

ב"ה
י"ג תשרי – חג הסוכות ה'תשע"ו
גליון ב [אלף-צד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 מצות הקהל לעתיד לבוא
הרב בנימין אפרים ביטון
- 7 "תחיית המתים לידי אליהו" לשיטת הרמב"ם
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

- 11..... מעמד הקהל במושגת הרבי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 17..... עוד בענין תשובה בבית דין של מטה
הרב חנני' יוסף אייזנבאך
- 18..... גדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 20..... היחס הרצוי לעיסוק בלבושי הפרנסה
הת' שניאור זלמן בריכטא

חסידות

- 26..... יחוד יחו"ע ויחו"ת (גליון)
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 27..... מחילה בהיזק ראי'
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

הלכה ומנהג

- 31..... מאכיל כאוכל במאכלות אסורות
הרב חיים רפופורט
- 38..... "קדוש ונורא" בשבת שובה
הרב ברוך אבערלאנדער
- 38..... חתימת הוידוי של יום הכיפורים
הרב לוי יצחק ראסקין
- 40..... חיוב אכילת סעודות יו"ט
הרב אברהם אלאשוילי
- 41..... כניסה עם קיטל לבית הכסא
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 42..... איסור הנחת צורת הפתח בתוך חצר המוקפת במחיצות
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 44..... הזמנת נכרי לסעודת יום-טוב
הרב שלום דוב בער שוחאט
- 54..... הגעלת כלים כשהיתירא בלע
הרב דוד ליב גראסבוים
- 58..... הסכם קדם נישואין (גליון)
הרב שלום דוב בער שוחאט
- 60..... סוף זמן קרי"ש ועלוה"ש לשיטת אדמו"ר הזקן (גליון)
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- 68..... התרת נדרים – מה פירוש "ובעשרה" (גליונות)
הרב לוי יצחק ראסקין
הרב זלמן אהרן קאנטאר
הת' יוסף יצחק ליפסקער

שונות

- 73..... מבווא לתניא מהדורא קמא (ד) – זמן פירסום התניא בקונטרסים
הרב פרץ יצחקי

- 79.....כיריעה ביד הרוקם
הרב משה מרקוביץ
- 79.....חסידי אומות העולם (גליון)
הנ"ל
- 80.....גוף כתי"ק של רבנו הזקן – הגהות על תניא מהדורא קמא
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 83.....חידוש רבינו הזקן בדן אתרוג המורכב
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאורח מיום ג', כ"ט תשרי ה'תשע"ו

**"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

גאולה ומשיח

מצות הקהל לעתיד לבוא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

גדר מצות הקהל

א. הנה יעויין בלקו"ש חכ"ד עמ' 201 שחקר רבינו בגדר מצות הקהל דקאמרה התורה שהיא בשנה שאחרי שנת השמיטה [מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" (דברים לא, י-יב)], האם הך תנאי דאחר שנת השמיטה הוא בגדר 'סימן' לחוד או שהוא בגדר 'סיבה'.

כלומר האם נאמר כי כוונת התורה הוא רק ל'סימן' בעלמא באיזו שנה יש לקיים מצות הקהל, וזהו דקאמרה התורה "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" היינו שיש לקיימה בשנה השמינית כלומר בשנה שלאחרי שנת השמיטה, או באופן אחר יש לומר שמצות הקהל תלויה בקיום מצות השמיטה, והיינו שהך תנאי דאחר שנת השמיטה אינו רק לסימן מתי יש לקיים מצות הקהל, אלא הוא גם 'סיבה' לקיום מצות הקהל, דתלוי הוא בקיום מצות השמיטה שלפניה.

והנפק"מ בזה הוא לענין קיום מצות הקהל בתקופת בית שני, וזאת להדיעות שמצות השמיטה דאז היה רק מדרבנן, והיינו דאי נימא כאופן הא' שהוא רק בגדר 'סימן' אם כן מובן דגם אז היה חיוב מצות הקהל מדאורייתא, שהרי לצד זה לא איכפת לן אם קיימו מצות השמיטה מה"ת בשנה שלפניה או לא, דכל כוונת הכתוב הוא רק לסימן בעלמא, אמנם אי נימא כאופן הב' שהוא בגדר 'סיבה' אזי מסתבר כי מאחר ולא נתחייבו במצות השמיטה מה"ת, שוב נאמר שלא חל החיוב דמצות הקהל בשנה שלאחריה יעוי"ש.

