

ב"ה
ש"פ בהר-בחוקותי – שבת חזק
ה'תשע"ג
גליון טו [אלף-נד]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 רבי אליעזר ורבי יהושע (א)
הרב בנימין אפרים ביטון
12 מתנות עניים לע"ל
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 15 דעת בקנין
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
18 שכר גשמי דבריש פ' בחוקותי
קבוצה מאברכים לומדי השיחות

אגרות קודש

- 19 הפקר בי"ד הפקר לשיטת הרבי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

חסידות

- 24 ביאור ד' אותיות דשם הוי' בס' ההשתלשלות
הרב משה מרקוביץ
27 תפוח רוחני שאכל אדם הראשון (גליון)
הנ"ל
27 הערות בד"ה באתי לגני תשי"ג (גליון)
הת' מנחם מענדל גורארי'

נגלה

- 29 נחותא דמצוה
הרב יהודה ליב שפירא
35 בענין הוסיף משה יום אחד מדעתו
הרב מענדל רייך
36 תקפה א' בפנינו מהו
הת' שלום דובער לפקיבקר
38 שליח שחב לאחרים
הת' גבריאל אברהם שוויי

הלכה ומנהג

- 42 מנהגי אבלות בימי הספירה ובין המצרים
הרב שלום דובער לוין

- האם אשה וקטן מצטרפים למנין בשעת הדחק (ב) 45
הרב ברוך אבערלאנדער
אמירת "אלקינו וכו'" ע"י הש"ץ כשרק כהן אחד נושא כפיו 48
הרב אברהם אלאשוילי
אופן קיום מצוות זכירת יצ"מ לנשים שחרית וערבית 51
הרב אברהם שטרנברג
אבקת מטונה חלבית שנפלה לתוך חמין בשרי 62
הרב אורי גמסון
דין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יום טוב שני (א) 66
צבי רייזמאן
תפלה בציבור בניגוד לקדושה וחיובה 73
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
חמין בשבת 74
הרב מאיר צירקינד
תפילין המונחין בכיס (גליון) 75
הרב פנחס קארף
מוקצה בשבת (גליון) 76
הת' מנחם מענדל מארלאוו

רמב"ם

- תרומה ומקום המקדש בזמן הזה 77
הרב מנחם מענדל כהן
מצה כל שבעה לדעת הרמב"ם (גליון) 80
הרב יהודה לייב גראנער
בענין הנ"ל 81
הת' מרדכי רובין

פשוטו של מקרא

- והשקה את האשה 82
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- הרמז באורך כבש המזבח 85
הרב לוי יצחק ראסקין
צורת הלוחות – תגובה 73
הרב יוסף שמחה גינזבורג

הקובץ הבא "גליון מיוחד"
יצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות זמן מתן תורתנו
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ה' לפ' במדבר, ער"ח סיון
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

רבי אליעזר ורבי יהושע* (א)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

זמן הגאולה בתשרי או בניסן

א. איתא בר"ה (י, ב) ואילך "תניא רבי אליעזר אומר כו' בניסן נגאלו בתשרי עתידין להגאל רבי יהושע אומר כו' בניסן נגאלו בניסן עתידין להגאל".

ובלקו"ש ח"א שיחת תזריע מבאר רבינו יסוד פלוגתתם בזה¹, דהנה ניסן ענינו המשכה מלמעלה למטה שהוא בחי' מדת החסד והנהגה נסית ובל"ג שלמעלה מהטבע, משא"כ תשרי ענינו העלאה מלמטה למעלה שהוא בחי' מדת הגבורה והנהגה טבעית שבערך העולמות והנבראים, דמעלת חודש ניסן הוא מצד מדריגת האור ומעלת חודש תשרי הוא שהאור נמשך בפנימיות יותר².

והנה בסנהדרין (צז, ב) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע גם באופן ומצב נפש בני' בגאולה העתידה, דרבי אליעזר ס"ל אם ישראל תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין והיינו שהגאולה תלוי' בעבודת התשובה, משא"כ רבי יהושע ס"ל דאפילו אם אין עושין תשובה נגאלין עיי"ש³.

(* לע"נ ידידי היקר והאהוב, הרה"ח הרה"ת השליח הנעלה וכו' ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ת ר' יהושע ע"ה דובראוסקי, לכבוד יום השלושים ז"ך אייר השתא. ת.נ.צ.ב.ה.

(1) וראה גם בזה לקו"ש ח"ד עמ' 1292 ואילך, לקו"ש חי"ב עמ' 143, נדפס גם באג"ק ח"א עמ' קטז ואילך, סה"מ מלוקט ח"ד ד"ה החודש ה'תשל"ה ובהנסמן שם עיי"ש.

(2) ראה סה"מ שם דשני הענינים א) המשכה מלמעלה למטה או העלאה מלמטה למעלה, (ב) הנהגה נסית ובל"ג או הנהגת טבעית גבולית, תלויים זה בזה עיי"ש.

(3) הנה בפנים סתמנו בדעת רבי יהושע דס"ל אפילו אם אין עושין תשובה נגאלין.

אמנם יעויין בסנהדרין שם דאיתא "רבי אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין אמר לי' רבי יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב, תניא אידך רבי אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין שנאמר וכו' אמר לו רבי יהושע והלא כבר נאמר (ישעי' נב, ג) חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו חנם נמכרתם בעבודת כוכבים ולא בכסף תגאלו לא בתשובה ומעשים טובים", ובפרש"י שם "לא בתשובה ומעשים טובים, דאפילו אין עושין תשובה נגאלין".

ומבואר דאיכא בזה ב' ברייתות שונות, ולכאורה חלוקות בזה דלברייתא הא' גם לדעת רבי יהושע תבוא הגאולה לאחר שישאל עושין תשובה עכ"פ אלא דפליג בזה ארבי אליעזר דר"א

ומבאר רבינו דאזלי בכל זה לשיטתייהו, דרבי אליעזר ס"ל דהגאולה תבוא ע"י עבודת התשובה שענינה עבודת האדם והעלאה מלמטה למעלה ולכן ס"ל גם כן דזמן הגאולה הוא בתשרי חודש התשובה שענינו העלאה מלמטה למעלה כנ"ל, משא"כ רבי יהושע ס"ל דהגאולה תבוא באופן דמלמעלה למטה שלא בערך עבודת הנבראים ולכן ס"ל גם כן דזמן הגאולה הוא בניסן שענינו המשכה בל"ג שמלמעלה למטה כנ"ל עיי"ש.

זמן הבריאה בתשרי או בניסן

ב. והנה בר"ה שם נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע גם בזמן בריאת העולם, דרבי אליעזר ס"ל בתשרי נברא העולם ורבי יהושע ס"ל בניסן נברא העולם.

ויעויין בלקו"ש חט"ז שיחת פ' החודש שכתב רבינו לבאר יסוד פלוגתתם בזה, והוא ע"פ הידוע דאלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמת, דבניסן עלה במחשבה לברוא את העולם ובתשרי נברא העולם במעשה בפועל⁴, ומבואר בספרי הקבלה שבחי' המחשבה

ס"ל דהתשובה צ"ל מצד ישראל עצמם משא"כ לר"י שהגאולה תבוא גם אם אין עושין תשובה מעצמן אלא ע"י הכרח מלמעלה, ולברייטא הא' ס"ל לרבי יהושע דהגאולה תבוא מלמעלה גם בלי הקדמת עבודת התשובה כלל.

והנה יש להעיר דבלקו"ש ח"א שם הביא בדעת רבי יהושע הא דלא בכסף תגאלו לא בתשובה וכו' דהיינו ברייתא הב', אכן בלקו"ש ח"ד שם וח"ב שם הביא בדעת רבי יהושע הא דהקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן כו' ומחזירן למוטב דהיינו ברייתא הא'. וצע"ק.

ואולי י"ל ע"פ מש"כ בסה"מ מלוקט שם שהביא בפנים את דעת ר"י דלא בכסף תגאלו לא בתשובה ומעשים טובים דאפילו אין עושין תשובה נגאלין, ובהערה 25 כתב ע"ז וזלה"ק "פרש"י לסנהדרין שם. ולהעיר מחדא"ג מהרש"א שם. ולהעיר, שמפשוטות הלשון שבאוה"ת בא שם ע' ערב משמע כפרש"י שם. ובסה"מ תרנ"ד שם (וכ"ה להדיא בסה"מ ה'תש"ה ע' 49) שגם לדעת ר"י תהי' הגאולה ע"י תשובה, אלא שהתשובה תהי' ע"י אתערותא דלעילא".

והמתבאר דאיכא לפרש השינוי שבין שתי הברייתות הנ"ל בב' אופנים, הא' דחלוקות הן בדעת ר"י בזה דלברייטא הא' ס"ל דהגאולה תהי' ע"י תשובה הבאה מצד הכרח דלמעלה ולברייטא הב' ס"ל דהגאולה תבוא שלא ע"י תשובה כלל, וכן מתבאר מפשוטות פרש"י לסנהדרין שם ובאוה"ת שם.

והב' דאין הברייתות חלוקות ושפיר יש לתווך ביניהם דלכו"ע ס"ל לר"י דהגאולה תהי' ע"י תשובה הבאה מצד הכרח דלמעלה וכמ"ש בברייטא הא' להדיא, ומש"כ בברייטא הב' לא בתשובה ומעשים טובים הכוונה לא בתשובה הבאה מלמטה למעלה מצד ישראל עצמם אלא ע"י תשובה בבחי' אתערותא דלעילא מלמעלה, וכן מתבאר מדברי המהרש"א שם, והביא שכן משמע גם מפרש"י והרד"ק עה"פ ישע"י שם, וכן מבואר גם בסה"מ תרנ"ד ותש"ה שם עיי"ש.

ולפ"ז יתכן לומר דלכן הוא דהביא רבינו במ"א מברייטא הא' ובמ"א מברייטא הב', והיינו משום דשוים הם ולשניהם הכוונה אחת היא דס"ל לר"י דהגאולה תבוא ע"י תשובה אלא שאין התשובה צ"ל מלמטה למעלה מצד עצמם אלא מצד הקב"ה מלמעלה למטה, ואזיל בזה לשיטתי' וכמוש"נ.

היא הפנימיות, דהיינו הכוונה והתכלית של העשי' שלאחרי המחשבה, ונמצא שהבריאה בפועל שהיתה בתשרי היא החיצונית דהבריאה, ופנימיות הבריאה היתה בניסן.

ועפ"ז יש לבאר השייכות בין שני אופני הבריאה הנ"ל לב' החדשים דתשרי וניסן, דהנה חיצוניות העולמות היינו כמו שהעולם נראה בחיצוניות לעיני בשר לדבר בפני עצמו נפרד מאלקות, והתהוות זו הוא מבחי' דיבורו ית' [דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה], משא"כ פנימיות העולמות היינו איך שהעולם נראה ונרגש שהוא מיוחד עם אלקות, והתהוות זו נמשך מבחי' מחשבתו ית'.

והנה ידוע דתשרי הוא עבודת התשובה בדרך "מלמטה למעלה", והרי בחי' התשובה מורה שהאדם ה' מרוחק ונפרד מאלקות, ומצד מדרגה זו נרגש דמציאות העולם הוא בפשיטות ואלקות בהתחדשות, משא"כ ניסן הוא עבודת הצדיקים בדרך "מלמעלה למטה", דמצד בחי' זו הרי הוא מלכתחילה קרוב ומיוחד עם אלקות ונרגש להיפך דאלקות הוא בפשיטות ומציאות העולם הוא בהתחדשות.

ונמצא דרבי אליעזר קאי על חיצוניות הבריאה הנמשך בפועל ע"י דיבורו ית', וזהו דקאמר בתשרי נברא העולם, דתשרי מורה על העבודה בדרך מלמטה למעלה ושייך לחיצוניות הבריאה, משא"כ רבי יהושע קאי על פנימיות הבריאה הנמשך ממחשבתו ית', וזהו דקאמר בניסן נברא העולם, דניסן מורה על העבודה בדרך מלמעלה למטה ושייך לפנימיות הבריאה עיי"ש⁵.

והנראה מבואר בזה, דרבי אליעזר ורבי יהושע אזלי בזה לשיטתייהו הכללית אם אזלינן בתר עבודת האדם והעלאה מלמטה למעלה או בתר ההמשכה מלמעלה למטה, דלר"א אזלינן בתר עבודת האדם והעלאה מלמטה למעלה ולכן ס"ל בתשרי עתידין להגאל והגאולה תבוא דוקא ע"י עבודת התשובה דבנ"י מצד עצמם, וכמו"כ בבריאת העולם שמדגיש את העבודה בדרך מלמטה למעלה השייך לחיצוניות הבריאה.

אכן לר"י אזלינן בתר ההמשכה מלמעלה למטה ולכן ס"ל בניסן עתידין להגאל ושהגאולה תבוא גם אם אין עושין תשובה מעצמן אלא ע"י הכרח מלמעלה, וכמו"כ בבריאת העולם שמדגיש את העבודה בדרך מלמעלה למטה השייך לפנימיות הבריאה.

מדת הדין והמחשבה או מדת החסד והמעשה

ג. והנה ב'בית האוצר' להגר"י ענגיל ז"ל ח"ב כלל ב' הביא גם הוא הפלוגתא הנ"ל דרבי אליעזר ורבי יהושע בזמן בריאת העולם, אלא שכתב לבאר יסוד פלוגתתם בזה

(5) וראה גם סה"מ מלוקט שם וש"נ.

באו"א דאזלי לשיטתייהו הכללית בכ"מ בש"ס אם מדת הדין והמחשבה מכריע או מדת החסד והמעשה.

דהנה ר"א מתלמידי ב"ש הי' ושיטתו תמיד כשיטת ב"ש, משא"כ ר"י דהוא מתלמידי ב"ה הנה שיטתו נוטה לשיטת ב"ה, ונודע בספרי חכמי האמת דב"ש הם ממדת הדין ולכן הם מחמירין תמיד משא"כ ב"ה הם ממדת החסד ולכן הם מקילין תמיד, וכמו"כ מבואר דמדת הדין שרשו במחשבת הבריאה ולכן אליהם כח המחשבה משא"כ מדת החסד שענינו במעשה הבריאה לא אליהם לי' כח המחשבה כ"כ ובעי מעשה דוקא [יעויין יסודי הדברים בזה ב'בית האוצר' שם].

ויעויין בתוס' לר"ה שם ד"ה כמאן כתבו שהביאו מדברי ר"ת ז"ל בתיווך ב' הדיעות בזמן הבריאה דאלו ואלו דברי אלקים חיים, ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לברוא ובניסן היתה הבריאה בפועל עיי"ש, ולפ"ז נמצא מכוון מאד דר"א מדתו מדת הדין שהוא משרש המחשבה ולכן ס"ל בתשרי נברא העולם שאז היתה הבריאה במחשבה, אכן ר"י מדתו מדת החסד שהוא משרש המעשה ולכן ס"ל בניסן נברא העולם שאז היתה הבריאה במעשה עיי"ש.

ד. והנה הגם כי ביאור יסוד הפלוגתא בזמן הבריאה להגר"י ענגיל ז"ל שונה מביאורו של רבינו הנ"ל, מ"מ יש להעיר דגם לביאור הגר"י ענגיל ז"ל עדיין יש לקשר סברת מחלוקתם דר"א ור"י בזמן הבריאה [אם מדת הדין והמחשבה מכריע או מדת החסד והמעשה] לשיטתם הכללית לפי משנתו של רבינו דחלוקים אם אזלינן בתר בחי' העלאה מלמטה למעלה או בתר בחי' המשכה מלמעלה למטה.

(6) דר"א שמותי הוא מתלמידי ב"ש וכמבואר בכ"מ, וראה 'גליוני הש"ס' קידושין כט,א בתוס' ד"ה אותו ובהנסמן שם, וכ"כ ב'בית האוצר' בכ"מ, וראה בס' 'תפארת יוסף' (מלוקט מאוצרות הגר"י ענגיל ז"ל) ע"ס בראשית עמ' ט' הערה כז ובהנסמן שם בארוכה וש"נ. ולהעיר מ'רשימות' חוברת יג בביאור דעת ר"א בריש ברכות, ושם דר"א "היה מהמחמירים בב"ש".

(7) ובשתים, הא' בסברת הפלוגתא דלרבינו פליגי אם אזלינן בתר עבודת האדם והעלאה מלמטה למעלה השייך לחיצוניות הבריאה או בתר ההמשכה מלמעלה למטה השייך לפנימיות הבריאה ולהגר"י ענגיל ז"ל פליגי אם אזלינן בתר מדת הדין שהוא משרש המחשבה או בתר מדת החסד שהוא משרש המעשה, והב' דלרבינו אזלינן כהשיטה דבניסן עלה במחשבה לברוא את העולם ובתשרי נברא העולם במעשה בפועל משא"כ להגר"י ענגיל ז"ל דס"ל כהשיטה דבתשרי עלה במחשבה לברוא ובניסן היתה הבריאה בפועל [וראה לקו"ש חט"ז שם הערה 20 וש"נ].

ולהעיר דלפי רבינו יוצא דענין "המחשבה" שבבריאה מתאים לבחי' "המשכה מלמעלה למטה" (רבי יהושע) וענין "המעשה" שבבריאה מתאים לבחי' "העלאה מלמטה למעלה" (רבי אליעזר), משא"כ להגר"י ענגיל ז"ל יוצא בדיוק להיפך דענין "המחשבה" שבבריאה מתאים לבחי' "העלאה מלמטה למעלה" (רבי אליעזר) וענין "המעשה" שבבריאה מתאים לבחי' "המשכה מלמעלה למטה" (רבי יהושע) ודו"ק.

והוא ע"פ הידוע דמדת הדין ענינה העלאה מלמטה למעלה משא"כ מדת החסד ענינה המשכה מלמעלה למטה [וכמבואר בדא"ח בכ"מ, וכן הובא גם בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם בתחילתו עיי"ש], וא"כ נמצא דגם לפי ביאורו של הגר"י ענגיל ז"ל אזלי רבי אליעזר ורבי יהושע לשיטתייהו הכללית אם אזלינן בתר עבודת האדם והעלאה מלמטה למעלה או בתר ההמשכה מלמעלה למטה, דר"א מדתו מדת הדין שענינה העלאה מלמטה למעלה ור"י מדתו מדת החסד שענינה המשכה מלמעלה למטה ודו"ק.

מקור המים מהאוקיינוס או מהרקיע

ה. עוד איתא בתענית (ט, ב) "תניא רבי אליעזר אומר כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה שנאמר (בראשית ב, ו) ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, אמר לו רבי יהושע והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן, א"ל ממתקין בעבים, רבי יהושע אומר כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה שנאמר (דברים יא, יא) למטר השמים תשתה מים, אלא מה אני מקיים ואד יעלה מן הארץ מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהן כנוד ומקבלין מי מטר וכו'".

וב'בית האוצר' להגר"י ענגיל ז"ל ח"א כלל כז (ד"ה ודע דמה)⁸ כתב לבאר סברת פלוגתתם ע"ד הסוד דתלוי במהותם ומדריגתם, דר"א ס"ל עננים מלמטן והיינו מצד מדתו בחי' הדין שענינה היא אתערותא דלתתא ואור חוזר מלמטה למעלה, אכן ר"י ס"ל עננים מלמעלן והיינו מצד מדתו בחי' החסד שענינה היא אתערותא דלעילא ואור ישר מלמעלה למטה⁹.

והנראה מבואר בזה, דר"א ור"י אזלי גם בענין ומקור הגשמים לשיטתייהו הכללית אם אזלינן בתר בחי' העלאה מלמטה למעלה והמשכה שע"י אתעדל"ת או בתר בחי' המשכה מלמעלה למטה ואתעדל"ע מצד עצמה וכמוש"נ.

(8) כ"ה הסגנון ב'בית האוצר' שם דר"א ור"י פליגי אם "עננים מלמטן" או "עננים מלמעלן", וע"ד פלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי וב"ר שם, וכנראה שהבין הגר"י ענגיל ז"ל דהיינו הך. האומנם במחכ"ת נראה לכאורה להוכיח דהם ב' פלוגתות ונקודות שונות ונפרדות זו מזו, דר"א ור"י פליגי במקור "המים" אם מלמטה ממימי האוקיינוס הם באים או מלמעלה מהרקיע [ולעולם יתכן לומר דלכו"ע גם לר"י "העננים" עצמם מלמטן הם באים ועולים עד לרקיע וכו'], משא"כ ר"י ור"ל דפליגי בנוגע ל"העננים" עצמם אם מלמעלה היו או מלמטה. ויש להאריך בזה טובא ואכ"מ מפני קוצר היריעה, ועוד חזון למועד בע"ה.

(9) כ"ה הסגנון ב'בית האוצר' שם דר"א ור"י פליגי אם "עננים מלמטן" או "עננים מלמעלן", וע"ד פלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי וב"ר שם, וכנראה שהבין הגר"י ענגיל ז"ל דהיינו הך. אמנם ראה להלן בפנים שכתבנו לדייק ולהוכיח בזה דהם ב' פלוגתות שונות ונפרדות זו מזו, דר"א ור"י פליגי במקור "המים" אם מלמטה מהאוקיינוס הם באים או מלמעלה מהרקיע [ולעולם יתכן לומר דלכו"ע גם לר"י "העננים" עצמם מלמטן הם באים ועולים עד לרקיע וכו'], ור"י ור"ל פליגי בנוגע ל"העננים" עצמם אם מלמעלה היו או מלמטה עיי"ש.

עננים מלמטן או מלמעלן

ו. והנה יעויין ב'בית האוצר' שם שכתב לבאר בזה עוד דרבי יוחנן וריש לקיש פליגי גם כן בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע הנ"ל, דרבי יוחנן ס"ל כרבי יהושע דעננים מלמעלן וריש לקיש ס"ל כרבי אליעזר דעננים מלמטן, וכמבואר בתוס' סוכה יב, א ד"ה בפסולת בשם הירושלמי (סוכה פ"א ה"ה) והמדרש רבה (ב"ר יג, יא) דר"י אמר עננים מלמעלן היו ור"ל אמר עננים מלמטן היו עיי"ש.

וביאר הגר"י ענגיל ז"ל יסוד פלוגתתם לפי דרכו שם דאזלי לשיטתייהו במהותם ומדריגתם, דר"י היה מדריגתו ומהותו חסד ור"ל היה מדריגתו ומהותו הדין, ועל כן ר"י לשיטתי' ס"ל עננים מלמעלן והיינו מצד מדתו בחי' החסד שענינה היא אתערותא דלעילא ואור ישר מלמעלה למטה כשיטת רבי יהושע, ור"ל לשיטתי' ס"ל עננים מלמטן והיינו מצד מדתו בחי' הדין שענינה היא אתערותא דלתתא ואור חוזר מלמטה למעלה כשיטת רבי אליעזר.

ומסיים שם "ועל כן זה גם כן יורה על היות רבי יוחנן מדתו החסד וריש לקיש מדתו הדין, ובכתבי אגדה שלי הבאתי עוד ראיות נכוחות לזה".

סיני ועוקר הרים

ז. ויש להעיר בזה להמבואר בדברינו במ"א בביאור שיטתם, דרכי לימודם ומדריגתם דר"י ור"ל דאזלי בזה לשיטתייהו בכ"מ בש"ס, דרבי יוחנן היה בבחי' סיני וריש לקיש בבחי' עוקר הרים (סנהדרין כד, א ובפרש"י שם ובכ"מ).

וראה גם 'רשימות' חוברת יב שביאר רבינו שיטתם של רבי יוחנן וריש לקיש בכ"מ, ובהערה שם ר"י מארי תלמודא דמערבא אור ישר ר"ל מקשה כ"ד קושיות ב"מ פ"ד א", והרי כבר נתבאר בכ"מ¹⁰ דרך הלימוד של תלמוד ירושלמי הוא סיני ובבלי הוא עוקר הרים.

והנה ב'רשימות' שם נתבאר עוד בענין אופן עבודתם דר"י ור"ל, דר"י היה במדרי' הצדיקים ור"ל היה במדרי' הבע"ת וכמבואר בכ"מ שנשמנו בה'רשימה' שם, ועפ"ז מבאר רבינו שיטתם של ר"י ור"ל בהלכה דמתאימה לאופן עבודתם דבחי' צדיקים ובע"ת עיי"ש.

(10) ע"פ סוף הוריות, ראה לקו"ש ח"ג עמ' 32 ובהערות 21, 23, ח"ח עמ' 407 הערה 62, סה"מ תש"ח שם וש"נ, וראה גם 'רשימות' חוברת ז' בתחילתו.

ויעויין בלקו"ש ח"י עמ' 83 שנתבאר דשתי המדריגות ד"בור סוד שאינו מאבד טפה" ו"כמעין המתגבר" [שהם הם ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים¹¹], בעבודת האדם הם ב' המדרי' דצדיקים ובעלי תשובה, דהצדיק הולך בדרך ישרה ועובד את ה' בענייני תומ"צ כפי שנתנו ונשפעו מלמעלה והוא כלי הראוי לקבל כל ההשפעות שע"י תומ"צ ("בור סוד"), אכן הבע"ת מחדש דבר ומהפך גם הזדונויות לזכויות (וראה גם 'שערי אורה' שם ושאר המ"מ שנסמנו לעיל, ולהעיר גם מ'רשימות' ח"ז עיי"ש).

ונמצא מבואר דמדריגתם דר"י ור"ל [צדיקים ובע"ת, המשכה מלמעלמ"ט בבחי' אור ישר והעלאה מלמטלמ"ע בבחי' אור חוזר] מתאימים הם שפיר לדרכי לימודם סיני ועוקר הרים.

ויש להעיר בזה גם מהמבואר בדא"ח בכ"מ בביאור מדריגתם של תלמוד בבלי וירושלמי ע"ד הסוד, דתלמוד ירושלמי ענינו המשכה מלמעלמ"ט בבחי' אור ישר ותלמוד בבלי ענינו העלאה מלמטלמ"ע בבחי' אור חוזר, והרי גם זה מתאים עם דרכי לימודם דהבבלי והירושלמי הנ"ל סיני והמשכה מלמעלמ"ט או עוקר הרים והעלאה מלמטלמ"ע¹².

ח. ומעתה יבואר דהכל עולה בקנה אחד עם דברי הגר"י ענגיל ז"ל בשרש נשמתם דר"י ור"ל בבחי' הספירות¹³, דשרש נשמת ר"י הי' מספירת החסד ור"ל מספירת הגבורה, דספירת החסד ענינה המשכה מלמעלמ"ט בבחי' אור ישר וספירת הגבורה ענינה העלאה מלמטלמ"ע בבחי' אור חוזר וכנ"ל, וא"כ נמצא דמדרי' ר"י בחי' צדיק וסיני מתאימה היטב עם שרש נשמתו בספירת החסד, ומדרי' ר"ל בחי' בע"ת ועוקר הרים מתאימה היטב עם שרש נשמתו בספירת הגבורה¹⁴.

11) ראה ספורנו אבות ב, ט. ובפי' הרע"ב שם "לענין הבקיות והזכרון היה רבי אליעזר מכריע, ולענין החרפות והפלפול היה רבי אלעזר בן ערך מכריע", והן הן הדברים. וראה גם 'תורת מנחם - התוועדיות' שיחת ש"פ דברים ה'תשמ"ב וש"נ.

12) ראה שערי אורה לכ"ק אדמו"ר האמצעי ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד-נ"ו, סה"מ תש"ח ד"ה אמר רבא פי"א-י"ב ועוד וש"נ.

13) להעיר מדרך לימוד ה'לשיתיהו' הייחודית של רבינו בכ"מ לחבר ולקשר השיטה הכללית עם נשמתו של בעלי השיטה, ראה לקו"ש ח"ו בא ב', לקו"ת שה"ש מח, ג. וראה גם עד"ז ב'בית האוצר' מע' א כלל כז, מע' ב כלל ב. ועוד.

14) מדי דברי בו יש להעיר עד"ז גם בדרכי לימודם של בית שמאי שהי' בבחי' עוקר הרים ("מחדדי טפי" יבמות יד, א, "חרפי טפי" עירובין ו, ב, תוד"ה כאן). וכבר נתבאר לעיל בדברי הגר"י ענגיל ז"ל (וכ"ה מבואר בדא"ח בכ"מ לקו"ת שם עוד, וראה לקו"ש ח"ו שם) דשרש נשמת ב"ש היא מספירת הגבורה, ונמצא דזה שפיר מתאים ועולה בקנה אחד עם דרך לימודם דב"ש בבחי' עוקר הרים והעלאה מלמטלמ"ע (ראה 'שערי אורה' שם ושאר המ"מ שנסמנו לעיל).

ועוד יש להעיר בזה טובא ובהמסתעף בשיטתם דרבי אליעזר ורבי יהושע דאזלי לשיטתייהו הכללית הנ"ל בכ"מ בש"ס, ועוד חזון למועד בע"ה.

ט. כ"ה הסגנון ב'בית האוצר' שם דר"א ור"י פליגי אם "עננים מלמטן" או "עננים מלמעלן", וע"ד פלוגתא ר"י ור"ל בירושלמי וב"ר שם, וכנראה שהבין הגר"י ענגיל ז"ל דהיינו הך. האומנם במחכ"ת נראה לכאורה להוכיח דהם ב' פלוגות ונקודות שונות ונפרדות זו מזו, דר"א ור"י פליגי במקור "המים" אם מלמטה ממימי האוקיינוס הם באים או מלמעלה מהרקיע [ולעולם יתכן לומר דלכו"ע גם לר"י "העננים" עצמם מלמטן הם באים ועולים עד לרקיע וכו'], משא"כ ר"י ור"ל דפליגי בנוגע ל"העננים" עצמם אם מלמעלה היו או מלמטה. ויש להאריך בזה טובא ואכ"מ מפני קוצר היריעה, ועוד חזון למועד בע"ה.

י. ע"פ סוף הוריות, ראה לקו"ש חי"ג עמ' 32 ובהערות 21, 23, חי"ח עמ' 407 הערה 62, סה"מ תש"ח שם וש"נ, וראה גם 'רשימות' חוברת ז' בתחילתו.

יא. ראה ספורנו אבות ב, ט. ובפ"י הרע"ב שם "לענין הבקיאות והזכרון היה רבי אליעזר מכריע, ולענין החריפות והפלפול היה רבי אלעזר בן ערך מכריע", והן הן הדברים. וראה גם 'תורת מנחם' - התנועות 'שיחת ש"פ דברים ה'תשמ"ב וש"נ.

יב. ראה שערי אורה לכ"ק אדמו"ר האמצעי ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד-נ"ו, סה"מ תש"ח ד"ה אמר רבא פי"א-י"ב ועוד וש"נ.

האומנם דיש להעיר בכל זה משיטת ודרך לימודו דרבי אליעזר, דהנה ידוע דרבי אליעזר סתם ובר פלוגתא דרבי יהושע היינו רבי אליעזר בן הורקנוס (ראה סדה"ד ע' רבי אליעזר הגדול וע' רבי יהושע בן חנני' וש"נ), והרי שיטת לימודו דר"א הוא כמבואר ב'פרקי אבות' (פ"ב מ"ט) בבחי' "בור סוד שאינו מאבד טפה" שהוא הוא בחי' "סיני" (ראה לקו"ש ח"י הנ"ל בפנים, ובהנסמן לעיל הערה יא), וצע"ק לפ"ז איך להתאים שיטת ודרך לימודו דסיני עם מדרי' ושרש נשמתו מספירת הגבורה בבחי' העלאה מלמטלמ"ע, ולכאורה הרי שיטת הסיני מתאימה יותר לבחי' הצדיקים ואור ישראל מספירת החסד וכנ"ל וצ"ע.

ודאתינן להכי הנה יש להעיר מהמובא בסדה"ד שם דרבי אליעזר היה כהן (ראה ע' רבי אליעזר הגדול בשם ס' ידי משה) ורבי יהושע היה לוי (ראה ע' רבי יהושע בן חנני' ובהנסמן שם), והרי מבואר בדא"ח בכ"מ (ראה 'לקוטי לוי יצחק' ח"ב פ' פנחס עמ' תמא ועוד) דבחי' כהן שייך לספירת החסד ובחי' לוי לספירת הגבורה, ולאידך הנה להמבואר בפנים שרש נשמת ר"א הוא ממדת הדין והגבורה ור"י ממדת החסד ודו"ק.

ולהעיר ממשנת ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו הדרן הא' למס' פסחים בביאור שיטת רבי ישמעאל שהיה כהן, ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

יג. להעיר מדרך לימוד ה'לשיטתיהו' הייחודית של רבינו בכ"מ לחבר ולקשר השיטה הכללית עם נשמתו של בעלי השיטה, ראה לקו"ש ח"ו בא ב', לקו"ת שה"ש מח, ג. וראה גם עד"ז ב'בית האוצר' מע' א כלל כו, מע' ב כלל ב. ועוד.

יד. מדי דברי בו יש להעיר עד"ז גם בדרכי לימודם של בית שמאי שהי' בבחי' עוקר הרים ("מחדדי טפי" יבמות יד, א, "חריפי טפי" עירובין ו, ב תוד"ה כאן). וכבר נתבאר לעיל בדברי הגר"י ענגיל ז"ל (וכ"ה מבואר בדא"ח בכ"מ לקו"ת שם עוד, וראה לקו"ש ח"ו שם) דשרש נשמת ב"ש היא מספירת הגבורה, ונמצא דזה שפיר מתאים ועולה בקנה אחד עם דרך לימודם דב"ש בבחי' עוקר הרים והעלאה מלמטלמ"ע (ראה 'שערי אורה' שם ושאר המ"מ שנסמנו לעיל).

האומנם דיש להעיר בכל זה משיטת ודרך לימודו דרבי אליעזר, דהנה ידוע דרבי אליעזר סתם ובר פלוגת' דרבי יהושע היינו רבי אליעזר בן הורקנוס (ראה סדה"ד ע' רבי אליעזר הגדול וע' רבי יהושע בן חנני' וש"נ), והרי שיטת לימודו דר"א הוא כמבואר ב'פרקי אבות' (פ"ב מ"ט) בבחי' 'בור סוד שאינו מאבד טפה' שהוא הוא בחי' 'סיני' (ראה לקו"ש ח"י הנ"ל בפנים, ובהנסמן לעיל הערה יא), וצע"ק לפ"ז איך להתאים שיטת ודרך לימודו דסיני עם מדרי' ושרש נשמתו מספירת הגבורה בבחי' העלאה מלמטלמ"ע, ולכאורה הרי שיטת הסיני מתאימה יותר לבחי' הצדיקים ואור ישר מספירת החסד וכנ"ל וצ"ע.

ודאיתנן להכי הנה יש להעיר מהמובא בסדה"ד שם דרבי אליעזר היה כהן (ראה ע' רבי אליעזר הגדול בשם ס' 'ידי משה') ורבי יהושע היה לוי (ראה ע' רבי יהושע בן חנני' ובהנסמן שם), והרי מבואר בדא"ח בכ"מ (ראה 'לקוטי לוי יצחק' ח"ב פ' פנחס עמ' תמא ועוד) דבחי' כהן שייך לספירת החסד ובחי' לוי לספירת הגבורה, ולאיך הנה להמבואר בפנים שרש נשמת ר"א הוא ממדת הדין והגבורה ור"י ממדת החסד ודו"ק.

ולהעיר ממשנ"ת ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו הדרן הא' למס' פסחים בביאור שיטת רבי ישמעאל שהיה כהן, ויש להאריך בזה, ואכ"מ.



מתנות עניים לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

ידוע שלע"ל נחזור לקיים מצוות התלויות בארץ. ובנוסף לתרומות ומעשרות וכו' ישנם הענינים של מתנות עניים, דהיינו לקט שכחה פאה ומעשר עני, שגם הם יחזרו לע"ל. ראה בסה"ש תש"ן ח"א ע' 367 "מתנות עניים" (פאה וכיו"ב) הם מהמצוות

התלויות בארץ וקיומם בשלימות יהי' בגאולה האמתית והשלימה...". ובפרט לפי הדעות¹⁵ שרק בזמן שכל ישראל עלי' ישנו חיוב של מתנות עניים הנ"ל מה"ת, משא"כ בזמנה"ז הוא מדרבנן, א"כ לע"ל מכיון שיהי' ביאת כולכם, הרי יהי' החיוב עוד ביתר שאת מבזמנה"ז, שנקיים מצוות אלו מה"ת.

