

ב"ה

ש"פ ראה, שבת מברכים אלול

ה'תשע"ד

גליון יח [אלף-עו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 נבואה לעתיד לבוא
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10 עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בארץ ישראל
הרב בן ציון חיים אסטער
- 11 מעלתו ויחוסו של מלך המשיח
הרב בנימין אפרים ביטון

לקוטי שיחות

- 17 "מלאכה שלימה" ולא חצי מלאכה
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 24 שיטת הרמב"ם בשבועה שלא יאכל ז' ימים
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 28 למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון
הת' שלום צירקינד
- 34 רש"י ובמדב"ר (גליון)
הרב חיים רפופרט

חסידות

- 35 מעלת משל חיות הנפש על משל אור השמש
הרב משה מרקוביץ
- 36 ב' מיני תענוג
הנ"ל

38אותיות המשלים
הנ"ל

38ששים ריבוא עיירות היו לו לינאי המלך
הנ"ל

39שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז' (גליון)
הרב פנחס קארף

39ענין הביטול דעבד (גליון)
הרב אלי' סימפסאן

רמב"ם

41המבשל ביום טוב לשבת או לחול
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

49נאמנות עד אחד באיסורין
הרב שלום דובער לוי

58בענין חיוב סעודה המפסקת בערב ת"ב [ובמי שאינו צם]
הרב חיים רפפורט

63ביאור שיטת אדה"ז בחובת הנחת תפילין דר"ת ומנהג אמירת ד' הפרשיות
הרב ברוך אבערלאנדער

69התמחות ברפואה על חשבון בזיון החולה
הרב יהודה ליב נחמנסון

74ברכת הגומל
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

76טלית בברית
הרב יוסף שמחה גינזבורג

77טרחא דציבורא ב"מי שבירך"
הרב לוי יצחק ניו

79כריכת רצועת התפילין של יד
הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

83 שגמלני טוב – 'כמו שכתוב בסידור' (גליון)
הרב מאיר צירקינד

83 זמן הנחת עירוב תבשילין (גליון)
הנ"ל

פשוטו של מקרא

84 "לא כארץ מצרים היא"
הרב שרגא פייזל רימלר

שונות

85 האם תפילה מבטלת בחירה
הרב משה מרקוביץ

86 פירוש המהר"ל ב"רבא ברא גברא"
הנ"ל

87 חגירת אבנט בברכות השחר
הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

88 "וכתב רש"ל שצ"ל פסוק זה: אך צדיקים יודו לשמך וגו'"
הרב יהושע מונדשיין

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ כי-תבוא – ח"י אלול ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לאימייל: haoros@haoros.com מיום ג', י"ד אלול ה'תשע"ד

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

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

נבואה לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם גר יכול להיות נביא

איתא בסנהדרין לט, ב: "אמר רבי יצחק: מפני מה זכה עובדיהו לנביאות – מפני שהחביא מאה נביאים במערה. שנאמר (מלכים-א' יח) ויהי בהכרית איזבל את נביאי ה' ויקח עבדיהו מאה נביאים ויחביאם חמשים איש במערה וגו' . . חזון עבדיהו כה אמר ה' אלהים לאדום וגו' מאי שנא עובדיהו לאדום? . . אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משום רבי מאיר: עובדיהו גר אדומי היה, והיינו דאמרי אינשי: מניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא", ופירש"י שם: "מפני מה זכה לנביאות – שהרי גר היה, ואין השכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל, כדכתיב (בראשית יז) להיות לך לאלהים ולזרעך אחרך", משמע מזה דסתם גרים אינם נביאים, ועובדי' שאני שהי' לו זכות מיוחד שהציל מאה נביאים.

ועי' גם קידושין ע, ב: "אמר ר' חמא ברבי חנינא: כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, [ופירש"י "משפחות ישראל – משפחות שהם ישראל גמורים"] שנא': (ירמיהו לא, ל) בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל, לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות. והמה יהיו לי לעם – אמר רבה בר רב הונא: זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים, דאילו בישראל כתיב בהו: (יחזקאל לז) והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם, ואילו בגרים כתיב: (ירמיהו ל) מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה', והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים". [פירש"י: "בישראל כתיב – והייתי להם לאלהים אע"פ שאינם לי לעם ומתוך שאני מקרבן הם יהיו לי לעם, אבל גרים אין מקרבין אותן מן השמים, אלא אם כן הן מקרבין עצמם תחילה להיות טובים"] ומה שכתב רש"י: משפחות שהם ישראל גמורים, משמע דכוונתו לשלול גרים כפי דמשמע בהמשך הגמ', ולכן

פירש הגמ' דסנהדרין למה זכה עובדיה וכו' והרי ה' גר ואין השכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל, וזה מתאים למה שביאר בקידושין¹.

ועי' גם בס' הכוזרי (מאמר א' אות קטו) דסב"ל כן, שכתב בנוגע לגר וז"ל: ומי שדבק בדרך הזוה יהיה לו ולזרעו חלק גדול מן הקורבה אל האל יתברך. ועם כל זה לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם, תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים עכ"ל.

ובאוצר נחמד בכוזרי שם הקשה עליו מהך דעובדי' שהי' גר ונביא? (וכן הקשה בחי' מהרי"ט קידושין שם בד"ה קשים עיי"ש) ותיריך ע"פ הזהר פ' וישלח (קעא, א וז"ל: "מה בין משה לשאר נביאי וכו' שאר נביאי הוו נפלי על אנפייהו והתחלש חילא דילהון ולא הוו יכלי לקיימא על בוריא דמלה, מאן גרם להון דא בגין דכתיב "כי נגע בכף ירך יעקב והוא צולע על ירכו", וכל אינון נביאין לא יכלי לקיימא על מה דומין הקב"ה למעביד ליה לעשו, בר עובדיה נביאה דהוי גיורא דאתי מסיטרא דעשו דקא קאים בקיומיה עליה דעשו ולא אחליש חיליה ע"כ, וא"כ אין דנין אפשר משאי אפשר, שלנבואה זו על כרחך היה צריך שיהיה גר אדומי בהכרח שיתנבא על מפלת עשו. עכ"ד.

ובקול יהודא שם תירץ כנ"ל דהא דסב"ל להכוזרי דגר אינו יכול להיות נביא, היינו בדרך כלל, אבל עובדי' שאני שהי' לו זכות מיוחדת שהחביא הנביאים וכו' כמבואר בסנהדרין.

ועי' ספרי דברים פרשת שופטים (פיסקא קעה): [על הפסוק: (יה, טו) "נביא מקרבך כמוני יקים לך ה' א""] "מאחיך, ולא מאחרים. יקים לך ה' אלהיך, ולא לגוים ומה אני מקיים (ירמיה א, ה) נביא לגוים נתתיך בנוהג מנהג גוים".

והנה רוב המפרשים שם פירשו כוונת הספרי "מאחיך ולא מאחרים" דבא למעט אוה"ע, וז"ל בעמק הנצי"ב שם: מאחיך ולא מאחרים שכבר הבטיח הקב"ה למשה שאין השכינה שורה על אוה"ע כדאיתא בברכות ז, א ("אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים ביקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו; ביקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: (שמות לג) הלא בלכתך עמנו, ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: (שמות לג) ונפלינו אני ועמך וכו'"), יקים לך ולא לגוים, פי' תחילת הקמה

(1) וכבר הקשו המפרשים דלמה הביא רש"י קרא דבראשית להיות לך ולזרעך וגו' ולא הביא הפסוק דקידושין מהך דירמי' ואכ"מ.

לנביא רק בשביל ישראל, ואגב ישראל מעידים גם על אוה"ע, והא דמצינו כמה נביאים שלא התנבאו רק על אוה"ע כנחום ועובדי', באמת נתנבאו על ישראל אלא שלא נכתבה נבואתן, כדאיתא במגילה (יד, א) "הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים, אלא, נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה, ושלא הוצרכה – לא נכתבה" ומה אני מקיים נביא לגוים נתתיך דמשמע דהקמתו של ירמיה' לנביא הי' בשביל גוים "בנוהג מנהג גוים" היינו שזהו בשביל ישראל שנהגו כמנהגם ע"כ דברי הנצי"ב, הרי מבואר דסב"ל להספרי דנבואה מושלל רק מאוה"ע אבל לא מגר. וראה גם בספרי דבי רב ובתולדות אדם שם ועוד שכן פירשו.

אבל ראה בס' משך חכמה שם שפי' הספרי ולא מאחרים למעוטי גר וז"ל: נביא מקרבך מאחיך וכו'. בספרי: מאחיך – ולא מאחרים. פירוש, דאף גר אתמעטיט, כמו גבי מלך, רק ממובחר שבאחיך. ולכן אמר (להלן פסוק יח) "מקרב אחיהם" וכו'. ועל זה אמר שם עוד (ספרי שם) "יקים לך" – ולא לעכו"ם. פירוש, שעל עובדיה אמרו סוף פרק ד' דסנהדרין דגר אדומי היה, רק נבואתו לא היה שיאמר לישראל שיעשו איזה דבר, אך נבואתו היה למפלת עשו ואדום, וכמאמרם מיניה וביה וכו' ופשוט עכ"ל, הרי דלפירושו שולל כאן נבואה גם לגר, ומפרש המשך הספרי, דהתנאי דבעינן ישראל דוקא, ה"ז רק אם הוא נבואה לישראל, אבל אם הוא נבואה בנוגע לאוה"ע, שם אפשר גם גר להיות נביא, ולכן הי' עובדי' הגר יכול להיות נביא, כיון שהוא ניבא לאוה"ע אודות מפלת עשו ואדום, נראה מכ"ז שישנם דעות אם גר יכול להיות נביא או לא.

נבואה לעת"ל בגר

והנה בנוגע ללעת"ל כתיב (יואל ג, א-ב): "והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו', ובס' המצוות בסוף השרשים כתב וז"ל: "וידוע ג"כ שהנבואה והמלוכה כבר נסתלקו ממנו עד שנסור מן העונות שאנחנו מחזיקים בהם ויכפר לנו וירחמנו כמו שיעדנו ויחזירם לנו, כמו שאמר בחזרת הנבואה והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וכו'". עכ"ל. נמצא דהכוונה הוא לנבואה ממש (ראה לקוטי שיחות חל"א ע' 163 הערה 53), וכן כתב האברבנאל במו"נ שם וכן פי' הרד"ק ומצו"ד.

וב'אור התורה' (נ"ך ע' תנט) הביא מדרש במדב"ר סו"פ בהעלותך (פט"ז ד"ה כה וירדתי): "ולעולם הבא כל ישראל נעשין נביאים, שנאמר והי' אחרי כן אשפוך רוחי וגו', ונבאו בניכם ובנותיכם", וכן הוא במדרש תנחומא שם (סט"ז

ד"ה אספה), וכן הביא 'מדרש רבה' דברים סו"פ כי תצא (פ"ו ד"ה יד ד"א): "אבל לעת"ל שאני עוקר יצר הרע מביניכם שנאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, אני מחזיר שכינתי ביניכם, מנין, שנאמר והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וגו'". ועי' גם בס' 'הרוקח' (בהעלותך יא, כט) על הפסוק: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם", שכתב וז"ל: "יתן ה' את בגימטריא או לימות המשיח יהי' אשפוך רוחי על כל בשר". עכ"ל. וכ"כ ב'מדרש תהילים' (מזמור יד מובא בתורה שלימה שם) "התלמיד זה משה שאמר ומי יתן כל עם ה' נביאים ולא נתקיימו דברי כו' התלמיד בעוה"ז, אבל לע"ל מתקיימים וכו' אשפוך רוחי על כל בשר". עכ"ל. ועי' 'פרדס יוסף' פ' בהעלותך שם.

ולפי זה יש להסתפק לפי דעות הנ"ל דגר אינו יכול להיות נביא, אם זהו גם בנוגע לנבואה דלע"ל, או נימא דלעת"ל שאני, ולכאורה ודאי צריך לומר דלעת"ל גם גר יהי' נביא שהרי בהמשך קרא דלעיל כתיב: "וגם על העבדים והשפחות בימים ההמה אשפך את רוחי" א"כ כ"ש גרים שיתנבאו, אמנם י"ל ע"פ מ"ש הרד"ק שם וז"ל: אשפוך רוחי על כל בשר – פי' בישראל כמו שאמרו במקום אחר כל בשר ואינו לכל בעלי חיים אלא האדם לבדו. . ואומר ויברך כל בשר יבא כל בשר כן פרט הנה כל בשר על ישראל הראויים להיות רוח הקדש עליהם, ואמר כל ר"ל הגדולים והקטנים כמו שאמר כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, ורוחי היא רוח דעה והשכל כמו שאמר ונחה עליו רוח ה' ואחר כך פירש רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' . . ומפני שיזדכך שכלם ויגבר במקצתם כח הדברי עד שיתנבאו, כי לא אמר כי כולם יתנבאו אלא ונבאו בניכם ובנותיכם, ובשפיכות הרוח אמר על כל בשר, אבל בנבואה לא אמר כל אלא ונבאו בניכם ובנותיכם, ואמר וקניכם בחוריקם לא כולם וכו' עכ"ל, וממשיך לפרש: "גם על העבדים – כמו שאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם וגם אותם לפי שיעמדו בארץ ישראל ויעבדו את ישראל תהיה להם רוח דעה והשכל", ז.א. דסב"ל להרד"ק דענין הנבואה תהי' רק בבני ישראל וכו', משא"כ בעבדים ושפחות כתוב רק "אשפך את רוחי" ואין זה ענין הנבואה, וראה גם בילקוט מעם לועז שם שכ"כ, ובלקו"ש חל"ח ע' 32 הערה 65 כתב וז"ל: וראה מצו"ר שם דונבאו קאי רק על ישראל משא"כ "אשפוך את רוחי" גם בעכו"ם – וע"ד מ"ש ברמב"ם שם עסק כל העולם. . יהיו ישראל כו' (ראה לקו"ש חכ"ו ע' 246 ואילך) וברד"ק שם דגם אשפוך את רוחי קאי רק על ישראל עכ"ל². וממדרש הנ"ל דבמדב"ר

(2) וראה לקו"ש חכ"ב ע' 37 הערה 72 בענין זה.

ש"פ ראה ה'תשע"ד

(שהובא באור התורה הנ"ל), שאמר דלעולם הבא כל ישראל נעשין נביאים" משמע דהענין הנבואה הוא רק בישראל, וא"כ שפיר יש להסתפק כנ"ל בנוגע לגרים אם יהי' שייך בהם נבואה ממש.

ועי' בהגהות 'אהבת איתן' על העין יעקב (קידושין ע, ב) שהביא דברי התוס' שם (סוף ד"ה קשים) שכתבו דגרים לא שייך נבואה וכתב ע"ז: "ואינו נראה דלעתיד ישרה שכינה על הגרים וכמ"ש בס' יואל: "והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בניכם ובנותיכם וגו' וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי" הרי שאפילו העבדים והשפחות יתנבאו" עיי"ש, והנה לפי מה שהובא לעיל מהרד"ק שפי' דענין הנבואה לא קאי עליהו ויהי' בהם רק שפיכת רוחי כנ"ל, י"ל בפשטות שזהו גם שיטת התוס' ולא קשה כלל.

ב' אופנים בנבואה ע"י מלאך או ע"י הקב"ה בעצמו

אמנם אפשר לומר בזה ע"פ מ"ש בס' ברכת טוב פ' יתרו (מז, ב) (הובא בס' לחם לפי הטף מערכת נ אות כד) בנוגע להקושיא שמקשים בנוגע למתן תורה שאיך הגיעו ששים רבוא למעלת הנבואה, הלא אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועניו וכו'? ותירץ שיש שני מיני נבואה, האחת והיא על הרוב, הנבואה הנשפעת על הנביא ע"י מלאך, שהשי"ת נותן השפעת הנבואה ביד המלאך הממונה על כל להשפיע על הנביא, ונבואה כזאת צריך למקבל הנבואה שיהיו בו תנאים שארז"ל (שבת צג, א) שאין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר, וצריך להכין עצמו בכמה הכנות לקבל הנבואה, כי אין כח למלאך להשפיע הנבואה רק על הראוי ומוכן לה, והמין הב' היא הנבואה הבאה מאתו ית' בעצמו שלא ע"י מלאך, ונבואה כזאת אינה צריכה הכנות כל כך, כי אין מעצור לפניו להשפיע נבואתו גם על הבלתי מוכן לה ואף אל אתונו של בלעם, וזה שאמר הכתוב ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דיבר (ישעיה מ) רצונו לומר לעתידי לבא ונגלה כבוד ה', דהיינו רוח נבואתו כתרגומו, וראו כל בשר יחדו מראות נבואתו, וכ"ת דאיך אפשר שיהיו כולם מוכנים לנבואה ושיש להם כל תנאי הנבואה, לז"א כי פי ה' בעצמו דיבר ולא ע"י מלאך, והכל יכולים לזכות בה בלתי שום תנאי ובלתי הכנה רבה עכ"ד, ובלחם לפי הטף שם הוסיף ע"ז, דלפי"ז אפשר להבין כפל הכתוב ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם (במדבר יא, כט) ר"ל שלא תתמה איך אפשר שיהיו כל עם ה' נביאים הלא לא יבצר מהיות בעם שלם עניים וחלשים, ובעלי מומים והנבואה צריכה תנאים שאינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר, לזה אומר שאין זה מן התימה, כי יתן ה' את רוחו עליהם שתהיה הנבואה

עליהם מאתו יתברך בעצמו ולא ע"י מלאך ולזה אין צריך שום תנאי, דלפי זה י"ל דלעת"ל אכן שאני וגם גר יוכל להיות נביא, ולפי"ז מתורץ קושיית האהבת איתן על התוס' בפשטות דלעתיד לבוא שאני.

ועי' גם בחי' הגרי"ז על התורה (ריש שיר השירים) שכתב בתוך דבריו: "אמצאך בחוץ אשקך, כי אשקך הוא כינוי לנבואה, כענין שנאמר ישקני מנשיקות פיהו, ואמר אמצאך בחוץ אשקך, כי לע"ל לא תהי' הנבואה בהתבודדות, רק בגלוי לעין כל, ככתוב ביואל והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו', וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההם אשפוך את רוחי". ובכתבי הגרי"ז שם הוסיף ביאור, דהקטנים והאח היונק שדי אמו ינבאו כולם, וגם אמר "בחוץ", כי נביא צריך הכנה מיוחדת לנבואה כמ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת, אבל לע"ל לא יהיו צריכים לזה, וזהו דאמר "בחוץ", דלע"ל בלי הכנה אלא אפילו בחוץ ינבאו עכ"ד, וי"ל הטעם בזה כנ"ל.

אלא דבלקו"ש חי"ז פ' שמיני א', משמע באופן אחר קצת, שביאר בארוכה שע"י מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות נפעל הענין ד"וראו כל בשר", (ישעי' מ, ה) שראיית אלקות יהי' מצד טבע ותכונת הבשר עצמו, כמו שעניני בשר יכולים לראות דבר גשמי מצד תכונתם הם, כן יהי' ג"כ ראיית אלקות, לא רק מצד הגילוי מלמעלה שהוא בל"ג, אלא מצד טבע העיני בשר עצמם, עיי"ש הביאור בארוכה.

ובהערה 20 כתב וז"ל: "וכמו"כ בגילוי הנבואה שיהי' לעתיד בכאו"א, וכמ"ש ואשפוך את רוחי על כל בשר גו', לא כמו גילוי הנבואה בנביאים שיש בזה כמה תנאים כו', ואחר כ"ז הי' גילוי הנבואה כדבר פלא למעלה מהטבע כו', משא"כ לעתיד יהי' הנבואה כמו דבר טבעי" (המשך תער"ב ע' תתקלו). והיינו אף שגילוי הנבואה הוא באופן של ראי', הרי מכיון שצריך לזה כמה תנאים כהקדמה לזה "אין הנבואה חלה אלא על כו'" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"א), וגם לאחרי כל התנאים האלו אין מתנבאים בכל עת שירצו, אלא מכוונים דעתם "אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה" (שם ה"ה), וגם בזמן גילוי הנבואה צריך להיות הכנה וכמו ויפשט וגו' וארא ואפול על פני (כהובא בההמשך שם), הרי מוכח שלא רק שאי"ז בדרך פשיטות מצד טבע המטה, אלא גם ש'הטבע לא יוכל לקבל זאת, וע"כ הי' צ"ל הפשטת הגשמי וביטול החושים כו'" – דבר חידוש". עכ"ל, דמבואר מזה, דהנבואה דלעת"ל יהי' מצד הטבע למטה אצל כאו"א, שהגוף יזדכך ע"י מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות, דמשמע מזה דגילוי הנבואה לעת"ל יהי' גם מצד

זיכוך המטה ע"י עבודתינו וכו', ואילו לעיל משמע שהוא בעיקר משום הגילוי דלמעלה כי יהי' ע"י הקב"ה בעצמו, וראה בכ"ז גם בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לה.



עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בארץ ישראל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסוף שיחת פ' בהר בחוקותי תשמ"ח בהערה 77 איתא דלעת"ל הר סיני יקבע באר"י ומכש"כ וק"ו מהא דבתי כנסיות ובתי ביהמ"ד יקבעו באר"י מכיון שהר סיני הוא הסיבה לכל עניני תומ"צ שהם נצחיים ובפרט לעת"ל שהוא מצב למעלה משינוי, ובשוה"ג שם שגם השינוי שנעשה בהקדושה דהר סיני אחרי מ"ת שהמה יעלו בהר יתבטל "דלכאורה תמוה ביותר וביותר לומר שלעת"ל ישאר ה"ס במקומו עתה קרוב לרפידיים וכו' וישאר כן לנצח! ועכצ"ל שלעת"ל יתבטל שינוי זה".

וצ"ע למה הביא ראי' דהר סיני יקבע באר"י לעת"ל מק"ו מבהכנ"ס ובהמ"ד, הרי באותו סוגיא דמגילה דף כט, א איתא דלמידין דבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל יקבעו באר"י שנאמר (ירמי' מו, יח) כתבור בהרים וכרמל בים יבוא, והלא דברים ק"ו ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה נקבעים באר"י בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה עאכו"כ, ואח"כ בגמרא איתא שתבור וכרמל הם חשיבי בעלי מומין לגבי סיני, וא"כ הרי י"ל דהא דסיני יקבע באר"י הוא במכש"כ וק"ו מתבור וכרמל כמו דלומדים בתי כנסיות ובתי מדרשות מהם.

וגם מש"כ שם בתחילת ההערה דלא רק הבתי כנסיות ובתי מדרשות שבזמן הגאולה יקבעו באר"י אלא גם אלו שהיו קיימים במשך כל הדורות שבודאי יקבלו שכרם שיחזרו ויקבעו באר"י. ולכאורה ג"ז נלמד מהק"ו דתבור וכרמל שלא באו ללמוד תורה רק אז במתן תורה, ולפי זה גם הר סיני אף שנסתלק הקדושה והיה הקדושה לפי שעה מ"מ יכולים ללמוד מתבור וכרמל שאף הם באו ללמוד תורה לפי שעה שיקבע באר"י. וצ"ב.

ולהעיר דנראה שעיקר החידוש דהשיחה הוא דהר סיני יהיה בקדושתה כמו במ"ת ואולי יש בזה דרגות בגילוי השכינה בין בתי כנסיות ובתי מדרשות

בשעת הגאולה לאלו שכבר חרבו דאף שגם הם יקבעו באר"מ לא יהיה בהם [מיד] הקדושה כמו שהיתה בהם בשעת בנינם משא"כ הר סיני יהיה בה הקדושה כמו מ"ת, וראה בענין זה [חילוק דרגות גילוי השכינה בבתי כנסיות גופא] בתחילת קונטרס בית רבינו שבבבל, וראה גם תו"מ ח"מ ע' 345 ולקו"ש חל"ו שיחה א' לפ' תרומה, ועדיין צ"ב.



מעלתו ויחוסו של מלך המשיח*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון א'עד כתבתי לבאר ביסוד דברי רבינו בכ"מ יסוד שיטת הרמב"ם בגדר האמונה בביאת המשיח, דאיכלל בזה כמה ענינים, הא' "ביאתו" – דהיינו להאמין בעצם הענין דביאת המשיח, והב' "זמנו" – דהיינו להאמין ולחכות בכל יום ויום שיכול לבוא היום, והג' "גדרו" – להאמין גם בזה שיבוא לפעול שלימות התורה ומצוות, ובזה נכלל החיוב להאמין וגם לחכות, והד' "מצב העולם" – להאמין גם בכל הפרטים המנויים ברמב"ם הל' מלכים פי"ב אודות מצב העולם בימיה"מ [וזוה נכלל ב"גדרו", כי בזה מתבטא שלימות התורה ומצוות], ובזה החיוב רק להאמין ולא לחכות, והה' "פעולתו" – להאמין גם בזה שהמשיח יתקן את העולם לעבוד את ה' [וגם ענין זה י"ל שנכלל הוא ב"גדרו", כי גם בזה מתבטא שלימות התורה ומצוות], ובזה י"ל לכאורה דהחיוב הוא רק להאמין ולא לחכות, וכמוש"נ יסודי הדברים בכל זה בגליון שם בארוכה עיי"ש.

ב. והנה עדיין יש לחקור ולעיין בכל זה, דהנה יעויין בדברי הרמב"ם בפיה"מ לפ' חלק בסוף עיקר הי"ב שכתב וז"ל "ושיאמין בו שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם ולגדלו וכו' כפי מה שנבאו עליו כל הנביאים ממושה רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה³ ומי שנסתפק בו או נתמעט אצלו מעלתו כפר בתורה שיעדה בו וכו' ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח יהושע דובראוסקי ע"ה.

3) הערת המערכת: להעיר שבפירושו המשניות להרמב"ם מהדורת קאפח כתוב ענין זה בשינוי, וז"ל "ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה ולהתפלל לבואו בהתאם למה שנאמר בו על ידי נביא ממושה ועד מלאכי".

מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם יתברך ובדברי נביאיו" יעוי"ש⁴.

והמתבאר מדברי הרמב"ם בפיה"מ שם דס"ל בגדר האמונה בביאת המשיח דאיכלל בזה עוד ענין והיינו שיאמין גם ב"מעלתו" של מלך המשיח וגם ב"יחוסו" שיהיה מזרע דוד וכו', ואם יאמין בביאת המשיח בכלל אלא שלא יאמין במעלתו של המשיח שיהיה לו מעלה כ"כ וכו' או שיאמין שיכול להיות כי אינו מזרע דוד וכו' הרי זה נקרא "כופר" ביסוד האמונה בביאת המשיח, דהרי בהך יסוד נכלל גם זה שיאמין במעלתו ויחוסו של מלך המשיח וכמוש"נ.

ומעתה יש לעיין אם גם לשיטת הרמב"ם בספר היד ס"ל גם כן כמ"ש בפיה"מ אשר ביסוד האמונה בביאת המשיח איכלל גם הך חיוב להאמין במעלתו ויחוסו של מלך המשיח, דהרי לכאורה אין ענין זה מבואר להדיא ברמב"ם בספר היד וצ"ע.

ג. ואולי היה מקום לומר דגם לענין זה – האמונה במעלתו ויחוסו של המשיח – רמזו הרמב"ם בדקדוק לשונו בהל' מלכים פי"א ה"א שכתב וז"ל "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה . . . וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו", וכד דייקת שפיר הרי שבתחילה נקט הלשון להאמין "בו" משא"כ לבסוף דנקט הלשון "לביאתו"⁵.

4) ולהעיר מרמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב שכתב וז"ל "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו וכו'", וראה גם אגרת תימן רפ"ד (תרגום הר"י קאפה) "שהמשיח נביא גדול מאד גדול מכל הנביאים אחרי משה רבינו . . . מעלותו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו" [אלא ששם לא הזכיר עד"ז שענין זה נכלל בחיוב האמונה בביאת המשיח וכמ"ש בפיה"מ שם, וראה להלן בפנים בזה].

5) ויש להעיר דבקריית ספר שם נקט בזה הלשון "וכל מי שאינו מאמין בו או אינו מחכה לו ככופר בתורה ובמשה רבינו", ובפשוטות הרי נקט בזה לישנא דקרא (חבקוק ב, ג) "אם יתמהמה חכה לו", ועד"ז הובא לשון זה גם בפיה"מ להרמב"ם בהקדמתו לפ' חלק וז"ל "והיסוד השנים עשר ימות המשיח והוא להאמין ולאמת שיבא, ולא יחשוב שיתאחר אם יתמהמה חכה לו".

אמנם ברמב"ם הל' מלכים שם הרי תחילה נקט הלשון "מאמין בו" משא"כ אח"כ שכתב "מחכה לביאתו", וכמו שכתבתי לדייק בפנים ודו"ק.

ומעתה יתכן לומר דכוונת הרמב"ם בזה לרמוז שביסוד חיוב האמונה בביאת המשיח איכלל [לא רק החיוב להאמין לביאתו, גדרו ופעולתו וכו' כנ"ל, אלא] גם החיוב להאמין "בו" דהיינו במעלתו ויחוסו של מלך המשיח "עצמו", דזהו שדקדק הרמב"ם בלשונו "להאמין בו" ולא "להאמין לביאתו" וכיו"ב, והיינו משום שרצה לכלול בזה גם החיוב להאמין "בו" – כלומר במעלתו ויחוסו של מלך המשיח עצמו, וכמו דס"ל להדיא בפיה"מ שם וכמוש"נ⁶.

6) ואם כנים דברינו שבפנים היה מקום לומר בזה פרפרת, והוא דכוונת הרמב"ם במש"כ "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו" הוא לב' דינים שונים ונפרדים זמ"ז ביסוד האמונה במשיח, דבתחילה משמיענו הרמב"ם שיש להאמין "בו" דהיינו במעלתו ויחוסו של מלך המשיח [הגברא דהמשיח] וכמו שכתבנו לדייק בפנים, ואח"כ משמיענו שיש גם "לחכות לביאתו" היינו האמונה בביאת המשיח [החפצא דהמשיח].

כלומר, דהנה בגליון הנ"ל כתבתי בביאור דברי הרמב"ם אלו "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו" דכוונתו בזה להשמיענו אשר נוסף על יסוד האמונה בביאת המשיח בכלל, הנה איכלל גם היסוד דלחכות ולצפות לביאתו בכל יום שיבוא שגם זה הוא עיקר בדת וכו' [ועיי"ש בארוכה שכן מתבאר מדברי רבינו בכ"מ].

האומנם דמעתה היה מקום לומר בפירוש כוונת הרמב"ם באו"א, והוא דלעולם להרמב"ם איכלל ביסוד האמונה בביאת המשיח רק הך יסוד דלהאמין לביאתו בכלל, וכפילת לשון הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו" מתבאר כנ"ל, דבתחילה קאי על האמונה בהגברא דהמשיח ולבסוף קאי גם על החפצא דביאת המשיח.

אמנם נראה דאליבא דאמת אינו מסתבר כלל לפרש כן, דהרי להנ"ל הו"ל להרמב"ם למינקט "וכל מי שאינו מאמין בו או בביאתו" וכיו"ב ומהו זה שהוסיף הך ד"מחכה", ומפשטות הלשון "או מי שאינו מחכה לביאתו" משמע דכוונתו בזה לא רק לענין האמונה בביאת המשיח בכללות אלא גם לענין נוסף דלחכות ולצפות וכו', וכן מתבאר להדיא מדברי רבינו בכ"מ דהפירוש בפשטות בדברי הרמב"ם הוא דנוסף לכללות האמונה בביאת המשיח ["מאמין בו"] משמיענו הרמב"ם שיש גם להאמין ולחכות שיכול לבוא בכל יום [ולחכות לביאתו] וכמוש"נ בארוכה בגליון הנ"ל עיי"ש.

