

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט, "העשירי יהיה קודש", יומא דהילולא של כ"ק אדמו"ר הרי"צ נבג"מ זי"ע וס"ד שנה להתחלת נשיאות כ"ק אדמו"ר, הננו מוציאים לאור גיליון חגיגי מיוחד של הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

*

ידוע הסברו הנפלא של הרבי בגדר מלכותם של משה רבינו ויהושע בן נון, שאינה כשאר מלכי ישראל שלאחריהם שהתחלתם מלכותם היתה מכח משיחתם למלכות, אלא "עיקרה – נשיאות בענין התורה", ולכן כל עיקר מלכותם של משה ויהושע באה ונובעת מכוח נשיאותם בתורה.

כל הבוחן את אופן נשיאותו והנהגתו הק' של רבינו – משה דדורנו – מאז עלה על כס מלכות חב"ד, יראה לנכון, איך כל אופן והנהגת מלכותו מתחילה ונובעת ממקור אחד – נשיאותו בתורה. לכל הוראה וציווי, 'הצעה' או 'מבצע' חדש בכיבוש העולם לעשות לו ית' דירה בתחתונים, קדם בדרך-כלל שיחה וביאור בענין זה כפי שהוא בתורה, תורת הנגלה ותורת החסידות. רק אחר שנתבאר היטב על-פי דרכו הנפלאה של הרבי בתורה – הגיע ה"הוראה בפועל – המעשה הוא העיקר".

*

יום הבהיר י' שבט הינו "ראש השנה" לנשיאות כ"ק אדמו"ר, יום שבו זוכים להשפעה חדשה מאורו הגדול בכל מעשיו ועבודתו הכבירים "לתקן עולם במלכות ש-די", ועד "להביא לימות המשיח". התחלה חדשה לכל עניני נשיאותו. ביום זה שבו מתעורר כאו"א מאנ"ש והתמימים לחזק ההתקשרות על-ידי הליכה בדרכיו וקיום הוראותיו, עלינו לזכור שההתחלה והעיקר בזה הוא התחלת ועיקר כל ענין הנשיאות – הלימוד והעסק בכל כוחות נפשנו בתורתו (ק), לשאוב מלוא חופניים עוד ועוד מאור תורתו כי טוב.

ודוקא בתקופה זו הנוכחית, אשר "החושך יכסה ארץ", וההעלם וההסתר שבו אין זוכים לראות ולשמוע את מלכנו הולך וגובר; הרי העצה היחידה היא להתגבר בעיון בתורתו בעומק יותר. וכדברי רבינו בלקו"ש חל"ה (ויגש ב') בענין העיון בדבר הלכה "דכאשר בניי עוסקים בתורה בעיון, שמתאחדים עם התורה, בכחם להתגבר על חשך הגלות ואין הגלות שולטת כלל על איש ישראל, וכמרו"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". ובהמשך מבאר שם שזהו הטעם שמלך המשיח צ"ל "הוגה בתורה" – "כי הכח לגאול את ישראל מגלות הוא בהיגיעה בתורה, "הוגה בתורה", שכל מציאותו הוא מציאות התורה, שקדמה לעולם".

*

ודאי יראה אפוא לנכון כל אחד מאנ"ש והתמימים לקבל על עצמו ביום זה של קבלת הנשיאות, להוסיף ביותר, מחיל אל חיל, בלימוד בעיון וביגיעה ובפלפול וחידוש בתורת הרבי, ד"הפך בה והפך בה – דכולא בה" כפשוטו ממש. ואשרי חלקם של המשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בתורתו בקובצנו זה, שבזה מוסיפים עוד ועוד בעיון בתורתו ובהמשך והרחבת נשיאותו הנצחית. למותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - כפי שהזכיר ושיבח זאת כמה פעמים בשיחותיו הק'.

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכה

המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש, יו"ד שבט ה'תשע"ד
יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר הרי"צ נבג"מ זי"ע
וס"ד שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר
קראון הייטס, נ.י.
כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה

ש"פ בשלח – יו"ד שבט

ה'תשע"ד

גליון ח' [אלף-סו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

8 ביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

14 גיל מאה שנה לחיובים לע"ל

הת' שלום צירקינד

רשימות

18 כל העולם בנחת וחנינא בצער

הרב בנימין אפרים ביטון

לקוטי שיחות

28 ברכה על עשיית מעקה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

42 אזלינן בתר הכלל או הפרטים

הרב יהודה ליב שפירא

46 תשובה ובחירה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

47 "אדם מסויים"

הרב חיים דוד א. טיפענברון

נגלה

52 דברי אדה"ז בענין הנחת חפץ על אדם למעלה מי'

הרב יוסף יצחק קלמנסון

- 56לשיטת בן עזאי במהלך כעומד.
הרב יעקב משה וואלבערג
- 58שותפות בלימוד התורה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 60ידו הפשוטה לרשות אחרת
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 64גוד אחית וגוד אסיק בשו"ע אדה"ז
הת' ארי' דוב איידעלמאן
- 66גירסת הר"ח בסוגיא דידו הפשוטה לרשות אחרת
הת' יהושע בלאזענשטיין
- 70אגוז ע"ג מים – סתירה בדברי הרמב"ם
הת' שבת' קבצ'ניק
- 72דיוק ברש"י כפי' הפנ"י
הת' שמואל וגנר
- 73ידו הפשוטה למעלה מעשרה (גליון)
הרב פנחס קארף

רמב"ם

- 75שיטת הרמב"ם במעלת הקבורה בארץ ישראל ושקו"ט בדברי ה'דברי יואל'
הרב חיים רפופורט
- 83ספק אם הוא עד כשר
הרב דוד פלדמן
- 84אמירת תחנונים
הרב מאיר צירקינד
- 85שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ לרפואה סגולית (גליון)
הרב נחום שטראקס

חסידות

- 87סוד מרע ועשה טוב ואין טוב אלא תורה
הרב ישכר דוד קלויזנר

- 89 ירושה ומתנה
הרב אליהו זילבערשטיין
- 91 מוחין ומדות
הרב משה מרקוביץ
- 92 יצר טוב ויצר הרע לעומת נפש אלקית ונפש הבהמית
הנ"ל
- 92 דברים בטלים מטמאים יסוד הרוח הקדוש
הרב פרץ בראנשטיין
- 93 ביטול הנבראים במקורם (גליון)
הרב נחום שטראקס
- הלכה ומנהג**
- 95 התשובה האבודה של רבינו הזקן בענין מום שבתנוך אוזן הבכור
הרב שלום דובער לוי
- 104..... שומע כעונה ועניית אמן
הנ"ל
- 111..... האם נזהרים באה"ק שלא לקדש ב"שעה השביעית"?
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 113..... המאחר, אם יתחיל שמו"ע עם הש"ץ
הנ"ל
- 115..... מנהגי הבדלה
הנ"ל
- 118..... 'מקרא קודש' של חול המועד
הרב לוי יצחק ראסקין
- 119..... צבע התפילין בצבע של חבירו בלי רשות
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 124..... כתובת קעקע
הרב נחמן ווילהעלם

- 128.....בדין קבלת שבת מיד אחרי הדלקת נרות
הרב ברוך אבערלאנדער
- 136.....פסקי דינים שונים מגדולי הפוסקים
הרב יהודה קלאפמאן
- 138.....הסיכוב באמירת "בואי בשלום"
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 144.....המצאות השכינה בימין המתפלל
הרב ניסן יוסף זיבעל
- 153.....בענין חילוקי המנהגים במקום הנחת המנורה
הת' אהרן יוסף יצחק קארלעבאך
- 158.....יסוד מלאכת מנפץ והמסתעף (גליון)
הרב בנימין אפרים ביטון

שונות

- 166.....שתי הערות ב'שיעורים בס' התניא'
הרב אהרן ברקוביץ
- 166.....איתור מראה-מקום
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 167.....הוספה לס' "תניא באורייתא" פי"ד - בא
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 168.....גדרי התורה במשנתו של רבינו
הרב בנימין אפרים ביטון
- 173.....ב' מאמרים חדשים מאדמוה"ז
הרב משה מרקוביץ
- 173.....פרשת בשלח – הסדרה הט"ז שבתורה
הרב מנחם מענדל רייצס
- 175.....הרמב"ם, הרבי - ופשוטי המקראות (גליון)
הרב נחום שטראקס

לזכות חברי המערכת
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
הת' ישראל שי' ירמק, מנכ"ל
הת' מנחם מענדל שי' אינגלס
הת' שמואל שי' וגנר
הת' משה שי' ווישעצקי
הת' יוסף יצחק הלוי שי' סגל
שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ"ב שבט – ש"פ משפטים ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאור מיום ג', כ' שבט ה'תשע"ד

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

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

ביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בידי אדם או בידי שמים

בלקו"ש חל"א פ' בשלח ב' סעי' א' הביא פירש"י דפרשתינו עה"פ "מקדש אדנ"י כוננו ידיך" (שמות טו, יז): "חביב בית המקדש שהעולם נברא ביד אחת, שנאמר (ישעיהו מח יג) אף ידי יסדה ארץ, ומקדש בשתי ידיים. ואימתי יבנה בשתי ידיים, בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבא שכל המלוכה שלו" והיינו ש"כוננו ידיך" הוא כפשוטו שהמקדש הוא מעשה ידי הקב"ה, ומבאר די"ל דרש"י לשיטתו קאי שכתב בכמה מקומות (סוכה מא, א ועוד) דביהמ"ק בנוי ומשוכלל ויבוא מן השמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ולכן פירש דמקדש ה' כוננו ידיך היינו מעשה ידי הקב"ה, אבל הגמ' בכתובות (הא, קאמר: "דרש בר קפרא: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ - כתיב: (ישעיהו מ"ח) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואילו במעשה ידיהם של צדיקים - כתיב: (שמות ט"ו) מוכן לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידיך" ופירש"י "מקדש מעשי צדיקים הוא" ואף שבכתוב נאמר מקדש אדנ"י כוננו ידיך" - הרי מעשה ידי צדיקים קרוין .. מעשה ידיו של הקב"ה (רש"י כתובות שם, שטמ"ק שם בפירוש השני), דהגמ' סב"ל דביהמ"ק השלישי יבנה ע"י בני אדם ולכן זה נקרא מעשה צדיקים, אבל - ממשיך - לפי"ז קשה מרש"י בכתובות דכתב בנוגע למקדש הג' שהוא מעשה ידי צדיקים, וזה היפך שיטתו בכ"מ דביהמ"ק השלישי יגלה מן השמים עיי"ש.

ויש להעיר במ"ש בס' 'זבחי תרועה' (סי' מ) שביאר בארוכה דהך פלוגתא מי בונה ביהמ"ק תלוי בהפלוגתא אם בימות המשיח יבוטל מנהגו של עולם או דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, דהוה פלוגתא דתנאי ואמוראי וכו', (כדאיתא בפסחים סח, א, וברכות לד, ב, ובסנהדרין צט, א ועוד, הדעות בזה) דאי נימא דעולם כמנהגו נוהג ודאי צ"ל דבני אדם יבנו ביהמ"ק, משא"כ לאלו דסב"ל דבימות המשיח יבוטל מנהגו של עולם, שפיר י"ל דביהמ"ק ירד מן השמים כו' אף דאי"ז מנהגו של עולם, ולפי"ז מבאר דהרמב"ם לשיטתו דכיון דפסק דאין

בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, הנה לשיטתו סב"ל דמשיח בונה ביהמ"ק וכדפסק בסוף הל' מלכים עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל דלא קשה לשיטת רש"י מהך דכתובות, די"ל דשם פירש"י דבית השלישי הוא מעשה צדיקים כיון דבלאה"כ מציינו פלוגתא אם לע"ל יבוטל מנהגו של עולם, וא"כ אפ"ל דבר קפרא דאמר בכתובות דהיינו מעשה צדיקים, ה"ז משום דסב"ל כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ולפי שיטתו פירש"י כן, אבל לפי האמת סב"ל לרש"י דאינו כן, ולכן סב"ל בסוכה וכו' דביהמ"ק ירד מן השמים.

אמנם ראה לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' הערה 31 שנתבאר דדבר שנעשה בדרך נס מוגבל בזמן או במקום, אינו ביטול מנהגו של עולם, וכמו המן בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אין זה ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו עיי"ש, נמצא עפי"ז שיש לפקפק בכל מה שכתב, כי אפילו אם סב"ל כשמואל מ"מ אכתי אפ"ל דביהמ"ק יורד מן השמים.

עוד יש להעיר ע"פ המבואר בלקו"ש (חי"א ע' 98) ובחידושים וביאורים על הרמב"ם הל' בית הבחירה (סי' י"ט) ובכ"מ לתווך בין ב' מאמרי חז"ל אם משיח בונה ביהמ"ק או שירד מן השמים, עפ"י מה שאמרו חז"ל (במדבר רבה פט"ו, יג) עה"פ "טבעו בארץ שעריה", דשערי ביהמ"ק במקומן נגנזו שנאמר טבעו בארץ גו', ובמילא י"ל שביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות שטבעו בארץ יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם והמעמיד דלתות נחשב כאילו בנאו כולו עיי"ש, ולפי"ז אפ"ל גם הכא דאין סתירה ממה דסב"ל לרש"י דביהמ"ק ירד מן השמים, ולאידך סב"ל בכתובות דה"ז מעשה צדיקים, די"ל דשניהם אמת, דעצם הבנין יורד מן השמים, מיהו זהו גם מעשה צדיקים, כיון דהמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו¹.

ועי' עוד בלקו"ש ח"ל פ' תולדות ע' 123 שמבאר בארוכה דבנין ביהמ"ק השלישי שיבנה ע"י קוב"ה והוא בנין נצחי, הרי זה רק ע"י עבודת בצדיקים במשך זמן הגלות באופן דעבודת עבד וכו' וזה גופא פועל שהקב"ה בונה ביהמ"ק השלישי, וביאר עפ"ז הגמ' כתובות דלכן ביהמ"ק השלישי נקרא מעשה צדיקים עיי"ש.

(1) ובשם מהרי"ל דיסקין מובא שפי' עפ"ז הא דאומרים בתפלת מוסף דשלוש רגלים "והראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו", דעצם הבנין ירד מן השמים וזהו והראנו בבנינו, אבל התיקון בהדלתות יהי' ע"י בני', וזהו ושמחנו בתיקונו.

מקדש אדני' כוננו ידיך על איזה בית קאי

בהשיחה שם מבאר החילוק בין המכילתא לרש"י בהפי' ד"מקדש אדני' כוננו ידיך", דלפי המכילתא נתכוונו לבית השלישי דאז יתגלה שלימות מלכותו ית' בעולם דהוי' ימלוך לעולם ועד, משא"כ לפירש"י בפשוטו של מקרא נתכוונו לבית ראשון שיבנה בכניסתם לארץ, אלא דלפועל לא הי' כן ויתקיים בבנין בית השלישי, וכמבואר בכ"מ (עירובין נד, א) אלמלא חטאו היו ישראל נכנסים לא"י באופן של גאולה שלימה ונצחית שאין אחריה גלות, אלא דלפועל לא זכו עיי"ש הביאור בב' הפירושים.

והנה בברכות ד, א, איתא: "כדתניא עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית, זו ביאה שני', מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא", ועי' בצל"ח שם שהקשה מזה על הרמב"ם שכתב (הל' יסודי התורה פ"י ה"ד, ובהקדמתו לפיהמ"ש ד"ה והחלק השני) שמה שהבטיח הקב"ה ע"י נביא לעולם אינו חוזר ואי אפשר לחטא לבטל הבטחת הקב"ה, ומה שאמרו ביעקב שנתירא שמא יגרום החטא אף שהבטיח הקב"ה והנה אנכי עמך וגו' היינו מה שהבטיח הקב"ה על עצמו, אבל נביא המתנבא על אחרים לטובה אין החטא גורם לבטל דבר הנביא, והרי כאן הבטיח הקב"ה לישראל ע"י נביאו משה רבינו ע"ה לעשות להם נס בביאה שניה כמו בביאה ראשונה ואעפ"כ גרם החטא לבטל הבטחה זו עיי"ש.

נבואת משה אי יכולה להתבטל

ואחר דשקו"ט בקושיא זו מסיק דקושיא זו מעיקרא ליתא, שהרי עיקר טעמו של הרמב"ם בזה שהבטחה ע"י הנביא אין החטא גורם ביטולה היא משום שזהו האות להבחין אם הנביא אמת, וכיון שבמשה רבינו כתיב וגם בך יאמינו לעולם, הבטיחו הקב"ה שלעולמי עולמים לא יהרהרו אחר נבואתו כלל, לכך בהבטחה שהבטיח הקב"ה על ידו שפיר גורם החטא לבטלה, כמו שיוכל החטא לגרום ביטול ההבטחה שהבטיח הקב"ה על עצמו. ועי' ג"כ במעשה רוקח סוף פ"י מהל יסודי התורה שתירץ כן.

ובס' 'עין יצחק' ח"ב בהקדמתו תירץ קושיית הצל"ח באופן אחר, דמבאר שם מעלת הנבואה שנאמרה מפי משה דבו נאמר משה ידבר והאלהים יענו בקול עפ"י מאמר חז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה ורק חיתוך הדיבור הי' של משה, אבל עצם הקול הי' של השכינה, ולא כן בשאר הנביאים, ועליהם נאמר בסוף

בהעלותך שמעו נא דברי אם יהי' נביאכם וגו', ובמשה נאמר מפה לפה ובכל הנביאים מפה לאוזן, וכל הנביאים בכה מוסיף עליהם משה שהתנבא בזה, דבשאר הנביאים הי' בלשון כה משום שאין זה הדיבור עצמו היוצא מפי הגבורה רק דומה לו, משא"כ במשה הי' הדיבור מפי הגבורה, ולפי"ז י"ל דהך כלל של הרמב"ם שכתב דמה שהקב"ה מבטיח הנביא לעצמו יכול להשתנות ע"י החטא, אבל מה שהקב"ה מבטיח ע"י נביא המתנבא על אחרים לטובה אין החטא גורם לבטל דברי הנביא, זה אינו שייך אלא בשארי הנביאים, דהטעם בזה הוא כדכתיב (ישעי נה, יא): "כן יהי' דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם וגו'", כיון שכבר יצא הנבואה מפי הקב"ה ונמסרה לנביא, משא"כ בנבואת משה רבינו שהי קול של השכינה עצמו, א"כ לא קרינן בי' "כל אשר יצא מפי" דהא מעולם לא יצא מפי הגבורה, והוי כמו הבטחת הקב"ה להנביא עצמו דשייך שיגרום החטא, וע"כ אתי שפיר הך דברכות עד יעבור עמך ה' וכו' דכיון דזהו נבואתו של משה שפיר שייך בזה שיגרום החטא עיי"ש.

אבל עי' בס' 'משך חכמה' פ' תרומה (כה, ט ד"ה וכן תעשו) שחולק ע"ז וסב"ל דנבואת משה אינה יכולה להתבטל וזהו הטעם שלא הוצרכו לשאול באורים וחומים לקידוש המשכן כו', כיון דמעלת נבואת משה גדלה משאר הנביאים ודבריו אינם יכולים להתבטל כו' עיי"ש, ועד"ז כתב במדבר (יד, לט) עה"פ וידבר משה עיי"ש, ועי' בקובץ חידושים בשטמ"ק פסחים ח"ב ע' תק"ו, ובס' "ימות המשיח בהלכה" ח"א סי' לד.

ולפי"ז יש מקום לומר דבזה תלוי הפלוגתא של המכילתא ופירש"י, אם אפשר לפרש דמקדש אדנ"י כווננו ידיך קאי על בית המקדש הראשון אלא דאח"כ גרם החטא ויתקיים בפועל בבית שלישי כפירש"י, או כהמכילתא דקאי לכתחילה על בית השלישי, דאי נימא דבזה לא שייך שיגרום החטא כיון דהוה נבואת משה וכהמשך חכמה, עכצ"ל שנתכוונו לבית השלישי (והמכילתא לא פי' קרא דעד יעבור עמך ה' כבברכות ד, א, עיי"ש) משא"כ אם נימא דגם בנבואת משה שייך שיגרום החטא שפיר אפ"ל שבאמת נתכוונו לבית ראשון אלא שגרם החטא.

אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד בקרי"ס ולעת"ל

עוד אפשר לבאר, דהנה י"ל נפק"מ בין שיטת הצ"ח לשיטת העין יצחק באופן שמלבד נבואת משה הי' ג"כ בזה נבואת אחר, דלדעת הצ"ח כיון דגם משה נתנבא בדבר זה, ובמשה יש הבטחה דוגם כך יאמינו לעולם, במילא לא שייך כאן שום חשש אפי' אם יגרום החטא והנבואה לא תתקיים, ולכן אפילו אם גם נביא אחר נתנבא בזה יכולה הנבואה להתבטל, אבל אי נימא כהעין יצחק משום דנבואת משה

לא נקרא אשר יצא מפי, הנה באופן כזה שגם אחרים מתנבאים כן שפיר ה"ז בגדר "יצא מפי" ואינו יכול להתבטל.

והנה בשירת הים כתוב "אז ישיר משה ובני ישראל וגו'", שגם בני ישראל התנבאו ואמרו שירה, במילא י"ל דלפי סברת הצ"ח גם הכא אפשר להנבואה להתבטל ע"י החטא, ושפיר אפשר לפרש דקאי על בית ראשון אלא דגרם החטא כפירש"י, אבל אי נימא משום דנבואת משה לא נקרא שיצא מפי הקב"ה, כאן שאני שיצא ע"י בני, ובמילא שוב אינו יכול להתבטל, ובמילא מוכרח לומר דקאי מעיקרא על בית השלישי וכדעת המכילתא.

אלא דבנוגע לשירת הים של בני, מצינו פלוגתא בסוטה ל"ב: (וראה במשנה שם כ"ב) תנו רבנן.. דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את הלל (להוציאן ידי חובתן רש"י) והן עונין אחריהן ראשי פרקים (הללוי) משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה', רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריהן כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה, רבי נחמ' אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה והן עונין אחריהן (וקורין כולן יחדיו וכך שרתה רוח הקודש על כולם וכווננו יחד את השירה ככתבה).

ולפי"ז יש לחלק לפי סברת העין יצחק עצמו, דאי נימא כדעת ר"ע שבני ענו אחריהן הללוי' נמצא דעצם אמירת השירה גם הך דמקדש אדני' כווננו ידיך נאמר רק ע"י משה בלבד, וא"כ שפיר אפשר להתבטל, וכן אפשר לומר לפי דעת רבי אליעזר כיון שרק ענו אחריהן כל מה שמשה אומר אבל לא הי' נבואה שלהם, משא"כ לפי דעת ר' נחמ' שהיו קורין כולן יחדיו וכך שרתה רוח הקודש על כולם וכווננו יחד את השירה ככתבה, הרי זה הי' נבואה שלהם, וראה מכילתא ב' בשלח עה"פ ובילקוט שמעוני (פ' בשלח רמז רמב): "ויאמרו לאמר רבי נחמיה אומר רוח הקודש שרתה על ישראל ואמרו שירה כבני אדם שהם קוראים את שמע, רבי עקיבא אומר כבני אדם שהן קורין את ההלל וכו'" הרי דרך ברבי נחמ' מצינו הלשון דרוה"ק שרתה על ישראל וכו"ל.

ועי' בס' צפנת פענח למהרי"ט (פ' בשלח דרוש הראשון) שהקשה לדעת ר' נחמ' שכולם כיוונו ברוה"ק ואמרו שירה בבת אחת, הא קיימ"ל דאין ב' נביאים מתנבאים בסגנון אחד (סנהדרין פט,א) וא"כ איך אפ"ל שכולם אמרו שירה אחת ובלשון אחד? ותירץ החת"ס בחידושים על סוגיות הש"ס (ירושלים תרנ"א, סי')

כ"ז) שישראל בעצמם לא כיוונו ברוה"ק בפני עצמם כלל אלא שנאצל עליהם מן הרוח של מרע"ה, ע"ד שכתב רמב"ן בפ' בהעלותך בפסוק ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם שכשנדבר עם משה נתמלאו הזקנים מאותו הרוח, וידעו מה שדיברו עם מרע"ה וכן הי' הכא, דלא שכיוונו ברוה"ק בעצמם אלא מרוה"ק של משה נתמלאו הם, ולכן לא קשה מהך דאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ומבאר די"ל דבהא פליגי דר"ע סב"ל שהם בעצמם כיוונו ברוה"ק בפ"ע, וא"כ ע"כ לא היו מכוונים בסגנון אחד, ואי אפשר לומר שאמרו שירה כמו לפי רבי נחמי', ולכן הוצרך לומר שאמרו כגדול המקרא את ההלל עיי"ש, (וכן אפ"ל לכאורה לפי ר"א) דלפי"ז י"ל דלפי רבי נחמי' אף דלפועל גם ישראל נתנבאו, מ"מ לא מקרי אשר יצא מפי כיון דהוה הכל מחמת משה ולא כהנ"ל.

אלא שהמהרי"ט עצמו תירץ קושייתו דהטעם שאין מתנבאים בסגנון אחד, הוא משום דמדריגתן של הנביאים זו למעלה מזו, וכל אחד מקבל לפי הכנתו. משא"כ בקרי"ס שהיתה מראה זו זכה ונפלאה לכולם, לכן כולם נתנבאו בסגנון אחד של שבח והילול להקב"ה, עיי"ש. וראה לקו"ש חכ"ב (ע' 37 הערה 70) שהביא מלקוטי לוי יצחק: "ובקרי"ס היו הכל בשוה וכו' אפילו עוברין שבמעיי אמר ג"כ שירה כמו הגדולים, שהיו הכל בשוה".

ויתבאר בפרטיות יותר ע"פ מ"ש בס' 'בית הלוי' עה"ת בהוספות שם, שהביא מ"ש (ישעי' נב, ח): "קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו, כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון", וז"ל: "יש להבין אומרו 'כי עין בעין יראו', דהוא לשון נתינת טעם למאמר המוקדם לו? והענין, דחז"ל אמרו (סנהדרין פ"ט) סגנון אחד לכמה נביאים, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. והטעם לזה, דאע"ג דהסגנון הוא אחד לשניהם, מ"מ כיון דעתה אינם רואין באספקלריה המאירה, ועל כן הנביאים לבד ממשה רבינו ע"ה נתנבאו בכה אמר ה', שהוא רק בחי' דוגמא לעצם הדיבור, וכל אחד מתנבא לפי השגתו בהסגנון, וכיון שכל אחד משונה במדריגתו והשגתו, משו"ה אינם מתנבאים בסגנון אחד, אבל אם היו רואין ומשיגין עצם הסגנון כמו שהוא, והיו רואין באספקלריה המאירה כמו משה רבינו שהי' אומר זה הדבר שהיו רואין הסגנון כמו שהוא, היו מתנבאים ג"כ בסגנון אחד, כיון דסגנון אחד עלה לשניהם, וזהו שאמר הכתוב קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו, שכולם יאמרו בסגנון אחד (עי' סנהדרין צא, ב ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן עתידין כל הנביאין כולן אומרים שירה בקול אחד, שנאמר קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו), ונתן טעם לזה: "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון", שיראו כולם באספקלריה המאירה". עכ"ל, וראה גם בס' 'משלחנו של בית הלוי' ע' רפד שכן כתב, וזהו כתיורצו של המהרי"ט לגבי קרי"ס שכולם היו בשוה, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ה.

ולכאורה מסתבר דגם לפי המהרי"ט שכולם היו בשוה, מ"מ בענין זה דשכינה מדברת מתוך גרונו ורק חיתוך הדיבור הי' של משה, הי' רק אצל משה ולא אצל בני, ונמצא דנבואתם הי' באופן ד"יצא מפיו", ובמילא אינו יכול להתבטל, ולכן צ"ל דעד יעבור וגו' קאי על בית שלישי כהמכילתא, משא"כ לפי ר"ע שאמרו רק הללוי' ולא אמרו בעצמם כל השירה וכן לכאורה לפי ר"א אפשר להנבואה להתבטל כנ"ל, ורש"י כתב בפרשתינו (טו, כא) שמשה אמר והם עונין אחריו עיי"ש, ולכאורה משמע דזהו כדעת ר"א ולכן סב"ל דאפשר להתבטל.

ועי' לקו"ש חל"א פ' בשלח א' שביאר פלוגתא הנ"ל באופן אמירת השירה דמשה ובנ"י באופן אחר, דלכו"ע הי' צ"ל השירה באופן שיתאחדו כולם באחדות גמורה, לכן לכו"ע פתיחת השירה היתה על ידי משה שהוא מצד הנשיא פועל אחדות והשתוות דכל ישראל, גם אמירת השירה עצמה עיי' ישראל הי' באופן שהתאחדו עם שירת משה, כי הרגישו של מציאותם היא משה, ולדעת ר"ע שלימות האחדות הוא כאשר הוא באופן דביטול גמור עד ש"יצאו" בשירת משה (שהם רק עונין אחריו) שבזה מודגש שכל מציאותם של בני"א אינו אלא מציאותו של משה, משא"כ לדעת ר"א היו "עונין אחריו כל מה שהוא אומר" כי סב"ל ששלימות ההתאחדות היא כאשר בני"א מרגישים התאחדות זו גם כפי שהם במדריגתם וכו', ור"נ סב"ל דתכלית ההתאחדות הוא כאשר אין שום התחלקות כלל שהם אומרים ביחד עם משה עיי"ש בארוכה.

ובהערה 20 שם כתב וז"ל: ע"פ המבואר בפנים י"ל שלכל הדעות אמרו ישראל השירה ברוה"ק, [וכן הובא בסתם בשמו"ר פכ"ב ג, פכ"ג ב, עה"פ ויאמינו בה' (אבל במכילתא עה"פ הוא מאמר ר' נחמי') וראה זהר פרשתנו שם, אלשיך וש"ך עה"ת כאן] ומה שענו אחרי משה הוא מפני ביטולם והתאחדותם עם משה כפנים עכ"ל. וזהו לא כהחת"ס הנ"ל, ולפי"ז עוד יל"ע במה שנת'.



גיל מאה שנה לחיובים לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בפרש"י עה"פ בראשית ה, לב ד"ה בן חמש מאות שנה כ': "אמר רבי יודן מה טעם כל הדורות הולידו לק' שנה וזה לת"ק... כדי שלא יהי' יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, דכתיב (ישעי' סה, כ) כי הנער בן מאה שנה ימות, ראוי לעונש לעתיד, וכן לפני מתן תורה". ע"כ. ובישעי' שם כתוב "לא יהי' משם עוד

עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל". ופרש"י: "בן מאה שנה ימות. יהא בן עונשין להתחייב מיתה בעבירה שיש בה מיתה כך מפרש בב"ר. יקולל. בעבירה שהיא צריכה נדוי".

ובבראשית רבה שם (בהמשך להנ"ל המובא בפרש"י) איתא: "אמר רבי חנינא אין מיתה לעתיד לבא אלא בעובדי כוכבים בלבד. ר' יהושע בן לוי אמר לא בישראל ולא בעובדי כוכבים שנאמר (ישעי' כה, ח) ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים. . והכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות והא מסייע ל' לר' חנינא². מה עבד ל' רבי יהושע בן לוי ראוי לכל עונשים³". ע"כ לעניננו. ובמדרש שוחר טוב על תהלים מזמור א' (אות י"ב) מביא הדרש הנ"ל אודות נח שלא הוליד אלא לת"ק שנה, ובתו"ד כ': "שלא יהי' לו בן של מאה שנה בדור המבול ויאבד עמהם, לפי שבית דין של מעלה אין עונשין אלא מן מאה שנה ואילך, ואילו ה' בן מאה שנה ה' נאבד עמהם. אמר ר' שמעון בן יוחי עתיד הקב"ה לעוקרה⁴ לימות המשיח שנאמר הנער בן מאה שנה ימות". ע"כ לעניננו.

והנה בפ' רבינו בחיי עה"ת (דברים יא, כא) איתא: "כימי השמים על הארץ. . ויתכן עוד לומר שיהי' הבטחה לעתיד לבא כי בזכות התורה יאריכו ימים ויחיו חיים ארוכים ארבע מאות וחמש מאות שנה, זהו שאמר כימי השמים על הארץ שהרי ת"ק שנה מן השמים לארץ, וכן התנבא ישעי' ע"ה לעתיד ואמר (ישעי' סה, כב) כימי העץ ימי עמי, כאותו זמן של אדם הראשון שאכל מן העץ והיו ימי האדם וחיהם ארוכין כן יהיו ימי עמי לעתיד, וזה יהי' כשתחזור השכינה שהיא ה"א אחרונה שבשם, לפי שבעוה"ז אין ב"ד של מעלה מענישין עד עשרים שנה, ולעתיד כשתחזור הה"א לא יהיו מענישים עד מאה שהוא חמשה פעמים עשרים, שכן כתוב כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, וכיון שיאריכו לרשע ולא יענש עד מאה שהוא חמשה פעמים עשרים, אין ספק כי הצדיק המתברך והזוכה יהי' למעוט חמשה פעמים מאה שהוא ת"ק, וזהו שאמר ישעי' ע"ה כימי העץ ימי

(2) ראה ג"כ פסחים סח, א וסנהדרין צא, ב. וכבר הקשו המפרשים בגמ' שם למה לא מתרץ הסתירה בין ב' הפסוקים שכאן מדובר לימות המשיח וכאן לעולם הבא. ואכ"מ. וראה ג"כ בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב ס' ל"ח. ובאגה"ק סי' כ"ו מפרש הפסוק והחוטא בן מאה שנה וגו' על ערב רב ולא על בני עצמם. ואכ"מ.

(3) לכאן צ"ע שהרי לא יהי' שייך אז הענין דחטא. אלא אם נימא דמיררי בתקופה שלפני תחיית המתים שאז עדיין ישנו למציאות הרע בעולם כמבואר בכ"מ. ובזמן זה גופא י"ל דלריב"ל ענין החטא השייך אז הוא רק באומות העולם (ראה באגה"ק הנ"ל. וראה הנסמן בקובץ א'לא באם יהי' שייך המציאות שאדם יחטא לע"ל. ואכ"מ). (ונצטרך לומר דלשיטתו גם בתקופה זו לא שייך הענין דמיתה, מדאינו מתרץ שפסוק זה מיררי בימות המשיח קודם תחיית המתים. ראה בהערה שלפנ"ו).

(4) בפירוש המיוחס לרש"י לבראשית רבה, מביא שם השוחר טוב בזה"ל "עתיד לחזור לעיקרה לימות המשיח".

עמי והוא עץ החיים שדרשו בו רז"ל עץ החיים מהלך ת"ק שנה". ע"כ לענינינו⁵.
וע"ע בס' פרדס יוסף ח"ב בתחלתו ע' כ"ט.

ובס' אור התורה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ, על ספר ויקרא ח"א ע' שיב' כ':
"...בישעי' סי' ס"ה כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקולל,
ופרש"י בן מאה שנה ימות יהא בן עונשין להתחייב מיתה בעבירה שיש בה מיתה
כך מפורש בבראשית רבה, יקולל בעבירה שהיא צריכה נדוי עכ"ל והוא במד"ר שם
פ' בראשית פכ"ו דכ"ט ע"א, גם משמע שם שקודם מ"ת או עכ"פ קודם המבול⁶
לא היו בר עונשים קודם מאה שנה ואפ"ל הטעם דכיון שנתמעטו השנים תחלה
למאה ועשרים שזהו כשהי' נמשך החיות מז"א ואח"כ לשבעים שנה כשנמשך ממ'
או ממט"ט ע"כ אז נעשו בר עונשין מי"ג שנה ויום אחד אבל קודם המבול שהי'
אריכות ימים מא"א שמשם נמשך אלף שנה ע"כ לא נעשו בר עונשין קודם מאה
שנה . . וא"כ לע"ל שיהי' ההנהגה והמשכת האור למטה מא"א לא יהי' בר עונשין
פחות ממאה שנה, כי אז יהי' ימי עמי כימי העץ, וא"כ מאה שנה הם רק התחלה
פחות מערך י"ג לגבי ע' שנה ואפילו לגבי מאה שנה, ועד בן מאה שנה נק' קטן
שאינו בר עונשין... (ועיי"ש בהמשך בנוגע יוהכ"פ שאז מתגלה בו ע"ק נק'
ישראל קטן שאינו בר עונשין וכו').

[ולהעיר, שלפי שיטת ריב"ל במד"ר הנ"ל, הרי לע"ל לא יהי' מיתה כלל, לא
בישראל ולא בבני נח. ואעפ"כ סבור שזמן החיוב לעונשים הוא מאה שנה.
ולשיטתו לכאן אא"ל הביאור הנ"ל דזמן החיוב בעונשים לע"ל הוא ביחס לגבי
אריכות הימים דלע"ל, דלשיטתו דהמדובר בפסוק הוא בזמן שבו יהי' חיים נצחיים,
הרי לגבי חיים נצחיים איזה חילוק יש בין י"ג שנה או מאה שנה וכו'?).]

ב. והנה אף שפי' רבינו בחיי והצ"צ דומים, אבל יש כמה חילוקים ביניהם. א'
דלרבינו בחיי, חיי האדם לע"ל יהי' לערך ה' מאות שנה⁸, והצ"צ כותב שיהי' לערך
אלף שנה כמו שהי' קודם המבול. ב' דלרבינו בחיי (וכן במדרש שוחר טוב שהועתק
לעיל) מדובר אודות הגיל של חיוב עונשין שע"י בית דין של מעלה. אבל הצ"צ

(5) וראה ג"כ בפי' רבינו בחיי עה"פ והיו ימיו מאה ועשרים שנה (בראשית ו, ג).

(6) הובא ג"כ בשיחת יום ב' דחג השבועות תשי"ב ס"ט.

(7) להעיר מרש"י ריש פ' חיי שרה "בת ק' כבת כ' לחטא, מה בת כ' לא חטאה שהרי אינה בת עונשין,
אף בת ק' בלא חטא". וראה במפרשי רש"י (ומד"ר) שם. (וראה שיחות קודש תשכ"ו ע' 67). ואכ"מ.

(8) וראה עד"ז באמונות ודעות לרס"ג מאמר סוף המאמר השביעי (פ"ט). וראה רד"ק עה"פ בישעי'
שם "עד שיהי' בן שלש מאות או חמש מאות שנה ויותר כמו שהיו הדורות הראשונים בתחילת בריאת
העולם היו החיים ההם בכלל או ביחידים ולעתיד לבא יהי' בכלל ישראל". וראה הקדמות הרמב"ם לפ'
חלק בביאור אריכות חיי האדם לימות המשיח (וראה ג"כ מו"נ ח"ב פמ"ז אודות הדורות לפני המבול).

שמזכיר הגיל של י"ג שנה (ולא עשרים שנה) כנראה מפרש אודות גיל החיוב לעונשין בב"ד של מטה, שהוא מגיל י"ג ואילך. (וכנראה, דלהצ"צ מכיון שלע"ל יחיו אלף שנה, הרי גיל מאה שנה הוא פחות מערך י"ג שנה לגבי שבעים שנה ואפי' מאה שנה, (כמ"ש להדיא), ולכן פי' דמאה שנה לע"ל הוא כנגד י"ג שנה בדומן הזה, ולא כנגד עשרים שנה דזמן הזה).

אבל לכאור' עפ"ז יוקשה. דבשלמא לפי' רבינו בחיי שקאי על זמן העונש בית דין של מעלה, הרי זה תלוי בהחשבון שנוגע למעלה וכו' ויתכן בזה שינויים. אבל לביאור הצ"צ, לכאור' צ"ב דמכיון שכידוע לא יהיו שינויים בדיני התורה לע"ל, א"כ איך יתכן דלע"ל יהי' שינוי בנוגע זמן העונשין בב"ד של מטה, שיהי' בגיל מאה שנה ולא י"ג שנה?

ג. והנה בלקו"ש חט"ו ע' 291 מבואר שיש ב' דעות בהמקור של בן י"ג למצוות. א' שנלמד מהפסוק (בראשית לד, כה) ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו וגו', דהיינו שרואים מזה שמכיון שהיו אז בני י"ג שנה נקראו "איש" שזה מורה על גדלות, ולכן נעשים אז מחוייבים במצוות. ודיעה הב', שזהו אחד מהשיעורים שהם הלמ"מ. ומבאר שם החילוק בין ב' הלימודים, דלהביאור הראשון הר"ז מפני שינוי הטבע, שכ"ה הטבע של רוב בנ"א שלי"ג שנה נעשה גדול בשכל ודיעה. משא"כ לביאור השני ה"ז דין, ואינו קשור לשינוי הטבע.

ומסביר הנ"פ להלכה – בנוגע חיוב בני נח בקיום מצוותיהם. דלדיעה הא' שזהו מצד טבע האדם, מובן שכ"ה גם בנוגע לב"נ. משא"כ לדיעה הב' שהוא הלל"מ, הרי מכיון שלבני נח לא ניתנו השיעורים, מובן דהגדלות אצלם תלוי' בכאור' לפי שכלו ודעתו שמצד תכונתו הפרטית. עיי"ש בפרטיות.

ולכאור' עפ"ז אפ"ל לגבי בני נח לע"ל⁹, דלכל הדעות יהיו חייבים במצוות רק בבן מאה. דלהדיעה שתלוי בטבע האדם, מובן דמכיון שיחיו אז חיים ארוכים לבן גיל הגדלות ע"פ טבע יהי' בן מאה¹⁰. וגם להדיעה שהוא הלמ"מ, הלא מכיון שלבני

9) ובפרט שיומתק יותר לפרש הפסוק "והחוטא בן מאה שנה וגו'" (דמדובר אודות זמן החיוב לעונשין) בנוגע בני נח, שהרי בבני ישראל יש שקו"ט באם יהי' אז שייך המציאות דחטא, כמובא לעיל. (ובפרט לאחר מאה שנה מתחילת ימות המשיח שאז יודככו ויתעלו בני' ביותר כו'). אף שלגבי זמן החיוב במצוות עדיין יש נפק"מ בזה גם לגבי בני' כדלקמן בפנים.

10) אלא דלכאורה בזה גופא יש לעיין דלכאורה לע"ל יהי' נגמר גידול הגוף בגיל קטן ביותר גם לגבי זמ"ז. וראה לקו"ש שם הע' 22. אבל באמת שאלה זו יש להקשות גם על הזמן שלפני המבול. ולכאורה י"ל דגיל הבגרות הקובע בזה הוא לא (רק) בגרות הגוף אלא הבגרות בשכל ודעת ביחס לאריכות חיי בני אדם בכלל ועצ"ע ואכמ"ל.

נח לא ניתנו השיעורים ותלוי בגדלות כאו"א לפי שכלו ודעתו, הרי מובן בפשיטות שמכיון שגיל הבגרות יהי' בן ק' שנה, לכן יהי' אז זמן החיוב שלהם במצוות.

[ולגבי בני ישראל, הנה לפי הדיעה דתלוי בטבע, לכאו' ג"כ י"ל דלע"ל יהי' גיל החיוב בן ק' שנה שאז נעשה גדול בדעת ביחס לאריכות חיי ימי האדם אז. וגם להדיעה דהוא הלמ"מ, לכאו' י"ל דהלמ"מ הוא רק בקשר לחיי בני האדם בזמן הזה, ולא נאמר מלכתחילה על הזמן שיחיו חיים ארוכים לע"ל. ועצ"ע].

אבל עכ"פ לכאו' בין לפי' רבינו בחיי ובין לפי' הצ"צ מובן דכל הנ"ל קאי על תקופה הראשונה דימות המשיח (וצ"ל דמדובר בזה להשיטות¹¹ דימות המשיח הם כמה מאות שנה או כמה אלפים שנה¹²), ובתקופה זו גיל החיוב תלוי בזמן אריכות הימים שיהי' אז, או ה' מאות שנה או אלף שנה, אבל לאחר תחיית המתים שיהי' חיים נצחיים לכאורה אין שייך הביאור הנ"ל, כי לגבי חיים נצחיים אין הפרש בין מאה שנה או י"ג שנה וכו'.

ויש עוד להאריך בכ"ז. ותן לחכם ויחכם עוד.

ויה"ר שזוכה לקיום היעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



רשימות

כל העולם בנחת וחנינא בצער

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בגמ' ביומא ד' נג, ע"ב 'רבי חנינא בן דוסא הוה קאזיל באורחא, שדא מיטרא עלי' אמר לפניו רבון העולם כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער, פסק מיטרא, כי אתא לביתי' אמר רבון העולמים כל העולם [כולו] בצער וחנינא בנחת

(11) ראה סנהדרין צ"ט ע"א.

(12) או להשיטות דאלו שכבר חיים בזמן התחי' לא יחיו לעולם (ראה אמונות ודעות לרס"ג הנ"ל ובכ"מ). אבל אנן לא קיי"ל כן כמבואר באג"ק ח"ב ע' ע"ה. ובכמה שיחות הקודש מבואר דנעבור מיד לחיים נצחיים בלי הפסק בינתיים וכו' כידוע.

[שאינן לו זריעה בשדות, רש"י], אתא מיטרא, אמר רבי יוסף מאי אהניא לי' צלותי' דכהנא רבא לגבי רבי חנינא בן דוסא"13.

והנה יעויין ברשימות חוברת כ' שהקשה רבינו בזה וזלה"ק "מלבד כמה דיוקים בלשון, עצם העובדא מוקשה, היתכן צדיק כמותו יתפלל שיפסקו הגשמים שהעולם צריך להם מפני שהוא בצער"14.

ב. וממשיך רבינו לבאר תוכן הסיפור הנ"ל ע"ד הסוד, ועפ"ז מתורצת הקושיא בדרך ממילא, וזהו תוכן דברי רבינו, דהנה בחי' "מטר" מורה על אתערותא דלעילא

(13) כ"ה הגירסא בע"י ליומא שם. ובגמ' שם הוא באו"א קצת. וראה גם תענית כד, ב ובדק"ס ליומא שם בשינויים קלים.

ולהלן בפנים כתבנו לבאר דקדוק לשון הגמ' [בעיקר] לגירסת הע"י ליומא שם, ביסוד דברי רבינו דלקמן בפנים. ולכן העתקנו בפנים הגירסא שבע"י שם. ולהעיר שגם בהרשימה שם (דלקמן בפנים) נראה מדברי רבינו שהעתיק את גירסת הע"י ליומא שם.

(14) כן הקשו גם המפרשים בכ"מ (ראה חדא"ג מהרש"א שם ובמפרשים לע"י שם), ותידעו כ"א לפי דרכו עיי"ש, אכן כפי שכבר כתבו בהערות המו"ל ברשימות שם דבריהם דחוקים ועדיין אינו מיישב הקושיא כל צרכו עיי"ש ודו"ק.

וראה בפירוש עיון יעקב לע"י שם שכתב לפרש וו"ל "ודאי היה שליח מצוה לכך מיד היה נשמע תפלתו דאי לדבר הרשות לא היה מעכב המטר לברכה ואפשר צלותא דכ"ג עצמו היה עד"ז דלכך התפלל בלשון זה אל יכנסו לפניך תפלת עוברי דרכים ולא אמר הולכי דרכים דסתם הולכי יש לפרש הולכי לדבר מצוה וכו' משא"כ עוברי משמע מלשון עוברי עבירה כדרכם של העוברין שלא לדקדק במצות כשהם על הדרך על אלו התפלל שלא ישמע תפלתם משא"כ השלימים כמו רחב"ד".

ויש להעיר בדבריו, הא' כמו שכבר העירו המו"ל לרשימות שם דלאאורה גם בנוגע לדבר מצוה יש מקום לקושיא רבינו שבפנים שצדיק כמותו יתפלל כו' מפני שהוא בצער.

והב' מש"כ "ודאי היה שליח מצוה לכך מיד היה נשמע תפלתו" וכו', הרי בכ"מ מבואר שרחב"ד היה כבן בית אצל הקב"ה והיה נענה תיכף ומיד, וכידוע מהמסופר אודותו בכ"מ בגמ' שהיה תפלתו מתקבלת לפני המקום מיד (ראה ברכות לד, ב דקאמר רחב"ד "אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל", ושם "חנינא... דומה כעבד לפני המלך" ופרש"י "בן בית נכנס ויוצא שלא ברשות"), ולאאורה מזה שהיה בבחי' "בן בית" משמע שהיה תפלתו נענה מיד לא רק לדבר מצוה.

והג' מש"כ ליישב דברי רבי יוסף בגמ' "מאי אהניא לי' צלותי' דכהנא רבא" ע"פ יסוד החילוק בין "עוברי דרכים" ל"הולכי דרכים" וכנ"ל, הנה ברשימות שם מבואר שלא נחית לזה שכתב וזלה"ק "ולכן תמה מאי אהני לי' צלותי' שהגשם צ"ל לפי ערך העולם ולא לפי התקשרות – תפלת – עוברי דרכים", היינו שמפרש דתפלת "עוברי דרכים" קאי על מדריגתו של רחב"ד שפעל ע"י תפלתו ויזכר בהעולם עד שאינו זקוק לגשמים.

ומענין לענין יש להעיר ממה שראיתי מובא עד"ז מס' "ייטב לב" פ' וישלח ד"ה א"י נסעה ונלכה וכו' [ואין הס' תח"י כעת] שהביא שם בשם הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע לפרש דיש ב' בחי' הא' "עוברי דרכים" היינו מי שכל מטרת לבו הוא רק לבוא ולהגיע למחוז חפצו ובדרך הוא רץ עד יבוא למקומו, והב' "הולכי דרכים" היינו שיועד שבכל מקום מדרך כף רגלו הקב"ה הכין צעדו למען לתקן שם איזה ניצוץ קדוש השייך לנשמתו, והנה הכ"ג התפלל שלא יכנס תפלת "עוברי דרכים" מי שהוא בבחי' עובר כל הדרך, אבל רחב"ד היה בבחי' "הולכי דרכים" והוא בודאי צריך שלא יהיה בצער בדרך הילוכו ע"פ פסקו הגשמים עיי"ש.

שבאה ע"י אתערותא דלתתא, דזהו ענין מטר שתלוי הוא במעשה בני אדם בעוה"ז, וכדאיתא בתענית (ד' ו, ע"ב) "אין הגשמים יורדים אלא א"כ נמחלו עונותיהם של ישראל".

ועוד זאת יש להקדים, דהנה רבי חנינא בן דוסא היה במדריגת "שמונה נסיכים", דהיינו במדריגה שמובדל הוא מן העולם, שזהו הפירוש הפנימי בדברי הגמ' במס' ברכות יז, ב "וחנינא בני די לו בקב חרובין" דהיינו שרבי חנינא היה מבחי' "חד חרוב" דקאי על אלף השביעי (ראה ר"ה לא, א) שהוא מובדל מן העולם, וכן לאידך הוא הרי גם "נמשך" בעולם והעולם מזדכך ע"י באופן של "בדרך ממילא".

וזהו הביאור בסיפור הגמרא הנ"ל, "רבי חנינא בן דוסא הוה קאזיל באורחא", כלומר הולך הוא בדרך "הליכתו בעולם", והיינו דסיפור זה קאי (לא רק על מאורע חד פעמי בזמן מסויים, אלא) על כללות מעמדו ומצבו של רבי חנינא במשך הליכתו בעולם שנקרא "בלכתך בדרך (ואתחנן ו, ז), וכידוע שדוקא ע"י העבודה בעוה"ז הרי הוא נעשה ל"מהלך".

והנה "שדא מיטרא עלי" אמר לפניו רבון העולם כל העולם כולו בנחת", דהיינו שמזה שירד גשם הרי זה מורה שהעולם הוא במדריגה נעלית ["בנחת"], דהרי כיון שיורדים גשמים הרי זה מורה שנמחלו עונותיהם של ישראל, וכנ"ל מתענית שם ש"אין הגשמים יורדים אלא א"כ נמחלו עונותיהם של ישראל".

אמנם לאידך "וחנינא בצער", והיינו שירידת הגשמים מורה שירד רבי חנינא ממדריגתו ["בצער"], ש"צער" הוא גם מלשון "מצער" שפירושו מיעוט, דהרי מכיון שרבי חנינא הוא "בדרך" דהיינו שנמצא הוא בעוה"ז, א"כ לא היה צריך להיות הנהגת העולם בנוגע לירידת הגשמים תלוי בזכות הדור וכהסדר הרגיל שתלוי הוא בכשרון ומעשה בני האדם אלא כפי שראוי להיות מצד מהותו ומדריגתו של רבי חנינא, דהיינו גם בלא גשמים, וכדאיתא בגמ' ברכות שם "כל העולם ניזון בזכות חנינא בני", וכמו שבימי יסורי דרבי לא איצטרך עלמא למיטרא כלל (ראה ב"מ פה, א וש"נ), ולכאורה כן היה צריך להיות גם מצד מדריגתו של רבי חנינא¹⁵, ומזה שירדו גשמים הרי זה מורה לכאורה שירד רבי חנינא ממדריגתו.

(15) או לפירוש הב' בהרשימה שם היינו שעכ"פ היו הגשמים צריכים לרדת רק "בעתם" בלילות וכמו בימי שמעון בן שטח (ראה תענית כג, א), ואילו עובדא זו דרחב"ד היה ביום כיון שהלך רחב"ד "בדרך", ובודאי נכנס בכי טוב כמארו"ל פסחים ב, א "לעולם יכנס אדם בכי טוב כו", ופרש"י "בעוד שהחמה זורחת כו' שהאור טוב לו", וכונת רחב"ד היתה שירד ממדריגתו דאילו היה במדריגה נעלית היו הגשמים יורדים רק בלילות עיי"ש בהרשימה.

ולכן "פסק מיטרא", להורות שאכן הנה מצד מדריגתו של רבי חנינא אפשר גם בלא גשמים.

אמנם כל זה הוא רק "קאזיל באורחא" במשך הליכתו בעולם, דהיינו במצב של פעולה בעולם, אכן "כי אתא לבית" היינו בהתבודדותו בפני עצמו, ע"ד מעמד הנשמה למעלה באוצר הנשמות קודם ירידתה למטה, אז "אמר רבון העולמים כל העולם בצער" כלומר מעתה הנה שוב ירד העולם ממדריגתו "בצער" [לשון "מצער" ומיעוט כנ"ל], דהא "וחנינא בנחת" היינו דזה שהעולם "בצער" הוא משום ששוב אין הארתו של רבי חנינא בעולם שהוא "בנחת" בהתקשרותו למעלה.

וזהו ג"כ ביאור דקדוק לשון רש"י "שאין לו זריעה בשדות", היינו שאינו שייך מצד עצמו לעניני עוה"ז שהיא בדוגמת שדה, וכן אינו שייך לזריעה שקאי על כללות העבודת במשך שית אלפי שני דהוי עלמא, משא"כ רחב"ד הרי הוא מבחי' "חד חרוב" אלף השביעי.

ולכן בהיותו "בביתו" בהתבודדותו בפ"ע הנה ירד העולם ממדריגתו ושוב "אתא מיטרא" גם ביום אף שאינם בעיתם¹⁶ עיי"ש בהרשימה שם.

יש להעיר בזה שמפרש רבינו ד'עובדא זו היה ביום כיון שהלך רחב"ד בדרך, ולכאורה הרי לדברי רבינו בהרשימה שם הק' "קאזיל באורחא" אינו קאי על מעשה חד פעמי שקרה בזמן מסויים וכו', אלא על "כללות" מעמדו ומצבו של רבי חנינא במשך הליכתו בעולם שנקרא "בלכתך בדרך" וכו', וא"כ לכאורה אין מהליכתו "בדרך" [הליכתו בעולם בכלל] ראי' שהיה ביום.

אמנם י"ל בפשטות שגם לדברי רבינו הרי אין מקרא יוצא מדי פשוטו ושפיר ס"ל דהוה עובדא דרחב"ד שהיה מהלך בדרך וירד גשם וכו', וכוונת רבינו הוא לפרש שאין הק' "קאזיל באורחא" קאי "רק" על מעשה חד פעמי שקרה בזמן מסויים אלא בנוסף ע"ז קאי "גם" על כללות מעמדו ומצבו של רבי חנינא במשך הליכתו בעולם. וא"כ שוב שפיר מוכיח רבינו מפרטי העובדא כפי שקרה בפועל לכללות ביאור הסיפור ע"ד הסוד ודו"ק.

(16) כ"ה הלשון בפשטות בהרשימה שם "אתא מיטרא, אף שאינם בעיתם, כנ"ל, כי לא היו כדורו של שמעון בן שטח". ובהשקפה ראשונה צ"ב, דהנה בתחילת הרשימה שם מתבאר ב' פירושים בהא ד"פסק מיטרא", הא' דבימי רחב"ד בהליכתו בעולם "פסק מיטרא" בכלל דמצד מדריגתו לא היה צריך לגשם "כלל" [וכן סתמנו לעיל בפנים], והב' דבימי רחב"ד בהליכתו בעולם "פסק מיטרא" מלרדת ביום אלא ירדו גשמים רק "בעתם" בלילות [וכנ"ל בהערה הקודמת] עיי"ש.

ולפ"ז לכאורה נפק"מ בפירוש המשך הסיפור דבהיותו בביתו "אתא מיטרא", דלפירוש הא' יוצא דהיינו ששוב ירד גשם "בכלל", ולפירוש הב' היינו ששוב ירד גשם "ביום" אף שאינו בעתו. אמנם מלשון רבינו בהרשימה שם שסתם "אתא מיטרא, אף שאינם בעיתם, כנ"ל, כי לא היו כדורו של שמעון בן שטח" מתבאר להדיא שמפרש בפשטות דלכל הפירושים הנה הק' "אתא מיטרא" היינו (לא רק ששוב ירד גשם "בכלל", אלא גם) שירד גשם שלא בעיתם "ביום".

ולכאורה, הרי לפירוש הא' שפיר אפ"ל דהפירוש ב' "אתא מיטרא" היינו ששוב ירד גשם "בכלל" ולעולם שירדו בעיתם "בלילות", ומהכ"ת לומר שגם לפירוש הא' "אתא מיטרא" היינו "ביום".

וי"ל בפשטות דזהו מה שמוסיף רבינו במרוצת לשונו הק' "כי לא היו כדורו של שמעון בן שטח", ולכן הרי בעל כרחך צ"ל [לכל הפירושים] שבהיות רחב"ד בביתו שוב ירדו הגשמים "ביום" שלא

ומעתה הרי קושיא הנ"ל "היתכן דצדיק כמותו יתפלל שיפסקו הגשמים שהעולם צריך להם מפני שהוא בצער" מתורצת היא בדרך ממילא, דאדרבה היה רחב"ד דואג ומתפלל עבור צרכי העולם, וזהו תוכן ב' התפלות והבקשות שבסיפור הנ"ל, דהיינו או [במשך הליכתו בעולם] שלא יצטרכו לגשמים כלל מלכתחילה או [בהתקשרותו למעלה] שירדו גשמים לעולם.

ג. והנה יעויין בדברי רבינו הנ"ל בתחילת הרשימה שכתב וזלה"ק "מלבד כמה דיוקים בלשון, עצם העובדא מוקשה וכו'".

ולאחרי העיון י"ל שישנם כו"כ דיוקים בלשון הגמרא בסיפור הנ"ל אשר לפי יסוד ביאור רבינו שבהרשימה שם מתיישבים כל דיוקים אלו שפיר כמין חומר¹⁷, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

הא': דהנה בגירסת הע"י¹⁸ בבבא הא' איתא ["שדא מיטרא עליי"] "אמר לפניו רבון העולם וכו'", משא"כ בבבא הב' ["כי אתא לביתי"] איתא "אמר רבון העולמים וכו'", ולכאורה יש לדייק מהו טעם השינוי בזה.

בעיתם. וזה ש"לא היו כדורו של שמעון בן שטח" מוכח הוא מתחילת הסיפור גופא ד"שדא מיטרא עליי", והרי זה היה "ביום" [וכנ"ל כי רחב"ד היה מהלך בדרך, ומוכח שהיה ביום], ומ"מ ירד גשם, וא"כ מוכח כבר מתחילתו "כי לא היו כדורו של שמעון בן שטח".

זאת ועוד י"ל, דהנה לכאורה אפשר להקשות הרי מנין ד"אתא מיטרא" היה "ביום", וכפי שמפרש רבינו בפשטות בהרשימה שם, דאולי יתכן לומר שבהעובדא דרחב"ד היה מהלך וכו' [ראה לעיל בהערה הקודמת ודו"ק] הנה הך "אתא לביתי" אמר רבון העולמים כל העולם בצער וחגיגה נבחת אתא מיטרא" היה כבר בלילה.

אלא ש"ל בפשטות בביאור דברי רבינו, דהנה איתא בפסחים שם [הנסמן בהרשימה שם] "לעולם יכנס אדם בכי טוב כו'" ופרש"י "יכנס ערבית לבית מלון בעוד שהחמה זורחת כו'", וא"כ צ"ל שרחב"ד נכנס לביתו בעוד שהחמה זורחת, ובפשטות נראה שצדיק כזה יתפלל עבור בני דורו "מיד" בבואו לביתו, וכמו"כ ידוע שצדיק כמותו נענה תיכף ומיד, וכידוע מהמסופר אודותו בכ"מ בגמ' שהיה תפלתו מתקבלת לפני המקום מיד (ראה ברכות לד', ב דקאמר רחב"ד "אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל", ושם "חגיגה" . דומה כעבד לפני המלך" ופרש"י "בן בית נכנס ויוצא שלא ברשות"), ולכן מובן ש"אתא מיטרא" היה "בעוד שהחמה זורחת".

וזהו שסתם רבינו בהרשימה שם בפשטות "אתא מיטרא, אף שאינם בעיתם, כנ"ל, כי לא היו כדורו של שמעון בן שטח" וז"פ. וי"ל שזהו כוונת רבינו ב"כנ"ל" ["אף שאינם בעיתם, כנ"ל"], דהכוונה להנזכר לעיל בהרשימה שם הך מאור"ל דפסחים שם "לעולם יכנס אדם בכי טוב כו'" ודו"ק.

(17) ובדא"פ י"ל שזהו גם ביאור כוונת רבינו במש"כ "מלבד כמה דיוקים בלשון וכו'", דהכוונה בזה (לא רק שישנם עוד כמה קושיות ודיוקים, אלא גם) לרמוז שע"פ הביאור דלהלן בהרשימה שם "מתיישבים" גם דיוקים אלו בדרך ממילא. וראה להלן דאולי י"ל שבכמה מהדיוקים דלהלן רמז לזה רבינו בדקדוק לשונו הך בהרשימה שם.

(18) משא"כ בגירסת הגמ' שלפנינו שם "אמר רבש"ע וכו' אמר רבש"ע". ולהעיר שבהרשימה שם העתיק רבינו את הגירסא שבע"י שם.

והב': דבבא הא' קאמר רחב"ד "כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער", ולכאורה יש לדייק מדוע הקדים בזה רחב"ד הא' ד"כל העולם כולו בנחת", הרי לכאורה עיקר בקשתו הוא ע"ז שמאחר שיוֹרד גשם הרי הוא נמצא בצער, וא"כ למאי נפק"מ אם "כל העולם כולו בנחת", והול"ל בקיצור "רבון העולם חנינא בצער" ותו לא¹⁹.

והג': דהנה בגירסת הע"י²⁰ בבבא הא' איתא "כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער", משא"כ בבבא הב' איתא "כל העולם [כולו] בצער וחנינא בנחת", ומשמע שלפי גירסא אחת הרי לא גרסינן לה לתיבת "כולו" בבבא הב' אלא "כל העולם בצער", וכן מתבאר לכאורה גם מדיוק לשון רבינו בהרשימה שם שהעתיק בדבריו את גירסת הע"י ובבבא הא' העתיק "כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער" משא"כ בבבא הב' הביא הגירסא "כל העולם בצער" בלי תיבת "כולו" עיי"ש, וטעמא בעי.

והד': זאת ועוד דהנה עצם הביטוי "כל העולם כולו בנחת" צ"ב, דהא מנין לי' לרחב"ד, ומהיכי תיתי ד"כל העולם כולו בנחת", הרי שפיר יתכן שישנם עוד כו"כ הולכי דרכים בעת הזאת, וגם להם הוא צער ע"ז שיוֹרד גשם²¹.

19) שו"ר שכן הקשה בס' 'אור תורה' לה"מ נ"ע ריש פ' בחוקותי וזלה"ק "ושמעתי מקשים על האי לינשא שאמר כל העולם בנחת [למה לי' למימר כל העולם בנחת], היה לו למימר בקיצור חנינא בצער" עיי"ש מש"כ לבאר בזה לפי דרכו שם בביאור סיפור הגמ'.

20) משא"כ בגירסת הגמ' שלפנינו שם "כל העולם כולו בנחת" . כל העולם כולו בצער". ולהעיר שבהרשימה שם העתיק רבינו את הגירסא שבע"י שם. וראה לקמן בפנים בזה.

21) שו"ר שכן הקשה גם ב'חידושי גאונים' לע"י (בשם 'עולת אהרן') וז"ל "דהאידך דיע ר"ח שבכל העולם כולו אין עוד מלבדו בדרך בפעם ההוא דקאמר כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער דמשמע דרק הוא בלבד הוא בצער זה" עיי"ש.

ודא"ג אכתוב מה שצע"ג ולא זכיתי להבין במה שכתב שם ליישב זאת ע"פ מארז"ל בפסחים קיב, ב "לא יצא יחידי בלילה [מפני המזיקין] כו' מעיקרא הוו שכיחי כולי יומא זמנא חדא פגעה ברבי חנינא בן דוסא א"ל אי לאו דמכרון עלך ברקיע הזהירו בחנינא ובתורתו סכנתך א"ל אי חשיבנא ברקיע גזור אני עליך שלא תעבורי ביישוב לעולם כו' שבק לה לילי שבתות ולילי רביעיות", ולפ"ז י"ל שהמעשה דרחב"ד היה "בלילה" זאת שפגעה רחב"ד, ולכן אמר "כל העולם כולו בנחת" דבדאי ליכא מאן דהולך בדרך בלילה מפני הסכנה, והשתא שיוֹרד גשמים נחת הוא להם על שאינם הולכים בדרך בפעם הזאת, משא"כ חנינא בצער, עיי"ש שמבאר עפ"ז המשך הסיפור לפי דרכו.

אכן פירושו בזה צע"ג, הא' הנה מלבד זאת שדוחק גדול לומר שכוונת רחב"ד בהנחת והצער של כל העולם אינו קאי על ירידת הגשמים אלא קאי על ההולכי דרכים ששמים או מצטערים ע"ז שאינם יכולים ללכת בדרך בלילות (וכמו שהקשו כן גם המו"ל דהרשימה שם הערה 4), וכמו"כ דחוק ביותר לפרש דהמעשה דיומא שם היה "בלילה זו שפגע ר"ח בהני" דמהיכי תיתי לפרש כן.

והב' עוד זאת צ"ע בעצם הסברא ד"כל העולם כולו בנחת" כי בודאי ליכא מאן דהולך בדרך בלילה מפני הסכנה מדאיתא בפסחים שם "לא יצא יחידי בלילה" מפני המזיקין כנ"ל, והרי בהך דין דאל יצא יחידי בלילה מפני המזיקין איכא בזה פלוגתא אי קאי על כל אדם או רק על ת"ח, דהנה הך מארז"ל דפסחים שם הובא גם [בס"א קצת] בברכות מג, ב ובחולין צא, א ושם קאי להדיא אתלמיד חכם, ועיוין בחולין שם תוד"ה מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה שכתבו "אומר ר"ת דדוקא נקט ת"ח משום דמזיקין מתקנאים בהם וכו' והא דאמרינן בריש פסחים (ב, א) לעולם יכנס אדם בכי טוב כו' דמשמע

והה': דבבא הב' "כי אתא לביתי" קאמר רחב"ד "כל העולם [כולן] בצער", משא"כ "וחנינא בנחת" ופרש"י "שאינן לו זריעה בשדות", ולכאורה לפ"י הרי מהיכי תיתי לומר ש"כל העולם [כולן] בצער" והרי שפיר יש כו"כ שאין להם שדות וממילא שאינם בצער מזה שפסק מיטרא שהרי אין להם זריעה בשדות ג"כ וכרחב"ד²².

והו': גם יש לדייק במה שמסיים "וחנינא בנחת", הרי לכאורה עיקר בקשתו כאן הוא שירד גשם עבור כך העולם, וא"כ למאי נפק"מ הא דכעת "חנינא בנחת", והול"ל בקיצור "רבון העולם כל העולם בצער" ותו לא.

