

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6 אריכות ימים לע"ל
הת' שלום צירקינד

רשימות

- 9 כבשים באים בגין הלחם
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

לקוטי שיחות

- 14 "תמימות" במשנת רבינו
הרב חנני' יוסף אייזנברך

- 20 מאה ברכות בכל יום
הרב יעקב משה וואלבערג

- 23 מצות הגבלה לפני מצות פרישה
הרב בן ציון חיים אסטער

- 26 הלכות תלמוד תורה להרמב"ם ז"ל
הרב בנימין אפרים ביטון

- 28 "שתי גנות"
הרב מנחם מענדל רייצס

- 29 בענין הסיבה במרור
הרב וו. ראזענבלום

- 30 איסור אכילת חמץ עם ק"פ בפסח שני (גליון)
הרב בן ציון חיים אסטער

נגלה

- 30 שוגג בשבועות ביטוי
 הרב יעקב משה וואלבערג
- 33 בדברי הגמרא אילימא במעביר וכו' למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א וכו'.....
 הרב יוסף יצחק קלמנסון
- 37 בענין פרימות בגדים לזאת על ידי כהן.....
 הרב שרגא פייזל רימלער
- 39 שיטת רבינו הזקן בשולחנו בטעם תקנת התפילות (סי' פט).....
 הת' אברהם זגאו

רמב"ם

- 43 בענין מעשה ראובן במשנת הרמב"ם ובדברי הגאון בעל אגרות משה בענין זה ...
 הרב חיים רפופורט
- 56 שכשון בסתם יינם.....
 הרב מנחם מענדל כהן

חסידות

- 59 מחשבה מועלת.....
 הרב משה מרקוביץ
- 60 מאמר ד"ה אתה הצבת וגו' בסידור.....
 הרב מיכאל א. זליגסון
- 62 בטעם ירידת הנשמה לזמנה.....
 הרב יוסף קראסניאנסקי
- 63 גילוי יר"ע ביראה תתאה.....
 הרב דוד מונצרש
- 68 ועליו מטה מנשה.....
 הרב פסח צבי שמערלינג

הלכה ומנהג

- 69 שתי הלחם זכר למתן תורה.....
 הרב מרדכי פרקש

- 77 הגעלה ברותחים שמועלין אבעבועות
הרב שלום דובער לוי
- 82 הפשרת אוכל ביו"ט ראשון עבור ליל יו"ט שני
הרב לוי יצחק ראסקין
- 85 זמן הדלקת נרות בערב יו"ט
הרב אברהם אלאשוילי
- 86 ביקור באוהל בער"ח שחל בש"ק
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 87 דחיית תספורת-מצוה לל"ג בעומר
הנ"ל
- 88 עוד על זמני מנחה וערבית
הנ"ל
- 91 עליית אבל בשבת לכבוד יארציט
הנ"ל
- 91 שגמלני טוב - 'כנוסח שכתוב בסידור'
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 96 הליכה ממקום אכילתו בברכה אחרונה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 99 תלמוד תורה לנשים בזמן הזה
צבי רייזמן
- 116..... בענין לא מחזקינן איסור ממקום למקום בכלי אחד
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 118..... "כורך" – למנהג חב"ד
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 124..... אופן חיבור הציצית לפני קריאת שמע
הרב שרגא פייזיל רימלער
- 125..... בדין גזל עכו"ם
הרב שבתי אשר טיאר

חג השבועות ה'תשע"ד

- 127..... איך חג השבועות בזמן הזה הוא זמן מתן תורתנו
 ר' ליאור אריה בראה
- 128..... זמן הנחת עירוב תבשילין (גליון).....
 הרב לוי יצחק גרליק
- 130..... לקדש בין שש לשבע בסוף הצום (גליון).....
 הרב שבתי אשר טיאר
- 131..... ספירת בין השמשות לשוכח (גליון).....
 הנ"ל
- 133..... **היום יום**.....
 הרב מיכאל א. זליגסון
- שונות**
- 136..... סדור רבינו הזקן – מהדו"ק?.....
 הרב שלום דובער לזין
- 145..... הדפסת סדור אדמו"ר הזקן – לפני שנת תקס"ג?.....
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 155..... "וידבר אלקים וגו' לאמר".....
 הרב יעקב ליב אלטיין
- 155..... מזוזה ושמירתה.....
 הרב מיכאל א. זליגסון
- 156..... אין מחלוקת במציאות.....
 הת' יוסף לוי וילהלם
- 158..... ספירת העומר.....
 הת' שמעי' קרינסקי
- 158..... חג השבועות נקרא בשם "עצרת".....
 הרב אלי' מטוסוב

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

גאולה ומשיח

אריכות ימים לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

ידוע המבואר בכ"מ אודות אריכות הימים, - ועד לחיים נצחיים - לע"ל. ראה בישעי' סה, כ "כי הנער בן מאה שנה ימות וגו'" ובמפרשים שם, ושם בפסוק כ"ב "כימי העץ ימי עמי וגו'". וראה מד"ר פרשה בראשית פ"ב פיסקא ו' שלע"ל יחזור הקב"ה חיי האדם לקדמותו, לכמו שהי' קודם חטא עץ הדעת², ומביא ע"ז הפסוק "כימי העץ ימי עמי". וראה ג"כ במקומות שנסמנו בגליון א'סו. [ובנוגע חיים נצחיים ידוע שיש בזה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, ותורת החסידות פוסקת כהרמב"ן דיחיו לע"ל נשמות בגופים באופן של חיים נצחיים. וראה ישעי' כה, ח בלע המות לנצח וגו'" ובמפרשים שם].

הנהגה בכ"מ משמע שהענין של חיים נצחיים שייך דוקא בתקופה השני', שאז יהי' תחיית המתים, ואז יתבטל לגמרי הענין של מיתה³. [ראה בתורת חיים לאדמו"ר האמצעי על ספר שמות בהוצאה החדשה ח"א ע' 44, וע' 316. וח"ב ע' ש"ב. ספר המאמאים עטר"ת ע' תט"ו. ובכ"מ]. וידוע המבואר בשיחות הקודש דעכשיו נעבור מיד לחיים נצחיים בלי הפסק בינתיים. ולשלימות הענין ידובר כאן קצת בכיאוורים השונים שבדבר.

הנהגה בכ"מ מבואר שהאריכות ימים דלע"ל הוא ע"ד האריכות ימים שהי' לפני המבול. ראה רמב"ן בספר הגאולה, שמבאר שהפסוק כי הנער בן מאה שנה ימות וגו', אינו "דרך משל והרחבת הלשון, רק כי ישוב העולם בסוף כאשר הי' בתחלתו בתולדת היצירה". וראה בספורנו עה"פ (בראשית ח, כב) "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר .. לא ישבותו" "לא ישבותו מלהתמיד על אותו האופן בלתי טבעי שהגבלתי

(1) וראה ב"ב טו, א "ששנותיו ארוכות כעץ". וראה בהתוועדויות תשמ"ז ח"א ע' 336, שמבאר בקשר לאריכות ימים שמובא בפסוק זה "כידוע שבמדינה זו ישנם עצים שקיימים יותר מג' אלפים שנה!".

(2) ומזה משמע שמפרש הפסוק על חיים נצחיים. ולא רק אריכות ימים.

(3) וראה בס' אגרא דכלה פרשת דברים עה"פ (א, יא) ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם וגו' "כי הנה גם כדורות הראשונים לא הגיעו לאלף שנה, והש"י הבטיח כי כימי העץ ימי עמי, ואפשר לומר כי אדוננו משה ברכם דקודם שיגיעו לזאת המדרגה שיהיו חיים וקיימים לעולם, תחול עליהם ברכת משה שיארכו ימים כדור המבול על כל פנים, וגם שאמר כי הנער בן מאה שנה וכו', ברכם משה שגם אותו שיגמור דינו יאריך ימים כדור המבול, ויש תועלת בברכתו הגם שיארכו ימים עד עולם במהרה בימינו".

להם אחר המבול. וזה שילך השמש על גלגל נוטה מקו משוה היום ובנטייתו תהי' השתנות כל אלה הזמנים, כי קודם המבול הי' מהלך השמש תמיד בקו משוה היום, ובוה הי' אז תמיד עת האביב⁴, ובו הי' תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם. ואמר שיהי' זה כל ימי הארץ, עד אשר יתקן הקל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו הארץ החדשה אשר אני עושה, כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהי' תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך חייהם כמו שהי' קודם המבול כאמרו כי הנער בן מאה שנה ימות...".

וראה ג"כ בספר הבתים ח"א ע' קפ"ב ש"בזמן המשיח יתחדש האויר ויזדכך בטוב הכנת המזגים, ויעמדו בבריאות ויחיו חיים נעימים. וזאת כוונת מאמר הנביא ישעי' באמרו כי הנני בורא שמים חדשים. . . ופירש האבן עזרא כי השמים הם הרקיע, והי' יחדש אויר טוב⁵ שיהיו בני אדם בריאים בגופם, ויחיו שנים רבות. . . הדורות הראשונים שחיו ימים רבים בזכות האויר, וזה שאמר בזאת הפרשה הנער בן מאה שנה ימות".

והנה ע"ד הנ"ל בביאור האריכות ימים קודם המבול, ראה ג"כ רמב"ן בראשית ה, ד שמבאר שהאריכות ימים קודם המבול "כי אדם הראשון מעשה ידיו של הקב"ה נעשה בתכלית השלימות בנוי בכח בקומה וגם אחרי שנקנס עליו שיהי' בן מות הי' בטבעו לחיות זמן רב, וכאשר בא המבול על הארץ נתקלקל עליהם האויר והלכו ימותם הלך וחסור", וראה שם שמבאר שאחרי ש"משל עליהם שינוי האוירות בהפלגה נתקצרו ימיהם" יותר. ובהמשך הדברים חולק על הרמב"ם במו"נ ח"ב פמ"ז שכותב שזה שמצינו אריכות הימים בהדורות הראשונים, לא הי' זה בכל אנשי הדור, אלא רק באלו שנתפרטו שמותיהם בתורה שחיו מספר השנים האלו, והי' זה "על ידי גורמים רבים במזונו והנהגתו, או על דרך הנס", ועיי"ש למה אינו מקבל דברי הרמב"ם בזה. [וכנראה שהרמב"ם הולך לשיטתו במו"נ ח"ב פ"ל שלאחר ששת ימי בראשית לא נשתנה הטבע, ולכן מיאן לומר שהי' שינוי בטבע בין הדורות שלפני המבול להדורות אחרי המבול].

ובצפנת פענח בהגותיו על מורה נבוכים (נדפס בסוף ספרו על חומש דברים ע' ת"ד) כותב "באמת כך: כי קודם המבול היה האויר זך, וכן צמיחות התבואה היה מן כח הצומח אשר נברא בארץ. וזה הכח לאחר אכילה נשאר באדם ולא היה שום דבר רע בארץ ובהאדם אשר יעשה כליון באדם. וגם כח התאוה לא היה כל כך במין

4) ראה ג"כ תנחומא סוף פרשת בראשית, ובווהר חדש במדרש הנעלם בסוף דרשתו עה"פ אלה תולדות נח וגו', אודות עוצם ההשפעה הגשמי שהי' להם אז קודם המבול.
5) וראה ג"כ האמונות ודעות לרס"ג מאמר ט' פ"ו. אבל שם מדבר אודות בריאת מקום ואויר חדש לע"ל כדי שלא יצטרך האדם למזון. עיי"ש.

חג השבועות ה'תשע"ד

האנשים ובמין בעלי חיים. אך אנשי דור המבול הם השליטו כח התאווה בעצמם תמיד וכן עשו זה בכל מיני הברואים. . וע"י זה נתקלקל ונתשטש הארץ והצמיחה. . והאוויר נמוג מרע וכן הפירות, ולכן תיכף בלידת איש נולד בו מדות רעות ג"כ ... ונתקצרו השנים ע"י זה... " עיי"ש באריכות.

ומזה מובן שלע"ל כאשר העולם יזדכך וכו' יחזרו בני אדם לחיות באריכות ימים כמו שהי' קודם המבול.

והנה הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק אודות אריכות הימים בימות המשיח כותב "וגם יארכו חיי בני אדם כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים". וראה ג"כ באגרת תחיית המתים פ"ד, שכותב אודות אלו שיקומו בתחיית המתים "ימותו אחרי אריכות ימים הרבה כימי אותם הנמצאים בימות המשיח". והנה משמע שכוונתו לבאר זה באופן המובן גם מצד הטבע. ולכאורה צ"ב שהרי גם עכשיו נמצאו כמה וכמה שלא היו להם דאגות וכו' ואעפ"כ לא האריכו ימים שלא לפי ערך כ"כ. ואולי יש לחלק ולומר שבימות המשיח שאז יהי' מעמד ומצב דשלוטם וטוב בכל העולם כולו, ולא רק העדר הדרגה בנוגע איש פרטי, ממילא הרי זה יוסיף בבריאות הגוף הרבה יותר מבאם ישנו רק לאיש פרטי העדר הדאגות וכו'.

וע"פ חסידות מבואר שאריכות ימים שלפני המבול הי' מצד בחי' אריך אנפין שהאיר אז (ראה ג"כ בלקו"ש חט"ו ע' 66 ובמקומות שנשמנו שם). ועד"ז לכאו' י"ל דזהו גם א' מהביאורים בנוגע להאריכות ימים דלע"ל, שזהו מצד שיאיר אז בחי' אריך אנפין. וראה עד"ז בס' יהל אור להצ"צ על ס' תהלים ע' תרי"ט (במילואים על סוף קאפ' כ' פסוק ה' הושיעה גו') בנוגע לזה שלע"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, שמכיון שמבואר בחז"ל שכן הי' קודם המבול, וקודם המבול הי' זה מצד שהאיר א"א, מזה נלמוד ג"כ בנוגע לע"ל.

ובחסידות מבואר עוד בקשר לאריכות הימים שבימות המשיח, שזה יהי' מחמת עוצם הביטול לה', שהביטול לה' מוסיף חיים, כידוע מהמבואר בכ"מ שהמלאכים חיים לעולם מצד עוצם ביטולם לה' וכו'.

ויש להאריך עוד בכ"ז.

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



רשימות

כבשים באים בגין הלחם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קמז, וכן באגרות קודש ח"א ע' שז ואילך), מבאר מה שהובא בזוהר (ח"ב קפג, ב) שבשבועות הי' קרב חמץ ע"ג המזבח והיינו שתי הלחם, ותמוה שהרי שתי הלחם לאו בני הקרבה נינהו? ועד"ז הקשה הטור על הרמב"ן (ויקרא ז, יד) שכתב וז"ל: ואני תמה, כשהוציא הכתוב מלאו השאור קרבן ראשית תקריבו (לעיל ב יב), למה לא אמר גם כן וקרבן תודה. וזו אינה שאלה, כי הכתוב אמר ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח, ולחם התודה אין ממנו למזבח כלום שאינו אלא טעון תנופה עכ"ל, והקשה עליו הטור: "ומה שתירץ לפי שאין מלחם התודה לריח ניחוח אינו תירוץ, שהרי משתי הלחם אין להם למזבח אלא חשיב להו לריח ניחוח בשביל הכבשים שעמהם וכן בתודה והזבח עמה" היינו דמהרמב"ן משמע דשתי הלחם שאני שיש להם למזבח וזה אינו.

ותירץ הרבי שהוא ע"ד לשון הש"ס (מנחות נו, ב) ששתי הלחם איקרי יש ממנו לאישים, דכיון דחלבי כבשי עצרת הבאים עמהם ובגינם כגופן דמי עיי"ש בפירש"י, ולכן גם נחשבו שתי הלחם כשיריים, ומוסיף אח"כ שזהו רק בשתי הלחם ולא בלחמי תודה וזלה"ק: עוד זאת דכבשים הבאים עם שתי הלחם כגופן דמי כנ"ל, ואמרינן נמי שאין הכבשים באים אלא בגין לחם (הוריות יג, א, לשון פירש"י, יש לעיין ממנחות טו, א, והמכוון שונה אף שהמלה אחת) – ובפרט לר"ע, [דסב"ל ממנחות מה, ב, ד"הלחם מעכב את הכבשים, ואין הכבשים מעכבין את הלחם"], וכן פסק ביד הל' תמידין ומוספין פ"ח הט"ו דלחם מעכב את הכבשים – ולכן כשנשרפין חלבי הכבשים ה"ז כאילו נשרפו גם משתי הלחם, וכנ"ל שיש ממנו לאישים עכלה"ק, משא"כ בלחמי תודה אינו כן עיי"ש.

היינו דבשתי הלחם כיון שהעיקר הוא הלחם והכבשים באים משום הלחם, נמצא שכשמקריב את הכבשים – הטפל – הרי זה כאילו מקריב העיקר – הלחם, משא"כ בלחמי תודה אינו כן, ולכן לא שייך לומר דהוה כאילו הלחם עצמם קרב ע"ג המזבח, ומתורץ בזה גם קושיית הטור על הרמב"ן.

חג השבועות ה'תשע"ד

והנה ממ"ש: "שאינ הכבשים באים אלא בגין לחם. . . ובפרט לר"ע" משמע שכן הוא גם לדעת בן ננס החולק עליו במשנה דמנחות שם וסב"ל להיפך "הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב הכבשים" אלא דלר"ע ה"ז מובן יותר, ולכאורה קשה דהרי לפי בן ננס לכאורה משמע להיפך שהעיקר הוא הכבשים והלחם באים בשביל הכבשים, ולדידיה למה נימא דכיון שקרב חלבי הכבשים ה"ז כאילו נקרכו גם משתי הלחם כיון שהלחם הוא רק בשביל הכבשים? בשלמא לפי ר"ע מובן דהעיקר הוא הלחם והכבשים באים בגלל הלחם, במילא שפיר אמרינן דכשקרב הכבשים כאילו קרב גם העיקר אבל לבן ננס צריך ביאור למה נימא כן?

ועי' בס' קרן אורה (מנחות שם) שהקשה סתירה (הנ"ל בהרשימה) דבהוריות יג, א, אמרינן כנ"ל דשתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם, זה הכלל דבר הבא בגלל יום, קודם לדבר הבא בגלל לחם, ואין הכבשים באין אלא בגלל לחם עיי"ש, ושם במנחות טו, א, מבואר הטעם דכבשים מפגלים את הלחם ואין הלחם מפגל את הכבשים דלחם גלל כבשים ואין כבשים גלל לחם עיי"ש, הרי מבואר כאן להיפך? ומתרץ דהסוגיא דמנחות קאי לפי בן ננס, והסוגיא דהוריות הוא לפי ר"ע עיי"ש, אבל הרבי לא ניחא ליה בתירוץ זה שהרי כתב בהדיא כנ"ל דגם לבן ננס הכבשים באים בגין הלחם, והמכוון שונה, (דשם במנחות דאמר שהכבשים עיקר אינו אלא לגבי הא 'דשחיטת כבשים מקדשים ללחם") וסב"ל דב' הסוגיות אתי לכו"ע, וצריך ביאור דלפי בן ננס מהו הפירוש דכבשים באים בגלל הלחם?

גם לבן ננס החיוב דכבשים הוא משום הלחם

ויש לבאר בזה, דהנה הרמב"ם הרי פסק (כנ"ל) כר"ע דשתי הלחם מעכבין את הכבשים ושני הכבשים אין מעכבין את הלחם, והראב"ד שם השיג דהלכה זו בהיפך, ועי' כס"מ שם שביאר השגת הראב"ד דהו"ל למיפסק כבן ננס ורבי שמעון - דאמר שם דהלכה כבן ננס - דרבים נינהו, ועיי"ש שהביא הוכחות לשיטת הרמב"ם, ובמנחת חינוך מצוה שז (אות ה, צויין בהערה 25 באגרות קודש), כתב דמקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא דהוריות שם, דעומר קודם לכבש הבא עמו, ושתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם, כיון דשתי הלחם הוא בגלל יום וכבשים בגלל הלחם, וכן פסק הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ט, ולבן ננס ור"ש דכבשים באים בלא לחם ולחם אינו קרב בלא כבשים א"כ הרי הוי איפכא דכבשים בגלל יום ולחם בגלל הכבשים, וצריך להיות דהכבשים קודמים, ומוכח דהברייתא דהוריות הוא לפי ר"ע, ולכן פסק הרמב"ם כמותו עיי"ש.

אלא דלפ"ז יש להקשות דא"כ כשם שהשיג הראב"ד בפ"ח כנ"ל על הרמב"ם למה פסק כר"ע, הי' לו להשיג גם בפ"ט על מה שפסק הרמב"ם דשתי הלחם

קודמים לכבשים הבאים עמהם, כיון דלבן ננס שפסק כמותו צריך להיות להיפך? וכיון שלא השיג שם הרי מוכח מזה דסב"ל דאפילו לפי בן ננס כן הוא, דשתי הלחם קודמים לכבשים שבאים בגלל היום והכבשים באים בגלל הלחם, וכפי שנתבאר בהרשימה דהגמ' דמנחות טו, א, קאי גם לפי ר"ע, והסוגיא דהוריות קאי גם לפי בן ננס אלא דהמכוון שונה, דבדף טו א"ש גם לר"ע דאף דסב"ל דלחם בא בפנ"ע ואין כבשים באים בפנ"ע, מ"מ כשבאים עם הכבשים הרי הם ניתרים ומתקדשים דוקא על ידם, ובמילא בענין זה חשיב שהלחם הוא טפל לכבשים.

ולכן נראה לומר דכו"ע מודי שהעיקר הוא שתי הלחם שהם חובת היום וכדמוכח בפשטות הכתובים בפ' פינחס (כת, כו) "וביום הבכורים בההקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועתיכם מקרא קודש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו" הרי דהכא לא הוזכר כלל אודות הכבשים הבאים עמו, וגם בפ' אמור (כג, טז) כתוב: "והקרבתם מנחה חדשה וגו'" ואח"כ כתיב והקרבתם על הלחם שבעת כבשים וגו', וזהו לכו"ע גם לפי בן ננס ור"ש דחובת היום הוא שתי הלחם, אלא דמ"מ סב"ל דאי אפשר להביא לחם בלי כבשים דאין מי שיתיר אותם לאכילה, משא"כ הכבשים יש להם אימורין המתירין אותם (כמבואר בהמשך המשנה שם), ז.א. אף דשתי הלחם הם העיקר, ה"ז רק היכא דבאין כמצותן על הכבשים, דאז נעשה ונגמר התכלית הנרצה, אבל בזמן דליכא כבשים להביא, אין תועלת בהלחם, משא"כ כשנמצאו כבשים אע"פ שלא נמצא לחם יוכלו להביא דעכ"פ הם קרבן שלמים והאימורין מתירין אותם, משא"כ ר"ע סב"ל דכיון דשתה"ל הם העיקר הן באין בפ"ע ומתירין את עצמן.

דלפי"ז י"ל שהסוגיא דהוריות הוא לכו"ע כיון ששם הנידון הוא בנוגע לעיקר החיוב, דחיוב הלחם הוא בגין היום דהיום מחייב הבאת שתי הלחם, אבל שתי הכבשים אע"פ דלבן ננס קרב בלא לחם מ"מ גם הוא מודה דחיוב היום הוא חובת לחם, וחיוב הכבשים הוא מחמת חובת הלחם דלחם מחייב הבאת כבשים וכדכתיב בקרא כנ"ל והקרבתם על הלחם וגו', ולכן גם לבן ננס קודמין שתי הלחם לכבשים, והסוגיא דהוריות אתי' ג"כ כוותי', ולכן לא השיג הראב"ד שם מידי וא"ש.

ולפי"ז הרי מבואר היטב הא דקאמר בהרשימה דגם לבן ננס אמרינן דע"י שחלבי כבשי עצרת קרבים ע"ג המזבח ה"ז כאילו גם שתי הלחם קרבים ע"ג המזבח, כיון דגם לדידיה הכבשים באים בגין הלחם, דגם לדידיה עיקר חיוב הכבשים הוא משום הבאת הלחם, אלא שהרבי הוסיף דבפרט לדעת ר"ע א"ש יותר.

חג השבועות ה'תשע"ד

ולפי"ז יש לתרץ גם קושיית המנ"ח שם, בהא דמבואר בהוריות שם דעומר קודם לכבש הבא עמו דכבש בגלל העומר, והקשה המנ"ח מהמבואר בתו"כ דמביא כבש אעפ"י שאין עומר הרי דהכבש הוא העיקר ולא שהכבש בא בגלל העומר? ולהג"ל ניהא דאעפ"י שלפועל יש הקרבת כבש בלי עומר, מ"מ יסוד חיוב הכבש הוא מחיוב העומר וכדמוכה גם מלשון הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"ה: "שמקריבים ביום הנפת העומר" הרי מוכח שהוא מחיוב העומר, וכן הוא בנוגע הכבשים שחיובם הם לכו"ע משום דהוה יום הבאת הלחם כפי שנת'.

וזה מובן ומבואר היטב ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ב פ' אמור (ב) סעי' ד' שהביא מהזהר ד'שתי הלחם" קאי על תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והקרבת שתי הלחם מורה על ההחברות שבהם, והכבשים הו"ע הביטול שצ"ל בלימוד התורה עיי"ש, דלפי"ז מובן דעצם חובת היום הוא שתי הלחם דקאי על תושב"כ ותושבע"פ - הענין דמתן תורה, והקרבת הכבשים בא בגלל הלחם.

ואף דעצרת אי"צ להיות ביום שניתנה בו תורה, דבזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' הי' אפ"ל עצרת בה' וכו', וכמ"ש בשו"ע אדה"ז ר"ס תצ"ד, הנה כבר נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ב פ' בהר בהא דאיתא בירושלמי דבקרבת של עצרת לא כתוב בהם לשון חטא, דכיון דקבלו ישראל את התורה מעלה הקב"ה עליהם שלא חטאו כו', ולכאורה קשה הרי עצרת אינו קשור דוקא עם מ"ת ואיך אפ"ל דקרבת של עצרת לא כתוב בהם חטא משום מתן תורה? ומבאר שם בארוכה שישנם הרבה מצוות בתורה שיש בהן פרטים שאינן לעיכובא, אבל מ"מ השלימות שבהם הוא כשבא עם כל הפרטים או כשהוא באופן מסוים דוקא, וכן הוא בענין זה דאה"נ דאינו לעיכובא דעצרת צ"ל ביום שניתנה בו תורה, אבל מ"מ השלימות הוא כשחל ביחד, ומשום זה לא כתוב בעצרת חטא כו' דסו"ס ה"ה קשורים זה בזה עיי"ש, וכן י"ל בעניננו דכיון דסו"ס קשורים הם הנה שתי הלחם שקאי על תושב"כ ושל בע"פ הוה חובת היום דעצרת.

ועי' שפ"א מנחות שם שכתב על קושיית התוס' שם (בד"ה הלכה) בהא דאמר ר"ש הלכה כבן גנס דמה נפק"מ וכי הילכתא למשיחא? ויתרץ השפ"א שם וז"ל: ולכאורה הי' אפשר לומר דהא אגן אין מזכירין בתפלת מוסף הקרבנות דכבשים ולחם ואפשר הטעם כיון דעיקר הוא הלחם הקרבן טפל אל המנחה ואין מזכירין רק הקרבנות ונסכיהם ולא מנחה, וא"כ למ"ד כבשים עיקר הי' מזכירין גם קרבנות אלו בתפלה, ועומר וכבש דאין מזכירין י"ל ג"כ דעומר עיקר כדפסק הרמב"ם דעומר קודם לכבש א"כ משמע דעומר עיקר וכו' עכ"ל, היינו דכיון דרבי שמעון דפסק כבן גנס שהכבשים עיקר לכן צריך להזכירם בתפלת מוסף, משא"כ אם פסקינן כר"ע

אין מזכירים, נמצא שזה נוגע להלכה בזה"ז ואינו הילכתא למשיחא דוקא, אמנם לפי מה שנת' יוצא דגם לבן ננס כיון שאין הכבשים חובת היום מצ"ע, אלא חיוב מצד הלחם לכן גם לדידיה אין מזכירים.

ובהא דבסידור אדה"ז הנוסח בחגה"ש הוא: "ושני שעירים לכפר" שאחד מן השעירים לחטאת בא עם הקרבנות דשתי הלחם, ולא כהשעיר השני שבא בקרבן מוסף, והקשו ע"ז דממ"נ אם סבירא ליה לאדה"ז שיש להזכיר גם קרבנות של שתי הלחם למה לא יזכירו גם שאר הקרבנות? ואם סבירא ליה שאין להזכירם כיון שבאים עם שתי הלחם ולא עם הקרבן מוסף א"כ מאי שנא שמזכירים השעיר?

כבר שקו"ט בזה בכ"מ, ראה שער הכולל פרק מ' אות ט"ו, והמועדים בהלכה ע' שי"ז וקובץ יגדיל תורה שנה ראשונה חוברת יב סי' ל ממוה"ר אברהם אבלי מה שביאר בזה בארוכה, ושם ר"ל דשעיר שאני משאר הקרבנות כיון שבא לכפרה, ובמילא שייך בזה הענין של האמירה דהוה כאילו הקריב וכו' משא"כ שאר הקרבנות עיי"ש, וראה שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סו"ס קכ"ט ושו"ת יד חנוך סי' ט"ז ועוד, ובסודור רבנו הזקן (עם ציונים מקורות והערות), ע' תצ"ח הערה 32 וש"נ.

שתי הלחם ולחמי תודה

ועי' פסחים עט, א, כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם וכו' ובמנחה אעפ"י שכולה קיימת לא יזרוק, מנחה מאי עבידתה [בזריקת דם] וכו', וכתב בשפת אמת שם לכאורה קשה למה לא פירש דקאי בתודה ובשתי הלחם דאם נשתייר הלחם אינו זורק את הדם, מיהו לחמי תודה לא נקרא מנחה כדאיתא במנחות מו, ב (וכמובא בהרשימה) אבל שתי הלחם מנחה קרי רחמנא כדכתיב בהקריבכם מנחה חדשה? ומחדש שם דאולי י"ל דסב"ל להגמ' דבשתי הלחם כיון דניתר ע"י דם הכבשים אה"נ דכל שהלחם טהור זורק את הדם אע"ג דאין חלב ואין בשר קיים וצ"ע לדינא, וחתנו הוסיף שם דלפי מ"ש התוס' זבחים קט, א, ד"ה עולה דבתודה אין זורקין את הדם בשביל הלחם עיי"ש, ה"ה גבי שתי הלחם אינו יכול לזרוק על שיור הלחם עיי"ש.

ולפי המבואר בהרשימה יש לבאר השפ"א דבשתי הלחם זורק את הדם אפילו אם הלחם לבד קיים כיון שהלחם נחשב כהכבשים עצמם, והוה כאילו הבשר קיים, ולפ"ז יש לדחות הראי' מלחמי תודה די"ל דשם שאני דשם אין הלחם נחשב כהקרבן, ומתורץ הגמ' פסחים למה לא אוקים לה בשתי הלחם שהוא מנחה.

ועי' אור שמח (הל' תמידין ומוספין פ"ח הי"א) דדייק מלשון הרמב"ם שם, דשתי הלחם מותרים באכילה רק אחר הקטרת אימורי הכבשים ולא לאחר זריקה,

ולא מצינו כזה בלחמי תודה דשם בפשטות הלחמים מותרים באכילה מיד לאחר הזריקה, וי"ל הביאור בזה כנ"ל, דרק שתי הלחם נחשבים כדבר אחד עם הכבשים לכן בעינן גם הקטרת האימורין משא"כ בלחמי תודה בעינן רק זריקת הדם להתירם.



לקוטי שיחות

"תמימות" במשנת רבינו

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

.א.

א. ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' מ"ז: "יש דעה שכל אחד ממ"ט ימי הספירה הוא מצוה בפני עצמה, ולכן, אפילו אם חיסר יום, אי"ז שייך לשאר הימים, שהרי כל יום הוא מצוה בפ"ע, וישנה עוד דעה, שימי הספירה הם מצוה אחת – לספור מ"ט יום, תמימות, ולכן אפילו אם לא חיסר אלא יום אחד בלבד, כבר חסר בתמימות, ושוב אי אפשר לקיים את המצוה. ולהלכה נוהגים שסופרים את הימים הנותרים אבל אין מברכים."

וצריך להבין: אם נקטינן שכל מ"ט ימי הספירה הם מצוה אחת, איך מברכים מ"ט ברכות, ברכה על כל ספירה וספירה, לא הי' צריך לברך אלא פעם אחת בלבד, בתחילת ימי הספירה או בסופם?

גם אינו מובן: לפי דעה זו, הרי כשמחסרים יום אחד הרי זה נוגע לא רק לימים שלאח"ז כ"א גם לימים הקודמים, שהרי כל הימים מצוה אחת הם, וא"כ הי' צריך להיות אסור לברך עד היום האחרון, שמא ישכח לספור, ויהיו הברכות שבימים שלפנ"ו לבטלה?

וי"ל: באמת גם לדעה זו כל לילה הוא מצוה בפ"ע, והם מ"ט מצוות. אבל המצוה היא שבלילה הראשון יספרי הספירה הראשונה, בלילה השני – הספירה השני', בלילה השלישי – הספירה השלישית וכו'. ולכן אם חיסר פעם אחת אינו יכול להמשיך ולספור. ולדוגמא: אם חיסר לספור בלילה השני, אינו יכול לומר אח"כ היום שלשה ימים, ארבעה ימים וכו' – שהרי אי אפשר לשלישי ורביעי בלי

שני. ונמצא שחיסור ספירה פעם אחת הוא גרעון רק בימים שלאח"ז אבל לא בימים הקודמים מכיון שכל יום הוא מצוה בפ"ע, עד כאן.

[וראיתי מי שהשיב על זה דמה נוגע לנו ספירה שלו, ולמה לא יספור היום יום שלישי גם כשהוא עצמו לא ספר היום יום שני, שהרי סוכ"ס זו היא הספירה של היום שכולם סופרים אותה, ופשוט שאין זו השגה כלל, שמוספרתם לכם ילפינן שתהא ספירה לכאו"א ואין לצאת מחבירו מדין "שומע כעונה" ככלל המצוות שבדיבור, וכמו שהאר"ך בשו"ע רבינו בריש סי' תפ"ט, ועי' גם ברמב"ן על התורה פר' אמור. ואין צ"ל שענין "לטהרנו ולקדשנו" של ספירת העומר על כל אחד ואחד הוא].

ב. והנה לכאורה צ"ע למה לא שאל רבינו על שיטת הבה"ג, שאם כל מ"ט הימים הם מצוה אחת, ואם חיסר יום אחד, שוב אינו יכול לספור עוד, ובאופן שיודע שייאלץ לדלג יום אחד, לא יספור כלל גם בתחילה, שהרי כל הימים מצוה אחת הם. ובכלל אם מחסיר יום אחד, הרי מתברר שמלכתחילה לא קיים מצות ספירה כלל, ואם כן למה השאלה היא רק על הברכה, ולכאורה מוכרח מזה דס"ל שאיך שלא נלמד בדעת הבה"ג, אין זה אלא לגבי להבא, וכלשון החינוך במצוה ש"ו: "לפי שכולן מצוה אחת הן ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו", ולא כתב שהכל נתבטל למפרע, אלא "כל החשבון בטל ממנו", שלא יוכל לספור עוד כשחיסר יום אחד, וצ"ע באמת טעמא מאי. בשלמא לפי תירוצו של רבינו שכל לילה היא מצוה נפרדת אלא שה"תמימות" צ"ל בכך שכל יום הוא מספר נמשך על קודמו, א"ש, שבאמת בלילות הקודמים אין שום חסרון שהרי כל לילה היא מצוה בפ"ע עצמה, אבל לפי הס"ד – וכפי שנקטו בפוסקים בפשטות – שלדעת הבה"ג כל המ"ט הן מצוה אחת, למה כל הנידון הוא רק על להבא ולא למפרע, וצ"ע.

ויש לומר שבאמת לדעת הבה"ג, לפני חידושו של רבינו, בכה"ג שידע שלא יספור אחד, אינו יכול לספור אפילו בלילה הראשונה, ואולם השאלה היתה על הברכה, משום החומר שבה, שימצא בדרך לבטלה, אבל על עצם הספירה מה איכפת לן שיספור גם כשאינו מחוייב.

[וראיתי בספר המצויין "טעם הצבי" על ברכות לגאון רצ"י אברמוביץ ז"ל (תשל"ו) סימן ט' שכתב: "והנלע"ד דאף לשיטת הבה"ג מי שהתחיל לספור בברכה ולא סיים שפיר קיים מצוה עד השתא וברכותיו אינן ברכות לבטלה למפרע, דאף דס"ל לבה"ג דבעינן תמימות וכל הספירה מצוה אחת היא, זה דוקא לענין שאם הפסיק מלספור יום לא יוכל לספור שוב, והטעם בלשון החינוך כו' היינו שכך הוא דרך החשבון דב' בא אחרי א' וג' בא אחרי ב', וכשלא ספר יום אחד שוב אינו יכול

לספור יום ב' דאין ב' בלא א', אבל איפכא היינו שאם לא ספר יום ב' גם ספירת יום א' אינה כלום עד שנימא דהיתה ברכתו לבטלה זה לא ס"ל לבה"ג, ומה שספר עלתה לו כיון שספר על פי החשבון" עי"ש, ולכאורה כתב כאן כחידושו של רבינו, שנדפס כבר ב"לקוטי שיחות" חלק א', אבל כתב זאת גם לדיעה בבה"ג שכל הספירה מצוה אחת. ובאמת לא ברור לי זו מניין לו, ורבינו כתב רק לפי חידושו שגם להבה"ג כל לילה היא מצוה בפני עצמה, אלא שהספירה צריכה להיות בהמשך לקודמתה, ועל זה הוא שכתב: "ונמצא שחיסור ספירה פעם אחת הוא גרעון רק בימים שלאח"ז אבל לא בימים הקודמים מכיון שכל יום הוא מצוה בפ"ע".

ג. והנה בשו"ע רבינו סי' תפ"ט סעיף כ"ג: "ויש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות, לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד שנאמר תמימות תהינה, ויש חולקים ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו",

וב"חקרי הלכות" ח"ג ג' דייק בלשון רבינו "הפסיד ממצות העומר לגמרי", היינו שלא כל מצות העומר הפסיד לגמרי, אלא חלק מן המצוה: "ויש לבאר זה עפ"י מה ששמעתי ממרנא ורבנא כ"ק אדמו"ר הגה"ק שליט"א מליובאוויטש, שאמר לפי דעה ראשונה (שהיא הבה"ג) שמצות ספירה היא חדא מצוה שמצוה לספור מ"ט יום תמימות, וממילא אם חסר יום אחד לא הוי תמימות, קשה להבין אמאי מברכין על כל יום ויום ברכה וכו' על זה חידש דאפילו לפי שיטה שאם חסר יום אחד לא יכול לספור הלאה, מודה ג"כ שספירה הוי כל יום ויום מצוה בפני עצמה, רק מה שלא יכול לספור הלאה זה הוא מטעם שאם חסר אחד לא יכול לספור למחר הספירה ממחרת כו', ובזה ניחא דברי רבינו ז"ל שאמר שהפסיד "ממצות ספירת השרבינועומר" ולא אמר שהפסיד מצות ספירת העומר, דמשמע שהפסיד רק חלק ממצות ספירת העומר כו' עי"ש, ותמוה מאד, שאם זו היא כוונת רבינו בשו"ע, שהדיעה ראשונה ס"ל שכל לילה היא מצוה בפני עצמה, וכחידושו של הרבי, מה זה ההמשך: "ויש חולקים ויש חולקים ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה וכו'", והרי גם הדיעה הא' ס"ל כן שהיא מצוה בפני עצמה, ובע"כ שאינו כן, אלא שבזה גופא חלוקות שתי הדעות, אם כל לילה היא מצוה בפני עצמה.

אלא שלפי זה צ"ע באמת, מה בא רבינו ז"ל לומר במה שכתב "ממצות" ולא "מצות". עוד אינו מובן שהרי יש בכך לכאורה סתירה מיניה וביה, דממה נפשך,

אם זה רק "חלק" ממצות" הרי אין זה "לגמרי", ואם הוא מפסיד "לגמרי" הרי אין זה רק "חלק", וצ"ע.

גם צע"ק שרבינו בחדו"ב מציין בשולי הגליון את סעיפים כג-כד הנ"ל, ואעפ"כ הוא מתעלם לכאורה ממה שמפורש בשו"ע רבינו ז"ל שמחלוקת ב' הדעות היא אם כל לילה הוי מצוה בפני עצמה או מצוה אחת, שממילא יוצא שדעת הבה"ג היא שכל הימים הם מצוה אחת, וזה צריך ביאור.

ד. ואשר נראה לומר בזה, בהקדם מה שיש לדקדק בלשון שו"ע רבינו: "לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו", שמקור דבריו ז"ל הוא ב"בית יוסף", אך בב"י לא נאמר רק "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה" ורבינו הוסיף מלים: "ואינן תלויות זו בזו", ומה רצה בהוספה זו, ושוב חזר על כפילות זו בסעיף כ"ה: "כהאומרים שכל לילה וליילה היא מצוה בסני עצמה ואינן תלויות זו בזו", הלא דבר הוא.

ונראה שכל הסעיף הזה לצדדין קאמר, וכדרכו של רבינו ז"ל בלשונו הזהב [וכן נהג הרמב"ם ז"ל] להבליע חידושי דינים, ובאמת רמז כאן בשתי השיטות האמורות בדעת הבה"ג:

שיטת הפוסקים האחרונים שכל מ"ט ימי הספירה היא מצוה אחת ממש, ולשיטה זו:

א. אם חיסר יום אחד ביטל "לגמרי" את מצות הספירה, למפרע ולהבא.

ב. הדיעה החולקת היא, משום שסוברת ש"כל לילה הוי מצוה בפני עצמה".

ושיטתו המחודשת של רבינו בחדו"ב, שגם הבה"ג סובר שכל לילה היא מצוה בפני עצמה, ולכן:

א. מי שחיסר לילה אחד לא ביטל אלא "חלק ממצות העומר".

ב. הדיעה החולקת היא, משום שס"ל שמצוות כל לילה "אינן תלויות זו בזו", לומר שספירת היום שלישי תלויה ביום אתמול היום יום שני.

ב.

א. עוד כתב ב"חידושים וביאורים" שם: "ישנה חקירה בענין ספירה, האם עצם ענין הספירה מנין, הוא מציאות והתורה אמרה שבענין העומר, שמיטה ויובל וכו' "

תהי' מציאות זו מצוה, או שמצד עצמה, בלי המצוה, אין זו מציאות כלל, כי מספר כשלעצמו אינו מציאות, אלא שמחמת המצוה, מצותה אחשבה, ונעשה למציאות.

והנפק"מ מחקירה זו לדינא הוא: עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, וקודם שחרורו ספר, אם יכול לספור מעתה בברכה: אם נאמר עצם ענין הספירה הוא מציאות, הרי מכיון שספר גם קודם, יכול הוא לספור אח"כ בברכה. אבל אם נאמר כל מציאות הספירה אינה אלא מחמת המצוה, א"כ מכיון שמקודם לא היה זה אצלו מצוה, נמצא שלא היתה כל המציאות והרי"ז כאילו לא ספר, ואינו מברך.

ג- שנתגייר באמצע ימי הספירה – אין בזה שאלה, כי הרי הוא אדם חדש, כקטן נולד דמי. בשאלה זו חוקר גם המנחת חינוך, אלא שהוא מסתפק לא מחמת שחסר במציאות הספירה, אלא לפי הסברא שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת. ולכן שאלתו היא לא רק בעבד שנשתחרר, אלא גם בקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, כי מכיון שספקו הוא מחמת זה שכל הימים הם מצוה אחת, מסתפק הוא גם בקטן שנתגדל, שאע"פ שבקטן ישנה מצוה גם קודם שנתגדל, מחמת חינוך, אבל מכיון שזהו רק מדרבנן, י"ל שמצוה דרבנן אינה מועלת להשלים מצוה דאורייתא.

אבל לפי מה שנתבאר, שכל יום הוא מצוה בפ"ע והטעם הוא רק שאי אפשר ליום שלישי מבלי שני וכו', נמצא זה שזקוקים לימים הקודמים אינו למצוה שבהם כי אם למציאותם, ולכן השאלה היא רק בנוגע לעבד שנשתחרר, מכיון שקודם שיחרורו לא היתה מצוה כלל בספירתו, ואין בה מציאות של ספירה. אבל קטן שנתגדל אין כל שאלה כי גם מצות דרבנן הנה מצותי' אחשבי' ועושה למציאות", עד כאן.

ב. והנה מה שהקדים וכתב שבגר שנתגייר אין שאלה כלל כי כקטן שנולד דמי, לכאורה היה מקום לשאול:

א. הרי גם עבד שנשתחרר הוא בגדר "קטן שנולד דמי", וכלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' איסורי ביאה הי"א: "גוי שנתגייר ועבד שנשתחרר הרי הוא כקטן שנולד דמי כו", ואם כן למה בגר שנתגייר פשוט שאין כלל שאלה.

ב. בספרי האחרונים שדנו בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה (ויובאו להלן), כללו יחד בשאלה זו, קטן שהגדיל, עבד שנשתחרר וגר שנתגייר. הן אמת שה"מנחת חינוך" במצוה ש"ו, לא הזכיר גר שנתגייר, שכן ספיקו של המנ"ח הוא אם המצוות שעבד עושה לפני השיחרור מצטרף ל"תמימות" לאחר שנשתחרר, כי יש לומר שסו"ס שם מצוה עלי' אף שאינו מחוייב, ועד"ז קטן, הרי סו"ס עושה מצוה אלא שאינו מחוייב בה מדאורייתא, וזה ודאי לא ניתן לומר בגר שנתגייר,

שאף אם יספור בגיותו לא יהא על זה שם מצוה כלל, אבל לפי ספיקו של רבינו אם יש לספירה עצמה מציאות, למה לא נסתפק גם בגר שנתגייר כזה,

והפשוט, שכל הדיון ב"מנחת חינוך" ועד"ו ב"חידושים וביאורים" הוא הספירה שלפני זה מצטרפת לאחרי זה להקרא "תמימות", וזה לא שייך בגר שנתגייר כלל, כי הוא קטן שנולד דמי, ובלשון רבינו: "אדם חדש" (וזה אינו בעבד שנשתחרר שסו"ס אינו אדם חדש כי גם קודם יש בו "מקצת גרות" כמבואר ברמב"ם בכמה מקומות), ולא שייך לצרף הספירה שמקודם, כי הוא אינו אותו אדם שספר, וזה פשוט.

ג. ומכל מקום נראה, שעצם הדבר שהזכיר כאן גר שנתגייר שלגביו אין שאלה כלל, רצה גם לשלול סברת כמה מגדולי האחרונים, שרצו לומר שאדרבא בגר וכן בקטן שהגדיל יש יותר מקום לומר שנחשב אצלו "תמימות" (מבלי כמובן לצרף את מה שהיה לפני הגירות), והיא הסברא שהעלו אותה כו"כ ספרים שהתנבאו באותו סגנון:

יעויין בשו"ת "כתב סופר" או"ח סי' צ"ט, וכן בשו"ת "מהר"ש ענגל" ח"ז סי' קי"ב, וב"ציונים לתורה" למהר"י ענגל ז"ל כלל י"ב (ועוד), שכתבו (ובלשון ה"ציונים לתורה"): "ודע דאני חוכך עוד לומר דקטן שנתגדל תוך ימי הספירה, מתחייב שפיר מן התורה בספירת שאר הימים, וחשיבא הספירה שפיר ספירת תמימות, כיון שהוא סופר את כל החיוב שיש לו, ויש לי ראי' לזה מהך דסוכה דף כ"ז ע"ב דס"ל לר' אליעזר דאין עושין סוכה בחולו של מועד, משום דבעינן "סוכה הראויה לשבעה", ועם כל זה ס"ל דגר שנתגייר בנתיים וכן קטן שנתגדל בנתיים חייב בסוכה, אלמא דאף דבעינן סוכה הראויה לשבעה וזה הגר שנתגייר בנתיים וקטן שנתגדל כו' הרי אין סוכתו לשבעה, ועל כרחך כיון דעד עתה פטור היה ומעתה הוא שנתחייב, על כן חשיבא סוכה לשבעה, כיון שעושה את הסוכה לכל זמן החיוב שלו, וחשיב זה הזמן ככל שבעה לאחר שנתחייב קודם סוכות, ועל כן הכי נמי חשובה שפיר ספירתו בכל זמן חיובו כשבע שבתות תמימות כו", עיי"ש וכן גאוני האחרונים הנ"ל הביאו אותה ראייה.

וי"ל שרבינו אולי לא שמיע ליה (אף שלא נחית לעיקר ענין זה), חידוש זה, שכן יש מקום לדון בדמיון של "תמימות" ל"סוכה הראויה לשבעה", ועי' בספר "פרי אהרן" למו"ח הגאון ז"ל סי' י"ב שתמה על ה"ציונים לתורה" בזה: "ואם איני כדאי להשיג על הגאון האדיר זצ"ל, מ"מ לא זכיתי להבין דבריו כו', איך שייך להשוותם, דהלא מצות סוכה כל יום ויום וכל שעה ושעה הוי דבר בפני עצמו ואין לו שייכות והצטרפות אל חברו, אלא דהסוכה – שאינה עצם המצוה – ס"ל לר'

אליעזר דגזירת הכתוב דבעינן ראויה לשבעה, והואיל וגילתה תורה דגבי גר שנתגייר וקטן שהגדיל עושין סוכה גם בחולו של מועד, אפשר להסביר דעיקר מה שהקפידה תורה הוא שדיעשה סוכה לכל הימים, ובגר וקטן שהגדיל, דעכ"פ בודאי נתחייבו במצות סוכה בשאר הימים, הנרי ימי חיובם הם כל הימים שלהם, והוי שפיר כמו סוכה הראויה לשבעה, אבל בספירת העומר הרי בעינן שבע שבתות תמימות וזה עצם המצוה שיספור מ"ט ימים, ומה שייך לומר בקטן שהגדיל דימי החיוב שלו יהיו שבע שבתות תמימות, ואדרבא אפשר לצדד לאידך גיסא דבכגון זה לא חייבתו בכלל בחיוב הספירה "עי"ש,

[ואמנם יש מה להעיר בדבר זה, ועכ"פ גדולי הדורות נקטו כן, ואי"ה יבוא על זה בהמשך].



מאה ברכות בכל יום

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישי"ג מנצ'סטר

בהא דחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שמקורו במנחות (מג, ב) והביאו הראב"ד (הל' תפילה פ"ז הי"ד) ובשו"ע או"ח ריש סי' מו מצאנו מחלוקת מתי מתחיל היום לענין זה. האם מתחיל מתחילת הלילה עד סוף יום שלאחריו, או שמתחיל מתחילת היום עד סוף הלילה שלאחריו.

דהנה בשו"ע אדה"ז (כמעט) מפורש שהחשבון הוא מתחילת הלילה עד סוף יום שלאחריו, וז"ל "המאה ברכות שחייב כל אדם לברך בכל יום ויום מערב עד בקר כו", והיינו שהתקנה הייתה "מערב עד בקר", ובמשנ"ב שם ג"כ מביא בפשטות שהחשבון הוא מערב עד בקר.

ולכאורה יש להביא רא"י להנ"ל שהחשבון הוא מערב עד בקר, מהא דבראשונים עסקו איך ישלים המאה ברכות בשבת וביוה"כ, ועשו חשבונות וכו', ומהחשבונות שלהם מוכח שבשבת ויו"ט ויוה"כ אין תפלה של י"ח ברכות, ורק של ז' ברכות. ואת"ל שהחשבון הוא מתחילת הבוקר עד סוף הלילה, א"כ אף ביוה"כ יש י"ח ברכות של ערבית וגם ברכהמ"ז של מוצאי יוה"כ, וא"כ ג"כ החשבון הוא מערב ועד בוקר ומשו"ה טרחו למצוא להשלים המאה ברכות בשבת ויוה"כ.

6) וגם כשמתחיל לעשות חשבון מהמאה ברכות שמברכים בכל יום, אחרי שמזכיר הג' תפילות של י"ח, מתחיל למנות מברכות ק"ש של ערבית ואחר-כך סעודת הלילה והיינו דהחשבון מתחיל מערב.

אבל ברמב"ם (שם) "חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה, ומה הן מאה ברכות אלו עשרים ושלוש שמנינו בפרק זה (ברכות השחר וכו') ושבע ברכות על ק"ש שחרית וערבית לפניו ולאחרי' כו' וכשהוא אוכל שתי סעודות על יום והלילה כו'", ולכאורה משמע שהסדר הוא שהחשבון הוא מתחילת היום עד סוף הלילה ומשו"ה מזכיר של יום קודם.

ובלבוש בסמ"ו כשמביא החיוב לברך מאה ברכות בכל יום מוסיף "וכשתחשוב כל הברכות שתקנו ז"ל בכל יום מעת שיתעורר האדם משנתו בבוקר עם ברכות ק"ש ותפלה וברכת המזון שתי פעמים בכל יום ושאר דברים הצריכים עד שיחזור וישכב בלילה ויברך המפיל חבלי שינה כו' נמצאים לפחות מאה ויותר כו'", עכ"ל. וג"כ מדוייק בדבריו שהמנין הוא מתחילת היום עד ברכת המפיל.

ואם נכון הנ"ל שיש מחלוקת איך לחשב היום לעניין מאה ברכות, צריך ביאור במאי פליגי.

ואולי יש לומר בזה:

דהנה בלקו"ש חל"ה (שיחת ויצא ב') מבואר דמצאנו ב' אופנים בחשבון של הג' תפילות שאדם מתפלל בכל יום. דהנה הקשו במפרשים על הא דלענין ק"ש מבארת המשנה תחילה דיני ק"ש של ערבית ואח"כ דיני ק"ש של שחרית ומבואר בגמ' דהטעם הוא כברייתו של עולם, ולענין תפילה מבארת תחילה תפילת השחר ואחר-כך של מנחה ואחר-כך של ערבית.

וביאר דאף דברייתו של עולם היא "ויהי ערב ויהי בקר", ומשום הכי ביאר במשנה תחילה ק"ש של ערבית ורק אחר-כך של שחרית, אבל תפילה מצד עצם תקנתה הסדר הוא שחרית מנחה ומעריב, וזה בין למ"ד שתפילות אבות תקנום וא"כ קודם תיקן אברהם שחרית ואח"כ תיקן יצחק תפילת מנחה ואח"כ תיקן יעקב תפילת ערבית,

ובין למאן-דאמר שתפלות כנגד קרבנות תקנום, דקודם הוא תמיד של שחר ואחר-כך של בין הערביים ואחר-כך ערבית שהיא כנגד אברים ופדרים.

ולפי-זה נמצא שהסדר של התפילה היא שחרית מנחה ומעריב.

אבל לאידך מצינו שבגמ' מסתפק האם אפשר להשלים תפילת מנחה בערבית שלאחרי', והיינו דפשוט שאפשר להשלים ערבית בשחרית שלאחרי' ושחרית במנחה שלאחרי', אבל מנחה בערבית שלאחרי' כיון שהערבית שלאחרי' היא יום

אחר אם-כן יש צד שאי-אפשר להשלימו, דעבר יומו בטל קרבנו. ואם כן רואים שהיום לענין תפילה מתחילה מערבית.

וכן מצאנו שבגמ' מובא לענין הג' תפילות שמתפללים בכל יום הפסוק ד"ערב בוקר וצהריים גו", והיינו דהסדר של התפילות הוא קודם ערב ואח"כ בקר וצהריים.

ונקודת הביאור שמבואר בלקו"ש שם, דהנה מצאנו (חולין) דלענין קודשים הלילה הולך אחר היום, ובמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה (ובלקו"ש שם מבאר באריכות פנימיות הטעם לחילוק הנ"ל, עיי"ש).

והנה בעצם ענין התפילה מצאנו ב' ענינים: מצד א' הגדר דתפילה הוא בקשת צרכיו, ולאידך מצאנו דתפילה נקראת עבודה שבלב, והיינו שענין התפילה הוא להתדבק בהקב"ה וכמבואר במשנה שחסידי הראשונים היו שוהים שעה אחת לפני התפילה ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים, ומבואר בטור שהיו מגיעין להתפשטות הגשמיות וכו'.

ונמצא שבתפילה ב' ענינים א' בקשת צרכיו ב' התדבקות בהקב"ה.

והנה הענין דבקשת צרכיו בתפילה הוא ע"ד דמעשה בראשית היינו הנהגת העולם, ואם-כן לענין זה שבתפילה היום הולך אחרי הלילה כברייתו של עולם.

אבל לענין הב' שבתפילה, שהוא התדבקות בהקב"ה, עבודה שבלב, זהו ע"ד ענין דקדושים, ואם-כן לענין זה שבתפילה הלילה הולך אחר היום.

לסיכום: בתפילה יש ב' ענינים - בקשת צרכיו ועבודה שבלב, לענין הא' שבתפילה הסדר הוא ערב ובקר וצהריים, כברייתו של עולם. ולענין הב' שבתפילה, עבודה שבלב, הסדר הוא שחרית מנחה וערבית - תמיד של שחר ושל בין הערביים ואברים ופדרים.

והנה בהא דחייב לברך מאה ברכות בכל יום מצאנו ב' טעמים.

הגמ' הנ"ל במנחות "תניא הי' ר"א אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמ' ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך", וברש"י שם: "קרי בי' מאה", והיינו שהמאה ברכות הם נכללים בפסוק דה' שואל מעמך ליראה את ה' אלוקיך וכו', והיינו דהמאה ברכות הם קשורים עם ליראה את ה' אלוקיך ולאהבה אותו כו'.

ולאידיך מצאנו שהטעם של מאה ברכות הוא כמו שמביא אדה"ז בשו"ע (שם) שתיקן דוד המלך ע"ה ע"י מעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות בישראל, ולא היו יודעים על מה מתים, וחקר והבין ברוח-הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום.

והיינו דהמאה ברכות הם לבטל הפורענות שהיו מאה נפשות מתים בכל יום, ועל-ידי המאה ברכות נתבטלה הפורענות.

ולכאורה ב' העניינים הנ"ל בברכות הם ע"ד ב' העניינים שבתפילה.

וא"כ אולי י"ל דכמו דמבואר לגבי תפילה דמצד הענין בתפילה דבקשת צרכיו היום הולך אחר הלילה, ומצד הענין דעבודה שבלב שבתפילה הלילה אחר היום.

ואם-כן יש לומר לענין ברכות נמי דמצד הענין דמאה ברכות דקשור גם "מה ה' אלוקיך שואל מעמך", דזהו ע"ד ענין דעבודה שלב – קדשים – הלילה הולך אחר היום.

אבל מצד הענין דמאה ברכות דתיקן דוד כדי למנוע המגפה שהוא ע"ד הענין דבתפילה דבקשת צרכיו היום הולך אחר הלילה.

והנה בשו"ע אדה"ז באמת מביא הא דתיקן דוד המאה ברכות "וסמך לדבר מה"ת ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלוקיך, אל תקרי מה אלא מאה". והיינו שעיקר התקנה הוא מצד תקנת דוד, ורק דסמכוהו על הפסוק. ואם כן מתאים הא דפסק שם דהחשבון של המאה ברכות הוא מתחילה הלילה עד סוף היום שלאחריו.

אבל הרמב"ם אינו מזכיר הא דדוד התקין מאה ברכות שיסודו במדרש, ובפשטות מקור דברי הרמב"ם הוא הגמ' במנחות שר"מ למד זה מהפסוק ד"ועתה ישראל גו'", ואם כן מובן שכיון שזהו ע"ד דקדשים א"כ הלילה הולך אחר היום, ומתחילין החשבון מתחילת היום עד המפיל.



מצות הגבלה לפני מצות פרישה

הרב בן ציון היים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגמרא שבת פז' ע"א "בתלתא אמר להו מצות הגבלה בארבעה עבוד פרישה", והיינו לר' יוסי, ולרבנן "בארבעה אמר להו מצות הגבלה ובה' עבוד פרישה", וברש"י ד"ה בתלתא כתב "ואע"פ שהיא כתובה אחר וקדשתם היום ומחר שהיא

מצות פרישה, קודם לכן נאמרה דכתיב בההיא עליה שעלה בשלישי להשיב להקב"ה דברי העם דנעשה הנה אנכי בא אליך וסיפא דקרא ויגד משה את דברי העם וגו' וכי מה דברי העם יש כאן, אלא מצות הגבלה נאמר לו בו ביום, ולקמן תניא לה הכי, ולערב אמרה לישראל ולמחרת בד' השכים ועלה והגיד שקבלו עליהם מצות הגבלה ונאמרה לו מצות פרישה וקדשתם היום ומחר, ואע"פ שיש עוד ג' ימים עד יום שבת האמרינן לקמי' לר' יוסי דמשה הוסיף יום א' מדעתו" עכ"ל.