ועל כן מחזורתא דפשטות ועיקר כוונת הרמב"ם במש"כ "וכל מי שאינו מאמין בו" היינו ליסוד האמונה בביאת המשיח בכללות, ומש"כ "או מי שאינו מחכה לביאתו" היינו היסוד דלחכות ולצפות לביאתו בכל יום שיבוא שגם זה הוא עיקר בדת וכמוש"נ, אלא שבפנים הוספנו ע"ז דעדיין י"ל דמה שבחר הרמב"ם לדקדק במתק לשונו למינקט הלשון "בו" ולא "בביאתו" וכיו"ב הוא להשמיענו בזה דין "נוסף" שיש להאמין "גם" במעלתו ויחוסו ["בו"] של מלך המשיח, ושגם זה הוא נחשב לעיקר בדת, וכשיטתו בפיה"מ שם וכמוש"נ בפנים ודו"ק.

ד. ואם כנים דברינו, היה מקום להמתיק זה גם במה שהרמב"ם כלל בספר היד [ספר הלכות הלכות] אודות יחוסו ו[מקצת] מעלותיו של מלך המשיח, שכתב בהל' מלכים פי"א ה"ד וז"ל "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה וכו'", ולהנ"ל יתכן לומר שהרמב"ם כלל כל זה להשמיענו – נוסף על ההלכה העיקרית הנלמדת מזה אודות הסימנים של מלך המשיח⁷ – גם הלכה נוספת בגדר האמונה בביאת המשיח, והיינו שבכלל עיקר האמונה בביאת המשיח יש להאמין גם בפרטי דברים אלו, יחוסו דמבית דוד ["מלך מבית דוד"] ומעלותיו של מלך המשיח ["הוגה בתורה וכו'"], דגם זה הוא עיקר בדת וכמו דס"ל להדיא בפיה"מ וכמוש"נ.

[וע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ג בלק ב' דביסוד האמונה בביאת המשיח איכלל בזה שיש להאמין גם בהך פרט שהמשיח יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' וכמבואר ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד, שלכן כללו הרמב"ם לפרט זה בספר הלכות שלו, כיון שיש להאמין ולידע גם בזה עיי"ש.

וכן מבואר עד"ז בלקו"ש חכ"ז עמ' 249 בדברי הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב דהטעם שהאריך הרמב"ם בתיאור מצב העולם בימיו"מ וכו' היינו משום שגם ענין זה נכלל הוא בגדר החיוב להאמין בביאת המשיח עיי"ש.

וע"ד המבואר עוד בלקו"ש ח"ח בלק ב' גם במה שהביא הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"א הא דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה וכו' וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם וכו', דהיינו משום דס"ל דגדרו וענינו של המשיח הוא שלימות התורה

(7) והנה להמבואר בפנים, אולי היה מקום לתרץ עפ"ז גם שאלת הגרי"י קלמנסון שליט"א בספרו 'רשימות שיעורים' עמ"ס ב"מ ('קונטרס חידושים וביאורים ברמב"ם הל' מלכים פי"א וי"ב' סימן ט' בסופו) שהקשה דלהמבואר דלכו"ע יבוא אליהו הנביא קודם ביאת המשיח, הנה צ"ב מדוע הוצרך הרמב"ם להביא בספי"א דהל' מלכים הסימנים דמלך המשיח וכו', ולכאורה כיון דאליהו יהיה אז אתנו ויבשר הגאולה ממילא יאמר לנו מיהו המשיח [ועיי"ש שהביא דלהדיעות שאליהו יבוא לאחר ביאת המשיח מיושב שפיר, ועוד כתב לחקור אם יתכן לסמוך בזה אנבואה דהרי ברור המשיח הו"ע של הלכה עיי"ש].

ולחידודי י"ל דלהמבואר בפנים מיושב שפיר מדוע הביא הרמב"ם הסימנים דמבית דוד והוגה בתורה וכו', שיש בזה גם הלכה בגדר האמונה בביאת המשיח שיש להאמין [לא רק בביאתו, אלא] גם ביחוסו ומעלתו של מלך המשיח ודו"ק. וכ"ז לחידודא, אכן לגוף השאלה הנ"ל יש ליישב זה עוד בפשטות באו"א, ואכמ"ל ועוד חזון למועד בע"ה.

והמצוות, ונפק"מ מזה להלכה בפועל לענין החיוב להאמין בו ולחכות לביאתו, שנכלל בזה גם האמונה שיבוא לפעול שלימות התורה וכו' עיי"ש.

הנה עד"ז י"ל לעניננו, דמה שהביא הרמב"ם אודות יחוסו ומעלותיו של מלך המשיח היינו משום דנפק"מ מזה להלכה גם לענין החיוב להאמין בביאת המשיח [נוסף על ההלכה העיקרית הנלמדת מזה אודות הסימנים של מלך המשיח], שגם זה – יחוסו ומעלותיו – נכלל הוא ביסוד האמונה בביאת המשיח, וכמו שכתב בפירוש בפיה"מ שם].

ה. האומנם דהנה זה נראה דוחק גדול לפרש כן בשיטת הרמב"ם בספר היד, דמלבד זאת שאין הדברים מבוארים ומפורשים בדברי הרמב"ם להדיא ומהכי תיתי לחדש בזה הלכה שגם יחוסו ומעלתו של מלך המשיח נכלל בגדר האמונה בביאת המשיח ואשר זהו עיקר בדת וכו', דהגם שכן מבואר הוא להדיא בפיה"מ שם וכנ"ל, מ"מ עדיין אינו מבואר כן להדיא בספר היד, ובפשטות הרי מה שהביא אודות יחוסו ו[מקצת] מעלותיו של מלך המשיח הוא לענין סימני המשיח ותו לא.

הנה נוסף ע"ז, הרי אם ס"ל להרמב"ם שיש להאמין גם במעלתו של מלך המשיח, א"כ מדוע לא הביא בספר היד בהל' מלכים את שאר המעלות הגדולות של מלך המשיח, וכמ"ש בהל' תשובה פ"ט ה"ב וז"ל "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו וכו'", ובפיה"מ שם "שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם ולגדלו וכו' כפי מה שנבאו עליו כל הנביאים ממשה רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה", ועוד כתב באגרת תימן רפ"ד "שהמשיח נביא גדול מאד גדול מכל הנביאים אחרי משה רבינו כו' מעלותו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו".

זאת ועוד והוא העיקר, דהנה יעויין בלקו"ש חי"ח שם שכתב רבינו להוכיח דמזה גופא שלא הביא הרמב"ם בהל' מלכים את שאר המעלות הגדולות של מלך המשיח וכמו שהביא בהל' תשובה שם ובאגרת תימן שם הרי מוכח מזה שאין זה [מעלותיו הגדולות וכו'] "גדרו וענינו" של המשיח, אלא ענינו של המשיח הוא שיביא לשלימות התורה והמצוות בישראל.

ועיי"ש שכתב "זי"ל אז ס'איז אויך נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען בכדי צו

אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר "מאמין בו" אז ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים".

ומכלל הן אתה שומע לאו, דמאחר שלשיטת הרמב"ם בספר היד אין מעלותיו הגדולות הגדר והענין של המשיח, הנה מסתבר ג"כ שאינו נכלל בחיוב האמונה בביאת המשיח, ודלא כשיטת הרמב"ם בפיה"מ שם.

ו. האומנם דהנה יעויין בלקו"ש חי"ח שם הערה 50 [אמ"ש בפנים שיש להאמין גם בזה שהמשיח יחזיר "מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים"] וזלה"ק "ועפ"ז יומתק מש"כ הרמב"ם בפיה"מ פ' חלק בסוף עיקר הי"ב "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם הש"י ובדברי נביאיו" עיי"ש.

ומבואר מדברי רבינו שלמש"כ בהשיחה שם בשיטת הרמב"ם בספר היד וגדרו של המשיח הוא שיחזיר "מלכות דוד ליושנה" ועיי"ז "חוזרין כל המשפטים", והיינו שיביא לשלימות התורה והמצוות בישראל [וגם זה נכלל בחיוב האמונה בביאת המשיח], הנה לפ"ז יש להמתיק מש"כ בפיה"מ שם שנכלל ביסוד האמונה בביאת המשיח גם להאמין ביחוסו דהמשיח שהוא מבית דוד ומזרע שלמה "וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם יתברך ובדברי נביאיו".

והיינו משום שזה נכלל ב"גדרו" של משיח – שלימות התורה והמצוות, שהרי שלימות התורה והמצוות תלוי בהא שיחזיר תחילה את "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה", וממילא שאז "חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" וכפי שהיה בימי דוד אביו, ולכן מאחר שענין שלימות התורה והמצוות נכלל הוא בגדר האמונה בביאת המשיח, הנה הוא הדין הוא הטעם שאיכלל ב' גם ענין יחוסו דהמשיח מבית דוד ומזרע שלמה.

וביסוד הדברים נראה לומר לכאורה שלשיטת הרמב"ם בספר היד איכלל ביסוד האמונה בביאת המשיח גם החיוב להאמין ביחוסו של מלך המשיח שהוא מזרע דוד ושלמה, וזה גופא – לא בתור דין וענין לעצמו, אלא – משום לתא דשלימות התורה והמצוות, והיינו שיחוסו דהמשיח קשור ונכלל הוא בגדרו, דשלימות התורה והמצוות תלוי בזה שיחזיר תחילה "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה", וממילא דנפק"מ גם לגבי האמונה בו וכמוש"נ.

[וכד דייקת שפיר הרי שרבינו הביא שם בההערה רק הך ענין הב' שבפיה"מ שם – יחוסו דהמשיח, ולא הזכיר מענין הא' שם דלעיל מיני' – מעלתו דהמשיח, והיינו משום דרק יחוסו דהמשיח נכלל הוא ביסוד האמונה

בביאת המשיח והיינו משום לתא דגדרו של המשיח, משא"כ מעלותיו שאי"ז מענינו דהמשיח וכמו שביאר רבינו בפנים השיחה שם וכמוש"נ⁸.



לקוטי שיחות

"מלאכה שלימה" ולא חצי מלאכה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בלקוטי שיחות ח"ה בראשית ג' בהערה 31: "כי מה שאסרו חכמים חצי מלאכה, הוא דוקא כאשר חצי המלאכה שעושה בשבת הוא ענין בפני עצמו, וכמו הנחה בלי עקירה, שהנחה הוא דבר בפ"ע מהעקירה, מה שאין כן כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה". גלע"ד שדבר גדול השמיענו רבינו בהגדרה זו, ויבואר להלן בע"ה.

ב. שבת ב, א במשנה: "פשט העני את ידו לפנים (דעביד ליה עקירה, רש"י) ונטל בעל הבית מתוכה (והניח לפנים ועביד ליה בעל הבית הנחה, רש"י) או שנתן לתוכה והוציא, שניהן פטורין (שלא עשה האחד מלאכה שלימה, אבל אסורין לעשות כן לכתחילה שמא יבוא כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת, רש"י)".

ובגמ' ג, א: "שניהן פטורין, והא אתעבידא מלאכה מבינייהו, תניא רבי אומר: מעם הארץ בעשותה (גבי חטאת כתיב, רש"י), העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין. איתמר

8) ויש להעיר עפ"ז במש"כ בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימן א' שהאריך בטוב טעם בביאור דברי הרמב"ם בגדר האמונה בביאת המשיח, ובסיכום דבריו מסיק דביסוד האמונה בביאת המשיח איכלל בזה כמה ענינים, ומהם האמונה "במעלתו ויחוסו" של המשיח (וכמבואר בפיה"מ להרמב"ם פ' חלק שם) יעוי"ש.

אלא שלהמבואר בפנים הנה הגם דס"ל להרמב"ם כן בפשטות בפיה"מ, מ"מ נראה דלשיטתו בספר היד איכלל רק החיוב להאמין ביחוסו של מלך המשיח [וזה גופא משום לתא דגדרו של המשיח], משא"כ במעלתו י"ל דס"ל שאי"ז נכלל ביסוד האמונה בביאת המשיח וכמוש"נ.

נמי א"ר חייא בר גמדה: נזרקה מפי חבורה ואמרו: בעשותה, יחיד שעשאה חייב שנים שעשאה פטורין".

והנה בקושיית הגמרא "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" צע"ג, מה לנו שמשניהם יחד נעשתה מלאכה, סוף סוף אף אחד מהם לא עשה מלאכה, וגם עוד לפני תירוץ הגמרא, הרי ההגיון אומר שאם עשה רק חצי מלאכה לא עשה ולא כלום.

ג. ובספר "לאור ההלכה" להגאון מוהרש"י ז"ל התייחס לזה בארוכה, וראה מקושיא זו של הגמרא סיוע לשיטתו של רבינו הזקן, שאינו כמו שהבינו ה"חתם סופר" ז"ל וסיעתו, שעיקר דין השבת הוא שהגוף ינוח, אלא שהבריאה צ"ל במנוחה.

ז"ל: "ובריש מסכת שבת שאלו על הדין של אחד שעשה מחצית המלאכה והשני גמר אותה, ששניהם פטורים: "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" (והרי נעשתה המלאכה מבין שניהם)? והשיבו מברייתא: "בעשותה" – העושה את כולה ולא העושה מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורים". מה שאלה היא זו? מה איכפת לנו במלאכה אם נעשתה או לא נעשתה, אם כל ה"תכלית" היא רק שגוף האדם ישבות? מבחינת גופו של האדם הרי אין שום הבדל בין אם עשה במלאכת שבת את מחציתה הראשונה בלבד, והמחצית שלאחריה לא נעשתה כל עיקר, שאז אנו אומרים שהגוף נח ממלאכה, ובין אם אחרי כן בא אדם אחר והשלים את המלאכה. כל אחד מהם לא עשה כאן מלאכה שלמה, ושני הגופים נחו. למה לנו כאן, בשבת, הפסוק של "בעשותה"? כתוב זה הרי אינו מדבר בשבת כלל. הכתוב הוא בפרשת ויקרא, בענין קרבן חטאת שבכל התורה. ברור אפוא, שגם בשבת המטרה היא שהמלאכה לא תיעשה, והיה מקום לומר שכיון שמבין שניהם נעשתה המלאכה, יהיה על זה חיוב, ולכך אנו למדים מפסוק הכללי של חטאת ש"יחיד ועושה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורים".

והנה עיקר דבר זה שהשבת הוא על "העולם" ולא שביתת גוף האדם שינוח, הוכיח שם הגאון ז"ל עוד מב' מקומות בהלכה. האחד: נר שהדליק עכו"ם בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת "בורא מאורי האש", מפני "שלא שבת ממלאכת עבירה" – הלכה זו נאמרה בתלמוד ובפוסקים. איזו "מלאכת עברה" נעשתה בו בנר זה? אם כל האיסור של עשיית המלאכה הוא לא מצד עצמותה של המלאכה, אלא כדי שגופו של הישראלי יהיה נח ושובת, הרי בנר זה שהדליק הגוי לא היתה מעולם שום מלאכת עברה כלל, בעצם המלאכה אין לעולם עברה, וגופו של המדליק הוא גוי, שאינו מוזהר לנוח. בעל כרחנו,

שהאיסור הוא על עצם המלאכה שלא תיעשה בשבת, אלא שהגוי אינו מוזהר על כך, כמו שאינו מוזהר על כל התורה, ולכן יש על מלאכת הגוי בשבת שם של מלאכת עברה, שעל כל פנים המלאכה גופה היא מלאכת איסור, וכדרך שכתב רש"י בחולין, שמכיון שבישול בשר בחלב הוא "דבר שתיעבתי לך", שוב אפילו כשבישלו קטן או נכרי נקרא תועבה".

ועוד: "ובחולין, כשאמרו שבשר בחלב שנתבשל אסור באכילה משום "לא תאכל כל תועבה", שאלו: "אלא מעתה מעשה שבת ליאסרו, דהא תיעבתי לך הוא?" והוצרכו להשיב: "אמר קרא 'כי קדש היא לכם', היא קודש ואין מעשיה קודש". אם במלאכת שבת יש רק אי-מנוחתו של גוף האדם, הרי הבדל גדול יש בין מבשל בשר בחלב, שעצם הבישול הוא תועבה, למבשל בשבת, שהבישול כשהוא לעצמו אין בו שום תיעוב, ואין הדמיון של הגמרא מובן כלל. לא היה מובן כל כך אפילו אם היו אומרים דמיון זה בתורת תשובה ותירוץ, כל שכן שאינו מובן כלל כשאמרו כן בתורת שאלה וקושיא. ובמסקנת הגמרא שבשבת יש כתוב מיוחד להתיר מעשיה, נתחבטו ברש"י ותוספות ומהר"ם שיף ותורת חיים שם לחלק בין שבת לבשר בחלב ולהסביר למה אין למדים בשר בחלב להיתר משבת, ואף הם לא אמרו ההבדל ה"פשוט" האמור, "ראה שם באורך.

ד. והנה לגבי דין נר ששבת, כבר רצה להוכיח כן ב"בית מאיר" לאבן העזר סי' ה' וז"ל: "והנה לפום ריהוטא רציתי לומר דבאיסור שבת לא שייך כלל באינו יהודי צד שליחות לדבר עבירה, דדוקא בעבירה שהמעשה מצד עצמו מתועב למקום ב"ה כו' שפיר שייך שליח לדבר עבירה, דהעבירה מכל מקום נעשתה, אבל שבת דאיסור מנוחה אך למען ינוח ישראל וכל אשר לו, והמלאכה מצד עצמותה יש לומר דאינה כלל עבירה, וראיה, דמן התורה מותר להעמיד קדירה אצל האש קודם שבת ויתבשל בשבת וכו'. אמנם שוב ראיתי דקצת קשה על חידוש זה, ממה דאיתא בש"ס ושו"ע שאין מבדילין על נר שהודלק בשבת אפילו ע"י א"י, מפני שלא שבת ממלאכת עבירה, שמע מינה דחשוב עבירה וכו'" עי"ש שהאריך בזה.

ועי' גם ב"אתון דאורייתא" כלל י' שכתב: "האחרונים ז"ל בספריהם האריכו בחידוש סברא דכל איסורים זמניים כאיסור עשיית מלאכה בשבתות וימים טובים וכדומה, אך איסוקרי גברא הן, והמעשה בעצמותה מותרת וכו', ולענד"נ דהש"ס דילן חולק על הכלל הזה, דבש"ס ברכות דף נג, א איתא דנר שהדליקו עכו"ם בשבת, אסור לברך עליו במוצאי שבת, מפני שלא שבת במלאכת עבירה יעו"ש, והשתא אי נימא דהמעשה בעצמותה מותרת

במלאכת שבת ורק שהאדם הוא העובר, אם כן אם העכו"ם שאינו מצווה על השבת עשה מלאכה בשבת, שוב הוי היתר לגמרי מכל צד, הן מפאת המעשה בעצמותה והן מפאת העושה, ואם כן מדוע חשיב מלאכת עבירה, ועל כרחך דהמעשה בעצמותה הוי איסור במלאכת שבת, ועל כן עכו"ם שהדליק נר בשבת, נהי שאין העכו"ם עובר, עם כל זה ההדלקה בעצמותה הוי מעשה אסורה ומתועבת, ושפיר חשיבא מלאכת עבירה".

ברם בספרו "בית האוצר" חזר בו הגאון ז"ל מראייתו זו, וז"ל: "ודע דמה שהעירותי באתון דאורייתא כלל י' שם מש"ס ברכות דף נג, א דנר שהדליקו עכו"ם בשבת אסור לברך עליו כו', יש לדחות, דלענין ברכה שהוא הזכרת שם שמים מחמירין טפי, דאין נאה לברך ולהזכיר שם שמים על נר שהודלק בשבת, כיון שהתורה אסרה לישראל ההדלקה בשבת שבין מטין דברי המחבר בשו"ע סי' רח"צ סעיף ה' ודברי הט"ז שם סק"ג ע"ה וכו'".

ועי' בשו"ע רבינו סי' רחצ ס"ז: "ואפילו הדליקו נכרי לצורך עצמו, כיון שאם היה ישראל מדליקו היה עובר עליו, הרי זו מלאכת עבירה", ולפי זה הרי אין לכאורה להוכיח כלום מהלכה זו לגבי השאלה מהי הגדרת השבת, שהרי הגדר כאן ב"מלאכת עבירה" "אם היה הישראל מדליקו היה עובר עליו", ולכאורה פשוט הוא.

ה. גם מה שהעיר הגאון רש"י ז"ל על שיטת החתם סופר זי"ע מהא דחולין, אתמהה, שהרי מאותה סוגיא עצמה הכריח החת"ס את שיטתו, והא לך דבריו בחולין שם:

"והרי שבת וכו', לכאורה צ"ע דהא פירש"י דבשר בחלב הוה תועבה, משום דאפילו בישלה גוי או קטן שלא נעבדה בה עבירה, מכל מקום הבישול מתועב, וכן טיפת חלב שנפלה על החתיכה מאליה, מכל מקום אסורה מן התורה, וא"כ בשבת דמן התורה מותרים כל המלאכות ע"י גוי כו', וא"כ איננו תועבה, ואפי' ישראל שעשה מלאכה בשבת אינו אלא נעשה בה עבירה, אבל איננו תועבה, וא"כ מאי פריך ש"ס. ונלע"ד דשבת אין התיעוב המלאכה עצמה, אלא עיקר הקפידא שינוח הישראל, וכל שאין לו מנוח אפילו יהיה באונס, ומשכחת ליה בשביתת בהמתו, אם הבהמה עושה מלאכתו שלא לרצונו, מכל מקום ה"ל תועבה, אבל כל שהוא ובהמתו נחים ושובתים, אין במלאכה הנעשית שום קפידא, ועי' רשב"א בפרק ר' אליעזר דמילה שכתב החילוק בין שבת לשאר איסורים, כגון בכלאים אם לובש שלא יהנה ממנו ואינו מתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, מיקרי אין מתכוון, ובשבת אפילו מדליק נר ביום הוה מתכוון, כי אין הקפידא על ההנאה

והמלאכה אלא על השביתה, ומהאי טעמא כתב דלא שייך בשבת שלוחו כמותו, אפי' למ"ד יש שליחות לגוי להחמיר מ"מ הרי גופו של ישראל שובת ונח. נמצא התועבה היא מה שגופו של ישראל או בהמות אינם נחים, והיוצא ממנו, היינו הדבר המבושל הוה יוצא מן התועבה, והוה ס"ד דהמקשן דגם היוצא מן התועבה נאסר מלא תאכל כל תועבה, לכן פריך משבת, ומשני גלי קרא היא קודש ואין מעשיה קודש, לגלויה לן בעלמא, נהי התועבה עצמה אסורה כו', אבל היוצא מן התועבה כגון היוצא מחורש בשור וחמור והיוצא מדישת פרה חסומה הוה היוצא מהתועבה מותר".

ו. ונחזור איפוא לעיקר התמיהה על דברי הגמ' בשבת "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" מה לנו באמת שמשניהם יחד נעשתה מלאכה, סוף סוף אף אחד מהם לא עשה מלאכה, ולמה היה ס"ד שיתחייב, ועי' ב"שפת אמת" שר"ל שהקושיא היתה ששניהם יתחייבו בקרבן עי"ש ועצ"ע.

והנה בלשון הגמרא צ"ע לכאורה, שעל השאלה "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו", תירצו: "תניא רבי אומר: מעם הארץ בעשותה (גבי חטאת כתיב, רש"י), העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין. איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא: נזרקה מפי חבורה ואמרו: בעשותה, יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין". מה הן ב' הענינים, ולמה ב"איתמר נמי" מביא רק את הסיפא "נזרקה מפי חבורה ואמרו בעשותה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותן פטורין", שמזה משמע לכאורה שזהו עיקר התירוץ על השאלה.

ובתוד"ה בעשותה: "כל הספרים גרסו העושה את כולה ולא העושה מקצתה יחיד שעשה אותה חייב שנים שעשאוה פטורין, פשטיה דקרא נראה דבעשותה קאי אנפש, אבל דריש ליה אמלאכה, כלומר בעשות אותנו כולה מיירי בזה עוקר וזה מניח, ואינו אלא כפל מלה כו" עי"ש, וכן הוא בריטב"א צג, א: "והא דקתני רישא דריש קרא העושה את כולה ולא העושה את מקצתה כו', אינו אלא שינוי לשון בלבד כו'", [ועי' באחרונים שהעירו דלכאורה סתרי התוס' למה שכתבו בדף צג], ואעפ"כ צ"ע מהו ענין שינוי וכפל הלשון.

ז. ואשר נראה בזה בס"ד, דבאמת שני ענינים נאמרו כאן, אחד דין ושם המלאכה, ועוד דין מצד קרבן חטאת שצ"ל "מלאכה שלימה", וכך הוא מפורש בלשונות רש"י ז"ל במשנה ובגמרא, וי"ל שמצד שם המלאכה היינו אומרים שעקירה לחוד והנחה לחוד, כיון שהם שני מעשים ושתי פעולות נפרדות, ושתיהן היו במשכן, שעובר על כל אחת מהן, שהרי במלאכות שבת האחרות,

אין ציור כזה שצריך שני מעשים כדי להיקרא בשם מלאכה, והמלאכה היא "הוצאה והכנסה", ולמה לא נאמר שכל אחת מהן, העקירה וההנחה שם מלאכה עליה, אלא שיש דין נוסף שהוא נלמד מ"בעשותה" הנאמר בפרשת חטאת, שצריך שתהיה "מלאכה שלימה", ומצד דין "מלאכה שלימה" אי אפשר שיתחייב על פעולה אחת עקירה או הנחה.

ובא וראה בלשון רבינו בשו"ע, שבסי' שא ס"א דקאי שם על עיקר שם מלאכת שבת, כתב: "אע"פ שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה, ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה, ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת מלאכה כלל, אעפ"כ כו', מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקרא את מלאכה לענין שבת, וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן כו' עי"ש, ולא הזכיר בהגדרת שם מלאכת הוצאה ענין העקירה וההנחה כלל. רק בסי' שמ"ז "על איזה הוצאה חייב מן התורה" כתב: "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או להיפך, אבל העומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השנייה וחפץ בידו ונטלו ממנו חבירו העומד שם שזה עקר מרשות זו וזה הניח ברשות השנייה שניהם פטורים, שנאמר מעם הארץ בעשותה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועושה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים, גזרה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת".

[ראה ב"לבוש" שם: "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר החפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או איפכא, שזו נקרא מלאכה שלימה, שכן היו כל עקירות והנחות החפצים שבמשכן דמינה ילפינן כל מלאכת שבת כו', אבל אם אינו עושה אלא חצי מלאכה אינו חייב שכן דרשו רז"ל מקראי פ"ק דשבת מדכתיב גבי חיוב חטאת, מעם הארץ בעשותה, העושה את כולה חייב חטאת ולא העושה מקצתה, יחיד ועשו אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין"].

שענין זה שצ"ל "מלאכה שלימה" נלמד מ"בעשותה", כמבואר בפסחים פה, ב: "א"ר אמי המוציא בשר הפסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף הכי נמי עד דעבד עקירה והנחה", וברש"י: "כשבת, דבעינן עקירה והנחה, דעד שיניח לא נגמרה מלאכה. גבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה העושה את כולה ולא העושה מקצתה", ומבואר דלולא דין "בעשותה" הנאמר בכל חיובי

חטאת, הוי אמינא דעקירה לחוד נמי הוצאה הוי, אלא שמדין בעשותה הנאמר בחטאת, בעינן "שתיגמר המלאכה", דבעינן "מלאכה שלימה".

ח. ומעתה נראה, שזהו פירוש הגמרא "והא אתעבידא מלאכה מביניהו", כי זאת ידענו גם בקושיא שהמלאכה צריכה שתהיה שלימה, אבל השאלה היתה, כיון שהעקירה מצד עצמה וההנחה מצד עצמה, שם הוצאה הוי עליה, שהרי הן שני מעשים נפרדים על ידי האדם, יתחייב גם באחת מהן, מה תאמר שיש דין "מלאכה שלימה" מ"בעשותה", אפשר שהוא דין במלאכה עצמה, היינו שאם אחד עושה עקירה שסופה לנוח, הרי יש כאן מלאכה שלימה מצד עצם המלאכה, אף על פי שהוא עושה רק עקירה או הנחה, נאמר שחלק דין מסויים זה של "בעשותה" שצ"ל "מלאכה שלימה", יכול להעשות גם בשותפות, כיון שסוף סוף כל אחד מהם עשה "הוצאה", אלא שאינה "מלאכה שלימה", ודין "מלאכה שלימה" הרי אינו משום שם מלאכת הוצאה אלא משום פרשת חטאת, ולמה לא נחייב את כל אחד מהם על העקירה ועל ההנחה, כיון שבמצאיות הם עושים יחד את ה"מלאכה שלימה".

ועל זה הוא שאמרו בגמ', שאין זה רק "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה", היינו שהמלאכה צריכה להעשות כולה, אלא שיש כאן דין נוסף בדין "בעשותה": "יחיד ועשה" דאתעבידא מלאכה מביניהו", כי הדין הוא שה"מלאכה שלימה" צריכה להעשות על ידי יחיד ולא על ידי שנים, ולכן הביאו בעיקר את הדין הזה השני, שהוא עיקר התירוץ: "איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא: נזרקה מפי חבורה ואמרו: בעשותה, יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין".

ט. ולפי זה יבוארו היטב דברי הרמב"ם בפ"א מהל' שבת הט"ו: "כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו ועשו אותה שנים בשותפות, בין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה, כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת, בין שעשו אותה שניהם כאחד מתחילה ועד סוף, כגון שאחזו שניהם בקולמוס וכתבו, או אחזו כיכר והוציאוהו מרשות לרשות, הרי אלו פטורין", ולכאורה תמוה מאוד, איך מדמה הרמב"ם שנים שעשו אותה מלאכה עצמה כאחד, לאחד עוקר ואחד מניח, וכבר תמה על כך ב"אבן האזל" שם: "מה שכתב כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת, קשה, דמה שייך דין עקירה והנחה לדין זה יכול וזה יכול, הא בפשוטו אפילו אם ציוייר דזה אינו יכול וזה אינו יכול, נמי פטורין, דבלא עקירה והנחה לא חשיב מלאכה כלל, וצע"ג".

אשר לפי הנ"ל שהרמב"ם אכן למד מסוגיית הגמ' הנ"ל, שבאמת עקירה לחוד והנחה לחוד, יש להן שם הוצאה, אבל אינו חייב חטאת רק ב"מלאכה שלימה", וס"ד שדבר זה שיהיה "מלאכה שלימה" יכולה ליעשות בשותפות, משמיענו הרמב"ם שלא כן, ואין שותפות בדבר זה, כמו בשאר הדוגמאות שנקט שם.

י. ומעתה יש לראות יסוד זה בדברי רבינו "כי מה שאסרו חכמים חצי מלאכה, הוא דוקא כאשר חצי המלאכה שעושה בשבת הוא ענין בפני עצמו, וכמו הנחה בלי עקירה, שהנחה הוא דבר בפ"ע מהעקירה, מה שאין כן כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה", היינו שיש הבדל בין כל המלאכות שנעשות ע"י פעולה אחת, ואם כן כשעושה רק מקצת הפעולה הלזו, לא הוי מלאכה כלל, לבין הוצאה, שהעקירה מצד עצמה וההנחה מצד עצמה, הם "ענין בפני עצמו", וכנ"ל שהיה מקום לחייב את כל אחד מהם משום "הוצאה", אלא שמדין "בעשותה" צ"ל מלאכה שלימה, עקירה והנחה, ולכן שפיר לומר שמדברי חכמים כל ענין בפני עצמו נאסר.



שיטת הרמב"ם בשבועה שלא יאכל ז' ימים

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כ' הרמב"ם (הל' שבועות פ"א ה"ז): "רביעית (=אופן רביעי של שבועת שוא) שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות. כיצד? כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים, או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה". וכפל דבריו (בפ"ה ה"ז) וכ' "נשבע שלא יישן שלשת ימים או שלא יאכל כלום שבעת ימים וכיוצא בזה שהיא שבועת שוא – אין אומרים יעור זה עד שיצטער ויצום עד שיצטער ולא יהי' בו כח לסבול ואחר-כך יאכל או יישן⁹, אלא מלקין אותו מיד משום שבועת שוא ויישן ויאכל בכל עת שירצה".