ולכאור' יש לעיין, דידוע דלע"ל לא יהי' עניים, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, כמו שהאריך הרמב"ם בסוף ספרו, ומה מקום יש למתנות עניים אז. והרי זה דומה לכאור' למש"כ הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"א ה"ג "מתנות עניים שבשדה שאין העניים מקפידין עליהן הרי הן של בעל השדה", ומכ"ש שבמעמד ומצב שלכתחילה אין עניים, שהן שייכים לבעל השדה, ויתירה מזו שלכאור' מלכתחילה אי"צ להפריש מתנות עניים¹⁶.

ולכאורה י"ל בפשטות ע"פ המבואר בשיחת קודש אור לי"ג אלול תנש"א, שבתקופה הראשונה דימות המשיח עדיין יהיו אביונים משא"כ בתקופה הב' ¹⁷. [ואולי יש לקשר זה עם המבואר בכ"מ שיהי' חילוק בתחלת תקופה הראשונה בין תלמידי חכמים ועמי הארץ, דמסטרייהו - דע"ה דוקא - לית בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד¹⁸. שעפ"ז י"ל שהעניים שיהיו אז יהיו אלו שבדרגת ע"ה]. וא"כ בתקופה הראשונה עדיין יהי' קיום מצוות דמתנות עניים לעניים שיהיו אז. [ואע"פ לכל בני" (ובפשטות גם לעמי הארץ) יהיו שדות לע"ל, שהרי יהי' חלוקה חדשה, כמבואר בנבואת יחזקאל מ"ח, וראה ב"ב קכב, א אודות החלוקה לע"ל "לעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק", מ"מ לכאור' עדיין אין זה שולל מעמד ומצב של עניות, שיצטרכו לקבל מתנו"ע, וכבר מצינו בהלכה שיש בעל שדה שהוא עני, (שגם הוא צריך ליתן המתנות, כמבואר ברמב"ם הל' מתנו"ע פ"א ה"ח "ואפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו"). ויל"ע].

15 ראה הנסמן ברמב"ם הוצאת פרנקל בספר המפתח על הל' מתנו"ע פ"א ה"ד. אבל בהתוועדויות תשמ"ה ח"ה ע' 2698 משמע שס"ל בדעת הרמב"ם שגם עכשיו הוא מה"ת.

16 וראה בצפ"נ שם על הרמב"ם ה"ח וה"י במה שמבאר ההפרש בין הלכה זו לבין מה שכתוב בהלכה י' ש"פסקו העניים מלבקש ולחזור עליהם הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם" דמשמע שם שאין הבעה"ב זוכה בהם, ומחלק בין היכא שחל שם פאה עליהם, דאז לא יכול הבעל הבית לזכות בהם, להיכא שמלכתחילה אין העניים מקפידין שאז לא חל שם פאה עליהם. שאז זוכה בהם בעה"ב. וראה ג"כ שו"ת צפ"נ החדשות בקונטרס מתנות עניים מכתב ג' ואילך. מה שנסמן ברמ"ם הוצאת פרנקל בספר המפתח שם בה"א וה"ג.

17 וראה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ג, ח"ב סי' ע"ב, ומ"ש בגליון א' כט.

18 תניא אגה"ק סכ". וראה שיחת ש"פ שמיני תשמ"ב סי"ב ואילך. הערה בסה"מ תש"ט ע' 184 (נדפס ג"כ בלק"ש ח"ד ע' 363). ועוד.

ולגופו של ענין יש להעיר, דבזמן הזה, מנהג הנפוץ בא"י הוא לא להפריש מתנות אלו. ובהתועדויות תשמ"ה ח"ה ע' 2698 כ' ע"ז וזלה"ק: "כאשר משהו ישאל ויברר כיצד נוהגים כיום בא"י בנוגע למצות לקט שכחה ופאה – יודע לו שאין נוהגים כיום במצוות אלו. ולכאורה המקור לכך הוא בשו"ע יו"ד סי' של"ב "לקט שכחה ופאה אם אין עניי ישראל מצויים שם ליטלם, אין צריך להניחם", וכתב הרמ"א "והאידינא אין נוהגין בהם, לפי שהרוב עכו"ם, ואם יניחום יבואו עכו"ם ויטלום".

אמנם, עדיין אינו מובן: מפורש בשו"ע הטעם לכך ש"האידינא אין נוהגין בהם" – "לפי שהרוב עכו"ם", ומכיון שכן, הרי כאשר נשתנה המצב וישנם רוב ישראל, כפי שהמצב הוא בארץ ישראל מאז שנתחדשו בה מושבות וכפרים של בני"י (במשך מאה השנים האחרונות) – מדוע לא יקיימו מצות לקט שכחה ופאה?!

ואין לומר שלא מקיימים מצוות אלו במושבות וכפרים הנ"ל מפני שלכאנ"א מבני המושב או הכפר יש שדה משלו, כך שאין שם עניים – דמכיון שכאשר יבוא שם עני יתחייבו לתת לו לקט שכחה ופאה, א"כ, מדוע לא יביאו עני ממקום אחר כדי לזכות בקיום מצות לקט שכחה ופאה?!

...ובפרט כאשר מחפשים ומשתדלים ככל האפשרי להוסיף בברכתו של הקב"ה ביבולה של השדה כו' – הרי בודאי ובודאי שצריכים להשתדל בקיום המצוות התלויות בארץ, ובכללן – לקט שכחה ופאה! ". עכלה"ק.

ומזה נראה ברור דעתו הק' דגם בזמן הזה יש להשתדל ל)קיים מצוות אלו. וראה גם בשו"ת צפע"נ החדשות ח"א קונטרס מתנות עניים מכתב ג' ואילך, דס"ל להצפע"נ דבזמן הזה צריך לקיים מצוות אלו, ואם לא השאירו הבעלים המתנות בשביל העניים, צריך הלוקח להפריש מהם המתנות, ע"ש!

והנה עוד טעם ליישב הנהוג בא"י כיום, מובא בספר ארץ ישראל (להרב טוקצינסקי) ע' קנ"ב: "דבזמננו אין שווה לעניים לכתת רגלם לשדות, ללקט הלקט והשכחה והפאה. הרווח שיריחו בזה על ידי הטורח, אין שווה להם, דביישוב גופא יכולים לאסוף מקבוץ נדבות בלי טורח רב פי יותר, אלא שבאם בקרבת השדה נמצא עני או עניים שכן שווה להם הטורח ללקטם, ודאי החיוב לבעל השדה להניח להם ללקט הלקט השכחה והפאה". ועד"ז כתבו עוד, שבהטרחה ולנסוע ולקבץ (ובפרט כשצריכים לשלם בשביל הנסיעה) הם מפסידים יותר ממה שהיו מרוויחים בהלקט שכחה ופאה. ומה גם שהטרחה בטחינה וכו' עד לאפי' ובישול אינו שווה להם כנגד הרווח.

אבל כאמור גם בספר הנ"ל, עדיין לא יתורץ במקומות שהשדות הם סמוכים ליישובים שנמצאו בהם עניי ישראל. וגם הטרחה של טחינה וכו' לא שייך בפירות וכו"ב שאינם צריכים תיקון. וכמו שכתבו מחברי זמנינו.

ולכאורה מהשיחה הנ"ל מודגש עוד נקודה, שגם את"ל שלהעני עצמו אינו כדאי כל הטורח כדי לקבל לקט שכחה ופאה, אבל בעלי השדות יש להם ענין להשתדל ולהביא עניים כדי לזכות בקיום מצוות אלו.

עכ"פ בנוגע לעת"ל מפורש בהשיחה הנ"ל שיקיימו אז מצוות אלו בשלימותם¹⁹. [ולכאן] י"ל דגם אם יהי' אז מקומות שיהי' שייך בהם ההיתרים הנ"ל, הרי לע"ל בודאי ישתדלו בני' להביא עניים ולקיים מצוות אלו בשלימותם, כידוע שלע"ל יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות "כמצות רצונך".

ויה"ר שנוכח להגאולה האמתית והשלימה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

דעת בקנין*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בלקוטי שיחות (חי"א שיחה א' לפ' תשא אות ז') מבאר הרבי (גם) ע"ד ההלכה איך שאהרן הכהן לא עבר ח"ו על איסור עשיית ע"ז בעשיית העגל, דמאחר שהזהב לא היתה שלו, והוא בודאי לא רצה לקנותו, נמצא שמעולם לא קנהו דהרי א"א שאדם יקנה איזה דבר נגד רצונו. ושוב חלה הכלל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ונמצא דעשיותיו לא אסרו את הזהב לעשותו ע"ז (יעו"ש בהמשך מדוע לא מהני ה'גילוי דעת' של בני' דניחא להו בזה, ואכ"מ).

וע"ז שכתב ש"א א שאדם יקנה דבר נגד רצונו, מעיר בהערה 45, דאפילו לשיטת הנמוק"י (ב"מ יא) דרק בקנין דרבנן אמרינן דכשלא ניחא ליה באותה קנין אינו קונה על ידו (כמו זה שגילה דעתיה "דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה

19) ולהעיר מברכות דף לה ע"ב "ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמן כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיות כדי לפטרן מן המעשר", ורש"י בפסחים דף ט' ע"א ד"ה ואי בעית אימא הביא מאחז"ל זה בלשון "חסידים הראשונים", ובודאי לע"ל כל ישראל יהיו במדרגא זו של "חסידים הראשונים", שגם אם ישנו צד היתר כו' ישתדלו לקיים מצוות אלו בשלימותם.

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

דנקני"), משא"כ בקנין דאורייתא ה"ה קונה גם כשלא ניחא ליה בזה! הרי כתב החת"ס "דלא אמרה אלא במי שרוצה לקנות דבר זה עתה בשום קנין וכו' אבל אם אין דעתו לקנות כלל לא אמר שיקנה על כרחו" (וכ"ה בשו"ת רעק"א ושל אדמו"ר הצ"צ – ראה בהערה ובשוה"ג שם).

ובהערה 47 מוסיף, דאע"פ שכתבו כו"כ ראשונים (נמוק", רשב"א וריטב"א) דהיכא שדעת אחרת מקנה, קונים גם בלי כוונה (ושוב יקשה שבנדוד"ד הי' מצב של דעת אחרת מקנה והי' צריך אהרן לקנות את הזהב גם אם לא הי' רוצה בו)? הרי חילק הקצוה"ח (סי' ערה סכ"ה) "דהיינו דוקא בלא כוונה אבל אם כיוון שלא לקנות ודאי אינו קונה בע"כ".

וממשיך בהערה: "וצ"ע אם סברא זו של הקצוה"ח היא דוקא היכא שלא כיוון לקנות כלל, משא"כ אם כיוון לקנות בקנין אחר, הנה אף שבפירוש כיוון שלא לקנות בקנין זה, קנה בע"כ, כנ"ל הערה 45. ואכ"מ".

והיינו דהקצוה חידש דגם היכא דלא בעינן דעת לקנות – כמו במקרה שדעת אחרת מקנה – מ"מ אם מכוין שלא לקנות (היינו שאינו מצב של חיסרון כוונה גרידא, אלא כוונה שלילית) אז אינו קונה. ובזה מסתפק הרבי, האם זה נכון גם היכא דמכוין שלא לקנות בקנין מסויים, אמנם יש לו דעת כללי לקנות, האם מהני לו אותו קנין שמכוין שלא לקנות על ידו, או לא.

ויש להבין מהו עומק ספק זה, והיינו מהי הסברא לכאן ולכאן?

ב. גם יש להבין מדוע בכלל מביא הרבי ספק זה כאן בשיחה, הרי לכאורה אינו נוגע כלל לנידון המדובר; דאצל אהרן הכהן לא הי' דעת לקנות כלל, ולא הי' שם מצב שרצה לקנות בכללות ורק לא בקנין מסויים! (ואף שלפנ"ז בהערה 45 הוזכר ענין זה של מי שיש לו דעת לקנות בכלל ולא בקנין מסויים, הרי זה היתה רק לענות על הקושיא משיטת הנמוק"י כנ"ל, אבל לכאורה אין זה נוגע להמשך הענין עד להסתפק האם חידוש מסויים של הקצוה נאמר גם בזה או לא).

ובגוף הספק יש לתמוה דלכאורה איך אפשר להסתפק בכוונת הקצוה כלל, הרי עיקר חידושו נאמר לגבי מקרה כזה ממש שהי' לאדם כוונה כללית לקנות ורק שלא רצה לקנות בקנין מסויים!

דז"ל – אחרי שמביא דברי הראשונים דהיכא ששישנה דעת אחרת אז ל"צ כוונה לקנות – "ואין להקשות מדברי הרשב"א . . . הובא בב"י . . . בהא דמסירה קונה ברשות הרבים ומשיכה דוקא בסימטא, וז"ל, ואע"ג דמסירה בכלל משיכה, משום דכיון שמשך גלי אדעתיה במשיכה ניחא ליה דליקני במסירה לא ניחא ליה דליקני ע"ש. והא בדעת אחרת מקנה לא בעי כוונה לקנין [?] משום דהיינו דוקא בלא כוונה, אבל אם כיון שלא

לקנות ודאי אינו קונה בעל כרחו, וכיון דגלי אדעתיה דבמסירה לא נחא ליה דליקני אלא במשיכה אינו קונה בעל כרחו במסירה".

והרי לנו להדיא דחידושו של הקצות דכוונה שלילית מונעת הקנין (גם היכא דלא בעינן כוונה חיובית), נאמר לענין מצב כזה שבכלל רצה לקנות אלא שברצונו שלל קנין מסויים! וא"כ איך מסתפק הרבי אם סברת הקצות נאמרה גם לגבי מצב כזה?

גם צלה"ב 'מהלך' שתי ה'הערות' דעסקינן בהו, דבהערה הראשונה (45) מבאר איך שבאמת צריכים דעת לקנות (דלא כפי מה שה' נשמע מדברי הנמוק"), ובהערה השניה (47) מבאר דאע"פ דבאמת בנידון זה לא צריכים דעת לקנות – מחמת זה דהוה מצב של דעת אחרת מקנה – מ"מ דעת שלא לקנות מונעת הקנין; ולכאורה אינו מובן, אם באמת במקרה זה לא בעינן דעת לקנות (כבהערה השניה), אז מדוע נוגע להשמיענו דבר זה דבכלל בקנינים כן בעינן דעת לקנות, אשר זה היתה תוכן הערה הראשונה כנ"ל!?

ג. ואולי י"ל הביאור בכ"ז: כשהקצות אומר דכש"כיוון שלא לקנות ודאי אינו קונה בע"כ, הרי בפשוט הכוונה היא דאע"פ דלפעמים א"צ דעת חיובי עבור הקנין – כמו במקרה של דעת אחרת מקנה – מ"מ הרי כוונה שלילית שוללת ומונעת הקנין. אמנם לכאורה יש עוד דרך לפרשו; דמאחר שבעצם צריכים דעת לקנות, ורק שבמקרה של דעת אחרת מקנה, כבר אין צריך לדעתו של הקונה (משום שדעת המקנה 'עובדת' במקומו), הרי כוונתו של הקונה שלא לקנות מבטלת כחה של ה'דעת אחרת', ושוב נשאר בלי הדעת הנצרך לו עבור הקנין.

אשר החילוק בין שני אופנים אלו פשוט; לאופן הראשון חידש הקצות שגם כשאין צורך בדעת עבור קנין, מ"מ הרי דעת שלילי שוללת אותו, ואילו לאופן השני מעולם לא נתחדש שדעת שלילי שוללת את הקנין במקום שא"צ לדעת, אלא רק שבמקום שכן צריכים לדעת עבור הקנין, והדעת 'מגיע' ממקום אחר (דעת המקנה) הרי אם הקונה לא רוצה בזה, שוב נחשב שאין כאן הדעת הנצרך לקנות.

ואולי דזה הוה יסוד הספק בה'הערה' (47) בדעת הקצות, האם נאמר חידושו במקרה שיש כוונה לקנות אבל יש גם כוונה שלילית שלא לקנות ע"י קנין מסויים;

דלפי אופן הראשון, שחידש דדעת שלילי שוללת היכולת לקנות, אז מובן דגם במקרה כזה כבר לא יכול לקנות ע"י אותו קנין אחרי ששוללו בדעתו, אמנם לאופן השני שדיבר הקצות רק לגבי מקרה שצריכים דעת לקנות (ורק שמגיע ממקום אחר כנ"ל), הרי במקרה זה שיש דעת כללי לקנות נמצא דבאמת אין שום צורך בדעת עבור מעשה הקנין עצמו, ושוב לא יפריע לזה גם דעת שלא לקנות כמשנ"ת.

ואשר לפ"ז יש לבאר בטוב טעם איך הסתפק הרבי בזה אחרי שהקצות דיבר על מקרה כזה שה' דעת כללי לקנות ורק שה' דעת שלילי שלא לקנות בדרך מסויים.

דהרי דברי הקצות התבססו על דברי הרשב"א (כנ"ל בהעתקת דבריו), והרי הרשב"א הוא זה שחולק על הנמוק"י (בשטמ"ק בסוגיין) וסב"ל דבנוסף לכוונה כללית לקנות צריך להיות גם דעת לקנות ע"י מעשה קנין זה (והרבי כבר הזכיר הרשב"א בסוף הערה 45)! וא"כ לשיטתיה באמת אין הבדל בין כוונה שלילית בהקנין בכלל לכוונה שלילית בקשר למעשה הקנין, דבשניהם יש בעצם צורך בדעת (אלא שיכול להגיע מצד אחר כנ"ל).

וכל הספק הי' בדעת הנמוק"י (שבדעתו טובב והולך הביאור של הערה 45) דסב"ל שבעצם אין צורך בדעת עבור מעשה הקנין; האם לדעת הקצות יושלל הקנין ע"י כוונה שלילית או לא, כמשנ"ל.

ד. ואשר לפכ"ז יתבאר היטיב המשך הדברים בשתי ה'הערות'.

בהערה 45 מבאר ומוכיח הרבי איך שאפילו לדעת הנמוק"י (דסב"ל של"צ דעת עבור מעשה הקנין) צריכים דעת כללית לקנות, ואשר לכן אע"פ שיש כאן דעת אחרת, ושוב אין צורך שלהקונה עצמו יהי' הדעת לקנות, מ"מ הרי מכיון שבעצם יש כאן צורך עבור דעת, שוב אם הקונה לא רוצה לקנות (היינו דעת שלילית), כבר לא יעבוד בשבילו הדעת אחרת, שיחשב שהי' כאן דעת עבור הקנין.

אמנם בלי הערה 45 היינו למדים שאין כאן צורך בדעת לקנות בכלל, ואשר לפ"ז אפילו אם הי' כאן דעת שלילית, היינו רצון שלא לקנות, אין זה פשוט שיושלל הקנין מחמתו כנ"ל בביאור הספק בדעת הקצות.

ומבואר מדוע הביא כאן הרבי ספק זו בדעת הקצות אשר לכאורה אינו נוגע בישירות להנידון של השיחה (כנ"ל), משום שבזה מבאר מהלך הדברים כאן, ומדוע חידושו של הקצות בלבד אינו מספיק עבור הביאור של השיחה, וצריכים לבססו על הביאור בדעת הנמוק"י (בהערה 45), דצריכים דעת כללית לקנות כמשנ"ל.



שכר גשמי דבריש פ' בחוקותי

קבוצה מאברכים לומדי השיחות

קראון הייסט

בלקו"ש חל"ז פ' בחוקותי (סעי' ג') מקשה בנוגע להשכר הגשמי על אם בחוקותי תלכו וגו' דאינה שייכת לאלו שיש להם השגה בשכר רוחני, ופשיטא שלא לאלו שעבודתם היא שלא ע"מ לקבל פרס, אלא שייך רק למי שהשגתו היא רק בטובות גשמיות, ורק זה יורז אותו על קיום התומ"צ, וממשיך: זאת ועוד בביאור הכתוב אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם פירשו רז"ל והובא בפרש"י דהיינו להיות עמלים בתורה ולא עוד אלא שהעמל בתורה הוא ע"מ לשמור ולקיים, ונמצא

שעיקר כתוב זה קאי בלימוד התורה וקיום המצוות לא ע"ד הרגיל, אלא בדרגא נעלית של לימוד התורה וקיום המצוות, לימוד מתוך עמל וכן שמירה וקיום מתוך עמל, ובפרט לפי המבואר בספרים בפי' "בחוקותי" ע"ד הרמז, שהוא מלשון חקיקה והיינו שלימוד התורה וקיום המצוות כאן הוא לא רק באופן של עמל ויגיעה סתם, אלא באופן של חקיקה שהתורה והמצוות חקוקים בלבו, ובכל מהותו וכו', וא"כ פשוט שאצלו אינו תופס מקום שום דבר, מלבד התורה והמצוות, ופשיטא שלא שכר וייעודים גשמיים, והיתכן שלאדם בדרגא כזו בעבודת השם, אומרים לו שבגלל זה שבחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם שיקבל שכר דונתתי גשמיכם בעתם גו' וכל הייעודים הגשמיים בענינים גופניים כו'? עיי"ש הביאור.

וצריך ביאור במה שהוסיף "זאת ועוד וכו'" דהרי י"ל דכיון דאיירי ברוב בני אדם שלע"ע אין להם השגה בשכר רוחני, ועכשיו הם במצב שצריכים לזרום ע"י שכר גשמי דוקא, לכן אומרים להם שאם יהי' אצלם בחוקותי תלכו וגו' שיהיו עמלים בתורה וכו' וכן יבואו בעתיד לדרגת "חקיקה" יהי' להם שכר גשמי, ז.א. דעכשיו לפי מצבם צריכים עידוד ע"י שכר גשמי דוקא, ומה שייך להקשות דכיון דאיירי באדם שהוא במצב דעמלים בתורה וחקיקה וכו' למה צריך לעידוד גשמי, הלא עכשיו לא הגיע עדיין לדרגא זו, אלא אומרים לו עכשיו שאם אח"כ יגיע לדרגא זו ונתתי גשמיכם וכו' ומהו כוונת השאלה?



אגרות קודש

הפקר בי"ד הפקר לשיטת הרבי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בשיבה

הפקר בי"ד הפקעה או קנין

באגרות קודש ח"ג (ע' רטז, נדפס גם בלקו"ש ח"ט ע' 335) - בענין נתינת גט אחד ב"פ - כתב וזלה"ק: והפקר בי"ד אינו מועיל בזה, כידוע שאין בכח בי"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני עכלה"ק.

והנה ידועה מחלוקת הראשונים בגדר "הפקר בי"ד הפקר" אם יכולים רק להפקיר בלבד אבל אין יכולים להקנות, או שיכולים גם להקנות, ומקור הדבר הוא בגיטין לו, א: דאיתא שם דהלל הזקן ראה שהיו נמנעין מלהלוות לפני שמיטה ועוברים על מה שכתוב השמר לך וגו' ולכן התקין פרוזבול שע"ז אין החוב משמט, ומקשה בגמ' מי איכא מידי דמן התורה יש שמיטה ואין הלוה צריך לפרוע ואמרו רבנן דלא תשמט וצריך לפרוע?

ותירץ אביי דתיקן רק בשביעית דזמן הזה ורבי היא דזמן הזה ליכא דין שמיטת כספים מן התורה, וכיון דמן התורה ליכא דין שמיטה אלא דתיקנו רבנן דין שמיטה זכר לשביעית, לכן התקין הלל פרוזבל דלא תשמט, ושוב מקשה בגמ' על זה, ומי איכא מידי דמן התורה ליכא דין שמיטה בזמן הזה [והללו צריך לפרוע חובו] ותיקנו רבנן דין שמיטה [שאינו צריך לפרוע]? ותירץ אביי דבשב ואל תעשה יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וכאן ה"ז שב ואל תעשה שאמרו רבנן שאין הללו צריך לשלם, רבא אמר הפקר בי"ד הפקר כו', ופירש"י דרבא תירץ גם קושיא הראשונה דאף אם שביעית הוא מן התורה ואין הללו צריך לשלם יכול הלל לתקן פרוזבל שצריך לשלם מכח הפקר בי"ד הפקר, הרי מוכח מזה דסבירא לי' לרש"י דהפקר בי"ד מפקיע המעות מן הללו וגם מקנה המעות להמלוה, דמשום זה חייב הללו לשלם להמלוה שהרי זהו ממונו של המלוה ע"י הפקר בי"ד.

וכן כתב שם הרשב"א בהדיא וז"ל: רבא אמר הפקר ב"ד הפקר. אקושיא קמייתא דאקשי' ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית ומתקני דלא תשמט קאי, ואוקמה אפי' כרבנן דפליגי עליה דרבי לומר דשמיטה בזמן הזה דאורייתא ואפ"ה אתא הלל והתקין פרוזבול דהפקר ב"ד הפקר כדדריש לה מקראי ואזיל, והכא נמי אפקורי אפקר הלל ממונו של לוח לגבי מלוה ומגבי ליה, וכן פרש"י ז"ל דאקושיא קמייתא קאי, ומינה שמע' דכח ב"ד יפה להפקיר ממון מזה ולזכותו לזה אפי' קודם שבא לידו, וכן מוכח מקרא דאלה הנחלות אשר נחלו דמה אבות מנחילין ואומרים שדה פלוני לפלוני וזכה בו מיד ואף קודם שבא לידו אף ראשים מנחילין לכל מי שירצו ואומרים ממון ראובן יהא לשמעון וזוכה בו שמעון מעתה עכ"ל.

אבל עי' שטמ"ק ב"ב ק, א, ונד, ב, בשם עליות דרבינו יונה וז"ל: וכל היכא דאמרינן הפקר בית דין הפקר בעל הנכסים איבד זכותו על ידי הפקר בית דין והרי הן כדבר שאינו שלו, ויש רשות לחברו להחזיק בו ברשות בית דין אבל אינו זוכה בו בדבור בית דין עד שיחזיק עכ"ל, היינו דהפקר בי"ד אינו אלא הפקעה שיכולים חכמים להפקיע מעות מהבעלים אבל אינו הקנאה, שאין להם כח להקנות מעות לאחר שנעשה בדרך ממילא של האחר, (והאריך בזה בס' "דבר אברהם" ח"א סי' א' אות ה-ו, וראה קו"ש ב"ב שם, ושו"ת הגרע"א ח"א סי' רכ"א, מחנה אפרים קנין משיכה סי' ב' נתה"מ סי' רל"ה ס"ק י"ג ועוד).

ולפי"ז פירשו דתירוצו של רבא מתירץ רק קושיא הב' דאם מן התורה ליכא שמיטה בזמן הזה איך תיקנו חכמים שיש שמיטה זכר לשביעית, שאין הללו צריך לפרוע חובו, וע"ז תירץ משום הפקר בי"ד הפקר, היינו דמכח הפקר בי"ד אמרו שאין הללו צריך לשלם חובו דזהו הפקעת המעות מהמלוה, אבל בנוגע לקושיא הא' לא שייך תירוצו של

רבא, כי מכיון דמן התורה אין הלוח צריך לשלם איך אמרו חכמים שצריך לשלם להמלוה הרי אין זה ממון המלוה, כיון דלהקנות אי אפשר.

פלוגת הרמב"ם והראב"ד

וזהו גם ביאור פלוגת הרמב"ם והראב"ד (הל' שמיטה פ"ט הט"ז) דהרמב"ם כתב דתקנת הלל בפרוזבול הוא בשביעית דזמן הזה דוקא שהוא מדרבנן, אבל הראב"ד חולק דאפילו אם שביעית הוא מדאורייתא שייך תקנת פרוזבול, והביאור פלוגתתם הוא כהנ"ל, דאף דלהלכה קיימ"ל כרבא כנגד אביי, מ"מ סב"ל להרמב"ם דהפקר ב"ד הוא רק הפקעה בלבד, ולכן עכצ"ל דתירוץ של רבא הוא רק לגבי קושיא הב', כי הדין דהפקר ב"ד אינו מועיל אם שביעית הוא מדאורייתא, ותיקנו רבנן פרוזבול שצריך לשלם כיון דאין זה ממון של המלוה, משא"כ הראב"ד סב"ל כרש"י דהפקר ב"ד הוא גם הקנאה, ויכולים חכמים לומר דמעות אלו של המלוה, ותירוצו של רבא הוא גם לקושיא הא', ולכן סב"ל דאפילו אם שביעית הוא מדאורייתא שייך תקנת פרוזבול דהלכה כרבא.

ובס' ים של שלמה יבמות פ"י סי' י"ט כתב דפלוגתא הנ"ל אם הפקר ב"ד הפקר מועיל אפילו לגבי הקנאה תלוי בהלימודים דילפינן דין זה, דבגיטין שם ויבמות פט, ב איתא: "אמר ר' יצחק: מנין שהפקר ב"ד היה הפקר? שנא': (עזרא י') כל אשר לא יבא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה. ר' אלעזר אמר, מהכא: (יהושע י"ט) אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל, וכי מה ענין ראשים אצל אבות? אלא לומר לך: מה אבות מנחילין בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילין את העם כל מה שירצו, וי"ל דלמ"ד דילפינן ממ"ש יחרם כל רכושו וגו' הרי זה רק הפקעה בלבד, משא"כ אם ילפינן מהקרא מאבות דמנחילין את בניהם שכן הוא בבי"ד, ה"ז הקנאה עיי"ש, וכ"כ בס' נחל יצחק סי' ב' ובס' יד דוד גיטין (שם לו, ב בד"ה מנין שהפקר) האריך בזה עיי"ש, ומוכח מזה דסב"ל דלשיטת רבינו יונה יש להם כח רק להפקיר ולהפקיע ממון, כדכתיב "יחרם כל רכושו", אבל אין להם כח להקנות כלל, וכדמשמע מסתימת לשונו: "אבל אינו זוכה בו בדבור בית דין עד שיחזיק".

דלפי"ז אפ"ל שהרמב"ם דבהל' סנהדרין פכ"ד ה"ו כתב: "וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הבדק או לקנוס אדם זה והרי הוא אומר בעזרא וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו מכאן שהפקר בית דין הפקר". וכיון שהביא הלימוד דיחרם כל רכושו וגו' לכן סב"ל כנ"ל לגבי פרוזבול דהוה רק הפקעה, ואזיל לשיטתו, והרשב"א דלעיל אכן הוכיח דהוה הקנאה מקרא דמה אבות מנחילים וכו' ששם הי' הקנאה.

שיטה חדשה של הרבי

והנה הרבה פירשו כוונת הרבי בהמכתב דסבר כשיטת רבינו יונה שיכולים רק להפקיר ולא להקנות, אמנם מלשוננו "שאינן בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני" נראה שמתכוון לענין אחר, דאפשר לבי"ד לעשות רק פעולת אחת בלבד או להפקיר או להקנות, אבל שניהם יחד אי אפשר, היינו דאם הדבר הוא כבר הפקר שפיר יכולים ב"ד להקנותו למי שירצו, ואם הדבר שייך לבעלים יכולים רק להפקיע ממנו בעלותו והוא הפקר, אבל לעשות גם קנין לאחר, זה אין יכולים.

וכן איתא בהדיא בשיחת ש"פ בשלח תשי"ד (סט"ז) וז"ל: ולהעיר מהא דמצינו לענין הפקר ב"ד הפקר שביכלתו של ב"ד לעשות פעולה אחת להפקיע הדבר מרשותו של פלוני ולעשותו הפקר, או להקנות לפלוני דבר של הפקר אבל אין ביכולת ב"ד לעשות שתי פעולות להפקיע מזה וגם להקנות לזה עכ"ל. וכן הוא בשיחת כ"ט תשרי תשכ"ב (סעי' ד) (תורת מנחם חל"ב ע' 176) וז"ל: כפי שמצינו בדין דהפקר ב"ד הפקר, שבכחו של ב"ד רק להוציא הדבר מרשותו של פלוני להיות הפקר אבל להוציא מרשותו של פלוני ולהפקיר, ותיכף ומיד לזכות לאחר על זה, לא חל הגדר דהפקר ב"ד הפקר עכ"ל, ובשיחת ש"פ וישב תשכ"ט (ע' 222) איתא וז"ל: וכמבואר בענין הפקר ב"ד הפקר שכח הבי"ד . . הוא רק לפעול ענין אחד שזהו או להוציא מרשות האחד ולעשותו הפקר, או מהפקר להקנות לרשותו של אחד, אך שני דברים ביחד אין בכחם לעשות עכ"ל, ולכאורה זוהי שיטה חדשה של הרבי שלא מצינו במקום אחר.

ביאור בשיטה זו

ויש לבאר שיטה זו דמקראי הנ"ל ילפינן רק דבי"ד יכולים לפעול דבר אחד, או להפקיר או להקנות, דבקרא דעזרא דיחרם כל רכושו וגו' יש רק פעולה אחת להפקיר רכושו, וכן בקרא דמה אבות מנחילין י"ל שהי' ג"כ פעולה אחת בלבד "להקנות", כי מיד אחר שבע שכבשו, כבר נפקע בעלותם של הכנענים וכו', ובי"ד לא היו צריכים להפקיע בעלותם של בעלים הקודמים כי אם להקנות לשבט זה וכו', ונמצא עפ"י דר' יצחק ור' אלעזר לא פליגי דמר אמר חדא ומר אמר חדא דר' יצחק הביא קרא להפקעה, ור' אלעזר הביא קרא להקנאה.

דגם לפי"ז מבואר שיטת הרמב"ם הנ"ל לגבי פרוזבול, דשם הרי צריכים לעשות ב' פעולות, להוציא המעות מרשות הלזה וגם להקנותו להמלוה, שלכן חייב הלזה לפרוע לו, ולכן סב"ל דאם הי' שמיטה מדאורייתא לא היו יכולים לתקן דין פרוזבול, ולכן הוכרח לפרש שזה שייך רק אם שמיטה היא מדרבנן, ומדאורייתא הי"ז ממון של המלוה.

ולפי"ז יש לתרץ קושיית היד דוד (גיטין שם) דלפי דעת הרשב"א דרבא נתכוון גם לתרץ קושיא הא' משום דסובר דהפקר ב"ד הוא גם הקנאה, ולפי היש"ש יוצא דזהו משום דסב"ל כר"א דילפינן מה האבות מנחילין וכו', ואילו במוע"ק טז,א, יליף רבא

גופא הדין דהפקר ב"ד מיחרם כל רכושו עיי"ש? ולפי הנ"ל ניחא דלא פליגי אהדיי כלל, אלא דכיון דבמוע"ק איירי בענין הפקר והפקעה לכן הביא קרא דיחרם דאיירי בהפקר.

ולפי"ז יש לתרץ גם מה שהקשו (ראה ביד דוד שם ועוד) בדברי הרמב"ם, דבהל' סנהדרין הנ"ל כתב: "וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת וכו'" דמלשוננו "ונותן" משמע דאכן יש להם גם להקנות, ולא כפי היוצא ממ"ש לענין פרוזבול?

ולפי הנ"ל יש לפרש דכוונתו ב"ונותן" שיכולים להקנות ג"כ אם אין צריכים להפקעה, כגון בהפקר, והוא"ו הוא במקום "או" כאילו כתב "או נותן", וכדאיתא בלקו"ש חכ"ט ע' 36 וז"ל: ולכן נראה לומר אז כוונת הרמב"ם מיט דער הוספה ומבקשי' איז ניט צו מוסיף זיין א צווייטן תנאי אין דרגת התלמיד - נאר דער וא"ו פון "ומבקשי" איז במקום תיבת "או" כאילו ער וואלט געשריבן בעלי חכמה או מבקשי", ובהערה 31 שם כתב: "כמו שמצינו בכמה מקומות (גם בפוסקים) - ראה יד מלאכי כללי הפוסקים אות לא, דרכי שלום כללי הפוסקים (נדפס בשד"ח הוצאת קה"ת כרך יו"ד) אות קעה וש"נ" וראה בזה בארוכה בגליון רצ"ו ע' ד'.