והיינו דרש"י מקשה איך אמרינן לר' יוסי דבתלתא אמר להו מצות הגבלה ובד' עבוד פרישה הלא בהפסוקים בפ' יתרו פרק יט מוכח אחרת דבפסוק י' ויא' נאמר מצות פרישה ובפסוק יב' נאמר והגבלת גו' שהוא מצות הגבלה, ומתרץ רש"י [עפ"י ברייתא לקמן בסוגיא] דעכצ"ל דהגבלה אין מקומו בפסוק יב' אלא לפני כן בפסוק ט' כי בפסוקים ג' – ו' נאמר מה שאמר הקב"ה למשה ביום ב' ואתם תהיו לי גו' ובפסוקים ז' ח' נאמר שמשה אמר זאת לזקני ישראל, ועניית כל העם יחדיו נעשה, ושמשה השיב להקב"ה דברי העם. ועכצ"ל שהנאמר בסוף פסוק ח' שמשה השיב להקב"ה היה ביום ג' כי כל עליותיו בהשכמה, ואח"כ בפסוק ט' ממשיך מה שהיה ביום ג' דאמר הקב"ה למשה הנה אנכי בא אליך בעב הענן גו' והפסוק מסיים ויגד משה את דברי העם אל ה', וקשה מה הגיד להקב"ה הלא לא היה כאן שום דיבור לכלל ישראל, ועכצ"ל שכאן צ"ל מצות הגבלה [הנאמר בפסוק יב'], ומשה ירד ואמר המצוה להעם והם קבלו על עצמם, ולמחרתו ביום ד' בהשכמה עלה משה אל ה' והגיד דברי העם שהם מקבלים מצות הגבלה, ונמצא דסוף פסוק ט' שייך כבר ליום ד', ובאותו עלי' נאמר לו מצות פרישה, לקדש העם היום ומחר, דהיינו יום ד' ויום ה' וביום השלישי יהיה מ"ת, ולכן מסיים רש"י דלכאורה עדיין קשה דהרי מ"ת היה בשבת ולא בשישי, ומתרץ דאמרינן לקמי' דהוסיף משה יום א' מדעתו.

אמנם תוד"ה בתלתא [פו' ע"ב] יש לו מהלך אחרת לבאר ההכרח שהגבלה היה קודם פרישה דתלתא ויאמר כתיבי וסברא הוא דכל אחד נאמר ביומו, בקמא כתיב ואתם תהיו לי וגו' ובבתרא כתיב מצות פרישה ומצות הגבלה ובאמצעי לא כתב בי' מידי שיעשה משה שליחות לישראל, ואית לן למישידי מצות הגבלה אההיא אמירה ולא מצות פרישה שהרי מיד אחרי אמירה אחרונה כתיבא מצות פרישא" עכ"ל.

ולכאורה צ"ע למה מיאנו התוס' בדרכו של רש"י, ואין לומר דכתבו אף לרבנן דהרי דרכו של רש"י קאי גם אליבא דרבנן ואדרבה לרבנן ל"ק מה שהקשה רש"י לבסוף כי אצ"ל דהוסיף משה יום א' מדעתו.

ותו, מה הקס"ד דתוס' דאית לן למישידי מצות פרישה אויאמר אמצעי עד דצריך לתרץ דאין לומר כן כי מצות פרישה כתיבי מיד אחרי ויאמר בתרא, הרי אי אפ"ל דמצות פרישה היתה בג' כי אז קשה דהיום ומחר הוא ג' וד' והרי לכו"ע נתנה תורה בשבת ואפילו נימא דהוסיף משה יום א' עדיין פש לן יומא חדא.

ועכצ"ל דאה"נ דרבא קאמר דלכו"ע בשבת ניתנה תורה אמנם תוס' רצו להוכיח מהפסוקים עצמם דהגבלה נאמרה קודם פרישה מבלי ידיעת הקבלה דבשבת ניתנה תורה, אמנם כנ"ל זה גופא טעמא בעי למה נידו מפ' רש"י.

ואואפ"ל עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק לח ע' 2 ואילך דיש לבאר ההכנה והעבודה בהימים שלפני מ"ת בכמה אופנים: (א) מחמת סמיכותו ליום מ"ת יש מעין דיום מ"ת על הימים הסמוכים לה דמאירה ההתפשטות דיום מ"ת על הימים הקודמים לה ולכן צריך הגברא להתכוון, והיינו שהוא מצד חפצא דזמן מ"ת. (ב) אה"נ שהוא מצד היותם ימים סמוכים למ"ת אמנם אינם מצד החפצא דהזמן מ"ת אלא מצד הענין דמ"ת גופא גילוי השכינה וכו' ולכן צריך הגברא להתכוון אלי' כדי לקבל הגילוי בשלימות. (ג) אינם מחמת הסמיכות למ"ת אלא דבימים אלו יש גדר ותוכן בפ"ע שהם ימי קבלת התורה, ובכל יום ויום היה קבלה חדשה ממשה, עייש"ב.

וי"ל דבזה פליגי רש"י ותוס' במה דאמר רבא "בתרי בשבא אמר להו ואתם תהיו לי" ומונה והולך הנעשה בכל יום ויום, דלרש"י הוא מחמת חפצת הזמן דיום מ"ת שהיה בשבת מחייב שבכל יום ויום יהיה איזה הכנה דכלל ישראל כאופן א' הנ"ל או דסב"ל דבכל יום ויום צ"ל קבלה חדשה ממשה מחמת גדר ותוכן היום עצמו כנ"ל אופן ג', ולכן מדגיש רש"י כי ביום ג' לא היה כאן קבלה בכלל ואין כאן שום התפשטות מחמת יום מ"ת בכלל, ועכצ"ל דביום ג' היה מצות הגבלה, ובודאי דלא היה אז מצות פרישה כי אז בכלל לא שייך "היום ומחר" כנ"ל, ורק אי נימא דהיה מצות הגבלה ביום ג' וביום ד' עבוד פרישה דאז שייך למימר היום ומחר כי אף דאז ביום השלישי הוא יום ו' מ"מ הוסיף משה יום א' והכל א"ש. וי"ל דלכן רש"י מקשה זאת בלי להזכיר שזה גופא קושית הגמרא בה"ת"ש" מיד לאחרי זה כי אין כוונתו רק להקשות קושית הגמ' דאז הי' אומר דלקמי' מיד פריך וכו' וכיו"ב, אלא דכוונתו לפרש למה צ"ל דהקבלה דיום ג' היה מצות הגבלה ולא פרישה דלרבנן הוא פשוט ואף לר' יוסי הוא פשוט דהרי התי' של הגמרא דהוסיף משה יום

א' יתכן רק אם ההיום ומחר הוא יום ד' וה' ולא ג' וד', וכנ"ל דלרש"י אזלינן בהא דיום מ"ת הוא ביום השבת ואז ממילא אם ההתפשטות דיום זה הוא על הימים הסמוכים או דבכל יום ויום הוא קבלה חדשה, צריכים לעשות החשבון דיתאים דבשבת היה מ"ת. וי"ל דלכן רש"י מדגיש כמ"פ שקיבלו בני"י המצות ומשה היה צריך להשיב להקב"ה קבלתם.

אמנם תוס' סב"ל כאופן ב' הנ"ל דמכיון שהיה גילוי השכינה במ"ת היו צריכים להתכונן וזה היו כל האמירות דהקב"ה לבנ"י באותם הימים, וסברא דבכל יום ויום היה הכנה חדשה שהקב"ה אמר למשה איזה שליחות לישראל, ולכן קשה בהויאמר האמצעי אין כאן כל הכנה מזה שיאמר משה לישראל, ולכן אמרינן דאית לן למישידי מצות הגבלה על ויאמר האמצעי דהרי בויאמר בתרא יש כבר מצות פרישה, והיינו דלתוס' מדברים על הימים כימי הכנה אמנם לא מחמת דמאירה התפשטות דזמן מ"ת על הימים שלפניו אלא מחמת גילוי מ"ת עצמו מחייב שבכל יום ויום יהיה הכנה, ולכן אה"נ דבפועל ניתנה תורה בשבת אמנם רצו התוס' להוכיח דביום ג' היה מצות הגבלה בלי שנאמר דזמן מ"ת היה בשבת ואלא מהפסוקים עצמם כנ"ל ולכן היה קשה לו דאולי מצות פרישה נאמרה בג' ומתרץ דמיד אחרי ויאמר בתרא נאמר פרישה ולכן בסרא דההכנה דיום זה היה פרישה ולא הגבלה ולכן ע"כ דהגבלה קאי על ויאמר האמצעי. וי"ל דלכן מדגיש התוס' ה"ויאמר", ולא הקבלה דכלל ישראל כי לפי תוס' היו ימי הכנה מצד שמלמעלה הכינו אותם בדברים לפני הגילוי דמתן תורה ולא היתה כאן קבלת התורה כפירש"י באופן ג' הנ"ל.



הלכות תלמוד תורה להרמב"ם ז"ל

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברמב"ם הלכות ת"ת פ"א ה"א וז"ל 'נשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד"'.
 ובה"ג "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכו"'.
 וכבר עמד רבינו ע"ז שהרמב"ם ז"ל פתח את הלכות ת"ת בפטורי דת"ת, ולכאורה הו"ל להביא ולהודיע תחילה החיוב וכו' וטעמא בעי, וכתב רבינו בלקו"ש

חי"ד עמ' 236 וזלה"ק "וי"ל מפני שקיום מצוה זו מתחיל תמיד כשהוא קטן, כברמב"ם שם "שנאמר ולמדתם אותם את בניכם" (אלא שהחיוב הוא על האב) – וכהקדמה ל"קטן אביו חייב ללמדו" מוכרח להביא דמצ"ע פטור, ובמילא מתחיל בלשון הרגיל בש"ס בכ"מ "נשים ועבדים וקטנים" – שהרי צריך הרמב"ם בספרו לכלול דברים בדינם, וכללם (להביא) מנינם וכו'. ולהמתיק יותר זה שעדיין לא הודיע החיוב – הרי התחלת – הקדמת הלכות אלו היא: יש בכללן ב' מ"ע כו' – שג"ז להרמב"ם. ולהעיר יתירה מהנ"ל – דבטושו"ע שהבדילו ת"ת דקטן מזה גדול – הקדימו ת"ת דקטן ובשו"ע דאדה"ז (שאינן דרכו בכללים ומנינם) מקדים רק פטור דקטן" עיי"ש עוד מש"כ בזה.

והמתבאר מדברי רבינו הטעם שהקדים הרמב"ם להביא פטורי דת"ת וכו' הוא מפני שקיום מצוה זו מתחיל תמיד כשהוא קטן, וע"כ הצטרך הרמב"ם להקדים לזה שקטן אביו חייב ללמדו דמצ"ע הוא פטור.

ב. והנה בלקו"ש חי"ט עמ' 38 ואילך הקשה רבינו על דברי הרמב"ם הנ"ל בריש הל' ת"ת, ועד"ז על הטושו"ע ואדה"ז בהל' ת"ת שלהם, דהנה במצות ת"ת הרי איכא בזה ב' דינים, הא' ללמוד תורה והב' ללמד תורה (ובמיוחד על האב ללמד את בנו), ולכאורה מצינו בזה דבר פלא והוא שהרמב"ם והטושו"ע והאדה"ז הקדימו להביא תחילה החיוב ללמד את בנו תורה ורק אח"כ הביאו החיוב ללמוד בעצמו, ולכאורה אי"מ הרי בפשטות מסתבר דתחילה הוא החיוב ללמוד לעצמו ורק אח"כ בא החיוב ללמד גם לבנו וצ"ע.

ויעוי"ש מש"כ לבאר הטעם בזה, דמאחר כי מצות ת"ת מיוחדת היא בזה דאיכא חיוב מה"ת (על האב) ללמד את הקטן, א"כ יוצא אפוא דחיוב מצות ת"ת חלה בפועל על כאו"א עוד בהיותו קטן, ולכן הוא ד"הלכות תלמוד תורה" מתחילים בדיני לימוד התורה כפי שהם מתחילים בפועל אצל כאו"א, דהיינו עוד בהיותו קטן שאז החיוב על אביו ללמדו תורה עיי"ש [ובהערה 14 שם ובהמשך השיחה במש"כ בזה].

ג. ויתכן להעיר ולהמתיק זה בדקדוק לשון הרמב"ם ז"ל שם שכתב וז"ל "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה", ולכשתדייק הרי דנקט הרמב"ם דין זה בלשון דקאי על הקטן, דזהו מש"כ "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה".

ולא נקט כלשון היותר מתאים לכאורה "אבל האב חייב ללמד את בנו הקטן תורה" וכיו"ב, וע"ד שכתב הטור יו"ד סי' רמה "מצות עשה על כל אחד מישראל שילמד לבנו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם וכו'", ועד"ז בלשון השו"ע

חג השבועות ה'תשע"ד

שם "מצות עשה על האיש ללמד בנו תורה וכו'", דנקטו לישנא דקאי על האב ללמד בנו תורה, וע"ד לישנא דקרא [שהביא גם הרמב"ם] "ולמדתם אותם את בניכם" [וראה גם המשך לשון הרמב"ם שם עד"ז "ואין האשה חייבת ללמד את בנה", ועד"ז להלן ה"ב "כשם שחייב אדם ללמד את בנו וכו'"], משא"כ הרמב"ם דנקט לישנא דקאי על הקטן - "קטן אביו חייב ללמדו תורה".

ויש לומר דהרמב"ם רמז בזה במתק לשונו להשמיענו יסוד טעמו שבחר להתחיל ריש הל' ת"ת בחיוב של האב ללמד לבנו הקטן ולא בחיוב ללמוד תורה לעצמו, דהיינו משום כי "קטן אביו חייב ללמדו תורה" - כלומר (כמבואר בדברי רבינו שם) משום דקיום מצוה זו בפועל הרי חלה היא על כאו"א בהיותו קטן, וכיון שכן מתאים להתחיל בדיני לימוד התורה של כאו"א כפי שהם מתחילים בפועל אצל כאו"א - בקטנותו, וזהו שדקדק בזה לכתוב "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה" (ולא "אבל האיש חייב ללמד לבנו" וכיו"ב), להדגיש דקאי על הקטן [כשהוא מתחיל ללמוד].

ולהעיר מלשון אדה"ז בריש הל' ת"ת שם "אף על פי שהקטן פטור מכל המצות . . . אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה וכו'", הרי דגם האדה"ז הקדים ונקט תחילה לישנא דקאי על הקטן "אף על פי שהקטן וכו'" [ובהמשך לזה הוסיף "מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה"], ולא נקט כבטושו"ע "מצות עשה על האיש ללמד בנו תורה" וכיו"ב [אכן יעויין בלקו"ש שם הערה 14 ודו"ק].



"שתי גנות"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ בהו"ב תשמ"ח הערה מס' 51 מדבר על שיעור היומי דהרמב"ם דאז - הל' כלאים פ"ו ה"ה [ולהעיר שבהשגח"פ ה"י זה השיעור היומי דש"פ בהר השתא, תשע"ד] - "שתי גנות זו על גב זו התחתונה עשוי' כרם .. ואם היתה העליונה עשוי' כרם כו'", ומבאר:

"שתי גנות זו על גב זו .. קאי על שתי דרגות בענין התענוג. והנה, מצד גדרי האדם, הרי ענין ה"כרם" (שלימות ונחת כו') הוא ב"עליונה", לעת"ל ובעוה"ב .. אבל לאמיתו של דבר, עיקר הכרם הוא התחתונה, מכיון שנתאוה הקב"ה להיות

לו דירה בתחתונים דוקא. ועי"ז בא כל סדר ההשתלשלות – וגם מה שלמעלה מזה, שהרי ע"י שנתאוה כו' בא הרצון "הראשון" – ראה המשך תרס"ו בתחלתו, ובכ"מ.

ולאחרי כו"כ ענינים צמצומים והמשכות וכו' בא מ"ת, שתי גינות וכו'. ואכ"מ".

והנה השורה האחרונה, כנראה בעליל מהסגנון, נוספה בעת ההגהה בכתי"ק; ומלבד שצ"ב בכללות הכוונה, הרי יש להבין את הר"ת – "מ"ת" – מה כוונתו? האם הכוונה ל"מתן תורה"? או אולי ל"מים תחתונים"?

ומי שיודע איזה פשט בזה בוודאי יפרסמנו לתועלת הרבים.



בענין הסיבה במרור

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בהגדה של פסח של רבינו, בפיסקא ד"ה "יכוין להוציא גם המרור" כתב, וז"ל: "בכרפס לא ציין אם יאכלנו בהסיבה אי בלא הסיבה (כמש"כ במרור). וי"ל דדינו כמו שאר הסעודה דלילה זה דהרשות בידו שלא להסיב והמיסב ה"ז משובח (שו"ע רבינו סי' תע"ב ס"ד) ולא ציין אלא במקום שהחיוב או הפטור הוא מוחלט..." עכ"ל.

ולפי זה מובן שמה שכתוב בסידור אחר ברכות המרור: "ויאכלנו בלי הסיבה", אין הפירוש רק שאין צריך לאכלו בהסיבה אלא שהפטור הוא מוחלט, דהיינו שלא יאכל בהסיבה.

ולפי זה צריך עיון,

שעל מה שכתוב בשו"ע רבינו בסימן תעה סעיף יג וז"ל:

"אף על פי שאין צריך להסב באכילת מרור . . מכל מקום אם רצה רשאי" – כתב שם בהערה פה: "וכן הוא בסידור".

ולכאורה אין הדבר כן. כי בסידור הוא דבר מוחלט שלא להסב, וכנ"ל.



איסור אכילת חמץ עם ק"פ בפסח שני (גליון)

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר האריך הגראיב"ג בפירש"י בפרשת פ"ש "ואינו אסור אלא עמו באכילתו" ובדברי רבינו בזה, ויש להוסיף דבשונ"ת מראה כהן [אדלר] סי' כו ישנו תשובה להרה"ק מאסטראווצע והוא הערות והשגות על "החוברת אהל שלמה עינינם יקרים מכ"ק הרבי זצ"ל מראדאמסק ע"י נכדו הרה"ג רבי יצחק מרדכי שליט"א" ובאות יג' מהתשובה מביא פי' זה מהגרי"מ הנ"ל, וכתב על זה "ולענ"ד ישתקע הדבר ולא יאמר דהפירוש האמת ברש"י הוא כפי' המנחת חינוך דחמץ אסור ביחד עם אכילת פ"ש ותמיהת המנ"ח דמנ"ל זה לא אבין והא מקרא מלא על מצות ומרורים יאכלוהו בפ' בהעלותך שם הרי מפורש בתורה דאכילת ק"פ שני מוכרח על מצה ומרור ואין שום סברא לומר דדוקא עיקר מצות אכילת ק"פ והיינו כזית ולא הנשאר דאכילת פסח שני יותר משיעור כזית דהוא עיקר מצותו מותר לאכלו עם חמץ דברור ופשוט דזה אינו דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דכל אכילתו על מצות ומרורים דוקא ועם חמץ אסור מה"ת וגמרא ערוכה בפסחים צה' מצות שעל גופו נלמד מדכתיב על מצות ומרורים ומפרטי' ממעט השבתת שאור דוקא הרי מבואר דדוקא השבתת שאור דזהו מצות שלא על גופו ולא מצות שעל גופו פשוט דאסור וא"כ אפילו לאחרי אכילת כזית ק"פ שני נמי אסור אכילתו ביחד עם חמץ וזה נלענ"ד ברור בעזה"ת עכ"ל. והוא ע"ד ביאור רבינו רק דרבינו מביא גם הא דלא תאכל עליו חמץ דיש לומר גם בזה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו.



נגלה

שוגג בשבועת ביטוי

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישי"ג מנצ'סטר

מובא במס' שבת סט, ב: "ואמר אביי הכל מודים בשבועת ביטוי שאין חייבים חומש עד שישגוג בלאו שבה כו' מהו דתימא מיתה במקום כרת עומדת וכי שגג במיתה נמי ליתייה קמ"ל, רבא אמר מיתה במקום כרת קאי וחומש במקום קרבן קאי".

והנה בהא דהוסיף רבא חומש במקום קרבן קאי, כותב בריטב"א דקמ"ל דלמונבו אם שגג בחומש חשיב שגגה וכן פי' בשפ"א, עיי"ש.

אבל לכאן בפירש"י לא משמע כן, דז"ל: "מיתה: דכתיב בתרומה. במקום כרת: דשאר עבירות. וחומש: דשגגת תרומה במקום קרבן דשגגת שאר עבירות ולר' יוחנן מיחייב חומש אשגגת מיתה".

והיינו דרש"י אינו מזכיר מונבו ומסיים "ולר' מחייב חומש אשגגת מיתה", ומשמעות הדברים הם שזה שהיה חייב חומש בשגגת מיתה הוא בגלל ב' הדברים דמיתה במקום כרת וחומש במקום קרבן.

ולכאורה צ"ע דהרי זה פשוט דבשגגת תרומה חייבים חומש ורק צריך להגדיר מהו נק' שגגת תרומה וא"כ מובן דס"ל לרבא דלכאן דשגגת כרת נק' שוגג ה"ה שגגת מיתה נק' שוגג דמיתה במקום כרת אבל מה נוגע הא דחומש במקום קרבן דסו"ס בין דמיתה במקום כרת נק' שגגת מיתה שגגה וא"כ דינו כשגגת תרומה שמשלם חומש ולכאורה אין נפק"מ כלל אם חומש במקום קרבן דסו"ס שגגת תרומה חייב חומש. ועי' בראש יוסף שכתב "ואמרו חומש במקום קרבן", ולכאורה דחוק.

ואולי י"ל בזה דהנה לעיל (ע' א) בהא דע"י דס"ל כיון ששגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו פי' בתוד"ה כגון "וטעמא דר"י משום דלא כתיב לאו בהיקישא דריב"ל ולא כתיב אלא כרת בההיא ענינא כו".

ולכאן משמעות הדברים דכיון דלא הוזכר הלאו ורק הכרת א"כ יש משמעות דהשוגג א"צ להיות בהלאו אלא בהכרת.

ולכאורה בפשטות לולא הפסוק הפשוט של שוגג היינו שגג בלאו ורק מכיון שבהיקש שממנו למדים דין חטאת בחייבי כריתות אינו מוזכר הלאו למדים ששגג בכרת מספיק.

והנה ברש"י ד"ה "כיון ששגג בכרת אע"ג שהזיד בלאו א"כ הקרבן על הכרת הוא בא כדאמרן לעושה בשגגה וסמיך לי' והנפש אשר תעשה".

וצ"ב מהי כוונת רש"י דהקרבן על הכרת הוא בא וכן המשך דברי רש"י כדאמרן לעושה בשגגה וסמיך לי' והנפש אשר תעשה.

חג השבועות ה'תשע"ד

וכמדומה שהפשטות שמפרשים ברש"י שזהו ע"ד תוס' הנ"ל, והיינו דחייבים קרבן על לאו שיש בו כרת וא"כ הכרת הוא המחייב קרבן וא"כ כל ששגג בהכרת שזהו המחייב קרבן מקרי שוגג לקרבן וע"ז מביא הפסוק.

אבל לכאורה דברי רש"י מאד סתומים וכן לומר שכוונת רש"י דמכיון דאין הלאו מוזכר בהפסוק למידיים שאי"צ שישגוג בלאו הוא לכאורה מאד סתום בדברי רש"י.

ואולי י"ל (קצת מחודש) הפי' בדברי רש"י דכוונתו דהקרבן הוא במקום כרת והיינו דבמזיד חייבים כרת ובשוגג שאין כרת במקומו חייבים קרבן. וע"ז מביא כדאמרן לעושה בשגגה וסמוך והנפש אשר תעשה וכוונתו דבפשטות הכתוב הוא דבשוגג חייבין קרבן אבל במזיד חייב כרת וא"כ פשטות הכתובים שהקרבן הוא במקום הכרת.

וא"כ מובן דכשאינו חייב כרת ממילא חייב קרבן וא"כ פשוט דכשגג בכרת דא"כ אינו חייב כרת חייב קרבן דהקרבן במקום כרת.

והיוצא מהנ"ל דאין הפשט דשגגת כרת מקרי "שוגג" ומשו"ה חייבים קרבן אלא כיון דהקרבן הוא במקום כרת א"כ כל שאין חייבים כרת חייבין קרבן אף דבאמת אינו שוגג.

[ועי' בר"ש פ"ו דתרומות (צויין בגהש"ס) דשייכי להתחייב מלקות וקרבן דכיון דהזיד בלאו חייב קרבן וכיון ששגג בכרת חייב קרבן והיינו כנ"ל דאינו "שוגג" ורק דקרבן במקום כרת].

ועפ"ז מובן בפשטות הא דאמר רבא דמיתה במקום כרת וחומש במקום קרבן והיינו דכמו דקרבן הוא במקום כרת ומשו"ה כששגג בכרת וא"כ אינו חייב כרת חייב בקרבן כמו"כ הוי מיתה במקום כרת וחומש במקום קרבן והיינו שהחומש הוא במקום המיתה וא"כ כששוגג במיתה וא"כ אינו חייב מיתה חייב בחומש שהוא במקומו.

והנה בתוד"ה אלא מבואר דהמח' בין ר"י ור"ל האם מספיק שגגת כרת ליחייב חטאת או שצריך שישגוג בלאו וכרת הוא רק אליבא דריב"ל דיליף דחייבי חטאת הוא רק בחייב כריתות מההיקש ומכיוון ששם אינו מוזכר משו"ה יליף רבי יוחנן דשגגת כרת שמה כרת.

אבל לרבנן דס"ל כרבי דילפינן מגז"ש דעלי' עלי' גם ר"י יודה דצריך שישגוג בלאו.

וכבר העיר האחרונים שהרמב"ם פסק כר"י דשגגת כרת שמה שוגג (הל' שגגות פ"ב ה"ב) ולאידך מהראב"ד מוכח שנקט להלכה כרבי (עי' הל' יבום וחליצה פ"ז ה"ט ובתשובות רע"א תניינא סקי"ח).

ואולי יש לומר שאף לשיטת רבי דס"ל דהא דחייבין חטאת על דבר שזונו כרת למידין מגז"ש אבל הא דהקרבן הוא במקום כרת עדיין למידין מהמשך הכתובים דעושה בשגגה ואח"כ והנפש אשר תעשה ביד רמה, והיינו דהקרבן הוא במקום הכרת, וא"כ כשאין חייבין כרת בפועל דשגג בכרת ג"כ אין חייבים קרבן, ודוק.



בדברי הגמרא אילימא במעביר וכו' למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א וכו'

הרב יוסף יצחק קלמנסון

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

א. בשבת דף צז, א מביא הגמרא ברייתא, מרה"י לרה"י ועובר ברה"ר עצמה ר"ע מחייב וחכמים פוטרים מדקאמר ברה"ר עצמה פשיטא למטה מעשרה פליגי ובמאי אילימא במעביר למטה מעשרה הוא דמחייב למעלה מי' לא מחייב והאמר ר"א המוציא משאוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת אלא לאו בזורק ולמטה מעשרה הוא דמחייב למעלה מעשרה לא מחייב ש"מ בקלוטה כמה שהונחה פליגי ש"מ יעויי"ש בהסוגיא.

ויעויי"ש בדברי הראשונים ז"ל שהביאו מהתוס' שדייקו מהך סוגיא דמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב, וזהו דינא דר"א דהמוציא משאוי למעלה מעשרה חייב שכן הי' משא בני' קהת, והיינו שנשא הארון והמזבחות מרה"י לרה"י דרך רה"ר, והוכיחו כך מסוגיין דמביאה הגמרא מהא דר"א למעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר [והראשונים ז"ל נחלקו בזה על התוס' וס"ל דליכא מלאכה במעביר מרה"י לרה"י וכו', ובמשא בני' קהת הי' המלאכה משום מעביר ד"א ברה"ר, יעויין בחי' הרשב"א והריטב"א בסוגיין ובעירובין דף ל"ג שם באריכות, ובסוגיין מפרשי הראשונים דהס"ד לחייב בזה אליבא דר"א הוא משום דס"ל דמהלך כעומד וממילא דמחייב משום מוציא מרה"י להרה"ר, ומכניס מרה"ר לרה"י יעויי"ש בדבריהם].

חג השבועות ה'תשע"ד

וז"ל התוס' בעירובין דף לג ד"ה והא אי בעי וכו' "ונראה דלאו מושיט הוא אלא מעביר את העירוב רחוק חוץ לד"א⁷ וחייב אפילו זה כנגד זה כדאיתא בהזורק (שם דף צ"ז ע"א) א"ר אלעזר המוציא משוי למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת ומקום עקירתו והנחתו הוי רה"י יעוי"ש בתוס'.

ב. והנה לפי הנראה בזה מפרשי התוס' בהס"ד אילימא במעביר וכו', דהחייב בזה לר"ע הוא משום הך מלאכה דמעביר מרה"י לרה"י וכו' וע"ז מקשה הגמרא דגם למעלה מי' צ"ל חייב כדאמר ר"א וכו', אלא דצ"ב דמה הי' הס"ד דמיירי במעביר וכו', דא"כ למה פטרי רבנן בזה, ואם סברת הס"ד דנימא דרבנן לא ס"ל מהך מלאכה, א"כ מה מוכיחי התוס' מהסוגיא דמחייבי במעביר וכו', והרי כל הסברא לחייב בזה הי' רק לר"ע ולא לרבנן, וכבר עמד בזה בתוצ"ח סי' ב' יעוי"ש [ובחי' הרשב"א עירובין שם הקשה על התוס', דא"כ כשמקשה מהא דר"א הו"ל להקשות ג"כ מ"ט דרבנן, דכו"ע מודו להא דר"א דיליף לה ממשא בני יעוי"ש ברשב"א].

ג. ונראה דיתכן לומר בזה, דגם התוס' לא כווננו לפרש בהס"ד אילימא במעביר וכו', דר"ע מחייב בזה משום המלאכה דהמעביר מרה"י לרה"י וכו', דנלמד ממשא בני' וכדקאמר ר"א [דאילו הוי ס"ל מהא דר"א א"כ מה הי' סברת הס"ד לחייב בזה ברשות הרבים עצמה דוקא, והרי ממשא בני' נלמד למעלה מי' כדקאמר ר"א, וכן מהו סברת רבנן דפטרי בזה וכמו שהקשינו לעיל] אלא סברת הס"ד בזה הי' כמו שר"ל בקו"א לאדה"ז בסי' שמו"ז או"ק א' במה"מ שם וז"ל "הא השתא ס"ד דר"א סבר במעביר אע"ג דלא הונחה כמו שהונחה דמיא לאפוקי למעלה מעשרה דאף בהונחה פטור" יעוי"ש, והיינו דס"ד דר"א מחייב בזה משום דין מעביר דכמה שהונחה דמיא, דאף דבזורק לא מחייב משום דקלוטה באויר לאו כמש"ה דמיא מ"מ במעביר שהוא עובר עם החפץ ברה"ר ממש חשיבא קלוטה כמש"ה בזה, וע"ז פליגי רבנן דס"ל דגם ב"מעביר" לא אמרינן כמה שהונחה דמיא⁸.

(7) ויעוי"ש במהרש"א מה שכתב לבאר מ"ש התוס' בזה שהעביר העירוב חוץ לד"א וכו', אבל אין כוונתם דהחייב בזה משום מעביר ד"א אלא משום מלאכה מחודשת דמעביר מרה"י לרה"י וכו', וע"ד המלאכה דמושיט וכו', וכדמתבאר כן להדיא בדברי הראשונים בהביאם דברי התוס' בזה יעוי"ש בתוס' הרא"ש, וברשב"א, ובריטב"א, וברשב"א שבת דף ד' ובתוס' הרא"ש שם, ובדברי הרשב"א והריטב"א בסוגיין, דמתבאר להדיא דהתוס' אתו עלה משום מלאכה מחודשת וכו' ולא משום מעביר ד"א, והאריכו בזה האחרונים יעוי"ש בדבריהם.

(8) אכן מסתפקנא בדברי אדה"ז שם אי כוונתו כמו"ש בפנים דהכוונה דמחייב לר"ע בזה משום דינא דמעביר כמש"ה דמיא, וע"ז פליגי רבנן דס"ל דגם במעביר לא אמרינן כמש"ה דמיא כמו דלא אמרינן בזורק כמש"ה דמיא באויר, או דכוונתו כמו שהונחה דמיא משום הא דמהלך כעומד וכמו שמסיק שם אדה"ז הפי' בדברי הגמרא יעוי"ש בדבריו וצ"ע.

וע"ז מקשה הגמרא מהא דר"א, דבמעביר מרה"י לרה"י וכו' מיחייב אפילו בלא דין הונחה ברה"ר אלא משום מלאכה מחודשת דנלמד ממשא בנ"ק ומיחייב בזה אפילו למעלה מעשרה, ולפי"ז מבואר דבהס"ד לא הוי אתינן עלה משום המלאכה המחודשת דקאמר ר"א, אלא הוי ס"ד דפליגי ר"א ורבנן בזה אי במעביר אמרינן כמש"ה דמיא ומיחייב משום מוציא מרה"י לרה"ר ומכניס מרה"ר לרה"י, וע"ז מקשה והאמר ר"א וכו', דגם בלא הונחה בהרה"ר מיחייב בזה משום דינא דר"א שהוא אפילו למעלה מי, וא"כ למאי מחייב ר"ע בזה ברה"ר עצמה דוקא [ואיה"נ דהי"י יכול להקשות ג"כ ארבנן דמ"ט פליגי בזה].

ולפי"ז הי' אפשר לבאר ג"כ מה דהתוס' בעירובין שם כשהביאו ההוכחה מסוגיין לא הביאו מדברי הגמרא אילימא במעביר וכו', דבזה גם התוס' לא פירשו דהכוונה דר"א מחייב בזה משום המלאכה המחודשת וכו' אלא הביאו מהא דר"א וכו', והיינו דמהא דמקשה הגמרא בזה מהא דר"א וכו' מוכח דישנו מלאכה מחודשת בזה דנלמד ממשא בנ"ק וזהו דינא דר"א וכו"ל.

ד. וכן הי' אפשר לפרש בדבריהם דלא אתו בזה להוכיח עצם הדברים דאיכא מלאכה דמעביר מרה"י לרה"י וכו', דלזה לא הוו צריכי להביא מסוגיין בהזורק, אלא מעיקר דברי ר"א בהמצניע דף צ"ב, דלומד זה ממשא בנ"ק, ולשיטתם הוי בזה ההעברה מרה"י לרה"י וכו', ומה שהביאו בזה מסוגיין בהזורק הוא להוכיח דמיחייב בזה אפילו בשתי דיוטות דז"ל שם "ונראה דלאו מושיט הוא [כמו שכתב רש"י שם דמיחייב בזה אלא בדיוטא אחת, דלפי"ז נצטרך לדחוק בדברי הגמרא שם דהכוונה כשהוא בדיוטא אחת דוקא] אלא מעביר את העירוב וכו' אפילו זה כנגד זה כדאיתא בהזורק א"ר אלעזר" וכו', והיינו דמוכיחין מסוגיין דמקשה מר"א דגם למעלה מי' מיחייב, וע"כ מוכח מזה דדינא דר"א הוא גם בשתי דיוטות, דאל"כ מה מקשה מר"א על הברייתא דפליגי ר"ע ורבנן במעביר מרה"י וכו' דמיחייב בזה ר"א רק בלמטה מי', והרי י"ל דהפלוגתא דר"ע ורבנן הוא בשתי דיוטות דבזה לא מיחייב מדינא דר"א [דבמשכן היו הולכין לאורך רה"ר] אלא משום דינא דכמה שהונחה

[וראה מ"ש אדה"ז שם "ואף את"ל דס"ד דטעמא דר"ע משום דמרות היחיד לרה"י דרך רה"ר חשיבא לי' מלאכה חשובה מ"מ י"ל נמי דהיינו דוקא למטה מי' ולא למעלה שהוא מקום פטור" יעוייש"ה, והך את"ל הוא דנימא דר"ע מיחייב בזה משום מלאכה מחודשת וכו', וכמו"ש הראשונים משם התוס', וע"ז דוחה אדה"ז דא"כ מה מקשה מר"א, והרי י"ל דהך מלאכה חשובה לר"ע לא הויא אלא כשמעביר למטה מי' דוקא וכו', וכפה"נ מפרש אדה"ז בדברי התוס' בעירובין שם דאין כוונתם משום מלאכה מחודשת, אלא משום מעביר ד"א ברה"ר וכמו שפירשו בזה הגרעק"א בכ"מ, ובחי' הת"ס בסוגיין, והתוס' לא הביאו בזה מהא דר"א אלא לענין דמיחייב אפילו בשהעביר למעלה מי', ובסוגיין לא פירשו משום מעביר ד"א ברה"ר וכו', דא"כ למה פטרי רבנן, וגם דלא נזכר כלל בהברייתא דעובר ד"א ברה"ר, אלא דמפרשי ג"כ כפי' הראשונים דאתינן עלה משום פלגתא דמהלך כעומד וכו'. אכן צ"ב לפי"ז מה שהביאו התוס' בזה מהזורק, ולא מעיקר דברי ר"א בפ' המצניע בדף צב, וצ"ע].

דמיא, דזהו רק בלמטה מי, וע"כ מדמקשה בזה מהא דר"א מוכח דדינא דר"א הוא בכל גווני גם בשתי דיוטות.

ויש להעמיס הדברים ג"כ בדברי התוס' הרא"ש שם שכתב 'ונראה דאפילו בזו כנגד זו שאם הי' מעביר חייב כדמוכח בפרק הזורק דאמר ר"א וכו' והיינו דעיקר מה דמוכיחי התוס' והתוס' הרא"ש בזה מסוגיין בהזורק הוא להא דגם בשתי דיוטות מיחייבי בזה וכנ"ל.

ה. האומנם דמדברי הראשונים בסוגיין ובעירובין שם משמע דהתוס' באו להוכיח בזה מסוגיין עצם הדברים דאיכא בזה מלאכה במעביר וכו', וי"ל דהיינו משום דבעצם דברי ר"א לא מוכח דהמלאכה בזה הוא משום מעביר מרה"י לרה"י וכו' משא"כ בהסוגיא בהזורק דמביאה מהא דר"א להברייתא דמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וי"ל דמפרשי ג"כ בהס"ד דאילימא במעביר וכו' דהכוונה דמיחייב בזה לר"ע משום המלאכה המחודשת, וכוונת הס"ד דנימא דבזה גופא פליגי ר"ע ורבנן, וע"ז מקשה דמ"ט דר"ע ליחייב ברה"ר עצמה דוקא והאמר ר"א וכו' דהך מלאכה מחודשת דנלמדת ממשא בנ"ק הוא גם בלמעלה מי' כמו שהי' במשא בנ"ק, ולא מקשה כמו"כ מ"ט דרבנן, דבזה הי' א"ל דרבנן פליגי בזה אהך דינא, משא"כ ר"ע דמיחייב משום הך דינא א"כ גם למעלה מי' הו"ל לחייב, והוכחת התוס' בזה מהסוגיא הוא דאף דלהס"ד הוי סברינן לומר דפליגי בזה ר"ע ורבנן, אכן המסקנא דדחינן הס"ד, אי"צ לומר דפליגי רבנן עלה, דמה"ת לומר דיחלקו על דינא דר"א דנלמד ממשא בנ"ק, וממילא דאמרינן דכו"ע מודו בזה לדינא דר"א והוכחת מהסוגיא הוא דדינא דר"א הוא במעביר מרה"י וכו' וכנ"ל.

ו. והנה באו"ש פי"ב מהל' שבת הי"ב, ובתוצ"ח סי' יג או"ק א' כתבו דהתוס' בעירובין שם שלא פירשו בסוגיין כמו"ש הראשונים דטעמא דר"ע דמיחייב במעביר בזה הוא משום דס"ל דמהלך כעומד, הוא משום דאזלי לשיטתייהו בעירובין שם דס"ל בהא דר"א דלא מיחייב אלא בשהעברה הי' למעלה מי' אבל ההנחה הי' למטה בהרה"י, ולא מיחייב בעומד לפוש והחפץ על כתיפו דלא חשיבא כהנחה בהרה"ר, דלפי"ז לא יכלו לפרש כמו"ש הראשונים דר"ע אתו עלה משום דמהלך כעומד דא"כ לא קשה ע"ז מהא דר"א, דר"א לא מיירי אלא מענין ההעברה משא"כ לענין ההנחה דמהלך כעומד לא יתחייב כשהוא על כתיפו למעלה מי', ומה מקשה ע"ז מר"א, וע"כ הוכרחו לפרש דהחיוב בזה לר"ע הוא משום המלאכה דדינא דר"א, דע"ז מקשה שפיר דא"כ גם במעביר למעלה מי' מיחייב.

(9) וכן נראה מרהיטת דברי התוס' הרא"ש בשבת דף ד' יעוי"ש ובח"י הרשב"א שם.

והראשונים אזלי בזה לשיטתייהו דס"ל דבעמוד לפוש חשיבא הנחה למה שהוא על כתיפו אפילו למעלה מי' וכמבואר בדברי הרשב"א בדף ה' וכו' דלכן פירשו שפיר הסוגיא, דר"ע אתי עלה משום מהלך כעומד, וע"ז מקשה שפיר מר"א דא"כ גם בלמעלה מי' יתחייב, דבהא דר"א מיחייב כשעמד לפוש וכו' יעוי"ש בדבריהם.

ז. האומנם דבקו"א לאדה"ז סי' שמוז או"ק א' שם הוכיח בראיות ברורות דגם שיטת התוס' היא דהיכא דהי' מונח כבר על גופו ועמד לפוש חשיבא הנחה אפילו כשהחפץ על גופו למעלה מי', והתוס' בעירובין שם מיירי כשהניח ממקו"א על גופו דבזה ס"ל דלא חשיב כהנחה על הארץ כשהונח על גופו למעלה מי', משא"כ בשהי' מכבר על גופו ועקר גופו או עמד לפוש דבזה הוי הנחה להחפץ מכח הנחת גופו וחשיבא כהנחה על הארץ יעוי"ש באריכות [ועד"ז הוא שיטת הרשב"א בדף ה' לחלק בזה בין הונח על גופו ממקו"א ומה שהי' מונח מכבר על גופו ועקר גופו או עמד לפוש יעוי"ש ברשב"א ובמה שהארכנו בזה בקור"ש שבת ח"א סי' טו וסי' לז יעוי"ש] ולפי"ז נדחה מ"ש האו"ש והתוצ"ח בשיטת התוס' דלא מפרש כהראשונים משום דלשיטתם לא חשיבי הנחה כשעמד לפוש להחפץ שלמעלה מי', דגם התוס' מודו בזה וכמו שהוכיח שם אדה"ז זה מכ"מ בראיות ברורות יעוי"ש בקו"א.

וצ"ל דהתוס' לא פירשו בזה כהראשונים משום דלא נזכר כלל בהסוגיא בזה דפליגי בפלוגתא דר"ע ורבנן אי מהלך כעומד דמי, ולכן מפרשי כפשוטו דהחיוב בזה הוא משום מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר כפשטות הברייתא וכו"ל.



בענין פרימת בגדים למת על ידי כהן

הרב שרגא פייויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

המשנה בהוריות (י"ב ע"ב) אומרת כהן גדול פורם מלמטה והדיוט מלמעלה.

ונשאלת השאלה אם הפרימה היא בבגדי כהונה או בבגדי החול שלהם.

הקורע בגד דרך השחתה עובר בלאו של תשחית כפסק הרמב"ם הל' מלכים (פ"ו הל' י'), אבל במקום מצוה כגון אבל הקורע על מתו אינו עובר כיון שמחויב בזה כפסק הרמב"ם הל' אבל פ"ח הל' א' שאבל חייב בקריעה.

חג השבועות ה'תשע"ד

בבגדי כהונה פוסק הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט הל"ג שהקורע אותם דרך השחתה לוקה שנאמר "לא יקרע".

ובפ"ה הל"ה שם פוסק שכ"ג שקרע בגדיו על מתו לוקה שנאמר ובגדיו לא יפרם, (ויקרא כ"א י') אבל קורע הוא מלמטה כנגד רגליו.

ואפשר כשהכהן קורע על מתו שמחויב לקרוע ואין זו דרך השחתה אולי יכול לעשות הקריעה בבגדי כהונה שהוא לובש.

בפירש"י בהוריות על מה שאמר רב למטה למטה ממש, כותב רש"י "בשפת חלוקן" והרי אין "חלוקן" בבגדי כהונה, משמע שהקריעה היא בבגדי חול ולא בבגדי כהונה.

גם יש להוכיח ממה שכתוב בפ' שמיני "ובגדיכם לא תפרומו", (ויקרא י' ו') שהקריעה היא בבגדי חול ולא בבגדי כהונה, כי בטח היו אהרן ובניו זריזים לקיים מצוה ומכיון שידעו שמחויבים הם בקריעה בטח היו עושים זה מיד, וא"כ אינו מובן מה שאומר להם משה בגדיכם לא תפרומו אם אכן כבר פרמו, אלא מכיון שהיו לבושים בבגדי כהונה, והיו צריכים להחליף מבגדי כהונה לבגדי חול שלוקח קצת זמן, ובנתיים ציוה להם משה מפי הקב"ה בגדיכם לא תפרומו כי עדיין לא פרמו, וגם אולי יש לדייק "בגדיכם" לא תפרומו היינו הבגדי חול שלכם לא תפרומו.

ומסתבר שהפרימה היא בבגדי חול ולא בבגדי כהונה, כי על קריעת בגדי חול יש רק איסור א' של בל תשחית, ואילו קריעת בגדי כהונה יש ב' איסורים, בל תשחית ולא יקרע, ואם אפשר לקיים חיוב הקריעה בבגדי חול ולדחות רק איסור א' של בל תשחית שאינו לוקה עליו רק מכות מרדות, למה יעשה הקריעה בבגדי כהונה לדחות ב' איסורים לא תשחית וגם לא יקרע שעליו לוקה מן התורה, וגם יש דעה שעל קריעת המעיל עובר אפי' לא בדרך השחתה.

ולכן מסתבר שפרימת כהן ביו גדול בין הדיוט היא בבגדי חול שלהם ולא בבגדי כהונה.



שיטת רבינו הזקן בשולחנו בטעם תקנת התפילות (סי' פט)

הת' אברהם זגאו

תות"ל המרכזית – 770

א. איתא בגמ' (ברכות כו, ב): "ריב"ל אמר תפילות כנגד תמידים תקנום (אנשי כנסת הגדולה – רש"י), ריב"ח אמר תפילות אבות תקנום. תניא כוותיה דריב"ח אברהם תיקן וכו' תניא כוותיה דריב"ל וכו' לימא תיהוי תיובתא דריב"ח וכו' תפילות אבות תקנום ואסמכוהו על הקרבנות". ע"ש.

ופי' הריטב"א שלפי המסקנא שיטת ריב"ח היא שהאבות תקנו התפילות לעצמם, ואנשי כנסת הגדולה תקנו התפילות לדורות וסמכו תקנתם לדורות על הקרבנות. ועפ"ז המחלוקת בין ריב"ח וריב"ל היא שריב"ל סבר שהאבות לא תקנו תפילות כלל, ואנשי כנסת הגדולה תקנו את החיוב לגמרי כנגד הקרבנות. ושיטת ריב"ח היא שהאבות תקנו התפילות לעצמם (אבל לא לדורות, כיון שלא ילפינן הלכה מקודם מתן-תורה – ע"פ מהר"צ חיות שם ע"פ ירושלמי מו"ק פ"ב), ואנשי כנסת הגדולה תקנום לדורות.

ב. אבל לכאו' צריך עיון שהרי ידוע הכלל¹⁰ שכשיש לאמורא ברייתא שתניא כוותי' אי אפשר לעשות תיובתא כיון שאין האמוראים יודעים כל הברייתות¹¹. ועוד צריך עיון למה לא פריך בגמ' לריב"ל מהברייתא דמסייע לריב"ח.

ג. הרי"ף (כאן) וברא"ש (ס"ב¹²), והרמב"ם הל' תפילה פ"א הלכה ה (ועי' כס"מ שם)¹³ כולם פסקו כריב"ל. והקשה בלחם-משנה (שם), שלכאו' מסתבר יותר לפסוק כריב"ח כיון דהגמ' תריצא אליבי', אבל ריב"ל יש לו ברייתא כנגדו והגמ' לא חשה לתרצו.

ד. בשו"ת מהרי"ט צהלון סי' ע' (הובא בא"ר סי' רלה – ואחר כך ראיתי שכן- הוא במרכבת המשנה על הרמב"ם שם) ובפנ"י כאן תירצו שהמחלוקת בין ריב"ל

10 הובא בקיצור כללי המשנה (נדפס בסוף מסכת ברכות) עמוד א' ד"ה כתב, וע"ע בצל"ח ופנ"י.

11 עיין צל"ח ופנ"י דלעיל.

12 אבל צ"ע מס"ב שם.

13 אבל עיי' בשאילתות לך-לך ח, ובה"ג כאן שפסקו שתפילות אבות תקנום.

ורבי"ח תלויה במחלוקת אם מעריב רשות או חובה¹⁴, דלמאן-דאמר שהיא חובה סבירא-ליה שאבות תיקנום (וכיון שאין טעם לחלק בין התפילות, ולכן מסתמא כל התפילות שהאבות תקנו – תקנו בתור חובה), אבל למאן-דאמר שמעריב היא רשות, הרי שתפילות כנגד תמידין תקנו. וכיון שמעריב הוא כנגד האברים ופדרים שלא נתעכלו מבעוד יום כדאיתא בגמ' דידן, יוצא שמעריב היא רשות (שהרי אברים ופדרים אינם מעכבים הכפרה (רא"ש ס"ב כאן, תוס' שבת ט, ב ד"ה ולמ"ד)).

ועפ"ז מובן הטעם שהגמ' לא הקשתה על שיטת ריב"ל, כיון שסתם מתניתין כוותיה¹⁵. וגם כן מובן מה שהקשו על שיטת ריב"ח, שיש סתם מתניתין כנגדו.

וג"כ מובן למה פסקו הפוסקים כריב"ל, כיון שההלכה היא דתפילת ערבית רשות (רמב"ם שם, וכ"ה בשו"ע סי' רלה), ומזה מובן שההלכה כריב"ל שסבר שתפילות כנגד תמידין תקנום.

ה. אבל לפי ביאור המהרי"ט צהלון, תמוה כיון שהקשתה הגמ' על ריב"ח מברייתא שבה מפורש שתפילת ערבית אין לה קבע (פי' שהיא רשות – עיין ברכות כז, ב), א"כ כשהגמ' תירצה שאפשר להעמיד את הברייתא כריב"ח גם כן (כיון שסב"ל שסוכ"ס תפלות כנגד קרבנות, אלא שעיקר התקנה היה מן האבות), עפ"ז מובן שנכלל בזה גם הדין שתפילת ערבית רשות. אם כן אינו מובן מאיזה טעם פסקו הפוסקים כריב"ל¹⁶.

ועוד¹⁷, שמשמע בהדיא ברא"ש ס"ב שאפילו למ"ד אבות תקנו ואסמכוהו על הקרבנות מעריב היא רשות, וכן משמע בהדיא ברשב"א ברכות כז, ב.

ו. בחידושי הצ"צ על הרמב"ם (נדפס בפסקי דינים שלו) מבואר שגם ריב"ל סבר שהאבות תקנו התפילות (לעצמם), והמחלוקת בין ריב"ל וריב"ח היא כנגד מה היה עיקר תקנת התפלות. ושם הביא ראי' מברכות (ו, א): "ואין עמידה וכו'",

14 מחלוקת בברכות כז, ב.

15 משנה ריש פירקין: "תפילת ערבית אין לה קבע", ובגמרא (כז, ב): "אין לה קבע פי' רשות".

16 לענ"ד זהו ג"כ כוונת החיד"א (מחזיק ברכה סי' פט) בשאלתו הראשונה, וכתב ויש ליישב. ולענ"ד כוונתו שאפשר ללמוד שהפי' של אין לה קבע שיכול להתפלל כל הלילה, אע"פ שהגמ' דחתה פי' זה שא"כ היה צריך לומר יכול להתפלל כל הלילה ולא אין לה קבע, אע"פ נראה שבדוחק אפשר ללמוד פי' זה בהברייתא.

17 וכן דחה הצ"צ בחידושו על הש"ס מס' ברכות (ס"ע ד) אלא שהביא מתוס' יומא פז, ב, ולפי' מה שיתבאר לקמן מהצ"צ עצמו אפשר דאין ראייה מהתוס'. ודוק.

ע"ש, ומיומא כח, ב: "צלותי" דאברהם", ומב"מ פח, ב גבי מעשה דאליהו ומשמע מכל מקומות אלה שהיו מתפללים בכל יום.

ועפ"ז אפשר לתרץ כל הקושיות הנ"ל: שעפ"ז אפשר לומר ששתי הברייתות הם לשיטת ריב"ל, וריב"ח דאמר שהאבות תקנום יש לו שיטה אחרת, ודמשמע מלשוננו¹⁸ דהאבות תקנו התפילות לעצמם ולדורות, משא"כ בלשון הברייתא אברהם תקן וכו' אפשר לומר שתקנו התפילות לעצמם אבל לאו דוקא לדורות, שלאו דוקא שהברייתא מיירי בחובת התפילות לנו. משא"כ ריב"ח בא לפרש טעם חובת התפילות לנו.

וזהו מה שהגמ' אמרה "לימא תיהוי תיובתא", שכיון שסוכ"ס משמע כוותי' כמפורש בגמ' תניא כוותי' וכו', אעפ"כ כיון שאפשר להעמיד הברייתא דמסייע לריב"ח כריב"ל ג"כ הברייתא השניה אינו מסייע לי' לחלוטין¹⁹, ע"ז תירצה הגמ' שגם ריב"ח סבר שהתפילות הם כנגד התמידין, והאבות תקנו לעצמם ואנשי כנסת הגדולה אסמכוהו על הקרבנות לקובעם חובה לנו.

ולבאר הטעם שפסקו הפוסקים כריב"ל, הטעם מבואר בכ"מ על הרמב"ם שם, וז"ל: "וכתב רבינו סברת ריב"ל משום דכי אמרינן דתניא כוותי' אמרינן נימא תיהוי תיובתא, ואע"ג דשני לי', מ"מ משמע דאתיא האי ברייתא כריב"ל טפי ממאי דאתיא אידך ברייתא דמסייע לריב"ח כריב"ח", עכ"ל. ולכאו' צ"ע למה כתב הכס"מ שהברייתא דמסייע לריב"ל אתיא כריב"ל טפי ממאי דאתא הברייתא דמסייע לריב"ח כריב"ח? הול"ל בפשיטות שהברייתא דמסייע לריב"ל (ומברייתא זו גופא הקשה על ריב"ח ואוקמא כוותי') אתיא כריב"ל טפי מריב"ח? וכיון שמכח ברייתא זו הקשו על ריב"ח והוא אתיא טפי כריב"ל מריב"ח מטעם זה גופא הול"ל כריב"ל. אבל ע"פ הנ"ל מובן דכי אמרינן בגמ' לימא תיובתא, אין הקושיא שלכאו' ריב"ח צריך להסכים להברייתא דמסייע לי' לריב"ל דאינו. כיון דאתא לריב"א גופא ברייתא דאתא כוותי', אלא כוונת התיובתא היא שלכ' הברייתא דמסייע לריב"ח היא לשיטת ריב"ל וריב"ח סבר שהאבות תקנום לדורות ואע"פ שדשני לי' אבל אעפ"כ לשונו אינו משמע כן, ומשמע שיש לו שיטה אחרת מהברייתא דאתיא כוותי'. וכן נראה ברור לפענ"ד, בס"ד.

18 דהול"ל כנגד אבות תקנום, מה שאין כן "אבות תקנום" משמע שחובת תפילה היא מהאבות בלבד לכל הדורות.

19 כ"ה הצל"ח.

שיטת רבינו הזקן

בריש הלכות תפילה (סי' פט) בשו"ע אדה"ז כתוב, וז"ל "אנשי כנסי הגדולה תקנו להתפלל בכל יום שלש תפילות של יח ברכות שהתפללו האבות, קבעו שתיים מהם חובה וכו' כנגד התמידין". ומלשונו משמע שמלבד מה שאנשי כנסת הגדולה תקנו הי"ח ברכות כדאיתא במגילה יז, א הם ג"כ תקנו השלש תפילות. וברור שזהו כשיטת ריב"ל שסבר כנגד תמידין תקנום, ולא כריב"ח שהאבות תקנום ואנשי כנסת הגדולה סמכום בלבד על הקרבנות. אבל צ"ע אם פסק כריב"ל למה הביא המילים "שהתפללו האבות", שזהו לכ' לפי שיטת ריב"ח?

אבל ע"פ הנ"ל מבואר שגם ריב"ל סבר שהאבות תקנו התפילות לעצמם, אלא עיקר התקנה היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה והם תקנו התפלות כנגד הקרבנות (ולהעיר שאין כוונתו לומר שאנשי כנסת הגדולה תקנו השלש תפילות של יח ברכות (ותפלות אלו ממש עם הי"ח ברכות) התפללו האבות, שפשוט שהאבות לא היו מתפללים תפלות של י"ח ברכות כהנ"ל ממגילה יז, אלא כוונתו הוא שהגדר של תקנתם היתה שאחד מהענינים של תפלת שמו"ע הוא, שהיא תפילת האבות²⁰, ואעפ"כ עיקר ענינו הוא התמידין²¹.

כן מצאתי במחזיק ברכה מבואר עד"ז אבל פי' שם שגם ריב"ל מסכים שהאבות התפללו הוא מצד "האבות קיימו כל התורה עד שלא ניתנה", ולכאן' פשוט שאינו משמע כן כלל באדה"ז, אלא משמע שעצם תקנת אנשי כנסת הגדולה (אפילו דברים שהם מדרבנן כמו תפילה שלוש פעמים בכל יום) כולל בו ג"כ העניין ששייך לאבות במיוחד, ולא שהאבות היו מתפללים כתוצאה מתקנת אנשי כנסת הגדולה כיון שקיימו כל התורה וכו'.

במילים אחרות: מאדמו"ר הזקן משמע שהתקנה של אנשי כנסת הגדולה היתה מן האבות, ולא שהאבות התפללו מתקנת אנשי כנסת הגדולה.

[ולחביבותא דמילתא כדאי להעיר שאע"פ שמשמע מתענית כח (עי' גליון הש"ס כאן) שכיון שהאבות תקנו התפילות, הם חובה עלינו מן התורה, מבואר בטורי אבן (מגילה ד, א) שכוונת הגמ' שם היא שיש להם אסמכתא מן התורה, ע"ש באריכות].

20 להעיר מלשון הצ"צ שם, "עיקר ענין התפלות הוא ע"י תקנת האבות וכאן הוא ההיפך שעיקר ענין התפלה הוא התמידין.

21 ואפשר לדייק כן בלבוש ג"כ, עיי"ש.

רמב"ם

בענין מעשה ראובן במשנת הרמב"ם

ובדברי הגאון בעל אגרות משה בענין זה

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגלי

מעשה ראובן בדברי חז"ל ובמפרשי המקרא

א) כתוב בתורה (בראשית לה, כא-כו): "ויסע ישראל, ויט אהלה מהלאה למגדל עדר. והיה בשכון ישראל בארץ ההוא, וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש²² אביו, וישמע ישראל [פ] ויהיו בני יעקב שנים עשר. בני לאה, בכור יעקב ראובן ושמעון ולוי ויהודה ויששכר וזבולון. בני רחל, יוסף ובנימין. ובני בלהה שפחת רחל, דן ונפתלי. ובני זלפה שפחת לאה, גד ואשר, אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם".

ובברכות יעקב אבינו לבניו טרם מותו נאמר (שם מט, ג-ד): "ראובן בכורי אתה, כוחי וראשית אוני, יתר שאת ויתר עז. פחז כמים אל תותר, כי עלית משכבי אביך, אז חללת יצועי עלה".

ובכתבי הקודש (דברי הימים-א ה, א-ב) נאמר: "ובני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל, ולא להתיחש לבכורה. כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו, והבכורה ליוסף".

ובמש' שבת (נה, ב) נחלקו חז"ל בפירוש הכתוב "וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו". וז"ל הגמרא שם:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר ראובן חטא [במעשה בלהה. רש"י²³] אינו אלא טועה, שנאמר [בהואו קרא (בראשית לה, כב). רש"י]

22 להעיר שזוהי הפעם היחיד בכל התורה כולה שבלהה נקראת בשם "פילגש" [משא"כ "שפחה" או "אמה"].

23 כוונת רש"י היא לבאר ש"כמשמעו לא חטא, אבל ודאי חטא בבלבול יצועי אביו. . וז"ש רבי שמעון בן אלעזר לקמן 'מוצל אותו צדיק מאותו עון', דהיינו מאותו עון ממש דמעשה בלהה, אבל בחטא דבלבול יצועי אביו לא הי' מוצל" [וע"ד מ"ש תוס' (שבת שם) דמ"ש "כל האומר בני עלי חטאו אינו

ז'יהיו בני יעקב שנים עשר' [להוציא מלבך שלא תחשדנו. רש"י], מלמד שכולן שקולים כאחת²⁴, אלא מה אני מקיים 'וישכב את בלהה פילגש אביו', מלמד שבלבל מצעו של אביו²⁵, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה.

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, מוצל אותו צדיק מאותו עון, ולא בא מעשה זה לידו; אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל (דברים כז, יג)²⁶ ולומר²⁷ (דברים שם, כ) 'ארור שוכב עם אשת אביו' ויבא חטא זה לידו [ויגזור הקב"ה שיהיו מן המקללים. רש"י]²⁸, אלא מה אני מקיים 'וישכב את בלהה פילגש אביו', עלבון אמו תבע, אמר, אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את מצעה²⁹.

אחרים אומרים, שתי מצעות בלבל, אחת של שכינה ואחת של אביו [כך הי' יעקב עושה בארבעה אהלי נשיו, מעמיד מטה לשכינה, ובאותו אהל שהוא רואה

אלא טועה", פירושו ש"במאי דכתיב 'אשר ישכבון' לא חטאו אלא מבזים קדשים היו"] (חדא"ג מהרש"א שם).