מצות הקהל בביאת משיח אחר שנת השמיטה

ב. והנה ביסוד הדברים נראה כי נפק"מ מזה לפועל גם לענין מצות הקהל לע"ל באם יבוא משיח לפני חג הסוכות השתא – אחכה לו בכל יום שיבוא, מהרה יגלה אכי"ר – האם יחול חיוב מצות הקהל בחג הסוכות הבעל"ט מדאורייתא או לא, והיינו למאי דנקטינן כדעת רוב הראשונים דשמיטה בזמן הזה אינה נוהגת אלא מדרבנן (ראה בזה 'לאור ההלכה' להגרש"י ז"ל עמ' קה ואילך ושמ"ב), ואם כן, הרי זה כעין נפק"מ

האמור לענין מצות הקהל בזמן בית שני, דלאופן הא' שוב נאמר כי בבוא המשיח השתא לפני חג הסוכות אזי יחול חיוב מצות הקהל מה"ת ולאופן הב' נאמר שלא¹.

והנה יעויין בלקו"ש חי"ט עמ' 328 שכתב וזלה"ק "ובפרט שטייענדיק אין די טעג פון הכנה צו שנת הקהל, גיט מען יעדן אידן די כחות אויף קענען דורכפירן דעם ענין פון הקהל אין זיין מקדש הפרטי, און דורך דעם איז מען זוכה צו מקיים זיין מצות הקהל כפשוטו אין דעם ביהמ"ק השלישי און מ'וועט הערן די קריאה בתורה פון מלך המשיח בשנת הקהל הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה", וכן הוא בכ"מ².

ולכאורה היה מקום לומר אשר מפשטות הלשון "צו מקיים זיין מצות הקהל כפשוטו" משמע שהכוונה למצות הקהל כפשוטו מן התורה, ואם כנים הדברים משמע לכאורה שנקט והכריע שם רבינו בזה כהצד הא' שהך תנאי דאחר שנת השמיטה הוא רק לסימן בעלמא.

אכן שוב נראה לומר שאין הדבר מוכרח, ושפיר יש לומר שהכוונה הוא שנקיים מצות הקהל – לאופן זה הב' שהך תנאי תנאי דאחר שנת השמיטה הוא בגדר 'סיבה' – רק מדרבנן, ושוב אין הכרח מזה אם נקטינן כאופן הא' או הב', דאיך שיהיה, נזכה לקיים מצות הקהל בביאת משיח לאחר שנת השמיטה, לסברא אחת מה"ת ולסברא שניה מדרבנן³.

מצוה סתם – חיוב מן התורה

ג. אמנם יש להעיר מדברי רבינו בלקו"ש חי"א עמ' 241 וזלה"ק "והרי פסק רבינו הזקן בשלחנו הלכות ציצית (סימן כד ס"ג) 'מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה, והוא הדין כל המצות צריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר, שנאמר (שמות טו, ב) זה א-

(1) וראה ספר 'ימות המשיח בהלכה' להגרא"ב גערליצקי שליט"א ח"ב סימן סח שכתב לפלפל ביסודי הדברים בזה בארוכה עיי"ש ותמצא נחת.

(2) וכן הובא הלשון עד"ז בעוד כו"כ מכתבים כללים לקראת שנת הקהל – והעירני מזה ידידי הרה"ת ר' תנחום מטוסוב שליט"א.

בספר 'ימות המשיח בהלכה' שם העיר משיחת יום ב' דר"ה ה'תשמ"ח (תורת מנחם התוועדות ה'תשמ"ח ח"א עמ' 41) שכן אמר רבינו שם עד"ז שנזכה "לקיים מצות הקהל" בחג הסוכות השתא כיון שתיכף יבוא משיח צדקינו וכו' עיי"ש [ושוב שקו"ט אם אפשר להוכיח מפשטות הלשון שם "לקיים מצות הקהל" אם הכוונה מה"ת או שמה הוא מדרבנן, וכמ"ש להעיר להלן בפנים]. ויש להעיר שכן מובא הלשון עד"ז בכר"כ מכתבים ושיחות מוגהות.

