

ב"ה
ש"פ ויקהל-פקודי – כ"ז אדר
ה'תשע"ג
גליון י"ב [אלף-נא]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3 מצות כיבוד אב ואם לאחר תחיית המתים
הת' שלום צירקנד
7 עשיית כלי בהמ"ק הג' לשיטת הרמב"ם (גליון)
הרב נחום שטראקס

רשימות

- 11 אכילת הקרבנות ע"י מלאך לשיטת רש"י
הרב בנימין אפרים ביטון

לקוטי שיחות

- 16 כיבוש ארץ ישראל
הרב יהודה ליב שפירא
21 בדין פדיון פטר חמור
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

נגלה

- 28 בדין נתן הגט וקפצה האשה ידה
הרב אפרים פישל אסטער
32 בדין כולכם חייבין בכבודי
הרב משה בנימין פערלשטיין
37 גדר קדושת בכור וגדר חזקה בטענות שמא
הת' שלום דובער לפקיבקר

חסידות

- 38 איזו הערות במאמר באתי לגני תשי"ג (גליון)
הת' מנחם מענדל גורארי'

הלכה ומנהג

- 39 קריאת המגילה בצבור ולפני יחידים
הרב שלום דובער לוין
44 תפילין של רש"י ור"ת תיק של טלית
הרב ישכר דוד קלויזנר
47 מקום אמירת הסליחות בצומות שחלים בימי שני וחמישי
הרב ברוך אבערלאנדער
57 בסוגיא דהרהור כדיבור דמי
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

- 59 שלילת השימוש בתיבת 'אירוסין' לשידוכים
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 59 דיוקים בשמירת הברכות (גליון)
הרב שמעון גדסי

פשוטו של מקרא

- 64 שפוע הכבש שבמדבר ויחסו לדין 'המתלקט מתוך ד' אמות
הרב לוי יצחק ראסקין

שונות

- 66 בצלאל ואהליאב – אומן קונה בשבח כלי
הרב משה מרקוביץ
- 67 בענין ירושלים
הרב דוד מונצרש
- 72 שיתוף לעכו"ם (גליון)
הרב פנחס קארף
- 73 בענין הנ"ל (גליון)
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 73 מסירה לכתפים (גליון)
הרב משה אהרן צבי ווייס

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו המאה ועשתי עשר של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעיקר בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר, ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי' גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום רביעי - ב' ניסן הבעל"ט. וכל המקדים ה"ז משובח.

**"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

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

מצות כיבוד אב ואם לאחר תחיית המתים*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בשו"ת רב פעלים להבן איש חי (ח"ב, סוד ישרים סי' ב'), בתו"ד כותב אודות כבוד אב ואם לאחר תחיית המתים, וז"ל: "באמת מפורש להדיא בדברי רבינו האר"י ז"ל בשער הפסוקים בשמואל בפסוק ומעיל קטן תעשה לו אמו, שזה החלק של הנפש הנשאר בקבר עד זמן תחיית המתים הוא חלק קטן מן הנפש אשר הלכה לג"ע .. ודברים אלו הם ג"כ הובאו בעץ חיים שער לידת המוחין פ"ב ע"ש ..

"ודע, כי אע"פ שכתבתי שהמיתה מבטלת אגד וקשר הקורבה שהי' בגופים קודם מיתה, עכ"ז קרבת הבנים עם אביהם ואמם לא תופר ולא תפסק, שגם אחר התחי' חייב כל אדם בכבוד אביו ואמו, יען כי הגופים אשר יחיו עומדים בקרבם חלקי הנפש אשר ישארו בקבר על העצמות וכאמור לעיל, וזו היא נפש דקטנות אשר נמשכה לולד ע"י אביו ואמו, וחיוב כבוד או"א לאו בעבור יצירת הגוף דוקא אלא בעבור חלק הנפש שהמשיכו לולד בזווגם, ועיין בעץ חיים בשער פרקי הצלם, ובשער המוחין², ועיין בשער הגלגולים ובשער טעמי המצות, ומאחר שזו הנפש היא הנשארת בגוף אחר שיחי', יתחייב האדם בכבוד אביו ואמו בעבורם, ואע"פ שזה הגוף אשר יחי' נחשב גוף חדש, הנה הוא נעשה ומתחדש מן עפר או עצם של גוף שבקבר שזה הנשאר בקבר נעשה כמו עיסה לזה הגוף אשר חי ועומד בתחיה"מ, וזו העיסה היא יצאה ונהייתה מגוף האב ואם החיים עתה בתחיה"מ, אשר גם באלו הגופים של אב ואם יש עיסה שהיא מגופים הראשונים שהולידו גוף זה הולד קודם המיתה, נמצא עדיין יש קשר לולד עם גוף אביו ואמו אחר תחי', ולכן צריך לכבדם גם אח"כ. עכ"ל בהנוגע לעניינינו.

וכנראה שלומד שדרגת הנפש הנשאר בקבר, הנקרא (בשער הפסוקים שם) הבלא דגרמי, הנשאר בקבר עד תחיית המתים וע"י יהי' תחיית המתים, נמשך

(*) לעילוי נשמת אבי מורי הרב יצחק ע"ה ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א, בקשר ליום הארצייט י"ח אדר. תנצב"ה.

(1) לכאן הכוונה לשער מוחין דקטנות פ"ב

(2) ראה שם פ"ה.

ע"י או"א, והוא הלבוש שנמשך ע"י או"א המבואר בטעמי מצות פ' בראשית³. וראה ג"כ ע"ח שער הצלם פ"א.

[ולהעיר ג"כ מפנים יפות עה"פ ויקרא יט, ל: "כשם שחייב לכבד את אביו בחייו כך מחייב לכבד את אביו לאחר מותו כי ג"כ מוראו לפניו ולאחריו בתחיית המתים"]. וראה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ע"א.

ב. אבל לכאורה צ"ע ממש"כ בכתבי האריז"ל, שלכמה מהם מצויין שם. דהנה בלקוטי תורה להאר"י ז"ל פ' וירא איתא: "כ"י זהו מצות כיבוד או"א כי ראוי לדעת כי הלא אם כל הנשמות הי' באין כסדר והי' הבנים בני אב ואם למעלה ג"כ בשורש נשמתן אז הי' ראוי לכבדם, כי מאחר שהבן משורש אחד עם אביו ואמו הוא ניתן למטה מהן, א"כ בהכרח הוא שהוא עלול מהן אי אפשר שיורד אליו איזה שפע אם לא שיעבוד דרך אביו ואמו...

כי א"א לבא שפע הבן אם לא ע"י אביו ואמו, א"כ הדין נותן שחייב בכבודם והם אינן חייבין בכבודו אע"פ שהם משורש אחד, אמנם זה יהי' כשהאבות והבנים הם משורש א', אבל אמנם מצינו רוב העולם מגולגלי' ואין להם יחוס וקורבה כלל ועיקר עם אביהם, ואדרבא לפעמים נשמת אדם גבוה לאין קץ ובא להיות בנו של אדם נבזה ושפל בקצה המדרגות, ואיך יהי' חייב בכבודו, אך הענין מובן עם מ"ש כי אין לך אדם שאין לו נשמה מלוכשת בלבוש נפש דעצמות אביו ואמו⁴, וכל המצות שהוא עושה הוא הכל ע"י אותו הלבוש שורש מאביו ואמו, ולבוש זה מסייעו לעשות מצות כי הוא אינו יודע לעשות שהוא קטן, ובפרט כשהוא מגולגל כי עונותיו אינו מניחין לו לעשות מצוה וצריך סעד לתמכו מזה לבוש, וכן אם היא נשמה חדשה ולא הורגלה להיות בעה"ז באופן כי המסייע אינו רק זה הלבוש, ואפי' השפע שנותנין לו מן השמים הוא ע"י הלבוש הזה, וזהו הענין שותפות האדם ואשתו בבניהם,

[וממשיך לבאר עפ"ז ענין כיבוד אחיו הגדול, עיי"ש, וממשיך:] ואמנם כ"ז אינו רק עד תחית המתים כי אח"כ נוטל כל אחד שלו וכל דבר חוזר לשורש ואין

(3) ובחסידות בד"כ מבואר ענין הלבוש שהוא נפש השכלית, (קיצורים והערות על התניא מהצ"ע ע' ע"ה), או לנפש הבהמית בכלל (ראה ביאורי הזוהר לאדמו"ר האמצעי ק"ז, ב). וכאן צ"ע אם כוונתו לומר שהדרגא הנשארית בקבר הוא הלבוש המבואר בטעמי המצות שם, (וכך משמע לכאורה), או שגם דרגא זו נמשך ע"י או"א.

(4) ראה ג"כ בתניא קדישא סופ"ב שמעתיק מכאן ומציין ג"כ לטעמי המצות פ' בראשית. וראה בתורת לוי יצחק ע' רע"ו מה שמציין לעץ חיים שער מ"ן ומ"ד דרוש ז' ח', ע"ש. וראה ג"כ בשער הפסוקים פרשת וירא. שיחת י"ב תמוז השי"ת בלתי מוגה בתחילתו (הערה 4).

יחוס לבן עם אב ולא עם אחיו אא"כ הם משורש א' ואין להאריך בזה כי גם זה ביארנו במקום אחר..."

ובשער המצות פרשת יתרו כתב ג"כ ענין הנ"ל (וקצת באריכות יותר), ומסיים "וכבר נת' דרוש זה בשער הגלגולים ועיין שם היטב". ובשער הגלגולים הקדמה י' כתב: "...האב הוא נותן חלק מנשמתו אל בניו, ואותה החלק נעשה לבוש אל נשמת הבן, ומסייעו ומדריכו בדרך הטובה, ולסבה זו חייב הבן בכבוד אביו, ואמנם אם אין חילוק בין נשמת הבן האב לנשמת הבן, רק פחות מת"ק מדרגות, הנה אז נשאר חלק נשמת האב עם נשמת הבן אפילו לימות המשיח. אבל בתחית המתים או לעולם הבא, כל דבר חוזר לשרשו, ונפרדים לגמרי. האמנם אם יש הפרש ביניהם שעור ת"ק מדרגות, או יותר מת"ק, אז מתבטלת הגרועה בגדולה, ומתחברים חבור גמור לעולם, ועד לא יפרדו, ושניהם הם בשרש אחד".

[וראה ג"כ בספר אגרא דכלה סוף פרשת תולדות (כו, מג): וירצה עוד באמרה ועתה בני שמע בקולי. דהנה כתב האר"י ז"ל בטעם כיבוד אב ואם, דאם נשמת הבן היא עלולה משורש האב והאם, הנה בודאי הטעם הוא דבר פשוט, כי אין לעלול מציאות שפע בזולת העילה, אלא אפילו אם נשמת הבן גדולה מנשמת האב ואם, ואינה עלולה מהם בשורשם, אף על פי כן יחוייב במצות כיבוד מצד הלבוש שנותנין האב ואם לנשמה, ואפילו הניתן מן השמים הכל על ידי אותו הלבוש, ולזמן התחי' כאשר יוחזרו כל הדברים למקורם ולשורשם, אין להבן שייכות עם נשמת ועתה בני, רצ"ל הנה כעת בעולם הזה אתה על כל פנים "בני בודאי מצד הלבוש, ומחוייב אתה לשמוע בקולי, כי אחר כך בזמן התחי' מי יודע אם אתה בני עלול משורשי, אבל כעת אתה בודאי בני, על כן שמע בקולי].

ג. וצ"ע מהו הביאור והתיווך בין מ"ש בכתבי האריז"ל ומה שמבואר בשו"ת רב פעלים הנ"ל. וקשה לומר דאישתמיטתי מ"ש בכתבי באריז"ל הנ"ל, כנודע רב גוברי' וחילי', ובפרט שציין אליהם במפורש. ואולי הביאור בזה דאין הכוונה שמיד בתחילת הזמן דתחיית המתים יתבטל הקשר בין האבות לבנים, וראה מ"ש בשער הגלגולים שם "בתחית המתים או לעולם הבא, כל דבר חוזר לשרשו", ועפ"ז או"ל בדא"פ שבתחלת הזמן דתחיית המתים עדיין יהי' הקשר דאב ואם, ובפרט לפי מה שמובא בכ"מ⁵ שבהתקופה הראשונה דתחה"מ עדיין אין מצוות בטילות, ואדרבא אז יקיימו תומ"צ בשלימות כמצות רצונך, ועפ"ז י"ל שגם אז

יהי' (עיקר) קיום מצות או"א, ולאחמ"כ בהמשך העליות כל דבר שיחזור לשורשו וכו'. ועצ"ע.

ד. ובכללות הענין, יש להעיר דלכאוף גם בתחיית המתים יתייחסו הבנים אל האבות (בנוגע חלוקת הארץ וכו'). (ואולי עיקר השייכות שלהם לשבטם יהי' אז מצד נשמתם ואינו צריך לאביו?). ולהעיר דמצינו שגם בג"ע יש שייכות בין אבות לבנים והענין של כבוד אב ואם. ראה בקונטרס חנוך לנער לכ"ק אדמו"ר הרשב"ב בקטע ד"ה "עוד כתב שם" וזלה"ק: עוד כתב שם בראשית חכמה בענין הצלת הבנים לאבות, ... ר' מאיר אומר הרי הוא אומר כבד את אביך ואת אמך היכן מצותו של מלך ביותר בפלטרין שלו או חוץ לפלטרין, הוי אומר בפלטרין, ומה אם חוץ לפלטרין צוה הקב"ה כבד את אביך ואת אמך, בפלטרין של ממה"מ שהוא ג"ע עאכ"ו ואם יושבים הבנים במחיצת הצדיקים, והאבות במחיצת הרשעים אין זה כבוד, עכ"ל .. ויש לומר שהעיקר מציל הבן להאבות כשהבן זהיר בכיבוד אב ואם אז הוא מציל להאבות ביותר .. שהרי בג"ע הוא התשלום שכר להבן על מעשיו הטובים, והנה כשהאבות בגיהנם ח"ו, הרי במה שהבן בג"ע עוד יוגדל הבושה להאבות, ואינו מן הדין שיגיע להבן שע"י יוגדל הבושה להאבות, שכל ימיו הי' זהיר בזה, ועכשיו בפלטרין של ממה"מ הקב"ה הוא הג"ע יבוא ע"י העדר כיבוד האבות, ולכן בזה הוא מציל את האבות ומכניסן ג"כ לג"ע.

ועוד י"ל בדרך אפשר, בעומק יותר, ע"פ מה ששמעתי בשם כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה שלצ"ג גם בג"ע מאיר להם בחי' או"א"ס הסוכ"ע .. ולפ"ז י"ל דשייכות שם מעין עשיית המצות, וע"ד מעין ודוגמא המצות שיהיו לע"ל .. וזהו"ע כיבוד או"א מה שמכניס את האבות לג"ע כו'. כ' בקהלת יעקב ע' ג"ע או' ח' נשמות שבג"ע עומדות משפחות משפחות איש ואנשי ביתו שנא' ונאספת אל עמך תבוא אל אבותיך בשלום. עכלה"ק.

ומ"ש במאמרי אדמו"ר הזקן תקע"א ע' ר"צ⁷ "עצם הנשמה האלקית רחוקה היא ומובדלת בערך מכל תענוגי עוה"ז הללו אף גם מאהבת הבנים כנודע והיינו להיות שהנשמה אלקית בג"ע מופשטת לגמרי מחומרי' נפש הבהמית ע"כ אינה יודעת ומרגשת מהבנים כו'. ומה שמבקשים על הקברות .. אינו אלא בבחי' הבלי

(6) ולהעיר מאוצר מדרשים (אייזנשטיין) קרוב לסופו על תחיית המתים (וראה שם במה שמביא עד"ז מאמונות ודעות לרס"ג): "אלו עשר שאלות ששאל ר' אליעזר בתחיית המתים ... הרביעית אם כל אחד ואחד יכיר את קרובו, אמרו לו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם יחזרו כל אחד ואחד למשפחתו שנאמר (יחזקאל מז, יג) גבול אשר תתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל".

(7) וראה שיחת ש"פ נציבים תשי"ד אות ט' ואילך.

דגרמי' שהוא בחי' קטנות הנשמות בלבד ... כי גם בבחי' הנשמה האלקית יש בהן כמה בחי' ומדרגות עיבור יניקה מוחין וקטנות וגדלות כו", אוי"ל בדא"פ דשם קאי בעיקר מצד קשר הגשמי והגופני דאבות לבנים, אבל מצד נשמותיהם יש ג"כ קשר, שלכן בג"ע יושבים משפחות משפחות כנ"ל.

ולכאורה מזה משמע קצת דהקשר בין האבות להבנים אינו רק מצד הלבוש וכו' בלבד, אלא גם מצד נשמותיהם, וכפי שהם בג"ע. ואולי סו"ס הקשר אינו מצד עצם נשמותיהם, ולכן כתב האריז"ל דבתחה"מ כשכל דבר יחזור לשורשו יהי' סדר אחר. ועצ"ג בכל הנ"ל. ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.

ויהי' שנוכח לקיום היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר" תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



עשיית כלי בהמ"ק הג' לשיטת הרמב"ם (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א' ביאר הת' ש. צ. בהרחבה ובפרטיות ענין עשיית הכלים דבית המקדש השלישי, ובתוך דבריו דן גם בענין גילוי הנבואה המוכרח לבנין המקדש העתיד. ויש להוסיף על דבריו, בהקדמת מה שהביא בזה מדברי הרבי, כדלהלן.

דהנה בלקו"ש ח"ח (ע' 362) על דברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) "ובנה המקדש במקומו", כותב הרבי, וז"ל: "צ"ע הכוונה. ואולי י"ל דאף דבכלל בביהמ"ק רק המזבח אין משנין אותו ממקומו לעולם (הל' ביהב"ח רפ"ב), כל המקדש דלעת"ל צ"ל "במקומו" המיוחד לו, וכמפורש בנבואת יחזקאל כמה פעמים⁸. עוד י"ל דג"ז מהענינים שיודיעו ש"ודאי משיח הוא" שיכין מקום המקדש"⁹.

(8) דהיינו ד"ובנה המקדש במקומו" קאי על מקום המקדש, ובכלל זה, גם מקום המזבח. אך להעיר מלקו"ש ח"ל ע' 71 הע' 24*, דאין מקום המקדש והמזבח תלויים זב"ו, וכן מלקו"ש ח"כ ע' 652, דמקום המזבח מכון יותר ממקום המקדש שבנבואת יחזקאל.

(9) זה שהבירור על משיח ודאי הוא ע"י גילוי מקום המקדש (שבנבואת יחזקאל), ולא ע"י גילוי שאר דברים שבנבואת יחזקאל שאינם מפורשים ומבוארים, י"ל, כי הענין דקביעת המקום – הוא מעיקר מהותו של בנין המקדש, כמ"ש בתורה המקום אשר יבחר ה', וכמבואר בזה בלקו"ש ח"ל ע' 127, ובכ"מ. לכן, אף דכיוון מקום המקדש שע"פ מקומו שבנבואת יחזקאל, הוא ענין של קיום דברי נבואה לבד (דלפ"ז יש לדון אם הוא לעיכובא, עי' סה"ש תשמ"ט ע' 452, הע' 42, לקו"ש חכ"ט ע' 72 הע' 13, לקו"ש ח"ל ע' 71 הע' 24 ועוד) אעפ"כ, כיון שדברי נבואה

והנה יש מקום לומר בפירוש דברי הרבי האלו, דכיוון מקום המקדש ע"י משיח יהי' ע"י נבואה, שלכן, ע"י שתתגלה למשיח נבואה זו לכוון מקום המקדש, תתברר שהוא משיח ודאי.

אך יש לעיין בפירוש זה. כי מצינו בדברי הרבי במק"א, בנוגע למקום הארון הגנוז (ושאר כלי המקדש), שאפשר למצוא מקומם גם שלא ע"י נבואה.

דו"ל הרבי (במשיחת ש"פ מקץ ה'תש"נ הע' 103): "כיון שישנם בפועל בעולם [כמו הארון, שנגנו תחת בית קד"ק "במטמוניות עמוקות ועקלקלות" (רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ד) וי"ל שכן הוא בנוגע למנורה ושאר הכלים] נמצא, שמצד טבע העולם מוכנים להתגלות בפועל ממש".

דברים אלו של הרבי "שמצד טבע העולם מוכנים להתגלות בפועל", פירושם לכאורה ברור, דאפשר למצוא המקום דהארון כו' בדרכי הטבע, גם שלא ע"י גילוי הנבואה. א"כ, מזה שכותב הרבי בנוגע למקום הארון הגנוז, שאפשר למצוא מקומו גם שלא ע"י גילוי הנבואה, י"ל עד"ז בנוגע לכיוון מקום המקדש, דאפשר למצוא מקומו גם בדרך אחרת שלא ע"י נבואה.

והנה בענין גילו הנבואה, מצינו בדברי הרמב"ם שכותב (הל' תשובה פ"ט ה"ב) דמשיח "נביא גדול הוא קרוב למשה רבנו", וכן כתב בהל' מלכים (פי"ב ה"ג) דבימיו "יתייחסו על פיו ברוח הקדש שתנוח עליו".

ויש לבאר החילוק בין ענין הנבואה, דע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל, היא משלימותו של המשיח, להענין דאותות ומופתים, שלפי דברי הרמב"ם לא יהיו בימיו מ".

דהחילוק ביניהם בפשטות, דנבואה היא מעיקרי הדת (הל' יסודי התורה רפ"ז) ומשלימות קיום התומ"צ בטבע העולם (שם פ"י ה"א), לכן, משלימות הענין דמשיח הוא שיהי' גם הענין דנבואה. משא"כ, אותות ומופתים, שהם ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, היפך ענינו של משיח לפעול שלימות קיום התומ"צ בטבע העולם.

ברם, אף שגילו הנבואה היא משלימות התומ"צ, אין הנבואה מצוה שעל האדם.

אלו הם על מקום המקדש, שהוא עיקר מהותו של בנין המקדש, לכן הוא משלימות הבירור (דבנין המקדש) על משיח ודאי.

ביאור הדברים: אף שכתב הרמב"ם (הל' יסודי התורה רפ"ט) בנוגע לגילו הנבואה, ד"כשיכנס לפרדס וימשך באותן העינים כו' מיד רוח הקודש שורה עליו", ומבאר הרבי בזה (לקו"ש חכ"ג ע' 87 ובהע' 50 שם, עיי"ש), דפירוש "מיד" היינו, דע"י הכנת האדם עצמו לזה, בהכרח שישרה הנבואה עליו (אם לא **שיעכבו** ממנו הנבואה מלמעלה משום איזה סיבה צדדית), אעפ"כ, אין השראת הנבואה שעל האדם מצוה.

ויובנו הדברים ע"פ מה שמצינו קרוב לענין זה במק"א, בהמצוה (ויקרא כב, לב) ד"וקדשתי בתוך בני ישראל".

דהנה בתו"כ כתוב "כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס, ושלא לעשות לו נס עושין לו נס". והרמב"ם לא הביא דברי התו"כ.

ומבאר הרבי בזה (לקו"ש חכ"ז ע' 170 ואילך), דאף שהרמב"ם לא הביא דברי התו"כ, אעפ"כ גם הרמב"ם ס"ל כהתו"כ, שהמוסר עצמו שלא לעשות לו נס עושין לו נס, וזה שהרמב"ם לא הביא דברי התו"כ, הוא משום, כי הנס באה מלמעלה ואינו מהמצוה שעל האדם.

א"כ עד"ז י"ל בענין הנבואה, דאף שהנבואה היא משלימות התומ"צ, והיא באה ע"י הכנת האדם להנבואה, אעפ"כ אין השראת הנבואה שעל האדם מצוה.

עפ"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם בענין גילו הנבואה המוכרח לבנין המקדש.

דהנה ידועים דברי הספרי עה"פ (ראה יב, ה) "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' גו" וזו"ל: "דרוש על פי נביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומוצא ואח"כ יאמר לך נביא, וכן אתה מוצא בדוד זכור ה' לדוד את כל ענותו גו'".

והנה הרמב"ם בס' היד לא הביא דברי הספרי האלו. אך אעפ"כ כותב הרמב"ם (הל' ביהב"ח רפ"ב ובה"ד שם, ע"פ הגמ' דזבחים סב, א) ד"המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם. . . מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש. . . שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד העיד להם על מקום המזבח, ואחד העיד להן על מדותיו, ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית",

ונראה לומר בזה (ע"ד הנ"ל במצות קידוש השם), דהמצוה שעל האדם היא "דרוש ומוצא"¹⁰, שהאדם צריך לדרוש ולברר מקום המזבח (כמו שעשה דוד,

(10) עי' לקו"ש ח"ח ע' 415 ואילך.

כדאיתא בזבחים נד ע"ב, כי המצוה דבנין המקדש היא על האדם¹¹. אך ע"י שהאדם עושה את שלו בהדרישה למצוא מקום המזבח, באה לו בדרך ממילא הנבואה מלמעלה, לגלות לו מקומו דהמקדש בנבואה (כי ענין הנבואה היא משלימות הקיום דתומ"צ, כנ"ל¹²). אך השראה זו דהנבואה מלמעלה לגלות מקום המקדש, אינה מחיוב המצוה שעל האדם (כי היא באה מלמעלה).

לכן כתב הרמב"ם דג' נביאים עלו עמהם מן הגולה כו', כי שלימות המצוה דבנין המקדש היא ע"י גילוי הנבואה. אך אעפ"כ, לא הביא הרמב"ם דברי הספרי "דרוש ע"פ נביא", כי השראת הנבואה אינה מהמצוה שעל האדם.

עפ"ז יש ליישב תמיהת האחרונים, איך סמכו בבית שני על עדותם של ג' הנביאים, הרי תורה "לא בשמים היא" (עי' בכ"ז בספרים המצוינים ע"ז ברמב"ם מהדורת פרנקל בס' המפתח).

וי"ל בזה (ע"פ הנ"ל), דגילו דהנבואה דע"י ג' הנביאים אז, נתגלה לאחר ה"דרוש ומצוא" של חכמי ישראל אז.

וי"ל בזה – בב' אופנים: א) דתחילה דרשו חכמי ישראל אז ג' דברים אלו מעצמם, והגיעו למסקנות אלו (שגילו הנביאים) מעצמם, ואח"כ, באו הנביאים והוסיפו ואישרו דבריהם של החכמים בנבואה. ב) באו"א קצת, דתחלה דרשו החכמים ג' דברים אלו מעצמם, אך לא הגיעו למסקנה ונשארו בספק, ובאה הנבואה ע"י ג' הנביאים להתיר ספקם, כמ"ש ספר השיחות ה'תשנ"א ע' 570, דבמקום של ספק סומכים על בת-קול כו'.

דב' ביאורים אלו (אם החכמים הגיעו למסקנות אלו עצמם בכח עצמם והנבואה באה רק להוסיף לדבריהם תוקף של נבואה, או שהחכמים נשארו בספק והנבואה באה להתיר ספקם), י"ל שהם ע"ד ובדוגמת ב' הביאורים שמצינו בדברי הרבי, ביישוב הסתירה בבנין המקדש העתיד, אם יגלה וירד מלמעלה או שיבנה ע"י משיח,

מבאר הרבי בזה (בלקו"ש ח"ח ע' 418) בב' אופנים, אופן א', דבהמשכת הבית המקדש מלמעלה תתגלה הענינים שאינם מבוארים בנבואת יחזקאל, ואופן ב', דהתגלות הבית המקדש דלמעלה הוא להוסיף בבנין המקדש דלמטה התוקף דבנין המקדש שלמעלה (אך הענינים שאינם מבוארים בנבואת יחזקאל

(11) כמ"ש בלקו"ש חכ"ז

(12) ע"י לקו"ש חט"ז ע' 370.

יתגלו ע"י משיח עצמו). דב' הביאורים אלו בענין התגלות הביהמ"ק דלמעלה הם בדומה ובדוגמת לב' ביאורים הנ"ל בהצורך לגילוי הנבואה בכיוון מקום המזבח.

מזה יובן בענין השאלה דלעיל בכיוון מקום המקדש שע"י משיח, אם הוא יהי' ע"י נבואה, או גם בלא נבואה, די"ל, דתלוי בב' אופנים הנ"ל. ועד"ז יובן בענין מקום הארון הגנוז, אם גילוי מקומו הגנוז יהי' ע"י נבואה דוקא או גם בלא נבואה, דתלוי בב' אופנים הנ"ל.