והז': זאת ועוד הרי יש לדייק גם בסגנון וסדר הלשון דהבבא הב' דקאמר תחילה "כל העולם [כולן] בצער" ואח"כ סיים "וחנינא בנחת", ולכאורה הול"ל להיפך "חנינא בנחת וכל העולם בצער" [בתמי'], וע"ד לשון הבקשה בהבבא הא' "כל

כל אדם מדלא נקט ת"ח התם מיירי ברחוק מן העיר מפני המכשולות והליסטים", אכן לאידך יעויין בריש פסחים תוד"ה יכנס בכי טוב שכתבו וז"ל "אור"י דבפרק הכונס (ב"ק ס, א) משמע דטעם הוי משום מזיקין וכו' ואומר רשב"א כו' וקרא שלא תצאו איצטריך לעירו מפני המזיקין", הרי להדיא שנחלקו בזה הראשונים אם הך חששא דמזיקין בלילה שייך לכל אדם או רק לת"ח (וכ"כ להדיא גם בחדא"ג מהרש"א לחולין שם), ולהעיר גם מפרש"י ליומא כא, א "היוצא יחידי לדרך [קודם קריאת הגבר] דמו בראשו, מפני המזיקין", וכ"ה גם בפרש"י לב"ק ס, ב "לעולם יכנס אדם בכי טוב וכו'" ופרש"י "מפני המזיקין כו'", ועכ"פ הנה לשיטת ר"ת דדין זה קאי את"ח לחוד א"כ שוב שפיר אפשר להם להעולם ללכת בדרך גם בלילה.

והג' דהנה גם לשיטת ר"י ורש"י דדין זה דאל יצא יחידי בלילה מפני המזיקין קאי על כל אדם, מ"מ הרי זה שייך רק בהולך "יחידי" משא"כ אם הולך עם כמה אנשים הרי שוב ליכא חשש זה דמזיקין, וכדאיתא להדיא בתוס' לריש פסחים שם "ואפילו היכא דליכא למיחש למזיקין כגון אחי יוסף שהווי"א" (וראה גם בחדא"ג מהרש"א לחולין שם הנ"ל), וא"כ הרי שפיר יתכן שהיה מהעולם עוד הולכי דרכים גם בלילה שהיו הולכים בקבוצת כמה אנשים ביחד דליכא חששא דמזיקין [אכן יש להעיר בזה מברכות ג, ב ושם "משום מזיקין בתרי (דלכא חשש מזיקין) כו' במקומן חיישינן" (אף בתרי חיישינן למזיקין), ובתוד"ה במקומן חיישינן "פירוש שידוע שרגילין שם המזיקין"].

והד' דהנה לפמ"ש רבינו בהרשימה הרי מעשה דרחב"ד היה "ביום", ומוכיח זה רבינו מהך מארז"ל דריש פסחים גופא "לעולם יכנס אדם בכי טוב כו'", ובלשון רבינו "ועובדא זו היה ביום כיון שהלך רחב"ד בדרך ובודאי נכנס ב"כי טוב" כמארז"ל (פסחים ב.), וא"כ שוב ליכא לתרץ כמ"ש ב'חדושי גאונים' שם.

סוף דבר תירוק ה'חדושי גאונים' בזה צע"ג, וע"כ מחוורתא בזה באו"א, מיוסד על ביאור רבינו שבהרשימה שם, וכדלהלן בפנים.

אגב אורחא, הנה לפמ"ש רבינו שגם רחב"ד בודאי קיים הך מארז"ל ליכנס בכי טוב, הנה לכאורה צע"ק בסיפור הנ"ל דפסחים שם "אמנא חדא פגעה ברחב"ד וכו'", דבפשטות היה המעשה בלילה בזמן שהמזיקין בעולם, וכמו"כ מפשטות הסיפור משמע לכאורה שרחב"ד היה יחידי, וא"כ איך יצא רחב"ד [יחידי] בלילה הרי בודאי קיים גם הך דין דאל יצא [ת"ח] יחידי בלילה, ובפרט שהיה ת"ח דאיכא בזה חששא יתירה לדעת ר"ת הנ"ל. ויש ליישב.

(22) כן הקשה גם בפירוש הרי"ף לע"י שם, וראה מה ששקו"ט בזה. וראה גם מה שהעיר בזה בפירוש העיין יעקב לע"י שם. ובפנים כתבנו ליישב בזה עוד לפי ביאור רבינו שבהרשימה, ושבעים פנים לתורה.

העולם כולו בנחת וחנינא בצער" [בתמי'] דעיקר הבקשה וההדגשה הוא ע"ז שחנינא בצער וע"כ קאמר "רבון העולם כל העולם הוא בנחת וחנינא ישאר בצער", ולכאורה כמו"כ הול"ל לנסח הבקשה גם בהבבא הב' "חנינא בנחת וכל העולם בצער", דעיקר הבקשה וההדגשה הוא ע"ז שהעולם הוא בצער, וצ"ב.

והח': דלכאורה צ"ב בכללות דברי רחב"ד דקאמר תחילה בבבא הא' "כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער", ולבסוף באותו הלשון ממש בבבא הב' "כל העולם [כולו] בצער וחנינא בנחת", ויש לדייק דמזה שהשתמש בב' הבקשות באותו הלשון ממש משמע לכאורה שפירושו של "נחת" דהעולם [בבבא הא'] הוא אותו סוג וגדר "נחת" דרחב"ד [בבבא הב'], וכן לאידך שפירושו של "צער" דרחב"ד [בבבא הא'] הוא אותו סוג וגדר "צער" דהעולם [בבבא הב'].

אמנם כד דייקת שפיר הרי ששונים הם זמ"ז לגמרי מן הקצה אל הקצה, ד"נחת" דהעולם [בבבא הא'] היינו מזה שיוורדים גשמים משא"כ "נחת" דרחב"ד [בבבא הב'] הוא להיפך שנחת לו כשאינם יורדים גשמים כיון שאין לו זריעה בשדות, ועד"ז לאידך ד"צער" דרחב"ד [בבבא הא'] הוא מזה שיוורדים גשמים משא"כ "צער" דהעולם [בבבא הב'] הוא בדיוק להיפך שצער הוא להם מזה שאינם יורדים גשמים, ולפ"ז צע"ק במה שהשתמש רחב"ד בב' הבקשות באותו הלשון ממש.

ד. והנראה לומר בזה אשר ע"פ יסוד דברי רבינו בהרשימה שם בביאור הסיפור דרחב"ד, הנה יבוארו כל דיוקים אלו כמין חומר.

הא': דהנה לפי ביאור רבינו הרי יסוד החילוק בין כי "הוה קאזיל באורחא" ל"כי אתא לביתי" הוא דכי "הוה קאזיל באורחא" קאי על הליכתו בדרך בעולם הזה, משא"כ "כי אתא לביתי" קאי על בחי' רחב"ד בהיותו בהתקשרותו למעלה ע"ד מעמד הנשמה למעלה בעולם הבא באוצר הנשמות קודם ירידתה למטה.

ולפ"ז יתכן לומר דכי "הוה קאזיל באורחא" מצד מדריגת נשמתו כמו שהיא בעוה"ז קאמר "רבון העולם" [עוה"ז], שמצד מדריגת נשמתו כמו שהוא בעולם הזה מתייחסת היא להקב"ה כמו שהוא בעוה"ז לבד "רבון העולם", משא"כ "כי אתא לביתי" כשהוא בהתקשרותו למעלה לעוה"ב הרי מעתה קאמר "רבון העולמים" לשון רבים [כולל עוה"ז ועוה"ב], שהרי מצד מדריגה זו שייכת נשמתו גם לעוה"ב, ולכן מתייחסת היא להקב"ה בתור "רבון העולמים"²³.

23 ואולי י"ל דלזה רמז רבינו בדקדוק לשונו הק' שהעתיק בתו"ד את גירסת הע"י "רבון העולם" . . רבון העולמים". ודו"ק.

והב': דלפי פירוש הפשוט שכוונת רבי חנינא בזה היה לבקש מהקב"ה שיפסקו הגשמים כיון שהוא בצער הנה לפ"ז אין שום מקום לכאורה להקדים "כל העולם כולו בנחת" וכנ"ל, אמנם מעתה לפי ביאור רבינו שפיר קמ"ל רחב"ד טובא שהעולם הוא במדריגה נעלית, דמזה שהגשמים יורדים הרי זה מורה שנמחלו עונותיהם של ישראל וכמוש"נ.

והג': דהנה לפי ביאור רבינו י"ל שחלוקה הך "כל העולם כולו בנחת" מהך "כל העולם בצער", ד"נחת" העולם תלוי הוא בזה שנמחלו עונותיהם של ישראל, היינו שנוגע כאן עבודתו ומדריגתו "הפרטית" של כאו"א, וזהו שמדגיש "כל העולם כולו בנחת" [היינו כאו"א באופן פרטי], דזה שהגשמים יורדים הרי זה סימן שכל העולם כולו באופן פרטי [כאו"א] הוא במדריגה נעלית.

משא"כ "כל העולם בצער" אינו תוצאה [כ"כ] מעבודתו הפרטית של כאו"א אלא הוא תוצאה מזה ש"חנינא בנחת", דמזה שחנינא הוא בהתקשרותו למעלה ושוב אינו מאיר הארתו בעולם הנה העולם "בכללותו" ירד ממדריגתו, ולכן אינו מדגיש כאן [לגירסא אחת] "כולו", כי ענין ירידה זו אינו תוצאה ממדריגתו הפרטית של כאו"א אלא מזה ש"חנינא בנחת"²⁴.

והד': וממילא מיושב הפירוש "כל העולם כולו בנחת", דלפי פירוש הפשוט אכן מנין לי' הא לרחב"ד והרי יתכן שישנם עוד כו"כ הולכי דרכים בעת הזאת וכנ"ל, אמנם מעתה לפי ביאור רבינו הרי מבואר זה בד"מ, דהפירוש הוא כנ"ל דמזה גופא שהגשמים יורדים הרי זה מורה שהעולם הוא "בנחת", כלומר במדריגה נעלית וכמוש"נ.

והה': דהנה לפי פירוש הפשוט ד"כל העולם [כולו] בצער" היינו מזה שאינם יורדים גשמים יש מקום לדייק דמהיכי תיתי והרי שפיר י"ל שכו"כ מהם אין להם שדות וכו' כנ"ל, אמנם מעתה לפי ביאור רבינו הרי אכן "כל העולם [כולו] בצער", לשון מצער ומיעוט, דמזה שאין הארתו של רחב"ד בעולם הרי "כל" העולם הוא במצב של ירידה ממדריגתו.

והו': ולפי זה מיושב גם מה שמסיים בבבא הב' "וחנינא בנחת", דלכאורה למאי נפק"מ כנ"ל, אמנם לפי ביאור רבינו הרי "חנינא בנחת" הוא הוא הטעם ש"העולם בצער", דאי"ז [כפי הפירוש הפשוט] ב' ענינים נפרדים, אלא הוא אותו הענין ממש, דסיבת הדבר ש"העולם בצער" דהיינו שירד ממדריגתו הוא משום ש"חנינא

24 ואולי י"ל דלזה רמז רבינו בדקדוק לשונו הק' שהעתיק בתו"ד את גירסת הע"י "כל העולם כולו בנחת . . כל העולם בצער". ודו"ק.

בנחת" דהיינו שהוא בהתקשרותו למעלה, ובל' רבינו שם [הדגשת המעתיק] "אמר רבון העולמים כל העולם בצער דאין הארתו של רחב"ד בעולם עתה וירד העולם ממדריגתו דהא חנינא בנחת בהתקשרותו למעלה", וא"כ רחב"ד מבאר הסיבה והטעם לבקשתו [שירדו גשמים להעולם²⁵] מאחר כי הוא בנחת.

והז': וממילא מיושב גם סדר הלשון תחילה "כל העולם [כולו] בצער" ואח"כ "וחנינא בנחת", דאינו לשון תמי' כמו שהוא לפי פירוש הפשוט, דא"כ היה מסתבר יותר להתבטא להיפך "חנינא בנחת וכל העולם בצער", אמנם לפי ביאור רבינו הך "וחנינא בנחת" היינו נתינת טעם ע"ז ש"כל העולם [כולו] בצער" [ובל' רבינו "דהא חנינא בנחת"] וא"כ שפיר מובן הסגנון "כל העולם [כולו] בצער" ורק אח"כ "וחנינא בנחת".

והח': ומעתה גם יבואר כמין חומר דקדוק כללות לשונו וסגנונו של רחב"ד, דלכאורה לפי פירוש הפשוט הרי לאו "נחת" ו"צער" דרישא סיפא ולא סיפא רישא כנ"ל, אמנם לפי ביאור רבינו הרי פירושו של "נחת" ו"צער" דרישא הוא אותו גדר וסוג "נחת" ו"צער" דסיפא ממש.

ד"נחת" דהעולם [בבבא הא'] היינו זה שהם במדריגה נעלית, וכמו"כ הוא ה"נחת" דרחב"ד [בבבא הב'] שהוא מצב נשמתו במדריגה נעלית, ובל' רבינו "שוהו נחת שלו", וכן לאידך הרי "צער" דרחב"ד [בבבא הא'] היינו זה שירד ממדריגתו ו"צער" לשון מצער ומיעוט, וכמו"כ הוא ממש פירושו של "צער" דהעולם [בבבא הב'] דהיינו משום שירד העולם ממדריגתו ו"צער" לשון מצער ומיעוט.



25) אגב אורחא ראיתי למי שהעיר בגליון תרצז וז"ל "מובן ופשוט שדרכי הלימוד דפרד"ס, דרכים שונים הם, ולא בכל פעם אפשר להתאים ולהשוות הביאור ע"ד הדרש והרמז כו' עם הביאור ע"ד הפשט (אף שצריך להשתדל ולנסות כו'). ובמילא, אין לתמוה שהפירוש "כל העולם בצער" שבהרשימה הוא רק על היירידה בעולם כתוצאה מזה שרחב"ד בבית' כו', ולא כפירוש הפשוט שהצער הוא על זה שפסקו הגשמים".

ולא זכיתי להבין כוונתו, הרי תוכן פירושו של רבינו בהרשימה ע"ד הסוד ש"כל העולם בצער" שהעולם ירד ממדריגתו וכו' עולה הוא בקנה אחד ממש עם הפירוש הפשוט ש"כל העולם בצער" הוא מזה שפסקו הגשמים, דגם לפירושו של רבינו הרי תוכן בקשתו של רבי חנינא היא שצריך העולם לגשמים, כלומר דכל זמן שהיה מאיר הארתו של רחב"ד בעולם נתעלה ונזדכך העולם עד שלא היה זקוק לגשמים, אמנם מאחר שאתא לבית' ["חנינא בנחת"] הנה שוב ירד העולם ממדריגתו ["כל העולם בצער"] וא"כ שוב זקוק הוא לגשמים, ולכן בהמשך לזה "אתא מיטרא". וא"כ הן לפירושו של רבינו והן לפירוש הפשוט "תוכן" בקשתו של רחב"ד היא ששוב העולם צריך לגשמים [אלא שחלוקים הם בפירוש תיבת "צער" וכו']. ולפי' פרש"י לתענית כד, ב "כל העולם כולו בצער, שמבקשין מים לשדותיהן", הוא גם לפירושו של רבינו ע"ד הסוד. ופשוט.

לקוטי שיחות

ברכה על עשיית מעקה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בסה"ק "לקוטי שיחות" ח"ב פר' תצא, איתא, שנשאל במכתב: הרי הטעם למצות מעקה הוא משום סכנה, וכנאמר: "ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו", והרמב"ם פוסק בהל' ברכות פי"א ה"ד שעל מצוה שמשום סכנה אין מברכים, ואיך זה באותו פרק בהלכה ח', פוסק הרמב"ם שמברכים על עשיית מעקה "אשר קדשנו במצותיו לעשות מעקה", והרי המצוה היא משום סכנה, ועל מצוה שבאה משום סכנה אין מברכים?

ומבאר רבינו, ש"ועשית מעקה לגגך" ו"ולא תשים דמים בביתך" הם שני ציוויים נפרדים; "ולא תשים דמים בביתך" אינו טעם על "ועשית מעקה לגגך", אלא הם שני ציוויים נפרדים, וראיה לזה: הרמב"ם קובע כלל ב"שרשי המצוות" (שורש ה'), שטעמי המצוות אינם נמנים כמצוות מיוחדות במנין תרי"ג, ואף על פי כן הוא מונה במנין המצוות, במצוות עשה (קס"ד), את המצוה "ועשית מעקה", ובמנין ל"ת (חצ"ר) את הלאו "ולא תשים דמים". הרי ש"לא תשים דמים" אינו טעם על "ועשית מעקה" אלא הוא מצוה נפרדת, שאם לא כן לא היה נמנית כמצוה בפני עצמה. ומקור דברי הרמב"ם הוא בספרי (דברים כב, ח): "ועשית מעקה לגגך, זו מצות עשה, ולא תשים דמים בביתך, מצות לא תעשה". וכן הוא גם ב"לקוטי שיחות" ח"ט בפר' תצא (א) בהערה 28 ע"ש.

והנה עיקר הקושיא על הרמב"ם לכאורה נזכרה כבר באחרונים, והם ז"ל תירצוה, כי אין לדמות דין מים אחרונים וכיו"ב, לדין מעקה. שמים אחרונים חכמים תיקנום משום סכנה, וכל מצותה מדבריהם אינו אלא משום סכנה, ובכגון זה הוא שאמרו שאין מברכים, שעל מה שחכמים תיקנו משום סכנה אין מברכים, אבל מצוות שמפורשות שבתורה, מברכים עליהן בכל ענין, כי מה איכפת לן מהו הטעם, הרי סוף סוף מצוות הן, ולמה לא יברכו עליהן, וז"ל הגר"ש קלוגר ז"ל ב"קנאת סופרים" סי' מ"ב: "מה שהקשה למה מברכין כלל על מעקה הרי הוי משום סכנה, והרמב"ם כתב דמשום סכנה אין לברך, טעה בזה, דהרמב"ם מייירי רק במצוות דרבנן, אז נהי דמברכין "וציונו", היינו כשעשו זה למצוה, אבל במה דהוי משום

סכנה, חז"ל בעצמן לא עשוהו למצוה רק דרך עצה טובה, לכך לא שייך ברכה, אבל במה דהוה מן התורה מצוה, מה בכך דהוי משום סכנה, אם התורה עשתה למצוה והוא מתרי"ג מצוות ומן רמ"ח עשין, ודאי שייך לומר וציונו, אבל דברים אלו דהוו משום סכנה מדבריהם לא נמנו בכלל מצוות דרבנן כלל" עי"ש.

גם ה"פרי מגדים" בפתיחה להל נטילת ידיים, רמז לקושיא זו: "ועיין ר"מ פי"א מהל' ברכות ה"ד וה"ח נט"י באחרונה אין מברכין על הסכנה כו'", וכתב: "ועוד י"ל מ"ע מן התורה מברכין אף בסכנה, ושאני הני דרבנן ומשום סכנה".

גם בספר "חיי אדם" כלל ט"ו סכ"ד כתב: "ואם יש לו בור ובאר בחצירו כו' וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשולים המביאים לידי סכנה ביטל מ"ע ועבר על ל"ת (הוא מלשון הרמב"ם וכדלהלן), ונראה לי דאין מברכין על עשייתן (אע"ג דהעושה מעקה מברך, התם בהדיא כתיב ועשית מעקה, אבל להסיר המכשולים העיקר הוא שעובר בל"ת כו'" עי"ש, ועי' גם בתו"ת פר' תצא שכתב: "ואולי דעתו דשאני מעקה דענינה כתיב בתורה מפורש בלשון מצות עשה" עי"ש,

הנה כי כן ביארו האחרונים, דעד כאן לא אמרו שאינו מברך על דברים שמשום סכנה, בדברים שנתקנו מדבריהם, אבל במצוות שבתורה, מה איכפת לן שהוא משום סכנה, סוף סוף מצוות הן ועל מצוות מברכים.

ב. והנה לכאורה יסוד לדברי האחרונים, מפורש כבר ברמב"ם עצמו פי"א מהל' ברכות ה"ד, שכתב וזה לשונו: "ולמה אין מברכין על נטילת ידיים באחרונה, מפני שלא חייבו בדבר זה אלא מפני הסכנה, ודברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם, הא למה זה דומה, למי שסינן את המים ואחר כך שתה, בלילה, מפני סכנת עלוקה, שאינו מברך וציונו לסנן את המים, וכן כל כיוצא בזה", [וכן כתבו התוס' בחולין ק"ה ע"א ד"ה מים, בשם בה"ג: "דראשונים שהם מצוה משום סרך תרומה טעונין ברכה, אבל אחרונים שהם לצורך אדם משום מלח סדומית אין טעונין ברכה" עי"ש],

ולכאורה זוהי כוונת ה"משל" שמוסיף הרמב"ם לדבריו: "הא למה זה דומה, למי שסינן את המים ואחר כך שתה, בלילה, מפני סכנת עלוקה, שאינו מברך וציונו לסנן את המים", היינו שלא שייך לומר על דבר זה של "סינון המים מפני סכנה" שיהא עליו שם וחפץ של מצוה, וממילא הוא שאין מברכים עליו, ואינו דומה למצוות של תורה שיש עליהם חלות שם מצוה, ולכן מברכים עליהם,

ואם כן לכאורה צ"ע בדברי ה"לקוטי שיחות", שהקשה מסתירת דברי הרמב"ם שאין מברכין על דבר שהוא מפני הסכנה לזה שכתב שעל עשיית מעקה מברכים, ולהנ"ל הרי לכאורה אין הנידונים שוים, וצ"ע,

ג. ואשר נראה, שרבינו זי"ע הכריח בדעת הרמב"ם, שלא כהנחת האחרונים הנ"ל, והיינו שזה שעל דבר שמשום סכנה אין מברכים, אין זה משום שחסר משהו בשם וחפץ של מצוה שבה, שאינה דומה למצות התורה ואפילו לא למצות חכמים, וכמו שהבינו האחרונים ז"ל הנ"ל; אלא שבאמת מעיקר הדין היה שייך לברך שפיר גם על מים אחרונים, כשם שמברכים על כל מצות שמדבריהם, אלא שכך הוא הדין בהל' ברכות, שעל דבר שבא משום סכנה אין מברכים, ואין זה מצד המצוה אלא משום הברכה, שאין ברכה על דבר שמשום סכנה, וממילא הוא שלא שייך לחלק בזה בין שהמצוה היא מן התורה או שאינה אלא מדבריהם, שעל דבר שבא למנוע מסכנה אין דין ברכה עליו,

וי"ל שדקדק כן בלשון הרמב"ם עצמו שכתב: "מפני שלא חייבו בדבר זה אלא מפני הסכנה, ודברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם", ולכאורה הקטע "ודברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם" שפת יתר הוא, והרי כתב "שלא חייבו בדבר זה אלא מפני הסכנה", וגם אם כל הענין שלא נתקנה ברכה עליו הוא משום שדבר זה אין עליו שם מצוה, שאז הרי אין עיקר הטעם שהוא משום סכנה, שהרי יכול להיות כל טעם אחר, שאינו אלא לטובת האדם ואין עליו גדר מצוה ולכן אין בו ברכה, ובע"כ שיסוד הדין הוא בזה, שכלל הוא שעל דבר של סכנה אין מברכים, וכלשונו ז"ל: "דברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם", ולכן לא פירש באמת הרמב"ם שמדבר רק בדברי חכמים, שבדין זה שעל דברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם, אין חילוק בין מצות התורה לבין מצוה של דבריהם.

[ובדומה לזה הקשה ה"קובץ ענינים" להגר"א וסרמן ז"ל הי"ד, לחולין ק"ה סע"א שכתבו שעל הכשר מצוה אין מברכים, ולכן אין ברכה על מליחת בשר וניקור הגיד, והקשה הגאון הנ"ל ממצות שחיטה שאינה אלא הכשר ואעפ"כ מברכים עליה עי"ש, ולכאורה הרי שחיטה מפורשת בתורה, ובכה"ג מה איכפת לן אם היא הכשר או לא, ולכאורה זהו באמת הביאור בדברי התוס', אך הגרא"ו ז"ל הבין לא כן, שזה שאין מברכים על הכשר מצוה הוא מהל' הברכה וגם במצוות של תורה צ"ל כן].

ד. ונראה בזה עוד, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות ה"ב: "כל הנוטל ידי בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפילה, מברך תחילה אשר קדשנו במצותיו וציונו על נטילת ידים, שזו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע מהן שנאמר

על פי התורה אשר ירוך, ומים אחרונים אין מברכים עליהם שאינם אלא מפני הסכנה, ולפיכך חייב אדם להזהר בהן ביותר, ובהשגות הראב"ד: "כתב הראב"ד ז"ל אני שמעתי בשימושי הגאונים הקדמונים שכתבו על המים האחרונים ברכה, וחיי ראשי דברים נכונים הם, שהרי חכמים דרשו את שתיהן מפסוק אחד "והתקדשתם והייתם קדושים", וכן אמרו ידים שהן מזוהמות פסולות לברכה, ובאמת ובבירור אם אכל דבר שיש בו זוהמא צריך לברך על רחיצתן כו",

ולכאורה מה יענה הרמב"ם להשגת הראב"ד, הרי בגמ' דרשו מן הפסוק והתקדשתם והייתם קדושים גם מים ראשונים וגם מים אחרונים, ועיי' ברא"ש ברכות פ"ח ס' ו': "אמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא והתקדישתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים וכו', ותימה דהכא משמע דמים אחרונים מצוה משום קדושה, ובפרק כל הבשר (חולין ק"ה) משמע שהן חובה מפני הסכנה משום מלח סדומית שמסמא את העינים, ויש לומר משום קדושה אמרו שהן מצוה ומשום סכנת מלח סדומית הוסיפו לעשותה חובה כו'" עיי"ש, וכן הוא ברבינו יונה שם בשם חכמי צרפת עיי"ש, הנה גם מים אחרונים יש עליה שם "מצוה משום קדושה", אלא שנתוסף בהן גם חובה מפני הסכנה, וא"כ הרי שפיר השיג הראב"ד, מה איכפת לן שהיא מפני הסכנה, סוף כל סוף היא מצות חכמים משום קדושה, ואיך חילק הרמב"ם בין מים ראשונים "שזו מצות חכמים" לבין מים אחרונים "שלא חייבו אלא מפני הסכנה", [ואף שיש לומר שהרמב"ם חולק על הני ראשונים, וס"ל שבאמת במים אחרונים לא נאמר מצוה משום קדושה, אלא משום חובה בלבד, ולשם כך הביא את המשל מסינון מים להמחיש שאינה בגדר מצוה כלל, ודרשא דוהתקדשתם אסמכתא בעלמא היא, כדס"ל לכמה ראשונים, מכל מקום זה גופא שדרשינן אפילו כאסמכתא את שני הדינים של מים ראשונים ומים אחרונים כאחד מן הפסוק, הרי זה מוכיח שגם על מים אחרונים יש דין מצוה משום קדושה, ועיי' בכעיי"ז בר"ן עבודה זרה ל"ז ע"ב].

ה. אשר מכל זה נראה כמוש"כ, דכל הענין שאין מברכים על מים אחרונים, אינם משום שחסר בהם משהו בגדר המצוה, אלא משום שהם משום סכנה, וכללל נקטינן ש"דברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם", ולכך לא קשה השגת הראב"ד, דבאמת אף שהיה אפשר לומר גם במים אחרונים ששם מצוה יש להם, והיו חייבים בברכה, מ"מ אין מברכים עליהם משום שהם "דברים שמשום סכנה", היינו שגם דברים שיש עליהם מצד המצוה שבהם דין ברכה, אעפ"כ אין מברכים עליהן, והואיל שבאו למנוע מסכנה,

ונראה ענינו, עפימ"ש כ' בשו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן) סי' קפ"ט וז"ל: "וכענין שאמרו שאין אומרין הלל בראש השנה מפני שהוא יום הדין, וכדאמרינן באין מפסיקין בקללות, לפי שאין אומרים ברכה על הפורעניות, ומהאי טעמא נמי אין מברכין על מים אחרונים, לפי שבאים משום מלח סדומית ואין לברך על הפורענות" ע"ש, ומוזה, שבדברים שבאים משום סכנה, זה שאין מברכים עליהם אינו משום שחסר בשם מצוה שלהם, אלא שכך הוא הדין בהל' ברכות שאין מברכים על הפורענות.

ובזה מובן המשך הדברים שכתב הרמב"ם באותה הלכה: "ולפיכך חייב אדם להזהר בהן ביותר", ובכס"מ כתב שהוא מהגמ' דחמירא סכנתא מאיסורא, ולכאורה היצ"ל בהלכה נפרדת וצ"ע. ולהנ"ל י"ל שבא להורות לנו שכל הדין הוא משום לתא דסכנה, ועל כן הוסיף כאן ובחדא מחתא, את הדין "חמירא סכנתא מאיסורא", ד"סכנתא" ו"איסורא" שני גדרים הם.

[ומ"מ לא תקשי ממש"כ הרמב"ם "הא למה זה דומה, למי שסינן את המים ואחר כך שתה, בלילה, מפני סכנת עלוקה, שאינו מברך וציונו לסנן את המים", ונתבאר למעלה בכוונתו שאין זה שם של מצוה, כי כך דרכו של הרמב"ם ז"ל לכתוב ב' טעמים כאחד, ובא לומר, שאפילו אם היה דין לברך גם על דבר שהוא משום סכנה, הרי כאן לא היו מברכים גם מטעם אחר שאין לו שם וחפץ של מצוה, ועצ"ע].

וי"ל שלכן על הקושיא הנ"ל שב"פרי מגדים", התירוץ הנ"ל הוא השני, אבל תירוצו הראשון הוא: "וצריך לומר דמעקה אף על פי שהוא משום סכנה אינו בבירור שמא יודע שיפול הנופל והוה מצות עשה משום הכי מברכין עליו", ולפי תירוץ זה לא סבירא לן כחילוק הנ"ל שבדברי האחרונים, ועי' גם בשו"ת "לבושי מרדכי" או"ח ח"א סי' ג' שהביא נמי קושיא זו ותירץ באופנים אחרים, ועצ"ע.

ו. [ובדברי ה"מנחת חינוך" יש להסתפק בכוונתו בענין זה, דז"ל במצוה תקמ"ו: "והנה לפי מה שכתבתי דמצוה זו היא מצות עשה ככל המצוות, כציצית ודומיה, וכן מבואר בדברי הר"מ בפ"א מברכות ה"ד שכתב דכל דבר שהוא אסור מפני הסכנה אין מברכין וכו', ובה' י"ב-י"ג כתב דעל עשיית מעקה אם עשה לעצמו מברך לעשות מעקה ואם עשה מעקה לאחרים מברך על עשיית מעקה וכו' ע"ש, חזינן דהיא מצות עשה ככל מצות התורה" עכ"ד, ולכאורה כדי להוכיח שעשיית מעקה היא מצוה ככל המצוות, הרי די היה לו במה שציין להלכה יב-יג שמברכים על עשיית מעקה, ולמה הקדים לזה את מה שכתב בה"ד דכל דבר שהוא אסור מפני הסכנה אין מברכין", שמצד אחד נראה שהבין כהני אחרונים ז"ל, דבה"ד כיון שהוא

משום סכנה אין מברכים דלא הוי בגדר מצוה, ומ"מ ס"ל להרמב"ם שמברכים על מעקה כי הוא מצוה מן התורה, אבל מאידך אם כך ס"ל מה ראה לציין לה"ד והרי דינו שונה לגמרי, ובדבריו אינו עוסק כלל בנידון חיוב הברכה, אלא בכך שעשיית מעקה הוי מצוה, ולהלן יבואר יותר בע"ה].

ב.

ז. עד כאן בענין קושיית ה"לקוטי שיחות". אולם תירוצו של רבינו ש"ועשית מעקה לגגך" ו"ולא תשים דמים בביתך" הן שתי מצוות נפרדות, הרי צריך ביאור רב, ולכאורה צע"ג, שהרי בהכרח טעם המצוה הוא כמפורש בתורה "כי יפול הנופל ממנו", שהוא מוסב גם על "ועשית לגגך", ואיך אפשר לומר שנצטוונו בעשיית מעקה משום ענין אחר לגמרי שאינו קשור ב"כי יפול הנופל", שאם כן מה טעם נאמרו העשה והל"ת יחד, ולא מיבעי לדעת הרמב"ן בקידושין ל"ד ע"א, וכ"ה דעת הריטב"א שם, שהלאו בא "לחזק העשה" ודאי הוא ש"ולא תשים דמים" בא כטעם לעשה של "ועשית מעקה לגגך", אלא שאפילו לדעת הרמב"ם, הרי צריך ביאור כיצד ניתן לומר דבר כזה, ולכאורה צ"ע.

וגם מה ראייה היא מזה שדרשו בספרי ועשית מעקה לגגך זו מצות עשה ולא תשים דמים בביתך זו מצות לא תעשה, והרי בכ"כ מצוות כך הוא, שיש בהם גם מ"ע וגם מל"ת, וכמפורש בחינוך ובמנ"ח בכ"ד, וצ"ע.

גם לכאורה איפכא משמע בדברי התוס' בקידושין ל"ד ע"א. שאמרו שם בגמרא: "ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא, מזוזה מעקה אבידה ושילוח הקן כו'", והקשו בתוס' ד"ה מעקה: "תימה לרבי, בכל הני כתיב לאו, במעקה כתיב לא תשים דמים בביתך, אע"ג דמוקינן ליה למגדל כלב רע וסולם רעוע דהיינו שימה בידים, מ"מ אתי נמי למעקה, דהא דריש בספרי ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים בביתך זו מצות לא תעשה כו', וא"כ איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא, והא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, ואומר ר"י, דבכולהו משכחת עשה בלא לאו, במעקה אין שייך לא תשים דמים אלא בבונה בית מתחילה על מנת שלא לעשות מעקה, אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנאו נמלך או שעשה ונפל, אין שם אלא עשה דועשית מעקה ואז נשים פטורות",

ולדברי רבינו, מה הוכיחו התוס' מהספרי, הרי אדרבה מהספרי משמע שאין העשה והל"ת קשורים זה בזה כלל, ש"ועשית מעקה לגגך" הוא ענין לעצמו ו"ולא תשים דמים בביתך" הוא ענין לעצמו, וא"כ למה באמת לא נפרש את "לא תשים דמים בביתך" בשימה בידים דוקא, וכגון מעמיד סולם רעוע או מגדל כלב רע, אבל

באינו עושה מעקה באמת לא עבר על הלאו הזה, ולפי זה הרי קושיית התוס' תהא מסולקת מעיקרא, שבאמת לכן הוצרכו בגמרא לומר שמעקה היא מ"ע שאין הזמן גרמא לחייב נשים, כי בכה"ג אין בה הלאו, ועוד, שלפי פירוש זה ב"לקוטי שיחות" הרי לא היו צריכים התוס' לאותו חידוש בתירוצם, ש"אם היה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנאו נמלך אין שם עשה ואז נשים פטורות", שהרי זהו חידוש גדול וכשלעצמו דורש ביאור (עי' ב"עצמות יוסף" שם ועוד), ולהנ"ל הרי פשוט מאוד ש"ולא תשים דמים" אלא בשימה בידים אבל באינו עושה מעקה, מבטל עשה אבל אינו עובר על לאו, - ובע"כ שפשוט להתוס' ז"ל "דהא דריש בספרי ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים בביתך זו מצות לא תעשה", היינו לומר שהלאו ד"לא תשים דמים" ודאי קשור ל"ועשית מעקה לגגך"

וואמנם הרמב"ם בודאי דלא ס"ל כהתוס' הנ"ל, שהרי כתב בפ"א מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ג: "וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה", ומשמע שבכל ענין הוא מדלא חילק, וצ"ע במה נחלקו-

[והרמב"ן בקידושין שם, וכ"ה בריטב"א שם בשמו, תירץ את קושיית התוס' הנ"ל: "דבהני אע"ג דאית בהו לא תעשה, אין העיקר אלא בעשה שבהם, ולא אתי הל"ת אלא לקיומי' דעשה, דבמעקה כתיב ועשית מעקה לגגך ובו הרצון והכוונה, ואחר כך ולא תשים דמים בביתך, כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו", ובודאי שלפי דבריו ז"ל אי אפשר לומר שהעשה והל"ת שני ענינים הם, כי אדרבה, כל הלאו אינו לחזק העשה, ברם בלקו"ש הרי מדבר בשיטת הרמב"ם שבהכרח אין לא תשים דמים טעם לועשית מעקה, וזה לשיטת הרמב"ם בסהמ"צ שרש ה', אבל הרמב"ן שם הרי משיג על הרמב"ם בזה עי"ש].

ח. והנראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם ריש פ"א מהל' רוצח ושמירת נפש: "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו, והוא שיהיה בית דירה, אבל בית האוצרות ובית הבקר וכיוצא בהן אינו זקוק לו, וכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המעקה", ובהלכה ג': "וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר: ולא תשים דמים בביתך, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה", ובה"ד: "אחד הגג ואחד כל דגבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו כו' חייב לעשות חוליא גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כיסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות, וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולישמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר: השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים".

והנה במה שכתב הרמב"ם בסוף ה"ד, ש"כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מ"ע להסירו כו' ואם לא הסיר והניח המכשולות כו' ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים", יש להסתפק, באיזו מצות עשה מיירי, ב"ועשית מעקה לגגך" או במ"ע ד"השמר לך ושמור נפשך", ונחלקו בזה אחרונים, שה"העמק שאלה" על השאלות סי' קמ"ה אות י"ז, כתב שנתכוין הרמב"ם למ"ע ד"השמר לך ושמור נפשך", אבל ה"דבר אברהם" ח"א סי' ל"ז אות ג' חלק עליו וכתב שנתכוין הרמב"ם למ"ע ד"ועשית מעקה לגגך", שהרי כתב הרמב"ם בהמשך דבריו "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה", ושכן מפורש ומדויק בחינוך שגם בור נכלל ב"גגך", ולכן העלה שצריך לברך גם על כיסוי בור עי"ש.

והאמת שמתוך דקדוק לשון הרמב"ם משמע להדיא, דלא כה"דבר אברהם", דהנה יעויין בלשון החינוך במצוה תקמ"ו: "מצות מעקה, להסיר המכשולים והגגים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר ועשית מעקה לגגך, והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא יתכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, וזה שהזכיר הכתוב "לגגך" דיבר הכתוב הוה, ולשון ספרי: ועשית מעקה מצות עשה", וסיים: "ומניח גגו או בורו בלי מעקה ביטל עשה זו (ועשית מעקה) וגם עבר על לאו דלא תשים דמים בביתך".

והמעין יבחן שהחינוך שינה מלשון הרמב"ם: א. שהרמב"ם בתחילת דבריו הזכיר רק "מעקה" לענין העשה דועשית מעקה לגגך, וענין שאר המכשולות כתב בה"ד. ב. בסיום ה"ד כתב "וכל המניח גגו" ולא הזכיר בורו. ג. גבי מכשולות כתב "ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים", [ואם היה מתכוין לעשה של ועשית מעקה לגגך, לא היה צריך גם להזכיר "לא תשים דמים"].

אבל החינוך: א. כלל מיד בתחילת דבריו: "מצות מעקה להסיר המכשולים כו'". ב. כתב שהכתוב הזכיר מעקה לגגך כי "דיבר הכתוב בהווה", והיינו שבמעקה נתכוונה תורה לכל סוגי המכשולות. ג. סיים "ומניח גגו ובורו", וברור הדבר שיש מחלוקת בין הרמב"ם ובין החינוך.

וראיה מוכרחת היא, מזה שבהלכה א' כתב "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך, והוא שיהיה בית דירה כו, ופירט כל הדינים שבבית החייב במעקה, ורק בהלכה ד' כתב: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה", ומדלא כללם כאחד וגם הפסיק ביניהם בהלכות אחרות, משמע דס"ל שיש בגג עצמו שני דינים, אחד דין "ועשית מעקה לגגך" שהוא אכן דין לעצמו, ועוד יש

בעשיית מעקה שהוא מדין הסרת כל מכשול והוא משום הלאו דלא תשים דמים, וכדיבואר.

ט. ובביאור הענין נראה, דהנה מה שכתב הרמב"ם "וכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המעקה", מקורו בסוכה ג' ע"ב: "אמר מר פטור מן המזוזה ומן המעקה ואין מטמא בנגעים ואינו נחלט בבתי ערי חומה ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה, מאי טעמא ד"בית" כתיב בהו בכולהו", ולכאורה תמוה מה איכפת לן שהבית אין בו ד' על ד', הרי סוף סוף יש בו משום מכשול ועל כן הוא מחוייב להסירו, [גם בשו"ע רבינו הל' שמירת גוף ונפש ס"א כתב: "וכל בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור מפני שאינו ראוי לדירה ואין שם בית עליו", ולכאורה צע"ג מה ענין שם בית ושם דירה לחיוב המעקה שהוא מפני הסכנה].

ומשום תמיהה זו כתבו באמת אחרונים לחדש: "שגג הבית אינו מכשול במציאות, ושונה גג מבור ברשות הרבים. בור ברה"ר הוא מכשול במציאות, מפני שהבור נמצא במקום הילוך הרבים, מאידך, הגג אינו נמצא במקום דריסת הרגל, ואינו איפוא מכשול במציאות ולפיכך אין הבעלים חייבין בשמירתו, רק כאשר חל העשה של מעקה נקבעה על ידו חלות השם של מכשול על הגג מפני גזירת הכתוב מיוחדת, ואז חל גם הלאו של אי סילוק המכשולות, אולם כשאין עשה ליכא לאו, ולכן הבעלים של פחות מדע"ד פטורים לגמרי ממעקה ומשמירת הגג" (הגרי"ד סולובייצק ז"ל בספרו "רשימות שיעורים" על סוכה).

וכיוצא בזה: "דבית באמת אין בו סכנה כל כך, דכל שעולה על הגג דרכו להזהר, ועל כן לא מתחייב במעקה משום דין סכנה גרידא, אלא שזהו חידוש דין שחידשה התורה לחייב גם בית במעקה ולחוש לסיבת נפילה, וכיון שהוא חידוש נתנה התורה בזה תנאים דדוקא שיהיה לו דין בית ושיהיה בית דירה" ("עמק ברכה" חול המועד, ועי"ש שביאר בזה הא דבחוה"מ אין לעשות מעקה מעשה אומן ולא חשיב מעשה אומן).

וכיוצא בזה: "דבאמת אין כאן גרם סכנה, שהרי הו"ל (לעולה על הגג) להזהר, וכמו בקרנא דעצרי שהיה לו להתבונן בדרכים בב"ק דף כ"ז. אלא דכיון שחייבתו תורה בעשיית מעקה הו"ל עשיית הבית שימה בידיה של גרם סכנה" (הג"ר ראובן גרוזובסקי ז"ל, ועי' גם בשו"ת "לבושי מרדכי" או"ח סי' ג' שהיה מקום לומר שפועל שעולה על הגג לתקן ומקבל שכרו הי"ל להזהר עי"ש).

ולכאורה דחוקים הדברים במחכ"ת, שסוף סוף זיל בתר טעמא, שכל ענין המעקה הוא משום למנוע הסכנה, ומה הוא קשור לדין "בית" ושיהא לו ד' אמות

על ד' אמות, ומה טעם לומר שיש כאן חידוש תורה שאפילו במקום שאין כ"כ חשש סכנה צריך לעשות מעקה, ובתנאים מיוחדים, וצ"ע.

י. ואמנם יסוד הדברים נמצא ב"כסף משנה" בתחילת הפרק, שהקשה על הרמב"ם שפטר בית האוצרות ממעקה: "יש לתמוה על זה דהא תניא בסיפרי: "אין לי אלא בית, מנין הבונה בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות, תלמוד לומר: לא תשים דמים בביתך, יכול אף בונה בית שער אכסדרא ומרפסת, תלמוד לומר בית, מה בית מיוחד שהוא בית דירה יצאו אלו שאינם בית דירה, וכן כתבה סמ"ג (מ"ע ע"ט), הרי דבית הבקר ובית האוצרות חייב, והיאך פטר רבינו, ואפשר שטעמו משום דבפ"ק דיומא, לענין מזוזה, אמרינן דהני תנאי היא, ותנא דסיפרי סבר כמאן דמחייב, ורבינו בהל' מזוזה (פ"ו ה"ז) פוסק כמאן דפטר", וב"דבר אברהם" ח"א סי' ל"ז אות ד' הקשה: "והוא תימא שמדמה ה"כסף משנה" מעקה למזוזה, והרי גם בבורות שיחין חייב במעקה אף על פי שאינו משתמש בבורות או בקרקע שעל גבי דירה ובמזוזה ודאי פטור, הרי נראה דשאני מעקה ממזוזה, דבמזוזה צריך שישתמש בדירת בית דוקא ובמעקה לא בעינן כלל שידור כדירת בית, ולא קפדה תורה רק אמקום שבני אדם הולכין ושכיחא היזקא ולכן גם בורות דשכיח גבייהו היזקא חייב במעקה, ואם כן מה זה ענין לחלות חיוב מעקה דבית האוצרות ובית הבקר בחיוב מזוזה", ולכאורה הרי הכס"מ לקח זאת מן הגמ' דסוכה הנ"ל, אבל הקושיא בעינה עומדת, דמה שייך לומר שהמעקה תלוי בדין בית, ועי"ש ב"דבר אברהם" שכתב בדרך אחרת, שגם בבורות חייב במעקה וכו', וכבר כתבנו לעיל שלשון הרמב"ם אינו מסכים לזה, וצ"ע.

י"א. והנראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ח: "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון, כיצד: העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אקב"ו לעשות סוכה או לולב כו' מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב כו', אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אקב"ו לעשות מעקה, וכן כל כיוצא בזה".

וצ"ע מה זה שתפס הדוגמא של "מעקה" מכל המצוות שאין אחריהן ציווי אחר, ועי' ברבינו מנוח שיש עד"ז שחיטה כיסוי הדם וכיו"ב, ואם כן למה נקט הרמב"ם המצוה האחת של מעקה, וב"אור שמח" עמד על זה, וכתב: "פירוש, אף על גב דעשייתה כשרה ע"י עו"ג מ"מ מברך, עי' מנחות דף מ"ב עכ"ד, ולא זכיתי להבין, שהרי זה שעל מעקה מברך, כבר כתב הרמב"ם לעיל בהלכה ב', ובהלכה זו לא בא

לכתוב את עיקר הדין שמעקה חייב בברכה, אלא זאת שדין המעקה שונה משאר מצוות שעשייתן אינן גמר חיובן, וצ"ע כנ"ל למה תפס מעקה, והרי באותה הלכה לגבי מצוות שיש בהן ציווי אחר ואין מברכים, מנה הרמב"ם כמה וכמה מצוות, ובהכרח לומר שהיתה איוושה סברא לומר שדין המעקה צ"ל דומה למצוות שאין עשייתן גמר חיובן, ואין מברכים עליה, ועל זה הוצרך לכתוב שאין הדבר כן וצ"ע.

ופלא נפלא ראיתי בשו"ת "זכר יהוסף" או"ח סי' ס"ח סק"ה, שחקר בעיקר דין זה אם מעקה צריך ברכה ושנחלקו בזה הראשונים, ובהמשך כתב וז"ל: "ובעיקר החקירה מעשיית מעקה נ"ל לחלק דלא צריך לברך על הסרת נזק מזולתו, אף דהוה בגדר ל"ת שמחוייב לשמור מהסכנה דלא תשים דמים בבייתך, מכל מקום אין עשיית המעקה גוף המצוה, דנשלם כשאחרים מהלכין עליו, וזולתו לא חלה המצוה כלל, ודמי להא דמנחות מ"ב דאין בעשייתה גמר מצוה, ולא דמי לשחיטה וטבילה כו" עי"ש, ופלא גדול הוא שגאון וגדול הבקאים בדורו, נעלמו ממנו לפי שעה דברי הרמב"ם בענין זה עצמו, שלא רק שכתב שמעקה חייבת במזוזה, אלא גם כתב שהמעקה מצוותה גמר חיובה וצ"ע.

ברם לפי דבריו, הא מוכח מיהת, שהבין הוא ז"ל שמעקה בעיקר מהותה, דומה היא למצוות שאין עשייתן גמר חיובן, הנה לפי הנחתו זו, הרי שפיר מובנים דברי הרמב"ם שהוצרך לכתוב שהמעקה מברכים עליה מיד בעשייתה, לשלול באמת אותה הסברא שמעקה אין עשייתה גמר חיובה [ובפשטות, הוא משום דס"ל להרמב"ם שמצוה שאין עשייתה גמר חיובה, פירושה שיש אחריה עוד "ציווי" ומעשה, וכפשוט במעקה אינו כן].

ואפשר שבעצם גם ה"אור שמח" ז"ל לכך נתכוין, במה שכתב שאע"ג שעשיית מעקה יכולה להיות גם ע"י גוי מ"מ מברך, היינו בשעת העשייה, והיינו שהיה מקום לומר ששאני מצות מעקה משאר מצוות שתכליתן בעצמותן, וממילא הו"ו עשייתן גמר חיובן, אבל מעקה העיקר הוא בתוצאה הנמשכת, שהעולים על הגג יישמרו מנזק, שהרי לכן ס"ל ל"מחנה אפרים" בהל' שלוחין סי' י"א, שגם כשעושה מעקה ע"י גוי מברך עי"ש, וראה גם ב"מנחת חינוך" הנ"ל, שבדבריו שם שכתב לחלוק על ה"מחנה אפרים", הוסיף: "ואינו דומה לסוכה דעשייתה אינה גמר מצוה עיין מנחות מ"ב ע"ב", ולכאורה מה רצה בהוספה זו, ונראה שנתכוין לסברא הנ"ל.

אלא שאם כן, הרי הדבר צריך ביאור למה באמת פשוט לו להרמב"ם שמברך מיד כשעושה המעקה, ולכאורה צ"ע.

י"ב. והנה ב"מנחת חינוך" שם, לאחר שכתב שמצות מעקה היא ככל המצות, כציצית ודומיה, כתב: "שוב ראיתי בספר מחנה אפרים בהלכות שלוחין בסי' י"א, שחקר אם עושה מעקה ע"י גוי אם צריך לברך, ועי"ש שכתב דעל ידי פועל נכרי בשכירות אף דאין שליחות לנכרי פועל כידו וכו', ואחר זה כתב כל היכא דאין צריך שליחות אף על ידי נכרי שפיר דמי, ומעקה אין צריך שליחות עי"ש, ולפענ"ד דצריך שליחות ככל מצוות עשה שבתורה, כך נראה ברור בס"ד".

וצ"ע שהרי סוף סוף כל דין מעקה הוא בשביל התוצאה, ואין תכליתה בעצמותה [וכבר האריכו האחרונים בכ"מ בחילוק שיש ב' סוגי המצוות, עי' ב"תורת חסד" ובמנ"ח עצמו בכ"מ ואכ"מ], והרי העיקר הוא שצריך שלא יפול הנופל ח"ו מגגו וכיו"ב, ואין מדמהו לציצית וכיו"ב.

י"ג. מאידך מצינו אכן לגדולי האחרונים ז"ל, שנקטו בפשיטות שגבי מעקה אומרים "מצוה בו יותר מבשלוחו", וזה משמע כהבנת המנ"ח, שהמצוה היא ככל המצוות, שאל"כ לא מסתבר לכאורה לומר בהם דין "מצוה בו", דיעויין בקידושין ע"י ע"א: "ההוא גברא דמנהרדעא דעל לבי מטבחיא בפומבדיתא, אמר להו הבו בישראל, אמרו ליה נטר עד דשקיל שמעיה דרב יהודה בר יחזקאל וניתיב לך כו', אזל ההוא אומניה לדינא לקמיה דרב נחמן כו', אתא אשכחיה דקעביד מעקה, אמר ליה: לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל: כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה (שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו, רש"י)? אמר ליה: פורתא דגונדריתא (היינו מעקה באחד הלשונות, רש"י) הוא דקעבידנא, אמר ליה: מי סניא מעקה דכתיב באורייתא או מחיצה דאמור רבנן (כלומר כלום מכוער ושגוי לשון תורה ולשון שאר בני אדם שאתה מדבר בעמקי שפה, ומתכוין היה רב יהודה לתופסו בדבריו לקנטרו להודיעו שלא היה לו להנשא עליו להזמינו לפניו, רש"י) כו' עיי"ש.

וכתב המהרי"ט בחידושו לקידושין שם: "וא"ת וכי מפני שהוא דבר מועט יזלזל עצמו כו' ועוד וכי לא היו עבדים ומשרתים כו', וי"ל דפורתא דגונדר היינו מעקה שהיא מצות עשה וחייב לברך עליה, ובהו אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, כדאמרינן בריש פרק האיש מקדש כו' עי"ש. גם רבינו המקנה כתב כן, ועי' גם בהגהות הר"ל: "אפשר היתה תשובתו דקעביד מעקה שהוא מצוה, ואם כן אף באדם חשוב מצוה בו יותר מבשלוחו, וז"ש פורתא כו' דמעקה סגי לה בי' טפחים גובה".

וראה גם ב"גליוני הש"ס" להגר"י ענגל ז"ל לגיטין נ"ב: "וכבר נסתפקו כזה אי שייך במצות עשיית המעקה וכה"ג דהוי רק משום הסרת הנזק, הך דמצוה בו יותר מבשלוחו, והביאו גמ' קידושין ע' א' פורתא דגונדרייתא הוא דקא עבידנא, וקיימתי בעזה"י מסברא דנפשיא" עי"ש.

הנה כתב שהספק הוא משום שהמצוה היא "משום הסרת הנזק", ולכן ס"ד לומר שלא שייך בזה "מצוה בו יותר מבשלוחו" וכנ"ל שאין תכלית המצוה בעצם עשייתה, וא"כ צ"ב למה באמת לא אמרינן האי סברא, אלא פשיטא להו לרבתינו האחרונים שיש במעקה משום מצוה בו "יותר מבשלוחו".

[ועי' בהמקנה שם שתמה למה לא הוזכר זה בשו"ע שגבי מצוה לא אמרינן שלא יעשה מלאכה בפני ג', וב"אוהלי יוסף" למס' קידושין שם כתב עליו: "ולכאורה נלע"ד דאפשר לומר שהשיבו פורתא דגונדרייתא שהוא מעקה, כדמסיק דלא הוי מלאכה, משום שאינה מלאכת אומן, כמ"ש בב"מ דף ק"א ע"ב במשנה: "אבל דבר שאינו מעשה אומן השוכר עושה" ובגמרא אמרו: "שוכר חייב לעשות לו כו' מעקה כו' (וע"ש ברש"י ד"ה מרוב כו' הדיוט מחזירה ע"ש), ומשום"ה י"ל דממילא נרמזו בלשון הפוסקים (עי' חו"מ סי' ח') שכתב לעשות מלאכה, וכי האי גוונא דפורתא לאו מלאכה היא, ויל"ע, ועי' מו"ק פ"א מ"י עושין מעקה כו' מעשה הדיוט ולא מעשה אומן, ושם בגמ' ה"ד כו' בהוציא כו' ואינו טח כו'", עי"ש.

גם ב"דברי שאול" (לבעמח"ס "שואל ומשיב") לקידושין שם כתב: "פורתא דגונדרייתא קא עבידנא, משמע דאם עושה מצוה מותר לעשות בפני ג', וצ"ע למה לא הובא ביתה יוסף בחו"מ סי' ח', ומצאתי במקנה שהעיר בזה", ועי"ש שהוכיח כן מהא דשבת קכ"ז "רבי בדנפשיה עימר" ופרש"י: "בתמיהה, וכי אורחיה דנשיא בהכי", והתוס' כתבו: "פי' כל השדה כולה" עי"ש, "ועי' גם ב"אשל אברהם" להגרא"י ניימרק ז"ל בקידושין שם ואכ"מ].

י"ד. והמוכרח מכל זה, שבאמת בהא דועשית מעקה לגגך, תרתי אית בהו: אחד, שהוא הסרת הנזק והמכשול, ובענין זה, ודאי שלא רק גג אלא כל ענין שעלול להיות ממנו מכשול, מצווה הוא להסירו, ועוד יש מצוה בעצם עשיית מעקה, והוי ככל מצוה אחרת.

והביאור בזה, שמצד הציווי "ולא תשים דמים בביתך" ודאי שהוא מחוייב, להסיר כל מכשול, וגג הבית אינו פחות מבור ובאר או מכשול אחר, אבל בשביל כך לא היה צריך למצות עשה מיוחדת "ועשית מעקה לגגך", ומזה הוא שלמד הרמב"ם ז"ל, שנתחדש לנו כאן עוד ענין במצוה זו, שעצם עשיית המעקה היא

מצוה (ולא כהבנת האחרונים ז"ל שמצות ועשית עושה חלות שם מכשול או שימה בידים וכיו"ב), ומצוה זו היא כפשטות הכתוב "ועשית מעקה לגגך", ולא אמרו "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה" אלא לענין הציווי של "ולא תשים דמים בביתך" או "השמר לך ושמור נפשך", אבל מצות עשיית מעקה היא מצוה כשלעצמה, ולכן דקדק הרמב"ם להפריד בין שני אלו, וכמוש"נ לעיל.

ולפיכך דייק הרמב"ם וכתב בהל' ברכות, גבי המצוות שיש להן ציווי אחר, שדין המעקה אינו כן, ורצה לומר, שאע"פ שיש בעשיית מעקה משום הדין הכללי של הסרת הנזק והמכשול, ומצד חלק זה במצוה, באמת היה מקום לומר שאינה דומה לשאר מצוות, וכסברת ה"זכר יהוסף" וה"אור שמח" הנ"ל, מכל מקום מצד מצות העשה עצמה של ועשית מעקה לגגך, שהיא כאמור ככל המצוות, שפיר מברך עליה מיד עם עשייתה, אף שעיקר הסרת הנזק תושלם בהמשך.

ולכן ס"ל שפיר לגדולי האחרונים, שיש במצות מעקה משום "מצוה בו יותר מבשלוחו", מצד מצות העשה של ועשית מעקה, ולא משום ענין הסרת הנזק, וזו כוונת הגר"י ענגל ז"ל הנ"ל.

ונראה שזו היא דעת ה"מנחת חינוך", שכל כך האריך להדגיש שמצות מעקה היא כמצות ציצית ודומיה, ולכן לא ס"ל כה"מחנה אפרים", וזהו שכתב שם: "וכן מבואר בדברי הר"מ פיי"א מברכות ה"ד שכתב דכל דבר שהוא אסור מפני הסכנה אין מברכין וכו', ובה' י"ב-י"ג כתב דעל עשיית מעקה אם עשה לעצמו מברך לעשות מעקה ואם עשה מעקה לאחרים מברך על עשיית מעקה וכו' עי"ש, חזינו דהיא מצות עשה ככל מצות התורה", היינו שאילו היה כל ענין המעקה הסרת הנזק והמכשול, הרי לא היה מקום לברכה, וכמושנ"ת לעיל בדברי רבינו, שדבר שאינו אלא למניעת המכשול והסכנה אין עליו ברכה כלל, אלא שיש בה במצות ועשית מעקה לגגך, משום מצות עשה כשלעצמה, ועל זה הוא דאמרינן שמברכים עליה.

ט"ו. ולהמתקת הענין יש לומר, עפ"י דבריו המחודשים של רש"י ז"ל על הפסוק "ועשית מעקה לגגך", וז"ל: "מעקה, גדר סביב לגג, ואונקלוס תרגם תקיא, כגון תיק שמשמר מה שבתוכו", ולכאורה מה רצה בזה עם דברי אונקלוס, וי"ל שרמזו כאן חידוש במצות מעקה עצמה, שאינו כגדר ומחיצה סביב הבור והבאר. אלא שהמעקה באה "לשמר מה שבתוכו". והרי המחיצה והחוליא שסביב לבור לא בא לשמר מה שיש בבור, ואדרבה בא להציל מי שיכול מבחוץ להסתכן בגללו, ונראה איפוא שרש"י יסד לנו שמצות מעקה ענינה כמו מצות מזוזה למשל, שגדרה שמירת הבית, והיינו שנוסף על היותו חלק מהציווי של הלאו והעשה של השמר

לך, להסיר כל נזק ומכשול, הרי יש במצות המעקה לגגו, משום "תיק" שבא לשמר את הבית, אף שהשמירה היא שלא יסתכן.

ונראה שזה הוא שכתב הרמב"ם ושו"ע רבינו, שבית שאין בהו דע"ד פטור מן המעקה, וכדברי הכס"מ משום שכך הוא גם לענין מזוזה.

ומעתה אולי יש לומר גם, שזהו באמת הטעם שרב נחמן לא נקט בלשון מעקה או מחיצה, אלא דוקא בלשון אחר, כי כיון שנתכוין לומר לרב יהודה שעושה בעצמו המלאכה, משום שהיא מצוה, ומצוה בו יותר מבשלוחו, אילו היה אומר לו לשון מעקה או מחיצה, היה מקנטרו שוב שאין בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ועל כן התחכם והשתמש "בעמקי שפה" לרמזו שמלבד ענין המחיצה שיש בזה, שבזה אין הגג שונה מהבור, יש בה מנצוה כשלעצמה, ועל זה הוא דאמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו.

ט"ז. אשר לפי כל הנ"ל א"ש מאוד עומק דברי רבינו, שפירש את הסיפרי "ועשית מעקה לגגך" זו מצות עשה, שמלבד הלאו דלא תשים, הרי יש גדר מיוחד של מצות עשה ב"ועשית מעקה", מלבד היותו חלק מן הציווי של הסרת הנזק, ואין זה שמוציאים את "ועשית מעקה לגגך" מפשוטו שעיקרו הוא משום "כי יפול הנופל ממנו", אלא שנתוסף בה גדר של מצות עשה לעצמה, וכנ"ל בע"ה.



אזלינן בתר הכלל או הפרטים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש (חט"ז ע' 312 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שבכ"מ בש"ס אזלי ב"ש וב"ה לשיטתם האם אזלינן בתר "הכלל" או "הפרטים", ומביא דוגמא אחת מכל סדר בש"ס, ונעתיק ב' מהם, וז"ל:

"בסדר זרעים – במס' ברכות (נא, ב) מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה בנוסח הברכה שעל האש במוצאי ש"ק:

ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. ובגמרא (שם נב, ב) מסביר מחלוקתם: "דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא" [רק (גוון) אור אחד יש באש, ולכן נוסח הברכה הוא "מאור", ל' יחיד]; "וב"ה סברי טובא נהורי

איכא בנורא, תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור (שלהבת אדומה לבנה וירקרקת – פרש"י שם). ולכן צריך לומר "מאורי" ל' רבים.

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות, והרי במציאות אנו רואים שכמה גוונים יש באור, וא"כ איך אומרים ב"ש דחדא נהורא איכא בנורא?

אלא ההסבר בזה הוא: ב"ש ס"ל שעפ"י התורה נקבעים ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכללי הנראה מיד, (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות). ושיטת ב"ה היא שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם, למרות שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' – וזה דוקא מכריע בדיני התורה.

ובזה מובן טעם מחלוקתם: הרי אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו (ברכות במשנה שם) – חיוב הברכה אינו אלא כשיכול ליהנות מהאור או כשנהנה ממנו בפועל. והנהגה היא מיד כשרואה את האור בכללות שאז אינו רואה אלא אור סתם, גוון אחד של אור ("חדא נהורא"), ולכן סוברים ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת כללות האש: מאור האש.

מה שאין כן ב"ה אזלי בשיטה, שמכיון שכשמתבונן בהאש רואה כמה מאורות, והרי בפועל ההנאה שמהאש הוא מכל גווני נהורא – לכן צ"ל נוסח הברכה: בורא מאורי האש.

בסדר נשים – במס' כתובות (טז, סע"ב ואילך. דרך ארץ רבה ספ"ו): כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (רש"י: לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה), וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה (משפטים כג, ז) מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו.

והנה פשוט שגם לב"ה אסור להגיד דבר שקר, וגם לב"ש מי שלקח מקח רע מן השוק צריך שישבחנו בעיניו (ראה תוד"ה ישבחנו שם).

וההסבר הוא שגם כאן אזלי לשיטתייהו:

לשיטת ב"ש צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, ומכיון שבכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד – כלה כמות שהיא.

וב"ה לשיטתם דס"ל שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחר התבוננות: מכיון שהחתן לקח מקח - בחר בכלה זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה (ראה סוטה מז, א: חן אשה על בעלה (ובפרש"י שם)). עכ"ל בלקו"ש.

וי"ל שכעין סברת מחלוקות ב"ש וב"ה, נחלקו גם בן עזאי ורבנן, בשבת (ה), סע"ב), דאי' שם: "המוציא מחנות (רה"י) לפלטיא (ר"ה) דרך סטיו (כרמלית), חייב. ובן עזאי פוטר". ופי' בגמ': "בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי. . רבנן דקסברי מהלך לאו כעומד דמי".

ובפשטות נחלקו, דבן עזאי ס"ל שבכל פסיעה ופסיעה האדם עומד, וממשיך ללכת, משא"כ רבנן ס"ל שאינו כן, כ"א שאין האדם עומד בכל פסיעה.

אבל דוחק לומר כן, כי לפי"ז ה"ז מחלוקת במציאות. ואף שזו מציאות שקשה לברר, מ"מ ע"י עיון בדבר יכולים לבוא לבירור האם הוא באמת עומד בכל פסיעה.

ויש מסבירים שבאמת לכו"ע המציאות היא שאכן עומד אדם בכל פסיעה, מ"מ נחלקו האם קיי"ל כאביי שאמר שעמידה נק' "הנחה" רק אם עמד לפוש, וכדאי' לעיל: "אמר אביי והוא שעמד לפוש, ממאי, מדאמר מר תוך ד' אמות עמד לפוש פטור, לכתף, חייב, חוץ לד' אמות עמד לפוש חייב, לכתף פטור" - שרבנן ס"ל כן. ולכן אף שבאמת עומד אדם בכל פסיעה, מ"מ אי"ז "הנחה", כי אינו לפוש, ובן עזאי לא ס"ל כן, כ"א גם עמד לכתף נק' "הנחה", ולכן מספיק עמידה זו להיקרא "הנחה".

אבל לא משמע כן מכל הראשונים, כ"א שכו"ע ס"ל שצ"ל עמד לפוש. [ואעפ"כ לא קשה על בן עזאי, כי פשוט שהחילוק בין עמד לפוש לעמד לכתף, אינו כמה זמן זה נמשך, כי אפ"ל עמד לפוש לזמן קצר, ואפ"ל עמד לכתף לזמן ארוך יותר, וגם אין החילוק מהי תכלית העמידה שלו, האם זהו כדי להמשיך בהליכה, או כדי לעמוד, כי גם כשעומד לפוש, הרבה פעמים התכלית היא שיוכל להמשיך בהליכה (כי עיף הוא וכיו"ב), אלא החילוק הוא האם נתכוון לעמוד, או שלא נתכוון לעמוד, כ"א עמד בהכרח, שבעמד לפוש כוונתו לעמוד (אף שתכלית העמידה אפ"ל בכדי שיוכל להמשיך בהליכה), ובעמד לכתף אין רצונו לעמוד, כ"א שמוכרח הוא בזה. ולכן אם מהלך כעומד, הרי מכיון הוא לעמוד בכל פסיעה, כי כן הוא גדר "הליכה", ובמילא בכל פעם שאדם רוצה להלך, הפירוש הוא שרוצה ומכוין לילך ולעמוד לילך ולעמוד. ובמילא ה"ז נכנס בגדר עמד לפוש].

ולכן י"ל באופן אחר: כו"ע ס"ל שבכל פסיעה ופסיעה האדם עומד, אלא שנחלקו באותן הסברות שנחלקו ב"ש וב"ה בלקו"ש דלעיל, האם אזלינו בתר

"הכלל" או בתר "הפרטים", כי בכל "הליכה" ישנם ב' פרטים: א) המצב הכללי הוא שהאדם הולך ואינו עומד, ב) כשמעיינים בפרטיות במה שנעשה, נראה שבאמת אכן בכל פסיעה ופסיעה האדם עומד, ואח"כ ממשיך ללכת, ועומד עוה"פ וממשיך ללכת וכו'.

ובזה נחלקו: בן עזאי ס"ל שבעיני הלכה מצב הפרטים גובר, ולכן נקטינן העיקר מה שהאדם עומד בכל פסיעה, ורבנן ס"ל שהמצב הכללי גובר, ולכן נקטו שלא אמרנו מהלך כעומד דמי.