(3) ראה בספר 'ימות המשיח בהלכה' שם שהעיר מהדיעות דהך תנאי דאחרי שנת השמיטה הוא בגדר 'סיבה', דלדעתם בעל כרחך נצטרך לומר דמה שקיימו מצות הקהל בזמן בית שני (ראה סוטה מא, א ועוד) הוא רק מדרבנן (ראה קונטרס 'זכר למקדש' להגאון האדרת"ז ז"ל ושי"נ); וכן שפיר יתכן לפרש אם כן גם דברי רבינו בהני מקומות דלעיל שהכוונה שנזכה לקיים מצות הקהל מדרבנן עיי"ש.

לי ואנוהו התנאה לפניו במצות'. . ומסתימת לשונו (וכן ממה שכתב בסימן תרנ"א ס"ב: 'ומצוה מן המובחר כו') משמע דסבירא ליה לרבינו דהתנאה לפניו במצות הוא מן התורה".

כוונת רבינו בזה מבוארת, דהנה ביסוד הידור מצוה נחלקו הראשונים והפוסקים ז"ל אם מצות ההידור היא חיוב מן התורה או מדרבנן⁴, וכתב רבינו להכריע מדקדוק לשונו הזהב של האדה"ז בשלחנו דממה שנקט הלשון "מצוה" סתם מבואר שפסק למסקנא כהשיטה שהידור מצוה הוא חיוב מן התורה. והביאור בזה בפשטות הוא – משמעותה הפשוטה של "מצוה" סתם בסגנון האדה"ז בשלחנו, היא היא – מצוה מן התורה; כדי להורות על מצוה מדרבנן, יש לפרש זאת בפירוש ולומר "מצוה דרבנן" וכדומה.

והנה, הגם כי בפשטות מתבאר אשר דקדוק האמור חל על סגנונו של רבינו הזקן בשלחנו, מ"מ ביסוד הדברים אולי י"ל ולדייק עד"ז גם בסגנון לשונו של רבינו בשיחותיו הק', דממה שנקט רבינו הלשון "לקיים מצות הקהל כפשוטו" – 'מצוה' סתם – נראה כי הכוונה היא לקיום מצות הקהל 'מדאורייתא'.

ולכאורה להמבואר הרי זה תלוי בב' האופנים הנ"ל בגדר הק' תנאי דאחרי שנת השמיטה אם הוא בגדר סימן או בגדר סיבה וכמוש"נ.

חלות מצות הקהל משום לתא דמציאות השמיטה

ד. האומנם דנראה לומר כי בדקדוק נקט כן רבינו [ל"קיים מצות הקהל כפשוטו", מצוה סתם, דהיינו מדאורייתא] לכו"ע, דלב' הצדדים – בין אם נאמר דהק' תנאי דאחרי שנת השמיטה הוא בגדר סימן או בגדר סיבה – הנה ס"ל לרבינו שבביאת המשיח לאחר שנת השמיטה קיום מצות הקהל היא מדאורייתא.

ויסוד הדברים בזה ממה שכתב בלקו"ש חכ"ד שם בהמשך הדברים לדחות את הנפק"מ הנ"ל לענין מצות הקהל בתקופת בית שני, דלעולם י"ל דאינו מוכרח, דשפיר יתכן כי אף אם קיום מצות השמיטה היא 'סיבה' לחיוב מצות הקהל שלאחריה, מ"מ עיקר התנאי בזה הוא 'מציאות' קיום השמיטה היינו שביתת הקרקע וכו' בפועל, ולא איכפת לן אם קיום מצות השמיטה היא מדרבנן או מדאורייתא, דהעיקר הוא שנתקיים מציאות השמיטה [שביתת הקרקע וכו'] בפועל, דזה לבד הוה סיבה לחלות חיוב מצות הקהל בשנה שלאחריה מדאורייתא יעוי"ש.

4) ראה בכל זה 'אנציקלופדיה תלמודית' ערך 'הדור מצוה' וש"נ, והאריך בזה בעל 'שדי חמד' מערכת הז' כלל יב, עיי"ש בארוכה.