24 "ר"ל כיון דמתחיל ענין אחר . . . ה"ל נמי לאפסוקי לפסוק אחר, אי לאו להאי דרשה דמוסב אדלעיל דגם שהי' בראובן זה הגנות וישכב גו' מ"מ י"ב בניו היו שקולים, כמו שלא הי' באחיו זה הגנות ממש דוישכב כך לא הי' בו זה הגנות ממש דוישכב" (חדא"ג מהרש"א שם).

25 פעולת הבלבול לא נתבארה בגמרא ובמדרשים, ומפרשיהם סתמו ולא פירשוהו. ובמפרשי התורה מצינו כמה ביאורים: (א) בהדר זקנים (בראשית לה, כב): "בלבל יצוע בלהה והסירו מאהל יעקב ושם בו מצע אמו". ובדעת זקנים מבעלי התוספות (שם): "עקר המצע ממקומו". ובחוקוני עה"ת (שם): "בלבל ועקר את מטתה ממקומה". וראה גם תיב"ע עה"כ: "ואולי ראוהו ובלבל ית מצעה דבללה".

26 "ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל, ראובן גד ואשר וזבולן דן ונפתלי". וראה חוקוני עה"כ (דברים שם, יב): "כל העומדים על הברכה היו בני הגבירות, וע"י שבני לאה רבים, נטלו מהם הקטן והגדול להשלים המנין על בני השפחות שלא היו רק ארבעה והיו על הקללה, הגדול והקטן, הגדול הוא ראובן, לפי שהי' חשוד מבללה וענה אמנן על 'ארור שוכב עם אשת רעהו ואביו' וידעו בודאי שלא פשע בדבר, והכי איתא . . . אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר ארור שוכב עם אשת אביו ויבא חטא זה לידו והקטן הוא וזבולן". וראה גם פי' הריב"א (שם, יג) בחיי (שם ובראשית מט, ד) פני יהושע שבת שם וש"ת יוסף אומנן (להחיד"א) ס"י מז, אות ב.

27 הלשון צ"ב כי מפורש במקרא (דברים כז, יד): "וענו הלויים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם".

28 ראה ספר חסידים ס"י תשסח: "על כל דבר שאדם חשוד לא יתכן שיקרא אותו חזון, שאי אפשר שראובן יעמוד ויאמר 'ארור שוכב עם אשת אביו' אם חטא, שמע מינה שלא חטא". [בחדא"ג מהרש"א צידד לפרש להיפך, דכיון שנגזר שעתיד זרעו להיות מן המקללים לא הי' לו להקב"ה להביא חטא זה לידו, ומה שמיאן רש"י בפירושו זה הוא משום הא דקיי"ל (ברכות לג, ב), ועוד] 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'.

29 ועדיין צ"ב לכאורה, כי בהר עיבל אמרו גם (דברים שם, טז) "ארור מקלה אביו ואמו", ופי' רש"י (ועוד) דמקלה פירושו "מזולזל", וברמב"ם הל' ממרים פ"ה הט"ו: "לא על הקללה בלבד הקפידה תורה אלא אף על הבזיון, שכל המבזה אביו או אמו אפילו בדברים ואפילו ברמיזה הר"ז ארור מפי הגבורה שנאמר ארור מקלה אביו ואמו", ולכאורה 'בלבול יצועי אביו ה"ה בכלל מקלה ומזולזל. ועצ"ע.

בו שכינה הוא בא ולן באותו הלילה. רש"י], והיינו דכתיב (בראשית מט, ד) 'אז חללת יצועי עלה' (אל תקרי יצועי אלא יצועיי³⁰) [אותו שם³¹ שעלה על יצועי, דהיינו שכינה, מדלא כתיב 'יצועי עלית'³². טעם אחר, עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצוי' באהלי צדיקים. רש"י].

כתנאי:

'פחו כמים אל תותר' (בראשית מט, שם) [פחו נוטריקון הוא. רש"י].

רבי אליעזר אומר, פזתה [לשון 'עמא פזיזא' (שבת פח, א), מיהרת בעצמך וחטאת. רש"י], חבתה, זלתה [זולתה. רש"י].

רבי יהושע אומר, פסעתה על דת, חטאת, זנית.

רבן גמליאל אומר, פיללתה [להנצל מן החטא³³. רש"י], חלתה [ויחל משה' (שמות לב, יא). רש"י], זרחה תפלתך.

אמר רבן גמליאל, עדיין צריכין אנו למודעי; רבי אלעזר המודעי אומר³⁴, הפוך את התיבה ודורשה, זעזעתה [יראת לחטוא. רש"י], הרתעתה, פרחת חטא ממך³⁵.

רבא אמר, ואמרי לה רבי ירמי' בר אבא, זכרת עונשו של דבר, חלית עצמך חולי גדול [להתאפק לכבוש יצרך. רש"י], פירשת מלחטוא.

[לרבי אליעזר ורבי יהושע חטא, ולרבן גמליאל ולמודעי ביקש לחטוא ולא חטא. רש"י³⁶].

(30) במהרש"ל ובמהרש"א תא"מ.

(31) י"א ש'שם" הוא כינוי לשכינה.

(32) אלא "יצועי עלה". "ועוד י"ל, דדריש לי' מדכתיב (בראשית מט, ד) '[כי עלית] משכבי [אביך]' בלשון רבים, האחד משכב אביו ממש, והשני משכב השכינה, אביו שבשמים" (חדא"ג מהרש"א שם).

(33) "ולאפוקי דלא נפרש שהתפלל אחר החטא דהא לרבן גמליאל משמע דבקש לחטוא ולא חטא" (חדא"ג מהרש"א שם). אבל ראה שפת אמת (שם) הו"ד לקמן בפנים.

(34) ראה שו"ת דבר יהושע (ח"ד סי' מו) שביאר ע"ד הפלפול שרבי אלעזר המודעי לשיטתו אויל, ע"ש.

(35) "עיקר הדבר דס"ל לר"א המודעי דראובן לא חטא, אף שדרש . . נוטריקון של פחו, מ"מ ודאי לא על נוטריקון זו סמך אלא שגם את זו דרש כמו שדרש רשב"נ משום דכתיב 'יהיו בני יעקב שנים עשר' ואתי מנינא ללמד שכולן שקולין כאחת" (שו"ת דבר יהושע שבהערה הקודמת).

(36) וכן כתב בחידושי הר"ן שם.

עכ"ל הגמרא³⁷.

הרי מבואר בגמרא ומפורש ברש"י שלשיטת רבי אליעזר ורבי יהושע לא ניצול ראובן מאותו חטא, וכמבואר גם בחדא"ג מהרש"א (שבת שם) בביאור דרשת רבי אליעזר "פזתה חבתה זלתה", "שמיהרת לעבור בשתים, דהיינו חבתה באיסור אשת איש, וזלת בכבוד אביך דהיינו באיסור אשת אב", ועל דרשת רבי יהושע "פסעתה על דת, חטאת, זנית" כתב המהרש"א "פסעת על דת, אע"פ שאין בן נח מוזהר על אשת אב, מ"מ עברת על דת התורה שעתידיה ליאסר אשת אב וחטאת בזה נגד אביך, וזנת דהיינו באיסור אשת איש [שאסורה גם לבני נח]. וע"ש בהמשך דבריו דרק "הני תנאי בתראי (רבן גמליאל ורבי אלעזר המודעי) סברי . . דלא חטא . . במעשה בלהה ממש".

כביאור רשב"נ בשם רבי יונתן נמצא גם בתיב"ע עה"כ "וְאִזְלֵי רְאוּבֵן וּבְלִבְלֵי יֵת מְצַעַא דְּבִלְהָה . . וְאִתְחַשְׁבִּיב עֵילוּי כְּאִילוּ שְׁמִישׁ עֵימָה". אבל מתרגומו של אונקלוס "וְאִזְלֵי רְאוּבֵן וְשִׁכְיֵיב יֵת בְּלְהָה", שמשמעותו – פשוטו כמשמעו (ודלא כמו שמצינו במקומות אחרים בתרגומו לדברים וענינים כיו"ב) משמע כשיטת רבי אליעזר ורבי יהושע, שבאמת חטא ראובן. ואם אמת נכון הדבר, נמצא שאונקלוס תרגם את

37 בחדא"ג מהרש"א כתב "דהני תנאי בתראי (ר"ג ור"א המודעי) דסברי נמי דלא חטא, היינו דלא חטא במעשה בלהה ממש, אבל חטא בבלבול יצועי אביו", ונמצא שחטא בשתים: (א) במה שביקש לחטוא; (ב) במה שבלבל יצועי אביו, ועפ"ז מובן מ"ש על דברי רשב"נ שבלבל יצועי אביו דאזלי כותנאי. [וכ"כ בשו"ת דבר יהושע (הנ"ל הערה 34): "דאע"פ שמחמת תפלתו ניצל מן השכיבה ממש, מ"מ לא ניצל מבלבול מצעו של אביו שע"ז לא התפלל, ואולי אף רצה בכך, לכך נאמר 'זישכב' כדאמר ר"ש בר נחמני"].

אבל בדברות משה (להגרמ"פ) עמ"ס שבת ח"א (עמ" רנה) סי' מג (הערה טז) כתב, דלכאורה, לפי רשב"נ א"ר יונתן דחטאו של ראובן היתה שבלבל מצעו של אביו "לא הי' לו אף מחשבה לחטוא" בשכיבה, ואילו לפי ר"ג ולר"א המודעי שביקש לחטוא ולא חטא, זו היתה חטאו, מהיכי תיתי לומר שבנוסף למחשבתו עוד עשה מעשה בפועל לבלבל יצועי אביו, נמצא שבברייתא זו (שבסוף הסוגיא) לא אשתמיט תנא דס"ל כרשב"נ שחטא ראובן בבלבול היציע, ולפ"ו הקשה איך שייך לומר ע"ז "כתנאי", כיון שרשב"נ א"ר יונתן אויל ב"שיטה אחרת דלא ככולהו".

וכתב שצריכים לדחוק ולומר דמ"ש ע"ז 'כתנאי', "הוא לענין שלא חטא [בשכיבה], אף שבמה שהוכיח אותו יעקב אבינו פליגי דלר"ג ולמודעי הוא על המחשבה ולרשב"נ א"ר יונתן הוא על בלבול יצועי אביו". עכ"ד הדברות משה.

ויש לתרץ באו"א: (א) לפי מ"ש בשפת אמת (הו"ד לקמן בפנים) יל"פ 'כתנאי' כפשוטו, דר"ל שרשב"נ אויל בשיטת התנא רשב"א בברייתא הקודמת ש"מוצל אותו צדיק מאותו עוון . . עמד ובלבל את מצעה" [כן י"ל לפי פירוש רש"י שהתיבה "פללתה" בדברי רבן גמליאל ה"ה מלשון תפלה, ופירושו שראובן התפלל להנצל מן החטא]. (ב) לפי מ"ש בערוך ערך פל, הו"ד באור זרוע ח"א הל' תפלה סי' קה, ש"פללת" פירושו: "עשית פלילות שתבעת עלבון אמך" אבל "לא שכב עמה", ונראה פירושו שר"ג ס"ל כשיטת רשב"נ וכרשב"א שבגלל תביעה זו "עמד ובלבל את מצעה".

הכתוב לפי שיטת רבותיו, שהרי "תרגום של תורה, אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע" (מגילה ג, א).

ובשפת אמת (שבת שם) כתב שמדברי רבן גמליאל ורבי אלעזר המודעי משמע ג"כ שחטא ראובן, אלא "דאחר כך שב והתפלל ו'פרח' החטא ונתכפר לו", וכ"מ מדברי ר"א המודעי שהובאו במדרש (בראשית רבה הנ"ל) "עשית לך מקוה של מים וטהרת עצמך בו" שמזה נראה דס"ל לרבי אלעזר "שהי' צריך טהרה".

ולפי דבריו נמצא שכל הארבעה תנאים (ר"א ור"י ור"ג ור"א המודעי) שהוזכרו בדריהם כבריייתא המובאת בסוף הסוגיא (המתחלת בדברי הכתוב "פחז כמים אל תותר") סוברים ש"וישכב ראובן" פירושו כפשוטו, והא דאיתא בגמרא שדברי רבי שמואל בר נחמני, "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" במחלוקת תנאים שנויים, הוא משום הא דתניא לעיל "רבי שמעון בן אלעזר אומר, מוצל אותו צדיק מאותו עון ולא בא מעשה זה לידו" ומשום שיטת רשב"א הוא דאמרינן "כתנאי", ע"ש.

והנה תניא במס' סוטה (ז, ב): "אומר לפני' דברים של הגדה ומעשים שאירעו בכתובים הראשונים . . . ראובן הודה ולא בוש, מה הי' סופו, נחל חיי העולם הבא . . . ראובן למה לי' דאודי, והאמר רב ששת חציף עלי (בר ישראל) דמפריט חטאי", כי היכי דלא ליחשדו אחוהי".

ובשו"ת הרמ"א (סי' יא) הקשה: "וכי מפני הטמאה הזאת שלא תשתה ותמות ובודאי אינה כדאית לשמוע, נוציא שם רע על ראובן הצדיק ונאמר שחטא ונכחיש המקרא שנאמר ומעיד עלי' שלא חטא, שנאמר 'ויהיו בני יעקב שנים עשר' ואמרו ז"ל: 'מלמד שכולם צדיקים, ושיום שלא חטא ראובן'".

ותירץ הרמ"א שעל כרחק צ"ל שכדי שלא ימחק השם הנכתב בקדושה ובטהרה נדחה איסור הוצאת שם רע! ועפ"ז נשא הרמ"א קל וחומר, ד"מה מחיקת השם ית' שנדחה מפני השלום אפילו הכי דוחה הוצאת לעז על בני אדם הכשרים, הבאת שלום שדוחה מחיקת השם אינו דין שידחה הוצאת ש"ר", ע"ש.

אבל בספר תורת הקנאות (סוטה שם) כתב שהבריייתא ד"ראובן הודה ולא בוש" אזלה בשיטת רבי אליעזר ורבי יהושע בסוגיא דשבת דס"ל שאכן חטא ראובן, ולפ"ז קושיית הרמ"א לק"מ.

המורם מכל הנ"ל הוא, בלשון הארבנאל (בראשית לה קרוב לסופו): "יש לחז"ל דעות בזה: יש מי שאומר ששכב עמה ממש, ויש מי שאומר שבלבל יצועיו".

ועד"ז נחלקו מפרשי ופשטני המקרא: יש שפירשו את המקראות לשבחו של ראובן, להגיד שלא חטא כי אם בבלבול יצועי אביו, ויש שמפרשים לגנאי, שאכן שכב ראובן עם בלהה אשת אביו – פשוטו כמשמעו. ולדוגמא:

בפירושו רש"י, ראש הפשטנים, כתב: "וישכב, מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה. ולמה בלבל וחלל יצועיו, שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכן בלבל". הרי שפירש, בפשוטו של מקרא, כשיטת רבי שמעון בן אלעזר ורבי שמואל בר נחמני.

[ומה ש'הכריח' את רש"י לפרש כן בפשט"מ, כתב בספר באר בשדה, וז"ל: דאם לא כן יש להקשות טובא בהך קרא: חדא, למה הוצרך קרא לכתוב 'ויהי בשכון ישראל בארץ ההוא', מה בא ללמדנו בזה. ועוד, דכתיב 'ההוא' וקרי 'ההיא'. ועוד, מאי 'וילך ראובן' דקאמר, הרי שם נמצא ושם הי', בבית אביו. ותו קשה, 'פלגש אביו' למה לי, אטו עד השתא לא הוה ידעינן שבלהה היתה פלגש אביו. ותו קשה, דקאמר 'וישמע ישראל' ושתיק קרא, והוה לי' לסיים 'ויחר אפו' וכיוצא, דמה בא לאשמועינן דשמע. ותו, מה ענין ל'זיהיו בני יעקב שנים עשר' בהך קרא. אמנם ע"פ דברי רז"ל, שהם אמת ודבריהם אמת, הכל מיושב, ובא הכתוב להשמיענו דהך שכיבה אינה כפשטא ח"ו, וחלילה לאותו צדיק שיכשל בזה, ולזה קאמר 'זיהי בשכון ישראל בארץ ההיא' משום דאין האשה מזנה תחת בעלה אלא כשאינו בעיר וכדכתיב (משלי ז, יט) 'כי אין האיש בביתו, הלך בדרך מרחוק', ובא הכתוב לאשמועינן דהך שכיבה היתה בשכון ישראל בארץ ההיא, ולא שהלך למקום אחר. ולא זה בלבד, אלא גם בתוך האהל הי', ולזה קרי 'ההיא' וכתיב 'ההוא', דלא זו [בלבד] שהי' ישראל בארץ ההיא אלא גם כן באהל ההוא. ועוד, שלא עשה ראובן מעשה זה בסתר כדרך הרשעים שבמחשך מעשיהם, אלא 'וילך ראובן' לעיני השמש, וישכב, שעשה מעשה זה לעיני הכל, ואחר שכן, ס"ד ח"ו שהיתה שכיבה ממש חלילה, האם יעשה זה לעיני הכל ולא יסקלוהו! אלא ודאי ע"ש שבלבל יצועי אביו מעלה עליו הכתוב כאילו שכבה, והשתא בא ללמדנו למה בלבל, לזה קאמר, 'בלהה פלגש אביו', שהרי פלגש היתה ועשאה צרה לאמה, ולזה בלבל, שתבע כבוד אמו, ולזה מסיים 'וישמע ישראל' שהוא לבדו שמע והבין שמעשה זה הי' לתבוע כבוד אמו, ולזה שתק ולא גער בו 'למה עשית דבר זה', ולזה גם הכתוב מנה אותו בכלל אחיו מיד, ללמדנו שכולם צדיקים ובני יעקב המה שמעשה אביהם

בידם. עכ"ל³⁸. ויעויין גם בספר טעמא דקרא להגר"ח קניבסקי שליט"א מ"ש להוכיח מפשש"מ שלא חטא ראובןף ע"ש].

וכ"ה בחזקוני: וישכב את בלהה בלבל ועקר את מטתה ממקומה כשתבע עלבון אמו, כמו שפירש רש"י.

אבל בפ"י הרמב"ן עה"ת (פ' וישלח) כתב ע"ד הפשט: "יתכן שבלבל ראובן יצועי בלהה מפחדו שלא תלד ליעקב עוד, כי הוא הבכור, וחשב לקחת שני חלקים ויפסיד יותר מכל האחים. . ולכן נטלה ממנו הבכורה מדה כנגד מדה, וזהו טעם זיהיו בני יעקב שנים עשר', כי לא הוליד אחרי כן". ולהלן (פ' ויחי) כתב עוד: ש"ראובן נתכוון לפסול את בלהה מאביו כדי שלא תלד לו עוד בנים וימעטו בכורתו, ע"כ אמר לו שהוא פחיתות. . ולא יבא לו ממנו יתרון רק הפסד".

ברד"ק עה"כ כתב וז"ל: פלגש אביו, שראובן חשב כי לא היתה אסורה עליו לפי שהיתה תחלה שפחה ואח"כ לקחה אביו לפלגש, והכתוב מעיד עלי' שהיתה לו לאשה כמו שאמר (בראשית ל, ד) 'ותתן לו [את] בלהה שפחתה לאשה', והיתה אסורה עליו, כי בני נח נצטוו על העריות כמו שכתבנו, כל שכן בני יעקב, לפיכך נטל ממנו יעקב בכורתו, כמו שאמר (דברי הימים-א ה, א) 'בחללו יצועי אביו', ו'נתנה בכורתו ליוסף'. וישמע ישראל, ופירש מן האשה, זהו שאמר זיהיו בני יעקב שנים עשר' כי לא הי' לו עוד בן, והי' פורש כל ימיו מאשה ומדרכי העולם, והתעסק בעבודת הא-ל, זהו שאמר (בראשית כח, כ) 'והיה ה' לי לאלקים'. ובדרש לא שכב עמה אלא בלבל יצועה, אמר, אם אחות אמי צרה לה, תהא שפחתה צרה לה, עמד ובלבל יצועה. עכ"ל.

וכ"מ ממ"ש בראב"ע עה"כ "וילך ראובן, יפה פי' רבותינו ז"ל, 'וכוסה קלון ערום' (משלי יב, טז)³⁹. וכ"מ ממ"ש הראב"ע בספרו יסוד מורא, השער השביעי, בא"ד: 'ולא שכב [יעקב עוד] עם אשה, כי רחל מתה וחוללה בלהה, ובעבור זה מאס באם ראובן ושפחתה, על כן כתיב בפסוק אחר זיהיו בני יעקב שנים עשר', להודיע שלא שכב עם אשה אח"כ, על כן לא הוליד עוד".

38) ובאברבנאל שם: "יהי איך שיהי" (מעשה ראובן] הנה הזקן כששמע הדבר הזה. . לא צוה שיוציאו את ראובן מביתו ולא הוציאו מכלל בניו שלא ינחול עמהם אבל החריש ועבר על פשעו, וזה מורה שלא הי' כ"כ מגונה כמו שיוורה עליו פשט הכתוב".

39) וכ"מ לכאורה משתיקת הרשב"ם עה"כ. וראה גם רשב"ם עה"כ בפ' ויחי שם.

מעשה ראובן בדברי הרמב"ם

ב) והנה ברמב"ם הלכות סוטה (פ"ג ה"ב) כתב דכאשר מאיימין על האשה השוטה אומרים לה: "אנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליהן ונכשלו, ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו". ובכסף משנה שם כתב דמ"ש הרמב"ם "על פשטו" הוא משום ש"לפי האמת ח"ו מלומר כן על אותו צדיק וכדאיתא בפרק במה בהמה (שבת שם)".

אמנם לולי דברי הכס"מ הי' אפשר לומר דהרמב"ם לא ברירא לי' ולא פסיקא לי' דקיי"ל כשיטת רשב"נ בשם רבי יונתן (שבת שם) ד"כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" כי מחלוקת תנאים היא, דרבי אליעזר ורבי יהושע (בהמשך הסוגיא שבת שם ועד"ו בב"ר פצ"ח, ד), שדרשו את הכתוב 'פחו כמים אל תותר' "פזתה חבתה זלתה" או "פסעתה על דת, חטאת, זנית" ס"ל שאכן חטא ראובן כפשטו, וכמ"ש בפירוש רש"י (הנ"ל שם ד"ה זעזעתה): "לרבי אליעזר ורבי יהושע חטא, ולרבן גמליאל ולמודעי בקש לחטוא ולא חטא".

ולפי כל זה י"ל שהרמב"ם, בדבריו בהל' סוטה, רצה להדגיש דכאשר מספרים להאשה הסוטה אודות "מעשה ראובן בפלגש אביו" כדי להפחידה שלא תשתה את המים המאררים, מפרשים את מעשה ראובן כשיטת רבי אליעזר ורבי יהושע הנ"ל.

ואילו לענין גופא דעובדא היכי הוה, הרי בלאו הכי אין לנו קבלה מוחלטת, וכנראה מזה שנחלקו תנאים בזה, ואין בזה הכרע, ועדמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ב) "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו".

וגם אין צורך כלל, להכריע במחלוקת זו, וכמבואר ממ"ש פירוש המשנה (סנהדרין פ"י מ"ג) "שכל מחלוקת שתהי' בין החכמים ואינה תלוי' במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם" [ועד"ו כתב בפירושו למס' סוטה (פ"ג מ"ג): וכבר אמרתי לך לא פעם שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי". ובמס' שבועות (פ"א מ"ד): וכבר ביארנו שכל סברה מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים לא נאמר בה הלכה כפלוגי"]. ובספר המצוות שלו (מל"ת קלג) כתב: "וכבר בארנו בחבורנו בפירוש המשנה שכל מחלוקת שלא תחייב חילוף במעשה אלא בסברא לבד לא אפסוק בו הלכה ולא אומר הלכה

כפלוני⁴⁰. ובאגרת תחיית המתים כתב לאמר: "כל דבר שיש בו מחלוקת ולא יביא אל מעשה, אפשר להכריע בו אחד משני המאמרים על חבירו, וכבר זכרנו זה בפירוש המשנה פעמים"⁴¹.

מעשה ראובן בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

ג) והנה בשו"ת אגרות משה (אה"ע"ז ח"ד סי' מז) הביא דברי הגרש"ק בחכמת שלמה (או"ח סי' תרוז) שכתב שחטאו של ראובן הי' מהעבירות שבין אדם לחבירו "דחושב לבלבול יצועי אביו חטא שחטא ליעקב". [וכ"כ במנחת חינוך (מצוה ססד) דכיון דקיי"ל דכל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה אלא שבלבל יצועי אביו "א"כ הי' רק עבירה שבין אדם לחבירו, ע"ש].

וכתב ע"ז האג"מ שאין דברי החכמת שלמה נכונים כלל, ומשני טעמים: חדא, "דעבירת בלבול יצועי אביו לא הי' חטא ליעקב אביו אלא חטא למקום, שליעקב לא הי' בזה שום צער הגוף" ולא עבר כי אם על בין אדם למקום, וכמש"נ (בראשית מט, ז) "פחו כמים אל תותר כי עלית משכבי אבך, אז חללת יצועי עלה" ופירש רש"י "אותו שעלה על יצועי, שם שכנה שדרכו להיות עולה על יצועי", ולפי זה כתב הגרמ"פ ש"מפורש בקרא" שלא הי' במעשה ראובן שום חטא בין אדם לחבירו; ועוד: "דאם הי' חטאו ליעקב הי' לו לבקש מחילה מיעקב"⁴² ולא הי' סגי לו בשקו ותעניתו⁴³ ולא במה שהודה ברבים, ואם יעקב מחל לו לא הי' מוכיחו בזה

40 הערה דא"ג: בשו"ת דברי יציב חו"מ סי' פג שקו"ט בענין זה, וסיים שכ"ז אינו אלא להרמב"ם שלא פסק כי אם בענינים הנוגעים לב"ד של מטה משא"כ הראב"ד "שהראב"ד הי' מפוסקי הלכות גם בבית דין של מעלה", ע"ש היסוד לזה. ואכ"מ.

41 ובהגהות הר"י שילת שם (במהדורתו עמ' שנד) פירש כוונתו שכיון שאין בו פסק הלכה אפשר לבחור בדעה אחת ולהעדיפה לפי נטייתו של הבוחר. וע"ש שהביא גירסא אחרת של האגרת אשר לפי' כוונת הרמב"ם היא שבדבר שאין בו פסק הלכה אי אפשר להכריע בו, היינו שאין לפסוק בו הלכה.

42 כדתנן בסוף יומא (פה, ב): "עבירות שבין אדם למקום, יום הכפורים מכפר. עבירות שבין אדם לחבירו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו. דרש רבי אלעזר בן עזרי', 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו". ובבבא קמא צב, א (במשנה) שנינו: "אע"פ שהוא נותן לו [דמי נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת], אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר (פ' וירא כ, ז), ועתה השב אשת וגו'". והכי קיי"ל ברמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ט והל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט) ובטושו"ע (או"ח סי' תרו ס"א וחו"מ סי' תכב ס"א), עיין בדבריהם ובדברי נושאי כליהם.

43 ראה בראשית רבה פפ"ד, יט הובא חלקו בפירוש רש"י עה"כ בראשית לו, כט (בפירושו השני): "וישב ראובן אל הבור, והיכן הי'... רבי אליעזר אומר, בשקו ובתעניתו, כשנפנה הלך והציץ לאותו בור הה"ד וישב ראובן אל הבור, אמר לו הקב"ה מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה, חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה ואיזה זה הושע, שנאמר (הושע יד, ב) שובה ישראל עד ה' אלקיך".

קודם מותו, אלא ודאי שהי' זה חטא למקום ולא הוצרך כלל למחילת יעקב, והוכיחו יעקב על חטאו לשמים וענשו בלקיחת הבכורה ממנו עבור כבוד שמים אף שעשה תשובה, כרוב הדברים שאיכא עונש אף אחר שעושי' תשובה".

ודבריו צע"ג, דמ"ש דבמה שבלבל ראובן את יצועי אביו "לא הי' בזה שום צער הגוף" ליעקב ולא חטא ראובן כנגדו כלל, צ"ב, שהרי מקורו של פירוש רש"י זה הוא מדברי הגמרא (שבת שם), דכלפי מה שאמרו רשב"נ ורשב"א שלא בלבל ראובן כי אם את מצעו של יעקב אביו או את מצעו של בלהה אשתו, הביאה הגמרא שיטת אחרים שבלבל "שתי מצעות", אחת של שכנה ואחת של אביו. ולפי זה:

(א) נראה פשוט שלא נתכוון רש"י בפי' עה"ת לחדש שיטה חדשה שלא בלבל ראובן כי אם את יצועי השכינה, שהרי כבר כתב רש"י לפני זה (בפ' וישלח) שראובן "בלבל . . . וחילל יצועיו" של יעקב, ולא הזכיר שם כלל מה שבלבל גם את מצע השכינה, ע"ש, אלא שבפירושו עה"כ "אז חללת יצועי עלה" פירש שתיבות אלו אמורים כלפי הבלבול (השני שעשה ראובן, דהיינו שבלבל) "אותו שעלה על יצועי", דהיינו השכינה [והכרחו לפרש כן נראה מבואר ממ"ש רש"י בפירושו על הש"ס (הנ"ל ס"א), דמדלא כתיב "יצועי עלית" אלא "יצועי עלה" נראה דקאי על יצוע של מעלה], ובברכותיו הוכיחו יעקב במישרים ע"ד שני הבלבולים גם יחד, "פחו כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך, אז חללת יצועי עלה", ד"עלית משכבי אביך" קאי על בלבול מצעו של יעקב ובלהה, ו"אז חללת יצועי עלה" קאי על בלבול יצוע השכינה.

(ב) אפילו את"ל שלפי שיטת רש"י בפירושו לפ' ויחי לא חטא ראובן כלפי יעקב כלל, אי אפשר לומר שכן "מפורש בקרא", כי לפי דברי רשב"נ ורשב"א וכו' שהובאו בגמרא ברור שחטא כלפי יעקב (שהרי לא הזכירו דבר ע"ד בלבול השכינה) וכו"ל. ולפי דבריהם נצטרך לפרש מ"ש "אז חללת יצועי עלה", דלא כפירוש רש"י דקאי על השכינה, כי אם כאשר מצינו בעוד מפרשי התורה, ולדוגמא: (א) דקאי על יעקב: "אם בדרך כנוי, יתכן שיהי' העולה יעקב עצמו, כלשון 'אם אעלה על ערש יצועי' (תהלים קלב ג) ויאמר, אז חללת אותי, רק דבר בנסתר דרך כבוד, וכן ובחללו יצועי אביו, כנוי, בחללו העולה על יצועי אביו" (רמב"ן עה"כ פ' ויחי שם)⁴⁴; (ב) דקאי על המצע: "כאשר עלית משכבי אביך מיד חללת יצועי עלה,

[ולהעיר שבעל המאמר במדרש זה, רבי אליעזר, הוא הוא שסובר שראובן חטא: "פזתה חבתה זלתה"].

44 וראה גם פירושי בעלי התוס' על התורה שפירשו "אז חללת יצועי, עשית חולין אותו שעלה על יצועי, כלומר חללת כבוד מטתי, ולפי שחללת כבודי דין הוא שלא תותר".

מאותו יום שחללת משכבי נסתלק יצועי, שמאותו יום ואילך לא שכב יעקב עם בלהה. עלה נסתלק, כמו () 'אל תעלני בחצי ימי' (חזקוני⁴⁵ עה"כ). וכ"ה בפי' הראב"ע: "מיום שחללת נסתלק יצועי, כאילו אמר עלה מעלי"⁴⁶. (ג) דקאי על ראובן (וכ"מ בתרגום אונקלוס ותיב"ע עה"כ: "בעידן דבלבילתא שוויי דסליקת עלה"): "חללת אותה שעלה על יצועי, דהיינו אתה בעצמך, שבאותה שעה ירדת מקדושתך ונעשית חול ואבדה ממך הבכורה והמלכות, וכן הוא אומר ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו ליוסף" (חזקוני שם)⁴⁷. (ד) "י"מ שהי' אומר זה לשבטים, כלומר, אל תתמהו אם אני מדבר אליו קשות, שהרי הוא העוה מאד, כי עלה על יצועי" (חזקוני שם).

(ג) גם במהות פעולת ה'בלבול' מצינו בראשונים כמה פירושים, ומהם: (א) בפי' הרא"ש עה"ת (שם): "נראה שוכב במטתה כדי שלא ישכב אביו במטה מפני הבושה. . . וחלילה שלא בא עלי' אך צ"ל ששכב במטתה לילות הרבה פן יבא יעקב במטתה". (ב) בהדר זקנים (שם): "יש במדרש, שלקח ראובן לובן ביצה ושם במטת בלהה וכשראה יעקב כן חשדו ששכב עמה והוציאו מחשבון השבטים, וישימע ישראל' כי שקר הדבר, כי בדק ומצא שלובן ביצה היתה ולא שכבת זרע, אמר יעקב 'אז חללת יצועי עלה' שרצה לחללו".

ולפי דבריהם נראה ברור, דלית דינא ולית דיינא שחטא ראובן כלפי יעקב וגם כלפי בלהה, כמבואר לכלל⁴⁸.

(ד) וכ"ה לפי פירושו של המאירי בספרו בית הבחירה (שבת שם): "כל המקניט את החכם ומביאו לידי כעס וטרדה עד שמונע התבודדותו ושלימותו הרי עונש ביטולו בקדקדו של זה, וכן כל המסבב לעכב את האדם שלא לעשות מצוה, והוא שאמרו ז"ל על ראובן בן יעקב 'שתי מצעות בלב, אחת של אביו ואחת של שכינה,

45 שנקט כשיטת רש"י שלא חטא ראובן כי אם בבלבול המשכב.

46 וברד"ק שם: "כי עלית על משכבי אביך, אז כשעשית זאת חללת יצועי ונפסק ממני שלא הייתי עוד עם בלהה".

47 וראה גם ספורנו עה"כ שם: אז חללת יצועי עלה, אז חללת כבוד אביך או כבוד שכינה שכבר עלה על יצועי וכנגד זה יחולל כבודך ולא יהי' במדרגתו הראשונה.

48 ובפי' עיון יעקב על הע"י (שבת שם) ביאר שיעקב הי' אז בגדר אכסניא שאסור בתשמיש המטה, והלך ראובן לחדר בלהה להתייחד באיסור עם אשת אביו כדי שעל ידי יחוד זה תאסר בלהה על יעקב. ואף דקיי"ל שאין אוסרין על היחוד, הרי כתב הר"ן סוף נדרים שבעל נפש יחמיר על עצמו לאסור אשתו עליו ע"י יחוד, ובוודאי גם יעקב הי' מחמיר על עצמו בכה"ג, ונמצא שע"י היחוד בלבד ראובן את יצועי אביו, דהיינו שגרם ליעקב שיעצרך לפרוש מבלהה כראוי לבעל נפש. וזוהי גם כוונת רבן גמליאל שאמר שראובן התפלל על עצמו שינצל מהחטא, דכיון שנתייחד עמה הוצרך להתפלל, ע"ש.

שנאמר כי עלית משכבי אביך, כלומר, כשעלית משכבי אביך חללת אותו שהי' עולה על יצועי, ר"ל הקב"ה, והטרדתי עד שנמנעה ממני השגתו ית".

(ה) וכן מבואר ממ"ש בפי' רבינו אפרים עה"ת (מא, ב) "מפי חכם, כי בעוד שהבכור לא יחטא אצל אביו אין בכח האב לעקור לו הבכורה, אמנם בעת שיחטא לאביו, אז בכוחו שיסיר ממנו הבכורה ויתנה למי שירצה, והנה ראובן חטא ליעקב אביו בעניין בלהה, ולכן הסיר ממנו הבכורה, וכן כתוב בדברי הימים-א (ה, א) ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף".

(ו) והגאון החיד"א כתב בספריו (פני דוד סוף פרשת וישלח. ועוד) בשם הרמ"א, שפירש מעשה ראובן עם בלהה בזה"ל: "שיעקב הי' רוצה לשכב את בלהה פלגשו ונתקנא ראובן והי' הולך ובא אצל חדר המטות, ואסור לשמש בעוד שיש בני אדם שומעים ורבא פרח באלי וכו' ויעקב אע"ה שמע שהי' הולך ראובן ועל כן לא שמש ולא הוליד ושיעור הכתוב כך הוא, 'וילך ראובן' שהי' הולך ומטייל בזמן 'וישכב את בלהה פלגש' שהי' רוצה לשכב את בלהה פלגש, ומי הי' רוצה לשכב 'אביו', 'וישמע ישראל' שהי' הולך ראובן ולא שימש ולכן זיהו בני יעקב [רק] שנים עשר", וגם לפי זה פשוט שבמעשה ראובן חטא בין אדם לחבירו, ובמכ"ש וק"ו ממה שאמרו חז"ל (עירובין סג, ב): "כל הישן בקילעא שאיש ואשתו [אפילו נדה] שרויין בה, עליו הכתוב (מיכה ב, ט) אומר 'נשי עמי תגרשון מבית תענוגי'".

(ז) ובתור הוספה יש לציין למ"ש הבחיי בפירושו עה"ת פ' ויחי שם, ובקיצור בספרו כד הקמח (בענין כבוד אב ואם), וז"ל: מציינו שכל המכבד את אביו מכבד להקב"ה וכל המבזה כבוד אביו הוא מבזה בכבוד הקב"ה, ולמדנו זה מענין ראובן שכתוב בו כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה, אביך העליון שעלה על יצועי זו שכינה שדרכו לעלות על יצועי, לפי שכיבוד אב ואם ומוראם שקלם הכתוב ככבודו של מקום ומוראו. עכ"ל⁴⁹.

ואפילו את"ל שאין כיבוד או"א מהמצות שבין אדם לחבירו (ראה מנחת חינוך מצוה לג שחקר בזה), בנדו"ד פשוט שהוא ענין שבין אדם לחבירו וכמשנ"ת. [וראה גם לקו"ש ח"ה עמ' 407 ושור"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' קל. ובכ"מ].

49) וראה גם של"ה תולדות אדם רמזי אותיות לחתימת ההקדמה: "זהו ענין שרמזו רבותינו ז"ל (ברכות ה, א) 'פשפש במעשיו', כלומר, יפשפש ויתבונן אולי יש איהו חטא טמון בלתי נגלית, וזה עשה ראובן, כי התבונן אע"פ שעשה לשם שמים, לכבוד אמו, מכל מקום אולי הוא נגד כיבוד אב".

עוד בענין הנ"ל

(ד) ומ"ש האגרות משה דמזזה שהוכיח יעקב לראובן לפני מותו "ודאי שהי' זה חטא למקום ולא הוצרך כלל למחילת יעקב", הרי:

(א) מבואר בכ"מ שכל עבירה שבין אדם לחבירו ה"ה גם עבירה בין אדם למקום⁵⁰, וביותר בנדו"ד שבנוסף למה שחטא ראובן ליעקב הרי חטא גם כלפי השכינה, ואם כן, שפיר י"ל דאף שיעקב מחל לראובן על חטאו כלפי עצמו מ"מ עדיין הי' מענישו בלקיחת הבכורה ממנו בגלל חטאו לשמים (לפי מ"ש באג"מ שעל "רוב הדברים . . איכא עונש אף אחר שעושין תשובה").

(ב) כיון שתלמוד ערוך הוא שלשיטת רבי אליעזר ורבי יהושע אכן שכב ראובן את בלהה כפשוטו, וא"כ בוודאי עבר על עבירה שבין אדם לחבירו, וא"כ נצטרך לתרץ לפי דבריהם את הכתוב בפ' ויחי (שהוצרך ראובן לעונש גם לאחרי ששב ורפא לו⁵¹), וא"כ כשם שיתורץ ויבואר לפי שיטת ר"א ור"י, ה"נ נתרצו ונבארו לפי

50) ויעויין בפרי חדש או"ח סי' תרו הו"ד בברי יוסף (שם סק"א) שכתב בשם הרב שמואל גרמיזאן: "עבירה שבין אדם לחבירו יש בה חלק למקום . . כל זמן שלא הרצה את חבירו, אפילו מה שבין אדם למקום [באותה עבירה] אינו מכפר". וכ"כ במנחת חינוך (מצוה חסד אות לב): "כי שתיים רעות עושה אם חוטא לחבירו, דעושה לחבירו וגם המרה פי אלקיו ית', על כן צריך לתשובה כאן, אך התשובה אינה מועלת כל זמן שהחטא שחטא לחבירו לא נתקן; ונראה, דכל זמן שלא ריצה את חבירו אף חלק שמים לא נמחל לו, דלא מהני כלל תשובה כל זמן שיש בידו החטא שחטא לחבירו, רק לאחר שנתפייס מחבירו צריך תשובה לחלק השמים".

51) בחגיגה ט, סע"ב: "הבא על אשת איש ואסרה לבעלה נטרד מן העולם והלך לו", ובפירוש רש"י שם: "נטרד מן העולם, אין לו עוד תשובה, לפי שעשה דבר שאין לו רפואה . . שאסרה על בעלה". וכ"ה בבמדב"ר פ"ט, ו: "נטרד מן העולם והלך לו שאינו יכול לתקן שתהא אשתו מותרת לו". וראה גם פירוש רש"י יבמות כא, א ד"ה עריות ותוס' ישנים שם. חידושי הריטב"א ב"ב פח, ב ד"ה התם. סמ"ג מל"ת קנב.

אבל בתוספות ב"ב שם ד"ה התם כתבו, וז"ל: "זה"ר חיים אומר, אע"ג שהוא מעוות לא יוכל לתקן, מ"מ אפשר בתשובה שצוה לו הקב"ה, דלא צוה אלא לעשות לו תשובה". וכ"כ בתוס' הרא"ש חגיגה (הוצאת מכון אופק, ירושלים תשס"ב) שם (סוף עמ' עח), ד"ה והולד ממזר, וז"ל: פירש רש"י שהביא פסול בישראל והוה לו זכרון לפיכך אינו נמחק בתשובה. ולא נהירא, דאין לך דבר העומד בפני בעלי תשובה (ירושלמי פאה פ"א ה"א; סנהדרין פ"י ה"א). ובתוס' הרא"ש יבמות שם כתב: "נהי שאין יכול לתקן העיוות להעביר הממזר מן העולם, מ"מ אין לך עבירה שאין לה תשובה". [ויעויין ג"כ בתוד"ה היא תצודנו – סוטה ד, ע"ב. ובתוד"ה חוץ – בבא מציעא נח, ע"ב בסופו: "וכולוה בשלא עשה תשובה, דתשובה מועלת לכל דבר"].

וממ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ד הי"ד) שאין לך דבר העומד בפני התשובה, וממ"ש (שם פ"א ה"ג) ש"התשובה מכפרת על כל העבירות", ומהמשך דבריו (שם ה"ב וה"ד) מבואר דכוונתו גם לעבירות החמורות שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ומסתימת לשונו ("כל העבירות") משמע דהוא הדין לבא על הערוה. והיינו כשיטת התוספות הנ"ל. גם מזה שלא הביא בס' היד הא דאין תקנה לבא על

התנאים דס"ל שלא חטא בזנות ח"ו, ומ"מ חטא כלפי יעקב במה שבלבל יצועיו. ודו"ק.



שכשוך בסתם יינם

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות (פי"ב ה"א): "כיצד היא הנגיעה שאוסר בה הגוי יין, הוא שיגע ביין עצמו⁵², בין בידיו בין בשאר אבריו, שדרכן לנסכך בהן וישכשך – אבל אם פשט את ידו לחבית ותפסו את ידו קודם שיוציאה ולא ינידה ופתחו החבית מלמטה עד שיצא היין וירד למטה מידו לא נאסר היין" (ומבארים מפרשי הרמב"ם דלא נאסר בהנאה אבל בשתיה אסור).

והראב"ד מעיר "זה המחבר לא בא לפרש אלא לסתום (דהו"ל להרמב"ן לפרש) דאם תפשו את ידו ולא שכשך אינו אוסר בהנאה אלא בשתיה, אלא אם כן שכשך", עכ"ל הראב"ד.

אבל אין כאן מחלוקת לדינא.

והרמב"ם ממשיך: "וכן אם אחז כלי פתוח של יין ושכשכו אף-על-פי שלא הגביה הכלי ולא נגע ביין נאסר היין".

הערה [אף שייחד פרק שלם (הל' תשובה פ"ד) לדברים המעכבין את התשובה] מבואר שס"ל שהתשובה מועלת גם למי שנכשל באיסור אשת איש.

וראה גם שו"ת מהרי"ט ח"ב, אור"ח סי' ח (יודאי יש לו תיקון בתשובה) ושו"ת נודע ביהודה, מהדו"ק, אור"ח סי' לה ("זה כלל גדול שאין דבר עומד בפני התשובה אלא שכיוונו בזה שתשובתו חמורה"), עיין בדבריהם.

וגם לפי שיטת רש"י הנ"ל יש להעיר ממ"ש בחובות הלבבות, שער התשובה (פ"ט ואילך) שאם ישוב בתשובה שלימה לפני ה', ימציא הקב"ה ויסבב סיבות לתיקון המעוות, ע"ש בארוכה. (52) ואינה ה' לידי שאלה מעניינת: מישוהו שהגיע לידו בקבוק יין של שביעית, שצריך לשתותו בקדושת שביעית, ואח"כ העוזרת בית שאינה יהודיה, בעוד שהבקבוק היה בתוך שקית והי' כבר פתוח, הזיזה אותו ממקום למקום האם עליו להחמיר בהלכות שביעית ולשתותו בקדושת שביעית או בהלכות יין נסך – ולזרוק היין. ופשוט שעליו להחמיר בשביעית דהוה דאורייתא ולא בסתם יינם דהוה דרבנן. ובפרט שהיא לא נגעה ביין עצמו, וידועים דברי הרמ"א בס"י קנד סעיף כד: "בזמן הזה דהאומות לאו עובדי כוכבים הם, כל מגען מקרי שלא ככוונה, ולכן אם נגע ביין על ידי דבר אחר אעפ"י שהוא יודע שהוא יין וכיון ליגע בו מותר אפי' בשתיה דמקרי מגע ע"י דבר אחר שלא ככוונה. . ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ", יעו"ש. ופשוט הוא שיש לו לשתות היין בדין תורת שביעית.

ומשיג ע"ז הראב"ד (דמתי נאסר היין בהנאה אם שכשכו העכו"ם), והוא שניתן מן היין מחוץ, עכ"ל.

וצ"ב למה להרמב"ם שכשוך היין אוסר היין מטעם יין נסך ולהראב"ד אינו אוסר אא"כ ניתו היין חוץ מהכלי.

והנה הלחם משנה כותב "ואפשר שרבינו יודע בזה ולא סגי בשכשוך כל דהו", היינו שאין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד וגם הרמב"ם מודה דצריך שינתו קצת מן היין חוץ מהכלי.

אבל לא כן משמע מהטור דמביא שיטת הרמב"ם בסי' קכד וכותב ע"ז "ולא נראה לא"א הרא"ש ז"ל", ונחלקו המפרשים אם מקורו מפסקי הרא"ש או קיבל קבלה מפי אביו. הרי דהרמב"ם סב"ל דאם הכלי פתוח שכשוך בעלמא משווי היין ליינ נסך דרבנן.

וכן בשו"ע יור"ד סי' קכד פוסק המחבר סעיף יז כהרמב"ם, וז"ל "יש מי שאמר שאם אחז עובד כוכבים בכלי פתוח של יין ושכשכו אע"פ שלא הגביה ולא נגע ביין נאסר", היינו שפוסק כהרמב"ם, והרמ"א פסק כהראב"ד, וז"ל: "ורבים חולקים לומר דאם שכשך בגופו של הכלי בלא הגבהה לא מקרי שכשוך"⁵⁴⁵³.

וצריך ביאור במה נחלקו, האם נחלקו במציאות אי דרך ניסוך בכך, כפי שמשמע בכסף משנה, או האם נחלקו בפירושו של שכשוך, לדעת הרמב"ם פירושו שכשוך קטן, ולהראב"ד דוקא שכשוך גדול. ובלשון הרמ"א לא מקרי שכשוך, וסברת פלוגתתם עדיין צ"ב.⁵⁵

53 ועי' בדגול מרבבה ובשו"ת נו"ב מהדורא תניינא חיו"ד סי' סט – דלדין מותר אפי' הגביה ושכשך במקום הפסד, דלא גרע ממגע עובד כוכבים ע"י דבר אחר כמ"ש בסעיף כד (הובא בהערה 1) והתם אפי' שכשך והגביה, ועי' באריכות גדולה בכ"ז בספר בית היין על הלכות יין נסך שער ד' סעיף ד' ושער ה' סקט"ז – ושי"נ כל שיטות הראשונים בזה, וגם דאולי גם לדין אסור בשתיה. עכ"פ דשכשוך ע"י דבר אחר גרע מנגיעה ע"י דבר אחר.

אולם המתיר יש לו על מי לסמוך, הנודע ביהודה והגליון מהרש"א, וכן פסק בדרכי תשובה. 54 והא שלא הגיה הרע"א כאן כיון דאם ניתו חוץ להכלי נאסר "היינו דגם לדעת הראב"ד אם הי' שכשוך חזק נאסר היין – משום דאין מקומו כאן, רק בסי' קכה כשמדבר על איסור כחו בעכו"ם שנגע ביין ישראל כפשוט, ולא בסימן קכד דמיירי באיסור נגיעה גרידא.

55 והנה במרכבת המשנה ביאר במחלוקת הרמב"ן והראב"ד דזה תלוי בשני הלשונות ברש"י במס' ע"ז ס, א ד"ה ואי מצדד אצדודי (דאם אחזו הגוי כד הייין והישראל שופך לתוכו היין ואם הגוי מצדד הכד היין אסור) ללשון הראשון מדבר כשהכד מלא וחיישינן שמא העכו"ם נגע בגוף היין שבכד (וזהו כשי' הראב"ד), וללשון השני ברש"י מדובר אפי' כשהכד חסר והעכו"ם מקרקשו, הוה לי' כחו בכוונה ואסור בשתיה – והרי"ז כדעת הרמב"ם.

חג השבועות ה'תשע"ד

וגם סברת הראב"ד צ"ב, שכתב "והוא שניתו (טיפה) מן היין מחוץ לכלי", והקשו עליו האחרונים (החזו"א ועוד) דטיפה זו אם היא נאסרת מטעם כחו, איך נאסר שאר היין שלא ניתו חוץ להכלי. וא"ת דנאסרו מצד ניצוק, הלא אינם נוגעים בהטיפה שניתזה.

והנראה לומר בזה ע"פ דברי הצפנת פענח כאן על הרמב"ם, דהסיבה דמגע יין לבד אינו אוסר בהנאה וצריך שכשוך הרי הוא כיון שהיין הוה של היהודי ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו וצריך מעשה השכשוך.

ולהרמב"ם סגי מעשה כל דהו, ולהראב"ד צריך דוקא מעשה הניכר בו לאחרי זה, כגון שניתו ממנו יין.

וכפי שכתבנו בעניין זה באריכות בהלכות עבודה זרה, דלהרמב"ם עיקר איסור דעבודה זרה היא פעולה שכלי ד"אלי אתה", וממילא שכשוך קטן סגי.

ולהראב"ד העיקר הוא פעולת ההשתחויה וצריך פעולה גדולה דניתו היין חוץ להכלי.⁵⁶

אבל אין זה ביאור להשאלה, רק מעביר את הקושייא מהרמב"ם והראב"ד לשני הלשונות ברש"י, ועדיין צ"ב.

56) וידוע מנעת כ"ק אדמו"ר – הובא בשערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב ע' לט – בנוגע לא' שנסע על ספינה, שהי' בה חילול שבת ממש. וכתב לרבי שקידש על יין על הספינה. וז"ל הרבי: "עוד זאת הרי קידש על היין השייך לבעלי הספינה הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא, שהיין אסור הוא (והשגחה בנדון זה הרי זה חוכא וטלולא, כי אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם, וק"ל)".

וע"ז הוסיף הרבי בהערה "ולא עוד אלא שלדעת כמה גדולים אפילו חותם בתוך חותם אין מועיל בזה, כיון שהיין אסור בשתייה מקודם", עכ"ל.

וידוע השערורי' בזה, דאם הבעלות אוסר ביין נסך, אסור לקנות שום יין שאינו מבושל ממכות ששייך לאינו יהודי, גם אם מונח חותם בתוך חותם, היפך הנהוג אצל כלל ישראל?

אבל הרבי ביאר זאת במכתב להגר"י זווין – נדפס כנספח לשיחת ש"פ בראשית תשכ"ז – וזלה"ק: "במ"ש בהנוגע למכתבי אודות האניות, האם היתה כוונתי, שהי' יינו של מחלל שבת בפרהסיא, אסור אפילו בלא נגיעה.

הנה במכתבי הנ"ל – הבאתי רק הענינים הכי ברורים לדעתי בענין, שגם הם רבים הם. והשמטתי בכוונה כל דבר וענין שיש להתפלפל, אפילו באם תהי' המסקנא לאיסורא וטעמי פשוט – בהתחשב עם טבעי בני"א: כשאין רצונם במסקנא איזה שתהי', לוחמים במסקנא בענינה החלש מבלי להזכיר שזה בא כסניף. ועפ"ז מובן – שבהנ"ל לא נכנסתי לנקודה האמורה, כיון שיש כאן מקום לשקו"ט. וכמרומוז גם במכתבי, הנה לאידך גיסא – לא רציתי להדגיש עוד יותר כוונתי, והיא שהמשגיח עצמו גם הוא מסוג האמור, שהרי משתמש בהמים והאור ועוד ועוד. גם כבר ברור מפי עדות, ששומרים היין רק

חסידות

מחשבה מועלת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה והיה כי תבוא תרע"ה (בהמשך תער"ב ח"ב ע' קכג):

"וכן הוא בעשיית מלאכה הוא שעושה את המלאכה כפי הרצון והעונג שלו בהמלאכה, אבל אינו עושה בתחלה שיהי' טוב ביותר, כי אינו מקבל בתחלה דבר לעשותה בתכלית הטוב ותכלית ההידור רק כפי אופן טוב האומנות שלו במלאכת דבר, ויכול להיות שיהי' בתכלית הטוב ביותר (והוא בדרך הצלחה), ואם יקבל בתחלה המלאכה לעשותה בטוב ביותר לא יהי' הדבר כך כו' (וע"ד מחשבה מועלת כו'), רק בתחלה מקבלים לעשות כפי הדרוש וכפי האומנות בהעשי' ואח"כ יכול להיות שיהי' בטוב ביותר כו'."

ממגע אינם יהודים, אבל לא ממגע הצוות ובראשם רב החובל – שבשלחן הוא הי"ר וכו', וממלאכתו – הם עניני כתיבה וכו' וגם ביום הש"ק.

בהנוגע לעצם השאלה, לדעתי לא רק ישנו מקום לשקו"ט, אלא שקרוב יותר לומר שחותם בתוך חותם בכגון דא אינו מועיל. וכמו הדין דשו"ע סי' קנו סעיף ו' [כ"ה בהעתקה לפנינו, והוא טה"ד דמוכח וצ"ל: קלא ס"ו] ועוד, ואכ"מ."

והביאור בזה, דכשהיין על הספינה, והיא בבעלות אינו שומר שבת והם חושבין שהם שומרי שבת ומרגישיין א"ע חפשי לגעת ביין אז הרי"ז בדומה לסי' לסי' קלא סעיף א' דישאל שעשה יינו של עובד כוכבים בטרה – דהעכו"ם לא הוציא הוצאות על היין ומרגיש עצמו חפשי לגעת בהיין, ואו אפילו חותם בתוך חותם לא מהני. ואפי' לדעת הרמ"א מתיר רק בהנאה – אבל לא בשתיה. ולפיכך כתב הרבי בכגון דא הרי זה יין נסך. אבל באופן רגיל אז הרי"ז דומה לסימ' קלא סעיף ב', וז"ל: "עובדי כוכבים שקונים יין מישראל ומחתימין אותו חותם בתוך חותם ומוליכין אותו כמה ימים בספינה לבדם מותר."

וכפי שביארו הראשונים והאחרונים על סעיף ב'.

"אבל כשמוליך יין למרחוק במידה גדולה והוצאה מרובה וגם קנה אותו חש לטרחו ולהוצאתו ולא יזיף", עכ"ל הטור בשם ר"ת.

וכבר האריכו בזה בכמה מקומות, ואין הספרים מצויים תח"ל.

ותודתי בזה להרב מנחם מענדל שי' צוויבל – שליח כ"ק אדמו"ר בטשיקו, קאליפארניע שעזר לי לפענח מענת ופסק כ"ק אדמו"ר.

ומשמעות הדברים, דכאשר אדם רוצה לעשות מלאכה שתהיה באופן מושלם שלמעלה מיכולתו, הרי זה מפריע בביצוע המלאכה, וכלשונו "ואם יקבל בתחלה המלאכה לעשותה בטוב ביותר לא יהי' הדבר כך כו' (וע"ד מחשבה מועלת כו)".

ובפשטות הכוונה לדברי הגמרא סנהדרין כו, ב: "אמר עולא מחשבה מועלת אפילו לד"ת שנאמר (איוב ה, י"ב) מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה", ופירש רש"י שם בפירושו השני: ל"א מחשבה שאדם מחשב כך וכך אעשה כך וכך תעלה בידי מועלת להשבית הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת, אפילו לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא:

ומשמע שמפרש דברי הגמרא שעצם הדבר שהאדם מחשב תוך כדי עבודתו שיגיע למעלה גדולה ביותר שאינה כפי יכולתו, מפריע לקיום מחשבתו.

אך לכאורה צ"ב, דשם יש פסוק מפורש מפר מחשבות ערומים, ומה זה שייך למבואר כאן במאמר שהמחשבה אודות דבר שאין ביכולתו לעשותו מפריעה לקיומו.

ואגב יש להעיר מכל זה, מה ניתן ללמוד מזה לענין הכוונה בכל מעשה קטן שהוא כדי להשלים כוונת הבריאה, מדוע אין בזה החסרון הנ"ל שזה מפריע לביצוע הדבר, וראוי יותר שהכוונה תהיה להשלים פרט קטן זה, ורק אחר כך מגיעים להשלמת תכלית הכוונה. ועצ"ע.



מאמר ד"ה אתה הצבת וגו' בסידור

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בסידור שער הל"ג בעומר (ע' שג, א) נמצא מאמר ד"ה אתה הצבת וגו'. וכן מאמר ד"ה עד הגל. והנה מאמרים אלו נדפסו ב"סידור עם דא"ח" הכולל מאמרי אדמו"ר הזקן, היינו שנאמרו ע"י אדמה"ו. וכנראה שאדה"ז אמרם בל"ג בעומר שנת תקס"ו וראה בהערות וציונים בסה"מ תקס"ו ח"ב ע' תשצד הערה 68-69.

*

כשמעיינים יותר בנוגע למאמר הראשון ד"ה אתה הצבת, יש להעיר מלקוטי דיבורים (ע' 438 – מתורגם ללה"ק): "כשאברהם מסמיליאן בא אחרי הכנה של

כמה חדשים בליאזנא, נכנס ל"יחידות" אל הרבי, סיפר מה שסיפר ושאל מה ששאל.

אמר לו הרבי: כתוב "ומבשרי אחזה אלקה" - צריכים למרק ולשפשף את הבשר, שיראו אלקות.

עשרות שנים — אומר הר"ר אייזיק - עוברות על מירוק הבשר, בזיעה של לימוד, בזיעה של תפלה, בדמעות של תיקון חצות, בהרבה עבודת הלב, בהרבה עבודת המוח, אבל סוף סוף, מי בשנה מוקדם יותר ומי בשנה מאוחר יותר, והקב"ה מרחם, מסירים את החלודה הגופנית המושרשת, ממרקים ומשפשפים את הבשר, ואז רואים אלקות.

כשסיים ר' אייזיק, פנה אל ר' פסח ואמר: הזוכר אתה מה שהרבי אמר לר' אלעזר חיים מזלאבין בל"ג בעומר תקע"ד, לאחר שאמר את המאמר "אתה הצבת גבולות ארץ", בהיותו בשדה? — "נגן ניגונו של אבא ונהיה יחד עם אבא".

הרה"ח ר' יהודה ע"ה חיטריק העיר בס' רשימות דברים (ח"ג ע' קט) שזה הי' השנה הראשונה להתיישבותו של הרבי האמצעי בליובאוויטש.

וע"פ סיפור הנ"ל (לקו"ד) נמצא שאדמו"ר האמצעי אמר ג"כ מאמר ד"ה זה בסגנון שלו. והשנה הוא מספר שלם של מאתיים שנה (תקע"ד-תשע"ד) לאמירת המאמר בל"ג בעומר תקע"ד בשדה.

"בהיותו בשדה"

הנה ע"פ המבואר בהיום יום- ל"ג בעומר: "אצל אדמו"ר האמצעי הי' לג בעומר מיו"ט המצויינים. מען פלעגט ארויסגעהן אויפ'ן פעלד, ער פלעגט זיך ניט וואשען, אבער נעהמען משקה, וואס מצד הבריאות האט ער עס ניט געטארט. מען האט דעמאלט געזעהן א סך מופתים. דאס רוב מופתים איז געווען בנוגע קינדער. און א גאנץ יאהר האט מען געווארט אויף לג בעומר".