ואולי י"ל שזוהי סברת הרי"ף שפסק כבן עזאי, אע"פ שיחיד ורבים הלכה כרבים, כקושיית הראשונים עליו – כי בן עזאי אזיל בשיטת ב"ה שהלכה כמותם. [אבל לאידך אין להקשות על שאר הראשונים, מדוע פסקו כרבנן נגד ב"ע, והרי ב"ע ס"ל כב"ה – כי הכוונה כאן רק לומר שמצינו סברות כאלו במחלוקת ב"ש וב"ה, אבל לא שאכן זהו שיטתם כאן. כ"א רק להביא דוגמא מהם לסברות כאלה. ופשוט שבכל מקרה ישנם עוד הרבה סניפים ופרטים, ואין מוכרח שכן יסברו בפועל ב"ש וב"ה בנדו"ד].

והנה באמת י"ל שזהו גם סברות המחלוקת בין ר"ע וחכמים לעיל (ג, א – ב), דלר"ע אמרי' "קלוטה כמי שהונחה דמי", ולרבנן "לא אמרי' קלוטה כמי שהונחה דמי" – דלכו"ע כשחפץ פורח באויר ה"ז כאילו שעשוי מנקודות נקודות, כלומר: שנעצר ומתחיל עוה"פ לפרוח, ונעצר עוה"פ ומתחיל עוה"פ לפרוח. ולפי שזה נעשה כ"כ מהר אין רואים את זה [שבעצם זהו ענין "פעולה נמשכת"], ולכן יש להביט ע"ז בב' אופנים: א) שזה המשך אחד של זריקה. ב) זהו עקירה והנחה, עקירה והנחה וכן הלאה.

וזה תלוי בהחקירה הנ"ל, האם ענין ה"כללי" גובר, או "הפרטים" גוברים: ר"ע ס"ל שהעיקר הם הפרטים, ולכן דנים את זה שנח באמצע האויר, כי סו"ס, כשמעיינים בהפרטים רואים שכ"ה, והרי זה גובר. ורבנן ס"ל שהעיקר הוא המצב הכללי, ולכן ס"ל שאין זה נק' שנח באמצע האויר, כי המצב הכללי הוא שזה פורח ולא נח.

אלא שקשה לומר שב' ענינים אלו – א) מהלך כעומד. ב) קלוטה כמי שהונחה – תלויים באותן הסברות. כי לפי"ז מי שס"ל מהלך כעומד צריך לסבור גם קלוטה כמי שהונחה, ובגמ' מפורש "ומודה בן עזאי בזורק", היינו שס"ל מהלך כעומד, ולא ס"ל קלוטה כמי שהונחה.

לאידך י"ל שגם מי שס"ל שנקטינן סברא זו בנוגע למהלך כעומד, אינו מוכרח לקבל סברא זו בקלוטה כמי שהונחה, כי י"ל שרק במהלך כעומד מסתבר לו שהפרטים גוברים, כי סו"ס העמידה שבכל פסיעה ופסיעה קרוב למציאות הגשמי הנראה לעין, משא"כ ההנחה שבכל נקודה ונקודה של הפריחה באויר רחוק מהמציאות הגשמי הנראה לעין, ולכן בזה לא נקטינן שהפרטים גוברים.



תשובה ובחירה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בלקוטי שיחות (ח"ו ע' 64 ואילך) מדבר הרבי נשיא דורנו ע"ד בחירת פרעה לעשות תשובה, ובקצרה סוכמו הדברים ב"ביאורי החומש" (הוצאת היכל מנחם – עה"פ "כי אם מאן גו" (בא י, ד)) "מלשון הכתוב משמע שמכת הארבה באה כעונש על סירובו של פרעה לדרישה הנוכחית לשלח את ישראל (ולא על סירובו בעבר).

והדבר דורש ביאור: מהי ההצדקה להענשת פרעה על סירובו להיענות לדרישה לשלח את בני ישראל – בה בשעה שבשלב זה הדבר כלל לא היה בידי, שהרי הקב"ה הכביד את לבו?

ויש לבאר זאת על-פי המבואר באגרת התשובה, שאפילו מי שנאמר בו "אין מספיקין בידו לעשות תשובה", הרי "אם דחק ונתחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה – מקבלין תשובתו":

אמנם ה' הכביד את לבו של פרעה, וניטל ממנו כוח הבחירה המאפשר לו לבחור באופן חופשי להיענות לדרישתו של הקב"ה; אך יחד עם זאת, אילו היה מתאמץ להתגבר על הכבדת הלב – עדיין היה באפשרותו לעשות תשובה, ובכך למנוע את המכות הנוספות. ומאחר שלא עשה כן – הוא נשא עדיין באשמה, והיה ראוי לעונש".

ויש להעיר, שהרי אדמו"ר הזקן כותב בסוף פרק יא דלקוטי-אמרים, ע"ד הרשע ורע לו: "אך מי שאינו מתחרט לעולם ואין באים לו הרהורי תשובה כלל נקרא רשע ורע לו, שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר בקרבו, כי גבר כל כך על הטוב, עד שנסתלק מקרבו ועומד בבחינת מקיף עליו מלמעלה. ולכן אמרו רז"ל: אכל בי עשרה שכינתא שריא".

ולכאורה פרעה מלך מצרים אחרי שעברו עליו כבר חמישה מכות ועדיין לא נכנע לבו, אינו עדיף מיהודי במדרגת רשע ורע לו. ולא מצינו שאדמו"ר הזקן יאמר שאפילו יהודי שהוא במדרגת רשע ורע לו יכול לעשות תשובה. ואפילו אם נאמר שיהודי כזה יכול לעשות תשובה, משום כח המקיף ששורה עליו, אבל לכאורה לא מצינו שיש לגוי מקיף כזה.

וכנראה שדעת רבינו שאפילו בגוי כפרעה, שלכאורה אינו עדיף מרשע ורע לו יש לו האפשרויות להתחרט ולהכניע עצמו לרצון השם.



”אדם מסויים”

הרב חיים דוד א. טיפענברון

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בלקו"ש חלק ד' עמ' 1321 הובא שם השיחה על "ניסים וברכתם", חילוקי דרגות, וסדרם מלמעלה למטה: לעצמו, לאביו, לרבו, לאדם מסויים...

וממשיך שם דנס הנעשה לאדמו"ר הריי"צ נ"ע אינו כהדרגא הנמוכה – לאדם מסויים, אלא כהדרגא העליון כמו לעצמו ממש, כי התקשרות של הנשיא עם אנשי דורו אינו של שני דברים אלא כ"א הם "גוף אחד ממש", כי אנשי הדור הם אברים פרטים ומקבלים חיותם מהנשיא שהוא הראש.

ומסיים די"ל נס הנעשה לנשיא נעלה הוא אפי' מנס הנעשה לעצמו (כמעלת הראש על שאר האברים). ועפ"ז ביאר הטעם מה שחג הגאולה י"ב וי"ג תמוז נקרא בשם "מועד המועדים", ע"ש.

והנה בדין נס שאירע ל"אדם מסויים" מביא הטור או"ח סי' רי"ח מה דאיתא בירושלמי ריש פרק הרואה "אם ה' אדם מסויים כמו יואב בן צרוי וחביריו, ואדם שנתקדש בו שם שמים כמו דניאל וחביריו צריך לברך עליו".

וכן הובא להלכה בשו"ע סי' הנ"ל סעיף ו', וראה שם במג"א ס"ק ט' דמביא מה"רמזים דמשמע דבעינן תרוייהו רבו וגם מסויים, ומסיים להלכה "ודע דהוא היפך כל הפוסקים שלא כתבו שיברך על אדם מסויים ולכן נ"ל דלא יברך דספק ברכות להקל, ועוד אפשר דבעינן דוקא כיואב שיצא טבעו בכל העולם ובעו"ה אין אנו עתה כיוצא".

ואולי מנימוק זה לא הביא אדה"ז דין של "אדם מסויים" הן בה"לוח" והן בה"סדר", "דאין אנו עתה כיוצא" וכיום אין נוהגין לברך ברכה בכגון זה.

על עצם ענין מהו הגדר של "אדם מסויים" ולמה מביאים כדוגמא דוקא "יואב בן צרוי" ראה במש"ב שם ס"ק ז' "יואב בן צרוי" שהי' מפורסם בכל ישראל לראש ולשלטון" ע"כ. וכאן הבן שואל האם דוד המלך בעצמו לא הי' שלטון ומפורסם בכל ישראל וראש לבני ישראל! וכמלך, עוד יותר, ה"ה ה"לב" של כל ישראל, וא"כ למה דוקא יואב!

וראה בבה"ל שם דכתב שדוקא יואב דיצא טבעו בכל ישראל כמו שנאמר בו "ויהי דוד עושה משפט וצדקה ויואב על הצבא", ועוד יותר בשם הע"ת דשאני יואב שהלך בשליחות של כל ישראל והרי הוא כמו שאירע לכל ישראל.

מכל זה עוד נשאר לא מובן למה כדוגמא על "אדם מסויים" מביא דוקא יואב ולא דוד המלך, וגם, מה בדיוק אירע ביואב וחביריו שעל זה נקרא "אדם מסויים" (עוד יותר מדוד מלך ישראל).

הנה מצאתי בכתבי הגאון רבי מרדכי שמואל גירונדי ס"ט¹ אב"ד דעיר פאדובה שהקשה כן להגאון רבי אברהם ריגיו אב"ד גוריצא כדלקמן:

(1) כמה קווים לדמותו של הגאון רבי מרדכי שמואל גירונדי ז"ל ועל ספרו ספר "קבוצת הכסף" שממנו הכת"י שלפננו (מתוך קובצי "אסופות וגנוזות שפתי ישנים" קובץ ח'):

משפחת גרונדי הי' אחת מן המשפחות הידועות באיטלי' כמשפחת חכמים וסופרים, חוטר רבינו עזרא גירונדי (תלמיד רבינו יצחק בן הראב"ד) הוזכר בתוס' מסכת שבוועות דף כ"ה ע"א ד"ה רב אמר, גיטין דף פ"ח ע"א ד"ה ודלמא, שם הובא הלשון "הובא בשם עזרא הנביא". וגם מזרע רבינו יונה גירונדי.

הגאון רבי מרדכי שמואל גירונדי נולד בשנת תקנ"ט לאביו הג"ר בן ציון ארי' גירונדי. כבר בילדותו למד והגה בתורה, וכבן שש עשרה שנה חיבר את חיבורו "תוכו רצוף אהבה".

בנו של רבי מרדכי שמואל, מתאר אביו: "מחצית היום הי' נושא ונותן באמונה כדי ליהנות ממעשה ידיו, ומחצית הי' לומד תורה לשמה. מתנהג בחסידות, פזר נתן לאביונים בשפע גדול, וארבעים שנה ישב בתענית, ולא לן במטה רבו בשבתות ומועדים, וכל הלילה הי' יושב בבית מדרשו. בלילה העביר שינה מעיניו ותנומה מעפעפיו כדי להתעסק בתורה ובתושי' להוציא טרף משיני הזמן ולגלות פליאות..."

הי' לו יד ושם בחכמת הח"ן כמו שכתב עליו אחד מרביני זמנו "לא ראיתי איש שיש לו יד בתורת אמת כמו הרב המקובל האלקי כמוהר"ר מרדכי שמואל בן החסיד כמוהר"ר בן ציון ארי' גירונדי.

הי' מסתפק במועט ועוותון כהלל, שלם בכל מדות שמנו חכמים, כולם עונים אחריו ואומרים קדוש, טוב לשמים וטוב לבריות, אב לאביונים, לא זו מלחבבן, מליץ בעדם אצל העשירים, ורבים השיב מעוון.

למד אצל הרב הגדול רבי יצחק רפאל פינצי (אב"ד דק"ק פאדובה בעמח"ס יפה פרי תאר עה"ת וספר פרי צדיק (שו"ת ופסקים), גם הספר "לשון אש" סיפור הבערה אשר יצאה פאדובה בעוד לילה ואין מכבה – אפיבאך תקנ"ח) תלמיד הרב הגדול רבי יצחק לאמפרונטי בעל ה"פחד יצחק", שעליו כתב "וראיתי יושר מדותיו ומעלותיו שייף עייל ושייף נפיק, עוסק באורייתא תדירא, ה' מתנהג בחסידות

בסתר ועסק בתורה לשמה, וקם קודם אשמורות, גומל חסד עם בני אינשא ולא מחזיק טיבותי' לנפשי'..".

לאחר פטירת הרב הגדול רבי יצחק רפאל פינצי, התאבק בעפר רגליהם של הרבנים הגאונים, ומזכירם בשם "מורי ורבי" ... "הדיין המצויין החכם השלם נור החסידים כמוהו"ר שבתי אהרן חיים מוריני", וכן מזכיר "מורי ורבי עטרת ראשי מוהר"ר ישראל קוניאן", וכמו כ"כ "מורי ואלופי ידיד אשר כנפשו הרב המובהק ח"ק המקובל האלקי כמוהו"ר אברהם ריגיון צוק"ל", וכן מזכיר "מורי הזקן ונשוא פנים הוא הראש לכל דבר שבקדושה עטרת תפארת שיבה חסידא ופרישא האלוף כמוהו"ר יעקב לוצאטו נר יאיר". עוד כתב על רבו האחרון "החכם הכולל הדיין המצויין כמוהו"ר מנחם עזרי' קאסטיל נובו מו"ץ בפאדובה מורי האחרון".

בשנת תקפ"ט בחרו בו אנשי פאדובה להיות מרביץ תורה בעיר להעמיד תלמידים, ובשנת תקצ"א שמוהו למ"ץ ואב"ד בעיר, וכיהן במלאכתו הקודש כעשרים ואחת שנה עד שנת פטירתו י"ג טבת תרי"ב. (כבן נ"ב שנה).

כתב הרבה ספרים וביניהם: "מירא דכיא" חי' בפרדס התורה וחי' מחכמי ורבני איטלי' בני דורו, ספר "יד מרדכי" ו"תוכו רצון אהבה", ספר "הלכות פסוקות" ב"ח בהל' שחיטה ובדיקת הריאה. ספר "דובר שלום" ב"ח, ספר "קול ששון", ספר "ליקוטי שושנים", וס' "תולדות גאוני ישראל וחכמי איטלי'". ואחרון, ספר "קבוצת הכסף" עוד בכתובים.

נקודה מעניינת הביא הג"ר אליעזר דוד פרידמאן שליט"א כשהעיר על ספרי הג"ר מרדכי שמואל "ערכם של הספרים (של רבי מרדכי שמואל גירונדי) לא יתואר בחרט ובפרט ספר הנפלא מפיהם של גדולי ישראל שעברו באיטלי' בשליחות מצוה מארה"ק, וכמה חשובות איכא למשמע מיני' בין במובן התורני בין במובן הנצחת שמם של גדולי עולם...!"

הג"ר מרדכי שמואל בספרו "תולדות גדולי ישראל וגאוני באיטלי'" מביא הרבה עדויות פרטיות על גאוני זמנו דבר נדיר שלא נשמע בלעדי, ולציין דוגמא, מה שכתב על הרי"ט אלגזי שנולד באימיר שנת תפ"ז, "ואני זכיתי להכירו ומראהו כמראה מלאך אלקים .. ועיני חסידותו ופרישותו גבהו עד למעלה .. ונפטר בנשיקה ממש!"

בסוף הספר כותב בנו בכורו הרב אפרים רפאל גירונדי שכוונת אביו בספר תולדות גדולי ישראל חי' "להקים שם המת על מלאכתו ולתת נחת רוח לנשמתו 'כאשר צוה לפני מותו' אשר אסף וקבץ ביגיעת שנים רבות להוציא מחשכה לאורה שמות רבנים נעלמו מעיני כל חי להגיד צדקת ישרים ולתת בפי כל לטובה ולברכה".

ספר שאלות ותשובות "קבוצת הכסף" הוא כמו שמתאר בהקדמתו "עלה בקב"ץ שקלא וטריא שיש לי עם רבני וגאוני הדור נר"ו על איזה ענינים ודינים ולשונות הש"ס והפוסקים אחד לדין ואחד לדבר הלכה ...". "רבני וגאוני הדור" שהמריץ להם שאלותיו וגם השיב לו מנה ומאתיים חי' הגאון רבי אברהם ריגיון, החכם הכולל מעי"ק צפת רבי מרדכי אשיאו, הגאון רבי דוד זכות ממודינא (בעמח"ס זכר דוד, כדאי להזכיר שהג"ר מרדכי שמואל גירונדי עלה יחד עם הג"ר משה זכות לאסור לגנו בעוגב בביהכ"נ, נגד שאר חכמי איטלי' שהתירו ואכ"מ על פולמוס זו, ראה אמנם מאמר מ. בנייה באסופות א' לדלעיל. גם יצא נגד אהרן חורין בענין הליכה בשבת על העגלות הנמשכות ע"י קיטור, ענין זה עלתה על הפרק בשנת תקצ"ח שפנה הג"ר דוד זכות אל הרב צבי הירש חיות, כיון שפרצו הרבה מעמי הארץ לסעת ברכבת, דאין שם חייש שמא יחתוך זמורה או שביתת בהמה, דאינם משתמשים בבעל חי אלא בקיטור, והשאלה היחידה היא בדין תחומין, ומכיון שהרכבת למעלה מ' טפחים ובעי' דלא איפשטא היא בעירובין אם יש תחומין למעלה מ', ולכן התירו לעצמם לסעת ברכבת. בדבר זה פנו גם להחת"ס, וראה בליקוטי שו"ת חת"ס סי' צ"ז וצ"ח.

הג"ר דוד זכות אב"ד מודינא נולד לערך תקל"ח בנו של רבי מזל טוב שהי' תלמידו הגדול של רבי ישמעאל הכהן ממודינא בעמח"ס זרע אמת, ונפט' בשנת תרכ"ה. הג"ר דוד קיבל תורתו מאביו וגם מדודו הג"ר שמשון חיים נחמני, נתמנה רב דקהלת מודינא בשנת תר"ט. הגאון רבי דוד חיים דיינה רויגא, הגאון רבי שם טוב אמארילאו, ועוד.

בלמדי ש"ע א"ח סי' רי"ח עם תלמידי הנעימים שאול שאלו אותי מה הוא הנס הנעשה ליואב בן צרויה שראוי לברך עליו ברכת הודאה אעפ"י שהוא יחיד ועל כי נעלם זה ממני באתי לשולחני כמעט"ת כדי שיאיר עיני בחכמתו ויבא שכמ"ה.

שואל קטן מרדכי ש גירונדי ס"ט.

*

משיב אדם הגדול בענקים זה אברהם ריגיו נר"ו ר"מ בגוריציאה יע"א.

ועל ידיעות בתחילה מהו הנס הנעשה ליואב הנה הנו במדרש ע"פ אם תשקור לי וכו' ומביאו הר"י אברבנאל וז"ל היו שני צלמים במגדל הנקרא צנור וזהו כל מכה יבوسی ויגע בצנור וכו' מה עשו ישראל הביאו אילן של ברוש וכפפו אותו וקפץ יואב ועלה לראש החומה ובקשו שם להרגו ויואב נלחם כנגדם ובאו גבורי ישראל ועזרוהו ע"כ.

ונשנה הדבר בערבות תילים בשינוי מעט וז"ל מה עשה יואב הלך והביא ברוש א' רענן וקבעו בצד החומה וכפף ראשו ואחז בא דוד וקפץ יואב על ראשו של דוד

כהסכמות לספר, הביא הסכמת הרב הכולל שליחא דרחמנא מעה"ק טברי' כמוהר"ר יחזקאל אבולעפיה, (הרב יחזקאל אליעזר אבולעפ"י שליח טברי' משני הכוללים מחכמי ספרדים ואשכנזים, דור רביעי להרב חיים אבולעפ"י ממייסדי העיר טברי' שליחותו התחיל בשנת תקפ"ז בליווארנו ונשאר עד שנת תקצ"ה, נפ' ביום ז' שבט תרי"ט (מס' שנות דור ודור)). ושליחא דרחמנא מעה"ק ירושלים כמוהר"ר שלמה אברהם זלמן, הסכמות ממוהר"ר נתן מראני מעיר פאדובה, מהגאון רבי אברהם ריגיו אב"ד גוריציאה, ממוה"ר יוסף מוטר שד"ר מעה"ק חברון שליח חברון למדינת טורקי בשנת תק"צ ובדרכו ה' בפדובה בשנת תקצ"א, והסכים על ספרי רבי מרדכי שמואל גירונדי, ואף כתב לו תשובה בהלכה. נפ' בדרך שליחותו בפיליפופולי שבבולגרי' בחודש אב תקצ"ג. נחרט על מצבתו: ה"ה החכם השלם והכולל שד"ר הנבק"ש (הנפטר בקיצור שנים) כמוהר"ר יוסף מוטר זלה"ה מתוך עיר הקודש ירושלים תובב"א, וימת יוסף וישם הארון ביום הששי עשרה לח' מנחם שנת תקצ"ג ומ"ד). מהרב הכולל דוד חיים, ומהג"ה יוסף אידלש אשכנזי אב"ד דק"ק מארקשוב (יושב בירושלים) (עלה לארץ ישראל, ובשנת תקפ"ח יצא בשליחותה, הגרמש"ג כותב עליו בספרו תולדות גדולי ישראל: "ואני זכיתי להתבסס מתורתו ומים רבים פה פאדובה, ומצאתיהו מלא תורה כרמון, בקי בנגלה ובנסתר, ושמעתי מפיו חידושים רבים המה בכתובים בחבורו הגדול לקוטי שושנים ח"א, וכתב ספרים רבים על התנ"ך ועל הגפ"ת ועל הקבלה, ולא נדפס מהרב, כי אם ספר "ברכת יוסף" פירוש נחמד וקצר על ספר יצירה, ובסופו חידושים רבים על התנ"ך ומאמרי חז"ל (שלוניקי תקצ"א) נפטר בצפת. נתן הסכמתו לספר נקודת הכסף בשנת תקפ"ח, וגם סמיכת חכמים להגרמש"ג לספרו ברכת יוסף, שנלוה עמו קונטרס לב יהושע, קצת חידו"ת מהק"ר שמשון מאסטרפולי. ומהרב המביאם לדפוס הג"ר יהושע מוסאפיה, בעמח"ס "טעם יהושע", ממהר"ר יוסף זאמירו מירושלים (אב"ד ירושלים) (ומקודם דומ"ץ בתניס (מצאצאי הרדב"ז) בעמח"ס "הון יוסף" שו"ת על שו"ע אבה"ע נדפס בליווארנו בשנת תקפ"ח, מתלמידי הג"ר מנחם מזאמוט משלוחי אר"י ז"ל למדינת רוס)).

עצם הכת"י נכתב בכתב רש"י ע"י מעתיק אלמוני עם הגהת המחבר בכת"י ספרדי (איטלקי) דבכמה מקומות מגי' על הגליון בלשון "כתב המחבר ...".

ונתלה ברוש דלג על החומה וכו' מה עשה הקב"ה קצר את החומה עד שעלה דוד אחריו נאמר ובאלקי אדלג שור ע"כ.

והנני נוטה אליו כנהר שלום נא"ה א' ריגיו ס"ט

* * *

פירוש זה שהביא בשם המדרש וכן מה שהביא מ"ערבות תילים" היא קצת שונה ממה שידוע לנו מאוצר ההגדות שבאופן זה כבש יואב עיר הבירה של העמלקים.

ועל דא שלא הביא דוד המלך כאדם מסויים" כדאי להביא מה שכתב ע"ז החיד"א בשו"ר ברכה על סי' רי"ח ס"ק א': ק"ק מדאומר בשוחר טוב מזמור י"ח מהו סלע המחלוקות, שבשעה שהיו דוד וחיילותיו עוברים על אותו מקום שנעשה לו נס בו, ה' מתחלק מחיילותיו הוא ות"ד אנשיו שהיו עמו באותו שעה. הוא והן יורדין מעל סוסייהם ומשתטחין על פניהם ונופלין על פניהם ואומרים ברוך שעשה לנו נס במקום הזה וכשה' המחנה שלו מתחלק באותו מקום מקצתן עומדים ומברכין ומקצתן עומדים ואינם מברכין לפי שלא היו עמו באותו שעה. לפיכך נקרא סלע המחלוקות.

ואם איתא דעל נס אדם מסויים צריכי כ"ע לברך מי לנו גדול ומסויים כדוד המע"ה דבימי שאול הוא המוציא והוא המביא וכבר נמשח משמואל למלך.

והגם דאמרין דאין למדין הלכה מפי מדרש הא דידן אלימא טפי דאתמר בי מדרשא דהכי הוה עובדא.

ובירשלמי אינו מבורר דין זה כל הצורך כמבואר בב"י ואחרונים.

ומהאי עובדא דדוד המע"ה דקאמר במדרש נכריע דפי' הירושלמי הוי תרתי בעינן שיהי' רבו ואדם מסויים כמ"ש הרב מג"א. וגם למ"ש המרב"ן דמתלמודין מוכח דעל נס רבו מברך תיסגי לן לומר דעל נס רבו מברך אבל על אדם מסויים נימא דלא יברך.

וי"ל דשאני דוד המע"ה דבו בפרק דאתרחיש לי ניסא רוב ישראל היו טועים שהוא מורד במלכות וחייב מיתה, ולפי דעתם ודאי אין לברך, ואע"ג דבתר הכי ניכר האמת, כיון דבעת הנס ה' פשוט לרוב ישראל דאין לברך גם אח"כ שהוברר הדבר אין לברך.

א"נ דלא ניכר שום דבר של הנס בסלע ואין לברך כי אם דוד המע"ה ואנשים דאתרחיש להו ניסא. א"נ דאין מביאים ראי' מהאי עובדא דקדים טובא לזמן דתקון אכנה"ג הברכות. ע"כ ראה שם.

והנה פירשו של החיד"א שמביא בשם ה"שוחר טוב" הוא ג"כ לא לפי ההגדה המצויה הידוע לנו, דסלע המחלוקות היינו על שם דבעודם גבורי שאול חלוקים בדיעותיהם אם מלחמת ישראל קודמת לתפיסת דוד ואנשיו, או להיפך, "ויחלק הסלע לשניים", ויהיו שאול וגיבוריו בצדו האחד ודוד ואנשיו נשארו מן העבר השני, ושאול ניצל משפיכות דמים ודוד ניצל מחרבו של שאול ולכן נקרא "סלע מחלוקות" על שם "חלוקת הסלע" עפ"י נס.

יהא דברינו ב"זאת תורת אדם מסויים" כאלו ברכנו על נס דאתרחש "לאדם מסויים"!



נגלה

דברי אדה"ז בענין הנחת חפץ על אדם למעלה מי'

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה – ישיבת "בית דוד שלמה", ניו הייווען, קאנ.

א. בשו"ע אדה"ז סי' שמז ס"ב כתב "הי' עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חברו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף עומד בארץ [דמה שחפץ המונח בידו חשיב כמונח בארץ במקום שהאדם עומד הוא משום דינא דידו בתר גופו גרירא, היינו דלא חשיב בדין "מונח" אלא מצד הגוף וממילא דחשיבא ההנחה בזה במקום הנחת הגוף, דשם הוא דחשיבא הנחת היד ג"כ וכמושנ"ת בזה במקו"א, ואף דבדינא דאגיש"א פליגי אביי ורבא, וגם להמ"ד דאגיש"א לא הוי בדין הרשות דהגוף, היינו היכא דהיד והגוף הם בשתי רשויות דמוחלקות, וכמבואר בשו"ע אדה"ז שם ס"ז "שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רה"י כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות" משא"כ היכא דידו וגופו ברשות אחד

לכו"ע אמרינן דידו בתר גופו גרירא² וחשיב בדין מונח במקום שהגוף מונח דבתר גופו גריר וכו"ל] (ואפילו אם הוא עומד ברה"ר וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי' טפחים שהוא מקום פטור הרי"ז חייב שכן הי' משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והי' הארון כולו למעלה מי' טפחים מהארץ)³.

ולהלן בס"ז שם כתב אדה"ז "ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברה"ר והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רה"ר כמוש"נ מ"מ לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה" יעוי"ש בשו"ע אדה"ז, וזהו שיטת התוס' והרשב"א בדף ה' דבפשט בעה"ב את ידו ונתן לתוך ידו של העני מיירי כשידו של העני הי' למטה מי' דוקא, דבלמעלה מי' חשיב כמקו"פ לגבי הבעה"ב, משא"כ לגבי האותו האדם עצמו וכו', וכמבואר בדברי הרשב"א דנלמד ממשא בנ"ק וכו"ל בדברי אדה"ז.

אלא דצ"ב מאי נפק"מ בזה בין לגבי אותו האדם עצמו או לגבי אחר שמניח עליו, והרי מה דחשיבא כמונח על הארץ הוא משום דידו בתר גופו גרירא, דהנחת היד חשיבא כמונחת במקום שגופו עומד וכדמתבאר בדברי אדה"ז כנ"ל, וא"כ מ"מ לא נימא כמו"כ לגבי אדם אחר שהניח על היד דחשיבא כמו שהניח למטה על הארץ מכח הא דהיד בתר גופו גרירא, ומאי נפק"מ בזה בדינא דהיד בין לגבי עצמו או לגבי אחר [והרי בדינא דאגיש"א דחשיבא כמקו"פ הרי"ז גם לגבי אחר המניח בה⁴, ומ"ש לגבי ידו למעלה מי' דחשיבא ברה"ר משום הא דבתר גופו גרירא דהוא רק לגבי עצמו ולא לגבי אחר] וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה ע"פ המתבאר בשו"ע אדה"ז בס"ז שכתב שם "העומד בפנים ופשט ידו או אחד משאר אבריו לחוץ וכו' הן מקום פטור לד"ה וכו' לענין שמותר לו להכניס לתוך ידו חפץ המונח ברה"ר שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רה"י כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות וגם אינו כרה"ר שהוא בתוכה הואיל

(2) ולהעיר משיטת רש"י לגבי הפלוגתא דשדי נופו בתר עיקרו דהוא רק כשהם בשתי רשויות אבל כשהגוף והעיקר ברשות אחד לכו"ע אמרינן דשדי נופו בתר עיקרו וכמו"ש בתוס' הרא"ש בדף ח' בשם רש"י, וכ"ה בהשלמה ומאירי בסוגיין יעוי"ש ובמה שכתבנו בזה בקור"ש שבת ח"א סי' יא יעוי"ש.

(3) דמהא דמשא בנ"ק למדים דגם בשהי' החפץ למעלה מי' דהוי מקו"פ אמרינן דחשיב כמונח למטה משום הא דבתר גופו גרירא דעומד על הארץ דלא נימא דבלמעלה מי' חשיב כברשות אחר, והו"ל כבשתי רשויות דלא אמרינן בזה דבתר גופו גריר להחשיבו כמונח בהרשות דגופו, וכמבואר בפנים בהמוסגר, ולזה למדין ממשא בנ"ק דכ"ה גם כשהחפץ למעלה מי' דלא חשיב כבשתי רשויות, דבלמעלה מי' לא הוי בשם רשות אלא העדר הרה"ר.

(4) עי' בתוס' דף ה' ד"ה בגומא ובחי' הרשב"א שם, ובשפ"א שם [ודעת השפ"א בהא דאגיש"א נראה דמפרש לה ע"ד באגד כלי שמי' אגד, וכמושנ"ת בזה במקו"א בדברי הרשב"א ושאה"ר יעוי"ש].

ואגודה בגופו ברה"י לפיכך הוא מקום פטור וכו' אבל אם הוציא חפץ בידו מרה"י אפילו אם נחה ידו תחילה באויר רה"י אי"ז חשובה הנחה במקום פטור ואם אח"כ הניח החפץ ברה"י חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עלי' ממקום אחר אבל חפץ שהי' עלי' בתחילה ברשות הזו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלוי' כאן באויר ה"ה שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה שהושתת היד אינה דומה לעמידת גופו שכשעומד לפוש עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו לפי שהגוף עצמו עומד ונח ע"ג קרקע משא"כ בהושתת יד לבדה שהיא תלוי' ונחה באויר יעוי"ש, ומקורו מדברי התוס' והרא"ש בעירובין דף כ' יעוי"ש.

דמבואר דאף דבהושיט ידו לאויר הרשות השני לא חשיבא היד בדין "מונח" כיון דתלוי באויר, דלכן לא חשיבא בזה הנחה במקו"פ גם להחפץ שבה, דליכא בזה משום הנחת היד כהנחת החפץ כיון דלא נעשה כאן הנחה בהיד, מ"מ לגבי חפץ שהונח בהיד ממקו"א שפיר חשיבא הנחה במקו"פ דאף דהיד מצ"ע לא היא בדין "מונח" מ"מ לגבי חפץ שהונח בו ממקו"א חשיבא הנחה לגבי החפץ בתוך היד [והארכנו בזה בקור"ש שבת ח"א סי' ו' יעוי"ש].

ג. ולפי"ז יש לבאר מה דחלוק הוא להך שיטה דבידו למעלה מי' בין להאדם עצמו שהי' חפץ בידו לבין אדם אחר שהניח בו חפץ ממקו"א, והוא דלגבי אותו האדם שהי' חפץ בידו הרי לא חשיבא החפץ בדין "מונח" בהיד למעלה מי' מצ"ע, דהיד לא חשיבא בדין מונח בהאוויר כיון שהיא תלוי' בהאוויר, וכל דינא ד"מונח" נעשה בזה מצד הנחת גופו על הקרקע, דהנחת גופו כהנחת חפץ דמי, ולזה חשיבא ההנחה במקום שגופו עומד, כיון דכל דינא דה"מונח" דהחפץ בזה הוא משום הנחת הגוף על הקרקע, דלכן חשיב גם החפץ כמונח על הארץ בזה, וזהו מ"ש הרשב"א שם "דהמוציא למעלה וכו' דחייב, על כרחין דוקא באדם אחד שעמד לפוש דעקירת גופו והנחת גופו כעקירת והנחת חפץ דמי" וכו', היינו דבכה"ג דהעקירה וההנחה חשיבא בזה מצד הגוף ולא מצד החפץ דנינן העקירה וההנחה מע"ג הקרקע שגופו עומד שם, משא"כ לגבי אדם אחר שהניח חפץ על היד, בזה חשיבא ההנחה דהחפץ על היד, דיש כאן דין הנחה מצד החפץ עצמו שנעקר ממקומו והונח על היד, דחשיב בזה הנחה על היד אעפ"י דהיד עצמה לא חשיבא בדין מונח דתלוי באויר וכנ"ל⁵.

(5) ולפי"ז מבואר שיטת התוס' והרשב"א אפילו נימא דהיד לא חשיבא נייחא מצ"ע דמ"מ במניח על היד ממקו"א חשיבא להנחת החפץ על היד וכמושנ"ת בפנים, וראה לעיל בס' ט' דנתבאר בדברי התוס' בדף צ"ב דהיד לא חשיבא נייחא מצ"ע, וראה בחי' הרשב"א בדף ג' שם דכתב ג"כ דהיד אין לה הנחה בפ"ע אלא ברשות שהגוף עומד שם שהיא מונחת אגב גופו יעוי"ש.

וזהו דחלוק בין האדם עצמו לאדם אחר, דהחילוק בזה הוא בדין ה"מונח" דהחפץ איפוא הוא בדין "מונח" דלגבי האדם עצמו שהי' החפץ בתחילה בידו ועומד, הנה בזה לא חשיבא החפץ בדין "מונח, על היד, כיון דלא הי' כאן מעשה דהנחה דהחפץ בהיד, וליכא דין הנחה בהיד דתלוי' באויר, וכל דין ההנחה דהחפץ בזה על היד הוא משום דבתר גופו גרידא והגוף עומד, דהנחת הגוף כהנחת החפץ דמי, דלכן חשיבא בזה הנחת החפץ על הקרקע במקום שהגוף עומד, דשם הוא מקום ההנחה דהגוף, משא"כ באדם שהניח חפץ על היד למעלה מי' דבזה חשיבא מקום הנחת החפץ על היד למעלה מי', ושם הויא מקו"פ דלכן לא מיחייב אחר המניח על היד למעלה מי' דלא חשיבא בזה "הנחה" על הארץ אלא על מקום היד למעלה מי' דהויא מקו"פ.

ד. ומאד שמחתי כשראיתי אח"כ בקו"א לאדה"ז שם באו"ק א' דמתבאר להדיא דזהו יסוד החילוק בין האדם עצמו לאדם אחר, והיינו בגדר ההנחה אי הוא משום לתא דהנחת גופו כהנחת חפץ או משום לתא דהנחת החפץ עצמו וז"ל שם בתו"ד **וע"כ צ"ל שדעת התוס' לחלק בין הנחה ממש שהונח כאן ממקום אחר ודין הנחה שע"י עמידת גופו כי גופו עומד בארץ וכן בעקירה ודו"ק, וכה"ג מבואר ברא"ש** שם הוביא והו' בתוס' בדף כ' לענין שהוא במקום אחד ופיו או ידו במקום אחר דלא חשיבא הנחה במקום פטור **אא"כ הונח שם ממקום אחר** [ועד"ז הוא באדם שהניח על היד למעלה מ'י', ממקום אחר דחשיבא הנחה על היד להוי מקו"פ] והתוס' דהכא ס"ל כן מטעמא אחרינא גם אם הם במקום אחד למעלה מעשרה [היינו דיש מקום לחלק בין ידו הפשוטה לרשות אחרת דלא חשיבא בדין מונח בהרשות דגופו משום הא דבתר גופו גרידא כיון דהרשויות מוחלקות, ולכן כשמניח בהיד חשיבא הנחה בהיד שהיא מקו"פ, משא"כ בנדו"ד בידו למעלה מ'י' דאמרינן בזה הא דבתר גופו גרידא דחשיבא כברשות אחד, וממילא חשיבא מקום הנחת היד במקום הגוף דבתר גופו גרידא, ובזה תיחשב ההנחה על היד כמונח בארץ כיון דהיד חשיבא בדין מונח בזה במקום הגוף] וכן ס"ל ג"כ לתוס' בשבת דף ה' ע"א ד"ה כאן כו' וכמו"ש המ"מ וכו' יעוי"ש בקו"א, והן הן הדברים שביארנו.

ה. ויעויין בשו"ע אדה"ז שם בסו"ס ו' שכתב "וי"א שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו, וכן שאר בעלי חיים אינם מקו"פ אפילו הם גבוהים מעשרה אלא הרי הם כקרקע רה"ר שהם עומדים עליה" וכו' יעוי"ש.

ובקור"ש שבת ח"א סי' טו הבאנו בביאור שיטת הי"מ בזה בב' אופנים: הא' כהמתבאר בתורי"ד דף קב דלא אתי עלה משום הא דמה דמונה על היד חשיבא

כמונח על הארץ במקום שהגוף עומד ומשום הא דידו בתר גופו גרידא וכן"ל, אלא משום הא דאדם ובע"ח לא נעשו בדין רשות אלא בטל להרשות שעומדים שם והוו בדין הרשות דהרה"ר אפילו בשגבוהים למעלה מעשרה יעוי"ש שהבאנו דכ"ה ג"כ שיטת התוס' בדף קב שם בתי' הא', דלפי"ז מבואר בפשוטו דאין נפק"מ בזה בין לאותו אדם או לאדם אחר שהניח על היד, כיון דעל היד לא חשיבא מקו"פ אלא דין רה"ר, והוא דין בהאדם ובע"ח דלא נעשו מקו"פ בלמעלה מי' אלא דהוו בדין הרה"ר שעומדים שם, ומדברי אדה"ז הנ"ל נראה דנקיט בזה שיטת התורי"ד וכן"ל.

ואכן מדברי הר"ם שניאור והתוס' הרא"ש בעירובין שם מתבאר דאתו עלה משום דמה שבידו חשיב כמונח על הארץ במקום שגופו עומד והוא משום דידו בתר גופו גרידא וכן"ל, וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם בפיה"מ וכמושנ"ת בזה במקו"א, ושם ביארנו דס"ל דגם באדם אחר המניח על היד חשיבא ההנחה מלכתחילה במקום שהגוף עומד יעוי"ש, וי"ל דגם הך שיטה מודה למ"ש התוס' והרא"ש בעירובין דבמניח ממקו"א על היד הפשוטה לרשות אחרת דחשיבא הנחה במקו"פ, דהו"ל הנחה בהיד אעפ"י דהיד עצמה לא חשיבא בדין נייחא וכן"ל, אלא דס"ל דחלוק הוא כשהיד פשוטה לרשות אחרת דלא חשיבא בדין "מונח" בהרשות דהגוף, משא"כ בידו למעלה מעשרה דהויא כברשות אחד דבזה חשיבא היד בדין "מונח" במקום הגוף משום הא דבתר גופו גרידא, הנה בזה כשמניח על היד חשיבא ההנחה במקום שהגוף עומד כיון דהיד הויא בדין "מונח" שם [וכמו"ש בהמוסגר לעיל בדברי הקו"א].

ומבואר לפי"ז דאיכא ג' שיטות בגדר הנחה על היד למעלה מג', שיטת התוס' והרשב"א דחלוק הוא באותו אדם דחשיבא כמונח למטה על הארץ משא"כ באדם אחר שמניח על היד דחשיבא מקום ההנחה על היד למעלה מי', שיטת הר"ם שניאור והתוס' הרא"ש והרמב"ם דגם באדם אחר חשיבא ההנחה במקום שהגוף עומד, שיטת התורי"ד דההנחה הויא על היד אלא דחשיב ברה"ר משום דבטל להרה"ר שהוא עומד בו וכו' וכמושנ"ת.



לשיטת בן עזאי במהלך כעומד

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

התוס' מביא דבירושלמי פריך על דעתי' דב"ע "אין אדם מתחייב על ד"א ברה"ר" וכו'.

ומספקא לי' לריב"א כיון דבד' אמות ברה"ר לא אמרי' מהלך כעומד דמי אע"ג דבעלמא כעומד דמי לב"ע אי חייב לב"ע אפי' עומד לפוש תוך ד' אמות אם לאו.

ועוד אם נסתפק מהו הדין לא עמד חוץ לד"א כגון שנטלה אחר מידו כו' עיי"ש.

ולכאורה פי' ספק הריב"א הוא: דהנה זה פשוט דהא דחייב במעביר ד"א ברה"ר ולא אמרינן מהלך כעומד דמי הוא חידוש.

אבל יש לחקור האם החידוש הוא בדין מהלך כעומד או בדין ד"א ברה"ר.

והיינו האם הפשט הוא דכיוון דחזינן דמעביר ד"א ברה"ר חייב, ולאידך הרי ידעינן שמהלך כעומד דמי, וא"כ חזינן דעמד לא מקרי הפסק אף בעמד ממש ואפילו עמד לפוש לא מקרי מונח שיהא הפסק בה"מעביר" ומקרי שהעביר ד"א ברה"ר וחייב.

או דילמא פשוט דבעמד לפוש שפיר מקרי הפסק בההעברה והא דחייב במעביר ולא מתחשבים בהא דמהלך כעומד הוא משום שיש חידוש בדין מהלך כעומד דמי דבד' אמות לא אמרינן מהלך כעומד אבל עומד ממש אין שייך לזה.

והיינו דב' ספיקות הריב"א הוא בבחי' את"ל והיינו דהספק ראשון הוא האם נתחדש דין במעביר ד"א – וא"כ אף בעומד לפוש יהי' חייב. או דנתחדש דין במהלך כעומד אבל עומד לפוש בתוך ד"א פשיטא דפטור.

והספק השני הוא דאת"ל דנתחדש דין במהלך כעומד והיינו דלא אמרינן מהלך כעומד בתוך ד"א א"כ יש לחקור האם חידוש זה הוא רק בתוך ד"א או שנתחדש דלענין ד"א אין דין מהלך כעומד ואפילו כדי להתחייב חוץ לד"א.

והנה בהתוס' פשוט דאם העביר ד"א ועמד לפוש חוץ פשיטא דחייב ואין מקום לחקור דליפטר דפשוט דחוץ לד' אמות שפיר אמרינן דהנחת גופו כהנחת חפץ דמי ושפיר מקרי הנחה.

ולכאורה צע"ק דלכאורה הוא כמו דלצד הב' הנ"ל דנתחדש דאין דין מהלך כעומד לענין ד"א יש ספק האם הוא רק בתוך ד"א או גם חוץ לד"א ולא יתחייב מדין מהלך כעומד.

א"כ למה א"א לחקור גם להצד הא' דבד"א לא אמרינן הנחת גופו כהנחת חפץ דמי דאולי זהו גם לענין חוץ לד"א ואפילו עמד לפוש ג"כ יהא פטור.

[דהא פשיטא דאפילו להצד דעמד לפוש תוך ד"א אינו פוטר המעביר ד"א זהו דוקא בעמד לפוש, אבל אם הניח החפץ פשיטא דפטור דאין צד לומר דמעביר פחות פחות מד"א ג"כ חייב, דמעביר ד"א ברה"ר הכוונה בבת-אחת. וא"כ לכאורה הצד דעמד לפוש בתוך ד"א חייב הפשט הוא דהנחת גופו לאו כהנחת חפץ לענין מעביר ד"א (וזהו לכאור' ה"ש ליישב" שבמהרש"א שם). וא"כ למה א"א לחקור גם האם אמרינן שעמד לפוש חוץ לד"א מחייב.]

והיינו האם אמרינן לענין ד"א הדין עמידת גופו כעמידת חפץ או לא.



שותפות בלימוד התורה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף א', כותב המחבר שמי שאי אפשר לו ללמוד תורה בעצמו יספיק לאחרים הלומדים. הרמ"א מוסיף "ותחשב לו כאילו לומד בעצמו".

ומיהו עיין דברי אדמו"ר הזקן הלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"ד)

אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן ואפילו בלימוד המביא לידי מעשה לבדו רק הלכות פסוקות לבדן אף אם יעשה תורתו קבע מחמת קוצר דעתו ונקרא בור וכמו שאמרו על פסוק אדם אחד מאלף מצאתי אלף נכנסים למקרא יוצאים מהם מאה מאה נכנסים למשנה כו' אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בוריו שהוא לימוד ההלכות בלי טעמים כמו שנתבאר למעלה וגם עתיד לשכחו אלא אם כן מתנהג במדת חסידות ואהבת התורה.

אבל מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה לקיים מה שכתוב "והגית בו יומם ולילה" בקביעות עתים ביום ובלילה בכדי ללמוד ולזכור היטב לימוד המביא לידי מעשה בלבד שהוא חובה על הכל דהיינו הלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן בלי שאלת חכם ולימוד בהגדות ומדרשים או ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה ולא שכל אנושי כמו שנתבאר למעלה.

ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה עד שיודעים הלכותיה בטעמיהן על בוריי ויהא נחשב לו כאלו למד כן בעצמו ממש ותורתם נקראת על שמו כמו שפירשו חכמים בפסוק

"שמח וזולון בצאתך ויששכר באהליך וגם יוכל למלאות מחסורי בניו ובנותיו בהרחבה קצת כדי שיוכלו בניו לעסוק בתורה כראוי ולהדריך בנותיו בדרך ישרה כמו שיתבאר בהלכות צדקה." עכ"ל

היינו, שרבינו הזקן מוסיף שהוא נחשב "כאילו למד ממש בעצמו ותורתם נקראת על שמו". וצ"ע מה כוונתו בזה.

דהנה בנוגע למעלת לימוד התורה על שאר המצוות, כותב רבינו הזקן בספר תניא קדישא פ"ה שהיחוד בין הקב"ה ובין האדם הלומד תורה הוא באין ערוך לגבי היחוד שנעשה ע"י עשיית המצוות, וז"ל: "וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות ואפי' על מצות התלויות בדבור ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור כי ע"י כל המצות שבדבור ומעשה הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה' מראשה ועד רגלה. ובידיעת התורה מלבד שהשכל מלוכש בחכמת ה' הנה גם חכמת ה' בקרבו מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרד"ס".

וכן עיין בפרק כג שם "ומאחר שרצון העליון המיוחד בא"ס ב"ה בתכלית היחוד הוא בגילוי לגמרי ולא בהסתר פנים כלל וכלל בנפש האלהית ולבושיה הפנימים שהם מחשבתה ודבורה באותה שעה שהאדם עוסק בדברי תורה הרי גם הנפש ולבושיה אלו מיוחדים ממש בא"ס ב"ה באותה שעה בתכלית היחוד כיחוד דבורו ומחשבתו של הקב"ה במהותו ועצמותו כנ"ל".

ולכאורה מדבריו משמע שזה שייך רק במי שמתאחד בתורה ע"י עמלו בתורה ולא ע"י שמחזיק ת"ח במקומו. ולהעיר מדברי רבינו הזקן בתניא (חלק אגרת הקודש, סימן כג) שהוא מחלק בין קביעת שכר עבור מי שלומד תורה ביחידות להשראת השכינה, ששורה רק ללומדים תורה בעשרה, "וההפרש בין השראה לקביעות שכר מובן למביני בינה כו'". ולכאורה דעת המחבר והרמ"א כאן שהשותפות בין יששכר וזבולון שייכת רק לעניני שכר, ולא לענין אחר. אבל צ"ע מה כוונת רבינו במה שהוא כותב "שנחשב כאילו למד ממש בעצמו", מכיון שלכאורה אי אפשר להגיע ליחוד עליון זה של לימוד התורה אם אינו לומד בעצמו.

וי"ל בדוחק שכוונתו למה שהוא אומר מיד אחרי זה "ותורתו נקראת על שמו כו'", ועיין בהקדמת ספר "שם עולם" להר"ר מרגליות ז"ל, שהוא מבאר באריכות הזכות הגדול כשמאמר בדברי תורה נקראת על שם פלוני בן פלוני.



ידו הפשוטה לרשות אחרת*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בירור כמה ספיקות בדין הוצאה ע"י שתי ידיו הפשוטות לרשות אחרת

א. יש להסתפק מהו הדין במי שהשתמש בשתי ידיו הפשוטות לרשות אחרת להוציא משם חפץ ולהכניסו לרשותו, והספק היא בשלשה אופנים: 1. כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז נתנו הוא עצמו מידו זו לידו השנייה, והכניסו; 2. כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז לקחו הוא עצמו עם ידו השנייה מידו הראשונה, והכניסו; 3. כשהוא עקר את החפץ ממקומו עם ידו הראשונה, ואז נתנו לתוך ידו השנייה, והכניסו.

דהנה במשנתנו בריש מכילתין מבואר דכשפשט ידו לרשות שנייה, ומישהו הכניס החפץ לידו, ואז הכניס את ידו לרשותו, דה"ה פטור, דלא נחשב שעשה מלאכה שלימה. והשאלה היא במקרים אלו, האם יש להם אותו חיסרון כבדין זה של המשנה או לא. ומובן א"כ, דבכדי לענות על שאלות אלו צריכים לעיין בביאור ה'פטור' של המשנה, בכדי לדעת איך להתאימו למקרים אלו.

ב. והנה אדה"ז בשלחנו (סימן שמ"ז ס"ז) מביא ומבאר שתי השיטות בביאור דין זה של ידו הפשוטה לרשות שנייה, אשר יסודם היא פלוגתת אב"י ורבא אי אגד יד שמיא אגד או לא (כמו שמצויין בהמ"מ שעל הגליון), ויש לדון בשאלות הנ"ל לפי כל שיטה בנפרד.

וז"ל: "העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ .. הן מקום פטור .. שאין ידו נגדרת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד, לפיכך הוא מקום פטור .."

אבל אם הוציא חפץ בידו מרשות היחיד אפילו אם נחה ידו תחלה באויר רשות הרבים אין זה חשוב הנחה במקום פטור ואם אח"כ הניח החפץ ברשות הרבים חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה ..

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה, לגאולה וישועה.)

ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת.

[הגה"ה: "ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור אף על פי שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר"] עכ"ל.

ועכ"פ נתבאר בדבריו דלשיטה ראשונה – דאגד יד שמיה אגד – הרי דין ידו כשהיא ברשות שנייה, הוה כמקום פטור, ואילו לשיטה שנייה – דלאו שמיה אגד – ה"ה כאותה רשות שנמצא בה.

ונתבאר ג"כ דלפי שתי השיטות הרי "הנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר", אבל לא עבור חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות הראשונה.

והנה מקור סברא זו דיש חילוק בין חפץ שמונח כבר בידו הפשוטה לרשות אחרת (דלא נחשב הנחה עבורו) לחפץ שמניחים על ידו ממקום אחר, הוא בתוספות ורא"ש בעירובין (תוספות בדף כ, ורא"ש בפ"י, כמצויין בהמ"מ). ובתוספות שם מבואר ג"כ (וכ"ה בק"נ על הרא"ש שם), דכשמניחו מידו אחד על ידו השנייה, נחשב כמו שהונח על ידו ממקום אחר, והיינו דנחשב למונח שם (עיי"ש).

ועפכ"ז נבא לדון בספיקות הנ"ל לפי שתי השיטות בנפרד.

ג. להשיטה דאגד יד שמיה אגד, וא"כ הוה ידו הפשוטה לרשות שנייה 'מקום פטור':

1. כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז נתנו הוא עצמו מידו זה לידו השנייה, והכניסו; לכאורה פשוט דהוא פטור דהא גם כשהי' בידו הראשונה וגם כשהי' בידו השניה הי' מונח במקום פטור, דהא גם בידו הראשונה וגם בידו השנייה, הרי הונחה בידו 'ממקום אחר' (כמשנ"ת שהנחה מיד ליד נחשב להנחה ממקום אחר), ונמצא דהי' הנחה במק"פ באמצע שינוי הרשות.

2. כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז לקחו הוא עצמו עם ידו השנייה מידו הראשונה, והכניסו; גם כאן צ"ל פטור דהרי כשהונח בידו הראשונה כבר נחשב

למונח במקום פטור, ושוב הרי העקירה משם ע"י ידו השנייה לא הוה אלא עקירה ממקו"פ, וא"א שיתחייב ע"ז.

3. כשהוא עקר את החפץ ממקומו עם ידו הראשונה, ואז נתנו לתוך ידו השנייה, והכניסו; גם כאן צ"ל פטור, דאע"פ שבידו הראשונה לא ה' הנחה במקו"פ (דהרי הוא עקר עם יד זה ושוב לא הונח בו ממקום אחר), מ"מ כאשר נתנו לידו השנייה נהי' כאן הנחה במקו"פ, ושוב א"א להתחייב ע"י ההוצאה (או הכנסה מרשות זו).

ואילו לשיטה השנייה – דאגד יד לאו שמיה אגד – וא"כ הוה ידו הפשוטה לרשות שנייה כאותה רשות:

1. כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז נתנו הוא עצמו מידו זה לידו השנייה, והכניסו; לכאורה זה פשוט שהוא פטור, דלעולם לא נעשה כאן מעשה של עקירה על ידו.

2. כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז לקחו הוא עצמו עם ידו השנייה מידו הראשונה, והכניסו; לכאורה כאן צ"ל חייב, דהרי הוא עשה מעשה של עקירה נכונה, ועשאו מתוך ידו שנחשב למונח באותו רשות כנ"ל, וא"כ לכאורה אין כאן שום חיסרון בעקירה זו, ויתחייב עליה כאשר מכניסו לרשותו ומניחו!

3. כשהוא עקר את החפץ ממקומו עם ידו הראשונה, ואז נתנו לתוך ידו השנייה, והכניסו; לכאורה כאן צ"ל פטור, דאע"פ שעשה מעשה נכונה של עקירה כשעקר החפץ בידו הראשונה, אבל אחרי שהניחו בידו השנייה, והרי הנחה זו חשובה הנחה מאחר שבא ממקום אחר (אשר ידו השני נחשב מקום אחר כנ"ל מתוספות), שוב הרי הוא מונח בידו השנייה בשלימות והר"ז מבטל את עקירה הראשונה, ועכשיו כאשר עוקר ידו השנייה ומכניסו הר"ז ככל מקרה שהכניס משהו שבידו שהונח שם מקודם, דפטור ע"ז כמו שמפורש במשנה.

ועכ"פ זכינו לדין שלמ"ד דאגד יש שמיה אגד ה"ה פטור בכל מקרים הנ"ל, ואילו למ"ד דלאו שמיה אגד הרי במקרה שעקר עם ידו שנייה מידו ראשונה צ"ל חייב לכאורה, ואילו בשאר המקרים הרי גם לדידיה צ"ל פטור.

שקו"ט ע"פ הנ"ל בכמה מדברי הראשונים בסוגיין דקיבל מי גשמים

ד. והנה גרסינן בגמרא (ה,א - ב) "אמר רבי אבין אמר רבי יוחנן, הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא, חייב. מתקיף לה רבי זירא, מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים, איהו לא עביד עקירה. לא תימא קיבל אלא קלט. והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה, וליכא .. אלא אמר רבא, כגון שקלט מעל גבי גומא .. מהו דתימא מים על גבי מים לאו הנחה הוא, קא משמע לן".

ובביאור הקס"ד ש'קלט' המים מרשות חבירו, כתב רש"י "השתא סלקא דעתך כשהיה הקילוח יורד הכה בידו אחת וקבלו בחברתה, דעבד ליה עקירה".

וראיתי מסתפקים האם הכוונה היא ששתי הידיים פשוטות לחצר חבירו, ושם "הכה בידו אחת וקבלו בחברתה", ואח"כ הוציאו (עם ידו השנייה) והניחו; או שרק ידו אחת פשוטה לחצר חבירו, ועם אותו יד הכה במים, והוציאם ע"י הכאה זו מהחצר, וקבלו בידו השניה שנמצא איתו ברה"ר, וזהו ההנחה. ולכאורה בלשונו של רש"י אין הכרע בדבר לכאן או לכאן.

אמנם אם נכונים הדברים דלעיל, נמצינו למדים גם הפירוש בדברי רש"י הללו; דהרי ציור זה הוה באמת ציור השלישי דלעיל – שעקר את החפץ ממקומו עם ידו הראשונה, ואז נתנו לתוך ידו השנייה, והכניסו – ולפמשנ"ת נמצא דבמקרה זה ה' צ"ל פטור על ההוצאה לכל הדיעות (לא מיביעא למ"ד דאגד יד שמיא אגד, משום דהונח במקו"פ, אלא אפילו למ"ד דלא שמיא אגד, משום דההנחה בידו השניה היתה מבטלת עקירה הראשונה שע"י ידו הראשון).

וע"כ דהפירוש הוא כאופן השני, דהכה המים עם ידו האחת וע"י הכאה זו הוציאם מאותה רשות והונחו בידו השנייה שברה"ר (וכן פירש ב'ארטסקרול').

ה. והנה יעויין במאירי בפירוש סוגיא זו, אחרי אשר מביא ה'פטור' במקרה ש'קלט' המים כו' ממשיך: "ואפילו קבלם בידו אחת ועירם לתוך ידו האחרת והוציא, ראיתי לתלמידי חכמי הדורות שכתבו בשם רבותיהם שפטור. כלשון זה ראיתי להם אטו מתני' דפטור בפשט העני אלו החליף העני והוציא מיד ליד מי מיחייב".

והיינו דכאן הציון הוא על מקרה שקיבל מי הגשמים בידו האחת, ואז עקרו מידו זו והכניסם לידו השני, והוציאם. אשר באמת זהו הציור הראשון שעסקנו ביה לעיל – כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז נתנו הוא עצמו מידו זה לידו השנייה, והכניסו. וע"ז מסיק המאירי דיהא פטור, ואכן לעיל כתבנו דבמקרא כזה יהא פטור לשתי השיטות בדין אגד כמשנ"ת.

(אלא דעדיין יש מקום לעיון בזה; דהרי המאירי הביא לשונם של 'תלמידי חכמי הדורות' אשר מוכיחים דהוא פטור מחמת זה ד"אטו מתני' דפטור בפשט העני, אלו החליף העני והוציא מיד ליד מי מיחייב". ולכאורה הרי לפי סברא זו נצטרך לומר שגם אם העני העביר החפץ מיד ליד עי"ז שלקחו מידו הראשונה ע"י ידו השנייה (היינו שעשה מעשה עקירה, ולא של קבלה), עדיין יהא פטור! ואילו לפמשנ"ת נמצא דלמ"ד דאגד יד לאו שמיא אגד צ"ל פטור במקרה זו!)?

אלא די"ל שהמאירי אזיל בזה לשיטתיה דפסק דאגד יד שמיא אגד (ושלכן פסק דגם אם ידו מונחת על הארץ ברשות שנייה מ"מ אין החפץ שעליה נחשב למונח שם עיין בדברי לעיל ג, א). או י"ל דכשלקחו מידו הראשונה כבר אינו דומה כלל לדין המשנה כשנתן בעה"ב לתוך ידו, דכאן הרי הוא מוציא ע"י מעשה של עקירה ולא של קבלה (לבד).

ו. והנה על מה שמסיק הגמרא שמדובר "כגון שקלטן מע"ג גומא" כתוב בתורה"ש: "תמיה לי אמאי דחיק לאוקמה הכי, דאין הלשון משמע כן מדנקט וקיבל מי גשמים, לוקמה הכי כגון שקיבל מי גשמים בידו אחת ובידו אחרת לקחו מתוך אותו יד, דאיכא עקירה ממקום ד' דידו של אדם חשובה כדע"ד . . י"ל דאותה עקירה שניה לא חשיבא עקירה כדאמרינן לעיל ידו הפשוטה לרשות אחרת לא ניחא, ולא שייך עקירה אלא בדבר שהונח קודם".

והנה 'ציור' זה שהציע תהרא"ש הוה מקרה השני דעסקינן ביה לעיל – כשאחר נתן החפץ לתוך ידו הראשונה, ואז לקחו הוא עצמו עם ידו השנייה מידו הראשונה, והכניסו – אשר כתבנו דזה דתלוי באם נקטינן דאגד יד שמיא אגד או לא; ומבואר היטיב בתורה"ש אזיל בזה לשיטתיה, דהרי הוא פירש דברי הגמרא לעיל (ג, א) ד'ידו לא ניח' – אשר לזה ציין בדבריו כאן – דהוא משום דבתר גופו גריד! ומובן א"כ מדוע סב"ל דיהא פטור גם במקרה זה כמשנ"ת.

אלא דלמ"ד דלאו שמיא אגד, דלשיטתיה כתבנו לעיל דבאמת יהא חייב במקרה זה, צע"ק איך יתקן קושיית תהרא"ש דהגמרא הי' צריכה להעמיד מימרא זו של 'קיבל מי גשמים' כו' בציור כזה ולא בהציור של גומא.



גוד אחית וגוד אסיק בשו"ע אדה"ז

הת' ארי' דוב איידעלמאן
תלמיד בישיבה

כותב אדה"ז בשולחנו (או"ח סי' רמה ס"ג):

"עמוד גבוה עשרה שיש בראשו ד' על ד' ומתקצר והולך למטה, וכשמגיע ג"ט סמוך לארץ יש בו ג"ט על ג"ט, הרי הוא רה"י על ראשו לפי שהל"מ היא שאומרים גוד אחית, דהיינו משוך את ראש העמוד מכל צדדיו והורד למטה עד לארץ והרי זה כאילו מחיצות מקיפות אותו מכל צדדיו עד ראשו וכיון שבראשו יש ד' על ד' הרי הוא שם רה"י גמורה כו".

ואילו גבי גוד אסיק כותב (שם, א):

"שהלמ"מ הוא שאנו אומרים גוד אסיק, דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י"ט כאילו נמשכו והועלו למע' על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'".

והעיר ע"ז ה"דברי נחמי" (חאו"ח סס"ח, א) וז"ל: "גם צריך טעם, כיון דלגוד אחית אמרינן בראש העמוד בלבד אף בדליכא כלל מחיצות יו"ד למה לא נימא הכי בגוד אסיק. וא"כ למה פליג רבנן עלי' דר' יוסי ב"ר יהודה" (דלא הוי רה"י במקום שגדיים בוקעין תחתיו דלא אמרינן שם גוד אחית, ל' הוי רה"י מטעם גוד אסיק).

והנה הא דקשה לי' להדברי נחמיה דגוד אחית וגוד אסיק שווים הם, ומה שנאמר באחר הו"ל לומר גן בשני, לכאו' סברא זו עולה מהסוגיא בסוכה (ו, ב) דאמרינן התם (לר"מ) "כי אתאי הלכתא (ומחיצין הלל"מ) לגוד ולבוד ודופן עקומה". ופרש"י שם "לגוד. להיכא דצריך למיגד או גוד אחית או אסיק".

ולכאו' מהא דהגמ' (ובפרט לפי רש"י) כוללתם יחד משמע דשווים הם.

והנה בחגיגה (יט, א) איתא "אמר עול אבעיא מני' מרבי יוחנן, לרבי יהודה מהו להטביל מחטין וצינוריות בראשו של אדם (שרגלו אחת בתוך המקווה), גוד אחית אית לי' לרבי יהודה גוד אסיק לית לי', או דלמא גוד אסיק נמי אית לי'".

שמעינן משאלת הגמ' שאם נימא גוד אחית לאו דווקא שצריך לומר גם גוד אסיק.

ובפרט למסקנת הגמ' שם שר' יהודה גוד אחי תאית לי' גוד אסיק לית לי'.

ולהעיר מלשון רש"י ד"ה הכי גרסינן (שם, ב – שייך לע"א) "דכיון דאית לי' גוד אסיק כ"ש דאית לי' גוד אחית כו'", ע"כ. משא"כ איפכא לא אמרינן.

ולפ"ז לכאו' מסולקת קושיית ה"דברי נחמי" שמה שנאמר גבי גוד אחית לאו דוקא שכן הוא אצל גוד אסיק, כי אולי אפ"ל דאדה"ז נקט כהסוגיא דחגיגה.



גירסת הר"ח בסוגיא דידו הפשוטה לרשות אחרת

הת' יהושע בלאזענשטיין

תלמיד בישיבה

א. איתא במסכתין (שבת ג, ב): "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י, כר"ה לא דמיא מידו דעני, כרה"י לא דמיא מידו דבע"ה. בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא".

וברש"י כתב "אמר אביי פשיטא לי. ממתניתין דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה. . כר"ה לא דמיא. דקתני מתני' דכי נטל בע"ה מתוכה פטור".

היינו, דלכא' הו"א שידו של אדם נחשבת כחלק מגופו גם לגבי הרשות שהגוף נמצא בה, ובא אביי ואומר שאין לידו דין של הרשות שעומד בה (והיינו, שידו של עני שהכניסה לרשות היחיד אין לה דין של רשות הרבים), ומוכיח זאת ממה שהבעה"ב פטור כשנוטל מתוך ידו של העני הפשוטה לרה"י.

והנה, הרשב"א מביא גירסת הר"ח בגמ', דגרס להיפך. וז"ל הרשב"א: "ור"ח גרס איפכא, כרה"ד לא דמיא מידו דבעה"ב, כרה"י לא דמיא מידו דעני", עכ"ל הרשב"א, וכ"ה בריטב"א ועוד ראשונים.

דהיינו, שלגירסא זו, הו"א שידו של אדם בטלה לרשות שהיא נמצאת בה, וקמ"ל אביי שלא כן, ומוכיח זאת מהא דהעני אינו חייב כשמכניס את ידו לרה"י עד שיניח שם החפץ.

ב. והנה, התוס' רי"ד (לאחר שמביא את גירסת רש"י) מביא את גירסת הר"ח, וז"ל "ונראה לי לקיים גירסת הספרים ולפרש כך. . ולא אמרינן דכל היכא דקיימא ידו תיהוי כי ההוא רשותה, רשות היחיד לא הוא מידו דעני, שהרי כשהכניס העני את ידו לפניו מלאה ונטל בעה"ב מתוכה. . קתני גבי בעל הבית פטור אבל אסור. . ולא אמרינן תיבטל ידו דעני אצל רשות היחיד ויהא מותר בעה"ב ליטול מתוכה וליתן לתוכה כאחת מזויות הבית", עכ"ל. ע"ש.

היוצא מדברי התוס' רי"ד, דלפי גירסת הר"ח, הוכחת אביי דידו של העני אינה רשות היחיד היא מזה שיש איסור דרבנן על הבעה"ב להניח חפץ בתוך ידו של העני, ואם ידו של העני היא רה"י אין שייך לאסור דהוי "מזוית לזוית", ולא שייך שיאסרו רבנן.

ולכאורה יש לעיין בדברי תוס' רי"ד, מדוע מיייתי כהוכחה ע"ז שידו של העני ברה"י לא הוי רה"י מכך שישנו איסור דרבנן על הבעה"ב ליתן חפץ בתוך ידו של העני, ואינו מביא ראיה חזקה יותר, מהא דאין איסור דאורייתא על העני לפשוט את ידו לתוך רה"י כשהחפץ בידו קודם שיניחנו?