והנה כל זה הוא לפי הלכה. דלפי ההלכה יש מקום לב' האופנים הנ"ל. אך מובן, דמב' אופנים אלו גופא, יש עדיפות באופן הב', דבאופן הב' הדרישה על בנין המקדש מתקיימת כמצותה בשלימותה לגמרי ע"י האדם.

לכן, במשיחת ש"פ ויצא, שמבאר דהגאולה תהי' באופן ד"ברגע הראשון של הגאולה יהיו "משה ואהרן עמהם", היינו, שהגאולה תהי' באופן דתכלית השלימות, מבאר גם, דהגאולה תהי' גם בקיום המצוה שעל האדם בשלימות, שימצא מקום הארון הגנוז בכוח האדם גם בדרכי הטבע¹³.



רשימות

אכילת הקרבנות ע"י מלאך לשיטת רש"י

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברשימות חוברת קפח מבאר רבינו די"ל דאכילת הקרבנות ע"י מלאך תלוי בפלוגתא בפ' הכתוב "אם אין פניך הולכים" (תשא לג, טו), דאם קאי על שלילת מלאך, הרי כיון שנתקיימה בקשתו של משה עכצ"ל שבמשכן דמשה לא הי' "ארי" דאכיל קורבנין" (מלאך), אכן להפירוש דלא קאי על שלילת מלאך אלא על השראת השכינה (נבואה) הנה שפיר י"ל דבמשכן דמשה הי' מלאך דאכיל קורבנין עיי"ש.

ולכאורה צ"ע בשיטת רש"י עה"ת, דהרי לפרש"י במדבר (ד, יג) גם במשכן הי' ארי' דאכיל קורבנין (וכמ"ש וז"ל "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד

(13) להעיר בכ"ז מקונטרס תורה חדשה מאתי תצא, עיי"ש.

כארי וכו", והובא בהרשימה שם), ולאידך הרי עה"פ "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה" (תשא שם) מפרש רש"י וז"ל "כי ע"י מלאך אל תעלנו מזה" (וראה גם פרש"י ליהושע ה, יד), והיינו דקאי על שלילת מלאך¹⁴, ומכיון שנתמלאה בקשתו של משה (כמבואר בהמ"מ שנסמנו בהרשימה שם), הרי עכצ"ל שבמשכן לא הי' ארי' (מלאך) דאכיל קורבני, וצ"ע שיטת רש"י בזה.

ב. והנה בא' מגליונות שעברו כן הקשה גם הרב י.ל.א, וכתב לתרץ די"ל דע"פ פש"מ לא הי' האש (בדמות ארי' דאכיל קורבני) מלאך, אלא הי' נס מיוחד באש שע"ג המזבח שירדה מן השמים להיות בדמות ארי', אכן לעולם דלא הי' זה מלאך, ומיושב בזה שיטת רש"י עה"ת דהגם דס"ל כי משה לא רצה במלאך ונתמלאה בקשתו וכו', שפיר פירש דהא שירדה מן השמים הי' רבוצה כארי כי הדמות ארי' שבהאש לא הי' מלאך אלא נס מיוחד.

והא דשקו"ט רבינו בהרשימה שם בפירוש שיטת אדה"ז בלקו"ת דס"ל שבמשכן דמשה לא הי' ארי' (מלאך) דאכיל קורבני וכו' ומקשה ומתרץ כו', הוא בעיקר כלפי דברי הזהר (זח"ג לב, ב. ריא, א) שם מפורש דהאש שע"ג המזבח בדמות ארי' הי' המלאך אוריאל. עכת"ד.

ודבריו צע"ג, דמהיכי תיתי לומר בפשטות (בלא שום מקור ויסוד) דהאש שבדמות ארי' לשיטת רש"י בפש"מ לא הי' מלאך כ"א "נס מיוחד" בהאש שע"ג המזבח, אתמהה.

זאת ועוד הרי מפורש בתחילת הרשימה שם וזלה"ק "לקו"ת ד"ה וארי' כבקר . . שבמשכן דמשה לא הי' ארי' אכיל קורבני . . וצ"ע על זה מרש"י עה"ת במדבר (ד, יג), וכ"מ זח"ג לב, ב וכו", ועלה הוא דקאי כל השקו"ט של רבינו בביאור שיטת אדה"ז וכו' אם אכילת הקרבנות הי' ע"י מלאך "ארי' דאכיל קורבני" או לא, ומתוכן והמשך הענין שם מבואר להדיא דלמד רבינו הא דפרש"י בבמדבר שם "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי וכו'" דהיינו מלאך, ולא אישתמיטת' בשו"מ (מהנסמן בהרשימה שם) לפרש דהך דמות ארי' לא הי' מלאך וכו' וז"פ¹⁵.

וא"כ הדרא קושיא הנ"ל בשיטת רש"י לדוכתא.

14) ובפרט למש"כ ב'נחלת יעקב' על פרש"י הנ"ל דפירושו הוא "לאפוקי ממה שפירשו רז"ל פ"ק דברכות ע"ז הפסוק א"ל הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך וכן תרגם יונתן וכו'" ודו"ק.

15) וראה מש"כ בא' מגליונות שעברו בזה בענין מלאך או גילוי אור ואכ"מ.

ג. ואולי נראה לומר הביאור בזה ובהקדים, דהנה באותו הגליון שם תמה הרב הנ"ל על מה שמציין רבינו בהרשימה שם בתור מקור לזה שנתמלאה בקשתו של משה שלא רצה במלאך מהא דסנהדרין (לה, ב), שמו"ר פל"ב, ב"ר פצ"ו, תנחומא משפטים, רמב"ן שם (כג, כא), מפרשים ביהושע (ה, יד), זהר בכ"מ, ולכאורה צ"ע דהרי כן מפורש גפ בפרש"י (תשא לג, יד) עה"פ "ויאמר פני ילכו והנחותי לך" וז"ל "כתרגומו לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך וכו'", וא"כ צ"ב מדוע לא ציין רבינו בתוך שאר המ"מ גם לפרש"י הנ"ל, ע"כ¹⁶.

ד. ונראה לומר דקושיא אחת (ביאור הסתירה בשיטת רש"י) מתורצת בחבירתה (אי הציון לפרש"י).

דהנה כך הם סדר בכתובים בפ' תשא (לג, יב-יז):

"ויאמר משה אל ה' ראה אתה אמר אלי העל את העם הזה ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי ואתה אמרת ידעתך בשם וגם מצאת חן בעיני. ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה. ויאמר פני ילכו והנחותי לך (לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך, רש"י). ויאמר אליו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה (בזו אני חפץ כי ע"י מלאך אל תעלנו מזה, רש"י). ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו (יודע מציאת החן, הלא בלכתך עמנו, ועוד דבר אחד אני שואל ממך שלא תשרה שכינתך עוד על עובדי כוכבים, רש"י) ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה. ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה (שלא תשרה שכינתי עוד על עובדי כוכבים, רש"י) וגו'".

ויעויין בגור ארי' (שם טו) שכתב לבאר בשיטת רש"י וז"ל "והקשה הרמב"ן על זה [לפרש"י] מה ה' צריך לומר אם אין פניך הולכים אחר שאמר לו הקב"ה פני ילכו והניחותי לך, ותימה על הרמב"ן שה"ה בעצמו בפ' משפטים הביא הגמ' דסנהדרין בפ' אחד דיני ממונות אפילו בפרונקי' לא קבלינ' דכתיב אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, משמע דמזה למדו רז"ל דאפילו בפרונקי' לא קבלינ', דמנא להו דלא קבלי' בפרונקי', אלא מדהוצרך משה לומר עוד אם אין פניך הולכים אך תעלנו מזה וכבר הבטיחו הקב"ה פני ילכו וגו' אלא אמר משה דכלל

16 ולהוסיף, דהרי הך ציון לשמו"ר פל"ב הנסמן בהרשימה שם (בתור מקור להא דמשמע שנתמלאה בקשתו של משה) קאי ג"כ על הך פסוק "פני ילכו והניחותי לך", וז"ל המדרש (שם פיסקא ח') "אמר משה הרי אמרת מלאך ואני אומר אם אין פניך הולכים נראה דברי מי עומדים הה"ד ויאמר משה אל ה' ראה אתה אומר אלי, א"ל הקב"ה למשה חייך פני ילכו והניחותי לך", דמזה משמע שנתמלאה בקשתו של משה, וא"כ מדוע אינו מציין רבינו גם לפרש"י עה"פ בו מפורש להדיא כדברי המדרש הנסמן בהרשימה שם.

לא יקבל אותו ואפילו בפרוונק', דהשם ית' לא הבטיח את משה רק במקום שצריך שילך כבודו עמהם אז ילך הוא, אבל דבר שאפשר ע"י שליח יהי' נעשה ע"י מלאך, וע"ז משיב משה אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה שלא ירצה כלל במלאך אע"ג דאפשר ע"י שליח אינו חפץ בשליח רק יהי' השי"ת בעצמו עמהם ודבר זה פשוט".

והמתבאר מדברי הגו"א בביאור פרש"י דהבטחת הקב"ה למשה "פני ילכו והניחותי לך" שהקב"ה ילך בעצמו ולא ע"י מלאך קיימת "רק במקום שצריך שילך כבודו עמהם אז ילך הוא", אבל אין הבטחה זו שוללת שליחות ע"י מלאך לגמרי, ד"דבר שאפשר ע"י שליח יהי' נעשה ע"י מלאך".

ולפ"ז אין מדברי רש"י עה"פ (שם יד) "לא אשלח עוד מלאך וכו'" ראי' שנתמלאה בקשתו של משה בפסוק **שלאח"ז** "אם אין פניך הולכים וגו'" (שכוונת משה בזה הי' להוסיף "שלא ירצה כלל במלאך אע"ג דאפשר ע"י שליח" וכמ"ש הגו"א), דהרי הך פרש"י קאי על הבטחת הקב"ה "פני ילכו והניחותי לך" שלא ישלח מלאך רק במקום שצריך כבודו ית' לילך עמהם אבל במקום שאפשר ע"י שליח יהי' נעשה ע"י מלאך, ובקשת משה **שלאח"ז** "אם אין פניך הולכים וגו' . . . שלא ירצה כלל במלאך" היא בקשה נוספת, ואין מפרש"י הנ"ל ראי' שנתמלאה בקשתו **זאת** של משה¹⁷.

זאת ועוד, הרי מפרש"י שבהמשך הכתובים שם הנה לא רק שאין ראי' אם נתמלאה בקשתו של משה לשלול שליחות של מלאך לגמרי או לא וכמוש"נ,

17) אמנם יצויין כי מדברי השמו"ר שם (הנסמן בהרשימה שם, וראה הערה הקודמת) נראה שהמדרש למד דפירוש הכתוב "פני ילכו והניחותי לך" הוא תשובת והבטחת הקב"ה על בקשת משה שבפסוק **שלאח"ז** "אם אין פניך הולכים וגו'" עיי"ש (ונעתק לעיל בהערה הקודמת, וראה גם בשמו"ר שם פיסקא ג'), וא"כ לדברי המדרש שפיר יש כאן ראי' שנתמלאה בקשתו של משה "אם אין פניך הולכים וגו'" לשלול שליחותו של מלאך לגמרי.

אכן לשיטת רש"י (ע"פ הגו"א) אין מן הפסוק "פני ילכו וגו'" ראי' שנתמלאה בקשתו של משה בפסוק **שלאח"ז** "אם אין פניך הולכים" וכמוש"נ בפנים. ושבעים פנים לתורה.

ואולי י"ל בביאור יסוד החילוק בין שיטת המדרש לפרש"י אם הבטחת הקב"ה "פני ילכו" קאי (גם) על בקשת משה בפסוק **שלאח"ז** "אם אין פניך הולכים" או לא, דלדרכו של רש"י עה"ת בפש"מ אינו מסתבר לומר דדברי הקב"ה "פני ילכו" שבפסוק יד הם (גם) תשובה לבקשת משה "אם אין פניך הולכים" שבפסוק טו דלאח"ז, משא"כ ע"ד הדרש שפיר י"ל כן ודו"ק.

ואולי י"ל דגם מטעם זה (נוסף על הטעמים המובנים מעצמם, כידוע דרכו של רש"י עה"ת בפש"מ בציון המקורות מהמדרש וכו', ראה ס' 'כללי רש"י' פרק ה' בארוכה) אינו מציין רש"י לפירושו עה"פ "פני ילכו" משמו"ר שם, דדברי רש"י חלוקים הם מדברי המדרש.

אלא יתירה מזו יש להוכיח דלשיטת רש"י עה"ת אכן לא נתמלאה בקשתו זאת של משה.

דהנה יעויין בדברי הרמב"ן לפ' משפטים (כג, כא) דס"ל (ונסמן בהרשימה שם בתור מקור לזה) שנתמלאה בקשתו של משה לשלול שליחות ע"י מלאך וז"ל "שהקב"ה אמר לו ושלחתי לפניך מלאך כי לא אעלה בקרבך ומשה בקש עלי' רחמים ואמר אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה ובמה יודע איפה כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו, ונתרצה לו הקב"ה ואמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, וכך אמרו דאפילו בפרונקא לא קבלינו' דכתיב אם אין פניך הולכים וכו'".

והמתבאר מדברי הרמב"ן דמפשטות הכתובים משמע שנתרצה לו הקב"ה ונתמלאה בקשתו של משה וכמ"ש להדיא בפסוק שלאחרי בקשת משה "אם אין פניך הולכים" שהקב"ה א"ל (שם לג, יז) "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה".

וא"כ שוב הי' מקום לומר דגם לפרש"י יש ראי' מפשטות הכתובים שנתמלאה בקשתו של משה "אם אין פניך הולכים וגו'" דהיינו לפרש"י שלילת מלאך (לגמרי), שהרי הפסוק ממשיך "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה", כלומר שהקב"ה נתרצה למשה.

אכן יעויין בפרש"י עה"פ שם שכתב וז"ל "גם את הדבר הזה, שלא תשרה שכינתי עוד על עובדי כוכבים אעשה", והיינו שרש"י למד פירוש כוונת הכתוב באו"א מהרמב"ן, דמה שנתרמה הקב"ה למשה בפסוק זה הוא לענין בקשה הב' של משה וכמו שפרש"י (שם טז) ששאל משה "עוד דבר אחר (ובגו"א שם "כלומר שהוא מילתא בפני עצמו ואינו תולה בבקשה ראשונה אם אין פניך הולכים וגו'") שלא תשרה שכינתך עוד על עובדי כוכבים", ועל בקשה זו לבד הוא דנתרצה הקב"ה "שלא תשרה שכינתי עוד על עובדי כוכבים", וא"כ יוצא דעל בקשה הא' (שלילת מלאך לגמרי) לא מפורש להדיא לפרש"י שנתמלאה בקשתו של משה.

ולהמבואר נמצא דלפרש"י עה"ת אין ראי' שנתמלאה בקשתו של משה לשלול שלילת מלאך לגמרי, ומובן לפ"ז הטעם שלא ציין רבינו בהרשימה שם להך פרש"י (לג, יד)¹⁸, וא"כ מיושב ממילא שיטת רש"י עה"ת דאכילת הקרבנות

18) אכן לאידך מצייין רבינו לדברי השמו"ר, והיינו כי מדברי המדרש שפיר יש כאן ראי' שנתמלאה בקשתו של משה שלא רצה במלאך (כלל) וכמוש"ה בהערה הקודמת. ומה מאד מדוייקים דברי רבינו שציין להשמו"ר ולא לפרש"י, אשר בהשקפ"ר נראה כי דברי רש"י הן דברי המדרש, אכן לאחר העיון מתבאר דחלוקים הם וכמוש"נ.

במשכן של משה היתה ע"י מלאך (ארי' דאכיל קורבנין), הגם כי לפרש"י הפירוש בבקשת משה "אם אין פניך הולכים" הוא שלילת מלאך, והוא מכיון שבקשתו זאת של משה לא נתמלאה לשיטת רש"י עה"ת, ומה שהבטיח הקב"ה "פני ילכו וגו'" ופרש"י "לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך" היינו רק במקום שצריך שכבודו ילך הוא עמהם, אבל במקום שאפשר ע"י שליח כאכילת הקרבנות, יהי' נעשה ע"י מלאך.



לקוטי שיחות

כיבוש ארץ ישראל

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש (חט"ו שיחה ה' לפ' לך לך) מביא רבינו מ"ש הרמב"ם (הל' ביהב"ח ספ"ו), וז"ל: ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעת"ל, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעת"ל, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה . . אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השני' הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות. עכ"ל.

ומביא מה שהקשה בכסף משנה: (א) איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה ג"כ משנלקחה הארץ מידינו בטלה החזקה? (ב) ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש, וכי לא הי' שם חזקה דאטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש?

ודאיתין להכי יש להעיר ע"ז שברשימה שם מציין כמקור לזה שנתמלאה בקשתו של משה שלא רצה במלאך מסנהדרין לחב. ולכאורה צע"ק, דבגמ' שם מבואר רק שלא רצו במלאך ("אפילו בפרונוקא (שליח) נמי לא קבילינ'"), אכן מאיפה משמע שאכן נתמלאה הבקשה. ולכאורה נראה דהראי' בזה הוא מלשון הגמ' ש"לא קבילינ'", והיינו לא רק שביקשו ורצו שלא יהי' ע"י מלאך, אלא שאכן כך הוה בפועל שלא קיבלו אותו, וא"כ משמע שנתמלאה בקשתו של משה, ודו"ק. ועי' ג"כ בזהר הנסמן בהרשימה שם.

ומביא הרבי מ"ש הרדב"ז והתויו"ט, ומקשה עליהם. ואח"כ מבאר דעת הרמב"ם באופן אחר, וז"ל בלקו"ש שם:

בנתינת הארץ לישראל נפעלו שני ענינים: (א) קנין ממון, היינו הבעלות על א"י, זה שהיא שייכת לישראל, (ב) ענין קדושת הארץ.

ענין הראשון, בעלות ישראל על א"י, בא ע"י שהקב"ה נתן את א"י לאברהם אבינו, כמו שלמדוין בירושלמי (חלה פ"ה ה"א. וראה ב"ר פמ"ד, כב) ממ"ש (לך טו, יח) לזרעך נתתי (בל' עבר), שא"י (אינה רק הבטחה, אלא) "כבר נתתי". היינו שמאז ואילך (אפילו לפני שישראל כבשו את א"י בפועל) שייכת א"י לישראל (עולמית). עד שזה נוגע להלכה, כמ"ש בגמ' (ב"ב קיט, ב) שבנות צלפחד לקחו חלק אביהן (שהוא ה' בכור) פי שנים, אע"פ שאין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק, כי "ארץ ישראל מוחזקת היא".

אבל הענין השני, קדושת א"י (ובמיוחד לחיוב המצות), נפעל רק ע"י ישראל כשנכנסו לא"י.

באופן ביאת הארץ יש חילוק בין הכניסות לארץ: בכניסה הראשונה ה' הרצון והציווי: "חלוצים תעברו" (דברים ג, יח. וכן בהכתובים דס"פ מטות לב), כ ואילך)), "ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם כל גבורי החיל" (יהושע א, יד), "ונכבשה הארץ לפניכם" (מטות לב, כט), היינו שהכניסה תהי' באופן דכיבוש ע"י מלחמה, לכן נפעלה אז (גם) קדושת הארץ באופן כזה – ע"י כיבוש.

ועפ"ז מובן מה שקנין החזקה לא הועיל אז (אפילו לא בערי הגבעונים, אע"פ שהיתה חזקה מדעת הנותן), כי הקדושה נפעלה ע"פ ציווי ה', אין החזקה יכולה לפעול את חלות הקדושה, מכיון שציווי ה' חייב שהכניסה תהי' דוקא ע"י כיבוש מלחמה.

יתירה מזו: מכיון שבכניסה (וקדושה) זו נאמר "ונכבשה הארץ לפניכם" – "הארץ" סתם – י"ל שמיד בכיבוש יריחו, שהיתה "נגרא של א"י" (ולכן "נתכנסו לתוכה ז' אומות" כי אם נכבשה יריחו מיד כל הארץ נכבשת), הרי כבר אז נשלמה חלות קדושת הארץ – ע"י ביאת ישראל בא"י באופן של כיבוש.

[אלא שבנוגע לכמה מצות ה' תנאי נוסף דכיבוש וחילוק וכו' – כתנאי לחיוב מצות אלו (ע"ד מצות יובל שחלה כשכל יושבי' עלי' (ערכין לב, סע"א)); אבל א"ז ענין הנתוסף בקדושת הארץ, שזה נעשה בשלימות תיכף בכיבוש יריחו.]

עפ"ז י"ל – עוד הסברה שהחזקה (אפילו בערי הגבעונים וכיו"ב) לא פעלה את קדושת הארץ, מכיון שהקדושה בכל א"י כבר נפעלה תיכף בכיבוש יריחו כנ"ל.

משא"כ בכניסת עזרא, שאודותה אמר הקב"ה "אפקוד אתכם גו' להשיב אתכם אל המקום הזה", הנה הרצון והציווי בפקודת הקב"ה הי' (לא שיכבשו את א"י, אלא) שיעלו ויתיישבו בה (וכלשון הכתוב (ירמי' מ, יו"ד) "ושבו בעריכם אשר תפשתם") – לכן נפעלה אז הקדושה ע"י "חזקה שהחזיקו בה".

על פי זה מתורצת גם הקושיא הראשונה (דהכס"מ): מכיון שהקדושה ע"י יהושע נפעלה ע"י הכניסה באופן שנצטווה – ע"י כיבוש, שגדר הכיבוש (כפשוטו) הוא, שלוקחים משהו מאחר נגד רצונו, הרי נמצא, שמפני הציווי ישנה כאן (מקודם ה) בעלות דהאומות והקדושה קשורה עם ההתגברות על האומות (ע"י כיבוש) – ולכן "כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש", בשעה שבטילה ההתגברות על האומות, בטילה הקדושה שבאה על ידה.

משא"כ בביאה שני' "כיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה": כשם שגדר החזקה (כפשוטה) הוא בעלות גמורה דהמחזיק – שהחפץ הוא שלו ולא שנעשתה שלו ע"י שלקח את הבעלות מאחר (ע"י כיבוש) – עד"ז מובן גם בנוגע להקדושה שנפעלה ע"י החזקה, שחלות הקדושה אז קשורה בזה שחזרו אל הארץ (השייכת להם גם לפני כיבוש יהושע) ולכן אי"ז בטל.

בסגנון אחר: בעליית עזרא גם הבעלות (בענין הממון) פעלה בנוגע ל"קדושת הארץ", וממילא, כשם שזה שא"י מוחזקת היא אינו בטל לעולם וגם לאחר החורבן הרי"ז "ארצנו" ו"אדמתנו", עד"ז גם הקדושה (שני') הקשורה בחזרה אינה בטילה. עכ"ל בלקו"ש.

והנה ע"פ ביאור הנ"ל של הרבי תתורץ עוד קושיא שהקשו על הרמב"ם. דהנה בפשטות לומדים הפ' בדברי הרמב"ם שהיות והקדושה ראשונה באה ע"י כיבוש, לכן כ"ז שהכיבוש נמשך, גם הקדושה נמשכת. אבל כשנתבטל הכיבוש, הסיבה, בד"מ מתבטל גם המסובב, הקדושה. אבל אי"ז מובן, כי ישנו כלל שקדושה בכדי (בחינם) לא פקעה (ראה נדרים כט, א), וכן אמרו (שם) "קדושה שבהן להיכן הלכה". היינו שקדושה שכבר חלה אינה מתבטלת. וא"כ מדוע נתבטלה קדושת א"י, אף אם נתבטל הכיבוש.

[ואי"ז מטעם "באו פריצים וחללוה", כי: א) אי"ז טעם הרמב"ם. ב) א"כ גם כשנתקדשה ע"י חזקה צ"ל כן.]

ואף שיש לתרץ, שהיות והקדושה מעיקרא באה מחמת הכיבוש, ה"ז כאילו שזהו תנאי מעיקרא בהקדושה, ולכן כשנתבטל הכיבוש בטלה ממילא הקדושה, אינו כן, כי לכאור' גם בנדון כזה אין הקדושה מתבטלת, כי אין הפי' שכשנתבטל הכיבוש איגלאי מילתא למפרע שלא הי' כאן כיבוש מעיקרא, שהרי אם היינו אומרים כן, צריכה גם הקדושה להתבטל למפרע, היינו שגם לפני' היתה קדושת א"י כעין קדושה בטעות ח"ו. אלא הפי' הוא שמכאן ולהבא מתבטל הכיבוש, והקדושה שלפנ"ו היתה אמיתית, א"כ איך זה נתבטלה?

וכפי שרואים בהא דאי' בגיטין (ט, א) "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, חוזר בנכסים, מתנת שכיב מרע הוא, ואינו חוזר בעבד, שהרי יצא עליו שם בן חורין". ופרש"י וז"ל: ונשתחרר שעה א' כ"ז שלא חזר, אינו יכול לחזור שקדשו השם, עכ"ל. הרי רואים שאף שכל שחרורו בא מחמת זה שהיתה מתנת שכיב מרע, וכשזה בטל צ"ל לכאורה בטל גם זה שנעשה קדוש בקדושת ישראל, ואעפ"כ אמר' שזה אא"פ, כי לאחר שנעשה קדוש, אינה יכולה להשתנות.

ואף שהתוס' חולקים על רש"י, וכתבו (בד"ה ואינו) וז"ל: דהכל תקנת חכמים היא, גם מה שחוזר בנכסים, גם מה שאינו חוזר בעבד. עכ"ל. היינו שמדאורייתא אכן אפשר להתבטל מה שנתקדש בקדושת ישראל – הרי זה לפי שס"ל התוס' שהמתנת שכיב מרע מתבטלת באופן שאיגלאי מילתא למפרע שמעולם לא היתה מתנה, וה"ז כאילו שעכשיו נתגלה שכל קדושתו ע"ע היתה בטעות (וע"ד מי שנתגייר ונהג כבן ישראל משך זמן, ואח"כ נתגלתה איזו טעות בגירותו, הפוסל הגירות), הרי פשוט שהוא נכרי למפרע [ורש"י ס"ל שזה בבחי' "נעקר (עכשיו) הדבר למפרע", שע"ע אכן היתה המתנה מתנה, אלא שעכשיו אפשר לעקרו למפרע, ולכן כבר מדאורייתא אין לבטל הקדושה – וכידוע החילוק בין "איגלאי מילתא למפרע" ל"נעקר הדבר למפרע", כמבואר בכ"מ. ואכ"מ]. אבל גם התוס' מודים שבעצם אינו יכול לחזור מקדושתו, אף שהיתה תלוי' בדבר אחר שנתבטל.

וגם רואים כן ממ"ש התוס' בב"מ (ו, ב) בהסוגיא ד"ההיא מסותא דהוי מנצי עלי' בי תרי, האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא, קם חד מינייהו אקדשה", ויש ספק בגמ' אם ההקדש חל או לא. ובצדדי הספק כתבו התוס' (ד"ה והא) וז"ל: כיון דמקרקעי היא, והוה דינא כל דאליה גבר, וכיון דאם תקפה האחד והקדישה כשהיא בידו, מסתמא תו לא פקע אפי' חזר חבירו ותקפה ממנו, כי הקדישה בלא תקפה נמי הוי הקדש, או דילמא כיון דאפי' גבר האחד, אם יכול השני לחזור ולתקפה ממנו זוכה, ה"ה הקדיש בלא תקפה לא יחול הקדש כלל, כיון דחבירו אם תקפה הי' זוכה, דלא אליהם הקדש מתקיפה". היינו, דצדדי הספק

הם: כיון שאם אחד מהם הי' תוקף ולוקח המרחץ לעצמו הי' זוכה בה מדין כל דאלים גבר, ואם הי' מקדיש אח"כ את המרחץ הי' חל ההקדש, ונשאר הקדש אף אם אח"כ הי' חבירו מתגבר עליו ומוציא המרחץ מידי, הנה גם עתה כשהקדיש בלא תקפה הקדישו הקדש, דעכשיו שמקדיש נחשב זה כאילו תקף והוציא מידו; או אפ"ל לאידך, דכמו בתקפה אם יתגבר השני יוציא המרחץ מידי הראשון, לכן כשמקדיש בלא תקפה אין חל ההקדש, כיון שיכול חבירו להוציאו מידו, והי' ראי' שאין לו בעלות גמורה על הדבר.