והר"ן (הובא במקצתו בכס"מ פ"ה שם) כ' (י, א מדפי הרי"ף למס' שבועות) "מביעיא לי האומר שבועה שלא אטעום כלום חודש ימים מהו דינו, אם נדמהו לשבועה שלא אישן ג' ימים ונימא שיאכל לאלתר שזה ג"כ אי אפשר לו לעמוד בשבועתו, או לא אלא יעמוד בשבועתו עד שיסתכן ואחר

(9) צ"ע למה מקדים אכילה לשניה דלא ככל ההלכה שמקדים שינה לאכילה.

יאכל? ונראה לי [דלא דמי] לשלא אישן שלשה ימים, דהתם היינו טעמא דישן לאלתר משום שהוא דבר שאי אפשר דבעל כרחו ישן בתוך ג' והלכך לא חיילא שבועה עליה כלל, אבל זה יכול לעמוד בשבועתו, מאי אמרת – שימות? לכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות, מ"מ לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד עליו". וממשיך להביא דברי הרמב"ם, ומסיים "וזה מן התימה, שאין לדמותם, כמו שכתבתי".

והכסף משנה (שם) כתב לבאר שיטת הרמב"ם "שאף על פי שהוא יכול להעמיד עצמו מלאכול עד קרוב שיסתכן, מ"מ כשאוכל אז הרי עבר על שבועתו ונמצא שנשבע על דבר שאי אפשר לי לקיימו והוה לי שבועת שוא ולא חלה עליו".

והי' אפשר לפרש כוונת הכס"מ (בביאור דברי הרמב"ם) דמכיון שעל ידי שיאכל (תוך ז') – אע"פ שיש היתר (דסכ"נ) לאכילתו – יעבור על דבריו ויבוטל על ידי זה השבועה, לכן הוי שבועת שוא. דהיינו: שהגדרת שבועת שוא הוא כשיוכרח לבטל (החפצא של) השבועה, ובשבועה שלא יאכל ז' ימים הרי מוכרח (בגלל פיקו"נ) לבטל שבועתו כמו בשבועה שלא יישן ג' ימים.

והנה בלקו"ש חי"א ע' 347 מובא מכתב מח"א שבתוך דבריו כ' לבאר שהרמב"ם סובר דהוי שבועת שוא משום "דסבירא לי' דמאי דמותר מטעם סכנה פועל ביטול בעצם הדבר, והר"ן יסבור שהדבר נשאר באיסורו רק דהסכנה דוחה את האיסור". (ורוצה להכריח ששיטת הרמב"ם היא שבמצב של פיקו"נ הותר איסור שבת, עיי"ש).

ונראה בכוונת הכותב שרוצה להסביר שהרמב"ם סובר דכשיש סכנה שמחייבת לעבור על מצוה (משום פקו"נ) זה מבטל האיסור, ובנידוד זה מבטל השבועה. ולכן באם ישבע שלא אוכל ז' ימים – ובהכרח שיבא לידי סכנה ויאכל ויבטל החפצא דשבועה – הרי זה שבועת שווא. אולם הר"ן סובר ש(פקוח נפש ו) סכנה אינה מבטלת השבועה, אלא דוחה – שלמרות שקיימת השבועה שאוסרתו באכילה (לז' ימים) – מ"מ יכול לאכול. ולכן (הר"ן סבור) הסכנה אינה מבטלת השבועה, שתהי' שבועת שוא, אלא שלמרות האיסור עליו מפני השבועה הוא צריך לאכול משום פיקוח נפש.

ומעיר כ"ק אדמו"ר על דבריו "וצ"ע אם דינא דנשבע שלא יאכל שייך לנדוד כלל [=מח' דהותרה או דחוייה], כי שם טעמי' דמאן דאמר דאוכל לאלתר, הוא (כמ"ש בכס"מ) מפני דהוי שבועת שוא משום דנשבע על המצוה

או על דבר שאי אפשר לו לקיימו, ומאי נפק"מ אם אי אפשר לו לקיימה מפני שהותרה או מפני שדחוי' או מפני הטבע (כמו בשלא אישן ג' ימים)".

ולכא' ביאור דברי כ"ק אדמו"ר – ומסבירו בכוונת הכס"מ – היא, שהגדרת שבועת שווא היא דין ב"גברא" הנשבע, האם זו שבועה שיכול לקיימה, ואם השבועה היא בדבר שלא יוכל לקיים דבריו – בלי נפק"מ מהו הגורם – הרי זה שבועת שווא (לשיטת הרמב"ם)¹⁰.

היוצא מכל הנ"ל שיש ב' אופנים להבנת גדר "שבועת שווא":

א', באם ה"חפצא" דהשבועה בודאי יבוטל (ויעברו עליו).

ב', באם ה"גברא" שעושה השבועה לא יוכל לקיים דבריו.

והנפק"מ הוא באופן שהגברא לא יוכל לקיים דבריו אבל עם זה לא יהי' "ביטול השבועה".

והכותב (בלקו"ש, והרב שהובא בהערה) סובר כאופן הא', ולכן לדבריהם באם אין ביטול השבועה – אע"פ שאין יכול לקיימה בפועל – אין זה שבועת שווא (וכפי שאכן מסבירים דברי הר"ן, וכדלעיל). משא"כ כ"ק אדמו"ר (בדברי

10) בגליון הקודם כ' הרה"ג הר' ח"א שליט"א בביאור מח' הרמב"ם והר"ן שי"ל שנחלקו בגדר פקוח נפש שדוחה כל המצוות, שהרמב"ם ז"ל סובר שהוא דין בכל מצוה ומצוה מצד עצמה. והיינו שדחיית המצוה משום פקו"נ היא מאופן קיום המצוה, שבמקרה של פיקוח נפשות אומרת המצוה שלא יקיים אותה, ומעתה זה שאם יסתכן יצטרך לאכול, הרי הוא מדיני הל' שבועות עצמן, וממילא הוא שאם נשבע שלא יאכל ז' ימים, ומצד דיני השבועה אם יסתכן יצטרך לבטל השבועה, אם כן הו"ל שבועה שאי אפשר לקיימה, אבל הר"ן ס"ל שדין פקו"נ שדוחה כל המצוות, הוי ענין כללי, ולא קשור לכל מצוה בפני עצמה, אלא שמצד פקו"נ כל המצוות נידחים, וא"כ זה שאם יסתכן יאכל אינו מהל' השבועה כלל כמובן, ואדרבה הגדר הוא שפקו"נ מבטל את המצוות כולן, וא"כ מצד אחד שבועתו לגמרי אינה תלויה במה שיצטרך לעשות כשיסתכן, ומאידך אם יסתכן ויאכל לא תהא בזה ביטול השבועה, כי באותו רגע אין שום מציאות של שבועה, ואח"כ שוב יקיים את אי האכילה, עכ"ל לעניננו.

ומלבד הצריך לי עיון בהבנת הדברים (ואכ"מ), לכא' נקודת הדברים היא – שלשיטת הרמב"ם – שמגדרי השבועה הוא שאם יבא למצב של פקו"נ יבוטל החפצא דהשבועה – ולכן באם מקבל אדם שבועה שבדודאי יבא לפיקו"נ הרי זה שבועת שווא בגלל ביטול השבועה, וא"כ יוצא שהבנתו בשבועת שווא הוא כשיטת הכותב בלקו"ש שבפנים, וגם על הרה"ג הנ"ל יש לשאול קושיית כ"ק אדמו"ר מאי נפק"מ אם אי אפשר לקיימה מפני גדרי השבועה או דין אחר, הרי סוף סוף אי אפשר לקיימה?

הכס"מ) סובר כאופן הב' שכל זמן שה'גברא' לא יוכל לקיים דבריו – ללא נפק"מ הסיבה – הרי זו שבועת שוא¹¹.

אלא דאם כנים הדברים יש מקום לעיון: דמשמע שאין כ"ק אדמו"ר מקשה על דברי הכותב, אלא שחולק עליו בהגדרת "שבועת שוא" (אבל באם ההבנה בשבועת שוא הוא כדעת הכותב הרי שאכן יש להסביר המח' בין הרמב"ם והר"ן כדבריו), ואלא שפשוט לכ"ק אדמו"ר שאין הגדרת שבועת שוא כדברי הכותב ולא כאופן הב' המובא לעיל, ולכן אינו מעיר על דבריו כלום – ורק מביא ביאורו ברמב"ם (שבמילא יפרוך סברת הכותב), וטעמא בעי¹².

ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר דייק כן מל' הרמב"ם שכ' (פ"א שם) "נשבע על דבר שאין כח בו לעשות", ולכאו' באם הגדרת שבועת שוא היא שבועה שיבוטל החפצא דשבועה (כאופן הא') הי' עדיף לכתוב "שאינ כח לקיים"¹³, שהקיום הוא על השבועה, ומה טעם כתב לשון "עשיה" השייך לגברא, אלא שלדיוקא אתאי – ולהגדיר גדר שבועת שוא, שהוא שבאם אין לאדם הנשבע כח לעשותה בפועל זו היא שבועת שוא (וכאופן הב' הנ"ל).

11) באגרות קודש ח"א ע' רלו כ' כ"ק אדמו"ר (בהערה א') "שבועה שלא אישן ג' ימים מלקים אותו וישן לאלתר . . . דבטבע האדם אשר, במשך ג' ימים, על כרחו יישן . . . ונמצאת השינה היפך האכילה ושת', דגם באכילה אם נשבע שלא יאכל (ז' ימים) מלקין אותו ואוכל, אבל באכילה הטעם הוא מפני שימות אם לא יאכל (ועיין ר"ן שבועות פ"ג) ולא מפני שעל כרחו יאכל כמוכן. ובחילוק זה יש להסביר דעת הירושלמי דשבועה שלא אוכל ז' ימים אינו אוכל לאלתר, וע"כ לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימו (עיי"ש בכס"מ). והסברא בזה היא, דשבועה שלא אישן ג' ימים אי אפשרות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה".

ולהמבואר בפנים מובן בפשטות למה הרמב"ם חולק על הירושלמי שהרי נשבע על דברי שאי אפשר לו לקיימו, ואין נפק"מ אם אי יכולת הקיום הוא בדבר עצמו או מצד אחר. וכנ"ל הערה 10.

והנה ביין מלכות (ח"א, ע' 245) מובא מהתועודות ש"פ נשא תשמו' בביאור המח' הרמב"ם והר"ן מהרגצ'ובי שלכאו' מדבריו משמע כדברי הכותב בלקו"ש הנ"ל, שמקשה עליו כ"ק אדמו"ר. והנה מלבד שי"ל בפשטות שמביא כ"ק אדמו"ר אמרה ברמב"ם היומי של אותו היום בלא להכנס לשקו"ט בכל פרטי הדיון, יש לעיין אם יש לחלק בין הבנת דברי הצפנת-פענח והכתוב בלקו"ש הנ"ל, ועוד חזון למועד.

12) במילים אחרות: גם לשיטת הכותב י"ל שס"ל להרמב"ם ששבועת שוא הוא באם אי אפשר לו לקיימו, אלא דסובר דכדי שיוגדר אי אפשר לקיימו זה ע"י שהשבועה מתבטלת, משא"כ כשאין ביטול השבועה ואוכל מטעם – ודין – אחר, אין זה נקרא אי קיום השבועה.

13) או כלשון הר"ן (המובא בפנים בתחילת הדברים) "אי אפשר לו לעמוד בשבועתו" שמדובר על קיום השבועה.

ויש להוסיף בהבנת הדברים: גדר שבועה הוא דין ב"גברא" (משא"כ בנדר שהוא על החפצא), שהגברא לוקח על עצמו להתייחס למצב שנשבע עליו ע"פ גדרי השבועה שנשבע, וע"פ זה מסתבר לומר שעצם זה שאדם נשבע להתייחס למצב, ובאותו זמן ברור שא"א לו להתייחס כך ולעשות כמו שאמר – הרי זה עצמו הוא שבועת שוא.

כל הנ"ל הוא בדרך אפשר, ועדיין יש להאריך בזה, ובפרט בשיטת הר"ן.



למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בכמה מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר מדובר אודות קושיית המפרשים למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון. ואע"פ שהביא הרמב"ם הלכות אחרות אודות הארון, (מקום הנחתו – בהל' בהב"ח פ"ג הי"ב ופ"ד ה"א, ודיני נשיאתו ואיסור הוצאת הבדים ממנו – בסופ"ב מהל' כלי המקדש), מ"מ לא הביא מאומה אודות אופן עשייתו. ולקמן אעתיק הביאורים שמצאתי ע"ז בתורת כ"ק אדמו"ר, ובתוספת איזה הערות בדא"פ.

א) באג"ק חכ"ג ע' קצו ואילך, (נדפס ג"כ בלקו"ש ח"ד ע' 1346 ואילך בהערות¹⁴), מבאר שהטעם למה השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון, הוא משום שהרמב"ם ס"ל שלאחר שנבנה ביהמ"ק בהר המורי' והוכנס הארון לקה"ק, שוב אין מצוה בעשיית הארון, כי עשיית הארון והבאתו לקה"ק הוא אך ורק כדי שיהי' "ונועדתי לך שם". ולאחרי שנעשה זה ו"אינה בטילה" לעולם – שוב לא מצאנו מצוה – בעשיית הארון. אלא שכל זמן שישנו (ולאחרי שיתגלה לעת"ל) – נצטוו לשאתו בכתף ושלא יסירו הבדים. וההוכחה לזה הוא ממעשה יאשיהו שגנזו הארון. (ומה שגנזו דוקא בביהמ"ק ולא במקום אחר, הוא כי אף ששכינה אינה בטילה, מ"מ כמה דרגות בהשראת השכינה בביהמ"ק, וע"י שהארון נמצא (עכ"פ גנוז) בביהמ"ק מיתוסף בדרגת השראת השכינה). (וראה שם השקו"ט בנוגע הצורך (לארון) כפורת בשביל ההזאות דיוהכ"פ. וראה לקמן).

14 תוכנו נאמר ג"כ בשיחת ש"פ ראה וש"פ תבוא תשכ"ג. ותוספת ביאורים ע"ז נדפס בסוף ס' חידושים וביאורים על הל' בית הבחירה, ובאג"ק שם בהערות.

(ב) בלקו"ש חי"א ע' 118 הע' 24, מביא מס' מגילת אסתר (על סהמ"צ להרמב"ם מ"ע לג) שזה שלא נמנה עשיית הארון למ"ע "כי המצוה אינה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך אחר". ומביא שהרי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג סוף פרשה נ"ב (ח"ג ע' קצט, ד ואילך) מקשה עליו. ותוכן דבריו הם שלא מצינו שהבטיחה התורה שלא יאבד לעולם, ואפי' אם אנחנו בטוחים שלא יאבד או ישבר לעולם ח"ו מ"מ התורה לא תסמוך על הנסים ועדיין ייחשב עשייתו למצוה, עיי"ש בארוכה. ולכן ס"ל כהרמב"ן (בהשגות על סהמ"צ להרמב"ם שם) שמנה עשיית הארון למצוה מטעם ש"אם נעלה על דעתינו¹⁵ חס ושלום שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוינו".

וראה ג"כ במנחת חינוך (מצוה צה) שנסמן בההערה שם, שמביא ג"כ הסברא הנ"ל של המגילת אסתר, ושואל ע"ז שהרי מצינו שהרמב"ם (הל' כלי המקדש בתחילתו) מבאר פרטי דיני עשיית שמן המשחה, ומונה עשייתו בין המצוות, אע"פ שהרמב"ם בעצמו כותב (שם ה"ה) שמעולם לא נעשה שמן אחר חוץ מה שעשה משה. וראה ג"כ מש"כ בזה הגראיב"ג שי' בגליון א"א, והרב י.א.ה.פ. שי' בגליון א"ג.

(ג) בלקו"ש חכ"א פ' תרומה שיחה ב', מבואר שלשיטת הרמב"ם הארון אין ענינו רק כלי ע"ד שאר הכלים שבבהמ"ק, אלא שהוא חלק עיקרי מבנין הבית וקדשי הקדשים עצמו, כיון שהארון עושה את ביהמ"ק לבית לה¹⁶, כמ"ש

15) להעיר מרש"י עה"פ תרומה כה, ט "וכן תעשו. לדורות אם יאבד אחד מן הכלים . . . ובכללות הענין יש להעיר מסוטה ט, א שלא שלטו שונאים במעשה ידי משה. ופירש רש"י "להיות נהנים מהם". (להעיר משביית הארון ע"י הפלשתים, שהביא בביאור הרי"פ פערלא שם. ששם שלטו השונאים אבל לא הי' להם הנאה ממנו ואדרבה, כמבואר בקרא. אבל ראה לשון הספורנו ריש פ' פקודי (הובא בלקו"ש חט"ז ע' 465, וש"נ) שכל מה שעשה משה לא נפל ליד אויבים. וצ"ע). וראה יומא עב, א שמעשה ידי משה עומדים לעד ולעולמי עולמים. דהיינו שהם נצחיים ולא שייך בהם רקבון ותולעת כו' (ראה מהרש"א שם). (וראה ג"כ בלקו"ש חכ"א ע' 285 ובהערות שם). ולכאו' צריך לחלק בין תולעת של רקבון שמפסיד הקרשים וכו' דהמשכן, לבין מ"ש במס' שבת עה, א אודות מלאכת המשכן "יריעה שנפל בה דרנא" (=נקב שנעשה ביריעות המשכן ע"י תולעת), שאינו מפסיד היריעה (כ"כ). ולכאו' עפ"ז יש לומר שלא שייך בהכלים שעשה משה (הארון וכו') שבירה, וצ"ע. ואע"פ שמצינו שבירה בהלוחות שמעשה אלקים המה וכו' ויותר נעלה ממעשה ידי משה, אולי יש לבאר ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ד פ' עקב א', עיי"ש, ובפרט שזה נעשה ע"י ובכחו של משה רבינו. (ויש להעיר ג"כ מהנסמן באנצילופדי' תלמודית ערך כפורת (כרך לב ע' ג) הע' 20, במה שמשמע שהיו מנדבים זהב לצורך הכפורת).

16) ראה ג"כ לקו"ש חכ"ד ע' 84 הע' 45 שמלשון הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו קרבנות", משמע שהבית והמצוה בבנייתו אינו

ונועדתי לך שם. ועפ"ז מבאר שזהו כוונת הרמב"ם במה שמבאר בארוכה ענין גניזת הארון, שבא להשמיענו שמקום גניזת הארון הוא חלק מבנין הבית וקדה"ק עצמו, שעפ"ז מתורצת התמי' איך אפשר לומר שבבית שני שבו לא ה' הארון במקומו ה' חסר דבר עיקרי בבנין הבית עצמו, עיי"ש בארוכה.

והנה לפום ריהטא משמע, שהמבואר כאן הוא באופן אחר ממה שנתבאר בלקו"ש ח"ד הנ"ל. ששם מבואר, שזה שנגנו הארון בביהמ"ק עצמו הוא רק כדי שיהי' דרגא נעלית יותר בהשראת השכינה, בנוסף לדרגת השראת השכינה שנעשה עי"ז שמכניסין הארון למקומו בקדה"ק, שע"ז נפעל ה'ונועדתי לך שם". ואילו ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א משמע שזה שהארון נמצא גנוז במקומו בקדה"ק, הוא לא רק להוסיף בדרגת השראת השכינה אלא שזה נצרך תמיד בכדי שיהי' הביהמ"ק "בית לה".

אמנם עפ"ז לכאור' נמצא שע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א אנו מובן למה אין הרמב"ם מבאר דיני עשיית הארון, שהרי ע"פ המבואר כאן שהארון נצרך תמיד, ולא מספיק רק הכנסתו פעם אחת לקדה"ק שע"ז נפעל לתמיד הענין של "ונועדתי לך שם" (כמבואר בלקו"ש ח"ד שם), נמצא שתמיד יש מצוה בעשיית הארון. ואע"פ שעכשיו כשהוא נגנוז במקומו הנה בין כך לא נוגע ידיעת פרטי עשייתו, כי אפי' אם נצטרך לעשות אחר הלא אין לנו אפשריות לידע מצב הארון וכו' ולעשות אחר, אבל נוגע ידיעת דיני עשייתו בשביל לע"ל שאז יתגלה לנו הארון, ויהי' לנו אפשריות לעשות אחר לשום בו הלווחות אם נצטרך לזה.

בשביל ההקרבה כ"א "בית לה" (והיינו להשראת השכינה), אלא שהבית צ"ל "מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". ומציין שם ללקו"ש ח"ד ע' 1346 הערה 24 (וראה ג"כ לקו"ש חל"ז ויקהל פקודי). וראה שם, ובלקו"ש חט"ז ע' 466 הע' 12 ובשוה"ג הא' שם שעד"ז מש"כ הרמב"ם (שם ה"ג) שיש איסור על כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן, מורה שיש כאן ב' איסורים בשאר המקומות. א' לבנות בית לה' וב' להקריב בהן קרבן. וכנראה שעד"ז הם הדברים המבוארים כאן, שאין ביהמ"ק רק מקום להקריב קרבנות אלא עיקר ענינו הוא בית לה', ולכן צריך הארון בכדי לפעול ענין זה.

ולכאור' צ"ל דאע"פ שלגבי האיסור לבנות בית לה' חוץ מביהמ"ק בירושלים עובר על עשיית בית לה' חוץ למקומו אע"פ שאין בו הארון – [ע"ד האיסור בבנין חוניו, ראה בלקו"ש חט"ז בשוה"ג שם, ובלקו"ש חכ"א 263 הע' 28, וראה שיחות קודש תשמ"א ח"ב ע' 601, ושיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 698] – מ"מ המצוה החיובית דעשיית בית לה' במקומו בביהמ"ק תלוי דוקא (לא רק בעשיית בית ובנין לה', אלא) בהכנסת הארון למקומו, (עכ"פ בפעם הראשונה, כמבואר בלקו"ש ח"ד, או אפי' לאחר שנגנו, כמבואר כאן).

ולכאו' יש לומר שגם אליבא דהמבואר כאן בלקו"ש חכ"א, אין הכוונה שגניזת הארון במקומו בביהמ"ק מעכב למצות בנין הבית. דהיינו שרק הכנסתו בפעם הראשונה מעכב, אבל אח"כ אינו מעכב, מכיון שכבר נפעל הענין של "ונועדתי לך שם" בפעם הראשונה. ומה שמבואר כאן הוא רק שמכיון שבו תלוי הקדושה דביהמ"ק וכו' הר"ז נחשב עיקר בבנין הבית, אבל אינו מבואר כאן להדיא שמעכב מצות בנין הבית אחר שכבר נתקדש הביהמ"ק ע"י הארון בפעם הראשונה. אלא שעדיין יוקשה שאפי' אם אינו מעכב, מ"מ מכיון שהוא פרט עיקרי בבנין הבית, הו"ל להרמב"ם לבאר דיני עשייתו. (וכמו שהביא בלקו"ש ח"א הנ"ל שהמנחת חינוך למד בדברי הרמב"ם שאינו מעכב, ואעפ"כ נשאר בצ"ע למה לא הביא הרמב"ם דיני עשייתו). ולכאו' הביאור בזה הוא ע"פ מה שמבואר להלן אות ה'.

ד) בהתועדויות תשמ"ה (ח"ב ע' 723) איתא: "המשכן הוא השורש ומקור דכל בתי-מקדשות, כולל ביהמ"ק השלישי. . וענין זה בא לידי ביטוי בהדגשה בזה שהארון – שבו הי' התחלת ופירוט הציווי על מלאכת המשכן. . לא מצינו שנעשה אלא פעם אחת בלבד, עבור המשכן, ולאחרי שגנו יאשיהו את הארון – שוב לא הי' ארון, כי לכ"ע, גם למ"ד שגלה לבבל¹⁷ – בית שני הי' "חסר" ארון, וגם בביהמ"ק השלישי לא מצינו שיעשו ארון – כי מעשה משה קיימים ויתגלו אז, ופשיטא – העיקר – הארון, וישימו בביהמ"ק הארון שהי' במשכן.

ועפ"ז תתורץ תמי' גדולה – שהרמב"ם לא הביא בספרו "הלכות" עשיית הארון, ופשיטא שלא ביאר פרטי הדינים דעשיית ארון – אף שהביא דינים דימות המשיח (אפילו חדשים – ג' ערי מקלט דקיני קניזי וקדמוני) – וביאר בארוכה את פרטי הדינים דעשיית המנורה והשולחן וכיו"ב". עכ"ל.ק.

והנה לפום ריהטא משמע קצת דכוונת הדברים הם ע"ד דברי המגילת אסתר הנ"ל שמכיון שלעולם לא נצטרך לעשות אחר לכן לא כתב הרמב"ם דיני עשייתו. אבל כבר הקשו עליו כמו שהובא לעיל. ולכן אוי"ל שכוונת הדברים הן רק לומר שמכיון שמצינו שביהמ"ק השני הי' חסר ארון, מזה מוכח שאין הארון מעכב (ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ד הנ"ל), ולכן השמיט הרמב"ם דיני עשייתו, אבל לא נחית כאן לבאר הטעם למה באמת אינו מעכב¹⁸. ועצ"ע.

17) אולי הכוונה, שלהדיעה שהארון גלה לבבל, הי' שייך לומר שחזר להביהמ"ק השני, משא"כ להדיעה שיאשיהו גנזו הרי עד שיבוא משיח אין שייך שיתגלה. ולכן מבאר שגם להדיעה שגלה לבבל הי' ביהמ"ק השני חסר ארון.

18) ע"פ מ"ש כאן יש לתקן מה שכתבתי בזה בקובץ א'נ.

ה) בהתועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 159 ואילך איתא: " . . מדוע לא כתב הרמב"ם את כל פרטי הדינים דעשיית הארון [מלבד מה שהזכיר את הפסוק "תנו את ארון הקודש גו' בבית אשר בנה שלמה וגו'" – בקשר לגניזת הארון], כמו שכתב את פרטי הדינים דעשיית שאר הכלים!?

ונתבאר בזה¹⁹, על יסוד פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אם עשיית הכלים היא מצוה בפ"ע או חלק מכללות הציווי דבנין ביהמ"ק: לדעת הרמב"ן, עשיית הכלים היא מצוה בפ"ע, ולכן, "עשיית הארון . . תמנה מצוה בפ"ע". אבל לדעת הרמב"ם, אין עשיית הכלים מצוה בפ"ע, כי אם, חלק ממצות בנין ביהמ"ק, "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", ולכן, הכלים המוכרחים למקדש ולעבודתו (השולחן והמזבח כו'), עשייתם בכלל עשיית המקדש, ולכן מבאר הרמב"ם פרטי דיני עשייתם; משא"כ הארון, מכיון שגם לאחר שנגנו, ובכל משך זמן בית שני, הי' ביהמ"ק ללא ארון – נמצא שאין זה פרט בציווי דעשיית המקדש, כי אם, שבזמן שיש ארון, תהי' קדושה יתירה במקדש, אבל, הציווי דעשיית המקדש מתקיים גם בלא ארון.

אמנם תירוץ זה אינו מחוור לגמרי: ידוע הכלל ש"דרכו של הרמב"ם . . (ש)לפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר" – כשאינן נפק"מ לפועל. ובנדו"ד: מכיון שלפועל צריכים לעשות ארון במקדש (בשביל תוספת קדושה עכ"פ), וישנם כמה פסוקים המדברים אודות פרטי דיני עשיית הארון – הרי, ע"פ כללו של הרמב"ם הי' לו להזכיר זאת, שהרי אין בזה נפק"מ לפועל, מכיון שסוכ"ס צריכים לעשות ארון במקדש?

ולכן, יש לומר שהביאור האמיתי בדבר הוא – כמ"ש הרג"צ ובי"ט²⁰ ש"ארון לא הי' כלי שרת", כלומר, אף שהארון פועל תוספת קדושה במקדש, מ"מ, עשיית הארון אינה בשביל המקדש, "ארון לא הי' כלי שרת", ובמילא, אין מקום להזכיר ב"הלכות בית הבחירה" ע"ד עשיית הארון, מכיון שעשייתו אינה קשורה עם המקדש. עכלה"ק. וראה מה שמבאר שם בהמשך הענין, שענינו של הארון של תורה, והתורה אינה בשביל ענין מסויים אפי' לא בשביל ביהמ"ק וקה"ק. וזהו תוכן הענין שהארון אינו בגדר כלי שרת, שהתורה אינה יכולה להיות כלי תשמיש בשביל דבר מסויים, גם לא בשביל להוסיף קדושה

19) כנראה הכוונה ללקו"ש ח"ד הנ"ל.

20) צפנת פענח מהדורא תנינא ע' סז טור ד'. וראה צפע"נ ריש פ' תרומה. ופ' ויקהל ריש פ' לו. וראה ג"כ אנציקלופדי' תלמודית ערך כלי המקדש (כרך ל') ע' שצג-ד. ערך כלי שרת (שם) ע' תקפו-ח.

בביהמ"ק, כלומר, בודאי שהתורה פועלת תוספת קדושה בביהמ"ק ובעולם כולו, אבל, אין זה באופן שהתורה נעשתה בשביל להוסיף קדושה כו'. עיי"ש.

ולכאורה מכאן משמע (כמובן למעיין) שלאחרי עשייתו בפעם הראשונה, אין מצוה עלינו בעשייתו, גם לפני הכנסתו לקה"ק בפעם הראשונה, (שזהו חידוש גדול יותר מהמבואר בלקו"ש ח"ד הנ"ל).

ואולי יש לומר קצת בכוונת הדברים שענין הארון אינו דבר הקשור עם עבודת האדם, (אלא התכלית הוא בו בעצמו, שענינו תורה). ותכלית עשייתו אינו כשאר כלי המקדש שהוא בכדי לעשות בית לה' ולהקריב בו הקרבנות, אלא התכלית הוא בו בעצמו. ולאחר שנעשה בפעם הראשונה כבר נגמר התכלית בעשייתו ושוב אינו מצוה המוטל עלינו. אלא שלאחר שנעשה ישנו ציווי נוסף עלינו להכניס אותו בקה"ק, (ראה מו"נ ח"ג פמ"ה "ונשים בו הארון . . .", מובא בלקו"ש ח"ד שם), שעיי"ז מתקיים ה"ונועדתי לך שם". ולכן כתב הרמב"ם דיני מקום הנחתו בהל' בית הבחירה, שאורכו לרוחב הבית (פ"ג הי"ב), ומקומו על אבן השתי' שבקה"ק (פ"ד ה"א), כי זה מצוה המוטל עלינו. (ועד"ז הביא דיני נשיאתו בכתף וכו' כנ"ל). ובפשטות מובן דלאחרי שיתגלה לע"ל שוב יהי' ציווי עלינו להכניסו למקומו הראוי, שלכן כתב הרמב"ם דינים אלו. (ואע"פ שגם כשהוא במקום גניזתו הרי הוא במקומו המיוחד לו, כנ"ל מלקו"ש חכ"א, אבל מובן בפשטות שמכיון שלכתחילה יש להניחו במקומו הגלוי בקה"ק, מובן שכשיתגלה בב"א שאז יש מצוה עלינו להניחו שם).

[ומה שיקרה עמו באם יאבד או ישבר ח"ו (כמו שכתב הרמב"ן) זהו ענין התלוי בהקב"ה ולא בנו, וכל התלוי בנו ומצווה עלינו (עכשיו, לאחר עשייתו בפעם הראשונה) הוא רק להניחו במקומו. וע"ד לוחות הברית שבו שמוכן שאין שייך להקשות מה נעשה באם יאבד ח"ו שהרי זהו מעשה אלקים ומכתב אלקים ולא דבר התלוי בנו, עד"ז הארון שהוא כלי ללוחות הברית, לאחר שנעשה בפעם הראשונה כבר נגמר התכלית בעשייתו ושוב אינו דבר התלוי בנו, ולכן אפי' קודם הכנסתו למקומו אין עשייתו נחשב מצוה עלינו. ואע"פ שנצרך לנו בשביל להכניסו בקה"ק, מ"מ משום זה לא נחשב שיש עלינו מצוה בעשייתו. ועצ"ע].

ב. והנה בצפע"נ²¹ כותב שאע"פ שהארון לא הי' כלי שרת, אבל הכפורת הי' כלי שרת, מחמת הזאה של יום הכפורים. וראה ג"כ בלקו"ש חכ"ו ע'

(21) ראה בצפע"נ ריש פ' תרומה ופ' ויקהל לו, ו. וע"ע במהד"ת סז, ד.