ואכן, תוס' הרא"ש בהסבירו את גירסת הר"ח מביא מראי' זו (שאין איסור דאורייתא).

ג. ונראה לבאר זה בהקדים קושיית הרשב"א על גירסת רש"י, וז"ל:

"הכי גרס רש"י ז"ל . . ואינו מחוור . . ועוד שהבעיא דאבעיא ליה אם תעשה כרמלית אינה מענין הפשיטות דידו אינה נגדרת אחר הגוף לחייב הנותן בתוכה והנוטל ממנה, אבל לענין חזרתה אצלו אינה כמוחלקת ממנו, ואין הבעיא אלא אם היא כמוחלקת ממנה להחזירה אצלו." עכ"ל.⁶

ולכאורה נראה שכוונתו להקשות, דלפי רש"י אביי הוכיח שליידו של העני ברה"י אין דין רשות הרבים מהא דאין איסור דאורייתא על הבעה"ב לקחת ממנו כשידו ברה"י, אבל עדיין אין זה מוכיח דלגבי העני אין לידו דין רשות הרבים, וא"כ לא שייך שאביי יקשה "מהו שתעשה כרמלית", דהרי עדיין אין הוכחה דאין לידו דין רשות הרבים לגבי עצמו, משא"כ לגירסת הר"ח, דאביי בא לשלול דידו של העני ברה"י אינה רשות היחיד, א"כ ההוכחה היא מהעני (מהא דאינו חייב מדאורייתא כשמכניס ידו לפנים לפני שמניח את החפץ), וא"כ שפיר שייך להקשות "מהו שתעשה כרמלית" – המדובר בדין של העני לגבי העני.

היוצא מקושיית הרשב"א הנ"ל, דעל מקום אחד שייך לחלק, דלגבי אחד יהיה דין רשות אחת ולגבי שני יהיה דין של רשות אחרת.

[ואפשר לומר סברא בזה ע"פ מ"ש הר"ח על הגליון, וז"ל: "כי אם יעתק הגוף ידו נמשכת עמו . .", וא"כ שייך לומר דידו של העני ברה"י לגבי העני הוי דין רשות הרבים מכיון דהוי ידו שלו ונמצאת איתו וכו', משא"כ לגבי הבעה"ב שאינו קשור ליד וכו', הרי שלגבי הבעה"ב היד נמצאת כאן ואין לה דין רה"ר].

ויש להקדים עוד, דעל גירסת הר"ח בסוגיין לכא' קשה במאוד, דהנה, לעיל מיני'בגמ' (ג, א) איתא: "בעא מיני' רב מרבי . . ואינו דומה לידו, מאי טעמא גופו נייח ידו לא נייח". וראה בתוס' שם שגורס "ידו בתר גופו גרירא" (במקום לגרוס ידו לא נייח), וכן היא גירסת הר"ח שם. ונפקא מהא דלגירסת הר"ח הרי דברי אביי

(6) ועד"ז הקשה בריטב"א (החדשים).

הינם חזרה על דברי רבי, דרבי אמר שאין לידו של העני ברה"י דין רה"י מכיון דבתר גופו גריר, ואביי אומר אותו הדבר, דאין לידו של העני ברה"י דין רה"י מכיון דבתר גופו גריר, וצ"ע מפני מה אומר זאת מדנפשי?

ד. וע"פ הנ"ל (ש(א), סברת הרשב"א דשייך לחלק דין ידו, שלעצמו יש דין אחד ולגבי השני ישנו דין אחר, ו(ב) הקושיא הנ"ל שלגירסת הר"ח אביי חוזר על דברי רבי) אולי יש לבאר דברי התוס' רי"ד הסביר דהוכחת אביי היא מזה שישנו איסור דרבנן על הבעה"ב ליתן בתוך ידו של העני.

דגם להתוס' רי"ד היה קשה דאביי חוזר על דברי רבי, ולכן לומד שישנו חידוש בדברי אביי על דברי רבי - דרבי אמר שידו של העני ברה"י אינה רה"י מזה דאינו חייב מדאורייתא על פשיטת ידו לפנים - והיינו, דההוכחה היא מהעני. אבל עדיין הו"א דלגבי הבעה"ב יש ליד דין רה"י (וכסברת הרשב"א הנ"ל דשייך שיהיה ליד לגבי הבעה"ב דין אחר מלגבי העני) וע"ז מחדש אביי דגם לגבי הבעה"ב אין לו דין רה"י. וההוכחה היא מהבעה"ב מזה שלבעה"ב יש איסור מדרבנן להניח בתוך ידו של עני, ולכן כתב התוס' רי"ד שהוכחת אביי היא מהאיסור דרבנן.⁷

ה. והנה יש להביא דוגמא לסברא הנ"ל (דעל מקום אחד שייך לחלק, שלגבי אחד יהיה רשות אחד ולגבי שני רשות אחר) מדעת הרשב"א המובאת בשו"ע אדה"ו (סימן שמ"ו ס"ו), וז"ל: "ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברה"ר והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור, שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור . . מ"מ לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה".

והיינו, דס"ל דידו של העני למעלה מיו"ד הוי מקום פטור לגבי מישהו אחר אע"פ שלגבי עצמו הוי כמו רה"ר ומפורש כסברא הנ"ל (דעל מקום אחד שייך לחלק).

ו. ומענין לענין באותו ענין, הנה בתוצאות חיים סימן י"ג סק"ה מביא דברי הרשב"א בענין ידו למעלה מעשרה וז"ל: "דאדם אינו נעשה רשות אלא עומד ברשות וכל שידו תוך רשות הרבים, דהיינו למטה מ' הרי זה כמונח בארץ, אבל למעלה מ' אע"פ שאינו נעשה רשות מ"מ לא נח ברה"ר". ובהמשך דברי התוצאות

(7) ובדעת התוס' הרא"ש שמביא גירסת הר"ח ומסביר שהראיה הוא מזה שהעני אינו חייב מדאורייתא (ולכאורה קשה הקושיא בהפנים שאביי חוזר על דברי רבי) י"ל, שאביי אמר זה כהקדמה למה ששואל "מהו שתעשה כרמלית" (וע"ד מה שכתב הרשב"א ש"הבעיה הוא מעין הפשיטותא), וכן מפורש בהעל המאור שמביא גירסת הר"ח וההוכחה מזה שאינו חייב מדאורייתא וכותב "והא נגעה בבעיה דבעא מיניה רב מרבי ובטעמיה דקא פשיט ליה ידו בתר גופו גרירא", עכ"ל.

החיים שואל על הרשב"א וז"ל: "אולם ראה בתוס' רי"ד לשבת (קב, א) דכתב גם כן כסברת רשב"א ז"ל שאין אדם חולק רשות, שאין חשוב רשות אלא מידי דלא נייד דהיינו הקרקע וכו', ומ"מ כתב דאם נתן לתוך ידו של עני אע"פ שגבוהה ידו עשרה או ששם על כתיפו חייב דכל גופו של עני כרשות הרבים דמי כו' . . הנה דמהני הנחה דלמעלה כאילו הניח למטה ברה"ר אף לפי טעם זה דאינו חולק רשות", עכ"ל של התוצאות חיים, ע"ש.⁸

והנה במה שכתב התוצאות חיים, שהתוס' רי"ד [שזו הדעה הב' בשו"ע אדה"ז שם, שידו של העני למעלה מעשרה הוא רה"ר גם לגבי אדם אחר] ס"ל כהרשב"א ש"אין אדם חולק רשות לעצמו" – צע"ג, דלכאורה חלוקים דברי התוס' רי"ד מדברי הרשב"א. דזה לשון התוס' רי"ד שם: "שמעתי מקשים כיון שפי האדם חשוב ד' על ד', א"כ יהא גופו רשות היחיד שהרי הוא גבוה עשרה . . ולאז מילתא היא שאין אדם חולק רשות לעצמו . . וכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותו הרשות, אם עומד ברה"ר דינו כרה"ר . . דכל גופו של עני כרשות הרבים דמי . . אלא ודאי גוף האדם בטל אצל רשות שעומד בה ונידון כמותה ואם עומד האדם ברשות היחיד בטל אצל רשות היחיד . . אלא בכל היכא דקיימא חייב שהוא בטל אצל רשות היחיד ונידון כמותה", עכ"ל תוס' רי"ד.

ולכאורה ברור דזה שכתב התוס' רי"ד "שאין אדם חולק רשות לעצמו" כוונתו רק, דאין אדם רשות היחיד בכל מקום שנמצא, ואדרבא, מהמשך דבריו "בכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותו הרשות מוכח להיפך, שהאדם בטל ונעשה חלק מהרשות (דלא כהרשב"א), ודלא כמו שהבין התוצאות חיים דברי התוס' רי"ד.

וראה לשון אדה"ז בסימן שמו ס"ו בדעה הב', וז"ל: "וי"א שגם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור . . אפילו הם גבוהים עשרה אלא הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה, וכן אם עומדים על גבי דבר שהוא כרמלית ברשות הרבים . . הרי הם כרמלית", עכ"ל. ולכאורה הוי כמו שהסברנו בדברי התוס' רי"ד דאדם הוא בטל להרשות שעומד בה ונעשה חלק ממנה.⁹

ז. וע"פ הנ"ל (שס"ל לתוס' רי"ד שאדם בטל להרשות שנמצא בה ונעשה חלק ממנה) יש לבאר מחלוקת הראשונים בדף ד ע"א, על מה שהגמ' שואלת "והא בעינן

(8) וראה שם בתוצאות חיים סק"ו מה שמסביר בדעת הרשב"א שצ"ל מקום חיוב לפני ההנחה, ע"ש. וצ"ע על דבריו דזהו הסברא רק היכי שהבעה "במניח על העני אבל לא היכי שהבעה"ב עוקר מע"ג העני. ודו"ק.

(9) וראה בריטב"א עירובין דף לג מה שמביא מהר"מ ב"ר שניאור (שג"כ ס"ל כדעה השניה בשו"ע אדה"ז שם) ומדבריו משמע שהאדם אינו בטל להרשות ורק שהחפץ נמצא כאילו על הארץ, ע"ש.

עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד"ל, וכתב הר"ן (על הרי"ף) וז"ל: "מיהו דוקא ברשות הרבים א"נ ברשות היחיד לענין אדם שעומד שם שאינו רשות היחיד עצמה, אבל ברשות היחיד עצמה . . לא בעינן מקום ארבעה", עכ"ל הר"ן. ועד"ז כתב הריטב"א (החדשים) שקושיית הגמ' היא רק ברה"ר ולא ברשות היחיד, אבל אינו מזכיר שקושיית הגמ' היא גם מאדם העומד ברשות היחיד. וז"ל הריטב"א: "דלא פרכינן הכא אלא מהנחה דרה"ר . . אבל הנחה דרשות היחיד במשהו סגי", עכ"ל. ולקמן (ז, ב – ד"ה אמר רב חסדא) זה לשונו: "דלא פרכינן התם אלא מהנחה דרשות הרבים", עכ"ל, עיי"ש.

וי"ל דהר"ן והריטב"א פליגי בהנ"ל, דהריטב"א ס"ל כמו שהסברנו לעיל בדעת התוס' רי"ד¹⁰, שאדם הוא בטל אצל הרשות שעומד בו, ולכן כמו שברה"י לא בעינן מקום ד', כמו"כ באדם העומד ברה"י לא בעינן ד'. משא"כ הר"ן סובר כמו הרשב"א שאדם הוא רק עומד ברשות – אבל אינו נעשה רשות, ולכן אע"פ דברה"י לא בעינן מקום ד', אבל באדם העומד ברה"י בעינן ד'.



אגוז ע"ג מים – סתירה בדברי הרמב"ם

הת' שבתי קבצ'ניק

תלמיד בישיבה

מובא ברמב"ם הלכות שבת (פ' י"ג הלכה ד): "היה עומד באחת משתי רשויות ופשט ידו לרשות שניה ונטל משם מים מע"ג גומא מלאה מים והוציאה חייב שהמים כולן כאילו הם מונחים על הארץ . . וא"צ לומר אם היו הפירות צפים על פני המים והוציאם שהוא פטור". עכ"ל.

וכן כותב (פי"ד הלכה כג): "בור ברשות הרבים עמוק י' ורחב ד' מילא מים וזרק לתוכו חפץ ונח ע"ג מים חייב שאין המים מבטלים המחיצות".

והרי לנו סתירה מפורשת בדברי הרמב"ם, דבפ' י"ג משמע דחפץ ע"ג מים לאו היינו הנחתו ובפ' י"ד כותב שהזורק לתוך בור מים חייב – משמע שהמצאות החפץ במים – היינו הנחתו. וסתירה זו העלו גדולי האחרונים.

ובקהלת יעקב תירץ: שבמקרה שזרק חפץ לבור (המקרה השני) מדובר שע"י הזריקה מבצע העברת חפץ מרה"ר לרה"י. וברמב"ם (פי"ג הלכה י"ז) כתב: "קנה

ברה"י וזרק מרה"ר ונח על גביו חייב". ע"כ. ומשמע מהלכה זו שהנחה ברה"י סגי במקום כלשהו ולאידך עקירה מוכרחת להיות ממקום ד' דווקא. וא"כ להדין בהלכה הראשונה המובאת לעיל – במקרה שעקר מעל גבי גומא מדובר שעשה עקירה, ועקירה מוכרחת להיות ממקום ד'. ובמקרה השני (דורק לתוך בור ברה"ר) שהנידון הוא שצריך רק הנחה ברה"י, והנחה ברה"י סגי במקום כלשהו.

וקשה לי קצת מלשון הגמרא בשבת (ה, ע"ב): "אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו", דמדברי הגמרא מובן באופן הכי בהיר דאגוז ע"ג מים אינו בגדר מונח כלל ללא כל קשר לדין הנחה ברשות היחיד כלל או לרה"ר – פשוט אינו מונח.

וכן מה שתירץ החזון יחזקאל בענין זה: דמצינו בדברי הרשב"א בסוגיא שלפנינו לגבי מימרותיו של ר' יוחנן ששם חילק הרשב"א בין עקירה להנחה, דדווקא בהנחה שייך הענין ד"אחשביה". ולפ"ז תתורץ הסתירה דלעיל, דזרק מרה"ר לבור ברה"י חייב, כלומר החפץ חשיב כמונח – זאת משום שבהנחה עסקינו, ורק בה שייך "אחשביה", דזה שכיון בדעתו לזרוק לתוך הבור פעל בכך את ההנחה – שהכוונה פועלת שהמקום יהיה בר הנחה. אבל במקרה שנטל מגומא, שזה עקירה, כבר לא שייך הענין של כוונה – "אחשביה".

אך גם תירוצו זה קשיא לי קצת, כיון שמלשון הרמב"ם: "זרק ונח" ובתוד"ה אלא אמר ר' יוסף מבאר על זו דמשמע בלא כוונה.

ולעניות דעתי אולי יש לתרץ הסתירה על פי שיטת הפנ"י, דהנלמד מדברי רבא לגבי מים ע"ג גומא היינו הנחתו הוא דווקא במים שמעל גבי גומא. דאם לא נאמר כן יהיה פשוט דהמייס היינו הנחתו, וכלשונו – "דמאי שנא גומא ומאי שנא כלים, אבל ע"ג גומא שצפין קצת של הקרקע אצטריך לאשמועינן דאפי' הכי היינו הנחתו". ולכן צריך להסיק דהמים נעשים כולם למציאות אחת וכולם מחוברים בגומא (ע"ד דברי רש"י ד"ה לא פסל אלא שמן בלבד), וכלשון הרמב"ם (בפי"ג ה"ד) "דהמים כולן הם מונחים על הארץ", ומכיוון שכך אגוז כיון דאינו חלק מן המים שבתוך הגומא במילא לא יחשב כמונח בגומא, כיון שהוא חלק נפרד ומכיוון שכך נפסק להלכה שפטור, כיון שלא עשה עקירה ממקום מסויים. משא"כ במקרה של בור ברה"ר מדובר שזרק דווקא לתוך הבור דדמי כמי שלקח מעל גבי כלים.

ובדברי הרמב"ם להלכה בענין הבור פשוט דהיינו הנחתו וכל החידוש להלכה הוא דאין המים מבטלים המחיצות (עיין בגמרא שבת ד' ק ע"א).



דיוק ברש"י כפי' הפנ"י*

הת' שמואל וגנר

תלמיד בישיבה

איתא במס' שבת (ב', א'), תנן התם שבועות שתיים שהן ארבע ידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע מראות נגעים שנים שהן ד' יציאות השבת שתיים שהן ארבע מאי שנא הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ ומאי שנא התם דתני שתיים שהן ארבע ותו לא הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני אבות מאי ניהו יציאות ויציאות תרי הויין וכי תימא מהן לחיוב ומהן לפטור והא דומיא דמראות נגעים קתני מה התם כולו לחיובא אף הכא נמי כולו לחיובא, ע"כ.

וברש"י שם (ע"ב ד"ה מהן לחיוב), מהן לחיוב ומהן לפטור: יציאות דעני ודבעל הבית לחיוב ויציאות שתיים של פטור שתי עקירות של הוצאה כגון פשט בעל הבית ידו מלאה לחוץ ונטל עני מתוכה הרי פטור של בעל הבית דקחשיב ליה תנא דמתני' וכגון פשט העני ידו ריקנית לפנים ונתן בעל הבית לתוכה הרי פטור שני של הוצאה (ס"א של עני) שהוא אסור לכתחלה דגזרינן שמא יעשה הנחה על עקירתו והיינו שהן ד' דקתני התם, ע"כ.

ועיין בפנ"י בסוגיין שמבאר דהגירסא הנכונה הוא כמ"ש בהתוס' כאן (ד"ה וכי תימא) "הרי פטור שני של עני", ומבאר שזהו לשיטת הריב"א בתוד"ה פטורי דאתי (ג', א'), שלשיטתו, הפטור (דאתי לידי חיוב חטאת) כאן בהמקרה דפשט העני ידו ריקנית ונתן בעה"ב לתוכה הוא של העני, כיון שהוא עשה את הפשיטות יד והוציא את החפץ. משא"כ לפי שיטת רש"י (לעיל בהמשנה ד"ה שניהם פטורין, ובג', א' ד"ה פטורי דאתי) דהפטור דקחשיב התנא היינו אותו דעשה מעשה העקירה, הרי במקרה זו הוה הפטור דבעה"ב כיון שהוא עקר¹¹.

וממשיך לבאר למה שינה רש"י משיטתו, וז"ל, "דלענ"ד נראה עוד דכוונת רש"י כאן שהוכרח לפרש כן, דנהי דלקמן מפרש בענין אחר, היינו משום דלישנא דגמרא דקאמר פטורי דאתי לידי חיוב חטאת הכי משמע ל', דאתחלת המלאכה קאי והיינו לענין פטורי דמתניתין דידן, מה שאין כן הכא דאמתניתין דשבועות קאי, דבעי למימר דקתני שתיים שהן ד' מהן לחיוב ומהן לפטור, אי אפשר לפרש

(* לזכות הורי שי', להצלחה רבה בכל מלאכתם הק', ושירו הרבה נח"ר מכל יו"ח.

(11) וביאור זה הוא דלא כהמהרש"א שכתב שרש"י באמת לשיטתו ורק ש"ה' לבעל התוס' זה פי' אחר מפרש"י" (וכ"ה במהרש"ל ומהר"ם, עיי"ש).

כדלקמן דשתים לפטור היינו עקירות דבעל הבית, דאם כן לא הוי דומיא דמראות נגעים דשבועות וידיעות שהן ארבע, שהוסיפו חכמים על שתיים המפורשות כעין אבות ותולדות וכו' הוי חדא לחדא וחדא לחדא דו"ק ותמצא, מה שאין כן הכא כיון דשתים היינו הוצאה דעני והוצאה דעשיר לית לן למימר דשהן ארבע דהיינו שתיים שהוסיפו היינו בשל עשיר לחדוד דהיינו בעה"ב, דאם כן הוי לי' תרתי לחדא, ולאידך עיקר הוצאה דעני לא קתני מינה כלום בשהן ארבע ולא הוי דומיא דהנך. . אלא על כרחך הוכרח רש"י לפרש כן דקושטא דמילתא הכי הוא, דלמאי דסלקא דעתין דמתניתין דשבועות קתני שתיים לחיוב ושתיים לפטור על כרחך היינו כפירוש ריב"א לקמן דלא קחשיב אלא חדא הוצאה לפטור אבל אסור דבעל הבית. . וחדא הוצאה כהנ"ל בעניי, עיי"ש היטב.

ולכאורה יש לדייק לפי"ז בלשון רש"י הנ"ל, דלאחר המקרה דפשט בעה"ב כותב רש"י, "הרי פטור של בעל הבית דקחשיב לי' תנא דמתניי", ולאחר המקרה דפשט העני שינה לשונו וכתב, "והיינו שהן ד' דקתני התם", ויש להבין הטעם בשינוי הלשון, וגם דלכאורה לא הו"ל לרש"י להוסיף כלל באמצע דבריו ורק בסוף לכתוב "והיינו שהן ד'".

וע"פ דברי הפנ"י אולי יש לתרץ, דבהמקרה דפשט בעה"ב הפטור הוא של בעה"ב, וזה מתאים גם לפי שיטת רש"י בעצמו בהמשנה ובדף ג', ולכן מחלק אותם לצדדין ומוסיף מיד "הרי פטור של בעל הבית דקחשיב לי' תנא דמתניי", דהיינו אף¹² התנא דמתניתין דידן. משא"כ בהמקרה דפשט העני, לפי הפנ"י הרי מדובר בהפטור דהעני, וזה אינו כשיטת רש"י, ולכן כותב רש"י שזהו דוקא ה"ד' שקתני התם", היינו בשבועות, ודו"ק.



ידו הפשוטה למעלה מעשרה (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בקובץ הערות וביאורים גליון הקודם מקשה הרב א.ג.ה.ס עמ"ש אדה"ז בשלחנו סימן שמז ס"ו "ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברה"ר והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה. . ואם מוליכים דרך מעלה מעשרה לאיזו רה"י

12) דבפשטות, "התנא דמתניי" מוסב על המשנה דשבועות שעליו מדובר בסוגיין, וכמו שהדגיש בפנ"י הנ"ל.

ה"ז חייב מן התורה שהרי לגבי עצמו אין ידו נחשבת לו מקום פטור שהיא נגררת אחר גופו וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרה"ר והניחו אחר כך ברה"י."

ומקשה הנ"ל שלמה צ"ל עקירת גופו למה לא מספיק הושטת היד לרה"י.

ומתורץ, כי אף כשמונח ביד נחשב כמונח ברה"ר, אבל צ"ל מעשה עקירה, ובשביל עקירה צ"ל עקירת הגוף, ולא מספיק עקירת היד בלבד.

ואח"כ מביא ראי' לזה מסעיף ב' "הי' עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציאו לרשות שעומד בו, אפילו לא הניחו בארץ, הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ, שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ".

והוא מבאר אח"כ, שלכאור' מדוע נוגע דבר זה שהחפץ הרי הוא כמונח בארץ?

אלא דאין הכי נמי שהחפץ שמונח בתוך ידו נחשב למונח באותה רשות, אבל מ"מ חסר במעשה ההנחה, לזאת מבאר אדה"ז שאכן נחשב כאילו כבר יצא מהיד והונח על הארץ. ונתקיימה עי"ז מעשה ההנחה. עכ"ד.

ואני בער ולא אדע מה החילוק בין ההנחה והעקירה, הלא בההנחה אמרינן שאף שהחפץ מונח בידו, ולא עשה הנחת הגוף, אעפ"כ מאחר שהיד נגררת אחר הגוף, הרי הוא כמונח בארץ, וא"כ למה לא נאמר כן גם לגבי העקירה שאף שהחפץ מונח בידו ולא עשה עקירת הגוף, אעפ"כ מאחר שהיד נגררת אחר הגוף, ה"ז כמונח בארץ, א"כ כשהוא עוקר היד ה"ה עוקרו ממקום המונח.

ובאמת הלשון בשו"ע ס"ז גופא אינו מובן, כי בתחילה כותב "ואם מוליכים דרך מעלה מעשרה לאיזו רשות היחיד הרי זה חייב מן התורה", ואינו מזכיר שצ"ל עקירת הגוף, רק כשמסביר הטעם הוא כותב "וכשעקר ללכת".

ועוד, שהרי בסי' ש"נ סעי' ג' הרק מרה"י לרה"ר חייב, ולא כתב שם שצ"ל עקירת גופו כדי להיות חייב, אלא ודאי שמפני שהוא עומד על הארץ, הרי הרוק כמונח בארץ, ולכן ה"ז עקירה ממקום המונח וחייב.

וכן במשנתנו פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה"ב העני חייב ולא כתוב תנאים בזה איך בא החפץ לידו של עני אם הוא עקר החפץ מהקרקע או שעשה עקירת הגוף.

והרי הוא בעצמו כותב כן בסוף אות ג' "אלא דכשידו נמצא באותו רשות כמו גופו, הרי כשמונח בידו נחשב הוא למונח על הקרקע, ושוב הרי גם עקירה ממצב

כזה, וגם הנחה במצב כזה, מהני לחייב אותו, מאחר שנחשב כאילו נעקר מן הארץ והונח בארץ ע"י ידו". הרי כתב כאן מפורש שאם זה נחשב כמונח על הארץ ה"ז עקירה. וה"ז בסתירה למ"ש בתחילה שכדי שתהי' עקירה אינו מספיק מה שזה כמונח בארץ וצריך עקירת הגוף.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם במעלת הקבורה בארץ ישראל ושקו"ט בדברי ה'דברי יואל'

הרב חיים רפופורט
רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

ביאור הלשון "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה"

א. איתא במס' כתובות (קיא, ע"א): אמר רב ענן, כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא (שמות כ, כא) 'מזבח אדמה תעשה לי', וכתיב התם (דברים לב, מג) 'וכפר אדמתו עמו'. עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל, נח נפשי' בחוץ לארץ, אתו אמרו לי' לרבי אלעזר, אמר, אנת עולא 'על אדמה טמאה תמות'. אמרו לו, ארונו בא. אמר להם, אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה".

ובירושלמי מס' כלאים (פ"ט ה"ג) איתא: "רבי אבא בר זמינא אמר רבי חלב ורבי חמא בר חנינא, חד אמר, מת שם ונקבר שם יש בידו שתיים, מת שם ונקבר כאן יש בידו אחת, וחרנה אמר, קבורה שבכאן מכפרת על מיתה שלהן . . . עולא נחותא הוה אידמך תמן, שרי בכי. אמרין לי', מה לך בכי, אנן מסקין לך לארעא דישראל, אמר לון ומה הנייה לי אנא מובד מרגליתי גו ארעא מסאבתא, לא דומה הפולטה בחיק אמו לפולטה בחיק נכרי . . . רבי בר קיריא ורבי לעזר הוון מטיילין באיסטריין, ראו ארונות שהיו באין מחוצה לארץ לארץ, אמר רבי בר קיריא לרבי לעזר, מה הועילו, אלו אני קורא עליהם (מש"נ בירמי' ב, ז) 'ונחלתי שמתם לתועבה' בחייכם, 'ותבואו ותטמאו את ארצי', במיתתכם. אמר לי', כיון שהן מגיעין לארץ ישראל הן נוטלין גוש עפר ומניחין על ארון, דכתיב, וכפר אדמתו עמו".

והנה הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה הי"א) כתב: אמרו חכמים, כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין. . . אפילו הלך בה ארבע אמות, זוכה לחיי העולם הבא. וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר (דברים לב, מג) 'וכפר אדמתו עמו'. . . ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו. ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק. עכ"ל הרמב"ם¹³.

הרי שפסק הרמב"ם: (א) כשיטת רב ענן (בש"ס בבלי) ורבי אלעזר (בתלמוד ירושלמי), דאפילו אם לא נקלט בארץ ישראל מחיים, כיון שנקבר בה ה"ה מתכפר [וכמ"ד בירושלמי ד"קבורה שבכאן מכפרת על מיתה שלהן"], ו(ב) כשיטת עולא (ירושלמי שם) ורבי אלעזר (בבלי שם), דאעפ"כ "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה" [ודלא כסברת רב קריא (ירושלמי שם) דעל אלו המובאים לארץ ישראל במוותם נאמר 'ותבואו ותטמאו את ארצי', וכמ"ד (שם) ונקבר שם יש בידו שתיים] ואין סתירה בין פסק אחד למשנהו, וכמבואר להדיא בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רג) דמה שאמר רבי אלעזר "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה משמע דדוקא הוא ש'אינו דומה', אבל מכל מקום מעלה וזכות יש, אע"פ שאינו כל כך כמו המת בארץ, וכמו שנראה בפירוש מדבריו [של רבי אלעזר עצמו] . . . מן הירושלמי" שאמר "כיון שהן מגיעין לארץ ישראל הן נוטלין גוש עפר ומניחין על ארונן" ומתכפר להם.

וכ"מ בספר הכוזרי (מאמר ב) שכתב בזה"ל: "ואמרו 'כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח', ומשבחים מי שמת בה יותר ממי שנשוא אלי' מת, ממה שאמרו 'אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מיתה'".

אבל בשו"ת דברי יואל (להאדמו"ר מסטמער זצ"ל) ח"א (ברוקלין תשמ"ב) סי' פה אות י (עמ' רפא) הציע דבר חדש, והוא, דממה שאמר רבי אלעזר "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה" – הי' 'נראה דעכ"פ איסורא ליכא [למתי חו"ל להקבר בא"י], דאי הוי איסורא, לא שייך לומר הלשון 'אינו דומה', כי הוא ממש שני הפכים, דמחיים הוי מצוה ולאחר מיתה אית בי' איסורא ד'ותבואו ותטמאו את ארצי', אבל עדיין "אין לנו הכרעה ברורה מלשון 'אינו דומה' אם

13 מה שלא הביא הרמב"ם טעם נוסף להשתדל להקבר בארץ ישראל, כדי להנצל מגלגול מחילות (וכמבואר בסוגיא דכתובות שם), י"ל דהוא ע"פ מ"ש הרמב"ם לקמן (הל' מלכים פי"ב ה"ב): "וכל אלו הדברים וכיצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. . . ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו". ועאכ"כ בנידון דידן (תחיית המתים). וד"ל.

ישנה איזו מעלה בקבורה בארץ ישראל למי שמת בחו"ל, דמצד אחד "יש לומר דיש קצת טובה גם בלאחר מיתה אלא שאינו דומה כמו הטובה שיש במחיים", ומצד שני "אפשר לומר גם כן דכוונתם שאין לו דמיון כלל, ומשום הכי אין בו עוד שום תועלת כלל".

וכתב שמלשון הרמב"ם הל' מלכים (הנ"ל) "משמע שדעת הרמב"ם ז"ל שיותר נראה לפרש בלשון הש"ס שאין בו שום תועלת, דאי הוה סובר שיש ראי' מהש"ס שיש בזה איזה תועלת לא שייך לומר אח"כ 'אעפ"כ גדולי החכמים וכו'", דאדרבה, היא הנותנת בשביל שנראה כן מהש"ס צריך לעשות כן, ולשון 'אעפ"כ' היא הוראה ברורה שכוונתו ז"ל שאף שלא נראה כן מדברי הש"ס, יש ראי' מגדולי החכמים ומיעקב ויוסף, ובאמת אילו הי' ראי' מהש"ס אין צורך לראיות אחרות". [וצע"ק שלא הזכיר הדברי יואל את דברי הכוזרי והמהרשד"ם (הנ"ל) דפליג עליהו, בדרך אפשר עכ"פ, בביאור לשון הש"ס].

ולפענ"ד דבריו קשים להולמם, ומכמה טעמים:

(א) בעל המימרא בבבלי (כתובות שם) "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה" ה"ה רבי אלעזר, והוא הוא שענה את רבי בר קריא (בירושלמי כלאים שם) ואמר "כיון שהן מגיעין לא"י . . . כתיב 'וכפר אדמתו עמו'", ואם כן ברור הדבר שבמאמרו בבבלי לא כיוון לבטל כליל את מעלת הקבורה בא"י למי שלא קלטתו הארץ מחיים.

(ב) לפי הצעת הדברי יואל צריכים לומר דשיעור דברי הרמב"ם כך הוא: אמרו בגמרא ש"הקבור בה" בכה"ג שקלטתו א"י מחיים "נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה כו'", אבל זה אינו אלא במי שהי' דר בה בחייו, אבל על מי שלא דר בארץ ישראל מחיים, עליו אמרו בגמרא "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מותו", ומזה הלשון הי' נראה שאין 'שום תועלת' בקבורתו בארץ, אבל "אף על פי כן", גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, ומזה נראה שיש תועלת, גם למי שלא נקלט בארץ בחייו, שיקבר בא"י, וע"כ צ"ל שלשון הגמרא 'אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה' אין פירוש שאין בהולכתו שום תועלת, ועד"ו יש להוכיח ממעשה אבות: "צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק".

אבל הרי לכאורה ברור הדבר דכאשר הרמב"ם כותב איזה דין או משפט (מבלי להקדים לזה "אמרו חכמים [מפי השמועה]" וכיו"ב), אע"פ שהלשון לקוחה מדברי חז"ל, כוונתו בזה היא להציע את ההלכה באופן שהיא מובנת מצד עצמה, ומה שבחר להשתמש בלשון חכמים ה"ה מפני שדבריהם בנידון זה מובנים

בפשיטות, וכמדומני שלא מצינו בכל ספר היד, שיתפוס הרמב"ם לשון חז"ל דוקא בכה"ג שמשמעותה ה"ה הפוכה מכוונתם האמיתית, ואח"כ יחזור לפרש דבריהם באופן אחר על יסוד ראיות ממק"א, שהרי כתב את חיברו "בלשון ברורה ודרך קצרה" . . בלא קושיא ולא פירוק . . אלא דברים ברורים" (לשון הרמב"ם בהקדמתו לס' היד), ולא בסגנון מעורפל ומסובך. ואם כן, הרי:

(ג) נוסף ע"ז שכמדומני ברוב המקומות אם לא כולם פירוש הלשון "אינו דומה" הוא שיש מעלה או תכונה מסויימת בשני הדברים ומ"מ אין המעלה או התכונה שווה בשניהם, הרי בס' יד החזקה ברור שהלשון "אינו דומה כו" מורה ע"ז דיש בשני הדברים תכונה מסויימת אלא שאין שניהם שווים במדת התכונה, וכמובן ממ"ש הרמב"ם: (א) בהל' בית הבחירה (פ"ח ה"א – ע"פ ספרי זוטא במדבר יח, ד): "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין"; ועד"ז (ב) בהל' גזילה ואבדה (פי"ב ה"ג): "אינו דומה שומר אחת לשומר שנים"; (ג) בהל' חובל ומזיק (פ"ג ה"א): "הכל לפי המבייש והמתבייש, אינו דומה מתבייש מן הקטן למתבייש מאדם גדול ומכובד, שזה שביישו זה הקל בשתו מרובה"; (ד) שם (ה"ד): "המבייש את הקטן אם כשמכלימין אותו נכלם חייב" . . ומ"מ אינו דומה המבייש את הקטן למבייש את הגדול ולא המבייש את העבד למבייש בן חורין ולא מבייש חרש למבייש פקח"; (ה) שם (פ"ה ה"ט): "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממונו חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו"; (ו) בהל' רוצח ושמירת הנפש (פ"ג ה"ב): "אינו דומה זורק אבן בחבירו ברחוק שתי אמות לזורק בו ברחוק עשר שברחוק עשר יהי' כחה יתר, ואינו דומה זורק ברחוק עשר לזורק ברחוק מאה שברחוק המקום ביותר יתמעט כח ההכיה"; (ז) שם (ה"ה): "משערין כח המכה וכח הנהרג ומקום המכה, אינו דומה דוחף חבירו באצבעו לבועט בו ברגלו בכל כחו, ואינו דומה מכהו על לבו למכהו על מתניו, ואינו דומה חלש המכה את הבריא החזק לבריא חזק המכה חלש או חולה"; (ח) בהל' מלוה ולוה פכ"ז ה"ט: "שטר הבא הוא ועדיו על המחק כשר, ואם תאמר מוחק וחוזר ומוחק, אינו דומה מי שנמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים".

הרואה יראה, שבכל המקומות הנזכרים פשוט דאע"פ ששני הדברים או שני האופנים אינם דומים ול"ז במדת מעלותיהם או חסרונותיהם וכיו"ב, מ"מ לא נקט הרמב"ם הלשון "אינו דומה" אלא בכה"ג שלשני הדברים והאופנים יש מעלה מסויימת או חסרון מסויים במדת מה [וכבדוגמא הראשונה הנ"ל "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", דפשוט שגם פלטרין שאין עליו שומרין יש בו מעלת פלטרין אלא שאינו דומה לפלטרין שיש עליו שומרין].

ואם כן, הרי מסתבר לומר שכן הוא בענינו, דמ"ש הרמב"ם "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו" מורה בעליל שישנה מעלה גם ב"קולטתו אחר מותו".

(ד) ועפ"ז פשוט דמה שהוסיף אח"כ הרמב"ם "אעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתיהם לשם" לא בא בזה להוכיח מה כיוונו חז"ל באמת באמרם "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה" (כי לשון זה אינו משתמע לתרי אנפי וכמשנ"ג), אלא להורות בא או להדגיש שלא תאמר דכיון שמעלת הקבורה בארץ בכה"ג שלא קלטתו מחיים ה"ה פחותה ומשום מעלה זו אין הדבר כדאי (כ"כ) לדחות הקבורה או להשתדל ולהוציא הוצאות על הקבורה בארץ ישראל, ע"כ כתב הרמב"ם דאעפ"כ, גדולי החכמים, ואבוהון דכולהו יעקב אבינו ויוסף הצדיק, היו מעריכים מעלה זו וממעשיהם אנו למדים שכדאי ההשתדלות ודחיית הקבורה כדי שהקבורה תהי' בארץ המכפרת.

"גדולי החכמים היו מוליכים מתיהם לשם": הוראה לרבים או ליחיד סגולה

ב. עוד כתב הדברי יואל (בתשובתו הנ"ל): "בעיקר הדבר לא כתב הרמב"ם ז"ל שצריך כאו"א, מי שיכולת בידו לעשות כן, כדרכו בכל מקום לכתוב הוראה ברורה כדת מה לעשות, אלא הודיע לנו שגדולי החכמים היו עושים כן, ובזה עדיין אנחנו לא נדע מה נעשה, כי אולי לאו כל אדם יוכל לדמות עצמו לגדולי החכמים שהרי מבואר בירושלמי הטעם שחלק רבי אלעזר על רבי שסבר דאית ב' איסורא, בשביל שאדמת ארץ ישראל מכפר מדכתיב 'וכפר אדמתו עמו'", ואם כן, לא מיבעי ברשעים שבחו"ל שמתו, שבוודאי אסור להביאם לארץ, אלא גם "בסתם בני אדם, אף שיש להם חזקת כשרות" יש להסתפק אם להביאם או לא, "כיון שמהגמרא לא מוכח מידי, אלא ממה שעשו גדולי החכמים ומיעקב ויוסף, וכיון שכל ענין זה תלוי בהך כפרה דכתיב בקרא 'וכפר אדמתו עמו' וע"כ דלאו כללא הוא דלא נתבאר הגבול בכפרה זו, ובארבעה חילוקי כפרה . . . שבכולהו כתיב כפרה בקרא וביארו לנו חז"ל בכאו"א מהם על מה הוא מכפר, ובכפרה זו דאדמת א"י הדברים סתומים ואין אתנו יודע עד מה, והרמב"ם ז"ל לא כתב שהי' מנהג בישראל להביא מתיהם לשם, שאז בוודאי היו למדין מהמנהג, כי מנהג ישראל תורה הוא, ומנהג עוקר הלכה, אבל לא כתב אלא מ'גדולי החכמים' ומשמע שלא נתפשט המנהג הזה בסתם אלא שהי' מגדולי החכמים שעשו כן, ואם כן אפשר שאין ללמוד מזה לכל אדם, וסתם בני אדם שאין דרכם להתבונן במעשיהם והאדם יראה לעינים והי' יראה ללבב, וגם האדם בעצמו אינו שם על לב ואינו זוכר כל הנשכחות מי יודע אם לא עשה באיזה פעם עבירה חמורה ר"ל שאין מועיל לזה קבורת א"י ובטל הטעם שאמר רבי אלעזר בירושלמי, וגם הוא מודה שאסור ובפני משה שם על הירושלמי כתב שהי' מכיר

אותן שהובאו בהארונות וכיון שהי' מכיר אותם ידע בהם אם ראויים לכפרה זו, ובגמ' בכתובות מיידי מעולא שהי' מגדולי האמוראים ז"ל, ואם כן בסתם בני אדם לא שמענו מאומה. עכ"ל הדברי יואל.

וגם דבריו אלו אינם מובנים לדידי ולדכוותי:

(א) דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובתשובותיו (שו"ת הרמב"ם סי' קטז) נשאל הרמב"ם: "יורינו הדרתו ג"כ בדבר אחד מישראל, (שהיו) לו אם ואב, שהשתוקקו (כמה) פעמים בחייהם. . להקבר בא"י או שעצמותיהם תובלנה אלי' אחרי מותם ותיקברנה (שם), וסייע אלקים לאחד מבניהם, על אף גודל עוניו ודלותו, ונסתייע באיש שהוליכו אל ירושלים ולקח עמו עצמות הוריו וקברן קרוב לירושלים. היש לגנותו על פי הדין והאם עשה בזה מצוה או עבירה", והשיב הרמב"ם בקצרה: "מה שעשה הוא טוב מאד וכן עשו גדולי חכמי ישראל". הרי ברור מללו שמה שעשו גדולי חכמי ישראל ה"ה הוראה לרבים ולדורות.

(ב) ומ"ש הדברי יואל דכיון שכתב הרמב"ם "גדולי החכמים היו מוליכים את מיתיהם לשם", יש לומר שאין זו הנהגה הראוי' לכל אדם כי "לאו כל אדם יוכל לדמות עצמו לגדולי החכמים", הנה ממקומות אחרים שהביא הרמב"ם מעשה רב מ'גדולי החכמים' או מגדולי 'חכמי ישראל' הי' נראה שכוונתו בזה ובכיו"ב להורות שזוהי הנהגה טובה לכאו"א, צא ולמד ממ"ש הרמב"ם: (א) בהל' תלמוד תורה פ"א ה"ח וה"ט: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהי' זקן גדול שתשש כחו, אפילו הי' עני המתפרנס מן הצדקה ומחזור על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר () והגית בו יומם ולילה. גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים, ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום ובלילה, והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו". (ב) בהל' תפלה פ"ד ה"ט: "המתפלל ומצא צואה במקומו הואיל וחטא מפני שלא בדק עד שלא התפלל חוזר ומתפלל במקום טהור, הי' עומד בתפלה ומצא צואה כנגדו אם יכול להלך לפניו כדי שיזרקנה לאחריו ארבע אמות, יהלך ואם לאו יסלקנה לצדדין, ואם אינו יכול יפסיק. גדולי החכמים לא היו מתפללים בבית שיש בו שכר ולא בבית שיש בו מוריים בעת עפושו מפני שריחו רע אע"פ שהמקום טהור". (ג) בהל' שבת פ"ל ה"ו: "אע"פ שיהי' אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים הראשונים, מהם מי שהי' מפצל העצים לבשל בהן, ומהן מי שהי' מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק

נרות, ומהן מי שהי' יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אע"פ שאין דרכו בכך, וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". (ד) בהל' איסורי ביאה פכ"ב ה"כ: "לפיכך ראוי לו לאדם לכופ יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן, ויזהר מן הייחוד שהוא הגורם הגדול, גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהרו בי מפני בתי הזהרו בי מפני כלתי, כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו מדבר זה ויתרחקו מן הייחוד". (ה) בהל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ב: אף על פי שהיא מותרת, גדולי החכמים לא היו אוכלין מבהמה שממהרין ושוחטין אותה כדי שלא תמות ואף על פי שפרנסה בסוף שחיטה, ודבר זה אין בו איסור אלא כל הרוצה להחמיר על עצמו בדבר זה הרי זה משובח. (ו) ברמב"ם הל' מתנות עניים פ"ה ה"ט: פחות מזה שידע הנותן למי יתן ולא ידע העני ממי לקח, כגון גדולי החכמים שהיו הולכין בסתר ומשליכין המעות בפתחי העניים, וכזה ראוי לעשות ומעלה טובה היא אם אין הממונין בצדקה נוהגין כשורה. (ז) שם ה"י: פחות מזה שידע העני ממי נטל ולא ידע הנותן, כגון גדולי החכמים שהיו צוררים המעות בסדיניהן ומפשילין לאחוריהן ובאין העניים ונוטלין כדי שלא יהי' להן בושה. (ח) שם ה"ו: גדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפלה ואחר כך מתפללין שנאמר אני בצדק אחזה פניך. (ט) שם ה"ח: לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני, ובכך צוו חכמים, גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם. (י"ד) הל' עבדים פ"ט ה"ח: "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך, מדת חסידות ודרכי חכמה שיהי' אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה. חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין, ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן, הרי הוא אומר () כעני עבדים אל יד אדוניהם כעני שפחה אל יד גבירתה, וכן לא יבוזהו ביד ולא בדברים לעבדות מסרן הכתוב לא לבושה, ולא ירבה עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו וכן מפורש בדרכי איוב הטובים שהשתבח בהן אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי הלא בבטן עושני עשהו ויוננו ברחם אחד". (יא) הל' סנהדרין פ"ג ה"י: כך הי' דרך חכמים הראשונים בורחין מלהתמנות, ודוחקין עצמן הרבה שלא ישבו בדין עד שידעו שאין שם ראוי כמותם ושם ימנעו מן הדין תקלקל השורה, אעפ"כ לא היו יושבין בדין אלא עד שמכבידין עליהם את העם והזקנים ופוצרים בהן. (יב) הל' מלכים

פ"ה ה": גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבני ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר () כי רצו עבדיך את אבני ואת עפרה יחוננו.

ובמקום שאין הדבר כן, והנהגה הטובה שמציע הרמב"ם אינה נחלת הכלל ורק יחידי סגולה ראויים לה, פירש הרמב"ם ולא סתם, וכמ"ש בהל' לולב פ"ח הי"ד, בענין השמחה היתירה שהיתה נהוגה בביהמ"ק בחג הסוכות, ש"לא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה . . אבל כל העם . . באין לראות ולשמוע". ובסוף ספר המדע (הל' תשובה פ"י ה"ד), בענין עבודה לשמה, כתב לאמר: "וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבונים תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר עבדו מאהבה".

(ג) אע"פ שאין ראי' לדבר מ"מ סימן לדבר נראה גם מסיום דברי הרמב"ם בהלכה זו, שהרי כתב: "צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק". והנה רק במקומות ספורים בס' היד נקט הרמב"ם ביטוי וסגנון זה, ובכולם ברור שלא על הנהגה הראוי' ליחידי דיבר, אלא על הכלל כולו יצא ללמד, והדוגמא שהביא ה"ה כבנין אב שממנו נמצינו למדים לכל אחד ואחד¹⁴.

ע"פ כל הנ"ל הי' נ"ל ששיטת הרמב"ם היא, כשיטת הטושו"ע ונו"כ (יו"ד סי' שסג ס"א) ושאר פוסקים שהקבורה בארץ ישראל הרי היא דבר גדול ומועיל

14) ואלו הם ההלכות שבהן סיים הרמב"ם ב'צא ולמד': (א) הל' דעות פ"ז ה"א: "המרגל בחבירו עובר בל"ת, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך', ואע"פ שאין לוקין על דבר זה, עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכן נסמך לו 'ולא תעמוד על דם רעך', צא ולמד מה אירע לדואג האדומי". (ב) הל' איסורי ביאה פ"ג הי"ח: ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגד צרעת שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו, צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה. (ג) הל' גזילה ואבדה פ"א הי"א: "התאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גול, שאם לא רצו הבעלים למכור אע"פ שהרבה להם בדמים והפציר ברעים יבא לידי גול שנאמר 'וחמדו בתים וגוול', ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממנו או מנעוהו לגזול יבא לידי שפיכות דמים, צא ולמד ממעשה אחאב ונבות". (ד) הל' רוצח פ"ד ה"ט: "אע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו . . צא ולמד מאחאב עובד ע"ז שהרי נאמר בו 'רק אל הי' כאחאב' וכשנסדרו עונותיו וזכיותיו לפני אלקי הרוחות, לא נמצא עון שחייבו כלי', ולא הי' שם דבר אחר ששקול כנגדו אלא דמי נבות, שנאמר 'ותצא הרוח ותעמוד לפני ה' - זו רוח נבות' ונאמר 'לה תפתה וגם תוכל', והרי הוא הרשע לא הרג בידו אלא סיבב, קל וחומר להורג בידו". (ה) הל' סנהדרין פכ"ה ה"ב: "הרי הוא אומר 'ואצוה את שופטיכם', זו אזהרה לדיין שיסבול את הצבור 'כאשר ישא האומן את היונק', צא ולמד ממושה רבן של כל הנביאים, כיון ששלחו הקב"ה במצרים, ונאמר 'יצום אל בני ישראל', אמרו מפי הקבלה שאמר להם למשה ולאהרן, על מנת שיהיו מקללים אתכם וסוקלין אתכם באבנים".

לכאו"א, ואפילו אינם חכמים ונבונים וכו', ענין גדול הוא להוביל את מתייהם לארץ ישראל ושם יקברו, ויקויים בהם מה שנאמר וכפר אדמתו עמו.



ספק אם הוא עד כשר

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – 'ועד הנחות בלה"ק'

כתב הרמב"ם (הלכות עדות פרק ו' הלכה ב'): "אי זהו רשע, כל שעבר עברה... זהו רשע ופסול לעדות".

וע"כ הקשה הלחם משנה (הלכות אישות פ"ח ה"ה) מדוע רשע פסול לעדות, הרי פסק הרמב"ם (שם) שהמקדש אשה על מנת שיהיה צדיק גמור אפילו הוא רשע גמור הרי זו מקודשת מספק, שמא הרהר תשובה בלבו. ואם כן נחשוש גם בעדות שמא עד זה הרהר תשובה בלבו ותהיה עדותו כשירה, ומיישב שי"ל "דשאני הכא דכיון שהוא אומר לה על מנת שאני צדיק גמור, אמרינן שמא הרהר בלבו תשובה כדי לקדשה, משא"כ בעדים".

לכאורה יש להעיר שקושיא זו מעיקרא ליתא, כיוון דאפילו אם נחשוש בעדים רשעים שמא הרהרו תשובה בלבם, עדיין הוא רק ספק שמא הרהרו תשובה וספק עד שהוא כשר וספק שהוא פסול הרי הוא פסול (רמב"ם הל' עדות פ"ט ה"ג).

ואולי אפשר לבאר קושיית הלחם משנה, דיש לדמות מקרה זה להמקדש בפני שני עדים שהם טומטום. דיש מקום לומר שהוי ספק קידושין, וזהו לשון הרמב"ם (שם): "וכן הטומטום והאנדרוגינוס פסולין, מפני שהם ספק אשה, וכל מי שהוא ספק כשר ספק פסול הרי הוא פסול, שאין העד בא אלא להוציא ממון על פיו או לחייב על פיו ואין מוציאין ממון מספק ואין עונשין מספק דין תורה", עכ"ל.

אך אולי לענין קדושין (כשאין מדובר בלהוציא ממון או לעונשים) נאמר שהמקדש אשה בפני עדים ספק כשרים ספק פסולים תהיה ספק מקודשת.

ומדויק הוא בלשון הלחם משנה (שם) שכתב שספק זה הוא רק בנוגע לקידושין, וז"ל "וא"ת המקדש בפסולי עדות אמאי אינה מקודשת ניחוש שמא הרהרו תשובה בלבם". אבל באמת לא נסתפק לכל עדות שבתורה, כמו ממון וכו', דשם הוא הדין ספק כשר ספק פסול – הרי הוא פסול.



אמירת תחנונים

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

כתב הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ט ה"ה ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל, וישב ויגביה ראשו ושאר העם ומתחנן מעט בקול רם מיושב, ואחר כך יעמוד שליח ציבור לבדו ואומר קדיש פעם שנייה והם עונים כדרך שעונין בתחלה.

וכתב ע"ז בספר גבורת יצחק על הרמב"ם הלכות תפילה (מר' אברהם יצחק סורוצקין נ"י, תשע): והנה הרמב"ם כתב, "ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור" ואח"כ כתב "ויתחנן" בלשון יחיד דמשמע שרק הש"ץ לחוד מתחנן, וכן הרמב"ם כתב אח"כ "ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנן מעט בקול רם מיושב," הרי כתב הרמב"ם עוד הפעם "ומתחנן" בלשון יחיד דמשמע שרק הש"ץ לחוד מתחנן, וכן מהא שכתב דיתחנן מעט בקול רם נראה שרק הש"ץ לחוד מתחנן ומוציא הרבים י"ח, אך צריך ביאור מאי טעמא בתחילה כתב הרמב"ם סתמא "ויתחנן" ולא כתב הרמב"ם שיתחנן בקול רם להוציא הרבים, וכמו שכתב אח"כ שיתחנן בקול רם וצ"ע. עכ"ל.

הנה, לא ידעתי למה צריך לכל זה דהא כתב הרמב"ם בפ"ה ה"א "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן . . . ואלו הן: עמידה . . . והשתחויה." וממשיך בה"ג "השתחויה כיצד אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית ישב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה." (ומבאר אח"כ שזה נפילת אפים)

ובפ"ז הי"ז כתב "סדר תפילות, כך הוא: בשחר, משכים אדם ומברך . . . ומתפלל מעומד כמו שאמרנו. וכשישלים יישב ויפול על פניו, ומתחנן; ומגביה ראשו, ומתחנן מעט והוא יושב, בדברי תחנונים. ואחר כך יקרא תהילה לדויד..."

וכן בהלכה י"ח "ובתפילת המנחה, מתחיל לקרות תהילה לדויד, מיושב; ואחר כך עומד, ומתפלל תפילת המנחה; וכשמשלים, נופל על פניו, ומתחנן; ומגביה ראשו, ויתחנן מעט, ויפטר למעשיו".

וכן בסדר תפילות כל השנה שבסוף ספר אהבה (בנוסח הקדיש) "מנהגנו להתחנן בנפילת פנים בדברים ובפסוקים אלו פעמים בכולן, ופעמים במקצתן . . . נהגו העם להתחנן אחר נפילת פנים, כשמגביה פניו מן הקרקע; בפסוקים אלו, אומר: ואנחנו לא נדע מה נעשה.

הרי להדיא דס"ל להרמב"ם שהיחיד ולא רק הש"ץ אומרים תחנונים מיושב, ומש"כ הרמב"ם בפ"ט ה"ה היינו לומר שגם הש"ץ צריך ליפול על פניו ואין בזה העדר כבוד הציבור.



שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ לרפואה סגולית (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הערות וביאורים א'סד ביאר הר' ח.ר. שי' שיש מקום לומר שמותר לחלל שבת משום פקו"נ כדי לבקש ברכה מצדיק על חולה, ועי' שהביא שם מדברי האחרונים בזה. ועי' מ"ש בזה הת' מ.י. ש. שי' בגליון הערות וביאורים א'סה.

ויש להעיר, אף ששקו"ט בזה האחרונים, הרי לפי המבואר בדברי הרבי הנהגה כזו – מושללת לגמרי.

ובהקדמת דברי הרבי בכ"מ בענין ההשפעה של מציאות רוחנית על ההלכה, כגון שינה בסוכה (לקו"ש חכ"ט ע' 211 ואילך), שמבאר הרבי בזה, שחסידים פטורים משינה בסוכה גם לפי ההלכה בשו"ע – משום דין מצטער.

אבל אעפ"כ, הרבי אינו מסתפק בהיתר זה, אף שהיתר זה של מצטער – הוא היתר גמור ע"פ השו"ע, אלא הוא מוסיף לבאר, שבזה שחסידים לא ישנו בסוכה – הם גם לא הפסידו מאומה מקיום המצוה, כי עיקר המצות של ישיבה בסוכה – מתקיים בהאכילה, כמבואר בהשיחה שם בארוכה.

והנה המדובר הוא, בצערן של חסידים – משום סיבה רוחנית. א"כ לפ"ז רואים אנו, שהרבי נוקט בפשטות שאין לחלק בין צער מסיבה גשמית לצער שמסיבה רוחנית (ע"ד דברי הכותב הנ"ל).

אבל לאידך, מזה שהרבי מוסיף לבאר שלא הפסידו מאומה מהמצוה, רואים, שהנחה פשוטה היא אצל הרבי, שהנהגה משום סיבה רוחנית – אסורה לגרוע מאומה מקיום מצוה שע"פ שו"ע, כדברי הרבי שם בהשיחה (ע' 213): "אדרבה: האפשרות להגיע לתוכן הפנימי... הוא דוקא לאחר יד יד קיום המצוה בפשטות ובגשמיות".

א"כ לפ"ז יש ללמוד לעניננו, שבקשת ברכה מצדיק לא יכולה להיות סיבה לגרום לחילול שבת, כי אדרבה, הדרך לבקש ברכה הוא דוקא ע"י שמירת השבת

לפ"ז נאמר בהסיפור שהביא הנ"ל מתשובת הר"ש קלוגר, באחד שחילל השבת כדי לנסוע לצדיק לבקש ברכה על חולה.

שאף אם תמצוי לומר שלא היה בזה חילול שבת, כי מותר לחלל השבת משום פקו"נ ע"י רפואה סגולית, כדברי הכותב הנ"ל.

הרי לאידך, ההוא גרם במעשיו להפסיד מהברכה של הצדיק – ע"י שנסע אליו בשבת.

א"כ לפ"ז, הוא גם פעל נגד דין השו"ע (אדה"ז סי' שכח סעיף יג, ועיי"ש ס"ד) ע"פ המנהג של מדינות אלו שנוהגים כהדיעה ששבת דחוי' היא אצל פקו"נ ולא הותרה, שלפ"ז, אסור לחלל השבת, כי הרי יש עצה ואפשרות אחרת, לבקש ברכה מהצדיק – בדרך המותר במחשבה, בלא חילול שבת.

ונכון יותר לומר שהוא כדן המבואר בשו"ע שם (סעיף יח): "אמדהו לב' גרוגרות ולא מצאו אלא .. ב' בעוקץ אחד וג' בעוקץ אחד, לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו ב', שאסור להרבות בשיעור הדבר שהמלאכה נעשית בו". והרי בעניננו מרבה לא רק בשיעור המלאכה אלא בגוף עשיית המלאכה, כי הרי יש דרך לרפאותו בלא מלאכה כלל, א"כ ודאי שזה אסור לפי ההלכה.

לכן אף את"ל ע"פ דברי הכותב הנ"ל, שאם עבר וחילל את השבת כדי לבקש ברכה מצדיק, אין לדונו כמחלל שבת (עי' המשך הדברים בשו"ע שם בדין גרוגרות מ"מ אם הדבר בהול אין מדקדקים בכך שלא יבא לידי דיחוי ועיכוב).

אעפ"כ, ע"פ דברי הרבי, לא רק שמפסיד מהברכה, אלא הוא גם אסור לפי השו"ע.



חסידות

סור מרע ועשה טוב ואין טוב אלא תורה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק יד (כ, א) כתב רבנו הזקן: "ובזה יובן כפל לשון השבועה תהי צדיק ואל תהי רשע דלכאורה תמוה כי מאחר שמשביעים אותו תהי צדיק למה צריכים להשביעו עוד שלא יהיה רשע. אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת ולכן משביעים שנית אל תהי רשע עכ"פ שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבלבו ולכבוש יצרו שלא יהיה רשע אפי' שעה אחת כל ימיו בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב ואין טוב אלא תורה דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן".

ויש להבין, מדוע לאחר שכותב "שלא יהיה רשע אפי' שעה אחת כל ימיו בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב" - מוסיף: "ואין טוב אלא תורה דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן", והרי תלמוד תורה היא רק אחת מהמצוות של "ועשה טוב", א"כ הרי היא כבר נכללת בהם, ולכאורה מה ראה להוציא אותה מהכלל, והרי גם בלי תוספת זו היה העניין מובן?

ב'שיעורים בספר התניא' כאן (כרך א ע' 188) מסביר: "בין בבחי' סור מרע - שלא לעבור על מצוות לא תעשה, בין בבחי' ועשה טוב - לקיים מצוות עשה, ואין טוב אלא תורה - כמאמר חכמינו ז"ל [אבות פ"ו מ"ג. ברכות ה, א]: "אין טוב אלא תורה", וכשהוא אומר כאן שעל האדם להיות זהיר ב"ועשה טוב" - זה כולל גם תורה, דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן [פאה פ"א מ"א] - שיהיה זהיר אף מלעבור על מ"ע זו, שקשה להישמר מכך, כעון ביטול תורה. שכן, בהיותו בעל בחירה מלאה, אפשר לו להישמר גם מביטול תורה".

אבל עדיין אינו מובן, דמה ראה רבנו הזקן להוציא כאן את מצוות תלמוד תורה מהכלל, ואת"ל מחמת שעון ביטול תורה שקשה להישמר ממנו - כדאיתא בפרק כה (לב, א): "על עון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום", והרי ישנו עוד עבירות "שאין אדם ניצול ממנו בכל יום", כדאיתא בב"ב (קסד, ב), כמו הרהורי

עבירה ואבק לשון הרע וכו' ע"ש, א"כ מדוע בחר כאן את מצות תלמוד תורה דוקא?

ב'חסידות מבוארת' על תניא כרך ב (ע' רלא) מסבירים הך ד"ואין טוב אלא תורה [ברכות ה, א. ע"ז יט, ב] דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן [פאה פ"א מ"א"], כך: "על הכתוב [תהלים לד, טו] "(סור מרע) ועשה טוב" איתא בגמרא [ע"ז שם] - "אין טוב אלא תורה", היינו שענין "ועשה טוב" מתקיים במיוחד על ידי לימוד התורה, וכמו שנתבאר לעיל (פרק ה) באריכות שהדביקות באלקות הנפעלת באדם על ידי לימוד התורה היא למעלה מהדביקות הנפעלת בקיום שאר כל המצוות, ולכן תלמוד תורה הוא כנגד כל המצוות כולן".

אולם, אי משום כך, לכאן דבר זה לא שייך לכאן, כי כאן עיקר הכוונה הוא להגדיר "מדת הבינוני שהיא מדת כל אדם" וכו', שהוא רק ב"סור מרע ועשה טוב, דהיינו בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה", בלי שום דברים המסורים ללב, וא"כ, כאן אין ענינו בדבר "הדביקות באלקות הנפעלת באדם על ידי לימוד התורה שהיא למעלה מהדביקות הנפעלת בקיום שאר כל המצוות", וא"כ עדיין אינו מובן, דמה ראה רבנו הזקן להוציא כאן את מצות תלמוד תורה מהכלל?

והנראה בזה לבאר עפ"י מ"ש בהקדמה לספר החינוך וז"ל: "ומי יתן והיה מחשבתי נטרדת בזה [בתלמוד תורה] כל הימים, ולא תפסל ולא תפגום במזמות עמל ואון" כו', עכ"ל. ועיין בהקדמת הפרי מגדים שכתב: "הלא אין ראוי לאדם להיות פוגם מחשבתו ח"ו בהרהורי עבירה, ודאי טוב יותר להטריד מחשבתו תמיד בדברי תורה", עכ"ל. וזה באמת מ"ש הרמב"ם בה' איסורי ביאה (פכ"ב הכ"א): "גדולה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה".

והנה בתחילת הפרק מגדיר רבנו הזקן ד"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה כי הבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העתים שוות אלא סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאות לבו והפכה ממש כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית בהיתר או באיסור ח"ו יכול להתגבר ולהסית דעתו ממנה לגמרי באמרו ללבו . . רק אני רוצה לדבקה בו נפשי רוחי ונשמתי בהתלבשן בשלשה לבושי ית' שהם מעשה דבור ומחשבה בה' ותורתו ומצותיו".

ולפ"ז כדי שיוכל לבצע בפועל ממש להיות "סור מרע ועשה טוב במעשה דבור ומחשבה", חייב שיהיה - כמ"ש החינוך - "מחשבתי נטרדת בזה [בתלמוד תורה] כל הימים", שדוקא אז "לא תפסל ולא תפגום במזמות עמל ואון" - וכלשון הפרי מגדים: "הלא אין ראוי לאדם להיות פוגם מחשבתו ח"ו בהרהורי עבירה, ודאי טוב יותר להטריד מחשבתו תמיד בדברי תורה".

ומעתה א"ש מדוע לאחר שכותב רבנו הזקן "שלא יהיה רשע אפי' שעה אחת כל ימיו בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב" - מוסיף: "ואין טוב אלא תורה דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן", כי דוקא ע"י זה יוכל לבצע בפועל ש"בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב" - "אני רוצה לדבקה בו נפשי רוחי ונשמתי בהתלבשן בשלשה לבושי ית' שהם מעשה דבור ומחשבה בה' ותורתו ומצותיו". - ואדרבה, לימוד התורה שייך בעיקר אפילו יותר ל"סור מרע" מאשר ל"ועשה טוב" - וכמו שכותב הפרי מגדים: "הלא אין ראוי לאדם להיות פוגם מחשבתו ח"ו בהרהורי עבירה, ודאי טוב יותר להטריד מחשבתו תמיד בדברי תורה". וכלשון הרמב"ם: "גדולה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה".

ולפ"ז יומתק עוד, שרבנו הזקן אינו מסתפק להוסיף רק "ואין טוב אלא תורה" בלבד, אלא שמוסיף עוד: "דהיינו תלמוד תורה שכנגד כולן", כיון שזהו דוקא הבסיס והמעמיד כדי שיוכל לקיים ולבצע בפועל - ה"כנגד כולן" - בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב, "במעשה דבור ומחשבה [שיהיו כולן] בה' ותורתו ומצותיו", והיינו שדוקא ע"י ש"יטריד מחשבתו תמיד בדברי תורה" יכול "להיות שאינו פוגם מחשבתו ח"ו בהרהורי עבירה", וא"ש מאד.



ירושא ומתנה*

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

במאמר באתי לגני תשי"ד מבאר החילוק בין מתנה לירושה. דירושה אין לה הפסק משא"כ במתנה. ומבאר דתורה יש בה ב' עניינים, פנימיות התורה הוא בגדר ירושה, שהלומד הוא בדביקות לגמרי בלי העלמות והסתרים עד שאין לו הפסק.

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח ר' שמואל מאיר בן משה הכ"מ.

משא"כ פר"ד (פשט, רמז ודרוש) מלשון פירוד - נגלה דתורה - שהלומד אינו מרגיש כ"כ הדביקות, כי הוא בבחי' מתנה ולכן יש לו הפסק.

וממשיך לבאר דכשיהודי לומד פנימיות התורה אזי גם חלק הנגלה דתורה שלומד (המתנה דתורה) הוא באופן שאין לו הפסק. ומביא ע"ז מגמרא ב"ב ד' קל"ג שהנותן מתנה למי שראוי ליורשו אזי המתנה היא באופן שאין לה הפסק. ע"כ.

ולהעיר שפירוש בגמרא לפי פי' הרשב"ם שם מדובר כשכתב נכסיו סתם, ולא פירש אם זה בתורת מתנה או בתורת ירושה. (דלר' יוחנן בן ברוקה יכול האב להוריש לבן בין הבנים), ולכן אומרים דאם המקבל ראוי ליורשו, אזי אמרינן שוודאי היתה כוונתו להוריש לבן זה כל נכסיו. ואם אינו ראוי ליורשו, וודאי היתה כוונתו ליתן לו בתורת מתנה (ועי"ש ובדף קל"ג ע"א למאי נפ"מ אם מקבלו בתורת ירושה או בתורת מתנה).

אך פי' זה אינו עולה יפה עם ביאור המאמר. כי לפי המאמר הפי' הוא שאפי' כשנותן בפי' בתורת מתנה, המתנה עצמה אין לה הפסק. אך הביאור בהמאמר מתאים יותר לשיטת הגאונים שמובא ברמב"ן והרשב"א שם, שאפי' אם אמר בפירוש שנותן בתורת

מתנה, אם המקבל ראוי ליורשו, הרי הוא מקבלו בתורת ירושה שאין לה הפסק. ועי' רמב"ם ה' זכ' ומתנה פי"ב.