וכן מסופר בשיחות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: "הוד כ"ק רבינו הזקן, הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק האמצעי, הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק צמח צדק, הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק מוהר"ש און הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק פלעגן ל"ג בעומר פארען אין פעלד. אין יאר תרנ"ד בין איך געפארען מיט הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק אין פעלד. הוד כ"ק אדמו"ר האט דאן אפגעדאווענט ארום צען אין דער פרי און האט געזאגט א מאמר און נאך האלב צוועלף זיינען מיר ארויסגעפארען און קיינער האט ניט געוואוסט דערפון" (סה"ש תד"ש ע' 119. סה"ש תרצ"ו - ה'ש"ת ע' 332).

*

והנה ע"פ מ"ש הרבי שבד"כ הנה כל א' מרבתינו נשיאנו אמרו המאמרים כפי שהם מיוסדים על הנשיאים שלפניהם אבל בסגנון שלהם כמארו"ל אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד (ראה לקוטי שיחות ח"ו ע' 410-409. שיחת ש"פ במדבר תשט"ז ס"ה ובכ"מ). ועפ"ז נמצא שמאמר של כ"ק אדמו"ר האמצעי הוא ביסודו של מאמר אדה"ז [כפי שנדפס בסידור].

ובכן יש להעיר שבנושא הענינים של התוכן דמאמר זה – "הוד שבהוד" – מצינו ג"כ במאמרי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע:

במאמר של ל"ג בעומר תרע"ח- ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י שהוא בספירה הוד שבהוד (סה"מ תרע"ח ע' רצא) ומבאר ענין זה בפרטיות ובעבודת השם.

וכן מזכיר ומצטט ממאמר זה [ד"ה אתה הצבת וגו' שבסידור] בהמשך תרס"ז ע' תמ.



בטעם ירידת הנשמה למטה

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, ניו יורק

ראה בתניא פ' ל"ז (ע' מ"ח) "וכל ניצוץ לא ירד לעוה"ז וכו' להתלבש בגוף ונפש החיונית הוא כדי לתקנם בלבד וכו' כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו' ולא הוצרכה להתלבש בעוה"ז וכו' רק להמשיך אור לתקנם כו'", ע"ש.

והנה לכאורה צ"ב שהרי בפ"ד האריך אדמו"ר הזקן בביאור מעלת הלבושים של תרי"ג מצות התורה על הנר"ן עצמן עד שיפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב וכו' ע"ש בארוכה, וא"כ איך אפשר לומר שהנשמה ירדה רק כדי לתקן הנה"ב וכו', הרי אף על פי שאמת הוא שהנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל, אבל הרי י"ל שירידת הנשמה הוא כדי לתקן הנה"ב וגם כדי להתלבש בהלבושים דתורה ומצוות?

ואולי י"ל שענין ההתלבשות בהלבושים דתורה ומצוות הו"ע הביטול וההתכללות באורו ית', והיחוד בו ביחוד גמור (כמבואר בארוכה בפל"ה). ורצונו ותאוותו ית' הוא שיהי' לו ית' דירה בתחתונים (כמבואר בפל"ז ול"ז בארוכה). ואם

כן זה שהנשמה יורדת לתקן הנה"ב (ע"י קיום התורה ומצוות) זו היא התכללותה ויחודה באורו ורצונו ית' (אלא שבזה הנה מצד א' יש מעלה בת"ת, אשר מצד זה אמרו שת"ת כנגד כולם, היינו שהמעלה היא הן מצד הפעולה על הנפש החיונית והן מצד מעלת האור שממשיכים על הנה"א (ועל נפשות כל ישראל) ע"ש בהמשך הפרק, ומצד א' מבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשיית כשא"א לעשותה ע"י אחרים משום שתכלית בריאת וירידת האדם לעוה"ז הוא להיות לו ית' דירה בתחתונים ע"ש בארוכה).

וא"כ יוצא מזה שתיקון הנפש החיונית ע"י תורה ומצוות היא עצמה עליית והתכללות הנה"א. וראה לקו"ש ח"ח שיחה א' לפ' קרח ע' 108 ושם הע' 57 וק"ל.



גילוי יר"ע ביראה תתאה

הרב דוד מונצרש
אנ"ש מגדל העמק

א. כתוב בסה"ש – יום אחרון של פסח, ה'תרצ"ו⁵⁷:

"[על השלחן עמדה קערה של רבינו הזקן, והנהוג אשר בהקערה הלזאת מביאים מרק הסעודה על השלחן. וכ"ק אדמו"ר וכל המסובים לוקחים איזה כפות מרק מזו הקערה לתוך קערותיהם. ואמר כ"ק אדמו"ר:]

די שיסעלע האט דער רבי געהאלטן,

בכלל דומם צומח זיינען בעלי סוד זיי שווייגען, כשאדם עושה בתוך חדרו והחלונות סגורים חושב שאין מי שיראהו, אבל האמת כי יבוא זמן אשר גם הדומם יגיד, וכמש"נ⁵⁸: "אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יענה". מען יעמולט ווערן רויט אין פנים.

57 סה"ש תרצ"ו – חורף ה'ש"ת ע' 152 (שבהוצאה החדשה – ה'תשע"ד) והוא ע"פ רשימת השומעים.

58 חבקוק ב, יא. וראה גם "היום יום" ט ו-טו אדר א. שם ז אדר שני. ספה"ש תרצ"ו ע' 17: "אז מען גייט אין גאס איז דאך אין אדם יודע מה בלבו של חבירו (פסחים נד, ב.), אבער דער עץ ואבן איז יודע. זיי זיינען מרגיש ווער עס גייט אויף זיי, צי א ליידיקער מענטש, צי א מענטש מיט תורה". סה"ש קיץ ה'ת"ש ע' 87. אגרות-קודש אדמו"ר הרי"ץ ח"ד ע' קנא.

וזוהו מאמר ר' יוחנן בן זכאי⁵⁹ שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, שאין הכוונה בזה יראה תתאה רק ירא בושתי, אשר בעת שיראהו אדם יבוש האדם לעשות דבר הבלתי ראוי, אבל באמת צריכים ליבוש גם מהדומם ומהצומח". עכ"ל השיחה.

וצ"ב, מדוע מדגיש הרבי שמאמר ריב"ז הנ"ל מתייחס דוקא לירא בושתי ולא ליראה תתאה?

והרי בתניא פמ"א⁶⁰ מובא מאמר ריב"ז הנ"ל וכותב (לכאורה) להיפך:

"שיראה זו נקראת יראה תתאה ויראת חטא שקודמת לחכמתו ויראה עילאה הוא ירא בושתי כו' דאית יראה ואית יראה".

וכן בתניא פמ"ב⁶¹ מביא את מאמר ריב"ז הנ"ל וכותב שם: "...והיא יראה תתאה הנ"ל".

וצ"ל מדוע כ"ק הרבי הריי"ץ כותב על מאמר ריב"ז ש"אין הכוונה בזה יר"ת רק ירא בושתי", מאחר שלכאורה מפורש בתניא שמאמר ריב"ז הנ"ל קאי על יר"ת דוקא ולא על "יראה עילאה (ש)הוא ירא בושתי"?

ולא מסתבר לומר שמש"כ בסה"ש "ירא בושתי" הוא רק בשם המושאל לענין הרגש הבושה הפשוט שיש להאדם (ולא יראה עילאה ממש) וכמ"ש שם: "יבוש האדם לעשות דבר הבלתי ראוי, דאם כן מדוע זקוק להדגשה יתרה ומכוונת בשלילה ש"אין הכוונה בזה יראה תתאה – רק ירא בושתי"??, לכאורה הענין הי' מובן גם ללא תוספת ההדגשה "אין הכוונה בזה יראה תתאה"⁶².

ולאידך, צריך לבאר את מאמר ריב"ז הנ"ל גם לפי מש"כ בספר התניא:

(59) ברכות כה, ב.

(60) תניא שם דף נז.

(61) תניא שם ע' 120.

(62) וכן גם בנוגע למש"כ ב"פתח דבר" של ספה"ש שם, שרובן המכריע של הרשימות לא הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר הריי"ץ (לכן א"א לדעת עד היכן מדוייקים הדברים בכל פרטיהם) .. מ"מ כותבי הרשימות כולם היו חסידים ותיקים אשר כל דבור והגה של רבם הקדוש הי' להם. אין כל ספק, אשר השתדלו ככל יכולתם לשמור על לשון הרב שלא להוסף עליו ולא לגרוע ממנו.

בודאי תלמידיו⁶³ (וכ"ש ריב"ז בעצמו⁶⁴) היו שייכים גם ליראה עילאה ולא רק ליראה תתאה!?

ב. ואולי יש לבאר ע"פ מש"כ בתו"א⁶⁵ שיש בחינות רבות ביראה בכלל.

אמנם, צד השווה בין כל דרגות היראה הו"ע הביטול (שלילת המציאות), ומצד ענין הביטול שביראה – ניתן להגיע עד בחי' העצמות. והיינו, אפי' הביטול דיר"ת הוא מצד עצם הנשמה – לכן, ניתן לומר שמצד ענין הביטול שביראה תתאה – גם הדרגה הכי תחתונה שביראה תתאה קשורה גם עם הדרגה הכי עליונה שביר"ע⁶⁶.

ועוד, כתוב בלקו"ת⁶⁷: יר"ת שרשה מיראה עילאה⁶⁸.

63 ראה אבות פ"ב, ח: חמשה תלמידים היו לו לריב"ז. ותוס' יו"ט מבאר (ע"פ מדרש שמואל), שמנתה המשנה רק את התלמידים הגדולים שנמסרה להם הקבלה, אמנם הרבה תלמידים היו לו, שכן אל ישיבתו התקבצו כל חכמי הדור, וכן ר' נחוניא בן הקנה (שהי' עיקר לימוד בנסתר) הי' תלמידו (ב"ב ע"ב) וכן משמע שגם משאר תלמידיו היו שומעים ודורשים במעשה מרכבה (חגיגה יד ע"ב).
64 שזכה להיות מתלמידי הלל הנשיא (סוכה כח ע"א) והאחרון שקיבל מן הזוגות והי' רבן של כל ישראל מימיו לא שח שיחת חולין ולא הלך ד"א ללא תורה, טו"ת לא בקיץ ולא בחורף (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג) וכו'.

65 תו"א קיד, ד. וראה ביאורי זוהר אמור לאדהאמ"צ (פא, א-ב).

66 ראה ד"ה ועתה ישראל ה'תשל"ז (קונטרס כ"ף מנ"א – תשמ"ח) סעי' ג', מוגה. תו"מ חל"ב ע' 319.

67 לקו"ת ראה לא, א.

68 ומבואר שם, שכל המשכה היא לפי ערך הביטול של כל עולם, באצילות מאיר בחי' ביטול במציאות ובבי"ע מאיר רק ביטול היש, אבל מצד מעשה התחתונים יש שינויים בקו המידה ולפעמים מאיר ומתגלה בתוספת גילוי אור גם למטה בבי"ע. וכ"כ בתו"א שם (קיד, ד) ש"שורש יראה תתאה הוא מחכמה עילאה שהיא בחי' אין". וראה גם דרך חיים שער התפילה נז, ג. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב ריש ע' תרנט.

ויתירה מזו, מבאר הרבי במאמר⁶⁹, שדוקא ביר"ת מתגלה בחינת יר"ע⁷⁰ (כיוון ש[הביטול ד]יר"ת היא כלי לגילוי יר"ע⁷¹).

ואדרבה – תובעים יראה תתאה דוקא, לפי שתכלית המכוון ועיקר התענוג הוא ביר"ת יותר מאשר ביר"ע⁷².

ניתן לומר בפרטיות יותר, שביר"ת גופא יש שני אופנים:

(א) ביטול מצד ההשגה – ביטול היש.

(ב) ביטול דקבלת עול – ביטול גמור, עד שנמשך בו ביטול במציאות דיראה עילאה⁷³.

ונמצא שאין זו סתירה לומר שמאמר ריב"ז ("שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם") הוא יר"ע, מכיוון שבעומק יותר אכן כן הוא, מצד הביטול דקב"ע.

אך, עדיין צ"ב, מדוע הרבי מייחס את ענין יר"ע (ירא בושת) דוקא לקערת הכסף של אדה"ז?

ג. ואולי יש לבאר ע"פ מש"כ הרבי בשיחה⁷⁴:

פרק מ"ב בתניא מבאר ענין יר"ת⁷⁵: מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה"א. אתו יראה מלתא זותרתא היא? אין לגבי משה מלתא זותרתא היא. ומבאר בתניא שם דקאי על בחי' משרבע"ה שבכל אחד ואחד מישראל.

(69) ד"ה "זה היום תחלת מעשיך" ה'תשמ"ב (קונט' ראש השנה – תשמ"ט) סעי' ט. מוגה.
 (70) ע"ד הידוע שעצם הנפש מתעוררת ומתגלה דוקא ע"י הדומם שבאדם, שהו"ע קבלת עול ולמטה יותר – ענין המעשה ששייך להדומם. דגוף האדם ועיקר היוקר אצל הקב"ה הוא בהגוף של היהודי, שהוא מצד העצמות (ראה אג"ק של האדה"ז ח"ד ע' רל. נעתק בהיום יום כט אלול, ערב ר"ה. וראה סה"ש תורת שלום ע' 120. וראה כש"ט הוספות סקנ"ד: שפשיטות של יהודי היא דבר אחד עם פשיטות העצמות). ע"ד קרן השופר הגשמי דר"ה שצ"ל דוקא תלוש מהכבש והאיל כדי לעשותו במדריגת "דומם" שע"י דוקא מתגלה הגילוי דקלא פנימאה.

(71) ראה תו"מ חכ"ד ע' 304. וש"נ. תו"מ חכ"ח ע' 16. ובפרטיות יותר – הביטול דיר"ע הוא כלי קיבול ("אוצר") להגילוי דחכמה עילאה. ד"ה שלום רב. ה'תשל"ח סעי' י' (קונטרס י"ט כסלו – תשמ"ח). מוגה.

(72) ד"ה אלה מסעי ה'תשי"ג, סעי' ד'.

(73) סה"מ עטר"ת ע' צג ואילך. תו"מ ח"ד ע' 125.

(74) ראה תו"מ התועדויות תשנ"ב ח"ב ע' 354. מוגה.

(75) ברכות לג, ב. וראה חדא"ג שם ובמנחות (מג, ב).

ומבואר בשיחה (שם) שבמשה גופא ישנם כמה וכמה דרגות, מרגלו של משה (שהו"ע יראה תתאה, "מילתא זוטרתא"), גופו של משה עד לראשו וכתרו של משה.

ויש לומר, שגילוי יר"ע ביר"ת נמצא בתוקף ובגלוי יותר ב"מאן מלכי רבנן⁷⁶, משרבע"ה מכיוון שאצלו ישנה ראיית המהות כי הוא מבחי' דעת עליון וביטול במציאות⁷⁷ שכדי להיות "ירא בושת" (יראה פנימית) צריך להכיר ולהשיג את פנימיות וחשיבות המלך, אלקותו ית' בחי' פנימיות ח"ע (ועד"ז באתפשטותא דמשה שבכל דור - עד נשיא דורנו) וממנו באה נתינת הכח לפעול ולגלות זאת בכל יהודי.

וי"ל הטעם לזה, ע"פ הידוע⁷⁸ שבכדי לבוא ליראה עילאה, הוא דוקא ע"י גילוי מלמעלה (ע"ד נתינת הכח מנשיא הדור), מפני שא"א לבוא לגילוי (כ"כ) של יראה עילאה על ידי התבוננות⁷⁹, מכיוון שיראה עילאה (יראת בושת) היא ההרגש והגילוי שבאים מצד ההכרה ברוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות ומהשגה - יראה וביטול בתכלית בחי' תכלית הידיעה שלא נדע⁸⁰.

והרי בהשיחה הנ"ל (אחש"פ תרצ"ו) קערת המרק היא של אדה"ז שהיה נשיא בדורו וקדושה לא זזה ממקומה⁸¹, ואדרבה - באופן דמעלין בקודש, מוסיף והולך⁸² מכיוון שקערת הכסף של אדה"ז ניתנה בירושה מנשיא לנשיא והיו מעמידים אותה על השולחן וכו'⁸³.

(76 ראה גיטין סב, סע"א.

(77 ד"ה אלה מסעי ה'תשי"ג, סעי' ד'.

(78 ראה ד"ה אני לדודי, אור לאדר"ח אלול ה'תשל"ב (קונטרס ר"ח אלול ה'תשמ"ט) מוגה. סידור הערה לתיקון חצות ("מה ששמעתי ממורי [הרה"מ] ע"ה"). סידור עם דא"ח קנא, סע"ג ואילך. וראה גם ד"ה וישב יעקב ה'תשכ"ז סעי' יב. ד"ה באתי לגני ה'תשל"ו סעי' ז'.

(79 שאז אפשר להשיג רק האלוקות שבערך העולמות - דבר ה' שמהווה את העולמות.

(80 והנה, בכדי להגיע ליראה עילאה זו צריך להקדים תחילה לימוד התורה וקיום המצוות שעל ידם נמשך גילוי מלמעלה שבכל ענין דתורה ומצוות יש כח המס"נ שמצד היחידה (כללות ועצם הנפש) והביטול לבעל הרצון - וי"ל שזמ"ש שם בתניא פמ"ב שיר"ת היא היראה שמביאה לקיום המצוות].

ראה ד"ה פדה בשלום ה'תשמ"א (קונטרס ט' יו"ד כסלו תשמ"ח) סעי' ח', מוגה.

(81 ראה ע"ח ד"ש פ"ג: שנשארתי הבחינה שלמעלה במקומה וגם למטה יש לה כל הבחינות עצמה. ובשל"פ פ"ג: כי כל בדר שבקדושה אינו נעקר שרשו משם. וראה שם של"ה פ"א. אגה"ק ביאור לסי' ז"ך.

(82 שבת כא, ב.

(83 הגדה ש"פ - עם לקוטי טעמים ומנהגים פיסקא סדר הגדה - יסדר על שלחנו. סה"ש תש"ב ע'.

וע"פ ביאור הנ"ל, אמר כ"ק הרבי הריי"ץ על מאמר ריב"ז דוקא (שהי' נשיא בדורו) וביאר שהכוונה בזה ליר"ע דוקא, ומאמר זה נאמר בשיחה הנ"ל בקשר לקערה (הגשמית, דומם) של אדה"ז דוקא (שגם הוא הי' נשיא בדורו ועברה בירושה מנשיא לנשיא).

ויש עוד לעיין בכל הנ"ל.



ועליו מטה מנשה

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח בפאר ראקאוויי, נ.י.

איתא במשנה (מנחות פ"א מ"ה): אבא שאול אומר: שם (היינו בהריווח שבין ב' הסדרים) היו נותנין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים. אמרו לו: והלא כבר נאמר ונתת על המערכת לבונה זכה?! אמר להן: והלא כבר נאמר ועליו מטה מנשה.

בתורת לוי יצחק ע' רמא ואילך מקשה הרה"ג והרה"ח המקובל ר' לוי יצחק ז"ל שניאורסון למה הביא מפסוק ועליו מטה מנשה, ולא מפסוקי והחנים עליו מטה יששכר, והחונם עליו מטה שמעון, הקודמים לו? ומבאר: "י"ל כי משם אין ראי', כי שם יש לפרש עליו ממש, אך לא בפועל אלא במדריגה, ברוחניות, שברוחניות הוא למעלה ממנו. ביששכר לגבי יהודה, כי יששכר היו בעלי תורה ביותר, ויהודה הוא מלך, ותורה גבוה ממלכותה. כתר תורה הוא למעלה מכתר מלכות, ועל תורה כתיב בי מלכים ימלוכו, שהמלוכה תלוי' בה ולא היא במלוכה. . בשמעון לגבי ראובן, ששמעון הוא ע"ש שמיעה וראובן ע"ש ראי', כי יש מעלה בשמיעה לגבי ראי' באזן לגבי עין, כי חרשו נותן לו דמי כולו, ואם סימא אותו נותן לו רק דמי עינו. . (ומבאר שם מעלת יששכר לגבי יהודה ומעלת שמעון לגבי ראובן גם ע"פ קבלה וכו' עיי"ש), משא"כ באפרים ומנשה אי אפשר לומר זה, כי הרי יעקב הקדים את אפרים לפני מנשה, ואמר שיגדל ממנו, וכן משה הקדימו רבבות אפרים ואלפי מנשה, ואיך יתכן לומר שמנשה יהי' גדול ממנו שיהא שייך לומר שהוא עליו. . וע"כ לפרש שעליו הוא אצלו בסמוך, ולכן הביא מהפסוק ועליו מטה מנשה" (ובהמשך מבאר גם ע"ד הרמז הקשר בין אבא שאול שלומד לגבי שני בזיכי לבונה דוקא מהפסוק ועליו מטה מנשה וכו' עיי"ש).

ויש להעיר מדבר פלא שמצינו שגם רש"י בפירושו על הפסוק ועליו מטה מנשה (במדבר ב, כ) מפרש: ועליו – כתרגומו ודסמיכין עלוהי. ובפסוקים

הקודמים (שם פסוק ה' ופסוק י"ב) והחנים עליו מטה יששכר, והחונם עליו מטה שמעון, אינו מפרש תיבת עליו כלל, וממתין לפרשו דוקא בפסוק זה ועליו מטה מנשה!



הלכה ומנהג

שתי הלחם זכר למתן תורה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. הרמ"א בסי' תצ"ד ס"ג כותב "ונוהגין בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחין בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשני הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים".

ובמג"א סק"ז כותב "כלומר כשם שבפסח עושין זכר לקרבן, הוא הדין בשבועות" ומבאר במחצית השקל כמו בפסח עושין "זכר לקרבן דהיינו פסח וחגיגה שעמו, הוא הדין בשבועות עושים זכר לקרבן שתי הלחם שהיו מביאים, ולכן כשאוכל חלב ואח"כ בשר דצריך כל אחד לחם מיוחד וצריך להיות שני לחמים והוי זכר בזה"

דלכאורה יכלנו לפרש דברי הרמ"א שבעצם אכילת חלב ואכילת בשר מקיימים הזכר לשתי הלחם, כיון שאוכלים שני אוכלים הנפרדים זה מזה, וזהו מה שמביא ראי' מליל הסדר שמביאים שני תבשילים והם נחשבים נפרדים זה מזה א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה, אבל המג"א לומד שהוא לא כן, אלא שקיום המנהג הוא רק בשתי הלחם שמביאים לשלחן ולא במאכלי החלב והבשר, ומה שכתב הרמ"א "כמו שני תבשילין" הוא להביא ראי' שצריכים לעשות בשבועות זכר לשתי הלחם.

לפי"ז יוצא להרמ"א כל טעם אכילת מאכלי חלב הוא לא משום הרמזים שישנם בחלב עצמו, אלא משום אכילת לחם, ובכדי לחייב שני לחמים לכן מצריכים לאכול חלב, ועיי' במג"א סק"ח שכותב "דאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד, ולכן נהגו לאפות עם חמאה דאו בוודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם בשר" וכו' עי"ש,

והרמ"א ביו"ד סי' צז ס"א אכן הביא מנהג זה ללוש הפת עם חלב, עיי"ש. היינו שהעיקר הוא הלחם ולא המאכלי חלב, וכתב במג"א סק"ט שכיון שהוא זכרון לשני הלחם "אם כן יהיו של חיטים דוגמת שתי הלחם", ובפמ"ג (סק"ח) מוסיף "של חיטים ולא שיפון".

וכ"ה בפמ"ג (ס"ק ז) "דלא תימא ב' תבשילין א' בשר וא' חלב זכר לב' כבשים, דזה אינו, אף דבפסח נוהגין צלי וביצה, יש טעמים, בעיא [מלשון] דבעי רחמנא ופרקינן, וכאן זכר דבעי להביא ב' לחם עמהם, כבאות ח' הוא זכרון לב' הלחם". ועיין אגרות משה (או"ח ח"א סי' קס) שמבאר כן את הרמ"א, ומוסיף "ומה שלא תיקנו חז"ל גם בשבועות כמו שתקנו בליל פסח, [שצריכים להביא שני תבשילין, והכא הוא רק מנהג שנהגו בו] הוא משום דשתי הלחם לא היה נאכל אלא לכהנים ולפנים מן הקלעים, ולא היה ניכר זה אף בזמן הבית בכל בתי ישראל, לכן לא תקנו לעשות זכר שלא היה אז בבתי מעולם, אבל עכ"פ יש ללמוד משם [שני תבשילין בפסח] דטוב לנהוג כן" ועיי"ש עוד מש"כ בהמנהג.

ב. אלא שכל זה לטעם הרמ"א, אבל המג"א סק"ו שם כתב שמנהג אכילת חלב "יש הרבה טעמים", ומביא טעם ע"פ הזוהר שהוא טעם על אכילת חלב עצמו ולא הלחם, וכן הפרי חדש שם כותב על טעם הרמ"א "כמה טעם חלוש הוא זה" וכותב הטעם שתורה נמשלה לחלב, וכן הוא לשון אדמוה"ז (שוע"ר סי' תצד סט"ז) "נוהגין בכל המקומות לאכול מאכלי חלב ביום א' של שבועות, ומנהג אבותינו תורה היא כי הרבה טעמים נאמרו עליה". ובדרך כלל הטעמים קשורים בעיקר ליום מתן תורה, כנ"ל מהזוהר שהוא הטהרה מטומאת מצרים, דם נעכר ונעשה חלב, או ע"ד תורה נמשלה לחלב, או משום שנצטוו על השחיטה ונאסר להם הכל וכיון שבשבת שבו ניתנה תורה אסור לשחוט לכן אכלו רק מאכלי חלב, ועיין בלקו"ש ח"ח עמ' 365 שמבאר טעם זה, ובלקו"ש ח"ח עמ' 58 וכן בתורת מנחם ח"ח (תשי"ג ח"ב) עמ' 210, ועוד טעמים המבוארים בספרים.

ולכאורה הנפק"מ בין טעם הרמ"א לשאר הפוסקים, דלרמ"א אם יאכל מאכלי חלב בלי לחם לא יצא ידי חובת המנהג, דעיקר החלב הוא בשביל הלחם שעמו, משא"כ לשאר הפוסקים עיקר המנהג הוא מאכלי חלב עצמם ואף בלי סעודת לחם יוצא בזה ידי חובה, וכן נפק"מ לגבי הצורך באכילת בשר, אף שמבואר בשוע"ר שם שיש גם מצוה לאכול בשר כיון שהוא יו"ט וכמבואר בסי' תקכט שהוא משום מצות ושמחת בחגך, הרי בשו"ע ב"י בהל' יו"ט שם לא מובא שיש מצוה באכילת בשר בזמן הזה, (עיי' מגן אברהם שם סק"ג ובקונטרס אחרון שוע"ר סי' תצח סק"ה דלב"י אין חיוב אכילת בשר בזמנה"ל), אבל לפי הנ"ל יוצא שבשבועות - עכ"פ לטעם

הרמ"א - צריכים לאכול בשר מצד ה"שני תבשילין" בכדי שיצטרך להיות שני לחמים וכנ"ל, וצ"ב.

ג. ואוי"ל, בהקדים דלכאורה צריך להבין מהו הטעם שנצטרך לעשות זכר לקרבן "שתי הלחם", הלא גם בחג הסוכות הקריבו כל יום קורבנות מיוחדים לחג, ולא מצינו שעושים זכר מיוחד לקרבנות אלו, ומאי שנא שתי הלחם? ועוד, האם נכון לומר שהרמ"א אכן חולק וסובר שבמאכלי חלב עצמם בלי לחם לא עושים זכר למתן תורה ולקרבנות שתי הלחם, ואיך זה שבתפוצות ישראל התקבל דווקא המנהג של אכילת מאכלי חלב ולא מנהג הרמ"א של אכילת ב' לחמים זכר לשתי הלחם, ופוק חזי מאי עמא דבר, דאוכלים מאכלי חלב בלי סעודת לחם, ולאח"ז אוכלים סעודת יו"ט באכילת בשר ולחם וכרגיל, (וראה אוצר מנהגי חב"ד חג השבועות עמ' שז שכן נוהג הרבי), אבל להרמ"א הרי צריכים ב' סעודות נפרדות של חלב ושל בשר בשביל הלחמים השונים. (וכאן המקום לעורר, אודות "המנהג" שרבים נוהגים בו שאוכלים רק סעודת חלב עם לחם ולא אוכלים בשר כלל - ואינם יוצאים מצות שמחת יו"ט בבשר, אבל בכל אופן, גם הם לא אוכלים ב' סעודות ולאכמ"ל).

ולולי דמסתפינא י"ל, שגם להרמ"א אפשר לצאת זכרון שתי הלחם באכילת מאכלי חלב עצמם גם בלי אכילת לחם, רק דעתו דלזכרון השתי הלחם צריכים עכ"פ להביא עם המאכלי חלב גם לחם על השלחן, והיינו שדי בסתם שימת לחם על השלחן בלי לאכול ממנו, ובלשונו "וצריכים להביא עמהם ב' לחם על השלחן", ואינו כותב וצריכים לאכול עמהם וכיו"ב, כי אף בלא אכילה ממנו יצטרך להורידו ולהחליפו בלחם אחר כשיאכל הסעודה בשרית, הרי בזה גופא יקיים זכרון לשתי הלחם.

[וכמובן שהחלפת הלחם לסעודה בשרית הוא לא מעיקר הדין רק חומרא יתירה, והרי גם מש"כ המג"א דאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד, הוא לכאורה איסור משום חומרה ולא מעיקר הדין, והמבואר ביו"ד סי' פט ס"ד שמי שמי שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך לבער מעל השלחן שיורי פת שאכלו עם הגבינה, הוא דווקא מה שנשתייר מאותה חתיכת פת שאכל ממנו עם הגבינה, כי אינו נוהר בזה לשומרו מהחלב אבל בככר לחם גדולה אפשר ליוזה, ועיין אגרות משה יו"ד ח"א סי' לח "אך מי שרוצה להחמיר שלא לאכול כל הפת שהיה על השלחן של מאכל גבינה עם בשר או להיפוך אף שאין בזה חשש לדינא, יש בזה מעלה להרחקה יתירא", עיי"ש, ולהעיר משיחת חג השבועות תשמ"ג שבשבועות מדגישים שישראל שומרים על ההפרדה בין בשר לחלב עיי"ש]

ד. והדבר מבואר מזה שמשווה הרמ"א המנהג לדין הבאת ב' תבשלין בחג הפסח וזכר לקרבן פסח וקרבת חגיגה, והרי בפסח עיקר התקנה הוא שיהיו ב' תבשיליים אלו מונחים לפנינו בשעת אמירת ההגדה ולא בשביל אכילתם, ראה שוע"ר סי' תעג ס"כ "ובזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השלחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", ועיי"ש בסכ"א שאין אוכלין הבשר של הזרוע, ואף אכילת הביצה שאוכלים הרי ביאר בסי' תעו ס"ו שהוא משום זכר לאבילות חורבן ביהמ"ק שכשהיה קיים היו מקריבין פסח, אבל עיקר הדין של הבאת הזרוע והביצה הוא משום "אמירת ההגדה...זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" ולא לאכילתו, ולפי"ז אפשר לומר שגם הבאת שתי הלחם הוא בשביל שיהיו על השלחן זכר לשתי הלחם, ולכן כשאוכל מאכלים חלביים ובשעת מעשה מונח על השלחן לחם הרי סוף סוף שמורידו ומחליפו לסעודה בשרית שאז אוכל פת מדין סעודת יו"ט, הרי בזה מקיים הזכר לשתי הלחם.

ומוכן שאינו יכול לקיים הזכר לשתי הלחם בהבאת שתי חלות על השלחן לסעודה הבשרית, כי שתי חלות הוא הרי מחוייב מדין לחם משנה ביו"ט והם חלות שווים, אבל בשבועות המטרה היא להביא שתי חלות שונים שירמזו לשתי הלחם, וזה נפעל ע"י זה שהחלות נפרדים לסעודת החלב ולסעודת הבשר ודו"ק.

ולהוסיף ע"ד הרמז מלשון המשנה (מנחות ריש פי"א) "שתי הלחם נלושות אחת אחת ונאפות אחת אחת", היינו שכל חלה נילושה בפני עצמה מעישרון סולת וכן נאפות בפ"ע, תחילה אופים חלה אחת ואח"כ את השנייה, וכן הוא בזכרון שתי הלחם שהחלות נפרדים עכ"פ בסעודות שונות א' חלבי וא' בשרי וכו"ל.

ה. ומעתה י"ל דדברי הרמ"א שכותב "שהוא כמו השני תבשילין שלוקחין בליל פסח" אין כונתו שכמו בפסח עושים זכר לקרבן כמו"כ ינהגו כן בשבועות לעשות זכר לקרבן, אלא רוצה להביא יסוד ומקור לדין הבאת דברים על השלחן לזכר אף שלא אוכלים מהם, ע"ז כותב שזה מה שמוצאים בב' תבשילין בפסח שמביאים אותם על השלחן אף בלא לאכול מהם.

לפי"ז יתורץ ג"כ, דלכאורה הרי שתי הלחם אינם נאכלים לכולם, ובלשון הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ח הי"א) "וכן שתי החלות נוטל כהן גדול אחת מהן והשניה מתחלקת לכל המשמרות" ועיי"ש ברדב"ז, א"כ איך נקבע מנהג שכל אחד מישראל יאכל שתי הלחם בו בזמן שבביהמ"ק ה' נאכל רק לכהנים?, אבל לפי המבואר אה"נ לא נוהגים לאכול משתי לחם דווקא, אלא בעיקר הוא הבאת

שתי לחם על השלחן זכר לשתי הלחם, והאכילה הוא המאכלי חלב והבשר הגורמים להבאת ב' לחמים דווקא וכנ"ל.

ו. [דא"ג יש להוסיף דיוק בלשון הרמ"א שכותב "וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח", ולכאורה מזבח מאן דכר שמי', ואדרבה מפורש במשנה (מנחות עד ע"ב) ששתי הלחם אינו קרב על גבי המזבח, ובלשון הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ב ה"ג) "ושתי הלחם שמביאין ביום עצרת, ואלו נקראו מנחה ואינן קרבין לגבי המזבח והן חמץ, ועליהן נאמר קרבן ראשית תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו", א"כ מה נוגע פה להזכיר לשום הלחמים על השלחן שהוא במקום המזבח?

אבל ידוע מה שהאריך הרבי לבאר מה שהקשו בדעת הזהר שמשמע מלשונו לכאורה שהקריבו שתי הלחם על המזבח, וכותב הרבי שפשיטא דלכו"ע אין שתי הלחם עצמן נשרפין ע"ג המזבח, רק היות שמבואר בגמ' ששתי הלחם נקראים שיריים דכבשי עצרת, ולכן כשנשרפין חלבי הכשבים על גבי המזבח הרי זה כאילו נשרפו גם משתי הלחם ע"ג המזבח (ראה אג"ק ח"א עמ' שח ואילך וברשימות חוברת קמ"ז).

עכ"פ מבואר דאכן יש קשר ושייכות בין שתי הלחם למזבח (אף שאינו נקרב עליו בגופו), לכן מדגיש הרמ"א דהבאתם הוא לשלחן שדומה למזבח, ודו"ק.

ז. אבל הא גופא צ"ב מהי סיבת זכרון שתי הלחם מה שלכאורה לא מוצאים בשאר קורבנות, י"ל בהקדים ביאור הקשר בין מתן תורה לשתי הלחם, אף שבעצם הם שני דברים שונים שחג השבועות הוא ביום החמישים לעומר ואילו זמן מתן תורתנו קשור לר' סיון דווקא וכמבואר בשוע"ר ריש סי' תצ"ד "שהכתוב לא תלה חג הזה ביום מתן תורה", הרי בכ"ז מבואר בכ"מ שמתן תורה קשור לתוכן קרבן שתי הלחם, וראה לקו"ש (חלק לב אמור ב עמ' 137) לאחרי שמבאר ענין הקרבת שתי הלחם, שאופן הקרבתם הוא שמביאים שני הכשבים ומניפים הכשבים יחד עם הלחם: לחם הוא רמז על תורה, הבנת האדם, וכבש מורה על ביטול, וזהו תוכן הקרבת שתי הלחם עם שני הכשבים להחדיר את תנועת הביטול בתוך הבנת והשגת האדם.

וכותב שם "וענין זה נרמז גם בהבאת הלחם גופא - שמביאים "שתי הלחם" דוקא: מבואר בזהר ד"שתי הלחם" קאי על תושב"כ ותורה שבע"פ, אשר תורה שבע"פ עיקרה-הבנת האדם, וכפסק ההלכה דבתורה שבע"פ אם אינו מבין מה שלומד "אינו נחשב ללימוד כלל", משא"כ תושב"כ לא נתלבשה כ"כ בהבנת

האדם..ולכן בלימוד תושב"כ מורגש יותר הביטול לנותן התורה. והקרבת "שתי הלחם" מורה על ההתחברות של שני חלקי התורה, שההבנה וההשגה של תושבע"פ צריכה להיות חדורה ע"י הביטול שבתורה שבכתב, עיי"ש ובהערות שמביא גם ששתי הלחם הם נסתר דתורה ונגלה דתורה עיי"ש.

לפי"ז מובן טעם המנהג לזכרון שתי הלחם, הוא לא רק לזכר קרבן שתי הלחם, אלא זכר ליום מתן תורה המתבטא בשתי הלחם כנ"ל, ואם כן גם טעם הרמ"א דומה במהותו לשאר הטעמים המבוארים בפוסקים המקשים אכילת מאכלי החלב עם חג מתן תורה, והוא לא רק זכר לשתי הלחם עצמם אלא לענין התורה המתבטא ב"שתי הלחם".

ובזה מתורץ מה שהקשינו למה אין עושים כן בסוכות, אבל כפי שיבואר, אין ענינו של השתי חלות לעשות זכר לעצם קרבנות שתי הלחם אלא בעיקר שייכותם למתן תורה, וגם בפסח הוא לא זכר לקרבנות עצמם, אלא מחמת דין אמירת הגדה עליהם לכן מביאים הפסח והחגיגה שעליהם היו אומרים ההגדה, (וידוע דעת הרבי (עיי' אג"ק ח"ב עמ' רמג ועמ' רסא) דגם בזמן שביהמ"ק הי' קיים נוהגים בהבאת שני תבשילין בכל המקומות חוץ מטהורים שנמצאו בירושלים ונמנו על הפסח), ועשיית הזכר לקרבן שתי הלחם הוא משום זכרון שמחת יום מתן תורה וכנ"ל, משא"כ בסוכות אין לנו סיבה לזה.

[וראייתי פעם תירוצן גם לדעת המג"א שהוא אכן זכר לקרבן שתי הלחם וכמו השני תבשילין שהן זכר לקרבן פסח וחגיגה, מדוע אכן לא עושים זכר לקרבנות חג הסוכות או למנחת העומר שהיה בט"ז סיון, די"ל שהיות וקוראים בתורה בסוכות את קורבנות המוספין שהקריבו ביום זה, לכן לא צריכים לעשות להם זכר, וכן מנחת העומר קוראים בקריאת יום שני של פסח, אבל שבועות הקריאה היא מפרשת פנחס ושם קוראים על מוסף היום ולא על קרבן שתי הלחם שבפרשת אמור, לכן עושים לו זכר כנ"ל, ובפסח אף שקוראים את פרשת הקורבנות י"ל כיון שההקרבה והאכילה היו בליל ט"ו לכן לא מסתפקים בהקריאה של יום ט"ו אלא כבר בלילה עושים זכר לקרבן פסח, ודו"ק]

ח. וי"ל שאף למנהג האוכלים מיני מאכלי מזונות חלביים ואח"כ סעודה בשרית עם לחם, הרי יוצאים בזה הזכר ל"שתי הלחם", והוא ע"פ המבואר בהל' חלה (סי' שכ"ט ס"א) "אין חיוב חלה אלא בלחם", וממשיך בס"ט "עיסה שמילושה במי פירות אפי' בלי שום מים חייבת בחלה" ועיי"ש בס"י. עכ"פ מבואר שגם מאכלי מזונות נחשבים כלחם, ולכן אפשר לצאת בזה ידי חובת זכרון שתי הלחם. ועיי' שוע"ר (סי' קפ"ח ס"י) אודות לצאת ידי חובת שבת במיני מזונות כל שאוכל שיעור

קביעות סעודה, וכותב בהגהה שם מהרי"ל אחי אדמוה"ז "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום", והעירו על זה הוא שכל זה לטעם שצריך סעודה כזו שיש בה הזכרת קדושת היום, אבל לטעם שהסעודה נלמד מאכילת המן שנאמר בה לחם (המבואר בסי' רעד ס"ה) איך אפשר לצאת בפת הבאה בכסנין (ראה אריכות הביאור בקיצור הל' שבת מילואים לסי' רע"ד)? , אבל לפי הנ"ל בהל' חלה נמצא מבואר שפת הבאה בכיסנין מיקרי לחם, ולכן גם לטעם דבעינן לחם אפשר לצאת בו סעודת שבת, ולפי"ז י"ל שכמו"כ גבי זכרון ל"שתי הלחם" המבואר ברמ"א, יוצאים באכילת מזונות של מאכלי חלב ולאחרי זה סעודת יו"ט עם לחם ובשר כפי שהזכיר בשוע"ר

ט. מבואר בזה ארבעה מנהגים באכילת מאכלי חלב בשבועות א) אכילת מאכלי חלב עם לחם (או לחם שנאפה עם חלב), ולאחרי סעודת בשר עם לחם אחר, שבזה מקיימים בעיקר זכר לקרבן שתי הלחם, וכן הוא הבנת המג"א ושאר פוסקים בדברי הרמ"א. ב) אכילת מאכלי חלב לעצמם ולא דווקא עם לחם, ולאחרי סעודת בשר מחמת חיוב שמחת יו"ט, כן הוא פשוט דברי המג"א ועוד, והוא זכר למתן תורה וההכנות אליו, או מה שנשתלשל ממנו איסור אכילת בשר באותו יום, או רמזים שיש בחלב לענין התורה. ג) אכילת מאכלי חלב לעצמם והבאת לחם על השלחן-אף שלא אוכלים ממנו, ולאחרי סעודה בשרית עם לחם, שבזה מרויחים גם קיום המנהג של אכילת חלב כמבואר במג"א וגם שתי הלחם המבוארים ברמ"א וכפי שביארנו הוא זכרון תוכן שתי הלחם הקשור למתן תורה. ד) אכילת מאכלי חלב עם מזונות, ולאחרי סעודת יו"ט עם לחם ובשר, שבזה יוצאים גם דברי הרמ"א לביאורינו בס"ח כנ"ל, וגם דברי הפוסקים המצריכים אכילת חלבי משום זכר למתן תורה, ועל מנהג זה כתב בדרכי תשובה (סי' פט אות יט) שזהו "המנהג המובהר עיי"ש..

ומה שלמעשה לא ראינו נוהגים כאופן הג' הנ"ל היינו רק לשים חלה על השלחן בשעת אכילת המאכלי חלב, או"ל כי חששו שאנשים ישכחו להחליפו ובפרט בהיות החלה עדיין שלימה ימשיכו לאכול גם בסעודת הבשר ולא יקיימו המנהג, (ע"ד מש"כ הרמ"א שיאפו החלה עם חמאה בכדי שיצטרכו בדווקא להחליפו), ובפרט שיש לחוש כנ"ל שנגעו בו עם החלב ובפרט בשבועות שאוכלים הרבה מאכלי חלב, והוא להרחקא יתירא עכ"פ, וראה לשון הפמ"ג בסיום סי' תצ"ד "יש ליוהר בענין מאכלי בשר וחלב בכל מה שנוהרין בכל השנה כמבואר ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט שלא להוציא שכרם בהפסדם, ובעו"ה בגלות המר הזה כל מה שיכולין

לגדור גדר, יותר טוב וכ"ש מה שמדינא ומנהג שקבלו כבר הוה כנדר". ונסיים בלשון החק יעקב סו"ס תצ"ד "והמהדרין זוכין לשתי שולחנות".

י. בספר נטעי גבריאל (שבועות פכ"ט הע' טו) מקשה למה לא נוהגין את מנהג הרמ"א בשתי הלחם. ומתריך " ואפשר דשיטת הרמ"א הוא שיכול לאכול בסעודה אחת חלב ובשר, לכן אחר שאכלו סעודת פת בחלב ועשאו הפסק קינוח והדחה ומפה חדשה הביאו לחם עם בשר, ולזכר שתי הלחם הביאו באמצע הסעודה לחם אחרת, אכן אחר שנתפשט חומרת הזוה"ק המובא בב"י או"ח סי' קע"ג ובדרכי משה יו"ד סי' פ"ט שלא לאכול בשר אחר חלב בשעתא חדא, ע"כ צריך לברך ברכת המזון אחר אכילת חלב, א"כ ל"ש לעשות זכר לשתי הלחם, דהרי הן סעודה אחרת ובוצע על לח"מ. ואולי הרמ"א הקיל בשבועות אפי' לשיטת הזוה"ק, אכן מנהג החסידים של להקל גם בשבועות, לכן אין נוהגין כן, ע"כ.

והנה מבלי להיכנס לסברא אם אכן שייך לקיים זכר לשתי הלחם אם נחלק הסעודות בברכה מ"ז, אבל לדין יש תשובה, דהנה אף שבפמ"ג (סי' פט משבצות זהב ס"ק ו) כותב אכן מפורש לברך ברכה מ"ז לאחר הסעודה חלבית, ובלשונו "וכתבו אחרונים ה"ה למאן דנוהר מלאכול בשר אחר גבינה מטעם הזהר הביאו הלבוש בא"ח קע"ג שהפליג מאד בחומר זה, נמי צריך לברך ברכה אחרונה אחר החלב, ובשבועות נוהגין לאכול מאכלי חלב ומברכין ברכת המזון ואח"כ אוכלין בשר".

אבל לכאורה ניתן לדייק מדברי אדמוה"ז שלא נקיט חומרה זו, אף דסי' קע"ג לא נמצא בדינו, הרי כותב בסי' קצ"ו ס"ז גבי צירוף לזימון "וכן אחד אוכל גבינה וב' בשר מצטרפים, שהאוכל גבינה יכול לאכול מלחמם אע"פ שהוא מלוכלך בבשר, אם יקנח פיו וידיחנו, אבל אם אוכל גבינה קשה אינן מצטרפין שהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה על ידי קינוח והדחה", הרי לא הצריך להפסיק בברכת המזון בין מאכלי החלב למאכלי הבשר אלא יקנח פיו וידיח, ובפשוטו נראה מזה שלא סובר שצריך להחמיר חומרא זו, אלא שפיר יכול לאכול

מאכלי חלב ולקנח פיו ולהדיחו ואח"כ לאכול בשר אפי' באותה סעודה בלי ברכה אחרונה גם בכל השנה, דהרי גם הלחם שמתיר לאוכלו הוא "לחם המלוכלך בבשר" ולא רק היתר להצטרף אתם לאכול סתם לחם.

ומקור דברי אדמוה"ז הם במג"א שם סק"א, ואכן המג"א לשיטתו כותב כאן בסי' תצ"ד סק"ו " ועיין ביו"ד סי' פט דא"צ להפסיק בברכת המזון אם אינו אוכל גבינה קשה", הרי מבואר דעתו דמותר לאכול בשר אחר חלב בסעודה בלי הפסק

ברכת המזון ביניהם. אבל עכ"פ כפי מה שביארנו לעיל אכן ניתן לקיים אף את מנהג הרמ"א גם בלי אכילת לחם.



הגעלה ברותחים שמעלין אבעבועות

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(א) כשמגיעים לנקודת הרתיחה

בשוע"ר⁸⁴ (סי' תנב ס"ג) מובא: "וכשמכניס הכלים ליורה צריך לזוהר שיהיו המים מעלין רתיחה, דהיינו אבעבועות, בשעת כניסת הכלים לתוכם, שהגעלה אינה אלא ברותחין שמעלין אבעבועות".

והמקור לזה מובא באגור (סי' תשמב): "וימתין עד שירתחו המים היטב ושיעלו אבעבועות".

ובפשטות לומדים מכאן, דהיינו דוקא שמרתיחה יפה יפה עד שכל המים רותחים ומעלין אבעבועות (ראה קובץ רז"ש ע' 34), דהיינו כשהמים מתחממים לנקודת הרתיחה. והוא מה שמכונה אצלנו בשם 212 מעלות פרנהייט, שהן 100 מעלות צלזיוס.

[באמת שיעור חום זה לנקודת הרתיחה הוא דוקא במים שבגובה פני הים, משא"כ במשקים אחרים, או על גבי ההר, או בסיר לחץ, הם רותחים בפחות או ביותר מ-212 מעלות פרנהייט, שהן 100 מעלות צלזיוס].

אמנם דין זה צריך תלמוד גדול, שהרי בכמה מקומות נראה בשוע"ר שהגעלה מועלת אפילו בשעה שאין כל המים מגיעים לנקודת הרתיחה. ומדברי הצמח צדק נראה שחולק על רבינו הזקן וסובר שצריך שיהיו המים רותחים ממש יפה יפה. ואנו מחמירים כדעת הצמח צדק לענין הגעלה (כמבואר לקמן) וכדעת רבינו הזקן לענין שבת (כדלעיל סי' ל"ח).

84 בגליון הקודם דנו בנושא, בהמשך למה שבארתי בכינוס תורה בחג הפסח. לפנינו מה שרשמתי לעצמי ממה שנתבאר בכינוס תורה הנ"ל.

חג השבועות ה'תשע"ד

(ב) בכלי שאינו על האש

מובא בשוע"ר (סי' תנא ס"ד): "וכלי ראשון נקרא הכלי שהרתיחו בו המים אצל האש, אפילו אם עכשיו בשעה שמגעילין בתוכו אינו עומד אצל האש, הרי זה נקרא כלי ראשון, ומגעילין בתוכו כל כלי הצריך הגעלה בכלי ראשון, אם המים שבתוכו הן עדיין רותחין, דהיינו שמעלין רתיחה כמו שיתבאר בסימן תנ"ב". והיינו כמובא לעיל משוע"ר (סי' תנב ס"ג): "שהגעלה אינה אלא ברותחין שמעלין אבעבועות".

ואם נפרש "שמעלין אבעבועות" פירושו שכל המים רותחים רתיחה יפה, לכאורה אינו מובן, שהרי אחרי שמסירים את הסיר מים מהאש המים מפסיקים לרתוח.

ובאמת הובאו בזה שתי דעות בשוע"ר (סי' תנא סכ"ה): "ונקרא כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מן האש כמו שנתבאר למעלה. ויש אומרים שכל כלי שנשתמש בו איסור על ידי חום כלי ראשון כשהיה הכלי ראשון אצל האש צריך להגעילו גם כן בתוך כלי ראשון העומד אצל האש דכבולעו כך פולטו, ולכתחלה יש להחמיר ולחוש לדבריהם".

והיינו רק לכתחלה, לחשוש לדעה הב', אבל העיקר הוא כדעה הראשונה דסגי בהגעלה בכלי ראשון אחר שהעבירוהו מן האש. ולכאורה מוכח מכאן, דלא מיירי באבעבועות אלו שכל המים שבסיר רותחים, כי אם בהתחלת הרתיחה של אבעבועות קטנות, והם נשארים גם אחר העברת הכלי מעל האש.

(ג) רתיחה בשעת כניסת הכלים

ויתירה מזו, שאף גם אם מכניסים הכלים למים הרותחים מיד אחר הורדתו מהאש, עוד לפני שנחו המים מרתיחתם, הרי מיד שמתחיל להכניס את הכלי ליורה מפסקת הרתיחה, עד שבעת הכנסת החצי השני של הכלי כבר אין היורה מעלה רתיחה, ואם כן איך יכולה להועיל הגעלה זו?

ואפילו אם היורה הגדולה עומדת עדיין על האש, והמים שבה רותחים ממש, הרי מיד שמתחיל להכניס את הכלי ליורה מפסקת הרתיחה, עד שבעת הכנסת החצי השני של הכלי כבר אין היורה מעלה רתיחה, ומכל מקום גם בזה סגי, כמבואר בשוע"ר (סי' תנב ס"ג): "שיהיו המים מעלין רתיחה, דהיינו אבעבועות, בשעת כניסת הכלים לתוכם. . ואם מכניס ליורה כלים הרבה זה אחר זה, ורגילות

כשמכניסין כלי אחד לתוך הרוותחין מיד נחים מרתיחתם, צריך להמתין שלא יכניס כלי השנייה עד ישובו המים ויעלו אבעבועות, וכן ימתין בהכנסת כל כלי וכלי".

והיינו שאף שמיד שמכניס "חלק" מהכלי נחים המים מרתיחתם, מכל מקום אינו מצריך להמתין אחרי הכנסת כל הכלי "עד שישובו המים ויעלו אבעבועות" (ורק זאת צריך להזהר "שלא יכניס כלי השנייה עד שישובו המים ויעלו אבעבועות").

ואף שיש דעה שמצריכה להשהות הכלים מעט בתוך היורה הרוותחת, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תנב ס"ד): "יש מצריכין להשהות הכלים בתוך הרוותחין באומד הדעת בכדי שיפליט כל גיעולם, ולא נהגו כן". הנה גם לפי דעה זו אין צריך להשהות הכלים בתוך הרוותחין עד שיחזורו ויעלו רתיחה, אלא להשהות הכלים באומד הדעת שיפליט כל גיעולם, "ולא נהגו כן".

ד) הגעלה במצקת

אין הכי נמי, שלפעמים מצריכים להשאיר הכלי במים עד שיחזור ויעלה רתיחה; אלא שזוהו רק כשמגעיל בתוך המצקת שבתוך היורה הגדולה; כרגיל לפעמים שמגעילים כלי קטן שיש חשש שיפול במים ויהי' קשה להוציא משם, שאז נותנים את הכלי הקטן בתוך מצקת, שאותה נותנים בתוך היורה הגדולה שמגעילים בה, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תנב ס"ה): "[יכול להניח הכלי שרוצה להגעיל] לתוך סל אחד מנוקב, או לתוך שבכה . . אבל בתוך כלי שאינו מנוקב, לא יגעיל . . אלא אם כן משהה אותם בתוך היורה כשיעור שנתבאר בסימן תנ"א".

והכוונה היא למה שנתבאר בשו"ע"ר (סי' תנא ס"ח): "הכניס כלי ריקן לתוך כלי ראשון רותח, ואחר שנשאבו המים לתוך הכלי ריקן השהה מעט את הכלי ריקן בתוך הכלי ראשון עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בתוכו . . (דכיון שכלי זה שהה בתוך הכלי ראשון עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בודאי נתחממו דופני כלי זה חום גדול . . ולפיכך דין כלי זה כדין כלי ראשון עצמו), אבל אם לא שהה בתוך הכלי ראשון כשיער הזה, יש להסתפק בו אם דינו ככלי ראשון עצמו או לאו, והולכין בו להחמיר".

והיינו כשמגעיל בתוך המצקת שבתוך היורה הגדולה, אין מצריכים להשהות עד שיעלו המים רתיחה אלא מספק "אם דינו ככלי ראשון עצמו או לאו, והולכין בו להחמיר".

חג השבועות ה'תשע"ד

משא"כ כשמגעיל ביורה עצמה, או אפילו בכלי מנוקב, אין צורך להשהות אותם בתוך היורה עד שיעלו רתיחה, ואף שמיד שהתחיל להכניס הכלי ליורה "מיד נחים מרתחתם" כנ"ל.

יוצא אם כן מכל זה:

(א) שגם אם הסירו את היורה מעל האש, ולא נשארו בה אלא אבעבועות קטנות, עדיין אפשר להגעיל בה כלים.

(ב) ואף שמיד שמתחיל להכניס בהם את הכלים מפסיקים האבעבועות הקטנות, מכל מקום מועלת הגעלה זו לכל הכלי.

(ג) ואף אם הגעיל בתוך מצקת שבתוך היורה, ומיד שהכניס את המצקת ליורה הגדולה הפסיקו האבעבועות ביורה, גם אז יש סברה שתועיל ההגעלה בתוך המצקת, אלא ש"יש להסתפק בו . . והולכין בו להחמיר".

ומטעם זה מחמירים אנו בהלכות שבת לאידך גיסא, שאפשר גם המים שבמצקת, אף שלא חזרו להעלות רתיחה יש להם דין כלי ראשון ממש (ולא דין כלי שני), ואם כן אפשר שגם הקערה ששופכים בה את המרק מהמצקת יש לה דין כלי שני (ולא כלי שלישי), ולכן מחמירים שלא להכניס בה פת או מלח (ונתבאר לעיל סימן ל"ח).

ה) מחלוקת הצמח צדק ושוע"ר

מכל הנ"ל נראית לכאורה דעת רבינו הזקן, שאף כאשר המים אינם 212 מעלות פרנהייט יכולות הן להפליט את הגיעול מהכלי שמגעילים בו. וכן מורים דברי הצמח צדק שמפרש כן את דברי רבינו הזקן.

אלא שרבינו הצמח צדק חלק בזה על רבינו הזקן, ומצריך שתהי' ההגעלה דוקא כשהמים רותחים יפה יפה (ראה גם לעיל סימן ל"ח).

שהרי על מה שהובא לעיל משוע"ר בענין המצקת, הקשה הצמח צדק (פס"ד קע"ח, א): "וע' בשו"ע של רבינו ז"ל סי' תנ"א סכ"ח מדין זה, דסבירא לי' דבשהה מעט עד שהמים העלו רתיחה הוי ליה ככלי ראשון, וזה כדעת אבי העזרי. וצ"ע דבהתוס' דע"ז (דל"ג ע"ב) סד"ה קינסא מבואר דאפילו הרתיחות עולות תוך הקערה נסתפק ר"י".

והיינו מ"ש בתוס' (שם): "ויש משימין קערה בתוך מחבת על האש עד שהרתיחות עולות תוך הקערה ומאותה קערה מגעילין, ובזה מסופק ר"י אם זה

מועיל ככלי ראשון אם לאו, ותלה הדבר להחמיר ואסר בהן להגעיל דחשיב ככלי שני".

ואילו רבינו הזקן פירש שהספק הוא דוקא כשאין הרתיחות עולות תוך הקערה.

ואת ספקו של הר"י – כשהרתיחות עולות, פירש בפסקי דינים (שם): "וצריך לומר דהספק שמא בעינן שיהוי ורתיחה יפה יפה". והיינו כמבואר ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פי"ז ה"ד): "כיצד מגעילן נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה וממלא עליה מים עד שיצופו על הקטנה ומרתיחה יפה יפה". משא"כ כאן שרק מעלה רתיחה, ואינו מרתיחה יפה יפה, בזה נסתפק הר"י אם סגי אף בזה.

ולהלכה כתב הצמח צדק (שם קפג, א): "כלי שנתנו לתוך כלי ראשון הרוחצ אצל האור ונתמלא מים רותחים והרתיחו יפה יפה יש לו דין כלי ראשון לכל דבר ... (רמב"ם פי"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ד). ואם לא שהה כל כך, אע"פ ששהה עד שהמים שבו מעלים רתיחות, מכל מקום יש לחוש שמא אין דופנותיו חמין כחום דופנות כלי ראשון, ולפיכך יש לספק אם הוי כלי ראשון (תוס' דע"ז דל"ג ע"ב). ויש אומרים דבכהאי גוונא הוי כלי ראשון לכל דבר, אבל אם לא שהה כשיעור הזה יש להסתפק אי הוה כלי ראשון או כלי שני (עמ"ש רבינו באו"ח סי' תנ"א סכ"ח) . . למעשה צ"ע, מאחר שסתמו הפוסקים דהוי ספק".

יוצא אם כן שהעניין מתחלק לג' אופנים:

(א) הרתיחו יפה יפה – הוי כלי ראשון.

(ב) מעלים רתיחות – יש אומרים דהוי ככלי ראשון (הם דברי התוס'), ויש מסתפקים (היא דעת רבינו הזקן).

(ג) לא העלה רתיחה – יש מסתפקים (היא דעת רבינו הזקן), ויש אומרים דהוי ככלי שני (היא משמעות דברי התוס'). ומסיק ש"למעשה צ"ע מאחר שסתמו הפוסקים (היא דעת רבינו הזקן בשו"ע שלו) דהוי ספק".

והיינו שלפי המבואר בשו"ע דסגי ב"מעלים רתיחה", יש בזה הפרש בין הגעלה ביורה עצמה, דסגי שהם מעלים אבעבועות בשעת הכנסת הכלי, לבין הגעלה בכלי שמכניסים ליורה, שאז צריך שיעלו המים אבעבועות גם אחרי הכנסת הכלי ליורה. ואילו בפסקי דינים צמח צדק חולק וסובר כהרמב"ם שמצריך שתהי' הרתיחה יפה יפה.

ואף דלא מיירי בפסקי דינים שם לענין הגעלה, מכל מקום כל ההוכחות הנ"ל הם ממה שכתבו הרמב"ם והר"י בתוס' ובשוע"ר לענין הגעלה, ואם כן למדנו מכך דעת הצמח צדק שלא לסמוך על מעלה רתיחה גרידא, כי אם כמבואר ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ד): "כיצד מגעילן נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה וממלא עליה מים עד שיצופו על הקטנה ומרתיחה יפה יפה".

ואף שבצמח צדק ובתוס' שם מיירי דוקא במצקת, והי' מקום לומר שבכלי ראשון עצמו מודים שאין צריך שירתח יפה יפה. מכל מקום הרי הצמח צדק לומד דינו מהרמב"ם שמיירי בהגעלה רגילה (בלא מצקת), ומצריך בזה שירתחה יפה יפה דוקא.

ואף שברמב"ם כותב ש"נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה", ואחר כך "מרתיחה יפה יפה". ואנו חוששים בזה לכתחלה כדעה החולקת על הרמב"ם בפרט זה, כמבואר בשוע"ר (סי' תנב סכ"א): "ומטעם זה צריך ליוזהר לכתחלה שלא להכניס הכלים עד שהמים יעלו רתיחה".