22176. אבל ע"פ הביאור הנ"ל מובן שגם הכפורת לא נחשב מכלי שרת, דאל"כ הדרא קושיא לדוכתא למה אין הרמב"ם מביא דיני עשיית הכפורת עכ"פ. וראה בביאור הדבר בלקו"ש ח"ד שם למה אין הזאות יוהכ"פ ענין של עבודה בהארון עצמו עיי"ש.

והנה הצפע"נ לומד דבכלי שרת בכלל שייך הענין של "ובאו בה פריצים וחללוה", אלא שאח"כ כשחוזר לידי ישראל חוזרין לקדושתן הראשונה, (ראה בצפנת פענח המלוקט על ספר עבודה, הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד. מכתבי תורה מכתב קכ. ובכ"מ). וישנם דברים שהם למעלה מזה, ונקראים בלשון הצפע"נ "עצם הקדושה" שלא שייך בהם חילול מלכתחילה. וביניהם הם הכלי שרת שנמשחו ע"י משה, (ראה בצפע"נ מהד"ת שם אודות ס"ת של הארון. צפע"נ עה"ת הפטרת פ' מטות. צפע"נ עמ"ס קידושין דף נג, א ד"ה קודש ישראל, ובהנסמן שם. צפע"נ הל' שבועות פי"ב ה"ג). משא"כ הארון, אע"פ "שנמשח בשמן הקודש והוא קדשי קדשים וע"י הכנסתו לפני ולפנים בזה נתחנך קדושת לפני ולפנים", מ"מ מכיון שאינו כלי שרת כנ"ל, לכן באם הי' גולה לבבל הי' ח"ו נפקע קדושתו אע"פ שנמשח, (צפע"נ מהד"ת שם). ולכא' הוא פלא גדול. ולכא' מסגנון הדברים בהתועדויות הנ"ל, שמבאר שזה שהארון אינו כלי שרת, הוא מפני שאין התכלית בו בשביל קדושת ביהמ"ק, מכיון שהוא למעלה מזה, לכא' עפ"ז י"ל לכאורה דלא רק שלא שייך שיוגרע קדושתו מחמת שאינו כלי שרת, אלא אדרבה קדושתו הוא באופן היותר נעלה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ויה"ר שנוכה לראות ביהמ"ק השלישי ביחד עם הארון וכל כלי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



רש"י ובמדב"ר (גליון)

הרב חיים רפופורט
רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

במבוא מהר"ץ חיות למדרש רבה (נדפס בתחלת ספרי מדרש רבה מהדורת ווילנא וצילומיו) כתב שמדרש 'שמות רבה' ומדרש 'במדבר רבה' לא היו לפני הקדמונים ["אינו מובא בשום קדמון"] כמו רש"י והרמב"ם, ע"ש.

ובגליון הקודם (א'עה) טען הגרבצ"ח אסטער שליט"א שמדברי אדמו"ר באיזהו מקומן מוכח דלא ס"ל כמהר"ץ חיות, שהרי בשיחותיו העיר ודייק מזה שרש"י בפ"י עה"ת לא הביא פירוש מסויים הנמצא במדבר רבה או שינה מלשונו וסגנונו של מדרש זה וכיו"ב, ואילו נקט כמהר"ץ חיות, איך שייך לדייק מזה, שהרי רש"י לא ראה חיבור זה ולא הכירו, ומאין יביא מה שלא הי' לפניו.

ולפענ"ד, אי משום הא לא איריא, וד"ת עניינים במ"א ועשירים במק"א. וכך כתוב בלקו"ש חל"ה (עמ' 35 הערה 19) שם כתב רבינו (בקשר לדברי הרמב"ם במשנה תורה, בסיום וחותרם הל' שבת, אשר לכאורה מקורם בדברי השמות רבה), וז"ל: "ידועה השקו"ט האם ראה הרמב"ם השמות רבה (ראה הקדמת המהר"ץ חיות למדרש רבה), אבל מ"מ י"ל שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמדרש שממנו שאב בעל השמו"ר וכו'. ואכ"מ".

ומבואר מדברי רבינו אלו:

(א) שאכן נתן מקום לשיטת החוקרים למיניהם שה'שמות רבה' ועד"ז ה'במדבר רבה' – חיבורים מאוחרים המה, וע"כ לא ראוהו הרמב"ם, ועאכו"א אלו שקדמוהו.

(ב) שאין להביא רא'י מכרעת מהשיחות שהזכיר ומנה הגרבצ"ח, שהרי כמו שי"ל בקשר לדברי הרמב"ם, שהרמב"ם שאב מאותו מקור שממנו שאב בעל השמו"ר, ה"ה די"ל כן בקשר לדברי רש"י ופירושו, דאע"פ שמדרש 'במדבר רבה' בצורתה הנוכחית לא היתה לפניו מ"מ היו בהישג ידו מדרשים אלו שלאחר זמן נלקטו וקנו שביתה בחיבור המכונה בשם 'במדבר רבה'. ויעויין עד"ז במבוא המהר"ץ שם. ודו"ק.



חסידות

מעלת משל חיות הנפש על משל אור השמש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

הנה בכמה מקומות בחסידות (ד"ה בסוכות תרס"ד, זאת חוקת תרס"ו, שופטים תער"ב, ועוד) מבואר, דמעלת המשל דחיות הנפש על אור אין סוף

על המשל דאור השמש הוא משום שאור השמש הוא בהכרח וחיות הנפש היא ברצון, ועוד כמה מעלות יש, שאור השמש הוא התפשטות וחיות הנפש היא גילוי, ושהשמש כל מהותו אור משא"כ בנפש יש עוד ענינים (עיין ספר הערכים חב"ד כרך ג ערך אור א"ס (א) עמוד סה ובנסמן שם).

אמנם בד"ה להבין מ"ש באוצרות חיים שבהוספות ללקו"ת ויקרא (ריש פרק ג, נב, ג) אינו מביא מעלות אלה אלא כותב: ולהבין ביאור ל' אור א"ס שהוא כמשל זיו השמש שאינו פועל שום שינוי בשמש עצמה, אך שזהו משל גשמי, אמנם יובן כמ"כ ענין אור וזיו עד"מ מנפש אדם המחיה את הגוף, כי החיות הנמשך ומתפשט בכל הגוף ברמ"ח אברים אינו מהות ועצמות הנפש ממש, שלפ"ז יהיה מהותה ועצמותה מתחלק לרמ"ח חלקים מתלבשים ברמ"ח אברים כו' ובאמת זה אינו כמ"ש בסש"ב פנ"א, אלא שהחיות הנמשך בגוף הוא רק אור וחיות הנמשך מעצם הנפש כעין התפשטות החמימות בבית מהתנור החם, וכעין המשכת האור מהנר הדולק כך עד"ז המשכת ההארה בגוף מבחי' נר ה' נשמת אדם".

ומשמע שמעלת המשל דאור וחיות הנפש הוא בזה שהוא משל גשמי ואינו משל רוחני, ולכאורה צ"ב מהי מעלת משל רוחני על משל גשמי.

ובספר הערכים במילואים שם הערה 142 (נדפסה בכרך ד עמוד תקסז) עמד על שאלה זו, מהי מעלת משל רוחני על משל גשמי, ומאי בעי הכא, ומבאר, שזה שאור השמש הוא התפשטות ולא גילוי נובע מכך שאור השמש הוא אור גשמי, ולפי זה מבאר שזו הכוונה בלקו"ת שם.

אך לכאורה, להבנת המשך הדברים בלקו"ת שם אינו נוגע בדוקא פרט זה דמעלת הגילוי על התפשטות, אלא העיקר הוא שאינו פועל שינוי כלל במאור (השמש או נפש) ומה נוגע זה שהוא משל רוחני דוקא. וצ"ע בזה.



ב' מיני תענוג

הנ"ל

בד"ה וירח ה' את ריח הניחוח תרד"ע (שנדפס לאחרונה בהוצאה החדשה דהמשך תער"ב, חוברת טו), פרק רטז, מבאר די' ב' מיני עונג:

הא', העונג העצמי שיש בטבע בעצם הדבר שהוא טוב וערב לנפש, ונק' ענג עצמי, היינו שבא בסדר והדרגה מהענג שבנפש כו' (וכמו החיות

שבאברים, שזהו שנמשך מהות החיות, הגם שזהו רק הארה לבד, מ"מ הוא מהות הארת חיות הנפש שבא בסדר והדרגה, משא"כ בשערות כו'. וכמו העונג בטעם ערב וטוב לנפש בחיך הטועם במתיקות ועריבות בטעם המאכל שמבשלים בקדרה וטועמי' בזה כל מיני טעם וחיות לנפש כו'. ובכחות נפשי' הוא כמו העונג במושכלות עמוקות ונעלות, דמי שהוא חכם גדול ה"ה מתענג מאד ממושכלות כו', וכן האיש הטוב והחסד שמתענג בפעולת הטוב והחסד שלו כו', שזהו עונג עצמי, והיינו שהדבר בעצם הוא דבר טוב ודבר עונג בעצם, וע"כ מתענג בו כו'. ובגשמי' זהו כמו התענוג במאכל ערב וטוב בעצם כו', כנ"ל. והב', הוא העונג שמורכב בהיפוכו דוקא, וכמו התענוג בניצוח על המנגד שמנגד אליו בפועל, דכאשר מתגבר עליו ומנצחו, יש בזה עונג גדול בנפש, אבל א"ז עונג עצמי, והיינו, לא שהדבר טוב בעצם, שהרי הי' יותר טוב שלא הי' מנגד, רק כשיש מנגד, הנה כאשר מנצחו, יש בזה עונג גדול כו'. וכן הענג בהסרת ההעלמות בסתירות הקושיות באיזה מושכל, שיש בזה עונג גדול, וא"ז עונג עצמי כו'. הגם שהעונג בזה הוא פנימי ועצמי יותר בנפש, מ"מ, אין זה עונג עצמי, לפי שא"ז מהדבר הטוב בעצם, כ"א מהיפוכו כו'. ובגשמי' הוא כמו העונג במה שנשרף באש ונשאר בקדרה מפסולת המאכל המבושל, אחר שיצא ממנו כל הטעם הטוב, ונדבק בכותלי הקדרה ובשולי', שזהו הנק' ציקי קדירה, ואמנם יש בזה טעם קיוהא וחריפות שמשיב הנפש ומחזק הלב מצד חריפותו, ומריח ריח חזק ביותר, שלזה הריח יתאוה כל חלש הלב ונפש רקניות, שתמלא חסרונה להשיב נפשה, ויכול להיות עונג הנפש בריח זה יותר ממעדני מלך כו'. עכ"ל.

והנה לפום ריהטא הם ב' מיני התענוג המבוארים בתניא פרק כז:

ושני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה . . . וז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי מטעמים לשון רבים שני מיני נחת רוח והוא מאמר השכינה לבניה כללות ישראל כדפי' בתיקונים. וכמו שבמטעמים גשמיים ד"מ יש שני מיני מעדנים, אחד ממאכלים ערבים ומתוקים והשני מדברים חריפים או חמוצי' רק שהם מתובלים ומתוקני' היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש. עכ"ל.

וצ"ב מדוע לא הביא את דברי התניא.



ש"פ ראה ה'תשע"ד אותיות המשלים

הנ"ל

במשך תער"ב ח"ג, בתחילתו (ע' א'רט):

"וכן כל מציאות הנבראים הן הן האותיות שנעשו בבחי' מציאות נברא כו' (ומ"מ הוא בבחי' התחדשות שהרי הן אותיות רוחניים, וכמו גם אותיות הדבור באדם גם אפי' אותיות המשלים ה"ה רוחניים כו' ונעשו בבחי' מציאות יש כו'")."

והעירני ח"א, דצ"ב מהו ענין "אותיות המשלים".

ובפשטות הכוונה למה שנתבאר לעיל בחלק ב' ד"ה וספרתם לכם תרע"ה:

"הנה ההפרש בין המשכת אור שכל ע"י אותי' ובין ההמשכה ע"י משל שמעלים על האור יותר מן האותי' כו' . . כמו שיש חילוקים באותי' וכמו אותי' המח' ואותי' שבחכ' ואותי' שברצון כו' שהאותי' שהן בבחי' דקות ורוחני' יותר ה"ה מגלים את האור יותר כו', וכמו"כ הוא בענין המשלים דעם היותו משל מ"מ הוא בבחי' דקות שאינו מעלים על האור".

הרי מפורש שהאותיות שבמשל מעלימות יותר מאותיות סתם. וק"ל.



ששים ריבוא עיירות היו לו לינאי המלך

הנ"ל

במאמר ד"ה ס' ריבוא עיירות לאדמו"ר הצ"צ (שנדפס בפעם הראשונה מגוכתי"ק לקראת פסח שני השתא) בתחלתו כתב "גודל גוזמת המאמר נודע, שלפ"ז הי' אז בהר המלך בלבד ערך ש"ס פעמים כפי הנמצא עתה בכל העולם כולו".

והעירני ח"א דצריך ביאור מהו החשבון דש"ס פעמים לגבי הנמצא בזמן הצ"צ.



שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז' (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'עד שאל הרב א.א. שי' שאלה בשהיוה"א פ"ז "ד"מ, כשאדם מתבונן באיזה דבר חכמה בשכלו או דבר גשמי במחשבתו אזי שכלו ומחשבתו מקיפים על הדבר ההוא המצוייר במחשבתו או בשכלו אך אין מקיפים על הדבר ההוא ממש בפועל ממש".

ושאל הנ"ל, כי הלא בדבר חכמה הוא מקיף את הדבר חכמה בפועל ממש?

והביא ראייה מתניא פ"ה "ד"מ כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בורי' הרי שכלו תופס ומקיף אותה".

ובגליון א'עה תירץ הרב י.מ.ג. שי' עיי"ש, ושניהם לומדים הפי' במה שכ' בשהיוה"א "אך אין מקיפים על הדבר ההוא ממש בפועל ממש" שהכוונה היא שאין מקיפים את המושכל בפועל ממש. ולא נראה לי פי' זה, ולענ"ד שהכוונה היא שאין מקיפים את הדבר שאודותו המושכל מדבר, והראי' היא ממה שכ' אח"כ "אבל הקב"ה . . . מחשבתו וידיעתו שידוע כל הנבראים מקפת כל נברא ונברא וכו'".

רואים מזה שהחילוק הוא שהקב"ה מקיף את הנברא עצמו, והאדם רק השכל של הנברא. ומה שמחלק בתחילה בין "דבר חכמה בשכלו" ובין "דבר גשמי במחשבתו" היינו או שהוא מחשב בדבר שיש בו חכמה, וזהו מחשב בשכלו, או שהוא מחשב בדבר גשמי סתם, לא בחכמה שבו, אבל בשניהם יש איזה עניין שמחשב בו.



ענין הביטול דעבד (גליון)

הרב אלי' סימפסאן

ר"מ בישיבת ליובאוויטש סינסינאטי

בגליון א'עד הקשה הרה"ג ר"ע שי' וגנר בענין הביטול דעבד. דבר"ה יהי ה"א (תשכ"ד) מבואר ד"ביטול דעבד הוא [לא ע"י גילוי אור מלמעלה, כ"א] ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך", ובד"ה רני ושמחי (תשכ"ז) מבואר ד"אמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון . . . דזה

שישראל הם עבדים של הקב"ה הוא (לא מפני שהם קבלו עול מלכותו ית', אלא גם) מפני שהקב"ה הוציא אותם מארץ מצרים שע"ז הם מוכרחים להיות עבדים. וענין זה נמשך בעיקר בשעת מתן תורה. וצ"ב דמש"כ בד"ה רני ושמחי נראה היפך מהמבואר במאמר יהי ה"א הנ"ל דביטול העבד בא דוקא ע"י עבודת האדם דוקא.

ולכאור' יש לבאר זה ע"פ המבואר בד"ה החודש הזה לכם תשל"ה בענין עבודת "בת" שבזמן הגלות וז"ל (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קצה): "ועפ"ז יש לבאר התיווך דשני פסקי הדינים בנוגע להגאולה, שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה ושבניסן עתידין ליגאל, כי זה שישראל עושין תשובה בסוף גלותן. . הוא באופן שנגרש בהם דזה שעושין תשובה הוא לא מצד ציור המציאות של האדם העושה תשובה אלא מפני שהבטיחה תורה שבסוף הגלות יעשו תשובה. בחינת ניסן, בת, שאין לו משל עצמו כלום והוא מקבל מלמעלה. והגם שהתשובה הוא ברצונו ובבחירתו (ע"ש הע' 52) וכלשון הרמב"ם שסוף ישראל לעשות תשובה, עשי' ועבודה דישראל [ודלא כהתעוררות תשובה הבאה ע"י הכרוזים שמלמעלה] מ"מ עשיית התשובה דישראל שבסוף הגלות היא לא מצד הציור שלהם מצד עצמם, אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם שיעשו תשובה".

ועד"ז יש לומר בנוגע לענין העבודת, דאמיתית ענין העבודת הוא דאף שקבלת העבודת הוא ברצונו ובבחירתו, מ"מ מה שנגרש בו הוא דאי"ז מפני שהוא קבל ע"ע עומ"ש אלא מפני שהקב"ה מכריח אותו כביכול להיות עבדו. דהנה יש לחלק בין הכרח (כביכול) מלמעלה לבין התעוררות מלמעלה. דענין ההתעוררות מלמעלה הו"ע גילוי אור, וכל גילוי אור נתפס ע"י כלי. ולכן כשהגילוי בא מלמעלה, מצד אחד הרי יש ליחס ענין ההתעוררות להקב"ה, דהרי זה מגיע ממנו. אכן מצד השני הרי כלי האדם תופסים מקום לגבי הגילוי אור והאור מתיחס אליהם ולכן לא יגיע מזה לביטול בתכלית. משא"כ ענין ההכרח דלמעלה הרי אי"ז גילוי מלמעלה, דזה ברור דלעולם יש בחירה חפשית להאדם ואינו מרגיש את ענין ההכרח מצ"ע. וכשיהודי פועל בעצמו שירגיש את ענין ההכרח כביכול הרי מצד אחד ה"ז ברצונו ובבחירתו ואינו תוצאה ישירה מלמעלה, ומצד זה יש ליחס ענין הקב"ע להאדם עצמו. אמנם ענין ההכרח בעצמו הוא ענין עצמי ואינו קשור למציאות (ציור, כלי) האדם, ולכן מגיע מזה לביטול בתכלית.



רמב"ם

המבשל ביום טוב לשבת או לחול*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"א ה"ט) "אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שיאכל בחול, ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב. עשה כדי לאכול ביום טוב והותר, מותר לאכול המותר בחול".

וממשיך אח"כ (בהי"א) "המבשל או האופה ביום טוב כדי לאכול בו ביום, או שזימן אורחים ולא באו, ונשאר התבשיל והפת, הרי זה מותר לאכול למחר בין בחול בין בשבת, ובלבד שלא יערים. ואם הערים הרי זה אסור, ואפילו בשבת שאחר יום טוב, מפני שהחמירו במערים יתר מן המזיד".

ומקשה הלח"מ (בה"ט) דמדברי הרמב"ם מעיקרא (בה"ט) משמע, דרק כשעשה לאכול ביו"ט והותר, רק אז מותר לאכול בחול, ואילו אם הי' מבשל בזדון בכדי לאכול בחול אז באמת אסור, אמנם מדבריו אח"כ (בהי"א) יוצא, דרק במערים – היינו שעושהו כאילו שרוצה לאכול היום אבל באמת מתכוון לאכול אחר יו"ט – הר"ז אסור, ואילו אם עשהו כך במזיד, הר"ז מותר לאכול בחול!?

ביאורו של הרלב"ח ברמב"ם לחלק בין המבשל לשבת למבשל לחול

ומביא – הלח"מ – תירוצו של הרלב"ח דישנה הבדל בין המבשל מיו"ט לחול להמבשל מיו"ט לשבת; דכשמבשל לחול אז באמת בכל מקרה של מזיד הר"ז אסור (גם בלי הערמה), וזה הי' כוונת הרמב"ם מעיקרא (בה"ט), ואילו במבשל מיו"ט לשבת, אז רק במערים הר"ז אסור לאכול בשבת, אבל אם הי' במזיד, מותר. וע"ז מדבר הרמב"ם בהלכה השנייה (הי"א) שבה באמת הזכיר גם שבת, כמו שהעתקתי בדבריו לעיל.

והנה באמת מקור הלכה זו דהחמירו במערים יותר מבמזיד היא בסוגיית הגמרא בביצה (יז, א – ב), דהגמרא עוסקת שם בדין עירוב תבשילין, ואיך שבלי ע"ת אסור לבשל או לאפות משבת ליו"ט, בהמשך הסוגיא איבעיא להו

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

מהו הדין באם עבר ואפה האם מותא לאכלו או לא, ואחת מההוכחות שהגמרא מנסה להביא היא מברייתא דמבואר בה דאם הערים הר"ז אסור לאכלו, ומדחה הגמרא דהחמירו במערים יותר מבמזיד וא"כ אה"נ דבמערים אסור אבל במזיד יתכן שיהי' מותר.

ועכ"פ נמצא דסברא זו של החמירו במערים כו' נאמר בגמרא מפורש רק לענין אפיה ובישול מיו"ט לשבת, ולכן ביאר הרלב"ח (הנ"ל) דלשיטת הרמב"ם אין הדברים אמורים במבשל מיו"ט לחול, דאז הרי גם במזיד החמירו ואסרוהו באכילה.

אמנם עדיין צ"ע מהו הטעם לחלק בין שני המקרים? והיינו דאף דזה אמת דהגמרא דיברה באותה סוגיא רק על אחת מהמקרים, מ"מ מאיזה טעם יש לחלק ביניהם?

ואכן יעויין בשו"ע אדה"ז (סי' תק"ג סי"ג) שפסק בפשיטות שאין הבדל בין המקרים, וסברת הגמרא דהחמירו במערים מבמזיד, נאמרה גם לענין המבשל מיו"ט לחול, ושלכן באמת אם נעשה במזיד אז מותר לאכלו! ועל הגליון מצויין כמשורר לזה לדברי הרשב"א, ב"י, פר"ח, ולהמחבר בשו"ע, עיי"ש.

ועכ"פ צלה"ב טעמו של הרמב"ם (לפי הרלב"ח ולח"מ עכ"פ) שמחלק בין המקרים ומחמיר בהמבשל או אופה מיו"ט לחול, לאסרו, אע"פ שאין הדין כן במבשל עבור שבת. וגם צלה"ב באיזה סברא פליגי עליו כל הני פוסקים שלא פסקו כן.

ב. והנה הרלב"ח עצמו כתב בזה ד"ש טעם חזק לדברי הרב הן מהשכל והן מהגמרא; הטעם השכלי הוא משום דמי שעבר ואפה במזיד ראוי הוא לקנסו, ורק בשבת לא קנסו אותו משום כבוד שבת בכדי שיהי' לו מה לאכול. והטעם מהגמרא הוא, משום דהגמרא איביעא ליה מהו הדין בעבר ואפה רק לענין האופה בשביל שבת, ומכיון שהיא איביעא דלא איפשיטא בגמרא לכן צריכים להקל בה (דהא הוה איסור דרבנן), אבל לענין מי שאפה עבור חול, מעולם לא הי' בזה איביעא בגמרא, וא"כ אין בזה שום מקור להתירו.

והנה בודאי שסברות אלו אינם מכריחים לומר כשיטת הרמב"ם, והיינו דאין מהן שום קושיא על השיטות החולקות ע"ז – כנ"ל מדברי אדה"ז בשלחנו ובהמצויין שם – ופוסקים דגם במבשל לצורך חול במזיד לא אסרו חכמים לאכול ממנו, דבקלות יש לחלוק ע"ז ולומר דאותה הלכה שהגמרא

אומרת לגבי המבשל לצורך שבת 'תקיפה' גם לענין המבשל לצורך יו"ט מאחר שתוכן האיסור חד הוא.

ואשר לפ"ז עדיין לא הרווחנו שום הסבר מדוע הרמב"ם פסק כך לעומת שאר השיטות שפסקו אחרת (ורק הרווחנו הסברה בדעת הרמב"ם עצמו, שלא יוקשה עליו מדברי הגמרא), והיינו מהו יסוד ושורש פלוגתתם.

שיטת הבי' שלהרמב"ם אין איסור מה"ת בהכנה מיו"ט לשבת

ג. אמנם מצינו עוד דרך לבאר שיטת הרמב"ם בזה – לחלק בין המבשל לצורך יו"ט להמבשל לצורך שבת – ויתבאר ע"פ הקדמה קצרה;

דהנה ז"ל הגמרא בפסחים (מו, ב) "איתמר האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל. אמר ליה רבה לרב חסדא, לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב לשבת? אמר ליה משום עירובי תבשילין. ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא? אמר ליה מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביום טוב, ורבנן הוא דגזרו ביה, גזירה שמא יאמרו אופין מיום טוב אף לחול, וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכירא".

והיינו דרבה ור"ח פליגי אי האופה מיו"ט לחול אסור מדאורייתא או לא, וזה תלוי באם אמרינן הסברא של 'הואיל' או לא (דאי אמרינן 'הואיל' נמצא דבאמת אינו אופה לצורך חול, משא"כ אם לא מקבלים סברא זו). ולרבה דאינו אסור אלא מדרבנן, מבואר היטיב איך מהני עירוב תבשילין להתיר אפיה כזו, ואילו לר"ח קשה לכאורה? וע"ז מחדש ר"ח דיש הבדל בין האופה לצורך חול שהוא אסור מדאורייתא (וכנ"ל דלא ס"ל מ'הואיל'), להאופה לצורך שבת שאין בזה מעיקרא איסור דאורייתא (ויעויין ברש"י שם הטעם לדבר זה) ושלכן מהני ע"ת לענין זה.

ואשר יוצא מזה לכאורה, דזה דסב"ל מ'הואיל' (היינו רבה), סב"ל דאין הבדל בין המבשל ביו"ט לצורך שבת או לצורך חול, דבשניהם הר"ז אסור בעצם, אלא שמחמת הסברא ד'הואיל' אינו אסור אלא מדרבנן, ואילו זה שסב"ל דל"א 'הואיל' (היינו ר"ח), מחלק בין המבשל ביו"ט לצורך חול, שהוא אסור מדאורייתא, להמבשל לצורך שבת שאין בזה איסור מדאורייתא בכלל.

ואשר לפ"ז הרי אנן דכן משתמשים עם הסברא של הואיל (כמפורש ברמב"ם ובשו"ע וכמשי"ת), והיינו שפוסקים כרבה, אז סוברים ג"כ לכאורה

דאין הבדל בין בישול לצורך יו"ט לבישול לצורך שבת, דשניהם אסורים בעצם, אלא שהסברא של 'הואיל' מתירו מדאורייתא.

אמנם הב"י בהלכות עירוב תבשילין (סי' תקכ"ז) מדייק מדברי הרמב"ם שהוא פוסק כר"ח בענין זה ד"מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביום טוב", והיינו דלענין בישול ביו"ט לצורך שבת ליכא שום איסור מדאורייתא בכלל, "ואע"ג דלמאן דלית ליה הואיל אמרינן התם הכי, משמע דמאן דאית ליה הואיל נמי סבר הכי, דבהא לא פליגי". ונמצא דלדעת הרמב"ם אע"פ שפוסק כרבה דאמרינן 'הואיל', מ"מ פוסק נמי כר"ח לענין זה דמדאורייתא צורכי שבת נעשים ביו"ט גם בלי הסברא של הואיל (וכ"כ בפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט פ"א ס"ט).

ואמנם התוספות ועוד ראשונים – ועד"ז נפסק בשו"ע אדה"ז ועוד – לא סב"ל כן, אלא דפסקינן כרבה לגמרי, דההיתר לבשל בין לשבת ובין לחול הוא רק מדין 'הואיל', ובל"ז ה"ה אסור מדאורייתא בשניהם (ונפק"מ רבה לדינא, האם יכולים לסמוך על ע"ת במקום דליתא להסברא של 'הואיל' כמו במקרה שהתחילו הבישולים סמוך לצאת היו"ט באופן שלא הי' מוכן אם היו מגיעים אורחים, וכמבואר כ"ז בשו"ע שם).

(אלא דיש להעיר שהמג"א – בריש סי' תקכו שם – חולק על הב"י, ומפרש, שגם הרמב"ם סב"ל כתוספות ושאה"ר דההיתר לבשל מיו"ט לשבת הוא רק מחמת דין 'הואיל', וכדברי רבה. עיי"ש).

אשר לפכ"ז מבואר דישנה הבדל גדול בין שיטת הרמב"ם לשיטת השו"ע; דלדעת הרמב"ם שונה ביסודו האיסור בישול ביו"ט לצורך חול מהאיסור בישול לצורך שבת, דבהראשון הר"ז אסור מדאורייתא בעצם אי לאו הסברא של 'הואיל', ואילו בשני אין איסור מדאורייתא בכלל, משא"כ לשעת השו"ע הרי שניהם שווים באיסורם; דמדאורייתא ה"ה אסורים, ורק הסברא של 'הואיל' מבטלת האיסור מדאורייתא.

ולפ"ז יש להסביר גם חילוק הנ"ל ביניהם דעסקינן ביה; דלהרמב"ם דישנה להבדל זה, נמצא דישנה חומר בבישול לצורך חול מבבישול לצורך שבת, ולכן גם מחלק ביניהם לענין המבשל במזיד – דלצורך שבת לא קנסוהו, ואילו לצורך חול קנסוהו, משא"כ לשיטת השו"ע דאין הבדל בין האיסורים, אכן אין הבדל גם לענין המבשל במזיד, דלענין שניהם נאמרו דברי הגמרא דבמזיד לא קנסוהו. וכן ביאר בפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט (פ"ב ס"ה).

אלא דלכאורה עדיין הדבר דורש הסבר; אה"נ דמדאורייתא ליכא איסור – לשיטה זו – בהכנה מיו"ט לשבת, משא"כ מיו"ט לחול דאיכא איסור מדאורייתא, אמנם לפועל הרי גם מיו"ט לחול אינו אסור מדאורייתא מחמת הסברא של 'הואיל', ונמצא דלפועל ממש שווים שתי המקרים באיסורייהו, דאינו אלא מדרבנן! ושוב מדוע ישנה להבדל זה ביניהם, דבאחד קנסו את המזיד, ובשני לא?

באותיות פשוטות: מהו הבדל בין מקרה שמעיקר הדין ליתא לאיסור דאורייתא (כמו במכין לצורך שבת), למקרה שמעיקר הדין יש כזה איסור (המכין לצורך יו"ט), אמנם מחמת הסברא דהואיל ליתא לאיסור זה!?

שיטת ה'חמד משה' דלהרמב"ם ל"א 'הואיל' לפטור מאיסור הכנה

ד. ובאמת יש אופן פשוט לתרץ ולבאר כ"ז והוא ע"פ דברי ה'חמד משה' (על השו"ע ס' תקנז) שהרמב"ם פוסק לגמרי כשיטת ר"ח, היינו גם בזה דסב"ל שמדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט (כדברי הב"י הנ"ל), וגם בזה דלא אמרינן הואיל לענין עיקר האיסור מדאורייתא לאפות מיו"ט לחול, והיינו דבאמת יש בזה איסור דאורייתא, ו'הואיל' לא מהני להפקיע איסור זה. וכמשי"ת.

דהנה כבר העתקתי לשון הרמב"ם (פ"א ה"ט) "אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שיאכל בחול, ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב", ומדייק בזה – החמד משה – דהלשון מורה שהוא איסור מדאורייתא, שלא הותרה אלא לצורך מסויים, ולא מוזכר שבאמת הותרה מדאורייתא מצד הסברא ד'הואיל'!

ובהמשך ההלכות (הט"ו) כתב – הרמב"ם – "המבשל ביום טוב לגוים או לבהמה או להניח לחול אינו לוקה שאילו באו לו אורחים היה אותו תבשיל ראוי להן וכו'". ומדייק בזה החמד משה, דאילו הי' אסור רק מד"ס לא הי' הרמב"ם צריך להשמיענו שאין לוקין ע"ז, דזה פשוט, והי' ליה להרמב"ם לכתוב שמחמת סברא זו – שאילו באו לו אורחים כו' – הר"ז אסור רק מד"ס, ומעצמינו היינו יודעים דלא לוקים ע"ז!