ולכאן מנ"ל לתוס' בפשטות "דאם תקפה האחד והקדישה כשהיא בידו מסתמא תו לא פקע אפילו חזר חבירו ותקפה ממנו", אולי היות וס"ל להתוס' שבכל דאלים גבר גם אם גבר אחד יכול השני להוציא ממנו והוה של השני [ודלא כשיטת הרא"ש (ב"ב פ"ג ס' כב) שלאחר שאחד התגבר ולקח הדבר מיד חבירו אין השני יכול לחזור ולתקפו], א"כ כשתקף חבירו הדבר בחזרה, צריך ההקדש ג"כ להתבטל, כי כל חלות ההקדש היתה לפי שהיתה שלו, ועכשיו תקפו השני והוה של השני.

ולאידך, אם זה פשוט לתוס', מדוע יש סברא לומר שהקדישה בלא תקפה אינו חל ההקדש מטעם שיכול השני לחזור ולתקפו – והרי אמרו לפנ"ז שאין תקיפת השני יכולה לבטל ההקדש.

ומוכרח לומר שהחילוק הוא: לפני שהקדיש (ולא תקף), יש מקום לומר שלא יחול ההקדש מעיקרא מטעם שיכול השני לחזור ולתקופה, אבל לאחר שההקדש כבר חל (כי תקפו תחלה, ואז הי' שלו, ויכול להקדישו, וחל ההקדש בכל אופן), כבר פשוט שאינו מתבטל, כי קדושה שכבר חלה אינה מתבטלת, אפילו כשמתבטל הגורם לזה, כבנדו"ד שסיבת ההקדש הוא זה שתקפה מטעם כל דאלים גבר, וכשהשני תקפו בחזרה, ה"ה מבטל את ה"גבר" של הראשון, וממילא צריך להתבטל גם ההקדש הבא מטעם שהוא גבר. ואעפ"כ אומרים שאי אפשר לעשות כן, וההקדש נשאר. כי קדושה אינה נפקעת בכדי.

ולפי"ז קשה על הרמב"ם שכ' שהיות וקדושת א"י באה ע"י כיבוש, הנה כשנתבטל הכיבוש בדרך ממילא נתבטלה הקדושה, והרי בקדושה לא אמרינן כן.

[ובמיוחד שהנדון דכיבוש א"י דומה הרבה להנדון דהתוס' בב"מ, כי גדר "כל דאלים גבר" (בפרט לשיטת התוס') הוא ממש בדומה לגדר "כיבוש", כי שניהם ענינם שדבר שאינו שלו בגילוי ה"ה תוקף אותו מהשני, ולכן כמו שבנדון דכל דאלים גבר אמרי' שהקדושה הבאה מחמתו נשארת אף כשמתבטלת התקיפה, כן צ"ל לכאן בנדון של "כיבוש" ארץ ישראל, שאף כשנתבטלה התקיפה (הכיבוש), צריכה הקדושה להשאר].

אמנם ע"פ מ"ש הרבי בביאור דברי הרמב"ם ה"ז מובן: הטעם שנתבטלה הקדושה ה"ז רק לפי שהי' ציווי הקב"ה מיוחד בנדון זה, שהקדושה תהי' תלוי' בהכיבוש, ואז פשוט שכשנתבטל הכיבוש נתבטלה הקדושה, כי הקב"ה אמר מעיקרא שקדושה זו תלוי' בכיבוש, ואי"ז דומה לשאר המקומות כשאין ציווי מיוחד לתלות הקדושה באיזה דבר. ולכן שם כשחלה הקדושה ה"ז נשאר לעולם, כי קדושה לא פקעה אף אם נשתנה המצב, מה שאין כן בקדושת ארץ ישראל, ציווה הקב"ה שזה תלוי בכיבוש, ולכן בזה אמרינן שכשאין כאן כיבוש, אין כאן קדושה, ורק כל זמן שישנו הכיבוש ישנה הקדושה.



בדין פדיון פטר חמור

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פטר חמור ממנו של כהן

בלקו"ש חל"ו פ' בא (ג) מבאר בארוכה דברי רש"י בפרשתנו (יג, יג) עה"פ: "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו: עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו, הוא הפסיד ממנו של כהן לפיכך יפסיד ממנו" עיי"ש, ובסעי' ה' מקשה בלשון רש"י "ממנו של כהן" דלכאורה אין כאן הפסד ממנו של כהן אלא רק מניעת הריחה, שהי' צריך לתת שם לכהן ולא נתנו, אבל לא הפסיד ממנו (שיש לו מכבר) כלום?

ומבאר בזה ע"ד הפשט דגדרו של פדיון פטר חמור הוא מה שפודין הבכור מן הכהן, דהפטר חמור שייך להכהן, אלא שאמרה התורה שאין נותנין הפטר חמור עצמו להכהן אלא שצריכין לפדות אותו מידו, ע"י נתינת שם במקום החמור, ובמילא שייך לומר ע"ז שהוא הפסיד ממנו של כהן, כיון שיש לשבט כהונה בעלות בהחמור מיד כשנולד, וראה שם בהערה 39 שכן סבירא ליה למהרי"ט אלגאזי בכורות פ"א סוף סי' י"ג, וציין גם לשו"ת הצ"צ יו"ד סי' רכ"ב אות ג-ד עיי"ש, וראה שם גם הערה 41 דיל"ע בדרך ההלכה איך הוא¹⁹, די"ל גם באופן

(19) ויש לציין שמצינו כיו"ב בנוגע לפדיון הבן שיש דסב"ל שהכהן יש לו קנין בבן הבכור וע"י הה' סלעים מקנה הבכור להאב, ראה אבני מילואים סי' כ"ט ס"ק י"ג, ועצמות יוסף קידושין ח,א, בתוד"ה מנא אמינא שכתב: "דכיון דהכהן אדון בכור זה" מובא בקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ד, ובשו"ת הריב"ש סי' קנ"ו שכתב בתו"ד שהכהן זכה בבן כו' מובא בלקו"ש ח"א פ' בא הערה 33, וראה תרומת הדשן סי' רס"ט.

אחר דאין שום זכות ממוני להכהן בהך פטר חמור, רק דעי"ז שמפריש עליו זה נפקע איסור הנאה מהחמור, וראה גם שיחת קודש ש"פ תבוא תשמ"א בזה.

בביאור הרשב"א דעת הרמב"ם דתקפה כהן אין מוציאין מידו

והנה ידוע מה שמקשים על הרמב"ם (הל' בכורות פ"ב ה"ו) שפסק בספק בכור דהמוציא מחבירו עליו הראי', ואם תקפה כהן אין מוציאין מידו, שזה סותר להסוגיא בב"מ ו,ב, דמסיק שם כרבה דעכצ"ל דתקפה כהן מוציאין מידו, והביא ראי' מהספיקות נכנסין לדיר להתעשר, ואי ס"ד תקפה כהן אין מוציאין מידו נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן עיי"ש, ועי' כס"מ שם ועוד, וידוע מ"ש בתשובת הרשב"א (ח"א סי' שי"א) שהרמב"ם מחלק בין ספק בכור דרק שם אין מוציאין מידו, להספיקות דאיירי אודות שה שפדאו בספק פטר חמור ששם תקפה כהן מוציאין מידו, וטעמו הוא דבספק בכור ליכא חזקה מרא קמא כי נולד בתחילה בספק, משא"כ בספק פדיון פטר חמור דלהשה הי' מעיקרא חזקה מרא קמא של הישראל קודם שהפרישו רק אמרינן דתקפה כהן אין מוציאין מידו עיי"ש, וכבר הקשו שהרי בהסוגיא בב"מ הרי דימה הספיקות לספק בכור, שהביא ראי' מהספיקות נכנסין לדיר וכו' דמוציאין מידו שכן הוא גם בספק בכור, וא"כ איך מחלק הרמב"ם ביניהם, ועי' בזה בס' שב שמעתתא שמעתתא ד' פ"ה ועוד.

ואפשר לומר בזה דהנה שיטת הרמב"ם דעריפת פטר חמור הוה מצוה ומנאה למצוה בפני עצמה (ריש הל' בכורים, ופי"ב ה"א) וז"ל (בפי"ב): מצות עשה לפדות כל אדם מישראל פטר חמור בשה, ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לעורפו שנאמר ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו, ושתי מצות אלו נוהגות בכל מקום ובכל זמן, ומצות פדייה קודמת למצות עריפה עכ"ל, ובהשגת הראב"ד כתב ע"ז וז"ל: ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לעורפו. א"א בחיי ראשי אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה אע"פ שאמרו מצות פדייה קודמת למצות עריפה לא שתחשב מצוה אבל היא עבירה ומזיק נקרא ומפסיד ממונו של כהן ומפני שאמר מצות פדייה אמר מצות עריפה, עכ"ל.

עריפה אי הוה מצוה או קנס

ועי' מנ"ח ריש מצוה כ"ג שהביא ממהרי"ט אלגאזי (פ"א אות י"ד ד"ה מתני') לבאר ע"פ מה דאיתא במכילתא (פ' בא פי"ח) וז"ל: ואם לא תפדה וערפתו, מכאן אמרו שמצות פדייה קודמת למצות עריפה, דבר אחר אם לא תפדה וערפתו, אם אין אתה פודהו ערפהו הואיל ואיבדת נכסי כהן אף נכסיך יאבדו עכ"ל המכילתא, הרי מבואר במכילתא שהם ב' דעות שונות, דיש שני

דרשות בפסוק זה, דלפירוש הראשון עריפה הוה מצוה אלא דמצות פדיה קודמת, ולפירוש השני לאו מצוה היא אלא משום קנסא, (והא דתנא לוי בבכורות י',ב, הוא הפסיד ממנו של כהן לפיכך יופסד ממנו משום דסב"ל כפירוש הב' במכילתא), ומתניתין שם יג,א, דמצות פדיה קודמת למצות עריפה סב"ל כפירוש הראשון במכילתא, (הובא כל זה בלקו"ש הנ"ל סעי' א' עיי"ש) והרמב"ם פסק כפירוש הראשון וכמתניתין, והראב"ד כלשון שני עיי"ש.

והנה לפי המבואר לעיל בהשיחה שישנם ב' אופנים לפרש הדין דפטר חמור: א) דמיד שנולד הוא ממון כהן כדביאר בדעת רש"י, (ב) שאין החמור ממון כהן כלל, רק דגילתה התורה באם רוצה להשתמש בהחמור צריך לפדותו בשה וליתנו לכהן, הנה לפי"ז אפשר לומר דבזה גופא תלוי הפלוגתא אם עריפה הוה מצוה או קנס, דאי נימא שמיד הוה החמור ממון של כהן, מסתבר לומר דהוה קנס כהראב"ד, כיון דעי"ז שאינו פודאו כו' ה"ז כגזל מהכהן, וכן הוא לשון הראב"ד הנ"ל "ומפסיד ממון של כהן", אבל אי נימא שאין החמור ממון כהן כלל אלא דאמרה התורה שיש מצות נתינת שם וכו', מסתבר לומר דאינו קנס כיון דלא גזל מידי מהכהן אלא שלא קיים מצות נתינה ולזה בא מצות עריפה וכדעת הרמב"ם.

ולפי"ז יוצא גם נפק"מ במהותו של "פדיון פטר חמור", דאי נימא שיש להכהן בעלות בגוף החמור, הנה ענין הפדיון הוא שהבעלות ממוני עובר מהחמור על השה, והשה הוא תמורת החמור, וע"ד פדיון מעשר שני שקדושת הפירות חל על המעות, וכן הכא שהבעלות של החמור עובר על השה, אבל אי נימא שאין לו להכהן שום בעלות נמצא דהפדיון אינו ענין של תמורה במקום החמור אלא דאמרה התורה דעי"ז שנותן שם לכהן נפקע האיסור הנאה של החמור, והוא ע"ד בפדיון הבן, דשם לפי רוב הראשונים אין לו להכהן שום זכות בהבן, ובודאי אין הפי' שהה' סלעים באים תמורת הבן וכו', אלא שיש חיוב נתינה של ה' סלעים בשביל בנו הבכור.

ולפי"ז אפ"ל דבסוגיא דב"מ דימה ספק בכור להספיקות, דכשם שבהספיקות אמרינן דתקפו כהן מוציאין כן הוא בבכור בהמה, משום דסב"ל דגם בספיקות לא שייך חזקת מרא קמא כמו בבכור בהמה, וזהו משום דקאי לפי הפירוש במכילתא וכשיטת הראב"ד דהחמור הוא ממון של כהן ונמצא דמהותו של הפדיון הוא שהשה בא תמורתו, ולכן כשם שבפטר החמור עצמו לא שייך חזקת מרא קמא כיון שנולד בתחילה בספק, כן דנים גם על השה שאין לו חזקת מרא קמא כמו החמור, ולכן כיון ששם מוציאין מידו כן הוא בספק בכור, אבל הרמב"ם דסב"ל כנ"ל דהחמור אינו ממון של כהן, וענין הפדיה הוא רק מצות נתינה בעלמא לסלק האיסור הנאה של החמור, הנה לפי"ז ודאי יש לחלק

דבספיקות הרי ישנה חזקת מרא קמא ולכן שם מוציאים מידו, משא"כ בבכור בהמה שאין לו חזקת מרא קמא שם תקפה כהן אין מוציאים מידו²⁰.

הפקעת הקדושה בהחמור אי תליא בחלות ממון לכהן בהשה

ויש להוסיף בענין זה עוד, דהנה בבכורות מצינו פלוגתא בין רש"י ותוס' דאיתא שם דב, "ופודה בו כמה פעמים", ופירש"י דאיירי בודאי פטר חמור דאחר שנתנו לכהן אם חזר ישראל ולקחה ממנו יכול לפדות בו פטר חמור אחר וכו', אבל התוס' כתבו שם וז"ל: פודה בו פעמים הרבה - פ"ה אם חזר וקנאו מיד כהן אחר שנתנו לו חוזר ופודה בו פטר חמור אחר ור"ת מפרש דאספק קאי לקמן בפרקין (ד' ט). דקתני רישא אחת בכרה ואחת לא בכרה ילדה זכר ונקבה מפריש והוא לעצמו ובספק זה שלא יצא מידו הוצרך למתני שחוזר ופודה בו ספק אחר פעמים הרבה וכן משמע דאספק קאי דקתני בתר הכי נכנס לדיר להתעשר ומוקי ליה בגמ' בספק וכו' עכ"ל, דלפי ר"ת איירי בספק פדיון פטר חמור דמיד שפדה בו פעם ראשון הרי זוכה בו ובמילא מיד יכול לפדות בו ספק אחר עיי"ש.

אבל מהא דרש"י לא פירש כהתוס' מוכח דסב"ל דאפילו בספיקות אינו יכול לחזור ולפדות בו אם לא נתנו להכהן וחזר ולקחה וכו', אלא צריך שה לכל ספק בפ"ע, וכן מבואר בהדיא שם ט, א, ברש"י ד"ה שני זכרים שיש שם לו ב' חמורים שלא ביכרו ולכל אחד נולד זכר ונקבה ואינו יודע אם כל זכר נולד תחילה לאחד מהם ובמילא יש לו ב' פטרי חמור, או שילדו ב' נקבות בתחילה ואין כאן שום חיוב וכו' ופירש"י שצריך להפריש עליהם ב' טלאים לאפקועי איסורייהו עיי"ש, הרי דסב"ל דלא מסיק אחד לפדות בו ב' פעמים, וראה גם ב"מ שם תוד"ה מפריש.

וכן כתבו התוס' בהדיא (שם יא, א, בד"ה שהיו לו) שהקשו על מימרא דרב נחמן הנ"ל דישאל שיש לו עשרה ספק פטרי חמורים וכו' כמו שהקשו הכא דלמה צריך עשרה שיין ולא מספיק שה אחד? וכתבו וז"ל: לפר"ת דמפרש לעיל פודה וחוזר אפילו פעמים הרבה אספיקות קאי קשה למה לי עשרה שיין בשה אחד סגי אבל לפירוש הקונטרס דאינו חוזר ופודה אלא אם כן נתנו לכהן וחוזר ולקחן ניחא וכו' עכ"ל.

וכבר הקשה מהרי"ט אלגאזי שם על שיטת רש"י שהרי בהסוגיא דב"מ מבואר למסקנא דהממע"ה הוא דין ודאי, דאי לא נימא כן איך הספיקות נכנסין

(20) אבל ראה בהערה 39 שכתב דאולי סב"ל להרמב"ם דיש בעלות לכהן גם בהחמור עצמו ולא כהנ"ל, וראה גם בהחינוך שם דעריפה הוה מצוה ומ"מ משמע דסב"ל דהוה קנס.

לדיר להתעשר, הרי במעשר בהמה בעינן ודאי, ולכן אמרינן דתקפו כהן מוציאין מידו כיון דכל זמן שלא הביא ראי' ה"ז ודאי של ישראל, וא"כ ה"ה הכא הרי מיד שהפרישו על ספק הא' ה"ז שלו בודאי וא"כ למה אינו חוזר ופודה בו?

עוד הקשה על רש"י מתוספתא בכורות סוף פ"א שמפורש דמספיק אחד בלבד דתניא שם: "חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים נותן טלה אחד לכהן זכר ונקבה מפריש טלה והוא לעצמו, שתי חמורין שלא ביכרו וילדו שני זכרים נותן שני טלאים לכהן .. או שני זכרים ושתי נקבות ואין יודע אין כאן לכהן כלום אלא מפריש טלה אחד ופודה בו כל אחד ואחד לעצמן" הרי מפורש דמספיק לפדות שתיהם בטלה אחד וקשה לרש"י?

ואפשר לומר בזה, דהנה במעשה הפדיון פטר חמור בשב' נפעל ב' דברים: (א) שע"ז נפקע איסור הנאה מהחמור. (ב) ע"ז נעשה השב' לממון כהן, ויש להסתפק אם הם ב' דברים נפרדים שאין אחד תלוי בהשני, או הם דבר אחד דע"ז שחל בעלות כהונה בהשה משום זה גופא נפקע האיסור מהחמור.

ולכאורה יש להוכיח בפשיטות דבודאי אין אחד תלוי בהשני אלא דזה גופא שמפריש שה במקום החמור זה גופא מפקיע האיסור, שהרי הכא בהספיקות שהשה הוא של ישראל ואין לו להכהן שום בעלות בו ומ"מ נפקע איסורו.

בדין הממע"ה אם בלי ראי' ה"ז ודאי של המוחזק

וי"ל דהנה בהסוגיא דב"מ מסיק בספק כנ"ל דתקפה כהן מוציאין מידו, והטעם הוא דכל זמן שאין המוציא מהיא ראי' הרי זה בודאי של המוחזק, ובס' המאיר לעולם ח"א סי' י"ד הקשה על זה מגיטין מבב, דמיבעיא ליה שם מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה או לא [כהן שהפקיר עבדו ששוב אינו משתעבד בו, אבל אכתי צריך שטר שחרור להפקיעו מהאיסור שיש בעבד כנעני, אם חלק האיסור שיש לו מספיק להאכיל עבדו בתרומה, או בעינן שגם חלק הממון יהי' שלו, וכאן שאינו יכול להשתעבד לו אינו אוכל], ורצה לפשוט זה מהדין דכהנת שנתערבה וולדה עם וולד שפחתה שהדין הוא דשניהם אינם משתעבדים להאדון דהאדון הוא המוציא מחבירו לגבי כאו"א דכאו"א יכול לומר שהוא הבן, וכיון שאין לו ראי' אינו יכול להשתעבד בהן, אבל מ"מ שניהם אוכלים תרומה, דממ"נ אחד הוא בן כהן ואחד הוא עבד כהן, ורצה לפשוט מכאן דמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה שהרי הכא שניהם אינם משתעבדים להכהן ומ"מ אוכלים בתרומה הרי מוכח דגם אם אין לו להאדון חלק ממנוי אוכל בתרומה, ודחה הגמ' דהתם שאני שאם יבוא אליהו ויאמר שזהו העבד הרי יכול להשתעבד בו ובמילא ה"ה קנין כספו, משא"כ הכא במעוכב גט שחרור שכבר הפקירו ובודאי אינו משתעבד בו אפשר לומר דאינו אוכל עיי"ש.

והקשה בס' הנ"ל שזה סותר למה דמסיק בסוגיין, דהרי כאן מסיק דבמקום שאמרינן הממע"ה, הנה בלי ראי' ה"ז ודאי של המוחזק, וא"כ גם התם צריך לומר כן דכל זמן דליכא ראי' הוה הממונות של השעבוד ודאי של העבד המוחזק, ולא של האדון, ואי נימא דמעוכב גט שחרור אינו אוכל משום דבעינן שיהי' קנוי לו בממונו, גם התם לא יאכלו, כיון דבודאי אין לו להאדון שום שעבוד ממוני בהעבד ומ"מ אוכל, ומה נוגע דאם יבוא אליהו ויאמר דזהו עבד כו' הרי עכשיו עכ"פ השעבוד הוא בודאי שלהם ולא של האדון?

ותירץ בס' קובץ הערות (אות תרע"ז) דמצינו בתורה כמה אופנים איך להתנהג בספיקות, (א) כגון ע"י עדות דעפ"י שנים עדים יקום דבר, וכשב' עדים מעידים שמת בעלה ה"ה מותרת להנשא על פיהם, ואם נשאת ואח"כ נתברר שהבעל חי עברה על איסור אשת איש והולד ממזר וחיית בחטאת וכו' וכדאיתא בהדיא במתניתין יבמות פז,ב, בעדים שהעידו שמת בעלה ונשאת ואח"כ בא בעלה ה"ה חייבת בקרבן כיון דאיגלאי מילתא שהיתה אשת איש, נמצא שהתורה לא שינתה בזה שום דין דכשהעדים מעידים שמת בעלה היא ודאי מותרת להנשא אפילו אם קמי שמיא גליא שאינו כן, אלא דאמרה שיש לסמוך על העדים, ובנוגע לחזקה דמעיקרא באמת מצינו שקו"ט באחרונים, אם איגלאי מילתא אח"כ שלא הי' כן, כגון באשה שהעמדנו אותה בחזקת פנוי' בספק קידושין וכו' ואח"כ נתברר שהיתה מקודשת, האם עברה על איסור אשת איש או לא, ובקובץ הערות שם הביא ראי' אלימתא דאפילו בחזקה לא נשתנה שום דין ואם נתגלה שעבר איסור חייב קרבן וכו' כמו בעדות עיי"ש ואכמ"ל.

(ב) יש אופן אחר דאמרה התורה שנתנהג בספיקות ששם מתהפך האיסור ונעשה היתר לגמרי, כגון בביטול ברוב כשנפל איסור לתוך ההיתר שיש דעות שמותר לו לאכול כולו, אף דידעינן שיש כאן ודאי איסור מ"מ מותר בכולו (לדעת כמה מהראשונים) כי ע"י הביטול נעשה האיסור להיתר ונשתנה דין האיסור להיתר.

הרי יוצא מכל זה דב"ודאי" עצמו ישנם ב' סוגים, יש סוג דהוה ודאי דאמרה התורה דנימא בודאות שכן הוא כמו בעדים וכו' אבל גוף הדין לא נשתנה, ויש ודאי שגוף הדין נשתנה דאפילו אם קמי שמיא גליא דהמציאות אינו כן מ"מ נשתנה הדין.

והנה בהסוגיא דגיטין למד המקשן בתחילה בגדר המוציא מחבירו עליו הראי' שזהו בגדר ודאי אצל המוחזק, שהוא בדוגמת הענין דביטול איסור בהיתר, כלומר דנשתנה הדין דאפילו אם במציאות הוא העבד, מ"מ כיון שהוא המוחזק והשעבוד הוא שלו, כל זמן שלא הביא האדון ראי', נשתנה הדין לגבי דיני ממונות

שהוא ודאי בן חורין, ולכן רצה לפשוט מכאן למעוכב גט שחרור דמצד האיסור עצמו יכול לאכול תרומה, כי זה דומה ממש למעוכב גט שחרור דבודאי אינו משתעבד בו אף דקמי שמיא גליא שהוא העבד.

וע"ז תירץ לו התרצן דאינו כן, דאף דבהממע"ה המוחזק הוא ודאי, מ"מ הפירוש הוא רק שנתנהג בפועל כודאי אבל לא נשתנה בזה שום דין, ולכן כיון דשם ידעינן בוודאות שאחד הוא בן ואחד הוא עבד וממה נפשך מותרים שניהם לאכול בתרומה כיון שהדין לא נשתנה מצד הממע"ה כנ"ל, ואין זה סותר לסוגיין דהמוחזק הוא ודאי, כיון שכן אמרה התורה דבמקום ספק צריך לנקוט שכן הוא בודאי, ולכן שפיר הספיקות נכנסין לדיר להתעשר כו' דנקטינן בודאי שזהו שה שלו, וכאן ליכא ממה נפשך הסותר לזה וא"ש.

ולפי"ז אפ"ל גם בעניננו דכשפודה הספיקות בשא אף דבפועל הרי זה שלו דהממע"ה, מ"מ הרי ניתוסף עי"ז צד בעלות להכהן דעכ"פ יש לו להכהן גם עכשיו ממון לגבי דאם יבוא אליהו ויברר שזהו שלו הרי זה שלו למפרע, אבל השא לפני הפדיה לא ה' לו להכהן שום שייכות לשא זה.

ולפי"ז שוב אפשר לומר לגבי פדיון דבאמת הא בהא תליא כנ"ל, דרק עי"ז שיש לו להכהן בעלות בהשא נפקע האיסור מהחמור, דאף דאמרינן דהוא ודאי של ישראל מצד הממע"ה כנ"ל, מ"מ הרוויח עי"ז הכהן עכ"פ צד בעלות דאם יבוא אליהו ויברר שזהו פטר חמור ה"ז שלו למפרע, נמצא דע"י ההפרשה ניתוסף לו בעלות בשא זה לגבי אם יבוא אליהו וכו', א"כ עי"ז נפקע האיסור מהחמור.

ונראה לומר דספק הנ"ל אם הפקעת קדושת החמור וחלות ממון כהן של השא תליא הא בהא או לא, תלוי בפלוגתא הנ"ל אם הפטר חמור הוא ממון כהן או לא, דאם החמור הוא ממון של שבט כהונה מסתבר לומר דהא בהא תליא דממון וקדושה הם דבר אחד, דעי"ז דנפקע הממון כהן מהפטר חמור ועובר על השא עי"ז גופא נפקע קדושתו, אבל אי נימא דאין החמור ממון כהן מסתבר לומר שהם ב' דברים בפני עצמם דאמרה התורה דעי"ז שמפריש שה לפדותו נפקע קדושתו, ואין זה שייך לדין ממון דוקא.

ולפי הנ"ל אפשר לומר דרש"י לשיטתו דסב"ל שכל מהותו של פדיון הוא שהממון עובר מהחמור להשא, ולכן סב"ל לרש"י דרק זה מפקיע האיסור שממונו של הכהן בהחמור עובר להשא, משא"כ אי נימא דאין לו להכהן שום ממונות בהחמור ויש מצות הפרשה סתם, בזה אפ"ל שהוא ענין בפני עצמו ועי' בזה.

ולפי"ז יש לבאר דבזה פליגי רש"י ותוס' ורש"י לשיטתו קאי, דרש"י סב"ל דבעינן עשרה שיין בספיקות לאפקועי איסורייהו ואינו יכול לחזור ולפדות בשה אחד, כי לא יועיל לספק הב', משום דכל זמן שיש ספק הרי זה בפועל של הישראל, אלא משום דאפשר שיבוא אליהו ויברר דספק הא' הי' בכור ובמילא הוה השה שלו למפרע, לכן אינו יכול לפדות פעם ב' דאולי יברר ששה זה כבר הוה של כהן, ובמילא לא ניתוסף שום בעלות להכהן בהפרשה השני' וממילא לא נפקע איסורו, ולכן צריך לזה שה שני, משא"כ התוס' סב"ל שהפקעת האיסור אינו שייך כלל לבעלות הכהן וההפרשה מצד עצמה פועלת ההפקעה כנ"ל, ולכן סב"ל בפשיטות דכיון שנעשה שלו מיד שוב יכול לחזור להפריש על ספק אחר.

