ס"ד?

וי"ל דדייקו בדבריהם דפריך "שיחלוקו בשבועה", ולכאורה חלוקה מאן
דכר שמי', הרי דנים עכשיו רק אי שניהם נשבעין א'?" אלא י"ל דברישי
מכילתין ביארו התוס' דאנן סהדי דאית לכ"א החצי, א"כ החלוקה הוא מצד
מה דא"ס, ולא בעינן שבועה לעצם החלוקה, ולכן פריך שפיר דהגם דידע
דהכא אינו ודאי שיהי' שבועת שוא, אבל כיון דלא בעינן שבועה לעצם דין
חלוקה מסתבר דלב"נ נימא יחלוקו בלא שבועה כיון דקרוב הדבר שבאין
לשבועת שוא.

ובס"א, ס"ד דלב"נ אין תועלת לתקן שבועה באופן כזה, ופריך דכמו
התם בחנוני דבעינן שבועה לעצם גבייתם, ס"ל לב"נ דאין נשבעין כיון
דודאי יהי' שבועת שוא, ה"ה הכא לא ישבעו שניהם, כיון דלא בעינן
שבועה לעצם החלוקה ואין תועלת כ"כ בהשבועה.

ומת' דהתם ודאי איכא שבועת שוא, היינו שלא נתחדש בהתי' מה
דהכא אפשר דלא הוי שבועת שוא, דזה ידע גם בס"ד, אלא נתחדש דהתם
דוקא בודאי שבועת שוא. ונ"ל הביאור דנתחדש בהתי' הבנה אחרת בדברי
ב"נ התם, דהסברא לדמות למתני' הוא רק אי דנים בהתועלת לתקן שיהיו
שניהם נשבעין, אמנם מת' הגמ' דדינא דב"נ הוא משום חילול ה', וזה שייך
רק בודאי איכא שבועת שוא וכנ"ל.



חסידות

ציונים לתניא קדישא (ג)

- מוגש לרגל מאתיים שנה מהסתלקות אדה"ז -

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

המשך פ"א - ועוד שהרי כו': ב"ארץ צבי" להגה"ק מקוויגלוב הי"ד על
התורה פר' בשלח כתב: "והנה בס' תניא לרב ז"ל מלאדי (לקו"א פ"א)
הקשה דאיך משכחת ליה בינונים, אם חוטא פעם אחת ואינו שב הוי רשע

גמור, ואם שב בתשובה שלימה הוי צדיק גמור, ונלענ"ד תירוץ לזה, שלמדתי מהגמרא (ר"ה טז, ב) שדריש על ג' ספרים נפתחין, מן הפסוק (תהלים סט, כט): ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו, ימחו מספר, זה ספרן של רשעים גמורין, חיים זה ספרן של צדיקים, ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינונים, ולמדתי מזה דבינוני היינו המחובר לצדיק, אף דמצד עצמו הוי רשע, מ"מ נחשב בינוני כו" עי"ש, ופשוט שפירוש זה הוא בדרך החסידות והמוסר, אבל צ"ע לפרש כן בפשוטו של גמרא.

ועי' בשו"ת "צמח צדק" (הראשון) סי' יא, שהוכיח מדברי הגמ' בר"ה הנ"ל ש"צדיקים דקאמר מפרשינן בינונים" עי"ש שכתב כן להלכה לענין הלשון "טובים" אם הכוונה למשובחים דוקא או רק לשלול רעים עי"ש, והוא ביסוד הדברים כדעת רבינו, שגם הבינוני אין בו אפילו עון וכו', והוא כמוש"כ ב"שער הקדושה" להרח"ו ז"ל (ח"א שער ג') שיש ב' מיני צדיקים, אחד שמואס ברע לגמרי, שזה בחי' צדיק של רבינו, והשני שיש לו רע אך הוא כובשו תמיד, וזהו "בינוני" של רבינו (והובא ב"ארץ צבי" הנ"ל פר' מקץ וכתב שכן הוא בתניא).

והנה על דברי ה"צמח צדק" הנ"ל, תמה הרה"ק ר' צדוק ז"ל ב"מחשבות חרוץ" (מד, א): "איך שייך דיקראו לבינונים צדיקים, דאם כן במה יבדלו מספרן של צדיקים" וכתב שם ש"ספרן של בינונים" היינו שיש בו גם צדיק וגם רשע שמעורב בו טוב ורע עי"ש, ולכאורה גם זה אינו על פי הפשט הפשוט, ועכ"פ לדעת רבינו, הרי תמיהתו מסולקת כמובן, שאכן גם הבינוני אין בו רע, אבל ודאי יש הבדל בינו לבין צדיק, וכנ"ל.

וב"ארץ צבי" מועדים, לראש השנה: "בספר התניא הקדוש פ"א כו' הקשה דמה הפירוש בינונים, הרי בשעה שעושה עבירה נקרא רשע גמור, ואם עושה תשובה הוא צדיק גמור עכ"ד, ונלענ"ד דמי שאינו מקדש עצמו במותר לך נקרא בינוני, רשע אינו נקרא אלא העושה בידו איסור, וזה אינו מקדש עצמו במותר לו, אך ח"ו לא עובר על איסור ממש, וע"כ לא חשיב רשע ומכל מקום צדיק נמי לא הוי, דמ"מ עבר אעשה דקדושים תהיו, דדרשו חז"ל (יבמות כ, א) קדש עצמך במותר לך כו" עי"ש, ואולם גם לפי פירושו "ע"כ הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה, ועוד דעי' בתניא פכ"ז דמשמע דעבודה זו של "קדש עצמך במותר לך" שייכת בבינונים.

שבשעה שעושה עוונות: דיוק הלשון "שעשה עונות" לגבי שיקרא "רשע גמור", אולי י"ל עפ"י מה שכתב ה"מנחת חינוך" מצוה ו' אות ג': "והנה במה שכתבנו לענין אכילה גסה, הראו לי הלומדים בתוס' פסחים ק"ז ע"ב ד"ה דלמא, כתבו דאין לקרותו רשע כיון שקיים מצות פסח אף

שלא קיים מצות אכילה דאכילת פסחים לא מיעכבא, ותמהו נהי דאכילת פסחים לא מעכבא היינו לענין חיוב פסח שני, אבל בודאי הוא מ"ע בפני עצמה כו' א"כ הוי בודאי רשע דאינו מקיים מצות עשה, ואמרתי להם, דבעשה שעבר אינו רשע דהוי בשב ואל תעשה, עיין חו"מ סי' ל"ד ס"א דרשע כתיב בתורה לפסול לעדות, וכתבו האחרונים שם דעבר על עשה אינו פסול, ועיין ב"נתיבות המשפט" שם בביאורים סק"א, על כרחך דלא מקרי רשע כו' עיי"ש, שבשב ואל תעשה אינו נקרא רשע, ועיי"ש ששוב הוכיח משבועות י"ג דבביטול מ"ע נקרא "זבח רשעים", עיי"ש שלא הכריע בזה וגם חילק בין נקרא רשע ע"י התורה או ע"י חכמים, ועי' בשו"ת "מחזה אברהם" ח"א סי' ה שהאריך בזה ותירץ קושיית ה"מנחת חינוך" משבועות, אלא שהוכיח מזבחים (ז, ב) שגם בשב ואל תעשה נקרא רשע, וכן ציין לה"טורי אבן" לר"ה כט, א שכתב כן, ודלא כדעת ה"פרי חדש" בסי' תריב שגם ס"ל דלא נקרא רשע בשב ואל תעשה עיי"ש.

שו"ר ב"תורת חסד" ח"א סי' מט אות ג' במוסגר שכתב: ובפר"ח או"ח סי' תריב סק"ו פירש בד' התוס' דמשום ביטול מ"ע דואכלו את הבשר לא מיקרי רשע (ולדבריו צ"ל דאף דאמרינן ביבמות (ד"כ ע"א) ובנדה (די"ב ע"א) דהעובר על איסור דרבנן נמי מיקרי רשע, מ"מ כל זה שעובר בקום ועשה אבל לא בשב ואל תעשה ועי' חוט השני סי' יח, ואפילו בביטול מצות עשה בשב ואל תעשה לא מיקרי רשע, ומ"מ אין זה מוסכם כ"כ", ולכאורה יש להוכיח גם מקידושין לג, ב: כל ת"ח שאינו עומד מפני רבו נקרא רשע [אבל עיין מש"כ להלן בשם שו"ת מהרש"ג שלפעמים נקרא רשע "בדבר הזה"].

[גם ראיתי ב"דבר שמואל" (אליעזרוב) לפסחים שם שתמה על ה"מנחת חינוך" בפשט התוס' והניח בצ"ע], ואולם בשו"ת "חזון נחום" להגאון מדומברובה ז"ל כתב בפשיטות כן בדעת התוס' בפסחים הנ"ל דבשב ואל תעשה לא נקרא רשע ועיי"ש שהאריך בענין זה, ועיין גם כן בשו"ת "אמרי דוד" להגאון מסטאניסלאב ז"ל סי' ק"ס שהאריך בענין זה. עכ"פ י"ל שלכן נקט רבינו הלשון "עשה עוונות" שהוא לכל הדיעות שאז נקרא "רשע גמור".

ובגוף קושיית ה"מנחת חינוך" הנ"ל, הנה לפי מש"כ ה"תורת חסד" ז"ל שם: "דס"ל להתוס' דאע"פ שלא קיים מצות עשה דאכילת פסחים מכל מקום לא מקרי רשע לענין זה, כיון דאכילת פסחים לא מיעכבא, ועכ"פ קיים מצות עשיית הפסח, וכן משמע מדברי התוס' בבבא קמא הנ"ל (קי,

(א) בתירוץ הא' ע"ש", לכאורה לק"מ כמובן. ועי' גם ב"עיר חנוך" להגה"ק מסאסוב קערעצקיא ז"ל ח"א ע' רח, מש"כ בזה בדעת הרמב"ם עי"ש.

נקרא רשע גמור: ברשימות רבינו: "אין להקשות מהל' עדות דנקרא רשע רק בעבר איסור שיש בו מלקות כו', דשם בעינן דנקרא בתורה רשע, כלשון פיהמ"ש סנהדרין ג, ג ו"יד" עדות י, ב), [ובפיענוחי המו"ל כתבו: "אין להקשות על מה שכתב אדמו"ר הזקן ש"בשעה שעשה עונות (סתם) נקרא רשע גמור", ולכאורה הרי רבינו הזקן רצה להוכיח שבדאי הבינוני אין בו מחצה זכיות ומחצה עוונות שהרי בשעה שעושה עונות (כבר) נקרא רשע (ולא צריך שיעבור על רוב עוונות), ומה זה סותר להנפסק בהל' עדות שאינו נקרא "רשע" אלא בעבר על איסור שיש בו מלקות, ואם יעבור על עבירה אחת שיש בה מלקות כבר נקרא רשע, וזה בודאי לא שייך לומר לפירוש שבינוני הוא "מחצה זכיות ומחצה עוונות", אלא ברור שעיקר הקושיא היא מהמשך הלשון "ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע" שמזה אכן משמע שרבינו מדבר בעוונות "סתם"], והיינו שהוא דין מיוחד בהלכות עדות שאינו נפסל מדין רשע, רק בעובר על עבירה שיש בה מלקות, שרק בכה"ג "נקרא רשע בתורה".

ולכאורה קצ"ע על הרמב"ם ושו"ע אדמו"ר הזקן בהל' עדות הנ"ל, מסנהדרין נח, ב: "כל המגביה ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו "נקרא רשע" שנאמר: "ויאמר לרשע למה תכה רעך, הכית לא נאמר אלא תכה, אע"פ שלא הכהו נקרא רשע", ומפורש הוא ברמב"ם פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ב: "וכל המגביה ידו על חבירו כו' הרי זה רשע", ויש לומר שבאמת לכן כתב הרמב"ם "הרי זה רשע" ולא "נקרא רשע", ש"נקרא רשע" הוא שבתורה נקרא רשע ו"הרי זה רשע" אינו אלא מדבריהם.

שוב ראיתי בספר השיחות תשמ"ח לפר' נח שהמגביה ידו על חברו נעשה "רשע הפסול לעדות ולשבועה", אבל הביא כן בשם "מפרשים" שהם הגה"מ שם בהל' חובל עיש"ה, ולכאורה באמת לפי הרמב"ם לא היה נראה כן, אבל עדיין צ"ע בלשון שו"ע רבינו ריש בהל' נזקי גוף ונפש: "וכל המרים יד על חבירו להכותו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע כו'", ואיך יתאים עם מה שהוא עצמו ז"ל כתב בהל' עדות ס"ז: "ואיזהו רשע שפסול לעדות מן התורה כל שעבר על דבר שפשט בישראל שהיא עבירה והוא דבר שהוא בל"ת מן התורה כו' שהרי היה חייב מלקות אם היו מתרין בו שני עדים, והמתחייב מלקות נקרא רשע בתורה כו'" [ואגב מלשונו זה משמע דעתו ז"ל בדברי הרמב"ם שלא כמו שהעלו אחרונים שדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' עדות אינו אלא מדרבנן (עי' בארוכה בספר "משנת יעב"ץ

ח"מ סי' טז) ואין כאן מקומו], ולולא יראתי היה נלע"ד בדעת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן שדין ושם "רשע" לענין עדות ושבועה הוא ענין בפני עצמו, אף שבפוסקים לא משמע כן, ולפי"ז לא קשה על דברי רבינו כאן מהל' עדות, ואכ"מ.

שוב ראיתי בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' כט שהביא משו"ת מהרי"ט, לגמגם על מש"כ ההגה"מ הנ"ל ומובא בשו"ע סי' לד, שמגביה יד נפסל לעדות ואפשר שאינו אלא דברי אגדה, ועי"ש שהמהרש"ג השיג על הגאון מהרש"ם בספרו "משפט שלום" שדימה ענין המהפך בחררה שנקרא רשע לדין המגביה יד על חבירו שייפסל לעדות עיש"ה, אבל יעויין ב"ארעא דרבנן" למהרי"י אלגאזי ז"ל אות תצט ואכ"מ.

ברם עי"ש שכתב המהרש"ג וז"ל: "דנהי דחכמז"ל אמרו דנקרא רשע, מ"מ אין הכונה אלא דמעשה זה שעשה הוא מעשה רשע, והוא רשע בדבר הזה, אבל אכתי בשביל זה אין דינו כרשע לכל מילי, שהרי כמה פעמים מצינו בש"ס שאמרו על עושה מעשה אחת שיש עליו שם רשע, ומ"מ ודאי לא הוי כרשע ממש שיפסול עי"ז לעדותו לשבועה, שהרי אמרו הזורק צפרניו רשע כו' והכי יעלה על הדעת דמי שזרק צפרניו פסול הוא לעדות ולשבועה, אלא ע"כ דאין הכוונה אלא שבענין זה הוא רשע", ולפי זה הרי דברי רבינו אתיין כפשוטן, שכל התמיהה היא איך אפשר לומר ש"רשע" אינו אלא כשיש לו רוב עוונות, שהרי ראינו שבשעה שעשה עוונות נקרא רשע.

ואולי י"ל עוד, שזהו גם פשר שתי הלשונות "נקרא" ו"מקרי" (עי' להלן), ש"נקרא רשע" היינו שלפעמים נקרא בתורה רשע ממש ליפסל לעדות וכו' ו"מקרי" שלדבר הזה הוא נקרא רשע, ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהזוה"ק ח"א דף נו, א: "וכי רע לאו איהו רשע, א"ל לא, רשע אפילו ארים ידיה לגבי חבריה אע"ג דלא עביד ליה מידי אקרי רשע כו' אבל רע לא אקרי אלא מאן דמתבל ארחיה וסאיב גרמיה" עי"ש, ולכאורה מסייע לדברי המהר"ל, הובא להלן, בהבדל בין רשע לחוטא.

ולפי זה ידוייק שבהגהות מיימוניות בהל' חובל ומזיק הנ"ל ז"ל: "פסק ראב"ן שפוסקים דינו כן לקרותו רשע כו' וכן פסק רא"מ כו' דעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע, שיש לחזן הכנסת להכריז עליו ברבים כו'" עי"ש [ועי' ב"חוות יאיר" סי' מב ובמה שכתב עליו בספר "אדעתא דרבנן" למהרש"א אלפנדרי ז"ל סי' לד]. (אף שעדיין קצ"ע שאם אינו רשע אלא לדבר הזה הרי אין כ"כ ראיה ממה שנק' רשע כשעושה עוונות).

השבועה 'תהי צדיק ואל תהי רשע'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'שיעורים בספר התניא¹ מבאר במ"ש בתחלת התניא ד"משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע"² - "השבועה האמורה מורכבת משני חלקים:

"בחלק הראשון משביעים אותו כיצד עליו להיות - שיהיה צדיק ולא יהיה רשע. בחלק השני של השבועה משביעים אותו כיצד יחזיק את עצמו בעיניו - שיחשוב את עצמו כרשע" עכ"ל.

ולפענ"ד נראה דהך ד"היה בעיניך כרשע" אינה בכלל השבועה, אלא בפשטות זהו עצת בעל המימרא שבברייתא שם בלבד. וכשמשמע בתניא לקמן, דבפי"ד מבאר "כפל לשון השבועה תהי צדיק ואל רשע" ואינו מדבר שם בענין "היה בעיניך כרשע". ואילו בפי"ג³ שמדבר בענין "היה בעיניך כרשע", אומר רק "לכן נקרא כרשע כמארז"ל אפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע ולא רשע ממש אלא שיחזיק עצמו לבינוני", ואינו מזכיר מאומה שזה שבועה אלא אומר "כמארז"ל" בלבד.

[וע"ד דאיתא בסנהדרין⁴, בענין ה"לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם" - שלפי פירוש רש"י ופסקי ריא"ז אין 'לפיכך' זה מכלל דברי האיום על העדים, והרמב"ם והמאירי מבארים שכן מזכירים 'לפיכך' זה באיומים על העדים, עד"ז בנדו"ד].

שוב ראיתי ב"לקוטי ביאורים בס' התניא"⁵ שהביא מכ"ק אדמו"ר זי"ע שכתב: "לכאורה מהי שייכות השבועה לענין 'אפילו כל העולם כולו'?" וי"ל בשתים (א) השבועה היא על "תהי צדיק ואל תהי רשע", וכל השאר - הם הכשר כדי לקיים את זה. וכמו שהסיום "והוי יודע שהקב"ה טהור", שז"ע פשיטא שאין שייך שבועה. (ב) אפילו את"ל שהשבועה חלה גם על

(1) להרה"ת הרב יוסף וויינבערג ע"ה.

(2) נדה ל, ב.

(3) יח, א.

(4) לו, א.

(5) להרב יהושע קארף ע"ה - ח"א עמ' יא.

חלק המאמר "ואפילו כו' היה בעיניך כרשע", הוא מפני שברובא דרובא זהו נוגע ביותר לעבודה, שמי שעדיין לא הגיע למדריגת צדיק לא יטעה בזה. (ונראה שהעיקר הוא כסעיף א', שהשבועה אינה חלה על זה, וכנ"ל שאינו אלא הכשר). "עכ"ל - וה"נ מביא ב"ליקוטי פירושים"⁶. שוב ראיתי גם באגרות קודש⁷ שהשבועה אינו אלא רק תחילתו, ע"ש. והובא גם ברשימות על תניא⁸. דלא כמ"ש ב'שיעורים בספר התניא'. ולפ"ז פלא שב'שיעורים בספר התניא' אינו מתייחס כלל למה שנראה עיקר לכ"ק אדמו"ר זי"ע.

והנה ב'ליקוטי פירושים'⁹ מביא אמנם ש'בביאורים לרש"ג' מבאר שזהו גם חלק מלשון השבועה, שנותנים לה כח גם אם כל העולם (היינו שכל של העולם, כי באמת השכל מורה שהוא צדיק מפני שהוא זהיר בסוד מרע ועשה טוב בתכלית), אומרים לך צדיק אתה, אעפ"כ היה בעיניך וכו", עכ"ל.

וכן מצאתי בחידושי חתם סופר על נדה שם וז"ל: "כי לך תכרע כל ברך ביום המיתה יכרעו לפניו על שעברו השבועה שנשבעו ביום הלידה. ונ"ל משו"ה אמרו שמשביעין אותו אפילו כל העולם אומרים עליך צדיק אתה היה בעיניך כרשע ומנ"ל נוסח השבועה. וי"ל דאל"כ מ"ט יכרע כל ברך האיכא צדיקים גמורים שלא עברו על שבועתן כדכתיב אשר לא נשא לשוא נפשי, אלא ע"כ שמשביעין אותו כ"כ שיהיה בעיניו כרשע, וא"כ ממ"נ יכרע לפניו אי קיים שבועתו והיה צדיק אם כן ע"כ הוא צדיק בעיני עצמו ומשו"ה אינו כורע כי אמר לא עברתי על מצותיך הרי עבר [על] אידך שבועה שיהיה רשע בעיניו, ואי הוא רשע בעיני עצמו אם כן סבור שעבר על שבועה הראשונה ולא היה צדיק, ואמר נמי הוי יודע שהקב"ה טהור וכו', משו"ה תהיה כל זה נגד הקב"ה שהוא טהור ומשרתיו טהורים וכו' עכ"ל - הרי בהדיא שהחת"ס לומד ש"היה בעיניך כרשע" היא חלק מהשבועה.