מכל מקום חוששים אנו לרמב"ם בעיקר ההלכה, שההגעלה היא במים הרותחים יפה יפה, דהיינו שהמים עלו לנקודת הרתיחה של 212 מעלות פרנהייט, שהם 100 מעלות צלזיוס.



הפשרת אוכל ביו"ט ראשון עבור ליל יו"ט שני*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: ממיני המאכל שהוכנו לצורך סעודת ליל ב' של יו"ט, יש שמפני סיבה נשמרים הם במקפיא (freezer), ולעת הקרובה לסעודה צריך שיפשיר זמן נכון עד שיהא ראוי ליהנות ממנו. ומכיון שסעודת ליל יו"ט שני הוא בלאו הכי די מאוחר, נשאלת השאלה אם יש צדדים ואופנים להתיר להוציא המאכלים מן המקפיא ביו"ט הראשון באופן שיספיק להפשיר עד עת סעודת ליל יו"ט שני?

תשובה: ידוע שבאיסור ההכנה מיו"ט לחול, ואף מיו"ט לחבירו, נכללת לא רק מעשה של מלאכה, כי אם גם מעשה של הכנה בעלמא. מקור הדבר הוא במהרי"ל,

(* לע"נ אבי מורי הו"ח התמים ר' שלום דובער ב"ר יעקב יוסף הכ"מ, ולרפו"ש לאמי מורתי מרת רבקה בת בלומא תחי'.

הביאו הרמ"א בדיני שמיני עצרת (סי' תרסז ס"ב), שכשגמר לאכול בסוכה בשמיני, אסור הוא להכין השלחן בבית לצורך סעודת הלילה. ודייק המג"א שם שבכל זאת, השלחן שהוריד מן הסוכה אל הבית, רשאי הוא להעמידו בבית, משום כבוד יו"ט. ופירש הפמ"ג דהיינו שלא יראה הבית כחורבה.

גם הביא שם המג"א לאסור הבאת היין מן המרתף לצורך סעודת הלילה, והביאו אדה"ז בשלחנו (סי' תקג ס"ג. וראה גם שם סי' תצד סי"ד). ויסוד הדברים הוא במשנה שבת קיג א.

אכן בדברי אדה"ז, וכן בדברי עוד אחרונים, מצאנו כמה צדדים להקל בדין זה, ועלינו לברר אם יש לסמוך עליהם בנדו"ד.

א) החיי אדם (כלל קנג ס"ו) מוכיח להתיר הבאת היין וכיו"ב מבעוד יום כל עוד שיתכן שמביאו לצורך היום. ורק סמוך לחשיכה אסור, דמוכח הדבר שעושה זאת לצורך הלילה (הובא במשנה ברורה סי' תרסז סק"ה).

ב) בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' סא) מחדש שאיסור הכנה שייך רק בדבר שהיה אפשר לעשותו במוצאי היום והוא עושהו בשבת בכדי להרויח זמן במו"ש. ע"ש בדין חלב ישראל, שהתיר העובדא שהנכרי היה מוליך כלי הישראל עד המחלבה שלו, ואחרי החליבה היה מחזיר הכלים המלאים חלב לבית הישראל. והוא מתיר זאת, כי אם יניחו הכלים ברשות הנכרי עד מוצאי שבת, ייאסר לנו החלב.

ג) בשו"ע"ר סי' שכא ס"ו אוסר שריית בשר שלא נמלח, למען שלא ישהה שלשה ימים בלא שריי' וייאסר להכשירו ע"י מליחה. ומבואר שם דהיינו מפני שניכר במעשה השרייה שעושה כן לצורך הלילה, שהרי אין הדרך כלל לכוסס בשר חי. ואעפ"כ בשו"ע"ר סי' תק ס"כ לענין יו"ט, מתיר אדה"ז את שריית הבשר שלא נמלח שלא ישהה שלשה ימים בלא שריי', "ואף על פי שאסור לעשות שום מעשה לצורך חול אף שאין בו מלאכה, כגון להדיח הכלים ולשפשפן. . . מכל מקום כיון שאינו מדיח הבשר בידיו, רק ששורה אותו במים, אינו דומה להדחת כלים שעושה מעשה בידים שמדיחן".

ולהעיר שביו"ט ראוי הבשר לאכילה בו ביום, ע"י בישול, ודומה איפוא להשקייית ירקות תלושין בשבת שהתיר שם בסי' שכא. אך אדה"ז מנמק היתר שריית הבשר בגלל שאין השרייה נחשבת מעשה. [ומה שמעשה זה אסור בשבת, אולי בגלל שבשבת אינו רשאי לבשל הבשר, וניכר שעושה כן לצורך מחר].

חג השבועות ה'תשע"ד

ב. ההיתר של מהרש"ג מיוסד על הא דכלים שמלאכתם להיתר מותר לטלטלם גם לצורך עצמם, שלא ייגנבו ושלא יתקלקלו. והיינו שעושה כן בכדי לשמור אותם לעתיד. אך לכאורה דינו נסתר מהאיסור שבסי' שכא, שהרי מטרת שריית הבשר בשבת אינו למעט בטירחא במוצאי היום, כי אם לפי שבלילה יפקע אפשרות הכשרת הבשר במליחה, ובכל זאת נאסרה משום הכנה.

ולפי הבחנת אדה"ז להיתר שריית הבשר ביו"ט דלא מיחשב מעשה גמור, כל שכן שמיושב היתר טלטול כלי שמלאכתו להיתר בשבת בכדי שלא יתקלקל ולא ייגנב.

ג. והנה החיי אדם שם הוכיח היתירו מהא דקי"ל שמי שייחד מערב יו"ט פת לעירוב תחומין, רשאי להוליכו לקצה התחום ביו"ט ראשון למען יותר לו ללכת משם והלאה ביו"ט שני. גם מביא מרש"י (במס' ביצה מא), שהתיר לאורח להוליך מנה לביתו "לצורך סעודת הלילה!"

ואולי יש לומר גם בזה דלא מיחשב מעשה גמור. אלא שלבי מהסס, דלא איירי בטלטול בעלמא, כי אם בהוצאה, דהוי מלאכה!

ד. ונחזור לנדו"ד, להוציא אוכל קפוא מבעוד יום ביו"ט ראשון למען יופשר עד עת סעודת הלילה, שלענ"ד אין להחמיר בו יותר משריית הבשר שלא נמלח, שאין זה מעשה גמור, ומותר. גם: כמו שבשריית הבשר י"ל שכיון שרשאי לבשלו ביו"ט לאכלו בו ביום, לא מינכר שעושה למען יום המחר, ה"ה י"ל לענין האוכל הקפוא, שמכיון שיוכל לחממו ביו"ט ראשון, רשאי להוציאו מן המקפיא להפשיר, ולא מינכר במעשהו שעושה כן לצורך מחר.

ונפקא מינה בין שני הדרכים הנ"ל אם יש להיתר ההוצאה בכדי להפשיר גם בשבת⁸⁵, או רק ביו"ט.



(85) בס' שמירת שבת כהלכתה ש"כ פכ"ח ספ"ט אוסר להוציא אוכל בשבת בכדי שיפשיר עד מוצ"ש. וע"ש סצ"א, ואין הזמ"ג עוד להאריך.

זמן הדלקת נרות בערב יו"ט

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדור"ח של שוע"ר

בענין זמן הדלקת נרות בערב יו"ט מובא בפוסקים דעות שונות (ראה באר היטב סי' תקג סק"ד. פסקי תשובות סי' תקיד אות י"ט, וש"נ), יש אומרים שיש להדליק בליל יו"ט לפני הקידוש ולא מבעוד יום כבערב שבת, ויש אומרים שאין לחלק בין ערב שבת לערב יו"ט, ויש להדליק גם בערב יו"ט מבעוד יום. ומנהג חב"ד בזה כיום שמדליקים בערב יו"ט (ראה "שבח המועדים" שכן הורה הרב דבורקין ע"ה בשם התורת חסד).

ובשוע"ר סי' תקי"ד מזכיר את שני האופנים, ומשמע מדבריו שאין עדיפות בהדלקת נרות בערב יו"ט דוקא, וניתן להדליק לכתחילה אף בליל יו"ט.

ולכאורה יש לדייק מלשון אדה"ז בסידורו שלא היו מדליקין הנרות בערב יו"ט אלא בליל יו"ט, והוא ממה שכתב בפסקי הסידור שלו (בסוף הל' תפילין): "אין להניח תפילין אחר תחלת השקיעה, ואם היו עליו מקודם – אין צריך לחלצן, כי אם בערב שבת ובערב יו"ט, שצריך לחלצן לפני השקיעה, זמן מה קודם שמדליקין הנרות בערב שבת".

ויש לדייק בלשון רבנו הזקן שבתחילה כתב "כי אם בערב שבת ובערב יו"ט", ומסיים: "קודם שמדליקין הנרות בערב שבת", והשמיט יו"ט! ומזה מוכח שבאמת לא היה מנהג להדליק הנרות בערב יו"ט אלא בליל יו"ט, ולכן השמיטו רבנו.

ולפי זה צריך לומר שזמן חליצת התפילין בערב שבת ובערב יו"ט הוא שונה: בערב יו"ט צריך לחלוץ התפילין "לפני השקיעה", ואילו בערב שבת צריך לחלוץ התפילין "זמן מה קודם שמדליקין הנרות בערב שבת". ומה שהזכיר זמן חליצתן בחדא מחתא, זהו משום שלענין "שצריך לחלצן לפני השקיעה" הן שוין.

אך יש לומר שאין להוכיח מהשמטת אדה"ז התיבות "ערב יו"ט" מלשונו בסידור שזהו משום שהמנהג היה להדליק הנרות בליל יו"ט, אלא יש לומר שטעם ההשמטה הוא משום שלדעת אדה"ז חליצת התפילין בערב יו"ט היא רק "לפני השקיעה", וזאת אף אם מדליקין הנרות בערב יו"ט, משום שסובר שדין זה של חליצת התפילין "זמן מה לפני הדלקת הנרות" אמור רק בערב שבת. וכמו ששמע מדברי הגרא"ח נאה (בספר "פסקי הסידור" אות נג) שדברי אדה"ז שצריך לחלוץ התפילין בערב שבת "זמן מה קודם שמדליקין הנרות", הוא ע"פ הברייתא (שבת

לה, ב) ד"שש תקיעות תוקעין בערב שבת": "שלישית לחלוץ התפילין", וברש"י שם: "והדלקת נרות ברביעית". והרי שש תקיעות אלו היו רק "בערב שבת" ולא בערב יו"ט, אם כן נמצא שמלכתחילה לא ניתן זמן חליצת תפילין בערב יו"ט לפני הדלקת הנרות, וממילא נשאר דינו לחלוץ רק לפני השקיעה.



ביקור באוהל בער"ח שחל בש"ק

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

כתב הרב חמ"א חודקוב ז"ל ברשימותיו (נעתקו בתשורה לחתונת הר"ר יוסף וחייה מושקא שי' קרמר, ובבי"מ גיליון 924 עמ' 15):

"בדר"ח אלול, כ"ד

"באשר ראש חודש אלול הי' בשבת קודש וביום ראשון – הלך כ"ק אד"ש על הציון ביום שישי."

"אור ליום ו' כשהייתי אצל כ"ק אד"ש הסתובב הדיבור אודות זמן ההליכה לאוהל (וכנראה הרגיש כ"ק אד"ש שיש מי שמתפלאים על שאינו הולך ביום ה')."

"ויאמר לי כ"ק אד"ש, כי המגן אברהם אומר, אשר כשחל ראש חודש בשבת קודש, אזי יום כיפור קטן הוא ביום וא"ו (מה שאין כן כשחל ר"ח ביום א' – אזי יום כיפור קטן ביום ה'). "עכ"ל.

המג"א בסי' תיז"ס"ק ג, ושם כתב: "נהגו קצת להתענות ערב ראש חודש, ואם חל ראש חודש ביום ראשון מתענין ביום חמישי (ב"ח סי' תרפ"ו, מנהגים [הגהות מנהגים, מנהגי פורים אות נ]). ואם חל ראש חודש בשבת – מתענין ביום שישי, וכן משמע סימן ת"ע [סעיף ב] ובמגילה דף ד' ע"ב, אבל הרמ"ע [מפאנ] כתב בתשובה [סימן עט] דלעולם יש להתענות יום הכניסה שלפני המולד, דהטעם משום מיעוט הירח... "וראה שם בקשר להשלמת התענית. [ההדגשה שלי. הנוסף בסוגריים מרובעות – ממהדורת השו"ע השלם].

ולא הבנתי, כי לפי המורגל בלשונות הפוסקים, כשכותבים "אבל", מבטלים את הדעה המוזכרת לפני-כן, ראה בס' 'כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדה"ז' כלל קמא.

דחיית תספורת-מצוה ל"ג בעומר

הנ"ל

דחייה לזמן קצר – כמה פעמים הציע הרבי, לפי מנהגי ישראל ובפרט באה"ק, לדחות ולעשות "עם כל המנהגים הקשורים בזה" אצל ציון הרשב"י⁸⁶. ופעם אחת הציע, שלא לדחות ל"ג בעומר⁸⁷.

דחייה לכמה חודשים - כמה פעמים התנה זאת הרבי רק אם כן הוא המנהג באה"ק⁸⁸, ופעם כתב, רק אם הוא שם "מנהג קבוע ומקובל"⁸⁹, ופעם אחרת כתב שלא לדחות כלל, כיוון שאז חסר בינתיים בהתחלת חינוך בקודש⁹⁰.

האם המנהגים להרגילו במצוות⁹¹ חייבים להתחיל מהתספורת?

- א. במענה אחד נאמר (בלי קשר להנ"ל), שאפשר להקדים לבישת טלית-קטן וכו' לפני גיל שלוש (משא"כ התספורת)⁹².
- ב. כשיום ההולדת חל בין המצרים, כתב הרבי שהתספורת תתקיים אחרי בין המצרים, אבל "מה שנהגו להדר כו' – מיום מלאות ג' שנים"⁹³.
- ג. באותן מענות הנ"ל שבהן אישר הרבי את דחיית התספורת ל"ג בעומר, לא הציע להרגילו במצוות כבר מיום הולדתו. ואדרבה, במענה (הראשון בהערה 1) לעשות זאת "עם כל המנהגים", ברור שכוונתו להרגילו במצוות רק החל מהתספורת.

86) כרך ח עמ' רפט, יום ההולדת בחג הפסח. כרך ט עמ' ד, יום ההולדת בכ"ג ניסן. שם עמ' נח, יום ההולדת בג' אייר.

87) כרך יא עמ' ה, מכתב מב' ניסן. אולי הטעם מפני שיום ההולדת חל לפני חג הפסח, או מפני שמדובר בחו"ל ולא במירון.

88) כרך יא עמ' ס. המכתב הוא מג' אייר, אבל כיוון שמוכח מהמענה שהשואל הציע (גם) את האפשרות להקדים, אולי שייך בכלל לשנה הבאה.

89) כרך ה עמ' כב. יום ההולדת בוא"ז טבת.

90) כרך יד עמ' לט. יום ההולדת י"ד שבט.

91) "ובדבר גזיזת השערות - אפשרענעס - הוא דבר גדול במנהג ישראל, ועיקרו הוא בהחינוך והשארית פיאות הראש, ומיום הגזיזה והנחת הפיאות של הראש נהגו להדר להרגיל את התינוק בעניין נשיאת טלית-קטן וברכות השחר וברכת המזון וקריאת-שמע שעל המיטה" (היום יום, ד' אייר).

92) ס' היכל מנחם ח"ב עמ' כט.

93) אג"ק כרך כד עמ' שנה.

אשמח לדעת אולי יש בידי מי מהקוראים ביאור לכל הנ"ל.



עוד על זמני מנחה וערבית

הנ"ל

א. במאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע ד"ה והוא עבר לפניהם, תרכ"ז⁹⁴, איתא:

"ורבנן דפליגי על ר' יהודה, וס"ל 'תפלת המנחה עד הערב'⁹⁵, עכצ"ל דס"ל שלא נתקנה תפילת המנחה נגד תמיד של בין הערביים לבד, והיינו כמ"ש בהגהות מיימוניות פ"ג מהל' תפילה⁹⁶, שרבנן דר"י ס"ל כר' יוסי בירושלמי⁹⁷ דס"ל שלא נתקנה תפילת המנחה אלא כנגד קטורת, שנא⁹⁸ 'תכון תפילתי קטורת לפניך, משאת כפי מנחת ערב', שס"ל שמנחת ערב, היינו תפילת המנחה, נתקנה כנגד קטורת, וקטורת של בין הערביים היתה קריבה בין אברים לנסכים כמ"ש במשנה פ"ג דיומא⁹⁹, ולכן ס"ל 'תפלת המנחה עד הערב', ואיפסיקא הלכתא 'דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד', בש"ע או"ח סי' רלג ס"א מהגמ' ברכות דף כז¹⁰⁰, עכצ"ל שבתפלת המנחה יש שני הבחינות, היינו נגד תמיד של בין הערביים ונגד קטורת, דאל"כ איך שייך לומר 'דעביד כמר עביד'."

ובמאמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה תרצ"א¹⁰¹, כתב: "ונמצא פלג המנחה שעה ורביע קודם הלילה", משמע לכאורה שסיום זמן המנחה הוא בצאת הכוכבים¹⁰², ואילו בהמשך דבריו הוסיף: "אמנם

94) ספר המאמרים תרכ"ז עמ' נב.

95) ברכות כו, א.

96) ה"ד, אות ג. והקדים לזה בשם רבינו חננאל, שעכשיו נהגו כל ישראל להתפלל מנחה עד הערב, וכדאמר ר' יוסי . . . וכתב ע"ז ביחווה דעת (ח"ה סי' כב ס"ע קו). וראה בארוכה ביביע אומר ח"ז חאו"ח סי' לד (בהערה): "ומשמע דאליבא דרבי יוסי שפיר דמי להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים". וזה כפירש"י שם "עד הערב – עד חשכה", וכמו שהעלה השאגת אריה (סי' יז), ולא כמ"ש תלמידי רבינו יונה שם, שזמן מנחה הוא רק עד שקיעת החמה, דם נפסל בשקיעת החמה.

97) ברכות פ"ד ה"א (בדפוסים הרגילים דף ל ע"ב).

98) תהלים קמא, ב.

99) לא, ב ועיי"ש בגמרא לד, א.

100) ע"א.

101) ס' המאמרים קונטרסים ח"א ס"ע 407, ס' המאמרים תרצ"א עמ' שמו.

102) אף שלדעת אדה"ז בסידורו (הל' ק"ש, בסוף השו"ע ח"א במהדורה החדשה עמ' תרכ"א ד"ה

זמן ק"ש) נחשב היום מהנץ החמה עד שקיעתה.

לשני הדעות הרי זמן המנחה הוא קודם שקיעת החמה...", משמע שסיום הזמן הוא עם תחילת השקיעה. ולהעיר שברמב"ם¹⁰³ הלשון: "ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה", ובהגמ"י הנ"ל פירשו כרבנן "עד הערב". ונחלקו האחרונים מה דעת הרמב"ם, אם כרש"י או כתר"י.

ב. בסיפור הידוע על ר' חיים פרוש, המופיע באג"ק כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"ע¹⁰⁴, נאמר שם בשקו"ט בקשר לזמן תפילה:

• "שמונה עשרה של מנחה – מ[זמן] מסויים אחר חצות היום עד לפני השקיעה" – הלשון נראה כהכרעה במחלוקת הנ"ל אודות סוף זמן מנחה, כדעת תר"י.

• "ושמונה-עשרה של מעריב - מתחילת הערב עד חצות הלילה" – לכאורה, דין "עד חצות" נאמר רק בק"ש של ערבית¹⁰⁵, ולא בשמו"ע¹⁰⁶?

ג. בנוגע להנהגה בפועל.

• כבר הביאו מלקוטי-דיבורים¹⁰⁷ ממעשה שהיה בכ"ד טבת תרס"ו במוסקבה, שהיו צריכים למניין לתפילת המנחה בחורף, שהוא יום קצר, לכבוד יום ההילולא, ועלה בכבודות להתקבץ יחד (וגם כידוע אופן הישיבה אז בעיר שהיה רק באישורים מיוחדים) ובפרט לשעה קבועה. וכ"ק אדמו"ר מהורש"ב שהיה זהיר בתפילה בזמנה ובפרט בתפילת המנחה¹⁰⁸, התפלל מנחה ביחיד, ואחר שבא העשירי המשלים למניין התפללו בציבור, ע"כ. וכנראה הכוונה שהתפללו אחרי השקיעה. ואולי נהגו כך אז רק בגלל נחיצות העניין ביום זה. וכן רבים מקילין בכלל כשקשה לאסוף מניין, וכשמגיע העשירי, מתחילים להתפלל אחרי השקיעה. ואין מזה ראייה לזמן ומקום שאפשר להחמיר.

(103) הל' תפילה פ"ג ה"ד.

(104) ח"ג עמ' רג (-בלה"ק, ב'ספר התולדות - ר' ישראל בעש"ט, הוצאת קה"ת, כפר חב"ד תשמ"ו, ח"ב עמ' 507).

(105) ברכות פ"א מ"א, שו"ע סי' רלה ס"ג.

(106) ראה משנ"ב שם בסוף הסימן.

(107) ח"א עמ' 79.

(108) וכו"כ חסידים שנהגו כך בעקבותיו, כמו הגר"י לנדא ז"ל (מפי בנו הרב אלי' שי'), הרב יצחק דובוב ז"ל (הערות וביאורים גיליון תתקס"ד), וראה להלן.

חג השבועות ה'תשע"ד

• וכמובן שאין ללמוד איך לנהוג לכתחילה ממש"כ אדה"ז בסוף סדר הכנסת שבת¹⁰⁹: "אבל לעניין תפילת מנחה שהיא מדברי סופרים, אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת¹¹⁰, בפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר, וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת".

• ובס' היכל מנחם¹¹¹ מובא מיחידות של אחד מאנ"ש¹¹², ששאל:

"המשנה ברורה פוסק (בסי' רלג ס"א ס"ק יד¹¹³) לענין תפילת מנחה ד"לכתחילה צריך כל אדם ליוהר להתפלל קודם שקיעת החמה דוקא, דהיינו שיגמור תפילתו בעוד שלא נתכסה השמש מעינינו" "ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אח"כ בציבור". וראיתי שחסידים אינם נוהגים כן.

שאלתי – איך עלי להתנהג?

כ"ק אדמו"ר שליט"א: איך אתה נוהג עכשיו?

השואל: ע"פ פסק-דין האמור של המשנה ברורה.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: אם כן, תמשיך כן גם להבא. ע"כ.

ויש להעיר שהרבי לא שלל את ההנהגה האמורה, ורק כיוון שכבר נהג כמהשנ"ב הורה לו הרבי להמשיך בזה. ואולי זו הוראה פרטית¹¹⁴.



109) במהדורה החדשה של השו"ע, בסוף ח"ב עמ' תתק"א.

110) להתפלל אותה אחרי השקיעה האמיתית'.

111) ח"ג עמ' רלה.

112) ניסן תשכ"ט.

113) ולא כנדפס שם – ס"ק יח.

114) ולא כמו שציינו (בירורי מנהגים – סדר היום והלילה' עמ' 194) כאילו נאמר ב'התקשרות' גיליון רעח, המביא יחידות זו, "שכן הוא מנהג חסידים" (כדעת המשנ"ב). וראה בעניין זה ב'פינת ההלכה' בשיחת השבוע גיליון 1117, בקובץ 'הערות וביאורים – אהלי תורה' גיליונות: תתקס"ג, תתקס"ד, תתקע"א עמ' 65 (מהגרז"ש דבורקין ע"ה, שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ החמיר בזה בימי השבעה על כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע), תתקע"ה עמ' 65 – שכן הורה למעשה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ למי ששאלו כיצד לנהוג.

עליית אבל בשבת לכבוד יארציט

הנ"ל

מעשה שהיה, שבתוך ימי ה'שבעה' של האבלים על אימם, נפלה השבת שלפני היארציט של אביהם. ומנהגם (כמנהגנו¹¹⁵) זה שנים רבות לעלות למפטיר בשבת זו. והכל יודעים מזה, ואם לא יעלו בגלל ה'שבעה', תהיה זו אבילות דפרהסיא בשבת.

ואכן בנטעי גבריא¹¹⁶ הביא, שבעל יארציט לא יעלה לתורה בשבת, אבל אם הוא באופן שניכר שנמנע בשביל אבילות – יעלה. וציין לט"ז¹¹⁷: "וכתב רש"ל בתשובה סי' עא, דאבל שיום מילת בנו בשבת אין לו לעלות לתורה, אע"פ שנהגו בקצת מקומות שאבי הבן הוי חיוב לעלות ביום מילת בנו, מכל מקום לא מקרי פרהסיא עכ"ל. והוסיף הרה"מ"ח בע"פ, שאם מותר – ממילא גם צריך לעלות.

ולכאורה כל ההכרעה בענין זה תלויה עד כמה הדבר קבוע ומפורסם¹¹⁸, וא"כ בנידו"ד ברור שצריך לעלות. ואף שהיו רבנים חשובים שלא רצו להתיר זאת, אבל הרב יעקב שי' רוז"ה, רב ח"ק ת"א, מסר בשם הגר"ש וואזנר שליט"א שפוסקים הלכה למעשה להתיר בכל כיו"ב.



שגמלני טוב - 'כנוסח שכתוב בסידור'*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר 'ביאור בסדר ברכת הנהנין' כרך ב' (ע' 422) דן הרב יקותיאל גרין במ"ש רבנו הזקן בפיי"ג ה"ב: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור)", ומסביר, דכוונתו לשלול הנוסח שבגמרא שלא אומרים "להייבים

(115) ספר המנהגים עמ' 79.

(116) הל' אבילות ח"א פרק קטז ס"ז.

(117) סי' ת ס"ק א.

(118) ראה כו"כ מצבים המובאים בפתחי תשובה ובס' דברי סופרים כאן.

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח ר' אלעזר ב"ר יוסף שלמה ז"ל ליום היארציט. נלב"ע כ"ה אייר תש"ע. ולהבח"ח, לזכות הולדת נכדי שמעון אלעזר ב"ר חיים מנחם שלמה ונחמה דינה דרוק, בליל ל"ג בעומר תשע"ד, ולהכנסו בבריתו של א"א בכ"ה אייר. ויה"ד מהשי"ת שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט, אמן.)

טובות", אלא כמו שנאמר בכל הסידורים, לפי הרי"ף והרא"ש, שכן צריכים לומר "לחייבים טובות".

ונראה דוזה תמוה, כיון שדבר כזה מלכתחילה רבנו הזקן לא היה צריך לשלול כלל, שהרי מי יעלה על הדעת לעשות נגד כל הפוסקים, שהרי מלבד הנ"ל, פסקו כן גם הרא"ה והרמב"ם, וכו' וכו', ואין מי שיאמר אחרת.

אלא נראה שהכוונה היא לסידור של רבנו, ולחידוש, לשלול ה"כל טוב" שנאמר ברוב הפוסקים, ולומר רק "שגמלני טוב".

ומה שדוחה זאת בהערה 5 שם, שכתב: "אי אפשר לומר שבהוספת 'כנוסח שכתוב בסידור', מתכוין רבנו לשלול את אמירת 'כל' בסיום הברכה" ("שגמלני כל טוב"), וכפי שהעלה בסידור התפילה שלו, שהרי גם ב"לוח" (יב, ח) כתב רבנו "כנוסח שכתוב בסידור", למרות שסיום הברכה כפי שעולה מדבריו שם (יב, י) הוא כשאר הנוסחאות "שגמלני כל טוב" - תמוה, דלפי"ז יוצא שרבנו הזקן סותר א"ע בהדיא מה'לוח' לה'סידור'? וזה לא יתכן.

בהערות על 'סדר ברכת נהנין' (קה"ת תשס"ו פי"ג ה"ב הערה כ) כותב הרב אברהם אלאשילי: "אבל בלוח ברה"נ (שנדפס לפני חיבור סידור רבנו) פי"ב ה"י (בחצ"ר) משמע שהנוסח הוא "שגמלני כל טוב". ומה שכתב שם ב'לוח' ה"ח "כנוסח שכתוב בסידור", אין הכוונה לסידור רבנו, שהרי סידור רבנו עדיין לא נדפס אז, אלא הכוונה לנוסח המובא בסידורים בכלל (שהוא שונה מהנוסח המובא בש"ס ובכמה ראשונים)".

ואינו מובן מ"ש "אבל בלוח ברה"נ שנדפס לפני חיבור סידור רבנו", דמנין לומר שחיבור ה'סידור' היה אחרי הדפסת ה'לוח ברה"נ? בפשטות כשנדפס ה'לוח' כבר היה ידוע ה'חיבור' של הסידור [שבכת"ק], כי ה'סידור' של רבנו הזקן היה ידוע בתור העתקות כת"י, ורשימות שרשמו על סידורים אחרים של אשכנז וספרד, וזה כבר היה ידוע הרבה לפני הדפסתו, בגלל ש"היו כותבים את נוסח התפילה של רבנו הזקן על גליונות הסידורים נוסח אשכנז שהיו מתפללים בהם" [תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' נה]. ואכן יש להניח שבסידורים הללו היו רושמים על הגליון "שגמלני טוב" במקום "כל טוב". - או הכוונה ל"רשימות של שינויי הנוסחאות", שמביא שם מספר השיחות תש"ד ע' 16, [והיינו ע"ד ה'קונטרסים' של התניא (מהדו"ק) שלפני הדפסתו בסלאוויטא בשנת תקנ"ז-ז היו ידועים לכל].

ומה שכתב: "ומה שכתב 'כנוסח שכתוב בסידור', אין הכוונה לסידור רבנו, שהרי סידור רבנו עדיין לא נדפס אז", אינו מובן, שהרי בפשטות הכוונה היא

להסידור שכבר היה מוכן אצלו בכתי"ק, או אפילו שהיה באמצע הכתיבה [או אפילו בתכנון לכותבו]. והרי זה דבר פשוט מאד שכל גדולי המחברים בכל הדורות היו מציינים בספריהם לשאר שמות הספרים שלהם אפילו שעדיין לא באו בדפוס כלל.

ב'סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' להרב לוי יצחק רסקין (עמ' קע-קעא בשוה"ג להערה 389) מציין להערת הרב גרין הנ"ל, וכותב ע"ו: "אך להעיר שב'לוח' שם מוקפים הדברים בחצאי ריבוע, ובדפוס ראשון היו בתוך הג"ה, כך שיתכן שאינו מלשון רבינו, וא"כ אין להוכיח ממנו".

ונראה דזה תמוה, כיון שאין להעלות על הדעת שזה אינו מרבנו הזקן. וזה שהדברים מוקפים חצאי ריבוע ובתור הגה"ה, י"ל שזהו מפני שכתב זאת [אח"כ] בתור הוספה [ועי' עוד לקמן בזה], אבל אם [היה אפילו חשש כלשהו ש] זה לא היה ממנו לא היו נותנים בשום אופן להכניס זאת שם, ובפרט שזה היפך ממה שסבור רבנו בסידור שצריך לומר רק 'שגמלני טוב' בלבד (בלי 'כל').

והנה ב'לוח ברכת הנהנין' זאלקווא תקס"א מופיע ההג"ה בחצאי עיגול - זאת אומרת שרבנו הזקן ראה זאת ההג"ה בחייו עוד 12 שנה [עד תקע"ג], א"כ לא יתכן כלל שזה אינו ממנו, כמובן. וכן הוא בכל הדפוסים הראשונים שנדפסו עוד לפני זה, בין השנים תקנ"ה-תקס"א, שנתפרטו בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית פרק כא ע"ש¹¹⁹.

(119) ב'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' סוף פרק כ, מסכם הרב שלום דובער לוי: "מכל מקום נראה על פי כל הנ"ל, שכבר כמה שנים לפני תקס"ג נדפס סידור בנוסח רבינו הזקן, ושעל זה קאי מ"ש בלוח ברה"ג "כנוסח שכתוב בסידור".

ולא זכיתי להבין, שהרי בפשטות ההגיון הפשוט אומר, שלא צריכים לחדש חידושים מרחיקי לכת, שהסידור נדפס לפני תקס"ג. ומ"ש בלוח ברה"ג "כנוסח שכתוב בסידור", הכוונה בפשטות היא להסידור שכבר היה מוכן אצלו בכתי"ק, או אפילו שהיה באמצע הכתיבה [או אפילו בתכנון לכותבו]. והרי זה דבר פשוט מאד שכל גדולי המחברים בכל הדורות היו מציינים בספריהם לשאר שמות הספרים שלהם אפילו שעדיין לא באו בדפוס כלל, וא"כ מנין לחדש 'סידורים' חדשים לפני תקס"ג?

וזה שכתב: "ובפרט שכך נראה גם בלוח ברה"ג שנדפס בתקנ"ה ואילך, שנוכח הסדור" - זה עדיין לא אומר כלל שהסידור היה נדפס בפועל לפני תקס"ג, כי ה'סידור' של רבנו הזקן [בתור כת"י, רשימות, שרשמו על סידורים אחרים של אשכנז וספרד] כבר היה ידוע עוד לפני הדפסתו, בגלל ש"היו כותבים את נוסח התפילה של רבינו הזקן על גליונות הסדורים נוסח אשכנז שהיו מתפללים בהם" [תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' נה], ואכן יש להניח שבסידורים הללו היו רושמים על הגליון "שגמלני טוב" במקום "כל טוב". - או הכוונה ל"רשימות של שינויי הנוסחאות", שמביא שם מספר השיחות תש"ד ע' 16, [ע"ד הקונטרסים של התניא (מהדו"ק) שלפני הדפסתו בסלאוויטא בשנת תקנ"ו-ז היו ידועים לכל. ואם ימצא למשל, בכתבי רבנו הזקן שלפני תאריך הנ"ל, שיציין ללקוטי אמרים, האם זה יהיה איזה 'הוכחה' שיש דפוס של ה'תניא' עוד לפני זה?!], א"כ מנין לחדש חידוש עצום כזה, שאף אחד עוד

בהערות על 'סדר ברכת נהנין' (קה"ת תשס"ו פי"ג ה"ב הערה כ) כותב עוד הרב אברהם אלאשוילי: "ומה שלא כתב רבנו את נוסח הברכה כמו שכתב נוסח שאר ברכות, נראה שהוא ע"פ מה שכתב לקמן ה"ד (בסוגריים) "שהברכה כתובה וקבעוהו כבר והוא יודעה", כלומר נוסח ברכה זו היתה מפורסמת מאד, ומשום כך לא הוצרך רבנו לכותבה".

ואינו מובן כלל, והלא ברכת הגומל של רבנו פחות "מפורסמת" משאר הברכות שכן כותבן, כי רבנו שינה מ'כל טוב' ל'טוב' - כמעט נגד כל הפוסקים, [וגם לפי הסברו של הרב יקותיאל גרין הנ"ל, דכוונת רבנו כאן לשלול הנוסח שבגמרא שלא אומרים "לחייבים טובות", אלא כמו שנאמר בכל הסיפורים, לפי הרי"ף הרא"ה הרמב"ם והרא"ש, שכן לומר "לחייבים טובות"], בודאי שדוקא כאן היה צריך לכתוב רבנו את נוסח הברכה בק"ו ממה שכתב נוסחי שאר הברכות?

והנראה בזה לבאר, די ש להבין מה הסיבה שרבנו הזקן שינה בנוסח ברכת הגומל מ'כל טוב' ל'טוב'?

וי"ל, דהנה בספר 'ועלהו לא יבול' על 'הנהגותיו והדרכותיו של רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל', בעריכת הרב נחום סטפנסקי שליט"א, חלק א (ע' קטו) נאמר: "בשבת קודש פרשת יתרו (תנש"א) בירך הרב [הגרשו"א] ברכת הגומל (הוא נפל, נפצע בראשו ונוקק לתפרים), ונוסח הברכה שבירך היה, בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב". שאלתיו האם בירך כך בדוקא - 'שגמלני טוב' - ולא כמו הנוסח בשולחן ערוך (סימן ריט סעיף ב), 'שגמלני כל טוב'?

"וענה: באמת הנוסח בשולחן ערוך הוא 'שגמלני כל טוב', אך זה לא מובן - האם בטובה הפרטית הזאת הקב"ה כבר גמל לך 'כל טוב'? אך תמיד ברכתי כמו שכתוב בשולחן ערוך, כי אי אפשר סתם לשנות את נוסח הברכה. אמנם לאחר זמן מצאתי אצל חב"ד ובאר"י סידור תהלת ה' (ע' 70) שהנוסח הוא 'שגמלני טוב',

לא העיד עליו, שישנו סידור שנדפס לפני תקס"ג, אדרבה כולם ע"ע אומרים ש'שקלאוו תקס"ג' הוא הוא הסידור הראשון.

ב'סדר מכירת חמץ' מאת כ"ק אדמו"ר הזקן (קה"ת תשע"ד) עם ביאור הרב שלום דובער לוין, כתב ב'מבוא' (ע' 7): "בשנת תקס"ג הדפיס רבינו הזקן את סידורו, ובו שילב גם את סדר מכירת חמץ שלפנינו", וכמ"ש רבנו בהל' פסח (סי' תמח סי"ב): "אך כל איש אשר יראת ה' נגע בלבו לצאת ידי כל הדעות במכירת חמץ שתהיה מכירה גמורה לדברי הכל, יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור".

הנה עתה שנחשף לראשונה צילום עותק מהסידור הזה, רואים שלא היה שם 'סדר מכירת חמץ'. וצ"ל ששילבו בחייו בהסידור של דפוס קאפוסט שאח"כ. ועי' בשער הכולל בהקדמה (ע' רג) שכתב: "הסידור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו, ויצא מן הדפוס בכמה שיבושים וחסרונות. ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים". ויש להניח ש"כמה שיבושים וחסרונות" כולל זה גם מה שחסר שם ה'סדר מכירת חמץ'.

ועונים לו הציבור, 'מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה', ולכן אני מברך בנוסח זה, כי אולי נפלה איזו טעות בנוסח השולחן ערוך, "עכ"ל.

אולם לפי"ז יש להבין במ"ש רבנו ב'לוח' (פי"ב ה"י): "מי ששמח בלבו על הצלת חברו רשאי לברך ברכה זו במטבע זו [הגהה. ויכול לומר שגמלני כל טוב כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חברו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו] או מטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא". והכוונה ב"לברך ברכה זו במטבע זו", היא לומר "שגמלני טוב" כנוסח שכתוב בסידור, ובהגה"ה מוסיף שגם "יכול לומר שגמלני כל טוב", - דיש להבין למה על חברו שפיר יכול לברך "כל טוב"?

אלא י"ל, דכיון שכל הברכה על חברו הוא בעצם רק "רשאי" בלבד, משא"כ על עצמו אין זה רק "רשאי", אלא ש"צריכים להודות ולברך ברכת הגומל", לכן גם יכול לבחור ו"לומר שגמלני כל טוב", וכמו שמסביר מיד, מדוע כאן "יכול לומר . . כל טוב", "כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חברו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו", והיינו "דיהבך לן ולא יהבך לעפרא" [=שנתנך לנו ולא נתנך לעפר], אם כן אצלו במצב הזה הוא באמת "כל טוב" שחבירו ניצל, והטובה הפרטית הזאת הקב"ה בעצם גמל לו 'כל טוב' - משא"כ על עצמו שאין זה רק "רשאי" בלבד אלא ש"צריכים להודות ולברך ברכת הגומל", והיינו, דכיון שזה 'חיוב', לכן א"א לשנות ממטבע שטבעו החכמים. ולכן גם רק גבי חברו שהוא 'רשות' יכול לברך ב"מטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא", משא"כ לעצמו שהוא 'חיוב' אינו יכול לברך כך, אלא רק במטבע שטבעו החכמים: "הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב", כמבואר ב'סידור'.

עוד י"ל בטעם מדוע רבנו הזקן שינה בנוסח ברכת הגומל מ'כל טוב' ל'טוב', ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת מיום ח' תמוז תש"ט, [שמופיע בתור הוספה ל"שיחת ל"ג בעומר תשל"ו" (ח"ב), שי"ל לש"פ בחקותי תשע"ד (ע' 15)]: "כמה דרגות יש בענין ברכה על הניסים . . [ג] נס שנעשה לעצמו. אבל בזה צריך לדאוג שמא ניכו לו מזכותיו (שבת לב, א), ובמילא אין השמחה שלימה...". ועי' ג"כ באגרות קודש ח"ג (ע' קלד).

ועפ"ז ניתן להסביר מדוע לעצמו הנוסח הוא רק "טוב" ולא "כל טוב", כי "בזה שצריך לדאוג שמא ניכו לו מזכותיו, ובמילא אין השמחה שלימה", לכן הטובה הפרטית הזאת עדיין לא הוי 'כל טוב'. אבל "מי ששמח בלבו על הצלת חברו ש"רשאי לברך ברכה זו ולומר שגמלני כל טוב, כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חברו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו", כאן אינו צריך לדאוג שמא ניכו לו מזכותיו,

שהרי הנס נעשה לחבירו ולא לו, ובמילא בשבילו אכן השמחה היא שלימה, לפיכך "יכול לומר שגמלני כל טוב", וא"ש.

ומעתה, דכיון שרבנו הזקן אינו שולל לגמרי את ה"כל טוב" שנאמר בכל הפוסקים, ובתנאים מיוחדים אף הוא סובר ש"יכול לומר שגמלני כל טוב", יש לבאר מדוע לא כתב במפורש את נוסח ברכת הגומל של "שגמלני טוב" - הן ב'לוח' והן ב'סדר ברכת הנהנין', כיון שלפי האמת לא תמיד כך הוא המטבע של ברכה זו, כי לגבי חבירו גם "יכול לומר שגמלני כל טוב", לפיכך כתב רק "כנוסח שכתוב בסידור", (שבזה כוונתו לרמז) ששם אמנם נאמר "שגמלני טוב", אבל בזה הוא השאיר פתח גם למקרים ש"יכול לומר שגמלני כל טוב". ולפי"ז בעצם אין סתירה כלל בין ה'סידור' להגה"ה שב'לוח', כיון דמיירי באפשריות שונות. ולפי"ז גם מובן מדוע כתב זאת בתור הוספה בהגה"ה ובחצ"ר, להורות ש'רשאי' בתנאי מסוים לברך "שגמלני כל טוב", והכל א"ש מאד.



הליכה ממקום אכילתו בברכה אחרונה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

ע"ד הליכה ממקום אכילתו בדברים שצריכים ברכה אחרונה במקומו, שנקטינן כרב חסדא (פרק ערבי פסחים) שאין צריך לברך שנית, כותב הרמ"א (סימן קעח ס"ג) "ומ"מ לכתחילה לא יעקר ממקומו בלא ברכה, דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול (הר"ר מנוח והר"ן)".

אבל עיין הגהות הגרע"א שהקשה "לא ידעתי איה כן דעת הר"ן וכו'", וממשיך לומר שמה שכתב הר"ן הוא רק אליבא דרב ששת, ולא אליבא דרב חסדא דפסקינן כוותיה מכיון שאליבא דרב חסדא לא חשיב שינוי מקום. וממשיך וכותב "והרי ברייתא ערוכה חברים שהיו מסובים ועקרו לצאת לבית הכנסת כשהם יוצאים אין טעונים ברכה למפרע, הרי אף לכתחילה אין צריך, ולדעת הפוסקים כרב חסדא פוסקים כהך ת"ק ואם נימא דהת"ק מיירי בשעה עוברת דהוי צורך מצוה עוברת, א"כ אמאי קתני בברייתא הראשונה דכי יצאו לקראת חתן דהוא ג"כ לדבר מצוה דכשיצאים טעונה ברכה למפרע. אע"כ דשאני התם דהך ברייתא משוי ליה שינוי מקום וכיון דכבר גמר סעודתו דמה שאוכל אח"כ הוה סעודה אחרת, משום הכי צריך לברך ברכת המזון תחילה שכבר נתחייב בברכת המזון. אבל למאי דקי"ל כרב

חסדא, שעדיין לא נגמר סעודתו דמה שיאכל אח"כ הוא גמר סעודתו, א"צ לברך ברכת המזון, ע"כ דבריו.

היינו דדעת רעק"א היא שאם בין רב חסדא ורב ששת מסכימים שאסור לכתחילה לעזוב מקומו בלי ברכת המזון, משום שמא ישכח לברך ברכת המזון ואינו מותר לרב חסדא לעזוב בלי ברכת המזון כי אם במקום מצוה עוברת. אם כן אמאי מצינן בברייתא ראשונה, שהיא בשיטת רב ששת, שאינו מותר לצאת במקום מצוה עוברת, ומשום זה סובר רע"א שמה שכותב הר"ן שלכתחילה צריך לברך ברכת המזון קודם שעוזב מקומו זהו רק לדעת רב ששת דעקירה ממקומו חשוב שנוי מקום. משא"כ לדעת רב חסדא, שנקטינן כוותיה, טוב יותר שלא לברך ברכת המזון משום ברכות שאינם צריכות.

וכל זה שלא כדעת רבינו הזקן, עיין בשו"ע שלו (ס"ד) שכתב "ומכל מקום, לכתחלה אסור לעקור כלל ממקומו עד שיברך ברכת המזון תחלה אם לא היה כן בדעתו כשבירך המוציא שכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו מפני חשיבותו טעון לברך אחריו קודם שיעקור ממקומו (שכמו שמועלת חשיבותו שלא לברך במקום אחר כך מועלת חשיבותו לברך קודם שיעקור למקום אחר ואף שיאכל גם במקום השני ויברך שם מה מועיל זה לאכילה הראשונה שהיתה טעונה ברכה במקומה לכתחלה קודם שיעקור משם משום חשיבות אלא שאם כבר עקר א"צ לחזור ולברך שבוזה לא יתקן מה שעיות בעקירתו אלא משום שצריך לברך במקום אכילה אוכל הוא מעט במקום השני ומברך אבל לכתחלה לא יעקור בלא ברכה ואפי' אם הניח מקצת חבירים שאין זו עקירה אם היה עתיד לחזור אליהם מ"מ כשהולך לגמור סעודתו בבית אחר הרי הוא עוקר מחבורתו אבל אם הולך על דעת לחזור למקומו לגמור סעודתו אין זו עקירה בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אפי' לא הניח מקצת חבירים ומ"מ צריך שילך על דעת לאכול שם כמו שיתבאר. ואפי' הולך שלא על דעת לחזור) אם מתחלה כשבירך המוציא היה בדעתו לגמור בבית אחר מותר שהרי מתחלה לא קבע במקום זה כל סעודתו וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם מפני שלכך נתכוונו מתחלה שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שבירכו המוציא והתחילו שם לאכול".

דעת רבינו שאין שום רמז בדברי הר"ן שדבריו הולכים בשיטת רב ששת, דהר"ן כותב סתם שמשום הכי צריך לברך קודם שיוצא ממקומו "לפי שכשהוא יוצא ממקומו הרי הוא עוקר ממקומו ומשום הכי צריך לברך כו", דברי הר"ן הם היסוד

למה שכותב רבינו "שכל דבר הטעון ברכה אחריו במקומו מפני חשיבותו שלא לברך במקום אחר כך מועלת חשיבותו לברך קודם שיעקר ממקומו כו".

לפי דעת רבינו האיסור של עזיבת המקום בלא ברכת המזון אינו משום שמא ישכח לברך ברכת המזון במקום השני, אלא משום (בלשון רבינו) חשיבותו.

לפי דעת רבינו מה שכותב הרמ"א שאסור להניח מקומו בלי ברכת המזון, משום שמא ישכח לברך ברכת המזון במקום השני מדובר באיש שבירך במקום הראשון על מנת לילך לבית שני ולא לאכל שם, אבל אם לא היה בדעתו בתחילה לילך שם אינו אסור משום שמא ישכח, אלא איסור גמור הוא מדברי סופרים.

מה שמכריח רבינו לומר זה בהרמ"א, אע"פ שהוא דוחק לומר שזו היא כוונת הרמ"א, היינו משום שבשו"ת הרמ"א סימן א', ששם מדבר בענין זה הוא מביא הר"ן ואינו מזכיר "שמא ישכח".

ועיין בדברי רבינו סעיף ו, שכותב "ואע"פ שלעקור קודם ברכת המזון שלא על דעת לחזור למקומו ולברך אין האיסור משום חשש שמא ישכח אלא איסור גמור הוא מדברי סופרים ואין עוברין אפי' על איסור קל של דבריהם משום מצוה עוברת מ"מ כיון שדעתו לאכול בבית אחר ולברך שם אינו איסור ברור שיש לומר שאין זו עקירה שהרי כשחוזר ואוכל בבית שני א"צ לברך בתחלה מפני שעל דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל לסיים סעודתו והכל לסעודה אחת היא נחשבת כמו שנתבאר אלא לפי שיש חולקין על זה כמו שיתבאר ולדבריהם האיסור ברור וגם לפי סברא הראשונה יש לומר שאף שהכל סעודה אחת היא מ"מ בשני מקומות היא וכל מה שאכל במקום זה צריך לברך אחריו מיד לכתחלה קודם שיעקור למקום אחר לפיכך אין להקל אפילו לצורך מצוה עוברת אם לא היה דעתו על זה מתחלה".

בדבריו מתורצת קושיית הגרע"א שהקשה מדוע בברייתא הראשונה (שהיא כדעת רב ששת) אין עוזבין המקום אפילו במקום מצוה עוברת במקום שאין נשארין שם זקנים, משא"כ לדעת התנא קמא של הברייתא השניה (שהוא כדעת רב חסדא) שמותר לעזוב המקום במקום מצוה עוברת, דכל מה שאומר רבינו "אינו איסור ברור שיש לומר שאין זו עקירה כו", כל זה אינו שייך לומר לדעת רב ששת שלדעתו לא הוה סעודה אחת כמובן ופשוט.

מאידיך, הגרע"א תפס דברי הרמ"א בשו"ע כפשוטם שטעם איסור עזיבת המקום הוא משום שמא ישכח לברך וע"כ הקשה מה שהקשה, וצ"ע אם היה תחת יד הגרע"א ספר שו"ת הרמ"א, ואפשר שלא ראה דברי הרמ"א בהתשובות, ואפשר שאם היה רואה דבריו בהתשובה לא היה מקשה קושייתו.

וכמו כן עיין בהביאור הלכה ד"ה בלא ברכה, שהוא כותב שדברי הרמ"א בשו"ע אינם מיוסדים על הר"ן כי אם על ראשונים אחרים. ואילו היה תחת יד המ"ב ספר שו"ת הרמ"א, היה רואה שהרמ"א הביא הר"ן כיסוד לדבריו.



תלמוד תורה לנשים בזמן הזה

צבי רייזמן

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

פרק א: חיוב נשים בתלמוד תורה

פרק ב: שיטת החפץ חיים והמתירים לימוד תורה לנשים בזמן הזה

פרק ג: לימודי תורה שבעל פה לנשים [בירור שיטת האדמו"ר מליובאוויטש בנדון]

ידועים דברי המשנה במסכת סוטה (פ"ג ג מ"ד) "כל המלמד בתו תורה, כאילו לומדה תפלות". ופירש רש"י (סוטה כא, ב ד"ה כאילו) "שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע".

במאה השנים האחרונות, הוקמו בכל קהילות ישראל בעולם, מסגרות לימוד לבנות ולנשים מגיל צעיר ועד שנות הבגרות, בבתי ספר יסודיים ותיכונים, סמינרים ומכללות, בהם מלמדים שיעורי עיון בפירושי התנ"ך, בהלכה ובמחשבת ישראל. מציאות זו מעוררת כמובן, את התמיהה העצומה, מדוע אין בכך חשש "לימוד תפלות".

ישוב תמיהה זו מצריך בירור מקיף מנין שאבו הפוסקים את המקור להיתר לימוד תורה לנשים בזמן הזה, ומה נכלל בהיתר זה: לימוד תורה שבכתב או גם תורה שבעל פה, הלכות שנשים חייבות או גם פרשנות תנ"ך וספרי מחשב.

פרק א: חיוב נשים בתלמוד תורה

א. בסוגיית הגמרא במסכת קידושין (כט, ב) מבואר כי נשים אינן מחויבות ללמוד תורה, כפי שנדרש שם: "וְלִמְדָתָם, וּלְמַדְתָּם, כֹּל שֶׁאֲחֵרִים מִצְוִיִּים לְלַמְדוֹ, מִצְוָה לְלַמֵּד אֶת עֲצָמוֹ, וְכֹל שֶׁאֵין אֲחֵרִים מִצְוִיִּין לְלַמְדוֹ, אֵין מִצְוָה לְלַמֵּד אֶת עֲצָמוֹ". והיות והאב אינו מצווה ללמד את בתו תורה, שנאמר "וְלִמְדָתָם אֲתָם אֶת בְּנֵיהֶם" (דברים יא, יט), ודרשו חז"ל - "ולא את בנותיכם", נשים שאין אחרים מצויים ללמדן תורה, אינן מחויבות בתלמוד תורה.

ומפשטות הסוגיא היה נראה כי נשים אינן מחוייבות בתלמוד תורה, אך אם רוצות ללמוד, אין בכך כל מניעה, ויתכן שגם יקבלו על לימודן שכר כדין "אינו מצווה ועושה". וכמו כן, היה נראה שאמנם אין חיוב ללמד תורה לנשים, אך גם אין איסור בכך.

אולם במסכת סוטה (פ"ג מ"ד) נחלקו במשנה האם מותר ללמד בתו תורה: "אם יש לה [לסוטה] זכות, היתה תולה לה [שהמים המרים שהשקוה, הצילוה מעונש], מכאן אומר בן עזאי, חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. רבי אליעזר אומר, כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות". ובגמרא (סוטה כא, ב) ביארו: "מאי טעמא דרבי אליעזר, דכתיב (משלי ח, יב) אֲנִי חֲכָמָה שְׁכַנְתִּי עִרְמָה, כיון שנכנסה חכמה באדם, נכנסה עמו ערמומית". ופירש רש"י: "שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע". לדעת רבי אליעזר, לימוד התורה מפתח באדם חכמה ו"ערמומיות". ולכן אין ללמד את בתו תורה, כדי שלא תהיה "ערמומית", ותבוא לעשות מעשים שאינן ראויים בצנעה [בעל הטורים כתב על הפסוק "לא ילבש גבר שמלת אשה (דברים כב, ה) "כלי גבר על אשה - בגימטריה כלי תורה, רמז שלא ילמד אדם לבתו תורה"]].

המאירי (סוטה שם) כתב בביאור דברי רבי אליעזר "כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות", וז"ל: "רצונו לומר דברים תפלים. שמתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמימות מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה, ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל". וכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קנ) "הנה הגדיר המאירי איסור הלימוד בהסבר נפלא, שע"י שמלעיטים לה דברים שהם בדרך הטבע למעלה מהשגתה, אבל אין שכלה מספיק להשיג הדברים על בוריים, אבל האשה סוברת שכן השיגה, ומתפארת בחכמתה הקטועה הזאת, ויוצא מזה משפט מעוקל. ומסיים עוד המאירי, ובתלמוד המערב (ירושלמי פ"ג דסוטה) אמרו ישראל דברי תורה ואל ימסרו לנשים, ע"כ. פירוש, שיש בזה עלבון בתורה שיהיו דברי תורה נתונים לשקול דעת נשים".

ב. להלכה פסק הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג) כשיטת רבי אליעזר:

"אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות".

והוסיף הרמב"ם: "במה דברים אמורים בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות". ומבואר בדבריו כי נשים אינן מצוות בלימוד תורה, אך אם למדו תורה, מקבלות שכר כ"אינו מצווה ועושה". וכמו כן יש הבדל בין לימוד תורה שבעל פה שנחשב כ"אילו למדה תפלות", ללימוד תורה שבכתב, שאינו נחשב כ"אילו למדה תפלות".

דברי הרמב"ם הובאו ככתבם וכלשונם בטור ושו"ע (יו"ד סי' רמו סעי' ו).

וכתב בספר חסידים (סימן שיג) כתב: "חייב אדם ללמוד לבנותיו המצוות, כגון פסקי הלכות. ומה שאמרו שהמלמד לאשה תורה כאילו מלמדה תפלות, זהו עומק תלמוד וטעמי המצוות וסודי התורה, אותן אין מלמדין לאשה ולקטן. אבל הלכות מצוות ילמד לה, שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת, וכן כל מצוות כדי לעשות להיזהר במצוות". והביא ראיה לדבריו "שהרי בימי חזקיהו מלך יהודה אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אפילו טהרות וקדשים, וזהו הקהל את העם האנשים והנשים והטף (דברים לא, יב). וזהו אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימין (שם כט, י-יא), כדי שידעו עבדים ושפחות פסקי המצוות מה לעשות ומה שלא לעשות. והשונומית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע, שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת (מלכים ב ד, כג), מכלל דבחודש ושבת הולכות". וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמו סעי' ו) למעשה: "ומכל מקום חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה".

ואף מרן השו"ע, שפסק (או"ח סי' מז סעי' ד) "נשים מברכות ברכת התורה", הביא בספרו בית יוסף (או"ח סי' מז) את תמיהת הראשונים היאך נשים מברכות ברכות התורה, והרי אינן מחוייבות בלימוד תורה [וכידוע, השו"ע הכריע בכמה מקומות שנשים אינן מברכות על קיום מ"ע שהזמן גרמן, מכיון שאינן מצוות בזה]. ותרץ על פי דברי הסמ"ג "שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן", וממילא מברכות ברכות התורה על לימוד הדינים השייכים להן. ודבריו הובאו במג"א ובביאור הלכה שם.

שני דינים בחיוב תלמוד תורה - [א] כתכלית מצד עצם הלימוד [ב] כדי לדעת כיצד לקיים את המצוות

ג. ממוצא דברי הבית יוסף, שנשים מברכות ברכת התורה על ההלכות שחייבות בהן, חידש רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק בהקדמה לשו"ת הבית הלוי, שיש הבדל מהותי בין חיוב האנשים במצוות תלמוד תורה לחיוב הנשים במצווה זו:

"והנה ידוע דלימוד התורה הוי משני פנים. האחד, כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא עם הארץ חסיד. וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה, מ"מ מחויבות ללמוד במצות הנהוגות בהן. וכמו דאיתא בבית יוסף סימן מ"ז דמשום הכי ממברכות ברכת התורה. אמנם באנשים יש עוד מעלה אחת על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מצות עשה, רק הוי מבוא לקיום המצות. ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית שהוא קיום המצות, ולא הוי תכלית בעצמו. אבל באנשים הוי הלימוד גם מצות עשה מעצמו, וכמו הנחת תפילין וכדומה. ונמצא הוי ב' בחינות [א] מבוא להמצות [ב] וגם תכלית בפני עצמו".

ומבואר בדבריו, שיש שני דינים בחיוב תלמוד תורה: [א] חיוב תכלית מצד עצם הלימוד. [ב] חיוב ללמוד כדי לדעת כיצד לקיים את המצוות. ומכאן ההבדל בין חיוב האנשים במצות תלמוד תורה לחיוב הנשים במצוה זו. האנשים חייבים בשני הדינים, כי מוטלת עליהם הן חובת לימוד התורה על מנת לדעת כדי לקיים את המצוות ["מבוא לקיום המצוות", כדברי בית הלוי], והן חובת לימוד תכלית מצד עצם הלימוד - ללמוד גם מה שכבר יודעים, וגם מה שלא מצווים לעשות. ואילו נשים פטורות מחיוב תלמוד תורה כתכלית מצד עצם הלימוד, כמפורש בגמרא בקידושין [לעיל אות א] אך חייבות בלימוד התורה על מנת לדעת כדי לקיים את המצוות, ועל חיוב זה ממברכות את ברכות התורה.

לסיכום:

• ללמד נשים תורה - מדינא דגמרא, נשים פטורות מלימוד התורה, אך אסור ללמדן תורה כי "המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות".

• לימוד תורה על ידי נשים מעצמן - לדעת הפרישה, מותר לנשים ללמוד תורה מעצמן לכתחילה, ושכרן "כמי שאינו מצווה ועושה". אך בשבט הלוי פסק שלכתחילה אין לנשים ללמוד תורה, ורק בדיעבד, אם למדו תורה יקבלו שכר על לימודן "כמי שאינו מצווה ועושה".

• לימוד הלכות שנשים מחוייבות בקיומן - לדעת המהרי"ל, נכלל באיסור ללמד תורה לנשים.

אך הספר חסידים, הסמ"ג, מרן השו"ע המג"א והביאור הלכה פסקו שאין איסור ללמד נשים את ההלכות שעליהן לדעת כדי לשמור ולקיים את המצוות.

פרק ב: שיטתו של החפץ חיים בנדון תלמוד תורה לנשים בזמן הזה

עד ראשית המאה העשרים היה מקובל בבתי היהודים באירופה, שהבנים לומדים בתלמוד תורה ואילו הבנות נשארו בבית כדי לעזור לאם המשפחה בעבודות הבית. התגברותה של תנועת ההשכלה,

השפיעה על צעירות יהודיות רבות לדרוש לזכות בחינוך מסודר בבתי ספר. וכתוצאה מהיעדרם המוחלט של מוסדות חינוך יהודיים לבנות, פנו צעירות רבות לחינוך הכללי, ולמרבית הצער, חלק גדול מהן נטש את המסורת וחדל מלשמור תורה ומצוות.