קנין ד"א מצד חצר דאורייתא

והנה ידועים דברי הר"ן (גיטין עח,א) שהקשה דאיך מועיל קנין ד' אמות שתיקנו רבנן לגבי קידושין וגירושין שהוא מדאורייתא? ותירץ דרבנן הקנו לה הקרקע מצד הפקר ב"ד - דבדיני ממונות יש להם כח מן התורה - ובמילא קנתה הגט מצד קנין חצר דהוה דאורייתא, וכן כתב בחי' הרשב"א שם ובחי' הריטב"א שם ועוד, וראה בקונטרס ענינה של תורת החסידות (נדפס בס' הערכים ח"א ע' תשע"ב) שהרבי ביאר שיטה זו, וביאר הטעם דגם במציאה קונה מצד חצר, ולכאורה כיון שכל התקנה הוא דלא ליתי לאינצויי למה הוצרכו גם להקנות הקרקע והרי היו יכולים להקנות לו החפץ בלבד? ומתריך דרבנן לא רצו לתקן שיהא כ"הילכתא בלא טעמא", ולכן תיקנו שיהי' באופן של קנין חצר עיי"ש.

וכבר נת' באחרונים דלפי שיטה זו דמצד הפקר ב"ד הקנו לה הד"א דעי"ז קנתה בקנין חצר, צריך לומר דסב"ל כהשיטה דהפקר ב"ד יכולים גם להקנות וכרש"י והרשב"א הנ"ל, דאי נימא דסבר כרבינו יונה דבהפקר ב"ד יכולים רק להפקיר, נמצא שהד"א אינם קנויים לה, ואינה יכולה לקנות מצד חצר.

ולפי"ז יוקשה דהרי בקונטרס ענינה של תורת החסידות שם משמע דנקט כהר"ן דמצד הפקר ב"ד הפקר הקנו לה הד"א ובמילא קונה אח"כ ע"י קנין חצר כנ"ל עיי"ש, אלמא דסב"ל דבהפקר ב"ד מקנים לה הד"א, ואילו במכתב הנ"ל משמע שאינם יכולים

להקנות? אבל לפי הנ"ל א"ש כיון דקנין גרידא בלי הפקעה שפיר יכולים לעשות, ושם הרי קרקע דרה"ר וכו' הוא הפקר²⁰, ושפיר יכולים להקנות לה.

אלא דיל"ע ממ"ש הרבי על שיטה זו בהמכתב "כידוע", דלכאורה איפה מצינו שיטה זו? ולא משמע דזהו כוונת רבינו יונה, וכדנקטו אחרונים הנ"ל דמ"ד דסב"ל דיכולים רק להפקיע ה"ז משום דסב"ל מהלימוד דיחרם שהיא הפקעה בלבד.

ועי' בס' אמרי בינה (אורבאך) בסופו בקונטרס "אמרי שלמה" סי' י"ג שכתב וז"ל: הנה יש לי לספק לשיטת הסוברים דהפקר בי"ד אינו מועיל לעשות קנין, אם זה רק היכי דהחפץ הוא של ראובן אז אינו מועיל קנין דרבנן להיות של שמעון, משום דכח של בי"ד אינו מועיל להוציא מראובן ולהקנות לשמעון, אבל אם הדבר של הפקר הוא, ושמעון קונה אותו בקנין דרבנן יש לומר דקונה מדאורייתא, כיון דאי"צ כח הבי"ד להוציא מרשות, דהא כבר ה' הפקר עכ"ל, וממשיך שם דאי נימא כן יש לתרץ דברי הש"ך חו"מ סי' ר' סק"ה עיי"ש, וזוהי באמת שיטת הרבי.



חסידות

ביאור ד' אותיות דשם הוי' בס' ההשתלשלות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בהמשך תער"ב ח"ב פרק תיח מבאר ענין ד' אותיות שם הוי' בסדר השתל': "ועד"ז הוא באותי' הוי' כאשר ידוע דהד' אותי' הוי' שהן צמצום והתפשטות והמשכה והתפשטות שזה מורה על הבאת והמשכת האור, הן בכללות האור והגילוי בעולמות והן בע"ס דאצי' הכל הוא ע"י ד' אותי' הנ"ל.

דיו"ד הוא בבחי' נקודה והיא הנקודה הכוללת כל האור שיתגלה ובאה ע"י צמצום אור העצמות, וכידוע המשל בזה מהשפעת השכל מהמשיפע אל המקבל דבכדי שימצא האור שכל השייך אל המקבל זהו ע"י שהמשיפע מעלים את אור שכל עצמו, דכאשר מאיר אור שכל העצמי אינו בערך שייכות אל המקבל וגם חיצוני' האור אינו ניכר כלל, רק כאשר מעלים האור השכל בעצמו אז נמצא חיצוני' האור השייך אל המקבל, והוא נמצא בבחי' נקודה הכוללת כל מה שיתגלה אל המקבל וגם נמצא בה בהעלם מעצמות

(20) ראה לקו"ש חט"ז ע' 136 וחיי"ב ע' 8 ועוד בכ"מ.

שכל המשפיע שלמעלה מהמקבל, וזהו דלא קאים אינש אדעתי' דרבי' עד ארבעין שנין ואחר ארבעין שנין ה"ה קאים כו', ודעתי' דרבי' זהו עומק חכמתו כו', והיינו לפי שנמצא גם מעומק חכמתו כו', רק זהו בהעלם ביותר בהנקודה ומה שהוא בגילוי יותר בהנקודה גופא הוא מה שכוללת כל הגילוי כו'.

ואח"כ צ"ל ההתפשטות היינו מה שהמשפיע מפרט הפרטי' של הנקודה מה שיגלה לו מהנקודה ובאיזה אופן יגלה לו, שבזה צ"ל ההשערה בחושי המקבל כמה שכל יכול לקבל ובאיזה אופן ביכולתו לקבל דלפי אופן זה הוא מפרט הפרטי' והענינים המביאים ומגלים את השכל כו', וכ"ז הוא הצמצום וההתפשטות בהמשפיע עצמו כו'.

ואח"כ באה ההשפעה והגילוי אל המקבל כו', וקודם לזה צ"ל ג"כ צמצום דגם כאשר מפרט פרטי הנקודה יש בזה ריבוי אור משכל הרב (עם היות שזהו חיצוני' האור) שלמעלה מהמקבל וע"כ צ"ל עוד צמצום להעלים האור כו', רק שאינו כמו צמצום הקודם שהוא בבחי' התעלמות האור לגמרי ונמצא עי"ז אור שבאין ערוך לגבי אור הקודם, וכאן הרי כ"ז הוא בחיצוני' האור אין הצמצום באופן כזה רק העלם ריבוי האור כו', אמנם ההמשכה אל המקבל תחלה היא בבחי' כללי' ואח"כ בא בפרטי' וכמו משנה וגמ' כו', וזהו בחי' המשכה והתפשטות שהוא בחי' השטח הנתפס בהמקבל כו'.

וכמו"כ הוא בהמשכת האור בעולמות: דתחלה הוא בבחי' נקודה הבאה ע"י הצמצום דאוא"ס ב"ה, שהרי האוא"ס שלפני הצמצום אינו בערך העולמות כלל, ובכדי שיהי' אור השייך אל העולמות ה"ז ע"י הצמצום שסילק אור הראשון עי"ז נמצא בחי' חיצוני' האור השייך אל העולמות ונכלל בבחי' נקודת הרשימו הכוללת כל האור שיתגלה בעולמות מרוכ"ד עד סוכ"ד כו', וגם כוללת בחי' עצמות האור שלמעלה מבחי' שייכות אל העולמות כו', והוא שממשיכים ע"י תומ"צ שהכוונה בזה הוא להמשיך תוס' אורות דכמו שהי' אוא"ס ממלא כל מקום החלל קודם הצמצום כך יהי' גם לאחר הצמצום ועוד מדרי' עליונו' יותר כו' וכמו"ש במ"א, וג"ז נמצא כלול בהנקודה כו'.

ואח"כ ההתפשטות זהו בחי' הקו כמו שבא בבחי' מחה"ק דא"ק שאמרו ע"ז צופה ומביט עד סוף כל הדורות כו', וידוע דדורות הוא מל' דרי דרי והן שורות הע"ס דעקודים נקודים ברודים ובי"ע כו', דהכל כאשר לכל הוא שעלה במחה"ק דא"ק כו', וידוע דא"ק הוא בבחי' שטח דעם היות שאין שם בחי' מציאות כלל ומ"מ הוא בבחי' שטח וכמא' צופה ומביט עד סוכה"ד וכולם נסקרים בסקירה א' כו', הרי אף שהוא בסקירה א' ה"ה צופה ומביט עד סוכה"ד כ"א בפרט כו', וזהו בחי' הה' שהוא בחי' התפשטות ושטח כו'.

ובפרטי' בהקו גופא: היו"ד הוא ראשית הקו טרם שמתלבש בא"ק כו', ומבו' במ"א שזהו מ"ש בע"ח שיש כדוגמת עתיק לעילא מגולגלתא דא"ק כו'.

והה"א הוא בחי' מחה"ק דא"ק כו', וכ"ז הוא עדיין בעצמו כו'.

ואח"כ הוא הגילוי דבחי' עקודים נקודים ועתיק ואריך כו', שזהו אות וא"ו שהוא המשכה וגילוי מבחי' א"ק כו', והוא"ו בראשו יו"ד הוא בחי' הצמצום דא"ק כו', ואין זה כמו הצמצום דא"ס שהי' בבחי' סילוק לגמרי משא"כ הצמצום דא"ק אינו בבחי' סילוק לגמרי כו', והמשכת הוא"ו הוא בבחי' כללות עדיין כו'.

והה"א הוא בחי' השטח הנתפס בהמקבל והן הע"ס דאצי' כו'.

או שהשטח זהו בחי' הצנורות הנמשכים מהקו כו', וכידוע דהקו הוא הצינור הגדול הנמשך מאוא"ס ב"ה ויש צנורות פרטי' לכל ספי' בפרט וזהו בחי' השטח דה' אחרונה כו' וכמ"ש כ"ז במ"א באורך. וכ"ז הוא בכללות הגילויים.

וכמו"כ בע"ס דאצי' בפרט: דהיו"ד הוא בחי' נקודת החכ', דחכ' הוא ראשית ההשתל' כו', והוא ג"כ נקודה הבאה אחר הצמצום דאור הכתר (עמ"ש בתו"א ד"ה פתח אלי'), דכתר הוא שלמע' מהשתל' וכמא' אנת הוא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין כו', וצ"ל צמצום בבחי' הכתר ונשארה הנקודה דחכ' שהיא כוללת כל מה שיתגלה בסדר השתל' דע"ס דאצי' כו', וגם כלול בהנקודה מה שלמעלה מהשתל' והוא בחי' הקוצו של יו"ד והיו"ד הוא מה שכולל כל מה שיתגלה כו', ולכן היו"ד עם היותו נקודה ה"ה בציור אות אבל הקוצו ש"י אינו בציור אות כו'.

ואח"כ הה"א הוא בחי' בינה שהוא בחי' התפשטות והתגלות הפרטי' שבהנקודה דחכ' כו' דבינה ציירא ציורים כו', וכמ"ש אפריון עשה כו' מעצי הלבנון דלבנון הוא בחי' הלבון דחכ' והוא בחי' הנייר שנושא עליו הציור כו', והציור הוא מבחי' בינה כו', וכ"ז הוא בהעלם עדיין וכמ"ש הנסתרות להוי' לאלקינו כו'.

ואותי' ו"ה הן הנגלות לנו כו', דוא"ו הוא בחי' המשכה כללי' עדיין וה"א הוא בחי' מל' שזהו בחי' שטח שנתפס בהמקבל כו'.

הרי דהד' אותי' הוי' הוא שע"י הוא המשכת האור כו'."

עד כאן דבריו עם חילוק קטעים.

והעירני ח"א, דכד דייקת לכאורה קצת צ"ע, שבכעל האופנים הוא מונה את ד' סוגי המשכה, צמצום (יו"ד) התפשטות (ה') המשכה (עם צמצום בראשה) (ו') והתפשטות (ו'), אבל בקטע המדבר על המשכת האור בכללות העולמות לפני שעובר לאור הקו בפרטיות מדבר רק על צמצום והתפשטות (יו"ד וה'), אבל אינו מסביר ענין המשכה והתפשטות (אותיות ו"ה).

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



תפוח רוחני שאכל אדם הראשון (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הבאתי מ"ש בהמשך תער"ב ח"א פקל"א (ע' שמו בהוצאה החדשה חוברת ט):

"וכמו ענין תפוח רוחני שאכל אדה"ר כשלא הי' לו עדיין גוף גשמי וחומרי כו".

ומקור הדברים הראשון הוא (כמצויין בהוצאה החדשה הערה 1) במאמר ד"ה וידעת תקס"ד לרבינו הזקן, ושם (סה"מ תקס"ד ע' קכ) כתוב: "כמו ענין תפוח רוחני שאכל אדה"ר כשלא הי' לו עדיין גוף גשמי כלאחר החטא כו' כמ"ש במ"א וד"ל".

ומשמע שענין זה נתבאר באריכות במ"א בתורת אדמו"ר הזקן עצמו.

ע"כ תוכן הדברים.

והעירני ח"א שבפשטות הכוונה היא למאמר אדמו"ר הזקן ד"ה להבין ענין חטא אדה"ר בעץ הדעת, הנדפס באתהלך ליאזנא עמוד נה ואילך.

והובאו הדברים גם במאמר הראשון שבס' מאמרי אדמו"ר הזקן פרשיות, עמוד ד.

[ואגב נמצא שה"צריך עיון" של הרבי בסה"מ תש"ג ע' 150 מדוע נקט ב' שיטות שהיה תפוח, מוסב על כל מאמרים אלה גם כן].

עוד העירוני שענין זה שהגן עדן הי' בבחי' רוחניות נת' באריכות ברד"ה ביום השמע"צ תקס"ה. וידבר גו' ושביתה תקפ"א (במאמרי אדהאמ"צ בהר"ע' תשג. וש"נ); תרס"ב. שעת"ט, א. אוה"ת בראשית תתשסג, א ואילך. ועוד.



הערות בד"ה באתי לגני תשי"ג (גליון)

הת' מנחם מענדל גורארי'

תלמיד בישיבה

א. בגליונות הקודמים הקשה הרב פ.ק. שי' מהי השייכות בין המבואר במאמר בענין שיתוף אודות החילוק בין גויים ליהודים, שדוקא ישראל מצווים על השיתוף משא"כ גוים, להמבואר בהמאמר בענין עבירות.

ותירצתי שהוא גופא מפני מה ליהודי מעשה זה נחשב לעבירה, ולגוי לא, מפני אותו טעם ששיתוף לא נחשב כעבירה לגבי גוי, כיוון ששייך לדרגא החיצונית ברצון, משא"כ יהודי ששייך לפנימיות הרצון נחשב כעבירה.

וע"ז חזר והקשה חידוש גדול, ואיני מביא מקור, ואין לו שייכות להמבואר בהמאמר דשה שגויים באים מחיצוניות הרצון אינו מרידה ויהודים שבאים מפנימיות הרצון הרי"ז מרידה.

והנה, מה הבאתי מפורש במאמר בנוגע לעבירות "משא"כ ישראל העובר עבירה למרות ששרשו מפנימיות הרצון, לכן הנה אף שאותו דבר אצל א"ה אין זו מרידה בישראל הוא מרידה". וזה בא בהמשך להתחל הענין בהמאמר "ולכן האדם העובר עבירה", שהרבי מקשר את שני הענינים במפורש.

ב. הקשה הרב הנ"ל, דכיון שגוי אין לו יחידה למה זקוק לרוח שטות, דלכא' רוח שטות בא לנגד דוקא ליחידה.

וע"ז תירצתי שצריך רוח שטות נגד טבע בריאתו של אינו יהודי לעבור עבירות.

וע"ז הקשה עוה"פ, דא"כ למה ביהודי צריך לענין היחידה, ונאמר שצריך רוח שטות לנגד להטבע שנברא בו.

ויש לתרץ כי אינם שני ענינים, ואין הכי נמי זקוק לרוח שטות לנגד לטבע בריאתו של יהודי ומהו טבע בריאתו של יהודי – יחידה, שאינו יכול ואינו רוצה להיות נפרד מאלקות, והיינו הך.

ג. מקשה שבמאמר אומר ששבת הוא חיצוניות א"ק, ואילו בלקו"ת ד"ה למנצח על השמינית אומר שענין גשמים יורדים בשבת הוא חי' א"ק שלמעלה מבחי' שבת, נמצא שחיצוניות א"ק הוא למעלה משבת.

והנה בקיצור לאות ד' שם, הלשון והוא למעלה מעליית העולמות בשבת, דהנה בהמאמר שם מקשה איך מקבל העולם חיות בשבת אם יש עליית והסתלקות החיות. וע"ז מתרץ דהעלי' היא רק בפנימיות, אבל העולמות מקבלים חיות בשבתי מחיצוניות א"ק. ולפ"ז נמצא שבשבת עצמו יש ב' ענינים: א', עליית העולמות, והיינו הפנימיות. ב', חיות העולמות מחיצוניות א"ק בשבת וכדיוק הל' "גשמים יורדים בשבת", שאף שזהו מדריגא שגבוהה מענין השבת, שבכללות הו"ע עליית העולמות, אבל בפועל בשבת מאיר חיצוניות א"ק.

ועפ"ז יש לפרש מ"ש בהמאמר דתשי"ג, שבתחילה אומר ש"שבת הוא ז' ימי ההיקף וגשמים יורדים בשבת הוא חי' א"ק, ומילה הוא פני' א"ק". ולאח"ז אומר "ושבת הוא חיצוניות א"ק", הכוונה – אפילו המדריגה היותר עליונה, שמאיר בשבת, אף ששרשה הוא למעלה משבת, הוא חי' א"ק (אבל מילה היא למעלה גם מענין גשמים שהוא חי' א"ק כיון ששרשו הוא מפני' א"ק).

ועצ"ע כי מהלשון משמע ששבת עצמה היא חיצונית א"ק, אף שי"ל כנ"ל כי כוונתו לענין גשמים היורדים בשבת.



נגלה

ניחותא דמצוה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (כב, א) הקשה בגמ' על אביי שס"ל יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש מהברייתא "כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרים שלא ברשות, אם חושש משום גזל, אין תרומתו תרומה, ואם לאו תרומתו תרומה. ומניין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו? הרי שבא בעל הבית ומצאו, ואמר לו כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ואם לאו אין תרומתו תרומה. . וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, אמאי, בעידנא דתרם הא לא הוה ידע [ופרש"י: אלמא כיון דלכי ידע דניחא לי', אמרי' מעיקרא נמי ניחא לי', ולענין יאוש נמי, כיון דלכי ידע מייאוש, מעיקרא נמי הוי יאוש], תרגמה רבא אליבא דאביי: דשוי' שליח. ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שווי' שליח, מי הויא תרומתו תרומה, והא אתם גם אתם אמר רחמנא לרבות שלוחכם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, אלא הכא במאי עסקינן כגון דשוי' שליח, וא"ל זיל תרום, ולא א"ל תרום מהני, וסתמי' דבעה"ב כי תרום מבינונית הוא תרום, ואזל איהו ותרום מיפות, ובא בעה"ב ומצאו וא"ל כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ואם לאו אין תרומתו תרומה".

וברמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ג) כ' וז"ל: "התורם שלא ברשות, או שירד לתוך שדה חבירו וליקט פירות שלא ברשות, כדי שיקחם ותרום, אם בא בעה"ב וא"ל כלך אצל יפות, אם היו שם יפות ממה שתרום, תרומתו תרומה", עכ"ל.

והקשו המפרשים דהיות והרמב"ם לא כתב שזה מועיל רק אם עשאו שליח, ודאי כוונתו שאמירת "כלך אצל יפות" מועילה גם כשלא עשאו שליח. ולכאור' מסוגיא דידן נראה שלשיטת אביי שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, מועילה אמירת כלך אצל יפות רק באם עשאו שליח, והרי קיי"ל כאביי, וא"כ איך פסק הרמב"ם שמועיל גם בלי שעשאו שליח?

וכבר דשו רבים בזה, וכמה כתבו (משנה למלך שם, ועוד) שאין כוונת הרמב"ם שהתרומה חלה למפרע, אלא רק מכאן ולהבא, שכיוון שתרומה ניטלת במחשבה, א"כ

דיה הסכמתו עכשיו שתיעשה תרומה עכשיו מכאן ולהבא ע"י מחשבתו (וכפי שמבוארת ברייתא זו בירושלמי (תרומות פ"א ה"א)), ולכן לא הוצרך הרמב"ם לכתוב שזהו דוקא כשעשאו שליח, כי רק באם רוצים שאמירת הבעה"ב תפעול שתהי' תרומה למפרע מעת שהשני תרם (כמו ביאוש שלא מדעת שצריך לפעול למפרע) צריכים לאוקמי שזהו רק בדשוי' שליח, אבל כדי שתהי' תרומה מכאן ולהבא, אי"צ להיות באופן ששוי' שליח, כי מחשבתו עכשיו [כלומר: כי הסכמתו עכשיו מורה על מחשבתו עכשיו] שרוצה שתהי' תרומה מועלת לזה.

ולהעיר שלכאו' מתאים תירוץ זה רק לשיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע, ולא לשיטת אביו הרה"ג הרה"ח המקובל מוהר"ר לוי יצחק זלה"ה, דהנה ב'לקוט לוי יצחק' (אגרות ע' שא) כתב שא"א לחול דין הקדש [הקדש ותרומה] ע"י מחשבה, ובמקדיש קרבן במחשבתו אין החפצא (- הבהמה) נעשה קדוש, אלא שיש חיוב על הגברא להקדיש את הבהמה בפיו אח"כ. ובצינונים מכ"ק אדמו"ר זי"ע שם כתב: "גם הקרבן קדוש כדמוכח מהסוגיא קידושין (מא, ב) ושם ברש"י, ותרומות (פ"ג מ"ח) בר"ש, פני משה ועוד", ובעמ' דש שם באגרת של רלוי"צ לבנו כ"ק אדמו"ר זי"ע כתב: "וע"ד קושייתך . . . ולא ניחא לך בתירוצי שהוא רק לענין חיוב המוטל על האדם די במחשבה, אבל לקדושת הבהמה צ"ל אמירה בפה, כי הרי משה קדשים לתרומה, ופשוט שתרומה קדושה ע"י מחשבה, וכמ"ש ברמב"ם הל' תרומות (פ"ד הל' טז) להדיא, הנה מה שלדידך הוא להדיא ברמב"ם, לדידי אינו כלל להדיא, עיין במג"ח (מצוה תקז) תראה שדעת השעה"מ בדעת הרמב"ם שמחשבה גרידא לא מהני, רק בצירוף מעשה ההפרשה לזה, וכן הוא בדעה א' בחי' הרשב"א בקידושין (דף מא) מפורש ע"ש, ואפי' לדעת רש"י שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר, שהצד האחר יצא מטבל ונחשב כחולין, מפני שהתורה אמרה ונחשב, שבמחשבה בלבד די לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת, שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה אך) אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבין עליו זר האוכלו וכדומה....", וע"ש (וראה מאירי שבועות כו, ב).

אבל כ"ק אדמו"ר זי"ע לא ס"ל כאביו, גם אחר מכתב זה, כי באג"ק (ח"א ע' רלט, הערה ח) כותב עוה"פ "שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה".

ולכאו' לשיטת הרלוי"צ ז"ל אין ליומר שכוונת הרמב"ם הוא שעכשיו זה נעשה תרומה ע"י מחשבתו, כי מלשון הרמב"ם משמע שהתבואה עצמה נעשית תרומה, ולא רק שחל חיוב על האדם להפריש תבואה זו, ולשיטת הרלוי"צ אין מחשבתו מועילה לזה.

אבל לאידך י"ל שבנדוד"ד שאמר "כלך אצל יפות" גם לשיטת הרלוי"צ תחול דין תרומה על התבואה, כי אף שלא אמר "הרי זה תרומה" כ"א רק אמר מלים המורות על מחשבתו שרוצה בהתרומה, מ"מ י"ל שיש לצרף מחשבתו עם הדיבור (המורה על מחשבתו – אף שאין זה דיבור של הפרשת תרומה), ויחול דין תרומה על התבואה.

אבל כנראה התירוץ העיקרי המקובל הוא (כמ"ש בכסף משנה וברדב"ז שם ובכו"כ אחרונים), שהרמב"ם ס"ל שלמסקנא משום "ניחותא דמצוה" דהפרשת תרומה גם אם לא שוי' שליח מועיל מה שאמר הבעה"ב כלך אצל יפות, גם לאב"י.

ויש להרמב"ם ראי' לזה מסוגיית הגמ' בקידושין (נב, ב), דשם אי' "ההוא סרסיא דקדיש בפרומא דשיכרא, אתא מרי' דשיכרא אשכחי, א"ל אמאי לא תיתיב מהאי חריפא, אתא לקמי' דרבא, אמר לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד, דתניא כיצד אמרו תורם שלא ברשות. " (כל המשך הברייתא), הרי מזה שהגמ' מיייתי ברייתא זו בהמשך למצב שלא עשאו שליח, ה"ז ראי' שלמסקנא ה"ז מועיל גם בלא עשאו שליח.

וכן ראי' מזה שלקמן בסוגייתנו מובא הסיפור "אמימר ומר זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק, אייתי אריסיה תמרי ורימוני ושדא קמיהו. אמימר ורב אשי אכלי, מר זוטרא לא אכיל. אדהכי אתא מרי בר איסק, אשכחינהו, ואמר ליה לאריסיה אמאי לא אייתית להו לרבנן מהנך שפירתא. אמרו ליה אמימר ורב אשי למר זוטרא: השתא אמאי לא אכיל מר, והתניא: 'אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה!' – אמר להו, הכי אמר רבא: לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד, משום דמצוה הוא, וניחא ליה, אבל הכא משום כסיפותא הוא דאמר הכי".

שגם בזה רואים שמביא ברייתא זו לנדון שלא עשאו שליח. וגם: בזה מבואר שתרומה שאני "משום דמצוה הוא וניחא לי".

[אין הכוונה כאן שמלשון זה בגמ' מוכח שניחותא דמצוה מספיק, ואי"צ לשוי' שליח – כי אולי הכוונה שם עם שוי' שליח מועיל אמירתו כלך אצל יפות רק במצוה דניחא לי'; אלא הכונה כאן, שכל מושג זה של ניחותא דמצוה רואים בסוגיא זו, והרמב"ם מרחיב זה שזה מועיל כ"כ שלאחר שידעינן סברא זו, כבר אי"צ דשוי' שליח].

והא דהגמ' אכן הקשתה מברייתא זו לאב"י, ותירצה רבא שזהו רק בששווי' שליח, ה"ז לפי שהמקשן לא סברא זו שניחותא דמצוה שאני, וגם רבא העמיד הברייתא אליבא דאב"י בדשווי' שליח, כי לא ידע אם אב"י סובר שניחותא דמצוה עדיף, לכן העמיד הברייתא בדשווי' שליח.

אמנם התוס' פליגי על הרמב"ם, כי בקידושין (שם) כתבו בפירוש (בד"ה אם) שגם שם איירי בדשווי' שליח – הרי ס"ל שגם למסקנא צ"ל שוי' שליח (ועיין בהגהת הגר"א

כאן שכתב שמטעם זה נחלקו גם כאן התוס' והרמב"ם, שהתוס' גרסי "ה"נ מסתברא. ", היינו שהגמ' מכריחה שאיירי בדשוי' שליח, והרמב"ם גורס "ותסברא. . ", כי אינו מוכרח לפי האמת שאיירי בדשוי' שליח [ובנוגע הסיפור עם מרי בר איסק – כבר דנו בזה המפרשים איך יפרשו התוס'],

ובפשטות ה"ז לפי שלא סברי התוס' שניחותא דמצוה מספיק לומר שאמירת כלך אצל יפות תפעול למפרע, ולכן מוכרח שאיירי בדשוי' שליח (לפי אביי שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, וכן קיי"ל).

ובפרט לפי ביאור הנחלת דוד בשיטת הרמב"ם שמקורו הוא מזה שרב אשי אכל מהפירות שנתן לו הארים, והרמב"ם ס"ל שהטעם שאכל ה"ז כפירוש הריטב"א, לפי שר"א ידע בבירור שמרי בר איסק ודאי יתרצה, לפי שמצוה להנות ת"ח מנכסיו, ובמקום שידועים שודאי יתרצה לבסוף, מודה אביי שמועיל למפרע, כמו בזוטו של ים. ומזה הוציא הרמב"ם שק"ו הוא למצוה גמורה כהפרשת תרומה, שדואי מועיל למפרע מטעם ניחא לי'.

ולפי"ז מובן מדוע התוס' פליגי על הרמב"ם, כי הם כתבו בפירוש (בד"ה מר) שר"א אכל לפי שחשב שהביא מדנפשי' "דאין לומר שהי' סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע – דהלכה כאביי, ואע"ג דהשתא ניחא לי', מעיקרא לא הוה ניחא לי'" – הרי שלהתוס' לא אמרי' שמשום ניחותא דמצוה ה"ז מועיל.

אבל צ"ע הא גופא – מה הם סברות מחלוקתם, האם ניחותא דמצוה מספיק (כי דוחק קצת לומר שנחלקו במציאות עד כמה ניחא לי' מצות הפרשת תרומה וכיו"ב).

ובפשטות ה"ז תלוי איך לומדים הא דזוטו של ים מותר מטעם הלימוד ד"אשר תאבד וגו'", האם זהו מטעם יאוש, או שזהו גזה"כ גרידא, דהנה רש"י בב"ק (סו, א – ד"ה מוצא) כתב בפירוש בזה"ל "מנין לאבידה ששטפה נהר הואיל ונתייאשו הבעלים שהיא מותרת ת"ל...", הרי שלשיטתו ה"ז מטעם יאוש. וכן כתב הרמב"ם (הל' גו"א פ"א ה"י), וז"ל: "שזה ודאי נתיאש הימנה", עכ"ל. וכ"כ הר"ח כאן. ויתירה מזו: רש"י שם כותב שכל הדין שיאוש מועיל באבידה ילפינן מפסוק זה. אבל התוס' (שם, ד"ה מוצא) כתבו שלא משם לומדים דין יאוש, כ"א מפסוק אחר ("שמלה"), וכן כתבו בב"מ (כו, א – ד"ה מה). וכתבו הראשונים (ראה שטמ"ק כאן ובב"ק שם, וראה רמב"ן, רשב"א (כא, ב. כז, א), רא"ש (סי' ו), שטמ"ק (כד, א), ובכ"מ) שהטעם שהתוס' לא ילפי דין יאוש מלימוד הנ"ל, כי ס"ל שאי"ז מטעם יאוש, כ"א גזה"כ הוא, וכפי שס"ל עוד ראשונים.

ולכן: התוס' שס"ל שזוטו של ים אינו מטעם יאוש, כ"א גזה"כ, הרי "אין לך בו אלא חידושו", שרק כש"נאבד ממנו ומכל העולם" התירה התורה, אבל אין מזה ראי' שכ"ה במקום שברור שהתייאש (מאיזה טעם), ולכן אין להם ראי' שגם כשיש כאן ניחותא

דמצוה ה"ז ג"כ מותר. ומוכרח לומר שכלך אצל יפות מועיל רק בדשוי' שליח. אבל הרמב"ם שס"ל שזוטו של ים אכן מותר מטעם שודאי יתיימש, א"כ יש ללמוד מזה שגם במקום שודאי יתיימש מטעם אחר, ג"כ מותר, ולכן ס"ל שבמקום שיש נחותא דמצוה ג"כ מותר (ובפשטות כן ס"ל הריטב"א שמדמה מה שאכל ר"א לזוטו של ים).

אבל עדיין צע"ק, מדוע אין להתוס' לקבל סברת נחותא דמצוה גם אם אי"ז נלמד מ"אשר תאבד וגו'", לכאורה ה"ז מתקבל על הדעת שבמקום שודאי יתיימש, נאמר שמועיל גם אם לא נתיימש עדיין. [והא דצריכים לימוד מיוחד לזוטו של ים וכו', ה"ז לפי שלשיטה זו מותר בזוטו של ים גם אם ידוע שבפירוש לא נתיימש, וכמ"ש הראשונים בפירוש, אבל במקום שאכס ודאי שיתיימש, לכאורה אי"צ פסוק ע"ז, כי מסברא י"ל שמותר]. ולמה ס"ל להתוס' שלא אמרינן שמטעם נחותא דמצוה מותר? [ודוחק קצת לומר, כנ"ל, שנחלקו אם באמת ודאי שיסכים בנחותא דמצוה].

וי"ל בזה בהקדים שי"ל שהיסוד להמחלוקת האם זוטו של ים הוא מטעם יאוש, או שהוה גזה"כ, תלוי בעוד ענין:

דהנה בנוגע לשיטת רבא שיאוש שלא מדעת הוה יאוש מבואר במפרשים בכמה אופנים, ומהם:

(א) רבא ס"ל שיאוש "בכח" הוה ג"כ יאוש, ולכן אף שמודה שכדי שהאבידה תהי' של המוצא, ה"ז רק באם באתה לידו לאחר יאוש, מ"מ בדבר שאין בו סימן, שמן הסתם יתיימש, הנה תיכף כשנאבד יש כאן יאוש "בכח", ולכן אף כשבא ליד המוצא עדיין לא ידע שנפל מיני', ולא נתיימש בפועל, מ"מ הי' כאן כבר יאוש "בכח", ולרבא יאוש "בכח" הוה ג"כ יאוש, ונק' שבא לידו אחר יאוש.

(ב) גם רבא מודה שיאוש "בכח" כשלעצמו אין מספיק להיקרא יאוש, אלא שס"ל שעכ"פ אם אח"כ כשנודע לו שאבד החפץ ה"ה מתיימש בפועל, אמרי' שאיגלאי מילתא למפרע, שנתיימש גם בתחלה, היות וכבר אז בתחילה הי' כאן יאוש "בכח".

והנפק"מ בין ב' האופנים הוא, באם לעולם לא נודע לו שאבד החפץ – לאופן הא' ה"ז שלו, כי סו"ס הי' כאן יאוש "בכח", שמספיק לדעת רבא להיקרא יאוש, משא"כ לאופן הב' הרי אין מספיק יאוש "בכח" כשלעצמו, וזה מועיל רק שהיאוש של אח"כ פועל למפרע, אבל כשסו"ס לא נתיימש, אין כאן יאוש, ואינו שלו, וכמבואר ב' השיטות במפרשים.

[ודא"ג – לפי כל א' מב' ביאורים אלו ישתנה הפירוש בלשון הגמ' "רבא אמר הוי יאוש, דלכי ידע דנפל מיני' מיאש, מימר אמר סימנא לית לי בגוי', מהשתא הוא דמיאש" – דלאופן הא' הפי' ב"דלכי ידע דנפל מיני' מיאש" הוא "באם הי' ידע שנפל ממנו הי' מייאש", משא"כ לאופן הב' הפי' הוא "כשיתודע לו שנפל ממנו יתיימש אז",

וכן, לפי אופן הא' הפי' ב"מהשתא הוא דמייאש" הוא "כבר בתחלה (השתא) יש כאן יאוש", ולאופן הב' הפי' הוא, שמה שנתייאש אח"כ פועל למפרע "שכאילו נתייאש אז".

בכל אופן לפי' ב' הביאורים, הנקודה התיכונה היא שיסוד שיטת רבא היא שבדבר שאין בו סימן יש כאן יאוש "בכח", וזה מספיק [או כשלעצמו, או בצירוף עם היאוש של אח"כ], וכמפורש בתוס' (ד"ה דלכי) הטעם מדוע בדבר שיש בו סימן מודה רבא שלא הוי יאוש אף אם לפועל נתייאש אח"כ, וז"ל: ואע"ג דהשתא מיאש איקראי בעלמא הוא, ומתחילה לא הי' עומד ליאוש", שמזה מובן שבדבר שאין בו סימן הטעם שהוא יאוש ה"ז לפי שזה אכן עומד מתחילה ליאוש, שזהו"ע יאוש "בכח".