ולפי זה יש לתרץ גם קושיית מהרי"ט אלגאזי מתוספתא הנ"ל, דלרש"י י"ל דשם קאי למ"ד דאין החמור ממון כהן ולא הא בהא תליא ולכן מספיק שה אחד, אבל לרש"י עצמו סב"ל דהוה ממון כהן וכו' סב"ל שצריך שה לכל ספק.



נגלה

בדין נתן הגט וקפצה האשה ידה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בב"מ (ז, א) בתוד"ה אם יכול לנתקו "נראה דאם היתה ידה פתוחה בשעה שנתן הגט לידה ונשארה המשיחה בידו וקפצה ידה בחוזק . . שאינה מגורשת . . והקפיצה לא עשה הוא אלא היא והוה כטלי גיטך מע"ג קרקע דאינה מגורשת דלא קרינן ב' ונתן בידה".

וברא"ש גיטין פרק הזורק ס"ז "ור"י אומר דמיקרי שפיר נתינה כיון שהוא התחיל הנתינה קרינן ב' שפיר ונתן אע"פ שהיא גמרה הנתינה . . ונתן קרינן ב' ולא טלי גיטך מע"ג קרקע הוא".

והנה מה דדימו התוס' לטלי גיטך מע"ג קרקע (והר"י ס"ל דאינו דומה) הפי' בזה פשוט, דלתוס' נותן גט לידה ומשיחה בידו כמוהו כטלי גיטך כו' דלא מיקרי ונתן והר"י ס"ל דמיקרי שפיר ונתן. (ומבואר מזה דהא מיהת ס"ל לכו"ע דהפסול בטלי גיטך כו' הוא דלא מיקרי ונתן. וכ"כ רש"י בד"ה לא (גיטין כד, א) "דבעינן ונתן". וזה דלא פירש כפשטות משמעות הגמ' לכאן גיטין עז, א דמקשה דהוי טלי גיטך מע"ג קרקע, ואחר דמשני דשלפתו מאחוריו מק' והא בעינן ונתן בידה

דמשמע דתרי מילי נינהו, והיינו דהפסול דט"ג מעג"ק הוא ממש"נ ונתן בידה שצ"ל מידו לידה, ואיכא עוד דין שיעשה הבעל מעשה הנתינה, ואכמ"ל).

ונ"ל דנפק"מ גדול בהא דדימו התוס' קפצה האישה ידה לט"ג מעג"ק (ואינו דוגמא בעלמא דלא מיקרי ונתן), דבב"ש סי' קלח סק"ד הביא מ"ש הרמב"ם בספ"ה מהל' גירושין דביכול לנתקו אינה מגורשת עד שתפסק המשיחה, ומשמע דאז היא מגורשת, וחולק עליו דכיון דהמשיחה בידו בעת הנתינה אינה מגורשת אפי' אחר שתפסק. ובב"י שם כ' יתירה מזו לדעת הרמב"ם דאם נפסק המשיחה אפי' אחר שקפצה האשה ידה מגורשת, דדל קפיצת ידה הא איכא נתינה מעליא.

והנה א"נ דבמשיחה בידה הוי התחלת נתינה, אלא דכיון דמשיחה בידו לא נשלמה עדיין, מסתבר כמ"ש הרמב"ם דאחר שנפסק המשיחה שוב נגמרה הנתינה ושפיר מגורשת, וכ"ה הל' בב"י שם "שעדיין המשיחה בידו לא גמרה הנתינה וכו'", עיי"ש.

אבל התוס' ושאר דדימו לטלי גיטך מע"ג קרקע הרי הפי' דכאילו אין כאן נתינה כלל, דנסתלק הבעל לגמרי ממעשה התחלת הנתינה, ושוב לא מהני מה שנפסק המשיחה להצטרף לתחילת נתינה, דהוי כט"ג מע"ג קרקע דאין כאן נתינה כלל. (וי"ל דמ"ש בב"ש על דברי הרמב"ם "ולא משמע כן משאר הפוסקים", כוונתו לזה דדימו זה לט"ג מעג"ק).

אמנם באב"מ שם ביאר באו"א, דבמשיחה בידו הרי נתינה איכא, ורק כריתות ליכא, א"כ להראשונים דס"ל דמהני נתינה לשם פיקדון אי אמר לה אח"כ לגירושין, ה"ה הכא מהני שנפסק המשיחה אח"כ דהוי כריתות. ועפ"ז נמצא לכא' דדעת הב"ש דלא מהני הוא רק א"נ דלא מהני נתינה לשם פקדון כלל דה"ה דלא מהני נתינה דלא הוי כריתות.

ויש להעיר ע"ז דמל' רש"י בסוגיין משמע כמ"ש האב"מ דבד"ה כריתות כ' "הבדלה שיהיו מובדלים זמ"ז והרי אגודים הם בחוט זה", ומשמע דאי"ז דין בהנתינה, דשפיר מיקרי ונתן, אלא דהוא דין נוסף דבעי כריתות זמ"ז. אבל התוס' דדימו לטלי גיטך מעג"ק כ' דלא קרינן בי' ונתן בידה, משמע דס"ל דאי אין הנתינה בדרך כריתות לא הוי נתינה כלל, דלאו דין בפ"ע הוא, אלא דדומה לט"ג מע"ג קרקע.

ועפ"ז אין צ"ל לדעת הב"ש דס"ל כהני ראשונים דלא מהני נתינה לשם פקדון, דאפי' אי מהני, שאני הכא דבמשיחה בידו שאינו בדרך כריתות הוי פסול בעצם הנתינה והוי כט"ג מעג"ק.

שו"ר בישועות יעקב סקל"ח סק"א, שהעיר בל' התוס' דדימו לט"ג מעג"ק, דלכ' אינו דומה, דהכא איכא נתינה מעליא, רק דלא הוי כריתות, ומקשה עוד דא"כ יהני אי קפצה האשה ידה אח"כ, כיון דכל הנתינה מיקרי על שם הבעל, וא"כ אינה פוסלת בקפיצת ידה שנעשה כריתות, דכל היכן דאיכא נתינה ופסול משום דלא הוי כריתות סגי בקבלתה, ואי"צ לחזור וליתן, ועיי"ש שמביא ראיות לזה.

ולדבריו י"ל דאכן לזה כיון רש"י בדיוק ל' שהובא לעיל לאשמועינן דאי"ז דין בעצם הנתינה, אלא דין נוסף דלא חשיב כריתות. ולהעיר מל' הגמ' דלא אמרו בקצרה שאני התם דבעי כריתות וליכא אלא התם כריתות בעינן וליכא הכא נתינה בעינן ואיכא דמשמע דזה הוי דין נתינה וזה הוי דין אחר משום כריתות. וממילא דלא הוקשה לרש"י כל מ"ש התוס' בזה, משא"כ התוס' דדימו לט"ג מעג"ק צ"ל דס"ל דדין הוא שנא' בעצם הנתינה ולכן דמי לט"ג מעג"ק.

ועפ"ז זכיננו לכ' לביאור חדש בדעת הר"י דס"ל דמהני קפצה ידה, כיון דלא הי' אלא פסול בכריתות ולכן לא דמי לט"ג מעג"ק כדעת התוס'.

אמנם אם כי אפ"ל כן במשמעות ל' רש"י, אבל בל' הרא"ש שהביאו דעת הר"י מבואר דלא כן. דלהנ"ל נמצא דלכו"ע בעינן שיהא כל הנתינה ע"י הבעל אלא דפליגי אי משיחה בידו הוי פסול בנתינה או דין נוסף דכריתות, אולם ל' הרא"ש הוא "כיון שהוא התחיל הנתינה, קרינן בי' שפיר ונתן אע"פ שהיא גמרה הנתינה", ומשמע לכ' דיסוד שיטתו דלא בעינן כלל שיהא גמר הנתינה נקראת על שמו של הבעל, ובהא הוא דפליגי על התוס' דס"ל דרק אי גמר הבעל הנתינה מיקרי ונתן, ועי' לקמן מה דמשמע מהמשך ל' הרא"ש.

אלא דאי זהו יסוד פלוגתתם, צע"ק מה דמשמע מלשונם דפליגי אי לדמות לט"ג מעג"ק, דהנידון אי סגי בהתחלת נתינה דהבעל אינו דומה להנידון דט"ג מעג"ק.

ונ"ל באו"א דהדמיון בהתוס' והרא"ש לט"ג מעג"ק מדויק מאוד לפי ביאור אדה"ז בדעת הר"י. דעי' בשו"ת שלו סל"ה, דאין ביאור דעת הר"י דסגי בתחלת נתינה, אלא "משום שהתחלת נתינת הבעל היא הגורמת והמביאה לידי גמר נתינה ע"י האשה . . נקרא הכל על שמו", עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר, דהגם דמתחילת ל' הרא"ש "שהוא התחיל הנתינה וכו'", משמע לכ' דכוונת הר"י דסגי בתחילת הנתינה דבעל, אמנם מהמשך ל' הרא"ש מבואר כפי' אדה"ז, דמוכיח הר"י כשגירסה על תנאי (אלא בב"ד פלוני גיטין כד, א) עד לאחר ל' יום (פו, ב)) והוציאה הגט מרשותה בינתיים ושוב נטלתו דשפיר

מגורשת, וע"ז כתב הרא"ש "ונראה דלא דמי דמעיקרא נתינה מעלייתא היא **אע"פ שיש הפסק בינתיים** מ"מ כשיגיע הזמן והגט בידה מגורשת ע"י נתינה הראשונה אבל הכא מעיקרא לא הוי נתינה כל זמן שידה פתוחה יכול לנתקן ולהביאו אצלו וכשקפצה ידה הרי היא עושה כל הנתינה".

ומשמע דכוונת הר"י היתה להוכיח דאע"פ שיש **הפסק בינתיים** מהני מה שעשה הבעל תחילת הנתינה שיקרא גם גמר הנתינה על שמו, דא"נ דאי"צ כלל שיהי' שייך גמר הנתינה להבעל, מאי שייך כאן ענין של הפסק בין תחילת וגמר הנתינה (אם לא שנאמר שרוצה לבאר בזה דהגם דאיכא הפסק עד חלות הקידושין, מ"מ שפיר מקרי נתינה מעלייתא מה שנתן הבעל, ולא נימא דאינו נתינה כלל מחמת ההפסק).

(ויש להעיר דמהמשך ל' הרא"ש משמע דטעמו ונימוקו דחולק על הר"י היא משום דס"ל דבמשיחה בידו אי"ז נתינה כלל, "וכשקפצה ידה הרי היא עושה כל הנתינה", דמדגיש בזה דדין כריתות שנא' הכא אינו דין נוסף להנתינה אלא דאי אינה בדרך כריתות אינו נתינה כלל, ודלא כמ"ש בישועות יעקב וכדמשמע לכ' מרש"י).

וי"ל דלפי' אדה"ז מובן שפיר דיסוד פלוגתת תוס' והר"י הוא אי לדמות לט"ג מעג"ק, דיסוד פלוגתתם הוא אי נימא דכיון דקפצה ידה **אחר שנשלמה תחילת נתינת הבעל**, הוי כאילו איכא דבר המפסיק **בינתיים**, ולכן שוב אא"ל דמה דתחילת נתינת הבעל גורם גמר הנתינה ע"י האשה נק' הכל על שמו, דאיכא הפסק בין ההתחלה והגורם להגמר, אלא דמי זה לט"ג מעג"ק דבין התחלת הנתינה שיצא מידו ולקיחתה מהקרקע איכא הפסק שהיה על הקרקע, ושוב לא יועיל מה שסו"ס הוא גרם לקיחתה ע"י שזרק הגט לקרקע.

משא"כ הר"י ס"ל דלא דמי לט"ג מעג"ק, דהתם אכן איכא דבר המפסיק **בינתיים**, משא"כ הכא דליכא דבר או פעולה המספיק בין ההתחלה והגמר שפיר נימא דהוא גרם להגמר נתינה כשקפצה ידה ומיקרי הכל על שמו.

* * *

ואגב דאיירינן בדברי אדה"ז, רציתי להעיר על מה שהוקשה לי כבר מזמן רב על מה דאיתא בלקו"ת שמע"צ פח, א "וכמו למשל מאות ו' וכי ישאל וי"ו מוסיף על ענין ראשון נעשה פרק השואל", דהדברים לפי פשוטם דר"ל דוגמא דנעשה פרק שלם בתושבע"פ מאות א' בתושב"כ, צ"ב, דכל הלומד פרק השואל רואה דהרבה משניות אינם שייכים כלל להדרשא דו' מוסיף על ענין ראשון.

ולכא' צ"ל דאין הכוונה בזה כפשוטו, אם לא שיש איזה ביאור שאשמוע לשמוע בזה.



בדין כולכם חייבין בכבודי

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם פרק יא הלכות גזלה ואבדה הלכה יט כתב, ראה את האבדה ואמר לו אביו אל תחזירנה יחזיר ולא יקבל ממנו, שאם קבל מאביו נמצא בעת שקיים מצות עשה של כבוד את אביך ביטל עשה של השב תשיבם ועבר על לא תוכל להתעלם.

סוגיא זו מצינו במסכת בבא מציעא דף לב. דאיתא שם, מנין שאם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר שלא ישמע לו שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' כולכם חייבין בכבודי. טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו, הא לאו הכי הוה אמינא צייטא ליה. ואמאי האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום, שנאמר כאן כבוד את אביך ואת אמך, ונאמר להלן כבוד את ה' מהונך. הלכך לציית ליה קא משמע לן דלא לשמע ליה.

וברש"י שם, אני ה' - אף על פי שאמרתי לך ירא את אביך אני אדון לשניכם, ואם אמר לך אביך עבור על דברי לחלל שבת אל תשמע לו. הוה אמינא צייטא ליה - דאתי עשה דכיבוד ודחי לא תעשה דלא תוכל להתעלם.

אבידה עשה ולא תעשה היא - השב תשיבם לא תוכל להתעלם. הוקש כבודם - בגזירה שוה כבוד את אביך כבוד את ה' מהונך.

הרי דמסוגיין יוצא, דמצד זה האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, לא מספיק לומר שאם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר שלא ישמע לו, דיש לומר הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום, לציית ליה, ומשו"ה בעינן ללמוד מקרא דואת שבתותי תשמרו אני ה', ש"כולכם חייבין בכבודי".

ולפ"ז צריך להבין למה הביא הרמב"ם כאן הא ד"נמצא בעת שקיים מצות עשה של כבוד את אביך ביטל עשה של השב תשיבם ועבר על לא תוכל להתעלם". הרי מצד זה עדיין היינו אומרים שידחה, הואיל והוקש כיבוד אב ואם

לכבודו של מקום, ורק משום הגזיה"כ ד'כולכם חייבין בכבודי, לא דחי.וא"כ הי' לו להרמב"ם להביא הא ד'כולכם חייבין בכבודי.

והרמב"ם בעצמו מביא ענין ד'כולכם חייבין בכבודי, דכתב בפרק ו מהלכות ממרים הלכה יב, מי שאמר לו אביו לעבור על דברי תורה בין שאמר לו לעבור על מצות לא תעשה או לבטל מצות עשה אפילו של דבריהם, הרי זה לא ישמע לו שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי.

ועיין במגיד משנה שם, שכתב, כשיטת הרב אלפסי ז"ל והעיקר דכי אמור בגמרא עשה ולא תעשה הוא לאו אאבדה קאי ולענין דינא לא נפקא לן מידי. ואולי יש ליישב הנ"ל בזה, וצ"ע.

ויש להעיר בדברי רש"י שכתב שהוקש כבודם, בגזירה שוה כבד את אביך כבד את ה' מהונך. ואף שאין זה גזירה שוה אמיתי שהרי אין שני הפסוקים מן התורה, מ"מ יש לעיין בלשונו.

הריטב"א בבבא מציעא שם, מקשה, משום דהוקש לכבוד המקום אמאי עדיף מיניה דלידחי ליה, והביא ב' תירוצים, א - מפני שהפריז בכיבוד אב ואם יותר מכבודו כמו שאמרו בירושלמי גדול שנאמר בכיבוד אביו מכבוד המקום דאלו בכבוד המקום כתיב כבד את ה' מהונך ממה שחנך ואלו באביו כתיב כבד את אביך מ"מ בין יש לו בין אין לו. ב - הביא בשם ה"ר יוסף איש ירושלים, דהכא ה"ק סד"א ליציית ליה אם ירצה דכיון שהוקש כבודו לכבוד המקום איזה שירצה יעשה קמ"ל אני ה' שלא ישמע לו כלל,

ובתוספות הרא"ש הביא תירץ ג - דכיון דהוקש כבודם לכבוד המקום אם כן שוים הם מי נדחה מפני מי מוטב יעשה כבוד אביו דאז מיקיים שניהם דכבוד אביו הוא כבוד המקום שצוה על כך אבל אם יעשה כבוד המקום בטל לגמרי כבוד אביו.

מכל הנ"ל יוצא דהא דיש הו"א דידחה עשה דכבוד אב מצות השובת אבידה ולציית לאביו, הוא מפני דיש מקום לומר דמצות אביו ומצות ה' יש להן ערך, וממילא יש מקום לומר דמצות אביו עדיף, או דשקולים או דיש מעלה בקיום מצות אביו.

ואולי משום זה הדגיש רש"י שהלימוד הוא "בגזירה שוה", להדגיש שציווי במקום וציווי האב הם באותו דרגט, ומשו"ה יש הו"א לומר שתדחה ציווי המקום מפני ציווי האב.

ואולי אפשר לבאר דברי הרמב"ם בהקדם סוגיא דקידושין בענין כיבוד או"א:

במסכת קידושין דף ל': איתא, ת"ר נאמר כבד את אביך ואת אמך, ונאמר כבד את ה' מהונך, השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום נאמר איש אמו ואביו תיראו, ונאמר את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום נאמר מקלל אביו ואמו מות יומת, ונאמר איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו, השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום אבל בהכאה ודאי אי אפשר וכן בדין, ששלשתן שותפין בו. והגמרא ממשיך, ת"ר, שלשה שותפין הן באדם הקדוש ברוך הוא, ואביו, ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקדוש ברוך הוא מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני.

ולהעיר שבב"מ אמרינן הוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום, ובקידושין אמרינן "השוה" הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום.

גם מצינו בקידושין הא ד"בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקדוש ברוך הוא מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני".

הרמב"ם בפרק ו' הלכות ממרים הלכה א כתב, כבוד אב ואם מצות עשה גדולה וכן מורא אב ואם שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו, כתוב כבד את אביך ואת אמך וכתוב כבד את ה' מהונך, ובאביו ואמו כתוב איש אמו ואביו תיראו וכתוב את ה' אלהיך תירא, כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם.

הרי שהרמב"ם השתמש בלשון "שקל" אותן הכתוב בכבודו ובמוראו. וגם סיים "כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם". ומשמע נדבריו שאין כאן ביקש או גז"ש. רק דמיון ושיקול.

ובקידושין שם דף לא. ודף לב. שואל הגמרא עד היכן כיבוד ומורא אב ואם ומביא שם בנוגע דמא בן נתינה, שפעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה. וגם מביא שם הלכה, כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו

ועל הלכה זו כתב הרמב"ם שם הלכה ז, עד היכן הוא כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק, ועד היכן מוראן אפילו היה לובש בגדים חמודות ויושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכוהו בראשו וירקו בפניו לא יכלימם אלא ישתוק ויירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך, שאילו מלך בשר ודם גזר עליו דבר שהוא מצער יתר מזה לא היה יכול לפרסם בדבר, קל וחומר למי שאמר והיה העולם כרצונו.

ויש להבין בדברי הרמב"ם מ"ש אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק, וגם מ"ש אלא ישתוק ויירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך, הרי אין ענין זה מיוחד לכבוד ומורא או"א, כ"א כן הוא בכל המצות, דאם יש איזה קושי בעשיית אהמצוה או במניעת הל"ת, או יקבל גזירת הכתוב או יירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך. וכלשון אדמוה"ז בתניא פרק כ', כי מצות ואזהרת ע"ז שהם שני דברות הראשונים אנכי ולא יהיה לך הם כללות כל התורה כולה.

וע"כ לומר, שכונת הרמב"ם לענין מיוחד לכבוד ומורא או"א. והיינו דלהרמב"ם הא ד"שקל" אותן הכתוב בכבודו ובמוראו. וגם "כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם" אולי פירושו כמ"ש הרמב"ן בפרשת ויתרו לענין כבוד או"א, והנה עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבד את אביך כבוד האל, כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה, ונשארו חמשה לאדם בצרכו וטובתו.

כ"ק אדמו"ר זי"ע בליקוטי שיחות חלק לו הביא, הרמב"ן הנ"ל, וגם הביא מהחינוך שכתב בשרשי המצוה דכיבוד אב ואם כ' "שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה ולא יהי' נבל ומתנכר וכפוי טובה ... וכשיקבל זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדה"ר ... ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ית"ש.

ודיק דלפי דברי החינוך מבואר (רק) שיש שייכות בין כיבוד או"א לכבוד הא-ל, כי ע"י קביעת הכרת הטובה של אביו שהולידו, יעלה ממנה להכיר טובות האל ברוך הוא, אבל מלשון הרמב"ן אולי משמע, שכיבוד אב עצמו הוא בעיקר כבוד הקב"ה, "כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה", שמטעם זה מצות כיבוד אב ואם בעיקרה אינה מה"חמשה לאדם" אלא מחמשת הדברות הראשונות המדברים "בכבוד הבורא.

וביאר כ"ק, שבחינוך שם הלשון ש"האב והאם הם סיבת היותו בעולם. . גם יגעו בו כמה גיעות בקטנותו, ובראב"ע "הבן לא יצא לעולם רק על יד אבותיו והם גמלוהו וטפחוהו ורבוהו והשקוהו והאכילוהו והלבישוהו".

ולהרמב"ן האב רק "משתתף ביצירתו", ותו לא. ובפשטות מקורו ממרז"ל ג' שותפין הן באדם כו' בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני".

וממשיך כ"ק, דזה שהענין דכיבוד אב ואם הוא גופא "כבוד האל" הוא רק מפני ש"משתתף (עם הקב"ה) ביצירתו". דזה שהורים עושים הכל בשביל הבן,

"גמלוהו וטפחוהו כו'", אין זה בגדר "שותפות" להקב"ה, כי אע"פ שהאמת היא שהוא ית' "זן את העולם כולו", מ"מ, כיון שפעולות אלו הם דברים שבטבע, שהאדם עושה (כאילו) בכח עצמו, אין זה נק' "שותפות" עם מעשה הקב"ה, משא"כ יצירת הולד, שאין זה בכח האדם לבדו להביא את הולד לעולם אלא אך ורק בצירוף "שותפות" גלוי' דהקב"ה, ש"נותן בו רוח ונשמה כו."

ומסיק דלכן כאשר מכבדים את האב מצד ענין זה שהוא "משתתף ביצירתו", ה"ז גם "כבוד האל". ... וזוהי גם נקודת הביאור בדברי הרמב"ן דכיבוד אב ואם הוא "כבוד ה' אל", שמדבריו משמע (כנ"ל ס"א) שבעיקרו הוא ענין של "בין אדם למקום".

ואולי זהו גם כוונת הרמב"ם ד"שקל" אותן הכתוב בכבודו ובמוראו. וגם "כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם".

וגם זהו כוונתו במ"ש "יקבל גזירת הכתוב" ו"יירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך" מפני שמצות כבוד ויראת או"א שייך במיוחד להקב"ה. כנ"ל.

ולפ"ז יש לומר דהרמב"ם סובר דסוגיא דב"מ דלמד היקש ו"גז"ש" מכבוד או"א לכבוד ה', וגם שיש הו"א שידחה כבוד או"א מצות ה' ע"כ חולק על הסוגיא דקידושין, דכל ענין כבוד או"א היא כבוד שמים, ואין יש קס"ד אפילו שידחה כבוד ה'.

ומשו"ה בהלכות גזלה ואבדה כתב הטעם שלא ישמע לאביו, כשאומר לו אל תחזירנה משום, ש"בעת שקיים מצות עשה של כבוד את אביך ביטל עשה של השב תשיבם ועבר על לא תוכל להתעלם", כפשוטו. משום דאין סברא לומר שידחה כבוד או"א את מצות ה'.

משא"כ בהלכות ממרים לגבי מי שאמר לו אביו לעבור על דברי תורה בין שאמר לו לעבור על מצות לא תעשה או לבטל מצות עשה אפילו של דבריהם, הרי זה לא ישמע לו שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי, דכאן יש מקום לומר דישמע לו "מצד כללי התורה", אי משום ד"עשה דוחה ל"ת" או ד"עשה דתורה דוחה עשה דדבריהם", והיינו דזהו כבוד שמים, מפני שלפי כללי התורה כך צריך להיות, הוצרך הרמב"ם להביא הדרשה של "כולכם חייבין בכבודי".



גדר קדושת בכור וגדר חזקה בטענות שמא

הת' שלום דובער לפקיבקר

תלמיד בישיבה

בב"מ (ו, ב) הגמ' מספרת אודות מרחץ שרבו עליו שני אנשים, ואף א' מהם לא היו תפוס בה, והקדישה א' מהם. והוינן בה אי חלה הקדושה אי לאו. ושלחו את רבה לברר, ובדרכו לכפרי פגש את רב המנונא שהביא לו ראי' ממשנה שאומרת שאם היה ספק בכור (שקדוש), כלומר שלא היתה קדושתו ודאית, דשמא שייך לבעלים הישראל ושמא לכהן, שאע"פ "שהמוציא מחבירו עליו הראיה", עם כל זה עדיין אסור בגיזה ועבודה מספק, ומשמע מכאן – אומר רב המנונא – שאם יתפוס הכהן את השה לא יוציא ממנו, שהרי המשנה לא חילקה באמרה המע"ה, ואעפ"כ אסור מספק בגיזה ועבודה. וכמו כן בנידון דידן, שהרי אם תפס אין מוציאין (כדאיתא בגמ' לפנ"ז), ועדיין יהיה קדוש כיוון שיש לו זכות בה. ודחה רבה באומרו שבאמת אם תפס הכהן מוציאין ממנו, וכאן אסור בגלל שקדושה זו היא בדרך ממילא ולא בדרך החלה.

ולכאורה סוגיא זו צריכה ביאור גדול: א) וכי רב המנונא לא ידע שקדושת בכור חלה בדרך ממילא, ואם כן למה ס"ד שנוכל ללמוד מדין ספק בכור לספק מרחץ שהוקדש בהדיא? ב) במה פליגי רבה ורב המנונא? ג) אם המשנה לא חילקה מדוע רבה מחלק?

ולהבין זה יש להקדים תחילה ב' חקירות: א) אם מתנות כהונה לכהנים או לכהונה. כלומר, האם כהונה זהו הכהנים או שהם ב' ענינים. ב) דבר ברור הוא שחזקת מטלטלין סתם הוא בירור, שהחפץ שייך למחזיק בו. ויש לחקור כאשר מחזיק בו בשמא, כמו למשל בספק בכור.

ועפ"ז יובן: רב המנונא סבר שהכהנים הם הכהונה, כלומר שהקדושה נובעת מהם עצמם, וממילא נמצא שקדושת הבכור חלה ע"י הכהן עצמו, ולא בדרך ממילא מלמעלה מסיבת הדין. ומה לי בדיבור ישיר ומה לי בדרך ממילא! וממשיך ומביא ראיה מהמשנה שבזה טוען שמא וזה טוען שמא החזקה של הראשון אינה בירור, אלא הנהגה בלבד, ולכן יש צד זכיה להכהן (רש"י) (כלומר שיש אפשרות שאנו מתחשבים בה כיון שיכול להיות שאמנם כן הוא), ולכן אם תקף אין מוציאים מידו, שהרי מאן לימא לן דלאו ידידיה הוא.

ודחה רבה שיטתו בב' הפרטים, שהקדושה חלה לא מהכהן אלא מדין הכהונה, ואין זה קשור לבעלות הכהן על השה. ולכן כשהמשנה אומרת המע"ה אסור מספק אינה מדברת אודות הכהן שהרי מאן דכר שמיה? ובאמת אם יתקוף

הכהן את השם מיד הבעלים נוציא מידו, כיון שהחזקה במצב כזה זהו בירור ולא סתם הנהגה.

ואת"ל כיון שלא זה טוען ברי ולא זה טוען ברי, מפני מה הוי בירור? והתי' ע"ז שטענת הכהן, דהוי שמא גרוע, זה עצמו עשה את טענת הנתבע שמא חזקה יותר, כיון שזה שמא טוב והעיקר שטענת השני היא שמא גרוע (תוס' ספ"ג דב"ק).