[אך מ"ש החתם סופר דצדיק שאינו מחזיק א"ע כרשע עובר על השבועה, צע"ג וכמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע [הובא בלקו"ב¹⁰ וליקוטי

6) להרב חיטריק ע"ה עמ' כט.

7) ח"ו עמ' רסט-ע.

8) עמ' כא.

9) שם עמ' נא.

10) עמ' טו-טז.

פירושים¹¹]: "אין היזק בזה שצדיק ידע שהוא צדיק, וההיזק הוא רק ממי שאינו במדירגת צדיק שלא יטעה בזה, כמבואר בתניא פי"ג. ועיקר ההזהרה היא שלא יסמוך על מה שהעולם כולם אומרים לו וכו'. ומה שהרבה צדיקים העידו על עצמם שהם צדיקים - הם ידעו שהם צדיקים לא מפני מאמר העולם וכו', אלא על ידי הוכחות אחרות והיו צדיקים באמת, במילא אין בזה היזק, ואדרבא, וכמבואר בכ"מ בדא"ח שכשם שצריך לידע חסרונות עצמו צריך לידע מעלות עצמו" עכ"ל.

ועיין ב'משכיל לאיתן' על תניא¹² שהביא מהמשפיע רבי שלמה חיים קסלמן ע"ה ד"מאי נפק"מ אם יחשוב עצמו לצדיק או שידע שהוא בינוני? אלא ידוע כי בעבודת הבירורים ישנן הוראות נעלות יותר הנכללות בעבודת הבירורים של הצדיקים, כמסופר על הרה"ק ר' משה לייב מסאסוב, שהיה מתרועע עם שחקני קוביות ומבלה עמם לילות שלימים כדי למנעם מעבירה, התנהגות זו עפ"י דין יתכן ותהיה אסורה, היות וקיים חשש סביר שהמשפיע עצמו יושפע וימשך אחרי מעשיהם, וכל עוד לא מגלים . . כי צדיק הוא, עליו להחזיק א"ע לבינוני, ולהתנהג כהוראות התורה המיועדות לכל אדם. "עכ"ל. א"כ צדיק חייב לדעת שהוא צדיק בשביל עבודתו].

והנה גם מלשון המהרש"א בחד"א על נדה שם משמע לכאורה שהשבועה קאי גם על הך ד"היה בעיניך כרשע" ע"ש. ועי' בס' אבי הנחל¹³ שכתב: "השבועה שמשביעין אותו שאפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע". וכ"כ הגאון מבוטשאטש בפירושו 'תהלה לדוד' על תהלים¹⁴: "ומה היא השבועה שמשביעין אותו, תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, היה בעיניך כרשע". וכ"ה בס' 'אהלי יעקב' להרה"ק אדמו"ר רבי יעקב מהוסיאטין זצ"ל¹⁵ ע"ש. ועי' גם אוצר התהלים¹⁶.

ונראה להביא הוכחה שהשבועה היא אך ורק הך ד"תהי צדיק ואל תהי רשע" ולא הך ד"היה בעיניך כרשע". דהנה מצאתי בכת"י עתיק של הש"ס

(11) עמ' כט.

(12) כרך ב' עמ' 434.

(13) לבעל עמק יהושע - להגאון הנודע רבי אייזיק חריף מסלונים זצ"ל, דרוש א - ה, א.

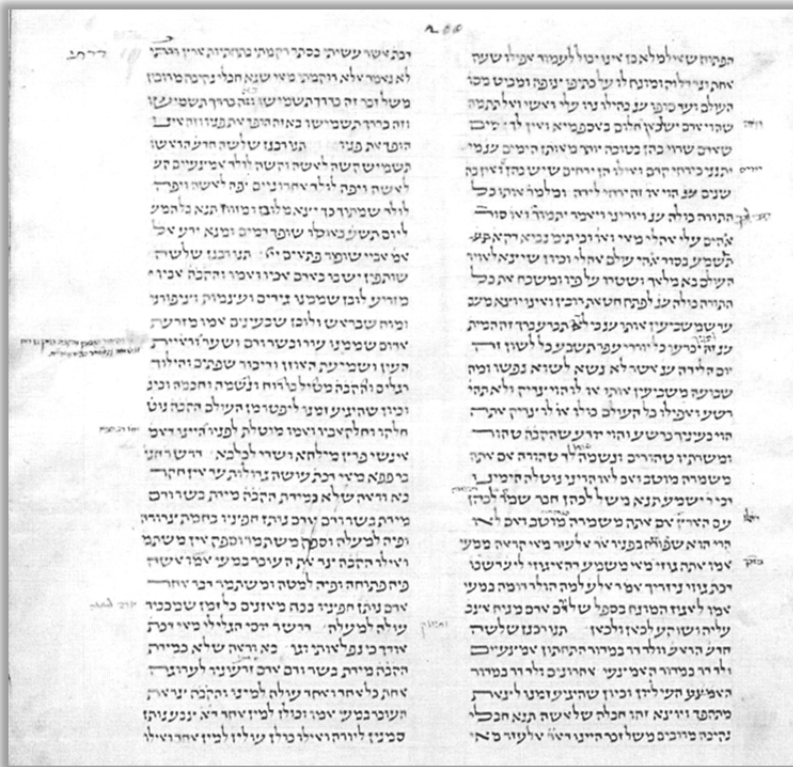
(14) עמ' תקסח.

(15) עמ' ה.

(16) עמ' רצב.

שנמצא בותיקן בספריה האפוסטולית, [ורצו"ב צילומן], ששם הגירסא: "ומה שבועה משביעין אותן, או [מרים] לו, הוי צדיק ולא תהי' רשע. ואפילו כל העולם כולו או [מרים] לו צדיק אתה, הוי בעיניך כרשע" עכ"ל.

והנה מזה שהגירסא בכתה"י הוא "אומרים לו צדיק אתה", ולא "אומרים לך", מבואר בהדיא שזה אינו חלק מהשבועה, כי אילו היה זה חלק מהשבועה, הול"ל "אומרים לך" דוקא, כמובן ופשוט.



יום הלידה עז אשר לא נשא לשוא נפשו ומה
 שבועה משביעין אותו או לו הוי צדיק ולא תהי'
 רשע וזכילו כל העולם כולו או לו צדיק אתה
 הוי בעיניך כרשע והוי הדוע שההנה שחור
 ומשחתיו שהורים ונשמה לד שהורה אם אתה



"ואפי' מי שיש בידו למחות ולא מיתה" (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'לו כתב הרב פ.ב. שיחי' שזה שכתוב בתניא פ"א "ואפי' מי שיש בידו למחות ולא מיתה נק' רשע" מדבר בענין איסור דרבנן, מאחר זה בא בהמשך לדברי אדה"ז "ואפי' העובר על איסור קל של דברי סופרים", ולכן מפרש הנ"ל שהכוונה של "בידו למחות" הוא בנוגע לאיסור דרבנן.

ואיני יודע מהו המקור לזה, כי בפשטות זהו ענין נוסף שלא שייך לענין הקודם, שמתחילה כותב שאפי' העובר על איסור קל של דברי סופרים, ואח"כ כותב "ואפי' מי שיש בידו למחות" ולא עשה שום דבר בעצמו, אבל אינו שייך להקודם.



הלכה ומנהג

כשרות הדפנות – לענין שבת ולענין סוכה

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספרית אגודת חסידי חב"ד

מן התורה

הלכות הדפנות לענין סוכה, דומים בכמה פרטים להלכות הדפנות שלענין שבת (לעשותו רשות היחיד), ויש פרטים שאינם דומים זה לזה, לפעמים הדפנות כשרות לשבת ופסולות לסוכה ולפעמים פסולות לשבת וכשרות לסוכה. וזה מביא לפעמים לטעות, שלומדים הלכה משבת לסוכה, ובאמת יש חילוקים בינם לכאן או לכאן.

נתחיל אם כן בכשרות הדפנות מהתורה, שלפי הנראה דומות הלכותיהן, אבל לא ממש. שלענין הסוכה מבואר בברייתא¹: "שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח". ולענין שבת מבואר בשוע"ר²: "אפילו אין בו אלא

(1) סוכה ו, ב.

(2) סי' שמה ס"ו.

ב' מחיצות ולחי . . הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה". הרי שלענין סוכה צריך שהדופן השלישי יהי' בו טפח, ואילו לענין שבת סגי בלחי משהו, כמבואר בשוע"ר³: "בלחי שעביו ורחבו כל שהוא".

במה דברים אמורים, כשרוחב הרוח השלישית הוא פחות מעשר אמות, משא"כ כשהיא יותר מעשר אמות, אזי אין הלחי מועיל, וצריך מהתורה שהדופן השלישי יהי' רחבו אמה, כמבואר בשוע"ר⁴: "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה . . אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)", ומהמשך הדברים נראה שגם זהו מן התורה. ואילו לענין סוכה לא נתבאר שום חילוק בזה, כי תמיד צריך להיות בדופן השלישי טפח, ולא יותר.

מחומרי דפנות לענין שבת

וכל זה הוא מהתורה, אמנם מדרבנן לא סגי בב' דפנות וטפח, כי אם צריך יותר מזה, ויש בזה חילוקים בין הלכות הדפנות לענין שבת לבין הלכותיהן לענין סוכה. שלענין שבת צריך דוקא שיהיו ג' דפנות ולחי, כמבואר בשוע"ר⁵: "שחכמים אסרו בב' מחיצות ולחי והתירו בג' מחיצות ולחי".

או שברוח הרביעית תהי' קורה, כמבואר בשוע"ר⁶: "כל מקום שיש לו ג' מחיצות . . התירו כשעשה איזה תיקון במקום הפרצה אפילו תיקון שאינו מועיל מן התורה, כגון להניח קורה רחבה טפח על פתח המבוי".

ולפעמים לא סגי באלו, וצריך דוקא שיהי' פס ד' טפחים, כגון בחצר, וכמבואר בשוע"ר⁷: "לא התירו בג' מחיצות ולחי אחד או קורה רחבה טפח אלא במבוי, אבל חצר שהיא פרוצה במילואה ברוח רביעית אינה ניתרת אלא בפס רחב ד' טפחים שיעמידנו בצד אחד במקום הפרוץ".

וכן מועיל אם ברוח הרביעית ישנם ב' לחין משהו, כמבואר בשוע"ר⁸: "ואם ירצה לתקנה בשני צדדי הפרצה די בשני פסין שרחבן משהו".

(3) סי' שסג ס"א.

(4) סי' שמה ס"א.

(5) סי' שסג ס"א.

(6) שם.

(7) סי' שסג ס"ב.

(8) שם.

או שברוח הרביעית העומד הוא כפרוץ, או מרובה על הפרוץ⁹, כמבואר בשוע"ד¹⁰: "לחי העומד מאליו ובלט ד' אמות לתוך המבוי ברוחב אע"פ שסמכו עליו מערב שבת אינו נידון משום לחי, מפני שד' אמות הוא שיעור מבוי ואין כאן היכר שהוא לחי. . ניתר בעומד כפרוץ. . כמו שיש בהפרוץ שממנו לכותל שכנגדו, ועומד כפרוץ מתיר ברוח רביעית של מבוי".

ולפעמים לא סגי בכל אלו, וצריך דוקא שברוח הרביעית תהי' צורת הפתח¹¹, כגון שהרוח הרביעית רחבה יותר מעשר אמות, וכמבואר בשוע"ד¹²: "ובלבד שלא יהי' במקום אחד פרוץ יותר מעשר אמות. . אם עשה צורת פתח אפילו לפרצה יתירה מעשר מותר".

או שברוח הרביעית פי תקרה יורד וסותם, כמבואר בשוע"ד¹³: "אומרים בה פי תקרה יורד וסותם אפילו היא יתירה מעשר".

ולפעמים לא סגי בכל אלו, וצריך דוקא שברוח הרביעית יהיו דלתות, כגון ברשות הרבים גמורה, כמבואר בשוע"ד¹⁴: "מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה. . צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן".

וכל זה הוא לענין שבת, משא"כ לענין סוכה סגי אף מדברי סופרים בג' דפנות בלבד. או אפילו בשתי דפנות ומחצה, והיינו בשתי דפנות זו כנגד זו, וברוח השלישית יש דופן רחב ז' טפחים, כמבואר ברמ"א¹⁵: "אם איכא דופן שבעה. . שהוא שיעור הכשר סוכה".

ולפעמים סגי אפילו אם יש בדופן השלישית רק ד' טפחים ומשהו, כמבואר בשוע"ע¹⁶: "היו לה שתי דפנות זו כנגד זו וביניהם מפולש, עושה דופן שיש ברחבו ארבעה טפחים ומשהו ומעמידו בפחות משלשה סמוך לאחד משתי הדפנות. . צריך לעשות צורת פתח. . ויש אומרים שאין זה צריך צורת הפתח".

(9) עמוד כפרוץ מועיל אף בשלושת הדפנות הראשונים, כמבואר בשוע"ד (סי' שסב סי"ח).

(10) סי' שסג סי"ד.

(11) צורת הפתח מועלת אף בשלושת הדפנות הראשונים, כמבואר בשוע"ד (סי' שסב סי"ט, וסי' שסד ס"ד).

(12) סי' שסב סי"ח-ט.

(13) סי' שסא ס"ה.

(14) סי' שסד ס"ד.

(15) סי' תרל ס"ג.

(16) שם.

ולפעמים סגי אפילו אם יש בדופן השלישית רק טפח ומשהו עם צורת הפתח, כמבואר בשו"ע¹⁷: "דפנות הסוכה אם היו שתיים זו אצל זו, כמין ג"ם, עושה דופן שיש ברחבו יותר על טפח, ומעמידו בפחות משלשה לאחד מהדפנות. . ויעשה לה צורת פתח".

מחומרי דפנות לענין סוכה

בכל הנ"ל ראינו שלענין סוכה סגי בדפנות קלושות, אף במקום דלא סגי לענין שבת. אמנם יש לפעמים שהדפנות כשרות רק לענין שבת ולא לענין סוכה.

נתחיל עם ההלכה שלענין סוכה צריך שלפחות שתי מחיצות יהיו מחוברות זו לזו, כמבואר ברמ"א¹⁸: "שלא יהיו הפתחים בקרנות, כי המחיצות צריכין להיות מחוברים כמין ג"ם".

משא"כ לענין שבת לא מצינו תנאי זה, וכיון שבכל אחד מהדפנות העומד מרובה על הפרוץ, הוי רשות היחיד גמורה של ארבע מחיצות. ולכן יהיו ארבע הדפנות שבצירור זה - כשרות לשבת ולא לסוכה:



דוגמה שניה היא, כשכל ארבעת הדפנות הם על ידי צורת הפתח, שכשר הוא לענין שבת, כמבואר בשו"ע¹⁹: "ואפילו כל הד' רוחות הן על ידי צורת פתח". ועוד מבואר²⁰: "ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא".

משא"כ לענין סוכה, כבר הובא לעיל שצריך צורת הפתח להשלמת לשני דפנות ומחצה, משא"כ כשעושה את כל הדפנות מצורת הפתח, מבואר בר"ן²¹: "שאינן צורת הפתח מתיר בשתי דפנות של סוכה אע"פ שהוא מתיר לשבת ולכלאים. . דבעינן מחיצות הניכרות", והובא בפרי מגדים²².

(17) סי' תרל ס"ב.

(18) סי' תרל ס"ה.

(19) סי' שסב ס"ט.

(20) סי' שסד ס"ד.

(21) סוכה ב, ב ד"ה ואמר.

(22) סי' תרל מש"ז סק"ה.

דוגמה שלישית היא, כשדפנות הם על ידי גוד אסיק, שמועיל לענין שבת, כמבואר בשו"ע²³: "עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני היא שאנו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים".

משא"כ לענין סוכה יש בזה מחלוקת הפוסקים, כמבואר בשו"ע²⁴: "נעץ ארבעה קונדסין בין באמצע הגג בין על שפת הגג וסיכך על גבן פסולה, ויש מכשירין בנעץ על שפת הגג משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא". וכן נתבאר²⁵: "אם בנה האצטבא באמצע . . פסולה אפילו האצטבא גבוהה עשרה", ונתבאר בט"ז²⁶: "דאמרינן לענין שבת גוד אסיק, קא משמע לן רבא, דלא אמרינן כן גבי סוכה, דבעינן מחיצות הניכרות כעין דירה, וליכא".

דוגמה רביעית היא, מה שהובא לעיל לענין שבת דאמרינן פי תקרה יורד וסותם, ויש בזה ב' דעות מתי מועיל פי תקרה יורד וסותם, כמבואר בשו"ע²⁷: "פי תקרה יורד וסותם אפילו היא יתירה מעשר רק שאינה במילואה. ויש אומרים שאפילו היא במילואה אפילו נפרצו ב' מחיצות זו אצל זו במילואם ונשאר קירוי עליהם אומרים בו פי תקרה יורד וסותם אם נשאר שם ב' מחיצות דבוקות זו בזו".

משא"כ לענין סוכה מבואר בשו"ע ורמ"א²⁸: "סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין . . כשרה . . אבל אחרים חולקין ולכן אין לעשות סוכה בכה"ג". ובדעה המתרת ביאר הט"ז²⁹: "אמרינן פי תקרה . . של האכסדרה שהוא הקירוי שיש לאכסדרה יורד וסותם".

דוגמה חמישית היא, מה שלענין שבת סגי בדופן של שתי בלבד או ערב בלבד, כמבואר בשו"ע³⁰: ואפילו מחיצות של ערב בלא שתי, כגון של

(23) סי' שמה ס"א.

(24) סי' תרל ס"ו.

(25) שו"ע סי' תרלג ס"ז.

(26) שם ס"ק ח.

(27) סי' שסא ס"ה.

(28) סי' תרל ס"ה.

(29) שם ס"ק ט.

(30) סי' שסב ס"י.

חבלים המתוחים על גבי יתידות סביב חבל על גבי חבל בגובה י' טפחים, או של שתי בלא ערב, כגון קנים הגבוהים עשרה הנעוצים בארץ זה אצל זה, הרי זה מועלת עד בית סאתים".

משא"כ לענין סוכה מבואר במ"א³¹: "הא דתניא דמהני קנה קנה פחות מג', היינו כשעושה ד' דפנות, אבל כשעושה ג' דפנות בעינן ב' שלימות דעריבן ושלישית בטפח".

ולכן יש להזהר מללמוד כללי הלכות הדפנות משבת לסוכה, כי יש חילוקים רבים בינם, וכמבואר ברמ"א³²: "ונהגו עכשיו לעשות מחיצות שלימות, כי אין הכל בקיאין בדין המחיצות. ומי שאין לו כדי צרכו למחיצות, עדיף אז לעשות שלש מחיצות שלימות מארבע שאינן שלימות". ובשוע"ר³³: "עכשיו שנוהגין לעשות ארבע מחיצות לסוכה".



ברכת "על נטילת ידים" לאחר שניגב ידיו; 'אהל' בסוכה בעת הגשם

הרב לוי יצחק רסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

במהדורה החדשה של שוע"ר סי' קנח ס"ז (ח"א עמ' תו) יצרו קטע חדש "אלא שלכתחלה מדקדקים לברך קודם הניגוב . . .". זה מטעה כלומר שבא להשמיענו דין חדש. ובאמת הוא המשך להדברים שלמעלה, שמי ששכח לברך ענט"י עד אחר הניגוב, יברך אז. ואע"פ שבשאר מצוות אי אפשר לברך אחר עשייתן, שאני נטילת ידים, שביוצא מבית הכסא אינו יכול לברך עובר לעשייתן, ולכן מותר לברך ענט"י אף לאחר העשייה. שעל זה מקשה רבינו: הרי אמרנו לעיל שיש לברך קודם הניגוב, כי הניגוב הוא חלק מהמצוה, והוי בכך עובר לעשייתו. וא"כ למה הותר לברך ענט"י לאחר גמר העשייה, הרי גם ביוצא מבית הכסא שפיר יכול לברך עובר לעשייתו קודם הניגוב? על זה מתרץ אדה"ו, שמה שאנו נוהגים לברך קודם הניגוב הוא דקדוק מלכתחלה, "אבל עיקר הנטילה שמברכים עליה היא הנטילה לבדה שכבר נעשית".

(31) ריש סי' תרל.

(32) סי' תרל ס"ה.

(33) סי' תרלט ס"י.

