

ב"ה

פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא העשרים ואחד של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורנו זי"ע, הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

*

בתקופה נוראה זו, אשר "החושך יכסה ארץ", ו"כלה קיץ עבר חורף" יותר מעשרים פעמים, ועדיין לא נושענו, וודאי מחפשים כאו"א מאנ"ש והתמימים עצות בנפשם איך לחזק את ההתקשרות הפנימית לרבינו נשיאנו, הרי יש בנותן-טעם להביא ממכתב הידוע שכתב כ"ק אדמו"ר בשנת ה'תשי"א:

" . . אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאינו, לתורתו ולעבודתו - אשר כולא חד - ילך הלוך וחסור ח"ו.

אלה הדברים אשר דיבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה. . .", עכלה"ק.

ברור איפוא, אשר הדרך הקלה והישרה לחזק התקשרותנו לכ"ק אדמו"ר, באופן של "אור וחום ההתקשרות" כאשר היה מקדם, הוא על-ידי לימוד ו'קאך' מחודש בתורתו הרחבה מיני-ים של הרבי, אשר "בה הכניס את עצמו", "אנא נפשית כתבית יהבית", להעיר ולחדש ולפלפל בה "לאפשה לה", "כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה".

*

בגליון מוגדל זה ימצא הקורא מלא חפניים עיונים ודיונים עמוקים בכל מקצועות התורה ובמיוחד בתורת רבינו הגדול. מי שזכה להיות נוכח באחת ההתוועדיות הרבות יודע היטב עד כמה הדבר היה משאת נפשו של רבינו, שמלבד הציות צריכים גם ההקשבה, שביחד עם הנעשה יהי' גם הנשמע.

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליומא דהילולא של רבינו, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת ליום גדול זה כאשר תורת רבינו מעסיקה אותו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב.

במיוחד הדברים נכונים כעת בימי החושך כאשר את קולו אין אנו שומעים הרי אין לנו שיוור רק את התורה הזאת - תורת רבינו רבת הממדים והגוונים. וכמו אותו קו אור שבקע את חושך הצמצום כך מהווה תורת רבינו אלומת אור המאירה את האופק האפל באור יקרת המאיר את צעדינו ואת תהלוכתנו.

אך אין אור בלי כלים, ולשם כך מופיע הקובץ שלנו שמאז היווסדו בהוראתו המפורשת של רבינו ובעידודו הגדול מנסה הקובץ להמציא את הכלים לכל מי שרוצה לקלוט בתוך מוחו את האור הגדול, לברר דבריו ללבן שיטותיו, לחדד אמרותיו, לסלק קשיים ולהבין הבנות. ואכן גליון זה כקודמיו מגלה את ההארות והאורות הגנוזים וכמוסים בתוך תורתו המאירה של רבינו בנושאים שונים ומגוונים.

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזרהי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתבת הערות וכו' לעתים תכופות יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!

*

בחתמת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

המערכת

ימים הסמוכים לג' תמוז, ה'תשע"ה

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב, עדין הנפש המצויין בכל המעלות חבר
המערכת מלפנים

התמים לוי הלוי שי' גורביץ

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג
המהוללה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד לנח"ר
רבינו הק'

מתוך אושר ברכה והצלחה ושמחה תמיד כל הימים



ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו את ברכותינו ברכת מזל טוב
לידידנו החשוב, המהולל ברוב התשבחות, פאר המדות יראת ה'
היא אוצרו, איש חי ורב פעלים מנכ"ל של המערכת מלפנים

הרה"ת הנעלה אלעזר הכהן שי' גליק

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג החשובה הצנועה והחסודה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור
ישרים יבורך, ויושפע להם שפע רב להתברך בכל הברכות מנפש
ועד בשר, מתוך אושר ושמחה לאורך ימים ושנים טובות.

המערכת

ש"פ קרח – ג' תמוז תשע"ה
גליון יד [אלף-צדי"ק]

תוכן הענינים

פרסום ראשון

- 9 הערות להקדמת הרמב"ם
הרב לוי יצחק גרליק
- 11 הליכה על הקבר בשנה הראשונה לפטירה
הת' שלום צירקינד

גאולה ומשיח

- 12 שמות החדשים בימות המשיח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 18 כללי ההלכה בסוגיות הגאולה
הרב בנימין אפרים ביטון
- 23 פעולות אלי' הנביא לע"ל
הת' שלום צירקינד
- 26 וגר זאב עם כבש - שיטת הרמב"ם בזה (גליון)
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 38 חביבה מצוה בשעתה
הרב חנני' יוסף אייזנברך
- 48 שאלות בתורת רבינו
הרב לוי יצחק ראסקין
- 51 בענין תורה חדשה מאתי תצא
הרב דוד פלדמן
- 54 שליחות המרגלים
הרב יהודה ליב שפירא

- 61 השמטה ב'תורת מנחם' כרך נד.
הרב דוד העכט
- 62 ביזוי המת לצורך פיקוח נפש.
הרב יצחק נפרסטק
- 64 זמן מיתנת דוד והמסתעף בקריאת מגילת רות.
הרב משה מרקוביץ
- 64 דברי הכלי יקר על שמיני למילואים.
הנ"ל
- 66 שיטת הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם.
הנ"ל
- 66 פירות הנושרין מענין קערת הסדר אורות וכלים.
הרב אברהם ברוך פעווננער
- 70 שמעון הצדיק משירי כנסת הגדולה.
הרב בנימין אפרים ביטון
- 75 ביאורי הרבי על כללי פרש"י על השי"ס.
הת' שלום צירקינד
- 79 'מנהג בית הרב' בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים.
הת' יצחק שמחה שי' מקוביצקי

חסידות

- 80 הערות בד"ה אנכי ה"א תשמ"ט.
הרב פנחס קארף
- 81 הערה בהמשך תער"ב.
הרב משה מרקוביץ
- 82 הערות להמ"מ בד"ה חדלו פרזון בישראל לאדה"ז.
הנ"ל
- 82 אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.
הרב ישכר דוד קלויזנר

86 בענין שלימות הביטול דעבד (גליון)
הת' מאיר שלמה הלוי פייפ

נגלה

89 בענין המחזיר חוב בשביעית
הרב עקיבא גרשון וגנר

94 החילוק בין דין יחלוקו לכל דאלים גבר
הרב אורי גמסון

104 ביאור דברי הראשונים בהא דטענינן מזוייף בממונות ולא בגיטין
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

108 הפקעת חוב בשביעית (גליון)
הרב פנחס קארף

הלכה ומנהג

109 גדרי איסור הכנה משבת לחול
הרב שלום דובער לזין

115 דעת רבינו הזקן בדין רחובות שבערינו בשבת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

117 עם שבשדות
הרב מנחם אייזנמן

131 זמן הבדיקה בוסת קבוע ובעונה בינונית
הרב גדלי' אבערלאנדער

135 בדיני עונה בינונית, הגדרתם וטעמיהם
הרב לוי יצחק שפרינגר

144 קנין אודיתא במכירה
הרב שבתאי אשר טיאר

145 הערות בספר 'מקוה כהלכה'
הרב מנחם מענדל שטראקס

- 152..... מזדוע אין עושים סעודת בת מצוה
 הרב יעקב זכריה קלוזנר
- 155..... בין נעילה בשבת להפטרה בשבת ר"ח.....
 הרב וו. ראזענבלום
- 157..... הערה בסדרי הישיבה ע"פ הל' תלמוד תורה לאדה"ז.....
 הרב שמואל גורביץ
- 161..... שיטת רבינו לענין שהחיינו על בגדים.....
 הרב יוחנן מרזוב
- 167..... שי' הסמ"ק בפסול חק תוכות בנפלה טיפת דיו.....
 הרב יוסף יצחק רייבין
- 180..... סוף זמן קרי"ש לשיטת אדמו"ר הזקן.....
 הת' שלום צירקינד
- 181..... רחיצה בחמין ביום טוב (גליון).....
 הרב מאיר צירקינד
- 185..... דינים הנוהגים בימי העומר (גליון).....
 הנ"ל
- 186..... לצאת י"ח קידושא רבה מזמי שכבר יצא (גליון).....
 הרב אברהם אלאשילי

פשוטו של מקרא

- 188..... הסדר בפירש"י באיסור דם.....
 הרב שרגא פייזויל רימלער

היום יום

- 189..... היום יום- ו' אייר.....
 הרב מיכאל א. זליגסון

שונות

- 192..... שינוי כתיבת שם ה' בסידורים.....
 הרב ברוך אבערלאנדער

- 199.....נהיגת מכונית על ידי אשה בדברי הפוסקים ובמשנת רבינו.
הרב חיים רפפורט
- 206.....דסיגנא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן.
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 212.....יצירת דף פייסבוק בענייני יהדות
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 213.....שמו"ת וקריאת ההפטרה ביו"ט או חוה"מ שחל בשבת.
הרב לוי יצחק הכהן זרחי
- 229.....יוצר אור.
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 229.....גדרי 'חסידי' ו'חכמי' אומות העולם.
הרב ישראל אליעזר רובין
- 235.....תספורת בל"ג בעומר.
הת' אברהם שי' גולדשמיד
- 235.....האם אש של גיהנום שובתת ביו"ט ובר"ח (גליון).
הרב ראובן דיידסאהן
- 238.....פסוקי 'מה טובו' (גליון).
הרב מאיר צירקינד
- 238.....בחירת הקב"ה בישראל לשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן.
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ פנחס ה'תשע"ה

הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', כ' תמוז ה'תשע"ה

"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: 718-247-6016 אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

פרסום ראשון

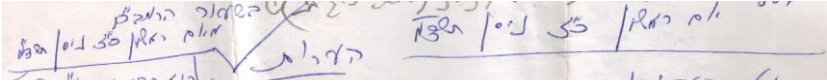
- כתי"ק ומענות כ"ק אדמו"ר -

הערות להקדמת הרמב"ם*

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ, קראון הייטס

ביום הראשון של תקנת לימוד הרמב"ם¹ כתב מישהו לרבינו י"א הערות וביניהם כמה שאלות בהקדמת הרמב"ם,



ולמרות שהן נראות כשאלות "בפשוטו של מקרא", הנה ראשית כל הן מעניינות, והעיקר, מזה יכולים לראות השימת לב שהרבי נתן לכאן"א במדרגתו הוא, ואכ"מ. (לתועלת המעיינים, משולב בזה כמה חלקים מצילום הכתי"ק):

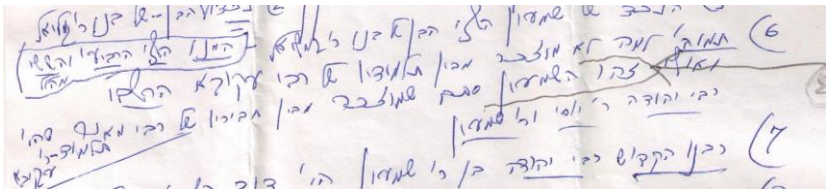
הכותב שאל בהערה מס' 6: "תמוה, למה לא הוזכר בין תלמידיו של רבי עקיבא, הרשב"י? ואולי זהו השמעון סתם שמוזכר מבין חבריו של ר' מאיר (שהי' תלמידו של ר' עקיבא), ר' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון."

(* מוקדש לזכרו של מו"ח היקר והחביב עלי כנפשי שנלקח מאתנו באופן פתאומי, הרה"ח הרה"ת המזכיר ר' ירחמיאל בנימין הלוי קליין. היינו קשורים בחבלי עבותות אהבה עוד בהיותי ילד.... ובפרט כשנהייתי חתנו שהראה לי חיבה יתירה. כדאי לציין, שהיות והסודיות שלו הי' לשם דבר בליובאוויטש, הנה כשנהייתי חתן אמרתי לו מיד שאין לו מה לדאוג, כי אינני מעוניין לדעת (ולא אשאל לו) שום "סודות מהחדר"... לאידך, אני כן מעוניין בדברים השייכים לפלפול דאורייתא ולהלכה וכו', ואם מצדו וביזמתו ישתף אותי בהם, לא אקפיד...)

הרקע לכתי"ק זה: בהשגח"פ, במשך החודש לפני שנהייתי חתן (אלול תשד"מ), הרבי נתן הוראה שהבחורים ב-770 יעברו על הספר "מוראי מקומות להרמב"ם" (שנעשה בחפזון עצום ע"י חברי הכולל בחודש מנחם אב, ואכ"מ) ולוודא שכל המ"מ מתאימים, וכן לתקן הטעויות וכו'. זכיתי לעמוד בראש הפרוייקט הזה (ביחד עם ידידי הרה"ת ר' מ"מ גליצנשטיין שי', כיום הרב במעלה אפרים באה"ק) וחוטני ראה איך שכל החודש שמנו לילת כימים על ענין זה של המ"מ להרמב"ם (עד כדי כך שהרבי הביא את הקונטרס שערכנו בהכנסו להתוועדות ער"ה וכו'). אז לא ידעתי שכמה ימים אחרי זה תוגש אלי ההצעה על השידוך.. כמה זמן אחרי שהתחתנתי הוא נתן לי כ"ק זה השייך לענין הרמב"ם במתנה. והוא שיער שמסתמא ביום מן הימים אזכה בזה את הרבים...

(1 כ"ז יסן תשד"מ.)

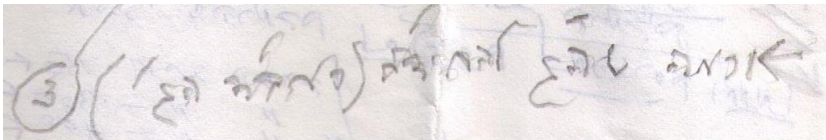
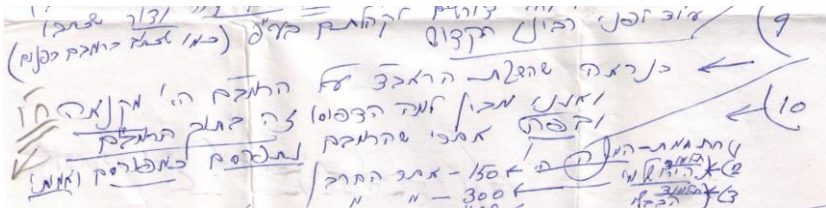
ועל זה ענה רבינו במחיקת המילה "ואולי" ומתח קו סביב המילים "זהו השמעון"².



[ולהעיר שבפירוש המשניות בהקדמה (בהוצאת הרב קאפח ע' כח-כט) כתוב מפורש: רשב"י. ועדיין צריך ליישב למה הרמב"ם לא כתב כאן מפורש רשב"י ומביא אותו רק בתור חבירו של ר"מ. ואכ"מ.]

הכותב שאל בהערה מס' 9: "כנראה שהשגת הראב"ד על הרמב"ם הי' מקנאה, ואינני מבין למה הדפיסו את זה בתוך הרמב"ם ובפרט אחרי שהרמב"ם נתפרסם כמפורסם ואמיתי."

ועל זה ענה רבינו: "ח"ו [וצייר חץ והוסיף מעל"ד:] וראה שה"ג [=שם הגדולים] להחיד"א (ראב"ד הג)".



ולתועלת המעיינים, מועתק בזה ל' החיד"א (בדפוס שתח"י מתשנ"ד) שם: הראב"ד בהשגות פ"ו דכלאים אזיל ומודה להרמב"ם שמלאכה גדולה עשה באסיפת בבלי וירושלמי ותוספתא. והטעם שהשיג עליו בכל תוקף הוא כדי שהדורות לא יסמכו עליו ויסברו דאין לנטות מדבריו. ומה גם שקרא ספרו משנה תורה שאחר תורה שבכתב ספר הרמב"ם הוא משנה לתורה. וגם יגררו אחריו בס' המורה [נבוכים] וכו'. עיי"ש בארוכה.

2) ראה בארוכה השקו"ט בענין זה של "סתם ר"ש היינו רשב"י" בכ"מ ובהעו"ב גליון תשצ"ז ע' 59. ויותר בארוכה בספר "אפריון לר"ש" (להר"ש שי' העבער) שער ראשון, ועוד. כאן רבינו כותב בפשטות.

הליכה על הקבר בשנה הראשונה לפטירה*

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

רקע המענה: בט"ו אד"ר תש"ל נפטר אביו של זקני, הרב מרדכי אברהם ישעי' גראנער ע"ה, ונטמן בהר הזיתים. זקני, הרב יצחק דוד גראנער ע"ה, לא יכל להשתתף בהלווי'. באלול של אותו שנה, התקיימה חתונת בתו שתחי' עם הרב טלזנר שי' בא"י תובב"א. מכיון שלא השתתף בהלווי', שאל זקני אצל כ"ק אדמו"ר אודות ביקור קבר אביו במשך שהותו בא"י אז, באמצע השנה הראשונה להפטירה.

מענת רבינו הי': "יעמוד בריחוק מקום גשמי קצתו".



(* נדפס לע"נ זקני הרב יצחק דוד ב"ר מרדכי אברהם ישעי' ע"ה גראנער, לרגל יום היארצייט ד' תמוז. תנצב"ה. ויה"ר שנזכה תומ"י ממש לקיום היעוד בלע המות לנצח וגו', והקיצו ורננו שוכני עפר. 1) ראה ג"כ אג"ק ח"ד ע' קע"ג. ח"ט ע' ש"א. ובכל אופן, מובן שהמענה הנ"ל אולי היתה הוראה פרטית בקשר לנסיבות.

גאולה ומשיח

שמות החדשים בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ביאור הרמב"ן בשמות החדשים שעלה עמהם מבבל

כתב הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות יב, ב) וז"ל: החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חודש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול, כי בכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר, ועל כן אין לחדשים שם בתורה, אלא יאמר בחדש השלישי (להלן יט, א), ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן (במדבר י, יא), ובחדש השביעי באחד לחודש וגו' (שם כט, א), וכן כלם. וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת, כאשר אפשר (להלן כ, ח), כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החדש הראשון והחדש השני והשלישי לגאולתינו, שאין המנין הזה לשנה, שהרי תחלת שנותינו מתשרי, דכתיב (להלן לד, כב) וחג האסיף תקופת השנה, וכתיב (שם כג, טז) בצאת השנה, אם כן כשנקרא לחדש ניסן ראשון ולתשרי שביעי, פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אליה. וזה טעם ראשון הוא לכם, שאיננו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לכם, שנקרא לו לזכרון גאולתינו. וכבר הזכירו רבותינו זה הענין, ואמרו שמות חדשים עלו עמנו מבבל (ירושלמי ר"ה א, ב. ב"ר מח, ט), כי מתחלה לא היו להם שמות אצלנו, והסבה בזה, כי מתחלה היה מניינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב (ירמיה טז. יד - טו) ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון, חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל, להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י. כי אלה השמות ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים, ולא ימצא רק בספרי נביאי בבל (זכריה א, ז. עזרא ו. טו. נחמיה א, א) ובמגילת אסתר (ג, ז). ולכן אמר הכתוב בחדש הראשון הוא חדש ניסן, כמו הפיל פור הוא הגורל (שם). ועוד היום הגוים בארצות פרס ומדי כך הם קוראים אותם ניסן ותשרי וכלם כמונו. והנה נזכיר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה עכ"ל.

1) ראה לקו"ש חכ"ג ע' 214 ואילך וח"ב ע' 73 הערה 14 שהדיוק הוא עלו עמהם מבבל ולא שנתחדשו שם, היינו שהשמות היו שם קודם לכן, אלא שלא התחילו להשתמש בהם עד שעלו מבבל עיי"ש, אבל מלשון הרמב"ן כאן משמע דלא סב"ל כן, וכ"כ בשו"ת בנין שלמה סי' כב.

פירושו של בעל העיקרים בהרמב"ן והיוצא מזה ללעת"ל

ובספר העיקרים (מאמר ג פרק טז) פירש דבריו זו"ל: וכן מצינו בימי עזרא שבטלו מנין החדשים מניסן, שהיו מונין כן כפי משפטי התורה, לפי שכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה (שמות יב, ב), והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, כי אף על פי שתשרי ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב וחג האסיף תקופת השנה, וחג האסיף בצאת השנה (שמות כג, טז), וממנו מונין לשמיטין וליובלות, צותה תורה למנות מנין החדשים מניסן בכל חשבונותיהם, לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה, וכן תמנה היא גם כן כל חשבונותיה מניסן, ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש, בחדש השלישי וגו', ובחדש השביעי באחד לחדש, ובעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא, ואין לחדשים שמות במשפטי התורה, אבל ראוי שיהיה שמם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן וזכר ליציאת מצרים, וזהו שאמר הכתוב ראשון הוא לכם לחדשי השנה, כלומר למנין החדשים תמנו מניסן אף על פי שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו.

וכאשר עלו מבבל ראו לעשות זכר לגאולה השנית . . והוא שהניחו מלשנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליציאת מצרים, וחזרו למנות מנין אחר לחדשים, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל שמות החדשים עלו עמהם מאשור, כלומר שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסליו כמו שהיו מונין אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחלה, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה, ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמני, רוצה לומר כל עוד שתמיד הגאולה ההיא, אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם, ונצטוו על ידי ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו' (ירמיהו כג, ז), ראו להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם, והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית, כי הבינו שצווי מנין החדשים מניסן היה זמני ולא צווי נצחי אף על פי שלא נזכר בו זמן עכ"ל, היינו שהוא פירש דברי הרמב"ן דלאחר שנגאלו מגלות בבל, צריך להתחיל לספור החדשים באופן חדש, זכר לגאולה החדשה בלי זכרון יציאת מצרים, ולכן לאחר גאולת מצרים ספרו חודש ניסן בשם "חודש הראשון" וכו' וכו' כי עי"ז יזכרו גאולת מצרים, ולאחר שנגאלו מגלות בבל התחילו למנות רק ע"י שמות החדשים שעלו עמהם מבבל ניסן אייר וכו', זכר לאותה הגאולה, וכן משמע ג"כ מלשון הטור בפירושו על התורה שם, וכן נקט בשו"ת חת"ס חו"מ סי' א' (ד"ה נחזור) עיי"ש, וכן נקטו כמה אחרונים בכוונת

הרמב"ן, ותירצו עפ"ז הקושיא שהקשו² למה לא נמנה חיוב זה במנין המצוות, שצריך לספור מחודש ניסן חודש הראשון וכו'? ומתרצים משום שזה מצוה לשעה עד אחר גלות בבל.

והנה לפי"ז יוצא "הילכתא למשיחא" בנוגע ללעת"ל, דכיון דלפי הרמב"ן יש חיוב להזכיר שמות החדשים באופן שנוכיר רק גאולה החדשה (וזה נכלל בהפסוק ד"החודש הזה לכם גו'" ובפסוק ד"ולא יאמר עוד אשר העלה מארץ מצרים כי אם אשר העלה מארץ צפון וגו'") לכאורה נראה דבגאולה העתידה בב"א יספרו שמות החדשים באופן חדש, דאותו החודש שנגאל בו יהי' "חודש הראשון" וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול, (ואם תהי' הגאולה בחודש ניסן כהדיעה דבניסן עתידין להגאל, אולי י"ל דנחזור לספור שמות החדשים באותו האופן שהי' לאחר גאולת מצרים עד הגאולה מגלות בבל), ויתבטלו השמות של ניסן אייר סיון וכו'.

דעות החולקים על פירוש זה

אלא שישנם הרבה החולקים על פירושו של בעל העיקרים בהרמב"ן, וסב"ל דלעולם ישנה חיוב להזכיר גם יצי"מ, וכן מפורש בדרשות הרמב"ן (דרשה לראש השנה) שלא כדבריו וז"ל: ואלו השמות שאנו קורין אותן ניסן אייר סיון, שמות פרסיים הם ולא תמצא אותם לא בתורה ולא בנביאים אלא בכתבי הקדש הנעשים בבבל, ולא בימי מלכות בבל עצמה שאינם בספר דניאל, אלא לאחר שכבשו הפרסיים המלכות הוזכרו כן בספר עזרא ובדברי זכריה נביא בבל, ובמגלת אסתר מזכיר אותם בחודש הראשון הוא חודש ניסן כלומר בחודש הראשון לישראל שהוא נקרא ניסן למלכות פרס, וכן בחודש השלישי הוא חודש סיון, והענין הזה הזכירוהו רבותינו ז"ל אמרו בבראשית רבה (פמ"ח ט) וכן בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ב) שמות החדשים עלו עמהם מבבל כלומר שמתחילה לא היו להם שמות בישראל עד שיצאנו מבבל והעלינו השמות משם, והסבה בזה לפי שמתחילה נצטוינו למנותם בזכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוינו לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון וגו', חזרנו לקרות חדשינו לגאולת צפון, ולא שנשנה השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים אלא שנצרף שם שמות בבל להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה' עכ"ל, הרי מפורש בזה דשמות החדשים (חודש הראשון וכו') שהם זכר ליצי"מ אינם בטלים לעולם, אלא דאחר גאולת בבל הוסיפו גם השמות של ניסן אייר שעלו עמהם לבבל זכר לגאולה זו.

2 ראה מנ"ח מצוה שיא אות ה' והגרי"פ פעולא בסה"מ להרס"ג עשה נו, (דף רלו, ב) ועוד.

וכ"כ בחי' הריטב"א (ר"ה ג, א, בד"ה חדא) וז"ל: ומזה הטעם אין לנו שמות לחדשים אלא שאנו אומרים חודש ראשון וחודש שני לפי שחשבון החדשים הוא ליציאת מצרים לדברי הכל כדכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים כדאיתא לקמן (ו, א), והטעם כדי שנוכח תמיד יציאת מצרים כדבעינא למימר קמן, וזהו שאמרו בב"ר (פמ"ח) שמות החדשים עלו מבבל, פי' שלא תמצא שמות ניסן אייר וחביריו נזכרין בכתוב אלא אחר שירדו לבבל, ושמות פרסיים הם, ואפ"ה לעולם מייחס אותם ליציאת מצרים, בחדש הראשון הוא חדש ניסן (אסתר ג'), ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר (שם ט), וכן כולם, כדי להזכיר גלות בבל עם יציאת מצרים עכ"ל.

ועי' בס' גט פשוט למהרמב"ח (סי' קכ"ו אות לה) שהביא דברי העיקרים ה"ל וחולק עליו וז"ל: ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים הוא זמני כל עוד שתתמיד הגאולה היא אבל אחר שגלו ונצטוו על ידי ירמיה לא יאמר אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים וכו' ראו להניח המנין הא' כו', ודבריו מרפסן איגרי ישתקע הדבר ולא יאמר וכבר מהר"ן חביב ז"ל סתר דבריו בטוב טעם ודעת בפ"ק דמגלה (בעין יעקב מגילה ג, א בפירוש "הכותב") כי בודאי הגמור, התורה היא נצחית וכל המצות הם נצחיות סמוכים לעד לעולם, ומה שרצה להוכיח שתתבטל מצוה ממה שנתבטלו מנין החדשים מניסן ורצה להתלות באילן גדול הרמב"ן ז"ל לא צדק בדבריו ולא ירד בעומק כונת הרמב"ן, כי בודאי הגמור שאין אדם רשאי בהזכירו מנין חדשים בראשון בב' אלא מניסן ולא מתשרי לא בבית ראשון ולא בבית שני, ומ"ש הרמב"ן הוא דבתחלה לא היה לנו שמות חדשים אלא מונין מניסן ראשון ושני, וכשעלו מבבל שמות חדשים עלו עמהם זכר ליציאת בבל ולא נעקר המנין הראשון של ניסן והוקבע בתשרי כמו שחשב בעל העיקרים, דהרי מקרא מלא כתיב במגלת אסתר בחדש הא' הוא חדש ניסן, אלמא דמנין הא' דמונין ניסן א' ואייר ב' לא נעקר ממקומו לעשות תשרי א' וניסן ז' אלא דהיה להם תוספת זה לקרות שמות לחדשים ניסן ואייר זכר לגאולת בבל, וגם ברור הוא דלא הוזהרו בבית ראשון שלא לקרות שמות לחדשים דא"כ הרי נתבטלה מצוה זו, אלא עיקר הצווי הוא שנאמר דניסן א' ואייר ב' וגם בבית א' אם היו רוצים ישראל לקרות שמות לחדשים כשמות אשר קוראים אותם העמים אין שום איסור בזה ולא הוזהרו בפ' ראשון הוא לכם לחדשי השנה אלא לומר דלעולם יחשבו לניסן א' ואייר ב' לאפוקי שלא יעשו תשרי חדש ראשון ומרחשון חדש ב' באופן דעיקר הצווי דניסן א' ואייר ב' לא נעקר ממקומו ובבית א' אם היו רוצים ישראל לקרות שמות לחדשים לא היה שום איסור בדבר, ומשעה שעלו מבבל העלו מהם שמות פרסיים זכר לגאולת בבל וס' מנין הראשון דניסן א' ואייר ב' במקומו עומד יתד היא שלא תמוט זהו כללות דברי מהר"ן חביב וכ"כ מהר"י אברבנאל פ' בא יע"ש

עכ"ל, הו"ד גם בס' שדי חמד כללים מערכת ג' סי' ז', ועד"ז כתב המהר"ל בס' תפארת ישראל פרק ס"ד עיי"ש, ועי' גם שו"ת בנין שלמה סי' כ"ב.

ולפי"ז יוצא נפק"מ גם בנוגע לשמות החדשים בגאולה העתידה, דאפילו אם יהי' הגאולה בחודש אייר וכיו"ב, אי אפשר לקרותו ל"חודש הראשון" שהרי מצות התורה היא כנ"ל דרך חודש ניסן הוא חודש הראשון, והו"ע נצחי שאינו יכול להשתנות, (ולא כפי שנת' בדעת בעל העיקרים) אבל מ"מ נראה שיתוסף בשמות החדשים גם שיהי' בהם זכר לגאולה החדשה והשלימה, ובכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר, אבל השמות של ניסן אייר וכו' יתבטלו, לאחר שכבר נזכה לגאולה השלימה.

קרא ד"ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה וגו'" על איזה גאולה קאי?

והנה הרמב"ן הזכיר הך קרא ד"ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה את בני" מארץ צפון וגו'" דמזה למד דאחרי גלות בבל צריך להזכיר שמות החדשים במה שהעלם עמהם מבבל לזכרון הגאולה, ויל"ע א) מהך דברכות יב, ב דתנן: "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא. שנאמר: (דברים טז) למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך - הימים, כל ימי חיך - הלילות; וחכמים אומרים: ימי חיך - העולם הזה, כל - להביא לימות המשיח", ובגמ' שם איתא: "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר: (ירמיהו כ"ג) הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם! - אמרו לו: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו", הרי דבגמ' מביא קרא זה על ימות המשיח, ואיך למד הרמב"ן מכאן על הגאולה מגלות בבל? (וכן הקשה בתורה שלמה פ' בא מילואים ע' רפג עיי"ש), (ב) עוד קשה דאם נימא דקרא זה קאי על הגאולה מגלות בבל, א"כ לדעת בן זומא - שהוציא מקרא זה דלעת"ל אין מזכירין יצי"מ כלל - ה' צריך לומר כן גם לאחר גלות בבל שאין מזכירין יצי"מ? (ג) ועוד דכיון דפסקינן דמזכירין יצי"מ בלילות וזהו כבן זומא, נמצא דסבירא לן דלעת"ל לא יזכירו יצי"מ כלל, וא"כ לפי הרמב"ן דדריש קרא זה לגבי גלות בבל נימא ג"כ להלכה דאין מזכירים עכשיו יצי"מ כלל?

וראה בקובץ סיני (קובץ מ"א ע' שלט) שהקשה קושיות הנ"ל, ותירץ דהגמרא בברכות הביאה את הפרק השני (פרק כג) המדבר בימות המשיח, שכן יש לראות מדקדוק הכתובים שהביאו שם: "ולא יאמרו אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה כאשר הדחתים" וכל זה כתוב בפרק כ"ג, ושם לענין ימות המשיח

נחלקו הכמים ובן זומא שלדעת בן זומא הכוונה שתיעקר יציאת מצרים לגמרי, ולדעת חכמים תיעשה טפל, אבל הפרק הראשון (פרק טז) אינו מדבר כלל בימות המשיח אלא בשיבת ציון מבבל, ושם אין שום פלוגתא בין בן זומא לחכמים ולדברי הכל אין הכוונה שתיעקר יציאת מצרים לגמרי, אלא שתיעשה טפל, וכשנדקדק בדברי הרמב"ן נראה שהוא הביא את דברי פרק ט"ז, שהרי הוא כתב "ולא יאמר" "מארץ צפון" וזהו מפרק ט"ז³, כי שם איירי אודות גלות בבל עתו"ד.

אבל לכאורה דבריו אינם מובנים, דכשם דבן זומא לא פירש קראי דפט"ז, "ולא יאמר עוד וגו' אשר העלה את בני" מארץ מצרים" - דקאי על הגאולה מבבל - דהכוונה הוא שתיעקר יציאת מצרים, א"כ מנלי' לפרש קראי דפכ"ג: "ולא יאמרו עוד וגו' אשר העלה את בני" מארץ מצרים" דקאי על ימות המשיח, ששם הכוונה שתיעקר יצי"מ לגמרי דמאי שנא?

ואולי אפ"ל דבאמת פירש גם קראי דפט"ז דקאי על ימות המשיח, וכדפירש"י ושאר המפרשים שם, אלא דמ"מ למד הרמב"ן מצד הסברא, דכמו שמצינו בקרא דלעת"ל יזכירו גאולה החדשה, הרי מוכח מזה שרצון ה' הוא שצריך להזכיר גאולה החדשה, א"כ מסתבר לומר שכן הוא גם בנוגע לגלות בבל דמאי שנא, ועפ"י ביאר הרמב"ן למה הביאו עמהם שמות החדשים מבבל, כי עי"ז יזכרו את הגאולה החדשה.

וכיון שלמד כן מצד הסברא, י"ל בפשטות דבן זומא סב"ל דרק בימות המשיח שיהי' גאולה שלימה כתוב בקראי שלא יזכירו יצי"מ, אבל בהגאולה מגלות בבל, שלא הי' גאולה שלימה וכו' אף שמסתבר לומר שצריך להזכיר גאולה זו, אבל ודאי אין לומר גם שתיעקר זכירת יצי"מ כמו בימות המשיח כיון שאותה הגאולה לא היתה גאולה גדולה כ"כ כמו ביציאת מצרים ואתי שפיר, אלא דמלשון הרמב"ן: "אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב (ירמיה טז יד - טו) ולא יאמר עוד חי ה' וכו'" משמע דסב"ל דקרא זה קאי על הגאולה מגלות בבל, ואכתי יל"ע.

וגם לולי הנ"ל יש לתרץ קושיא האחרונה, דבאמת פסקינן כחכמים שמזכירין יצי"מ לעת"ל, שהרי ידועה השקו"ט אם חכמים חולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, או דגם לדידהו מזכירים בלילות, וקאמרי רק דהריבוי ד"כל" לא בא לרבות לילות אלא ימות המשיח, והרבי בהגש"פ בפיסקא זו הזכיר ב' דעות אלו, ולהצד שחולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, כתב: "ראה נ"כ המשנה, פע"ח שער חהמ"צ פ"ו". ולהצד דמוסיפים על ב"ז ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות, ציין: "זבח פסח, של"ה צ"ח ועוד". וכן הוא בלקוטי שיחות ח"ג ע' 1064,

וראה 'הגדה שלימה' ע' 17 ובתו"ש כרך י"ב ע' 280 והלאה, דרש"י בפי' להגדה של פסח והרשב"א ועוד סב"ל, שחכמים חולקים על ב"ז. וב'בין שמועה' ופנ"י בברכות שם סב"ל דאינם חולקים אלא מוסיפים.

והצל"ח (ברכות שם) סב"ל שלא באו לחלוק אלא מוסיפים, וכתב גם דמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שם, שלא הזכיר הלכה כפי דרכו בכ"מ, משמע דסב"ל ג"כ דליכא מחלוקת בדין זה, ולכו"ע מזכירים יצי"מ בלילה, ועי' בס' 'ברכת אהרן' (ברכות, מאמר צ"ו), שהביא דברי הצל"ח, והקשה עליו, דמ"מ מנין להו לחכמים לרבות הלילות כיון ד"כל" בא לרבות לימות המשיח? וביאר, דחכמים סוברים דאין צריך לריבוי כלל לרבות לילות, ד"ימ"ך מצ"ע כולל הן יום והן לילה, כמ"ש "ליראה אותו כל הימים", "וחטאתי לך כל הימים", "זכור את יום השבת לקדשו", וכן כתוב במעשה בראשית "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וכו'", ובמילא "ימי חי"ך מצ"ע מרבה גם לילות, ואיתר להו "כל" להביא לימות המשיח, משא"כ בן זומא סב"ל דצריך "כל" לרבות לילות. עיי"ש בארוכה. וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' כז בארוכה.

וא"כ י"ל שהרמב"ן סב"ל דגם לפי חכמים מזכירין יצי"מ בלילות, ופסק כמותם. ושפיר סב"ל דמזכירין יצי"מ בימות המשיח כדעת חכמים, ובמילא כן הוא גם אחרי גלות בבל.



כללי ההלכה בסוגיות הגאולה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

אפושי מחלוקת לא מפשינן

א. בלקו"ש חכ"ז שיחת בחוקותי א' הביא רבינו את דברי הרמב"ם הידועים בפי"ב מהלכות מלכים ה"א דס"ל דלימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם אלא עולם כמנהגו נוהג עיי"ש.

והקשה רבינו שם ס"א על יסוד שיטת הרמב"ם בזה מדברי התו"כ עה"פ (בחוקותי כו, ד) 'זעץ השדה יתן פריו' שעתידיים אילני סרק להיות עושים פירות לע"ל, וכן מבואר גם בסוף מסכת כתובות "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק

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

שבארץ ישראל שיטענו פירות", דמהני מארז"ל מבואר להדיא שלע"ל אכן יתבטל מנהגו של עולם יעיי"ש.

ובס"ב הערה 14* כתב על זה וזלה"ק: "ודוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימוה"מ אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוותי' – ראה לקמן ס"ח). וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מרז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכדעת חכמים בשבת סג, א)".

וביאור דבריו הק', שהיה מקום ליישב הקושיא על שיטת הרמב"ם, והוא דס"ל להרמב"ם שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות פליגי אדשמואל, ואה"נ דלרב בכתובות ולדעת התו"כ יבטל מנהגו של עולם, משא"כ לדעת שמואל בברכות לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, והרמב"ם פסק בהלכות מלכים כדעת שמואל, אלא שהסיק רבינו דנראה זה "דוחק גדול" לפרש כן, ונראה הטעם בזה בפשטות דהיינו משום דאפושי מחלוקת לא מפשינן ומהיכי תיתי לחדש ולהכריח דפליגי בזה וכמוש"נ¹.

"ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב"

ב. והנה בשוה"ג להערה 14* שם כתב רבינו וזלה"ק: "ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב", וקאי אמש"כ בפנים ההערה דדוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל שהרמב"ם פסק כוותי', וע"ז מעיר רבינו "ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב".

ויש לחקור ולעייין מהו כוונת רבינו בדבריו הקצרים בזה, דהנה בגוף ההערה 14* הרי שמחד גיסא העלה רבינו את גוף הסברא לומר דהמאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות פליגי אדשמואל, ולאידך גיסא שלל רבינו סברא זו דדוחק גדול לומר כן,

1) ושו"ר שכבר שקו"ט בגליונות הקודמים בביאור דברי רבינו בזה והוזכר הטעם שכתבנו בפנים דאפושי מחלוקת לא מפשינן – ראה הערת הגר"ח שליט"א בגליון אי"א (יו"ד שבת תשע"א) שהקשה בתו"ד שם דמדוע לא נאמר ששמואל אכן פליג אמ"ד דתו"כ ודכתובות, והשאר דברי רבינו בהערה 14* הנ"ל ב"צ"ע". ובגליון א'טו (ש"פ צו תשע"א) כתב הת' ש. צ. ש' ליישב דברי רבינו בפשטות דמהיכי תיתי לחדש ולהכריח דפליגי בזה ואפושי מחלוקת לא מפשינן [ועוד הוסיף שם טעם נוסף דא"כ הו"ל להגמרא בכתובות להוסיף "ופליגא אדשמואל" וכמו שהוא בסוגיא דשבת סג, א] עיי"ש. ולענ"ד הדברים בזה ברורים ופשוטים וכמוש"נ בפנים.

ויש להעיר דהנה כד דייקת שפיר הרי שרבינו לא כתב כי "אי אפשר לומר" כלל שמארז"ל אלו פליגי אדשמואל וכיו"ב, אלא ד"דוחק גדול לומר" כן, והיינו דהגם כי אמנם יש "מקום" לסברא זו דפליגי מארז"ל דתו"כ וכתובות אדשמואל, מ"מ למסקנא שולל רבינו סברא זו דדוחק גדול לומר כן, והטעם בזה נראה בפשטות כי אפושי מחלוקת לא מפשינן וכמוש"נ [ומיושב ממילא ה"צ"ע" של הגר"ח שליט"א שם על דברי רבינו בהערה 14* ודו"ק].

ומעתה יש לחקור אם כוונת רבינו בהוספה בשוה"ג הוא לעצם העלאת הסברא [דמזה שבעל המאמר בכתובות הוא רב הוה סיעתא לעצם גוף הסברא דפליגי אדשמואל] או לשלילתה [דמזה שבעל המאמר בכתובות הוא רב מבואר טעם ופרט נוסף מדוע שדוחק גדול לומר דפליגי אדשמואל], ואיך שיהיה הכוונה [אם כאופן הא' או הב' הנ"ל] הרי שהא גופא צ"ב מהו אכן סברת ה"ובפרט", וצ"ב.

ג. ובהשקפה ראשונה היה מקום לומר דדברי רבינו אלו הם בהמשך וסיעתא לגוף הסברא שהוזכרה בהערה שיש מקום לומר שאכן המאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות פליגי אדשמואל, וע"ז מעיר רבינו "ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב".

כלומר דמאחר והרי ידוע דרב הוא בדרך כלל ה"בר פלוגתא" דשמואל, אם כן שפיר ניתן ומסתבר לומר דס"ל להרמב"ם דפליגי "רב" בכתובות [וממילא גם המ"ד דתו"כ דתוכן ב' המארו"ל היינו הך] אדשמואל, דרב ס"ל שלע"ל יתבטל מנהגו של עולם משא"כ שמואל פליגי ארב בזה וס"ל שאין בין העוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד, והרי זה בהתאם לבעלי המאמר "רב ושמואל" שהם הם בדרך כלל "בעלי פלוגתא" בריבוי מקומות בש"ס ובמדרש [אלא שנראה לרבינו למסקנא דדוחק גדול לומר כן וכמוש"נ לעיל].

האומנם כי מפשטות הריטת הלשון בהערה והשוה"ג "ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב" משמע יותר לומר שכוונת רבינו היא כאופן הב', והיינו שהוא בהמשך לשלילת הסברא, כלומר דדוחק גדול לומר כן [דפליגי התו"כ והמ"ד דכתובות אדשמואל] "ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב". אלא שהא גופא צ"ב מהו אכן הטעם והסברא בזה דמזה שבעל המאמר בכתובות הוא רב, לכן נראה דוחק לומר דלהרמב"ם פליגי רב [וכן המ"ד דתו"כ] אדשמואל ופסק הרמב"ם כשמואל וצ"ע.

ד. והנה ראה בגליון א'טו (ש"פ צו תשע"א) בהערת הת' ש. צ. שי' שרצה לבאר דכוונת רבינו בזה היא דאם כן הו"ל להגמרא בכתובות לומר "ופליגי אדשמואל" [וע"ד סוגית הגמ' דשבת סג, א], והיינו דמאחר ורב הוא הבר פלוגתא דשמואל, אם כן אי פליגי בזה אשמואל היה מן הנכון להוסיף בזה להדיא דהך מאמר דרב "פליגי אדשמואל", ומזה שלא הוסיפו פרט זה להדיא בגמרא, הוה טעם ופרט נוסף דדוחק לומר שהמאמר דרב בכתובות [ודתו"כ] פליגי אדשמואל עיי"ש.

רב ושמואל בהלכות 'ימות המשיח'

ה. והנראה לענ"ד לומר הביאור בזה באו"א, דהנה לכאורה צ"ב בהך סוגיא דביטול מנהגו של עולם לימות המשיח, דלו יצוייר שאכן ישנו בזה פלוגתא דרב ושמואל דלרב

איכא ביטול מנהגו של עולם לע"ל משא"כ לשמואל עולם כמנהגו נוהג, הרי שבבואנו לפסוק ההלכה הנהגו מהו הכלל בזה אם יש לפסוק כרב או כשמואל².

דהנה ידוע הכלל (בכורות מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, אמנם בהך סוגיא דביטול מנהגו של עולם לימות המשיח דלאו באיסורי או בממונא עסקינן, אם כן שוב צ"ע מהו הכלל בזה ואם יש לפסוק כרב או כשמואל³.

ואולי יש להוכיח דבכהאי גוונא הרי שמסתבר יותר להכריע ולפסוק כשיטת רב, והוא דהנה יעויין בשו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והיכא דפליגא יחד שכתב וז"ל: "והיכא דפליגא יחד רב ושמואל בדבר הנוגע לאיסורא ולממונא צ"ע כמאן נפסוק, ולולי שידעתי שאינני כדאי להכריע אמינא דאם נסתפק נעשה כרב דעכ"פ גדול היה משמואל כבש"ס ב"ק ד"פ ע"ב וחולין דצ"ה ע"ב זכרנו לעיל, עוד דהא דק"ל כשמואל בדינא אינו מוסכם מכל כמ"ש לעיל" עיי"ש⁴.

וביסוד דבריו היה מקום לומר דכמו"כ הוא הדין והוא הטעם בנדו"ד דפליגי בפלוגתא שאינו לא באיסורי ולא בממונא כי אם במצב העולם לימות המשיח אם איכא ביטול מנהגו של עולם או לא, דאם נסתפק אזי נעשה כרב, וכמו שהכריע בעל החות יאיר בפלוגתא שהיא באיסורי ובממונא יחדיו.

ואם כנים הדברים הרי שעל פי זה יש לבאר דברי רבינו בשוה"ג הנ"ל "ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב" דיש לומר הכוונה בזה דאם אכן היה בזה לדעת הרמב"ם בפלוגתא בין רב לשמואל אם איכא ביטול מנהגו של עולם לעתיד לבוא או לא, אם כן יותר היה מסתבר להרמב"ם לפסוק כשיטת רב דס"ל שיהיה ביטול מנהגו של עולם

(2) וראה בגליון א"טו שם שאכן העיר בזה בקצרה הת' ש. צ. שי' דיש לעיין בכגו"ד כמי נפסוק ונשאר בצ"ע.

(3) אלא שיש להעיר בזה ממאי דשקו"ט גדולי הפוסקים והאחרונים ז"ל באם כללי הש"ס דפלוני ופלוני הלכה כפלוני קאי רק על ההלכות הנהוגות בזמן הזה ולא על הלכתא למשיחא או שאמרינן הני כללים בכל גוונא גם במה שנוהג לע"ל – ראה שו"ת מהרי"ק שורש קס"ה דס"ל שהני כללי דפלוני ופלוני הלכה כפלוני קאי רק על ההלכות הנהוגות בזמן הזה, ויעויין גם במה שדנו האחרונים בדבריו, וראה גם אגרות קודש ח"ב עמ' עב הערה 15 ו"ח עמ' מה, ובמה שכתב לפלפל בכל זה וביסוד שיטת המהרי"ק הגראי"ב גערליצקי שליט"א בספרו הנפלא 'ימות המשיח בהלכה' ח"ב בפתחה עיי"ש.

האומנם דהנה יעויין היטב ב'ימות המשיח בהלכה' (עמ' 14 ואילך) מה דשקו"ט ומפלפל בשיטת הרמב"ם אם ס"ל כהשיטה דלא אמרינן הני כללי בענינים שאינם נוגעים להלכה למעשה או דאמרינן הני כללים בכל גוונא גם בהילכתא למשיחא עיי"ש מה שהביא מדברי האחרונים והפוסקים ז"ל בזה, ולדעת רוב הפוסקים מבואר דלהרמב"ם אכן אמרינן הני כללי דהלכה כפלוני גם בהילכתא למשיחא עיי"ש בארוכה. והרי אנו בשיטת הרמב"ם קיימינן הכא. ועצ"ע ובירור, ובחפזי כתבתי.

(4) ולהעיר מ"ד מלאכי" ח"א כללי הה"א אות רלו 'הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני' שכתב וז"ל: "היינו היכא דפליגי באיסור לבד או בממונ לבד אבל היכא דעיקר פלוגתייהו תלי בדינא אע"ג דנפקא מינה לאסור, הלכה כשמואל בדיני" עיי"ש ובהנסמן שם.

לע"ל, ומזה שהרמב"ם הביא ופסק כדעת שמואל, שהרי שזה טעם ופרט נוסף דדוחק גדול לומר שהמ"ד דכתובות "רב" [ודתו"כ] פליגי אדשמואל.

בין אדם למקום ובין אדם לחבירו

ו. ודאתינן להכי היה מקום להוסיף בזה פרפרת לחידודא, והוא דהנה יעויין בלקו"ש חט"ז שמות א' שהביא רבינו דברי הרא"ש לב"ק פ"ד ס"ד בהטעם דהך כללא דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, והוא כי "שמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין ולכן היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר", ומציין גם לשו"ת 'חות יאיר' סי' צד יעוי"ש.

ועל יסוד זה כתב רבינו לבאר עוד דאזלי רב ושמואל לשיטתייהו הכללית בכ"מ בש"ס אם לפרש הענין כמו שהוא מצד "בין אדם למקום" או כמו שהוא מצד "בין אדם לחבירו", וזלה"ק [לפנינו בתרגום ללה"ק] "החילוק בין 'איסורי' ו'דיני' (ממונא) הוא - 'איסור והיתר' הוא ענין של 'בין אדם למקום', דיני ממונות כוללים (בעיקר) הענינים של 'בין אדם לחבירו'. ולכן כשמדובר על ענין שיתכן בזה שייכות הן לבין אדם למקום והן לבין אדם לחבירו - רב נטה לפרש כמו שהוא מצד איסורי - בין אדם למקום, ושמואל - כמו שהוא מצד ממונא, בין אדם לחבירו" יעוי"ש בארוכה.

ומעתה אולי יש מקום לומר, דבהני סוגיות השייכים לענינים של "בין אדם למקום" [בח'י "איסורי"] מסתבר יותר להכריע כשיטת רב, משא"כ בהני סוגיות הדנים בענינים של "בין אדם לחבירו" [בח'י "ממונא"] מסתבר יותר להכריע כשיטת שמואל, והיינו בהתאם להכלל דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, וכדיבאר לה רבינו שאיסורי כולל הענינים של "בין אדם למקום", ודיני ממונות כוללים בעיקר הענינים של "בין אדם לחבירו".⁵

ואם כנים הדברים, אולי יש לומר שהך סוגיא דביטול מנהגו של עולם לימות המשיח הוא בגדר ענין של "בין אדם למקום", דימות המשיח בכלל ומצב העולם דאז נכלל בענינים השייכים למקום ב"ה [ועכ"פ הרי אינו ענין של "בין אדם לחבירו"]. ואם

5) אלא שכל זה הוא בדא"פ ולחידודא וכו', אמנם עדיין צ"ע ובירור בכללי הפוסקים באם אכן בענינים שאינם נוגעים להלכה למעשה - ולדוגמא פלוגתות התנאים והאמוראים בפירוש הכתובים ובמילי דאגדה וכיו"ב - אמרינן הכלל דפלוני ופלוני הלכה כפלוני. וראה בהנסמן בזה בספר 'ממות המשיח בהלכה' ח"ב בפתיחה (עמ' 10 ואילך) מדברי האחרונים ז"ל ובמה שכתב להעיר בזה הגרא"ב גערליצקי שליט"א, וראה עוד שם מש"כ להעיר ולבאר בשיטת הרמב"ם (עמ' 14 ואילך) יעוי"ש הטיב, והרי אנו בשיטת הרמב"ם קיימינן הכא. ועצ"ע ובירור, ובחפזי כתבתי, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

כן מסתבר לומר דבזה – אי הוו פליגי רב ושמואל באם איכא ביטול מנהגו של עולם לעתיד לבוא או לא – יש להכריע יותר כשיטת רב.

ולפי מהלך זה יוצא לנו עוד טעם ופרט נוסף מדוע דוחק לומר שהרמב"ם ס"ל שהמ"ד דכתובות [ודתו"כ] פליג אדשמואל והרמב"ם פסק כוותי' דשמואל דלא יבטל דבר ממנהגו של עולם, והיינו משום דמאחר ובעל המאמר בכתובות הוא "רב", ובענינים של "בין אדם למקום" עסקינן, אם כן יותר מסתבר להכריע בזה כשיטת רב משמואל, והיינו בהתאם להכלל דהלכתא כרב באיסורי [בין אדם למקום] וכשמואל בדניי [בין אדם לחבירו].



פעולות אלי' הנביא לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

א. כ' הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ב ש"קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'. ואינו בא ... אלא לשום שלום בעולם. שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו.

והנה כפל הלשון לישר ישראל ולהכין לבם, יש לפרש ד"לישר" היינו במעשה, וע"ד ל' הרמב"ם בסוף ס' קרבנות "ליישר כל המעשים". ובסוף ס' קדושה כ' (לפי גירסתינו) "ליישר המעקשים" (וראה הביאור בל' זה בהתוועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 564). ו"להכין לבם" היינו הכנת וכוונת הלב, ע"ד הל' הנמצא עד"ז בנ"ך בעזרא ז, י, דברי הימים ב ל, יט, תהלים עה, ח. שם י, יז. ועוד.

ולכאן י"ל שכוונת הרמב"ם "ליישר ישראל ולהכין לבם" היינו ליישרם במעשה בפועל, ולהכין לבם לעבודת הקב"ה בכלל. וכן משמע בכ"מ שזוהו ענינו של אלי', וראה ג"כ בפרדר"א סופמ"ג שאין ישראל עושים תשובה שלימה עד שיבוא אלי'.

ובנוסף לזה שזוהו הוא ענין הנביא בכלל, כמובן מפשטות הענינים, הנה מצינו בזה שייכות מיוחדת לאלי', שהוא הי' זה שעורר בני' לתשובה בהר הכרמל, ובתפילתו שם (מלכים א יח, לז) אמר לה' "ואתה הסבות את לבם אחורנית", ופרש"י "נתת להם מקום לסור מאחריך, ובידך הי' להכין לבכם אליך", וראה ג"כ בפ"י פסוק זה בהרמב"ם

הל' תשובה פ"ו ה"ג. ומזה נראה שענינו של אלי' קשור במיוחד להכנת הלב של בני' להקב"ה.

והנה בלקו"ש ח"ל ע' 172 ובהע' 29 (וכן משמע קצת בהדרן הנ"ל הערה 34) מבואר שהענין של ליישר ישראל ולהכין לבם, הכוונה הוא ליישר ולהכין לבם להמצב דימות המשיח, שאז יהיו פנויים בתורה וחכמתה. ומזה משמע שאין הכוונה כאן שענינו של אלי' הוא ליישר ישראל ולהכין לבם לעבודת ה' בכלל, אלא שזהו ענין מיוחד בקשר לימות המשיח דוקא. אמנם לכאו' י"ל שבכלל מאתיים מנה, דהיינו שביישור בני ישראל ובהכנת לבם לימות המשיח כלול ג"כ יישור בני ישראל והכנת לבם בכלל לעבודת ה', אלא שנוסף לזה נקודה עיקרית של הכנת לבם להמעמד ומצד של עבודת ה' באופן הכי נעלה שתהי' בימות המשיח במיוחד.

ב. והנה ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ובהערה 33 שם, מובן שבדברי הרמב"ם כאן יש ב' ענינים. א' עצם הענין של עמידת נביא ליישר ישראל ולהכין לבם. וזה הוא לכו"ע. ב. השליחות המיוחדת של אלי' בקשר לביאת המשיח, ובוזה פליגי ב' הדיעות שברמב"ם כאן, דיעה הראשונה ס"ל שהשליחות המיוחדת שלו הוא לשום שלום בעולם, והדיעה הב' ס"ל שהשליחות המיוחדת שלו הוא לבשר ביאת המשיח. ומבאר שם שהב' דיעות לא פליגי במציאות, מה יעשה אלי' או לא יעשה, אלא פליגי מהו השליחות המיוחדת שלו בקשר לביאת המשיח.

ומבאר שם עפ"ז בהערה 33 השינוי בין ב' הלשונות "יעמוד נביא" ו"אינו בא" "יבא אליהו". דהיינו ש"יעמוד" מורה על עצם עמידתו, אבל אינו מורה על השליחות המיוחדת שלו, והשליחות המיוחדת שלו נקרא "ביאת אליהו". ויש להעיר דכמו"כ מצינו בכ"מ בל' הרמב"ם כעין זה אודות מלך המשיח, ראה ריש פי"א מהל' מלכים "המלך המשיח עתיד לעמוד", ועד"ו בהל' ד' "ואם יעמוד מלך", ובסוף הפרק (שנשמט ע"י הצנזור) "וכשיעמוד המלך המשיח", דהיינו (כמובן מדברי רמב"ם) שלשון זה קאי על עצם וראשית עמידתו, וכהלשון בהל' מלכים פ"א בכ"מ העמדת מלך, דהיינו עצם העמדתו בתור מלך קודם שעושה פעולותיו. משא"כ הל' "ביאת" המשיח שבדברי הרמב"ם בכ"מ (וגם כאן בפ"ב ה"ב), היינו כשמנצח (כמבואר באג"ק ח"ב ע' רל"ד), היינו שדוקא כשמצליח ועושה פעולותיו של משיח נקרא "ביאת" המשיח.

ובנדו"ד יש להעיר שכמו"כ נראה מלשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה כמ"פ אודות "עמידת הנביא", שמשתמש בלשון זה כשמדבר על עצם הענין שיש נביא, או הופעת הנביא בפעם הראשונה, כמבואר למעין בדבריו שם. משא"כ כשמתאר שליחות מיוחדת ופרטית של הנביא משתמש בהלשון "ה' שלחו" (ראה שם פ"ט ה"ב, פ"י

ה"א) או משתמש בהלשון "כשיבוא" (שם פ"י ה"ב), שזה הוא ג"כ כמו שמבואר בהדרן שם בהע' 33.

ג. והנה בדברי הרמב"ם אודות פעולת אלי', ראה ג"כ בהל' גזילה ואבידה פי"ג ה"י וי"ב, ובהל' מכירה פ"כ ה"ב, ובהל' מלוה ולוה פט"ז הי"א, שכותב שם הרמב"ם הלשון "עד שיבא אליהו". (ובכמה מקומות לא הביא הרמב"ם ענין זה אע"פ שהובא בגמ', ואכ"מ). והנה בכמה מהלכות הנ"ל לא מדובר בענינים של מריבות בין ב' בני אדם, אלא כמו מי שמצא מציאה וכיו"ב ואיני יודע למי שייך, דלכא' ענין זה אינו שייך כ"כ להענין של לעשות שלום בעולם, שבפשטות הו"ע של עשיית שלום בין א' לחבירו והעדר פירוד הלבבות, כמ"ש בפירוש המשניות בסוף עדיות, (ועד"ז הוא הפי' בלשון זה בדברי הרמב"ם בס' הי"ד במק"א, ראה בסוף ס' זמנים 'נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם").

ולכא' יש לבאר זה ע"פ המבואר בהדרן הנ"ל שיש פעולות מיוחדות שיעשה אלי' לע"ל בתור שליחות מיוחדת הקשור לביאת המשיח, וישנם עוד פעולות שיעשה, אבל אינם שייכים וחלק משליחותו בקשר לביאת המשיח. ולכא' י"ל שכמו"כ בירור הספיקות הנ"ל של מציאת אבידה וכיו"ב שייך להסוג של פעולות שיעשה אלי' לע"ל, אבל אינם שייכים להשליחות המיוחדת שלו הקשור לביאת המשיח.

ד. והנה בפי' זרע אברהם על מד"ר פ' ויצא סוף פרשה ע"א, מביא בתוך דבריו, דא' מהענינים של ביאת אלי' לפני ביאת המשיח, הוא משום דאין מעמידין מלך אלא ע"פ נביא וסנהדרין, ולכן נצרך ביאת אלי' שהוא נביא קודם ביאת המשיח. ולהעיר ג"כ מהרמב"ן בספרו מלחמות ה' סכ"ד שאליהו ימשח מלך המשיח.

אמנם יש לעיין אם הדין הזה של אין מעמידים מלך בתחילה אלא ע"פ ב"ד של ע' זקנים ונביא שייך למשיח, שלכא' זה גופא שמשיח יצליח ויבנה ביהמ"ק ומקבץ נדחי ישראל זה גופא מהווה הוכחה שהוא זה שהבטיחה עליו תורה כמ"ש הרמב"ם בפי"א, ולמה צריך עוד לנביא וסנהדרין. אא"כ נימא שזהו גדר של "דין", שלהעמדת המלך צריך סנהדרין ונביא אע"פ שברור שהוא המלך. [או י"ל שהעמדת המלך המשיח כמלך ע"פ נביא וסנהדרין יהי' קודם שלימות פעולותיו, אלא שא"כ יוקשה לאידך גיסא, שאם הועמד ע"פ נביא הרי מוכח שהוא משיח ולמה צריך להסימנים דמשיח ודאי שנדע שהוא משיח]. וע"ע מש"כ בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ב, וח"ב סי' ח'.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.

וגר זאב עם כבש - שיטת הרמב"ם בזה (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א"א האריך ידידי הנעלה הרב ח.ר. שי' לבאר היטב בטוב טעם ודעת את שיטת הרמב"ם בעניין בימיה"מ, והעלה גם כמה שאלות על ביאור רבינו (לקו"ש חכ"ז בחוקותי א) בשיטת הרמב"ם שתהי' ב' תקופות בימיה"מ, תקופה אחת של עולם כמנהגו נוהג" ותקופה ב' של הנהגה נסית וביטול מנהגו של עולם.

בהמשך הגליונות שאח"ז הרבה הת' ש.ז. שי' להשיב על דברי הר"ח, ובביאור שלהלן אסתמך בכמה עניינים על מ"ש כבר הת' ש.ז. שיחי'.

ב. שאלתו הראשונה של הרב ח.ר.¹ היא, איך אפשר לומר שלשיטת הרמב"ם תהיה תקופה ב' בימיה"מ שבה תהי' ביטול מנהג העולם כשמצאנו מפורש במו"נ ובאגרת תחה"מ שהרמב"ם כותב שעיקר השלימות היא דווקא בהנהגת הטבע, א"כ איך אפשר לומר שבימיה"מ תתבטל הנהגה ושלימות זו של מציאות הטבע.

ויש להעיר בזה - ראשית הכול: ענין זה שלשיטת הרמב"ם עיקר השלימות הוא בהנהגת הטבע, מפורש הוא בדברי רבינו, אלא שבדברי רבינו מבוארים הדברים בסגנון של הלכה (בהתאם לספר 'הלכות הלכות'), והם דברי רבינו שכותב, שהנהגה נסית - היא סתירה לשלימות קיום התומ"צ,

כמ"ש בלקו"ש חי"ח (ע' 280), וז"ל: "כיון שגדרו וענינו של משיח הוא . . . שלימות בקיום הלכות ומצות התורה, על כן אם עולה על הדעת "שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" כדי לפעול שינוי בעולם, הרי זה בסתירה לכך אשר "התורה הזאת חוקי' ומפשטי' לעולם",

ובעצם כך מבואר ומפורש בלקו"ש חכ"ז שם, במ"ש שם (ע' 201) שזה שהרמב"ם כותב² שישאל יהיו "פנויין בתורה וחכמתו כו' ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו'", הוא משום, כי "עיקר) קיום המצוות והלכות התורה הוא בעולם כמנהגו נוהג"³.

(1) סימן א' בדבריו ותחילת סימן ב'.

(2) בספי"ב

(3) ועיי"ש להלן בשיחה בע' 205, וז"ל: "מצד גדרו של משיח וביאתו הסדר הוא של עולם כמנהגו נוהג, כי כאמור חידושו של ביאת המשיח בהלכה הוא שעל ידו תבא שלימות קיום מצות והלכות של תורה (שקשור בעולם שכמנהגו נוהג)".

[וזהו גם כל יסוד שיטת רבינו בשיחה שם שאומר שמוכרחה שתהי' תחילה תקופה א' של הנהגה טבעית (אף שהרמב"ם עצמו כותב באגרת תחה"מ ש"אין דברנו בזה החלטי", וכמ"ש להלן), כי שיטת רבינו ברמב"ם היא ששלימות קיום התומ"צ הוא דווקא בהנהגה טבעית.

ומובנים הדברים ע"פ דברי הרמב"ם גופא שכותב (סוף הל' תמורה) ש"רוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות (וליישר כל המעשים)", וכמ"ש גם בריש הל' יסוה"ת שיסוד והיסודות כו' הוא לידע וכו' (ועיי"ש בארוכה בפ"ב), ובהל' תשובה פ"ח וט' (בעניין סוף השכר והטובה האחרונה כו' היא חיי עוה"ב) שצורת הנפש היא הדעה כו', וכדברי הרמב"ם גם בסוף הל' מלכים שהשלימות של ימוה"מ היא ש"שיגו דעת בוראם כפי כוח האדם",

הנהגה היות שימוה"מ הן זמן של שלימות קיום התומ"צ (כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ח שם), א"כ מובן שלפי שיטת הרמב"ם עיקר השלימות של ימוה"מ היא בהנהגת הטבע דווקא.

ברם לפ"ז מתחזק ביותר שאלתו של הרב הנ"ל איך זה שרבינו מבאר שבתקופה הב' תהיה ביטול מנהגו של עולם.

ג. ונ"ל בביאור הדברים, ע"פ הצירוף של ב' העניינים מדברי הרמב"ם שלהלן.

כי הנה באגרת תחה"מ כותב הרמב"ם (מובא בלקו"ש חכ"ז שם ע' 203), שזה שכתב (במשנה תורה) שדברי הנביאים הם משל "אין דברנו זה החלטי כו' שהם משל".

ובהל' מלכים כותב הרמב"ם (פי"ב ה"ב), וז"ל: "כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" [וממשיך שם: "שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בעניינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישמים עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה. . . אל יחכה ויאמין בכלל הדבר"]. ע"כ דברי הרמב"ם בהל' מלכים.

והנה מדברי הרמב"ם בהל' מלכים - שכותב על כל דברי הנביאים והמדרשות כו' "שלא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו"⁴, מובן שזה שהרמב"ם כותב באגרת תחה"מ

4) דברי הרמב"ם האלו נאמרים בעיקר לדברי הנביאים כו' ולא על ענייני נסים ונפלאות, אבל מזה מובן במכ"ש וק"ו על עניינים של נסים ונפלאות.

"שאינ דברנו החלטי", שייך גם על שיטת הרמב"ם גופא שסובר (כנ"ל ממו"נ ומדברי רבינו) שהנהגה נסית היא סתירה לתומ"צ,

כלומר, אף ששיטת הרמב"ם היא שהנהגה נסית היא סתירה לקיום התומ"צ (כנ"ל ממו"נ ומדברי רבינו), הרי כיון ש"לא ידע האדם איך יהיה עד שיהיה", מוכרחים לומר לפ"ז, שגם לפי שיטת הרמב"ם לא משולל האפשרות שיכולה להיות הנהגה נסית כזו - שהיא תהיה שלא בסתירה לתומ"צ (כי הרי לא ידע האדם איך יהיה עד שיהיה),

דהיינו שתהיה הנהגה נסית כזו שאינה עוקרת ומבטלת את הנהגת הטבע של העולם אלא היא רק מוסיפה עליה⁵ תוספת עניינים של נסים ונפלאות, ושלכן היא תהיה - שלא בסתירה לקיום התומ"צ (וכמ"ש להלן מהמפורש בזה בדברי רבינו בשיחה)

ואין לתמוה ע"ז שהרמב"ם אינו מזכיר על אפשרות כזו, כי כנ"ל שיטת הרמב"ם היא שאין להתעסק במדרשות האמורים בעניינים אלו כו', א"כ וודאי שאין להעלות על הדעת ולצפות שהרמב"ם עצמו יפרט כל סוגי האפשרויות ששייכות בהנהגה נסית כדי ללמדנו שיכולה להיות הנהגה נסית כזו שאינה בסתירה לקיום התומ"צ [כי אפילו אם תהיה הנהגה נסית כזו (שלא בסתירה לקיום התומ"צ), הרי זה ודאי שהיא לא תוסיף בקיום התומ"צ (כמ"ש להלן), א"כ מדוע יש לו לרמב"ם להזכיר עליה].

ובעצם מפורש כך בשיחה שם - שהנהגה הנסית של תקופה הב' תהיה הוספה על הנהגה הטבע,

וז"ל⁶ (בעניין תקופה הב'): "יש עוד ענין וזמן נוסף, שיתוסף לאחר תקופה התחלת ימות המשיח, שבה יתוספו הנהגות דברים שיעשה הקב"ה, באותו זמן, לרבות עניני שינוי מנהגו של עולם", שלשון זה של רבינו "שבה יתוספו הנהגות דברים שיעשה הקב"ה כו' לרבות עניני שינוי כו'" - פירושו, שתהי' הוספה של הנהגה נסית - על הנהגת הטבע שקיים כבר.

[וזהו גם כל יסוד שיטת השיחה שאומר שתקופה הב' של נסים ונפלאות תבוא בהדרגה ע"י תקופה הא' דווקא (אף שלפי דברי הרמב"ם עצמו באגרת תחה"מ שכותב ש"אין דברנו בזה החלטי" - לכאורה לא מוכרחה שתהי' תקופה א' כלל (וכמ"ש להלן)), והיינו משום, כי גם תקופה הב' צריכה להיות קשורה למציאות וסדר טבעי דווקא.

(5) כמפורש בשיחת רבינו, כמ"ש להלן.

(6) ע' 198. ועיי"ש ע' 205.

ומודגש הדבר ביותר בדברי רבינו במק"א⁷ שכותב, שהנהגה הנסית של ימוה"מ תכלול גם את הנהגה הטבעית באופן של בכלל מאתיים מנה, וז"ל: "זה תלוי באם הגאולה תהי' באופן דלא זכו שאז יהי' (בתחלת הגאולה) הנהגה טבעית, או באופן דזכו אחישנה שאז יהי' תיכף הנהגה נסית. והרמב"ם בספר הלכות כותב הלכה מה שמוכרח להיות (דבכלל מאתיים יש מנה) בכל אופן (היינו אפילו באים יהי' לא זכו)⁸, עיי"ש.].

ד. שאלתו השני' של הרב הנ"ל⁹ הוא, שמצאנו בדברי הראשונים¹⁰ והאחרונים¹¹ שסוברים שלשיטת הרמב"ם ענייני הנסים ונפלאות שבדברי הנביאים ובדברי חז"ל על ימוה"מ נאמרו כולם על דרך המשל לבד¹²,

ועפ"ז כותבים ראשונים ואחרונים אלו, ששיטת הרמב"ם היא שלא כפשטות דברי הגמ' בברכות (לד, ב) ובשבת (סג, א) (שאומרת ששמואל - שסובר שאין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכויות - חולק על רחב"א שסובר שכל הנביאים נתנבאו לימוה"מ), כי לשיטת הרמב"ם גם שמואל סובר כרחב"א שכל הנביאים נתנבאו לימוה"מ, אלא ששמואל סובר שדברי הנביאים האלו נאמרו ע"ד המשל לבד.

ועפ"ז שואל הרב הנ"ל, מה הכריח רבינו לפרש בדברי הרמב"ם שתהיה ב' תקופות הרי אפשר לבאר את דברי הרמב"ם כמו שפירשו ראשונים ואחרונים אלו.

והנה שאלתו בזה תמוה קצת, כי כשיש לפנינו ב' דרכים איך לבאר את דברי הרמב"ם, דרך אחד - כמ"ש בדברי ראשונים ואחרונים - שהרמב"ם נקט שיטתו שלא כפשטות דברי הגמ', ודרך אחד - כמ"ש רבינו - ששיטת הרמב"ם הוא כפשטות דברי

7 אחש"פ ה'תשמ"ה, סה"ש ע' 392 הע' 76.

8 בשיחה (של אחש"פ) שם מבאר ששיטת תורת החסידות שבימוה"מ יהי' נסים ונפלאות - אינה מנוגדת לשיטת הרמב"ם שסובר שיהי' הנהגה טבעית, והיינו משום, כי בכלל "מאתיים מנה". אך מובן, שיש ללמוד מזה גם בנוגע לשיטת הרבי ברמב"ם שתהי' תקופה ב' של נסים ונפלאות, שהנסים ונפלאות של תקופה זו לא יעקרו את מציאות הנהגה הטבע.

9 סימן ב'.

10 מהמובא בדברי הר"ח: (בסימן ב') רדב"ז ח"ח מכתב יד. ועי' מה שהביא בהע' 39 מישועות משיחו (לאברנאל) חלק שני, העיון השלישי, פרק ז.

11 מהמובא בדברי הר"ח (בסימן א'): בית לחם יהודה הל' תשובה פ"ה ה"ז; (בהע' 43) ר"ש אלגאזי בספרו תאוה לעינים על אגדות הש"ס (עמ"ס ברכות לד, ע"ב, סי' סז) ובספרו גופי הלכות פרק א (כללי אות א, כלל לה); (ובהע' 29) ממשעות ספר ישועות משיחו (לאברנאל) חלק שני, העיון השלישי, פרק ז.

12 הרב הנ"ל עצמו כותב ע"פ דברי רבינו (המובאים להלן) שא"א לומר ששמואל חולק על כל דברי חז"ל. אך מדברי הראשונים ואחרונים שכתבו כך על הסוגי' דגמ' דשבת, מובן שלפי שיטתם י"ל כן על כל המאוז"ל כולם (כמ"ש להלן בפנים).

הגמ', אז באם יש מקום לתמוה על אחד מב' הדרכים בוודאי שיש לתמוה על הדרך שאומר שדברי הרמב"ם הם שלא כפשטות דברי הגמ'¹³ ולא על הדרך שמבאר את שיטת הרמב"ם כפשטות דברי הגמ'.

ה. ויש לבאר הדברים בפרטיות יותר – בנוגע לעניין ב' נקודות שלהלן:

נקודה א': בשיחה הנ"ל, פותח רבינו את דבריו בתחילת השיחה ואומר, שאף שהרמב"ם כותב על הנביאים שדברו בדרך של משלים, קשה לומר כך על דברי חז"ל שחז"ל דברו במשלים, ובפרט לומר כן על דברי חז"ל כאלו שמובאים בסוגי' שמדובר בה על דברים שנתקיימו כפשוטם.

ויש להעיר, שיטה זו של רבינו (לחלק בין דברי חז"ל לדברי הנביאים, וכן לחלק בדברי חז"ל גופא בין סוגי' לסוגי'), לא מוזכרת (לכאורה) באף מקום בדברי הרמב"ם וכן גם לא בכל דברי הראשונים והאחרונים שמביאים הרב הנ"ל.

נקודה ב': בדברי הראשונים והאחרונים שמביאים הרב הנ"ל¹⁴, מוצאים אנו שכותבים בדבריהם, ששיטת שמואל שאומרת שאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות – חולקת היא על כל דברי חז"ל שבהם נזכרו שבימיה"מ יהיו עניינים של נסים ונפלאות,

אך שיטת רבינו בשיחה היא לא כן, אלא רבינו כותב בפשטות¹⁵ שאין לומר ("דוחק גדול לומר") ששמואל חולק על כל דברי חז"ל. (ע"כ נקודה הב').

על ב' נקודות אלו שייכים הדברים האמורים לעיל, שאם יש לפנינו ב' דרכים איך לבאר את דברי הרמב"ם, דרך א' להוציא כל דברי חז"ל מפשוטם, או עד"ז, לומר ששיטת שמואל חולקת על כל דברי חז"ל, ודרך ב', לבאר דברי חז"ל כפשוטם וכן גם לומר ששיטת שמואל אינה חולקת על כל דברי חז"ל, בוודאי שיש לנקוט כאופן הב'.

ואין לתמוה לפ"ז איך זה שהרמב"ם לא מזכיר כלל בדבריו שישנם מאחז"ל כאלו שיש לפרשם כפשוטם, כי כנ"ל שיטת הרמב"ם היא – שאין להתעסק ולהאריך בעניינים כאלו.

13 בפרט שאלו שכתבו כך, כתבו כך לבאר את דברי הרמב"ם, אבל הם עצמם לא סוברים כן, עי' רדב"ז הל' מלכים רפ"ב (ובלשוננו שם "ברוך יודע האמת"), ואברבנאל בספר ישועות משיחו שם (מובא בדברי הר"ח שם הע' 39).

14 מהמובא בדברי הר"ח (בסימן ב'): החיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א סי' צח); (ובהע' 29) מספר ישועות משיחו שם.

15 הע' 14*.

ו. ויש להוסיף ביאור והבהרה בדברים, ע"פ דברי הרדב"ז (שמביאו הר"ח¹⁶) שאומר, שזה מצאנו בחז"ל שאמרו שבימוה"מ יהיה גם עניינים של נסים ונפלאות, דברים אלו נאמרו עבור התלמיד שלא היה יכול לקבל אמיתת הדברים כמו שהם, לכן הציעו חז"ל את דבריהם לפני התלמיד כאילו שיתקיימו בימוה"מ נסים ונפלאות כפשוטם, אבל אמיתת כוונת חז"ל הייתה שכל ענייני נסים ונפלאות אלו יתקיימו רק על דרך המשל לבד (כמ"ש הרמב"ם)¹⁷.

והנה מושג כזה, לומר על גדולי חכמים ישראל שהעלימו אמיתת כוונת דבריהם משום התלמיד שאינו ראוי לקבל אמיתת כוונת הדברים כמו שהם, מצאנו גם בדברי הרבי, אך לא על דברי חז"ל, אלא על דברי חוקרי ישראל מגדולי הראשונים כמו המו"נ והעיקרים וכו' שישנם לפעמים בדבריהם דברים שאינם מתאימים כ"כ עם מסורת האמונה של בני", שמבאר רבינו שהסיבה על כך היא, כי דברים אלו נאמרו עבור התלמיד הנבון שאינו יכול לקבל אמיתת הדברים כמו שהם.

אעפ"כ מבאר רבינו¹⁸, שגם דברי החוקרים האלו (שנאמרו עבור תלמיד הנבון) הם חלק מתורת אמת (ולפני שלומדים את דבריהם אלה צריך לברך ברכת התורה), אלא שהם תורת אמת כמו שהיא בהתלבשות בדרגתו של התלמיד הנבון.

מדברי רבינו האלו יש ללמוד (במכ"ש וק"ו) על דברי הרדב"ז הנ"ל שכותב על דברי חז"ל - שנאמרו רק עבור התלמיד כו', שוודאי גם הרדב"ז לפי שיטתו זו סובר שדברי חז"ל האלו הם חלק תורת אמת (וצריך לברך לפנייהם ברכה"ת כו'), אלא שהן תורת אמת כמו שהיא בהתלבשות בדרגת התלמיד כו' (ע"ד דברי רבינו על החוקרים),

אך יש להעיר בזה, שיש חילוק עיקרי בין התלמיד שמדובר עליו בדברי הרבי, ובין התלמיד שמדובר עליו בדברי הרדב"ז (בנוגע לדברי חז"ל),

התלמיד שמדובר עליו בדברי רבינו, הוא תלמיד הנבון בדעותיו בעניינים של יסודי האמונה (כנ"ל), משא"כ התלמיד שמדובר עליו ברדב"ז - הוא תלמיד מסוג אחר לגמרי, כדלהלן.

16 מצוין לעיל.

17 דברי הרדב"ז הם על הגמ' דשבת שאומרת ששמואל פליגי על החכמים, שע"ז כותב הרדב"ז שהרמב"ם סובר שדברי הגמ' נאמרו רק עבור התלמיד, וז"ל: "הם ז"ל הניחו הדברים והנבואות כפשוטן כאשר יבינו אותם כללות העם, ולא רצו לפרסם שכל אותם הדברים הם משל, שלא לתת רפיון בלב בני אדם וחולשה בדברי הנביאים, ומשום הכי אמרו דפליגי, ויתפסו [כללות העם] דברי האומר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, ותחזק ידי אמונתם בביאת המשיח, כדי לזכות לאותן הטובות אשר יעדו להם הנביאים, אבל קושטא דמילתא הוא דלא פליגי". (דברי הרדב"ז אינם תח"י וסמכתי על הדברים כמו שהביאם הר"ח).

18 לקו"ש חל"ב ע' 178 הע' 34. שיחת חגה"ש ה'תשמ"ג.

ויובנו הדברים עפמ"ש לעיל, שגם לפי שיטת ההלכה ברמב"ם לא מושלל הדבר שבימוה"מ תהיה הנהגה נסית בפועל (אלא הנהגה נסית זו תהיה שלא בסתירה לקיום התומ"צ),

שיש להוסיף ולבאר בזה, שאף שלא משולל הדבר ע"פ הלכה, הרי מאידך, ע"פ הלכה עניינה של הנהגה נסית זו תהיה רק כדי לספק את דעת התלמיד, כדלהלן,

כי לפי ההלכה הנהגה נסית אינה מוסיפה כלל שלימות בקיום התומ"צ (כי אפילו הנהגה נסית שאינה סותרת לקיום התומ"צ - אינה מוסיפה שלימות בקיום התומ"צ), א"כ לפי השגת ותפיסת ההלכה - אין צורך כלל בהנהגה נסית, א"כ, לפי ההלכה הצורך בהנהגה נסית תהיה רק כדי לספק את דעת התלמיד שמצד קוצר דעתו אינו מעריך את מעלתן של התומ"צ¹⁹ והוא דורש גם הנהגה נסית, א"כ לפי הלכה מציאותה של הנהגה נסית היא רק עבור דעת התלמיד.

[בלשון וסגנון השיחה (ע' 205): בני"י יזכו להנהגה נסית רק כשהם במצב של זכו משום חביבותם, שלפי הלכה, זה שתהי' להם הנהגה נסית משום חביבותם - הוא עניין סיפוק דעת התלמיד].

עפ"ז יש לבאר את דברי הרדב"ז שכותב שענייני הנסים שנוכרו בחז"ל נאמרו רק עבור התלמיד. שאין כוונתו לומר שנסים אלו לא יתקיימו בפועל, אלא כוונתו, שזה שנסים אלו יתקיימו בפועל - יהיה רק מצד חסדו של הקב"ה כדי למלאות את דרישתו ומבוקשתו של התלמיד.

ויש להוסיף, שהיסוד לפרש כך בדברי הרדב"ז - הוא מדברי הרדב"ז עצמו. כי כשם שהרדב"ז מבאר בדברי חז"ל שדבריהם נאמרו עבור התלמיד, כך י"ל בדברי הרדב"ז, שזה שהרדב"ז כותב שדברי חז"ל נאמרו עבור התלמיד, כוונתו, שע"פ שיטת ההלכה לא היו חז"ל צריכים להזכיר על ענייני נסים כאלו - אם לא עבור דעת התלמיד, אבל אין כוונתו לשלול המציאות של קיום נסים אלו בפועל,

עפ"ז יתבהר בתוספת ביאור העניין שמבואר לעיל, שאף שישנם ענייני נסים שנוכרו בחז"ל שמתפרשים כפשוטם דווקא (כנ"ל מהשיחה) אעפ"כ הרמב"ם אינו מזכיר עליהם כלל,

19) ואף שעניין השכר הוא גם כדי להוסיף בכבודו של הקב"ה (כמבואר בלקו"ש ח"כ לך לך (ב) ובלקו"ש חל"ז בחוקתי), אוי"ל שלשיטת הרמב"ם שכל ענין השלימות הוא דווקא בענין הדעת, ענין השכר שמוסיף בכבודו של הקב"ה הוא רק שכר שע"פ הנהגת הטבע (כדוגמת מ"ש בסוף הל' מלכים על אותו הזמן כו'), אבל שכר שע"י נסים הם רק בשביל התלמיד.

כי ענייני נסים האלו - הם שייכים לתלמיד, ואין בהם תועלת והוספה כלל בקיום התומ"צ, לכן לא מזכיר הרמב"ם עליהם²⁰.

ז. עפ"ז יש לתרץ שאלת הרב הנ"ל²¹ על הוכחת רבינו מהעניין של תחיית המתים שתהי' תקופה של נסים ונפלאות,

שמק' ע"ז הרב הנ"ל, הרי י"ל שתחה"מ תהיה נס חד פעמי בבחי' יוצא מן הכלל ולא בבחי' ביטול מנהגו של עולם, כמו נסים הרבים שהיו בדברי ימי ישראל בעבר שלא היו בבחי' ביטול מנהגו של עולם, אלא היו נסים מוגדרים לזמן ומקום מסוים - בבחי' יוצא מן הכלל, א"כ י"ל כך גם על תחה"מ.

ויש לחזק שאלת הרב הנ"ל ע"פ דברי הרמב"ם עצמו שכותב באגרת תחה"מ²², וז"ל: "האנשים אשר ישוּבו נפשתם לגופות ההם יאכלו וישתו וישגלו ויולידו וימותו אחרי חיים ארוכים מאוד כחיים הנמצאים בימות המשיח", הרי מפורש ברמב"ם שאחרי תחה"מ יהיה למתים אלו שקמו לתחייה חיים טבעיים רגילים (של ימוה"מ).

ונראה לומר בזה, שסברתו של הרב הנ"ל להגדיר תחה"מ כנס מוגדר לזמן מסוים ולא בבחי' ביטול מנהגו של עולם, היא בבחי' לא בדעת ידבר והתעלמות מהמציאות שעליו מדובר.

אך מן ההכרח להקדים ולבאר בזה:

לפי שיטת ההלכה של הרמב"ם: (א) תחה"מ היא יסוד באמונה שמוכרח להתקיים כפשוטה דווקא (כמ"ש באגרת תחה"מ); (ב) תחה"מ היא גם מענייני הנסים ונפלאות שאין להאריך ולהתעסק בהם (כנ"ל).

עפ"ז מובן שלשיטת הרמב"ם אין מקום להתעמק בענייניו של תחה"מ ולהגדירו אם הוא בבחי' ביטול מנהגו של עולם או נס חד פעמי שיוצא מן הכלל, כי לפי שיטת הרמב"ם אין להאריך בעניינים כאלו אלא צריך רק להאמין בכלל הדבר,

לכן כותב הרמב"ם שהקמים לתחי' ימשיכו בחיים טבעיים רגילים, כי אף שלפי ההיגיון הפשוט אין מקום לחשוב על חיים טבעיים רגילים אחרי נס כמו של תחה"מ,

20) משא"כ המאחז"ל דשבת (ל' ע"ב) שהביאו הרמב"ם (בהקדמה לפרק חלק) ומדובר עליו בלקו"ש שם (הע' 77), שמאחז"ל זה בפועל לא יתקיים כפשוטו אלא רק בדרך משל, ואעפ"כ אמרו חז"ל את דבריהם לפני התלמיד כאילו שזה יהי' כפשוטו, כמ"ש ברמב"ם ובשיחה שם.

21) הע' 44.

22) ברמב"ם לעם אות ד.

כי תחה"מ היא בבחי' ביטול ושבירת מנהגו של עולם לגמרי, אעפ"כ לשיטת הרמב"ם אין זה מענייננו להגדיר את עניינו של תחה"מ, אלא רק להאמין בכלל הדבר כמו שהוא, והוא שבימוה"מ תהי': (א) תחה"מ כפשוטה; (ב) ומציאות הנהגת הטבע בפועל, לכן כותב הרמב"ם שאחרי שיקומו לתחי' ימשיכו בחיים טבעיים רגילים.

אבל אם באנו להגדיר את עניינו של תחה"מ [כשיטתם של כל גדו"י שהאריכו בביאור כל האגדות והמדרשות (ע"פ פרד"ס) - שלא כשיטת הרמב"ם בזה²³], פשוט בתפיסה ראשונה - שתחה"מ היא ענין של שבירת מנהגו של עולם לגמרי באופן שאין למעלה ממנו²⁴, ושלכן פשוט שאחרי תחה"מ שוב א"א לדבר על מנהג טבע העולם.

וזה שכותב הרמב"ם "שאלו האנשים כו' יאכלו וישתו כו'", הוא משום כי הנהגה הנסית של ימוה"מ תהיה שלא בסתירה להנהגת הטבע²⁵, כמ"ש לעיל.

ח. שאלה שלישית של הרב הנ"ל היא על הוכחת רבינו מהגמ' שאומרת ששמואל פליגי על רחב"א (ברכות לד, ב) ועל החכמים (דגמ' שבת הנ"ל),

שאי"מ בזה, הרי גם אחרי כל הביאור של השיחה עדיין א"א לפרש דברי הגמ' האלו כפשוטן, א"כ מה הרווחנו בכל הביאור של השיחה.

ונ"ל בזה, שהביאור ע"ז מבואר בשיחה גופא - בב' אופנים:

אופן א': בשיחה שם בהע²⁶, מביא רבינו מדברי השל"ה שזה שהגמ' שאומרת ששמואל פליגי על רחב"א - הוא לאו דווקא, אלא הכוונה היא שכל אחד מדבר בעניין אחר.

ויש לבאר הדברים: דברי הגמ' כאן הם אגדה ולא הלכה, לכן י"ל שהלשון פליגי כאן הוא לאו דווקא.

אך הדברים יובנו ביותר עפמ"ש לעיל, שאף שהרמב"ם סובר שתהי' תקופה ב' של נסים ונפלאות, אעפ"כ הוא לא מזכיר עלי' בספריו, כי הנהגה של נסים ונפלאות אינם קשורה כלל לשלימות קיום התומ"צ,

23 עי' אג"ק ח"ב ע' ס"ה. ולהעיר גם ששיטתם של גדו"י (ושל תורת החסידות) היא, שהנהגה נסית אינה סתירה לקיום התומ"צ, ושהנהגה נסית אינה סתירה למציאות הדעת וכו' וכו'.

24 אף שלשיטת הרמב"ם תחה"מ רק לצדיקים. הקדמה לפרק חלק.

25 ומובן שכך הוא גם שיטת הרמב"ם במשנה תורה (עי' להלן החילוק בין אגרת תחה"מ ומשנה תורה) כי שיטת הרמב"ם במשנה תורה היא שהקמים לתחי' ימותו אח"כ כדי להגיע לחיי העוה"ב.

26 שוה"ג להע' 65.

א"כ מובן שכך ס"ל לרמב"ם גם בשמואל, שלשיטת שמואל אין להזכיר על הנהגה של נסים ונפלאות. לכן שמואל הוא בזה כמו חלוק על החכמים שמזכירים ועושים עיקר מעניין הנסים ונפלאות. אבל למעשה גם שמואל ס"ל שתהי' תקופה ב' של נסים ונפלאות.

[עפ"ז יש להוסיף: אף שהגמ' אומרת שם בפירוש (בלשון האיכא דאמרי) שלדעת שמואל לא יתבטלו כל נשק לעת"ל, כי אילו יתבטלו יהיה זה הוכחה שאינם תכשיטים, אעפ"כ אין זה סתירה לדברי והשל"ה שאומר שגם לדעת שמואל תהי' תקופה ב' שבה יתבטלו כלי נשק,

כי לפי פירוש השל"ה, תקופה הב' של נסים ונפלאות (לפי דעת שמואל) חלוקה לגמרי ממנהגו של עולם (שלכן אין להזכיר עליו), לכן כשם שלפי פשוטות הגמ' שם - לולי פירוש השל"ה - לדעת שמואל (בהאיכא דאמרי) אין ללמוד מביטול של כלי נשק של עוה"ב על גדרם ועניינם של כלי נשק בעוה"ז²⁷, כך (לפי פירוש השל"ה בגמ') לדעת שמואל (לפי האיכא דאמרי) אין ללמוד מעניין ביטול כלי נשק שבתקופה הב' - על גדרם ועניינם של כלי נשק בזמן שעולם כמנהגו נוהג].

אופן ב': כד דייקת שפיר בהמשך דברי השיחה תראה שהביאור של השיחה בעניין ב' התקופות הוא בעיקר לא לפי שיטת שמואל אלא לפי שיטת החכמים (דגמ' שבת), כי אף שבתחילת השיחה (בהע' 14*) כותב רבינו בפירוש שהרמב"ם פוסק כשמואל (וכן מביא בשוה"ג להע' 69* מהכס"מ²⁸),

הרי בהמשך השיחה שם²⁹ כותב רבינו ומדייק בלשונו שלכאורה ס"ל לרמב"ם כדעת שמואל, וכן גם בכל הפנים של השיחה אין רבינו מתרץ כלל השאלה שהק'³⁰ מהגמ' שאומרת ששמואל פליגי על רחב"א ועל החכמים (ודברי השל"ה הנ"ל שפליגי הוא לאו דווקא מביא רבינו רק בשוה"ג להע').

ולכאורה המשמעות מזה ברורה, שעיקר הביאור של השיחה בעניין ב' התקופות - הוא לפי שיטת החכמים (ומשום ההוכחה מבן כוזיבא, כמבואר שם בשיחה), ולא

(27) ואו"ל שלפי שיטת הרמב"ם האיכא דאמרי סובר שעוה"ב תהי' לנשמות בגופים, אך אין הלכה כמותם. ולהעיר ממ"ש בהקדמה למו"נ על שבע הסיבות כו', שהסיבות לסתירות שמצויות בספרי הנביאים הם סיבה הג' והד', אבל הסיבות לסתירות שמצויות במדרשות ובאגדות הם סיבה הו' והז', עיי"ש. וכן עיי"ש בצוואת מאמרו זה. וע' מו"נ ח"ב פכ"ו בנוגע למחז"ל שמים מהיכן נבראו.

(28) וכ"כ בהדרן על הרמב"ם ה'תשנ"א אות ו'.

(29) אות ח'

(30) אות ח'.

לפי שיטת שמואל, כי לפי שיטת שמואל בימיה"מ יהיה רק עולם כמנהגו נוהג לבד (ולא ב' תקופות) - כפשוטו דברי הגמ' דשבת שם,

וזה שהרמב"ם פוסק כשמואל, הוא רק בזה ששמואל חולק על רחב"א³¹, והרי (לפי ביאור זה כאן שהרמב"ם פוסק כחכמים) גם החכמים חולקים על רחב"א, א"כ יוצא שהרמב"ם פוסק כחכמים.

לפ"ז, זה שהגמ' אומרת פליגי, הוא דווקא, שפליגי ממש, וזה שהרבי מביא בהע' שפליגי הוא לאו דווקא כו' הוא רק עוד אפשרות של ביאור לשלימות העניין, אך אינו מוכרח לביאור של השיחה.

ט. עוד הקשה הרב הנ"ל³², שדברי הרמב"ם באגרת תחה"מ שכותב ש"אין דברנו החלטי", לכאורה פירושה הם, כמ"ש הרמב"ם עצמו בהמשך האגרת שם, שאם זה יהיה כפשוטו - זה יהיה בהר קדשי (הר הבית) לבד (אבל לא במקום אחר בעולם), א"כ אין הוכחה מדברי הרמב"ם האלו לשיטת השיחה שבימיה"מ יהיה ביטול מנהגו של עולם (אלא אדרבה כו').

ונ"ל שצדק בדבריו בזה, וכך הם משמעות פשוטו דברי הרמב"ם באגרת תחה"מ שם.

ובאמת כד דייקת שפיר בדברי השיחה³³ תראה שאינו מביא הוכחה כלל מדברי הרמב"ם האלו לשיטת השיחה שיהיה נסים ונפלאות בימיה"מ, אלא אדרבה (כמ"ש להלן). ועיי"ש בהע' 85 שמציין לעיין באגרת תחה"מ (וז"ל: "עיי"ש בפרטיות"), שלפי תוכן הפנים של השיחה שם מובן לכאורה ברור שכוונתו בציון זה הוא למ"ש הרב הנ"ל.

אך המובן מזה הוא, שבשיחה לא בא ליישב את דברי הרמב"ם באגרת תחה"מ, אלא לבאר את דברי הרמב"ם במשנה תורה ששם כתב הרמב"ם את עיקר מסקנת שיטתו הנוגע להלכה³⁴.

אלא שמביא בשיחה גם את דברי הרמב"ם באגרת תחה"מ, כדי לסלק קושי' עצומה שיכולה להתעורר על כל שיטת הביאור של השיחה (שנוקט בדברי הרמב"ם

(31) כמ"ש בשיחה אות טו.

(32) ע"י דבריו שם אות ג'.

(33) ע' 4-203.

(34) וכשיטה הידוע לחלק בין דברי הרמב"ם במו"נ למשנה תורה כו'. ועי' מ"ש בזה בגליון א'נב.

שפעולתו של משיח עצמו יהיה רק בדרך הטבע³⁵) מזה שהרמב"ם כותב באגרת תחה"מ שכל דבריו שכתב במשנה תורה אינם החלטי, שעפ"ז מתעוררת השאלה איך אפשר לבנות שיטה על דברי הרמב"ם במשנה תורה כשהרמב"ם עצמו כותב שכל דבריו בזה אינם מוחלטים [וע"ז מבאר בהמשך השיחה שם, שאין דבריו באגרת תחה"מ עוקרים את דבריו במשנה תורה כו', כמבואר בשיחה שם, עיי"ש].

אך אה"נ ששיטת הביאור בשיחה - אינו כפוף לדברי הרמב"ם באגרת תחה"מ. [ודאי שאפשר גם ליישב את דברי הרמב"ם באגרת תחה"מ עם שיטת הביאור של הרבי על משנה תורה³⁶, אך די בהג"ל].