וע"פ כהנ"ל יובן המשך דברי הגמ' בנוגע לראיה מהספקות הנכנסים לידר להתעשר, כיון שמדובר כאן ומוכח מכאן על חזקת בירור כי אחרת איך יכול לפטור ממנו שלו, הרי יכול להיות שזה שייך להכהן, כיון שאין זה ממונו של הכהן אפי' לא מספק, כיון שזה בירור.



חסידות

איזו הערות במאמר באתי לגני תשי"ג (גליון)

הת' מנחם מענדל גורארי'
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם הקשה הרב פ.ק. על מש"כ במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ג: (א) שאחר שנתבאר באריכות הנוגע לזה שבנ"י מצווים על השיתוף, משא"כ ב"נ כו' לגבי ב"נ אין זה עבירה על הרצון השייך אליהם, משא"כ ישראל הרי"ז עבירה על הרצון ששייכת להם. ומקשה דלכא' מה נוגע זה שבנוגע לשיתוף כלפי ישראל היא עבירה וכלפי הגויים אי"ז עבירה לגבי כל עבירה שזהו התוכן המדובר בהמאמר.

ויש לבאר דהא גופא מפני מה גויים אין להם ציווי על עבירות מפני ששרשם ממדריגה שכעובר עבירה לא נפרד משרשו, משא"כ יהודי מפני ששרשו ממדרגא יותר גבוהה, כל עבירה היא פגם, וכהדוגמא דכל שמתעלים נחשב יותר לפגם, וכמו דווקא ת"ח שנמצא רבב על בגדו כו'.

(ב) עוד הקשה, שאומר בהמאמר שכיוון שיש בישראל יחידה שבנפש לכן לולי הרוח שטות לא הי' עובר עבירה. ומקשה, דמבואר גם בנוגע לגויים שלולי הרוח שטות שבהם לא היו עוברים על רצונו, ולהם אין יחידה?

ויש לבאר, לא כתוב שהרוח שטות נמצאת רק אצל מי שיש לו יחידה, ובכ"א לפי מדרגתו. לגבי ישראל צריך רוח שטות להעלים על היחידה שיש בו, ובנוגע

לגוי כיון שלפי טבע הבריאה איך שהקב"ה ברא אותם שלא יעברו על רצונו צריך רוח שטות לשנות שיעשה היפך טבע שנברא בו.

ג) עוד מקשה, שמביא בהמאמר ששבת היא חיצוניות א"ק ומילה היא פנימיות א"ק, ומציין ללקו"ת ד"ה למנצח על השמינית, אבל שם מבואר בהסיבה שמילה היא למעלה משבת, כיון ששיכות לדרגת רעוא דרעוין א"ק (ואינו כותב דווקא פנימיות א"ק)?

והנה בהוצאה החדשה דהמאמר, מציין שהציון הוא מד"ה שם אות ב', ושם כתוב שלכן צ"ל שבת לפני מילה כי מילה ממדריגת א"ק רעוא דכל רעוין, דהיינו שגבוה יותר מאצילות (וזהו פנימיות א"ק), ושבת אף שעניינה המשכה מאצילות לבי"ע, אבל הוא מאצילות וכנראה הכוונה לחיצוניות א"ק.

ומה שמביא ומקשה הוא מאות ד', ששם מבואר למה מילה דוחה שבת ולא על הענין שמילה צ"ל אחר שבת, אבל גם לפי המבואר שם א"ק רעוא דכל רעוין הינו פנימיות א"ק, ולכן דוחה שבת.



הלכה ומנהג

קריאת המגילה בצבור ולפני יחידים

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

כשבאים לקרות המגילה, עולה הבעל קורא על הבימה, מברך הברכות בקול, הקהל עונה אמן ויוצא בשמיעת הברכות. אחר כך קורא את המגילה, וכל הקהל יוצא בשמיעת המגילה מפי הבעל קורא.

וכעין זה הוא בתקיעת שופר, שהבעל תוקע עולה לבימה, מברך הברכות בקול, הקהל עונה אמן ויוצא בשמיעת הברכות. אחר כך תוקע בשופר, וכל הקהל יוצא בשמיעת התקיעות מהבעל תוקע.

אעפ"כ יש הפרש בינם, כי מצות תקיעת שופר היא רק שמיעת התקיעות, וכאמור בנוסח הברכה "לשמוע קול שופר", ולכן יוצא הקהל בשמיעת התקיעות, משא"כ במצות המגילה, עיקר המצוה בקריאת המגילה, וכאמור בנוסח הברכה "על מקרא מגילה".

ובזה יש הפרש בין חובת האנשים לחובת הנשים, שעיקר מצות הנשים היא שמיעת המגילה, ולכן כשהנשים מברכות על שמיעת המגילה נוסח הברכה הוא "לשמוע מגילה", כמבואר ברמ"א (סי' תרפ"ט ס"ב): "ויש אומרים אם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה". משא"כ האנשים, שעיקר המצוה אצלכם היא "קריאת המגילה".

ומכל מקום, על ידי שהקהל שומע את קריאת המגילה מהבעל קורא הרי זה כאילו הם עצמם קראו את המגילה, כמו שהם יוצאים בברכות של קריאת המגילה על ידי ששומעים אותו מבעל קורא.

בעצם יש הפרש בין הברכות שהקהל שומע מהבעל קורא ועונה עליהם אמן, לבין קריאת המגילה שהקהל רק שומע המגילה מהבעל קורא, ולא שייך בזה עניית אמן.

אלא שבאמת, אף גם בלא עניית אמן אמרין בכל מקום שה"שומע הוא כעונה". וכך היא ההלכה גם בברכות, שיכול לצאת מחבירו אף בלי עניית אמן, כמבואר בשו"ע"ר (סי' ריג ס"ד): "אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן אלא א"כ שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין להוציאו, ואז יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו לא ענה אמן".

וכך הוא גם בקדושה וברכו, אף שאין בהם עניית אמן, מכל מקום מבואר בשו"ע"ר (סי' קד ס"ה): "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ, ויהיה כעונה בפיו, ששומע כעונה בכל מקום".

וכעין זה מוצאים גם לענין מצות אמירת ההגדה של פסח, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תעג סכ"ד): "בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעל הבית". ואע"פ שלא שייכת עניית אמן בכל זה, מכל מקום יוצאים בשמיעתם, שהשומע כעונה.

וכן הוא לענין אמירת ההלל שבליל הסדר, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תפד ס"ג): "ואח"כ אומר לפניהם מה נשתנה וכל ההגדה . . ואח"כ הלל".

וכן הוא לענין אמירת ההלל בכל המועדים, שתיקנו חכמים לומר בהם הלל, והמנהג הי' בדורות הראשונים שהחזן הי' אומר כל ההלל בקול, והקהל הי' יוצא בשמיעתו (ורק ששומעים היו עונים "הללויה" על כל פרק, ובאמירת הודו גו' יאמר גו' יאמרו גו' - הקהל עונה "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו").

אלא שבדורות הבאים נהגו שכל אחר אומר כל ההלל בעצמו, מלבד פסוקי הודו גו' יאמר גו' יאמרו גו' - שהקהל עונה אחרי הש"ץ "הודו גו' חסדו",

כמבואר (לענין ליל הסדר) גם בשוע"ר (סי' תעט ס"ז): "אבל יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא ויאמרו נא, והוא יענה אחריה הודו, ויצא ידי חובתו במה ששומע ממנה יאמר נא ויאמרו נא וגו', שאף שהנשים פטורות מכל הלל כמו שנתבאר בסי' תכ"ב, בהלל זה [של ליל הסדר] חייבות, ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה" [אלא שאנו נוהגים, שמלבד מה שכל אחד עונה הודו גו', הוא גם אומר הפסוקים בעצמו].

וכן אנו מוצאים לענין ספירת העומר – לדעה אחת (שוע"ר סי' תפט ס"א): "אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חברו, אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו וגם חברו המשמיע נתכוין להוציאו יצא ידי חובתו מן התורה, שהשומע הוא כאומר, והוא ששמע מפי המחויב במצוה זו. ויש חולקין על זה ואומרים שצריך שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממש שכל אחד יספור בעצמו, ויש לחוש לדבריהם לכתחלה, שלא לסמוך על שמיעת הספירה מהש"ץ".

וכן הוא כאן לענין קריאת המגילה, שאף שבזה לא שייך עניית אמן, מכל מקום יוצא הקהל ידי חובת קריאת המגילה – בשמיעת המגילה מהבעל קורא, שהשומע כעונה.

קריאת המגילה בעשרה

אלא שמכל מקום יש חילוק בזה בין קריאת המגילה לבין שאר הדברים שהשומע כעונה, שלענין שאר הברכות הרי כל אחד יכול להוציא חברו בברכתו, גם כשאין מנין, וכמבואר בשוע"ר (סי' ח ס"א): "אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת כל אחד מברך לעצמו, ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוצאין בזה דשומע כמדבר . . . וכן הדין בכל ברכות המצות".

משא"כ לענין קריאת המגילה יש בזה ב' דעות, כמבואר בשו"ע (סי' תרפט ס"ה): "מקום שאין מנין . . . כל אחד קורא לעצמו". וכתב על זה במ"א (שם ס"ק י'): "קורא לעצמו, משמע דסבירא ליה דאין היחיד מוציא חברו אלא בעשרה . . . כמו תפלה דבעי עשרה" [ואנו נוהגים כדעה הב', שתתבאר לקמן].

והיינו שלדעה זו אין קריאת המגילה הוא כדין התפלה שמבואר בשוע"ר (סי' קכד ס"ו): "תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי, ואינו מוציאו אלא כשט' שומעים לו".

ובאמת גם לדעה זו אין קריאת המגילה דומה לדין תפלה, שהרי לענין התפלה מבואר בשוע"ר (סי' קכד ס"א): "לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא, אבל הבקי אינו יוצא ידי חובתו בתפלת ש"ץ. ואפילו מי שאינו

בקי אינו יוצא אלא בצבור דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו". היינו שיש שני תנאים שיוכל להוציא חבירו בתפלה: (א) שיהי' בצבור. (ב) שיהי' השומע אינו בקי.

משא"כ לענין קריאת המגילה לדעה זו, מבואר בשו"ע (סי' תרפט ס"ה): "מקום שאין מנין, אם אחד יודע והאחרים אינם יודעין אחד פוטר את כולם, ואם כולם יודעים כל אחד קורא לעצמו". היינו שסגי באחד משני התנאים: (א) או שיהי' בצבור. (ב) או שאין השומע בקי.

וכעין זה מצינו גם לענין ברכות קריאת שמע (שוע"ר סי' נט ס"ד): "ברכות אלו של קריאת שמע . . אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור, דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן, אבל כשאין ט' שומעין יחיד הוא ואין יחיד מוציא את היחיד".

וכן הוא לענין קריאת שמע עצמה (שוע"ר סי' סא סכ"ה): "אינו יוצא בשמיעה אלא כשט' שומעין מאחד המכווין להוציאם כמו שנתבאר בסי' נ"ט".

אלא שמכל מקום אינו דומה דין קריאת שמע וברכות קריאת שמע לדין תפלה וקריאת המגילה לדעה זו, כמבואר בשוע"ר (סי' נט ס"ד): "ברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן מפילו מי שהוא בקי, ואינן דומות לתפלה שאין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי . . ומכל מקום אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור . . ואין יחיד מוציא את היחיד מפילו מי שאינו בקי". היינו שיש רק תנאי אחד, שיהי' בצבור, ואין הפרש הם השומע בקי או לאו.

כל זה הוא לדעת השו"ע, שאי אפשר להוציא אחרים בקריאת המגילה אלא במנין או כשאינו בקי. אמנם אנו נוהגים כדעת רבינו ירוחם שהובא במ"א (שם ס"ק י): "אבל ברבינו ירוחם נתיב י"ג משמע דאפילו יחיד מוציא חבירו במגילה אע"פ שהוא בקי" (ורק ברכת הרב את ריבנו שאחר קריאת המגילה, אין אומרים אותה אלא בעשרה, כמבואר בפסקי הסדור (סדר קריאת מגילה): "כשקורין המגלה בצבור מברכין לאחריה ברכה זו [ברוך כו' הרב את ריבנו וכו'] אבל לא ביחיד").

ברוב עם הדרת מלך

כבר הובא לעיל מהמ"א, דקיי"ל שגם בפחות מעשרה יכול להוציא את חבירו בקריאת המגילה. ומוסיף ומבאר במ"א שם: "ואם כן עדיף שיקרא אחד לכולן משום ברוב עם הדרת מלך". והיינו דכיון דקיי"ל שאחד יכול לקרוא לכולם אף בפחות מעשרה, לכן עדיף שיקרא אחד לכולם אף בפחות מעשרה.

ואף שכשהצבור מניחים תפילין ומתעטפים בציצית אין אחד מוציא את כולם בברכתו, מכל מקום שאני מגילה שעדיף שאחד יוציא את כולם. וטעם החילוק מבואר בשוע"ר (סי' ריג ס"ו): "בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, אף שכולן מצוה אחת, כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו. . בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם. . אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם, כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו. ומכל מקום טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך אע"פ שאין חיוב בדבר".

ולכן גם בעשיית קידוש בשבת ויום טוב, האחד מקדש בדרך כלל ומציא האחרים ידי חובתם. אמנם יש כאלו שרוצים לקדש בעצמם, וכאמור לעיל שהרשות בידם לעשות כן.

כשהבעל קורא כבר יצא ידי חובת קריאת המגילה

כל האמור לעיל הוא כשהבעל קורא עדיין לא שמע בעצמו את קריאת המגילה, משא"כ אם הוא כבר יצא ידי חובת קריאת המגילה, ועתה בא לקרות המגילה פעם נוספת, כדי להוציא אחרים, בזה יש חילוק בין הברכה, שאינו יכול להוציא אחרים – אלא אם כן אינם יודעים לברך בעצמם, לבין קריאת המגילה עצמה – שיכול להוציא גם את הבקיאים.

שהרי לענין הברכות, מבואר בשוע"ר (סי' ח ס"א): "אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף, כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו, כיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו (לכן נוהגין שהש"ץ מברך בקול רם כדי להוציא את מי שאינו בקי). וכן הדין בכל ברכות המצות".

משא"כ לענין קריאת המגילה, הנה גם אחד שכבר יצא ידי חובתו בקריאת המגילה יכול לקרוא פעם נוספת, ויכול גם להוציא אחרים, אף הבקיאים. ואף שלא שייך כאן חיוב מטעם ערבות, שהרי השומעים הם בקיאים ויכולים לקרוא בעצמם, מכל מקום יכול להוציא אחרים ידי חובתם בקריאת המגילה.

ואף שמבואר בשוע"ר (סי' תקפח ס"ו): "אם התוקע הוא פטור ממצוה זו אינו מוציא אחרים ידי חובתו בתקיעתו". מכל מקום בקריאת המגילה וכיו"ב נקרא מחוייב במצוה, אף שהוא יצא כבר ידי חובתו.

ולפי כל האמור לעיל, הנה כאשר הבעל קורא כבר יצא ידי חובתו, אזי אחד מהשומעים מברך את ברכת קריאת המגילה, ואילו את קריאת המגילה עצמה מוציא הבעל קורא את הקהל, אף שהוא אינו מחוייב עתה בדבר.



תפילין של רש"י ור"ת בתוך תיק של טלית

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר 'ליקוטי סיפורי התוועדויות' (עמ' 414) מובא בשם הרב הרה"ח המקובל המשפיע ר' מנחם זאב גרינגלאס ע"ה: "תפילין של רש"י ושל רבנו תם שמונחים בכיסם בתוך כיס הגדול (של הטלית), היו קצתם מניחין התפילין של רש"י מצד שמאל ותפילין דר"ת לצד ימין (וכמדומה ששמעתי הטעם, להיות שתפילין דר"ת הם בבחינת מוחין דאבא ממילא צריכים להיות בימין, ודרש"י שהם מוחין דאימא צריך להיות בשמאל. אמנם יש להנהגה זו לכאורה גם טעם מספיק על פי שו"ע, כדי שכשיבוא להניחם יפגע בשל רש"י תחלה, כמו התפילין השל יד הוא בצד שמאל מטעם זה שיפגע בו תחלה)".

ברצוני להעיר במה שראיתי ב'כפר חב"ד' י"ב אדר תשע"ג (גליון 1499 ע' 52), במה שכתב ידידי הרב אלי' יוחנן גורארי' שליט"א, רבה הראשי של חולון, בענין מקום תפילין של רש"י ור"ת בתוך התיק של הטלית, שמסיק: "והנה, לא מצאתי התייחסות מפורשת לענין זה בכתבי רבותינו, אך ראיתי רבים מהחסידים מניחים את התפילין דרבנו תם מימין ואת התפילין דרש"י משמאל. ולאחר שמצאנו כך גם בשם הרה"ח המקובל המשפיע ר' מנחם זאב גרינגלאס ע"ה (נעתק לעיל בראש הדברים), שכידוע עסק בליקוט ובידור מנהגים בהוראת הרבי, נראה לי שנכון לנהוג כך למעשה".

ולפענ"ד נראה, אדרבה, שהנכון הוא מה שנהיגי עלמא שמניחין דוקא את של רש"י בצד ימין ואת של רבנו תם בצד שמאל [כדאיתא בס' 'שלחן מלכים' על קיצור שו"ע סי' י סעי' כא בהלכה למשה' אות רמב], וככה היו מחנכים את כולנו לפני עשרות שנים. וגם לשון הגאון המקובל החסיד הרב מנחם זאב הלוי גרינגלאס שם מוכיח זאת, שכתב: "היו קצתם מניחין התפילין של רש"י מצד שמאל ותפילין דר"ת לצד ימין", משמע דרובם נהגו להיפך, את של רש"י בצד ימין ואת של רבנו תם בצד שמאל.

רק שמקורב באו חדשים ושינו זאת מחמת "סברתם", שהיה נראה להם שזה (כביכול) סתירה למה שמניחים את של ראש בצד ימין ואת של יד בצד שמאל,

מטעם שלכשיבוא להניח את של יד תחילה, שלא יבא לקחת את של ראש תחלה ויהא מעביר על המצות, ולפיכך יש להניח את של יד בשמאל הכיס - והכי נמי בנוגע לתפילין של רש"י ושל ר"ת, כדי שכשיבוא להניחם, יפגע בשל רש"י תחלה, כמו בתפילין של יד שהוא בצד שמאל מטעם שיפגע בו תחלה, [ע"ד אלו שבאו מחו"ל וביטלו מצות 'ברכת כהנים' בכל יום של ארץ ישראל - בכפר חב"ד ובריכוזי אנ"ש, ואלו שבאים לשנות את הקריאה בתורה בחול המועד סוכות של ארץ ישראל...].

אולם לפי האמת אין כאן שום סתירה כלל, ואכן צריכים ליתן את התפילין של רש"י בימין התיק של הטלית משום חביבותו, שקדושתו גדולה מתפילין דר"ת. וגם יען שחולצם תחלה, והם מיומנים לברכה, איך יזלזל בהם להניחם בשמאל. והא דמקשין, והלא אמרינן דבכדי שלא יבא להעביר על המצות יש ליתן את של יד לשמאל הכיס? זה לא שייך לכאן, ויש הבדל ביניהם:

ונראה לומר ע"פ מה שכתב רבנו הזקן בשו"ע הל' תפילין (סי' כה ס"ב-ג): "המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס אחד, יזהרו לכתחלה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין, שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויום טוב ותדיר קודם לשאינו תדיר".

וממשיך בס"ג שם: "ואם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית, אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצות, כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם, אבל אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיסן למעלה מן הטלית אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית".

ולפ"ז ה"נ בנדון דידן, דכיון שהתפילין של רש"י ושל ר"ת "הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם אין זה כמעביר על המצות" אם יקדים של ר"ת לשל רש"י, משא"כ גבי תפילין של ראש ושל יד, אם יקדים לשל ראש תחילה שפיר יהיה אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו, כיון שאינו מכוסה, ויהיה צריך להניח את של ראש תחילה, וא"ש ולק"מ.

ומעתה לא זקוקים כלל לתרץ מה שכתב בספר 'בירורי חיים' [ח"ב עמ' רמב]: "ואולי אפשר לומר בטעם דבר [לאילו הסוברים שתפילין של רש"י בצד ימין ותפילין דר"ת בצד שמאל], דאף להסוברים שתפילין של יד יש ליתן לשמאל הכיס כדי שיפגע בהם תחילה, אעפ"כ תפילין של רש"י אפשר ליתנם בימין תיק הטלית, כיון דכל מה דאמרנו דנותנים תפילין של יד לשמאל הכיס

משום דתרווייהו חיובא נינהו - הן תפילין של יד והן של ראש, ומשום הכי אמרינן דכדי שלא יבא להעביר על המצות יש לו ליתן של יד לשמאל הכיס, משא"כ תפילין דר"ת לגבי תפילין של רש"י כמאן דליתא, כמו שהבאנו לעיל מדברי הפרמ"ג, שכתב שאם פגע בתפילין דר"ת יכול להעביר עליהן, וכיוצא בזה כתב באשל לאברהם הנ"ל, דחשיב כרשות ואינו חשיב כמצוה לגבי תפילין דרש"י ע"כ. ומשום הכי אמרינן אנן נמי בנדון דידן, דיתן תפילין דרש"י בימין תיק הטלית משום חביבותן, והרגל נעשה טבע, וממילא לא יבוא ליקח תפילה דר"ת תחילה".

ומה שכתב בס' 'אות חיים' [להגה"ק ממונקאטש זצ"ל סי' כח אות ג. וראה גם 'דרכי חיים ושלום' אות מד]: "וכמו שהוא הסדר קערה של פסח עיין ברמ"א (סי' תעג סעי' ד) שיסדר הקערה לפניו בענין שלא יעבור על המצוות היינו הכרפס סמוך לו. עיי"ש במג"א (ס"ק ו ובאה"ט ס"ק ח) בשם הפע"ח סדר הקערה שהכרפס בשמאל. ובסידור האריז"ל מפרש הטעם כדי שיפגע במצוה תחלה, היינו כשפושט יד ימין נמצא לפניו הכרפס (שמונח בשמאל הקערה) קרוב בצד ימין, וכן התפילין דרש"י כנוכח".

לפי מ"ש לעיל ע"פ מה שכתב רבנו הזקן בשו"ע הל' תפילין הנ"ל אינו מובן הדמיון, והרי התפילין של רש"י ושל ר"ת "הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם אין זה כמעביר על המצות" אם יקדים של ר"ת לשל רש"י, משא"כ הך דסדר הקערה של פסח, שיסדר הקערה לפניו בענין שלא יעבור על המצוות היינו הכרפס סמוך לו, שפיר יהיה אסור להעביר על המצוה שנזדמנה לידו, כיון שהמה מגולים ולא מכוסים, וא"ש ולק"מ, וצ"ע בדבריו.

ובאמת הכל נמי תלוי בהרגל, וההרגל נעשה טבע ממש, וממילא לא יבוא ליקח תפילין דר"ת תחילה, כמ"ש בס' בירורי חיים הנ"ל. וכ"כ בספר שלחן מלכים הנ"ל: "יש מי שאומר (ספר 'אות חיים' הנ"ל) דנכון להניח תפילין דר"ת בצד ימין, ודרש"י מצד שמאל כיס הטלית (כמו שמניחין השל יד בצד שמאל, כדי שיפגע בדרש"י תחלה), ולא נהיגי עלמא כוותיה, אך מניחין דרש"י בצד ימין (יען שחולצם תחלה, והם מיומנים לברכה, איך יזלזל בהם להניחם בשמאל. ואי כדי שיפגע בהם תחלה, אם מניחין לעולם במקום אחד בצד ימין, הרגל נעשה טבע ולא יבא לטעות) ואין לשנות".

וכן כתב הכף החיים [סי' כח אות י]: "כדי שלא יבא ליקח התפילין של ראש תחלה ויהא מעביר על המצות, ירגיל עצמו תמיד להניח תפילין של יד בשמאל הכיס, ולא יחליף בשום זמן ליתן בימין הכיס. . ולא יחליף בשום זמן ליתן בשמאל הכיס, והרגל נעשה טבע וממילא לא יבא ליקח התפילין של ראש

תחלה". ובשו"ת 'דברי יציב' [ח"א סי' יג ס"ק ב] כתב: "הניחו אצלינו בכיס, תפילין של רש"י מימין ותפילין של ר"ת משמאל, לזווג המידות הקדושות בלי פירוד ח"ו וכולם מתקשרים כחדא בבחינת אתה אחד ושמן אחד, והבן בס"ד". במשמרת שלום (מובא במאסף לכל המחנות סי' כח ס"ק יח) כתב שיש להניח דרש"י בצד ימין "כסדר הנחתם".

וגם יש עדיפות שהשל ראש יהיה בצד ימין דייקא כמ"ש ב'תוספות חיים' על ה'חיי אדם' [כלל יג, ס"ק ד]: "ונוהגין להניח תפילין של ראש בצד ימין מהכיס, שקדושתו גדולה מתפילין של יד, והתפילין של יד בשמאל לרמז שמקום הנחתן הוא ביד שמאל". וכדאיתא בסידור הארז"ל קול יעקב [לרבי יעקב קופל, פג, ב] שכתב: "אחר כך יחלוץ תפלה של יד ויכרוך גם כן כנ"ל, וישים אותה בכיס אצל של ראש, והראש יהי' בצד ימין ושל יד בשמאל". וכן כתב ה'ערוך השלחן [סי' כה סי' ט]: "מנהגינו שנותנים שניהם בכיס אחד, ומניחין בכיס השל ראש מימין הכיס והשל יד בשמאלו ועושין תמיד כן ולכן פותח הכיס ופונה לשמאלו להשל יד ומניחו ואח"כ נוטל השל ראש מהכיס ומניחו". בליקוטי מהרי"ח (סדר מצות תפילין) כתב "והנה המנהג להניח ש"ר מצד ימין הכיס . . . והטעם נראה מפני חשיבותה".



מקום אמירת הסליחות בצומות שחלים בימי שני

וחמישי*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בסידור 'תהלת ה' החדש מהדורת קה"ת כפר חב"ד, ב'הנהגות' ליד 'שומר ישראל' נאמר: "כשחל צום גדליה בשני או בחמישי, יאמר כאן סליחות". ואילו ב'הנהגות' לאחר 'אבינו מלכנו' הקצר, ליד הקטע המתחיל 'אנחנו' נאמר: "בתענית ציבור שחלה בשני או בחמישי, יאמר כאן סליחות". ועד"ז נדפס גם בסידור 'תהלת ה' החדש (עם תרגום לאנגלית) מהדורת קה"ת ניו יארק, אלא ששם צוין לומר את ה'סליחות' לימי הצום לפני 'אבינו מלכנו'.

(*) לזכות בני התמים אלעזר שי', לרגל הבר מצוה שלו ביום י"ב אדר תשע"ג.

לא צוין כל מקור ל'הנהגות' אלו, ויש לעיין בזה טובא, וכפי שיבואר לקמן בס"ד שישנם כאן שתי טעויות: (א) ודאי שביום צום לא אומרים את 'אבינו מלכנו' הקצר. (ב) אין לחלק בין צום גדליה לשאר ימי צום, ובכל ימי הצום אומרים 'סליחות' לפני חרוזי "שומר ישראל".

המנהגים השונים בסדר נפילת אפים

ישנם כמה חילוקי מנהגים בין הנוסחאות השונות לנוסח אדה"ז בנפילת אפים:

(א) יש נוסחאות שבהם אומרים הפסוק (שמואל-ב כד, יד) ויאמר דוד אל גד וגו' לפני נפילת אפים. וכתב ב'משנת חסידים' (מסכת שארית האצילות פי"ב אות א): "ולא יאמר פסוק ויאמ"ר דו"ד א"ל ג"ד, אלא רחום וחנן חטאנו ומזמור לדוד אליך". ובהגה לסידור 'אזור אליהו' כתב: "א"א פסוק ויאמר דוד שנאמר גבי פורענות – מעשה רב [להגר"א] מ"ט. וכ"ה בכל ס' [ידורים] י[שנים], ומצאנוהו לראשונה בס' שערי ציון ויותר מאוחר בספר קיצור של"ה לרי"מ עפשטיין ובסידורו דרך ישרה". ראה גם 'לקוטי מהרי"ח'. ובסידור 'צלותא דאברהם' כתב: "בסידורי אשכנז וברוב סידורים שע"פ נוסח ספרד [כלומר נוסחאות חסידיות] כן סודר; עצם אמירתו מנמק בעל 'נוהג כצאן יוסף' [עמ' מו אות ג], משום שנאמר בו 'נפלה נא', ובכן מקומו לפני נפילת אפים". וראה שם עוד. אבל תמוה מה שכתב שם: "גם בשאר סידורי המקובלים ובספר משנת חסידים לא מובא", והרי יתירה מזה שה'משנת חסידים' כתב בפירוש לא לאומרו. אדה"ז בסידורו לא הביאו.