ועד"ו י"ל לענייננו, דגם אם נאמר דהך תנאי דאחרי שנת השמיטה הוא בגדר סיבה למצות הקהל, מ"מ בביאת משיח לאחר שנת השמיטה, מאחר ובפועל גם בזה"ז ישנה למציאות השמיטה – גם אם מדרבנן עכ"פ – תו הוה זה סיבה לחלות חיוב מצות הקהל בביאת המשיח מדאורייתא.

חלות מצות ספירת העומר בביאת משיח באמצע ימי הספירה

ה. ויסוד חזק לדברינו בכל זה, דהנה בלקו"ש חכ"ד שם הערה 33 העיר על יסודי הדברים הנ"ל [בביאור הסברא לדחות הנפק"מ בדין מצות הקהל בזמן בית שני] מלקו"ש ח"א עמ' 271 בענין ספה"ע, דמבואר שם כי גם אם גדר חיוב מצות ספה"ע בתחילת ימי הספירה היתה רק מדרבנן, מ"מ מהני זה לחייבו בספה"ע מדאורייתא לאחר זה בהמשך ימי הספירה, כי לאחר שישנה ל'מציאות' הספירה מצד המצוה דרבנן עכ"פ, שוב מועיל זה גם לדאורייתא עיי"ש ובהנסמן שם.

והנה יעויין בלקו"ש ח"א שם שהעיר ע"פ יסוד הדברים הנ"ל לענין ביאת המשיח באמצע ימי הספירה, דאפילו לדעת הפוסקים כי מצות ספה"ע בזה"ז היא רק מדרבנן, מ"מ נראה לומר שאם יבוא המשיח באמצע ימי הספירה, עדיין חל החיוב דספה"ע לאחר זה מדאורייתא כיון שעכ"פ איכא למציאות הספירה מצד המצוה דרבנן עכ"פ, ושוב מועיל זה גם לדאורייתא עיי"ש.

ועד"ו י"ל לענייננו לענין מצות הקהל, דהיינו הך וכמוש"נ. וזהו שכתב רבינו בכ"מ הלשון אשר בבוא המשיח לאחר שנת השמיטה נזכה בשנה הבעל"ט "לקיים מצות הקהל כפשוטו", מצוה סתם, שמשמעו בפשטות מדאורייתא, דלמסקנת רבינו נראה כי איך שיהיה, בין לאופן הא' ובין לאופן הב', לכו"ע יוצא שמצות הקהל תחול מה"ת.

וכן תהיה לנו בחג הסוכות השתא, ובלשון רבינו "איז מען זוכה צו מקיים זיין מצות הקהל כפשוטו אין דעם ביהמ"ק השלישי און מ'וועט הערן די קריאה בתורה פון מלך המשיח בשנת הקהל הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה", אכ"ר.



"תחיית המתים לידי אליהו" לשיטת הרמב"ם

הת' שלום צירקין

תות"ל – 770

א. מבואר בכ"מ שיש שייכות מיוחדת בין אליהו הבניא ותחיית המתים, כמ"ש בירושלמי שבת פ"א ה"ג (ובכ"מ) "תחיית המתים לידי אליהו זכור לטוב".

ובהערה לאגרת יו"ד כסלו תשכ"ח מביא ג' פי' שונים בהפסוק "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא". א' שקאי על ביאת המשיח (כמ"ש בעירובין מג, ב). הב' שקאי על מלחמת גוג ומגוג (כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב). והג' שקאי על תחיית המתים (כמ"ש בירושלמי הנ"ל: תחיית המתים ליד אליהו ז"ל. דכתיב (מלאכי ג כג) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם).

ומבאר שם, שמדברי הרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל משמע, שהדיעה בעירובין שמפרש הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" על ביאת המשיח חולק על הדיעה שמפרשו על גוג ומגוג. וממשיך ש"לולא דברי הרמב"ם, יש לתווך כל הדעות ע"פ סדר עולם רב[א] פי"ז דנראה ונגנז כו"). והלשון בסדר עולם שם הוא ש"בשנה השנית לאחזיה נגנז אליהו ולא נראה עד שיבוא מלך המשיח, ונראה ונגנז שנית ואינו נראה עד שיבוא גוג ומגוג".