ולהלן (פ"ו ה"א) לגבי דין עירוב תבשילין כתב הרמב"ם, "יום טוב שחל להיות ערב שבת אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שהוא אוכל למחר בשבת, ואיסור זה מדברי סופרים כדי שלא יבא לבשל מיום טוב לחול, שקל וחומר הוא לשבת אינו מבשל כל שכן לחול וכו'", וכותב החמד משה דגם מכאן נראה שיטתו דהבישול מיו"ט לחול אסורה מדאורייתא (והיינו ש'הואיל' לא מפקיע

האיסור כנ"ל), וזהו כוונת הדברים דהבישול מיו"ט לשבת אינו אסור אלא מד"ס, וזהו תקנה בכדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול, דזה הוה כבר איסור דאורייתא.

ועכ"פ מחמת כל הני ראיות (ועוד – עיין בדבריו) מסיק הח"מ דלהרמב"ם אין הסברא ד'הואיל' מהני להפקיע האיסור מדאורייתא בבישול מיו"ט לחול.

ואשר לפי שיטתו מתבאר בפשיטות החילוק דעסקינן ביה – מדוע לדעת המב"ם קנסו במבשל במזיד לצורך חול ולא במבשל לצורך שבת, ואילו לפי השו"ע שניהם שווים ולא קנסו אותו; דלפי הרמב"ם הרי מיו"ט לחול הוה איסור מדאורייתא, ולכן קנסו, משא"כ מיו"ט לשבת דאינו אלא מדרבנן, ואילו לשיטת השו"ע הרי בשניהם אינו אלא איסור מדרבנן – מחמת הסברא של 'הואיל' – ושלכן לא קנסו אותו.

ה. אלא דהקושי בשיטת החמד משה פשוט; דמהו ביאור הדבר שמחד גיסא לא מהני הסברא ד'הואיל' להפקיע האיסור מדאורייתא, ומאידך כן מהני לפוטרו ממלקות כמפורש ברמב"ם (הט"ו והעתק לעיל)?

והחמד משה עצמו כותב בזה דאפ"ל שהוא מדין 'התראת ספק'. פירוש (לכאורה): מאחר דאפשר שיבואו אורחים, הרי אם באמת יבואו נמצא דלא עבר על איסור ביו"ט, ונמצא דאע"פ שלא באו, ובאמת כן עבר על איסור מלאכה ביו"ט, מ"מ הרי ההתראה היתה בספק, ושוב א"א להלקותו ע"ז.

אמנם מובן שיש כאן חידוש גדול ביותר, והיינו שהרמב"ם פסק מעצמו דלא כאחת השיטות בגמרא, ועל יסוד סברא חדשה שלא הוזכרה בכלל (לענין זה) בגמרא! (והח"מ כותב דאפשר דגם רבה הודה לזה למסקנת הגמרא, והיינו דלמסקנא סב"ל דהא דאינו לוקה לא הוה מחמת זה דאינו אסור מדאורייתא, אלא מחמת האי טעמא דהתראת ספק. אמנם כ"ז לא מוזכר אפילו ברמז בהסוגיא).

ולאידך גיסא אם לא נקבל סברא זו של הח"מ בדעת הרמב"ם – דסב"ל ד'הואיל' לא מהני להפקיע האיסור דאורייתא – אז לבד מה ששוב יוקשה הקושיא דעסקינן ביה (מדוע מחלק הרמב"ם לענין הקנס על המזיד בין המבשל לצורך שבת להמבשל לצורך יו"ט), יוקשה נמי כל הדיוקים הנ"ל שהביא (הח"מ) להוכיח כדבריו!?

ובאמת כשמעיינים בדברי אדה"ז בשלחנו ומשווים אותם לדברי הרמב"ם, רואים עוד יותר באופן בולט דיוקים אלו של הח"מ;

דז"ל (סי' תק"ג ס"א וס"ב) "כל מלאכת אוכל נפש לא הותרה ביו"ט אלא אם כן עושה אותה כדי ליהנות בה ביו"ט אבל אסור לאפות ולשחוט ולבשל ביו"ט מה שיאכל בחול ואם אפה . . . הרי זה לוקה מן התורה. במה דברים אמורים כשעשה המלאכה ביו"ט סמוך לחשכה בענין שאי אפשר כלל ליהנות ממנה ביו"ט עצמו אבל אם אפשר ליהנות ממנה ביו"ט עצמו . . . הרי זה פטור מן התורה אע"פ שאין המלאכה צריכה לו כלל ביו"ט . . . הואיל אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לו לעשותה . . . אין איסור מן התורה לעשותה. ומכל מקום חכמים אסרוה והעושה כן מכין אותו מכת מרדות".

ולקמן בדין עירוב תבשילין (סי' תקכ"ז ס"א) כתב, "אע"פ שאסור לעשות אפילו כל מלאכות אוכל נפש לצורך מוצאי יו"ט מכל מקום אם חל יו"ט להיות בערב שבת מן הדין היה מותר לעשות ביו"ט לצורך השבת שלאחריו שהרי המבשל . . . ביו"ט לצורך החול אינו לוקה מן התורה הואיל והתבשיל ראוי לכו ביום . . . כמ"ש בס"י תק"ג, אלא שחכמים אסרו . . .".

ועכ"פ רואים איך שגם בעיקר הדין של איסור הכנה ביו"ט לחול, וגם כשמזכירו עוה"פ בענין ע"ת, מדגיש אדה"ז איך שמחמת הסברא של 'הואיל' אין הדבר אסור אלא מד"ס, וזהו שלא כפי המדוייק בדברי הרמב"ם במקומות אלו, כמו שהראה הח"מ.

וא"כ קשה ממ"נ; פירושו של הח"מ מחודש מאוד כנ"ל, שהרמב"ם יפסוק דלא כאחד מהשיטות ומיוסד על סברא שלא הוזכרה בגמרא, ולאידך אם לא נקבל פירושו, אז קשה מכל הדיוקים שהוא הראה, וגם מדוע סב"ל להרמב"ם דקנסו במי שבישל במזיד לצורך חול?

ב' אופנים בהסברת האיסור מד"ס אף דאמרינן 'הואיל'

ו. ואולי י"ל הביאור בכ"ז ע"פ מה שיש לחקור בגדר הא דרבנן אסרו הבישול מיו"ט לחול גם כאשר מדאורייתא הר"ז מותר מחמת הסברא של 'הואיל' (ובלשון אדה"ז (תקכ"ז ס"א) "שחכמים אסרו לטרוח ביו"ט לצורך החול כיון שאפשר לטרוח בחול עצמו");

דבאופן אחד יש לפרש, דמדאורייתא אין כאן שום איסור לבשל מיו"ט לחול מחמת הסברא של 'הואיל' ש'אומרת' דבאמת אינו מכין לחול אלא ליו"ט עצמו, ומ"מ אמרו רבנן שגם בישול כזה אסור, דאף שבאמת אינו ענין של הכנה לחול, מ"מ לא רוצים שאדם יטריח כך ביו"ט כ"ז שאפשר לו לעשותו ביו"ט.

אמנם באופן אחר יש לפרש, שחכמים אמרו שהם אינם מקבלים הסברא של 'הואיל' כלל, ונמצא שמדבריהם יש כאן בישול מיו"ט לחול ממש.

(ומצינו דוגמאות שונות לשתי הצדדים; דלפעמים הרי תק"ח היא באופן מחודש, ואילו לפעמים הרי זה באופן שמדבריהם נשארת אותה איסור שמדאורייתא. ואכהמ"ל).

ואולי, דזהו החילוק בין שיטת הרמב"ם לשיטת אדה"ז בשלחנו בענין איסור זה שמדרבנן; דלדעת אדה"ז הרי האיסור דרבנן אכן אינו בגדר וב'תורת' איסור הכנה, אחרי שישנה הסברא של 'הואיל', אלא שמ"מ אסרו חכמים בישול (או איזו מלאכה שתהי') במצב כזה, הואיל והי' אפשר לעשותו מערב יו"ט. משא"כ הרמב"ם, אולי, מפרש האיסור דרבנן באופן השני דלעיל – שמדרבנן אכן לא מקבלים כל הך סברא של הואיל, ונמצא שמדבריהם אסור מדין הכנה עצמה.

ואשר לפ"ז יש לבאר השינויים הנ"ל בדבריהם, והדיוקים של הח"מ בדברי הרמב"ם; דאדה"ז מדגיש כמ"פ איך שאיסור הכנה מיו"ט לשבת או לחול אינו אלא מדבריהם, מחמת זה וזהו כעת איסור חדש שבאמת אינו בגדר אותה איסור הכנה שמדאורייתא, אחרי שישנה להסברא של 'הואיל', ואילו הרמב"ם אינו מדגיש בכלל איך שהאיסור הוא איסור מדרבנן, היות ומדרבנן הר"ז אותה איסור הכנה שמדאורייתא. אלא דמ"מ הר"ז רק מדרבנן, ושלכן אין לוקין עליו, כמ"ש הרמב"ם בסוף דבריו.

וזהו גם ביאור דברי הרמב"ם שהאיסור לבשל מיו"ט לשבת הוא מד"ס בכדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול – אף דלכאורה שניהם אינם אלא מד"ס כמו שמדייק הח"מ כנ"ל? – והיינו משום דהם שתי דרגות ואופנים שונים באיסור דרבנן; דלבשל מיו"ט לשבת אינו אסור בכלל מה"ת (כנ"ל מהב"י בדעת הרמב"ם), אלא שהוא איסור 'חדש' מד"ס, ואילו לבשל מיו"ט לחול הר"ז בעצם איסור דאורייתא, ואף שמחמת 'הואיל' הופכת להיות איסור דרבנן, אבל עדיין באופן שמדרבנן 'נשארה' אותו איסור שמדאורייתא כמשנ"ת

ויתבאר נמי מדוע להרמב"ם קנסינן במבשל במזיד לצורך חול ולא כשהיא לצורך שבת – אף דבשתייהם אינו אסור אל מדרבנן – אחרי שהאיסורים דרבנן שונים בעצמותם כמשנ"ת.

ויתבאר נמי מדוע רק להרמב"ם קנסינן במבשל במזיד לצורך חול, ואילו לדעת אדה"ז לא קנסינן; הואיל ורק לדעת הרמב"ם הרי האיסור שמדרבנן כאן

באופן זה שנשארת האיסור מדאורייתא כנ"ל, משא"כ לדעת אדה"ז דהסברא של הואיל כבר סילק את האיסור שמדאורייתא, ואילו האיסור שמדרבנן הוה איסור חדש כנ"ל, שוב הוה איסור מדרבנן זו בדומה להאיסור מדרבנן לבשל מיו"ט לשבת, אשר בזה אמרה הגמרא דלא קנסין לזה שעשה אותה במזיד.



הלכה ומנהג

נאמנות עד אחד באיסורין

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

איתחזק איסורא ובידו

גיטין (ב, ב): "עד אחד נאמן באיסורין (שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב, רש"י), אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערה ואין דבר שבערה פחות משנים".

הרי לנו שגם באיסורין אין עד אחד נאמן אלא בדלא איתחזק איסורא. כותב על זה רש"י (שם): "ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות (דף פח). דהתם בידו לתקנו לפיכך נאמן להעיד עליהן".

והכוונה להא דאמרינן ביבמות (פח, א): "מהימני . . . אטבל . . . דידיה משום דבידו לתקנו . . . הקדש . . . משום דבידו לפדותו".

והלימוד לנאמנות זו מהתורה הובא בשוע"ר (יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק טו): "בשחיטה ושאר איסור והיתר שעד אחד נאמן בהו מן התורה . . . אפילו היכא דאיתחזק איסורא אלא שהיה בידו לתקנו כגון שחיטה וכיוצא בה . . . שהאמינה תורה לכל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה וניקור הגיד והחלב, שנאמר וזבחת מבקרך וגו', כדפרש"י בפרק קמא דלחולין".

והכוונה למה שביאר רש"י (חולין י, ב ד"ה עד): "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ומצאנך ושחט את בן הבקר (ויקרא א) ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר".

ועוד לימוד הובא בכתובות (עב, א): "א"ר חיננא בר כהנא אמר שמואל מנין לנדה שסופרת לעצמה שנאמר וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה". שגם כאן נאמנת כיון שבידה לתקנו, כמבואר בתוס' (גטין ב, ב ד"ה עד אחד): "דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.) וספרה לה לעצמה . . . בידה לטבול". והובא גם בשוע"ר (יו"ד סי' קפה ס"ק ב): "נאמנת, שנאמר וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה (גמ')".

מכל זאת למדנו שהמעיד על כשרות המאכל הוא נאמן באחד משני האופנים:

(א) שאין במאכל זה חזקת איסור, ואין העד בא אלא להבטיח שהמאכל נשאר בכשרותו.

(ב) שהדבר נמסר בידו להכשירו.

ומה יהי' אם כן דינו של משגיח הכשרות בשחיטה, כשהוא עצמו אינו יודע לשחוט אלא עומד על גבי השוחטים?!? כתב על זה בשוע"ר (יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק יב): "וכל היכא דסגי בגדול עומד על גביו סגי אפילו [באחד], אם הבהמה שלו או שנמסרה בידו לשחוט, שאע"פ שאינו יודע לשחוט בעצמו הרי היה בידו להוליכה אצל מומחה, ומשום הכי נאמן לומר שהחרש שוטה וקטן שחטוהו כראוי. אבל אם נמסר להחרש שוטה וקטן, אין עד אחד נאמן במה שאין בידו ואתחזק אסורא".

ומה יהי' אם כן דינו של מורה הוראה, שלא נמסרה לו השחיטה, וכשמתעוררת שאלה שואלים אותו, והוא פוסק על כשרות הבשר הנשחט, ואם כן איך הוא נאמן בעד אחד בדאתחזק איסורו ואינו בידו. מתרץ על זה בשוע"ר (סי' יח קו"א ס"ק י, במוסגר): "והמורה שנאמן להורות היתר מיקרי לא אתחזק איסורא אפילו בשחיטה וכהאי גוונא משום דהרי שחוטה לפניך. דאם לא כן אף בשל אחרים לא היה שום חכם נאמן להורות היתר בספק שנולד בשחיטה שהרי אין בידו לתקן, וכיון דאתחזק איסורא לא מהימן מדאורייתא".

והיינו שטעם החילוק בינם הוא, שכשבאים לשאול אצל הרב שאלה על השחיטה, הרי נולד הספק אחרי השחיטה, ובאים לשאול אצלו על השחיטה אם היא כשרה, ולכן אמרינן בזה שחוטה לפניך ואין כאן חזקת איסור. משא"כ העומד על גבי השוחט, שנולד הספק לפני השחיטה, כשעדיין אינה שחוטה לפניך, והוא צריך לפסוק שנשחטה כראוי, נגד חזקת האיסור, בזה אינו נאמן אלא כשהוא בידו.

ומה יהי' אם כן דינו של הרב המכשיר ששולח את המשגיח להשגיח על כשרות השחיטה, והרי הקונים אינם יודעים מעדות המשגיח, כי אם עדותו של הרב המכשיר, אף שאין הדבר בידו בעת השחיטה. מכל מקום, כיון שהוא שולח לשם את המשגיח, שהוא יכול לצוות למשגיח לבלי להרשות השחיטה באופן מסויים ועל ידי שוחט מסויים, לכן נקרא הדבר בידו ונאמן על כשרות הבשר הנשחט.

ומה יהי' אם כן דינו של הרב המכשיר השולח את המשגיח לראות את הגעלת המפעל, אף אם לא נמסרה ההגעה עצמה לידי משגיח הכשרות (שהרי אינו יודע כלל להפעיל את מכונות ההגעה), וגם לא נמסר לו הדבר למנות מגעיל, שהרי ההגעה היא רק בידי פועל החברה שמפעיל את המכונות. ושם בודאי נולד הספק לפני ההגעה, שהרי הוא נקרא לשם להיות עומד על גבי ההגעה לראות שנגעלת כראוי. ומדוע אם כן נאמנים על זה הרב המכשיר שסומך על דברי המשגיח?

והעירני ידידי הרב דן יואל שי' ליווי, ששאני הגעלת מפעל, שאין לאוסרו מטעם חזקת איסור, מכמה טעמים:

(א) לדעת הט"ז (סי' קכז ס"ק ה), שדבר היתר שלא נאסר אלא מחמת דבר איסור שמעורב בו לא נקרא אתחזק איסורא. וכן הוא בהגעה.

(ב) ההגעה היא בכלים שאינם בני יומן, שאיסורם רק מדרבנן, ובוה נאמן הגדול אפילו בחזקת איסור ואפילו אינו בידו.

(ג) המשגיח יכול להפעיל את מכונת ההגעה בעצמו, או להורות לבעלי המפעל מי יפעיל את ההגעה, ואם כן נקרא בידו.

נאמנות בעל המפעל והרב הנוטל שכרו מהכשרות

ב. לפי כל האמור לעיל, כל אימת שבעל המפעל הוא יהודי חרדי אפשר הי' להאמין לו מדינא על כשרות המאכלים שבו, ולא הי' צורך במשגיח כשרות. וכן במסעדה שבעליה יהודי חרדי. וכן בעל חברת קיטרינג חרדי. ולמעשה רואים אנו שבכל אלו זקוקים אנו למשגיח כשרות.

והטעם הוא כי בכל אלו יש לבעליו הנאת ממון, ולא סגי בזה חזקת כשרות של כל ישראל, אלא זקוקים לידיעה מיוחדת שהוא מוחזק בכשרות (גם באופן של הפסד ממון), כמבואר בגמרא (ע"ז לט, ב): "ת"ר אין לוקחין . . . בסוריא . . . אלא מן המומחה". ונפסק ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ג הכ"א): "אין לוקחין גבינה וחתיכת דג שאין בה סימן אלא מישראל שיהוה חזק בכשרות.

אבל בארץ ישראל כשהיתה רובה ישראל לוקחין מכל ישראלי שבה". ובמגיד משנה (שם): "דעת רבינו שמה שאמרו שם בגמרא שאין לוקחין דברים אלו בסוריא אלא מן המומחה, דלא אמרו סוריא אלא להוציא ארץ ישראל, אבל ודאי כל שכן הוא בחוץ לארץ. ואף ארץ ישראל בזמן הזה הרי היא כחוץ לארץ".

וכן פסק הרמב"ם (שם פ"ח ה"ז-ח): "אין לוקחין בשר מכל טבח אלא אם היה אדם כשר ומוחזק בכשרות הוא ששוחט לעצמו ומוכר ונאמן. במה דברים אמורים בחוצה לארץ אבל בארץ ישראל בזמן שכולה לישראל לוקחין מכל אדם" (וכן הוא בשו"ע יו"ד סי' סה סי"ד).

וכן פסק הרמב"ם (שם פי"א הכ"ה): "בזמן שהיתה ארץ ישראל כולה לישראל היו לוקחין היין מכל אדם מישראל ואין חוששין לו. ובחוצה לארץ לא היו לוקחין אלא מאדם שהוחזק בכשרות. ובזמן הזה אין לוקחין יין בכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות. וכן הבשר והגבינה וחתיתך דג שאין בה סימן כמו שביארנו".

וביאר בדרכי משה (יו"ד סי' א ס"ק יב): "דהרמב"ם לא קאמר אלא בשוחט לעצמו ומוכר לאחרים". וכתב על זה בשו"ע יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק ב): "המוכר בשר ואינו קצב אלא לוקח מקצבים דעלמא, דמי למוכר חתיכת דג וגבינה ויין . . שחוששים שיקח נבילות וטרפות מהנכרים וימכור לישראל בשביל הנאתו שישתכר הרבה ובמהרה".

וכיון דלא סגי בזה חזקת כשרות של כל ישראל, אלא אנו זקוקים לידיעה מיוחדת שאדם זה מוחזק בכשרות (שלא יקל דעתו בשביל הנאתו שישתכר יותר), לכן מעמידים משגיח, אשר המשגיח אין לו הנאת ממון בזה וסגי בחזקת כשרות של כל ישראל.

הרב הלוקח שכרו מהכשרות בלבד

ג. כל האמור לעיל הוא בבעל מפעל שהוא יהודי חרדי, שאם הוא מוחזק בכשרות יתר על הרגיל, אפשר להאמין לו מדינא על כשרות המאכלים. אמנם הרב המכשיר, אם הוא לוקח שכרו מהכשרות בלבד, ויש לו ריוח ממון ממה שמכשיר את המאכל, אזי גם מדינא אינו נאמן כלל. וטעם החילוק נתבאר בשו"ע יו"ד סי' יח קונטרס אחרון ס"ק י): "אמאי שרי מדינא לטבח לשחוט ולבדוק לעצמו ולמוכר לאחרים, מאי שנא . . ממה ששנינו בכורות שהרואה בכורות צריך להיות נוטל בשוה . . וכן טבח שיועד הלכות שחיטה יכול להורות היתר שיועד, אף בשלו, לפי שמן התורה עד אחד נאמן באיסורין אף

על פי שיש לו הנאה בעדות כמ"ש הרמב"ם. ולחשדא שיחשדוהו בני אדם ליכא למיחש, לפי שגם כל אחד הוא נאמן בשלו, אף על גב דאתחזק איסורא כשחיטה ומליחה וכה"ג. . ואם כן למה יגרע זה המורה בעיני בני אדם שיחשדוהו שמתיר את שלו שלא כדת, כיון שהם עצמם גם כן נאמנים להתיר שלהם. . אבל הנוטל שכר מן הכשרות לבד, נגרע ערכו בעיני המון עם לחשדו, מאחר שזהו דבר חדש להם. ואם אין אנו יודעים בו שהוא חסיד אפשר גם לנו לחושדו באמת שמתיר בשביל שכרו".

שוחט דמתא

ד. מדין זה של שוחט ומוכר לאחרים למדים אנו גם לענין שו"ב דמתא, דלא סגי בחזקת כשרות של כל ישראל, אלא זקוקים לחזקת כשרות מיוחדת, כמבואר בבית יוסף (יו"ד סי' א ד"ה וכתב המרדכי): "כתב המרדכי בפרק אלו טריפות (סי' תריד) בשם רבינו חננאל שצריך שיהא השוחט נאמן דלא חיישינן ביה שמא יאכיל נבלות וטרפות לישראל, וכתב שלא ידע מגין לו, כלומר דקיימא לן דסתם ישראל בחזקת כשרות הוא. ומדברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות מאכלות אסורות (ה"ז-ט) נראה שסובר כדברי רבינו חננאל, וכבר הביא המגיד (ה"ז) סמך לדבריו". והיינו שלומד מדברי הרמב"ם לענין "שוחט לעצמו ומוכר לאחרים" לדין שוחט דמתא (שאינו שוחט לעצמו).

וכתב על זה בדרכי משה (שם ס"ק יב): "ואינו, דהרמב"ם לא קאמר אלא בשוחט לעצמו ומוכר לאחרים אבל בשאר שוחט לא קאמר".

ומתריך בשוע"ר (יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק ב): "ומה שלמד כאן משם לשאר שוחט דעלמא. יש לומר שדעתו דגם בשוחט דמתא הנוטל שכר מכל בהמה יש לחוש שלא ידקדק יפה להיות זהיר בבדיקת הסכין ובבדיקת הריאה, וימהר לשחוט ולבדוק הרבה בשביל הנאתו להרבות בשכרו או למהרו, כמו שחוששים שיקח נבילות וטרפות מהנכרים וימכור לישראל בשביל הנאתו שישתכר הרבה ובמהרה".

ביאור זה הובא גם בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' א ס"ו), ומציין שעל דרך זה נתבאר בש"ך (יו"ד סי' קיט סוף ס"ק א): "צריך לומר דדעת הטור והמחבר לחלק, דשאני טבח שוחט דשכיחא טובא, וגם דיני שחיטות מרובים, ובקל יכול לעשות שהייה או דרסה או שאר פסולים, ואם לא הוחזק בכשרות אסור". ומטעם כל זאת עדיף שיהי' משגיח על השחיטה ובדיקה, ולא לסמוך על השו"ב עצמו, כי אז זקוקים אנו לחזקת כשרות מיוחדת.

נאמנות האשה

ה. נאמר בתורה (שופטים יט, יז): "ועמדו שני האנשים". ואיתא בספרי (שם): "יכול אף אשה תהיה כשירה לעדות . . אנשים ולא נשים". וכן הוא בפירושו רש"י (שם): "בעדים הכתוב מדבר, ולמד שאין עדות בנשים". וכן פסק הרמב"ם (הלכות עדות פ"ט ה"ב): "נשים פסולות לעדות מן התורה, שנאמר על פי שנים עדים לשון זכר ולא לשון נקבה".

אמנם יש כמה אופנים שהאשה נאמנת בו:

(א) בדבר העשוי להגלות גם האשה נאמנת, כמבואר ברמב"ם (הלכות גירושין פי"ב הט"ו): "אם בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה תנשא על פיו שהדבר עשוי להגלות, אפילו עבד או אשה או שפחה". והיינו שאף שהוא דבר ערוה וזקוקים לשני עדים, מכל מקום סגי בעד אחד, ואפילו באשה, כיון שהדבר עשוי להגלות ואינם משקרים בזה. והובא גם בשו"ע"ר (יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק טו): "עדות אשה שמת בעלה . . שהדין היה נותן להצריך ב' עדים, שאין דבר שבערוה פחות משנים . . אלא שהקילה התורה בעדות אשה משום דהיא מילתא דעבידא לגלויי ואשה דייקא".

וכן נתבאר בשו"ע"ר (הל' עדות סכ"ה): "ואם אינן יודעים שזהו שמו יכולים לסמוך על אחר אפילו על אשה או קרוב שאומרים שכן שמו, לפי שכל דבר שעתיד להגלות אין בני אדם משקרים בו".

(ב) גם בדבר שאינו עתיד להגלות, נאמנת האשה להעיד באיסורים דרבנן, ואפילו העבד והשפחה נאמנים באיסור דרבנן, כמבואר במשנה עירובין (נח, ב): "אפילו עבד אפילו שפחה נאמנין לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל". וכן הוא בשו"ע"ר (סי' שצט סט"ו): "אפילו עבד ושפחה כנענים שקבלו עליהם מצות שהאשה חייבת בהן נאמנים לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל".

וכן הוא בפסחים (ד, א-ב): "הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים . . כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן". ובשו"ע"ר (סי' תלב ס"י): "כשהוא רוצה לעשות שליח לבדיקת חמץ יכול לעשות אפילו עבד או אשה או קטן שיש בו דעת ויכולת לבדוק . . דכיון שבדיקת חמץ אינו אלא מדברי סופרים . . לפיכך האמינום חכמים והם אמרו לבדוק והם אמרו שהללו נאמנים על הבדיקה".

(ג) גם באיסורים דאורייתא נאמנת האשה אם הוא בידה לתקנו, וכמובא לעיל (סעיף א) מהגמרא בכתובות (עב, א): "א"ר חיננא בר כהנא אמר שמואל

מנין לנדה שסופרת לעצמה שנאמר וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה". ונתבאר הטעם בתוס' (גטין ב, ב ד"ה עד אחד): "דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.) וספרה לה לעצמה. . . בידה לטבול". וכן הובא בשוע"ר (יו"ד סי' קפה ס"ק ב): "נאמנת, שנאמר וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה (גמ')" (וכ"ה בשוע"ר שם סי' קפח ס"ק ו-ז). ונתבאר בשוע"ר (סי' תלז ס"ו): "שהנשים נאמנות אפילו באיסורי תורה כל שהיה בידן לתקן האיסור, כגון נדה נאמנת לומר שטבלה הואיל והיה בידה לטבול, וכן נאמנת על השחיטה ועל הניקור לומר ששחטה ונקרה כהלכתם הואיל והיה בידה לשחוט ולנקר כהלכתם".

(ד) ואף שגם בבדיקת חמץ בידה לתקנו, מכל מקום הובא לעיל שאין האשה נאמנת על בדיקת חמץ אלא כשהוא איסור דרבנן, ונתבאר בתוס' (פסחים ד, ב ד"ה הימנוהו): "אף על גב דכל דבר שהוא בידם מהימנין להו לנשים ועבדים ואפילו מדאורייתא. . . מכל מקום גבי בדיקת חמץ אע"ג דבידם מכל מקום אי הוי מדאורייתא לא מהימנין להו משום דאיכא טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול".

ולכן במקום שעדיין לא ביטל החמץ וחייב בבדיקה מהתורה אין האשה נאמנת עליו, כמבואר בשוע"ר (סי' תלז ס"ו): "במה דברים אמורים. . . ביטל כל החמץ. . . אבל אם לא ביטל וכבר הגיעה שעה ששית שאינו יכול עוד לבטל אין לו לסמוך על בדיקת נשים ועבדים וקטנים, וחייב הוא לחזור ולבדוק בכל החדרים הצריכים בבדיקה מן התורה. . . ואע"פ שהנשים נאמנות אפילו באיסורי תורה כל שהיה בידן לתקן האיסור. . . מכל מקום אינה נאמנת לומר שבדקה כהלכות הבדיקה אע"פ שהיה בידה לבדוק כהלכה, לפי שהבדיקה כהלכתה יש בה טורח גדול והנשים עצלניות הן והן בודקות קימעה ואומרות יפה בדקנו, לפיכך לא האמינו להן חכמים אלא במקום שאין צריך בבדיקה כי אם מדברי סופרים".

ואף שגם בשחיטה וניקור יש טורח רב, והוא איסור דאורייתא, ומכל מקום הובא לעיל שהאשה נאמנת עליו, נתבאר בשוע"ר (יו"ד סי' א קונטרס אחרון ס"ק א): "הא דאמרינן בפרק [קמא] דפסחים גבי בדיקת חמץ דכיון דמדרבנן היא הימנוהו רבנן לנשים ועבדים וקטנים בדרבנן, דאלמא הא בדאורייתא לא מהימני, הא אמרינן התם טעמא בירושלמי מתוך שהנשים עצלניות הן בודקות כל שהוא, כלומר מתוך שאין שם חמץ ידוע תולות לומר שאין שם חמץ ומקילות, ואי דאורייתא לא מהימני, אבל בשאר מילי מהימני אפילו בדאורייתא, ומעשים בכל יום שסומכין עליהם במליחה וניקור הבשר אף על

פי שיש בו טורח מרובה . . או שארי דברים שיש בהן טרחא מרובה הנשים נאמנות כל שהוא ודאי איסור, ולא אמרינן דנשים דעתן קלות אלא בספק איסור והוא דאורייתא.

נאמנות הקטן

ו. כשם שהאשה נאמנת להעיד באיסורים דרבנן, כך גם הקטן נאמן, כמבואר בפסחים (ד, א-ב): "הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים . . כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן". ובשוע"ר (סי' תלב ס"י): "כשהוא רוצה לעשות שליח לבדיקת חמץ יכול לעשות אפילו עבד או אשה או קטן שיש בו דעת ויכולת לבדוק . . דכיון שבדיקת חמץ אינו אלא מדברי סופרים . לפיכך האמינום חכמים והם אמרו לבדוק והם אמרו שהללו נאמנים על הבדיקה".

אלא שמכל מקום יש חילוק בין אשה לקטן, שהרי אשה נאמנת באיסור דרבנן אפילו כשאינו בידה לתקנו, ואם בידה לתקנו נאמנת אפילו בדאורייתא, משא"כ הקטן אינו נאמן אלא אם כן הוא גם איסור דרבנן וגם בידו לתקנו, כמבואר בתוס' (פסחים ד, ב הימנוהו): "בפרק כיצד מעברין (עירובין נח: ושם) אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנת לומר עד כאן תחום שבת, אבל קטנים לא, דגריעי טפי . . ובפרק שני דכתובות (דף כח. ושם) אלו נאמנים להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן עד כאן היינו מהלכין בשבת, משמע אבל בקוטנן לא, היינו משום דתחומין אין בידם כלל, לכך אין נאמנים כמו בבדיקת חמץ".

וכן נפסק בשוע"ר (סי' שצט סט"ו): "אפילו עבד ושפחה כנענים שקבלו עליהם מצות שהאשה חייבת בהן נאמנים לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל. אבל קטן אינו נאמן בעודו קטן. אבל נאמן הגדול לומר זכור אני שעד כאן היינו באים בשבת כשהייתי קטן".