(ב) בנפילת אפים לפני אמירת פרק תהלים יש נוסחאות שאומרים: "רחום וחנן חטאתי לפניך, ה' מלא רחמים רחם עלי וקבל תחנוני", ואילו בנוסח אדה"ז אומרים: "רחום וחנן חטאנו לפניך, רחם עלינו והושיענו". התוכן דומה מאד, אבל עם שינויי כמה מלים וסדר. וכתב ב'לקוטי מהרי"ח': "רחום וחנן חטאתי לפניך... הנה נוסח סידורי ספרד והאבודרהם רחום וחנן חטאנו לפניך... אך נוסח דידן הובא בהקדמה לסידור השל"ה ובלבוש [סי' קלא ס"א] ע"ש". ובסידור 'צלותא דאברהם' כתב: "רחום וחנן – והושיענו: נוסח ספרד עפ"י רס"ג ואבודרהם (המסיים ב'עלינו'). וכך מנוסח בסידורי הספרדים ובסידור בעל התניא; בסרמ"ק איננו". והרב רסקין בהערות לסידור אדה"ז (עמ' קנז הערה 338) כתב בענין זה דברים תמוהים.

(ג) עיקרו של נפילת אפים בנוסח רוב האשכנזים הוא תהלים פרק ו (פסוק ב-יא): ה' אל באפך תוכיחני. וכתב בסידור 'צלותא דאברהם': "והוא עפ"י בעל הלבושים (לבוש התכלת קל"א ס"א) וספר המנהגים". והביא גם את דברי המגן

אברהם' (סי' קלא סק"ה בסופו) שכך המנהג ב"מדינות אלו", ראה שם ההסבר. והעתיקו אדה"ז בשו"ע שלו שם (ס"א בסופו). ואילו בנוסח אדה"ז שבסידורו אומרים תהלים פרק כה: לדוד אליך ה' נפשי אשא. וב'שער הכולל' (פי"א אות ז) ציין המקור לנוסח אדה"ז שזה ע"פ ה'זוהר', 'אבודרהם', פע"ח, סדור האריז"ל ו'משנת חסידים'.

(ד) לפי הרבה נוסחאות אומרים החרוזים 'שומר ישראל' לאחר נפילת אפים לא רק בשני וחמישי. וכתב בסידור 'צללותא דאברהם': "חרוזים אלה לא הוזכרו בסידורי הגאונים, ואף לא בראשונים, מנסחי ומסדרי התפלות. לפי עדותו של בעל מקור הברכות שבסידור רע"ג הוצאת פרומקין, מובאים הם במחזור כתב יד משנת חמש לאלף השישי, ונועדו לסליחות בעשרה בטבת; הספרדים אומרים אותו בעשי"ת... השל"ה סידר אותם בין התפלות היום יומיות... רי"ק סידר אותם לשני וחמישי לבד וכמ"כ הרב בעל התניא... גם הריעב"ץ מביאו לימי תענית לבד...". ובהערה לסידור 'אזור אליהו' כתבו: "שומר ישראל אומרים בתע"צ בלבד מעשה רב נ', וכ"ה גם בס' [ידורים] י' [שנים] בין בנוסח אשכנז המערבי ובין בנוסח פולין, אמנם בנוסח אשכנז מנהג פולין שינו לאומרו בכל יום.

מנהגנו בסליחות של לפני ר"ה דלא בנוסח אדה"ז

"סליחות על-פי מנהג חב"ד" הופיע לראשונה בהוצאת קה"ת בשנת תשט"ו, ובהקדמה שם נאמר: "עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר... הננו מוציאים לאור את הסליחות לימים שלפני ראש השנה, בסדר הנהוג בקהלות חב"ד כפי שהורה כ"ק אדמו"ר [מוהרי"צ] זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע (מובא בסידור 'תורה אור', הוצאת קה"ת, ה'תש"א דף רכ"ט)". רשימה זו נדפסה ב'ספר המנהגים – חב"ד" (עמ' 49 ואילך).

אודות מנהגי נפילת אפים נאמר שם בפירוש, אודות ארבעה הדברים שנימנו לעיל, לנהוג דלא כפי נוסח אדה"ז בסידור. וכך כתוב בקטעים הנוגעים לעניננו: "ויאמר דוד אל גד, רחום וחנן חטאתי לפניך (אין נופלים ע"פ)... שומר ישראל, שומר גוי אחד, שומר גוי קדוש". [אמנם לא נאמר בפירוש איזה פרק תהלים לומר לנפילת אפים, אבל משמע (וכך זה נדפס ב'סליחות' הנ"ל) שזה הפרק הנאמר לפי אותו המנהג שאומר "רחום וחנן חטאתי לפניך".]

והנה ב'אגרות קודש' רבינו (חלק חי עמ' ע) כתב הרבי לרמ"ז גרינגלס: "בשאלתו על מנהגנו שלא לומר פסוקי זכור ברית בער"ה (ועד"ז הוא גם השאלה בחידוש דאמירת ויאמר דוד אל גד). הקושיא שרושם, שאלתי את כ"ק

מו"ח אדמו"ר בעת שסדר רשימת סדר הסליחות, ואמר שלמרות הקושיא, אבל כן נוהגים..."

[אגרת הנ"ל נעתקה בספר 'ליקוטי סיפורי התועדויות' (עמ' 648) וציינו שם (הערה 328): "נד' בחלקו באג"ק... והושלם ע"פ צילום האגרת שתח"י". והבחנתי בשינוי מעניין. בנוסח האגרת כפי שנדפסה ב'אגרות קודש' מתוך העתק המזכירות נאמר: "...כ"ק מו"ח אדמו"ר בעת שסדר רשימת סדר הסליחות...", ואילו שם נדפס מתוך גוף האגרת: "בעת שאמר". ומשמע לפי זה שהרשימה בפועל נעשה אולי ע"י הרבי ממה ששמע מחותנו זי"ע.]

ויש לציין שלמרות מה שכתב הרבי שאדמו"ר מוהריי"צ לא הסביר כל הדברים השייכים לסדר הסליחות, אבל ב'ליקוט טעמים ומקורות' לסליחות בהתחלתו (ועד"ז ברשימה לסליחות לצום גדליה, 'ספר המנהגים - חב"ד' עמ' 52) מגלה הרבי, כנראה ע"פ מה ששמע מאדמו"ר מוהריי"צ, ש"סדר הסליחות לקודם ר"ה - שהורה כ"ק מו"ח אדמו"ר - הוא מתאים לסדר במחזור כל בו, ולמנהג ליטא רייסין זאמוט (בשינויים קלים)". [רשימת השינויים העיקריים נמצא ב'אוצר מנהגי חב"ד' לתשרי עמ' כד-כו.]

והנה משמע שהרמז"ג שאל אודות אמירת הפסוק ויאמר דוד אל גד, שאינו מתאים למבואר ב'משנת חסידים' ולנוסח אדה"ז בסידור [וב'אוצר מנהגי חב"ד' שם (עמ' ל סוף אות עב) לא הבחין בזה]. ולכאורה יתירה מזה יש להקשות כאן, שהרי זה דבר פלא ביותר שבסליחות נוהגים אנו בכל הדברים דלא כפי נוסח אדה"ז שבסידור. וצ"ב בזה.

האריז"ל היה מתפלל בימים נוראים אצל האשכנזים ולא שינה כלום מנוסח

אשכנז

ואולי יש לומר שזה דומה קצת למש"כ החיד"א בשו"ת 'וסף אומץ' (סי' כ אות ב): "ומי לנו גדול מרבינו האר"י ז"ל שהוא היה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל ז"ל, וכל השנה היה מתפלל בנ[ח] ספרדים זולת בימים נוראים כמדובר בספר הכונות". העירני לזה הרב מנחם מענדל שטראקס.

ועד"ז כתב הרה"ק מקומרנא ב'שלחן הטהור' (סי' מו' זור זהב' סק"א): "ונוסח של מרן הקדוש האר"י הוא משער הכולל כל השערים, אבל אעפ"כ מרן אלקי מרן אלקי הקדוש האר"י היה מתפלל בימי הנוראים בבית הכנסת של אשכנזים, ולא שינה אפילו אות אחת אפילו מנהג אחד, חוץ מ...". ועד"ז כתב עוד שם (סי' סו' זור זהב' סק"ב): "...אעפ"כ מרן הקדוש דרכו היה בימים נוראים להתפלל בבית הכנסת של אשכנזים, שהיה רוצה לומר התפלול והפיטום של אשכנזים שכולם ברוח הקודש נתייסדו, לכן היה מתפלל בעת ההוא בקביעות בין

האשכנזים ולא שינה דבר קטן מנוסח אשכנזי, ואמר ברוך שאמר קודם הודו, חוץ מ... ועוד מעט ענינים..."

והנה מש"כ החיד"א שמקור הדברים הוא "כמדובר בספר הכונות", כוונתו לכאורה למבואר ב'שער הכונות' (ח"א עמ' שכח במהדורת אשלג): "מורי ז"ל לא היה אומר שום פזמון, ושום פיוט ובקשה, מאלו שסדרו האחרונים... וכן ביום הכפורים לא היה אומר ודוי של רבינו נסים... היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתקן ר"א הקליר, הלא המה במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תקנו דבריהם על פי חכמת האמת". ועד"ז כתב שם (ח"ב עמ' קעב בהגהה): "ונמצא שזה אינו עפ"י סוד, רק מאמר הרב סתם, עפ"י מנהג האשכנזים". עוד כתב (עמ' רה בהגהה): "גם זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים בסוף חזרת עמידה של ש"צ דיום א' של שבועות". ועוד כתב (עמ' רעה): "זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים".

אמנם כבר העיר רדמ"ה רימר בספר 'תפילת חיים' (עמ' 29): "ולכאורה בדברי מהר"ח ז"ל לא כתב כן לענין עיקר נוסח התפילה, כי אם לענין הפיוטים ושאר תפילות שהוסיפו לומר בימים הנוראים, שבהם נהג כמנהג אשכנזי, כנ"ל, אבל לא לגבי עיקר נוסח התפילה". וראה שם עוד בארוכה.

אמנם נראה שמלבד המבואר ב'שער הכונות' היה קיים מסורה שהאריז"ל היה מתפלל בימים הנוראים אצל האשכנזים, וכפי שהעתיק שם (עמ' 31) מדף בודד "מתוך כתב-יד תימני הכולל לקוטים בעניני תפלה: 'גם שמעתי מפי תלמיד חכם אחד משולח ק"ק צפת תוב"ב, שהרב הגדול איש האלהים כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי היה מתפלל כל השנה עם הציבור של ספרדים, אך ורק בימים נוראים ובשלוש רגלים היה מתפלל עם האשכנזים. שאלו ממנו למה לא מתפלל כל השנה עם הציבור של אשכנזים. השיב להם, אלו ואלו דברי אלהים חיים, אך ורק בתפלת ספרדים יותר מזמורים וכמה בקשות ואומרים בהצבור שחרית ומנחה הודוי, לכן נראה לי יותר טוב להתפלל עמהם". [ב'תפילת חיים' שם מציין (הערה טז) למקור את הספר 'ארץ ציון וירושלים', ואינו ברור למה הכוונה. והציון הנכון הוא: ספר 'שלוחי ארץ ישראל' לר"א יערי עמ' 841].

ואולי י"ל על דרך כל זה בנוסח הסליחות על-פי מנהג חב"ד, שכיון שמשום איזה סיבה ה"סדר שאנו נוהגין בו בסליחות שלפני ר"ה הוא ע"פ מנהג ליטא רייסיין זאמוט' (בשינויים קלים)", על כן אין אנו משנים מפרטי המנהגים של מנהג ליטא ורייסיין (להוציא שינויים קלים), גם במקומות שאינו מתאים לנוסח אדה"ז בסידור. ועל כן אנו אומרים גם כל הפסוקים והתפילות של נפילת אפים

כפי מנהגם. וכפי שנהג גם האריז"ל שכשהתפלל אצל האשכנזים התנהג בכל הפרטים כמו האשכנזים.

בשאר ימי החול למה לא אומרים "שומר ישראל" בסליחות לצום גדליה באמצע התפילה?

ועפ"ז אולי יש לבאר מה שכתב הרבי ברשימה לסליחות לצום גדליה: "...והנה סדר זה הוא כשאומרים סליחות שלא בסדר התפלה, אבל אלו הנהגין לאומרים לאחר שמו"ע ונפ"א (כשחל ביום ב' ו'ה' – קודם שומר ישראל) יש להשמיט..." – ובפשטות הכוונה כפי שביאר הרלוי"צ רסקין ('פרדס חב"ד' חוברת 13 עמ' 206): "שאת הבקשה 'שומר ישראל' משיירים לבסוף, ואמירתה אז משמשת לשניים: תחנון של ב' ו'ה' וגם לסדר סליחות של יום זה".

אמנם אינו מובן לכאורה, שבאם לדעת הרבי חרוזי "שומר ישראל" שייכים גם לצום גדליה, א"כ למה לא הורה הרבי שבשאר ימי השבוע יש להוסיף ולומר "שומר ישראל" אחרי אמירת הסליחות ולפני שאומרים "אבינו מלכנו". ובאם הרבי לא החשיבם כחלק מה'סליחות' א"כ למה הורה שבימים שני וחמישי יש לומר "שומר ישראל" באופן שאמירתו ישמש גם לסדר הסליחות.

ועפ"ה הנ"ל י"ל שלפי מנהג ליטא ודאי הוי "שומר ישראל" חלק מהסליחות, אמנם זה רק כשאנחנו אומרים סדר הסליחות באשמורת הבוקר, כתפילה נפרדת, והרי זה כאילו עברנו "להתפלל בבית הכנסת של אשכנזים", שאז גם האריז"ל "לא שינה דבר קטן מנוסח אשכנזי, ואמר ברוך שאמר קודם הודו", וגם אנחנו לא משנים כלום מנוסח ליטא ואומרים חרוזי "שומר ישראל". אמנם כשאומרים הסליחות באמצע התפילה, אז עלינו לנהוג בהכל כפי נוסח אדה"ז שסידר בסידורו, ועל כן בשאר ימות השבוע אי אפשר להוסיף ולומר חרוזי "שומר ישראל", שהרי אדה"ז הורה שאומרים את זה רק בשני וחמישי. אבל בשני וחמישי, שאז גם לפי אדה"ז אומרים חרוזי "שומר ישראל", אז ודאי עדיף לומר אותם בסוף, כדי שאמירתה אז ישמש גם לסדר סליחות של יום זה.

הדעות השונות אודות אמירת 'שומר ישראל' בסליחות של כל ימי הצום שבימי ב' ו'ה'

מעתה יש לעיין האם כאשר תענית ציבור חל ביום ב' או ה', אומרים 'שומר ישראל' לפני הסליחות או לאחריהם? האם חלוק בזה צום גדליה משאר הצומות?

ב'פרדס חב"ד' שם (עמ' 205-206) דן בשאלה זו הרלוי"צ רסקין. בתשובה הוא מבין את מה שכתב הרבי: "והנה סדר זה הוא כשאומרים סליחות שלא בסדר

התפלה, אבל אלו הנוהגין לאומרים לאחר שמו"ע ונפ"א (כשחל ביום ב' וה' – קודם שומר ישראל) יש להשמיט...". ומוסיף להסביר: "...אילו לא היה מבהיר הסדר ביום ב' וה', והיינו אומרים סליחות לאחר ש'שומר ישראל', היה אז מן הצורך למנות גם 'שומר ישראל' במנין ההשמטות, מכיון שכבר אמרו. ועל כן מבהיר שאת הבקשה 'שומר ישראל' משיירים לבסוף, ואמירתה אז משמשת לשניים: תחנון של ב' וה' וגם לסדר סליחות של יום זה. אבל בסליחות של תעניות ציבור, ש'שומר ישראל' לא נכלל בהם לפי מנהג הנפוץ, אז שפיר אומרים 'שומר ישראל' כגמר סדר תחנון של יום ב' וה', לפני סדר הסליחות".

אמנם הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון קלח עמ' 18) כתב לגבי תענית אסתר, שאומרים 'סליחות' לאחר 'והוא רחום' (עד לפני 'שומר ישראל'). ובגליון רמ (עמ' 14) סתם וכתב: "והוא רחום בסדר דב' וה'". ושוב בגליון רצה (עמ' 13) שינה וכתב: "והוא רחום בסדר דב' וה' עד אבינו מלכנו". ובגליון שמה (עמ' 14 והערה 19) ולאחרונה בגליון תתקסט (עמ' 13 והערה 29) כתב: "סליחות... מנהגנו לאומרן אחרי אמירת תחנון, 'והוא רחום' ו'שומר ישראל'... כך נהגו תמיד במניין של הרבי בתענית-ציבור שחלה בימי שני וחמישי (ואינו דומה לסדר הסליחות דצום-גדליה, כי שם נכלל 'שומר ישראל' בנוסח ה'סליחות עצמן)".

וראה זה פלא שבענין זה יש שינוי בין ה'לוח כולל חב"ד' מהדורת ארץ ישראל לבין זה שמופיע לבני חוץ-לארץ. שב'לוח כולל חב"ד' מהדורת חו"ל הורה בתענית אסתר תשע"ג: "וקודם שומר ישראל אומרים סליחות, שומר ישראל כו'...". ועד"ז הורה בתענית אסתר תשס"ז, תש"ע ותשע"א, בעשרה בטבת תשע"ב ועוד. ואילו ב'לוח כולל חב"ד' מהדורת א"י הורה בתענית אסתר תשס"ז, תש"ע, תשע"א ותשע"ג: "והוא רחום עד אבינו מלכנו, ואומרים סליחות... ולאחר הסליחות אומרים אבינו מלכנו בנוסח הארוך". לשינוי זה שבין הלוחות העירני הרב שמואל רסקין. על פי בקשתי ניאות הרשד"ב לוי לבדוק בלוחות הראשונות של 'לוח כולל חב"ד', וזה מה שכתב לי: "בדקתי בהרבה שנים ובהרבה תעניות שחלות ביום ב' או ה', ועד סוף הכ"פים כתוב תמיד: נפ"א סליחות והו"ר א"מ".

"שומר ישראל" משמש תוספת לסליחות של כל ימי הצום

והנה מש"כ הרי"ש גינזבורג שב"סדר הסליחות דצום-גדליה... נכלל 'שומר ישראל' בנוסח ה'סליחות' עצמן", לכאורה כוונתו ע"פ מה שכתב הרבי אודות הסליחות לצום גדליה שישנם שני אופנים לומר את הסליחות: "...שאומרים הסליחות שלא בסדר התפלה... אלו הנוהגין לאומרים לאחר שמו"ע ונפ"א",

וכיון שבאם אמרם שלא בסדר התפלה מוסיף לומר 'שומר ישראל', והרי זה מוכיח ש"נכלל 'שומר ישראל' בנוסח ה'סליחות' עצמן", על כן גם כשאומרים לאחר שמו"ע כדאי לצרף את חרוזי 'שומר ישראל' לסליחות.

אבל אי משום הא לא אריא, שהרי גם בקשר לשאר הצומות כתב הרבי (ספר המנהגים – חב"ד עמ' 45 והערה 3*) על דרך הנ"ל: "בי"ז בתמוז (וכן בצום גדלי', עשרה בטבת, תענית אסתר, בה"ב) אומרים סליחות... אם לאמרם באשמורת הב[ו]קר או בסדר תחנון שאחרי שמו"ע לא קבלתי הוראה בזה...". ולפי זה יוצא שגם בשאר הצומות "נכלל 'שומר ישראל' בנוסח ה'סליחות' עצמן".

נימוקו של הרלו"צ רסקין שונה קצת, לדבריו הסיבה למה הורה הרבי בצום גדליה לומר 'שומר ישראל' בהמשך לאמירת הסליחות, הוא משום שכך זה לפי המנהג הנפוץ, שאומרים את הסליחות באשמורת הבוקר, "אבל בסליחות של תעניות ציבור, ש'שומר ישראל' לא נכלל בהם לפי מנהג הנפוץ", על כן אין ענין לצרף את חרוזי 'שומר ישראל' לאמירת הסליחות. אמנם זה דוחק גדול, שהרי אחרי שאין אנו נוהגים כ"מנהג הנפוץ", ואומרים סליחות בצום גדליה בסדר תחנון, איך מצטרף 'שומר ישראל' לאמירת סליחות שלנו.

ולגופו של דבר, לכאורה מופרך לומר שחרוזי 'שומר ישראל' מצטרפים רק לסליחות של צום גדליה ולא לסליחות של שאר ימי הצום, שהרי כבר הבאנו לעיל שמעיקרא נועדו חרוזים אלו דוקא לימי הצום. ויש להוסיף עוד שגם בסידור מוה"ר שבתי סופר ציין שאומרים אותו רק "לתענית צבור". וראה עוד מה שכתבו בכרך המילואים לסידור הרש"ס (עמ' קסו הערה לעמ' 201, עמ' קעד הערה לעמ' 255). ודבר זה מרומז גם ב'מגן אברהם' (סי' תרפה בסופו): "יש נוהגין בשנה מעוברת לקבוע תענית... ואומרים שמע ישראל" (ראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תתצז עמ' 85-84). וכשנשתנה המנהג הנהיגו לאומרו גם בכל שני וחמישי או בכל יום (לפי המנהגים השונים), ועל כן מופרך לחדש ולומר שלאחרי שהתחילו לאומרו לפי נוסח אדה"ז בכל שני וחמישי אין לו כבר קשר כלל לימי הצום. ומעתה דברי הרבי מתפרשים בפשטות, ד"כשחל ביום ב' וה' [אומרים את הסליחות] קודם שומר ישראל", כיון ש'שומר ישראל' מתקשר בפשטות ובטבעיות לקטעי ה'סליחות'.

ולפי כל זה אין שום מקור וסברא לחלק בין 'סליחות' לצום גדליה ל'סליחות' של שאר ימי הצום. ומש"כ הרי"ש גינזבורג ש"כ נהגו תמיד במניין של הרבי בתענית-ציבור שחלה בימי שני וחמישי", הרי ידוע מש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש' חלק יג עמ' קנד): "ובמ"ש איך שנהגו בזה בליובאוויטש, שמעתי

פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שהיו כמה מנהגים בבית המדרש שאינם מתאימים, אלא שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) לא היה מתערב בזה. וב'רשימות הרב"ש' (עמ' פה) מביא שאדמו"ר מוהרש"ב אמר כן גם על אביו אדמו"ר מהר"ש נ"ע. והאריך בזה הרי"ש גינזבורג בעצמו ב'התקשרות' (גליון תכח עמ' 19-20, תלד עמ' 19. וראה גליון תלט עמ' 17, תשב עמ' 15).

ביאור ספיקו של הרבי אודות מקום אמירת הסליחות

ואולי יש להוסיף ולבאר את ספיקו של הרבי אודות מקום אמירתו של הסליחות, "אם לאמרם באשמורת הב[ו]קר או בסדר תחנון שאחרי שמו"ע", ע"פ המבואר בשו"ע אדה"ז (סי' קלא ס"ה), שהמתפללים בבית האבל והחתן ולא אמרו תחנון, "אף לאחר שיצאו מבית החתן והאבל ובאו לבתיהם א"צ לומר תחנון, לפי שמקומו הוא מיד אחר תפלת י"ח וכיון שנדחה ממקום קביעתו נדחה לגמרי... אבל בר"ח שנוהגים שאין אומרים הלל בבית האבל, יש לכל אחד לומר הלל אח"כ כשבא לביתו, שמצות הלל כל היום ואין מקומו קבוע מיד אחר תפילת י"ח... ואין אומרים אותו מיד אחר תפלת שחרית אלא משום זריזין מקדימין למצוות".

הרי שתחנון הוא חלק בלתי נפרד מהתפילה וכיון שבבית האבל נאמרת התפילה בלי תחנון, אם כן אין מקום לאמרה אחרי התפילה. משא"כ הלל אינו חלק מהתפילה אלא רק "לסדר התפילה באים" (שם סי' קכג ס"ז), ולכן אם לא אמרו בסדר התפילה – עליו לאומרו לאחר התפילה.

וי"ל שזהו ספקו של הרבי, האם הסליחות של ימי צום הוא חלק מהתפילה, ואינו אלא מהדורה מורחבת של "דברי תחנונים" שאומרים לאחר התפילה (רמב"ם הל' תפילה פ"ז הי"ז. וראה ברכות טז, ב-יז, א על האמוראים ד"בתר דמסיים צלותיה אמר הכי"), או שסליחות אלו הוי כעין תפילה נפרדת ונוספת (ראה 'לבוש' סי' תקפא באמצע ס"א ו'הרי קדם' ח"א סי' אות אות ב).

אמנם ספיקו של הרבי בנוגע לימי הצומות עדיין צ"ע, שהרי משמע שלפי כל המנהגים אומרים את הסליחות לימי צום באמצע התפילה (בהמשך לאמירת תחנון לפי מנהג ספרד, או בחזרת הש"ץ בברכת 'סלח לנו' לפי מנהג אשכנז), ואם כן מהו ההוה אמינא שדוקא מנהג חב"ד יהיה שונה לומר סליחות של ימי הצום באשמורת הבוקר.

* * *

בימי הצום לא אומרים את 'אבינו מלכנו' הקצר

ויש להעיר עוד. לעיל נעתק כבר מסידור 'תהלת ה' מהדורת קה"ת כפר חב"ד, שב'הנהגות' לאחר 'אבינו מלכנו' הקצר, ליד הקטע המתחיל 'ואנחנו' נאמר: "בתענית ציבור שחלה בשני או בחמישי, יאמר כאן סליחות".

וזה טעות גדול, שאף באם נאמר שאומרים ה'סליחות' בתענית ציבור לאחר חרוזי 'שומר ישראל', אבל זה ודאי שאין לומר 'אבינו מלכנו' הקצר לפני אמירת הסליחות, ולאחרי אמירת ה'סליחות' שוב את 'אבינו מלכנו' הארוך (כפי הוראת אדמו"ר מוהריי"צ, 'ספר המנהגים' – חב"ד' עמ' 45 והערה 4*. אף שבביהכ"נ של אדה"ז לא נהגו כן, ראה 'אגרות קודש' אדמו"ר מהרש"ב ח"א עמ' יח ורשימות הרב"ש' עמ' פה).

והנכון כמו שנדפס בסידור מהדורת קה"ת ניו יארק, שבימי הצום לא אומרים את 'אבינו מלכנו' הקצר.

כמה פעמים אומרים 'אבינו מלכנו' בסוף הסליחות

ובהאי ענינא אעתיק בזה מרשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'הגהות לסידור רבנו הזקן' (עמ' כד), שם רשם הרבי שאלה: "סליחות א"מ שלפני ואנחנו אחד או ג'". ליד השאלה רשם הרבי מענת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ: ג.

המהדיר (הערה 33) העיר בסימן שאלה. והוסיף לציין: "וראה לקמן פ"ח סכ"ה, שאל מלך אומרים בסליחות תמיד ג"פ, וכנראה שרצה לפענח את ה"א"מ" שבשאלה שהכוונה ל"א[ל] מ[לך]", ולא נתבררה לו כוונת השאלה והתשובה.