בשולי דבריי אבקש מהקוראים, אולי ימצא היתר ישר לדלהלן: כידוע שרבים מתחסדים לאכול בסוכה גם בעת הגשם. אלא שלמנוע קלקול האוכל, שמים הצלחת בתוך ארגז השוכב על צדו. ויש שמעמידים כסא על השלחן, מעל הצלחת. שלכאורה בשני אופנים הללו הרי יוצרים 'אוהל' [אם יש בהארגז רום טפח למעלה מהאוכל], ואם כן ייאסר לעשות כן בשבת ויו"ט.

ולאחרונה (בגליון א'לז) הבאתי עובדא שהרבי דייק אפילו בהפיכת ארגז, אף שלא היה צורך בהאור שמתחתיו. כל שכן בנדו"ד, שרוצה הוא להאהיל ולהגן על המונח מתחתיו. אך אם יש למישהו היתר ברור בנושא, אסיר תודה אהיה לו, ויהיה ממזכי הרבים.



ברכת התורה על הרהור וגדר לימוד התורה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר רב – וועסט בלומפילד, משיגן

א. כתב המחבר (או"ח סי' מז ס"ד): "המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך. הג"ה: והוא הדין דיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו", ע"כ.

ובב"י הביא שהמקור לזה שהמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך הוא האגור, וכן פסקו התוס' מס' ברכות (כ, ב) דהלכה כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי וכן לענין בעל קרי מותר להרהר בק"ש, עיין שם.

אבל עיין בביאור הגר"א שכתב שזה סותר למ"ש בס"ג "הכותב דברי תורה אע"פ שאינו קורא צריך לברך" ומקור דין זה הוא באבודרהם ובאור זרוע.

על מה שכותב הרמ"א שמותר לפסוק דין בלי נתינת טעם לדבריו ואין צריך לברך ברכת התורה כותב הגר"א שם "אבל כל זה צריך עיון דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית כו' ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי וכ"ש לפסוק דין והלא למקרא צריך לברך וכס כשקורא בתורה בדיבור".

ונראה לתרץ ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע הל' תלמוד תורה (פ"ב סי"ב-יג) וז"ל "וכל אדם צריך ליהזר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא

אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו וגו' וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו.

אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה.

במה דברים אמורים בתורה שבכתב אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל.

ואף על פי כן יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין ולעתיד לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה ולא השיגה מקוצר דעתו, עכ"ל.

ולפי דברי רבינו מצורצת שפיר קושיית הגר"א, מכיון שבלמוד תורה שבעל פה העיקר הוא הבנת הדברים, אבל אם אינו מבין לא נקרא לימוד כלל. והנה פסק הלכה הוא מתורה שבעל פה, ואם אינו נותן טעם להפסק לא נקרא לימוד התורה.

ולאידך, אע"פ שמקיים מצות עשה של דברי קבלה "והגית בו יומם ולילה" אם מהרהר בדברי תורה, מכל מקום כיון שכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בזה מצות "ולמדתם אותם", יש לומר שלא תקנו חז"ל ברכת התורה במקום שהלומד לא יקיים המצווה של לימוד התורה בשלימות, וע"כ לא תקנו כלל ברכת התורה במהרהר לבד.

ובנוגע לקושיית הגר"א והט"ז שהדין של מהרהר בדברי תורה שאין צריך לברך הוא בסתירה לס"ג, יש לתרץ ע"פ כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות חט"ז עמ' 327) וז"ל:

איז די הסברה אין דעם, כנ"ל: דער עיקר פון תורה איז דער פארבונד וואס מ'האט דורך תורה מיטן נותן התורה; און דערפאר מוז אויך דער לימוד התורה זיין אין אן אופן אז די הבנה והשגה פונעם ענין איז (ניט ווי עס איז מצד גדר השכל פון א נברא, נאר) ווי דאס איז מצד הקב"ה ("תורתו", של הקב"ה).

דערפון איז מובן, אז ס'איז ניט מספיק די תנועה פון ביטול (בלויו) אלס א הקדמה צו לימוד התורה, נאר דער לערנען אליין מוז זיין אין אן אופן פון

ביטול¹; און דעריבער מוז דער לימוד זיין אין אן אופן "למוציאיהם בפה",
 ביז - "ערוכה ברמ"ח אברים":

בשעת א איד לערנט תורה נאר מיט זיין כח השכל, די העכסטע מעלה
 פון דעם מענטשן, בלייבט ער נאך אין זיין "מציאות" (אלס מענטש) און
 קען ניט קולט זיין תורתו של הקב"ה - ובמכ"ש וק"ו פון "פילא דעייל
 בקופא דמחטא"²: מה-דאך א "פיל" וואס כאטש ער איז א מוגבל,
 פונדעסטוועגן, היות א "קופא דמחטא" איז קלענער פון אים, איז
 אינגאנצן אפגעפרעגט ער זאל קענען אריינגיין אין דעם "קופא דמחטא"
 (ביז אז מ'באווייזט עס ניט אפילו בחלום); עאכו"כ אז תורה וואס איז
 פארבונדן מיט הקב"ה (שעשועי המלך בעצמותו), דער בל"ג האמיתי, קען
 זי דאך אוודאי ניט אריין ונתפס ווערן אין דעם שכל פון אן אדם מדוד
 ומוגבל -

און דעריבער איז "אינה משתמרת", זי קען ניט האבן קיין קיום ביי אים
 (ווי ער שטייט אין זיינע הגבלות), און ווי די גמרא דערציילט דארט, אז
 "תלמיד אחד . . שהי' שונה בלחש . . שכח תלמוד";

משא"כ ווען מ'פארבינדט דעם לימוד מיט "פה" און (נאך נידעריקער -
) מיט "רמ"ח אברים", וואס זיי זיינען נידעריקער פון שכל, מעלת האדם;
 ד. ה. דער לימוד איז אין אן אופן אז ער איז "יורד" ממעלתו און נעמט
 דורך זיינע אלע רמ"ח אברים, איז מבטל זיין מציאות³, דוקא דעמולט קען
 "תורתו של הקב"ה" הבלתי מוגבלת ביי אים נקלט ווערן אין א פנימיות -
 תורתו "משתמרת". עכ"ל.

ולפי זה יש לומר שכיון שלפי דברי רבינו העיקר בלימוד הוא הביטול
 שמתבטא על ידי מעשה, יש לומר שדעת האבודרהם (שהשו"ע פוסק
 כוותי') היא שע"י כתיבת דברי תורה יש אותו הביטול של עקימת שפתיו,
 ונקרא שפיר לימוד התורה ומברכים עליו ברכת התורה.



1) להעיר משבת (ל, ב): "כל ת"ח שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר . . יתיב באימתא
 ופתח בשמעתא".

2) ברכות נה, סע"ב.

3) ראה סה"מ תרנ"ט עמ' קמה. סה"מ תש"ד עמ' 76. ולהעיר ממשנ"ת בלקו"ש ח"ו (ע' 116),
 דזה שהאדם נק' "מדבר" הוא מצד זה שבדיבור מתבטא אמיתית הרוחניות ופשיטות הנפש
 שלמעלה מ"מציאות" האדם, עיי"ש בארוכה.

יום הולדת (א)

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

רבים מתלבטים מה יחס ההלכה למנהג המקובל בעולם לציין את יום ההולדת. היש למנהג זה שורש ועיקר, או שמא זהו חיקוי למנהגי העמים וחוקותיהם. כמו כן, ראוי לבחון בכור מבחן ההלכה, באופן כללי, מה הן ההשלכות שיש ליום ההולדת על אורחות חייו ונהגותיו של האדם. ובאופן פרטי, כאשר האדם מציין את יום ההולדת העשרים, הששים או השבעים, האם יש לכך נפקא מינה לדינא, לדוגמא, לענין ברכת 'שהחיינו' או 'הגומל', וכפי שיבואר.

א. במבט ראשון, אכן מוזכר יום ההולדת בתורה אצל פרעה: "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה ויעש משתה לכל עבדיו" (בראשית מ, כ). זאת ועוד, גם בש"ס, מוזכר יום ההולדת בהקשר להנהגת עכו"ם, כדברי המשניות הפותחות את מסכת עבודה זרה: "לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן. . . ואלו אידיהן של גוים. . . יום גנוסיא של מלכים, ויום הלידה, ויום המיתה". בגמרא (עבודה זרה י, א) כי 'יום גינוסיא' הוא יום שמעמידים בו עובדי כוכבים את מלכם". ו'יום הלידה', פירש רש"י (עבודה זרה ת, א) "של מלך, עושים כל בני מלכותו יום איד משנה לשנה ומקריבים זבחים".

בסגנון דומה מובא בירושלמי (עבודה זרה פ"א ה"ב) "יום גינוסיא של מלכים, ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה. יום הלידה ויום המיתה, עד כאן לציבור מכאן ואילך ליחיד". ופירש הפני משה: "יום גינוסיא הוא שעושים ביום הלידה של מלך יום איד לכל המון העם, ויום הלידה דהדר תני הוא שעושים אותו יום איד ליחיד כל אחד בביתו ביום הלידה שלו וכיום תגלחת זקנו".

ומבואר איפוא לפי התלמוד הבבלי, שיום ההולדת המוזכר לענין 'אידיהן של עובדי כוכבים', דהיינו הימים שעובדי העבודה זרה היו מקיימים בהם פולחן לעבודתם [ולכן אסור לשאת ולתת עמהם ג' ימים קודם אליו ולאחריו] - הוא יום ההולדת של המלך. ואילו בירושלמי מבואר, כי גם יום ההולדת של כל יחיד [גוי] היה נחשב כ'יום איד'. ומכל מקום, הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי, מוזכר יום ההולדת בהקשר שלילי - כיום 'אידם' של עובדי כוכבים, שהיו מייחדים אותו לעבודה זרה,

וכפי שמוזכר בתורה 'יום הולדת פרעה', שגם הוא היה יום משתה לעבודה זרה, וכדברי חז"ל שפרעה עשה עצמו עבודה זרה (עי' רש"י שמות ז, טו).

ואכן האדמו"ר ממונקאטש (דברי תורה סי' פח) בדרשה שנשא בבית הכנסת "לרצון הממשלה יר"ה [ירוש הודם] ליום הולדת שר הרעפובליק הנודע למשגב בכל העולם במידת טובו וישרתו", נתן טעם מדוע המנהג לחגוג ביום ההולדת אינו מתאים אלא לבני אומות העולם: "והנה יום הולדת אצל בני ישראל, לא שמענו מרבותינו ואבותינו הקדושים זי"ע לעשות כן שמחות ביום תולדותם. והטעם פשוט נראה מרוב ענותנותם, כי אמרו חז"ל (עירובין יג, ב) נמנו וגמרו טוב לו שלא נברא משנברא, על כן לשמחה מה זו עושה ביום ההוא כיון שטוב היה לו אם לא היה נברא ונולד. אולם [זה שייך רק בבני ישראל] דהטעם שם כתב המהרש"א במש"כ נמנו וגמרו, דהיינו שמנו וחשבו וספרו את המצות עשה ולא תעשה, שהלא תעשה הם שס"ה מרובים על העשה שהם רמ"ה, ועל כן גמרו שטוב לו שלא נברא כיון שהוא קרוב להפסד ורחוק משכר. וזהו רק בישראל שקבלו עליהם לשמור ולעשות את התרי"ג מצוות. מה שאין כן באומות העולם, שאין להם רק חוב ז' מצוות לא שייך הן נמנו וגמרו מהמספר תרי"ג, ועל כן אצלם ובפרט מחסידי אומות העולם כמו שר הרעפובליק הנשיא הנ"ל, על כן הוא אצלם יום תולדותם יומא דמזלא ושמחה".

האם בחגיגת יום הולדת יש איסור 'ובחוקותיהם לא תלכו'

ב. אך לפי המתבאר כי המנהג לחגוג את ימי ההולדת יסודו במנהג הגויים להקריב קרבנות לעבודה זרה בימי הולדתם, לא זו בלבד שאין ראוי לחגוג את יום ההולדת, אלא שלכאורה יהיה איסור בדבר משום 'ובחוקותיהם לא תלכו'.

לשאלה זו נדרש בשו"ת להורות נתן (ח"ט או"ח סי' ה) וז"ל: "ומה ששאל אם יש בזה משום מנהג עכו"ם, הנה מצינו בש"ס ע"ז (ח, א) ואלו אידהן וכו' ויום הלידה, ופירש רש"י יום הלידה של מלך עושין כל בני מלכותו יום איש משנה לשנה ומקריבין זבחים, עיי"ש. וברמב"ם (פ"ט מעכו"ם) ובשו"ע (יו"ד סי' קמח ס"ז) איתא עכו"ם שעושה הוא חג לעצמו ומודה לאלילים ומקלסה ביום שנולד בו ויום תגלחת זקנו ובלוריתו ויום שעלה בו מן הים ויום שיצא מבית האסורים, עיי"ש. ומשמע שגם ביחיד נהגו בזה ולא רק למלכים, וכירושלמי ע"ז (פ"א סוף ה"ב) עיי"ש ובפני משה. אולם מזה אין ראיה שיהא בגדר חוקות העכו"ם שאסור לישראל, דהא חזינן שנהגו לעשות יום איד גם כשעלו מן הים ויום שיצא מבית האסורים, והרי גם ישראל צריכין להודות בהני, שהם מד' הצריכין להודות

(ברכות נד, ב). ומצינו בספר מגילת איבה (לבעל התוספות יום טוב) שנאסר בבית האסורים על ידי המלכות, וכשיצא לחופשי ביום כ"ח מנחם אב, כתב: והיה ספק בעיני אם אקבע גם יום משתה ושמחה ביום כ"ח בחודש מנחם אב יום צאתי לחפשי, כי כן רבים מבני עמינו כשינצלו מגזירת משפט מות, קובעים ליום ההוא יום משתה ושמחה, עי"ש. הרי שנהגו ישראל לעשות יום שמחה בכל שנה שבו יצא מבית האסורים, ואף שמצינו כן בעכו"ם. ועל כרחק שאין זה בגדר חוקות העכו"ם".

וכעין זה כתב רבי חיים דוד הלוי, רבה של תל אביב, בספרו עשה לך רב (סי' כו) "מעולם ותמיד חגגו בני אדם ימי הולדת. ואף על פי שמקורם במנהגי עובדי עבודה זרה קדמונים, אין נראה בזה שום איסור לחוג בזמנינו ימי הולדת בחוג המשפחה. שכן עצם החגיגה היא דבר מובן והגיוני, שכל שנת חיים נוספת שזוכה לה אדם מעניקה לו ולמקורביו שמחת הלב, אלא שהעמים הקדמונים ביטאו שמחה זאת בדרכם שלהם בקרבנות לעבודה זרה. אבל אם ירצה אדם מישראל לבטא שמחה זאת בסעודה הודיה לה' על שזיכהו לשנת חיים נוספת, או אדם חילוני בסתם שמחה, אין בזה שום סרך עבודה זרה. שכן כאמור, אין חגיגת יום ההולדת בעצמה עצם האיסור, אלא אותם קרבנות לעבודה זרה, ולמה יאסרו לנו לחוג בדרכנו שלנו. וכי מפני שהם מתפללים לעבודה זרה שלהם נאסר לנו על עצמנו להתפלל לאלקינו, או שמא כל דבר טוב והגיוני שהם עושים יהא אסור לנו לעשותו".

סעודה ביום ההולדת וביום ברית המילה

ג. מן העבר השני, כ"ק אדמו"ר מביא (שיחת אחרון של פסח) בשם ספר מדרש שכל טוב (בראשית מ, כ) ש"רוב בני אדם מחבבים יום שהוא תשלום שנתן, שהוא כנגד אותו היום שנולד, ושמחים בו ועושים בו משתה" [יש לציין כי לא ידועים פרטים רבים על מחבר ספר זה "רבינו מנחם ב"ר שלמה", אם כי חיבור זה מוזכר בספרי רבותינו הראשונים].

המנהג לציין את יום ההולדת, מובא בבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת ראה, אות יז) וז"ל: "יש נוהגין לעשות בכל שנה את יום הלידה ליום טוב, וסימן יפה הוא, וכן נוהגים בביתנו".

ובספר בן יהודיע על מסכת ברכות (כח, ב) כתב הבן איש חי לדייק את דברי הגמרא "ההוא יומא בר תמני סרי שני הוי, אתרחיש ליה ניסא ונעשו לו י"ח שורות של שערות לבנות בזקנו", ולא נאמר "ההוא זימנא", כי אותו יום היה יום ההולדת של רבי אלעזר בן עזריה "ולכן הצליח לעשות לו נס זה, דידוע שיום הלידה יהיה המזל של האדם חזק בו ומצלח. על כן נוהגים

שכל אדם יעשה יום הלידה יום טוב לעצמו" [ובספר ודרשת וחקרת (ח"ד סי' מ) כתב: "גם מפורסם בפי הבריות שיום ההולדת מסוגל לתפילה, דכתיב (תהלים ב, ז) "בני אני היום ילדתיך שאל ממני ואתן לך"].

ומוסיף הבן איש חי (פרשת ראה, בהמשך דבריו המובאים לעיל) וז"ל: "ושמעתי שיש מקומות נוהגים לעשות בכל שנה סעודה ביום שנכנס בו האדם בבריתו של אברהם אבינו. ומנהג יפה הוא וערב לי מאד, אך לא נהגנו בזה בביתנו. ורק אנא עבדא נהגתי לומר בכל שנה ושנה, ביום שנכנסתי בבריתו של אברהם אבינו בקשה זו: רבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך כי בהיום הזה שהוא יום כך לחדש פלוני, שהוא היה יום שמיני ללידתי, נכנסתי בבריתו של אברהם אבינו עליו השלום, בשנה הראשונה שנולדתי בה, וקיים בי עבדך אבי מצות מילה ופריעה, כאשר צוית אותנו בתורתך הקדושה. . . . אנא ה' לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי, ותמשוך עלי מחשבות קדושות וטהורות זכות ונכונות, ויהיה לי לב שמח בעבודתך תמיד, ותעזרני על דבר כבוד שמך, מעתה ועד עולם אמן כן יהי רצון".

סעודה זו, לציון יום הכניסה בבריתו של אברהם אבינו, מובאת גם בשמו של החתם סופר, בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קכג) "ומצאתי בכתבי מו"ח בשם החתם סופר, דאין לישראל לחוג יום מולדתו, כי אם את יום שנכנס בבריתו של אברהם אבינו עליו השלום". והביא שם ממה שכתב החתם סופר בספרו תורת משה, על הפסוק (בראשית כא, ח) "ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק", וז"ל: "ונראה ביום מילתו עשה סעודה, וכן בכל שנה ושנה כדרך שהמלכים עושים ביום הולדת את פרעה, כן עשה אברהם אבינו בכל שנה ושנה ביום מילתו של יצחק שהוא יום אחרון של פסח בחו"ל שהרי ביום ראשון של פסח נולד".

יום הולדת האדם – היום שמאיר בו מזלו

ד. כ"ק אדמו"ר בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ג] ביאר את סיבת השמחה המיוחדת ביום ההולדת, על פי דברי הירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"ח) בענין מלחמת עמלק: "עמלק כושפן [מכשף] היה. מה היה עושה, היה מעמיד [למלחמה עם ישראל] בני אדם ביום גינוסאי שלו. לומר, לא במהרה אדם נופל ביום גינוסאי שלו [ביום הולדתו, שאז המזל השולט ביום ההוא עוזר לו]. מה עשה משה עירבב את המזלות [שלא ישלוט ביום ההוא המזל שנולד בו], הדא הוא דכתיב (חבקוק ג, יא) שמש ירח עמד זבולה".

וכתב הרבי מליובביץ: "וההסבר בזה, על פי האמור, שביום ההולדת חוזר ונשנה ענין הלידה, חידוש המשבח החיות. ולכן, כשם שבלידתו קיבל חיות על ידי המזל שנולד בו, הרי, גם ביום הולדתו בכל שנה ושנה חוזר ונשנה המשכת חיותו ממזל זה, ובאופן שמזל זה [שנולד בו] עוזר לו, עד לעזר באופן של התגברות, כלשון הכתוב וגבר, מזלו גובר. ועל פי זה, ענין השמחה ונתינת שבח והודיה ביום ההולדת דכל אחד ואחד מישראל, הוא לא רק ביחס למאורע הלידה הראשונה [שנזכר ביום זה], אלא גם ביחס לענין הלידה כפי שנעשה ביום זה ממש, שחוזר ונשנה המשכת חיותו על ידי מזל זה [ובאופן שהמזל שנולד בו עוזר לו, עד לעזר באופן של התגברות - וגבר ישראל], המשכת חיות חדש על כל השנה כולה".