ולכא' נראה מההערה הנ"ל, שאע"פ שבסדר עולם מדובר רק על ביאת אליהו לפני ביאת המשיח ומלחמת גוג ומגוג, מ"מ עד"ז י"ל שיגנו עוה"פ לאחר גוג ומגוג ויתגלה קודם תחיית המתים. (שהרי יהי' הפסק זמן בין גוג ומגוג לתחיית המתים. ולא מיבעיא לפי המשמע מפשטות בדברי הרמב"ם שמלחמת גוג ומגוג הוא לפני הזמן דמשיח ודאי, כמו שכתבתי בגליונות א'פ-ח, הרי בודאי מובן שיהי' הפסק זמן בין מלחמת גוג ומגוג, שהוא בתחלת התקופה הראשונה דימות המשיח, לתחיית המתים שהוא רק בתקופה השני'. אלא אפילו לפי המשמע בכ"מ שמלחמת גוג ומגוג יהי' לפני (והכנה ל) תחיית המתים⁵, מ"מ לכא' נראה שיהי' איזה זמן הפסק ביניהם, ראה בילקוש שמעוני שה"ש רמז תקפ"ד. ולהעיר משו"ע סי' ת"צ שתחיית המתים יהי' בניסן ומלחמת גוג ומגוג בתשרי).

והנה אע"פ שבהערה הנ"ל כותב שהתיווך הנ"ל הוא "לולא דברי הרמב"ם", אבל ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ובסוף הע' 30, משמע שהתיווך הנ"ל שמיוסד על סדר עולם שפיר אפ"ל בדברי הרמב"ם, ע"ש, (אלא שלכא' ע"פ הביאור שם לכא' אין מוכרח לומר כהסגנון שבסדר עולם שאל' יגנו בינתיים, אלא שהכוונה הוא שיהיו שתי תקופות בפעולות אליהו, וכמובן למעיין בפנים השיחה ובהערה שם שהכוונה ב"ביאת אלי'" הוא לא לביאתו והתגלותו בפו"מ (כמו שמשמע שמפרש בהערה לאגרת הנ"ל), אלא לעיקר תכלית ביאתו היינו עיקר תפקידו), ועפ"ז לכא' יש לומר שגם לשיטת הרמב"ם ישנם ג' תקופות וענינים בביאת אלי'. ומה שלא הביא הרמב"ם

(5 ראה תרגום יונתן עה"פ במדבר יא, כו. דרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי ח"ב ע' תקנז. ואכ"מ.

ענין זה בספרו, אפ"ל שהוא מפני שהרמב"ם בכלל לא הביא ענינים הקשורים עם תקופה השני' ותחיית המתים, כמבואר בסוף קונטרס בענין הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם תשנ"ב, ובכ"מ.

אמנם בסגנון המבואר בפנים השיחה בההדרן שם, שמבאר שב' הדיעות שמביא הרמב"ם (אם ביאת אלי' הוא לפני גוג ומגוג או לפני ביאת המשיח) אינם פליגי במציאות, אלא שלכו"ע יעשה אליהו כל הענינים, והמחלוקת הוא רק מהו עיקר שליחות אליהו בקשר ליום ה' שהוא ביאת המשיח, הרי לכאורה באם נבאר הירושלמי עפ"י יסוד זה נמצא מבואר שהירושלמי ס"ל שעיקר ביאת אלי' הוא דוקא בשביל תחיית המתים, ולא בשביל ביאת המשיח. [ושיטת הירושלמי הי' אפשר לבאר עפמ"ש בכ"מ שיש שייכות מיוחדת בין אלי' הנביא ותחיית המתים, וכמבואר בחסידות⁶ שענין תחיית המתים והגילוי אלקות שיהי' אז בגוף הגשמי שייך במיוחד לאלי' שגופו נזדכך ועלה בסערה השמימה וכו', ולכן יש מקום לומר שתחיית המתים שייך וקשור לענינו של אלי' יותר מביאת המשיח, ולכן יש לפרש שעיקר ביאת אלי' שייך לפי שיטת הירושלמי לתחיית המתים דוקא]. אבל מ"מ בדעת הרמב"ם לכאו' מוכח שלא ס"ל כהירושלמי, שהרי ס"ל להרמב"ם שפי' הפסוק והענין שעיקר שליחות אלי' הוא בשביל ביאת המשיח בדוקא, וכמבואר בההדרן שם שכ"ה גם לדיעה הראשונה שבדברי הרמב"ם, ע"ש.