ועי' שם ברמב"ן שפי' שיטת הגאונים וז"ל: "ואפשר כן דמתנתו נמי כירושה שוויה. ובראוי ליורשו כיון שאינו צריך לומר לשון מתנה, בירושה ניהא לי'. ואפי' אמר בלשון מתנה כירושה חשבינן לי'. דמה שהוא שלו בירושה אינו יכול ליתן לו במתנה. וירושה ידיד' נמי תורה היא. שהתורה נתנה לו רשות ליתן לו נכסיו, וירושה היא", ע"כ.

והנה לכאור' נראים דבריו סתומים. אך נראה דכוונתו, דהנה ירושה בכלל אינה באה מכח המוריש כמו במכר ומתנה, אלא הוא בא בדרך ממילא, כי כך גזרה תורתנו 'תחת אבותיך יהיו בניך'. ועי' בחינוך במצוות נחלות מ"ש בזה. אך מה שיוצא מכלל זה הוא הא' דגילתה "תורה מביום הנחילו את בניו" שיש כח לאב להוריש בן בין הבנים, כאן יש שילוב של ב' עניינים. מתנה שיש לו גדרי ירושה. ולכן סבירא להו להגאונים דכל הנותן נכסיו למי שראוי ליורשו, הרי התורה נתנה לזה גדר של מתנה שחל עלי' גדרי ירושה שאין לה הפסק. והן הן דברי המאמר. ויש להאריך בזה.



מוחין ומדות

הרב משה מרקוביץ

ברולקין נ.י.

בד"ה ושבתה תרע"ה (בהמשך תער"ב ח"ב), מבאר ההפרש בין מוחין למדות, וז"ל:

"וידוע דמוחין ומדות הם מהותים נבדלים בעצם. דמוחין הן ביטול, דכל גיא שוטה, דגאות הוא מחמת השטות היפך החכ', אבל חכ' הוא ביטול, דחכ' בפרט וכן מוחין בכלל הן בחי' ביטול, וזהו מצד הריבוי גילוי אור שבמוחין ה"ז פועל הביטול בנפש כו'..."

ועם היות שהמוחין הן תוקף בנפש, והוא העדר ההתפעלות, שאינו מתפעל משום דבר, ואינו נופל בעצמו, ואינו אובד עצמו בשום דבר (ער פארלירט זעך ניט), הנה זהו התיישבות, לא ישות, דענין ההתיישבות הו"ע האמת כו', וקושטא קאי כו', אבל בעצם הוא בחי' ביטול כו'.

ולכן העדר ההתפעלות הוא שבדבר שא"צ להתפעל אינו מתפעל כלל, אבל בדבר שצריכים להתפעל ה"ה מתפעל בפנימי' ביותר, רק שאינו בהתגלות ואינו אובד עצמו ח"ו, אבל הענין נוגע לו בפנימי' ביותר וזהו מצד הביטול ולכן מתעורר מאד, ונוגע לו הענין בפנימיותו כו'.

משא"כ המדות הן בבחי' יש, וכמו אהוי"ר גם בעבודה הוא יש מי שאוהב ויש מי שירא כו', ואהוי"ר שאינן בבחי' יש אינן במדרי' המדות, וכמו אה' עצמי' שזהו התקשרות עצמי וכן יראה פנימי' א"ז מדות כו', אבל המדות הן בבחי' ישות כו', ויסוד המדות הוא הרגש עצמי, דבלא הרגש עצמי אי אפשר להיות המדה, ומוחין אינם הרגש עצמי ואדרבה הרגש עצמי מונע ומעכב לענין המוחין כו'. "עכ"ל.

והעירני ח"א, דיש לעיין מה אכן ההבדל בין התפעלות המוחין שהיא בפנימיות ביותר מצד הביטול לבין התפעלות המדות.

ובכן, משמעות הענין דההתפעלות שבמוחין היא רק מדבר "שצריכים להתפעל" ממנו משא"כ התפעלות המדות. דהיכן ראינו במדות אמיתיות התפעלות מדבר שאין צריך להתפעל מהם?

ויש לעיין בהבנת הדברים.



יצר טוב ויצר הרע לעומת נפש אלקית ונפש הבהמית

הנ"ל

במאמר די"ט כסלו תרל"ח בתחילתו (בהמשך וככה הגדול פקי"ט – ע' תרפח בהמשך וככה שנדפס לאחרונה בחלק השני של תורת שמואל תרל"ז): "דהנה בכאו"א מישראל יש ב' נפשות, נפש האלקי' ונה"ב, והן שרש ב' יצרין יצ"ט ויצה"ר".

ולכאורה צ"ב מה הכוונה שהנפשות הן שרשי היצרים.

והנה בתורה אור פ' מקץ (לח, ב) מפורש שהמדות דנה"א נק' יצר טוב, והמדות דנה"ב הם יצה"ר, וכן מפורש גם בקיצורים והערות לתניא (ע' פא): "וא"ת כי יצ"ט ויצה"ר הם לבד נה"א ונה"ב, הרי בתו"א פ' מקץ בד"ה המגביהי לשבת ביאר שהמדות של הנה"א נק' יצ"ט והם נמשכים מהשכל של הנה"א והמדות של נה"ב נק' יצה"ר והם נולדים ונמשכים מהשכל של הנה"ב". ובהערות כ"ק אדמו"ר זי"ע לקיצורים שם עמוד קנג: "נולדים מהשכל שייך במדות דנה"א יותר מאשר במדות דנה"ב".

ואולי זו הכוונה בלשון דנן שהנפשות הן שרשי היצרים.

[ולהעיר מלשון התניא פרק יג: "עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט ואעפ"כ יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה מפני שיש עוד שופט ודיין החולק עליו וצריך להכריע ביניהם והלכה כדברי המכריע כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב ומהלב עולה למוח להרהר בו ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלהית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקום משכן היצר טוב והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצר טוב כמאמר רז"ל אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו"].



דברים בטלים מטמאים יסוד הרוח הקדוש

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בספר התניא בסוף פ"ח כתוב שדברים בטלים מטמאים המדות "מיסוד הרוח הקדוש" שבנפש האלוקית אבל עד פרק ח' לא מבואר מה זה היסוד הרוח הקדוש

שבנפש. בפ"ג מבואר שיסוד המים היינו חכמה שבנפש ויסוד האש היינו אהבת השם אבל לא נזכר עד פ"ח (ולא אחריה בכל החמש ספרים) מה זה יסוד הרוח הקדוש שבנפש. ולהעיר שבהערה לספר המאמרים תש"ח (ע' 205) מבאר הרבי שיסוד הרוח הוא למטה מיסוד האש אבל בשרשו למעלה ממנו ומציין לתו"א ס"פ מקץ ושם מוזכר ענין "אוויר" שבנפש שהן אותיות הדבור. ובד"ה תקעו בחודש תשמ"ג מביא הרבי מאור התורה לאדמו"ר הצ"צ דרושי ר"ה שיש ד' יסודות ארמ"ע בנפש ויסוד האש היינו תו"מ ויסוד הרוח הוא ענין הסיוע מלמעלה בעבודת השם "ויערה עליו רוח ממרום." ואולי זאת (הרוח ממרום) השרש דיסוד הרוח שלמעלה מיסוד האש (הנזכר בהערת הרבי לספר המאמרים תש"ח הנ"ל) ויסוד הרוח שבנפש שלמטה מיסוד האש היינו אותיות הדבור הנזכרים בתו"א פ' מקץ יש להניח דלזה כוונת אדמה"ז בפ"ח דתניא שדברים בטלים מטאמים יסוד הרוח הקדוש היינו אותיות הדבור שבנפש האלוקית.



ביטול הנבראים במקורם (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הערות וביאורים א' סב הק' הר' מ"מ על המבואר בשער היחוד והאמונה פ"ג על הדמיון שבין ביטול הנברא למקורו להמשל של אור הכלול בשמש, שלכאורה מאיפה יודעים אנחנו שאין האבן מרגיש שהוא בטל למקורו וכו' (עי' להלן), ועי' מ"ש בזה גליון א' סד.

ונראה לבאר בזה על פי מה ששמענו בשיעורי הגה"ח ר' יואל שי' כהן.

שביאר, דנקודת הענין המבואר בשהיחזה"א כאן הוא, שאור השמש כשכלול במקורו, כיון שהוא נמצא במקורו השמש המהווה אותו, נרגש בו, שכל מציאותו הוא זה – שהוא מציאות דבר המסתעף ממקורו (כי הוא נמצא בפועל בתוך מקורו המהווה אותו).

כלומר, לא רק שהאור בטל שם למקורו באפיסת מקום (ע"ד שרגא בטיהרא¹⁵), אלא עוד זאת, שגדר מציאות האור שם הוא זה – שהוא מציאות דבר המתהווה ומסתעף ממקורו, ולא מציאות אור לעצמו כלל.

15 כי באמת המשל של שרגא בטיהרא שייך על אור הסובב, שהביטול של הנברא לאור הסובב הוא משום אפיסת מציאותו של הנברא ("ביטול המציאות"). כלומר, גם בלא הביאור על ענין התהוות הנברא יש מהאין מהאור (המבואר בשהיחזה"א), בטל הנברא לאור הסובב משום אפיסת ערך מציאותו

וזוהי הכוונה במ"ש בשעיהו"א שם, וז"ל: "כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש שאין מאיר שם רק מקורו לבדו שהוא גוף השמש המאיר ואפס בלעדו", כלומר, כשהאור הוא במקורו אין נופל עליו שם של מציאות אור לעצמו, אלא כל גדר מציאותו הוא זה שהוא אור המהווה ממקורו.

וע"כ נשאלה השאלה בסוף הפרק, שלכאורה אין המשל דומה להנמשל, כי הנא אור השמש, לאחר שנתהווה ממקורו, הוא מאיר באור העולם חוץ למקורו, כי אף שהאור מתהווה ממקורו, אינו מתהווה ממנו יש מאין, לכן מאיר גם חוץ למקורו, משא"כ הנבראים שנתהוו ממקורם בהתהוות יש מאין, בהכרח שהם נמצאים תמיד בתוך מקורם (האין) המהווה אותם.

כי בהתהוות היש מהאין, אין במציאות היש אלא מה שנתהוו בו מהאין, א"כ בהכרח שהוא נמצא תמיד בתוך מקורו האין המהווה אותו.

[בביאור יותר: גם אם תרצה לצייר בדעתך שהנברא לאחר שנתהווה נמצא חוץ ממקורו האין (כמו אור השמש שמאיר בשטח חלל העולם מחוץ להשמש), הרי גם מציאות החוץ הזה על כרחך שהוא מציאות מוגבל – שנתהווה מהאין, א"כ שוב, הנברא נמצא במקורו האין. בסגנונו הבהיר של הרה"ח הנ"ל, בהתהוות יש מאין גם מציאות המושג של היש – נתהווה מהאין, אם כן על כרחך שהיש נמצא תמיד במקורו האין].

לכן נמצא, שכל גדר מציאות היש הוא רק זה שהוא מציאות דבר המסתעף ממקורו, כהמשל של אור השמש כשהוא בתוך השמש (כלומר, אף שהנברא הוא מציאות דבר שנתהווה בפועל, כל גדר מציאותו הוא זה – שהוא מציאות דבר שמתהווה ממקורו).

של הנברא בכמותו ואיכותו לגבי אור הסובב, שהוא כאין ממש אצלו. על ענין זה מתאים המשל של שרגא בטיהרא, שהאור הנר בטל לאור היום באפיסת המציאות מצד מיעוט ערך מציאותו לגבי אור היום (אף שאור הנר לא נתהווה מאור היום).

אבל ביטול הנברא לגבי אור הממלא אינו משום מיעוט ערך מציאותו בכמותו ואיכותו לגבי אור הממלא, כי אף שהנברא מציאותו קטנה מאוד אף לגבי אור הממלא, עדיין מציאותו הוא (לגבי אור הממלא) ולא אפס. לכן ביטולו לגבי אור הממלא הוא בדרך "כח הפועל בנפעל", היינו (לא כ"כ משום מיעוט מציאותו, אלא) משום שכל מציאותו הוא זה שנתהווה ממקורו ("ביטול היש"), לכן על כרחך שגדר מציאותו הוא זה – שכל המהווה אותו מהווה אותו תמיד, כמבואר בפנים.

וע"ז נשאלה השאלה, איך נראית מציאות גשם הנברא לעיני האדם כמציאות לעצמו, כשכל גדר מציאות הגשם הוא זה – שהוא מציאות דבר המסתעף ממקורו, ואין בו מציאות לעצמו כלל. ע"כ הוא תוכן הביאור מהגה"ח הנ"ל (לפי הבנתי).

עפ"ז מובן, שאין מקום לקושיותו של הנ"ל, דאולי אבן הגשמי הוא באמת בטל למקורו, ורק לאדם הרואה את האבן, שאינו רואה הביטול של האבן, נראה לו מציאות האבן כמציאות לעצמו.

כי השאלה היא, איך נראה האבן כמציאות לעצמו, כשהמציאות בפועל הוא, שאין להאבן מציאות לעצמו כלל. כלומר, השאלה היא, איך נראה להאדם בהאבן מציאות שלא קיים בהאבן כלל. [עד"ז, איך נראה להאדם בעצמו שהוא מציאות לעצמו, כשלא קיים כלל מציאות כזה שהוא מציאות לעצמו].



הלכה ומנהג

התשובה האבודה של רבינו הזקן בענין מום שבתנוך אוזן הבכור

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בסוף סדר מכירת חמץ ובהמה המבכרת, נוסף קטע אחד המתחיל: "ומדי דברי בענין הבכור". והוא פסק רבינו בענין מום שבתנוך אוזן הבכור, שאין הכוונה לסחוס הרך שבאוזן מבחוץ, אלא לסחוס הקשה שבאוזן מבפנים, אצל נקב האוזן, שדוקא הוא הסחוס הנקרא תנוך, ודוקא בו נעשה הבכור בעל מום.

על כך מסופר בשו"ת "צמח צדק" (יורה דעה סי' רכט, ובהשלמה שבסוף הספר שם כא, א): "מעשה שהי' מפורסם בלאדי בשנים הראשונות של דירתינו, אשר אירע עובדא דצרימת אוזן בבכור, והתיר השמש דשם, שהיה מ"ץ גם כן שם, ונשחט הבכור על פיו, אחר כך בא המעשה לדודינו הרה"ג מוהר"י ליב ז"ל מיאנאוויטש, שהיה אז גם כן בלאדי, וקשה בעיניו פסק ההיתר הנ"ל, ובא עם השאלה לפני כאזמו"ר הגאון נ"ע, ונשא ונתן טובא בדין זה, וכפי שהי' מפורסם אז צו לקבור בשר הבכור הנ"ל, וכמדומה שכתב על זה שו"ת באריכות ... והי' מהצורך להשיג התשובה שהשיב על זה כאזמו"ר הגאון ז"ל, ואינה אצלי".

כמו כן נזכר מעשה זה בתשובתו של הרה"ק רבי יצחק אייזיק עפשטיין מהומיל (קובץ יגדיל תורה נ"י. חי"ב ע' לה): "שעיני ראו בלאדי, שאדמו"ר נבג"מ אסר בכור שהותר מחמת צרימת סחוס האזן שמבחוץ. . לא אוכל לשנות מפסק אדמו"ר נ"ע".

רבינו עבר מלאזניא ללאדי – בשלהי קיץ תקס"א, ומעשה הנ"ל הי' (כאמור לעיל) "בשנים הראשונות" של דירתו בלאדי.

לערך באותה תקופה שהתיישב רבינו בלאדי, התמנה אחיו הרה"ק מהרי"ל לרבה של יאנאוויטש (ראה "שארית יהודה" חו"מ סי' ו, שהוא חותם בכת"ק: "יום א' ט' שבט תקס"ד לפ"ג פה ק' יאנוויץ". סקירת תולדותיו – ב"תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" פרק ד); אלא שמזמן לזמן הי' בא אל כ"ק אחיו רבינו בלאדי, וגם בשעת אותו מעשה "בא המעשה לדודינו הרה"ג מוהר"י ליב ז"ל מיאנאוויטש, שהיה אז גם כן בלאדי".

כיון שזהו הפסק של רבינו שבהוספה הנזכרת אל סדר מכירת חמץ ובהמה המבכרת, מסתבר אם כן, שבאותה שעה הוסיף רבינו גם את הקטע הזה אל סדר מכירת חמץ ובהמה המבכרת.

הקטע הזה לא הי' למראה עיני המו"ל של שלחן ערוך רבינו בשנת תקע"ד, והוא לא נדפס עד להוצאת זיטאמיר תר"ח של שלחן ערוך רבינו. גם בשו"ת הנזכרים של אדמו"ר ה"צמח צדק" ושל הרה"ק רבי יצחק אייזיק מהומיל, שנכתבו בשנת תקפ"ט (ראה בהערות שם ושם), לא נזכרה הוספה זו, שעדיין לא נתפרסמה אז.

*

בסוף ההוספה הזאת כתב רבינו: "והראיות קצרה היריעה מהכיל". ומסופר בשו"ת צמח צדק (שם): "וכמדומה שכתב על זה שו"ת באריכות ... והי' מהצורך להשיג התשובה שהשיב על זה כאדמו"ר הגאון ז"ל, ואינה אצלי".

עד היום לא התפרסמה "התשובה שהשיב על זה" רבינו. אמנם ב"שארית יהודה" (חלק יו"ד סי' יח) נדפס ביאור הראיות למסקנא זו של רבינו. ואחר העיון בו, כמדומה ברור, שהסגנון והתוכן של הביאור הזה הוא של רבינו בעצמו, אשר בו כתב רבינו את הוכחותיו לפסק הנזכר.

יש אם כן מקום לשער, אשר הרה"ק מהרי"ל העתיק אז את התשובה הזו מכת"ק של אחיו רבינו, ובעת ההכנה לדפוס של הספר "שארית יהודה" (בשנת

תר"ב), כשמצאו המו"לים את הביאור הזה בכתי"ק מהרי"ל, דימו בנפשם כי תשובה זו נכתבה על ידי מהרי"ל בעצמו, ולכן הדפיסוה על שמו.

והרי זה ה' חלק גדול של עיסוקו של הרה"ק מהרי"ל, אשר העתיק את כל השלחן ערוך מכתי"ק של רבינו, והכינו לדפוס. והעתיק גם את פסקי הסיידור מכתי"ק של רבינו, והכינים לדפוס. וגם רשם את דרושיו של רבינו, שמהם הוכן הספר "תורה אור" (ראה בכל זה "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" פרק ד).

יוצא אם כן אשר היא התשובה, שאודותה כותב בשו"ת צמח צדק (בשנת תקפ"ט): "והי' מהצורך להשיג התשובה שהשיב על זה כאאזמו"ר הגאון ז"ל, ואינה אצלי".

הוספה לסדר מכירת חמץ ובהמה מבכרת

ומדי דברי בענין הבכור בזמן הזה, לא אוכל להתאפק¹⁶ באיסור חמור כזה דקדשים בחוץ¹⁷, ולהודיע לכל השומעים לי, לבל ישמעו בקול הנשמע ונתפשט ממקצת החכמים בעיניהם¹⁸, להתיר הבכור על ידי מום שבאזנו שנחתך ממנו מעט או הרבה, או אפילו נחתכה האוזן כולה מהבכור לגמרי¹⁹, ואין היתר אלא כשהחתך הוא בתנוך, שהוא הסחוס שיש לה גובה קצת הזקוף בתוך תוך פנימיות האוזן ממש אצל הנקב הפתוח בעצם הגולגולת ממש²⁰, וכמבואר בפסקי מהרא"י ז"ל²¹, והראיות קצרה היריעה מהכיל²², ולשומעים יונעם, ע"כ²³:

(16) ע"פ ויגש מה, א.

(17) ראה רמב"ם הל' בכורות פ"ד ה"ט.

(18) ע"פ ישע"י ה, כא.

(19) בחלק החיצוני של האוזן ישנם שלושה חלקים: (א) העור שמסביב – בקצה האוזן, שאין בו סחוס. (ב) הסחוס הרך שבאוזן מבחוץ. (ג) הסחוס הקשה שבאוזן מבפנים, אצל נקב האוזן.

וזאת בא רבינו להודיע, שלא נקרא "תנוך" אלא הסחוס הקשה שבפנים אצל נקב האוזן, שאם נחתך בו הוי מום. משא"כ אם נחתך רק הסחוס הרך שבחוץ אינו מום, אף "שנחתך ממנו מעט או הרבה, או אפילו נחתכה האוזן כולה מהבכור לגמרי".

(20) ששם הוא עור התוף המבדיל בין האוזן החיצונה לבין האוזן התיכונה.

(21) בתרומת הדשן (ח"ב סי' רמד): "נראה דסחוס הוא קשה במשמוש היד, ויש לו גובה קצת מבפנים תוך האוזן".

(22) ביאור הפרטים, וההוכחות לזה, יתבארו בתשובה דלקמן.

(23) כנראה הוספת המדפיס: עד כאן.

תשובת רבינו הזקן

עיינ'ן²⁴ מעדני מלך ולחם חמודות ריש פרק על אלו מומין²⁵, שיש מחלוקת בין רש"י²⁶ והטור²⁷ להרמב"ם²⁸.

דהיינו דלרש"י (משפת) העור היא האליה רכה, שהיא בשפת האזן למטה בתחתית האזן סמוך לגוף, כמו אליה רכה שבאדם²⁹, אבל למעלה בגובה האזן, כל ההיקף שמגובה האזן ומהצדדים עד למטה הוא בכלל הסחוס דמתניתין. וכן

(24) דיון בסוגיות ולשונות הפוסקים דלקמן – ראה גם שו"ת צמח צדק שם. קובץ יגדיל תורה חי"ב סי' ט וסי' יג.

(25) ריש פ"ו דבכורות (מעדני יו"ט ס"ק ב): "פירש רש"י ... אבל הרמב"ם..."

ובדברי חמודות (שם ס"ק א): "פירש רש"י ... ולשון הטור ... אבל הרמב"ם ... וזה ודאי דלא כפירוש רש"י והטור".

וכן ביאר בתוספות יו"ט (בכורות רפ"ו): "פירש הר"ב ... וכן פירש רש"י ... אבל הרמב"ם ... ולשון הטור ... אבל מלשון הרמב"ם..." ויתבאר לקמן.

(26) במשנה בכורות (לו, א): "על אלו מומין שחטין את הבכור, נפגמה אזנו מן הסחוס, אבל לא מן העור". וברש"י (שם): "הסחוס, תנוך האזן שקורין טנדריין". אבל לא מן העור, היינו אליה רכה של אוזן".

הרי מפרש שרק האליה הרכה שאין בה סחוס הוא מן העור, שאם נחתך בו אינו מום. אבל הסחוס הרך הוא התנוך, שאם נחתך בו הוי מום.

(27) יו"ד (סי' שט): "וכיצד צרימת האזן שנפגמה בחסרון, עד שתחגור בה הציפורן מן הסחוס, פירוש התנוך, ולא מן העור שבשפת האזן".

הרי שרק "העור שבשפת האזן" אינו מום, אבל הסחוס הרך שבאוזן הוא התנוך, שאם נחתך בו הוי מום.

(28) הל' ביאת מקדש (פ"ז ה"ב): "מי שנפגם סחוס אזנו כדי שתחגור הצפורן בפגם. אבל העור המוקף לסחוס האזן אין בו מום בין ניקב בין נסדק". הרי שלא רק "העור שבשפת האזן" קרוי עור, אלא כל "העור המוקף לסחוס האזן" נקרא עור.

ונתפרש יותר בפירוש המשניות (בכורות רפ"ו): "מגוף הסחוס, לא מן הקצה העליון שהוא דומה לעור ונקרא בשם סחוס". הרי שגם הסחוס הרך הוא מן העור, ולא נקרא תנוך אלא גוף הסחוס הקשה.

ועוד יותר מפורש הדבר בפירוש המשניות לנגעים (פי"ד מ"ט): "תנוך און הוא ... שגשם יצא על שטח האזן ממה שימשך לפניו, כאשר יגע בו האדם ימצאהו חזק דומה לעצם, ומחוץ הוא בשר רך מקיף בסביב האזן כולה, והפנימי הוא תוך האזן, ולזה הגשם אשר מחוץ .. וזהו תנוך און". הרי שלא נקרא תנוך אלא החלק הפנימי שתוך האזן שהוא הסחוס החזק הדומה לעצם, משא"כ הבשר הרך שסביב האזן כולה הוא מהעור, ולא התנוך.

ובתרגום הר"י קאפה: "יש גוף סחוס מעוגל בולט על פני האזן מצד הפנים, אם נוגע בו האדם ימצאנו קשה כעין עצם, ומחוצה לו בשר רך כפוף מקיף את כל האזן, ומפנים לו תוך האזן, אותו הגוף הסחוס, והוא המבדיל בין הבשר הכפוף שמבחוץ שהוא קצה האזן ובין תוך האזן שיש בו השקע, אותו המבדיל הוא תנוך און". הרי שהחלק הכפוף המקיף את האזן הוא העור, ורק החלק הבולט מצד הפנים, שהוא מבדיל בין הבשר הכפוף לבין תוך האזן, הוא הנקרא תנוך.

(29) הבשר הרך שבתחתית האפרכסת של האזן (שאותו מנקבים לצורך ענידת תכשיטים).

מבואר להדיא בגמרא³⁰ לגירסת רש"י³¹ גבי מומי אדם, שאין רוצעין במילת, פירש רש"י אלי' רכה, אבל בגובה של און רוצעין, והיינו משום דהגובה הוא בכלל הסחוס. והוא הדין נמי בבהמה.

אבל הרמב"ם סבירא ליה דכל היקף שטח גוף האון מגובה האון ומהצדדים הכל נכלל בשפת העור. וכן מבואר להדיא בפירוש המשניות³² קצה העליונה כו' ונקרא בשם הסחוס עכ"ל. משמע שכל גובה האון וצדדים, אע"פ שיש בהן הסחוס קצת, אין זה אלא שנקרא בשם הסחוס, אבל אינו הסחוס ממש דמיירי מתניתין, דמתניתין מיירי בהסחוס הקשה. כמ"ש בפסקי מהרא"י סי' רמ"ד³³. וכדאיתא בפירוש המשניות להרמב"ם פי"ד דנגעים משנה ט', גשם יוצא על שטח האון ומה שימשך ממנו ולפנים כאשר יגע בו האדם ימצא חזק, ומבחוץ בשר הרך מקיף כו'. מבואר להדיא דכל גובה האון והצדדים אינן בכלל תנוך, שהוא הסחוס דמתניתין.

והכי איתא בתורת כהנים³⁴ (הובא בר"ש שם³⁵) דהתנוך שהוא גובה של און אינו כשר להזאה³⁶. ונקרא תנוך מלשון נכה רגלים³⁷, לפי שהגשם המקיף את תנוך האון אינו עומד זקוף ביושר בשוה אלא נכפף קצת כאדם נכה רגלים שאין רגלו ישרה. ומאחר דסחוס דמתניתין הוא התנוך, אם כן כל גובה האון וצדדים, אע"פ שיש בהם הסחוס רך, הן בכלל שפת העור ולא נכללו בסחוס.

וגבי רציעת עבדים מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ט³⁸ דהיא בגופה של און³⁹. ומשמע דהכי גרס בגמרא⁴⁰ בגופה, במקום בגובה.

(30) בכורות לו, ב.

(31) ד"ה במילת, אליה.

(32) בכורות רפ"ו.

(33) "נראה דסחוס הוא קשה במשמוש היד, ויש לו גובה קצת מבפנים תוך האון".

(34) על הפסוק (מצורע יד, יד): "ונתן הכהן על תנוך און המטהר", "ונתן על תוך, יכול על תוך ודאי, תלמוד לומר על תנוך, אי על תנוך יכול על גובה של און, תלמוד לומר תוך נוך, הא כיצד זה גדר האמצעי".

(35) בנגעים (שם): "בתורת כהנים דריש ... יכול על גובה של און ת"ל תוך נוך, הא כיצד זה גדר אמצעי".

(36) היינו שגם גובה האון נקרא בשם תנוך, כלשון התורת כהנים: "אי על תנוך יכול על גובה של און". והלימוד הוא, שגובה זה אינו כשר להזאה.

(37) שמואל-ב ד, ד, ט, ג. וראה רש"י (חיי שרה כה, ג): "חומת אנך שהוא מן נכה רגלים".

(38) "ונוקב את און הימנית בגופה של און".

(39) ולא בגובה, שהיא האפרכסת.

(40) בגמרא שלנו (בכורות לו, ב): אין רוצעין אלא בגובה של און.

וכן משמע בתוס' ⁴¹ דסבירא להו דסחוס דמתניתין היינו דומיא דהסחוסין שבפרק כיצד צולין, והתם ⁴² איתא שאינו נאכל בשור הגדול מחמת קשיותו ⁴³. וכן ממה שהביאו התוס' ⁴⁴ הפסוק ⁴⁵ בדל און, דת' ⁴⁶ חסחסי', היינו שנשאר מן הארי, שאינו אוכלו מחמת קשיותו, וכפירוש הרד"ק שם ⁴⁷. ואילו בפ' אין מעמידין (ד' לח ע"א) גבי עובד כוכבים שחור' ⁴⁸ כו' אפילו מריש אודניה, מוכח שראש האון הוא רך להתבשל יותר משאר בשר, וראש האון הוא גובה האון והצדדים. אלא ודאי שכל הגובה והצדדים שסביב שטח האון אינו בכלל סחוס.

(ואפשר דאף לדעת רש"י יש לחלק בין אדם לבהמה ⁴⁹, דבבהמה כל הגובה והצדדים הן רכין' ⁵⁰. ומה שכתב רש"י והאי עור היינו אליה רכה, היינו לאפוקי דלא נימא עור ממש, אלא דכל הרך שבאון בכלל זה. וכן לשון הטור ⁵¹ משפת האון, (י"ל) כל הקצה בהיקף נקרא שפה ⁵². והשתא אתי שפיר שמהרא"י לא הביא שום מחלוקת ⁵³).

-
- (41) בכורות (לו, א): "לשון תנוך הוא כמו ראשי כנפים והסחוסין בפרק כיצד צולין".
- (42) משנה פסחים (פד, א): "כל הנאכל בשור הגדול יאכל בגדי הרך, וראשי כנפים והסחוסים" (שהוא ראוי לאכילה בקרבן פסח). ובגמרא שם: "והא הני לא מתאכלי בשור הגדול".
- (43) נראה מכך שמפרש תנוך כמו הרמב"ם, שהתנוך הוא הסחוס הקשה שבפנים האון.
- (44) בתוס' שם: "מן החסחוס ... ובדל האון מתרגם חסחוס דאודנא".
- (45) עמוס (ג, יב): "כאשר יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים או בדל און".
- (46) "חסחוס דאודן".
- (47) "בדל און והוא הקשה שבאון, כתרגומו חסחוס דאודן, לפי שאין בו בשר, ויניחנו האריה".
- (48) דחריך רישא שרי למיכל מיניה אפילו מריש אוניה. ופרש"י: שהאון רכה ונצלית בחריכתה.
- (49) ראה שו"ת צמח צדק (יו"ד סי' רכט): "דלכאורה יש לומר עוד, כי כל הנ"ל דברנו על און האדם שיש בה אלו' רכה למטה בסוף האון. אבל באון הבהמה אין בה כן. ואם כן אם נאמר דכל מה שהוא קשה קצת נקרא סחוס, אם כן מהו עור אשר תנן אבל לא מן העור. ונהי' מוכרחים לומר דהעור הוא מעט מעט מאד בשפת האון. אשר על כן אפשר מחמת זה החמיר לומר דסחוס הוא הקשה ממש לתוך חלל האון".
- וגם לענין תנוך האדם, מבואר ברש"י על התורה (מצורע יד, יד): "תנוך, גדר אמצעי שבאון". ובתצוה (כט, כ): "תנוך הוא הסחוס גדר האמצעי שבתוך האון שקורין טנור'ס". והיינו לכאורה כדעת הרמב"ם דלעיל, וכמבואר בט"ז יו"ד (סי' שט ס"ק ד): "התנוך, בפרשת מצורע פירש רש"י גדר האמצעי שבאון, רצונו לומר הוא הגבה שבאמצע האון שהוא עשוי כעין גדר בפני נקב האון".
- (50) ורק הסחוס הקשה שבפנים האון הוא התנוך.
- (51) "פירוש התנוך, ולא מן העור שבשפת האון".
- (52) וכל זה אינו נכלל ב"תנוך".
- (53) כי לדעתו גם רש"י וטור סוברים כהרמב"ם.

והנה באדם ניכר ההבדל שבין (שטח האזן שהוא) תוך האזן, ובין התנוך שהוא תכלית קערורית האזן בגשם המקיף את התנוך סמוך לקערורית האזן. וכן ניכר ההבדל בין התנוך המקיף את קערורית האזן ובין גובה האזן שהוא המקיף את התנוך שנמשך לפנים⁵⁴. אבל בבהמה אין ההבדל ניכר בכל זה. לכך נתן מהרא"י סימן זה שהוא קשה במישוש ויש לו גובה בפנים. ואין רוצה לומר מקום שמתחיל להיות חריצין ותלוליות, שיש גוב[ה] בתלוליות נגד החריצין, ולפי שהחריצין הם שוים לגובה האזן לכך לא הזכיר אלא מקום הג[ובה]. חדא דלשון גובה הוא לשון יחיד, והוא ליה למימר תלוליות או מקומות גבוהות קצת, דהא אינו מקום אחד גבוה. ועוד דהא נראה לעינים דגם במקום התחלת החריצין ותלוליות אינו קשה בחוש המישוש. אלא רוצה לומר כי מהעצם הסותם את פי האזן למטה עד מקום התלוליות יש בו מקום עמוק ונראה שהוא כנגד תוך האזן שבאדם, ולמעלה ממנו מתחיל להיות גובה משפע ועולה.

ומכל מקום נראה עכ"פ שהוא למעלה קצת מעצם הסותם פי האזן⁵⁵, שהרי כנגדו באדם אפילו תוך האזן הוא למעלה מהעצם הסותם פי האזן⁵⁶, ומכל שכן התנוך שהוא תוך נוח כדאיתא (בתורת כהנים)⁵⁷. ועוד לשון מהרא"י דקשה במישוש משמע שהוא כאשר ימשש מבחוץ, והעצם הוא מבפנים למטה שאין כנגדו מבחוץ.

54 היינו שניכר בין: א) תוך נקב האזן. ב) תנוך הפנימי הקשה, הבולט מנקב האזן. ג) תנוך החיצון הרך, המקיף את התנוך הפנימי.

55 שהתנוך שבבהמה אינו העצם שבתוך האזן, אלא הסחוס שעל גביו.

וראה משיב דבר (ס' סא) שהקשה על רבינו שהתנוך שבפנים הוא מום שבסתר שאינו מום. ואילו ב"מגני אברהם" (חי' ליו"ד ס' שט), ובקובץ יגדיל תורה נ"י. (חי"ד ס' לו) מבארים, שהתנוך הפנימי שבולט לחוץ אינו מום שבסתר.

וכן הוא בשו"ת כוכב מיעקב (ס' כד): "דאיתי כי בדעתם הוא שכוונת בעל התניא ז"ל שצריך לחתוך בעומק חלל האזן, אבל הלכו בחשך ולא ראו אור, דאיך נוכל לומר שצריך לחתוך בחלל האזן, דאם כן הוי מום בסתר ואנן בעינן מום שבגלוי. אולם הגאון בעל התניא לא בדה זאת מלבו ... בבהמה כאשר ימשש האדם בתוך אוזן ימצא בליטה, והיא גדר הפנימי כמו שיש באדם. ואם יגיע החתך בתוך הבליטה הוי מום אליבא דכו"ע, ואפילו לדעת הרמב"ם. והוא הכוונה האמיתית. וכן נראה בפסקי מהרי"א ס' קמ"ד".

56 שהתנוך שבפנים האזן, שהיא באמצע אפרכסת האזן, גם הוא בולט יותר מעצם הגולגולת שליד האזן.

57 שמכל מקום גם הוא בולט מעצם הגולגולת שבבהמה.

והשתא⁵⁸ אתי שפיר הא דגדיא באו[ד]ניה⁵⁹ כפשטיה⁶⁰, כי בגדיא השיעור שמהעצם הסותם את פי האזן עד הגובה שהוא כנגד תוך האזן שבאדם, הנה התוך הזה יותר גדול. וכל שכן אם נאמר שכל מקום הפנוי משערות הוא בכלל סחוס אתי שפיר טפי.

גם⁶¹ מהא דתניא (מ' ע"ב)⁶² גבי און הגדי שהיתה כפולה בחסחוס אחת כו' בשתי חסחסות כו', משמע דחסחוס הוא בהיקף האזן, ולא בעצם האמצעי שבאזן⁶³.

(58) אחרי שנתבאר אשר התנוך הוא חלק האזן הבולט מהעצם.

(59) בכורות (לה, א): "א"ר יהודה מותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, אמר רבא גדיא באודניה אימרא בשפוטתיה". ופירש רש"י: "גדיא באודניה, גדי אזניו ארוכות, וקודם שיצא כל ראשו נראין אזניו ויכול להטיל בו מום".

(60) שבפשוטות קשה מגמרא זו על שיטת הרמב"ם הנ"ל, וכפי שהקשה בשו"ת צמח צדק (סוס"י רכט): "מיהו בגמרא בכורות (דל"ה ע"א), ובפרש"י ד"ה גדיא באודני, נראה לכאורה דאין לומר דדוקא הקשה הגמור הסמוך ממש לחלל האזן הוא לבדו הנקרא סחוס, דאם כן מה בין גדיא לאימרא".

ועל זה מתרץ כאן, שגם בסחוס הקשה הבולט מהעצם יש חילוק בין גדיא לאימרא, "כי בגדיא השיעור שמהעצם . . עד הגובה . . יותר גדול".

(61) עתה בא להוכיח את פירוש האמור במשנה (בכורות לו, א): "נפגמה אזנו מן החסחוס" (אם הכוונה לתנוך הבולט מהעצם, או לעצם עצמו), על פי האמור בברייתא (שם מ, ב): "אזניו כפולות בחסחסות אחת הרי זה מום, בשתי חסחסיות אינו מום".

(62) במשנה שם: "אזן הגדי היתה כפולה (שיש לו שתי אזנים מצד אחד, און בתוך און, רש"י), אמרו חכמים בזמן שהוא עצם אחד מום (שאיין לה אלא תנוך אחד, שנכפל תנוך העליון לתוכו ונתחבר למטה, הרי זה מום, רש"י), ואם אינה עצם אחד (שהתנוכים מובדלים למעלה, רש"י) אינו מום (וטעמא לא איתפרש לי, רש"י)". ועל זה מובאת שם הברייתא: "אזניו כפולות, בחסחסות אחת הרי זה מום בשתי חסחסיות אינו מום".

(63) שבוה לא שייך כל כך, שיוכפל לתוכו עד שיהי' כשנים. ולכן אף שנאמר במשנה "עצם אחד", פירש רש"י שהכוונה היא ל"תנוך" שנכפל לתוכו עד שיהי' כשנים. יוצא אם כן שפירוש "חסחוס" הוא התנוך הבולט מהעצם (ולא העצם עצמו), וכפי שנתבאר לעיל.

אלא דלשון הרמב"ם⁶⁴ ובלבד שיהי' לו שתי חסחוסין, אפשר לומר דהיינו ב' עצמות בפנים. ומה שכתב אבל אם אין לו אלא חסחוס אחד והרי הוא כגוף⁶⁵ כו', תרתי קאמר, חדא שאין בו אלא עצם אחד מבפנים, ועוד שגם בהיקף נראה כאילו הוא גוף שנכפל (ורמב"ם לטעמיה בפירושו במתניתין⁶⁶, ולא כפירש"י תנוך). אבל לשון סמ"ג⁶⁷, אבל אם אין לו אלא חסחוס אחד הרי הוא כגוף כו', אי אפשר לפרש כן⁶⁸.

אלא⁶⁹ דיש לומר דחסחוס הוא שם המושאל⁷⁰, ולכן דקדק הרמב"ם בפירוש המשנה ריש פרק⁷¹ ולא מן הקצה העליונה כו' ונקרא בשם חסחוס, ורוצה לומר דגם קצה העליונה נקרא חסחוס, אבל אין זה אלא לענין קריאת שם בלבד אבל לא לענין הדין. והתם נקט בברייתא לענין קריאת שם בלבד (ומינה נראה (די"ל) דאפילו רש"י דפירש במתניתין⁷² דאזן הגדי כגון תנוך העליון כו', אינו אלא לענין

64 הל' ביאת מקדש (פ"ז ה"ג): "ובלבד שיהיו לו שני חסחוסין, אבל אם אין לה אלא חסחוס אחד והרי הוא כגוף אחד שנכפל כשר".

ובכסף משנה שם: "ורבינו נראה שגורס בהיפך. וכתב סמ"ג דהכי גריס בתוספתא. והיא הגירסא הנכונה שנימוקה עמה".

והיינו שלפי גרסתינו, שחסחוס אחד הוא מום ושני חסחוסין לא הוא מום, כתב רש"י "וטעמא לא איתפרש לי". אבל לפי גירסת הרמב"ם שחסחוס אחד לא הוא מום ושני חסחוסין הוא מום, הרי זה מובן ונימוקו עמו, שכיון שלא נחלק לשנים לא הוא מום.

והנה לפי גירסתנו שחסחוס אחד הוא מום, הוצרך רש"י לפרש "שאינו לה אלא תנוך אחד, שנכפל תנוך העליון לתוכו ונתחבר למטה, הרי זה מום". ונתבאר לעיל שזה שייך רק בתנוך בחסחוס הבולט מהעצם. אמנם לפי גירסת הרמב"ם, שחסחוס אחד לא הוא מום כיון שלא נחלק לשנים ושני חסחוסין הוא מום כיון שנחלק לשנים, אם כן שפיר "אפשר לומר דהיינו ב' עצמות בפנים". והיינו שפירוש "חסחוס" הוא העצם עצמו (ולא התנוך הבולט מהעצם).

65 אם נפרש שהרמב"ם מפרש "חסחוס" הוא העצם עצמו, הנה מה שכתב "אבל אם אין לה אלא חסחוס אחד, והרי הוא כגוף אחד שנכפל כשר", אי אפשר לפרש דקאי על העצם עצמו, שלא שייך בו כל כך "שנכפל". אלא ודאי נצטרך לפרש דבריו לפי זה, ש"תרתי קאמר".

66 בפירוש הרמב"ם שם: "ענין עצם אחד הוא גוף אחד וגולם אחד, כמו שנטל גולם רך וכפלו".

67 ל"ת שח.

68 דמיירי בעצם שבתוך האוזן, אלא דמיירי בתנוך הבולט מהעצם.

69 אפילו אם נפרש ברמב"ם, שמ"ש חסחוס לענין אוזן הגדי הכפול הכוונה לעצם שבתוך האוזן, עדיין מסתבר שמ"ש חסחוס לענין פגימת האוזן מן החסחוס הכוונה לתנוך הבולט מהעצם.

70 מה שמכנים את העצם בשם חסחוס הוא שם המושאל, כמו מה שמכנים את החסחוס הרך שמסביב לאוזן בשם חסחוס, שגם הוא בשם המושאל בלבד. אבל לענין דינא, החסחוס הוא רק התנוך הבולט מהעצם.

71 כמעותק לעיל בתחלת הסימן.

72 מ, ב: "אזן הגדי ... שנכפל תנוך העליון לתוכו". הרי שגם חלק העליון של האוזן נקרא בשם תנוך.

קריאת שם דנקרא תנוך, אבל לא לענין דינא דמתניתין⁷³ מן הסחוס ולא מן העור, דהיינו סחוס ממש, ולא כל מה שנקרא תנוך בכלל זה, (וכדלעיל בהג"ה, דגם לרש"י יש לומר דבהמה גם גובה האזן הוא בכלל העור דריש פרק).



שומע כעונה ועניית אמן

הנ"ל

מבואר בשוע"ר (סי' ריג ס"ד): "אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן אלא א"כ שמעה מתחילתה ועד סופה. . ואז יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו לא ענה אמן". הרי שיש לנו שני אופנים לצאת בהם ידי חובה: (א) בשמיעת הברכה. (ב) בעניית אמן.

וכן מבואר בשוע"ר (סי' רא ס"ה): "שהשומע כעונה, ועונה אמן כמוציא ברכה מפיו", שהם שני האופנים שיכול לצאת מחבירו, על ידי שמיעת הברכה או על ידי עניית אמן.

אמנם יש אופנים שאין יוצאים אלא בעניית אמן, ויש אופנים שיוצאים דוקא בשמיעה, ולא שייך בהם עניית אמן.

אבאר תחילה את אלו שיש בהם תנאי שהוא דוקא בעניית אמן, והוא בחזרת הש"ץ, כמבואר בשוע"ר (סי' קכד ס"א): "לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא. . ואפילו מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בצבור, דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו". הרי שיש כאן תנאי שיהיו תשעה "עונים". (ושם ס"ו): "כשש"ץ חוזר התפלה יש לכל הקהל לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן".

וכן מבואר בשוע"ר (סי' נט ס"ד): "ומכל מקום אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונים אמן". (וסי' נה ס"ז): "צריך ליהזר שיהיו ט' שומעין ועונים אמן אחריו". (וסי' תקצד): "אם אין שם תשעה שעונים אמן אחר ברכותיו אין אדם יוצא בתפלתו", כי דוקא באופן זה תיקנו חכמים את חזרת הש"ץ, שיהיו ט' שומעים ועונים אמן.

73) לז, א: "נפגמה אזנו מן הסחוס, ולא מן העור".

וכן הוא הדין בברכות קריאת שמע וברכות השחר, כמבואר בשו"ע"ר (סי' נט ס"ד): "ברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך, כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמנ".

וכל האמור הוא בחזרת הש"ץ של שמונה עשרה, או בברכות קריאת שמע וברכות השחר, משא"כ בקריאת שמע עצמה מבואר בשו"ע"ר (סי' סא סכ"ה): "אינו יוצא בשמיעה אלא כשט' שומעין מאחד". וכאן לא נזכרים תשעה עונים – רק "כשט' שומעין", והיינו כיון שקריאת שמע אינה ברכה, ואין שייך בה עניית אמנ, ולכן אלו שמכוונים בקריאת שמע בצבור להוציא את מי שאינו בקי, הרי זה רק באופן ד"שומע כעונה" בלבד.

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

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

וכן הוא לענין אמירת ההלל בכל המועדים, שתיקנו חכמים לומר בהם הלל, והמנהג ה' בדורות הראשונים שהחזן ה' אומר את כל ההלל בקול, והקהל ה' יוצא ידי חובה בשמיעתו (ורק שהשומעים היו עונים "הללויה" על כל פרק, ובאמירת הודו גו' יאמר גו' יאמרו גו' – הקהל עונה "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו". ראה משנה סוכה לח, א. ברייתא סוטה ל, ב).

אלא שבדורות הבאים נהגו שכל אחר אומר כל ההלל בעצמו, מלבד פסוקי הודו גו' יאמר גו' יאמרו גו' – שהקהל עונה אחרי הש"ץ "הודו גו' חסדו", כמבואר (לענין ליל הסדר) גם בשו"ע"ר (סי' תעט ס"ז): "אבל יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא ויאמרו נא, והוא יענה אחריה הודו, ויצא ידי חובתו במה ששומע ממנה יאמר נא ויאמרו נא וגו'".

[ואנו נוהגים, שמלבד מה שכל אחד עונה אחרי הש"ץ הודו גו', אומר כל אחד גם את הפסוקים בעצמו (ראה ס' המנהגים – חב"ד ע' 36)].

וכן לענין ספירת העומר (לדעת המתירים לצאת בשמיעת הספירה מהש"ץ), מבואר בשו"ע"ר (סי' תפט ס"א): "אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חבריו . . יצא

ידי חובתו מן התורה שהשומע הוא כאומר, כי גם בספירת האומר אין שייך עניית אמן, ולכן יוצא בשמיעה בלבד.

וכן לענין קריאת המגילה, כאשר באים לקרותה, עולה הבעל קורא על הבימה, מברך הברכות בקול, הקהל עונה אמן ויוצא בשמיעת הברכות. אחר כך קורא את המגילה, וכל הקהל יוצא בשמיעת המגילה מפי הבעל קורא.

[כעין זה הוא גם בתקיעת שופר, שהבעל תוקע עולה לבימה, מברך הברכות בקול, הקהל עונה אמן ויוצא בשמיעת הברכות. אחר כך תוקע בשופר, וכל הקהל יוצא בשמיעת התקיעות מהבעל תוקע. אלא שאעפ"כ יש הפרש בינם, כי מצות תקיעת שופר היא רק שמיעת התקיעות, וכאמור בנוסח הברכה "לשמוע קול שופר", ולכן יוצא הקהל בשמיעת התקיעות, משא"כ במצות המגילה, עיקר המצוה בקריאת המגילה, וכאמור בנוסח הברכה "על מקרא מגילה". ובוה יש הפרש בין חובת האנשים לחובת הנשים, שעיקר מצות הנשים היא שמיעת המגילה, ולכן כשהנשים מברכות על שמיעת המגילה נוסח הברכה הוא "לשמוע מגילה", כמבואר ברמ"א (סי' תרפט ס"ב): "ויש אומרים אם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה". משא"כ האנשים, שעיקר המצוה אצלם היא "קריאת המגילה".]

ואף שעיקר המצוה היא "קריאת המגילה" מכל מקום, על ידי שהקהל שומע את קריאת המגילה מהבעל קורא הרי זה כאילו הם קראו את המגילה בעצמם, וכמבואר בשו"ע (סי' תרפט ס"א-ב): הכל חייבים בקריאתה. . . אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא חובתו, והיינו כי גם בקריאת המגילה אין שייך עניית אמן, ולכן יוצא בשמיעה בלבד.

וכן הוא לענין מצות לימוד התורה, כמבואר בשו"ע"ר (הל' תלמוד תורה פ"ב הי"ב): "וכל אדם צריך ליהדר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד. . . וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו", כי גם בתלמוד תורה אין שייך עניית אמן, ולכן יוצא בשמיעה בלבד.

וכן אנו מוצאים במקום שאינו יכול לענות אמן, שצריך לכוין בשמיעתו בלבד, כמבואר בשו"ע"ר (סי' קד ס"ה): "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ, ויהיה כעונה בפיו, ששומע כעונה בכל מקום".

בצבור ביחיד וביזמון

אלא שבכל אלה יש הפרש, שלפעמים אינו יכול לצאת בשמיעה אלא בציבור, ולפעמים דוקא בזמון (בשלושה), ולפעמים אפילו ביחיד:

(א) לענין ברכת המצות מבואר בשו"ע (סי' ח ס"א): "אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת כל אחד מברך לעצמו ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוצאין בזה דשומע כמדבר . . . וכן הדין בכל ברכות המצות".

(ב) לענין תפלה וקריאת שמע וברכותיה וברכות השחר מבואר בשו"ע (סי' נט ס"ד): "ברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ . . . אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן, אבל כשאין ט' שומעין יחיד הוא ואין יחיד מוציא את היחיד אפילו מי שאינו בקי בברכת הנהנין וברכת המצות וכיוצא בהן משאר כל הברכות, חוץ מברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבה והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן".

[ומכל מקום יש חילוק בין תפלה לקריאת שמע, כמבואר בשו"ע (שם): "ברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אפילו מי שהוא בקי, ואינן דומות לתפלה שאין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי, לפי שהתפלה בקשת רחמים היא וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע, משא"כ בברכות אלו וכיוצא בהן"].

ולענין קריאת המגילה מבואר בשו"ע (סי' תרפט ס"ה): "מקום שאין מנין אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים אחד פוטר את כולם ואם כולם יודעים כל אחד קורא לעצמו". ובמ"א שם (ס"ק י'): "קורא לעצמו, משמע דסבירא ליה דאין היחיד מוציא חבירו אלא בעשרה . . . כמו תפלה דבעי עשרה".

[אלא שגם לדעה זו אין דין קריאת המגילה דומה לדין תפלה, שהרי לענין התפלה מבואר בשו"ע (סי' קכד ס"א): "לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא, אבל הבקי אינו יוצא ידי חובתו בתפלת ש"ץ. ואפילו מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בצבור דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו". היינו שיש שני תנאים שיוכל להוציא חבירו בתפלה: (א) שיהי' בצבור. (ב) שיהי' השומע אינו בקי.

וגם אינה דומה לדין ברכות קריאת שמע, שכאמור לעיל יש בהן רק תנאי אחד, שאינו מוציא אלא בצבור.

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

אח"כ מביא במ"א שם את הדעה הב': "אבל ברבינו ירוחם נתיב י"ג משמע דאפילו יחיד מוציא חבירו במגילה אע"פ שהוא בקי. . . ואם כן עדיף שיקרא אחד לכולן משום ברוב עם הדרת מלך". וכן נפסק בשו"ע ר (סי' ריג ס"ו): "בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד ממברך לכולם. . . אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם, כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה, או שיתקע לעצמו, ומכל מקום טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך".

ומכל מקום גם לדידן יש חילוק בקריאת המגילה, אם הוא בצבור או בפחות מעשרה, כמבואר בפסקי הסדור (סדר קריאת מגילה): "כשקורין המגלה בצבור מברכין לאחריה ברכה זו [ברוך כו' הרב את ריבנו וכו'] אבל לא ביחיד". והטעם הוא כנראה, כיון שהברכה שלאחר הקריאה לא נתקנה אלא בקריאת התורה בצבור, בקריאת ההפטרה בצבור, ובקריאת המגילה בצבור, משא"כ בשאר ברכת המצות – לא תיקנו ברכה אחר המצוה – רק לפניה, כמבואר בגמרא (פסחים ז, ב): "כל המצות ממברך עליהן עובר לעשייתן".

ג) לענין ברכת הנהנין מבואר (סי' קסז ס"ד-ז): "רבים שנתוועדו לאכול אחד ממברך לכולם. . . ואפילו הם שנים לבד. . . במה דברים אמורים ... אם אמרו נאכל כאן או במקום פלוני כיון שהכינו מקום לאכילתם הרי נקבעו יחד. . . ישיבתנו בשולחן אחד או בלא שולחן במפה אחת חשובה קביעות. . . אבל אם אינם יושבין על שולחן אחד או מפה אחת אינן קבועים יחד. . . וכל אחד ממברך לעצמו. אם בירך אחד לכולם אע"פ שנתכוין להוציאם ידי חובתם והם נתכונו לצאת לא יצאו".

ד) ולענין ברכת המזון מבואר בשו"ע ר (סי' קצב ס"א): "כבר נתבאר בסי' קס"ז שברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצות. . . אין חבירו פוטר אלא א"כ נקבעו יחד בדבר שקביעות מועלת בו שדרכו בכך שקביעותם מצרפתם להיות נחשבים כגוף אחד וברכה אחת לכולם. במה דברים אמורים בברכה ראשונה שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן לאכול יחד אבל בברכה אחרונה כיון שכבר אכלו והם מתפרדים זה

מזה אינן מצטרפין זה עם זה להחשב כגוף אחד שיפטרו בברכה אחת מהם אלא א"כ הם משלשה ולמעלה שיש שבח וקלוס יותר כשמצטרפין לברכה אחת לפי שהם ראויים לזמן כלומר להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים".

ברוב עם הדרת מלך

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

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

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

[אלא שלכאורה היינו דוקא "אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן", דהיינו שקורא המגילה לעצמו או תוקע לעצמו או מקדש לעצמו. משא"כ "אם יושבים בסוכה אחת" לא כתב רבינו "אם רצו יברך כל אחד לעצמו". ולפי הנראה מדברי רבינו, כאשר כמה אוכלים ביחד בסוכה אחת, אחד צריך לברך והשאר יצאו בשמיעתם ובעניית אמן.

ובפרט בקידוש, כאשר המקדש מברך גם לישב בסוכה, והשומע יוצא ממנו בברכת הקידוש, צריך לצאת ממנו גם בברכת לישב בסוכה, ולא יברך לעצמו.

אמנם למעשה נוהגים שכל אחד מברך לעצמו לישב בסוכה, הן כשאוכלים ביחד בימי חול המועד, והן כשאחד מקדש והשאר יוצאים ממנו בברכת הקידוש, ומברכים לעצמם "לישב בסוכה" בעת אכילת החלה].

כשהמברך כבר יצא ידי חובתו

כל האמור לעיל הוא כשהמברך עדיין לא יצא ידי חובתו, משא"כ אם הוא כבר יצא ידי חובתו ועתה בא להוציא אחרים ידי חובתם, בזה יש חילוק בין שאר ברכת המצוות, שאינו יכול להוציא אחרים – אלא אם כן אינם יודעים לברך בעצמם, לבין קריאת המגילה עצמה – שיכול להוציא גם את הבקאים.

שהרי לענין ברכת המצוות, מבואר בשוע"ר (סי' ח סי"א): "אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף, כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו, כיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו. . . וכן הדין בכל ברכות המצוות".

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

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

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



האם נזהרים באה"ק שלא לקדש ב"שעה השביעית?"

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

באג"ק חי"ב עמ' רכו⁷⁴ כתב רבינו:

"במ"ש . . שאין חוששין לזה באה"ק ת"ו, וכן בעניין ניט"ל, בטח יודיע טעמם של אלו שאין חוששים לזה באה"ק ת"ו, ואם הם בר סמכא⁷⁵."

ובס' שלחן מנחם⁷⁶, העירו על כך:

"ראה 'אהלי שם' ח"ז עמ' רו – כמה ראיות למנהג אה"ק בפועל. 'התקשרות' שם [גיליון שעט] הערה 32."

ולפלא שכתבו "כמה ראיות" בעוד ששם נכתבה רק ראייה אחת, מהשמטת המנהג בס' 'ארץ חיים – מנהגי א"י' לר"ח סתהון. וגם היא אין בה ממש, וכפי שכתבתי באותה הערה ב'התקשרות' שצויינה שם, שכמדומה שאינו מביא שם [ובפרט – כחכם ספרדי] את כל מנהגי האשכנזים באה"ק⁷⁷. מאידך הערתי שם על השמטת ה'קצות השלחן' מנהג זה, שמוזה מוכח לכאורה שבשעתו (שנת הדפסת הספר – תרפ"ו) בוודאי לא נהגו בזה אנ"ש באה"ק. וצריך ביאור מדוע הרבי לא התייחס לזה.

ויש להוסיף מהמובא בעניין זה בס' פסקי תשובות⁷⁸: "מצינו לכמה מגדולי הדורות שכתבו כי ישראל אינם בשליטת המזלות⁷⁹, וכל שכן בשבת . . וביותר בארץ ישראל אשר עיני ה' אלוך בה." ובהערה 44 בקשר לאה"ק מציין: "ספר קודש הילולים סי' כה בשם גאב"ד ערלוי שליט"א בשם מוהר"א מבעלזא זי"ע

(74) אג"ק ד'מב, מיום י"ח טבת תשט"ז.

(75) ההדגשות שלי.

(76) בהוצאת היכל מנחם, ירושלים תשע"ג, כרך ב עמ' עג – או"ח סי' קסא הערה יא.

(77) והנה המנהג נשמט לגמרי מס' בן איש חי (מדיני קידוש, שנה ב פ' בראשית) ומס' ילקוט יוסף סי' רעא. מאידך, הובא בס' כף החיים שם ס"ק ב. ובכל זאת, אינו ידוע כלל בקרב הספרדים. גם בס' כתר שם טוב (לרש"ט גאגין, לונדון תרצ"ד, שליקט מנהגי הספרדים בתפוצותיהם, והרבי ציין לו כמה פעמים) לא הובא מאומה ממנהג זה.

(78) במהדורת תשע"א, שם ס"ק ד.

(79) טעם שדחה הרבי באגרת דלהלן.

(ועיי"ש שמציין לרמב"ן עה"ת פ' אחרי, שהשי"ת לא נתן על ארץ ישראל מן המלאכים קצין שוטר ומושל, אלא כביכול נחלת ה' מיוחדת לשמו וכו'), ומסיים "וכן הוא בס' שערי הלכה ומנהג סי' קמ"א."

בציון לס' שערי הלכה ומנהג (או"ח ח"א, שם נדפס המענה שהעתיקתי בראש בירור זה) יש הטעיה, כי הרבי רק מודיע למי שהודיעו על המנהג [ולמעשה, דורש ממנו], שעליו לכתוב אליו בהמשך את הטעם לזה, וכן אם אלה שאינם חוששים לזה הם בני סמכא. ועדיין אין שום ראיה שהרבי מסכים לזה. ואדרבה, דבר הלמד מענינו, נושא ניטל, שביחד עם עניין זה - גם עליו הודיע הרבי לכותב שיכתוב את הנ"ל, ולא עוד אלא שלאחר זמן כתב הרבי⁸⁰ לימוד זכות על ההנהגה שאין חוששין לניטל באה"ק (בהסתייגות "ובטח שמע זה מבר סמכא ביותר . . אם נכונה השמועה"), אבל בהמשך⁸¹ כתב הרבי לאחד מאנ"ש בירושלים הוראות בקשר למנהגי ניטל. הרי שלמרות הכל, לא הסכים הרבי להנהגה זו.

וכך גם בענייננו, שגם עליו כתב הרבי באותה אגרת לימוד זכות (בהסתייגות): "הנה אם הוא מנהג מקובל שם, י"ל הטעם משום שמלכתחילה לא קיבלוהו . . והטעם להעדר קבלת מנהג זה (אפילו כשאין זה בבואו כו') - י"ל משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע"⁸² (ראה שו"ע רבינו סי' תנה סעיפים טו-טז).", ולמרות שמוסרי השמועה בענייננו הם בוודאי בני-סמכא, אין כל רמז שהרבי מסכים להנהגה זו.

ונותרו דברי הרבי⁸³: "כפי שנהגו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, כך יש לנהוג בכל אתר ואתר, גם באה"ק".



80) אג"ק ד'שצא, מיום כ"ט אייר תשט"ז, אג"ק ח"י"ג עמ' קכ. עכ"פ כנראה בארבעת החודשים שחלפו מאז המכתב הקודם, לא מסרו לרבי את שמות אלה "שאינן חוששין לזה" או את טעם ההנהגה.

81) אג"ק ה'קכד, מיום י"ג שבט תשי"ז, אג"ק ח"י"ד עמ' שנב, להרב פנחס לייביש הרצל [ע"ה].

82) הפסוק (קהלת ח,ה) מובא בראשונים כראייה לכך שבעשיית מצוה אין חוששין לסכנה. אך כאן הטעם הוא לכאורה מפני שאינו כבוד למצוה לקדש בזמן שליטת "מלאך רע", או שלא לתת יניקה לאותו מלאך מן הקידוש, ולכאורה אין בזה סכנה שהמקדש "ידע דבר רע", וה' יאיר עיניו. ולפלא על הרב הכותב ב'אהלי שם', שמלימוד זכות (על שאין נוהרין במנהג) הפך זאת להסכמה גמורה, ולטענה על הנוהגין במנהג זה, עד שהסיק שיימנעו מלחזור לביתם עד אחרי השעה השביעית, מה שלא עלה על דעת הרבי, ואינו נהוג כלל (להימנע מזה בדווקא, ובפרט שמתפללים עם צאצאים ואורחים) בין הנוהרין בזה, ומה גם בין "עמא דבר" שבהם, ולא אישתמיטו כותבי המנהג עד הרבי מלהזכיר זאת.

83) תורת מנחם כרך כט עמ' 40, עיי"ש.

המאחר, אם יתחיל שמו"ע עם הש"ץ

הנ"ל

בטור או"ח ר"ס קכה, ובב"י שם בשם תשובות הרא"ש (כלל ד' סי' יט), כתבו שבקדושה שומעים 'נקדישך' (או 'נקדש') מפי הש"ץ, והציבור עונים רק 'קדוש', 'ברוך' ו'ימלוך'.

בטור סו"ס קט כתב: "וכן לענין קדושה, אם הוצרך להתפלל⁸⁴, כשיגיע עם ש"ץ ל'נעריצך', יאמר עמו מלה במלה מה שהוא אומר, ואין בזה הפסק". ודייק הרמ"א בדרכי משה שם: "ומשמע מדבריו, דיותר טוב שלא להתחיל עד אחר קדושה, אלא דאם התחיל, יאמר עמו מלה במלה, וכן משמע לקמן סי' קכד (סו"ס ג)". וכן כתב הרמ"א בשו"ע שם סוף סעיף ב' בהג"ה: "אבל לכתחילה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה ו'הא-ל הקדוש'⁸⁵, אלא שאם הוצרך⁸⁶ להתחיל מכח שהשעה עוברת או כדי לסמוך גאולה לתפילה דינא הכי".

ופירש אדה"ז (שם ס"ג): "אבל אם אינו מוכרח, לא יתחיל עם הש"ץ ולומר עמו נוסח הקדושה, לפי שלכתחילה צריך לשתוק ולשמוע נוסח הקדושה מפי הש"ץ ולענות אחריו קדוש וברוך וימלוך בלבד, כמו שיתבאר בסי' קכה".

ובס' לבושי שרד⁸⁷ כתב: "ולפי מה שנשתררב עתה המנהג באשכנזים, שאומרים הציבור 'נקדש' עם הש"ץ, א"כ מותר גם לכתחילה להתחיל להתפלל עם הש"ץ. ומנהג זה כמדומה שנשתררב ע"פ דברי הט"ז סימן קכה (ס"ק א). אלא שדברי הט"ז שם צ"ע, שהוא מביא ראיה מכאן, והרי כאן דווקא בדיעבד ולא

84) למותר להוסיף, שלמנהגנו מדובר שכבר אמר פ' התמיד, קטורת ו'אשרי', שלא "להפך הצינורות".

85) מאידך, המשנ"ב ס"ק יד הביא מא"ר (ס"ק ה) ועוד פוסקים, שאפילו לכתחילה מותר להתחיל עם הש"ץ בשווה, עיי"ש.

86) הפמ"ג בא"א סי' קט ס"ק ט מדייק מהב"י (המחבר שם ס"ב) שהשמיט תיבות "אם הוצרך" (שבטור וברמ"א), דלשיטתו אזיל, שאינו מביא להלכה (בסי' סו"ס ג) את חשיבות האמנים ד'הא-ל הקדוש' ו'שומע תפילה', לכן גם כאן יכול לכתחילה להתחיל עם הש"ץ ולוותר על ענייתם.

87) בשו"ע השלם ס"ק יא. – הרהמ"ח, הרה"ק ר' דוד שלמה אייבשיץ אב"ד סורוקה, תלמיד מובהק להרה"ק ר' זאב וואלף מטשרני-אוסטרהא (מתלמידי המגיד ממעזריטש), היה מעמודי ההוראה, ובסוף ימיו עלה לארה"ק והתיישב בצפת ושם מנוחתו כבוד (תק"ע). ולפלא שלא ציין כלל לדברי הארז"ל בעניין זה.

לכתחילה. וכן הקשה פרי מגדים ז"ל (שם, משבצות זהב אות א), וצ"ע במנהג זה⁸⁸ עכ"ל.

אמנם אדה"ז כתב⁸⁹ "ויש נוהגין כן מטעם הידוע להם⁹⁰, אפילו שלא מדוחק, לומר כל נוסח הקדושה עם הש"ץ מלה במלה⁹¹ בלחש, ותיב[ו]ת "נקדישך ונעריצך" ו"קדוש קדוש קדוש" בקול רם". וכנראה זו הסיבה להוראת כ"ק אדמו"ר מהוריי⁹², "בפסוקי דזמרה . . . מפסיקים לומר כל נוסח הקדושה (וכן ההוספה שמוסיפים בשבת וביום-טוב בשחרית ובמוסף)..."

ולדבריו, כל-שכן שבזמננו [ובפרט למנהגנו] יש להתחיל לכתחילה שמו"ע עם הש"ץ, וכן כתב במסגרת השלחן על הקיצור שו"ע⁹³.



88) הוא מצטרף בזה לפמ"ג שם, שכתב "ואיני יודע על מה סומכין קצת לומר כל הקדושה עם הש"ץ בקול".

89) סי' קכה סו"ס א.

90) ובמ"מ צויין "האר"י". ובמהדורה החדשה (אות יט) הוסיפו: "פע"ח שער חזרת עמידה פ"ב. הובא במ"א ס"ק ב". וכבר ציין בהגהות דגול מרבבה שם, שזה דלא כדעת הרא"ש [והב"י] שהביא המ"א לעיל ריש ס"ק א.

