

ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים

וחידושי המאירים בחריפות ובבקיאות ובהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה'

ומנהלה במסירות וברוב תבונה וחסד במשך יותר משלושים שנות

קיומה וזכה להוציא לאור יותר מאלף קובצים, המתעסק ביתר כח ועוז

להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה תמידים כסדרם באופן המתאים

לרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש שם שמים ברבים

ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר, מפיץ מעינות

החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתוועדויות במשך

השנים, מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעיו הק' ובפרט ב'הדרך

הישרה' המביאה לקאתי מר דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי

תבל מתוך מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה

ברבים ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא

דורנו, ולהדריך תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה

ומנוחת הנפש ויזכה לחזות בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון

גואל" בביאת גואל צדק בקרוב ממש.

המערכת

ברכת צאתכם לשלום

מעומק לבנו הננו מברכים את חברנו היקר והאהוב, הנודע לשם
ולתפארת, הבחור הנעלה והמצויין, חריף ובקי, ובמיוחד בתורת רבינו
חבר המערכת המסור ונתון בכל נימי נפשו ברוב עמל ויגיעה להצלחת
הקובץ וחפץ ה' בידו והצליח

הת' לוי שיחי' טלזנר

לרגל נסיעתו למלאות שליחותו הק' בישיבה גדולה ליובאוויטש

אשר בעיר ניו-הייווען יצ"ו

יהי רצון שיצליח בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, ולכל לראש בלימוד
התורה נגלה וחסידות באופן דמחיל אל חיל

וכן במילוי כל הוראותיו של רבינו הק', ולהיות נר להאיר ודוגמא חי'
לכל שאר התלמידים שיחיו

מתוך הרחבת הדעת ושמחה וטוב לבב

מאחלים מקרב לב,

המערכת

ב"ה
ש"פ וירא
ה'תשע"ג
גליון ד [אלף-מג]

פירסום ראשון

5..... מענה של כ"ק אדמו"ר

גאולה ומשיח

7..... הלכתא למשיחא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

11..... האם יהיו הרים לע"ל (גליון)

הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

15..... פרשת תולדות – הפרשה הוא"ו שבתורה

הרב מנחם מענדל רייצט

16..... חיוב לחם משנה מה"ת או מדרבנן?

הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

20..... גלגול שבועה

הרב יהודה לייב שפירא

29..... ביאור בדברי הצ"צ בסוגית עד אחד מסייע

הת' מרדכי רובין

חסידות

34..... ציונים בתניא קדישא (ד)

הרב חנני' יוסף אייזנבך

41..... בגדר עסק התורה שלא לשמה

הרב ישכר דוד קלויזנער

43..... "מי שיש בידו למחות" באיסור דרבנן (גליון)

הרב פרץ בראנשטיין

הלכה ומנהג

44..... אכילת ושתיית קבע בסוכה

הרב שלום דובער לוין

55..... דיני נטילת ידים

הרב לוי יצחק ראסקין

- 56טבילת עזרה בשבת.
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 58תיקון טעות בהלכות שבת
הרב מאיר צירקין
- 59בגדר ברכת הרוחות והרעש
הרב מנחם מענדל גרייזמאן
- 74בכיה בשבת
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 74ברכת התורה על ההרהור וגדר לימוד התורה (גליון)
הת' שניאור זלמן אייוס
- פשוטו של מקרא**
- 76למען ייטב לי בעבורך
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 77מחלוקת ר"י ור"נ במכסה עורות אילים מאדמים ועורות תחשים ..
הרב אלי' וואלף
- 81וידבר ה' אל אהרן
הת' יהושע ארי' סודקוף
- שונות**
- 82בענין מעשה שיש בו שתי מצוות וכיוון לאחת מהם
הת' שלום דובער סלבטיצקי

הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ר"ח כסלו – ש"פ תולדות
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ"ח מרחשון
ה'תשע"ג**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

מענות קודש תש"מ בפרסום ראשון¹:

בענין במקום שלבו רוצה² –

הדגשתי שלכאורה צ"ל רוצה [מהענינים שסיומם בהתועדויות הבע"ל³].

[בע"ז (יט, א) חפץ ומוכרח הוא – דהראי' מהכתוב חפצו⁴],

ולכאורה הוי⁵ צ"ל רוצה⁶ כו'.

[ביותר יוקשה ע[פ] משנ"ת בלקו"ת שלח מט, ב. נא, א⁷].

(1) נמסר לדפוס לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ בן הרב אליעזר צבי זאב שליט"א צירקנד. המענות קשורות ככל הנראה להתועדות ש"פ וירא תש"מ (נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 386 ואילך). מכתב השואל לא הי' תח"י. ההערות נכתבו בדא"פ בלבד כמובן – שלום צירקנד.

(2) ככל הנראה הבא בפנים קשור למ"ש שם עמ' 397 בענין חילוקי הלשונות דלעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ או רוצה, וולה"ק: וכמרו"ל "לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ" (ובמילא אויך – רוצה) – אין דערויף ליגט זיין רצון, ד.ה. ניט נאר אז פנימיות הרצון ("חפץ") דארף ליגן אין דערויף, נאר דאס דארף אראפקומען אויך אין חיצוניות הרצון – "לעולם ילמוד אדם במקום שלבו רוצה", ד.ה. אז דאס איז זיין רצון בגילוי. עכלה"ק. וראה בהערות שם. ונוכר ג"כ בשיחת ש"פ נשא תש"מ ס"ט (שיחות קודש תש"מ ח"ג ע' 260).

(3) כמה ענינים מהתועדות זו נתבארו בהתועדות מוצאי ש"פ חיי שרה תש"מ, (ראה שיחות קודש תש"מ ח"א ע' 407). אבל ככל הנראה לא זכינו לסיום ביאור ענין זה. [ולהעיר מאג"ק חכ"ד ע' רע"א וע' רפ"א].

(4) ושם: אמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ שנאמר (תהלים א, ב) כי אם בתורת ה' חפצו. ע"כ. ולכאורה הכוונה, דבגמרא אכן כתוב "לבו חפץ", כי מוכרח הוא ע"פ לשון הכתוב שהגמ' לומד זאת משם ("תורת ה' חפצו").

(5) כ"ה בהעתקה בכת"י המזכיר. (ואוצ"ל: הרי, או: הי'?).

(6) אולי הכוונה (ועצ"ע), שבאם אנו לומדים זאת מהכתוב "בתורת ה' חפצו", מוכרח לומר הלימוד בלשון "לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ", כנ"ל, אבל לכאורה מכיון שמתאים יותר הלשון "במקום שלבו רוצה", הרי הול"ל המרו"ל (גם?) בלשון "לעולם ילמוד אדם במקום שלבו רוצה", מבלי לקשר זה עם הפסוק בתורת ה' חפצו.

(7) ושם (מט, ב) איתא: וכמ"ש יב' בחינות תורות היינו מ"ש בתורת הוי' חפצו ובתורתו יהגה פי' תורת ה' היא בחינת תורה שלמעלה חכמה עילאה ותתגלה לעתיד לבוא. וכלי ומכון לשבתה היא בחי' תורה שלמטה חכמה תתאה וע"ז נאמר ובתורתו יהגה. ע"כ. ובדף נא, א איתא: וענין בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה ישיב ב' תורות. תורת ה' ותורתו. הנה למטה היינו תשב"כ ותשב"פ. . אך באמת הנה ישיב ב' תורות, והוא מ"ש בספר הבהיר (נ"א במעין חכמה) דוד המלך ע"ה היה מחבר תורה שלמעלה בהקב"ה פי' תורה שלמעלה היא ג"כ המשכות אלא שהמה ע"פ אופן אחר לגמרי. ולא נתגלה אלא להאבות אברהם ויצחק חפרו בארות ויעקב היה עובדא שלו במקלות. והוא ענין אחד עם תפילין שלנו (כמבואר בזהר ויצא קסב, א) ואם אחד מישראל דעתה יעשה זאת לא יפעל כלום. וכן חנוך היה תופר מנעלים ועל כל תפירה כו' היינו מפני שהמשכתם

בהתעודיות הבע"ל – התירוץ בזה, בל"נ. ועוד ועיקר – השייכות לנקודת התועדות כ' מ"ח.

ולהעיר – הדין⁸ הנ"ל לא מצאתיו (לע"ע) ברי"ף כו' שו"ע אדה"ז! וצע"ג⁹.

למה תפס רש"י החול קודם להקודש¹⁰ – "נכלל בהשאלה למה צ"ל ב"פ".

פוסקים¹¹ – "אין זה המחליט בלימוד ע"ד הפשט – כ"א בפשטות אשר ע"ד הפשט זה הקרוב יותר".

היה כמו בתורה שלמעלה . . משא"כ תורת משה שהיא מורשה קהלת יעקב היא איך ומה שימשך כל אדם כו' . . וזהו ענין תורת ה' ובתורתו. ע"כ.

ואולי הכוונה (ועצ"ע), דמכיון דהכתוב מדבר בענין תורת ה' שלמעלה מהתורה דעכשיו, שע"ז נאמר בתורת ה' חפצו, איך אפשר ללמוד מזה שלעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ, שהוא בתורה דעכשיו. (בסגנון אחר: ע"פ המבואר בלקו"ת, לכאורה יוצא דענין החפץ שייך דוקא לדרגת התורה שלמעלה, משא"כ לדרגת התורה של עכשיו לכאורה מתאים יותר הלשון רוצה).

(8) לכאורה טעם ההדגשה "הדין" הוא, שמכיון שהוא דין, הול"ל בספרי ההלכה, ברי"ף כו' עד לשו"ע אדה"ז (בהל' ת"ת). בשו"ע יו"ד סו"ס ר"מ כתב "תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר, שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם, ואביו מוחה בו, לפי שדואג שבאותה העיר הגויים מעלילים – אינו צריך לשמוע לאביו בזה". אבל זהו רק בנוגע למקום הלימוד, ולא הובא זה כדין בנוגע לאיזה מסכת ללמוד, (שגם) ע"ז קאי מרז"ל זה דלעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ, ראה רש"י ע"ז שם ד"ה ממקום). וראה ג"כ אג"ק חכ"ד עמ' רעא ועמ' רפא.

(9) קטע זה הועתק בהערה 93 בלקו"ש שם.

(10) ב' קטעים הבאים קשורים ככל הנראה לפירש"י שדובר ע"ז בהתועדות הנ"ל, נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 68 ואילך. ושם ביאור פרש"י עה"פ (וירא יח, ג) "ויאמר אד' אם נא מצאתי וגו'", ומפרש רש"י ב' פירושים, פ' הא' שאברהם דיבר להמלאכים וקראם אדונים, ובלשון זה הוא חול, ופ' הב' שאברהם דיבר להקב"ה ובלשון זה הוא קודש. וכפי הנראה השואל הקשה למה תפס רש"י הפי' שהוא חול קודם להפירוש שהוא קודש, וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר ששאלה זו נכלל בעת ההתועדות בהקושיא על פרש"י למה צ"ל ב' פירושים, וכמו שנדפס בלקו"ש שם.

(11) כפי הנראה, השואל הביא מהפוסקים שכתבו להלכה אם שם אד' כאן הוא קודש או חול, ראה לדוגמא בס' משנת אברהם סי' כ' (שער מקרא קודש) סי"ב.

גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

כהן הלוּבש משקפיים האם מותר בעבודה

נשאלתי מתלמיד אחד שי' – כהן הלוּבש משקפיים, האם יוכל לעבוד עבודה בביהמ"ק כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, וביאור הספק הוא: דהנה הדין הוא (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"י ה"ה, זבחים יח, א) ד"כשם שהמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל העבודה, כך היתר בגדים, כגון שלבש שתי כתנות או שני אבנטים, או כהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד ה"ז מחלל העבודה וחייב מיתה בידי שמים", ובמילא יש מקום להסתפק כשלוּבש משקפיים האם יש בזה משום יתור בגדים ואסור בעבודה או לא.

ועי' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' לא) שכתב שבכהנים לא מצינו שיפסלו מחמת חלישת ראייתם. רק במומים שבעיניהם וכו', אבל נראה שכהן היה אסור ללבוש בתי עינים בשעת עבודה דהוי כתוספות בגדים עיי"ש.

יתור בגדים בבגדי חול

ונראה שיש מקום לדון בזה ע"פ מ"ש בשו"ת משיב דבר להנצי"ב (ח"ב סי' צט) דהפסול דיתור בגדים אינו אלא בבגדי קודש ולא בבגדי חול, כדתניא בזבחים יח, א: לבש שני מכנסים או שני אבנטים. וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל פ"י מהל' כלי המקדש ה"ה, והא דתניא שם או יתור אחת, לא כפרש"י שם שפירש דהיינו שהוסיף עליהם שום בגד בעולם, אלא היינו שכתב הרמב"ם שם דהיינו בכהן הדיוט שלבש בגדי כה"ג. והא דתניא שם "או שהיתה לו רטי' על מכת בשרו תחת בגדו פסול, היינו משום חציצה, אבל יתור בגד חול כשר לעבודה. וכן ודאי מוכח פשטא דסוגיא דזבחים (י"ט) לענין תפילין, דמסיק הש"ס דתפלין של ראש יכול כהן להניח, ורש"י ז"ל כתב משום דלאו בגד הוא. וקשה דבשבת (ס"א א) איתא דדרך מלבוש עבידא, ותו דתכשיט מיהא הוי, עי' מש"כ רש"י שם (ס"ב א) ד"ה ואחד האשה. ובבגדי כה"ג נכלל הציץ שאינו אלא תכשיט כדאי' בסוכה (ה' א) ועי' פרש"י ד"ה תכשיט מלבוש אדם. אלא ודאי דכל מה שאינו מבגדי כהונה אין בהם משום יתור בגדים עכ"ד.

אלא שיש להקשות עליו שהרי מפורש בתו"כ (צו פרשה א): "בד שלא ילבש עמהם בגדים אחרים, יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן, אבל ילבש עמהם בגדי צמר, ת"ל בד, יכול לא ילבש עמהם בגדי קודש אבל ילבש עמהם בגדי חול, ת"ל ומכנסי בד" ופירש הראב"ד שם דמדכתיב בד יתירה דרשינן דין יתור בגדים גם בבגדי חול" וכן הוא בזבחים יח, ב "בד - שלא ילבש של חול עמהן", הרי מפורש שלא כדבריו.

אמנם בירושלמי (עירובין פ"י ה"ג) פליגי בזה אמוראי דקאמר שם: "על דעתיה דרבי חנינה אי זהו ייתור בגדים שתי כתנות שתי מצנפות שני מנכסים שני אבנטים" היינו דרבי חנינה סב"ל דדין יתור בגדים הוא רק בבגדי קודש בלבד (כדפירשו שם המפרשים) אבל לרבי יהודה ברבי ה"ז אפילו בבגדי חול, וא"כ אפ"ל דסב"ל להנצי"ב דכיון שהרמב"ם לא הביא הך דינא דתו"כ דאפילו בגדי חול לא, והביא רק שלבש ב' כתנות וכו' מוכח שפסק להלכה כדעת רבי חנינה דליכא דין יתור בגדים אלא בבגדי קודש ולא כהתו"כ.

וא"כ אי נימא כדבריו, הרי פשוט שאין בלבישת משקפיים משום יתור בגדים כיון דהוה חול, ומותר בעבודה.

ואפשר לומר עוד ע"פ מ"ש בחזון יחזקאל (תוספתא מנחות פ"א ה"ו) שפירש התו"כ "יכול לא ילבש עמהם בגדי קדש אבל ילבש עמהם בגדי חול ת"ל ומכנסי בד, כיון דנקטינן שאין יתור בגדים אלא בהוסיף עליו בגד ממין בגדי כהונה, אם כן אולי דוקא בהוסיף עליו בגד קדש, שיש לו דין בגדי כהונה, אבל בגד חול אע"פ שהוא ממין בגדי כהונה, כיון שאינו קדוש ואין עליו דין בגדי כהונה, הרי הוא כבגד אחר בעלמא ואינו פוסל משום יתור בגדים, ת"ל ומכנסי בד והלשון בד משמע רק הם הארבעה בגדים לבד, מבלי שום בגד ממינם זולתם.

ומבאר דסב"ל להרמב"ם דדין יתור בגדים שייך רק בבגדים אלו שהם כמו ממין בגדי כהונה, אפילו אם הוא חול, דהא דקאמר בתו"כ והגמ' דזבחים דאפילו בחול יש יתור בגדים, הפירוש הוא דאפילו אם בגדי כהונה אלו חול הן ולא נתקדשו, מ"מ יש בזה דין יתור בגדים, וזהו גם דעת רבי חנינה בירושלמי, אבל בגד שאין כיו"ב בבגדי כהונה ליכא דין יתור בגדים.¹²

(12) ועי' גם בבית האוצר מערכת ג-כ, א (ד"ה ודע כי ברמב"ם) שביאר למה השמיט הרמב"ם הדין דגם בבגדי חול יש דין יתור בגדים עיי"ש.

משא"כ ר' יהודה ברבי סב"ל שדין יתור בגדים הוא בכל סוג בגד אפילו אם אינו מסוג בגדי כהונה וזהו גם דעת רש"י שכתב "שהוסיף עליהם שום בגד בעולם", ונמצא עפ"ז דלדעת הרמב"ם לא שייך יתור בגדים במשקפיים כיון שאין כיו"ב בבגדי כהונה משא"כ לרש"י.

וראה בס' בית האוצר (מערכת ב-ג כה, ב בד"ה ונראה) שביאר דעת רש"י הנ"ל, דאפי' בגד חול הוה יתור בגדים, וכתב לבאר דמצינו לפעמים דבגד הוה בטל לגוף (ראה סנהדרין קיב, א) ולאידך גיסא מצינו לפעמים דבגד אינו בטל לגופו מדחוצצין לענין טבילה אם אינן רפויין שיכנסו המים וכו', ומבאר דלבישת בגד הנעשה באופן רשות דאי בעי לא לביש, בגד כזה לא בטל להגוף להחשב חלק מגופו דהבגד הוא רק מקרי, משא"כ בגד שיש חיוב ללובשו ומוכרח ללובשו מכח חיוב הוא הבגד הבטל לגוף האדם, וזאת מפאת שהלבישה הכרחית היא ולכן בגדי כהונה שהכהן מוכרח ללובשם בעת העבודה הם באמת בטלים לגופו והוויין כגוף האדם ובאם לובש בגד מיותר, ואין מצוה בלבישתו, הבגד הלזה אינו בטל לגוף, ונמצא דענין יתור בגדים אין דינו שלא יהי' עליו בגדים מיותרים, רק ענינו שלא יהי' להגוף יתור, דהבגדים המחוייבים הם הרי כגופו של הכהן ונמצא דבאם לובש בגדים המחוייבים לו אין שם רק גוף הכהן לבד ולא יותר, ובאם לובש בגדים שאינם מחוייבים בלבישה שאינם כאמור בטלים לגוף הוסיף לגוף דבר זר, וממילא גם בגד חול שמוסיף על בגדיו הוי הלכתא של יתור על גופו של כהן עי"ש בארוכה, ולפי מה שנתבאר לעיל לפי החזון יחזקאל דגם לפי הרמב"ם יש דין יתור בגדים בבגד חול אם יש כיו"ב בבגדי כהונה, נמצא דגם לפי הרמב"ם י"ל ביאורו של הגר"י ענגל ולא רק לפי רש"י.

אם בעינן בגד או דרך מלבוש בלבד

והנה בס' מקדש דוד (סי' לו ד"ה ובזבחים) הביא הגמ' (זבחים יט, א) דאיבעי לן תפילין מהו שיחוצו (וכהנים פסולין לעבוד עם תפילין) ופי' רש"י למהוי יתור בגדים, והתוס' שם (בד"ה תפילין) השיגו ע"ז דא"כ אף של ראש נמי להוי יתור בגדים, ולהלן בגמ' מסיק דתפילין של ראש מותרין, ולכן כתבו התוס' דהאי חציצה חציצה ממש (ולא משום יתור בגדים), ובזה שפיר מובן החילוק בין תש"י לתש"ר, דתש"י הוא במקום בגדים ולכן חוצץ, משא"כ תש"ר שאינו במקום בגדים אינו חוצץ עיי"ש, ומבאר טעמם של התוס' דבתפילין ודאי ליכא משום יתור בגדים משום דתפילין של עור ועור לאו בגד הוא, דהא בגד של עור פטור מן הציצית, כדאמרינן בפרק התכלת (מ, ב) ואפילו למאן דמחייב לשיראין וכלך בציצית דס"ל דבגד מקרי, מ"מ עור ודאי לאו בגד הוא, ולכן לשיטת התוס'

לא שייך לספוקי אם בתפילין יש דין של יתור בגדים, וכל שאלת הגמ' הוא אם חוצץ או לא.

אמנם לרש"י צ"ל דס"ל דלענין יתור בגדים אף כל שאין שם בגד עליו רק כל שהוא דרך מלבוש מקרי יתור בגדים, ואף תפילין דרך מלבוש הוא, כדאמרינן בשבת פרק במה אשה (סא, א), ולפ"ז אפשר דאף תכשיטין של זהב לרש"י יהיה משום יתור בגדים עיי"ש.

דלפי דבריו נמצא דלפי שיטת התוס' ליכא דין יתור בגדים אלא בבגד, משא"כ לרש"י אין צריך שיהי' עליו שם בגד אלא כל שהוא בדרך מלבוש ה"ז שייך בדין יתור בגדים, ולכן למד רש"י דשאלת הגמ' הוא בדין יתור בגדים אף שתפילין שהן של עור דלאו בגד הוא.

ולפי זה יש לומר גם בענינינו (אפילו אם נקטינן דדין יתור בגדים הוא בבגד חול שאינו בסוג בגדי כהונה כשיטת רש"י הנ"ל), שיש נפק"מ במשקפיים שאין עליהם שם בגד, אבל מ"מ הוא דרך מלבוש, וכמבואר באחרונים שלכן מותר לצאת בהם בשבת דהוה דרך מלבוש (ראה שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קע"ג והביא שכ"כ בשו"ת בבנין ציון סי' לז דבנשיאת משקפיים אין בהם מלאכת הוצאה משום דהוי דרך מלבוש, וכ"כ בס' מנחת שבת כלל פ"ד אות ו' ועוד בכ"מ), דלפי שיטת התוס' בודאי לא שייך בזה דין יתור בגדים, משא"כ לרש"י שייך בזה אף דלא הוה בגד דמ"מ הוא בדרך מלבוש.

אבל נראה דכל מה שכתב לא שייך רק לפי ההו"א בהסוגיא שם, כי לפי המסקנא דמסיק בזבחים שם דתש"ר מותר כיון שאינו במקום בגדים ואינו חוצץ משא"כ תש"י אסור דהוה במקום הבגדים וחוצץ, ופירש"י שם "ששם מניח תפילין - הלכך ליכא חציצה, ותנא דאיצטריך לאשמועינן אם הניחן אין חוצצות משום יתור בגדים הוא דאיצטריך לאשמועינן דלאו בגד הוא", הרי מוכח מזה דלפי המסקנא גם רש"י סב"ל דאם אין בהם משום בגד, לא שייך דין יתור בגדים, ולפי"ז יוצא דגם לשיטת רש"י אין דין יתור בגדים בעבודה עם משקפיים, וחציצה לא שייך התם כיון שאינו במקום הבגדים.

ואין להקשות ממה שכתב הרמב"ם (שם ה"י): "כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו אם היה בו שלש אצבעות על שלש אצבעות ה"ז חוצץ ופוסל פחות מכאן אינו חוצץ, ואם היה צלצול קטן [חגורה] הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל ואע"פ שאין בו שלש על שלש" ומקורו מזבחים שם, דבצלצול קטן כיון דחשיב יש בו דין יתור בגדים אף שאין לו שיעור דג' על ג', וא"כ גם

במשקפיים י"ל כן דכיון דחשוב? די"ל דשם שאני שהאבנט מצ"ע הוה בגד, אלא דחשיבותו פועל שאי"צ שיעור גע"ג, וכדמשמע מפירש"י שם: "דחשיב - לפי שעשוי לנוי והוי בגד", אבל משקפיים שאינם בגדר בגד כלל אין החשיבות פועל כלל.

ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' יב) שביאר הדין דצלצול קטן באופן אחר וז"ל: "דאפילו למ"ד דצלצול קטן, כיון דחשוב לא בטיל, והוי יתור, ואפי' שלא במקום בגדים, ואפילו שלא במקום עבודה, כגון שמאלו, או ימין ועל פס ידו, דוקא צלצול. דמתוך חשיבותו, אדם מניחו, ואפילו לאחר תשמישו, ומבטלו במקומו. אבל תפילין, דע"כ מסלקי בלילה, ובשעת שינה, ובשעה שהוא נכנס לבית הכסא, אינו מבטלן במקומו, ולא הווי יתור בגדים", וא"כ ה"ה במשקפיים שאינו מבטלן במקומו ומסירן בלילה לא הווי יתור בגדים, ולפי הנ"ל יוצא דלכאורה אפשר לכהן לעבוד עם משקפיים, ומ"ש בדברי מלכאל הנ"ל צ"ב.



האם יהיו הרים לעתיד לבא (גליון)*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם (א'מב) האריך הגראבי"ג שליט"א בענין בריאת ההרים האם הי' מיד בתחילת הבריאה או אוח"כ מחמת החטא, והאם יהיו הרים לע"ל, עיי"ש. ולשלימות הענין יש לציין לעוד מ"מ בזה.

במ"ש בענין בריאת ההרים האם הי' מיד בתחילת הבריאה או שנעשה אח"כ מפני החטא, יש להעיר משיחות ש"פ בהר בחוקותי תשמ"ז – מוגה - ס"ו ובהערות שם, וראה בהמ"מ שמציין שם¹³.

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

13) דמהם משמע שבריאת ההרים הוא ענין שבטבע ושהי' מיד בתחילת הבריאה, (וגם לאח"ז ע"י סיבות בטבע נעשים הרים - ע"ש במה שמציין לפי' הרד"ל על פרקי דר"א רפ"ה אות ה). ושם בהערה 29 מביא מכ"מ שהתהוות הרוח הוא מן ההרים ובקעות, כי ע"י ריבוי ההרים ובקעות יתהוו ביותר הרוחות, ע"ש. ויש להעיר ע"ז ממה שאחז"ל (ראה ב"ר פרשה כ"ד ס"ד ד, ועוד) "אמר רבי הונא הרוח הזה בשעה שהוא יוצא לעולם הוא מבקש להחריב את העולם והקב"ה מרשלו בהרים ומשברו בגבעות ואומר לו הזהר שלא תזיק בריותי" - ולכא' י"ל בפשטות דישנם רוחות שלא נולדו מן ההרים ובקעות אלא בים וכו' (ראה בהמשך המדרש שם) ורוחות אלו נשבר תוקפן ע"י ההרים, אבל לאידך גיסא ישנן רוחות שנוולדו ע"י ההרים ובקעות, (ואולי הרוחות שנוולדו בהרים ובקעות עצמן אינן מוזיקות לשטח העולם שמחוצה להם, ושאר הרוחות שבאות ממקומות אחרים הקב"ה משבר תקפן ע"י ההרים?). ולהעיר ג"כ מרמב"ם הל' שכירות רפ"ד

גם יש להעיר דלכאורה מכמה מקומות משמע דיִשְׁנו עֵינֵי חִיּוּבֵי בְהָרִים, ולדוגמא מה שמשבח הכתוב ארץ ישראל שהוא "ארץ הרים ובקעות" (עקב י"א, י"א), וראה רש"י שם "משובח המר מן המישור, שהמישור בבית כור אתה זורע כור, אבל ההר, בבית כור ממנו חמשת כורין, ארבע מארבע שפועיו, ואחד בראשו". (וכן משמע מכ"מ דהפירות שבהרים משובחים, ראה רמב"ם הל' בכורים פ"ב ה"ג, וראה ברכה לג, טו ברש"י, ובכ"מ). ועד"ז לכו"ע לע"ה י'הי' בית המקדש בראש ההר, דיִשְׁנו עֵינֵי חִיּוּבֵי בזה שהוא במקום גבוה מאד וכו'. דלכן, אפי' אם נאמר דבריאת ההרים היו מחמת חטא דור אנוש כבילקו"ש סוף פ' בראשית, מ"מ לכאורה יש כמה הרים שנבראו לא מחמת החטא¹⁴, אלא מפני עֵינֵי החיובי שבהם.

ובמ"ש שם האם יהיו הרים לע"ל, יש להעיר ג"כ ממדרש רבה דברים סוף פרשה ד: דבר אחר כי ירחיב ה' אלוֹקֵיךְ אֶפְשֶׁר שֶׁהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מְרַחֵב אֶת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, אָמַר ר' יִצְחָק הַמְגַלָּה הַזֹּאת אֵין אָדָם יוֹדֵעַ כְּמָה אֲרָכָה וְכְמָה רַחְבָּהּ, כְּשֶׁהִיא נִפְתַּחַת הִיא מוֹדַעַת כְּמָה הִיא. כֵּךְ אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל כָּל רֵבָה הָרִים וּגְבֻעוֹת מְנִין שֶׁנֶּאֱמַר . . אֶרֶץ הָרִים וּבִקְעוֹת . . כְּשִׁישְׂרָה אוֹתָהּ הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מְנִין שֶׁנֶּאֱמַר (ישעי' מ, ד) "כָּל גִּיא יִנְשָׂא וְכָל הָר גְּבֻעָה

"שהחמימות בבקעה יתר מן ההר מפני הרוח שמנשבת בראשי ההרים". וראה ג"כ מאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה ח"א ע"כד וע' שה.

14) וראה בתנחומא פרשת וירא סוף סי' כב "וירא את המקום מרחוק (וירא כב, ד) . . מלמד שמתחלה ה' מקום עמוק כיון שאמר הקב"ה לשרות שכנינו עליו ולעשות מקדש אמר אין דרך מלך לשכון בעמק אלא במקום גבוה ומעלה ומיופה ונראה לכל, מיד רמו הקב"ה יתברך לסביבות העמק שיתקבצו ההרים למקום אחד לעשות מקום השכינה . . ", והובא בקיצור בילקו"ש עה"פ. הטעם למה לא נברא הר מתחתל הבריאה – ראה שו"ת חת"ס או"ח סי' רח (ד"ה בדף ד, ג), [ויר"ד סי' רל"ג], ומעשי למלך ה' ביהב"ח רפ"ה, [ועד"ז בס' מדרש תלפיות ערך הרים] – הובא בלקו"ש ח"ל ע' 69 הערה 12. ומה שנאמר במדרש "כיון שאמר הקב"ה לשרות שכנינו עליו ולעשות מקדש כו" דוקא בנוגע להעקדה ולא לפנ"ז כאשר אדם ונח וכו' הקריבו הקרבנות, מובן לכאורה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ל שם בהמשך השיחה בענין השראת השכינה שבהר המורי, שזה שייך דוקא לעקידת יצחק ולא לקרבנות אדם ונח כו'.

ומענין לענין: מובא בספרים בשם הגרי"ז שלע"ל לפני בנין ביהמ"ק צריך מקודם שהר המורי תוגבה ותעשה הר גבוה כמקודם (שמפני כמה סיבות נתמעט ההר ממקומו וכו' – ראה שו"ת רדב"ז סי' תרל"ט), ומביא ראי' מהתוספתא ברכות ספ"א "שאין שכניה חוזרת עד שתעשה הר". ולגופו של ענין, אכן מובא בכ"מ שלע"ל יוגבה הר המורי, ראה יתחזקאל מ, ב "אל הר גבוה מאד וגו'", ופרש"י "שכן הוא עתיד להיות גבוה שנאמר (ישעי' ב, ב) ונשא מגבעות". ולהעיר מפסיתקא פרשת קומי אורי (מובא בילקו"ש מיכה רמז תקנ"ב): "ר' פנחס בש"ר ראובן אמר עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם", (אבל במדרש שוחר טוב על תהלים מזמור לו ופ"ז איתא "וליתן ירושלים עליהם בראשיהם"). אלא דצ"ע אם זה מעכב לבניית ביהמ"ק ע"פ הלכה. ובלקו"ש ח"ל ע' 167 הע' 34 מפרש התוספתא הנ"ל כפי' הרצובי (צ"פ השלמה לח"ד ע' 30, מהדורא תנינא דף כ"א ע"ד ואילך) שמפרשו על זמן החורבן, ולא על זמן הגאולה, ע"ש.