ולכאורה זהו אכן מקור מפורש מדברי הירושלמי, שיום לידת האדם הוא יום מיוחד עבורו - שבו מזלו השולט ביום זה מסייע לו להיטיב לו [ומסיבה זו בחרו העמלקים למלחמתם אנשים שחל יום ההולדת שלהם באותו יום, בחושבם שמזלם יגן עליהם שלא ימותו].

ברם ראיה זו ניתן לדחות, כי יתכן שיש להבדיל בין גויים הנמצאים תחת שליטת והשפעת המזלות, וכפי שמובא בירושלמי ענין זה על עמלק - ובהם נאמר שביום הלידה מתגבר המזל. אולם כידוע "אין מזל לישראל" (שבת קנו, א). ופרש"י: "דעל ידי תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה", ומי יאמר שגם אצל ישראל יש השפעה להתגברות המזל הטוב ביום ההולדת.

דברים בסגנון זה מובא בספר ורפא ירפא (פ"ג עמ' נו) שהגר"ח קנייבסקי נשאל, כאשר אדם צריך לעבור ניתוח, האם כדאי לדחותו מעט ליום ההולדת שלו, כיון שביום זה מזלו גובר. והשיב: "אף שיש מקור בחז"ל שהמזל חזק ביום זה והוא בירושלמי (שם), אך אפשר שזה רק בעכו"ם, וצ"ע".

ה. אמנם ידידי רבי גמליאל הכהן רבינוביץ הביא בספרו גם אני אודך (סי' פא) את דברי הגר"ח קנייבסקי, וציין לילקוט שמעוני (חבקוק רמז תקסד) שם הובא מאמר הירושלמי הנ"ל, והמג"א בפירושו זית רענן, כתב: "ואם תאמר, והא אמרינן (ראש השנה יא, א) בצדיקים ביום שנולד הוא מת. ויש לומר דהיינו לטובה שממלא שנותיהן, אבל אין נהרג בלא זמנו ביום שנולד". ומפורש איפוא בדברי המג"א שהתגברות המזל ביום הלידה נאמרה גם אצל ישראל, ולא רק בגויים.

ויסוד דברי המג"א מתבאר במה שכתב רבי צדוק הכהן מלובלין בקונטרס דברי חלומות (אות כ) "כי היום שהאדם נולד בו אז הוא בתוקף

מזלו, ואין לו לירא באותו היום בכל שנה משום דבר שיורע מזלו אז. ומה שאמרו דצדיקים מתים ביום שנולדו, היינו לפי שאצלם המיתה היא התרוממות מזלו ומעלתו, שפושט לבוש הגופני ולובש חלוקא דרבנן הרוחני ליכנס לעולמות העליונים למעלה עליונה ליהנות מזיו השכינה. וכמו שביום לידתו ירד לעולם הזה לתוספת מעלה, שעל ידי עבודתו בעולם הזה בתורה ומצוות ומעשים טובים הוא מגיע למעלה עליונה יותר ממה שהיה קודם, כן ביום המיתה מגיע למעלה עליונה עוד יותר, דטוב יום המות מיום הוולדו (קהלת ז, א). ועל כן הם מתים ביום לידתם שהוא יום התרוממות מזלם. אבל מי שאינם צדיקים, שאין המיתה התרוממות מעלה מיד בימומו, אין להם לירא ביום לידתם מן המיתה."

על פי המבואר בדברי המג"א כתב הרב רבינוביץ: "ולענ"ד, הגר"ח קנייבסקי לא בא לשלול לגמרי רעיון זה שמתגבר המזל ביום ההולדת, ושיתכן שיש לזה מקור אחר בחז"ל, אלא בא לחדד לשואל, שמהירושלמי בראש השנה לכאורה יש לדחות, משום ששם איירי בגוי. וזה שכתב "צ"ע", רצונו לומר שצ"ע אם אפשר להביא ראיה, אבל ממקום אחר שאפשר להביא ראיה. ועוד, שבהדיא כתב הגר"ח בספרו טעמא דקרא (ריש פרשת וילך) שמתגבר המזל ביום הלידה, ומבאר שם הפסוק (דברים לא, ב) בן מאה ועשרים שנה היום, היום מלאו ימי ושנותי, מלמד שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום, על פי הירושלמי הנ"ל, שביום לידתו של אדם בריא מזליה ולכן קשה שימות באותו יום, וזה רק בסתם בני אדם שהמיתה עונש להם, אבל בצדיקים גמורים שאדרבא המיתה טובה להם שהולכים מיד לגן עדן, א"כ דווקא משום שביום זה בריא ותקיף מזליהו, לכן נפטרים ביום לידתם". ומסיים הרב רבינוביץ: "וזכיתי והראתי כל הנ"ל להגאון האדיר רבי חיים קנייבסקי, ושאלתי אותו אם תירצתי טוב את דבריו, ואמר לי יפה כתבת".

מקור נוסף למעלת יום ההולדת גם אצל ישראל, הביא הרב שמואל ישעיה יפה (קובץ תורני אור ישראל, מונסי, גליון לו, תמוז תשס"ד, עמ' רנא), על פי דברי הנצי"ב בפירושו העמק דבר על הפסוק (שמות יב, ב) "החודש הזה לכם" וז"ל: "חודש תשרי הוא חודש המובחר במה שנוגע לצרכי העולם משום שבו נברא העולם, וכלל גדול הוא שבאותו היום שנברא דבר מסוגל זה היום גם לדורות להתחזק יותר. ומזה הטעם טבע האש במוצאי שבת רותח יותר, משום שאז נברא, וכמו שכתב בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רצ) ולכן מברכים על האש במוצאי שבת". ומכאן יש קצת ראיה למעלת יום ההולדת גם אצל עם ישראל, עכ"ד.

ובאמת יש להביא ראיה מדברי הגמרא במגילה (יג, ב) שהמן הטיל גורלות כדי למצוא חודש שבו אין מזל לישראל שיגן עליהם ממזימתו להשמידם, ו"כיון שנפל פור בחודש אדר שמח [המן] שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה, ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד". ומפורש כי היום שבו נולד משה רבנו מבטא מזל טוב לישראל. ועל פי זה כתב בספר אהלי יעקב (פרשת בחוקותי) וז"ל: "חסידים היו אומרים, שיום הולדתו של צדיק, אפילו בזמן שכבר איננו בעולם, הוא יום של חסדים בשביל ישראל, ומביאים ראיה ממסכת מגילה" [כוונתו לדברי הגמרא במגילה הנ"ל על הפור שהפיל המן].

הרי לנו כי יום לידתם של צדיקים משפיע מזל וזכות לעם ישראל.



דיני הלל

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

מנהג הנשים באמירת הלל בר"ח

כתב המגן אברהם¹ "נשים פטורות מכל הלל מפני שהיא מ"ע שהז"ג, ולפיכך אין יכולים להוציא אחרים י"ח (תוס' ברכו' דף כ' ריש ע"ב) אא"כ עונה אחריהם כל מלה ומלה, ותהי' לו מארה שלא למד, ואם למד מבזה את קונו לעשות שלוחי' כאלה ע"ש במשנה פ"ג דסוכה ועמ"ש סי' תע"ט".

ובביאור הלכה סי' תכב כותב "ומבואר עוד בש"ס סוכה ל"ח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה שהזמן גרמא [חוץ מהלל דלילי פסחים דחייבות משום שאף הן היו באתו הנס כ"כ תוס' שם] ולפיכך אין יכולות להוציא אנשים אל"כ עונים אחריהם מלה במלה, [ומסיים שם בברייתא תבא מארה לאדם שהוצרך לכך שתהא אשתו מקראת לו], והנה משמע ממ"א דגם בר"ח שייך דין זה. ולענ"ד אין זה ברור, דזה שייך לומר רק בימים שגומרין ההלל דיש על האנשים חיוב מד"ס, אין הנשים יכולות להוציאם אף במקום שנהגו במצוה זו מכבר, שאלו רק מצד מנהגא בלבד, ואלו מצד חיובא, אבל בימים שאין גומרין את ההלל דעל האנשים הוא ג"כ רק מצד מנהגא, ובמקום זה נהגו הנשים ג"כ במצוה זו, מאי נ"מ בין אלו

(1) סי' תכב סק"ה.

לא, ואולי כונת המ"א במקום שלא החזיקו הנשים במצוה זו עד עתה, דמצד מנהגא ג"כ אין עליהם שום חיוב, ועתה רוצה אשה לקרות ולהוציא וצ"ע. ודע דפשוט דעכ"פ היא עצמה יכולה לקרות הלל ולברך אע"פ שאינה מחוייבת, וכמו בכל מ"ע שהזמן גרמא שמדקדקות ע"ע ומברכות, ומסתברא עוד דגם בהלל דר"ח לפי מנהגינו דמברכין על ההלל דגם אשה יכולה לברך וכמו אנשים, וכעין שכתבו התוס' בערכין דף י' [והעתקנו דבריהם בשעה"צ אות ה'], ובסידור יעב"ץ כתב דאין לנשים לברך על הלל דר"ח ולא נהגו כוותיה".

היינו דקושית המשנה ברורה על המג"א היא, דהיות שחיוב האנשים והנשים שווים לענין אמירת הלל בר"ח כיון דשתייהם הוא מצד "המנהג" א"כ מדוע אין הנשים יכולים להוציא האנשים ידי חובתם.

אבל באמת קושית המ"ב צ"ע, דהרי אף שאכן הוזכר הלשון "מנהג" אודות קריאת האנשים הלל בר"ח, הרי וודאי הוא שונה במהותו מ"מנהג" הנשים באמירת הלל, דמנהג אמירת הלל באנשים פירושו שחיוב אמירת הלל יסודו במנהג, ובלשון הרמב"ם (הל' ברכות פי"א הל' טז) "כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין", היינו שהוא חיוב מטעם המנהג חכמים, לאידך מנהג הנשים באמירת הלל הוא מנהג שנהגו מעצמם, ולא מדין "מנהג חכמים" שחייבם באמירת הלל, א"כ זהו פשטות דין המג"א שהנשים לא יוציאו ידי חובת האנשים כי אין דרגת חיובם שוה, אצל האנשים הוא חיוב ממנהג חכמים ואצל הנשים הוא חיוב מכח מנהג שנהגו בעצמם.

אמירת הלל לפני הנץ

בימים אלו שהנץ מתאחר באיזורינו לזמן מאוחר, נוהגים הרבה להתפלל שחרית אף קודם הנץ, אף שאינו לכתחילה, מיוסד על מש"כ בשוע"ר² "שלתחילה מצוה להתחיל עם הנץ החמה דהיינו אחר יציאתה ולא קודם לכן משום שנאמר יראוך עם שמש וגו' . . . אבל בדיעבד אם עבר והתפלל משעלה עמוד השחר יצא, ואף לכתחילה יכול לעשות כן בשעת הדחק כמו שיתבאר" והוא מבואר להלן שם בס"ט, עיי"ש. ונשאלה השאלה האם אמירת הלל בר"ח גם אפשר לאומרה קודם הנץ או לא.

דהנה במגילה³ אומרת המשנה "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל", ובגמ' מבואר הטעם להלל "דכתיב ממזרח שמש עד מבואו, רב יוסי אומר זה היום עשה השם". וגבי מגילה מפורש במשנה⁴ "אין קורין את המגילה . . . עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר" וברש"י מפרש "דמעלות השחר ימא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאים בו צריכים להמתין עד הנץ החמה". ובטורי אבן כותב "ודאי כל הני דחשיב במתני' לקמן הלל, שופר, לולב וכו' צריך לכתחילה להמתין עד שתנץ החמה דילמא אתי למיטעי, דמאי שני מהני דהכא. והא דתניא בפ"ד דברכות (ל, א) השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בו וכשמגיע זמן ק"ש קורא, והאי השכים היינו קודם הנץ החמה דעדיין לא הגיע זמן ק"ש, ואפילו הכי תוקע ומנענע, אין שעת הדחק ראייה, תדע דקתני מגילה וקורא, ואנן תנן אין קורין את המגילה עד שתנץ החמה, אלא ודאי שעת הדחק שאני", עיי"ש.

מבואר מדברי הטו"א דדין הלל שווה לשאר המצות הנזכרות במשנה שם שלכתחילה אין לקיימם קודם נץ החמה, ובשעת הדחק מותר.

והנה בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' א כותב להגאון האדר"ת אודות השאלה: "בדבר המנהג בעירו: כי ע"י שיש ת"ל ביהכ"נ וביהמ"ד הרבה, כן ירבה וכן יפרוץ, ואתרוגים מעט המה, ומשתתפים כמה ביהמ"ד יחד, לכן מתפללים זאח"ז, והראשונים ימהרו להתפלל עוד קודם נץ החמה, וכן נוטלים לולביהם עם ההלל קודם נה"ח. והוא נגד הדין, דאין לעשות כן לכתחלה. וצייד לומר: דבזה"ז שיש בכל בית כלי שעות, וליכא למטעי שידמו שכבר עלה השחר, כרפ"ג דיומא /כח/, י"ל דשרי. אך שדעת הלבוש דלא מקרי יום עד אחר נה"ח. והנה בד"ז כבר האריך בס' מבוא השמש מהדורא בתראה פ"ו ופ"ז מכמה מקומות, והעלה דיש להחמיר בשל תורה ולהקל בדרבנן. והיינו: לכתחלה, אבל בדיעבד משעלה עמוד השחר יום הוא, ע"ש. וע' בט"א למגלה (כ) שהעלה, דגם לענין הלל יש להחמיר לכתחלה, עד שתנץ החמה.

ולענ"ד יש להעיר, דבהלל יש להחמיר יותר. דהא במגילה שם יליף דקריאת הלל ביום, מדכתיב: ממזרח שמש עד מבואו וגו', א"כ מצותו מנץ החמה עד שקיעת החמה. ואף דר' יוסי שם /מגילה כ: / יליף מדכתיב: זה היום וגו', כיון דסתמא דגמ' יליף ממזרח שמש י"ל דהכי הלכתא. אך כפי

(3) כ, ב.

(4) מגילה כ, א.

הנראה, קחשבי לה במחנה קדשו לשעת הדחק, לבל יוגרם קטט ומחלוקת, ע"י איחור התפלה ועיכוב שמחת יו"ט. ובשעת הדחק הרי קיי"ל דמשעלה עמה"ש יום הוא" עיי"ש עוד.

הרי דעת המהרש"ם דבהלל יש להחמיר יותר משאר המצות ולאומרו לאחרי הנץ, רק בשעת הדחק גדול יש להתיר. אבל בשוע"ר⁵ כותב "וכל היום כשר לקריאת ההלל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, שאם לא קרא מיד אחר תפלת שחרית יכול לקרות כל היום עד צאת הכוכבים, ולתחלה לא יקראו אותו קודם נץ החמה, לפי שעדיין הוא כלילה בעיני הבריות, ואם עבר וקרא יצא" הרי אף שגם אדה"ז לומד כסברת הטורי אבן דכל המצות המוזכרים במשנה מגילה שם שווים בדינם לענין זה דלכתחילה צריך לקיימם לאחר הנץ החמה, מכל מקום קפסיק ותני דאם קוראו אחר עמוד השחר "יצא", וכנראה לא חש למש"כ המהרש"ם דבהלל יש חומרא יתירה לקוראו לאחרי הנץ דווקא.

דין ציבור באמירת הלל

כתב המחבר⁶ "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, (ואם בירך לגמור א"צ לחזור) (מרדכי פרק במה מדליקין ושבולי לקט); ולבסוף, יהללוך. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה. הגה: ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו (טור בשם הרא"ש ור"ת). וכן נוהגין במדינות אלו. ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור. וי"א דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין אגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא.

מבואר בדעת הרמ"א דאף יחיד אומר הלל בר"ח עם ברכה בכ"ז יזהר לקרותו בצבור כדי לברך עליו עם הצבור.

ובטעם ההקפדה לקרותו עם הצבור כותב המשנ"ב⁷ "לצאת ידי דעת הפוסקים שביחיד אין מברכין עליו. ולהכי כתבו האחרונים דאם בא לביהכ"נ סמוך להלל יקרא הלל תחלה עם הצבור ואח"כ יתפלל. וכתבו עוד דאם הוא באמצע פסוקי דזמרה יש לו להפסיק לקרות הלל עם הצבור,

(5) סי' תפח ס"ג.

(6) אורח חיים סי' תכב ס"ב.

(7) שם סקט"ז.

ואין זה הפסק דלא גרע ממזמורים שמוסיפין בשבת, מיהו לא יברך על ההלל לא בתחלה ולא בסוף, ויוצא במה שכבר בירך ברוך שאמר בתחלה וברכת ישתבח בסוף. וכל זה בהלל דר"ח שיש פוסקים דאין לברך עליו, אבל בימים שגומרים את ההלל דאז חייב הוא בברכה לכו"ע, אין לו לומר באמצע פסוקי דזמרה שלא יפסיד הברכות".

ובסי' תפח ס"א כותב המחבר אודות הלל ביו"ט פסח "שחרית נכנסין לבית הכנסת וקורין הזמירות של שבת ומתפללין תפלת שחרית וגומרין ההלל" וכו'. וברמ"א "ומברכין לקרות ההלל". וכותב המשנה ברורה⁸ "אם בא לבהכ"נ סמוך להלל יקרא תחלה הלל עם הצבור ואח"כ יתפלל והוא שלא יעבור זמן ק"ש ותפלה עי"ז ועיין לעיל בסי' תכב במ"ב סקט"ז". מבואר בזה דגם בימים שגומרים את ההלל ולכן אף היחיד מברך עליו, עדיין יש דין שיקרא עם הצבור, א"כ הזהירות לומר הלל עם הצבור הוא לאו דווקא בגלל הספק ברכה שהזכיר בהל' ראש חודש רק דין מיוחד בהלל, ולא ביאר טעם בזה. ובבית יוסף⁹ הביא דברי הכלבו¹⁰ בשם הר"פ "שטוב לומר הלל עם הצבור אף קודם התפלה", ובעיון בדברי הכלבו נראה שאינו מדין הברכה דווקא, דהרי הביאו בהמשך למש"כ סדר ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל, וגם הב"י עצמו מעתיקו בהל' ראש חודש, ולא כותב שהטעם הוא משום הברכה, וצ"ב דברי המ"ב.

אמנם בשוע"ד¹¹ כותב "ומצוה מן המובחר לקרותו עם הציבור מיד אחר תפלת שחרית כדי שיענה עמהם הודו ואנא אחר הש"ץ, ואם בא לבית הכנסת אחר שהתפללו הצבור שחרית ועומדים לקרות ההלל והוא לא התפלל שחרית, יש מי שאומר שאם אין לחוש שמא יעבור זמן ק"ש טוב לו שיקרא תחלה הלל עם הציבור ואח"כ יתפלל, אף באותן הימים שגם היחיד גומר בהם ההלל בברכה לדברי הכל עיין סי' תכב, ומ"מ אם הוא עומד לאחר ברוך שאמר בשעה שהציבור מתחילין ההלל לא יפסיק לקרות עמהן באותן הימים כמו שנתבאר שם".

מבואר בדברי אדה"ז שדין ציבור באמירת הלל הוא מצד עניית הודו ואנא, ולא מטעם ספק בברכה, ולכן מובן שהקפדה בזה הוא לא רק בר"ח

(8) שם סק"ג.

(9) סי' תכב.

(10) סי' נב.

(11) סי' תפח ס"ג.

אלא גם בימים שגומרים בהם את ההלל וכפי שאכן מעתיק דברי הכלבו הנ"ל שהובאו בבית יוסף.

ובאג"ק (חי"ז עמ' סז) כותב "במ"ש אודות אמירת הלל לפני התפלה – הוראה בפירושו לא שמעתי בזה, אבל מסופר בפי חסידים, שאף שרבותינו נשיאינו בתפלת שבת היו מאריכים בתפלה אפילו כמה שעות לאחר גמר הצבור את תפלתם, הנה ביום טוב היו מסתדרים באופן לגמור תפלת השחר עם הצבור ולאמר הלל עמהם". הרי אף בימים שגומרים ההלל בברכה הקפידו לאומרו עם הציבור דווקא, וכנ"ל בדברי אדה"ז שהוא מטעם עניית הודו ואנא, ולא מצד ספק ברכה שכתב המ"ב.



נשיאת כפיים לבני אשכנז בארץ ישראל בכל

יום

שקו"ט של הרבי והג"ר שלמה זלמן אויערבאך*

הרב יעקב הלוי הורוביץ
ראשון לציון, אה"ק

דברי רקע

א. מצות עשה מן התורה שיברכו הכהנים את ישראל בכל יום בנשיאת כפים¹. אמנם מנהג בני אשכנז, ע"פ הרמ"א בשו"ע או"ח סי' קכח סמ"ד (וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סנ"ז), שאין הכהנים נושאים כפיהם אלא ביום טוב, ובו עצמו רק בתפלת מוסף. דין זה מקורו מהאגור (סי' קעו) בשם שו"ת מהרי"ל החדשות (סי' כא), והטעם לזה ע"פ הרמ"א שם הוא "משום שאז שרויים בשמחת יו"ט וטוב לב הוא יברך, משא"כ בשאר הימים אפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם". גם בספר חסידים (מכת"י פארמא סי' תתיג) כתב שאין נשיאת כפים אלא ביום טוב, ומטעם אחר. עיי"ש.