91) אגב, מלשון זו משמע שהמתפלל במניין מנוסח אחר (כמו נוסח אשכנז שאומרים 'נקדש', 'לעומתם ברוך יאמרו', או אצל הספרדים בש"ק שאומרים נוסח קצר של הקדושה בשחרית, או בנוסח ספרד של האשכנזים שאומרים 'כתר' בכל הקדושות דיו"כ, וגם מוסיפים שם את הקטע 'אדיר אדירנו', וכדומה) צ"ל דווקא בנוסח הש"ץ, ולא מפני שבדברים שבקול אומרים כנוסח הציבור (כמ"ש בס' אשי ישראל פכ"ד סכ"ב) שהרי איננו חוששים ל"לא תתגודדו" בזה כמ"ש בפס"ד להצמח-צדק או"ח סי' רלו ובשלחן מנחם או"ח סי' נג (אלא בש"ץ, מפני המחלוקת, עיי"ש ובהערות), אלא מפני ציווי האריז"ל בזה.

92) ספר המנהגים עמ' 9. ומלשון אדה"ז [שהיא הוראת האריז"ל בשער הכוונות, דרוש ג דחזרת העמידה] "כל נוסח הקדושה עם הש"ץ מלה במלה" [ובשעה"כ שם: "עד סיום כל הקדושה כולה"] מוכח שצ"ל גם 'לעומתם' 'ובדברי', וכהנהגת הרבי, ראה בירור בזה ב'התקשרות' גיליונות תקט"ו ו-תקנ"ה.

93) סי' כ ס"ק ד. ומש"כ בס' אשי ישראל פי"ב הע' יט שי"א שיש לחוש לדעת הרמ"א בזה, לפלא שכל הציבור (גם של מתפללי נוסח אשכנז) נוהג בלאו-הכי שלא כהרמ"א, ואומר 'נקדש', כמ"ש בערוה"ש סי' קכה ס"ב ובס' הנ"ל פכ"ד סכ"ב, ועל כך לא העירו מאומה.

הערות וביאורים

מנהגי הבדלה⁹⁴

הנ"ל

הנהגות הרבי⁹⁵:

- א. הרבי⁹⁶ היה מדייק שכל הפתילות של נר-ההבדלה ידלקו⁹⁷.
- ב. לפני הבדלה היה רבינו נוהג להדיח ולשטוף⁹⁸ את הכוס להבדלה⁹⁶.
- ג. לאחר המזיגה⁹⁹, נוטל הכוס ביד ימינו, מוסרה לשמאלו, וחוזר ומניחה על כף יד ימינו כשהאצבעות זקופות מסביב¹⁰⁰.
- ד. כשחסר יין¹⁰¹, מוזגים עוד יין לכוס (לפי רמז מהרבי) כשהרבי אוחזה בידו, לפני "הנה א-ל ישועתי" ו/או לפני ברכת 'המבדיל'.

94 אביע תודה לעורך מראות-הקודש 'לראות את מלכנו', שריכוז בקטע לש"פ וישלח תשס"ג מנהגי הבדלה שנהג הרבי מתוך סרטי וידיאו מהשנים תשמ"ז-תשנ"ב, והשתמשתי בהם לעבודה זו. כן תודה לחבר המזכירות הרה"ח ר' יהודה ליב שי' גרונר שהוסיף והעיר בזה כיד ה' הטובה עליו (הערותיו נסמנו).

בשעת כתיבת הדברים לא הי' בידי להשוות זאת למאמרו של הרב טוביה שי' זילברשטרום בנדון, שנדפס במוסף לגיליון 'כפר חב"ד' סוכות תשס"ה.

95 יש לקחת בחשבון שהיו ברבים כדי להוציא את הרבים ידי-חובתם, לכאורה חלים עליהן דברי הרבי בכיצא-בזה, שזה מהווה הוראה לרבים (אג"ק כרך כ' עמ' לט). ומה שלא נדפסו בספר-המנהגים, הרי כבר אמר הרבי, שספר זה הוכן במהירות ולא נכללו בו כל המנהגים, ובעזרי"ת יודפס עוד חלק (המלך במסיבו ח"א עמ' רסה).

96 ס' ל'קט הליכות ומנהגי שי' ק' עמ' 63, בשם משב"ק.

97 ראה בשו"ע אדה"ז ס' רחצ ס"ד: "מצוה מן המובחר לברך על אבוקה שיש בה עצים הרבה ומאורות הרבה [ובהמשך: "פתילות הרבה"], שהרי מברכים 'בורא מאורי האש'."

98 ראה שו"ע אדה"ז ס' קפס ס"ב: הדחה – מבפנים, ושטיפה – מבחוץ (שטפו את הכוס במים וניגבו אותה לפני-כן, וכשהגיעה לשולחן הרבי היתה הכוס תמיד יבשה, והרבי קינחה במפית-נייר מבפנים ומבחוץ. וראה שם בסוף הסעיף).

99 להעיר שהרמ"א (סי' רצו ס"א, הובא בשו"ע אדה"ז שם ס"ה) כתב "ונוהגין לשפוך מכוס של יין על הארץ... וטעם השפיכה, דאמרינן (עירובין סה, א) 'כל בית שלא נשפך בו יין כמים – אין בו סימן ברכה', ועושים כן לסימן טוב בתחילת השבוע...". ואילו למנהג חסידים מקפידים על כך בכל כוס של ברכה, כמ"ש ב'תורת מנחם – התוועדויות' תשמ"ב ח"ג עמ' 1692.

100 ספר-המנהגים עמ' 28, עיי"ש.

101 גם כשהדבר אירע באמצע אמירת הפסוקים, המתין הרבי עד שהמשב"ק ימוזג וימלא הכוס ביין (מנהגי מלך עמ' 45).

ה. בשעת ברכת הגפן אינו אוהז את הבשמים בשמאלו¹⁰².

ו. בשעת ברכת 'הגפן' – ממשיך להביט בסידור, ואינו מביט ביין שבכוס.

ז. לאחר ברכת 'הגפן', נוטל הכוס מימינו ביד שמאל, מניחו על השולחן¹⁰³, ומנגב ידיו במפית נייר.

ח. נוטל את קופסת הבשמים¹⁰⁴ (קופסת כסף רחבה, כמו של אתרוג) ביד ימינו ומתחיל בברכת הבשמים, ותוך-כדי-כך מסייע לה בשמאלו (או להיפך).

ט. לאחר מכן¹⁰⁵ מברך 'בורא מאורי האש', ללא הכוס, ומביט לאור האבוקה בציפורניים הכפופות לתוך כף-היד כשהאצבעות מסתירות את האגודל¹⁰⁶, בשתי ידיו יחד.

י. לאחר מכן פושט אצבעות שתי ידיו¹⁰⁷ ומביט בהן יחד לאור האבוקה מאחורי כף היד.

102 הערת הרי"ג: אע"פ שבסידור הארז"ל ל'ר' שבתי ובשו"ע אדה"ז (סי' רצו סעיף טז) איתא שיאחז או את הבשמים בשמאלו, אולי מכיוון שאדה"ז לא הביא זאת בסידורו (וצ"ע הטעם לזה), לא נהג כך הרבי.

103 הערת הרי"ג: כיוון שאדה"ז בסידורו (ובשער הכולל פל"ב ס"ג כתב, שזהו לשונו הק' של אדה"ז שכתב בכ"ק) כותב: "בשעת ברכת בורא מיני בשמים צריך [ההדגשה שלי] לאחוז הכוס בשמאלו והבשמים בימינו, ובשעת ברכת בורא מאורי האש צריך לאחוז הכוס בימינו [ובשו"ע שם: בשמאלו. ואוצ"ל גם כאן: ואחר-כך מוסרו לשמאלו ויביט בצפרנים, ויחזור הכוס לימינו...]", ואחר-כך יביט בצפרנים, ויחזור הכוס בימינו בברכת הבדלה", ובתחילת סי' המנהגים (עמ' 1) נאמר "נוהגים עפ"י הדינים ומנהגים שנדפסו בסידור רבנו הזקן...", צ"ע למה בזה נהג הרבי באופן אחר.

[וראה בס' מנהג ישראל תורה סי' חצ"ר ס"ק ג', שכמה צדיקים נהגו להניח הכוס על השלחן לפני ברכת הבשמים ונשאר על השלחן עד אחרי ההבטה בצפרנים. וראה ב'התקשרות' גיליון רפ"ח בעניין זה.

ב'התקשרות' גיליון ת"ט כתב הרב מיכאל אהרן שי' וליגסון, שעד שנת תשכ"ז נהג הרבי ככתוב בסידור, בשעת ברכת הבשמים אחז את הכוס בשמאלו (את שפת הכוס אחז בשתי אצבעותיו), והביט באצבעות יד ימינו לאור הנר. ומאותה תקופה ואילך החל לנהוג כפי שנהג בשנים האחרונות].

104 יש לבדוק אם היתה פתוחה מראש, או (כפי שראו כמה פעמים) שנפתחת במהלך הברכה או לאחריה. אם-כי כנראה כשר בכל-אופן, ראה בביאור הר"י שי' גרין על סדר ברה"ט עמ' 271.

105 לפעמים ראו שמביט בסידור בלבד, ולפעמים – שהביט בנר.

106 הערת הרי"ג: וכ"ה בסידור הארז"ל ובסידור אדה"ז.

107 מלשון הטוש"ע ושאר ראשונים משמע שמסתכל כן על שתי ידיו, וכ"כ בלקט יושר (מנהגי בעל תרומת הדשן, או"ח עמ' נז), ועוד (פסקי תשובות במהדורה החדשה סי' רחצ ס"ק ד ובהערות) – אבל צ"ע שהוא דלא כמ"ש בזהר (ח"ב רחא, הובא להלכה בשו"ע אדה"ז סי' רחצ ס"ו ובסי' רצו סט"ו). ובשער הכוונות עניין שינוי התפילות דף ס טור ב, ובמשנת חסידים מסכת שארית ערבית פ"ה מ"ז), להסתכל רק ביד ימין. וראה בזה ב'התקשרות' גיליון תשל"ו.

יא. לאחר ההסתכלות בציפורניים, נוטל הכוס בשתי ידיו ומניחו בשמאלו על ימינו, וממתין להמשב"ק שימלא שוב את הכוס, ואז מברך ברכת 'המבדיל'.

יב. לאחר סיום הברכה מתחיל להתיישב¹⁰⁸, ושותה רוב כוס ללא הפסק.

יג. אינו שופך יין כדי לכבות את הנר¹⁰⁹, אלא המחזיק את הנר מכבה אותו ביין השפוך הנמצא בצלחת התחתונה.

יד. היה זמן¹¹⁰ שהרבי היה מריח את פתילת נר-ההבדלה לאחר שכבתה¹¹¹.

טו. לאחר מכן, טובל הרבי את זרתות ידיו הק' בצלחת שתחת הכוס, ומעביר (רק) זרת ימין על גבי עינו הימנית וזרת שמאל על גבי עינו השמאלית.

טז. אחר כך מנגב במפית-נייר את פיו וסביבו, ואחר כך את עינו מן היין.

יז. "כמה פעמים ראיתי¹¹⁰, שאחר-כך היה מביט ביין הנשאר (לראות את פניו שם)".

חי. מברך ברכה אחרונה רק לאחר סיום חלוקת 'כוס של ברכה'¹¹².



108) ותוך כדי כך מסייע ביד שמאלו לעבור להחזקת הכוס בימינו, כשכל האצבעות בצד העליון שלה קרוב לפיה, ואז מסיים להתיישב.

109) אף שבשו"ע אדה"ז סי' רצו ס"ה כתב (ע"פ הלבוש): "גם נוהגין לשפוך על השלחן מן יין הנשאר בכוס אחר שתיית המבדיל, ומכבין בו הנר, כדי שיהיה נראה לכל שלא הודלק נר זה אלא למצוה, לנר של הבדלה, לברך עליו...". וראה פרטים במנהג זה ותולדותיו, בפסקי תשובות (במהדורה החדשה) ס"ק ז.

110) הוספת הרי"ג.

111) היו פעמים שהרבי קירב את ראשו הק' לצלחת וכך הריח.

מקור הנהגה זו בסידור יעב"ץ (בסידור המקורי הוצאת אשכול ח"א עמ' תתקיב – "לחבב המצוה"), וע' בלקוטי מהרי"ח (ח"ב דף פה, א). ולהעיר מרשימות דשנת תש"ג (רשימת היומן' עמ' תכו): "לא נהגין להריח מעשן נר הבדלה".

ובס' הליכות ומנהגי ש"ק כתב: "לפעמים, הנה אחר הבדלה היה רבינו נוהג להריח ריח עשן הנר בהיין [=מהיין] שבתוך הצלחת של הכוס (יומן 'בית חיינו' מוצאי ר"ה, תנש"א). היה טובל אצבעותיו בהיין ושם על גבי עינו (לפנים, לצד האף) (שם, מוצאי אחרון-של-פסח תנש"א)".

112) שהיא לאחר כו"כ שעות מההבדלה, וכבר עבר שיעור עיכול, ובינתיים לא אכל ולא שתה מאומה, ולכן קשה לומר בנדון את מש"כ המשנ"ב (סי' קפד ס"ק חי) אודות סעודות ארוכות.

מקרא קודש' של חול המועד

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ידוע חידוש אדה"ז בהערתו בריש הלכות שבת, דיש להבחין בין 'מקרא קודש' של יו"ט לבין הנאמר בחול המועד, והנפקא מינה מזה הוא שבחוק"מ אין אומרים 'יום מקרא קודש' ב'עלה ויבוא' בתפלה ובברכת המזון, כי אם בתפלת מוסף. וזה לשון קדשו (סי' רמב הערה [ז] לס"א):

"וחול המועד לא נאמר בו מקרא קדש כמ"ש בסי' תקכט [ס"ה], אלא שקרוי מקרא קדש (בחגיגה יח [א]) לענין קרבנות בלבד, כדכתיב [ויקרא כג, לו] "להקריב אשה וגו'". ואתי שפיר דעת רב האי גאון בטור סי' תצ, עיין ב"ח שם."

המו"ל שם, ובסי' תקכט שם, מציין לכמה ספרים שהשתעשעו בחידושו של אדה"ז, אבל לא ראיתי שיתייחסו לבאר הגמרא שרבינו מצטט כפי מה שמסבירו רבינו. וזה לשון הגמרא:

".. מכלל דתרווייהו סבירא להו דחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה. מנהגי מילי? דתנו רבנן: ... רבי יונתן אומר: אינו צריך, קל וחומר: ומה ראשון ושביעי שאין קדושה לפניהן ולאחריהן אסור בעשיית מלאכה, חולו של מועד שיש קדושה לפניהן ולאחריהן אינו דין שיהא אסור בעשיית מלאכה? ששת ימי בראשית יוכיחו, שיש קדושה לפניהן ולאחריהן ומותרין בעשיית מלאכה! מה לששת ימי בראשית שאין בהן קרבן מוסף, תאמר בחולו של מועד שיש בו קרבן מוסף. ראש חדש יוכיח, שיש בו קרבן מוסף, ומותר בעשיית מלאכה! מה לראש חדש שאין קרוי מקרא קדש, תאמר בחולו של מועד שקרוי מקרא קדש, הואיל וקרוי מקרא קדש, דין הוא שאסור בעשיית מלאכה."

הרי שהגמרא מסיקה מן 'מקרא קודש' הנאמר בחול המועד, שלכן אסור הוא במלאכה, ומדוע מציין לשם רבינו שמשמעות הפסוק הוא לענין קרבנות לחוד?

אכן, אין כוונת רבינו לעיקר דברי הגמרא [ועיין שם בתוספות שלר"ת דברי הגמ' הם אסמכתא, ואיסור מלאכת חוה"מ היא מד"ס]. אך כוונת רבינו בציונו לשם הוא הלשון "הואיל וקרוי מקרא קודש", היינו שאין חול המועד 'מקרא קודש' בעצם, כי אם שהוא קרוי כן. ושוב מפרש רבינו דהיינו לענין קרבנות בלבד.

ולא נחה דעתי מזה, שאם הכוונה בזה שחול המועד הוא "קרוי מקרא קודש" היינו שצריך להקריב בו קרבן מוסף, אם כן מאי שנא ראש חודש, שאינו "קרוי

מקרא קודש" אע"פ שיש בו קרבן מוסף? והרי הגמרא דידן מורה שיש איזו מעלה בחוה"מ על ר"ח, ואם אינו באיסור מלאכה בו, א"כ מהי ההשלכה מזה שחול המועד "קרוי מקרא קודש"?

ושיתפתי העניין הנ"ל עם הרב אשכנזי שליט"א, מד"א כפר חב"ד [כי ידעתי שהוא עסק הרבה בנושא זה], והוא ענה לי כי "מקרא קודש" פירושו אסיפת חשובי העם [ראה רמב"ן ויקרא כג, ב], ולשון רבינו "קרוי מקרא קודש לענין קרבנות בלבד" פירושו שבקרבנות של חול המועד דרוש שיהיו באסיפת העם, ואילו בקרבנות של ראש חודש אין דרישה כזו. [רשום אצלי שב"כפר חב"ד" גליון 1353 האריך הרב הנ"ל בזה, ואינו תח"י לעיין בו כעת].



צבע התפילין בצבע של חבירו בלי רשות*

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

מעשה הי' בבחור אחד בישיבה, שבתי התפילין שלו נתלבנו קצת, וראה על א' השולחנות בקבוק צבע ובלי לחשוב לקח מהבקבוק וצבע בשופי את הבתים שלו, עד שיצאו מהודרים ומפוארים.

לאחר זמן התעורר שאולי זה גזל, והיות שרבים הם הבחורים שמחזיקים בתיקיהם בקבוק כזה לשיפוץ הבתים והרצועות לא ידע למי לשלם או לפייס, ונפשו בשאלתו האם התפילין שלו עדיין כשרות במה שהשתמש בצבע חבירו שלא ברשות.

ונחזי אנן:

היתר ראשון – ניחא לי'.

ולכאורה אפשר לומר דאף שעשה שלא כהוגן במה שלקח מחבירו בלי רשותו, וזלה"ק דרבינו בשו"ע חו"מ דיני מציאה ופקדון סעי' ד' "ואפילו אם ברור לו שכשיוודע לבעליו שהוא נטלה אזי ישמחו ויגילו מפני אהבתם אותו, אסור לו ליהנות בה בלא דעת בעלים. לפיכך הנכנס לפרדס או לגינת חבירו אסור לו ללקוט פירות שלא מדעת בעלים, אע"פ שבעל הפרדס והגינה הוא אוהבו וריעו אשר

(*) לע"נ אמי מורתי מרים בת אלטער מרדכי ע"ה, נפ' ר"ח שבט ומו"ח הרה"ח ר' שלום ע"ה בן הרה"ח ר' יואל דוב ע"ה לפידות נפ' י' שבט.

כנפשו, ובודאי ישמח ויגיל כשיוודע לו שנהנה זה מפירותיו, מ"מ כיון שעכשיו אינו יודע מזה הרי הוא נהנה באיסור וכן כל כיוצא בזה וצריך להזהיר לרבים שנכשלים בזה מחמת חסרון ידיעה", עכלה"ק.

מבואר דלכתחילה ודאי אסור, מ"מ הי' אפשר לומר דמכיון דמיירי כאן במצוה וידוע הכלל (פסחים דף ד') דניחא לי' לאיניש למעבד מצוה בממוני', ולכן נפסק להלכה (או"ח סי' יד סעי' ד) דמותר לקחת טלית חבירו ולברך עלי' (ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת), וה"ה תפילין וכן כתב הרמ"א בסי' תרמ"ט דמותר ליטול לולב חבירו שלא מדעתו.

והכא נמי היות שהשתמש עם הצבע למצות תפילין נימא דניחא לי'.

אלא דזה אינו, דכתבו הפוסקים דהא דניחא לי' לאדם שיעשו מצוה בממוני' היינו דוקא היכא שאין בו חסרון כס או דמחסרו באיזה אופן שהוא אבל היכא שיש בו איזה חסרון כס לא אמרינן כלל זה.

וכמ"ש שם הרמ"א (או"ח סי' יד) אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו, ע"כ. ובמ"א שם (סק"ח) ובט"ז (סק"ה) ובשו"ע רבינו סעי' יג כתב וזלה"ק דבעל הספרים חושש שמא יקרא בהן הרבה עד שיקרעו מרוב משמושם ובשביל כך לא ניחא לי' שילמוד בהם כלום עכלה"ק, משמע אפי' קצת אם יש חסרון כס – יקפיד, ולא ניחא לי'.

ובדרכי משה (הקצצר, או"ח סי' תל"ז סק"א) כתב מפורש וז"ל ובהלכות ציצית סי' יד משמע כדעת המ"מ דלא אמרינן דניחא לי' למיעבד מצוה היכא דמחסרי ממונא.

וראה גם בדיני שאלה ושכירות של רבינו סעי' ה' דאפי' שואל שלא מדעת הוי גזלן ומותר רק אם יודע בבירור שאינו מקפיד. ובס' אמרי יעקב שם ביאר דכ"ז מותר אם הדבר נשאר קיים ואינו נכלה ואינו עושה עמו אלא השתמשות, אבל בדבר שנכלה אסור ליהנות מבלי ידיעתו, ע"כ. הרי שגם לדעת רבינו אסור.

ובמשנ"ב בסי' תרמ"ט (בביאור הל' סעי' א' ד"ה אלא) בנדון ללקט הדסים וערבות בשדה של אחרים וז"ל כתב הפמ"ג אותם הלוקחים מן האריס שלא בידיעת בעל הגן י"ל דידע ומחיל ולית בי' משום גזל אלא דבביכורי יעקב מפקפק בזה מאד דהדבר ידוע דבסתמא אינו מוחל דלולבים והדסים הם דברים חשובים במדינתנו ואינם נמצאים אלא בגנות השרים וכו', ע"ש.

ואולי לדעת הפמ"ג ואפי' הביכורי יעקב דבר מועט שאינו חשוב מותר אף שלא בדיעת הבעלים.

וראה גם בקצות החושן (סי' רסב סק"א) וסי' שנח סוף סק"א דאולי היכא שיש בדבר מצוה (ע"ש דמיירי בפרנסת בניו ובנותיו בלי ידיעתו) אע"ג דהשתא לא ידע הבעלים של הצבע, אבל היות שי"ל שכשידעו מזה לא יקפידו, בנידו"ד היות שהוא למצוה ניחא להו.

אלא שכאמור, מדברי רבינו שאינו מחלק יש להחמיר אפי' לדבר מצוה.

היתר שני – פחות משה פרוטה

והי' אפשר לומר דיכול להיות שהצבע שלקח הי' פחות משה פרוטה,

אך נראה דאין לסמוך על זה כי:

א) אסור לגזול אפי' פחות משה פרוטה ואפי' כל שהוא. דזלה"ק רבינו בריש דיני גזילה וגניבה אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה וכו' ואע"פ שפחות משה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מה"ת לכתחילה. עכלה"ק.

הרי שמצד דיני ממונות אכן אין בו דין השבון, אבל איסור מיהא איכא ויהי' מזה מצוה הבאה ע"י איסור. ובתפילין מחמיר רבינו בזה מאד. ואכ"מ.

ב) מי אומר שמייירי כאן בפחות משו"פ? הרי הצבע יקר ובשביל בקבוק קטן משלמים ביוקר. אולי השתמש ביותר משו"פ, והכי מסתבר.

היתר שלישי – חזותא

בגמ' ב"ק דף קא בסוגיא דגזל צמר וצבעו דמספקינן שם בגמ' בחזותא אי מלתא היא ומסקינן דחזותא לאו מלתא היא והרי הכא בצבע התפילין הוי רק חזותא אולי נימא חזותא לאו מילתא היא?

אלא דאין הענין פשוט כלל, די"ל דאיה"נ חזותא בכלל לאו מלתא היא, אבל היכא דהוא חזותא דמצוה שאני ומצותו אחשבי' ואכן הוי מלתא.

וראה בשו"ע רבינו סי' שב בקו"א לענין ליבון וכיבוס בשבת, וזלה"ק וליבון זה מחמת עצמו אינו חשוב לכלום כיון שהוא דבר מועט ואין צריך כלל להחשיב ליבון משהו בבגד גדול ואיסור הליבון הוא משום חזותא וחזותא לאו מלתא היא, אלא אם כן דרך העולם להחשיב חזותא זו (כי עיקר חזותא היא למראה עיני הבריות

ואם אין מביט אל מראהו מחמת גריעותו אין כאן חזותא ולא עשה ולא כלום) עכלה"ק.

ואף שהוא לענין איסורי שבת, מ"מ שפיר אפשר ללמוד בהא דמצוותו אחשבי' דחזותא בזה מלתא הוי.

וזלה"ק של רבינו בהל' תפילין סי' לג סעי' ד' הלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחוץ וכו' אבל הבתים אין צורך להיות שחורות אלא משום נוי מצוה ולא מהלכה למשה מסיני כמ"ש בסי' לג (סעי' ס' ע"ש).

הרי לן ששחורות הבתים ונוים זהו מצותם ובהחלט י"ל דחזותא בהם מלתא היא.

וראה בשו"ת נוב"י תנינא סי' ג' בתשובת בן המחבר ע"ד השאלה ברצועות של תפילין שמושחים העורות בשומן דגים טמאים הנקראין פושראן אם יש בהם חשש מן המותר בפיו וכ' שם דאף שי"ל שמראה וחזותא אין בו ממש, מ"מ היכא שיש קפידא בצבע וכמו ברצועות של תפילין שהוא הלל"מ שפיר מחשיב האי צביעה שיהי' מן הדבר המותר בפיו.

ומסיים שם להתיר כי המשיחה מהדג טמא אינו עיקר בשיחור, ועיקר השיחור נעשה מדבר טהור והמשיחה הטמאה היא רק ליפות השיחור ולרכך העור ובוהא אין קפידא.

ולפי"ז היכא דכל הצבע הוא מדבר אסור, ובנידו"ד דבר גזול מלתא היא ויהיה אסור.

ועוד מצאתי במנחת חינוך מצוה שפ"ו לענין תכלת בציצית דהסתפק אם צבע תכלת מצבע גזול אם היא פסולה (דבעינן לכם) ומפלפל אי צבע מידי מששא אית בהו.

וי"ל דהיכא שהקפידה תורה על הצבע (כמו בתכלת) ודאי חזותא ומראהו מלתא היא.

ועוד יש להסתפק בכל זה. שכל פעולה בעשיית תפילין צריך שייעשה לכתחילה לשמה. ויש להסתפק אם בכלל אפשר לצבוע לשמה ע"י צבע גזול של אחרים. וראה לקמן בזה בהנוגע לרצועות די"ל דאכן אינו יכול לעשות משהו לשמה בחפצא של אחרים ובלי רשותו.

והנה בכלל שאלה דידן היא רק למהדרין ולכתחילה וליופי כי כל ענין שחרות הבתים הוא ליופי ולמצוה וכמבואר לעיל, וכן מבואר בשו"ע רבינו סי' לג סע' ס' וזלה"ק "עור הבתים מצוה לעשותם שחור וכו' מ"מ מצות תפילין שיהי' הכל שחור", עכלה"ק, וכמ"ש בסי' לג שהוא משום נוי מצוה.

ויש להסתפק שאף שהבתים כשרים אף בלי הצבע השחור אך מ"מ היכא שצבעם באיסור אולי יותר גרוע. שעשה פעולת איסור.

וחפשתי בספרים ולא מצאתי הרבה בשאלה דילן רק סמוכים משאלות אחרות.

בשו"ת אבני ישפה (פיינהנדר) ח"ג או"ח סי' ג בענין בחור שרצה לצבוע רצועות התפילין להשחירם יותר ולא הספיק לצבוע אותם (- כנראה בכוונה לשמה -) והצבע נשפך על הרצועה.

וכתב שיחזור וישחירם לשמה ויועיל בזה עפ"י מש"כ בגמ' גיטין (כ, א) כתב גט שלא לשמה מעביר עליו דיו לשמה אף שלענין גט זה פסול, אך לפי דעת ר"א ב"ר יעקב שסובר שבגט אינו צריך זה א-לי ואנוהו כאן מועיל לכו"ע.

ובשו"ע (אבהע"ז סי' קלא סע' ה) הביא דעתו כי"א - לכן בתפילין עכ"פ יועיל ממנ"פ (ע"ש), ובפרט היכא שהצביעה הראשונה היתה לשמה.

אשר לכן יש לומר בנידו"ד -

(א) דאם עיקר הבית הי' צבוע כבר ורק תיקן מיעוטו כדי שיראה יותר יפה ונאה הנה בכלל יש לעיין אם קצת הצבע שהוסיף פוסל אותו שאולי י"ל שהיות שכבר שחור ורק הוסיף עליו לית לן בה.

ואם אכן היו מקומות בבית שהי' לבן ובלי צבע שחור, הנה עפ"י הנ"ל צריך אכן לתקן הבית או לגרור המקום שצבע בהצבע הגזול ולחזור ולצבוע בצבע הכשרה או לכל הפחות לצבוע עוד פעם על הצבע הגזול וכדלעיל לגבי הרצועות.

וכל זה לגבי הבתים - אבל אם הי' נדון דידן בנוגע להרצועות הדין יותר חמור.

דהיות ששחרות הרצועות הוא הלמ"מ וכמו שכתב רבינו בסי' לג סעי' ה וזלה"ק "וכיון שרצועות שחרות הלל"מ צריך שישחירו ישראל לשמן ולא נכרי ואפי' בדיעבד פסולות ע"י נכרי וכו' אבל אם הנכרי השחיר את הבתים כשרים אפילו לא השחירן כלל כשרין, ומכל מקום לכתחילה טוב שישחירן ישראל לשמן כמו הרצועות".

וראיתי בספר א' (משנת אברהם על הל' ריבית סי' כד) שמביא מס' חדושי הרמ"ז (או"ח סי' שו) דכ' בשם מהר"ם מרוטנבורג דא"א לעשות לשמה בדבר שאינו שלו, וכ"כ ר' יהושע לייב (?) (בקונטרס אחרון) דא"א לעבד עורות של השני שלא מדעתו, וכן הביא מהפמ"ג לענין גזל צמר ועשהו חוטין לציצית

אך האמרי בינה פליג דאפשר לעשות לשמה על דבר שאינו שלו.

הרי דברצעות חמור הרבה יותר מהבתים שלא רק שיש שאלה של גזל אלא שאלה של לשמה, ואם צבע מקום הקשר (כנהוג אצל רבים שהצבע נמחק שם הרבה) אם אל הי' שם צבע כלל (אכן אינו מצוי כ"כ) יש לעשות שאלת חכם מה לעשות, אבל אם רק מייפהו וכו', הנה עפ"י דברי תשובת הנוב"י דלעיל, היות דעיקר השחרות הי' בכשרות י"ל דהכא נמי הם כשרות ולכל היותר יעבור על הרצועה עוד פעם בצבע שלו. וכדלעיל.

וראה במג"א סי' לד על מ"ש הרמ"א שם שעכו"ם שהשחיר הרצועות פסול אם חזר ישראל והשחיר לשמן כשר, ואף שהפרמ"ג שם ועוד אחרים תמהין ע"ז אלא ראה שם בביאור הל' סי' לג כתב שאם ישראל עצמו לא השחיר לשמן ואח"כ השחיר לשמן ודאי שמועיל.



כתובת קעקע

הרב נחמן ווילהעלם

ראש מכון להוראה – "אנליין" סמיכה

מהו חומר וטעם איסור כתובת קעקע?

התורה (קדושים יט.כח.) אומרת "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, וכתובת קעקע לא תתנו בכם, אני ה'".

מבואר באור החיים הקדוש דבאיסור שרט כתיב "לא תתנו בבשרכם", ואיסור כתובת קעקע כתוב "לא תתנו בכם", ללמד שלא בבשר לבד יגרם הפגם, אלא גם בפנימיות האדם, לצד שאינו עושה מצד צער וחס הכאב, (כעין השרט שעושה לנפש), ואין אדם נתפס בשעת צערו, ואמר הכתוב "אני ה'", לבל יפגום גופו ונשמתו בב' המעשים הנ"ל, שהם שרט לנפש וכתובת קעקע.

ובהספר ספורנו הוסיף המחבר דכל הפסוקים הם המשך אחד, דבהיות שמדרכי הקל וכבודו שלא לחלל גופות עמו אשר קדש לעבדו, אמר "לא תקיפו", וצוה שלא

נחללם בהקפת הראש כמעשה שוטים ושיכורים, ולא בגלוח הזקן, ולא בשרט לנפש כמחשיבים מאד מיתת האדם ומתאבלים עלי', וכן בכתובת קעקע לתת אות בבשרנו מלבד אות הברית... ואחר שהזהיר מענינים המחללים, צוה לכבד את הימים, והמקומות, והאנשים הקדושים.

הרדב"ז (וכן כותב הרמב"ם) מוסיף טעם המצוה: "לפי שכן היו נוהגים כומרי עכו"ם ועובדי', רושמי' על עצמן שהוא עבד נמכר לה, ומורשם לעבודתם, ולכן המנהג עד היום שרושמי' שמו וזכרו על גופם בדבר הרושם, באופן שלא ימחה כלל, עד שיחתכו הבשר בעצמו, וסוד טעם המצוה, מלשון קעקע, כי הוא מקעקע כל הבירה העליונה, וסותר כל כחות הטהרה, ומושך עליו כחות הטומאה, והרי זה בכלל עו"כ, לפי שהוא ניכר ונרשם, ולוקחים אותו לחלקם, ומורין אותו לעצמן... ומת בלא תשובה, וסופו להיות כומר לע"ז, מדה כנגד מדה".

על מי, האיך, ובמה, חל איסור זו?

על מי?

הרמב"ם (פי"ב מהל' עכו"ם הי"א) פוסק, "מעט שירשום באי זה מקום מן הגוף, בין איש, בין אשה, לוקה... בד"א בכותב, אבל זה שכתבו בבשרו וקעקעו בו אינו חייב אלא אם כן סייע כדי שיעשה מעשה, אבל אם לא עשה כלום אינו לוקה".

ובשו"ת זרע אמת (ח"ג ס' קי"א חיו"ד) פשיטא לי' דגם השורט לקטן חייב, ובס' יד הקטנה (פ"ו מהל' עכו"ם מצוה ל"ת נ"ה ס"ק פ"ח) מוכיח דאסור להיות נכתב בבשר אפילו ע"י גוי וכמו שאסור בהקפת הראש.

ומצינו בספרי שו"ת הנ"ל יוצא מן הכלל: "לעשות תקנה שכל ממזר שנולד, אשר בעוה"ר רבה המכשלה, שיכשלו בלאו ד"לא יבא ממזר", ואין עצה, רק לחקוק בחרט על מצחו תיבה ממזר, ע"י גוי, ולא יסייע ישראל כלל, ואע"ג דאמירה לגוי שבות בכל איסורים, מ"מ בכה"ג לא אמרינן, דבאיסור חמור כזה להסיר מכשול מדרך עמנו מותר".

ובסעיף ד' מביא המחבר דהרושם על עבדו שלא יברח פטור, והרמ"א סב"ל דלכתחלה מיהא אסור, ובשו"ת בשמים ראש (כסא דהרנסא סי' שכ"ד) מפרש מ"ש הב"י מהתוספתא דהרושם על עבדו שלא יברח פטור, היינו משום ד"כי עם קדוש אתה לה' אלקיך" אגדידה קאי, דהיינו שריטה, וכיון דשריטה וכתובת קעקע בחד קרא אתמר, איתקוש להדדי וליתא בעבדים.

וראה בנודע ביהודא (תנינא חלק אבהע"ז הובא בפ"ת סק"ב), דמיירי בעבד שמל וטבל, אבל עבד שקנאו ישראל ולא מל ולא טבל, מותר לקעקע בבשרו, כשם שמותר לשרט בבשר הכנעני.

האיך, ובמה?

(שו"ע יו"ד סי' ק"פ סעי' א'): "כתובת קעקע היינו ששורט על בשרו וממלא מקום השריטה בחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים", היינו שבאיסור זו יש כמה תנאים: (1) ששורט על בשרו, (2) ממלא מקום השריטה, (3) בצבעונים, (4) הרושמים.

"ששורט על בשרו"

ראה פתחי תשובה (שם סק"א), שמביא מי שנסתפק, בדין כתובת קעקע, לענין חיוב מלקות, אי בעינן שיהא בו אותיות, אשר הם מוסכמים, אי נימא דמחייב בשריטה בעלמא, או איזה שריטה שיהי', ולבסוף העלה, דלא בעינן כתב אותיות ממש, אלא דסגי אפילו באות אחת, ומ"מ מדרבנן אסור.

"ממלא מקום השריטה"

ראה ש"ך (שם סק"א) דהוא הדין אם כותב בצבע תחלה ואח"כ שורט במקום הצבע. אבל המנחת חינוך (מצוה רנ"ג) מביא מהמהרש"ל ועוד, דסב"ל דדוקא קעקע תחלה ואח"כ כתב חייב, אבל אם כתב ואח"כ קעקע אינו חייב.

ובזה שונה איסור כתובת קעקע מאיסור קריחה על המת, דבאיסור קעקע היינו רק בממלא מקום השריטה בצבע, משא"כ כששורט על המת חייב אפי' על הקריחה.

"בצבעונים"

רוב הפוסקים הסכימו דאיסור זו אינו רק אם כותב אותיות, אלא אפי' אם כתב איזה שהוא צורה ג"כ חייב, אבל בתנאי שכתבו בדבר הרושם.

בסעיף ג' פוסק המחבר שמותר ליתן אפר מקלה על מכתו, ומבאר הט"ז (סק"א), שאע"פ שהרושם נראה שם אחר זמן, אפ"ה מותר, דמכתו מוכיח עליו, ואפילו לאחר שחבש המכה מ"מ נשאר שם רושם המכה, - ומוסיף הש"ך (סק"ו) דמכתו מוכיח עליו שאינו עושה משום חוקת העכו"ם אלא לרפואת המכה.

"הרושמים"

לכתחלה, מובא בספרי האחרונים שאין מן הראוי לבן ובת מלכים לעשות קעקוע אפילו אם ישאר רושם רק לכמה ימים, ומובן, שאין מקום לאיסור אותן הצורות המתדבקות שהם עראי לגמרי ומותרות.

השאלה: האם מותר עפ"י ההלכה לעשות איפור קבוע ע"י מחט חשמלית וכיו"ב? (make-up)

וכן בספר טהרת הבית (ח"ג) דן בזה, ומתיר מפני כמה טעמים: א. שיש כמה דעות בראשונים שלא אסרה תורה אלא כתיבת שם עבודה זרה ע"ג העור, ב. ויש פוסקים דסב"ל, שלא אסרה תורה אלא כתיבת אותיות או ציור שלם, משא"כ באיפור קבוע, שבדאי אינו שם עבודה זרה, וגם אינו אותיות, ג. אינו קבוע כל כך, שהרי אחר כמה שנים הולך הרישום ונעלם, מפני שאינו נרשם עמוק בבשר האדם, אלא רק תחת שכבת העור הראשונה, – ואם עושה כן לצורך כיסוי וטשטוש צלקת, או להשלים צורת שיער בגבות, יש להקל אף לכתחלה.

האם הוי הקעקוע חציצה לטבילה? ולתפילין?

הפוסקים הסכימו דאין בקעקוע דין חציצה, והלא יש ללמוד ק"ו מדין צביעת העינים או הריסים וכיו"ב דאם הוא רק צבע בלבד ואין בו כל ממשות בדיעבד אינו מהווה חציצה, ואם הוא צבע שיש בו ממשות כיון שעשוי לנוי אינו חוצץ.

ולענין תפילין, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' י"א) נשאל, באחד ששימש כחייל, ובצבא שם לו כתובת קעקע, ביד שמאל, במקום הנחת תפילין, תמונה שאינה צנועה, ורוצה לדעת אם יכול להניח תפילין על אותה תמונה, או שניח ביד ימין, ופוסק, דהיות שמקום יש בזרוע להניח שתי תפילין, וא"כ אף אם יהי' התמונה מתפשטת בכל הקיבורת, הלא אפשר לכסות חלק גדול ממנה בתמידית, ורק להניח פנוי מקום הנחת תפילין, אשר באותו מקום לא יתראה כ"כ צורתה, וגם הכיסוי יהי' נעשה מעור דק מאוד, באופן שאם בשוגג ישמטו התפילין קצת על מקום הכיסוי, יהי' אפשר לצרף השיטה דשייך בזה ג"כ משום מין במינו אינו חוצץ.

האם מותר לעבוד ככותב קעקועים על אחרים?

אדרבה, עיקר ציווי ואיסור התורה הוא "לא תתנו בכם", על מעשה הקעקוע, וא"כ גדול הכותבו מן הנעשה בו, ואומרים משם הגרש"ז אויערבאך ע"ה, שלכן מי שנכשל ח"ו ועשה קעקע אין חיוב להסירו, כי לא מצינו שעוברים על כל רגע שהוא עליו רק על המעשה.

מי שנכשל וכתב קעקוע וחזר בתשובה האם יש חיוב או ענין להסירו? ואיך להסירו?

מביאים תשובה מס' פתשגן הכתב (סי' י"ג), שמוכיח מזה שנחלקו הרמב"ם וסעייתו והראב"ד וסעייתו, האם השריטה קודמת לצביעה או ההיפך, משמע, שרצון התורה הוא רק לאסור את עצם המעשה, ולא את השגי', ולכן אינו מחוייב מעיקר הדין להסיר את הקעקוע.

מאידך, ישנם בנ"א שאינם רוצים שיהא זאת למזכרת עון לעולם עליהם, מותרים להסירם בנייתוח לייזער וכיו"ב, שאינו עושה חבלה, רק מקלף חלק מהעור תחת הקעקוע, אבל צריכים להיזהר בכמה דברים: שלא להורידו ע"י שעשיית קעקוע אחרת במקומה, וגם ביותר צריך זהירות למי שכתוב שם ה' בתוך הקעקוע, שיסירו רק באופן המותר.

ובס' שבט הקהתי (יו"ד סי' קנ"ד) כתב, ששמע שאותם שקיבלו סימן על ידיהם מהגרמנים ימ"ש, בכוונה אינם מסירים את הסימנים שקעקו על בשרם, וזאת כדי להראות בבית דין של מעלה ויהי' זה למליץ יושר עבורם.



בדין קבלת שבת מיד אחרי הדלקת נרות*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

נשאלתי אודות משפחה שנמצאים בירושלים וברצונם להתפלל קבלת שבת ותפילת ערבית אצל הכותל המערבי שריד בית מקדשנו, אמנם הדרך רחוקה ורוצים לנסוע מביתם במכונית לאחר הדלקת הנרות של האשה שתתנה שאינה מקבלת שבת עם הדלקתה, האם יאות למעבד הכי.

לא להקדים את הדלקת הנרות

בקשר להדלקת נרות שבת שנינו בברייתא (שבת כג, ב): ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ופרש"י: "שלא יקדים. דלא מינכרא שהיא של שבת".

(* לזכר ולע"נ בני בכורי הת' הנעלה מנחם מענדל ז"ל, לכבוד היארצייט שלו, י"ז שבט. תנצב"ה.

ונפסקה להלכה בשו"ע (או"ח סי' רסג ס"ד): "לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול, שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת. וגם לא יאחר. ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה..."

ובהגהת הרמ"א הוסיף: "ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול, יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת". ומקורו מדברי הטור בשם ר"ת (בתוספות שם כה, ב סוף ד"ה חובה).

"אם הדליק הנר... ולא קיבל עליו שבת מיד"

ובשו"ע אדה"ז שם (ס"ו) כתב: "לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול, לפי שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת. וגם לא יאחר. ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת באותה שעה סמוך להדלקה רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת לאלתר אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע זמניות קודם הלילה... ואם הדליק הנר בעוד היום גדול ולא קיבל עליו שבת מיד, צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת, כדי שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת".

והנה בעוד שבדברי הרמ"א נאמר "ואם היה הנר דולק", שהיה אפשר לפרש (וכדברי רעק"א דלקמן) שמדובר במקרה שהדליקו אותו לא לכבוד שבת, ועל כן צריך לכבות אותו, הרי שאדה"ז מפרש ומחדד את ההלכה שאפילו באם הדליקו אותו לכבוד שבת, אלא ש"לא קיבל עליו שבת מיד", צריך לכבותו כי בעצם ההדלקה לא היה נראה שזה לכבוד שבת.

"לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה"

חידוש הנ"ל מופיע עוד כמה פעמים בדברי אדה"ז, כפי שכתב עוד שם (ס"ז): "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה... ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה, שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו... ויש חולקים על זה ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות, אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת... (ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה)".

ובהמשך לזה הוסיף עוד (סי"א) שם: "יותר טוב שבילל טבילה ידליק הבעל ויברך... ואם אי אפשר בכל אלה תדליק ותברך קודם לכתה לבית הטבילה ותתנה

שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, שתנאי זה מועיל במקום הצורך כמו שנתבאר)... (ומכל מקום אין לה להתנות תנאי זה אלא אם כן הבעל יקבל עליו שבת מיד סמוך להדלקתה, דכיון שהיא אינה מקבלת לאלתר לאחר הדלקתה, שצריכה לשהות הרבה בחפיפתה או בלכתה לחופה, אם כן אם גם הבעל לא יקבל לאלתר יצטרך לכבות הנר ולחזור ולהדליקו סמוך לקבלת שבת כמו שנתבאר למעלה, ונמצא שבירכה לבטלה)...".

[ויל"ע למה רק בסעיפים ז' וי"א הכניסם אדה"ז בסוגריים, כמסופק בדבר. ואולי הסוגריים קשורים לאחת הסיבות האחרות שבזה, ראה 'כרם חב"ד' (גליון א עמ' 95) מאמרו של הרה"ג ר' חיים שלום דייטש בזה.]

האם המחבר והרמ"א דנים בשתי הלכות שונות

והנה מזה שכתב אדה"ז: "דכיון שהיא אינה מקבלת לאלתר לאחר הדלקתה... נמצא שבירכה לבטלה", יוצא דגם בדיעבד קבלת השבת שלה או של בעלה לאחר ההדלקה מעכבת, ואין זה רק דין דלכתחילה.

אמנם בהגהות רעק"א (מובא ב'משנה ברורה' סק"כ וב'ביאור הלכה' שם) חולק על הנ"ל, שכתב על דברי הרמ"א: "הנר דולק מבעוד יום. היינו שהיה דלוק לענין אחר, כיון דלא היה הדלקה לשבת צריך לחזור ולכבות ולחזור ולהדליקה לצורך שבת. אבל אם ההדלקה היתה לצורך שבת, אלא שהדליק בעוד היום גדול, אין צריך לכבותו, אלא דלכתחלה לא ידליק כל כך מוקדם שאינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, אבל דיעבד שפיר דמי... ולכתחלה ראוי שיהא ניכר שההדלקה לכבוד שבת. ולפי זה תלוי הכל אם ההדלקה היא לצורך שבת או לא. ולישנא דהרמ"א מבעוד היום גדול, אינו מדוקדק. ובתוספות והטור לא הזכירו תיבת גדול".

רעק"א מפרש דממה שכתב הרמ"א "יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת", יוצא שגם בדיעבד זה מעכב. אלא שהוא מפרש שמדובר ברמ"א בנר שכלל לא הדליקו אותו לכבוד שבת, ועל כן צריך לכבותו. אבל להדליק נרות בעוד היום גדול לכבוד שבת, בלי לקבל עליו שבת מיד, אין ראוי לכתחילה לעשות כן כיון "שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת", אבל זה לא מעכב בדיעבד. ולפי פירוש זה יוצא שהמחבר והרמ"א דנים בהלכות אחרות לגמרי, שהרי המחבר כותב דין לכתחילה שלא יקדים אף כשמדליק הנרות לכבוד שבת, והרמ"א כותב דין בדיעבד כשלא נדלק לכבוד שבת.

אמנם לדעת אדה"ז המחבר והרמ"א דנים באותו דבר עצמו. המחבר כותב את הדין דלא יקדים להדליק כשאינו מקבל לשבת, והרמ"א מוסיף על זה שזה אף מעכב בדיעבד, כי יש חיוב "שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת".

באם מדליקים בזמן הדלקת הנרות לא צריך לקבל שבת לאלתר

ועדיין צ"ב בלשון הרמ"א (ושל אדה"ז), מה שהעיר רעק"א, למה כתב "ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול", והרי בכל מקרה צריך "שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת".

וי"ל שמוזה ראייה למה שכתב ב'שמירת שבת כהלכתה' (פמ"ג סי"ב, וראה הערה סא שם): "לכתחילה יש להדליק באופן שיהא ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת. ולכן אין להקדים ולהדליק קודם הזמן, כי אז לא ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת. ואמנם, אם מקבל עליו את השבת בהדלקת הנרות... הריהו רשאי להקדים ולהדליק מפלג המנחה ואילך". הוא מחדש דרך באם מדליקים אחרי פלג המנחה ולפני זמן ההדלקה אז צריך לקבל שבת כדי שיהא ניכר שההדלקה לכבוד שבת, אבל באם מדליקים בזמן הדלקת הנרות, סמוך ונראה לשבת, אז בעצם זמן ההדלקה ניכר שזה לכבוד שבת, ואז לא צריך להקפיד לקבל שבת מיד.

ולפי זה יתפרשו דברי הרמ"א (ואדה"ז): "ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול", כלומר שבאם מיהרו להדליק את הנר בעוד היום גדול, "שאו אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת", אז כיון שלא קיבל עליו שבת מיד "יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת". אבל באם הדליק הנרות לא מבעוד היום גדול, למרות שלא קיבל עליו שבת מיד, לא צריך לכבותו, כיון דמעצם ההדלקה ניכר שזה לכבוד שבת. ולפי זה לדין דמדליקים נרות בערך ח"י דקות לפני השקיעה, אז אף באם לא קיבלה עליה שבת, ועשתה מלאכה עד קרוב לשקיעה, לא הוי ברכתה לבטלה.

[יש להעיר שגם ב'דרך החיים' (סי' נ ס"ג) מפרש דברי הרמ"א ד"יכבנו ויחזור וידליקנו" כשהדליקו לאחר פלג המנחה, וגם הוא מחלק בין זמנים שונים, די"ש שאפשר להתנות שלא לקבל שבת לאחר ההדלקה, אלא שהוא מחלק בזמן דלאחרי פלג המנחה בין לפני או אחרי זמן תוספת שבת (שבס"ב שם), עיי"ש וב'תהלה לדוד' (סי' רסא סק"ה, סי' רסג סק"ה).]

מדברי אדה"ז משמע שהדליקו נרות והתפללו ערבית בעוד היום גדול

ומצאתי ב'קיצור הלכות משו"ע אדה"ז' כאן (הערה 52) שהעירו בענין זה: "והנה מסתימת לשונו כאן [בסעיף ז] משמע שהצורך לקבל שבת לאלתר הוא גם

כאשר ההדלקה אינה בעוד היום גדול, אלא בזמן סמוך לשבת, ואעפ"כ צריך לקבל שבת לאלתר. אמנם בשוע"ר כאן (ס"ו) משמע שזהו דוקא כשמדליקים בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שהוא לכבוד שבת".

אמנם נראה דהן נכון שאין אדה"ז מרמז שוב (בס"ז) דמה ש"צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה" הוא רק באם הדליקה בעוד היום גדול, אבל לכאורה נראה דזה למד מענינו, שהרי כתב שם: "ויש חולקים על זה ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם וכן עיקר (ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה)" – והנה מזה שאדה"ז כתב "שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות, אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת" הרי מוכח מזה שמדובר שמדליקים נרות בעוד היום גדול, שגם תפילת ערבית שבא לאחר ההדלקה נאמרת לפני שקיעת החמה. שהרי באם מדובר שמדליקים כח"י דקות לפני השקיעה, הרי קבלת השבת תהיה בשעת השקיעה עוד לפני שאמר הש"ץ ברכו.

[וזה מתאים עם מש"כ אדה"ז לקמן (סי' רסז ס"ב): "ונוהגים להקדים תפלת ערבית יותר מבימות החול. ונכון הוא, כדי להקדים קבלת שבת בכל מה שאפשר... ואף המתפללין ערבית בזמנה בצאת הכוכבים כל ימות החול יכול הוא להקדים בערב שבת להתפלל מפלג המנחה ולמעלה".]

האם גם אנשים צריכים לקבל שבת לאלתר?

ויל"ע במש"כ אדה"ז (סוף ס"ז): "וכל זה באשה, אבל באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל, ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות, אלא באמירת ברכו..." וצ"ב למה לא הוסיף אדה"ז גם כאן שצריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה, וכפי שהוסיף ב'קצות השלחן' (סי' עד ס"ו): "אבל צריך לקבל שבת מיד סמוך להדלקה". [ובדוחק י"ל שסמך על מה שכתב לעיל בתחילת הסעיף.]

והיה אפ"ל ע"פ מה שכתב בשו"ת 'קנין תורה' (ח"ד סי' כה) לחלק בדין זה בין האיש והאשה, "דהאיש שעומד לקבל שבת מתי שיתפללו הצבור ניכר בלא"ה שמדליק לכבוד שבת. ורק אשה שאין עליה חיוב תפילה דקבלת שבת, לכן מקבלת שבת בהדלקה". וזה מדויק בדברי אדה"ז, שרק לגבי נשים כתב דצריכים לקבל שבת לאלתר.

אלא שלא הבנתי את דבריו כ"כ, שהרי מדברי אדה"ז שנעתקו לעיל יוצא ד"התחלת תפלת ערבית של שבת" הוא זמן ממושך לאחר הדלקת הנרות, וא"כ מה זה עוזר שלדוגמא חצי שעה אחרי הדלקת הנרות יתפלל האיש בציבור ויקבל עליו שבת באמירת ברכו? ועוד שהרי כשהקהל אומרים ברכו בביהכ"נ ומקבלים שבת, הרי באותו זמן חל גם על הנשים קבלת השבת (וכדלקמן ס"ז); ולפי זה מדויק למה צוו על הנשים להדליק לפני ברכו, וכדלעיל סוף ס"ו), וא"כ כמו שבזה ניכר שהדלקת הנרות של האנשים היא לכבוד שבת, הרי זה גם יכול להועיל גם להדלקת הנרות של הנשים? ובדוחק י"ל שהכוונה היא שכבר תחילת ההליכה לביהכ"נ הוי ההיכר.

כמה זמן "סמוך להדלקה" צריך לקבל שבת

וכאן המקום להעיר על מש"כ אדה"ז (ס"ו): "ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת באותה שעה סמוך להדלקה רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת לאלתר אין זו הקדמה", ולא נתפרש כאן כמה שיעור "סמוך להדלקה... לאלתר".

ופירשו אדה"ז לקמן (קו"א סק"ב): "ומה שכתב השו"ע [סעיף ד: ולקבל עליו שבת] מיד [רשאי], לאו דוקא תיכף ומיד, אלא לאלתר. מ"מ שיעור זה פחות הרבה מרביע שעה".

ושיעור זמן זה כתב ב'קצות השלחן' (בדי השלחן' סקי"ז): "דהיינו לערך עשרה מינוטען אחר ההדלקה". ובשו"ת 'ארץ צבי' (סי' קיג בהגהה) כתב: "משמע דעכ"פ הוא שמינית שעה [=שבע וחצי דקות] או יותר".

ובשו"ת 'קנין תורה' שם הביא דברי ה'קצות השלחן' וכתב: "עכ"פ אינו בדיוק עשרה מינוטין". ויל"ע האם כוונתו להחמיר ולקצר את הזמן ד"לאלתר".

ויש לציין שלפלא גדול שדברי ה'קצות השלחן' לא צוינו בציונים לשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה, למרות שזה נוגע הלכה למעשה ממש.

האם קבלת שבת בריחוק מקום הנרות מוכיחה שהנרות נדלקו לכבוד שבת

ומעתה נחזור ונעיין בדברי אדה"ז (ס"ו) שכתב: "ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת באותה שעה סמוך להדלקה רשאי... כדי שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת". וכוונת הדברים לפי מה שנתבאר לעיל היא, דבאם מדליקה נרות ומיד מקבלת עליה שבת אז ודאי ניכר שההדלקה היתה לכבוד השבת. ולא עוד אלא אפילו באם קבלה עליה שבת לא מיד אלא לאלתר,

כלומר תוך 10 דקות מההדלקה, עדיין נראה שההדלקה היתה לכבוד השבת, כי תוך 10 דקות זה עדיין סמוך ונראה, וברגע שקיבלה עליה את השבת הרי זה מוכיח דמה שהדליקה לפני מספר דקות היתה לכבוד השבת, שכבר עלתה במחשבה לפניו.

והנה נראה פשוט דאפילו באם עוזבת את ביתה מיד אחרי ההדלקה ואינה עומדת סמוך לנרות בשעה שמקבלת את השבת הרי זה מועיל, דהרי בין כך ובין כך קבלתה את השבת מוכיח שכבר חשבה אז בשעת ההדלקה על השבת המתקרבת ובהא, ופעולת ההדלקה שעשתה היתה לכבוד שבת.

והנה כתב אדה"ז (סי"א), ד"אין לה להתנות תנאי זה אלא אם כן הבעל יקבל עליו שבת מיד סמוך להדלקתה", ולכאורה גם כאן הכוונה ע"ד הנ"ל, דבאם הבעל מקבל עליו את השבת בהמשך להדלקת הנרות של אשתו, הרי זה מוכיח דהאשה הדליקה את הנרות לכבוד שבת הבאה לבעל.

ויל"ע באם הבעל אינו נמצא ליד הנרות, אלא מחוץ לבית במקום רחוק, האם גם אז נאמר דזה שקיבל עליו את השבת בביהכ"נ וכיו"ב, מוכיח שהנרות שבבית נדלקו לכבוד השבת, שהרי אין שום דבר המקשר את הבעל לנרות, לא כן כשהאשה הדליקה את הנרות והיא מקבלת שבת מחוץ לביתה, הרי פעולת ההדלקה מקשרת אותה אל הנרות.

ויש להעיר ממש"כ אדה"ז (קו"א שם): "א"כ אם הוא מקבל שבת מיד הוא נפטר בהדלקתה והיא לא בירכה לבטלה" – לא מסתבר לומר שעצם הדבר שהבעל נפטר בהדלקתה מספיק "כדי שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת".

האם בזמנינו תמיד ניכר שהנרות הודלקו לכבוד שבת

בשו"ת 'קנין תורה' (בסוף הסימן) חידש ד"בזמנינו דבלא"ה יש עלעקטר המאיר בכל לילה וגם לשבת ו[ועוד ד]מדליקין נרות לש"ק בפמוטות יפות מיוחדות לש"ק, הרי תמיד ניכר היטב שהודלקו לש"ק".

והנה למרות שבהשקפה ראשונה זה חידוש המסתבר, הרי יש לעיין ביה טובא, שהרי מתעוררת השאלה מה הדבר הנצרך "כדי שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת". מדברי ה'קנין תורה' משמע שסובר שכל סימן והוכחה מספיקים, כמו עצם ההדלקה בשעה שיש לנו חשמל, ועד"ו ההדלקה בפמוטות יפות. אבל באם כך למה לא יספיק באם האשה תכריז בקול רם שהיא מדליקה את הנרות לכבוד שבת. ויתירה מזה, הרי היא מברכת על ההדלקה בשם ומלכות ואם כן אין לך הוכחה גדולה מזו!

אמנם לכשעיין בדברי אדה"ז נגלה שדייק בלשונו שצריך "שתהיה ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת", כלומר אין אנו מחפשים כאן סימנים והוכחות למטרת ההדלקה, אלא שצריך שבעצם ההדלקה תהיה ניכרת שזה לכבוד שבת. ויש רק אפשרות אחת שיהיה ניכר בהדלקה שזה לכבוד שבת, באם ההדלקה היא השער שדרכו האדם נכנס לשבת, ועל כן חובה שהיא בעצמה או בעלה יקבלו עליהם שבת מיד. ולפי חידושו של ה'שמירת שבת כהלכתה' מספיק גם באם מדליקה נרות בזמן הדלקת הנרות, וי"ל ההסבר בזה, שכיון שזה הזמן שאז כולן מדליקות נרות שבת, הרי זה ההוכחה שההדלקה נעשה כדי ליכנס לקדושת השבת, אפילו באם במקרה הזה התנה תנאי שאינה רוצה לקבל עליה שבת מיד.

ולפי הסבר זה אין מקום לחלק בין זמנינו שמדליקות בפמוטות יפות וכיו"ב, כי באם אינה מקבלת עליה את השבת, הרי למרות כל ההוכחות והסימנים הרי אין לנרות שהדליקה שום קשר לשבת הממשמש ובאה.

תבנא לדינא

ע"פ כל הנ"ל יש לדון בשאלה הניצבת בראש דברינו, האם מותר לאשה להתנות שאינה מקבלת שבת עם הדלקת הנרות, כדי שתוכל לנסוע להתפלל אצל הכותל המערבי.

כתב אדה"ז (ס"ז): "מועיל לה תנאי זה במקום הצורך, אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי". ומקורו מה'מגן אברהם' (סק"כ). ובשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"י סי' יט אות א) פסק: "י"ל שגם זה להתנות כדי שיוכלו עי"כ למלאות צמאונן הרוחני ועריגתן הנפשי לדוד עד בית אלקים ולשאוב השראה עילאית מיוחדת נקרא ג"כ לצורך כדי שיוכלו להתנות".

והנה ב'שמירת שבת כהלכתה' (פמ"ג הערה קלז) הביא בשם הגרשז"א "דהנסיעה לכותל המערבי לא נחשבת לצורך שיהא מותר לה לעשות תנאי", אמנם דבריו צ"ע דהרי גם "כשיש חופה בערב שבת וצריכה לילך לשם" יכולה להתנות (וכבשו"ע אדה"ז סי"א), וא"כ למה יגרע התפילה בכותל המערבי. ועל ראייה זו העיר ב'ציץ אליעזר' שם (אות ב).

אמנם עדיין יש לדון אודות קבלת שבת "סמוך להדלקה", והרי הנסיעה לכותל אורכת יותר מעשר דקות.

ולכאורה ע"פ כל הנ"ל יש בזה שתי אפשרויות:

(א) היה אפשר לומר שהבעל יסע לכותל לפני שהאשה מדליקה ושם יקבל שבת מיד עם הדלקתה, ואז האשה לא צריכה לקבל שבת סמוך להדלקה. אמנם ספק האם קבלת שבת של הבעל במקום רחוק מוכיח שהנרות שבבית נדלקו לכבוד שבת.

(ב) עוד י"ל שכיון שמנהג ירושלים הוא להדליק הרבה זמן לפני השקיעה, אז גם באם תדליק בעת הדלקת הנרות היא עוד יכולה להספיק להגיע לכותל לפני השקיעה, וכיון שהדליקה בזמן הדלקת הנרות הרי עצם ההדלקה כבר מוכיח שזה לכבוד שבת, אפילו באם גם האשה וגם בעלה לא יקבלו שבת רק כעבור הרבה זמן אחרי שיגיעו לכותל.

(ג) אפילו באם לא נסמוך על האפשרויות הנ"ל, והאשה שסמכה על תנאה במקרה הזה "נמצא שבירכה לבטלה" וכאילו לא הדליקה נרות לשבת, י"ל שאינה צריכה להוסיף נר כל ימיה, כדין האשה ששכחה פעם אחת להדליק (המבואר ברמ"א ס"א), כי הטעם הוא "כדי שיהיה לה היכר וזכרון שתהא זהירה מכאן ולהבא בכבוד שבת ולא תבא לידי שכחה" (וכפי שכתב אדה"ז ס"א), וכאן לא היה שכחה אלא חסרון ידיעת ההלכה, ובזה יש לסמוך על מה שחידש בשו"ת 'קנין תורה' בזמנינו הרי תמיד ניכר היטב שהודלקו לש"ק.

וצ"ע בכ"ז.



פסקי דינים שונים מגדולי הפוסקים*

הרב יהודה קלאפמאן
סופר סת"ם ותושב השכונה

באחד הפעמים שזכיתי להיות בביתו של הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל הי' יום הולדת שלו. בעת שדברתי עמו קרא לו אחד מבני המשפחה לבוא לטלפון, ואחר זמן קצר חזר לשוחח.

וכן פעם שני'. בחזרתו אמר לי שהיום הוא יום הולדתו והמשפחה מתקשרים אליו לברכו בברכת מזל טוב וכיון שהם קוראים נכון מצידי לבוא לדבר עמהם.

דרך אגב, עשה סעודה בכל שנה ושנה ביום ההולדת שלו (כמו שפרסמתי כבר).

(* לזכות הולדת נכדתינו נאווה בינא תחי' בת ר' מאיר שיחי' קלאפמאן.

וכיון שאביא כאן כמה פס"ד מהפנקס שו"ת שלי, רוצה אני להקדים כשבקרתיו אצל הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל ושהעלתי קושיות לפניו ביקשתיו אמרתי לו שכרוצה לענות שיענה רק "במילה אחת" בלי ביאורים ובלי מראה מקומות, כיון דמצידי הוא המראה מקום, ולמה להטריחו (אפילו הי' ברצונו) להאריך ולתת מ"מ. וכן אני נוהג בכל רב שאני שואל, ולכן יש רק מיעוט ענינים בפנקסי שיש עליהם מ"מ וביאורים.

(1) מברכים הברכה לקבוע מזווה כשקובעים מזווה על פתח חניה (Garage) וקובעו בצד ימין כשנוסעים באוטו לתוך החניה.

(ל"ג בעומר ה'תשס"ט – מהרב צירקינד שליט"א)

(2) כשעוזבים מדירה שבבנין (Apartment Building) מותר ליקח עמו המזוזות כיון שעל פי רוב הבעה"ב צובעים (Paint) על גבה, ועלולה המזווה להיפסל.

(ח' אייר תשס"ג – מהרב צירקינד שליט"א בשם הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל)

(3) אם צריך לגלול המזווה או מותר לקבעו פתוח (Flat) נשאר במחלוקת הפוסקים, לדעת היביע אומר – מותר, ולדעת "שרגא המאיר" – צריכה גלילה.

(י"ד תמוז תשס"ד – מהרב צירקינד שליט"א)

(4) אסור למכור מזווה לגוי, שאסור להטריח הקב"ה לעמוד ולשמור ביתו של גוי – בשם האור החיים הקדוש.

(כ"ג מרחשוון תשס"ה – מהרב צירקינד שליט"א)

(5) באמירת לשם קדושת מזווה (השמות וכו') קודם התחלת הכתיבה מספיק לכל המזוזות שכותב בו ביום.

(6) שותפים בדירה אחת, שאחד אשכנזי ואחד ספרדי, יקבע מזווה ספרדי (וואליש).

(כ"ב מרחשוון תשס"ח – מהרב צירקינד שליט"א והאריך בזה ואכ"מ).

(7) (לכתחילה) צריך לקבוע המזווה במסמרים.

8) המזוזות בבית של כ"ק אדמו"ר (פרעזידענט סט.) היו נגללים בנייר בצבע ברויין (Brown), כשביקש כ"ק אדמו"ר מהרב צירקינד שי' לבוא לדירתו לבדוק המזוזות (ועכ"פ באחד הפעמים ישבה הרבנית ע"ה בבית) גלל המזוזות אחר הבדיק בנייר לבן.

(כ"ג מרחשוון תשע"א – ממנו)

הדין של יום אידם נוגע רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ.

(הרב מארלאו ז"ל ז' טבת תשנ"א)

בשאלה המפורסמת באחד שאכל (או שתה) ב' מינים שעליהם מברכים מעין ג', מאחד מהם אכל (או שתה) כדי השיעור ומהשני רק קצת (שלבדו לא הי' מחוייב לברכו) ועכשיו כיון שצריך לברך נוסח מעין שלוש (משום המין שאכל או שתה ממנו כשיעור) האם להכניס גם התיבות של המין השני' שלא אכל ממנו כשיעור – יברך רק על המין המחייב בו

(הרב מארלאו אלול תשמ"ז)

בפרשת בשלח כותבים השירה – אז ישיר – בצורה שלא יהי' מקום לאחיזת חיצונים, בשורות שהם סגורים.

(מהמנחת אלעזר, בשיעור של הרב צירקינד, י"ט כסלו)

מאיזה זמן תחל הכלה ללבוש שייטל (החתונה היתה בלילה),

וענה לי הרב – בבוקר.