וגם אם הוא בידו אינו נאמן באיסור דאורייתא, כמבואר בשוע"ר (יו"ד סי' א ס"ק מב): "אין נאמנות לקטן, ואף על פי שבידו לשחוט כראוי, שהרי יודע לאמן ידיו, מכל מקום כיון ששחיטה היא מדאורייתא אינו נאמן, דדוקא נשים ועבדים מהימני בדבר שבידם אפילו בדאורייתא, אבל הקטן אינו נאמן כי אם בדברי סופרים שאין להם סמך מן התורה".

ומכל מקום יש מקומות שסומכים גם על הקטנים, כמבואר בשוע"ר (שם): "ומכל מקום המנהג פשוט לשלוח על ידי קטן או קטנה לשחוט . . וכן נוהגים לשלוח קטן או קטנה החריפים שיש בהם דעת להזהר לקנות בשר מהמקולין

אף על פי שרוב הטבחים נכרים ואין חוששין שמא יקחו מן הנכרי, דחזקה שאינן עשוין לקלקל. ולא אמרו שאין נאמנות לקטן אלא להעיד על מה שנעשה על ידי אחרים. . שבאת לסמוך על דבריו שהוא אומר שנעשה או שעשה כהוגן ולא קלקל בזה אמרו שאין הקטן נאמן בדבורו, אבל בכאן אין אנו סומכים על דבורו ועדותו אלא חזקה היא שאינו עשוי לעשות מעשה לקלקל ולהכשיל ולא מחמת אמירת הקטן ובוזה לא אמרו שאין הקטן נאמן דהא לא שייך הכא נאמנות כלל.

ומה שנוהגים לשלוח קטן לשאול איסור והיתר מחכם המורה וסומכים על אמירת הקטן, היינו משום דמירתת לשקר כיון שחכם המורה יודע שמא ישאלו אותו".

סיכום

ז. יוצא לנו אם כן מכל הנ"ל, לענין עד אחד נאמן באיסורים:

(א) בדבר שאין לו חזקת איסור נאמן עד אחד, אף שאין בידו לתקנו. ובדבר שיש לו חזקת איסור נאמן רק כשבידו לתקן. וגם הרב הכשיר והמשגיח אינם נאמנים בזה אלא אם כן הדבר נמסר לידם ובידם לתקן.

(ב) בדבר שיש לו הנאת ממון, כמו בשוחט ומוכר לאחרים, או קונה ומוכר לאחרים, לא סגי במה שבידו לתקן, ולא סגי במה שהוא בחזקת כשרות של כל ישראל, אלא צריך שיהי' מוחזק בכשרות (אף במקום הפסד ממון).

(ג) הרב המכשיר הלוקח שכרו מהכשרות בלבד אינו נאמן כלל מדינא (אף אם בידו לתקן), אלא אם כן נוטל שכרו מהכשרות והטריפות בשוה.

(ד) שוחט דמתא דינו כמו ביש לו הנאת ממון, דלא סגי בחזקת כשרות של כל ישראל, אלא שיהי' מוחזק בכשרות.

(ה) אשה נאמנת רק: (א) בעבידא לגלויי ולא משקרי. (ב) באיסורים דרבנן. (ג) באיסורים דאורייתא שבידה לתקנם. (ד) ואם יש בה טורח גדול והוא רק ספק איסור שיש לחשוש שתקל בו, אזי אינה נאמנת בו אף אם בידה לתקנו, אלא באיסורים דרבנן.

(ו) קטן אינו נאמן באיסור דאורייתא אפילו אם בידו לתקנו, וכשאינו בידו לתקנו אינו נאמן אפילו באיסור דרבנן. ורק אם הוא איסור דרבנן ובידו לתקנו אז הוא נאמן. ומכל מקום סומכים עליו שלא יקלקל, ומאמינים לו כשמירתת לשקר.



בענין חיוב סעודה המפסקת בערב ת"ב [ובמי שאינו צם]*

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

שיטת השבט הלוי ומה שיש להעיר עליו

א. בשו"ת שבט הלוי (להגר"ש וואזנר שליט"א) חלק עשירי (סי' פג) נשאל: "מי שלא צם בתשעה באב, האם יש ג"כ חיוב סעודה המפסקת, או שמא אצלו לא שייך כן מכיון שממשיך לאכול".

והשיב בקיצור: "הלב נוטה דהוא גם כן מחויב, כיון דגם מי שאוכל בתשעה באב דיני תענית עליו כמו שכתב החתם סופר בתשובה דלא הותר לו אלא הנצרך, לא יותר. ועוד, דבסעודה המפסקת יש דינים שיכול לקיימם כמו איסור שני תבשילין וישיבה על גבי קרקע, ועוד".

ומדבריו נראה שנקט בפשיטות שבריא המתענה בתשעה באב מחויב לאכול סעודה המפסקת כדינה לפני התענית, ורק בחולה הוא שנסתפק, דשמא לא נתחייב בסעודה זו אלא המתענה, וע"ז כתב דמ"מ "הלב נוטה" שגם הוא מחויב בסעודה המפסקת מחמת שני הטעמים שהציע.

והנה אם בדבר המסור ללב עסקינן, קשה לחלוק על יסודו כי תוונא דליבאי לא כתבי אינשי, אבל אם לדין יש תשובה:

דמ"ש השבט הלוי לחייב את החולה בסעודה המפסקת ע"פ מ"ש בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנז) בזה"ל: "זכי החולה אינו מחויב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו ואם די לו בשתי' לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל שתי פעמים, ולא יותר ממה שצריך"²³, צע"ג:

(* לזכות רך הנימול לשמונה (בצום החמישי – יהפך לשמחה - ה'תשע"ד), הילד מנחם מענדל בן בני הר"ר יעקב אליהו ש', לאויוש"ט.

23 וראה גם שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רצ): חולה "אינו מותר לאכול ולשתות אלא מה דצריך לאכול ולשתות להעביר החשש סכנה לפי אמירת הרופאים דאע"ג דכתב בשו"ע דחולה א"צ אומד דמקום חולי לא גזרו וממילא א"צ לאכול פחות מכשיעור אבל יותר ממה שצריך לסלק החשש אסור, וכן מבואר בדברי מרן זצ"ל בחתם סופר".

(א) דמסתימת לשון המחבר (או"ח סי' תקנט ס"ז) ד"אם יש תינוק למול [בת"ב] . . אם היולדת מצוי' במקום המילה יברך על הכוס ותשתה ממנו היולדת", משמע דהיינו גם בכה"ג שאינה צריכה לשת' זו; וכ"מ מהא דקיי"ל (יו"ד סי' רסה ס"ד) ש"ביום הכיפורים ובתשעה באב שאין היולדת יכולה לשתות, אין מברכין על הכוס", ולכאורה קשה מהא דקיי"ל (או"ח סי' תקנ"ד ס"ו) ד"חי' כל שלשים יום, וכן חולה שהוא צריך לאכול אין צריך אומד אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן" ואם כן "יכולה היולדת לאכול בתשעה באב"²⁴. וביאר הט"ז (שם סק"ט) דכיון שכתב הרמ"א (או"ח שם) ש"נוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול שהי' לחוש לסכנה" [אף ש"המיקל לא הפסיד"], לכן איתא בשו"ע (יו"ד) שגם בת"ב אין היולדת יכולה לשתות, ע"ש. ומבואר בדברי הט"ז דבכה"ג שאי"צ אומד מותרים החולה והיולדת לאכול יותר מכדי צרכם וחיותם, ודלא כמו"ש החת"ס²⁵.

(ב) והוא העיקר: אפילו את"ל שהחולה מחוייב להתענות כדי יכלתו, מהיכי תיתי שמחוייב לאכול סעודה המפסקת, הלא במשנה ובגמרא ובפוסקים לא מצינו, אפילו בברייתא המתענה כל היום, שיהא חייב לאכול סעודה המפסקת, ולא אמרו אלא שהאוכל סעודה המפסקת אסור לאכול שני תבשילין וכיו"ב.

ומ"ש השבט הלוי "דבסעודה המפסקת יש דינים שיכול לקיימם כמו איסור שני תבשילין וישיבה על גבי קרקע", הנה אמת נכון הדבר ש"יש דינים" שחלים על מי שאוכל סעודה המפסקת, אבל אין מזה ראי' שמחוייב לאכול הסעודה כדי שיחול עליו איסורי אכילת תבשילין ועוד איסורים, ומנלי'

ולהעיר גם משו"ת דברי נחמי' או"ח סי' מ"ם ותשובת אדמו"ר הצמח צדק אליו (נדפסה בשו"ת צ"צ או"ח סי' קי) שכתב שדברי הד"ג "נכוחים" הם, אך הוסיף בזה"ל [נעתקה מלה במלה בביאור הלכה להמשנה ברורה סי' תקנ"ד ד"ה דבמקום חולי - בשם ספר 'פתחי עולם'!]: "במקום שאין המחלה בחזקה ח"ו נראה שיאכל פחות מכמות כבדי אכילת פרס וכן בשתי' כמשנת' השיעורים בשו"ע סי' תרי"ח דכך יש להורות כן לשואל בט"ב שבוה לא נעקר התענית לגמרי ע' ב"י סי' תקס"ח ורחמנא ליבא בעי ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בועף ח"ו יש ליעצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קטנה קאמפער ומעט עשב מייענטע". ואכ"מ להאריך בזה.

24 וראה שו"ת דברי יוסף (להר"י אירגאס) סי' יו"ד (צויין בשערי תשובה או"ח שם) מ"ש בזה.

25 ויעיין גם שו"ת אבנ"ז (יו"ד סי' תקמ) שגם בכה"ג שהרופא התיר לו להתענות עד חצות "הדבר ברור שלא להתענות כלל, דבמקום חולי לא גזרו רבנן", ע"ש בארוכה.

להשבט הלוי שמחוייב להכניס עצמו לחיוב ישיבה ע"ג קרקע; לא יאכל ולא ישב!

הוכחה מסוגיית הגמרא שאין חיוב לאכול 'סעודה המפסקת'

ב. ולפענ"ד כמעט תלמוד ערוך הוא שאין חיוב לאכול סעודה המפסקת באופן שיתחייב בדינים האמורים בה. דהנה שנינו בריש פרק בתרא דתענית (כו, א) "ערב תשעה באב לא יאכל אדם שני תבשילין, לא יאכל בשר ולא ישתה יין". וע"ז איתא בגמרא שם: "אמר רב יהודה, לא שנו אלא משש שעות ולמעלה אבל משש שעות ולמטה מותר. ואמר רב יהודה לא שנו אלא בסעודה המפסיק בה אבל בסעודה שאינו מפסיק בה מותר". ומסקינן ד"תרוייהו לקולא", ע"ש.

וברמב"ם הל' תעניות (פ"ה ה"ז) פסק "ולא יאכל בשר ולא ישתה יין בסעודה המפסיק בה . . ולא יאכל שני תבשילין . . . בד"א שאכל ערב תשעה באב אחר חצות, אבל אם סעד קודם חצות אף על פי שהוא מפסיק בה אוכל כל מה שירצה".

ובשו"ע (או"ח סי' תקנב ס"א, ס"ז וס"ח) כתב המחבר: "ערב תשעה באב לא יאכל אדם בסעודה המפסקת שאוכלה אחר חצות בשר ולא ישתה יין ולא יאכל שני תבשילין . . . נהגו לישב על גבי קרקע בסעודה המפסקת . . . יש ליהזר שלא ישבו שלשה לאכול בסעודה המפסקת . . . אלא כל אחד ישב לבדו ויברך לעצמו".

ושוב פסק (שם ס"ט) "כל זה בסעודה המפסקת שאין דעתו לאכול עוד אחרי' סעודת קבע, וכשהוא אחר חצות; אבל אם הי' קודם חצות, או אחר חצות ודעתו לאכול אחרי' סעודת קבע, אין צריך ליהזר בדברים הללו".

ומבואר להדיא מדברי הגמרא, הרמב"ם והשו"ע דגם בריא המתענה יכול לאכול את סעודתו האחרונה בערב ת"ב לפני חצות היום באופן שלא יתחייב בשום דין מן הדינים שחלים על האוכל סעודה המפסקת בסמיכות זמן לכניסת יום הצום, ודלא כמ"ש הרב בעל שבט הלוי שליט"א.

פסקו של הגאון בעל 'חוות יאיר' בנידון זה וטעם המנהג לאכול סעודה המפסקת

ג. והנה בעיקר הדין, מצאנו לאחד מגדולי האחרונים, ה"ה הגאון ר' יאיר חיים בכרך (בעהמח"ס שו"ת חוות יאיר), בספרו 'מקור חיים' (על שו"ע או"ח), חלק שני, בקיצור הלכות אשר בסופו, ריש סי' תקנב (עמ' תפט), דגם

הבריא ומתענה אינו מחוייב לאכול סעודה המפסקת כלל, וכמ"ש: "ואי בעי לא אכל לה כלל, ומ"מ מנהגן של ישראל תורה".

ומבואר מדבריו, דאי מגמרא או מסברא, אין חיוב כלל לאכול סעודה המפסקת (ודלא כמ"ש בשו"ט שבט הלוי), אלא דמ"מ איכא חיובא מחמת מנהגא, שכבר נהגו ישראל לאכול סעודה המפסקת, ויש לעיין על יסוד מה הושתת מנהג זה ואם מנהג זה שייך גם בחולי ישראל שאינם מתענים ביום הצום.

והנראה בזה, דהנה איתא בירושלמי (תענית פ"ד ה"ו) – הובאה בתורת האדם להרמב"ן (שער האבל) ובהגהות מיימוניות על הרמב"ם הל' תעניות (פ"ה אות פ) – הובאו בבית יוסף (או"ח שם ובמג"א שם סקי"ב): "רב מן דהוה אכל כל צורכי' הוה צבע פיסתי' בקיטמא ואמר זו היא עיקר סעודת תשעה באב לקיים מה שנאמר [איכה ג, טז] ויגרס בחצץ שני הכפישני באפר"²⁶. ועפ"ז כתב הרמ"א (שם ס"ו) ד"ש מחמירים לטבל אחר אכילתן פת באפר ולאכלו" (ע"ש בביאור הגר"א). ובמשנ"ב שם (ס"ק טז) הוסיף: "ואומר זהו סעודת תשעה באב".

עוד איתא בבבלי (תענית שם סע"א): "כך הי' מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי, ערב תשעה באב מביאין לו פת חרבה במלח, ויושב בין תנור לכיריים [מקום מנוול. רש"י], ואוכל, ושותה עלי' קיתון של מים, ודומה כמי שמתו מוטל לפניו"²⁷. וז"ל הרמב"ם (הל' תענית שם ה"ט), לאחר שהביא דיני סעודה המפסקת: "זו היא מדת כל העם שאינן יכולין לסבול יתר מדאי, אבל חסידים הראשונים כך היתה מדתן, ערב תשעה באב היו מביאין לו לאדם לבדו פת חרבה במלח ושורה במים ויושב בין תנור וכירים ואוכלה ושותה עלי' קיתון של מים בדאגה ובשממון ובכי' כמי שמתו מוטל לפניו, וכזה ראוי לחכמים לעשות או קרוב מזה".

26 ועד"ז באיכה רבה (פ"ג, טז): "רב מן דהוא אכיל כל מאכלו נסיב חד פת פחית ויהב עלי' קטם ואמר זו היא סעודת תשעה באב לקיים מה שנאמר ויגרס בחצץ שני הכפישני באפר".

27 ראה שו"ט תרומת הדשן (סי' קנא): "נראה דהאי סעודה דמיא לסעודת אנינות דמקמי' אבילות היא, והכי משמע לשון הספר . . . ודומה לו כאילו מתו מוטל לפניו, והיינו אנינות, וגבי אנינות תנינא . . . אינו אוכל בשר ואינו שותה יין, והיינו ממש כמו סעודה המפסקת לדידן". וראה מג"א שם סק"ח דמה שיושבין ע"ג קרקע בסעודה המפסקת "היינו כדי שתהא הסעודה שפילה". וראה הגהות הגר"ב פרענקיל (בעהמח"ס 'ברוך טעם') או"ח שם. וראה חי' הגרי"ז על הרמב"ם (הל' תעניות) מ"ש בזה. ואכ"מ.

והנראה מבואר מכ"ז הוא, דמלבד האיסורים שנאמרו בסעודה המפסקת, עוד ישנה הנהגה טובה ונכונה לאכול "סעודת תשעה באב", דהיינו לאכול סעודה כמו שאוכל "מי שמתו מוטל לפניו" שע"ז ה"ה מתאבל באכילתו ושתייתו מבעוד יום, כדרך שמתאבל בת"ב עצמו בשאר דברים [וכדקיי"ל (תענית שם) ד"כל מצות הנהגות באבל נוהגות בתשעה באב"].

בסגנון אחר: דיני סעודה שמפסיק בה (אינם רק חיובים שליליים שאין כל ענין להכניס עצמו בהם, אלא) דיני חיוב וקיום הם, דמי שאוכל סעודה באופנה הנכונה הרי הוא מתנהג באבילות גם בסעודה ומקיים בזה מה שקראו חכמים "סעודת תשעה באב".

[ובקיומה של 'סעודת תשעה באב' לא השוו את מדותיהם, ד"מדת כל העם" לחוד ומדת חסידים וחכמים – המדה הנכונה – לחוד, וכמ"ש הרמב"ם].

ומכ"ז נראה דאף שאינו מחוייב לאכול סעודה המפסקת (לאחר חצות היום), מ"מ מי שאינו סעודה זו ('בזמנה') לא יוכל לקיים בעצמו "סעודת תשעה באב", לא כמדת כל אדם ולא כמדת חסידים הראשונים והיא היא מדת המחמירים שכתבו הרמ"א והמשנ"ב.

ועפ"ז מתבאר היטב מה שכתב הגאון בעל מקור חיים בקיצור דאף שאין חיוב כלל לאכול סעודה המפסקת, מ"מ מנהגם של ישראל הוא לאכלה, והיינו כדי שיקיימו עי"ז דין סעודת תשעה באב כמדת החכמים הראשונים ועכ"פ כמדת כל אדם, ומנהג ישראל תורה היא.

ואם כנים הדברים נראה שגם חולה, הרה ויולדת יחדיו, נכון הדבר ביותר שיאכלו סעודה בערב תשעה באב, דאף בכה"ג שלא יפסיקו לאכול אח"כ, יקיימו אבלות זו עכ"פ, וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה.

לאחרי כתבי כל הנ"ל מצאתי בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קלה) שכתב, וז"ל: שאלה, אם איתא שום לתא דמצוה לאכול סעודה המפסקת ערב תשעה באב. תשובה. הביא הב"י ירושלמי ר'ב מן דהוה אכול כל צרכי' הוה צבע פיסתי' אקייטמא, כלומר הי' מטבל פת באפר ואומר זו סעודת תשעה באב לקיים מ"ש ויגרס בחצץ שיני וכתבו הרמב"ן והגהות מיימוניות וכו' משמע דאיכא קצת מצוה להקדים סעודה מרה של אבלות ובין תנור וכירים דרך הבראה שעושים לאבל ועוד דאיקרי מועד ויהפכנו הקב"ה ליו"ט, וכשם שנותנין אפר מקלה על הראש זכר לאבל ובמקומה לשום לאבלי ציון פאר תחת אפר (תענית טז, א), כך כיון שאי אפשר לאכול בתשעה באב יש לאכול בכניסתו מאכל אבלים מה שהי' ראוי לעשות בתשעה באב עצמו אם לא הי'

מפני התענית, ותחת' תעמוד סעודה של לוי'תן העתידה בזמן גאולתינו במהרה בימינו אכ"ר". עכ"ל שו"ת הלק"ט. והן הן הדברים.



ביאור שיטת אדה"ז בחובת הנחת תפילין דר"ת ומנהג אמירת ד' הפרשיות

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

אעתיק בזה ממה שכתבתי לאחרונה. במענה למה שהביא שאלת חכ"א אודות מנהג חב"ד: "למה אנחנו לא אומרים בתפילין דרש"י פרשיות קדש והי' כי יביא? ורק בתפילין דרבינו תם אנחנו כן אומרים". מדי חפשי מצאתי שעמד על כך הרה"ג אליהו יוחנן גורארי' בקובץ 'אהלי שם' (ח"ה עמ' צט) והשאיר מנהג זה בלי ביאור. ועל כן הרגשתי חובה בנפשי לעיין בדבר, ואציע בזה מה שעלה במצודתי בס"ד.

התפתחות שיטת אדה"ז אודות חובת הנחת תפילין דר"ת

לכל לראש כדאי לבאר שיטת אדה"ז בחיוב הנחת תפילין דר"ת. ואעתיק בזה ממה שכתב בזה בכמה מקומות.

דהנה בשו"ע (סי' לד ס"ד, ו) כתב אדה"ז: "והעיקר כרש"י וסייעתו. וכן מנהג העולם. ואעפ"כ כיון שתפילין אלו פסולין מן התורה לר"ת וסייעתו, ונמצא שרוי כל ימיו בלא תפילין, לכן כל ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה ב' זוגי תפילין ויניחם יחד . . . מכל מקום לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ולא יעשה כן במקום הרואים אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, שכיון שהעולם נוהגים כרש"י נראין להם כיוהרא . . .".

ובהל' תפילין שלפני תפילת שחרית כתב אדה"ז: "כל אשר נגע ה' בלבו²⁸ יניח תפילין דר"ת בלא ברכה אחר התפלה בביתו וללמוד בהן שעה א' – אם חושש להניחן בבהמ"ד מפני היוהרא או מפני שנוח לו יותר ללמוד בביתו . . .".

28 כ"ה בהעתקה שבכתי"ק המהרי"ל ('יגדיל תורה' שנה א עמ' 250). וכ"ה בדפוסים הישנים: (א) בסידור אדה"ז דפוס הראשון משקלאוו תקס"ג, (ב) בדפוס הראשון של סידור עם דא"ח קאפוסט תקע"ו, (ג) סדר תפלה מכל השנה קאפוסט תקצ"ב. (ד) סדר תפלה מכל

ולאחרי תפילת שחרית כתב אדה"ז: "מנהג להניח תפילין דר"ת אחר התפלה בלא ברכה, ולקרות ק"ש בהם. ויש נוהגים לומר ג"כ פ' [רשיות] קדש והיה כי יבאך".

ונראה שיש כאן ג' שלבים בהוראת אדה"ז: (א) לפי השו"ע הרי בכל מקרה שמניח תפילין דר"ת "לא יעשה כן במקום הרואים . . . ש . . . נראין להם כיוהרא . . ." (ב) בהל' תפילין הורה אדה"ז שרק "אם חושש להניח בבהמ"ד מפני היוהרא . . . [אז] יניח תפילין דר"ת בלא ברכה אחר התפלה בביתו". (ג) לאחר תפילת שחרית קובע אדה"ז שהנחת תפילין דר"ת אחר התפלה הוא "מנהג" כללי בלי לחשוש כלל ליוהרא.

אמנם בנוגע לעצם חיוב הנחת תפילין דר"ת נראה שכבר בשו"ע שינה אדה"ז להחמיר יותר ממה שפסק המחבר בשו"ע. שהרי בשו"ע (ס"ב) פסק המחבר (ע"פ המבואר בטור ועוד): "ירא שמים יצא ידי שניהם". אמנם הוסיף לומר (ס"ג): "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות", וזה ע"פ שו"ת המהרי"ל (סי' קלז) המובא ב'בית יוסף': "ושני זוגי תפילין לא חזינו רבנן קשישי רבותינו ז"ל דעבדי הכי . . . וכמדומה הואיל ולא נהוג מחזי כיוהרא, ואין ליטול את השם אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, מה שלא היו כל אותן שראיתם נוהגין כן". ולפי זה יוצא שבסעיף ג הוא מגביל את מה שנאמר בסעיף ב, שרק ירא שמים המפורסם בחסידות יצא ידי שניהם.

אמנם אדה"ז (ס"ד) הוסיף על לשון המחבר, לומר ש"כל ירא שמים יצא ידי שניהם". ושוב כתב (ס"ו): "מכל מקום לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ולא יעשה כן במקום הרואים אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, ש . . . נראין להם כיוהרא . . .", הרי שאדה"ז אכן הביא כאן את דברי המהרי"ל (כפי שציין בהערה לד), אלא שהוסיף להסביר שכיון שלא נהגו רק מטעם דמחזי כיוהרא, הרי זה סיבה לשלול הנחת תפילין דר"ת רק "במקום הרואים". וא"כ זה מתאים לגמרי למה שכתב בסידור: "כל אשר נגע ה' בלבו יניח תפילין דר"ת בלא ברכה אחר התפלה בביתו", שהרי בביתו לא מחזי כיוהרא.

השנה סלאוויטא תקצ"ו. אמנם בכמה סידורים מאוחרים נדפס: "יראת ה' בלבו", ואציין כמה דפוסים שראיתי: (1) סדר תפלות מכל השנה טשערנאוויץ תרכ"ה, (2) (2) סידור עם דא"ח מהדורת קה"ת [שמקורה "ברובה מהוצאת זיטאמיר תרכ"ג, ודפים אחדים מהוצאת ווארשא תרכ"ז"], (3) סדר תפלה ווילנא תרכ"ח. אמנם בסידור תורה אור (תרנ"ו) נדפס: "יראת אלהים בלבו". ומשמם בשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת ("ח"א עמ' תריט). ומש"כ שם המו"ל (הערה רנ): "בסדור עם דא"ח הגירסא: יראת ה'", צריך תיקון, כי לא בדק בדפוס הראשון, וכן גם לא עמד על כל הנ"ל.

ולפי זה יוצא שעל עצם הנחת תפילין דר"ת יש לנו ג' שיטות: (א) לפי שו"ע המחבר רק "מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" יש לו להניח תפילין דר"ת. (ב) אדה"ז בשו"ע ובהל' תפילין הורה שלא רק "מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" אלא "כל אשר נגע ה' בלבו יניח תפילין דר"ת" בלי שיהיה חשש יוהרא. (ג) לאחר תפילת שחרית קובע אדה"ז שהנחת תפילין דר"ת אחר התפלה הוא "מנהג" כללי, ובלי לחשוש כלל ליוהרא.

במהדו"ק של הסידור לא כתב אדה"ז את חיוב הנחת תפילין דר"ת

ויש להוסיף ע"פ מה שהערתי ב'הערות וביאורים' (גליון א'עג עמ' 151) שמצילומי הלכות תפילין בכתי"ק המהרי"ל, שהוגוה ע"י אדה"ז בעצמו, מתברר שהקטע אודות תפילין דר"ת בהלכות תפילין זה רק הוספה שניתוסף לאחר זמן, ולא היה במהדורה הקמאית. ואולי י"ל שלכתחילה כשכתב אדה"ז את הלכות תפילין עדיין סבר כמו שכתב בשו"ע שרק מי שמפורסם בחסידות יש לו להניח תפילין דר"ת, וכעבור זמן שינה את דעתו, לומר שכל ירא שמים יניח תפילין זו, אלא שיש להיזהר שלא יהיה בזה חשש יוהרא.

והנה ב'ספר המנהגים - חב"ד' (עמ' 18 ד"ה מנהג) העיר: "וצריך עיון וטעם להכפלת הענין וכן הטעם לשינוי הלשון". ולכאורה זה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שהשאיר את זה בצ"ע. וע"פ הנ"ל י"ל שהשינויים מורים על שיטות שונות אודות הנחת תפילין דר"ת ועל מידת החשש ליוהרא.

שינוי בדברי אדה"ז בין השו"ע לסידור האם בתפילין דר"ת אומרים פרשת

ציצית

ויש לציין עוד שינוי בדברי אדה"ז. דהנה בשו"ע שם (ס"ו) כתב: "ואם לבו נוקפו שקרא קריאת שמע בלא תפילין לר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו, יחזור ויקרא קריאת שמע אחר התפלה פרשה שמע ופרשת והיה אם שמוע שבהן הוזכרו מצות תפילין, וא"צ לומר גם פרשת ויאמר". ובהל' תפילין מבואר רק דיש "ללמוד בהן שעה א'", ולא כתב כלל אודות ק"ש. ואילו פשטות המבואר בסידור "מנהג להניח תפילין דר"ת . . ולקרות ק"ש בהם" משמע שיקרא את ג' הפרשיות. ולכאורה גם שינוי זה נכלל בהערת הרבי הנ"ל: "וצריך עיון וטעם להכפלת הענין וכן הטעם לשינוי הלשון".

ברם העיר ב'שער הכולל' (פי"א אות מ) ממש"כ אדה"ז (סי' סז ס"א): "ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, צריך לחזור ולקרות . . ואף להאומרים שפסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד היא מן התורה והשאר תקנת חכמים, צריך לחזור ולקרות כל הג' פרשיות, שכך היתה התקנה שכל זמן שיקרא ק"ש של

תורה יקרא כל הג' פרשיות". ועפ"ז ביאר שם את החילוק בין השו"ע לסידור: ". בשו"ע, שכאן אין הספק אם יצא ידי חובת ק"ש של תורה, רק שהספק הוא אולי העיד עדות שקר בעצמו, לכן די שיחזיר פ' שמע והיה אם שמוע שבהן הוזכרו מצות תפילין, וא"צ לומר ויאמר. והנה כ"ז הוא לפי סוגיית בעלי השו"ע שהנחת תפילין דר"ת הוא מחמת ספק, אבל בסדור הכריע כהאריז"ל אשר אלו ואלו דברי אלהים חיים ולא פליגי [ראה 'שער הכולל' שם אות לט], וצריך להניח שתיהן וגם לקרות ק"ש בשתיהן, א"כ גם כשמניחין זה אחר זה מחוייב לקרות בכל אחת ק"ש דהיינו כל הג' פרשיות . . .".

וע"פ דברי ה'שער הכולל' דחיוב ק"ש בתפילין דר"ת הרי זה פועל יוצא ממה שהכריע אדה"ז אשר אלו ואלו דברי אלהים חיים, וכולם מחוייבים בהנחת תפילין דר"ת, ואם כן זה מתאים רק לשלב הג' בדעת אדה"ז. אמנם בשני השלבים הקודמים אכן אין חיוב לקרות ק"ש בתפילין דר"ת, ולפי זה י"ל שהמבואר בהל' תפילין, שהוא השלב הב' בדעת אדה"ז, מתאימים למבואר בשו"ע, שהרי שם כתב רק "ואם לבו נוקפו שקרא קריאת שמע בלא תפילין לר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו, יחזור ויקרא קריאת שמע אחר התפלה . . .", הרי קריאת שמע בתפילין אינו חיוב כלל, ועל כן לא הזכיר אדה"ז בהל' תפילין ענין ק"ש.

'מגן אברהם': אין צריך לומר פרשיות קדש והיה כי יבאך

ומעתה נתנה ראש ונשובה לענין אמירת פרשיות קדש והיה כי יבאך, דהנה כתב ה'מגן אברהם' (סי' כה סק"ו): "כתב הב"ח בשם הגאון מהור"ר פייווש ז"ל דצריך לקרות גם ב' פרשיות אלו קדש והיה כי יבאך. וכן כתב בשל"ה. אבל בספרי פרשת ואתחנן איתא שמע והיה אם שמוע בשינון ואין קדש והיה כי יבאך בשינון. והביאו הילקוט. פירוש שאין צריך לאומרם. ומכל מקום האומרם לא הפסיד, דהא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע משום דאית ביה יציאת מצרים, אלא שחששו לטורח צבור, כדאיתא סוף פ"ק דברכות [יב, ב], והני נמי אית בהו יציאת מצרים".

וכ"כ ב'ערוך השלחן' שם (ס"ח): "ודע כי מד' פרשיות אלו נצטוינו לקרות רק שני פרשיות, שמע והיה כי שמוע, אבל קדש והיה כי יבאך א"צ לקרות. וכך דרשו בספרי על קרא דושננתם לבניך, שמע והיה אם שמוע בשינון ולא קדש והיה כי יבאך בשינון. וזה שתמצא לגדולים שכתבו לומר גם פרשיות אלו [עמג"א סק"ו], אינו לא לחובה ולא למצוה, אלא אהבה יתירה כמדת הצדיקים, ולא באו אלא להורות דאין הכוונה שאסרו לקרותם, אלא שלא

חייבו לקרותם, והרוצה יכול לקרותם ג"כ ואין מוחין בידו". וראה 'משנה ברורה' שם (סקט"ז).