ובנוגע שיטת אביי דפליג על רבא, י"ל בב' אופנים: א', אביי פליג על כל המושג של יאוש "בכח", וס"ל שרק יאוש "בפועל" הוא בגדר יאוש, אבל יאוש "בכח" אינו כלום. ולכן לא הוי יאוש. ב', גם אביי מודה למושג זה של יאוש "בכח", אלא שלשיטתו צ"ל ודאי גמור שאדם מתייאש בזה כדי שה"בכח" הזה יספיק לדין יאוש, אבל דבר שאין בו סימן, אף שמן הסתם מתייאש אדם מזה, אי"ז ודאי עדיין להועיל עוד לפי שיודע שנפל ממנו [ורק אם ברור שיודע שנפל ממנו, מספיק זה שמן הסתם מתייאש, כדי שיהי' שלו (אף אם לא שמענו שהתייאש), אבל להועיל גם לפני שיודע בכלל שנפל ממנו אינו מספיק], ולכן ס"ל שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, אפילו בדבר שאין בו סימן.

מהנפק"מ בין ב' האופנים, בניהן שאכן ודאי שאדם יתייאש ממנו: לאופן הא' עדיין יסבור אביי שלא הוי יאוש, כי סו"ס אי"ז יותר מיאוש "בכח", והרי הוא פליג על כל המושג של יאוש "בכח", משא"כ לאופן הב' יודה אביי שבגדון זה הוי יאוש.

ובזה תלוי איך לומדים הא דאמרו ש"בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר, אע"ג דאית בי' סימן, גם אביי מודה שהוי יאוש לפי ש"רחמנא שרי":

אם ס"ל לאביי כאופן הא' שאין מושג כזה של יאוש "בכח", א"כ מדוע מודה בזוטו של ים שהוי יאוש, אף בגדון שבא ליד המוציא לפני שנודע לו שנאבד [וכמ"ש רש"י (כא, ב - ד"ה רחמנא) בפירוש "ואפי' באת ליד המוצא לפני יאוש"], והרי סו"ס אי"ז יותר מיאוש "בכח", ומוכרח לומר שזהו גזה"כ, שאף שאין כאן יאוש, מ"מ רחמנא שרי', וזוהי סברת התוס'. אבל לאופן הב', אפ"ל שזהו מטעם יאוש, והטעם שמודה בזה אביי ה"ז לפי שבזוטו של ים היאוש הוא ודאי גמור, ולכן גם לאביי ה"ז מספיק להיכנס לגדר של יאוש "בכח" המועיל, ולכן גם לשיטתו הוי יאוש, וכן ס"ל לרש"י והרמב"ם.

ולפי"ז כל טעם התוס' שס"ל שזוטו של ים אינו מטעם יאוש, ה"ז לפי שס"ל שאביי ס"ל שכל זמן שאין זה יאוש "בפועל", אינו מועיל כלל, כי יאוש "בכח" אינו כלום, וא"כ כבר מובן מדוע לא ס"ל שמטעם סברא נאמר שניחותא דמצוה מספיק שיהי' יאוש, כי

אפי' אם יש סברת נחותא דמצוה, סו"ס אי"ז יותר מיאוש "בכח", ולאביי אין זה כלום, ומוכרח לומר שלאביי צ"ל דשוי' שליח.

משא"כ הרמב"ם שס"ל שגם לאביי מספיק יאוש "בכח", אלא שצ"ל יאוש בכח "חזק", וזוהי סיבת דין זוטו של ים, אפ"ל ג"כ שניחותא דמצוה מספיק, כי אף שזהו רק יאוש ש"בכח", אבל היות וברור שיסכים, ה"ז יאוש "בכח" חזק, ומועיל אף בלא שוי' שליח.



בענין הוסיף משה יום אחד מדעתו

הרב מענדל רייך

ברוקלין, נ.י.

עין בסוגיא דמ"ת (שבת פו) דמבואר שנחלקו רבנן ורבי יוסי, לרבנן בשישי בסיון ניתנה תורה לישראל ולר' יוסי בשבעה בסיון. ובגמ' דכו"ע מודי דבשבת ניתנה תורה, והמחלוקת מתי איקבע ירחא, לר' יוסי ביום ראשון, וע"כ שבת ה' שבעה בסיון ולרבנן איקבע ירחא ביום שני והי' שבת ביום ו'. נמצא דלר' יוסי בד' עביד פרישה, וע"כ פולטת ביום השלישי טמאה, ולרבנן בה' עביד פרישה וע"כ פולטת ביום השלישי טהורה, כן מבואר בסוגיא. והגמ' מקשה מהפסוק "וקדשתם היום ומחר" קשיא לר' יוסי, ומתרץ הוסיף משה יום אחד מדעתו.

ויש להקשות דא"כ רצה הקב"ה ליתן התורה ביום ו' וע"כ דפולטת ביום השלישי טהורה, וא"כ אף שהוסיף משה יום אחד מדעתו, איך שייך ללמוד מזה לדין פולטת כיון דהקב"ה רצה ליתנו ביום ו' וע"כ דביום השלישי טהורה. וכמו למ"ד בה' עביד פרישה אמרין דפולטת ביום השלישי טהורה, וצ"ע.

ואפשר ליישב ע"פ מה שראיתי באבות דר"נ (פרק ב' אות ג') וז"ל: "איזה סייג שעשה משה לדבריו הרי הוא אומר ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, לא רצה משה הצדיק לומר להם לישראל כדרך שאמר לו הקב"ה אלא כך אמר להם היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, והוסיף להם משה יום אחד מעצמו, אמר משה ילך אדם אצל אשתו ותצא ממנו שכבת זרע ביום הג' ויהיו טמאים ונמצא ישראל מקבלים דברי תורה בטומאה מהר סיני אלא אוסיף להם יום שלישי ויהיו טהורים", ע"כ.

ומלשון זה משמע דמה דאמר הקב"ה וקדשתם היום ומחר לא הי' משום פולטת וכל ענין שלא יקבלו התורה בפולטת הי' חידוש משה רבינו א"כ מיושב הקושיא הנ"ל דהקב"ה רצה ליתן תורה אף אם תהי' פולטת, ורק משה הוא דחידש דין פולטת, ושפיר יכולים ללמוד ממשוה דין פולטת. ולפי"ז יש לבאר דלמ"ד לא הוסיף משה מדעתו סובר

דקדשתם היום ומחר הוא בשביל פולטת ושפיר לומד דביום השלישי טהור, משא"כ למ"ד דהוסיף משה יום אחד הא דאמר הקב"ה וקדשתם היום ומחר הוא לא משום פולטת רק משום סיבה אחרת, ורק דמשה חידש דין פולטת.

ועיין בשמות יט, פסוקים י'-י"א "וקדשתם היום ומחר וגו' והיו נכונים ליום השלישי", ופירש רש"י "והיו נכונים – מובדלים מאשה ליום השלישי שהוא ששה בחודש", ולקמן בפסוק טו "ויאמר אל העם היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה", כתב רש"י "לסוף שלשת ימים הוא יום רביעי שהוסיף משה יום אחד מדעתו כדברי ר' יוסי וכו'", ובד"ה אל תגשו אל אשה "כל שלשת ימים הללו כדי שיהיו הנשים טובלות ליום השלישי ותהיינה טהורות לקבל תורה שאם ישמשו תוך שלשת ימים שמא תפלוט האשה שכבת זרע לאחר טבילתה וכו'".

ויש לדקדק למה המתין רש"י לפרש הטעם דפולטת עד פסוק טז, דכתיב אל תגשו אל אשה, ולא פירשו בפסוק יא כשפירש והיו נכונים מובדלים מאשה היה לו לומר הטעם משום פולטת. אך להנ"ל מדויק מאד, דלר' יוסי באמת הא דאמר הקב"ה שלא יגשו אל אשה ה' משום דרושה ולא משום פולטת ורק הא דהוסיף משה יום השלישי ה' משום פולטת כמבואר באדר"נ הנ"ל, וע"כ המתין רש"י עד פסוק טז.



תקפה א' בפנינו מהו

הת' שלום דובער לפקיבקר

תלמיד בישיבה

בב"מ (ו, א) שואלת הגמ' "בעי ר' זירא: תקפה א' בפנינו מהו (דהיינו שבמקרה שעסקה בו המשנה, ששניהם אוזחין, והדין הוא שיחלוקו, מקשה ר' זירא מה הדין אם א' מהם חטף בחזקה מיד השני בפנינו?)", ולמסקנת הגמ' השאלה היא במצב שכשחטף שתק השני והדר צוות. ושואלת הגמ' (בפשטות) האם נאמר שבשתיקה הודה לו, או שמא יש סיבה אחרת לכך ששתק, ועובדה שהדר צוות!

והנה, אח"כ הגמ' חוזרת ושואלת "את"ל תקפה מוציאין מידו, הקדישה אינה מקודשת" (שלא עדיפה הקדשתו מתקיפתו), (רש"י) אבל א"ת ש"אין מוציאין מידו, הקדישה מהו?", ומסבירה הגמ' את צדדי השאלה "מי אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", וממילא זהו כתקיפה, או דלמא אין זה תקיפה וכיון שצריך להיות ברשותו, כמ"ש בתורה "ואיש כי יקדיש את ביתו וגו'", וילפינן "מה ביתו ברשותו, אף כל ברשותו", אינו מוקדש עד שיהיה ברשותו בשעת ההקדשה.

והנה, צריך להבין כמה פרטים בסוגיא זו שלכאורה תמוהים מאד:

(א) מדוע הגמ' משנה את הנושא שעליו מדברים (ספק הודאה) ועוברת לשאלה אחרת, לכאורה, אפי' שזהו תחת אותו נושא (מוציאין או אין מוציאין מידו) – אם נאמר כמובן שזהו אותו דבר -, ובפרט שזה מוזר קצת שבמקום שבתחילה יישבו את השאלה, הגמ' מיד נכנסת לפלפול בנושא של הקדש!

(ב) אם נאמר שהכוונה במוציאין או אין מוציאין זה בנוגע לשאלה (ואותו דבר) של האם הודה או לא, צ"ל איך ולמה הגענו למסקנא כזו או אחרת?

(ג) בספק של הקדש, הגמ' מסתפקת אם זה חשוב כתקיפה או לא. ולכא' אחרי שנפסק כבר ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", מהי הסברא לומר שאין זה חשוב כתקפו?

(ד) ובכלל צריך להבין לשם מה הגמ' מביאה את הפסוק של איש וגו' בכדי להוכיח שאי אפשר להקדיש, ברור הרי שאם אין זה שלו (וברשותו) הוא לא יכול להקדיש?

ולהבין כל זה יש להקדים תחילה כמה ענינים:

(א) ראשית כל, רש"י מבאר (וכן הוא בפשטות) שכאשר שני אנשים מחזיקים בחפץ, וכל א' טוען עליו בעלות, אין כאן חזקת מטלטלין, שכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא.

ולכאורה, בזה גופא צריך לחקור מאי טעמא, האם זה בגלל שבכהאי גוונא אין שיך חזקה כלל, דהיינו שאין לנו שום הנחה כלל, או שנאמר שאמנם לשניהם יש חזקה, כלומר יש כאן צד והנחה חיובית של חזקה, אלא שאין זה מעלה או מוריד כיון שלשניהם יש חזקה. ונפק"מ כאשר א' מהם חוטף מהשני וכדלקמן.

(ב) עוד, יש לבאר מהו מהות וגדר רשות הקדש. האם זו היא רשות כמו כל בעלות שבעולם, או שמא זהו רק חלות קדושה? (וראה מש"כ באתון דאורייתא כלל ג' ביאור סברות הצדדים).

(ג) מצינו בגיטין (ריש פ' הזורק) גבי שחרור עבד כנעני שגופו ג"כ קנוי לבעליו, שאלה: שלכאורה איך יכול להשתחרר, הרי כל מה שקנה עבד קנה רבו? זאת אומרת, שהרי בשביל לקבל רשות עצמאית צריך הוא להיות משוחרר, שאם לא כן הרי כל מה שיתנו לו יהיה קנוי לבעליו. אבל הרי בשביל להשתחרר צריך שיהיה מעשה קנין, כלומר הכנסה לרשותו. וממילא הרי אין לדבר סוף, שאינו יכול לקנות ומצד שני אינו יכול להשתחרר. וע"ז מתורץ בגמ' שגיטו וידו באים לו כאחד, זאת אומרת: חלות שני הדברים הם בבית-אחת, בלי שהות כלל.

ע"פ הקדמות אלו, יובן כל הענין היטב:

הגמ' באמת לא פשטה בצורה חד-משמעית את ספקו של ר' זירא, אלא הייתה ונשארה בספק לגבי טענותיו. אבל עכשיו ישנה בעיה אחרת: מה הוא הדין כאשר המעשה קורה בפועל? ואז יש צד לומר שנוציא ממנו ויחזור הדין למקומו – יחלוקו בשבועה. ויש צד לומר שאין מוציאין מידו, אלא המוציא מחבירו עליו הראיה. ויש לומר שזה תלוי בב' הסברות בחקירה הא'.

לאחר מכן הגמ' דנה בפרט בצד השני – שאין מוצאין – אם דין הקדש זה דין תקיפה, כלומר הכנסה לרשות אחרת כמו תקיפה (אבל בשביל זה צריך לכל לראש ספק שתיקה כיון שאחרת אין שום בסיס לתקיפתו וממילא אותו דבר להקדשו), או שמא אין זה כלום כשזה לא שלו. ויש לומר שזה תלוי בחקירה הב', בענין אם הקדש זהו רשות לעצמו, וממילא כשמקדיש אדם הרי מכניס את החפץ לרשות הקדש, או לא, כיון שהקדש הוא רק חלות קדושה ולא רשות בפ"ע (וממילא נופלת גם השאלה).

ואת"ל שהרי אף פעם לא היה ברשותו, אז איך יכניס לרשות הקדש, וע"ז באה ההקדמה הג'.

אבל עיקר שאלת הגמ' היא האם ע"י תקיפה זו הקדש זה נכנס לרשותו (וה"ה לרשות הקדש, כיון שהו"ע הקדיש) או לא.

וע"ז מביאה הגמ' את הפ' בכדי להדגיש שהשאלה היא על הרשות ולא על ההודאה (כמו שפ' בתוס'), ומסיקה הגמ' גבי מסותא, שכיון שאינו יכול להוציא בדיינים אזי אפי' את"ל שבעקרון הקדש זה היא רשות בפני עצמה (וכ"ש אם לא), עדיין אין זה הקדש כיון שפה אי"ז תקפה, בגלל שבגשמיות עסקינן הכא על מיקום החפץ העכשוי.



שליח שחב לאחרים

הת' גבריאל אברהם שוויי

תלמיד בישיבה

א. בב"מ (ט, ב) איתא במשנה: "הי' רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי ונטלה ואמר אני זכיתי לה – קנה". והוה אמינא בגמ' (דעת ר"נ) שמיידי שהודה שכשהגביהו הגביהו בשביל חבירו, אלא שאח"כ רוצה לזכות בה, ולזה המשנה פסקה שקנה, היינו כי המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

ובהמשך הגמרא איתא: "ר"נ ור"ח דאמרי תרוויהו המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מ"ט הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. . אמר ר"ח בר אבא אמר ר' יוחנן המגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו,

וא"ת משנתינו (שכתוב שאפילו אם הגבי' לחבירו לא קנה חבירו, והוא יכול לזכות בה עכשיו) דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי", ע"כ לשון ותוכן הגמרא.

ופירש רש"י (התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים) "לא קנה: כדאמר בכתובות דלאו כל כמיני' להיות קפץ מאיליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס", עכ"ל. היינו שרק אם לא עשאו שליח אז לא קנה, אבל אם עשאו שליח יכול לתפוס אפילו במקום שחב לאחרים.

והקשו עליו בתוס' (ד"ה תופס): "אין נראה דבפרק הכותב (כתובות פד, ב. ושם בד"ה את) משמע גבי עובדא דיימר בר חשו תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קני אפילו אם עשאו שליח".

דהנה בכתובות פב, ב איתא: "יימר בר חשו היה מסיק בי' זוזי בההוא גברא, שכיב ושביק ארבא א"ל (יימר) לשלוחי' זיל תפסה ניהלי' אזל תפסה, פגעו בי' ר"פ ור"ה ברי' דר"י אמרו לי' את תופס במקום שחב לאחרים ואמר ר' יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה". ופירש רש"י "התופס לבע"ח – שליח התופס מטלטלין של לזה לצורך בע"ח. . לא קנה, דלאו כל כמיני' לחוב לזה כדי לזכות לזה". היינו שאפילו אם עשאו שליח אינו יכול לתפוס לבע"ח במקום שחב לאחרים.

ועוד יש לתמוה על רש"י שבעצמו כתב בכתובות "התופס לבע"ח – שליח. . לא קנה", ואילו כאן כתב שאם עשאו שליח קנה?

והרא"ש (סי' כז) שאל (על רש"י, נוסף לקושיית תוס'): "ועוד, מגופה דמתני' דבעא ר' נחמן למידק מעני לעני מחלוקת, והתם עשאו שליח דאמר תנה לי וקתני דלא קנה משום דחב לאחרים?", היינו שהמשנה (שמדובר בשליח כמו שכתב "תנה לי") פסק (לפי ר' נחמן) שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה ואיך רש"י למד (לפי ר' נחמן) ששליח קונה אפילו במקום שחב לאחרים?

ב. והנה יש לתרץ קושיית הרא"ש (השני'), דהנה יש מחלוקת רש"י ותוס' בפשט של המשנה לפי ר' נחמן, דהנה בתוס' ד"ה לימא מר מעני לעני מחלוקת ביאר שר' נחמן מפרש את המשנה שהסיבה למגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו הוא מצד התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ולכן שפיר סובר (תוס') הרא"ש שכיון שהמשנה מדובר בשליח ואפ"ה לא קנה כיון שחב לאחרים, הראי' שגם שליח לא קנה במקום שחב לאחרים.

משא"כ רש"י (ד"ה ותנן) ביאר את המשנה לפי ר"נ שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו הוא כי "לא אמרינן מיגו דאי בעי הוה זכי לנפשי' זכי נמי לחברי'". היינו שהחידוש של המשנה הוא (לא שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, זה אינו, כי המשנה

מיירי בשליח, אלא) שהו"א שיש לו מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', קמ"ל . . ולכן שפיר יכול רש"י לומר ששליחות עוזרת אפילו במקום שחב לאחרים ואין במשנה סתירה עליו.

ג. והנה לתרץ קושיית תוס' על רש"י מיימר בר חשו, ביאר הב"ח (סי' קה ס"ק א') שלפי רש"י אם עשאו שליח בהרשאה יכול לתפוס במקום שחב לאחרים, משא"כ ביימר בר חשו שרק אמר לו לתפוס בלי הרשאה.

והשיג הש"ך (סי' קה ס"ק א') עליו, דהא הרשאה אינה אלא כדי שהלווה לא יוכל לומר לו "לאו בעל דברים ידי את", ובאמת אפילו בלא הרשאה הוא שליח, וא"כ למאי נפקא מינה אם יש לו הרשאה או אין לו?

ובאמת כבר תירץ הב"ח בלשונו, שכתב "הוה לי" (השליח ע"י דיבור בלבד כיימר בר חשו) נמי בכלל קופץ מאליו, דכיון שלא עשאו שליח בהרשאה ויש לחוש שמא ביטל המלווה השליחות קודם שיתפוס, לאו כל כמיני' לחוב לאחרים". היינו, דאין-הכי-נמי, שאינו צריך הרשאה להיות שליח, אבל מצד החומרא דחב לאחרים צריך הרשאה כדי שלא יוכל המשלח לבטל שליחותו.

והש"ך סובר שהרשאה היא רק נגד הלוח שלא יאמר לו לאו בעל דברים ידי את", ועצ"ע.

(ולשאלה הראשונה של הש"ך על הב"ח, "שהרי הביא הרא"ש ראי' ממציאה, והתם לא שייך הרשאה דמי יאמר "לאו בעל דברים ידי את?" אינו קשה כי כבר ביארנו לעיל שלרש"י אינו סתירה מהמשנה בלאו הכי, וד"ל).

ותירץ ר' אהרן ששון בתשובותיו סי' סז שרש"י ס"ל כהריטב"א שדוקא אם עשאו שליח בעדים יכול לתפוס במקום שחייב לאחרים, משא"כ ביימר בר חשו שלא עשאו בעדים.

והשיג עליו הש"ך: א) דהא לא שנא אם יש עדים או אין עדים. ב) בהעובדא דיימר בר חשו משמע שהי' עדים. וצ"ע סברת המחלוקת ומניין לו להש"ך בהעובדא ביימר בר חשו שהי' בעדים.

והנה לפי הב"ח (ור' אהרן ששון) יכול לתרץ ג"כ למה כתב רש"י בכתובות – על מה שאמר ר' יוחנן – התופס לבע"ח "שליח התופס במטלטלין . . לא קנה", דהא התם שפיר הי' שליח אלא שמצד החומרא דחב לאחרים הי' לו הדין כקופץ מאליו כיון שלא הי' לו הרשאה. ובזה יובן ג"כ מה שכתב רש"י כאן (התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים) לא קנה – כדאמר בכתובות דלאו כל כמיני' להיות קפץ מאליו לחוב לאלו", היינו שרש"י מבהיר שהשליח האמור בכתובות (אצל יימר בר חשו) הי' לו דין בקפץ מאליו. וק"ל.

אלא שעצ"ע לפי"ז למה סיים רש"י "מאחר שלא עשאו שליח" ולא נזכר אודות הרשאה (או עדים), ולכאורה העיקר חסר מהספר.

ד. ותיירץ הש"ך שלרש"י צריך שישכור את השליח לתפוס בשבילו כדי לחוב לאחרים, שאז נעשה כפועל שידו כיד הבעל.

ועפ"ז יתורץ למה הביא רש"י דין דשליח (שיכול לתפוס במקום שחב לאחרים) דוקא כאן בב"מ ולא בגיטין, כי דוקא כאן שמדובר על פועל שיכול לתפוס במקום שחב לאחרים ניתן להבין מה שכתב רש"י, ששליח יכול לתפוס.

ועפ"ז באמת רש"י ותוס' אינם חולקים, אלא שתוס' הבינו רש"י בסתם שליח, ולכן הקשו עליו. ע"כ תוכן דבריו.

ושאל הנתיבות עליו, שבמרדכי (פ"ק דחולין) נסתפק אם פועל יכול לתפוס חוב של בעה"ב או לא, ואדרבה לכאורה פועל אינו יכול לתפוס חוב של בעה"ב, כי רק יכול לתפוס אם יכול לזכות לנפשי' (כמו מציאה), כמ"ש התומים והביא הנתיבות ראיות לזה עיי"ש. וא"כ במילא לגבי מציאה שפיר יכול להקשות מפועל, אבל א"א להקשות כן בהתפוס לבע"ח במקום שחב לאחרים.

ה. וביאר הנתיבות דהנה מהר"ן מבואר (והביא הנתיבות ראיות לזה, עיי"ש) ששליח יכול לזכות לחבירו רק כשהוא שלוחו של בעל הממון, ואם הוא שליח של הבעל ממון יכול לתפוס אפילו במקום שחב לאחרים. ועד"ז ביאר את דברי רש"י שסובר כהר"ן, ולכן כתב רש"י שאם עשאו שליח יכול לתפוס אפילו במקום שחב לאחרים. אבל מה שכתב הר"ן שצריך להיות שלוחו של בעל הממון אינו שייך להלוואה, כי אע"פ שהמלווה אינו בעל ממון, אבל הלוה ג"כ אינו בעל ממון (כיון שהממון משועבד להלוואה), ולכן שפיר יכול השליח (אע"ג שאינו שלוחו של בעל הממון) להוציא מהלוה.

משא"כ מציאה שכ"ז שלא קנה המוצא את המציאה לא יצה מרשות הבעלים הראשונים, ויש עליו בעל ממון, ולכן המוצא (שאינו בעל הממון) לא יכול למנות שליח לזכות בשבילו.

והנה בהעובדא דיימר בר חשו מדובר כשהמלווה מת ויימר בר חשו רצה לתפוס מהיתומים, וכיון דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי, שפיר הוי היתומים כבעל ממון, ולכן ג"כ התם לא מהני זה שיימר בר חשו (שלא הי' הבעל ממון) שלח שליח לתפוס הארבא.

ו. והנה הקצות ביאר באופן אחר, ובהקדים שזה שזכ' היא מטעם שליחות, למד הקצות שהיא מן התורה, היינו שאע"פ שלא מינה אותו לזכות בשבילו, אומרת התורה ש"זכין לאדם שלא בפניו", כי התורה מינתה אותו כשליח להבעל. אלא שיש הבדל בין השליח מן התורה להשליח מן הבעל. שמן התורה צריכה הזכ' להיות זכ' גמורה – בלי

חוב לאף אחד, משא"כ השליח מן הבעל יכול לתפוס במקום שחב לאחרים. ולכן כתב רש"י "דלאו כל כמיני". מאחר שלא עשאו שליח, כיון שאם עשאו שליח שפיר הוה יכול לתפוס במקום שחב לאחרים.

משא"כ לגבי מציאה, שהתורה מינתה אותו, לא יכול לתפוס בשביל הבעל כיון שאין זה זכ' גמורה, מאחר שהוא חב לאחרים.



הלכה ומנהג

מנהגי אבלות בימי הספירה ובין המצרים

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תצג ס"א: "נוהגין שלא לישא אשה ושלא להסתפר בין פסח לעצרת שמתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו. לא יעשו ריקודין ומחולות".

מנויים כאן שלושה דברים שנהגו מחמת האבלות של ימי הספירה:

(א) שלא להסתפר.

(ב) שלא לישא אשה.

(ג) שלא יעשו ריקודין ומחולות, אף בסעודת מצוה, ואין צריך לומר בסעודת רשות, וכמבואר בשוע"ר שם: "אבל מותר לעשות שידוכין בלא נשואין שמא יקדמנו אחר, ומותר ג"כ לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין, אבל לא יעשו ריקודין ומחולות, ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות, אבל מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות".

בזמנינו לא נהוג לעשות קידושין בימי הספירה – שהרי נוהגין לעשות הקידושין יחד עם הנישואין. ובזמנינו לא רגיל כל כך לעשות ריקודין ומחולות בסעודת שידוכין ("ווארט" או "קנין"). מכל מקום נהגו רבים לאחרונה לעשות ריקודים ומחולות בסעודת בר מצוה. ולפי המבואר כאן, אפשר לעשות הסעודה גם בימי הספירה, "אבל לא יעשו ריקודים ומחולות".

ועוד שלושה דברים שאנו נוהגים בימי הספירה, אף שלא נזכרו בשו"ע:

ד) שלא להאזין לכלי זמרה. זה לא נזכר בהלכות ימי הספירה, אבל נזכר בהלכות זכר לחורבן (סי' תקס"ג): "גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר". אלא שהתירו בכמה אופנים, בשמחה של מצוה, וכאן נהגו לאסור לגמרי.

מכל מקום יש מחלקים בזה בין ניגוני שמחה לבין ניגוני דבקות, וטעם החילוק, כי בעבר היתה מטרת הכלי-זמר כדי להרקיט את העם, ובעיקר בשמחת חתונה וכיו"ב, כנזכר גם בשו"ע (סי' שלח ס"ג): "לנגן בכלי שיר בחופות משום כבוד חתן וכלה". שזה עיקר שמחת חתן וכלה". וכיון שאסרו הריקוד במילא נאסרו גם כלי שיר. אמנם בזמנינו מטרת הכלי-זמר היא לא רק בשביל ריקודים, ויש אפילו ניגוני דבקות בכלי שיר, שמשמיעים בבית או במכונת וכיו"ב. ולכן יש רבנים האוסרים שירי שמחה ומתירים ניגוני דבקות. ויש האוסרים הכל.

ה) שלא ללבוש בגד חדש. היא תקנה שהנהיגו כבר הגאונים, כמובא בתשובות ופסקים חכמי אשכנז (סי' סט): "כתב רב שרירא גאון... גזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת, ושלא לעשות כסות חדשה עד שבועות". ונזכר גם בלקט יושר (מנהגי בעל תרומת הדשן): "ואמר שמואל באושריין לקנות בגד חדש בל"ג בעומר". בשו"ע לא נזכר מנהג זה לענין ימי הספירה, אבל כן נהגו.

ו) שלא לאמר שהחיינו על פרי חדש. בשו"ע לא נזכר מנהג זה, אבל נזכר ב"ספר המנהגים – חב"ד" (ע' 43): "נוהגין שאין מברכים שהחיינו בימי ספירת העומר".

ששה דברים אלו נוהגים גם בימי בין המצרים. ואין הכוונה לתשעת הימים, שהרי בהן מחמירין יותר (אף שלא לאכול בשר ולא לשנות יין). אלא הכוונה היא לימים שבין י"ז בתמוז לר"ח מנ"א, שמנהגו שווה פחות או יותר למנהג ימי הספירה; אף שיש איזה חילוקים ביניהם, כדלקמן.

וכיון שנתבאר כאן בשו"ע, שנוהגין כן מחמת האבלות "שמתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו", מוצאים אנו מנהגים אלו גם בימי האבלות. ואין הכוונה למנהגי "שלושים", שהרי בהן מחמירין יותר (אף שלא לכבס ושלא ללבוש בגדים המכובסים). אלא הכוונה לאבלות י"ב חודש על אביו ועל אמו, שמנהגיו דומים פחות או יותר למנהגי ימי הספירה ובין המצרים; אף שיש איזה חילוקים ביניהם, כדלקמן:

א) שלא להסתפר. כן הוא גם בימי בין המצרים, כמבואר ברמ"א (סי' תקנ"א ס"ד): "תספורת נוהגים להחמיר מ"ז בתמוז". וכן הוא לענין אבלות י"ב חודש, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שצ"ד): "על כל המתים מגלח לאחר שלשים יום על אביו ועל אמו עד שיגערו בו חבריו". וברמ"א (שם): "ושיעור גערה יש בו פלוגתא, ונוהגים בג' חדשים".

והיינו שלא רצו לאסור התגלחת כל י"ב החדשים, מפני הניוול, ולכן הסתפקו באיסור התגלחת עד שיגערו בו חבריו, או עד ג' חדשים.

(ב) שלא לישא אשה. כן הוא גם בימי בין המצרים, כמבואר ברמ"א (סי' תקנא ס"ב): "ונוהגין להחמיר שאין נושאים מי"ז בתמוז ואילך עד אחר תשעה באב". משא"כ באבלות לא רצו לאסור על האבל לישא אשה במשך י"ב חודש, אלא "שלושים", כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שצב ס"א): "אסור לישא אשה כל ל' יום, אפילו בלא סעודה, ולאחר שלשים מותר אפילו על אביו ואמו, ואפילו לעשות סעודה". אמנם אסרו על האבל את ההשתפות בשמחת נישואין, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שצא ס"ב): "על כל המתים נכנס לבית המשתה לאחר שלשים יום על אביו ועל אמו לאחר י"ב חדש". וגם בזה הקילו קצת, כמבואר ברמ"א שם (ס"ג): "בסעודת נשואין . . נוהגין רק שהאבל משמש שם אם ירצה", והיינו שאם רוצה לבוא לחתונה, יכול הוא לבוא לשם לשמש את המשתתפים בסעודת הנישואין.

(ג) שלא לעשות ריקודים ומחולות. פרט זה לא נזכר לענין בין המצרים ולא לענין אבלות, אבל מכל מקום אפשר שלמדים אותו מדין ימי הספירה, שהרי מבואר בשו"ע"ר (כאן): "מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות". והיינו שריקוד ומחול חמורים יותר מסעודה מריעות, שהתירו בימי הספירה. ואילו באבלות נהגו לאסור גם סעודת מריעות, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שצא ס"ב): "ויש אוסרין בסעודת ברית מילה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש אם הוא חוץ לביתו". וכיון שריקודים הם חמורים יותר, שאסרו גם בימי הספירה, אם כן אפשר שמכל שכן נאסרו הריקודים באבלות.

ויתירה מזו, שגם במקום שהתירו ליכנס לחתונה, על מנת לשמש, מכל מקום אסרו לאכול אתם, כמבואר ברמ"א (סי' שצא ס"ג): "בסעודת נשואין . . נוהגין רק שהאבל משמש שם אם ירצה, ואוכל בביתו ממה ששולחין לו מן הסעודה". יוצא אם כן לכאורה, שההיתר לשמש מועיל רק לענין הכניסה לחתונה, ולא לענין לאכול שם, ואם כן אפשר שאף אינו מועיל לענין ריקודים ומחולות שבחתונה, שהוא חמור יותר מסעודת מריעות האסורה באבלות י"ב חודש.

ומה שאסרו סעודת מריעות באבלות י"ב חודש, נתבאר גדרו בשו"ע"ר (סי' שז סכ"ג): "באורחים שאינן מעיר אחרת אלא שזימן אליו אחוזת מרעהו מבני עירו לסעודת מריעות", וממשיך ומבאר שם, שהכנסת אורחים מעיר אחרת היא "מצוה גדולה", ואינה נקראת "סעודת מריעות".

ד) שלא להאזין לכלי זמרה. איסור זה נזכר גם לענין בין המצרים, בשעה שמותר לעשות סעודת מצוה, כמבואר באליה רבה (סי' תקנא ס"ק כו): "ואפילו במילה עצמה אין נוהגין [בתשעה ימים] ליקח מנגינן".

ה) שלא ללבוש בגד חדש. לענין בין המצרים נתבארה הלכה זו בשו"ע (סי' תקנא ס"ו): "כלים חדשים . . אסור ללבושם בשבת זה (ואנו מחמירין מראש חודש ואילך)". וכן נתפרש מנהג זה לענין אבלות י"ב חודש, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שפט ס"ג): "לעשות בגדים חדשים . . נהגו איסור כל י"ב חודש".

ו) שלא לאמר שהחיינו על פרי חדש. בשו"ע נזכר מנהג זה – רק לענין בין המצרים (סי' תקנא ס"ז): "טוב לזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש". אמנם ב"ס' המנהגים – חב"ד" מובא מנהג זה הן לענין ימי הספירה (ע' 43): "נוהגין שאין מברכים שהחיינו בימי ספירת העומר", והן לענין בין המצרים (ע' 46): "נוהגין מלומר שהחיינו בימים אלו על פרי וכיו"ב, וגם לא בשבת".

ומכל מקום רואים אנו חילוק בינם, שבבין המצרים נוהגים להזהר מאמירת שהחיינו גם בשבת, משא"כ בימי הספירה. וטעם הדבר מבואר במ"א (סי' תקנא ס"ק מב): "ובכתבי האר"י אסר אפילו בשבת . . וטעם האיסור נראה לי כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבילות, דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו". וכיון שימי הספירה אינם נקראים כל כך "זמן פורעניות", לכן הקילו בזה עכ"פ בשבת.



האם אשה וקטן מצטרפים למנין בשעת הדחק (ב)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

האם קטן מצטרף גם לקריאת התורה

ובנוגע לקריאת התורה בצירוף קטן חידש ב'אגרות משה' שם להיתר, וכתב: "וכן קריאת התורה הוא רק [חשש ברכה לבטלה] מדרבנן, שהברכות כיון שאינם על המצוה ממש אלא לכבוד התורה אין להחשיבם כברכה לבטלה ממש שיהיה איסור מדאורייתא, אף אם אין מצטרף לקריאת התורה, וכיון שהוא לדרבנן יש לסמוך אדעת המעטים ולצרף הקטן לתשעה גדולים כדלעיל. וגם בקריאת התורה איתא במג"א סק"ד בשם התשב"ץ שהוא עדיף להצטרף מלתפלה מאחר שהוא שייך לקה"ת יותר בזה שעולה למנין ז' עיין במחה"ש". גם בשו"ת 'לבושי מרדכי' שם דעתו דכמו שסומכים על צירוף

קטן לענין ברכו וקדושה, כך יש לסמוך עליו לענין קריאת התורה, וסמך יסודו על דברי ה'מגן אברהם' הנ"ל (נגד מש"כ המחבר בשו"ע בסי' קמג). אמנם ב'פסקי תשובות' כאן (אות ט) הביא בזה משו"ת 'שבט הלוי' (ח"א סי' קטו) להחמיר. ושוב מצא כדבר הזה בדברי המאירי בספרו 'קריית ספר' (מאמר ה חלק א, עמ' פט בדפוס ירושלים תשט"ז): "ואעפ"י שיש מתירין בתפלת קטן מתורת סניף כמ"ש במקומו, בקריאת ההורה לא הקלו".