(הרב מארלאו י"ז שבט תשנ"ה)



הסיבוב באמירת "בואי בשלום"

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. כותב אדה"ז בהלכות שבת (סי' רסב ס"ד): "ילבש בגדים הנאים וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת המלך וכיוצא לקראת חתן וכלה, כמו שהיו עושים גדולי החכמים שהיו מתעטפים בבגדים נאים ואומרים באו ונצא לקראת שבת

המלכה והיו אומרים בואי כלה בואי כלה, ובקצת מקומות נוהגים לצאת מבית הכנסת לחצר ולומר כן ויש נוהגין לצאת השדה". מבואר שיש מנהג לצאת ולקבל את פני השבת באמירת "בואי כלה".

הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ג) כתב: "אנו נוהגים שמהפכין פניהם לצד מערב כשאומרים בואי בשלום". וכן הוא במשנה ברורה (שם ס"ק י). וכ"כ כף החיים (שם ס"ק לב): "ותחזור פניך כנגד רוח מערב". ומקור דבריהם לעניין הפנייה למערב הוא בשער הכוונות (ענין קבלת שבת ד"ה וזה סדר עליהם. בד' י-ט תשמ"ח עמ' לט, א): "שתצא לשדה ותאמר בואו ונצא לקראת שבת מלכתא כו' ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת".

טעם הפיכת הפנים למערב באמירת "בואי בשלום" כתב בספר טעמי המנהגים (אות רסד בשוה"ג) בשם הבעל שם טוב: "לפי ששכינה במערב (עיין ט"ז סי' ג סק"ג[ד]) ע"כ הופכין כל הקהל את פניהם לצד מערב כשאומרים בואי בשלום".

ב. אכן, האליה זוטא (שם ס"ק ג) כתב: "ואנו נוהגין לעמוד ולעשות דוגמא כמו שמקבל פני אדם גדול". משמע שאין צריך לפנות למערב בדוקא, אלא לעשות תנועה כלשהי של קבלת פני אדם גדול.

ובערוך השלחן (שם ס"ה) פירש דהיינו לעמוד נגד הפתח: "ישמח בביאת שבת כיוצא לקראת המלך וכו' ועכשיו אנו אומרים לכבודה מזמורים ולכה דודי ובחרוז האחרון עומדים וחוזרים פנינו כלפי הפתח ואומרים בואי בשלום וכו' בואי כלה בואי כלה".

בספר חוט שני (קרליץ, שבת ח"ד פרק פב ס"ק ג) יצא לחדש שגם מה שהוזכר בפוסקים "שמהפכין פניהם לצד מערב וכנ"ל, היינו להראות איזה מעשה כעין יציאה להקבלת השבת, והיינו לצד הפתח, ואינו ענין לצד מערב, דאטו השבת באה מהצד של שקיעת החמה". כלומר, לדעתו מה שכתבו הפוסקים שמהפכין הפנים לצד מערב הוא לאו דוקא, דהעיקר הוא להפנות פניו אל הפתח כעין שעושים כשמגיע אדם חשוב שהכל נעמדים ומכוונים פניהם אליו.

ולדבריו צריך לומר שמה שנקטו הפוסקים הנ"ל צד מערב הוא כיון שרוב בתי כנסיות שלהם היו מכוונים לצד מזרח (ראה שו"ע ר' סי' צד ס"ב: "מדינות אלו כו' שהן במערבו של ארץ ישראל"), והרי פתח בית הכנסת צ"ל לכתחילה "כנגד הצד שמתפללין בו באותה העיר שאם מתפללין למערב יפתחוהו למזרח כדי שישתחוו מן הפתח נגד הארון שהוא ברוח שמתפללין נגדו" (שו"ע סי' קנ ס"ה), ונמצא שבדרך כלל הפתח הוא בצד מערב ולכן פונים לצד זה.

ועד"ז כתב בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' ו): "נראה דכל הענין של קבלת שבת הנזכר בגמרא וכן מה שהמנהג שלנו לעמוד והופכין הפנים לפתח כשאומרים בואי בשלום וכו' הוא רק שאנו מראים בזה כדוגמא ההולך לקבל פני המלך, והעיקר הוא הכנת הלב לקבל תוספת וקדושת שב"ק, והכנה לנשמה היתירה שאדם זוכה בשבת, ודוגמא זה שאנו עושים הוא בבחי' חיצונית מעורר הפנימיות, וזה הטעם שייך גם לפי מה שהזכירו שמקבלים השכינה. וכן כתב (המ"ב סי' רס"ב סק"י) וז"ל 'לעשות דוגמא כמו שמקבל פני אדם גדול' והן הן הדברים שכתבנו, לכן תמיד הופכין הפנים לצד הפתח, והמתפללין לדרום והופכין הפנים לצפון ואין הפתח בצפון לכאורה הוא דלא כמר ולא כמר. ובאופן זה יש לצדד קצת לצד הפתח ואם אין הפתח רחוק מהצפון נמי שפיר דמי".

ג. נמצא שיש ב' טעמים למנהג הסיבוב בעת אמירת בואי בשלום: א. על פי קבלה (שער הכוונות וטעמי המנהגים) – לכוון פניו למערב כיון ששם השכינה. ב. על פי נגלה (אליה זוטא וערוך השלחן) – לכוון פניו כנגד הפתח (שהוא בדרך כלל מול ארון הקודש) כמקבל פני אדם גדול.

ד. והנה במקומות בהם ארון הקודש נמצא במזרח, והדלת בצד מערב, לכל הדעות יש להסתובב באמירת בואי בשלום חצי סיבוב (180 מעלות) לצד מערב אל מול הדלת, דאז מתקיימים שני הטעמים – הפיכת הפנים לצד מערב בכדי לקבל את השכינה שבצד מערב, וגם מכוונים פניהם אל הפתח כמקבלים אדם גדול.

אכן במקומות שארון הקודש אינו בצד מזרח, או שהפתח אינו בצד מערב, הנה אם יהפכו פניהם מן ארון הקודש לצד הנגדי, לפחות אחד מטעמי המנהג לא יתקיים: או שלא יעמדו כנגד צד מערב, או שלא יהיו פניהם מכוונים כנגד הפתח.

ה. והנה כתב אדה"ז בהלכות תפילין (סי' כה סכ"ח): "כל דבר שבעלי הקבלה כו' חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה". לפי זה בנדו"ד שעל פי קבלה (שער הכוונות וכו') העיקר הוא לכוון הפנים למערב, ואילו על פי נגלה (אליה זוטא, ערוך השלחן) העיקר הוא ליזל בתר הפתח, במקום שאי אפשר לקיים את ב' הטעמים (כיון שאין הפתח במערב), לכאורה יש להעדיף הטעם דנגלה ולהפוך פניהם אל הפתח.

אכן, כבר כתב בשער הכולל (פרק א), שאדה"ז חזר בו מכלל זה, וס"ל שבמקום דאיכא מחלוקת בין המקובלים לפוסקים הנמשכים אחר הגמרא יש ליזל בתר המקובלים, וז"ל: "שמעתי מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים

עם הפוסקים. והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו הלא הוא עצמו בשו"ע שלו (סימן כ"ה סעיף כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים. והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים (שהכריעו נגד המקובלים. וזה לא יצויר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמרא שבזה כל ישראל שוים) כמבואר בשו"ע סי' ס"ח) ע"כ שמעתי".

מדברים אלו עולה שבכל מחלוקת בין המקובלים לפוסקים יש לזל בתר המקובלים, ובנידון דין היינו שעיקר טעם הסיבוב הוא כדי לפנות לצד מערב.

ו. ונראה שגם בבית כנסת שמנהגם על פי נגלה לפנות לצד הפתח אף שאינו למערב, רשאי מי שנוהג על פי קבלה לפנות לצד מערב, ואין בו משום לא תתגודדו. והוא על פי דברי אדה"ז בסי' תצ"ג ס"ז: "אם ידוע לו מנהג המקום אין לו לשנות מן מנהג המקום להקל בימים שאנשי המקום מחמירין או להחמיר בימים שהן מקילין, אם אינו עושה כן מחמת חומרא בעלמא שמחמיר על עצמו לחוש לדברי המחמירין בימים אלו אלא הוא מתראה שעושה כן לפי שכן ראוי לעשות לכל אדם מפני שהעיקר הוא כהמחמירין, שאז נראה הדבר כשתי תורות שהוא מחמיר ואנשי המקום מקילין או להיפך ויש בזה איסור לא תתגודדו".

מבואר מדבריו שאיסור לא תתגודדו (בדבר שהוא מנהג כנידון דשם לגבי אבילות בימי ספירת העומר "שאבילות אינה אלא מנהג בעלמא" – לשון אדה"ז שם, וכן כאן מדובר במנהג בלבד כלשון אדה"ז הנ"ל – "בקצת מקומות נוהגים לצאת כו'") אינו אלא כאשר הנוהג באופן מסוים מתכוין להראות שכך ראוי לכל אדם לנהוג, אבל אם עושה כן רק משום שמחמיר על עצמו לעשות כדעה מסויימת, אין בו משום לא תתגודדו (וראה מגן אברהם שם ס"ק ו. קרבן נתנאל יבמות פ"א סי' ט ס"ק ד. ערוך השלחן או"ח סי' תרנא סכ"ב. משנה ברורה מהדורת דרשו שם הע' 75 בשם ספר אשרי האיש פל"ב ס"ט דבזמנינו שיש כמה מנהגים ידועים ה"ז נחשב כשני בי"ד בעיר אחת. שם סי' קלא הע' 5. שו"ת מהר"ם בריסק סי' נא אות ג. שו"ת משנה הלכות ח"ח סי' כט. שם ח"א סי' צט. שו"ת באר שרים ח"ה סי' יז אות ב).

לפי זה גם בנידון דין, מי שסבור שגם הנוהגים להסתובב לצד הפתח יש להם על מה שיסמוכו, אין בסיבובו לצד מערב משום לא תתגודדו. ועוד, דמאחר שהוא דבר ידוע שיש כמה מנהגים בזה, אין בכך משום לא תתגודדו.

ז. והנה אחינו בני ישראל היושבים באוסטרליה, ארון הקודש בבתי כנסיות שלהם עומד בצד מערב לצד ארץ ישראל, וע"פ קבלה לכאורה אין להם לעשות סיבוב כלל ב"בואי בשלום", שכן פניהם מכוונים כבר לצד מערב במשך כל התפילה. אלא שיש לומר שכיון שע"פ הקבלה אי אפשר להם לקיים המנהג לעשות פעולה מיוחדת "כיוצא לקראת המלך" בעת אמירת "בואי בשלום", ודאי ניהא להו במצבם לנהוג על פי נגלה ולהסתובב לצד הפתח.

וכ"כ הרב יעקב משה הלל בקובץ מקבציאל (כג עמ' רלד): "במדינת אוסטרליה שאתם בלאו הכי מתפללים לצד מערב כלפי ארץ ישראל, וההיכל במערב בית הכנסת כו', אכן כפי ששמעתי אצלכם נוהגים שבבואי כלה פונים למזרח, ומסתמא הטעם כיון שעל הרוב דלת הכניסה הוא בצד שכנגד ההיכל ואצלכם הוא במזרח, והיינו שעושים כן על פי טעם הנגלה. ואם כן אין לבטל מנהג זה שיש לו סמך, ויוצאים לכולי עלמא, כיון שרוב סדר קבלת שבת עושין לצד מערב, ובואי כלה אומרים לצד הדלת". וכ"ה בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' סה) גבי בני אוסטרליה: "נלענ"ד בס"ד כי מנהגנו נכון כו'. כיון שבשעת תפלה פנינו מכוונות לצד מערב ששם ארוה"ק קבוע נראה דיותר נכון להפוך פניו בעת אמירת בואי בשלום וכו' בואי כלה וכו' לצד הכניסה ששם פתח ביהכנ"ס קבוע כדי לעורר המחשבה כו' ומראים בנפשותינו שאנחנו מתכוונים ומתכוונים לצאת דרך הפתח לקראתה כו' והיינו שבביל לקבלה כקבלת פני מלך בשמחה".

ובמקרה שארון הקודש מכוון לצד מערב והפתח אינו כנגדו במזרח אלא בצד אחר, כך שלפי ב' השיטות אין להסתובב לצד מזרח, הנה על פי נגלה צריך להסתובב לצד הפתח היכן שהוא, בכדי לקיים לכה"פ את העניין "לעמוד ולעשות דוגמא כמו שמקבל פני אדם גדול".

אמנם בגוונא שהפתח היחיד לבית הכנסת הוא בצד ארון הקודש שהוא לרוח מערב, נראה שהן לפי בעלי הקבלה והן לדברי הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא אין טעם להסתובב כלל, כיון שכבר עומדים מול הפתח ופניהם לרוח מערבית, ויקיימו בעמידתם נוכח ארון הקודש והפתח את קבלת שבת, ויכוונו לבם לזה בשעה שאומרים בואי בשלום (וכ"כ הרב הנ"ל בקובץ מקבציאל שם: "בית הכנסת שגם הדלת בצד המערב, ובצד המזרח יש קיר סתום, אין שום טעם לפנות למזרח בבואי כלה". וראה עוד אגרות משה או"ח ח"ג סי' מה: "איך שעושים, כיון שהכוונה לכבוד השבת קדש הוא טוב").

במקרה זה מסתבר שיש להמליץ להם לפתוח פתח אחד או לכל הפחות חלון אחד גם בכותל הנגדי לצד ארון הקודש, וייחשב בפנותם לשם דוגמא כמו

שמקבלים אדם גדול דרך אותו פתח שפתחו (להעיר מלשון ספר משנת יוסף על הל' בית הכנסת סי' מא עמ' ריט, ב: "ובפרט אם גם חלונות אין באחור כי אם קיר אטום").

ח. במקום שארון הקודש נמצא בצד צפון או דרום (להעיר משו"ת פינת ההלכה ח"א עמ' 135 לגבי כיוון ארון הקודש בערים שונות בארץ ישראל: "באילת 6 מעלות, בבאר שבע 36 מעלות, בתל אביב 126, בחיפה 169, ובטבריה 194"), והפתח בקיר שכנגדו או במזרח, הנה לפי קבלה יש לומר שגם בכה"ג יצטרכו לסובב עצמם חצי סיבוב לכיוון מערב אף שאין הפתח שם (וכן ראיתי נוהגים בחלק מבתי הכנסת בעיה"ק צפת), וכן נראה לדעת אדה"ז וכן"ל, ואילו על פי נגלה יש לפנות לצד הפתח (סיבוב שלם או חצי סיבוב).

ובשו"ת אגרות משה (שם) נוטה כדעת המקובלים בזה: "אם נמצא שהפתח אינו בצד מערב מסתבר לע"ד להפוך למערב כו', שלע"ד אין ענין פתח שום טעם אם לא מטעם דנראה כמתכוונים לצאת".

ט. לענין כיוון השחייה באמירת "בואי כלה שבת מלכתא" כתוב בספר המנהגים חב"ד (עמ' 26): "מנהגנו לשוח באמירת בואי כלה הא' לימין, הב' לשמאל, הג' לאמצע כשפניו למזרח".

ונראה שמה שכתב שאמירת 'בואי כלה' בפעם הג' צ"ל לצד מזרח אינו בדוקא, דמה שכך נהגו בפועל רבותינו נשיאינו, הוא משום שבבית הכנסת שלהם התפללו לצד מזרח (לארץ ישראל, ראה שוע"ר סי' צג ס"ב). ובפשטות ההדגשה "כשפניו למזרח" עיקרה להוציא מפשט דברי שער הכוונות (ענין קבלת שבת סז, א) שכתב: "ותאמר באי כלה מימין באי כלה משאל באי כלה מן האמצע שבת מלכתא", שמדבריו משמע שגם באמירת "שבת מלכתא" יהיו פניו עדיין למערב ושם ישחה לאמצע, לכן מדגיש בספר המנהגים שלמנהגנו באמירת "שבת מלכתא" חוזר למקומו הרגיל ושם שוחה לאמצע, אך אין הכוונה דוקא "למזרח", אלא הוא הדין לצפון או דרום – אם לרוח זו עומדים במשך כל התפילה במקום זה. מה גם שלא מצאנו מפורש בשאר ספרי הפוסקים או המקובלים שאמירת "בואי כלה שבת מלכתא" צריכה להיות לרוח מזרח בדוקא (ולהעיר מיד מלאכי כללי שאר הפוסקים אות ג, ש"אין להוציא דין חדש מדברי איזה מפרש או פוסק, אם לא שהוא מוכרח בהכרח גמור, כי אין מדרך הפוסקים להביא דרך אגב ובלי שום ראיה, ודבר זה ראוי להיות נגד המעיין בכל מקום, והוא כלל גדול בתורה". וראה ספר כללי הפוסקים וההוראה סי' כא ואילך).

ולכן נראה למעשה שבבית כנסת שכיוון התפילה אינו למזרח, והסתובבו באמירת "בואי בשלום" חצי סיבוב לצד מערב, אינם צריכים לומר "בואי כלה שבת מלכתא" בצד מזרח דוקא, אלא יאמרוהו אחר שחזרו למקום עמידתם הרגיל במשך כל התפילה.

י. סיכום: 1. בית הכנסת שארון הקודש עומד במזרח, בצפון או בדרום, באמירת "בואי בשלום" מסתובבים לצד מערב. 2. כשארון הקודש לצד מערב, והפתח לצד אחר, יסתובבו לצד הפתח. 3. כשארון הקודש וגם הפתח בצד מערב, לא יסתובבו כלל. 4. באמירת "בואי כלה שבת מלכתא" שוחים קדימה לצד כיוון התפילה בין אם הוא מזרח או צד אחר.



המצאות השכינה בימין המתפלל

הרב ניסן יוסף זיבעל

חבר הכולל דקראון הייטס

א. בירושלמי (פ"ג ה"ה) איתא "רבי יוחנן אמר אפי' רוקק כדי שיהא כוסו נקי, לפניו אסור לאחוריו מותר. לימינו אסור לשמאלו מותר. הדא הוא דכתיב "יפול מצדך אלף". ובפשטות הגמ' מדברת שם במי שמתפלל שמו"ע וצריך לרקוק, והטעם שלא ירוק לימינו אלא לשמאלו הוא מפני שיש לכבד ימינו של האדם מצד חשיבותו, ורואים חשיבות צד הימין מהפסוק (תהילים צ"א) "יפול מצדך אלף ורבה מימינך". וכמו שמפרש הפני משה (ד"ה הדא) "אלמא דהימין שהוא חשיב והוא סובל הרבה שלא יגשו אליו". ועד"ז מפרש במהר"א פולדא "שמע מינא שהימין חשוב משמאל". והיינו, שמהפסוק "יפול מצדך וגו'" רואים, ש"מימינך" - מצד הימין של האדם נופלים "רבה" מזיקים. ו"מצדך", היינו מצד השמאל, נופלים רק "אלף" מזיקים. וא"כ מוכח מזה שהימין הוא יותר חשוב, שהרי הוא יכול לכלות יותר מזיקין ממה שצד השמאל יכול לכלות¹¹³.

ובנוגע לזה פסק הטור (סי' צז), "ואסור לו לרוק אם אפשר לו . . . ואם הוא איסטניס ואינו יכול להבליעו בכסותו זורקו לאחוריו או לשמאלו אבל לא לפניו

(113) ומגמ' יומא (נג): ראינו ע"ד לימוד זה מהפסוק "יפול מצדך וגו'". דכתוב שם "ומשום שמעי' אמרו שנותן שלום לימין ואח"כ לשמאל שנאמר "מימינו אש דת למו" ואומר "יפול מצדך אלף ורבה מימינך וכו'" עיי"ש. ופירש רש"י "מימינו אש דת, אלמא ימין עדיפא, ורבה מימינך, הימין סובלת רבה מזיקין כו'". עיי"ש. ונראה שמפרש רש"י שלומדים מהפסוק "יפול וגו'" שצד הימין של האדם הוא חשוב יותר, שהרי דוקא בצד הימין הוא סובל רבה מזיקין משא"כ צד השמאל אינו חשוב כ"כ שהרי הוא יכול לסבול רק אלף מזיקין. ולכן מכבדים צד הימין יותר ופונין לימין תחלה ליתן שלום.

ולא לימינו". ובב"י דייק ממ"ש הטור שיש לרקוק "לשמאלו", שמוזה משמע שמדובר בשמאלו של האדם. והביא ק' על זה, שהרי ראינו בנוגע לג' פסיעות בסוף שמו"ע, שחולקים כבוד יותר לצד שמאל של האדם. והטעם לכך הוא מפני שהשכינה הוא כנגד האדם, וא"כ שמאל האדם הוא ימין השכינה, וצריך ליתן יותר כבוד לימין השכינה. ואם כן דימין האדם הוא שמאל השכינה הרי איך אפשר לומר שכאן בשמו"ע ירוק האדם לשמאלו, הרי שמאלו הוא ימין השכינה כדראינן בג' פסיעות, וזה הוי בזיון ביותר לשכינה. ומביא ע"כ תירוץ מאביו ר' אפרים קארו, וז"ל אביו "כיון שמעולם לא ירדה השכינה למטה מעשרה, א"כ אין השכינה כנגד המתפלל, ולפיכך חלקו כבוד לימין ידי' ברקיקה שהיא בשעת התפלה. אבל כשפוסע ג' פסיעות, האדם מרחיק עצמו ממקום תפלתו והוא כנגד השכינה ולפיכך נותן שלום לשמאלו כו". עיי"ש.

והדרכי משה השיג על הב"י (ס"ק א) וכו' "ולי נראה מאחר שאוסר לרוק בתפילתו אם לא לאיסטניס, לא רצו להורות ברקיקה שהשכינה נגדו, כי אדרבה ע"י רקייתו שכינה מסתלקת ממנו. ולכן ירוק לשמאלו כי אין השם לנגד עיניו אבל כשפוסע ג' פסיעות כתלמיד הנפטר מרבו ונוטל רשות ממנו א"כ משים השכינה לנגד עיניו ולכן חולק כבוד לשמאלו לימין השכינה שהיא לנגדו כן נראה" עכ"ל. והיינו, דכאשר האדם עושה מעשה של בזיון כמו לרוק בשעת שמו"ע, שבעצם הוי אסור לרוק ורק התירו לרוק בדיעבד אם הוא איסטניס, הרי ע"י מעשה זה ה"שכינה מסתלקת ממנו", מפני שאינו מתנהג באופן שראוי לו להתנהג כשנמצא לפני השכינה. וא"כ אין ענין להראות ("להורות" בלשון הדרכי משה) שמכבדים השכינה ע"י שמדקדקים שהרקיקה תהי' לימין האדם דוקא, שהוא שמאל השכינה, שהרי "אין ה' לנגד עיניו" כאשר האדם רוקק, ולא שייך כאן הענין של כבוד ימין השכינה. ואע"פ שאין ענין לכבד השכינה מאחר שאינה נמצאת כשרוקק, מ"מ יש ענין לכבד ימינו שהוא הצד החשוב שלו, ולא ירוק אלא לשמאלו שהוא צד כהה ופחות חשוב¹¹⁴.

ובשו"ע (סי' צז סע' ב) כ' "אסור לו לרוק ואם א"א לו שלא לרוק מבליעו בכסותו. ואם הוא איסטניס . . . זורקו לאחוריו". והג"י ע"ז הרמ"א וכו' "ואם א"א לזורקו לאחוריו זורקו לשמאלו . . . והא דסי' קכ"ג שהופך פניו לשמאלו תחילה היינו משום דקיי"ל מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, א"כ אין השכינה כנגד

114) ועד"ז תירץ הט"ז (ס"ק ב) וז"ל "ולענ"ד דהכא בשעת רקייתו מסלק ממנו כבוד השכינה וכמ"ש בענין תתכבדו מכובדים כו' ע"כ אזלינן בתר ימין ושמאל של האדם משא"כ בג' פסיעות, שהרי משתחוה לשכינה ע"כ אזלינן בתר ימין דשכינה".

המתפלל, ולפיכך חלקו כבוד לימין ידי' ברקיקה שהיא בשעת התפלה וכו', עיי"ש. ומציין שתירוצו זה הוא התירוצו שהביא הב"י בשם אביו.

וצ"ב למה לא תירץ הרמ"א התירוצו שהוא עצמו כ' בדרכי משה הנ"ל. ובפשטות י"ל שחזר בו הרמ"א מתירוצו זה ונראה לו יותר תירוצו של ר' אפרים קארו ז"ל. (ובס' כרע רבץ עמ' תרפ"ה כ' כן).

ובמג"א (שם ס"ק ו) כ' "והקשה בב"י... ובד"מ תירץ... וכו'. ובשבלי לקט (סי' יז) כ' בשם הירושלמי לימינו אסור לשמאלו מותר שנאמר "ה' צלך על יד ימינך" עכ"ל [השבלי לקט. וממשיך במג"א] וא"כ אתי שפיר שהשכינה עומדת על צד ימינו ואסור לרוק לצד השכינה, משא"כ כשנותן שלום משני צדדים להקב"ה נותן לימין הקב"ה ברישא. "עכ"ל המג"א.

ב. ומכל הנ"ל יוצא שיש ג' שיטות בנוגע להטעם למה רוקקים דוקא לשמאל ולא לימין אם אדם צריך לרקוק בשעת שמו"ע:

א) שיטת ר' אפרים קארו (ומביאו הבית יוסף והרמ"א), והוא ש"מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, א"כ אין השכינה כנגד המתפלל, ולפיכך חלקו כבוד לימין ידי' ברקיקה שהיא בשעת התפלה". והיינו שסובר שהשכינה נמצאת עם המתפלל שמו"ע, אלא שהיא למעלה מעשרה טפחים, ואינה כנגדו או לצידו. ולכן האיסור לרוק לימינו הוא לא מצד כבוד השכינה שהרי השכינה לא נמצאת לצדדיו, אלא הטעם שאסור לרקו לימינו הוא מפני ש"חלקו כבוד לימין ידי' ברקיקה שהיא בשעת התפלה".

ב) שיטת הדרכי משה והוא ש"לא רצו להורות ברקיקה שהשכינה נגדו כי אדרבה ע"י רקינתו שכינה מסתלקת ממנו. ולכן ירוק לשמאלו כי אין השם נגד עיניו". פי' מפני שהשכינה מסתלקת ממנו א"כ הרי אין ענין להראות ("להורות" בלשון הדרכי משה) שמכבדים השכינה עי"ז שמדקדקים שהריקיקה תהי' לימין האדם דוקא שהוא שמאל השכינה, שהרי אין השכינה נמצאת כאן כלל כאשר האדם רוקק. ואע"פ שאין ענין לכבד השכינה שהרי נסתלקה ממנו מ"מ יש ענין לכבד ימינו שהוא הצד החשוב שלו.

ג) דעת השבלי לקט ש"לימינו אסור לשמאלו מותר שנאמר ה' צלך על יד ימינך". והיינו דכאשר האדם מתפלל שמו"ע השכינה נמצאת לימינו, ולכן מצד כבוד השכינה שנמצאת לימינו הרי"ז אסור לרקוק לימינו אלא ירקוק לשמאלו.

ונמצא שיש חילוק בין ג' השיטות בטעם האיסור לרקוק לצד ימין. שלשיטה הא' הטעם שאסור לרוק לימין הוא לא מפני כבוד השכינה, שהרי השכינה אינה כנגדו או לצידו, אלא האיסור לרוק לימין הוא מצד זה שצריך לחלוק כבוד לצד ימין של האדם "ברקיקה שהיא בשעת התפלה" (כלשון ר' אפרים). לפי שיטת הדרכי משה (שיטה ב') הטעם שהוא רוקק לשמאלו ולא לימינו, הוא רק מצד זה שיש לכבד צד ימינו של האדם, ולא מצד כבוד השכינה. שהרי הוא סובר דכשהאדם רוקק השכינה מסתלקת ממנו ואינה נמצאת עמו שיהי' חייב לכבדה. ולפי שיטה הג' הטעם שהוא רוקק לשמאלו ולא לימינו הוא מצד כבוד השכינה, שנמצאת בצד ימין של המתפלל, ולא מצד כבוד צד ימינו של האדם¹¹⁵.

וצ"ב בטעם שיטת הא' שכ' "ולפיכך חלקו כבוד לימין ידי' ברקיקה שהיא בשעת התפלה", שמזה משמע שרק בשעת התפלה, היינו בשעת שמו"ע, יש ענין לחלוק כבוד לימין אבל בסתם רקיקה אין חולקים כבוד לצד ימין. וצ"ל מהו הטעם שרק בשעת תפלת שמו"ע חולקים כבוד לצד ימין, ולא בכל פעם שרוקקים.

וי"ל דכשאדם נמצא בסמיכות לשכינה, (שהשכינה נמצאת למעלה מעשרה ממנו), הרי הוא צריך להתנהג באופן היותר מתאים, והוא צריך לדקדק יותר אחר כל מעשיו ולהתנהג באופן הראוי ביותר למי שנמצא בסמיכות לשכינה. ולכן, אע"פ שבכלל כשהוא רוקק הוא לא מדקדק לאיזה צד לרקוק, מ"מ מפני שהוא נמצא לפני השכינה הרי הוא צריך לדקדק שירוקק באופן היותר ראוי ולנהוג כבוד לצד ימינו, ולא ירוקק לשם.

ובאורח נאמן תירץ (סי' צו בהערות אות ב') וז"ל "דהא דמדקדקים דוקא בעת התפלה שזורק הרוק לצד שמאל, משמע דבכל פעם זורקו לצד ימין, ואין בזה חשש משום כבוד דימין ידי', דלגבי ידי' בעצמו אין נ"מ לאיזה צד שזורק הרוק, על כן מטעם כבוד השכינה יזרוק לצד שמאל דוקא להראות גם בזה שמפני כבוד השכינה משנה מדרכו תמיד לזרוק בימין, וזורקו בשמאל להראות מפני הדוחק וההכרח צריך לרוק בתוך התפלה." והיינו שאע"פ שבכלל אין ענין להקפיד

115) הרי שלפי שיטות א וב' הטעם שרוקקים דוקא לצד שמאל הוא מצד כבוד ימינו של האדם שהוא צד חשוב. משא"כ לשיטה הג' רוקקים לצד שמאל מצד כבוד השכינה שנמצאת לימין המתפלל. וי"ל שהחילוק בין טעם השיטות נובע משנוי גירסתם בירושלמי. שלפי שיטה הא' וב' שיש להם הגירסא הנפוצה, שהפסוק שמביאה הגמ' לבאר למה יש לרוק לצד שמאל ולא לצד ימין הוא "פול מצדך אלף וגו'" כמבואר בפנים לעיל. הרי מפסוק זה רואים רק חשיבות צד הימין של האדם בלבד ולא רואים מהפסוק שיש לכבוד השכינה שנמצאת בימין. ולכן לשיטות הא' וב' הרי הטעם שאין לרוק לצד ימין הוא מצד חשיבות צד הימין של האדם, כמובן מהפסוק. אבל לשיטה הג' שגירסת הירושלמי הוא שהגמ' מביאה הפסוק של "ה' צלך על יד ימינך" הרי ההוכחה שרואים מפסוק זה הוא שהטעם שיש לכבד צד הימין ואסור לרוק לימין הוא מפני שהשכינה שנמצאת שם.

לרוק דוקא לשמאל מצד כבוד ימינו, מ"מ בשעת שמו"ע שיש להתנהג עם יותר כבוד כלפי השכינה, צריך האדם לשנות מרגילותו ולהקפיד לרוק דוקא לשמאלו, מפני שע"ז שהוא רוקק בהגבלות אלו, ולא רוקק באופן הרגיל, הרי הוא מראה שהרקיקה היא בדוחק, ושהוא רוקק באופן זה מפני כבוד השכינה.

ומהג' שיטות המובאים לעיל יוצא ג"כ חילוק במציאות. שלפי שיטה הא' השכינה נמצאת עם המתפלל אפי' כשרוקק, אלא שאינה כנגד האדם או בצידו (בכלל ואין זה תוצאה מזה שרקק), רק למעלה ממנו. לשיטה הב' השכינה אינה נמצאת עם המתפלל כשרוקק, אלא היא מסולקת מהאדם. ולשיטה הג' השכינה נמצאת עם המתפלל אפי' כשרוקק, אלא שהיא נמצאת בצד ימינו.

ולפי הנ"ל יוצא נפק"מ להלכה בין השיטות. שלפי שיטות א' וג', שכל הטעם של ב' שיטות אלו תלוי בזה שהשכינה נמצאת עם המתפלל, הרי דוקא בשעת שמו"ע יש ענין להקפיד לרוק לצד שמאלו, מפני שרק בשעת שמו"ע השכינה נמצאת עם המתפלל. דהא לשיטה הא' האיסור לרוק לימין הוא מפני שהשכינה נמצאת בסמיכותו, ולכן הוא צריך להתנהג באופן היותר ראוי (כמו שנתבאר לעיל בטעם הא'). ולפי שיטה הג' האיסור לרוק לימינו הוא מצד זה שהשכינה נמצאת בצד ימינו. ולכן דוקא בשעת שמו"ע שהשכינה נמצאת עם המתפלל, מסתבר לומר סברות אלו. אבל שלא בשעת תפילת שמו"ע מותר לרוק לאיזה צד שרוצה מפני שאין השכינה נמצאת עמו.

אבל לפי שיטה הב' הרי ע"ז שרוקק השכינה מסתלקת ממנו, וא"כ הטעם היחיד שאסור לו לרוק לצד ימין, הוא מצד חשיבות צד הימין של האדם בלבד, ואינו קשור כלל להמצאות השכינה. ונמצא שאין האיסור לרוק לימין קשור ותלוי כלל לדיני שמו"ע, אלא אפי' שלא בשעת שמו"ע יש להיזהר שלא לרוקק לצד הימין, שהרי החיוב לכבד ימינו הוא מצד מעלת צד הימין בכלל, ולא מצד המצאות השכינה. וא"כ כל פעם שרוקק, אפי' שלא בשעת שמו"ע, יהי מחויב לרוקק דוקא לשמאלו כדי לכבד צד ימינו¹¹⁶.

116) ועוד נפק"מ בין ג' דיעות אלו הוא, שלפי דיעה א' וב' אם האדם הוא איטר יד, הרי הוא צריך לכבד הצד היותר חזק שלו, שזה הוי הצד היותר חשוב, ולכן עליו לרוקק לצד ימין ולא לצד שמאל, מפני שהימין הוא צד הפחות חשוב שלו ואינו צריך לנהוג בו כבוד. אבל לפי השבלי לקט שסובר שהשכינה נמצאת בצד ימין המתפלל, הרי כן הוא המציאות גם בנוגע לאיטר, דאין גילוי השכינה בצד ימין תלוי בחשיבות היד אלא זהו המציאות שה' צלך על יד ימינו. וא"כ אפי' איטר יד עליו לרוקק דוקא לצד שמאל ולא לצד ימין. (כן משמע ממו"א ס' קכג ס"י עיי"ש. וראה מה שמבואר בקובץ שערי ישיבה (צפת) ח"א עמ' 363. וראה שו"ת באר משה ח"ב ס' ג אות יב. ושם באות ח. וכן מכריח הגר"ח"ק (בקונטרס איש איטר [הנדפס בסוף מסכת ציצית ותפילין] אות כא) ממה שכ' בביאור הלכה ס' קכג

ואכן הדרכי משה, שהוא שיטה הב', מביא (בסי' צז ס"ק ב) בשם האור זורע (הל' תפלה סי' צח) "שאף שלא בשעת התפלה אסור לרוק לפניו או לימינו רק לאחריו או לשמאלו"¹¹⁷. וראינו זה באופן יותר ברור, דהנה בדרכי משה הארוך (שם אות א), ב' ענינים הנ"ל - תירוץ הדרכי משה (שיטה הב'), ושיטת האור זורע שגם בשאר התפלה יש הגבלות איך לרוק - באים בהמשך אחד לשני באותו האות. ולכאורה מזה מוכח שהטעם לומר שיש הגבלות לרקיקה אפי' שלא בשעת התפלה מסתעף משיטה הב'.

אולם בהגההותיו על השו"ע חזר הדרכי משה משיטתו, כמו שהבאנו לעיל, וסבירה לי' כשיטה הא'. ולכן לא הזכיר כלל בהגההותיו בשו"ע שום דבר בנוגע לאיזה צד לרקוק בשאר חלקי התפלה. ומזה ראינו ג"כ שהטעם לומר שיש הגבלות לרקיקה אפי' שלא בשעת התפלה, הוא תלוי בשיטה הב'.

ג. והנה רבינו בשולחנו סי' צ"ז (סע' ב) כ' בנוגע למי שצריך לרוק בשעת שמו"ע, "ואם הוא אסטניס שמאוס עליו להבליעו בכסותו או שמאוס עליו להשהותו בפיו עד שיבלענו ... זורקו לאחריו אבל לא לפניו מפני שהמתפלל שכינה לפניו וצדדין הם כלפניו לענין זה. ואם א"א לו לזרקו לאחריו זורקו לשמאלו אבל לא לימינו משום שנאמר ה' צלך על יד ימינך".

ולפי הנ"ל שביארנו שלפי שיטה הג' לא מקפידים באיזה צד לרוק שלא בשעת שמו"ע, י"ל שרבינו ג"כ ס"ל שרק בשעת שמו"ע אסוק לרקוק לימין, מפני שדוקא אז נמצאת השכינה בצד ימין וצריך לכבדה. אבל בשאר חלקי התפלה אין טעם לאסור הרקיקה לימין. וכן מדויק מלשונו הזהב. דהנה בשו"ע אדה"ז בסי' צ סע' יד כ' "מותר לרוק בבית הכנסת". והשמיט רבינו מ"ש הדרכי משה ואינו מזכיר כלל באיזה אופן מותר לרוק בבהכ"נ ובאיזה צד צריך לרקוק כשרוקק שלא בשעת שמו"ע. ומדהשמיט רבינו דין הנ"ל הרי מזה משמע דס"ל דכשרוקק שלא בשעת שמו"ע מותר לרוק באיזה צד שרוצה אפי' לפניו או לימינו.

סע' ג ד"ה (כשפוסע). ולהעיר משאלות פר' עקב "ומצוה להניחה [למזוזה] בשקפא דימין כו' ואומר ה' צלך על יד ימינך". וברמ"א הל' מזוזה (יו"ד סי' רפט ס"ב) כ' "אין חילוק בין איטר יד או לא" עיי"ש).

117 ומסתבר לומר שהגבלות אלו אינם ממש בכל פעם שרוקק, אלא כשהוא רוקק בזמן או מקום שראוי לו להיות נוהג עם יותר זהירות וכבוד מכמו שהוא נוהג כרגיל. כגון מי שרוקק בביהכ"ס אע"פ שאינו מתפלל מ"מ יש לו לנהוג בזהירות יתירה מצד כבוד בית הכנסת. ועד"ז במי שרוקק בשעת התפלה, אע"פ שאינו בבית הכנסת, מ"מ עליו להתנהג עם יותר זהירות. (ע"ד מה שנתבאר לעיל בשיטה הא', רק ששם ביארנו את זה לרוקק בשעת שמו"ע ולא לרוקק בשאר חלקי התפלה, ושיטה הא' סוברת שרק בשמו"ע יש לנהוג ביותר זהירות, מפני שבנוגע לשמו"ע יש יותר סברא לומר שצריך להתנהג בזהירות יתירה מכמו שיש להתנהג בשאר חלקי התפלה או בבית הכנסת).

אלא שלפי זה צ"ע במג"א. שהרי המג"א סובר ג"כ כשיטה הג', שבשעת שמו"ע השכינה נמצאת לימינו של האדם ומטעם זה אסור לרוק לימינו בשעת שמו"ע. ומ"מ בסי' צ (ס"ק כז) בנוגע לרקיקה שלא בשעת שמו"ע הוא כ' "ושדי לי' לאחור" וכמ"ש בסי' צז ס"ב, עיי' דרכי משה בשם אור זרוע כו". ומבאר דבריו בפרמ"ג (א"א ס"ק כז) "אף שלא בשעת התפלה אסור לרוק לפניו כי אם לאחוריו או לשמאלו אם אפשר כו' עיי"ש". והיינו שסובר כשיטת האור זרוע שגם בשאר חלקי התפלה יש הגבלות באיזה אופן לרקוק ולא רק בשמו"ע. ולכאורה אם המג"א סובר כשיטה הג', הרי לפי שיטה זו אין סברא להגביל אופן הרקיקה בשאר חלקי התפלה, שהרי רק בשעת שמו"ע השכינה נמצאת לימין האדם, אבל בשאר חלקי התפלה אין השכינה נמצאת כלל בימין המתפלל והוא יכול לרוק לאיזה צד שרוצה כנ"ל.

ובכלל צ"ע בזה שהמג"א מביא הדרכי משה, שהרי נתבאר לעיל שהרמ"א חזר בו מהטעם שכ' בדרכי משה ואינו מזכיר שום דבר בנוגע להגבלות איך לרוק שלא בשעת שמו"ע. וכמ"כ ידוע שדעת האור זרוע היא דעת יחידה, ולא מצינו הלכה כזו בכל הפוסקים. ובמאמר מרדכי (ס"ק טז) כתב דלא קיימא לן כדעת האור זרוע בזה. כיון שדעתו היא דעת יחידה, ולכן גם הרמ"א לא הזכיר דברי אור זרוע אלו. ושלא בשעת שמו"ע נוהגין בפשיטות לרוק בכל אופן ולשפשף. ובערוך השלחן (סי' צ סע' י"ז) כשהביא דברי מג"א שגם שלא בשעת שמו"ע יש הגבלות באיזה צד לרוק, כ' ע"ז "ולא משמע כן מסתימת לשון ש"ס והפוסקים".

ד. אולם יש לעיין האם ענין זה שה' צלך על יד ימינך הוא דוקא בשעת שמו"ע או י"ל שהשכינה נמצאת בימין האדם גם בשאר חלקי התפלה. והנה בנוגע לנפילת אפים, שאינו בשעת שמו"ע, כ' בשבלי הלקט בשם ר' בנימין (סי' ל) שצריך ליפול דוקא על צד שמאלו כדי שפניו יהיו כלפי השכינה. ומבאר הטעם לזה, וז"ל "לפי שמצינו שכשאדם מתפלל שכינה מימינו שנאמר ה' צלך על יד ימינך". ומביאו ג"כ הב"י בסי' קל"א (אות א ד"ה ושבלי).

ויש להוכיח מזה שגם שלא בשעת שמו"ע השכינה נמצאת בימין האדם וצריך להראות כבוד לשכינה. שהרי נפילת אפים אינו חלק מתפלת שמו"ע ומ"מ בנוגע לנפילת אפים אמרינן הכלל דכאשר האדם מתפלל השכינה נמצאת לימינו, ושהוא צריך להיזהר בכבוד השכינה, ולא יהפוך פניו מהשכינה. ומזה יוצא שגם שלא בשעת שמו"ע נמצאת השכינה בימינו של האדם כשהוא מתפלל, ואע"פ שמותר לרוק בשאר חלקי התפלה, מ"מ יש לכבד השכינה שנמצאת לימינו, ואין לירוק

אלא לאחוריו או לשמאלו ולא לימינו כמו בשעת שמו"ע, ודלא כמו שהוכחנו עד עתה.

וי"ל שאע"פ שהשבלי לקט מביא שגם בשאר התפלה יש הענין של ה' צלך על יד ימינך, מ"מ י"ל שאין השכינה נמצאת באותו אופן שנמצאת בשעת שמו"ע אלא נמצאת בדרגא נמוכה. ולכן אע"פ שבעת שמו"ע יש למנוע מלרקוק לצד ימין מצד ה' צלך וגו' מ"מ בשאר התפלה אין צורך להימנע מכך, מפני שאין השכינה נמצאת בכל תקפה. וכן נראה מזה שהשבלי לקט אינו מביא כלל איזה הגבלות באיזה אופן לרקוק שלא בשעת שמו"ע, והוא מביא ההגבלות שלא לרקוק לימין וכו' רק בנוגע לשמו"ע בלבד.

אולם ממש"כ רבינו נראה שהשכינה נמצאת בשאר חלקי התפלה באותו אופן שנמצאת בשעת שמו"ע, ואינה נמצאת בדרגה נמוכה כלל. שהרי בהל' נפילת אפים (סי' קלא סע' א') כ' רבינו "ונהגו במקומות הרבה להטות על צד שמאל לפי שמצינו כשאדם מתפלל שכינה מימינו שנאמר ה' צלך על יד ימינך" וכמ"ש בסי' צ"ז וכו'".

והיינו דכשהזכיר אדה"ז בסי' קל"א שהשכינה נמצאת לימין האדם בשעת נפילת אפים, הרי הוא מציין לסי' צ"ז, ששם מוזכר ההגבלות איך לרקוק בשעת שמו"ע, ושלא ירוק אדם לימינו מפני שהשכינה נמצאת בצד ימינו. ומזה שבהל' נפילת אפים, שאינו בשעת שמו"ע, מציין אדה"ז לסי' צז שמדובר בשעת שמו"ע, הרי מזה מוכח שאפי' שלא בשעת שמו"ע הענין של ה' צלך על יד ימינך הוא נמצא באותו אופן שהוא נמצא בשעת שמו"ע. ועפ"י יכולים לומר שגם כשרוקק שלא בשעת שמו"ע יש לו לזהר שלא לרוק לימינו, מצד כבוד השכינה, כמו שהוא צריך להזהר מזה בשעת שמו"ע וירוק רק לשמאלו.

אבל באמת כאשר יעויין בדברי אדה"ז בסוף סע' א (סי' קל"א) נראה שאינו סובר כדעה זו שהשכינה נמצאת בימין האדם בשעת נפילת אפים. שהרי הוא כ' "ונהגו במדינות אלו להטות בשחרית על ימינו ולא על שמאלו משום כבוד התפילין שבשמאלו, ובמנחה או אפי' בשחרית כשאין לו תפילין בשמאלו מטה על שמאלו." ומציין לרמ"א בסי' קל"א. ומקור דברי הרמ"א הוא מס' המנהגים טירנא (עמ' יג) וז"ל ס' המנהגים "ונופל בתחנון על יד ימין אם יש תפילין בזרועו משום כבוד תפילין. ואם אין תפילין בזרועו יפול על צד שמאל לפי שיצחק אבינו בעקידה שכב על צד שמאל. ועוד משום הסיבת שמאל הוא דרך חירות לכך נכנע באותו יד לפני הקב"ה. ועוד שנאמר שמאלו תחת לראשי וגו' עכ"ל. ואינו מזכיר כלל זה שיש ליתן כבוד לצד ימין מפני שהשכינה היא בצד ימינו.

ומפני שאדה"ז מביא שיטתו של הרמ"א להלכה, הרי מזה יוצא שלהלכה אדה"ז אינו סובר כאלו שנוהגים ליפול לשמאלם דוקא מצד זה השכינה נמצאת בימין. אלא הוא סובר כספר המנהגים טירנא שאינו מזכיר כלל טעם זה של ה' צלך על יד ימינך. ולכן אין ראי' שלהלכה סובר אדה"ז שגם בשאר חלקי התפלה השכינה נמצאת בימין האדם. וכן מובן בפשטות מזה שאדה"ז לא הזכיר כלל הגבלות אלו כשכ' שמותר לרוק בסי' צ'.

ה. והנה בנוגע לזה שאסור לרוק לפניו בשעת שמו"ע, הרי הגמ' והמפרשים ונו"כ הטור ושו"ע, לא הזכירו טעם מפורש לזה. ובשו"ע אדה"ז (שם) כ' "אבל לא לפניו מפני שהמתפלל שכינה לפניו". ובמשנה ברורה (סי' צז ס"ק ח) ציין דברי אדה"ז. ובפשטות זה שהשכינה נמצאת לפני המתפלל הרי"ז דוקא בשעת שמו"ע, שכן הוא התוכן של סי' צ"ז, אבל בשאר חלקי התפלה אין השכינה נמצאת לפני המתפלל ואין איסור לרקוק לפניו¹¹⁸.

ובקצות השולחן (חלק א' סי' כ הערה כב) הביא את הדרכי משה שגם בשאר חלקי התפלה אין לרוק לצד ימין ולפניו¹¹⁹. אלא שיש להעיר שהקצות השולחן לא כ' זה בפנים שלו אלא הביאו בהערות. ועוד שהוא רק כ' שהדרכי משה מביא את זה ולא כ' את זה באופן של פסק שהוא בעצמו פוסק כדרכי משה להלכה. ועפ"ז יש לומר שאין הקצות פוסק כדרכי משה להלכה. ולכן מי שצריך לרקוק שלא בשעת שמו"ע הרי אם אפשר לו יש לו להשתדל וליזהר לאיזה צד לרקוק, אבל אי"ז חיוב להלכה כנ"ל.

ומכל הנ"ל יוצא דכאשר האדם אוהז בשאר חלקי התפלה, והוא צריך לרקוק, אין לו הגבלות באיזה צד לרקוק. אלא שאם אפשר לו, יחמיר ולא ירוק לימין או לפניו כדי לצאת כל השיטות.

ולא באתי אלא להעיר ולא לפסוק הלכה.



118) וכן מוכח ממ"ש רבינו בסי' ק"ב (סע' א) "אסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל . . . הואיל ושכינה כנגדו כמ"ש בסי' צז". ובסי' ק"ב מדובר רק במי שמתפלל שמו"ע, שהרי לא ראינו שאסור לישב בד"א של מי שמתפלל שאר חלקי התפלה. ומזה שבסי' ק"ב, בנוגע למ"ש שהשכינה נמצאת לפני המתפלל שמו"ע, מציין אדה"ז לסי' צז, הרי מוכח מזה שבסי' צ"ז כשכ' שהשכינה נמצאת לפני המתפלל הרי"ז מדובר דוקא בשעת שמו"ע. שהרי אם השכינה נמצאת לפני המתפלל אף שלא בשעת שמו"ע הרי כל ההלכות שכתובות בסי' ק"ב יהיו חלין אף שלא בשעת שמו"ע, וראינו שההלכות שבסי' ק"ב הם במיוחד למי שמתפלל שמו"ע. וא"כ ענין זה שהשכינה נמצאת לפני המתפלל ואסור לרוק לפניו, הוא דוקא בשעת שמו"ע בלבד, אבל בשאר חלקי התפלה א"צ להיזהר שלא לרוק לפניו.

119) והכף החיים הביאו ג"כ בסי' צ אות צג.

בענין חילוקי המנהגים במקום הנחת המנורה*

הת' אהרן יוסף יצחק קארלעבאך
תלמיד בישיבה

א. יסוד הדין בגמ'

איתא בגמ' (שבת כא, ב): "ת"ר, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם הי' גר בעלי' מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה (שמד) מניחה על שלחנו, ודיו".

"מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ"

ופירש רש"י (ד"ה מבחוץ): "משום פרסומי ניסא, ולא ברה"ר אלא בחצירו, שבתיהן היו פתוחין לחצר".

והתוס' (ד"ה מצוה להניחה) כתבו: "ומיירי דליכא חצר, אלא בית עומד סמוך לרה"ר. אבל אם יש חצר לפני הבית, מצוה להניח על פתח החצר".

והנה סברת המחלוקת יש לבאר בכמה אופנים:

א'. לשיטת רש"י זה שצריך שיהי' ניכר מי שעושה המצוה (כמו דיון הגמ' שבת דף כג. בחצר שיש לה שני פתחים, אם להניח בשניהם מפני החשד) עדיף מפרסומי ניסא, משא"כ להתוס'.

ב'. בספר "חפץ ה'" על מסכת שבת להאור-החיים הקדוש מבאר את שיטת רש"י "משום דבעינן דהמדליקן נמי ראו יראו יזכור יזכרו זמן מהניסים והנפלאות יאמרו בפייהם וכו'".

ובספר "קובץ רשימות שיעורים" (עניני חנוכה, סי' כ'), מבאר שרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו, ובהקדם שכל מצות החנוכה: נרות, הלל ו"ועל הניסים", יש בהם שני ענינים. א', הודאה, ב', פרסומי ניסא.

ומקור לעניין זה מצינו בכל עניין לגופו:

נרות: כלשון הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ב הל' י"ב) "מצות נר חנוכה. . . להודיע הנס ולהוסיף בשבת הא-ל".

(*) לע"נ זקני הרב פרץ בן ר' יהושע העכט.

הלל: כדאיתא בגמ' (ברכות יב, א) לגבי הלל "דלמא פרסומי ניסא עדיף" – והודאה כמובן מאליו שזהו תוכן כל אמירת ההלל.

ועל הניסים: בנוסף להודאה, כפשוטו, יש גם פרסומי ניסא כדאיתא בגמ' (שבת כב, כד.) "או דלמא משום פרסומי ניסא מדכרינן".

ועיין דף כד., רש"י ד"ה מה תפלה בבברכת הודאה "דהא כולא מילתא דחנוכה עיקרה להודאה נתקנה".

ובתוס' (שם, ד"ה מזכיר בהודאה): "דעל הניסים הודאה היא ולא תפלה".

ולפי זה נראה לבאר המחלוקות: לשיטת רש"י: כל מצות החנוכה, כולל נרות, עיקרם להודאה נתקנו, משא"כ לתוס' לא רק שלא הזכירו שאר דברים לבד על הניסים, אלא גם לגבי על הניסים אמרו רק שהוא "הודאה ולא תפלה", לא שעקרה להודאה נתקנה.

ולפ"ז מובן מדוע לרש"י אם יש חצר עדיף יותר לפנים בפתח הבית, שזהו מקומם של בני הבית, בכדי שההודי', שהיא עיקר במצות הנרות, תהי' אצלם גם כן. משא"כ להתוס', עדיף יותר להניח על פתח החצר בשביל פרסומי ניסא.

"ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו"

בפירוש "שעת הסכנה", מצינו ג' פירושים בראשונים:

רש"י (ד"ה הסכנה) כתב "שהי' להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית ע"ז שלהם".

ר"י (שבת מה, א תוד"ה מקמי חברי בשבתא) פירש "בשעת הסכנה דלעיל . . סכנת שמד, שגזרו שלא להדליק נר חנוכה", וכן פירשו הר"ן והמאירי.

הריטב"א (ד"ה ובשעת הסכנה) כתב "פירוש לא סוף דבר סכנת נפשות . . אלא אפילו סכנת צער או איבה כמו בצרפת".

על שיטת הר"י יש לשאול למה לא צריכים למסור הנפש, שהרי בשעת השמד אפילו על מצוה קלה צריך למסור נפשו (סנהדרין עד, א)?

והביאורים בזה נודעו או שנאמר שכל מה שאמרו שיש למסור הנפש אפילו על מצוה קלה, היינו דוקא על לא-תעשה, אך בעשה אין למסור הנפש (כ"כ רמ"א יו"ד סי' רנו סעיף א'), או ששאני הכא שלא ביטלו עצם המצוה, אלא רק מקום המצוה, שבמקום ההנחה בחוץ יניחו בפנים.

ב. חקירה בגדר מקום המצוה

והנה יש לעיין בהא שדין המנורה להניחה בחוץ (משום פרסומי ניסא) האם (א) זהו עיקר המצוה, או (ב) שעיקר המצוה היא ההדלקה, וההנחה בחוץ (פרסומי ניסא) הוא רק דבר נוסף.

והנפקא-מינה תהי' שעת הסכנה, שלפי האופן הא', שעת הסכנה זו היא תקנה חדשה, שיש מצוה גם אם מניחו בפנים.

אבל לפי האופן הב' שעת הסכנה זהו רק להעמיד על עיקר המצוה, שזו היא ההדלקה.

ובגמ' ובראשונים יש לדייק הן כאופן הא' והן כאופן הב'.

בספר ברכת אברהם מדייק מלשון הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג הל' ב') שעיקר המצוה היא הפרסומי ניסא, וזהו לשון הרמב"ם "התקינו חכמים . . מדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים", היינו שעיקר התקנה הוא להניח בחוץ.

וכן יש לדייק כן מדברי התוס' (כא, ב ד"ה דאי) שחילקו וכתבו שבשעת הסכנה יכול להדליק כל הלילה, משא"כ שלא בשעת הסכנה רק עד דכליא ריגלא דתרמודאי, והיינו שאין ענין להדליק אחר הזמן כשאין פרסומי ניסא.

וכן ברמב"ם (פ"ב ה"ה) כתב שלאחר שתכלה רגל מן השוק אינו מדליק (ולא כתב שידליק עכ"פ בפנים).

אבל מרש"י (כא, ב – ד"ה בנר) לגבי חנווני שהניח נרו בחוץ כותב ש"ברשות פרסום המצוה הניחה שם", ולא כתב ברשות מצוה הניחה שם, משמע שפרסום הנס הוא דבר נוסף על עצם המצוה.

וכן משמע מל' הגמ' "מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ", ולא "מצוותה", שמשמע מכך שאין זה המצוה עצמה של נרות חנוכה, אלא מצוה אחרת ונוספת.

וכן הריטב"א (כא, ב ד"ה דאי), חולק על דעת הרמב"ם והתוס', וכותב שאם איחר ולא הדליק בזמנו, ידליק בפנים כמו בשעת הסכנה והיינו משום שעיקר המצוה הוא רק ההדלקה.

וזה מתאים עם שיטת ריטב"א בפירוש שעת הסכנה, שזה אפילו צער או איבה, והיינו משום שעיקר המצוה הוא רק ההדלקה, ולכן די בכך לפוטרו מלהניחה על פתח ביתו מבחוץ.

אבל יש להקשות על אופן הב', שעיקר המצוה היא רק ההדלקה, מהא דאיתא בגמ' (כב, ב) "הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא", והגמ' מבארת שזהו לכל השיטות, גם למ"ד שהנחה עושה מצווה. ולכאור', אם עיקר המצוה היא עצם ההדלקה (הנרות עצמם) ולא הפרסומי ניסא, הרי קיים המצוה, ואמאי לא יצא?

והנה, בלקו"ש (ח"ג ע' 813 ואילך) מבאר כאופן הב', שפרסומי ניסא הוא רק דבר נוסף, ובנרות חנוכה המצוה היא ההדלקה (הנרות) עצמן, ולא לתכלית אחרת. ומביא על כך שני ראיות: א', משעת הסכנה שמדליק בפנים (ואינו לומד שזו היא תקנה חדשה, אלא חלק מעיקר המצוה). ב', דף כג: נר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם, אף כשהשני מדליק לא מוסיף בפרסומי ניסא.

ומקשה (שם, עמוד 816 ואילך), שא"כ למה כשהניח החנוכייה למעלה מכ' אמה או אם הדליקה אחר זמנה לא יצא? ומבאר, וזה לשונו: "ווייל דער גדר פון דער מצות הדלקת נר חנוכה איז – אז דער אור מצד זיך זאל זיין אן אור המאיר, א לייכטנדיקער ליכט לבני אדם (און לכתחילה אויך אין אן אופן פון פרסום), ס'איז ניט קין מוז אז דעם זאלן טאקע מענטשן – בפועל מקבל זיין ניט מער וואס דער אור דארף זיין אזא אור וואס מצד דעם אור לייכט ער צו מענטשן".

ובזה לכאור' מחדש שבעיקר מצות חנוכה שהוא הדלקת הנרות, שאין זה רק הדלקת נרות סתם, אלא נרות המאירים (לבני אדם), אלא שלא צריך שאנשים יקבלו בפועל.

אבל אינו מובן לפי זה, שהא בשעת הסכנה מניחה בפנים (שלפי השיחה זהו חלק בעיקר המצוה, ולא תקנה חדשה) והרי כשמניח בפנים חסר בעיקר המצווה, שהרי אין זה נרות המסוגלים להאיר לבני אדם?

אלא צריך לבאר בהשיחה שגם למסקנא עיקר המצוה היא הדלקת הנרות (סתם, אפי' אינן מאירים [לבני אדם]), וכל הענין של נרות המאירים הוא רק אם אפשר.

ומה שאם הדליק למעלה מכ' אמה, או אחרי הזמן, או בפנים שלא בשעת הסכנה לא יצא, וזה מפני שחכמים תיקנו שאם יכול לפעול את הענין שהנרות יאירו לבני אדם ולא עשה, לא קיים גם עיקר המצווה (עיי' בס' קובץ רשימת שיעורים עניני חנוכה ס' כג שמבאר באופן זה), וצ"ע.

וא"כ יוצא לנו ג' דרגות מלמעלה למטה: א. לכתחילה צריך לעשות פרסום הנס בפועל, ואם לא עשה יצא (כמו בנר שיש לה שתי פיות). ב. היכא דאפשר צריך

שהנרות יהיו נרות מאירים (לבני אדם) ואם לא עשה לא יצא. ג. היכא דלא אפשר מקיים עיקר המצוה בפנים.

אבל עדיין צריך עיון קצת, שלפי הנ"ל נר של שתי פיות הוא רק בדיעבד, ולא משמע מלשון הגמ' נר של שתי פיות "עולה לשני בני אדם".

אבל עם כל זה מובן למה אין כאן קושיא על האופן שפרסומי ניסא הוא רק דבר נוסף, מזה שאם הדליק בפנים שלא בשעת הסכנה לא יצא, משום שאם אפשר לעשות פרסומי ניסא (נרות המאירים) ולא עשה – לא יצא.

ג. נפק"מ מחקירה הנ"ל במקום המנורה היום

היום, שב"ה בארצות הרווחה ובמלכות של חסד, שאין סכנה, מה יהי' הדין?

הנה כתב ברמ"א (סי' תרע"א ס"ז-ח, וכן בסי' תרע"ב ס"ב) שהיום המנהג להדליק בפנים, ויש לעיין בטעם הדבר.

הנה, לפי שיטת הריטב"א דלעיל, ששעת הסכנה הוא אפילו צער או איבה, מובן למה מניחים בפנים היום, כמו שממשיך בהריטב"א "ולפיכך הי' אומר מורי הרב ז"ל שכשנושבת רוח שא"א להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו", והיום ברוב המקומות חנוכה הוא בימות הגשמים (כ"כ בערוך השולחן סי' תרע"א סכ"ג).

וכן לשיטת רש"י, שסכנה היא שלא היו מניחים להדליק נר ביום אידם אלא בבית ע"ז שלהם, ג"כ מובן משום שזה לא הי' סכנת נפשות אלא שהגוים היו נוטלים את הנרות, וגם היום יש חשש גניבה (כ"כ רבינו ירוחם, הביא דבריו בדרכי משה סי' תרע"א סק"ט).

אבל לשיטת הר"י, ששעת הסכנה פירושה שעת השמד, והיום בטלו השמדות ב"ה, למה אין מניחים בחוץ?

ויש לבאר ע"פ החקירה הנ"ל בענין מהו גדר פרסומי ניסא במצות נר חנוכה, אם הוא דבר נוסף או עיקר המצוה.

והנה לפי הצד שזהו עיקר המצוה, שעת סכנה שיכול להניח בפנים זו היא תקנה חדשה (וכמו מצוה חדשה), ולכן שייך לומר שגם אם בטלה הסכנה מצוה זו תמשיך, ולא בטלה. צא ולמד, עד שכתב בשו"ת דבר יהושע (סי' קא) שבזמן הזה, אחר שנהגו להדליק בפנים אם הדליק בחוץ – לא יצא!

אבל לפי האופן שפרסומי ניסא הוי כמו דבר נוסף, ובשעת הסכנה מקיים רק עיקר המצוה, לכאור' כשבטלה הסכנה תחזור המצוה לקדמותה ולכל ענייניה.

או שיש לומר להיפך, שלפי האופן שפרסומי ניסא הוא דבר נוסף, כיון שבשעת הסכנה נהגו להדליק בפנים כעיקר המצוה, גם כשבטלה הסכנה ינהגו כן שיקיימו רק עיקר המצוה (כ"כ בעל העיטור (הל' חנוכה) "ואחר שנהגו על הסכנה נהגו כו").

אבל לפי האופן שפרסומי ניסא הוא עיקר המצוה, אין סברא לומר שכיון שנהגו בשעת הסכנה להדליק בפנים – נהגו, שהרי חסר בעצם קיום המצוה (והתקנה בשעת הסכנה היתה רק לשעת הסכנה), ולכן שואל האור זרוע (סי' שכג) למה בזמן הזה שאין סכנה לא מדליקים בחוץ.

ועיין עוד בס' "מנהג ישראל תורה" סי' תרע"א ואילך שהביא טעמים אחרים לענין זה ולענין שאר חילוקי מנהגים, כגון מה שנהגו בפתח מול המזוזה או בחלון, עיי"ש.



יסוד מלאכת מנפץ והמסתעף (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון אלף ס' (עמ' 49) העיר הרשב"ל שי' כמה הערות ביסוד מלאכות שבת, ונראה להעיר בדבריו לפענ"ד וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

וז"ל הכותב הנכבד שי':

"בין ל"ט המנויים במשנה, ישנם ששה מלאכות הקשורים לטוויית ואריגת בגדים (שבת עג, א): "והמנפצו [את הצמר] . . והטווה, והמיסך, והעושה שתי בתי נירין, והאורג . . והפוצע". אלו הן שש המלאכות הנעשות בצמר אחר גזיתו מהכבשים, כדי להכין מהם בגדים: א) מנפץ. ב) טווה. ג) מיסך. ד) עושה בתי נירין. ה) אורג. ו) פוצע.

אמנם פלא גדול הוא, אשר אף אחת משש המלאכות האלו אינה מוזכרת בשלחן ערוך . . ובהכרח לומר שבעל השו"ע לא ראה בהן מלאכות הצריכות לכל אדם, כי אם לאורגי בגדים, ולכן השמיטום.

אמנם לכאורה יש לדון בכמה מהם – גם בפרטים הנוגעים למעשה, לכל אדם, וכדלקמן: נתחיל אם כן במלאכת מנפץ, דהיינו שאחרי גזית הצמר מהכבשים, הם

מדובקים יחדיו, וצריך לנפצם כדי להפריד החוטים שבהם. ועד"ז גם הפשתן אחרי קצירתו, הוא מדובק יחדיו, ויש לנפצו כדי להפריד החוטים שבו.

ובאמת יש שני חלקים במלאכת ה"מנפץ". שהרי מבואר ברמב"ם (הל' שבת פ"ח הי"ב): "המנפץ את הצמר או את הפשתן או את השני וכיו"ב חייב". ונתפרש יותר בפירוש המשניות להרמב"ם (שבת שם): "מנפץ בשבט כמו חובטו".

אמנם בפירוש הברטנורא (שם) מביא עוד פירוש: "המנפצו, חובטו בשבט, אי נמי סורקו במסרק". והיינו שהחביטה בשבט אינה מספקת להפרדת החוטים זה מזה, אלא צריך גם לסורקו במסרק, שאז נפרדים החוטים היטב זה מזה.

וממשיך: ובאמת נראה שאין כאן מחלוקת למעשה, כי שני החלקים האלו של מלאכת "מנפץ" זקוקים לנו כדי להפוך את הצמר או הפשתן לחוטים . . וכל אחד מהם יש בו משום מלאכת מנפץ". עכ"ל.

ד' שיטות ביסוד מלאכת מנפץ

ב. והנה במה שכתב בפשטות ש"יש שני חלקים במלאכת מנפץ", הא' החבטה בשבט והב' סריקה במסרק, וציין בזה לדברי הרמב"ם שם והרע"ב שם, ו'נראה שאין כאן מחלוקת למעשה, כי שני החלקים האלו של מלאכת "מנפץ" זקוקים לנו כדי להפוך את הצמר או הפשתן לחוטים . . וכל אחד מהם יש בו משום מלאכת מנפץ", הנה יש להעיר בזה טובא.

והוא להמבואר בס' 'מי טל' על מלאכות שבת למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א, מלאכת מנפץ סי' א' וסי' ד', דאיכא בזה ד' שיטות ביסוד מלאכת מנפץ:

הא' היא שיטת הרמב"ם (בפירוש המשניות לשבת שם, פ"ט מהל' שבת הי"ב) דיסוד מלאכת מנפץ הוא רק מעשה החבטה בשבט וכיו"ב על הצמר או הגידים לכתשם ולהדקם ולא מעשה פירוד הנימין שאח"כ ע"י מסרק אלא מעשה הכתישה לבד.

והב' היא שיטת המאירי (שבת עג, א) והאבני נזר (שו"ת אבני נזר ח"א סי' קע) דיסוד מלאכת מנפץ היינו רק ענין השני דהיינו מעשה הפרדת הנימין זה מזה ביד או במסרק ואינו ענין החבטה וכו'.

והג' היא שיטת הרע"ב (בפירוש המשנה לשבת שם, וכ"ה גם שיטת הפנ"מ לירושלמי שבת שם, חיי אדם כלל כג, מנח"ח קונטרס מוסך השבת אות יד, ערוך השלחן סי' שמ ס"ט, וכ"מ דס"ל להמשנ"ב סו"ס שדמ) דיסוד מלאכת מנפץ היינו

ב' הענינים מעשה החבטה או הפרדת הנימין זה מזה ותרווייהו איתנהו במלאכת מנפץ.