מנהג זה הוא תקנת קדמונים במדינות אשכנז מזה דורות רבים, וגדולי ישראל ראשונים ואחרונים טרחו לתת לו טעמים שונים (ראה בנוסף

(* מיחידות הרב יעקב הכהן גרוס (רב המשטרה באה"ק), תשרי ה'תשמ"מ. השקו"ט נרשמה מפי הרב גרוס שליט"א והוגהה על ידו.

(1) שו"ע אדה"ז סי' קכח ס"א. ומצוה זו נוהגת גם בזמן הזה וגם בחו"ל - כן היא משמעות כל הפוסקים (ראה הערת המשנה ברורה על השו"ע סי' קכח סמ"ד, נדפסה בשוה"ג אחרי שער הציון ס"ק קלו. פסקי תשובות שם אות א).

להנ"ל: ספר המקצועות סי' מז. פרי חדש ורעק"א על השו"ע שם. ועוד הרבה²). ובשו"ת בית אפרים (או"ח סו"ס ו) כתב שמנהג זה הוא מנהג ישן והמשנה אותו מזלזל בכבודן של הראשונים, כמו הש"ך והסמ"ע (שהיו בעצמם כהנים), ועוד כהנים רבים מגדולי ישראל, שבוודאי היו מחבבים המצווה ואעפ"כ לא מלאו לבו של אחד מהם להנהיג נשיאת כפיים בכל יום. ובשו"ת משיב דבר (סי' קד) מביא מהגר"א ותלמידו הגר"ח מוואלוז'ין שרצו להנהיג בבית מדרשם נשיאת כפיים בכל יום ומן השמים מנעו זאת מהם³. (ועד"ז הוא בערוך השולחן סי' קכח סו"ד⁴).

ה'פרושים' (תלמידי הגר"א), שעלו לעיה"ק ירושלים לאחר הרעש בצפת בשנת תקצ"ז, הנהיגו בירושלים נשיאת כפיים בכל יום (כספרדים)⁵. ומהם התפשט מנהג זה בין כל האשכנזים, כולל חסידים, בירושלים ובעוד הרבה מקומות בארץ. (לעומת זה בגליל, בחברון ובעוד

2) כגון שו"ת חתם סופר או"ח סו"ס כג. שו"ת בית אפרים סי' ו (כמה טעמים). שו"ת ראשית ביכורים (להג"ר בצלאל הכהן מווילנא) סי' ד. שו"ת ארץ צבי (מקוויגלוב) ח"א סי' ל (כמה טעמים בארוכה). מנהגי ארץ ישראל (זק"ש) סי' יג הערה 33. ועוד.

3) הגר"א אמר כמה פעמים שהיה הולך מעיר לעיר ומתבטל מתורה ותפילה לו היה בידו לתקן לטובת הכלל נשיאת כפיים בכל יום (עדות תלמידו הגר"י משקלוב ששמע מפי רבו, וסיפר זאת להגר"ש העליר אב"ד צפת. מובא במכתב הר"ש העליר שנדפס בס' בית יוסף החדש לרע"י שליזינגר בעל לב העברי). ופעם אחת החליט בעצה אחת עם תלמידיו לישא כפיים בבית מדרשו למחר, ופתאום נתפס לבית אסורים באותו יום בעלילת שוא והתבטל הדבר, וכשיצא מבית אסורים לא השתדל עוד לקבוע המנהג (עדות זו מובאת, בשם הרד"ל והגר"ח מוואלוז'ין, בס' עליות אליהו (תולדות הגר"א), במעלות הסולם הערה יג (א). ובשו"ת משיב דבר להנצי"ב שבפנים, בשם חותנו הגר"י מוואלוז'ין).

וגם תלמידו הגר"ח מוואלוז'ין ניסה ללכת בדרכי רבו, ופעם אחת החליט שישאו כהנים כפיהם למחר ובאותו יום אירעה שריפה ונשרפה (חצי העיר וגם) ביהכ"ס ונתבטל הדבר (עליות אליהו שם בשם הגר"ח. וכ"ה בשו"ת משיב דבר להנצי"ב שם, וסיים המשיב דבר "וראו והתבוננו שיש בזה איזה דבר סוד בסתרי השפעת הברכה היורדת ע"ז ברכת הכהנים . . ואין אתנו יודע עד מה").

4) וז"ל: מה נעשה וכאילו בת קול יצא[ה] שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. (והביא המעשה הנ"ל הערה הקודמת): ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו כל אחד במקומו רצה להנהיג נשיאת כפיים בכל יום וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם. ואמרו (שני גדולי הדור הנ"ל) שרואים כי מן השמים נגזר כן.

5) ראה בזה בארוכה שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' א-ב, מדברי פאת השלחן (הלכות א"י פ"ב, בבית ישראל ס"ק כג).

יש שהוכיחו שמנהג האשכנזים בירושלים בדורות שלפני כן הי' לשאת כפים בכל יום (ראה פרדס חב"ד ח"י"ח ע' 102 - מספר "דרכי ציון" (באידיית) לר' משה פוריית מפראג, שעלה לארץ בשנת ה'ת"י). אמנם גם אם הי' מנהג כזה בזמנו, הרי שהוא עבר מן העולם עם ביטולו של היישוב האשכנזי בירושלים בשנת תפ"ב. ומעט האשכנזים שנשארו שם התפללו מאז, במשך כ"כ דורות, בבתי כנסת ספרדיים ולא הי' להם שום מנהג בפני עצמם (ראה פרדס חב"ד שם ע' 103-104). ורק הפרושים, תלמידי הגר"א, הקימו מחדש קהלה אשכנזית בירושלים, והם אשר הנהיגו נשיאת כפים לאשכנזים בכל יום, ככפנים.

מקומות⁶ נהגו החסידים - עוד מזמנו של אדמו"ר הזקן - לשאת כפיים רק במוסף של שבת ויו"ט⁷). מחברים רבים שקו"ט בענין זה וציינו לו מקורות רבים⁸. על ענין זה מוסבים דברי הרבי הבאים.

השקו"ט של הרבי והג"ר שלמה זלמן אויערבאך

ב. הרבי התעניין: כשיש לך שאלה בהלכה, אצל מי הנך שואל? וענה הרי"ג: אצל הג"ר שלמה זלמן אויערבאך. הרבי ביקשו שיחזור על שאלה שהפנה לאחרונה אל הגרשז"א ועל תשובת הגרשז"ו עלי'. הרי"ג סיפר. הרבי ביקש עוד דוגמא, ומשהנ"ל סיפר הרבי הנהן בראשו והי' נראה מרוצה.

הרבי: האם בביהכנ"ס שהנך מתפלל בו במקום מגוריך (נתני'), נושאים הכהנים כפיהם בכל יום?

רי"ג: כן.

הרבי: האם בכל בתי הכנסת שבעיר כך נהוג?

רי"ג: לא, אבל אינני בטוח שזה מטעמי הלכה [כלומר, יתכן שבכמה בתי כנסיות לא נושאים כפיים כל יום כי ממהרים לעבודה בבוקר - הוספת הכותב].

הרבי: האם אתה נושא כפים כל יום?

רי"ג: כן.

הרבי: האם שאלת על כך את הגרשז"א?

רי"ג: לא, מכיון שלא אני יסדתי את המנהג לא מצאתי לנחוץ לשאול על זה.

הרבי: הייתי רוצה לבקשך לשאול על זה את הגרשז"א בשמי, ואודה לך מאד באם תואיל להעביר אלי את תשובתו עלי'.

6) כגון חיפה ואזור הצפון (ראה שו"ת מנחת יצחק שם. פסקי תשובות שם סוף אות ז), בערך עד חדרה (הערת הרב שרי' דבליצקי בקובץ הנאמן, שנה יז (תשכ"ו) גל' לא ע' 7), כמה בתי מדרשות בדרום הארץ בבאר שבע וסביבותיה (פסקי תשובות שם).

7) ראה בזה עוד להלן בפנים אות ג (א).

8) ראה בפסקי תשובות סי' קכח אות פח-צ. צב. ס' ואני אברכם - הל' נשיאת כפים (ירושלים תשנ"ה) פרקים י-יא ואילך. ס' הלכה סדורה - הל' נשיאת כפים (ירושלים תשנ"ח) פ"א ס"ז ואילך. שו"ת דברי פנחס (מייערס. ירושלים תשס"ט) ח"א סי' יז. וש"נ. במאמר זה הובאו כמה פרטים מספרים אלו.

*

בחזרתו ארצה הנ"ל ביקר אצל הגרשז"א, סיפר לו את כל השקו"ט עם הרבי דברים כהווייתם, ושאל: כיצד נכון לנהוג?

הגרשז"א: האם אתה הנהגת את המנהג בביהכנ"ס שלך לשאת כפים כל יום?

רי"ג: לא אני הנהגתי, אלא כך היה נהוג.

הגרשז"א: אם כך, הנך יכול להמשיך בזה לשאת כפים כל יום.

הרי"ג העביר את דברי הגרשז"א הנ"ל לרבי, ומהמזכירות מסרו אח"כ בטלפון שהרבי הודה על כך והי' מרוצה.

* * *

כשמתבוננים בדברים אלה מתעוררת לכאורה תמיהה לא קטנה. שהרי ידוע כי בדורות האחרונים נתפשט המנהג - גם בקרב קהלות האשכנזים בא"י - שהכהנים נושאים כפיים בכל יום, וא"כ לכאורה פשוט שכן צריך לנהוג. ומה הרבי נכנס בכלל לשקו"ט בזה? ולשם מה הרבי מטריח אנשים לשאול שאלות ולהשיב לו וכו'?

אלא נראה שהעניין הוא, שאף שנתפשט נוהג זה בא"י בדורות האחרונים בכמה מקומות, כגון בירושלים עיה"ק ועוד, עדיין אין זה אומר שכך יש לנהוג בכל מקום. אלא הנכון הוא שכל מקום צריך בדיקה ויישוב הדעת כיצד לנהוג בו. [ולהעיר מזה, שבגליל ובאיזור הצפון בכלל (כולל חיפה ועוד), אין הכהנים נושאים כפיים בכל יום].

וגם כשאומרים לרבי שבביהכנ"ס פלוני כך נוהגים, הרבי ממשיך לשאול: האם גם בכל בתי הכנסת שבעיר כך נוהגים? והריהו כאילו אומר בזה, שאם לא כל בתי הכנסת שבעיר כך נוהגים צ"ע בדבר, דאפשר שבמקרה כזה הנכון הוא לאשכנזים לנהוג כמנהג אשכנזי המקורי שאין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום⁹.

וגם כשמבהירים לרבי, שמה שלא נהוג כן בבתי כנסיות אחרים באותה עיר, כנראה אין זה מטעמי הלכה או מנהג, אלא מטעמי נוחות גרידא,

(9) ויל"ע אם מהראוי לילך בזה אחר רוב בתי הכנסת או אחר רוב הציבור שבעיר. ואכ"מ.

עדיין הרבי ממשיך בסברתו שיש כאן שאלה שכדאי לבררה אצל רב מובהק¹⁰.

וגם הגרשז"א כנראה סבר כן. והוכחה לזה: שכשבא אליו הכהן עם שאלה זו הוא אינו תוהה על עצם העמדת השאלה, ואינו משיב לו: פשיטא שעליך לישא כפיים, שהרי כן הוא מנהג א"י בדורות האחרונים. אלא הוא מוצא לנחוץ לחקור: מי הנהיג מנהג זה אצלכם בביהכנ"ס?

ובזה הוא כאילו אומר: אם אתה הוא זה שהנהגת כן, יתכן שנהגת בזה לא כשורה ולא כדין, ומהראוי לנהוג כפי שנהגו מתחלה - מנהג אשכנז המקורי (קודם ששינית אותו) - ולא לישא כפיים בכל יום. [על הסברה שיש לבטל מנהג שהונהג בטעות - ראה בארוכה בשו"ת אהל יעקב, להג"ר יעקב ששפורטש. נקודת הענין נעתקה להלן אות ד].

ורק לאחרי ששמע הגרשז"א ווידא שלא הוא הנהיג כן, אלא שכך נהגו בקהלה זו מקדמת דנא, רק אז אישר לו הגרשז"א להמשיך בזה ולישא כפיים בכל יום.

וכשהעביר הלה את מענה הגרשז"ל לרבי, הגיב הרבי שהוא מרוצה, כלומר הרבי ראה בזה שגם הגרשז"א סבר כמותו - מן הבחינה העקרונית עכ"פ - שאין זה פשוט שבכל מקום בא"י כהנים אשכנזים צריכים לישא כפיהם בכל יום.

ויש להעיר בשיטת הגרשז"א בזה מספרו הליכות שלמה (הלכות תפלה פ"י, בדבר הלכה אות ה), וז"ל: בענין נשיאת כפים בא"י - תלוי במנהג המקומות כידוע, וכל שנקבע המנהג ע"י גדולים ויסודתו בהררי קודש אין לשנותו. (ויש לדייק מלשונו זו מכלל הן לאו, כלומר הא אם נתחדש המנהג ונוסד ע"י מי שאינם גדולים ומי שאינם מוסמכים להנהיג מנהגים בישראל, יתכן שאפשר (או אולי גם ראוי) לשנותו ולהחזירו לכפי שהי' מקודם, וזהו כנ"ל. וראה בזה עוד להלן אות ד).

וראה עוד שם (באורחות ההלכה הערה 6), שבעיר אחת בא"י שהמנהג שם לשאת כפים רק בשבת, רצו חלק מתושביה להנהיג נשיאת כפים בכל יום כמקובל ברוב ערי ומושבות א"י, ולשנות בזה מן המנהג הקבוע שם - ולא היתה דעתו של הגרשז"ל נוחה מזה, אלא שצריך לילך לפי הרוב [שבאותו מקום].

10 ונראה שכוונתו לומר בזה, שכיון שבפועל לא כולם שינו את מנהג אשכנז המקורי, למאי נפק"מ מדוע לא שינו, לו יהא שמטעמי נוחות גרידא, אבל עכ"פ המנהג המקורי לא נשתנה.

כן יש להעיר משו"ת מנחת יצחק ח"ח ס"א-ב שנשאל אודות מנהג חיפה והגליל לשאת כפים במוסף של שבת ויו"ט שהיו מי שרצו לשנותו ולהנהיג נשיאת כפים בכל יום, והשיב באריכות גדולה שיש לקיים את מנהגם לשאת כפים רק בשבת ויו"ט ושלא לשנותו בשום אופן.

ויש להוסיף, שכנראה הרקע לכל שקו"ט זו¹¹ היא העובדה, שבשנת תשל"ט (זמן מה לפני יחידות זו) יצאו רבנים מסויימים בקריאה לשנות את המנהג הנהוג בגליל ובצפון ולהנהיג גם שם לישא כפים בכל יום¹². הרבי לא ראה זאת בעין יפה אך נמנע מלהתערב¹³, והי' מעוניין לשמוע את יחסו של הגרשז"א לכללות הענין.

מהתייחסויותיו של הרבי לשאלת שינוי המנהג

ג. (א) באחת¹⁴ משיחותיו של הרבי בסעודות היו"ט (סעודת יום ב' דחג הסוכות ה'תשכ"א), גילה הרבי את דעתו בענין נשיאת כפים בכפר חב"ד במענה לשאלת הרש"ז גרליק (רבו של כפר חב"ד). וכה היו דבריו (תורת מנחם חכ"ט ע' 40):

שאל הרש"ז גרליק: אדמו"ר הזקן כותב בשו"ע: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נשיאת כפים אלא ביום טוב משום שאז שרויים בשמחת יו"ט . . . ואפילו ביו"ט אין נשיאת כפים אלא בתפלת מוסף כו". אבל בארץ ישראל - בגליל נושאים כפים גם במוסף דשבת ור"ח, וביהודה - גם בכל יום. ובבואי לכפר חב"ד בשנת תש"ט, נהגו כמו בגליל, עד שהעירוני שביהודה נ"כ בכל יום, ואז שאלתי על זה במכתב לכ"ק אדמו"ר שליט"א ולא קבלתי מענה.

11 וכן גם למה שכתבו הגרש"ז בהליכות שלמה והמנחת יצחק הנ"ל (במנחת יצחק שם ס"א א מפורש שהתשובה היא מחדש אייר תשל"ט, ושהיא באה בעקבות היוזמה של כמה רבנים לשנות את מנהג נשיאת כפים בחיפה).

12 ראה ב'תחומין' ח"ב ע' 363. שו"ת אז נדברו חי"א ס"י מג. מט. וראה גם שם ח"ב ס"י סב. חי"ג ס"י לה.

13 תגובתו נדפסה בלקוטי שיחות חי"ח ע' 448 ובתחומין שם (ונעתקה בפנים בסמוך (אות ג (2)). תגובת בעל שו"ת שבט הלוי - ראה בספרו ח"ד ס"י ע.

14 בפרק זה הובאו מהתייחסויותיו של רבינו רק אלה שנאמרו בסגנון (או שניכר מתוכן שהן שייכות לענין) של הוראה למעשה. אולם ישנן עוד כו"כ התייחסויות שלא נאמרו בסגנון כזה, ולא הובאו כאן (כגון התוועדויות תשמ"ח ח"ג ע' 446. תשנ"ב ח"א ע' 243, וש"נ. ועוד). סיכום דברי הרבי בכמה מקומות ושקו"ט בהם - ראה התקשרות גל' תריד. תרטז. תרכה. תרמט. פרדס חב"ר חט"ו ע' 115. חט"ז ע' 222. חי"ז ע' 31. 276. במאמר זה הובאו כמה פרטים מהנ"ל.

תשובה: כיון שאדמו"ר הזקן כותב ש"אין נשיאת כפים אלא ביום טוב משום שאז שרויים בשמחת יו"ט", היו צריכים לנהוג כן גם בארץ ישראל, שכן, האם שמחים באה"ק יותר מבחו"ל?!

ולהעיר גם ממה שמצינו בדברי חז"ל בכ"מ (סוכה לב, סע"ב ועוד) הדגשת גודל הענין שתלמיד צריך לנהוג כרבו, וממילא יש להשתדל לנהוג כמנהגי רבותינו נשיאינו¹⁵, כולל הנהגות שנהגו בד' אמות שלהם, ובהסכמתם¹⁶, וכידוע בגודל הענין ד"מעשה רב" (שבת כא, א. ושי"נ). וא"כ, כפי שנהגו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, לשאת כפים רק ביו"ט למוסף - כך יש לנהוג בכל אתר ואתר, גם באה"ק. .

אבל כיון שכבר נהגו בארץ ישראל לשאת כפים גם בזמנים אחרים - יש לנהוג כן בשבת¹⁷. דכיון שכתב אדה"ז שהטעם דנ"כ ביו"ט הוא משם שמחת יו"ט, הרי זה שייך גם לשבת, שכן, אף שמבואר בדא"ח¹⁸ שיו"ט הו"ע השמחה ושבת הו"ע העונג, הרי כתב הבה"ג¹⁹ שגם בשבת ישנו ענין השמחה, ומקור הדברים הוא בספרי²⁰: "וביום שמחתכם - אלו השבתות". ולכן יעלו לדוכן גם בשחרית, ותבוא עליהם ברכה.

ויש להוסיף, כי המנהג הזה לשאת כפים גם בשבת הונהג (כפי הידוע והמקובל בהשערה די מוצקה) - בעלייה הגדולה הראשונה של החסידים לאה"ק (בשנת תקל"ז), ע"י מי שעמדו בראש קבוצת העולים, והם הרה"ק ר' מנחם מענדל מוויטעבסק וחרביו, תלמידי הה"מ ממעזריטש²¹.

(15) ראה גם לקו"ש חכ"א ע' 86. חכ"ט ע' 218. תר"מ ח"י ע' 196 ואילך. ועוד.

(16) ראה אג"ק חי"ט ע' רפא ואילך. ס' בצל החכמה ע' 132 ואילך. ועוד.

(17) ברשימה אחרת: וכן בר"ח וחזה"מ.

(18) ראה סה"מ תש"ט ס"ע 130 וש"נ.

(19) ראה בהנסמן בהערת רבינו בסה"מ תש"ט שם, ובלקו"ש ח"ד ע' 1090 הערה 31.

(20) בהעלותך יו"ד, יו"ד. וראה לקו"ש חל"ג ע' 62. וש"נ.

(21) כן הוכיח בשו"ת מנחת יצחק שם ס"א מדברי פאת השלחן (הנ"ל הערה 5). וכ"כ הגר"מ שטרנבוך בפשיטות (בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו אות קט).