והנה בעבר זכיתי לתרום לפענוח דברי הרבי שברשימות אלו שכתבם לעצמו בקיצור וברמז (ראה עמ' יט הערה 48 ועמ' כא הערה 61), ונראה לי עכשיו לבאר את דברי הרבי הנ"ל הסתומים לכאורה. דהנה כבר הבאתי לעיל את דברי הרבי שה"סדר שאנו נוהגין בו בסליחות שלפני ר"ה הוא ע"פ 'מנהג ליטא רייסין זאמוט' (בשינויים קלים), והנה המעיין ב"סליחות כמנהג ליטא רייסין וזאמיט ושאר קהילות", משנת תרכ"ב, יגלה שמנהגם היה לומר בסוף ה'סליחות' רק "אבינו מלכנו חנו וענו כי אין בנו מעשים, עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו", וא"כ י"ל שזה כוונת שאלת הרבי: "סליחות, א[בינו] מ[לכנו] שלפני ואנחנו אחד [כפי מנהג ליטא] או ג' [כפי נוסח אדה"ז בסידור]", ואדמו"ר מוהריי"צ הכריע שבפרט זה נוהגים אנו כפי נוסח אדה"ז שבסידור (וראה 'שער הכולל' פ"א אות יב, פמ"ב אות יב. ויש להוסיף שכך כתוב ב'פרי עץ חיים' שער יג פ"ז מהחברים: "ד' פעמים אבינו וכו'").

ועצ"ע למה כותב הרבי שאומרים ג' פעמים אבינו מלכנו, והרי אלו ד'.
ובדוחק עכ"פ יש לפענח: "סליחות, א[בינו] מ[לכנו] שלפני ואנחנו [להשאיר
רק] אחד [כפי מנהג ליטא] או [להוסיף עוד] ג' [כפי נוסח אדה"ז בסידור]".



בסוגיא דהרהור כדיבור דמי

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מיישיגן

שו"ע רבינו סי' קפה ס"ג: "לא יברך אדם ברכת המזון בליבו ואם בירך יצא,
הוא שהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כל כך עד שלא השמיע לאזנו אלא
בירך בלבו, אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא
שהרהור אינו כדיבור".

"ויש אומרים שכל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם ידי חובתו בהרהור
בדיעבד ואינן דומות לקריאת שמוע שנאמר בה ודברת בם, והרהור אינו כדיבור,
אבל בברכת המזון לא נאמר ודברת אלא וברכת, והמברך בלבו ג"כ שם ברכה
עליה, והעיקר כסברא הראשונה, ומ"מ בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש
לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול".

והנה הסוגיא של הרהור כדיבור נמצאת במסכת ברכות דף כ ודף כא, ודעת
רבינא שהרהור כדיבור דמי, ודעת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי. ודעת
השו"ע כדעת רב חסדא, אבל דעת רבינו לסמוך בשעת הדחק על דעת הרמב"ם
שפסק כרבינא שהרהור כדיבור דמי.

ועיין בספר תהילה לדוד סי' סב שהקשה על הרמב"ם שפסק בהל' ברכות
פ"א ה"ז דכל הברכות יוצאין בהרהור (כדעת הרמב"ם), ואעפ"כ פסק בהל' יא
שם "היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה מדת" לא יצא ידי חובתו", ע"כ.
ועל זה הקשה התהילה לדוד "אמאי לא יצא ידי חובתו, הא מהרהר?"

עיין בשו"ת ר' עקיבא איגר תניינא תשובה קנא, שהביא קושיית הטורי אבן
וכן הוא עצמו מקשה קושיא כעין קושיית התהילה לדוד, וזה לשונו: "ומרווחנא
בזה מה דהקשה בטורי אבן במגילה דלרבינא קשה מתני' הכל כשרים לקריאת
המגילה חוץ מש"ו, הא כיון דשומע ממילא יוצא מדין הרהור, וכן בההיא דסוכה
מי שהי' אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן וכו', ולדברינו ניחא, דמכל מקום
מדרבנן אינו יוצא בהרהור.

אולם עדיין קשה לי בהא דאמרינן ברכות (כ, ב) א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן, נ"מ לאפוקי רבים יד"ח, הא רבינא לשיטתיה דהרהור כד"ד, אף אם אשה בבהמ"ז דרבנן, מ"מ מדאורייתא יוצאים האנשים בברכתה להם, דמכ"מ הוא בכלל הרהור, אלא דמדרבנן אין יוצאים, ולגבי דרבנן נימא אתי דרבנן ומפיק דרבנן, ויהי' יוצא מדין שומע כעונה. ואפשר לדחוק דבאמת רבינא לא אמר הנ"מ לענין להוציא אחרים יד"ח, אלא דנ"מ לענין אם ספק בירכו בהמ"ז, וכמו שהקשה בשו"ת שער אפרים, אלא דסתמא דהש"ס קאמר דנ"מ לאפוקי רבים יד"ח, כיון דהפשיטות מההיא דאשה מברכת לבעלה הוא בדרך זה, והנ"מ זו והפשיטות אזלא לפי ההלכה דקיי"ל הרהור לאו כד"ד, כמ"ש רבינו יונה ועדיין צ"ע.

ועיין בתהילה לדוד שמתרץ דאף אי הרהור כדיבור דמי היינו במהרהר כוונת העניין אבל לא במהרהר המלות כמו שהן נקראין וא"ש הא דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא דהתם אין חבירו מהרהר כוונת הענין אלא שומע המלות כמו שהן נקראין.

והנה מה שהתהילה לדוד מחדש שרבינא סובר שלא אמרינן הרהור כדיבור דמי אלא אם הוא מהרהר כוונת הענין הוא חידוש גדול, ולכאורה שלא כדעת רבינו הזקן, מכיון שכשרבינו הזקן מביא שיטת הרמב"ם והוא סומך עליו בשעת הדחק, הוא אינו מרמז כלל שצריך להרהר כוונת הענין.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם שהוא סובר שזה הוא דבר פשוט שיש חילוק בתהליך המחשבה באיש כשהוא מהרהר בענין מסוים בעצמו לאיש שמהרהר באותיות שמקריא לו איש אחר. ודעת הרמב"ם כרבינא (שהוא פוסק כמותו) שכשמחשבתו של אדם מקושרות לאותיות המקושרות לאיש שאינו מחוייב במצות אז לא אמרינן שהרהור כדיבור דמי.

והנה במקום שאיש מהרהר באותיות הכתובות על הנייר אמרינן שהנייר שאין לו דעת בטל להאיש המהרהר בו ונקרא הרהור של האיש בעצמו, ולפי דעת הרמב"ן יצא ידי חובתו. משא"כ כשאדם שומע קריאת קטן שיש לו דעת משלו, והוא (הקטן) אינו בטל להאיש השומע אליו, בזה סובר הרמב"ם שלא אמרינן שהרהור כדיבור דמי ואינו יוצא ידי חובתו.

ובזה מתורצת קושיית התהילה לדוד על הסתירה בדברי הרמב"ם וקושיית הטורי אבן מהמשנה של "הכל כשרים לקרות המגילה חוץ מחש"ו", וקושיית הגרעק"א ע"ד נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, מכיון שיש חילוק בין המהרהר בעצמו למהרהר באותיות המקושרות לאדם שאינו מחויב באותה מצוה.



שלילת השימוש בתיבת 'אירוסין' לשידוכים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בנוגע להוראת הרבי לשלילת השימוש בתיבת "אירוסין" בקשר ל'תנאים' או קשרי שידוכין, כמובא ממכתב הרבי מיום ה' סיון תשכ"ט²¹ ומשיחת ש"פ תשא תשל"ט בשערי הלכה ומנהג חלק אה"ע ר"ס כח, ושם צויין שהעניין נתבאר בארוכה [ובחריפות²²] בשיחת ש"פ תשא תשמ"א אות נג ואילך. והטעם נתבאר שם כדי שלא יחשבו שהמדובר בקידושין, כפי המובן המקורי של מושג זה בחז"ל ובפוסקים.

אולי ידוע למישהו (או נתפרסם בקובץ זה או במקום אחר אי פעם) עקב איזה מצב או מכשול הורה זאת הרבי. שהרי בשנים קודמות הרבי עצמו השתמש פעמים רבות בתיבה זו במובן קישורי 'תנאים', כמו באג"ק ח"ב עמ' מג (אגרת קצ"א), ח"ד עמ' קנה (אגרת תתצ"ז), ח"ג עמ' קנב (אגרת ד'תכ"ג), ח"ז עמ' רצב (אגרת ו'ת"מ), ח"ח עמ' שנב (אגרת ו'תתמ"א), ח"ט עמ' קפט (אגרת ז'קצ"ז).



דיוקים בשמירת הברכות (גליון)

הרב שמעון גדסי

מחב"ס שמירת הברכות

ר"מ ומשגיח ביישיבת תו"ת רמת אביב

בגליון א' מט העירו כמה הערות ב'שמירת הברכות', ואבאר בזה את המקורות לדברים שכתבתי, כדלהלן:

א. בעמ' 24 כתבתי "אם הכניס לפיו לטעום משהו בשיעור רביעית ומעלה צריך לברך על זה, גם אם לא בלעו". והעירו שלכאורה אין דין זה מדויק ממ"ש בעולת התמיד סק"ה ובמשנ"ב לסימן רי סקט"ו ובשעה"צ סקל"ג. ולא הבנתי מדוע להביא את פסק המשנ"ב ולשנות מדעת רבינו בסדבה"נ פ"ח הי"א שכתב "ואינה חשובה הנאה אלא הנאת מעיו, ולא הנאת החיך לבדו, כגון הטועם את

21) להרה"ג ר' ברוך שמעון שניאורסאהן [ז"ל], אג"ק כרך כו עמ' קמ.

22) וקורא להנהגה זו בשם "עם הארצות" וכו'. ובפרט עלול להיות מכשול אם רב יכתוב כך (שיחת ש"פ תשא תשמ"א שם).

התבשיל לידע אם הוא צריך מלח ותבלין או אם הוא טוב למאכל וחוזר ופולט אין צריך לברך, אף על פי שנהנה בטעמו, ואפילו טעם הרבה עד כדי רביעית ולא עד בכלל".

והנה הוציא רבינו את דין הטועם משהו בשיעור רביעית ומעלה וחוזר ופולט, מהטועם עד כדי רביעית וחוזר ופולט, במילים "ולא עד בכלל". כלומר, שהדין שהזכיר רבינו ש'אין צריך לברך' הוא רק כשטועם פחות מרביעית, אבל הטועם רביעית או יותר עליו לברך.

וראיתי שפסק כך גם בספר 'אהל מועד' שער הברכות דרך א נתיב ד שכתב "טועמת אינה צריכה ברכה, אא"כ היה שם כשיעור רביעית. אבל בזה השיעור מברכת". וכן ראיתי שהביאו זאת להלכה גם בסדבה"נ החדש (להוצאת קה"ת) הערה עח ש"הטעם נראה לומר, כיון ששיעור רביעית יש בו חשיבות לענין ברכה אחרונה, לכן הטועם את התבשיל בשיעור זה ופולט הצריכו חכמים לברך עכ"פ ברכה ראשונה, אף שאינו בולע כלום, ועצ"ע".

ב. בעמ' 38 כתבתי תחילה "מאכלים גנובים המוכנים לאכילה כמות שהם, אם לא התיימשו הבעלים מהם אסור לשום אדם לאכלם, ואסור אף לברך עליהם. אבל אם התיימשו הבעלים צריך לברך עליהם ברכה ראשונה וברכה אחרונה. וכן אם גנב מאכלים שנדרש לעשות בהם שינוי כדי להכינם לאכילה, גם אם עדיין לא התיימשו הבעלים צריך לברך עליהם ברכה ראשונה וברכה אחרונה", והוא בהתאם למ"ש רבינו בסי' קצו ס"ד "אבל אחרים מברכין בתחילה ובסוף לדברי הכל, שהרי לא ע"י עבירה באה לידם, אא"כ גנב לחם אפוי ולא נתיימשו הבעלים".

לאחמ"כ כתבתי "אבל הגנב עצמו אסור לו לברך עליו ברכה ראשונה, גם אם עשה בהם שינוי להכינם לאכילה והתיימשו הבעלים מהם, מפני שהוא מצווה להחזירם לבעליהם" והוא בהתאם למ"ש רבינו שם ס"ג "אם גזל חטים או קמח ואפה פת מברך גם בתחילה שכבר קנאו בשינוי . . ויש חולקין בזה (וספק ברכות להקל)".

לאחמ"כ כתבתי "אבל לאחר האכילה יש לברך ברכה אחרונה, מפני שלאחר האכילה, המאכל יוצא מבעלות הבעלים ונכנס לבעלות הגנב האוכל, ומעכשיו הקשר בין הבעלים לגנב הוא חיוב ממון ללא קשר לאוכל עצמו". והוא בהתאם למ"ש רבינו שם בס"ב "אם גזל או גנב לחם אפוי . . אבל מברך אחריו ברכת המזון שכשכבר אכלו הוא שלו ודמים הוא חייב לו, ואף שאכל באיסור כיון שאחר האכילה יכול לפטור את עצמו בדמים שיהא מה שאכל שלו אין ברכתו אז ניאוי".

והעירו שנראה בדברי, שהדין ש"לאחר האכילה יש לברך ברכה אחרונה" הוא דין אצל גנב דווקא, ולא אצל שאר האוכלים. ולא ידעתי מהיכן דייקו זאת? והמעין התמים יראה ויווכח. ומ"מ כיוון שהיה מי שטעה ודייק זאת, אשתדל בהוצאה הבאה לציין זאת במפורש.

ג. בעמ' 57 כתבתי "אבל מעיקר הדין יכול אדם לאכול מזונות בשבת לכוון באכילה זו לצאת ידי חובת סעודת שבת", ובמקור לדבריי ציינתי להגהה בשו"ע סי' קפח ס"י. וכן הביאו להלכה בקצוה"ש סי' צב בדה"ש סק"ג.

והעירו ממ"ש בצ"צ בחי' על רבינו ירוחם (שנו, ג) שכתב "אבל שתי סעודות הראשון דלילי שבת וסעודת שחרית, פשיטא שאין יוצאין במיני תרגימא", "שוב ראיתי בשם ברכי יוסף מסופק אם חייב לאכול פת בסעודה שחרית, ולפע"ד אין בזה ספק".

ואיני רואה לנכון להרחיב בדין זה עתה, שהרי הקדימו אותי וכתבו בזה בכו"כ קובצי הערות וכו'. וכן ראיתי שהרחיבו בזה בספר 'קיצור הלכות' עמ' עב עיי"ש. רק אצטט ממ"ש שם ב(קיצור הלכות) הערה 8 "אבל צ"ע אם כוונת הצ"צ בזה היא להוראת הלכה למעשה, וכן משמע קצת בלקו"ש חט"ז עמ' 184 הערה 17, עיי"ש. ואולי הדברים נכתבו רק כחידוש [ע"ד ההלכה] אגב לימודו ברבינו ירוחם. ולהעיר שהצ"צ לא הזכיר שם כלל את דברי רבינו זקנו, וכן נמצא כו"כ פעמים בכתביו. ואפשר שכתבם קודם שהגיעו לידי דברי רבינו, או קודם שחזר בו רבינו (שיהיה זה כעדות המהרי"ל הנ"ל בפנים) "בסוף ימיו". ויל"ע". ולהעיר עוד מ'מעשה רב' וד"ל.

ד. בעמ' 138 בענין כשמונחים לפנין יין ומאפים, מה עליו להקדים? כתבתי "אבל מאפים או תבשילים העשויים מכוסמין, שיבולת שועל ושיפון נראה שהיין קודם לברך עליו תחילה". ובהערה על המילה נראה כתבתי "כך נראה ממשמעות לשונו של רבינו בסי"ג, שכתב קדימת המאפים 'בין של חיטה בין של שעורה', והן מסעיף (הבא) יד שכתב אודות פת "ברכת הפת אפילו של כוסמין ושיפון קודמת לכל הברכות".

והעירו ממ"ש הצ"צ בפסקי דינים לדף ז ע"ג "ובזה יתיישב מ"ש רבינו בבה"נ פ"י סי"ג אפילו היין חביב עליו יותר, לפי שבמ"מ נקרא מבוררת נגד פה"ג, ולנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע".

והנה בסימן רא ס"ד כותב הרמ"א "אבל מעשה קדירה מחמשת מיני דגן היא חשובה יותר מברכת היין". ושינה רבינו לשון הרמ"א ולא כלל את כל חמשת מיני דגן אלא כתב "חוץ מברכת בורא מיני מזונות, בין של חיטה בין של שעורה,

שקודמת לבורא פרי הגפן, אפילו היין חביב עליו. וכן משמע כך מדברי רבינו בסעיף שלאחריו (סי"ד) שכתב אודות פת "ברכת הפת, אפילו של כוסמין ושיפון קודמת לכל הברכות, אפילו לזית ויין". ומלשון זה בהדגשת אפילו כוסמין ושיפון, מוכח: א) שלפני כן בברכת במ"מ הוא מיעט את 'כוסמין ושיפון'. ב) שדין זה הוא דווקא בפת ולא בברכת במ"מ. אכן, כבר ביארתי את המקור לדברי, בהערה שם.

והמעין בצ"צ, יראה ש(לא היתה כוונתו לחדש או לשנות דין בדברי רבינו, אלא) התייחס שם הצ"צ ללשונו הזהב של רבינו בהשוואה לדברי המ"א סק"ז שכתב שם "לפי שהיא מבוררת יותר, וגם קודמת ליין בפסוק" ולסק"ח ש(הסכים עם השואל בלבוש, עיי"ש ו) כתב שם "וחשיבת היין היא עדיפא מקדימת הפסוק כו". וע"ז כתב הצ"צ "ובזה יתיישב מ"ש רבינו בבה"נ פ"י הי"ג אפילו היין חביב עליו יותר, לפי שבמ"מ נראה מבוררת נגד בפה"ג, ולנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע".

והנה ביאור זה שכתבו הצ"צ - הוא על דברי אדה"ז (בעיקר הדין של קדימת במ"מ לבפה"ג). אך בפשט לשונו הזהב של אדה"ז עדיין משמע שסברא זו (שברכת במ"מ כברכה מבוררת קודמת ליין אפילו היין חביב עליו), הוא דווקא במזונות העשויים מחיטה או שעורה, כפי שביארתי. וכן ראיתי שדייקו כך בסדה"נ החדש (הוצאת קה"ת) שם בהערה עד "ומשמע דמזונות של כוסמין ושיפון אינה קודמת ל'בורא פרי הגפן', כיון שאינה מפורשת בפסוק".

ומ"מ כיון שלא כתב רבינו במפורש (שברכת היין (שחביב עליו) קודמת לברכת במ"מ של כוסמין שיבולת שועל ושיפון), לא כתבתי זה כדין ברור, אלא נזהרתי וכתבתי "נראה שהיין קודם לברך עליו תחילה".

וממשיך בהשגתו "ועוד, המאפים העשויים מכוסמין שיבולת שועל ושיפון הוא נכלל במ"ש אדה"ז ב(פ"י) הי"ד 'ברכת הפת אפילו של כוסמין' דהא לעיל בה"א כתב 'פת או תבשיל שברכתו במ"מ'".

ולא הבנתי איך רצה ללמוד ממה שהשווה רבינו בין פת לתבשיל בדין "חיטה ושעורה עם פירות יש להקדים תחילה החיטה ושעורה אע"פ שהפירות חביבים עליו יותר. באיזה חיטה ושעורה הכתוב מדבר? כשהן בדרך אכילתן, כגון שעשה ממנו פת או תבשיל שברכתו בורא מני מזונות". לבין מה שחילק רבינו בסעיפים יג-יד, שכותב תחילה אודות מאפים "חוץ מברכת בורא מיני מזונות, בין של חיטה בין של שעורה שקודמת לבורא פרי הגפן, אפילו היין חביב עליו יותר". ולאחמ"כ אודות פת "ברכת הפת אפילו של כוסמין ושיפון קודמת לכל הברכות, אפילו לזית ויין".

ונראה לענ"ד להוסיף בביאור דברי הצ"צ, שיש מקום לומר שהכלל שכתב "לנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע", הוא כלל בברכות שהספק בהם הוא ספק שקול, וכפי שהביא בפנים מהמ"א שמצד אחד ברכת במ"מ "היא מבוררת יותר, וגם קודמת ליין בפסוק" ולאידך "חשיבת היין היא עדיפא מקדימת הפסוק". אבל כשאנינו ספק שקול כגון ברכת במ"מ על כוסמין שיבולת שועל ושיפון שאינם כתובים במפורש בפסוק, אלא הם רק מין חיטה ושעורה (כפי שהתבאר בסדבה"נ פ"א ס"ו), ממילא אינם בכלל מעלת חיטה ושעורה ה"קודמים ליין בפסוק", וממילא לענין זה אינם במעלה להקדימם לברכת היין.

ולפי זה יתיישב גם כן, הדין (המובא בסדבה"נ פ"פ סעיפים ז-ח) "היו לפניו מיני פירות הרבה . . אם המין שברכתו בפה"א חביב עליו צריך לברך עליו תחילה . . ואם אותו המין שאינו ממין ז' חביב עליו יותר יש להקדימו אע"פ שברכתו בפה"א". ולכאורה ע"פ הכלל "לנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע", היאך מקדימים בזה את ברכת בפה"א לברכת בפה"ע? אלא מוכח בזה שאין זה כלל גורף ש"לנגד ברכה מבוררת אין חביב מכריע", אלא יש בזה יוצא מן הכלל. וכל זה הוא ביאור בדרך אפשר בלבד.

ה. בעמ' 139 כתבתי במהדורה הראשונה "אבל אם המשקין חביבים עליו יברך תחילה על המשקים שהכל, ולאחמ"כ יברך על היין". והנה בקצוה"ש סנ"ד בדה"ש סק"ז מסתפק בזה "אם יקדים היין ויפטרם בברכתו או שיברך תחילה על שאר משקים כדי לברך עליהם ברכה המיוחדת להם".

אכן, בתחילה צידדתי להוכיח ע"פ דעת רבינו בפ"ג סי"ד ובסי' ריב ס"ט לענין עיקר וטפל, שיש להקדים את ברכת הטפל החביב לברכת העיקר, עיי"ש. (ולכן ציינתי בשולי הגליון "ראה קצוה"ש סי' נז בדה"ש ז, ע"פ סדבה"נ פ"ג סי"ד"). אלא שלאחר זמן העירני הרה"ג הרב אברהם אלאשוילי, שעדיין כיוון שבקצוה"ש הביא סברא נוספת להסתפק בזה (שכיון שהיין ראש לכל המשקין יש להקדימו לעולם) ע"כ מצד הכלל 'ספק ברכות להקל' יש לברך ברכה אחת על היין ולפטור בזה את ברכת שאר המשקין. ועפ"ז שניתי במהדורה השניה, שיש להקדים את ברכת היין ולברך ברכת 'בורא פרי הגפן' בלבד.

ויש לי להוסיף עוד ממה שהקשו על גוף הספק של הגרא"ח נאה הנ"ל מהמובא בסדבה"נ פ"י הי"א, אלא שכיון שאין זה נוגע עתה לגוף ההלכה, אכמ"ל.



פשוטו של מקרא

שיפוע הכבש שבמדבר ויחסו לדין י' המתלקט מתוך ד' אמות

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בפ' תרומה (כו, ה) מפרש רש"י צורת המזבח, ושם כתב אודות הכבש: "ורגליו מגיעין עד אמה סמוך לקלעי החצר שבדרום – כדברי האומר עשר אמות קומתו"²³. ובחומש 'שי למורא' שם ציין שאורך הכבש הוא 21.5 אמה. ואף כי לא פירט, אך חשבוננו מובן שהבין שהמזבח עומד באמצע בין צפון לדרום²⁴. רוחב המזבח הוא חמש אמות, וחצי רוחבו הוא 2.5 אמות. רוחב החצר הוא 50 אמות, וחצי רוחבו הוא 25 אמות. ומכיון שקבע רש"י שלרגלי הכבש יש ריוח אמה עד קלעי החצר, הרי צריך לנכות מן ה-25 אמות 3.5 אמות, נשאר לאורך הכבש 21.5 אמות.

אורך זה של כבש המדבר הוא פחות הרבה מזה של בית עולמים, שהיה ארכו 32 אמה²⁵, וכמובן שבגלל אורך השיפוע הוא נקל יותר לעלות עליו. והכי איתא בגמרא²⁶ "אמר רמי בר חמא, כל כבשי כבשים שלש אמות לאמה, חוץ מכבשו של מזבח שהיה שלש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע בזכרותא".

(23) כמקור לדבריו הללו מציין רש"י לברייתא דמ"ט מדות – שאינו מצוי בידינו בזה"ז. והתוספות (שבהערה 4) לא הזכירו ריוח אמה זו.

(24) וכן מצאתי בברייתא דמלאכת המשכן פי"א: "מזבח החיצון היה נתון באמצע עזרה". ואילו בילקוט שמעוני (פ' פקודי, רמז תיט) איתא: "מזבח העולה . . . וכבש כולו כנגדו בדרום ומשוך כל' אמות . . .". וראה גם שם (קהלת, רמז תתקפט) אודות אהרן הכהן: "המוראה הוזה דבר קל הוא והיה זורקה על הכבש, שלשים ושתים אמות באחורי ידיו . . .". ועל כרחין צ"ל שהילקוט אזיל כדעת ר' יוסי הגלילי (זבחים נח ב ואילך), דכוליה מזבח בצפון. וברייתא דמלאכת המשכן אזיל לר' יהודה דס"ל (שם) "מזבח ממוצע ועומד באמצע העזרה". [ההבדל שבילקוט בין ל' אמות או ל"ב אמות יש ליישב שזה מייירי בקרקע וזה באורך המדרון. ואכמ"ל].

(25) מדות פ"ג מ"ב.

(26) זבחים סג, א.

התוספות שם (ד"ה כל) הקשו למ"ד כוליה מזבח בדרום, א"כ אחרי ה' אמות של רוחב המזבח נשתיירו רק כ' אמות, שלפי חשבון י' טפחים המתלקט מתוך ד' אמות הוה ליה הילוך על ידי הדחק. והעירני הרב מאיר צירקינד נ"י שבאבן האזל (בית הבחירה פ"ב הי"ג) יישב קושייתם, כי שיעור כ' אמה הוא בקרקע, אבל אורך המדרון הוא כ"ב אמה. שלפי חשבון י' טפחים לד' אמות, הרי כ"ב אמות הוא גובה נ"ה טפחים. ואילו גובה המזבח הוא נ"ד טפחים [או נ"ג טפחים,

ברם השיפוע הנ"ל של כבש המדבר הוא קצר עוד יותר מן "שלוש אמות לאמה" של "כל כבשי כבשים", כי אם נניח שאמת היסוד היתה בת 5 טפחים, הרי גובה המזבח עד מקום המערכה הוא 53 טפחים. אורך 21.5 אמות היינו 129 טפחים. ולפי מה שניסיתי למדוד, הרי שיפוע מדרון הכבש של בית עולמים הוא בערך 16 מעלות, של "שלוש אמות לאמה" הוא בערך 21 מעלות, ושל כבש המדבר הוא בערך 24 מעלות.

והנה דין שיעור מדרון מופיע בהלכות שבת, שגובה י' טפחים המתלקט תוך ד' אמות נחשב כמחיצה. ד' אמות הללו נחשבים בשיפוע המדרון (ואורכו על הארץ הוא בערך 21.8 טפחים). והיינו משום ששיפוע זה אינו נוח להלך. ואילו מדרון שאורכו 5 אמות וגובהו י' טפחים אינו נחשב למחיצה, כי ההילוך בו נוח וקל.²⁷ י' טפחים המתלקט מתוך 4 אמות הרי השיפוע הוא בערך 26 מעלות, וי' המתלקט מתוך 5 אמות הוא בערך 21 מעלות.

היוצא מכל זה, שהשיפוע של כבש המדבר (24 מעלות) הוא קצת נוח יותר מי' המתלקט מתוך ד' (26 מעלות), וי' המתלקט מתוך ה' אמות, דהיינו 30 טפחים, היינו ממש השיעור של "כל כבשי כבשים, שלש אמות לאמה" הנ"ל.

ואולי י"ל שזה ששיעור חכמים שי' המתלקט מתוך ד' אמות לא ניחא תשמישתי' נסמך הוא²⁸ על אורך הכבש שבמדבר, שעד קרוב לשיעור זה עדיין "ניחא תשמישתי" עכ"פ בשעת הדחק.



אם נחשוב אמת היסוד באמה בת ה' טפחים], נמצא ששיפוע הכבש גם לדיעה זו אינו מגיע להא דקבעו חכמים דלא ניחא תשמישתי'.

(27) ראה שוע"ר סי' שמה ס"ב וסי' שצט ס"ו, וש"נ.