הודאתי גדולה להרב ח.ר. ע"ז שהעלה והבהיר כמה נקודות עיקריות ונפלאות בשיטת הרמב"ם שבכלל בלימוד השיחה לא שמים לב עליהם כלל.



35) עי' בשיחה ע' 200 ואילך. וכבר הובא מזה לעיל.

36) דברי הר"ח (באות ג' שם) ביישוב דברי הרמב"ם באגרת תחה"מ עם דבריו במשנה תורה אינם מובנים לי כ"כ, ואכ"מ.

תורת רבינו

חביבה מצוה בשעתה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. מאז שמעתי מקשים על מש"כ ב"חידושים וביאורים" ח"א סי' א', שהקטר חלבים אינו אלא שלא יעבור על לאו דנותר ולא שיש בה עיקר המצוה, שלכאורה נסתר הוא מגמרא מפורשת בפסחים סח, ב: "אמר ר' שמעון, בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ולא היה ממתין להם עד שתחשך", ואם נאמר שדין ההקטרה אינה אלא שמותר להקטיר בלילה שלא יבוא לידי נותר, מה ראייה יש מזה ש"חביבה מצוה בשעתה", והרי מעיקר הדין צריך לכתחילה להקטיר ביום? והקשו לי כן בשעתו, שנים מחשובי גדולי התורה שליט"א.

וקודם לכל, לא שייך לומר שאישתמיטתיה ח"ו לרבינו גמרא זו, שהרי בתחילת דבריו הביא בעצמו להא דר' שמעון, וזל"ק באות א': "והנה לכתחילה צריך להשתדל להקטיר את החלבים והאברים ביום, ואז הוא ה"בשעתה" שלהם (ובהערה ציין למנחות ע"ב ע"א ורמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג), אלא שאפשר להקטירם גם כל הלילה אם כבר עשו מביום את העבודות המתירות את הקרבן", ומוכרח שפירש את דברי ר' שמעון באופן שלא יקשה על יסוד דבריו.

ב. והנראה פשוט בביאור הדבר, דהנה בדברי רבי שמעון "בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה. שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה. ולא היה ממתין להם עד שתחשך", יש לפרשו בשתי דרכים:

(א) שבאמת זמן ההקטרה היא ביום ובלילה בשוה, ואינה כהקרבה וזריקה שזמנו אינו אלא ביום. אלא שמכל מקום מצד חביבות המצוה, יש למהר ולהקטיר מיד עם תחילת הזמן, ו"בשעתה" היינו בתחילת שעתה, היינו ביום.

(ב) שעיקר זמן מצות ההקטרה הוא ביום, ובלילה אינה אלא "מותר" להקטיר, וזה גופא הוא טעם הדין שלא מאחרים למוצאי שבת, כי עיקר המצוה הוא ביום, והלשון של "חביבה מצוה בשעתה" הוא משום שסוף סוף הרי רשאי מן התורה להקטיר בלילה.

ובמאירי, מגילה כ' ע"ב למשנה שם, כתב כדרך הב' וז"ל: "הקטר חלבים בכל קרבן, ואברים פי' בעולה שכולה כליל ועולה למזבח בנתחים, וכשרה הקטרתה אף בלילה שאחר יום שחיטתן, שבכל התורה היום הולך אחר הלילה חוץ מקדשים שהלילה הולך אחר היום, ומכל מקום עיקר מצותן ביום".

ומבואר בדבריו, שבעצם גם הלילה הוא זמן הקטרה, שהרי בקדשים "הלילה הולך אחר היום", וממילא הוא כמקטיר "ביום זבחו", אבל מכל מקום אינו ממש כמקטיר ביום, שעיקר מצות ההקטרה היא ביום ממש, ואילו היה דינו כהקטרה ביום ממש, לא היינו אומרים בזה "חביבה מצוה בשעתה" ו"אין מעבירין על המצוות", שסוף סוף יכול לקיים המצוה בזמנה מבלי שידחה את השבת. ולפי זה מה שאומרים "חביבה מצוה בשעתה" הוא שלא נלך לפי סברת "לילה הולך אחר היום", אלא נקטיר ביום ממש, כי עיקר מצותה ביום, ולהלן יבואר שזו היא גם דעת רבינו חננאל ז"ל.

ומכאן הוא שכתב רבינו, דביום היא עיקר מצות ההקטרה, היינו שמקיים המצוה החיובית שבהקטרה, ואילו בליל, לזה הוא נחשב זמן המצוה, שלא יבוא לידי לאו דנותר.

ג. ונראה דב' הסברות בגדר "חביבה מצוה בשעתה", נעוצות בפירוש הברייתות בגמ' בענין זה, דהנה ז"ל הגמרא במנחות ע"ב ע"ב: "ור' אלעזר ב"ר שמעון לא שמיע ליה (הא דחביבה מצוה בשעתה בתמיהה, רש"י), אלא שאני התם שהרי דחתה שחיטה את השבת (קודם להקטרה דאי אפשר לעשותו מערב שבת וכיון דניתן שבת לידחות אצל שחיטה נדחה נמי אצל הקטרה, רש"י)". שמזה משמע שאין דין "חביבה מצוה בשעתה" ענין לעצמו, אלא הוא נאמר רק באופן שכבר ניתנה שבת לידחות, ועי' ב"תוספות יום טוב" לפסחים פרק אלו דברים שכתב כן בפשיטות.

ואולם בפסחים ס"ח ע"ב: "והקטר חלביו כו', תניא אמר רבי שמעון בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה (כדכתיב על מוקדה על המזבח כל הלילה ויכול להקטירן כל הלילה, ואף על פי כן) אין ממתנינם להם עד שתחשך (אלא מחללין שבת עליהן כדכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, אלמא חביב למהר מצוה בשעתה, רש"י)".

ורש"י שלא הזכיר כאן את סברת "ניתנה שבת לידחות", משמע שפירש את רבי שמעון, שענין "חביבה מצוה בשעתה" הוא דין בכח עצמו, והוא כנראה משום "אין מעבירין על המצוות", ויש לומר שזהו שדקדק רש"י לכתוב "למהר מצוה בשעתה", ולא כלשון רבינו חננאל שם: "אלא מקטירין אותן בשבת לקיים מצוה בשעתה".

ולפי הר"ח והמאירי, שכל הטעם של "חביבה מצוה בשעתה", הוא משום ש"עיקר מצותה ביום", ואם ימתינו ללילה, לא יהא בה עיקר המצוה, אלא חלק המצוה שלא יבוא לידי נותר, ולכן יש למהר הקטרותו, ולא לאחרו למוצאי שבת, כי אז אינו אלא שלא יבוא לידי נותר, ולכך שפיר יכולים בזה "חביבה מצוה בשעתה", וכדברי רבינו.

ד. ומפורש כזה, ב"אבני נזר" או"ח סי' כ"ג: "ואף דהקטר כשר כל הלילה, היינו שאין האברים נפסלים בשקיעת החמה, אבל מכל מקום חיוב גמור להקטירם ביום, דלא כתיב את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני בין הערבים, והאי "תעשה" קאי גם אהקטרה, שהרי ביומא (דף ל"ג) דאברים נאמר בהם בוקר אחד, אך דמכל מקום הואיל ואינו חובת ציבור בעצמותם שיקטירם תמיד ביום, שהרי אם נאבדו אין חייבים באחריותם רק חובת האברים, והאברים מצוותם גם בלילה, הוה אמינא שאינו דוחה שבת כו" ע"ש.

גם בחידושי הגאון רבי מנחם זמבא (הגרמ"ז) הי"ד סימן ל"ו אות י"א כתב: "אך יש לומר דשני ענינים בהקטרה, עצם מצוה, ומתיר, וראיה דעולה גם כן חייב הקטרה אף שאינו מתיר, ובנאכלין יש גם דין מתיר, ועל כן יש לומר דזמן עצם הקטרה ביום, והזמן דמתיר נמשך גם בלילה" ע"ש – ועי' בספר "מחנה יוסף – עיונים במשנת רבינו" שי"ל כעת, אריכות בענין זה.

ה. והנה שיטת הר"ח והמאירי הנ"ל כן היא גם בפסחים ק"ה, ואולי לשיטתם בפסחים ס"ח וכנ"ל, ויבואר לן בע"ה כי דעת רבינו הזקן להלכה היא כשיטתם, ובמילא מובן מה שרבינו בחידו"ב תפס בפשיטות בביאור "חביבה מצוה בשעתה" כשיטת הראשונים הזו שעיקר מצות הקטרה היא ביום.

וז"ל הגמ' בפסחים ק"ה ע"א: "בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: מי שלא קידש בערב שבת, מהו שיקדש והולך כל היום כולו, אמר ליה: מדאמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו (עד רביעי בשבת כדלקמן, רשב"ם), הכא נמי מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו. איתיביה: כבוד יום וכבוד לילה (אם אין לו יין הרבה לסעודה או מיני מגדים, רשב"ם), כבוד יום קודם (יניחם עד היום, רשב"ם), ואם אין לו אלא כוס אחד, אומר עליו קידוש היום, מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום, ואם איתא לישבקיה עד למחר וליעבד ביה תרתא, אמר ליה: חביבה מצוה בשעתה".

וברמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"ד: "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, מקדש והולך כל היום כולו – ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום השלישי". ועי' ב"כסף משנה" שהוא מגמ' פסחים הנ"ל.

ולכאורה מסתימות לשונו "ואם לא הבדיל בלילה" משמע שנמשך למה שכתב בריש ההלכה "בין בשוגג בין במזיד", ואכן כך ניסח רבינו הזקן בשולחנו סי' רצ"ט סעיף ח': "עיקר מצות הבדלה בלילה, שכח או הזיד ולא הבדיל בליל מוצאי שבת, יבדיל למחר כו' ואם לא הבדיל למחר ביום א' יבדיל ביום שני כו' וכן עד סוף יום ג'. [אבל משם ואילך אינו יכול להבדיל עוד, לפי שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת, והרי הן בכלל מוצאי שבת, אבל ג' ימים האחרונים נקראים ימים שלפני השבת הבאה ואין להם ענין לשבת שעברה] – והוא ממש כלשונו לענין קידוש, בסי' רע"א סעיף ט"ז: "אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת, מכל מקום נמשך עיקר מצותו כל הלילה, ואם שכח ועבר ולא קידש בלילה, יש לו תשלומין למחר כל היום כו".

אבל בטור יש שינוי מקידוש להבדלה: בסי' רע"א (ח) כתב: "ואם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום, וכתב רב עמרם ז"ל: אם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס, יקדש למחר. אבל הרמב"ם ז"ל כתב: לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד, יקדש למחר, והכי מסתבר טפ"י". ואילו בסי' רצ"ט (ו) כתב: "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, כתבו הגאונים שאינו יכול להבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר וכן כתב הרי"ף גיאות, והתוספות כתבו שמבדיל עד סוף יום שלישי", ולא הזכיר "מזיד" כלל.

גם בשו"ע, בהל' שבת בסי' רע"א ס"ח כתב: "אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, יש לו תשלומין למחר כל היום", ואילו בסי' רצ"ט ס"ו, כתב: "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי כו", והוא כדברי הטור הנ"ל ממש.

ו. והנה הב"ח בסי' רע"א ביאר המחלוקת בין רב עמרם לרמב"ם, שרב עמרם ס"ל שמה ש"מקדש כל היום כולו" הוא בתורת תשלומין, ולכן דין תשלומין אינו אלא בטעה, אבל הרמב"ם ז"ל, וכן הטור שהולך בשיטתו, ס"ל שאינו משום תשלומין אלא שכל השבת זמנו הוא מלכתחילה, ולכך גם אם עבר והזיד יכול לקדש כל היום כולו. ולפי זה יוצא שגבי הבדלה שהטור והשו"ע כתבו שדין התשלומין הוא רק ב"שכח", בהכרח דס"ל שבהבדלה ודאי הוא ענין של תשלומין, והקושיא הגדולה היא שהרי בגמ' פסחים לומדים דין תשלומין בקידוש מהבדלה, ואיך נחתוך דינם בסכינא חריפא (ואמנם המשנ"ב כתב שהשו"ע שכתב "שכח" לאו דוקא הוא וצ"ע ג' לומר כן לכאורה).

וקושיא זו הקשו ה"מנחת חינוך" במצוה ל"א והמהר"ם שיק ביו"ד סי' שמ"א, ומדברי שניהם משמע שהב"ח נקט דוקא שכח, משום ההלכה דיו"ד סי' שמ"א ושצ"ו כפי ביאור הט"ז שם, שבהבדלה אין זה תשלומין רק מלכתחילה כך דינו, שאם לא כן מי שפטור במוצ"ש אינו יכול להבדיל עוד עי"ש, ואעפ"כ קשה כנ"ל.

ורבינו בשו"ע אכן כתב גם בהבדלה כפי שכתב בקידוש, ולכאורה לפי דבריו א"ש טפי, דכך מפורש הוא בגמ', אבל להטור והשו"ע קשה.

וה"שדי חמד" כתב גם בדעת שו"ע רבינו שגם הוא ס"ל לחלק בין קידוש והבדלה כו', אבל ב"לקוטי שיחות" חלק עליו, וכתב שבדברי רבינו מוכח להדיא שדיניהם שוה, וז"ל ק: "וי"ל שזה מודגש בהדין שכתב הרמב"ם (בהמשך הפרק) "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי", שמהמשך וההשוואה (ללפנ"ז) ד"אם לא קידש בלילה כו' מקדש והולך כל היום כולו", מוכן שאי"ז רק בגדר דיעבד ותשלומין לחיוב (קדוש וה) הבדלה שהי' עליו לקיים בזמנו, אלא גם ימים אלו זמנו הוא (כמו בקידוש ד"מנה כל השבת" אלא ד"עיקר הקידוש בלילה, והיינו כנ"ל, כי עיקר תוכנה של זכירה זו הוא כדי להמשיך זכרון יום השבת בימי החול שלאחרי השבת, ועפ"ז יומתק הסדר ברמב"ם שדין זה "אם לא קידש בלילה כו' ואם לא הבדיל בלילה כו'" כתבו מיד לאחרי נוסח קידוש והבדלה, ולפני (שאר) פרטי דיני קידוש והבדלה – כי אין זה דין פרטי, תשלומין למצות הזכירה (קידוש והבדלה) דשבת, כ"א שגם אז נמשך זמן קיומה].

ובהערה בשולי הגליון כתב: "יש אומרים שרק ביום הא' זמנה הוא ושאר הימים עד יום ג' הוא תשלומין, ושלכן חילקם הרמב"ם וכתב "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר", ומוסיף – "ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי" – ראה בארוכה שד"ח אסיפת דינים מערכת ה' אות טו (תתקפח, ב ואילך), - אבל מזה שאדמו"ר הזקן בשו"ע או"ח סרצ"ט ס"ח כתב דכולא חד דינא להו, משמע דס"ל בדברי הרמב"ם (ראה שד"ח שם) דכולם בכלל זמן הבדלה, וכבט"ז יו"ד ששצ"ו סק"ב (קרוב לסופו). וראה אנציקלופדי' שם ע' פח ואילך וש"נ".

ז. וה"חתם סופר" בשו"ת או"ח סי' י"ז חידש, שבאמת זה שבגמ' לומדים קידוש מהבדלה, אין זה אלא בס"ד, אבל במסקנא ס"ל לגמ' שיש הבדל בין קידוש שבודאי כל היום זמנו הוא, לבין הבדלה שאינו אלא מתורת תשלומין.

וז"ל החת"ס: "עוד נתעוררת על מה שכתב הטור באו"ח סי' רע"א פלוגתת רב עמרם גאון ורמב"ם, והחליט כרמב"ם דאפילו הזיד ולא קידש בליל שבת מקדש כל היום, וכן פסק בשו"ע שם, וכתב הב"ח הטעם משום שאינו רק לתשלומין שנחלק בין שוגג למזיד, אלא כל יומיה זמניה הוא, ואמנם בהבדלה בסי' רצ"ט סעיף ו' פסק דוקא שכח ולא הבדיל, משמע ולא הזיד, והיינו דהבדלה בודאי אינו אלא לתשלומין, וכמ"ש ב"ח שם סי' רע"א הנ"ל, וקשה לך בתרתי: א, אם יש לחלק בין קידוש להבדלה בזה, אע"פ שיש ש"ס פרק ערבי פסחים ק"ה ע"א, ואם כן מנא לך שוב לחלק ביניהם. ב, ותו קשיא לך הרי הרב "בית יוסף" פסק ביו"ד סי' שמ"א סעיף ב' דאונן במוצאי שבת

מבדיל ביום ראשון, וכתב ט"ז סי' שצ"ו דס"ל דאינו מטעם תשלומין אלא חיוב בעצמו של יום, ואם כן לדבריו הבדלה וקידוש שווים, ומאי שנא בקידוש אפילו הזיד יקדש למחר, ובהבדלה דוקא שכת.

יפה נתעוררת על ט"ז, ודבריו מאוד תמוהים בסברא גם כן לומר שהבדלה בשאר ימי השבוע הוא חיוב לעצמו, ובתחילה אבאר בעזה"י סברת הב"ח לחלק בין קידוש להבדלה, ולסלק קושייתך מפרק ערבי פסחים, והוא, בשלמא קידוש אע"ג דלכאורה זכור בכניסתו משמע, מכל מקום כיון דהקדושה מוספת והולכת, וכבוד יום עדיף מכבוד לילה, והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתם, ונהי אי קדיש בכניסתו סגי לכל מה שמוסיף והולך, מכל מקום מדרבנן תיקנו עכ"פ קידושא רבא לתוספת קדושת היום, ויש מאנשי מעשה מדקדקים לברך על הכוס גם בסעודה שלישית משום תוספת קדושה, ונהי דלא חייבתו תורה בכל אלו, מכל מקום מי שלא קידש בלילה ומקדש ביום, אינו רק תשלומין, כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה גם כן מברך.

כל זה בקדושת היום, מה שאין כן בהבדלה דלא שייך אלא ברגע פרידת שבת מהחול, ועל אותה רגע מברך ושוב כל ימי החול שווים כו' ואינו אלא תשלומין, על כן בהזיד ולא הבדיל אין לו תשלומין, וממילא לא קשה מידי מפרק ערבי פסחים, דבעל האיבעיא היה מסופק, אי אפילו יש תשלומין לקידוש, משום דלא עלה על דעתו שיהיה תוספת קדושה וחיוב היום בעצמו, ועיקר זכור בכניסתו, והיה מסופק אי עבר זמנו אם יש לו תשלומין, ופשיט מהבדלה, דלכל הפחות לא גרע מהבדלה. אבל לתר דמייתי ברייתא דכבוד יום עדיף, עד דמסיק, דמי שאין לו אלא כוס אחד היה ראוי להניח ליום לקדש עליו, אלא חביבה מצוה בשעתה, ונראה לי קצת כעין מש"כ רדב"ז בתשובה ו"חכם צבי" סי' ק"ו דלזרוזי עדיף מלעשות מצוה מן המובחר, והכא נמי אע"ג דכבוד יום עדיף מכל מקום חביבה מצוה בשעתה לקדש בלילה ולזרוזי עדיף, מכל מקום לפי המסקנא אין הקידוש ביום רק תשלומים, אלא חובת עצמו, ואפילו הזיד חייב".

ומבואר בדבריו ז"ל, שבאמת יש הבדל בין קידוש להבדלה לענין תשלומין, שבקידוש אנו אומרים שכל השבת הוא מלכתחילה זמן של קידוש, ולכן בין אם שגג בין אם הזיד יכול לקדש, אבל הבדלה עיקר הזמן הוא מוצאי שבת זמן פרידת השבת מהחול, וזה שאפשר להבדיל עד יום ד' הוא ודאי ענין של תשלומין.

ח. אבל רבינו הרי מפורש כתב שלא כדברי ה"חתם סופר". אלא שדין הקידוש וההבדלה אחד הוא, ועי' ב"מנחת פיתים" להגר"מ אריק ז"ל (בהשמטות) שהעיר שבשוע"ר מבואר להדיא שלא כדברי החת"ס.

ובהכרח איפוא שרבינו הזקן ס"ל בפשטות שמסוגיית הגמרא בפסחים מוכח שקידוש והבדלה חד הם, ובעל כרחך שלא פירש את "חביבה מצוה בשעתה" כמו שפירש החת"ס ז"ל, שבאמת ביום היה עדיף לקדש אלא שמצד "לזרוזי" יש לקדש בלילה אם יש לו רק כוס אחד, אלא שמעיקר דינו הוא שצריך לקדש בלילה, כי קידוש הלילה קודם.

וברור אם כן, שרבינו תפס לעיקר את פירוש המאירי ז"ל בפסחים שם, וז"ל: "כבוד יום שבת קודם לכבוד לילה, ר"ל שאם יש לו יין הרבה או מיני מגדים ראוי לו להניחם למחר, אבל לענין קידוש אם אין לו יין אלא כוס אחד, והוא אדם שהיין חביב לו יותר מן הפת עד שאין לומר שיקדש על הפת, קידוש לילה קודם לקידוש בורא פרי הגפן של יום, שקידוש לילה יש בו קדושת היום, מה שאין כן בבורא פרי הגפן של יום, ואין אומרים אחר שלא קידש בלילה מקדש ביום יניחהו עד למחר ויקדש עליו, ונמצא כולל בו שתיים, ואינו צריך לימנע מאכילה הואיל ולקיים בו מצוה אחרת הוא נמנע מלקדש, אין אומרים כן, שמכל מקום חביבה מצוה בשעתה". וכן משמע בלשון הר"ח ז"ל שכתב שם: "ופרכינן חביבה מצוה בשעתה, כלומר כיון שהלילה קודם לקדושה מן היום, אין מעבירין מצות הקידוש מן הלילה עד למחר".

ו"חביבה מצוה בשעתה" לשיטת (הר"ח ו) המאירי ז"ל הוא, כי "קידוש לילה קודם לקידוש בורא פרי הגפן של יום, שקידוש לילה יש בו קדושת היום, מה שאין כן בבורא פרי הגפן של יום", ובפירוש זה הולכים כנ"ל שיטתם בפסחים ס"ח הנ"ל.

ודברי רבינו בחדו"ב, הם איפוא כדעת רבינו הזקן בביאור דין "חביבה מצוה בשעתה".

ח. והנה אף שנקט רבינו הזקן בפשיטות שדיני קידוש והבדלה חד הם, עדיין צ"ע: א. מה שכתב בסי' רע"א "אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת, מכל מקום נמשך עיקר מצותו כל הלילה, ואם שכח ועבר ולא קידש בלילה, יש לו תשלומין למחר כל היום כו", הרי דס"ל לרבינו שגם בשבת זה שמקדש והולך כל השבת הוא מדין "תשלומין", ולכאורה זה לא כהב"ח הנ"ל שמלכתחילה זמן קידוש הוא כל השבת. ב. מאידך הרי צע"ג בסברא לומר בהבדלה, שמלכתחילה זמן הבדלה הוא עד ליל רביעי, ומה נעשה לטענת ה"חתם סופר" ז"ל "דלא שייך אלא ברגע פרידת שבת מהחול".

ובאמת שהתמיהה הראשונה היא גם על הרמב"ם, שכתב בפ"א מהל' חגיגה ה"ד: "מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל, שנאמר: שבעת ימים תחוג לה', מלמד שכולן ראיין לחגיגה וכולן תשלומי ראשון הם", והוא מדברי הגמ' בחגיגה ט' ע"א, אבל נקט בלשון "תשלומין",

ויותר מזה בה"ז: "מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג הסוכות חוגג את כל הרגל כו' וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת הימים שלאחר חג השבועות כו'", וכל זה לכאורה צ"ע.

ט. והנה ז"ל הגמרא בברכות כ"ו ע"א: "איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתים, אם תמצי לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים משום דחד יומא הוא, דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, אבל הכא תפילה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, או דלמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל. תא שמע דא"ר הונא א"ר יצחק א"ר יוחנן: טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו. מיתיבי מעוות לא יכול לתקון וחסרון לא יוכל להמנות, מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית כו', א"ר יצחק א"ר יוחנן: הכא במאי עסקינן שביטל במזיד. אמר רב אשי: דיקא נמי, דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ".

וברמב"ם הל' תפילה פ"ג ה"ח: "כל מי שעבר עליו זמן תפילה ולא התפלל, במזיד אין לו תקנה ואינו משלם, בשוגג או שהיה אנוס או טרוד משלם אותה תפילה בזמן תפילה הסמוכה לה, ומקדים תפילה שבזמנה ואחריה מתפלל את התשלומין; כיצד, טעה ולא התפלל שחרית כו'".

[ובלשונו "משלם אותה תפילה בזמן תפילה הסמוכה לה", ביאר לנו את דברי הגמ' "כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל", דלכאורה צ"ב, וביאר לנו כי התשלומין הם "בזמן תפילה הסמוכה לה". גם מובן לפי זה ההלכה ש"מקדים תפילה שבזמנה ואחריה מתפלל את התשלומין", כי "זמן התפילה" של מנחה גורר את תפילת ערבית שתיחשב בזמנה].

הנה נפסק להלכה ברורה שלא שייך תשלומין אלא בטעה או נאנס ולא בעבר בזדון, וכן פסק רבינו הזקן בס"ח ק"ח סעיפים ב-ג. ובסעיף י"א שם: "לא תקנו תשלומין אלא לשוגג או לאנוס, אבל מי שהזיד ולא התפלל תפילה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפילה הסמוכה לה, ועליו נאמר מעוות לא יוכל לתקן וגו' כו'".

ומעתה הרי צ"ע כל הדין של "שגג או הזיד" ברמב"ם ובשו"ע אדמו"ר הזקן, בתשלומי קידוש והבדלה, בשלמא אם מפרשים כדעת הב"ח שבקידוש אין זה ענין של תשלומין, אלא שמלכתחילה כל השבת זמנו הוא, וכן צ"ל בהבדלה שעד ליל רביעי זמנו הוא, אפשר לומר שגם בעבר והזיד כן הוא, אבל הרי נקטו בלשון "תשלומין", ואעפ"כ פסקו שגם בעבר והזיד הוא, ולכאורה הוא נגד הנפסק בהל' תפילה הנ"ל שרק בטעה אמרינן תשלומין – והרי משום כך ס"ל לכמה מגדולי האחרונים, בדעת הטור והשו"ע, שלא נאמר דין תשלומין אלא בשכח ולא בהזיד, וצ"ע.

י. והנלע"ד, בדעת הרמב"ם ורבינו הזקן, שדין תשלומין דתפילה ודין תשלומין דקידוש והבדלה, שני דינים נפרדים הם. שדין תשלומין דתפילה, כגון תפילת מנחה לאחר תפילת ערבית בלילה, הרי בכלל אינה זמן תפילת מנחה כל עיקר, ומעיקר דינא היה צריך לומר בזה "עבר יומו בטל קרבנו" כדאמרינן בגמרא, אבל מכיון שענין התפילה הוא רחמי, אמרינן שחכמים נתנו לו אפשרות לתקן גם אחר הזמן, ועל כן פשוט שאינו אלא בשגג או טעה, שרק בכה"ג נתנו לו חכמים את האפשרות הזאת, ולא בעבר במזיד.

אבל בקידוש והבדלה, אף שבאמת זה שכשאנו מקדש בליל שבת ואינו מבדיל במוצאי שבת, יכול לקדש כל השבת או להבדיל עד ליל רביעי, אין זה אלא מתורת "תשלומין", - מכל מקום אמרינן שלכן יש בכוחו להשלים, משום שסוף סוף עדיין שבת הוא, או עדיין נקרא "מוצאי שבת", ולכן כיון כיון שהוא עדיין בגדר הזמן דשבת או הזמן דמוצאי שבת, יש לו תשלומין. כלומר שהזמן הוא "זמן לתשלומין", ואינו כמקדש לאחר זמנו לגמרי כמו שמתפלל לגמרי בזמן אחר.

והוא על דרך תשלומין דחגיגה, שכל ימות הרגל יש לו תשלומין, כי בכל ימות הרגל סוף סוף שם רגל עליהם, וזה הוי זמן לתשלומין (ותשלומי חגה"ש יבואר להלן).

וזהו שכתב רבינו בסי' רע"א שאע"פ ש"עיקר מצות הקידוש הוא בלילה" יש לו תשלומין במשך כל יום השבת, כי סוף סוף כל השבת קודש הוא, וכן בהבדלה אע"פ שעיקר מצותה במוצאי שבת כפשוטו, מ"מ כיון שלענין כו"כ דברים יש לשלשה ימים אחר השבת זיקה לשבת, מקרי זמן מוצאי שבת לענין זה שיוכל להשלים בו.

ויתכן להעמיס זאת גם בדברי הלקו"ש.

יא. ויבואר לפי זה דיוק נפלא בדברי רבינו בשו"ע בסי' רצ"ט סעיף ח' וזה לשונו:

"עיקר מצות הבדלה בלילה, שכח או הזיד ולא הבדיל בליל מוצאי שבת, יבדיל למחר כו' ואם לא הבדיל למחר ביום א' יבדיל ביום שני כו' וכן עד סוף יום ג'. אבל משם ואילך אינו יכול להבדיל עוד, לפי שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת, והרי הן בכלל מוצאי שבת, אבל ג' ימים האחרונים נקראים ימים שלפני השבת הבאה ואין להם ענין לשבת שעברה". ולכאורה אינו מובן סדר הענינים, שהיצ"ל שלכן יכול להבדיל עד סוף יום ג' "לפי שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת, והרי הן בכלל מוצאי שבת", ולמה כתבו לאחר שכתב שמשם ואילך אינו יכול להשלים כי אינו שייך אלא לשבת הבאה,

ולהנ"ל רצה בזה להדגיש לנו כי כל זה אינו אלא מדין תשלומין, ואילו היה כותב זאת בראש ההלכה היה מקום לפרש שכל הימים עד ליל רביעי הוא זמן הבדלה

לכתחילה, וזה אינו מסתבר כל כך כנ"ל ב"חתם סופר", אלא דמייירי ב"זמן תשלומין", שגם לתשלומין צריך שיהא איזה זמן, שלא יהיה ככתפילה שהתשלומין הם שלא בזמנה כלל, וכנ"ל.

י"ב. והנה תשלומין דחג השבועות בכל שבעה, הרי זה דומה ממש לתשלומין דתפילה, שהרי שבעה ימים אחר חג השבועות הוא חול גמור, ועי' בחגיגה ט' ע"א: "ומאי תשלומין, ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון (וכן נפסק להלכה) ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה", ובתוס': "והיה דלקמן (י"ז ע"א) דילפינן תשלומין לחג השבועות מחג המצות כל ז' לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה כיון דחול גמור הוא", ועי' ב"לקוטי שיחות" שהאריך בביאור הענין ע"פ פנימיות הענינים, ועי' בהגהות "אהל משה" להגרא"מ הורביץ ז"ל שהקשה דבריש מסכתין "הכל לאתויי מאי כו' לאתויי חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, הניחא למ"ד כולן תשלומין זה לזה כו" ומשמע שבכל הרגלים מיירי וצ"ע,

והנלע"ד דהנה ז"ל הרמב"ם פ"א מהל' חגיגה ה"ז: "מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג הסוכות, חוגג את כל הרגל כו', וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חג השבועות, ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין", ולשונו לכאורה צ"ע שכתב "חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חג השבועות", והוא כפל לשון, גם אין הרמב"ם מביא תמיד את מקור ההלכה,

והנראה שזהו שרצה הרמב"ם לכתוב, שאף על פי, ששונה חג השבועות בכך ששת ימים לאחר חג השבועות הוא חול גמור, ולכאורה דין התשלומין שבו גם שונה, שאינו אלא בשגג או טעה ולא במזיד, שדומה לתשלומין לתפילה, מכל מקום אמרינן שלכל ענין הוי דין תשלומין שלו כמו תשלומי פסח וסוכות, וזהו שכתב: "ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין". היינו שזה גופא הוא שנלמד מפי השמועה שיהא חג השבועות כמו חג הפסח ממש לתשלומין, ולכן הקדים ב"חוגג כל שבעה".

ואולי יש ליישב בזה את קושיית ה"לחם משנה" על הרמב"ם שם, עי"ש שהניח בצ"ע, ורבו התירוצים עליו, ולהנ"ל י"ל שלכן נקט הרמב"ם לשון זה לומר לא רק את ההלכה שיש לו תשלומין, אלא שנתחדש לן מפי השמועה שיהא דינם שוה ממש, ויש להאריך עוד בזה ואכ"מ.



שאלות בתורת רבינו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

הנני מציג בזה שלש שאלות בשיחות קדושות של כ"ק אדמו"ר זי"ע שלע"ע לא מצאתי עליהן תשובה, ושולשתן נוגעות למעשה. ואקוה שבין הקוראים הנכבדים של קובץ זה ימצאו אחד או שנים שידעו להביא פתרון, ולזכות בו את הרבים.

(א) י"ב ימים שלימים¹:

בשיחות חג השבועות תשכ"ט (סעיף מא) דובר על טהרת המשפחה:

כולל גם ההידור "להוסיף עוד יום אחד" ("להמתין ה' ימים . . ותספור ז' נקיים" - י"ב ימים)..

בשבת הבאה (פ' נשא) חזר רבינו לנושא, ובריש ההתוועדות (בס"ג) ראה להבהיר:

.. בנוגע להמדובר בענין טהרת המשפחה, שיש צורך לשלול נתינת מקום לטעות בנוגע לפועל, שיש להחמיר ולהמתין י"ג ימים - שזהו היפך ההלכה והיפך המנהג.

ומה שנזכר בהתוועדות המספר י"ג - היתה הכוונה שצריך להמתין עד ליום הי"ג, היינו שיהיו י"ב ימים שלימים, ולא באופן דמקצת היום ככולו.

ונזכר ענין זה (שיש צורך בימים שלימים, ולא באופן דמקצת היום ככולו) בגלל שייכותו לחג השבועות:

בנוגע לפלוגתא בין ר' יוסי לרבנן אם בששה בסיון ניתנה תורה או בשבעה בו, הנה לרבנן "בה' עבוד פרישה", "ויש שלא פרשו עד חשיכה, ומדטבלו ליל שבת ולא חשו שמא תפלטנה עוד, ש"מ דפולטת בג' טהורה, ומקצת היום ככולו", ועפ"ז אין צריך לפרוש רק ג' עונות; ולר' יוסי "בד' עבוד פרישה", ו"בעי לפרושי ו' עונות".

1) ראשית עיוני בהבא לקמן היה בסמיכות ליארצייט הראשון של אמי מורתי, מרת רבקה בת הרה"ח ר' אברהם ישעי' שפירא ע"ה, ביום ו' לפ' נשא, י"א סיון. משיעור חומש של אותו היום הוא קרבן נשיא שבת אשר, ובמדרש רבה איתא שכוונתו בקרבנותיו היתה קשורה עם הפסוק "אשרי תבחר ותקרב וגו'". ובהתוועדות קודש דחג השבועות תשכ"ט - הנדפס כעת מחדש, ולמדנו אותה בחבורה של אנ"ש שיחיו, ועל חלק ממנו נידון כאן בפנים - דובר בארוכה על תורת הבעש"ט על פסוק "אשרי תבחר ותקרב", והרמז שבו אל "אמן יהא שמה רבא", שהר"ת שלו הוא אותיות 'אשרי'. ומבואר שם השייכות ביניהם, שעל ידי שישראל עונים "אמן יהא שמה רבא" וחיים כה את חייהם, כביכול שהם גורמים תענוג, 'אושר', להשי"ת. תיאור זה הולם מאד את חיי אימא ע"ה. ומה נפלא שגם שמה, יחד עם שם אביה הדגול ושם משפחת נעוריה, משקפים הרמז על אשרי ואיש"ר: רבקה בת אברהם ישעיה שפירא. תנצב"ה.

וזהו יסוד מנהגנו ש"אינה מתחלת לספור ז' נקיים עד שיעברו עליה ו' עונות של"ימות", ולא באופן שמקצת היום ככולו, "ו[הרואה במוצאי שבת] תפסוק יום ד' לעת ערב" ("ולהמתין עוד יום אחד . . דחיישינן שמא וכו'", ולכן צריכה להמתין ה' ימים"). ובהערת המו"ל מציין לשו"ע ורמ"א יו"ד סי' קצו סי"א.

ולא ידענא מאי קאמר "י"ב ימים שלימים"! הרי יום ראשון של חמשת הימים, התחלתו בכל עת שתתחיל לראות. ועד כדי כך שהפוסקים דנו במי שראתה אחרי שהתפללה ערבית מבעוד יום, וראתה אח"כ ועדיין יום הוא, שאותו יום עולה ליום ראשון של חמשת הימים, אע"פ שמעת ראייתה נשאר רק קרוב לשעה עד סוף היום - ראה ש"ך ליו"ד שם, הובא בצמח צדק-פסקי דינים שם סכ"ז.

ידענא שיש נוהגים ז' ימים וז' ימים (כמבואר בנו"כ שם), וי"ל שיום הראשון די במקצתו, כך שיש י"ג ימים שלימים. אבל ברור שלא לזה היא הכוונה בדרישת י"ב ימים שלימים! האם הכוונה להמנהג של ו' ימים וז' ימים? הרי בסוף הסעיף מעתיק לשון המחבר ורמ"א - הסוברים ברור שיש להמתין רק ארבעה ימים או חמשה ימים?

ובהערה 8 שם העתיקו המו"ל מענה רבינו על מה ששאלו על השיחה של חג השבועות:

השייכות (דענין זה) לחג השבועות - חשבון הימים (ואם זהו י"ב או י"ג בפולטת כו') כמובן יש לו שייכות לענין העונות - לפלוגתת ר"י ורבנן, דמה שלר"י י"ב - ה"ז לרבנן יותר. וכיון דרק חומרא נוהגין כר"י לדעת המג"א - הרי מחכה יותר, וק"ל...

ולא הבנתי: א) מאי קאמר דמה שלר"י הוא י"ב הרי זה לרבנן יותר?! ב) מה הקשר בין המספרים י"ב וי"ג לפלוגתת ר"י ורבנן? הרי לרבנן דדי בג' עונות ומקצת היום ככולו, די בעשרה ימים?

ב) לימוד המזמור לפי שנותיו בראש חודש

ידועה ההוראה לענין לימוד פסוקי המזמור שלפי שניו בכל ראש חודש. וזה לשון מכתב קודש של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (הופיע תחלה בקובץ מכתבים שבתהלים אהל יוסף יצחק, ע' 214):

... מנהג עתיק ללמוד בכל ראש חודש פסוק אחד עם פרש"י ואפשר להוסיף עם עוד פירושים, מהקאפיטל בתהלים שהוא מסומן במספר שנות חייו, ואם הקאפיטל מחזיק פחות מי"ב פסוקים, וכן בשנת העיבור, אז כופלים שיעלה כמספר חדשי השנה, ואם הוא מרובה בפסוקים אזי לומדים שנים או יותר פסוקים בכל ר"ח...

ברם בהתוועדות ש"פ בהעלותך תשכ"ט [הנדמ"ח] סכ"ט מזכיר כ"ק אדמו"ר זי"ע הוראה זו, אלא שיש כאן שינוי משמעותי. וזה לשונו הק':

.. וע"פ הידוע מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ד המנהג ללמוד בכל ר"ח פסוק אחד מקאפיטל תהלים זה (אם יש בו יותר מי"ב פסוקים, אזי לומדים בחודש האחרון את שאר הפסוקים, ואם יש בו פחות מי"ב פסוקים, אזי חוזרים ולומדים אותם פסוקים) - הנה כיון שנמצאים כבר לאחר י"א סיון, הרי זה שייך לפסוק ב'..

ואכן אז עבר רבינו לבאר הפסוק השני של מזמור סח [ושייכותו לפסוק מפרשת השבוע דאן]. ואילו לפי ההוראה שבלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, היה אז ראוי הלימוד של פסוקים ד-ה-ו של אותו המזמור. ויש לברר אפוא איך לנהוג למעשה.

[גם צ"ב הא דקאמר "שנמצאים כבר אחרי י"א סיון": מה נוגע לכאן היום בחודש, הרי המנהג הוא ללמוד פסוקי המזמור בראש חודש?]

ג) לימוד שיעור תניא באופן שטחי

בלקו"ש חכ"ע 286 איתא [שורה מלמטה - הדגשה של הכותב]:

ושלא כדעת הטועים, אז די שיעורים זיינען (נאר) אלס א חלק פון מצות תלמוד תורה, וואס דעמולט יש מקום לומר אז דער שיעור בספר התניא (וואס איז חלק פון תושבע"פ) איז מען ניט מקיים סיידן מ'האט אין דעם הבנה והשגה כדרוש (וואס איז א הכרח בלימוד תושבע"פ), נאר בעיקר זיינען די שיעורי חת"ת נוגע לחיי נפשו [און דער שיעור אין תניא, פנימיות התורה - חיי פנימיות נפשו, כידוע אז סתים דישראל איז פארבונדן מיט סתים דאורייתא], און אזוי ווי דעם שיעור חומש און שיעור תהלים (תורה שבכתב) איז מען מקיים אויך ווען לא ידע מאי קאמר, יש לומר אז אזוי איז אויך בנוגע צו דעם שיעור תניא.

ושם בהערה 25 מצטט מספר השיחות תש"ה ע' 97:

דער שיעור לימוד תניא וואס דארף זיין בכל יום ויום, רעדט זיך ניט וועגן די הבנה אין דעם לימוד, נאר פשוט זאגן און לערנען די אותיות פון שיעור תניא.

ואילו בהשיחה ק' ביסוד לימוד שיעור הרמב"ם (לקו"ש חכ"ו ע' 231 - באדייש; חל"ב ע' 273 - בלה"ק) איתא (בהערה 25):

ואף שבחלוקה באופן הנ"ל [ג' פרקים ליום] יש מקום לחשש שמפני ההתחייבות ללמוד שיעור קבוע בזמן מסויים יתכן שלפעמים יהי' הלימוד באופן שטחי - הרי כגון דא ישנה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שחילק את ספר התניא לשיעורים קבועים לכל יום ויום.

ושם בשולי הגליון: "אין ראי' מלימוד שיעור חומש היומי - כי בתושב"כ אפילו לא ידע מאי קאמר עולה לתורה ומברך ברכה לפני' ולאחרי' (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"ב)".

ומשמע איפוא שלימוד התניא חייב להיות עכ"פ בהבנה שטחית, שמזה הוכיח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאשר לימוד הרמב"ם, אע"פ שלפעמים יוכרח להיות הלימוד בשטחיות. ואילו לפי המהלך בלקו"ש חכ"ח - שהתניא שווה בזה לתושב"כ, מהי הראי' ממנו לאשר לימוד הרמב"ם באופן שטחי?



בענין תורה חדשה מאתי תצא

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – י'עד הנחות בלה"ק'

בשיחת יום ב' דחג השבועות תנש"א נתבאר מאמר המדרש¹ בנוגע לשחיטת שור הבר ע"י סנפירי הלוי: "אמר הקב"ה .. חידוש תורה מאתי תצא", היינו, שיהי' חידוש בהלכות התורה ששחיטה זו כשרה.

ומבאר (בס"ה) שאין זה ככל הוראת שעה (כדברי המפרשים), אלא "תורה חדשה", "חידוש תורה", והחידוש הוא - שדיני שחיטה שבתורה (שיהיו גם לעתיד לבוא) לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה זו².

וממשיך לבאר (בס"ז) השייכות של החידוש-תורה בנוגע לשחיטת שור הבר בסנפירי הלוי: עם כללות ענין התגלות טעמי וסודות התורה לעתיד לבוא, בהקדים ענין נוסף של שינוי בהלכות התורה לעת"ל שקשור עם דרגא נעלית יותר בתורה - שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש ש"מחדדי טפי", שזוהי דרגא נעלית יותר בלימוד התורה ("בכח", פנימיות התורה), שבכחה יכולים לברר גם רע הנעלם, ע"י הדחי' והריחוק - ב"ש אוסרים, שמאל דוחה³; ובעומק יותר, שהאיסור דב"ש הוא מצד שרש הענינים

(1) ויק"ר פי"ג, ג.

(2) ע"ד ביאור הרגצ'ובי בנוגע להוראת שעה דאליהו בהר הכרמל, שאין זה היתר לעבור על האיסור דשחוט חוץ, אלא החידוש הוא ש"אין עליו שם שחוט חוץ כלל", היינו, שעל זה לא נאמר מלכתחילה האיסור דשחוט חוץ.

(3) סי"ג.

בבחי' גבורות קדושות שאינם מתגלים כי אם באופן של השגת השלילה (השרש דלא תעשה) שלמעלה מהשגת החיוב⁴.

ומוסיף לבאר, שגם הענינים הכי נעלים שמצד עצמם אינם יכולים להתגלות כי אם באופן דהשגת השלילה, הנה בכחו של הקב"ה נמשכים ומתגלים גם הם באופן של השגת החיוב:

(א) ע"י לימוד התורה – כמודגש בענין ערי מקלט (דברי תורה קולטין) למכה נפש (שרש כל הענינים דמצוות לא תעשה), שגם השורש דלא תעשה שהו"ע השגת השלילה יומשך ויתגלה באופן של קליטה בפנימיות בהשגת החיוב.

(ב) וגם במעשה בפועל – בענין אחד עכ"פ – בהיתר שחיטת שור הבר בנספירי הלוי, שגם דבר שיכול לבוא רק באופן של השגת השלילה, שלכן אסורה שחיטה כזו, יומשך ויתגלה באופן של השגת החיוב, שלכן יהי' מותר באכילה, להיות דם ובשר כבשרו.

ב. ויש לעיין בזה:

(א) מדוע הוצרך להדגיש שהחידוש בתורה בהיתר שחיטת שור הבר בנספירי הלוי, הוא שדיני שחיטה שבתורה לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה זו, היינו, שמצד דיני התורה אסורה שחיטה כזו גם לעת"ל, ורק בנוגע לשחיטה זו בלבד יש חידוש תורה שעלי' לא נאמרו דיני שחיטה⁵, שחידוש זה הוא כמו גזירת הכתוב – בה בשעה שמבאר (בסט"ו) טעם החילוק שבין שחיטת האדם לשחיטת הקב"ה, שבפעולת הברירה שבכחו של אדם יש כו"כ הגבלות שמתבטאים בפרטי דיני השחיטה שבלעדם השחיטה פסולה, משא"כ כשפעולת הברירה היא ע"י הקב"ה לא שייך בה הגבלות, ולכן כשרה השחיטה בכל האופנים⁶?

[ובפרט שמדמה ומשווה החידוש-תורה דהיתר שחיטת שור הבר בנספירי הלוי, להחידוש בפסקי ההלכה כב"ש – שחידוש זה הוא בהתאם לכללי ההלכה, כיון שדעת הרוב תהי' כב"ש, ולא באופן שכללי ההלכה לא נאמרו בנוגע לענין מסויים].

(ב) מהו הטעם שהשגת החיוב גם בענינים שבדרך כלל באים אליהם ע"י השגת השלילה תהי' (מלבד בלימוד התורה – ערי מקלט) רק בענין היתר שחיטת שור הבר

(4) סט"ז.

(5) ונפק"מ לפועל – שאם הקב"ה ישחוט בעל-חי נוסף (מלבד שור הבר) ע"י סכין פגומה (בדוגמת סנפירי הלוי), תהי' שחיטה זו אסורה.

(6) וכפי שמביא (בהערה 141) מלקו"ת, ש"היום שחיטה זו פגומה גמורה היא מחמת ההפסק כו', אבל לעתיד צ"ל כן דוקא כו'".

בסנפירי הליותן, ולא בנוגע לכל הענינים שב"ש אוסרים, שישארו באופן שיוכלו להגיע אליהם רק ע"י השגת השלילה, ולא באופן של השגת החיוב – דממה-נפשך: כיון שלעת"ל יומשך כחו של הקב"ה להשיג עניני השגת השלילה באופן של השגת החיוב, למה לא יומשך כח זה גם בנוגע להתרת כל הענינים שב"ש אוסרים?

ג. ויובן בהקדם המבואר בשיחה (סי"א) שבתורה יש ב' ענינים: (א) כפי שהיא חכמתו של הקב"ה, (ב) כפי שניתנה למטה לפעול שהעולם יהי' ע"פ הוראת התורה, ע"י פעולות של חיוב, עשה טוב, ופעולות של שלילה, סור מרע; וזהו גם החילוק בין תורה, חכמתו של הקב"ה, למצוות, הוראות לאדם איך להתנהג בעולם; ובתורה עצמה – לימוד התורה כשלעצמה (לא בנוגע למעשה בפועל – יגדיל תורה ויאדיר, דרוש וקבל שכר), והלימוד לידע את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה.

ועפ"ז י"ל, שהחילוק שיש בתורה בין עניני השגת החיוב לעניני השגת השלילה (שזהו שורש החילוק שבין היתר לאיסור), היינו, שיש ענינים שאפשר להשיגם בדרך של חיוב, ויש ענינים שאי אפשר להשיגם אלא בדרך של שלילה – הרי זה רק בחלק התורה שענינה לפעול בעולם, ופעולה זו צריכה להיות ע"י ב' הקוין דחיוב ושלילה דוקא², ומצד גדרי העולם (שבהם ניתנה התורה) אי אפשר שענין של שלילה יהי' בדרך של חיוב; משא"כ בדרגת התורה כפי שהיא חכמתו של הקב"ה, שהוא וחכמתו אחד, אין הכרח שיהיו שני הקוין בפני עצמם, אלא גם ענין של השגת השלילה יכול לבוא – בכחו של הקב"ה – באופן של השגת החיוב.

וכיון שלעת"ל תתגלה בעיקר דרגת התורה כפי שהיא חכמתו של הקב"ה שלמעלה מבידור העולם, אזי יהי' לימוד התורה באופן שגם הענינים שבדרך כלל באים רק ע"י השגת השלילה, יומשכו ויתגלו באופן של השגת החיוב – כמרומו בענין דערי מקלט.

וכל זה – בנוגע ללימוד התורה כשלעצמה (לא בנוגע למעשה בפועל); אבל בנוגע להלכות התורה שנוגעים למעשה בפועל, שבהם נחלקו ב"ש וב"ה, שהללו אוסרים והללו מתירים, הנה גם לעת"ל שתהי' הלכה כב"ש, שיגיעו בשרש הענינים כפי שהם בהשגת השלילה שלמעלה מהשגת החיוב – הרי זה ישאר באופן של השגת השלילה (ולא יומשך באופן של חיוב), כיון שגדר הלכות התורה (שישארו בקיום נצחי ללא שינוי גם לעת"ל) קשור עם ב' הקוין דחיוב ושלילה דוקא, כך, שאי אפשר שענין של שלילה יבוא באופן של חיוב.

(7) כמבואר בארוכה בהדרן על הרמב"ם דשנת תשל"ה ס"ה-ז, עיי"ש.

ד. אמנם, סוכ"ס, ובפרט לעת"ל, צריכה להיות נמשכת ומתגלה בדרגת התורה כפי שבאה לפעול בעולם גם דרגת התורה כפי שהיא חכמתו של הקב"ה שלמעלה מבירוור העולם⁸.

ולכן, יש צורך שגם בהלכות התורה למעשה בפועל (דרגת התורה שפועלת בעולם) יהי' עכ"פ ענין אחד (אבל ענין כללי שבו נרמז כללות ענין העבודה) שבו יומשך ענין השגת השלילה באופן של השגת החיוב (ששייך רק מצד חכמתו של הקב"ה כשלעצמה) – שזהו הענין הדיתר שחיתת שור הבר בסנפירי הלוייתן.

אך כיון שכאן מדובר (לא על לימוד התורה כשלעצמו, כבערי מקלט, אלא) אודות הלכות התורה (כמו כל פרטי הענינים שבהם נחלקו ב"ש וב"ה) שלא ישתנו גם לעת"ל, הנה היתר זה יכול להיות רק אם נאמר שעל שחיטה זו לא נאמרו מלכתחילה דיני שחיטה שבתורה (אלא שאין זה באופן של גזירת הכתוב, כי יש גם טעם והסברה בדבר, כנ"ל, אלא שמטעם זה אי אפשר לשנות הלכה בתורה, ובהכרח לומר שההלכה בתורה לא נאמרה מלכתחילה על שחיטה זו).



שליחות המרגלים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חל"ח (פ' שלח שיחה ב') מביא כ"ק אדמו"ר מה דאיתא בסוטה (לד, סע"א) בטעם מדוע לא נשאו יהושע וכלב שום פרי מארץ ישראל למדבר (והרי משה רבינו ציוה אותם (שלח יג, ב) "והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ", ואיך פטרו יהושע וכלב את עצמם ולא נטלו כלום): אי בעית אימא משום דחשיבי, ואי בעית אימא שלא היו באותה עצה."

ומבאר רבינו וז"ל: ונראה ששני התירוצים פליגי במילוי השליחות, האם לאחרי שנתהפכו המרגלים מאנשים כשרים להיות "רשעים" (ל' רש"י ריש שלח) והלכו

(8) ולהעיר גם מהמבואר בשיחה דיום הש"ק שלאח"ז, ש"פ נשא (ס"ה-ו), השייכות של החידוש בתורה לחידוש בעולם – "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה" – שהחידוש הוא בהתגלות כח העצמות שבהתהוות יש מאין, שהמציאות ד"כל בשר" היא כח העצמות, ובאופן שאין חילוק בין עליון לתחתון (שזהו חידוש גם לגבי מ"ת, שגדר העולם נשאר תחתון, כיון שכח העצמות נשאר בהעלם); ומזה מובן שדוגמתו הוא גם בהחידוש דתורה.

"בעצה רעה" (סוטה לה, א. רש"י שלח יג, כו) להוציא דיבה על הארץ נתבטלה שליחותו של משה או לא.

דלטעם הא' שיהושע וכלב לא נשאו "משום דחשיבי", מובן, שבעצם היו צריכים להביא פירות הארץ אלא שנפטרו ממעשה נשיאת הפירות מחמת חשיבותם. וא"כ לא בטלה שליחותו של משה; משא"כ לטעם הב' "שלא היו באותה עצה" יש לומר, דכיון שהמרגלים הלכו "בעצה רעה" שוב נתבטלה כל השליחות. (להעיר מצפפע"נ עה"ת (שלח יג, כ בסופו): אך הם בטלו לשליחות). עכ"ל.

ומוסיף רבינו בחצאי ריבוע וז"ל: ויש לבאר החילוק בין שני האופנים ע"ד ההלכה – אם י"ב האנשים ששלח משה הם מציאות אחת, ושליחותו של משה היתה ציווי כללי לכולם (ע"ד חיוב על הציבור), וכאשר בטלה מקצת השליחות בטלה כולה; או שהוא ציווי לכל אחד ואחד מהם בפרט עכ"ל. (ועיי"ש שמבאר שלפי פרש"י (פשוטו של מקרא) ברור שלא בטלה כל השליחות).

וי"ל שב' הצדדים, האם היתה בזה מציאות אחת ושליחות אחת, או שליחות לכל אחד מהם בפרט, תלוי איך לומדים הפי' בהפסוק "איש אחד איש אחד למטה אבותיו תשלחו כל נשיא בהם", כדלקמן.

דהנה איתא בסנהדרין (עח, א, הובא גם בב"ק י, ב): "הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת, בין בבת אחת בין בזה אחר זה פטורין. רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו. אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ואיש כי יכה כל נפש אדם (אמור כד, יז), רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש, וריב"ב סבר כל נפש כל דהוא נפש". היינו שנחלקו מהו פירוש תיבת "כל", רבנן סברי שהפי' הוא "כולו", ולכן סברי שחייב רק אם הרג כל פרטי הנפש, וריב"ב ס"ל שהפי' הוא "כל אחד", ולכן סבר שחייב גם אם הרג באופן כו שהי' רק פרט א' של הנפש [והטעם שרק האחרון חייב, אף שגם הכאת הראשונים הרג חלק מהנפש, כי חייבים רק אם הרגו בפועל, והראשונים לפועל לא הרגו אותו. אבל האחרון אכן הרג אותו, וחייב אף שהרג רק חלק מהנפש, כי הראשונים כבר פגמו חלק מהנפש].

נמצא שיש כאן מחלוקת כללית בפירוש תיבת "כל", אם הפי' "כולם" (ובלשון אידיש: אלע), או "כל אחד" (ובלשון אידיש: יעדערער), וכהלשון המורגל בפי כ"ק אדמו"ר כשהי' מברך את בני"הי' אומר שהברכה היא "צו אלע אידן און צו יעדער אידן", כלומר: לכולם ביחד כמציאות אחת, ולכל אחד בפרט.

והנה כתב הערוך לנר (יבמות ו, ב) שעד"ז י"ל בנוגע למ"ש "כל מלאכה לא תעשו", שיש לפרשו שלא תעשה כל המלאכות, או שלא תעשה שום מלאכה. ומבאר עפ"ז ב'

הפירושים ברש"י בענין "הבערה לחלק יצאת", דבפסחים (ה, ב) פרש"י וז"ל: "שלא תאמר העושה ארבעה או חמשה אבות מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אלא אחת, דהא חד לאו איכא בכלהו, וכחד כרת, לפיכך פרט בפ"א להקיש אלי', מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה, וחייבין עלי' לעצמה כו", עכ"ל.

אמנם ביבמות (שם, ד"ה לחלק), כ' רש"י וז"ל: "שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל מלאכות, לכך יצתה הבערה מן הכלל לחלק, מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עלי' כרת וסקילה בפ"ע, אף כל שהוא אב מלאכה כו", עכ"ל.

ומסביר הערוך לנר שזה תלוי איך לומדים תיבת "כל (מלאכה לא תעשו)" – דרש"י בפסחים אזיל להפי' שהכוונה שלא תעשה שום א' מהמלאכות, ולכן אין קס"ד שיתחייב רק אם עשה כל המלאכות, ולכן פי' שהקס"ד הוא שאם עשה כמה מלאכות בהעלם א' חייב רק חטאת א', משא"כ ביבמות אזיל רש"י להפי' שהכוונה שלא תעשה כל המלאכות, ולכן שקס"ד שחייב חטאת רק אם עשה כל המלאכות.

וי"ל שעד"ז הוא בענין שליחות המרגלים, שתלוי איך מפרשים תיבת "כל (נשיא בהם)", כי גם כאן אפ"ל בב' האופנים: א) כל הנשיאים של כל השבטים (אלע נשיאים). ב) כל נשיא ונשיא של כל שבט (יעדער נשיא).

כלומר: מה היתה כוונת משה רבינו כשאמר "כל נשיא בהם". כל הנשיאים של השבטים, או כל נשיא ונשיא של כל שבט.

אם הוא כפי' הא' אז יש כאן מציאות אחת ושליחות אחת של כולם. ואפ הוא כפי' הב', הרי כל אחד ואחד הוא מציאות בפ"ע, ויש לו שליחות בפ"ע.

[ואף שלפני זה כתוב "איש אחד איש אחד למטה אבותיו", שמזה משמע שכל אחד הוא מציאות בפ"ע (ואיך אפ"ל שכולם הם מציאות אחת) – אין מזה ראי', כי תחילה, הי' צריך להגדיר המציאות שצ"ל רק איש אחד לכל שבט, אבל במ"ש אח"כ "כל נשיא בהם" אפשר לפרש בב' האופנים].

והנה יש להוסיף עוד שלב בהביאור שבלקו"ש, שב' האופנים הם לא רק איך הי' הציווי ומינוי השליחות מתחלה, כ"א גם אם נאמר שמתחלה הציווי והשליחות היתה ציווי כללי לכולם, מ"מ הספק הוא האם מזה הסתעף שנעשה ציווי לכל אחד ואחת מהם בפרט – דאם נשאר ציווי ושליחות א' כללי, אא"פ שיתבטל חלק מהם, כי אין מציאות כזו – משא"כ אם נאמר שלאחרי שציווה לכולם כאחד, נסתעף שעכשיו יש על כאו"א בפ"ע שליחות זו, אפשר שחלק יתבטלו וחלק נשאר. ואפ"ל שגם פי' זה נכלל בלשון כ"ק אדמו"ר שם.

והנה עפ"ז י"ל עוד אופן בביאור המחלוקת (ואולי גם זה נרמז [-לא יותר מרמז] בדברי הרבי), והוא דאפי' אם נאמר שהסתעף ציווי ושליחות לכאו"א בפרט, אעפ"כ יש להסתפק אם אפ"ל כשנתבטל מקצת השליחות לא נתבטלה השליחות מכולם (כדלקמן).

דהנה ידועה החקירה בנוגע לשליחות (מובא בלקו"ש בהרבה מקומות (מיסוד עמ"ש הגר"י ענגיל בלקח טוב כלל א') ובפרטיות בלקו"ש חל"ג שיחה ב' לפ' קרח) האם: א) השליח נעשה כמותו והמשלח ממשי. ב) רק המעשה שלו מתייחס להמשלח, או ג) ג"ז לא, ורק שהתורה אמרה שכשהשליח עושה בשביל המשלח ע"י שמינוהו, ה"ז מועיל בשבילו.

אבל באמת יש עוד חקירה בגדר שליחות [ואולי קשורה בחקירה הנ"ל – כדלקמן], והיא: האם מינוי השליחות היא פעולה חד-פעמית, או שהיא פעולה נמשכת.

ובהקדים תחילה דברי הרגזובי הידועים (הובאו בשיחות כ"ק אדמו"ר בכ"מ) בנוגע לדברים מסוימים שעליהם אומרים שהם נעשים באופן ד"פעולה נמשכת" – דהפעולה מתחדשת כל רגע ורגע מחדש.

פירוש הדבר: דהנה בדבר רגיל, כמו בקנין רגיל, כשאדם קונה דבר מחבירו, כיון שהדבר נעשה באופן טבעי, אין שום סיבה לומר שהקנין מתחדש בכל רגע. אבל בדברים מחודשים, שהם היפך כפי שצ"ל באופן רגיל, בזה אומרים שהיות והפעולה פועלת דבר שהוא היפך המציאות, הנה כשהפעולה נגמרת צריך בפשטות הדבר לחזור לקדמותו, כפי שהוא אמיתת מציאותו, ולכן כדי שישאר הדבר כפי שפעלה הפעולה, צ"ל פעולה נמשכת.

ע"ד מה שמסביר ב'שער היחוד והאמונה' (פ"ב), בתוכן הענין של "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", שהקב"ה מחי' ומהוה את העולם בכל רגע מחדש, ואם יפסיק לרגע אחד להחיות את העולם, יבטל והי' כאין ואפס. הסיבה לדבר: כיון שהפעולה לחיות ולהוות עולם שיהי' למציאות יש, הוא היפך המציאות האמיתית, לכן צריך בכל רגע ורגע מחדש להוות ולחיות אותו שוב באופן דפעולה נמשכת, דאל"כ יחזור העולם למציאותו וטבעו האמיתי כמקודם ויהי' אין ואפס. ומביא דוגמא ע"ז מקריעת ים סוף, שכל הלילה היתה צריכה להיות רוח קדים כדי שיעמדו המים ולא יפלו, וזאת מכיון שטבע המים הוא ליפול, וכדי לפעול הפך הטבע והמציאות, צריכה הפעולה להימשך ולהתחדש בכל רגע מחדש, ועד"ז הוא בנוגע לבריאת העולם.

[ובלקו"ש בכ"מ כותב בנוגע כמה פעולות שהם פעולה נמשכת, מטעם הנ"ל, ולדוגמא (ח"ד ע' 1254) הרבי מסביר הדין בהקדש, דמה שאדם יכול לשאול על ההקדש ולהחזירו למצבו הקודם להיות חפץ של חולין, ה"ז מפני שמלכתחילה כל הפעולה בהקדש היתה פעולה מחודשת, הפך הטבע הרגיל של כל דבר חולין, ולכן כדי שיחול עליו קדושה צריכה פעולת ההקדש להיות נמשכת כל רגע ורגע מחדש, וממילא יש באפשרות האדם להפסיק את פעולת ההקדש, ובדרך ממילא חוזר הדבר למצבו וטבעו הרגיל].

ומובן שעד"ז יש לומר בנוגע דין שליחות, דגם שם יש מקום לומר סברא זו דפעולה נמשכת, דהרי זה שיכול אדם לפעול בשביל המשלח, ולהיות כמותו ממש, אין זה דבר טבעי ורגיל, שהרי אין הוא (השליח) אותו האדם (המשלח), ולכן גם שם אפ"ל סברא זו שהמינוי שליחות הוא פעולה נמשכת, שבכל רגע ורגע ממנה המשלח שוב מחדש את השליח להיות שלוחו. [וראה לקו"ש חכ"א (עמ' 330) וז"ל: שאמיתית ענין שליחות אינה פעולה שהיתה רק כשמינה אותו להשליחות, כ"א (בלשון הידוע) "פעולה נמשכת", שבכל רגע ורגע מקבל הוא מחדש מינוי השליחות, עכ"ל]. אבל לאידך אי"ז מוכרח, ואפ"ל שהמינוי הוא פעולה חד-פעמית, שממנהו לשליח, ואז נעשה שליח, ונשאר כן עד שממלא שליחותו.

[ועפ"ז נתבאר המחלוקת בין הטור והרמב"ם בנדון דנשתטה המשלח לפני שעשה השליח שליחותו לתת גט לאשתו, דמהרמב"ם (הל' גירושין פ"ב הט"ו) נמצא שמדאורייתא הוי גט כשר, ורק מדרבנן פסול, והטור (אבהע"ז סי' קכא) ס"ל שגם מדאורייתא אין זה גט כשר (ראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב), די"ל שהטור ס"ל שהוי מעשה השליחות פעולה נמשכת בכל רגע מחדש, ולכן ברגע שנשתטה המשלח כבר אינו יכול לעשותו שלוחו מחדש, ולכן אפי' מדאורייתא אין הגט כשר, אבל הרמב"ם ס"ל שאינה פעולה נמשכת, אלא לאחר שמינה אותו לשליח ה"ה שליח מצ"ע, ואין צריך שימנה אותו כל רגע מחדש, ולכן הוא סובר שהגט כשר מדאורייתא, כיון שברגע המינוי הי' פיקח, והשליח כבר נעשה שליח, והולך וממלא שליחותו.

(ואין להקשות שא"כ למה "אין גט לאחר מיתה", ולכאור' לפי הסברא ששליחות לא הוי פעולה נמשכת אלא לאחר שנתמנה השליח הולך ועושה השליחות מצ"ע, מדוע לא יוכל לתת הגט גם לאחר שמת המשלח, הנה התירוץ ע"ז הוא, שזה הוי מטעם אחר – שהיות ומת אין ממי לגרש, אבל אין זה מצד חיסרון בהשליחות – ראה קצוה"ח (שם)].

ומסתבר (אף שאינו מוכרח) שב' החקירות תלויים זב"ז: כי באם השליח אינו המשלח ממש, אלא שפעולת השליח מועלת להמשלח, ואפי' אם פעולתו מתייחסת

למשלח, מסתבר לומר שהמינוי יהי' פעולה נמשכת, כי אל"כ הי' צ"ל שמינוי השליחות יהי' ברגע של הפעולה, כי לאחר שמינה אותו כבר נסתלק המשלח, והשליח עצמו לא נעשה המשלח, ואיך יכול הוא אח"כ לפעול במקומו, ומוכרח לומר שאכן כן הוא, שברגע של הפעולה הוא ממנהו, כי המינוי שעשה לפני זמן מתחדש בכל רגע, משא"כ באם השליח נעשה המשלח ממש – אז אי"צ שהמינוי יהיה פעולה נמשכת, כי לאחר שמינהו, כבר נעשה השליח עצמו המשלח (לגבי ענין זה – כמובן), ועכשיו יכול לעשות שליחותו בכל עת, כי המשלח הוא הוא העושה הפעולה.

והנה א' מהנפק"מ בין ב' הצדדים הוא, מהו גדר ביטול שליחות: להצד שאינו פעולה נמשכת, גדר ביטול השליחות הוא פעולה חיובית, שמבטלים מה שנעשה, משא"כ להצד שמינוי השליחות הוה פעולה נמשכת, גדר ביטול השליחות הו"ע שלילי, שרק נפסק מלהמשך המינוי, ובדרך ממילא מתבטלת השליחות (וראה לקו"ש חכ"א הנ"ל הערה 4).

וע"ד המבואר בלקו"ש (חי"ו ע' 209) וז"ל: באיסור גניבה (או גזילה) ישנו חומר מיוחד בזה שהיא פעולה נמשכת, בכל רגע שאין מחזירים הגניבה (וגזילה) עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול").

ובזה מבאר הרגצובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד. פי"ד ס"ד. וש"נ) מה שהרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ח ה"ב) חושב הלאווין ד"לא תגזול" ו"לא תגנוב" בכלל "לאו שניתן לתשלומין", ולא בכלל "לאו שניתן לעשה": בלאו הניתן לעשה עוברים על הלאו רק בעת מעשה העבירה, ובמילא כשנתנה התורה עשה לנתק ולתקן הלאו, צריכים לומר שהתיקון חל למפרע על מעשה העבירה; אבל בגניבה וגזילה עוברים על הלאו כל זמן שלא שילם, בכל רגע מזמן הפעולה ואילך – ה"ז פעולה נמשכת, ולכן כשמחזיר (הגניבה וגזילה), ה"ז רק "לאו הניתן לתשלומין" – בהוה, שמכאן ולהבא לא יעבור (נפסק הפעולה נמשכת), אבל אין זה מתקן הלאו בעבר, עכ"ל.

[ולכאורה צריכים לעיין למה ס"ל להרגצובי (וכנראה מקבל כ"ק אדמו"ר סברתו) שגניבה וגזילה הוא פעולה נמשכת, והרי צ"ל סיבה לומר כן, כי לא בכל פעולה אמרינן שהיא פעולה נמשכת.

והביאור בזה: נתבאר לעיל שפעולה נמשכת אמרינן בדבר שהפעולה גורמת תוצאה שהיא היפך טבע הדבר, עד"ו הוא בנוגע לגזילה, כי לפועל הרי החפץ שייך להבעלים, ובעצם ה"ז ברשות הבעלים עכשיו, ומה שנמצא עכשיו ברשות הגזולן, ה"ז היפך ממה שהוא באמת, ורק בהרגע שגזלו ה"ה לוקחו מבעלותו האמיתית, כי אז עושה המעשה גזילה, משא"כ תיכף אחר שגזלו, הרי זה בעצם חוזר להיות תחת רשותו

האמיתית, אלא לפי שלפועל לא החזירו לבעליו האמיתים, ה"ה חוזר וגוזלו עוה"פ, וכן בכל רגע ורגע, וה"ז כאילו בכל רגע נמצא החפץ ברשות הבעלים, והגולן מושכו לעצמו, וחוזר חלילה.

ואף שרק בקרקע אמרי' שבכל מקום שהוא נמצא, ה"ה נמצא ברשות הבעלים, ולא במטלטלים, ה"ז לפי שבפועל לקח החפץ מרשות הבעלים, מה שאא"פ לעשות בקרקע, אבל בהגיון ובעצם, כ"ה גם בנוגע למטלטלין, שבעצם בכ"מ שהוא ה"ה ברשות הבעלים, אלא שלפועל אינו כן, כי מה שאינו מחזירו ה"ה כאילו גוזלו עוה"פ ועוה"פ.

ומטעם זה כותב הרגזובי שכשמחזירו אינו מבטל מה שעשה בתחלה, (ובנדו"ד שמנתק את הלאו), כ"א שרק גורם שמכאן ולהבא לא ימשך הפעולה].

ועד"ו הוא בנוגע שליחות, שאם זו פעולה נמשכת, אינו מתבטל שום דבר שנעשה לפנ"כ, כ"א נפסק מלהמשך מינוי השליחות. משא"כ אם אי"ז פעו"נ, אז כשמתבטל השליחות, הרי מתבטל מה שעשה בתחלה, מה שמינהו לשליח.

בסגנון אחר: אם מינוי השליחות אינו פעולה נמשכת, אז כשמתבטל השליחות הפי' הוא שחוזרים לזמן המינוי ומבטלים זה למפרע לאותו זמן, משא"כ אם זה אכן פעו"נ, אז לא חוזרים לזמן המינוי, כ"א עכשיו אין ממשיכים המינוי להמשך. כלומר: באם אין זה פעו"נ, ה"ז ביטול למפרע, ואם זה פעו"נ ה"ז ביטול רק מכאן ולהבא.

ולפי"ז י"ל בנדו"ד: הפלוגתא בין הני תרי דעות בגמ' האם כשנתבטל השליחות אצל י' המרגלים נתבטל ג"כ השליחות מיהושע וכלב, ה"ז תלוי בהנ"ל: היות ומתחילה היה זה ציווי ושליחות אחת כללית, אלא שאח"כ הסתעף לשליחות לכאו"א בפ"ע, הנה אם הביטול הוא למפרע (כי גדר שליחות פעו"נ) אז מתבטל המינוי כפי שהי' בתחילה, שהי' שליחות א' כללית, ולכן מוכרח לומר ש"כאשר בטלה מקצת השליחות בטלה כולה" (ל' לקו"ש שם), אבל אם הביטול הוא מעכשיו ומכאן ולהבא (כי גדר שליחות הוא אכן פעו"נ), א"כ אפשר שיתבטל קצת והשאר נשאר, כי עכשיו ה"ז כבר שליחות לכ"א בפ"ע.

והנה כל האופנים הנ"ל (הן המפורש בלקו"ש והן הנכלל בזה רק ברמז) י"ל גם בנוגע מה דאי' בגיטין (לג, א): "אמר לעשרה כתבו גט לאשתי, יכול לבטל זה שלא בפני זה, דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה", ומפרש בגמ': "רבי סבר עדות [הכוונה כאן למינוי שליחות] שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ואי אזלי הנך כתבי ויהבי, ליכתבו וליתבו, רשב"ג סבר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהבי, ושרו אשת איש לעלמא".

די"ל שרבי ורשב"ג פליגי בה"ל (ובכל הג' אופנים): (א) רבי ס"ל שהשליחות של כולם הוא מינוי לכל א' וא' מהם בפרט, ולכן כשבטלה מקצתה לא בטלה כולה. ורשב"ג ס"ל שזהו מינוי א' לכולם, ולכן כשבטלה מקצתה בד"מ בטלה כולה.

(ב) רבי ס"ל שאף שבתחלה זהו מינוי א' כללי לכולם, מ"מ מזה מסתעף שלכאו"א יש מינוי בפ"ע, ולכן ס"ל כשבטלה מקצתה לא בטלה כולה. ורשב"ג שלא אמרי' שמסתעף ממנו שלכל א' יש שליחות בפ"ע, ולכן ס"ל שבטלה כולה.

(ג) רבי ס"ל שגדר שליחות הוא פעו"נ, ולכן כשנתבטלה השליחות הרי זה מכאן ולהבא, והיות ועכשיו הסתעף שזהו שליחות לכאו"א בפ"ע, לכן כשנתבטלה מקצתה לא בטלה כולה. ורשב"ג ס"ל שגדר שליחות אינו פעו"נ, ולכן, אף אם הסתעף שזהו שליחות לכאו"א בפ"ע, מ"מ כשמתבטל השליחות הרי זה חוזר למפרע, לזמן המינוי, ואז הי' זה שליחות א' כללית, ולכן כשבטלה מקצתה בטלה כולה.



השמטה ב'תורת מנחם' כרך נד

הרב דוד העכט

כולל אברכים

בשיחת ש"פ האזינו תשכ"ט ביאר רבינו הטעם שאדה"ז מתחיל את אגרת התשובה בתיבת "תניא". השיחה נדפס נדפס בס' לקוטי ביאורים (קארף - ח"ב ע' יא) ולאח"ז ב'תורת מנחם' (חנ"ד ע' 74 ואילך). בשתי מקומות הנ"ל הובא השיחה כהנחה בלתי מוגה.

ויש להעיר, שבאתר hagaos.com (אוצר בלום מהגהות רבינו על שיחות ומאמרים) מופיע צילום מהגהת רבינו על שיחה זו.

ואם כי בימים קדמונים לא היה פלא שידפיסו שיחה מוגהת כ'בלתי מוגה'¹, הרי קצת פלא הוא על המו"ל דתו"מ שלא ציינו זאת, ובפרט שלאורך כל הסידרה שי"ל ע"ע, דייקו להדפיס דוקא השיחה המוגהת במקום שישנו גגהה, וגם במקרה שהיה רק הגהה חלקית (על שאלת המניחים וכיו"ב), דרכם לציין על החלק ההוא שהוגה ע"י רבינו.

1) ראה לדוגמה בלקו"ש חכ"ג ע' 158 בשוה"ג, דשיחה הידוע דג' תמוז תרפ"ז נתפרסם כרשימת אחד השומעים, אף שכל כולו נכתב על ידי אדמו"ר מהוריי"ץ.

גם יש להעיר שבהגהה ההיא, על מ"ש (ע' 78 בתו"מ שם) א' הטעמים להתחלה בתיבת 'תניא' משום שאדה"ז רצה לבטל הקליפה הקשה בשם 'תניא', ציין רבינו בגוכת"ק: "בית רבי ח"א . . .". ונשמט בהנדפס.

ויש לברר האם טעות המדפיס יש כאן. ולא באתי אלא להעיר.



ביזוי המת לצורך פיקוח נפש

הרב יצחק נפרסטק

שליח בפורט לודרדייל, פלורידה

ידוע השקו"ט בדין פקוח נפש בשבת אם היא דחוי' או הותרה. ובלקוטי שיחות חכ"ז שיחה ג' לפ' אחרי סעיף ז' וח' (ע' 137) מבאר כ"ק אדמו"ר הגדרה אחרת ופנימית יותר (והשאלה אם שבת דחוי' או הותרה היא רק באיזה אופן מבטאים הגדרה זו): פקו"נ אינו דין ולימוד מיוחד לעצמו (המגביל ענין השבת במצב של סכנה) אלא פעולת ההצלה היא היא (הרחבת) ענין שמירת השבת, דהיינו שמצד ענינה של שבת גופא מתחייבת פעולה זו של חילול שבת.

ומסביר בזה, כי ענינה של שבת היא "אות היא ביני וביניכם", ולכן כשנוצר מצב בו ה"ביניכם" נמצא בסכנה הרי מצד ענינה של שמירת שבת יש לחללה ולהציל היהודי.

וממשיך לבאר בלקו"ש שם בסעיף ח' וט' שבעצם זהו ההגדרה של הכלל גדול בכל התורה שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, שהרי כל המצוות סבתם ותוכנם מהווים "אות" בין הקב"ה ובני ישראל, אלא שענין זה מודגש ובולט יותר בהלכות שבת.

והנה עפ"י הגדרה זו של הרבי יומתק שקו"ט הנמצא בהלכה בפסק הטור (וכן הופסק בשו"ע) בריש הלכות גזילה (חו"מ סי' שנט סעיפים ב' וד'): "וכל הגזול את חבירו אפילו שוה פרוטה כאלו נוטל נפשו. ואפילו אם הוא בסכנת מות ובא לגזול את חבירו ולהציל נפשו אסור לו לגזול אם לא על דעת לשלם. ודאי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש לכך הוא רשאי ליטלו ולהציל נפשו אבל לא יקחנו אלא על דעת לשלם". וכדלקמן.

והנה בשו"ת 'בנין ציון' סי' קע מביא שאלה האם מותר לנוול המת (שמת בחולי נפלא ועסקו הרופאים ברפואתו ללא הועיל כי מת בחליו) כדי להציל עוד חולה מסכנה (החולה נחלה באותו חולי ורצו הרופאים לפתוח את המת לראות ענין החולי למען

מצוא תרופה לאשר עוד בחיים). ומביא שם דברי ה'נודע ביהודה' שלשיטתו הדבר מותר מצד פקו"נ לפנינו, ואח"כ הוא משיג עליו.

ומאריך שם להשוות דין ניוול המת ("קלון חבירו") לדין גזילה ("ממון חבירו"), ולומד פשוט הדין בהל' גזילה הנ"ל פשוטו כמשמעו, שמי שנמצא במצב של פיקוח נפש ויודע שלא יוכל לשלם הממון לבסוף - אסור לו לגזול ממון חבירו להציל את עצמו מסכנה. ולפי"ז מסיק שהוא הדין שאסור לנוול המת אפילו לפיקוח נפש, שהרי לא שייך שישלם לבסוף דאי אפשר לשלם למת את בזיונו.

וממשיך שם, שאפילו אם נאמר שבהל' גזילה אפשר להציל עצמו בממון חבירו גם כשדעתו אינו לשלם לבסוף [וכוונת הטור רק שאופן הרצוי ולכתחלה צ"ל באופן שישלם לבסוף כדי למעט ככל האפשרי בהיזק חבירו], הנה עדיין יש לחלק, דדוקא שם יש סברא שמותר, כיון דהנגזל בעצמו חייב להציל חבירו בממונו (משום לא תעמוד על דם רעך) לכן לא מידי גזלו, משא"כ בנידון ניוול המת דלא שייך לומר כן, שהרי אין על המת מוטל להציל את החי דכיון דאדם מת נעשה חפשי מן המצוות.

ולכאורה ע"פ ביאור רבינו דלעיל בהגדרת הדין של פיקוח נפש דוחה כל התורה, הרי זה שה'בנין ציון' הביא ש"אדם מת נעשה חפשי מן המצוות", הוא לכאורה ראי' לסתור את דבריו שלא להשוות ניוול המת לגזילה. דבשלמא בהל' גזילה, שם ההלכה היא ש"כל הגזול את חבירו כאלו נוטל נפשו", א"כ נמצא שהסתירה והניגוד בין שני הדינים, דין "פיקוח נפש" ודין איסור "גזילה", הם באותו ענין, שניהם עוסקים בקיום ה"נפש" (ובמילא בחיזוק "האות" בין הקב"ה ובנ"י). כלומר, במצב זה יתכן שאין המצוה עצמו ד"לא תגזול" מחייב את היהודי לעבור עליו כדי להציל את נפשו, כי עי"ז הוא "כאלו נוטל נפשו" של הזולת. והיינו, שההדגשה "כאילו נוטל נפשו" אינה על עצם ה"נטילה" מחבירו [שאז יש להשוות נטילת ממון חבירו לנטילת בזיון המת] אלא ההדגשה היא בזה שהנטילה היא "נפשו" של חבירו. ולכן יתכן סברות ושקו"ט אולי עדיף שלא יגזול ושלא יטול את נפשו (של חבירו) אפילו במצב של פיקוח נפש שלו.

משא"כ הסתירה בין דין "פיקוח נפש" ודין איסור "ניוול המת" אינם באותו ענין, שהרי בזה שהמת פטור מן המצוות שוב אין כאן דיון על קיום ה"אות" בין הקב"ה והמת (ודאי שהגוף נשאר קדוש ואסור לבזותו, שהרי נשמתו של יהודי הי' מלובש בו ועל ידו קיים מצוות וכו', ואכן מצד זה) הדיון הוא על ניוול גוף קדוש, והשאלה היא האם מותר לעבור על ניוול המת להציל נפש יהודי אחר, וא"כ בודאי שעל איסור זה יחול הכלל גדול בתורה שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, וכפסק בעל ה'נודע ביהודה'. ודוק.

זמן מיתת דוד והמסתעף בקריאת מגילת רות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ש"פ נשא תשכ"ט שנדפסה לש"פ נשא השתא, סעיף ה, מביא כמה שאלות על הקשר דקריאת רות לשבועות, והשאלה השני' היא:

"בנוגע למיתת דוד יש פלוגתא – כמובא בתוס' במסכת חגיגה שבירושלמי איתא שדוד מת בעצרת, ואילו בבלי משמע בשבת בפרק במה מדליקין דבשבת נפטר דוד (והרי עצרת אינו חל בשבת), ומסיק, ושמא התם לית לי' הכי אלא פליג אהא". עכ"ל ההנחה.

והנה בתוס' חגיגה (יז, א) אכן מפורש שהבבלי והירושלמי חלוקים, אבל בתוס' נתבאר הטעם, משום דבירושלמי איתא שכיון שהיו ישראל אוננין לכן הקריבו למחר, אבל אם חל בשבת אין צורך בטעם דאנינות, ומזה הסיקו התוס' שהבבלי והירושלמי חלוקים.

מלבד זאת, מ"ש במוסגר "והרי עצרת אינו חל בשבת" אינו מובן, דהא בזמן דוד המלך היו מקדשים ע"פ הראיה, ומה שייך כאן ענין עצרת אינו חל בשבת.

ובפשטות התוכן של קושיא זו יש לו מקום גם ללא פרט זה, דלפי התוס' הירושלמי ס"ל שדוד לא מת בשבת, וא"כ צ"ב הקשר דקריאת מגילת רות לשבועות.



דברי הכלי יקר על שמיני למילואים

הנ"ל

בלקו"ש ח"ג פ' שמיני בתחילתו (משיחת ש"פ שמיני תשכ"א) מובא בשם הכלי יקר, שקשה, למה נקרא יום השמיני, הרי המילואים היו בשבעה ימים הקודמים ובימים הבאים התחילה חנוכת המזבח. לשון הכלי יקר הוא: "ויהי ביום השמיני. זה יום שמיני למילואים, נראה מזה שגם יום זה הוא מכלל ימי המילואים שקדמו לו, וזה אינו, שהרי הכתוב אומר כי שבעת ימים ימלא את ידכם. ואע"פ שיום זה מלואים לחנוכת המזבח מ"מ מה ענין חינוך אהרן ובניו לחנוכת המזבח". ובפשטות הכוונה הוא, ששבעת ימי המילואים הם ימי חינוך אהרן ובניו, ובר"ח ניסן התחילה חנוכת המזבח.

אך בלקו"ש שם כתוב "וואס אין די טעג איז געווען חנוכת המזבח, אבער דער טאג וואס נאך די זיבן טעג איז געווען א זאך פאר זיך - חנוכת אהרן ובניו, ניט חנוכת המזבח."

ובתורת מנחם התוועדויות שיחת ש"פ שמיני תשכ"א תורגם קטע זה ללה"ק: "הקשה הכלי יקר: מדוע נקרא היום שלאחרי שבעת ימי המילואים בשם "שמיני", שמזה משמע שהוא כמו המשך לימי המילואים? הרי ימי המילואים אינם אלא שבעה ימים, וכמ"ש "שבעת ימים ימלא את ידכם", שבהם היתה חנוכת המזבח, ואילו היום שלאחרי שבעת הימים הי' ענין בפני עצמו(4) - חנוכת אהרן ובניו, ולא חנוכת המזבח..".

ובהערה 4 שם: וכפי שרואים את החילוק גם באופן העבודה - שבשבעת ימי המילואים היו מקימים ומפרקים את המשכן בכל יום, כיון שבכל יום הוצרך להיות חינוך המשכן ע"י משה, וביום השמיני הקים משה את המשכן ולא פרקו (פרש"י פרשתנו ט, כג. ועוד), ואז התחילה עבודת הקרבנות ע"י אהרן (מהנחה בלתי מוגה) ובשיחות קודש (מקור ההנחה בלתי מוגה): אויף ויהי ביום השמיני, פרעגט דער כלי יקר, פארוואס הייסט דער טאג מיטן נאמען שמיני, ד.ה. אז ס'איז א המשך צו שבעת ימי המילואים, דלכאורה איז דאך דאס לגמרי אן אנדער ענין, ווארום די ימי המילואים זיינען געווען נאר שבעה כמ"ש שבעת ימים ימלא את ידכם, און דערנאך איז דאך שוין געווען אן אנדער ענין, ווארום מען זעהט דאך אויך דעם חילוק אין דער עבודה, דבשבעת ימי המילואים איז געווען הקמת המשכן ופרקו, ווארום עס האט געדארפט זיין אלע טאג דער חינוך המשכן ע"י משה, וביום השמיני הקים המשכן ולא פרקו, און ס'איז געווען עבודת הקרבנות ע"י אהרן, איז דאך דאס לגמרי אן אנדער ענין, איז פארוואס הייסט עס מיטן נאמען שמיני"?

הרי שבשיחות קודש משמע, שעיקר הדגשת החילוק בין ימי המילואים וימי חודש ניסן הוא שבימי המילואים משה עשה העבודה ובחודש ניסן התחיל אהרן לעשות העבודה. אך לענין החינוך פשוט לכאורה שבשבעת ימי המילואים הוא זמן חינוך אהרן ובניו וימי חודש ניסן הם ימי חנוכת המזבח. ולפי זה הלשון בלקו"ש (ובתו"מ) צ"ב לכאורה.



שיטת הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם

הנ"ל

באגרות קודש חי"ז ע' שנה-ו, מתעכב רבינו על הערת הר"ש גורן בדברי הרמב"ם ריש הלכות פסולי המוקדשין (פ"א הט"ו), ובתוך דבריו כותב (אודות תמיהת הנ"ל מדוע לא השיג הראב"ד על הרמב"ם בהלכות אבות הטומאה (פ"ח ה"ה) בהתאם להשגתו בהל' פסוה"מ), וז"ל:

"ולדעתי הראב"ד בהשגותיו ליד גם מודיע דעתו בדין. ואם הרמב"ם לשיטתי במק"א אזיל בפס"ד שמשיג עליו, אי"ז משנה פס"ד הראב"ד כמוכח. ואדרבה השגתו במקום זה מתפשטת ושייכת לשיטה זו דהרמב"ם בכל סניפי'. ובקבלת כלל זה בכוננת הראב"ד בטלות כמה קושיות שהקשו עליו והערות שהעירו בכ"מ". כלומר, רבינו קובע כלל, שהראב"ד אינו צריך להשיג בכל מקום על דברי הרמב"ם ההולכים לפי אותה שיטה, ואם השיג במקום אחד, מספיק הדבר.

והעירני ח"א ממ"ש בלקו"ש חל"ב בשיחת חג הפסח (ע' 44 ואילך) בדין טיבול מצה בחרוסת, דשם מבאר זה שלא השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם בענין טיבול מצה בחרוסת אלא בהלכה העוסקת בסדר ליל פסח בזמן הזה (הל' חו"מ פ"ח ה"ח) ולא בזה העוסקת בסדר ליל פסח בכלל (פ"ז הי"א), דמזה מוכח שיש ב' דינים וכו'. ולכאורה לפי היסוד שנקבע באגרת כאן יש מקום לומר דקושיא מעיקרה ליתא.

אלא שיש מקום לומר, דבנידון שבאגרות הרי הלכות פסוה"מ קודמים להל' אבה"ט, משא"כ בענין טיבול מצה בחרוסת השיג בהלכה המאוחרת. ולא באתי אלא להעיר.



פירות הנושרין מענין קערת הסדר אורות וכלים

הרב אברהם ברוך פעווננער

רב קהילת ליובאוויטש – פריז, צרפת

בגליון א'פו הבאנו השקו"ט בענין מ"ש כ"ק אדמו"ר בהגדה, משיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שהמצות שבקערה הן כלים והמינים שעליהם הם אורות, והשקו"ט בזה עם הגאון המקובל הריא"ז מרגליות ז"ל מירושלים, שאחת מקושיותיו היתה, שלא מצינו זה בכתבי האריז"ל. ובין דבריו כתב ע"ז כ"ק אדמו"ר שיש לסמוך בזה על

רבותינו נשיאנו, אפילו באם אי"ז בכתבי האריז"ל. וגם צויין שם שיש כוונות התקיעות והמקוה מהבעש"ט באופן שונה מכוונות האריז"ל. עיי"ש בארוכה.

ויש לציין שמצינו בענין זה דברים מפורשים מכ"ק אדמו"ר בד"ה גל עיני (סה"מ מלוקט ה'), בסו"ס ד' שם מביא ממאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, וז"ל: "דפירוש גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך הוא שראיית הנפלאות דתורה (נשמתא דאורייתא ונשמתא לנשמתא) תהי' מתורתך". ובהמשך לזה כותב בסעיף וא"ו, וז"ל: "זהנה הגם שכוונת המצוה היא נשמת המצוה ששייכת בכלל לנשמתא דאורייתא, מ"מ, כו"כ ענינים דכוונת המצוות הם גם בנגלה דתורה. הן בנוגע הכוונה הכללית דמצוות (שבכל המצוות בשוה) לקיים רצון ה' – דכוונה זו היא גם ע"פ נגלה דתורה (אלא שע"י לימוד פנימיות התורה, הכוונה והרצון דהאדם לקיים רצון ה' הוא באופן נעלה יותר), וגם הכוונות הפרטיות שבכל מצוה בפרט, הרי הטעם והכוונה דכו"כ מצוות נתפרש גם בנגלה דתורה, גם ע"פ דרך הפשט [ועד שהטעם דכו"כ מצוות מפורש בקרא], ומכש"כ ע"פ דרך הרמז והדרוש, אלא שהטעם והכוונה דהמצוות שע"פ דרך הסוד (פנימיות התורה) הוא נעלה הרבה יותר, ועי"ז מיתוסף עומק וכו' גם בהטעם שע"פ נגלה. ויש לומר, דכמו שבנוגע לראיית הנפלאות דתורה, הבקשה גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך היא שראיית הנפלאות דתורה (נשמתא ונשמתא לנשמתא) תהי' מתורתך, מענינים אלה שבגליא דתורה, מהגוף דתורה וגם מהלבוש דתורה (כנ"ל סעיף ד), עד"ז הוא בנוגע לכוונת המצוות, שהנפלאות דכוונת המצוות [כוונות האריז"ל, ולמעלה יותר] צריכים לראותם מתוך הכוונות שע"ד הפשט, ויתרה מזה – מתוך הכוונות ע"ד הפשט המובנים לבן חמש למקרא [שהם דוגמת לבושא דאורייתא, הסיפורים דתורה, שגם תינוקות לומדים אותם]". ועיי"ש עוד.

הרי מפורש שיש כוונות ש"למעלה יותר" מכוונת האריז"ל. ולכאורה הכוונה לכוונות שע"ד החסידות. ועוד זאת, מבואר כאן שיש ענין מיוחד בכוונות היצאות מענין הפשט, ולכאורה זהו בכוונות שעל דרך החסידות, כגון בנדו"ד שזה שהמינים מונחים על המצוות מרמזו שהם אורות שלמעלה מהכלים כו'. אבל (רוב) כוונות האריז"ל הן ע"ד הרמז (כגון גימטריאות) הדרוש והסוד (כפי שאפשר לראות לדוגמא במה שהובא בגליון הקודם)¹. (אלא שכוונות המקוה והתקיעות דהבעש"ט הן לכאורה דומות בזה לכוונות האריז"ל).

ב. בענין שיש חילוקים בין כוונות האריז"ל והבעש"ט ז"ל יש להעיר מהסיפור בסיפורי חסידים של הגה"ח הרב זווין (בפ' ויצא עה"פ וייקץ יעקב משנתו (סיפור מס')

1) העירני על חילוק כללי זה בין כוונות האריז"ל לכוונות החסידות – הרה"ג הרה"ח ר"י גינזבורג מכפר חב"ד.

ס"ט)) שהרה"ק ר' דוד מניקולייב סיפר לחבירו ר' מאיר (סבא רבא של הרה"צ וכו' ר' הלל מפאריטש), כיצד הוא (ר"ד) התקרב לבעש"ט, ובין הדברים סיפר: "באתי להמסיבה. הבעש"ט ישב בראש, והתלמידים ישבו מסביב לו. התחיל הבעש"ט לדרוש בביאור ענין "כוונת המקווה", ואחד מהתלמידים פנה אליו בשאלה: - רבינו! הלא האר"י ז"ל אינו מדבר כך על כוונת המקווה?! והטה הבעש"ט את ראשו לאחוריו, ופניו, שהיו נלהבים כשלהבת אש, נעשו פתאום לבנים וחיוורים, ועיניו כאילו בלטו לחוץ, וממש נעשה כמו שנסתלק מיד נפלה עלי תרדמה, ולא יכולתי בשום אופן להתחזק לבלי לישון. בתוך השינה נדמה לי שאני נמצא באיזו עיר, ורואה הרבה אנשים הולכים בחפזון ובמרוצה לאיזה מקום. שאלתי אותם, להיכן הם רצים, והשיבו לי, שהבעש"ט יאמר תיכף דרוש, והם רצים לשמוע. התחלתי גם אני לרוץ יחד עמהם, ובאנו לבית גדול, ועמדו שם שני כסאות באמצע. שאלתי: למי הם הכסאות? השיבוני, שהכסאות הם להבעש"ט ולהאר"י ז"ל. נדחקתי לעמוד אצל הכסא של הבעש"ט, והאז, הבעש"ט, התחיל לדרוש בענין כוונת "המקווה". אחרי שגמר לדרוש, התחיל האר"י ז"ל לשאול אותו שאלות, והבעש"ט משיב לו. וכך נמשך המשא-והמתן שביניהם זמן מסוים, עד שהאר"י ז"ל הודה לדברי הבעש"ט. תיכף אחרי זה נתעוררתי משנתי, וראיתי שאני יושב על-ידשולחנו של הבעש"ט עם כל תלמידיו, ובפניו של הבעש"ט נכנס האודם, ונעשו פני להבים. התחיל הבעש"ט עוד פעם לומר את הדרו בכוונת המקווה, ואותו התלמיד שאלו שוב: - רבינו! הלא האר"י ז"ל אינו מדבר כך על כוונת המקווה?! פנה הבעש"ט אלי, בזה הלשון: - דוד! עמוד על רגליך והעד מה שראית!... ואז, - סיים ר' דוד את סיפורו לחבירו ר' מאיר, - קנה הבעש"ט את נפשי". ע"כ.