[ולהעיר ממש"כ בשו"ת מנח"י שם סוס"ב (יג, א) שיש קצת משמעות (מספר ארץ חיים) שהמנהג הי' נהוג בצפת אפילו מלפני עליית תלמידי הבעש"ט, עכ"פ בודאי לא יאוחר מזה.

עוד יש להעיר ממש"כ האחרונים שיש מקום לומר שגם אצל הספרדים בימי קדם לא הי' המנהג לשאת כפים בכל יום מנהג פשוט בכל א"י -

והוא מדיוק לשון הב"י (סו"ס קכח) בנוגע למנהג זה שכתב "יישר כחם של בני א"י וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום". דייק בלשונו, שבנוגע למנהג מצרים כתב "כל מלכות מצרים" אך על מנהג א"י לא כתב "כל א"י", משמע שלא בכל א"י נהגו לשאת כפים בכל יום. כן דייק בשו"ת מנחת יצחק (שם - ט, ב) והשאיר בצ"ע. ובשו"ת אהל יעקב (סי' סח. דף עג, ד קרוב

שכן החסידים שעלו ארצה - והתיישבו בצפת ובטבריה²², ולאחר מכן בחברון²³ - הורגלו מבית רבותיהם לשאת כפים רק בימים טובים, אלא שבבואם ארצה פגשו במנהג הספרדים לשאת כפים בכל יום ועשו כעין פשרה בין המנהגים, והתקינו לשאת כפים גם בשבתות במוספים. ומסתבר מאד שגם טעמים נסתרים היו להם בזה, שהנהיגו לשנות מהמנהג המקובל בארץ ישראל ובארצות הסמוכות לשאת כפים בכל יום.

ומצינו לזה מקור גם בראשונים, ראה בכלבו (סי' קכה) שכתב וז"ל: ואין המנהג עתה לעשות נשיאות כפים אלא בשבתות וימים טובים. וכן הובא מנהג זה גם בכמה שו"ת מהאחרונים²⁴. הרי שגם בדורות הקדמונים הי' מנהג נשיאת כפים גם בשבת מקובל אצל מי שלא נשאו כפיהם בחול.

וי"ל שלכן נטה הרבי לאמץ מנהג זה לשאת כפים בארץ ישראל גם בשבת - מלבד הטעם שפירש בעצמו בדבריו - שכן מנהג זה בארץ ישראל הוא מנהג ותיקין ויסודתו בהררי קדש (כנראה) מרבותינו נשיאי החסידות²⁵, וכך הי' נהוג גם אצל חסידי חב"ד בארץ הקודש עוד מזמן אדמו"ר הזקן²⁶.

(ב) ב"התקשרות" (גל' תרכה ע' 17) הופיע מכתבו של הרב זלמן הכהן אבלסקי (כיום שליח רב הראשי לקשינוב ולמדינת מולדובה, ולפני כן

לסופו) כתב כן בפשיטות, שהמנהג לשאת כפים בכל יום "נוהגים בקצת מקומות בא"י", היינו שלדבריו בשאר א"י אין נ"כ בכל יום.

ויל"ע במנהג בני א"י אלה שלא נשאו כפים כל יום, מתי נשאו כפיהם אם רק ביו"ט או גם בשבת].

(22) ראה תולדות חב"ד בארץ הקודש פ"א. גם בפקיעין הי' ישוב חסידי בזמנו (ראה שם ע' ו-1).

(23) בתקופת נשיאותו של אדמו"ר האמצעי - ראה שם פ"ו.

על מנהגם לשאת כפים במוסף שבת ויו"ט, ולא בכל יום - ראה בפרדס חב"ד ח"ח ע' 109 מספר שערי ירושלים (לר' משה ריישר) שער ט', מנהגי הארץ, ע' מח.

(24) ראה בשו"ת בית אפרים (הנ"ל הערה 2), בתחילת התשובה. שו"ת ראשית ביכורים (הנ"ל שם), שכ"ה מנהג ק"ק ספרדים בטריעסט, איטלי' (הובאו בשו"ת מנחת יצחק שם סי' א, ד"ה דתמוה).

(25) ורבותינו שהנהיגו מנהג זה בא"י בודאי כונתם היתה שנכון להנהיג כן בכל א"י (עכ"פ לאשכנזים). אלא שבזמנם מצודתם היתה פרושה, וישוב חסידי הי' בפועל, רק בצפון הארץ (ואח"כ גם בדרום בחברון, כדלעיל בפנים), ואעפ"כ נתפשט המנהג בכל איזור הצפון (לערך עד חדרה, כנ"ל הערה 6), וכעיום שנתפשט הישוב החסידי בכל א"י נכון לנהוג כן בכל א"י.

(26) כן הוא בפשיטות. ומעולם לא שמענו שחסידי חב"ד העולים לארץ ישראל נהגו באופן שונה מאחיהם האשכנזים החסידים. עדות מפורשת לזה ישנה ממנהג החסידים בחברון - ראה לעיל הערה 23.

בשליחות חינוכית ורבנית בקריית גת), ובו הוא מוסר את דברי הרבי אליו בענין שינוי מנהג המקום, וז"ל:

ככל אנ"ש שיחיו הריני עוסק מעודי בהפצת מעיינות החסידות, הדרכותיה ומנהגיה. מובן מאליו שכך נהגתי גם בעניין נשיאת כפיים, וטענתי שיש לנהוג כמו בבית חיינו, דהיינו שישאאו כפיים ביום טוב בלבד.

עד שפעם אחת בחלוקת הדולרים (ביום ט"ז שבט ה'תשמ"ז, ואני אז בשליחות בקריית גת) שאלני הרבי: ווי אזוי איז מען זיך נוהג בא אייך מיט ברכת כהנים [=כיצד נוהגים אצלכם בברכת כהנים]?

ענית: אזוי ווי דא [=כנהוג כאן. כלומר, כמו בבית חיינו].

הרבי (בתמיהה): משנה זיין [=לשנות] מנהגים!?

וביאור הענין²⁷, שבבית כנסת אשכנזי מסויים בקריית גת היה המנהג משנים קדמוניות לעלות לדוכן גם בשבת, ולאחר מכן הרב הנ"ל התקבל בו לרב בו והוא שינה שישאאו כפיים ביו"ט בלבד. וזמן מה לאחר שהנהיג השינוי ה' אצל הרבי, וזכה לשמוע תגובת ק' שאינו נכון לשנות המנהג.

(ג) בלקוטי שיחות (חי"ח ע' 448) ובכ"מ, נדפסה תשובת הרבי (מימי הסליחות ה'תשל"ט) להרב שאר ישוב כהן, רבה של חיפה, על ההצעה להנהיג נשיאת כפיים בחיפה כל יום. וז"ל רבינו:

את כת"ר רוב הסליחה על שלא ענית בענין דברכת כהנים באה"ק, כי מתלבט אני רבות בנדו"ז בהמסקנא בזה ובפרט בנוגע למעשה בפועל - וה"ו העיקר.

דמחד גיסא, כיון שבלשון חז"ל אין לך יום כו' מרובה מחברו יש לצדד ולהתייגע וכו' להרבות בכל עניני ברכה, ובמיוחד בברכת כהנים שהיא "נמשכת במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב ואין מעיינים בדין כלל" (לשון רבנו הזקן - בעל התניא והשו"ע - בס' לקוטי תורה ס"פ קרח).

ולאידך גיסא, אף שלא חת אדמו"ר הזקן מפני כל ובריר וקבע נוסח תפלה וכו' - הרי בנוגע לברכת כהנים מסופר שאמר (הל' - בערך) דהי' רוצה להחזירה כו' שתהי' קיום מ"ע זו בכל יום (גם בחול).

(27) כן קבלתי מבני משפחתו של הרב אבלסקי שי', בשינוי מעט מהמובא בקובץ התקשרות שבפנים.

ובכל זה לא עשה בזה וכו'. ודוקא מפני שלא ידוע הדבר והטעם (בבירור) קשה עוד יותר השקוט"ט וכו' בזה. ולהורות חצי דבר - ה"ז גופא - שלילת החצי השני²⁸, כמובן. ולכן הנהגתי בזה כהוראת חז"ל הנח להם לבני"י כו'.

לאחר כמה שנים בהזדמנות בקורו של הרב שאר ישוב הכהן שליט"א אצל הרבי²⁹, הוא דיבר עם הרבי בענין שינוי המנהג בחיפה ואמר, שמכיוון ש"הכל מעלין לירושלים" הנהיגו אצלם בחיפה את מנהג ירושלים לשאת כפים בכל יום. הרבי הגיב: שיהיה באופן טוב³⁰.

וכנראה תגובת הרבי היתה בסגנון (פושר) כזה, בהתאם למכתב שהובא כאן שבו הסתייג הרבי - בזהירות רבה - משינוי המנהג³¹.

מנהג שיסודו בטעות

ד. בשו"ת אהל יעקב³² (סי' סח) השיב על מעשה שהי', בבוא השמועות מנביא השקר ומשיחו (שבתי צבי), שהנהיגו בקהלת הספרדים באמסטרדם לומר ברכת כהנים בכל שבת - מה שלא נהגו כן מקודם כי אם בימים טובים בלבד - ויען שכל כוונתם היתה לדקדק במצות בכל מדה טובה לעשותה כהוגן על מנת שיזכו לראות בטוב מלכם ומשיחם, ובעו"ה היו רצים כצבאים וקלים להאמין כל דבר בלתי השקיף אל דברי חז"ל, ענשנו מלכנו האמיתי בעונש הטעות המתגלה כעת וכו'.

28) היינו שאין רצונו להורות אפילו לקיים את המנהג לשאת כפיים בשבתות, שכן יכולה להיות לזה משמעות (שלילית) שלא לקבל את ההצעה לשאת כפים בכל יום (והרבי נשיא ישראל ואוהבן של ישראל, לא רצה לומר שום דבר שיכולה להיות לו איזו משמעות (אפילו בעקיפין) לשלילת ברכה מיהודים חז"ל!).

29) במעמד חלוקת השטרות - שליחות מצווה לצדקה, ביום כ"ב באלול תנש"א.

30) ראה בספר זורע צדקות מצמיח ישועות (ברוקלין, תשנ"ג) ע' 16.

31) ויש להוסיף, בנוגע למה שכתב הרבי בסיום מכתבו להרב שאר-ישוב כהן "הנהגתי בזה כהוראת חז"ל הנח להם לבני"י כו" - כי הרב הנ"ל שאל את הרבי אם כוונתו ל"הנח להן לישראל אם אין נביאים הם בני נביאים הם" או שכוונתו ל"הנח להם לישראל מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", והרבי ענה שכוונתו לשניהם (שמעתי מהרב משה הבלין שליט"א, רבה של קרית גת ששמע מפיו). וכנראה הכונה, שמי שיזכו שמעשיהם יהיו מכוונים לרצון העליון עליהם אמרו "אם אין נביאים הם בני נביאים הם", ומי שלא יזכו לכיון עליהם נאמר "הנח להם לישראל מוטב יהיו שוגגין וכו'".

32) להג"ר יעקב ששפורטש (ש"ע-תנ"ח), דור י"א לרמב"ן. מהבולטים בין גדולי ישראל בדורו, והראשון ששם נפשו בכפו ויצא ללחום מלחמת חרמה כנגד ש"צ תוך סיכון נפשו בזה.

והאריך להוכיח שפשוט כביעתא בכותחא שיש לבטל מנהגם לברך ברכת כהנים בשבת, מאחר שמקורו הי' פסול. וראה עוד שם (בסי' סט-עא) באריכות גדולה מה שהשיב לחכמי אמסטרדם וויניציאה שאין להחזיק במנהג שיסודו בטעות.

וכ"ה בספר מנהגי אמסטרדם (ע' רכה), בתשובה שהשיב הג"ר יוסף אשר לעמיל (לעמאנס) אב"ד האג לקהלת אשכנזים באמסטרדם, לחזק דעת האהל יעקב שלא לישא כפים בכל שבת כפי שהנהיגו בשעתו (בקהלת האשכנזים הנ"ל) בטעות³³.

ויש להעיר על תשובת אהל יעקב הנ"ל ב' הערות:

(א) יש אומרים כי אין להוכיח משו"ת אהל יעקב שמנהג בטעות לא הוי מנהג, מפני ששם הנידון הוא במנהג שמקורו פסול (שבא מכת הצבי שבור), ולא שקרתה בו סתם טעות - אמנם האמת היא שאה"נ, המקרה הנדון שם הוא מנהג שמקורו פסול, אבל דעת שו"ת אהל יעקב היא שה"ה גם במנהג (שמקורו אינו פסול, אלא) שהונהג בטעות.

והוכחה לזה, ראה בדבריו שם (דף עד, א) שהביא משו"ת מהרי"ק (שרש ט) באריכות גדולה, שמכיון שמנהג אבות תורה הוא לפיכך יש לנהוג כבוד במנהג הראשונים ואין לזלזל בו ולא לשנותו. והמהרי"ק שם הסתייע בזה גם מדברי רב האי גאון שכתב עד"ז, עיי"ש. ובשו"ת אהל יעקב הוסיף על פי זה שאף אם השתנה המנהג בטעות (וכבר נעשה מעשה), יש להחזירו לקדמותו ולנהוג כפי שנהגו מתחלה. עיי"ש באריכות גדולה.

(ב) ועוד יש להעיר, כי אמנם ר"י ששפורטש ניהל מאבק חריף עם חכמי אמסטרדם וויניציאה בענין זה כמבואר בתשובותיו הנ"ל, אולם, כנראה מכמה מקורות³⁴, דעתו לא התקבלה למעשה והספרדים באמסטרדם המשיכו לשאת כפים בכל שבת.

33) ראה שם בפנים. והשווה להמובא במבוא לספר (ע' 33), שהיתה באמסטרדם (בשנת תקנ"ז) קבוצה של "נאורים" עם רב בראשם שפרשו מהקהלה האשכנזית הכללית והקימו קהלה חדשה, ושינו כמה מנהגים וביניהם מנהג נשיאת כפים שתהי' בכל שבת. ולאחר מכן כשחזרו לקהלה הכללית (בשנת תקס"ט) היו שרצו להמשיך במנהגם הנ"ל, וע"ז השיב אב"ד האג התשובה שבפנים שאין לשנות בשום אופן מהמנהגים המקובלים ושעליהם לחזור למנהג הראשון.

34) מנהג הספרדים באמסטרדם הובא בנוהג כצאן יוסף הל' יו"ט סעי' ד (בהוצאת תשכ"ט - ע' פט). וכ"ה במכתב מר"י סרוק לר' יאשיהו פארדו אב"ד ראטרדם באותם הימים (נדפם מתוך כתב יד "קסת גיבורים" ע"י הר"ר גבריאל פאלאק, בכתב עת הכרמל שנה 6 ע' 190-191).

וכנראה דעת החולקים (חכמי אמסטרדם וויניציאה) היא, שהם לא סברו שיש לבטל מנהג שכבר הונהג בפרט שהוא מנהג של מצוה³⁵, גם אם הוא הונהג בטעות.

ואולי גם זה עמד ברקע ההתלבטות של הרבי, שמצד אחד שינוי מנהג אשכנז בא"י בזמנו לשאת כפים בכל יום חול נעשה ע"י ה"פרושים" (תלמידי הגר"א) כשהגיעו לירושלים ולא קיבלו לזה את הסכמת גדולי ישראל. אדרבא, הגר"א והגר"ח מוואלאז'ין (רבותיהם) בקשו לעשות שינוי זה וקבלו סימן מן השמים שלא לעשות כן, כנ"ל³⁶ (ולכן גדרו של המנהג אולי הוא כמנהג שהונהג בטעות)³⁷. אבל לאידך גיסא, סוף סוף המנהג כבר הונהג וגם נתפשט ברוב עיירות א"י אצל שלומי אמוני ישראל, והוא מנהג של מצוה שיש לו יסוד בהלכה (ובמיוחד שעניינו ברכה לישראל³⁸) ויש להתחשב בו³⁹.

ראה על כל זה בספר מנהגי אמסטרדם שבפנים עמ' רמה. (ונרמז גם בתשובת אב"ד האג הנ"ל בפנים, עיי"ש).

35) שהרי לכו"ע נשיאת כפים היא מ"ע מהתורה, (ולא עוד אלא שהיא נחשבת לג' מ"ע - שו"ע שם (ודאדה"ז) ס"ב (א)). אלא ש(כמפורש בשו"ע שם) אם לא קראו לכהן לעלות לדוכן אינו עובר (ולכן אפשר להתחמק מחיוב זה), כמו שהאריך בזה בשו"ת אהל יעקב שם, אבל כשקוראים לו לעלות (וזהו המצב במקומות שנהגו לשאת כפים), הרי זו מצוה גמורה מהתורה.

36) ראה לעיל הערה 3.

37) ואף שהג"ר ישראל משקלוב כתב ע"ז ש"כ"ה דעת רה"ג, וכנראה כוונתו לגר"א (רבינו הגאון), וכנ"ל בהערה 3 (בשמו) שהגר"א אכן השתוקק לזה מאד, אך מ"מ בפועל הגר"א קיבל סימן משמים שלא יעשה כן והוא אכן נמנע מלתקן זאת. וכן גם גדול תלמידי הגר"ח מוואלאז'ין, כנ"ל שם. וכן גם אדמו"ר הוקן אף שלא חת מפני כל ורצה לתקן ומ"מ לפועל נזהר ונמנע מזה, כנ"ל בפנים אות ג (ג).

ויש להעיר כי, לעומת זה, המנהג שנתפשט מהגליל לשאת כפים רק בשבת וביו"ט הונהג ע"י תלמידי הה"מ ממעזריטש ובראשם הר"ק ר' מנחם מענדל מוויטעבסק (כנ"ל בפנים אות ג (א)), שהיו בעצמם גדולי ישראל וצדיקים בעלי רה"ק וראויים לתקן מנהגים. (כידוע לאחר הסתלקות הה"מ נסע אדה"ז אל הרמ"מ וקיבל אותו על עצמו כרבי, ובהקדמת התניא מכנהו "רבותינו שבאה"ק").

38) ראה לעיל אות ג ובהערה 28 שם.

39) ראה לעיל (בפנים אות ג (א)) בר"ד רבינו מחגה"ס תשכ"א ש"כיון שכבר נהגו בארץ ישראל לשאת כפים גם בזמנים אחרים - יש לנהוג כן (עכ"פ) בשבת". וראה שם הערה 25. ובמכתב רבינו (שם אות ג) (בסופו): הוראת חז"ל (פסחים סו, א) הנח להם לבני"י כו' [אם אין נביאים הם בני נביאים הם].

ולהעיר כי בספרי גדולי ישראל לדורותיהם מצינו ביטוי זה, לא רק במשמעות שאפשר לסמוך על בני"י בנוגע למה שיעשו בעתיד (כמשמעות הפשוטה של דברי הגמרא ומכתב רבינו הנ"ל), אלא גם במשמעות שיש לקיים את המנהג הנהוג אצל ישראל קדושים ואין לשנותו - ראה: ראבי"ה ח"ג ס' תשעא. שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' קט. מהרי"ק (הנ"ל בפנים). חוות יאיר סו"ס רלד. חכם צבי סי' צב. חתם סופר יו"ד סי' שלב. ועוד.

סיכום ומסקנות

עכ"פ זאת נראה לומר (סיכום ומסקנת הדברים), שאם מתייסדת קהלה חדשה של בני אשכנז בארץ ישראל ואין שם עדיין שום מנהג – מהראוי שינהגו כמנהג אשכנז המקורי לשאת כפים ביו"ט או גם בשבת (כדלעיל אות ג, משיחת סוכות תשכ"א), אבל לא בכל יום חול.

ואם בא לפנינו אדם שמעיד על עצמו שהוא זה ששינה המנהג מדעת עצמו והנהיג נשיאת כפים בחול, הדעת נוטה שלא לקבלו ולכאורה מהראוי לחזור למנהג הראשון⁴⁰. ואם רוב אנשי המקום רוצים להנהיג מנהג מסוים (כמובן, מנהג של מצוה שיש לו מקור במנהגי ישראל, כגון נשיאת כפים הנ"ל), יש לזה מקום (כמפורש בתשובת אהל יעקב שם⁴¹, וכן בספר הליכות שלמה הנ"ל). ואם במקום מסוים כבר נשתנה המנהג מזמן (כגון, לשאת כפים בכל יום חול) ואין ידוע מה מקורו – יש להשאירו על כנו ואין צריך לחקור מי הנהיגו (כן נראה בסברת הרבי⁴² וכן עולה מתשובת הגרשז"א הנ"ל⁴³), כמאמר רז"ל (פסחים סו, א) הנח להן לישראל אם אין נביאים הם בני נביאים הם. ובזה מובנים בטוב ואתיין שפיר סברות הרבי והגרשז"א אויערבך זצ"ל.