ישפלו והי' העקב למישור והרכסים לבקעה" אותה שעה היא מודעת מה היא.

וראה בילקוט שמעוני על הפסוק (ישעי' מ, ד) כל גיא ינשא וגו': עתידה כנסת ישראל שתאמר לפני הקב"ה רבש"ע הריני רואה מקומות שקלקלתי בהם ובשוני מהם שנאמר (ירמי' ב, כג) ראי דרך בגיא, אומר לה הקב"ה הריני מעבירם שנאמר כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו.

ובילקו"ש ישעי' עה"פ (מט, ט) לאמר לאסורים צאו וגו': ואלו גליות אינם לבד, אלא כל מקום שיש שם ישראל מתכנסין ובאים. . ולא עוד אלא שהקב"ה משפיל לפנייהם את ההרים ועושה אותם דרכים לפנייהם, וכן כל מקום שהוא עמוק מגביהו לפנייהם ועושה אותם מישור דכתיב (שם, יא) ושמתי כל הרי לדרך ומסלולי ירומון. ע"כ בהנוגע לעניננו. – אלא דשם מדובר בהשפלת ההרים בקשר לקיבוץ גליות, שיהא נוח בשבילם לשוב. וכן הפסוק "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו וגו'" מדבר בפשטות בקשר לקיבוץ גליות, כמו שפרש"י עה"פ שלפנ"ז "פנו דרך ה'" – לשוב גליותיהם לתוכה, וכן משמע משאר המפרשים שם, ע"ש. דמזה עדיין לא למדנו שההרים שבא"י שאינם מעכבים לקיבוץ גליות יושפלו לע"ל. משא"כ הפסוק (זכרי' יד, י) "ישוב כל הארץ כערבה וגו'" שפי' המפרשים שישב א"י והעולם כולו למישור וכו' כמו שהביא הגראבי"ג שליט"א בגליון הקודם, מדובר בפשטות לא בקשר לקיבוץ גליות, אלא כהקדמה ל"וראמה וישבה תחתי" – שירושלים תהי' גבוהה לע"ל¹⁵.

(15) ומה שכתוב (ישעי' נב, ז) "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר וגו'", ובילקו"ש שם כותב: בשעה שהקב"ה גואל את ישראל שלשה ימים קודם שיבא משיח בא אליהו ועומד על הרי ישראל וכו' ע"ש, לכאורה יש לומר דמייירי בתחילת הגאולה לפני ביאת המשיח, משא"כ לאח"ז ישוו ההרים. (ועד"ז מ"ש ביחזקאל לו, ח) "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאור כי קרבו לבוא" ובסנהדרין דף צ"ח, א איתא ע"ז "אמר ר' אבא אין לך קץ מגולה מזה" – מדבר בפשטות קודם ביאת המשיח, כמ"ש להדיא בקרא "כי קרבו לבוא", וכמ"ש רש"י סנהדרין שם ד"ה קרבו לבוא. ועד"ז יש לפרש מ"ש (עובדי' בסופו) ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו וגו'. וכמו"כ מ"ש ביחזקאל אודות גוג ומגוג (לט, ד) "על הרי ישראל תפול וגו'", – י"ל בפשטות דמלחמת גוג ומגוג יהי' בתחילת ימות המשיח כמובאר ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב, והשוויית ההרים יהי' לאח"ז.

ומה שכתוב בתהלים (עד, טז) "יהי פסת בר בארץ בראש הרים וגו'", שדרשוהו על ימות המשיח, הרי אמרו בכתובות קיא. ב "ת"ר יהי פסת בר בארץ בראש הרים אמרו עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים", דיש לפרש שתעלה באותו גובה של ראשי ההרים דעכשיו, ולא דוקא שאז יהיו ההרים. וכן משמע קצת מהגירסא בילקוט שמעוני על תהלים שם "עתידה חטה שתתמר ועולה כדקל בראש הרים".

והנה ביואל (ד, יח) [ועד"ז בעמוס ט, יג] כתוב אודות לע"ל "יטפו ההרים עסיס וגו'", שמזה משמע שגם אז יהיו ההרים. ובדוחק י"ל שהוא על דרך משל ומליצה (וראה רד"ק שם), שיהי' רוב טובה כאילו יטפו ההרים עסיס, אבל אצ"ל שיהיו אז ההרים בפועל, וצ"ע.

אבל להעיר מבבא בתרא קכב, א ואילך: ולא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא: העולם הזה אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה פרדס, שדה פרדס אין לו שדה לבן, לעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר¹⁶ ובשפלה ובעמק. הרי משמע להדיא דלע"ל יהי' ההרים, ועד שלכל אחד מישראל יהי' לו חלק בהר, (ראה תוס' שם ד"ה העולם הזה, (ושיחת ש"פ שלח תנש"א, שוה"ג להערה 129)).

ולכאורה כן משמע מלקו"ש חלק ל"ט ע' 339 בהערה 9, דלע"ל יחזור להיות "משיאין משואות" כיון שאז אין חשש לקלקול הכותים, ע"ש. והרי הדין דמשיאין משואות מפורש במשנה ר"ה כב, ב שהי' על גבי ההרים, כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבריו שהוא עושה כן בראש ההר השני, וכן בראש ההר השלישי, ומאין היו משיאין משואות, מהר המשיחה לסרטבא וכו'", הרי מזה משמע לכאורה דנקט בפשות שיהי' ההרים¹⁷.

(16) וזה נוגע גם להלכה, שלע"ל יקיימוהו כמצוות רצונך בתכלית השלימות, וכן העולם יהי' בציור המתאים לכל פרטיו (שלימות נאה וטוב ויפה) כפי שצ"ל ע"פ דיני התורה (ראה הדרן על הרמב"ם תשל"ה סכ"ב), שלגבי מצות בכורים כתב הרמב"ם הל' בכורים פ"ב ה"ג "אין מביאין לא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים. . . אלא מתמרים שבעמקים ומפירות שבהרים לפי שהן מן המובחר. ואם הביא שלא מן המובחר כגון תמרים שבהרים. . . לא נתקדשו". הרי שלשלימות מצוות בכורים צ"ל הן ההרים ועמקים. אלא שבוה י"ל בפשטות דאע"פ שההרים יושפלו, אבל הפירות יהיו משובחים ביותר גם לגבי זמן של עכשיו וכסוגיא דכתובות קיא, ב ואילך (וראה הערה הקודמת בסופו).

(17) ובנוסף לזה, הרי בשביל עבודת יוהכ"פ ושעיר לעזאזל יצטרך להיות עזאזל, שהוא הר, וא"א לומר שזה יהי' בתוך ירושלים (שלע"ל לכו"ע יהי' גבוה), שהרי צ"ל במדבר דוקא (יומא סז, ב. רמב"ם הל' עבודת יום הכפורים פ"ג ה"ז), וכן בנוגע לדין טומאת בגדים מפורש שהוא מטמא רק מחוץ לחומת ירושלים (יומא שם, וברמב"ם הל' פרה אדומה פ"ה ה"ו), אלא שבנוגע לזה י"ל שישאר צוק א' לקיים מצות שעיר לעזאזל משא"כ שאר ההרים יושפלו. וכן למ"ד מצוות בטילות לע"ל כפשטו כמובן אין צריך אז להיות הר בשביל זה.

וצ"ע וחיפוש עוד בהנ"ל. גם יש לעיין אי שייך לתלות זה בתקופות שונות, ולומר שהגמ' בב"ב מדבר בתחלת ימות המשיח ואז יהיו הרים, ושאר המקומות דמבואר שההרים יושפלו מדבר בתקופה מאוחרת יותר. ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

פרשת תולדות – הפרשה הוא"ו שבתורה

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בשיבת תו"ת – קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"י שיחה ב' לפ' תולדות¹ מבואר תוכן ברכת יצחק "ויתן לך", אשר פירושה הוא "יתן ויחזור ויתן"; ולכאורה קשה, מה חסר בהנתינה הראשונה, שלכן צריך נתינה נוספת?

אלא, שתוכן ענין "ויחזור ויתן" הוא עבודת התשובה, שהיא עבודה מסוג אחר ונעלה יותר ולכן אינה כלולה בה"יתן" הראשון (הרגיל) שקאי על עבודת הצדיקים.

ולפ"ז מבאר שדוקא אצל יצחק מצינו ברכה זו לראשונה, כי דוקא אצל יצחק התחיל והתחדש האפשרות לענין התשובה; ומוסיף² שהדבר מתאים לענינו של יצחק בכלל שהוא קו הגבורה, שזה מתבטא בתשובה שהיא באופן של אור חוזר וכו'. עיי"ש בארוכה.

והנה, תוכן זה של "ויחזור ויתן" נלמד הוא מהאות וא"ו – "ויתן לך"³, שהיא וא"ו המוסיף, וממנה למדים את ההוספה של "ויחזור ויתן", עבודת התשובה.

ולכאורה יש להמתיק בזה, דהנה בכ"מ בשיחות מוזכר רבי עקיבא בתור "סמל" של עבודת התשובה – בדרך כלל כניגוד לרבי ישמעאל שענינו עבודת הצדיקים כו'.⁴

(1) לקו"ש לפ' תולדות תשל"ג – "ארבעים שנה".

(2) בהערה 43.

(3) כמבואר בהערה 7 שם.

(4) ראה לקו"ש ח"י ע' 283 בתחילתו, וש"נ.

והרי ברבי עקיבא מצינו בהדגשה יתירה את האות וא"ו⁵: רבי עקיבא "דריש ווי"ן"⁶; ואמרו עליו אשר "מן וא"ו דברים נתעשר"⁷.

ועפכ"ז יתבאר היטב השייכות דפ' תולדות למספרה בפרשיות התורה⁸ – שהיא הפרשה הששית (וא"ו) שבתורה, שהרי זהו תוכנה וחידושה של פרשה זו לגבי הפרשיות שלפניה: ענין של "וא"ו המוסיף", "ויתן לך – יתן ויחזור ויתן", הכח לעבודת התשובה שענינה "הוספה בתורה"⁹.

ואם שגיתי ה' יכפר.



חיוב לחם משנה מה"ת או מדרבנן?

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה בתוכן החיוב דלחם משנה בשבת מצינו בדברי הפוסקים ז"ל ב' שיטות בזה אם החיוב דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן, הא' היא שיטת הט"ז¹⁰ דהחיוב דלח"מ הוא מה"ת, והב' היא שיטת המג"א¹¹ דהוא מדרבנן, וכן פסק גם האדה"ז להדיא בשו"ע או"ח סי' עדר ס"ב וז"ל "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ואחד נשים וסמך לזה שנאמר לקטו לחם משנה וגו'".

וב'לקוטי שיחות' חל"ו בשלח ג' מבאר רבינו בגדר החיוב דלחם משנה שיש לבארו בשני אופנים, הא' שהוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

(5) וכמצינו בלקו"ש חי"ז שם הערה 43. עיי"ש עוד.

(6) יבמות סח, ב.

(7) נדרים נ, א.

(8) ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט.

(9) לקו"ש חי"ז שם.

(10) או"ח סי' תרעח סק"ב.

(11) או"ח סי' רנד ס"ק כג, סי' תריח סק"י ובפמ"ג ומחצה"ש שם.

ומעתה יש להסתפק להני שתי אופנים בגדר החיוב דלחם משנה האם החיוב דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן, והיינו אם להצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת ס"ל כהשיטה דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן, וכן להצד דלח"מ הוא דין בסעודת שבת אם ס"ל כהשיטה דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה, להצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת הרי בע"כ דס"ל כהשיטה דהחיוב דלח"מ הוא מדרבנן, דהנה יסוד הדין הכללי של בציעת הפת שמצוה לברך על הפת כשהיא שלימה הרי הוא חיוב מדרבנן¹², וא"כ בע"כ דלצד זה אא"פ לומר דהחיוב דלח"מ הוא מה"ת, דבפשטות לא יתכן לומר שהחיוב עצמו הוא מה"ת וגדרו של החיוב הוא דין דרבנן, ואם כל הגדר דלח"מ הוא מדין בציעת הפת שמדרבנן הרי מסתבר לומר דאזלינן לצד זה כהשיטה דלח"מ הוא חיוב מדרבנן¹³.

וראה בהוספה ל'דשימות' חוברת קפח שהובא ממכתב רבינו¹⁴ שקו"ט בגדר החיוב דלח"מ אם הוא מדין עונג או כבוד וזלה"ק "ולדידי, דין לחמ"ש אינו לא משום עונג ולא משום כבוד, אלא חיוב בפ"ע¹⁵, שבאם

(12) ראה ברכות לט, ובבשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"ג וש"נ. ולהעיר מרמב"ם הל' ברכות פ"ז ה"א "מנהגות רבות נהגו חכמי ישראל בסעודה וכולן דרך ארץ כו", וממשיך בה"ד שם "מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה וכו'". וראה גם בהנסמן בא"ת ח"ד ע' 'ברכת הפת' עמ' תקפח ממש"כ באו"ז ח"א סי' קמו בבאיור דעת ר"י בברכות לט, ב דפת שלימה מצוה מן המובחר "שיותר דרך כבוד של מעלה שיברך על השלם".

ודא"ג יש להעיר ממש"כ בס' 'הררי קדם' ח"ב סי' סט בתו"ד "ואולי י"ל דאף שעיקר החיוב דברכת הנהנין אינה אלא מדרבנן, מ"מ יש חלות של בציעת הפת מה"ת, גם בלא חיוב ברכה מתקנתא דרבנן וכו'". ולכאורה קיצר בזה במקום שאמרו להאריך דהרי מהיכי תיתי שיש חלות של בציעת הפת מה"ת, וצ"ע ג.

(13) ובדברינו במ"א כתבנו ליישב עפ"ז שיטת הפוסקים ז"ל דהמסובין יוצאין יד"ח לח"מ ע"י שמיעת "הברכה" מהבעה"ב הבוצע על הלח"מ, ולכאורה הרי שיטת הט"ז דלח"מ הוא מה"ת ואיך יתכן להוציא בברכה דרבנן יד"ח לח"מ שהוא מה"ת.

ונתבאר בזה דשיטת הפוסקים הנ"ל אולה כהצד דיסוד החיוב דלח"מ הוא דין בבציעת הפת [שלכן ס"ל לשיטתייהו שיוצאים יד"ח ע"י שמיעת הברכה דהבעה"ב הבוצע ולא סגי באכילת הפרוסה מהלח"מ עיי"ש], וא"כ הרי בע"כ דלשיטה זו ס"ל כשיטת הפוסקים דלח"מ הוא מדרבנן וכמוש"נ, משא"כ לשיטת הט"ז דלח"מ הוא מה"ת הרי ס"ל כהצד דהחיוב דלח"מ הוא דין בסעודה, ואזיל בזה לשיטתי' דגם הדין דסעודת שבת הוא מה"ת וכדלהלן בפנים ואכ"מ.

(14) והוא מתוך אג"ק של רבינו מלואים שמכניס עתה לדפוס.

(15) מדי דברי בו יש להעיר ע"ז מפרש"י לשבת קיז, ב ד"ה בצע לכולי' שירותי' וז"ל 'פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת ונראה כמחבב סעודת שבת ולהתחזק ולאכול הרבה'. ולכאורה יש מקום להוכיח מזה דהחיוב דלח"מ הוא מדין "כבוד שבת".

אמנם יש לומר דליכא מזה ראי', דיש לחלק בין עיקר החיוב דלח"מ [שע"ז הוא דשקו"ט רבינו בהמכתב אם יסודו הוא מדין כבוד או עונג שבת או דהוא חיוב בפ"ע] ובין הא דר"ז היה בוצע

סועד, צ"ל לחמ"ש¹⁶. ובוה מיושב ג"כ בניחותא שאפ"ל דלחמ"ש דאורייתא, וכט"ז שציין כת"ר, וכבוד ועונג שבת הוא מד"ס".

ומבואר דאי נימא דגדר החיוב דלח"מ הוא מדין כבוד או עונג שבת הרי בע"כ צריך לומר דאזלינן כהשיטה דלח"מ הוא מדרבנן, דהרי כל חיובו של כבוד ועונג שבת הוא מדרבנן, משא"כ אי נימא דלח"מ הוא חיוב בפ"ע הרי שוב שפיר אפ"ל כהשיטה דלח"מ הוא חיוב מה"ת.

והוא הדין והוא הטעם בנדו"ד, דגדר החיוב דלח"מ הוא דין בבציעת הפת, הרי בע"כ צריך לומר דאזלינן כהשיטה דלח"מ הוא מדרבנן, דהרי דינא דבציעת הפת הוא מדרבנן וכמוש"נ¹⁷.

פרוסה גדולה וכו', דשפיר י"ל שפרט זה בקיום החיוב דלח"מ לבצוע פרוסה גדולה הוא משום כבוד שבת, ולאידך עדיין יש מקום לחקור ביסוד עצם החיוב דלח"מ אם הוא מדין כבוד או עונג שבת או שהוא חיוב בפ"ע ודו"ק.

אכן יש להעיר מלשון הסמ"ג מ"ע לו' וז"ל "וצריך לבצוע על שתי ככרות שלמות בלילי שבת וכן למחרתו וזכר לחמ"מ ואמרינן התם שצריך לאחוז בשתי ככרות בשעת בציעה כל זה לכבוד שבת", ועי"ז יש להעיר מלשון המהר"ל ב'גבורות ה'" פס"ג וז"ל "דודאי לא בעינן לחם משנה שלם רק משום כבוד שבת וכו'". ולכאורה משמע דהחיוב דלח"מ הוא מדין "כבוד שבת".

אמנם נראה דאין מזה ראי' כלל, והיינו משום דבפשטות י"ל דהסגנון "כבוד שבת" המובא בלשון הסמ"ג והמהר"ל הנ"ל [ומעתה עד"ז י"ל בפירוש לשון רש"י לשבת שם הנ"ל] אין הכוונה להדין "הגדר" הפרטי דכבוד שבת [לאפוקי עונג שבת], אלא הכוונה לענין השבת בכלל.

וכן נראה גם הכוונה בלשון אדה"י סי' עדר ס"ג "מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה וכו' ואינו עושה כן כל ימות החול אלא בשבת בלבד ניכר הדבר שאינו עושה בשביל רעבתנות אלא בשביל כבוד השבת" וק"ל.

16) ולהעיר מהמבואר בכ"מ דדין סעודת שבת הוא משום "עונג שבת" (ראה לקו"ש חל"ו עמ' 71 ובהנסמן שם הערה 16 וש"נ. ולהעיר מ'אנציקלופדי' התלמודית' כרך כז ערך "כבוד שבת" ובהערה 118 ואמ"ל). ולפ"ז יוצא דלהצד דחיוב לח"מ הוא מדין סעודת שבת הנה גם אי נימא כמ"ש רבינו דאין הדין דעונג שבת מצ"ע מחייב לח"מ אלא הוא "חיוב בפ"ע, שבאם סועד, צ"ל לחמ"ש", מ"מ עכ"פ הרי "הגדר" דלח"מ הוא משום עונג שבת, דאם גדרו דלח"מ הוא מדין סעודת שבת ודינא דסעודת שבת גופא הוא מדין עונג שבת א"כ יוצא דהגדר דלח"מ עכ"פ הוא הוא עונג שבת ודו"ק.

ומדי דברי בו יש להעיר בזה ע"ד הסוד מהמובא בזהר בכ"מ [ראה 'ילקוט מעם לעז' פ' בשלח ספ"י ובהנסמן שם הערה כה] דמי שמבטל את ג' סעודות השבת עונשו בנגעים כי נגע הוא ההיפך מענג עיי"ש.

ואף כי אין לנו עסק בנסתרות וכו', מ"מ יתכן לומר בדא"פ דגם בזה חזינן שהענינים בתורת הנגלה מתאימים לתורת הנסתר [ראה 'לקוטי לוי יצחק' אגרות עמ' שז במכתבו לרבינו עד"ז], והיינו דה"גדר" דג' סעודות שבת ע"פ נגלה שהוא מדין "ענג" מתאים הוא לענינו שבתורת הסוד שענינו "נגע".

17) ולכאורה היה מקום להקשות ע"ז דא"כ איך ילפינן לה להחיוב דלח"מ בשבת מהא דכתיב בפ' המן (בשלח טז, כב) "לחם משנה" (ברכות שם ושבת שם), והרי להצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת ה"ה דין מדרבנן, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל

ג. אמנם לאידך אי ס"ל כהצד דלח"מ הוא דין בסעודת שבת הרי נראה שאין להכריע בזה ושפיר יש מקום לב' הדיעות הנ"ל שבדברי הפוסקים ז"ל אם החיוב דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן.

דהנה ביסוד החיוב דסעודת שבת גופא מצינו שנחלקו הפוסקים ז"ל בזה אם הוא חיוב ומצוה מה"ת או מדרבנן¹⁸, וא"כ לצד זה דלח"מ הוא דין בסעודת שבת הרי בפשטות י"ל דפלוגתת הפוסקים הנ"ל ביסוד החיוב דלח"מ אם הוא חיוב מה"ת או מדרבנן תלוי בפלוגתת הפוסקים הנ"ל ביסוד החיוב דסעודת שבת אם הוא חיוב מה"ת או מדרבנן, דאם הדין דסעודת שבת הוא חיוב מה"ת הנה ממילא נימא דגם החיוב דלח"מ הוא מה"ת, משא"כ אם הדין דסעודת שבת הוא חיוב מדרבנן הנה כמו"כ הוא הדין בהחיוב דלח"מ שהוא מדרבנן¹⁹.

ד. וביסוד הדברים נראה להעיר עפ"ז בשיטת הט"ז דס"ל להדיא ביסוד החיוב דלח"מ דהוא חיוב מה"ת וכנ"ל, וא"כ הרי בע"כ לשיטתי' דלא יתכן לומר כהצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת, דהרי יסוד הדין דבציעת הפת

בציעת הפת על לחם משנה, ומה ענין סיפור המן והילפוטא ש"לקטו לחם משנה" לדין בציעת הפת.

אכן נראה לומר הביאור בזה בפשטות דמהילפוטא דלחם משנה דכתיב בסיפור המן ילפינן לה בגדר אסמכתא [ראה שו"ע אדה"ז סי' עדר ס"ב "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ואחד נשים וסמך לזה שנאמר לקטו לחם משנה"] הך יסוד גופא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" והיינו דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, דהר"ז דין חדש בבציעת הפת דהרי בכל יום סגי בחד שלימה, ומהא דכתיב "לחם משנה" במן ילפינן בגדר אסמכתא דבשבת להיותו יום חשוב ניתוסף בגדר "שלימה" דהיינו ב' ככרות שלימות ודו"ק. וראה גם להלן הערה 12.

(18) ראה בהנסמן בלקו"ש חל"ו שם הערה 25 וש"נ.

(19) וגם לצד זה יש להעיר דא"כ איך ילפינן לה להחיוב דלח"מ בשבת מהא דכתיב בפ' המן (בשלח טז, כב) "לחם משנה" (ברכות שם ושבת שם), והרי להצד דלח"מ הוא דין בסעודת שבת הנה בפשטות י"ל דדינא דלח"מ נילף מזה שיש חיוב סעודה בשבת וכיון דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וסעודת שבת היא סעודה חשובה, לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה.

אכן י"ל בזה הביאור בפשטות, דמהילפוטא דלחם משנה דכתיב בסיפור המן ילפינן לה הך יסוד גופא דכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על ב' ככרות, דהר"ז דין וגדר חדש בקביעות סעודה דבכל סגי לקבוע על פת א', והקרא דלחם משנה מלמדנו דכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על ב' ככרות דבזה הוי גדר סעודה חשובה ודו"ק.

ולהוסיף, דלהצד דסעודת שבת (וממילא גם החיוב דלח"מ) הוא חיוב דרבנן הוי הילפוטא בגדר אסמכתא [ראה שו"ע אדה"ז סי' עדר ס"ב "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ואחד נשים וסמך לזה שנאמר לקטו לחם משנה"], ולהצד דסעודת שבת (וממילא גם החיוב דלח"מ) הוא חיוב מה"ת הוי הילפוטא לימוד ממש מיתורא דקרא [ראה במש"כ בזה בגליון א' כח].

הוא מדרבנן, ואא"פ לומר דיסוד החיוב דלח"מ הוא מה"ת וגדרו הוא מדין בציעת הפת שהוא מדרבנן וכמוש"נ.

והנראה לומר דס"ל להט"ז כהצד דלח"מ הוא דין בסעודת שבת ואזיל בזה לשיטתו דס"ל להדיא כהשיטה דהחיוב דסעודת שבת הוא מה"ת²⁰.

ונמצא לפ"ז שיטת הט"ז ברורה ומאירה, דס"ל ביסוד החיוב דלח"מ שהוא מה"ת וכמו"כ ס"ל ביסוד החיוב דסעודת שבת שהוא מה"ת, וא"כ שפיר י"ל דאזיל כהצד דגדר החיוב דלח"מ הוא מדין סעודת שבת וכמוש"נ²¹.



נגלה

גלגול שבועה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"מ²²: "תני ר' חייא מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מק"ו . . ומאי ק"ו . . ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבים אותו קנס, אינו דין שמחייבין אותו שבועה . . [ומקשה:] מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה והזמה. [ומתרץ:] אלא אתיא מעד אחד. ומה עד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון, אינו דין שמחייבין אותו שבועה. [ומקשה:] מה לעד אחד שכן

(20) ראה ט"ז או"ח סי' תעב סק"א, סי' תרע"ח סק"ב.

(21) והנה שיטת אדה"ז מבוארת דהחיוב דלח"מ הוא מדרבנן וכנ"ל. ולפ"ז שפיר היה מקום לומר לשיטת האדה"ז דס"ל כהצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת שסודו הוא מדרבנן.

אכן יעויין בשו"ע אדה"ז סי' עדר ס"א דס"ל ביסוד החיוב דסעודות שבת שהוא גם כן מדרבנן, וא"כ שיטת האדה"ז מתאימה לשני האופנים הן להצד דהוא דין בבציעת הפת והן להצד דהוא דים בסעודת שבת.

ובמ"א הארכנו בביאור שיטת האדה"ז ביסוד החיוב דלח"מ אם ס"ל כהצד דהוא דין בבציעת הפת או כהצד דהוא דין בסעודה או ס"ל בזה שיטת שלישית דתרווייהו איתנהו בי' ועוד חזון למועד בע"ה.

על מה שהוא מעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע. אלא אמר רב פפא אתי מגלגול שבועה דעד אחד. [ופרש"י: "אם נתחייב לו שבועה על ידי עד אחד, כדאמרין, והיתה עליו טענה אחרת שלא היתה מוטלת עליו שבועה, מגלגלין אותה עם שבועה זאת, ונשבע על שניהן . . הרי שעל מה שלא העיד העד הוא משביעין"].

[ומקשה:] מה לגלגול שבועה דעד אחד, שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבי, ומסיק שילפינן מפיו וע"א על ידי צד השווה שבהן. עיי"ש בגמ' בפרטיות.

והנה במה שרצה ללמוד דין שבועה בהעדאת עדים מגלגול שבועה דעד אחד צע"ק, כי לכאורה מובן בפשטות שאין העד אחד מחייב השבועה על הטענה האחרת, כי אם השבועה היא היא שגוררת השבועה על הטענה האחרת, ואיך קס"ד ליליף מזה? כלומר: בפשטות נראה שבקס"ד חשב שאכן העד אחד מחייב השבועה על הטענה האחרת שהוא לא העיד, ולכן אפשר ליליף מזה שהעדאת עדים ג"כ מחייב שבועה על מה שלא העידו. וע"ז מסיק שאינו כן, כ"א שהשבועה גוררת השבועה על הטענה האחרת, ואי"ז שהעד א' מחייב שבועה זו, אבל קשה לומר כן, כי איך קס"ד לומר שהעד א' מחייב השבועה על הטענה האחרת, והרי אינו מעיד כלום בנוגע לטענה זו.

וי"ל בזה בהקדים דיש כאן ב' ענינים: (א) הטענה (שהעד א' מעיד נגדה). (ב) השבועה על הטענה (שנתחייב בה מחמת העדאת הע"א נגד הטענה). ויש לחקור האם ב' ענינים אלו הם בבחי' "יסוד ובנין", או בבחי' "סיבה ומסובב".

דהנה כשב' דברים מסתעפים א' מהשני, אפשר להיות בב' אופנים: א', בבחי' "יסוד ובנין". ב', בבחי' "סיבה ומסובב". והנה אם הם בבחי' "יסוד ובנין", הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' מסתעף, נשאר היסוד תוכנו של הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בדרך ממילא נופל הבנין (וע"ד לשון הרמב"ן דלקמן). משא"כ כשהם בבחי' "סיבה ומסובב" הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, ומקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוח משתעבדים למלוה שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' "יסוד ובנין", והיינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בדרך ממילא אין כאן שיעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות ונעשה כאן שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל²³ ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל ממילא, כי אם צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז כי אופן התקנה היה באופן ד'סיבה ומסובב', ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור עד שיותר ב"מנין אחר".

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של "יסוד ובנין", ולכן כשבטלה הסיבה בטל האיסור. ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו, מביא השו"ע²⁴: "משקים שנתגלו אסרום חכמים דחיישינן שמא שותה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר", ומבאר הט"ז: "ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו' דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצויים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה היה בבחי' 'יסוד ובנין', ושהטעם היה ה'יסוד' להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור מתבטל האיסור²⁵].

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין²⁶ בדין טענינן ליתמי: "ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזויף . . . טענינן להו פרוע, אף על גב דלא טענינן להו נאנסו, משום דאביהם ה' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו". אבל הרמב"ן במלחמותיו²⁷ כותב, וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם ה' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבניין", עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השני' (- מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה - המסובב

(23) ביצה ה, א.

(24) יו"ד סי' קטז ס"א.

(25) וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ד סק"ט, וב'אינציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו'.

(26) ב, א ד"ה ואם.

(27) ב"ב ע, ב.

עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה 'יסוד ובנין' ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבניין".

ועד"ז הוא בנדו"ד: מצד א' אפ"ל שכל מהותו של השבועה הוא הטענה, היינו שהוא בבחי' "יסוד ובנין". כלומר: אין השבועה גדר בפ"ע שנתחייב בזה, היינו שהטענה, היות ויש נגדה עד א', גורמת שיעשה דבר שני, והוא השבועה, כ"א גדר השבועה ויסודה היא היא הטענה עצמה. כאילו נאמר שכשיש ע"א נגד טענתו אומרים לו שעכשיו צריך אתה ליתן "תוקף" לטענתך. היינו שהע"א מחייב לו לחזור על טענתו אבל באופן של שבועה, ואז נאמן הוא בטענתו. וא"כ הפי' הוא שהשבועה היא היא הטענה בתוס' תוקף.

לאידך גיסא אפ"ל, שהשבועה היא גדר בפ"ע, בבחי' "סיבה ומסובב" שהטענה שיש נגדה העדאת ע"א היא "סיבה" לזה שהוא חייב עכשיו לעשות דבר שני, לישבע. אבל אין השבועה חזרה על הטענה עצמה, כ"א דבר חדש שנתחייב בה.