מקום להקל ברב שמנסה לקרב יהודים למצות ולבנות קהילה חדשה

ועדיין יש מקום לדון בזה בנוגע לשליח ורב שמגיע לארץ לא זרועה ומשתדל לארגן מנין ולבנות קהילה יהודית שומרי מצות. דהנה ב'שמן המאור' (פראג תקע"ו) לשו"ע שם (ס"ד) כתב: "דלא מקרי שעת הדחק אלא כגון בישובים שאין בעיר מנין, אבל בקהילות אע"פ שאין באותו ביהכ"נ מנין לא מקרי שעת הדחק, דמ"מ יכלו להתאמץ ולטרוח עד שיבוא להם עוד גדול . . מעתה מ"ש האליה רבא דוקינו הגאון היה רגיל לפסוק הלכה למעשה דלא יצטרף אפילו בשעת הדחק י"ל דהורה כן בפראג שהיא קהילה גדולה וזה לא מקרי שעת הדחק...". והסכים עמו בשו"ת 'דודאי השדה' שם. ברם ראה שם ב'מפתחות' שציין לכמה פוסקים המחמירים גם בכפרים וכיו"ב.

אמנם גם בשו"ת מהרש"ג שם בתשובה להגאון ר"י וועלץ האריך להחמיר דאין לצרף קטן, ולשיטתו שעת הדחק אינו אלא בצרכי הגוף ולא בצרכי הנפש, ושוב כתב: "שוב נפל בדעתי דגם בתפלה בצבור שייך לפעמים שעת הדחק, כגון דיש לחוש דע"י שבלאה"כ אין כאן מנין וממילא אין מתפללין בביהכ"ס בצבור ישארו הבעלי בתים בביתם ויש לחוש שח"ו לא יתפללו כלל . . וזה דבר לא טוב הוא דיש לחוש שבמשך איזה זמן יחדלו להתפלל לגמרי אף בביתם. ועוד יש לחוש דהכשרים יעקרו דירתם לגמרי וילכו לדור לעיר אחרת גדולה כי יאמרו שבכאן אין יכולין לומר בכל יום קדושה וברכו. ואם הדבר באמת כן הוא, שיש לחוש לזה, אני מודה דהוי שעת הדחק גדול. ואם יורה להם מעכ"ת להתיר לצרף קטן כנ"ל לא אמחה בידו". [מעניין שלכאורה פסקו בזה הוא ממש על דרך לשון אדה"ו (שהיה רגיל על לשונו של המהרש"ג): "אין למחות באותן שנוהגין להקל".] וציין לכל זה בשו"ת 'יביע אומר' שם. וראה עוד שו"ת 'חלקת יעקב' (או"ח סי' כח).

וגדולה מזה פסק בשו"ת 'אגרות משה' שם, דבאם יש לחוש שיתבטל המנין ח"ו נחשב כשעת הדחק, אפילו כשיש ביהכ"נ אחר, דאולי הרחוקים לא ילכו לשם, ועוד ש"הרי יתבטלו מלמוד השיעורים שלומדים בביהכ"נ זה".

ולכאורה הרי השליח שמנסה להרגיל את האנשים להתפלל ובמנין, ודאי דהוי שעת הדחק גדול אפילו בעיר גדולה, שהרי ברור דרק על ידי שיתרגלו להתפלל בצבור יקבלו

עליהם עול מלכות שמים להתפלל, וא"כ יש מקום להקל לצרף קטן בשעת הקטן ולא באופן קבוע.

דעת רבינו שלצרף קטן "הוא מילתא דתמיה ואין לעשות את הנ"ל"
ב'אגרות קודש' (חלק ח עמ' רעו-רעז) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע להרה"ח יעקב אליעזר הרצוג במלבורן אוסטרליה: "והנה בנוגע לשאלתו אם לצרף קטן למנין, הנה הוא מילתא דתמיה ביותר בין אנ"ש. וכיון שנמצא הוא וכן אנ"ש שי' במדינה כזו שצריך לפרסם גם שם הנהגות רבותינו הק' והחסידים שלהם, במילא יש לדייק בזה יותר. ולכן לדעתי אין לעשות את הנ"ל, ובודאי כשיתדלו הרי ברוב הפעמים ימצאו מנין בני י"ג שנה".

וראיתי להרה"ג לוי יצחק רסקין בספרו 'נתיבים בשדה השליחות' (ח"ב פ"ג אות ו) העתיק דברי הרבי הללו ש"הורה ליזהר בכך", ועל פי זה כתב שם (אות ז) ד"כשיודע מראש שיאלץ לסמוך על צירוף הקטן למנין עשרה, נראה דעדיף שלא יארגן 'מנין' לתפלה²¹.

ושארי ליה מאריה מה דמשמע מפשטות לשונו שבא להורות לשליח שבא לעיר דעדיף שלא יארגן מנין לתפילה, ותלי תניא בדלא תניא, שהרי דברי הרבי הנ"ל נכתבו לקהילת אנ"ש במלבורן, שודאי היתה אפשרות עם השתדלות להשיג עשירי למנין בלי לצרף קטן, וכפי שכתב הרבי שם: "ובודאי כשיתדלו הרי ברוב הפעמים ימצאו מנין בני י"ג שנה". ואין זה דומה כלל ל"שעת הדחק גדול" (כלשון המהרש"ג) של ביטול קהילה וחיים היהודיים בעיר שאין שם כמעט יהודים שומרי מצות, "דכל דבר שאין לו תקנה חשוב דיעבד" (לשון הרמ"א באה"ע סי' קסט סי"ב), "ושעת הדחק . . כדיעבד דמי" (הרמ"א ב'תורת חטאת' כלל יז סוף דין ד, הובא בט"ז יו"ד סי' צא סק"ב. וראה שו"ע אדה"ז סי' תלג ס"ח והנסמן ב'אנציקלופדיה תלמודית' חלק ז, ערך דיעבד, עמ' תיז ציון 140, וראה עוד שם לפני זה בארוכה, ואכמ"ל בזה). והרי אפילו בשעת הדחק הרגיל כתב אדה"ז ד"אין למחות באותן שנוהגין להקל בשעת הדחק", וא"כ ודאי שבמקרה הזה של בניית קהילה חדשה במקום שאין חיים יהודיים יש מקום להקל וודאי כדאי שיארגן תפילה בציבור, ועם הזמן מובטח לו שיוכל להשיג עשרה גדולים ועוד יותר. ועל דרך זה סיפר לי הרב רי"ק שליט"א, שבתחילת דרכו בעירו סמך מפעם לפעם על צירוף קטן למנין, וברוך ה' מאז יש כבר שם כמה מנינים של גדולים שמגיעים באופן קבוע להתפלל בציבור.

21) ושם מתיר לצרף קטן רק במקרה שישנו אחד מן העשרה גדולים שהוא ספק יהודי וכדי שלא לביישו או כדי למנוע מחלוקת. מקור הדבר ב'פסקי תשובות' שם, וראה שם (הערה 73) המקורות לזה.

תבנא לדינא

* לפי דעת גדולי הפוסקים אין אשה ועבד מצטרפין למנין עשרה לדבר שבקדושה. גם קטן שהוא יותר מבן שש אינו מצטרף. אבל לפי הרמ"א "יש נוהגין להקל בשעת הדחק". ולפי דעת המהרש"ג "שעת הדחק לא מקרי אלא דבר שהוא טובה לגוף בעוה"ז. . אך אפשר דביארצייט הוי לפעמים שעת הדחק, ולא בשביל טובת הנפטר אלא בשביל טובת החי המצטער כשאינו יכול לומר קדיש עבור אביו ואמו הנפטרים".

* גם לדעת המקילים ישנם כמה הגבלות לצירוף הקטן למנין: (א) נוהגין לצרפו רק ע"י חומש שאוחז בידו. (ב) אפשר לצרף רק קטן אחד ולא יותר. (ג) לא יאמרו אלא ברכו וקדיש שהוא חיוב, אבל לא קדיש שאחר עלינו שאינו אלא מנהג. גם חזרת הש"ץ לא יאמרו בצירוף קטן. והעצה לזה היא שהש"ץ לא יתפלל בלחש, ואחרי שגמרו הקהל להתפלל בלחש יתחיל בקול רם. ובשעת הדחק גדול יש להתיר גם אמירת קדיש יתום. ויש מקום להתיר גם קריאת התורה. (ד) לכאורה אין לעשות בזה סדר כללי, רק במקרה שנקרה.

* גם לדעת המחמירים יש מקום להתיר צירוף קטן למנין במקום שרב ושליח משתדל לארגן מנין לתפילה שישימש כיסוד לקהילה חדשה בארץ לא זרועה.

* אמנם למעשה לא כדאי להקל בזה בשופי, שהרי רוב היהודים שמתחילים להתקרב לשמירת המצות ולתפילה בציבור לא כל כך מבחינים בין האם יש מנין או לא בליל שבת. ועל כן מומלץ לעשות בכגון דא שהש"ץ יתפלל לפני העמוד ויתחזן כיד ה' הטובה עליו, ורק ידלג את הקדיש ואת הברכו, "בלי בליטות" ובקול דממה דקה. הרי ברוב המקרים באם הרב לא מכריז "היום נכשלונו", רוב בני הקהילה לא כל כך מבחינים בזה, ולפחות לא עושים עסק מזה, שהרי הדרשה והשירים ורוב שאר הדברים אינם צריכים מנין. תפילת שחרית של שבת שאני, שהרי יש שם חזרת הש"ץ וקריאת התורה.



אמירת "אלקינו וכו'" ע"י הש"ץ כשרק כהן אחד נושא

כפיו

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' קכח סט"ז כותב אדה"ז: "יש מקומות שאין אומרים או"א ברכנו כו' כשהכהנים נושאים כפיהם, אלא מיד כשמסיים הש"ץ ברכת מודים קורא בקול רם כהנים, ואין קריאה זו חשובה הפסק בתפלה, הואיל ונשיאת כפים הוא צורך התפלה. אבל במדינות אלו נוהגין שהש"ץ אומר או"א כו' בלחש, עד מלת כהנים שאומרה בקול

רם, והיא קריאה לכהנים, וחוזר ואומר: עם קדושיך כאמור בלחש, ומפני זה אין קריאה זו חשובה הפסק כיון שאומרה בלשון ברכה ותפלה".

והנה כאן לא כותב אדה"ז מה יעשה כשיש רק כהן אחד, אך לכאורה ניתן ללמוד זאת ממה שכותב בהמשך הסימן סעיף לב: "ש"ץ שהוא כהן . . ישא כפיו כדי שלא תתבטל נשיאת כפים, וכיצד יעשה? יעקור רגליו מעט בעבודה לעלות לדוכן . . וכשיגיע לברכת כהנים יעקור ממקומו לגמרי ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים, ואחר יהיה מקרא אותו ברכת כהנים, אבל לא יקרא לו כהנים או כהן, שאין קוראים אלא לשנים . . ולכן לא יאמר המקרא או"א ברכנו כו', שכיון שאינו קורא כהנים בבקשה זו אין ענין להמקרא, אלא יאמרנה הש"ץ [=הכהן] . . שבקשה זו מכלל התפלה שלכן אינה חשובה הפסק . . ואחר שיגמור ברכת כהנים יחזור למקומו ויסיים שים שלום".

ונמצינו למדים מכאן, שגם כשיש רק כהן אחד צריך השליח צבור לומר "אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו וכו'" עד התיבות "עם קדושיך כאמור", כיון שזהו חלק מנוסח התפלה. וההבדל בין שני כהנים לכהן אחד הוא רק לגבי אמירת "כהנים" בקול רם, כשיש שני כהנים או יותר קורא "כהנים" בקול רם, ואילו כשיש רק כהן אחד אומר "כהנים" בקול רגיל, כחלק מנוסח התפלה, ולא כמקרא.

אמנם בשו"ע כתב רבנו שיאמר אותה "בלחש", אבל בסידורו ב"סדר ברכת כהנים" השמיט אדה"ז תיבת "בלחש", ומובן מדבריו שיאמר אותה בקול בינוני. וכן דייק הגרא"ח נאה ז"ל בפסקי הסידור שלו אות פד.

ולעצם הענין כתב בפסקי תשובות סי' אות לה וש"נ, שזהו מחלוקת בין הספרדים והאשכנזים, שהאשכנזים אומרים אותה (בלחש) בין כשיש כהן אחד ובין כשיש כמה כהנים, והשינוי הוא רק בקריאת "כהנים" בקול רם, ואילו הספרדים לא אומרים אותה כלל, ורק כשיש שני כהנים ויותר אומר הש"ץ "כהנים" בקול רם. אלא שכותב שם שבאה"ק מנהג הרבה מן האשכנזים כמנהג הספרדים.

[ואכן הגרא"ח נאה בבדה"ש סי' כג סקי"ד רוצה לדייק כן גם מדברי אדה"ז בסי' קכז, שמשמע מדבריו שהדבר תלוי בנשיאת כפים בכל יום, שבמקומות שנושאים כפים בכל יום אין אומרים "אלקינו וכו'", וכיון שבאה"ק המנהג לישא כפים בכל יום, אין צריך לומר "אלקינו" בנוסח התפלה].

ועפ"ז תמוה מנהג אנ"ש באה"ק, שכשיש שני כהנים ויותר אומרים "אלקינו" (בקול), ואילו כשיש רק כהן אחד לא אומרים אותה כלל (אף לא בלחש). ולכאורה המנהג היה צריך להיות לומר את כל הנוסח בקול רגיל גם כשיש כהן אחד, והשינוי הוא רק בקריאת "כהנים" בקול רם, וכנ"ל.

ואולי יש מקום ליישב ההמנהג (עכ"פ בדוחק) ע"פ דיוק לשון רבנו בסידורו שם, שבתחילת דבריו מזכיר את החזון בתור "שליח צבור": "לכתחלה יעקור כל כהן ממקומו כשמתחיל הש"ץ רצה. אם אינו עוקר רגליו קודם שיסיים הש"ץ ברכת עבודה שוב אינו עולה. אחר שענו מודים עם הש"ץ יאמרו תפלה זו: יהי רצון כו' ויאריכו בה שיגמור הש"ץ הברכה כדי שיענו הצבור אמן על שתיהם". אבל מיד אח"כ משנה את שמו וכותב: "יאמר המקרא אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו וכו' עד שמגיע לתיבת כהנים, וכשמגיע לכהנים קורא בקול רם כהנים, והוא קריאה לכהנים, ואח"כ מסיים ואומר עם קדושך כאמור . . ומקרא להם כל מלה ומלה".

וממשמעות שינוי השם משמע קצת, שאמירת "אלקינו וכו'", הוא לא מצד היותו "שליח צבור" אלא מצד היותו "מקרא", כלומר שלא כמו שכתב בשו"ע שלו שנוסח "אלקינו" הוא חלק מהתפלה, ושלכן יש לאמרו גם כשיש רק כהן אחד, אלא זהו חלק מנוסח הקראת הכהנים, וממילא יש לאמרו רק כשיש שני כהנים ויותר, כיון שרק אז קורא "כהנים" בקול רם.

ועפ"ז מובן מה שאדה"ז השמיט בסידורו תיבת "בלחש" שהזכיר בשלחנו, שכיון שזהו חלק מנוסח הקראת הכהנים יש לאמרו בקול רגיל, משא"כ אם זהו חלק מנוסח התפלה ניתן לאמרו בלחש.

אך צ"ע אם ניתן לדייק כן משינוי לשון זה, שכן גם כשיש רק כהן אחד נקרא השליח צבור "מקרא", שהרי הוא מקרא לו: "יברכך וגו'", ואם כן כשאדה"ז כותב "יאמר המקרא", הרי זה כולל גם כשיש כהן אחד בלבד, אלא שאדה"ז נקט "כהנים", משום שבסידורו נוקט אדה"ז על דרך הרגיל והמצוי, והמצוי הוא שבקהילה רגילה יש שני כהנים ויותר, ובפרט בימי החגים שאז הוא זמן נשיאת כפים בחו"ל, שהרי לבני חו"ל נכתבו פסקי הסידור.

ובטעם שינוי השם בלשון אדה"ז בסידורו שבתחילה קוראהו "הש"ץ" ואח"כ "המקרא", יש לומר שהטעם הוא פשוט, משום שלפעמים לא הש"ץ אומר נוסח זה אלא המקרא מן הצבור, והיינו כשהש"ץ עצמו הוא כהן, והוא נושא כפיו עם אחיו הכהנים²²,

22) ראה שו"ע"ר סי' קכח סוסל"ד. אבל אם אינו נושא כפיו – ראה שו"ע"ר סי' קכח סל"ד שמביא מחלוקת האם הכהן יכול להקרות, ומסיים בסוגריים שהעיקר להלכה שהכהן יכול להקרות כהנים אחרים. ומשינוי לשון אדה"ז בסידורו, אין להוכיח שגם במקרה זה יהיה המקרא מישראל, משום שגם שליח צבור המקרא כהנים נקרא "מקרא".

ואז אחד מהצבור מקריא את הכהנים, ומשמיענו אדה"ז שהמקרא קורא את כל הנוסח הזה, ולא רק "כהנים"²³.

ועל פי כל הנ"ל נראה לענ"ד שיש לתקן מנהג אנ"ש באה"ק (וגם בחו"ל, אם לא נהגו כן עד עתה), שגם כשיש רק כהן אחד יאמר השליח צבור נוסח "אלקינו" כולו בקול רגיל עד "עם קדושך כאמור", ורק אח"כ יתחיל הכהן לברך.



אופן קיום מצוות זכירת יצ"מ לנשים שחרית וערבית

הרב אברהם שטרנברג

שליח בניו לאנדאן קונקטיקוט

איקלע לידי הסידור תהילת השם שנדפס באה"ק עם ציונים וכו' ושם בסוף פ' ויאמר של קשעה"מ מציין בהערה "נשים שלא התפללו תפלת ערבית – צריכות לומר אמת ואמונה עד סיום ברכת גאל ישראל" ומציין לשו"ע אדמוה"ז סימן ע' (ששם מדובר באמת ויציב) ולסימן ס"ז ששם לכאורה מדמה אמו"י לאו"א. ומכיון שזה הי' חידוש, עבורי וביררתי אצל כמה מחברי יראי שמיים ויודעי ספר שאף עבורם הי' חידוש, ונשיהם אינן נוהגות כן לפועל, אמרתי שאעיין בדבר שלכאורה צריכה להיות הלכה ברורה, ומצאתי אשר הנסתר גדול על הנגלה, לכן אני פונה לקוראי הגליון לעיין בדברי ולחוות דעתם.

א. כתב רבינו הזקן בשולחנו או"ח סי' ע ס"א "נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא שאין מצותה אלא בזמן שכיבה ובזמן קימה . . ומכל מקום חייבין בזכירת יציאת מצרים שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שמצותה ביום ובלילה²⁴ לפיכך יש להם לברך הברכה שנתקנה על יציאת מצרים שהוא אמת ויציב וכיון שהם חייבים בתפלת י"ח כמו שיתבאר בסי' (ק"י) [ק"ו] יש להם ג"כ לסמוך גאולה לתפלה".

(23) משא"כ כשיש רק כהן אחד והוא השליח צבור, המקרא מקרא לו רק: "יברך וגו'", וכמפורש בשוע"ר שם סל"ב: "לא יאמר המקרא או"א ברכנו כו', שכיון שאינו קורא כהנים בבקשה זו, אין ענין להמקרא". אלא שאז הכהן עצמו אומר נוסח זה, וכמובא בפנים.

(24) ובביאור שיטת רבנו הסביר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות אחש"פ תשכ"א (תו"מ תשכ"א ח"ב ע' 267) דהיא מצוה תמידית במשך כ"ד שעות אלא שתנאי מתנאי המצוה הוא שב' פעמים ביום (פעם א' ביום ופעם א' בלילה) מחוייבים להזכיר יצ"מ בפירוש

ומקור דין זה הוא ממג"א סימן ע' ס"ק א' וז"ל "נראה לי דנשים פטורות גם כן מברכת קריאת שמע דיש להם ג"כ זמן קבוע כמ"ש ס"ס נ"ח . . אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב דזכירות י"מ הוא דאוריית' כמ"ש סי' ס"ו וא"כ צריכי' לסמוך גאולה לתפלה".

וכמה חידושים יש בשיטה זו, (א) דמצות זכירת יציאת מצרים הוי מ"ע שאין הזמן גרמא (לאפוקי שיטת השאג"א) ולכן נשים חייבות בה, (ב) דאופן קיומה עבור נשים לכתחילה הוא ע"י אמירת ברכת אמת ויציב, דהיינו דסדר העדיפות עבור אשה היא (אם אין לה פנאי לומר ק"ש וברכותיה, שאז אומרת רק פסוק ראשון של שמע ודולגת עד) ברכת אמת ויציב ²⁵, (ג) שגם לנשים ישנו החיוב לסמוך גאולה לתפילה.

ב. והנה רבינו וכן המג"א עוסקים באופן קיום מצוות זכירת יצ"מ לנשים ביום, אולם נשאר לנו לברר מהו שיטתם בנוגע אופן קיום מצות זכירת יציאת מצרים בלילה, האם גם בלילה אופן קיום המצוה הוא ע"י אמירת אמת ואמונה, ונמצא דאף שנשים פטורות מלהתפלל ערבית כמו שפוסק רבינו בס"י ק"ו "חייבות לברך הברכה שנתקנה על יציאת מצרים" – שבלילה היא ברכת אמת ואמונה. או דילמא דיש לחלק בין זכירת יציאת מצרים שחרית שאז עדיף שתאמר ברכת אמת ויציב, לבין מצוות זכירות יציאת מצרים בלילה, שהיא יכולה לכתחילה לצאת ידי חובתה ע"י זכירת איזה פרשה שיש בה זכירת יציאת מצרים, וכ"ש אם אומרת פ' ויאמר.

והנה במ"ב על אתר (סימן ע' ס"ק ב) כותב בפשטות "וכן הברכות שלאחריה דערבית מחוייבות לאמרם ²⁶ דמצוות זכירת יציאת מצרים נוהגת ביום ובלילה" אולם הן המג"א והן רבינו לא הזכירו דבר אודות אמת ואמונה.

(25) וכן פסק להדיא הרה"ג ר' מ"ש אשכנזי שליט"א (העלון "הכפר של הרבי", היו"ל על ידי ועד כפר חב"ד) "נשים שהן עוסקות ואין להן פנאי להתפלל כל הנ"ל, יאמרו: ברכות-השחר וברכות-התורה, פרשת-התמיד ופסוק "ושחט", פרשת-הקטורת עד "לדורותיכם" (ובדיעבד די באמירת "אתה הוא . . בתורתך"). "שמע ישראל" ו"ברוך שם" ויכונו בקריאה זו לקבל עליהן עול מלכות שמים, פרשת "ואהבת", ברכת "ויציב" עד "גאל ישראל" אשר דבר זה הוא חובה ממש לכל אישה ומקיימות בזה מצווה דאורייתא של זכירת יציאת-מצרים, ובלשון רבנו הזקן "זכירת יציאת מצריים שהוא מצוות עשה שלא הזמן גרמא שמוצותה ביום ובלילה, לפיכך יש להם לברך הברכה על יציאת מצרים שהוא אמת ויציב", ומיד בסמיכות לכך יש להתפלל שמונה-עשרה"

(26) ובאמת מפורש כן להדיא בצל"ח ברכות ב' ע"א ד"ה שהכהנים כו' קובע שנשים אסורים באכילת תרומה (לשיטת המג"א שהם מחוייבות במצוות ויצ"מ) עד שיאמרו אמת ואמונה וראה לקמן הערה 25.

והנה לפום ריהטא אפשר לומר דסמכו על מה שכתבו בסימן ס"ז סעי' א' וז"ל רבנו שם "ואם מסופק גם בפרשת ציצית אם קראה בקריאת שמע אם לאו צריך לחזור ולקרותה עם ברכת אמת ויציב שלאחריה שהיא ג"כ בספק אם אמרה והוא ספק של תורה והוא הדין לאמת ואמונה של ערבית שמצות עשה מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות וכיון שהוא מחויב להזכיר יציאת מצרים מפני הספק צריך להזכירה בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים שהיא ברכת אמת ויציב"²⁷. חזינו מהכא דכאשר ישנו חיוב להזכיר יציאת מצרים, "צריך להזכירה בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים". וא"כ הסברה נוטה²⁸ דאין לחלק בין אמת ויציב שחרית לאמת ואמונה ערבית.

ג. אולם מאחר שלא נתפרש דין זה להדיא בשולחן רבינו וגם המ"א לא הזכירו בפירוש בנוגע חיוב נשים בזכירת יצי"מ בלילה, יש לעיין היטב בסוגיא זו לראות האם יש מקום לחלק בין אופן קיום זכירת יצי"מ שחרית וערבית.

ובהקדם: דלכאורה צריך להבין, הן אמת שלפי דעת המ"א ורבינו, נשים חייבות בזכירת יצי"מ, אולם למה עדיפא לה שתאמר הברכה שנתקנה על יציאת מצרים, היינו ברכת אמת ויציב, ולמה לא עדיפא שתאמר פ' ויאמר שהיא עיקר החיוב לכאורה של זכירת יצי"מ²⁹? הרי נשים פטורות מק"ש וברכותיה, רק שבק"ש וברכותיה, מלבד מצוות

27) ומוסיף בחצי עיגול ("ויש לו לחזור גם פרשת ציצית שהיא ואמת ויציב הן דבר אחד ומצוה אחת") ועיין ס' חקרי הלכות ח"ו כ"ב, ב. ולהעיר שבתחילה כותב רבנו "ואם מסופק גם בפרשת ציצית אם קראה בקריאת שמע... צריך לחזור ולקרותה עם ברכת אמת ויציב" היינו פ' ויאמר והברכה או", וסיים "וכיון שהוא מחויב להזכיר יציאת מצרים מפני הספק צריך להזכירה בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים שהיא ברכת אמת ויציב" היינו שיש לו לומר רק אמת ויציב, ועיין פר"י בתוס' (ברכות כ"א, א, ד) "ספק לא אמר אמת ויציב", למה ומתי יש סברא לומר רק אמת ויציב ועיין במג"א. רק שמוסיף רבנו בחצי עיגול ("ויש לו לחזור גם פרשת ציצית שהיא ואמת ויציב הן דבר אחד ומצוה אחת") והוא שיטת הר"ש בתוס' שם, ועין מה שהקשה בקונטרס אחרון. ויש לדייק למה ברישא כאשר מדובר בלחזור לקרא פ' ויאמר עם או", מוסיף וה"ה לאמת ואמונה של ערבית, ואילו בסיפא סתם ואמר "שהיא ברכת אמת ויציב" ולא הוסיף מאומה אודות אמת ואמונה.

28) וכן כתב להדיא הרה"ג ר' לוי ביסטריצקי בספרו לקט ציונים והערות סימן ע' וכן הוא דעת הרב אשכנזי הנ"ל בהפסק שנתפרסם בעלום הכפר של הרבי הנ"ל. וכן פסק הרב יוסף שמחה גינזבורג "התקשרות" גליון 478. אולם ראה לקמן הערה 28 סברא לחלק בין או"י שהיא ברכה ונוסף מיוחד עבור זכירת יצי"מ, לבין או"א, ע"ש.

29) וראה מה שהקשה בספר תורת חיים (או"ח סי' ע') "ומ"ש המ"א שם דמ"מ מחויבי" לומר אמו"י זכירת יצי"מ דאורי"י וכמ"ש סי' ס"ו וא"כ צריכי' לסמוך גאולת"פ עכ"ד, ל"ז להבין אמאי מחויבים לומר או"י ולסמוך גאולת"פ, הם מחויבים רק להזכיר יצי"מ ואפילו אם פ' ויאמר

ק"ש, ישנו מצוות זכירת יצ"מ, שבה כן מחויבת האשה, והזכירה היא הן בפ' ויאמר והן בברכה לשאחריה, ולמה עדיף שתאמר הברכה שנתקנה לזכירת מצרים יותר מאמירת פ' ויאמר³⁰. וזה ברור שבדיעבד יצאה ידי חובתה בזכירת יצ"מ באמירת ויאמר, מכ"ש ממ"ש רבינו בסי' ס"ז "ואם אמר איזה פסוק של יציאת מצרים או איזה הלכה שנזכר בה יציאת מצרים יצא ידי חובתו מן התורה" וא"כ למה יש לה לומר הברכה³¹ דוקא?

ד. והנראה לומר כמה טעמים למה עדיף לנשים לומר בשחרית אמת ויציב יותר מפ' ויאמר.

ובהקדים: דהנה צריכים להבין מהות ענין ברכות ק"ש שהרי "ברכות קריאת שמע אינן דומות לשאר ברכות המצות שהרי אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות קריאת שמע אלא ברכות בפני עצמן הן ותיקנו לברך אותן קודם קריאת שמע" (לשון רבינו בסימן נ"ט סע' ד' וכן בסימן ס' סע' ב') ומהו א"כ ענין הברכות?

עם או"י כולו חדא מלתא הוא, עתוס' דכ"א בשם הר"ש, אבל נשים אינם בתקנה זו רק להזכיר יצ"מ ולמג"א בסי' ס"ז אפי' בשירת הים יוצאים י"ח זכירת יצ"מ . . . ודברי המג"א צע"ג . . . ומפשטות דברי המשנה דפטורות מק"ש משמע מכל הג' פרשיות ולמג"א קשה אמאי פטורין מפ' ויאמר הא יש בו יצ"מ עכ"ל.

30 גם צריך להבין מה שממשיך רבינו "וכיון שהם חייבים בתפלת י"ח כמו שיתבאר בסי' (ק"י) [ק"ו] יש להם ג"כ לסמוך גאולה לתפלה", האם זה פרט נוסף, דמאחר שבין כך הם אומרים ברכת גאל ישראל, כדי להזכיר יצ"מ, ומאחר שהם צריכים להתפלל תפלת י"ח, א"כ צריכות הם לסמוך ברכת אמת ויציב לתפלת י"ח, שבזה הרוויחו לסמוך גאולה לתפילה. או דלמא דהוספה זו "וכיון שהם חייבים" הוא לא רק דין חדש אלא ביאור וסניף למה עדיף לומר אמת ויציב יותר מפ' ויאמר, שהרי בזה הרווחנו ב' דברים א' זכירת יצ"מ, ב' סמיכת גאולה לתפילה.

ולכאורה מקושית התו"ח בהערה 7 משמע שהבין כוונת המג"א שסמיכת גאולת"פ הוא הטעם לעדיפות או"י על פ' ויאמר, ולכן מקשה הרי החיוב עבור נשים הוא רק זכירת יצ"מ ולמה אני לוקח בחשבון גם סמיכת גאולה לתפלה. וראה ספר נזירות שמשון ס' ע' מה שהקשה על המג"א "ע' במ"א ססי"ק א' ו"א"כ צריכי' לסמוך גאולה לתפילה" ולא ידענו הא בפסוק א' שנזכר בו י"מ יוצאות והסמיכה דרבנן דלכתחלה לא תקנו רק אק"ש ולא תקנו לנשים"

31 ולהעיר שהמ"ב בסי' ע' בביאור הלכה כותב בנוגע הא דקטנים פטורים "וגם אינו מסתברא להחמיר יותר בברכות ק"ש מק"ש עצמה ונשים בברכת אמת ויציב להמ"א שאנ"י היינו שבד"כ אין סברה להחמיר ולהעדיף ברכת ק"ש יותר מק"ש, אלא שחידוש הוא בנשים בברכת או"י לדעת מג"א, אבל לא נחית לבאר הטעם. והגם שיש סיבה לפטור נשים מק"ש דהוה מ"ע שהזמ"ג וחיובן באו"י אינה מדין ברכות ק"ש כלל, עדיין יש להבין למה העדיפו לחייב אשה בהברכה שתקנו על ז"מ ולא בעצם התקנה שהיא בבפ' ויאמר. ואף שפ' ויאמר בא גם משום פ' יציאת, ערבית יוכיח וכו'.

והנה ידוע שכמו שלק"ש ישנו זמן ק"ש, כמו"כ נקבע זמן לברכות ק"ש אלא שבועוד שלק"ש נמשך זמנה עד סוף שעה שלישית, הרי זמן ברכות ק"ש נמשך עד סוף שעה רביעית.

ויסוד הדין הוא, דהנה איתא במשנה ברכות ט, ב בנוגע לזמן קריאת שמע "והנחה עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה". (רש"י: "שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואעפ"י שלא יצא ידי קריאת שמע יש לו קבול שכן כעוסק בתורה"). ובגמ' דף י, ב: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור. מיתבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה. תיובתא דרב חסדא תיובתא. איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות. תניא נמי הכי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה.

ובחידושי הרשב"א לברכות י, ב: "כתב רבינו האי גאון ז"ל בפירושו ואף כל שעה רביעית אעפ"י שאינה עונתה מברך שתים לפניה ואחת לאחריה. ומשמע מדבריו דלאחר ארבע אינו מברך כלל. ואיני יודע זמן ארבע שעות מנין, ושמא משום דזמן תפילת השחר לר' יהודה עד ד' שעות ונסיב לה כר' יהודה. וכן מצאתי מפורש להר"י בן גיאת ז"ל דמהא דרב האי גאון ז"ל שמעינן דדווקא בשעה רביעית³² דזמן תפילת השחר עד ארבע שעות³³ אבל הקורא לאחר ד' כקורא בתורה, אלא שהפסיד ברכות ואם בירך עבר על לא תשא". עכ"ל.

לכאורה צריך להבין מהו הקשר בין ברכות ק"ש לזמן תפלה?

והנה הצמח צדק בחידושים על הש"ס כתב לא הפסיד. בגמרא (ד"י סע"ב) שלא הפסיד ברכות. הרא"ש סס"י יו"ד העיר הספק בג' אופנים ע"ש ובשם ר"ה גאון כ' דוקא עד סוף שעה רביעית. והש"ג כ' שלדעת הר"ף והרמב"ם אפילו איחר עד ערבית יש לו לקרות ק"ש בברכותיה. וכן בזה"ר כ' אבל ראיתי בתוספת שנסתפקו אם לא הפסיד בברכות אפילו כל היום או שמא עד חצות כזמן תפלה לת"ק עכ"ל. משמע שהספק שלהם על מחצות עד סוף היום אבל עד חצות ודאי לא הפסיד הברכות. ונלע"ד עוד ראייה

32) וכן הוא דעת הרבה ראשונים ומהם רבנו חננאל (בברכות, ד"ה פיסקא), ראב"ן (ברכות אות קל"ט), האשכול (הל' תפילה וקריאת שמע אות ה'), האור זרוע (הל' קריאת שמע אות ט"ז) והמאירי (על המשנה ברכות ט, ב).

33) וכן פסק רבינו סימן נ"ח סעי' י' "אע"פ שזמנה נמשך עד סוף שעה ג' אם עברה שעה ג' ולא קראה קוראה בברכותיה כל שעה ד' שהוא שליש היום כדין תפלת השחר שהיא עד שליש היום".

לזה ממ"ש בב"י סי' רל"ה בד"ה וה"ר יונה כתב וז"ל א"ת האיך הוא אומר ברכת ק"ש בבה"כ כיון שאינו יוצא י"ח באותה קריאה הרי הן ברכות לבטלה כבר כתב הרשב"א בתשובה אל תתמה דברכות ק"ש אינן ברכות של ק"ש ממש כו' **אלא ברכות הן שנתקנו בפני עצמן**³⁴ אלא שתקנו לאומרם לפני ק"ש ולאחריו כן הסכימו הגאונים עכ"ל.