40) כ"ה המשמעות מהנ"ל בפנים (אות ב, מהגרשז"א). וכן עולה מדברי רבינו להרב זלמן אבליסקי שליט"א (הנ"ל אות ג, ושם רב ביהכנ"ס שינה המנהג ובכל זאת הביע הרבי את מורת רוחו מזה). וגדולה מזו מצינו בתשובת אב"ד האג הנ"ל (אות ד), שגם כשקהלה שלימה (ורב בראשם) שינתה מנהג ונהגו בו כמה שנים הורה להם לחזור למנהגם הראשון.

41) ראה שם (דף עז, א. ועוד): ואם יתרצו ויסכימו מחדש לברכה בכל שבת בהסכמת כולם מה טוב. וראה גם בכף החיים סי' קכח אות ערד בשם שירי כנה"ג.

ומה שהובא לעיל (בהערה הקודמת) שגם כשקהלה שלימה, עם רב בראשם, שינתה מנהג ונהגו בו כמה שנים, הורו להם לחזור למנהג הראשון – כנראה זהו מכיון שהשינוי לא הי' ממניעים של יראת שמים, ראה לעיל (הערה 33) שהיו אלה אנשים "נאורים" שפרשו מהצבור, ולא היו מוסמכים וראויים לשנות מנהגים (ראה בספר מנהגי אמשטרדם ע' רכו-רכז שהם גם התיירו קטניות בפסח. וראה בהערה 6 שם). אך מש"כ האהל יעקב ש"אם יתרצו ויסכימו מחדש לברכה בכל שבת בהסכמת כולם מה טוב", זה נכתב לחכמי הספרדים באמשטרדם שהיו גדולים בתורה וביר"ש וכוונתם לשמים.

42) ראה לעיל (בפנים אות ג ב) הוראת הרבי (לענין נשיאת כפים בקרית גת) שלא לשנות מנהג המקום, ולא התעניין כלל מי הנהיג זאת שם.

43) שהרי הכהן העיד בפניו ש"כך הי' נהוג" באותו המקום, ודי הי' לו באמירה זו כדי להורות לו להמשיך לנהוג בזה (כנ"ל בפנים אות ב).

להשהות צורת חמה ולבנה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בקיצור שולחן ערוך (סי' קסח ס"א) כתב: "כתיב לא תעשון אתי אלהי כסף וגו'. וקבלו רו"ל, דוהי אזהרה שלא לצייר צורות שבמדור העליון ושבמדור התחתון, והיינו לא תעשון כדמות שמישי המשמשין לפני, ולכן אסור לצייר צורות ארבעה פנים שבמרכבה, וצורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת, וכן אסור לצייר צורות חמה ולבנה וכוכבים, ואפילו אינן בולטות אסור לעשותן ואפילו בשביל גוי. אבל להשהותן בבית, אם אינן בולטות מותרין, רק שלא יאמר לגוי לעשותן, משום דאמירה לגוי אסורה בכל האיסורין כמו באיסורי שבת", עכ"ל. נמצא, שצורת חמה ולבנה וכ"ש צורות המלאכים והמרכבה וכו' שאינן בולטות, מותרין להשהותן.

ובעוה"ד לא זכיתי להבין דבריו כלל, כי במקור, בשו"ע יו"ד סי' קמא ס"ד ובש"ך שם סק"ח וסקכ"ה (ועיי"ש בדרכי תשובה סקי"ח) ברור שאסור להשהות צורות חמה ולבנה ואפי' אינן בולטות (ורק שהמוצא אותן מותר ליהנות מהן ע"י מכירה לגוי וכדומה, אבל אסור להשהות אותן אצלו).

ולפלא שהנו"כ, כמו המסגרת השלחן, שערים מצויינים בהלכה והגר"מ אליהו ז"ל לא העירו ע"ז מאומה.



אמירת 'עלינו לשבח' אחר המילה

הרב יואל יאיר נחמנסון

מח"ס דיני איטר, מוהל מוסמך, אה"ק

א. בספר המנהגים קלויזנר¹ איתא: "ביום המילה אל יאמר אדם עלינו לשבח עד לאחר המילה". וכן הובא בספר מהרי"ל², ובספר חסידיים כת"י פארמא³.

(1) סי' קמט.

(2) הלכות מילה עמ' תעט.

(3) סי' תקפב.

וראה גם ספר קושיות⁴: "תקשי לך, למה אומרים עלינו לשבח ביום המילה, לאחר המילה. תירץ, לפי שנאמר בו 'שלא עשאנו כגויי הארצות', ולכבוד הנער שעודנו גוי-ערל, אין אומרים 'עלינו לשבח' עד שנימול".

מדברי ראשונים אלו משמע שעיקר הקפידא היא לא לומר 'עלינו לשבח' קודם המילה בפני התינוק, כי זהו היפך כבודו שמגנים את 'גויי הארצות' בפניו בשעה שהוא עודנו ערל כמותם (וכמו שכתב האות חיים ושולם המצויין להלן: "כשאומרים גם קודם מילתו עלינו הרי יש גם כן זלוזל לנער קודם מילתו"). אך לא שיש ענין לומר 'עלינו' תמיד אחר המילה. כגון, אם כבר אמרו 'עלינו' אחר התפילה – אין צריך לאמרו שוב אחר המילה.

וכך משמע גם מדברי הש"ך⁵ שהביא המנהג הנ"ל בזה"ל: "כתוב בהגהות מנהגים שמלין קודם עלינו לשבח וכן המנהג". דגם מלשונו משמע שההקפדה היא לא לומר 'עלינו' קודם המילה. אך לא שיש ענין לאומרו תמיד אחר המילה.

ומצאנו שכבר עורר על כך בספר כורת הברית⁶: "עלינו, צריך עיון גדול אם לאמרו כשכבר אמרו אחר התפלה, כגון שאינו בבית [אוצ"ל: בביהכ"נ] המילה, עיין מה שכתבנו סוף סי' רסה. ומלשון הש"ך שם נראה דאין לאמרו". והיינו כנ"ל, שמדברי הראשונים והש"ך, שהם מקור המנהג, משמע שהקפידא היא לא לומר 'עלינו' קודם המילה בפני התינוק, אך לא שצריך לאמרו תמיד אחריה.

ב. אמנם למרות משמעות דברי הפוסקים הנ"ל, סיים בספר כורת הברית שם: "אך המנהג לאמרו תמיד". היינו שלמעשה נהגו לומר תמיד 'עלינו' אחר המילה, אף שכבר אמרוהו אחר התפילה.

וכן כתב בעל ה'מנחת אלעזר' בספר אות חיים ושולם⁷: "לפעמים שאי אפשר להביא התינוק לבית הכנסת או לבית המדרש מפני הקור וכיוצא, והולכים רק אבי הבן וקרוביו ומיודעיו למול בביתו, אז אי אפשר לבטל אמירת עלינו מהצבור בבית הכנסת או בבית המדרש, שאין הולכים כולם

4) לאחד מן הראשונים באשכנז מתקופת תלמידי מהר"ם מרוטנבורג, אות ט.

5) יו"ד סי' רסה סקכ"ד.

6) פתח אליהו אות מה.

7) סי' רסה סקל"ט.

להברית מילה בביתו, על כן אומרים עלינו, וההולכים לביתו למול אומרים שם עלינו עוד הפעם אחר המילה".

ויש שכתבו שגם יאמרו 'קדיש יתום' לאחר מכן⁸.

ג. ואפשר שהטעם ל'מנהג' שנהגו לומר תמיד 'עלינו' אחר הברית, הוא על פי דברי הלבוש שכתב⁹: "וביום שיש בו מילה מקדימין לומר השיר היחוד מיד אחר סדר הקדושה לומר עליו קדיש יתום, ולהניח עלינו לשבח אחר שמלו התינוק, כדי לכלול גם התינוק במה שאומרים שלא עשנו כגויי הארצות וכו'". שמדבריו משמע שיש ענין לומר תמיד 'עלינו' אחר הברית, כדי לכלול גם התינוק באמירת "שלא עשנו כגויי הארצות" (ולא רק שצריך להימנע מלומר זאת בפניו בעודו ערל).

וכעין זה כתב האות חיים ושלום¹⁰: "טעמא שאומרים העולם, כיון שנאמר בעלינו 'שלא עשנו כגויי הארצות' על כן אין אומרים אז קודם המילה בהיות הנער ערל כדי שלא יהיה בזה נכלל כגויי הארצות הערלים, רק אומרים אחרי המילה כדי לכלול אתנו הנמולים ושלא עשנו כגויי וגו'".

גם מדברי הפרי מגדים¹¹ משמע שתמיד אומרים 'עלינו' אחר המילה, דכתב: "עלינו אומרים אחר המילה. . . והיינו בעלינו יש שבח מילה שהבדילנו מכל העולם בזה". ומאחר שב'עלינו' יש 'שבח מילה', מסתבר שמתאים לאומרו תמיד אחריה.

[ולזה עיר גם מלשון האליה רבה¹² שכתב: "ותמיד אומרים עלינו אחר המילה". אם כי מלשון זו אין הכרח ברור, כי יש מקום לפרש כוונתו: ש'תמיד' כשמלים בסמוך לתפילת שחרית - מקפידים שאמירת 'עלינו' תהיה 'אחר המילה' ולא לפניה. אך אין הוכחה מדבריו שגם אם כבר אמרו 'עלינו' אחר התפילה צריך לאמרו שוב אחר המילה].

(8) אוצר הברית ח"א עמ' רלא.

(9) או"ח סי' קלג ס"א.

(10) שם.

(11) או"ח סי' תקפד א"א סק"ז.

(12) סי' תקפד סקי"ג.

וראה גם ספר נוהג כצאן יוסף¹³: "שנוהגים למול את התנוק קודם עלינו. . כיון שמיוסד בתוכו לתקן עולם במלכות שדי ויש לו שייכות אל המילה כמ"ש ביחזקאל שבזכות המילה ישדד מערכות ויצאו אסירנו מבור אין בו מים". גם מדבריו משמע שיש ענין לומר תמיד 'עלינו' אחר הברית, כי בו מוזכר ענין תיקון העולם במלכות שדי ויש לזה שייכות עם המילה.

בספר רוח חיים¹⁴ הביא טעמים נוספים לאמירת 'עלינו' תמיד אחר הברית: "לומר אחר המילה עלינו לשבח ועל כן נקוה לך. והטעם נראה פשוט, דכיון דאמרו בילקוט סדר לך לך אם מקבלים בניך את המילה מקבלים אלקותי אם כן דבר בעיתו נאה ויאה לומר שבח זה דהוא על קבלת אלקותו ויחודו יתברך. אי נמי עמ"ש שאמרו רו"ל דנכרתו על המילה י"ג בריתות כמנין אח"ד. . לכן שייך שפיר לעת כזאת לומר האי שבחא. ולפשטן של דברים נמי נכון הדבר, שהבדילנו והפרישנו מן האומות ע"י המילה".

ד. לעומת זאת מצאנו מי שהעיר שכאשר כבר אמרו 'עלינו' אחר התפילה אין ענין לאומרו שוב אחר המילה – ראה ספר זכור לאברהם¹⁵: "בענין אמירת עלינו לשבח וגו' אחר ברית מילה, היה דעתו שמלפנים שהיה המנהג לעשות הברית לפני 'עלינו', לכן אמרו אחר הברית 'עלינו', ומזה נשתרש שאומרים אחר כל ברית 'עלינו' וגו', אבל כהיום שאין עושין הברית מיד אחר התפלה וכבר אמרוהו, אין ענין לאומרו אחרי הברית מילה בפעם שנית ולא קדיש יתום, ברם לא עיכב אם הקהל אמרו עלינו וקדיש".

ה. בספר כיצד נחנך את ילדינו¹⁶ כתב בסיום טקס הברית: "הציבור אומר 'עלינו לשבח', לאחריו 'קדיש יתום' (יהא שלמא רבא)".

אך כמדומה שלמעשה בין אנ"ש לא נפוץ כל כך מנהג זה לומר 'עלינו' אחר הברית.

והטעם לכך בפשטות הוא, כי דבר זה לא הוזכר בסידור רבינו הזקן ב"סדר המילה" [ולמעשה שבסיום סדר "קידוש לבנה" כתב אדה"ז: "עלינו, קדיש יתום". ואילו בסיום סדר המילה לא הזכיר כלל מזה] –

(13) נדפס לראשונה: תע"ח. מנהגי מילה אות י.

(14) פלאג', ח"א, יו"ד סי' רסה אות כג.

(15) מנהגותיו של האדמו"ר מתולדות אהרון, הרב אברהם יצחק קאהן, שהיה מוהל מפורסם, עמ' קכא.

(16) עמ' 90.

שמוזה משמע שלדעתו אמירת "עלינו" אינה חלק מ"סדר המילה" (כפי שהבינו חלק מהאחרונים הנ"ל), אלא כפי שמשמע מהראשונים הנ"ל ומהש"ך - שכל הענין הוא שלא לומר "עלינו" בפני התינוק קודם המילה שלא לזלזל בו, אך אם כבר אמרוהו בתפילה, אין ענין לאומרו שוב אחר המילה.

[וראה 'התקשרות'¹⁷ בשם הרי"ל גרונר: "שבג"פ שהשתתף בברית מילה כשהרבי היה סנדק, תמיד אמרו 'עלינו' וגם הרבי אמר זאת". אך כבר העיר על כך הרב י.ש. גינזבורג: "וצריך עיון אם זה רק מפני שהציבור אמר, או שאכן כך מנהגנו, אף שלא נזכר בסידור אדה"ז"].

ו. והנה בזמננו, גם כשמלים בבוקר תיכף אחר התפילה, לא נהוג למול קודם שאמרו הציבור 'עלינו' כדברי הש"ך, אלא מסיימים את כל סדר התפילה ואח"כ מלים.

ועל פי הנ"ל שעיקר התקנה היתה שלא יאמרו 'עלינו' בפני התינוק בעודו ערל משום שזה "זלזול" בו, יש להקפיד שלא יכניסו התינוק לביהכ"ס עד אחר שאמרו הציבור 'עלינו'.

והוא הדין בדבר היותר מצוי - בברית הנערכת אחה"צ באולם או בביהכ"ס, שמקובל שהנאספים נעמדים לתפילת מנחה בסמוך לברית - עדיף שיתפללו אחרי הברית (קודם הסעודה) ולא לפניה, ואם מתפללים לפני הברית - יעשו כן בחדר אחר ולא אצל התינוק, בכדי לא לומר בפניו 'עלינו' בעודו ערל.



נסיעה לבית הכנסת בשבת באופן האסור; איסור דיבור דברים בטלים (גליון)

הרב משה פרץ

מעקסיקא סיטי, מעקסיקא

בגליון א'לט הקשה הרב ל.י.ר שיחי' האם להתיר לבוא בתחבורה ציבורית לבית הכנסת לאדם שאם לא יבוא יתרחק מהיהדות. וראיתי שמהר"ר יששכר בער אילווייא ז"ל (מתלמידי החת"ס) נשאל בזה בעירו ניו אורליאנז והעלה להקל, ונדפסו הדברים בספרו מלחמות אלהים (עמ' לב-לג). ע"ש.

* * *

בגליון א'מ האריך הרב משה מרקוביץ בשם חכ"א בענין אי שרי לדבר דברים בטלים ואפשר להוסיף בזה כדלקמן:

כתב בדרכי משה י"ד (סי' רמו אות ט): כתב הנמוקי יוסף פרק המוכר פירות (מח, ב מדפי הרי"ף), אע"פ שקראו בסנהדרין (ק, ב) לספר בן סירא ספרים חיצונים, לא אסרו אלא לעשותן קבע, אבל מ"מ ראוי להגות בו בעיתות ללמוד ממנו חכמה ומוסר, משא"כ בספרי מינים. עכ"ל. וע"ע בפירוש מן עמ"ס אבות (בפתיחה עמ' יב ד"ה ולי) ובקו' המעיין (תמוז תשע"א עמ' לז הערה יז).

והנה הרב נמוקי יוסף כתב כן בשם הריטב"א. וכן הוא בחידושי הריטב"א שם (צח, ב ד"ה כתב). וכ"כ להתיר מדנפשיה בתפארת ישראל (סנהדרין פ"י אות ח). אולם ראיתי בשו"ת שלמת חיים (ח"ב סי' פא, ובהנד"מ סי' תקמב) שכ' על ספר בן סירא בזה"ל: ואני רגיל לומר דנקרא חכמות חיצוניות דמותר לגורסם במקום שאסור להרהר בדברי תורה. ע"ש. ודבריו נסתרים מדברי הריטב"א שהביאוהו בשתיקה הרב נמוקי יוסף ומור"ם.

ואולי אפשר לסייע דברי הרב שלמת חיים ז"ל מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תיד) שכתב וז"ל: ולנו ללמוד ולירא ממה שאמרו על בן סירא שעם היות בו קצת דברים נאים עד שהביאום חכמינו בגמרא ופעמים יכנום בשם מקרא, ולפי שיש בו דברים בטלים אסרו להגות בו, כל שכן באלה שגורמים לסור מאחרי ה' וכו'. ע"כ. אולם הרשב"א כתב להדיא שהאיסור להגות בספר בן סירא הוא מפני דברים בטלים שבו, וכבר כתב בתפארת ישראל (שם) וז"ל: ומה שכתב עוד הר"ב שקריאת דברי הימים

של עכו"ם וצייטונג נמי בכלל זה, תמוה מאוד, דהא מנ"ל. ואינו רק בכלל שיחת חולין ודברים בטלים שעובר בעשה (כיומא יט, ב), וגם הא נ"ל דבאקראי שרי, דאל"כ מה שבח שבחו לריב"ז (סוכה כח, א) שלא שח שיחת חולין מעולם, והרי אפילו בשבת רק להרבות בשיחות חולין אסור (כאורח חיים סי' שז ס"ב). וכמו כן אדברי בן סירא וכו'. ע"כ¹.



האכלת יולדת שאינה אומרת "צריכה אני" (גליון)

הרב לוי יצחק רסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'מ כתבתי על מה שנתקשיתי בשוע"ר סי' תריז ו-תריח, אודות יולדת תוך ג' ימים, כשלא אמרה "צריכה אני לאכול", שבסי' תריז משמע שמאכילים אותה כרגיל ובסי' תריח משמע שמאכילין אותה פחות פחות. ובגליון א'מא ניאות ידידי הרב א.א. שיחי' – ממערכת ההו"ל של שוע"ר מחדש – לברר בטוב טעם ודעת שאין כאן סתירה. וסוף דבר נשמע שכל שאינה אומרת "צריכה אני", דינה כמי שאמרה "איני צריכה" ומאכילין אותה פחות פחות.

1) ויש להעיר מדברי מהר"א סלים נר"ו בשו"ת ויען אברהם ח"ד (סי' לז) שכתב להתיר מדינא לדבר דברים בטלים. ע"ש. ובמכתבי להרב המחבר (הנדפס בשו"ת ויען אברהם ח"ה עמ' קסג) כתבתי לו בזה"ל: גם ראיתי בסי' לז בענין רב דלא שח שיחה בטילה, עי' בסוף הקדמת מהר"ז לייטור (מח"ס שו"ת בית דוד ועוד) לשו"ת הגאונים שערי תשובה שבהוצאתו, שהאריך להביא דברי הראשונים והאחרונים בזה. ויש להעיר על מסקנת כת"ר להתיר לדבר דברים בטלים ממ"ש באגרת הגר"א, שעונש המדבר דברים בטלים שיקלעוהו בכף הקלע. ע"ש [ובס' אוצרות אחרית הימים (ח"ד פט"ו הערה ז) כתב שכ"כ גם הגר"א בביאורו למשלי (ה, כג). ולא מצאתי שם]. עכ"ד. וע"ע בזה בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' פה ובהנד"מ סי' תצג) ובקו"ג גם אני אודך ח"ב (סי' קצה) ולאאמו"ר נר"ו בס' אוצר פסקי צדקה (עמ' רל ד"ה ובעתון) ובס' ילקוט יוסף או"ח (סי' א הערה נב עמ' קפד ובחלק פסוקי דזמרה עמ' פ ועמ' תרצט) ובקובץ עיון הפרשה (גליון פ עמ' יז). גם ראיתי למהר"ג גילקרוב נר"ו (מח"ס מנחת גדעון ועוד) במאמרו בקובץ אור תורה (אייר תשס"ב סי' צז) שהאריך בזה. ע"ש. ועי' למהר"א אזכרי ז"ל בס' מיילי דשמיא (מהד' מהר"ש בן חמו נר"ו עמ' קכב) שאפי' על הרהורים בטלים כתב עליהם שהם מסטרא דרע. גם כתב (בעמ' קלה) שהמדבר דברים בטלים פוגם בשכינה. ע"ש. וכתב עוד (בעמ' קלז) שהמדבר דברים בטלים עובר בלאו ועשה. ע"ש. ועוד כתב (בעמ' קנו) שמדברי בטלה נעשה חוט קורי עכביש, ונאחזים מהקליפה הטמאה. וע"ע שם (בעמ' קסו ובהערה ח).