וזהו החילוק בין הקס"ד והמסקנא: בהקס"ד חשבו שזהו בבחי' "יסוד ובנין", וא"כ השבועה היא היא עצמה הטענה שלו, שנגדה העיד הע"א, וא"כ כשאומרים שהשבועה הראשונה גוררת השבועה על הטענה האחרת, הפירוש הוא שהטענה שלו הראשונה היא היא הגוררת השבועה על הטענה האחרת, ומה טעם שהטענה הראשונה בכלל חייבת בשבועה, ה"ז לפי שיש ע"א נגדה, נמצא שסוף-סוף העד אחד הוא הוא הגורם השבועה על הטענה האחרת, ולכן אין להקשות "מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה גוררת שבועה" ולא העד, כי סו"ס באמת העדאת הע"א היא היא הגוררת השבועה על הטענה אחרת (כי השבועה הא' היא היא הטענה שנגדה העיד הע"א).

ובהמסקנא ס"ל שהיא בבחי' "סיבה ומסובב", והשבועה שנתחייב בה ע"י העדאת הע"א הוא גדר בפ"ע, היינו שהטענה שנגדה העיד הע"א – היא "סיבה" שנתחייב לעשות דבר שני (לישבע) כ"מסובב", וא"כ כשהשבועה הא' גוררת השבועה הב', אי"ז שהעד א' גורם השבועה, כ"א דבר שני גורם השבועה הב', ולכן אפשר להקשות ולומר "מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה גוררת שבועה", כי השבועה, שהיא גדר בפ"ע (ואינה הטענה שנגדה העיד הע"א), היא גוררת השבועה על הטענה הב', משא"כ בהעדאת עדים רוצים שההעדאה שלהם יחייבו לישבע ויש להעמיס זה בל' רש"י עיי"ש ודוק.

והנה ע"ד הנ"ל י"ל באופן אחר: דיש לחקור מהו היחס בין השבועה הא' להשבועה הב', האם הם בבחי' "יסוד ובנין" או בבחי' "סיבה ומסובב". כי מצד א' אפ"ל שהפ' בגלגול שבועה הוא שהשבועה הא' מתרחבת ומתפשטת לעוד טענה. כלומר: אין הפ' שהיות וחייב לישבע על הטענה הא', לכן צריך לישבע שבועה אחרת על הטענה האחרת, כ"א שאותה שבועה עצמה מתרחבת ומתפשטת להטענה האחרת. היינו שהשבועה הא' היא ה"יסוד" להשבועה השני'.

אבל לאידך גיסא אפ"ל שהם ב' שבועות נפרדות אלא שה(חיוב) שבועה הא' הוא ה"סיבה" לזה שצריך לישבע שבועה אחרת על הטענה השני'.

וזהו החילוק בין הקס"ד להמסקנא: בהקס"ד חשבו שב' השבועות הם ענין אחד בבחי' "יסוד ובנין". וכלשון רש"י²⁸ בהקס"ד וז"ל: "מגלגלין אותה עם שבועה זאת ונשבע על שניהם", ולא כתב "ונשבע עוד שבועה", או "ונשבע ב' שבועות" וכיו"ב, כי עכשיו סבורו שזהו שבועה אחת, ולכן אין להקשות "מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה גוררת שבועה", כי אין הפ' ששבועה אחת גוררת שבועה שני', ולא העד א' גורם השבועה הב', כי הם שבועה א' שנגרמת ע"י העדאת הע"א.

ובהמסקנא ס"ל שהם בבחי' "סיבה ומסובב", כלומר שהם ב' שבועות נפרדות, א"כ נמצא "שכן שבועה (א') גוררת שבועה (ב')", ולא העד א' גורם לזה.

והנה באופן אחר קצת יש לבאר סברות הקס"ד והמסקנא, בהקדים מ"ש הרא"ש כאן²⁹ וז"ל: "מדבעי למילף העדאת עדים לחייבו שבועה כהודאת פיו מגלגול שבועה דעד אחד, אלמא בי"ד פוסקין השבועה אע"פ שאין התובע טוען שישגלגל עליו לישבע, דומיא דהעדאת עדים והודאת פיו שבי"ד פוסקין לו לישבע, וכן בסוטה מגלגלין ממילא", עכ"ל.

ולכאן' צע"ק, מדוע צריך ראי' לזה שבגלגול שבועה "בי"ד פוסקין השבועה אע"פ שאין התובע טוען שישגלגל עליו לישבע", היינו שמדוע קס"ד שבגלגול שבועה צריך התובע לטעון שישגלגל עליו לישבע, הרי אם יש כאן חיוב שבועה, פשוט שבי"ד פוסקין כן, כמו בשאר חיובי שבועה, כמו במודה במקצת שפשוט שאין התובע צריך לטעון שישבע לו, כ"א

(28) ד"ה מגלגול.

(29) סי' ד, וכ"כ בתוס' הרא"ש, וכ"כ ג"כ רבינו פרץ ועוד.

בדרך ממילא כשהשני הוא מודה במקצת פוסקין לו הבי"ד שחייב לישבע, וכן בע"א, ולמה שנחשוב שבגלגול שבועה אינו כן?

[ופשוט שאין לומר שאירי שהבי"ד בכלל אין יודעים שיש לו טענה אחרת – כי אם כן איך אפשר שיפסקו לו לישבע ע"ז. ומוכרח לומר שהבי"ד יודעים טענתו האחרת, וע"ז קס"ד שאולי צריך התובע לטעון שהוא ישבע לו, אבל מדוע שנחשוב שחייב שבועה זו שונה משאר חיובי שבועה].

וי"ל בזה בהקדים שמוכח מכמה מקומות שגדר חיוב שבועה אינו סתם שחייב הבע"ד לברר שטענתו היא אמת, כי אם יש ע"ז (גם) גדר תשלומין להבע"ד. כלומר: כמו מי שנתחייב ממון ה"ז שחייב הוא לשלם להתובע, כמו"כ חיוב שבועה ענינה ג"כ שחייב הוא שבועה להבע"ד שלו. [כמפורש בשיטה מקובצת בכתובות³⁰ וז"ל: "שבועה במקום תשלומין עומדת", וכ"כ בשטמ"ק ב"ב³¹ וז"ל: "דשבועת עד א' תשלומים ניהו". ומוכרח הוא מהא דתנן³² "והשביעית משמטת את השבועה". דאם אי"ז בגדר תשלומין איך נפטר מזה בשביעית. ומוכרח הוא ג"כ משיטת רב³³ "מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי, ונשבע, ואח"כ באו עדים, פטור, שנאמר ולקח בעליו ולא ישלם, כיון שקיבלו הבעלים שבועה שוב אין משלם ממון". ולכא' אם גדר חיוב שבועה הוא רק שחייב הוא לברר דבריו ע"י שבועה, הנה בנידון דידן יש לנו ברור אחר על ידי עדים, שמה שבירר, כביכול, לפני זה היה שקר, ומדוע שייפטר מממון. ומוכרח לומר שהשבועה היא בגדר תשלומין, ולכן היות והבעלים קיבל השבועה, הרי קיבל תשלומיו, ולכן פטור מלשלם].

והנה עפ"ז מובן הסברת הדין של "מתוך שאינו יכול לישבע משלם"³⁴, כי כשחייב שבועה הפי' הוא שחייב בתשלומין, אלא שבנדון זה יכול לשלם ע"י שבועה. הנה כשאין לו ברירה זו, נשאר שחייב לשלם לו ממון. ולכן אין נפק"מ מדוע אינו יכול לישבע, לפי שהוא אשם בזה, או לפי שהמצב הוא כזה (כמו בנסכא דר' אבא), כי אין זה קנס וכיו"ב, כ"א לפי שחייב בתשלומין.

(30) פה, א.

(31) לר, א.

(32) שבועות מה, א.

(33) ב"ק קו, א.

(34) שבועות לב, ב.

אמנם מסתבר שצריכים להוסיף לזה עוד נקודה, שמתי אמרינן שהשבועה היא בגדר תשלומין רק כשישנו שם פרט מסויים, כמבואר להלן - ובהקדים:

דהנה בנוגע חיוב תשלומין מצינו שיש בזה ב' ענינים: (א) יש כאן "חוב". (ב) צריך לפועל לפרוע חוב זה. ואף שלכא' זה ענין אחד, דהרי היינו הך, מ"מ מצינו שאפשר להפריד ביניהם. וכדמוכח מזה "דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול³⁵. ולכא' לאחר שראובן המלוה מכר ללוי את החוב ששמעון הלוי ה' חייב לו, עבר החוב משמעון ללוי, ואיך יכול ראובן למחול חוב שאינו שלו. אלא ראי' שאף ששמעון צריך בפועל לפרוע ללוי, מ"מ החוב עצמו נשאר משמעון לראובן, ולכן יכול ראובן למחלו - הרי מפרידים אנו בין מה שצריך בפועל לשלם ובין עצם החוב, שעצם החוב הוא לראובן מבלי שצריך לשלם לו בפועל, והחיוב לשלם בפועל הוא ללוי מבלי שיש לו "חוב" עליו.

וכן נראה ממ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש³⁶ בגדר שמיטת כספים, שאין הפי' שע"י שמיטה מתבטל החוב, כ"א שהחוב נשאר, אלא שלפועל אי"צ לשלם (ולכן תנן³⁷ "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו" - הרי א) קוראו "חוב". (ב) "רוח חכמים נוחה ממנו". ואם נתבטל החוב לגמרי מדוע "רוח חכמים נוחה ממנו". אלא שהחוב נשאר, ורק פטור מלשלם, עיי"ש בארוכה).

והנה כמו שהוא בגדר חיוב תשלומי ממון, יש לומר שכן הוא גם בשבועה, שישנם בזה ב' הענינים: (א) מה שיש כאן חיוב שבועה. (ב) מה שצריך לישבע בפועל, ויש להפריד ביניהם (כדלקמן).

ומסתבר שמתי אמרינן שהשבועה היא בגדר תשלומין (ובמקום תשלומי ממון), ה"ז רק כשישנם ב' הפרטים, היינו שיש עליו גם חיוב שבועה, אבל אם רק צריך לישבע, מבלי שייחשב "מחוייב שבועה", אי"ז בגדר תשלומין.

וי"ל שזהו גדר חיוב שבועה דרבנן, שלא הטילו עליו שהוא "מחוייב שבועה", כ"א שאמרו שהוא צריך לישבע. כי הכחמים לא תיקנו תקנות יותר ממה שנצרך להתועלת שרצו, ובנדו"ד ה' מספיק להם להצריכו

(35) כתובות פה, ב. וש"נ.

(36) ח"ז עמ' 289.

(37) שביעית פ"י מ"ט.

שבועה, ואין להם סיבה לתקן שגם נקרא "מחוייב שבועה". ובפרט עפ"י הידוע מ"ש כמה אחרונים, והובא בלקו"ש בכו"כ מקומות, שאין בכח החכמים לשנות ה"חפצא", ורק בכחם לחייב ה"גברא" לעשות כך וכך. ולכן אין בכחם לפעול "חפצא" (בשם המושאל) של "מחוייב שבועה", ורק בכחם לומר לה"גברא" שצריך הוא לישבע. ובמילא נמצא שמי שצריך לישבע שבועה דרבנן אינו בגדר "מחוייב שבועה", כ"א שצריך לישבע בפועל.

ובזה מוסבר מ"ש התוס'³⁸ שבשבועה דרבנן לא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ולא פירשו למה (וכפי שהקשה הקצוה"ח³⁹, ועיי"ש תירוצו) – כי היות ובשבועה דרבנן אינו "מחוייב שבועה", כ"א שצריך לפועל לישבע, אי"ז בגדר (ובמקום) תשלומין, ולכן אין לומר בזה "מתוך שאינו יכול לישבע משלם"

ומדוייק הוא בלשון הגמ' 'הוה לי' מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע וכל המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם", שדייק לומר שהטעם שמשלם הרי זה לפי שהוא "מחוייב שבועה".

והנה כתב הרא"ש לקמן⁴⁰ וז"ל: "דלא אמרינן מחוייב שבועה ואין יכול לישבע משלם אלא היכא שאינו יכול לישבע אותה שבועה שנתחייב על עיקר טענתו. . אבל בשבועה הבא לו ע"י גלגול, ולא על עיקר טענתו לא החמירו כולי האי שנאמר בה אם אינו יכול לישבע משלם", עכ"ל.

ועפ"הנ"ל י"ל הטעם בדבר (נוסף על זה שמדייק כן בהדרש מהפסוק, עיי"ש) – כי סבירא לי' להרא"ש שגם גלגול שבועה, אין הפי' שהוא "מחוייב שבועה", כ"א שלפועל מצריכים אותו לישבע. כלומר: אף שזהו דין דאורייתא, מ"מ, ס"ל הרא"ש, שגדר חיוב שבועה זו שונה הוא מגדר חיוב שבועת ע"א ומודה במקצת, כי בהם ה"ה "מחוייב שבועה", בגלגול שבועה ה"ה רק שצריך לישבע, וכאילו נאמר שזהו חיוב על בי"ד להצריכו לישבע, אבל הוא עצמו אינו בגדר "מחוייב שבועה", ולכן אין לומר בזה "מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם".

והנה אם נאמר כן, יש לבאר מדוע הוצרך הרא"ש בסוגייתנו להביא רא' שגם בגלגול שבועה "בי"ד פוסקין השבועה אע"פ שאין התובע טוען

(38) לעיל ג, ב ד"ה בכלי וראה לקמן ה, ב תוד"ה ותקנתא ובמהר"ם שם.

(39) סי' צב סק"י.

(40) צח, א סי' י.

שיגלגל עליו לישבע" (והקשינו דמה שנא שבועה זו משאר שבועות דאורייתא שפשוט הוא שאי"צ התובע לטעון שישבע) – כי הרא"ש אזיל בזה לשיטתו: בשאר שבועות, היות ו"מחויב שבועה" הוא, הרי הפי' הוא שהתביעה עצמה במקרים אלו מחייבים שבועה, וא"כ בזה שהוא תובע התשלומין, נכלל בזה גם התביעה לישבע, כי זהו חלק מהתשלומין, אבל בגלגול שבועה, שס"ל להרא"ש, שאינו "מחויב שבועה", ואינו בגדר תשלומין, לא נכלל זה בתביעתו, ולכן קס"ד, שהתובע צריך לתבוע השבועה, לזה קמ"ל הרא"ש שאעפ"כ אי"צ.

[והטעם ע"ז, למה באמת אי"צ לתבוע שישבע – י"ל שזהו מטעם הנ"ל] גופא: היות וזהו רק כעין דין על הבי"ד, שהם יצריכו לישבע, א"כ אינם תלויים בתביעת הבע"ד, ועל הבי"ד לעשות מה שהם צריכים, ולכן משביעין אותו גם בלי תביעת הבע"ד].

ועפכנה"ל יש לבאר סברות הקס"ד והמסקנא בסוגייתנו: בהקס"ד סבר שגם גלגול שבועה ה"ה כשאר השבועות, ובמילא יש ללמוד שכמו שעד א' מחייב גלגול שבועה על מה שלא העיד, כן העדאת עדין מחייבת שבועה. [ואי"ז נק' ש"שבועה גוררת שבועה", כי כנ"ל ה"ז בבחי' "יסוד ובנין", והשבועה הראשונה ענינה כל כולה ה"טענה" שנגדה העיד העד אחד], ושניהם – בגלגול שבועה דעד אחד, והשבועה דהעדאת העדים – שוים הם, כי בשניהם נעשה הבע"ד "מחויב שבועה".

והמסקנא היא שגלגול שבועה שונה הוא משאר השבועות, שאינו נעשה "מחויב שבועה" א"כ אין ללמוד מזה לשבועה העדאת עדים, שענינה הוא שנעשה "מחויב שבועה" כמו מודה במקצת והודאת פיו, וזה הפי' במה שאמר "מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה", שאין זה שהאדם מחויב לישבע, כ"א שנגרר כאן שבועה, וא"כ אין ללמוד מזה לשבועה רגילה. כלומר הדגש בהפירכא היא לא (כ"כ) שהשבועה היא הגוררת השבועה הב', כ"א מה שנגרר השבועה, ואינה מטעם שהוא מחויב לישבע (וגם זה יש להעמיס בל' רש"י. עיי"ש ודוק).



ביאור בדברי הצ"צ בסוגיית עד אחד מסייע*

הת' מרדכי רובין

תלמיד בישיבה

השגת הר"ן על ראיית הרא"ש ודחיית הרשב"ץ

א. כתב הרא"ש (ריש בבא מציעא סימן ג') לחדש ע"פ שיטת ר"ת (מובא בקידושין עג, ב בשמו וכ"כ התוס' הכא) בסוגיית עד אחד מסייע, דעד אחד המסייע פוטר אפי' משבועות התורה דמודה במקצת ושבועת השומרים, ומביא ד' ראיות מהמהר"ם מרוטנבורג לדבריו. וז"ל בראי' הג': "ועוד הביא ראי' מדגמר רבי חייא (ד, א) דעדים מחייבין שבועה על השאר מביניהו דפיו ועד אחד, ואי ס"ד דעד אחד אינו פוטר שבועה, ליפרוך מה לפיו ועד אחד כשהן מחייבין שבועה אין כיוצא בהן פוטר מאותה שבועה, שאם היה אחד בא ומעיד כדברי הנתבע אינו פוטר משבועה. וכו' פיו אם היה בא אחד ואמר איני חייב כלום ואפילו שניים אומרים כן אינם פוטרין מן השבועה שחייב את עצמו, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי. תאמר בעדים שאפילו אם נאמר שמחייבין שבועה ישנן בהכחשה בכיוצא בהן, דאי הדר אתו תרי סהדי אחרני ומסייעי לנתבע פטור מן השבועה, וכל מה הצד פרכינן כל דהו אע"ג דלא הוי לא קולא ולא חומרא וכל שכן דפירכא חשובה פרכינן ליה. אלא על כרחך עד אחד פוטר מן השבועה כשם שהוא מחייב שבועה", עכ"ל.

אבל הר"ן בחידושו משיג על הראיה הנ"ל, וז"ל: "אבל לפי דעתי ראייה זו שהביא מהא דר' חייא, אינה ראייה, שאפילו אם נאמר שאין עד אחד פוטר משבועת התורה למי שנתחייב בה, הני מילי כשנתחייב בה על פיו מפני הודאה במקצת, אבל כשנתחייב בה על פי עד אחד, ודאי עד אחד המכחישו פוטר ממנה. דע"א, אע"פ שהאמינה אותו תורה, הני מילי היכא דליכא הכחשה, אבל היכא דמכחיש לי' סהדא אחרין לא . . . ולפיכך הדבר ברור בעיני שאפילו נאמר עד אחד פוטר משבועה של תורה, הני מילי בשבועה של מודה מקצת אי נמי בשבועת השומר אבל בשבועה הבאה בהעדאת עד אחד – עד אחד פוטר ממנה, ולא מפני שעד אחד קם לפטור בשבועה של תורה, אלא משום דמשוי לי' סהדותא דקמא כמאן דליתי', דהוה לי' עד אחד בהכחשה ולא מהימן" עכ"ל.

(*) לע"נ אחותי האשה הצנועה והחסודה, השלוחה מרת אסתר איידל ע"ה בת יבדלחט"א ר' ישראל אליעזר שי'.

והנה הרשב"ץ (מובא בשטמ"ק) כתב לדחות השגת הר"ן הנ"ל: "ויפה אמר, אבל קצת קשה לי, כי היכי דעד אחד לאחר שהתירוה לינשא אינו כלום משום דחשיב בזה אחר זה כיון שנעשה מעשה על פיו, הכי נמי יש לנו לומר כשהעד חייבו שבועה, ובית דין גמרו דינו אע"פ שלא נשבע עדיין אין עד אחד פוטרו משום דהוי בזה אחר זה, ושני עדים אפי' לאחר גמר דין פוטרינ אותו משבועה. וכיון שכן אכתי הוה לי' למפרך מה לפיו וע"א שכן אין פוטרינ אותו משבועה כיוצא בהן מחייב אותה בשום צד בעולם ואפילו לאחר גמר דין, ומדלא פריך הכי שמע מינה שאינו פוטרו משבועה ולא מטעם ההכחשה שהזכיר הרב ז"ל, שהרי לאחר גמר דין אינו לאותו הטעם, אלא מפני שעד אחד קם לפטור משבועה, ואיני יודע חילוק בין התירוה לינשא ובין חייבוהו בית דין שבועה" (עיי"ש בארוכה שהרבה להשיג על הרא"ש).

ביאור הצ"צ והקושי שבתירוצו

ב. אך כ"ק אדמו"ר הצ"צ מתרץ דחיית הרשב"ץ בחידושו על הש"ס (ע' רלו, א), וזלה"ק: "ולכאורה יש לתרץ, דמעשה דשבועות היינו שיקבל עליו לישבע, כמ"ש בסי' כב לפירש"י: אמר נשבע פוטרים אותו כו', שאינו יכול לחזור בו, ע"ש.

אמנם יותר נכון לתרץ עפ"י מ"ש הרב ביו"ד ססי' א', ב' הב"ח ורש"ל, דלא אמרינן כ"מ שהאמינה תורה לע"א הרי כאן שניים, אלא בדבר שצריך שניים, כגון עדות אשה כו', ולפיכך כשבא אח"כ להכחישו אין דבריו של אחד במקום שניים אא"כ באו בב"א כו'. אבל באיסור והיתר, שע"א נאמן, לא מצינו שהאמינתו כב', אלא שגם א' נאמן בכל כיוצא בזה, ואפי' באו בזאח"ז שוים כו', וא"כ אפי' נעשה מעשה עפ"י הא' השני יכול להכחישו. ושבועה הרי היא כאיסור והיתר שעד אחד קם לשבועה", עכ"ל.

ולפום ריהטא צריך ביאור, אף שהצ"צ מתרץ (בתירוץ הב' העיקרי) קושיית הרשב"ץ ע"פ סברא טובה וכו', אבל א"א לפרש כן בדברי הר"ן עצמו, דא"כ העיקר חסר מן הספר, ועוד דהר"ן כתב אחרת בהדיא וחדש דיש חילוק בין התירוה לינשא דהוי גמר הדין לחיוב שבועה דאינו גמר הדין!?

בפשטות נראה לומר, דאין הכי נמי דביאור הצ"צ לא אתי שפיר בדברי הר"ן עצמו, אבל עכ"פ מתרץ קושיית הרשב"ץ "ואיני יודע חילוק בין התירוה להנשא ובין חייבוהו ב"ד שבועה", דדוקא גבי אשה דהתירוה לינשא וגבי סוטה דצריך ב' עדים אז אמרה הגמ' דכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שניים, אבל גבי איסורין דעלמא, דקיי"ל דע"א נאמן

לא מצינו שהאמינוהו כב', ולכן בנדו"ד אפי' לאחר שנעשה חיוב שבועה ע"פ הא' השני יכול להכחישו.

ביאור חדש בדברי הצ"צ

ג. אמנם כד דייקת שפיר יש לבאר דברי הצ"צ בטוב טעם, ובהקדים הדיוק בכל תיבה ותיבה בלשונו הזהב, ותחילה נעתיק ראשית דברי הצ"צ:

"עיי' נ"י שכ' [תב] ב' [שם] הר"ן דע"א פוטר משבועה הבאה ע"י ע"א, אבל לא משבועת השומרים ומודה במקצת. וכוונתם בזה לדחות רא' מהר"מ שברא"ש מביניהו דפיו וע"א, שיפרוך מה להצד השוה שבהן כו', כ"כ בשמו בש"מ. והקשה שם הרשב"ץ, דה"נ י"ל כשהעד חייבו שבועה וב"ד גמר דינו, אעפ"י שלא נשבע עדיין, אין ע"א פוטר כו', ואינו יודע חילוק בין היתירה להנשא ובין חייבוהו ב"ד שבועה".

ראשית יש לדייק בתחילת דבריו אמאי כתב "עיי' נמוקי יוסף שכתב ב' [שם] הר"ן כו'", ואמאי לא כתב עיי' בר"ן עצמו, ואף שחי' הר"ן לא נמצא בדפוס בימיו אבל דברי הר"ן כאן נעתקו אות באות בשטמ"ק כאן, ובאמת הצ"צ עצמו כותב "כן כתב בשמו בשטמ"ק". ועוד יותר, דהמעין יראה אשר איך שמובא דברי הר"ן בנימוקי יוסף זהו בדרך כלל לשון הר"ן אבל יש כמה וכמה שינוי לשונות והשמטות מדברי הר"ן עצמו בחי' הנמצאים אות באות ממש בשטמ"ק.

ואשר לכן יש לומר דדייק הצ"צ בכתבו "עיי' בנימוקי יוסף" דוקא, דאף שנימוקי יוסף הביא דברי הר"ן, מ"מ עכצ"ל שיש איזה הוספה או שינוי בדעת הנימוקי יוסף מהר"ן דאל"כ אמאי לא ציין להר"ן בעצמו, כנ"ל.

והנה כשמדייקים בלשון הנימוקי יוסף רואים, שבתחילה מביא "ודעת מהר"מ מרוטנבור"ק ז"ל ודעת הר"ן ב"ר ז"ל", וממשיך לבאר שי' הר"ן והראיות לדבריו ובסוף מסיים עוה"פ בכפל הלשון "כן העלה הר"ן ב"ר ז"ל בחידושו".

ולכן יש לומר (עכ"פ לדעת הצ"צ) שאף שהנימוקי יוסף מביא כללות דברי הר"ן, זהו רק למסקנתו להלכה, אבל אינו מסכים עם כל פרטיו וסגנונו בראיותיו. היינו, שלפועל מסכים הנימוקי יוסף עם הר"ן שעד אחד אינו פוטר שבועה מן התורה, ורק בשבועת עד אחד "פוטר" השבועה ע"י הכחשה.

ועפ"ז יומתק מאוד לשון הנמוק"י "וכן העלה הר"ן", היינו המסקנא שהעלה הר"ן, אבל אינו מסכים עם כל סגנון ופרטי ראיותיו. ובאמת כן פשטות המשך דבריו, דבסוף מסיים הנמוק"י מסקנת ההלכה "ומיהו היינו

דוקא בעד דמשוי ליה לסהדותא דקמא כמאן דליתה, אבל לפטור מי שחייב שבועה של תורה כמודה במקצת א"נ שבועת השומרים לא, וע"ז כתב "כן העלה הר"ן ב"ר ז"ל בחידושו".

[ואף די"ל דכפל דבריו בסוף משום דבתחילה כתב בדעת מהר"ם מרוטנבורג והר"ן לענין עד א' מסייע פוטר משבועת עד א', כאן מסיים לומר דהמסקנא היא דוקא לשיטת הר"ן משא"כ המהר"ם, מ"מ שפיר דייק הנמוק"י בכתבו "העלה" דווקא (ולא כתב וכיוצ"ב), דרק למסקנא ס"ל כהר"ן אבל הסגנון דראיותיו לא.

סמך לחזק הביאור חדש משיטת הנמו"י ביבמות

ד. אע"פ שהדברים נראים קצת מחודשים, הנה לא רק שלכאן צ"ל כן בדעת הצ"צ, הנה באמת מסתבר לומר הכי ובהקדים הא דאיתא ביבמות בריש פרק האשה רבה (פז, ב): "האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת, ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה", ובהמשך הגמ' שם (פח, ב) איתא: "איתמר אמר שמואל לא שנו אלא שלא מכחשתו, אבל מכחשתו לא תצא, במאי עסקינן אילימא בבי תרי כי מכחשתא ליה מאי הוי אלא בחד, טעמא דמכחשתו הא שתקא תצא, והאמר עולא כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שניים ואין דבריו של א' במקום שנים כו", ע"ש.

ובנמוק"י על אתר כתב (דף כח, א מדפי הרי"ף): "הרי שנים: הרי הוא חשוב כשנים כגון בעדות אשה לומר שמת בעלה ובעדות סוטה לומר נטמאה ואם בא אח"כ עד אחד להכחישו חשבינן ליה כחד לגבי שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים . . . וכתב הריטב"א ז"ל נראין דברים כדברי הרי"ז ש'ל שאמר דדוקא בעדות דבר שבערוה דבעינן שנים והאמינוהו לזה כשנים, אבל באיסור דעלמא דסגי בחד כיון שלא האמינוהו אלא כחד כי אתא אחרינא ומכחישיה הויה הכחשה כחד לגבי חד" (ועיין בש"ך יו"ד סי' קכ"ז ס"ק י"ד שהאריך בדעות הראשונים בזה).

והנה שאר הראשונים מלבד הנמוק"י, הריטב"א והרי" חולקים ע"ז ונקטו להלכה שדברי עולא כל מקום שהאמינה תורה כו' קאי על כל האיסורים ולא רק בדבר שבערוה. ובאמת שיטת הנמו"י ודאימי' מחודש הוא, כיון דלשונו של עולא "כל מקום וכו'" משמע "כל מקום" ואין יוצא מן הכלל.

ועפ"ז יש לומר שדוקא כתב הצ"צ "עיין בנמוק"י" ולא סגי לי' בדברי הר"ן, דכיוון דכל תירוצו הוא דוקא אליבא דהאי ראשונים דס"ל דע"א הרי כאן שניים זהו דוקא בדבר שבערוה ולא בשאר איסורים כנ"ל, וזו היא

שיטת הנמוק"י כנ"ל ביבמות, משא"כ שאה"ר סב"ל שהוא בכל איסור ולדבריהם לא שייד תירוץ הצ"ל כלל דאין מה לחלק בין היתירה לנישא לבין חיוב שבועה, והיה קושיית הרשב"ץ במקומה עומדת. ולא מצינו שהר"ן כתב בהדיא כהני יחידים דדוקא בדבר שבערה כו', ומסתבר לומר דס"ל כשאה"ר ועכ"פ אין לתרץ דבריו ע"פ שיטת יחידים אלו כהנמוק"י והריטב"א אם לא כתב בעצמו בהדיא.

ע"פ הנ"ל ביאור חדש בפלוגתת הרא"ש

ה. ומעתה יש לומר שבאמת הא גופא המחלוקת הכא בין הרא"ש ודעימי' ובין הנמוק"י; דהרא"ש והמהר"ם ס"ל דאין לחלק בין דבר שבערה ושאר איסורין כשאה"ר ולכן ראייתו הג' מר' חייא שפיר כמ"ש הרשב"ץ ולכן ס"ל דעד פוטר משבועה, אבל הנמוק"י החולק על הרא"ש וסב"ל דיש חילוק בין היתירה לינשא (דבר שבערה) וחיוב שבועה (שאר איסורין דעלמא) ולכן יש לדחות ראייתו השלישית (באו"א מדחיית הר"ן) כמשנ"ת בדברי הצ"צ, ולכן ס"ל דאין עד אחד פוטר משבועת התורה.

וגם יומתקו הדברים, דהריטב"א בסוגיין כותב כהנימוק"י ולא כהרא"ש לענין זה דאין ע"א המסייע פוטר משבועות התורה, וז"ל: "אבל מי שמחוייב שבועה מן הדין ואפילו היסת ואע"פ שיש ע"א מעיד כדבריו אינו נפטר משבועתו". ולפי הנ"ל יש לבאר שהריטב"א אזל לשיטתו ביבמות וכדעת הנמו"י דרק בדבר שבערה אמרינן הרי כאן שניים ולכן אין ראי' להרא"ש לומר דע"א פוטר משבועת התורה.

ע"פ כהנ"ל מובן היטב דברי הק' של כ"ק אדמו"ר הצ"צ ויפה פלפל ובפרט דיוק דבריו בכל תורה ותורה, ובמיוחד גאונותו וחידושי הטמונים בדבריו הקצרים בלשונו הזהב, כמשנ"ת, ודברים הנ"ל הם רק בדא"פ, אלא דנראה לומר כמשנ"ת משום שעפ"ז מובן היטב דבריו הק' לתרץ קושיית הרשב"ץ, ומונחים הם בלשון הנמו"י.