בעקבות זאת הקימה שרה שנירר בשנת תרפ"ח (1918) את בית הספר החרדי הראשון לבנות [שנקרא "בית יעקב"] בעיר קראקוב בפולין. ומאז הוקמו בכל קהילות ישראל בעולם, מסגרות לימוד תורה לבנות ולנשים מגיל צעיר ועד שנות הבגרות.

מטבע הדברים, כבר בראשית דרכה של תנועת "בית יעקב", לאור פסיקתם המפורשת של הרמב"ם והשו"ע [לעיל אות א] שאסור ללמד תורה לנשים, נדרשו הפוסקים להשיב לשאלה, אלו "מקצועות" תורניים מותר ללמד את הבנות.

ד. מרן החפץ חיים, הניח בספרו ליקוטי הלכות (מסכת סוטה, פרק שלישי) את יסודות ההיתר ללמד תורה לנשים בזמן הזה, בדבריו הברורים:

"ונראה דכל זה [דברי הרמב"ם והשו"ע נאמרו] דוקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היה חזק מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו, וכמאמר הכתוב שאל אביך ויגדך. בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד תורה, ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים. אבל כעת, בעונותינו הרבים, שקבלת האבות נתרופף מאד מאד, וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל, ובפרט אותן שמרגילים עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בודאי מצוה רבה ללמדן חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל, כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדו', כדי שיתאמת אצלם ענין אמונתנו הקדושה. דאי לאו הכי עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו".

החפץ חיים קבע, כי דברי חז"ל ופסיקת השו"ע שאין ללמד תורה לנשים, התאימו למציאות הדורות הקודמים, שהנשים דרו סמוך ונראה לבית הוריהן. ולכן חז"ל לא ראו צורך ללמדן תורה, כי אמונתם היהודית וכן הנהגתם בשמירת התורה ובקיום המצוות התבססה על חינוכם מאבות המשפחה, ואדרבה אסרו ללמדם תורה מחמת החשש שמא לימוד התורה יוסיף בהן "ערמומיות". אולם במציאות של הדורות האחרונים, שהנשים מושפעות מאד מהחברה הסובבת אותן ואף רוכשות השכלה במימדים נרחבים ביותר, חובת השעה ללמדן את כל "מקצועות הקודש", לרבות תורה שבכתב, נביאים וכתובים ולימוד מוסרי חז"ל, פן "יסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו".

החפץ חיים חזר על דבריו במכתב מתאריך כ"ג בשבת תרצ"ג "אל כבוד האלופים הנכבדים חובבי ומוקירי תורה החרדים לדבר ה' אשר בעיר פריסטיק (נדפס בספר החפץ חיים ופעלו, ח"ג עמ' תתשיג).

"כאשר שמעתי שהתנדבו אנשים יראים וחרדים לדבר ה' ליסד בעירם בית ספר בית יעקב ללמוד בו תורה ויראת שמים, מידות ודרך ארץ זו תורה לילדות אחב"י [אחינו בית ישראל], אמרתי לפעלם הטוב יישר ד' חילם ומעשה ידיהם יכונן. כי ענין גדול ונחוץ הוא בימינו אלה, אשר זרם הכפירה ר"ל שורר בכל תוקפו והחפשים מכל המינים אורבים וצודים לנפשות אחב"י, וכל מי שנגעה יראת ה' בלבבו המצוה ליתן את בתו ללמוד בבי"ס זה. וכל החששות והפקוקים מאיסור ללמד את בתו תורה אין שום בית מיחוש לזה בימינו אלה. ואין כאן המקום לבאר באריכות, כי לא כדורות הראשונים דורותינו, אשר בדורות הקודמים היה לכל בית ישראל מסורת אבות ואמהות לילך בדרך התורה והדת, ולקרות בספר צאינה וראינה בכל שבת קודש, מה שאין כן בעונותינו הרבים בדורותינו אלה. וע"כ בכל עוז רוחנו ונפשנו עלינו להשתדל להרבות בתי ספר כאלו, ולהציל כל מה שבידינו ואפשרותינו להציל".

גם בכתבי הרי"צ מליובאוויטש נדפסה אגרת (א' רנט) בענין "לימוד דא"ח [דברי אלקים חיים] לנשים", וז"ל: "הנה כללות הענין שלא ללמד נשים תורה הוא מפני שהתורה מפתחת החושים והכשרונות, ואולי תפתח גם הערמוניות ויזיק לכמה עניינים בהנהגה בכשרות ובטהרה שתלויים בנאמנות. אבל כל זה הוא כשהחינוך מסודר ומוגבל ע"פ הוראת התורה, אבל בדורנו - ומה גם בזמן האחרון - אשר כל ענייני החינוך פרועים לשמצה, והצעירים והנוער קוראים ספרי מינות, ורעל הכפירה באמת מתפשט והולך, מצוה וחובה להעמיד עמוד האש להאיר את החושך".

השינוי הקיצוני באורחות החיים בדורות האחרונים לעומת הדורות הקודמים, הן בקשר של הבנות עם הוריהם [שהיה הדוק יותר בדורות הקודמים, כאשר הבנות כמעט ולא יצאו מתחומי מקומות ישובן], והן בעיסוקי הנשים בתחומי התעניינות נוספים מלבד כלכלת ומשק הבית, הוביל את החפץ חיים והרי"צ, אל המסקנא הבלתי נמנעת, שחובת השעה לייסד מסגרות לימוד לבנות, מתוך החשש הכבד והמיידי להשפעתן ההרסנית של תנועת ההשכלה ורוחות החולין.

יש לציין כי החפץ חיים התייחס למצב הכללי, שבו הבנות כבר הורגלו בלאו הכי בלימודי השכלה, כסיבה להתיר ללמדן תורה, כדבריו: "ובפרט אותן שמרגילין

עצמן ללמוד כתב ולשון העמים". ואם כך, ברור איפוא, שאין טעם שילמדו רק "לימודי חול", אלא גם מקצועות תורניים.

נימוק זה הודגש בהרחבה בדברי רבי חיים דוד הלוי, רבה של תל אביב, בספרו שו"ת עשה לך רב (ח"ב סימן נב) "נראה שבזמנים הראשונים כאשר היתה האשה עקרת בית גרידא, והבנות לא למדו כל עיקר, היה קיים חשש שלימוד התורה, שכולה חכמה ועליה נאמר 'אני חכמה שכנתי ערמה', תגרום אולי נזק לאותן נשים שהיו מרוחקות מכל חכמה אחרת, ולא התירו ללמדן אלא דינים הנחוצים להן בלבד. אבל בזמנינו שלומדות לימודים כלליים בכל הרצינות הראויה למה יגרעו דברי תורה".

ההתנגדות להיתרו של החפץ חיים ללמד תורה לבנות

ה. לעומת המתירים לימוד תורה לנשים, האדמו"ר מצאנו-קלויזנבורג, כתב בשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן קלט אות ז) שהאיסור ללמד תורה לנשים נותר על כנו גם בזמנינו, למעט לימוד ההלכות הנחוצות לנשים:

"אין לזוז מפסק הברור בשו"ע שלא ללמדם, ורק כדי שידעו את המעשה אשר יעשו ההכרח ללמדם דינים במצוות דידהו, וכמ"ש הרמ"א ביור"ד שם בסי' רמ"ז סעיף ו'. וידוע שכמה גדולי ישראל מדורות שלפנינו חיברו ספרים מיוחדים לנשים [כמו ספר מגורת המאור וספר צאינה וראינה], ולא עלה על דעתם לעשות בתי ספר לבנות לתורה שבכתב ותורה שבעל פה וללמדם ספרי חז"ל כנתינתם, כי אם ספרים מיוחדים כנ"ל, להכניס בהם אמונה פשוטה בהש"ת ותורתו, ושידעו הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו. וזו היתה דרך אבותינו ורבותינו הקדושים".

בתשובה הסמוכה (סימן קמ), התייחס הדברי יציב להיתרו של החפץ חיים: "ומ"ש מהגאון הצדיק הכהן הגדול מאחיו, בעל החפץ חיים זי"ע. אנכי הכרתי וידעתי גודל ערכו ומעלתו, ואין החפץ חיים זקוק לאפוטרופוס על גדלותו וקדושתו, ומי לא יחרד לגאונותו ופסקיו. אך תורה הוא, ואמת כתיב בה, והאמת ניתן לכל לומר דעתו באמת ודעת רבותינו ואבותינו הק', שלא רצו לזוז סתיה קלה ממה שמוסכם להלכה בשו"ע בהנ"ל לאיסור. ואם נאמר נשתנו הדורות, יבואו ח"ו תלמידים שלא שמשו כל צרכן בעוונותינו הרבים, ויאמרו גם על דין אחר בשו"ע שנשתנו הזמנים. ולא דברתי ממגרעות בתי לימוד אלו או אלו, ורק באתי לברר הלכה של תורה, ובהלכה הש"ס והראשונים והשו"ע, יהיו לנגד עינינו".

גם מדברי הגר"ש ואזנר בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קנ) נראה, שלא נחה דעתו מלימוד התורה לנשים בזמן הזה: "כבר אמרתי פעם למחנך הדגול הרבני צדיק

במעשיו ר' אברהם יוסף וולף, כי התורה היא נצחית, ואם אמרו כמלמדם תפלות, כן הוא בכל הדורות. וגם אם מתירים זה משום 'עת לעשות ה' הפרו תורתך', כי לולא זה היו הבנות עוסקות בגרוע ממנו, מכל מקום מאן מפיס, וגם מי עמד במנין על זה. ודבר פשוט שהריעותא של כאילו מלמדם תפלות תצמח בין מוקדם בין מאוחר, וד"ת וגזירתם לא ישתנה לעולם. וקשה להעמיד דת על תלו בענין זה".

* * *

הוראת המתירים לימוד תורה לנשים - מטעם "עת לעשות לה' הפרו תורתך"

ו. והנה ההבנה הפשוטה בדעת המתירים לימוד תורה לנשים בזמן הזה, שהורו כן בבחינת "הוראת שעה" מחמת מצב הדור, בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך" - הסיבה שבגינה התיר רבינו הקדוש לכתוב את התורה שבעל פה, כדברי המשנה בסוף מסכת ברכות, וכמשמעות דברי החפץ חיים, שמאמר הגמרא ופסק השו"ע שאין ללמד תורה לנשים נאמרו "דוקא בזמנים שלפנינו".

אך הבנה זו מעוררת תהיות. ראשית, כפי שכתב הדברי יציב "אם נאמר נשתנו הדורות, יבואו ח"ו תלמידים שלא שמשו כל צרכן בעוונותינו הרבים, ויאמרו גם על דין אחר בשו"ע שנשתנו הזמנים".

ושנית, כפי שהקשה השבט הלוי, אף אם החפץ חיים מצא להתיר את לימוד התורה לנשים כ"הוראת שעה" מחמת מצב הדור "מי עמד במנין על זה", וכוונתו מבוארת בדברי הרב אברהם פפווזנער (קובץ תורת מלך עמ' תרסא) "איך היה יכול החפץ חיים וצ"ל לעקור גזירת חז"ל, הרי דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. היינו שאפילו אם נתבטל הטעם, אין האיסור בטל מאליו, אלא צריך שבית דין אחר יתיר את האיסור. ואם כן אפילו אם עלול שיסורו לגמרי מדרך ה', מ"מ איסור לימוד התורה לנשים בתקפו עומד. ויש להוסיף שלדעת הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ב ה"ב) ועוד ראשונים, צריך שיהיה הבית דין המתיר גדול בחכמה ובמנין מבית דין האוסר. והרי בנדון דידן, בענין לימוד התורה לנשים ולבנות לא עמד שום בית דין למנין, אלא החפץ חיים כתב כן בעצמו".

החפץ חיים התיר לשוב וללמד רק את מה שמותר ללמד מעיקר הדין ונהגו בו לאיסור

ז. מפאת תמיהות אלו, נאמרו כמה הסברים בביאור דברי החפץ חיים.

האדמו"ר רבי יואל מסאטמר, כתב בספרו ויואל משה (מאמר לשון הקודש אות מח) "יש טפשים התולים בדברי החפץ חיים בוקי סרוקי והוצאת שם רע על אותו

צדיק, כאילו ח"ו אמר על הלכה פסוקה שהוא מן הש"ס והראשונים והשו"ע שאינו נוהג בזמנינו, וח"ו לעקור הלכה פסוקה. אבל עינים להם ולא יראו מה שכתב [החפץ חיים] "ללמד חומש ונושאי כלים ומוסרי חז"ל". וכל אלה שחשב אין בהם איסור מצד הדין, אלא שבכמה דורות נהגו סלסול שלא ללמד לנשים כלל, והיה בזה טעמים, או חששו שלא יומשך על ידי זה ללמד את האסור להם, ולכן סמכו בכל מה שצריכות לידע על קבלת האבות, כמו שנתבאר מדברי המהרי"ל. ועל זה כתב [החפץ חיים] שלפי מצב הדור שנתרופף הקבלה ואי אפשר לסמוך על קבלת האבות, מצוה ללמד את המותר ללמוד עמהם מצד הדין. אלא שהיו נמנעים לכתחילה בדורות שלפנינו, אבל לא להתיר ח"ו את האסור מדינא, ובמה שאמרו חז"ל דהוי כמלמדה תפלות, ק"ו בן בנו של ק"ו בדורנו החלש, שמזיק יותר, יען שנתרופף דרך האבות".

לדעת האדמו"ר מסאטמר, גם החפץ חיים לא התיר מעולם את האיסור ללמד נשים את התורה שבעל פה ואת עומק התורה שבכתב, ולא עלה על לבו לומר על הלכה פסוקה מהגמרא ובשו"ע, שאינה נוהגת בזמנינו. אלא כוונתו היתה להתיר ללמד את הנשים את מה שמותר ללמדן מעיקר הדין, כדוגמת "חומש ונושאי כלים ומוסרי חז"ל", אשר ברבות השנים "נהגו סלסול שלא ללמד לנשים כלל". ומחמת צורך הדורות האחרונים, התיר החפץ חיים לשוב וללמד רק את מה שמותר ללמד מעיקר הדין, ונהגו בו לאיסור.

חז"ל מעולם לא אסרו לימוד תורה לנשים במציאות של הדורות האחרונים

ה. בקובץ אור ישראל (חלק ח עמ' נה) ביאר רבי שמואל ניימאן, מחבר שו"ת אבני חושן: "ולכאורה אין כוונת החפץ חיים דמטעם זה הותר האיסור, אלא הכוונה דמה דאמרו חז"ל מתחילה שלא ילמוד אדם תורה לבתו, לא היתה כוונתם הקדושה על דור כמו שלנו, דכוונת חז"ל לא היתה מתחילה אלא על דורות כמו שלהם. ורוב רובם של חכמי הדור שעבר וגם בזמננו אצלו בשיטה זו, ולכן אמרו דיש צורך גדול לייסד בתי חינוך לבנות וללמוד שם מדרשי ומוסרי חז"ל בקביעות. ובלאו הפסק של החפץ חיים הנ"ל לכאורה איכא איסורא בזה לייסד בתי חינוך לבנות, אף אם ילמדו רק צאינה ראינה, דהא אפילו כשנניח דהספר צאינה וראינה הוי כמו תורה שבכתב, מכל מקום אפילו בתורה שבכתב היה אסור ללמדן בקביעות. וע"כ דבזה כולי עלמא מודים דהאיסור של תורה שבכתב באופן קבוע, לא דיברו על דור כמו שלנו. וישנם כמה גדולים שאמרו עוד יותר מהנ"ל, דכהיום מותר ללמד להבנות גם משניות, הגם שעל זה אמרו חז"ל דכאילו למדו תפלות, מכל מקום לא נתכוונו חז"ל על דור כמו שלנו".

ומבואר בדבריו, כי החפץ חיים מעולם לא התכוון לומר שמחמת שינוי המצב בדורנו, נעקרה ממקומה תקנת חז"ל לאסור לימוד תורה לנשים, אלא התכוון לומר שחז"ל אסרו את לימוד התורה לנשים מחשש שמא הלימוד יוסיף בהן "ערמומיות", רק בדורות הראשונים שהנשים ישבו בבית הוריהן והיו מוגנות מהשפעות החברה וההשכלה, ולא היה בדעתם לאסור את לימוד התורה לנשים בדורות שבהם לימודי תורה ומוסר הכרחיים לביצור חומות האמונה וההשקפה של בנות ישראל.

נמצא איפוא, שחז"ל מעולם לא אסרו לימוד תורה לנשים במציאות של הדורות האחרונים, ואין כאן עקירה ח"ו של אות אחת מדברי הגמרא והשו"ע.

וכעין זה כתב רבי שלמה גארס (קובץ אור ישראל, ח"ח עמ' לו) בביאור דברי החפץ חיים, שחז"ל לא אסרו ללמד תורה לנשים בכל תנאי "אלא חילקו דבר, דרך במקום שיש חשש תפלות גזרו, הא במקום דליכא חשש תפלות לא גזרו כדמבואר בפוסקים, עי' במהרי"ל החדשות סי' מ"ה שחשב כמה אופנים שלא גזרו, כגון כשאין מבינות מה שלומדות, ואז לא שייך תפלות. וכמו כן דכשמלמדין אותן דינים בלי טעמים, דלא שייך בהו תפלות, מותרות ללמוד. וכן לא אסרו ללמוד תורה שבכתב, משום שאין בלימודה תפלות, כדאיתא ברמב"ם ושו"ע."

והיות וחז"ל אסרו ללמד את בתו תורה רק כשיש חשש שמלמדה תפלות, וללא חשש זה מתחילה לא אסרו זאת כלל, מבוארת הוראת החפץ חיים: "כשנשתנו הזמנים והמצב הביא שלא רק שאין חשש קלקול ותפלות ע"י הלימודים, אלא אדרבה אך ורק ע"י מה שמלמדים אותן הרבה לימודים, רק על ידי זה אנו מצילין אותן מתפלות ומהתדרדרות ח"ו, ושלא יסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו כלשון החפץ חיים. ושלא ילעיטו עצמם בדברי כפירה וכדומה שהרחוב מלא מהם, כלשון הסטייפלער. הרי ברור בזמנינו בטל טעם האיסור, וממילא בטלה האיסור ואין צריך מנין אחר להתירו, ומותר לכתחילה וגם מצוה רבה ללמוד איתם כפי הצורך. ושפיר מסתברא שזה היה טעם ונימוקם של החפץ חיים והסטייפלר וצ"ל, ושאר כל גדולי ומנהיגי הדור שהתירו בזמנינו ללמדם תורה."

חז"ל לא אסרו ללמד תורה לנשים אלא קבוע זאת כעצה טובה

ט. דרך נוספת בביאור דברי החפץ חיים, כתב ידידי רבי חיים רפפורט, רב ומו"ץ חסידי חב"ד בלונדון (קובץ הערות וביאורים, פרשת בשלח תשע"ב) ובמכתבו אלי) בהקדם ביאור לשון הרמב"ם "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה", ויש להבין מדוע השתמש הרמב"ם בלשון זה, ולא כתב "אסרו חכמים ללמד את בתו

תורה". והתשובה: "שבכל המקומות שנקט הרמב"ם בספרו משנה תורה בלשון "צו" או "מצות" ביחס לחכמים וכיו"ב, פירושו "הזהירו חכמים" או "עצת חכמים", ואין הכוונה שגזרו איסור או תיקנו חיוב על מעשה מסוים, אלא שהזהירו אותנו בדרך כלל להישמר מהנהגה או ממידה מסוימת, והדריכו ועוררו אותנו באופן כללי לאחוז בהנהגה או בדעה זו".

ולפי זה יש לומר שחז"ל לא אסרו ללמד תורה לנשים אלא קבעו זאת כעצה טובה: "דעד כאן לא אמרו [על גזרות חז"ל] שצריך מנין אחר להתירו, כי אם בדבר שנאסר במנין. אבל דבר שמעולם לא נאסר, אע"פ שאמרוהו חכמים בדרך הדרכה ובגדר עצה טובה קמ"ל, שפיר יתכן שאם ברבות הזמן יסכימו גדולי ישראל שנשתנו העיתים או הטבעים, וכיו"ב תשתנה ההוראה בהתאם לזה. ונראה שכן הוא בנדון דידן שמעולם לא אסרו חז"ל ללמד את בתו תורה, אלא שייעצו והדריכו ודברו לפי ההווה בזמניהם ובדורות כיוצא בהם".

לסיכום: מרן החפץ חיים התיר להקים את מסגרות הלימוד לבנות, למרות פסיקת השו"ע שאין ללמד תורה לנשים, ואין בכך "עקירה ח"ו של דברי הגמרא והשו"ע, היות:

- והחפץ חיים התיר לשוב וללמד רק את מה שמוותר ללמד מעיקר הדין ונהגו בו לאיסור
- חז"ל מעולם לא אסרו לימוד תורה לנשים במציאות של הדורות האחרונים.
- חז"ל לא אסרו ללמד תורה לנשים אלא קבעו זאת כעצה טובה.

* * *

סדרי לימוד התורה לנשים בזמנינו

י. ממוצא דברי המתירים לימוד תורה לנשים, נבוא לבירור פרטי ההלכה - מה מותר ומה אסור ללמדן.

• תורה שבכתב ומוסרי חז"ל - החפץ חיים כתב שבזמן הזה "מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל, כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור". ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן קלט) כתב: "ובמוסרי חז"ל ממסכת אבות שהזכיר החפץ חיים גם כן לא ביאר באיזה אופן, דאפשר שבדרך העתקה וליקוט עניינים במיוחד בשבילם, וכאשר רמזתי במכתבי בדרך הלימוד בשבילם בדינים במצוות דידהו, ועניני אמונה מה שההכרח ללמדם". ומשמע מדבריו שלא כל מוסרי חז"ל מתאימים ללימוד עם נשים, אלא רק ליקוט העניינים הנוגעים לקיום המצוות של נשים.

• לימוד פירוש רש"י ושאר מפרשי התורה שבכתב - האדמו"ר מסאטמר [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות י] הוסיף: "והנה החפץ חיים כתב ללמדם חומש, אבל לא כתב עם פירוש רש"י, שזה ודאי איסור גמור ללמדם. כי דברי רש"י הן גופי תורה ועומק דרשת חז"ל, דהוי ודאי בכלל מה שאמרו חז"ל שהוא כמלמדה תפלות. אמנם מה שנתפשט ללמוד עם הבנות גם מה שאסרו חז"ל ללמוד עמהם ואמרו דהוי כמלמדה תפלות, זה מכשול גדול לישראל וכל מי שבכוחו לתקן מחוייב לעשות כל טצדקי".

וכן נקט לדינא בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קנ) "עדיין אין לנו היתר ללמוד עם הבנות תנ"ך עם המפרשים העמוקים כמו הרמב"ן ואבן עזרא וכדומה. וגם פרש"י על התורה הלא מלא וגדוש דרשות חז"ל תורה שבע"פ, שחז"ל רחקו אותם מזה. אלא פשוטן של העניינים עם מוסרי חז"ל ודרשתם, ומדרשים שהם נוגעים ליראת שמים, מוסר, צניעות, או הלכות פסוקות להם. וידעתי שרוב בתי ספר לבנות בדורנו אין עומדים בזה, ומפריזים על המידה ונגד ההלכה".

אולם רבי שמואל ניימאן [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ח] כתב בביאור המנהג הרווח כיום ברוב בתי הספר לבנות, ללמדן חומש עם פירוש רש"י ורמב"ן ושאר מפרשי החומש: "דאולי זה נכנס בגדר תורה שבכתב, או י"ל דנכנס בגדר תורה שבעל פה דאסור ללמדם. ובענין זה נחלקו הפוסקים דכמה מחכמי הדור שעברו ומחכמי דורינו [דהיינו כל הגדולים שעומדים בראש תנועת בית יעקב ודוגמתה] סוברים דכל המפרשים על התנ"ך נכנס בגדר תורה שבכתב. דגדר תורה שבעל פה היינו כמו שנתבאר לעיל מספר חסידים והחיד"א, דהיינו לימוד עומק הסוגיות של הגמרא ובירורי הלכות. דכשלומדים כן נכנס באדם ערמומיות וחכמה, ולא רצו חז"ל שילמדו לבתו תורה כגון זו. משא"כ לימוד מפרשי התנ"ך, הרי זה דומה לכל מדרשי ומוסרי חז"ל, דהוי בגדר תורה שבכתב, כיון שלימוד כזה אינו אותו הלימוד של עומק הסוגיות. אכן כמה מחכמי דורינו ומדור שעברו, ובפרט כמה מגדולי אונגארן, סוברים דהגם שאנו מתירים ללמוד להם באופן קביעות מדרשי ומוסרי חז"ל, מ"מ מפרשי תנ"ך נכנס שפיר בגדר תורה שבעל פה. ועל כן הגם שאנו מתירים לכתחילה תורה שבכתב, היינו דוקא מה שלא נכנס בגדר המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, אבל מה שנכנס בגדר זה לא התירו גם בזמנינו".

פרק ג: לימודי תורה שבעל פה לנשים

בירור שיטת האדמו"ר מליובאוויטש בנדון

יא. בשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן קמ) נקט כדבר פשוט, שגם החפץ חיים לא התיר מעולם לימוד תורה שבעל פה לנשים: "אבל סתם על תורה שבעל פה לא דיבר החפץ חיים כלל. ומה שכתב כבוד תורתו במכתבו שזה כתב לרווחא דמילתא, ולמעשה שפיר יש להתיר הדבר בכלל, ולא רק מפני שינוי הדורות כפי שבירר באר היטב בדבריו הקודמים. הנה עיינתי עוד הפעם בדבריו ולא ראיתי כלל מה שבירר להתיר מעיקרא דדינא לימוד תורה שבעל פה".

וכמפורש בדברי שבט הלוי, בהמשך דבריו הנ"ל: "תורה שבעל פה כמשניות וגמרא וכל הדומה לזה, איסור גמור וכמלמדן תפלות".

וכן נקט לדינא בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן פז) "משניות שהוא תורה שבע"פ, צוו חכמים שלא ילמדום והוא כאילו למדום תפלות, ולכן צריך למונעם מזה. ורק פרקי אבות משום שהוא ענייני מוסר והנהגות טובות יש ללמדם בהסבר, לעוררן לאהבת תורה ולמדות טובות, אבל לא שאר המסכתות, ומתוך הפשיטות אקצר".

לעומת זאת, בתו של הגרי"ד, הרבנית טובה ליכטנשטיין סיפרה כי בשנת תשמ"ג ייסד אביה ישיבה בעיר בוסטון, שבה למדו גמרא גם בנות. כמו כן הגרי"ד מסר שיעור קבוע בתלמוד ב"שטרן קולג'" [המכללה לבנות שעל ידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק], ושיעור תורני מידי ליל שבת בקהילת 'מוריה' בניו יורק, שבו השתתפו בקביעות גם נשים.

ובספר ארחות רבנו הקהילות יעקב (ח"א עמ' קצג) כתב: שאלתי למו"ר [הסטייפלער] האם מותר לבעל ללמד את אשתו המורה משניות לצורך בחינות ממשלתיות, והשיב לי כתוב רק המלמד את בתו כאילו מלמדה תפלות, אבל לאשתו לא הוי תפלות, ובמיוחד לצורך פרנסה מותר לכתחילה. וכן לענין בתו אמר מו"ר, אם לא ילמדה תורה בזמנינו הוי תפלות טפי כי תקרא ספרים חיצוניים, שבזמנינו לדאבוננו הדבר פרוץ. לכן מוטב להעסיקה בקריאת ספרי קודש וללמדה הדבר. ובשנים שאחר כך שוב אמר לי מו"ר, שבנוגע ללמד בנות משניות וכדומה [אבל לא גמרא] שאין איסור היום בזמננו, ואדרבה מצוה ללמדם כדי שלא ילעיטו עצמן בדברי כפירה וכדומה, שהרחוב מלא מהם" [ועוד מובא שם: "פעם שאל רבי חיים קנייבסקי את מרן החזון איש, היות ואחותו בקשה ממנו שילמד עמה איזו סוגיא בגמרא, אם מותר. וענה מרן, רק באקראי מותר"].

גם רבי שלמה גראס שביאר [לעיל אות יא] את טעמו של החפץ חיים שהתיר ללמד תורה לנשים, כי חז"ל מעולם לא אסרו לימוד תורה לנשים במציאות של הדורות האחרונים, נקט שאין כל מניעה ללמד נשים גם תורה שבעל פה: "נמצא דגם אם נתעקש לומר דיש למצוא הרבה לימודים המותרים על פי דין ללמדן, ואשר יספיקו למלאות זמנם ואין צורך בלימודים אסורים, מכל מקום אם כנים אנו בזה דבזמנינו רק ריבוי הלימודים יציל אותן מהתפלות כדביארנו, וממילא בטל טעם האיסור וליכא איסורא. אם כן שוב אין חיוב כלל לחפש דווקא לימודים המותרים אלא יכולים ללמוד כל הלימודים".

יש לציין כי רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלהן בבני ברק, דן בספרו חשוקי חמד על מסכת מגילה (עמ' רא) בשאלה "האם מותר למורה ללמד בנות משניות, ואם מבקשים ממנה להשמיע פירושים מהגמרא, האם מותר לה". ולאחר שהביא את דברי החפץ חיים, כתב: "לאור זאת אולי יש מקום להקל לימוד המשניות אם יש צורך בדבר. וגיסי הגר"ח קנייבסקי אמר לי דיתכן דרק לנו אסור, אבל עליהן אין איסור שילמדו לבד".

וכן הביא בשו"ת מאמר מרדכי (ח"א יו"ד סימן יא) מדברי הבן איש חי בספרו סוד ישרים (סימן ט) "נראה שאין ראוי לנשים לומר תיקון חצות, הן תיקון רחל הן תיקון לאה. מיהו בתורה שבעל פה אין קפידא. וכן מנהג הנשים בבתינו שעומדים באשמורת קודם עלות השחר, ואין אומרות תיקון חצות, אלא לומדות פתיחת אליהו זכור לטוב וקצת לימוד כיוצא בזה, וזקנתי תנצב"ה היתה לומדת י"ח פרקי משנה".

לימוד משנה וגמרא וחסידות לנשים

יב. בספר שיח שרפי קודש' (עמ' 407) מתוארת שיחה שהתקיימה בין האדמו"ר מליובאוויטש, לבין האדמו"ר מבעלז.

הרבי מליובאוויטש אמר שיש ללמד נשים חסידות "כשם שבשאר הלכות הם צריכות ללמוד היטב לדעת כיצד לקיים את ההלכות, כך גם בנוגע לקיום מצוות אהבת ה' ויראת ה' צריכות הן ללמוד היטב אותן עניינים שיסייעו להן לקיים מצוות אלו".

- שאל אותו האדמו"ר מבעלז: "הגמרא אומרת הרי שבקשר לבנות שייך רק פשטות המצוה אך לא הלימוד, כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות".

- השיב לו הרבי: "עד כמה שאני מכיר את תכנית הלימודים בבתי ספר דתיים לבנות, חייבים להסביר להם ענייני תורה וחסידות בהבנה והשגה. כי מצד מנהג הזמן הרי בן או בת לא מסתפקים כיום במה שאומרים להם שצריך להיות נעשה קודם לנשמע, הם רוצים שיהיה להם את ההבנה וההשגה שבדבר. שהרי בלימוד חול, כשהיא לומדת חכמת החשבון וכיו"ב, היא מבינה זאת בשכלה. ולכן גם במצוות היא תקיים את המצוות, אך היא רוצה גם את ה'נשמע'. ולכן הנהיגו בבתי ספר של 'בית יעקב' ובבתי ספר אחרים שלומדים שם 'השקפת חיים'. וענין לימוד ההשקפה הרי לא לומדים זאת באופן של 'חוקה היא, ואין לך רשות להרהר אחריה', אלא מסבירים את השקפת עולם באופן שיהיה מונח אצלה ענין זה בשכלה".

- המש"ך האדמו"ר מבעלז ושאל: "האם לדעת הרבי יש ללמד בנות משניות או גמרא".

- והשיב לו הרבי: "משניות הרי הן הלכות, אם כן ודאי שהבנות צריכות ללמוד זאת. בנוגע לגמרא, כששואלות אותי עניתי שילמדו עמן את הגמרות הקשורות להלכות הנצרכות בחייהן, גמרות הקשורות בשבת בברכות וכיו"ב. אמרתי יתרה מזאת: היום אם לא ילמדו עם הבנות גמרא, אין פירוש הדבר שהן לא תלמדה זאת, להיפך בין כה הן תלמדה גמרא, אלא שלא נדע ממי ומאילו ספרים. תקופתינו אינה כדורות הקודמים שהבת היתה בבית, ועל כל דבר היתה שואלת את אמה או את אביה. אנו חיים בדור פתוח והבת שואלת אצל חברתה כיצד היא מתנהגת, וכך נוהגת גם היא. ובבית הכנסת היא נפגשת עם בנות אחרות, והיא מתעניינת במה שהן לומדות. כשהבת תשמע שקיימת גמרא המסבירה את מה שהיא למדה, ללא הסבר זה איני מאמין שקיימת אפילו בת אחת שתתאפק ולא תפתח גמרא או פירוש על משניות ותלמד את השקלא והטריא שבדבר. אך לא נדע כנ"ל איזה ספרים יהיו אלה".

- על דברים אלו הקשה האדמו"ר מבעלז: "אם כן מה נכנס בגדר 'מלמד תפלות' שהוזכר בדברי הגמרא והפוסקים.

- והשיב הרבי: "אם נביט בשלחן ערוך נראה שזה אמור על כל התורה שבעל פה. השו"ע מחלק בין התורה שבכתב שמותר ללמד, לבין התורה שבעל פה שזה 'מלמדה תפלות'. הדיוק שלי בדבר הוא, שכיום את לימוד התפלות יש כבר לבנות ממילא, אלא שבידנו להעמידן על דרך הישר".

דו שיח מרתק זה, חושף בפנינו את דעתו הברורה של האדמו"ר מליובאוויטש, כי המציאות של דורנו שבה נשים לומדות מקצועות "חול" במגמה להבין את

הדברים, מחייב להתיר ללמד נשים ובנות גם משנה וסוגיות מהגמרא הנוגעות להלכות הנצרכות לנשים ולעיצוב השקפת עולמם התורנית - כדי להעניק להן את הטעם וההבנה הדרושים להמשך שמירת תורה ומצוות. ולא עוד, אלא שלדעת הרבי היה מן הראוי לשלב בתכנית הלימודים בבתי ספר הדתיים לבנות "הסבר ענייני תורה וחסידות בהבנה והשגה".

יג. דברי הרבי אודות מעלת לימוד התורה שבעל פה והגמרא לנשים גם בזמן הזה, הובאו גם בספר השיחות (שבת פרשת אמור, ערב ל"ג בעומר, אות ד), לפנינו דבריו: "גם בנוגע ללימוד תורה שבעל פה (נוסף על לימוד ההלכות הצריכות להן) – שכיון שבלאו הכי לומדות הנשים והבנות לימודים שונים שעל ידם 'נכנס בהן ערמומיות', הרי לא זו בלבד שמוותר ללימוד תורה שבעל פה אלא יתירה מזה, ע"פ טעם הלכה זו עצמה, צריך ללמדן תורה שבעל פה. לא רק לימוד הלכות פסוקות בלי טעמיהן, אלא גם לימוד טעמי ההלכות, ועד לשקלא וטריא שבתורה, שמטבע האדם (איש או אשה) שחפץ ומתענג יתר בלימוד זה, שעל ידי זה תהיה אצלן התפתחות החושים והכשרונות ('ערמומיות') ברוח תורתנו הקדושה. ומעלה נוספת, שעל ידי זה יש באפשרותן לסייע ולהוסיף בתלמודם של בניהם, וגם בתלמודם של בעליהם, שנוסף על חלקן וזכותן באקרויי בנייהו לבי כינשתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן, יכולות לעזור ולסייע ע"י התעניינות והשתתפות בלימוד עצמו".

ובאגרות הקודש (ט' תתקז) מובא מכתב מאת מזכירו של הרבי, בשם האדמו"ר:

"במענה למכתבה מכ"א אייר תש"ל, בו שואלת בנוגע לימוד גמרא לנערות, מועתק בזה לשון אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה (סוף פ"א) "גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן, כמו דיני נדה וטבילה ומליחה ואיסור יחוד וכיוצא בהם, וכל מצוות עשה שאין הזמן גרמא וכל מצוות לא תעשה של תורה ושל דברי סופרים שהן מוזהרות בהן כאנשים". בהתאם לפסק ההלכה הנ"ל הרי יש לנערות לימוד גדול שאפשר בגמרא ובעיקר בשו"ע וקיצור שו"ע, לימוד המביא לידי מעשה, כמאמר חז"ל, מעשה הוא העיקר.

על פי סגנון מכתבה תקוותי שלומדת באופן האמור, על פי סגנון הגמרא גדול לימוד המביא לידי מעשה, קיום המצוות, מתאים לבת ישראל, שכל אחת נקראת בת שרה רבקה רחל ולאה, אשר בנו את בית ישראל. ונכלל בהאמור להיות דוגמא חיה להשפיע על כל חברותיה, שהרי מצות ואהבת לדעך כמוך הוא כלל גדול בתורה".

מקור נוסף לדעתו של הרבי בענין תלמוד תורה לנשים, הוא דבריו בשיחתו השבועית בכ"ח אייר תשמ"ח [להלן תמליל השיחה]:

"בזמן הזה לומדות נשים וגם בנות, עד לבנות הקטנות מאד, חלקים בתורה שפעם היו נוהגים לסמוך על מה שהבעל יודע זאת או האח המבוגר, ובשעה שתצטרך לשאול משהוא היא תשאל את אחיה המבוגר או את בעלה. [אולם] בשעה שזכינו ככל שמתוסף בתורה הרי גם הונהג 'מנהג ישראל תורה היא' שנשים בדורות אלו לומדות הרבה יותר תורה בנוגע [וכדי] לקיים את הכתוב בתורה.

רואים אנו שנקבע 'מנהג ישראל תורה הוא' שמדור לדור, ובכל דור משנה לשנה, ובשנה גופא מזמן לזמן, נוסף עוד בנשים ובבנות אפילו קודם החתונה עד אפילו בנות קטנות ביותר שתוסיף בעצמה נוסף בידיעת הכתוב בתורה, עד [שיכולות] גם להבין בכוחות עצמן את הכתוב בתורה. עד שכמעט יכול להיות מקרה שכזה שהבעל או שהאח המבוגר עליו לשאול את זוגתו או את האחיות מה אומרת התורה, בהקשר לדבר מסוים זה שהתרחש בתור מאורע חדש, אצל הבעל או האח המבוגר.

וכפי שנשיא דורינו הרבי חותני [האדמו"ר הרי"צ] מספר בזכרונותיו שהתרחש אכן מאורע, שהלכו רבנים וראשי משפחות עם אנשים, ובשעה שלפתע נתרשש מאורע לא צפוי, היה זה בשבת והעירוב נפסל וממילא נתעוררה שאלה מה יעשו עם החפצים שהיו בכיס שהוציאום באופן כשר, היות והעירוב היה כשר מקודם, ולאחר מכן 'התערב' ענין צדדי והעירוב - החוט נקרע, וממילא העירוב התבטל, והם חייבים לעצור ולשאול את השאלה מה עושים בשעה שהעירוב התבטל ובכיס נמצאים חפצים מסוימים. מספר חותני בזיכרונותיו שהוא ציוה להדפיסם ולפרסמם, למי הם פנו והם [ידעו] לפתור את השאלה. היות שבין הצועדים בטיול השבתי היו גם נשים שהן למדו תורה, הרי דווקא הן ידעו את התשובה על אותו שאלה".

לסיכום: נחלקו הפוסקים האם מותר ללמד נשים תורה שבעל פה.

ואמנם בעת מסירת השיעור, נשאלתי על ידי בני החבורה, לאור דברי הרבי, מדוע במוסדות הלימוד של חסידי חב"ד לבנות ברחבי העולם ["בית רבקה"], לא נמסרים שיעורים בלימוד סוגיות הש"ס בהתאם לדעת הרבי.

אשמח מאד לשמוע מכבוד הרבנים שליט"א, חוות דעתם בנדון.

לדעת האגרות משה, הדברי יציב והשבט הלוי, אין ללמד נשים משנה וגמרא. ורק מסכת אבות מותר ללמד, משום שיש בה "ענייני מוסר והנהגות טובות".

אולם הקהילות יעקב אמר שאין בזמן הזה איסור ללמד נשים משניות, והחזון איש אמר שמותר ללמדן סוגיא בגמרא אך רק באקראי.

ואילו הגרי"ד סולובייצ'יק ייסד ישיבה לבנות שלמדו בה לימוד גמרא.

ולדעת האדמו"ר מליובאוויטש, מותר ללמד נשים ובנות גם משנה וסוגיות מהגמרא הנוגעות להלכות הנצרכות לנשים ולעיצוב השקפת עולמם התורנית, ואף היה מן הראוי לשלב בתכנית הלימודים בבתי ספר הדתיים לבנות "הסבר ענייני תורה וחסידות בהבנה והשגה".



בענין לא מחזקינן איסור ממקום למקום בכלי אחד

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

א. כתוב במשנה ברורה (סי' תסב ס"ק כג): "כתבו הפוסקים דשומן הוא נמי מי פירות לפיכך חטה שנפל לתוך שומן אפילו רותח אינו אוסר, שמי פירות אינו מחמיץ, ואפילו נתבקע החטה, ובלבד שלא נתערב מים בתוך השומן אחר שהתיכו אותו. ואף שבלא"ה יש בכל שומן תערובת מים שהרי מדיחין אותו בשעת מליחתו מ"מ אין לחוש לזה לפי שכשנתבשל שומן בקדירה בישול יפה נשרפו המים בבישול והלכו להם לגמרי ולכן אפילו ידוע שעירב להדיא תוך השומן מים מעט קודם שהתיכו אותו אין לחוש. וכ"ז בידוע שנפלה אחר שהתיכו השומן, אבל אם נמצא חטה בתוך שומן ואינו ידוע אם נפלה מקודם או אח"כ - אם הריקו השומן מקדירה שבישל בה לכלי אחר ושם נמצא החטה אף שהיה השומן עדיין רותח מותר, דלא מחזקינן איסורא ואמרינן בכלי שני נמצא ושם היה גם מקודם, וכשהריקו השומן עליה כבר לא היו מים בהם. וכן אפילו אם נמצאת החטה באותו כלי שהתיכו בה רק שהיה לאחר שהסירוה מן הכירה והעמידוה במקום אחר ושם נמצאת החטה בה אפילו בעוד השומן רותח מותר דלא מחזקינן איסורא ממקום למקום ואמרינן החטה נפלה במקום זה שכבר התיכוה ונעשית הכל מי פירות. אבל אם נמצאת החטה הבקועה בכלי ראשונה שהתיכו בה השומן בפסח והיא במקומה עומדת אסור השומן, דחיישינן שמא נפלה קודם ההתכה או בתחלת הרתחה שעדיין היו מי הדחה בעין על השומן ומיד החמיצה כדין מים עם מי פירות שממהרים להחמיץ ואוסרת השומן".

מבואר מזה שלא מחזיקינן איסור מכלי לכלי, וגם לא מחזיקינן איסור בכלי אחד אם זה בשני מקומות ורק אם הכלי הוא במקום אחד דהיינו באותו מקום כל הזמן אז מחזיקינן איסור מזמן לזמן.

ולכאורה כן הוא גם דעת אדה"ז שהרי כותב (סי' תסז סעיף לט): "אבל מחזיקינן איסור מזמן לזמן במקום אחד". משמע דאם אינו במקום אחד לא מחזיקינן איסור מזמן לזמן. וכן בהמשך הסעיף כותב: "כגון מי שחתך עיסה גדולה למצות הרבה וחלקן לבני אדם הרבה ונתפזרו איש למקומו לעשותן ומצה אחת הותיר בידו באותו מקום שחתך את העיסה ונמצאת בה חטה כולם אסורות שאנו חוששין שמא היתה בה החטה קודם לכן כשהיו עדיין כל המצות מחוברות עמה קודם שנחתכו ממנה ונאסרו כולם".

ולפי"ז צ"ע קצת אמאי בסי' תסב (סעיף טז) בנוגע חיטה שנמצאת בשומן כתב: "אבל אם הוריקו השומן מהאילפס לכלי אחר ובאותו כלי נמצאת חטה בתוך השומן אפילו הוריקוהו לתוכו כשהיה רותח ואפילו אם עדיין הוא רותח ונפלט לתוכו טעם החטה הרי זה מותר לפי שאנו אומרים כאן נמצא כאן היה דהיינו חטה זו שנמצאת עכשיו בכלי זה כבר היתה בתוכו קודם ששמו השומן לתוכו ולא היתה מעולם עם השומן בתוך האילפס כשעדיין היה בו צחצוחי מים ולא נתחמזה חטה זו מעולם ועכשיו אינה באה לידי חימוץ על ידי השומן כיון שכבר הלכו ממנו צחצוחי מים לגמרי כשנתבשל בישול יפה באילפס", כלומר דההיתר הוא רק באופן שהוריק השומן מכלי לכלי אחר, ולפי שהוכחנו שלדעת אדה"ז יש היתר גם באופן שהכלי אינו במקומו הראשון היה לו לומר חידוש יותר גדול [כציוור המשנ"ב] שגם באופן שלא הוריק לכלי אחר ורק שנמצאה החיטה בשומן והכלי אינו במקום הראשון נמי מותר, וצ"ע.

תבלין כפירות או לא

ב. בשולחן ערוך רבינו סימן תסב סעיף יט כתב: "כל אדם יש לו לבדוק התבלין והמלח קודם שיתן מהם לקדירה בפסח שמא יש חטה בתוכם ותתחמץ בתוך הקדירה ואם כשבדק התבלין מצא בהם חטה אפילו היא מלוחלחת ונתרכה ונתבקעה שורפה אם הוא משעה ששית ואילך והתבלין מותרין אפילו הוא תוך הפסח דכיון שהם יבשים לא נבלע בהם כלום מן החטה אפילו שהתה בתוכה כמה ימים".

ובהמראה מקומות ציין רבינו להמגן אברהם. ובמהדורה החדשה מציינים העורכים באות קג גם להחק יעקב. וזהו טעות וכדלהלן.

דהנה הט"ז סוף סק"ג כתב: "ודין שנזכר כאן במלח פשוט שכן הוא בתבלין". והקשה החק יעקב (סקי"ג) "ולא ידעתי מאין יצא לו דין זה, דאדרבה משמעות הטור ושאר פוסקים דדוקא במלח שהוא מתולדות המים ולא נקרא מי פירות לדעת איזה פוסקים מחמיץ, מה שאין כן שאר מיני תבלין כיון שהם פירות אינם מחמיצין כלל, וגם הם יבשים כמש"כ המג"א". וכן הקשה הפרי מגדים (מש"ז סק"ג).

והמגן אברהם (ס"ק ז) מביא בשם מהרש"ל "יש לברור התבלין. ופשוט דשרי בדיעבד אם נמצא בהם חטה דהא יבשין הם".

הרי דיש לנו מחלוקת הפוסקים אם תבלין נחשב כפירות או לא, דהט"ז והמג"א סוברים דלא הוי כפירות ולכן כשנמצא חיטה בתוך תבלין ההיתר באכילת התבלין הוא רק מכיון שהתבלין יבש הוא אבל החיטה אסורה אם נתרככה ונתבקעה דהוי חמץ. ולדעת הפמ"ג והח"י הוי תבלין כמי פירות ואפי' אם נתרככה ונתבקעה החיטה מותרת מכיון שמי פירות אינם מחמיצין ואפי' אם נתבקעה אינו חמץ. ולגבי התבלין החק יעקב מביא עוד היתר משום דהם יבשים.

ודעת רבינו הוא כהט"ז והמג"א שתבלין הוי כמלח ואינם כפירות שהרי הוא כתב "ואם כשבדק התבלין מצא בהם חטה . . שורפה", הרי דס"ל שנתחמצה החיטה, והיתר התבלין הוא רק מכיון שהם יבשים ודלא כהח"י. ולכן מציין אדה"ז רק להמג"א ולא להח"י מכיון שחולק עליו, ולכן מה שהוסיפו העורכים באות ק"ג גם להח"י הוא טעות כדמוכח.



"כורך" – למנהג חב"ד

הרב יעקב הלוי הורוביץ
ראש"ל"צ, ארצנו הקדושה

שיעור מעלה אבעבועות

א. לענין הזהירות ממצה שרוי' הנדרשת בטיבול המרור ב'כורך' שבסדר ליל פסח – כתב רבינו¹²⁰, וז"ל: "ויטבול בחרוסת – רק החזרת [חזרת היא

120) ב'לקוטי טעמים ומנהגים' להגדה של פסח, פיסקא 'כורך'. ומשם לספר המנהגים – מנהגי חב"ד

החסה (=סאלאט)¹²¹] ולא המצה. והמדקדקין בזהירות ממצה שרויה, אין טובלין [היינו, אפילו לא החזרת לבדה], ורק נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אחר-כך ממנה. וכן הוא מנהג בית הרב".

ובספר 'אוצר מנהגי חב"ד' ניסן-אייר, הובאה הנהגת הרבי בפועל בזה¹²², ש[הי' דרכו ליקח גם חסה וגם חריין¹²³ הן למרור והן לכורך (כמנהג חב"ד הידוע¹²⁴), וש]מהחריין עצמו הי' אוכל כמות גדולה ביותר ובשני אופנים: מגורד והתיכה שלימה¹²⁵. וקודם אכילת ה'כורך' היה נוטל מן החרוסת וממרחת על החריין המגורד (ולא על עלי החסה), ואוכלו בכריכה. בסוף ה'כורך' היה טובל את חתיכת החריין השלימה בחרוסת ואוכלה כשהיא עטופה בעלי החסה¹²⁶.

מדברים אלה עולה ברור: א) שרבינו לא טבל את החסה כלל. ב) שלא ניער את החרוסת מהחריין¹²⁷. ולכאורה שני פרטים אלה דורשים ביאור, כי אינם מתאימים למה שכתב הרבי בעצמו במנהגיו. וכן יש לבאר מדוע הקפיד רבינו לעטוף את החריין בעלי החסה¹²⁸. ובספר 'אוצר מנהגי חב"ד' עבר על כל זה בשתיקה ולא ביאר בזה מאומה.

*

121 ראה בשו"ע אדה"ז סי' תעג סעיף כו. וראה גם שם סעיף ל. ובהגדת רבינו (הנ"ל הערה הקודמת) קטע ד"ה "ותחת המרור החזרת שעושים כורך".

122 ובפתח דבר לספר זה מפרט, שהנהגות אלו הן ממה שזכו לראות בסדרים אצל הרבי, הרב יהושע שי' מונדישין (עורך הספר) והרב יוסף יצחק שי' אופן.

123 החריין הוא התמכא הנזכרת במשנה (ראה בהנסמן לעיל הערה 2).

124 הובא ע"י רבינו בהגדה (נסמן לעיל הערה 2).

125 ראה שם ע' קלה אות לט [ב].

126 שם ע' קפא אות קלג.

127 כי כתב רק שהי' ממרח את החרוסת על החריין המגורד (ולהלן בהמשך על חתיכת השלימה "טובל") ואוכל, ולא נזכר שהי' מנער תחילה החרוסת ממנו.

וכן משמע ממ"ש באוצר מנהגי חב"ד להלן שם לענין מירוח החרוסת על החריין (המגורד) - שי"א שבדרך כלל הי' טובל את החריין בחרוסת, ורק אם נפלה החרוסת מהחריין הי' ממרחה עליו. ע"כ. ולכאורה אם החרוסת צריכה ניעור, מה בכך שנפלה החרוסת מהחריין, הרי רוצים שהיא תיפול ממנו, ואף עושים מעשה, הוא הניעור, כדי שתיפול החרוסת ממנו. ומכל זה משמע בבירור שרבינו לא הי' מנער את החרוסת מהחריין.

128 בנוגע לחריין המגורד י"ל בפשטות הטעם לעטיפתו בעלי החסה (כמובא באוצר מנהגי חב"ד שם אות קכט שהי' עוטפו), שהוא כדי שלא יפלו חתיכות המגורדות ארצה. אבל חתיכת החריין השלימה טעמא בעי מדוע הקפיד לעוטפה.

ניעור החרוסת

ב. ותחילה יש לבאר את כללות ענין ניעור החרוסת מהמרור בכורך. דהנה בשו"ע אדה"ז הובא לענין המרור "שצריך לנער החרוסת מעליו מיד לאחר הטיבול"¹²⁹, אמנם לענין המרור שבכורך לא הובאה הוראה זו¹³⁰. וכן בסידור אדה"ז בהוראות הנוגעות לאכילת המרור כתב "יטבל בחרוסת וינער החרוסת מעליו", אך בפסקא של כורך לא הזכיר מאומה מענין הניעור, ונראה ברור שלדעתו בכורך אי"צ לנער החרוסת מהמרור¹³¹. וכן נראה מהנהגת רבינו (כפי שתוארה בספר 'אוצר מנהגי חב"ד'¹³²) הנ"ל, שלא חש לנער החרוסת מהמרור בכורך.

אמנם במנהגים שהוסיף הרבי בהגדה הוסיף בכורך גם את הניעור, וז"ל: "נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אחר-כך ממנה". וטעמא בעי מדוע הוסיף כאן את הניעור, שכן אם בשו"ע אדה"ז ובסידורו לא נזכר מזה מאומה מדוע יהי' עלינו לעשות זאת. ונראה, שמעיקר הדין (מצד מצות אכילת מרור עצמה), וגם למנהג חב"ד בזה, אכן אין המרור שבכורך זקוק לניעור, והניעור שהוסיף רבינו הוא רק למניעת חשש שרוי' מהמצה, וכפי שעולה מדבריו ש"המדקדקין בזהירות ממצה שרויה, אין טובלין, ורק נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אחר-כך ממנה", הרי שענין הניעור שנתחדש כאן הוא למניעת חשש שרוי' מהמצה.

חשש מפני שרוי'

ג. ומעתה יש לבאר את חשש השרוי' שבזה. והענין יובן בהקדם ביאור לשון רבינו הנ"ל "המדקדקין בזהירות ממצה שרויה, אין טובלין, ורק נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אחר-כך ממנה", דלכאורה טעמא בעי מה ענין זהירות ממצה שרויה לכאן, שהרי כבר כתב ש"נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת" ואם היא יבשה מה יש לחשוש בה. ועוד יש להבין, שאם "נותנין (רק) מעט חרוסת יבשה על החזרת" לשם מה "מנערין אותה אחר-כך ממנה", והרי כאמור כל

129) ראה שם סי' תעה סוס"ב. והטעם לזה מבואר שם כדי שלא יתבטל טעם המרירות ע"י החרוסת.

130) ראה שם סעי' יט.

131) וכן נראה ברור בב"י בשם האגור בשם מהרי"ל (שכתב "הכריכה שעושים זכר למקדש כהלל יש לטבל החזרת בחרוסת . . . אבל באכילת מרור יטבול החזרת בחרוסת וינענע החזרת מן החרוסת שלא יבטל טעמו"). וכ"ה המשמעות בשו"ע הבי"י (שם ס"א), שבמרור כתב לנער ובכורך לא הזכיר מזה מאומה. וכ"כ בכה"ח (שם אות לב) שכ"ה דעת השו"ע שבכורך אי"צ לנער. אמנם במ"ב (שם סקי"ז) כתב שצריך לנער, ובפמ"ג (שם א"א סקי"ז) תמה מדוע אי"צ לנער ושקול"ט בזה.

132) ראה לעיל בהערה 8.

ענין נייער זה הוא מחשש שרוי' בלבד (ולא שצריך לנער החרוסת מצד מצות אכילת מרור) - ויש להבין מה חשש מצאו בה?

וביאור הענין הוא ע"פ הנפסק בשו"ע לענין מי פירות, שמי פירות (לבדם) אינם מחמיצין¹³³, אמנם לאידך גיסא אם נתערבו בעיסה מי פירות יחד עם מים "אפילו כל שהוא [מים] . . הם ממהרים להחמיץ העיסה יותר ממים לבדם"¹³⁴.

והנה לענין חשש שרוי' (במצה שכבר נאפתה) כתב בשו"ת אדמו"ר הזקן¹³⁵:
 "במי פירות פשיטא דאין להחמיר כלל כל הפסח"¹³⁶. "וב'אוצר מנהגי חב"ד"¹³⁷,
 הובא שאדמו"ר מהורש"ב לא היה אוכל מצה עם דגים או בשר, אלא רק עם יין,
 והכוונה¹³⁸ היא ליין השמור ונקי מחשש תערובת מים. כן הובאה שם הנהגת
 אדמו"ר מהורש"ב, שאכל מצה גם עם חלב שמור¹³⁹. והחילוק בין דגים ובשר ליין
 וחלב מובן ע"פ הנ"ל, שבדגים או בשר מעורבים מים עם הרוטב שלהם ויש בזה
 חשש גדול לחימוץ (כנ"ל שהם "ממהרים להחמיץ העיסה יותר ממים לבדם"),
 משא"כ ביין או חלב שגזרו בהם מכל תערובת מים אין שום חשש.

אך זאת יש להדגיש שבמה דברים אמורים (שיין וחלב יכולים להיות שמורים),
 רק ביין או חלב הנעשים במסגרת ביתית שבהם אפשר לפקח ולהשגיח היטב שלא
 תתערב אף טיפת מים בתהליך הייצור שלהם, אך ביין או חלב הנקנים בשוק, אף
 אם הם עומדים תחת השגחה ראוי' והם כשרים למהדרין לפסח, ההכשר הוא רק
 לענין חמץ, שאין בהם אפילו חשש תערובת חמץ, אך בהחלט יתכן שמעורבים
 בהם קצת מים (נקיים וכשרים לפסח, כמובן...). וכן שמעתי ממשגיח כשרות
 באחד היקבים הגדולים באה"ק, הנודע בטיב תוצרתו וגם ברמת הכשרות הגבוהה
 שלו, שאמנם בעיקרון מקפידים אצלם שלא יתערבו מים ביין, אך עם כל זה אי

133 שו"ע אדה"ז סי' תסב ס"א-ב. וראה שם סוס"ז.

134 שם סעי' ג.

135 סי' 1 (במהדורה הישנה של השו"ע - כרך ה-1 ע' 1788, ובחדשה - בכרך השו"ת ע' יא). בס'
 'שאלות ותשובות הרב' (להרב שלמה שי' סגל, כפר חב"ד תשס"ה), הוא בס"כ כח.

136 והוא דלא כ"א שיש מקום להחמיר שלא לבשל מצה אפילו במי פירות, וסברתם די"ל (ע"פ
 מ"ש הפמ"ג מ"ז סוס"ת ת"ז אות א) שאף שנתיבשו המים מ"מ ע"י הבישול נתעורר כח המים שבמצה
 ועם מי פירות ממהר להחמיץ (ראה במעדני שמואל על קצור שו"ע סי' קי סו"טק סו בשם סמא דחיי).

137 ע' מה, מס' השיחות ה'ש"ת ע' 37 (בלה"ק ע' מג). וכ"ה בס' השיחות תש"ב ע' 105. ס' השיחות
 תש"ג ע' 64 (בלה"ק ע' סט). ובתורת מנחם - רשימת הימון ע' רכג (רשימות' חוברת לח ע' 10-9).

138 שם ע' מו. וכן מפורש בסה"ש תש"ג (שבעה ערה הקודמת) הערה 23.

139 שם ע' מו, מס' השיחות תש"ג הנ"ל. (וכ"ה גם בסה"ש תש"ב הנ"ל). ופירש שהכוונה לחלב
 ששמרוהו גם מתערובת מים.

אפשר להבטיח זאת במאת האחוזים¹⁴⁰. נמצא איפוא שהיין הנקנה בשוק אינו "יין שמור" שנוהרו בו מתערובת מים (וכנראה עד"ז הוא המצב גם בחלב הבא ממחלבות תעשייתיות).

וע"פ כל זה יובן מה שכתב רבינו שבכורך "נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת", היינו חרוסת שאינה מעורבת ביין, (לא כמו החרוסת שהטבילו בה מקודם את המרור שערבוה ביין, אבל בכורך שהמרור עתיד לבוא במגע עם המצה, נוהרים שהחרוסת תהי' יבשה ולא מעורבת ביין), וזהו כנ"ל שסתם יינות שלנו אי אפשר להיות בטוחים שלא נתערבו בהם מעט מים ואם הם יבואו במגע עם המצה יש בהם חשש של שרוי' (ואדרבה, חשש יותר גדול ממים לבד).

חשש שרוי' מצד החרוסת

ד. אמנם, אף שנוהרים שהחרוסת שמשתמשים בה לכורך תהי' יבשה בלי יין, מ"מ עדיין יש לחשוש בה מתערובת מים מצד אחר, והוא מצד החרוסת עצמה, מפני שבתהליך הכנת החרוסת, הנעשית מתפוחים ואגסים, יתכן ששטפו תחילה את התפוחים והאגסים ולא ייבשום היטב, וכן יתכן שהסכיך שהשתמשו בה לקילוף הפירות או הכלי שהשתמשו בו לריסוקם היו רטובים מעט¹⁴¹. לכן כתב רבינו שרק "נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אחר-כך ממנה", היינו שיש ליהרר זהירות גדולה ולמעט עד קצה גבול האפשרי בהרטבת עלי החסה בחרוסת, כדי שלא תגיע הרטיבות למצה.