ואכן מצינו בסידור עם דא"ח (ע' קנו, א ואילך) יש מאמר מאדה"ז וז"ל: "להבין כללות כוונת המקווה... [ש]ב... להאריז"ל נזכר כללות הכוונה בשילוב שם אהיה פשוט בלא מילוי, עיי"ש, אבל בכוונת המקווה שנדפס בשם הבעש"ט ז"ל נדפס שם אהיה עם המילוי שלו וכו'. עיי"ש. (ובשינויים באוה"ת ענינים ע' קצו ואילך. ועיי"ש ע' ר'. ועוד).

וכן מצינו בענין כוונת המקווה שבסידור הגאונים והמקובלים והחסידים מאת הגאון החסיד המקובל ר' משה יאיר וויינשטאק ז"ל, ספר שני, חלק ד', שער שני פרק ראשון סימן ג', שמביא ומבאר באריכות את "הכוונות של רחיצה במקווה, עפ"י האריז"ל והבעש"ט ז"ל, ומה שהכריע רבינו רז"ש בעל התניא ז"ל" (בהמאמר הנ"ל). עיי"ש.

ויש לציין מש"כ א' מתלמידי תלמידיו בשמו של הרה"ק ר' אלימלך מליזענסק זצוקל"ה (כמדומה בס' תפארת שלמה (ראדאמסק), אבל נעלם ממני המ"מ המדוייק), ותוכן הדברים הוא שהטעם לזה שהחסידים בתפילתם אינם מכוונים כוונת האריז"ל, שזהו מפני שכשמתפללים במסירות כל הנפש הרי זה פועל כאילו התפללו בכוונת האריז"ל, ויותר מזה.

[אמנם יש לברר איך הנ"ל מתאים עם : א) מש"כ בהיום יום י"א אדר א' וז"ל הק': ידוע ומקובל בענין הכוונות בתפילה, אשר אלו שאין דעתם יפה לכוון, מפני העדר הידיעה או מפני שאין בכוחם לזכור כוונות הפרטיות בעת התפילה, מספיק שיכוונו כוונה כללית: להיות תפילתו נשמעת לפניו ית' עם כל הכוונות המבוארות בספרי קבלה" עכ"ל. שהלשון הוא הכוונות המבוארות בספרי קבלה ולא מזכיר ע"ד הכוונות שע"פ חסידות (שחלק מהן נמצא בסידור עם דא"ח)

ב) מש"כ באשכבתא דרבי עמ' 109 וז"ל: "תפילת כק"ש לפני התיבה כל הזמן הוא באריכות גדולה ודיקנות נפלאה ובכיות משונות, אשר פועל התעוררות והתרגשות הנפש על כל המתפללים בהמנין שלו כמו בתפילת יו"כ"פ ממש. ומתוך אחת השיחות ששוחח עמי קודם חה"ש, הבנתי מתוך דבריו - אף שלא אמר זה בפירוש - שבתפילותיו כעת בשנת האבילות, הוא מכוון הכוונות שעפ"י הקבלה, המבואר בהסידורים שעם כוונות ובפע"ח עפ"י קבלת האריז"ל". עכ"ל. כאן מזכיר כוונות עפ"י קבלת האריז"ל ולא מוזכר על כוונות שע"פ חסידות.]

ג. במכתב הריא"ז אל הגה"ק ממונקאטש שבסוף ס' כחו דר"א ברשב"י, שציין אליו כ"ק אדמו"ר אל הגה"ח המקובל הרמ"ז גרינגלאז, הקשה וז"ל: "וגם אעיקרא דענינא והכונה (של ג' המצות והמינים שמונחים עליהם) פירכא אית לה, מה שאני בעניי לא זכיתי להבין, דכתב שם [בפרע"ח] וכן מעתיקין דבריו [במ"ח ובכל סידורי האריז"ל, ובבה"ט שו"ע סי' תע"ג] וסיימו שם אלו הן עשרה ספירות דחכמה [או דאבא]. זה הוא קשה מאוד להבין, דידוע הוא שבלייל פסח הכונה היא שמוחין דאבא נכנסין ע"י המצות. ומוחין דאימא ע"י הארבע כוסות, ובכל אחד מהם אנו ממשיכין קט"א [=קטנות אבא] וגד"א [=גדלות אבא] קט"ב [=קטנות בינה] וגד"ב [=גדלות בינה], והשתא אפילו אם נאמר סתם כי סידור הקערה היא עשר ספירות השייכים לבחי' המצות אשר הן הן המוחין דאבא, וכיצד יבוא באמצע הקערה הכרפס שהיא קט"א דתבונה שהוא בחי' ו"ק דו"ק דבינה שהוא שייך לכוסות דוקא אשר הן הנה מוחין דאימא, ולא למצות שהם מוחין דאבא, וכ"כ [בשעה"כ] ויותר מפורש [בסידור הרש"ש] שע"י הכרפס נכנס קו ימין דקט"א דתבונה בעצמו, ושאר הקוים בג"ה ודת"י נכנסים הארתם עתה בלבד, וכן ככוס שני יכוון כי כבר היה על יד הכרפס הארת קו

שמאל בג"ה, וכן בכוס ג' וד' יכון עצמות דת"י עכל"ש שהעתקתי לעניינא, ונהפוך הוא שהקט"א דיש"ס אשר הוא למצות מוחין דאבא אינה מרומז כלל בקערה והוא עולה ונכנס בכוונה אצל המידות עיי"ש, ומצוה בזה להבין ולהשכיל ולבאר איזו עשר ספירות דאבא הם ודו"ק". עכ"ל.

והוא משאיר קושיא זו בצ"ע.

ולכאורה גם זה מתורץ לפי מ"ש כ"ק אדמו"ר במכתבו הנ"ל שכל דבר מרמז להרבה ענינים בבת אחת, וז"ל הק': "א) במוחין דאבא עצמן הרי ישנם אורות וכלים. (ב) המצות, כמו כל עניני התורה והמצוה, רומזים לכמה ענינים בב"א [בבת אחת]. והרי ידוע שהמצות הם מוחין דאבא, ובכ"ז הם גם כנגד האבות, היינו כנגד חג"ת, וביחד עם זה הרי הם במלכות לחם עוני כו' וכו', כמובא בכתבי האריז"ל, ואפילו בזוהר ובתקו"ז". עכ"ל.

(ויש להעיר שבקונטרס משה רבינו סעיף ג', בענין שמצינו מבוואר במדריגת מרע"ה כמה וכמה בחינות, כתב כ"ק אדמו"ר לתרץ ולבאר באופן אחר, ולא כתב שהוא מרמז לכמה בחינות בבת אחת. ובודאי צריך לחלק בין הנושאים).



שמעון הצדיק משירי כנסת הגדולה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא באבות פ"א מ"ב "שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה, הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים".

והנה, ידוע דרכו של רבינו בדרך לימוד ה'לשיטתיה' לחבר ולקשר השיטה הכללית עם בעל השיטה, וקשר זה מתבטא באופנים שונים, יש והקשר לבעל השיטה מתבטא בשמו, מקומו או לימי חייו, ויש והקשר הוא להנהגתו, תפקידו ועד לשרש נשמתו, וכמבואר במשנתו של רבינו בכ"מ¹.

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

1) ראה גם בביאוריו הרבים של רבינו על שמוותיהם של חז"ל שהובאו בפרש"י עה"ת, וכן בביאוריו הרבים של רבינו על פרקי אבות, שם נהג לבאר בכמה דרכים הקשר בין המאמר לבעל המאמר עיי"ש.

בחינת הצדיק – השפעה על העולם

ב. ויעויין בשיחת ש"פ שמיני ה'תש"מ שביאר רבינו הקשר בין בעל המאמר שמעון הצדיק לשיטתו הכללית ואופן הנהגתו, ובהקדים דהנה תוכן נקודת המאמר האמור הוא שעל פי מדת חסידות, הנה כדי לפעול ולהשפיע על העולם – שהיא היא עבודת ה"צדיק" שאינו מסתפק עם העבודה עם עצמו אלא משתדל להשפיע על העולם, וכמ"ש (תהלים יא, ז) "כי צדיק ה' צדקות אהב", יש לאדם להתנהג בעבודתו בצורה קבועה ובלתי משתנה, כי אם האדם הוא מתנהג בדרך הפכפכן ובלתי מסודר עלול הדבר לפגום בכושר השפעתו על העולם.

וזהו ששמעון הצדיק – בחינת ה"צדיק" המשתדל להשפיע גם על העולם – היה אומר שיש להעמיד את העולם על ידי תורה עבודה וגמילות חסדים, כלומר דהעולם מצד עצמו – עולם קטן זה האדם, עומד בעמידה קלושה הניתן לשינויים, שהרי האדם הוא בעל כוחות נפשיים שונים ומנוגדים זה מזה, וכל כח מושך אל כיוון שלו כך שאפשר להיות בלבול ובלתי סדר, ועל ידי שלשת הדברים – תורה עבודה וגמילות חסדים, ניתנה הכח להאדם להיות עבודתו באופן קבוע ללא שינויים.

לפי זה מובן גם הקשר בין תוכן מאמר זה לכך ששמעון הצדיק היה "משירי כנסת הגדולה", דהנה "כנסת" מורה על ענין הכינוס ואסיפה של ענינים נפרדים באופן שלכולם יש את אותה מטרה וכוונה, ולכן כל עוד היו כל אנשי כנסת הגדולה בעולם, פעלו אנשי כנסת הגדולה את ענין האחדות בין הכוחות השונים בעולם ובהתאם לזה היה העולם "עומד" ביציבות בלי שינויים, אכן משנתבטלה כנסת הגדולה ונשאר רק שמעון הצדיק שהיה "משירי" כנסת הגדולה, אז הוצרך לחפש דרכים והוראות להבטיח את עמידת העולם ביציבות ללא שינויים עיי"ש.

שיטתו של שמעון הצדיק – יציבות וקביעות

ג. על יסוד זה ביאר רבינו הקשר בין תוכן המאמר המדגיש את מדת הקביעות והסדר ללא שינויים לשיטתו ואופן הנהגתו של שמעון הצדיק.

דהנה איתא בנדרים ט, ב שאמר "מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד וכו' היינו טעמא כשהן תוהין נוזרין [כשהן כועסין נודרין, שאין נודרים לשם שמים אלא

ויש להעיר בכל זה גם מדרכו של הגאון המקובל רבי לוי יצחק ז"ל, אביו של רבינו, אשר מצינו במשנתו שהרבה לבאר ולקשר בכמה אופנים מאמרים ושיטתם דתנאי ואמוראי בש"ס עם בעל המאמר ובהתאם לשמו, מעשיו ושרש נשמתו (יעויין בספרי 'תורת לוי יצחק' ו'לקוטי לוי יצחק' בכ"מ), וראה גם 'מבוא' לספר המפתחות להספרים תורת לוי יצחק לקוטי לוי יצחק' מש"כ בזה, ובהנסמן שם הערות 74-70 ממשנ"ת בזה בספרים הקדושים בכ"מ בענין השייכות של שם ומאורעות החכם, שרשו ובחינת נשמתו לתוכן דבריו עיי"ש בארוכה וש"נ.

לשם כעס, רש"י] וכשהן מטמאין ורבין עליהן ימי נזירות [דאתא טומאה וסתרי להנהו יומי דנזירות ובעו למימני יומי נזירות אחר וריבה עליהן ימי טומאה דשמא מיטמא פעם אחרת ובעי למיסתר כל הני יומי דנזירות, רש"י] מתחרטין בהן ונמצאו מביאין חולין לעזרה" [ומתחרטין בעצמן שנדרו וכיון דמתחרטין לא הוי נזירות לש"ש ונמצאו מביאין חולין לעזרה, ומשום הכי לא אכל אלא מזה דודאי לש"ש הוא דעבד, רש"י].

ומבאר בהשיחה שם דנזיר שנודר ואחר כך נמלך בו ומתחרט שנדר הוי הפכפכן ובלתי מסודר, ושמעון הצדיק שהדגיש לשיטתו את ענין הסדר ביציבות ובקביעות, הנה "מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא", דלשון "מימי" מורה שהיה זה הנהגה תמידית שלא אכל מאשמו של נזיר כזה, והיינו כדי לשלול הנהגה כזו של בלתי סדר.

ד. בהתאם לזה מבאר רבינו גם ענין נוסף שמצינו אצל שמעון הצדיק, דהנה איתא ביומא לט, א "ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק [בכהונה גדולה] היה גורל עולה בימין, מכאן ואילך פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל, והיה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין, והיה נר מערבי דולק, מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה, והיה אש של מערכה מתגבר כו', מכאן ואילך פעמים מתגבר פעמים אין מתגבר".

ונראה כי שמעון הצדיק קיבל שכר על עבודתו בבחינת יציבות וקביעות ללא שינויים באופן של מדה כנגד מדה, ולכן הנה כל זמן ששמעון הצדיק היה הכהן גדול היה מודגש הענין של תמידיות וקביעות, משא"כ בדורות שלאחריו שהיה "פעמים כך ופעמים כך" עיי"ש.

הליכה למדינה בבגדי כהונה

ה. ויתכן להעיר בזה מהמסופר עוד אודות שמעון הצדיק ביומא סט, א "בעשרים וחמשה בטבת יום הר גריזים הוא דלא למספד יום שבקשו כותיים את בית אלקינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו ונתנו להם, באו והודיעו את שמעון הצדיק, מה עשה לבש בגדי כהונה ונתעטף בבגדי כהונה וכו', כיון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו, אמרו לו מלך גדול שכמותך ישתחוה ליהודי זה, אמר להם דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי, אמר להם למה באתם, אמרו אפשר בית שמתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחרב יתעון עובדי כוכבים להחריבו, אמר להם מי הללו, אמרו לו כותיים הללו וכו', אמר להם הרי הם מסורין בידכם וכו', כיון שהגיעו להר גריזים חרשוהו וכו' כדרך שבקשו לעשות לבית אלקינו ואותו היום עשאוהו יום טוב".

וממשיך בגמ' שם לבאר איך יצא והלך שמעון הצדיק לאלכסנדר מוקדון לבוש בבגדי כהונה, והרי היוצא בהן למדינה אסור, ומתריך שם בתירוץ הב' "ואי בעית אימא עת לעשות לה' הפרו תורתך" [כשבא עת לעשות דבר לשמו של מקום מותר להפר בו, רש"י].

ויעויין בשיחת ש"פ וארא ה'תשי"ז (תורת מנחם התוועדויות חי"ח) שלמד רבינו מסיפור זה כמה הוראות בעבודת ה', ומהם שענין הבגדי כהונה בעבודה הוא תורת החסידות, שהרי הקב"ה כהן הוא וכמארו"ל בסנהדרין לט, א "אלקיכם כהן הוא", ולבושיו ובגדי כהונה של הקב"ה הם התורה בכלל ופנימיות התורה במיוחד.

וההוראה מסיפור זה היא שיש ללבוש את הבגדי כהונה לא רק בביהמ"ק ובירושלים, אלא גם לילך עמהם למדינה אצל אלכסנדר מוקדון, כלומר שאין לשמור את המעיינות דתורת החסידות רק ליחידי סגולה, אלא יש להפיצם עד לחוצה לבטל את כל ההעלמות וההסתרים עיי"ש.

ייתכן לומר שההוראה מסיפור זה אודות שמעון הצדיק הוא בהתאם לענינו – "הצדיק", דהיינו כמבואר בהשיחה דש"פ שמיני ה'תש"מ הנ"ל שאין הצדיק מסתפק עם העבודה עם עצמו אלא משתדל להשפיע על העולם, וזהו תוכן מאמרו של שמעון הצדיק "על שלשה דברים העולם עומד וכו'" דהיינו הוראה לפעול ולהשפיע על "העולם" וכמוש"נ, וזהו גם ההוראה מתוכן סיפור הנ"ל אודות שמעון הצדיק שיש ללכת למדינה לאלכסנדר מוקדון "בבגדי כהונה" היינו להשפיע על העולם ולהפיץ את המעיינות חוצה.

"שמעון" מלשון שמיעה

ו. והנה עוד יתכן לומר ולקשר שיטתו והנהגתו הכללית דשמעון הצדיק עם שמו "שמעון", דהנה יעויין בלקו"ש חי"ז שיחה לאבות פ"ב שביאר את תוכן ענינו של שם "שמעון", וכידוע בענין שמות התנאים שיש בהם סודות נפלאים, דשם שמעון הוא מלשון "שמיעה" וכמ"ש (ויצא כט, לג) "ותהר עוד ותלד בן ותאמר כי שמע ה' וגו' ותקרא את שמו שמעון".

וענינו הוא לימוד התורה בהבנה והשגה² בבחינת "תורתו אומנתו", שכל כולו מיוחד עם התורה, ובשיחת ש"פ בלק ה'תשכ"ח ('שיחות קודש' ה'תשכ"ח) שהפירוש ב"תורתו אומנתו" היינו שזהו הקביעות שלו דהיינו שלימוד התורה אינו אצלו דבר

2 וראה גם הדרן על הש"ס משיחת כ"ד טבת ה'תש"ד ("ל יו"ד תמוז, ה'תשנ"ד) שביאר שם רבינו כמו"כ גבי "דב שמיעה" דהוא מלשון שמיעה שענינו הבנה והשגה עיי"ש. ראה גם רשימות חוברת יב שכן נתבאר עד"ז עיי"ש.

המשתנה אלא הוא עצמי וקבוע בלי שינויים, דזה דוקא כשלימוד התורה הוא בבחי' "שמיעה" דהיינו בהבנה והשגה עיי"ש.

ובלקו"ש שם דהגם כי המדובר הוא לענין רבי שמעון בר יוחאי, מ"מ מובן שכן הוא בנוגע לכל התנאים שנקראים בשם "שמעון", שגם להם יש שייכות לעיקר ענינו של רשב"י – "תורתו אומנתו", וזהו במיוחד לאלו הנקראים בשם "רבי שמעון" סתם, כי עיקר ענינו של "שמעון" – שמעון סתם, הוא מדריגת "תורתו אומנתו", ולכן כאשר רוצים להדגיש שענינו של תנא מסויים הוא תורתו אומנתו, קורין לו רבי שמעון סתם מבלי להסכיר שם אביו, כיון שסתם ר"ש מורה על הענין דתורתו אומנתו עיי"ש בארוכה.

ומעתה יתכן לומר שגם שמעון הצדיק, הנקרא בשם "שמעון סתם", שייך לעיקר ענינו של רשב"י שהוא המדריגה דתורתו אומנתו, ואם כנים הדברים, אזי יש לומר שגם ענין זה הוא בהתאם לשיטתו והנהגתו הכללית ביציבות וקביעות, והיינו שגם אופן לימוד התורה שלו היה בקביעות ובלי שינויים, שזהו הענין דתורתו אומנתו כנ"ל, ובהתאם לשיטתו והנהגתו הכללית.

על התורה

ולפי זה נמצא גם כי ישנו קשר מיוחד בין בעל המאמר שמעון הצדיק לענין "התורה" – "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", שהרי להמבואר בפירוש השם "שמעון" נמצא דגם שמעון הצדיק שייך במיוחד לענין התורה – "תורתו אומנתו" [וראה להלן על הקשר בין בעל המאמר שמעון הצדיק גם לענין העבודה וגמילות חסדים].

מדריגת ה"צדיק" – יציבות וקביעות בעבודת ה'

ז. ואולי יש להוסיף גם ששיטתו והנהגתו של שמעון הצדיק ביציבות וקביעות מתאימה גם למהותו ומדריגתו, והיינו שזכה לתואר זה המיוחד – "הצדיק", והרי מבואר בתניא קדישא בענין מדריגת הצדיק שנלחם כל כך עם נפשו הבהמית עד שמברר ומגרש את הרע לגמרי או שהרע כפוף ובטל לטוב ממש וכו' וכמבואר שם בפ"י בארוכה, ונמצא שעבודתו לה' היא יציבה וקבועה ללא שינויים וכו', מתאים לשיטתו והנהגתו הכללית.

שמעון הצדיק – קו החסד

ח. עוד נתבאר בשיחת ש"פ נשא ה'תשמ"ב שישנו קשר מיוחד בין בעל המאמר שמעון הצדיק לגמילות חסדים, דהנה איתא ביומא שם "ארבעים שנה ששימש שמעון

הצדיק [בכהונה גדולה] היה גורל עולה בימין", והרי בחינת הימין מורה על חסד וקירוב וכמאמר סוטה מז, א "ימין מקרבת", ומבואר מזה שעבודתו של שמעון הצדיק היתה בקו החסד.

ומוסיף שם שענין זה נרמז גם בשמו – שמעון ה"צדיק", שכן התואר "צדיק" מורה בפשטות על אדם המצטיין בצדקה וחסד וכמ"ש (תהלים שם) "כי צדיק ה' צדקות אהב", שהוא הוא ענינה של גמילות חסדים עיי"ש.

מדריגת כהן גדול

ט. והנה יש להעיר ולקשר זה גם המבואר דשמעון הצדיק כהן גדול היה (ראה יומא לט, א; ובירושלמי יומא פ"ו ה"ג), והרי מבואר בדא"ח בכ"מ (ראה זח"א רנו סע"ב, תניא ריש פ' נ', 'לקוטי לוי יצחק' להגאון המקובל רבי לוי"צ ז"ל ח"ב פ' פנחס עמ' תמא ועוד) דבחי' כהן שייך לספירת החסד ובחי' לוי שייך לספירת הגבורה עיי"ש.

ומעתה יש לומר שגם זה מתאים למהותו ומדריגתו דשמעון הצדיק, שהיתה עבודתו בקו של גמילות חסדים צדקה וחסד, והוא בהתאם למדריגת נשמתו ע"פ המבואר בדא"ח שבחינת הכהן שייך לספירת החסד.

ויש להעיר עוד לפי זה שישנו קשר מיוחד בין בעל המאמר שמעון הצדיק לענין "העבודה" – "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", דהנה פשטות פירוש "העבודה" היינו "עבודת הקרבנות" וכמבואר בפירוש הרע"ב שם, והרי זה שייך במיוחד לענינו ועבודתו של הכהן כידוע.



ביאורי הרבי על כללי פרש"י על הש"ס*

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

בגליון א' לד נדפסו מענות הרבי מאור ליום ג' י"ב כסלו תשל"ב, בקשר לביאור כללי פירוש רש"י על הש"ס. ואשתדל כאן לבארם ולפענחם בתוס' איזה ציונים בדא"פ.

(* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה, לרגל יום היארצייט כ"ה סיון. תנצב"ה. ויה"ר שזנכה תומ"י ממש לקיום היעוד בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר.)

הדבר הראשון שכתב השואל הוא, שישנה שיטה האומרת (ראה שו"ת מהרלב"ח סי' מ"ה¹ ועוד), אשר רש"י בפירושו על הש"ס, לפעמים כותב דבר אע"פ שאינו אמת, מכיון שע"ז יבואר הפשט בגמ' במקומו. והשואל כתב שא"א לומר זה, בהביאו כמה מקומות איפה רש"י בפירושו עהש"ס שולל בחריפות פשט מסויים בגמרא מפני שאינו אמת.

[לדוגמא: במס' סוכה דף ל"ה ע"ב איתא שאתרוג של תרומה טהורה, אם נטל כשרה ויצא מצות ד' מינים, ומבאר הגמ' שלחד מ"ד טעם האיסור באתרוג של ערלה וכיו"ב הוא מפני שאין בה היתר אכילה, כאן יוצא יד"ח מפני שיש בה היתר אכילה. ומבאר רש"י בד"ה הרי יש בה היתר אכילה, "לכהן. וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן. אבל פדיון אין לה להיות ניתנת לאכילת ישראל, והאומר כן רשע הוא". הרי שרש"י שולל בחריפות מי שפירש דברי הגמ' "הרי יש בה היתר אכילה" שיכול ישראל לפדותו ולאכלו, מכיון שאי"ז אמת ע"פ תורה²].

וכ"ק אדמו"ר ענה על זה, שאמנם נכון שרש"י לא יכתוב דבר שאינו אמת. אבל לפעמים כותב פשט שאינו ע"פ ההלכה, או שכותב פשט מסויים שהוא רק לפי ס"ד שבגמ', אע"פ שבמסקנת הגמרא, הגמרא אינו מקבל פשט זה.

[כנראה הכוונה, שדבר שאינו נכון כלל ע"פ תורה בודאי אין רש"י מביאו, ורש"י בעצמו שולל בחריפות פשט משובש מכיון שהוא היפך התורה. אבל סברא או שיטה מסויימת שהוא נכון ע"פ תורה, אע"פ שהוא רק הו"א של הגמ' ולא מסקנא, או שהוא שיטה מסויימת שלא מקבלים אותו להלכה, וכיו"ב, הרי מכיון שסו"ס סברא זו הוא אמיתית ע"פ תורה, לכן באם עי"ז יתיישב יותר דברי הגמרא על אתר, מביאו רש"י מכיון שע"ז יבואר גמרא זה במקומו].

ובלשון כ"ק אדמו"ר (נעתק באותיות מודגשות, בצירוף דברי השואל במכתבו שנעתק באותיות רגילות): ישנה שיטה "שלא ע"פ המסקנא"³, ההלכה⁴ וכיו"ב - אבל לא שרש"י יאמר דבר שאינו אמת.

1) הובא בשדי חמד ח"ט ע' א'תנתו אות יב ע"ש.

2) עוד ציין השואל לפרש"י כתובות ג. ד"ה שויה רבנן, (יבמות צ: ד"ה א"ל), כתובות פ. ד"ה ר' אבא.

3) להעיר ג"כ (אודות פרש"י על המשנה שבש"ס) משדי חמד ח"ט ע' 3626 סי' ח' אות א'. שם ח"י בקונטרס דרכי שלום ע' ב'קלו אות קיב.

4) ראה גם לקמן אות ג'.

ב. והמשיך השואל במכתבו, שגם אין לומר כהשיטה המקובלת שרש"י מפרש הגמרא ע"פ משמעות הגמרא על אתר, אע"פ שיכול להיות סתירה לזה ממקום אחר בגמרא, כי רש"י סובר שאין דברי הגמ' במקום א' צריכים להתיישב עם דברי הגמ' במק"א. והשואל כתב שלכאן א"א לאמר זה, בהביאו כמה מקומות⁵ שרש"י שולל פירוש מסויים בגמרא מפני שזה אינו מתיישב עם דברי הגמרא במקום אחר.

והשואל במכתבו הוסיף בזה, שלא רק שרש"י שולל פירוש מסויים בגמרא מפני שאינו מתיישב עם דברי הגמרא במקום אחר, אלא עוד זאת, שמצינו שרש"י חולק על רבותיו ושולל פירושים (גם) מפני שאינו מתיישב עם דברי הגמרא במקום אחר⁶.

וכ"ק אדמו"ר שלל דברי השואל, ומבאר ששיטת רש"י הוא, שאין צריך לפרש דברי הגמ' במקום אחד בכדי שיתאים עם דברי הגמרא במקום אחר. והביאור בזה הוא, ע"ד שמצינו כו"כ מקומות בש"ס שהגמרא מפרשת שדין מסויים וכיו"ב שנוכר בגמרא בסתם נאמר רק לשיטת אמורא אחד, ואמורא אחר חולק ע"ז, כמו כן ס"ל לרש"י שאין צריך לפרש דברי הגמרא במקום אחד בכדי שיתאים עם דברי הגמרא במקו"א, כי אפ"ל בפשטות שדברי הגמרא במקום זה הוא אליבא אמורא אחד, ובמקום אחר הם שיטה אחרת של אמורא או תלמיד אחר וכיו"ב.

והוסיף כ"ק אדמו"ר שנקודה זו הוא עיקר בפרש"י, ועד שבנקודה זו הוא החילוק העיקרי בין שיטת רש"י ותוס'. שתוס' לומדים שיש לפרש דברי הגמרא במקום אחד בכדי שיתאים עם דברי הש"ס במקומות אחרות, (ולשיטתם אין אומרים שסוגיא אחרת הוא אליבא דאמורא או תלמיד אחר), משא"כ רש"י.

5 השואל ציין לשבת קא: רש"י ד"ה הא איכא בקיעת דגים; שם קד: ד"ה עלויי קא מעלי לי; עירובין ז. ד"ה א"צ כלום; שם יד: ד"ה ר"ט; שם לג: ד"ה הכא לא; שם נד. ד"ה שמשרחת; שם נו. ד"ה תומי; שם נח. ד"ה ואם הי' סגיא; שם סב: ד"ה דאתי; סוכה יא: ד"ה כי חגיגה; שם לה: ד"ה הרי יש בה היתר; שם נד. ד"ה ט' תקיעות; יבמות צ: ד"ה א"ל; כתובות ג. ד"ה שויוה רבנן.

6 השואל ציין למס' שבת קא: רש"י ד"ה הא איכא בקיעת; שם קט. ד"ה כל הימים; ראש השנה לה. ד"ה אלא משום דאושא; כתובות ג. ד"ה שויוה רבנן, (ובשבת קא: הא איכא הוא אפילו מתמה אם רבותיו אמרו הפירוש שהוא מביא משמם).

ובלשון כ"ק אדמו"ר (המודגש ל' רבינו, בצירוף דברי השואל באותיות רגילות):
 שרש"י בעיקר מפרש הש"ס על מקומו ובסוגיא אחרת אפ"ל - כאמורא⁷ ותלמיד אחר⁸
 - וכבכ"מ בש"ס. ובה חילוקו העקרי לגבי תוס'.

ומה שמצינו שבכ"מ רש"י שולל פי' מסויים מפני שאינו מתאים עם דברי הגמ'
 במק"א, וגם שולל מפנ"ז פירוש רבותיו, כתב ע"ז כ"ק אדמו"ר שזהו רק מפני שנוח
 יותר⁹ להשוות דברי הגמרא במקום אחד עם דבריהם במקום אחר, אבל אינו מוכרח
 כלל¹⁰.

ובלשון כ"ק אדמו"ר (נעתק באותיות מודגשות, בצירוף דברי השואל במכתבו
 שנעתק באותיות רגילות): עד שרש"י חולק על רבותיו משום זה, - כי נוח יותר
 להשוותם, אבל אינו מוכרח כלל.

ג. עוד הוסיף השואל, שאע"פ שעיקר פרש"י הוא לפרש פשוטו של הש"ס, מ"מ
 אין לומר שכתב פירושו שלא ע"פ הלכה, שהרי רש"י מביא בכ"מ בפירושו¹¹ הלכות
 בגלוי. שמכל זה משמע שרש"י כתב פירושו באופן שיתאים גם עם ההלכה.

וכ"ק אדמו"ר ענה על זה, שמצינו בספרי כללי רש"י כו"כ ראיות על זה שרש"י
 כתב בפירושו שלא ע"פ ההלכה. (ראה יד מלאכי כללי רש"י בתחלתו אות א' וב'. שדי
 חמד ח"ט ע' 3628 אות ט'. ועוד).

ובלשון כ"ק אדמו"ר (נעתק באותיות מודגשות, בצירוף דברי השואל במכתבו
 שנעתק באותיות רגילות): שלא כתבו על פי הלכתא - כו"כ ראיות ע"ז בס' כללי רש"י.



7) אולי דיוק הל' "אמורא" ולא "תנא", אף שגם בזה מצינו בכ"מ בש"ס שמבארים בכמה משניות
 וברייתות שהולכת רק אליבא דשיטת תנא אחד, כי כאן אנו מדברים על דברי הגמרא בכלל שהוא מימרות
 האמוראים, וק"ל.

8) אולי ביאור כפל הל' "כאמורא ותלמיד אחר", דאמורא קאי על האמוראים עצמן, ותלמיד קאי על
 מקשן ותרצן.

9) אולי י"ל בדא"פ לפום ריהטא, שבמקומות שמסתבר יותר מצד פשוטות דברי הגמ' על אתר, לפרשו
 באופן שונה מדברי הגמ' במק"א, אז מפרשו רש"י כפי' המסתבר מצד דברי הגמ' על אתר, וכנ"ל. אבל
 במקומות שאין שום סברא מצד דברי הגמ' כאן לפרשו באופן שונה מדברי הגמ' במק"א, אז נוה יותר
 לשיטת רש"י לפרש דברי הגמ' כאן באופן שיעלה יפה עם דברי הגמ' במק"א. ועצ"ע.

10) ואולי יש להעיר שעפ"ז מובן שיטת רבותיו של רש"י, דפירשו דברי הגמ' באופן מסויים אע"פ
 שאינו עולה עם דברי הגמרא במקום אחר, כי אינו מוכרח כלל שדברי הגמ' במקום א' צריך להשוות עם
 דברי הגמ' במקום אחר. ודו"ק.

11) השואל ציין לעירובין טו. רש"י ד"ה ואפליגו. פסחים ל. ד"ה אמר רב. ועוד כו"כ מקומות.

'מנהג בית הרב' בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים

הת' יצחק שמחה שי' מקוביצקי
תות"ל, מגדל העמק

בתחילת ההתעוודות דליל ב' דחה"פ תשכ"ד, ביאר כ"ק אדמו"ר הטעם למנהגו של אדמו"ר הריי"ץ גלות מקצת המצות באומרו "הא לחמא עניא", ולא להגביהם (כפי שהובא בשו"ע אדה"ז, ובסידור האריז"ל).

ובתוך הדברים אמר (נדפס בתו"מ חל"ט עמ' 283): "וכאשר נדפסה ה"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים", הסכים כ"ק מו"ח אדמו"ר לפרסם מנהג בית הרב – כדי שינהגו כן כל ההולכים בעקבותיו – ש"אין מגביהין הקערה ורק מגלין מקצת המצות".

ובמק"א כתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ב עמ' קנ), וזלה"ק: "המנהגים שנדפסו ב"היום יום" ובהגדה הם הוראה לרבים ע"פ כ"ק מו"ח אד"ש, מלבד אותם שכ' בפירוש: מנהג אדמו"ר או בית הרב. ואז על כאו"א לברר איך יתנהג".

ולכאורה הדברים צריכים ישוב, דמהשיחה משמע שכל המנהגים שנדפסו בהגדה הם הוראה לרבים, ואפי' מנהג אשר נכתב לפניו "מנהג בית הרב", ובמכתב משמע שרק דבר אשר אינו מופיע תחת הכותרת "מנהג בית הרב", הוא אשר הוראה לרבים, והמובא תחת הכותרת "מנהג בית הרב", צריך כאו"א לברר איך יתנהג. וצ"ע¹.



1) ואין לומר דרבינו חזר בו ממה שכתב במכתבו, שהרי בהתוועדות הסביר הרבי שבשעת ההדפסה "הסכים כ"ק מו"ח אדמו"ר לפרסם מנהג בית הרב – כדי שינהגו כן כל ההולכים בעקבותיו". כמו כן, דוחק לומר שכוונתו הק' ב"כאו"א יברר איך יתנהג" היינו כדי לברר האם הולך בעקבותיו, היות והיה צריך להיכתב בלשון 'ואז על ההולכים בעקבותיו מנהג בית הרב. וק"ל.

חסידות

הערות בד"ה אנכי ה"א תשמ"ט

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

במאמר ד"ה אנכי הוי' אלקיך וגו' ה'תשמ"ט באות א' בסוגריים "ויש לומר, דזה שהמציאות דיש הנברא הוא מציאות אמיתית, הוא מפני שהתהוותו היא מהעצמות, יש האמיתית". וע"ז שאומר "שהמציאות של הנברא היא מציאות אמיתית" מציין "ראה בארוכה סה"מ תרכ"ט ע' קמח", וצ"ל דהרי שם אי' "דבאמת מציאות העולם הוא מציאות" ולא שהוא מציאות אמיתית, ואדרבה שם אי' "מ"מ אינם מציאות אמיתית".

עוד שם באות ב': "ומכיון שבריאית והתהוות יש מאין בכח העצמות, מוכן, שהבריאה שבכל רגע ורגע היא יש מאין ממש מהעצמות", ולכאן הכונה דמצד שהכח המהווה הוא כח העצמות, והוא מהוה בכל רגע, א"כ במילא הרי ההתהוות בכל רגע היא מהעצמות. ואם זוהי הכוונה, הרי מאי קמ"ל, ה"ז בדרך ממילא, אלא שלכאן הכוונה היא, שהכח נמשך בכל רגע מהעצמות, וזה צ"ל, דהרי בהמשך מים רבים תרל"ו הנחת אדמו"ר מוהרש"ב מאמר ד"ה המחדש בטובו איתא: "כדאיתא שאלה מטרוניתא את ר' יוסי לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו אמר לה לששת ועד השתא מאי קעביד אמר לה יושב ומזווג זיווגים", ואם נא' שבכל עת נמשך חיות חדש להחיות ה"ז אינו בגדר שאלה ומפני מה לא השיב לה מהוה בריאת שמים וארץ. אלא שא"צ לחיות חדש כלל ומ"ש המחדש בטובו בכ"י תמיד מע"ב שנמשך בכל עת ובכל רגע חיות חדש ומחי' ומהוה מאין ליש, זה קאי על אותיות שהם מחיים ומהוים אותם מאין ליש אך א"צ לומר אותם עוד הפעם". הרי שהכח המהווה א"צ להיות בכל עת ממקורו, אלא שהוא מהוה בכוחו.

ואח"כ שם במאמר אנכי וגו' הנ"ל, שם: "ועד"ז הוא בתורה, שנתנתה (והמשכנתה) היא מהעצמות (אנכי) והמשכנתה מהעצמות היא בכל רגע כמ"ש נותן התורה לשון הוה". ובקטע השני "והנה הכח ע"ז שבכל יום יהיו בעינין חדשים, ניתן במ"ת. וכידוע בפירוש הכתוב וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, שהפירוש דתיבת לאמר בפסוק זה הוא לאמר לאחרים. . . ופירוש לאמר כאן הוא שבשעת מ"ת ניתן הכח לכאן"א מישראל בכל הדורות לאמר את כל הדברים האלה, שלימוד התורה שלו יהי באופן דלאמר, שאומר הדברים שהקב"ה אומר עכשיו, כמו בשעת מ"ת", ועל המילים

"וכידוע פירוש הכתוב" הוא מציין לתו"א יתרו סז, ב. ושם בתו"א: "לאמר מה שכבר נאמרה דהיינו בחי' בטול אליו ית' שאין הדבור נעשה נפרד אצל האדם להיות יוצא מפי עצמו כאילו הוא שלו, רק כמ"ש תען לשוני אמרתך שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר", הרי שהכח שניתן במ"ת הוא להאדם שהלימוד שלו יהי' בביטול ויהי' רק כעונה אחר האומר, אבל מה שייך לומר שזה שדברי תורה הם חדשים, שזהו שהתורה נמשכת בכל עת מהעצמות, מה שייך לומר ע"ז שהכח ע"ז ניתן במ"ת.

שם, אות ג': "גם בהתחלה דמתן תורה ישנו הענין דבריאת שמים וארץ, אלא שענין זה הוא בהחלק דתושבע"פ דפסוק ראשון דמ"ת, הפירוש דתורה שבכתב. וי"ל הביאור בזה, דע"י עסק התורה באופן דיהיו בעיניך חדשים, מגלים גם החידוש בהבריאה", שלכאור הפי' בהביאור, שהוא מבאר למה דוקא בתושבע"פ זה כן כתוב, מפני שע"י לימוד התורה של החכמים דתושבע"פ נתגלה ענין החידוש של הבריאה. אבל בהערה על המילים "מגלים גם החידוש בהבריאה" כותב ע"י גילוי הענין בתורה נתגלה גם הענין בעולם", משמע שע"י שגילו הענין בתושבע"פ, לכן נתגלה זה בעולם, ולא ע"י הלימוד שלהם.

ולא באתי אלא להעיר.



הערה בהמשך תער"ב

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'תמט: "שכל מה שנתהווה הכל הוא הארה מאתו ית', כמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ד, וה"ה בטל במציאות כמו זיו השמש בשמש כו' וע"כ היש בטל בתכלית כו'".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב מדוע מציין לשער היחוד והאמונה פ"ד דוקא, דהא ענין זה מתחיל שם בפרק ג. וצ"ב.



הערות להמ"מ בד"ה חדלו פרזון בישראל לאדה"ז הנ"ל

העירני ח"א על כמה מ"מ בד"ה חדלו פרזון הנ"ל שיצא לאור לאחרונה, וז"ל:
בעמ' ו, המשל דהתאבקות בכח ובסברא, ראה מאמרי אדה"א במדבר עמ' א'תקנט
(ומה שצויין בהערה 1 לשערי תשובה מקומו כאן ולא שם).

בעמ' ז, המשל דדבש וצנון, נמצא בכז"כ במאמרי אדה"ז, כמו בספר כתובים עמ'
קלב; מארז"ל עמ' שיא, נוסח אחר שם בעמ' שכב. ובכו"כ מקומות.

בעמ' י, המשל דבורר אוכל ופסולת - סידור עם דא"ח מד,ד, ובארוכה בפירוש
המלות אות קמב; ועתה אלקינו תקס"ח סוף עמ' תשיב. שוב העירוני שנמצא גם
בסה"מ תש"ה בעמ' 201 (ועוד כמ"פ בס' הנ"ל, וא"כ מסתמא ישנו עוד).

בעמ' יג, בהערה על כך שו' סדרי משנה כנגד ו' קצוות, הענין כבר נזכר לעיל
במאמר בסוף עמ' ט-תחלת עמ' י.

[ואגב יש להעיר: בcopyright נכתב chidlu בחיר"ק, וכן בשם הקובץ שבאתר
לה"ק, אבל בפסוק כתוב chadlu בפת"ח]



אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בהל' תלמוד תורה לרבנו הזקן (פ"א ה"ד): "ועוד אמרו חכמי האמת שכל
נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע, וכל מי שיכול
להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט, צריך לבא בגלגול עד שישג
וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה, הן בפשטי ההלכות הן ברמזים
ודרשות וסודות, כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון
שלימותה, ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר

(* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי
כ"ה אייר תש"ע. ויה"ד שיקים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.)

חוצבה משם בלתי ידיעה זו, ולכן אמרו חכמים [פסחים ג, א), ב"ב (י, ב) ועוד], אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעולם הזה".

ויש להבין, לפ"ז מדוע אמרו "ותלמודו בידו", דלכאור' הול"ל 'ותלמודו עמו', או 'עם תלמודו', או 'יודע תלמודו', או 'ותלמודו בראשו', והרי לימוד תלמוד לא מחזיקים 'ביד'? [ע"ד מ"ש ב'שער היחוד והאמונה' פ"ט (פו, ב): "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת בידיים"]¹

ונראה לבאר, ע"פ מ"ש ב'תורה אור' תרומה (פ, א): "אבל משחרב בהמ"ק ונגנזו הכרובים (שנסתלקה בחי' ההארה מאצי' הנק' אפי זוטרי שהי' מאיר למטה ממש בעשי' לשרשו ומקורו באצילות), וז"ש בגמ' (ר"ה דל"א) ומכרוב לכרוב כו'. ולכן זאת היא בקשת כנס"י, מי יתנך כאח לי כמו שהי' בזמן בהמ"ק . . והיינו ע"י עסק התורה. וכמארז"ל משחרב בהמ"ק אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה . . וזהו יונק שדי אמי שהוא בחי' תושבע"פ שהוא בחינת גילוי חכמתו ורצונו ית' ממש . . לכן נק' עי"ז בחי' אחים שמקבלים שניהם ממקור א' שהוא מבחינת חו"ב עלאין . . כך העוסק בתורה משיג בחינת חכמתו ובינתו ית'). וזהו שנק' התורה חלב . . כמו שעד"מ הולד בלידתו הוא בתכלית הקטנות וע"י יניקתו חלב האם מתגדלים אבריו וגם נשלמו בו מוחין דיניקה, שלכן מתחיל לדבר ולילך כו'. וכך הנשמות קודם בואן לעוה"ז היו תחלה בבחי' עבור בבחינת מלכות אימא תתאה, וזהו חי' ה' אשר עמדתי לפניו, וירידת הנשמה משם בב"ע להתלבש בגוף נק' בשם לידה. וזהו אני היום ילדתיך, והתורה שלומד בעוה"ז נק' חלב שמגדיל בחי' רמ"ח אברי הנשמה שהם ט' ספירות ט' פעמים

1) שוב ראיתי בס' 'אבות עולם' על מס' אבות (ויניציאה תעט) פ"ג דמקשה: "קשה להיל"ל ל' יודע ותלמודו מאי בידו"? ומתוך: "אלא שרומז לאדם שיכתוב מה שלומד ומחדש כדי שלא ישכח ויתחייב בנפשו. וז"ש אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ש'בידו' כותב ספר זכרון לכל מה שמחדש בתורה ואותיותיו בידו הם בידיו" וכו'. ועי' 'אבן יעקב' על אבות (סלוצק תר"ע) פ"ג: "ולא אמרו אשרי מי שבא לכאן 'עם תלמודו' - בס' 'אהבת וסגולת ישראל' (לבוש תרצ"ב) כתב: "ותלמודו בידו' פירוש תלמודו עם ידו בקיום וקנין המצוות, ובנתינת צדקות וחסדים ופת לאורחים" וכו'.

בתניא פ"מ כתב רבנו הזקן: "אך כל זמן שלא חזר ולמד דבר זה לשמה אין לימודו עולה אפי' ב"ס המאירות בעולם היצירה והעשייה . . ובלא דחילו ורחימו לא יכלא לסלקא ולמיקם קדם ה' . . אבל תורה שלא לשמה ממש כגון להיות ת"ח וכה"ג אינה עולה כלל למעלה אפי' להיכלו ומדור המלאכים דקדושה אלא נשארת למטה בעוה"ז הגשמי שהוא מדור הקליפות . . וכמ"ש בזהר על פסוק מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש דאפילו עמלא דאורייתא אי עביד בגין יקריתו כו', וז"ש אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, פי' שלא נשאר למטה בעוה"ז" - אולם לפ"ז לכאורה עדיין יש לשאול, דהול"ל: אשרי מי שבא לכאן 'ותלמודו עמו' או 'עם תלמודו' או 'ותלמודו בראשו'?

ט' כו' . . ולכן אמרו רז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שע"ז נעשית הנשמה בבחי' גידול יותר במעלה הרבה מכמו שהיתה תחלה בירידתה שנק' בשם לידה, שע"י שינק משדי אמו הוא בחינת ותלמודו בידו נעשה בה הגדלה הרבה כו' (ועמ"ש ע"פ בהר סיני מענין פי' ותלמודו בידו)."

ולפי"ז א"ש מדוע נאמר "ותלמודו בידו" דייקא, כיון שדוקא ע"י "התורה שלומד בעוה"ז . . מגדיל בחי' רמ"ח אברי הנשמה . . שע"ז נעשית הנשמה בבחי' גידול יותר במעלה הרבה מכמו שהיתה תחלה בירידתה שנק' בשם לידה". כמו עד"מ שע"י יניקתו חלב האם מתגדלים אבריו וגם נשלמו בו מוחין דיניקה, שלכן מתחיל לדבר וליילך כו', היינו, שע"י שינק משדי אמו נעשה בה הגדלה הרבה כו', כי לפני ההגדלה, היד ושאר רמ"ח אברי הנשמה הם בתכלית הקטנות, וע"י "התורה שלומד בעוה"ז שנק' חלב . . מגדיל בחי' רמ"ח אברי הנשמה".

ומה שבחר "ידו" משאר האברים של הנשמה, י"ל הכוונה, שע"י לימוד התורה בעוה"ז דוקא מתגדלים כל אבריו, כלומר שיש "בידו" - ברשותו - למשש את כל רמ"ח אבריו.

עוד י"ל בזה באו"א, ע"פ מ"ש רבנו הזקן ב'תורה אור' (צח, א-ג) ד"ה "חייב אינש לבסומי בפוריא וכו'... והנה מתחלה צ"ל מהו ענין מתן תורה. וגם מה שארז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, הלא בג"ע מתענגים מגילוי אוא"ס ב"ה, ומה שייך בזה שיהיה דוקא תלמודו בידו שהם הלכות שנתלבשו בענינים גשמיים². . . אך הענין, כי הנה התורה נק' משל הקדמוני כמ"ש כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע. והוא מ"ש והאלקים אנה לידו. וכן שלמה המלך ע"ה אמר להבין משל ומליצה כו'. והענין כי פי' הקדמוני היינו קדמונו של עולם שהוא אור א"ס ב"ה עצמו. כי בחי' סובב כל עלמין וממלא כל עלמין זהו מה שנמשך ממנו ית' הארה להיות חיות להעולמות. וא"כ בחי' זו היא שייך לעולמות. כי גם בחי' סובב הוא בחי' ששייך לעלמין שהוא מה שמחיה העולמות רק שהוא בחי' אור מקיף. וממכ"ע הוא בחי' אור פנימי. אבל מהותו ועצמותו ית' אינו בגדר עלמין כלל ולא שייך לומר עליו סוכ"ע כו', ולכן נק' קדמונו של עולם. והתורה שנק' משל הקדמוני היינו שהתורה היא משל לבחי' קדמונו של עולם שכמו שע"י המשל יושג הנמשל כך ע"י שתלמודו בידו יזכה לגלוי מבחי' זיו ואור מא"ס ב"ה מה שלמעלה מבחי' סוכ"ע וממכ"ע. ואינו בגדר עלמין כלל. . . וז"ש בשלמה וידבר שלשת אלפים משל. פי' על כל דבר מד"ת . . . וזהו שנק' התורה משל

(2) ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקע"א (ע' פא): "שלאורה אינו מובן, איך יהיה תלמודו שלומד בעולם הזה - שהם ענינים גשמיים, כגון ד' רשויות לשבת ופיאות וביכורים כו' - בידו כשבא לעולם הבא, שאין שם לא גוף ולא גשם כלל?"

הקדמוני . . . וזהו שארז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. דכמו בנמשל ומשל, א"א לעמוד על הנמשל אם לא ישיבין מתחלה את המשל אז ע"י יעמוד על הנמשל, ואם יחסר מלהשיג איזו דברים מהמשל לא יוכל להשיג את הנמשל כלל . . . ע"כ צ"ל תלמודו בידו כשבא לכאן, שע"י שמשגי המשל היטיב אז דוקא יוכל לחזות בהנמשל שהוא נועם הוי"ה להשביע בצחצחות נפשו כו".

ומעתה יובן מדוע נאמר "ותלמודו בידו" דייקא, כיון שדוקא ע"י התורה שנק' משל הקדמוני, היינו שהתורה היא משל לבחי' קדמונו של עולם, שכמו שע"י המשל יושג הנמשל, כך ע"י שתלמודו בידו יזכה בגן עדן לגלוי מבחי' זיו ואור מא"ס ב"ה מה שלמעלה מבחי' סוכ"ע וממכ"ע ואינו בגדר עלמין כלל. וכמו בנמשל ומשל, אי אפשר לעמוד על הנמשל אם לא ישיבין מתחלה את המשל אז ע"י יעמוד על הנמשל, ואם יחסר מלהשיג איזו דברים מהמשל לא יוכל להשיג את הנמשל כלל, ע"כ נאמר תלמודו "בידו" דייקא, כי המשל ביחס להנמשל היינו ע"ד היחס בין ה'יד' להשכל שב'ראש', לפיכך נאמר גבי המשל "ותלמודו בידו" דוקא, כי השגת הנמשל יש רק בעוה"ב בגן עדן, וא"ש.

עוד נ"ל בזה, עפ"מ דאיתא ב'קונטרס מאמרי הזהר' - ב'ספר המאמרים קונטרסים' של אדמו"ר האמצעי נ"ע (ע' רד), שכתב: "וכמ"כ יובן למעלה שהתורה נקרא בחי' דרך, כי כשנברא עולם הבריאה ועולם היצירה הי' נשאר כך ואין זה נקרא חיבור כי החיבור הוא דייקא שיהי' הליכה והחזרה כנ"ל. וע"י לימוד התורה הוא מעלה אותם לשרשם בחי' חכמה העמוקה, וזהו שאמר דוד בחוקותיך אשיחה ואביטה אורחותיך כנ"ל, וזהו וצדיקים ילכו בס' באינן אורחין כו', שע"י לימוד התורה בהאי עלמא נעשה דרך וילכו באינן אורחין בההוא עלמא. ופושעים יכשלו בס' אינן כשלי באינן ארחין בהאי עלמא ובעלמא דאתי. כי הנה ארו"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו בין לשמה ובין שלא לשמה, כי הנה מבואר בכהאריז"ל שיש ג' בחי' לשמה ושלא לשמה ומיצוע. המיצוע היינו שלומד מחמת טבעו ויש לו מזה תענוג כמו שיש לו תענוג בבגד נאה ואכילה טובה, והגם שאחר הלימוד מתפאר בזה שיודע הדין לאמיתו ויכול להורות כראוי, מ"מ אין זה נקרא רע גמור רק דברים המותרים שמקליפת נוגה, כמו קדש עצמך במותר לך, ולפיכך בשבת מותר לאכול אכילה לתאבון דאעפ"י שהוא מקליפת נוגה אך הם דברים המותרים שמנוגה ובשבת יוכל להכליל בקדושה. וזהו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו אפילו לימוד כזאת מפני שכד נפיק מהאי עלמא הולך אחריו הדבר ה', שהרי גם כל המחשבות והרהורים הולכים אחריו, וכש"כ הדבר ה' הגם שהי' לו איזה פני' כנ"ל, מ"מ נזדכך ע"י נהר דינור וגהינם שאש גדול שואב אש קטן ממנו והתועלת מלימוד התורה הוא שנעשית על ידו לבוש להנשמה שתוכל להנות מזיו השכינה בג"ע".

ועפי"ז יובן מדוע נאמר "ותלמודו בידו" דייקא, כי זה כולל גם שלא לשמה, בחי המיצוע שלומד מחמת טבעו ויש לו מזה תענוג, כמו שיש לו תענוג בבגד נאה ואכילה טובה, והגם שאחר הלימוד מתפאר בזה שיודע הדין לאמיתו ויכול להורות כראוי, מ"מ אין זה נקרא רע גמור רק דברים המותרים שמקליפת נוגה, כי אין זה עדיין הלימוד הלשמה הרצוי, אך אפילו לימוד כזאת מפני שכד נפיק מהאי עלמא הולך אחריו הדבר ה', הגם שהי' לו איזה פני' כנ"ל, מ"מ נזדכך ע"י נהר דינור וגהינם שאש גדול שואב אש קטן ממנו, והתועלת מלימוד התורה הוא שנעשית על ידו לבוש להנשמה שתוכל להנות מזיו השכינה בג"ע. ולכן נאמר "ותלמודו בידו", כי זה כולל הלימוד הנ"ל שהי' לו איזה פני', ולימוד כזה ביחס להתועלת שנעשית ע"י לבוש להנשמה אח"כ בגן עדן שתוכל להנות מזיו השכינה הוא ע"ד היחס שבין היד' להשכל שב'ראש', ולכן נאמר "בידו", וא"ש. ועי' בגליון תתו [חיי שרה תשס"ה] מה שכתבתי לבאר באופן אחר.



בענין שלימות הביטול דעבד (גליון)

הת' מאיר שלמה הלוי פייפ

תות"ל - 770

בגליונות קודמים (ג' תמוז אשתקד והמשכו) פלפלו הרב ע.ו.ו. והרב א.ס. ליישב הסתירה, לכאורה, בין המאמר ד"ה רני ושמחי תשכ"ז לד"ה יהי הוי' אלקינו תשכ"ד (קונטרס ט"ו סיון תש"נ וקונטרס ג' תמוז תש"נ - הפרש של מספר שבועות בלבד!). דבד"ה יהי הוי' אלקינו מבואר שהביטול דעבד באה לא "ע"י גילוי אור מלמעלה" אלא "ע"י האדם דוקא . . ביטול דעבד הוא 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"י"הם מוכרחים להיות עבדים" (עיי' בארוכה בכ' המאמרים הנ"ל, והדברים מבוארים גם בכר"כ מאמרים).

ולכאורה זוהי אכן קושיא חזקה - שבד"ה רני ושמחי מבואר דאמיתית הביטול הוא דוקא כשזה מצד למעלה, ובד"ה יהי ה"א מבואר להיפך דאמיתית הביטול הוא דוקא כשזה מצד האדם. אבל לפענ"ד הקושיא אינה מתחילה.

דהנה בד"ה רני ושמחי אומר, שיש חיסרון כאשר הביטול מגיע מצד האדם, מאחר שסוף סוף מעורבת בזה מציאותו של האדם. ועל כן שלימות הביטול הוא כאשר אין חיסרון זה קיים, ואין מעורב בזה מציאות האדם, כי הביטול הוא מצד האדון. ובד"ה

יהי הוי' אלקינו אומר, שיש חיסרון כאשר הביטול הוא מצד גילוי אור העליון, שאז הגילוי הוא דבר נוסף על מציאותו והשינוי שנעשה עי"ז הוא רק בהציור שלו אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ורק כשהביטול מגיע מצד האדם ה"ז ביטול בעצם מציאותו. ועל כן שלימות הביטול הוא כאשר אין חיסרון זה קיים, אלא הביטול בא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך.

יוצא לנו, שאין באמת סתירה בין ב' המאמרים: כי בד"ה רני ושמחי לא אמר ששלימות הביטול הוא דוקא כשהביטול מגיע מצד למעלה¹, אלא אמר ששלימות הביטול הוא כשאין לו החיסרון להתערבות מציאות האדם. וכן בד"ה יהי הוי' אלקינו לא אמר ששלימות הביטול הוא דוקא כשהביטול מגיע מצד האדם², אלא אמר ששלימות הביטול הוא כשאין לו החיסרון דדבר נוסף על מציאותו. ואם כן ודאי שאפשר להיות ב' המעלות יחד, כי אף פעם לא אמר שצריך להיות ביטול באופן כזה או כזה בטהרתו (דוקא מצד העליון או דוקא מצד התחתון), אלא שאי אפשר להסתפק בביטול כזה או כזה מאחר שבכל אחד מהם יש חיסרון [וכל "חיסרון" מבואר במאמר לחוד, כי בכל מאמר מדבר על ביטול אחר ומבאר מעלתו על האופן השני].

ואפשר להיות ב' האופנים (שזה מצד האדם, ומצד למעלה) יחד – ובב' דרכים: א) שתחילה מגיע הביטול מצד למעלה, ואח"כ זה חודר למציאות והסכמת האדם³. ב)

1) ואדרבה, אין ללמוד פשט בד"ה רני ושמחי, ששלימות הביטול הוא כשהוא רק מצד העליון – שהרי [נוסף לכך שלא אמר כן בהמאמר] א"כ יוקשה מהמבואר דכאשר ביטול בא מצד גילוי אור העליון אזי הביטול הוא רק בהציור שלו (ד"ה יהי הוי' אלקינו הנ"ל. ובכ"מ. ולהעיר גם מלקו"ש ח"ו בשלח א' הערה 11 דכאשר איזו מציאות מתבטלת ע"י פעולתו של הקב"ה, הרי מצד עצמה מציאותה נשארת גם עכשיו וביטולה הוא רק מצד כח אחר ע"ש), וא"כ איך אפשר לומר שכשזה רק מצד האדם ה"ז שלימות הביטול?!

2) וכן אא"פ ללמוד פשט בד"ה יהי הוי' אלקינו, ששלימות הביטול הוא כשהוא רק מצד האדם – שהרי [נוסף לכך שלא אמר כן בהמאמר] מפורש לעיל במאמר זה עצמו (בתור הקדמה לביאור מעלת הביטול שמצד האדם), ד"מ החילוקים בין אהבה ליראה הוא, דאהבת ה' באה ע"י גילוי אור מלמעלה, ויראת ה' באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם. ומההוספה "בעיקר" מובן, שיראה הוא גם מצד האדם, אלא שהעיקר הוא הביטול שנפעל עליו מצד למעלה. וא"כ אא"פ ל שכונת המאמר לומר ששלימות הביטול הוא כשהוא מצד התחתון בלבד. ועל כרחק שאין זה סותר שהביטול יהי הן מצד העליון והן מצד התחתון, ולא בא בהמאמר אלא להדגיש מעלת הביטול כשזה מצד התחתון, ולכן צריך שיהי גם מצד התחתון.

3) וע"ד שנאמר כי ישא עול בנעוריו, ומבואר ע"ד משל משור, שבתחילה ה"ה מנגד להעול ונלחם, שלכן צריכים להרגילו "מנעוריו" להעול, ובמשך הזמן ה"ה מתרגל לזה, ואזי אדרבה הוא מתמסר לעבודת אדונו והעול שהוטל עליו ועי"ז רב תבואות בכח שור בהתאמצותו המרובה. וכמו"כ באדם, דאפילו עבד שמכרוהו אחרים, וכפו עליו את העבדות, הנה תחילה זה שעובד הוא רק מצד הכפ"י, אבל במשך הזמן ייתכן שיכנס לתודעתו שהוא עבד ואשר איננו יותר מאשר רכושו של האדון, ויכנע ויקבל עליו עול האדון באמת, ויעבדהו בלב שלם ובמסירות אמיתית (וכמבואר בד"ה ומקנה רב שאפ"ל עבד שבעצם

שתחילה מקבל האדם על עצמו את עול האדון, ואח"כ האדון מצידו מטיל מורא וביטול על האדם⁴. ומעתה ישנם ב' המעלות: המעלה בזה שהביטול בא מצד האדם, הוא, דהביטול הוא גם בעצם מציאותו. והמעלה בזה שהביטול בא מצד למעלה, הוא, שאין מציאות האדם קיימת בהביטול.

בהפיקצור ולסיכום: אין סתירה בין ב' המקומות. בב' המאמרים מבוארים ב' נקודות שונות, ותרווייהו איתנהו.

ובאמת יש להוכיח ששניהם אף מוכרחים א' להשני, ואאפ"ל הא בלא הא. ואי"ה עוד חזון למועד.



בהפקירא ניחא לי' ומ"מ עובד עבודה תמה להשלים רצון אדונו מתוך הכנעה. ופשוט). ומובן שבדוגמא כזה ישנם ב' המעלות, שהעבד מצד עצמו קיבל עליו העבדות, וכן שזה בא מצד האדון.

(4) וכמבואר הדוגמא על זה בהמאמור, "דזה שאנשי המדינה יראים מפני המלך הוא לפי שקיבלו אותו להיות מלך עליהם (והראי' שהרי מלך אחר שלא ממדינתו, אין אימתו ופחדו עליו כו' מפני שלא קיבל אותו למלך עליו)". היינו שע"י זה גופא שמקבל עליו מלכותו, עי"ז נעשה אצלו מורא מהמלך, "דטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו". והרי זה שמתיראים מהמלך הוא מפני שהוא "מטיל אימה ופחד", היינו שזה שיש לעם אימה ופחד ממנו הוא מפני שהוא מטיל עליהם, ואע"פ שזה גופא שהמלך מטיל אימה ופחד הוא רק בגלל שקיבלוהו על עצמם למלך (ומלך שלא ממדינתו לא יטיל עליו אימה ופחד).

[ואף שבמשל זה לכאורה עדיין יש החיסרון שבד"ה רני ושמחי, שכיון שהעם קיבלו אותו למלך, תמיד יורגש שיש מציאות העם ולא ביטול בתכלית - מ"מ הרי בין ישראל והקב"ה אינו כן, וכמבואר בד"ה רני ושמחי סוס"ה שעל ידי הביטול דמס"נ ונעשה ונשמע בחגה"ש עי"ז יגיעו אח"כ לביטול נעלה יותר", הביטול דבתי ומכרוהו ב"ד כו'].

נגלה

בענין המחזיר חוב בשביעית

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (לו, א) תנן התם המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אע"פ כן יקבל הימנו שנאמר וזה דבר השמטה. אמר רבה ותלי לי' עד דאמר הכי. איתיביה אביי כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך, אמר ליה תלי ליה נמי עד דאמר הכי, ע"כ.

דקדוקים בדברי הגמ' ופרש"י

וצ"ע: א) הדין ד"ותלי לי' עד דאמר הכי", אי"מ בפשוטו, דהרי הוא משמט, ואיך שייך לומר שביחד עם זה הוא כופה אותו לשלם, ואיך אינם בסתירה זל"ז (ההשמטה והכפייה).

ב) ברש"י ד"ה וזה דבר השמיטה כ' "צריך לומר דיבור של שמיטה", דמשמע דזהו גזה"כ דצריך לומר השמיטה בדבור ולכן צריך לומר "משמט אני" בדבור, וצ"ע, הרי זהו כל המצוה דשמיטה, ואם אינו עושה כן (אלא מקבל החוב) הרי לא קיים כלל המ"ע ד"שמוט כל בעל משה ידו" שהרי לא השמיט כלל, ולמה לן למילף מ"דבר" השמיטה ד"צריך לומר דיבור של שמיטה".

ג) בקושיית אביי מהברייתא, צ"ע מה קשה לי' מהברייתא (וכמו שמקשים המפרשים שיובאו להלן)? ואת"ל דממה דאומר מתנה הרי זה סותר למה דאמר ותלי לי', א"כ צ"ב לאידך מהו התי' דתלי לי' נמי עד דאמר הכי, ומעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר.

ד) ברש"י בד"ה עד דאמר הכי (דקאי על הפעם הב' דאיתא כן בגמ', לענין מתנה, כמובן מהפ"י) כ' "במתנה אני נותן לך ואין כאן משום לא יגוש דלא בבי דינא קתבע ליה ולאו משום חוב". והנה מ"ש רש"י ואין כאן משום לא יגוש, בא ליישב לכ' איך לא הוי התלויה בסתירה להאיסור דלא יגוש, ומבאר רש"י ב' טעמים, חדא דלאו בבי דינא קתבע לי', ועוד דלא הוי משום חוב. ולכ' צ"ע, הרי קושיא זו (דלכ' הכפייה הוא בסתירה ל"לא יגוש") הוא בפעם הראשונה דקאמר בגמ' ד"תלי לי'", וע"ז צריכים

לתרץ דאין כאן לא יגוש מצד ב' טעמים אלו, אבל אי"ז שייך לכ' לתי' הב' בגמ' לענין מתנה, ולמה המתין רש"י בפירושו זה לכאן?

קושיית הרא"ש על רש"י ותי' הב"ח

ה) והנה הראשונים נחלקו על רש"י בפי' "ותלי לי" וכתבו (עי' ברמב"ן ור"ן ורשב"א וריטב"א ורא"ש בסוגיין) "יהא עיניו תלויות יושב ומצפה עד שיאמר כך וכן מפרש בירושלמי (ה"ז) גבי הא דתניא וצריך לומר משמט אני אמר רב הונא אמר רב אומר לו [בשפה רפה] והימין פשוטה לקבל". והרא"ש (בסוגיין בסי' י"ט) הק' על פרש"י "ולא נהירא דאם כן בטלת תורת שמטה".

הב"ח (בפירושו על הטור חו"מ סי' ס"ז בסופו) כ' "נראה דאינה קושיא כלל דהא לא אמר בגמ' דתלי לי' אלא במחזיר חוב בשביעית ואמר לי' המלוה משמט אני, דהתם ודאי כיון דכבר החזיר לו חובו ואמר לי' המלוה משמט אני הרי כבר קיים מצות שמיטה שנ' וזה דבר השמיטה. . וכיון שקיים המצוה שוב יכול לתלותו על עץ. . שהרי מעצמו החזיר לו החוב. . . וכיון דאם לא החזיר לו הלוה חובו כל עיקר אין לו רשות למלוה לתלותו על עץ כדי שיחזיר לו חובו דהשביעית משמטת בסופו מעצמה א"כ ליכא למימר. . דא"כ בטלת תורת שמיטה שהרי תורת שמיטה נוהגת כשלא החזיר לו החוב" ע"ש יתר דבריו. וצ"ע בסברת קושיית הרא"ש (שהיא לכ' גם קושייתם של שא"ר שמיאנו בפרש"י), וגם מהו יסוד פלוגתתם.

והנה ראיתי בספר יד דוד שהק' לפרש"י דלמה הוצרך הלל לתקן פרוסבול משום שראה העם שנמנעו מלהלוות כו' הרי יש להם עצה אחרת דתלי לי' עד דלימא הכי, וכ' דלפי מה שכ' במגילת ספר דדין זה הוא רק כשהלוה החזיר מעצמו משא"כ כשהלוה לא בא מעצמו אסור לתלות אותו וכו' א"כ א"ש, אבל לפי' הרא"ש בפרש"י שבכל גווני יש הדין דתלי לי', א"כ צ"ע כנ"ל, עכתו"ד.

והנה עיקר הקושיא צ"ע, דמה שייך לומר דיש עצה דתלי לי', הרי מפורש בפרש"י על אתר שזהו רק אם גברה ידו, ומובן בפשטות שלא כל מלוה ירצה לסמוך על זה שתגבר ידו (כשאינו יכול לתובעו בבי דינא). אבל עכ"פ חזינן שהוא סובר שקושיית הרא"ש הוא לפי שמפרש בפרש"י דבכל גווני אפשר לקיים עצה זו ד"ותלי לי' כו" (דלא כמו שנקט הב"ח). אבל גם זה צ"ע לכ', דלפ"ז למה פי' הרא"ש בפרש"י באופן זה שעפ"ז הקשה עליו (עד שמטעם קושיא זה נחלק עליו), והו"ל לפרש בפרש"י כאידך סברא (שהב"ח נקט כן בפשטות, והיד דוד הביא כן בשם ספר מגילת ספר, ובאמת מפורש כן גם בתורי"ד בסוגיין שכ' "פי' כיון שקיים המצוה. . אבל אם לא הביאם לו כלל אינו יכול לכופו שיביאם אליו שהרי לא קיים שום מצוה), ולא יהי' ק' מידי?

פי' הדרישה והק"נ בדברי אביי

והנה בדרישה (סי' ס"ז אות ל"ז) כ' דהטעם שלא פרש"י כשא"ר ופי' ותלי לי' על עץ כו', הוא משום דלשא"ר אי"מ קושיית אביי, משא"כ לפרש"י "ניחא דס"ד דאביי דכיון דצריך ליתן לו במתנה והאי דתלי לו לייסר אותו עד שהוכרח לומר כן אי"ז נקרא מתנה, ורבא השיב לי' דאפ"ה כיון דלבסוף אומר שבמתנה נותן לו אמרינן דגמר ומקני לי' במתנה" ואח"כ מסיים דעד"ז צ"ל לפי' הרא"ש וסייעתו. אבל פי' זה צ"ע, דאכתי מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? והנה לכ' הי' אפשר לפרש הקושיא (כמו שפי' כמה אחרונים) דאיך אפ"ל דהוי מתנה (לפרש"י דתלי היינו היינו באופן של כפייה), והרי קי"ל דתלוהו ויהיב לא הוי מתנה, ומה מועיל דתלי לי' ליתן לו במתנה, אך לפ"ז צ"ע תי' הגמ'?

ועי' בק"נ על הרא"ש מה שפי' דעיקר הקושיא הוא מהברייתא להמשנה, ולכ' אי"ז משמעות הסוגיא.

ביאור הרבי בגדר דין השמיטה, וביאור השקו"ט דהגמ' עפ"ז

ואפ"ל בכ"ז דהנה בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפר' בהר מבאר הרבי בארוכה בדין שמיטת כספים דביסודה הוי דין וחובת גברא להשמיט החוב, וגם לאחר שהשמיט אי"ז ביטול החוב עצמה אלא ביטול החיוב שעל הלוח לשלם אבל החוב עצמה לא נתבטל, ע"ש בארוכה.

ובהערה 53 "אף ד"כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחוב אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך" (גטין לז, ב) – ראה יראים שם (סי' רעח) "ותיקון ל' דבור הוא שתקנו לומר במתנה שיהא הדבר ניכר ונראה שלא ע"י נגישה נותן לו".

ואף שמביא סברא זו מהיראים, הרי בהשיחה שם מבאר כן אליבא דכל הדעות (חוץ מהמנ"ח ודעמי', שמביא ראי' ממאי דקאמר בגמ' שצ"ל במתנה אני נותן לך דהוי אפקעתא דמלכא בנוגע לגוף החוב, ועי' במשנ"ת בזה בהשיעור בענין שמיטת כספים), וא"כ צריך לתרץ כן לפי כל הדיעות, והיינו דמה שאומר במתנה אני נותן אין הכוונה לגוף החוב, שהרי גוף החוב לא הוי מתנה אלא חוב (שלכן נקרא המחזיר חוב בשביעית, וכפי שמוכיח הרבי מפרש"י בסוגיין על אפ"כ), אבל כיון שנתבטל השעבוד שעל הלוח לשלם (מהטעם שנת' בארוכה בהשיחה) לכן הוי מעשה הנתנה בגדר מתנה, שאינו נותן מצד התחייבות כ"א במתנה ומרצונו.

ועפ"ז א"ש עצם הענין דתלי לי' (לכל הפירושים), שהרי הממון שייכת עדיין לבעלותו של המלוה, ובל' השיחה "הגם דער לוח איז פטור פון צוריקצאלען די הלואה, איז נאך אלץ דא דער חוב, ער איז ניט נפקע געווארען, בסגנון אחר: ווען ער האט

געליען – איז אויף א טייל פון זיינע נכסים (בסכום דההלוואה) – חל מעין בעלות פון מלוה". ומכיון שיש להמלוה מעין בעלות ושייכות להממון, א"כ לא ק' שיוכל לתלות ולכוף אותו שיוכל לקבל הכסף השייך אליו (אם אינה בסתירה להאיסור ד"לא יגוש", למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', כדלהלן). וזהו גם הטעם להרא"ש ושאר דתולה עיניו בו כו' וימינו פשוטה לקבל וכו', מאחר שהכסף שייכת לבעלותו של המלוה, וכנ"ל.

ועפ"ז א"ש מה שבסיפור הגמ' אח"כ "אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסיק ביה רבה זוזי אייתניהו ניהליה בשביעית, אמר ליה משמט אני שקלינהו ואזל, אתא אביי אשכחיה דהוה עציב אמר ליה אמאי עציב מר אמר ליה הכי הוה מעשה" שרבה הי' עציב מכיון שהכסף שייכת אליו [דפשיטא דמי שלא עלה בידו למכור החמץ שלו והוצרך לבערה לא שייך לומר שיהי' עציב במה שקיים פקודי ה' דמשמחי לב, אך החילוק כנ"ל דבחמץ המצוה הוא לבער החמץ ולהשביתם מן העולם, משא"כ כאן המצוה הוא (לא שלא יקבל הכסף שלו, כ"א) מעשה ההשמטה דהגברא, ולכן שייך שיהי' עציב מצד הממון], ולכן אמר רבה לבסוף "לא הוה ביה דעתא בהאי צורבא מרבנן מעיקרא" ופרש"י (בד"ה אמר) "דהוה ליה למימר אע"פ כן", שצ"ל כן כיון דכן ראוי להיות מצד הממון עצמה. ועפ"ז א"ש מה שרבה קבל המעות, אף דשונא מתנות יחי' (ועי' בקידושין רפ"ג ג' נט, א) מר לא נחית לה כו') משום דהכסף עצמה אינה בגדר מתנה וכנ"ל, ורק מעשה הנתינה של הלואה הוא דאיקרי מתנה.

ועפ"ז א"ש השקו"ט של הגמ', דאביי הק' מברייתא דקתני דצ"ל במתנה אני נותן, דמזה משמע דחוב עצמה נפקע (וכמו שהוכיח כן באמת המנ"ח המובא לעיל) ואינה אלא מתנה, ולפ"ז אין מקום להדין דתלי לי' כו'. וע"ז תי' דתלי לי' נמי עד דאמר הכי, והיינו שהל' מתנה הוא תיקון ל' כו' כמו שפי' היראים הנ"ל, והוא מצד המעשה של הגברא, אבל לא בנוגע לעצם החוב, אבל בנוגע לעצם החוב שפיר שייך הא דתלי לי' (וא"כ הקושיא והתי' של הגמ' היא היא הקושיא והתי' שבהערה הנ"ל בהשיחה). אלא שצריך לבאר אמאי לא הוי הא דתלי לי' בסתירה להאיסור והחיוב שמצד הגברא, וכדלהלן.

מהו העיקר בשמיטה החיוב או השלילה, וביאור פלוגתת הרא"ש ורש"י עפ"ז

והנה בשמיטה ישנם ב' מצות, חדא מ"ע, דצריך להשמיט החוב, וכמו שנאמר "שמוט כל בעל משה ידו", ועוד מל"ת שלא יגוש, וכמבואר ברמב"ם במנין המצוות שבריש הל' שמיטה ויובל" (ז) שישמט כל הלואתו. (ח) שלא יגוש ולא יתבע הלואה".

ויש לחקור: א) האם העיקר הוא המ"ע, דיש חיוב על המלוה להשמיט החוב, וע"ז יש גם ל"ת אם נוגש, ב) או שהעיקר הוא הל"ת, שאסור ליגוש, והמ"ע דשמוט הוא חיוב ומצוה חיובית שלא לעבור על איסור הנ"ל. ועי' בהשיחה שם בהערה 45 וש"נ.

ומהנ"מ בעניינינו, דאי נימא דהיסוד הוא החיוב להשמיט, א"כ מסתבר דלא קיים המצוה כ"א כשהלוה בא אליו והשמיט החוב, משא"כ אם העיקר הוא הל"ת (והמ"ע הוא לחייבו שלא לעבור על הל"ת) א"כ קיים המצוה במה שלא נגש אף שהלוה לא בא אליו. ועי' ברמב"ם (פ"ט הכ"ח) "כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו, וצריך המלוה לומר למחזיר משמיט אני וכבר נפטרת ממני, אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש", ומדייק מזה בהשיחה שם דלהרמב"ם העיקר הוא הל"ת דלא יגוש.

ולכ' אפ"ל דבזה פליגי רש"י והרא"ש, דלרש"י העיקר הוא הל"ת דלא יגוש, ולכן לדידי' מה דיכול המלוה לקבל מהלוה כשהלוה אמר אעפ"כ הוא משום שהמלוה הרי לא נגש, וא"כ ע"ז לא בעי גזה"כ מיוחדת. ולאידך, הרי לפרש"י צריך טעם על מה שצ"ל משמט אני, דהא קיום המצוה ד"שמוט" הי' ע"י מה שלא נגש, ולכן פרש"י דיש גזה"כ מיוחדת ד"זוה דבר השמיטה" דצריך דבור של שמיטה (וע"ד הלימוד ד"זוה דבר הרוצח"), ולפירושו צ"ל דמאי דקתני "שנאמר וזה דבר השמיטה" קאי על הרישא, וכמו שמפורש בהר"ן.

אבל הרא"ש מפרש דמצות שמוט הוא מ"ע בפנ"ע להשמיט (ואי"ז רק חיוב שלא ליגוש), ולדידי' מה שצריך לומר משמט אני הוא (לא מצד גזה"כ מיוחדת, כ"א) דזהו עיקר קיום המצוה דשמוט, ובלא זה חסר עיקר המצוה. ומאי דיליף מ"זוה דבר השמיטה" הוא דאף דקיום המצוה הי' בדבור גרידא, מ"מ די בזה ואי"צ יותר. וכמבואר בל' הרא"ש שכ' "ואם אמר לו אף על פי כן יקבל הימנו משום שנאמר וזה דבר השמיטה פירוש כיון דאמר לו הדבור יצא ידי חובת שמיטה" והיינו דהפסוק הוא הטעם דיקבל ממנו, וכאופן הב' שכ' הר"ן (וזהו דומה להא ד"זוה דבר הרוצח" בהא דהוי הפסוק טעם על הדין עצמה שלפניה). וכמפורש גם בתורי"ד בסוגיין שכ' "בדבור בעלמא שאמר משמט אני קיים המצוה ואח"כ מותר לגבות חובו".

תליתית קושיית הרא"ש על פרש"י בחקירה זו

ונראה דזהו מה שהק' הרא"ש על פרש"י דלפירושו בטלת תורת שמיטה, דכיון דסב"ל להרא"ש דיש מ"ע דשמוט, דהוא לעשות פעולה חיובית (לכה"פ בדבור) דהשמטת החוב, דהיינו שפוטר הלוה מחיובו בחוב זה, א"כ אם יתלה לו אח"כ ויכוף אותו לשלם הרי זה בסתירה להשמטה, ועוד יותר שזה מבטל ההשמטה, דאף דילפינן

מ"זזה דבר השמיטה" דדי בהשמטה בדבור, היינו כשאין סתירה וביטול לה, משא"כ כשמבטלה אח"כ (ולהעיר מהא דמעשה מבטל דבור וכו' עי' קידושין נט, ב).

ונראה דמוכרח בלא זה דאין כוונת קושיית הרא"ש כמו שפי' הב"ח, דבטלת תורת שמיטה היינו שלא יתקיים לעולם (שלכן אם איכא אופנים שאינו יכול לכפות אין מקום להקושיא), דהנה הראשונים (בסוגיין בתחלת הסוגיא ובריש מכות ג, ב) הק' למה הוצרך הוצרך הלל לתקן פרוסבל מפני שנמנעו מלהלוות, הא יש עצות שיתנו מעיקרא שלא תשמטני בשביעית, דמועיל כדאיתא במכות שם. וכ' הרמב"ן (לו, א סד"ה ומי איכא) "ואני תמה למה ליה להלל פרוזבול ליתקין ע"מ שלא תשמטנו בשביעית, איכא למימר אי כולי עלמא עבדי הכי משתכח תורת שביעית ולפיכך לא רצה לומר להם, אבל השתא מינכרא מילתא ואמרי בי דינא הוא דקא עביד" (ועד"ז בריב"א למכות שם ועוד).

ולפ"ו הרי גם בכה"ג שישמט ואח"כ תלי לי' לא בטלה תורת שמיטה (ואינה דומה לתנאי), דהרי גם בכה"ג מינכרא מילתא שהשמיט, כדין דשמיטה, ורק אח"כ תלי לי'. אע"כ קושיית הרא"ש הוא דהיכא דתלי לי' הרי מעשה זו עצמה מבטלת את השמיטה מכיון שהיא בסתירה להשמטה, וכמשנ"ת.

אבל רש"י סב"ל דעיקר הדין הוא שלא יגוש, ולכן כל היכא שהלוה בא מעצמו אין כאן חיסרון דלא יגוש (והא דבעי אמירה הוי דין נוסף מגזה"כ ד"זזה דבר השמיטה"), ולדידי' מה דתלי אח"כ "אם היה רוצה לחזור בו" אין כאן שום סתירה לקיום הציווי ד"לא יגוש", שהרי סו"ס הלוה בא מעצמו, והוא רק מכריחו שלא יחזור בו, ולפי פירושו א"ש.



החילוק בין דין יחלוקו לכל דאלימ גבר

- שני אופנים בהבנת מהותה של פסיקת הלכה -

הרב אורי גמסון

ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

תנן בריש מסכת בבא מציעא: "שנים אוחזין בטלית, זה אומר: אני מצאתיה, וזה אומר: אני מצאתיה. זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו".

בבירור דין זה שבאם שניים אוחזים יחד בטלית "יחלוקו" כתבו התוספות (ד"ה "ויחלוקו"): "תימה דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאלים גבר פרק חזוקת הבתים (בבא בתרא דף ל"ד ב' ושם) ויש לומר דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא וכן במנה שלישי דמדמי בגמרא לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזוקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו לכך משני דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכך היא מונח אבל טלית דאיכא למימר דתרוייהו הוא יחלוקו וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן (דף ז' עמוד א') למתניתין משום דשניהם אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי ובמנה אין דרך שיקנה לו החצי אחרי שהוא ביד חבירו אבל בארבא אף על גב דאפשר שהיא של שניהם כיון דאין מוחזקין בו הוי דינא כל דאלים גבר ולסומכוס אף על גב דאין מוחזקין בו ואין החלוקה יכולה להיות אמת היכא דאיכא דררא דממונא פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לבית דין יחלוקו".

מדברי התוספות משמע שהחילוק בין דין יחלוקו לדינים האחרים הנידונים במקרים ששניים טוענים בעלות לאותו החפץ, כל דאלים גבר ויהא מונח, הוא, שישנם שני פרטים במקרה זה שאין באחרים: אשר ראשית לכל שניהם מוחזקים בטלית, ושנית החלוקה יכולה להיות אמת.

לכן, בניגוד לההוא ארבא ומנה שלישי, שם אין השניים מוחזקים בפריט עליו מתדיינים, וגם אם יחלוקו וודאי שהחלוקה בשני המקרים לא תהיה אמת מוחלטת, לכן ממילא כאן יש יתרון גדול ובוחרים מצד זה את דין "יחלוקו".

אולם ליתר ביאור בסיבת החילוק שבין דין יחלוקו וכל דאלים גבר באופן מיוחד הרחיב הרא"ש (סימן א') את היריעה וכתב:

"דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקים בגוף הטלית אנו צריכין לפסוק להו דין חלוקה. דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו אף על פי שאחר מערער ואומר שלי הוא. כדאמרינן גבי נסכא דרבי אבא (בבא בתרא דף ל"ג עמוד ב') דחשבינן ליה גולן אף על גב דאמר דידי חטפי הלכך אי אפשר לפסוק כאן דין כל דאלים גבר כדאמרינן פרק חזוקת הבתים (דף ל"ד עמוד ב') גבי ארבא האי אומר דידי היא והאי אומר דידי וכן זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי. דהתם שאני שאין אחד מהן מוחזק בדבר שמערערין עליו ואין בית דין מחוייבין למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעין של מי הוא והוא אומר שלו הוא הלכך אין ראוי לפסוק להן דין חלוקה שמא נפסיד לאחד מהן שלא כדין. ויותר ראוי לומר להם שכל מי שתגבר ידו בכח או בראיות שיזכה וסומכין על זה שמי שהדין עמו קרוב להביא ראיות. ועוד שמי שהדין עמו מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול ועוד יאמר זה מה

בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי. אבל הכא דשניהם מוחזקין בגוף הטלית אנו מחוייבין למחות שלא יגזול האחד את חברו. הלכך אם היינו פוסקים להם כל דאלים גבר אחד מהן היה גזול מה שביד חברו. הלכך אנו צריכין לפסוק להן דין חלוקה".

העולה מדברי הרא"ש הוא, אשר דין כל דאלים גבר איננו בבחינת הסתלקות דינית מן הפסק הנכון, אלא אדרבא דין זה הוא דין אמת, מפני שהוא מוביל למציאת הבעלים האמיתיים, שכן לאחר שבית הדין קובעים כל דאלים גבר יתחזק הבעלים האמיתי להביא ראיות לשיטתו ואנו סומכים ובטוחים על כך שלבסוף בשל כך יזכה הוא בספינה.

הרי שדין זה לשיטת הרא"ש חזק יותר מדין יחלוקו, מכיוון שבדין יחלוקו, המוחזקות של שניהם בטלית יחד היא המונעת מבית הדין לומר כל דאלים גבר ומכריחה אותו לפסוק יחלוקו בין שניהם באופן של פשרה ולא באופן של קביעת בעלות ברורה, וכך, באותו האופן גם מתבאר בדברי התוספות במסכת בבא בתרא (דף ל"ד עמוד ב', ד"ה "ההוא"), ולא כפי שהובן מלכתחילה שדין יחלוקו הוא הדין המעולה מבין השניים, מכיוון שהוא המכוון ביותר לפסק האמת ולכן יש להעדיף דווקא דין זה באם אפשר לפסוק כך.

אולם מתוך עיון בדברי הרשב"א שבסוגייתנו (ד"ה "זוה") עולה שיטה לגמרי אחרת מדברי הרא"ש ביחס לדין כל דאלים גבר, שכן כתב בזה:

"זוה ישבע שאין לן בה פחות מחציה ויחלוקו, קשיא לן מאי שנא מזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי דאמר רב נחמן עלה בפרק חזקת הבתים כל דאלים גבר ואסיקנא טעמא התם משום דלית בה דררא דממונא למר ולמר והכא נמי ליכא דררא דממונא למר ולמר. ותירץ ר"ח ז"ל דשאני הכא משום דתפיסי וכדאמרינן בגמרא מאחר שזה תופס ועומד וזה תופס ועומד שבועה זו למה ואמרינן נמי אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא אלמא תפיסה מהניא כאלו נחלקה הילכך יחלוקו".

מדבריו עולה אשר חלוקת הטלית בדין שנים אוחזין היא תוצאה של המוחזקות של שניהם בה, שהרי היא המבררת בפני בית הדין, ששניהם הם הבעלים של הטלית, אם כן יוצא מדבריו שדין יחלוקו אינו מגיע כמניעה לדין כל דאלים גבר, וכפי שנראה מדברי הרא"ש הנ"ל, אלא אדרבא הוא דין חיובי, שמכוון לאמת הפסיקה וכפי שהובן מלכתחילה בדעת התוספות שבסוגייתנו, אלא במקום שאין את האפשרות לברר האמת אז פוסקים כל דאלים גבר.

רעיון זה מדוייק ומתברר יותר ממה שכתוב בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן קל"ח) שכתב:

"אפשר לומר דדין בו: כל דאלים גבר. כלומר: הזריז והחזק, זכה. שאם יפה כחה של אשה, ונכנסה בקרקע, אין כח ביד בית דין להוציא מידה, אלא הבעל יחוש לעצמו. ואם גברה ידו, והוציאה משם, זכה. וכן היא, אם גברה ידה, והוציאתו משם, אין בית דין משתדלין בדבר, אלא מניחין הדבר ביניהם. מפני שהדין אצל בית דין מסופק, ואין מכניסין עצמן, במה שאין יכולין לברר. והחזק הרי זה נשכר."

אם כן, יוצא מדברים אלו שאפשר לומר שמחלוקת הרא"ש והרשב"א היא מחלוקת יסודית, אשר במרכזה השאלה האם כל דאלים גבר הוא דין עדיף ומעולה שדווקא הוא זה המברר את האמת, או שדין זה הוא תוצאה של חוסר אפשרות לפסוק דין טוב יותר ולכן פונים לבירור על ידי בעלי הדין עצמם ובית הדין מסתלקים מפסיקת הדין במקרה זה.

אם להסביר את המחלוקת ביניהם על יסוד שאלה זו אזי יצא ששתי השיטות במחלוקת זו הן: הרא"ש, שאוחז אשר דין כל דאלים גבר הוא דין מעולה ככל שאר דיני בית הדין, ואדרבא על ידו מתברר היטב מיהו הבעלים האמיתית. לעומת זאת מדברי הרשב"א עולה אשר דין יחלוקו עדיף, במקרה שאפשר, על פני דין כל דאלים גבר, מכיוון שכל דאלים גבר הוא תוצאה של חוסר ברירה בעוד דין יחלוקו מכוון לאמת ככל שניתן.

כל דאלים גבר – פסק דין או הסתלקות והסתירה בדברי הרא"ש

ביסוד המחלוקת האם כל דאלים גבר הוא הסתלקות בית הדין מהכרעה בנידון, או שהוא אכן פסק דין ראוי וטוב, אפשר לומר סברא.

שכן מצינו בסוגיה דארבא (בבא בתרא דף ל"ד עמוד ב') אשר הקשתה הגמרא, מהו החילוק בין דין ארבא בו פוסקים כל דאלים גבר, ודין שני שטרות היוצאים ביום אחד אשר שם פוסקים יחלוקו או שודא דדייני, ומבארת הגמרא שם אשר מכיוון ושם אין אפשרות לעמוד על הדבר לבררו לכן פוסקים כל דאלים גבר.

הרשב"ם (בבא בתרא, דף ל"ה עמוד א', ד"ה "התם") מבאר מדוע פוסקים בדין זה כל דאלים גבר ומהו החילוק בין דין זה ודין שני שטרות היוצאים ביום אחד וכותב:

"בב' שטרות ליכא למיקם עלה דמילתא היום או למחר שיביא האחד עדים ויטול שהרי השטרות שוין בזמן ואפילו אם יבאו עדים ויעידו זה נכתב ונמסר בבקר וזה בערב הלא אין הקדמה בשעות כמו שפירשנו למעלה וליכא למימר שמא זה נמסר

תחלה יום או יומים או חדש ואחר כך נמסר השני לשני דמאחר שנכתבו ביום אחד מסתמא גם ביום אחד נמסרו כמו שמוכיח לשון הכתוב בשטר הלכך רב אמר חולקין ושמואל אמר שודא דדייני דהואיל ואין לברר לעולם הדין עם מי משתדלין בית דין בדינן ודנין אותו אבל הכא בהאי קרקע דליכא לא שטר ולא עדים ואיכא למיקם עלה דמילתא אם יבאו ויעידו של מי הוא הלכך אין כאן לומר חלוקה ושודא דשמא יבאו עדים ויסתרו את הדין שדנו בית דין הלכך אין בית דין נזקקין להם לדון דין שסופו לבא לידי עיוות אלא מניחים אותן וכל דאלים גבר עד שיבאו עדים ויבררו הדבר.

מדבריו מבואר שמכיוון ובמקרה זה לא ניתן יהיה לברר לעולם עם מי הדין, לכן בית הדין מניחים אותם וכל דאלים גבר עד שיבואו העדים ויבררו הדבר, וממילא מובן שלשיטתו כל דאלים גבר איננו פסק דין אלא סילוק דין, שמכיוון ואין כח הדיינים לברר העניין הם מושכים ידיהם מהדבר ומשאירים אותו להתברר מכח עצמו.

אולם מדברי הרא"ש הנ"ל עולה לכאורה אשר כל דאלים גבר הוא פסק גמור, מכיוון שאנו בטוחים שמי שהדבר באמת שלו יוכיח העניין בפנינו.

לכאורה על יסוד הבנה זו בדברי הרא"ש ישנה סתירה בין דבריו בחידושים הנ"ל, ובין דבריו בשו"ת שלו (כלל ע"ז סימן א'), שכן מצינו שכתב בנידון כל דאלים גבר:

"והא דפסקינן: כל דאלים גבר, לאו דינא הוא, דמצי למימר: בית דין פסקו לי: כל דאלים גבר, וגברה ידי וזכייתי מכח בית דין, ואין לי לישבע. אלא מחמת שאין בית דין יכולין לברר של מי הוא, ואין שום אחד מהם מוחזק, אמרו חז"ל: כל דאלים גבר; וסמכו חכמים על זה, כי אותו שהמזמן שלו, ישם נפשו בכפו להלחם שלא יגזול אחר ממנו, והמשקר לא טרח כולי האי, וגם ירא שמא ימצא הלה עדים לאחר זמן שהוא שלו, ויצטרך להחזירו. וכיון דלאו דינא הוא, מצי אידך למימר: אישתבע לי דבדין תפשת. וראיה מפרק חזקת הבתים (דף ל"ד עמוד ב'): זה אומר: של אבותי, וזה אומר: של אבותי, אמר רב נחמן: כל דאלים גבר; ומה שנא משני שטרות היוצאות ביום אחד, דרב אמר: יחלוקו, ושמואל אמר: שודא דדייני, התם ליכא למיקם עלה דמילתא; פירושו: גבי שטרות, ליכא למיקם עלה דמילתא, דלא כתבינן שעות אלא בירושלים, הילכך בעי למיפסק להו דינא, למר: שודא עדיף, ולמר: חלוקה עדיף. אבל זה אומר: של אבותי, וזה אומר: של אבותי, איכא למיקם עלה דמילתא, שמא ימצא אחד מהן עדים לאחר זמן, וגנאי לבית דין שיפסקו שודא, או חלוקה, ויצטרכו להחזיר, הילכך נסתלקו חכמים מן הדין, ואמרו: כל דאלים גבר, אולי יתברר הדבר לאחר זמן של מי הוא; וסמכו קצת על הסברא שכתבתי לעיל; הילכך מצי אידך למימר: אישתבע דבדין תפשת."

נראה ברור מדבריו שכל דאלים גבר איננו פסק דין אלא הסתלקות של בית הדין, וזה מכיוון שבית הדין אינם יכולים לברר הדבר לאשורו, וסומכים על כך שהבעלים

האמיתי יתאמץ לזכות וגם השקרן ירא שמא לאחר זמן יביא הבעלים האמיתי עדים, ולכן אין הוא רוצה להתאמץ כל כך.

אם כן עולה מדברים אלו שישנן שתי נקודות הצריכות בירור והן: א. מהי הסברה במחלוקתם של הרא"ש והרשב"א הנ"ל. ב. מהו ההסבר לסתירה לכאורה שישנה בין דברי הרא"ש בחידושים ודבריו בשו"ת.

חקירה בעניין מהות פסיקת ההלכה

אפשר לומר שהיסוד להבנת שתי השאלות הנ"ל מתבסס על חקירה במהות עניינו ותפקידו של בית דין ופסיקת ההלכה על ידיהם.

דהיינו, האם עניינה של פסיקת ההלכה הוא לברר את המציאות, ופירושו שכאשר מגיעים שני בעלי דין לידון בפני בית הדין, אזי בית הדין עושים ככל שביכולתם בכדי לברר מהי המציאות האמיתית ולהגיע לנקודה שהיא היא זו שאכן הייתה המציאות, ולכן כאשר בית הדין אוספים ראיות והראיות סותרות את המציאות, או שקבלת ראיות מסויימות תסתור את ההגיון, אזי בית הדין יבחר שלא לקבלן, מפני שזה סותר לכל מהותו ועניינו.

או, שתפקידה של פסיקת ההלכה הוא לפסוק את המציאות, ופירושו שבית הדין אוסף ראיות שתואמות לפני כללי הפסיקה וההלכה, ובאם הראיות הנאספות תואמות את המציאות ההלכתית, אזי הוא אינו מתחשב אם יתכן ובפרט מסויים ראיות אלו יסתרו למציאות העולם בפועל או שבכח, מפני שעניינו של בית הדין הוא לייצר את המציאות בהתאם ועל בסיס היסודות ההלכתיים.

נראה לומר שהיסוד לחקירה זו נמצא בכמה מקורות:

(א) מצינו במשנה במסכת ראש השנה (פרק ב' משנה ח') מחלוקת ביחס לקידוש החודש:

"דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו שבהן מראה את ההדיטות ואומר הכזה ראית או כזה מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עבורו לא נראה וקבלן רבן גמליאל אמר רבי דוסא בן הרכינס עדי שקר הן היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה אמר לו רבי יהושע רואה אני את דבריך".