וכיון דאתנין להכא, יש לתקן טעות הדפוס בגמרות הוצאת "מכון אהלי שם ליובאוויטש" שמביאים דברי הצ"צ הנ"ל, ובהערה 3 כתבו: "וז"ל אדה"ז בשו"ע יו"ד סי' א' קו"א א'", וטעות הוא ובאמת הוא בקו"א ט"ו (בקטע השני שם).



חסידות

ציונים לתניא קדישא (ד)

- מוגש לרגל מאתיים שנה מהסתלקות אדה"ז -

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

המשך פ"א - ואם אח"כ עשה תשובה: מה שכתבו רבינו בחצי ריבוע, הוא משום שאינו משטף המשך הענין, שמדבר ממהות הרשע, אבל ודאי מוסיף בביאור הדבר, לומר שאם כן, אין מציאות כלל שבו נקרא "בינוני", וכ"מ בביאורים, והנה ברשימות רבינו כתב וז"ל: "למצוא מקורו. קדושין מט: ע"מ שאני צדיק אפי' ר"ג מקודשת כו' הרהר תשובה. פסחים ח. האומר סלע כו' ה"ז צד"ג", ועי' במש"כ המו"ל, ולענ"ד בכוונתו הק', דלכאורה אפשר היה לומר שמקורו בקדושין מט, ב: "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה", ואולם זה אינו, שהרי זה בא בהמשך לכל הסוגיא שם שא"צ חכם כרבי עקיבא ועשיר כר' אלעזר בן חרסום וכו', ובודאי אין הכוונה כפשוטו שנעשה צדיק גמור, וכמבואר בשו"ת הרא"ש סעי' י"ז ב' שאינו אלא מספק לחומרא דאשת איש, וכ"כ הפוסקים ז"ל, ועל זה הביא רבינו את הגמ' בפסחים שרואים שנקרא "צדיק גמור" בנותן סלע צדקה כו' ובודאי שאין הכוונה כפשוטו.

ולענ"ד אולי יש לומר עוד שמקורו בפסקי רקאנטי סי' סז, שמיד שהרהר תשובה "הרי הוא צדיק גמור", ועי' בגלינוי הש"ס להגר"י ענגל ז"ל לקידושין שם שהביאו, וכתב עליו: "ולפי זה אפילו אמר 'על מנת שאני צדיק גמור' מקודשת" עי"ש, וכל שכן כמובן ב"עשה" תשובה.

ועי' "לקוטי תורה" לפרשת דברים: "אבל בעולם הזה יכול להשתנות מן הקצה אל הקצה מיד כרגע, עד שלדינא המקדש את האשה ע"מ שהוא צדיק גמור מקודשת, אפילו הוא רשע גמור, שמא הרהר תשובה כו', והיינו מפני שיש הארת הסובב כו'" עי"ש.

ונראה מדברי רבינו ז"ל בתניא כאן ראייה, שסובר כהני רבוותא שאם עשה תשובה ככל יכלתו, אף שלא נתכפרו לו חטאיו, הרי הוא נקרא צדיק גמור, וכ"כ הגאון היעב"ץ בתשובתו שנדפסה ב"שתי הלחם" למהר"ם חאגיז ז"ל סי' יא, ודלא כדעת בעל "עטרת זקנים" שנדפסה שם, שהוכיח מסנהדרין דף צז שכל זמן שלא נתכפר הוא בכלל "זבח רשעים תועבה" עי"ש, וכך כתב להדיא בשו"ת מהר"ם לובלין סו"ס פ"א: "היינו שעל ידי

הרהור תשובה שמקבל על עצמו לעשות תשובה שלימה ולשוב ממעשיו הרעים לא נחשב עוד רשע לשמים", וכן הוא מפורש בחידושי "חתם סופר" לשבת (לא, ב ד"ה מי שאכל): "והכי נמי מי שהרשיע אינו צריך שום דבר ושום תקנה להיות צדיק גמור, אלא מיד ברגע אחד שמקבל עליו להטיב דרכיו הרי הוא צדיק גמור, אלא שהקב"ה אינו מוותר על העבירות שעבר, וברצון תליא, אם רוצה לסגף עצמו בעולם הזה כדי להפטר מעונש שמים טוב לו ואם לאו ימורקו עוונותיו במשפטי ה', אבל לעולם צדיק גמור ברגע כמימרא", וכל שכן איפוא ב"עשה תשובה", ועי' גם ב"כלי חמדה" פר' נשא, בשו"ת "משיב שלום" (פייגנבוים) סי' יב, ובשו"ת "דובב מישרים" להגאון מטשעבין ז"ל סי' כב.

העובר על איסור קל: עי' "ראשית ביכורים" להגה"ק מוהר"א וינברג הי"ד לבכורות (כו, א) שדייק מדברי הגמ' שם: "תולש מי איכא מאן דשרי" וברש"י: "הא ודאי רשע הוא" וקושיית רי"ט אלאזי שם: הא אינו עובר על לאו דלא תגזו ולמה נקרא רשע, וכתב ע"פ דברי רבינו הכא דגם בדרבנן נקרא רשע עי"ש, ועי' ברמ"א חו"מ סי' לד ס"ד המגביה ידו על חברו להכותו פסול לעדות מדרבנן, וב"משנת דר"א" מהד"ב שם תמה: "לא ידענא אמאי רק מדרבנן אם קריא רחמנא רשע וכו'".

ועי' עוד בשו"ת "עמודי אש" סי' א' אות טז במש"כ בזה, ועי' יבמות כ, א, ונדה יב, א; רש"י ביצה יז, ב; מהר"צ חיות לשבת מ, א; שו"ת "דברי יעקב" (שור) סי' פג; "ציון לנפש חיה" (לייטר) סי' מ ועוד.

כדאיתא בפ"ב דיבמות: עי' "אור גדול" החדשות (לה"גדול" ממניסק ז"ל) סי' יט, בהא דרבא אמר ביבמות שם ובנדה שם דנקרא רשע, ולא הביא כל ראייה לדבריו מקרא, ואילו בשבת מ' ע"א אמר רבא האי מאן דעבר אדרבנן שרי למקרי ליה עבריינא כמאן כו', וכתב שבשניות מדברי סופרים (ביבמות) וכן בהא דנדה שם, מכשיל חבירו באיסור דרבנן, וקעבר על "לפני עור" מן התורה (לשיטה הסוברת כן), ולפיכך פשוט הוא שנקרא רשע ואין צריך ראייה עי"ש, ולפי זה צ"ב הלשון "וכ"ש" ועי' ברשימות ביאורי כ"ק אדמו"ר שהוא כ"ש מדאורייתא לגבי דברי סופרים עי"ש, וביותר צ"ע לכאורה שהרי רבא דביה עסקינן, ס"ל דבאיסור דרבנן עובר על "לפני עור" מן התורה, כדהוכיח בארוכה ב"תורת חסד" ח"א סי' ה סק"ח עי"ש.

וי"ל בפשטות שרבינו לשיטתו בשו"ע סי' רמב ס"ט, שבודאי אינו עובר על "לפני עור" מן התורה, עי"ש וכמו שכתב באמת ב"אור גדול" שם בהמשך דבריו, דלא כה"משנה ברורה". גם מה"ראשית ביכורים" שהובא

לעיל מוכח שלמד כן, שה"רשע" הוא על ענין שבדברי סופרים, ועי"ג"כ להלן בד"ה "מבטל איזו מ"ע".

נקרא . . מקרי: מה ששינה וכתב קודם "נקרא רשע" ואח"כ "מקרי רשע", עי' מה שכתב בזה ב"לקוטי לוי יצחק", ש"נקרא" היינו מאליו עי"ש, ולכאורה יש כאן שינוי מלשון הקודש ללשון ארמית, ורגיל בשיחות קודש רבינו שזה מורה על ירידה בדרגא, ולפי מש"כ לעיל בגדר "רשע גמור" י"ל שדוקא בו כתב "נקרא" שהוא יותר מ"מקרי", ולמה שכתבנו לעיל י"ל עוד, ע"פ הירושלמי כתובות פ"ד ה"ח: "אמר לי: עוקבא רשיעא זון בניך", ועי' בספר "עלי תמר" להגה"ח רבי יהושע תמר זצ"ל על הירושלמי שם, שפירש על פי מש"כ ב"לקט יושר" לתלמיד ה"תרומת הדשן", הל' סוכה עמ' קמד: "פעם אחת ירדו גשמים ולקח מה"ר שלום זצ"ל חתיכת דג ואמר להשליח: תאמר לו קיבל הדיוט חתיכת דג" משמע שפירש "הפטור מדבר ועושהו "נקרא" הדיוט" היינו שיש לקרותו מפורש "הדיוט", ולכן גם ר"י קרא לו "עוקבא רשיעא" שהעובר על ד"ח יש לקרותו מפורש "רשע" עי"ש ודפח"ח, ולפי"ז י"ל שזהו כפל הלשונות: "מקרי" היינו ע"י אדם ו"נקרא" היינו בחז"ל, ועי' בשו"ת "צמח צדק" שער המילואים ח"ד סי' צט סב, ב.

ואפילו מי שיודע למחות: עי' בביאורים. לכאורה היה נראה דהוכחה ומחאה שני ענינים הם, וע"כ דייק "בפ"ו דשבועות" דהמחאה מדין ערבות נלמד מ"וכשלו איש באחיו" עי"ש, ועי' בקונטרס "מתן שכון של מצות" של ה"פרי מגדים" חקירה ד, ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שג, וכ"ה להדיא ברא"מ ויקרא עה"פ וכשלו עי"ש.

בפ"ו דשבועות: נוסף בחצא"ר, והנה לכאורה יש להעיר מע"ז (ד, א): "כיון שהיה בידם למחות ולא מיחו הו' להו כצדיקים שאינן גמורים" ומשמע שרק צדיקים שאינן גמורים הם ולא רשעים, ועי"ש וי"ל, ועיין עוד בזה"ק ח"ג מ"ו ריש ע"ב: "יש צדיק אובד בצדקו כו' איהו איתפס בחוביהו כו' דהא הו' רשו בידי למחאה ולא עבדית כו'" – ולכן הוסיף רבינו "בפ"ו דשבועות".

וכ"ש וק"ו: ב"אגרות קודש" ח"ד עמ' קפ (והובא גם ב"לקוטי פירוש" על התניא) מקשה למה לומד רבינו מ"קל וחומר", הרי מפורש הדבר בשבועות ובזבחים דאמרו רז"ל "האי עשה היכי דמי, אי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה", ומתרץ בתירוץ השני: "משבועות וזבחים מוכח רק דנקרא רשע, וקס"ד לומר שזהו רשע קל, ומביא ראיה בתניא שהוא רשע חמור, כי אתיא במכל שכן וקל וחומר", עי"ש, ועדיין צ"ב מה

פירוש "רשע קל", אך יעויין ב"נתיבות עולם" למהר"ל ז"ל, נתיב אהבת ריע פ"ג, לפרש פלוגתא דריש לקיש וזעירי אמר ר' חנינא, בסנהדרין (נח, ב) גבי "מגביה יד על חבריו" אם נקרא "רשע" או "חוטא", וז"ל: "והפרש יש בין רשע ובין חוטא, כי ה"רשע" נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר בלבד נקרא רשע, ו"חוטא" נקרא כאשר יחטא לגמרי לא יציאה מן השיווי והצדק בלבד" עי"ש, הרי שיש "רשע" כזה שאינו כמו חוטא ממש, וזהו איפוא "רשע קל" [אבל צל"ע קצת מלשון הרמב"ם פ"י מהל' מתנות עניים ה"ג: "כל המעלים עיניו כו' ונקרא רשע כו' ונקרא חוטא כו'" ואכ"מ].

במבטל איזו מ"ע: עי' בספר "שעשועי רעיונים" (פיעטרקוב תרצ"ב) כלל יח: "ובמק"א הערתי בהא דכתב הרב ז"ל מלאדי בלקוטי אמרים פ"א, דהמבטל מ"ע שאפשר לו לקיימה מקרי רשע מק"ו, ועובר איסור דרבנן כו', דלפי המבואר בש"ס סוכה הנ"ל, דאיסור דרבנן משבת חמיר משאר מצוות עשה דאורייתא, א"כ האיסור דרבנן ביבמות שם הוא מאיסורי ערוה שיש בהם חיוב מיתה, עי"ש בדף כ', אם כן מה קל וחומר הוא זה למצוות עשה, אך בסוכה שם מוכח דר' יהודה לית ליה דעשה דאורייתא קל מאיסור דרבנן כזה, ואם כן כיון דהא דיבמות לר' יהודה הוא עי"ש, ואם כן אתי שפיר קל וחומר של הרב ז"ל".

הכרת תכרת: עי' זוה"ק ח"א (רמב, ב): "דכל מאן דידע לאשתדלא באורייתא ולא אשתדל אתחייב בנפשיה", ועי' בהגהות "באר אליעזר" שם.

והנה בביאורים הקשו אמאי לא חשיב בין ל"ו כריתות, ותירצו שענין הכרת כאן הוא ענין אחר, ע"פ דברי רבינו ב"תורה אור" בדרושים לפורים בענין "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", עי"ש ובמאמר ד"ה וארא תשי"ב.

ולהעיר שהקושיא בעצמה היא של התוס' בספ"ק דשבועות ועי"ש מה שכתבו, ועי' ב"נשמת חיים" לרבינו מנשה בן ישראל ז"ל תלמיד הרמ"ק, מאמר ראשון פרק רביעי, מש"כ באורך, ועי' ב"משכיל לאיתן" (וילנא תקע"ח) ליומא פ"ה ע"פ הגמ' סנהדרין צט, א כי לא חשיב אלא אלו שיש בהם מעשה עי"ש.

הוא שם המושאל: עי' פסחים ח, ב: "האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור", ועי' ב"חסד לאברהם" להר"א אזולאי, מעין ד' נהר מ"ו "מי הוא נקרא צדיק" עי"ש מי ששומר מצות ברי"מ כו', ועוד כיו"ב.

ועי' בפתיחה ל"מורה נבוכים" ח"א: "ומהם, מושאלים, ויקחום גם כן כפי הענין הראשון אשר הושאלו ממנו" ועי' ש' בסוף הספר ב"פירוש המלות הזרות" למהר"ש אבן תיבון ז"ל אות ש', ועיין עוד על יסוד דברי המו"נ הנ"ל בספר "רוח חן" למהר"א אבן תיבון ז"ל בסופו "ביאור השמות": "והמין השני הוא הנקרא מושאל, ודע שכל שם מושאל משותף ולא כל משותף מושאל, וזה המשותף והמושאל הוא שקדם לו חבירו בשם, כגון רגל, שתחילתו הוא נקרא על רגל בעל חי מפני היות העמידה והתנועה עליו, ונעתק לרגל הכסא מפני שדומה זה לזה בענין העמידה כו'", ועיין עוד בענין "שם המושאל" ב"פרדס" שער א' פ"ח, בשל"ה (ח"א י, ב) בית חכמה, וב"אמונת חכמים" לרבי אביעד שר שלום באזילה ז"ל פכ"ד, וב"נועם אלימלך" פרשת קדושים עה"פ ובקוצרכם.

לפי שנדון אחר רובו: עי' פתחא זעירא ל"מקור מים חיים" שם: "הגם דבכל דוכתא בש"ס מקרי צדיקים אשר זכויותיהם מרובים מעוונותיהם, עיין ר"ה דף ט"ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה ונחתמים וכו', מ"מ י"ל דכאן קריא לה הש"ס בחינה זו בשם "בינונים" וכה"ג כתב הר"ן בשם הרמב"ם ברשעים גבי צדיקים ורשעים, דהפי' בדין זה קאמר כו'".

ומקרי צדיק בדינו: עי' מדרש רבה פר' תצוה פל"ג: "מתכפר, יצא צדיק כו'", ועי' "תורת האדם" להרמב"ן שער הגמול בתחילתו, וריטב"א ר"ה (טז, ב) ו"עשרה מאמרות" מאמר חיקור דין ח"ב פכ"א, ועי' שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קצז: "וגם מצינו הלשון צדיק מתפרש על כל אדם אשר הוא צדיק במשפטו, וכמ"ש צדיק הראשון בריבו".

ולבי חלל בקרבי: ברש"י לברכות שם: "ולבי חלל בקרבי, יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי שיש בידי לכופו", ובב"ב (יז, א): "שלשה לא שלט בהם היצה"ר כו' ויש אומרים אף דוד שנאמר (תהלים קט, כב) ולבי חלל בקרבי" וברש"י: "יצרי הרע מת בקרבי", ועי' "נתיבות עולם" למהר"ל נתיב כח היצר, ועי' "כלי יקר" (בראשית לב, כה): "שהיצר הרע נמשל לזבוב, כי סתם זבוב אינו רובץ בבשר השלם שבאדם, כי אין כחו בפיו לעשות פתח חדש בבשר שלם, על כן הזבוב רובץ בין המשפתיים, במקום שמוצא פתח פתוח קצת, שם ירבוץ להרחיב פי המכה, כך היצר הרע אינו מזדווג אל האדם השלם, אשר לא פרץ גדרו כלל, ולא פתח לו פתח לחטאת" עי"ש.

עי' בזה ב"נאות דשא" על תהלים, להגרש"א עלקין ז"ל ח"ב עמ' כט, וב"ברכת שמעון" להגרב"ש שניארסאהן ז"ל על התורה פרשת ויצא בתחילתו.

שאינן לו יצר הרע: עי' ברשימות רבינו: "הפירוש ד"חלל" הוא (לא ענין של מיתה, כמו "כי ימצא חלל", חלל חרב, אלא) מלשון חלול (ריק) שאין לו יצר הרע, ואח"כ מוסיף ביאור "כי הרגו בתענית" עי"ש כל ההערה. ולהעיר מלשון הרה"ק ר' זאב מושרני אוסטרעא זי"ע, תלמיד המגיד ("תקיפא דארעא דישראל" מכתב קודש ג): "יש שמגיע אליו החיצין רחוק ממנו כו' ויש מגיע לעומקו ולא לחלל הלב, ופועל בו אינו מפעיל לאחרים, ויש שמגיע לחללו כמ"ש אבינו דהע"ה ולבי חלל בקרבי, הוא פועל ומפעיל אחרים כו" עי"ש.

עי' "תפארת בנים" (לבעל "דרכי תשובה" זי"ע) לספירת העומר: "אימתי הן תמימות בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, על פי הידוע מהגה"ק הרב בעל התניא ז"ל בספרו לקוטי אמרים, החילוק בין בינוני לצדיק, דגם הבינוני אינו עובר שום עבירה ח"ו, רק בבחינת תרין חללי דליבא יש לו נטיה בחלל השמאלי לצד חומריות ורע, והוא לוחם וכובש את יצרו, מה שאין כן הצדיק אשר מקויים בו כבר מה שאמר דוד המלך ע"ה "ולבי חלל בקרבי" שאינלו רק חלל אחד, שכבר נכנע החלל השמאלי לגמרי לעבודתו ורצונו יתברך שמו, והוא כולו בבחינה שאמרו רז"ל (ברכות סא, ב) צדיקים יצר טוב שופטן כנודע, וזה יורמו לדעתי מה שצריכין לכוון להמשיך הא' לד"ם, וגם י' פעמים ד"ם גימטריא ת"ם, וכשממשיכין הא' נעשה אמת, היינו כשנמשך האל"ף מרצונו יתברך שמו האחד יחיד ומיוחד, אז נעשה רצונו של מקום נמשך לבחינת יעקב"ב איש ת"ם, שנצטרף הא' ונעשה אמ"ת, תתן אמת ליעקב, וזה שכתב המדרש "אימתי הן תמימות" (בחינת ת"ם שהוא יעקב אבינו ל"א מ"ת), היינו כשנמשך האל"ף מאלופו של עולם ח"י העולמים יתברך שמו, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום (שהמשיכו הרצון מאין סוף ברוך הוא היחיד המיוחד יתברך שמו על אמ"ת), ואין עוד רק רצון אחד וחלל אחד בלב רק לעשות רצונו של מקום".

כי הרגו בתענית: עי' ירושלמי ברכות סוף פ"ט: "אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו, מאי טעמא: ולבי חלל בקרבי", וב"קרבן העדה" לירושלמי סוטה פ"ה ה"ה: "אבל דוד לא היה יכול לכופ יצרו כל כך והרגו בפעם אחת כו" עי"ש, [ולכאורה צע"ק מירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ג "ואומר ליצרו הרע" עי"ש], ועי' ב"נתיבות עולם" למהר"ל ז"ל פ"ד: "כי מה שאמרו כי לא היה דוד ראוי לאותו חטא היינו מפני שהיה צדיק גמור", ועוד שם כי דוד היה צדיק "מצד עצמו" עי"ש, ועי' "פני יהושע" לברכות (י, א סד"ה אמר ר"י), ועי' "באר מים חיים" פרשת בראשית ופרשת כי תצא, ב"דובר צדק" להרה"ק רצ"ה מלובלין זי"ע סד, ב: "והוא דרגא

דדע"ה שאמר ולבי חלל בקרבי, ואמרו ז"ל בהרואה שהרגו ליצה"ר בתענית כו" וכן הוא ב"מחשבות חרוץ" להרה"ק הנ"ל (ו, א): "כמו שאמרו רז"ל בדוד המלך ע"ה שהרגו בתענית שהוא כמו לעתיד שיבוטל היצר עי"ש, ועי' גם ב"ישראל קדושים" להרה"ק הנ"ל (ד, ד): וכן הוא סתמא דברייתא ברכות ס"א רע"ב מהאי קרא דצדיקים יצר טוב שופטן, ע"ש ברש"י דהיצר הרע מת, וע"ש הגירסא ברש"י שבעין יעקב איזה הוספת לשון, ובאבות דר"נ פל"ב איתא דניטל מהן יצר הרע וניתן יצר טוב, מהך קרא דלבי חלל, וכן הוא על דוד המלך ע"ה בזהר פ' משפטים ק"ז רע"ב ופ' פנחס רכ"ז ב', ובמדרש איתא שהרגו בתענית כו", ועי' בהקדמת שו"ת "מחזה אברהם" להגאון מבראדי ז"ל ח"א ד"ה והנה כבר.

אמרו רז"ל במדרש: עי' "לקוטי שיחות" ח"ד אבות פ"ו שמפורש כן בגמ' סוכה דף לו, אבל כן הדרך לקרוא לאגדות הש"ס הדורשים את הפסוקים בשם מדרש עי"ש, וכן הוא הרבה ב"דגל מחנה אפרים" שמציין למדרש ואינם אלא בגמ' עי"ש. אולי יש להעיר ממדרש ר"נ בן הקנה, הובא גם ב"עבודת הקודש" להר"מ בן גבאי חלק העבודה פ"א עי"ש.

וצדיק יסוד עולם: עי' חגיגה (יב, ב): "עמוד אחד וצדיק שמו", ועי' זוה"ק ח"א (קפו, א) ועי' ספר הבהיר אות קב: "עמוד אחד מן הארץ לרקיע וצדיק שמו כו' והוא סובל כל העולם דכתיב צדיק יסוד עולם" ושם אות קנז: "יש לו להקב"ה צדיק אחד בעולמו והוא חביב לו מפני שמקיים כל העולם כולו והוא יסודו כו", ועי' "נתיבות עולם" מהר"ל נתיב הצדק פ"א, ועי' ב"קול יעקב" (אמסטרדם תס"ח): "צדיק ר"ת צפון דרום ים קדם, שהצדיק מגן על כל פינות עולם".

דלכל איש ישראל: עי' "דובר צדק" להרה"ק הר"צ הכהן מלובלין ז"ל, בתחילתו.

ונשמות אני עשיתי: עי' "לקוטי שיחות" ח"ה עמ' תטז: "למעלה בבחי' אני עשיתי – נשמות, בירידתן למטה להתלבש בגוף – נפשות, וראה זח"ב צד, ב", ולהעיר מברייתא דר' ישמעאל (מרכבה שלימה סדר מחנות): "ודרשתי את הפסוק הזה ומצאתי בענין כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי אלו נשמות של צדיקים שעדיין לא נבראו בגוף", ועי' פירוש המשניות להרמב"ם בהקדמה לאבות ובראב"ע לקהלת, ועי' בפרקי הצלחה להרמב"ם פרק א' שהביא פסוק זה, ועי' "נשמת חיים" המאמר הראשון פ"ח, ועי' בספר "שלחן המערכות בסתרי החכמה" להגרמ"י וינשטוק ז"ל (מערכה י' מחלקה א' פרק שני), ועי"ש אות ה' שהביא את דברי רבינו כאן.



בגדר עסק התורה שלא לשמה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא במאמרים הקצרים לרבנו הזקן (ע' תקסט): "בענין עסק התורה שלא לשמה, דסתרי אהדי דרב יהודה אמר רב, דמקשה התוס' בפסחים [ג, ב. ד"ה וכאן] על לעולם יעסוק אדם בתורה אף שלא לשמה כו', ובברכות [יז, א] אמר כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות, [ו"נוח לו שלא נברא"]? ותרצו התוס', כאן לקנטר כו'. וזה אינו מספיק, דמה לנו לחלק כוונת הבריות הרי הכל נקרא שלא לשמה?

"והנראה ע"פ האמת דבחי' שלא לשמה דפסחים הוא עצמו השלא לשמה דברכות, שהוא סם המות ונוח לו שלא נברא, . . . ואפ"ה קאמר לעולם יעסוק וכו', שמתוך הרגל לימודו יבוא לבחי' לשמה כי המאור שבה מחזירו למוטב. כי הגם שנק' סם המות, . . . יכול להתהפך לסם חיים במאור שבה. אבל אם היה מונע לגמרי בשביל זה מעסק התורה, היה הולך בשרירות ליבו לעשות כל רע בעיני ה', . . . וא"כ מה איכפת אם הוא קורא ושונה תמיד היפוך רצונותיו הטבעיים הרעים, עד"מ אם הוא עובר על גזל וג"ע ושפכ"ד והוא לומד תמיד ושונה בכל ענינים בפרטי דיניהם וסברותיהם וכל נדנוד עבירות ד"ס, ואף שהוא עובר עליהם, מ"מ ע"י חזרתו תמיד על האזהרות אולי המאור שבה תחזירהו למוטב להפוך שרירות ליבו הרע, ואולי היפוך הסם המות לסם חיים לטוב ורפואה לו.

"ועכשיו יתורצו ב' המאמרים, כי באמת נוח לו שלא נברא וסם הוא אוכל, ואעפ"כ עצת רב יהודה נכונה שיעסוק אף שלא לשמה אולי יבוא לבחי' לשמה ע"ד הנ"ל . . . ושרש הדברים כי אעפ"י שלא ניחא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה כמ"ש [תהלים נ, טז] ולרשע אמר וגו' שהוא עובר ולומד תמיד, אעפ"כ אם בא להימלך אם לעסוק בתורה אם לאו, אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק, וכ"ה הדין באמת, וכ"ה ע"ד הקבלה". עכ"ל אדמו"ר הזקן. (וכ"ה במאה שערים (סי' מא), שו"ת רבנו הזקן שער המילואים (סי' ח), שו"ת הרב (סי' עח) ובביאורים שם.)

והנה במה שחולק רבנו הזקן על התוס' הנ"ל וס"ל דגם לימוד התורה באופן של לקנטר חייבים ללמוד בכל מצב שהוא, נראה להביא סייעתא לזה ע"פ מ"ש רבנו הזקן בלקוטי תורה ראה (כו, ג בד"ה) ושמתי כדכד שמשותיך) בביאור מאמחז"ל "נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר

משנברא", דלכאורה מקרא מלא הוא [בראשית א, לא] "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", ופסוק זה נאמר אחרי מאמר [שם א, כו] נעשה אדם שכבר נברא האדם, וטוב וישר לפני האלקים את אשר עשה, ואיך נמנו וגמרו לומר נוח לו לאדם שלא נברא כו'?"

ומתריך, דאמנם טוב לו שנברא "שהרי הירידה והבריאה מבחי' טהורה היא לבחי' בראת יצרת נפחת בי היא בשביל עלייה גדולה ונפלאה לאין קץ לבחי' קדש העליון שלמעלה מעלה ממדרגת טהורה. . אלא שעכ"ו לא זה לבד הוא תכלית המכוון בבריאתו", כי אם שיעבוד לצורך גבוה ושלא ע"מ לקבל פרס, ולכן "נוח וקל הי' לו שלא נברא אף שישאר בבחי' טהורה היא משיכנס בתוך המלחמה עצומה עם היצה"ר ולואי שתהא יציאתו כביאתו".

ומעתה א"ש מדוע חייבים ללמוד תורה בכל מצב שהוא אפילו אם זהו ח"ו ע"מ לקנטר, הגם "שהוא סם המות ונוח לו שלא נברא", כי זה ש'נוח לו לאדם שלא נברא" הכוונה בזה שרק "נוח וקל הי' לו שלא נברא", והיינו אף 'שלא ניחא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה. . אבל 'לא אמרו ח"ו טוב לו שלא נברא, דזה א"א לומר, שהרי הירידה והבריאה מבחי' טהורה היא לבחי' בראת יצרת נפחת בי היא בשביל עלייה גדולה ונפלאה לאין קץ לבחי' קדש העליון שלמעלה מעלה ממדרגת טהורה', דהיינו שנברא לכבודו ית' לשמש את קונו', 'ואפ"ה קאמר לעולם יעסוק וכו' שמתוך הרגל לימודו יבוא לבחי' לשמה כי המאור שבה מחזירו למוטב, כי הגם שנק' סם המות מ"מ כך הוא, ויכול להתהפך לסם חיים במאור שבה, אבל אם הי' מונע לגמרי בשביל זה מעסק התורה היה הולך בשרירות ליבו לעשות כל רע בעיני ה'.

והיינו, דבשלמא אי אמרינן אומרים 'טוב לו שלא נברא', אזי ניחא דעת התוס' שלקנטר ממש אסור ללמוד, אבל מאחר דנמנו וגמרו ד'נוח לו שלא נברא', מבואר כנ"ל, 'כי אעפ"י שלא ניחא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה. . אעפ"כ אם בא להימלך אם לעסוק בתורה אם לאו, אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק, וכ"ה הדין באמת וכ"ה ע"ד הקבלה'.

וכדאיתא בהל' תלמוד תורה לרבנו הזקן (פ"ד ס"ג ובקו"א שם): "אבל בתלמוד תורה כשלומד ואינו מקיים מה שלומד הרי עליו נאמר [תהלים נ, טז] ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי, וסד"א שראוי לו שלא ילמוד קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ שהמאור שבה מחזירו למוטב וסופו ללמוד ולקיים לשמה" וכלשון אדמוה"ז בתו"א 'וא"כ מה איכפת אם הוא קורא ושונה תמיד היפוך רצונותיו הטבעיים הרעים,

עד"מ אם הוא עובר על גזל וג"ע ושפכ"ד והוא לומד תמיד ושונה בכל ענינים בפרטי דיניהם וסברותיהם וכל נדנדוד עבירות ד"ס, ואף שהוא עובר עליהם מ"מ ע"י חזרתו תמיד על האזהרות אולי המאור שבה תחזירהו למוטב להפוך שרירות ליבו הרע, ואולי יהפוך הסם המות לסם חיים לטוב ורפואה לו'. וכמ"ש רבנו בה' ת"ת הנ"ל: "וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם".



"מי שיש בידו למחות" באיסור דרבנן (גליון)

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בגליון הקודם (א'מב) העיר הרב פ.ק. שיחי' על מה שכתבתי (בדרך אפשר) בגליון (א'לו) לפרש מש"כ בתניא (פ"א) "ואפי' מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע", דהכוונה בזה שגם אם לא מיחה על איסור דרבנן נקרא רשע.

והקשה הנ"ל: "דמהיכי תיתי, 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".