ועל יסוד דברי ה'מגן אברהם' אכן לא הביא אדה"ז בשלחנו מנהג אמירת קדש והיה כי יבאך. וזה מתאים עם המבואר בכ"מ שבשו"ע שלו נמשך אדה"ז בכל מקום אחרי דברי ה'מגן אברהם'.

לפי אדה"ז רק בתפילין דר"ת "יש נוהגים" לקרוא גם קדש והיה כי יביאך, כדי להרבות בדברי תורה

אבל בסידור לאחרי תפילת שחרית כתב אדה"ז: "מנהג להניח תפילין דר"ת אחר התפלה בלא ברכה, ולקרות ק"ש בהם. ויש נוהגים לומר ג"כ פ' [רשיות] קדש והיה כי יבאך". הרי דגם בסידור לא קבע אדה"ז כחוב רק "לקרות ק"ש בהם", ואילו פרשיות קדש והיה כי יבאך רק "יש נוהגים" לאמרם.

[וב'שער הכולל' שם (אות מא) כתב: "מה שכתב זה בשם 'יש נוהגין', מפני שזה המנהג לא נזכר רק בב"ח סימן ל"ח שכן היה נוהג רבו עיי"ש . . .".
ודבריו תמוהים שהרי העיקר חסר מן הספר, דבאם בא להסביר למה הסתייג אדה"ז מן המנהג, הרי אז עדיפא מיניה הו"ל למימר, שהרי זה כיון שה'מגן אברהם' דחאו!]

וצ"ב למה ציין אדה"ז את ה"יש נוהגים" רק בתפילין דר"ת ולא בתפילין דרש"י.

ומצאתי מנהג זה מובא ומבואר ע"י הגה"ק מספינקא וצ"ל הי"ד בשו"ת 'חקל יצחק' (סי' ה) בתשובה להגה"ק בעל 'מנחת אלעזר'. הביא שם את דברי ה'מגן אברהם' הנ"ל, וכתב: ". . . וא"כ אין חובה לאמרם. וכן היה אומר רבינו הקדוש מהרי"א מזיד[י]טשוב וצ"ל שאין חיוב לאמרם, רק מצד מדת חסידות. וא"כ המתפללין בשל רש"י לבד אין צריכין לאמרם כלל בתפילין של רש"י, דהא אחר התפלה יניחו של ר"ת ויאמרו בהם הפרשיות, דכיון שאין מתפללין בהם עכ"פ יאמרו בהם הפרשיות. וכן נראה מסי' הר"ש אחר התפלה, שכ' כונת של ר"ת והפרשיות ויוצאין בזה מנהג אמירת הפרשיות, וכעין מ"ש כהדר"ג שם [בספר 'אות חיים (ושלום)' סי' כה] סק"ח, דיוצאין מה שאומרים קצת קדושות וקדישים בתפילין של ר"ת . . .".

[ויש להעיר שמה שכתב: "רק מצד מדת חסידות" אין זה כבר מדברי הרה"ק מזידיטשוב, שהרי ב'שלחן הטהור' (סי' לט ס"ח) הביא ש"א"צ לאומרם כלל, וכך נהגו כל הצדיקים ומורי אבי ומורי דודי רבינו צבי

מזידיטשוב ז"ל", וא"כ הרי זה הוספה מדיליה. וב'פסקי תשובות' (סי' כה הערה 109) נמשך בזה אחרי פשטות דברי ה'חקל יצחק', וכתב שב'שלחן הטהור' מבואר ד"אין באמירתם אלא משום מדת חסידות", אמנם זה אינו וכנ"ל. גם לא דייק שככתב שם ש"בסידור הרב הודפס[ו] פרשיות אלו רק בסדר תפילין דר"ת", והיה לו לפרט שלפי אדה"ז הרי רק "יש נוהגים" לומר גם את שאר הפרשיות.]

ולכאורה יש לבאר עפ"ז עוד שינוי בין הל' תפילין לכאן, דבהל' תפילין כתב להניח תפילין דר"ת "וללמוד בהן שעה א'", ולא הזכיר זה במה שכתב לאחרי תפילת שחרית. וע"פ הנ"ל י"ל דכיון שבהלכות תפילין עוד לא סבר אדה"ז דיש לקרוא בתפילין דר"ת ק"ש, וודאי שלא את שאר הפרשיות, אז בשביל זה צריך לפחות שילמד משהו בתפילין, אבל לאחרי שכתב אדה"ז דיש לקרוא ק"ש, ויש נוהגים גם שאר הפרשיות, אז יצא ידי חובתו בזה, ואין צריך גם להוסיף וללמוד.

ומעתה נתבאר שעיקר הטעם דיש נוהגים להוסיף ולקרוא גם את פרשיות קדש והיה כי יביאך, הרי זה רק כדי להרבות באמירת דברי תורה בתפילין דר"ת, וכל זה אינו שייך לתפילין דרש"י, שמתפללים בו כל תפילת שחרית. ועפ"ז מבוארים דברי אדה"ז, וכל השינויים שבין מה שכתב בהלכות תפילין למה שכתב לאחרי סדר תפילת שחרית.

מי שאינו מניח רק תפילין דרש"י

שמעתי פעם מחכ"א שהורה שמי שאינו מניח תפילין דר"ת, אז ודאי גם לפי אדה"ז יאמרו פרשיות קדש והיה כי יביאך בתפילין דרש"י. אמנם אין שום רמז לזה בדברי אדה"ז, שהרי י"ל בפשטות דאחרי שהתפלל כל תפילת שחרית בתפילין דרש"י, אין צריך להוסיף עוד פרשיות, ורק בתפילין דר"ת "דכיון שאין מתפללין בהם עכ"פ יאמרו בהם הפרשיות". אמנם אינו מוכרח ועצ"ע.

סיכום

מעתיק יש לסכם את השלבים השונים בדעת אדה"ז:

[1] בשו"ע סבר: (א) "כל ירא שמים יצא ידי שניהם", (ב) "מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" אין לו לחשוש מיוהרא, אמנם לשאר אנשים ודאי מחזי כיוהרא. (ג) ב"אם לבו נוקפו . . יחזור ויקרא קריאת שמע . . וא"צ לומר גם פרשת ויאמר". (ד) אין מנהג לקרוא פרשיות קדש והיה כי יבאך.

[2] בהל' תפילין שבתחילת הסידור סבר: (א) "כל אשר נגע ה' בלבו יניח תפילין דר"ת", (ב) אמנם יש מקום לחשוש ליוהרא. (ג) אין חיוב לקרוא ק"ש, אבל "[י]למוד בהן שעה א'". (ד) אין מנהג לקרוא פרשיות קדש והיה כי יבאך.

[3] לאחרי תפילת שחרית שבסידור סבר: (א) "מנהג להניח תפילין דר"ת", (ב) אין חשש ליוהרא. (ג) הוראה לכולם "לקרות ק"ש בהם" שמשמעו כל הג' פרשיות. (ד) "יש נוהגים לומר ג"כ פ' [רשיות] קדש והיה כי יבאך".



התמחות ברפואה על חשבון בזיון החולה

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות
מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. בבתי רפואה שונים נהוג שהרופא מצרף אליו בעת סיורו היומי במחלקה סטודנטים לרפואה, בכדי להמחיש להם את לימודיהם. ויש לעיין האם הדבר מותר גם אם הדבר מיסב בושה לחולה.

בגמרא נדרים (מא, א) איתא: "תניא ר' יוסי בן פרט אומר משום ר' אליעזר אין מבקרין כו' חולי מעיים כו' משום כיסופא". ופירש הר"ן שהוא משום "דזימנין שצריך לנקביו ומכסיף". כלומר, אף שיש מעלה לחולה בכך שבאים לבקרו – ש"כל המבקר חולה נוטל אחד מששים בצערו" וחוליו (שם לט, ב) – מכל מקום אם הוא עלול להתבייש במהלך הביקור אין לבקרו.

על דרך זה מצאנו ביוסף כשבא לבקר את יעקב אבינו כשהיה חולה, וקודם בואו שלח אליו – "ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך" (בראשית מח, ב), ובמדרש החפץ לרבי זכריה בן שלמה הרפ"א מבאר: "מה צורך לזה, אלא ללמדך שאין נכנסין לחולה פתאום שמא יתגנה".

עולה מהדברים שגם בשעה שבאים לבקר את החולה, יש להישמר לא לגרום לו בושה ובזיון, ואם לשם כך נצטרך להמנע מלבקרו – אין לבקרו.

לפי זה נראה שאם הצטרפות של סטודנטים עם הרופא בעת סיורו היומי גורמים אי-נעימות לחולה, הדבר אסור. ובפרט שהדבר אינו מביא תועלת לחולה זה לרפואתו.

ואף שעל ידי כך ילמדו הסטודנטים לרפאות חולים אחרים טוב יותר, לכאורה אין על החולה שלפנינו חובה להתבונן בכדי לעזור לדיפויים של חולים שאינם לפניו.

תירה מזו, גם אילו יצוייר שהיו עומדים אצל החולה חולים אחרים הזקוקים לרפואה הדומה לזו שלו והתבוננות הסטודנטים בגופו תסייע להם לרפאותם, לכאורה אין עליו חיוב להסכים לכך באם הדבר גורם לו בושה, וכמו שכתב בהגהות חכמת שלמה (על שו"ע הו"מ סי' תכו): "נראה לפענ"ד לכאורה דין חדש, דהיינו דוקא אם אינו דרך בזיון להמציל אז מחויב להצילו בגופו, אבל אם הוא הצלה דרך בזיון להמציל אם אינו יכול לשכור לאחרים להצילו אז אינו מחויב להצילו בגופו אם הוא בזיון או טרחא יתרה דהוא זקן או כדומה והטעם כיון דילפינן הצלת גופו מוהשבותו לו וגו' כמ"ש כו' א"כ כיון דמטעם השבת אבדה הוא כמו באבדה קיי"ל והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כמו שדרשו חז"ל כגון זקן ואינו לפי כבודו, אם כן הכי נמי מהשבת גופו פטור כה"ג". כלומר, דין הצלת חברו נלמד מהשבת אבדה, וכשם שבהשבת אבידת ממון פטרה התורה בזקן ואינה לפי כבודו, כמו כן בהצלת נפשו אינו חייב לבנות עצמו כדי להציל חברו.

ולהעיר גם מדברי היעב"ץ בספר מגדל עז (סימן אבן בוחן, פינה א אות יג): "לא מצאנו דאדם חייב להציל חברו מן המיתה בבזיון גדול כזה שנוגע עד הנפש, כמו שאינו מחויב להצילו באיבוד איבר מאבריו". ובהמשך דבריו מביא את המעשה בגמרא סנהדרין (עה, א) "באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא, ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל לו, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר". ממעשה זה לומד היעב"ץ שהייתה פטורה מלהצילו כיוון ד"איירי שהוא דבר קשה כמות, אע"פ שאין בו אפילו לאו בעלמא לא חייבו חכמים האשה להצילו בנזק עצמה". כלומר, אין חיוב על האדם לגרום לעצמו בושה גדולה כל כך כבושת ערום, אפילו להצלת אחר.

והחכמת שלמה (שם) בהמשך דבריו ביאר גם מעשה זה ברוח דברי היעב"ץ, וז"ל: "דפריך אלא למ"ד פנויה היתה מאי כולי האי, ומשני רב פפא משום פגם משפחה וכו'. וקשה אטו משום פגם משפחה ימות זה והלא המשפחה עצמם מחויבים להצילו בגופם ובממונם, אלא ודאי הדיכא דאיכא פגם פטורין, דילפינן מפסוק והתעלמת פעמים שאתה מתעלם ואין בזה משום והשבותו או משום לא תעמוד על דם רעך". כלומר, לפי אחת הדיעות

בגמרא כל הסיבה שמנעו חכמים מהחולה להתרפאות היה משום פגם משפחה, שהדבר יגרום להם בושה, ואין עליהם חובה להתבזות בשביל להצילו.

טעם נוסף מדוע אין צריך להציל את חברו אם הוא מתבייש מכך, מצאנו בהגהות מהר"ם יפה על שו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' רמד, בדפו' לייפציג תר"ך עמ' 14), שם העלה שלפי "פשטות דברי תוספות סוטה י' ב' הלבנת פנים כשפיכות דמים ממש, וכן העתיק במים חיים פ"ה מיסודי התורה, ממילא כמו דאין צריך ליהרג כן אין צריך להתבזות ולהציל חברו". היינו דכשם שאין אדם מצווה למות כדי להציל חברו, כמו כן אין הוא מצווה להתבזות ולהתבייש כדי להציל חברו, כי הלבנת פנים כמוה כשפיכות דמים ממש.

ב. אכן, רוב הפוסקים כתבו שכאשר עומד בפנינו מצב של פיקוח נפש חייבים גם להתבזות כדי להציל את חיי הזולת –

בספר כלי חמדה (פלוצקי, פרשת כי תצא פ"ו) הביא את דברי החכמת שלמה הנ"ל וחלק עליו, וז"ל: "לענ"ד אין הדבר צריך תשובה כלל דברור הדבר דאחרי דמגלה לן הש"ס דהיכי דמי חסיד שוטה כגון שראה אשה טובעת בנהר וא"ר להצילה א"כ מבואר מזה דבד"נ לא יתכן כלל גדר אינו לפי כבודו, וממילא אם אינו מציל הוא רשע ועובר על לא תעמוד על דם רעך ואם אמרו חז"ל בפיקוח נפש כל הזריו הרי זה משובח כו' ולא אשתמיט אדם לומר דאם אינו לפי כבודו של הגדול הזה להציל בעצמו עבור החולה לא יהיה צריך לחלל את השבת, וברור בעיני שהש"ס נקט לדוגמא הדבר היותר אפשרי לומר בוקן ואינו לפי כבודו בהצלת גופו של חברו וקרי ליה חסיד שוטה ומנה ילפינן שאין באפשרות סוג זה כלל בהצלת חברו שיהיה בגדר אינו לפי כבודו".

ובספר מלא הרועים (יולס, ערך כבוד הבריות אי דוחה ל"ת) כתב: "נ"ל דעל ל"ת דלא תעמוד על דם ריעך והוא שמוזהר להציל כל נפש זה לא נדחה מפני כבוד הבריות, דאף שאינו כבודו מחויב להציל דפקוח נפש חמירא וראיה קצת ממ"ש איזה חסיד שוטה הרואה אשה טובעת בנהר כו'". ובספר נפש חיה (מרגליות, אר"ח סי' יג עמ' נו ואילך) תמה ג"כ על דברי החכמת שלמה, וביאר עוד: "ונראה שעל כגון דא שיכול להציל אמרו בסוטה (כא, ב) ה"ד חסיד שוטה וכו' דאל"כ רשע הוי ואך כשאנו מזדרז בעצמו חסיד שוטה הוא". ובשוה"ג ביאר שחסיד שוטה הוא מי "שאכן מתכוין להציל אלא שמשתהה בהצלה כו' כיון שאינו רוצה להסתכל בה ומנסה להשליך מקודם בגד על פניה וכיוצא"ב ועל זה אמרו חסיד שוטה, שכל הזריו בפיקוח נפש הרי זה משובח",

אך ברור שחייב להציל. וכ"כ בספר עקבי חיים (קלפהולץ, סי' מט אות ז), עיי"ש. ובספר מנחת אלימלך (וינטר, ח"א סי' יד עמ' קו) ניסה לתרץ קושיית הכלי חמדה על החכמת שלמה ונשאר בצ"ע. וראה ג"כ ספר חקרי הלכות (שווימר, ח"ב סי' מט). שו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' שד).

בהמשך הדברים הביא הכלי חמדה (שם) מה שכתב החיד"א: "מעשה דנערה אחת שרצתה לאבד עצמה לדעת ושתת סם המות ביום ש"ק והיה שם איש חכם שידע לכתוב קמיע ועל ידי הקמיע פעל שתקיא את הסם וכתב בשבת הקמיע ותיכף הקיאה והיה מחלוקת בין חכמי הדור אם יפה עשה לחלל את השבת והחכם הנ"ל השיב דפיקוח נפש דוחה שבת כו' דאפילו בודאי מאבד עצמו לדעת חייבין להצילו".

ובשו"ת דברי יציב (ח"ו, סי' עט פ"ב) כתב ש"מצד הסברא תמוה מאוד לומר שמחמת בזיון יפטר מהצלת חברו, דהלא אף בספק סכנה חייב להכניס עצמו לדעת הירושלמי". וכוונתו לירושלמי שהביא הכסף משנה בהלכות רוצח (פ"א ה"טו): "בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה".

ובשו"ת לב אריה (גרוסנס, ח"א סי' מב) כתב שאף אם נכון חידושו של החכמת שלמה, הנה "מוכח מדברי הרמב"ם שכתב דין זה דהצלת נפש במקום סכנה בהלכות 'רוצח' (פ"א ה"ד) ולא בהלכות אבידה דמלאו ד'לא תעמוד על דם רעך' אנו לומדים דאם אינו מציל את חברו במקום סכנה הרי הוא כאילו גרם ברציחת חברו על ידי שלילת פעולתו ואם כן בודאי לא שייך שיהיה פטור מטעם עוסק במצוה או משום שאינו לפי כבודו".

ובשו"ת עזר ישראל (שפירא, סי' קמז) כתב "דודאי כל מקום שיש פיקוח נפש צריך להשתדל על ידי טורח ועינוי אם אי אפשר בענין אחר להציל".

גם האגרות משה (יו"ד ח"ב, סי' קעד ענף ג) דן בארוכה להשיב על ראיותיו של החכמת שלמה והיעב"ץ מדין זקן ואינה לפי כבודו ומהמעשה בסנהדרין. וראה ג"כ שו"ת מנחת יצחק (וויס, ח"ה סי' ט אות יא ואילך). ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' יז, פי"א אות ב) הביא שגם הגרי"ש אלישיב תמה על דברי החכמת שלמה [בספר מסילות ים, אסולין, סי' כז אות ב].

נמצא שעיקר הדחיה לדברי החכמת שלמה הוא מהא דפסקינן בחו"מ (סי' רסג ס"א) שהפטור של זקן ואינה לפי כבודו בהשבת אבידה הוא רק אם לעצמו לא היה מחזיר, ודין הצלת חברו נלמד מהשבת אבידה, וכשם שברור שכל אחד היה מחזיר נפשו לעצמו אף במקום בזיון, חייב להציל גם נפש חברו אף במקום בזיון.

לכן ברור שלמעשה אין להקל בפיקוח נפש העומד לפנינו, וגם במקום בזיון מחוייבים להציל נפש. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טו, פ"ז אות כד). ובשו"ת מעשה חושב (ח"ז סי' יב אות ד).

ג. אכן, כאשר מדובר בזיון עבור פיקוח נפש שאינו לפנינו, כגון סטודנטים הגורמים חוסר נעימות לחולה ומטרתם להתמחות עבור חולים אחרים בעתיד, נראה דשפיר יש מקום לדברי החכמת שלמה והיעב"ץ הנ"ל, ואין חיוב על החולה לבזות את עצמו עבור פיקוח נפש שאינו כאן.

ולהעיר גם מדברי אדה"ז בהלכות נזקי גוף ונפש (ס"ד) ש"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער" (וע"ע בקונטרס אחרון).

ד. והנה בקובץ עמק הלכה (ח"ב עמ' 134-124, תחת הכותרת "האם מותרת הוראה לסטודנטים סביב מיטת החולה") דן להתיר ללמד סטודנטים ולהמחיש להם את הדברים על החולים בבית הרפואה. והסתמך שם על כמה תנאים שלמדו דברי תורה גם באופנים שבעל המעשה יכל להתבייש מהעניין, והסיק מכך שאין חוששים לבזות החולה במקום שיש צורך ללמוד.

אכן, בספר ההגנה על צנעת הפרט (רקובר, עמ' 257) השיב על טענה זו, שכן יתכן שכל ההיתר שייך רק בלימוד תורה ולא בלימוד חכמות אחרות.

ראיה לזה שרק בדברי תורה הותר ללמוד גם בנסיבות המביישות מישהו, יש להביא מפירושו הנצי"ב בהעמק דבר על התורה (ויקרא יד, נו) על הפסוק "להורות ביום הטמא וביום הטהור זאת תורת הצרעת", וז"ל: "כתב הראב"ד בפירוש התורה כהנים [חנניה בן חכינאי אומר, ולמה בא 'להורות', מלמד שאינו רואה את הנגעים עד שיוורנו רבו] בזה הלשון: ירושלמי פרק אין דורשין - אמר רב, אין אדם רשאי לומר בנגע הצרעת אלא אם כן ראה או שימש, כיצד הוא עושה, בתחילה רבו פותח לו ראשי פסוקין ומסכים (עכ"ל). למדנו שאף על גב שהוא תלמיד ותיק ויודע ומבין הכל מדעתו, אינו רשאי לעשות בהם מעשה אלא על ידי פתיחת רבו, ומפיק טעמיה הכא מדכתיב 'להורות ביום הטמא' - עד שיוורנו רבו, עכ"ל הראב"ד. ואם כן פירוש 'להורות' היינו שהכהן יהא מורה בשעה שבא מעשה לפניו, ויהא קורא לתלמידיו, ולהראות להם בענין צורת הנגע ופרטיו בין 'ביום הטמא' בין 'ביום הטהור'. על זה מסיים המקרא עוד הפעם 'זאת תורת הצרעת', פירוש, שזה הדין אינו בכל מקום אלא בצרעת, באשר דקדוקי הפרשה קשים להבין, וגם ההלכות המקובלות מועטות בו. ויש לבאר על פי זה סמיכות המקרא 'ולשאת ולספחת ולבהרת' למקרא

זה 'להורות וגו', משום שזה הדין ישנו ביותר בנגעי צרעת עור בשר, שמראותיו מרובין ומטעים וצריך שקידה עד שהיא בקי בהם. וי"ל עוד, דבאמת הוא בזיון גדול לאדם שיתקבצו תלמידים רבים ויביטו על בשרו ונגעו, ודאי בהוראה כיוצא בזה במקום אחר אסור לעשות כן ולהלבין פני השואל. אבל 'זאת תורת הצרעת' שיגיע לו כפרה על שהלבין הוא פני חבירו".

מדבריו עולה שאפילו בלימוד תורה, כל שאין פרטים קשים כמו הצרעת שצריך לראות פרטים רבים, אסור לצער חבירו בזה. והתירו רק בצרעת משום הקושי ללמדה, וגם כדי לכפר בזה על המצורע. אך בלאו הכי פשוט שאסור, שכן בוששה ליהודי היא דבר חמור ביותר.

ה. סיכום:

אין רשות לסטודנטים להצטרף לרופא ולצפות בגוף חולה שאינו זקוק לצפייתם, על מנת להתמחות ברפואה, באם הדבר גורם לחולה צער של בוששה ובזיון. אלא אם כן יש כעת חולה אחר שהדבר עשוי לסייע לריפוי.



ברכת הגומל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע סי' ריט ס"ד "אם בריך אחר ואמר ברוך אתה כו' אשר גמלוך כל טוב וענה אמן יצא וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן וענה אמן יצא הגה ואין זה ברכה לבטלה מן המברך ואע"פ שלא נתחייב בברכה זו הואיל ואינו מברך אלא דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה" ע"כ.

עיינ ביאור הלכה ד"ה ואין זה ברכה לבטלה שהוא מפקפק בהדין של הרמ"א והוא אינו רוצה לסמוך עליו כי אם במקום שהוא עושה ברכה על מאורע של רבו או אביו. עיין שם שהוא מקשה שהיכן מצינו שיעשה ברכה במקום שאינו מחויב לעשותו?

והוא מוסיף לומר שמה שמצינו שברכת שהחיינו נקרא רשות אין הכוונה שהוא רשות גמור. וכמו כן הקשה הביאור הלכה שאין שום סיבה לומר שברכת הגומל על מאורעת חבירו יהיה יותר חשוב מברכת הנס ואין אומרים ברכת הנס על נס שנעשה לאחרים כי אם עבור נס שהתרחש עבור רבו.

וכל זה שלא כדעת רבינו בהסידור ובהלוח שנקט כדעת הרמ"א שאחד יכול לברך ברכת הגומל על הצלת חברו אפילו אם אינו רבו או אביו.

על מה שהקשה הביאור הלכה מה המקום לחלק בין ברכת הנס לברכת הגומל? נראה שדעת רבינו שברכת הגומל נתקנה לאומרו סמוך לזמן ההצלה בזמן שהאדם נמצא במצב נפש של התרגשות והודאה משא"כ ברכת הנס נתקנה לאומרו דוקא שלשים יום או יותר מהמאורע אחרי שכבר עברה ההתרגשות התקינו שצריך לזכור הנס.

ועיין בלוח סי' יב ס"ז שכתוב בפירוש שאין מברכין ברכת הנס תוך שלשים יום.

וכל זה שלא כדעת המ"ב סי' ריח סקט"ו שמלשונו משמע שבפעם הראשון יכול לברך ברכת הנס אפילו פחות משלשים יום מהאירוע

הנה הביאור הלכה הקשה שם "דהיכא מצינו ברכות שאינו מחייב כלל ואפ"ה רשאי לברך?".

ונראה לתרץ שבסי' רכה ס"א כתוב שהרואה חברו אחר שלשים יום אומר שהחיינו ואחרי יב חודש אומר ברוך מחיה מתים. ונראה ברור שבמקום שרואה חברו אחרי שניצל מסכנה שהוא יכול ומחייב לומר שהחיינו מק"ו אם יכול לברך שהחיינו במקום שלא ראה חברו במשך שלשים יום כ"ש שהוא יכול לברך שהחיינו אם הוא רואהו אחרי שחברו ניצל מסכנה אלא שהחידוש הוא שהוא יכול לברך ברכת הגומל שיש לברכה זו חשיבות מיוחדת שנתקנה לאומרו קרוב להצלה ומשום זה היא נאמרת בהתרגשות מיוחדת.

וכן מה שהקשה הביאור הלכה מדוע זה שונה מברכת הנס שלא מצינו שמוותרת לאומרו על היחיד שאינו רבו? אבל לפי דברינו ניחא שברכת הגומל שונה מברכת הנס שנתקנה לאומרו בזמן שהוא עדיין בהתרגשות מההצלה וע"כ התירו לאומרה על שמיעת ההצלה של כל איש הקרוב אצלו.

ונראה לומר שבברכת הגומל גופא מצינו חילוק גדול בין מי שניצול מהסכנה, שרבינו כותב בהלוח שלכו"ע לכתחילה צריך לומר הברכה לפני עשרה וצריך לאומרו במטבע שטבעו חכמים משא"כ אם אומרו על חברו שניצל מסכנה אין צריך לאומרו לפני עשרה ואין צריך לאומרו במטבע שטבעו החכמים. ונראה לומר שהטעם לזה, שחז"ל הטילו חיוב על מי שניצל מסכנה לומר ברכת הגומל אפילו אם הניצל לא מרגיש השמחה כ"כ משום שהוא אינו מכיר הסכנה המקושרת למה שעבר עליו. ומ"מ לא קבעו חיוב זה כי אם יש

שם עשרה אנשים. משא"כ כשאדם פוגע בחבירו שניצל מסכנה והוא שומח בראותו והוא שומח על הצלתו בזה לא חייבו אותו חז"ל להמתין עד שיתאסף עשרה אנשים כי אם אמרו שהוא יכול לאומרו באותו מעמד כדי לאומרו בהתרגשות יתירה.

וכן לפי זה מובן מה שכותב רבינו בהלוח סי' יב ס"י שמותר לומר אותו ברכה "במטבע אחרת", דבר שלא מצינו בברכות אחרות. אלא הטעם בזה שכיון שכל כולו נתקן לאומרו בהתרגשות כשרואה חבירו שניצל מסכנה לא הקפידו לאומרו במטבע מדוייקת אלא התירו לאומרו במטבעות אחרות.



טלית בברית

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

לפני תפילת מנחה של ערב יוה"כ מתעטפים בטלית בברכה. ואח"כ נשארים לבושים בו בליל יוה"כ, וכדי למנוע חשש שמלבישתו טלית יבינו שהוא סבור ש"לילה – זמן ציצית", מהני הסיבה שלובשה כדי להידמות למלאכים²⁹.

וכן כשלוש טלית רק "משום כבוד הציבור", להנוהגים כן, מותר ללובשה בלילה, כיוון שגם כאן ידוע שזה הטעם להנהגתו³⁰.

ובאם לובש טלית מסיבה זו בלבד, פטור (מציצית, וממליא גם) מברכה³¹. ולכן צ"ע למה נזקק (הרבי מהוריי"צ) להסבר על כך שאינו מברך על הטלית בהיותו סנדק בברית-מילה³², הרי אם לובשים רק לכבוד הציבור – פטורים מלברך?

29 שו"ע אדה"ז סי' יח ס"ג.

30 שם ס"ד.

31 סי' יד ס"ח.

32 מפני שכיוון בברכתו על הלבישה בשחרית להוציא גם לבישה זו (יחידות שנדפסה בס' היכל מנחם ח"ג עמ' רמה. וציינו שם לתורת מנחם ח"ב עמ' 277, בלתי מוגה, שם משמע שא"צ כוונה, ולפ"ז צ"ע מ"ט מברכין על עיטוף בטלית בליל יוה"כ, אבל ברשימת היומן עמ' ריז כתוב כמו ביחידות הנ"ל).

[ועוד העירו, שכיוון שהרבי לא התעטף אז בטלית על ראשו (אלא כיסהו במגבעת), הרי לדעת הגאונים³³ היה אז פטור מציצית, וגם לפי פס"ד שו"ע רבינו³⁴ שחייב בציצית, ורק כדי לקיים את המצוה מן המובחר יש להתעטף בשעת הברכה³⁵, מצטרף גם עניין זה לפטרו מברכה א].

ובסידור הרב ראסקין³⁶ מבאר, שהסיבה שרצה להימנע מלברך שנית היא בגלל שהלבישה היתה לכבוד הציבור, ומאידך שיש להימנע מלעשות מצוה ללא ברכה לפנייה³⁷, וההוראה לרבים היא שבל מקרה אין לברך על טלית שלובשים לכבוד הציבור (להעיר, ששני הענינים לא נזכרו כלל בלשונו של הרבי באף אחד מהמקורות).

אמנם לא הבנתי, מכיוון שהנוסח המדויק הוא שכיוון ע"ז בשחרית³⁸, והרבי (בשיחה הנ"ל) מבאר שלא השתמש בטלית שאולה כדי להימנע מלברך "כדי להורות שא"צ לברך גם לאחר שיעור הפסק"ק³⁹ – הרי לכאורה יכול היה לכוון בלבישתו בברית (גם) לשם מצות ציצית, ולברך עליה.



טרחא דציבורא ב"מי שבירך"

הרב לוי יצחק ניו

שליח כ"ק אדמו"ר – מוסד "מאנטרעאל תורה סענטער"

כשיש כמה חולים עליהם רוצים הקהל לעשות "מי שבירך" ישנם כו"כ מנהגים בזה. יש שקוראים כל נוסח ה"מי שבירך" לכל אחד ואחד מהחולים⁴⁰. ויש שקוראים שמות כל החולים ביחד ב"מי שבירך" אחת⁴¹.

33 שו"ע אדה"ז סי' ח ס"ה.

34 שם סי' ו.

35 ובטלית קטן פסק שם לברך על מצות ציצית, אבל בסידור השמיט ברכה זו, ומשמע שם שאם אין עיטוף, אין מברכין כלל (וצ"ע שלא הדגיש זאת בס' פסקי הסידור אות כד). ורק בדורותינו נכנסה ברכה זו לסידור, וניתנה הוראה לברך 'על מצות ציצית' ב'היום יום' י"ד סיוון.

36 עמ' תרסז, 'מילואים' סי' ח סוף פ"ב.

37 אך לא ציין מקור לזהירות זאת.

38 כנ"ל הערה 33.

39 ואלבא דאמת שהעיקר מפני שכיוון ע"ז, אולי נפלה גם כאן טעות כלשהי.

40 באר שמואל ח"א לח. בית ישראל השלם עמוד קי.