אפשר לומר שיסוד ושורש מחלוקתם של רבן גמליאל ורבי דוסא בן הרכינס נמצא בחקירה שחקרנו לעיל.

היינו, רבן גמליאל אחז שעינינה של פסיקת ההלכה הוא לאסוף ראיות, ואפילו אם ראיות אלו הן חלשות מצד מציאות העולם, הרי שכל עוד יש להן מקום מסויים בהגיון והן עומדות בדרישות קבלת העדות בבית הדין, הרי שיש לקבלם ולפסוק על פיהם את הדין, וזה מכיוון שהמציאות נעשית ונוצרת על ידי פסק בית הדין ולא ההיפך, שהרי המציאות הנדרשת לבירור היא מציאות הלכתית.

אולם לעומת זאת רבי דוסא בן הרכינס (וכן שיטת רבי יהושע, וראה במה שכתבנו במדור "שער האגדה" בביאור דברי רבי אלעזר בן עזריה "הרי אני כבן שבעים שנה") סבר שעינינה של פסיקת ההלכה הוא לברר את המציאות, ולכן כאשר מגיעות לבית הדין ראיות חלשות אשר בנקל אפשר להפריכן ולהקשות עליהן מצד חוסר ההתאמה למציאות העולם, ממילא אין לקבלן, שהרי זה עומד בסתירה לכל עניינו ותפקידו של בית הדין כבא לברר המציאות כפי שהייתה בפועל.

ב) מצינו ביחס לתערובת איסור בהיתר יבש ביבש, שהאיסור בטל ברוב היתר מצד שנאמר "אחרי רבים להטות" (טור ושולחן ערוך סימן ק"ט), אלא שחלקו הפוסקים בשאלה האם לאחר שנתבטלה חתיכת האיסור בשתי חתיכות ההיתר יכול אדם אחד לאכול כל התערובת כאחת.

הרשב"א (תורת הבית הארוך, בית ד' שער א', דף י"ז עמוד א') כתב בנידון זה:

"אבל יבש ביבש שהוא יכול לאכול כל החתיכה בפני עצמה אוכל כל חתיכה בפני עצמה וכשאוכל זו אני אומר לא זו היא האסורה וכן בכל אחת ואחת וכשאוכל האחרונה שבכולן אני אומר במה שכבר נאכל היה האיסור וזו של היתר היא ולפיכך אוכל כל אחת בפני עצמה ואינו חושש. דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאורייתא דמדאורייתא חד בתרי בטיל ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור היקלו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין. ודוקא לאכול כל אחת בפני עצמה אבל לבשלן יחד אסור שהרי חזר האיסור להתערב עם ההיתר והרי הוא כשאר האיסורים הנבללין. ומיהו אפשר שאם בישל מקצתן לצד אחד ומקצתן לצד אחד שהכל מותר. ומן הטעם שכתבתי שבשעה שאוכל אלו שנתבשלו יחד אני אומר עכשיו אינו טועם את האיסור שמא בתוך האחרים הוא שנשאר וכן בשעה שחוזר ואוכל את השאר אני אומר שמא האיסור כבר נאכל ואלו כולן היתר אבל לערב את הכל ולאכול אסור."

מדבריו משמע באופן ברור, שמכיוון וידוע וברור כי ישנה כאן חתיכת איסור המונחת בין חתיכות ההיתר והיא לא נבללה או נמוחה ביניהם, הרי שלא ניתן לאכול הכל כאחד, מפני שאז וודאי בשעת אכילה יאכל האדם את האיסור, אלא יש למצוא הדרך שתתאים שגם במציאות העולם יוכל הדבר להסתדר.

אולם הרא"ש (מסכת חולין פרק שביעי סימן ל"ז) כתב בדיוק ההיפך:

"אבל אי אכיל שלשתן כאחד קאכיל חדא מתערובת הראשון והוי חדא ספיקא אבל חד בתרי בדבר יבש דאפילו מדרבנן בטל דלא משום ספיקא שרינן ליה דאפילו אי אכיל ליה חדא חדא ליכא אלא חדא ספיקא וספיקא דאורייתא לחומרא. אלא משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות הלכך חד בתרי בטל ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת".

היינו שמכיוון ולמדו חכמים מן הפסוק "אחרי רבים להטות" אשר חתיכת האיסור מתבטלת, ממילא מרגע זה ואילך נעשתה מציאות חדשה שאיננה קשורה למציאות העולם, והיא שגם החתיכה שבאיסור נבראה נהפכה מכוחם של חכמים להיות מותרת.

על יסוד כל הנ"ל ניתן לומר שגם מחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל, וכפי שביארנו לעיל:

הרשב"א למד שחכמים ביררו את המציאות, ומכיוון והמציאות ההלכתית סותרת במקרה זה את המציאות בעולם, שהרי למרות הפסק שהחתיכה בטילה גלוי וידוע שהיא נמצאת שם בתערובת זו, לכן יש למצוא הדרך לשמור על ההיתר ההלכתי של ביטול החתיכה ברוב ומציאות העולם שבה החתיכה עדיין קיימת בין שאר חתיכות ההיתר.

אולם הרא"ש למד שחכמים באו לפסוק מהי מציאות העולם על יסוד ומתוך מציאות ההלכה, ולכן אם חכמים קבעו שחתיכת האיסור איננה קיימת יותר, אם כן אין כל משמעות לכך שהיא עדיין קיימת במציאות העולם, שהרי כל עוד היא בטילה במציאות ההלכתית ממילא שוב היא אינה משפיעה גם בעולם ולכן יכול אדם אחד לאכול את כל שלשת החתיכות כאחת.

ג) מצינו בין האחרונים שחקרו בגדר וטיב קבלת העדות, האם קבלת העדות והפסיקה על פיה היא מצד גזירת הכתוב, או מצד בירור הגיוני.

בשו"ת חתם סופר (אבן העזר חלק ב' סימן קל"א, ד"ה "אב"א") כתב בנידון בעל שנעלם, והיה שם גוי מסיח לפי תומו שהעיד שנהרג, וכותב שם החתם סופר אשר בעדות רגילה נאמנות העד מגיעה מכח גזירת הכתוב ואין בזה טעם הגיוני, אולם בנידון כזה כאשר פסיקת בית הדין מתבססת על גוי מסיח לפי תומו, הרי זה עניין הגיוני שאנו סוברים אשר מסתמא הוא דובר אמת.

יוצא אם כן שבנידון עדות רגילה אוחזו החתם סופר אשר קבלת העדות והפסיקה שפוסקים בבית הדין מתבססת על גזירת הכתוב וללא קשר עם ההגיון שבאופן פסיקה זה.

לעומת זאת בקובץ הערות (סימן ס"ג, ג') הוכיח שעניינה של עדות הוא דווקא מפני שהגיוני הוא שבאם שנים מעידים בעניין, מן הסתם הוא אכן אירע.

מתוך כך משמע לכאורה אשר בעל הקובץ הערות הבין שקבלת העדות מתאימה עם בירור המציאות כפי שהייתה באמת.

על יסוד כל הנ"ל, שוב ניתן להציב ביסוד המחלוקת את החקירה הנ"ל ולומר אשר לחתם סופר עניינה של פסיקת ההלכה על ידי בית הדין הוא לפסוק את המציאות, ולכן גם ההוכחות אשר עליהם מתבסס בית הדין אינן חייבות להיות דווקא הוכחות מציאותיות, אלא יכולות להיות הוכחות תורתיות.

לעומת זאת בעל הקובץ הערות הבין שעניינה של פסיקת ההלכה על ידי בית הדין הוא לברר את המציאות ולכן פסק שההסתמכות על העדות היא דווקא מכיוון שהעדות מוכיחה בהגיון שאכן כך אירע במציאות.

בירור שיטות הרא"ש והרשב"א בעניין כל דאלים גבר על יסוד החקירה הנ"ל

על יסוד כל הנ"ל אפשר לומר גם תשובה בדרך אפשר במחלוקת הרא"ש והרשב"א שהובאה לעיל.

הרא"ש אוחזו, וכפי שנ"ל, שתפקידו של בית הדין הוא לפסוק את המציאות ולא לברר אותה, ולכן במקום שלא ניתן לפסוק את המציאות על יסוד ראיות והוכחות שמביאים בעלי הדין, הרי שבית הדין יוצרים את הראיה וההוכחה, וקובעים שמי שיזכה בספינה הרי זו ההוכחה הטובה ביותר לכך שהוא בעלי הספינה. ולכן פסק זה עדיף במידה מסויימת מיחלוקו, מכיוון שהוא קובע בוודאות מי הוא הבעלים, מה שאין כן ביחלוקו אין פסק ברור מפני שבעלי הדין מונעים אותו על ידי מוחזקותם בטלית.

אולם הרשב"א אוחזו שעניינה של פסיקת ההלכה הוא לברר את המציאות, ולכן בית הדין עושים ככל אשר לאל ידם לברר מה היא המציאות ובמקום שאין להם על מה לבסס את בירור המציאות הרי הם מסתלקים וקובעים שאין הם עוד צד בדיון זה מכיוון שאין להם את הכלים לפסוק בדין ומשליכים את העניין על בעלי הדין עצמם.

אלא שעדיין יש לברר את שיטת הרא"ש, מכיוון שלכאורה הרי הוא סותר את עצמו בין דבריו בפסקיו על הש"ס ודבריו בשו"ת, אשר מדבריו בפסקים אכן עולה

לכאורה כפי שכתבנו כאן, אולם מדבריו בשו"ת עולה שהוא אוחז לכאורה כדעת הרשב"א, אשר כל דאלים גבר הוא הסתלקות ולא פסיקת דין.

בביאור שאלה זו נכתבו תשובות שונות, ומהם שרצו לומר שהרא"ש גם בפסקים סובר שכל דאלים גבר הוא הסתלקות, אלא שלעניות דעתי נראה בדיוק ההיפך, אשר גם בשו"ת אוחז הרא"ש שכל דאלים גבר הוא פסיקת דין, והיינו מפני שיש הבדל גדול בין ההסתלקות של הרא"ש וההסתלקות של הרשב"א.

שכן הרשב"א בדבריו טוען שבית הדין מסתלקים הסתלקות דינית מהדיון, והיינו שהם קובעים שהם אינם עוד מעורבים בדיון זה, וכאילו מעבירים את הדיון לבית דין אחר, שהוא בעלי הדין בינם לבין עצמם, מפני שבית הדין קבע שהוא איננו יכול לפסוק בדין זה כלל, ולכן באמת יוצא מהעניין ואיננו מעורב בשום צד בהמשך הדיון.

אולם הרא"ש בדבריו מדבר על הסתלקות מציאותית, והיינו שמכיוון ובית הדין הסיק שבמצב הנוכחי הם אינם יכולים להגיע להכרעת דין, לכן בית הדין החליט לסגת מהמשך הדיון באופן הרגיל בבית הדין, בכדי שההכרעה תוכל להתבצע באופן אחר והראיות יוכלו להגיע בדרך אחרת.

אולם ברור לשיטת הרא"ש אשר בית הדין עדיין קשורים בדין, וקובעים שמה שיקרה בהמשך הדיון במקום החדש שבו הוא מתקיים הוא הכרעת הדין.

נראה גם מתוכן הדברים אשר ישנן כמה ראיות אשר אפשר להביא לביאור זה בדברי הרא"ש: הרא"ש בדבריו כותב שאומרים כל דאלים גבר בכדי שאחד מהם יביא ראיות, אולם אם הדיון בבית דין מפסיק, מדוע צריך ראיות שהן נפקא מינא רק לגבי דיון בבית דין.

יתירה על כך, הרשב"ם (בבא בתרא דף ל"ד עמוד ב', ד"ה "וכל") כתב שכל דאלים גבר הוא שהאחד יכול להתגבר על השני בין בכח ובין בראיות, אולם ברא"ש מובאת האפשרות של התגברות רק בראיות, ואפשר לומר שהוא איננו מקבל שאפשר להכריע בכל דאלים גבר על ידי כח, מכיוון שזה חלק מהדיון בבית הדין, וכשם שבבית הדין הכרעת הדין אינה יכולה להתבצע על ידי כח, כך גם בכל דאלים גבר אין אפשרות להכריע על ידי כח, מכיוון שזהו המשך הדיון בבית הדין.

בנידון האם לאחר התגברות האחד יכול שוב השני לגבור עליו ולזכות בחפץ מדין כל דאלים גבר, שוב מצינו מחלוקת בין הרא"ש (בבא בתרא פרק שלישי סימן כ"ב) והרשב"א (בבא קמא דף קי"ז ד"ה "דהו"). הרא"ש אוחז שאין השני יכול לזכות בחפץ לאחר שהאחד כבר זכה בו מכח כל דאלים גבר, ואילו הרשב"א אוחז שאכן יכול השני לגבור, וגם כאן אפשר לומר שזהו המשך ממחלוקתם הנ"ל, מכיוון שלרשב"א כל

דאלים גבר הוא הסתלקות בית הדין מהכרעה בדין, ולכן ממילא מאותו הרגע שהוכרע ש"כל דאלים גבר", שוב אין פסק ברור ולעולם יהיו בעלי הדין נמצאים במציאות שמוכרעת רק על יסוד ההתגברות בכח. אולם הרא"ש שהבין שכל דאלים גבר הוא פסק בית דין אוהז ממילא שאין אפשרות לאחד לגבור על השני לאחר הזכיה, מכיוון שלזכיה זו יש כח של ברור בבית דין והרי זה גמר הדין.



ביאור דברי הראשונים בהא דטענינן מזוייף בממונות ולא בגיטין

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
תושב השכונה

ברמב"ם (הל' גירושין פ"ז הכ"ד) כ': נתן לה גיטה, והרי הגט יוצא מתחת ידה-- אינה צריכה לומר כלום; והרי היא בחזקת מגורשת, הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חותמין עליו. ואף על פי שאין אנו מכירין כתב העדים, ולא נתקיים, אין חוששין לה, שמא זייפה אותו: שהרי אינה מקלקלת על עצמה; ועוד שהעדים החותמין על הגט, הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין, עד שיהיה שם מערער. לפיכך נעמיד הגט בחזקתו, ותינשא, ואין חוששין שמא יימצא מזוייף, כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר, כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל, או עד שיביא ראיה שהוא מזוייף או בטיל. שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהן, כך היה לנו לחוש לגט שייתן אותו הבעל בפנינו שמא ביטלו ואחר כך נתנו, או שמא עדים פסולין חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו, או שמא שלא לשמה נכתב. וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו, אלא נעמידו על חזקתו עד שייוודע שהוא בטיל, כך לא נחוש לא לשליח ולא לאישה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה, שאין דיני האיסורין כדיני הממונות".

ונראה שבדברים אלו הרמב"ם בא (להוסיף ו) לבאר למה בגיטין אין אנו חוששין למזוייף כמו שחוששין בשטר ממונות שמא מזוייף הוא¹, ומבאר שזה מפני שאין דיני האיסורין כדיני הממונות, ולכן אין לחוש בגיטין ("איסורין") למזוייף.

(1) וראה מה שכתבתי בגליון א'פה בשיטת התוס' (והר"ן) בזה (בדין המביא גט בארץ ישראל).

וצריך ביאור בטעם החילוק לחלק בין "דיני איסורין" ו"דיני ממונות", דמאי שנה "ממונות" שחוששין למזוייף (בשטרותיו) ל"איסורין" שאין חוששין?²

וי"ל בזה שהדיון (של בי"ד) ב"ממונות" הוא שונה מדיון של "איסורין". דב"ממונות" על הבי"ד להחליט "של מי" ולמי שייך הדבר ממון, משא"כ ב"איסורין" על הבי"ד להחליט "מהו" הגדר של הדבר, וכדלקמן³.

והנראה לומר בזה ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה (ע' 8, מתורגם מאידיש) שמבאר כ"ק אדמו"ר ש"בהעברת דבר מאדם לזולתו, בכל צורת קנין (מכירה, מתנה, כיבוש במלחמה וכדומה) אין משתנה עצם מהותו: בדבר עצמו אינה מתבטאת שייכותו לרשותו של אדם זה או אחר ורק הבעלות החיצונית משתנה בהעברתו מאדם אחד לשני. שונה הוא כיבוש ארץ ישראל, שמאז שבנ"י כבשו ה"ארצות שבעה גויים" התרחש שינוי בעצם מהותה של הארץ: קודם לכן היתה זו ארץ כמו שאר הארצות שהיתה יכולה להשתייך לכל עם, אבל מאז שבני ישראל כבשו אותה נעשתה הארץ לארץ ישראל לעולם, באופן שאי אפשר לה עוד להשתייך לעם אחר", עיי"ש בארוכה.⁴

(2) ומובא באחרונים שהביאור ברמ"ם הוא ע"ד הר"ן (גיטין ט, א) ש"אין האשה ממונו של בעל", אבל לכא' לפי"ז הי' יותר מתאים לככתוב "ואין איסורין (אישות) ממון" וכדומה. ובחתי"ס (גיטין ב,) מבאר דברי הרמב"ם שבממונות "אנו צריכים לירד לנכסיו, ואין אנו עושים מעשה בלי קיום", אבל באישות "איתתא דבעי להתנסבא אין אנו אחראין למחות בידה ולטעון מזוייף", אבל לפי דבריו צ"ע הל' "איסורין", וגם צ"ע הלשון "דיני" . . בדיני" שמשמע שהדינים שונים, ולא רק שבזה נקרא "מעשה" וזה לא נקרא "מעשה".

שו"ר בשיעורי ר' שמואל (אות ד') שמביא ביאור זה ברמב"ם מהגר"ז, ומסיים ש"פשוט דברי הר"מ לא משמע כן".

(3) נקודה זו שמעתי ממורי הרה"ג ר' יצחק גולדברג שליט"א (וכעין זה מבואר בברכת שמואל בבא מציצא סל"ג ועוד אחרונים).

וביאר בזה: שב"ממונות" הדבר הממוני מצד עצמו מחייב בעלות, דהיינו מושג "ממון" הוא שיש עלי בעלים שאליהם שייכים ה"זכויות" שבממון זה. אך הספק הוא למי שייכים בעלויות אלו, וכשיש דין תורה מהות הספק הוא למי שייכים הזכויות (שה"ממון" מצד עצמו מחייב) – לזה או לשני. משא"כ ב"איסורין" זו אינה שאלה של בעלות – האם "איסור" הוא הבעלים או "מותר" הוא הבעלים – אלא מהו גדרו, האם הוא מותר או לא (דהיינו זו שאלה של התייחסות האדם), ובמילא כשיש דין תורה מהות הספק הוא האם זה אסור או לא, ולכן אם יש חזקה שדינה כך וכך אין צורך לחשוש לצד השני שאולי זה כך.

ולפי זה ביאר דברי הרמב"ם שבדיני ממונות חששו הבי"ד למזוייף, והוא מפני שבדיני ממונות מהות הספק הוא מי הבעלים ולכן צריך הבי"ד לטעון בעד הצד השני. משא"כ באיסורים שאין לבי"ד לחשוש לצד השני, ואם רק יש חזקה שהמציאות היא כך וכך אין לבי"ד לחשוש. אלא שבפנים בארנו הדברים באופן אחר קצת ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש.

והמבואר (לכאורה) הוא שיש ב' אופנים בבעלות:

(א) בעלות חיצונית (הוא בעלות רגילה), שחפץ או שדה וכדומה ("ממונות") הוא שיכול להשתייך לכל אחד (שזה מתכונות דבר ממוני שמשייך לכל אחד), אלא שבפועל הבעלות (החיצונית) הוא של אדם אחד (שמשנתנה בהעברתו לאדם אחר).

(ב) בעלות בעצם מהותו. כשדבר נעשה נכס הפרטי של אדם בלי שום שייכות לאחר (שהיא בעלות מיוחדת של בני" בארץ ישראל).

ולפי"ז י"ל שכשיש דיון של בי"ד בדיני ממונות, בעצם הדבר יכול להשתייך לכל אחד, והדיון הוא מיהו הבעלים – למי באמת שייכים הזכויות של דבר זה, ולכן חששו חכמים לכל הבעלי דינים (התובע והנתבע) משום שה"ממונות" יש להם שייכות לשניהם, ולכן חששו חכמים בשטר ממונות למזוייף, דהיינו אולי החפץ שייך באמת לשני – דאם יש לאדם איזה זכות בדבר צריך בי"ד לחשוש עבורו. אולם באיסורין אין לדבר שום שייכות (עצמית) לשני הצדדים שאולי "איסור" הוא הבעלים או מותר הוא הבעלים – אלא זו שאלה של הגדרה, האם הוא מותר או אסור⁵, ואין הספק לבי"ד אולי יש צד אחר ששייך לכאן, לכן בזה יש חזקה שההגדרה היא באופן מסויים לא חששו חכמים לצד אחר⁶ שאולי השטר (הגט) מזוייף⁷.

5) ובנידון דין אין הדיון האם האשה היא הבעלים על עצמה או הבעל, אלא מהי הגדרתה האם היא אשת איש או פנויה?

6) וש"ד בשיעורי ר' שמואל (אות ד') שמבואר דברי הרמב"ם "דלהוצאת ממון בעינן בירור גמור ולא סגי במה שאיכא חזקה וסתמא דמילתא צריך להחזיק שאינו מזוייף, אבל באיסורים ליכא הלכתא דבעינן בירור גמור, אלא אם איכא חזקה דסתמא דמילתא הכי הוא הכי מחזקינן ותו לא חיישינן". ומבאר שם שכם הבין המגיד משנה (ומתריך קושיית הלח"מ).

ו"ל שבסברה וההבנה בחילוקו הוא כפי מה שביארנו כאן

7) ולפי זה יש לבאר עוד, דהרמב"ם (הל' גירושין פרק י"ב ה"ג) כ' "בא הבעל וערער, אם אמר לא נתתי לה אלא נפל ממני ומצאה אותו אינו נאמן, שהרי הודה שכתבו לה והרי הוא יוצא מתחת ידה". ובמגיד משנה כ' "ומה שכתב כאן שאם הבעל טוען שנפל ממנו שאינו נאמן וגם כן אינה צריכה לקיימו הוציאו הרב ז"ל ממה שיתבאר וכו' ולא חיישינן לנפילה לפי שאין האיסורין כדיני ממונות".

וכוונתו (לכא"ו) הוא שבהל' מלוה ולוה (פרק י"ד ה"ה) כ' הרמב"ם: "הוציא עליו שטר חוב שאינו יכול לקיימו ואמר הלוה... כתבתי ללוה ועדיין לא ליתני כו' הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם והרי מפיו נתקיים הרי זה נאמן".

ובפשטות כשהמלה מוציא השטר והלוה אומר שעדיין לא ליתני הרי הוא אומר שנפל ממנו והמלוה מצאו – ובמקרה זה חוששין לדבריו שצריך קיום, וא"כ צריך ביאור למה בגט לא חוששין לנפילה משא"כ בשטר ממון שחוששין, ולכן כ' המגיד משנה "שאין האיסורין כדיני ממונות".

ובלשונו של הלח"מ משנה (גירושין שם) "בטענה דנפילה דריעה אפילו אם אינו מקיים אינו נאמן הבעל במיגוי דאי בעי אמר מזוייף דהך טענה דנפילה ריעה טובא ואע"ג דבדיני ממונות נאמן לומר ממני נפל

ואם כנים הדברים (ולפי הנ"ל) אולי י"ל להסביר גם דברי הרשב"א על הא דתנן (גיטין ב, א) "המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו". וכ' ע"ז הרשב"א (ט, א): "ור"י ז"ל דקדק מתוך משנתינו דכיון שמשאיין אותה בגט זה עד שלא יתקיים בחותמיו ולא חיישינן למזוייף ש"מ דהבא ליפרע מנכסי חבריו שלא בפניו אי נמי מן היתומים או מן הלקוחות בשטר שבידו גובה ואין צריך לקיימו דהא למזוייף לא חיישינן . . ומה שדקדקו רבותינו וצ"ל ממתנייתין דהכא אינה רא' דשאני הכא דדילמא משום עיגונא אקילו ביה, ואי נמי שאני הכא דלא מגבי מיניה דבעל מידי אלא אפקועי ממונא, ושמא בהפקעת ממון לא מצרכינן לי' לקיומי שטריה אלא אם בא בטענת בריא".

ומבואר מדבריו שסובר שהאשה היא ממונו של הבעל, אלא שמחלק (בתירוצו השני) בין אם "מגבי מיניה דבעל מידי" – שאז חוששין למזוייף, לנידון שהוא "אפקועי ממונא" שאז לא חוששין למזוייף.

וצ"ע מהו הביאור (שמקרה אחד נקרא) "מגבי מיניה דבעל" ו(מקרה השני נקרא) "אפקועי ממונא" (דהיינו מה פירושם)? ולמה בראשון חוששין למזוייף ולא בשני?

וי"ל ע"פ המבואר לעיל בב' אופני בעלות: סתם בעלות על ממון היא (כאופו הא') שמצד תכונות הדבר הנקנה הוא שייך לכל אחד, אלא שבפועל הבעלים (החיצוני) הוא אחד, ואם לוקחים ממנו חפצו, הרי זה נקרא "גובין" שגובין את זה ממנו ליתנו לשני, ובנידון זה חששו חכמים לזיוף, וכנ"ל בארוכה.

אולם הבעלות של איש על אשתו (שהיא ממונו)⁸ י"ל שהוא כאופן הב' שכל זמן הנישואין הבעלות היא באופן כזה שאין האשה (החפץ הקנוי) יכול להשתייך לבעלים אחרים⁹, ולפי"ז בדיון של גירושין אם הכוונה שגובין ה"ממונא" ליתן לבעל אחר (מבעלות האישה לבעלות האשה עצמה או לבעלים אחרים), אלא שמפקיעין

במינו דמזוייף כבר כתב הרב המגיד שאין זה דיני ממונות". (וראה חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם שעמד על זה).

ויש לומר שכונת המגיד משנה לבאר החילוק שאין האיסורין דיני ממונות הוא כנ"ל (בלשון הרמב"ם עצמו) שבגט שהוא "איסורין" אין הספר מצד עצמו גורם שבית דין יחשוש לצד השני (שהרי זו לא שאלה של בעלות) ולכן אם יש כאן חזקה כאופן אחד כך נוקט הבי"ד בפשטות המציאות. ובהלכה זו ש"טענה דנפילה ריעה טובא" ו"הודה שכתבו לה והאי הוא יוצא מתחת ידה" הרי בפשטות שם שנתן לה הגט, ולכן בי"ד לא חוששים לדבריו.

משא"כ בשטר ממונות שמתכונות הספק שכל אחד יכול להיות בעלים והבי"ד חושש לכל אחד, לכן כשטוען שנפל הבי"ד צריך לחשוש לדבריו (אפילו שזו טענה ריעה), ולכן צריך קיום.

(8) ראה מה שכתבנו בזה ובשיטת הרשב"א בארוכה בגליון נסמן בהערה 1.

(9) ראה תוד"ה דאסר (קידושין ב, ב).

ה"ממונא" מבעלות האישה, מסלקין קננינו ממנו, ושוב אין הוא הבעלים עלי', ובנידון כזה לא חששו חכמים למזויף.

וההסבר בזה: דלכאור' יש להבין דאם בכל קנין שיש לכל בעל דין זכות בממון שלכן חוששין בי"ד לדבריו, א"כ במכ"ש כאן שיש לבעל הבעלות הבלעדית על אשתו (חוב הגירושין) שיטעון הבי"ד עבור הבעל?

וי"ל הביאור בזה: באופן בעלות הזה אין דיון של בעלים – מיהו הבעלים? – שנאמר שצריכים לחשוש ולטעון עבור בעל דין מסויים, שהרי א"א לא היות בעל דין אחר, אלא זה דיון של "קשר", דהיינו: אם יש לאיש הזה בעלות הבלעדית הזו או אין לו ושוב הוי כמו שאלה ב"איסורין" שהדיון הוא "מהו"¹⁰. וכנ"ל שלא חששו חכמים למזוייף בנידון כזה.¹¹

וכל זה בדרך אפשר, ועדיין צ"ע.



הפקעת חוב בשביעית (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בהערות וביאורים גליון אלף-פח כ' הר' ע.ג.וו שאי' בלקו"ש חי"ז: "נאכמער, וויבאלד אז די תורה זאגט אז שביעית איז משמט און מבטל דעם חוב, האט לכ' גאר געדארפט זיין אן איסור פאר דעם לווה צו טאן א פעולה הפכית – אומצוקערן די געלט אלס חוב – און די משנה זאגט גאר אז . . "רוח חכמים נוחה הימנו". והוא מקשה ע"ז, וזה לשונו: ולא זכיתי להבין, דלמה יהי' איסור על הלווה להחזיר מצד זה שהתורה הפקיעה החוב. עכ"ד.

ולי נראה שהתירוץ ע"ז כי הלשון הוא "אומצוקערן די געלט אלס חוב" (הדגשה שלי), וזהו היפך התורה, כי התורה אומרת שאין זה חוב, והוא מחזיר זה בתורת חוב.

10 ולהעיר מלשון ה'ברכת שמואל' (צויין לעיל 3) "דכשמניחין אשה להינשא ע"י גט, אין זו חשודה כמו הונאת ממון. אלא רק פוסקין איסור אשת איש. ונהי דאמר דכל זמן שהיא ברשות בעלה היא כמו חזקת ממון, אבל דוקא כל זמן שלא נתגרשה".

11 במילים אחרות: זה שחכמים חששו למזוייף (עבור הבעלים) הוא לא תוצאה מזה שיש בעלים, אלא בגלל שזה תוכן דיון (בדין תורה כזה) של הבי"ד – מיהו הבעלים? -, ולפי זה אם אין תוכן הדיון של הבי"ד אלא הדיון הוא מהי ההגדרה בנידון זה, א"כ (אע"פ שיש כאן בעלים באופן חזק ביותר) לא חששו חכמים למזוייף.

הלכה ומנהג

גדרי איסור הכנה משבת לחול

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א. טלטול לצורך עצמו

בשוע"ר (סי' שכג ס"ו): "מדיחים כלים לצורך היום, כגון שנשאר לו עדיין סעודה לאכול בהם מותר להדיחם אפילו מיד אחר סעודה שלפניה, אבל לאחר סעודה שלישית אסור להדיח כלי אכילה, מפני שטורח ומכין משבת לחול".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' שב ס"י): "אין מציעין המטה משבת למוצאי שבת ... כיון שאין דעתו לישן עליה עד למוצאי שבת הרי הוא מכין משבת לחול, ואסור מדברי סופרים".

ולא רק בטרחה של הדחת כלים והצעת המטה, אלא אפילו בהבאת יין מהמחסן, כמבואר בשוע"ר (סי' רנד ס"ט-י): "אסור להכין משבת לחול, אפילו בענין שאין בו שום סרך מלאכה אלא טלטול בעלמא, כגון להביא יין מהמרתף לבית בשבת לצורך הבדלה במוצאי שבת".

ולא רק בשבת, אלא אף ביום טוב, כמבואר בשוע"ר (סי' תקג ס"ג): "ואפילו דבר שאין בו מלאכה כלל, כגון להדיח כלים וכיוצא בזה, אסור לעשות ולהכין ביו"ט לצורך חול ... ולכן יש לזוהר שלא להביא יין ביו"ט ראשון לצורך קידוש של ליל יו"ט שני, וכן לא יחפש בספר תורה ביו"ט ראשון מה שצריך לקרות ביו"ט שני".

בדרך כלל כשבאים בשבת קודש לבית הכנסת מונחים על השלחנות חוברות ודפים מכל הסוגים. אחרי קריאתם רוצים לקחת חלק מהם לבית, לקריאה נוספת במשך ימי השבוע, אלא שבשבת אי אפשר לקחת אותם, במקומות שאין עירוב. מה עושים, מחביאים אותם באיזושהי פינה, כדי לקחת אותם לבית אחרי השבת.

לפום ריהטא הרי זה כהבאת יין לצורך הבדלה, או לצורך קידוש ליל יום טוב שני, שאסור מטעם הכנה משבת לחול. אבל באמת נראה פשוט שאין זו "הכנה משבת לחול", כי אם "טלטול כלי היתר לצורך עצמו", שמותר אף כשאינו לצורך השבת.

וכדי לבאר הלכה זו, נקדים את דין כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר, שנתבאר בשוע"ר (סי' שח ס"ב): "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו ... בין

לצורך מקומו. אבל לצורך הכלי עצמו, כגון שהכלי מונח במקום שירא שלא יגנב משם, או שלא יפול וישבר, או שמונח בחמה וירא שלא יתבקע שם, ורוצה לטלטלו משם למקום הצל, וכל כיוצא בזה אסור".

משא"כ בכלי שמלאכתו להיתר, הותר לטלטלו (לא רק לצורך גופו ומקומו, אלא) אף "לצורך הכלי עצמו", כמבואר בשו"ע"ר (שם סט"ז): "כלי שמלאכתו להיתר ... מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו, אלא לצורך הכלי עצמו, שחושש עליו שלא ישבר או שלא יגנב משם, ומטלטלו משם להצניעו, או שמטלטלו מחמה לצל שחושש שלא יתבקע בחמה".

והיינו שזו אינה "הכנה משבת לחול", כי מטרת הבאתו לבית להצניעו אינה כדי להשתמש בו בחול, כי אם "לצורך הכלי עצמו", לשמור על החפץ שלא יגנב ולא יתבקע בחמה. וכמו כן טלטול החוברת או דף הנזכרים כדי "להצניעו", כיון שהוא כלי שמלאכתו להיתר, מותר אף לצורך להצניעו. ורק הבאת היין "מהמרתף לבית בשבת" נאסר, כיון שאינו לצורך היין עצמו (שהרי היין ישמר גם במרתף, ולא יתקלקל ולא יגנב משם), אלא "לצורך הבדלה במוצאי שבת", ולכן אסור מטעם "הכנה משבת לחול".

ולפי זה מובן בפשיטות שמותר להחזיר למקרר את המאכלים שנשארו, שאין זו "הכנה משבת לחול" כי אם "טלטול מאכלים לצורך עצמם" (ראה שמירת שבת כהלכתה פכ"ח ספ"א, שהתיר כשאינו אומר במפורש שהוא לימות החול). ואפשר שכן הוא גם החזרת מאכלים למקפיא (אף שניכר שאינו לצורך השבת).

ב. ממצוא חפצך ודבר דבר

זהו החילוק הכללי בין "הכנה משבת לחול" לבין "טלטול לצורך עצמו". אמנם לפעמים מותר אפילו כשאינו "לצורך עצמו", אלא "לצורך חול", ואין חוששים ל"הכנה משבת לחול".

נקדים לצורך זה את ההלכה שנתבארה בשו"ע"ר (סי' שו ס"א): "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר ממצוא חפצך דרשו חכמים חפצך אסורים לבקשם בשבת, אפילו בדבר שאינו עושה בו שום מלאכה לא של תורה ולא שבות מדברי סופרים, אלא שעושה איזה מעשה המותר, אפילו הליכה בלבדה, ומעשה זה או הילוך זה הוא בשביל כדי לעשות אחר השבת איזה דבר שאסור לעשותו בשבת בין מן התורה בין מדברי סופרים, שנמצא מזמין עצמו בשבת בפועל ממש, לא בהרהור לבד, לדבר האסור בשבת, כגון שמהלך בשדהו לראות מה היא צריכה אחר השבת מעידור וניכוש וכיוצא בהם מדברים האסורים בשבת".

וכן הוא בדיבור בלבד, כמבואר בשוע"ר (סי' שז ס"א): "ודבר דבר, דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, שלא יאמר דבר פלוני אעשה למחר, ואפילו דבר שאינו אסור לעשותו בשבת עצמה אלא מדברי סופרים".

והיינו שכל האיסור הוא רק כאשר הוא מכין את עצמו "לעשות אחר השבת איזה דבר שאסור לעשותו בשבת", והאיסור הוא משום "ממצוא חפצך ודבר דבר", משא"כ אם הוא מכין את עצמו לעשות דבר שמותר לעשותו אחר השבת, מותר הדבר הן ב"מהלך" והן ב"דיבור".

ויתירה מזו, אפילו במכין עצמו לדבר האסור בשבת, התיירו, כאשר האיסור הזה אינו איסור עצמי אלא איסור התלוי בדבר אחר, כמבואר בשוע"ר (סי' שז סט"ו): "לא אסרו לדבר בחפציו בשבת אלא בחפצים האסורים לעשותם בשבת ואי אפשר להמציא צד היתר בעולם לעשותם בשבת ... לא נאסר אלא להתעסק בדברים שאיסורם נתלה בגופם, אבל דברים שאיסורם נתלה בדבר אחר, ואילולי אותו דבר היו דברים אלו בעצמם מותרים בשבת, מותר להתעסק בהם בדבור לעשותם אחר השבת".

ומטעם זה מותר לסכם עם חבר אפילו אודות נסיעה לאיזשהו מקום אחרי השבת, ובלבד שלא יזכיר בפירוש שמדבר אודות נסיעה, כמבואר בשוע"ר (שם): "ואין היתר אלא בלשון זה: אני הולך, לך עמי. אבל לא יאמר בלשון שמשמעו הליכה בקרון (שקורין בל"א פארי"ן)".

וטעם היתר זה הוא, כי כל איסור "ודבר דבר" אינו חל על ה"הרהור", כמבואר בשוע"ר (סי' שז סכ"א): "מותר להרהר בעסקיו, אפילו היאך לעשות מלאכות גמורות אחר השבת, שלא אסרו אלא דבור לבד, שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר".

ולכן גם כאן, אף שמשכם עם חבירו לנסוע לאיזה מקום למחרת, הרי לא הזכיר את הנסיעה בדיבור (ומה שהתכוונו שניהם לנסיעה, הרי ה"הרהור" לא נאסר). ואף שגם ההליכה מחוץ לתחום אינו איסור עצמי, כמבואר בשוע"ר (שם): "מפני שיוכל להמציא צד היתר בשבת אילו היה שם בורגנין, אף על פי שעשכשו אין שם בורגנין". והיינו שאם היו סוכות ואוהלים לאורך כל הדרך הי' מותר ללכת לשם, אף שהוא יותר מתחום שבת. וכיון שההליכה מחוץ לתחום אינה איסור עצמי, אין איסור לדבר בו בשבת.

ומכל שכן שמותר לדבר או ללכת לראות את המקום שרוצה לעשות בו פעילות המותרת בשבת, ואין בזה חשש "הכנה משבת לחול". כי כל האיסור של "הכנה משבת לחול" הוא רק בפעולה ממש, כהבאת יין או הדחת כלים, משא"כ הרהור, או אפילו

דיבור, או אפילו הליכה, אין זה אסור מטעם "הכנה משבת לחול", אלא מטעם "ממצוא חפצך ודבר דבר" – אם המלאכה אסורה בשבת מצד עצמה, ואין לה שום צד היתר.

וכשם שהותר הדיבור וההליכה לצורך פעילות המותרת שלאחר השבת, כן הותרה גם המנוחה בשבת לצורך פעילות בחול, כמבואר בשו"ע ר (סי' רצ, ס"ו): "לא יאמר בשבת לבני ביתו נישן היום כדי לעשות מלאכתינו בערב", והיינו שלא נאסר אלא כשאמר "לעשות מלאכתינו בערב", שהיא מלאכה האסורה בשבת. משא"כ אם אמר "כדי ללמוד בערב", אפשר שהוא מותר.

ומכל האמור לעיל מובן, שכשאר הורים, או מורים, רוצים לקחת ילדים למגרש משחקים, אחרי השבת, מותר להם ללכת לשם בשבת לבדוק את המקום אם הוא מתאים לכך, ומותר להם אפילו לסכם בדיבור את הבאת הילדים לשם למחרת. וכל ה"הליכה" וה"דיבור" הזה לא נאסרו מטעם "הכנה משבת לחול".

ג. טורח משבת לחול

אף שנתבאר לעיל ש"טלטול לצורך עצמו" מותר בשבת. היינו דוקא ב"טלטול" בלבד, משא"כ כ"שעושה מעשה בידיים" נאסר אף "לצורך עצמו", משום "טורח משבת לחול".

כמבואר בשו"ע ר (סי' שכא ס"ו): "אסור להדיח בשר שלא נמלח שחל יום שלישי להיות בשבת, כדי שלא יאסר לבישול ... ואפילו אם הוא רך שראוי לכוס אין להקל, שכיון שאינו רוצה לאכלו היום יש איסור בהדחתו משום שטורח משבת לחול".

ולא רק בשבת אלא אף ביום טוב אסור הדבר; אלא שביום התירו עכ"פ לשרות את הבשר במים (שאינה אלא "טלטול" הבשר והנחתו במים), כמבואר בשו"ע ר (סי' תק ס"כ): "בשר מנוקד ששהה בלא מליחה שני ימים קודם יום טוב ויום השלישי חל להיות ביום טוב, ואם לא ישרנו במים בו ביום יהא אסור לאכלו כי אם צלי כמ"ש ביו"ד סימן ס"ט, מותר לשרותו במים אף שכבר אכל סעודתו ואינו צריך כלל לבשר זה ביום טוב ... ואע"פ שאסור לעשות שום מעשה לצורך חול אף שאין בו מלאכה, כגון להדיח הכלים ולשפשפן כמ"ש בסי' תק"ג ותק"ט, מכל מקום כיון שאינו מדיח הבשר בידי, רק ששורה אותו במים, אינו דומה להדחת כלים שעושה מעשה בידיים שמדיחן".

ויש דברים שהתירו גם בשבת, כמבואר בשו"ע ר (סי' שכא ס"ו): "מותר להשקות ירקות תלושים כדי שלא יכמשו, שכיון שירקות הללו ראויים לאכילה ביומן מותר להשקותן כדרך שמותר לטלטלן ... ואינו ניכר כלל שטורח משבת לחול, כי שמא יאכלם היום". והיינו שגם השקיית ירקות אינה דומה ל"מעשה בידיים", של "להדיח הכלים ולשפשפן".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' שלח ס"ח): "מי שיש לו פירות בראש הגג ורואה מטר שבא אסור לשלשלם בשבת דרך ארובה שבגג, מפני שטורח בדבר שאינו לצורך שבת ומעשה חול הוא וזלזול לשבת ... אבל מותר לכסותן מפני המטר".

והיינו ש"לכסותן מפני המטר" דומה ל"טלטול לצורך עצמו", שלא יתקלקלו הפירות על ידי המטר. משא"כ שלשול הפירות דרך הארובה, "שטורח בדבר שאינו לצורך שבת", וזאת אסרו אף כשהוא כדי שלא יתקלקלו הפירות.

ועוד נתבאר בשוע"ר (סי' שיט ס"ח): "מותר לקלוט שומן הצף על פי החלב שקורין (שמעטנע) מלמעלה ... והוא ששומן זה צריך לאכלו בו ביום, אבל אם אינו צריך לה אסור לטרוח משבת לחול". הרי שאף אם חושש שיתקלקל, מכל מקום, כיון שאינו צריך לאכלו בו ביום "אסור לטרוח משבת לחול", שהרי "לקלוט שומן הצף על פי החלב" היא "מעשה בידים", שאסרו אפילו לצורך עצמו.

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' רנד ס"ט-י): "בתנורים שלנו שהפת מונחת על שולי התנור לא שייך בהם כלל רדייה, ומותר להוציא מהתנור כל הפת שנאפית בהיתר, אע"פ שיש לו פת אחרת. ומכל מקום לא יוציא ברחת שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אלא יתחוב בה סכין וכיוצא בו, או יוציאה במקל. במה דברים אמורים כשדעתו לאכול בשבת מהפת ... אבל אם אין דעתו לאכול ממנה אסור להוציאה אפילו ע"י שינוי, שאסור להכין משבת לחול אפילו בענין שאין בו שום סרך מלאכה אלא טלטול בעלמא, כגון להביא יין מהמרתף לבית בשבת לצורך הבדלה במוצאי שבת וכל כיוצא בזה".

והיינו שאף שאינו מוציא הפת מהתנור אלא כדי שלא תתקלקל הפת משהייתה המיותרת בתנור החם, מכל מקום גם בזה לא התירו אלא טלטול החפץ וכיו"ב, משא"כ הוצאת הפת מהתנור (על ידי הסכין או המקל) הוא "מעשה בידים", שלא התירו אלא אם "דעתו לאכול ממנה" בשבת.

ומסיים שדין זה, של "מעשה בידים" לצורך עצמו (כשאינו לצורך השבת), דינו שוה לטלטול יין לצורך הבדלה במוצאי השבת (ראה מה שדן בכל זאת בהערות ובאורים 770 גליון תעג ע' 68 ואילך).

ובכלל כל ההלכות האלו הוא גם האיסור להדיח כלים בשבת, שנתבאר בשוע"ר (סי' שכג ס"ו): "לאחר סעודה שלישיית אסור להדיח כלי אכילה, מפני שטורח ומכין משבת לחול". היינו שאיסורו גם מטעם "טורח" (ולא רק מטעם מכין), אשר דינו דומה להדחת בשר, שאסרו אפילו לצורך הבשר שלא יתקלקל.

ד. טרחה יתירה וזלזול שבת

כל האיסור של "טורח משבת לחול" שנתבאר לעיל, הוא דוקא אם "אינו רוצה לאכלו היום", משא"כ בדעתו לאכלו היום מותר אפילו לטרוח בהכנתו.

אמנם לפעמים אסרו גם כשדעתו לאכלו היום, מטעם טרחה יתירה וזלזול שבת, כמבואר בשוע"ר (סי' שלג ס"א): "אוצר של תבואה או של כדי יין, אע"פ שמותר להסתפק ממנו ואין בו משום מוקצה, אסור לפנותו לדבר הרשות, מפני הטורח. אבל לדבר מצוה, כגון להכניס שם אורחים, או שאר סעודת מצוה, או לקבוע שם בית המדרש, מותר לפנותו אפילו בענין שיש בו טורח יתר".

הרי שבמקום שיש טורח אסרו אפילו לצורך היום, ולא התיירו אלא לדבר מצוה מיוחדת. וגם בזה לא התיירו אלא עד ט"ו סאין, כמבואר בשוע"ר (שם ס"ב): "אם היה האוצר גדול מפנה ממנו ה' קופות שבכל קופה ג' סאין דהיינו ט"ו סאין", כי טרחה גדולה מזו לא התיירו אפילו לצורך מצוה.

ולא רק לצורך מקומו, אלא אף לצורך הפרחים העומדים בעציץ על השלחן בשבת, כמבואר בשוע"ר (סי' שלו ס"ח): "ענפי אילנות שהוכנו לתשמיש מבעוד יום, בענין שיש תורת כלי עליהם ומותרים בטלטול, כמ"ש בסי' ש"ח, מותר להעמידם במים בשבת ... וצריך ליהור שלא ליתן מים אל כלי כדי להעמידם שם, אלא יעמידם במים שהיו בכלי מכבר, ואפילו העמידם במים מבעוד יום אסור להוסיף עליהם מים בשבת ... מפני שטורח לתקן כלי".

ולא רק בעציץ העומד על השלחן, אלא אף בהכנת מאכלים לבהמות שבביתו, כדי שיאכלו בשבת עצמה, גם בזה אסרו טרחה יתירה, כמבואר בשוע"ר (סי' שכד ס"ד-ה): "קשים של שבלים ... אסור לשפשף בהם בידים כדרך שעושים באוכלי בהמה כדי שיהו נוחים לאכלם, מפני שכל דבר שהוא אוכל, דהיינו שהוא ראוי לאכילה בלא תיקון, אסור לטרוח בו להכשירו ולתקנו יותר לתענוג בעלמא ... וכן אין חותכים שחת וחורבים לפני בהמה בין גסה בין דקה, מפני שהם ראויים להם בלא חתיכה, וכן כל כיוצא בזה".

ולא רק במאכל בהמה, אלא אפילו כשרוצה להביא דבר מאכל כדי לאכלו או לשותותו בשבת, גם בזה אסור כשיש בו זלזול שבת, כמבואר בשוע"ר (סי' שכג ס"ד): "המביא כדי יין לסעודה ממקום למקום דרך מבוי המעורב, לא יביאם בסל ובקופה לתת לתוכן ד' או ה' כדים, מפני שנראה כמעשה חול לשאת משאות, וזלזול לשבת הוא כשעושה כן במבוי שרבים מצויים בו (וגם יחשדוהו שנושא משאות לצורך החול)".

ולא רק בשבת אלא אף ביום טוב, כמבואר בשוע"ר (סי' תקי סט"ו): "המביא כדי יין ממקום למקום לא יוליים בסל או בקופה דהיינו שלא יתן ארבעה או חמישה כדים בסל או בקופה כדרך שהוא עושה בחול אלא יוליים על כתפו או לפניו אחד אחד או שנים שנים כדי שיהא ניכר שלצורך יו"ט הוא מוליים".

ה. סיכום

המורם מכל האמור, שלמרות האיסור הכללי של "הכנה משבת לחול", יש בזה חמש הלכות חלוקות:

(א) "מותר להרהר בעסקיו אפילו היאך לעשות מלאכות גמורות אחר השבת", ואינו אסור משום "הכנה משבת לחול", ולא משום "ממצוא חפצך ודבר דבר".

(ב) "דבור והליכה" אסורים לצורך עשיית מלאכות גמורות אחר השבת, אבל הותרו לצורך עשיית מעשה שיש צד היתר בעשייתו בשבת, אף אם מדבר או הולך לצורך עשייתו בחול.

(ג) "טלטול" לצורך הכנה משבת לחול, אסרו אפילו לצורך מעשה המותר בשבת. אבל התירו כשהוא "לצורך עצמו" של המאכל, או של הכלי שמלאכתו להיתר.

(ד) "מעשה בידים", אסרו אפילו "לצורך עצמו" שלא יתקלקל, משום "טורח משבת לחול". אבל מותר אם הוא לצורך השבת.

(ה) "טרחת יתירה" או דבר שיש בו "זלזול שבת" אסרו אפילו אם הוא לצורך השבת.



דעת רבינו הזקן בדין רחובות שבערינו בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

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

כתב אדה"ז בשולחנו (סי' שמה סי"א) "איזו היא דה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער כו' הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין דה"ר אם הוא רוחב ט"ז אמה כו' וכן דרכים שעוברים בהם מעיר לעיר ורחבים ט"ז אמה וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה הן דה"ר גמורה וי"א שכל שאין

ששים רבוא עוברים בה בכל יום כרגלי מדבר אינו רה"ר אלא כרמלית ועל פי דבריהם נתפשט המנהג להקל ולומר שאין לנו עכשיו רה"ר גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מה שיסמכו(וכל ירא שמים יחמיד לעצמו)."

הנה דעת רבינו שבין רחובות ובין שווקים הם מקומות שמתקבצים שם אנשים והם צריכים להיות ט"ז אמה על ט"ז אמה כדי להכיל הרבים שמתקבצים שם. רה"ר כזה שונה מרה"ר שענינו שהרבים משתמשים בה כדי להגיע ממקום למקום. ועיין בספר לקט ביאורים למס' שבת לבני הרב אליהו נתן הכהן שיחי' פרק כ"א שהביא מדברי הראשונים (הרשב"א המאירי והרמב"ן ועוד) שמחלקים להלכה בין הני שני סוגי הרה"ר.

דהנה המ"א ס"ק ה' מפרש ש"רחובות" של השו"ע בסעיף ז הם "דרכים שהולכים בה מעיר לעיר". לפי דעת המ"א רחובות הם מהסוג של רה"ר שמשתמשים בה כדי להלך ממקום למקום וזהו סרטיא של הברייתא בדף ו' ופלטיא של אותה הברייתא הוא "שווקים".

הנה השו"ע סעיף ז כותב שרחובות ושווקים הם רחבים ט"ז אמה, אבל המחבר אינו מזכיר האורך שלהם, משא"כ רבינו הביא לשון הטור שרחובות ושווקים הם ט"ז אמה על ט"ז אמה להדגיש שמדובר ברה"ר שמתקבצים שם אנשים ומשום זה הוא צריך להזכיר האורך והרוחב.

עיין בשו"ע שכתב ע"ד מבוי מפולש (סי' שסד ס"א) וז"ל: "מבוי מפולש בשני צדדיו לרה"ר והוא עצמו אינו רה"ר כגון שאין רבים בוקעים בו או שאין ברחבו ט"ז אמה", והא דכתב שאין רבים בוקעים בו צ"ע מה כוונתו בזה.

ולכאורה כוונתו להא דמבואר לעיל מיני' (סי' שמה סי"ב) שאם אורך המבוי (שאינו רחב המבוי בעצמו ט"ז אמה) כלה לאורך רה"ר (שהוא סרטיא הנמשכת מעיר לעיר) אז יש להמבוי דין רה"ר ונקרא רבים בוקעים בו כיון שהולכים מהמבוי לרה"ר בלי שיצטרך לפנות לימינו או לשמאלו כדי להגיע להרה"ר משא"כ אם המבוי כלה לרוחב הרה"ר שאז כשכלה המבוי הוא צריך לפנות או ימינה או שמאלה כדי ללכת ברה"ר, זה לא נקרא בוקעים בה רבים ולא הוי המבוי רה"ר. כן נראה לי כוונת רבינו שם וכך עולה מדברי המ"ב שם.

והנה ראיתי שיש כותבים שלפי דברי רבינו כמעט כל הרחובות שבעיירות גדולות שלנו חשובים כמבוי מפולש שהיא רה"ר גמורה חוץ מהסמטאות ('אליווייס' בלע"ז).

ולנע"ד אינו כן דהנה כד דייקת בדברי רבינו תראה שיש שלשה אופני רה"ר: א) מקום שמתקבצים בה והוא ט"ז על ט"ז אמה. ב) דרך שחוצץ כל העיר והוא רחב ט"ז. ג) דרך שהולך מעיר לעיר והוא רחב ט"ז אמה.

והנה רוב הדרכים שנמצאים אפילו בעיירות הכי גדולות אינם חוצצים כל העיר וכמה מהם אינם הולכים מעיר לעיר וא"כ אין עליהם דין רה"ר. ואפילו אותם דרכים שחוצצים כל העיר ויש להם דין רה"ר הא לא נקרא רשות הרבים כי אם אותם דרכים הנמשכים לאורך הרה"ר ולא אותם דרכים שהרה"ר נמשכת לרוחבם וכנ"ל.

והנה בכמה מהדרכים יש שם חנויות שאנשים מתאספים שם לקנות סחורה, ולכאורה יש לאותם הדרכים דין של פלטיא (שווקים). אבל לפי דברי רבינו שהוא מדגיש החילוק בין רה"ר של קיבוץ אנשים שצריך מקום של ט"ז על ט"ז לרה"ר של דרך להילוך, יש מקום לחקור ולומר שבדרך כלל המדרכות אינם ט"ז על ט"ז והדרך שבין המדרכות שמיועד להליכה יש מקום לומר שהוא מפסיק בין המדרכות ונמצא שברוב פעמים אין כאן רה"ר.

ואף שיש מקום לומר שהדרך אינו מפסיק מ"מ מספיקא לא נפיק וכיון שרבינו פסק כהרמב"ם שאם יש צורת הפתח סביב הרה"ר הוה כרמלית (עיי'ן שוע"ר סי' שסד ס"ד) א"כ הו"ל ספק בענין דרבנן וא"כ בעיר שיש צורת הפתח שמקפת אותה, אפילו להנהיגים שלא להשתמש בהעירוב משום שסוברים שצריך דלתות במקום רה"ר גמורה, יש מקום להקל עכ"פ על ידי עכו"ם במקום מצוה כגון הולכת תינוק לצורך ברית מילה.



עם שבשדות

הרב מנחם אייזנמן

שליח כ"ק אדמו"ר - מירטל ביטש, דרום קאראליינא

בספר לקו"א תניא (קו"א ד"ה הנה לא טובה): "ואף גם מי שהשעה דחוקה לו ביותר וא"א לו בשום אופן להמתין עד אחר עניית קדושה של חזרת הש"ץ הזה הלא טוב טוב לו שלא לשמוע קדושה וברכו. מלידד לחייהם של החפצים בחיים ואונס רחמנא פטריה. והש"ץ מוציאוי ידי חובתו אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש וכדאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאניסי ויוצאים ידי חובת תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאלו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל."

וכבר העירו דפס"ד זה דאדה"ז צ"ע, דהרי דין עם שבשדות נאמר בדעת ר"ג בר"ה (לה, א) והרי בשאר ימות השנה מלבד ר"ה ויוה"כ לכאו' קי"ל כחכמים נגד ר"ג, וז"ל המשנה שם (לג, ב): "כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן". וע"ז מייתנין ברייתא (שם לד, ב): "תניא אמרו לו לרבן גמליאל לדבריך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו, אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי". ומסקינן (לה, א): "הלכה כרבן גמליאל בברכות של ר"ה ושל יוה"כ.. משום דאושי ברכות".

ואח"כ בסוף הסוגיא איתא: "אמר רבי שמעון חסידא לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות מ"ט משום דאניסי במלאכה אבל בעיר לא".

והביאו מימרא זו (עם שבשדות) להלכה הרי"ף והרא"ש ועוד. הרמב"ם השמיטו ועיין כס"מ שם וב"י (סתקצ"א) שלמד מכך שהרמב"ם סובר דאפילו בר"ה וי"כ לא קי"ל הכי דמוציא ש"ץ את עם שבשדות. בטור מביא דין זה (ריש סימן תקצ"א) וכן הוא בשו"ע אדה"ז (תקצא, ב) שהלך אחר המ"א בזה, אבל בשו"ע ורמ"א השמיטו.

ב. והנה ז"ל אדה"ז (תקצא, ב): "אע"פ שבשאר ימות השנה אין הש"ץ מוציא בתפלתו אלא את מי שאינו בקי אבל הבקי אינו יוצא בתפלת הש"ץ כמ"ש בסי' קכ"ד אבל במוסף של ראש השנה אף הבקי יוצא בתפלת הש"ץ לפי שהן ברכות ארוכות והוא שיהיה בבית הכנסת עם הש"ץ וישמע ממנו התפלה מראש ועד סוף ומי שהוא אנוס ואינו יכול לבא לבית הכנסת כגון עם שבשדות וזקן וחולה פוטר הש"ץ אע"פ שלא שמע ממנו התפלה".

אלא שלכאורה בשאר ימות השנה ליתא לדין זה, וכמבואר באריכות בהלכות תפלה. וז"ל אדה"ז (צ, י): "ואם הוא אנוס שאין יכול לבא לבית הכנסת כגון שתש כחו אע"פ שאינו חולה אם אי אפשר לו לאסוף עשרה אליו יש לו לכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללין בבית הכנסת שהיא עת רצון", וכן אח"כ (שם): "והוא הדין בני אדם הדורים בישובים ואין להם מנין יש להם להתפלל שחרית ומנחה בשעה שקהלות ישראל מתפללין..ומי שהוא בעיר ונאנס ולא התפלל עם הצבור והוא מתפלל ביחיד לאחר שכבר גמרו כל הצבור תפלתם בבית הכנסת אעפ"כ יש לו להתפלל בבית הכנסת".

נמצא שבשאר ימות השנה הנאנס (בכל גווני אונס¹) ואינו יכול לבוא לביה"כ אינו נפטר בתפלת הש"ץ.

ואע"פ שבגמ' (ר"ה שם) דימו דין זה דעם שבשדות דאניסי פטורים להא דאיתא בסוטה (לח, ב) גבי ברכת כהנים: "למי מברכין אמר ר' זירא לאחיהם שבשדות, איני והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה לא קשיא הא דאניסי הא דלא אניסי", והרי לגבי נ"כ הרי זו הלכה ברורה בטושו"ע (קכח, כד) דעם שבשדות בכלל ברכה, וז"ל אדה"ז (קכח, לו) "ועם שבשדות כיון שהם אנוסים שטרודין במלאכתם ואינם יכולים לבא לבית הכנסת הם בכלל ברכה אפילו הם אחורי הכהנים", מ"מ לכא' פשוט מהמבואר בס"צ דחיוב תפלה מילתא אחריתי היא מברכת כהנים, ודין עם שבשדות לגבי תפלה נפסק רק בר"ה. וא"כ הדק"ל מנין לאדה"ז לפסוק באגרתו הנ"ל שהטרודים במלאכה יוצאים בתפלת הש"ץ בשאר ימות השנה ובזה סותר מה שפסק בשו"ע שלו?

ג. והנה במח' זו דר"ג וחכ' הלכה כמי, מצינו מחלוקת בפוסקים. דהמרדכי הביין בדעת הבה"ג (שהובא בתוס', רא"ש ור"ן כאן) שפסק כרבן גמליאל לגמרי, דהיינו גם בשאר ימות השנה², וכ"כ הב"ח (ברסתקצ"א) והקרבן נתנאל בדעת הבה"ג (כאן בסימן יד אות א' וה').

אבל אנן קי"ל כחכ' כמ"ש בשו"ע סנ"ט וסקכ"ד ותקצ"א, שנמשך אחר הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם בזה, שכולם פסקו כחכמים חוץ מבר"ה שאז מודים חכמים לר"ג.

והנה ז"ל הר"ן (יב, א ברי"ף) בדעת ר"ג: "והכי פירושא, לא פטר ר"ג אותן שלא שמעו סדר ברכות משליח צבור אלא אותן שבשדות דאניסי, אבל דעיר דלא אניסי ואפ"ה לא אתו לבי כנישתא אין שליח צבור מוציאן, אבל כל אותן שהן בבית הכנסת ואפילו של עיר כיון שהן שומעין מפי שליח צבור אותן, פטר ר"ג, וכדאמרי ליה לדברין למה צבור מתפללין דאלמא לדברי ר' גמליאל אין צבור צריכין להתפלל אלא כדי שיסדיר שליח צבור תפלתו".

1) אין מקום לחלק בין האנוסים, ולדייק שבס"צ כתב "כגון שתש כחו אע"פ שאינו חולה" ובסתקצ"א כתב "זקן או חולה", כי: א"כ הו"ל לפלוג וליתני ב) בסתקצ"א כתב "ואינו יכול לבא לבית הכנסת" וכ"ה בס"צ "שאין יכול לבא לבית הכנסת" ג) בס"צ אח"כ סתם "ונאנס ולא התפלל עם הצבור", ומשמע בכל גווני מחוייב להתפלל ביחיד.

2) מרדכי רמז תשכא: "ולא של ר"ה ולא של יום כפור בלבד אלא אף שאר ימות השנה וכן משמע בפרק תפלת השחר דבצבור יוצא ע"י שליח צבור דאמר רב אשי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים כו' הא ביחיד והא בצבור וכך פירש בעל הלכות גדולות דהיכא דטעה ולא הזכיר ראש חדש כיון לבו לתפלתו של שליח צבור מתחילה ועד סוף יוצא אע"פ שהוא בקי אבל עם שבשדות שליח צבור מוציאן אע"פ שלא שמעו ואע"ג דבקיאי".

נמצא, שבדעת ר"ג (לפירוש הר"ן, וכן הוא לדעת שאה"ר שהובאו בפוסקים), לכאורה איכא תרי עיניני – הש"ץ מוציא א את הבקי ב עם שבשדות דאניסי. וחכמים חולקים שאינו מוציא את הבקי, אבל על עם שבשדות לא דיברו. ולכאורה ב' הנונים לא תליין זב"ז כי הקולא דמקילנן לעם שבשדות ה"ה מדין טרדא ואונס משא"כ מה שפטר ר"ג הבקי הנמצא בביה"כ אינו אנוס כלל. ואדרבה, לכאורה עם שבשדות דומה קצת לדין האינו בקי שגם לדעת חכ' יוצא בתפלת הש"ץ. א"כ, יש לנו לברר מה דעת חכמים בדין עם שבשדות. ואף שמלשון הגמ' משמע דדין עם שבשדות הוא רק אליבא דר"ג, אבל הרי סברת הפטור – דאניסי – שייך גם אליבא דחכמים לכאורה, ואינו שייך לסברתם בענין הבקי שאינו אנוס כי "כל יחיד ויחיד חייב".

והב"ח (רסתקצ"א) אמנם כתב שאף לדעת הר"ף והרא"ש שבכל השנה פסקו כחכ', אבל בנוגע לעם שבשדות דאניסי יפסקו גם בכל השנה דאפילו הבקי יוצא י"ח אם אנוס, וז"ל: "דאע"פ דלא פסקינן כרבן גמליאל אלא בראש השנה ויום הכפורים, היינו דוקא כשהוא בעיר דלא אניס, הילכך בראש השנה דאוושי ברכות כי אתי לבי כנישתא השליח צבור מוציא, ובשאר כל ימות השנה מתפלל לעצמו, אבל עם שבשדות אפילו בשאר ימות השנה נמי השליח צבור מוציאם, כיון דאניסי ולא מצו למיתי לבי כנישתא דבהא נמי הלכה כרבן גמליאל כיון דאניסי".

ועפ"ז ביאר דברי הראשונים ותיירץ קושיית הב"י בסוף סימן קכ"ד והביא כן גם מר' ישעיה אחרון בשלטי גבורים וכתב לפרש כן את דעת הרמב"ם ג"כ, (שלכן השמיט דין עם שבשדות כי לא רצה לחלק בעם שבשדות בין הבקי לאינו בקי, ע"ש. אלא שאח"כ כתב פירוש אחר בדברי הרמב"ם)³.

3 והנה מה שרצה הב"ח לפרש כן ברמב"ם אולי יש לדייק כדבריו ממה שכתב הרמב"ם בדין זה בתחילת דבריו (תפלה ח, ט) "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו". דלכאורה הוא פלא (שלא מצאתי מעירים ע"ז) הרי הן הן דברי ר"ג במשנה, והרי קי"ל כחכמים כמו שממשיך הרמב"ם מיד "בד"א כשאינו יודע..". ואיך עירב לשון ר"ג בדעת חכמים? ואי"ז רק דיוק לשוני, אלא גם היפך דעת חכמים שענו לשאלת ר"ג "לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי", וא"כ הו"ל לרמב"ם למימר "ש"ץ מוציא את שאינו בקי ידי חובתו", ומדוע כתב "את הרבים"? וצ"ע. ואולי י"ל דס"ל לרמב"ם דבביריתא ענו חכמים לר"ג "כדי להוציא את שאינו בקי" כי עדיין לא נחתין לדין עם שבשדות, אבל למסקנא דקי"ל דין עם שבשדות, א"כ שוב יודו חכמים לר"ג דמה דש"ץ יורד לפני התיבה, א"צ לדחוק דהוא רק להוציא את שאינו בקי, אלא שהוא להוציא את הרבים, ואע"פ שהבקי אינו יוצא בתפלת הש"ץ ועדיין מחוייב להתפלל בעצמו, מ"מ הבקי שנאנס כעם שבשדות שפיר יוצא י"ח, ולכן שפיר י"ל שש"ץ "מוציא את הרבים". (אבל משום דין הבקי ברה"ה לבד, שבזה פשוט בגמ' שמודים חכ' לר"ג, עדיין לא נאמר דתקנת תפלת הש"ץ בכל השנה הוא "להוציא הרבים", כי זהו רק ברה"ה). ועצ"ע, וראה לקמן הערה 8.

והמחצה"ש (נט, ד) הוסיף בסברתו: "דדין זה דעם שבשדות שפטורים מצד אונס אין חילוק בין ראש השנה ויום הכיפורים לשאר ימות השנה דהא טעם הפטור משום אונס א"כ אין סברא לחלק".

אבל הקרבן נתנאל באות ו' כאן חלק על הב"ח וכתב שאי"ז פשט דברי הרי"ף והרא"ש. וכן נראה מדעת השו"ע ונ"כ בהלכות תפלה (סימן צ, ט. וכן"ל משו"ע אדה"ז): "ואם הוא אונס שאינו יכול לבוא לב"ה, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, (הגה. והוא הדין בני אדם הדרים בישוים ואין להם מנין, מ"מ יתפללו שחרית וערבית בזמן שהציבור מתפללים, סמ"ג). וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הציבור והוא מתפלל ביחיד, אעפ"כ יתפלל בב"ה".

והנה כדי לתרץ מ"ש בס' התניא, הי' אפ"ל שפסק אדה"ז באגרת הנ"ל בתניא כדעת הב"ח, אלא שלפ"ז נמצאו עושים סתירה בדברי אדה"ז עצמו בין מ"ש בשו"ע לבין מ"ש באגרת שבתניא, ודוחק קצת שיסתום באגרת נגד דעתו בשו"ע ונגד כל הפוסקים בהלכות תפלה שם.

ד. והנה בסברת השו"ע ונ"כ שלא ניחא להו בסברת הב"ח דמה לי אונס בר"ה מאונס בשאר השנה, י"ל בפשטות:

הרי אונס עם שבשדות הטרודים במלאכתם, לכאו' ענינו שנאנסו מלבוא לביה"כ (כמ"ש הטור ואדה"ז בסתקצ"א), אבל להתפלל בעצמם יכולים. לדעת ר"ג, דס"ל "ש"ץ מוציא את הרבים י"ח", הרי עם שבשדות פטורים לגמרי כי איכא ש"ץ, ואע"פ שגם לדעתו צריכים הציבור לשמוע ולכוון לברכות הש"ץ, אבל בעם שבשדות, אונסם פוטרם מלבוא לבה"כ לשמוע ברכות הש"ץ, וממילא יוצאים י"ח גם בלי שמיעה מהש"ץ. וחכ' דפליגי וס"ל ד"כל יחיד ויחיד חייב", הרי גם עם שבשדות בכלל חיוב תפלת יחיד, וא"כ לא סגי להו דנאנסו מלבוא לביה"כ לשמוע הש"ץ, כי עדיין לא נפטרו מחובת תפלת יחיד, וא"כ מחוייבים להתפלל בעצמם במקומם בשדה.

וא"כ הסברא לחלק בין אונס בר"ה לאונס בשאר השנה פשוט, דבר"ה דאושוו ברכות, וחכמים מודים דש"ץ מוציאם בשמיעת ברכותיו, אזי אם נאנסו מלבוא לביה"כ, חשיב זה לאונס ופטירי, אבל בשאר השנה, דמחוייב להתפלל כ"א בעצמו, הר"ז שאינו יכול לבוא לבה"כ לא יחשיבו לאונס.

ומדאיתנין להכי יש לבאר סברת מחלוקתם של הרי"ף והרא"ש (הטור המ"א ואדה"ז) שהביאו דין עם שבשדות לענין ר"ה, והרמב"ם (השו"ע ורמ"א) שהשמיטוהו. דלפנה"ל י"ל דסברת מחלוקתם הוא – אי אמרינן דבר"ה מודים חכ' לר"ג לגמרי, ובטל דלפנה"ל י"ל דסברת מחלוקתם הוא – אי אמרינן דבר"ה מודים חכ' לר"ג לגמרי, ובטל חיוב תפלת עצמו דכל השנה, וממילא נחשב זה דאינו יכול לבוא לבה"כ לאונס, או

דגם בר"ה איכא חיוב תפלת עצמו כבכל השנה, ומה שמודים לר"ג הוא רק ע"ז דיכול לפטור עצמו בשמיעת הש"ץ אם בא לבה"כ, אבל אם נאנס ולא בא, עדיין מחוייב בתפלת עצמו.

ה. עכ"פ יוצא, שבשאר ימות השנה הלכה רווחת היא דאנוס מלבוא לביה"כ מחוייב להתפלל בעצמו. אלא שלכאו' יש לנו עוד ב' מקומות שמצינו הלכה זו דר"ג דעם שבשדות יוצאים מהש"ץ, ומתוך ביאור הלכות אלו אולי יעלה ביאור גם לדברי אדה"ז:

ראשית, דין הרמ"א באו"ח ס"ט ס"ד (מובא גם בב"י רס"ט), וז"ל המחבר ורמ"א שם: "ברכת יוצר וערבית אומר עם השליח ציבור בנחת. הגה...ומיהו אם לא אמרה רק שמעה משליח ציבור יצא דברכות אלו השליח ציבור מוציא היחיד אף על פי שהוא בקי, מיהו אין השליח ציבור מוציא היחיד בפחות מי' (הר"י פרק מי שמתו)".

וז"ל המ"א שם: "בפחות מי' - כ"כ בד"מ בשם תר"י פ"ג דברכות וז"ל שם אע"ג שעם שבשדות דאניסי ש"ץ מוציאן מתפלה אפ"ה מק"ש אין נפטרין אלא בשמיעה ובעניית אמן ואינו פוטר אלא בי' עכ"ל ומביאו ב"י בסי' ס"ט...".

וז"ל הב"י בריש סימן ס"ט: "תנן בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה כג:): אין פורסין על שמע בפחות מעשרה...פירש רש"י כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו ומתחיל ביוצר עכ"ל...וה"ר יונה בפרק מי שמתו (יג: ד"ה ויש) כתב פירוש אחר בשם ר"מ שאע"פ שאמרו (ר"ה לה.) שעם שבשדות דאניסי ולא מצו למיתי לבי כנישתא שליח ציבור מוציאן ידי חובתו מתפלה אפילו הכי מק"ש אינם נפטרים אלא (באמירה) [בשמיעה - הגהת המ"א] ובעניית אמן [ו]אינו פוטר אלא בעשרה ולפיכך אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעים בעניית אמן אלא בעשרה שאם לא כן אין העניית אמן כלום".

נמצא, דיש מהראשונים (הובאו גם ברבינו יונה שם) שפירשו דדין פורס עה"ש הוא עבור הקדיש והברכו (וי"א שאף עבור הקדושה שבברכת יוצר), וע"ז כתב רבינו יונה "ואומר מורי הרב נר"ו שאין זה הפירוש...אלא ודאי פי' אין פורסין על שמע הוא כמ"ש ר"מ" דדין פורס עה"ש הוא משום ברכות ק"ש וק"ש גופייהו, דאנשים שנאנסו מלבוא לביה"כ ולא אמרוה ורוצים לצאת חובת אמירתם ע"י שמיעה, ע"ז אמרו במתני' "אין פורסין...בפחות מעשרה", דלצאת י"ח ברכות ק"ש בשמיעה ועניית אמן בעינן עשרה דוקא.

העולה מפירוש רבינו יונה דדין עם שבשדות שריר וקיים, והוה ס"ד דנפטרינ לגמרי גם מאמירת ברכות ק"ש וק"ש, וע"ז אומר הר"י דיש דין מיוחד בק"ש דלא אמרינן בה הך פטור דעם שבשדות.

ופירוש זה דרבינו יונה צ"ב:

(א) מאי שנא ברכות ק"ש מתפלה דלא נאמר בה פטור עם שבשדות?

(ב) מה הכריחו לפרש שחובת הקדיש והברכו אינם כדאי לחייב לפרוס עה"ש ורק משום הק"ש וברכות' גופייהו פורסין?

(ג) אם אמנם ס"ל לרבינו יונה דעם שבשדות פטורין מתפלה בשאר ימות השנה דלא ככל הפוסקים דלעיל למה משמיענו זאת אגב ק"ש, ולא אישתמיט שיאמר כן מפורש במקומו בדיני תפלה?

(ד) ואדרבה, לכאו' מוכח דלא ס"ל לרבינו יונה דעם שבשדות פטורין מתפלה מדכתב (ד, א מדפי הרי"ף) עמ"ש בגמ' "אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין" – "ואומרים הגאוני' ז"ל שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל". ובפשטות לא איירי בגמ' בפושע אלא בנאנס שלא יכל לבוא לביה"כ מחמת חולי או כיו"ב וכמעשה הגמ' שם (ז, ב) דעלה קאיי⁴, וכמו שפירש בשו"ע (צ, ט).

ואם הר"י ס"ל דכל אונס שאינו יכול לבוא לביה"כ פטור מתפלה – לא שייך כל דין זה אלא בפושע או במתפלל נדבה, ודוחק לומר כן שסתם ולא פירש שאיירי רק בפושע או בתפלת נדבה. [ובפרט לפי מה שיבואר להלן מהמחצה"ש בדעת רבינו יונה דלא שייך שיתקנו חכמים כל דין פורס על שמע לפושע, וא"כ ה"ה הכא דדרשת רבי יוחנן משום רשב"י ודין הגאוני'ם לא יתכן דנאמרה רק לפושע, דאטו ברשיעי עסקינן]. וא"כ מוכח מגמ' זו דגם דהנאנס מלבוא לביה"כ חייב בתפלה, וכן דעת רבינו יונה לכאו'⁵ מדהביא דין הגאוני'ם הנ"ל⁶.

4 "אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי אמר ליה לא יכלנא. (תש כחי. רש"י) אמר ליה, לכנפי למר עשרה וליצלי. אמר ליה טריחא לי מלתא. ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא, בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר. אמר ליה מאי כולי האי, אמר ליה דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב ואני תפלתי לך ה' עת רצון (אלמא יש שעה שהיא של רצון, רש"י) אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין".

5 אבל אינה הוכחה גמורה כי אפ"ל שכ"כ לשאר הראשונים או לענין תפלת נדבה וכיו"ב.

6 איברא דהב"ח (שם) רצה להוכיח דדעת רבינו יונה דהלכה כר"ג גם בשאר ימות השנה ממה שהעתיק דין הבה"ג בשכח יעו"י בברכות (כ, א בדפי הרי"ף) ויבואר זה באות ט'.

ה) ואם נאמר דלא ס"ל דפטורין מתפלה – איך ביאר דין פורס על השמע ע"פ דינו דר"ג דעם שבשדות פטורים מתפלה?

ו. ולבאר דין זה יש להקדים את מ"ש כאן המחצה"ש שהאריך בדינו דהרבינו יונה וז"ל: "דע דהרב ב"י כתב...וז"ל: שמא י"ל דדוקא בברכות דתפלה דרחמי נינהו (ר"ל דראוי לכל א' להתפלל בעצמו, גם כייף איניש דעתיה טפי כשמתפלל בפיו) אבל בברכות דקריאת שמע וכיוצא בהן, בשומע מש"ץ יוצא, והוא שיכוין לכל דבריו" עכ"ל הרב ב"י, וכן פסק בשו"ע. הרי דלהרב ב"י ברכת קריאת שמע קיל מתפלה דברכת קריאת שמע אפילו כל ימות השנה ש"ץ מוציא אפילו לבקי.

"אבל בתלמידי רבינו יונה מבואר להיפוך, דאדרבא ברכת קריאת שמע חמירי מתפלה לענין זה, דאהא דתנן במסכת מגילה דף כ"ג ע"ב אין פורסים את שמע בפחות מעשרה, פירשו תלמידי רבינו יונה בשם הר"מ...וכונתו דאמרינן שם במסכת ראש השנה דעם שבשדות דאניסי ואין יכולים לבא לעיר ש"ץ מוציאן אפילו היו בשדות ולא שמעו התפלה מפי הש"ץ (דלא כפירוש רש"י שם במסכת ראש השנה ד"ה אבל) ופירוש הא דאין פורסים כו' הנ"ל, ר"ל דאותם בני אדם שלא שמעו מפי הש"ץ ברכת קריאת שמע דהיו אנוסים ולא היו יכולים לבא לבית הכנסת בשעה שבירך הש"ץ, עכשיו כשאחד ירצה להוציאן ע"י שיאמר ברכת קריאת שמע והם ישמעו ויענו אמן, צריכים להיות עשרה. ועל זה כתבו תלמידי רבינו יונה אע"ג שעם שבשדות דאניסי כו', וסבירא להו דדין זה דעם שבשדות שפטורים מצד אונס אין חילוק בין ראש השנה ויום הכיפורים לשאר ימות השנה, דהא טעם הפטור משום אונס, א"כ אין סברא לחלק (דלא כדעת הרא"ש ראש השנה פ"ד סימן יד דסבירא ליה דוקא בראש השנה ויום הכיפורים פטירי עם שבשדות), א"כ למה צריך לפרוס על שמע לאותן בני אדם שלא היו בבית הכנסת כשבירך ש"ץ ברכת קריאת שמע, הוה להו לצאת בברכת הש"ץ אף שלא היו בבית הכנסת כיון דהיו אנוסים (דעל מי שפשע ולא בא לבית הכנסת לבד וודאי לא היו מתקנים לכתחלה חז"ל תקנה) כמו בעם שבשדות.

"ועל זה תירצו תלמידי רבינו יונה דברכת קריאת שמע חמירי מברכות תפלה ואין הש"ץ יכול להוציא עם שבשדות בברכת קריאת שמע עד שיבאו לבית הכנסת וישמעו מפי הש"ץ ויענו אמן, ולכן אתי שפיר אין פורסים על שמע כו'. הרי דלדעת תלמידי רבינו יונה אדרבא ברכת קריאת שמע חמירי מתפלה לענין הוצאת הש"ץ, דלא כמו שהוכיח הרב ב"י מהרא"ש כנזכר לעיל."

ומדברי המחצה"ש עולה:

א) רבינו יונה ע"כ קים לי' כר"ג גם בשאר ימות השנה לענין עם שבשדות.

ב) דינו דרבינו יונה סותר לדינו דהרא"ש והב"י שמעיקר הדין אף הבקי יוצא בשמיעת ברכות ק"ש מהש"ץ.

ז. והנה ז"ל אדה"ז בדין זה (נט, ד): "ברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אפילו מי שהוא בקי ואינן דומות לתפלה שאין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי לפי שהתפלה בקשת רחמים היא וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע משא"כ בברכות אלו וכיוצא בהן.

"ומכל מקום אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן אבל כשאין ט' שומעין יחיד הוא ואין יחיד מוציא את היחיד אפילו מי שאינו בקי אלא בברכת הנהגין וברכת המצות וכיוצא בהן משאר כל הברכות חוץ מברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן וברכת המזון אע"פ שהוא ג"כ ברכת הודאה על העבר מכל מקום כיון שהוא ברכת הנהגין הקלו בהן".

ולכא' מדברי אדה"ז שהביא את ב' הדינים (דהרא"ש ודרבינו יונה) כמקשה אחת משמע דלא כמשמעות המחצה"ש שביאר דדינים אלו סותרים זל"ז⁷. דבאמת הא דמוציא את הבקי בברכות ק"ש הוא משום דבק"ש ליתא לדין זה ד"צריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו", אבל מאידך ישנה חומרא בברכות ק"ש "שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך", ואין כאן סתירה בין חומרת התפלה וחומרת הק"ש.

אלא שכד מעיינת, לכא' נטה אדה"ז מדברי רבינו יונה, כי רבינו יונה כתב שק"ש חמורה מתפלה (דאפי' באונס א"א לצאת י"ח ק"ש בלא שמיעה), אבל אדה"ז ביאר חומרת ברכות ק"ש לגבי שאר ברכות הנהגין שבהם אין צריך עשרה להוציא את היחיד, אבל לא דיבר כלל על תפלה.

ושינוי זה הוא ע"פ דברי המ"א כאן, והוא מוכרח לכא', כי כל מ"ש הרבינו יונה בהשוואת ק"ש לתפלה הוא רק לענין דין עם שבשדות דבתפלה פטורים, ובק"ש חייבים, אבל לאדה"ז שלפי דרינו לעיל לא ס"ל דין עם שבשדות בשאר ימות השנה, ע"כ אין בזה חומרא בק"ש על תפלה.

7 מהרמ"א שהביא את ב' הדינים בחדא מחתא גם יש לכא' משמעות שב' דינים אלו אינם סתירה, ולכא' הרמ"א ס"ל דהר"י (ומצויין בדבריו רק לר"י) איירי גם בבקי ויוצא בק"ש כדעת הרא"ש, אלא שמחדש דצריך שיהי' בעשרה. אבל במ"א כאן כתב דהר"י איירי באינו בקי, דאם איירי בבקי, הרי גם בתפלה הבקי אינו יוצא י"ח מהש"ץ. ועצ"ע.

ח. אלא, שלפ"ז (שאנו מקיימים דינו דהר"י בלא דין עם שבשדות) נמצא דעיקר דינו דרבינו יונה אינו מה דבק"ש ליכא לדין עם שבשדות משא"כ בתפלה, אלא עיקר דינו הוא מה שבברכות ק"ש היחיד אינו מוציא את היחיד ואינם כברכות הנהגין כי נתקנו לאומרם בפיו או לשמוע מש"ץ בעשרה. וזהו פירוש המשנה "אין פורסין את השמע בפחות מעשרה" – דא"א לצאת בשמיעה בפחות מעשרה.

אלא שלפ"ז צע"ק מדוע עירב כאן רבינו יונה את דין עם שבשדות בעיקר דינו, ובגלל זה הוכרח לחדש א) שהמשנה "אין פורסין" איירי באנוס ב) שדין עם שבשדות בק"ש שונה מבתפלה, ולמה לא כתב פירושו ברווח – שהמשנה באה להשמיענו דאין היחיד מוציא את היחיד בק"ש וברכותיה, ולכן צריך עשרה, ולמה להיכנס לשקו"ט בדין עם שבשדות שאינו נוגע למשנה כלל?

ט. והנראה לומר בזה, דבלא הקדמת דין עם שבשדות, הוה אמינא דחיוב פורס עה"ש וחיוב עשרה שבו הוא מחמת דין דבשב"ק דקדיש וברכו וכשאר הראשונים, ואין הכרח לומר שצריך לפרוס עה"ש ובעשרה עבור הק"ש עצמה, דאפילו אם מסברא יש לחלק בין שאר ברה"נ לברכות ק"ש, אין לזה הכרח.

דהנה בתחילת דבריו שקו"ט הר"י בענין "כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה" והביא מחלוקת אם קדושה שבברכת ק"ש יחיד אומרה, ודעתו שהיחיד אומרה ואינה בדין דבשב"ק, וע"ז הביא שמקשים על שיטתו מהמשנה במגילה דאין פורסין וכו' דמשם משמע דקדושה שביוצר הוא דבשב"ק, וז"ל: "ויש שמקשים על זה הפסק מדתנן (במגילה דף כגב) אין פורסין על שמע פחות מעשרה התחילו עשרה והלכו להם מקצתם גומרין, שאחר שהתפללו הצבור בבית הכנסת היה אחד חוזר כל הברכות ואומר קדיש וברכו מפני אותם האנשים שלא הספיקו לבא מתחלה כדי שישמעו עכשיו... אבל אם התחילו בעשרה והלכו מקצתן אחר שענו לקדיש ולברכו גומרים, ואומר אם איתא שהיחיד יכול לומר קדושה של יוצר למה הוצרך לומר התחילו בעשרה והלכו להם מקצתם גומרים דכיון שאין לו דין קדושה פשיטא שגומרין, אלא מפני שאינן יכולין לומר קדושת יוצר אלא בי', ולכן הוצרך להשמיענו דהכא כיון שהתחילו מתחלה גומרים אפילו בלא עשרה, ואומר מורי הרב נר"ו שאין זה הפירוש נכון שאם כדבריהם למה לא הקשה מזו המשנה למ"ד היחיד אומר קדושה דהא בהדיא משמע מהאי מתני' שאין היחיד אומר קדושה אלא ודאי פי' אין פורסין על שמע הוא כמ"ש ר"מ..."

ומדברי הר"י שם עולה, דישי ג' אופנים לפרש המשנה ד"אין פורסין":

א) דצריך עשרה רק עבור הקדיש והברכו, אבל הקדושה שבברכת ק"ש אינה דבשב"ק המצריכה עשרה, וע"ז קשה קושיא הנ"ל.

(ב) דצריך עשרה גם עבור הקדושה שביוצר, כי היא גם דבשב"ק, ולפ"ז מתורץ הקושיא הנ"ל.

(ג) והר"מ שהביא רבינו יונה רוצה לפרש דהא דפורס עה"ש צריך עשרה אינו מדין **דבשב"ק**, דפשוט לו להר"מ דמצד דבשב"ק לבד לא היינו מצריכים מאנשים אלו המאחרים מחמת אונס שיפרסו עה"ש, כי יצאו בלא"ה מהש"ץ שאמר כבר קדיש וברכו, כמו הדין דעם שבשדות, ומה שמצריכים שיפרסו עה"ש, על כרחך הוא מחמת שברכת ק"ש עצמה א"א ליפטר מדין אונס ועם שבשדות, וכל יחיד חייב לאומרה בעצמו אפילו אם נאנס בשעה שהתפללו הציבור, וע"ז אמרה המשנה דאם רצו לצאת י"ח בשמיעה, זה א"א בלא עשרה.

ולפירוש זה עולה ממתני' ד"אין פורסין" ב' דינים – א) דבק"ש ליתא לדין עם שבשדות, (וב) וליתא לדין שומע כעונה בלא עשרה. והסברא בדין זה כמ"ש אדה"ז "שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן".

יו"ד. ומדאיתנין להכי, דדין עם שבשדות השתרבב לכאן, לא לשם השוואה בעלמא בין ק"ש לתפלה, אלא לבאר מדוע איננו מחייבים את המאחרים שיפרסו עה"ש מחמת קדיש וברכו, והוא כי הטורדים ואנוסים מלבוא לביה"כ נפטרו כבר באמירת הש"ץ, א"כ מעתה י"ל שרבינו יונה יודה לכל הפוסקים דלא ס"ל כר"ג בשאר השנה, וכל מה שהביא דינו דר"ג עם שבשדות לענין תפלה הוא ללמוד הימנו לענין קדיש וברכו.

דנראה לומר, דאף לכל הני ראשונים דס"ל דחכמים חלקו על ר"ג גם לענין החיוב דעם שבשדות, כ"ז לענין תפלה שלדעת חכמים הוא חובה על כל יחיד, אבל לענין דברים שבקדושה שנתקנו מלכתחילה להיאמר רק בציבור וע"י ש"ץ, י"ל, שלא חלקו חכמים על ר"ג בזה, וגם הם מודים שהטורדים והאנוסים מלבוא לביה"כ יוצאים י"ח כל הני חיובי דנתקנו לאומרם בציבור – קדיש, קדושה וברכו, ע"י אמירת הש"ץ⁸.

ונמצא לפ"ז שדין עם שבשדות קיימא אליבא לכו"ע, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', או שנפטרים גם מתפלה או רק מדברים שנתקנו לומר בציבור ואינם חובת היחיד.

יא. ויש להביא עוד סימוכין ליסוד זה מהלכה אחרת:

(8) לפ"ז יש לפרש לשון הרמב"ם שהובא לעיל (ח, ט) "ש"ץ מוציא את הרבים י"ח" ע"ד הנתבאר לעיל בהערה 3, דאף אמנם אינו מוציא את עם שבשדות בתפלה, אבל מוציאם, גם לדעת חכ', בקדושה, קדיש וברכו.

ז"ל השו"ע באו"ח (קכד, י): "מי ששכח ולא אמר יעלה ויבא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו יכוין דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות ... דכיון שכבר התפלל, אלא ששכח ולא הזכיר, אע"פ שהוא בקי, ש"צ מוציא או"

וז"ל הב"י על דין זה (שם): "מי ששכח ולא אמר יעלה ויבוא וכו' יכוין וישמע משליח ציבור וכו'. כן כתבו התוספות וה"ר יונה והרא"ש והרשב"א והמרדכי בפרק תפילת השחר בשם בה"ג ומפרשי טעמא התוספות והרא"ש שם ובסוף ראש השנה משום דאמרינן בראש השנה כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי... ותמהני על התוספות והרא"ש שהביאו ראייה ממסכת ראש השנה דהא לא אמר בסוף ראש השנה דכשם שהוא מוציא את שאינו בקי כך הוא מוציא את הבקי אלא רבן גמליאל ופליגי רבנן עליה ואמרי דאינו פוטר אלא את שאינו בקי אבל לא לבקי, ואיפסיקא הלכתא כרבנן בשאר ימות השנה ורבנן גמליאל בראש השנה ויום הכפורים, וכיון דבשאר ימות השנה קיימינן הכי היכי מייתו ראייה מדברי רבן גמליאל דלית הלכתא כוותיה. ואפשר דהכי קאמרי כיון דרבן גמליאל סבר דשליח ציבור פוטר את הבקי איכא למימר דלא פליגי רבנן עליה אלא בשלא התפלל כלל אבל אם התפלל טעה מודו לרבן גמליאל דשליח ציבור פוטר".

היינו, שכאן יש הלכה מפורשת שיסודה דין עם שבשדות דר"ג, וילפינן מיני' כי "איכא למימר דלא פליגי רבנן עליה אלא בשלא התפלל כלל".

והקשה הב"ח (רסתקצ"א) על דברי הב"י: "ואין לפרש... וכדכתב בית יוסף בסימן קכ"ד, דהא כיון דטעמא דמקילינן בהתפלל וטעה הוי משום דדיינינן ליה כאנוס וכדכתב הרב רבינו יונה בפירוש בפרק תפלת השחר⁹ ובאנוס גופיה הא פליגי רבנן וקאמרי דאינו מוציא את הבקי אפילו אנוס כדמוכח בפרק בתרא דראש השנה דאסיקנא דאפילו רבן גמליאל לא פטר אלא עם שבשדות דאניסי מכלל דרבנן אפילו אניסי לא פטרי".

והוסיף הט"ז (סנ"ט סק"ה) בקושייתו: "ושכח לא עדיף מאנוס".

והיינו שקושייתם איך יתכן ש"שכח יעו"י" קל יותר מאנוס דעם שבשדות? אה"נ דהתפלל כבר, אבל מכיון שאילולי תפלת הש"ץ הי' מחוייב להתפלל שוב בעצמו, א"כ נמצא דפטרינן לי' מתפלה מחמת ששכח, ואם חולקים חכמים אר"ג בעם שבשדות

9 ז"ל הר"י (כ, א מדפי הרי"ף): "י"ל דהתם לא בא למעט אלא לאותן שעומדים בעיר ואינם באים להכנס ס' דכיון דלא אניסי ויכולין לבא לבית הכנסת ואינם באים אין שליח ציבור מוציאם אבל זה שעומד בהכ"נ וכבר התפלל עם הצבור אלא ששכח ולא הזכיר של ר"ח ש"צ מוציא אותו וכאנוס דייני' ליה".

דאונס לא הוה סיבה ליפטר ע"י הש"ץ, א"כ גם בשכח למה יצא ע"י הש"ץ ולא יתפלל בעצמו.

ותירץ הט"ז: וי"ל דבשכח לא הוה הטעם משום אונס אלא דלא חייבו רבנן דרשב"ג את הבקי שלא יסמוך על הש"ץ אלא בכל התפלה אבל בשביל דבר א' בלבד יוכל לסמוך על הש"ץ כל ששומע מתחלת י"ח עד סוף... ונראה דגם התו' והרא"ש וטור נתכוונו לזה והיינו דכתבו לחלק בין לא התפלל כלל פ"י אפי' בטעות לשכחה מ"מ בזה לא יסמוך על הש"ץ..."

והיינו, דהט"ז מבאר (בדברי הב"י, וכן הוא גם בשאר הראשונים שהביאו דין זה – התוס' ורא"ש ורבינו יונה¹⁰ ועוד) דחכמים אינם חולקים על ר"ג אלא בעיקר דינו לדעתם אין כל יחיד יכול לסמוך על תפלת הש"ץ שיוציאו י"ח כבודה, אבל כל שהתפלל ולא סמך אש"ץ בנוגע לתפלה עצמה, הרי בזה יודו לר"ג שהש"ץ מוציאם י"ח, אם נאנס או שכח.

ולכא' מזה רא' ברורה לדברינו הנ"ל, דמבואר מהב"י הנ"ל בביאור שיטת כל הראשונים שהביאו דינו דהבה"ג¹¹, דאף לדין דקי"ל כחכמים הרי סמכינן על דין עם שבשדות לענין שאר דברים (כמו הזכרת ר"ח), חוץ מק"ש ותפלה עצמן, וכן י"ל במכ"ש וק"ו לענין קדושה קדיש וברכו למי שאינו יכול לבוא לביה"כ שבודאי גם חכמים יודו לר"ג שיוציאים באמירת הש"ץ, דלא חלקו בדין עם שבשדות רק לענין שלא יהיו פטורים מתפלה לגמרי, אבל לענין שאר דברים שנתקנו לומר רק בציבור, שפיר דמי.

אלא שבזה יש חילוק – דאם נמצא בביה"כ ורק ששכח יעו"י אזי מחוייב לשמוע את כל תפלת הש"ץ מראש ועד סוף (וזהו גם אליבא דר"ג עצמו), אבל בעם שבשדות עצם אמירת הש"ץ, בלא שישמעו הם, מוציאם י"ח כאלו קיימו מצות קדיש וברכו בעצמם.

יב. ולפי כ"ז אולי אפשר לומר בדברי אדה"ז בתניא הסבר פשוט, והוא:

זה ברור שאין אדה"ז בא לפטור עם שבשדות והטרודים המלאכה מתפלה בכלל (כדעת ר"ג, למרות שכן הדין בר"ה לדעת רבינו בסתקצ"א, ולמרות שכן פסק הב"ח

10) ואף דהר"י כתב דדיינינן ל' כאנוס, וכבהערה הקודמת, הרי בפשטות כוונתו, דבעינן תרתי, דמלבד זאת שאינו סומך על הש"ץ לכל התפלה, צ"ל גם בגדר אונס, ואז הוא בכלל דין עם שבשדות שיוציאים גם לחכ' בשא"ד מלבד תפלה עצמה.

11) לפ"ז נמצא דגם הבה"ג לא פסק כר"ג, ורק כמו שנתבאר בפנים, וא"כ שיטה אחת לכל הפוסקים – ההלכה כחכ' נגד ר"ג.

שם גם בשאר השנה, לא כן דעת רבינו כדמוכח מסימן צ' וכנ"ל, שגם האנוסים מלבוא לביה"כ מחוייבים בתפלת עצמם), דהרי כתב "וא"א לו בשום אופן להמתין עד אחר עניית קדושה של חזרת הש"ץ הזה", אבל לא דיבר בפחות מזה.