(28) לא לדעת ריה"ג דכוליה מזבח בצפון, אך לשיטת ר' יהודה (כנ"ל הע' 2), ואף למ"ד כוליה מזבח בדרום (כנ"ל הע' 4). ברם בפשטות נראה ששיעור י' המתלקט מתוך הוא בכלל "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני" (עירובין ד א, סוכה ה, ב).

שונות

בצלאל ואהליאב – אומן קונה בשבח כלי

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בצפנת פענח על התורה פרשת כי תשא על הפסוק (ל, ג) ואמלא אותו רוח וגו' הכתוב בבצלאל ואהליאב (עמודים קנד-קנה), "דאז לא ידע כלום רק אמר אמלא אותו..ולכך לא קנו את המשכן גדר אומן קונה בשבח כלי, כיון דבאמת תחילה לא ידע כלל מזה ואח"כ כשגמר שכח".

ומשמעות דבריו, דכיון שאומן קונה בשבח כלי, הרי יש אפשרות שבצלאל ואהליאב יקנו את מעשה האומנות שלהם במשכן, ואם כן אין זה בבעלות הציבור, ולכן כדי שלא לבוא לזה קיבלו את כח האומנות רק לזמן המלאכה, ואם כן לא מקרי אומנים ולא קנו.

והעירני ח"א, שהדברים הללו דורשים הסבר מכמה פנים: א) מה בכך שהאומן קונה בשבח כלי, הרי כמו שכל ישראל מסרו את חפציהם לציבור, כך גם בצלאל יכול למסור את קנין השבח שלו לציבור. ב) ובפרט שבצלאל עשה זאת חנם, כמ"ש הצפע"נ עצמו לקמן ריש פ' ויקהל, שזה גופא מורה שהוא נותן הכל לציבור. ד) ומפורש בכ"מ (ראה אנציק' תלמודית ערך אומן קונה בשבח כלי, כרך א' טור שיג-שיד) שאומן שעשה בחנם אין לו שום קנין בגוף השבח. וגם לדעת האומרים שכשעושה בחנם אינו חייב לשלם השבח באם ניזוק, כיון שאינו עושה על מנת להתחייב בנזק, מ"מ לכאורה אין כאן קנין השבח.

[גם צע"ק מ"ש הצפע"נ שם שהממונה צ"ל בקי בכל חלקי התורה, מה זה נוגע כאן].

ואולי לשיטת הצפע"נ גם בשעת הבנין אסור שיהיה שום צד של קנין האומן במעשה ידיו, אבל צ"ב ההסבר בזה.



בענין יְרוּשָׁלַם

הרב דוד מונצרש

אנ"ש מגדל העמק

"דבר פלא"

א. בש"פ עקב כ"ף מנ"א, ה'תשמ"ג (התוועדויות ח"ד, ע' 1910, בלתי מוגה) העיר הרבי על "דבר פלא". וז"ל: "להעיר מדבר פלא, שמצינו בנוגע לתיבת 'ירושלים', שבכל המקומות במקרא נכתבה תיבה זו 'ירושלם', חסר יו"ד"²⁹.

וגם אחרי הביאור שזהו מלשון "שלם"³⁰ עדיין גדול הפלא שבדבר, מכיון שבין הלמ"ד למ"ם מופיעה הנקודה "חיריק", שאינה שייכת לאות למ"ד (שנקודתה בפתח) ובודאי שאינה שייכת למ"ם סופית, כ"א לאות יו"ד שאינה מופיעה ב'כתיב'!³¹ ע"כ.

בירושלים ישנן שתי בחינות

ב. והנה, ידוע שבירושלים ישנן שתי בחינות, ירושלים של מעלה וירושלים של מטה, וכמש"כ במדרש תנחומא (פ' פקודי אות א'): "וכן אתה מוצא, שירושלים מכוונת למעלה כמו ירושלים של מטה, מרוב אהבתה של מטה, עשה אחרת למעלה. . . וכן אמר דוד (תהלים קכג, ג) ירושלים הבנויה כעיר שחבורה

(29) ולכאורה אולי י"ל שהלשון בתו"מ "בכל המקומות" אינו מדויק. והיינו, במקרא מופיעים שני האופנים בכתובת המילה "ירושלים". א) "ירושלם" (בכתיב חסר ללא יו"ד) מופיעה בנ"ך 664 פעמים. ב) "ירושלים" (בכתיב מלא עם יו"ד) מופיעה 5 פעמים. ואלו הם: ירמיה כו, יח: "מיכיה המורשתי היה נבא בימי חזקיהו מלך יהודה ויאמר אל כל עם יהודה לאמר כה אמר ה' צבאת ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער".

אסתר ב, ו: "אשר הגלה מירושלים עם הגלה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל".

דברי הימים א ג, ה: "ואלה נולדו לו בירושלים שמעא ושובב ונתן ושלמה ארבעה לבת שוע בת עמיאל".

דברי הימים ב כה, א: "בן עשרים וחמש שנה מלך אמציהו ועשרים ותשע שנה מלך בירושלם ושם אמו יהועדן מירושלים".

דברי הימים ב לב, ט: "אחר זה שלח סנחריב מלך אשור עבדיו ירושלימה והוא על לכיש וכל ממשלתו עמו על יחזקיהו מלך יהודה ועל כל יהודה אשר בירושלם לאמר".

30 תוס' (תענית טז, ד"ה הר שיצאה ממנו הוראה לישראל) "ונקרא שלם 'ירושלם' על שם שלם. לכך אין אנו נותנים יו"ד בין למ"ד למ"ם, על שם שלם. וההר נקרא מוריה על שם תורה".

(31) חיסרון האות יו"ד בתיבת 'ירושלם', שייכת לתופעת הקרי והכתיב במסורה המקראית.

לה יחדיו, כלומר כעיר שבנה י"ה ותרגם ירושלמי, דמתבניא ברקיעא כקרתא דאתחברת כחדא בארעא. ונשבע ששכינתו לא יכנס בשל מעלה, עד שיבנה של מטה". ע"כ לשון המדרש תנחומא³².

ומבאר רבנו בחיי בפירושו לספר במדבר (חקת יט, יג) שהלשון "ירושלים" מורה על כפילות (והיינו ירוש"מ וירוש"מ"ע) וכמו שכותב "זהו סוד הלשון בשם ירושלים, המורה על שנים, כלשון עינים, אזנים וכיוצא בהם".

יו"ד הוא בחי' בהמ"ק של מעלה

ג. ומוסיף רבנו בחיי עוד רמז בנוגע לאות יו"ד החסרה בתיבת ירושלם "ואות יו"ד שחסר הוא בית המקדש של מעלה, היא ה"א אחרונה שבשם³³. ולכך תמצא ה' ירושלים³⁴ מלאים במקרא לרמזו כי ה"א חוברה לה בזמן השלמות" ע"כ.

והיינו, במילה "ירושלם" (בכתיב חסר), היו"ד נעלמת, מכיון שמבטאת את ירושלים של מעלה באופן שאינה עדין ב"זמן השלמות".

וכ"כ הרב מתתיהו בן הרב שלמה דלאקרו"ט (בפירושו לס' 'שערי אורה' לר' יוסף בן קרניטול, שער ב' בסוף ערך 'ציון') "וכשנאספה מדת 'צדיק' נחרכה הר ציון, כי אז ירושלים של מעלה אינו שוכן בירושלים של מטה גם כן. וזהו טעם לכתיבת ירושלים חסר יו"ד כל זמן הגלות שאין עתה השכינה שהיא העשירית שם עד שתתמלא פגמתה של לבנה במהרה בימינו אמן". ע"כ.

נקודות - מן החכמה

ד. והנה, ידוע מש"כ בע"ח (ש"ה, פ"ה)³⁵ ומובא גם בדרושי חסידות³⁶ "דע כי הטעמים הם מן הכתר (בחי' 'נשמה') ונקודות מן החכמה (בחי' 'רוח') ותגין מג"ר

(32) וכן בגמרא ערכין (לב, ב) "תרי ירושלים הוו". ועד"ז הוא גם בחגיגה (יב, א, תענית ה, א, ירושלמי ברכות ד', מכילתא בשלח י' ועוד.

ובצ"צ נ"ך ע' א'פג יכנס בישש"מ"ע הוא יסוד י"ה (בינה, שכינתא עילאה) עד שיכנס בירש"מ"ט שהוא יחוד ו"ה (מל' שכנ"ת).

(33) ובספר הפרדס להרמ"ק בערך 'ירושלים' (שער 'ערכי הכינויים', כג פ"י) כותב: "... ירושלים של מטה והיא ה' אחרונה" שהוא מלכות וכמ"ש בפרדס ש"ח ספי"ג ע"פ לא אבוא בעיר. ואולי חסרון היו"ד הוא גם ע"ד דוד, דויד.

(34) ראה הערה מספר 1.

(35) ולמקור קדום יותר, ראה תקו"ז די"ב ע"א "וסגולה דילה בכל נקודין דאתון (שמצד החכמה) וטעמי (שמצד הכתר המתלבש בחכ")". וכן די"ב ע"א "והמשכילים, אילין אתון דאינון לבושין דאורייתא (בחי' גוף ונפש [=התגין 'שיתופא דגופא' דז"א, תושב"כ] . . יזהירו, אילין נקודין דנהרין באתון (בחי' הרוח דז"א) . . כזהר, אילין טעמי אורייתא דבהון מתנהגין אתון ונקודי (בחי' הנשמה דז"א)". ועוד. וראה גם כוזרי מ"ד אות ד.

(36) כש"ט ח"א, סי' רז(ב). מגיד דבריו ליעקב רמזי תורה סי' קכג. תו"א יט, ד. ועוד.

דבינה (בחי' 'נפש', שהוא בחי' מלכות) ואותיות מז"ת שבה (גופא, שהם הכלים)³⁷.

והרי מבואר להדיא בע"ח ש"נקודות - מן החכמה"³⁸. ו"אותיות מז"ת", שהן כללות המידות ו(בחי' מלכות).

גם בזה"ג יש הארת ח"ע

ה. והנה, מבואר בדרושי חסידות (ד"ה ליהודים היתה אורה ה'תשי"ב סע"ה ואילך. ושי"נ). שבכדי שתהי' התגלות האותיות, לזה צ"ל ענין מעבר המדות³⁹.

ועל זמן הגלות נאמר (תהלים עד, ט): "אותותינו לא ראינו" כי "מפני חטאינו גלינו מארצינו" (נוסח תפילת מוסף דיו"ט), דחטא הוא מלשון חסרון⁴⁰. ומ"מ, אע"פ ש"אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה הוי' אבינו (ישעי' סג, טז)".

והיינו מבואר (במאמר שם), שיש בזמן הגלות הארת חכמה עילאה "אבינו", אף שחסר הממוצע דאברהם (בחי' חסד, תחילת כללות המדות) וישראל (בחי' ז"א, כללות המדות)⁴¹.

(37) " . . . וכמו שהנפש אינה נפרדת לעולם מן הגוף כן התגין אינם נפרדין מאותיות בס"ת לעולם משא"כ הנקודות וטעמים שאינם בס"ת רק ע"י קריאת אדם בס"ת".

(38) בכש"ט ובמגיד דבריו ליעקב שם "שהאותיות נקראים 'כלים' והנקודות הם חיות ונשמות הכלים". ובתו"א שם "כי נקודים הוא מבחי' חכ' (כי בענין טנת"א הנקודות בחי' חכ')".

ומש"כ לפעמים שטעמים בחכ' אפשר שהכוונה לפנימיות החכ' שהיא פנימיות עתיק וע"ד מש"כ בלקו"ת פ' חקת נו, ד "טעמים בחכ' ונקודות בבינה ותגין בו"א ואותיות במל' והנה הגם שחכ' הוא בחי' טעמים, אעפ"כ לגבי העולם שלמע' ממנו היא בחי' מקבל מאותיות שבעולם העליון כי בחי' אותיות שבעולם העליון נעשים מקור החכ' לעולם התחתון כמו מל' דאצי' שנעשית עתיק לבריאה כו' וכמו עד"מ דבור הרב נעשה מקור לשכל התלמיד".

(39) תו"א מג"א צג, ב ועד"מ כשהאדם הוא בפנ"ע א"צ להתגלות חכמתו ומדותיו כ"א כשהוא מתגלה לזולתו. וכן צריך ממוצע בין המאציל לנבראים. ועד"מ שאדם יכול לדבר דברי חכמה ודעת שבמחוץ בלי אמצעות המדות שבלב.

(40) ראה מלכים א א, כא ובפירש"י. לקו"ת מטות פב, א. ועוד.

(41) והיינו שישנם "אותותינו", אך מצדינו "לא ראינו", שאין אנו יכולים לראות האותות. ע"ד הדיוק בלשון רז"ל (נדה לא ע"א) "אין בעל הנס מכיר בניסו", יש ניסים, כמ"ש (יחזקאל א, א) "ואני בתוך הגולה". אך חסרה הכרת הניסים, לפי שאינם גלויים. וראה חוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' קנר. ד"ה כימי צאתך תשל"ח ס"ג ואילך. וכן לקו"ש חי"ז ע' 154.

וראה בתו"א מג"א צג, א "ויצחק לא קאמר.. שיצחק עתיד לגאול אותנו [שבת פט ע"ב]". וכמ"ש בפע"ח בדרוש פורים הארת יסוד אבא בנוק' שלא ע"י ז"א ויצאה הארתו למטה בבי"ע. וכ"כ בע"ח שבזה"ג הנוק' מקבלת מוחין שלא ע"י ז"א, כ"א ממוחין עליונים ח"ע יסוד אבא בחי' סוכ"ע. שבזה"ג מל' נק' 'ואני תפילה', שמקבלת ישירות מח"ע. וכשאינה בתוך הגולה ז"א נק' 'בעל תפילה'. וראה לקו"ת תצא מ, א.

דכל פעולת הממוצע דמדות היא לפעול שהאותיות יהיו בגילוי, אבל התהוות האותיות עצמן היא דוקא מצד בחי' חכמה עילאה, דאבא (דוקא) יסד ברתא. ולכן, אף שבזמן הגלות חסר הממוצע דענין המדות, ומשום זה אין האותיות בהתגלות, אבל מ"מ הרי "אתה אבינו", שזוהי בחי' ח"ע שבה לא שייך ענין הגלות וגם בזמן הגלות יכולים להגיע לבחי' זו, השרש ומקור להתהוות האותיות (אלא שאין התהוות האותיות בגילוי בזמן הגלות, כנ"ל).

הביאור בד"א

ו. ועפ"ז אולי ניתן לבאר בד"א⁴² מדוע בתיבת "ירושלם" מופיעה באופן גלוי נקודת "חיריק" בין הלמ"ד למ"ם אע"פ שהיו"ד נעלמת.

דמכיון שבמילה "ירושלם" (בכתיב חסר), היו"ד הנעלמת מבטאת את ירושלים של מעלה באופן שאינה עדין ב"זמן השלמות", והיינו בזה"ג (כמו שנת"ל בשם רבינו בחיי) הרי אז "אותותינו לא ראינו" ולכן אות יו"ד נעלמת, דנת"ל (בשם ע"ח) שהאותיות (האות יו"ד דתיבת ירושלם) הן בחי' המידות (ובחי' מלכות) ופעולתן חסרה בזמן הגלות לפעול שיהיו האותיות בגילוי. משא"כ הנקודות (נקודת החיריק דתיבת ירושלים) הן בחי' חכ' וגם בזה"ג "אבינו אתה", שבח"ע לא שייך ענין הגלות.

ולכן, אע"פ שתיבת "ירושלם" (בכתיב חסר) רומזת לזמן הגלות מ"מ מופיעה נקודת החיריק להיות הנקודות מבחי' ח"ע שלא שייך בה ענין הגלות.

בעבודת האדם ולע"ל

ז. ומבואר עוד במאמר הנ"ל (ד"ה ליהודים היתה אורה ה'תשי"ב) ההוראה **בעבודת האדם** שגם בזה"ג ישנו ענין האמונה הפשוטה בכאו"א מישראל (וע"ז נאמר "אבינו אתה" שהוא חד עם הקב"ה) ואפי' בקל שבקלים (שמסור את נפשו⁴³) ללא שום מונע ומסתיר⁴⁴ וברגעא חדא יכול להתהפך מן הקצה אל הקצה, מבלי הבט על מצבו באהבה ויראה (ענין המדות) ומזה יוכל לבוא גם לאהו"י באופן דמלמעלמ"ט ובגילוי גם בזה"ג⁴⁵. ע"כ.

(42) וכידוע גודל הזהירות שלא לחדש מדעתו איזה פירוש ח"ו, מלבד מה שהוא ספק גדול אם הפי' אמת ובפרט כשבונה ע"ז בנין וכו'.

(43) תניא פי"ד ופי"ח.

(44) תו"א מג"א צג, ג' "ובבחי' סוכ"ע אין עוונות מבדילין ומפסיקין בין ישראל כו' . . כי בבחי' סוכ"ע אין העולם מפסיק כלל . . וכמשל הזבוב המהלך בקצה הבית".

(45) כמ"ש בתו"א מג"א שם. (מיכה ז, ח) "כי נפילתי קמתי", פי' שבעת הנפילה עצמה קמתי, כי מקבלת מוחין שלא ע"ז ו"א.

וידוע שתיבת "ירושלים" בכללות רומזת לבחי' המלכות⁴⁶ שהיא בחי' האמונה⁴⁷. ועפ"ז, ההוראה הנ"ל מתאימה גם בנדון דידן (חיסרון האות יו"ד והופעת הניקוד חיריק בתיבת 'ירושלם').

וכן מבואר במאמר שם הענין לע"ל דכאשר יהיו כל הגילויים למע' מסדר ההשתלשלות לא יהי' צורך בממוצע מדדות וכללות העבודה תהי' באופן דראי', שהוא בחי' ח"ע בעיני בשר.



שיתוף לעכו"ם (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם כתב הרב א.י.ה.ס בענין השיתוף, ומקשה שם עמ"ש במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ג "אך הענין דאלקא דאלקיא הוא ענין השיתוף ועל השיתוף מוזהרים ישראל דווקא ולא בני נח כמ"ש רמ"א ובכ"מ", וע"ז הוא מביא ועי' ברמב"ם הל' מלכים פי"א סוף ה"ד בנוסחאות המדוייקות שאיתא שם על אותו האיש שגרם "להטעות רוב העולם לעבוד אלוק' מבלעדי ה'", ולפי גירסא זו דעת הרמב"ם בהחלט שעכו"ם מוזהרים על השיתוף. ע"כ דבריו. ועי' בהערות המערכת "נצרות היא ודאי ע"ז גמורה (ולא שיתוף)", עיי"ש.

והנני להוסיף על דבריהם, שאיך שייך לומר שמהרמב"ם משמע שב"נ מוזהרים על השיתוף, שהרי הרבי מביא באותו אור בהמאמר שכן משמע מדברי הרמב"ם שב"נ אינם מוזהרים על השיתוף, שהרי כתב בספר המצות שמצות היחוד היא מפסוק שמע ישראל, ובפסוק נאמר ישראל דוקא.

ובעצם העניין מהו ע"ז ומהו שיתוף מבואר בכמה מקומות בחסידות (וכפי הנראה מהדברים שזהו לא רק עפ"י פנימיות הענינים, כ"א גם ע"פ הלכה), ומהם במאמר ד"ה מים רבים תשי"ז (מלוקט א'), שע"ז הוא שהם ג"כ מודים שאלקא

46 ראה שערי אורה לר' יוסף בן קרניטול (שם) "ציון וירושלים הם סוד א"ל ח"י אדני" . . ומתוך ציון שהוא סוף תשע ספירות שוכן השם בירושלים שהיא סוד הספירה העשירית למטה כאמרו ברוך ה' מציון שוכן ירושלים".

47 בספר הפרדס להרמ"ק בערך 'אמונה' (שער 'ערכי הכינויים', כג פ"י) כותב "אמונה במלכות . . שהשכינה נקראת אמונה . . וזו היא אמונתן של ישראל להאמין ביחוד הזה והאמונה הזאת וזה ע"י התגלות הא"ס בכל מדותיו על ידי היחוד [ת"ת עם] המלכות וע"י הוא משגיח אפילו בנקודת התהום".

דאלקייא, היינו שיש בורא עולם אלא שהם אומרים עזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומערכות השמים. ושיתוף הוא שכוכבים ומזלות וכל צבא השמים יש להם בחירה אבל הם מודים שהקב"ה מנהיג את העולם.

וזה שאומר במאמר באתי לגני שאלקא דאלקיא הוא שיתוף, ומבאר במ"מ שהכוונה שגם שיתוף הוא אלקא דאלקיא, היינו שזה שהם אומרים שיש להם בחירה זה ג"כ רק "אלקיא".



בענין הנ"ל (גליון)

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בגליון הקודם הקשיתי על מה שהרמ"א ביו"ד סי' קמו כותב שההיתר בזמנינו לעשות מו"מ עם גוים קודם אידיהם הוא משום איבה ואינו מזכיר ההיתר שגוים אינם מוזהרים על שיתוף (כמו שהוא בעצמו כותב באו"ח סי' קנו).

הא הרמ"א היה תושב פולין והגויים שבשם היו אדוקים בנצרות ולא בעבודה זרה גמורה?

ועל זה העירה המערכת בשוה"ג שנצרות נקראת עבודה זרה גמורה.

אבל כבר כתבתי שזה בניגוד להמכתב של האדמו"ר האמצעי שאדמו"ר הזקן אמר שהמלך ברוסיה הוא מאמין באחדות ה', אע"פ שידוע שהוא היה נוצרי אדוק באמונתו, ומדברי אדמו"ר הזקן מוכח שהוא סובר שנצרות הוא ענין של שיתוף ואין הגוים מוזהרים על שיתוף.



מסירה לכתפים (גליון)

הרב משה אהרן צבי ווייס

שלח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס קאליפורניא

הלשיתני' דכ"ק אדה"ז במסירה לכתפים

נכתב אריכות גדולה עד למאוד לבנות בנין יסודי, עד שהכותב מתרעם על אלו המחברים והמלקטים שמעייזים ואינן מביאים "דעת" רבינו אדה"ז בענין מסירה לכתפים.

והוא על סמך ראיות חלושות מאוד וכו' לדעתי, וכמו שהארכתי אריכות יתירה.

וביותר מכן, והוא העיקר, שאם נאמר כדבריו שלדעת רבינו אדה"ז להלכה דלא מהני מסירה לכתפים בכלל להפסיק אנינות ולהתחיל אבילות ולגרום שהאבל יתפלל ויקרא ק"ש ולברך ברכות וכו' והוא על סמך דיוק בחסר ויתר דברי רבינו בשלחנו הל' ק"ש (דאכן מאריך שם בהרכה פרטים, ואכ"מ), יצא מזה דרבינו זי"ע בשנת תשי"ב בעת פטירת אחיו ז"ל, ובשנת תשכ"ה בעת פטירת אמו ע"ה, ובתשמ"ח בעת פטירת זוגתו הרבנית הצדקנית ע"ה – נהג בדוקא ובמפורש דלא כרבינו אדה"ז נבג"מ ח"ו, וישתקע הדבר ולא ייאמר.

ובפרט שבמכתב באג"ק (שעליו נבנה יסוד הכותב) מפורש כותב רבינו זי"ע שלבו נוקפו מדעת אדה"ז ומיישב הנהגתו הק' משני טעמים (וכמו שהארכתי): א', דיוק בלשון רבינו אדה"ז (שראוי להרחיב על זה מצד כללי השו"ע, ואכ"מ), דכ' "ונוהגין כסברא ראשונה". ועוד כותב רבינו זי"ע בעצמו, שזה אינו מספיק אלא מוסיף טעם ב', וזלה"ק מפני שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר, עכלה"ק. ואם לדעת רבינו הזקן לא מהני מסירה לכתפאי איך סמך רבינו על זה? וכמובן שמה שכתב הכותב שאין ה"הלכה" של מסירה לכתפאי, אלא הסגנון השגור בפי כל, אינו כדאי אפי' להשיב עליו.

ועוד אוסיף – שבתשכ"ה ובתשמ"ח לא היו הנפטרות ע"ה בעיר אחרת שאפשר לסמוך על טעם הראשון אלא רק על טעם ב', ועשה הבדלה וכו' כידוע.

ואכ"מ מאי אהני לי' שיטתי' להאריך ולבאר איזה שיטה כביכול דלדעת רבינו אדה"ז לא מהני מסירה לכתפים, הרי בזה גרם פחיתות הכבוד ח"ו לרבינו זי"ע שנהג וכתב מפורש אחרת, וישתקע הדבר לגמרי.

ובמקום לענות על כל זה, האריך על דברים צדדים ושוליים שאינם נוגעים לגוף העניין, אלא הם הלכות שכל בר בי רב שעוסק בהלכות אלו צריך לדעתם וכן בענין חברות בחברא קדישא שלו ושל רבינו אדה"ז מה זה נוגע לנו?

ובקובץ אור ישראל (מונסי) האחרון האריך הרב ב"צ וואזנער שי' בענין אנינות (אך לדעתי הרחיק מאד ללכת ע"ש), ובתוך דבריו כ' דענין אנינות אינו חובת הגוף ואין חיוב למשוך באנינות (וצע"ג ממש"כ רבינו ועוד שהוא מצד כבודו של מת), שעפי"ז אולי אפשר לבאר הא דרבינו זי"ע לא רצה להיות אסור במצוות ובברכות משך כמה זמן, אך אין מאתנו יודע עד מה ואנו אין לנו אלא מה שכתב רבינו מפורש במכתב לבאר הנהגתו הקדושה לאחרים.

סוף דבר, לכל נשמע מפורש, שאין שום ראי' מוצדקת בדיוק דברי רבינו הזקן בשולחנו דלא מהני מסירה לכתפים וכמפורש בשו"ע יו"ד הל' אבילות וכן מפורש מפשטות לשון רבינו זי"ע במכתבו שבפירוש סמך על זה שנמסר הדבר

לכתפאי להפקיע עצמו ולגמור אנינות ולהתחיל אבילות, וכן נהג בתשכ"ה
ובתשמ"ח והנהגתו הק' ומכתבו אור לנתיבותינו ונר לרגלינו, לנהוג בדיוק כפי
אשר מסר לנו באג"ק ובדרך המלך נלך נס"ו.



לזכות

הילד שיחי'

נולד למזל טוב

ביום ועש"ק י"ט אדר ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו

ויזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת

ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות

התמימים שנותנים מזמנם ללמוד עם תשב"ר במסגרת "משמר"



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה ליבא שיחיו

טוירק

לזכות

החתן התמים הרב יוסף יצחק הלוי שיחי' קליין
והכלה מרת חיה מושקא שתחי' קמינצקי
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ב' כ"ב אדר ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת חיה מאשא שיחיו קליין
הרה"ח הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת חנה שיחיו קמינצקי



לזכות

הילדה שרה שתחי'
יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י זקניה
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו שיחיו
זאנדמן
ולזכות הוריה
הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יחזקאל וזוגתו מרת חי' הינדא שיחיו
הולצברג

לזכות

החתן התמים הרב ארי' לייב הלוי שיחי'

והכלה מרת ברכה שתחי'

הורוויץ

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום ה' כ"ה אדר ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הלוי וזוגתו מרת אסתר מרים שיחיו

הורוויץ

הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה וזוגתו מרת שיינא שיחיו טייכטל

לזכות

החתן התמים יהושע שניאור זלמן שיחי' ווערדיגער

והכלה מרת חיה מושקא שתחי' קירשענבוים

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום ג' ר"ח ניסן ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה אלימלך וזוגתו מרת שרה שיינדל שיחיו

ווערדיגער

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם חיים וזוגתו מרת רחל שיחיו קירשענבוים

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח תלמיד חכם מופלג

נהנו ממנו עצה ותושי' מקושר בלו"ג לכ"ק אדמו"ר

זקן רבני ליובאוויטש

הרב ליפמאן ז"ל בה"ר נחום ז"ל

שפירא

גלב"ע מוצש"ק לסדר "וכבוד ה' מלא את המשכן"

כ"ח אדר ה'תש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.



גדפס ע"י ולזכות גינז

הת' מנחם מענדל שיחי' גולדברג



לעילוי נשמת

הנערה לאה מינדל ע"ה בת יבלחט"א

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שליט"א

גלב"ע ביום רביעי לפ' פקודי

כ"ט אדר ראשון ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.