הנהגה עד כאן הוא ממה שרשם רבינו את מנהג חב"ד בזה, וגם העיד ש"כן הוא מנהג בית הרב". אמנם לעצמו החמיר רבינו עוד יותר ובכמה פרטים, ויש לבארם כדלהלן.

140 לדוגמא, הבקבוקים (גם החדשים) עוברים שטיפה לפני מילויים ביין (כדי להבטיח שלא ימצאו בהם גופים זרים, כגון חתיכות קטנות של זוכית שיכולות להשאיר בהם מתהליך ייצורם), ואף שאחרי השטיפה הופכים את הבקבוקים כדי שיצאו מהם המים, אך עכ"ז א"א לומר בבטחון מלא שברור שיצאו כל טיפות המים מהבקבוק ולא נשאר מהם מאומה בשעת מילויים ביין.

[אך מה שכל יום לאחר העבודה רוחצים את המכונות המפרקות את הענבים מהאשכולות והסחוטות אותם ליין, והמכונות אינן מתייבשות עד תחילת העבודה ביום שלמחרת ומרטיבות במים את הענבים והמיץ הנסחט מהם - זה אינו בעי', כמבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תסב ס"ה) ש"אין חוששין למים הללו, דכיון שנתערבו בו בעודו תירוש שלא היה עדיין יין וכל שהוא תוסס הוא נתבטל ונעשה יין, א"כ גם המים שנתערב בו הופג טעמן ונשתנו להיות יין כדרך שנשתנה התירוש ונהפך ליין"].

141 ואין לומר שברטיבות מועטת אין חשש - כמפורש בשו"ע אדה"ז (סי' תסב ס"ג) שאם "נתערב בהם מים אפילו כל שהוא הרי אלו מחמיצים ע"י המים שבהם חימוץ גמור שחייבים עליו כרת, ולא עוד אלא שהם ממחרים להחמיץ העיסה יותר ממים לבדם. . . אף אם לא שהתה [העיסה] שיעור מיל בלא עסק".

(א) מה שלא טבל את החסה בחרוסת - זהו:

(1) כי לא הוצרך לזה, שכן רבינו "היה טובל את חתיכת החריין השלימה (בחרוסת)¹⁴² וכבר יצא בזה י"ח טיבול שציוו חכמים, שהרי הלכה היא¹⁴³ שאי"צ להטביל את כל המרור בחרוסת אלא די בהטבלת חלק ומקצת מהמרור¹⁴⁴, ואת זה הוא כבר קיים בהטבלת החריין כאמור.

(2) ויש להוסיף עוד, כי (לא רק שלא הוצרך לזה, אלא) כנראה רבינו במכוון לא רצה להטביל את החסה בחרוסת, ואפילו לא לתת עלי' "מעט חרוסת יבשה", מחשש שמא נתרטבה החרוסת או אחד ממרכיביה, במים, במהלך הכנתם כמוסבר לעיל, וזה יכול לגרום לבעיית שרוי' בבוא החרוסת במגע עם המצה, ואפילו אם ינערו אותה אחר-כך ממנה.

(3) ואדרבה, דוקא בנוגע לחסה הי' רבינו יותר רגוע שהיא לא תיצור בעיית שרוי' בבואה במגע עם המצה, כי (אף שגם את החסה שוטפים במים בתהליך הכנתה, אך הרי טורחים לייבשה אחר-כך ו) רבינו הי' יכול לוודא את נקינותה ויבשותה ע"י הסתכלות בעין בוחנת ועוד יותר ע"י משמוש היד, משא"כ בחרוסת ש(כשהיא מוכנה, כבר) א"א לברר ולהבטיח את ייבשותם המוחלטת של כל מרכיביה, [וכן גם החריין, הרי הרגילות היא לשוטפו במים בתהליך הכנתו (שהרי הוא שורש הגדל בתוך האדמה ובדרך כלל אינו נקי משיירי האדמה הדבוקה בו)]. ונמצא איפוא, כי דוקא החסה היבשה "שמרה" על המצה שלא תווצר אצלה בעיית שרוי' מצד החרוסת והחריין¹⁴⁵.

(ב) מה שלא ניער את החרוסת מהחריין - זהו מצד שכבר נקט בזהירות יותר מופלגה למנוע חשש שרוי' (עיטוף החריין בעלי החסה היבשים), כמבואר לעיל.

142) כנ"ל (אות א) מאוצר מנהגי חב"ד.

143) שו"ע אדה"ז סי' תעה סי"א.

144) ואדרבה, בהגדה (סוף קטע ד"ה ויטבול בחרוסת) הוסיף רבינו (שלא רק שאי"צ, אלא) שגם "עדיף שלא לשקוע כולו... כן אפשר לומר".

145) לכללות הענין יש להעיר מהנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב בזה שהיתה באופן אחר - ראה ברשימת היומן (הנ"ל הערה 18).

ג) ועפ"ז מובן גם מדוע הקפיד רבינו לעטוף את החרין בעלי החסה, שזהו מפני שהחסה היבשה "שמרה" על המצה שלא תהי' אצלה בעיית שריו' מצד החרוסת והחרין, כנ"ל¹⁴⁶.



אופן חיבור הציצית לפני קריאת שמע

הרב שרגא פייויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בהיום יום לכ"ב סיון כותב רבינו לאמירת "והביאנו לשלום" מחברים תחילה ב' הציציות דלפניו, אח"כ מצרפים ציצית השמאלי דלאחוריו, אחר זה ציצית דכנף הימין וכו'.

ולכאורה צ"ל הרי ע"פ ההלכה המובא בש"ע שבגלל חשיבות הימין לגבי שמאל בכל התורה, צריכים תמיד להקדים הימין על השמאל, וא"כ תמוה, למה מקדימין ציצית כנף השמאלי לציצית דכנף הימין?

וי"ל שע"פ הכלל שכל פינות שאתה פונה לא יהא אלא דרך ימין כדאיתא בגמ' יומא ט"ז ע"ב לכן כאן אחר שמתחיל בחיבור ב' הציציות דלפניו, צריך לפנות לימינו ואז פוגש בציצית דכנף השמאלי תחילה ואח"כ ממשיך ומגיע לציצית דכנף הימין שלאחוריו, כי אם יקדים לחבר הציצית דכנף הימין, יהי' פונה לשמאל, אבל ע"י שפונה לימין מצרף קודם הציצית דכנף השמאלי שלאחוריו, ובהמשך פנינו לימין וסיומה מצרף הציצית דכנף הימין לאחרונה.

ומסתבר בפשטות, אע"פ שאינו מזכיר זאת, כשמחבר ב' הציציות דלפניו, צ"ל באופן שמתחיל בלקיחת הציצית

של כנף הימין ואח"כ מחבר הציצית דכנף השמאל שלפניו, כיון שתמיד צריכים להקדים הימין לשמאל.



146) ואף שגם באכילת המרור לבד (שאינו בכריכה עם המצה) נהג רבינו כן (כנרשם באוצר מנהגי חב"ד שם אות קכט), אפשר שהיו לרבינו טעמים נוספים בזה. אבל בפנים נתבאר הדיוק והמעלה ש"ל בזה לענין כורך.

הערות וביאורים בדין גזל עכו"ם

הרב שבתי אשר טיאר מלבורן, אוסטרליא

כתב אדה"ז בהלכות גזלה וגנבה (סעיף ד) כתב אדה"ז שבמקום שאין חילול השם¹⁴⁷ מותר לעשוך ולשקר¹⁴⁸ לנכרי שנאמר "לא תעשוך את רעך".

ובקונטרס אחרון סק"ד מביא אדה"ז מקור לדבריו: "רש"י רא"ש סי' י"ד (דלא כט"ז בי"ד סי' ק"כ. וכן הוא בהדיא במתניתין דנדרים ולמוכסין כו' המלך כו')

כלומר, שהמקור לדבריו שמותר לכחש לנכרי (במקום שאין חילול השם) הוא

א. ברש"י (עי' בב"י סי' שסט ס"ט ד"ה ומה שאמר בשם רש"י (כנראה¹⁴⁹) בנדרים דף כח,א, (וליתא לפנינו): "הפקעת הלואתו שאין גוזל ממש שרי כי ליכא חילול השם כגון היכא דטען ליורש נתתים לאביך ומת דלא ידע גוי בהדיא דמשקר ולהבריה מכס הוי כהפקעת הלואתו. ועד"ז) בב"ק קיג,ב ד"ה בהפקעת הלואתו: "שאינן גוזל ממש שרי כי ליכא חילול השם כגון¹⁵⁰ היכא דטען לי' ליורש נתתים לאביך ומת דלא ידע נכרי להדיא דמשקר ולהבריה מכס הוי כהפקעת הלואתו."

ב. ברא"ש בב"ק פ"י סי' י"ד איתא: "מצי ישראל למיכפר לי' דהוי כהפקעת הלואתו".

ואח"כ ממשיך אדה"ז בסוגריים שההלכה היא דלא כט"ז ביורה דעה סי' קכ (ס"ק יא) שפסק שאסור להוציא שקר מפיו אף לנכרי. ומוסיף אדה"ז ד"כן הוא בהדיא במתניתין דנדרים ולמוכסין כו' המלך כו'".

147 כגון שהלוה נכרי ומת הנכרי ראשי לכחש לבנו שאינו יודע בבירור שהוא משקר (שם).

148 ואיזהו עושק, זה הבא ממון חבירו לידו ברצון הבעלים כגון שיש לחבירו בידו הלואה או שכירות ואינו רוצה לשלם או שמדחהו בלך ושוב לך ושוב (שם).

149 וראה גם אמרי ברוך על המחבר סי' שסט ס"ו.

150 בפרישה ובבאר הגולה חו"מ סי' שסט וש"ת מהרשד"ם חו"מ סי' נט מביאים דברי רש"י ("וכגון היכא כו' בהדיא דמשקר"), והושמטו בדפוסים שלפנינו מחמת הצנזור. וראה חסרונות הש"ס ומהדורת ונצ'.

כלומר שמ"ש הט"ז שאסור לשקר כיון שאין הנכרי טועה מעצמו¹⁵¹ והרי זה כגניבה מכיסו (וגניבת גוי אסורה כגניבת ישראל), נסתר ממתניתין דנדרים. שהרי שם מבואר איך שמותר לשקר (ואף לנדור) להנכרי כדי להבריח עצמו מן המכס.

ועיין בספר משפט כהלכה להרב שמחה יונה קליין עמ' רפו בביאורים סק"ה שמקשה על אדה"ז וז"ל:

"והנה, בשו"ע הרב מציין בקונטרס אחרון שמקורו הוא במשנה בנדרים כז,ב שמותר לנדור לשקר למוכסין. וראיתו צ"ע, דהתם איירי במוכס העומד מאליו או שנוטל יותר מן הקצבה, דכיון שנוטל ממנו שלא כדין אלא דרך גזילה, כו"ע מודו דמותר לשקר לו, אבל ליכא משם ראי' שמותר לשקר לנכרי כדי להפקיע הלואה המגיעה לו על פי דין, וצ"ע". ולכן מסיק הרב קליין שיש מתירים לשקר [שו"ע הרב] ויש אוסרים [ט"ז יו"ד סי' קכ].

וקשה להבין למה כתב הרב שמחה יונה קליין שאדה"ז ציין בקונטרס אחרון שמקורו הוא במשנה בנדרים, שהרי אדה"ז ציין דוקא לרש"י והרא"ש כמקורו שמותר לכחש להנכרי ושם מפורש דמצי ישראל למיכפר ל'. ורק בסוגריים מוסיף אדה"ז שבלאו הכי א"א כשיטת הט"ז שהרי "כן הוא בהדיא במתניתין דנדרים".

גם מה שכתב הרב קליין ד(ע"פ מסקנת הגמרא) ליכא ממתניתין דנדרים ראי' שמותר לשקר לנכרי כדי להפקיע הלואה המגיעה לו על פי דין אינו מובן כלל, דהמעייין בהגמרא שם יראה שאין זה אלא משום דדינא דמלכותא דינא, והיינו שאין זה כמפקיע חובו אלא גזול ממש שנהנה מארצו שלא מדעתו ומחסרו ממון¹⁵².

סוף דבר: אין מקום למ"ש בספר הנ"ל בשם יש אוסרים שהרי העיקר הוא כמ"ש אדה"ז בשם רש"י והרא"ש ואין מקום לחומרת הט"ז שהרי כבר השיב עליו אדה"ז בקו"א ואין אחר דברי המלך כלום.



(151) ועיי"ש בשו"ע אדה"ז מתי מותר רק כשהנכרי טועה מעצמו.

(152) לפי דעת רוב המפרשים [כמבואר בב"י שם סי"ד בשם רא"ם וברא"ש נדרים פ"ג סי' יא וברמב"ם הל' גולה ואבדה פ"ה הל' יא (כהבנת המשנה למלך שם)]. וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סעיף טו (וראה בהמצויין עה"ג שם) [זולת הר"ן (בהשמטת הצנזור)]. דאיהו ס"ל דנהי דדינא דמלכותא דינא, לא יהא אלא הלואתו והפקעת הלואתו מותרת, ולפי דבריו נפל הראי' ממתניתין דנדרים שמותר לשקר כשמותר להפקיע חובו. [אלא שיש לדחות דכוונת הר"ן היא דאע"ג דאסור להבריח עצמו מן המכס של מלך גוי, מ"מ מותר לבוא אח"כ בעקיפין שלא לפרוע, כמבואר בערך לחם שם (וכהבנת רמ"א שם)]. ולפי"ז ראיית אדה"ז היא אליבא דכו"ע. [ויש לומר שמשום זה כתבו אדה"ז רק בחצי עיגול.

איך חג השבועות בזמן הזה הוא זמן מתן תורתנו

ר' ליאור אריה בראה
מאנ"ש מעלבארן

בסי' תצד "סדר תפלת חג השבועות", כתב המג"א "ומה שקשה עוד, דהתורה ניתנה ביום נ"א לספירה, דהא יצאו ממצרים ביום ה', והתורה ניתנה בשבת, כבר תירץ הי"מ דבא לרמוז לנו י"ט שני של גליות", עכ"ל.

והנה בשו"ע אדה"ז סימן תצד סעי' א מקשה כעין זה, וז"ל: "ואף שששה בסיון שלנו הוא יום נ"א מט"ו בניסן שבו יצאו ישראל ממצרים והתורה נתנה ביום נ"ב לצאתם ממצרים שהרי בחמשה בשבת יצאו ממצרים כמו שנתבאר בסי' ת"ל והתורה נתנה בחודש השלישי ביום השבת שהוא ששה בסיון שחודש ניסן ואייר היו אז שניהם מלאים וכיון שט"ו בניסן היה חמישי בשבת היה יום ראשון של אייר בשבת דהיינו ט"ו יום לצאתם ממצרים ויום ראשון של סיון היה ביום ב' דהיינו מ"ז יום לצאתם ממצרים ושבת הוא ששה בסיון דהיינו נ"ב יום לצאתם ממצרים שהוא יום נ"א לעומר אף על פי כן אנו אומרים זמן מתן תורתנו בחמשים לעומר כיון שהוא לנו בששה בסיון ובששה בסיון נתנה התורה".

ויש להעיר למה שינה אדה"ז מל' המג"א להקשות שאנו חוגגים בששה בסיון שהוא נ"א יום מיום יצי"מ משאכ בזמן דור המדבר הי' ו סיום ביום גב מיום יצי"מ, ולמה לא הקשה כמו המג"א שאנו חוגגים בשישי בסיון שהוא נ' יום לספירת העומר, מה שאין כן בדור המדבר שקבלו התורה ביום נ"א לספה"ע?

ובפרט שהתורה מתארת יום חמישים "מיום הביאת את עמר", ואינה מזכירה יום יציאת מצרים כנקודת ההתחלה ולמה רצה אדה"ז למנות מיום יציאת מצרים?

ועוד יש להעיר במה שכתב אדה"ז שיום א' של אייר (של דור המדבר) היה ט"ז יום לצאתם ממצרים, ויום ראשון של סיום הי' מ"ו יום (כפי לוח התיקון של הגרא"ח נאה) לצאתם ממצרים, הלא כיון שניסן ואייר היו אז שניהם מלאים, יום א' של אייר היה יז לצאתם ממצרים ויום א' של סיון הי' מז לצאתם ממצרים, ומוכח כן מהמשך לשון אדה"ז "ושבת הוא ששה בסיון דהיינו נ"ב יום לצאתם ממצרים", ואם יום א' סיון הוא רק מ"ו יום לצאתם ממצרים, יוצא שששה בסיון הוא נ"א יום לצאתם ממצרים.

ולכא' מוכרחים ללמוד שכוונת אדה"ז באומר שיום א' באייר הוא ט"ז יום לצאתם ממצרים הוא חוץ מיום יציאת מצרים, וגם באומר שיום א' בסיון הוא יום

מ"ו ליציאתם ממצרים כוונתי היא חוץ מיום יציאת מצרים, אבל אם כן צ"ע למה ממשך באותו סעיף לומר שששה בסיון הוא נ"ב יום ליצי"מ, ושם כוונתו לכלול יום יצי"מ כהתחלת הנ"ב יום (כי אחרת נמצא רק ביום נ"א). ואם כן נמצא שלמילים "לצאתם ממצרים" יש משמעות שונה, בתחילה כוונתו לכלול יום יציאת מצרים, ובסוף חוץ מיום יציאת מצרים, וצ"ע.



זמן הנחת עירוב תבשילין (גליון)

הרב לוי יצחק גרליק

בריסל – קראון הייטס

בגליון העבר הקשה הרב י.ש.ג. שי' בנוגע למה שכתב הרב חודוקוב ביומנו, שהוא שאל את הרבי אם הוא יכול לעשות העירוב תבשילין בער"ה מוקדם בבוקר (כי הוא הי' נוסע עם הרבי לאוהל והיו חוזרים מאוד מאוחר), והרבי ענה שיעשה יותר סמוך לערב. ומקשה הרב ג. הנ"ל למקור ע"ז (שאין לעשות בבוקר מוקדם ועדיף לעשות יותר מאוחר).

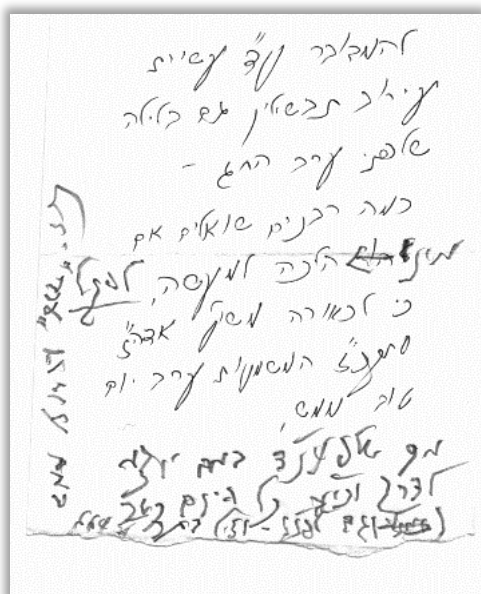
המערכת ציינה על דבריו, שיעויין בשיחת כ"ט אלול תשמ"ז ששם הרבי דיבר אודות הענין שמסתבר לומר שאפשר לעשות העירוב תבשילין גם בליל ערב ראש השנה. וגם ציינו לכמה גליונות של הערות וביאורים שדנו בענין זה וכו'. אבל כמדומני שלא העלו ארוכה לזה ולא באו לאיזו מסקנא.

ורציתי להעיר שבהמשך לשיחה הנ"ל (שהי' נראה קצת חידוש בזה, כשהרבי אמר שיכולים לעשות העירוב בליל ערב יום טוב¹⁵³), אכן בשעתו הרבנים שאלו את הרבי בזה¹⁵⁴, והרבי ענה מענה ק'.

לתועלת הקוראים הנני מצרף פה העתק מגוכי"ק של המענה הנ"ל:

153) ולהעיר ששאלה זו נידונה ככו"כ אחרונים האם יכולים להניח עירוב תבשילין בליל ערב יו"ט, ואכ"מ.

154) זה הי' בשנה הראשונה שקבלתי "שימוש", ונהגו בי בעין טובה וכו' ושיתפו אותי בענינים כגון דא.



פענוח הכי"ק:

המזכיר כתב: להמדובר ע"ד עשיית עירוב תבשילין גם בלילה שלפני החג – כמה רבנים שואלים האם זהו הלכה למעשה, כי לכאו' משו"ע אדה"ז סתקב"ז המשמעות ערב יום טוב ממש.

וע"ז ענה הרבי: הרבי מחק את המילה זהו וכתב "אינו הלכה למעשה להקל(?) אף שלפענ"ד באם יוצא לדרך וכיו"ב כל היום כשר וגם לפני זה – וזיל בתר טעמא באם עושהו "ערב" יו"ט.

והנה, אכ"מ כלל וכלל ליכנס בהגדר מה נקרא "ערב" שבת ו"ערב" יו"ט (ולמה נקרא כך בשם "ערב" שזה קאי על כל היום וכו') – אבל ברצוני להעיר משיחת ש"פ דברים, שבת חזון תשמ"ז (התוועדויות תשמ"ז ח"ד) ע' 172 הערה 71 (על המילים מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת), ששם איתא וז"ל: דאף ש"ערב שבת" – במובן הרחב – מתחיל מיום ראשון בשבוע, שלכן, "מצא בהמה נאה (ביום ראשון) לוקחה ואומר זו לשבת", הרי, ייתכן שלאח"ז ימצא "אחרת נאה הימנה", ובמילא "אוכל את הראשונה בחול" (שו"ע אדה"ז או"ח סרמ"ב ס"י); משא"כ ההכנה ד"ערב שבת" כפשוטו, יום השישי, היא באופן שבוודאי "יאכל בשבת". עכ"ל.

[ולהעיר גם מהספר "זרע קודש" להרה"צ ר' נפתלי מרופשיץ על חמשה חומשי תורה בפ' בראשית: "...ולכן יום הששי נקרא ער"ב שבת ג"כ לשון תערוכות כי ביום הששי מתערב שם קדושת שבת הבא כי ערב שבת הוא הממוצע בין השבת והחול ובו מתערבים ומתמצעים, ולכן קורין בקידוש יום הששי ויכולו השמים ביחד, הגם שויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו כו' כי באמת יום הששי הוא מחבר את יום השבת לחול ולרמוז את זה אנו קורין את ליל שבת על יום הששי שקורין בל"א פרייטי"ג צ"ו נאכט וכן להיפוך ביציאת שבת אנו קורין את ליל מוצאי שבת השייך ליום א' על שבת בל"א שב"ת צ"ו נאכ"ט ולכאורה הי' מהראוי להיות להיפוך לקרות את ליל כניסת שבת על שם שבת וליל יציאת שבת על שם החול כי הלילה הולך אחר יום שלאחריו... "עיי"ש בארוכה]

ובאתי רק להעיר.



לקדש בין שש לשבע בסוף הצום (גליון)

הרב שבתאי אשר טיאר

מלבורן, אוסטרליא

בגליון י' [אלף-סח] מקשה הרב ברוך אבערלאנדער (עמ' 74) על מ"ש הרי"ש גינזבורג: "גם הנוהגים שלא לעשות קידוש בליל שבת ב'שעה השביעית' מקילים הפעם [בסוף הצום] לקדש מיד בבואם לביתם, גם בתוך הזמן הזה. אבל מנהג חב"ד להחמיר בזה", ע"פ מענה כ"ק אדמו"ר להרשד"ב לוין (עבודת הקודש עמ' טז): "בבית אאמו"ר ולאח"כ מה שראיתי בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר היו בלאה"כ מקדשין זמן רב לאחר שעה השביעית", דהנה בארה"ב מעת שהרבי הגיע בשנת תש"א חל עשרה בטבת בערב שבת בשנים תש"ג, תש"ז ותש"י, ולמרות זאת כתב הרבי שלא ראה אופן ההקפדה על קידוש בין השעה לשביעית, וא"כ באם הרבי לא הבחין בזה, אז מי הבחין בזה וקבע שמנהג חב"ד להחמיר בזה בסוף הצום?

ולא דק הרב אבערלאנדער, שהרי מענת כ"ק בענין זה היתה באם בדרך כלל הקפיד אביו של כ"ק וכ"ק הריי"ץ נ"ע שלא לקדש רק אחר ז' שעות מחצות אמיתית או (רק) מחצות אמצעי. וע"ז בא המענה שלא היתה באפשרות לדייק ממה שעשו אביו וכ"ק הריי"ץ נ"ע כיון ש"היו בלאה"כ מקדשין זמן רב לאחר שעה השביעית".

אבל אין מזה שום משמעות אם ראה כ"ק באביו או בחותנו מה שהיו עושים

בסוף הצום.

ולאידך, קשה להבין למה כתב הרי"ש גינזבורג שהמנהג להחמיר בזה בלי הבאת מקור.

ויש להעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק (יג עמ' קכ) (ע"פ מ"ש אדה"ז בשולחנו סרע"א ס"ג "יש נזהרים כו' וכבר נת' שלכתחילה יש לו לקדש מיד כו'"), ע"ש היטב.

גם יש להעיר ממה שראינו אצל כ"ק אדמו"ר בהתפללו בציבור ש"הקיל" בזמן תפילת ערבית בסוף הצום.

וא"כ לענ"ד נראה שבסוף הצום יש על מה לסמוך ולהקל, ומותר לחסיד חב"ד אף לכתחילה לקדש מיד בבואו לביתו, גם בתוך הזמן הזה.



ספירת בין השמשות לשוכה (גליון)

הנ"ל

בגליון י"ד [אלף-עב] שאל הרב ש.פ.ר. שי': מי ששכח לספור יום א' ונזכר בבין השמשות וספר אז את הספירה ששכח, האם יכול להמשיך לספור בלילות הבאים בברכה?¹⁵⁵

ותירץ:

"והנה בסימן תפ"ט פוסק רבינו הזקן, שמי שמסופק אם ספר יום א', יכול להמשיך לספור בברכה בימים הבאים מצד ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה. ספק א' הוא אפשר שבאמת כן ספר, וספק ב' אפילו אם באמת לא ספר, אולי ההלכה כדעת אלו האומרים שכל ספירה היא מצוה בפני עצמה, והוי ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה בימים הבאים. ולפי זה, בנידון דידן יש כאן ג"כ ספק ספיקא, ספק א' אולי בין השמשות עדיין יום הוא ולא הפסיד יום א', ואפי' א"ת שבין השמשות לילה וכבר הפסיד היום, אולי ההלכה כדעת האומרים שכל ספירה היא מצוה בפני עצמה, וא"כ יש כאן ג"כ ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה בימים הבאים."

[ועיי"ש שמפלפל במקרה זה שסופר ספירת העומר בין השמשות עבור היום שעבר, ישאול אם אפשר לו לספור באותו בין השמשות עצמו את הספירה של

(155) להעיר מספר ספה"ע פרק ג סעיף כב שיש מחלוקת בדבר.

היום הבא משום תרתי דסתרי, וכן במי שסופר תמיד בבין השמשות ויספור פעם א' בבין השמשות להשלים הספירה של יום העבר, אי הוי כשתי קולות הסותרות.]

ולכאורה דבריו תמוהים, דדיו לבוא מן הדין להיות כנדון! הלא אדה"ו לא אמר שיכול להמשיך לספור בלילות הבאים בברכה אלא באם ספר ב(ודאי) יום, דדוקא אז יש ספק ספיקא אמיתי. משא"כ בנדון דשאלת הרב הנ"ל הרי הספק השני בספיקו עומד! דהספק שאולי ההלכה כדעת אלו האומרים שכל ספירה היא מצוה בפני עצמה ספק השקול הוא, אבל הספק שאולי יכול לספור גם ביום בבין השמשות, אינו ספק השקול¹⁵⁶ שהרי מאחר שכבר שקע החמה, וספק (לילה ו) יום שלאחריו הוא (כמבואר שם בסעיף יב), א"כ אין כאן ספק שני ברור, דאדרבה ספק זה עצמו בספק הוא.¹⁵⁷

(ועד"ז מ"ש הרב הנ"ל ש"ספק א' אולי בין השמשות עדיין יום הוא ולא הפסיד יום א"י אינו נכון לענ"ד שהרי אף אם ספר ביום אינו יכול להמשיך בברכה אלא מכח ספק ספיקא כמבואר בשו"ע אדה"ז שם סעיף כד.)

ולהעיר שבקצה"ש (סי' ז בבדה"ש סק"ג) העיר שכאן פסק אדמו"ר הזקן לברך כיון שיש ס"ס ואילו בסידור הלכות ציצית בדין בין השמשות מבואר שחזר בו ופסק שאין לברך בס"ס (ודלא כמ"ש בסי' י"ח ס"ח¹⁵⁸).

156) וראה גם בשו"ע אדה"ז יו"ד סי' א סק"ג ובסי' קפו קו"א סק"א (ד"ה אלא ודאי), שכשאין הספק שקול לא מהני אפילו ס"ס. [אלא שיש לדחות ע"פ המבואר בסי' א סק"ג שם לקהל בפגימה קטנה מחגירת צפורן אף בספק נגע במפרקת (כנראה משום שהכל ספק א' דשמא נגע במפרקת), דלפי"ז י"ל דה"ה בנדו"ד דיש מקום להקל ולומר שהכל ספק א', דשמא הן עדיין נקראות תמימות. ואבל ראה הערה הבאה.]

157) והכי מוכח בסעיף כה בספק אם ספר אתמול, דלא מהני בזה ס"ס רק אם יש להסתפק שמא ספר בלילה של אתמול. (משא"כ אם הספק הוא שמא ספר ביום של מחרתו, אינו יכול להמשיך בברכה כיון שאינו ספק השקול.)

158) אבל להעיר שבשו"ע סי' יז סעיף ב פסק אדה"ז שטומטום ואנדוגינוס אין צריכים לברך על מצות ציצית אע"פ שלכאורה יש כאן ס"ס. דאף את"ל שזכר הוא שמא נשים חייבות בציצית מן התורה (עי' אשל אברהם סק"ב. ועי' באר היטב שם סק"ג בשם הלבוש [סעיף ב] שיברכו מטעם ס"ס ובשם הלחם חמודות [דברי חמודות ה"ק ציצית אות א'] שאין מברכין בס"ס). [ועי' בספר כלים של שלמה סי' יז] הובא דבריו בספר הערות בשו"ע אדה"ז מאת הרב יהושע הכהן גרוס והרב יצחק הבלין] שמקשה בדעת אדה"ז שכאן (בסי' יז) פסק שאין צריך לברך ובסי' תפט סעיף כד פסק לברך בס"ס. ומישב דשאני הכא (בסי' יז) דהספק הב' אין מחייבו לברך, אבל התם ב' הספיקות מחייבין אותו לברך. ולא זכיתי להבין דבריו.]

סוף דבר, אין לדון דבר מדבר כיון שיש בדיני ספק ספיקא חלוקים הרבה ובדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה, וכפנים בשם הש"ך.

ואע"פ שממה שכתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד (ראה לקו"ש חי"ז עמוד 466 בענין ס"ס בספירה כשספק לו אם ספר ספה"ע) שלא מפני פלפול (למה לא נאמר דודאי לא ספר כשעדיין לא עברו ל' יום, ושצ"ע להסוברים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות ג"כ להקל) נסור מפס"ד ברור בשו"ע, מוכח שלדעתו הק' יש לברך בס"ס (ודלא כסברת הבה"ש שיש כאן משנה אחרונה), מ"מ יסוד דברי כ"ק אדמו"ר הוא שלמרות מה שיש להקשות על פסק אדה"ז, אין לזוז מפס"ד ברור. וכאן במקרה שספר בבין השמשות אין כאן פס"ד ברור שיכול להמשיך לספור בלילות הבאים בברכה.

וא"כ בנדו"ד שיש כאן עוד ספק להקל בספק ברכות, ובפרט שלא כתב אדה"ז פס"ד ברור שיש לברך בלילות הבאים כשספר בבין השמשות, ודאי אין לברך.

ואצטט דברי הש"ך ביו"ד סי' קי בסוף כללי ספק ספיקא:

"ויען כי דיני ספק ספיקא רחבים מני ים...ויש בהם ענינים וחלוקים הרבה...על כן נראה שאין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא להקל, אפילו לדמות מלתא למלתא...דהא בכמה מקומות אשכחן דאפילו בספק ספיקא מחמירין...על כן אין לדון דבר מדבר..."

ובסוף כללי דיני ס"ס בקצרה חזר עליו שוב והוסיף קצת:

"דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני ים, ויש בהם כללים וענינים הרבה, וענין של זה לא כענין של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה, על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא או ספק דרבנן להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן... שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול."



היום יום

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום" (כד ניסן) כותב הרבי: "נוהגים שאין מברכים שהחיינו בימי ספירת העומר".

בעת היחידות עם רבנים הראשיים דאה"ק (יא אייר תשמ"ט) אמר הרבי: "אצלנו נוהגים שבימי הספירה אין מברכים שהחינו על פרי חדש מלבד ביום השבת ובל"ג בעומר".

והנה ב"היום יום" כא תמוז כותב הרבי: אין מברכים שהחינו אפילו בשבת".

והפרש ביניהם בפשטות הוא וכמובן מדיוק לשונו הק' של הרבי. שבימי הספירה האבילות הוא כמ"ש אדה"ו בשולחנו הזהב (סי' תצג ס"ז): כיון שאבילות אינה אלא מנהג בעלמא אין להחמיר בספיקא. ואילו בג' שבועות דבין המיצרים הוא מצד ההלכה. ובכן אצל כד ניסן כותב הרבי "נוהגים שאין מברכים וכו'", מנהג משא"כ בכא תמוז (ימי ביהמ"צ) כותב: אין מברכים, בסגנון שמקורו בהלכה.

והנה מה שבימי הספירה מקילים בשבת יש להעיר בזה ממ"ש בבית יוסף על הטור סי' תצג:

"טעמם ע"פ מה שכתבו אחרונים בשם התוספת של"ג בעומר אין לו מעלה מצד עצמו שפסקו מלמות אלא לסימנא בעלמא נקטו סימן ל"ג דהיינו שבימים שא"א תחנון לא מתו וא"כ כשתסיר מן מ"ט יום ז' ימי פסח וז' שבתות וב' ימי ר"ח שהם י"ו ימים שאין אבילות נוהג בהם נשארו מן המ"ט יום ל"ג יום" (ועיי"ש בפרטיות).

ועפ"ז נמצא בנוגע להשבתות שלא נחשבו לימי אבילות ובמילא יוכל לברך שהחינו.

* * *

ביום ח' אייר כותב הרבי: "א שליח איז דאך איין זאך מיט דעם משלח, - ע"ד המבואר בענין שהמלאך נקרא בשם ה' ממש כשהוא שליח מלמעלה, ומכל שכן נשמות, ומבואר שבנשמות הוא עוד במעלה יתרה. - והנה חסידים זיינען שלוחים פון רבי'ן, פון אלטען רבי'ן, איז אז מ'טוט, איז מען מקושר, איז דאמאלט איז ער אין אלץ מקושר: עס געהט א חסיד, עסט א חסיד, שלאפט א חסיד".

והנה יש להעיר בענין תוכן שיעור התניא דיום זה (שנה מעוברת):

"ולכן המשיל שלמה ע"ה בשיר השירים יחוד זה ליחוד חתן וכלה בדביקה חשיקה וחפיצה בחיבוק ונישוק. וז"ש אשר קדשנו במצותיו שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו וקדושה היא לשון הבדלה מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות והיא בחי' סובב כל עלמין מה שאינו יכול

להתלבש בהן. כי ע"י יחוד הנפש והתכללותה באור א"ס ב"ה הרי היא במעלת ומדרגת קדושת א"ס ב"ה ממש מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש. וז"ש. ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם אני ה' אלהיכם וגו' פי' כי ע"י קיום המצות הריני אלוה שלכם כמו אלהי אברהם אלהי יצחק וכו' שנקרא כן מפני שהאבות היו בחי' מרכבה לו ית' ובטלים ונכללים באורו. וככה הוא בכל נפש מישראל בשעת עסק התורה והמצות..."

ובהקדם מ"ש בשיחה של יום שמח"ת תשט"ז (וש"נ):

"בהקדם מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות הפתגם של החסיד ר' אייזיק מהאמליע, בנוגע להמשל של שלמה המלך בשיר השירים על אהבת הקב"ה וכנס"י,

(כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר בבת שחוק): אם אחזור על הלשון, עלול גם מחור להיות "שטורעם" - ...

שאילו הי' מתבונן באהבה שבין רבי לחסיד, לא הי' מביא המשל והדוגמא מחתן וכלה."

ועפ"ז יומתק מה שבפתגם זה -

(1) מעתיק הרבי פתגם של יחס חסיד לרבו ["יחוד זה ליחוד חתן וכלה בדביקה חשיקה וחפיצה בחיבוק"].

(2) שזה מתבטא בכל עניני הליכה, אכילה ושינה, מתאים לשיעור התניא ["כי ע"י יחוד הנפש והתכללותה באור א"ס ב"ה הרי היא במעלת ומדרגת קדושת א"ס ב"ה ממש מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש"].

וזה מתבטא ע"י דביקות ברבו, וכמ"ש אדה"ז בתניא פרק ב': "בזה יובן מאמר רז"ל על פסוק ולדבקה בו שכל הדבק בת"ח מעלה עליו הכתוב כאלו נדבק בשכינה ממש כי ע"י דביקה בתלמידי חכמים קשורות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ומיוחדות במהותן הראשון ושרשם שבחכמה עילאה שהוא ית' וחכמתו א' והוא המדע כו".

"איז אז מ'טוט, איז מען מקושר, איז דאמאלט איז ער אין אלץ מקושר".



שונות

סדור רבינו הזקן – מהדו"ק?

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

כבר הארכתי בכמה מקומות (ראה תולדות חב"ד ברוסיא הצארית פ"כ. מבוא לסדר מכירת חמץ ע' 8), שכפי הנראה נדפס הסיידור הראשון של רבינו הזקן כמה שנים לפני תקס"ג, ומסתבר שנדפס לפני המאסר והגאולה בשנת תקנ"ט, ואפשר שנדפס כבר לפני שנת תקנ"ה (ראה שם פרק כא), וגם בשעה שעסקו רבינו הזקן ואחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש בהכנת הסדור לדפוס, בשקלוב בשנת תקס"ג, הזכירו בכת"ק את ההדפסה הקודמת של פסקי הסדור (ראה שם פרק יח, ע' מח).

אמנם כותב מוהרא"ד לאוואוט בהקדמתו לשער הכולל (ס"ז): "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו. . . ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים". וכל זה כתב על מה שראו עיניו את שלושת הדפוסים האלו, ולכן שיער בפשטות שהדפוס הראשון הוא זה שנדפס בשקלוב בשנת תקס"ג.

לאחרונה הגיע לידינו תצלום סדור רבינו הזקן שנדפס בשקלוב תקס"ג (ונמצא עדיין בגלות במוסקבה).

ובמקביל לזה נתגלו, בכריכת ספר שבספריה, שני דפים מתוך סידור רבינו הזקן, שכפי הנראה היא מהדורה קודמת יותר – לפני תקס"ג.

שני הדפים האלו כוללים חלקים מפסקי הסדור של רבינו הזקן: סדר המילה. פדיון הבן. עירוב תבשילין. עירובי חצרות. עירובי תחומין. קידוש לשלש רגלים. קידוש לראש השנה. וסדר קריאת התורה לשבת ויום טוב.

הלשון ברובו הוא אות באות כמו בסידור רבינו הזקן; אבל בכמה מקומות יש שינויים גדולים מהנדפס בסדור רבינו הזקן. האם זאת אומרת שזהו שריד מסידור קדום יותר; מהדורה קמא של סדור רבינו הזקן?

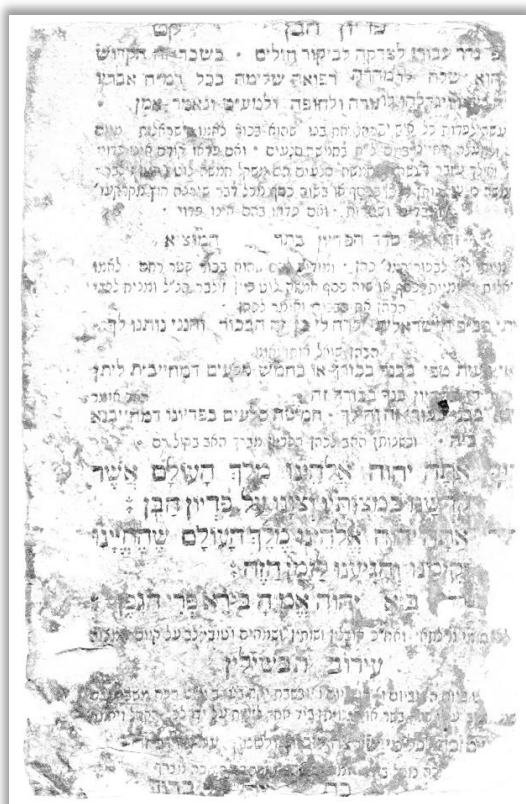
בראש הדף הראשון: "קט". ובראש הדף השני: "קיב". ובתחתית הדף הראשון: "כח".

והיינו שהסידור נדפס בגליונות של 4 דפים, ולפינוי הדף הראשון והאחרון של גליון כח, שהם דפים קט; קיב.

ומזה רואים אנו, שסדר התפלות שבדפים האלה (מתחיל מסדר המילה ומסיים בקריאת התורה) אינו כמו סדר התפלות שבדפוסים הבאים.

מוגש בזה תצלום שני הדפים (ארבעת עמודים) האלה. הפיענוח שלהם. ובשולי הגליון מצויין לשינוים שבין המהדורה הזאת של הסידור לבין הדפוסים הבאים של סדור רבינו הזקן.

הדפים הוצאו מתוך כריכת ספר, ולכן הם פגומים ומלוכלכים בדבק שעליהם. התאמצתי לקרוא את המילים עד כמה שאפשר, השלמתי את התיבות החסרות – בין חצאי רבוע, וציינתי בו לשינויים שבין המהדורה הזאת של הסידור לבין הדפוסים הבאים של סדור רבינו הזקן.



[סדר המילה]

[... מי שברך ... בעבור שפב"]¹⁵⁹ נדר עבורו לצדקה לביקור חולים, בשכר זה הקדוש [ברוך] הוא ישלח לו מהרה רפואה שלימה בכל רמ"ח אבריו [ושס"ה גידיו ויגדלהו לתורה ולחופה ולמע"ט ונאמר אמן.

פדיון הבן

[מצות] עשה לפדות כל איש ישראל את בנו שהוא בכור לאמו הישראלית מיום [שלשים] ולמעלה דהיינו ביום ל"א בחמשה סלעים, ואם פדאו קודם אינו פדוי [מכאן] ואילך עובר בעשה.

וחמשה סלעים הם משקל חמשה לוט¹⁶⁰ (פיי"ן זילבר[.]).

[ואלו] חמשה סלעים נותן לכהן בכסף או בשוה כסף מכל דבר שירצה חוץ מקרקעו' ועבדים ושטרות¹⁶¹. ואם פדאו בהם אינו פדוי.

והא לך סדר פדיון הבן בתר [ברכת] המוציא¹⁶²

159 בסדור שקלוב תקס"ג, לא נדפס מי שברך זה. ובשער הכולל (פיי"ד ס"ט): "נוסח המי שברך הזה נמצא גם בסדורים הראשונים". והכוונה כנראה לסדורים שנדפסו אחר כך בקאפסוט. ונדפס גם בסדור עם דא"ח (קאפסוט תקע"ו). וראה מה שדנו בזה בפרדס חב"ד (גליון ח' ע' 114 הערה 57. גליון ט ע' 139). סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (רסקין, ע' רטו).

160 בדפוסים הבאים: "וחמש סלעים הם משקל שמונה לוט כסף נקי (שקורין פיי"ן זילב"ר) במשקל הקיסר דמדינתינו".

והאמור כאן שהם "חמשה לוט", ראה ט"ו (יו"ד רס"י ש"ה): "חמשה לוט ורביעית". ובשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' רכג, ש"א שאינו מהצמח צדק): שהוא "ערוך ד' לוט וחצי שלנו".

ומה שמסיק בדפוסים הבאים שהוא "שמונה לוט", ביאר בשיעורי תורה (ע' רפז-ח ואילך), שהוא לפי לוט של פולין, שהם קטנים יותר. וראה גם הנסמן בזה בפסקי הסדור שנדפסו בהוספה לשוע"ד ח"א (ע' תרכה ציון שעו). סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (רסקין, ע' ריז).

161 בדפוס שקלוב תקס"ג: "עבדי' שטרות". ובדפוסים הבאים: "עבדים ושטרות".

162 תיבות אלו "בתר ברכת המוציא" ליתא בדפוסים הבאים, ונוסף בהם: "ואם יש שם יין עושה הפדיון בתוך הסעודה אחר המוציא ומברך הכהן על היין מיד אחר הפדיון, ואם אין שם יין עושה הפדיון שלא בתוך הסעודה, ואי מברך הכהן על שאר משקים". וראה הנסמן בזה בפסקי הסדור שנדפסו בהוספה לשוע"ד ח"א (ע' תרכו).

[האב] מיייתי לי' לבכור קמי' כהן, ומודיע¹⁶³ לכהן שהוא בכור פטר רחם לאמו [היש]ראלית, ומיייתי כסף או שוה כסף חמשה לוט פיין זילבר הנ"ל¹⁶⁴ ומניח לפני הכהן את הבכור¹⁶⁵ ואומר לכהן¹⁶⁶.

[א]שתי פב"פ הישראלית ילדה לי בן זה הבכור והנני נותנו לך¹⁶⁷.

הכהן שואל אותו ואומר [ר: במ]אי בעית טפי בבנך בכורך או בחמש סלעים דמחייבת ליתן לי בפדיון בנך בכורך זה.

האב אומר: בעינא בבני בכורי זה והילך חמשה סלעים בפדיונו¹⁶⁸ דמחייבנא ביה.

וכשנותן האב לכהן הפדיון מברך האב בקול רם¹⁶⁹.

ברוך כו' על פדיון הבן.

ברוך כו' שהחיינו כו' לזמן¹⁷⁰ הזה.

[והכהן] מברך ברוך כו' בורא פרי הגפן לפרסומא מילתא¹⁷¹.

163 בדפוסים הבאים, תיבות אלו "ומודיע . . הישראלית" באים אחרי התיבות ומיייתי כו'.

164 בדפוסים הבאים: "חמש סלעים".

165 בדפוסים הבאים, תיבות אלו (ומניח . . הבכור) אינן.

166 בדפוסים הבאים: "לוי".

167 בדפוסים הבאים, תיבות אלו (והנני נותנו לך) אינן.

168 בדפוסים הבאים: "בפדיון".

169 בדפוסים הבאים, תיבות אלו (בקול רם) אינן.

170 הניקוד הוא: לְזַמֵּן (וכ"ה לקמן בקידוש לשלש רגלים). ובדפוסים הבאים תוקן: לְזַמֵּן. אודות טעם השינוי נתבאר באגרות קודש (ח"ט אגרת אגרת ב'תש"ו): "במ"ש אודות אמירת לזמן בחיריק, הנה כן נוהגים כל אנ"ש, וכמדומה ברור שכן שמעתי אומר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ושאלתי היתה אם ידוע לכהדר"ג איזה מקור או מסורה בזה. ומה שמקשים מכללי הדקדוק וכותבם ג"כ במכתבו, הנה בד"א שצריך להיות בפת"ח כשמקצר הה"א הידיעה, אבל אם תיבת זמן היא מלכתחילה בלא ה"א הידיעה הרי הלמ"ד יכול להיות בחיריק גם ע"פ דקדוק, אלא שבכ"ו, הנני מחפש מקור על זה אף שלע"ע לא מצאתיו". ובס' פירוורי דקדוק, האריך ה"ר משולם קלרברג, להביא דעות הפוסקים והמדקקים לכאן ולכאן, ומסיים (אודות הנוסח "לְזַמֵּן הַזֶּה"): "כן דעת מהרש"ל, מטה משה, מגן אברהם, יעב"ץ, רז"ש [הוא סדור רבינו שבדפוסים הבאים], ערוך השלחן, משנה ברורה".

171 בדפוסים הבאים: ומברך כהן על היין מיד אחר הפדיון.

[ומי שזו] כה נוטל בידו ומגביה טפח [...] המזכה ויברך¹⁷⁵: ברוך כו' על מצות עירוב.

[בדין] יהא שרא לנא לאפווי ולבשולי ולאט[מוני] ולאדלוקי שרגא ולתקנא ולמעבד [כל] צרכנא מיומא טבא לשבתא לנא ולכל ישראל [אל] הדריס בעיר הזאת.

עירובי חצירות

גובים קמח מהקהל ועושיין מצה¹⁷⁶ ותולין בבית הכנסת¹⁷⁷ ויקח גם כן אחד קמח [...] [אמר על מי ששכח ולא נתן קמח או שנתוסף מיום זה ואילך¹⁷⁸ וי[ברך]

ברוך כו' על מצות עירוב.

בדין יהא שרא לנא לאפוקי ולעיולי ולטלט[ולי] מבית לבית ומחצר לחצר ומבית ל[חצר] ומבור לבית ומעילית לתחתית ומתחתית לעי[לית] ומזוית לזוית¹⁷⁹ ומרשות לרשות משבתא [דא] לשבתא אחרי לנא ולכל ישראל¹⁸⁰ הדריס בעיר¹⁸¹ הזאת.

עירובי תחומין

יניח מזון שתי סעודות מערב יו"ט או ערב¹⁸² שבת או לפתן [כדי] לאכול ב[ן] שתי] סעודות וקונה שביתה כאלו שם ביתו ויכול להלך משם אלפים אמה לכ[ל] רוח שירצה] והעירוב יהיה בתוך אלפים מביתו, ויברך

ברוך כו' על מצות עירוב.

175 בדפוסים הבאים: והמזכה מברך.

176 בדפוסים הבאים: נהגו לקבץ קמח מכל בית ובית בע"פ ועושיין מצה אחת שלימה ומערבין בה בכל שבתות השנה.

177 בדפוסים הבאים, תיבות אלו (ותולין בבית הכנסת) אינן. וראה שוע"ר (סי' שסו ס"ו): "והמנהג בזמן הזה להניח העירוב בבית הכנסת". ובסי' שפז ס"א: "והגין לתלותו בבית הכנסת כדי שיהא מפורסם לתינוקות".

178 בדפוסים הבאים, במקום תיבות אלו (ויקח . . ואילך): "ונוהגין שהשמש נותן המצה ביד אחד שיזכה בשביל כל הקהל, וכשהוא מזכה צריך לזכות לכל בני החצר או המבוי ולכל מי שיתוסף עליהם".

179 בדפוסים הבאים, במקום תיבות אלו (ומבור . . לזוית): "מחצר לבית".

180 בדפוסים הבאים, במקום תיבות אלו (משבתא . . ישראל): "בין בשבת זו ובין בשאר שבתות השנה לנו ולכל".

181 בדפוס שקלוב תקס"ג: "בשכונה (נ"א בעיר)". ובשוע"ר (סי' שסו ס"ח): "לכל הבים שבחצר". וטעם השינוי ראה סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (רסקין, ע' תצ).

182 בדפוסים הבאים: מערב.

... [חג הש]בועות הזה¹⁸⁴ זמן מתן תורתינו, בסוכות: חג [הס]וכות הזה זמן שמחתנו, לשמיני¹⁸⁵ עצרת: את יום [שמ]יני עצרת החג הזה זמן שמחתנו מקרא קדש [זכר] ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ואותנו קדשת [מכ]ל העמים, (ושבת) ומועדי קדשך (באהבה וברצון) [ב]שמחה ובששון הנחלתנו ברוך אתה ה' מקדש (השבת ו)ישראל והזמנים.

[בסו]כה¹⁸⁶: ברוך כו' לישב בסכה.

ברוך כו' שהחיינו כו' לזמן הזה.

(במוצאי שבת מקדשין יקנה"ז, יין קידוש נר הבדלה זמן)

ברוך כו' בורא מאורי האש.

ברוך כו' המבדיל כו' בין קדש לקדש.

שהחיינו.



184 בדפוסים הבאים נוסף כאן: "ואת יום טוב מקרא קדש הזה". והיינו שלפי הנוסח שלפנינו סומכים על מה שאומרים בסמוך "מקרא קדש זכר ליציאת מצרים". והטעם שהוסיף אחר כך לאמרו גם כאן, ראה אגרות קודש (ח"ב אגרת רצג): "ל בתחלה מבאר גודל הענין שניתן לנו חג פ' יו"ט מק"ק זמן חרותנו, ואח"כ מפרש טעם המק"ק שהוא זכר ליצי"מ, ומק"ק השני נמשך למטה".

185 בדפוסים הבאים: בשמיני עצרת.

186 בדפוסים הבאים: בסוכות.

קידוש לראש השנה

כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו, וכשחל בחול מתחיל כאן.

[סבר] י מרנן ורבנן ורבותי¹⁸⁷, ב"א כו' הגפן.

ברוך כו' באה[בה] (את יום השבת הזה ו)את יום הזכרון הזה¹⁸⁸ (זכרון¹⁸⁹ ת[רועה]) יום תרועה¹⁹⁰ מקרא קודש זכר ליציאת מצרים [כי] בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ודב[ר]ך¹⁹¹ אמת וקים לעד בא"י מלך על [כל] הארץ מקדש (השבת ו)ישראל ויום הזכרון.

ברוך כו' שהחינו כו' לזמן הזה.

בר"ה [בלילה ראש]ונה [נוהגין לאכול] תפוח מתוק בדבש בתחלת הס[עודה], וצריך לברך בתחלה:

ברוך כו' העץ, ואח"כ [יאמר]:

יהי רצון מלפניך ה' [אלהינו] ואלהי אבותינו¹⁹² שתחדש עלינו שנה טובה ומ[תוקה].

בליל [שני] של ר"ה [נוהגין לה]ניח [פרי חד]ש בפני המקדש, ויתן עי[ניו בן] ויאמר שהחינו, ואם אין [פרי חדש] מצוי [מ"מ] יאמר שהחינו.

*

187) בדפוסים הבאים, תיבות אלו (ורבנן ורבותי) אינן. והנוסח שלפנינו הוא על פי נוסח הזימון: ברשות מרנן ורבנן ורבותי (הקשר שבינים ראה שוע"ר סי' קעד סי"א).

188) בדפוסים הבאים נוסף כאן: "את יום טוב מקרא קדש הזה".

189) בדפוסים הבאים: יום זכרון. וראה מה שציין בזה ב"התקשרות" (גליון תכד ע' 11). סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (רסקין, ע' תקי).

190) בדפוסים הבאים: באהבה. ובנוסח שלפנינו סומכים על מה שכבר נאמר קודם "ותתן לנו . . באהבה". והטעם שבדפוסים הבאים מוסיפים גם כאן "באהבה" נתבאר באגרות קודש (ח"ב אגרת שפג): "באהבה הראשון נמשך למעלה, לתיבת ותתן, שאתה ה"א נתת באהבה. ובאהבה השני נמשך למטה, שהמקרא קדש קוראים אותו בני" באהבה שלהם".

191) בדפוסים הבאים נוסף: "ודברך מלכנו אמת". דיון בהוספת "מלכנו", ראה שוע"ר סי' תקפב סי"א (ובשוה"ג שם ציון סד). שער הכולל (פמ"ב אות יא). אוצר מנהגי חב"ד (תשרי ע' סו). סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (רסקין, ע' תקי הערה 26).

192) תיבות אלו (אלקיננו ואלקי אבותינו) גם בדפוס שקלוב תקס"ג. ובדפוסים הבאים אינן.

[...] היום יום פלוני ב[עומר ... שיבנה] בית המקדש, בדף¹⁹³ [...].

[סדר קריאת התורה לשבת ויום טוב]

אתה הראת ... עוד [מלבדו]. מלכותך ... ודור. ה' מלך ... ועד. ה' עוז ... בשלום.

[אב] הרחמים¹⁹⁴ הטיבה ברצונך את ציון תב[נה] חמות ירושלים כי כך לבד
בטחנו מ[לך] אל רם ונשא אדון עולמים.



הדפסת סדור אדמו"ר הזקן – לפני שנת תקס"ג?

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בהקדמתו ל'שער הכולל' כתב הרא"ד לאוואוט (ס"ח): "הסדור הזה נדפס פעם
הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו. . ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים".

והעיר על זה הרש"ב לוין ברשימה: "כל זה כתב על מה שראו עיניו את שלושת
הדפוסים האלו, ולכן שיער בפשטות שהדפוס הרשון הוא זה שנדפס בשקלוב
בשנת תקס"ג. אמנם כבר הארכתי במקום אחר (תולדות חב"ד ברוסיא הצארית
פ"כ), שבכמה מקומות נראה שהסידור הראשון של רבינו הזקן נדפס כבר כמה
שנים לפני תקס"ג. ואפשר שנדפס כבר לפני שנת תקנ"ה (ראה שם פרק כא). וגם
בשעה שעסקו רבינו הזקן ואחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש בהכנת הסדור לדפוס
בשקלוב בשנת תקס"ג, נזכרו בכת"ק הדפסה קודמת של פסקי הסדור (ראה שם
פרק יח, ע' מזח)".

193) בדפוסים הבאים שורה זו אינה. ושם נדפסה ספירת העומר אחרי ההגדה של פסח.

194) נוסח זה לאמרו גם בכל שבת הוא בכמה סידורי אשכנז וספרד. ובדפוסים הבאים קטע זה אינו
(רק אחרי אתה הראת שבשמחת תורה).

בסדור שקלוב תקע"ג נשמט מכאן, אבל בקריאת התורה של ר"ה ובשמחת תורה נסמן "אב הרחמים"
(והיינו סממן על מה שנדפס בקריאת התורה של שבת ויום טוב; אף שבאותה הוצאה כבר נשמטה
בקשה זו בשבת ויום טוב).

בדפוסים הראשונים של סדור עם דא"ח (ראיתי בהוצאת תקע"ח, ומסתמא כן הוא גם בהוצאת
תקע"ו), הדפיסו נוסח זה בשלימות באתה הראת של שמחת תורה (אלא שעדיין נשאר ציון זה בקריאת
התורה של ראש השנה. וכן הוא בכל הוצאת שער הכולל – עד היום). וראה סדור רבינו הזקן עם ציונים
והערות (רסקין, ע' רצו הערה 61, וע' תקכג הערה 69, וע' תקצד הערה 20).

הרא"ד לאוואוט ידע על דפוס תקס"ג, עוד לפני שהשיג את הסידור בשנת תרמ"ט

ויש להעיר בזה: הרשב"ל כותב בפירוש שכל דבריו מבוססים על הנחה פשוטה, שהרא"ד לאוואוט לא ידע מהו הדפוס הראשון, אלא שחיפש ומצא סידורים ישנים, ואת הראשון שמצא הוא כינה כדפוס הראשון. ועל כן יש בהחלט מקום להוכיח שהוא טעה בזה, ויש להניח שאילו היה מחפש עוד היה מחפש עוד כמה סידורים קדומים יותר.

אמנם הנחה זו אינה נכונה (בהבא לקמן ראה מש"כ ב'ספר הסידור' עמ' קצג-קצד), שהרי בקיץ תרמ"ז עדיין חיפש הרא"ד לאוואוט את דפוס הראשון של הסידור כדי להגיה על-פיו את סידורו, וב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב (ח"א עמ' יט) עונה לו הרבי: "את הסידור דפוס הראשון לא השגתי אף לאחר ריבוי יגיעה, ואשער אשר בהביבליאטק בפ"ב בודאי נמצא. אך אין לי איש מוסמך בפ"ב אשר הוא יג' שם מהסידור הנ"ל". וכך כותב אדמו"ר מוהרש"ב בהגהותיו לסידור (שו"ת 'תורת שלום' עמ' יח): "...הרב המו"ל את הסידור הזה. . . הרי לא ראה את הסדור הראשון".

גם בהקדמה לכ"ו פרקים של "שערי תפלה שנתוספו בהוצאה שניה בשנת תרמ"ט" הוא כותב: "מאז הוצאתי לאור בעז"ה את הסדור בנוסח מוגה בתכלית... השגתי עוד סדורים ישנים, ובפרט את הסדור הראשון שנדפס בשקלאוו בשנת תקס"ג".

הרי לנו שבעת שהוציא לאור את המהדורה הראשונה, ווילנא תרמ"ז, של סידורו לא היה בידו הדפוס הראשון ולמרות כל זה כתב בסוף ההקדמה ל'שערי תפלה': "הסדור הזה נדפס פעם ראשון בחייו בשנת תקס"ג בקאפוסט על שמינית בוגין פערטל". דוק ותשכח שהוא ידע שהדפוס הראשון היה בשנת תקס"ג, אלא שטעה וחשב שזה נדפס בקאפוסט. ובשנת תרנ"ו תיקן את עצמו וכתב: "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו". גם מתוך דברי אדנ"ע משמע ששניהם התכוונו לדבר אחד כשכתבו אחד לשני אודות "דפוס הראשון" ולא אודות איזשהו דפוסים קדומים.

ואין להתפלא על כך, שהרא"ד לאוואוט ידע על הדפוס הראשון שנדפס בשנת תקס"ג מבלי לראותו, שהרי הוא נולד בשנת תקע"ה, שנה אחת אחרי הסתלקות אדה"ז, זאת אומרת שכשהיה בן עשר בערך, והתפלל מתוך סידורים נוסח אדה"ז, עוד זכה לראות הרבה מהסידורים הקדומים, שנדפסו 20-30 לפני שנולד. ואפילו

היום אפשר לראות בבתי כנסת סידורים שנדפסו לפני 30 שנה, ועאכו"כ בימים ההם כשדברי דפוס היו יקרים, הרי שהכיר טוב מאד את הסידורים הללו. אלא שכעבור 50 שנה פתאום שם לב שלא נשאר בידו וביד כל שאר החסידים שהכיר מהסידורים הקדומים הללו. ולאחרי כל זאת כשחיפש מצא את הסידורים שהכיר בצעירותו, נעלמו מעין הבריות, ונתגלו שוב פעם.