אלא כוונתו לכאור', דכמו דחזינן לדעת ר"ג, דאף שמי שאינו טרוד חייב לשמוע הש"ץ ע"מ לצאת בתפלת ש"ץ, מ"מ בעם שבשדות, מחמת דאניסי יוצאים בתפלת ש"ץ בלא שמייעה; כמו"כ לדעת חכמים, אף שחלקו על ר"ג לענין תפלת י"ח עצמה שמחוייב כל יחיד אף ששמעה מהש"ץ, אבל לא חלקו עליו לענין קדושה וברכו, וא"כ לדעתם יהי' אותו הדין לענין קדושה וברכו, דהטרודים ואנוסים יצאו ע"י הש"ץ בלא שמייעה, וכאלו שמעו ממש כמו דלר"ג יוצאים תפלה עצמה בלא שמייעה.

ולפ"ז א"ש מ"ש אדה"ז "אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש" – דלכאור' מנ"ל הא, אלא דבקדושה וברכו יש דין שמייעה וענייה (כפשטות ענינם וכדמוכח בכ"מ וראה בהערה¹²), וא"כ, ע"פ המבואר לעיל דלטרוודים במלאכה יוצאים חיובם דקדיש וברכו וקדושה ע"י הש"ץ, על כרחך שיש להם דין זה דשמייעה וענייה ע"י הש"ץ.

לפ"ז מתורץ מה שהקשה הגרא"ל קפלן ע"ה (מצפת עיה"ק ת"ו) ב"גדר חזרת הש"ץ" (לקט עיונים ובירורי הלכה, ע' 29) – אחרי שביאר שם באריכות שדין חזרת הש"ץ אינו מדין שומע כעונה, ומביא ראי' מזה שבכל סימן קכד משמיט דין "שומע כעונה" כשאיירי בדין חזרת הש"ץ [מלבד בסעיף ז' בדעת היש אומרים], וא"כ – איך כתב כאן אדה"ז לענין חזרת הש"ץ ד"שומע כעונה"? אבל להנ"ל א"ש, כי מ"ש "כאילו שמע שהוא כעונה ממש" לא איירי בדין חזרת הש"ץ, אלא רק בקדושה וברכו בלבד¹³.



12 ראה שו"ע אדה"ז רסנ"ו: "צריך לזהר מאד בעניית הקדיש (והשומע ואינו עונה הוא בנידוי מ' יום) ויש להשתדל לרוץ לשמוע קדיש שקדושת הקדיש גדולה מכל הקדושות ויש יותר מצוה בעניית הקדיש מבעניית קדושה ומכל מקום אם יש לפניו ב' בהכ"נ באחד מגיעים לקדיש שאחר שמונה עשרה ובאחד מגיעים לקדושה ילך ויענה קדושה כי שם ישמע ג"כ הקדיש שלאחר שמונה עשרה...מצות הקדיש הוא לשמוע מן הש"ץ יתגדל כו' וע"ז יענה איש"ר שאמן יהא שמייה רבא הוא ענייה על יתגדל כו' וצריך לשמוע לכוין על מה הוא עונה כמו שצריך לכתחלה לשמוע ולכוין לברכה שעונה עליו אמן וגם הש"ץ צריך לומר ג"כ (איש"ר) [יש"ר] כו' כמו הצבור".

13 ומ"ש אח"כ "יוצאים ידי חובת תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאלו שמעו ממש" – הרי א' לא סיים "שהוא כעונה" כמ"ש לעיל מיני' בענין קדושה וברכו ב' איירי בדעת ר"ג.

אלא שעדיין צע"ק, דאם ש"ץ מוציאם בלא שמייעה, איך יהי' דין ענייתם מכח דין שומע כעונה, ולכאור' מוכרח שהוא מדין אחר, או מדין שליח או כדין קרבן ציבור וכיו"ב וכהשקו"ט בזה, א"כ מדוע כתב אדה"ז "כאילו שמע שהוא כעונה ממש" ולא הסתפק ב"והש"ץ מוציאו ידי חובתו"? ויל"ע.

זמן הבדיקה בוסת קבוע ובעונה בינונית

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו; ועוד

לדעת אדמו"ר הזקן

בחידושי הרשב"ץ (לבעל התשב"ץ נדה טו, א) כותב: "יש אומרים שאם בדקה בעונת הוסת ומצאה טהור שוב אינה צריכה בבדיקה. ויש אומרים צריכה בבדיקה. והתשב"ץ אומר שאם בדקה בסוף העונה שוב אינה צריכה". ולכאורה ביאור השיטות הוא דהי"א הראשון ס"ל בבדיקה אחת סגי ולא משנה באיזה שעה של היום. והי"א השני ס"ל בצריכה בבדיקה גם לאחר שעבר העונה. והתשב"ץ הכריע דתבדוק את עצמה בסוף העונה וממילא לא צריכה לבדוק את עצמה לאחריו לכו"ע.

הנהגה מסתימת השו"ע ונושאי כליו (בסי' קפד ס"ט) משמע דסגי בבדיקה אחת. ולכאורה באיזה זמן במשך העונה שבדקה סגי, ואפי' קודם השעה שראתה בפעם הקודמת. וזהו בפשטות כדיעה הראשונה בתשב"ץ.

והסברא בזה מבואר בחזו"א (סי' פ אות יח-כא) דכשם דבספירת ז' נקיים מצות הבדיקה הוא שלא נחזיקה בטהרה ודאית עד שתבדוק, ה"ה ביום הוסת לא יצאה מספק ראייה עד שיהיה טהורה ודאית דהיינו ע"י בבדיקה. וכי היכי דבספירת ז' נקיים סגי בבדיקת שחרית וערבית ולא חיישינן דראתה באמצע היום ונפל לארץ דלא חייבה תורה אלא ראי' בתחילת היום ובסוף היום להחזיקה בטהרה ה"ה ביום הוסת. ולפי"ז כשם שבבדיקת ז' נקיים - אפי' שלכתחילה צריכה בדיקת שחרית וערבית מ"מ בדיעבד סגי בבדיקה אחת במשך היום כמבואר בשו"ע (סי' קצו ס"ד ובנו"כ), ה"ה בוסת קבוע וביום עונה בינונית סגי בדיעבד בבדיקה אחת במשך העונה (וכ"מ בפרדס רמונים סי' קפד מקשה זהב סקי"ב).

הנהגה ידוע דעת החו"ד (סי' קפד ביאורים סק"ט) דאשה שאין לה שעה קבוע ווסתה צריכה שתהיה לה מוך דחוק כל העונה שכיון שאין לה רגע קבוע לראות בו א"כ בכל רגע יש ספק שמא תראה וצריכים בירור על כל רגע ורגע של העונה, ואפי' אם עשתה בבדיקה באמצע היום עדיין חוששינן שמא תראה ברגע שלאחר כך ויאבד הדם. וכן כתבו כמה פוסקים להלכה (ראה לחו"ש סי' קפד לחם סקכ"ה; אהלי יוסף (לתלמיד הצמח צדק) דיני ווסתות אות א). וזהו בפשטות כדיעה השניה בתשב"ץ. ואף שכתבו הרבה פוסקים שאין נוהגין כן למעשה (ראה שו"ת אמרי בינה סי' ו; סוג"ב סי' ג ס"ח; שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ד סי' מט; שו"ת מהרש"ג ח"ג סי' נד ובח"ב סי' מח

או"ב כתב 'זהנח להם לישראל והמחמיר בוודאי תע"ב'; פתחא זוטא סי' קפד סקי"ב בסוגריים ומדייק כן משו"ת דברי חיים יו"ד סי' עח; טהרת ישראל סי' קפד באר יצחק אות קמד), היינו מטעם שהוא כמעט בלתי אפשרי למעשה מכיון שיגרום הרבה בעיות להנשים, וכלשון האמרי בינה (בתשו" סי' ו) "לא נתקבלו דבריו בעיני בעלי ההוראה להחמיר בזה כיון דווסת דרבנן וכמעט הוא דבר שבלתי באפשרות ולא חייבו חז"ל רק במה דאפשר לברר". אבל לא מציינו מי שיחלוק עליו (חוץ מהחזו"א הנ"ל) בעצם הדין שצריכים בירור על כל העונה. ולכן כתבו כמה מפוסקי זמנינו (ראה שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' פח) דראוי להחמיר שתלבש האשה בגדים תחתונים לבנים כל היום בכדי לצאת דעת החו"ד על פי דברי התפארת צבי (שו"ת סי' א אות יד) דאם לובשת מכנסים ובו חתיכת בגד פשתן שנדחק לאותו מקום הוי בדיקה תדירות. ובזמנינו שלובשים בגדים דחוקים מאד לגוף שעל ידם נתברר אם ראתה גם זה מועיל ולא צריכים בגד פשתן דוקא.

ובאמת שכבר רש"י מצריך ביום הוסת ללבוש לבנים ולהציע לבנים על מטתה כמבואר בספר הפרדס (דף ב) ובספר האורה (עמ' 166). וכ"כ במחזור ויטרי (הל' נדה סי' תצה) וברוקח (סי' שיז).

אולם כאמור התשב"ץ מכריע שאם בדקה עצמה בסוף העונה שוב אינה צריכה בדיקה אחרת לאחר העונה, והיינו שגם הוא ס"ל כסברת החו"ד שצריכים בירור על כל היום אבל דעתו שאם עושים בדיקה בסוף היום הוי שפיר בירור (ובעצם גם החו"ד מסכים לזה, שהרי בדיעבד גם הוא מסכים שאם עשתה בדיקה מיד לאחר העונה סגי כמבואר בפתחי זוטא (סי' קפד סקי"ב בסוגריים ומדייק כן משו"ת דברי חיים יו"ד סי' עח)). ובשערי טוהר (בהוספות שבסוף הספר אות ט) ס"ל ג"כ ככה וכתב הטעם בזה דבמשך העונה היות שאין לה רגע קבוע לראות בו א"כ בכל רגע יש ספק שמא לא ראתה עדיין ותראה עכשיו, אבל בסוף העונה אמרינן שבודאי תראה מחמת אורח בזמנו בא לכן צריכה לבדוק באותו זמן ממש.

ובשו"ת חכם צבי (סי' קיד) מבואר ג"כ כהתשב"ץ שצריכה לבדוק בסוף העונה דוקא. דכתב "האיך אתה מתירה בבדיקה הרי עדיין לא עבר וסתה ומה תועיל בדיקה זו שקודם הוסת. . . וכיון שעבר יום ל' ולא ראתה בודקת עצמה ליל ל"א ושריא שהרי עבר וסתה".

דעת אדה"ז בזה

והנה בשו"ע אדה"ז מבואר ג"כ כהכרעת התשב"ץ שבוסת קבוע צריכה לעשות הבדיקה בסוף העונה דוקא. שהרי בוסת הנמשך מקודם הנץ החמה עד אחר הנץ החמה שאסורה כל עונת הלילה וגם ביום כשיעור הנמשך הראיה כתב (סי' קפד סק"כ) "ואם

לא ראתה בשיעור זה בודקת ומותרת לבעלה", כלומר לאחר שעבר כל השיעור שצריכה לחוש אז בודקת ומותרת. ומיירי בוסת קבוע שהרי המחבר כתב שם "אם רגילה לראות" ורגילה לראות היינו וסת קבוע, הרי שצריכה לבדוק בסוף העונה ממש או אפי' לאחר מכן מיד. ובפרט כפי שהוא מבאר דיעה זו לקמן (שם סק"ב) "שעיקר הראיה הוא תחלתה והשאר הוא תוספת דמים שנתוספו בה וכיון שנסתלק העיקר נסתלק גם כן התוספת", הרי שהגם שעונת הוסת הוא בלילה והראיה ביום הוא רק תוספת דמים ואינו מעונת הוסת, אפי"ה כותב לעשות הבדיקה רק לאחר שעבר זמן המשך הראיה ביום, על כרחך משום שדעתו דחובת הבדיקה בוסת קבוע הוא סוף עונת הוסת דוקא, או אפי' מיד לאחר שעבר עונת הוסת¹.

וא"כ ה"ה לגבי עונה בינונית דהוי כוסת קבוע (כמבואר בשו"ע סי' קפט ס"ד) צריכה ג"כ לעשות הבדיקה בסוף עונת יום הל' דוקא. ובזה מיושב מדוע סתם רבינו ולא כתב להדיא מתי לעשות הבדיקה בעונה בינונית, דכיון שכבר כתב בסי' קפד סק"כ מתי חיוב הבדיקה בוסת קבוע שהוא בסוף היום, ובשו"ע סי' קפט כתב להדיא שעונה בינונית הוי כוסת קבוע, לכן סתם דבריו ולא פירש עוד פעם דין זה.

ומה שכתב רבינו (בסי' קפט סק"א) דצריכה לבדוק עצמה 'בו ביום לכתחילה', היינו לאפוקי שלא לאחר הבדיקה ליום שלאחריו הגם שבדיעבד מהני גם בדיקה אח"כ (סי' קפד סק"ט) מ"מ לכתחילה צריכה לעשות הבדיקה בו ביום, אבל באיזה זמן של היום כבר כתב בסי' קפד שוסת קבוע צריכה בדיקה בסוף היום דוקא ועונה בינונית הוא כוסת קבוע.

והגם שבוסת שאינו קבוע כתב (סי' קפט סק"ד) דצריכה לבדוק עצמה לכתחילה 'בשעת הוסת' או אחריו באותו עונה, והיינו שאפשר לכתחילה לבדוק עצמה מזמן שראתה בפעם הקודמת ואילך ולא צריכה בסוף היום דוקא - היינו דוקא בוסת שאינו קבוע שעל זה הוא כותב זאת, אבל בוסת קבוע צריך להיות הבדיקה בסוף היום דוקא. והטעם לחלק בין וסת קבוע לאינו קבוע, הוא דבוסת שאינו קבוע שאנו הולכים רק אחר אשה זו כפי שראתה בפעם האחרונה וחוששים שמא תחזור לראות באותו זמן לכן צריכה להיות הבדיקה בדיוק כפי שראתה לאחרונה בין באותו עונה ובין מאותו שעה ואילך. אבל באשה שקבעה וסת ליום קבוע ולעונה מיוחד, לא נוגע לנו באיזה שעה היא ראתה לאחרונה וכל העונה הוא שעת הוסת ולא שייך לעשות בדיקה באמצע העונה שהרי אולי תראה לאחר הבדיקה. וכעין דברי הראב"ד (בבעלי הנפש שער תיקון הוסתות סי' א) שכתב בוסת קבוע "דכולי יום הוסת כשעת הוסת דאתא קביעותא

1) ובחינם האריך א"כ בטהרה כהלכה (פרק כד ביאורים אות א) בדברי רבינו בזה.

דיום ועקרה לה לשעה", לכן צריכה לעשות הבדיקה רק בסוף העונה, דאז יש לנו בירור שלא ראתה ולא חוששין שמא ראתה באמצע היום ונפל לארץ.

ויש שכתבו דהבדיקה של סוף היום נכון להתחיל אם אפשר מיד לפני השקיעה ועד מיד לאחר השקיעה (ע"פ סוגה בשושנים סי' ג ס"ח ושו"ת ויען יוסף יו"ד סי' קד). ואולי כדאי גם לאנ"ש הנוהגין כדעת אדה"ז לנהוג כן, כיון שבסי' קפד סק"כ כתב "ואם לא ראתה בשיעור זה בודקת ומותרת לבעלה", ויתכן דכוונתו הוא דוקא לאחר שעבר כל העונה ולא ראתה אז עושים הבדיקה. ולכן באופן שמשאירים הבדיקה לכמה דקות מקודם השקיעה עד מיד לאחר השקיעה יוצאים בודאי דעת אדה"ז.

ואם בפועל לא עשתה רק בדיקה אחת במשך היום אפי' לאחר השעה שראתה ראייה הקודמת אבל קודם סוף היום – לכתחילה אסורה עד שתבדוק. ובאופן שאינה יכולה לבדוק עוד (כגון שאירע לה מכה באותה מקום שמוציא דם) לכאורה אפשר לסמוך על דעת הפרדס רמונים והחזו"א וסתימת השו"ע דמותרת.

כן נראה לענ"ד בירור דעת אדה"ז. ושוב ראיתי שגם הגאון רבי זלמן שמעון ז"ל פסק כן בהלכות שכתב בקובץ רו"ש (עמ' 37): "הבדיקה ביום הל' הוא לעיכובא כמו בוסת קבוע. הבדיקה צ"ל בסוף היום כ"מ להלן בדברי רבינו ז"ל ודלא כת"ד [אולי צ"ל כח"ד = היינו שלא כחזו"ד שצריכה מוך דחוק]". וזהו כפי שכתבנו שגם בעונת בינונית וגם בוסת קבוע הבדיקה הוא בסוף היום דוקא. ומה שכתב "כ"מ להלן בדברי רבינו ז"ל" כנראה הכוונה למש"כ רבינו בסי' קפד סק"כ הנ"ל, דלא מצאתי עוד מקום שרבינו כותב מתי לעשות הבדיקה בוסת קבוע רק שם (חוץ מבוסת שאינו קבוע שכותב בסי' קפט סק"ד לעשות הבדיקה בשעה שהיתה ראייתה הקודמת). כמו כן הבאנו למעלה שהאהלי יוסף (דיני ווסתות אות א) פוסק לגמרי כהחזו"ד גם בענין המוך דחוק וע"כ שלמד בדעת רבינו שס"ל שצריכה בירור על כל רגע ורגע, רק לפועל סובר רבינו דאם בודקים בסוף היום יוצאים גם בירור זה וא"צ מוך דחוק וכדלעיל.

והנה בקיצור דיני טהרה (סימן ט סעיף ה-ו עמ' לד-ה) כותב דבכל ימי חשש וסתה, קבוע או אינו קבוע, בין לוסת החודש או הפלגה או עונה בינונית, צריכה לעשות הבדיקה בעונת הוסת בשעה שהיתה ראייתה הקודמת או אח"כ עד לפני סוף העונה.

וכן במדריך לטהרת המשפחה לפי שיטת חב"ד (להרב הנדל, פרק ו עמ' 187); בשמירת הטהרה (להרב גדסי, עמ' 175) ובחוסן ישועות (להרב טברדוביץ, ח"א פרק ז סעיף 1) כתבו כן להלכה.

לעומת זה בטהרה כהלכה (להרב פרקש, פרק כד סעיף טז-יז) אכן כותב כמו שכתבנו לגבי דין עונה בינונית שתבדוק עצמה בסוף יום זה לפני שקיעת החמה,

ובנוסף לכך כדאי לכתחילה במידה ואין כל חשש לסיבוכים שתשוב לבדוק עצמה גם כאשר עברה עונת החשש כלומר לאחר צאת הכוכבים של מוצאי העונה בינונית. אבל בנוגע וסת שאינו קבוע או בוסת קבוע כותב שצריכה לעשות בדיקה זו בשעה שבה אירעה הראיה שמכחה נגזרו חששות ווסתה או לאחר שעה זו אך לא לפני כן.

ולדעתי נראה כפי שכתבתי, דרך בוסת שאינו קבוע צריכה לעשות בדיקה זו בשעה שראתה ראייתה האחרונה או לאחר שעה זו אך לא לפני כן. אבל בוסת קבוע או בעונה בינונית תבדוק עצמה בסוף יום זה לפני שקיעת החמה. ואם אפשר כדאי להשהות הבדיקה לכמה דקות עד לאחר השקיעה, או שתשוב לבדוק עצמה גם כאשר עברה עונת החשש במידה ואין כל חשש לסיבוכים כלומר לאחר צאת הכוכבים של מוצאי העונה בינונית.



בדיני עונה בינונית, הגדרתם וטעמיהם

הרב לוי יצחק שפרינגר

כולל אברכים – 770, כפר חב"ד, ארץ הקודש

א. הדין הוא, שכל אשה שאין לה וסת קבוע, הנה נוסף לכך שחוששת לוסת החודש ולוסת הפלגה¹, הרי היא חוששת ליום ל' לראייתה, שהיא עונה בינונית לסתם נשים², שרוב הנשים דרכן לראות מל' לל³.

אמנם יש חילוק בין דין שאר הוסתות ודין עונה בינונית: בשאר הוסתות (בין וסת קבוע בין שאינו קבוע) צריך לפרוש עונה אחת בלבד⁴, משא"כ בעונה בינונית חוששת כל המעל"ע, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו⁵: "חוששת ליום ל' לפרוש מבעלה

(1) שו"ע יו"ד סקפ"ד ס"ב. סקפ"ט ס"ב. רמ"א שם סי"ג.

(2) שו"ע סקפ"ט ס"א. והוא כדעת הרשב"א. אבל שאר הראשונים – חלקם (הרי"ף, הרמב"ם, הראב"ד, הרא"ה ועוד) לא ס"ל כלל דין עונה בינונית; וחלקם (רש"י, תוס' והרמב"ן) ס"ל דין עונה בינונית אבל לא לפרוש מבעלה אלא לבדיקה ותביעה בלבד וע"י בדיקה מותרת אפי' ביום העונה וא"צ לפרוש מבעלה. ולהלכה אין לנו אלא דברי השו"ע (שו"ע אדה"ז שם סק"א) שנמשך אחר הרשב"א, אבל אין למחות ביד המקילין כיון שיש להם על מה שיסמוכו בפרט להקל בד"ס (קו"א שם סק"א).

(3) שו"ע אדה"ז שם סק"א. ושי"נ.

(4) שו"ע סקפ"ד ס"ב.

(5) סקפ"ט סק"א. והוא דלא כדעת הב"ח (ריש סקפ"ט) והסד"ט (סקפ"ט סוף סקל"א) שגם בעו"ב חוששת עונה אחת בלבד.

מתחלת הלילה (של"ה)⁶ עד סוף היום אפי' ראתה עכשיו בלילה (כו"פ סקט"ו)⁷ וכ"מ בגמ' ופוסקים).

ובספר "חשב האפוד"⁸ הקשה על הכרתי ופלתי הפוסק שבעונה בינונית כל הלילה והיום אסור, כנ"ל, וז"ל: "זה פלא כי עונה בינונית אינה אלא הוסת של סתם נשים (כמו שכתב רש"י⁹ וז"ל, לאחר ל' בעיא בדיקה הואיל וסתם נשים חזיין לסוף עונה עכ"ל, וכן הוא בטור וש"ע ריש סי' קפ"ט). והנה הני סתם נשים דחזיין ליום ל' ודאי

6 זה לשון השל"ה (שער האותיות אות ק): כל אשה שאין לה וסת קבוע, צריכה לפרוש שלש לילות מבעלה, דהיינו: א', משלשים יום לשלשים יום שהוא סתם עונה בינונית. ב', וסת החודש, דהיינו אם ראתה ג' או ד' ימים לחודש, אחר כך כשיבא ג' או ד' לחודש צריך לפרוש. ג', וסת הפלגה, דהיינו יחשוב כמה ימים ראייה האחרונה היתה מופלגת מראיה שלפניה, כך סך ימים אחר ראייה זו צריכה לפרוש. ודברים הללו נתבארו בארוכה בורה דעה סימן קפ"ט, עוד שם כמה דינים וענינים מענין ימי פרישה. ובעונותינו הרבים, רוב העולם אינם נזהרים ואינם משגיחין, על כן אנכי מצווה אתכם ומזהיר אתכם, שתהיו בקיאים באלו הדינים ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים. עכ"ל.

ובקובץ העו"ב גליון א' ע' 52 העיר, שלכאורה צ"ע בכוננת אדה"ז בציון להשל"ה. דאם נאמר שמלשון השל"ה "שלשה לילות" מוכח שפרישת עונה בינונית הוא בלילה אפי' אם הראיה האחרונה היתה ביום (דאל"כ אין צריכה לחשוש כל פעם לג' לילות) – הרי לפי זה יוצא שדעת השל"ה הוא שגם בוסת החודש ובוסת הפלגה ג"כ צריכה לפרוש כ"ד שעות ולא רק בעונת הוסת, שהרי הוא כותב שצריך לפרוש ג' לילות, ובזה אדה"ז בודאי אינו פוסק כמותו (ראה שו"ע סקפ"ד ס"ב ובשו"ע אדה"ז שם סק"ה), וא"כ אמאי בכלל מייחס שיטה זו לפרוש בעונה בינונית כל המעת לעת להשל"ה, והי' צריך לצייין רק להכו"פ שמביא בהמשך. עכ"ד.

והלוסיף: (א) באם אכן הייתה כוונת אדה"ז להראות מקור מהשל"ה לדין זה (שבעו"ב פורש כל המעל"ע), הו"ל לציין בסיום הענין באותו חצו"ג יחד עם "כו"פ סקט"ו וכ"מ בגמ' ופוסקים". (ב) מפורש בגמ' ובראשונים (נסמן באנציקלופדי' תלמודית ערך וסת ע' תקכג-ד הערה 269 והערה 270) דהפרישה בזמן הוסת היא עונה אחת בלבד ולא כל המעל"ע, ולפי זה עכצ"ל ד"לילות" דנקט השל"ה (ביחס לוסת החודש וסת הפלגה) לאו דוקא. וא"כ ודאי שאין להוכיח מלשון השל"ה שהפרישה בעונה בינונית הוא תמיד גם בלילה.

ונראה שבציון להשל"ה כוונת אדה"ז היא בעיקר להלשון "לפרוש". מבעלה", היינו שלהלכה נקטינן כהרשב"א שיש חיוב פרישה בעו"ב. וכיון שהשל"ה נקט בזה לשון ברור ומפורש יותר מלשון השו"ע (אף שפשוט שגם המחבר שכתב "חוששת" כוונתו לחיוב פרישה) העדיף אדה"ז להעתיק לשון זה ולציין אליו. אלא שכיון שלקושטא דמילתא חיוב הפרישה בעו"ב הוא תמיד גם בלילה (אף שכנ"ל א"א להוכיח א"ז מלשון השל"ה) ונמצא שמ"ש השל"ה "לילות" – ביחס לעונה בינונית הוא בכל אופן, לכן דחה את הציון להשל"ה לאחר התיבות "מתחלת הלילה".

7 וז"ל הכרתי ופלתי שם: הא דאמרינן בסעיף זה דאם קבעה וסת ליום אינה חוששת בלילה וכן להיפוך הוא בענין וסת דזה תליא בלמודה לראות ביום או בלילה אבל עונה בינונית דאמרינן דרך נשים לראות מל' לל' זה אינו תליא ביום או בלילה רק אפי' אם רגילה לראות ביום כשיגיע יומו של ל' כל הלילה ויום אסור דהא לא משום וסת אתינן עליה וזה לפענ"ד ברור ולא נמצא בפוסקים שאף עונה בינונית צריך להיות יום או לילה בשעה שהיא רגילה לראות.

8 להגר"ח ד פדווה, סקמ"א.

9 נדה טו, א ד"ה בתוך ימי עונתה.

שזה וסתן, ואינן חוששות אלא יום או לילה כדין הגיע וסתה, וא"כ האי אשה שאין לה וסת שחוששת ליום ל' משום שהוא הוסת של סתם נשים, למה תשתנה היא ותחוש ליום וללילה". והיינו דאף שרוב נשים שרואות מל' לל', מסתבר שחלקן רואות בלילה וחלקן ביום, אבל ודאי שכל אחת מהן רואה בכל פעם באותה עונה – דאל"כ (אלא שרואה פעמים בלילה ופעמים ביום) הרי אין לה וסת קבוע, דפעמים מפליגה נ"ח עונות, פעמים נ"ט עונות ופעמים ס' עונות, ובוסת ההפלגות מחשבין מעונה לעונה ולא מיום ליום¹⁰ – וא"כ גם האי אשה שאין לה וסת וחוששת ליום ל' משום שהוא הוסת של סתם נשים, הו"ל לחשוש רק בעונה שבה ראתה לפני ל' יום.

ופשוט שאין לומר שרוב נשים רואות מל' לל' פעמים ביום ופעמים בלילה, ובאמת אין להן וסת קבוע כי אין הפלגת העונות שווה,

דהלא מילתא דמסתברא היא, שאשה הרואה כפי טבע דרוב נשים יהי' לה דין וסת קבוע ולא תצטרך לחשוש לשאר וסתות. דמה אשה שרואה בא' מאופני הקביעות האחרים, אף שאיננו טבע דרוב נשים, די בכך כדי להחשיבה בעלת וסת קבוע ואינה צריכה לחשוש לשאר הוסתות¹¹ (ואפי' לעונה בינונית שהוא טבע דרוב נשים א"צ לחשוש¹², כי הוברר לן שאשה זו אינה כרוב נשים אלא רואה לפי הסדר והקביעות הפרטי שלה), עאכו"כ אשה זו שטבעה כטבע רוב נשים, מהיכי תיתי לחשוש שמא (תפסיק להיות כרוב נשים, ותתחיל לראות באופן ש)תקבע וסת אחר¹³. משא"כ אם נאמר כנ"ל שרוב נשים רואות מל' לל' פעמים בלילה ופעמים ביום, אזי נמצא שאשה יכולה לראות כל ימי' כדרך רוב נשים מל' לל' יום בהפלגה שאינה שווה¹⁴, וכל ימי' לא יהי' לה דין וסת קבוע, ותחשוש גם לוסת החודש ווסת ההפלגה. יציבא בארעא וגירור בשמי שמיא!

10 שו"ע אדה"ז סקפ"ט סקל"ו.

11 שו"ע סקפ"ט ס"א: "ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע... חוששת לזמן הידוע", ובשו"ע אדה"ז שם (סק"ב): "לזמן הידוע – בלבד".

12 שו"ע סקפ"ט ס"א. סקצ"ו ס"ח. שו"ע אדה"ז סקפ"ד סקמ"ה. סקפ"ט סק"ב. סקמ"ב. סקס"ה. והוא דלא כדעת רש"י דס"ל דאפי' יש לה וסת חוששת לעונה בינונית [לענין בדיקה ותביעה אחר העונה או ביום העונה – ראה לעיל הערה 2] – שו"ע אדה"ז סקפ"ט קו"א סק"א. וש"נ.

13 שהרי הסיבה שחוששים לוסת החודש ולוסת ההפלגה גם כשאינה קבועה היא – שמא תקבע לה וסת ביום זה (שו"ע אדה"ז סקפ"ט סק"ז. ועוד. – נסמן בשו"ע אדה"ז הוצאת קה"ת תשס"ה ואילך, הערה מא שם).

14 פעמים נ"ח עונות (כשראתה ביום, וביום הל' ראתה בלילה), פעמים נ"ט עונות (כשראתה ב"פ בהפלגת ל', ובשני הפעמים באותה עונה) ופעמים ס' עונות (כשראתה בלילה, וביום הל' ראתה ביום).

ובאמת הדבר מתבאר בדברי ה"סוגה בשושנים"¹⁵, שכתב וז"ל: "אכן להסביר דברי הכרו"פ נראה עפ"י מ"ש בנוב"¹⁶. . . דבוסת הפלגה ג"כ אינה חוששת רק לאותה עונה שראתה בה אם ביום או בלילה וכל שראתה בעונות חלוקים לא קבעה וסת, אך זה דוקא בראיה שקובעת בה וסת אבל הראיה שמפלגת ממנה אין נפ"מ באיזה עונה שראתה ע"ש, ולכן נראה שזה ודאי יודה הכרו"פ דאם קבעה וסת בג"פ להפלגת ל' וכל הג"פ ראתה ביום או כולן בלילה אינה חוששת רק לאותה עונה. . .

"רק דהכרו"פ מיירי שכל הראיות שרואה שלא בדרך קביעת וסת אינן בהפלגת ל' אז אף שכל הראיות הם בעונה אחת ביום או בלילה מכל מקום הא אנן אמרינן דבכל פעם שרואה חוששת לעו"ב, והיינו דאמרינן מסתמא תראה להפלגת ל' מראיה זו כרוב נשים, בזה חוששת כל מעל"ע דהא לא ידעינן באיזה עונה תראה ביום ל' ותקבע וסת אם ביום או בלילה, ואין רְאָיָה מְרָאָה שראתה מתחלה דהא אינה הראיה שקובעת בה וסת רק הראיה שמונין הפלגה ממנה ובה אין נפ"מ אם ראתה ביום או בלילה כמו"ש הנודע ביהודה.

"ולכן שפיר כתב הכרו"פ דאפילו אם רגילה לראות ביום כשיגיע יומו של ל' אסורה כל מעל"ע, והיינו כשלא ראתה בהפלגת ל' וא"כ תמיד אין כאן רק הראיה שמונין ממנה להפלגת ל' ובה אין נ"מ באיזה עונה שראתה".

הנה, כל ביאורו של הסוגה בשושנים מבוסס על שיטת הנוב"י שוסת הפלגה מחשבים מיום ליום (ורק שהראיות שקובעת בהן צ"ל באותה עונה, אבל כיון שהראי' הראשונה שהפליגה ממנה אינה דווקא באותה עונה – נמצא שהפלגת העונות אינה שווה). אבל לפי מה שפסק אדה"ז בשולחנ¹⁷ דאף בוסת ההפלגות מחשבינן מעונה לעונה ולא מיום ליום, ואם תפליג (עד"מ) פעמים כ' יום ופעמים כ"א יום רק שהפלגת העונות תהי' שווה למ' עונות בכל פעם – הוי וסת הפלגה, לפי זה צריך לומר שטבע רוב נשים הוא לראות מנ"ט לג"ט עונות, וא"כ אכתי נשאר קשה כנ"ל אמאי חוששת ביום הל' בלילה וביום (ולא רק בעונה הנ"ט מראייתה)? (ואם תאמר שאכן זה טבע רוב נשים – יוקשה ביותר, כיצד יתכן שהרואה מל' לל' כטבע רוב נשים אין לה דין וסת קבוע)?

(15) להגרי"י מקופל, ס"ב סקי"ד. ס"ד סוף סקל"ט.

(16) מהדו"ת ספ"ג.

(17) סקפ"ט סקל"ו.

אמנם כד דייקת תשכח שגם לשיטת אדה"ז, הרי שמעיקר הדין הלכתא כהנוב"י (ולאו מטעמי) וממילא איתא לביאורו דהסוגה בשושנים. וכדלקמן.

ב. עוד חילוק מצינו בין דין וסת הפלגה ודין עונה בינונית, והוא, כאשר ראייתה נמשכת יותר מעונה אחת: בוסת הפלגה לא אזלינן בתר תחלת הוסת לשער ההפלגה מתחלת ראייה לתחלת ראייה, אלא מסוף ראייה לתחלת ראייה¹⁸. ואילו ל' יום דעונה בינונית הם מתחילת ראייה לתחלת ראייה¹⁹.

וגם על דין זה יש להקשות ע"ד הנ"ל, דכיצד יתכן שאשה תראה כל ימי' כדרך רוב נשים מל' לל' אלא שפעמים תמשך ראייתה ה' ימים ופעמים ו' ימים וא"כ אין ההפלגה (מסוף ראי' לתחילת ראי') שווה, וא"כ כל ימי' לא יהי' לה דין וסת קבוע²⁰, ותחשוש גם לוסת החודש ווסת ההפלגה. וחברתה הרואה בא' מאופני הקביעות האחרים, אף שאינו טבע דרוב נשים, די בכך לבטל שאר הוסתות (ואפי' עונה בינונית שהוא טבע דרוב נשים)!!

וא"ת, אעיקרא דדינא קשיא: מהו אכן טעם החילוק ואמאי בעונה בינונית מחשבים מתחילת ראי' לתחילת ראי', דלא כבוסת הפלגה שמחשבים מסוף ראי' (דהלא המציאות ד"עונה בינונית" גדרה הוא – "הפלגה" דרוב נשים²¹, וכיצד יתכן לחלק ביניהם)?

18 שו"ע אדה"ז סקפ"ד סקכ"ב. וש"נ.

כמה מהפוסקים בדורות האחרונים (נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך וסת ע' תקכג הערה 267) כתבו שמונין ההפלגה מתחלת ראי' לתחלת ראי' [ולפי דבריהם קושיא – דלקמן בפנים – מעיקרא ליתא, כמובן], אלא שלא ציינו לשיטתם אף מקור בדברי רבותינו הראשונים.

וראה "טהרה כהלכה" (להגרי"ש פרקש) ח"ב ע' תרפה ואילך. "נטעי גבריא" (להגרי"ג שי' ציננער) הל' נדה ח"ב ע' תתסו הערה י.

19 הל' נדה להרמב"ן פ"ה ה"ה (ובכמה דפוסים – ה"ו). שו"ע אדה"ז סקפ"ט סק"א.

20 ואפי' אם תמיד תמשך ראייתה אותו מספר ימים, דאז ממילא תקבע הפלגה, עדיין אינו מובן, דהרי סו"ס זה שקבעה ההפלגה אינו מצד זה שרואה מל' לל' (אלא כיון שמפליגה כ"ה או כ"ו ימים מסוף ראייתה), וקשה כפנים – כיצד יתכן שראייתה בקביעות מל' לל' אינו יוצר קביעות וסת.

21 כמ"ש הטור (ריש סקפ"ד) "רוב הנשים יש להן וסתות לראות בזמן ידוע כל אחת לפי זמנה [ובב"י שם: "כלומר יש רואה לט"ו ימים ויש רואה לעשרים ויש רואה לכ"ה ויש רואה לל" – היינו שהטור כאן מיירי בהפלגות] וסתם וסת משלשים יום לל' יום [ובב"י שם: הכי אמרינן בפ"ק דנדה דעונה בינונית שלשים יום וכ"כ רש"י בפרק כל היד דסתם נשים חזיין לסוף ל' ימים]".

וכן מוכח בשו"ע אדה"ז, שבתוך ביאור דין וסת ההפלגה כתב (סקפ"ד סקכ"ב) "וע' בסי' קפ"ט דרוב נשים יש להן וסת שוה כך וכך ימים והוא המעין שתום משנסתם בסוף ראייה עד שיחזור ויפתח בתחלת ראייה שנית", ובסקפ"ט (סק"א) כתב "שרוב הנשים דרכן לראות מל' לל"".

– הנה ביאור ענין זה מפורש בדברי אדה"ז, דגבי וסת הפלגה כ'²²: "כיון שההפלגה היא מה שאינה רואה אין מחשבין אותה לעולם אלא מסוף ראייה . . ואף שהנדה מעיינה פתוח כל ז' ימי נדתה מ"מ עכשיו שהטילו עליהם דין זבות יש להן דין זבות אף לזו משהפסיקה בטהרה"; וגבי עונה בינונית מביא²³ את דברי הגמ'²⁴ "וכמה אמר כו' שלשים יום ורבא אמר רב חסדא כ"ג'²⁵ יום, ולא פליגי מר קחשיב ימי טומאה וימי טהרה ומר לא חשיב ימי טומאה", ומבאר עפ"ז את דברי הרמב"ן שמחשבים מתחלת ראייה: "לפ"ז משמע בהדיא דלכ"ע מחשבין כל ז' ימי נדתה בטומאה אע"פ שלא ראתה בכולן דאל"כ פליגי אהדדי. וכן בדין שהרי בין כך ובין כך טמאה וגם מעיינה פתוח כל ז' . . ואף האינדא שיש להן דין זבות . . מ"מ לענין עונה בינונית שהוא וסת לרוב הנשים שהן רואות משלשים לשלשים יום לא שייך לחלק בין זמנם לזמן הזה שמ"מ הן רואות בסוף ל' מתחלת ראייה כמקדם".

[היינו, דכיון שאינן יודעות לחשב חשבון ימי נדה וימי זיבה, דמה"ט הטילו עליהן דין זבות להצריכן ז' נקיים בכל ראי', ע"כ צריך להחשיבן כזבות גם לענין זה שכשפסקה בטהרה נסתם המעיין ותתחיל למנות ההפלגה. אמנם בנוגע להאי דינא דחיישינן שתראה כדרך רוב נשים ביום הל' – לענין זה ודאי עלינו להחזיקה בנדה, דממ"נ: אם רואה מל' לל' הרי רואה בימי נדתה²⁶ (וכידוע המבואר שטבע האשה הוא לראות "בעת נדתה", וראי' זיבה "בלא עת נדתה" אינה אלא חולי²⁷), ואם היינו מתייחסים לראי' פלונית כאילו היא ראי' בימי זיבתה שוב לא הי' מקום לחשוש שתראה ביום הל' מראי' זו כדרך רוב נשים, דהרי ראי' זו אינה כדרך נשים]²⁸.

וזהו דבר הפשוט וא"צ להאריך בראיות ע"ז, אלא משום שראיתי בספר "ביאורים והערות בקו"א לשו"ע רבינו הזקן הל' נדה" מחברי כולל-אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר (תש"מ) (ע' סב) שהביאו הטור והב"י הנ"ל, וכ': "ומוכח שעו"ב הוא וסת הפלגה כמו ט"ו או כ', ולדעת רבינו אינו כן דהא ט"ו או כ' מונין מסוף ראי', ול' מונין מתחילת ראי'".

ואינו מובן: גם להטור והב"י מונין וסת הפלגה מסוף ראי' ומ"מ הבינו שעו"ב ענינו וסת הפלגה, וא"כ מהיכי תיתי לומר שלאדה"ז אינו כן? ומה שקשה דא"כ אמאי מונין מתחילת ראי' – הנה זה גופא מבאר אדה"ז בקו"א (הנדון שם, ומובא לקמן בפנים).

(22) סקפ"ד סק"ב.

(23) קו"א שם סק"ד.

(24) נדה ט, ב.

(25) לגירסת ר"ח – ע"ש בתוס'.

(26) טור סקפ"ג. הקדמת אדה"ז להל' נדה.

(27) מצורע טו, כה. רמב"ן עה"ת שם. חינוך מצוה קסו.

(28) בספר "ביאורים והערות בקו"א" (הנ"ל הערה 21) הבינו (ע' סא), שמה שרואות האינדא לסוף ל' מתחילת ראי' הוא מפני שכ"א מפליגה כו"כ ימים מהפסק-טהרה שלה, אשה זו פחות ואשה אחרת יותר,

ולפ"ז מתורצת גם תמיהה הנ"ל, בזמן שנהגו כדינא דאורייתא למנות ימי נדה וזיבה, הרי אשה שראתה מל' לל' ודאי הי' לה וסת-הפלגה קבוע, דהרי גם בוסת ההפלגה לא חישובו מהיום שנפסקה ראייתה (דהלא מעיינה פתוח כל ז' ימי נדתה) אלא מתחילת ראייתה, כיון שעפ"ז יצא החשבון נכון כמו אם יחשבו מסוף ז' שאז נסתם המעיין. ובדיוק כשם שבעונה בינונית מחשבים ל' יום מתחילת הראי', כיון שכך יוצא החשבון שתראה ביום כ"ד²⁹ מסוף ז' שאז נסתם המעיין.

ואה"נ שבזמן הזה נמצא שאשה הרואה כדרך רוב נשים אינה קובעת וסת עי"ז, והיינו משום שטבע רוב נשים לא השתנה, ועדיין רואות כ"ג יום לאחר ז' ימים מתחילת ראי' הקודמת; ואילו לגבי דיני וסתות דכל אשה בפ"ע – הרי הטילו עליה דין זבה, ומחשבת מאז שהפסיקה בטרהרה, ורק לפי זה הוי קביעות וסת שלה.

ג. ומעתה יובן, שבזמנם לא הי' מציאות של וסת הפלגה כשרואה פעמים בלילה ופעמים ביום. דכשרואה פעמים בלילה ופעמים ביום, אף אם ההפלגה מהראי' היא באותו מספר עונות (כגון בדוגמא דנקט אדה"ז³⁰: אם ראתה בלילה ובסוף כ' ביום שנמצאו מ' עונות מראיה לראיה עם עונות הראיה עצמן, הרי מ' עונות השניות כלות בליל כ"א, והשלישית ביום כ' מראיה ג', וקבעה לה וסת למ' עונות), אבל הרי ההפלגה מיום הז' שהוא סוף ראייתה – לא יתכן שיהי' שווה (ובדוגמא הנ"ל: כשראתה ביום כ'

ומ"מ הצד השווה שבהן שכולן רואות לסוף ל' מתחילת ראי' [והכריחם ללמוד כן, מה שכתבו לפני"ז (ע' נח) שיש מקום לומר דמה שאומרים בנדה שמעינה פתוח כל ז' הוא רק במקום שאין ידוע אם נפסק הדם, אבל יתכן שאפשר לה לברר שנסתם מעיינה קודם סוף ז', והיינו ע"י בדיקה], ולפ"ז הקשו: אין נאמר שבזמן הש"ס הי' הפלגת כ"ג (מסוף ראי') הגורם, והאידינא ג"כ רואות לסוף ל', אבל ע"י גורם אחר, האם נשתנו הגופים. עכ"ד.

אבל בפשטות צ"ל דאינו כן, אלא דגם האידינא טבען לראות בסוף ל' הוא משום שיום הל' הוי כ"ג יום לאחר יום הז' מתחילת הראי' שאז נסתם המעיין.

וביאור הדברים: אדה"ז כ' ש"לענין עונה בינונית שהוא וסת לרוב הנשים . לא שייך לחלק בין זמנם לזמן הזה שמי"מ הן רואות בסוף ל' מתחלת ראייה כמקדם". והנה, אם נאמר שבזמן הש"ס היו רואות אחר כ"ג ימים מאז שנסתם המעיין, והיום רואות אחר כ"ד או כ"ה ימים מאז שנסתם המעיין – הרי אין לך חילוק ושינוי המציאות בין זמנם לזה"ז גדול מזה!

ועכצ"ל, דבנדה חזקה שמעינה פתוח אף אם בדקה [ובלא"כ לכאור' מוכרח לומר כן, ואכ"מ], ולכן כשאשה רואה בימי נדתה* – מחזיקים אותה ברואה עד סוף ז' לענין עו"ב שהוא וסת דרוב נשים ולא שייך לחלק כו'.

(* וכיון דהאידינא לא מחשבין חשבון ימי נדה וזיבה (ראה טור וב"י סקפ"ג. הקדמת אדה"ז להל' נדה), לכן חוששים בכל ראי' אפשר היא בימי נדתה וחוששת ליום הל' מיום זה.

29) היינו יום כ"ד מיום הז' דימי נדתה. ובגמ' (לגירסת ר"ח) כ"ג ימי טהרה, וזולת יום הז' שהוא עדיין בימי טומאתה.

מראייתה בלילה, ראתה בעונה מ' מראייתה שהיא עונה כ"ז מיום הז'. אח"כ כשתראה בליל כ"א מראי' השני' – אף שגם ראי' זו היא בהפלגת מ' עונות מראייתה, אבל היא בעונה כ"ח מיום הז'. ונמצא שאין לה וסת הפלגה קבועה),

וכדי שיהי' הפלגה קבועה מוכרח שכל הראיות יהיו באותה עונה, דרק אז היחס ליום הז' שווה.

אמנם הראי' הראשונה שממנה הפליגה בפעם הראשונה – יכולה להיות גם בעונה אחרת, דמאי אכפת לן שההפלגה מהראי' שונה, העיקר הוא שההפלגה מיום הז' שווה.

ונמצא שבזמנם אכן הי' הדין כדברי הנוב"י שגם בוסת הפלגה צ"ל כל הראיות באותה עונה, והראי' הראשונה שהפליגה ממנה אינה דווקא באותה עונה (אף שלכאור' הפלגת העונות אינה שווה) [אלא שטעם הדבר שונה – להנוב"י הוא משום שהבין שההפלגה היא בימים ולא בעונות, ולפסק אדה"ז (שההפלגה היא בעונות) הוא משום שהפלגת העונות מיום הז' היא שווה]³¹,

וממילא איתא לביאורו דהסוגה בשושנים (כמובא לעיל ס"א), שבכל ראי' חוששים שתראה כדרך רוב נשים ביום הל', אך לא ידוע לנו באיזו עונה ולכן חוששת בב' העונות³².

31) ב"מסגרת השלחן" סקנה"ס סמ"ט ובהערה שם, כ' להחמיר כחומר שתי הסברות (היינו הן כדעת אדה"ז והן כדעת הנוב"י) דלכל אחד ראיתו חזקה עמו, כי לבעל נו"ב יש ראייה גדולה מהראב"ד, ולאדה"ז גם כן יש ראייה גדולה מהרמב"ן (עיי"ש באריכות). והנה אף את"ל דלהנוב"י ראי' מהראב"ד – י"ל (בדוחק עכ"פ) שהראב"ד קאי מעיקר הדין והרמב"ן קאי בזמן הזה שהטילו עליהן דין זבות, וא"כ (גם לשיטת' דהמסגרת השלחן) – ליתא למסקנתו דצריך להחמיר כחומר שתי הסברות. ועצ"ע.

32) אמנם יש לעיין במה שרצה (הסוגה בשושנים) לחדש ולהסיק מזה שאם ראתה [וכגון שראתה עונה אחת ופסקה בה*] פ"א** להפלגת ל"א** אינה חוששת אח"כ להפלגת ל' כ"א רק באותה עונה שראתה,

דהא לא מצינו בכו"פ ובשו"ע אדה"ז שיחלקו בין ראתה כבר ביום הל' או לאו, ומאידך ראייתו מטשו"ע (ריש סקפ"ד) לכאור' ראי' אלימתא היא.

ולפי הנ"ל נראה שעדיין צריכה לחשוש בעונה בינונית בכל המעל"ע ככל אשה שאין לה דין וסת קבוע (וכדמוכח מזה שלא הזכירו הכו"פ ואדה"ז חילוק זה), משום דאף שאשה הרואה באופן זה הרי ראתה כדרך רוב הנשים מל' לל', אבל כיון שלפי דיני וסת הפלגה (שבזמן הזה) אין הפלגה מתחילת ראי' לתחילת ראי' קובעת וסת – אין די בכך כדי לבטל ממנה דין עונה בינונית ככל אשה שאין לה וסת קבוע.

ובזה יובן היטב לשון הכו"פ "דהא לא משום וסת אתינן עליה", שלפי דיני וסת הפלגה (שבזמן הזה) אף פעם לא תיווצר מציאות ד"וסת" ע"י ראי' כדרך רוב נשים מל' לל' [דגם אם תראה עונה אחת ותפסוק בה, ותראה כך ג"פ – הרי מה שקבע הוסת הוא הפלגת ל' מסוף הראי', ולא הפלגת ל' מתחילת ראי' שהוא דרך רוב נשים].

ואה"נ שבזמן הזה מחשבים ההפלגה מהפסק-טהרה שיכול להיות גם בלילה, ונמצא שאשה הרואה כדרך רוב נשים (מל' לל' יום), אבל לא בהפלגת עונות שווה אינה קובעת וסת עי"ז,

והיינו משום שלענין חשש עונה בינונית נשאר הדין כמקודם שחוששת ביום הל' כל המעל"ע (כי דרך רוב נשים לא השתנה, ועדיין רואות כ"ג יום לאחר ז' ימים מתחילת ראי' הקודמת); ואילו לגבי דיני וסתות דכל אשה בפ"ע – הרי הטילו עליה דין זבה ומחשבת מאז שהפסיקה בטהרה, וכאשר אין הפלגת העונות שווה – אינו קביעות וסת.



וזה שכתבו הטושו"ע (שם) שהפרישה היא עונה אחת בין שקבעה וסת בג"פ או בפ"א, ובפשטות קאי גם אמ"ש לפנ"ז מל' לל' – נ"ל דמיירי שיש לה כבר וסת אלא ששינתה בוסת חדשה ולא קבעתו ג"פ***, דאז אינה חוששת לעונה בינונית (נסמן לעיל הערה 12) אבל חוששת לוסת הפלגה החדשה. [ונראה שבאמת יש נפק"מ בדין וסת הפלגה, אף באשה שאין לה וסת קבוע כלל וראתה פ"א מל' לל'. שמדין עו"ב צריכה לבדוק עצמה בו ביום (שו"ע אדה"ז סקפ"ט סק"א) אבל לא מצינו שהבדיקה צ"ל דוקא באותה העונה שבה הייתה הראי', ואילו מדין וסת ההפלגה מסתבר שגם באופן זה צריכה לבדוק עצמה באותה עונה (שם סק"ד).

אלא שא"א לתרץ בזה את לשון הטושו"ע (שהביא הסוגה בשושנים כראי' לשיטתו, כנ"ל), דהתם עסקינן בדין הפרישה ולא בדין הבדיקה].

(* ראה שו"ע אדה"ז סקפ"ט סק"ג (ואף דשם נקט "היום בלבד ופסקה בו . . יום שלאחריו" – ראה שם סקל"ו דכל מקום שאמרו "יום" בענין זה אין משמעו אלא עונה, או יום או לילה).

(** אבל אם ראתה ג"פ באופן זה – ודאי שקבעה וסת ואינה חוששת לעונה בינונית בכל המעל"ע. והכו"פ ואדה"ז לא הזכירו זה, משום שהרי היא ככל אשה שיש לה וסת קבוע שאינה חוששת לעונה בינונית כלל.

(*** הסוגה בשושנים רצה לומר שאפ"י אם ב' הראיות לא היו באותה עונה, חוששת רק בעונה שראתה ראי' הב'. אבל זה פשוט שאינו (שהרי א"כ הפלגתה היא לנ"ח עונות או לס' עונות, ולפי החשבון הראי' הבאה לא תהי' ביום הל'), והשק"ט בפנים ההערה הוא רק כששני הראיות היו באותה עונה.

(**** וכפי שמצינו במק"א, דין שנאמר בשו"ע (סקפ"ט ס"ד) בלשון "שלא קבעתו ג"פ", והט"ז (שם סק"ה) העמידו דווקא באופן זה שיש לה וסת קבוע אלא ששינתה כו',

וא"כ אין להפליא אם נאמר כאן שכללות הסעיף מיירי בכל אופן שאין לה וסת קבוע, ורק בראתה מל' לל' הנה הדין דצריך לפרוש עונה אחת הוא דווקא באופן הנ"ל.

קנין אודיתא במכירה

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כבר נתפשט המנהג אצל כמה וכמה רבנים דאנ"ש שליט"א למכור החמץ להגוי (גם) ע"י קנין אודיתא. והוא ע"פ המבואר בקצות החושן סימן קצד ס"ק ד שיש לעשות כן והוא קנין היותר מועיל לדידי' במכירת החמץ להגוי. ומיוסד הוא ע"פ המבואר בשו"ע חו"מ סי' קיג, ב וסי' רנג.

ויש להבין למה לא הציע כן אדמו"ר הזקן בשטר מכירת חמץ שלו.

ולכאורה יש לומר שהוא מפני שלא ס"ל כהקצות שמיסד הצעתו על השגתו למ"ש הט"ז בהלכות ריבית סימן קס"ח סקי"ד. וז"ל הט"ז שם: "דודאי לגבי ממון אמרינן דאדם נאמן על עצמו לחובתו והודאת בע"ד כמאה עדים וכו', אבל זהו ודאי אינו מועיל לאפקועי איסורא בשביל שקר שלו וכו'."

[דברי הט"ז מיוסדים היטב על דברי התוס' פרק הגזול קמא דף ק"ד (ע"ב) ד"ה אגב אסיפא דביתא וז"ל: "ומה שכותבין בהרשאה והקניתי לו ד' אמות בחצירי וכו', אפילו אותן שאין להם קרקע, יש מפרשים משום דהודאת בעל דין כמאה עדים וכו', והאי דפרק הזהב (שם) גבי היה עומד בגורן דפריך וליקני ליה אגב ארעא ומשני דלית ליה ארעא, התם מדאורייתא בעינן דאית ליה ארעא דאי לית ליה ארעא לא היו קרויין מעותיו מדאורייתא שיוכל לפדות בהן פירות מעשר שני עכ"ל. והנה משמע מדבריהם דלענין איסורין לא מהני אודיתא".

ומ"מ בקצות החושן סימן קצד ס"ק ד משיג עליו וס"ל ש"נראין דברי הב"ח דאפילו באיסורין מהני הודאה" ומסיק לפי"ז שיש להקנות החמץ להגוי ע"י קנין אודיתא.]

ומכיון שרבינו בשו"ע שלו הלכות רבית סעי' מו פסק כהט"ז שלהתיר איסור אין הודאת שקר מועלת כלום, מי יבא אחר המלך!?

אבל באמת קשה לומר שמפני זה לא הציע כן אדה"ז, שהרי חילוק גדול יש בין אם מקנה לו חמצו באודיתא ושעי"ז ממילא מהני נמי לענין איסור, לבין אם מודה לו בדבר מסויים שהוא באופן כך וכך רק להתיר האיסור, כההיא דהט"ז סי' קעג סק"ט (והסכים עימו רבינו שם) שקרא תגר על "הנוהגים לעשות היתר שהלוח כותב לו שמוכר לו איזה סך כסף וידוע שאין לו אותו סך רק שהמלוה סומך על מה שהוא מודה שיש לו אותו סך זה נ"ל איסור דאורייתא דמה מהני הודאה לשקר להפקיע איסור דאורייתא".

ובאמת, אינו מובן כ"כ למה תלה הקצות החושן הצעתו (להקנות החמץ ע"י אודיתא) בביטול דברי הט"ז, דלפי הנ"ל אף הט"ז יודה בנדו"ד.

וע"כ נראה לבאר באו"א למה לא הציע אדמו"ר הזקן בשטר מכירת חמץ שלו להקנות החמץ להגוי בקנין אודיתא:

בשו"ע חו"מ סי' קיג סעי' ב מבואר שהלוח יכול לשעבד להמלוה מטלטלין אגב קרקע אע"פ שאין אנו יודעים לו קרקע. דמ"כיון שמודה שיש לו קרקע וחוב הוא לו שהרי על ידי הקרקע משעבד לו מטלטלין אגב קרקע, אפילו יש כמה עדים שמכחישין אותן, הרי הודאת בעל דין כמאה עדים" (תוס' ב"ב דף מד ע"ב ד"ה דלא). ועד"ז בסי' רנ סעי' ג מבואר שהמודה שהנכסים שבביתו הן של חבירו זכה בהם חבירו בהודאה זו. ועד"ז מבואר בשו"ע אדה"ז סעי' מו, שאם אדם מודה שהמעות שבביתו הן של חבירו זכה בהן חבירו בהודאה זו אף שידוע שאינן של חבירו. והטעם מבואר בסי' קיג סעי' ב שמשמעות קנין זה הוא לפי ש"הודאת בעל דין כמאה עדים לחובתו".

ומכיון שכן, א"א להקנות באודיתא אלא במתנה או בהתחייבות וכיו"ב ולא במכירה שהיא לתועלת ב' הצדדים.

ויש להוסיף ולהמתיק סברא זו ע"פ דברי הרשב"א בחידושו (קידושין כו, א) שכתב ש"אף על פי שאינו כותב והריני מוכר לו אלא ומכרתי לו לאו שטר הודאה הוא אלא שטר מכר כדכתיב נתתי כסף השדה קח ממני דמתרגמי' אתן, וכההיא שאמרו בגיטין פרק השולח (מ' ב') נתתי שדה פלונית לפלוני כו' ואמרינן עלה וכולן בשטר כלומר שיכתוב לו עכשיו בשטר לשון זה ואי מדין הודאה א"צ לשטר".



הערות בספר 'מקוה כהלכה'

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמניה

בספר החדש 'מקוה כהלכה' מהרה"ג מהרי"י פייגלשטוק, הפליא לסדר הלכות מקואות בצורה בהירה ביותר, וכל ההלכות המסובכות בהלכות אלו פרושות כשמלה כך שכל בר בי רב דחד יומא יכול להבין אותם על בוריים. ומצו"ב כמה הערות על הספר.

א. בפרק ג אות ז כותב אודות מקוה מרודדת, וז"ל: מקוה שאינו עמוק די הצורך שאין האשה הטובלת בו יכולה לכסות את עצמה בתוך המים, אפילו אם תשתטח על

פניה ותשכב לאורכו כדג אעפ"י שיש במקוה זה ארבעים סאה הוא פסול [שו"ע ר"א סעיף סו] ואין להוסיף בו מים שאובים בכדי להכשירו [טהרת מים ס"ו] ויש אומרים שמותר להוסיף במקוה זה מים שאובים על ידי המשכה על גבי קרקע [טהרת ישראל ר"א סעיף רלח, לחם ר"א ס"ק רנ"א שמלה ס"ק קיא].

ויש להעיר, שלדעת כ"ק אדמו"ר הרשב"ב המקוה כשר, ומותר להוסיף בו מים שאובים [אג"ק ח"א אגרת קסו - שו"ת תורת שלום ע' קו].

הסברת הדברים: תנן במקואות פ"ז, מקוה שמימיו מרודדין כובש אפילו חבילי עצים או חבילי קנים [בכדי להעלות מפלס המים] ויורד וטובל. ומדייק בזה הרא"ה [בדק הבית שער ז] למה המשנה לא כתב שאפשר להוסיף שאובין להעלות המים, ומוכיח מזה שאסור להסיף שאובין, ולמרות שיש כבר במקוה ארבעים סאה הרי בגלל שאין המים גבוהים מספיק לטבול בהם אינו נחשב למקוה כשר והשאובין יפסלו אותו. והרשב"א משמרת הבית שער ז] חולק עליו וסבור שמותר להוסיף בו שאובין והמשנה שלא הזכיר שאובין מדבר במקרה שאין לו שאובין, ואה"נ אם היה לו שאובין יכולים להוסיף שאובין.

וע"ז כתב אדמו"ר הרשב"ב באג"ק ח"א אגרת קסו [שו"ת תורת שלום ע' קו] "אמנם כמדומה לי דלית מאן דחש לסברת הרא"ה". ומאריך בכמה קושיות על שיטת הרא"ה, ומוכיח כדעת הרשב"א שמותר להוסיף מים שאובין.

ולהעיר, שאדמו"ר הרשב"ב הבין, שלהרא"ה הפסול בהמקוה המרודדת הוא בגלל שהוא טובל גם בהשאובין ואין זה הווייתו בטהרה, הבנה זו בדברי הרא"ה יצא לו לאדמו"ר הרשב"ב בגלל שלא ראה גוף דברי הרא"ה ורק ראה מה שכתב הגידולי טהרה בשמו שהוא מקשר שיטת הרא"ה עם הווייה בטהרה. וכך כותב אדמו"ר הרשב"ב בסוף דבריו "ספר תורת הבית הארוך שעם שער המים אינו נמצא אצלי ולא ראיתי מ"ש הרא"ה בענין זה, רק מה שהובא בספר גדולי טהרה ובספר לחם ושמלה". ורוב קושיותיו של אדמו"ר הרשב"ב הם לפי הבנה זו בדברי הרא"ה כפי שהובאו בגידולי טהרה, אבל לפי דברי הרא"ה עצמו אין הפסול במקוה מרודדת קשור להווייתו בטהרה, אינו קשה רוב הקושיות של אדמו"ר הרשב"ב.

אבל בכל אופן, הוכחת אדמו"ר הרשב"ב שהראשונים והטור והשו"ע והנו"כ לא הזכירו שיטת הרא"ה לפסול מקוה מרודדת במקומה עומדת, ולכן משמע שלא חוששין לדבריו.

ב. הראשונים שחששו לחומרת הרא"ה הם החת"ס והגידולי טהרה, ואחריהם נמשכו בדורות שלאחריהם לחשוש לשיטת הרא"ה. והפוסקים מביאים ראיות שונות להוכיח חומרת הרא"ה. ויש לברר דבריהם ולמה אדמו"ר הרש"ב לא סבור כמותם.

בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ריב במקום שהמים במעיין היו עמוקים והיו משליכים בו הרבה שאובים עד שעלה המים למעלה, וכתב החת"ס שאם היו המים מרודדים ולא היה גופו של אדם עולה בהם היה חושש לכתחילה לדעת הרא"ה שדבריו דברי טעם הם. וכ"כ המהר"ם שיק ביו"ד סי' קצב שאמנם כל הפוסקים לא הביאו דעת הרא"ה. מ"מ כתב בחת"ס לחוש לדבריו לכתחילה. הרי שגם החת"ס לא מצא בדברי הפוסקים חבר להרא"ה, רק חשש לו בגלל שדבריו דברי טעם.

אבל דברי החת"ס צ"ע, שהרי דברי הרא"ה ברור מללו שכל החשש הוא רק במקוה ולא במעיין, שהרי לדעת הרא"ה מעיין מטהר בכל שהוא, וכל דברי הרא"ה מוסבים לחלוק על הרשב"א שסבור שצריכים ארבעים סאה לטבילת אדם במעיין. וגם כל החומרה של הרא"ה הוא רק במקוה, בגלל שלדעתו זהו חלק מהלימוד מהכתוב "מקוה מים" שהגדרתו שיהיו המים מכונסים שיכולים לטבול בו, היינו בשיעור ארבעים סאה שהוא השיעור הנצרך לכסות הגוף וגם שיהיו מכונסים באופן שבפועל אפשרי לטבול בו, ולא מדאי נמוך. וצ"ע שהחת"ס משתמש בחומרת הרא"ה גם במעיין, כשכל החומרה הוא פרט מדיני מקוה.

ג. הגדולי טהרה ס"ק מ"ו רוצה לפרש דברי הלבוש והט"ז עפ"י שיטת הרא"ה. בשו"ע סעיף סו כתוב שבמקוה מרודדת אסור להעלות גובה המים על ידי הכנסת כלים לתוך המים, ובטעם האיסור כתב הט"ז והלבוש שעל ידי הכלים יהיה הוויות המקוה ע"י דבר המקבל טומאה, שאסור. וע"ז הקשה הש"ך הרי יש כאן מקוה כשרה של ארבעים סאה ורק מרימים גובה המים ע"י הכלים, א"כ אין כאן הוויות המקוה ע"י דבר המקבל טומאה.

ומבאר הגידולי טהרה את דברי הט"ז והלבוש, שלפי שיטת הרא"ה שמקוה מרודדת אינו כשירה למרות שיש בה ארבעים סאה, ולכן לפי דעתו כשהכלים מרימים גובה המים זה נחשב להוויות ע"י דבר המקבל טומאה, שרק ע"י הכלים נהיה מקוה כשירה, וכשיטת הט"ז והלבוש. לאידך לפי הרשב"א שמקוה מרודדת כשרה אין כאן הוויות ע"י דבר המקבל טומאה. וכדברי הש"ך. וכ"כ החיבור לטהרה כלל ב אות ג, ולכן למעשה חשש הגידולי טהרה לשיטת הט"ז בתשובה שנדפס בסוף ספרו [סי' יב] וכן החיבור לטהרה בתשובותיו העמק שאלה [סי' נד].

אבל ביאורו של הגידולי טהרה בדברי הט"ז אינו מוכרח, ויש לבאר דברי הט"ז גם באופן אחר וכגון ביאורו של המקוה ישראל – בביאור הבי"ס סי' צא שמבאר שיטת

הט"ז בלי קשר לדברי הרא"ה, [שלמרות שיש מקוה כשר אם כל יכולת הגעת המים אליו הוא ע"י כלים זה נחשב כהוייתו ע"י טומאה]. וכן מצינו מתוך דברי אדמו"ר הרשב"ב שהבין מזה שהט"ז לא הביא במפורש דעת הרא"ה שמקוה מרודדת פסולה מוכח שהוא סבור שזה כשירה. גם הלחם ושמלה הכריע כהרשב"א וגם הסכים להט"ז והלבוש, הרי מוכח שלדעתו הט"ז לא הסכים להרא"ה. וכן משמע מהמהר"ם שיק שכתב שהפוסקים לא הביאו דברי הרא"ה, ולא העיר מדברי הט"ז והלבוש, משמע שלא הבין שיטת הט"ז כמ"ש הגידולי טהרה.

ד. החיבור לטהרה מוסיף ש"הרא"ה סובר כהסמ"ג [במ"ע רמח שהובא בב"י דף ק ע"ב] וש"פ [דסוברים] דמעין פחות מ' סאה אין מטהר שאובין". ומבאר, ששיטת הסמ"ג הוא [שמדרבנן צריכים מ' סאה לטבילת אדם גם במעין, ולכן] "משום דאין מטהר אדם אין לו דין מעין לטהר בשאובין. . א"כ ה"נ במקוה אף שיש מ"ס מ"מ כיון דאין מטהר אדם בכה"ג שמימיו מרודדים. . אין מטהר שאובין.

ולהעיר שהרא"ה עצמו חולק על הסמ"ג שהרי כנ"ל [אות ב] כל אריכות דברי הרא"ה הם להוכיח שלא צריכים ארבעים סאה לטבילת אדם במעין.

בנוסף לזה, כל חידושו של הרא"ה שמקוה מרודדת פסולה, הוא מדיני מקוה שכתוב בתורה ולא מדיני מעין, כנ"ל, והוא מפרש בו לשון הכתוב "מקוה מים", שלדעת הרא"ה משמע שהמקוה הוא אוסף של מים שראויים לטבול בו א. מצד כמות המים, ארבעים סאה שצריכים לכסות גוף האדם, ב. וגם מצד מציאותו שגובה המים יהיה כזה שראוי ליכנס אליו ולטבול בו. ולכן ברור שלדעת הרא"ה החיסרון של מקוה מרודדת לא שייך במעין. וזה דלא כהסמ"ג שמדבר רק במעין.

אע"כ צריכים לומר שכוונת החיבור טהרה הוא לא שהרא"ה קאי בשיטת הסמ"ג שלדעת הרא"ה פסול מרודדת הוא מדיני מקוה, ולדעת הסמ"ג הוא בכל מים שטובלים בו. אלא כוונת החיבור לטהרה הוא שלמעשה הסמ"ג מסכים להגדרת הרא"ה שהמושג "ראוי לטבילת אדם" כולל השיעור של מ' סאה וגם הגובה המים, אבל לאו מטעמיה של הרא"ה. [ולא לומד את זה מהפסוק, שהרי הפסוק מדבר רק במקוה ולא במעין, וגם בכלל לדעת הסמ"ג זה שצריכים ארבעים סאה במעין הוא רק מדרבנן].

אבל עדיין דברי החיבור לטהרה צ"ע, שהרי הסמ"ג כתב רק שמעין צריך מ' סאה להכשיר שאובין, היינו שלהכשיר שאובין במעין צריכים שיעור של כמות המים הראוי לטבילת אדם, אבל מנ"ל להחיבור טהרה שהסמ"ג מחייב שיהיה גם גובה המים כזה שראוי לאדם לטבול בו בפועל. והרי אפשר לפרש דברי הסמ"ג שהוא מחייב רק שיהיה להמעין "שם מעיין" וכסברת הרשב"א במשמרת הבית והש"ך ס"ק ק"מ שאם יש

ארבעים סאה יש עליו "שם מקוה" אפילו אם בפועל אי אפשר לטבול בו, ומנ"ל שהסמ"ג חולק על הרשב"א והש"ך. וצ"ע.

[ומה שחולק הסמ"ג על הרשב"א בדין טהרת שאובין במעיין, לא קשור לדין מים מרודדין. אלא מחלוקתם הוא שלהרשב"א מספיק לטהר שאובין במעיין הראוי להכשיר כלים (היינו אפילו במשהוא) ולהסמ"ג צריכים מעיין הראוי לטבילת אדם לטהר שאובין (ולכן צריכים ארבעים סאה).]

גם צ"ע שהחייבו לטהרה כתב כמו הגידולי טהרה שהט"ז סבור כשיטת הרא"ה, והרי הט"ז [בס"ק לא] הכריע כהרשב"א שמעיין מטהר שאובין בכל שהוא, ודלא כהסמ"ג.

ה. יש לעיין מהי כוונת הרא"ה שמקוה מרודדת צריך שיהיה בו כדי לכסות גופו, האם הכוונה לגוף רגיל שהוא אמה על אמה ברום ג' אמות, שזה השיעור של ארבעים סאה, [וכך הבין בדברי מלכיאל ח"ד סי' ע"ז וכך נוקטים הרבה מהמורה הוראה] או מספיק שיהיה בו לכסות גוף קטן, ואפילו של תינוק [כך הבין במקוה טהרה-פולטוסק ע' 22]

הנה דברי הרא"ה הם השגה על דברי הרשב"א שצריכים ארבעים סאה לטבילת אדם במעיין, וז"ל: ואיני מבין דבריו דודאי בגדול לא משכחת לה בפחות מארבעים סאה טבילת כל גופו כאחד. . אבל היכא דמשכחת בפחות מארבעים סאה טבילת כל גופו, והיכי דאמי בקטן ודאי במעין סגי ולא במקוה. דמדכתב רחמנא מקוה מים דמשמע מים מכונסין, נקטינן מינה שיעורא והיינו שיעלה בהם גופו כאחת ומסתמא בגדול משתעי קרא, אבל במעין לא נתנה בו שיעורו, בהדיא קתני בכל דוכתא שהמעין מטהר בכל שהוא. ואפילו המקוה בעצמו אם היה בית גדול ובו ארבעים סאה או יותר ומימיו מרודדין ואין גופו עולה בהן כאחת אין ראוי לטבול בו עד שיהו מים ראויין לטבל בהם, ואסור ליתן בהם שאובין עד שיהו בהן כשיעור הזה. אבל אין לפחות מארבעים סאה דמקוה מים משמע שיעור ומסתמא גדול והיינו ארבעים סאה עכ"ל.

משמע מדבריו שכמות המים שצריכים בכדי שיהיה אפשרי לכסות הגוף של האיש הבינוני הוא ארבעים סאה, וכלשונו, "דודאי בגדול לא משכחת לה בפחות מארבעים סאה טבילת כל גופו כאחד. . אבל היכא דמשכחת בפחות מארבעים סאה טבילת כל גופו, והיכי דאמי בקטן". לפי זה צריכים לברר איך יפרש המשנה [מקוואות פ"ו מ"ג]

1) וכן הוא בשאר ראשונים, התוס', המרדכי, הר"ן, הרא"ש והטור, הובאו בטהרת מים ס"ד וכן פירש בצ"צ חידושים על הש"ס מקוואות פ"א משנה ז אות ג', היחיד שחולק על זה הוא הריב"ש ובעקבותיו גם החת"ס כדלהלן. בגולת עליות פ"א מ"ז פסקא ג אות ב, האריך להקשות על הראשונים ולחלוק עליהם - ובס"ד בגליונות הבאים נאריך לתרץ קושיותיו על דברי הצ"צ והראשונים.

דשלשה מקוואות בזה כ' ובזה כ' וטבלו בהם ביחד ועלה המים ונתערבו הוכשרו המים והטובלים טהורים. [הובא להלכה בסי' רא סעיף נה], והרי לפי הרא"ה אי אפשר לכסות גוף האדם בפחות מארבעים סאה, א"כ איך הצליחו הטובלים לכסות גופם במקוה של עשרים סאה.

אע"כ צריכים לומר שלהרא"ה המשנה של שלש מקוואות מדבר אודות טבילה של קטנים שדי להם רק בכ' סאה. [וכ"כ טהרת מים וגולת עליות שבהערה 1] ולפי המשנה עלתה להם טבילה למרות שהיו שם רק כ' סאה ואין להמקוה פסול דמרודדת.

לפי זה, מה שהרא"ה כתב שמקווה מרודדת פסול כשאין בו כדי לכסות כל גופו, כונתו לגופו של קטן וכמ"ש המקוה טהרה-פולטוסק. ומה שכתב הרא"ה שמקוה מרודדת פסולה כוונתו, לא שצריכים כל הארבעים סאה במקום אחד ושאפשר לטבול בו בלי הפרעה, אלא אפילו אם אפשר לטבול רק בחלק קטן מהמקוה, אפילו אין בו שטח לכלול בו כל הארבעים סאה אינו נחשב למקוה מרודדת.

וכן משמע בסוף דברי הרא"ה שכותב "עד שיהו מים ראוין לטבל בהם, ואסור ליתן בהם שאובין עד שיהו בהן כשיעור הזה. אבל אין לפחות מארבעים סאה" היינו שיש מציאות שאפשר לכסות הגוף בפחות מארבעים סאה, וכך אכן לא יהיה חשש דמרודדין, אבל עדיין יהיה מקוה חסר, ולכן מזהיר הרא"ה שצריכים שיהיה גם בהמשך המקוה עוד מים להשלים לארבעים סאה.

[בשו"ת הריב"ש סי' רצב חולק על שיטת הראשונים שרק במ' סאה אפשר לכסות הגוף ולהריב"ש די בכ' סאה לכסות הגוף, וביאר המשנה הנ"ל שמדובר במקוה קטן ובגלל שאין שם מקום הרי על ידי כניסת גוף הטובל מתפשט הכ' סאה שבו ומכסה כל הגוף, ודי בכ' סאה לכסות הגוף מבחוץ. ומה שאמרו חז"ל שצריכים ארבעים סאה לכסות הגוף היינו שזה המקום שגופו של אדם תופס, והוא אמה על אמה ברום שלש אמות וצריכים לטבול בכמות מים כזה, וכך גופו יהיה בטל חד בתרי במים [עפ"י החת"ס סי' רט ובטהרת מים סי' ד]. ולפי הריב"ש והסכים עמו החת"ס שהמשנה מדבר אודות טבילה של אנשים רגילים ולא קטנים.

אבל גם לדברי הריב"ש והחת"ס צריכים לפרש חומרת הרא"ה שצריכים רק גובה מים שאחרי טבילת האדם הוא יכוסה במים, וכדוגמת המשנה שיש במקום הטבילה רק עשרים סאה, ורק על ידי הטבילה מתכסה הטובל ומתחבר המים להעשרים סאה שבהמקוה שבציודו. ואין שם חשש דמרודדין. ולא צריכים שגובה המים יהיה אמה, וכן לא צריכים כל הארבעים סאה במקום אחד, אלא די שבמקום אחד ברצפת המקוה יהיה גומא שבו יכול ליכנס גופו של אדם ויהיה מכוסה במים כבר אין שם הפסול דמרודדין. וזה דלא כמ"ש הדברי מלכיאל ונתקבל למעשה בימינו ע"י המורה הוראה, שמצריכים

גובה אמה על אמה באורך שלש אמות. ואולי לכן החיבור לטהרה לא נקט שיעור אמה רק כתב "שגופו יתכסה בו". אבל עיין במקוה מים חלק ג' ע' עג הע' ב שרוצה להשוות שיטת החיבור לטהרה עם הדברי מלכיאל]

היוצא מזה שחומרת הרא"ה שפוסל מקוה מרודדת, הוא רק שיהיה מקום בהמקוה שגוף האדם יכול להיות מכוסה בו, אבל זה לא קשור להחיוב של השיעור ארבעים סאה, שהוא דין נוסף במקוה.

לפי זה צ"ע על דברי החיבור לטהרה הנ"ל שכתב שהסמ"ג סבור כהרא"ה, והרי כל דברי הסמ"ג הם שצריכים ארבעים סאה במעיין, והוא דין בשיעור המים ומנ"ל שהסמ"ג מחייב גם שיהיה מקום אחד בתוך המים שהגוף יכול להתכסות בו, שכנ"ל לא קשור לדין שיעור דארבעים סאה.

ו. בהספר מקוה כהלכה מציין כמקור לזה שמקוה מרודדת פסול לשו"ע רא סעיף סו. אבל המעיין שם יראה שהמחבר רק כתב בסגנון לשון המשנה, וכמו שמלשון המשנה אין הוכחה לכאן או לכאן, ונחלקו הרא"ה והרשב"א איך לפרש המשנה, כך אפשר לפרש דברי המחבר לכאן או לכאן, אבל באמת הרי ידוע הכלל שהאחרונים צריכים לפרש דבריהם, וא"א לדייק בדבריהם הדיוקים שמדייקים במשנה, הרי מזה שהמחבר לא פירש בדבריו כהרא"ה מוכח שהוא לא סבור כמותו. שהרי שיטת הרא"ה הוא שיטה מחודשת והיה להמחבר לפרשו. [וזה עיקר טענתו של אדמו"ר הרש"ב נגד שיטת הרא"ה].

וגם מזה שאדמו"ר הרש"ב כותב שהמחבר בספרו ב"י כתב מפורש להיפך מהרא"ה, ולא מציין בשו"ע חזר בו המחבר מוכח שהרש"ב לא מצא בשו"ע שום רמז לשיטת הרא"ה. וכן הש"ך בס"ק קמ שפירשו האחרונים שהוא חולק על הרא"ה הבין שגם המחבר סובר כמותו וחולק על הרא"ה. וכן החתם סופר [תשובה ריב] שאכן חשש לשיטת הרא"ה ולא ציין להשו"ע מוכח שגם הוא לא מצא רמז לזה בשו"ע, וכמו שכתב תלמידו המהר"ם שיק שהפוסקים לא הביאו שיטת הרא"ה.

לקמן בהספר מקוה כהלכה פרק ה אות ד חוזר עוד פעם על הלכה זו ושם מוסיף עוד מקור מהשו"ע רב סעיף א שמשמע משם כשיטת הרא"ה. ולכאורה כוונתו למ"ש בטהרת מים [סי' ו] בשם ספר מקוה טהרה לבעל ערוגת הבושם אות קלב שמדייק מלשון המחבר שכתב "ואם הוא רחב יותר ואינו גבוה כל כך כשר אם יכולה להתכסות כל גופה בהן בבת אחת" שלכאורה קשה למה כתב שצריך לטבול כל גופה כאחת הרי כבר כתב זה לפני זה, ומבאר המקוה מים שכוונת המחבר לדעת הרא"ה וכוונת המחבר שאם המקוה אינו גבוה הוא כשר רק אם יש בו גובה של טבילת אדם.

ודבריו צ"ע, שהרי בשו"ע מדבר אודות מקוה ומעיין, והרי דברי המחבר "ואם יכולה להתכסות כל גופה בהן" הולך גם על הטבילה במעיין², ולפי דברי בעל הערוגת הבושם במקוה טהרה שכוונת המחבר שצריכים לחשוש לשיטת הרא"ה, אז יצא שגם במעיין צריכים לחשוש לשיטת הרא"ה. והרי בנוסף לזה שהרא"ה אמר דינו רק במקוה ולא במעיין, הרי המחבר פסק בסעיף טו שהמעין מטהר שאובים בכל שהוא כשיטת הרשב"א ודלא כהסמ"ג הנ"ל, הרי ברור שבמעין אין המחבר חושש לשיטת הרא"ה, ולכן אין להוכיח מלשון המחבר.

בנוסף לזה הראיה של המקוה טהרה היא ראיה לסתור, שאם כוונת המחבר לדינו של הרא"ה היה לו לקצר ולכתוב "ואם הוא רחב יותר כשר" אם יש בו אמה" שזו השיעור הכי נמוך שכשר לדעת הרא"ה [לרוב האחרונים] ולמה האריך המחבר בלשונו וכתב "ואם יכולה להתכסות כל גופה בהן" שממנו משמע שמשערים לפי גופה של הטובלת אפילו אם זה פחות מאמה. ולכן מובן שאדמו"ר הרשב"ב הש"ך והח"ס לא חששו לדיוקו של המקוה טהרה.

[כעת ראיתי בפנים בהמקוה טהרה והוא אכן סבור שלפי הרא"ה מודדים לפי האשה הטובלת אפילו אם זה פחות מאמה, ודלא כהדעה שהרא"ה מחייב אמה.]



מדוע אין עושים סעודת בת מצוה

הרב יעקב זכריה קלויזנר
ציריך, שווייץ

בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב (סי' צז) הקשה: "ומה שכתר"ה מתקשה מדוע אין מצוה בסעודת בת מצוה כשנעשית בת י"ב שנה כמו בבן דגם הבת הא מתחייבת עתה במצות, ויש להוסיף לחזק הקושיא שאף שאין הבת דורשת דאף אם תדרוש ליכא מעלה שפטורה מתלמוד תורה, מ"מ הא ביום שנעשה בר מצוה נחשבת סעודת מצוה אף כשאינו דורש כדאיתא במג"א סימן רכ"ה סק"ד ובדגמ"ר יו"ד סימן שצ"א סעיף ב' בשם מהרש"ל ביש"ש, וא"כ גם בבת באותו היום שנמלאו לה י"ב שנה ויום אחד יתחשב סעודת מצוה, ואין לומר דאה"נ, כיון דלא הוזכר זה בשום מקום. ועיין בפמ"ג בא"א סק"ה שהקשה לענין ברכת שפטרני מ"ט לא אמרינן בבת כשנעשית י"ב שנה,

[2] וכן כתב הנ"ב תנינא יו"ד קלוז ד"ה ומה, אודות סעיף זה "אין לו מקום כאן [להזכיר דיני המקוה] דמיירי גם במעיין".

ולא הקשה על מה שאין עושין סעודה אף שטעם הסעודה כתב בסק"ד מא"ר משום גדול המצוה ועושה וכן הוא במחצה"ש, שטעם זה הא ישנו גם בבת, והיא קושיא גדולה, "עכ"ל. וע"ש מה שנדחק לתרץ.

ונראה לתרץ ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר ('תורת מנחם' תשד"מ חלק ג ע' 1818 ואילך):
 "בנוגע למצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות מהן - איתא בכתבי האריז"ל [לקו"ת להאריז"ל פ' בראשית (טו, א), וראה אוה"ת בא ע' שמט, פנחס ע' א' קצט] ש"בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה. . וזה סוד מה שארו"ל [מנחות צג, רע"ב. ברכות כד, א. בכורות לה, סע"ב. זח"ב קיז, רע"ב] אשתו כגופו דמיא". וכמבואר במק"א [זח"ג ז, ב. קט, רע"ב. רצו, א] שהאיש לבדו הוא (וכן האשה לבדה היא) "פלג גופא" . . ועד כדי כך, שאפילו בת שלפני הנישואין יש לה שייכות לקיום מצות אלו - עי"ז שהבחור שעתיד לשאתה לאשה מקיים מצות אלו, ע"ש באורך.

שוב ראיתי שכ"ה ב'לקוטי שיחות חלק לא ע' 96. ובהערה 27 שם מביא שענין זה נאמר לסניף להלכה מה שכתב בשו"ע רבנו הזקן או"ח (סי' קפז ס"ז) שנשים אומרות ברית ותורה בברכת המזון "כיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה . . הרי הזכר ונקבה הם גוף אחד, לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו, וכן תורתך שלמדתנו על למוד הזכרים" עכ"ל (מבית יוסף - בדק הבית, הובא במגן אברהם שם סק"ג).

והנה אאמו"ר שליט"א הביא סייעתא להחידוש "שאפילו בת שלפני הנישואין יש לה שייכות לקיום מצות אלו - עי"ז שהבחור שעתיד לשאתה לאשה מקיים מצות אלו" ממה דאיתא עד"ז בסידור יעב"ץ ברכות שמים (בטעם המילה נחל ראשון ע' תתסב): "עוד יש לומר שנקרא [שלום] זכר על שם שבאין להזכירו שבועתו, שמשביעין אותו בשעת לידתו [נדה ל, ב], וזהו ג"כ "שבוע הבן" מלשון שבועה, ומזכירין אותו בפעם ראשון שבאה מצוה לידו שהוא השבת . . אלא שיש להקשות קצת אם כן מדוע לא נעשה ג"כ שבוע הבת, הלא גם היא מוזהרת על שמירת התורה (כי לא חלק הכתוב בין איש לאשה לכל עונשין שבתורה (פסחים מג, א)) ונראה אם כן שככה משביעין לנקבה כמו לזכר . . מכל מקום לא קשיא כולי האי, דפשיטא אינו דומה רבוי המצות שהאיש חייב בהם ועל כולן חלה שבועתו, משא"כ באשה, ובסתרי תורה יש להבין הענין בטוב טעם ודעת, כי ידוע שכל הנשמות זכר ונקבה באין. עיין ספר הזהר לך לך (דף צא, ב) כי כל אחד הוא פלג בלבד, והזכר הוא עיקר היצירה, והנקבה נכללת בו, לכן כשיוצא לאויר העולם משביעין אותו לבדו, ובוה מושבעת גם כן בת זוגו בבת אחת, אבל לא נשבעת בפני עצמה, ובכן הכל מתוקן ונכון, עכ"ל.

ומעתה י"ל דלכן אין עושין סעודת בת מצוה כשנעשית בת י"ב שנה כמו בבן, דלפי האמת גם לבת יש מצוה בסעודת בת מצוה כשנעשית בת י"ב שנה שהרי היא מתחייבת עתה במצות כמו בן, אלא י"ל שמפני ש'בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה. . וזה סוד מה שארו"ל אשתו כגופו דמיא'. שהאיש לבדו הוא (וכן האשה לבדה היא) 'פלג גופא'. . ועד כדי כך, שאפילו בת שלפני הנישואין יש לה שייכות לקיום מצות אלו - עי"ז שהבחור שעתיד לשאתה לאשה מקיים מצות אלו, וא"כ הסעודה שעושים לבן נכללת בזה ממילא גם עבור הבת שהיא בת זוגו, ע"ד שכתב בסידור יעב"ץ בנוגע לשלום זכר, וא"ש ולק"מ.

בדרך זו מתרץ אאמו"ר שליט"א במה שדן כ"ק אדמו"ר ב'שערי הלכה ומנהג' או"ח ח"ב (ע' ערה): "הבנות אין מדליקות [נרות חנוכה] בפני עצמן, אשה בעלה מוציאה. . וכבר תמהו למה נשתנו בזה נשים מאנשים דכל אחד מדליק בפ"ע? ותיצרו דאשתו כגופו דמיא, ואין נכון שתדליק הבת כשהאם אינה מדלקת. ולפענ"ד דוחק גדול הוא. ומחוורתא כמש"כ במשמרת שלום... "עכ"ל, וכ"ה ב'שערי המועדים' - חנוכה (ע' שמח) ו'שלחן מנחם' ח"ג (סי' שלא), ועי' בפסקי תשובות (סי' תרעא ס"ב).

ועי' במחצית השקל (או"ח סי' תרעה סק"ד) שהביא: "ובתשובת שער אפרים (סי' מב) הקשה, לדידן דנוהגים שכל אחד מבני הבית מדליק משום מהדרין מן המהדרין כמו שכתב רמ"א סי' תרע"א ס"ב א"כ למה אין אשה מדלקת? ובספר אליה רבה סי' תרעא סק"ג תירץ דאשתו כגופו דמי, וכן משמע בתשובת מהרש"ל סי' פ"ה, "עכ"ל. ובאשל אברהם (להגאון מבוטשאטש זצ"ל) שמביא הנ"ל, מקשה: "ואודות פנויות שבבית שהגיעו לחינוך ומכל מקום אין נוהגות להדליק ובהם לא שייך תירוץ הנ"ל? וצ"ל במילי דאגדתא... "עכ"ל.

אולם ע"פ הנ"ל מיישב אאמו"ר שי', דלפי התירוץ ד'אשתו כגופו דמיא' י"ל דאין חילוק בין נשואה לפנויה, ומיושב קושיית האשל אברהם, דבאמת גם בהן שייך תירוץ הנ"ל, וא"ש.

ועי' ב'שערי המועדים - חנוכה' (ע' שמז): "בנוגע לבנות - היתה הנהגת בית הרב שהבנות לא הדליקו נרות חנוכה (לא הגדולות ולא הקטנות לפני בת מצוה), כי אם יצאו בזה ע"י אביהן, ואח"כ - בעליהן".

והנה ע"פ הנ"ל מתרץ אאמו"ר שי' גם קושיית המהרי"ט אלגזי בבכורות (פ"ד ס"ק מד, ד"ה והנה לענ"ד) בהא דקיי"ל בגמרא חולין (קל, ב) ובסנהדרין (צ, ב) תרומה וכל מתנות כהונה אסור לתת לכהן עם הארץ - דלפי"ז איך אמרינן בחולין

שם (קלב, א) דמותר לתת מתנות כהונה לכהנת, והרי נשים פטורות ואסורות בלימוד התורה וא"כ הוא עם הארץ?

די"ל, דכיון שאומרות 'על תורתך שלמדתנו' מפני ד'אשתו כגופו דמי' והוא על לימוד הזכרים, א"כ כבר אינן ע"ה, כיון שבעצם הקב"ה מלמד גם אותן את התורה ע"י לימוד הזכרים כנ"ל, וא"כ א"ש כיון שבעצם אינן ע"ה, - ולפי מ"ש בלקוטי שיחות הנ"ל שלגבי הענין ד'אשתו כגופו דמיא' אין חילוק בין פנויה לנשואה, א"כ מותר לתת מתנות כהונה אפילו לכהנת פנויה, וא"ש.

ולפי"ז מבאר אאמו"ר שי' גם גבי מחלוקת הפוסקים אם אשה כשירה לתלות ציצית בבגד של ד' כנפות [משא"כ נכרי פסול לכו"ע, דילפינן מדבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית וגו', בני ישראל ולא נכרי].

וי"ל דכשרות להטיל ציצית (אפילו שפטורות בפועל ממצות ציצית), כיון שבעצם שייכות הן למצות ציצית ע"י הענין ד'אשתו כגופו דמיא', וכמ"ש האריז"ל ש"בעשיית הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכלל עמו בעת שעושה אותה המצוה" וכו'.



בין נעילה בשבת להפטרה בשבת ר"ח

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

כתב אדה"ז בשולחנו הל' שבת סי' רפד ס"ו וז"ל: 'ראש חדש שחל להיות בשבת, אין המפטיר מזכיר ענין של ראש חדש כלל בברכת על התורה כו' לפי שאינו ענין כלל לראש חודש בהפטרה, שהרי אלמלא שבת אין הפטרה בראש חדש לבד".'

וכן עד"ז כתב בהל' ברהמ"ז סי' קפח סי"ד וז"ל: אם הזכיר של שבת ולא הזכיר של ראש חודש . . אינו חוזר לראש, שאף שחייב לאכול פת אין חיוב זה אלא משום שבת, אבל בראש חודש אין חיוב הזכרה לעולם שיתחייב לברך ברכת המזון ולהזכיר, והרי זה דומה למפטיר בנביא בראש חודש שחל להיות בשבת שאין מזכיר של ראש חודש והאיל ואין הפטרה בראש חודש לעולם".'

וכן עד"ז בהל' פסח סי' תצ סט"ז וז"ל: 'ובשבת שחל בחול המועד פסח אין מזכיר מעין המאורע בחתימת ברכת הפטרה . . אבל בשבת שחל בחול המועד פסח אין

ההפטרה באה אלא בשביל שבת בלבד שהרי אין מפטירין בנביא בשאר ימי חול המועד".

ולכאורה צ"ע, דמאי שנא הא ממ"ש בהל' שבת סי' רסח סי"ד וז"ל: "ויו"ט שחל להיות בשבת אינו מזכיר יו"ט בברכה מעין שבע . . ואינו דומה לנעילה שביום הכיפורים שחל להיות בשבת שצריך להזכיר גם של שבת בנעילה אע"פ שאין נעילה בשבת, לפי שמכל מקום יום זה הוא נתחייב בארבע תפלות דהיינו שחרית מוסף מנחה נעילה וצריך להזכיר ענין היום שהוא שבת בכל אחת מהן".

דלכאורה, כמו שמזכירים שבת בנעילה הגם שאין נעילה בשבת היות שהיום נתחייב בתפילה זו, נימא כמו"כ בר"ח שחל בשבת, היות שהיום נתחייב בהפטרה צריכים להזכיר בו גם ר"ח. ועד"ז בנוגע ליעלה ויבוא בברהמ"ז, דהגם שאין חיוב הזכרה בר"ח, הנה היות שהיום נתחייב באכילת סעודה, נתחייב גם בהזכרת יעלה ויבוא.

ואולי י"ל בזה בדא"פ: באמת, תפילת נעילה אינה מיוחדת דוקא ליום הכיפורים, שהרי ישנם עוד זמנים מיוחדים בימות החול, בהם מתפללים תפילת נעילה, וכדתנן (תענית כו, א) "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן . . בשחרית במוסף במנחה ובנעילת שערים, בתעניות כו" ופירש"י (ד"ה נעילת שערים): "ונוהגין היו להתפלל תפלת נעילה בכל תעניתם". רק שבשבת אין מתפללים תפילה זו לעולם, מפני כבוד השבת.

אבל כשחל יוה"כ בשבת, מסיר יוה"כ עיכוב זה שמצד כבוד השבת, ונעשית השבת כשאר ימים שאומרים בהם תפילת נעילה אם חל בחול.

בסגנון אחר: כשמתפללים תפילת נעילה ביוה"כ שחל בשבת, אי"ז שיוה"כ משים חיוב חדש על השבת שלא היה לה עד עתה. שהרי בעצם גם שבת מחוייב בנעילה כמו שאר התעניות שהיו אומרים בהם נעילה, רק דמפני קדושת השבת יש כאן עיכוב ויוה"כ מסיר עיכוב זה.

וענין זה, שהשבת מצ"ע שייך לענין מסויים רק שאין עושים אותו בפועל מפני כבוד השבת: בהל' שבת סי' רסח ס"ב כתב אדה"ז וז"ל: "לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות כמו בחול . . אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים". וכן י"ל בנדו"ד, ששבת שייך לנעילה, אלא שמשום כבוד השבת א"א אותו. אבל כשחל יוה"כ בשבת, אומרים אותו משום קדושת יוה"כ.

משא"כ בנוגע להפטרה בר"ח שחל בשבת, שכאן צריך השבת לחדש דבר בר"ח, שבעצם אין לה שייכות לזה כלל. וכן עד"ז בנוגע להזכרת ר"ח בשבת, דמצד ר"ח בעצמה, אין חיוב כלל.

ואולי לפי"ז היה אפשר לדייק בל' רבינו שכתב בנוגע לנעילה בשבת "שאין נעילה בשבת", ולא כתב "לפי שאין ענין כלל לנעילה בשבת", כמ"ש "לפי שאין ענין כלל לר"ח בהפטרה". לפי שבעצם יש לנעילה שייכות לשבת, רק מפני קדושת השבת א"א אותה בשבת, וכשחל יוה"כ בשבת אומרים אותו.