ונראה שכוונת הצ"צ הוא שמיוסד על מ"ש הרשב"א " דברכות ק"ש אינן ברכות של ק"ש ממש" **מובן שדינן הוא כדין תפלה**, ולכן זמנן הוא כזמן תפלת השחר. אלא שמחלוקת הראשונים הוא (א) מחמירין כדעת רבי יהודה עד שעה רביעית, (ב) עד חצות כדעת הת"ק, (ג) דעת הרי"ף והרמב"ם, אפילו איחר עד ערבית יש לו לקרות ק"ש בברכותיה³⁵.

ובביאורי הגר"א סי' נ"ח ס"ק ט"ו כתב כן בפירושו "דטעם מש"ש לא הפסיד הברכות, דברכות לא שייכי לק"ש כמ"ש הרשב"א וה"ה **כמו תפלה ולפיכך דינה כתפלה**"³⁶.

ה. ונמצא א"כ שקיום מצוות זכירת יצ"מ ישנה בב' אופנים, (א) חלק ממצוות ק"ש³⁷, (ב) בתורת תפלה, והוא בברכות ק"ש, היינו ברכת אמת ויציב ואמת ואמונה, "הברכה שנתקנה על יציאת מצרים".

(34) וראה תניא פמ"ט "דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקי". ולמה קראו אותן ברכות ק"ש".

(35) ויש לעין אם גם לדעת הרמב"ם הוא מצד זמן תפלה, שלדעתו עיקר מצות תפלה היא כל היום (ולכן הוי מ"ע שאין הזמן גרמא) אלא שלענין תפלת שחרית יש גבול לזמנה (מאחר שנסתיים זמן הקרבת התמיד (שעה ד') או שהגיע זמן תמיד של בין הערביים, חצות) ואילו לגבי ברכות ק"ש הוא תפילה כללית שאינה קשורה לקרבות. ועיין שאג"א סימן י"ב ושם "דה"ט דה"ל מ"ע שלא הז"ג מפני שתפלת שחרית ומנחה זמנם כל היום. ושל ערבית זמנ' כל הלילה נמצא זמן כל התפלות נוהגין בין ביום בין בלילה ומצטרפין ביחד לעשות מצות תפל' מ"ע שאין הז"ג".

(36) ולהעיר ממ"ש הלבוש סי' רל"ה סעי' ב' "דברכות קריאת שמע אינן ברכה על קריאת שמע ממש כשאר ברכות כגון ברכת התורה וברכות המצות, דאם כן היה לנו לברך לקרות את שמע כמו שאומרים לעסוק בדברי תורה או להתעטף בציצית ולהניח תפילין וכחא' גוונא, אלא אלו הברכות הן שניתקנו בפני עצמן לאומרם בכל יום שהם כמו שאר ברכות שמברכין מטעם ברוך ה' יום יום, בכל יום תן לו מעין ברכותיו [ברכות ז' ע"א], אלא שתקנו לאומרם לפני קריאת שמע ולאחריה דשייכי לה קצת, לפיכך הואיל ומחמת הברכות לא היה צריך להפסיק שהם דרבנן כמו התפלה" אלא שהלבוש עצמו בסי' נ"ח סעי' ו' כתב הטעם שברכת ק"ז זמנה עד סוף שעה ד' משום שהוא "קצת זמן שינה" וכבר העירו הרבה אחרונים שבוודאי לא ראה הלבוש כל הראשונים שכונתו שהוא מצד זמן תפלת השחר.

(37) ראה שיחת י"א ניסן תשמ"ב והמשיכה באחרון של פסח, (התוועדות תשמ"ב ח"ג ע' 1239 ואילך וע' 1302 ואילך) שלדעת הרמב"ם מצוות זכירת יצ"מ הוא חלק ממצוות ק"ש

ולפ"ז הי' מקום לשונו הטעם שלדעת המג"א ורבינו, קיום זכירת יצ"מ לנשים ביום הוא ע"י ברכת אמת ויצ"ב דווקא, (היינו שחייבים בברכות או"י יותר מפרשת ויאמר), שהרי מצוות ק"ש הוא מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורים מק"ש, ואילו בתפלה פסקו המג"א ורבינו (סי' ק"ו) שנשים חייבות (הואיל ותפלה היא בקשת רחמים), וא"כ עדיף שיקיימו מצוות זכירת יצ"מ בתורת תפלה שהם חייבים עליה, מלתת עליהם חובת קריאת פרשה של שמע, שהרי פטורין מק"ש.

ואם כנים הדברים, שפיר יש לחלק בין קיום מצוות זכירת יצ"מ לנשים ביום כאשר הם חייבים בתפלה שאז עדיף שיקיימו מצוות זכירה בתורת תפילה ולכן יש להם לומר ברכת אמת ויצ"ב שהיא "הברכה שנתקנה על יציאת מצרים" בתורת תפילה³⁸. אולם בערבית ש"הוא רשות אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מכל מקום הנשים לא קבלו עליהם ורובן אינן מתפללות³⁹ ערבית", ומאחר שאינן חייבות להתפלל ערבית אין עדיפות להזכיר זכירת יצ"מ בתורת תפלה שהרי אינן חייבות להתפלל, אלא יש להם להזכיר יצ"מ בכל אופן שהוא, ואם נוח להן לקיים המצווה ע"י פ' ויאמר (בק"ש שעל המיטה) יצאו ידי המצווה כתיקונה.

אולם לפ"ז יוצא לנו חידוש גדול שיש חילוק בין ברכות ק"ש של שחרית וברכות ק"ש של ערבית, שאילו ברכות ק"ש של שחרית חובה, וברכות ק"ש של ערבית רשות, שהרי קשור לדין של תפלה, ותפילת ערבית הוא רשות. וזה קשה מאוד להולמו. שהרי ראשית כל כתב המג"א בפירושו להיפך בסימן רל"ו סק"א "ונ"ל דבין הפרקין [דערבית] דינן כמו בשחרית, דדווקא בין גאולה לתפלה יש מקילין משום תפילת ערבית רשות

ולהעיר מתניא ס"פ מ"ז "ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דווקא. אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כדאיתא בגמרא ופוסקים אלא מפני שהן דבר אחד ממש".

38) דוגמא לדבר ממה שכתב רבינו להלן סימן ע' סעיף ד' "היה עוסק בצרכי רבים והגיע זמן קריאת שמע לא יפסיק" שאח"כ כשיתפנה מעסקיו הנה "ועכ"פ חייב להזכיר יציאת מצרים אפילו לאחר שעבר זמן קריאת שמע שזו היא מצוה בפני עצמה ומצוותה כל היום ולכן לאחר שגמר עסקיהם יאמר איזה פרשה שיש בה יציאת מצרים אם כבר עברה שעה ד' שאינו אומר עוד ברכת אמת ויצ"ב כמו שנתבאר בסי' נ"ח". היינו שגם באיש ישנו היכי תמצא שחייב בויצ"מ בזמן שכבר פטור מלהתפלל, שאז מזכיר יצ"מ בלי הברכה. ואף שיש לחלק בין עבר זמן תפילה שאז לדעת רוב הפוסקים א"א לו לומר אמת ויצ"ב ויהי' ברכה לבטלה, לאשה שפטורה מערבית ומ"מ מותר לה להתפלל ערבית. ולהעיר שלדעת גדולי פוסקי הספרדים, אסור לאשה לברך הברכות שאינן צריכות ולכן יש שפסקו שיאמרו ברכת אמת ויצ"ב בלי שם ומלכות, ולדידם יש לעיין בנידון דידן שהי' פטור מק"ש בזמן ק"ש, ונתפנה אחר סוף זמן תפילה, אם יש ענין שיאמר ברכת אמת ואמונה בלי שם ומלכות.

39) עיין ש"ך הלכות אבלות יו"ד סימן רע"ה ס"ק י"ד.

אבל בין ק"ש לברכותיה חובה לכו"ע". הרי שס"ל שברכות ק"ש חובה⁴⁰ ולא רשות. ועוד שהרי הבאנו לעיל מה שכתב רבנו בסי' ס"ז לגבי ספק קרא ק"ש "והוא הדין לאמת ואמונה של ערבית" וא"כ קשה לחלק בין ברכות ק"ש של שחרית לברכות ק"ש של ערבית.

ו. ויותר נראה לומר דברכות ק"ש שני דינים, (א) חלק ממצות ק"ש, (ב) דין של תפילה. כלומר, כאשר ישנו חיוב לקרא ק"ש וקוראו בזמנו, יש לברכות ק"ש, דין⁴¹ ק"ש⁴² ודין תפלה, ואילו כאשר עבר זמן ק"ש, או שאינו מחויב בק"ש, נשאר עליו תורת תפילה⁴³ גרידא.

(40) ואולי יש מקום לומר שכיוון דנתחייב בק"ש בתורת חובה, חל דין חובה גם על ברכותיה מטעם המבואר בסי' ס"ז סעי' א'. ואילו נשים שפטורות מק"ש, אין להם החיוב של הברכות ונשאר רק שהוא תפילה והם פטורות מתפילה.

(41) ואולי י"ל שכיון שהם לצורך ק"ש כמו שביאר רבנו בתניא פמ"ט "אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת ה'. ולבבך הן האשה וילדיה. שלבבו של אדם קשורה בהן בטבעו. כמשארו"ל ע"פ הוא אמר ויהי זו אשה הוא צוה ויעמוד אלו בנים. ונפשוך ומאדך כמשמעו חיי ומזוני להפקיר הכל בשביל אהבת ה'. ואיך יבא האדם החומרי למדה זו לכן סידרו תחלה ברכות יוצר אור. ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים העומדים ברום" ע"ש בארוכה לכן יש להם גם דין ק"ש.

(42) ולהעיר ממ"ש רבנו בהלכות ת"ת פ"ד ס"ה "אבל מפסיקין היו לברכות ק"ש" ולכאורה אל לא היו מפסיקין לתפילה למא יפסיקו לבק"ש? אלא לפי מה שכתבנו בפני אתי שפיר שרק אחר זמן ק"ש יש לברכות ק"ש רק דין תפילה, אולם בתוך זמן ק"ש יש להם גם ענין של קיום מצוות ק"ש כתיקונה וראה מש"כ בזה הרב אשכנזי שליט"א בספרו על הלכות ת"ת פ"ד ע' 221

(43) ורא' לסברא זו יש להביא מהמאירי בברכות דף י"א ד"ה ובסוגיא זו "ואחר שכבר קראו את שמע ברכה שלפני המצוה אחר המצוה מה טיבה", הרי שסובר שברכות ק"ש יש לה דין של ברכות המצוות (דלא כהרשב"א שנתקנו בפני עצמן) ואילו בהמשך הסוגיא לגבי הפסק של עשה"ד מסיק בפשיטות "ומ"מ עקר הדברים לדעתי שאילו היו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע לא היה להם להפסיק אף בדומה אלא במה שנתקן באל מלך נאמן כמו שיבאר אבל ברכות אלו עקרו לעצמן נתקנו כמו שביארו ואין קריאת דברים שביניהם הפסק כלל" הרי שבפירוש סובר כהרשב"א שהברכות אינן חלק ממצוות ק"ש אלא ענין לעצמן.

וכן נראה דעת הרא"ש, שהרי בנוגע לזמן ברכות ק"ש של שחרית פוסק בפ"א סי' יו"ד כשיטת רב האי גאון שזמנה עד שעה ד' וכו"ל מביאור הצ"צ שנוקט כשיטת הרשב"א "שנתקנו בפני עצמן" ואילו בתחילת פרקין בסימן א' מביא דעת רב עמרם דאם קרא ק"ש בביהכ"נ קודם זמנה חוזר וקוראה בק"ש שעל המיטה ואז צריך לברך אקב"ו על מצוות ק"ש, דלא כהרשב"א. ואולי ס"ל להרא"ש שבתוך זמן ק"ש יש לברכות ק"ש דין של ברכות המצוות וכן דין של תפלה, ואילו כשברך קודם הזמן חסר הברכות המצוות והם רק מצד דין תפילה, לכן כשחוזר וקורא בק"ש שעל המיטה יש לו לברך ברכות המצוות שהרי בשעה שברך ברכות ק"ש לא חל עדיין זמן ק"ש, לכן יש לו לברך ברכות המצוות בקשעה"מ. אולם מאותו טעם גופא סובר שלאחר דעבר

וראיתי שהרה"ג הרב חיים שלום דייטש (בקובץ יגדיל תורה – העו"ב, ירושלים) דייק ממ"ש רבינו בסי' נ"ט סעי' ד' "לפי שברכות ק"ש אינן דומות לשאר ברכות המצוות שהרי אין מברכין אקב"ו לקרות ק"ש אלא ברכות בפני עצמן הן ותקנו לברך אותן לפני ק"ש" ומשמע דבאמת גם ברכות ק"ש הם ברכות המצוות אלא שאינן דומות לשאר ברכות המצוות. ומבאר שם "דאף שהברכות הן גם על ק"ש, כיון דיסוד תקנתם הוא בפ"ע לכן אין דומות לשאר ברכות שכל תקנתם הוא צורך המצוה".

וא"כ יש לומר דכאשר קורא ק"ש בערבית בזמנו, ישנו ב' מעלות בברכות אלו א' ברכות המצוות והם חובה וב' חלק בתפילת ערבית והוא רשות (ואף דאנן קבעינן ליה חובה, ישנן כמה קולות גביה). ושפיר כתב המג"א⁴⁴ שבין ק"ש לברכותיה לכו"ע הוי חובה, שהרי מצד דין ק"ש בוודאי הוא חובה⁴⁵.

אולם כ"ז הוא לאיש המחויב בק"ש ומחויב בתפילת ערבית, נמצא שלגביה ברכות ק"ש ישנו ב' הדינים של ק"ש ושל תפילה. אמנם אצל נשים שפטורות ממצות ק"ש וכן אינן חייבות להתפלל ערבית, נמצא דמה שנשאר הוא רק החיוב שזכירת יצי"מ, א"כ י"ל דאפשר לה לצאת י"ח באיזה אופן שיהי' או בפ' ויאמר⁴⁶ בקשעה"מ או בברכת אמת ואמונה⁴⁷.

ז. ודאיתנן להכי יש להוסיף לבאר עוד טעם למה ישנו עדיפות לנשים לומר אמת ויציב. והוא בהקדם לבאר אם נשים נכללו בהחייב של סמיכת גאולה לתפילה. והנה רבינו כתב להדי' בנידון דידן "וכיון שהם חייבים בתפלת י"ח כמו שיתבאר בסי' (ק"י) [ק"ו] יש להם ג"כ לסמוך גאולה לתפלה", הרי חזינו להדיא דסובר רבנו שחייבים הם.

זמן ק"ש נהי דאזל דין ברכות המצוות, עדיין יש לברך ברכות ק"ש מדין תפלה כ"ז שלא עבר זמן תפילה.

44 ויש להוסיף דהא גופא שהמ"א כותב לומר בהדיא "וני"ל דבין הפרקין [דערבית] דינן כמו בשחרית" סימן שיש קס"ד לחלק בין שחרית לערבית מצד חלק התפלה של הברכות. אולם מסיק שלכו"ע חובה, מצד דין ק"ש.

45 ומלבד זאת י"ל דיש חיוב לומר הברכות מצד שבע ביום הללתיך, וחובה מיוחדת לברכות אר"י ואו"א מצד להגיד בבקר חסדיך ואמונתך בלילות (סימן ס"ו סעי' י"ב), אבל נשים מי יאמר שהם מחויבים בלהגיד בבוקר גו' ובוודאי אין להן החיוב של שבע ביום גו' שהרי אינן מחויבות בשאר בק"ש לכו"ע.

46 וע"ד המובא לעיל הערה 16 מסי' ע, סעי' ד' בנוגע מי שהי' עוסק בצ"צ עד סוף זמן תפלה "ולכן לאחר שגמר עסקיהם יאמר איזה פרשה שיש בה יציאת מצרים".

47 ולהעיר שלדעת כמה פוסקים מחויבות גם בתפילת ערבית, אבל רבינו חילק להדיא בין שחרית מנחה, וערבית. ועפ"י י"ל דשיטת הצ"ח בהערה 3 שכתב בפירוש שנשים יוצאים ידי חובת זכירה באמת ואמונה, הוא לשיטתו שכתב שם כמה שורות לפני זה שנשים חייבים בתפילת ערבית.

ולכאורה מי יאמר שחייבים בכל פרטי הדינים של הכנה לתפלה. ועוד אם נאמר שחייבים בסמיכת גאולה לתפילה, א"כ גם להשאג"א שסובר שזכירת יצ"מ הוי מ"ע שהזמ"ג, ונשים פטורות, יש לחייב נשים לומר ברכות אמת ויציב רק כדי לסמוך גאולה לתפילה⁴⁸.

ואולי יש לומר שהוספת ענין סמיכת גאולה לתפילה, בחיוב נשים להזכיר יצ"מ הוא עוד סניף לבאר למה עדיף לומר או"י על פ' ויאמר, דבזה שיאמרו אמו"י הרוויחו שיכולות גם לסמוך תפילה לגאולה (אף שמעיקר הדין ה' מקום לומר שאין להם חיוב לסמוך) ולכן יש להם⁴⁹ לומר ברכת אמת ויציב, א' שיש בה מעלת התפילה והם מחויבות בתפילה ב) שעי"ז תוכלו לסמוך גאולה לתפלה.

וא"כ בערבית שפטורות מתפלה, אזל ב' העניינים, אין עדיפות להזכיר יצ"מ בתור תפילה ואין להם העניין של סמיכת גאולה לתפלה, וא"כ יתכן שאין שום עדיפות לומר אמת ואמונה ויתכן שפ' ויאמר עדיף, דהוה פרשה של תורה.

ח. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דיש עוד חילוק בין או"י שחרית לאו"א דערבית.

דהנה על הא דאמרינן בברכות יב, א "אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות". ופירש"י שנא' להגיד בבקר חסדך. וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו כל אלה הנסים התדירים תמיד".

48) ולהעיר ממ"ש המ"ב סי' ק"ו ס"ק ו' ע"כ יש להזהיר לנשים שיתפללו י"ח ונכון ג"כ שיקבלו עליהן עול מלכות שמים דהיינו שיאמרו עכ"פ שמע ישראל כדאיתא בסימן ע' ויאמרו ג"כ ברכת אמת ויציב כדי לסמוך גאולה לתפלה כמו שכתב המ"א בסימן ע" וזאת למרות שבסי' ע' הביא דעת השאג"א נגד שיטת המג"א דנשים פטורות מזכירת יצ"מ, וכאן סתם בלי לחלק בין המג"א להשאג"א, ועכצ"ל שס"ל שיש לנשים לומר או"י לכו"ע, שהרי אפילו אם פטורות מזכירת יצ"מ, יש להם לסמוך גאולה לתפלה.

49) ולהעיר שהלשון במג"א אברהם הוא שמ"מ מחויבים הם. . וא"כ צריכות ואילו לשונו הזהב של רבנו הוא יש להם לומר. . יש להם לסמוך, וראה מ"ש שו"ת שבט הלוי ח"ו סי' י"ב. ולפי המבואר בפנים אולי יש לומר שאכן מעיקר הדין אין חילוק אם יאמרו פ' ויאמר או ברכת או"י אלא שמ"מ יש להם לבחור או"י שאז ישנו המעלה שהוא בתורת תפילה וגם המעלה שיוכלו לסמוך גאולה לתפלה.

ובש"ע רבנו סי' ס"ז שעי' שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות וברכת אמת ויציב כולה הוא על חסד שעשה עם אבותינו שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם וברכת אמת ואמונה מדבר בה גם על העתידות שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו כל אלה הניסים התדירים תמיד, ובסוף ברכה חוזר לגאולת מצרים כדי לסמוך לגאל ישראל שהוא לשון עבר.

חזינן מהכא שאף שב' הברכות או"י ואו"א שתיהן נתקנו כהברכה של פ' ויאמר – הפ' של זיצ"מ. אינו דומה או"י לאו"א. שאילו אמת ויציב כולה היא אודות יציאת מצרים, אבל או"א מדבר בה אף על העתידות⁵⁰ (ורובו של הברכה אינה ע"ד יצ"מ), ורק בסופה ישנה זכירת יציאת מצרים.

וא"כ נשים שפטורות מק"ש וחייבים בזכירת יצ"מ, הנה בשחרית, ישנו עדיפות עבורן לומר אמת ויציב,⁵¹ שכל כולה לא נתקן אלא לזכירת יצ"מ ומזכירו עם כל

50 וראה כס"מ הלכות ק"ש פ"א ה"ז " ואף ע"פ שאמת ואמונה נתקן על גאולה העתידה אנו אומרים בסוף הברכה גאולה דפרעה כדי לסמוך לגאל ישראל". וראה הערה הבאה

51 ואולי זהו פשט הגמ' (ברכות כ"א, א) " תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה מאי טעמא מברך אי משום יציאת מצרים הא אדכר ליה בקריאת שמע ונימא הא ולא לבעי הא קריאת שמע עדיפא, דאית בה תרתי (יציאת מצרים ומלכות שמים. רש"י) " ולכאורה מהו הס"ד לומר אמת ויציב הברכה ולדלג על העיקר פ' ויאמר (וראה גם תוס' (כ', ב) ד"ה בעל קרי שיש ס"ד דלימא אמת ויציב). ולפי מ"ש אתי שפיר, דאי לאו דבק"ש ישנו העדיפות של מלכות שמים, הסברא נוטה להעדיף אמת ויציב. שבו נזכר פרטי הניסים של יצ"מ וקי"ס.

ולפי זה בנשים שאינן מחויבות בקבלת מלכות שמים שהרי פטורין מק"ש ורק "נכון הוא ללמדם שיקבלו עליהם עול מלכות שמים ויקראו לפחות פסוק ראשון" הנה העדיפות בקיום מצוות זכירת יצ"מ הוא באמת ויציב. אולם סברא זו נכונה רק לגבי או"י ולא או"א.

ועפ"ז יש לבאר הדיוק שהבאנו בהערה 3, שבמקרה שיש עדיפות לחזור ולומר רק הברכה בלי הפרשה מזכיר רבינו רק או"י ולא אמת ואמונה, ש"ל שבאמת זה יהי' נכון רק בשחרית, שאמירת ברכת או"י מזכיר טפי יצ"מ, אבל לא באו"א, ששם מוזכר יצ"מ בזכירה בעלמא. דבוודאי היכן שהדין נוטה דיחזור לקרות גם פ' ויאמר, יש לו לומר הן הפ' (שהוא חלק מקריאת שמע) והן ברכותיה, ל"ש שחרית ול"ש ערבית, אולם במקום שיש סברא לומר רק הברכה בלי קריאת ויאמר, יש מקום לחלק בין או"י לאו"א.

אלא דסוף סוף לשון רבינו " וכיון שהוא מחויב להזכיר יציאת מצרים מפני הספק צריך להזכירה בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים" נוטה לומר שאין זה תלוי בפרטי הנוסח (אי יש בה יותר פרטים או שזכירה בעלמא) אלא בזה שזוהי הנוסח והברכה שתקנו חכמים.

אולם ע"פ דברי הכס"מ שבהערה 28 " ואף ע"פ שאמת ואמונה נתקן על גאולה העתידה" יש לומר עוד חילוק בין או"י ואו"א. דעל אמת ויציב אפשר לומר "צריך להזכירה בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים" היינו שכל כולו של הברכה לא בא אל על זכירת יציאת מצרים. משא"כ או"א

הפרטים, ואילו בערבית, אין עיקר הברכה לשם זכירת יצ"מ, ובשתייהן הן בפ' ויאמר והן באו"י, ישנו רק זכירה בעלמא על יציאת מצרים, וא"כ מהיכי תיתי לעדוף אמת ואמונה על פ' ויאמר.

לסיכום: אפשר לומר ג' טעמים למה נשים מחויבות מאמת ויציב יותר מויאמר. (א) באו"י ישנו גם גדר של תפילה, ונשים מחויבות בתפילה, (ב) אם יאמרו אמו"י תוכלו לסמוך גאולה לתפילה. ג' אמת ויציב כל כולה נתקנה ע"ש זכירת יציאת מצרים ויש בה הרבה פרטים של הניסים וכו', משא"כ ויאמר ישנו רק זכירה בעלמא של יצ"מ.

אולם מצד כל ג' טעמים הללו יש לחלק בין שחרית לערבית. (א) נשים פטורות מתפילת ערבית. (ב) אין העניין של סמיכת גאולה לתפלה שהרי אינן מתפללות ערבית. (ג) הלשון "הברכה שנתקנה לזכירת מצרים" מתאים יותר לאמת ויציב מאשר אמת ואמונה שמדבר אף (ואולי נתקן⁵²) על הגאולה העתידה.

ולמעשה כבר פסקו גדולי רבני אנ"ש שיש לאשה לומר ברכת אמת ואמונה בערבית, ולא באתי לפקפק עליהם ח"ו, רק ללמוד זכות על הרבה נשים מאנ"ש שמקפידות להתפלל שחרית ומנחה אבל לא מעריב, ומן הסתם קוראין קריאת שמע על המיטה⁵³ אבל אינן יודעות שיש להם לומר אמת ואמונה.



אבקת מטרנה חלבית שנפלה לתוך חמין בשרי

הרב אורי גמסון

ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

נשאלתי על ידי אברך מהקהילה מה הדין במקרה שבארון מעל סיר החמין שלו נמצא קופסה של מטרנה וכששלח לקחת את המטרנה נפלה מעט אבקה לתוך סיר החמין

נתקן על גאולה העתידה (ושוב אין לומר שזוהי הנוסח שתקנו חכמים עבור זכירת יצ"מ) אלא שיש גם בה זכירה ליצ"מ.

ועפ"ז חזרנו לסברא דלעיל לחלק בין ברכה בהמשך לפ' ויאמר, שאז אין לחלק בין או"א לאו"י, לאמירת הברכה בפני עצמה מחמת שהיא הברכה ונוסח שתקנו חכמים, שבוה ישל לחלק בין או"י לאו"א. ואולי זוהי כוונת רבינו בהשמטת או"א בסוף הסעיף כאשר מדובר באמירת הברכה גרידא בלי הקדמת פ' ויאמר.

52 ולפי הכס"מ אכן נתקנה ע"ד הגאולה כנ"ל.

53 ולהעיר שבין אם חייבות לומר או"א או שהם יכולים לומר איזה פ' שיש זכירת יצ"מ, הרי לכאורה אין להם לדחות קיום המצווה עד שעת קשעה"מ. ויש להם לקיים המצווה מיד בשעת צאת הכוכבים וראה מה שכתב הצ"ח לעיל הערה 3. ואולי מוטב שיהיו שוגגות וכו'.

הבשרי, באופן שיש וודאי שישים כנגד האבקה, וכעת שאל ממני מה לעשות עם סיר החמין, האם כשר לאכילה.

דין מילתא דעבידא לטעמא

הנה מצינו בגמ' במסכת ביצה (סוף ל"ח ע"ב) וכן בגמ' בחולין (ו, א) בדין תערובת תבלין שקבעה הגמ' כי דין התבלין, באשר עשוי בכדי לתת טעם בקדירה, שונה מדין איסור רגיל, ואינו בטל בשישים, ואפי' באלף לא בטל.

וכן נפסק להלכה בדברי הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' צ"ח סעי' ח') וז"ל: "כל איסורים הנוהגין בזמן הזה – כולם מתבטלין בשישים . . . ובלבד שהאיסור אינו נותן טעם בקדירה, אבל אם נותן טעם באותה קדירה והוא אסור מצד עצמו – אפי' באלף לא בטיל כל זמן שמרגישין טעמו. ולכן מלח ותבלין, מדברים דעבידי לטעמא, אם איסורים מחמת עצמן – אינן בטלים בשישים".

מדברי רמ"א אלו נמצאנו למדים שני דברים נוספים על עצם דין מילתא דעבידי לטעמא דלא בטיל והם: א) שדין זה נוהג רק באם התבלין אסור מצ"ע (ולא מצד איסור הבלוע בו וכדו'). ב) שבניגוד לשאר איסורים שאינם בטלים אפי' באלף (כגון בריה, חה"ל וכדו') שמשמעות הדבר הוא שאינם בטלים לעולם, הרי שבאיסור זה אכן ישנה אפשרות שיתבטל באם לא יורגש טעמו, וכדכתב הש"ך על אתר (ס"ק כ"ח) שבאם נפל גרגיר אחד של מלח לתוך יורה גדולה, באופן שאינו נותן טעמו בקדירה, וודאי שמתבטל.

ואכן הט"ז שם (ס"ק י"א) דן בדין שומן שעניינו הוא לתת טעם בתבשיל, האם נחשב כמילתא דעבידא לטעמא או לא, ומסיק שם שאע"ג שהשומן ממתיק ומטעים את המאכל, עכ"ז אין הוא מורגש כתבלין חריף שמושם בתוך הקדירה.

והנה כעת יש לדון בדין אבקת המטרנה, האם חשובה כדבר העשוי לטעם או לא. שכן מחד הנה נראה הדבר ברור שעניינה של אבקה זו הוא להתפשט בתוך התערובת שבה היא מושמת (וראה שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' קי"ח), אך מאידך יתכן ויש לדונה כדין השומן הנידון בדברי הט"ז.

תהליך עשיית המטרנה

והנה אף אמנם שעניינה של אבקה זו להתפשט בתוך התערובת ולפזר טעמה, אלא שיש ראשית לברר מהו כמות החלב הקיים בתוך האבקה.

ובעניין זה ביררתי אצל מומחה, שביאר בפני כיצד אבקת המטרנה היא למעשה אבקת חלב, העשויה מחלב ממש, אלא שבכדי להתאימה לצרכי התינוק מוספים בה ויטמינים וכדו'.

ובסיבת התפשטות האבקה בתוך התערובת הסביר שזה מפני שבתהליך ייצור האבקה עובר החלב הפרדה בין החלק המוצק שבו ובין החלק הנוזלי, ואח"כ מייבשים את החלק המוצק וכך נוצרת האבקה.

מכיוון שכך, כאשר מגיעה האבקה במגע עם נוזלים ממילא היא משפיעה על נוזלים אלו בדיוק באותה מידה שהייתה קודם לכן קודם ההפרדה והייבוש.

אלא שיש לדון האם תכונת התפשטות זו יש בכוחה להחשיב אבקה זו כמילתא דעבידא לטעמא.

ההבדל בין מילתא דעבידא לטעמא ודבר המעמיד

לכאורה יש לדון בין אבקה זו גם בעובדה שאבקה זו אינה אסורה מצ"ע, אלא היא כשלעצמה מותרת, אלא שרק בעירוביה עם הבשר נעשית לאיסור, ואולי יש לדמות זה לדין מעמיד גבינה בעור קיבת כשירה הנידון ביו"ד סי' פ"ז (סעי' י'), שם פסק הרמ"א אשר אם יש שישים בחלב נגד הקיבה – מותר, אעפ"י שהקיבה נחשבת כדבר המעמיד שאינו בטל. וביאר הש"ך שם (ס"ק ל') שסיבת הדבר היא מפני שדבר המעמיד שאינו בטל הוא רק כאשר המעמיד עצמו אסור, אולם כאן שבמעמיד עצמו מותר ורק באם משפיע טעמו על החלב נאסר, ובאם יש שישים בחלב נגדו הרי ממילא אינו יכול להשפיע טעמו על החלב, ולכן אין כאן איסור.

ובנידו"ד, אפשר היה לומר אותו הדבר, שמכיוון והאבקה מצ"ע מותרת, לכן אין להחשיבה מלכתחילה כמילתא דעבידא לטעמא משום שעד שבפועל לא תשפיעה טעמה על הבשר לא יהיה כאן איסור.

אלא שנראה פשוט שיש לחלק בין שני המקרים ולומר אשר בדבר המעמיד גזרו חכמים שלא יתבטל, לא מצד טעם שנותן אלא מפני שמעמיד הדבר ומשפיע עליו לשנותו למציאות אחרת לגמרי, ולכן מציאותו של האיסור עדיין מורגשת וניכרת בתערובת (גם ללא שמשאיר טעם), ולכן אינו יכול להתבטל. אולם במילתא דעבידא לטעמא, זהו דין התלוי באפשרות לנתינת הטעם בדבר, ולכן באם למסקנא אבקה זו יכולה להשפיע טעם גם ביותר משישים כנגדה, ממילא אי"ז מעלה או מוריד שהיא מותרת בפ"ע, מפני שמרגע שמתערבת בבשר ה"ז כבר גלוי וידוע שהשפיעה טעמה על התערובת וממילא לא יתכן לבטלה בשישים.

גדר אבקה המטרנה

והנה בפ"ת (ס"ק ט') הביא מהמנח"י (פ"ה ס"ק ס"א) שגם יין וחומץ אינם בכלל מילתא דעבידא לטעמא למרות שבאים להטעים הקדירה. וכן כתב גם הט"ז שגם שומן, שעניינו להמתיק הקדירה בטל מצד שאינו נחשב כדבר העשוי לטעם.

וביסוד דין זה כתב בחכמ"א (כלל נ"ג ס"ק ל') שרק דבר חריף מיקרי מילתא דעבידא לטעמא, וכל מה שאינו חריף, אפי' נותן טעם בקדירה אינו מיקרי מילתא דעבידא לטעמא.

וראייתי שהסביר בכנפי יונה שסיבת החילוק בין דבר חריף שעשוי ליתן טעם ובין דבר שאינו חריף שעשוי ליתן טעם, שבדבר רגיל, הרי שנותן טעם בקדירה ומשפר או משנה טעמה מעט, אולם טעמו שלו אינו נרגש באופן ממשי, אולם בדבר חריף כתבלין וכדו' עצם מציאותם מורגשת בתבשיל אח"כ ולכן אין הם בטלים.

אמנם כתב הרמב"ם (פיה"מ ערלה פ"ב מ"י) שכל דבר שמתבלין בו התבשיל כגון שומן, בצלים, שום, חומץ ויין מקרי תבלין כשאדם מתכווין לתבל בהם קדירתו, אלא שכבר ביארו התוס' שדברי הרמב"ם כוונו לעניין צירוף שלשה מיני איסור בכדי לאסור קדירה, אולם לעניין מילתא דעבידא לטעמא שאינו בטל ה"ז רק בעניין פלפלים, מלח, שאור וכיו"ב.

וא"כ אבקה זו שאינה דבר חריף לכאורה נראה שיש להקל ובפרט על יסוד אופן ייצורה שהוא כנ"ל על ידי שמפרידים החלק המוצק שבחלב מהחלק הנוזלי, שהוא לכאורה אותו התהליך (באופן כללי) שבו ועל ידו מייצרים הגבינה הקשה (אלא שאין מפוררים ומייבשים אותן), ועי"ז אכן טעמם מרובה וחזק משל חלב, עד כדי שיש נפק"מ להלכה מכך (אשר לאחר אכילת הגבינה הקשה יש להמתין שש שעות עד לאכילת בשר כנפסק בשו"ע יו"ד פ"ט), אולם וודאי וברור הוא שבאם נפלה גבינה כזו בתוך קדירה של בשר שאין היא נחשבת כמילתא דעבידא לטעמא, רק בגלל טעמה החזק יותר מטעם החלב. וכהאי פסק גם בחכמ"א הנ"ל בדין חמאה שאינה בגדר מילתא דעבידא לטעמא.

כיוון שכך, נראה שיש להקל גם כאן ולומר שדין אבקה זו אינה כדין מילתא דעבידא לטעמא, והרי דינה כדין שומן, יין וחומץ הנמנה לעיל, או כדין חמאה הנז' בחכמ"א, שאמנם באים לתבל המאכל אולם אין זה מכניסם בגדר מילתא דעבידא לטעמא ובטלים בשישים.

דין עירוב שומן בתבשיל בכוונה

ונראה שהמסקנה הנ"ל תתאים גם לשיטת אדה"ז, שכתב בשולחנו (הל' יו"ט סי' תקי"ג, קו"א ס"ק ד') ביחס לדברי הט"ז הנ"ל ששומן לא מקרי מילתא דעבידא לטעמא כיוון שאינו חריף, אשר כ"ז שייך רק כאשר לא עירב בשומן בכוונה בתבשיל, אולם אם עירב בכוונה ממילא ה"ה מגלה דעתו שעניינו של השומן הוא בכדי שיתן טעם בתבשיל ולכן ממילא משתנה גידרו לגדר מילתא דעבידא לטעמא, ולכן פוסק רבינו להלכה שבמקרה שעירב בכוונת מכוון אין השומן בטל אפי' באלף.