והנה בספר "ביאורים בספר התניא" (להר"י קארף ע"ה), הכריח כן, דהכוונה דמי שיש בידו למחות על מי שעובר על מצוות דרבנן, וז"ל:

"ואפילו מי שיש בידו למחות" וצ"ל הלא היא מ"ע דאורייתא הוכח תוכיח כו' וקאמר ע"ז לקמן כ"ש וק"ו במבטל איזה מ"ע ומאי אפי' . . . ואפשר לפרש עוד שהכוונה במי שיש בידו למחות אף באיסור דרבנן¹ שכן משמע בגמ' שגם באיסור דרבנן כשלא מיחה נק' רשע".

וכן פרש גם בספר "הלקח והלבוש" על תניא, וז"ל:

(1) כל ההדגשות אינם במקורם.

"והיה אפשר לומר שהבינוני הוא שנוהר בעצמו בכל איסורי דאורייתא ודרבנן אבל לא איכפת לו מה שיעשו האחרים בפרט באיסורי דרבנן כי את נפשו הציל ע"ז הוא אומר אפילו מי שיש בידו למחות גם באיסורי דרבנן ואינו מוחה נק' רשע". (וכן הוא בספר פניני התניא להרלו"י גינבורג).



הלכה ומנהג

אכילת ושתיית קבע בסוכה

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספרית אגודת חסידי חב"ד

שיעורי כזית, כגרוגרת, ככותבת וכביצה

בשוע"ר²: "כבר אמרנו שמותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה, וכמה היא אכילת עראי כביצה שכן דרך האדם לטעום פעם אחת מלא פיו חוץ לביתו, ומלא פיו הוא כביצה, שאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה".

והיינו שאף ש"שיעור אכילה" הוא "כזית", כמבואר בשוע"ר³: "כזית שהוא שיעור אכילה, אבל פחות מכזית אינה נקרא אכילה כלל". ולכן מי שאוכל פחות מכזית מברך רק ברכה ראשונה, ואם אוכל כזית ויותר מברך אף ברכה אחרונה, וכמבואר בשוע"ר⁴: "ברכת המוציא אין לה שיעור שאפילו אינו רוצה לאכול אלא פירור פחות מכזית צריך לברך המוציא, ולא נתנו שיעור כזית אלא בברכת המזון". מכל מקום גם אכילת "כזית" חשובה "אכילת עראי" ויכולים מדינא לאכלו מחוץ לסוכה, וגם כשאוכלים אותו בסוכה אין לברך "לישב בסוכה".

ובאמת יש שיעור גדול יותר מכזית, שהוא שיעור כגרוגרת (שהיא תאנה), כמבואר בשוע"ר⁵: "והזית הוא קטן מהגרוגרת". והיא אכילה חשובה יותר לענין הוצאה בשבת, כמבואר במשנה⁶: "המוציא אוכלים

(2) סי' תרלט סי"א.

(3) סי' קפד ס"ב.

(4) סי' קסח ס"ז.

(5) סי' תפו ס"א.

(6) שבת עו, ב.

כגרוגרת חייב". ולענין עירוב חצרות, כמבואר בשוע"ר⁷: "כמה הוא שיעור העירוב . . כגרוגרת פת לכל אחד". אמנם גם אכילת "כגרוגרת" חשובה "אכילת עראי" ואפשר לאכלו מדינא מחוץ לסוכה, וגם כשאוכלים אותו בסוכה אין לברך "לישב בסוכה".

ועוד יש שיעור גדול יותר מכגרוגרת, שהוא שיעור ככותבת הגסה (שהיא תמר), שאכילה זו מיישבת דעתו של אדם, כמבואר בשוע"ר⁸: "האוכל ביום הכיפורים שיעור שכשהוא רעב תתיישב עליו דעתו באכילה זו חייב כרת . . וקבלו חכמים הלכה למשה מסיני ששיעור זה הוא ככותבת הגסה, והוא פחות מעט מכביצה". אמנם גם אכילה זו חשובה "אכילת עראי" ואפשר לאכלו מדינא מחוץ לסוכה, וגם כשאוכלים אותו בסוכה אין לברך "לישב בסוכה".

ואפילו שיעור כביצה, שהוא שיעור גדול יותר מככותבת הגסה, שהוא שיעור אכילה ש"יש בה כדי שביעה" ונקראת סעודה, ולכן מועלת (לדעה אחת) לענין סעודה שלישית, כמבואר בשוע"ר⁹: "יכול לקיים אותה . . כביצה, ואף שכביצה היא סעודת עראי . . מכל מקום מאחר שיש בה כדי שביעה נקרא סעודה". ולכן מועיל שיעור כביצה אף לענין עירוב תבשילין, כמבואר בשוע"ר¹⁰: "כיצד מצות הנחת ערוב תבשילין נוטל בידו חתיכת פת שיש בה כביצה. והיא חשובה אכילה גם לענין נטילת ידים, כמבואר בשוע"ר¹¹: "אפילו פת גמורה אם אינו אוכל אלא פחות מכביצה בלא קליפתה יש להסתפק אם צריך נטילת ידים, לפי שפחות מכביצה אינו נקרא אוכל לענין טומאת אוכלין . . לענין נטילת ידים, לפיכך יטול ידיו ולא יברך". אמנם מכל מקום גם אכילה זו חשובה "אכילת עראי" ואפשר לאכלו מדינא מחוץ לסוכה, וגם כשאוכלים אותו בסוכה אין לברך "לישב בסוכה".

ודוקא כשאוכל פת יותר מכביצה, חשובה אכילת קבע, לענין אכילה בסוכה.

שיעור "אכילת קבע" ו"קביעות סעודה"

(7) סי' שסח ס"ג.

(8) סי' תריב ס"א.

(9) סי' רצא ס"א.

(10) סי' תקכו ס"ג.

(11) סי' קנח ס"ב.

אמנם לא נתפרש כאן כמה הוא שיעור "יתר מעט מכביצה", ולכאורה נראה מלשון הלכה זו שהכוונה ל"משהו", והיינו שכביצה ממש הוא שיעור אכילת עראי, ואילו "משהו" יותר מכביצה הוא שיעור אכילת קבע. אמנם לא נראה כן ברמב"ם, שכותב¹²: "אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה, אלא אם אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יתר מעט". הרי שגם מעט יותר מכביצה הוא עדיין אכילת עראי, ורק כשאוכל שיעור "חשוב" יותר מכביצה חשובה אכילה זו אכילת קבע. ולא נתפרש כמה הוא שיעור זה.

ולפום ריהטא הי' נראה ששיעור "אכילת קבע" הוא שיעור אכילת פת בסעודה אחת. אמנם באמת שיעור אכילת פת בסעודה אחת הוא לכל הפחות כשלושה ביצים, ויש אומרים שהוא כארבעה ביצים, ואילו "אכילת קבע" הוא יותר מ"כביצה" אחת.

שהרי שיעור אכילת פת בסעודה אחת הוא שיעור "אכילת פרס", כי הפת היתה נאפית אז בשיעור של אכילת האדם שתי סעודות במשך היום, ובכל סעודה הוא אוכל "פרס" (חצי פת). ובשיעור זה יש ב' דעות, אם שיעור הפת היא שמונה ביצים ואכילת פרס היא ד' ביצים, או ששיעור הפת היא ו' ביצים ואכילת פרס היא ג' ביצים, כמבואר בשוע"ר¹³: "שיעור אכילת פרס שאמרו ביום הכיפורים ובכל איסורי תורה . . . יש אומרים שהוא כמו ד' ביצים ויש אומרים שהוא כמו ג' ביצים".

ולכן תלוי בזה גם שיעור עירוב תחומין, שהוא מזון שתי סעודות, כמבואר בשו"ע¹⁴: "שיעורו ב' סעודות בינונים, שהם כששה ביצים מפת". וכן תלוי בזה שיעורו של עירובי חצרות (של דיורים רבים), כמבואר בשוע"ר¹⁵: "שיעורו מזון ב' סעודות שהם . . . כששה ביצים בינונית פת, ויש אומרים שב' סעודות הן כשמונה ביצים". הרי שהשיעור הקטן של אכילת פת בסעודה אחת הוא ג' ביצים, שהוא שיעור "אכילת פרס", והוא "שיעור סעודה".

ובאמת יש בזה הפרש בין "שיעור סעודה" לבין "שיעור קביעות סעודה" שהוא שיעור גדול יותר, כמבואר בשוע"ר¹⁶: "מיני לחמים

(12) הל' סוכה פ"ו ה"ו.

(13) סי' תריב ס"ד.

(14) סי' תט ס"ז.

(15) סי' שסח ס"ג.

(16) סי' קסח ס"ח.

שיתבארו לפנינו שאין דרכם של רוב בני אדם לקבוע סעודתם עליהם, אין מברכים עליהם המוציא וברכת המזון רק בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, אלא אם כן אוכל שיעור שאחרים רגילים לקבוע סעודה . . שיעור קביעות סעודה האמור כאן אינו כשיעור סעודה האמור בעירוב שהוא כג' ביצים . . אלא כשיעור עומר לגולגולת לב' סעודות".

ומפרט יותר בסדר ברכת הנהנין¹⁷: "ולמעשה יש לנהוג כל שאוכל מכשש ביצים בינוניות ולמעלה עד חצי עשרון . . ואם אוכל פחות מכשש ביצים . . והוא שאכל כשיעור ד' ביצים".

הרי שבשיעור קביעות סעודה יש כמה דעות – כשיעור ד' ביצים, או שש ביצים, או חצי עשרון (שהוא יותר מכ"א ביצים). ובשיעור סעודה יש ב' דעות – כשיעור ג' ביצים או ד' ביצים, ואילו שיעור אכילת קבע הוא יותר מכביצה.

לסיכום יש לנו כמה שיעורים לאכילה חשובה:

- (א) כזית – "שיעור אכילה" לברכת המזון וברכה אחרונה.
- (ב) כגרגרת – שיעור אכילה חשובה להוצאה בשבת ולעירובי חצרות.
- (ג) ככותבת – אכילה "שמיישבת דעתו" לענין יום כיפור.
- (ד) כביצה – אכילה "כדי שביעה" לנטילת ידים ולעירוב תבשילין ולסעודה שלישית בשבת.
- (ה) יותר מכביצה – "אכילת קבע", לענין סוכה וסעודת שבת ויו"ט.
- (ו) ג' או ד' ביצים – "שיעור סעודה" ושיעור אכילת פרס.
- (ז) ד' או ו' או כ"א ביצים – "שיעור קביעות סעודה", לברכת המוציא במזונות.

אכילת קבע במיני מזונות

השיעור האמור של פת יותר מכביצה, שהיא "אכילת קבע", וחייבים לאכלה בסוכה, הוא גם שיעורה של סעודת שבת ויום טוב (לדעה אחת), כמבואר בשוע"ר¹⁸: "וכיון שאכל יתר מעט מכביצה יצא ידי חובתו, אבל כביצה בלבד נקראת אכילת עראי ואינו יוצא בה".

(17) פ"ב ה"ב.

(18) סי' עדר ס"ו.

והוא גם שיעור "סעודה קטנה" לענין אכילה קודם התפלה (מנחה) ולפני כל מצות הקבוע להם זמן, כמבואר בשו"ע¹⁹: "והא דאסור לאכול סעודה קטנה היינו כשקובע לסעודה, אבל לטעום דהיינו אכילת פירות מותר, וה"ה לאכול פת כביצה, כדרך שאדם אוכל בלא קבע מותר".

ומכל מקום מצינו לכאורה חילוק ביניהם, שהרי לענין אכילה בסוכה אין הפרש בין פת לבין מיני מזונות ולדייסה מחמשת המינים, כמבואר בשו"ע²⁰: "במה דברים אמורים בפת העשויה מחמשת המינים, או בתבשיל העשוי מחמשת המינים, אבל שאר מיני מאכלים ואין צריך לומר מיני פירות, אפילו אוכל מהם הרבה ואפילו קובע עליהן סעודתו, מותר לאכלן חוץ לסוכה, לפי שקביעת מינים אלו אינה חשובה אלא כאכילת עראי של פת".

משא"כ לענין סעודת שבת מבואר בשו"ע²¹: "אפילו אכל אדם כל מיני מעדנים ומיני תבשילין הרבה, אע"פ שהם מחמשת המינים, אינו יוצא ידי חובת ג' סעודות, שחייב אדם לסעוד בשבת עד שיאכל לחם שמברכין עליו המוציא וברכת המזון . . יתר מעט מכביצה".

וכן לענין אכילה קודם התפלה (מנחה) לא הוזכרה אלא ה"פת" בלבד, כמובא לעיל. וכן לענין אכילה קודם מוסף לא הוזכרה אלא הפת בלבד, כמבואר בשו"ע²²: "מותר לטעום אחר תפלת שחרית קודם תפלת המוספין, כמו שמותר לטעום קודם תפלת המנחה משהגיע זמנה, דהיינו אכילת פירות אפילו הרבה כדי לסעוד הלב, ופת כביצה ולא יותר". וכן אמנם נהוג בכמה קהלות, שמקדשים וטועמין מיני מזונות לפני מוסף בר"ה (לפני תקיעות) ובשמח"ת (בעת ההקפות או אחרי קריאת התורה).

ויותר נתפרש הדבר לענין איסור אכילה בערב פסח אחר שעה עשירית, כמבואר בשו"ע²³: "כל אדם . . אסור לו לאכול פת דהיינו מצה עשירה (כמו שיתבאר), מתחלת שעה עשירית בערב פסח עד הלילה, כדי שיאכל מצה בלילה לתיאבון . . אבל מותר לאכול מעט פירות . . או מעט תבשיל

(19) סי' רלב ס"ג.

(20) סי' תרלט סי"א.

(21) סי' עדר ס"ה-ו.

(22) סי' רפו ס"ד.

(23) סי' תעא ס"א-ב.

העשוי מחמשת המינים . . שלא אסרו אלא פת בלבד שסועדת את הלב שנאמר ולחם ללב אנוש יסעד".

ואפשר שטעם החילוק בזה הוא, כי החיוב לאכול בסוכה הוא "אכילת קבע", וזה שייך גם במזונות. אמנם האיסור לאכול קודם התפלה נתפרש בגמרא²⁴ שהאיסור הוא רק ב"סעודה קטנה" (דלא כרבי יהושע בן לוי שאוסר גם "טעימה"). ואם כן מובן שהאיסור הוא רק באכילת "פת", שהרי רק אכילת פת חשובה "סעודה".

ונתפרש יותר הדבר לענין סעודת שבת בשוע"ר²⁵: "שעיקר סעודה הוא הלחם שעליו יחיה האדם", וכן נתפרש בשוע"ר²⁶: "בשבתות וימים טובים של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון . . שהלחם הוא עיקר הסעודה, שכל סעודה נקרא על שם הלחם (ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה)".

והנה בשוה"ג שם²⁷ הוסיף אחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש: "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום". ולכאורה מה תועיל "הזכרה של קדושת היום", הרי צריך שתהי' סעודה, שהיא דוקא על הלחם!?

ואפשר תלוי הדבר בב' הדעות שבשוע"ר²⁸: "וכיון שאכל יתר מעט מכביצה יצא ידי חובתו, אבל כביצה בלבד נקראת אכילת עראי ואינו יוצא בה. ויש אומרים שבכזית בלבד יוצא ידי חובתו". וכיון שלדעה הב' סגי בכזית פת, אף שאינה סעודה, אפשר דסגי אף במיני מזונות.

אמנם עדיין דורש הדבר ביאור, שהרי נתבאר בשוע"ר²⁹: "שלגבי אכילת המן שממנה למדו ג' סעודות נאמר בה לחם, שנאמר ויאמר אליהם משה הוא הלחם אשר נתן וגו'". וכן נתבאר בפסקי דינים צמח צדק³⁰: "שתי

(24) שבת ט, ב.

(25) סי' עדר ס"ה.

(26) סי' קפח ס"י.

(27) סי' קפח.

(28) סי' עדר ס"ו.

(29) סי' עדר ס"ה.

(30) שנו, ג.

סעודות הראשון[נות] דלילי שבת וסעודת שחרית פשיטא שאין יוצאין במיני תרגימא . . חייב לאכול פת . . דהכתיב לחם משנה". ואם כן מדוע תועיל בזה "הזכרה של קדושת היום"? ועוד יש לעיין בזה.

שתיית קבע ב"יין"

כל זה הוא באכילת פתח או מזונות, נראה עתה מה הדין בשתיית יין. נתבאר על כך בשוע"ר³¹: "המבדיל על הכוס צריך לכנוס לסוכה להבדיל שם, שהרי בשאר ימות השנה נכנס לביתו להבדיל שם". וכיון ש"צריך לכנוס לסוכה להבדיל שם", היה נראה לכאורה שזה מחייב גם בברכת לישוב בסוכה.

אמנם לאידך נתבאר בשוע"ר³²: "מותר לשתות כל המשקין חוץ לסוכה אפי' יין, ואפי' שותה יותר מרביעית". הרי שאין שתיית יין מחייבת ברכת לישוב בסוכה.

ואף שגם היין דרך לקבוע עליהן, וכמבואר בשוע"ר³³: "בפת ויין שהם חשובים ודרכם לקבוע עליהם בהסיבה מפני חשיבותם". והיינו כפי שרגילים לעשות התנועות בקביעות על היין. ומטעם זה מחוייבים לשתות היין הזה בסוכה, כמבואר בשוע"ר³⁴: "אבל אם קובע את עצמו לשתות יין, או שאר משקין שדרך לקבוע עליהן, כגון מי דבש ושכר במדינות אלו שרגילין לקבוע עליהן לשתות בלא סעודה, צריך לכנוס לתוך הסוכה".

מכל מקום גם בזה אין לברך לישוב בסוכה, אלא יוצאים בברכת לישוב בסוכה שעושים במשך היום על הסעודה, כמבואר בשוע"ר³⁵: "אבל אין צריך לברך לישוב בסוכה, לפי שהשתיה היא טפילה לאכילה וברכת לישוב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוטרת את השתיה של כל היום . . שאפי' יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה . . נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה ברכת האכילה פוטרת. ואפילו שותה וישן ומטייל קודם האכילה אין צריך לברך לפי שהן טפלים להאכילה שלאחריהם". והיינו שחיוב הברכה על

(31) סי' תרלט ס"ו.

(32) סי' תרלט ס"ב.

(33) סי' ריג ס"א.

(34) סי' תרלט ס"ב.

(35) שם.

היין אינו חשוב כל כך כמו הפת, ולכן נפטר בכל אופן בברכת לישב בסוכה שעשה, או שיעשה, במשך היום בסוכה זו.

ואפילו אם רוצה לקבוע את עצמו לשתות יין בסוכה שאינו אוכל בה כלל באותו יום, מכל מקום יש להמנע מלעשות זאת, כמבואר בשו"ע³⁶: "וכל זה כשנכנס לאותה סוכה שבירך בה באכילה ראשונה, אבל אם נכנס לסוכה אחרת. . אם רוצה לקבוע את עצמו שם לשתות יין ושאר משקים שדרך לקבוע עליהם, מן הדין צריך לברך שהרי אסור לשתות חוץ לסוכה. ומכל מקום לפי שיש מפקפקין על ברכה זו לכן נכון הדבר שלא לקבוע את עצמו בשתייה רק בסוכה שאכל בה היום ובירך עליה לישב בסוכה". והיינו שיש סוברים שדין היין הוא כמו דין הפירות, שלעולם אינם מחוייבים בברכת לישב בסוכה, ומספק ברכות לבטלה חוששין לדעה זו.

בקידוש ובהבדלה

כל זה בשתיית יין גרידא, להתוועדות וכיו"ב. משא"כ בקידוש היום מברכים אנו לישב בסוכה על כוס של קידוש, כמבואר בשו"ע³⁷: "סדר הקידוש בליל א' של סוכות, בתחלה מברך על היין ואח"כ אומר קידוש היום ואח"כ יברך לישב בסוכה".

ומכל מקום, אין פירוש הדבר שיין הקידוש מחייב את ברכת לישב בסוכה, אלא שברכת לישב בסוכה היא על הסעודה שאחר הקידוש, שאוכל בה פת, אלא שמברכים אותה בעת הקידוש שהיא תחלת הסעודה. ולכן יש בזה חילוק בין קידוש הלילה לקידוש היום, וכמבואר בשו"ע³⁸: "וכל זה בליל יו"ט או בליל שבת שיש בהן קידוש היום, לכך הוא סומך ברכת הסוכה לקידוש היום, אבל בשאר סעודות החג, אפילו בסעודת שבת ויו"ט שחרית שמברך על הכוס, כיון שאינו אומר קידוש היום אינו אומר לישב בסוכה קודם שתיית הכוס, לפי שצריך לסמוך ברכה זו להאכילה שהיא עיקר המצוה שעליה מברכין".

אלא שאנו נוהגים לברך לישב גם על כוס קידוש של היום, כמבואר בס' המנהגים – חב"ד³⁹: "גם בקידוש היום דיום טוב ושבת חוהמ"ס מברכים לישב בסוכה אחר הקידוש ולא אחר המוציא".

(36) סי' תרלט סי"ד-טו.

(37) סי' תרמג ס"א.

(38) שם ס"ג.

(39) עמ' 67.

ולכאורה היינו דוקא בקידוש היום, שגם בקידוש היום ברכת לישב בסוכה היא על תחלת הסעודה, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, כמבואר בשו"ע⁴⁰: "גם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה". משא"כ בהבדלה שאינה קשורה לסעודה.

אמנם מבואר ב"רשימות היומן"⁴¹: "[במוצאי יו"ט תרצ"א] הבדלתי על היין, וציוני לברך גם "לישב בסוכה" (אלא שהי' בדעת – וכן הי' – לאכול אח"כ סעודת הערב).

ולכאורה קשה להבין סברה זו, שברכת לישב בסוכה שבעת ההבדלה היא על תחלת הסעודה שאוכלים בה פת, שהרי גם אם אוכלים סעודת הערב אחרי ההבדלה, מכל מקום ההבדלה אינה יכולה להיות תחלת הסעודה, כמבואר בשו"ע⁴²: "המבדיל לפני הסעודה . . צריך לברך אחריו ברכה אחרונה לפני הסעודה". וכיון שכן, אין לומר לכאורה, שברכת לישב בסוכה על ההבדלה היא מחמת סעודת הערב, שאחרי ברכה אחרונה שבירך על יין ההבדלה.

ואולי היתה סעודת הערב על מיני מזונות, או תבשיל של ה' מיני דגן, שאז אין צריך לברך ברכה אחרונה על היין לפני אכילת המזונות, כי אם שבסוף אכילת המזונות מברך מעין ג', וכולל בה גם את היין (על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן).

וכל זה לפי המסופר ב"רשימות היומן". אמנם מובא באוצר מנהגי חב"ד⁴³: "בשנת תש"ד היה מעשה רב מאדמו"ר מוהריי"צ, שהורה לברך "לישב בסוכה" גם בהבדלה. וכן הורה כ"ק אדמו"ר זי"ע ברבים לנהוג בפועל". וכן ראינו בכמה שנים, כאשר אחרי תפלת ערבית במנין של הרבי, הבדילו בסוכה של 770 עבור כל הקהל, שהרבי הי' מורה לו לברך ברכת לישב בסוכה.

והדבר דורש ביאור, מדוע לא נחשוש בזה לספק ברכה, וכמובא לעיל משו"ע⁴⁴: "לפי שיש מפקפקין על ברכה זו לכן נכון הדבר שלא לקבוע את עצמו בשתיה, רק בסוכה שאכל בה היום ובירך עליה לישב בסוכה".

(40) סי' רפט ס"ב.

(41) עמ' קסב.

(42) סי' קעד ס"ו.

(43) עמ' שכד.

(44) סי' תרלט סט"ו.

ברכה על הסעודה בגשם

כעין זה מוצאים אנו שאנו נוהגים לברך לישב בסעודה גם כשיורד גשם, אף שמבואר בשו"ע⁴⁵: "שהוא מצטער מחמת הגשם וכל המצטער פטור מן הסוכה". ושם⁴⁶: "כל הפטור משיבת הסוכה ואינו יוצא מהסוכה אינו מקבל שכר על אותו ישיבה ואינו אלא מן ההדיוטות".

ובאמת יש מחלוקת הפוסקים, במי שמחמיר על עצמו לאכול בסוכה גם בעת הגשם, אם הוא יכול לברך לישב בסוכה, כמובא בברכי יוסף להחיד"א⁴⁷: "וראיתי להרב החסיד מר זקני מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י שכתב יש שנסתפק אם רצו להחמיר על עצמן אותם שהם פטורים מסוכה לאכול ולישן מה אם מברכין עליה, וכתב בספר בית מועד דהואיל וקבעה עליו חובה גילה דעתו שאינו מצטער ומברך עכ"ל, ונראה לי שאין לסמוך על סברא זו . . ואם בירך הוי ברכה לבטלה".

אמנם אנו נוהגים כדעת הבית מועד, לאכול בסוכה ולברך עליה גם בעת הגשם, וכמובא ברשימות היומן⁴⁸: "סוכות [תרצ"ג] בליל ב' וכן [ב]יום ב', הי' גשם שוטף, גם יותר משיעור דשו"ע, ואמר "לישב בסוכה" צריך לברך, וכן עשה".

ואולי הי' מקום לומר שזהו גם הטעם שאנו נוהגים לברך לישב בסוכה גם על ההבדלה, אף שלפי הנראה בשו"ע⁴⁹ פטור הוא מלברך עליה. אמנם באמת יש הפרש גדול בינם, ובהקדם:

מבואר בשו"ע⁴⁹: "נשים ועבדים פטורים מן הסוכה מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא . . אם ירצו לישב בסוכה ולברך הרשות בידם". והיינו דוקא כשאכלו כשיעור, משא"כ כשאכלו פחות משיעור אכילת קבע, אין יכולות לברך; ולכאורה מהו החילוק בינם, הרי בין כה פטורות הן מסוכה, והרשות בידן לברך, ומה משנה אם אכלו כשיעור או פחות מכשיעור?

אמנם חילוק זה נתבאר בשו"ע⁵⁰: "ומכל מקום אפילו נקבות וודאים וכן עבדים אם ירצו להתעטף בציצית ולברך הרשות בידן, כמו שנוהגין

(45) סי' תרלט סי"ז.

(46) סכ"ג.

(47) סי' תרלט ס"ח.

(48) עמ' רסב.

(49) סי' תרמ ס"א-ב.

(50) סי' יז ס"ג.

בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, ויכולין לומר וצונו להתעטף בציצית אע"פ שהן אינן מצווין, מפני שהאנשים מצווים על כך, וגם הן כשמקיימין מצות שהם פטורים מהם, אעפ"י שאין להם שכר גדול כמצווה ועושה מכל מקום קצת שכר יש להם, לכן יכולות הן לברך על כל מצות שהן פטורין מהם אם עושין המצות כתיקונן בענין שהאנשים יכולים לברך עליהם". הרי שדוקא "אם עושין המצות כתיקונן" יכולות לברך על הציצית. וכן הדין בתקיעת שופר⁵¹ ובשאר המצות שהזמן גרמא, שאף שהנשים פטורות מהן יכולות הן לברך, אבל דוקא "אם עושין המצות כתיקונן".

וטעם הדבר הוא, כי אם היא מקיימת את המצוה כתיקונה, אזי היא "אינה מצווה ועושה", ולכן יכולה היא לברך. משא"כ אם אינה מקיימת את המצוה כתיקונה, אזי היא "אינה מצווה ואינה עושה", ולכן אינה יכולה לברך.

וכן הוא הדין גם באנשים, כמבואר בשו"ע⁵²: "אם רוצה להטיל בה ציצית תוך שלשים יום ולברך עליו הרשות בידו ואינה ברכה לבטלה, ואע"פ שהוא פטור מן הדבר יכול לומר וצונו להתעטף, כמו שהנשים מברכין על כל המצות שהן פטורות מהם". והיינו דוקא כשמקיים את המצוה כתיקונה, אלא שאינו מחוייב בדבר, כמו בטלית שאולה, או בסוכה שיוירד בה גשם. משא"כ כשאינו מקיים את המצוה כתיקונה אזי אינו יכול לברך.

ולכאורה גם בהבדלה על היין, אם נאמר שאין לה דין "אכילת קבע", הרי לא קיים המצוה כתיקונה ואינו יכול לברך.

וזה שנהגו לברך על ההבדלה מוכיח לנו דקיי"ל, שדין הבדלה שונה הוא מקידוש, כי עצם ההבדלה מחייבת מדינא להבדיל בסוכה, וכמובא לעיל משו"ע⁵³: "המבדיל על הכוס צריך לכונוס לסוכה להבדיל שם, שהרי בשאר ימות השנה נכנס לביתו להבדיל שם". וכיון ש"צריך לכונוס לסוכה להבדיל שם", הרי זה מחייב גם בברכת לישב בסוכה.

אלא שמכל מקום נראה שאין לך בו אלא חידושו, לברך לישב בסוכה בהבדלה על היין, משא"כ בהבדלה על חמר מדינה, או לאידך ברכת המילה על היין, באלו לא שמענו הוראה לברך לישב בסוכה.

(51) שו"ע"ר סי' תקפט ס"ב.

(52) סי' יד ס"ה.

(53) סי' תרלט ס"ו.



דיני נטילת ידים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בטעם תקנת הנטילה לטיבולו במשקה

הנני לומד הלכות נטילת ידים, ונתקשיתי בשני דברים, ואפרש שיחתי אולי אזכה לברור הדברים על ידי גליונכם הנכבד, בבחינת "וחבירוך יקיימוה בידך".

הנה בדין נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, כותב אדה"ז (בסי' קנח ס"ג):

"אף על פי שהשותה א"צ נטילת ידים, מכל מקום אם אוכל דבר שטיבולו במשקה, בין שמטבלו עתה בין שהיה מטובל מקודם ואוכל כשהוא מטובל ומלוחלח שלא נתנגב, צריך ליטול ידיו תחלה, לפי שהמשקים עלולים לקבל טומאה יותר שא"צ הכשר, ועוד שאף משקה חולין שנגעו בו סתם ידים נטמא ונעשה ראשון לטומאה ומטמא אוכלין ומשקין אחרים בכל שהוא. לפיכך החמירו בה יותר, משום סרך תרומה, והצריכו נטילת ידים לכל דבר שמלוחלח במשקה, אפי' הוא משקה שאין במינו תרומה כלל כגון מים ודבש, משום סרך תרומת יין ושמן".

הנה בטעם תקנת נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה מצינו בראשונים כמה מהלכים, ושתיים הם שאדה"ז מביאם כאן: (א) בגלל המשקה; (ב) בגלל האוכל. בגלל המשקה, היינו מחשש שייטמא המשקה בטומאת ידיו. ואע"פ שהשותה אין צריך ליטול ידיו, היינו לפי שבדרך כלל אין בו חשש שיגע בידו לתוך המשקה, משא"כ במשקה שעל האוכל שהוטבל בו. ואילו בגלל האוכל, היינו מחשש שהאוכל - במצבו הרטוב - עלול הוא ביותר לקבל טומאה.

הנפקא מינה בין ב' הטעמים: משקה שאין שייך בו תרומה. דמכיון שנט"י ביסודו הוא משום סרך תרומה, א"כ גם דין הנטילה לדבר שטיבולו במשקה הרי הוא משום סרך תרומה. והרי משבעת המשקין המכשירים, רק יין ושמן שייכים להיות תרומה, ואילו דבש ומים וכו' אינם שייכים להיות תרומה.

שלטעם הראשון, בגלל המשקה, היה ניתן לומר שדין נט"י לטיבולו במשקה נאמר רק במטבל ביין או שמן. אלא שיש לומר שרבנן ראו

להרחיב הגזירה, וכללו בזה גם שאר ז' המשקים. ואילו לטעם השני, בגלל האוכל, אין שום סיבה להבחין בין משקה ששייך בו תרומה או לא, כל עוד שהוא מז' המשקים. ואם היה ניתן לחלק לפי טעם זה, היינו במהות האוכל הנטבל, שבעיקרון צ"ל הגזירה רק על אוכל ששייך בו תרומה. אלא שיתכן שראו חכמים להרחיב הגזירה ולחייב נט"י בכל מין אוכל המטובל באחד מז' המשקין.