הערה בסדרי הישיבה ע"פ הל' תלמוד תורה לאדה"ז

הרב שמואל גורביץ תושב השכונה

א. המעיין בהלכות תלמוד תורה לאדה"ז יראה שיש בה כמה חידושים עיקריים, אבל בכמה גדולים מהם לא נראה שנוהגים כמותם בהמכונה "עולם הישיבות". לא מיבעי אצל הישיבות הנמשכים בדרך הלימוד "הליטאית", וכן גם אצל הישיבות דחסידות הכללית, אלא האמור הוא גם בהישיבות אצלינו, והוא לכאורה פלא. ולפום ריהטא נראה שזו מחמת השפעת דרך הלימוד שבשאר הישיבות הנרגש בין כותלינו, אף שבענינים אלה דוקא הם אינם סומכים על דעת אדה"ז, אלא על שאר הפוסקים, וכדלהלן.

נעמוד כאן על שלשה דוגמאות עיקריים בזה, והסימן: חד במקרא, חד במשנה, וחד בתלמוד.

במקרא

ב. בדברי המשנה (אבות ה, כא) ש"בן חמש למקרא", מבאר אדה"ז (הל' ת"ת א, א) שבתחילת לימודו של קטן מלמדים אותו "לקרות בתורה כל היום כולו עד שיקרא תורה שבכתב כולה עם נביאים וכתובים כולם פעמים רבות". וחזר על חיוב זה כמה פעמים, דגם מי שגמר כל התורה כולה, צריך ש"יקרא בעתים מזמנים תורה שבכתב" (ב, ב), וכן גם מי שאין דעתו יפה ללמוד כל התורה כולה, שחייב הוא ללמוד בעיקר הלכות הצריכות, וכן גם דברי אגדה להתבונן מתוכן מוסר השכל, "וכל זה מלבד

הקריאה בתנ"ך לעתים מזומנים כמו שנתבאר למעלה שיש לה דין קדימה על הכל" (ב, ט).

ומה שהאינדא לא נוהגים כן, ללמוד כל התנ"ך עם התלמידים (קטנים או גדולים), כתב שם (א, ו), ש"לא נהגו עכשיו ללמוד להתינוק כל התנ"ך כבימיהם, רק תורה לבדה, כי סומכים שילמוד בעצמו כשיגדיל, משא"כ בימיהם שלא היו הנקודות וטעמים כתובים אלא בע"פ".

הנה, ברור הוא כשמש, שהיום (משא"כ בימי אדה"ז) אין לסמוך "שילמוד בעצמו כשיגדיל", ומשום כך נראה שחייבים ללמוד תנ"ך עם התלמידים (קטנים וגדולים), ויש לעיין ביסוד ההיתר שאין נוהגים כן.

ואיך שהוא, נראה שנרגש בזה אצלינו רוח ההשפעה של שאר הישיבות, שבהם כל הלימוד הוא רק בש"ס וראשונים ואחרונים. אבל הנהוג בעולם הישיבות הוא על סמך דעת הש"ך (י"ד רמה, ס"ק ה), אבל אדה"ז דחה שיטה זו להלכה, כמ"ש בקו"א שם (ס"ק א), "ולפי זה אין זכות למנהג שלא נהגו ללמד האינדא נביאים וכתובים, אלא כמ"ש בפנים. ומ"ש הש"ך משום שסומכים על תלמוד בבלי כדפירוש רבינו תם כו', זה אינו כו'", ע"ש עוד.

במשנה.

ג. אחד מהחידושים בהלכות תלמוד תורה הוא שיטת אדה"ז בהדין ד"שוכח דבר אחד ממנשותי"¹, שבמקום ששאר הפוסקים קיצרו בזה², הרי אדה"ז דיבר בה באריכות ובפרטיות עד למאד, עם כמה חידושי הלכות שלא נמצא כמותם בספרי הפוסקים שלפניו (ראה שם ב, ג ואילך).

הנה, גם בזה לא נראה איזה הדגשה חינוכית אצלינו בהשיביות באופן של לימוד ע"מ לזכור. והרי גם כאן נראה שנשפעו מאופן הלימוד בשאר הישיבות³, אבל ככל הנראה הם סומכים על דעת ר"ח מוואלאזין (הובא משמו בכתר ראש אות ס"ז),

1) להשיטות אי לאו זה קאי רק על שכחת דברי "משנה", היינו הלכות פסוקות, או גם על שכחת הגמרא והפסול, ראה המובא בלקו"ש חל"ד ע' 26 ואילך.

2) ראה כמה מהשיטות בלאו זה בלקו"ש שם ע' 25.

3) ראה מש"כ בספר אחר האסף (לר"י סרנא) ע' כו, וז"ל: והיא [דעת אדה"ז בענין איסור השכחה] חומרא גדולה מאד, כי לפי"ז הרי לא ימצאו רוב הת"ח שבדורנו את ידיהם ורגליהם בקיום מצות ת"ת, כי רובם ככולם הרי לומדים לא לפי סדר שיעור זכרונם וחזרתם על הלימוד, אלא מרבים בלימוד בכמות ואיכות, כל אחד לפי כשרונותיו, ולדבריו ז"ל כל מה שלומד יותר הם מרבים בלאוין דשכחה על כל דבר ודבר מלמודם". וע"ש מה שכתב להצדק הנהוג.

ש"השוכח דבר אחד ממשנתו – זה קאי על הראשונים שלמדו בעל פה⁴, משא"כ האידנא שהיתרו לכתוב דברי משנה, אין איסור בזה⁵.

אבל דברי אדה"ז בזה ברורים (ב, ד), ד"גם עכשיו שנכתבה תורה שבעל פה, ויכול לעיין בספרים מה ששכח, אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו"⁶.

תלמוד

ד. ואחרון חביב, ידוע חידושו העיקרי והיסודי של אדה"ז, שמצות לימוד התורה כלול מב' מצות: א) מצות ידיעת התורה – "ולמדתם אותם", וב) מצות עסק בתורה – "והגית בו ימם וילילה". הגדר של מצוה זו הא', מצות ידיעת התורה, מבואר היטב בכמה מקומות בהלכות תלמוד תורה (א, ד, ועוד), ובעיקרה הוא החיוב ללמוד ולידע (למי שאפשר לו) את כל התורה שבעל פה כולה, דהיינו ידיעת כל הלכות פסוקות של כל התורה בטעמיהן, וכן ההגהות.

והנה, משיטה זו במטרת הלימוד – היינו ללמוד ולידע (כל) הלכות התורה בטעמיהן, נשתלשל גם שיטת אדה"ז באופן וסדר הלימוד, דהיינו: אמרו חז"ל (אבות ה, כא) ש"בן מחמש עשרה לתלמוד", וכן אמרו ששחייב אדם לשלש זמנו (קידושין ל, א), "שליש במקרא, שלישי במשנה, ושליש בתלמוד", ומפרש בזה אדה"ז (א, א) שהגדר ד"תלמוד" הוא הלימוד "לידע בדרך קצרה הטעמים של ההלכות והדינים ומקורם מתורה שבכתב".

4) ולחד מהביאורים בזה ראה בחידושי הגרי"ז על התורה (פ' ואתחנן), "והביאור בזה, דעיקר אזהרה זו היא על תורה שבע"פ... הנמסרת מדור לדור, ועלה הוא דתנן דאם שכח דבר אחד מהקבלה הנמסרת לו, הרי זה מתחייב בנפשו, וזהו דתנן 'ממשנתו', דהיינו תורה שבע"פ, כנ"ל. אבל אחר שכבר נתתם התלמוד, ונפסקה הקבלה של תורה שבע"פ איש מפי איש, שוב אין זה בכלל 'שוכח ד"א ממשנתו', דעיקר אזהרה זו היא על המשנה המסורה בע"פ שלא תשכח", ע"ש עוד.

5) וזאת מלבד השיטות השונות בזה, לעיל הערה 2.

6) וכן לענין החיוב שיהיו דברי תורה שנונים ומחודדים בפיך (שם, ג), שאין שינוי בזה בזה"ז, "ולכן גם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ, ויכול לעיין בספרים, אינו יוצא י"ח בזה מצות ושנתת מאחר שמגמגם לשואלו ואינו משיב לו מיד עד שיעיין".

ולהעיר, דגם לדעת אדה"ז יש עכ"פ ג' שינויים בזמן הזה שתושבע"פ היא כתובה לפנינו, שבזמן הזה "אין צריך לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות גם בהלכות וסוגיות העמוקות כו" (א, ו), וכן הדין ד"עכשיו שתורה שבע"פ כתובה לפנינו אין צריך לחזור מאה פעמים ואחת בשעת לימודו ממש אלא כו" (ב, ג), וכן בדין שכופין בני העיר זה את זה לקנות ספרים, ש"עכשיו שניתנה ליכתב, כופין לקנות גם תורה שבעל פה כולה, שהם ספרי התלמוד והפוסקים ומדרש אגדות, שילמדו בהם גדולים וקטנים" (ד, ג).

והנה, גדר זו של תלמוד – ידיעת הטעמים בדרך קצרה – עולה בקנה אחד עם הנ"ל, שכיון שהחיוב דמצות תלמוד תורה הוא ללמוד ולידע כל הלכות התורה בטעמיהן, הרי גם אופן וסדר לימוד התורה חייב להיות ע"ד זה, דהיינו ללימוד הלכות התורה בטעמיהן בדרך קצרה. והכל על פי דברי הגמרא (שבת סג, א) "ליגמר אינש, והדר ליסבר", דהיינו שבתחילת תלמודו חייב הוא "ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה בלי עיון ופלפול להקשות ולתרץ", ורק אחר כך "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר להקשות ולתרץ עד שיגיע וירד לעמק ההלכה, שזה אין לו לעשות בתחילת לימודו אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה" (ב, א).

וכנראה דזהו היסוד למה שהפליגו רבותינו נשיאינו באופן הלימוד ע"ד אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא (ראה קונטרס עץ החיים פכ"ה, והקדמת בני המחבר לשו"ע אדה"ו, ועוד⁷), דהוא כנ"ל, שעיקר הלימוד הוא בידיעת הלכות התורה עם טעמיהן בדרך קצרה מתוך התלמוד ופוסקים.

ה. ומה (שכנראה) לא נוהגים אצלנו בהישיבות באופן הלימוד ע"ד הנ"ל, גם בזה ניכר ההשפעה משאר הישיבות, ובפרט בדרך הלימוד הליטאית. אלא, כבכל הנ"ל, אין נידון דומה, דהרי א) אצלם לא מודגש חידושו של אדה"ו שמטרת הלימוד בתחילתו הוא לידע כל הלכות התורה בטעמיהן בקצרה, ולכן לשיטתם כל מה שמשמעשעים ומפלפלים, באיזה אופן שיהי, הרי מקיים בזה מצות תלמוד תורה כהלכתה, משא"כ לאדה"ו שעיקר הלימוד הוא לאסוקי שממעטא כו', (וב) ובעיקר, שהם סומכים (כנראה) על דעת הרמב"ם (הל' ת"ת א, יא) שגם בתחילת לימודו של אדם חייב הוא ללמוד בפלפולה של תורה, שהרי לדעת הרמב"ם השליש בתלמוד שחייב כל אדם בה

(7) זה עתה ראיתי מכתב רבינו (מכ"ד טבת תשכ"ג) אודות הנ"ל, והוא בכתבו אודות חידושי רא"א פלאטקיין, ולתועלת המעיין נעתיקו כאן (מתוך ספר כתבי אברהם אליהו, והמודגש הם הגהות בכתגי"ק): ויהי רצון אשר גם חידושים אלה, הנה בתוכם וגם בסגנונם יגבירו את ההכרה בתוככי כל לומדי תורתנו תורת אמת בנוגע לאופן הלימוד, אשר אופן הרצוי והטוב באמת הוא הלימוד בישרות ובשק"ט ע"מ לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, הלכה למעשה – ובסגנון חז"ל בחילוקי דעות רבותינו ז"ל – "מאי בינייהו, ולמאי נפק"מ".

כוונתי – שלא כשני האופנים האחרים: הלפפול סרק אשר כבר צווחו ע"ז קמאי ולא רצו בו, וכן לא להסתפק בסברות דקות מן הדקות שאין בהם כל נפק"מ ומסקנא הלכה למעשה, שע"ז חסרה הבחינה וההכרעה האמיתית – לעמוד על הסברא הנכונה והישרה. כי אם לבחור הדרך הישרה והנכונה הנ"ל.

וכמוכן מהקדמת בני רבנו הזקן להשו"ע שלו, ומבואר בארוכה בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע פרק כח ואילך.

הוא ש"יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר כו"ם⁸ (שם), משא"כ לדעת אדה"ז, שהשליש בתלמוד ענינו לימוד הטעמים בדרך קצרה מתוך (ואין ראשים לעסוק בפלפול עד שידע כל הלכות התורה כולה).

וקצרת. ואולי יש בזה קבלה בידי הראשי ישיבות.



שיטת רבינו לענין שהחיינו על בגדים

הרב יוחנן מרזוב

שליח כ"ק אדמו"ר

ורב דק"ק בית מנחם מענדל

פלאטבוש, נ.י.

"למנהג חב"ד אין מברכין שהחיינו על טלית" האומנם?

א. בספר ציצית הלכה למעשה (להר"י גורארי' ע' קעד) כתב שלפי "מנהג חב"ד אין מברכין כלל שהחיינו על טלית, אפי' על טלית גדול", וכתב שזו הוראת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ.

והקשה שלכ' הוראה זו הוא נגד המפורש בשו"ע"ר (סי' כב) שאם "קנה טלית . . מברך שהחיינו"? ומציין לספר ביאור סדר ברה"נ (להר"י גרין ע' 381) שמתרץ שלפי משנתו הראשונה של אדה"ז בלוח ברה"נ (פי"א הכ"א) מברך שהחיינו על ספרים חדשים ולכן פסק בשו"ע"ר שגם על טלית חדש מברך שהחיינו, אבל במשנתו האחרונה חזר בו ופסק בסדר ברה"נ (פי"ב ה"ה) שאין לברך שהחיינו על ספרים חדשים משום דמצות לאו ליהנות נתנו, ולפי"ז גם על טלית חדש אין לברך שהחיינו דמצות לאו ליהנות ניתנו.

ועפי"ז חידש בספר ביאור סדר ברה"נ (שם ע' 413) שדעת אדה"ז כמ"ד שאין לברך הטוב והמטיב בד' כוסות (עיין במ"א ריש סי' קעה), שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו, גם בספר נטעי גבריאל (להר"ג ציננער ע' קצה) חידש שלפי"ז דעת אדה"ז אין לברך שהחיינו על סיום ס"ת, שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו.

הלום ראיתי ג' נביאים שנתנבאו בסגנון א', שלפי אדה"ז בסדר ברה"נ אין מברכין שהחיינו על ספרים חדשים משום שמצות לאו ליהנות ניתנו, ושנפק"מ טובא להלכתא.

ושגו ברואה, הטעם שחזר בו הוא משום שחשש למ"ד שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שמתחדש מזמן לזמן כמועדות, וס"ל שבגדים חשובים נחשבים כדבר הבא מזמן לזמן, אבל כלי תשמישי אדם אינם כדבר הבא מזמן לזמן (עיין תוס' בסוכה דף מו ע"א ד"ה העושה, ועיין תרומת הדשן סי' לו, ועיין לעיל בענין "כיצד מברכין שהחיינו על כלים"), וזהו שמסיים "וכן בספרים" היינו שאינו מברך על ספרים מאותו טעם שאינו מברך על כלים כיון שאינו דבר הבא מזמן לזמן, דלפעמים יקנה ספרים כל יום ולפעמים לא יקנה ספרים כלל, אבל טלית גדול ה"ה ככל בגד חשוב שסתם בנ"א קונה טלית חדש מזמן לזמן, ולכן מברך עליו שהחיינו.

ומצאתי מפורש הכי בלקו"ש (חי"ט ע' 372 בשולי הגליון) לענין ספרים חדשים "ואף שבסדר ברה"נ (פי"ב ה"ה) – שהיא בתראה – כ' דאין מברכין, הרי לא פי' שהוא מפני דמצות לאו ליהנות ניתנו, ומפשטות המשך לשונו שם משמע, שהוא כמו הא ד"אין נוהגין לברך כלל" על שאר תשמישי אדם עיי"ש".

ובר מן דין טעות דמוכח הוא לומר שאין לברך על טלית כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו, שהרי המ"א ס"ל שבספרים אינו מברך שהחיינו כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו, והוא עצמו בסי' כב הסכים שבטלית מברך שהחיינו, והחילוק בין ספרים וטלית פשוט הוא (כמבואר בב"י סי' כב), כי מתכסה בטלית וגופו נהנה ממנו, ומברך שהחיינו על הנאת גופו ולא משום מצוה מש"כ בספרים ס"ל למ"א שאינו דבר שהגוף נהנית ממנו.

הוראת אדמו"ר מהרי"ץ וכו"ק אדמו"ר בנדון

ב. ובאמת מהו הטעם של "הוראה" זו. הנה בספרים הנ"ל ציינו שהמקור להוראה זו הוא משבועון "כפר חב"ד" (גליון 500 ע' 18) שהביאו שמועה משם הרי"ל שי' גרונר: בשש"פ תש"ט סיפר כ"ק אדמו"ר ששאל את חותנו כ"ק אדמו"ר הרי"ץ, האם צריך לברך שהחיינו על הטלית, בתור בגד חדש, ותשובת מהרי"ץ היתה שאצלנו המנהג שמברכים רק על בגד חשוב ונדיר ביותר, כמו "למשל בעזרת נשים כשלובשים 'פוטער מאנטל' [מעיל פרוה] אזי מברכים שהחיינו", ושאלו לרבינו כיצד לנהוג כשקונים חליפה חדשה, וענה "פון דעם שווער איז אויסגעקומען אז לאו דוקא" [ממו"ח היה משמע שלא דוקא], אבל בתש"י התחתן ר' גרשון חנוביץ ושאל לרבינו

האם צריך לברך שהחיינו על טלית, וענה לו "מכיון שכבר שאלת-תברך, און האב מיר אויך אין זינען [ותכוין גם עלי]".¹

ונ"ל דהנה פסק אדה"ו ש"עשיר גדול שקנה כלים חשובים שאינו שמח בהם מפני שאינם נחשבים אצלו לא יברך" (ברה"נ פי"ב ה"ה), ובזמננו יש לחשוש שאנו כעשירים נחשבנו לענין זה, שהרי בדורות שעברו ובפרט לפני שהמציאו מכוניות וכל הבגדים היו נעשים בידיים ובזעת אפיים בגדים היו מאוד יקרים וחשובים, משא"כ בזמננו בגדים אינם חשובים², ולכ' זהו טעם הוראת מהרי"צ, כי חשש שמא רק מעיל פרוה -שכידוע עולה הון רב אפי' בזמננו - מחייב שהחיינו, אבל שאר בגדים אינם חשובים אצלנו ואינם משמחי לב ולכן אינם מחייבים שהחיינו.

ומעכשיו יובן למה רבינו הורה לחתן לברך שהחיינו על טלית, ולכ' זהו נגד הוראת אדמו"ר מהרי"ץ? וגם למה אמר "מכיון שכבר שאלת-תברך", האם בשואל תליא מילתא, הלא שאל מה הדין? ולהנ"ל אתי שפיר כי אין הוראה זו תלוי בדין כ"א במציאות, האם שש ושמח בטליתו או לא, וזהו שאמר לחתן השואל מכיון ששאלת ה"ז ראי' שטלית זו חשובה אצלך ולכן תברך, אכן א' הבעה"ב בקהילתנו ר' ב"צ שי' חנוביץ שח לי שדודו ע"ה (חתן השואל הנ"ל) הגיע מסין ביחד עם התמימים אחרי המלחמה, בעירום ובחוסר כל, וכשקיבל טלית גדול כמתנה מחותנו מסתמא היה דבר חשוב אצלו³.

1) לכ' יש ג' טעמים לזה שהחתן יברך שהחיינו בפעם הראשונה שמתעטף בטליתו: א) מדין מצוה חדשה, לדעת הט"ז (באו"ח סי' כב) ש"בין בציצית בין בתפילין יש לברך בפעם ראשונה שמברך עליהם שהחיינו", א"כ להמנהג שפעם הראשון שמתעטף בטלית גדול הוא אחר חתונתו מברך אז שהחיינו, ולכ' זה תלוי במחלוקת ראשונים (עיין שו"ע סי' ח' ס"ה-ו) אם רק ע"י עיטוף מקיים מצות ציצית או לא, דלמ"ד שט"ק פטור מציצית כיון שאין בו כדי עטיפה, החתן מברך שהחיינו כשמתעטף בטליתו כי בזה מקיים מצות ציצית בפעם הראשונה, אבל למ"ד שט"ק חייבת בציצית (וכן הלכה) לא נתחדש שום מצוה מעטיפת הטלית, שהרי גם לפני חתונתו כבר קיים מצות ציצית ע"י ט"ק, מ"מ י"ל דלכו"ע חידוש יש כאן בפעם הא' שמתעטף בטלית גדול ומברך שהחיינו, וצ"ע, עכ"פ הש"ך (ביו"ד סי' כח ס"ק ה') חולק על הט"ז, וכ"פ אדה"ז (בקו"א סי' כב). ב) מדין בגד חדש ככל בגד חדש (עיין בטור ובי"ד סי' כב). ג) לפטור כל הדרונות שקיבל בחתונתו. דיעוין באשל אברהם (בוטשטש בהערות על סי' רכג) שהקשה למה לא נהג עלמא לברך שהחיינו על הדרונות שמקבלים בשעת הנשואין, ותירץ שבליל נישואין ה"ה טרוד ופטור מק"ש ומברכת שהחיינו, ולמחרת חתונתו הכול נכלל בברכת שהחיינו שעל הטלית, ואכן עיין בפסקי תשובות (ח"א ע' רב) הביא שהאמרי אמת צ"ל היה מורה לחתן בעיטופו בטלית בפעם הראשונה למחרת הנשואין לברך שהחיינו, ולכוין על כל הדברים החדשים והדרונות והדירה כו'.

2) והלא התוס' (ברכות דף נט ע"ב ד"ה ור"י) ס"ל שהמשנה מדמה כלי חדש לבית חדש לומר לך שצ"ל חשוב קצת כבית, ובזמננו אין שום דמיון של חשיבות בין לבוש ובית.

3) ומצאתי בקו' התקשרות (צא"ח בארה"ק, מנחם אב תשס"ו ע' 13) לקט תשובות שרשם הרחמ"א חדקוב מפי רבינו בעניני שידוכין ונישואין, "אם לברך שהחיינו על טלית גדול בפעם הראשונה-ענה: "לא ראיתי נוהגין כן, ולכל היותר יכול לצרף לאכילת פרי חדש, אבל לא בלא זה", וגם אם כנים הדברים אין

לאחרונה פגשתי את הרי"ל שי' גרונר, ושאלתי ממנו אם אמת נכון שמועה הנ"ל, וענה שכללות הדבר נכון הוא, והוסיף ששאלת רבינו לאדמו"ר הרי"ץ היה למחרת חתונתו לפני שנתעטף בטליתו, ותשובת אדמו"ר מהרי"ץ היתה "בא אוננו מענער מאכן ניט שהחיינו אויף בגדים, נאר נשים אויף פוטער מאנטלך" [אצלנו אנשים אינם מברכים שהחיינו על בגדים, רק הנשים מברכות על מעיל פרוה]⁴, ואמר הרי"ל שי' גרונר שמכאן ברור שלפי מנהג חב"ד אין האנשים מברכים שהחיינו על בגדים כלל.

ואם קבלה היא - שזוהי הוראת רבינו - נקבל, אבל לדינא לא הורה הכי, אדרבה לענין יום הולדת הורה (בשיחת אחש"פ תשמ"ח) "לברך שהחיינו על פרי חדש או בגד חדש", וגם לענין סיום ס"ת הורה "שילבשו בגד חדש ולברך שהחיינו"⁵.

אכן אם הנ"ל הוא לשון הרב בדיוק, י"ל שדייק בלשונו "אצלנו אנשים אינם מברכים שהחיינו על בגדים רק הנשים מברכות", ולכ"מאי שנא אנשים מנשים לענין שהחיינו? ומאי שנא אצלנו מכל העולם כולו? ונ"ל שהנשים כיון שמתפעלים ושמחים מבגדים חדשים, וגם עפ"י דין הרי מקיימות מצות שמחת יו"ט בבגדים חדשים (ענין שוע"ר סי' תקכט), א"כ מברכין שהחיינו על בגדים חשובים להם (כמעיל פרוה), אבל "אצלנו האנשים" הם חסידים ואנשי מעשה עובדי ה' שאינם מתפעלים ושמחים

מזה ראי' שלפי "מנהג חב"ד אין מברכין שהחיינו על טלית", דאולי הורה כן משום שבימינו אין הטלית חשובה, עכ"פ מכאן ראי' שאין המנהג כמ"ד דבפעם הרשאון שמתחנן במצוה מברך שהחיינו, שהרי מיירי בחתן הלוווש טלית גדול בפעם הרשאוונה בחייו.

(4 גם סיפר א) דזה שענה רבינו להחנתן (ששאל האם צריך לברך שהחיינו על טלית) "מכיון שכבר שאלת-תברך, און האב מיר אויך אין זינען [ותכיון גם עלי]", היינו דהגם שכבר עבר הרבה שנים מחתונת רבינו עכ"ז אמר לחתן השואל שתכיון גם עלי, היינו שעדיין הרגיש החסרון מזה שלא בירך שהחיינו על טליתו למחרת חתונתו! (ב) פעם לפני ר"ה הביאו סירטוק חדש לרבינו וביקש מהרי"ל גרונר להשאירו עד יום ב' דר"ה בשביל שהחיינו דתקיעת שופר, (ג) שבזמן ברכת החמה בתשמ"א ביקש מהרי"ל גרונר לשים פרי חדש שלא אכל עדיין בשטענדער שלו, ואכן בשעה שבירך שהחיינו שם ידו על הפרי, וצ"ע שהרי בפירוש העיד ע"ע שלבש סירטוק חדש, א"כ מה חסר בזה שייצטרך גם פרי חדש? ואם צריך פרי חדש למה לבש סירטוק חדש? ואולי יש חסרון בבגד דאינו חשוב (משם שאינו חשוב בימינו או שאינו חשוב לרבינו כדלקמן בפנים), ויש חסרון בפרי חדש שלא יאכלנו מיד, ולכן החמיר ע"ע לברך שהחיינו בצירוף שניהם.

(5 (לקו"ש חי"ט ע' 547), ואין לומר שרק לענין צירוף מברכין על בגד חדש, דאם המנהג הוא לא לברך שהחיינו על בגד חדש למה מצרפים אותו לשהחיינו, הרי אפשר לצרף פרי חדש שאין בו שום חשש ופקפוק, והגם שבתקיעת שופר ביום ב' דר"ה מצרפים בגד חדש, שם אי אפשר בענין אחר, שהרי מברכין על פרי חדש בשעת אכילתו, ואין לאכול פרי חדש אחר תק"ש, דאין מפסיקים מהברכות עד אחר תקיעות מעומד (ענין סי' תקצב), אכן המ"א ושוע"ר (סי' תר) כתבו לצרף בגד חדש או פרי חדש בליל ב' דר"ה, אבל לתק"ש ביום ב' כתבו לצרף רק בגד חדש, וצ"ל שהטעם הוא כנ"ל דא"א לצרף פרי חדש לתק"ש.

מבגדים כלל, והבגדים אינם חשובים אצלם, ולכן אינם מברכים שהחיינו על בגדים⁶, אבל כל מי שלא הגיע למעלה ומדריגה זו חייב לברך שהחיינו על בגדים חשובים כדין המפורש בשו"ע, ואכן בפירוש הורה רבינו לחתן לברך שהחיינו על טליתו⁷.

ועיין בספר דרכי חיים ושלוש (בדיני שהחיינו אות רנב) שכתב מהנהגות זקנו הגאון בעל מנח"א "כשלבש מלבוש חדש (בעקישע או חאלאט) לכבוד שבת או יו"ט היה מברך שהחיינו בעת לבישתו הראשונה, אבל מלבוש חדש של חול לא ראינו ולא שמענו שיברך עלי', ועיין מה שדייק רבינו בלשונו (במנח"א ח"ו סי' ח') "שצריך לברך ממילא על טלית חדשה וחשובה", וכנראה שזהו דעתו הגדולה, כי מלבוש . . שבת ויו"ט זהו נקראת מלבוש חשובה, מש"כ של חול, זולת טלית של מצוה גם בחול דהמצוה אחשבי", ומזה יש להביא רא' למנהג חסידים שלא בירכו על בגדים כיון שלא היה חשוב להם, (ומ"מ הם לא בירכו אפי' על בגדי שבת וטלית), וכנ"ל שתחילה צריך להיות בדרגת חסידים אלו ואח"כ לא יברך שהחיינו על בגד חדש דאל"כ הרי זה איחוכא וטלולא.

מעתה ברור שאין כאן "מנהג חב"ד" נגד המפורש בשו"ע סי' כב שמברכים שהחיינו על טלית, וכמוכן שזהו רק אם הטלית חשוב אצלו כמבואר בסדר ברה"נ.

מתי יוכל להשתמש בטלית גדול, חליפה חדשה, וסירטוק לשהחיינו

ג. ולכ' צ"ע שהרי בספר 'סדר ברכת החמה-עפ"י מנהג חב"ד' (קה"ת תשס"ט, ע' 10) הביא שרבינו העיד על עצמו שלבש סירטוק חדש לברכת החמה כדי שיוכל לברך

6) עיין בשיחת קודש ש"פ בראשית תשכ"ח (בתו"מ אות כ') "היתכן שיש לו צורך בריבוי לבושים . . חסידים היו לובשים סירטוק בעל טלאים (פארלאטעטע סירטוקן), כי כאשר היה למישהו סירטוק שלם, היו משכיבים אותו על השולחן ומלקים אותו . . ולאחרי השבת היו קורעים את כנף הסירטוק, בגלל שאין צורך בענייני מותרות . . לכל העניינים הנ"ל נשתנה המצב".

7) כו"כ פעמים סיפר רבינו אודות ר' נחום נכדו של אדה"ז (בלקו"ד ח"א ע' טו), שאדה"ז ביקש ממנו שיסכים לעשות טלאי על גבי ה'קאטינקע' (בגד עליון) שתפרו לו עבור חתונתו, והבטיח לו בעבור זה עמי במחיצתי, דלכ' כ"כ למה? ותיריך שאז התחיל התגברות קליפת המלבושים, ורצה אדה"ז לשבור קליפה זו בעודה באיבה, ואם היה מצליח היה נמנע מכל הדורות והחוגים הבאים נסיון זו, והדרך לשבירת קליפת המלבושים היה ע"י נכדו כיון שהוא עצמו לא היה שייך לזה, ולכן היה מוכן להבטיח לו בעבור זה עמי במחיצתי, (שיחת יו"ד שבט תשט"ו, מוצש"ק פ' וישב תשי"ז, י"ט כסלו תשכ"ג), והנה לפועל לא הסכים ר' נחום לזה (עכ"פ לא הסכים בלב שלם), וכנראה שמאז הגיע לעולם יצר המלבושים, יש שהצליחו להדפו, ויש שעדיין עומד באמצע העבודה, עכ"פ בינתיים בגדים חשובים אצלו.

שהחיינו (שיחות קודש תשמ"א ח"ג ע' 464), ולכ' סירטוק אינו חשוב כ"כ כ'פוטער מאנטל של עזרת נשים' והאיך בירך שהחיינו על סירטוק?⁸

וגם צ"ע שהרי רבינו היה לובש צעיף משי ביו"ט שני של ר"ה בשביל שהחיינו של תקיעת שופר, והרי צעיף אינו חשוב כלל, ולמה בצעיף בירך שהחיינו ולא בטלית?

וצ"ל דשהחיינו של יום ב' דר"ה שאני, שהרי פסק בשו"ע ר (סי' תר ס"ה-ו) "בליל שני של ר"ה י"א שאין אומרים זמן כיון ששני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן . . . אבל י"א שצריך לומר זמן . . . והלכה כסברה אחרונה, מ"מ לכתחלה טוב שיוציא אדם את עצמו מידי ספק ברכה . . . ואם אין לו בגד חדש ופרי חדש עכ"ז יברך שהחיינו, שהעיקר כסברה האחרונה"⁹, א"כ בר"ה גם על צעיף מברך שהחיינו כיון שאינו אלא צירוף לתק"ש וגם מבלי הצעיף יברך שהחיינו¹⁰, אבל בשאר ימות השנה אינו מברך שהחיינו על צעיף כיון שאינו חשוב.

וה"נ י"ל לענין ברכת החמה, שהרי רבינו (עיי"ש בשיחת קודש ובסדר ברכת החמה) נטה כדעת המחייבים שהחיינו בברכת החמה, מ"מ הורה שמהיות טוב יש לו לחייב ע"ע בשהחיינו ע"י פרי חדש או בגד חדש, א"כ אפי' בבגד שיש להסתפק בו דאולי בזמננו אינו חשוב דיו מספיק לצרפו לשהחיינו¹¹.

מ"מ נ"ל שגבי ר"ה הקיל טפי לברך אפי' ע"י דבר קטן כצעיף, אבל בברכת החמה החמיר לברך בצירוף סירטוק דוקא ולא ע"י צעיף, כי לענין ר"ה כבר נפסק בשו"ע שהעיקר כמ"ד שמברך שהחיינו ביום ב' דר"ה, מש"כ בברכת החמה לא פורש דינו

8) ולכ' היה אפ"ל שזה תלוי בדעת כאו"א כנ"ל, העשירי כפי עשרו והעני כפי עניתו, יש מי שמברך על טלית, יש מי שמברך על חליפה, יש מי שמברך על סירטוק, ויש מי שאינו מברך אלא אם כן קנה מעיל פרוה, ולרבינו הסירטוק היה חשוב, אבל א"כ צ"ע במה גדלה מעלת הסירטוק על טלית גדול.

9) להעיר: בשו"ע (שם ס"ב) כתב "ואם אין מצוי בגד חדש . . . וואדה"ז ששינה וכתב "ואם אין לו" משמע שס"ל שאפ"ל מצוי להשיג בגד או פרי חדש, אם אין לו משלו א"צ לחזור אחרי', כיון שהעיקר כמ"ד שמברך שהחיינו גם בליל ב' דר"ה.

10) ויש להביא רא"י לזה, פסק בפרמ"ג (סי' תר א"א) דאם כבר אכל ענבים החדשים ואין לו פרי חדש, שיסחוט הענבים ובאותו תירוש יעשה שהחיינו, ולכ' בשו"ע פסק (בסי' רכה ס"ה, ובלוח ברה"נ פי"א ה"ה) שלא יברך שהחיינו כיון שפליגי בזה הפוסקים אם נחשב פרי חדש מאחר שכבר אכל הענבים? ות"י בשערי תשובה (סי' תר בשם השב"י) כיון שאפ"ל אין לו פרי חדש מברך שהחיינו מוטב לברך על תירוש שמ"מ לחד מ"ד הוה שהחיינו.

11) ועיי"ש שהביא דעת הצ"צ (בפסקי דינים אה"ע חו"מ ע 138, ושם או"ח י"ד ע' קיד, ובשו"ת צ"צ או"ח סי' ג', ושם סי' קיד, ובצ"צ חידושים על הש"ס ברכות פ"א) שבכל ספק שהחיינו הרשות בידו לברך אם ירצה, ואינו ברכה לבטלה, א"כ מהיות טוב יוכל לברך גם ע"י צירוף טלית וכיו"ב, הגם שיש להסתפק בו אם הוא מספיק חשוב בזמננו.

בשו"ע (ובפוסקים יש פנים לכאן ולכאן), לכן הצריך לברך שהחיינו בצירוף דבר שחשוב טפי.

ונפק"מ למש"כ הפוסקים¹² שבכל שהחיינו שיש בו ספק או פלוגתא (ולדוג' בסיוס ס"ת) יש לברך עליו ע"י צירוף פרי חדש או בגד חדש¹³, א"כ יש לצרף טלית סירטוק חליפה וכיו"ב דבר שחשוב עפ"י שורת הדין הגם שיש להסתפק בו בזמננו (וה"נ לענין יום הולדת), אבל לא בצירוף צעיף, וכ"ש שלא בצירוף חלוק ומנעלים שהרי בשו"ע פסק (סי' רכג וסדר ברה"נ פי"ב) שאין מברכים עליהם שהחיינו.

ואכן בהרבה קהילות נוהגין בעת שממנים רב שנותנים לו טלית במתנה ובשעה שלובשו מברך שהחיינו, וזהו כדי לצאת ידי מ"ד שהעולה לגדולה מברך שהחיינו, (מור וקציעה סי' רכג, ועיין שערי תשובה סי' רכג), ובודאי שפיר עבדי כנ"ל¹⁴.



שי' הסמ"ק בפסול חק תוכות בנפלה טיפת דיו*

הרב יוסף יצחק רייבין

סופר סת"ם שכונת קראון הייטס

מקור פסול חק תוכות מן התורה בגט ובסת"ם

א. גבי גט אשה כתוב בתורה "וכתב לה ספר כריתות" (דברים כד, א), ודרשו על זה בגמרא (גיטין כ' ע"א) ת"ר 'וכתב' ולא 'וחקק'. ומבואר דיש ב' אופני חקיקה. הא' כשמעשה החקיקה פועלת בקווי האות ממש כגון שחופר קווי האות עד שנמצא האות מושקע בתוך עובי הדף. ואופן זה נקראת בשם "חק יריכות" שפירושו שחוקק ירכי

12) דבכל ספק שהחיינו טוב שיביא עצמו לידי חיוב שהחיינו ממקום אחר"כ"פ מ"א (סי' רכה ס"ק יא) משם הש"ה (שער האותיות קדושה כלל יא סי' א'), וכ"פ בעמק ברכה (כלל יא סי' א'), עיין בדי השולחן סי' סד ס"ק ד'.

13) ובזמננו הרי קשה למצוא פרי שיש לברך עליו שהחיינו כיון שקיימים כל ימות השנה, (עיין סדר ברה"נ פי"א הט"ו).

14) גם לסברה דלעיל - שאצל החסידים ואנשי מעשה בגדים לא היו חשובים כלל ולכן לא בירכו עליהם שהחיינו - י"ל דשאני הכא, דכשיש ספק ואינם רוצים להפסיד הברכה הרי נעשה הבגד חשוב אצלם כדי שיוכלו להשתמש בו לברכת שהחיינו, ע"ד מצותי אחשבי'.

(* מוקדש לעילוי נשמתם של הז' בני משפחת ששון שנקטפו בדמי ימיהם בליל ש"ק ר"ח ניסן ה'תשע"ה. ת.נ.צ.ב.ה.)

(אברי) האות. אופן הב' כשמעשה החקיקה פועלת חוץ להאות והאות יוצא בדרך ממילא כגון שחופר החלקים שכנגד החלל שבתוך האות ושכנגד החלק שסובב להאות מבחוץ ועי"ז נשארים קווי האות בולטים ממילא. ואופן זה נקראת בשם "חק תוכות" שפירושו שחוקק תוך האות (וחוצה לה). ובגמרא מבואר דהדרשה ד"וכתב ולא וחקק" בא למעט "חק תוכות" דוקא משום דלא עשה מעשה בגוף האות אבל חק יריכות כשרי'. עי"ש ובפרש"י ד"ה הא דחק תוכות וד"ה הא דחק יריכותיהן. ועי' ברמב"ם פ"ד מהלכות גירושין ה"ו.

והנה בש"ס לא מפורש אי ח"ת פוסל בסת"ם כמו בגט או לא. ובתוס' סנהדרין כ"א ע"ב ד"ה כתב ליבונאה לוקח כמושכל ראשון דח"ת פוסל בס"ת כמו בגט, עי"ש. ובאמת, ממשמעות דברי הש"ס (גיטין שם) מבואר לכאור' דכל מקום דכתוב בתורה לשון "כתיבה" ישנו לפסול דח"ת. דעל זה שתירץ עולא דחק תוכות הוא דפסול הק' בש"ס מאותיות שבציץ דקס"ד שהיו מפתחים בהציץ התיבות "קודש לה" ע"י חקיקת תוך אע"פ ד"מכתב" כתיבא ביה (שמות ל"ט ל') אלמא דגם ח"ת חשוב כתיבה עי"ש מה שתירצו. ואי נימא דפיסולא דח"ת גזירת הכתוב היא אצל גט האיך הקשו מציץ אגט ועכ"פ הו"ל לתרצו דגז"כ היא אצל גט וגט לחוד וציץ לחוד. דמזה מבואר דכל היכא דכתוב בתורה לשון "כתיבה" נתמעטה ממנה חק תוכות. ומיניה דח"ת פוסל בסת"ם ד"וכתבתם" כתיב בהוא (דברים ו, ט).

והנה, אף דמהלשון "חק תוכות חק יריכות" משמע דלא שייכי כי אם בדבר שיש בו חקיקה כגון בטבלא של עץ או טס וכיו"ב, וא"כ חקיקה בסת"ם - דאינן נכתבים אלא בעורות ובדיו מהלמ"ס (ירושלמי מגילה פ"א ה"ט, ברייתא שבת ע"ט ע"ב, טושו"ע או"ח סי' ל"ב ס"ג, ס"ז ועוד) - היכי מצינן להו. מ"מ באמת ישנו חק תוכות גם כשכותב בדיו על הספר וכגון שנפלה טפת דיו על קלף חלק ולאחר שנתיבשה רוצה לגרור בסכין בדיו היבש עד שיצאו קווי אות ממה שנשאר, דגם זה פסול משום ח"ת. דיסוד הפסול דחק תוכות הוא דלא עשה מעשה בגוף האות כנ"ל ולכן בין שחקק בדף בין שגרר בדיו, כל שלא עשה מעשה בקווי האות גופא פסול.

וכן מבואר בשו"ע או"ח סי' ל"ב ס"ז - דעוסק בהלכות תפילין - דכ' "אין תקנה לגרור הדיו ועל ידי כך יהיה ניכר האות דהוי חק תוכות ופסול משום דבעינן וכתב ולא וחקק". ועי' בשו"ע ר באו"ח סי' ל"ב סכ"ב דהעתיק לשון הלבוש "והתורה אמרה

1) ואם דחק קווי האות מאחורי הטס עד שבולט על פניו מיקרי חק יריכות וכשר לרש"י גיטין כ' ע"א ד"ה ואילו חק יריכות. אבל בתוס' הרא"ש גיטין שם ד"ה חק יריכות הביא על שם ר"ת דלא חשיב כתיבה בענין זה ואכ"מ.

וכתבתם ולא וחקקתם". וכל הפוסקים הושוו בדבר וסתמו דדבר תורה ח"ת פוסל בסת"ם כמו בגט כנ"ל.

שי' הסמ"ק בנפלה טיפת דיו על אות

ב. והנה, זה אמור כשכל יצור האות מתחילתו ועד סופו נעשה ע"י חקיקת תוך (כדוגמא הנ"ל דגרר בטיפת דיו עד שיצא ממנה אות). אמנם, אם מתחילה כתב אות כהלכתו ואח"כ נפלה עליה טיפת דיו ונפסדה צורתה בזה נחלקו הראשונים. דבספר התרומה סימן קט"ו כתב בשם מורו דיש בגרירת הטיפה משום פסול ח"ת. והסכימו לזה רבינו פרץ בהגהותיו לסמ"ק מצוה קנ"ג וקפ"ד, סמ"ג (עשין נ'), הגהות מיימוני², וכן העלה הרא"ש בפסקיו (גיטין אות י"ט). וכן נפסק להלכה בשו"ע גבי תפילין באו"ח סי' ל"ב סי"ז, וגבי גט באהע"ז סי' קכ"ה ס"ח.

מיהו לא כן דעת הסמ"ק. דבמצוה קנ"ג (הלכות תפילין), הובא בטור או"ח סי' ל"ב, כתב "ואם נפלה טיפת דיו קודם שנגמר האות ולא היתה האות ניכרת ואח"כ נטל הדיו, או כמו כן אם לא היתה מוקפת גויל בתחילת עשייתה דאמרינן דפסולה, ואח"כ נטל הדיו, הוי כחך תוכות ופסולה, אבל אם כבר נכתבה כתיקנה ואח"כ נפל הדיו עליה יטלנו כדאמרינן בירושלמי" עכ"ל. הרי דחילק בין נפלה טיפה כשהאות עדיין באמצע כתיבתה לנפלה לאחר שכבר נגמרה. דבנפלה קודם שנגמרה והמשיך לכתוב האות עד שנגמרה ואח"כ גרר הטיפה³ כדי שתחול עליה הצורה הנדרשת פסול. אבל אם לא נפלה עד לאחר שנגמרה האות מותר לגרור הטיפה ואין בזה משום ח"ת. וכ"כ גם הכלבו בהלכות גיטין סי' ע"ו.

סתירה בדברי הסמ"ק וישוב הגט פשוט

ג. והנה, מדברי הסמ"ק במצוה קפ"ד (הלכות גיטין) נראה לכא' כסותר את עצמו. דכתב "וכתב ולא וחקק מכאן שאם לא נעשה האות כתיקנה כגון מדל"ת ה"א וכן כיוצא בו אין למחוק לקוצו של ה"א לתקנה לאות דלי"ת, אבל אם נפל דיו אחר שנעשה האות כתיקנה אין לחוש בזה" עכ"ל. הרי כשכתב ה"א במקום דלי"ת אסור לגרוד רגל שמאלי דה"א כדי להעמיד הדלי"ת על בוריה. וקשה, דכשכותבים ה"א כותבים מתחילה כעין

(2) בפ"א מהלכות תפילין אות ק' כתב דאסור לגרור הטיפה מטעם שלא כסדרן. ובפ"ד מהל' גירושין אות ג' כתב הטעם משום ח"ת. וצ"ע.

(3) כן ביאר הפמ"ג דעת הסמ"ק באו"ח סי' ל"ב א"א ס"ק כ"ג וכבר קדמו רד"ך בשו"ת בית א' חדר י'. ובתרומות הדשן סי' רכ"ח, הובא בפמ"ג הנ"ל, ביאר באופן אחר קצת. ועכ"פ דעתם שווים דאם כשנפלה הטיפה גררה מיד ורק אח"כ השלים להאות ע"י כתיבה שפיר דמי. אבל הב"ח באו"ח סי' ל"ב ד"ה כתב בסמ"ק פליג על זה וסובר דהסמ"ק פוסל אפי' כשגרר להטיפה קודם שהשלים האות דמיד שנפלה הטיפה על מקצתה נעשה הכל כטיוטא בעלמא וכאילו לא נכתבה מעולם ואף אם ישלימה אח"כ ע"י כתיבה מ"מ פסול דאותרו מקצת האות נעשה ע"י חק תוכות. ועי' בגדולי הקדש כלל ה' סוף אות ט'.

דל"ת ואחר כך מוסיפים לה רגל תלויה בשמאל חללה ונמצא דלא נעשית ה"א עד לאחר שכבר היה עליה שם דל"ת. וא"כ הו"ל לסמ"ק להתיר גרירת הרגל מידי דהווא אנפלה טיפת דיו לאחר שנגמרה?

והראשון להעיר על זה הוא רבינו משה ן' חביב ז"ל בספרו גט פשוט סי' קכ"ה סקל"ב. והוא כ' ליישב הסתירה "דלא התיר הסמ"ק אלא כשנפלה טיפת דיו מעצמה בלי כוונה אבל כשהוא עושה ה"א במקום דל"ת אע"ג דרגל הה"א עשאו אחר דל"ת אינו יכול למחוק רגל הה"א דהו"ל חק תוכות", ע"כ. היינו דהסמ"ק מחלק בין נפלה הטיפה מעצמה ובלי כוונה לנעשית הקלקול ע"י מעשה ידי הסופר. דבנפלה מעצמה התיר לגרור הטיפה. אבל כל שע"י מעשה ידי הסופר נתקלקלה האות, גם כשקרה לאחר שנגמרה, אסור לגרור הקלקול משום ח"ת.

הנה, בדברי הג"פ לא מבואר אם היתר זו דסמ"ק ב"נפלה" אמור רק בנפסדה צורתה בסתם או גם כשעל ידי הטיפה נשתנית האות לצורת אות אחר. אמנם בשו"ת הגרע"א תניא סוף סי' ל"ו כתב אדברי הגט פשוט בפשיטות "וגם ס"ל אף נשתנה לאות אחר". גם בשו"ת צמח צדק אהע"ז ח"ב סי' קס"ה ס"ה נראה כן. דסותם כשי' הג"פ והקשה על הסמ"ק: "אות ב' כשנפל בו דיו ונעשית עי"ז פ' הרי נעתקה לאות אחרת וה"ל סילוק מעשה ראשון וא"כ איך יועיל בו המחיקה לומר שע"י ישראל ב' כמקדם" עי"ש מה שתירץ. ומקושתיו נראה דהיתר הסמ"ק בנפלה אמור גם כשעל ידי הטיפה נשתנית האות לצורת אות אחר (ועי' בהערה י). וכ"כ גם הגרי"מ שטרן שליט"א בחיבורו משנת הסופר בביאור הסופר סי' ח' ד"ה ה"א במקום דל"ת.

ישוב הגרע"א לסתירת דברי הסמ"ק

ד. אמנם, הגרע"א העלה ליישב סתירת דברי הסמ"ק באופן אחר. והוא דהסמ"ק מחלק בין נתקלקלה צורת האות לנשתנה צורתה לצורת אות אחר. דבנתקלקלה צורת האות ואין צורת שום אות עליה אז התיר הסמ"ק גרירת הטיפה. משא"כ כשנשתנה צורתה לצורת אות אחר וכדוגמת ה"א במקום דל"ת מודה הסמ"ק דאסור לגרור הטיפה.⁴

4 בספר משנת הסופר בביאור הסופר סי' ח' ד"ה ה"א במקום דל"ת כ' אמנם רעק"א שם נוטה יותר להגט פשוט עיי"ש". אבל המעיין בתשובה יראה דאינו כן. הגם דמתחילה דחה הגרע"א החילוק דנפסדה צורתו לנשתנית לצורת אות אחר שהציע לפניו השואל ר' טבעלי אב"ד ליסא וגם דקדק הגרע"א בלשון הטור שאין לסמ"ק חילוק זו, מ"מ לבסוף חזר בו והסכים לדברי השואל. וב' סיבות גרמו לו זאת, הב' "שלא יקשה עלינו מ"ש הב"י אהע"ז בשם סמ"ק אם עשה ה' במקום ד' אינו יכול לגרור הרגל לעשותו ד' דהוי ח"ת". והוא ממש סתירת דברי הסמ"ק שבו אנו עוסקים. ואע"פ דקרוב לסוף התשובה כ' אחילוק זו - "ואפשר דגם הסמ"ק ס"ל כן" דמשמע דעדיין נסתפק בזה, מ"מ מדסיים "ועי' בגט פשוט נדחק

ומבואר בדבריו דזה שהסמ"ק אוסר בנשתנה לצורת אות אחר הוא גם כשנפלה שלא בכוונה. דהרי כל הנדון בתשובה היה שנכתבה ה' משם הוי' כהוגן ולאחר זמן נשתנית הה"א לחי"ת ע"י נפילת טיפה, וצידד הגרע"א לומר דגם הסמ"ק מודה דיש בגרירת הטיפה משום ח"ת. הרי דבנשתנה צורתו בלבד תליא מילתא⁵.

ונמצא: דבנפלה בלא כוונה ונפסדה בסתם דהו"ל תרתי לטיבותא כו"ע מודי דמתיר הסמ"ק בזה. ולאידך, כשבכוונה שינה האות לאות אחר דהו"ל תרתי לגרעותא כו"ע ל"פ דאוסר הסמ"ק בזה. ונחלקו בנפלה טיפה בלי כוונה ועל ידה נשתנית האות לצורת אות אחר דבזה הו"ל חדא לגרעותא וחדא לטיבותא. דלהג"פ (ע"פ הבנת האחרונים הנ"ל אות ג') מכיון שנפלה בלא כוונה מתיר הסמ"ק גרירת הטיפה. משא"כ להגרע"א הסמ"ק אוסר מפני שנשתנה לצורת אות אחר.

תמיהה בדברי בעל הקסה"ס בלשכה"ס סי' ח' סק"ד

ה. והנה, בספר קסת הסופר לרבינו שלמה גאנצפריד ז"ל בלשכת הסופר סי' ח' סק"ד ד' הביא קו' הג"פ וכתב "עייין שם (בג"פ) מה שתירץ. ולפע"ד י"ל עוד דשאני

ליישב דברי הסמ"ק ברור ופשוט דעכ"פ לא נחית כלל לחילוקו של הגט פשוט ודעתו נוטה יותר לחילוקו של ר' טעבעלי (השואל).

ולעיר, דכשמעיינים בביאור הלכה סי' ל"ב ד"ה וכתב דלי"ת במקום רי"ש אכן משמע קצת דדעת הגרע"א נוטה יותר להגט פשוט. דהמחבר שם סי"ז כ' דכשכתב דלי"ת במקום רי"ש אין תקנה למחוק התג משום ח"ת. וע"ז כתב בביאו"ה דלאו דוקא כשמתחילה כתב דלי"ת אלא הוא הדין כשמתחילה כתב רי"ש ואח"כ נעשה דלי"ת דג"כ אין תקנה למחוק התג "דלא כסמ"ק". ומדמסיים "דלא כסמ"ק" משמע דנקט כדברי הג"פ. דאי כו' טעבעלי - שהסמ"ק לא התיר גרירת הטיפה אלא כשלא נשתנית על ידה לצורת אות אחר - א"כ סמ"ק מאן דכר שמה? הרי גם הסמ"ק מודה כשכתב רי"ש מתחילה ואח"כ נעשית דלי"ת דאסור למחוק להתג כיון דנשתנית לצורת אות אחר. אלא ודאי דלא נחית לדברי ר' טעבעלי אלא לדברי הג"פ דגם בנשתנה מרי"ש לדלי"ת התיר הסמ"ק למחוק לתגו של דלי"ת כל שנעשה ע"י נפילת טיפה בלא כוונה. ומפאת זאת הוצרך להזהיר ולשלול דלמעשה פסול "דלא כסמ"ק". ואע"פ דדוחק קצת לומר דבכתבו "דלא כסמ"ק" לא כוון כי אם לנדון זו דנשתנית צורתה לצורת אות אחר ע"י נפילת טיפה דוקא, דבאמת כוונתו להזהיר דבכל אופן שנעשה דלי"ת אסור לדין לגרור הקוץ, מ"מ יש לזה קצת תומך בלשונו דכ' "הוא הדין אם נעשה ד' אחר שנגמר כתיבת הרי"ש". דהלשון "נעשה" משמע קצת דנעשה מאליהו והיינו שאלו בכוונה.

ובסימוכו כ': "אח"כ מצאתי בחידושי רע"א שהעיר בזה". דמזה משמע קצת דגם רע"א נוטה לדברי הג"פ - דמיניה סליק כנ"ל. ועכצ"ל דכוונתו בציונו לדברי הגרע"א הוא על הדין גופא - דבכל אופן שנעשית דלי"ת אסור לגרור להקוץ כדי לעשותו רי"ש (דלהגרע"א גם הסמ"ק מודה לזה). והוסיף ד"לא כסמ"ק" דבסוף התשובה כ' הגרע"א דלדעת הגט פשוט התיר הסמ"ק בנפלה טיפה גם בנשתנה צורתו לצורת אות אחר (הבאנו לעיל בפנים אות ג'), ולכן הוצרך להזהיר דגם אי נימא כהג"פ - אנו לא קיימא לן כותיה דסמ"ק מכל וכל.

(5) והכי נמי דייקא בדברי הסמ"ק דבמצוה קפ"ד כ' "שאם לא נעשה האות כתקנה כגון מדל"ת ה"א וככיו"ב אין למחוק לקצוה של ה"א וכו'". ומדלא כ' "כגון שכתב ה"א במקום דל"ת" משמע דכל אופן שנעשה ה"א אפי' נעשה מעצמה אסור למחוק לקצוה וכו'. ובספר משנת הסופר בביאו"ה סי' ח' ד"ה ה"א במקום דלי"ת כ' להיפק, עיי"ש.

התם שנעשה אות אחרת משא"כ הכא". ומבואר דנקט לתרוויהו - ישוב הג"פ וישוב הגרע"א. וצריך תלמוד דאם כוונתו דסמ"ק פוסל בחדא לגריעותא הו"ל לנקוט כהגרע"א ותו לא. ואם כוונתו דסמ"ק מתיר בחדא לגריעותא, הו"ל לנקוט כהג"פ ותו לא. וזה דנקט לתרוויהו תמוה ביותר.

ומרישא אמינא, דכבר צוין לעיל (אות ג') דאף דהגרע"א נקט בפשיטות דלדעת הג"פ היתר הסמ"ק ב"נפלה" אמור לא רק בנפסדה צורתו בסתם אלא גם בנשתנה לאות אחר, מ"מ לא נמצא דברים אלו מפורשים בדברי הג"פ (ולהעיר דגם בדברי הצ"צ דצוינו שם לא כתבו ע"ש הג"פ אלא מדעת עצמו). ואולי י"ל דלעולם גם לדעת הג"פ לא התיר הסמ"ק בנפלה כי אם כשלא נשתנית לצורת אות אחר וזה שלא טרח הג"פ לפרטו הוא כי בעצם זה מבואר בדברי הסמ"ק. כי אצל התירו בנפלה טיפת דיו (סי' קנ"ג, מובא במילואו לעיל אות ב') כ' סמ"ק הל' "ולא היתה האות ניכרת", ואצל פיסולו (סי' קפ"ד, מובא לעיל אות ג') הוא אומר "כגון מדל"ת ה"א". ומפאת זאת לקח הג"פ כמושכל ראשון דכל היתרו של הסמ"ק לא אמור כי אם בנפסדה צורתו בסתם ולא בנשתנה צורתו. ורק דמפרש דגם בזה שנפסדה צורתו לא התיר הסמ"ק כי אם כשנפלה בלא כוונה.

ואם כנים הדברים, יהיו לנו לפתרון דברי רבינו בעל הקסה"ס דיש לומר דכיון דלא מפורש בדברי הג"פ דכל שנשתנה צורת האות, ואפי' בנפלה, לא התיר הסמ"ק, לכן מפרשו בעל הקסה"ס (ואליבא דג"פ). ולפי"ז דעת הקסה"ס דשי' הג"פ תואם ממש לשי' הגרע"א.

אבל כל המעיין ישפוט בצדק דדחוק ביותר וכמעט אי אפשר לאמרו. דאם באמת כוון הג"פ דסמ"ק פוסל כל שנשתנה לאות אחר ואפי' ע"י נפילה כדעת הגרע"א, יותר הי' לו לפרט החילוק ד"נשתנה" ל"נפסדה" דמשמע טפי דכל שנשתנה לצורת אות אחר פוסל בזה הסמ"ק. וזה שפירט החילוק ד"נפלה" ל"נתכוון" הוה היפך כוונתו דמשמע טפי דהסמ"ק התיר כל שנפלה ואפי' בנשתנה לאות אחר. (ואין לומר דלא פירטו כי מפורש כבר בדברי הסמ"ק, דא"כ למה ליה להקשות על הסמ"ק כל עיקר. ועכ"פ מדהקשה צריך לפרט יישובו. ואם כבר מפרט ישובו יותר הו"ל לפרט החילוק דסובל כוונתו טפי ולא ההיפך. ופשוט). ומבואר דדברי הג"פ אינם סובלים דעת הגרע"א כל עיקר. וא"כ הדרא קו' לדוכתא איך נחית בעל הקסה"ס בין לישובו של הג"פ ובין לישובו של הגרע"א דמחולקים זה מזה מן הקצה אל הקצה ב"נפלה ונשתנה" (חדא לטיבותא וחדא לגריעותא) כנ"ל.

נקודת הביאור בדברי רבינו בלשכה"ס הנ"ל

ו. ונקודת הביאור בזה: דלעולם נקט רבינו כדעת הג"פ ועל דרך הבנת האחרונים הנ"ל את ג' דב"נפלה בלי כוונה" מתיר הסמ"ק לעולם גם כשנשתנה עי"ז לצורת אות אחר. אבל מלבד זאת מוסיף והולך רבינו דגם כשבכוונה נתקלקלה לא אוסר הסמ"ק כי אם בנשתנה לצורת אות אחר בלבד אבל בנפסדה בסתם לא. והענין, דעד כאן לא שמענו כי אם ג' נדונים. א) "נפלה ונתקלקלה" דהוא תרתי לטיבותא דבזה כו"ע מודי דהתיר הסמ"ק. ב) "בכוונה נשתנה לאות אחר" דהוא תרתי לגריעותא וכו"ע ל"פ דפוסל הסמ"ק בזה. ג) "נפלה ונשתנה לאות אחר" דהוא חדא לטיבותא וחדא לגריעותא דבו נחלקו הג"פ והגרע"א. אבל באמת יש עוד היכא תמצא חדא לטיבותא וחדא לגריעותא דלא שמענו אודותיה והוא כשבכוונה נתקלקלה האות מצורתה אבל לא נשתנית לצורת אות אחר.⁶

ובזה מתישבים ומובנים דברי רבינו. דס"ל דלא מבעיא דבכל אופן שנפלה התיר סמ"ק (וכדעת הג"פ) דיש חדא לגריעותא (נפלה), אלא גם כשבכוונה נתקלקלה אבל לא נשתנית לאות אחר מתיר הסמ"ק דגם בזה הו"ל חדא לגריעותא (לא נשתנית לאות אחר). ודוקא כשיבואו ב' התנאים דכתיבת אות ובכוונה ביחד (תרתי לגריעותא) אוסר הסמ"ק. והי' לנו לומר דדעת בעל הקסה"ס מתפרד מדעת הג"פ בזה הדין האחרון. לדעת הג"פ י"ל בפשטות דפוסל הסמ"ק כל שנעשה בכוונה אפי' לא נשתנית. אבל לקמן יבואר דגם דברי הג"פ יכולין להתפרש עד"ז (דבנתקלקלה בכוונה עדיין מתיר הסמ"ק) ואולי גם לזה כוון רבינו.

6) וא"ת האיך יתכן שיתהווה היכא תמצא כזו שבכוונה מקלקל לאות. דאם טעה באות מן האותיות ולא שייך שיתתקן ע"י שישנהו לאות אחר בכתיבה, לא יעלה על הדעת להפסידו בדיו, דבלא"ה יהא צריך לגרדו, ולקלקלו בדיו הו"ל כחוכא ואיטולא. י"ל בפשיטות דשפיר יש היכא תמצא דבכוונה מקלקלו בדיו בכוונה. והוא, כשחיסר אות בתו"מ וכתב לאחריה דאסור לתקנו משום שלא כסדרן אם לא שמפסיד מתחילה כל האותיות שכתב לאחר הטעות. וחשב הכותב דאם יקלקל צורות האותיות בדיו יוכל לתקן הטעות ולא יהי בו משן שלכ"ס ואח"כ צריך רק להסיר מעל האותיות הקלקול שגרם בהם ויחזור לצורתם ואין בזה משום ח"ת (אליבא דסמ"ק) כיון דהפסידן לאחר שנכתבו.

והנה, אי נימא דסמ"ק אכן מתיר בזה הסרת הקלקול ואין בזה משום ח"ת, באמת צריך עיון אם הועיל לו כל תחבולתו. די"ל דמזה דסמ"ק מתירו להסר הקלקול נמצא דמעולם לא נעתקה האות מצורתה ונמצא דגם בקלקולו הו"ל אות ועדיין שלא כסדרן הוא. ומצאתי סברא כעין זה בשו"ת הגרע"א תנינא סי' ל"ו. דדן בנדון ה"א שבשם הו"ל דנשתנה לחי"ת ע"י טיפה וכ' דאי נקטינן כשי' הג"פ אליבא דסמ"ק יוציא לנו חומרא מידי קולתו של הסמ"ק והוא דאסור לגרור הדביקות כי לדעת הסמ"ק דאין בזה משום ח"ת נמצא דלעולם לא נעקרה לאות אחר וקדושתה עדיין עליה וא"כ אסור לגרדה משום מחיקת השם. וא"כ אולי י"ל כן גם גבי שלא כסדרן דכיון דלא נעקרה לגמרי מצורתה נשאר כתובה שלא כסדרן. ואולי יש לחלק בין ח"ת וקדושת השם לדין כסדרן וצ"ע. ועכ"פ פשוט דיש היכא תמצא דישב שיתכן לקלקל האות בדיו ולתקנו אח"כ.

הקדמת ביאור דברי הקסה"ס בסי' ח' ס"ה ובלשכה"ס סק"ה

ז. ולהבין שי' רבינו בזה בטוב טעם יש לנו להקדים דבריו שבסי' ח' ס"ה וביאורו שכ' הוא ז"ל בעצמו בלשכה"ס סק"ה. ועל יסוד הקדמה זו יתיישבו כמה דקדוקים בדברי רבינו בעזיה"ת וכל דבר יבוא על אופנו. ובכדי להקל על הקורא באמתחילה לשונו של רבינו בסימן ח' ס"ה והצעתי הענין שבלשכה"ס כפי כוחי בעזיה"ת. וז"ל רבינו: "אם נפלה טיפת דיו אפי' היא לחה עדיין תוך חלל ב' ונראית כמו פ"א או שאין שם ביי"ת עליה או שנפלה לתוך אות אחרת ואינה ניכרת האות פסולה ואין לה תקנה לגרוד טיפת הדיו שעל ידי כן תהיה האות בתיקוהו אלא צריך לגרוד כל האות. ואם טעה וכתב ה"א במקום דל"ת גם כן אינו מועיל לגרוד הרגל וישאר דל"ת אבל מ"מ אינו צריך לגרוד כל האות אלא לאחר שגרד את הטפה יגרוד גם את הגג עד שיתבטל צורת דל"ת ויחזור וישלימה בכתב".

והביאור: כבר הוזכרנו (תחילת אות ב') דלהלכה לא קי"ל כסמ"ק אלא כשי' סה"ת וסעייתה דגם בנפלה טיפה על אות שנכתבה בהכשר יש בגרירת הקלקול משום ח"ת. מ"מ פלוגתא דרבוותא היא עד כמה צריכין לגרוד ולחזור ולכתוב. דעת הפמ"ג (פתיחה לסי' ל"ב באות ב') דלא צריך לגרוד כל האות ודי בגרירה עד שנשחתה צורתה ולחזור ולהשלימה בכתובה. משא"כ לדעת הב"ח (או"ח סי' ל"ב ד"ה כתוב בסמ"ק, ובאה"ע סי' קכ"ה) צריך לגרוד כולו ולחזור ולכתוב.⁷

ויסוד המחלוקת הוא אי נפקעה שם כתיבה מעל האות כשנפסדה צורתה או לא. דלדעת הפמ"ג משנשלמה האות חל עליה שם כתיבה וכשנתקלקלה אח"כ הו"ל אות שנתקלקלה ולא שנפקעה ממנה שם כתיבה כל עיקר. ובמילא, הן מה שנשארה מהאות לאחר שמשחית צורתה ע"י גרירה והן מה שמוסיף עליה כולה בשם כתיבה יקרא. והב"ח סובר דכשנפסדה צורתה פקעה מעליה שם כתיבה מכל וכל ושם חק תוכות עליה כיון דלא נחשב כעשה מעשה בגופה אלא כנפלה מעצמה וכטיוט בעלמא. ואף שחזור ומשלימה לאות ע"י כתיבה מ"מ הו"ל מקצת האות בחק תוכות דפסול.

והנה, עד כאן לא פליגי אלא כשנפסדה מצורתה ואין עליה צורת אות כל עיקר. אבל כשטעה וכתב ה"א במקום דלי"ת, יש לומר דגם הב"ח מודה דבהשחתת צורה סגי ולא צריך לגרוד כולו. והטעם, דאע"פ דמנקודת המבט של דלי"ת - שהיא האות

(7) דע דגם בנפלה טיפה על אות שלא נגמרה נחלקו הפוסקים עד כמה צריך לגרוד. דעת המג"א בסי' ל"ב ס"ק כ"ג דצריך לגרוד הכל ולחזור ולכתבה. אבל לדעת הב"י באהע"ז סי' קכ"ה ד"ה אבל אם ורמ"א בשו"ע שם ס"ד גורר הטיפה ודיו. אבל אינו אותו מחלוקת דהובא בפנים. כי גם המג"א שמחמיר בנפלה טיפה על אות שלא נגמרה מודה בנפלה טיפה לאחר שנגמרה דמפסיד צורתה ודיו כדעת הפמ"ג בפנים. ואכמה"ל.

הנדרשת - טעה, מ"מ כיון דשם כתיבה אינה מוגדרת מהתוכן שכותב כי אם מהתהליך שממעשיו (פעולה) משתלשל אות (נפעל) ובנדו"ד אכן השתלשל ממעשיו אות שפיר חל על קווים אלו שם כתיבה.

ומפני זה פסק רבינו דכשנפלה טיפה על אות והפסידה צורתה צריך לגרור כל האות, דחשש לשי' הב"ח, משא"כ כשכתב ה"א במקום דלי"ת פסק דצריך לגרור רק עד שאין צורת דלי"ת עליה עוד ומשלימה בכתב ודיו, דבזה י"ל דגם הב"ח מודה כנ"ל. עד כאן המבואר בקיצור בלשכה"ס ס"ח סק"ה כפי קוצר דעתי.

והנה, לפי זה מובן דלאו דוקא בכתב ה"א במקום דלי"ת אלא הוא הדין בכל אות שטעה בה וכתב אות אחר במקומה. דכל זמן שמתקיימות ב' התנאים⁸ ד"כתב" (פעולה) "אות" (נפעל) תורת כתיבה קרינן ביה ולא צריך לגררה כולה אלא עד שנפסדה צורתה ודיו. אבל אם חסר א' מב' התנאים והיינו או שחסר בפעולת הכתיבה - שנפלה טיפה אף דעדיין נראה כאות אחר, או שחסר בנפעל הכתיבה - שאין עליה צורת שום אות אף שנעשית על ידיו, בטלה תורת כתיבה מינה וכטיוטא בעלמא היא דצריך לגרור כולו כנ"ל.

ובעצם דבר זה מבואר בדברי רבינו. דבנפלה טיפת דיו תוך חלל ב' ונראית כפ"א כ' ברישא דצריך לגרור כולו. ולכאו' לפי מש"כ הוא בעצמו דבנשתנה מאות לאות לא צריך לגרור כולו צ"ל הדין כן גם בנשתנה מבי"ת לפ"א מידי דהווא אכתב ה"א במקום דל"ת⁹. אלא ודאי כל שיש חסרון בפעולת הכתיבה בטלה תורת כתיבה מינה וכטיוט

8) דב' תנאים אלו הם המגדירים נדון "כתב ה"א במקום דלי"ת" ופשוט. ואע"פ דבנדון "כתב ה"א במקום דלי"ת" יש עוד תנאי לכאו' והוא דלא טעה עד לאחר שכבר היה עליה שם אות, דמתחילה כתב דל"ת ורק אח"כ טעה ועשאו ה"א, מ"מ י"ל דלאו דוקא דמאי שנא. ויש סמוכין לזה ממש"כ רבינו בלשכה"ס סק"ו דעל זה שפסק המחבר דבכתב דלי"ת במקום רי"ש צריך לגרור כולו הק' רבינו "אבל בעשה רי"ש כמין דל"ת י"ל כיון דעכ"פ שם כתיבה לא בטלה וגם היה יכול לעשות ממנה רי"ש בהוספת דיו לכן בגרירת הירך לבדו או הגג לבדו סגי" עכ"ל. והיינו דאע"פ שמתחילה כתב דלי"ת ולא שמתחילה כתב רי"ש כהוגן ואח"כ נעשה דלי"ת מ"מ גם אז "שם כתיבה לא בטלה" דסוף סוף כתב אות. אבל לאיך י"ל דמפני זה גופא הוצרך רבינו לעוד סברא להקל - "וגם היה יכול לעשות ממנה רי"ש בהוספת דיו". ועצ"ע.

וזה שכ' רבינו בס"ב "אם התחיל וכתב מקצת האות כראוי ונתקלקל ע"י טעה .. צריך לגרור כולו" לק"מ. דלעולם אם המשיך בכתבתו עד שהשלים האות תורת כתיבה קרינן ביה אע"פ דאינה אות הנדרשת. אבל פשוט דאין עצה להמשיך ולכתוב אות מוטעה דמה ירויח בזה? הרי עוסקים באות דמכתיבתו הראשונה מוטעה כבר ובלא"ה יהיה צריך לגרור כולו. ומאי נפק"מ אי תורת כתיבה קרינן ביה או לא?

9) וכן הק' על רבינו בגדולי הקדש באו"ח סי' ל"ב סק"כ, וכן הק' הגרי"מ שטרן שליט"א בספרו משנת הסופר סי' ה' בביאורו"ס ד"ה אינו צריך. ולפי מה שכתבנו לא קשה מידי. ואדרבא דברי רבינו מדיקים

בעלמא היא אף אם הנפעל בשלימות - וכברישא דאכן נשתנה מבי"ת לפ"א אבל לא ע"י מעשה ידיו - וצריך לגרור כולו וכ"ש כשהחסרון הוא בנפעל שאין צורת אות כלל.

הרחבת ביאור דבריו שבשלכה"ס סי' ח' סק"ה ע"פ הקדמה הנ"ל

ח. ולאחר דברינו אלה נחזור למה שהתחלנו בו (אות ו') דלדעת רבינו לא אוסר הסמ"ק גרירת הטיפה רק כשיש "תרתי לגרעותא" והיינו כשנתקיימה ב' התנאים - שע"י מעשיו (פעולה, ישוב הג"פ) נשתנה לצורת אות אחר (נפעל, ישוב הגרע"א). והענין, דעד שלא יבואו ב' התנאים יחד לאו בשם כתיבה יקרא כנ"ל ולדעתנו זה גורם שיפקיע מעל האות שם כתיבה כנ"ל. אבל דעת הסמ"ק נהפוך הוא דכל שאינו בגדר כתיבה אין בכוחו להעתיק מעל האות שם כתיבה שחל עליה בראשונה כשנכתבה בהכשר אע"פ שנתקלקלה¹⁰ וככיסוי בעלמא הוא דמותר לסלקו.

ולכן, כשנפלה טיפה על אות בין שנפסדה צורתה בין נשתנית לצורת אות אחר עדיין מותר לגרור הטיפה (כדעת הג"פ) דכל שלא עשה מעשה בכוונה אין בכוחה לעקור שם כתיבה הראשונה. והחידוש שבדברי רבינו הוא דגם כשע"י מעשיו נתקלקלה אין בכוחה לעקור שם כתיבה הראשונה כל שלא נשתנית לצורת אות אחר. וכשמתקיימות ב' התנאים יחד דכתיבת אות ושע"י מעשיו מודה הסמ"ק דאסור להסירו. והנימוק בזה, דמכיון דבשם כתיבה יקרא (דיש פעולה ויש נפעל) אמרינן דנעקר חלות שם כתיבה שחל עליה בראשונה ונחלפת בשם כתיבה האחרונה ונמצא דמעולם לא היה שעת הכושר לאות הראשונה כי מעולם לא היה ירד עליה גדר אות כשלעצמו כי לא נכתבה אלא כהכשר להאות האחרונה. ולדוגמא בכתב ה"א במקום דלי"ת דע"י"ז דלאחר שכתב דלי"ת המשיך לכתוב ונשתנית לה"א אגלאי מילתא

ועולים בקנה אחד כפתור ופרח. ומצאתי בספר גן נאה להרה"ג ר' אלעזר שטרן שליט"א במעינות הגן כללי חק תוכות ונעשה בפיסול סוף אות ט' שכ' ג"כ כמו שכתבתי.

10 וע"י בשו"ת צ"צ אהע"ז ח"ב ס' קס"ה אות ה' שהוכיח שאם כל חלל האות נתמלא דיו גם סמ"ק מודה דאסור לגרור הטיפה. ולכא"ו דבר זה מוסכם לכו"ע. דבמאי עדיף נתמלא כולו דיו מנמחקה לגמרי? וצ"ע. ולחביבותא דמילתא בא קטע דברי כ"ק אדמו"ר בעל הצ"צ בשו"ת הנ"ל והמענין שם יוסיף לקח דהפליא והרבה רבינו לפלפל בש"י הסמ"ק ומתוקים מדבש. וז"ל רבינו:

" אך יש להקשות על הסמ"ק מגמרא ערוכה פרק המניח (דף כ"ט ע"ב) גבי מוצא בור וטממה וזכור וחפרה דאסתלק להו מעשה ראשון וקיימא לה ברשותיה וכ"פ הרמב"ם פי"ב מה' נזקי ממון ה"ו המוצא בור כו' סתמו בעפר וזכור והוציא את כל העפר זה האחרון חייב שכיון שסתמו בעפר נסתלק מעשה ראשון. והרי נפילת הדיו לתוך חלל האות דומה ממש למה שסתום את הבור בעפר דאמרינן בפשיטות שנסתלק מעשה ראשון וכשחזר ומוציא את העפר הרי זה כורה בור מחדש. וה"נ בנפילת הדיו אסתלק להו מעשה ראשון וכשחזר והוציא הדיו ע"י חקיקה ה"ז חוקק אות מחדש ואיכא כאן חוקק ופסול. ולכן נראה ודאי דהסמ"ק לא מייירי כלל רק בענין שגם אחר נפילת הדיו לא אסתלק כלל מעשה ראשון כי הוא קאי על שנפל דיו בתוך חלל הדלי"ת ונעשה ע"י"ז כמו ה"א."

למפרע דלא נסתיימה תהליך הכתיבה עד עכשיו שעשאו ה"א ולא קרינן ביה חלות שם כתיבה ושעת "נכתבה בהכשר" לאות הדלי"ת כי לא נכתבה אלא כהכשר לה"א. וכל שלא היה להאות הנדרשת חלות שם כתיבה ושעת הכושר בזה לא התיר הסמ"ק גרירת הקלוקל¹¹ ¹².

סמך לדברינו מדברי הגט מקושר

ט. והנה, אף הווכחנו טובא דדעת רבינו נוטה דבנתקלקלה בכוונה עדיין מקיל הסמ"ק בזה, מ"מ עדיין לא מלאני ליבי להגיד דבר זה מעצמי דמי אני ומה אני לחדש דברים שלא שמעום האוזן. אבל לאחר זמן מצאתי יסוד לזה בספר גט מקושר לרבינו יונה נבון ז"ל ועליו תמכתי יתדותי. דאדברי הג"פ כ' וז"ל "ויראה המעיין דלפי חידוש זה אם הפיל טפת דיו בכונה ולא לעשותו אות אחר ואין האות ניכרת ע"י הטפה יש להסתפק אם הכוונה היא עיקר הפיסול וה"נ פסול או שינוי האות לאות אחרת הוא

(11) ודבר זה מוכרח לכא' לכו"ע. דהנה, כשכותב יו"ד העליונה של אל"ף עד"מ אי נדמיין דחל עליה מיד שם "כתיבה" ויקרא לה "שעת הכושר" כמות שהיא יו"ד, א"כ מעולם לא יכול לכתוב אות אל"ף בסדר כזו דאין זה אלא יו"ד שנתקלקלה. אלא ברור ופשוט דאע"פ שאם היה מניח להיו"ד כמו שהיא שפיר היה חל עליה שם "כתיבה" ושעת הכושר, מ"מ כשממשיך ומוסיף עליה לעשותה אל"ף אגלאי מילתא למפרע דמעולם לא נכתבה יו"ד כל עיקר כי אם כהכשר לאל"ף. וכל "שעת הכושר" לא היה כי אם "חופף" על היו"ד וכשהוסיף עליה נעקרה מעליה ולא נח אלא לבסוף כשתהליך הכתיבה הסתיימה באל"ף.

אבל בקושטא לאו כו"ע מודי לזה. עי' בשו"ת מהר"ם אלאשקך סי' ה' דכ' דמשתכח דלי"ת אסור לעשותה רי"ש אפי' בכתיבה. דמשמע דמיד שנכתבה שום אות חל עליה שמה שנקראת לה כמות שהיא ואם אינה האות הנדרשת צריך לגרוו כולו. ועכ"פ דעתו דעת יחיד. ולהעיר דלפי דבריו יצא לנו חומרא לכא' די שדר בכתיבת האותיות ועצ"ע ואכ"מ.

(12) ובזה מיושב מה שהק' עוד בספר משנת הסופר בביאור"ס סי' ח' ד"ה אינו צריך, דלפי מה דנקט (גם) ישובו של הגרע"א יוצא לכא' דכנשתנית צורתה לצורת אות אחר חמור טפי מנפסדה צורתו בעלמא (דלכן מודה הסמ"ק דאסור לגרוו הטיפה). אבל ממש"כ דבנשתנה מאות לאות מודה הב"ח להפמ"ג דלא צריך לגרוו כולו משמע דכנשתנית לצורת אות אחר קיל טפי מנפסדה צורתו בעלמא. ונראין דבריו כסותרין זו את זו.

ולפי מה שכתבנו לא קשה מידי. דכו"ע מודי דהגדרת "כתיבה" היא תהליך שמתחלת ממעשיו ומסתיימת בהתהוות אות וכו"ע מודי דכל שממשיך ומוסיף באות נמשכת תהליך הכתיבה וכשנח ידיו חל על האות שם "שעת נכתבה בהכשר" ואגלאי מילתא למפרע דהאות הנכתב בראשונה לא היה כי אם הכשר להאות שנתהווה באחרונה.

ודבר זה גופא עולה לחומרא להסמ"ק ולקולא להב"ח. דלהסמ"ק דלא התיר גרירת הטיפה כי אם כשהיה להאות שעת כתיבה בהכשר, צריך להחמיר בנשתנה לאות אחר דנמצא דמעולם לא חל על האות הראשונה שעת כתיבה בהכשר דלא היה אלא כהכשר להאות האחרונה. ולהב"ח דפוסק כסה"ת ורא"ש דכל אופן אסור לגרוו הטיפה והחמיר עוד יותר דצריך לגרוו כולו דסובר דכשנפסדה צורתה הו"ל כטיטא בעלמא דלא נכתבה כלל, צריך להקל בנשתנה לאות אחר דסגי בהשחתת צורה כיון דאינה כטיטא כלל, אדרבא כתיבה מעליא היא.

הגורם הפיסול והכא כיון שלא נשתנה צורת האות וכבר היתה עשויה כתקנה שרי לגרור הטיפה דומיא דנפלה ויש צדידין לכאן ולכאן" ע"כ.

ומספקו מבואר בדברי הג"פ יכולים להתפרש באופן זה דגם בנתכוון כל דלא נשתנה צורתה לצורת אות אחר, עדיין מתיר הסמ"ק גרירת הקלקול. וזה ממש כמו שכתבתנו דדוקא ע"ב' התנאים יחד דכוונה ושינוי מצורה לצורה אוסר הסמ"ק דאז חל שם הכתיבה על כתיבה האחרונה ונמצא דכתיבה הראשונה לא היה אלא כהכשר בעלמא ומעולם לא היה לה שעת כתיבה בהכשר. אבל כל שלא נתקיימה רק א' מב' התנאים (או דנשתנה בנפילה, או דנתקלקה בכוונה) התיר הסמ"ק.

ואף דבספר גט מקושר כתב זה בדעת הג"פ מ"מ מאחר דכל דברי רבינו בעל הקסה"ס נוטים לזה דיינו דמצינו סמך לעצם הסברא בדבריו (הגט מקושר). ויומתק בדיוק לשונו של רבינו דכ' "עיינן שם (בג"פ) מה שתירץ. ולפע"ד י"ל עוד דשאני התם שנעשה אות אחרת משא"כ הכא". ולכאן' אם כוונתו לחלוק על דברי הג"פ הול"ל בסתם "ולפע"ד י"ל דשאני התם וכו'" דמשמע טפי דיש לו דעה אחרת מהג"פ. ומהלשון "י"ל עוד" משמע דמוסיף והולך על דברי הג"פ. ולפי מש"כ ניחא דבאמת מודה לדעת הג"פ דנפלה טיפה שלא בכוונה התיר הסמ"ק גרירת הטיפה ולא איכפת לן אי נפסדה צורתה בעלמא או נשתנית לצורת אות אחר. ומוסיף על זה דגם כשנתקלקה האות בכוונה כל זמן דלא נשתנית לצורת אות אחר עדיין מתיר הסמ"ק גרירת הטיפה.

ובאמת, כד דייקת שפיר תראה דכן נמצא בדברי הג"פ דז"ל "דלא התיר הסמ"ק אלא כשנפלה טיפת דיו מעצמה בלי כוונה אבל כשהוא עושה ה"א במקום דלי"ת אע"ג דרגל הה"א עשאו אחר דלי"ת אינו יכול למחוק רגל הה"א דהו"ל חק תוכות", ע"כ. ולא מובן למה שינה מרישא לסיפא דברישא סתם ולא פירט באיזה אופן נתקלקל האות, ובסיפא פירט בנשתנה לאות אחר.

וע"פ כל הנ"ל י"ל דהיא הנותנת. דברישא שדובר על טיפה שנפלה מעצמה אין חילוק אם נפסדה צורת האות בסתם או שנשתנית על ידה. אבל בסיפא דבכוונה עשה לא פוסל סמ"ק כי אם כשנשתנית לאות אחר אבל לא כשקלקלה בלבד.

ואדאיתנין להכי יש לומר דאולי גם כונת בעל קסה"ס שכן דעת הג"פ.

סיכום

- מקור פסול ח"ת בסת"ם מה"ת (אות א').
- דעת סמ"ק דבנפלה טיפה על אות שנכתבה אין בגרירת הטיפה משום ח"ת (אות ב').
- דברי סמ"ק נראין כסתרי אהדדי דכ' דאם עשה ה"א במקום דלי"ת אסור לגרור רגל הה"א לעשותה דלי"ת. ישוב הג"פ: דבנפלה בלא כוונה התיר הסמ"ק גרירת הטיפה בין שנפסדה צורתה ובין נשתנה לצורת אות אחר אבל כשבכוונה נתקלקלה אסור (אות ג').
- ישוב הגרע"א דלא התיר הסמ"ק גרירת הקלקול אלא בלא נשתנה לאות אחר אבל כשנשתנה לאות אחר בין בכוונה בין ע"י טיפה אסור (אות ד').
- תמיהה אדברי בעל הקסה"ס דנקט בין ישובו של הג"פ ובין ישובו של הגרע"א דרחוקים זו מזו בנפלה ונשתנה לאות אחר (אות ה').
- נקודת הביאור דכל שחסר א' מב' התנאים ד'כוונה' ו'נשתנה לאות אחר' עדיין מתיר הסמ"ק גרירת הקלקול ונ"מ לא רק ב'נפלה ונשתנה' דבזה גם הג"פ ס"ל דסמ"ק מקיל אלא גם ב'נתקלקלה בכוונה' (אות ה').
- מקדים בביאור דברי בעל הקסה"ס בסי' ח' ס"ד דמחלק להלכה בין 'אות שנפסדה' דצריך לגרור כולה ל'כתב ה"א במקום דלי"ת' דצריך רק להפסיד צורתה ולחזור ולהשלימה. ובלכשה"ס שם סק"ה מבאר דב'כתב ה"א במקום דלי"ת' קיל טפי דלא בטלה תורת כתיבה מינה. ויבאר ד'כתיבה' מוגדרת מב' התנאים דכתיבת ידיו (פעולה) ויצירת אות (נפעל) (אות ז').
- יבאר דמטעם הנ"ל גופא לא פוסל סמ"ק כי אם כשנתקיימה ב' התנאים הנ"ל. דכל שחסר א' מב' התנאים המגדירים שם 'כתיבה' אין בכוחה להעתיק שם 'כתיבה' שחל על האות כשנכתבה בראשונה. (אות ח')
- מביא סמך לעצם הסברא דגם כשנתקלקלה בכוונה עדיין מתיר סמ"ק מדברי הגט מקושר דנסתפק לפרש כן דברי הג"פ. מראה דאמנם נמצא כן בדברי הג"פ. מסיים דאולי גם כוונת בעל הקסה"ס דגם כוונת הג"פ כן (אות ט').
- אם נסתמה כל חלל האות ע"י הטיפה גם הסמ"ק מודה דפסול (שו"ת צ"צ הובא בהערה י').
- בהערה ט' והערה י"ב יסירו כמה קו' שהקשו המחברים על רבינו בעל הקסה"ס.

ויה"ר שלא אכשל בדבר הלכה.

שי' הסמ"ק בנכתבה אות כהוגן ואח"כ...

נפלה טיפה ונפסדה	נפלה טיפה ונשתנה לאות אחר	בכוונה נפסדה	בכוונה נשתנה לאות אחר	
מותר להסירו	מותר להסירו	?	אסור להסירו	שי' הגרע"א
מותר להסירו	מותר להסירו	הגט מקושר מסתפק דאולי סובר הג"פ דמותר להסירה	אסור להסירו	שי' הג"פ
מותר להסירו	מותר להסירו	מותר להסירה	אסור להסירו	שי' בעל הקסה"ס



סוף זמן קרי"ש לשיטת אדמו"ר הזקן

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

ב"סדר הכנסת שבת" שי"ל לאחרונה במהדורא מחודשת, בע' קט כותב הרב פייגעלשטאק שי' אשר מכיון שלדעת אדה"ז בסדר הכנסת שבת, שקיעה האמיתית מתאחרת 4 דקות מהשקיעה הנראית, ועד"ז לכאו' מוקדם נץ החמה האמיתי בכך דקות מהנץ החמה האמיתית (ראה שם ע' קב, ובמ"ש הרב שד"ב שי' לוין שם ע' סד, סוף הערה 113), א"כ יוצא שלפי שיטת אדה"ז, סוף זמן ק"ש יכול להיות מוקדם יותר בכך דקות, מזמן הנדפס בלוחות כשיטת אדה"ז (והגר"א). עכת"ד. [דהיינו, שאע"פ שזמן חצות אינו משתנה עי"ז, כי אותו שיעור הזמן שמקדים השמש לזרוח מתאחר לשקוע, וממילא נקודת חצות אינו משתנה, אבל מכיון שנץ החמה מוקדם יותר, ממילא סו"ז ק"ש מוקדם. וראה שם מש"כ עד"ז בנוגע לשאר זמני היום].

והנה מזה שאדה"ז לא הזהיר בסידורו בנוגע לסוף זמן ק"ש, שיש להקדימו קצת ע"פ הנ"ל, אין להוכיח כלום, שהרי בין כך אדה"ז מזהיר בסידורו לגמור ק"ש הרבה מוקדם יותר, כמ"ש "ולפי שמורי השעות אין כלם הולכים באמת והוא ספק של תורה, וגם אין ראוי לצמצם, לכן צריך ליוזר לגמור קריאת שעה בסוף שעה שביעית בקיץ",

שהוא 45 דקות קודם סוף הזמן. (ראה בסדור עם ציונים מהרב רסקין שי' ע' צג הע' 130. ודנו בזה בכ"מ).

אמנם בזמנינו שיש אנשים שמצמצמים עד לדקה האחרונה, הרי לכאור' עפהנ"ל, בלוחות זמנים שמיוסדים על שיטת אדה"ז, יש להקדים קצת סוף זמן ק"ש. ואע"פ ששיעור הזמן בדיוק (דקה א' או שתיים וכיו"ב) תלוי בחשבון הזמן בין השקיעה (והנץ) האמיתית והנראית, שיש בזה שיטות שונות בין מחברי זמנינו מתי ואיך מחשבים זה בכל המקומות, ותלוי בכמה פרטים וכו', אבל מ"מ לכאור' יש צורך להקדים הזמן באיזה שיעור שתהי'. אא"כ יש סברא חזקה לומר שחידושו של אדה"ז אודות ההפרש בין שקיעה האמיתית והנראית אינו שייך לזמן הנץ, ועדיין לכאור' סו"ס מ"מ מידי ספק דאורייתא לא יצא, וע"ד דברי אדה"ז בסידורו הנ"ל. ואע"פ שכמו שכתב הרב הנ"ל שם בע' קח, צריך ליוהר לא להדפיס בהלוחות זמנים, זמן השקיעה (והנץ) האמיתית שלא להביא לידי מכשול ח"ו, מ"מ לאידך גיסא ע"פ הנ"ל לכאור' יש להקדים הזמן דסו"ז ק"ש בהלוחות.

ואבקש מהת"ח והרבנים היושבים על מדין וכו' להעיר ולברר וללבן בזה, ובפרט שזה נוגע לרבים ובכל יום ויום.



רחיצה בתמין ביום טוב (גליון)*

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

א. בגליון א' פט כתב הרב ש.ד.ב.ש. שיחי' בענין רחיצה בתמין ביום טוב. מעתיק דברי כ"ק אדה"ז בריש סימן תקיא ומפרשו.

כ"ק אדה"ז סיים סעיף א' 'ואף על פי שהעיקר כסברא הראשונה בכל זה מכל מקום כבר נהגו במדינות אלו להחמיר כסברא האחרונה ואין לשנות המנהג'. ומפרש הנ"ל בדברי כ"ק אדה"ז 'העיקר כסברת הב", שהאיסור לחמם מים לשטוף כל גופו ביו"ט הוא מד"ס, ולכן באם יש דרך מותרת לחמם מים (כגון שהרבה באופן המותר ביו"ט) אזי מותר".

(* לעילוי נשמת אומר הר' אליעזר צבי זאב ב"ד מרדכי שכנא הכ"מ, לרגל ה'אירציט' בכ"ה סיון. ולעילוי נשמת אחי ר' יהושע שלמה ע"ה לרגל ה'אירציט' בכ"ג סיון.

עכשיו, הרי הוא לכאורה סותר דברי עצמו, דהא לעיל כתב "שאפי' לשיטת הב"י, מאחר ואסרו רבנן לרחוץ כל גופו בבת אחת במים שהוחמו ביו"ט, אזי אסור אפי' אם חימם מים עבור אוכל והוסיף עבור רחיצת כל גופו. ואין חילוק אם רוחץ כל גופו בבת אחת או שרוחץ כל גופו אבר אבר", והאיך כתב עכשיו (בדברי כ"ק על דעת הב"י) אם יש דרך מותרת לחמם מים (כגון שהרבה באופן המותר ביו"ט) אזי מותר!?

וממשיך הנ"ל בפירושו בדברי כ"ק אדה"ז "ומאחר ונהגו להחמיר כסברא האחרונה – אזי אין לשנות המנהג, במה שנהגו להחמיר (אבל בדבר שלא נהגו להחמיר, כגון להרבות, אין צריך להחמיר)".

אלו האותיות "אבל בדבר שלא נהגו להחמיר, כגון להרבות, אין צריך להחמיר" הם חידוש הרב הנ"ל, וכן במה שממשיך "יוצא לנו מדברי אדה"ז שכל האיסור הוא: ...אם יש דרך להתיר כגון להרבות מים באופן המותר, אזי אפשר להתיר".

וקשא לי, דהא כ"ק אדה"ז כתב שהעיקר כסברא הראשונה בכל זה, ובכלל "בכל זה נכלל גם דברי כ"ק "אבל כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין שהוחמו מערב יו"ט. וכן אסור לרחוץ כל גופו אפילו חוץ למרחץ בחמין שהוחמו ביו"ט אפילו הוחמו לצורך שתיה ואפילו אינו רוחץ כל גופו בבת אחת אלא רוחצו אבר אבר אסור" - וא"כ האיך יצא לנו שס"ל לכ"ק היתר להרבות. וכשתדקדק בדברי קדשו תראה שכתב "מכל מקום כבר נהגו במדינות אלו להחמיר כסברא האחרונה" ולא כתב "כבר נהגו במדינות אלו בכל זה כסברא האחרונה"

ועוד קשיא לי, מה שכתב "אם יש דרך להתיר כגון להרבות מים באופן המותר, אזי אפשר להתיר", ממ"נ אם ס"ל לכ"ק שמותר (וכמ"ש גבי תינוק "מותר לרחוץ כל גופו בבת אחת") יכתוב הנ"ל (בפירושו) "מותר", ואם ס"ל לכ"ק שאסור האיך כתב "אפשר להתיר". אלא מוכרחין אנו לומר דספק להנ"ל אם דעת כ"ק הוא להתיר או לאיסור - א"כ האיך העיז לכתוב בדעת כ"ק להקל בחילול יום טוב!?

וממשיך הרב הנ"ל "ולכן: במוצש"ק (ליל א' דחה"ש) יכול לרחוץ כל גופו באופן "אבר אבר" כי המים בודד ('בוילער') הוחמו מערב שבת. ומכיון שהמים שנכנסו לדוד עתה הם עבור שטיפת כלים או בישול ומה שנשאר הוא עבור רחיצת גופו למחרת".

וקשיא לי, האיך יודע הנ"ל שהוחמו דווקא מערב שבת, דהא בכמה וכמה בתים אין להם סיפוק מים חמים (כדבעי) וכשהאחרון מבני הבית יוצא מהרחיצה המים פושרין או (אפילו) קרים, והמים יחמו בשבת עצמה - ואם כן (בנידון כזה) השבת הכינה ליום טוב, וקיימא לן שאין יו"ט מכין לשבת, ולא שבת מכין ליו"ט! (ראה בארוכה בהרע"ב מברטנורה ריש ביצה).

ב. לא ידעתי למה העלים עיניו מכל המחברים שדנו בזה:

(א) בדין להחם מים לטבילת נשים (ואנשים) שדנו בדין זה גופא - ראה ב'מנחת יו"ט' סימן צח ס"ק קז-קט, וב'שערים מצויינים בהלכה' סימן צח ס"ק טו, וב'כף החיים' סימן תקיא ס"ק לג, וב'משנה ברורה' ס"ק יט (וראה שם ב'שער הציון ס"ק כה), ב'דעת תורה' על סעיף ב, וב'פתחי תשובה' (על או"ח) על סעיף ב, וב'דרכי תשובה' (על יו"ד) סימן קצז סק"ז, ב'דעת תורה' (על יו"ד) על סעיף ב (בד"ה ומותרת). ואסיים בדברי ה'חתם סופר' רס"י קמח, לחמם מקוה ביו"ט ב' לצורך טבילת אשה לא אומר בזה לא איסור ולא היתר, ובמקומות שנהגו היתר עפ"י הוראת גאונים (ה'נודע ביהודה' והפמ"ג) אין מזחיחין אותם.