ושו"ר מש"כ בזה מהר"מ מאזוו נר"ו באתר ישיבת כסא רחמים (במדור שאל את הרב מס' 4765). ע"ש. וכ' בזה בקצרה בקובץ עומקא דפרשה (פר' עקב תשע"א דף ז, ב).

מודינא לי' להרב הנ"ל על פתרון מבוכתי. ובכל זאת, הערתי על מה שהמו"ל לא העירו על זה – לענ"ד במקומה עומדת. וכפי שכתבתי, שהמשנ"ב (סי' תריז סק"י) מביא מהגר"פ שגם כשלא אמרה "צריכה אני", כל שלא אמרה "איני צריכה", מאכילין אותה כרגיל. ושוב כתב "ויש מחמירין" ומציין בשער הציון לשוע"ר סי' תריח. שלענ"ד, אחרי שהמו"ל נהגו טובת עין וציינו לספרים רבים איפה שדנו בדברי שוע"ר, למה יגרע המשנ"ב על אתר, ומה גם שנוגע למעשה. אם לא דאישתמיט להו.



כניסה למסעדה בלתי כשרה בכדי לזכות יהודים במצות (גליון)

הרב חיים רפופרט

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגליה

בגליון א'לט כתבתי להעיר על הסברא דכשם שפסק בשו"ת אגרות משה [על יסוד הסוגיא בכתובות² ד"גונח יונק חלב" ד"משום צערא לא גזרו רבנן"] שמותר לעבור על איסורי דרבנן [ובכללם איסור מראית העין] משום צערא דגופא³, י"ל דה"ה שמותר לעשות כן בכדי לזכות יהודים במצות תפילין וכיו"ב כדי להינצל מצערא דנשמתא, ד"למה יגרע צערו של אברך זה על בן בריתו שלא הניח תפילין היום".

וכתבתי, שאפילו לפי שיטת האג"מ, שמותר לעבור על (רוב) איסורי דרבנן כדי להנצל מצער גשמי (גדול – כחולי או רעבון), נ"ל שאין ללמוד היתר מזה לענין צער רוחני, אפילו למי שמצטער טובא.

ותמכתי יתידותי על הא דקיי"ל⁴ שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך (זולת במקרים מיוחדים), ולא מצאנו בשום מקום דהיינו דוקא אם אינו מצטער על כשלון בן בריתו ועבירות שבידו.

עוד כתבתי להביא כדמות ראי' מדבר משנה⁵ "שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן

(2) ס, א.

(3) ראה שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סו"ס מ ובמקומות שנסמנו בדבריי שנדפסו בגליון א'לט.

(4) שבת ד, א ובראשונים שם.

(5) ראש השנה לב, ב.

וכו". ובשו"ע רבינו הזקן⁶: "שופר של ר"ה אין מחללין עליו יום טוב . . . ואפילו בדבר שאיסורו אינו אלא מדרבנן . . . לפי שחכמים השוו את דבריהם לשל תורה והעמידו דבריהם לבטל דברי תורה בשב ואל תעשה". ומסתימת כל הפוסקים נראה ברור שדין זה בתקפו עומד גם בנידון חסידים ואנשי מעשה שבוודאי יצטערו הרבה מחמת ביטול מצות שופר, ואפילו באונס (דאף דרחמנא פטרי', הרי כמאן דעביד לא אמרינן), ובפרט ע"פ הא דקיי"ל⁷ כל שנה שאין תוקעין בתחלתה - מחמת אונס - מריעין לה בסופה.

ובגליון האחרון (א'מא) כתב הרה"ח ר' פנחס שי' קארף להשיג על דברי, וטען ש"אין הנידון דומה לראי', כי בענין השופר מאחר שרבנן הם שאסרו להביא השופר בכדי לתקוע בו, הרי אינו עובר שום איסור במה שאינו תוקע, ואדרבה מקיים ציווי דרבנן . . . אבל כאן בעניננו, על הצער שיש לו במה שחבירו אינו מניח תפילין, הרי אין הכוונה שיש לו צער שהוא אינו מקיים המצוה שלו לְזַכּוֹת יהודי אחר, כי ע"ז יכולים לומר כנ"ל בענין השופר . . . אבל כאן הכוונה שיש לו צער ממה שחבירו אינו מניח תפילין, והחבר הרי באמת מחוייב להניח תפילין".

וכוונתו מבוארת, דאף שגם בנידון שופר של ר"ה שאסרוהו לעלות באילן וכיו"ב הרי מחוייב ועומד הוא במצות שופר, אבל מה שמבטל המצוה אינו אלא מחמת אונס (שאינו יכול לעלות באילן וכיו"ב) ובכה"ג שלא פשע אינו עובר על שום איסור, ולכן אין לו ממה להצטער, משא"כ ביהודים שלא הניחו תפילין, שביכלתם להניח תפילין, ורק מחמת העדר ידיעתם בעניני תומ"צ או עצלותם וכיו"ב הוא שאינם מניחים, הרי פשוט שיש ממה להצטער על מה שחבירו ביטל מצות תפילין, ולכן מותר לעבור על איסור דרבנן כדי לְזַכּוֹתוּ.

אבל, במחכת"ה, נ"ל שחילוקו לא ניתן להאמר, שהרי [נוסף ע"ז שכבר כתבתי שגם ביטול מצות שופר באונס גורם לצער גדול, שהרי כנ"ל, כמאן דעביד לא אמרינן ומריעין לשנה בסופה ר"ל] לפי דבריו יוצא שדין זה דשופר של ראש השנה כו' לא עולין באילן כו' לא נאמר אלא במי שהי' אנוס ולא פשע, דהיינו שהכין מראש שופר שיהי' בהישג ידו לתקוע בו כמצותו, אלא שמחמת אונס הוא שהשופר נמצא עכשיו באילן או חוץ לתחום וכיו"ב, אבל מי שפשע ושגג או הזיד ולא הכין שופר, באופן

(6) או"ח סי' תקפו סכ"ב.

(7) טור ונו"כ השו"ע או"ח סי' תקפה.

שביטול מצות שופר עבירה היא בידו, ועכשיו מצטער ע"ז טובא דומיא דגונח מכאב לב, שפיר מותר לו לעבור על איסורים דרבנן, ולעלות באילן או לצאת חוץ לתחום, כדי להשיג שופר לתקוע בו. ומסתימת דברי הפוסקים נראה ברור שאין חילוק בדין "לא עולין באילן וכו'", בין אונס, שוגג ומזיד.

והגעג בעצמך: לפי דברי הרב קארף יוצא שההלכה המפורשת שאסור לעלות באילן לצורך מצות שופר לא נאמרה כי אם כלפי יהודים שומרי תומ"צ שלא חטאו ולא פשעו, אבל מותר לעלות באילן וכיו"ב לצורך מבצע שופר לזכות יהודים שלע"ע אינם שומרי תומ"צ במצות שמיעת קול שופר מכיון שהוא מצטער ע"ז שבן בריתו יתבטל ממצות שופר! אתמהא.



פשוטו של מקרא

הטעם שסיחון לא נתן רשות לבנ"י לעבור בארצו (גליון)

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש – ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון (א'מא) הקשה הרב ו.ר. שיחי' על מה שפירש"י על הכתוב (במדבר כא, כג) ולא נתן סיחון וגו': "לפי שכל מלכי כנען היו מעלין מס שהי' שומרם שלא יעברו עליהם גייסות, כיון שאמרו לו ישראל אעברה בארצך אמר להם כל עצמי איני יושב כאן אלא לשמרם מפניכם ואתם אומרים כך".

והקשה: א) למה הי' רש"י צריך לתת טעם כאן למה סיחון לא נתן רשות ולא נתן טעם לאדום ומואב, וכמו שאין צריך טעם על מה שהם סירבו כמו"כ כאן לכאורה לא צריך טעם?

ב) הרי כתוב בפירוש (דברים ב, ל) ולא אבה סיחון מלך חשבון העבירנו בו כי הקשה ה' אלוקיך את רוחו ואמץ את לבבו וגו', וא"כ הרי כתוב הטעם בפירוש למה סירב סיחון, ולמה הי' רש"י צריך לתת טעם אחר?

מקורו של טעם זה הוא בתנחומא כאן, אבל לכאורה אין זה מוכרח לפשוטו של מקרא מכיון שהטעם מפורש בכתוב?

ויש לומר הביאור בזה כך:

רש"י מוסיף על מה שמעתיק מהכתוב ולא נתן סיחון - "וגו" - ולפי הכלל שלימדנו רבינו בפירש"י, ה"וגו" שמוסיף רש"י מעורר הקושיא בכתוב שמכריחה את פירושו. וכאן הקושיא היא, סיחון לא רצה לתת לישראל לעבור דרך ארצו, ולזה ה' מספיק שיענה לישראל שהוא לא רוצה ולא יתן להם לעבור, ואם זה אינו מספיק, יאסוף את עמו ויצא לקראתו כמו שעשה אדום, ובזה יעצור אותם מלעבור, אבל למה עשה מלחמה עם ישראל כסיום הפסוק "ויבא יהצה וילחם בישראל"?

וע"ז מרמז רש"י ב"וגו" שזה שבפועל נלחם עם ישראל, ולא ה' מספיק רק שלא יתן להם לעבור, הוא בגלל המס שקיבל מכל מלכי כנען להלחם עם ישראל שלא יוכלו סוף סוף להגיע למלכי כנען בדרך אחרת.

אבל עדיין קשה, במה ה' סיחון כ"כ בטוח שהוא לבדו ינצח את ישראל במלחמה, וכפי שפירש"י שם (דברים ב, לב ד"ה ויצא סיחון) "לא שלח בשביל עוג לעזור לו" שאע"פ שלא היו צריכים זה לזה, הרי אעפ"כ ביחד ה' לו יותר סיכויים לנצח את ישראל בדרך הטבע, וא"כ למה יצא לבדו? וע"ז מפרש הכתוב "כי הקשה ה' את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך כיום הזה" היינו שרצה ה' להקל על ישראל שינצחו אותו וילכדו כל עריו וירשו את ארצו, ולכן יצא לבדו להלחם.

ומיושבים שאלותיו של הנ"ל בפירש"י לפי פשוטו של מקרא.



שונות

פירוש אגרת הקודש "נפש השפלה" לאדמו"ר

הזקן

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בספר "המסע האחרון" להר"י מונדשיין עמ' 236 הדפיס פירוש ארוך מאת הרה"ח רי"צ לידר שי' באגרת הקודש "נפש השפלה" שכתב אדמו"ר הזקן לפני הסתלקותו.

ולכאורה יש להעיר על כמה פרטים בפירושו:

א. באגרת שם: "גמ"ח גשמיים ע"י קירוב הדעת ועצות מרחוק בכל עניני ב"ב אף כי רובם ככולם הם דברי שקר, אי אפשר בענין אחר כו". ומפרש הנ"ל, ד"דברי שקר" קאי על העצות, ע"פ המבואר באגה"ק סי' כב שחכמים אין להם נבואה ואינם יכולים לידע מה יהיה בעתיד, ובמילא העצות הם "דברי שקר".

ולכאורה פירוש זה דחוק ביותר, שהרי יש כאן רמז רחוק ביותר על מ"ש באגה"ק, וגם הביטוי "דברי שקר" על עצות שאינן נבואות הוא ביטוי תמוה.

ומסתבר יותר לכאורה שכוונת רבינו הזקן היא לזה שענינים גשמיים וצרכי בני הבית בכלל הם "דברי שקר", דהיינו דברי שווא שאין להם קיום, כמבואר בכ"מ בדא"ח, לעומת האמת דתורה.

ב. לדברי המפרש הנ"ל, כל הכוונה באגרת זו היא שאדמו"ר הזקן חוזר בו מהנהגתו במשך כל ימי חייו לכפות על הצדקה בהתאם לפסק הגמרא והשו"ע, משום שזה היה שייך רק בזמן הש"ס שהחסד היה נכלל באמת, ומעתה הדרך להביא אחרים לקיים מצוות צדקה היא רק ע"י קירוב הדעת ולא על ידי כפי'.

וגם פירוש זה נראה תמוה, קודם כל כיצד יבטל פסק דין מפורש בפוסקים אודות כפי' על הצדקה. ועוד, הרי השינוי מזמן הש"ס לעקבתא דמשיחא לא ארע לפתע בסמיכות לפטירתו, ומדוע חזר בו עתה.

ומסתבר יותר שכוונתו לומר להיפך, אשר בזמן הש"ס שאז לא היה עיקר העבודה בצדקה (כמבואר בתניא), הרי הצדקה והחסד היו רק תוצאה טבעית מן האמת דתורה, ואילו בעקבתא דמשיחא העיקר הוא החסד ולכן אין זו רק תוצאה של הפסק דין דתורה אלא זה נובע מן החסד עצמו, קירוב וכו', וגם בדברי שקר דהיינו ענינים גשמיים.

ולא באתי אלא להעיר.



שאנו – שאנחנו (גליון)

הרב לוי יצחק רסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'מ שאל הרב ל.ג. שיחי' על פירוש ההערה בהיה"ר לתהלים "בכ"מ אומרים שאנו. המו"ל." [הערה זו היא מכת"ק של הרבי – ראה

'הגהות לסדור רבנו הזקן' (קה"ת נ.י. תשס"ז) עמ' סא], אם פתרון 'בכ"מ' הוא "בכל מקום" או "בכמה מקומות". והכותב מנה שם כמה מקומות שאנו אומרים 'אנחנו' בתפלה.

ויש להקדים שיש הבדל בין "לשון חכמים" לבין "לשון תורה" (חולין קלז, ב ועוד). וכמדומה הכוונה בהערה זו היא אל הצירוף: "ש-אנו" או "ש-אנחנו". שאות השי"ן באה להחליף תיבת 'אשר', והרי פירוש "שאנחנו" כמו "אשר אנחנו". הרכב קצר זה לא נמצא בתנ"ך. גם לא מצינו בתנ"ך תיבת 'אנו' כלל (לבד מהקריכת יב בירמי' מב, ו). והרי 'אנו' הוא לשון חכמים. הרכב הקצר "שאנו" בספרות חז"ל הוא הרבה יותר שכיח מההרכב "שאנחנו" [בחיפוש בתוכנת בר-אילן 'שאנו' מופיע יותר מפי עשר פעמים יותר מתיבת 'שאנחנו']. וכוונת ההערה שבנוסח התפלה לפי אדה"ז יימצא 'שאנו', ולא יימצא 'שאנחנו'.



מצרים – מצריים (גליון)

הנ"ל

בגליון הנ"ל העיר הנ"ל על מה שבפרקי אבות פ"ה מ"ד איתא "על המצריים" – בשני יו"דין, ואילו בהגדה של פסח איתא "על המצרים". ומציין לתוד"ה עורביים חולין ה, א, שם כתבו דהיכא דליכא למיטעי נכתב 'עברים', 'מצרים' בלא יו"ד נוסף.

וי"ל שבזה חבוי פתרון שאלתו: בנוסח מנוקד ליכא למיטעי [וזה כולל גם התנ"ך, שבאים בו יחד המקרא והמסורה], ולכן בהגדה של פסח, שרגילות הוא לנקדו, ליכא למיטעי, לכן כתוב בו 'המצרים'. ואילו בפרקי אבות, ששכיח הוא לבא בלא ניקוד, דאז איכא למיטעי, לכן נשתרבב בו נוסח "המצריים".



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת דאבא רייזא ע"ה ליין

בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין

נפטרה

ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

בנה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא שיחיו ליין

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם אליעזר בן הרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה

קליין

נלב"ע

ביום טו"ב מרחשון תשס"ו



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אייזיק גרשון

ב"ר אברהם זאב ע"ה

מינץ

נלב"ע ביום ב' מרחשון ה'תשנ"ג



ולעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' משה הכהן ע"ה

בן יבלחט"א הרה"ח הרה"ת ר' זלמן טובי' הכהן שיחי'

אבלסקי

נלב"ע

ביום ש"ק בדר"ח מרחשון תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לע"נ

הבחור המצוין

התמים הנעלה, בעל מדות תרומיות
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו

סופר סת"ם

הת' שלום דובער ע"ה

בן יבדלחט"א הגה"ח הרב יצחק שליט"א

רייטפארט

נקטף בדמי ימיו

ביום שמחת תורה ה'תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הת' אליעזר גרשון שיחי'

לרגל הכנסו לעול המצוות בשעטו"מ

ביום א' מרחשון ה'תשע"ג

יה"ר שיגדל להיות חסיד, ירא שמים ולמדן

לנח"ר הוריו וכל משפחתו שיחיו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת לוי וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו

שם טוב

לזכות

הילדה חנה תחי'

לאורך ימים ושנים טובות

נולדה למזל טוב ביום ד' אלול ה'תשע"ב

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים לנח"ר כ"ק רבינו
נשיאנו

ושיזכו לרוות ממנה רוב נחת שמחה ועונג בגשמיות ורוחניות, מתוך
אושר הרחבה ברכה והצלחה רבה תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות הוריה

הרה"ת הרה"ח ר' שמואל ומרת שטערנא שיחיו פינסאן



לזכות הרך הנימול

הילד מנחם מענדל שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אברהם אבינו בשעטומ"צ

נולד ביום חמישי כ"ה תשרי ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו הוריו וזקניו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים,
מתוך נחת והרחבה

כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת רבקה דבורה תחי'

גרומאן

נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח מיכל וזוגתו מרת לאה שיחיו קארצאג

לזכות

הילדה חנה תחי'

לאורך ימים ושנים טובות

נולדה למזל טוב ביום הכיפורים ה'תשע"ג

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים לנח"ר כ"ק רבינו

נשיאנו

ולזכות אחיה ואחיותיה הת' מנחם מענדל, דוד, שמעון בן-ציון,

הדסה רעכיל, שרה עטקא, צירל, מנוחה רחל ויוסף יצחק שיחיו

שיזכו לרוות מהם רוב נחת שמחה ועונג בגשמיות ורוחניות, מתוך

אושר הרחבה ברכה והצלחה רבה תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יחיאל יהודה ומרת חי' מוסיא שיחיו גולדברג

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו

כ"ק אדמו"ר זי"ע



ולזכות

הילד חייל ב"צבאות השם"

שלום דובער שיחי'

ליום הולדתו ועש"ק פ' האזינו, י"ב תשרי

ולהכנסו לבריתו של אאע"ה

ועש"ק חול המועד סוכות, י"ט תשרי, ה'תשע"ג

ולזכות אחיו ואחיותיו

שניאור זלמן, חי' מושקא, יוסף יצחק, שטערנא שרה,

מאיר שלמה, שמואל, שיינא, מנחם מענדל, יוכבד ורחל

שיחיו לאריכות ימים ושנים טובות



נדפס על ידי ולזכות הוריהם

חיים שאול וזוגתו **מרת בלומא גיטל שיחיו ברוק**

ולזכות זקניהם

מרת חנה שתחי' ברוק

הרה"ח ר' משה לוי וזוגתו **מרת טויבע ברכה שיחיו רובינשטיין**

לזכות

התמים משה יוסף שיחי'

לרגל התחלת בהנחת תפילין למז"ט בשטו"מ

ביום ועש"ק ג' טבת ה'תשע"א

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת ר' שמעי' יעקב וזוגתו מרת דבורה שיחיו גליק



לזכות

התמים מנחם מענדל שיחי' ראגאצקי

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י

ביום חמישי כ"ה תשרי ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות התאומים

הילד לוי שיחי'

והילד שמואל שיחי'

נולדו למז"ט ביום ח' תשרי ה'תשע"ג

יה"ר שירו מהם רוב נחת חסידותי

ויגדלום לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת חנה לאה שיחיו שפירא



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' נחמן וזוגתו מרת העניא שיחיו שפירא

והרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גורארי'



לזכות החתן התמים

הרב נפתלי שיחי' שכטר

והכלה מרת ריסה שתחי' שיינגארטען

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שישי כ"ו תשרי ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד מתוך אושר, ברכה

והצלחה תמיד כה"י והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם ומכל יו"ח

שיחיו רוב נחת בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' אברהם יעקב שיחי' וזוגתו מרת הני'ה תחי' שכטר

הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת רבקה צירה תחי'

שיינגארטען

לזכות החתן התמים

הרב משה הלוי שיחי' פייפ

והכלה מרת איידלא שתחי' צירקינד

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום רביעי כ"ה אלול ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד מתוך אושר, ברכה
והצלחה תמיד כה"י והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם ומכל יו"ח
שיחיו רוב נחת בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' דוד שלום הלוי שיחי' וזוגתו מרת סוליקא שולמית
תחי' פייפ

מרת שטערנא שרה תחי' צירקינד