ב. והנה בפרקי הצלחה המיוחדים להרמב"ם (קטע ממנו הועתק בלקו"ש חכ"ז ע' 199 סוף הערה 63) כ' "אמרו הנני שולח לכם את אליה הנביא יראה שהוא ישיב את אליהו אל זה העולם אחר שנבדל ממנו, וזאת היא ראייה גמורה על זה שתחיית המתים נתלית במשיח, כמו שאמר (דניאל י"ב, י"ג) ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין". ועיי"ש שמבאר לשיטתו שהחזרת נשמת אליהו בגוף הוא גדר של תחיית המתים כפשוטו⁸.

6) ראה ספר הקלוטים דא"ח להצ"צ ערך אליהו. שיחת ערב חגה"ש תש"כ. וראה ג"כ לקו"ש ח"ב ע' 610.

7) ולהעיר ג"כ משער הגמול להרמב"ן "והנביא אמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא, וזאת ראי' שלא נפרדה נפשו מן הגוף הקדוש והתקיים קיום אנושי, ואם נאמר שנסתלקה ממנו תהא הבטחה מפורשת על תחיית המתים", וראה ג"כ פי' האברבנאל על הפסוק בפירושו שם, ועד"ז בספרו משמיע ישועה המבשר הט"ו.

8) ולכאו' עפ"ז לכאו' לשיטת הרמב"ם אין לומר הביאור הנ"ל שהובא בחסידות בהשייכות בין אלי' ותחיית המתים מצד בירור גופו שעלה בסערה השמימה. ובכללות הענין נראה בכ"ז שהרמב"ם הולך לשיטתו שס"ל שעיקר השכר הוא דוקא לנשמות בלי גופים כידוע, ולכן ס"ל שאל"י לא עלה בסערה השמימה, כי אין שלימות בזה, ועד"ז בתח"מ ס"ל שלא יחיו לעולם. אבל ראה המבואר בסוף קונטרס הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם תשנ"ב. ואכ"מ.

והנה המובן לכאן' מדברי הרמב"ם האלו הוא שמפרש כאן הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" על ביאת המשיח, (ולא על תחיית המתים כהירושלמי), דאל"כ הרי אין שום רא' שתחה"מ תלוי במשיח, כמובן. ולכאן' כוונתו הוא שמכיון שהפסוק קאי על ביאת המשיח, ואומר שה' ישלח אלי' בקשר לביאת המשיח, ששילוח אלי' הו"ע של תחיית המתים, מזה מובן שתחה"מ תלוי במשיח.

ולכאן' הי' אפ"ל הביאור בדברי הרמב"ם בפרקי הצלחה, דאע"פ שלפי שיטת הרמב"ם בספרו הי"ד הרי תחיית המתים יהי' בתקופה השני' כמבואר באריכות בהשיחה בלקו"ש שם, וביאת אלי' שהוא לפני ביאת המשיח ה"ה לפני התקופה הראשונה, [וא"כ צ"ל דשיטתו הוא ע"ד השיטות דיהיו ב' תחיות⁹, א' תחי' פרטית לצדיקים הגדולים¹⁰ (ועכ"פ תחי' פרטית של אלי'), ואח"כ בתקופה השני' תחי' כללית דכל ישראל], אבל עכ"פ מובן מהפסוק הזאת שתחלת הענין דתחיית המתים יהי' רק בקשר לביאת המשיח, וא"כ מובן שתחיית המתים הכללי יהי' רק לאחר, ולאחר ביאת המשיח, וא"כ נמצא שענין תחה"מ נתלית במשיח.

אמנם נראה בעומק יותר שכוונת הרמב"ם היא שתחיית אלי' היא (חלק מן ו)ההתחלה של התחיית המתים הכללית דכל ישראל, (ואע"פ שתחיית המתים הכללית יהי' רק בתקופה השני', מ"מ בתוכן הפנימי הם מהווים המשך אחד), וראה ג"כ בפי' אברבנאל להפסוק הנ"ל¹¹ שמפרש שאל' יהי' ראש הקמים לתחי'.