וא"כ עולה, אשר בנידו"ד שהאבקה התערבה שלא בכוונה, גם לדעתו של רבינו תתבטל בשישים, ומכיוון שבמקרה זה אכן היה שישים כנגדה, ממילא יש להתיר החמין, אם לא שמרגיש בו טעם החלב (שאו פשוט שאסור בהמשך האכילה, כפי שכתב הש"ך סי' צ"ח ס"ק כ"ח מדברי הפוסקים).



דין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יום טוב שני (א)

צבי רייזמאן

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

א. בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן נב) נשאל: "בן א"י הנוסע לחו"ל ודעתו להשתקע שם, וספינתו תגיע לחו"ל באמצע יו"ט שני של גליות, אם בהגיעו לחו"ל חייב לנהוג מיד יו"ט שני לכל פרטיו ואפילו בצנעה, כדין בן א"י שהלך לחו"ל ואין דעתו לחזור שנעשה כמותם וכל דיני בן חו"ל עליו, כבשו"ע או"ח (סימן תצו סע' ג). וממילא אסור להניח תפילין בו ביום אפילו בצנעה, ומתפלל שחרית מוסף ומנחה של יו"ט ומבדיל במוצאי יו"ט שני. או דילמא כיון דבין השמשות עת חלות קדושת יו"ט שני עדיין לא הגיע לשוב חו"ל, נמצא אותה שעה אצלו חול גמור, כי עדיין כל דיני בן א"י עליו, דכל שלא הגיע לשוב חו"ל אפילו אין דעתו לחזור, לא הוקבע כמותם (שו"ע, שם). ואדרבה, עליו להבדיל אז בתפילה ועל הכוס כדין בן א"י, וממילא נעשה אותו יום אצלו יום חול, ויש לומר דתו אין קדושת יו"ט חלה עליו באמצע היום, ומניח תפילין ומתפלל שחרית ומנחה של חול בצנעה ואינו מתפלל מוסף כלל, ולא יבדיל שנית בליל מוצאי יו"ט שני, אחרי שקדושת היום לא חלה עליו כלל באמצע היום".

אותה שאלה נשאלת, כאשר בן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור לא"י [שגם כן, אינו מחוייב לנהוג בדיני יו"ט שני] שינה את דעתו באמצע היו"ט שני והחליט להשתקע בחו"ל - האם מרגע זה שקבע בדעתו להשתקע בחו"ל דינו כבן חו"ל לכל ענין [ואסור בעשיית כל מלאכה, ואפילו בצנעה]. או שנאמר, היות ובעת חלות קדושת יו"ט שני בעת כניסת היום, עדיין לא היה נחשב כבן חו"ל והיה פטור מדיני יו"ט - שוב אינו מתחייב בדיני יום טוב שני באמצע היום.

עלינו לברר איפוא את שורשן של שאלות אלו: האם בחיוב התלוי ביום מסויים [שבת, יום טוב] יכול האדם להעשות בר חיובא גם באמצע היום, או לא.

ב. בתשובתו, הביא בשו"ת בצל החכמה ראייה מארבעה מקומות, כי האדם מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה.

(א) במסכת יבמות (לג, א) נתנו חז"ל דוגמא לשני איסורים החלים על אדם בבת אחת: "זר ששימש בשבת, [דהיינו ישראל המשמש בבית המקדש בשבת] כגון דאייתי שתי שעורות בשבת, דהוא להו זרות ושבת בהדי הדדי". ופירש רש"י: "כגון דאייתי שתי שעורות היום בשבת זו, דהשתא ליכא למימר כדלעיל מעיקרא שרי במלאכה, ואסור בעבודה. דהא לא חל שום איסור עליו עד היום, דאיסור זרות ואיסור שבת יחד באו. אבל הביא שתי שעורות בחול, קדים זרות עליה". כלומר, כאשר קטן מביא ב' שעורות קודם השבת, איסור "זרות" חל לפני השבת, וקודם לחיוב שמירת השבת, שחל רק כשנכנסת השבת. אולם כאשר הקטן מביא ב' שעורות בשבת עצמה, איסורי "זרות" ו"שבת" חלים בעת ובעונה אחת. ולעניינינו, מפורש בגמרא, שחיוב שמירת השבת חל על הקטן ברגע שבו הביא ב' שעורות, ואפילו באמצע השבת. ומכאן מוכיח בשו"ת בצל החכמה: "גם בנדון דידן, שפיר חל עליו [מי שבא לחו"ל באמצע יו"ט שני וכוונתו להשתקע שם] קדושת יום טוב שני באמצע היום".

אולם הוא דחה את הראיה בנימוק: "שיש מקום לומר דדווקא קטן שנתגדל באמצע היום, חלה עליו קדושת היום משום דגם בבין השמשות שעת חלות קדושת היום, אם כי לא היה עליו חיוב גמור היה עליו על כל פנים קצת חיוב [אולי כוונתו מדין חינוך]. ע"כ שפיר יש לומר, דחייל עליה חיוב גמור כשהגדיל באמצע היום. מה שאין כן בן א"י הנוסע לחו"ל, שכל זמן שלא הגיע לשוב בחו"ל אין עליו שום חיוב לענין שמירת יו"ט שני של גלויות. אם כן כשהגיע לשם באמצע היום, שפיר יש לומר שלא תחול עליו קדושת יו"ט שני, כיון שלא חלה עליו בין השמשות עם חלות הקדושה בכניסת היום".

(ב) במסכת עירובין (פ"ד מ"ה) נאמר: "מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה, יש לו אלפיים אמה לכל רוח".

כל השובת בעיר, רשאי להלך בכל העיר ומחוצה לה אלפיים אמה לכל רוח. וגם מי שישן בערב שבת בין השמשות, קנה שביתה עם בני העיר, אף על פי שלא התכוין לכך. ובירושלמי (עירובין שם) הסתפקו: "גר שטבל לאחר שהאיר המזרח [בשבת], מאחר שאילו היה ער היה קונה לו שביתה". וביארו מפרשי הירושלמי (פני משה וקרוב העדה) שהספק היה אם כמו שהישן קונה שביתה, משום שאילו היה ער היה קונה, הוא הדין גר שנתגייר בשבת יקנה שביתה, כיון שאילו טבל קודם השבת היה קונה שביתה.

והוכיח מכך בשו"ת בצל החכמה: "מבואר דגר שטבל באמצע שבת חלה עליו חובת שמירת שבת, ואפילו לענין איסור תחומין דרבנן. והנה גר שמל ולא טבל כאילו לא מל, נמצא שקודם שטבל לא הוי עליה חיוב כלל, ואפילו הכי כשטבל בשבת חלה עליו שמירת שבת באמצע היום [ורק מבעיא לן אי קנה שביתה]. מעתה הוא הדין בנדון דידן, שפיר חלה עליו קדושת יו"ט שני, וחיוב שמירתה אפילו באמצע היום".

ג) ראייה נוספת, הביא בשו"ת בצל החכמה מחיובו של גר שנתגייר ביום הפורים בקריאת המגילה.

כתבו האור זרוע (הלכות מגילה סי' שסט) והמג"א (או"ח סי' תרפז) כי גר שנתגייר קודם נץ החמה בפורים, פטור מקריאת המגילה בלילה, מכיון שעיקר מצות קריאת המגילה ביום. וכתב בצל החכמה: "וקשה אמאי לא קאמרי בפשיטות דכיון דבתחילת הלילה עת חלות חובת הקריאה עדיין נכרי היה, שוב לא תחול חיובא עליה אחר כך. אלא ודאי דשפיר מצי חיילא גם באמצע זמן החיוב. וכן מוכח להדיא שם דלפוסקים הסוברים דגר שנתגייר בלילה הוי גר, גם בנתגייר אחר עמוד השחר קודם נץ החמה חייב בקריאה דלילה. ומכל שכן שנתחייב בקריאתה בנתגייר לפני עמוד השחר באמצע הלילה לכו"ע, ואף שבכניסת הלילה עת חלות חובת הקריאה דלילה עדיין נכרי היה".

והוא מסיק מכך: "מבואר דחל חיוב קריאת המגילה על הגר שנתגייר באמצע היום, ואף שלא הוי עליו שום חיוב לפני שמל, ואם כן הוא הדין בנדון דידן".

ד) הרא"ש במסכת מועד קטן (פרק ג סימן צו) הביא את דברי מהר"ם מרוטנבורג, שכתב: "מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותו שעה, וקודם שעברו שלושים יום נעשה בן י"ג ויום אחד. נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל, שבעה ושלושים. ואינו מונה מיום הקבורה, אלא משנעשה גדול. והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל, שמתאבל עליו אחר הרגל, ומונה שבעה ושלושים". ומבואר בדבריו, שאף שבזמן תחילת חלות החיוב באבלות, לא היה הקטן "בר חיובא", מכל מקום הוא מתחייב לנהוג באבלות מיד כשנהיה גדול. ולא אומרים שמאחר ובתחילת החיוב היה הקטן פטור, שוב אינו מחוייב באבלות, אלא הוא נעשה מחוייב בדבר גם באמצע זמן החיוב במצות האבלות.

המהר"ם מרוטנבורג הביא ראייה לדבריו מדברי הגמרא ביבמות הנ"ל: "והכי נמי אמר ביבמות בפרק ארבעה אחין (לג, א) כגון דאייתי שתי שערות בשבת אתא לידי זרות ושבת בהדי הדדי, ואע"ג דבין השמשות דשבת קטן היה ולא מחייב אשבת, לא אמרינן הואיל ואידחי בין השמשות אידחי כולי יומא מאיסורא דהאי שבת". רצונו לומר, כשם שקטן שהגדיל באמצע שבת, לא אומרים שיפטור מחיוב שמירת שבת זו בגלל שבבין השמשות היה פטור. אלא ברגע שנהיה "בר חיובא", הרי הוא מחוייב כגדול. כך גם הקטן שהגדיל בתוך שלושים ימי האבלות על פטירת אביו או אמו, אינו נפטור מחיובו בגלל שבשעת חלות החיוב היה קטן, אלא הוא מחוייב לנהוג באבלות מיד לכשיגדיל.

ומוכיח מזה בשו"ת בצל החכמה, שגם בנדון דידן, אף שבן א"י לא היה מחוייב בזמן כניסת היו"ט שני דיני היו"ט שני, אך מכיון שבאמצע היום נהיה "בר חיובא", הרי הוא מחוייב בכל דיני היו"ט שני. והוא מוסיף, כי מדברי מהר"ם מרוטנבורג שדימה את דיני אבלות קטן לדברי הגמרא ביבמות נדחתה הסברא שרצה לחלק בין קטן שהגדיל בשבת ש"היה עליו על כל פנים קצת חיוב בכניסת השבת", לבין בן א"י הנוסע לחו"ל ביו"ט

שני, שכל זמן שלא הגיע לחו"ל "אין עליו שום חיוב". שהרי גם באבלות לא היה הקטן מוזהר בה כלל, ויחד עם זאת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש לא חילקו בין שבת "שיש בה קצת חיוב" לאבלות שאין חיוב כלל, ומוכח מכך שאין לחלק בזה.

ולפיכך מסיים בשו"ת בצל החכמה: "קם דינא, כי מיד בהגיעו לישוב חו"ל, חלה עליו חובת יו"ט שני, אפילו באמצע היום".

ועל פי דבריו פסק למעשה בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ד סע' ז) "בן ארץ ישראל שהגיע לחו"ל באמצע יו"ט שני ובדעתו להשתקע שם, או שהיה שם כבר קודם החג ונמלך ביו"ט שני להשתקע שם, הרי הוא מיד כבן חו"ל לכל דבר". וציין בהערה, שכן נקטו לדינא בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן ה), הגרי"ש אלישיב, והגר"ש ואזנר.

ג. אולם לכאורה יש הבדל בין דין קטן שהביא ב' שערות בשבת ודין גר שטבל בשבת [מהם הוכיח בשו"ת בצל החכמה, שאדם מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה] - לבין דיני יו"ט שני, וכפי שכתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ד הערה יב) את דברי הגרש"ז אויערבך, שחילק בין הדינים הנ"ל וז"ל:

"מהגרש"ז אויערבך שמעתי, דאפשר שרק בשבת ויום טוב שהם מדאורייתא אמרינן שנעשה בר חיובא אפילו באמצע היום, אבל ביו"ט שני שהוא מדרבנן, דתלוי בקבלת אבותינו, מסתבר שבאופן זה לא קיבלו עליהו שיעשה בר חיובא באמצע היום, דכולי האי לא החמירו בזה, ודינו עדיין כבן ארץ ישראל. ומכל מקום לדינא נקט הגרש"ז דאין לנהוג הכי, ואף לפי הסברא דלעיל דבאופן זה לא קיבלו עליהו אבותינו, מכל מקום אין זה מוחלט, דאפשר שגם במילתא דרבנן נעשה אצלו יו"ט באמצע היום, וכדעת רבים שמחמירים בזה".

ומבואר בדברי הגרש"ז, שיש מקום לחלק בין שבת ויום טוב ליום טוב שני, כי חיוב יו"ט שני הוא מדרבנן ותלוי ב"קבלת אבותינו", שקיבלו עליהם מחמת הספק לשמור יום נוסף, ויתכן שלא קיבלו על עצמם להחמיר ביו"ט שני כאשר נעשה בר חיובא באמצע היום, [ומכל מקום לדינא נטה הגרש"ז להחמיר בזה].

אמנם לא נתבארה כוונתו בגוף החילוק בין מצוות מהתורה [שבת ויום טוב] שאדם מתחייב בדיני המצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, לבין דינים מדרבנן [יום טוב שני] שאינו מתחייב בו, אם בשעת כניסת היו"ט שני לא היה מחוייב בו, ודברי הגרש"ז טעונים ביאור.

ד. ונראה לבאר את החילוק על פי דבריו המפורסמים של רבי יוסף ענגיל בספרו אתון דאורייתא (סימן י) שהגדיר את ההבדל בין איסורי התורה שהן איסור החל על ה'חפצא', ובין איסורי דרבנן שהן איסור החל על הגברא'. וביאור הדברים, ציווי התורה, לדוגמא האיסור לא לעשות מלאכה בשבת, אין פירושו על הגברא לא לעשות מלאכה,

אלא גדר האיסור הוא שהתורה אסרה את החפצא של השבת, דהיינו יום השבת בעצמותו אסור בעשיית מלאכות מצד הקדושה שבו. אולם באיסור מדרבנן, אין כח ביד חכמים לאסור את החפצא של הדבר, אלא אסרו על ה'גברא' לעשות מעשה.

ועל פי זה יובן החילוק בין מצוות מהתורה - שבת ויום טוב, שהאיסור הוא מצד ה'חפצא' - קדושת היום, שרק בהם יכול האדם להתחייב בדיני מצוה גם באמצע היום, ואף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה. כי מכיון שהאיסור לא תלוי בו [ב'גברא'] אלא היום הוא האסור, אזי בשעה שהוא נהיה בר חיובא, הרי הוא מתחייב בקדושת יום השבת שכבר אסור ועומד.

ולעומת זאת, חיוב יום טוב שני שהוא מדרבנן, מכיון שאיסור דרבנן הוא על ה'גברא', יש מקום לומר שרק גברא שחל עליו החיוב בתחילת היום, אסור לעשות מלאכה כל היום, אבל גברא שבתחילת היום לא הוטל עליו כל חיוב, לא נעשה בר חיובא באמצע היום. ויתכן שזו היתה כוונת הגרש"ז בדבריו הקצרים.

ה. אמנם יש להקשות על חילוק זה.

ונקדים מדבריו של הנתיבות המשפט (סימן רלד ס"ק ג) שכתב: "אף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורים, מכל מקום באיסור דרבנן אינו צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי". ובאתון דאורייתא (שם) ביאר את דבריו על פי האמור לעיל: "והנה קצת האחרונים הוסיפו לחדש עוד דשוגג באיסור דרבנן אינו צריך כפרה וסליחה, שאינו דומה לשוגג באיסור תורה. שבכל איסורי תורה, המעשה בעצמותה עבירה ואיסור, וכן המאכל בעצמותו במאכלות אסורות, וע"כ גם בשוגג אף שלא היתה שם מחשבת עבירה, עם כל זה הרי נעשתה עבירה, ועל כן צריך כפרה וסליחה. מה שאין כן בדרבנן, שאין המעשה או המאכל בעצמותו איסור כלל, לפי ההנחה דאיסורים דרבנן רק איסורי גברא נינהו. ועל כן רק אם האדם בודון לבו עובר על דברי חכמים, הרי זה עבריין ורשע. אבל כשהיה שוגג בדבר, אז לא הוי עבירה כלל, ואינו צריך כפרה וסליחה".

והקשה על כך האתון דאורייתא מדברי הגמרא בחולין (ו, א) "ר' זירא ור' אסי איקלעו לפונדקא דיאי, אייתי לקמיהו ביצים המצומקות ביין. ר' זירא לא אכל, ור' אסי אכל. אמר ליה ר' זירא לר' אסי, ולא חייש מר לתערובות דמאי [שמא ביין מעורב דמאי]. אמר ליה לאו אדעתאי. א"ר זירא אפשר גזרו על תערובות דמאי ומסתייע מילתא דר' אסי למיכל איסורא [בתמיהה], השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן". מהגמרא מוכח שרבי זירא סבר כי אכילת רבי אסי איסור מדרבנן [דמאי] בשוגג נחשבת כ"תקלה", שעוררה את תמיהתו של רבי זירא היאך נכשל בה רבי אסי [המכונה "צדיק"]. ואם כן מוכח מכאן, שאכילת איסור דרבנן מצריכה כפרה, וזה לכאורה סותר את דברי הנתיבות.

ובתירוץ קושיא זו, כתב האתון דאורייתא: "ולכאורה יש ליישב, דשאני דמאי דאף שהאיסור הוא מדרבנן, עם כל זה הרי האיסור דרבנן הוא מחשש איסור תורה, דשמא לא עישר העם הארץ, והוי ליה טבל ואסור מהתורה. אלא דמדאורייתא לא חיישינן להכי, דרוב מעשרים הם. ועם כל זה, כיון דמדרבנן חיישינן להכי שיש בו איסור תורה, ע"כ שפיר הוי החשש הזה איסור חפצא, ושפיר חשוב עבירה גם בשוגג". כלומר, ההבדל בין איסורי התורה שהם איסור גברא לבין איסורי דרבנן שהם איסור חפצא, נאמר רק ביחס לאיסורי דרבנן שהם גזירות או תקנות מחודשות שתיקנו חכמים, שאין כח ביד חכמים לאסור את החפצא של הדבר, אלא אסרו על הגברא לעשות מעשה מסויים, ואף שהדבר מותר מצד עצמו. ברם, איסורים שרבנן קבעו מחמת חשש שמא יבואו לעבור על איסור תורה, הם גם כן בגדר איסור החל על החפצא. כדוגמת איסור דמאי, שתיקנוהו חכמים מחמת החשש להיכשל באיסור תורה של אכילת טבל. ובשל כך האוכל שנאסר משום דמאי נחשב כאיסור ב'חפצא', [ולכן העובר עליו בשוגג מחוייב בכפרה, ומיושבת הקושיא על הנתיבות מהגמרא בחולין, כי גם הנתיבות מודה שאיסור דמאי הוא איסור בחפצא, ואשר על כן האוכלו בשוגג צריך כפרה].

ולפי זה מתברר שאיסור יום טוב שני דומה לאיסור דמאי בכך שאין זה איסור ותקנה מחודשת, שהגדרתה 'איסור גברא', אלא זהו איסור שיסודו בספק של בני חו"ל מתי חיוב יום טוב מדאורייתא, ובגלל ספק זה תיקנו חכמים שיחמירו מספק לנהוג בכל דיני יום טוב שני ימים. נמצא שגם האיסורים ביום טוב שני הם איסור ב'חפצא'. ומעתה כבר אין הבדל בין מצוות שבת ויום טוב ודיני יום טוב שני, שהרי גם איסורי יום טוב שני [קדושת היום] חלים על החפצא, ולכן יתכן שש לומר כי האדם יתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, שהרי האיסור לא תלוי בו [ב'גברא'] אלא עצם היום הוא האסור, אזי בשעה שהוא נהיה בר חיובא, הדבר כבר אסור מצד עצמו.

וכמו כן יש לתמוה על חילוקו של הגרש"ז בין מצוות מהתורה לדינים מדרבנן, מדברי מהר"ם מרוטנבורג [לעיל אות ג] שדימה את דיני אבלות בקטן שהגדיל בתוך שלושים ימי האבלות על פטירת אביו או אמו [דיני אבלות הם מדרבנן], לדברי הגמרא ביבמות בדין קטן שהגדיל בשבת. ומפורש איפוא, שאין לחלק בין מצוות מהתורה לאיסורי דרבנן, וגם באיסורים מדרבנן מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, וצ"ע.

ו. ולענ"ד נראה שיש להשיב על הראיות שהביא הבצל החכמה, להוכיח שאדם מתחייב בדיני מצוה אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה.

ראשית, על הראיות מהגמרא ביבמות בדין קטן שהגדיל באמצע שבת, ומהירושלמי בדין גר שנתגייר באמצע שבת, יש להקשות, שהרי יש להבדיל בין הנדונים לענין חיוב באמצע השבת לבין נדון דידן, חיוב באמצע יום טוב שני. שבת "קביעא וקיימא", כדברי

הגמרא בחולין (קא, ב). דהיינו, קדושתה קבועה ועומדת ביום השביעי לבריאת העולם, מאז ששבת הקב"ה מכל מלאכתו. לעומת קדושת יום טוב, הנקבעת על ידי בית דין שמקדשים את החודש על פי ראיית הלבנה.

ואם כן יש לומר, שרק בחיובי השבת, מתחייבים גם באמצע היום, ואף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה. כי מכיון שהיום "אסור" ועומד בקדושתו מאז בריאת העולם [ואינו תלוי בקביעות בני אדם], אזי בשעה שהוא נהיה בר חיובא, הוא מיד מתחייב שכבר אסור מצד עצמו. מה שאין כן יום טוב [ובכלל זה יום טוב שני], מכיון שקדושתו נקבעת על ידי בית דין, מסתבר שהחיוב נקבע על ידם בתחילת היום שקידשוהו, ולכן מי שבתחילת היום לא היה מחוייב, לא נעשה בר חיובא באמצע היום.

ועל הראיה שהביא מחיובו של גר שנתגייר ביום הפורים בקריאת המגילה, יש להשיב, כי חיוב קריאת המגילה הוא חיוב מתמשך בכל רגע ורגע מיום הפורים, ועל כן ברור שגם אם בכניסת יום הפורים לא היה מחוייב, חל עליו חיוב קריאת המגילה גם באמצע היום, היות ויום הפורים כבר חל. ואע"פ שהוא גר ולגביו אין חיובים, אך מכיון שהיום כבר נמצא, לכן כאשר הוא מתגייר, כל חיובי היום, כקריאת המגילה, חלים עליו. מה שאין כן חיוב יום טוב, הנקבע בכניסת היום, יש לומר שאם לא היה מחוייב ביום טוב שני בכניסתו, לא יתחייב בו באמצע היום.

ומה שהביא רביה מדברי המהר"ם מרוטנבורג בדין קטן שהגדיל בתוך שלושים ימי האבלות על פטירת אביו או אמו, המחוייב לנהוג באבלות מיד לכשיגדיל ואינו נפטר מחיובו בגלל שבשעת חלות החיוב היה קטן. הנה לכאורה דין זה למד המהר"ם מקטן שהגדיל באמצע השבת המחוייב במצוות השבת. ולכאורה יש לחלק בין חיובי קטן שהגדיל, לחיוב גדול באמצע יום טוב שני. קטן אמנם אינו מחוייב במצוות בזמן היותו קטן, אך סופו לבוא לידי חיוב, ועל כן אינו נחשב כמופקע לגמרי מהחיוב. ויש איפוא סיבה שיתחייב בחיוב השבת גם באמצע השבת, או בחיובי האבלות כשמגדיל. אולם גדול שבזמן כניסת יום טוב אינו מחוייב בקדושת היום טוב, הרי הוא מופקע לגמרי מחיוב זה, ולפיכך גם לאחר מכן מהיכי תיתי שיתחייב.

והנה אם אכן יש לחלק בין חיובי קטן שהגדיל, לחיוב גדול באמצע יום טוב שני, יתכן ליישב את חילוקו של הגרש"ז בין מצוות מהתורה לדינים מדרבנן, ממה ששאלנו לעיל [אות ה] מדברי המהר"ם מרוטנבורג שדימה דיני אבלות בקטן שהגדיל שהם מדרבנן לדברי הגמרא ביבמות בדין קטן שהגדיל בשבת. ומפורש לכאורה שאין לחלק בין מצוות מהתורה לאיסורי דרבנן, וגם באיסורים מדרבנן מתחייב דיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה. אולם לפי המבואר אין קושיא, כי מהר"ם מרוטנבורג דן בחיובי קטן, אשר אמנם אינו מחוייב במצוות בזמן היותו קטן, אך סופו לבוא לידי חיוב, ועל כן אינו נחשב כמופקע לגמרי מהחיוב, ויש סיבה שיתחייב בחיובי השבת גם

באמצע השבת, או בחיובי האבלות כשמגדיל. ואילו דברי הגרש"ז נאמרו בנדון בקיום מצוות של גדול המתחייב בדיני מצוה אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, ובוה שפיר יש לחלק בין דינים מדרבנן [יום טוב שני] שאינו מתחייב בו, לדינים מדאורייתא [שבת ויום טוב]⁵⁴.



תפלה בציבור בניגוד לקדושה וחיובה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע רבינו סי' ק"ט סעי' ד': "מי שבא לבית הכנסת תיכף אחר קדושה ואם ימתין עד אחר שיגיע ש"ץ למודים לא יוכל לענות אמן יהא שמיא רבא (אחר הקדיש) שאחר י"ח ואם ימתין עד אחר הקדיש יעבור זמן התפלה או לא יוכל להתפלל ערבית עם הצבור יתחיל מיד שמוטב לבטל מודים מלבטל אמן יהא שמיא רבא.

וה"ה אם בא סמוך לקדושה ואם יתחיל מיד לא יוכל לומר קדושה ואם ימתין עד אחר קדושה לא יוכל לומר מודים ואם ימתין עד אחר מודים יעבור זמן התפלה יתחיל אחר קדושה שמוטב לבטל מודים מקדושה עם הצבור.

ואם בא סמוך לקדיש ואם יתפלל תיכף יבטל אמן יהא שמיא רבא ואם ימתין עד אחר קדיש לא יוכל להתפלל ערבית עם הצבור מוטב להתפלל עם הצבור".

ודעת רבינו כדעת המ"א (ולא כשאר הפוסקים כהפרי מגדים והא"ר ודה"ח – הובאו במ"ב סי' קט ס"ק ד' שסוברים שאיש"ר וקדושה קודמין לתפילה בציבור) שתפילה בציבור עדיף מאיש"ר. והנראה לומר שמשום הכי סובר רבינו שתפילה בציבור עדיף מכל שאר הדברים היינו משום שרבינו מביא בסימן נ"ב סעיף א' דעת הרמב"ם שתפילה בציבור לעולם נשמעת משא"כ עניית איש"ר איתא בגמרא והובא בשו"ע סי' נו שאינו קורע גזר דין של אדם כי אם כשנאמרת בכל כוחו, ומי יודע שיעור זה של כל כוחו?

ומה שהשו"ע כותב סתם שהבא לבית הכנסת ואין יכול לסיים שמ"ע קודם קדושה שהוא צריך להמתין ולא להתפלל שמו"ע, ולכאורה לפי דעת רבינו שתפילה בציבור עדיף מדוע לא יתחיל להתפלל שמו"ע אף שיפסיד אמירת הקדושה? והנראה לומר דהיינו משום שידוע ג' ברכות ראשונות נחשבות כאחת, עיין שו"ע רבינו סי' קיד סעיף ח'. ודעת רבינו שלא נקרא תפילה בציבור, אא"כ הוא מתחיל שמו"ע בשעה שהציבור

(54) ראה לקו"ש ח"ח עמ' 50 וחכ"ה עמ' 243. המערכת.

מתפללים ביחד ונמצאים בתפילתם בשלש ברכות הראשונות של שמו"ע, וע"כ סובר רבינו שאם יבא אדם לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים והם נמצאים בתוך ג' ראשונות אז אם הוא יתחיל מיד להתפלל שמו"ע הוא יכול לסיים השמו"ע קודם שהש"צ יתחיל קדושה.

ועיין בביאור הלכה ד"ה הנכנס לביה"כ שמסתפק במי שבדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה אם מותר להתחיל, והמ"ב אינו מחליט מה לעשות אבל לפי אדמו"ר הזקן צריך להתחיל ולהתפלל עם הציבור, אף שלא יאמר הקדושה עם הציבור.



חמין בשבת

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

כתוב בספר קצור הלכות שבת (מכון "אהלי שם") בסימן רנג סעיף טו-כב שבעה תנאים להחזיר חמין בשבת: א) הכירה צריכה להיות גרופה וקטומה ב) דוקא על גבי כירה אבל לא בתוך הכירה (או) התנור ג) עודה בידו ד) לא פינה התבשיל לקדרה אחרת ה) דעתו להחזירה ו) נתבשל כל צרכו ז) התבשיל עדיין חם.

וממשיך שם בסעיף כב: יש אומרים, שלא הצריכו חכמים שיהיה דעתו להחזירה ועודה בידו, אלא בשנטלה מהכירה מבעוד יום ובא להחזירה בשבת, שאז הרי זה כמושיבה בשבת לכתחלה. . . אבל כשנטלה מהכירה משחשכה. . . ולכן אם התבשיל נתבשל כל צרכו ולא נצטנן לגמרי - מותר להחזירו לשם, וכן המנהג אבל טוב להחמיר. . . עכ"ל. המורם מזה דלפי המנהג מקילים רק בשני דברים (אם אינה עודה בידו, ולא היה בדעתו להחזירה).

אבל בשו"ע כ"ק אדה"ז בסעיף יט כתב יותר מזה, וזלה"ק: אבל המנהג להקל עוד אפילו להחזיר תוך תנורים שלנו שדינם כתוך הכירה ומחזירים גם לאחר שהסיר הקדרה מידי והניחה על גבי קרקע ושהתה שם הרבה וגם לא היה דעתו בתחלה להחזירה ואפילו פינה התבשיל לקדרה אחרת ואין למחות בידם. . . ומכל מקום כל אדם יש לו להחמיר לעצמו שלא להחזיר לתוך הכירה והתנור אף שנטלה משם לאחר שחשכה אף על פי שהיתה דעתו להחזירה ועודה בידו לפי שאין טעם מספיק לחלק בין נטלה משחשכה ובין נטלה מבעוד יום לענין חזרה לתוכה.

ואפילו לענין להחזיר על גבי הכירה אם לא היה בדעתו להחזירה או שכבר הסירה מידי או שפינה לקדרה אחרת טוב להחמיר לפי שרבו האומרים שאף לענין זה אין חילוק בין נטלה מבעוד יום לנטלה משחשכה. עכלה"ק.

מכאן משמע דלפי המנהג מקילים בארבעה דברים (אם אינה עודה בידו, ולא היה בדעתו להחזירה, בא להחזירו בתוך הכירה (או) תנור, ופינהו לקדרה אחרת).

נראה מהערה 35 דלא רצו להכניס הקולא של החזרה בתוך התנור משום לשון רבינו "כל אדם יש לו להחמיר לעצמו שלא להחזיר לתוך הכירה והתנור", אבל אין זה טעם מספיק לכסות ולהעלים דבר הלכה. ומ"מ לא אדע למה לא כתבו הקולא של אם 'פינהו לקדרה אחרת'?

וזה הטעות הדריכם לעשות מחלוקת בין כ"ק אדה"ז והמשנה ברורה, וזה לשונם בהערה 37: ומזה יש להעיר, שאם בא להוסיף מים ורתחים לתוך קדירת החמין בשבת - יש לזהר לערות ישירות. . אבל אם מקבל המים בכלי אחר, שאינו על האש, אסור לערות ממנו לקדירת החמין - שהרי כבר "פינה לקדרה אחרת" (ודלא כדעת המ"ב, בשער הציון סי' רנג ס"ק מז). עכ"ל.

ובאמת גם לפי המנהג שכתב כ"ק אדה"ז אינו אסור לקבל המים בכלי אחר ולערות ממנו לקדירת החמין.



תפילין המונחין בכיס (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם כתב הרב י.ד.ק. גבי תפילין המונחין בכיס, שלכתחילה צריך להזהר שלא להעביר על המצות, מיירי כשאין עדיפות בנוגע מי קודם למי, כלומר, שאין עדיפות בטלית או בתפילין איפה הם יונחו בכיס הגדול עם הטלית, אבל אילו הי' איזו עדיפות בכיס של התפילין שיהיו מונחין לפני הטלית, אז גם לכתחילה לא היו מקפידים על העברת המצוה.

משא"כ בנידון דידן שיש עדיפות לכיס של התפילין רש"י על של ר"ת שיהיו דוקא מצד ימין, אז אכן צריכים לכתחילה ליתן את התפילין של רש"י בימין התיק "משום חביבותן" (כלשון הביכורי חיים) "שקדושתם גדולה מתפילין דר"ת" שאז באמת אין משגיחין בזה אפילו לכתחילה על העברת המצוה באופן כזה שהיא מוסתרת בכיס, שאז העברת המצוה קלה יותר".

והנה מלבד שחידש הלכה בענין העברה על המצוה לכתחילה, שיש חילוק אם יש עדיפות לא' על השני אם לא, בלא שום מקור, והא מנא לך? מלבד זה, הרי איפכא מסתברא, כי קדושת התפילין גדולה מקדושת הטלית כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' מא סעי'

ו ושרצויות של תפילין הם תשמישי קדושה, ותפילין הם קדושה עצמה. משא"כ ציצית הם רק תשמישי מצוה, ולכן עושה שם ק"ו מחוטי ציצית על רצויות של תפילין, עיי"ש.

משא"כ בהנוגע לרש"י ור"ת כ' בשו"ע אדה"ז סי' לד סעיף ז "לא יניח ב' הזוגות בכיס אחד, אלא יעשה ב' כיסים, שלא יתן של זה בזה, לפי שזוג אחד מהן הוא חול ואסור להניח בכיס המיוחד לתפילין".

הרי שאינו מחלק בין רש"י לר"ת בענין הקדושה, רק שא' הוא חול לגבי השני.



מוקצה בשבת (גליון)

הת' מנחם מענדל מארלאו

שליח בישיבה

בגליון הקודם הקשה הרב מ.צ. שיחי' מה שנראה כסתירה בדברי כ"ק אדמה"ז בשו"ע, שבסימן רעז סעיף ה' אסור טלטול מן הצד בנר של שמן, שכתב שם, שטבלא ששכח והניח נר של שמן עליו אסור לנערו שא"א שלא יתקרב או יתרחק השמן ויתחייב משום מבעיר או מכבה, ומ"מ מותר לומר לנכרי לנערה שפסיק רישיה מותר ע"י נכרי ע"כ. (וכן משמע בסימן רסה סעיף ז').

אבל בסימן רעז סעיף ט' משמע שנר של שמן מותר בטלטול מן הצד, ששם מתיר לומר לעכו"ם להביא נר של שמן בשבת, ובטעם ההיתר כותב שטלטול הנר אינו אסור אלא מפני שהוא מוקצה וכל מוקצה מותר בטלטול מן הצד (וכמבואר בסימן ש"ח ושי"א), וכיון שהישראל בעצמו היה יכול להביא נר לכאן בהיתר ע"י טלטול מן הצד לכן מותר לומר לנכרי להביאו.

גם הקשה, שבטעם ההיתר באמירה לעכו"ם בסימן רעז הביא כלל "כל פסיק רישא מותר ע"י נכרי" שמזה משמע שאין שום היתר לישראל לעשותו בעצמו וההיתר לנערו הוא רק ע"י נכרי, אבל בסימן רעז הביא הכלל "שלא אסור לעשות ע"י נכרי בשבת רק מה שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו" משמע שאכן יש דרך שמותר לישראל לעשותו - כשטלטל מן הצד.