(ב) בדין מתקני מים חשמליים וכדומה בכלל ביו"ט, ראה ב'פסקי תשובות' סימן תקיא ס"ק ג שיש דיעות לכאן ולכאן, ובדין רחיצה במים שהוחמו ביו"ט, ראה שם סק"ד שיש דיעות לכאן ולכאן, וברחיצה במים שהוחמו מאליהם ביו"ט - שהוא עניינינו העיקרי שאנו דנין כאן - ראה שם סק"ה שכתב "...אעפ"כ הסכימו הפוסקים שהדין לא נשתנה ואין להתיר רחיצת כל הגוף במים שהוחמו ביו"ט לצורך זה (ולדין דנהגינו כהרמ"א בלא"ה אסור אפילו במים שהוחמו מעיו"ט ואפילו במים צוננים, חוץ מבמקרים מסוימים כדלהלן אות ו). ומים שהוחמו ביו"ט לצורך רחיצה בדרך היתר.. נחלקו הפוסקים אם דינם כמים שהוחמו מעיו"ט או כמים שהוחמו ביו"ט (ולרמ"א הנפק"מ להתירם לרחיצת אבר אבר או לחולה או תינוק).

ג. עכשיו נחזור לתחלת דברי הרב הנ"ל "ונחלקו הראשונים אם גזירה זו (של מרחצאות) חלה גם על יו"ט או לא: הרי"ף והרמב"ם סוברים שהגזירה היתה רק על שבת ולא על יו"ט, ולכן ביו"ט מותר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בערב יו"ט. וביו"ט גופא אסור להחם עבור כל גופו - דאינו שוה לכל נפש, אבל מותר עבור פניו ידיו ורגליו. והרא"ש ותוס' סוברים שהגזירה היא גם על יו"ט".

ונהפוך הוא! הרמב"ם כתב בה' שביתת יו"ט פ"א ה"ז "אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ".

(וממשיך הנ"ל) "וביאר הר"ן שהמחלוקת בין המתירין לשטוף כל גופו בחמין שהוחמו בערב יו"ט והאוסרים (כגון תוס') הוא, שהאוסרים סוברים שאיסור רחיצת כל גופו ביו"ט הוא איסור מה"ת, ולכן גזירת מרחצאות היא על יו"ט כמו שבת, והמתירים סוברים שאיסור רחיצת כל גופו ביו"ט הוא איסור מד"ס, ולכן אין גזירת מרחצאות (מד"ס) על איסור מד"ס".

וטעה בהבנת הר"ן ומשום זה היפך השיטות, וזה דברי הר"ן "וכבר כתבתי בפרק כירה מה שנ"ל שלדברי רבותינו בעלי התוספות שאומרים דלהחם חמין ביו"ט לרחיצה כל הגוף מדאורייתא אסור בחמין שהוחמו מעיו"ט נמי אסור לרחוץ בהן כל גופו גזירה עיו"ט אטו יו"ט כי היכי דגזרינן התם ע"ש אטו שבת"

וסבר הנ"ל שפירוש "כי היכי דגזרינן התם ע"ש אטו שבת" היינו כשם שבשבת יש גזירת מרחצאות כך ביו"ט יש ג"כ גזירת מרחצאות. אבל באמת הפירוש הוא, כשם שבחמין שהוחמו בערב שבת אסור בשבת אטו גזירת מרחצאות בשבת, כך בחמין שהוחמו בערב יו"ט אסור ביו"ט אטו חמין שהוחמו ביו"ט שאסור מן התורה. (לפי שיטתו, אם תוס' סוברים גזירת מרחצאות ביו"ט למה צריכים סברת "אינו שוה לכל נפש", מה בכך, אם יש גזירה הגזירה נמי חל באם שוה לכל נפש)!

וראוי להעתיק דברי המשנת יעקב' על הרמב"ם (פ"א ה"ד) וז"ל: והנה לא מצאנו ברמב"ם שיביא יסוד זה דלא הותר ביו"ט אלא דבר הצריך לכל נפש, וכדאמרינן בגמ' כתובות. ולגבי איסור מוגמר, כתב בפ"ד מיו"ט ה"ו: אין מעשנין בקטורת ביו"ט מפני שהוא מכבה, ואפילו להריח בה ואצ"ל לגמר את הבית ואת הכלים שהוא אסור, ומשמע דמדין איסור מכבה הוא שאסור לעשות מוגמר ביו"ט, ולא משום דאינו שוה לכל נפש. ודין זה דאינו שוה וכו', לא הוזכר ברמב"ם וכנזכר.

...והנה בתוס' שבת לט, ב, ד"ה וב"ה כתבו דאסור להחם ביו"ט מים לרחיצת כל הגוף משום דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר בפ"ק דכתובות (ז, א) משום דאינה שוה לכל נפש אולם ברמב"ם להלן בהט"ז כתב: אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ, והיינו דרך מדרבנן אסור, אמנם כבר כתבו המפרשים דס"ל לרמב"ם דגם רחיצת כל גופו שוה לכל נפש, ...עכ"פ אין ברמב"ם דין איסור זה דאינו שוה בכל נפש. עכ"ל.

היוצא מזה לפי שיטת הרמב"ם - שכ"ק אדה"ו כתב שהעיקר כדבריו (והמנהג כתוס'), היינו לחומרא: שגם חמין שהוחמו בערב יו"ט אסור ביו"ט) - א"כ אף אם רחיצת כל גופו שוה לכל נפש אינו מותר (והיינו משום גזירת מרחצאות שאינו תלוי בשאם שוה לכל נפש).



דינים הנוהגים בימי העומר (גליון)

הנ"ל

בגליון א' פט כתב הר' שד"ב לוי'ן שיחי' בנוגע דינים הנוהגים בימי העומר, וז"ל: ואפשר שגם לענין אבלות, יש ללמוד מדין ימי הספירה, שהרי מבואר כאן: "מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות". והיינו שריקוד ומחול חמורים יותר מסעודה מריעות, שהתירו בימי הספירה. ואילו באבלות נהגו לאסור גם סעודת מריעות, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שצא ס"ב): "ויש אוסרין בסעודת ברית מילה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש אם הוא חוץ לביתו". וכיון שריקודים הם חמורים יותר, שאסרו גם בימי הספירה, אם כן אפשר שמכל שכן נאסרו הריקודים באבלות.

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

לכאורה הק"ו מסעודת מריעות פרוכה היא, דהא ריקודים לשמח חתן וכלה בשמחת נישואין הם עצמם מצוה (ראה בשו"ע חאה"ז סי' סה ס"א "מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה" וב'באר היטב' סק"ב "אפילו מי שתורתו אמונתו מחוייב לבטל"). וראה בשו"ע"ר סי' שלח ס"ג לנגן בכלי שיר בחופות משום כבוד חתן וכלה לפי שהוא צורך מצוה שזהו עיקר שמחת חתן וכלה) משא"כ הריקודין בשמחת מריעות אינם מצוה.

וכן ממ"ש בשו"ע"ר בסי' לח ס"ו "ויש אומרים שחתן ושושביניו וכל בני החופה העוסקים במשתה נקראים עוסקים במצוה לענין שפטורין משאר מצות לכן הם פטורים ג"כ מקריאת שמע ואצ"ל מן התפלה ומן התפילין אפילו בזמן הזה והמקיל כסברא זו לא הפסיד", ובסי' שלח הנ"ל כתב שלנגן בכלי שיר זהו עיקר שמחת חתן וכלה, לכאורה נראה שלנגן בכלי שיר עדיפא ממשתה. (אם לא שנדחק שריקוד אינו נכלל במצות לנגן בכלי שיר.)

כל זה הוא רק לפילפולא לדון בה'קל וחומר' של הרב הנ"ל, אבל למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

לצאת י"ח קידושא רבה ממִי שכבר יצא (גליון)

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדור"ח של שוע"ר

בגליון א'כד (ש"פ לך לך תשע"ב) האריך הרב י. ל. נחמסון להוכיח מדברי אדה"ז בכמה מקומות בשו"ע שלו שמי שעשה כבר קידוש ביום השבת, אין לו להוציא לכתחילה אחרים שלא יצאו עדיין י"ח קידוש אם הם יודעים לברך בעצמם. וכיון שמתעשים כמעט בכל שבת שאדם עושה קידוש בבית הכנסת ביום השבת ואח"כ בא הביתה ומברך שוב על היין ומוציא את אשתו (וילדיו) י"ח קידוש, הרי שלפי דעתו האשה צריכה לעשות קידוש לעצמה, כיון שהיא יודעת לברך ברכת הגפן, ואין לבעל לברך בשבילה אף שהוא שותה את היין, כיון שבשבילו זו רק ברכת הנהנין ועבור אשתו זו ברכת הקידוש.

ובטעם הדבר כתב שם: "דהמניעה לכתחילה לברך לאחרים שיודעים לקדש בעצמם לאחר שהוא כבר יצא ידי חובתו, אינה משום חשש ברכה שאינה צריכה למקדש, אלא משום שהכוח להוציא אחרים ידי חובת קידוש לאחר שהוא כבר יצא הוא רק מדין ערבות, וכאשר הם יודעים לקדש בעצמם נחלש כוח הערבות ועל כן לכתחילה אין להם לצאת על ידו".

ומדייק כן מדברי אדה"ז בס' ערב קו"א סק"ב "מי שיצא כבר ידי חובתו, שאינו מחוייב בדבר אלא מדין ערבות, לכן כיון שהחייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו – אין להערב לפוטרו". וכותב שם שכן משמע מסתימת לשון אדה"ז בס' רעג ס"ו, ושכן מבואר לכאורה בס' קסז סכ"ג.

וכן מבאר גם את דברי אדה"ז בהמשך הקו"א שם: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", שהגדרה זו תואמת אף את המצב הנ"ל במי שכבר יצא ובא להוציא את חבירו ידי חובת קידושא רבא ביום השבת, דלמרות שטועם מן היין וממילא אף הוא כשלעצמו חייב בברכת בורא פרי הגפן, מכל מקום נחשב הדבר ש"אין לו שום צורך בברכת חבירו", כי "ברכת חבירו" היא ברכה של חובה הנובעת מחובת טעימת היין בקידוש, ואילו ברכת בורא פרי הגפן שלו היא ככל ברכות הנהנין על טעימה של רשות.

וממשיך שם לבאר שחילוק יסודי זה מבואר בדברי אדה"ז בס' רע"ג ס"ו: "ברכת בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום כו' אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה" (וראה שם ס' קסז סכ"ג): "שהיא חובה משום קידוש ולא משום הנאתו". ובס' רצז ס"ז: "שהיין של קידוש אינו תלוי בהנאתו כלל שלא תקנוהו חכמים

בשביל הנאת האדם אלא בשביל שצריך לזכרהו על היין"). ואם כן בנדון דידן מאחר "שאינן לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", אזי כאשר חבירו יודע לברך בעצמו אין לו לפוטרו לכתחילה מדין ערבות. עכת"ד בקצרה, יעווי"ש באורך.

אך לענ"ד לא ניתן להוכיח מדברי אדה"ז בסי' קסז סכ"ג ובסי' רעג ס"ו ובקו"א סי' ערב ובסי' רצז ס"ז לנידון דידן, שכן המעיין בכל המקומות הנ"ל בשוע"ר יווכח שאדה"ז מדבר שם במי שאינו שותה בעצמו את היין אלא נותן לאחרים לשתות, ולכן הוזהר לשתי הסברות שבקו"א שם, אבל אם הוא בעצמו שותה את היין, לא הוזהר לכל הפלפול שבקו"א שם, שכן אין שום בעיה לברך להם ברכת הגפן אף אם הם יודעים לברך ברכת הגפן בעצמם, ויוציאים בזה י"ח קידוש בין של לילה בין של יום.

וטעם הדבר מבואר היטב בלשון אדה"ז עצמו (שהביא הרב הנ"ל) בקו"א שם: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", באמרו "שום צורך", הכוונה גם לא בברכת הנהנין שבה, והיינו במקרה שחברו שותה את היין ולא הוא, אבל באם הוא עצמו שותה את היין, הרי יש לו "שום צורך" בברכה זו מחמת עצמו, ולכן יכול להוציא גם את חברו אף במצות הקידוש שבברכה זו מדין ערבות.

וכן יש לדייק מלשון אדה"ז בסי' רעג ס"ו שבתחילה כתב: "אם כבר קידש לעצמו . . אין לו לקדש לאחרים לכתחלה, אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם", והנה כאן מדבר רק בברכת הקידוש, כלומר בקידוש הלילה (ולא בקידוש היום), כיון שמדובר שהוא שותה בעצמו את היין, וממילא אין בעיה בברכת הגפן שלו, ויכול להוציא גם אחרים היודעים לברך ברכה זו, אף שבשבילו זו ברכת הנהנין ולאחרים זו ברכת הקידוש.

ואח"כ כתב אדה"ז: "וכשעדיין לא קידש לעצמו צריך להזהר שלא יטעום כלום מכוס של קידוש זה . . ואעפ"כ יכול לברך להם בורא פרי הגפן שבקידוש זה, אע"פ שברכת הנהנין אין מי שאינו נהנה יכול להוציא אחרים אע"פ שאינם יודעים לברך, מכל מקום ברכת בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום . . אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה". והנה כאן כבר מדבר גם בברכת הקידוש של הבקר, כיון שכאן מדובר שאינו שותה את היין, ולכן רק כשאינם יודעים לברך ברכת הגפן יכול לברך להם. אבל באם הוא שותה את היין אין שום חשש לברך בקידוש את ברכת הגפן בין של לילה בין של יום, ולהוציא בזה אף לכתחילה את חברו או את אשתו אף בחובת הקידוש שבברכה זו, וכמבואר הטעם לעיל שזהו מדין ערבות בשילוב עם צורך מסוים שלו עצמו בברכה זו.

פשוטו של מקרא

הסדר בפירש"י באיסור דם

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

צו ז, כו: וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה. וברש"י: "לעוף ולבהמה, פרט לדם דגים וחגבים. בכל מושבותיכם, לפי שהיא חובת הגוף ואינה חובת קרקע נוהגת בכל מושבות, ובמס' קידושין בפ"א (דף ל"ז) מפרש למה הוצרך לומר".

ונלאו המפרשים לבאר למה הקדים רש"י פירושו על "לעוף ולבהמה" המאוחר בכתוב לפני פירושו על "בכל מושבותיכם" המוקדם בכתוב.

הש"ח מבאר כי הו"א ד"בכל מושבותיכם" בא לרבות כל מה שבמושבותיכם, אפי' דגים וחגבים, אבל השתא דכתיב לעוף ולבהמה, דממעט, אינו בא לרבות, א"כ למה לי בכל מושבותיכם, לפי שהיא חובת הגוף וכו'. וביאורו קשה, כי מאחר שמפורש בכתוב לעוף ולבהמה, אין מקום לקס"ד שבכל מושבותיכם בא לרבות דם דגים וחגבים.

ה'באר בשדה' מבאר, דלא תימא דלעוף ולבהמה קאי אבכל מושבותיכם לאפוקי המדבריים, אבל השתא דפי' לעוף ולבהמה אתי לאפוקי דם דגים וחגבים, ול"ש הבייתים או המדבריים, א"כ בכל מושבותיכם למה לי, לפי שהיא חובת הגוף וכו'. וגם ביאורו קשה, כיון שמפורש בכתוב לעוף ולבהמה, שבא לאפוקי דם דגים וחגבים, מאין לנו לשלול ש"בכל מושבותיכם" לא בא לאפוקי המדבריים.

וי"ל¹ שלרש"י הי' קשה הסתירה בכתוב בין ראשו לסופו. בתחילת הכתוב נאמר "וכל דם" שהוא כלל וכולל כל מיני דם, גם דגים וחגבים, ובסוף הכתוב אומר לעוף ולבהמה דוקא, שהוא לכאורה למעט דם דגים וחגבים.

ולכאורה הי' אפשר ליישב הסתירה בפשטות דב' דינים יש כאן: יש דין איסור דם בארץ שכולל כל דם גם דגים וחגבים, ויש דין שני של איסור דם בכל מושבותיכם, היינו בחו"ל ששם האיסור רק על דם עוף ובהמה ולא דם דגים וחגבים. ובוזה יתיישב

(1) הערת המערכת: ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 9-248 ובהע' 7 ושוה"ג שם.

הסתירה בכתוב כי בראשו מדבר על איסור דם בארץ הכולל כל מיני דם ובסופו מדבר על איסור דם בחו"ל "בכל מושבותיכם".²

וכדי לשלול הקס"ד זו הוכרח רש"י לפרש בדיבור הראשון שלו ש"וכל דם" אינו כלל הכולל כל מיני דם בגלל סיום הכתוב של "לעוף ולבהמה" שבפירוש ממעט דם דגים וחגבים ומוציא ה"וכל דם" מפשוטו. . ויש כאן רק דין אחד השווה בין בארץ ובין בחו"ל. ואחר שיש כאן איסור א' של דם עוף ובהמה שנוהג בכל מושבותיכם בלי הבדל בין ארץ ישראל לחו"ל, מתעורר השאלה למה נוהג איסור זה בכל מקום. ומפרש שהיא חובת הגוף.

ועדיין קשה דמאי קמ"ל, ומאי ס"ד שיהי' שונה משאר איסורים שהם חובת הגוף שנוהגים בכל מקום. לכן מוסיף רש"י ובמס' קידושין מפרש למה הוצרך לומר כי מכיון שאיסור דם נכתב בענין הקרבנות הי' קס"ד לומר שהאיסור נוהג רק בזמן שמקריבים קרבנות.

ולפי ביאור זה מובן הסדר ברש"י, שתחילה פי' לעוף ולבהמה שלא נטעה לומר שוכל דם הוא כפשוטו וכולל כל דם, ואח"כ מבאר בכל מושבותיכם. והכרחו של רש"י י"ל שהוא גם מזה שכתוב לעוף ולבהמה ב"ל" ולא מעוף ומבהמה ב"מ" כי האות "ל" הוא אות המקשר סיום הכתוב לתחילתו להוציא ה"וכל דם" מפשוטו.



היום יום

היום יום- ו' אייר

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום ו' אייר כותב רבינו: "אמרז"ל: אל יפטר אדם מחברו אלא מתוך דבר הלכה, ופירשו הוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים, אזא דבר תורה וואס מאכט איהם - דעם הערער - פאר א מהלך. ענין ההילוך הוא לעלות מדרגא לדרגא בעילוי אחר

(2 הערת המערכת: ביאור זה קשה להולמו שהרי האתנחתא בכתוב הוא במילים "בכל מושבותיכם", היינו דפשוטו של מקרא הוא דבכל מושבותיכם קאי אתחילת הכתוב ולא אסופו, ואמאי הו"א לפרש קאי אסיפא דקרא.

עילוי, מעלת הנשמות על מעלת המלאכים, דעלי' זו היא ביותר ע"י עבודה בפועל טוב, טאן א טובה א אידען בגשמיות בכלל וברוחניות בפרט".

ויש להעיר בזה לפירוש אור החיים הק' בפ' אמור (משיעורי חומש דאותם ימים) שמבאר הפסוקים בנוגע בת איש כהן וגו' וכל מדריגות השונות בענין אכילת תרומה בהמשך הפסוקים, כמו שהוא בעבודת האדם:

כותב האור החיים (אמור כב, יב): "שעם בני ישראל הדרגתם למעלה מהדרגת המלאכים. ואמרו עוד (זוהר ח"ב קנה). כי ה' ברא ד' עולמות זה למעלה מזה, ורשומים המה בפסוק (ישעי' מג) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו".

אמרו ז"ל (זוהר ח"ג ריח): שחינויית המתנועע בבני אל חי הוא מאורו יתברך, דכתיב (דברים לג כז) כי חלק ה' עמו. גם קראם ה' בניו.

העבודה: "לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה"

"והנה האדון ה' צבאות עשה התקשרות כל העולמות רוחני וגשמי באדם ישר, קשר כל הגשמיות וכל הרוחניות יחד . . .

עוד אמרו יודעי דעת קדוש (זוהר ח"ב צד): כי התעצמות השלמים באמצעות לקח טוב אשר נתן לנו הבורא, הוא לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה, על זה הדרך נפש יעלה למדרגת רוח, ורוח למדרגת נשמה. ונשמה למדרגת נשמה לנשמה, וזו היא תכלית סיבת בריאת האדם".

יגיעת האדם והדרך לשלימות

"עוד אמרו ז"ל כי ההשגה בהעלאה זו תסובב שישלח אדם ידו ויהנה, כאדם העושה בשלו, והוא סוד (תהלים קכח) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, פירוש האושר שלך והטוב שלך,

עוד יש לך לדעת כי להיות שיש אדם שזוכה לכל המדרגות הקדושות, ויש שזוכה לג', ויש לב', ויש לאחד. . . וקניית מדרגת בחינת הקדושות הלא הוא באחד מב' סיבות:

(1) או מצד המזריע כי האב יפעיל כח עליון בבן, כמו שפירשתי בפרשת ויחי (מט) בפסוק ראובן בכורי. (2) או לצד התעצמות באמצעות עסק התורה, וכמ"ש בזוהר הקדוש (ח"ג צא): . . כי האדם יכול להשיג מה כפי התעצמותו בתורה וכו', אפילו יהיה במדרגה שאין למטה ממנה אם יטריח ישיג הדרגות עליונות כפי שיעור היגיעה".

השתקפות פירוש האור החיים ב"היום יום"

ע"פ הנ"ל יתבהרו דיוקי הפתגם (של יום ו' אייר ובעצם גם התוכן של הפתגם של ה' אייר) שרבינו העתיק לימים אלו בסגנון חסידות חב"ד, במהות ענין ההליכה שע"י עבודת האדם:

(1) "מעלת הנשמות על מעלת המלאכים" - זהה למ"ש אור החיים "עם בני ישראל הדרגתם למעלה מהדרגת המלאכים".

(2) "מהלך. ענין ההילוך הוא לעלות מדרגא לדרגא בעילוי אחר עילוי" - זהה למ"ש באוה"ח "לקח טוב אשר נתן לנו הבורא, הוא לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה, על זה הדרך נפש יעלה למדרגת רוח..."

החידוש בפתגם ב"היום יום"

(3) והחידוש בפתגם זה הוא "דעלי" זו היא ביותר ע"י עבודה בפועל טוב, טאן א טובה א אידען בגשמיות בכלל וברוחניות בפרט".

והיינו שאף שמתחיל הפתגם "דבר הלכה" הרי מוסיף גם כן "הליכה" וכמרו"ל אל תקרי הלכות אלא הליכות". ובפשטות כפי שרבינו הדגיש כמ"פ בשם השל"ה שאין הפירוש לשלול אלא להוסיף.

עפ"ז מובן היוצא מפתגם זה בנוסף למ"ש לא יפטר אדם מחבעירו וכו' אלא מתוך דבר הלכה (שעי"ז נתוסף עלי' בנשמה למטה, כפי שכתב האוה"ח: "וקניית מדרגת בחינת הקדושות.. לצד התעצמות באמצעות עסק התורה, וכמו שכתב בזוהר הקדוש (ח"ג צא): בפרשת שור או כשב או עז כי יולד כי האדם יכול להשיג מה כפי התעצמותו בתורה וכו'". וע"פ המבואר בחסידות הנה "התעצמותו בתורה" ביותר הוא מתבטא כשצריך לפסוק הלכה למעשה (כפי שנתבאר בהמשך תרס"ז ובכמה משיחות קדש)

הנה מוסיף ומבהיר רבינו שגם בסגנון ועבודה פשוטה שע"י "טאן א טובה א אידען בגשמיות בכלל וברוחניות בפרט" - נפעל עלי' בהנשמה ונעשית מהלך.

ל' יום לפני חג השבועות

ויש להוסיף שו' אייר הוא שלשים יום לפני חג של שבועות (נתבאר בהתוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1447). והרי ענינו דמתן תורה הוא - חיבור עליונים ותחתונים - שע"י מעשי האדם למטה דוקא נפעל עלי' בכל העולמות כולל גם עילוי בנשמה שנעשית מהלך.

שונות

שינוי כתיבת שם ה' בסידורים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

"הרב יעקב מאיר ממינסק הדפיס מכבר סידורים שלא יהיו בהם השמות ככתבן"

במכתב מר"ח תמוז תרס"ג כתב אדמו"ר מוהרש"ב לידידו הרב החסיד ר' יעקב מרדכי בזפלובר רבה של פולטבא ('אגרות-קודש', א, עמ' שה):

"...יום ג' העבר היה פה הר' יעקב מאיר ממינסק. הוא הדפיס מכבר סידורים שלא יהיו בהם השמות ככתבן, והיינו על השם הוי' נדפס ב' יודין והניקוד תחת הראשון שבא ותחת השני קמץ [=י:], ועל שם אד' ג"כ ב' יודין אלא שמנוקדים בניקוד השם הנ"ל, היינו חטף פתח תחת היוד הראשון וממעל לו חולם ותחת היוד"ד הב' קמץ [=י:], ושם 'אלקים' 'אלקיננו' וכו' הא' והל' ביחד. והדפיס תהלים ג"כ באופן כזה. ועתה הוא מדפיס נביאים. ויש לו הסכמות מגדולי הר[בנים] דאשכנזים וגם מהרב דסאכ[ט] שאו. ומוסג"פ. וביקש מאתי הסכמה ע"ז (בחשבו שעי"ז יהיה לו בנקל למוכרם. ומבטיח אשר הסידורים שמכבר הדפיס הג' נוסחאות היינו אשכנזי חב"ד ופוילן, והסידור דנוסח חב"ד אינו מכוון כלל, ידפיס אותו מכוון כנוסח שלנו).

ואני יש לי חשש בזה שעי"י שלא יהיה בהם קדושת השמות הקדושים יזלזלו ח"ו יותר בהם, דכשהשמות הן כתיקונן רביעא עליהם קדושת השמות משא"כ כו'. ועוד מה שהשם אד' אינו ניכר כלל, ואם כי אין חילוק בהקריאה, אבל הרבה לא ידעו כלל שהוא שם הנ"ל (וגם אינני יודע מה עושה בשם הוי' הכתוב אחר שם אד' וצריכים לקרותו שם אלקים, במה יהיה ניכר. וע"ז לא שאלתי). מ"מ עצם הענין הוא טוב ונחוץ בזה"ז שאינ[ן] זהירים. ובפעם הזה כשבאנו להדאציע [=מקום נופש] מצאתי בעצמי דפים מחומש בבהכ"ס. ולכה"פ יהיה תיקון בהשמות שלא יבואו לידי בזיון.

ואמרת לי אשר בעוד ב' שבועות אכתוב לו אי"ה אודות זה. והנני מבקש את כ' ייטיב נא להודיעני דעתו, ומה לכתוב לו בזה. ונא להשיבני בהקדם".

פועלו של רבי יעקב מאיר בהדפסת סידורים שלו

"הר' יעקב מאיר ממינסק" ה"ה הרב ר' יעקב מאיר האראדענסקי (או: גאראדענסקי), מו"צ במינסק. נולד ט' אייר תקצ"ד בעיר מצער מאהילנא (פלך מינסק), נפטר במינסק בשנת תרע"ז. מחבר הספרים 'מי שלמה' ו'מי ששון'.

על פועלו של רבי יעקב מאיר מספר ר"י ניסנבוים בזכרונותיו ('עלי חלדי' עמ' 82): "הוא היה מתרגו מאד על המדפיסים שהם קובעים ב'סדורים' את ה'אזכרות' כמו שהן כתובות בתורה, בעת ש'הסדורים' נקראים תמיד ונמצא האזכרות נקראות ומחוללות. והלך והדפיס סדור חדש, שבו קבע את ה'אזכרות' רק בשתי 'יודין'. גם עשה בו עוד תיקונים שונים והסיר את 'המכשול' שמצא".

ר"י מונדשיין ('זכור לאברהם', חולון תשנ"ו, עמ' שו) מציין: "ממכתב זה [של אדמו"ר מוהרש"ב] למדנו שכפי הנראה לא היתה זו הדפסה חד-פעמית, הודפסו סידורים בשלושה נוסחים (אשכנז, ספרד וחב"ד), גם ספר התהלים הודפס באותה צורה, ויתכן שנדפסו גם חלקים נוספים מהתנ"ך.

"כמובן שהדפסת האזכרות בשתי יודין אינה חידושו של רבי יעקב מאיר, ובצורה זו נדפסו סידורים רבים עוד קודם זמנו. החידוש שלו היה כנראה שגם את שם 'אדנות' הדפיס בשתי יודין (בניקוד שונה), וכן ששמות 'אלקים' נדפסו תמיד בחיבור האלף והלמד (דבר שלא נהגו בסידורים קודמים אלא לפרקים). זו היתה כנראה עיקר הקפדתו, לשמור בעקביות על כך שהשמות יודפסו בב' יודין ללא יוצא מן הכלל, מאחר ובסידורים קודמים ניתן היה למצוא פה ושם גם את שמות 'הוי"ה' ככתבם".

ר"י מונדשיין הוסיף לציין לקונטרס 'הסכמות הרבנים' (ווילנא תרס"א), ובו "מכתבי תהלה מגאוני זמננו" לחידושו של רבי יעקב מאיר, ומבקשים לתמוך בו שיוכל להדפיס את הסידור והתהלים. המסכימים הם הרבנים הגאוני: רבי אלי' ברוך ממיר, רבי חיים מאיר נח לעווין הלוי מווילנא, רבי שלמה מרדכי ברודנא חופ"ק סטופצי, רבי אהרן יוסף פיינזילבער חופ"ק יאלאווקע, רבי חיים ברלין חופ"ק יעליסאוועטגראד (נדפס גם בשו"ת 'נשמת חיים' יו"ד סי' קס).

נראה שמה שכתב אדמו"ר מוהרש"ב: "ויש לו הסכמות מגדולי הר[בנים] דאשכנזים" כוונתו לאלו הרבנים הליטאיים מתפללי נוסח אשכנז (ולא לרבני גרמניה-אשכנז). ומה שכתב: "וגם מהרב דסאכ[ט] שאו", בפשטות הכוונה להגה"ק בעל 'אבני נזר'.

התכתבות הרב יעקב מאיר עם ה'שדי חמד', שהסכים אתו

ומצאתי ב'שדי חמד' (כללים, מערכת המ"ם סי' יב סוף אות ט – מהדורת קה"ת ח"ב עמ' 850) מכתב בענין זה מהרב יעקב מאיר אל הגאון ה'שדי חמד', בו מבאר הרי"מ בסוף שנת תרס"א את שיטתו ופועלו: "...כעת אבקש כאשר עוד מכבר מצאתי נכון לפני להדפיס סידורים בשינוי שמות הקדושים, ומצאתי זאת בתשובת תשב"ץ סי' ב ובחידושי הר"ן עמ"ס שבת קט"ו ע"ב כי גם בימים הראשונים התנהגו לשנות בשמות הקדושים. ומצאתי גם מחזור ישן נושן הנדפס עוד בשנת ש"א, ונדפסים בו ג"כ שינויים בשמות הקדושים. ויש לי כמה הסכמות מגאוני זמנינו על הדפסת הסידור ברכה 1, וכאשר ידוע המכשלה היוצא מזה כי שמות הקדושים מוטלים בבזיון, וביתר בדפוסים הנדפסים מקודם כל ספרי קדש 'קאראעקטין' ואח"כ יתגלגלו במקומות [של] אי כבוד, ואם יתוקן בדבר הזה להוציא השמות הקדושים מקדושתן החמורה אז לא יהיה העון חמור כ"כ על אי גניזתן. ובקשתי שטוחה מכתרה"ג להיות מן המסייעין בדבר מצוה הלזו ולתת הסכמותם על סידור שלי, ויתקנו גם את זאת בדפוס ארץ הקדושה בהדפסת השמות לשנותם בכל מה שיוכלו, היינו בשם המפורש להדפיס בכמ"ק שני יודין, והשמות אל"ף למ"ד לחברם יחד..."

בתשובתו מצטרף ה'שדי חמד' "כונב לאריות וכד"ל מסכי"ם לדעת כבוד גאונו ולדעת גאוני דורנו... לשנות בהדפסת השמות הקדושים בכל מאי דאפשר..."

'יד רא"ם': "הוא תיקונא דאתי לידי קלקולא"

מכתב דומה נמצא מאת הרב יעקב מאיר אל הגאון ר' אהרן מענדיל הכהן, אב"ד עדת האשכנזים בקהיר, והיא לו נדפסה בספרו בשו"ת 'יד רא"ם' (י"ד סי' ח).

בתשובה כותב לו רבי אהרן מענדיל: "אמנם כד מעיינת שפיר, הוא תיקונא דאתי לידי קלקולא, כי ברבות הימים תשתכח ח"ו מישראל צורות האותיות של השמות הקדושים. ובפרט ליסוד הקבלה לא ישאר ריח וטעם. והדור הבא לקראתינו לשלום, אם לא ירגילו לראות בהתפלות את השמות הקדושים, וכשישמעו שיש דרך הקבלה בישראל יאמרו שזה יריד בשמים. בשגם כי מצד הדין צריכים לכון בכל שם ושם את הכוונה המיוחדת אליו כמ"ש בשו"ע או"ח (סי' ה'), ואחרי שיהיו השמות כתובים רק בדרך רמז, מי יוכל לזכור בע"פ לכון הפרש בין אם יש נקודה על השני יודין או אם לא יש נקודה, ואז יהפוך מדת הרחמים למדת הדין ח"ו. ולמה יאמרו המקובלים אשר

1) זה שם הסידור שהדפיס הרב יעקב מאיר. ראה גם בהסכמת רבי חיים ברלין: "וקרא לו 'סידור ברכה', למען שכל הירא את דבר ה' ולבו חרג להנצל מחילול שם שמים הגורם עניות רח"ל, יביא ברכה זו לביתו, ויתברך במדה טובה..."

הרבנים מקצצים ח"ו בנטיעות. ואם כל החרדה הזאת היא לתקנת המדפיסים, אותם שאינם יראי ה' אשר משליכים העלים המנוסים לבז, וכי בשביל השוטים הללו נאבד כל הדורות ח"ו".

האדר"ת: "אם נעשה תקנות להקל בכתבי הקודש, יבואו בני הדור החדש להקל בכלל כתבי הקודש"

עוד מענה ארוכה, מתחילת שנת תרס"א, "להרב המאור הגדול, הצדיק ר' יעקב מאיר" ישנו בשו"ת 'מענה אליהו' (סי' קלב).

כותב אליו האדר"ת בין השאר: "ואני לא כן עמדי. השבתי תבא עליו ברכה, על אשר נזדרזו למען כבוד קדושת שמות הקדושים ית', אבל מסופקני מאוד אם ראוי לעשות בדור הזה חדשות אשר לא שערום אבותינו ורבתינו מאז מעולם, וכמעט יהא בזה לעז על דורות הראשונים, שלא חששו גאוני עולם לכבוד השמות הקדושים..."

... אבל א"כ תשתכח צורת האותיות לגמרי... ולעניותי אם נעשה תקנות להקל בכתבי הקודש, יבואו בני הדור החדש להקל בכלל כתבי הקודש... ולא משמע להו לחלק בין אם השמות נכתבו שלא כראוי או כראוי... ועד שנחפש עצות איך להקל בקדושתם לבל יהיו מוטלין בבזיון בשגגה, נחפש עצות איך לשומרם ולהחמיר בקדושתם שלא יזלזלו בהם...".

הגאון ר' יוסף צווייג: "כשיבא לקרות בתורה יהגה את השם באותיותיו"

דומה לזה כתב הגאון ר' יוסף צווייג, מחבר שו"ת 'פורת יוסף', במאמרו "בקורת סידור" שפירסם בעיתון 'מחזיקי הדת' (ו' תמוז תער"ב עמ' 2-3): "כן הובא לפני סידור תפלה נקרא בשם 'בחיקו ישא', הנדפס ברוסיה... ובמדינתנו בבית הדפוס של הרב הגדול מו"ה חיים קנאללער נ"י מפרעמישלא בהסכמת כמה גאונים וגדולי ארץ... וביותר האריכו המו"ל הרב ר' חיים קנאללער בהקדמתו, ובהסכמת הגאונים שנתנו עדיהן עליו... ולפיענ"ד הפסד הדבר גדול יותר משכרו... שיכול לצמוח מזה בזיון לסידורי תפלה... וגם יכול לצמוח מזה תקלה כי הילד ואיש המוני שיתרגל בסידור כזה לא ידע צורת השם הנכבד, וכשיבא לקרות בתורה יהגה את השם באותיותיו. ועוד הפסד גדול יש לדעתי בסידור הזה, כי גם שם אדנות נדפס בשני יודין. וכבר ידוע מזה"ק כי רחוקים הם השם הנכבד משם אדנות זה מזה. ע' תיקוני זוהר תיקון ח"י. וגם עפ"י פשט צריך המתפלל לכוון לכל שם ככתבתו...".

תשובה לדבריו פירסם הרב חיים קנאללער בגליון שלאחרי זה (י"ג תמוז עמ' 6). ושם ענה לו הרב צווייג שם (כ' תמוז תער"ב עמ' 6).

וראה עוד מש"כ הרמ"מ ריזיקוב בשו"ת 'שערי שמים' (ח"א סי' נ אות א – עמ' כז).

כ"ק אדמו"ר זי"ע: תקנת המגיד ממינסק "לא נתקבל אצל ליובאוויטש, אבל כנראה גם לא התנגדו לזה"

בקונטרס 'התועדות' (י"ל לש"פ חיי שרה תשע"ד עמ' 22) נדפסה מענה מכ"ק אדמו"ר זי"ע להרה"ת דובער בוימגארטען בענין זה: "[כן] הנהיג המגיד (כמדומה כן נקרא) ממינסק כיון שלאחר זמן יכול להיות שע"י התינוקות יתבזה וכו'.

ולא נתקבל אצל ליובאוויטש. וי"ל הטעם ע"פ דרו"ל עה"פ ודגלו עלי אהבה (שהש"ר) אפילו התינוק מדלג כו', והרי מסיים בזה אהבה.

אבל כנראה גם לא התנגדו לזה, וכדמוכח מסידור ראסטוב. ובו ובסידור תהלת ה' מוכרחים היו להשתמש בסי[דורים אלו] שכבר היה נדפס, ולא שינו מפני הטורח הכי רב".

הרי לנו דעת הרבי, שעמדת ליובאוויטש היא שאין להקפיד להדפיס דוקא שם ה' בשינוי. אבל אין דבר שלילי בעצם הדפסת שם ה' בצורות שונות, והראיה לזה שבמקום שהיה "טורח הכי רב" השאירו את שמות ה' כפי שכתובים בשינוי.

הסידורים שהדפיס הרב יעקב מאיר לא הגיעו לידינו

ר"י מונדשיין שם (עמ' שו) העיר: "לא עלה בידי למצוא סידור שיהא מוכח ממנו בבירור שהוא נדפס על-ידי הרי"מ ממינסק".

אמנם כעבור כמה שנים גילה ופירסם (עיתון 'כפר חב"ד' גליון 1017 עמ' 49) את דף השער של אחד הסידורים של הרב יעקב מאיר, שהשיג "מהספרייה הבריטית, וגם שם אין יותר משער (שהוא מצורף לספר אחר לגמרי)" (ר"י מונדשיין במכתבו אלי). וז"ל 'השער':

סידור

בחיקו ישא

נוסח ספרד

עבור ילדים ועוברי אורח שאין בידם לשמור השמות הקדושים בטהרתם יתפללו בזה ולא יחללו את הקודש, כי תועלת הסידור הזה שלא יהי' ח"ו שמות הקדושים מוטלים בבזיון.

נערך ונסדר ע"י הרב הגאון הצדיק מ' יעקב מאיר שליט"א מו"ץ בעיר מינסק ברוסיה.

עפ"י פוסקים ראשונים ואחרונים בהסכמות גדולי הרבנים ברוסיה. כמנהג הקדום המובא בתשב"ץ סימן ב' ובחדושי הר"ן שבת קט"ו ע"ב. ואעפ"כ דינם ככתבי הקודש יע"ש, ובצדקו חונן למסור לידי לזכות את הרבים אחב"י במלכות אוסטריא. הכל עם דגושים ומתגים להוראת הנגינות אשר מקומן מלעיל.

יו"ל ע"י ר' חיים קנאללער בפרעמישלא

פשעמישל

אודות הסידור הזה התווכחו מעל דפי העיתון 'מחזיקי הדת', ראה לעיל.

[באתר של "מפעל הביבליוגרפיה העברי" ראיתי שרשמו תחת השם "הורודנסקי יעקב מאיר": (א) סידור 'בחינו ישא', פרמישלה עת"ד; (ב) 'קנינות' לתשעה באב, תרס"ד, תרס"ו, תרס"ט; (ג) סידור 'תפלת ישראל', ווילנא ת רס"ז; (ד) סידור 'תפלת ישראל וסדר ברכה', תרס"א וארשא. אין לי גישה לבדוק בתוך הרשימות שבאתר הזה, ואינני יודע האם ראו את הדפוסים הללו, או שרשמו על פי רשימות שונות.]

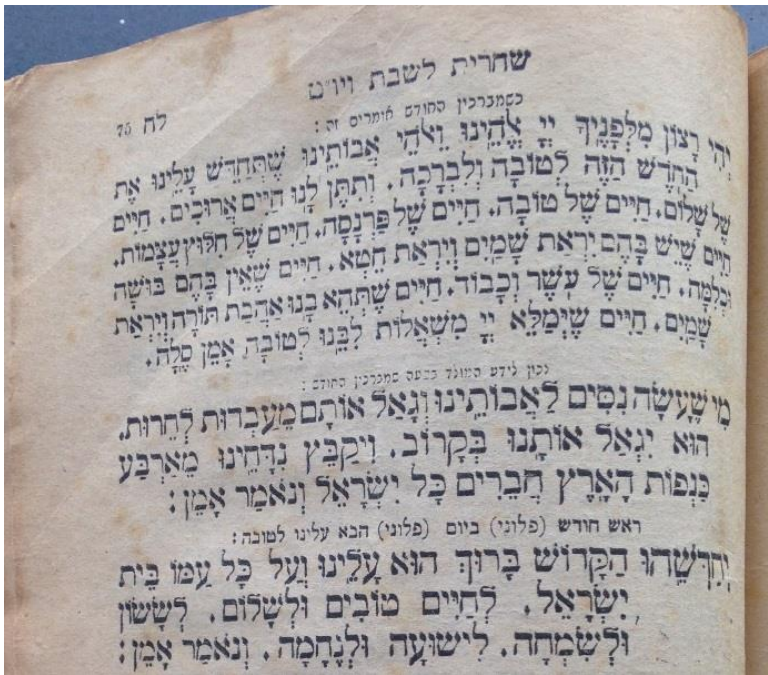
גילוי עותק נדיר ביותר מסידור חב"די שהדפיס הרב יעקב מאיר

באוסף הסידורים נוסח אר"י של אדה"ז, של ידידי הרב אברהם בערנס, גיליתי בימים אלו עותק מסידור נוסח אר"י 'תפלת ישראל', שנדפס בוויילנא תרס"ז, ומפורש בשער הספר: "תועלת הסידור הזה שלא יהיה ח"ו שמות הקדושים מוטלים בבזיון. נערך ונסדר עפ"י פוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל, ע"י הרב הג' החסיד ותמים המפורסם מוה"ר יעקב מאיר שליט"א, מו"צ בעיר מינסק יע"א". ואני מצרף בזה כמה עמודים מתוך הסידור הזה, כדי להכיר את פועלו של הרב יעקב מאיר.

נוסף על דף השער אפשר לראות בפסוק 'מקדש אדני-י כוננו ידיך', איך הוא מנקד את השם לפי שיטתו להבחין בינו לבין שם הוי"ה.

כמו כן אפשר לראות בברכת החודש שהוסיף שם ה'יהי רצון' שלא נמצא בנוסח אדה"ו. ולפי זה נראה שגם אחרי שדיבר עם אדמו"ר מוהרש"ב לא הקפיד להדפיס את נוסח התפילה "מכוון כנוסח שלנו".

ומענין לענין הארכת עוד בזה ב'הערות וביאורים' (גליון תתטו עמ' 117-108) ואכמ"ל.



שחרית לשבת ויוזט
 כשמנכרין סחודם אומרים זה:
 יהו רצונו מלפניך יי אלהינו ואהי אבותינו שתחדש עלינו את
 התחדש הזה למזבח ולזבחה. ותתן לנו תמים ארוכים. תמים
 של שלום. תמים של מזבח. תמים של פרנסה. תמים של חינוך עצמות.
 תמים של שיש בהם יראת שמים ויראת חסא. תמים שאין בהם פושט
 וזלמה. תמים של עשר וכבוד. תמים שתהא בנו אהבת תורה ויראת
 שמים. תמים שימלא יי משאלות לבנו למזבח אמן סלה.
 כען לודע חינוך בהם סמלסין סחודם:
 מי שעשה נסים לאבותינו ונאל אותם מעבודת חרות.
 הוא ינאל אותנו בקרוב. ויקבץ נדחינו מארבע
 קנפות הארץ חברים כל ישראל ונאמר אמן:
 ראש חודש (פלוני) ביום (פלוני) הבא עלינו לטובה:
 ותדעוהו הקדוש ברוך הוא עלינו ועל כל עמו בית
 ישראל. לתמים טובים ולשלום. לששון
 ולשמחה. לישועה ולנחמה. ונאמר אמן:

נהיגת מכונית על ידי אשה בדברי הפוסקים ובמשנת רבינו

הרב חיים רפופורט
לונדון, אנגלי

האם יש דררא דאיסורא בנהיגת מכונית על ידי אשה

(א) נחלקו בדבר חכמי זמנינו:

בשו"ת שבט הלוי (להגר"ש הלוי ואזנר) ח"ד (מהדורא שלישיית, בני ברק תשס"א) סי' א (אות ב) כתב, וז"ל: מה שנשים לומדות ומרגילות עצמן לנהוג מכונית אוטא, הנה מן הנסיון למדתי שהוא דבר שראוי לאסור גמור, כי עצם הלימוד גרם כבר וגורם לפריצות, והוא ההיפך הגמור מ'כל כבודה בת מלך פנימה'¹, כמו שעצם הנהיגה הוא ממש להיפך כל כבודה וגו'², האשה חושפת עצמה בזה בשוקים ורחובות לעין כל רואה, נכשלת ומכשלת את האחרים, ואין דרכה של אשה במרכב עיין פסחים ג', אע"פ שהמציאות של רכיבה ע"ג בהמה אינו דומה לגמרי להא דידן, מכל מקום בעצם 'אין דרכה בכך' דומה בכמה דברים שקשה לפרש בכתב³. ולבי אומר לי שהוא אחד הסבות

(1) תהלים מה, יד. – ראה: (א) עירובין ק, ע"ב ובפירוש רש"י: "עשר קללות נתקלה חוה כו' וחבושה בבית האסורים - כל כבודה בת מלך פנימה"; (ב) יבמות עו, ב ואילך. ובפירוש רש"י שם עז, א ד"ה הנה באהל: "דאין דרך אשה לצאת מביתה"; (ג) כתובות נח, א ובפירוש רש"י שם ד"ה מחצה; (ד) נדרים לו, ב: "בנות מי קא בעיין שימור" ובפירוש הר"ן שם: "אינה לא אורחיהו למיפק אבראי, דכתיב כל כבודה בת מלך פנימה וליכא לאוקמא בה שכר שימור"; (ה) נזיר יב, א "אשה דלא ניידא" ובפירוש המיוחס לרש"י שם: "דכל כבודה בת מלך פנימה" (ו) שבועות ל, א; (ז) בראשית רבה פ"ח, יב: "האיש כובש אשתו שלא תצא לשוק, שכל אשה שיוצאה לשוק סופה להכשל".

וראה רמב"ם הל' אישות פ"ג הל"א ובטור אה"ע"ז סי' עג. וראה גם רמ"א אה"ע"ז שם ס"א: "ואשה לא תרגיל עצמה לצאת הרבה, שאין יופי לאשה אלא לישיב בזויות ביתה". וראה ביאור הגר"א שם.

(2) את הכתוב (תהלים קכח, ג) "אשתך כגפן פורי' בירכתי ביתך" פירש הרד"ק: "גם זה מהנהגות הטובות בעולם, שתצוה אשתך שתהי' כגפן פורי' בירכתי ביתך והמשיל אותה לגפן, כי אין לך עץ שנוטעים אותו בתוך הבית אלא גפן, שיש בני אדם שנוטעים אותה בירכתי ביתם. וכשתגדל מוציאים אותה מתוך הבית ולחוץ, אל השמש, והנה שרשי' בתוך הבית וענפיה' חוץ לבית, כן האשה תהי' צנועה בירכתי הבית שלא תצא חוץ לביתה כי זה דרך אשה מנאפת, כמו שאמר המלך שלמה עלי' (משלי ז, יב) 'פעם בחוץ פעם ברחובות'".

(3) ובספר לבושה של תורה (להג"ר פסח אליהו פאלק, ירושלים תשס"ז) סי' עד מנה כמה טעמים שבגללם יש לנשי ובנות ישראל להמנע, לפי דעתו, מנהיגת מכונית: (א) "במקומות שרק מיעוטא דמיעוטא של נשים נוהגות מכוניות. . . ואצלם הוי נהיגה דבר השייך בעיקרו לעולם האנשים", הנה כשאשה נוהגת, ה"ה מעין 'לא יהי' כלי גבר על אשה'; (ב) "עצם המציאות שאשה יושבת ברה"ל ומראה לכל שהיא מוכשרת בנהיגה. . . אינו עולה בקנה אחד עם הצניעות. ופעמים היא גם מתגאה בחריצותה

של האסונות הגדולות שנעשים בדרכים בא"י המפילים כ"כ חללים והרגו כבר טובים וצדיקים, עכ"ל השבט הלוי⁴.

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (להגר"מ קליין, ברקלין תשס"ט) ח"ב סי' ש, וז"ל: כיון דבדרך נמי בעי צנועות, ודאי שאינו מדרך צנועות להיות אשה נוהגת, וצריכה להסתכל על הדרך בכל פינות, וגם אחרים צריכים להסתכל עלי' ועל מעשי' ותנועותי',

ובאומנת הנהיגה שלה, ובפרט כאשר היא צעירה לימים ורק מקרוב למדה אומנות זו, והיא מתגאה בו לעין כל". (ג) "רואים בחוש שהנהיגה קרובה להביא אשה לגיאות . . . למשל, הנהגת יוצאת המכוננית שלה ונכנסת לחנות ומסתובבת לקנות מה שצריכה, ואח"כ עומדת בתור ומחכה שהיושבת על הכספת יתמסר לה בהקדם. וראינו כמה פעמים שהנהגת עומדת עם המפתחות בידיה לעין כל להראות שאין לה זמן והיא ממהרת, ומנסה ליתן רושם שהיא 'אשה חשובה' ובעלת מכונית, ואין בדין לעכבה. ולפעמים תעשה גם קצת רעש ע"י קשקוש המפתחות כדי שירגשו שהיא בעלת מכוננית ומ'חשובי בני אדם"; (ד) "טבע הנוסעים במכוניות להסתכל ולהרגיש בנהג של כמעט כל מכונית ומכונית העוברת, וכן טבען של חלק גדול מהולכי רגל שמרגישים בנהגים, ונמצא שאשה שנוהגת רכב מזמינה עצמה שכל העובר עלי' ירגיש בה"; (ה) "דרך נשים בהרבה מקומות שבעולם לקנות מכונית אדומה או צבע בולט . . . וכשם שחסרון צניעות הוא להתלבש בבגד אדום . . . באשר זה מושך בני אדם להסתכל בה, כך גם אינו נכון שתקנה לעצמה מכונית בצבע אדום בהיר או שאר צבע עז הגורם שכאשר היא עוברת ברחוב היא מושכת בני אדם להסתכל בה"; (ו) "ע"י שהבת יש לה מכוננית היא נעשית הרבה יותר יצאנית ממה שהיתה בלי זה . . . מאחר שנעשה קל מאוד עברה לצאת מהבית, ובפרט כשיש לה מכוננית יפה ובמה להתגאות, וכ"ז פוגע מאוד בצניעותה ובעדינות נפשה". (ז) "לימוד נהיגה הוא דבר שבקל מביא לידי חסרון בצניעות, דקשה בהרבה מקומות להשיג מחנכת אשה ללמד מלאכת הנהיגה לבת או לאשה, וכל שהמחנך גבר קרוב הוא לפריצות"; (ח) "בכניסה וביציאה ממנה צריכה אשה זהירות רבה שאז בקל יקרה שצורת גופה ואורך בגדי' אינן מופיעין באופן המתאים והמחוייב"; (ט) "בדור פרוץ שלנו יש צורך להדגיש שנהיגה במכונית ע"י צעירים וצעירות נעשה למקור נוסף של עירובוב וקלות ראש". (י) "קשה לאשה להזהר מסכנת דרכים כפי שאפשר לאיש להזהר", ע"ש בלבושה של תורה שהאריך והרחיב להוסיף נופך לכל טעמיו ונימוקיו בדבריו שהאריך והרחיב והוסיף נופך לכל הנימוקים הנזכרים. ולא באתי בזה להעיר בדבריו אלה (זולת טעמו העשירי - ראה לקמן בפנים ס"ד), וסמכתי על המעיין שיעביר את טעמיו תחת שבט הביקורת ויראה מה לרחק ומה לקרב, ובפרט שגם הרב המחבר כתב שכל דבריו לא נאמרו "לענין המקומות שאין לתבונה אחרת וכמעט א"א ללכת לקנות צרכי הבית בלי מכונית היות והחנניות רחוקות מבתי המגורים והבעל אינו בבית רוב שעות היום ליקח אותה במכונית, ולנסוע תמיד עם מונית (טאכסי) עולה במחיר גדול, וגם מהוה חסרון בצניעות בעצמו, ולבד מזה יש אשה אלמנה וכדומה ואין מי ששזור לה, ולפעמים מחמת עניני בריאות בין של האשה בין של הבעל יש צורך מיוחד שתנהג האשה מכוננית, ועל מצבים כאלו לא נכתבו דברינו".

(4) ראה גם 'דברי יואל - מכתבים' (להאדמו"ר מסטמיר זצ"ל, ברקלין תשמ"א) ח"ב סי' כט (עמ' לה): "זה פירצה נוראה עד מאד, כי כל כבודה בת מלך פנימה, ואין לשער מה שיוכל לצמוח מפירצה זו ה' ירחם, ע"כ בל יראה ובל ימצא מי שיעבור על פירצה נוראה זו ח"ו".

וראה גם שו"ת תפארת נפתלי (להרב נפתלי הירצקא העניג, ברקלין תשמ"ו) סי' מב (אות ג) שנשאל בענין "אחד שרוצה שבתו תלמוד מלאכת ה'דריוון' להולך קאר' והיא לבדה תיסע בלי שום סיוע מאחר", והשיב כי אין שום היתר על זה, כי צריכין להרחיק מן המכוניר והדומה לו, כי בקל תוכל להיות נכשלת באיסור יחוד ועוד יותר ח"ו, ואם מתחילים מדברים כאלה וסומכין את עצמם על כשרותן של בתולות לבסוף המה מהצועקין ואינן נעניין...". ע"ש דברים כדברונות.

ולפעמים גם מתגלות זרועות' בשעת הנהיגה שפושטת ומכנסת ידי' לסימני הנהיגה כידוע, ועוד יותר מזה. עכ"ל.

אבל בשו"ת אז נדברו (להגר"ב זילבר) חי"ג (בני ברק תשמ"ה) סי' פ (עמ' קמז) - ח) חלק על השבט הלוי וכתב בזה"ל: "אודות מה שעורר לנכון מה שנתפרסם בחוצות בני ברק לאסור נהיגת מכוניות ע"י נשים, גם אני התפלאתי על הכרוזים. הנה בגמרא (פסחים ג, ב) מבואר דאע"פ דרכיבת נשים על חמור לאו לשון נקי' משום פסיקת הרגלים, בכל זאת נשים היו רוכבות ע"ג חמורים וגמלים ומסתמא גם הן בעצמן היו מנהיגות. . ולמה יהי' אסור להן לנסוע עם מכונית שלהם שאין כאן פסיקת רגלים, ואין לזה שום שייכות לענייני צניעות, אדרבה היא סוגרת עצמה בארגו שקורין מכונית וניצולין בזה מלכת אחרי אשה⁵ ולעבור מבין הנשים⁶ וגם מהסתכלות (הבעי' היא שרק בודדות יש שהן נהגות וזה מעורר סקרנות ותשומת לב) . . ומי שאומר שע"ז נשים יהי' יוצאות יותר ברחוב, אינו יודע מה שהוא שח, אנו רואים שהרחוב גדוש ומלאה עם נשים, כמעט תשעים אחוז הן נשים, וע"י נסיעה במכונית לא מתרבה, אלא להיפך, כי מה שהיא צריכה כחצי שעה לעשות ברגל עושה במכונית בכמה דקות. ומה שמע"כ מזכיר מת"ח מפורסם, בטח התכוון לידידנו . . הרב שמואל ואזנר שליט"א . . ולפי האמור אינו מובן מה מקום החומרא בזה וכבר יהי' לי עוד מלפני כמה שנים פתחון פה לפניו בקשר לזה, שאין לזה שום שייכות לצניעות. ואם מחמירים בגלל צניעות במקום שאין להחמיר, גורם להקל במקום שצריכים להחמיר. אני לא מכיר את זהותם של מחברי הכרוזים . . אבל כפי הנראה שכוחם לחפש ולמצוא איזה חסרון, ובונים ע"ז בנינים גדולים, ובאים לפני הרבנים ומתארים בצבעים שחורים, וכמובן שמנענעים להם עם הראש, ואח"כ באים לפרסם איסורים בשם כל הרבנים . . ויש בזה גם משום כבוד הבריות ומשום דברים שבין אדם לחבירו, כי דברים כמו אלו כשמתפרסמים תיכף נעשה מהמוסכמות ומרגיזין על אלו שעושים להיפך וכאילו הן מהקלות . . ולפעמים

5) ראה ברכות סא, ב. רמב"ם הל' איסורי ביאה פכ"א הכ"ב. טוש"ע אהע"ז סי' כא ס"א. [ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא: "בזמננו ה' אפשר להזהר מלכת אחרי אשה, משא"כ בזמננו הרי אף אם יברח מאחורי אשה ימצא תיכף את עצמו אחרי אשה אחרת, וכמזומה לי שנשים מצויות ברחוב יותר מאנשים. . ולכן ה' נלע"ז דבמקום מצוה [או שצריך לעשות כן מצד הנימוס] אין טעם להחמיר בזמננו" ע"ש].

6) בפסחים קיא, א: "ת"ד שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין, ואלו הן, הכלב והדקל, והאשה". ובפירוש הרשב"ם שם: "לא ממצעין, לא יעברו בין אנשים; ולא מתמצעין, ולא יעבור איש אחד בין שני כלבים בין שתי נשים וכו'". ובהוריות יג, ב: "עשרה דברים קשים ללימוד . . העובר בין שתי נשים, והאשה העוברת בין שני אנשים". ובשו"ע רבינו הזקן חו"מ הל' שמירת גוף ונפש וב"ת ס"ט: "לא יעבור איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני אנשים מפני שרו"ר שורה". [ובשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (ירושלים תשס"ז) ענינים שונים סי' עג: "דוקא שילך בין שני נשים שעומדות או להיפך, אבל בדרך הילוכם כנראה שאין קפידא, שאין כאן אמצע, שלא שייך כי אם באחד מהם קבוע"].

זה מזיק גם לשידוכין. בקיצור, אין אני רואה שום חשש אם נשים נוהגות יותר מאנשים. אדרבה, צריכים לחפש מקור להיתר בנהגים אנשים אם פוגע ברחוב דברים שאם הי' הולך ברגלים הי' צריכים לעצום עיניו".

ועד"ו כתב בשו"ת אשר חנן (להג"ר חנן אפללו) ח"ד (חולון תש"ע) אהע"ז סי' סז, וז"ל: לולי דמסתפינא הייתי אומר למעשה ההיפך מכל דברות הגאונים הנ"ל שכיום ובזמנינו עדיף טפי שאשה תנהג ברכב מאשר שתלך ברחוב, שכן הנשים שנוהגות ברכב מכוסות המה ע"י הרכב וגופם לא מתגלה לכל רואה, ולעומת זה אשה שהולכת ברחוב זה ממש ההיפך מכל כבודה בת מלך פנימה (והענין בזמנינו נהוג שהנשים יוצאות לרחוב לקניות וכיו"ב וכמעט ואין אשה שנשארת בביתה ברוב שעות היום, ולכאורה גם על זה הי' צורך לאסור). בפרט בזמנינו שגם אצל החוג החרדי יש בעיות של חוסר צניעות... ועל זה צריך לזעוק ולא על הנהיגה גרידא. ומתוך זה נמצא שעדיף שהאשה תנהג ברכב מאשר שתלך ברגל וזה הצניעות של היום. עכ"ל.

וכלפי טענות הרב בעל משנה הלכות הנ"ל כתב בשו"ת אשר חנן שם: שגילוי הזרועות "הוא חשש רחוק", ולענין הסתכלות האשה כתב ש"לא ראינו ולא שמענו לאסור לאשה להסתכל ברחובות ובפינות", ולענין זה שאחרים צריכים להסתכל עלי' כתב "דה"ה באשה שהולכת או באשה שיושבת ע"י הנהג נמי נאסור מהאי טעמא", ואם באנו לחשוש לזה וכיו"ב, אין לדבר סוף.

טעם לשבח שהאשה דוקא תנהג את המכונית

ב) ולענין מ"ש הא"ז נדברו' בסוף דבריו שדוקא לענין נהיגת האנשים צריכים אנו למודעי משא"כ בנהיגת הנשים, העירני ידידי עוז הרה"ג ר' ברוך אובערלאנדער שליט"א ממ"ש בשו"ת אגורה באהלך (להג"ר יעקב יצחק גיימאן, תשע"א) ח"ב סי' קלח (אות ד) בדבר שוחט שנהג בעצמו מכונית: "הלא מן הראוי לאיש יר"ש בעת הילוכו בחוצות לעת הצורך שיזהר מלהסתכל בנשים, ומשו"ז הזהירו בספרי מוסר שלא להסתכל חוץ לד"א. ומי שמנהיג בקא"ר מוכרח שיהי' עיניו זקופות מול הרחוב ולעייין אם יש עובר ושב וכדו', וא"כ תוקע עצמו לכתחלה להסתכלות אסורות, ובפרט בימי הקיץ אשר המה הולכים וכו' ר"ל".⁷

7) וראה גם דברי יואל הנ"ל הערה 3: "זה כבר שגיליתי דעתי ואמרתי אודות מכת המדינה בדבר הפירצה שרגלים אברכים ובחורים לנסוע במכונית (אוטו), הנקרא דרייווען, שזה מזיק ליר"ש ולצניעות במה שנוסעים באויטא בשוקים וברחובות, חוץ מההכרח לפרנסה וכדומה".

ולפי דבריו, הרי יש מקום לומר שבמקום שאפשר ע"י איש ואפשר ע"י אשה, עדיף שהאשה תנהג את המכונת, כי עי"ז ה"ה מצילות את בעליהן מן החטא⁸. ועאכו"כ במקומות הזמנים שכמעט מן הנמנע הוא להמנע מראי' או הסתכלות האסורה, שבכה"ג יש להעדיף שהאשה תנהג את המכונת. וד"ל.

שיטת אדמו"ר זי"ע בענין זה

ג) שיטת רבינו היא שאין איסור לנשים לנהוג מכונת, אבל הדגיש שיש ליהזר שלא תעשינה כן במקומות וזמנים שהדבר בולט לגרעיותא וכמו במקום שזנהרו מזה מטעמי יר"ש וכיו"ב, וכמבואר בכ"מ, ומהם:

א) באגרות קודש אדמו"ר זצוקלה"ה חכ"ו (במכתב מיום י"ז אדר שני תש"ל) עמ' שנג ואילך כתב רבינו: "במענה למכתבה . . . בנוגע שתנהג בעצמה מכונת - הנה בכלל הנהוג להשתדל שלא להיות יוצאת(ת) מן הכלל, וכיון שאין זה רגיל כלל באהקת"ו שאשה יראת שמים תנהג מכונת⁹, למה לה לעשות זה¹⁰ ובפרט שהמאורעות בדרכים שם רבו וכו'. מובן שהמכונת אפשרי שתהי' שלה לכל דבר, אבל הנהיגה תהי' על ידי אחר"¹¹.

8) עוד העירני הרב הנ"ל ממ"ש הרב פנחס רז בספרו 'איש ואשה שזכו' (ח"א עמ' מז): "נ"ל דבזמן הזה כו"ע מודו שעדיף יותר שתלך האשה לקנות בשוק, שאם מה שנהגה אז שהאיש יוצא הוא משום שלא רצו להטריחה, ראוי לה למחול ע"ז שבביל קדושת בעלה, כי בעוה"ר כל רחובות מלאו בנשים רבות הלוכשות בגדי שחץ ופריצות, ופשה הנגע אף אצל החרדים . . . וקשה הרבה לילך ברחובות קרי". ובהמשך לזה כתב (שם עמ' לח-לט): "י"ל שכיון שבזה"ז דרך הרבה נשים כשרות לקחת על עצמן[ן] את עול ניהול הבית, והם עורכות את הקניות הרבות המצטרכות לבית . . . ובכך מסייעת ביד הבעל שיהי' שקט בתורתו או במלאכתו . . . יש מקום לקבל דרישתה לרכב כדי להקל ממנה את עול המלאכה".

9) ראה לדוגמא שערי תורת הבית (להרב יהודה טשזנר, ירושלים תשס"ד) סי' יב עמ' כפג (סוף הערה 33): "ובקהילתנו הק' באופקים כבר תוקן מקדמת דנא ע"י מורינו הגאון רבי שמשון דוד פינקוס זצ"ל תקנה חשובה זו שנשים לא תנהגנה ברכב". וראה גם אום אני חומה (להג"ר מרדכי גרוס) במדור 'חידותם משתעשעות' סי' קלו (עמ' שלז) "בנידון כולל אשר העומד בראשו שליט"א אין מסכים ליתן תשלום למי שאשתו נוהגת ברכב, ואחד מלומדי הכולל אין אשתו מקפידה בזה, והנ"ל לא יודע שראש הכולל מקפיד ע"ז, אם נצרכים חברי הכולל אשר יודעים דבר זה להודיע לראש הכולל". ע"ש מ"ש בזה. ואכ"מ להאריך עוד.

10) להעיר מס' לבושה של תורה (הנ"ל הערה 2) עמ' תתמד דס"ל "דכאשר אצל החרדים במקום מסויים אין נשים נוהגות מכונת מחמת רגשי צניעות שלהם . . . יש חיוב על המיעוט שלא להקל על דרגת הצניעות המקובל אצל הציבור דהוי חומרי מקום שבא לשם [ע"ש בארוכה] ולפ"ז בהרבה מקומות בא"י שדרך החרדיות שלא להנהיג מכונת, אסור לאיזה יחידה להתנהג אחרת" (אם לא ע"פ שאלת חכם). ויש לפלפל בדבריו. ואכ"מ.

11) וראה גם חוברת 'התקשרות' [שבועון הי"ל ע"י מכון ליובאוויטש שע"י צעירי אגודת חב"ד באה"ק] גליון תלט (פ' ויחי ה'תשס"ג) עמ' 11 וספר 'שלחן מנחם' (היכל מנחם, ירושלים תשע"ג) ח"ו אהע"ז סי' כ (עמ' עא הערה כח).

(ב) ובאגרת שני' (אג"ק חט"ז עמ' רג: מתורגם ללה"ק באג"ק מתורגמות ח"ג עמ' 18 – נעתק בשלחן מנחם שם) כתב, וז"ל: במענה למכתבו . . . בו כותב אודות . . . מה שאירע לאחר קניית המכונת השני'. על פי כתיבתו אינני יודע את המנהגים בחוג שאליו הוא שייך, אבל דומני, מפי השמועה, ששם מופרך ביותר שהאשה תנהג במכונתית, אף שבחוגים חרדיים אחרים ישנה השקפה אחרת בזה, אבל הרי ידוע גם כלל התורה, אשר במקומו של רב יש להתנהג כפי הפסק של רב, ובמקומו של שמואל כשמואל, ומזה מובן שהפרסום בענין, שזה שייך לאשה, וכפי שנראה השתדלו לפרסם זאת, מפני הטעם שכותב, הרי שהפרסום הגדיל את הענין של אי ההתנהגות כפי מנהג החוג שאליו שייך בעבר ובהווה. ויתכן שזו הסיבה למאורע. אם כן, התיקון הוא לפרסם את ההיפך (והדבר קל, כיון שהעובדה היא הרי כך, שלא היא משתמשת במכונתית), אבל בענין של תיקון, יש להוסיף על מה שהי' קודם . . . מהנכון שלערך חומש ממה ששילם וישלם בעד המכונתית יתן לצדקה הקשורה במיוחד ביראת שמים".

וכבר לימדנו רבינו כלל גדול בהל' צניעות, והוא ש"בעניני צניעות וכיוצא בזה, נוסף על גדרי הצניעות שאין לשנותן בכל מקום, ישנם גם כן פרטים התלויים במנהג המקום – תלויים להחמיר, אבל לא להקל כמובן" אשר "בזה על כל רב ומורה הוראה במקום לברר ולהורות בנוגע למעשה בפועל" (אג"ק חכ"ז עמ' תנו).

"ועוד להוסיף, וגם זה עיקר, שהמוכרח להחמיר בהתאם לתנאי המקום, לאו דוקא הפירוש שהוא חומרא בעלמא, כי אפשר גם כן שמפני תנאי המקום הרי – מן התורה אסור הדבר" (אג"ק שם).

ונשמרתם מאד לנפשותיכם

(ד) בשו"ת שבט הלוי ח"ז (מהדורא שלישית, בני ברק תשס"ב) סי' יא כתב "בענין אסונות תאוונת דרכים שנתרבו בעו"ה בזמן האחרון", הנה אחד הגורמים בדבר הוא נהיגת הנשים "איבעית אימא, שגורם מכשול רוחני להן ולאחרים, ואיבעית אימא, כידוע, שטבע הנשים שאינם שולטות על עצמן בעת צרה ודחק ומעורבים כ"פ בתאוונת האלה".

ובספר לבושה של תורה (הנ"ל הערה 2) עמ' תתמג הרחיב את הדיבור בענין זה, וכתב: "תגובת ונסוגת אשה אינה מהירה כתגובת האיש, ובפרט כאשר האשה אינה צעירה כל כך, ולכן בתוך ציבור הנוסעים במהירות רבה (וכפי שהוא לצערנו המצב בא"י), ויש כמה פעמים צורך לעצור פתאום כדי למנוע תאוונת ר"ל, יש קצת סכנה

בנהיגת נשים (מול נהיגת אנשים), ואם אפשר בלעדו הוי בכלל ונשמרתם מאוד לנפשותיכם¹².

ונמצינו למדים מדבריהם דס"ל שבנוסף לנימוקי צניעות וקדושה [השנויים במחלוקת כנ"ל ס"א], יש לאסור לנשי ובנות ישראל לנהוג מכונית (עכ"פ במקום שאפשר באיש) מדין שמירת גוף ונפש.

ולכאורה צ"ע לפי שיטת רבינו זי"ע ודעימי' שהתירו את הנהיגה לנשים, דבשלמא משום צניעות וכיו"ב הרי ישנן סברות לכאן ולכאן, ושפיר שייך מ"ש רבינו דבכה"ג נקטינן דנהרא נהרא ופשטי' והלכתא כמר באתרי', אבל אם משום סכנה (וחמירא סכנתא מאיסורא) קאתינן עלה, הרי כל הקהלות נוסעות ברחובות משותפים, ואיך שייך להפריד בין הדבקים ולומר שהדבר תלוי בחוגים אשר כל אחד במסילתו יעלה?

אמנם באמת נראה דקושיא מעיקרא ליתא שהרי הנסיעה במכונית הותרה לכל, להדיוטות כמו למומחים, ומעשים בכל יום הוא שנוסעים במוניות אפילו בכה"ג שהנסיעה באוטובוס בטוחה יותר וכיו"ב, ואפילו כשאין הכרח לנסוע במכונית כבר התירו את הנסיעה בשופי, ובכה"ג קיי"ל דכיון דדשו בו רבים שומר פתאים ה', וכמ"ש בשו"ת חלקת יעקב (להג"ר מרדכי יעקב ברייש) ח"ג (ירושלים תשכ"ו) סי' יא: "הגע בעצמך, הכי יעלה על הדעת לאסור על פי דין תורה לנסוע באויטא או באוירון, אף שענינו רואות ויודעים מכמה אסונות ומקרים רעים דמתרחשו כמה פעמים עם נוסעים הללו. . רק כיון דכבר דשו בו רבים מותר".

ובר מין דין, הנה כיון שדבר זה, מי מסוגל יותר להגיב במהירות בשעת הסכנה ומי עלול יותר לגרום לתאונת דרכים, הרי זה תלוי בבירור המציאות, ובשו"ת אשר חנן הנ"ל כתב שמן המפורסמות הוא ש"רוב התאונות רח"ל נעשות בדרך כלל על ידי גברים שהם נוסעים במהירות מופרות מרוב ביטחון עצמי והוא טבעי אצל האישה, משא"כ פחות אצל הנשים".

וגם ע"פ תוצאות הנסיונות והבחינות שנעשו ע"י מומחים מטעמי ממשלות וחברות ביטוח וכיו"ב שנתפרסמו בשער בת רבים נראה שנהיגת הנשים איננה גרמא

12 ראה ברכות לב, ב: "ת"ר מעשה בחסיד אחד כו' והלא כתוב בתורתכם (דברים ד, ט) רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב (שם, טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם". וראה רמב"ם הל' רוצח פי"א ה"ד ושו"ע חו"מ סי' תכז ס"ח ושו"ע רבינו הזקן חו"מ הל' שמירת גוף ונפש וב"ת ס"ג: "כל ממשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמור ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר (דברים שם, ט) השמר לך ושמור נפשך". [וראה שו"ת מנחת שלמה תניינא סי' לז: "לענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פקו"נ ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם אנכי בעניי הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נלענ"ד דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה ה"ז חשיב כספק פקוח נפש וקרינן ב' בכה"ג וחי בהם ולא שימות בהם, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה"].

נוקין במדה גדולה יותר מנהיגת האנשים, ואדרבה יש אומרים שנהיגת הנשים בטוחה יותר ע"פ טבע. ואכ"מ להאריך בזה.

ובאמת אם באנו לומר כמ"ש בשו"ת שבט הלוי ובס' לבושה של תורה, דבכה"ג "דאפשר בלעדו" אסור להניח את מי שעלול להזיק ולהנזק יותר לנהוג את המכוננית, הרי במצב שאפשר לבחור איש או אשה להיות נוהג, והאשה ידוע כמוכשרת יותר באומנות הנהיגה ותגובתה ממהרת לבא יותר מזו של בעלה וכיו"ב, לכאורה יש לסדר שהאשה דוקא תנהג את המכוננית כדי לבחור את הרע במיעוטו.

ועכ"פ גם את"ל שאין מעלה בנהיגת הנשים לענין מדת הסכנה שבדבר, מ"מ פשוט שאין טעם לאסור נהיגת מכוננית לאשה דוקא משום דראא דסכנה, ואין לנו לדון אלא משום גדרי צניעות וקדושה בלבד, וכמשנ"ת.



דסגידנא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד

לפני יותר משני עשורים הופיע פולמוס סוער בקובצי 'הערות התמימים ואנ"ש - מוריסטאון' בשנת תשנ"ג [גליונות תרצא ואילך] בין הרב שמואל פסח באגאמילסקי ואחרים, שדנו בארוכה במה שנאמר בתפלת 'בריך שמייה' - שמקורו בזהר ויקהל (ח"ב רו, א): "אנא עבדא דקודשא בריך הוא דסגידנא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן לא על אנש רחיצנא ולא על בר אלהין סמיכנא אלא באלקא דשמיא, דהוא אלקא קשוט ואורייתיה קשוט" [=אני עבדו של הקב"ה, שאני משתחוה לפניו ומלפני יקר (כבוד) תורתו בכל עת ועת, לא על אדם אני בוטח, ולא על מלאכים אני סומך, אלא באלקי השמים, שהוא אלקי אמת, ותורתו אמת] וכו' - שכתב הרב באגאמילסקי: ד"ברובא דרובא של סדורים ומחזורים שראיתי, ובהם עתיקים, שהמו"ל היו דייקנים מפורסמים וכו', נדפס נקודה אחרי תיבות "בכל עדן ועדן", שתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למעלה, היינו: "דסגידנא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן" . . ואכן הרב ניסן מאנגל שי' תרגם כך בתרגום האנגלית של סידור 'תהלת ה"'. אמנם בסדור 'תורה אור', סדור הכי מדוייק של נוסח רבנו הזקן, הנה אחרי תיבות "דיקר אורייתיה" נדפס ב' נקודות, ואח"כ אחרי תיבת "סמיכנא" נדפס ב' נקודות, היינו שתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למטה, היינו לתיבות "לא על אנש רחיצנא" וכו' . . וכן הוא הנוסח בשאר סדורים שלנו".

וממשיך שם: "ונלפענ"ד שהטעם שרבנו הזקן החליט שתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למטה, הוא משום דבפשטות לומר "אנא עבדא דקוב"ה דסגינא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן" - הוא היפך המציאות. אמנם המציאות הוא: "בכל עדן ועדן לא על אנש רחיצנא ולא על בר אלהין סמיכנא" . ולפי נוסח רבנו הזקן הוא ענין תמידי יום ולילה . . ויש מקומות שנשמט רק תיבות "בכל עדן ועדן", ומהם: סדר היום, מחזור וכו' אמשטרדם תקכ"ז. ואולי הטעם שהשמיטו . . משום שלמדו שתיבות אלו נמשכים למעלה, וכיון שלפי פירושו הפשוט הוא היפך המציאות, ולכן השמיטו התיבות. ומטעם זה מובן מדוע יש שאינם גורסים "ומקמי דיקר אורייתיה", . . הנה אפילו לדעת המתירים [להשתחות נגד ס"ת] אפי' כשהס"ת סתום, אבל מובן שאין זה "בכל עדן ועדן". עכ"ל הרב באגמילסקי שי'.

ונראה דרבנו הזקן בכלל לא ס"ל שתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למטה, ולפי האמת אין שום קושי לומר דתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למעלה, ואינו היפך המציאות כלל, ובהחלט י"ל "דסגינא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן" היינו ענין תמידי יומם ולילה, ובפרט שכך הוא המובן ברובם ככולם של הסדורים והמחזוריים.

ובהקדם מ"ש בגמרא ברכות (כא, א): "רבי יוחנן אמר, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", עכ"ל. - ובפסחים (נד, ב) נאמר: "והאמר רבי יוחנן, ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו", עכ"ל.

והנה מ"ש שיתפלל אדם "כל היום כולו" הכוונה הוא לכל היום ממש, ולכאן איך יתכן הדבר, והרי זה דבר בלתי אפשרי והיפך המציאות? - וא"א לומר שהכוונה הוא לרוב היום שהוא ככולו, דלפי"ז הול"ל "כל היום" ותו לא, וממה שכתב גם "כולו" הכוונה הוא ל'כולו' ממש, - וכמ"ש הט"ז באו"ח (סי' תקפב סק"ג) על מה שכתב הלבוש "שאין לומר 'מלוך על כל העולם כולו' שהוא כפל, ובכל הספרים יש כן. ונ"ל ליישב דמצינו הרבה פעמים רובו ככולו, וקמ"ל כאן כולו ממש" עכ"ל (וכ"ה בט"ז או"ח סי' שפ סק"א).

ואמנם ברש"י ותוס' בברכות, ובתוס' בפסחים כתבו בד"ה שלהם "כל היום" בלי "כולו", וכ"ה בשו"ע רבנו הזקן (סי' קז ס"א. סי' קח ס"י ס"ח) "הלואי שיתפלל אדם כל היום" - בלי "כולו", אבל בגמ' שפיר נאמר גם "כולו", צ"ב איך יתכן הדבר?

והנה במסורת הש"ס על פסחים שם מעורר על השינוי שיש בין הגמ' דברכות להגמרא דפסחים; דבברכות נאמר "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", משא"כ בפסחים נאמר "שיתפלל אדם והולך כל היום כולו", דבברכות וגם בתוס' דהכא

ליתא" לתיבת "והולך". [ובאמת זה לשיטתיה, דאם אין "כולו" אין "והולך", כי זה הולך יחדיו, כדלקמן].

ונראה לבאר בכל זה ע"פ מ"ש רבנו הזקן בתניא פרק יג: "אבל בבינוני הוא [הרע של נה"ב] דרך משל כאדם שישן שיכול לחזור וליעור משנתו, כך הרע בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת ק"ש ותפלה שלבו בוער באהבת ה', ואחר כך יכול להיות חוזר וניעור. ולכן היה רבה מחזיק עצמו כבינוני אף דלא פסיק פומיה מגירסא ובתורת ה' חפצו יומם ולילה בחפיצה וחשיקה ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת ק"ש ותפלה, ונדמה בעיניו כבינוני המתפלל כל היום וכמאמר רז"ל הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו".

והנה רבנו הזקן כאן מביא את מאמר רבי יוחנן בשלימותו "שיתפלל כל היום כולו" (דלא כרש"י ותוס' ושו"ע רבנו שהשמיטו תיבת "כולו"), ואמנם לפי דבריו מיושב היטב איך באמת יתכן ש"יתפלל" אדם כל היום כולו ממש? (כמ"ש הט"ז הנ"ל שאין בזה כפל לשון, אלא שהוא רק שלילת "רובו ככולו"), כי לא מדובר כאן מעצם פעולת התפלה (שזה אכן בלתי אפשרי שיהיה כל היום ממש), אלא שעומק הכוונה במאמרו של רבי יוחנן הוא, שכל היום ממש הוא נתון באותו מצב כמו בשעת התפלה, והיינו שהרע של נה"ב נתון תמיד במצב של שינה [ואדרבה, י"ל דתיבת "כולו" הוא מקורו של פירוש רבנו הזקן].

ולפי"ז יובן גם הגירסא שבגמ' פסחים: "שיתפלל אדם 'והולך' כל היום כולו". שעפ"י הנ"ל י"ל דתיבת "והולך" הוא כדברי הסבר, שהרי באמת איך יתכן במציאות להתפלל 'כל היום כולו' ממש? אלא שהכוונה בזה היא, שאמנם המצב שהאדם היה נתון בשעת התפלה יהיה נמשך "והולך" לכל היום כולו ממש - דהיינו שהרע של נה"ב יהיה נתון תמיד במצב של שינה כמו בשעת התפלה, משא"כ רש"י ותוס' הנ"ל שדנים [בנגלה] על עצם פעולת התפלה, וכמו כן רבנו הזקן בשו"ע הנ"ל, לפיכך לא מעתיקים מלשון הגמ' תיבת "כולו" כמובן, כי זה אכן לא יתכן יומם ולילה ממש, ואין כלל סתירה בין מ"ש בתניא למ"ש בשו"ע רבנו, וא"ש מאד ולק"מ.

ומעתה י"ל ג"כ בנדו"ד, דתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למעלה, ובהחלט ניתן לומר "דסגינא קמה ומקמי דיקר אורייתיה בכל עדן ועדן" היינו ענין תמידי יומם ולילה, ולא קשיא, איך במציאות יתכן הדבר? כי כאן הכוונה הוא, ש'בכל עדן ועדן' הוא נתון 'תמיד' במצב של "סגינא", דהיינו בהביטול שבהשתחואה, ע"ד הך "שיתפלל אדם כל היום כולו" שהכוונה שהוא נתון במצב של תפלה" כל היום כולו, וא"ש. [בענין דברי הט"ז הנ"ל עי' מה שכתבתי ב'הר המלך' חלק ה (ע' קפב-קפה), ירחון 'פעמי יעקב' (קונט' יב, ע' נו-נח)].

והנה עקבתי ובדקתי בסידורים העתיקים לרבנו הזקן, ואכן שם רואים שמופיע הנקודה לאחר 'בכל עדן ועדן', והיינו שתיבות אלו נמשכים למעלה. ומצו"ב צילומם:

א. בסידור האריז"ל כת"י עם הגהות בכת"ק של המגיד מקאזניץ ורבנו הזקן נ"ע, שהתפלל בו הרב המגיד ממעזריטש נ"ע שנתגלה לאחרונה, מופיע הנקודה לאחר 'בכל עדן ועדן'.

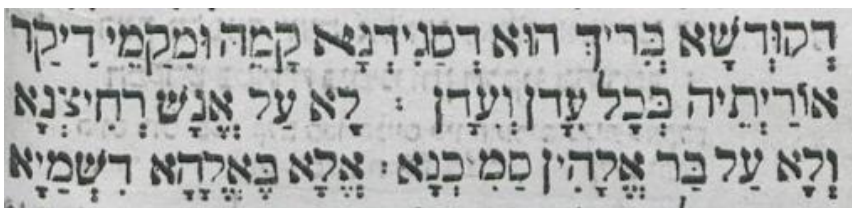
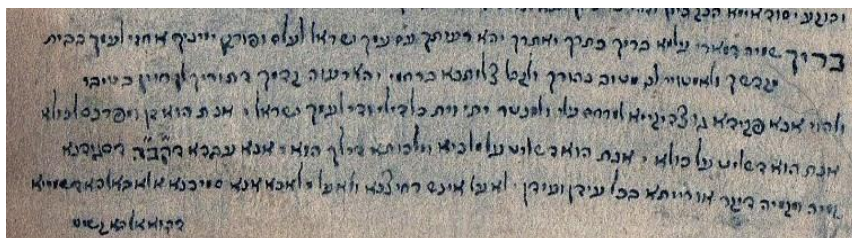
ב. בסידור רבנו הזקן דפוס ראשון שקלאוו תקס"ג יש נקודתיים לאחר 'בכל עדן ועדן'.

ג. בסידור רבנו הזקן דפוס קאפוסט תקצ"ב מופיע נקודתיים לאחר 'בכל עדן ועדן'.

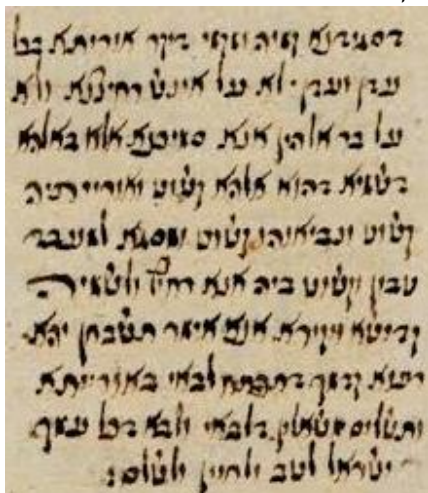
ד. בסידור רבנו הזקן דפוס סלאוויטא תקצ"ו מופיע הנקודה לאחר 'בכל עדן ועדן'.

ה. בסידור רבנו הזקן דפוס טשערנאוויץ תרכ"ה מופיע הנקודה לאחר 'בכל עדן ועדן'.

ו. בסידור 'תהלת ה'" - רוסטוב תרע"ח, שנדפס תחת השגחתו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מופיע הנקודה לאחר 'בכל עדן ועדן'.



ז. בסידור האריז"ל כת"י - תקכ"ד שב'אוסף שניאורסון' שמצאתי בספריית מוסקבה, מופיע הנקודה לאחר 'בכל עדן ועדן'.



ולפ"ז ליתא מה שכתבו בפירוש 'מתוק מדבש' על הזהר ויקהל (רו, א) בכרך ח (עמ' שיז): "בכל עדן ועדן לא על אנש רחיצנא (סידור הרב)", וזה טעות, כי לפי האמת גם לדעת רבנו הזקן תיבות 'בכל עדן ועדן' נמשכים למעלה כנ"ל. כנראה שהטעות הזאת החל בסידור עם דא"ח - קאפוסט תקע"ו, ששם אכן מופיע נקודתיים לפני תיבות 'בכל עדן ועדן'. וה"נ מופיע טעות זו ב'הקריאה והקדושה' (שבט תש"ב) בתרגום 'ברוך שמיא' ללשון הקודש. אולם ב'סידור תפילות לימי השנה ע"פ נוסח האריז"ל כפי שיסד אדה"ז בעל התניא והשו"ע' עם פירוש 'שי למורא' - ירושלים תשע"ג, מופיע אכן הנקודה בצורה נכונה לאחר 'בכל עדן ועדן'.

וגם ההגיון אומר שהסדר בזה הוא, שתיבות 'בכל עדן ועדן' בא בסוף המשפט ולא בתחילתו, ע"ד מה שמברכים בברכת המזון: "ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה" - ולא אומרים "ועל אכילת מזון שאתה תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה זן ומפרנס אותנו", ועד"ז בנדוד, וצע"ג מדוע לא מתקנים זאת בסידורי 'תורה אור' ותהלת ה".



יצירת דף פייסבוק בענייני יהדות

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. נשאלתי על ידי אחד העוסק בהפצת יהדות באמצעות האינטרנט, האם רשאי לכתחילה ליצור דף פייסבוק בענייני יהדות, כאשר ידוע שבעקבות זה מערכת הפייסבוק תנסה לעניין את המבקרים באותו דף גם בתכנים "רוחניים" שליליים כגון מסיון וכו', כי זו דרכם לשלוח לגולש בדף פייסבוק מסויים קישורים לדפי פייסבוק אחרים השייכים לדעתם לתוכן אותו דף. האם יש לחשוש ביצירת הדף הנ"ל משום "לפני עיוור לא תיתן מכשול" או משום "מסייע לדבר עבירה"?

ב. כתב אדה"ז בשו"ע (סי' שמוז ס"ב ואילך): "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ כו' אבל זה שניטל החפץ ממנו פטור כו' אבל אסור מן התורה משום שמכשיל את חבירו ונותן לו חפץ להוציאו מרשות לרשות ועובר על לפני עור לא תתן מכשול. ואם החפץ היה מונח בענין שאף אם לא היה נותנו לו היה ליטלו בעצמו אינו עובר על לפני עור מן התורה אבל מדברי סופרים אסור ליתנו לו כו' מפני שמסייע לעוברי עבירה ולכן אסור להושיט למומרין דבר איסור אפילו יכול המומר ליטלו בעצמו".

הבסיס להלכה זו הוא הכלל הידוע שהנותן לחבירו איסור שאין המקבל יכול להשיגו בעצמו, עובר הנותן על איסור לפני עור מדאורייתא; ואם יכול המקבל להשיג האיסור בעצמו, עובר הנותן רק משום מסייע לדבר עבירה שהוא איסור דרבנן.

בנידון דידן, כיון שהגולש באינטרנט יש באפשרותו להגיע אל התכנים השליליים הנ"ל גם בלי הכניסה לדף הפייסבוק העוסק בענייני יהדות, אין ביצירת דף כזה משום "לפני עור" מדאורייתא. אמנם, איסור "מסייע" מדרבנן לכאורה עדיין יש כאן.

ג. והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפד) כתב: "דליכא איסור אלא אם כן בשעת סיועו עושה האיסור מיד אבל באינו עושה האיסור מיד שרי". לדבריו, מאחר והעיון בתכנים אסורים על ידי הגולשים לא תיעשה ברגע יצירת דף היהדות הנ"ל, אין לחוש ביצירה זו משום מסייע [ראה ספר לפני עור, אדלר, עמ' קמג].

אבל מדברי אדה"ז משמע שאיסור "מסייע" קיים גם אם האיסור נעשה רק לאחר זמן, כמו שכתב בהלכות ריבית (ס"ג): "אסור להתעסק בין לזה ומלוה ברבית וכל מי

שהיה סרסור ביניהם או שסייע את אחד מהם או הורוה מקום ללות או להלוות הרי זה עובר משום לפני עור לא תתן מכשול אם לא היה האיסור נעשה בלעדו, ואם היה נעשה בלעדו אסור מדברי סופרים מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה". מלשונו "או הורוה מקום ללות או להלוות" משמע שמדובר גם באופן שמסירת המידע נעשית משך זמן קודם מעשה ההלוואה, ומ"מ יש בו משום מסייע לדבר עבירה.

ד. אכן, כלל נוסף כתב אדה"ז בדיני מסייע (סי' שמוז ס"ד): "אסור להשאיל כלי מלאכה בשבת לישראל החשוד לעשות מלאכה בשבת, אפילו הוא כלי המצוי לו לשאול במקום אחר. ואם יש לתלות שיעשה בו מלאכת היתר מותר להשאילו אם הוא כלי המצוי, אבל אם אינו מצוי אסור להשאילו לו אלא אם כן יש בו משום דרכי שלום. אבל אם אין לתלות שיעשה בו מלאכת היתר, אסור להשאילו לו אפילו במקום שיש בו משום דרכי שלום".

מבואר מדבריו שיותר לתת ליהודי כלי שיש אפשרות לבצע בו גם עבירה, בהתקיים שני תנאים: א. מדובר בכלי ש"מצוי" ליהודי זה להשיגו גם בלעדי הנותן. ב. יש צד "לתלות" שהיהודי לא ישתמש בכלי לצורך עבירה.

והנה כאמור לעיל, בנידון דין האפשרות לגלוש בדפי פייסבוק בעלי תוכן שלילי "מצויה" גם ללא דף היהדות הנ"ל, ובנוסף לכך בוודאי יש צד "לתלות" שיהודי שגלש בדף פייסבוק של יהדות לא יגלוש בדפים אחרים שליליים שיוצעו לו בעקבות זה. ולכן נראה שיצירת דף יהדות כזה מותרת לכתחילה.



שמו"ת וקריאת ההפטרה ביו"ט או חוה"מ שחל

בשבת

הרב לוי יצחק הכהן זרחי

יו"ר "מכון שיחות קודש"

הקדמה: תוכן מאמר זה הוא להוכיח בסייעתא דשמיא שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו גילה דעתו שבנוגע שנים מקרא ואחד תרגום, צריכים אנו לעבור הסדרה שמו"ת אפילו בשבוע שחל חוה"מ או יו"ט בשבת, ושצריכים גם לעבור (ביחידות) על כל ההפטרות הקשורים לשבוע ההוא, אפילו כשאין קורין אותו בציבור לפועל, שלפעמים זה יכול להיות שלשה או ארבעה הפטרות.

אלא, דלפי מנהג נשיאי חב"ד – הובא ב"היום יום" ד' טבת (ונעתק לקמן) – יש לעיין אם צריכים לעבור בעש"ק רק על הפטרת פרשת השבוע (והשאר בש"ק לפני התפלה), או האם צריכים לעבור על כל ההפטרות בעש"ק, ורק בהאופן שיקראו בציבור בפועל צריכים לקרות בש"ק בבוקר.

מכיון שההתעוררות להכתבה זו באה בעקבות מה שראיתי ב"דבר מלכות", לכן נכתבה מאמר זה גם כהערה להנ"ל.

א. קורין (בעש"ק) הפטרת פרשת השבוע גם כשחל יו"ט או חוה"מ בשבת

בקביעות שנה זו, ה'תשע"ה, חל יום הראשון דחג הפסח (ואחרון של פסח) ביום השבת קודש.

ובה"דבר מלכות" שי"ל לקראת "שבוע חג הפסח" ע' עב ואילך הדפיסו ארבעה הפטרות. ובסדר זה: הפטרה של יו"ט ראשון של פסח; הפטרה של פרשת שמיני; הפטרה לשבת חול המועד פסח; הפטרה ליום שני של פסח. ועד"ז בה"דבר מלכות" שי"ל לקראת "אחרון של פסח" ע' סט ואילך הדפיסו "הפטרה ליום שש"פ", "הפטרת אחש"פ", ולאח"ז "הפטרה לפרשת שמיני לשמו"ת".

ולפני ההפטרה הראשונה (בשניהם) הדפיסו קטע מהתנועות תשמ"ה ח"א ע' 351 (שיחת ליל הושע"ר, ס"ו): "בשבת ר"ח מפטירין בציבור הפטרה הקשורה עם ר"ח – "השמים כסאי" עד "והי' מידי חודש בחדשו גו", ולא ההפטרה דפרשת השבוע. ואעפ"כ, ידוע המנהג שנתפרסם ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, שביחיד – יש לומר גם את ההפטרה דפרשת השבוע. ועד"ז בנוגע לשבת חול המועד, שבציבור מפטירין בהפטרה המיוחדת לשבת חוה"מ. אבל ביחיד – יש לומר גם את ההפטרה הקשורה עם פרשת השבוע".

ומה שיש להעיר בענין זה:

(א) למה הדפיסו ההפטרה של שבת חוה"מ?

כי אם באמת הי' שבת חוה"מ, ומ"מ הדפיסו ההפטרה של פרשת שמיני – יש לזה מקור (כמ"ש בהשיחה. וראה לקמן ס"ד) וטעם (כאשר יבואר לקמן ס"ז בדרך אפשר). אבל בשביל מה ידפיסו ההפטרה של שבת חוה"מ כשלא הי' שום שבת חוה"מ?

(ב) למה הדפיסו ההפטרה של פ' שמיני לאחר ההפטרה של יו"ט ראשון ולאחר הפטרת אחש"פ?