והנה עפ"ז נמצא לכאורה שגם לשיטת הרמב"ם ס"ל כדברי הירושלמי שתחיית המתים קשור לאליהו וזכור לטוב. ואפי' אם נימא שבנוגע פי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" ס"ל שקאי על ביאת המשיח בדוקא ולא על תחיית המתים, מ"מ מצד עצם ענינו של ביאת אלי' שהו"ע של תחיית המתים לשיטת הרמב"ם, (ובפרט ע"פ דברי האברבנאל הנ"ל שהוא יהי' ראשון הקמים לתחי'), נמצא מבואר שתחה"מ קשור לאליהו וזכור לטוב. [אלא שלפ"ז נמצא שלשיטת הרמב"ם אין הפירוש שאל' הנביא בא בשביל תחיית המתים, כמ"ש הר"ן בספ"ק דע"ז בפי' דברי הירושלמי האלו, אלא לכאן' יתפרש כוונת הירוש' שהתחלת תחיית המתים הוא ע"י אליהו. וא"כ נמצא שגם מ"ש הירושלמי א"ש לשיטת הרמב"ם, אלא שאינו מתפרש כהפירוש הרגיל (וכמו שמפרש גם בהערה לאגרת הנ"ל) שכוונת הירושלמי הוא לומר שפי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" קאי על תחיית המתים].

(9) ע"ד המבואר בכ"מ, ראה הנסמן בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ט"ב ובהע' 16.

(10) ותחי' הראשונה לא נקרא שינוי מנהגו של עולם לשיטת הרמב"ם, לפי שהוא רק לצדיקים מסויימים, ראה המבואר בלקו"ש חכ"ז שם הע' 31.

(11) ובספרו משמיע ישועה הנ"ל.

ג. והנה בקרבן העדה להירושלמי שם מפרש באו"א, שביאת אלי' הוא לאחר התחי', בשביל יום הדין הגדול שיהי' לאחר התחי', ע"ש. וכנראה זהו ע"ד פי' הרמב"ן בשער הגמול ובדרשתו לראש השנה, שפי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" שקאי על יום הדין הגדול שאחר התחי'. וראה ג"כ באברבנאל בפירושו למלאכי ג, כ ואילך¹².

אמנם לכאו' צ"ע אם לשיטת הרמב"ם י"ל שפירוש הפסוק קאי על יום הדין. שהרי הרמב"ם לא הזכיר את ענין יום הדין לאחר תחיית המתים (ורק כתב בהקדמתו לפהמ"ש פרק חלק שאין תחיית המתים אלא לצדיקים בלבד ע"ש). וראה בדרשת הרמב"ן לר"ה הנ"ל שהרמב"ם פי' דברי הגמ' בר"ה טז, ב אודות ג' כתות ליום הדין בקשר לר"ה, ולא בקשר ליום הדין שאחר התחי', ע"ש. וע"ע בשער הגמול שם ובאברבנאל שם ואכ"מ. [ואע"פ שלגבי פי' הפסוק שלפנ"ז במלאכי (ג, יט) כי הנה היום בא בער כתנור וגו' מביא הרמב"ם בפהמ"ש שם (וראה ג"כ מ"ש על פסוקים האלו בפרקי הצלחה) שקאי על עונש הרשעים בגיהנם, מ"מ אין הכרח לפרש שמ"ש בהמשך הפסוקים לאח"ז "יום ה' הגדול והנורא" קאי ג"כ על דין הרשעים ומשפטם בגיהנם, (אלא קאי על נצחון האומות בגוג ומגוג כמ"ש במו"נ ח"ב פכ"ט או על ביאת משיח כמ"ש בספרו הי"ד)].

ויה"ר שנוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

מעמד הקהל במשנת הרבי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

כמעמד הר סיני

א. בלקו"ש חל"ד פ' וילך א' הקשה בנוגע למצות הקהל דלכאורה הי' מצוה זו צ"ל כתובה לעיל בהמשך למצות שמייטה כיון שהוא בא בהמשך למצות שמייטה ולמה היא כתובה בסוף פ' וילך? ומתירן שם עפ"י ביאור היסוד והמטרה דמצות הקהל שענינו הוא לחיות מחדש מעמד הר סיני וכדמוכח מלשון הרמב"ם הל' חגיגה (ח"ג ה"ו):

"חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וגילה ברעדה כיום שניתנה בסיני אפילו חכמים גדולים שידועים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכזין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל".