הנה לכאורה יש לתרץ בפשטות, ובהקדם, שישנה כמה מקורות שאמירה לנכרי מותרת בשבת, ומהם: א) כשישראל מכוון לעשות דבר המותר בשבת, וכל האיסור הוא מדין פס"ר, שאז מותר לומר לנכרי לעשות הדבר המותר כשאינו מתכוון לעשות האיסור (כמבואר בסימן רנ"ג ס"י וסכ"ה). ב) כשיש דרך לישראל לעשותו באופן המותר, שאז מותרת לישראל אפי' כשעכו"ם עשאו בשבילו באיסור (ובלבד שלא מזכיר בפירוש לעשותו באיסור אלא שעושה מעצמו וכמבואר בסימן ש"ז סט"ז).

ועפ"ז י"ל שבסימן רעז שמייירי במקרה ששכח הנר ע"ג טבלא בשוגג שאז בא לחדש שלא נעשה הטבלא בסיס להנר ולכן מצד איסור מוקצה עדיין מותר לנער הטבלא, הרי כל האיסור כשמנער הטבלא אינו אלא בגלל שא"א שלא יתקרב או יתרחק השמן והוי פסיק רישא, ולכן כשמתיר אמירה לעכו"ם בא לחדש שהגם שאסור לישראל לנער הטבלא שעליו הנר מצד הפסיק רישא שא"א שלא יתקרב או יתרחק השמן מ"מ מותר באמירה לעכו"ם מטעם ש"כל פסיק רישא מותר ע"י נכרי", אבל בסימן רעז ששם מדבר בטלטול מוקצה עצמו, אין איסור טלטול הנר של שמן (רק) מטעם פסיק רישא אלא מטעם שהנר בעצמו מוקצה, ובא לחדש שמ"מ מותר לומר לנכרי לטלטלו בשבילו אפי' שלא מן הצד, ומביא הטעם לזה "שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת רק מה שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו" (והגם שכשישראל עשהו בעצמו יהי' אסור גם משום דהוי פס"ד, מ"מ אינו אסור לומר לנכרי לעשותו משום ש"כל פסיק רישא מותר ע"י נכרי" כנ"ל). והכל על מקומו יבא בשלום.



רמב"ם

תרומה ומקום המקדש בזמן הזה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"כ ה"ג: "חלה בזמן הזה ואפילו בארץ ישראל אינה של תורה, שנאמר בבואכם אל הארץ – ביאת כולכם ולא ביאת מקצתם, וכשעלו בימי עזרא לא עלו כולם. וכן תרומה בזמן הזה של דברי סופרים. ולפיכך אוכלים אותה הכהנים שבזמנינו שהן בחזקה (אע"פ שאינן מיוחסים)".

והשיג ע"ז הראב"ד: "אף בזמנינו אין כהן אוכל תרומה אלא תרומת חו"ל וכהן קטן. אבל תרומת הארץ לא, דסבירא לן כר' יוחנן אליבא דר' יוסי דאמר ירושה שלישית אין להם", עכ"ל.

היינו דהרמב"פ סובר דגם תרומת ארץ ישראל בזמן הזה היא רק מדברי סופרים, וכמבואר ברמב"ם הל' תרומות פ"א הכ"ו, דפוסק שם הרמב"ם: "שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד ובזמן שהיו כל ישראל שם, שנאמר כי תבואו ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן. ולפיכך לא חיבה אותן מן

התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות, שאין חייבין בהן בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה".

והראב"ד משיג וכותב "לא כיון להלכה יפה, דהא קיי"ל כר' יוחנן דאמר ביבמות תרומה בזמן הזה דאורייתא והוא עצמו נראה שכך כתב בתחילת הספר⁵⁵ ואי איתא להא מילתא בחלה הוא דאיתא", עכ"ל.

דלהראב"ד בזמן הזה חלת ותרומת ארץ ישראל דאורייתא, דסבירא לן כר' יוחנן אליבא דר' יוסי דקדושה שלישית אין להן, דקדושת ארץ ישראל דזמן עזרא נשאר קיים עכשיו.

וכן הוא בהלכות תרומות פי"ג הי"ד, פוסק הרמב"ם גבי סאה של חולין וסאה של תרומה שנפלו לסאה חולין ותרומה, שאומרין "שאני אומר חולין נפלו לתוך החולין ותרומה לתוך התרומה, במה דברים אמורים, בתרומה בזמן הזה שהיא מדבריהם".

ומשיג ע"ז הראב"ד דיש תרומה דרבנן רק במקומות שלא החזיקו עולי בבל, ומה שלא הי' בימי יהושע.

עכ"פ, רואים דלהרמב"ם ארץ ישראל אינה קדושה ותרומה ומעשר וחלה הווי מדרבנן.

ולהראב"ד עדיין יש קדושת ארץ ישראל וחלה בזמן הזה דאורייתא.

ולכאז' צריך ביאור דמצינו בזה סברות הפוכות בנוגע למקום המקדש, דהרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ו הי"ד) פוסק "ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קדש העזרה וירושלים לשעתה (בזמנו) וקדשה לעתיד לבא (לנצח)"⁵⁶.

ומשיג הראב"ד שם, באריכות גדולה "לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם (ולפיכך אין קדושה עכשיו בירושלים ובמקום המקדש) כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת", עכ"ל הראב"ד.

הרי דבנוגע לארץ ישראל פוסק הרמב"ם דעכשיו אין בה קדושה ותרומה וחלה ומעשר – מדרבנן, ואילו בנוגע למקום המקדש פוסק דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא.

(55) כוונתו לתרומות פ"א ה"ה.

(56) וזכורני כד הוינא טליא בעירנו עי"ת מאנטרעאל, כשבא לבקר אצלנו הרב הראשי בירושלים הרב בצלאל זולטי ז"ל וצווח כי כרוכיא על אלו שעלו להר הבית "הרי קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא" ועדיין הדברים מהדהדים באוזניי.

והראב"ד פוסק להיפך: בנוגע לארץ ישראל יש בה קדושה וחייבת בחלה ובתרומה ובמעשר, ומקום המקדש אין בו קדושה עכשיו. – ובלשונו "לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת", וצ"ב.

ועוד צ"ב דהרמב"ם ממשיך שם בהלכה ט"ז: "ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ובקדושת שאר ארץ ישראל . . לא קידשה לעתיד לבוא" ומסביר: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה . . אבל חיוב הארץ במעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה מידיהם בטלה הכבוש, ונפטרה מן התורה מן המעשרות והשביעית, שהרי אינה ארץ ישראל – וכיון שעלה עזרא וקידשה לא קידשה בכבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה (כל אחד במקומו) ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדשה בקדושת עזרא השניה ה"ה מקודש היום . . וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שבארנו בהלכות תרומה (פ"א ה"ה)".

וצ"ב, דהרי הרמב"ם כותב בהלכות תרומה פ"א הכ"ו (הובא לעיל) "וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בהן בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה", וכאן בהלכות בית הבחירה כותב שחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה, סתירה מפורשת לכאורה?⁵⁷

ודוחק גדול לתרץ שהרמב"ם מייירי בהלכות איסורי ביאה במקום שלא החזיקו בו עולי בבל!

ומחמת דוחק הסתירות צריך לומר דכיון דבזמן עזרא לא ה' ביאת כולם לא קדשוה אלא בנוגע לתרומה דרבנן והכל על מקומו יבא בשלום.

אבל עדיין צ"ע וביאור דהרמב"ם בתרומות פ"א ה"ה כותב בנוגע לקדושת עזרא "קדושה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבא".

וצריך לומר דלעתיד לבא כשיה' ביאת כולם יתהפך קדושה זו דעזרא לקדושה מן התורה, אעפ"י שעכשיו היא קדושה דרבנן.

(57) וכן צריך להבהיר דהראב"ד מסכים להרמב"ם דחלה בזמן הזה דרבנן, כ"כ מפורש בהשגתו בהלכות תרומות "ואי איתא להא מילתא (דצריך ביאת כולם) בחלה הוא דאיתא", ולכן לא השיגו בהלכות איסורי ביאה רק בנוגע לתרומה, דחלה הוא כיוכל כי לומדין כן מפסוקים וכו', משא"כ תרומה.

וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' של"א "בזמן הזה . . ואפילו בימי עזרא אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא מדבריהם מפני שנאמר כי תבואו משמע ביאת כולכם ולא בית מקצתן כמו שהי' בימי עזרא".

ואין להאריך בזה יותר, עי' בזה אריכות גדולה בלקו"ש חט"ו שיחת לך-לך ה', ובאנציקלופדיה תלמודית ערך א"י, ויש לעיין בכ"ז.

אבל רואין פה שיטת הרמב"ם והראב"ד העוברת כחוט השני. דלהרמב"ם בזמן הזה החיוב דתרומות ומעשרות הוא מדרבנן – קרי עבודת המטה, וקדושת מקום המקדש היינו ע"י שלמה, ונשאתר לעתיד לבוא, קרי עבודת המטה, וכן קדושת הארץ הי' ע"י קדושת עזרא, ג"כ עבודת המטה.

ולהראב"ד תרומות ומעשרות עכשיו מן התורה – ציווי מלמעלה, וגם מקום המקדש "עתידין להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם" – ג"כ מלמעלה.

והעירני חכם אחד, שדעת הראב"ד ושיטתו, שעבודת המעלה היא עיקר, מודגשת גם בסוף דבריו "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו". ודוק.



מצה כל שבעה לדעת הרמב"ם (גליון)

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון הקודם נדון ע"ד לשון רשות במצות מצה.

א. ראיתי להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע (נדפסו בס' הליקוטים ערך מצה ע' א'ס): "ולכן כמו שתפלת ערבית רשות כך מצה זו הב' שעם ו' נקרא ג"כ רשות, ומ"מ לפי זה מובן דגם רשות יש בו קצת מצוה, שאע"פ שהוא למעלה מאתערוותא דלתתא – היינו שאתערוותא דלתתא אינה יכולה לעורר אתערוותא דלעילא – מ"מ מהני קצת הסיוע מלמטה, כמו בתפלת ערבית כ"כ התוס' והוא מוכרח בגמרא, דגם למ"ד רשות אין לבטלו בכדי, ואם טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שנים כו'. וכך י"ל בענין רשות דאכילת מצה כל ז' דאף שמצה זו שרשה מבחי' שלמעלה מאתערוותא דלתתא אעפ"כ יותר טוב לאוכלה ולא לאכול פירות ושאר דברים שאינן מצה כלל. והנה ע"י אכילת מצה דחובה וע"י ששת ימים תאכל מצה עי"ז וביום השביעי עצרת כו'".

ב. ע"ד אכילת מצה כל שבעת הימים, רבנו הזקן בלקו"ת לפ' צו (יד, ג) מסביר ענין קריעת ים סוף, שבשביעי של פסח נתגלה הגילוי מבחינת קדמונו של עולם שהוא יחיד

ומיוחד והוא לבדו הוא, לכן ע"י גילוי זה הפך ים ליבשה, שבחי' אחד נמשך בבחי' גילוי ממש.

וממשיך: אך גילוי זה הוא דוקא ע"י שמתחילה ששת ימים תאכל מצות. דהנה ענין אכילת מצה מבואר למעלה שהוא ג"כ ענין המשכת אור אין סוף שלמעלה מסדר השתלשלות, שזהו ענין הדילוג שלא הספיק להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים כו', ולכן ע"י אכילת מצה ששת ימים שהוא ממשיך אור הסובב כל עלמין בבחי' גילוי בכל הששת מדות מבחי' חסד עד בחי' יסוד אזי נמשך מזה וביום השביעי שהוא בחי' מלכות נעשה בחי' יבשה וגילוי.



בענין הנ"ל

הת' מרדכי רובין

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם ביארתי את דברי הרמב"ם בהל' סוכה (פ"ג ה"ז) גבי חיוב אכילת כזית בליל ט"ו ושאר הימים רשות, ומסיים שם "כדין אכילת מצה בפסח", והעליתי שם ב' אופנים לבאר שבהוספת הרמב"ם תיבות אלו מחדש נפקותא לדינא:

(א) דס"ל ככמה מהראשונים ופוסקים דסב"ל דאף שאין מצוה חיובית בשאר ז' ימים דפסח באכילת מצה כ"א בליל ט"ו, מ"מ אם אכל קיים מצוה והוי מצוה קיומית, ואף מפרשים (בגליוני הש"ס ובחזקוני) הלשון ד"רשות" שקאי על אכילת מצה לשאר החג (מובא בפרש"י, והמקור הוא מהמכילתא) הוא רק לשלול שאינו מצוה חיובית, אבל באמת הוי מצוה קיומית. ולכן כותב הרמב"ם בהל' סוכה "כדין אכילת מצה בפסח", להגיד דין זה, דכמו שרואים גבי מצות סוכה שמשמתישים בלשון "רשות" לשאר החג, ומ"מ זו מצוה אם אכל בסוכה ועד שמברכים עלי', וכן הוא בנדו"ד דפסח, דאף שאינו מצוה חיובית, מ"מ אם אכל אכן קיים מצוה, עיי"ש בארוכה.

(ב) דסב"ל כדעת אדה"ז בהל' סוכה (סי' תקל"ט סעיפים יז-כ) דכיון דילפינן בג"ש ט"ו ט"ו, דכמו שיש חיוב בליל ט"ו בניסן לאכילת מצה ג"כ יש חיוב ליל ט"ו בתשרי לאכול כזית פת בסוכה, לכן גם הדינים והפרטים באופן החיוב דאכילת מצה, שצריך לאכול קודם חצות ולא יאכל בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל לתיאבון ג"כ קאי לגבי חיוב כזית בליל ט"ו בסוכה. ובמילא אפשר לומר שלזה כיוון הרמב"ם בהוספה בהל' סוכה הנ"ל "כדין אכילת מצה בפסח", דסב"ל כאדה"ז שכל הפרטים בחיוב סוכה בליל ט"ו הם "כדין אכילת מצה בפסח", עיי"ש בארוכה.

ובאמת שם כבר דחקתי קצת באופן הא' דלשון הרמב"ם בהל' סוכה "כדין אכילת מצה בפסח" משמע שלומד מפסח לסוכה ולא להיפך, ודברינו לעיל הוא שלומדים מסוכה לפסח, ודחוק קצת.

והנה שו"ר מ"ש כ"ק אדמו"ר במכתב (אג"ק כרך י' ע' רלד) שכבר קבע שיטת הרמב"ם בנדו"ד, וז"ל: "דעת אדה"ז (שם סו"ס תע"ה) כהרמב"ם דאין מצוה כלל כ"א בליל הא", עיי"ש. ולכן הנני חוזר ממ"ש בדעת הרמב"ם לומר דסב"ל שהוא אכן מצוה כל ז', דהרי הרבי כבר גילה וברור מללו בשיטת הרמב"ם "דאין מצוה כלל כ"א בליל הא". אלא צ"ל דהוספת הרמב"ם "כדין אכילת מצה בפסח" היא רק כאופן הב' הנ"ל⁵⁸.

ויש להעיר שבגליוני הש"ס להגר"י ענגל שהבאתי שם ג"כ מדמה הלשון "רשות" גבי מצות מצה כל ז' ל"רשות" דמעריב, ושם נקט להלכתא דהוי מצוה קיומית ממש, וסב"ל כהני ראשונים ופוסקים דרק בליל ט"ו יש חיוב ובשאר החג איכא מצוה קיומית.



פשוטו של מקרא

והשקה את האשה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י פרשת נשא ד"ה והשקה את האשה (ה, כב): "אין זה סדר המעשה, שהרי בתחלה הקריב את מנחתה, אלא הכתוב מבשרך שכשישקנה יבואו בה למרים. לפי שנאמר בטן וירך מנין לשאר כל הגוף, תלמוד לומר ובאו בה, בכולה. אם כן מה תלמוד לומר בטן וירך, לפי שהן התחילו בעבירה תחילה, לפיכך התחיל מהם הפורענות".

והנה, לכאורה הפירוש ברש"י הוא, היות שקשה שאין הכתוב בא כאן ללמדנו סדר המעשה, שהרי סדר המעשה הי' שבתחילה הקריב מנחתה, כמו שנאמר (להלן פסוק כו) "והקטיר המזבחה ואחר ישקה את האשה את המים", אם כן למה נאמר פסוק זה.

ומתרץ רש"י שהכתוב מבשרך כאן שכשישקנה יבואו בה למרים.

ומפרש רש"י דבריו, שאף שכבר השמיענו זאת הכתוב למעלה, שהמים הם מרים ומאזרים ושיש בהם כדי לצבות בטן ולנפיל ירך, הוסיף כאן הכתוב תוספת על האמור

(58) וראה ג"כ מש"כ הר"י.ל.ג. בגליון זה.

למעלה, לפי שנאמר שם רק בטן וירך, מנין לשאר כל הגוף, תלמוד לומר "ובאו בה", שזה נאמר רק בפסוק זה. ומה שנאמר רק בטן וירך למעלה הוא ללמדנו שמהם התחיל הפורענות.

ונמצא שהתיבות "והשקה את האשה" שבתחלת הכתוב אין שום חידוש בפני עצמם והם באים רק כהקדמה למה שמסיים הכתוב "ובאו בה וגו'", שבזה מחדש הכתוב כאן שהמים באים בכולה.

ואם כן, צריך להבין:

(א) למה באמת נאמרו תיבות אלו כאן, ובפרט שאין זה מקומן כאן, שהרי אין זה סדר המעשה כמו שאמר רש"י, ולפי זה עיקר שאלתו של רש"י עדיין אינה מתורצת.

ולכאורה ה' יכול לכתוב רק "ובאו בה המים המאוררים למרים", ותו לא. על דרך כמו בפסוק כב, שהכתוב מתחיל "ובאו המים המאוררים האלה וגו'", בלי שום הקדמה שזה בא על ידי שתיית האשה.

(ב) בפסוק כז כתיב: "והשקה את המים . . ובאו בה המים המאוררים למרים וגו'".

והרי גם כאן נאמר "ובאו בה", ואם כן למה נכתב פסוק כד כלל. שהרי כל מה שפסוק כד מלמדנו יכולים ללמוד מפסוק כז, - מפסוק שנאמר על פי סדר המעשה - ולמה צריכים פסוק הנכתב שלא כסדר המעשה ללמדנו זה.

ולאידך גיסא, מאחר שכבר למדנו בפסוק כד מתיבות "ובאו בה" שהפירוש הוא שהמים באים בכולה למה נאמר עוד פעם בפסוק כז "ובאו בה".

(ג) בפסוק כג כתיב: "וכתב את האלות . . ומחה אל מי המרים".

ולכאורה גם זה "אין זה סדר המעשה", שהרי מאחר שמשקים את האשה אחר הקרבת מנחתה ה' צריך להיות מחיית המגילה גם כן אחר הקרבתה.

וזה לשונו של רש"י בגמרא (סוטה יט, ב - ד"ה ת"ד): "...ואפי' נמחקה מגילה קודם הקטרה דשלא כדון עשו הכהנים דכיון דאינה שותה עד לאחר הקטרה לא ה' להם למחוק דכל מה שיש שהות לאחר את המחיקה מאחרין שמא תודה", עכ"ל.

ודבר זה מובן גם בפשוטו של מקרא, שעושים כל מה שאפשר שלא ימחה שם המיוחד, וכמו שפרש"י בד"ה ונתן על כפיה (ה, יח): "ליגעה, אולי תטרף דעתה ותודה, ולא ימחה שם המיוחד על המים", עכ"ל.

ופשיטא שאסור להקדים זמן מחיית המים קודם ההקטרה, שעדיין לא בא זמן שתיית המים, כי שמא תודה בינתיים.

ואם כן, צריך להבין למה לא העיר רש"י על פסוק זה "שאין זה סדר המעשה".

ומה שתירץ רש"י בפסוק כד אינו מתרץ שאלה זו. ששם מדובר בנוגע לשתיית המים, וכאן בפסוק כג מדובר בנוגע למחיקת המגילה.

בגמרא סוטה (יט, ב) מובא מחלות התנאים בנוגע לשלשה פסוקים הכתובים בהם שתיית המים המאזרים:

בפסוק כד: "והשקה את האשה וגו'"; בפסוק כו: "...ואחר ישקה את האשה את המים"; בפסוק כז: "והשקה את המים וגו'".

[כאן אביא רק מחלוקתם בנוגע לפסוק כד הנוגע לעניינו.]

חכמים סוברים שפסוק זה לגופו. היינו, שהם סוברים שבתחלה הקשה את האשה ואח"כ הקריב מנחתה.

רש"י בחומש אינו סובר כן, אלא מה שכתוב בפסוק כו: "וקמץ הכהן מן המנחה . . ואחר ישקה את האשה את המים" – זה ה' סדר המעשה, ולכן כתב בפסוק כד: "אין זה סדר המעשה".

רבי עקיבא סובר שפסוק זה בא ללמדנו שאם נמחקה המגילה ואומרת איני שותה משקים אותה בעל כרחיה, אף אם נמחקה המגילה שלא כדין קודם ההקרבה, מכיון שזה נלמד מפסוק שנאמר קודם ההקטרה.

רש"י בחומש אינו סובר כן, שהרי פירש בד"ה והשקה את המים (פסוק כז): "לרבות, שאם אמרה איני שותה לאחר שנמחקה המגילה, מערערין אותה ומשקין אותה בעל כרחיה...".

הרי מה שלומד רבי עקיבא מפסוק כד לומד רש"י מפסוק כו.

ועוד חילוק: לפי רבי עקיבא הדין הוא גם עם נמחקה שלא כדין, דהיינו קודם ההקטרה, ולפירש"י הוא דוקא אם נמחקה לאחר ההקטרה.

רבי שמעון סובר שפסוק זה בא ללמדנו שאם השקה את האשה ואחר כך הקריב מנחתה כשר הדבר בדיעבד.

וצריך להבין למה לא פירש רש"י את פסוק כד כדברי רבי שמעון.

והגם כידוע שפירש"י הוא על פי פשוטו של מקרא, ואין צריך להתאים עם אופן לימוד הגמרא, אבל לכאורה האופן שרבי שמעון מפרש הפסוק מתאים עם פשוטו של מקרא, והיו מתורצים שאלות הנ"ל על פירש"י:

השאלה הראשונה היתה למה נאמרו תיבות "והשקה את האשה", שהרי לפירש"י לא זה בא הפסוק ללמדנו, אלא אופן כניסת המים לגופה, והי' יכול לכתוב רק "ובאו המים וגו'".

והגם שאין זה שאלה כל כך, שיכולים לתרץ שאגב שכתב "ובאו המים" כתב קודם לכן "והשקה את האשה".

מכל מקום לפי דברי רבי שמעון מבואר היטב שאין זה רק דרך אגב, אלא הפסוק מלמדנו על עצם השתי' שכשר בדיעבד.

השאלה השני' היתה שתיבת "ובאו בה" נאמרה גם בפסוק כז, ואם כן למה צריכים הלימוד מזה בפסוק כד – מתורצת בפשטות, שלרבי שמעון לא זה בא הכתוב ללמדנו.

והשאלה השלישית היתה שגם מה שכתוב בפסוק כג: "וכתב את האלות . . ומחה אל מי המרים" גם זה "אין זה כסדר המעשה", מתורצת גם כן בפשטות, שלרבי שמעון, אין הכי נמי שאין סדר המעשה, אבל בדיעבד אם מחה המגילה והשקה את האשה כשר, וזה בא הכתוב ללמדנו.



שונות

הרמז באורך כבש המזבח

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בקובץ 'הערות וביאורים' גליון א' נא כתבתי אודות מדרון המזבח של מדבר, אין ששיפועו ניחא הילוכו רק קצת יותר משיעור י' טפחים המתלקט מתוך [שיפוע של] ד' אמות, ששיפועו נחשב כחומה.

והנה כעת למדתי ב'תורת מנחם-סה"מ מלוקט' ח"ג ד"ה גל עיני (ע' רצא ואילך) בביאור שני הפסוקים הרומזים על יום ל"ג בעומר, "עד הגל הזה וגו'" (ויצא לא, נב – הנאמר בעת היפרד יעקב מלבן) ו"גל עיני ואביטה וגו'" (תהלים קיט, יח). ומבאר שם שהגל שבין לבן ליעקב הוא על דרך המחיצה שהיתה בתחלה בין עליונים לתחתונים, ובמתן תורה נתבטלה. ואף רשב"י בירר הגל והמחיצה שבין יעקב ללבן התחתון, ע"ש אות ח.

ושם (אות ט) מדייק במעשה לבן ויעקב, שאם כוונתם היתה להקים מחיצה ביניהם, למה לא בנו חומה?⁵⁹ אלא דהיינו "לרמוז שעשיית המחיצה מלכתחילה היא באופן שיש נתינת מקום שיהיה אני **אעבור** אליך ואתה תעבור אלי".

ולענ"ד, הרי עובדא זו שעולם התחתון הוא בבחינת 'גל' ומדרון, והמטרה בזה הוא בכדי להתעלות עליו, ולהגיע 'ל'גל עיני בתורתך וגו'', מרומז הוא אף במדרון הכבש של המזבח בבית המקדש.

דהנה הכבש של המזבח בבית עולמים אוכל ל' אמות בקרקע העזרה, ופורח ממנו אמה מעל היסוד ואמה מעל הסובב. ב' אמות הללו היו של ה' טפחים, ואילו ה' אמות היו של ו' טפחים. נמצא כל אורכו 190 טפחים. גובה הכבש – עד גובה מקום המערכה – היא ט' אמות, אלא שהאמה התחתונה היתה – כגובה יסוד המזבח – באמה בת ה' טפחים. נמצא גובה הכבש 53 טפחים.⁶⁰ אם באנו לחשוב אורך השיפוע של המזבח, הנה כידוע⁶¹, יש לרבע שני מדות הנ"ל ולצרפם יחד, ושוב למצוא השורש המרובע למספר הכללי, ובוה נדע אורך השיפוע.

$$53 \times 53 = 2809$$

$$190 \times 190 = 36100$$

$$36100 + 2809 = 38909$$

$$38909 \div 36 = 1080.80.^{62}$$

וכעת עלינו לחפש שורש מרובע לאותו מספר הכללי. ומצאנו שמספר ל"ג קרוב מאד להמבוקש, כי $33 \times 33 = 1089$. הרי שאורך שיפוע הכבש הוא במספר ל"ג.⁶³

וזה מתאים בהפלאה לתוכן המאמר שם, בביאור "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", שלא די בגילוי של העליון, כי אם צריך שיתעלה התחתון, ע"כ. והרי המזבח הוא "מזבח אדמה", ועל ידו הוא עליית עולם התחתון. ודרך ההעלאה הוא על ידי הכבש.

59) להעיר מתרגום יונתן על הפסוק "גדר מזה וגדר מזה" (בלק כב, כד), דהיינו הגל שהקימו יעקב ולבן. ואכמ"ל.

60) ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב הי"ג.

61) ראה תוספות יו"ט, כלאים פ"ג סוף מ"א (קיד ד במשניות הגדולים).

62) מספר 36 הוא להחזיר המדות מטפחים לאמות.

63) השורש המדויק למספר הנ"ל הוא 32.87 ועוד, הבדל של כ-1/8 אמה. וי"ל שהבדל זה יפרנס ה"אור מעט" שה' מפסיק בין הכבש למזבח (רמב"ם שם), ויתכן איפוא שאורך המדרון מן הרצפה עד מקום המערכה הוא 33 אמות שלמים.

וכנ"ל, מטרת "הגל הזה" אינה להוות חומה מפסקת, כי אם שיתגברו ויעלו ויעברו מעליו.

ויש לציין - בהמשך לדברינו מאז - שדרך העליי' למרום הגל, הרי בשעות בנ" במדבר היתה עבודה קשה, כי אורך הכבש דאז הי' 21.5 אמה [בקרקה], ואילו בבואם אל המנוחה ואל הנחלה, הרי אז נעשית עבודה זו "ניחא תשמיישתי" במדה מרובה, ומרומז בקלות השיפוע, המשתרע על 33 אמה [בשיפוע]. ויש לקשר זאת להמבואר בדא"ח⁶⁴ בההבדל בין המשכן שהיו קירותיו של מין הצומח וגגו של מין החי, ואילו בבית עולמים "אין בונין בו עץ בולט כלל", שרומז על התעלות וביורר התחתון, דרגת הדומם.

ולהוסיף בדרוש זה כמין חומר, כי מדות המזבח הן ל"ב על ל"ב (וגם כן הוא אורך הכבש בקרקע, כנ"ל). והנה ביום ל"ג בעומר פסקו תלמידי ר"ע מלמות, אחרי המגיפה מחמת שלא נהגו זה בזה (יבמות סב ב). ובחדושי אגדות המהר"ל (שם) ציין הרמז ש'כבוד' עולה ל"ב. ונראה הכוונה, שביום הל"ג הצליחו להתגבר מעל הנסיון בענין של ל"ב (כבוד), ובכך נושעו אז. שי"ל שרמזו זה משתקף במדות הכבש והמזבח, שבקרקה מודד אורכו ל"ב (כבוד), והעבודה היא להשכיל שלא להיכשל בנסיון זה, ולכך מדרון העליי' אל ראש המזבח אורכו ל"ג אמה.

נ.ב. בגליון א'נג שאל הרב ג.א. אודות מנהג קביעת מזוזות להקונה בית בחו"ל, שבס' מגדל עז ע' רטו מסופר על אדמו"ר מהר"ש שאמר לקבעם ביום ל'. ובספרי נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' צב ציינתי על זה לשדי חמד (קונ' הכללים מע' מ כלל קיב ד"ה ובקונטרס - כך ג ע' 1052 בהוצאת קה"ת) שהביא מס' חקרי לב שדן בזה על פי דיוק בלשון הירושלמי, ע"ש.



צורת הלוחות – תגובה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בקובץ תורני מאה"ק משנות ה"ו"דים ("שיחות תלמידי חכמים" חוברת 52, שבט תשט"ז) כתב רב אחד לדחות את הדרישה לצייר את הלוחות כפי המופיע בדרז"ל (טענתו מובנת מתוך המענה), ומצאתי לנכון לפרסם את התשובה שכתבתי על דבריו.

(64) תורה אור ר"פ ויגש, ובכ"מ. וע"ע לקו"ש ח"ו ע' 20 ואילך.

שמחתי לקרוא שגם המשיב הנכבד דאז הבין, שבגמרא (ב"ב יד,א) וברבינו בחיי (בפ' תשא) ברור שהלוחות היו מרובעות, והפינות היו מלאות.

וכמו בכל מסקנא בגמרא, פשוט וברור לכל שמי שיצייר את הנושא בצורה שונה ממה שתיארו אותו חז"ל, הרי זה זלוזל בגמרא ובכל מה שהיא מייצגת. וכל צידוק שיינתן על זה, צריך להיבדק היטב בשבע עיניים. ואכן מתאים לכותרת "יש דעות הפוכות".

בסוגיא שהביא (והיא בע"ז מג א-ב, ברמב"ם ספ"ג מהל' ע"ז ובהל' בית הבחירה פ"ז ה"י ובטוש"ע יו"ד סו"ס קמא ונו"כ), למדנו שיש שני איסורים: א) על עשיית כלים ובניית מיבנים בדמות המשכן וכליו. ב) על ציור דמויות מסויימות.

בעשייה נאסרו: בית – תבנית היכל (כשיעור ארכו, רחבו וגובהו); אכסדרה – תבנית אולם; חצר – תבנית עזרה; שולחן – תבנית שולחן; מנורה – תבנית מנורה (ואותה אסור לעשות משבעה קנים אפילו משאר מיני מתכות, ואפילו ללא גביעים, כפתורים ופרחים, ואפילו שלא בגובה המקורי, כי בדיעבד גם כך כשרה במקדש, אלא של עץ או של חרס, או שמספר הקנים בה אינו 7). וכן שמן המשחה (במשקלות זהים למקור) וקטורת הסמים (אפילו במשקלות שונים – באם יחסי-המשקלות בין החומרים זהים למקור⁶⁵).

בציור נאסרו: ארבע חיות המרכבה, ואפילו אדם לבדו (ויש דיון בקשר לציור חלקי, ופרופיל); שרפים ואופנים ומלאכי-השרת (באם הצורה בולטת); חמה ולבנה וכוכבים (בולטת או שוקעת, או בציור על הנייר וכדומה). ועדיין צ"ע שבסמלי כו"כ מוסדות תורניים אין נזהרים בעניין זה האחרון.

אין שחר לטענה, הנטענת ללא מקור כלשהו אלא מסברא בעלמא, כאילו יש איסור, או אפילו מנהג כלשהו, שלא לצייר את הלוחות (שלא נזכרו כלל בענינים אלה) כפי שהיו באמת. והרי במשך הדורות ציירו (במשניות, בגמרא ופירושיהם, ובספרים שונים) את הארון, השולחן, המנורה⁶⁶ ותבנית המשכן והמקדש, ואף היו ויכוחים על פרטים שונים (כמו בקשר לצורת המנורה, עוד בכתבי ר"א בן הרמב"ם), ומעולם לא נטען שפרט מסויים לא צוייר נכונה כדי שלא לצייר "כתבניתה".



65) שני אלה – פירוש המשנה להרמב"ם, כריתות פ"א מ"א.

66) ועצ"ע מש"כ בשערי הל' ומנהג יו"ד סי' פב הערה 5 בשולי-הגיליון ד"ה ויתירה מזו, בקשר לציור המנורה.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים צבי הלוי

ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה

מאשקאוויטש

גלב"ע

ביום ח"י אייר

ל"ג בעומר ה'תשס"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

מרת זעלדא רייזל שתחי' מאשקאוויטש לאיוש"ט

הרה"ת ר' אליהו ארי-ה וזוגתו מרת חנה אסתר ומשפחתם שיחיו
סלאווין

הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית שיחיו דייטש

לזכות

החתן התמים הרב עקיבא משה שיחי' גודמאן

והכלה מרת חוה יהודית שתחי' זילבערשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום כ' אייר 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 הורי החתן

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת שרון דבורה שיחיו גודמאן

ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו וזוגתו מרת חנה שיחיו זילבערשטיין

לזכות

החתן התמים רפאל דובער שיחי' גורביץ

והכלה מרת רבקה שתחי' שם-טוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

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 משפחתם שיחיו



לזכות

הילדה צוועטל גיטל שתחי'

נולדה למזל טוב

ביום א' דר"ח אדר ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחת שניאור

לעילוי נשמת

החסיד איש החסד והצדקה

מקושר בכל לבו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח הנעלה ר' ישכר דוב בער ע"ה ווייס



נלב"ע ביום כ"ז אייר ה'תשע"א



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' יונה מרדכי וזוגתו מרת הדסה שיחיו

ווייס

לזכות

החתן התמים יוסף יצחק שיחי' פישמאן

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' גאלדמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום י"ט אייר 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



ולזכות הורי החתן

הרה"ח הרה"ת ר' פסח וזוגתו מרת נבחה נעמי שיחיו פישמאן

ולזכות הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת ר' יהושע בנימין וזוגתו מרת חנה רבקה שיחיו גאלדמאן



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' משה פסח וזוגתו מרת אסתר שיחיו גאלדמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר ליפמאן

בן הרה"ח הרה"ת ר' יהושע ע"ה

דובראזסקי

שליח כ"ק אדמו"ר בוונקובר קנדה

נקטף בדמי ימיו כ"ז ניסן השתא

לכבוד יום השלושים כ"ז אייר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' בנימין אפרים וזוגתו מרת מלכה לאה שיחיו ביטון

שלוחי כ"ק אדמו"ר בוונקובר קנדה

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם ארי' לייב ע"ה
ב"ר אהרן ע"ה
קופערמאן
גלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ח הרה"ת ר' חיים אהרן וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' חיים צבי הלוי
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה
מאשקאוויטש
גלב"ע
ביום שלישי ח"י אייר
ל"ג בעומר התשס"ג
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו
מאשקאוויטש