שלפי זה תמה תמה אקרא על סיום דברי אדה"ז דלעיל, שאחרי שמביא הטעם השני, מחשש טומאת האוכל, מבאר שחייבו הנטילה גם במשקים שאין שייך בהם תרומה, משום סרך תרומת יין ושמן. שלכאורה הבחנה זו אינה שייכת כלל בטעם זה השני. והו"ל לכתוב יישוב זה בהמשך לטעם הראשון, בגלל המשקה?

דין צואה שתחת הצפורן

בסדור עם דא"ח, במאמר ד"ה להבין ענין נטילת ידיים (ק, ג) מבחין בין חיות המועט שיש בשערות הראש לבין החיות שבצפרניים. וזה לשונו (וכך הוא בד"ה זה בסה"מ תקס"ב):

. . אבל בצמיחת הצפרנים בהגדלה מעט יהי' למהות נפרד לגמרי עד שגם כשיחתוך אותם לא ירגיש האצבע, אפילו בעודנו סמוך לאצבע. אבל מ"מ צואתו עדיין חוצצת מפני שנבלע עם הבשר, עד שיכאיב בהמשכתו, כמו בשערות . .

משמעות הלשון מורה שסיבת היות הצואה חוצצת בצפורן, היינו בגלל בליעת מקום זה של הצפורן עם האצבע.

אך המעיין בשוע"ר ר"ס קסא יראה דאדרבה, חלק הצפורן שהוא כנגד הבשר הוא קיל לגבי חלק הצפורן שהוא עודף על הבשר. והצואה אינה חוצצת בצפורן רק שלא כנגד הבשר, ורק הבצק חוצץ אפילו בצפורן כנגד הבשר.



טבילת עזרא בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

איתא בשו"ע או"ח סי' שכו ס"ח "אדם מותר לטבול מטומאתו בשבת".

ועיין בשו"ע רבינו ס"ז וז"ל "אדם מותר לטבול מטומאתו בשבת, אפילו הצריך טבילה מן התורה כגון גדה וכיוצא בהם, מפני שאינו נראה כמתקן

אלא כיורד להקר ואפילו טובל במים סרוחים שאין דרך להקר בהם ואפילו בימות הגשמים שאין דרך להקר כלל מכל מקום פעמים שאדם מלוכלך בטיט וצואה ורוחץ אפילו בימות הגשמים, ואפילו במים סרוחים כדי להעביר הטיט והצואה מעליו.

ובמדינות אלו נהגו לאסור טבילת אשה בשבת אלא אם כן יש בעלה בעיר וגם לא היה אפשר לה לטבול קודם השבת או שלא היה בעלה בעיר ובא בערב שבת שלא פשעה במה שלא טבלה קודם לכן, אבל כל שהיה בעלה בעיר והיה אפשר לה לטבול ולא טבלה אינה טובלת בשבת, ויש שנתנו טעם למנהג שכיון שנתפשט המנהג שלא לרוחץ בשבת אם כן כשטמא טובל מטומאתו הרי זה נראה כמתקן ולא כיורד להקר כיון שאין דרך כלל לרוחץ להקר מטעם שנתבאר אע"פ שאין איסור בדבר.

ומכל מקום, מותר לטבול לקרי, שכיון שטבילה זו אינה מן התורה (ואף לא חיוב גמור מדברי סופרים, אינו נראה כמתקן וכן המומר ששב בתשובה מותר לטבול בשבת שאין טבילתו מן התורה כמו טבילת הגר) (ואף אין חיוב גמור מדברי סופרים) וכן כל אשה שצריכה לחזור ולטבול לחומרא בעלמא מותרת לטבול בשבת כמו שנתבאר בי"ד סי' קצ"ז] "עכ"ל.

אבל עיין בביאור הגר"א שכתב, וז"ל "אדם כו' עיין במ"א והעיקר כמ"ש בית יוסף בשם כל בו ותרומת הדשן שאוסרים וכ"כ הרמ"א בסימן קכח עיין שם".

ונראה בדעת רבנו שמקיל להשוות זה להא דכתב רבינו בסי' שיט סעי' יג וז"ל "יין או מים שהם צלולים מותר לסנן במשמרת כדי שיהיו צלולים יותר או אפילו מפני הקמחין שע"פ היין או שנפלו בו קסמין דקין ואינו חשוב כבורר הואיל וראוי לשתייה לרוב בני אדם בלא ברירה זו" עכ"ל, ומקור דברי רבינו הוא הסמ"ג הובא ברמ"א.

דעת רבינו שדבר שאינו חיוב גמור אפילו מדרבנן אף שיש מחמירין בזה, הוה דומה ליין שנפלו בו קסמין דקין שאף שיש אנשים שלא ישתו אותו יין מ"מ כיון שהוא ראוי לשתייה לרוב בני אדם אין בו משום איסור ברירה.

(ולפי דברינו י"ל שבמקרה שרוב כלל ישראל יקבלו אותו חומרא יש לעיין אם יש מקום להקל מכיון שההיתר של סינון מים צלולים מיוסד על הא שאותם מים ראויים לשתייה לרוב בני אדם).



תיקון טעות בהלכות שבת

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז (הוצאת מכון "אהלי שם") סי' רמה ס"ה, בענין אמירה לנכרי בע"שנכתב בזה"ל: וכן יכול הישראל . . לשכור את הנכרי שיעבוד **על יום השבת** שבעד כך וכך שירויח, יתן לו שכר מסוים. עכ"ל.

ולפום ריהטא משמע שמותר לומר לנכרי במפורש שיעבוד בקבלנות בשבת.

וזה אינו, דמדברי אדה"ז (שו"ע שם סי"ד) נראה ברור דאסור להזכיר בפרוש שיעשה בשבת רק צריך שיהיה על דרך כבהבלעה, שיעשה אימת שירצה.

וזלה"ק: וכן יכול לשכור את הנכרי שותפו בקבלנות דהיינו שיעבוד הנכרי גם בעד חלק הישראל ובעד כך וכך שכר שישתכר לחלקו יתן לו כך וכך רק **שלא יאמר לו שיעשה בשבת** אלא יאמר לו כל אימת שתשתכר לחלקי כך וכך אתן לך כך וכך והנכרי עושה לעצמו אפילו בשבת כמו שנתבאר בסי' רמ"ד שאין בזה איסור אלא משום מראית העין וכאן שהנכרי הוא שותפו אין כאן חשש מראית העין. עכלה"ק.

(וראה גם במגן אברהם שם (בסוף הסימן) ומבואר יותר במשנה ברורה, דהדין כמ"ש).

* * *

בספר שמירת השבת (מלאכת השבת עמ' 70) כתב וז"ל: "זיתים וענבים שזבו מהם משקים בשבת – אסור לאכלם עד למוצאי שבת גם אם הם עומדים לאכילה.

שאר פירות שזבו מהם משקים בשבת, אם הם עומדים לאכילה אין לחשוש לסחיטתם ומותר לאכלם בשבת. אבל אם הם עומדים לסחיטה – אסור לאכלם בשבת". עכ"ל.

ומדבריו נראה דיש איסור על אכילת הפירות עצמם.

אמנם, בשו"ע רבינו (סי' שכ ס"ג) משמע דאין איסור כלל על הפירות, אלא רק על משקין היוצאין מהם.

וז"ל: "משקין שזבו בשבת מאליהם מזיתים וענבים אסורים עד לערב גזרה שמא יסחוט בידים כדי לשתותן היום אם יהיו מותרים ואפילו אם הזיתים והענבים הן עומדין לאכילה חוששין שמא ימלך עליהן לסחטן לשם משקין כמו שהוא דרך רוב הזיתים והענבים, אבל משקין שזבו מתותים ורמונים וכיוצא בהן אם הן עומדים לאכילה המשקין מותרים ואין חוששים שמא ימלך עליהם למשקין ואם הן עומדין למשקין המשקין אסורים". עכ"ל^ק.

וכן הוא במשנה שבת (קמג, ב) "אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין ואם יצאו מעצמן אסורין ר' יהודה אומר אם לאוכלין היוצא מהן מותר ואם למשקין היוצא מהן אסור".

ובברייתא שם: "דתניא זיתים שמשך מהן שמן וענבים שמשך (זב מאליהן – רש"י) מהן יין והכניסן בין לאוכל בין למשקין היוצא מהן אסור, תותים שמשך מהן מים ורמונים שמשך מהן יין והכניסן לאוכלין היוצא מהן מותר, למשקין ולסתם היוצא מהן אסור דברי רבי יהודה וחכמים אומרים בין לאוכלין בין למשקין היוצא מהן אסור.

ונמצא שאין איסור בפירות כלל, ודלא כמ"ש בספר שמירת שבת.



בגדר ברכת הרוחות והרעש

הרב מנחם מענדל גרייזמאן

שליח כ"ק אדמו"ר – צפון-מערב, ארקענסא

בתחלת שבוע זה, כידוע לכל, עברה סופת הוריקן גדולה במאוד מאוד בצפון-מזרח ארצות הברית אשר כמוהו לא נהיתה מאז היתה לגוי. ובוודאי ישלח השי"ת ברכתו ועזרתו לכל אלו המצטרכים עזרה הן בממון והן בגוף כל אחד ואחד לפי ענינו.

בהשגחה פרטית, בימים אלו ממש סיימתי להכין ענין בגדר ברכות אלו המבוארים בשו"ע סי' רכז, שהתחלתי להתעסק בו מפני מעשה שהיה¹. וכיון

(1) והוא: לפני איזה תקופה, רגזה ותרעש הארץ במדינת אוקלהומה הסמוכה למדינתנו. מחמת עוצם הרעש במקומו, הורגש הרעד עד למחוזינו, אך מחמת ריחוקו, לא הורגש בעוז כי אם רק הורגשו רעידות קלות. בשעת הרעד, חלק מבני הבית הרגישו הרעד בפועל, אך חלק לא הרגישו הרעד, רק ראו נענוע הארונות שהתנענעו מחמת רעידת הארץ.

שהזמן גרמא ומתעסקים ומדברים בענינים אלו, אזי מתאים ביותר לפרסם הערה זו בשבוע זה. ולמרות שכל הנכתב לקמן מיוסד ודן בעיקר על רעידת אדמה, מ"מ הוא הדין והוא הטעם להוריקן, וככל הבא לקמן אפשר ללמוד ולדון גם על סופת הוריקן.

נקודת הדיון שהיתה אצלי הוא איך צריך לנהוג בשעת רעידת אדמה, אדם שלא הרגיש את הרעד מחמת חלישות או ריחוק הרעש אבל ראה את תוצאות הרעש, כגון נענוע ארונות וכיו"ב; האם חל עליו חיוב הברכה, או לא.

מקור הדין לברכת הרעש

מקור הדין הוא מהמשנה בברכות (נד, א) "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכתו וגבורתו מלא עולם. על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית". ובגמ' (נט, א) פי' מאי זועות? א"ר קטינא גוהא. ופירש"י בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא.

ועל הא שחילקה המשנה לשני בבות – ברישא מאורעות שעליהם מברכים שכתו וגבורתו, ובסיפא מאורעות שעליהם מברכים עושה בראשית, שואלת הגמ' (נט, א) "אטו כל הני דאמרן עד השתא [החמשה המנויים ברישא] לאו מעשה בראשית נינהו? והכתיב ברכים למטר עשה? [ומדוע אין מברכים עליהם ג"כ עושה מע"ב?] אמר אביי כרוך ותני (בכולהו ברוך עושה בראשית וברוך שכתו מלא עולם, כרוך ותני לכולהו

וברגע כמימרא, נזכרתי עובדא דהכי הוה, כד הוינא טליא וישבתי בשבת תחכמוני בישיבת אור אלחנן – חב"ד, בעיר לאס אנג'לס אשר שם כידוע רגילים ברעידות אדמה, ופעם אחת בשיחת חולין עם א' מחשובי הת"ח דהאי מתא סיפר להתמימים אשר למרות רגילות הרעשים באתרא דיידהו, אף פעם לא זכר לברך על הרעש [וראה בספר פתח הדביר סימן רכו ס"ק ג: הנני תמיה על מנהג העולם. . על רעדת הארץ והוא הרעש אין מברכין כלל ואפי' בלא שו"מ רק אומרים שמע ישראל. . היפך הדין המבואר במרן וכל הפוסקים והוא משנה ערוכה וצריך טעם למנהג זה. . לא ידעתי להם טעם מספיק אם לא דאגב צערייהו לא יתבי דעתייהו]. עד שפעם אחת ישבו כמה אנשים ודיברו אשר על פי דין צריכים לברך ברכה על הרעש, ובדיק בהשגח"פ תקופה קצרה לאחר זה ה' הרעש הידוע בשם "רעידת נארת'רדזש" והגם שהי' באמצע הלילה, הנה זכר השיחת חולין הנ"ל ונטל ידיו וברך על הרעש. ע"כ משיחת הת"ח הנ"ל. ובהשגח"פ נוספת, הנה ממש תקופה קצרה לאחר שיחתו איתנו, ה' רעש אדמה באמצע ליל ש"ק וזכרנו הדיבור הנ"ל ומיד נטלנו ידיו וברכנו בשם ומלכות על הרעש.

וכיון שזכרתי בזה מיד הוריתי לאלו שהרגישו הרעש בפועל, לברך בשם ומלכות. אך נסתפקתי איך צריך להתנהג מי שלא הרגיש הרעש בפועל, אלא רק ראה את פעולתו – נענוע הארונות, האם גם על כגון דא חל חיוב הברכה.

ותודתי נתונה לבעלי האתר Hebrewbooks.org אשר בזכותם ניתן למצוא כל מיני ספרים וחבורות בכל העולם כולו ממש. וכמובן שכל הנכתב לקמן הוא רק להגדיל תורה ולהאדיר ואין בזה משום פסק הלכה, ולענין מעשה כל אחד ישאל אצל מורה הוראה שלו.

בחדא בבא ועל כולם שתי ברכות הללו – רש"י). רבא אמר התם [רישא] מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית; הכא [סיפא] עושה מעשה בראשית איכא, שכחו מלא עולם ליכא". עד כאן דברי הגמ'.

ונפסקה הלכה כרבא, אלא שנחלקו הראשונים בכוונתו, יש שפירשו שכוונתו שעל הדברים שברישא אכן צריך לברך שתי ברכות ועל הדברים שבסיפא ברכה אחת (ראה לדוגמא פ"י ר"י מלוניל בתחלת פרק ה'רואה, וכן היא שיטת הראב"ד הל' ברכות פ"י, הי"ד); אך התוס' ד"ה רבא כתבו "פ"י" אומר או האי או האי איזה שירצה, וכן פירש רב אלפס", וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם (הל' ברכות שם), וכן בטוש"ע (או"ח סי' רכז) שעל חמשה דברים אלו יברך ברכה אחת, אלא שיכול לברך איזה מהם שירצה.

וצריך להבין מה נשתנו חמשה דברים אלו מכל שאר הדברים שתיקנו עליהם ברכות, שנתת דברך לשיעורין ולרצונו של אדם, שיכול להחליט בעצמו איזה ברכה לברך.

מהו העיקר: שכחו וגבורתו או עמ"ב

והנה, כי מעיינת בה, ישנו שינוי מעניין בלשונות הפוסקים הנ"ל איך שהובאו דברי רבא להלכה. הרמב"ם כתב: על כל אחד מאלו מברך ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם ואם רצה מברך עושה בראשית. ואילו הטור (הגם שבהשקפ"ר משמע שמעתיק לשון הרמב"ם, מ"מ) שינה בלשונו והפך הסדר וכתב: על כל אחד מאלו אומר ברוך . . עושה מעשה בראשית, ואם ירצה יאמר ברוך . . שכחו וגבורתו מלא עולם. וכן הועתק בשו"ע. והעירו על שינוי זה בכוכ"ס ספרים, ותי' באופנים שונים. ובס' מאמר מרדכי (או"ח רכז, סק"ב) סיים "והכל הולך אל מקום אחד וק"ל".

והנה הגם שלכאורה נראה שהוא רק שינוי הסדר מ"מ איכא למימר שהוא שינוי תוכני ועפ"ז יתבאר גדר הברכה בענינים אלו.

חיוב ברכות על הגברא או על החפצא

ולהבין כל זה, נראה לי לומר שישנו חילוק בין ברכת עושה מעשה בראשית לברכת שכחו וגבורתו מלא עולם, ובהקדמה:

יש לחקור כשתקנו חז"ל שאדם יברך ברכה על מאורע או דבר כלשהו הרי יש כאן אדם החווה את המאורע או מושפע מהדבר, והדבר או המאורע שעליו מברכים. ויש לחקור, האם עיקר החיוב הוא על הגברא או על החפצא. היינו, האם עיקר הברכה הוא על כך שהאדם זכה לחוות מאורע כלשהו, או שהתרשם באופן מסויים ממאורע כלשהו; או שהעיקר הוא שמודה ומברך לה' על כך שדבר זה נמצא או מאורע זה קורה וכיו"ב.

ובפשטות, הא והא איתנהו ב'. ישנם דברים שבהם עיקר הברכה הוא על איך שזה משפיע על האדם, וכמו ברכת הנהנין ששם ברור שאין הברכה על כך שישנו מאכל זה בעולם, כי אם על הנאתו מהמאכל. וכמוכח מהא שאין מברכים על דבר שאין אוכלים או שאין נהנים מאכילתו (שו"ע או"ח סי' רד ס"ז-ח). וכן הוא לגבי כמה מקרים בברכת שהחיינו (ראה סדר ברה"נ לאדה"ז פי"ב ס"ה וסי"ב). ועוד.

וישנם דברים שהם בפירוש על החפצא, כמו ברכת הלבנה וברכת הקידוש וכיו"ב. ששם (בפשטות) ליכא נפקותא איך האדם מושפע מהמאורע, אלא חל עליו חיוב ברכה מעצם ראיית המאורע או מהגעת היום וכיו"ב.

אבל ישנם דברים שבהם לא ברור מהו העיקר בהם.

ולמשל ברכות השחר. כתב אדה"ז בהל' ברכות השחר, סימן מו ס"ז: כל ברכות השחר אם לא נתחייב באחד מהן . . יש אומרים שאותה ברכה שלא נתחייב בה לא יאמרנה ויש אומרים שכל הברכות שהן על סידורו של עולם והנהגתו . . מברך אותן אע"פ שלא נתחייב בהן אבל הברכות שהן להנאתו . . אם לא נתחייב בהן . . לא יאמרן כלל ויש אומרים שאפילו לא נתחייב בהן כלל יברך כולן כסדרן מפני שאין הברכות על הנאת עצמו בלבד אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם ואם הוא אינו נהנה אחרים נהנין. וכן המנהג פשוט ואין לשנות. עכ"ל. הרי לנו כמה אופנים להסתכל על ברכה אחת מהי כוונת חז"ל בזה. האם העיקר הוא הנאת עצמו – ההשפעה על הגברא, או בעיקר על החפצא – הנהגת העולם.²

הכוונה בברכת עמ"ב ושכחו וגבורתו

ועפ"ז ניתן לומר שבברכות הראי' גופא, תקנו חז"ל ב' ברכות. א' הוא על החפצא, וא' הוא על הגברא.

ברכת עושה מעשה בראשית היא שבח להקב"ה על זה שברא ומהווה [בכל רגע] את העולם וכל צבאיו, ותקנו אמירת ברכה זו על דבר היוצא מגדר הרגיל, דבר המעורר רגש של התפעלות אצל האדם – אי משום נדירותו, אי משום חשיבותו (ובלשון ספר ברכת הבית, שערי ברכה שער ל' "דזהו חידוש ואינו בטבע העולם . . והוי כעין מעשה בראשית"), שמעשי בראשית אלו מגלים כבודו של הקב"ה. והיינו דברכת עושה מעשה בראשית עיקרה הוא על "החפצא"; על המעשה בראשית שבזה,

(2) ות"ח לאחי הת' הנע' נחמי' שיחי', שהעירני ע"ז.

שתיקנו לברך ברכה זו על דברים שמעוררים התפעלות ורגש של הכרת הבורא בקרב הרוואה. שכשרואה דברים מיוחדים, או דברים שקיימים כמו שהוא מאז בריאת העולם וכיו"ב מברך ע"ז.

משא"כ ברכת שכחו וגבורתו מלא עולם, עיקרה הוא ברכה על זה שהקב"ה מראה את כחו וגבורתו שהוא שולט בעולם, והיינו על הפעולה שזה גורם על הברואים שיראים מכחו של הבורא שמלא עולם. ובלשון האבודרהם (הלכות ברכות, השער השמיני. דף צג, ב): "ברוך הנותן כח לטבע להראות כחו של יוצר בראשית כדי שייראו מלפניו". והיינו שברכת שכחו וגבורתו עיקרה הוא על ה"גברא" – איך שמאורע זה משפיע עליו, על רגש היראה שמתעורר בלב האדם, שכשחווה על בשרו אירוע מפחיד המראה לעין כל גבורתו של הקב"ה, הריהו משבח להקב"ה שנותן כח לטבע כדי שייראו מלפניו.

עיקר הכוונה בברכת הרעש וכיו"ב

והנה חמשת דברים אלו: זיקין, זוועות, רעמים, רוחות וברקים, יש בהם את שני הנקודות האלו. יש בהם את הרגש התפעלות מכח הקב"ה – העושה מעשה בראשית – שבדברים אלו היוצאים לגמרי מדרך הטבע, ומשדדים מערכות תבל, רואים את גדלות הבורא וכחו הגדול, והרגש זה ישנו גם בעוד כו"כ דברים המנויים במשנה זו ותיקנו ברכות מיוחדות לכו"כ מהם. ובנוסף לזה, יש עוד נקודה מיוחדת בחמשה דברים אלו, שבנוסף להתפעלות מגדלות הבורא, הם מטילים על האדם רגש של פחד ויראה בגשמיית, וגם על זה יש חיוב לברך כי זה תוצאה מגבורת הקב"ה שמלאה את כל העולם³.

וע"פ המבואר לעיל, ניתן להסביר כוונת רבא שאמר שיכול לברך איזה מהם שירצה, היינו שבהיות שבחמשה דברים אלו ישנם שני נקודות, לכן יכול האדם להחליט על מה ברצונו לשבח את הבורא. האם ברצונו לשבח על "החפצא" – על המעשה בראשית שבזה, ואז יאמר עושה מע"ב, או שברצונו לשבח את הקב"ה על הרגש ה"גברא" שלו, על זה שמראה גבורתו בעולם ומטיל עליו – המברך – פחד, ואז יברך שכחו וגבורתו מלא עולם.

(3) אלא שמובן ופשוט שישנם חילוקים בין רגש הפחד של אדם בכל אחד מענינים אלו. דאין לדמות הפחד הבא כתוצאה מסופת טורנדו ורעידת אדמה להפחד הבא מרעמים או ראיית כוכבים מעופפים בלילה (ועד לראיית ברק, שבדרך כלל אין בזה פחד, אבל לפעמים כשרואים ברק גדול במאד, זה מטיל פחד).

וכיון שקשה לפסוק להלכה שכל אחד יתבונן בנפשו על מה ברצונו לשבח את הקב"ה בעיקר, ואז יברך, לכן הפוסקים שלאחרי זה, החל מהראשונים, באו להכריע בזה.

ונקודת המהלך בזה היא, שצריך להכריע להלכה – בכל מאורע בפ"ע – מהו העיקר כאן בדבר זה בפרט, ומאי גבר, אי הרגש השבח על הבריאה או הרגש היראה שבלב, ועפ"י להכריע האם צריך לברך עושה מע"ב או שכחו וגבורתו.

והמקור הראשון לחלק כן הוא הירושלמי (פ"ט, ה"ב), שהובא בתוס' על אתר (נט, א) ד"ה על הרוחות, ששם נפסק שרק כשהרוחות באים בזעם אומר שכחו וגבורתו מלא עולם, אבל כשבאים בנחת אומר עושה מעשה בראשית. דאפשר לפרש הטעם לזה דרוחות זעם (הוריקן וטורנדו וכיו"ב) שמטילים פחד על האדם – אומר שכחו וגבורתו, אבל כשבאים בנחת, שאז אין פחד ורק התפעלות מכח הבורא, יברך עושה מע"ב⁴. וכן פסק המג"א כאן סק"א.

וכמו כן מוכח ממנהג העולם שכבר הובא בט"ז (סק"א) לומר על הרעמים שכחו וגבורתו ועל הברקים עושה מעשה בראשית והסברתו בדרך "אולי" (שמקבלה אדה"ז בסיום סדר ברה"נ) שהרעם מראה כח וגבורה יותר מן הברק.

ועפ"י הנ"ל ניתן לומר שבברקים – ישנו בעיקר רק הרגש הפלאת הבורא, ולכן עיקר הברכה הוא על החפצא, ולכן יברך עושה מע"ב. משא"כ ברעמים ששם יש (במידה ממשית יותר) הרגש פחד על הגברא ולכן יברך שכחו וגבורתו. ופוק חזי מאי עמא דבר, שברקים בפני עצמם לא מטילים (כמעט) פחד על האדם, משא"כ רעמים רמי ורמי⁵.

(4) ושקלו וטרו האחרונים בגדר הברכה (ובכלל על חיוב הברכה) על רוחות הבאים בנחת, דלא ייתכן לומר שעל כל משב רוח הבא בנחת יברכו; יש שפירשו שהכוונה כשבאה רוח לאחר ל' יום שלא נשבה, ויש שפירשו שהכוונה על רוחות חזקות אבל לא משבר סלעים ומפרק הרים, ועוד. וראה בספר מגן גבורים סי' רכו (שלטי גבורים סק"א) שרצה לומר שהבבלי פליגא על הירושלמי בזה ולהבבלי ליכא נפקותא בין רוחות הבאים בזעם לרוחות הבאים בנחת, ולכן לא הביאו חילוק זה בטור וש"ע (ועפ"י יתיישב הצ"ע של המג"א כאן. ממ"ג). אבל מדברי התוס' (ברכות נט, א) ד"ה על הרוחות שהביא הירושלמי כאן, משמע שגם לשיטת הבבלי איכא לחילוק זה, וכדלקמן בפנים.

וראה ג"כ בס' נחלת צבי וס' עולת תמיד על סעיף זה. ועי' ג"כ במכתב רבני השכונה דקראון הייטס מאור ליי"ג חשון ש.ז. ס"ו עוד מ"מ בזה.

(5) וראה רשימת היוםנן תשעה באב ה'תש"ב (נדפסה בחוברת קנו): הצ"צ ירא מפני רעמים – אבל לא ברכ – ואמר והאלקים עשה שייראו מפניו. ועיי"ש בארוכה.

ישוב שינוי הסדר בלשונות הראשונים

ועפ"ז אפשר ליישב את שינוי הסדר בין הרמב"ם להטור וש"ע שהובא לעיל. שהרמב"ם כתב בפשטות יברך שכחו וגבורתו ואם רצה עושה מע"ב, משא"כ הטור כתב יברך עושה מע"ב ואם ירצה שכחו וגבורתו.

דלהרמב"ם עיקר חיוב הברכה במאורעות אלו, היינו מהו ה"גורם" לחייב את האדם בברכה, הוא היראה שזה מטיל על האדם, וזוהי עיקר תקנת הברכה ובוזה צריכים להתמקד. ולכן מעיקר הדין יברך שכחו וגבורתו, ורק אם ירצה, היינו אם רואה שזה לא מטיל עליו יראה, ואעפ"כ רוצה לשבח להקב"ה, יאמר עושה מע"ב.

משא"כ להטור, עיקר החיוב הוא על הרגש הפלאת כח הבורא וזה הוא העיקר, ולכן יברך עושה מע"ב מעיקרא דדינא; ורק אם ירצה, היינו אם נופל עליו פחד גדול, וזה הוא העיקר אצלו, אזי אדם זה יאמר שכחו וגבורתו.⁶

האם סב"ל להרמב"ם שיש לברך על רעידת אדמה

[מאמר המוסגר: ייסדתי דברי על רעידת אדמה, אם כי הדיון שווה הוא על כל חמשת המאורעות המנויים במשנה. וכדאי להעיר אשר בדברי הרמב"ם לא הובא בפירוש ענין רעידת האדמה. ששינה מלשון המשנה "ועל הזוועות" וכתב "ועל קול ההברה שתשמע בארץ כמו רחיים גדולים", וגם בפ"י המשניות ברכות שם כתב "וזוועות קול שאון נשמע באויר כקול

(6) בשו"ת פרי השדה ח"א סימן נא תירץ את שינוי הסדר בין הרמב"ם והמחבר (שנקט לשון הטור) שהמחבר החל בדבריו "על הזיקים" שע"פ הרוב אינם נראים כל כך בריחוק מקום וגם גבי רעדת הארץ לא נקט שהיה בקול גדול א"כ הוי עיקר הברכה עושה בראשית, אמנם הרמב"ם שהתחיל על הרוחות שנשבו בזעף וגם גבי רעדת הארץ נקט קול הברה שתשמע בארץ א"כ הוי עיקר שכחו וגבורתו. ולפי דבריו הוי כעין חסורי מחסרה והכי קתני – שנוקטים הברכה המתאימה על הבא ברישא; ודוחק הוא – לענ"ד – להלום כן בלשון ההלכה. משא"כ לפי דברנו בפנים, אתי שפיר לשונם של הרמב"ם והטור ש"ע על כל הדברים. והיינו, דלמרות שלכו"ע ישנם חילוקים בדברים אלו במידת הפחד והרושם וכו', מ"מ לא נוגע כאן ה"כמות" של היראה או של הרגש ההתפעלות שבזה. שלהדעה שהעיקר בהברכה הוא היראה, אזי גם אם מועטת היא עדיין יכול לברך שכחו וגבורתו, או לאידך, להדעה שהעיקר הוא המעשה בראשית שבזה, יכול לברך עליו גם אם הוא בטל (בכמות) בהפחד. ועפ"ז לא צריך לפלוג דיבוריהו. ומ"מ – במהלך הדברים שווים דברינו לדבריו, שצריך להביט על כל ענין לגופיה ולראות מה יותר נוגע – הפלאת הבריאה או היראה מכחו וגבורתו. וראה ג"כ מכתב השואל להתשובה הנ"ל בשו"ת רבי עקיבה יוסף סימן פג שג"כ תמה כנ"ל.

ועיי"ש בפרי השדה עוד ביאורו בדרך אגדה, שעושה מעשה בראשית מבטא האמונה בהשגח"פ בכל, גם כשעולם כמנהגו נוהג, משא"כ שכחו וגבורתו הוא לאלו המאמינים בהשגחת ה' רק כשרואים דבר המשדד דרכי הטבע, ודבריו נעימים, ודפח"ח.

רחים סובבים לאטם". וצ"ע האם הכוונה לרעידת האדמה. וראה ג"כ ברבנו יונה תחלת פ' הרואה "ופירוש זועות רוחות חזקים שנושב בשעת הגשמים וכו'", עיי"ש.