והד' היא שיטת רש"י (בפירושו לשבת שם, ובב"ק צג, ב, ובפירושו לשבת צד, ב, ובפירושו לשבת כ, ב, ומיוסד על דברי מהר"א שטיין לסמ"ג מל"ת ס"ה) דיסוד מלאכת מנפץ אינו מעשה החבטה או הפרדת הנימין זה מזה אלא היינו מעשה נענוע בהצמר כדי להוציא חלק הדק דק מן הצמר.

ומבואר להדיא דאיכא בזה כמה שיטות ביסוד מלאכת מנפץ, ומה שכתב הרב הנ"ל דאיכא בזה ב' חלקים החביטה בשבט וסריקה במסרק היינו רק לשיטת הרע"ב ודעימי' משא"כ לשאר השיטות דפליגי בזה, וכמבואר כל זה ב'מי טל' שם, יעוי"ש יסודי הדברים בזה בארוכה.

שיטת הירושלמי ביסוד מלאכת מנפץ

ג. ומדי דברי בו יש להעיר עוד בזה, דהנה יעויין ב'מי טל' שם סימן ד' שביאר יסוד שיטת רש"י בארוכה בגדר מלאכת מנפץ דהיינו מעשה נענוע בהצמר כדי להוציא חלק הדק דק מן הצמר הקשה, ותמה בזה (ס"ק כב ואילך) דלכאורה הרי ענין הניפוח להסיר חלק הדק מן הצמר ה"ה שייך למלאכת בורר שענינו להפריד הפסולת מן האוכל וגם כאן לכאורה הוא ענין זה שמפריד בין הפסולת דהצמר לחלק הטוב.

וביאר בזה דיסוד מלאכת מנפץ אינו מעשה פירוד בין חלק הטוב לחלק הפסולת והיינו טעמא דגם חלק הדק ראוי לשימוש ונמצא שמעשה הניפוח היינו הפרדה בין ב' דברים הצריכים לו, ולכן אין זה שייך למלאכת בורר שענינו הפרדה בין אוכל הצריך לו לפסולת שאינו צריך לו עיי"ש.

וראה שם הערה ה' דהנה ב'מי טל' מלאכת בורר סי' ב' נתבאר שישנה שיטה שגם מלאכת בורר ענינה עצם מעשה ההפרדה בין שני מינים עיי"ש, ושם סי' ז' נתבאר שזהו יסוד שיטת המ"ד דס"ל שגם בורר אוכל מתוך אוכל חייב עיי"ש, אכן בשיטת רש"י לשיטת הבבלי נתבאר שם שמלאכת בורר היינו דוקא במפריד בין אוכל לפסולת, ולכן שפיר ס"ל לרש"י ביסוד מלאכת מנפץ דהיינו מעשה ההפרדה בין שני מינים הצריכים לו [להוציא חלק הדק דק מן הצמר הקשה] דליכא בזה משום מלאכת בורר עיי"ש.

ד. והנה ב'מי טל' מלאכת טוחן סי' ד' [הובא גם ב'מי טל' מלאכת מנפץ סי' א'] כתב להוכיח מדברי הירושלמי פ"ז ה"ב דס"ל ביסוד מלאכת מנפץ כשיטת המאירי

והאבני נזר דיסוד מלאכת מנפץ היינו מעשה הפרדת הנימין זה מזה ביד או במסרק ואינו ענין החבטה וכו' עיי"ש.

ויתכן לומר לפ"ז בביאור שיטת הירושלמי דלא ס"ל כשיטת רש"י ביסוד מלאכת מנפץ דהיינו מעשה נענוע בהצמר כדי להוציא חלק הדק דק מן הצמר הקשה דאזיל בזה לשיטתו ביסוד מלאכת בורר, דהנה ב'מי טל' מלאכת בורר סי' ז' נתבאר יסוד פלוגתת המ"ד בירושלמי שם אם איכא בורר בבורת ב' מיני אוכלין דתלוי ביסוד מלאכת בורר ושיטת המ"ד דחייב ס"ל דמלאכת בורר היינו עצם מעשה ההפרדה בין שני מינים עיי"ש.

ולפ"ז נימא דלכן הוא דס"ל להירושלמי [כלומר לכל הדיעות והמ"ד דהירושלמי] דמלאכת מנפץ אין ענינו מעשה נענוע בהצמר כדי להוציא חלק הדק דק מן הצמר הקשה דהרי לחד מ"ד בירושלמי זה נכלל כבר במלאכת בורר, אלא הוא משום מעשה הפרדת הנימין זה מזה וכמוש"נ.

[וראה ב'מי טל' מלאכת מנפץ סי' ד' הערה ו' שכתב ליישב שיטת רש"י במלאכת מנפץ מהא דהוכיח בשיטת הירושלמי דס"ל כשיטת האבנ"ז עיי"ש, ומעתה י"ל בזה עוד, דשפיר יתכן לומר לרש"י דאיפליגו בזה הבבלי והירושלמי, ואזלי בזה לשיטתייהו במלאכת בורר וכמוש"נ].

איסור סריקת השערות

ה. ומעתה הנה מה שמסיק הרב הנ"ל בפשטות בתו"ד בגליון שם וז"ל "כיון שהגענו לידי כך, שגם סריקה היא מלאכת "מנפץ", אם כן לכאורה יאסר עלינו מטעם זה גם סריקת השערות בשבת", הנה מעתה אין דבר זה ברור ומבואר לכל השיטות, אלא תלוי הוא ביסוד מלאכת מנפץ.

והיינו דרך לשיטת המאירי והאבני נזר [שיטה הב' הנ"ל] ושיטת הרע"ב וסיעתו [שיטה הג' הנ"ל] דיסוד מלאכת מנפץ כולל מעשה הפרדת הנימין זה מזה ביד או במסרק, הנה לפ"ז שפיר איכא חיוב בסריקת השערות משום חיובא דמלאכת מנפץ, דגם בסריקת השערות איכא הך ענין דהפרדת השערות זו מזו וכמו שהוא בהפרדת נימין זה מזה.

אמנם לשיטת הרמב"ם [שיטה הא' הנ"ל] דיסוד מלאכת מנפץ הוא לא מעשה הפרדת הנימין זה מזה אלא מעשה החבטה בשבט על הצמר או הגידים לכתשם ולהדקם הנה לפ"ז ליכא בסריקת השערות משום לתא דמלאכת מנפץ, דהרי סירוק

השערות ענינו להפריד השערות הכרוכות זו מזו וליכא בזה ענין החבטה לכתוש ולהדק, וממילא דליכא בזה משום חיוב דמלאכת מנפץ.

ועד"ז לשיטת רש"י [שיטה הד' הנ"ל] דיסוד מלאכת מנפץ היינו מעשה נענוע בהצמר כדי להוציא חלק הדק דק מן הצמר הנה לפ"ז ליכא בסריקת השערות משום לתא דמלאכת מנפץ, דהרי אין שם ענין זה להפריד חלק הדק מן הקשה אלא ענין הפרדת השערות זו מזו.

ויעויין ב'מי טל' שם סי' ח' הערה ד' שכ"כ לומר להדיא דלהמבואר בשיטת הרמב"ם ורש"י ביסוד מלאכת מנפץ הנה לפ"ז ליכא בסריקת השערות משום חיובא דמלאכת מנפץ וכמוש"נ.

שיטת השו"ע ביסוד מלאכת מנפץ

ו. ועפ"ז יש להעיר בהמשך דברי הרב הנ"ל שהביא את פסק השו"ע (או"ח סי' שג סוס") "אסור לסרוק במסרק בשבת, ואפילו אותו שעושים משער חזיר, שאי אפשר שלא יעקרו שערות", והעיר ע"ז "היינו שכל האיסור הוא רק במקום שיש פסיק רישא שיעקרו שערות, ויתחייב משום מלאכת "גוזז"; אבל עצם הסריקה אין בה משום מלאכת מנפץ".

ושוב הביא דברי האבני נזר בביאור טעם הדבר שאין בסריקת השערות משום חיובא דמלאכת מנפץ וז"ל "שני טעמים נאמרו לדבר הזה באבני נזר: (א) "דאין מלאכה כלל אלא על מנת לטוות" (אבני נזר סי' קע ס"ג). (ב) "אין במחובר משום ניפוך כלל" (אבני נזר סי' קעא ס"ד) . . לפי כל האמור לעיל יוצא, שמלאכה זו היא רק כשבא לטוות צמר או פשתן אלו שמנפץ, משא"כ כשסרוק שערות . . אין בזה משום מנפץ".

ומסיים בשאלה "וזה מגדיל את התמיהה שלא נזכרה מלאכה זו בשלחן ערוך, וגם לא נתבאר מהו עיקר טעם היתר סריקת השערות בשבת מעיקר הדין". עכ"ל.

אמנם להמבואר נראה לומר שקושיא מעיקרא ליתא, והוא דמה שתמה האבני נזר בהא דלא נאסר סריקת השערות בשבת משום מלאכת מנפץ, הנה כל זה הוא לשיטתו ביסוד מלאכת מנפץ שהו"ע הפרדת הנימין זה מזה, וא"כ שפיר הקשה דהוא הדין והוא הטעם שיש לחייב גם סריקת השערות משום מנפץ דהרי איכא בזה אותו הענין ממש דהיינו הפרדת השערות זו מזו, ולכן הוצרך לבאר הטעמים לזה מדוע אכן ליכא חיובא בסריקת השערות משום מלאכת מנפץ וכנ"ל בדברי האבני"ז.

אמנם לשאר השיטות ביסוד מלאכת מנפץ הרי קושיא מעיקרא ליתא, וכנ"ל דלשיטת הרמב"ם ורש"י ליכא מלכתחילה בסריקת השערות משום חיובא דמלאכת מנפץ כלל, וא"כ שפיר י"ל דבעל השו"ע אזיל ביסוד מלאכת מנפץ כשאר השיטות [כשיטת הרמב"ם או כשיטת רש"י], ולכן הוא דס"ל דליכא מלכתחילה בסריקת השערות משום חיובא דמלאכת מנפץ כלל, וכל האיסור דסריקת השערות הוא רק מדרבנן וכו'.

ומטעם זה הוא דלא נכלל מלאכה זו בשו"ע [וכמ"ש הרב הנ"ל "שבעל השו"ע לא ראה בהן מלאכות הצריכות לכל אדם כי אם לאורגי בגדים"], וגם לא נתבאר טעם ההיתר דסריקת השערות מעיקר הדין, כיון דאין דין סריקת השערות שייכת למלאכת מנפץ מעיקרא.

יסוד מלאכת הפוקסת

ז. ויש להעיר עוד בזה, דהנה יעויין בשבת צד, ב דתנן "וכן הפוקסת רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות", ובפרש"י ד"ה וכן הפוקסת "יש מרבתי אומרים מתקנת שיערה במסרק או ביד" ויש שמפרשין טחה כמין בצק על פני' וכשנוטלתו מאדים הברש", ולהלן בגמ' "ופוקסת משום מאי מחייבא כו' פוקסת משום טווה וכו'", ובפרש"י ד"ה טווה "שמתקנת שיערה בין אצבעותי' ופושטתו כשהוא נכרך וללשון השני עושה מאותו בצק כמין חוט" עיי"ש.

ויעויין ב'מי טל' מלאכת טווה סי' ד' ובהערה א' וג' והמתבאר משם דשפיר י"ל לשיטת רש"י דאיכא בפוקסת [וסריקת השערות] משום מלאכת טווי', ואזיל בזה רש"י לשיטתו' ביסוד מלאכת טווי', וגם להמסקנא בשבת שם י"ל כן אלא דאינו חייב משום דאין דרך טווי' בכך אבל הא מיהת דאיכא בזה ענין טווי' ואסור מדרבנן משום דמיחזי כטווי' עכ"פ גם לחכמים [ומש"כ בשו"ת הריב"ש סי' שצד היינו רק לגבי הא דמסקינן דחייבת משום בונה] עיי"ש ב'מי טל'¹²⁰.

ח. והנה לשיטת השו"ע הנה ליכא להקשות מ"ט בפוקסת שהו"ע סריקת השערות [לשיטת רש"י לפירוש א'] ליכא משום טווה [עכ"פ מדרבנן], דהרי [מלבד מה ש"ל דס"ל דלהמסקנא בגמ' שם ליכא בפוקסת משום טווה כלל, גם לא מדרבנן, ראה רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ו וב'מי טל' שם הערה ב' וג', וראה

(120) ויעויין ב'מי טל' מלאכת טווה סי' ד' הערה ב' במש"כ לבאר בשיטת רש"י מ"ט בסריקת השער לא יתחייב משום תולדה דאורג, וכמו שהוא במדקדק לשיטת הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת הי"ט ובפי' המשנה לשבת עג, ב, והיינו משום דכל יסודו הוא רק משום שהוא מצרכי האריגה משא"כ בסריקת השערות שליכא ענין זה כלל עיי"ש.

גם 'מי טל' מלאכת תופר סי' ז' הערה ו', הנה] מדברי המחבר מתבאר דלא מפרש בפוקסת דהיינו מתקנת שיערה במסרק וכו' כפרש"י ושאיכא בזה משום טווי' וכמו שהוא בשיטת הבבלי אלא מפרשו באו"א לגמרי.

דהנה יעויין בב"י לטור סי' שג ד"ה שנינו שכתב וז"ל "שנינו עוד בסוף פרק המצניע דפוקסת אסור כמו גודלת וכו' ופירש רש"י פוקסת יש מרבתי אומרים מתקנת שיערה במסרק ובידי' ויש מפרשים טחה כמין בצק על פני' וכשנטלו מאדים הבשר, והרמב"ם כתב בפרק כ"ב (הכ"ו) אין גודלין שער הראש ואין פוקסין אותו מפני שנראה כבונה וכתב הרב המגיד שדעתו כפירוש קמא דרש"י¹²¹. וסמ"ג (לאוין סה, יד ע"ג) כתב דגרסינן בירושלמי (שבת פ"ו ה"ה) "הפוקסת חייבת משום צובע פירוש כמין בצק מדבקת בפני' וכשנטלתו מאדים" [וראה ב'מי טל' מלאכת צובע סי' א' ביאור יסוד שיטת הירושלמי בזה].

ונראה מדברי המחבר שהכריע לשיטתו לפרש בזה כשיטת הירושלמי והוא ממה שפסק בשו"ע סי' שג הכ"ה וז"ל "אסור לאשה שתעביר בשבת סרק על פני'

(121) ומדי דברי בו הנה יעויין ב'מי טל' מלאכת תופר סי' ז' סוף הערה ו' שתמה על דברי המ"מ בפירושו על דברי הרמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ו וז"ל הרמב"ם "אין גודלין את שער הראש ואין פוקסין אותו מפני שנראה כבונה", וע"ז כתב המ"מ וז"ל "ופרש"י ז"ל פוקסת יש מרבתי אומרים מתקנת שיערה במסרק עוד כתב פירוש אחר וזה נראה מדברי רבינו.

וכתב ב'מי טל' שם בזה"ל:

"ומבואר בדברי ההמ"ג ז"ל דהרמב"ם ז"ל מפרש פוקסת כפירוש השני שבדברי רש"י ז"ל והנה פירוש השני שכתב רש"י ז"ל הוא דפוקסת היינו שטחה כמין בצק על פני' וכשנטלו מאדים הבשר ע"כ. ולפ"ז תמוה טובא איך משמע מדברי הרמב"ם ז"ל כפירוש זה דרש"י ז"ל והרי הרמב"ם אומר מפורש אין גודלין את שער הראש ואין פוקסין "אותו" מפני שנראה כבונה, ומדכתב אין פוקסין "אותו" מוכח להדיא דקאי על השער והיינו שפוקסת היא פעולה שעושים בהשער ואין אפשר לומר דמפרש כפירוש השני דרש"י ז"ל דענינו מה שטחה כמין בצק על פני' דמה שייך זה "להשער" וצ"ע"ג.

[וראה שם דס"ל לבעל המ"ט בשיטת הרמב"ם דמפרש ענין פוקסת בספר היד כמו שפירש בפירוש המשנה, ולהעיר גם מ'מי טל' מלאכת טווה סי' ב' הערה ב' ודו"ק].

וכנראה שלמד ממש"כ המ"מ "עוד כתב פירוש אחר וזה נראה מדברי רבינו" דכוונתו שפירוש "זה" האחר [הב'] הוא מדברי רבינו. אמנם במח"כ מו"ר שליט"א, הנה בב"י שם מפורש יוצא דכוונת המ"מ במש"כ "וזה נראה מדברי רבינו" היא דהרמב"ם מפרש בפוקסת כפירוש הא' דרש"י דהיינו מתקנת שיערה וכו', וכמ"ש הב"י שם וז"ל "וכתב הרב המגיד שדעתו כפירוש קמא דרש"י", וכן נראה שהבין ג"כ בפשטות בביאור הגר"א שם.

וכן מתבאר מפשטות דברי המ"מ, והיינו מזה שהביא הפירוש קמא דרש"י "להדיא" משא"כ הפירוש השני שהביאו רק ברמז ובקיצור "עוד כתב פירוש אחר", ואם כוונת המ"מ היה לפרש דהרמב"ם ס"ל כפירוש הב' דרש"י, הנה איפכא הו"ל לפרש, כלומר דהיה לו להביא פירוש הב' דרש"י להדיא ופירוש הא' רק ברמז ובקיצור, אלא ודאי שכ"ה כוונת המ"מ לפרש דהרמב"ם ס"ל כפירוש קמא דרש"י וכמ"ש הב"י והגר"א להדיא.

משום צובע ומטעם זה אסורה לכחול בשבת ומטעם זה אסורה לטוח על פני' בצק כשנוטלתו מאדים הבשר" [וראה גם בביאור הגר"א שם].

ונמצא לפ"ז שלשיטת השו"ע הרי אין הפירוש דפוקסת כפירוש הא' דרש"י משום מתקנת שיערה במסרק וכו' אלא כפירוש השני שטחה כמין בצק על פני' וכשנוטלו מאדים הבשר, וכמו"כ הרי לא אתינן עלה משום טוהה כשיטת הבבלי אלא משום צובע כשיטת הירושלמי, וא"כ קושיא [דליחייב בסריקת השערות לשיטת בעל השו"ע] מעיקרא ליתא¹²².

ויעויין ב'מי' טל' מלאכת טוהה סי' ד' בביאור שיטת הירושלמי דפליג על שיטת הבבלי וס"ל דליכא בזה משום טוה' דאזיל בזה הירושלמי לשיטת' ביסוד מלאכת טוה' עיי"ש, ואולי יש לומר עד"ז גם בביאור שיטת השו"ע ודו"ק.

*

ועוד יש להעיר בהמשך דברי הרב הנ"ל במש"כ ביסוד מלאכת טוהה ושזור, ועוד חזון למועד בע"ה.



(122) והנה במסקנת הגמ' שם איתא "וכי דרך טוה' בכך כו' ופוקסת משום בנין וכי דרך בנין בכך אין כדדרש כו' עיי"ש.

וגם בזה פשוט דליכא בסריקת השערות [שהו"ע פוקסת לפירוש רש"י הא'] משום בונה כלל, מלבד זאת שכבר פירשנו שלשיטת השו"ע הרי מפרש לה להא דפוקסת באו"א לגמרי דהיינו שטחה כמין בצק על פני' וכו' וחייב ע"ז משום צובע [מדרבנן עכ"פ].

הנה גם לשיטת רש"י הרי כבר כתב בשו"ת הריב"ש שם דלמאי דמסקינן דפוקסת חייבת משום בונה עכצ"ל דמה שפירשו רבותיו של רש"י אין הכוונה לסריקת שער דלא דמיא לבונה כלל אלא הוא תקון אחר שרוחצין המסרק בשמן טרוף במים ומעבירין המסרק על ראשן להדביק השערות זו בזו ודומה לבנין וכו' עיי"ש [וב'מי' טל' שם הערה א']. וראה עוד מש"כ ב'מי' טל' מלאכת טוהה סי' ב' הערה ב' בביאור הך דפוקסת עיי"ש.

שונות

שתי הערות ב'שיעורים בס' התניא'

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים ת"ז

א. ב'שיעורים בס' התניא', סוף פרק א, על החסיד ר' הלל פאריטשער: האט ער א זאג געטאן אין א רוסיש ווערטל: קיין צדיק איז ער שוין זיכער ניט – הלואי זאל ער כאטש זיין א בינוני. עכ"ל.

ובמהדורת התרגום ללה"ק: אמר אימרה רוסית: צדיק ודאי שאיננו – הלואי בינוני. עכ"ל.

האם יעלה על הדעת שיש "אימרה רוסית" ("א רוסיש ווערטל") בעניין צדיק ובינוני?!

הרי לכל היותר מדובר באימרה שנאמרה באידיש, שנשתרבבו אליה מלה אחת או שתיים ששורשן בשפה הרוסית!

ב. בפרק ב (במהדורת התרגום ללה"ק וכן ב'תניא מבואר'): נשמות האבות ומשה רבינו עליו השלום. עכ"ל.

אך פשיטא שצ"ל: נשמות האבות ומשה רבינו עליהם השלום. וכפי שהוא במהדורת האידיש.



איתור מראה-מקום

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לסידור אדה"ז (סידור תורה אור ברוקלין תשמ"ז עמ' 486) בקשר לאמירת י"ג שבחים דישתבח בנשימה אחת, מציין הרבי הרש"ב לספר אוה"י למהרמ"פ.

וכוונתו היא לספר 'אור צדיקים', למורנו הרב מאיר פופארש [=מהרמ"פ, שעסק בעריכת כתבי האריז"ל], שבעבר היו מהדורות שלו בשם 'אור הישר' [=אוה"י], והנושא נמצא שם בפרק ב סעיף כז.

ומש"כ שם "ובעמוד העבודה פ"ז" נמצא לפנינו בספר זה (במהדורה בה נקרא "אור צדיקים ודרך סעודה", בחלק "עמוד העבודה" פ"ט).

ומיהו לא הבנתי מדוע ציין אליו, ולא לס' של"ה (מסכת תמיד, פרק נר מצוה, עניני תפלה, בתחילת ד"ה דין ק"ש של ערבית (במוסגר). בדפוס אמסטרדם שנת נח"ת הוא בדף רג ע"ב. בדפוסים חדשים אות נ"ו), שהובא במג"א ר"ס נג, שגם הוא כתב י"ג שבחים (ולא כמ"ש המג"א בשמו: ט"ו¹²³). השל"ה נסתלק בשנת ש"ץ, ואילו מהרמ"פ בשנת תכ"ב.

ובשער הכוונות (ענין כוונת פסד"ז בסופו. בדפוס קושטא תרי"ב - בדף כז סוף טור א) הובא "ענין הי"ג שבחים אלו", וכן במשנת חסידים (מסכת תפילת היצירה פ"ט מ"א). כן הובא כך בפרי עץ חיים שער הזמירות ספ"ו.

וה'כתבים' שזכרו בהגה"ה זו בביאור עניין ט"ו שבחים, אינם שם. מאמרי חסידות בענין זה נסמנו בס' אור התורה על סידור התפילה עמ' קט בשוה"ג, אך לא צויין המקור בכתבי האר"י ז"ל.

ולפלא בעיני, שבספר 'אבן השהם - שו"ע מכתבי האר"י ז"ל', לא הביא ענין זה כלל, לא במקומו (סימנים נא-נד) ולא במקומו ב'הלכות ברכות - נוסח התפילה' (סי"ג, ח"א ס"ע קט).



הוספה לס' "תניא באורייתא" פי"ד - בא

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

בארנמוט, אנגליא

בריש פרק י"ד מבאר שהבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העתים שוות. ופי' "לא כל העתים שוות", כי אצל הבינוני, המצב של מיאוס ברע אינו ענין קבוע ותמידי, אלא הולך ומשתנה, פעמים כן (בעתים מזומנים, במדה מסויימת עכ"פ), ופעמים לא (ראה "חסידות מבוארת" כאן).

(123) וכבר העיר ע"ז בבאר היטב שם ס"ק א (וראה בהנסמן שם בשו"ע השלם).

וב'תניא מבואר" מציינ ש"לא כל העתים שוות" הוא ל' המשנה תמיד פ"א מ"ב. (ובמ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב לא ציינ רבינו כלום אף שעל התיבות "דבר המסור ללב" שלפנ"ו כתב שזה ל' הש"ס. ויתכן שזה לא מוכיח כלום כי רבינו לא השלים לציין כל המ"מ). ועכ"פ מפורש במשנה וברע"ב שם דהיינו שביאת הממונה לא הי' בזמן קבוע תמיד בכל יום, אלא שהי' משתנה, "פעמים שהוא בא מקרות הגבר או סמוך לו מלפניו או מאחוריו".

ומצינו מעין זה בפרשתנו (יא, ד ובפרש"י) "שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו", דהיינו שאמרו דוקא באופן שיהי' משמע כאילו לא נקבע העת והרגע המדויק לכך, אלא שניתן לשינוי. וראה בכלי יקר עה"פ שחצות הוא זמן קרות הגבר הראשון (ראה אוה"ת מסעי סוף ע' א' שצד. ד"ה תקעו תרצ"ד רפ"ו. וש"נ). ומפליא שהלשון "לא כל העתים שוות" מופיע בפרק י"ד השייך לפ' בא (ע"פ הסדר שההקדמה מכוונת נגד פ' בראשית וכו').



גדרי התורה במשנתו של רבינו

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א – "בירור" או "דין"

א. זה מזמן שנתעורר אצלי הרעיון דלקמן, ואתעניין לדעת את חו"ד קוראי הגליון שיחיו בזה:

דהנה לכשנעיינ בגווני סוגי ואופני כו"כ מהחקירות שבדברי גדולי הראשונים והאחרונים, מוצאים אנו בזה דבר מעניין, והוא אשר בריבוי חקירות ודינים שונים הרי נקודה אחת משותפת ביניהם ויסודם תלוי בשאלה אחת כללית, האם להעדיף את הדין והגזה"כ או הברור והסברה השכלית, ודבר זה מתבטא בחקירות ואופנים שונים כל חד וחד לפום ענין וסוגיא דילי'.

ב. להלן כמה דוגמאות בולטות לפענ"ד¹²⁴, בבחינת "בא זה ולימד על זה"¹²⁵:

124 הערה כללית: המ"מ לצדדי החקירות דלקמן בפנים נסמנו באופן כללי. בפרטיות יותר יעויין ב'קובץ יסודות וחקירות' להרב אחיקם קשת שליט"א קונטרס 'לקט חקירות' שנסמנו שם המ"מ לכל צדדי החקירות באופן פרטי יעויין"ש, וסמכנו בזה על המעיין.

125 ויש להעיר ולהמתק בזה דברי הגרש"י ז"ל בספרו 'לאור ההלכה' (מאמר 'לשיטות בית שמאי ובית הלל' בתחילתו):

(א) דין מוחזק: האם היסוד בזה הוא "בירור" משום לתא דכל מה שתחת ידו שלו הוא, או דהוא בגדר "דין" משום לתא דחוסר פסיקה (שטמ"ק לב"ק מו, ב ובאחרונים בכ"מ).

(ב) חזקת ג' שנים: האם היסוד בזה הוא "בירור" משום הסברא דמזה שלא מיחה הוי ראי' שהשדה היא של המחזיק, או דהוא בגדר "דין" משום לתא דמוחזק (ראשונים ב"ב ריש פ' חזקת הבתים).

(ג) מיגו: האם היסוד בזה הוא "בירור" משום הסברא דמה לי לשקר, או דהוא בגדר "דין" משום לתא דכח הטענה (אחרונים למס' גיטין, ב"מ וב"ב בכ"מ).

(ד) כל דאלים גבר: האם היסוד בזה הוא "בירור" משום אומדנא דהבעלים האמיתי יגבר, או דהוא בגדר "דין" משום לתא דחוסר פסיקה (רא"ש ריש ב"מ ועוד).

(ה) עדים זוממין: האם היסוד בזה הוא "בירור" דהיינו משום לתא דנאמנות העדים האחרונים להחזיק הראשונים כאלו נתברר בבירור שהם שקרנים ממש או דגלי קרא שאע"פ שספק לנו אם העידן בשקר אפ"ה נדון אותם ע"פ "דין" כאילו היו שקרנים ('מי טל' ב"ק מרובה ח"ב סימן קד).

(ו) סימני גדלות: האם הסימנים הם "בירור" וסימן שכשיש לו ב' שערות הוי ראי' שיש לו דעת ולכן חייב במצוות, או דהוא בגדר "דין" וסיבה משום לתא דגזוה"כ שמי שיש לו ב' שערות חייב במצוות (צ"פ הל' אישות פ"ב ה"ט).

(ז) בן י"ג למצוות: האם היסוד בזה הוא "סברא" משום לתא דשנינו הטבע, או דהוא בגדר "דין" משום הלכה למשה מסיני (ראשונים בכ"מ, וראה לקו"ש חט"ו עמ' 291 ובהנסמן שם הערה 18, ולהעיר מהערה 19 שם).

(ח) אבות בנזיקין ובשבת: הנך דכתיבי בהדיא נחשבים לאבות, האם היסוד בזה הוא "דין וסיבה" דהם אבות בגלל שהם כתובים בהדיא, או דהוא "סימן וסברא" דמזה שהם כתובים בהדיא הרי זו ראי' דהוו חשיבי וממילא שהם בגדר אבות (אחרונים בכ"מ).

"בין אותן ההלכות שאביא ישנן גם כאלו, שהקו הזה איננו בולט בהן ביותר, ויש אולי מקום לדון אם זהו באמת יסוד מחלקותם בהם, לא נמנעתי בכל זאת מלהביא גם אותן, ומשני טעמים: מהצד האחד, אם אין באותן ההלכות כדי יסוד חזק שהקו הזה יתבסס עליו, יש בהן בכל זאת משום סניף וסעד לכך, בחינת "חזי לאצטרופי", ומהצד השני הרי אותן ההלכות שהקו הזה מרגש בהן ביותר מפיצות מציין אור גם על אלו ההלכות "הקלושות" מבחינה זו, ומוכיחות לנו שאמנם אותו קו "קלוש" הוא היסודי שבהן, בחינת "בא זה ולימד על זה", אלא שאף אם נסיר אי-אלו מההלכות מן החשבון, מספיקות הנשארות כדי לקבוע את הקו האמור".

(ט) אודיתא: האם היסוד בזה הוא "דין" קנין ותורת הקנאה, או דהוא "בירור" משום לתא דנאמנות והודאת בעל דין (ראשונים בכ"מ, ראה 'תורת הקנינים' ח"ב עמ' רעב ואילך).

(י) אשו משום חציו: האם הגדר בזה הוא "דין" משום גזירת הכתוב, או דהוא "סברא" משום לתא דהולכת מכחו (גר"ח על הרמב"ם שכנים פי"א הל"א).

(יא) אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט: האם הגדר בזה שהוא "מציאות" וסברא שנחשב כאילו מסר ממש, או שהוא "דין" משום לתא דהאמירה מועילה כמו מסירה (המדות לחקר ההלכה מדה י"א אות קט).

(יב) בעלות: האם היסוד בזה הוא "סברא" לתיקון העולם, או שהוא "דין" ככל התורה מגזה"כ (אחרונים בכ"מ).

(יד) רוב: האם הגדר בזה הוא "סברא" ובירור מציאות האמיתית שהפרט הגיע מהרוב, או שהוא "דין" וגזה"כ (צ"פ כללי התוהמ"צ ח"ב רוב אות ט' ובאחרונים בכ"מ).

ועוד כהנה וכהנה רבות בכו"כ חקירות ודינים שונים בדברי האחרונים ז"ל, ומפני קוצר היריעה סמכנו בזה על המעיין במ"מ שנסמנו בהערות, בבחי' תן לחכם ויחכם עוד¹²⁶.

ב – גדרי הנותן וגדרי המקבל

ג. ובדא"פ נ"ל דנקודת כל הני חקירות אם להעדיף את ה"דין" והגזה"כ או ה"בירור" והסברא השכלית יסודה ושרשה במשנתו של רבינו, ותלוי בהשאלה האם רוב דיני התורה נקבעו בעיקר לפי גדרי הנותן [הקב"ה] או בעיקר לפי גדרי המקבל [ישראל]¹²⁷.

ביאור הדברים, דהנה גדרי "הנותן" נוטה יותר לצד הדין והגזה"כ, דהרי הדין והגזה"כ הוא הוא גדרי הקב"ה הנותן שכ"ה הדין מצדו ית' וכן היא גזירת הבורא ב"ה, משא"כ גדרי "המקבל" נוטה יותר לצד הבירור והסברא השכלית, דהסברא והבירור הוא הוא גדרי המקבל שכן מסתבר בשכל האדם למטה.

¹²⁶ ראה בזה בס' 'המדות לחקר ההלכה' להגר"מ עמיאל ז"ל. וראה גם ב'קובץ יסודות וחקירות' להרב אחיקם קשת שליט"א שליקט מאות חקירות ושאלות בסוגיות וענינים שונים (רובם ככולם מהחקירות והמ"מ דלהלן הובאו נלקטו ונסמנו בה'קובץ' עיי"ש), ולאחר העיון יראה שאכן כ"ה השאלה בריבוי חקירות ודינים שונים האם להעדיף את הדין והגזה"כ או הבירור והסברא השכלית.

¹²⁷ ראה 'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו הדרן הא' למס' פסחים, לקו"ש ח"י לך א, ח"א עמ' 146 הערה 49, ח"ז אבות פ"ה ב' ושי"ג.

ועפ"ז יתכן לומר דלהצד שרוב דיני התורה נקבעו בעיקר לפי גדרי "הנותן" הנה מסתבר שיש להעדיף יותר את צד הדין והגזוה"כ, משא"כ להצד שרוב דיני התורה נקבעו בעיקר לפי גדרי "המקבל" אזי יש להעדיף יותר את צד הבירור והסברא השכלית.

ואם כנים דברינו יתכן לומר ששאלה יסודית זו בכללות גדר התורה היא היא אכן היסוד והשרש לב' הני צדדי החקירות והשאלות בריבוי דינים כל חד וחד לפום סוגיא דילי¹²⁸, האם להעדיף את הדין והגזוה"כ או הבירור והסברא השכלית¹²⁹.

128) להעיר מדברי התוספתא בסנהדרין ספ"ז ש"כל התורה ענין אחד". ולהעיר מלשון רבינו בחי (לפ' ויקרא ד"ה ודע) "כל התורה בנין אחד וקשר אחד". וראה 'גור אריה' להמהר"ל מפראג ז"ל (פ' יתרו כ, א אות ג) שכתב "כל התורה ענין אחד ודבור אחד שהרי כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות ואילו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד הרי כל התורה דבור אחד". וראה עוד עד"ז בשו"ת 'פורת יוסף' להגר"י ענגלי ז"ל (ח"א סימן ח ד"ה מכתב) "דכל התורה גם כן אחדות אחד וכל מצוה כלולה מכל התי"י"ג כמבואר בספרי החכמה וכו'". ועיין עוד 'צפנת פענח' להגאון הרוגוצ'בי ז"ל על הרמב"ם (מהדורא תנינא דף נט) מש"כ בדברי התוספתא הנוכח. ולהעיר גם ממאור"ל (סנהדרין צט, רע"ב) "הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר". וראה מה שהאריך רבינו בזה בשיחת י"ג תמוז ה'תשי"ט.

וראה גם 'לקוטי שיחות' ח"ט עמ' 57 שכתב [להלן בתרגום ללה"ק] "נתבאר פעמים רבות, שישנם כמה ענינים והלכות בתורה, שבהשקפה ראשונה הם סוגיות וענינים שונים שאין שייכות ביניהם, אבל כיון שהתורה היא תורה אחת, הרי על ידי העמקה כדבעי אפשר למצוא נקודה משותפת ביניהם, או למצוא שהם מיוסדים על אותו היסוד. וכפי שמצינו בספריהם של כמה מגדולי ישראל, ובמיוחד אצל הגאון הרוגוצ'בי".

וכבר העיד רבינו על עצמו (ממכתב רבינו הנדפס ב'שערי הלכה ומנהג' חלק יורה דעה עמ' קנא) "שיטתי בזה להוסיף עוד נקודה – על דרך שהבליט והדגיש הגאון הרוגוצ'בי – למצוא המשותף שבענין פרטי זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדם. ומובנת העמקות ועל אחת כמה וכמה הרחבות – הבאות על ידי זה". וראה גם 'שיחות קודש' ה'תשל"ז ח"א עמ' 20.

129) ויש להעיר עוד על ב' חקירות כלליות ויסודיות שהובאו ונתבארו במשנתו של רבינו, שגם הם תלויים בהך שאלה כללית ויסודית האם רוב דיני התורה נקבעו בעיקר לפי גדרי הנותן [הקב"ה] או בעיקר לפי גדרי המקבל [ישראל].

(א) בכח או בפועל: ידועה ביאור הלשיטתייהו דב"ש וב"ה בכ"מ אם אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל" (סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב ה'דרן על ש"ס משנה', לקו"ש ח"ו בא ב' וב'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו עמ' תמא, ח"ז מצורע ב').

ויעויין בסה"ש שם עמ' 660 שנתבאר דפולגותם בזה תלוי בהשאלה הנ"ל, דב"ה ס"ל כהשיטה דרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל [ישראל] ולכן אזלינן בתר הבפועל, משא"כ ב"ש ס"ל כהשיטה דרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן [הקב"ה] ולכן אזלינן בתר הבכח עיי"ש.

(ב) הוה או עתיד: ידועה ביאור הלשיטתייהו של הבבלי והירושלמי ועוד כמה תנאים אם מצב ההוה מכריע או מצב העתיד (לקו"ש ח"ד עמ' 1337-8, חט"ו ויחי ד', חכ"ד עמ' 173 ועמ' 243, לקו"ש חט"ז תשא ב', לקו"ש ח"ד כ' באב, לקו"ש ח"ט שבת נחמו).

ויעויין בלקו"ש ח"ט שם הערה 82 שנתבאר דשיטת ר"ע להתחשב עם מצב העתיד קשורה עם היותו בן גרים שמתייחסים להקב"ה עצמו, והרי אצל הקב"ה עבר הוה ועתיד כאחד, ומציין להדרן הא' למס' פסחים (נדפס ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו) שם נתבאר הלשיטתייהו דרבי

כהנ"ל הוא בדא"פ, ועוד יש להאריך בזה ובהמסעתף, ואבקש את חו"ד קורא הגליון שיחיו בזה.



ישמעאל ורבי עקיבא אם התורה מתייחסת בעיקר לישראל או להקב"ה, והיינו דשיטת ר"ע להתחשב עם מצב העתיד קשורה עם שיטתו הכללית בתורה דאזלינן בתר גדרי הנותן עיי"ש.

ומדי דברי בו, יש להעיר גם ממשנ"ת ב'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון של"א קונטרס נעילת שער סימן ב' וסימן ה' שמצינו בכו"כ מהמלאכות בשבת ב' שיטות כלליות בזה מהו היסוד הגורם שם וחלות חפצא דמלאכה דיש לפרש בזה בב' אופנים, הא' שגדר מלאכה הוא מעשה התחדשות דדבר חדש שלא היה עדיין, והב' שגדר המלאכה הוא להיפך מעשה ביטול מציאות הקודמת והיינו שע"י עשיית המלאכה ה"ה מבטל מציאות הקודמת דהדבר כמו שהיתה קודם המלאכה, והביא בזה כו"כ דוגמאות ממלאכות שונות עיי"ש ובספרי 'מי טל' [י"ב חלקים] על מלאכות שבת.

וכתב לבאר דיסוד הני ב' שיטות תלוי בגדר שביתת הקב"ה ממלאכת בריאת העולם, דהנה מפורש בתורה דיסוד איסור מלאכה בשבת הוא מטעם ששבת הקב"ה ביום השביעי ממלאכת בריאת העולם, ומעתה יש לחקור בגדר הך מלאכה דהקב"ה בבריאת והתהוות העולמות דיש לפרשה בב' אופנים, הא' דבריאת העולם הוי בגדר "יש מאין" והיינו מעשה התחדשות דמציאות עולם ויש גשמי, והב' דהוי בגדר "אין מיש" והיינו משום שהיש האמיתי הוא הקב"ה והעולם הוא באמת בבחי' אין ממש לגבי, והרי ב' דיעות אלו יסודותם בהררי קודש בב' הדיעות דדעת עליון ודעת תחתון ואלו ואלו דברי אלקים חיים וכמבואר כל זה בספרי הקבלה והחסידות בארוכה.

ומעתה י"ל דהני ב' שיטות ביסוד איסור המלאכה בשבת הרי זה תלוי בגדר מלאכה דבריאת העולם ששבת הקב"ה, דהרי יסוד דין שביתה ממלאכה בשבת שנצטוונו הוא דוגמת הך שביתה ממלאכה שהיתה אצל הקב"ה, ולהמבואר הנה גם במלאכת הקב"ה גופא י"ל בב' אופנים, הא' דהוי מעשה התחדשות יש מאין והב' דהוי מלאכה בבחי' אין מיש, ומזה הוא דנובע הני ב' שיטות אם בהמלאכה שנצטוונו בני"ה הוא משום מעשה התחדשות שבה [יש מאין] או מעשה ביטול שבה [אין מיש].

ועיינן בסימן ה' הערה ד' שכתב להוסיף עוד בזה דהני ב' שיטות אם מהות המלאכה הוא הענין דיש מאין או הענין דמיש אין הרי זה תלוי במה שיש לחקור בהא שציינו הקב"ה שלא לעשות מלאכה בשבת אם הכוונה לגדר מלאכה כמו שהיא נקראת לגבי הקב"ה [אין מיש] או כמו שהיא לגבי האדם [יש מאין], וזה גופא תלוי בהחקירה הכללית הנ"ל אם גדר המצות הוא כמו שהן מצד גדרי הקב"ה הנותן או כמו שהן מצד גדרי האדם המקבל.

דאי נימא שהתורה ומצותי' נקבעו בעיקר לפי גדרי הנותן נמצא דגם גדר המצוה דשבת ניתנה כמו שהיא מצד הקב"ה דהבריאה הוי אין מיש וא"כ גם גדר המלאכה הוא משום מעשה ביטול שבה [אין מיש], משא"כ אי נימא שתומו"צ נקבעו בעיקר לפי גדרי המקבל נמצא דגדר המצוה דשבת ניתנה כמו שהיא מצד האדם דהבריאה הוי יש מאין וא"כ גם גדר המלאכה הוא משום מעשה התחדשות שבה [יש מאין] יעיי"ש בארוכה בדבריו הנעימים ודפח"ת.

ונמצינו למדים עוד שיסוד כל ט"ל מלאכות שבת תלויים בהך יסוד שנתבאר במשנתו של רבינו אם דיני התורה נקבעו בעיקר לפי גדרי הנותן [הקב"ה] או בעיקר לפי גדרי המקבל [ישראל].

ב' מאמרים חדשים מאדמוה"ז

הרב משה מרקוביץ

ברולקין נ"י.

לקראת כ"ד טבת השתא יצא לאור קונטרס של מאמר אדמו"ר הזקן, ובו שני מאמרים: ד"ה עיבור נק' תלת כליל גו תלת וד"ה להבין בחי' רצון.

והעירני חכם אחד:

המאמר הראשון נדפס כבר עם ביאורים והגהות באור התורה דברים ע' שלה ואילך, והסיום בע' שמא שם, ומשורה המתחלת אצלו הרי זה סיום המאמר דין מלה במלה.

המאמר השני אינו אלא סיום ד"ה להבין הפרצופים הנדפס (מבונה ירושלים) במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים סוף עמוד תקכט ואילך, וגם נעתק באור התורה ענינים עמוד קו ואילך.

ולפלא שלא צויינו מקורות אלה כאן.

ולא באתי אלא להעיר.



פרשת בשלח – הסדרה הט"ז שבתורה

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת, אה"ק

ידוע בשיחות הק', בענין חלוקת הפרשיות שבתורה, שחלוקתן מדויקת ומתאימה בכל הפרטים. וענין זה מודגש גם בשמות הפרשיות, שלכל פרשה ניתן שם המיוחד לה. ולא כפי שאפשר לחשוב שהשם הוא רק בתור "סימן" בעלמא – אלא שבאמת שם הפרשה מבטא את תוכן הפרשה כולה.

ובשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט התחדשה עוד נקודה בענין זה – שמבאר שם הקשר בין ענינה של הפרשה לבין המספר הסידורי שלה (בתוך פרשיות התורה). – וכפי שמבאר שם בנוגע לפ' יתרו ומשפטים, שפ' יתרו היא הפרשה הי"ז בתורה, כיון שי"ז בגימטריא "טוב" – והרי "אין טוב אלא תורה", ולכן שייך מספר זה לתוכנה של פ' יתרו המספרת על נתינת התורה; ואילו פ' משפטים היא הפרשה הח"י בתורה, כיון שתוכנה של פרשה זו הוא משפטי התורה שבאים בהבנת והשגת

האדם ונעשים חלק מחייו ממש, ולכן פרשה זו היא הפרשה הח"י בתורה – ענין החיים בתורה. עיי"ש בארוכה.

והנה עפ"ז אולי יש לבאר בנוגע להפרשה הקודמת לפרשיות הנ"ל – פרשת בשלח, שהיא הפרשה הט"ז שבתורה:

(א) חלק חשוב מפרשה זו עוסק בענין המן, ורש"י מפרש (טז, א) שהמן התחיל לרדת ביום ט"ז בחודש אייר (ולהעיר שכל פרשת המן היא בקאפיטל טז, וראה לקו"ש חט"ז ע' 229 הערה 40). ולהוסיף עוד, שבאמת פרשתנו שייכת היא גם ליום ט"ז לחודש ניסן – שהרי על ט"ז בניסן מדובר בארוכה בפרשה הקודמת, פ' בא (וימתק שהיא הפרשה הט"ו שבתורה. ופשוט); ואילו החידוש דפרשתנו הוא בסיפור המשך המאורעות, החל מ'ויסעו מסוכות ויחנו באתם" (יג, כ) – שזה היה (כפרש"י) "ביום השני", היינו בט"ז ניסן.

(ב) הפסוק שנאמר בפרשה זו (לענין המן) "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (טז, כט), יש מפרשים אותו שהוא המקור לאיסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (רמב"ם הל' שגגות פי"ד ה"ב. תורה שלימה עה"פ אות קעב, וש"נ); והרי כדי שתהיה מציאות של "רשות הרבים" צריך להיות רוחב של ט"ז אמה (כמבואר בשו"ע סשמ"ה סי"א, וש"נ). – ועיין גם באגרות קודש ח"ט ע': מא, קסה, ש שמבאר שזה שנאמר בעשה"ד בנוגע לאיסור שבת "כאשר צוך – במרה", הוא לומר שגדר רה"ר נקבע לפי רה"ר כמו שהיה במרה, לפני מתן תורה. ועפ"ז יומתק עוד יותר, שגם לדורות הרי הגדר דרה"ר – שבכללו זה שצ"ל ט"ז אמה – מיוסד הוא דוקא בשבת כמו שנצטוו עליה בפרשתנו, לפני מ"ת (במרה).

(ג) בסוף הפרשה בא הסיפור על מלחמת עמלק. והנה, בלקוטי לוי"צ אגרות קודש (ע' רצד ואילך) מבאר בארוכה ש"עמלק ואגג והמן" כולם הם המנגדים לבחינת לאה, שענינה הוא דל"ת רבתי. "וזהו שעמלק הוא בחי' מלק, כמ"ש ומלק את ראשו, שמליקה הוא בעורף, ששם הוא הד' דקשר דתש"ר". וממשיך לבאר שם, שבהאות דל"ת רבתי יש ט"ז אורות (כי שיעור הגודל של הד' רבתי שהוא שצריכה להיות כמו ארבע דלת"ן, והרי ארבע כפול ארבע הוא ט"ז). וזהו שכאשר שמואל בא להרוג את אגג מלך עמלק, נאמר "וישסף" – שהאותיות ו"י הם בגימטריא ט"ז. עיי"ש בארוכה ובפרטיות (הובא ונת' בספר הערכים חב"ד ערך דל"ת רבתי, ע' תקנד ואילך). שמזה מובן הקשר של מלחמת עמלק דוקא עם הפרשה הט"ז שבתורה, שהרי עמלק מנגד בעיקר לבחינה זו וכו'.

ואם שגיתי ה' יכפר.



הרמב"ם, הרבי - ופשוטי המקראות (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הערות וביאורים העבר הערתי על דברי הר' א.מ. שי' כתב בגליון א'סג בענין שיטת הרמב"ם בפירוש הפשט של המקרא, ויש לתקן הדברים ולהוסיף עליהם, כדלהלן.

כתבתי, שלבד זה שי"ל שלשיטת הרמב"ם הכלל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו הוא רק בחלק ההלכה של התורה (היינו, במצוות התורה ולא בסיפורי מעשיות שבתורה), הרי עוד זאת, אפי' בחלק ההלכה של התורה, מצינו ששיטת הרמב"ם היא, שהפשט של המקרא נקבע כפי ההלכה ולא כפי הבנת הפשט של המקרא עצמו.

דהנה ז"ל הרמב"ם בספהמ"צ בשרש הב': "השרשים שנאמרו לו למשה בסיני .. הם תרי"ג מצות", שפירוש דבריו הם, שהשרשים – הם המצות הנמנים במנין תרי"ג, והענפים, הם המצות – שאינם נמנים במנין התרי"ג.

והדרך לדעת מה הם שרשים (שהם מן התורה שנמנים במנין תרי"ג), ומה הם הענפים, מבאר בסהמ"צ שם (ובהקדמה לפיה"מ), שהשרשים הם, אחד – משנים, היינו, או מצוות המפורשות בהפשט של המקרא גופא, או מצוות שאינן מפורשות בהפשט של המקרא אבל הן הלכה למשה מסיני ומצאו להן חכמים רמז בהמקרא – ע"פ הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, שגם אלו בכלל השרשים הם הנמנים במנין תרי"ג.

אך כל ההלכות שקבלו ממושה מסיני שלא מצאו להן חכמים רמז בהמקרא ע"פ הי"ג מדות, וכן ההלכות שאינן ממושה אלא החכמים למדו אותן מהמקרא מדעת עצמם ע"פ הי"ג מדות, כל אלו – מדברי סופרים, והן הענפים שאינם נמנים במנין תרי"ג.

ומבאר בזה בפירוש המרגניתא טבא לסהמ"צ (מהדורת פרנקל דף תע עמוד ב, ודף תסא ע' ג ואילך), שההלכות שנאמרו למ"מ וגם מצאו להן החכמים רמז בהמקרא ע"פ הי"ג מדות, עוקרות הן את פירוש הפשט (הפשוט) של המקרא ונקבעות הן כפירוש הפשט האמיתי, לכן הם נמנים במנין התרי"ג כמו מצוות הכתובות בפירוש בהמקרא.

עד הנה כן מתוכן הדברים (עם שינויים ותיקונים קצת) ממה שכתבתי בגליון הקודם.

ומכך הסקתי שם, שלפי שיטת הרמב"ם, הפשט של המקרא, וההלכה, הן בעצם – מציאות אחת ממש, ועוד זאת, ע"פ דברי המרגנ"ט, ההלכה היא הקובעת פירוש הפשט של המקרא.

אך נקודה זו הב' שע"פ דברי המרגנ"ט, שההלכה המקובלת ממשה היא עוקרת וגם קובעת הפשט של המקרא, צריך לביאור נוסף.

כי לבד זה שפלא גדול לעצמו לומר שפירוש הפשט של המקרא יוצא מפשוטו ונקבע כפי ההלכה, הרי קשה פי כמה לומר כן בשיטת הרמב"ם, כי הוא היפך שיטת הרמב"ם הכללי בכל מקום שמעדיף לכאורה השכל וההסברה על הקבלה והאמונה, שלפ"ז בעניננו, ה' מתאים דוקא לפי שיטת הרמב"ם להעדיף את פירוש הפשט, היינו, שפירוש הפשט של המקרא הוא שיקבע את ההלכה ולא להיפך¹.

לכן יש להוסיף ביאור בכ"ז ע"פ דברי הלב שמח, שכתב לבאר בשיטת הרמב"ם (שם דף סה), שיש מצוות התורה, שכפי שהן כתובות בתורה, הן "סתומות" ובלתי מפורשות, לכן דרשו החכמים פרטי גדרי המצוה של מצוות אלו ה"סתומות" – ע"פ הי"ג מדות, כדי להשלים הפרטים החסרים בהמצוה, ופרטים אלו – נמנים כחלק מן המצוה במנין תרי"ג (ויש להעיר, שכן הוא גם משמעות דברי הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ, עיי"ש).

ועפ"ז כותב הלב שמח, שכל מה שדרשו החכמים ע"פ הי"ג מדות, והוא מפרטי גדר המצוה של מצוה סתומה, הוא מן התורה, ונמנה במנין תרי"ג, אבל כל שהוא תוספת הלכה על גוף המצוה הכתובה בתורה (ואינה השלמת פרט בגדרה של מצוה

1) המרגנ"ט עוד מוסיף בזה לומר, (שם דף תסב ע"א) שהלכות אלו שקבלו ממשה שיש להם רמז בהמקרא ע"פ הי"ג מדות (שלכן נימנין במנין תרי"ג), הרי גם גוף הדרש עצמו (שע"פ הי"ג מדות) – נאמר למ"מ. עפ"ז הוקשה לו מלשון הרמב"ם בפיה"מ למס' כלים פ"ז מ"ב, שכותב, שפירושי המקראות שקבלו ממשה – הם מדברי סופרים, וז"ל הרמב"ם: "דברי סופרים יכולו שהיה הדבר קבלת סופרים כמו הפירושים והלכות המקובלים מן משה מסיני".

אך המעיין בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ, יראה, שלא כתב (בחלוקה הא', שעל חלוקה זו כותב בסהמ"צ – שהן נמנין במנין תרי"ג) כדברי המרגנ"ט, שגוף הדרש קבלו ממשה, אלא, שהחכמים מצאו רמז ע"פ הדרש לההלכה המקובלת ממשה.

לפ"ז המלה "פירושים" שברמב"ם בפיה"מ למס' כלים (וכן בהקדמה לפיה"מ ובספהמ"צ), לא קאי על גוף הדרש שע"פ הי"ג מדות (כהבנת המרגנ"ט) אלא על גוף ההלכה עצמה, והכוונה היא, שההלכה (שנאמר למ"מ) היא פירוש והוספת פרט – להמצוה הכתובה בתורה (כמבואר להלן ע"פ דברי הלב שמח). לפ"ז סרה קושייתו מלשון הרמב"ם.

סתומה), הוא מדברי סופרים שאינה נמנה במנין תרי"ג. ע"כ מתוכן דברי הלב שמח.

לפ"ז נמצא בעצם, שכל שדרשו החכמים והוא מפרטי המצוה של מצוה "סתומה", הוא מפשט המקרא, כי הוא מוסיף ביאור בגדרה של המצוה (של מצוה סתומה) הכתובה בהמקרא².

והנה ידוע הכלל, שדרכו של הרמב"ם (יד מלאכי מובא להלן) הוא להביא הדרשה היותר פשוטה אף שלא הוזכר בחז"ל.

ע"פ כל הנתונים הללו, י"ל, שכל ההלכות הנמנים במנין תרי"ג (שהן כנ"ל ההלכות שקבלו ממשה וגם מצאו להן החכמים רמז בהמקראות), הן – אחת מן השניים:

א) או שהן גלמודות (לא רק מן הדרש שע"פ ה"ג מדות, אלא) גם מפירוש הפשט של המקרא, וכך ישווה לכלל הנ"ל של הרמב"ם שמביא דרש המקרא הפשוט יותר.

ב) או שהם פרטים בגדרה של מצוה סתומה, אשר גם אלו נחשבו מפירוש הפשט של המקרא – מאחר שהם ביאור למצוה סתומה הכתובה בתורה,

(2) אף שהלב שמח כתב דבריו לפי שיטתו, שס"ל, שכל שאינו הלכה למ"מ וגם אינו פירוש (הוספת פרט) בקיום המצוה של מצוה סתומה, גם אם למדו אותו החכמים ע"פ ה"ג מדות, יש לו – דין דרבנן ממש, אבל כל שהוא פירוש (הוספת פרט) בקיום המצוה של מצוה סתומה, גם אם אינו הלמ"מ, הוא נמנה – בכלל התרי"ג,

והוא שלא כשיטת רוב האחרונים שנמשכו אחר דברי הרשב"ץ בביאור שיטת הרמב"ם (ספר זהר הרקיע, הובא בפירוש מגלת אסתר ועוד על ספהמ"צ שם, מהדורת פרנקל שם ע' נו), שרק דבר שהוא הלמ"מ וגם מצאו לו חכמים יסוד ורמז בהמקרא – נמנה במנין תרי"ג, אבל כל שהוא הלכה למ"מ ולא מצאו לו החכמים יסוד ורמז בהמקרא, או כל שאינו הלכה למ"מ ודרשו אותו החכמים באחת מהי"ג מדות מדעת עצמם, יש בו כל החומר של דין תורה שעונשים עליו וסוקלים עליו כו' כעל מצוה הכתובה בתורה ממש, אלא שאעפ"כ הוא נקרא דברי סופרים – לענין זה שאינו נמנה במנין תרי"ג,

[ומצינו גם לפי שיטתם חילוקים לדינא בין מצוה הנמנית במנין תרי"ג למצוה שאינה נמנית במנין תרי"ג: ע"י כס"מ ריש הל' אישות (בסופו, הביאו המרגנט שם, דף תנא ע"א) בענין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש; דברי המרגנט שם (דף תסג ע') ב) לענין קדשים שאין למדין למד מן הלמד (זבחים מט, ב) וכן לענין שאין דנין קל וחומר מהלכה למ"מ (שבת קלב, א); באור שמח הל' ממרים פ"ב ה"א, ע"פ דברי הרמב"ם שם ריש פ"ב, דבדרש שנלמד ע"פ דברי סופרים יכול לעמוד בי"ד אחר ולחלוק על הדרש. אבל ע"י באור שמח שם ה"ט באו"א, וברי"פ במבוא לספהמ"צ לרס"ג]

אעפ"כ י"ל, שעצם הסברה של הלב שמח נכונה גם לפי שיטת הרשב"ץ, היינו, שגם לפי שיטת הרשב"ץ, כל שנאמר למ"מ ומצאו לו החכמים יסוד בהמקרא (שנמנה במנין תרי"ג), הוא הוספת פרט בקיום המצוה של מצוה סתומה.

והמוסק מכל זה הוא, שהפשט של המקרא הוא עיקר הקובע את גדר ההלכה, ולא להיפך³.

ויש להוסיף בכל זה, שאפי' את"ל, שיש בפרטי המצוות של מנין התרי"ג, פרטי מצות כאלו, שלא נלמדים מפירוש הפשט של המקרא וגם אין לומר שבלעדם היתה המצוה סתומה⁴.

הרי עדיין י"ל, שרובם של פרטי המצוה הנמנים במנין תרי"ג הם בגדר כזה שהם נלמדים מפירוש הפשט של המקרא או שבלעדם היתה המצוה סתומה. ואילו המעט שאינם בגדר זה, הם כמה פרטים יחידים בלבד, שמצאו להם החכמים רמז במקרא ע"פ גזירת הכתוב שע"פ הי"ג מדות (שאינן להם יסוד בהמקרא ע"פ דרך הפשט), ולכן נמנים במנין תרי"ג בדרך יוצא מן הכלל (ע"ד שכתב המגרנ"ט)⁵.

וכן כך מצינו בשיטת הרמב"ם הכללית, שאף שמעדיף השכל וההסברה על הקבלה והאמונה, הרי אעפ"כ, ישנם לשיטתו בהכרח מקרים יוצאים מן הכלל, ששם קובע ומכריע ההקבלה והאמונה (כדלהלן).

ובכן ע"פ הביאור הנ"ל, מתאימה שיטת הרמב"ם בשרש הב' בפירוש המקראות ובקביעות מנין המצוות ע"פ הקבלה ממש – לשיטתו הכללית בכו"כ מקומות, כדלהלן: בענין חוקי התורה, כותב הרמב"ם בסוף הלכות תמורה, ש"כל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", ולאידך בסוף הלכות מעילה כותב, "דבר שלא ימצא לו טעם .. אל יהא קל בעיניו .. אמרו חכמים חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן"; בפרטי המצוה של מצוות השכליות (משפטים), כותב במו"נ (ח"ג פכ"ו), ש"החכמה גרמה שיהיו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה" (ע"י לקו"ש חל"ב ע' 174 ואילך); בענין ימוה"מ, שיטתו היא (הל' מלכים פי"ב ה"א), ש"לא יבטל דבר ממנהגו של עולם" ועל הנסים ונפלאות הכתובים בדברי הנביאים, כותב באגרת תחיית המתים), "אנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים כולם על סדר טבעי אפשר בכל זה, אלא מה שהתבאר בו שהוא מופת ולא יתכן לפרשו

3) היוצא מן הכלל בכל זה הוא, הג' או ד' דברים שע"פ הקבלה ממש הם כמו מן התורה ממש אף אין להם יסוד ורמז בהמקרא כלל. תשובת הרמב"ם, הובאה בהשגות הרמב"ן לסהמ"צ (שם דף נד), וכן מוכרח מסהמ"צ שם.

4) להעיר לדוגמא ממצות ל"ת קפ"א, מצות אכילת טריפה, הכוללת מצד אחד בשר קדשים שיצאו חוץ למחיצתן, אבל לאידך לשיטת הרמב"ם, כל טרפה שאינן בכלל דרוסה אינה בכלל הטרפה של התורה (שלכן ספקן מותרות, כמ"ש בהל' מאכלות אסורות פ"ה הלכה א-ג), שהוא כעדות הרמב"ן "לא כדרך הרפואה, שהמכה (טריפה שבאה ע"י דרוסה) קרובה לרפואה יותר מן החולי (כלומר: טרפה שבאה ע"י חולי)" (רמב"ן שם ע' סב).

5) כדוגמת הג' ד' דברים שאין להם יסוד בהמקרא כלל, כדעיל מתשובת הרמב"ם.

כלל – אז נצטרך לומר שהוא מופת⁶; וכן עם דרכו להביא הדרשה הפשוטה יותר, ועוד⁶.

ב. בגליון הנ"ל, הביא הר' א.מ. שי', הכלל (הנ"ל מיד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד), שדרכו של הרמב"ם הוא, להביא דרשה היותר פשוטה אף שלא הוזכרה בחז"ל. והביא שיש טוענים, שכל הדרשות שכתבן הרמב"ם שלא נודע מקומן בחז"ל – מקורן באמת במדרשי חז"ל שנתגלו רק לאחרונה.

[והעיר, שהדברים יש להם סמוכין קצת לכאורה גם בדברי הרבי, וציין ללקו"ש חכ"א ע' 165, עיי"ש, ויש להעיר עד"ז מלקו"ש ח"י ע' 144, עיי"ש.]

ובגליון הקודם כתבתי, שאין שיטה זו סותרת להכלל של היד מלאכי, כי גם לפי שיטה זו, לכאורה עדיין צריך ביאור מדוע בחר הרמב"ם בדרשות אלו (הבלתי מצויות), ולכאורה ע"כ צ"ל, שהוא משום כי דרכו של הרמב"ם הוא להביא הדרשה הפשוטה יותר, א"כ חזרנו שוב לעיקר הכלל של היד מלאכי.

ולפי ביאור הנ"ל, י"ל ששיטת הרמב"ם בזה הוא ע"ד השיטה הנהוגה והמקובלת אצל כולם, בכל דרשות המקראות ובפרט במקום שיש חלוקי דעות, שמבארים, שהדרשה תלוי' גם בסברה וכו', עד"ז הוא שיטת הרמב"ם, שהדרשות שע"פ הי"ג מדות שע"פ דרכי ההלכה – תלויות גם בסברה ובהבנה של פשוטי המקראות, אלא שלא רצו החכמים לחתוך ההלכה עד שמצאו רמז בזה ע"פ כללי הי"ג מדות שקבלו ממושה.

ג. לפכ"ז מובן, שיתכנו דברי הכותב הנ"ל על החילוק בין פירוש המקראות לפי הפשט לפירוש המקראות לפי ההלכה – גם לפי שיטת הרמב"ם. כי גם לשיטת הרמב"ם פירוש הפשט הוא לימוד וההבנה בפ"ע ואינו לימוד אחת עם הלימוד שע"פ הדרש שע"פ הי"ג מדות, אבל אעפ"כ, לשיטת הרמב"ם הלימוד שע"ד

6 עפ"י יתבאר דברי הרבי בלקו"ש חכ"א (ע' 68 ואילך), בביאור דברי הרמב"ם הל' חו"מ רפ"ז, וז"ל: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת", ומבאר הרבי בזה, שטעם ההשוואה לזכור את יום השבת, הוא כדי ללמדנו שמהות הזכירה של יצי"מ צריך להיות מתוך זכרון על נסים ונפלאות, כמו השבת שהוא זכרון על מעש"ב,

שי"ל שנקודת הענין בזה הוא, שלשיטת הרמב"ם, מעש"ב הוא קו ההגדרה על מציאותם של נסים ונפלאות, כי ענינם של נסים ונפלאות הם שינוי במעש"ב.

והנה, כל שאר הימים המיוחדים שבתורה, אינם קשורים לענינים של נסים ונפלאות (שינוי במעש"ב) [כי בסוכות לא מזכיר הרמב"ם על ענני הכבוד, ושבועת אינה קשורה בעצם למ"ת], לכן משווה הרמב"ם יצי"מ לשבת, לומר (כביאור השיחה) שמהות הזכירה של יצי"מ היא על נסים ונפלאות (שינוי במעש"ב) כמו השבת.

הפשט תומך ומסייע להלימוד שע"פ הדרש שע"פ הי"ג מדות, דלא כשיטת הרשב"ם ועוד שהלימוד ע"פ הפשט הוא לימוד ושיטה בפ"ע לגמרי.



מוקדש

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר זי"ע



ולזכות

הילדה נאווה בינא תחי'

לרגל הולדתה בשעטו"מ

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנה ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה
והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות

אחי' ישראל הירש שיחי'

ואחותה חסי' דבורה שתחי'



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים

נדפס

לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד שבט



ע"י הרה"ח ר' רפאל שלמה ומשפחתו שיחיו דרימער



נדפס

לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד שבט



ע"י משפחת מייערס שיחיו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים שתחי'

גורארי'

לזכות

הילד שמואל בנימין הלוי

לרגל יום הולדתו ה' שבט

ולזכות אחיו מענדל הלוי, אברהם הלוי, משה אליהו הלוי

ואחותו חנה עטקא

שיחיו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' מאיר אלכסנדר וזוגתו מרת צפורה שי' פישר



לעילוי נשמת

מרת חי' חנה

בת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו

הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו

מאגאלניק

לזכות

הרוצה בעילום שמו שי'

שימצא זיווג הגון לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
בקרוב ממש



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אהרן לייב ע"ה

בן החסיד הר"ר יהושע ע"ה

לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט תש"ב



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה

נפטרה ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ח ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא

ומשפחתם שיחיו

ליין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו

פאקס



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה

ומשפחתם שיחיו

קליין

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליציקי



לזכות
הילדה אורה תחי'
נולדה למזל טוב ביום ג' י"ד טבת ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנה
ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה
בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הורי'
הרה"ח ר' יעקב ומרת שושנה רייזל יוכבד שיחיו
ואחי' לב זלמן שיחי'

מרמר



נדפס ע"י ולזכות זקני'
הרה"ח הרה"ת ר' דוד משה וזוגתו מרת מרים בילא שיחיו
אולידורט

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

גלב"ע

ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרב שרגא פייוויל וזוגתו מרת צפורה שיחיו

רימלער



לזכות

החתן התמים לוי יצחק הלוי שיחי' לויטיין

והכלה מרת רבקה שתחי' ניו

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

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



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת נחמה שיחיו ניו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
משפחת ליבערמאן שיחיו
שיתברכו בכל המצטרך להם בגשמיות וברוחניות גם יחד

לזכות

החתן התמים הרב מנחם מענדל שיחי' מארלאוו

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' מאצקין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים

במאור שבתורה זוהי תורת החסידות

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד

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



נדפס ע"י ידידו עוז או"נ מלו"נ הרוצה בעילום שמו שי'

לזכות

החתן התמים איסר שיחי' קליובגאנט
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' גרין
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן
הרה"ח הרה"ת ר' מאיר שלמה וזוגתו מרת יהודית שיחיו
קליובגאנט



ולזכות
הת' הנעלה אשר שי'