כי להפטרה של הפרשה יש דין קדימה,

וכמ"ש ב"היום יום" של ד' תבת: "נשיאי חב"ד פלעגען מעביר זיין איין פרשה אדער צוויי דאנערשטאג בינאכט אור ליום ששי. פרייטאג אחר חצות פלעגט מען אנהויבען נאכאמאל פון אנהויב, און מעביר זיין די גאנצע סדרה מיט דער הפטורה. שבת אינדערפריה פאר'ן דאווען פלעגט מען מעביר זיין נאכאמאל פון שביעי.1. ווען עס איז אויסגעקומען צוויי הפטורות,2 האט מען געזאגט הפטורת הסדרה ביום ששי,3 און די אנדערע הפטורה (פון שר"ח, מ"ח וכו') שבת",

(1) בכנה"ג שבערה 3 כתב שה' חוזר עוה"פ בש"ק בבוקר רק ממפטיר – שהוא אכן קשור עם ההפטורה, שלכן, המנהג גם היום הוא שמי שאומר ההפטורה עולה ממפטיר. ונשיאי חב"ד התחילו משיביעי. וראה לקמן בפנים ס"ז הטעם בדרך אפשר.

(2) ולהעיר, אדה"ז פסק בשולחנו חאו"ח סרפ"ה ס"י "ובד' פרשיות יש לו לקרות הפטרה של ד' פרשיות שמפטירין אותה בבית הכנסת ולא הפטרה של פרשת השבוע" (ואפשר שאינו שולל לומר שניהם אם רוצה).

ובספר מורה באצבע להחיד"א סקל"ב (צוין ב"היום יום" עם הערות וציונים להרב זעליגאזן ח"ב לל' סיון) – בנוגע הפטרת שבת ור"ח – "הוא יקרא הפטרת הפרשה". ובמג"א סרפ"ה סק"ב כתב "ובכנסת הגדולה כתב שמנהגו לחזור הפטרת הסדרה ולא ידעתי מה טעם".

[ובאמת יש לנו לתמוה יותר על החיד"א שכתב לחזור רק על הפטרת הפרשה, משא"כ הכנה"ג הי' חוזר על שניהם (ראה הערה הבאה). ואולי גם החיד"א ס"ל כוות', אלא שהוא מדבר רק בנוגע לעש"ק]. ובתוספת שבת סרפ"ה (הובא בתהלה לדוד (להר"ר דוד אורטינבערג) – צוין ב"היום יום" שם) כתב על דברי מג"א אלו: "והטעם, דהא בערב שבת אין שום שייכות להפטרה של ד' פרשיות ע"ש שהאריך ולא ראה דבריו במהדורא בתרא [הכוונה לשיירי כנה"ג. המעתיק]. "וע"ע כה"ח סרפ"ה סקל"ב.

(3) מנהג זה הובא כבר בכנסת הגדולה על הבית יוסף סרפ"ה: "ואני נוהג בשבת שיש הפטרה מחודשת, כגון הפטרת שבת של ראש חודש או שבת שלפני ראש חודש [מחר חודש. המעתיק] או של חנוכה ושל ד' פרשיות, לחזור עם הפרשה הפטרת השבוע וביום השבת לקרוא המחודשת עם המפטיר".

ובשיירי כנה"ג האריך בטעמו, וכתב בין השאר דהא לא אומרים הד' פרשיות שמו"ת בעש"ק כיון שהוא רק חובת היום, א"כ בעש"ק אין שייכות כ"א לפרשת השבוע.

אבל אינו ברור אם הנהגתו הנ"ל של בעל הכנה"ג הי' רק כשהי' ב' הפטרות, או האם בכל שבת הי' חוזר עוה"פ ממפטיר עם הפטרת פרשת השבוע, ורק החליף הפטרת פרשת השבוע עם ההפטרה מחודשת של שר"ח וכו'.

ועד"ז אינו ברור מ"היום יום" הזה אם בשבת שהי' רק הפטרה א', אמרו הפטרת הסדרה בשמו"ת ערב שבת, אבל בשבת בוקר רק אמרו שביעי שמו"ת, או האם אמרו כל שבוע הפטרת השבוע ב"פ, וכשהי' הפטרה מחודשת אמרו ההפטרה המחודשת בש"ק בבוקר.

ועיין לקמן סוס"ז שכ"ק אדמו"ר נ"ע גמר (לפעמים?) העברת הסדרה בשבת בבוקר. א"כ יל"ע: אם לא גמר שמו"ת בעש"ק, אם בשבת בבוקר, לאחר שגמר שמו"ת, חזר עוה"פ משיביעי.

עכ"פ, לפי כל הנ"ל הנהגת הנשיאים הי' מעין הרכבה של: שער המצוות פ' ואתחנן (פב, ב. ושמ: "בליל ששי בקומך ממטתך אחר חצות, תקרא מקרא. ואם לא תוכל לקום, קודש שתישן תקרא כ"ו פסוקים אחרים") – בנוגע ליל ששי (ובנוגע עם תרגום – ראה מש"כ בהעו"ב גלין א'פ"ע ע' 70 ואילך). דינא דשו"ע – עש"ק. ומנהג בעל הכנה"ג – ש"ק.

(4) הנה ב"היום יום" כאן נזכר ב' הפטרות, "שר"ח ומ"ח וכו'". אבל לא הזכיר בנוגע פרשיות מחוברות. וראה לקמן בפנים סוס"ו.

הרי שביום ששי אמרו ההפטרה השייכת להפרשה, ובשבת קודש אמרו ההפטרה השייכת להזמן (שאמרו בציבור בפועל),

א"כ, עד"ז בנדוד, כשיש הפטרת פרשת השבוע והפטרת היו"ט – מקודם צריכים לקרות ההפטרה של פ' שמיני, ורק לאח"ז ההפטרה של יו"ט (דהיינו הפטרת פרשת השבוע בעש"ק (ויו"ט), ושל יו"ט בבוקר). ולפ"ז – הפטרת פ' שמיני היו צריכים להדפיס – בגליון חה"פ – לפני הפטרת יו"ט ראשון (כיון שזה נוגע לעש"ק, ערב פסח), ובגליון אחש"פ – בין הפטרת שש"פ ואחש"פ, כיון שהפטרת שש"פ נוגע לעש"ק בבוקר, ושל פ' שמיני – לעש"ק לאחר חצות וכו' (ואחש"פ לש"ק בבוקר). או עכ"פ – שיכתבו הסדר איך צריכים לקרותם.

ב. האם יש חילוק בין קריאת ההפטרה ושמו"ת בענין זה?

לענ"ד, מלשון הנחת שיחה הנ"ל אינו ברור כ"כ אם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו למד שיש לומר הפטרת פרשת השבוע בשחווה"מ ממנהג שנתפרסם ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בנוגע שר"ח [וחדא חדא קתני: "בשבת ר"ח . . ידוע המנהג שנתפרסם ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, שביחיד – יש לומר גם את ההפטרה דפרשת השבוע. ועד"ז בנוגע לשבת חול המועד" – הם דברי רבינו עצמו], או האם גם מנהג זה של שחווה"מ הוא מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ [שגם "ועד"ז בנוגע לשבת חול המועד" הוא "המנהג שנתפרסם ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר"].

ויל"ע בזה, כי לכאורה דברי השיחה כאן הם סתומים. דאם הפירוש הוא שרבינו למד שחווה"מ משר"ח – לכאורה יש מקום לטעון שאין המקרים שווים. כי בשבת ר"ח ומחר חודש, שקוראים בציבור פרשת השבוע – אז יש מקום לומר, שכאשר מעבירין את הסדרה – מעבירין גם ההפטרה השייכת לה (בעש"ק), ולאח"ז ההפטרה שקוראים בציבור (בש"ק); אבל בשחווה"מ – שאין קוראים פרשת השבוע בציבור, שלכן אין מעבירין הסדרה (לכאורה) – למה יאמרו ההפטרה של הפרשה?

אלא לאו, שעל כרחינו צריכים לומר איפכא: דכיון שאומרים ההפטרה (כמ"ש בהשיחה), א"כ כל שכן שמעבירין הסדרה ג"כ, כי מה-דאך ההפטרות, שכתב הרמ"א סרפ"ה ס"ז "אינו צריך לקרות ההפטרות, ומ"מ נהגו לקרות ההפטרה" (וכמ"ש בתרומת הדשן ח"ב סימן קא: "אע"פ שאין חובה לחזור ההפטרה מ"מ מנהג יש") –

עאכו"כ העברת הסדרה, שהוא מדינא דגמרא ש"לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור"⁵.

נוסף לזה: המחצית השקל הקשה על מנהגו של הכנה"ג (ראה בהערה 3) לומר הפטרת השבוע עם העברת הסדרה אפילו בהד' פרשיות, דהגם שהי' לו טעם למה אין לומר הפטרת הד' פרשיות בעש"ק, הרי מ"מ לא נתן טעם למה יאמר ההפטרה של הפרשה, אם בפועל לא יאמרו אותו בציבור, דכל טעם תיקונו הוא משום שמא יקראו אותו למחר, וכאן אין לחשוש משום זה, דבין כך אין קוראים אותו בציבור?

וראיתי בתוספת שבת עם ביאורים וציונים (הוצאת הרב רפאל מייזליש) בהערת המו"ל, שתיריך, דצ"ל שטעמן של הכנה"ג והתוספת שבת (דס"ל ככנה"ג) הוא "דכיון שכבר תיקנו שיאמר ההפטרה בשעת העברת הסדרה. . א"כ התקנה לא זזה ממקומה אף דאין עתיד לקראתה למחר".

[ואולי אפשר לומר, דבאמת הכל הוא תקנה אחד. דהיינו, כל הטעם שאנו אומרים הפטרה בשבת הוא זכר להגזירה שלא היו יכולים לקרות בתורה, לכן היו קוראים בנביאים. ובפשטות גם אז היו מכינים את זה בעש"ק, מאותו טעם שאנו אומרים שמו"ת היום, דשמא יקראו אותו בציבור.

ולפי זה יש לומר, שהטעם שאנו חוזרים ההפטרה של הסדרה בכל שבוע הוא בעיקר מפני שמא יקראו אותו למחר למפטיר, אבל הוא גם זכר לגזירה הנ"ל, ולכן, בעש"ק, כשמעבירין הסדרה משום להשלים פרשיותיו בציבור – אנו חוזרין גם על

5) ואף על פי שבשו"ע סרפ"ה ס"ז כתב המחבר "א"צ לקרות פרשת יו"ט", ועלי' כתב הרמ"א שנהגו לקרות ההפטרה – היינו שיש זמנים שקוראין ההפטרות ולא הפרשיות – היינו משום כי בנוגע הפרשה יש שני טעמים למה מעבירין אותה (ראה תה"ד ח"א סכ"ג (הובא במג"א או"ח סרפ"ה סק"י וסקי"ב). ח"ב סק"א. סק"ע. וע"ע במחצית השקל על המג"א שם): א) שיהא קורא פ"א בכל התורה במשך כל השנה. ב) שידע (ויהי' רגיל) בקריאת הציבור,

ומכיון שבין כך הוא יקרא שמו"ת מידי שבת בשבתו, והיום יש חזנים (בעלי קריאה) – כבר יצאנו ידי חובתנו ליו"ט לשני הטעמים; משא"כ בנוגע ההפטרה – יש רק הטעם שמא יקראו אותו למפטיר ולא יהי' רגיל בזה (כי אפילו כשיאמר כל ההפטרות בין כך הוא לא יקרא אפילו חצי הנביאים);

וכל זה בנוגע לקריאת ההפטרה של יו"ט שעדיף מקריאת הפרשה של יו"ט לטעם השני (ורבנו חננאל). אבל בנוגע ההפטרה של פרשת השבוע כשחל יו"ט או חוה"מ בשבת – כיון שבין כך אין קוראים אותו בציבור, אין לה עדיפות כלל מהעברת שמו"ת, ואם כדברי השיחה כאן אומרים ההפטרה של פרשת השבוע – א"כ כל שכן שמו"ת.

ומה גם שעיקר תקנת חזרת ההפטרות (שהוא רק מטעם השני, כנ"ל) הי' מפני שהיו אומרים אותו בספר הפטרות בלי נקודות וטעמים, שלכן צריך להכין אותו שמא יקראנו בציבור; משא"כ היום שבין כך אומרים ההפטרה בספר – דלא כקריאת התורה עצמה, שאפילו כשיש בעלי קריאה לפעמים נצרכים לבעל קורא מכיון שלא הגיע, אינו מרגיש טוב וכו' – א"כ, בזמננו קריאת הפרשה אפילו ביו"ט לכאורה עדיף מקריאת ההפטרה (דלא כנ"ל).

ההפטרה שהיו אומרים בימי הגזירה בע"ש שהוא מעין הפרשה שז"ע חזרנו. אבל מכיון שלפועל מחר יהי' קריאה מחודשת, שמשום זה נצריך לומר ההפטרה שהי' מעין הפטרה מחודשת זו – לכן חוזרין עוה"פ ממפטיר (או משביעי) ואומרים ההפטרה החדשה ג"כ, וגם זה אינו רק משום שמא יקראו אותו, אלא מכיון שהוא גם זכר להקריאה שהי' בימי הגזירה.

והנפק"מ לפועל בין שני האופנים – במי שמאזיזה סיבה לא העביר הסדרה לפני התפלה ומעביר הסדרה לפני סעודתו: אם הטעם להעברת ההפטרה הוא רק משום שיהי' מוכן באם יקראו אותו – אין לו מקום לומר ההפטרה עכשיו לאחר התפלה; אבל אם הוא אומר ע"ד שהוא מעביר הסדרה, שיש חיוב עצמי לומר ההפטרה עם הסדרה – עדיין צריך לומר ההפטרה (או ההפטרות).

עוד נפק"מ: במי שיודע ברור שלא יקבל הפטרה, משום שהוא מיוחד להמרא דאתרא, או שיש חיוב, או שיודע בעצמו. ויש לחלק].

הנה לפי הסברה זו, כיון שכל זכותו של הפטרת הסדרה (בד' פרשיות) הוא רק משום שאומרים הסדרה שמו"ת – כל שכן וק"ו דאי אפשר לומר שיהי' מציאות שנאמר ההפטרה ולא נעביר הסדרה עצמה, דגזירא בארעא ויצבא בשמי שמיא!

ג. חילוק בין יו"ט ראשון ליו"ט אחרון?

כנ"ל, בגליון של חה"פ כתבו "הפטרה של פרשת שמיני", ובגליון של אחש"פ כתבו "הפטרה לפרשת שמיני לשמו"ת".

וצלה"ב: (א) מהו מקורם שביו"ט שחל בשבת אומרים שמו"ת, (ב) מכיון ששניהם ביו"ט שחל בשבת עסקינן – למה עשו חילוק שביו"ט ראשון אין אומרים שמו"ת וביו"ט שני אומרים שמו"ת?!

כי חוץ מהכותרת שעל ההפטרה, ראיתי שבהכותרת על החומש בגליון לחה"פ (אע"פ שהדפיסו התרגום) כתבו רק "שיעור יומי ליום...", והוציאו המילים של "ושנים מקרא ואחד תרגום". אבל בהגליון שי"ל לאחרון של פסח בכל העולם – כן הוסיפו מילים אלו להכותרת! לאידך – לא הביאו מקור משיחה וכיו"ב שכן הוא המנהג, שגם כשחל יו"ט או חוה"מ בשבת, מעבירין לא רק ההפטרה כ"א גם הפרשה ג"כ?

ואולי ענין זה הי' רק אגב גררא של הגליון של אה"ק, דאין שם אחש"פ, כ"א שם הי' כבר ש"פ שמיני ורק בשביל כל העולם הוסיפו הפטרת אחש"פ?!

אלא, כאשר יבואר להלן, לכאורה באמת כן צריכים לעבור שמו"ת ביו"ט שחל בשבת.

ד. חילוק בין חוה"מ ויו"ט שחל בשבת?

ההוכחה הנ"ל ס"א שמעבירין ההפטרה (ושמו"ת – כנ"ל ס"ב) גם כשחל יו"ט בשבת – הוא מזה שאמר רבינו שאומרים הפטרת פרשת השבוע גם בשחווה"מ.

ולכאורה הי' אפשר לדחוק, ולומר, שבחווה"מ שחל בשבת (הנדון בהשיחה) יש יותר מקום לומר ההפטרה (ולהעביר הסדרה) מביו"ט שחל בשבת, ואין לך בו אלא חידושו.

כי כמו בהשיר שהיו הלויים אומרים בביהמ"ק – הנידון בהשיחה – הנה כשחל חוה"מ בשבת, דוחין השיר של חוה"מ ליום שלאח"ז, כי שיר של שבת דוחה השיר של חוה"מ, משא"כ השיר של יו"ט דוחה השיר של שבת,

ועד"ז בימינו, שבשבת חוה"מ אומרים התפלות של שבת (חוץ מתפלת מוסף) –

עד"ז יש מקום לומר שביחידות יאמרו גם הענינים שאין אומרים אותם ברבים מפני טורח הציבור (בנדר"ד – גם הפטרת פרשה השבוע); משא"כ ביו"ט שחל בשבת, שהתפלות של שבת נדחו לגמרי (ורק אומרים עניני שבת בתוך התפלות של יו"ט) – א"כ גם הקריאה וההפטרה נדחו לגמרי.

אלא שבלקו"ש חכ"ח ע' 247 (משיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ז שחל בשבת) איתא בפירושו: "אין דעם גופא קומט צו בקביעות שנה זו (ווען שבועות איז חל בשבת) – אז לפני זמן מתן תורתנו האט מען אפגעלערנט (בהשיעור חומש) און מעביר געווען גאנץ פ' נשא".

ובהערה 58 שם: "להנוהגים לקרות שמו"ת גם בע"ש שחל ביו"ט או בחוה"מ".

הרי שיש מנהג לקרות שמו"ת גם ביו"ט שחל בשבת, ואין חילוק בין שחווה"מ ליו"ט שחל בשבת (דלא כנ"ל).

ומהמילים "האט מען . . מעביר געווען" משמע – אף שלא פירש להדיא שכ"ה מנהגנו – שכך הי' כ"ק אדמו"ר נוהג בעצמו.

[ולהעיר:

א) מ"ש "לפני זמן מתן תורתנו האט מען אפגעלערנט (בהשיעור חומש) און מעביר געווען גאנץ פ' נשא" – הרי כיון שחג השבועות חל ביום ו' וש"ק, הרי רק למדו השיעור חומש לפני זמן מתן תורתנו עד ששי, וכן העברת הסדרה הי' בערב שבת

לאחר חצות – לאחר קריאת העשה"ד ביום א' דחה"ש. ואולי הכוונה לפני סיום חה"ש. עוד י"ל ע"ד המבואר בכ"מ בנוגע לל"ג בעומר [ראה סידור שער הל"ג בעומר – דש, א ואילך. שיחת ל"ג בעומר תשמ"ה (אידיש) סכ"ח. וש"נ] שהוא בהוד שבהוד – שבספירה הה' נגמר עיקר הבירור, שעד"ז י"ל בנוגע לגמור (בשיעורי חת"ת) השיעור חומש דיום ה', שגם זה נקרא בכלל מעבירין פרשיותיו עם הצבור (ראה לקמן ס"ז), שמיום חמישי נקרא נגמר עיקרו.

ובהתוועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 494 (הנחה בלתי מוגה משיחה הנ"ל שבלקו"ש) נכתב אחרת: "אמנם, כאשר חה"ש חל ביום ששי וביום השבת (כבשנה זו) קורין בפ' נשא לפני חה"ש לא רק במנחת שבת, אלא גם בשני וחמישי, וכמו כן בנוגע ללימוד שיעורי חת"ת, אשר, עד יום ב' דחה"ש (יום השבת) מסיימים את הלימוד דכל פרשת נשא. ויתירה מזה: אלו הנוהגים להעביר את הסדרה גם בשבת שחל ביו"ט – לומדים בחה"ש עצמו את פרשת נשא כולה, שנים מקרא ואחד תרגום!

ונמצא, שבקביעות שנה זו מודגש ובולט ביותר הקשר דחה"ש עם פרשת נשא – שלא זו בלבד שפרשת השבוע היא פ' נשא (ככלל השנים שבהם קורין פ' נשא לאחר עצרת), אלא עוד זאת, שישנו כבר הלימוד דפ' נשא כולה (עד חה"ש ועד בכלל), שלא מצינו דוגמתו בשאר שנים". ע"כ.

שלפ"ז מתורץ קושיא הנ"ל. אבל עדיין צ"ע למה בהשיחה המוגהת הודגש "לפני זמן מתן תורתנו", "גאנץ פרשת נשא".

– ז"ע ראיתי בטעמי המצוות לפ' ואתחנן (רלט, א) כתוב: "יחלוק פרשת השבוע לה' חלקים ובכל יום יקרא ח"א עם תרגום שלו" – א"כ הי' אפשר לקיים דברי רבינו בלקו"ש שם כפשוטו, שגמרו שמו"ת עד יום ה'. אבל א) – בהערה 58 פירש להדיא "להנוהגים לקרות שמו"ת גם בע"ש. .", ב) ראה שער המצוות פ' ואתחנן פב, א דמשמע שה' חלקים הנ"ל הם בס"ה כ"ו פסוקים. ועצ"ע. –

ב) במ"ש בהערה "ע"ש שחל ביו"ט" – אין הפירוש שרק הערב שבת חל ביו"ט (כמו בקביעת ר"ה ביום ה'-ו') – דמהו החידוש? אלא רצונו לומר שהשבת חל ביו"ט, כמו פסח וסוכות כשחלים ביום ז'-א', ובשבועות כשחל ביום ו'-ז' כמו שהי' הקבעית דתשמ"ו].

ה. בירור דעת כ"ק אדמו"ר בקריאת ההפטרה והעברת הסדרה

שוב ראיתי שבשיחת ליל הושע"ר תשמ"ה שי"ל ע"י ועד הנחת התמימים סכ"ב

כתוב:

"ובדוגמת מנהג ישראל וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר האט איינגעפירט [ראה "היום יום" ד' טבת. ל' סיון. ספר המנהגים-חב"ד ע' 25], אז בשבת ר"ח (ועד"ז בשבת חוה"מ וכיו"ב), ווען בגלוי וברבים ווערט געזאגט בלויז די הפטרה פון שר"ח (אדער שבת חוה"מ סוכות) – דארף אבער דער יחיד (בשעת העברת הסדרה [הדגשת המעתיק]) זאגן די הפטרה וואס איז פארבונדן מיט פרשת השבוע.

ד.ה. כאטש די משנה זאגט בפירוש (מגילה כט, סע"א) אז "מפסיקין", אז בשבת ר"ח וכיו"ב איז מען מפסיק פון סדר ההפטרה – איז דאס בלויז בנוגע צו קריאה בציבור מחמת טורח הציבור, אבער בנוגע לעבודת כאו"א קען מען האבן ביידע זאכן". ע"כ.

לפי הנחה זו נתברר לנו:

א) שהרבי אמר בפירוש שמעבירין הסדרה כשחל חוה"מ בשבת. וכנ"ל מלקו"ש – אין חילוק בין חוה"מ או יו"ט שחל בשבת.

ב) כפי שנכתב השיחה כאן, וכמו ששומעים בהקלטה של השיחה (כשש דקות לפני הסיום) – המילים "עד"ז בשבת חוה"מ" הם מיד לאחרי בשבת ר"ח. ומזה יוצא ברור שהכל הוא מנהג אחד של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ולא שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו חידש זה (ראה לעיל ס"ב).

אלא שלאחר שמיעת ההקלטה – נתברר לנו שהמילים "בשעת העברת הסדרה" הם "הוספת ביאור" של מניח שלא הזכיר הרבי, וא"כ אין להוציא מזה "המסקנה הברורה" שהי' נראה לנו בהשקפה ראשונה;

[וכן הרבי השתמש בתיבת "ארויסגעגעבן" ולא "איינגעפירט", וראה מש"כ בזה בסעיף הבאה.

לאידך, עיקר הענין שאמר הרבי – שהנאמר בהמשנה (דמגילה) שמפסיקין (בשביל הד' פרשיות) היינו רק לענינים שאומרים בציבור – נשמט מהתועדויות.]

אבל אעפ"כ, עדיין נראה שדעת רבינו הוא ברור שיש לנהוג כן.

א) על פי הסברא – שמו"ת הוא יותר חשוב והוא יסוד חיוב קריאת ההפטרה (כנ"ל ס"ב). ב) משמעות שיחת חה"ש תשמ"ו (הובא לעיל ס"ד) הוא שזה הי' מנהגו של כ"ק אדמו"ר. ג) ביאור המשנה והגמרא (דמסכת מגילה) שהזכיר הרבי בהשיחה (וראה גם לקמן ס"ז):

במגילה שם (ל, ב) יש מחלוקת בין רבי אמי ורב ירמי' בפירוש דברי המשנה אם "בחמישית חוזרין לכסדרן" (לאחר השבועות ש"מפסיקין") היינו "לסדר הפרשיות הוא חוזר" או "לסדר הפטרות הוא חוזר". ורבינו חננאל כתב שקיי"ל כרב ירמי', דהיינו

לסדר ההפטרות. היינו, שאין מפסיקין הפרשיות של השבוע בשביל הד' פרשיות (ראה רש"י שם ד"ה לסדר פרשיות) אבל מפסיקין סדר ההפטרות בשביל ההפטרות מעין המאורע. וכך נפסקה להלכה ברמב"ם הל' תפלה פי"ג הכ"ב – שקוראין הסדר הרגיל, רק מוציאים ס"ת שני לקרות הד' פרשיות.

א"כ, כל זה הוא ראי' רק במקרה שאין מפסיקין הפרשיות בציבור אבל מפסיקין ההפטרות – שביחיד אין מפסיקין, כיון דעכ"פ קראנו בציבור הפרשה של השבוע. אבל במקרה שמפסיקין הפרשיות בציבור – כמו ביו"ט – מנ"ל שאין מפסיקין (העברת הסדרה והעברת) ההפטרה גם ביחיד?

ואולי יש לומר, שרבינו סובר, שגם לרבי אמי – שלשיטתו מפסיקין פרשיות השבוע בשביל הד' פרשיות – "מפסיקין" פירושו רק בציבור ולא ביחיד, אע"פ שקריאת הפרשה נדחה לגמרי. א"כ, כמו שלדין (שיטת רב ירמיה) הפירוש ב"מפסיקין" מסדר ההפטרות של פרשיות השבוע בשביל הפטרת הד' הפרשיות הוא רק בציבור, אבל ביחיד אומרים ההפטרה של פרשת השבוע –

הוא הדין במקרה שגם לדין "מפסיקין" מסדר הפרשיות, כמו ביו"ט וחיה"מ שחל בשבת – הפירוש הוא שרק בציבור מפסיקין סדר הפרשיות, אבל ביחיד קורין גם הפרשיות.

ואם כנים הדברים – הרווחנו מזה לא רק מקור לקריאת ההפטרה, כ"א גם להעברת כל הסדרה שנים מקרא ואחד תרגום.

ועצ"ע.

ו. מנהג כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

לפי הנ"ל ס"ה – יש לעיין מתי גילה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ דעתו שיש לומר שני ההפטרות, גם בשחיה"מ (ויו"ט)?

משמעות המלה "ארויסגעגעבן" (שאמר הרבי בשיחת ליל הושע"ר תשמ"ה), משמע קצת, שהכוונה בזה הוא לכשהדפיסו הסידור תורה אור בשנת תש"א וכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים" (ראה לקו"ש חל"ה ע' 189 ס"ד). אבל לכאורה זה עצמו אינו טעם מספיק, כמ"ש לעיל, כי שם כתב רק בנוגע שר"ח ומחר חודש, ויש חילוק בין ימים אלו לשחיה"מ ויו"ט שחל בשבת כנ"ל בארוכה.

ברשימת היומן ע' קצז (משנת תרצ"א) מובא אודות ב' ההפטרות של פרשיות מחוברות ושר"ח. בע' שצז (משנת תרצ"ח) מובא אודות ההפטרה דשבת הגדול ושר"ח.

ב"היום יום" שנדפס עם המ"מ בשולי הגליון, מציין כ"ק אדמו"ר עבור החצי הראשון של ד' טבת (השייך להעברת הסדרה וגם אודות שני ההפטרות של שבת ר"ח ומ"ח וכו') "ש"פ נח תש"ג ברוקלין". ובסה"ש תש"ג אין שיחה לש"פ נח לברר.

– החלק הראשון המדבר על סדר העברת הסדרה הוא כמעט מלה במלה בסה"ש תש"ב ע' 27. אבל הסיום ע"ד ההפטרות אינו שם. –

והעירני ידידי הרב יוסף יצחק ש'י קעלער מספר "ניצוצי אור" ששם נדפס רשימות ר' אברהם ווינגארטן, ושם נדפס מה שרשם מהנחת הרב שמואל לויטין משיחה זו. וכפי ששמעתי מהרב י"י קעלער – זה לא הי' שיחה ברבים, אלא שהרבי ורש"ל היו מסובים אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ כל ליל שבת.

ובניצוצי אור שם הוא **אות באות** כמ"ש בה"היום יום" עד גמירא, כולל מש"כ שם אודות ההפטרות. וקצת קשה לומר שרבינו ורש"ל כיוונו שניהם לרשום מה ששמעו באופן ששני הנחות היו אות באות ממש. ולא ידענא אם רש"ל תיקן העתקתו ע"פ מש"כ ב"היום יום", או האם השתמש הרבי בהנחת רש"ל בשביל ה"היום יום", כי הרבה פעמים ביקש הרבי מאנ"ש הנחותיהם, וגם לא נמצא זה ברשימות.

בכל אופן, עדיין לא מצאנו שם שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אמר שגם בקביעות שאין קורין פרשת השבוע בציבור מ"מ קורין ההפטרה (ושמו"ת) ביחיד.

ואפשר שאז היו איזה ביטויים נוספים שגילה יותר ממה שכתוב בה"היום יום" והנחה הנ"ל.

ב"היום יום" של ל' סיון (ר"ח שחל בשבת) כתוב: "העברת הפרשה שמו"ת – פסוק פסוק. וקורין גם ההפטרה, או שתי ההפטרות אם הוא שבת ר"ח, או פרשיות מחוברות וכיוצא בזה".

המילים "כיוצא בזה" יכול להתפרש לד' פרשיות, שבת חנוכה וכו' גם כולל הפטרת וערבה של שבת הגדול שלדידן רק אומרים בע"פ שחל בשבת, אבל ביחיד אומרים אותו בכל שנה (כנ"ל מרשימת היומן ע' שצז) – ואינו מוכרח שכולל גם יו"ט ושחווה"מ. אין מ"מ לכל ה"היום יום" של ל' סיון, גם להחלק השני (וב"היום יום" עם הערות וצייונים להרב זעליגזאן הראה מקום להחלק השני לאג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ד ע' קכא).

קטע זו נעתקה בספר המנהגים ע' 25, ובהערה שם: "וקורין . . שתי ההפטרות: כמובן, זהו רק בהנוגע לעצמו בעת העברת הפרשה, אבל בעת קריאת ההפטרה בש"ק, קורין רק זו המיוחדת לשבוע זה".

ולכאורה אין לדייק משם שאפילו ביו"ט קורין שני הפטרות (של פרשת השבוע ושל יו"ט), כי שם קאי על ר"ח שחל בשבת, שהי' אז קריאת ההפטרה של פרשת שבוע ביחד עם העברת הסדרה, אבל לא מדובר שם לקרות שני הפטרות כענין בפני עצמו. וע"ד מ"ש המחצה"ש – הובא לעיל סוס"ב.

[ולהעיר: מסתימת הלשון ה"היום יום"] "וקורין גם ההפטרה, או שתי ההפטרות אם הוא שבת ר"ח", ועד"ז ההערה בספר המנהגים ["וקורין . . שתי ההפטרות": כמובן, זהו רק בהנוגע לעצמו בעת העברת הפרשה] – משמע שאומרים ב' ההפטרות בעש"ק עצמו, ולא א' בעש"ק וא' בש"ק.

ואפשר, שהיינו רק לאלו שאומרים שמו"ת רק בע"ש, שעכ"פ יאמרו הפטרה החדשה, אע"ג שאין לו שייכות (כ"כ) לעש"ק, דעכ"פ יהי' רגיל בזה למחר; אבל מי שמוכן לקחת על עצמו לומר בש"ק שמו"ת משביעי (או מפטיר) כמנהג נשיאי חב"ד (והכנה"ג) – אפשר שיאמר רק הפטרה אחד בעש"ק והשני למחר.]

והנה, עוד יש לחקור אודות הנהגת הנשיאים המובא ב"היום יום" של ד' טבת, דשם הזכיר ב' ההפטרות (שר"ח, מ"ח וכו') ולא הזכיר פרשיות מחוברות, ויש לומר בב' אופנים:

(א) הכוונה ב"וכו" הוא רק לד' פרשיות ולחנוכה וכו"ב, אבל בנוגע ההפטרות של פרשיות מחוברות – באמת אמרו ההפטרות של שני הסדרות בעש"ק (כמש"כ ב"היום יום" ל' סיון), כי לשניהם יש להם הדין דהפטרות הסדרה, ולא זזה ממקומה כשאמרו שני פרשיות; ובש"ק אמר משביעי ואילך עם ההפטרה של השני' שהוא ההפטרה של הציבור [ובש"פ אחו"ק (שבציבור מפטירין הפטרת אחרי אע"פ שבכלל אומרים ההפטרה השני') – ההפטרה של הראשונה];

(ב) כיון שסו"ס ע"י אמירת אחד משניהם יצא ידי אמירת הפטרת הסדרה של פרשת השבוע, אפשר שאמרו רק הפטרה אחד (הראשון) בעש"ק, ובש"ק בבוקר אמר השני. [ובעש"ק אחו"ק אמרו של קדושים ובש"ק של אחרי, כיון שזהו נצרך לאותו יום?].

ועצ"ע.

ז. הטעם בדרך אפשר להעברת הסדרה וההפטרה בע"ש כשחל יו"ט וחיה"מ

בשבת

כנזכר לעיל, יש שני טעמים למה מעבירין הסדרה. טעם אחד הוא – כדי לקרות בכל התורה במשך השנה, ועוד טעם – כדי לידע ולהיות רגיל במה שקוראים בציבור.

והנה, ידוע מש"כ ב"היום יום" של ב' מ"ח, שצריכים לחיות עם הזמן, עם פרשת השבוע. וראה בארוכה סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך, שאפילו קודם מאמר אדה"ז הנ"ל, היו החסידים לומדים שיעור היום של חומש עם פרש"י. וע"ז בא פתגם אדה"ז שצריכים לא רק ללמוד הפרשה, כי אם לחיות עם הפרשה.

אבל למה היו לומדים הפרשה עם פירוש רש"י? ויש לומר, שגם זה הוא שייך וקשור להענין של להשלים פרשיותיו עם הציבור. וכמ"ש בשו"ע או"ח סרפ"ה ס"ב "אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י".

וכנראה המנהג שנתפשט הוא שבעש"ק מעבירין כל הסדרה עם התרגום, ובכל יום לומדים חלק מהפרשה עם פרש"י (וכמ"ש בשו"ע שם ס"ג שמיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור). כי לימוד עם פרש"י לוקח הרבה זמן, שאין שהות בעש"ק לזה, ובודאי לא אם מקיימים ב' האופנים של העברת הסדרה.

ואע"פ שפסק אדה"ז באו"ח סרפ"ה ס"ב ובקו"א שם שהלימוד עם רש"י לא עדיף מקריאת שמו"ת ותרגום, וצריך לקרות המקרא ב"פ ג"כ – י"ל דהיינו כשמעביר רק עם רש"י. אבל עכשיו שעיקר העברת הסדרה הוא עושה בזמנו בע"ש ב"פ מקרא עם התרגום, ורק בנוסף לזה לומד במשך השבוע פ"א חומש עם רש"י להיות ירא שמים – בטח שזה מספיק.

ובשערי תשובה שם סק"ג כתב שאם אין שהות לקרות שניהם, הנה ביש"ש קידושין פ"ב (מט, א) מסיק שילמד הפרשה עם פרש"י, אבל על פי חכמי האמת יש קפידא בתרגום, ולכן יקרא תרגום.

א"כ, יש מקום לומר, שכל שבוע שהוא לומד הפרשה עם פרש"י הוא גם מעביר הסדרה עם תרגום – וכפשיטת לשון אדה"ז (וכן ברמב"ם הל' תפלה פי"ג הכ"ה) בריש הסימן "בכל שבוע ושבע", ולא כתב חוץ משבוע שחל בו יו"ט או חוה"מ – כי על פי חכמי האמת התרגום הוא העיקר.

– ובזה אפשר לבאר גם הטעם למה נשיאי חב"ד אמרו שמו"ת בש"ק בבוקר עוה"פ משביעי, אע"פ שבכנה"ג כתב שהי' חוזר עוה"פ ממפטי"ר (ראה לעיל הערה 3): מכיון

ש"לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור", ושיעור חומש עם רש"י יגמור בש"ק בבוקר באותו יום שקורין בציבור – לכן אמרו בש"ק בבוקר ג"כ שמו"ת משביעי, לצאת ידי כל הדעות. –

ואע"פ שע"פ דין יש מקום לומר שמחוייבים לעבור על הפרשה רק פעם אחת בשנה, ובשבוע שחל בו יום טוב, שלא קוראים אותו בציבור (ואין חשש שלא יהי' רגיל לקרוא – טעם הב'), וגם בין כך יכול לקרוא זה בהשבוע שאין בו יו"ט או חוה"מ (וישלים פרשיותיו (ללמוד התורה) עם הציבור – טעם הא'), מ"מ, כיון שלפועל בלימוד החת"ת שלו הוא יעבור כל שבוע על הפרשה עם פירוש רש"י, מכיון שצריך לחיות עם הזמן, עם שיעור החומש של אותו יום, א"כ לא יכול לעבור שבוע או שבועיים שאין לו שיעור חומש, כיון שזהו חיי נפשו – אין גורעים מזה מלעבור בש"ק על כל הפרשה עם התרגום, ובדרך ממילא – גם ההפטרות.

[ואפשר לומר, שחסידי אדה"ז, שבפשטות היו לומדים פרשת השבוע עם פרש"י אפילו לפני ששמעו שצריכים לחיות עם הזמן, היו לומדים פרשת השבוע אפילו בהשבועות שחל יו"ט או חוה"מ בשבת, דס"ל ג"כ ש"מפסיקין" הוא רק בציבור ולא ביחיד (כמ"ש לעיל ס"ה)].

וראה לקו"ש חכ"ח ע' 286 משיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ו: "ושלא כדעת הטועים, אז די שיעורים זיינען (נאר) אלס א חלק פון מצות תלמוד תורה. . נאר בעיקר זיינען די שיעורי חת"ת נוגע לחיי נפשו". ועיי"ש שמבאר שלכן י"ל שמקיימים שיעור תניא אפילו כשלא ידע מאי קאמר, ועד"ז בלימוד הרמב"ם!

ומעניין, שבסה"ש תש"ב ע' 27, כהקדמה לכל הענין של העברת הסדרה – והנהגת נשיאי חב"ד בזה – ולימוד חת"ת, התחיל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: "מנהגי ליובאוויטש זיינען מיוסדים ניט נאר אויף הלכה אדער הידור מצוה, נאר אויך אויף ענינים רוחניים וואס זיינען נוגע בנפש". ועיי"ש שמקדים לומר שיש מנהגים השייכים לרבים וגם מנהגים השייכים רק לנשיאי חב"ד.

ועפ"ז יומתק מה שכתוב ברשימת היומן ע' רכא שהעברת הסדרה הי' עבודה גדולה, שחוץ מזה שכ"ק אדמו"ר נ"ע "כשמעו אותו מעביר הסדרה, הי' (נשמע) כאילו איש פנוי לגמרי מכל עסקים הוא, ואין לו אלא אותו דבר זה" – הגה נוסף לזה הי' מפסיק באמצע (אבל לא באמצע פרשה) ומסיים בש"ק "ווייל ער האט ניט געהאט קיין כח".

ח. איך נוהגין כשיש שלשה או ארבעה הפטרות?

כל הנ"ל מדובר רק בנוגע שני הפטרות.

והנה, בקביעות ר"ח ביום ז' ויום א', שיש שלשה הפטרות, הפטרת הפרשה, הפטרת שבת ר"ח ושל מחר חודש (או בש"פ ויק"פ שהוא גם פ' פרה, או בש"פ החודש שחל בר"ח), ובציבור אומרים רק הפטרת שר"ח ופסוק ראשון ואחרון של מחר חודש – לכאורה היחיד צריך לומר כולם בשלימות, מאותו הטעם שבעבודת כל אחד "קען מען האבן ביידע זאכן"!

ולפעמים יש גם ארבעה הפטרות – בשבת חנוכה שהוא יום א' דר"ח, שאפילו בציבור אומרים חלקים של ג' הפטרות (ראה לקו"ש חל"ה ע' 191), חוץ מהפטרת הפרשה שאין אומרים.

ולא ידענא איך הוא המנהג בזה, האם לעבור רק על ההפטרה של פרשת השבוע בע"ש, כמו שנוהגין כשיש רק שני הפטרות, ובש"ק בבוקר ישלים כל שאר הב' וג' ההפטרות, או האם יעבור על כולם בע"ש, ובש"ק בבוקר יקרא רק כמו שיעשו בציבור, כי לכל הפחות לא יבלבל את עצמו מלדעת איך לנהוג בפועל אם יקראו אותו. דזיל בתר טעמא: כל הטעם לקרות ההפטרה בשבת לפני התפלה הוא רק כדי שיהא בקי בזה אם יקראו אותו (כי זה שהפטרה הוא זכר לזמן השמד – שלא היו מניחים שיהיו קוראים בתורה – מספיק לזה עצם הענין שקוראין בשעת ההפטרה עצמה. ולרוחא דמילתא – יקרא ההפטרה בעש"ק בשעת העברת הסדרה, כמו שהיו מעבירין הסדרה בשעת השמד כנ"ל ס"ב). ומה יועיל שיקרא ג' הפטרות שלימות בבוקר כשלמעשה יצטרך לומר רק אחד עם כמה פסוקים מהאחרות ויסתבך בזה בשעת מעשה? דמה לי אם אינו בקי בקריאת הטעמים, ומה לי אם אינו בקי איזה הפטרה יצטרך לומר!?

אבל על פי מ"ש בשיירי כנה"ג "אעיקרא דדינא – הפטרת השבוע אין חיוב לחזור ההפטרה עם הפרשה, כמ"ש המרדכי, אלא שנהגו לחזור ההפטרה עם הפרשה; די לנו במה שנהגו הפטרת השבוע ולא נוסיף עוד על המנהג" –

נראה להסיק שבעש"ק יאמרו רק הפטרת השבוע, ובש"ק בבוקר (עם חזרת שמו"ת משביעי) ישלים כל ההפטרות המחודשות בשלימותם, שבת חנוכה (או שבת שקלים), שבת ראש חודש ומחר חודש, ורק יציין לעצמו איזה הפטרה יאמר בציבור בשלימותה ואיזה רק הפסוק ראשון ואחרון.

ט. שמע"צ שחל בשבת

והנה, יצא לנו לדון בדבר חדש:

לפי כהנ"ל שמעבירים הסדרה גם בע"ש שחל יו"ט או חוה"מ באותו שבת – יש לברר בדין שמו"ת דפ' ברכה כשחל ר"ה בשבת. א"כ פ' ברכה הוא במשך יותר מב' שבועות: שבוע דחה"ס, שבוע דשמע"צ, ומחרתו (יום ראשון) הוא שמח"ת. דלפי

הנ"ל צריכים לעבור הסדרה: בערב חה"ס שהוא עש"ק; בהושע"ר (שהוא עש"ק שמע"צ); בש"ק לאחר חצות – שהוא שמע"צ, ערב שמח"ת – כמו שכתוב ב"היום יום"!

ולהעיר מ"היום יום" שם שהיו יחידים שכ"ק אדמו"ר נ"ע הורה להם לומר פ' ברכה בהושע"ר עם פרש"י ואינה הוראה לרבים.

י. סיכום

על פי כהנ"ל אולי יש לומר השתלשלות הדברים:

(א) בתחלה רק הנשיאים נהגו לומר ב' ההפטרות ובחשאי.

(ב) בפ' שמות תש"ב (סה"ש תש"ב ע' 27) גילה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ סדר העברת הסדרה של נשיאי חב"ד בג' חלקים: ליל ששי, עש"ק לאחר חצות וביום השבת לפני התפלה.

(ג) בהיום יום ד' טבת תש"ג (על פי שיחת ש"פ נח תש"ג) ניתוסף הפרט של העברת ב' ההפטרות. אבל כל זה בהמשך להנהגת הנשיאים.

– וראה סה"ש תש"ב שם בהקדמה למנהג העברת הסדרה של הנשיאים (בג' זמנים): "אין מנהגי ליובאוויטש זיינען פאראן אלגעמיינע מנהגים, דאס הייסט פאר אלעמען, און זיינען פאראן מנהגים וואס נאר די נשיאים, די רביים, האבן זיך אזוי נוהג געווען".

ולהעיר משיחת כ"ה שבט תרצ"ו (לקו"ד ח"ב רכה, ב. – צויין בסה"ש תש"ב שם הערה 1) אודות "פארשידענע ענינים, וועלכע נאר איינצעלנע פון בית רבי האבן זיך אזוי נוהג געווען, אבער די אלע מנהגים זיינען געווען באהאלטערנערהייט און מען האט זיך געהיט אז קיין אנדערע זאלן ניט וויסן פון דעם". –

ובל' סיון תש"ג נכתב שקורין ב' ההפטרות – הוראה לרבים. אלא שלא כתב שא' הוא בעש"ק וא' בשבת.

(ד) רבינו גילה לנו בשנות תשמ"ה-תשמ"ו, שנוסף לשיעורי חומש בחת"ת, יש לעבור על כל הסדרה בשמו"ת אפילו כמה פעמים (כמו בשנה זו שקראנו פרשת שמיני ג' פעמים), ועד"ז לומר כל ההפטרות הנמשכים עם הפרשיות (כשהם מחוברות), בנוסף להפטרות שהם מעין המאורעות.

אבל כל זה הוא רק בההפטרות שקיבלו ה"אישור" שזהו ההפטרה למנהגנו. אבל בטח כשיש חילוקי מנהגים אינו צריך לקרות כל ההפטרות לפי נוסח האשכנזים והספרדים והאיטלינים כו'.

כל זה הוא הנראה לפענ"ד, ואם שגיתי ה' יכפר.



יוצר אור

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בברכה ראשונה שלפני ק"ש בשחרית, תיקנו חז"ל (ברכות יא, רע"ב) לומר "יוצר אור ובורא חושך", ע"פ הפסוק (ישעי' מה,ז) "יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע". במקום "ובורא רע", אומרים "ובורא את הכל" משום "לישנא מעליא", אבל מזכירים חושך, כדי לומר "מידת לילה ביום" (ע"כ בגמרא), דהיינו שאין שתי רשויות ח"ו, אלא בורא אחד לכל (תר"י שם). ולפלא שהפסוק והגמרא נשמשו לגמרי מציוני ה'תורה אור' שב"סידורים החדשים" של קה"ת אה"ק (תש"ס ואילך).



גדרי 'חסידי' ו'חכמי' אומות העולם*

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

"חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר: 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'" (אבות פ"ג מ"ד).

מפשטות התהליך של משנה זו, שממשיכה אח"כ ומפרטת 'חביבין ישראל'. . . ומשמע ש'חביב אדם שנברא בצלם' לא קאי רק על ישראל, אלא כולל כל בני נח, וכן

(* לזכר הדיפלומט היפני מר סוגיהארא, חסיד אוה"ע שהציל אלפי נפשות ישראל פליטי השואה, ובתוכם ישיבת תומכי תמימים בשאנחיי, ובתוכם אבי הר"ד משה ב"ר ישראל אליעזר רובין שו"ב ומשפיע ז"ל, וברוך שעשה לי נס במקום הזה

הוא לפי רוב המפרשים². וכן משמע הראיה מ'שופך דם האדם' . . 'כי בצלם אלקים עשה את האדם' שזהו משבע מצוות בני נח. וכן קיי"ל להלכה³ שאיסור 'לא תלין נבלתו על העץ'⁴ כולל גם נכרי, שגם הוא נברא בצלם⁵.

(2) תיו"ט אבות כאן, ועוד. ובתפא"י (יכין): 'נ"ל דהאדם [בה"א] גרסינן, היינו אפ"י עכו"ם, כרבינו תם ביבמות שם תוד"ה ואין העכו"ם.

אבל מדרש שמואל מביא מהר"ח בשם האריז"ל דקאי רק על ישראל, וכן פירש מהר"ל ש'אדם' במשנתנו קאי רק על אדם הראשון (ואתי שפיר 'חביב' לשון יחיד). וז"ל ס' בשם בצלאל (זקנו של ר' שמחה בונם מפשיסחא) לאבות: 'י"ג חביבין ישראל שנבראו בצלם... דקאי רק על ישראל, שהתנא מביא ראי' לדבריו שנא' בצלם אלקים עשה את האדם, ואי' בגמ' . . אתם קרויים אדם'.

ראה ד"ה חביב אדם (ס' המאמרים תש"ב ע' 105): '...עם היות דחביב אדם קאי על כללות מין האנושי שהוא במעלת אדם היינו הנפש השכלית, עם כל זה הנה אתם קרויים אדם שהנפש השכלית שבישראל היא באופן אחר מנפש השכלית שבכללות מין האנושי'.

- להעיר שלשון 'אדם' נזכר עשרים פעמים במס' אבות: 'הוי דן את כל האדם לכף זכות' (פ"א מ"ו) 'מקבל את כל האדם בספ"י' (פ"א מט"ו, ופ"ג) 'שידבק בה... שיתרחק ממנה האדם' (פ"ב מ"י), 'מוציאין את האדם מן העולם' (פ"ב מ"א, פ"ג מ"י, פ"ד מכ"א) 'ר"ע... נפרעין מן האדם' (פ"ג מט"ז), 'חכם הלומד מכל אדם' (רפ"ד), 'אל תהי בז לכל אדם' (פ"ג מ"ג), 'הוי שפל רוח בפני כל אדם' (מ"י), 'הוי מקדים בשלום כל אדם' (פ"ד טו) 'מאדם עד נח' (פ"ה מ"ב), 'ולא אמר אדם לחבידו' (פ"ה מ"ה), 'ארבע מדות באדם' (פ"ה מ"י), 'ופגע בי אדם אחד', 'בשעת פטירתו של אדם' (פ"ו מ"ט), ולפלא, שחוק מדין זה במשנתנו, לא דנו המפרשים בכל אלו אי קאי רק על ישראל. ובמשנת 'הוי מקדים בשלום כל אדם' כתבו בפשטות שכולל נכרי שריב"ז מעולם לא הקדימו אדם אפילו נכרי השוק' (ברכות יז).

[1] תיו"ט אבות. בתפא"י (יכין): 'נ"ל דהאדם [בה"א] גרסינן, היינו אפ"י עכו"ם, כרבינו תם ביבמות שם תוד"ה ואין העכו"ם.

אבל מדרש שמואל מביא מהר"ח בשם האריז"ל דקאי רק על ישראל, וכן פירש מהר"ל ש'אדם' במשנתנו קאי רק על אדם הראשון (וומדויק 'חביב' לשון יחיד). ראה לקוטי שש לאבות. וז"ל ס' בשם בצלאל (זקנו של ר' שמחה בונם מפשיסחא) לאבות: 'י"ג חביבין ישראל שנבראו בצלם... דקאי רק על ישראל, שהתנא מביא ראי' לדבריו שנא' בצלם אלקים עשה את האדם, ואי' בגמ' . . אתם קרויים אדם'.

אור החיים (בראשית א, כז) מדייק מכפילת הכתוב, שישנן שתי דרגות צלם: ניכר שישנו גם בגוי, ורוחני שבישראל. וז"ל ד"ה חביב אדם (ס' המאמרים תש"ב ע' 105): 'עם היות דחביב אדם קאי על כללות מין האנושי שהוא במעלת אדם היינו הנפש השכלית, עם כל זה הנה אתם קרויים אדם שהנפש השכלית שבישראל היא באופן אחר מנפש השכלית שבכללות מין האנושי'.

(3) עיין תורה שלימה לתרגום שני אסתר ט, כג. וס' שער החצר (לבעל הצוף דב"ש) ח"ב סי' תקכ"ח. והאריך בזה בשו"ת יד נתן (אורטנר, לוד, תשנ"ט) ח"ב סי' מ"ו. תלוי גם במחלוקת רש"י ורמב"ן על 'לא תלין נבלתו על העץ' . . כי קללת אלקים תלוי (דברים כא, כג), ופרש"י (מסנהדרין מה): 'זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו, משל לשנים אחים תאומים וכו'.

(4) בספר שם אבותי ביארתי שזהו הפלא והחידוש שראה הלל במשנת 'אף הוא ראה גולגולת א' שצפה על פני המים' (אבות פ"ב מ"ו). ראה משנה למלך (הל' אבל פי"ד הכ"א) לענין מסחר במומיה (mummy). ומוכיחים (בשער החצר ויד נתן) מציוי יחושע (ח, כט. י, כז) שזלזולו של המלכים שנתלו(אבל אבן עזרא על 'קללת אלקים תלוי': 'משפט הערלים והישראלים איננו שוה').

(5) עיין ס' שער החצר שם.

ורבינו מפרש⁶ שרבי עקיבא מתכוון בג' בבות במשנה זו לשלשה שלבים במשך חייו: 'חביב אדם' – כללות מין האנושי – לכבוד אביו שנולד נכרי ונתגייר⁷, 'חביבין ישראל שנקראו בנים למקום' – משנולד ר"ע ונשאר עם הארץ עד בן ארבעים; ו'שניתן להם כלי חמדה' – אחר שהתחיל ר"ע ללמוד תורה⁸.

אבל אם בבא זו כוללת גם בני נח, קשה לשון 'חביב': הרי ציוותה לנו תורה (דברים ז, ב) 'לא תחנם' 'הזהירונו מחמול על עוע"ז, ומיפות דבר מכל מה שיוחד להם', וכן נפסק להלכה ש'אסור לנו לחבב דבר מדבריהם'⁹, והיתכן שאין רבי עקיבא מסתפק רק ב'חביב אדם', אלא מוסיף עוד: 'חביבה יתירה'!?

דין 'גר תושב' בזמנינו

והרי בזמנו של ר"ע אין היובל נוהג ואין דין גר תושב¹⁰, וגם לז' מצות ב"נ צריך קבלה בפני ב"ד, כמו שכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח הי"א): 'כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם'. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם, אלא¹¹ מחכמיהם'.

(6) ביאורים לפרקי אבות ע' 172 וס"ע 173 ואילך

(7) רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה. ר"נ גאון לברכות כז: ד"ה נוקמיה לר"ע. סדה"ד בערוך

(8) אדר"נ פ"ו, ב.

(9) ע"ז כ., רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ד. יו"ד ס' קנא ס"ד. ואם כתירוץ הגמרא עבודה זרה: 'התם אודויי הוא דקא מודי' שמברך ומהלל לה', למה מקשה הגמרא מברייתא דרשב"ג, עדיפא הו"ל להקשות ולתרוץ כן ממשנה מפורשת באבות.

ולא תחנם' כולל כל אוה"ע, לא רק ז' עממין (תוס' ע"ז שם ד"ה דאמר. כשיטת הרמב"ם הל' ע"ז פ"י, ולא כהראב"ד שם בסוף הפרק, ולא כמ"ש התורה תמימה עה"פ – ראה שו"ת צ"ץ אליעזר דלהלן הערה 12).

(10) רמב"ם הל' ע"ז פ"י סוף ה"ו – וראה ר"ץ חיות מאמר מנחת קנאות (ובלקו"ש חכ"ו ע' 132 צ"ן לריטב"א למכות ט.).

(11) 'הגירסא הנפוצה בדפוסים' ולא מחכמיהם'. אבל כו"כ גרסי 'אלא מחכמיהם' (נסמן באציקלופדיה תלמודית: ע' ב"נ בסופו, ע' גר תושב הע"11. וכ"ה הגירסא בכת"י התימנים) – לקו"ש חט"ו ע' 62 הע' 26.

ועל כרחק לומר, שאיסור 'לא תחנם' זהו רק בנכרי העובד עבודה זרה ממש¹², אבל סתם גוי¹³, ובפרט נכרי המקיים ז' מצות בני נח אין בו איסור לא תחנם, ואף שנכרי זה מקיים ז' מצוות רק מפני הכרע הדעת שלו, לא מציווי מפי משה רבינו ע"ה, ובלי קבלה בפני בית דין¹⁴, כפשטות לשון 'שנברא בצלם', שאין חביבותו תלוי בקבלתו, מ"מ מצוין אנו להחיותו¹⁵.

ולפי זה, נכונות הן התנצלות המדפיסים המופיעים מעבר לדף השער בספרים שנדפסו בזמן הצנזור: 'כל מקום שנזכר בספר זה השם גוי או נכרי או עכו"ם – הכוונה על אותם עכו"ם שהיו בימי חכמי המשנה, לא על העמים אשר בצילם אנו חוסים', וכן בתרגום אנגלי על 'שפוך חמתך אל הגוים' בהגדה של פסח (הוצאת קהת).

- שלא שינו המו"ל לומר כן רק מצד יראת המלכות, או מפני דרכי שלום, אלא כך היא דרכה של תורה.

וזה לשון רבינו על תניא סוף פרק א'¹⁶: 'ומה שאומות העולם נצטוו בשבע מצוות – הרי, 'המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם'¹⁷, והם

12 שו"ת ציץ אליעזר חלק טו סי' מז, מספר המצות להרמב"ם (מל"ת נ'), החינוך (מצוה תכ"א) והמאירי (למס' ע"ז שם). הגר"א (לשבת דלהלן), השפת אמת (לשבת להלן), דברות משה (לשבת הע' צ"ב) העירו משבח רבי יהודה 'כמה נאים מעשיהן של רומיים (שבת לג:).

אבל בברכת אברהם כתב: 'לכאורה י"ל דרק בעובדי ע"ז, והם לא היו עע"ז', אך מקשה מהש"ך (יו"ד שם סקי"ח סי"א 'אסור ליתן מתנת חנם לעכו"ם) 'כ' הב"י חו"מ סרמ"ט דכל עכו"ם במשמע, אפי' ישמעאל, לאפוקי גר תושב דלא. ופשוט', ומתרץ י"ל אם אינו משבח אדם מסוים אלא האומה בכללות, אין בזה קירוב, והרי כן י"ל במשנתינו ש'חביב אדם' אינו על איש פרטי.

13 בירור שיטות הראשונים – ס' תולדות נח (להרב דניאל ברכה) עמ' ק ואילך.

14 בנוגע ל'חביב אדם' במשנתינו, אולי י"ל שיוסף, אביו של רבי עקיבא (כדלעיל הערה 7) לפני שנתגייר היה גר תושב, שקיבל עליו בב"ד עוד בפני הבית בזמן שהיובל נוהג, אבל פשוט משנתנו 'חביב אדם נאמרה לכל אדם', שנברא בצלם' גם בלי קבלתו בב"ד.

15 צפע"נ לרמב"ם הל' איסור"ב פי"ד ה"ז. מהדו"ת הל' ע"ז פ"י ה"ו (לב, א. שם, סע"ג) – לקוטי שיחות חכ"ו ע' 134 הע' 21.

16 לקוטי פירושים ב'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים' פ"א, מאג"ק ח"ט ע' נג. חט"ו ע' קפב. לקוטי ביאורים בס' התניא (קאָרף) ע' כט.

17 רמב"ם הל' מלכים שם.

יוצאים מכלל אומות העולם שנפשותיהם מג' קליפות הטמאות שאין בהם טוב כלל, כמבואר בד"ח¹⁸ אשר נפשות חסידי אומות העולם הם מ טוב שבקליפת נוגה¹⁹.

והנה זהו בנוגע לעיקר הציווי של ז' מצוות, אבל לכאורה, צ"ע לפועל בזמנינו, שהרי רבינו הרבה להדגיש את דברי הרמב"ם שגדר חסידי אוה"ע מוכרח שיקבל עליו כן מצד הציווי של משה רבינו, ולא די רק שיזהר בשבעת המצות?

ואכן מדויקים לשונות רו"ל: לשון הגמרא 'צדקות שעכו"ם עושין שאינו אלא להתייהר' (ב"ב י), וכן בתניא: 'שאומות עובדי גלולים עושין', ושם (מתיקוני זהר ת"ז כב, סע"א) 'וכל טיבו דעבדין' שזהו רק בעוה"ז ממש, לא כל גוים. וכן 'אמר רב אסור לאדם לומר כמה נאה עובד כוכבים זה שנאמר לא תחנם'²⁰.

התשובה לשאלה האחרונה

והנה בס' בית רבי (לג, א) מסופר שבמאסרו של רבינו הזקן נחקר ע"י שרי הממשלה (שהיו מלומדים גדולים²¹) ושאלוהו עשירות שאלות בתורת ושיטת הבעש"ט, והשאלה האחרונה היתה על דבריו אלה בתניא, שאוה"ע אין להם טוב כלל, ורבינו לא השיב להם, רק הסתכל בפנים שוחקות, ולא ביקשו יותר. ומובא בס' תולדות אדמו"ר הזקן שאח"כ הסביר רבינו כוונתו: 'הלא רואים אתם כי עניתי על כל השאלות, ונוכחתם לדעת כי צדקתי בכל, האם רוצים אתם שאוכיח לכם גם זאת?!'

אנן מה נעני אבתריה?

והנה בשלמא בימים ההם בסיפורו של רבינו הזקן, ב"ה מצא הבת-שחוק שלו חן בעיני השופטים, שנשאל כן בסוף חקירתו, אחר שכבר הוכיח להם את יושרו וצדקתו בשאר מענותיו,

18 לקוטי באורים (לר"ה מפאריטש) לקונטרס ההתפעלות מז, ד (במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' קמד). – מיוסד על סידור אדהאמ"צ שער חהמ"צ. וראה ג"כ זח"ב צה, ב ואילך.

19 לדעת הר"ן (סנהדרין נו): מחויב בן נח לתת צדקה, ואיך אפשר לומר ע"ז 'וכל טיבו דעבדין אין אלא להתייהר?' והאריך בזה בלקו"ש ח"ה ע' 155 ואילך ובהערות שם. יש לעיין בפירוש תפלת 'מותר האדם מן הבהמה אין .. לבד הנשמה הטהורה'.

20 וזה שבלוח התיקון לתניא סוף פ"א תיקן בשניהם 'אומות העולם?' אולי כתב רבינו הזקן כן באופן שתמי לפני המאסר, ונתבררו הדברים אחר הקירתו, כדלקמן.

21 שיחת י"ט כסלו תשל"ד, ומסביר שם שיש בזה גם ענין 'שמחה ממתיק דינים'.

אבל הרי בזמן הזה שאלה אחרונה זו היא השאלה הראשונה, - ולפעמים גם השאלה היחידה, - , ששואלין קטני אמנה שזה עתה התחילו ללמוד, עוד לפני²² שגמרו פרק א' של תניא!

והרי שאלה זו אינה כשאלות הקודמות (שהיו רק על תורת הבעש"ט, התנהגות תנועת החסידים, ושאלות כספיות על תרומות כולל חב"ד לעניי ארץ ישראל תחת שלטון טורקיא), אלא זוהי שאלה יסודית הנוגעת בכל זמן לכל יהודי, והוא עיקר בדת להבדלת ישראל מן העמים??

ואולי יש לבאר כנ"ל, שהחילוק בין שלש קליפות הטמאות לגמרי, וקליפת נוגה' הרי זה תלוי בדעתם של שרי הממשלה עצמם, ואם כן למה להם לשאלו, הרי המענה לשאלתם היא כל חד לפום מה דמשער בליביה, שכל אחד מהשרים החוקרים אותו יודע הוא בליבו אם הוא עכ"פ בדרגת 'חכמי אומות העולם', או שהוא עובד ע"ז.

גם חרבונה זכור לטוב'

שהבת-שחוק לשאלה האחרונה אינה רק פלא והצלה דרך נס, כאילו שכחו ונתעלמו משאלה זו החמורה מכולם, ולא יספו עוד לחקרו, ויצא לחפשי, אלא יש בזה גם מענה בפועל, ששתיקת רבינו הרי היא אבן הבוחן לידע את כוונת חוקריו, שבזה נתן לשופטיו את היכולת לבחור, שהתשובה הנכונה לשאלתם תלויה בתוצאות מחקרם בבית המשפט:

שאם יצדיקוהו שופטיו, ויקבלו²³ את דברי רבינו שבסוף פרק א' בתניא בלי לערער עליהם (אף באותו זמן ומצב שהיתה יד עכו"ם תקיפה על ישראל, ורבינו הזקן הרי הוא תפוס בידם), -

- הרי שתיקת שופטיו הרי היא כהודאה, ויש לזה דין גוי המבטל עבודה זרה שלו, שהוא בטל, וקנו בזה את עולמם בשעה אחת,²⁴ ואין לך טוב גדול מביטול וביטוש כזה שאין בה מה להתייחר, שכן בפועל שיחררוהו²⁵ ופדה בשלום נפשו!

22 ישנו מענה מרבינו (אייר תשמ"ב) שלא לדלג על קטע זה בשידור לימוד תניא ברדיו, אלא להסבירו כראוי.

23 י"ל שקבלתם של השופטים לבטל את עמדתם בנוכחותו של רבינו הזקן הוי כמו קבלה בפני ב"ד, ובס' עמודי שמואל פ' בא מוכיח ממעשה אנטונינוס ורבי שיחיד מומחה מגייר, ולהעיר גם מ'נעמן גר תושב היה' שקיבל עליו לפני אלישע (גיטין נז. סנהדרין צו) 'לא יעשה עבדך עוד עולה וחוב לאלהים אחרים כי אם לה', וביקש היתר 'לדבר הזה יסלח אדוני' (סנהדרין עד).

24 כמו שמצינו בקטיעא בר שלום (ע"ז י:), וארז"ל 'רבי חנינא בן תרדיון וקלצטרוני מזומנין לחיי עוה"ב' (ע"ז יח).

25 כלשון אגרת י"ט כסלו: 'הגדיל הקב"ה והפליא נגד כל הגויים' כביאור רבינו בזה.

תספורת בל"ג בעומר

הת' אברהם שי' גולדשמיד
תות"ל מגדל העמק

הכי איתא ב'אוצר מנהגי חב"ד' משמו של הרה"ח הריל"ג (עמ' רפג):

"כ"ק אדמו"ר הזכיר כמה פעמים שכך יש לנוהג [שבל"ג בעומר אין מסתפרין],
ואעפ"כ אירע פעם (קודם קבלת הנשיאות) שהסתפר בל"ג בעומר, ופעם אחת גם
אחר קבלת הנשיאות, מטעם הידוע לו".

וצ"ע ליישב זאת מהמובא בספר 'ליקוטי סיפורי התוועדויות' (עמ' 350):

"בל"ג בעומר תש"ד, בא הרמ"ז ע"ה לרבי הרי"ץ בפעם הראשונה, והיה זה לאחרי
כמה וכמה שנים שלא ראה את הרבי כו', ולפיכך נתנו לו רשות לעמוד קרוב מאד
לכסאו של אמו"ר הרי"ץ נ"ע.

בעת ההתוועדות דל"ג בעומר הבחנתי בשערותיו של אדמו"ר נ"ע שנסתפרו זה
עתה, ולאחר ההתוועדות שאלתי מאת חתנו של הרבי – כ"ק אדמו"ר נשי"ד – האם
באמת נכונה השערתי שהרבי הקודם הסתפר, כי היו שמועות וקבלות שבל"ג בעומר
אין מסתפרים, והשיב לי כ"ק אדמו"ר בפשיטות שמסתפרים בל"ג בעומר²⁶.

וצ"ע.



האם אש של גיהנום שובתת ביו"ט ובר"ח (גליון)

הרב ראובן דייוידסאהן
תושב השכונה

בגליון הקודם האריך הרנ"ג שי' בהסברת ומקור דברי אדמו"ר הזקן (מאמרי
אדמו"ר הזקן תקס"ז עמ' קסד) ש"הנה בין שבת ליו"ט יש ג' חילוקים, והיינו שבשבת
אוכל נפש אסור וביו"ט מותר, וגם בשבת חייבי גיהנום נייחין וביו"ט אינם נייחין. .
", והביא שיש ג' ענינים הנובעים מכך שאין אש של גיהנום שולטת בשבת: אמירת

26 וראה גם ב'אגרות-קודש' (ח"ט עמ' נח) שכתב שעפ"י קבלה יש שייכות לתספורת דווקא בל"ג בעומר.

וצדקתך, בשמים במוצ"ש, ואמירת ואתה קדוש במוצ"ש. ומשמעות הדברים שבי"ט אין זה חל, שלכן אין מברכים על הבשמים במוצאי יו"ט.

והעירני ח"א, דבשיחת ש"פ בהו"ב תשמ"ה (סל"ד ואילך), מבאר הרבי ענין נפש יתירה דשבת ויו"ט, והטעם שאין מברכים על הבשמים במוצאי יו"ט, ומביא שם דברי הב"ח שמקשה על שיטת התוס' דבמוצאי יו"ט אין מברכין אע"פ דליכא נשמה יצירה משום דיש לו מאכלים להשיב נפשו וכו', ומסיק שני טעמים שמברכין על הבשמים – אבדת הנפש יתירה, וסרחון אש של גיהנם, ורק בדאיכא תרתי טעמי אזי מברכין על הבשמים, משא"כ בדאיכא חדא (כגון מוצאי יו"ט לחול או מוצאי שבת ליו"ט) אי"צ לברך. ושולל סברא זו לשיטת הרמב"ם.

ובהמשך הדברים מבאר שיטת אדמו"ר הזקן שכתב (בסי' תצא) דביו"ט אין לאדם נשמה יתירה (ומדגיש) כלל". דאע"פ שמבואר בספרי קבלה וכו' שגם ביו"ט וגם בחוה"מ וגם בר"ח יש נשמה יתירה, אבל בשו"ע הכריע אדה"ז ע"פ דעת הפוסקים בנגלה דביו"ט אין נשמה יתירה כלל. וממשיך לבאר מ"ש בסי' תעג לענין מוצאי שבת ליו"ט שאין מברכין על הבשמים לפי ש"ביו"ט אין צריך לבשמים שתענוג יו"ט ושמתחו משיב את הנפש", שכוונתו שישנם דרגות מועטות יותר של נשמה יתירה בימים אלו, ולכן במוצ"ש ליו"ט אי"צ לברך על הבשמים מפני שעדיין ישנה מדה ידועה של נשמה יתירה דיו"ט.

ומכ"ז מוכח דאדה"ז לא ס"ל מסברת הב"ח שברכת בשמים הוא (לא רק משום אבדת הנפש, אלא גם) משום סרחון אש של גיהנם, דאם איתא שאדה"ז ס"ל כן (הנה מלבד שקשה למה לא כתב עד"ז, עוד זאת) דלפ"ז הי' צ"ל הדין בפועל שבמוצאי יו"ט לחול מברכין, כי לפי שיש אבדת הנפש (עכ"פ יותר משאר ימות השבוע), גם הסרחון דאש של גיהנם יזיק לו. וכמ"ש הב"ח "דהשתא כיון דחלשא דעתא דהאדם דאבדה לו הנפש, בקל יגיע לידי חולשא מסרחון אשו של גיהנם, אבל כשאין כאן אבדת הנפש אין לחוש לסרחון, כי היכא דאין חוששין כל ימות החול", ונת"ל דאדה"ז ס"ל דביו"ט יש נשמה יתירה משאר ימות החול, ורק ביחס לשבת "אין לאדם נשמה יתירה כלל".

והמשיך לבאר דעת אדמו"ר הזקן בשיחה שלאח"ז (ש"פ במדבר תשמ"ה סכ"ז). אבל שם (ובלקו"ש חל"א שיחת פ' תשא, שם הוגהו השיחות הנ"ל) – לא נזכר כלל הב"ח. (ואוי"ל דלא נחית כלל לענין אש של גיהנם אלא עיקר הביאור הוא לענין מנוחת שבת ומה שהנפש דואבת ביציאתה מחמת חסרון המנוחה וכו').

ולפ"ז יש להעיר במה שהביא לבאר שיטת אדה"ז בזה בקשר לברכת הבשמים.

[אלא שיש מקום לומר ע"פ המבואר בכ"מ (וגם הובא בהערת הרנ"ג שם בסופה) שבחסידות מבוארים גם ענינים שאינם להלכה, שע"פ חסידות יש מקום לבאר גם באופן כזה. וק"ל].

עוד יש להעיר, דמהשיחה הנ"ל משמע שיש שני אופנים בהבנת דברי התוס' "לפי ששמחת יו"ט ואכילה ושת' מועיל כמו בשמים": לפי הב"ח תי' התוס' דבמוצ"ש ליו"ט אין מברכין לפי דיש לו מאכלים טובים וכו' הוא כפשוטו, ולכן הקשה "דא"כ הני דשכיחי להו בכל יומא בישראל וכוורי ומעדנים טובים לא יהיו מברכין אבשמים במ"ש". אבל לפי ביאור הרבי בלשון אדה"ז "שתענוג יו"ט ושמחתו משיב את הנפש" אינו לענין אכו"ש כפשוטו בלבד אלא גם לענין הנשמה יתירה שישנה ביו"ט, אולי יל"פ כן גם כוונת התוס' ש"תענוג יו"ט" הוא ע"י אכו"ש (כמשנ"ת בשו"ע אדה"ז רסי' רמב), ו"שמחת יו"ט" קאי על הנשמה יתירה. ועיי"ע בלקו"ש שם ס"ה. ועצ"ע.

*

עוד האריך שם הרב הנ"ל בהא שלע"ל כתיב רק "והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו" ולא נזכר יו"ט, דמשמע מזה שהחידוש שלע"ל (שאז לא יהיה מ"ש לפני זה בכתוב ויצאו וראו וגו') שייך רק לשבת ור"ח אבל לא ליו"ט. והאריך בטוב טעם להסביר הדבר.

וגם על זה העירני אותו חכם, שלפי המבואר בדא"ח (ראה לדוגמא ד"ה שלש פעמים בשנה תרע"ח וד"ה והי' מדי חדש בחדשו תש"ל ותשל"ז ותשד"מ) בשם המדרש, החידוש דלע"ל הוא שתהי' העלי' לרגל (נוסף על ג' הרגלים) גם בכל שבת ובכל ר"ח, אבל אין זה ממעט את הרגלים (ואדרבה, אוי"ל שהרגלים יתעלו גם מכפי שהיו בזה"ב). ועוד ועיקר דאין מקרא יוצא מדי פשוטו, דמוסיף שבת ור"ח לענין עלי' לרגל ע"ד שהוא חובה ברגלים, כפשוט.

ומה שהביא הרנ"ג שם להוכיח דבריו מלקו"ת פ' ברכה דשבת ור"ח שייך לחכמה ויו"ט שייך לבנינה – צ"ע, דבד"ה והי' מדי חודש בחדשו תשמ"ג מביא כהנ"ל בפרטיות, ומסיק דגם בשלש רגלים תהי' העלי' לרגל לעת"ל, ומבאר הטעם שאעפ"כ לא נתפרש בכתוב, ודלא כמ"ש הנ"ל.

ואולי י"ל דתרוייהו איתנהו, ותלוי בב' השיטות בלקו"ש הנ"ל בגדר המנוחה והשמחה דיו"ט – שיטת התוס' ושיטת הרשב"ם. ויל"ע עוד בזה.



פסוקי 'מה טובו' (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א' פט כתב הר' ל.י.ר. שיחי, וז"ל: איזה פסוקים אומר? במגן אברהם ריש סימן מז כתב: "קודם בואו לבית הכנסת יאמר 'ואני ברוב חסדך וכו', ובכניסתו יאמר 'בבית אלהים נהלך ברגש' (כתבים)". ורבינו העתיק דבריו (או"ח שם, סי"א), אך בגליון גרשם: "ע' מ"א וצ"ע", והמו"ל (ציון קסח) מציין לשערי תשובה שם ס"ק א. ואכן, אם כי בכתבי האריז"ל הביאו כוונות על פי הפסוק "בבית אלקים נהלך ברגש", אבל לא כתבו לאומרו (ראה: ספר הכוונות טז ב; שער הכוונות, ענין בית הכנסת (ע' כ); פרי עץ חיים, ריש שער עולם העשיה (ע' קיב). והגם כי במשנת חסידים (מסכת בית הכנסת פ"א מ"ג) כתב לומר פסוק זה, אך הוא כתב לאומרו לפני פסוק "ואני ברוב חסדך" (ראה שם מ"ד), וא"כ אינו מקור לדברי המגן אברהם הללו). ואולי לכך לא הביא רבינו פסוק זה כאן. עכ"ל.

בס' 'נגיד ומצוה' (דף לח) איתא "לכן יכוין באמרו בבית אלקים נהלך.. וכן בקיצור של"ה בתחילת ענייני תפילה כתוב "ויאמר פסוק זה ואני ברוב חסדך. . וכשנכנס לבהכ"נ יאמר זה אל בית אלקים נהלך ברגש".



בחירת הקב"ה בישראל לשיטת הרמב"ם ורבינו

הזקן

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

רמב"ם ריש הל' ע"ז

בריש הל' ע"ז מקדיש הרמב"ם פרק שלם על השתלשלות יסודות האמונה למן הדורות הראשונים עד לקבלת התורה. ולצורך הדיון כאן, נעתיק כאן רק שורות אחדות מתוך כל הפרק:

בימי אנוש טעו כל בני האדם טעות גדולה כו' הואיל והאלקים ברא כוכבים כו' והם שמשים המשמשים לפניו ראויים הם לשבחם כו' התחילו לבנות לכוכבים היכלות כו',

וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו, ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וההיכל של אבנים כו', אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידיים בעולם כגון חנוך ומתושלת, נח שם ועבר,

עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו, כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו כו' עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתכונתו הנכונה, וידע שיש שם אלוקה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל כו'. ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו כו'. והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוקה אחד לכל העולם, והיה מהלך ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען כו' היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות כו',

והודיעו ליצחק בנו כו' ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד, וישב מלמד ומחזיר כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו לימד בניו כולם כו'. והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשה בעולם אומה שהיא יודעת את ה' כו',

עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד כוכבים כמותם כו'. וכמעט קט היה והעיקר ששתל אברהם נעקב וחוזרים בני יעקב לטעות העמים ותעייתם.

ומסיים הרמב"ם: ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים, ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובהר ה' בישראל לנחלה - הכתירם במצוות והודיעם דרך עבודתו, ומה יהיה משפט עובדי-כוכבים וכל הטעים אחריה. ע"כ ברמב"ם.

הבחירה בישראל בעת מתן תורה

מדברי הרמב"ם אלו בסיום הפרק "וכיון שנתנבא משה רבינו ובהר ה' בישראל לנחלה", ניכר שבחירת הקב"ה בישראל היתה בעת מתן תורה.

[אפשר יסודו של הרמב"ם הוא גם מהפסוקים שנאמרו בסמיכות למ"ת: "ועתה אם שמוע גו' והייתם לי סגולה מכל העמים גו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (יתרו יט, ה-ו). ובפ' אחרי כ, כו: "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". ועי' במכילתא יתרו עה"פ שם "ואביא אתכם אלי" (יתרו יט, ד) שקאי על הר סיני עיי"ש].

וכן מובא במג"א ושו"ע או"ח סי' ס (ס"ד) אשר "ובנו בחרת" קאי על מ"ת.

[והוא משער הכוונות דרושי תפילת השחר ששם מפרש כי הבחירה בישראל היתה בעת מ"ת ומעמד הר סיני ושייכת לחגה"ש. וכן הוא בפע"ח שער הק"ש פ"ג. אולם בס' ראשית חכמה שער האהבה פ"ה הוא בשינוי סגנון וז"ל (בתוך ביאורו על י"ג עניני אהבת הקב"ה לישראל שנרמזים בברכת אהבת עולם): "העשירי, ובנו בחרת מכל עם ולשון: דהיינו "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם כי חלק ה' עמו (האזינו לב, ח). האחד עשר, וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול: שמעתי מפי מורי הה"ר יצחק די לורי"א אשכנזי שצריך לכונן בזה שקרבנו לשמו במעמד הר סיני לתת לנו התורה כי התורה ושמו הגדול הכל אחד", הנה בר"ח בשם האריז"ל אינו מדבר דוקא על הבחירה בעת מ"ת. וצ"ל שגם להר"ח העשירי והאחד עשר המשך אחד הם].

ההבדלה בין ישראל לעמים בזמן אברהם

אך צריך לתווך עם מ"ש בכ"מ בדרושי אדה"ז שהבדלה זו החלה כבר בזמן אברהם, וז"ל בס' מאמרי אדה"ז תקס"ב ח"ב ע' תקד (ד"ה והיה שמך אברהם): "הענין יובן על פי הקדמת ענין אחד המבואר במ"א והוא שעיקר כריתת הברית היה שלא יושפע מרפ"ח ניצוצין קדושים לאומות כלל כי אם לזרע אברהם לבד, ולא כמו שהי' מאדם הראשון עד זמנו שהיה שפע הקדושה לכל האומות עד שנמצאו בהם צדיקים גדולים כמו מתושלח כו'... כי אות הברית הוא זכרון להבדלת הערלה כו' וליחוד השפע הפנימית אל ישראל לבדן".

[יש לציין על אשר במאמרים כאן הזכיר דוגמא על צדיקים שלפני אברהם את "מתושלח", אף שבכתובים מפורש על חנוך שהיה לפני מתושלח "ויתהלך חנוך את האלקים", ואפשר כי בגמרא נמצא הלשון "צדיקים" על מתושלח (סנהדרין קח, ב) וע"כ נקט אשגרתא דלישנא לפי הש"ס. ועי' בתו"א שמות נא, ד לענין נשמות גבוהות שנקט חנוך ולמד, ואכ"מ].

ובסה"מ תקס"ב שם ע' תקו (נוסחא שני', הנחת הר"מ בן אדה"ז): "וגם צריך להבין מ"ש במ"א בשם מורו ע"ה שקודם שנמול אברהם היו יורדים נשמות עליונות גבוהות גם לאומות העולם, וכשנימול אברהם אין יורדים להם נשמות גבוהות כי אם לישראל בלבד".

[נוסחא שני' זו היא הנחת הר"מ בן אדה"ז, והחידוש כאן בנוסח זה הוא שמביא שאדה"ז אמר דבר זה בשם מורו הרב המגיד ממעזריטש, וזה רגיל בהנחות הר"מ שהוא מזכיר דברים שאמר אדה"ז בשם הה"מ ובשם הרב אברהם בן המגיד יותר מאשר בהנחות אדמו"ר האמצעי].

וכן בסידור עם דא"ח שער המילה (קמו, א) ז"ל: והנה ידוע דניצוצי קדושה היה נמשך גם לאומות העולם לפני דורו של אברהם כמו נשמת הצדיקים מתושלח וכיוצא בו בדורות שאחריו עד אברהם, וענין המילה שנמול אברהם היה להבדיל את השפע אלקית שלא ילכו ניצוצות הקדושה רק בזרעו של אברהם, ולזה הטעם היה עיקר כריתת הברית במילה שלו שנימול וכמ"ש והקיימותי את בריתי אתך כו', ולא עוד אלא שגם ניצוצי קדושה שכבר נפלו ונתפזרו באומות העולם יתקבצו למקור הוצבם בקדושה האלקית והן נשמות הגרים שנוספים תמיד בכל דור כו'.

[מאמר זה בסידור הוא משנת תקס"ו, ויש לעיין במאמרים המקבילים לפי הנסמן בהוספות סוף הסידור שם דף תטו, ד. ויתכן כי פיסקא זו הוסיף אדהאמ"צ אל הנחת הסידור שם מתוך המאמר של תקס"ב הנ"ל, אך לא בדקתי עדיין בשאר ההנחות בסה"מ תקס"ו].

ואין לומר אשר שני ענינים אלו, אם ההבדלה בין ישראל לעמים היתה בעת הכריתות ברית עם אברהם על המילה או שהיתה בעת מתן תורה. הם שיטות חלוקות, כי הלא גם באדה"ז עצמו שמבאר על ההבדלה בזמן אברהם, הוא כותב בשו"ע על הבחירה בעת מתן תורה.

שתי תקופות בבחירת עם ישראל

ואולי י"ל בזה רעיון חדש (אך מיוסד על הרמב"ם ועל תורת רבותינו):

כ' הרמב"ם בפיהמ"ש חולין סוף פ"ז:

"ושים לבך על העיקר הגדול כו', שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו כו', אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה כו', הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני וכל אלו מכלל המצות." ע"כ.

[ונתבארו דברי הרמב"ם אלו בהרבה משיחות רבינו. ובמפתחות לספרי לקו"ש כרכים א-כט ח"ב ע' 516 נסמנו על זה 14 מקומות רק בכרכים אלו].

והנה הרמב"ם עצמו כותב במקור מצות מילה (סהמ"צ מ"ע רטו) "שצונו למול את הבן, והוא אמרו יתברך לאברהם המול לכם כל זכר" [עי' מזה באריכות בלקו"ש ח"ל ע' 53 ושם גם על דברי הרמב"ם בפיהמ"ש לחולין]. אבל עם זאת הנה לשיטת הרמב"ם קיום בני" מצות מילה לאחרי מ"ת הוא מפני שפסוקים אלו שנאמרו לאברהם ניתנו לנו על ידי נבואת משה.

ומעתה צריך לומר, כי אף שבני זרע אברהם מלו א"ע גם לפני מ"ת (כמפורש בכתובים) מצד הכריתות ברית עם אברהם, אבל זה לא היה בגדר חיוב גמור, כי הלא גם מה שאנו מלין עתה הוא מפני מ"ת, ולולי מ"ת לא היינו מצווים ועומדים בזה.

אם כן גם במה שכתב אדה"ז בענין מילה "שעיקר הכריתות ברית היה שלא יושפע מרפ"ח ניצוצים קדושים לאומות כלל כי אם לזרע אברהם לבד", יש לומר שחלות ושלימות הבדלה זו שבין ההשפעה לישראל ובין השפעה לעמים היתה דוקא בעת מתן תורה.

[ועי' בלקו"ש ח"ל ע' 54 שמביא מבית האוצר לר"י ענגיל (כלל א' אות ז') שמדייק בלשון הרמב"ם ריש פ"ט מהל' מלכים "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו". ובלקו"ש חל"ה ע' 67 מוסיף לציין על זה ממדרש ויק"ר פ"א, יו"ד].

מצוות אדה"ר ובני נח

כענין הזה ממש, בחיוב המצוות של ישראל שאיננו מצד האבות בלבד אלא מפני מעמד הר סיני, כמו כן כתב הרמב"ם ספ"ח מהל' מלכים גם לגבי מצוות בני נח, וקאי שם לענין עוה"ב בחסידי אוה"ע שמקיימים ז' המצוות "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן" ולא מפני הכרע הדעת בלבד.

[ועל אופן זה ממשיך הרמב"ם בהלכה שלאחרי זה (פ"ט ה"א): על ששה דברים נצטוה אדם הראשון על ע"ז ועל ברכת השם ועל שפיקות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים, אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממש רבינו והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוה [דברי הרמב"ם פשוטים לענ"ד, שהוא כותב שז' מצות ב"נ יש בהם ג' דברים: הלכה למשה מסיני, מסברא, וגם ילפותת הפסוקים כמו שדרשו בגמ' סנהדרין דנ"ו ע"פ ויצו ה' אלקים על האדם כו'. ואינו מובן מה שנתקשה בס' חמדת ישראל בקונטרס שבע מצות ב"נ על לשון הרמב"ם כאן]. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר כו' עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו].

הרי גם לגבי אוה"ע שמשה רבינו לא הנחיל להם התורה (ע"ש ברמב"ם הל' מלכים ספ"ח בהלכה הקודמת) ומשפטים בל ידעום כו', הנה חיובם בז' מצוות אחרי מ"ת הוא רק מצד הכפי' של בי"ד ישראל שנצטוו על זה במ"ת מפי משה שהודיע שב"נ מקודם נצטוו בהם כו'. וק"ו במצוות של ישראל עצמם מילה וגיד הנשה כו' שקיומם הוא לא מצד האבות אלא מצד מ"ת וכמו שמפרש הרמב"ם בפיהמ"ש חולין שהבאנו.

[אלא שלגבי ב"נ יש אומרים שהרמב"ן בפי' התורה חולק על הרמב"ם וס"ל שחיוב ז' מצוות ב"נ אינו קשור עם מ"ת. אבל כמדומה שאין ראשונים החולקים על מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש חולק לגבי מצות מילה כו' של ישראל. ואין הספרים לידי כעת].

הבדלה ארעית והבדלה נצחית

ויש להוסיף, כי אף שכבר בדורות שמן אברהם עד מתן תורה היתה הבדלה זו בין ישראל לאומות, וכמפורש במאמרי אדה"ז שם ובסידור עם דא"ח אשר מן אברהם ואילך כבר לא היו צדיקים מופלגים כמו מתושלח כו' כי נבדלה השפעת הקדושה רק לזרע אברהם,

אולם זו היתה הבדלה זמנית שאפשר שתהיה מוחלפת, ולא היתה בבחינת נצחיות התורה, כמבואר ברמב"ם בהקדמה חלק בהי"ג עיקרים ובכמה מקומות בס' היד ופיהמ"ש ומו"נ בענין נצחיות נבואת משה שאי אפשר להיות בה שום חילוף לעולם, ואם כן רק בעת מתן תורה נתחדש תוקף ענין הבחירה בישראל באופן נצחי לעד ולעולמי עולמים.

ועל כן אין סתירה בין הדברים האמורים באדה"ז שהבחירה וההבדלה בין ישראל לאומות היתה בעת הכריתות ברית דאברהם, עם האמור ברמב"ם שהיה זה בעת מתן תורה. כי ההתחלה אכן היה מזמן אברהם רק שאז היה באופן שיכול להיות בו הפסק, אולם התוקף ונצחיות בזה (שזהו אמיתיות הענין וקשור גם לעוה"ב כו') נתחדש רק בעת מתן תורה.

שורש הדברים בתורת רבותינו נשיאינו

ושורש הדברים מצאתי באוה"ת תשא, שמבאר כי הברית עם אברהם היה רק אם בנ"י יקיימו המצות משא"כ הכריתות ברית עם משה הוא אף בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים כו'. (עי' אוה"ת שם ע' א'תתמוז וע' ב"ט, ובתוספת כמה חידושים באוה"ת שם כרך ח' ע' ב'ק"ז ואילך, ובמקומות המקבילים בדרושי רבותינו המבארים ג' עיני הכריתות ברית שהיו עם נח ואברהם ומשה, עי' במ"מ בסה"מ תר"ם ח"א ע' שמז וע' תנ).]

וי"ל שזה קשור עם רמב"ם הנ"ל בתוקף ונצחיות ענין מ"ת.

[ויש לעיין גם בתו"א בראשית בענין החותם בברכות, ובמקומות המקבילים בענין חותם של הושענא רבא ובענין חותמו של הקב"ה אמת כו' ובמאמרי ד"ה צור תעודה חתום תורה כו'. ובמבואר בענין הבחירה בישראל בעת מ"ת ויתרונה על מעלת בנ"י הקיימת כבר מטבע הבריאה שהם בנים למקום בלקו"ש ח"א ע' 5 ואילך, ח"ז ע' 90,

חכ"ח ע' 81, ועי' במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ע' שמ. ובנדו"ד בענין הבחירה בישראל במ"ת שקשורה עם ענין הנצחיות נזכר ג"כ בלקו"ש ח"ח ע' 410, חל"ה ע' 45 ואילך. ובלקו"ש ח"כ ע' 21 יש אריכות ביאור בלשונות הרמב"ם בהל' ע"ז כאן בהחילוק שבין השגת אברהם להידיעה שבמ"ת. וגם לא בדקתי עדיין במבואר בדא"ח בענין מ"ת שירדה שנאה לאומות העולם (שבת פט, א-ב) עי' תו"א וארא נו, ד וסה"מ מלוקט ח"א ע' שא, שו ובכ"מ. ויש לעיין גם בענין "שהפרידן מאחדותו" כי בתו"ח נח עה, ג איתא שזה היה לפני אברהם בדור הפלגה שהיו שטופים בע"ז (ועד"ז באמ"ב רי, ב), וכן ניכר מדברי חז"ל ע"פ בהפרידו בני אדם גו'. וגם בענין ברית ותורה שבברכת המזון].

ביאור לשון הרמב"ם בריש הל' ע"ז

ואם תמצוי לומר, יש לבאר בזה את נקודת כל אריכות דברי הרמב"ם בפ"א מהל' ע"ז (שהבאנו לעיל בתחילת דברינו) אשר העולם היה שטוף בע"ז עד שנולד אברהם אבינו והשיג דרך האמת וממנו נעשתה אומה שלימה שהיא יודעת את ה' כו', אבל ברבות הימים במצרים כמעט נעקר העיקר הגדול ששתל אברהם כו' עד שעשה הקב"ה את משה רבן של הנביאים ונתנבא משה רבינו ובהר ה' בישראל לנחלה כו'. ע"כ.

הוי אומר שמימות אברהם היתה כבר אומה היודעת את ה' והולכים בדרך האמת (ומבואר ברמב"ם ובאדה"ז במקומות רבים שידיעת ה' היא הדביקות בו) וזו היתה דביקות זמנית שכמעט בטלה, אך נצחיות בחירת אומה זו לנחלת עולם זה נתחדש בעת מתן תורה.

ותואמים כל דברי רמב"ם אלו בריש הל' ע"ז, לדברי אדה"ז בענין המילה שאז היתה הבדלת השפע לישראל ולאומות (ואפשר מקור הדברים הוא מזוהר פ' בראשית דכ"ה ע"א ופ' יתרו דפ"ז ע"א, ויש לעיין אם הוא גם בקבלת האר"ז ל), וגם תואמים דברי הרמב"ם בריש הל' ע"ז לשיטת הרמב"ם בשאר המקומות בענין נצחיות תורת משה.

[יש לציין כאן עוד למ"ש בתניא פמ"ז: "רק שאברהם זכה לזה במעשיו והילוכו בקודש ממדרגה למדרגה כמ"ש ויסע אברם הלך ונסוע וגו' אבל אנחנו ירושה ומתנה היא לנו שנתן לנו את תורתו", שזה תואם לדברי הרמב"ם בריש הל' ע"ז על ההבדל בין אברהם שהשיג דרך האמת בכח עצמו לבין מ"ת שבחר ה' בישראל לנחלה].



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



ולזכות

החתן התמים יוסף הכהן שיחי'

והכלה מרת חי' שרה שתחי'

לרגל נישואיהם

ביום ד', ל' סיון אדר"ח תמוז ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

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



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן וזוגתו

מרת דבורה לאה שיחיו

ראזענפעלד

מוקדש

לחזיון ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



ולזכות

התמים מנחם מענדל שיחי' שטרסברג

מנכ"ל מערכת 'הערות וביאורים - אהלי תורה'

שעבד במסירה ונתינה משך כל השנה

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר מהשי"ת שיראה ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו

ובפרט בעבודת השליחות (שאי"ה יזכה לה) בשנה הבאה



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרב יוסף יצחק וזוגתו מרת בת-שבע רויזא שיחיו

שטרסברג

מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



ולזכות

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף שי' זאקאן לרגל יום הולדתו ביום
י"א תמוז

לאורך ימים ושנים טובות ולשנת ברכה והצלחה רבה
ומופלגה בגו"ר

זוגתו החשובה מרת מישל תחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות יו"ח

הרה"ת ר' נפתלי וזוגתו מרת מושקא שיחיו
בתם לונה תחי'

מרת לונה תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז
בעלה הרה"ת השליח ר' אברהם שמואל שי' בוקיעט
בתם חנה תחי'

בנם אהרן שי'

הת' יצחק שי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז
הת' השליח מנחם מענדל שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט
תמוז

הת' ישעיהו שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז
גיסא נעמי תחי'

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ הרה"ת הרה"ח הדגול והיקר

ר' שמואל נטע הכהן ע"ה

בן להבחל"ח ר' ישראל דוד הכהן שליט"א

גליק

גלב"ע ביום ב' תמוז ה'תשס"ד

תנ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר

מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה

לזכות

החתן התמים הרב אלעזר הכהן שי' גליק

והכלה החשובה

מרת שיינא

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ביום שני לפ' קרח יום הבהיר כ"ח סיון

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

לנח"ר רבינו הקדוש מתוך אושר ברכה והצלחה רבה
בגו"ר לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות

מרת רבקה ומשפחתה שיחיו גליק

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



ולזכות בניהם

הת' מנחם מענדל, ליבא, חי' מושקא ודוד שלמה שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו

פינסאן

מוקדש

לחזיון ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך

הרחבה שמחה ועונג

תמיד כל הימים

לזכות

התמים הנעלה הרוצה בעילום שמו שי'
שימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה בקרוב ממש
מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה
ובברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר.

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' ומשפחתם

שיחיו

דרימער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



הבגש"ק הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הת' שניאור זלמן שיחי' מרוזוב

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת הלל דוד וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

ומשפחתם שיחיו

קרינסקי



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א ר' שמעון אלחנן

ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי

וזוגתו מרת גיטל שיחיו

סאסקינד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



ולזכות

רבקה ראשה, חנה פריידא, ואברהם סיימון שיחי'

קאפפשטיין



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הר' שמואל שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי'

קאפפשטיין