אבל ראה בפ' רבנו מנוח על הרמב"ם כאן, "ועל קול ההברה שתשמע כו' זהו פי' זועות האמור במשנה מעניין ותרעש הארץ", וראה ג"כ בפ' בן ידיד על הרמב"ם שכתב "ראיתי למהרד"ע שכתב וז"ל רוחות בלא גשמים זועות בשעת גשמים עכ"ל, נראה דלא ס"ל דזועות היינו רעשים אלא רוח סערה העושה בעת הגשמים. ולא ידענא מנ"ל דהא תלמוד ערוך הוא שהוא הרעש דף נ"ט מאי זועות א"ר קטינא גוהא וכו' ופי' רש"י בלשונם קורים רעידת הארץ גוהא יעו"ש וכן פירשו הטור ומרן סימן רכ"ז והרע"ב ז"ל בפיה"מ דהיינו רעידת הארץ עיי"ש . . וזהו נמי לענ"ד כונת רבינו שפי' קול הברה שתשמע בארץ כמו רחיים גדולים דהרעש אינו בשתיקה אלא בקול הברה וכן משמע לשון הגמרא דקאמר גנח גוהא וכן משמע ממ"ש בפיה"מ וז"ל קול שאון נשמע באויר כקול רחיים סובבים לאטם ע"כ. והיינו ודאי הרעש שנשמע עמו קול הברה הסובבת. ע"כ לשון הבן ידיד ועיי"ש בהמשך דבריו. הרי שגם להרמב"ם איכא לפרש שמדבר אודות רעידת אדמה.

ולמעשה, אין נפק"מ בנדו"ד איך שנפרש כוונת הרמב"ם, דבכל אופן ניתן לדון ואין שינוי עקרוני במהלך דברנו. ות"ח לידידי הר' אלי' רייזמן שהעירני על זה].

מקור להפלוגתא בחיוב ברכות אלו לאחר כדי-דיבור

ואם כנים הדברים, אפשר להסביר ע"פ זה עוד מחלוקת הפוסקים. דהנה הטושו"ע בסיום הסימן (רכז) הביאו להלכה את דברי הירושלמי "היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא ואם לאו לא יצא".

ודייק הט"ז סק"ב, על הא דהובאו דברים אלו בכזו היכא תמצוי של הי' יושב בבית הכסא, ולא הובאו הדברים באופן של שיעור על עיקר הדין שכל ברכות אלו צריכים לברך אותם בתוך כדי דיבור. ודייק מזה דאיה"נ, שבכל ברכות אלו ניתן לברך גם אחר כדי דיבור כל שאפשר לו, ורק לענין חיוב היציאה מביה"כ, בזה חילקו שאם יכול לצאת בתוך כדי דיבור אז ימהר לצאת ואם לאו אין עליו חיוב לצאת, אבל בסתם, יכול אדם לברך גם אחר כדי דיבור.

כמה מהאחרונים אכן פסקו כהט"ז; אבל רוב האחרונים סבירא להו שזה דין חיובי בעיקר הדין של שיעור הברכה, שעל ברכות אלו יכול לברך רק

תוך כדי דיבור. וכן פסק ג"כ המשנה ברורה סי' רכז סקי"ב (וראה אריכות בכל זה, וקיבוץ הרבה דעות לכאן ולכאן בס' בירור הלכה על סימן זה).

ובסדר ברה"נ (פי"ג סי"ז), הביא אדה"ז פלוגתא זו והכריע שכיון שספק ברכות להקל לכן אחר כדי דיבור יברך בלי שם ומלכות (ולע"ע לא מצאתי לו חבר, ונראה שזהו חידוש של אדה"ז).

וע"פ דברנו דלעיל ניתן לבאר בפשטות את ב' הדעות האלו:

הט"ז ודעימי', דסב"ל שניתן לומר ברכות אלו גם לאחר כדי דיבור אזלי בשיטת הרמב"ם דעיקר חיוב הברכה הוא על ההרגש שזה מטיל על האדם, ולכן – מעיקר הדין – כל זמן שהרגש הפחד עדיין בליבו (כשבלבו עדיין פועם בחזקה וכיו"ב), יכול לברך. ולכן גם אם הוא לאחר כדי דיבור, מ"מ כל זמן שמרגיש היראה בלבו יכול עדיין לברך⁷. ועפ"ז יהי' פירוש לשונו "כל שאפשר לו" – כל זמן שמרגיש את הרושם בלבו מהיראה, כל זמן שמרגיש עדיין את הפחד. ויעיד החוש שכשאדם חווה אירוע מפחיד, לבו פועם בעוז ונפשו לא מיושבת למשך זמן אחרי המאורע, גם כשנתברר לו שלפועל אין כאן כל טעם לפחד או שכבר עבר הדבר המפחיד.

משא"כ שאר הפוסקים סבירא להו כהטור והשו"ע דהעיקר בהברכה הוא על המעשה בראשית שבזה, ולכן יכול לברך רק כל זמן שהמעשה בראשית הזה קיים בעין, והיינו בתוך כדי דיבור. משא"כ לאחר כדי דיבור ליתנהו להמעשה בראשית ולא יכול לברך.

והלא דבר הוא, שהרמב"ם – שע"פ הנת' לעיל סבירא ליה שהעיקר הוא ארגש הפחד על האדם, לא הביא כלל את דברי הירושלמי האלו⁸!!

באיזה מאורעות חל החיוב לברך תוך כדי דיבור

ואידי דאתינן להכי נשוב לדון להדעות דסב"ל דבברק ורעם יברך רק בתוך כדי דיבור האם דין זה נוגע רק לברק ורעם, או גם לשאר הג' מאורעות שהובאו בבבא זו – רוחות, רעידת אדמה, וזיקים.

(7) וגם בברכת עושה מע"ב, סוכ"ס איכא (קצת) לרגש האדם והתפעלותו בזה. וכפי שכתב בס' ברכת אברהם לגבי ברכת עושה מע"ב על הרים וגבעות וכיו"ב, שלא דוקא בתוך כדי דיבור לתחילת הראיה מברך, אלא כל זמן ראייתו והתפעלותו. אלא דשם איכא להמע"ב גם לאחר כד"ב, משא"כ הכא. וק"ל.

(8) לעיל הבאנו כהמקור לחלק בין גברא לחפצא בברכות את חילוק הדעות לגבי ברכות השחר. ומעניין לציין, שמרא דהאי דעתא בברכות השחר שברכה שלא נתחייב בה לא יאמרנה הוא הרמב"ם. ועפ"ז יומתק, דאזיל לשיטתו' גם בברכות השחר וגם בברכות השבח-הראי', שהעיקר בהברכה הוא איך שזה פועל על (ושייך ל)האדם.

דהנה הירושלמי כתב את הדין הזה בנוגע לברקים ורעמים, וגם בטושו"ע הנה בפירוש איתמר רק בנוגע לברק ורעם.

בספר ברכת הבית, שער ל פסק שעל רעדת הארץ צריך לברך בתוך כדי דיבור, כמו ברעמים. וכ"כ בעולת תמיד כאן סק"ב שה"ה לכל הני, דמאי שנא. אמנם שתיתקת רוב מנין ובנין של הפוסקים שלא כתבו דין זה אלא גבי ברק ורעם – רועמת ביותר.

והנה מקור הדברים (שה"ה ג"כ להני תלתא) הוא הברכת אברהם (לר"א טריויש צרפתי) בח"ד סימן קצד (קעד, א) ששם כתב: ונראה דה"ה בודאי לכל הני דלעיל דדוקא תוך כדי דבור דהא תנן לכולהו במתניתין בפרק הרואה בהדי הדדי כדנקט להו הטור . . . וכן כתב רבינו ירוחם . . . אמנם פוסקים הרבה לא הביאו זה הדין שצריך לברך על אלו תוך כדי דבור, נראה דאינהו לא פלוג הני משאר ברכות השבח דלאו דוקא תוך כדי דבור, דלא סבירא להו כההוא ירושלמי דאמר דוקא תוך כדי דבור כיון דלא נזכר זה בתלמוד שלנו וגם כי לא ראו לחלוק אלו משאר ברכות השבח. ודעת הירושלמי נראה דבעי בהני תוך כדי דבור משום דבשעת הברכה עבר עניינן מכל וכל ואינו דומה לרואה הים וכגון הרואה לבנה גם כן וכל כה"ג, דאע"ג דלא ברך תוך כדי דבור עדיין יש לו זמן לברך עליהן בזמן עניינן כי עודם בהווייתם. עכ"ל. ועיי"ש המשך הביאור.

וע"פ דברנו דלעיל, אפשר לחלק ולומר שלדעת הטור והשו"ע שהברכה הוא בעיקר על המעשה בראשית – החפצא – שבזה, אכן אין חילוק בין ברקים ורעמים להני תלתי. אבל אם נימא (כהרמב"ם) שהעיקר הוא רגש היראה שבלב האדם, פוק חזי שברוב העולם ברקים ורעמים מצויים הרבה יותר מרוחות, זיקים וזוועות, ואפשר לחלק שדווקא בברק ורעם צריכים לתוך כ"ד, כי לאחר כדי דיבור התפוגג וילך לו הרגש, מחמת רגילות הדבר, ו"עבר עניינן מכל וכל"; משא"כ בהני תלתי מחמת נדירותם נשאר הרגש למשך זמן ארוך יותר, ולכן אפשר אולי לומר, שבמקרים אלו, אפי' להירושלמי לא מקרי עבר עניינן לאחר כדי דיבור – כל זמן שהוא תחת הרושם הזה. וממילא לפי ה"סיפא" בדבריו, אין הכרח למ"ש בראש דבריו שדין זה שייך גם לגבי שלשת האחרים.

ברכת הרעש – למעשה

עכ"פ לענין הלכה לפועל: אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"ג הט"ו) מביא את הסדר בברכות כפי שהוא במחבר וטור (עושה מע"ב – ואם ירצה – שכחו וגבורתו), וגם הביא (שם הי"ז) את דברי הירושלמי לגבי חיוב ברכת ברק ורעם רק תוך כדי דיבור. ומשמע מזה בפשטות שסב"ל שעיקר חיוב

הברכה הוא המעשה בראשית שבזה. אלא דמ"מ מביא גם את דעת הט"ז שחולק לענין תוך כ"ד, ושוללה רק משום ספק ברכות להקל (ופוסק לברך בלא שו"מ). וגם, מזה שמביא את החילוק בין ברק ורעם, משמע שבמקום שמראה כח וגבורה יותר, יש עדיפות לומר ברכת שכחו וגבורתו⁹. וא"כ אולי אפ"ל שאין כאן הכרח גמור בדעת אדה"ז שצריך לברך דווקא עושה מע"ב על הרעש [וראה לקמן משיחת ש"פ קרח ה'תנש"א. ועצ"ע].

בסדר¹⁰ ברכות שנדפס בסידור תהלת ה' מכריע שעל רעם וסער ורעש יברך שכחו וגבורתו, ועל ברקים וכוכבים המעופפים בלילה יברך עושה מע"ב. וע"פ דברנו מתוקים הדברים במאוד מאוד, כי בג' הראשונים, כנראה בחוש, נפעל רגש יראה גדול על האדם, ולכן הברכה היותר מתאימה היא שכחו וגבורתו, משא"כ בברקים וזיקים, שאין בהם כל פחד בדרך כלל, אין בזה כי אם הכרה על "מעשה בראשית" ולכן יברך עושה מעשה בראשית. ומוכח שלבעל ה"סדר ברכות" סבירא ל' כל החילוק והפלוטל דלעיל. שהרי ע"פ כל הנ"ל יש מקור וסברא ברורה לחלק בין שלשת הראשונים לב' האחרונים.

אלא שלמרות ש"סדר ברכות" זה נדפס בסידור תהלת ה' – מקורו הוא בסידור שקדמו, שממנו צולם הסידור תהלת ה', ולא נתברר לנו אי מר בר רב אשי חתים על סדר ברכות זה. וכבר כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"ג ע' קלח) ש"סידור תהלת השם השלם הוא פוטוגראפיה מסידור שקדמו, ולא הספיק הזמן להגיהו כדבעי" ואין איתנו יודע האם "סדר ברכות" זה נכלל בחלק שהוגה כדבעי או לא.

בסדר ברכות ותפלות עם תרגום אנגלי, שי"ל ע"י המל"ח (ברשותי הוצאות תשכ"ד ותשל"ד, ואין לי הוצאות קדומות לזה, וצ"ע האם היו בזה שינויים) מופיעה ההוראה לומר עושה מע"ב על ברקים וזיקים, ושכחו וגבורתו על רעמים, ולא הוזכר בכלל ברכות הרעש והרוחות. וגם בזה צ"ע אם הושמט מחמת נדירותו¹¹ במדינות באיזור ניו יורק וכיו"ב; או האם יש

(9) וכן כתב הר"י. ר. בהעו"ב גליון תתצג.

(10) בהבא לקמן ראה גליון הערות וביאורים תתצב-ד, תתצז.

(11) וראה שיחת ש"פ בחוקותי ה'תשמ"א ס"נ על הא דהשמיט אדה"ז ברכת הקשת בסדר ברה"נ שיכול להיות שהוא בגלל זה שראיית הקשת אינו מצוי כלל במדינת רוסיא.

כאן הוראה בכלל שלא לברך על רעש ורוחות¹² או שמא גם זה לא הוגה כדבעי (וראה מענה הנדפס בס' 'מקדש מלך', ח"ג, עמ' קצ).

ברכה להרואה רק תוצאות הרעש

ועל פי כל זה, עתה ניתן לשוב להשאלה בראש דברנו, האם ניתן, או צריך, לברך גם כשלא מרגיש את הרעד בפועל אלא רק רואה את תוצאותיו. דלפי הנ"ל אפשר לפשוט דתלוי בפלוגתא הנ"ל. דאם עיקר הברכה הוא על המעשה בראשית שבזה, הנה פשוט שכל מי שלא חש את הרעידה בפועל, אין לו את האפשרויות לברך כי לא ראה או הרגיש את המעשה בראשית; אבל באם העיקר הוא הרגש הפחד, הנה כיון שהוא במצב שנפל עליו פחד מחמת הרעידה¹³ – הגם שלא הרגיש אותה בפועל, אזי צריך לברך. ולכן לדידהו, באם אדם רואה תוצאות רעידת האדמה, וזה מטיל עליו פחד, צריך לברך (אלא דבניגוד להמרגיש בפועל, שצריך לברך בכל מקרה, הנה לגבי הרואה התוצאות, כל הדיון הוא רק באם זה מטיל עליו פחד – ואפי' מועט, ובאם לאו אין כלל מקום לדון בזה).

וכיון שמלשון אדה"ז משמע כאופן הא' הנ"ל¹⁴, לכן נראה שאין עליו חיוב לברך. אלא דכיון דמביא דעת הט"ז ושוללה רק משום ספק ברכות להקל, לכן נראה שיש מקום במקרה כזה לברך בלא שם ומלכות. וכמוכן, שכשמברך בלא שו"מ יברך שכחו וגבורתו ולא עושה מע"ב.

(12) וראה במשנה ברורה כאן סק"ד: וטוב לברך תמיד על רוח סערה שאין מצויה רק ברכת עושה מעשה בראשית שבזה בודאי יוצא ממ"נ כי אין אנו בקיין כ"כ מהי בזעף. וראה ג"כ כף החיים כאן סק"א שמנהג העולם בכל ברכות אלו לברכם בלא שו"מ. (וכן אמר לי א' מרבני אנ"ש). ואולי תושבי פלורידא וכיו"ב הרגילים ברוחות או תושבי קליפורניא הרגילים ברעשים יכולים לומר היש בידם שמועות וקבלות בזה.

(13) וראה בס' תוכחת חיים (להר"ח פאלאגי) פ' תשא בתחלתו: זה שעושה הקב"ה רעש בעולם הוא כדי להכניס מורא ופחד בלבבות בני אדם כדי שיתנו לבם לשוב בתשובה שלימה. ועיי"ש אריכות גדולה ביותר בדברי דרוש ומוסר בענין הרעש, ובתוך דבריו כותב: ונראה כי סמא דכולא להנצל מרעש ומרוגז הוא התורה, שהרי אלולא התורה היה העולם חוזר לתוהו ובוהו.

(14) איברא, דאדה"ז מביא, עכ"פ באופן ד"אם ירצה" את הדעה שיאמר שכחו וגבורתו. ועפ"ז הי' אפשר לומר שאפי' לאופן זה – שהעיקר הוא המע"ב בזה, עדיין ישנה סברא לומר שאיכא להרגש האדם בזה ויכול לברך גם על הרגש היראה שלו (גם כשלא הרגיש את הרעד בפועל). וכן הציע אחי הת' נחמ"י.

אבל לענ"ד יותר מסתבר דאי אמרינן שהעיקר הוא המע"ב, אזי הרגש היראה הוא רק הסתעפות ותוצאה מהכרת המע"ב שבזה, ולכן לא ניתן לברך רק על ההרגש הזה אם אין לו "בעין" את המע"ב. משא"כ לאופן הב'. ועוד, דענף גדול להסברא דהברכה הוא על הרגש הפחד היא מפקס הט"ז דיכול לברך גם אחר כדי דיבור, וכיון דלאדה"ז לא יברך בשו"מ לאחר כדי דיבור, משמע דאי אפשר לברך בשו"מ רק על הרגש הפחד לחודיה.

אחר כתבי כל זה, מצאתי סייעתא גדולה להסברא שכן חל עליו חיוב לברך. דהנה בקובץ מבית לוי (והוא פסקים ובירורי הלכה מבית מדרשו של הגר"ש וואזנער) חוברת טו עמוד קמא, במענה לשאלת השואל שכיון דבעינן תוך כדי דיבור "איך אדם מיושב בדעתו לברך בזמן רעידה"? ענה לו הרב המשיב, "הא ברירא דאף על רעידה קלה יש לברך דבהא נמי הוי שינוי מהרגילות"¹⁵. ואף ברעידה חזקה לולי דמסתפינא אמינא דכל זמן שיש תוצאות מהרעידה שנופלים רהיטים או רח"ל מתמוטטים בתים. . שייכא עדיין הברכה, ובפרט דהא איכא רבים דס"ל דברכות אלו לא בעינן בתוך כדי דיבור. . ובכה"ג דרישומי ניכר כנ"ל אפשר דכו"ע ס"ל דסמוך ביותר לרעידה אף אחר כדי דיבור יכול לברך". וא"כ לשיטתו ברור שאפשר לברך על ראיית רהיטים רועדים וכיו"ב. ואתי שפיר.

הרואה תוצאות סופת טורנדו

והנה¹⁶ יש לחקור כהנ"ל באדם הרואה תוצאות הנזק של סופת טורנדו. דברור מדברי השו"ע שאדם הנמצא בתוך סופה כזו, צריך לברך. וע"פ כל הדברים דלעיל יש מקום לחקור אם יש סברא לברך גם כשלא ראה והרגיש הטורנדו בפועל רק ראה את הנזק שגרם. ובפרט באם עדיין יורדים גשמים

(15) וכן פסק להדיא בשו"ת שבט הקהתי ח"ה סימן מ"ז שאפי' על רעידה קלה יש לברך. עיי"ש. אבל ראה בקובץ אור ישראל גליון 31 (אדר שני ה'תשס"ג) ע' נב ואילך דרוצה להוכיח שמברכים ברכה רק על רעידה גדולה המפלת בנינים ולא על רעידה בעלמא. ועיי"ש בארוכה ראיותיו. אבל מסתיימת הפוסקים שכו"כ חילקו בין רוחות זעף לרוחות בנחת (כנ"ל), וברעידת אדמה לא מצינו שחילקו, משמע שלא כדבריו. וכנ"ל בפנים. ועוד דלהסברא שעיקר הברכה הוא הרגש הפחד, הרי נראה בחוש שאדם המרגיש אפי' רעידה קלה זה מטיל עליו פחד. ומבשרי חזיתי.

(16) מהות סופות אלו, אשר בעת סערה של רוחות וגשמים, ברקים ורעמים וכו', לפעמים קורה שהרוח מתערבל בחזק רב מכמה מקומות, וזה גורם להתפרצות טורנדו בתוך הסופה. ובמקומם הם חזקים מאוד ומשברים בנינים וכל הנקרה בדרכם, אלא שבדרך כלל מקומם קטן הוא וממורכו מאוד, ורק שם מזיק. אבל בסביבתו, לא מזיק כלל. ולפעמים קורה שבית זה נשבר לרסיסים ובית שלידי נשאר ללא פגם. וסופה זה אפשר לראות מרחוק ע"י ענן המכונה "ענן המשפך" מחמת צורתו שרחב מלמע' וצר מלמטה.

והנה במוצ"ק בראשית ש.ז. זכינו לנס גדול, אשר עברה בשכונתנו רוח כזו, ואפי' בתוך החצר שלנו שיברה עץ לשני חצאים, ומעבר לכביש שיברה חלונות וגגות בנינים, ובנוי נסים לא נגע ולא פגע בבית שלנו ולא בבתי השכנים. כי אם בעצים ואבנים ובתי עסקים שהיו סגורים. ועד שהשלטונות אמרו שבאם ח"ו הי' זו הסופה כמה מאות רגל ממקומו הי' פוגע בבתים והי' יכול להיות אסונות ח"ו. וכשיצאתי מביתי לאחר שחלפה הרוח (אם כי עוד הי' ברקים ורעמים וגשמים וכו'), ראיתי הנוקים שגרמה בשיבור עצים וגדרות וגגות וכו', ונתקיים בי "דאגב צעריהו לא יתבי דעתייהו" ולא חשבתי אז על אמירת ברכה וכו'. אבל לאחר ששקטה הרוח חקרתי כהנ"ל בפנים. וכאן המקום להודות ולהלל להקב"ה על חסדיו המרובים, כה יתן וכה יוסיף לשמור עלינו ועל כל בני" בכל מקום שהם מכל צרה וצוקה ולהשפיע לנו אך טוב וחסד תמיד כל הימים.

וברקים ורעמים ורוחות. ועכ"פ לברך בלי שם ומלכות. ואין הזמן גרמא לעיין בזה.

וכמו"כ יש לעיין באדם הרואה מרחוק את "ענן המשפך" של סופת טורנדו, אבל אין הוא בסמיכות מקום להרגיש הרוחות ואין לו חשש סכנה. האם גם עליו מוטל חיוב הברכה. ולפי הנ"ל, באם עיקר הברכה הוא הרגש הפחד, הנה לכא' גם ראיית הענן הזה מטיל מורא על האדם, ובפרט באם הוא קרוב לפי ערך. אבל להאופן שמברכים על המעשה בראשית שבזה, צ"ע האם הברכה היא על הרגשת הרוחות, או גם על ראייתם. ויש לעיין ואכמ"ל. אבל מסתברא מילתא דגם ברואה אותם יש לברך.

התייחסות מכ"ק אדמו"ר זי"ע לברכת הרעש

לחביבותא דמילתא אציין בזה כמה מקומות שמצאתי התייחסות לברכת הרעש מכ"ק אדמו"ר זי"ע.

באג"ק חי"ט אגרת ז'ריז, והוא מברק ששלח הרבי לראב"ד ראבאט במרוקו בקשר לרעידת האדמה שאירעה אז באגאדיר, הנה תחילת המברק הוא "ביחד עם כל אחינו דמרוקו שליט"א מבכים את השריפה אשר שרף השם עושה מעשה בראשית בקהלה קדישא אגאדיר", ועל המילים "עושה מעשה בראשית" צויין בהערה 1 שם "שו"ע או"ח ר"ס רכ"ז".

וראה ג"כ שם אגרת ז'רלב, ששם הוא מכתב תודה לא' ששלח עדוד בקשר עם רעידת האדמה במרוקו "ויהי רצון שכיון שמברכין על הרעם עושה מעשה בראשית, הנה בסגנון זה . . יהפכו כל הענינים לשמחה וליום טוב בשני הראשית ישראל . . והתורה". ולכא' צ"ע, דרעם מאן דכר שמי' ומאי עבדת' הכא. ועוד, למרות שמפשטות הלשון של השו"ע ואדה"ז (כדלעיל) עיקר הברכה על הרעם (ככל שאר הדברים) הוא עושה מעשה בראשית, מ"מ לית מאן דפליג שהמנהג הפשוט הוא לברך על הרעם שכחו וגבורתו. וא"כ למה הביא ממרחק לחמו מ"רעם" ודלא כמנהג הפשוט – הו"ל למינקט רעש, דבי' עסקינן, וכפשטות הפסק של אדה"ז לברך עמ"ב. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהוא טעות הזעזער וצ"ל מברכים על הרעש; אבל ביקשתי מהרשד"ב לזין שיבדוק עבורי בהעתק המזכירות (ות"ח ת"ח נתונה לו על זה) וגם שם נאמר הרעם. ועצ"ע.

עכ"פ משמעות ב' מכתבים אלו היא שעל הרעש מברכים עושה מעשה בראשית.

לאידך, ראה שיחת ש"פ קורח ה'תשנ"א (סה"ש ה'תנש"א עמ' 655 הע' 55): ולהעיר, שלאחרונה הי' גם התפרצות "הר-געש" ורעידת האדמה

(חידוש ושינוי בטבע העולם) במקום רחוק בעולם, אשר, ע"י ברכתם של כמה יהודים שם "שכחו וגבורתו מלא עולם" מגלה ה"ה-ה"ג"ג"ג כבודו של הקב"ה ובכל העולם כולו ("מלא עולם")¹⁷. שמוזה משמע לאידך, שהברכה הראויה היא שכחו וגבורתו. אבל, יכול להיות שהנאמר בהשיחה זה רק לימוד הוראה מהדעות בפוסקים שהברכה המתאימה היא שכחו וגבורתו, ולא ברור האם יש כאן פס"ד בפועל.

ואסיים בדברי כ"ק אדמו"ר ב'פאראד' של ל"ג בעומר ה'תש"נ: ויתירה מזה, שלא צריכים לפחד מענינים בלתי-רצויים, רעידות אדמה וכיו"ב – שכן, גם אם בעבר היו רעידות-אדמה, הרי, הכוונה האמיתית בזה היתה כדי להזכיר לאלה שמאיוז סיבה שתהי' שכחו או לא ידעו שישנו בורא העולם ומנהיגו, עי"ז שמפחידים אותם, לרגע, באמצעות רעידת-אדמה, כדי להרעיד אותם מהטעות שחיו בה עד עתה, שמכאן ולהבא ידעו שהעולם נברא ומתנהג ע"י הקב"ה, מקור הטוב, שלכן, צריך להיות וישנו ריבוי טוב בעולם, ועד לריבוי כזה שיש בכחו לסלק ולבער את הענינים הבלתי-רצויים שבעולם.



בכיה בשבת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז (סי' רפז ס"א-ב) אודות ביקור חולים בשבת, כותב שלא יבקש עליהם רחמים כדרך שאומר בחול, כדי שלא יעורר בכי ויצטער.

והנה בשו"ע (הב"י) או"ח סי' רפח ס"ב בהג"ה, איתא: "וכן מי שיש לו עונג אם יבכה כדי שילך הצער מלבו – מותר לבכות בשבת". והט"ז שם ס"ק ב' תמה ע"ז, "דא"כ כל מי שמצטער ח"ו יבכה בשבת". מאידך,

17) בהעו"ב גליין תתצו רצה הכותב לומר ששיטת הרבי היא אכן לברך שכחו וגבורתו על הרעש, ורק בהמכתבים למרוקו, אתרא דמורן, פסק כמורן הב"י. ומקורו דהכותב לחילוק זה הוא מהא דהביא אדה"ז את דברי הט"ז על המנהג לחלק בין ברכים ורעמים כי ברעמים ניכר יותר כח הבורא, שמוזה יש להקיש גם לרעש, שגם שם ניכר כח וגבורת הבורא יותר. וכן"ל בפנים. ועצ"ע.

להעיר שבהר"ד (בלתי מוגה) שנדפס בשעתו משיחה זו (ונדפס לאח"ז בס' ראשי דברים משיחות קודש (בני ברק, ה'תש"ס) עמ' 203) הלשון הוא "והיהודים שהיו שם בודאי בירכו "עושה מעשה בראשית". אבל בה"תוכן קצר" שג"כ נדפס בשעתו מוזכר ג"כ רק ברכת שכחו וגבורתו. ואכ"מ. ועצ"ע.

המשנ"ב ס"ק ד' הביא מ"א ותוס' שבת שהתירו, כיוון שע"י בכייתו ירווח לו.

ולפלא שכל העניין לא הובא כלל בשו"ע רבינו בסימן זה או בסימנים הסמוכים. וע"פ דברי הרבי (שערי הל' ומנהג או"ח ח"א סוף עמ' רנא) לדייק ממה שהובאו בשו"ע אדה"ז מהמג"א דברים שלפניו ושלאחריו ונשמט נושא מסויים שבאמצע, יל"ע אם ניתן ללמוד מזה דס"ל לאדה"ז כהט"ז ששולל את דברי הרמ"א בזה.



ברכת התורה על הרהור וגדר לימוד התורה (גליון)

הת' שניאור זלמן אייווס

תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם (א'מב) הביא הרב א.י.ה.ס. שיחי' את קושיית הגר"א על הדין ד"המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך" (שו"ע או"ח סי' מז סק"ד) ד"כל זה צריך עיון, דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר (יהושע א, ח) והגית בו כו' ר"ל בלב כמו שכתוב (תהלים יט, טו) והגיון לבי" (הגהות הגר"א שם ס"ק ב).

ומתרץ הרב הנ"ל ע"פ דברי אדה"ז (הל' תלמוד תורה פ"ב הי"ב) ש"כל אדם צריך ליזהר 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 מפין והגית בו גו'", ומבאר שלפ"ז אע"פ שמקיים מצות עשה של 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.

ולא זכיתי להבין, דזה ודאי שאם מצוות תלמוד תורה היא דוקא בדיבור אז מובן שלא תקנו חז"ל ברכת התורה ללימוד התורה שאינו בדיבור, רק קושיית הגר"א היא דמנלן הא דליכא מצוה דתלמוד תורה אלא בדיבור,

הרי לא מצינו שום פסוק שכתוב כך, ואדרבה, מצינו פסוק ד"והגית בו" שמפורש שבהגיון הלב יש מצוה?

ומה שכותב שבהרהור בדברי תורה מקיים מצוות עשה של דברי קבלה "והגית בו", אישתימית' להרב לשון אדה"ז שהוא בעצמו העתיק, וז"ל "וכל מה שלומד בהרהור לבד . . אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו וגו'", הרי להדיא דס"ל לאדה"ז שהמקור שמצוות "ולמדתם אותם" צריך להיות בדיבור דוקא הוא מהאי פסוק גופא ד"לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו", וודאי שאינו יוצא גם מצוות עשה של דברי קבלה!?

וראה בקובץ צרפת-פרצת (גליון מ' ע' קמ ואילך) מש"כ לתרץ קושיית הגר"א בכמה אופנים.

עוד הביא שם הרב הנ"ל את קושיית הגר"א והט"ז על פסק המחבר ש"הכותב בדברי תורה אע"פ שאינו קורא צריך לברך", שזהו בסתירה להדין ד"מהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך".

ותי' הרב הנ"ל ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר שעיקר לימוד התורה הוא ע"י שלימודו חדור בענין הביטול המתבטא בזה שאינו מסתפק בעיון השכל אלא מקשר לימודו גם בדיבור בפה ורמ"ח אברים ועי"ז נקלטת ומשתמרת אצלו תורתו של הקב"ה.

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

וכבר נתעורר בזה בקובץ צרפת-פרצת (גליון לט ע' רלב), אמנם שם מקשה להיפך, שהרי אדה"ז פוסק (או"ח שם ס"ק ג') ש"לענין מעשה אין לסמוך על דבריו לברך על כתיבה לבדה בשום ענין שהרי אינו רק מהרהר בדברי תורה", א"כ א"א לומר שזהו הביאור בזה שלימוד התורה צריך להיות בדיבור דוקא.

1) ובאמת קושיא זו מפורשת במג"א ס"ק א, ומרומזת כבר בב"י שעל מה שמביא בשם האבודרהם שהכותב בדברי תורה צריך לברך מציין לדברי האגור שעל הרהור אינו מברך.

וראה בקובץ צרפת-פרצת (שם ע' קכד ואילך) ביאור שני הצדדים, ומסיק שלשיטת אדה"ז הוה גזירת הכתוב שלא ימוש מפ"ך דוקא ואין להקשות מסברא דהכתוב פועל אותם מעלות שישנם בביטול.