על כן אני חושב שכשהוא מעיד שהסידור הזה הוא "דפוס הראשון" הרי זה עדות חשובה מאד כמעט בן הדור ההוא, ואין לבטלו רק עם הוכחות מאד מובהקות.

[ויש להעיר עוד: בשנת תרמ"ז כתב הרא"ד לאוואוט שהסידור הראשון נדפס "על שמינית בוגין פערטל", אבל אחרי שמצא את הסידור סתם וכתב: "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו. . ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים על שמינית בויגין (פערטיל)" [ושמעתי שגודלו הוא בערך כמו הסידור 'תורה אור']. וא"כ יש לבעל-דין לחלוק ולומר שמכאן הוכחה שהרא"ד לאוואוט לא ראה בצעירותו את הדפוס דשנת תקס"ג, אחרת לא היה טועה במדתו. ולק"מ דפשוט דטעה בזכרונו אחרי 50 שנה כשלא זכר שהסידור הראשון שונה בגודלו משני הדפוסים שבאו אחריו.]

לאחרי כל זאת הלכתי לבדוק מה הן ההוכחות מכמה מקומות שכבר נכתבו ב'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' (פרקים יח, כ, כא), שמוכיחות שבכל זאת טעה הרא"ד לאוואוט. ואדון בהם.

הוכחה ראשונה ממה שכתב אדה"ז בשנת תקס"א: "כנוסח שכתוב בסידור"

שם פרק כ (עמ' נד) מביא שב'לוח ברכת הנהנין' (פי"ב ס"ח), שנדפס בזאלקווא תקס"א, כתב אדה"ז: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור)", "מהו הסידור שמציין אליו, ששם יכולים למצוא את נוסח ברכת הגומל. . הרי ברוב הסידורים לא נדפסה כלל נוסח ברכת הגומל אצל סדר קריאת התורה". [ויש להוסיף שבסידורים הקדומים לא הופיעו גם ברכת המזון, ברכות אירוסין ונישואין ועוד ועוד, כל הברכות שהן לא חלק מהתפילה, שאנחנו רגילים למצוא אותם מסופחים לסידור.] "ואולי אפשר לומר שכוונתו לציין למהדורה הראשונה של סידור רבינו הזקן, שנדפסה כבר לפני כן, היינו לפני הוצאת תקס"א הנ"ל. . הרי מתייחס כאן בפירוש לסידור שנדפס קודם, ונדפסה בו ברכת הגומל. מסתבר אם כן שכבר לפני הדפסת לוח ברכת הנהנין הדפיס את הסידור שלו".

הוכחה שניה ממה שדנו בעת מאסרי אדה"ז (תקנ"ט, תקס"א) על נוסח התפילה שתיקן

עוד כותב שם: "אחד הדיונים בעת מאסרי רבינו הזקן, הן במאסר הראשון והן במאסר השני, היה נושא נוסח התפילה שתיקן עבור החסידים. במאסר הראשון משיב על כך רבינו (אגרות קודש [עמ' רכ]): 'הרי אנו מתפללין הנוסח שמתפללין כל ישראל, וזהו עיקר התפלה אצלנו, רק שעפ"י הקבלה לפעמים אנו מוסיפים תיבות ומזמורים ופסוקים מתהלים, ואין זו דת חדשה, כי בהרבה מדינות אומרים כן כל ישראל הדרים שם'.

במאסר השני נאמר במלשינות (שם עמ' [רפב]): 'שהמה שינו את מנהג ישראל בתפילותם, ועל כך משיב רבינו (שם עמ' [רפג]): 'בתפילות שלנו שהן נוהגות בדיוק באותו אופן כתפילותיהם של כלל היהודים, ורק זאת שאנחנו נוהגים לומר גם את התוספות לתפילה שעפ"י כוונות תורת הקבלה בצירופי אותיות וחילופיהן'. . לפי ההנחה שהסידור נדפס לראשונה בשנת תקס"ג, צריכים אנו לומר שכל הדיונים האלו, בעת המאסרים שבשנת תקנ"ט-תקס"א, הם בקשר להוראת רבינו בעל-פה אל החסידים אודות נוסח הפתלה. וזה תמוה...".

דחיית שתי הראיות הנ"ל

שתי הראיות הנ"ל יש לדחות בקל. ואתחיל מהראיה השניה:

אין שום הוכחה מדברי אדה"ז בשעת המאסר שהוא מתייחס לנוסח התפילה על פי שערך בעצמו, ונדפס בסידורו. תוכן הדברים מתייחסים לשינוי הגדול של עדת חסידים מאז הבעש"ט שהתחילו להתפלל בנוסח האר"י [או: נוסח ספרד], נגד המנהג שהיה נהוג עד אז בין יהודי מזרח אירופה, שהתפללו בנוסח אשכנז. והכוונה כאן לשינויים הגדולים והבולטים לעין, כמו אמירת ברוך שאמר אחרי הודו, הוספת קטעים לאחרי 'ובא לציון' ועוד.

ואפילו באם נדחוק ולומר שודאי הכוונה לנוסח שערך אדה"ז, עדיין אין לנו שום הוכחה שמדובר בסידור מודפס, ולא ברשימות שנפוצו בין החסידים, שבהם נרשמו חלק מהשינויים החשובים והגדולים שתיקן אדה"ז. והרי לאורך כל שנות ההיסטוריה של חסידי חב"ד היה נפוץ העתקות מאמרי החסידות בכת"י, בביכלאך, וא"כ מאיפה ההוכחה שכאן מדובר בסידור מודפס?!

ומעתה נדחה גם הראיה הראשונה הנ"ל, שהרי כשאדה"ז כתב "כנוסח שכתוב בסידור", יכול להיות שהכוונה לרשימות מהסידור שנפוצו בין החסידים, ולא דוקא לסידור מודפס.

כבר הערתי על הנ"ל בספר 'הסידור' (עמ' רנ והערה 309 שם) וב'הערות וביאורים' (גליון תשעב עמ' 85-86). והבאתי סימוכין ממש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע ('ספר השיחות תש"ד' עמ' 16 הערה 3): "סי[דור] אדה"ז נדפס לראשונה בשקלאוו תקס"ג. אבל כנראה היו עוד לפני זה רשימות משינוי הנוסחא, כי בשנת תקנ"ח כבר ניתן רשיון מהממשלה להחסידים להתפלל בנוסח שלהם". והוספתי להעיר עד"ז מרשימת אדמו"ר מוהריי"צ ('ספר התולדות' אדמו"ר הזקן, קה"ת תשל"ו, עמ' קסד, עמ' קמו והערה 18 שם).

ועכשיו ראיתי ב'תולדות חב"ד' שם (עמ' נה), שעל דברי הרבי הנ"ל כותב הרשב"ל: "וכיון שכן, אפשר אולי לומר, שגם ברשימות אלו של הסידור, נדפס כבר [המודגש אינו במקור! ב"א] קריאת התורה עם נוסח ברכת הגומל (שלזה מציין בלוח ובסדר ברכת הנהנין), ואשר היא ההוצאה הראשונה של סידור רבינו הזקן". ואני תמה, איפה הוא מצא בדברי הרבי רמז לדפוס, הרבי מדבר על רשימות ואין זה מורה כלל על משהו מודפס.

הוכחה מ'לוח ברכת הנהנין' שנדפסה אולי בסביבות תקנ"ה

הרשב"ל ברשימה הנ"ל ממשיך לכתוב: "ואפשר שנדפס כבר לפני שנת תקנ"ה (ראה שם פרק כא)".

הכוונה למה שהביא ב'תולדות חב"ד' שם (עמ' נו-נז) דפוס נדיר של 'לוח ברכת הנהנין' ש"אומרים . . . שנדפסה בסלאוויטא בסמיכות לשנת תקנ"ה, או לפני . . . המעניין שבמהדורה הזאת הוא, שהוא מתחיל מדף יז. ולכאורה היה מקום לומר שהוא חלק מסידור רבינו הזקן שכתבנו אודותיו לעיל, ואילו 16 הדפים הראשונים הם סדר תפילת שחרית, שנדפס לפני 'לוח ברכת הנהנין'. אבל לא מסתבר כלל לומר, שכל סדר תפילת שחרית יכנס ב-16 דפים הראשונים . . . אמנם לפי מה שהובא לעיל, שעכ"פ לפני תקנ"ט כבר היו רשימות של שינויי התפלה שבהם שונה נוסח החסידים מסידורי נוסח אשכנז, ואפשר שכבר נדפסו אז, אם כן אפשר הדבר, שבט"ז הדפים הראשונים של הסידור הזה נדפסו החלקים האלו מהתפלה שבהם יש שינויים בנוסח שלנו מנוסח אשכנז הנפוץ. ואפשר שבאותן ט"ז עמודים נדפסה גם ברכת הגומל, ואשר על זה כותב בלוח ברכת הנהנין (שנדפס בהמשך

אליו): 'ולברך ברכת הגומל (כנוסח ככתוב בסידור)', היינו כנוסח שנדפס בט"ז העמודים הראשונים של ספר זה עצמו..."

אמנם הדברים הם דוחק גדול, ובפרט שמעולם לא שמענו על סוג סידור כזה, שאינו כולל אלא רשימת חילוקים ושינויים. וגם אינני בטוח ש-16 עמודים יספיקו בשביל כל השינויים שבסידור אדה"ז. ואיך שלא יהיה, הרי גם לדבריו מדובר כאן רק ברשימת שינויים, ולא בדפוס ראשון של הסידור.

והנה ב'תולדות חב"ד' שם מביא השערתו של ר"י מונדשיין ('ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן' עמ' 206): 'נדפס, כנראה, במצורף לספר אחר בן ט"ז דף". אמנם הרשדב"ל דוחה את ההשערה: "מקרה חריג שלא ידוע לנו אודותיו ממקור אחר, בקשר ללוח ברכת הנהנין". אמנם איך שלא יהיה מדובר על משהו "שלא ידוע לנו אודותיו ממקור אחר", שהרי גם לא שמענו מעולם על הדפסת רשימת השינויים של נוסח אדה"ז.

הוכחה שלישית ממה שכתב המהרי"ל בהלכות ציצית: "כנדפס עד גמירא..."

עוד כותב הרשדב"ל ברשימה דלעיל: "וגם בשעה שעסקו רבינו הזקן ואחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש בהכנת הסדור לדפוס בשקלוב בשנת תקס"ג, נזכרו בכת"ק הדפסה קודמת של פסקי הסדור (ראה שם פרק יח, ע' מח)".

והכוונה למש"כ ב'תולדות חב"ד' שם אודות כתי"ק המהרי"ל אחיו של אדה"ז, השלמה להלכות ציצית והלכות תפילין שבסידור אדמו"ר הזקן, שהוגהו ע"י אדה"ז בעצמו (הצילומים נתפרסמו בקובץ 'יגדיל תורה' נ"י סוף חוברת י).

"בהמשך דבריו (שם כח, א) כותב המהרי"ל: 'כנדפס עד גמירא ואח"כ מתחיל (כאן)', כלומר שזוהי השלמה להלכות ציצית שכבר נדפסו קודם – עם השמטות, וכאן באה ההשלמה עבור הדפוס השני של הסידור.

בהשקפה ראשונה שיערתי במבוא הנ"ל (עמ' 10), כי השמטות אלו חסרות בהוצאה הראשונה של הסידור שנדפס בשנת תקס"ג, ונוספו אחר כך בהוצאה השנייה והשלישית (שנדפסו בחיי רבינו הזקן).

אמנם באמת קשה לאמר כך, שהרי הגרא"ד לאוואוט בדק את שלושת ההוצאות הנ"ל של הסידור, שנדפסו בחיי רבינו הזקן (משנת תקס"ג ואילך), וציין בשער הכולל שלו את ההוספות שנוספו בהוצאה השנייה והשלישית לגבי ההוצאה הראשונה, ואילו השמטה הנזכרת לא נסמנה אצלו.

רואים אנו מזה שכבר בהוצאת תקס"ג של הסידור נדפסו הלכות ציצית ותפילין בשלימות, ויוצא לנו אם כן, שהשלמות [שבהעתקת – כצ"ל] המהרי"ל הנזכרות נכתבו לפני הדפסת הסידור בהוצאת תקס"ג...".

אפשרות דחיית הראיה הנ"ל

והנה עכשיו שנמצא בידינו הסידור משנת תקס"ג מתברר שאין לדייק כ"כ בשינויים שלא נזכרו ב'שער הכולל', שהרי בהלכות ציצית שנדפסו בסידור תקס"ג חסרים כמה קטעים לעומת הנמצא בדפוסים שאח"כ (הוצאה שניה? שלישית?) ולפנינו, ולא העיר על כך מאומה. הכוונה לדלקמן (ע"פ מה שנדפס ב'פסקי הסידור' שבסוף שו"ע אדה"ז ח"א): [1] עמ' תרי ד"ה וכל, עד ד"ה הנקב; [2] שם בסוף העמוד ההגה"ה; [3] מאמצע עמ' תריא ד"ה ברם כגון דא, ועד סוף עמ' תריב ד"ה ובטלית קטן. [4] הקטע בעמ' תריא ד"ה ובדורות המשנה נמצא בדפוס הראשון כולו בסוגריים, ובדפוסים שלאח"ז כבר הושמטו הסוגריים.

לאחרי בדיקה מתברר שהעתקת המהרי"ל עם ההשלמות מתאים בדיוק למה שנדפס בסידור דשנת תקס"ג, כלומר שגם שם חסרים הקטעים הנ"ל. [ולא הבנתי מה שנכתב בשו"ע שם (הערה סז) על כתי"ק המהרי"ל: "אלא שחסרים שם כמה חלקים (שנדפסו קודם או שנוספו אח"כ)", מה הכוונה "שנדפסו קודם"?]

מעתה למרות שהדיוק בדברי ה'שער הכולל' אינו נכון, אבל עיקרי הדברים ודאי נכונים, המהרי"ל בכותבו "כנדפס" מתייחס לדפוס שלפני תקס"ג. אלא שאין מכאן ראיה שמדובר בהוצאה קודמת של סידור התפילה עם נוסח התפילה של אדה"ז, אלא שבדוגמת קונטרסי הלכות 'לוח ברכת הנהנין' ו'הלכות תלמוד תורה' ועוד, הדפיס אדה"ז גם הלכות ציצית ותפילין וכיו"ב.

[מענין לענין יש להעיר דבר מעניין שמתברר לפי העתקת המהרי"ל. לאחרי הלכות ציצית מופיע שם קטע אחד ש"שייך להל' תפילין", והוא מה שנדפס בשו"ע שם עמ' תריט ד"ה כל אשר, בו מורה אדה"ז שיר"ש יניח גם תפילין דר"ת. וממה שקטע זה מופיע בין ההשלמות מתברר שבמהדורה הקדומה אדה"ז עוד לא הורה על הנחת תפילין דר"ת. ואולי הגיע הזמן להדפיס את כל הכת"י הנ"ל באותיות דפוס, שיהיה קל לעיין ולגלות שינויים והוספות.]

הוכחה שהסידור לא נדפס לפני מאסרי אדה"ז (תקנ"ט, תקס"א)

לאחרי שביארנו שאין לנו אף הוכחה להדפסת סידור אדה"ז לפני שנת תקס"ג, יש לציין הוכחה שודאי לא נדפס הסידור לפני מאסרי אדה"ז, שהרי כל מי שקורא

את תשובות אדה"ז בשני המאסרים בקשר לשינוי נוסח התפילה (נעתקו לעיל) גלה מיד שאדה"ז מדבר שם אך ורק על צורת התפילה ומה שמוסיפין ע"פ הקבלה, ואין בו אף רמז שהוספות אלו כבר הופיעו בסידור. וגם במלשינות כשרצו להכפיש את אדה"ז בקשר לשינויים שבתפילה כתבו רק: "שהמה שינו את מנהג ישראל בתפילותם", והרי בגדולה מזו יכלו בהאשימו, שאדה"ז 'העיו' [באישור הצנזורה?] להדפיס סידור עם שינויים! והרי כל זה מוכיח שבאותו זמן עוד לא נדפס סידורו של אדה"ז, ועל כן לא יכלו להאשימו בזה.

ואולי יש להוסיף הוכחה שהסידור לא נדפס לפני תקנ"ז, שהרי נשאר בידינו שריד יחיד משל הסידור בכתי"ק אדה"ז, והוא תפילת 'הנותן תשועה למלכים' (צילומו פרסמתי ב'ספר הסידור' עמ' קעד). מפורש בו שהתפילה היא עבור "הקיסר פאויל פטראוויץ ובניו יר"ה", והרי הצאר פאבל מלך מ-6 בנובמבר 1796 (ט"ו חשון תקנ"ז) ועד 11 במרץ 1801 (ט ניסן תקס"א), וא"כ זה מוכיח שבשנת תקנ"ז היה אדה"ז עדיין באמצע עריכת הסידור.

ויש לציין שקיימים שינויים בין הנוסח בכתי"ק לבין הנוסח הנדפס בדפוס תקס"ג. בדפוס לא מופיע שם הקיסר 'ובניו' אלא "פב"פ יר"ה". בנדפס: "ויצליהו וידבר עמים תחת רגליו", ובכתי"ק חסר "ויצליהו" (ויל"ע מהו הסימון שאחרי המלה "ונזק" שלפני זה). הסבר השינויים י"ל שכיון שהכתי"ק הנ"ל נלקח מבית אדה"ז בעת מאסרו השני בשנת תקס"א (ראה 'ספר הסידור' שם עמ' קסז), ולא הוחזר לאחרי השיחורר, על כן לקראת הדפסת הסידור ערך אותו אדה"ז מחדש. ובאם השערה זאת נכונה, הרי זה מוכיח שהסידור לא נדפס לפני המאסר השני דשנת תקס"א.

גם הר"י מונדשיין כותב ('ספר הסידור' עמ' עט) על השערות הרשדב"ל: "אין בכחן של השערות אלו לבסס את החידוש הגדול של הקדמת הדפסת הסידור לפני תקס"ג".

שרידים מסידור אדה"ז מהדו"ק?

אלא שלאחרי כל זאת יל"ע ממה שכתב הרשדב"ל: "נתגלו, בכריכת ספר שבספריה, שני דפים מתוך סידור רבינו הזקן, שכפי הנראה היא מהדורה קודמת יותר – לפני תקס"ג. שני הדפים האלו כוללות חלקים מפסקי הסדור של רבינו הזקן: סדר המילה. פדיון הבן. עירוב תבשילין. עירובי חצרות. עירובי תחומין. קידוש לשלש רגלים. קידוש לראש השנה. [ספירת העומר]. קריאת התורה לר"ה. הלשון ברובו הוא אות באות כמו בסידור רבינו הזקן; אבל בכמה מקומות יש שינוים

גדולי מהנדפס בסדור רבינו הזקן. האם זאת אומרת שזהו שריד מסידור קדום יותר של אדה"ז? בהחלט קיימת אפשרות, שמדובר בעלי ההגהה של הסידור."

והרנ"ג העיר: "דף האחרון נראה כגולמי ביותר, ולא כחלק מסידור שימושי רגיל. אולי באמת היה כאן דפים שנדפסו בטעות בכלל בעת ההדפסה של הסידור ולכן השתמשו בכלל לכריכת ספרים. כלום לקחו מסידורים רגילים לכרוך?"

ועדיין לא עיינתי מספיק בארבע עמודים הללו, ועל כן אינני יכול להביע דעה בזה לע"ע. אמנם באתי בזה לתרץ תמיה גדולה: מי שיעיין בשינויים שבין המופיע בעמודים הנ"ל לבין מה שנדפס אח"כ בסידור, יגלה מיד שינויים גדולים וחשובים, ונשאלת השאלה הרי אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כתב (שו"ת 'תורת שלום' עמ' ז): "וכידוע אשר כ' שנה עסק בהנוסח ובכל שנה הי' מסדר נוסח אחר, עד הפעם העשרים יצא מזוכך ומבורר ומנוקה כו'..." וב'בית רבי' נאמר (ח"א פכ"ז [פד, א הערה א], ועד"ז כתב שם פ"י הערה ג): "אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע אמר שרבינו כשתיקן הסידור הי' לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות, ומכולם בירר וליבן את הנוסחא שבסידור שלו". וריבוי השינויים מורים לכאורה על שהדבר לא היה מבוסס וברור בידו.

והנה בהקדמה ל'שער הכולל' (אות ח) הוא מתאר את הדפוס הראשון שך שנת תקס"ג: "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו, ושבושים וחסרונות, כי הדפסוהו מן רשימות שלא הי' עדיין סדור מודפס כזה להעתיק ממנו, ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים על שמינית בוויגין (פערטיל)...", ושוב מתעוררת אותה שאלה: מה כוונתו לומר "הדפסוהו מן רשימות שלא הי' עדיין סדור מודפס כזה להעתיק ממנו", והרי אדה"ז עבד על עריכת הסידור כ"כ הרבה שנים, וא"כ למה לא היה כת"י מסודר, ולמה צריכים "סדור מודפס כזה להעתיק ממנו"?

וי"ל הביאור בזה דהנה ב'סדר גיטין' למהר"ם ר' יוזפש (סע"ה) מתאר סדר כתיבת הגט: "יכתוב מתוך גט ישן אחר, ויגיה תחלה הגט הישן הזמן והשמות... כמו שראוי לכתוב בגט זה", וכך נוהגים בד"כ בבתי הדין, שלא כותבים טיוטא מכל נוסח הגט, אלא מגייהים גט ישן, שכבר השתמשו בו, ומשנים בו רק הצריך שינוי. וזה כמובן נותן מקום לטעות, באם שכחו לשנות פרטים מסוימים (ראה לדוגמא 'ספר זכרון ויטע אשל' עמ' תרלא).

ומצינו דומה לזה ממש בעריכת נוסח הסידור, שזה נעשה על יסוד הגהת סידור אחר מודפס. וכתב היעב"ץ אודות סידורו 'עמודי שמים' שהדפיס בשנת תק"ה:

"ונכשלתני בו גם אני, בהיות גוף סדור תפלה שלי נדפס מתוך בית תפלה שלו [=של הרז"ה], ולא עצרתי כח לתקן תחלה כל הטעויות שבו, אע"פ שהגהתי בטרם מסרתי לפועל...". (לוח ארש', מהדורת יצחקי, עמ' מה אות קיז, וראה המצוין שם הערה 155 כל המקומות שבהם כתב היעב"ץ עד"ז).

ולפי זה י"ל שזה היה גם דרך עריכת הסידור ע"י אדה"ז שתיקן והגיה את הסידורים שהיו לפניו, אבל כיון שהיו באופן של הגהות על גבי הגליונות וכיו"ב, על כן נשתרבבו בהדפסה ריבוי טעויות ונוסחאות שאדה"ז לא הסכים להם, ועל כן ישנם ריבוי תיקונים בעלי ההגה, וכן מהדפוס ראשון לשני ולשלישי, ואין זה מורה על שינוי בדעת אדה"ו, אלא כמו שכתב היעב"ץ "ונכשלתני בו גם אני" וכן שם (עמ' קכד אות שצד): "גם בספרי שהועתקה בו התפלה מתוך הסידור של הרז"ה הוצג בחולם שלא בכונה".

אדמו"ר מוהרש"ב על הדפוס הראשון

מענין לענין.

בשו"ת 'תורת שלום' (סי' ד), בהערותיו על סידורו של הרא"ד לאוואוט, כתב (עמ' טז): "מוסף לשבת: רצה ומודים וכו' תמצא בשחרית. בהסידור עם ההגהות [של ה'צמח צדק'] נדפס שם כל הנוסח רצה ומודים כו' עד גמירא (כמו בהסידור הזה), והגיה שם 'רצה ומודים כו' תמצא בשחרית'. ונראה שדקדק שלא יהיה שום שינוי מהסידור של רבינו הגדול ז"ל אף בדבר כזה שאינו נוגע לשום דבר בעצם הנוסחא (וכן הגהתי כאן כמ"ש בהסידור הנ"ל). ולפ"ז לא טוב עשה המו"ל הזה מה ששינה בעיניו האלו בהסידור הזה בכמה מקומות...".

וביאר שם המו"ל (הערה פד): "קאי על מה שבסדור תורה אור הדפיס במוסף לשבת את כל נוסח רצה ומודים, ואילו בסדור אדמו"ר הזקן נדפס רצה ומודים כו' תמצא בשחרית".

ויש להעיר שבדפוס תקס"ג נעתקו כל אריכות רצה ומודים עד סוף העמידה.

עוד שם העיר שם אדנ"ע (עמ' יז-יח): "ברכת המזון: כי אל מלך חנון כו', הגהתי כן ע"פ מה שהעיד לי ר' שמואל הורוויץ שי' שעמד אצל כ"ק אאזמו"ר זצוקלה"ה בעת הסדר בליל פסח ואמר בברכת המזון כי אל מלך כו' . . . ולפי"ד בודאי בהסידור הראשון מרבינו הגדול ז"ל לא היה נוסח יעו"י בפירוש כ"א 'ביו"ט אומר יעו"י' . . . הרב המו"ל את הסידור הזה . . . הרי לא ראה את הסדור הראשון...". [ושם (הערה קא) ציין המו"ל: "כדלעיל סימן הקודם". וזה טעות, ויש לתקן: "כדלעיל סי' ב"].

ויש להעיר גם כאן שבדפוס תקס"ג נעתק כל ה'יעלה ויבא' כאן, ולא צוין בקיצור "ביו"ט אומר יעו"י".



”וידבר אלקים וגו' לאמר”

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל היכל מנחם

בד"ה וידבר אלקים תשכ"ט מביא שני פירושים בתיבת "לאמר", פירוש א' (מתו"א ד"ה בחודש השלישי שלימוד התורה של האדם יהי' באופן של לאמר לחזור הדברים שהקב"ה אומר תען לשוני אמרתך כעונה אחר הקורא, ופירוש שני (מד"ה וידבר תרכט) שעל ידי לימוד התורה דהאדם גורם שהקב"ה יאמר דיבורים אלה כמרז"ל כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו.

ויש להעיר מהגהות הצמח צדק להביאור על בחודש השלישי (באור התורה יתרו ע' תשצד) "בענין הדיבור בת"ת" בסוף הקטע כותב וז"ל:

ומ"כ [ומצאתי כתוב] בספר יוסיפון בתחלתו פ"ג בענין מעשה דדניאל בגוב אריות כ' כי המתפלל אל ה' הוא מדבר, והקורא בספר התורה הרי ה' מדבר עמו וכ"כ עוד הפעם הרי שכך הי' מקובל אצלם שהקורא בתורה ה' מדבר עמו וזה ראי למש"כ רבינו ז"ל בענין ודברי אשר שמתי בפיך (שזהו פירוש הא' הנ"ל) ולכאורה פלא קצת שלא הביא הצ"צ מרז"ל מפורש הנ"ל דכלל הקורא ושונה ומסתמך על מ"ש בס' יוסיפון.



מזוזה ושמירתה

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

כ"ק אדמו"ר עורר פעמים אין ספור בנוגע גודל הדיקוק בשמירת מצוות מזוזה:
1) קביעות במקום המתאים. 2) הורה על בדיקת המזוזה לכמה בעיות שונות.

והנה אף שלדברי הרבי אין צריך מקור הנה כדברי הרבי בכ"מ שענינים דפנימי' הם נשמתא דאורייתא, ובמילא מתבטאים גם בנגלה דתורה וכן עודד בענין חיפוש מקורות בנגלה – הנה יש להעיר ממ"ש בירושלמי מס' מגילה (דף לג, סע"ב):

"תלייה בדלת סכנה שאין בה מצוה". ומפרש בפני משה (שם) שאין הבית משתמר מן המזיקין עד שתהא מונחת כהלכתה". והיינו קביעות במקום המתאים.

וכשמעיינים ב"תורתן של ראשונים לירושלמי" למס' מגילה שנדפס בתור הוספה אחרי סיום מס' מגילה (בתור הערה לדף לג – שם) איתא: "כן בית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורק ז"ל היה בו מזווה ואומר כשהיה ישן שינת צהרים בבית מדרשו היתה רוח רעה מבעתו עד שתיקן מזווה בפתח".

וסיפור זה מתאים ביותר להוראות הרבי אין ספור פעמים, בנוגע לבעיות שונות. ומסיימים בטוב.



אין מחלוקת במציאות

הת' יוסף לוי וילהלם

תות"ל המרכזית – 770

מובא בכמה מקומות הכלל ד"אין מחלוקת במציאות" (בסה"ש תשמ"ז ע' 303 הערה 15 נסמן: ראה שד"ח מערכת ככלים [מערכת המ"ם] כלל קסד). והיינו דמחלוקת שייכת רק בדיני התורה, אסור ומותר טמא וטהור וכו', וכן גדרי דבר ע"פ תורה, לדוגמא בעלמא: בק"ש מה נחשב זמן שכיבה וכו' מה נחשב לילה ומה יום וכו'.

אבל בעניני מציאות, הרי אף שהתורה דנה וקובעת בזה – אין שייך מחלוקת. ויש לעיין בטעם הכלל.

(והנה כשקביעת דבר במציאות הוא ע"פ קבלה שקיבל שכן הוא, הרי גם בדיני התורה כתב הרמב"ם הל' ממרים פ"א הל' ג, וז"ל: דברי קבלה אין בהם מחלוקת לעולם וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממשה רבינו, עכ"ל (וראה במה שציינו במהדורת פרנקל למקבילות וביאור הכלל) והטעם נראה בפשטות דאיך יפול בו מחלוקת¹⁹⁵).

195) ומה שמצינו בזה חילוקים כמו גרסאות ספרי תנ"ך ועוד. י"ל – בקשר לענינינו – דאי"ז שאומרים בהחלט שכן כתב משה, שיהי' מח' במציאות, כ"א שמחויב להתנהג ע"פ קבלתו היינו דין הנהגה לא קביעת מציאות וראה לקמן בזה.

ולהעיר מהידוע (ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' רסג ואילך) שכולם תורת אמת ויש להם שרש למעלה.

ואולי יש לומר, דהנה מחלוקת בכלל אין זה שא' טעה, כי אם שהמקורות, סברות וראיות כולן סובלים שני האופנים [להעיר מהא דאלו ואלו דא"ח (עירובין יג, ב) הקב"ה אמר למשה מ"ט פנים טהור מ"ט פנים טמא וכו' אחרי רבים להטות (מדרש תהילים יב, ז)]

רק שכל אחד אומר דעתו לפי הכרעת שכלו, היינו האופן שנתחזק בדעתו ע"פ "הוגן הסוגיות" ו"הסכמת שכל הנכון" וכו', ובאמת גם הכרעת שכלו אין זה שולל אפשרות הב', ועד שאצל אחר מכריע דעתו להיפך ותלוי בטבע שכלו ושרש נפשו למעל' (וכידוע בענין ב"ש וב"ה), ומ"מ פוסק לפי דעתו ד"אין לו לדיין אלא מה שעניו רואת" (סנהדרין ו, ב).

[וכמובן כ"ז מרמב"ן הקדמה למלחמות ה' מס' ברכות, וז"ל "כי יטדע כל לומר תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא – ברוב – קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מידת ברור כגון חשבונני התשבורת ונסיוני התכונה אלא [ההכרעה בין המפרשים כך הוא] נשים כל מאודינו ודיינו [יספיק לנו לצאת] מכל מחלוקת – בהרחיק א' מן הדעות בסברות מכריעות [נגדה] ונדחוק עלי' הסוגיות [נראה שהסוגיא דחוקה לפיה] ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשרטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון", עכ"ל ועיי"ש עוד].

והנה מובן דכל זה – הכרעת הדעת, ולפסוק לפי דעתו הוא – שייך רק בדיני התורה שזה ניתן לשיקול דעתו, כנ"ל, אבל במציאות דבר איך יפסוק הרי שני האופנים אפשריים (ולכאו' אין שייך הכרעת הדעת כלל) ואחר מכריע דעתו להיפך.

ולדוגמא (ראה סה"ש תשמ"ז הנ"ל) אם כשיבוא אליהו יעשה דבר מסויים או לא הרי אין שייך מחלוקת בזה דאין הדבר תלוי בהכרעת דעתו – כן נראה לי כ"ז לכאורה.

(ומענין לענין, יש להעיר דגם בדינים התלויים במציאות לכאו' והמציאות א"א לדעתה בהחלט, לפעמים יש דין איך להתנהג, כמו עדות, רוב, סימנים דגם את"ל דדנים עפ"ז כאילו כן המציאות, הרי זה דין בהנהגה ושייך מחלוקת וכו'¹⁹⁶).



ספירת העומר*

הת' שמעי' קרינסקי

תלמיד בישיבה

מובא בסידור אדה"ז "יכוין לספירה של אותו הלילה לתיבה אחת של אנא בכח ותיבה אחת של מזמור אלוקים יחננו ואת אחת מפסוק ישמחו", עכ"ל. והעיר בזה בשער-הכולל פרק מט סעיף ג וז"ל "ואעפ"י שלפי המסורה לא נמצא בזה הפסוק רק מ"ז אותיות, עיין לעיל (פ' ט אות ב)", ושם "וכן לקמן בספה"ע כתוב שבמ"ט ימי הספירה יכוונו בכל יום אות אחת מן פסוק ישמחו, אע"פ שע"פ המסורה לא נמצא בזה הפסוק רק מ"ז אותיות כי התיבות תשפט מישר הם חסרים בלא ווין, אבל לפעמים נמצאים בתנ"ך מלאים (דה"ב א יא) תשפוט את עמי (תהילים כו, יא), ונחנני¹⁹⁷ באורח מישור", עכ"ל.

וע"פ הנ"ל היה צריך להיות המזמור מלאים ב' תיבות אלו ובסידורים תהילת ה' נדפס רק כמו המסורה, אבל בסידור תורה אור מלאים, ולא באתי רק להעיר.

ויהי רצון שיחזיר לנו עבודת בית המקדש למקומה, כדי שנוכל לקיים המצוה במילואה במהרה בימינו אמן סלה.



חג השבועות נקרא בשם "עצרת"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בקדושת לוי: נשאלתי במדינת ליטא

בס' קדושת לוי להרה"ק רלוי"צ מברדיצ'וב בדרושים לחגה"ש בתחילתו, כותב:

נשאלתי במדינת ליטא מפני מה נקרא חג שבועות בשם עצרת, והלא לא נזכר בתורה שם עצרת רק בשמיני עצרת, והשבתי בשלשה אופנים כו'. עד כאן.

(* לעילוי נשמת זקנתי גאלדא בריינדל בת דוב, נפטרה בש"ק, ח' אדר השתא, ת.נ.צ.ב.ה.

(197) כצ"ל, ובמקור: "ונחננו", והוא טה"ד דמוכח.

ולכאורה מהו לשון "נשאלתי במדינת ליטא", דנראה כשפת יתר, ומה משנה אם נשאלה שאלה זו במדינה פלונית או בעיר פלונית וכיו"ב.

לולי יגורתי, הי' אפ"ל שהוא רומז כאן על נשיא ומנהיג החסידים במדינת ליטא, הלא הוא רבינו הזקן, שאפשר עמו התפלפל הרה"ק רלוי"צ בשאלה זו.

[על פגישותיהם וההתכתבות של רבינו הזקן והרה"ק רלוי"צ כבר ידוע מהנדפס באגרות קודש אדה"ז, וכן במאמרי אדמו"ר הזקן במאמרים שנאמרו במעמד הרלוי"צ כו'. ויש בשיחות שתלמידי הה"מ חברי רבינו הזקן קראוהו לפעמים "דער ליטוואק"].

אלא שאין לומר רמזים, מבלי שיש לנו לע"ע שום ביסוס על זה. וגם דלפי"ז עדיפא הול"ל "במדינת רייסין" או לפרש השם של רבינו וכיו"ב.

ואפשר גם שרומז כאן הרה"ק ששאלה זו ומענותיו כאן הוא מה שדרש בימי חורפיה וכיו"ב. [ועי' לקמן שנמצא עוד ביאורים נוספים בענין זה בספרי הרה"ק רלוי"צ].

אך יותר נראה לפרש בכיוון הפכי, שהוא רומז בזה ששאלה זו הוא נשאל מפי מתנגדים בליטא (שם היה עיר וילנא מעוז המתנגדים ועוד) וכיו"ב. וכאן יש גם הוראת דרך איך לענות לאלו שלא יודעים שפת החסידות, לבאר להם עניני חסידות באותיות פשוטים. ובוה יובן הלשון "נשאלתי במדינת ליטא כו' והשבתי בשלשה אופנים".

צריך טעם לשם "עצרת"

השאלה שהרה"ק מביא היא ברורה: בתורה נק' חגה"ש בשם יום הבכורים, חג הקציר וכיו"ב, והשם "עצרת" לחגה"ש הוא רק בלשון חז"ל במשנה כו' [ועי' בשו"ע אדה"ז ר"ס תצ"ד: ביום חמשים לספירת העומר הוא חג השבועות הנקרא עצרת בלשון חכמים כו', וע"ש במ"מ. בא' מדפוס הקדושת לוי ציין כאן על לשון עצרת בחז"ל: עי' שביעית פ"א מ"א. ביכורים פ"א מ"ג ומ"ו. ר"ה טז, א. חגיגה יז, א. ועוד], ומהו הטעם שקראו חז"ל לשבועות בשם "עצרת".

החיד"א בס' ברכי יוסף להחיד"א ר"ס תצ"ד (ובספרו "פתח עינים" לשביעית פ"א מ"א) מביא שאלה זו בשם "פסיקתא זוטרותא": אמר ר' טוביא בר' אליעזר ז"ל חזרתי על כל עניני המועדות ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת, ורבותינו ז"ל קראו בכל מקום עצרת לחג השבועות, והוא לשון תרגום דאמר אונקלוס הגר בעצרתכון. ע"כ.

[לכאורה מה שהתרגום אונקלוס פירש בפ' פינחס על פסוק "וביום הבכורים גו' "בשבועותיכם" – בעצרתכון (כת, כו), זהו כי חג שבועות היה נקרא עצרת, ולא שתיבת "שבועות" קשורה עם תיבת עצרת. ועכ"פ בפסיקתא זוטא רק מביא שרבותינו קראו לשבועות עצרת, אבל לא נתפרש שם טעם על זה]

להלן נציין בקיצור טעמים שנאמרו על שם זה, הן בספר קדושת לוי והן בשאר ספרים. ובסוף דברינו נכתוב קצת מתורת חב"ד בענין זה.

[זהו ליקוט חלקי שאני עורך כאן לפום ריהטא, אבל הרוצה לעמוד על גוף הדברים צריך לעיין בפנים הלשוניות בספרים שיובאו לקמן. ובודאי גם צריך להשלים הדברים מעוד ספרים, ובפרט מתורת הצ"צ ושיחות רבינו כו' שלא עלה בידי הפנאי כעת ללקט משם].

טעם הראשון של ה"קדושת לוי"

א) פירוש הא' בס' קדושת לוי (תחילת דרושי שבועות שם): על דרך הפשט, כי בכל החגים יש בהם שני מיני עבדות להבורא ברוך הוא, האחד הוא בעשיית המצוה השייך לחג פלוני בפסח אכילת מצה ודומיהן והב' הוא איסור עשיית מלאכה, ובחג שבועות אינו רק מה שאנו נעצרים מעשיית המלאכה ועל זה נקרא בשם עצרת.

תירוץ קושיית הגרש"י זיין

בס' "המועדים בהלכה" להגרש"י זיין ע' שי מביא דברי קדושת לוי אלו, ומוסיף ע"ז: כיוון לטעם זה ב"חזון יחזקאל" לתוספתא ר"ה פ"א, והוסיף החזון יחזקאל: "שכנראה אחר חורבן הבית שבטלה הבאת שתי הלחם, ולא היה בו שום קיום מצוה פרטית זולת שהוא יום טוב, והחלו קוראים בכבל את חג השבועות עצרת, אשר בו אתה עצור רק ממלאכה". ע"כ בחזון יחזקאל.

וכותב על זה הגרש"י זיין: "ואינו. קראו בשם עצרת לשבועות אף בזמן הבית ובארץ ישראל (ראה שביעית פ"א מ"א ועוד בכמה מקומות. אף אונקלוס נתחבר בימי הבית כו)".

ולכאורה שאלת הגרש"י זיין היא קושיא אלימתא דהלא היו קורין בשם עצרת גם כשהיו עדיין מקריבין שתי הלחם.

ובכדי שלא לשוות את הגאון בעל חזון יחזקאל כטועה בדבר משנה ח"ו, י"ל דכוונתו דכבר אחר זמן בית ראשון שנפסק הבאת שתי הלחם החלו לקרוא

לשבועות בשם "עצרת" כיון שלא היה בו שום מצוה פרטית (רק התחלת זמן הבכורים כו'), ועל כן כבר בזמן בית שני אף שחזר הקרבת שתי הלחם, אבל כבר נשתרש השם עצרת מלפני זה ובפרט אצל בני הגולה שנשארו בבבל. ולא קשה מידי.

טעם שני בקדושת לוי

ב) אופן הב' בקדושת לוי שם, לפי שכל הימים טובים נקרא שמותן על שם המאורע ועל שם מצות הנהוגות, מה שאין כן יום שבועות אין נקרא על שם המאורע רק על שם מצות הספירה, והוא כמו סיום מצוה כמו שאמרו חכמינו ז"ל תיתי לי דכד מסיימי וכו' (ראה שבת קיח, סע"ב), וכמו שבסיום מסכתא אזי תגדל מאד השמחה ועושין סעודות גדולות כמו שראינו באיזה אנשי מעשה אשר תורתם אמונתם, ובאמת לשמחה זו מה זו עושה הלא כבר עברה המצוה ההוא, אבל הוא מנהג נכון כמו שפירש רש"י (פינחס כט, לה) על שמיני עצרת שקשה עלי פרידתכם, למה הדבר דומה לשר אחד שהזמין את המלך עם כל שרי המלוכה על סעודה אחת אחר הסעודה כשרצה המלך לנסוע לביתו אז אמר למלך קשה עלי פרידתך ממני על כן עצור עצמך עוד בכאן בכדי שלא יפרדו איש מעל אחיו, וזהו גם כן הטעם של החג השבועות שאנו עושין אותו יום טוב על סיום מצות ספירה שזיכה אותנו הבורא ברוך הוא, ומטעם זה נקרא בשם עצרת.

הערות על הקדושת לוי

[נעיר כאן בקצרה ג' הערות על דברי קדושת לוי אלו:

א' מ"ש שבסיום מסכתא עושים סעודה גדולה "כמו שראינו באיזה אנשי מעשה". ויש לבדוק האם נוהג זה היה רק אצל אנשי מעשה במקומות מסויימים. [בקדושת לוי מהדורת "מכון הדרת חן" ע' ו מצייין על התיבות: "ועושין סעודות גדולות", "שהש"ר א, ט. קה"ר א, ט". ולא בדקתי שם. ויש לעיין גם בענין שמח"ת שעושין שמחה לגמרה של תורה].

ב' הוא כותב שם "תורתם אמונתם" (כ"ה בקדושת לוי דפוס שלידי ולא בדקתי בדפוסים אחרים), בגמ' שבת (יא, א) ובכלל הלשון הוא "תורתם אומנתם" [ויש בזה הערת רבינו שקו"ט בלשון זה], וצריך לעיין אם זהו סתם טעות המעתיק.

ג' בהמשל שמביא הוא כותב שהשר אמר למלך קשה עלי פרידתך כו'. ויש לבדוק הנוסחאות במדרשים. כי לנוסח הנפוץ במדרש ורש"י הוא שהמלך או השר אמר לאוהביו קשה עלי פרידתכם, ואילו כפי שמובא כאן אצל רלווי"צ השר אומר

לבנ"י שהם המלך קשה עלי פרידתך, ולכאורה הוא חידוש גם בנמשל, וצריך בירור איך הוא פרטי השר ובנ"י שהם המלך].

עוד טעמים בקדושת לוי על שבועות שנקרא "עצרת"

ג) אופן הג' בקדושת לוי שם, הוא על פי דברי הרמב"ן שפירש על פסוק (שה"ש ח, ד ועוד) מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ, ופירש כשמגיע לאדם איזה התעוררות של יראה ואהבה להבורא ברוך הוא אזי תיכף ומיד יראה לעשות לה כלי, היינו שיעשה תיכף איזה מצוה דהיינו שיתן צדקה או ישב תיכף ללמוד וכדומה כו', והנה בשעת מתן תורה שהיה בוודאי לישראל אז התעוררות גדולה ולא היה להם עדיין שום מצוה לעשות להתעוררות כלי, מוכרח לומר שהיו מקיימים מצות הגבלה שהזהיר משה רבינו עליו השלום שלא ליגע בהוה והם היו נעצרים מליגע, וממצוה הזו היו עושים כלי להתעוררות ועל שם זה נקרא בשם עצרת.

ד) בקדושת לוי פ' יתרו (ד"ה פן יהרסו): ועל זה הטעם נקרא שבועות עצרת, כי אהבת ויראת הבורא זה השיגו קודם מתן תורה בערב יום טוב כמאמר חכמינו ז"ל וישב משה את דברי העם אל ה' כו' ויאמרו כל אשר דיבר כו' [ר"ל דאמירת נעשה ונשמע היה בחמישי בסיון, ראה שבת פח, א. מכילתא יתרו יט, יו"ד. רש"י ס"פ משפטים], והנה בשעת מתן תורה עצמו ששמרו המצוה כנ"ל צמצמו היראה והאהבה כנ"ל, ועל זה הטעם נקרא עצרת מלשון עצור.

ה) בקדושת לוי בתוך דרושי שבועות (בד"ה בפ"ע): מה שמקשים למה כל הימים טובים לא נקראים עצרת רק שבועות. על פי הפשט לא קשה מידי, דעצרת הוא לשון עצור ממלאכה, ובימי הפסח וסוכות יש ימי חול המועד דמותרים במלאכת דבר האבוד והאיך יקרא עצרת, מה שאין כן בשבועות דחד יומא ואסור גם במלאכת דבר האבוד נקרא עצרת, על שם שעצורים ממלאכה וק"ל.

ו) בקדושת לוי שם ממשיך: או יבואר על מה נקרא שבועות עצרת, ויום טוב שמיני של חג הסוכות נקרא גם כן עצרת, כי הנה יש שני בהירות אשר הבורא מאיר על ישראל האחד הוא מה שהבורא מאיר על ישראל מחמת שישראל עושים מצותיו וחקותיו, ואחד מה שהוא בא לא מחמת קיום מצותיו רק מחמת רוב קדושה אשר באלו הזמנים. ועתה נבאר החילוק, כי הנה הבהירות מה שהוא עבור קיום המצות הבהירות הזו יש לו צמצום וסוף וכבר הבהירות בא בצמצום כי המצות יש להם סוף, אבל הבהירות מחמת רוב הקדושה אין לו צמצום עדיין. והנה בסוכות ובפסח הבהירות מאיר מחמת קיום המצוה אשר מקיימים באלו הימים כו', אבל

בשבועות ובשמיני עצרת באלו הימים אין שום מצוה כלל, והבהירות אשר באלו הימים הבהירות הוא עדיין בלא צמצום וצריכים אנו לצמצם הבהירות עד שהעולמות יקבלם כי אם בלתי צמצום הבהירות אי אפשר שהעולמות יקבלו הבהירות וכל אחד ואחד צריך לצמצם הבהירות לדבר הצריך לו דהיינו לשכל ולבנים ולחיים ולפרנסה כל אחד ואחד כפי הצריך צריך לצמצם הבהירות ועל הבחינה הזאת נקרא שני ימים טובים שמיני של סוכות ושבועות עצרת, כי מלת עצרת רומז על הצמצום מלשון ותעצר וכו' (קרח יז, יג ועוד) כלומר עשה צמצום וגבול להבהירות. ע"כ

[הדברים שנאמרו בקדושת לוי כאן, יש לבארם היטב ע"פ תורת רבינו הזקן וחסידות חב"ד, אבל יקצר הזמן כעת. במיוחד יש לציין מאמר רבינו הזקן הידוע בענין יו"ט שני של גליות שנדפס בדרמ"צ קצח, א].

ז) להלן בסיום דברינו, נביא בעז"ה טעם נוסף מס' קדושת לוי על השם עצרת בחגה"ש.

טעמים בספרי הראשונים ומפרשי התורה

ח) ברמב"ן בפ' אמור (כג, לו) בענין שמע"צ: ועל דרך האמת, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ויום השביעי הוא שבת ואין לו בן זוג וכנסת ישראל היא בת זוגו שנאמר ואת הארץ, והנה היא שמינית "עצרת היא", כי שם נעצר הכל וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום שמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות עצרת, כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן וזהו מאמרם (חגיגה יז) שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב ותשלומין דראשון הוא, כי הוא אצילות הראשונים ואינו כאחדות שלהם ולכך יזכיר בפרשת כל הבכור (דברים טז טו) בשלש רגלים, חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות שבעת ימים, ולא יזכיר השמיני, כי שם אמר יראה כל זכורך וגו', והנה זה מבואר.

[דברי רמב"ן אלו הם באופן עמוק לפי דרך הסוד, ואין כאן המקום לבארם. אך יש בו גם מהביאור שנביא להלן מלקו"ת וקדושת לוי על ששבועות הוא "עצרת של חג הפסח"].

ט) בספורנו בפ' אמור שם: ובהיות שהיה יום החמשים ליציאת מצרים יום מתן תורה אשר בו נעצרו ישראל יחדיו לעבודת הא-ל יתברך קראוהו רבותינו ז"ל "עצרת", אמנם בתורה לא הוזכר אותו היום בזה השם כלל וזה מפני שקלקלו ישראל את המושג בעצירתם ויתנצלו את עדים מהר חורב.

י) בחזקוני פ' פינחס: לכך נקרא שמיני חג עצרת ומטעם זה כמו כן נקרא שבועות עצרת דכתיב ביה בשבעותיכם ומתרגמינן בעצרותיכון אבל שביעי של פסח שלא נאמר בו עצרת לכם אלא לה' אלקיך לא נקרא עצרת.

יא) בפ' בעלי התוס' אמור (כג, כז), מפרש שנקרא "עצרת" על שם מצות פרישה דמ"ת.

ביאור הלקו"ת, ומקביליו בקדושת לוי

יב) אחרון חביב, בלקו"ת פ' צו (יד, ב ואילך, גוף המאמר שם הוא מחגה"פ תק"ע כשהיה רבינו הזקן בברדיטשוב, וזה היה כבר לאחר הסתלקות הרלו"צ. אך הבא לקמן הוא כמדומה מהוספת הצ"צ בלקו"ת שם):

ומעתה יובן ג"כ מש"כ עצרת להוי' אלקיך ובשמיני עצרת נאמר תהיה לכם ולמה לא נאמר כאן לכם ג"כ. ויובן זה בהקדים עוד ענין אחד והוא להבין הטעם שאין גומרים את ההלל בחג הפסח כ"א בב' ימים הראשונים ומאי שנא מחג הסוכות שגומרין את ההלל בכל ימי החג. ונודע מענין אמירת ההלל בחג הוא ענין רוב השמחה והשבח על תוספת האור והגילוי שמאיר ומתגלה מלמעלה, וגם פי' הלל הוא ענין המשכת האור והגילוי מלשון בהילו נרו כו', ונודע שעיקר ענין מצות קריאת ההלל הוא כשגומרים אותו דוקא שאז נק' מצוה ומברכין עליו תחלה לדברי הכל אשר קדשנו במצותיו כו' משא"כ כשקורין אותו בדילוג נק' רק מנהג אבותיהם בגמרא (בתענית כ"ח ב') וארוז"ל (שם) הלל בר"ח לאו דאורייתא, וא"כ אינו מובן הטעם כלל למה אין גומרין את ההלל ביום שביעי של פסח עכ"פ שבו הי' הגילוי הגדול מלמעלה מהשתלשלות כו'. אך הענין הוא דהנה בצאת ישראל ממצרים היו עדיין בבחי' קטנות שהרי לא קיבלו עדיין תורה ומצות עד שעמדו כו' . . כמ"כ למעלה עד"מ הנה ביצ"מ שנאמר כי נער ישראל שעדיין לא הי' בהם שלימות כ"כ, לכן אע"פ שהגילוי הי' אהבה רבה ממקום גבוה מאד, אמנם לא האיר בהם רק בבחי' קטנות וע"כ אין גומרין בו את ההלל. (והא דבימים ראשונים של פסח גומרים את ההלל מבואר בזה שם וגם ע"פ פשוט הוא נכון כי אע"ג שלא הי' בהם עדיין שלימות כ"כ מ"מ הרי יציאתם מבחינת מצרים שהיא מאפילה לאורה ברוחניות ג"כ שמבחי' מצרים ערות הארץ ומ"ט שערי טומאה יצאו להיות עבדי ה'. א"כ אין

לך דבר גדול מזה אף שלא נשלמו עדיין עד קבלת התורה וע"ז גומרין את ההלל ביום צאתם ממצרים), משא"כ בחג הסוכות שהוא אחר קבלת התורה שבחי' אהבה העליונה מאיר ומתפשט בהם בבחי' גדלות עד"מ אהבת האב לבנו הגדול שמתגלית ונמשך ממנה דברים גדולים כו' כנ"ל, ע"כ גומרין בהן את ההלל בכל ימי החג.

וממשיך בלקו"ת: ובהקדמה זו מובן ג"כ הטעם שבשמע"צ נאמר עצרת תהיה לכם שמאיר ומתגלה לכם ממש משא"כ בשביעי של פסח נאמר עצרת לה' אלקיך שאינו מאיר ומתגלה בבחי' לכם כ"כ עד קבלת התורה. ולכן נקרא שבועות עצרת בגמרא, ואמרו בו הכל מודים בעצרת דבעינן לכם כו'. ועיין ברבות בשה"ש בפסוק מה יפו פעמיך אמר ר' יהושע בן לוי ראויה היתה העצרת של חג שתהא רחוקה חמשים יום כנגד העצרת של פסח אלא כו' ע"ש, הרי דחג השבועות הוא לגבי שבעת ימי הפסח דוגמת שמיני עצרת לגבי שבעת ימי הסוכות. והיינו כנ"ל שבפסח לא נמשך הגילוי כ"כ בבחי' לכם עד חג השבועות שניתנה בו תורה. והנה בענין הלל פי' הרמ"ז פ' אמור דצ"ו תחלת ע"א שכן ההלל סודו להאיר במל' סוד אדני גימטריא הלל כו'. ולכן לא נאמר הלל גמור עד חג השבועות עכ"ל. עד כאן בלקו"ת.

והנה בקדושת לוי דרושים לפסח (ד"ה ואעבור עליך) נמצא ג"כ קרוב לענין הלקו"ת אבל באותיות פשוטים יותר. וראה ג"כ לעיל מהרמב"ן בפ' אמור.

וז"ל בקדושת לוי: מה שאין כן בחג הפסח שעדיין אינם ראויים לקבל ההשפעה, כי עדיין לא הזדככו מטומאת מצרים בשלימות ובחג הפסח הם צריכים להזדכך ולעלות במעלות המדריגות, כי אז הוא זמן עליות העולמות על ידי שנהפך הים ליבשה בשינוי הטבעף וכמו שנהפך הים ליבשה בשינוי הטבע בעולם התחתון כמו כן נהפכו כל בחינות ים ויבשה שבכל עולם ועולם, ומחמת שנהפכו ונשתנו כל העולמות מאיכותם ועצמותם מכמו שהוטבעו בעת הבריאה לכן גם הן אינן ביכולתם לקבל ההשפעה ולעצור ולהקליט אשר נשפע להם. אך בחג השבועות אחר ימי ספירת העומר, אז יוכלו לקבל ההשפעה מטעם כי בימי הספירה שנזדככו מחומריותם וגשמיותם בעלותם לפני ה' במסירות נפש באהבה עזה וכלות נפשם ומטוהרים בטהרת הנפש וטהרת הגוף אז בחג השבועות הם ראויים להיותם כלי לקבל אור וחיות האלקי הנשפע להם בכל ז' ימי חג הפסח מהבורא ברוך הוא. וגם כל העולמות אחרי עלותם לה' אשר נהפכו ונשתנו בבחינת ים ויבשה ונתעלו למעלה בבחינת אור חוזר ביכולתם לקבל אחר כך השפעות אור וחיות ה' כל חד וחד לפי ערכו ומדרגתו, וכל זה הוא בחג השבועות שאחר הספירה, שאז כולם

חג השבועות ה'תשע"ד

ראוים ונכונים להיות כלי לקבל השפעת ה' כנ"ל. ולכן גם חג השבועות נקרא עצרת בלשון המשנה, כי גם אז ביכולתם לעצור ולהקליט השפעת ה' בתוכם. עד כאן.



מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות
החייל בצבאות ה'
ישראל הירש שי'
לרגל יום הולדתו י"ג אייר



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ואחיותיו חסי' דבורה ונאוה בינא שתחיל'
קלאפמאן
לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות
ושיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לעילוי נשמת

הבחור שמואל ע"ה

בן יבלחט"א הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שי'

נפטר ביום ועש"ק פ' נשא

י"ג סיון ה' תשס"ג

לזכות

הרה"ת ר' יוחנן הלוי בן מנוחה קריינדל
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע למדינת פלארידא
לרפואה שלימה וקרובה תיכף ומיד
ושלא יעשה שום רושם כלל
ולאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

הרה"ת הרב לוי יצחק שיחי'

וזוגתו מרת בת' שתחי'

גראסס

לרגל יום הולדתה ביום ל' סיון

לשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל



ולזכות בנם הילד

החייל בצבאות ה' אלי' ארי' לייב שי'

שיזכו לגדלו לתורה לחופה ולמע"ט

לאורך ימים ושנים טובות

מתוך נחת שמחה והרחבה

תמיד בל הימים

לזכות

החתן התמים אליהו בנימין שיחי' איינגעלסאהן

והכלה מרת מרים יוכבד שתחי' שאטענשטיין

לרגל נישואיהם בשעתו"מ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

בדור ישרים יבורך

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



גדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' טובי' הכהן וזוגתו מרת לאה שיחיו

שאטענשטיין

לזכות

בעלי אבינו וסבינו היקר אהוב ואוהב עטרת ראשנו
איש החסד והמעש הנודע לשם ולתפארת במדותיו התרומיות
ובפעולותיו הכבירים לתורה ומעשים טובים
אהוב לשמים ואהוב לבריות רחים ומוקיר רבנן
התמים ר' שמואל יחיאל שי' מלמד
לרגל יום ההולדת בשעטומ"צ
בחג השבועות זמן מתן תורתנו
יה"ר שיהי' לו שנת שפע נחת שמחה עונג וברכה
אריכות ימים ושנים טובות ומאשרות
כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך מתוך בריאות איתנה
ויזכה לראות אמת'ע אידישע און חסידישע נחת
מכל יו"ח שיחיו
ותשכון השמחה והברכה בגו"ר בבתי כולנו
לעונג ולשמחת לבו

◆

נדפס ע"י ולזכות
זוגתו מרת רייזל תחי'
בנו הרה"ת ר' משה שי' כלתו מרת עלקא תחי'
בנו הרה"ת ר' יוסף שי' כלתו מרת קיילי תחי'
בנו הרה"ת ר' יחזקאל שי' כלתו מרת חנה מיכלא תחי'
חתנו הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי שי' בתו מרת שרה רחל תחי'
ובני משפחתם שיחיו

לזכות

הילד דוד תחי'

לרגל הולדתו למזל טוב

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנו

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד
כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן ומרת הענע רחל שיחיו
לברטוב



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם ארי' לייב ע"ה

ב"ר אהרן ע"ה

קופערמאן

גלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח הרה"ת ר' חיים אהרן וזוגתו מרת מלכה שרה
שיחיו

מוקדש

לכבוד חג השבועות ה'תשע"ד



ולזכות

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים'



נדפס ע"י ולזכות

ר' יהושע וזוגתו שיחיו שיינער



מוקדש

לכבוד חג השבועות ה'תשע"ד



ולזכות

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים'



נדפס ע"י ולזכות

הרב שניאור זלמן שיחי' מרוזוב

לזכות

החתן התמים שמואל שיחי' צפתמן
והכלה מרת דינה נעכא שתחי' פערל
לרגל נישואיהם

ביום ג' י"ב סיון ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' חיים עזרא וזוגתו מרת דינה פערל
שיחיו צפתמאן



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אייזיק הלוי ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ע"ה
פאפאק

נפטר ליל ש"ק ה' סיון ה'תשע"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בתו וחתנו

מרת חי' רבקה ובעלה הרה"ת ר' דוד פלדמן
ומשפחתם

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

לזכות

החתן התמים מנחם שיחי' לייט

והכלה מרת דבורה לאה שתחי' דונין

לרגל נישואיהם

ביום א' יו"ד סיון ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת טשערנא שיחיו לייט

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת שרה רבקה

שיחיו דונין

ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת בתשבע שיחיו

פייגענסאן

מרת לאה שתחי' פינסאן



לזכות

הרה"ח יוסף יהודה בן קריינדל

שליח כ"ק אדמו"ר למדינת קאליפורניא

לרפואה שלימה וקרובה תיכף ומיד

ולאריכות ימים ושנים טובות