בשו"ת "במארה הבזק"⁴² (חלק ו, סימן כה) הובא מנהג שהגבאי קורא ה"מי שבירך", וכשמגיע להשלב בו צריכים להזכיר השמות, הגבאי שותק לכמה רגעים וכל אחד מהמתפללים שיש להם חולים שרוצים להשתתף בה"מי שבירך", אומר השמות לעצמו ואח"כ ממשיך הגבאי בנוסח ה"מי שבירך".

ושם מביא סברת לכאן ולכאן. מצד אחד יש ענין של טרחא דציבורא⁴³. ומצד שני יש חשש שהיחידים יהפכו זמן זה לתפלה אישית עבור החולה שעלול להיות אסור כיון שאינם בקיאים בפרטי הדינים שבזה⁴⁴. [ובפרט לשיטת אדה"ז (או"ח סי' רפז ס"א) שאוסר אמירת "המקום ישלח רפואה כו" בתוך ה"מי שבירך" דבר שיחיד עלול לאמר בלא יודעים].

ובהערה 9 הביא שם גם החשש של שומע כעונה בחצי ברכה. ומצדד לכאן ולכאן לגבי "מי שבירך". ע"ש ובהנסמן שם.

ולכאורה, יש עצה פשוטה להיפטר מכל חששות אלו. ע"י שכל אחד מהמתפללים שרוצים לעשות "מי שבירך" עבור חולה, יאמרו ביחד ובקול רם את כל נוסח ה"מי שבירך" מלבד השמות שיאמרו בלחש. וכל אלו שאינם עושים ככה יענו אמן.

ע"ז אין טרחא דציבורא כ"כ, ומכיון שכל אחד אומר הנוסח הכתוב בסידורו, אין חשש שיעברו על איסור תפלה לחולה בשבת, ואין חשש שומע כעונה בחצי ברכה כיון שכל אחד אומר ברכה שלימה.

וכיון שלא ראיתי נוהגים ככה אבקש מקוראי הגליון להאיר ולהעיר על עצה זו הן לחיוב והן לשלול.



41) בית דוד יו"ד שלה. פני ברוך סי' א הערה 17. ספר מצות ביקור חולים סי' לו אות ז. סופרי שמעון עמוד יב. אשיחה עמוד שפד. וראה העו"ב גליון תתקצו עמ' 176 במאמרו של הרב ש.ב. שנשאר בספק. וע"י העצה המובא כאן נוציא גם מספק זה.

42) שיו"ל ע"י מכון התורה והמדינה, כולל "ארץ חמדה".

43) ראה ממה שהביא שם משו"ת שאילת יעבץ סי' סד.

44) שבת יב, א. שו"ע או"ח סי' רפז. ובמג"א רפח סקי"ד.

כריכת רצועת התפילין של יד*

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר – להבים, אה"ק

א. איתא בגמ' (מנחות לה, ב): "אמר רב פפא: גרדומי [שירי. רש"י] רצועות, כשרות. . . מכלל דאית להו שיעורא. וכמה שיעורייהו? אמר רמי בר חמא אמר ר"ל: עד אצבע צרדה".

ונחלקו בראשונים האם הגמרא מדברת ברצועת תפילין של ראש או של יד. הערוך כתב ד"צרדה" היא האצבע האמצעית, ולדעתו (ועוד ראשונים) מדברת הגמ' על תפילין ש"י. ולפי זה אורך הרצועה צריך להיות עד שתגיע לאצבע אמצעית של היד בה מניח תפילין.

והנה, כיצד יש להעביר הרצועה ממקום הנחת התפילין בקיבורת עד לאצבע, לא נכתב בגמרא וגם לא בראשונים.

המקור הראשון בהלכה למנהג הכריכות על הפרק שבין המרפק לכף היד, הוא בב"י (הלכות תפילין סימן כז): "ולא נזכר בדברי הפוסקים כמה פעמים צריך לכרוך הרצועה על הזרוע. והעולם נוהגים לכרוך שישה או שבעה כריכות". וכן פסק בשו"ע (שם ס"ח): "ונוהגין העולם לכרוך על הזרוע ששה או שבעה כריכות".

[ובטעם שינוי הלשון בין דבריו בב"י "והעולם נוהגים" לדבריו בשו"ע "ונוהגים העולם", י"ל בפשטות, שבב"י הווי כמספר בעלמא מה הדעות בענין – דבפוסקים לא מצינו שום דבר, אמנם בעולם נוהגים שישה או שבעה, אך לא מביא דבריו בב"י כדעה וכמקור בהלכה. אמנם בשו"ע בו מביא פסיקותיו, שינה הלשון ל"ונוהגים העולם" שזהו כבר לשון של הלכה, לומר שיש מנהגים של שישה ויש של שבעה, ויש להם מקור בהלכה (שלכן מביאם), אלא שלא פסק להדיא כיצד לנהוג, אלא רק מביאם כיוון שיש לשתי הדעות מקור וטעם בהלכה. וראה לקמן בלשון אדה"ו שכתב בפשטות "ונוהגים" בהשמטת המילה "העולם" כי שם הכריע להלכה כשבעה].

והאחרונים כתבו שהמנהג הוא לכרוך שבעה כריכות. (עיין מג"א סקי"ג, ט"ז סכ"ה סק"ט, ועוד). ומקור הדברים הוא מהשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצווה ד"ה "ומיד") ומספרי מקובלים.

(* לע"נ א"מ הרה"ח ר' לוי ע"ה בן הרב יהודה לייב ע"ה ביסטריצקי, ליום היארצייט י"ט מנחם אב.

ש"פ ראה ה'תשע"ד

ב. ויש לעיין בלשון הב"י והשו"ע "לכרוך שישה או שבעה".

דהנה, בטעם כריכת השבעה, מצינו כמה טעמים, ומהם: א) "מבואר בזהר ובשאר ספרי מקובלים, שתפילין של יד נגד מלכות. ע"כ כורכין רצועות סביב הזרוע שבעה, כנגד שבע הנערות הראויות לתת לה מאת המלך" (של"ה שם).
ב) רמז לז' ברכות שעל ידם הכלה מזדווגת עם בעלה (תוצאות חיים).

אך יש לברר, מה טעמים של אלו שנהגו שישה שהביא דבריהם הב"י להלכה?

ויש לומר, ובהקדים:

האחרונים נחלקו בענין חצאי הכריכות שבתחילת הכריכות שבפרק הנ"ל ובסופן, האם מצטרפים יחדיו למנין השבע או שצריך שבע שלימות דווקא.

בספר "שם חדש" (להרב חיים דניאל שלמה פינסו, ירושלים תר"ח) בסופו (קכו, א) מביא מכתב שכתב אליו אחד בשם הרב אהרון משה ז"ל, שרצה לומר שיש לכרוך שבע שלימות (מצד "אין עשירות במקום עניות", ועוד). ובמענה למכתבו דן בדבריו, ולמסקנתו להלכה, החצאים נחשבים חלק מהשבע (וטעמו הוא מצד הספק שיש בדבר, והרי "שב ואל תעשה עדיף". עיי"ש). וראה בכף החיים סי' כ"ז אות ל"ה שפסק כדעת הראשונה וכן פסק הבן איש חי בפרשת וירא אות טו.

בספר 'אות חיים ושלום' (להאדמו"ר ממונקאטש זצ"ל (חלק אות חיים, כאן)) כתב, דדברי הב"י "שישה או שבעה" דעה אחת הם, והיא מקורה של הדעה שהחצאים מצטרפים. וז"ל: "וטעמם של הרבנים הגאונים הנזכרים לא ראיתי. אמנם לענ"ד מלשון מרן הב"י והמחבר שכתב "והעולם נוהגים לכרוך שש או שבע כריכות", והוא דוחק לומר דכוונתו שיש שעושים שש כריכות ויש שעושים שבע, דא"כ הול"ל הכי: דיש שעושים שש ויש שבע. על כרחך י"ל דכוונתו דעושים שבע כעין שש, דהיינו שש שלימות ושני חצאים עולה יחדיו שבע. והיינו שכתב "שש או שבע" – כפי שנחשבם".

ודבריו צ"ע:

א) אם כוונת המחבר ב"ששה או שבעה" הוא כדבריו, למה סתם המחבר ולא כתבם להדיא?

ב) מדוע "דוחק לומר דכוונתו שיש שעושים שש כריכות ויש שעושים שבע" מפני ש"א"כ הול"ל הכי: דיש שעושים שש ויש שבע?" הרי הקדמת דבריו "והעולם נוהגים" היא כמו לומר שיש נוהגים ויש נוהגים, שהרי

מובן בפשטות ש"העולם" אינו בהכרח מאן דאמר אחד אלא כמו 'ובעולם ונהגים'?

ואולי י"ל בביאור לשון המחבר, שדבריו אכן מדברים על שני דעות שונות, וב' דעות אלו הם ב' הדעות בענין החצאים. שהרי ענין חצאי הכריכות הם לא דבר שנולד בתקופה מסוימת, אלא הם תוצאה טבעית ובלתי נמנעת מכריכת הרצועה על גבי היד, ומסתבר א"כ שכבר מהזמן שהחלו לכרוך כך, החל הדיון בענין.

ולפי"ז י"ל, דלכו"ע יש לכרוך שבע כריכות (מטעמים הנ"ל), ודברי המחבר "ששה או שבעה", מדברים אודות השלמות: דיש בעולם הנוהגים לכרוך ששה שלימות יחד עם ב' החצאים ויש הנוהגים שבעה שלימות, והחצאים אינם מצטרפים. וק"ל.

ולפי"ז גם אין צורך למצוא טעם בדעת השש, דהרי גם לדעתם צ"ל שבע כריכות מהטעמים הנ"ל, אלא שדי בשש שלימות ושני חצאים.

[וראה לקמן הסבר נוסף בלשון המחבר "שישה או שבעה"].

ג. אדה"ז בשולחנו (סימן כז סי"ב) כתב: "נוהגין לכרוך סביב הפרק שבין כף היד להמרפק ז' כריכות". (הרי ש: א) הביא רק הדעה שיש לכרוך שבע. ב) לא התייחס לחצאים.

[הטעם ששינה אדה"ז מלשון כל הפוסקים "לכרוך על הזרוע" וכתב בלשון ארוכה ולכאורה לא ברורה "סביב הפרק שבין כף היד להמרפק", מובן בפשטות. שהרי החלק שבין הכתף למרפק הוא הנקרא 'זרוע' [ראה מפורש לדוגמא בלשונו הזהב שם סעיף ב: "צריך להניחה בגובה הבשר שבפרק הזרוע שבין המרפק להכתף"], והחלק שבין כף היד להמרפק נקרא 'אמה' [וזהו הרי שיעור 'אמה' בחז"ל – כשיעור הפרק שבין כף היד להמרפק, ששמו 'אמה']. ואדה"ז, בלשונו המדויק, לא רצה לכתוב באופן שלא יהיה ברור למה כוונתו].

אדמו"ר הרשב"ב בהגהותיו לסידור אדמו"ר הזקן, כתב: "ובענין הכריכות של התפלה של יד, למדני כ"ק אאמו"ר לכרוך ז' כריכות עם הב' חצאין. והיינו: חצי הכריכה העליונה וב' כריכות שלימות בקירוב זה אל זה, ואחר כך להניח מקום פנוי מעט ולעשות עוד ד' כריכות שלמות וחצי כריכה באלכסון".

מדבריו למדנו: א) שב' החצאים מצטרפים לכריכה ודי בשש שלמות, ב) ענין מיוחד בכריכות שעל האמה, שצריך לעשות הפרדה בין הג' הראשונות לד' שלאחריהן.

בספר אשכבתא דרבי (להרה"ג משה דובער ריבקין ע"ה) מתאר סדר הנחת התפילין של הרבי הרש"ב. ושם בהערה יט (בעמוד 30) מבאר טעם שני דברים אלו (דלא כבעל ה"שם חדש" שכתב לנהוג כך רק מצד הספק).

ולדעתו, ענין הכריכות בתפילין של יד הוא שיהיו נעשים בצורת שי"ן. וכמו שבשני צדדי התפילין של ראש יש שני סוגי שיני"ן, אחד של ג' ראשים ואחד של ד' (והטעם לכך הוא, שהש' של ג' ראשים הוא כרגיל, והד' ראשים הוא כנגד הש' שהיה בלוחות שהיה חרות, וכדי ליצור ש' בהריתה יש לעשות ד' ראשים ואז החלל שבאמצע הווי ש'), כך בתפילין של יד, בהכריכה שעל הפרק שבין המרפק וכף היד יש לעשות ב' השיני"ן ובשני הצורות: אחד עם ג' ראשים ואחד עם ד'. ולכן יש לעשות הפסק ביניהם, להיכר בין השיני"ן.

ולפי"ז גם מבאר הא דב' החצאים מצטרפים, דהרי כדי ליצור ש' של ג' ראשים די בחצי הכריכה הראשונה עם ב' השלמים, אז כבר ניכר צורת האות, אך בש' של ד' ראשים, כדי ליצור חלל של ג' ראשים צריך להיות ד' כריכות שלמות ולא די בשלוש וחצי, שאז לא יצא ג' ראשים מבין הכריכות.

ולפי"ז מבאר גם לשון הב"י הנ"ל "ששה או שבעה". ששה, היינו ב' שיני"ן של ג' ראשים, ושבעה, היינו ב' שיני"ן - אחד של ד' ראשים ואחד של ג'.

אלא שדבריו צריכים ביאור:

(א) למה לא מצינו דעה שתסבור שצריך לכרוך שמונה כנגד ב' שיני"ן של ד' ראשים?

(ב) לדעתו שזהו הטעם, חסר ביאור מדוע אכן נהג הרש"ב כמנהג השבע - בשני סוגי השיני"ן, ולא כמנהג השש - פעמיים שי"ן רגיל?

ג, הרי רוב הטעמים לד' כריכות המובאים בספרי האחרונים, ענייני קבלה הם, ודוחק קצת לומר שדווקא טעמו של הרש"ב (הרמב"ם דתורת החסידות) יהיה טעם מחודש על דרך הנגלה".

ואולי י"ל, ע"ד ובהמשך לטעמי הקבלה הנ"ל, שכיוון שענין הכריכות הם כנגד המידות דמלכות, לכן הם חלוקים לג' וד', כיוון שג' המידות הראשונות (חסד, גבורה ותפארת) הם שורשים ושאר המידות הן ענפיהן (ראה לדוגמא תניא פ"ג: "ושאר המידות כולן הן ענפי היראה ותולדותיהם"). ולכן גם חצאי הכריכות נחשבים ככריכה, כי כל ענין המלכות הוא ד"לית לי מגרמיה כלום" והוא רק מקבל השפע מלמעלה - מה שבא לידי ביטוי בהכריכה שמלמעלה ובהחשבתה. דאילו היה השבע ללא החצי - ההמשכה מלמעלה - היה נראה

שהקבלה מלמעלה היא דבר נוסף על מציאותו, והרי מעצמו לית ליה מגרמיה כלום. כמו כן ענין המלכות הוא להשפיע ללמטה ממנה – מה שבא לידי ביטוי בהכריכה היורדת למטה ובהחשבתה. ואילו החצי לא היה נחשב, היה נראה שיש למלכות ענין בפני עצמו ללא ההמשכה למה שלמטה ממנו.



שגמלני טוב – 'כמו שכתוב בסידור' (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'עג מפלפל הרב ישכר דוד קלויזנר שיחי' במ"ש אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פי"ג ה"ב: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור)", שיש שכתבו דכוונתו לשלול הנוסח שבגמרא שלא אומרים "לחייבים טובות", והנ"ל ס"ל שהכוונה היא לסידור של רבנו, ולחידוש, לשלול ה"כל טוב" שנאמר ברוב הפוסקים, ולומר רק "שגמלני טוב".

ולי נראה שאם אדה"ז בא לשלול כלום מנוסח הברכה (והוא נוגע למעשה בפועל) היה מפרש ולא סותם.

ועוד זאת, לפי דבריהם מה שולל אדה"ז בסדר תיקון חצות בד"ה ואחר הדברים במ"ש "ויעשו כסדר תיקון חצות הנדפס בסידורים"? ומה שולל בשו"ע שלו במ"ת סי' א ס"ב "לקום בחצות הלילה ולקונן מעט במזמור על נהרות בכל וכיוצא בו (כמו שנדפס בסידורים)"?



זמן הנחת עירוב תבשילין (גליון)

הנ"ל

בגליון א'עב כתב הרב יוסף שמחה גינזבורג שיחי' וצריך חיפוש המקור למנהג שלא לעשות עירוב תבשילין בהשכמה.

יש להעיר מהמשנה שבת פ"ב מ"ז (לד, א) 'ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר" וכתב אדה"ז בשלחנו הטהור בסי' רסא ס"ה "ולא ימהר להזכירם בעוד היום גדול שלא יפשעו ויאמרו עדיין יש שהות" – משמע דזמן עשיית ג' מצוות אלו תלוי בסמוך לחשכה. (ואע"פ שפירשו המפרשים ש"ערבתם" היינו עירוב

חצירות ותחומין (ולא כתבו גם "תבשילין") היינו משום שבעש"ק רגיל אין עושים עירוב תבשילין).



פשוטו של מקרא

"לא כארץ מצרים היא"

הרב שרגא פייויל רימלר

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

ברש"י ד"ה לא כארץ מצרים היא (עקב יא, י) כותב: אלא טובה הימנה, יכול בגנותה הכתוב מדבר, וכך אמר להם לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה, ת"ל וחברון שבע שנים נבנתה וגו' וכו'.

ותימה, איך יעלה על הדעת שמשה אומר לבנ"י שארץ ישראל רעה מארץ מצרים? ובפרט שמיד בכתוב מבאר ההבדל בין ארץ מצרים לארץ ישראל, שמצרים צריכים להשקות ברגליך וארץ ישראל למטר השמים תשתה מים?

ונראה לבאר זה ע"פ פירש"י בדברים א, כו ד"ה השני בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים – שם כותב רש"י שבנ"י אמרו שלמי שהוא אוהב נותן של שקיא ולמי שהוא שונא נותן של בעל, ז"א שלפי דעת אנשי דור המדבר – דור דעה – יש מעלה בשקיא לגבי בעל, כי בשקיא הכל בידי האדם להטיב את השדה ואינו תלוי באחרים, משא"כ בשדה של בעל אין הדבר תלוי בידי אדם ורק תלוי בגשם ומטר שיורד מן השמים, ואם אין מטר אין יכול.

ולפי"ז יש מקום לפרש מה שמשה אמר להם לא כארץ מצרים היא, שאר"י רעה הימנה מכיון שאין הצלחת הצמיחה של השדות בידי האדם ולכן הוכרח רש"י להוכיח מן הכתוב שאומר חברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים שפירושו שאר"י טובה מארץ מצרים שבע פעמים. ומשה ממשיך לבאר איך ומה היא טובתה של ארץ ישראל, שבמצרים צריכים לטרוח הרבה להשקות השדות, והנמוך שותה ולא הגבוה וכו' אבל זו – אר"י – למטר השמים תשתה מים, אתה ישן על מטתך והקב"ה משקה נמוך וגבוה וכו' ואין צריכים לטרוח בזה.

ובזה מבואר האריכות ברש"י כי יש קס"ד לומר שיש מעלה באר"מ לגבי אר"י כנ"ל וזה הי' דעתם של אנשי דור המדבר, ומשה אמר להם שההיפך הוא האמת ושאר"י טובה מאר"מ שבע פעמים.

אבל עדיין צ"ע, גניח שיש כזה קס"ד, איך יתכן לומר שבגנותה הכתוב מדבר?

וי"ל שהפירוש של גנות הוא שארץ ישראל מתנהגת ע"י הקב"ה לא בדרך הטבע, וכיון שהקב"ה ברא את העולם להתנהג בדרך הטבע ובארץ ישראל אין שליטה לטבע כי שם הכל מתנהג למעלה מדרך הטבע שלא כמנהג העולם, שקבע הקב"ה ולכן מבחינה זו היא גנותה שהיא לא מתנהגת כמנהג העולם, ומנקודה זו היא גנותה.



שונות

האם תפילה מבטלת בחירה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

על הפסוק "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי וגו'", אמרו רז"ל בגמרא (עבודה זרה ד, ב): תנו רבנן, מי יתן והיה לבבם זה להם אמר להן משה לישראל כפויי טובה בני כפויי טובה בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל מי יתן והיה לבבם זה להם היה להם לומר תן אתה.

ובלקוטי תורה במדבר (טו, א) הובאה קושיית האלשיך, דאיך אפשר לומר שהי' לישראל לבקש מהקב"ה שיתן להם לב לירא אותו, הלא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ומביא דברי מהרש"א בחדא"ג שפשיטא שביד הקב"ה להטות לב בני אדם לטובה, אך עדיין קשה דהכל בידי שמים וכו'. ומבאר בלקו"ת לפי דברי הבחיי, שזה שיראת שמים היא בידי שמים היינו המדות העליונות שהם בחי' שמים, אבל בבחי' שלמעלה מן המדות משם יש שליטה לפעול יר"ש באדם, והיא בחי' מי יתן וכו'.

אך לכאורה עדיין צריך להבין מצד הבנת ענין בחירה חפשית שהוא יסוד גדול כדברי הרמב"ם, דבאם ע"י בקשתם "תן אתה" היו מתקיימים דבריהם, שוב אין עבודתם בבחירה חפשית ומה תועלת יש בה. ואכן בהמשך הדברים

בלקו"ת מבואר שהפעולה דבחי' מי היא במדריגה כזו שהיא ע"ד ידיעת הקב"ה שאינה מכרחת את הבחירה. אך לכאורה לפי זה באם הי' הקב"ה נענה לתפילתם שוב זה היה מכריח את הבחירה.

ובאמת יש לחקור בכלל בכל פעם שמתפללים שהקב"ה יסייע בעסק עבודת ה', מה גדרה של תפילה זו. אלא דע"ז יש מקום לומר, דהתפילה היא רק לסיוע כמארוז"ל אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, דהוי רק עזר וסיוע מלמעלה הנוסף על עבודת האדם עצמו שהיא בבחירתו, אך בנידון דידן, באם הקב"ה יתן בלבם שתהי' להם יראת השם באותה מדה שהיתה בעת מתן תורה, שוב ליכא בחירה חפשית.

ואולי אז היה הבחירה חפשית ע"ד שהי' בגן עדן לפני החטא או ע"ד בצדיקים גמורים, היינו בעלי' בקדושה גופא.

עוד העירני ח"א, דכיון שעצם התפילה היא בבחירתו של האדם, נמצא שבלסוף, גם באם היראה באה מלמעלה, הרי במקורה היא נובעת מבחירתו החפשית שבחר להתפלל. אלא שזה אינו מיישב תפילה לטובת הזולת, שהזולת יחזור בתשובה וכיו"ב, דבאם ישמע הקב"ה תפילתו והזולת יעשה תשובה, שוב אין זה בבחירתו של הזולת. וצ"ע בזה.



פירוש המהר"ל ב"ר בא בר אגרא

הנ"ל

במס' סנהדרין (סז, ב): "רבא ברא גברא, שדרי' לקמי' דר' זירא, הוה קא משתעי בהדי' ולא הוי' קא מהדר לי". כלומר, שהגולם שיצר רבא לא הי' יכול לדבר.

ובחדושי אגדות מהר"ל פירש: "כאשר הי' מטהר עצמו ועוסק בספר יצירה בשמותיו של הקב"ה, בזה הי' מתדבק בו ית' וברא גברא, אבל לא הי' בו הדיבור, כי כ"כ לא הי' מגיע כחו להביא נפש מדברת באדם לעשות כמותו, שהרי הוא אדם ואיך יברא כמותו", וממשיך המהר"ל: "כמו שמן הנמנעות שיברא הש"י, שהוא על כל, אחד כמותו".

והעירני ח"א, דמלבד מה שצ"ע הלשון "הש"י שהוא על כל", לכאורה אינו מובן הדוגמא שמביא מזה שאין הקב"ה יכול לברוא כמותו. דזה שדבר זה הוא מן הנמנעות הוא משום שהקב"ה הוא תכלית השלימות והאחדות ואי אפשר

שתהי' עוד מציאות בלעדו, אבל מה ראי' מזה על כך שאדם אינו יכול לברוא כמותו. וצ"ע.



חגירת אבנט בברכות השחר

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי
שליח כ"ק אדמו"ר – להבים, אה"ק

ברשימות היומן ליל ש"ק פה"ח תש"ב כתוב, שהרבי הריי"צ סיפר שבעת אמירת ברכות השחר לא היה אביו חוגר אבנט.

בשיחת ש"פ ויקהל פקודי פה"ח תשי"ב, ביאר הרבי הענין (שם עמוד 83) בעבודת האדם, ומהביאור משמע לכאורה שכך היה תמיד אצל הרש"ב, ואין זה ענין שנהג כך רק מפעם לפעם.

אמנם צ"ע: בקונטרס אשכבתא דרבי עמ' 49 מספר המחבר הרה"ח ר' משה דובער רבין אודות שימושו בקודש בימים שלפני הסתלקות הרש"ב: "קודם התפילה כמובן סייענו לו לחגור את האבנט שעשינו עבורו אז מחתיכת סחורה לבנה ודקה, שלא יהיה לו למשא. ואת האבנט הזה לבש בכל יום לתפילה עד יומו האחרון בעלמא דין, וכן בבוקר לאמירת ברכות השחר".

הרי, שהיו זמנים שלבש אבנט גם בברכות השחר. ולכאורה כך נהג תמיד אלא שבזמנים האלו פשוט החליף האבנט.

[ולהעיר גם ממכתב רלו"י לרבי לקראת יום הנישואין שלו לומר ברה"ש בחגירת אבנט]

וצ"ב.



"וכתב רש"ל שצ"ל פסוק זה: אך צדיקים יודו לשמך וגו'"

הרב יהושע מונדשיין

עיה"ק, ירוח"ו

בסידור אדמו"ר הזקן, אחרי תפילת "עלינו לשבח" של שחרית, ואחרי הפסוקים "אל תירא וגו' עוצו עצה וגו' ועד זקנה" וגו' נוסף: "וכתב רש"ל שצ"ל פסוק זה: אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך".

השאלה המזדקרת מיד לעין היא: מדוע מציין רבינו את המקור מדברי רש"ל, והרי לשום אמירה אחרת שבסידור לא ציין את מקורה!

(ב) ועוד, דברי הרש"ל הם בשו"ת שלו סי' סד, וז"ל: מה ששאלת עמיתי מעניין התפילה אם יש לי קבלה מזקנים תוכן עניינה, דע לא זכיתי לקבל מאמ"ו החסיד מהר"ר יצחק ז"ל אפי' ככלב המלקק מן הים. . אבל מ"מ אודיעך מה שהוספתי וגרעתי בתפילתי. . וביציאתי מבית הכנסת אשב מעט ואומר 'אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך' שדרשו רז"ל שישהה מעט אחר תפלה. ואח"כ כשאני קם לצאת משתחוה אני פני ההיכל ואומר 'כי כל העמי ילכו איש בשם אלקיו ואנחנו נלך בשם ה' אלקינו לעולם ועד', וביציאתי מפתח בית הכנסת חוזר אני ומשתחוה ואומר 'נחני הי' בצדקתך למען שורר הישר לפני דרכך' כמו שכתב ר' יונה. עכ"ל.

הרי שהרש"ל לא כתב אלא כמה ממנהגיו, ולא פסק ולא הורה לרבים שצריכים לומר את כל הפסוקים הללו. ואכן, בסידור אדמו"ר לא הובאו כל מנהגיו אלו. ואם כן, מאי שנא הפסוק "אך צדיקים" שנאמר עליו שכתב הרש"ל "שצריכים לומר פסוק זה"!!

(ג) ועוד, אילו נהג הרש"ל כמנהג שכתב אדמו"ר הזקן (אחרי שמביא את 'וכתב רש"ל'): "מנהג להניח תפילין דר"ת אחר התפילה. . ולקרות ק"ש בהם. . פרשת קדש והיה כי יביאך", אילו נהג כן לא היה אומר את הפסוק "אך צדיקים" במקום שנקבע לו בסידור אדמו"ר, שהרי הוא נהג לאומרו ביציאתו מבית הכנסת בשעה שישב קימעה קודם יציאתו.

(ד) וכל שכן שאין מובן מנהגנו לאומרו קודם הנחת תפילין דר"ת וקודם אמירת התהלים אחר התפילה וכל ההוספות שמוסיף כל אחד כיד ה' הטובה עליו, וכפסק ההלכה ללמוד מיד אחר התפילה.

(ה) כמו כן כל אלו שאינם יוצאים מבית הכנסת אחר תפילה המנחה אלא רק אחר תפילת ערבית, מה טעם שיאמרו "אך צדיקים" אחר תפילת המנחה.

והנה כבר כתב ב'שער הכולל' שדברי הרש"ל כבר הובאו בסידור האריז"ל הנדפס בזולקווא (תקמ"א), וז"ל: ורש"ל כתוב! [שצ"ל פסוק "אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך" ויוצא מבית הכנסת. . ויאמר בעת צאתו "כי כל העמים" וגו'.

הרי שהדברים כבר היו ידועים בסידורים שקדמו לסידור אדמו"ר הזקן, ולכאורה אין לדקדק כל-כך במקום זה, כי שמא אדמו"ר הזקן לא העתיק במפורש את המלים הללו, אלא כתב את הגהותיו כתוספת לסידור, והענין הנ"ל נותר מהסידורים שהיו לפניו.

וע"ד מ"ש רבינו באג"ק (ח"ב, עמ' קכד) שבוודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסידור את הקאפיל, אלא הורה שכאן בתפלת שבת צריכים להדפיסו. וא"כ הרי אפשר (אף שדחוק קצת) שאותיות השם העמיד המדפיס מדעת עצמו (בהעתיקו הקאפיטל עם האותיות מסידור האריז"ל). וע"ד מה ששמעתי מספרים כגון דא בנוגע לניקוד השמות בשמו"ע. עכ"ל באג"ק שם.



לזכות הילדה פייגא תחי'

נולדה למזל טוב אור ליום ד' פ' ראה כ"ד מנחם אב

**יהי רצון שיגדלוה לתורה וחופה ולמעשים טובים, ויזכו לראות
ממנה ומכל יו"ח שיחיו**

**רוב נחת שמחה ועונג בגו"ר, מתוך אושר ברכה והצלחה לאורך
ימים ושנים טובות**

נדפס ע"י ולזכות הוריה

הרה"ת ר' דניאל מיימון ומרת רות אביגיל שיחיו

קירשענבוים

לזכות

החתן התמים הנעלה הרב מאיר אבנר שי'

והכלה המהוללה מרת חי' מושקא תחי'

קירשענבוים

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום הרביעי ט"ו אלול ה'תשע"ד

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים
יבורך

לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך אושר ברכה הצלחה הרחבה בגו"ר

תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הו"ח ר' אברהם חיים ומרת רחל שיחיו קירשענבוים

הרה"ת ר' שמואל אהרן ומרת חנה שיחיו גניביש

לזכות

החתן התמים הנעלה הרב מנחם מענדל הכהן שי'

והכלה המהוללה מרת מלכה תחי'

כצמאן

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום הרביעי בדר"ח אלול ה'תשע"ד

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים

יבורך

לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך אושר ברכה הצלחה הרחבה בגו"ר

תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן ומרת דבורה לאה שיחיו ראזענפעלד

הרה"ת ר' משה זלמן הכהן ומרת חנה שיחיו כצמאן

לעילוי נשמת

החסיד ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה

ב"ר ראובן ע"ה

פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן



לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל לזויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י יו"ח

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק דוד ע"ה

בן הרה"ח ר' מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

גראנער

שליח כ"ק אדמו"ר באוסטרלי

במשך חמישים שנה

נלב"ע ד' תמוז ה'תשס"ח



לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח ר' יצחק ע"ה בן

הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב ע"ה

צירקינד

נלב"ע י"ח אדר ה'תשע"ב

לזכות הת' יוסף שיחי' טלזנר

לרגל יום הולדתו ביום ששי כ"ו אב תשע"ד

שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר,

וילך מחיל אל חיל

וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה מידו המלאה הפתוחה

הגדושה והרחבה