אמנם מה שמציע לפרש טעמא דקרא ע"פ דברי אדה"ז (תניא פל"ז-ח) שדוקא על ידי הדיבור בדברי תורה נפעל תיקון נפש הבהמית, לא ידעתי מה הועיל, דהא גם זה נפעל על ידי כתיבה בדברי תורה, וכמו שאדמו"ר הזקן מביא שם מאמר חז"ל (עירובין נד, א): "אם ערוכה בכל רמ"ח אברים משתמרת ואם לאו אינה משתמרת".



פשוטו של מקרא

למען ייטב לי בעבורך

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בבירייטון ביטש – ברוקלין, נ.י.

עה"פ (לך לך יב, יג) "אמרי נא . . למען ייטב לי בעבורך" פירש רש"י (ד"ה וחיתה נפשי בגגלך) "יתנו לי מתנות".

כמה מפרשים עמדו על השאלה איך רצה אברהם מתנות, הלא שונא מתנות יחי'? והרא"ם, היריעות שלמה, הש"ח והמשכיל לדוד כתבו תירוצים שונים.

ולכאורה יש כאן תמי' גדולה שהמפרשים לא עמדו עלי'ה, שהרי אברהם אומר ב' דברים: (א) שיתנו לו מתנות, (ב) ושתחי' נפשו, וברא"ם כתב: "וחיתה נפשי – שלא יהרגוני", ואם כן הרי הסדר הי' צריך להיות, קודם וחיתה נפשי – שהוא העיקר, ואח"כ ייטב לי – יתנו לי מתנות, ואיך מקדים אברהם הטפל – ענין המתנות, להעיקר שישאר בחיים?

ונראה לבאר בהקדם שהטעם שרש"י מעתיק מהכתוב גם את המלה "בעבורך", לכאורה צריך ביאור, שהרי מפרש רק את המלים "למען ייטב לי", שההטבה היא המתנות שיתנו לו, ולמה מעתיק גם את המלה "בעבורך" שלכאורה אינה שייכת לפירושו, וגם צ"ב בלשון הכתוב למה משנה לשונו, שכאן אומר "בעבורך" ואח"כ אומר "בגללך" לכאן פירושם של שני המלים שוה?

וכאן רואים שרש"י אינו מפרש המלה "בעבורך" כאילו הי' כתוב "על ידך" שהיא גורמת לו שיקבל מתנות, כ"א שרש"י מפרש המלה "בעבורך" – "בשבילך" – היינו שהמתנות יקבל אינן לצרכו של אברהם עצמו, כ"א לצורכה של שרה, שעל ידי המתנות שיקבל יהי' אפשר לו לפרנס את שרה, וקבלת המתנות היא בעבורה.

ויש לומר, שבזה מבאר רש"י חשיבות הענין של המתנות, שלכן הקדימו אברהם ל"וחיתה נפשי". כי האיש חייב במזונות אשתו, וכך נהגו הבני נח ג"כ, כמו שפירש"י בבראשית (א, כח) "וכבשה" שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית, ומובן שהאיש צריך לצאת להביא הפרנסה לאשתו, ובזמן ירידת אברהם למצרים לא הי' לו כלום, כמו שפירש"י (יג, ג ד"ה וילך למסעיו), "בחזרתו פרע הקפותיו", היינו שבירידתו למצרים לא הי' לו לשלם עבור אש"ל במלונות, ורק אחרי שעלה ממצרים הי' לו במה לשלם, וא"כ לא הי' לאברהם במה לפרנס את שרה אשתו, וזה הציק לו יותר מטובת עצמו, ולכן אמר למען ייטב לי "בעבורך" היינו שהמתנות שיקבל יאפשרו לו לפרנס את שרה אשתו, ולא רצה המתנות לעצמו, ודאגה זו עלתה אצלו אפילו על דאגת החיים שלו, ולכן הקדים "למען ייטב לי בעבורך" לפני "וחיתה נפשי בגללך", וזהו מה שמעתיק רש"י המלה "בעבורך", שפירושו הוא שההטבה אינה בשביל עצמו כ"א "בעבורך" בעבור שרה אשתו.

וכאן רואים עוד כלל בפירש"י שלימדנו רבינו שכל מלה שמעתיק רש"י מן הכתוב מוכרחת לפשוטו של מקרא, ומיישב השאלות שישנן בפשוטו של מקרא בדברים שמעתיק מן הכתוב, ובאופן שמלכתחילה אין כאן שאלה, וכמו שאמר רבינו כמה פעמים שפירושו של רש"י מפרש הכתוב באופן שלא צריכים לחפש תירוצים במקומות אחרים.

ובזה סר הן התמי' של שונא מתנות יחי' והן התמי' של הקדמת "למען ייטב לי" ל"וחיתה נפשי", ובפשטות נפלאה.



מחלוקת ר"י ור"נ במכסה עורות אלים מאדמים ועורות תחשים

הרב אלי' וואלף

שליח כ"ק אדמו"ר – מוסקבה, רוס'י

"ועשית מכסה לאוהל עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה" (תרומה כו, יד).

וברש"י: "לאותו גג של יריעות עזים עשה עוד מכסה של עורות אילים מאדמים, ועוד למעלה ממנו מכסה עורות תחשים. ואותן מכסאות לא היו מכסין אלא את הגג, ארכן ל' ורחבן י' – אלו דברי רבי נחמיה. ולדברי רבי יהודה – מכסה אחד היה, חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות תחשים."

ולכאורה פשוטות לשון הפסוק הוא – שהיו שני כיסויים: "ועשית מכסה לאוהל עורות אילים מאדמים". ונוסף לזה "ומכסה עורות תחשים מלמעלה" – כפי דברי רבי נחמיה. וכלשון הרשב"ם עה"פ: "ומכסה עורות תחשים מלמעלה – מלמעלה של עורות אילים, וכן פשוטו כמשמעו".

כך שיש להבין מדוע רבי יהודה לא לומד את הפסוק כפי פשוטו, והוא רואה צורך לחלוק על רבי נחמיה . .

והרי לדברי רבי יהודה, יהיה צורך לדחוק וללמוד את הפסוק (כביאורו של רש"י על הסוגיא בשבת כח, א): . . "ומלמעלה" דקרא – אתרווייהו כתיב, דבין אילים ובין תחשים היה מכסה אחד מלמעלה לאוהל יריעות עזים".

דהיינו, שיהיה צורך לקרוא את הפסוק כך: ועשית מכסה לאוהל (ומכסה זה מורכב מ) עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים (ומכסה זה המורכב משני סוגי עורות – נמצא) מלמעלה.

ואולי יש לומר, שמקורו של רבי יהודה לשיטתו היא – בהיות ותיאור היריעות מופיע בתורה כמה פעמים. ראשית – בפרשתינו כאן. שנית – בפרשת ויקהל לה, יא. שלישית – ויקהל לו, יט. רביעית – פקודי לט, לד. חמישית – פקודי מ, יט.

וכנתבונן בפסוקים אלו נראה, שבפרשתינו ובפרשת ביקהל לו יט, ובפרשת בפקודי לט לד – התורה אכן מפרטת את הכיסוי הזה ל"מכסה עורות אילים מאדמים", ו"מכסה עורות תחשים".

אולם בפרשת ויקהל לה יא, התורה מאגדת את שני הכיסויים יחד: "את המשכן, את אהלו ואת מכסהו". ללא כל חלוקה. דהיינו רק מכסה אחד. וכן בפקודי מ יט "ויפרש את האוהל (יריעות עזים) על המשכן (על היריעות תכלת), וישם את מכסה האוהל עליו מלמעלה". שוב מכסה אחד, ללא חלוקה.

ובהיות ויש מקומות בתורה שהתורה מכנה זאת ככיסוי אחד, ואת הפסוק בפרשתינו ניתן ללמוד כדברי רש"י במסכת שבת דלעיל, לכן לדעת רבי יהודה המכסה היה מכסה אחד המורכב משני חלקים, "חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות תחשים".

[מה עוד, שבהתחשב בכך שהתורה בפרשתינו [וכן בפרשיות הבאות], יורדת לפרטים ופרטי פרטים של כל כלי וכל בגד, מה ארכו ומה רוחבו, מה מידתו ומה משקלו –

ואילו כאן, לגבי יריעות אלו היא כותבת פסוק אחד תמציתי ללא פירוט. מכך ניתן להסיק שגם מכסה זה אינו "מפורט" לשני סיכויים, אלא הוא "מתומצת" למכסה אחד, כמו התיאור התמציתי בתורה . . .].

ובפרט לפי ביאורו של הרבי בלקו"ש חלק ה' עמוד 264: "דעם חילוק צווישן שיטת ר"י און שיטת ר"נ, אז ר"י שטעלט דעם הויפט-דגש אויפן כללות הענין – ער איז מפרש דעם פסוק אין הסכם מיט כללות ענין המדובר, ניט קוקנדיק וואס דער פירוש איז צוליב דעם ניט אזוי מתאים מיטן פרטיות'דיקן אויסטייטש פון ווארט. דאקעגן ר"נ זוכט בעיקר אז דער פירוש זאל שטימען מיטן פרטיות'דיקן ווארט, הגם אז דורך דעם וועט ער ניט אינגאנצן זיין אויסגעהאלטן מיטן כללות ענין הפרשה.

כך שאמנם פירוש פשט הפסוק דנן הוא שהיו שני כיסויים, ולכן ר"נ, שלשיטתו הוא "זוכט בעיקר אז דער פירוש זאל שטימען מיטן פרטיות'דיקן ווארט" – לומד שהיו שני כיסויים.

אך בהיות והדבר בא בסתירה לכאורה לפסוקים אחרים, ובהיות וניתן לדחוק ולהסביר את הפסוק [כביאור רש"י במסכת שבת דלעיל] שמדובר רק בכיסוי אחד – אזי לדעת רבי יהודה, בהיות ולשיטתו למרות "קוקנדיק וואס דער פירוש איז צוליב דעם ניט אזוי מתאים מיטן פרטיות'דיקן אויסטייטש פון ווארט" – הוא סובר שהיה רק כיסוי אחד.

*

ויש לומר עוד בזה.

בהמשך שיחה זו בחלק ה' בעמוד 267, כותב הרבי עוד "לשיטתיה" בין ר"י לר"נ.

ר"י טייטשט איין דעם פשט פון פסוק ווי סאיז משמע פון דעם פרשה גופא, אפילו ווען דער פי' דריקט אויס א מינערונג ב"כבודם של ישראל". . דאקעגן ר"נ האלט זיך ניט אפ פון איינלערנען א דוחק אין פסוק, אום צו פארהיטן כבודם של ישראל".

ובהערה 28, והערה 39: "ר"נ מהדר בכבודן של ישראל . . ור"י מפרש הכתובים כפשוטם אף שהוא היפך הידור בכבודן של ישראל"

ועל יסוד ביאור זה, יש לומר שזו נקודת המחלוקת גם בנדו"ד.

ב"תורת משה" מהאלשיך הק' לפרשת תרומה הוא כותב לגבי היריעות: . . "ועוד תעשה לך "מכסה עורות אילים וגו'", שהוא "אורות", שאותיות מתחלפות. כבתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב "כתנות אור" במקום "עור", ואמר כי תעשה אורות מ"אילים", הם כוחות, כד"א "אילותי".

"אילים" מאדמים" – שהוא מאדמומיות דין יסורים, בלי בעיטה, כאילים הסובלים הבאות ואין בועטים כשאר בע"ח, כמשאז"ל על כן נדמו ישראל לצאן. כי תעשה אורות מסבלות יסורין, ואצ"ל שלא תקוץ בהם, כ"א – שתבקשם. וזש"א "ועשית כו".

"ועוד מכסה על זה מזכיות הזריזות בכל מצוה, וזהו "ומכסה עורות תחשים" מלשון "אחישנה". והוא הססגונא, לכלול על בחינת כל מצוות".

דהיינו ש"מכסה עורות אילים מאדמים" רומז על היסורין של בני ישראל, לעומת ה"מכסה עורות תחשים" רומז את הזכויות והמצוות של עם ישראל.

ועל יסוד האמור יש לומר, שר"י, בהיות ולשיטתו הוא "מפרש הכתובים כפשוטם אף שהוא היפך הידור בכבודן של ישראל" – אזי לא מפריע לו שהכסוי העליון, הגלוי, יהיה חצוי גם מ"עורות אילים מאדמים", "מאדמומיות דין יסורים". למרות שיסורין הם "היפך הידור בכבודן של ישראל".

לעומת זאת ר"נ, שהוא "מהדר בכבודן של ישראל", הוא לא רוצה שייראו את ה"עורות אילים מאדמים", ומה שצריכים לראות – הוא רק את ה"ססגונא" של ה"מכסה עורות תחשים", את ה"אחישנה" של "זכויות הזריזות בכל מצוה".

ואולי יש לומר, בהיות ורבי יהודא רואה ב"יסורין", בשלילה, מציאות משל עצמה, מציאות שצריכה לעמוד ולהיראות על גג המשכן – ואילו ר"נ לא רוצה לראות בה מציאות עצמאית, אלא גם אם יש בה צורך, אבל היא אמורה רק לשמש את מעלת בני ישראל, כך שאין לשם מה להציג אותה –

ע"ד זה יש לבאר את מחלוקתם בתחילת בריאת העולם (בראשית רבה פ"ג א): "רבי יהודה אומר האורה נבראת תחלה משל למלך שבקש לבנות פלטין והיה אותו מקום אפל מה עשה הדליק נרות ופנסין לידע היאך הוא קובע תימליוסים כך האורה נבראת תחלה. ורבי נחמיה אמר העולם נברא תחלה משל למלך שבנה פלטין ועטרה בנרות ופנסין".

ומבאר הרבי בלקו"ש ח"י עמוד 12 בהערה 31: "ר"נ סובר שבריאת האור הי' לאחר בריאת (העולם כפי שהוא חשוך, היינו) החושך. כלומר שצריך להעלות את החושך, אבל לדעתו העלאתו היא עי"ז שהאדם מתגבר על עצמו ובוחר בטוב ואור ולא בחושך.

"ולכן הוא סובר ש"העולם נברא תחילה" – לפני האור והמטרה ומחוצה לה. דהיינו שהחושך אינו נכלל בכל עניני הבריאה שמטרתן הוקבעה לפניהן – להפכן לאור, אבל בריאת מציאות החושך, מכיון שאין הכוונה להפך אותו עצמו לאור, נברא מקודם – ז.א. בלי מטרה עצמית.

"ור"י סובר, שגם בריאת מציאות החושך היא בכדי שהאדם יהפוך אותה לאור.

"ולכן אומר ש"האורה נבראה תחילה" והיינו שהמטרה של כל הבריאה – יהי אור – כוללת גם מציאות החושך, לעשות אור".



וידבר ה' אל אהרן

הת' יהושע ארי'ה סודקוף
תלמיד בישיבה

כתוב בפרשת שמיני (ויקרא י, ח-ט): "וידבר ה' אל אהרן לאמר, שכר אל תשת וגו'".

וכמה פסוקים קודם לכן (שם, ג) מבאר רש"י (ד"ה וידום אהרן): "קבל שכר . . שנתייחד עמו הדיבור, שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין".

ובתרגום אונקלוס לפסוק דידן, מצינו דבר פלא, שתרגם: "ומליל ה' לאהרן גו'", ובדרך כלל מתרגם הלשון המצוי "וידבר ה' אל" "ומליל ה' עם", מה שאין כן כאן.

ולפענ"ד נראה לפרש הטעם ששינה אונקלוס כאן בתרגומו, דהנה הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ו) מבאר ד' הבדלים בין נבואת משה לשאר כל הנביאים.

ולפי"ז יש לומר, דכאן, שנתייחד עם אהרן הדיבור באמירת פרשת שתויי יין, היה אפשר לומר שדיבר עמו ה' כדרך שדיבר עם משה בכל מקום – ולזה בא אונקלוס בתרגומו לבאר שאינו כן. בדרך כלל לשון "עם" מורה על איזה השתוות, כ"אדם האומר לחבירו", ולכן תירגם בכל מקום מילת "עם" לגבי משה, כי מצינו ש"וידבר ה' אל משה פנים אל פנים" (שמות לג, יא). משא"כ לשון "ל", אינו מורה כן. ולכן תרגם אונקלוס "ומליל ה' לאהרן" – דהיינו, לומר שלא באותו האופן שהוא מדבר עם משה רבינו הוא מדבר עם אהרן.

ועפי"ז יומתק מה שמצינו מיד ב"וידבר" הבא, בתחילת פרק יא: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן", שתרגם "ומליל ה' עם משה ולאהרן", כי בזה מדגיש התרגום ההבדל בין משה ואהרן בענין הדיבור אליהם.

ועוד מצאתי בפירוש גו"א על ויקרא י, ג דמה ש"נתייחד עמו הדיבור", באמת אין פירושו שדיבר ה' לאהרן לבדו, אלא שה' דיבור עם משה כאילו היה מדבר לפני אהרן בלבד (ויסוד דבריו ע"פ פירש"י על במדבר יח, א, ואכן שם מצינו דתרגם אונקלוס "ויאמר ה' אל אהרן" "ואמר ה' לאהרן"). ולפי"ז יש לתרץ קושיית שינוי לשון הת"א באופן אחר: דבזה בא להורות שבאמת כאן לא היה דיבור ה' עם אהרן, אלא שה' דיבר עם משה באופן שהוא יאמר לאהרן מה שנאמר.



שונות

בענין מעשה שיש בו שתי מצוות וכיון לאחת

מהן

הת' שלום דובער סלבטיצקי

תלמיד בישיבה

תנן בראש השנה (לב, ב) "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, והמתעסק לא יצא וכו'".

וכתב הר"ן שם (דף ט, ב מדפי הרי"ף ד"ה והמתעסק לא יצא), וז"ל: "מוכח בגמ', דאפילו למ"ד תוקע לשיר יצא, מתעסק לא יצא, וטעמא דמילתא, משום דתוקע לשיר מתכוין מיהת לעשות תקיעה כהלכתה, משא"כ במתעסק. ועוד י"ל, דתוקע לשיר כיון שאינו מכוין לשם מצוה, יצא למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מכוין למצווה, דהיינו לחנך התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצווה אחרת שלא תחול, דומיא דמאי דאסיקנא בשמעתא קמייטא דזבחים (ג, א) דבת מינה מחריב בה, דלאו בת מינה לא מחריב בה", עכ"ל הר"ן [וע"ע שם דף יא, ב מדפי הרי"ף, ד"ה ותמהני].

ובברכות (יג, א) תנן "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו יצא". ואמרינן עלה בגמ', ש"מ מצוות צריכות כוונה וכו', עיי"ש. וכתב רש"י שם, ד"ה ש"מ, שיהא מתכוין לשם מצוות, ותקשה לרבה דאמר במסכת ראש השנה (כח, א) התוקע לשיר יצא, עכ"ל.

והקשה בהגהות מהר"ץ חיות שם, וז"ל "ולפי מ"ש לעיל בשם הר"ן דהיכא דעושה מצווה אחרת אמרינן אינו מחריב בה, א"כ אין מכאן שום קשיא על רבא, דשאני הכא כיון דקורא בתורה ועושה מצווה אחרת, שְׁב מחובת מצוות קריאת התורה לכוונת מצוות ק"ש", עכ"ל.

ולכאורה יש ליישב קושיית מהר"ץ חיות, דאין לומר דמה שאינו יוצא ידי חובת מצוות ר"ש אם לא כיון לבו, הוא משום שכוונת מצוות ת"ת מעכבת את מצוות ק"ש, דאם כן הו"ל למיתני אם לא כיון לת"ת יצא, ומדתני אם כיון לבו – למצוות ק"ש – יצא, ש"מ דטעמא דמתניתין משום דבעינן כוונה למצוות ק"ש, הא לאו הכי לא יצא, אפילו אם לא כיון לשם ת"ת, וש"מ מצוות צריכות כוונה.

ובברכות (כא, א) איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל, ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא וכו', מאי טעמא קריאת שמע דרבנן וכו', מתיב רב יוסף ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי, ההוא בדברי תורה כתיב וכו'", עיי"ש.

וכתבו תלמידי רבינו יונה שם (יב, ב מדפי הרי"ף, ד"ה גמ' אמר רב יהודה), וז"ל, "דס"ל לשמואל דק"ש דרבנן, ואע"פ שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך, ס"ל לשמואל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש, אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה, ומה שאנו קורין זאת הפרשה אינו אלא מדרבנן וכו'", עיי"ש.

ובשו"ת שאגת אריה סימן א' האריך בזה וכתב בתוך דבריו, וז"ל "דהא דקאמר אביי בקרא דובשכבך ובקומך בד"ת כתיב, לאו למימרא דפירושא דקרא לשמואל דמירי בדברי תורה דצריך ללמוד יומם ולילה וכו', אלא הכי פירושו וכו' לשמואל דס"ל בד"ת כתיב ההוא קרא דבשכבך ובקומך היינו שחייב לקרות בזמן שכיבה וקימה ד"ת איזה דבר מן התורה שירצה וכו', ולשמואל לא ייחד הכתוב דובשכבך ובקומך לקרות פרשת ק"ש דוקא, אלא בשאר ד"ת נמי סגי וכו', אלא שתקנת חכמים שייחדו דווקא פרשת ק"ש לקרותה בזמן שכיבה וקימה וכו', עכ"ל, עיי"ש מה שהאריך בכ"ז.

ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן טו כתב, וז"ל אמנם בתומת ישרים סי' יג כתב בשם תוס' ופוסקים דס"ל בכוונת ר' אלעזר ק"ש דאורייתא היינו באופן הנ"ל (שפ' השאגת אריה אליבא דשמואל), והביא ראיות ברורות עצומות וכו', ולע"ד נ"ל דלא פליגי שמואל ור"א כלל בגוף הדבר, ולכו"ע דאורייתא שיקרא שום פרשה, וחכמים ונביאים תקנו פרשיות אלו וכו', והיינו כנ"ל דבגוף הדין לא פליגי בדברי תורה דאורייתא וק"ש דרבנן וכו', עכ"ל, עיי"ש.

ומבואר מדבריהם דמצוות ק"ש היא מצוות לימוד תורה (לשאג"א אליבא דשמואל ולחת"ס לכו"ע), אלא שבמצוות ק"ש ניתוסף חובת זמן מסוים ללימוד תורה. וכע"ז עי' בשו"ת הרד"ד ח"א סי' א' וז"ל, דודאי ק"ש היינו תורה וכו', דתורה גזרה שלא ימיש מפיו כל היום וכל הלילה, וילמוד מה שלבו חפץ, רק באותן זמנים שחרית וערבית בזמן שכיבה וקימה יהגה בתורת ק"ש, והוי ק"ש כחלק ממצות התורה וכו', לכן נשים פטורות מק"ש, כיון דאינם מצווין בת"ת, מנלן לחייבן בק"ש כיון דק"ש הוי כענף היוצא מהנוף, ואם היא פטורה מעיקר החיוב של ת"ת שהוא הנוף, איך אפשר לחייבה בענף היוצא ממנה ק"ש, הא י"ל התורה לא

חייבה האדם בק"ש רק כיון שמחוייב בתורה ביררה לו שבבוקר ובערב יקבע בפרשת ק"ש תורתו, וכל שפטור מת"ת פטור מק"ש וכו', לר' מאיר ור' יהודה הא דפטורות מק"ש, לא משום מצוות עשה שהזמן גרמא, רק משום דהיא בכלל תורה, והיא חלק מכלל, ונקבע לה זמן בבוקר ובערב וכו', עכ"ל. דמבואר מדבריו שיסוד מצוות ק"ש הוא מצוות ת"ת אלא שנתוספה מצוה ליחד לימוד פרשה מסוימת בזמן מסוים.

ולפי דבריהם מיושבת בפשיטות קושית מהר"ץ חיות דכיון דמצות ק"ש היא מצות לימוד תורה, הלכך אי אפשר לומר שכוונה לשם ת"ת היא סתירה למצוות ק"ש ומעכבת אותה, שהרי כוונת ת"ת שייכת למצוות ק"ש, ומי שכוון לשם ת"ת ולא כיון לשם מצוות ק"ש אין לו כוונה שמעכבת מצוות ק"ש, אלא שחסרה לו כוונה למצוה הנוספת שבק"ש [לשאג"א ולחת"ס היינו יחוד הזמן, ולרד"ד היינו יחוד והפרשת זמן], וממילא למ"ד מצוות אין צריכות כוונה שפיר יצא ידי חובת ק"ש, והיינו דמקשי בגמ' דמדתנן היה קורא בתורה וכו' אם כוון לבו יצא, מבואר דאם לא כוון כוונה מיוחדת לק"ש לא יצא, ש"מ מצוות צריכות כוונה.

ומ"מ עדיין צריכים אנו לתי' הראשון שכתבנו, שהרי הרי"ף גופיה כתב במגילה (ה, א מדפי הרי"ף, ד"ה היה כותבה), וז"ל "היה כותבה דורשה או מגיהה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, למ"ד מצוות צריכות כוונה אתיא כפשטא, ולמ"ד אין צריכות כוונה איכא למימר דכי קתני אם כוון לבו היינו שאם כוון לקרות כראוי יצא ואם לאו, שאינו קורא כראוי אלא כדרך קורא להגיה שקורא בענין שיכיר השומע בחסרות ויתירות ולא כדרך קריאה, לא יצא, וה"נ דייק לישנא דכותבה ומגיהה, ולהכי לא איצטריך לאקשויה ולתירוצא כדעבדינן בפרק היה קורא (ברכות יג, א הנ"ל)", עכ"ל.

והרי מצוות קריאת המגילה אינה ענין למצוות דרשה כתיבה והגהה [עיין גליון מהרש"א על הרי"ף ברכות ז, א ד"ה דר"י, וע"ע הגהות ר' שמואל מרובזעביץ על הרי"ף ט, ב ד"ה ואין], ואעפ"כ כתב הר"ן דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה אי אפשר לפרש המשנה כפשטה, ולא אמרינן דטעמא דמתניתין משום דכוונה דרשה וכדו' מעכבת מצוות קריאת המגילה, אלא ע"כ א"א לפרש דטעמא דמתניתין משום דהכוונה האחרת מעכבת מצוות המגילה, דאתל"ה הו"ל למיתני אם לא כוין לשם מצוות דרשה וכדו', יצא, ומדתני אם כוון לבו יצא, ש"מ דטעמא משום דבעינן כוונה. היינו כוונה לשם מצווה, ולמ"ד אין צריכין כוונה, היינו כוונת לקרות כדרך הקוראים, וכמש"נ.

וצ"ל דסתמא דמילתא מייר מתניתין באופן שכשדורש וכדו' אינו מכוון לשם מצוות דרשה וכדו' – שהרי מצוות אין צריכים כוונה – ואין כאן כוונה אחרת שתעכב, ולפיכך אין בזה חסרון אלא משום שלא קרא כדברי הקוראים למ"ד מצוות אי"צ כוונה – או משום שלא כוון לשם מצווה – למ"ד מצוות צריכות כוונה [דאת"ל דלעולם סתמא דמילתא מכוון האדם לשם המצווה שעסוק בה אלא דסבירא ליה להר"ן דקריאה לשם הגהה אינה מצווה – וכמ"ש בגליון מהרש"א הנ"ל, עיי"ש – וע"כ אין כוונה לשם הגהה מחרבת מגילה, ולענין הגהה הוא דאיצטריך ליה לר"ן למימר דהיינו כוונה לקרות כדרך הקוראים, אבל בדרשה שיש בה כוונת מצוות דרשה, אי"צ לזה, א"כ האי אם כוון לבו לצדדין קתני].

וצריך לחלק בין מתעסק לחנך תינוקות שעצם פעולתו מכרחת דלשם חינוך קעביד, הלכך מחרבת ומעכבת מצוות תקיעת שופר, מה שאין כן בדורשה קוראה ומגיהה.

והשתא דאתינן להכי, יש ליישב קושיית מהר"ץ חיות בפשיטות, דסתמא דמילתא למ"ד מצוות אי"צ כוונה, אין הקורא בתורה או דורש ומגיה, מכוון לשם מצווה, ונמצא שאין כאן כוונה למצווה אחרת, והיינו דמקשינן בגמ', מאחר שאין כוונה למצווה אחרת, א"כ את"ל מצוות אי"צ כוונה, אמאי בעינן שיכוון ליבו, אלא ש"מ מצוות צריכות כוונה, וכל שלא כיון לשם מצווה לא יצא, אפילו אם לא כוון למצווה אחרת.

ולפי דרכינו למדנו דאף דהעושה מעשה שיתכנו בו קיום שתי מצוות, וכיוון לשם אחת מהן, לא יצא ידי חובת השניה, מ"מ אם לא כוון כלל שפיר יוצא ידי חובת המצווה שרוצה לקיים (ואפשר שיוצא ידי שתיהן, וצ"ע).



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת בת שבע צייטקא ע"ה גאנזבורג

נלב"ע

ביום י' מרחשון תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו



לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאויר"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

האחים שיחיו מינץ

לזכות הילדה

זעלדא תחי'

בת ר' נחמן דוב וזוגתו מרת רחל שיחיו וויכנין

נולדה למזל טוב

ביום שלישי ז' מרחשון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה רוב נחת, מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י זקניה

הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת מרים שיחיו מאס

מרת מאלע שתחי' וויכנין

לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

ר' יהושע וזוגתו שיחיו שיינער



לזכות

הילד הנולד למזל טוב

ביום ועש"ק י' מרחשון ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו

ויגדלוהו לתורה, לחופה ולמעשים טובים



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח ר' דוד חיים וזוגתו מרת יעקבה שיחיו באבינעט

לזכות החתן התמים

הרב שלום דוב-בער שיחי' זימערמאן

והכלה מרת מושקא שתחי' הבר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי ט' מרחשון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו



לעלוי נשמת

האשה החשובה

מרת רבקה בת ר' שרגא פייוול ע"ה קופערמאן

נלב"ע ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה

ר' חיים אהרן וזוגתו שיחיו

קופערמאן

לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה', ומנהלה
מאז הווסדה זה יותר משלושים שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאו"י"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"
וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם
שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י אחיינו ותלמידו

הרה"ת ר' ארי' לייב הכהן וזוגתו מרת רייזל

ומשפחתם שיחיו

שאטענשטיין

לעילוי נשמת
האשה הנכבדה והחשובה
מרת שרה ע"ה דייטש
נלב"ע
ביום שני ו' מרחשון תשע"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות
ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאויר"ט
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

נדפס ע"י

ר' יוסף צבי זוגותו מרת רחל לאה שיחיו סאנדמאן



לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאויר"ט
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות אחיינו
ר' כתריאל זוגותו שיחיו שם טוב

לזכות

החתן התמים הרב יהושע ישראל שיחי' פרימרמן
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' יפתח ה'
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ועש"ק י' מרחשון ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן ר' יוסף וזוגתו מרת אסתר שיחיו פרימרמן
הורי הכלה ר' דן הלוי וזוגתו סניא איטא שיחיו יפתח ה'



לזכות

התמים משה שיחי'
לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י
ביום ש"ק י"א מרחשון 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 לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו

ר' יעקב מנחם מענדל וזוגתו מרת מרים לאה רחל שיחיו סיימאן

לע"נ

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ

ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל

זאקאן

נלב"ע ביום כ"ג מרחשון ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

אשתו מרת סימא אלטע תחי'

בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל

ומשפחתם שיחיו

ובנו הרה"ת ר' אברהם שיחי'

זאקאן

בתו מרת בריינדל תחי' ובעלה הרה"ת ר' ברוך

ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

נדפס ע"י ולזכות

ר' חיים שאול וזוגתו מרת שרה שיחיו שטיינמן



לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

נדפס ע"י ולזכות גיסו

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת שרה מינדל שיחיו שם טוב

לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה', ומנהלה
מאז הווסדה זה יותר משלושים שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאויר"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם
שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י משפחת גאנזבורג שיחיו