ובסעי' ד' מבאר שכל המעמד הגדול והקדוש אינו כ"כ בשביל לימוד התורה לימוד פרשיות אלו אלא בשביל החיזוק והזירוז בקיום המצוות וקבלת עול מצוות עיי"ש, ועפ"ז מבאר הטעם למה באה מצוה זו בפ' וילך שזהו בסוף נשיאותו של משה לפני כניסתם לארץ ע"י יהושע כי כאשר יוצאים בנ"י ממדבר סיני המקום שבו קבלו את התורה מפי הגבורה למקום אחר ושונה בתכלית וכן עוברים מנשיאות משה שקיבל את התורה מפי הגבורה לנשיאות יהושע רק אז ה' הצורך לצוות מצוה זו מצות הקהל שענינו לחיות מחדש מעמד הר סיני, משא"כ לפני זה כשהיו במדבר לא היו צריכים לזה שכן ה' בדרך ממילא עיי"ש.

וראה בקובץ אוריינתא (קובץ יב ע' לא) שהגרי"א הלוי הרצוג ז"ל דייק ג"כ מהרמב"ם שזהו תוכנה של מצוה זו ושואל דמנין לו להרמב"ם זאת? ור"ל שלמד מגזירה שוה בהקהל הוא אומר (דברים לא, יב): "הִקְהֵל אֶת הָעָם וְגו' לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיִרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשִׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבַרֵּי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וּבְנִיָּהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלִמְדוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אִתְּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וּבְמִתְּן תּוֹרָה הוּא אֹמֵר (דברים ד, י): "יּוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּחֲרֹב בְּאֶמֶר ה' אֵלֵי הַקֹּהֵל לִי אֶת הָעָם וְאֲשַׁמְעֶם אֶת דְּבַרֵּי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לִירְאָה אֶתִּי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֵת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּן" והוסיף שאולי ה' לפני הרמב"ם איזה מדרש המביא גז"ש זו ולא הגיע לידינו עיי"ש, ולפי ביאור השיחה יש להוסיף עוד דקושיא הנ"ל למה לא באה מצות הקהל ביחד עם מצות שמיעה ובאה רק לפני יציאתם ממדבר וכניסתם לארץ וכביאור הנ"ל משום דהוה מעין מעמד דבר סיני, מכאן ג"כ הוכיח הרמב"ם דהוה מהותה של מצוה זו.

גם בהלכה מצינו שבארבעים שנה במדבר ה' עדיין המצב דמתן תורה

והנה מצינו באחרונים דאצל משה לא ה' שייך הכלל "דלא בשמים היא" וכמ"ש בס' 'כלי חמדה' פ' ויקהל (קנח, א) דבמשה לא ה' שייך הך כללא דלא בשמים היא, כי כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר ולא נשלמה עוד התורה לא ה' שייך לומר לא בשמים היא, ורק אח"כ שנחתמה התורה וניתנה לישראל נאמר אלה המצות (ויקרא כז, לד) שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד, א, תמורה טז, א) ותירץ עפ"ז

כמה דברים שמצינו אצל משה שהי' ע"פ רוח"ק עיי"ש, וכ"כ בס' אמרי דעת עדיות פ"ח מ"ז.

וכ"כ בס' 'סדר משנה' על הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ט אות ז') שהענין דלא בשמים היא אינו שייך אצל משה רבינו משום דזאת המצוה שלא בשמים היא לא נצטוינו ולא התחילה לנהוג אלא מיום זה שמת מרע"ה, וכמו שמצינו כן בהרבה מצות שלא התחילו מיד שנצטוינו עליהם אלא לאחר זמן וכו', וכן הי' במצוה זו של לא בשמים היא שלא התחילה לנהוג בינינו אלא מרגע זו של מיתת משה ואילך, לא כן הי' בעודנו חי עמנו שהרי כל תורתנו של מרע"ה לא היתה אלא מן מקדש מלך היא יוצאת מן השמים מכח הנבואה מפי הגבורה ית', ובכל יום ויום נתחדשו לו דברים חדשים בתורה ומצות ואזהרות מחודשות מה שנוהגות לדורות מלבד אותן שהי' לפי שעה, הרי הוא אומר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' וגו' (במדבר ט, ח), ויקרב משה את משפטן (שם כז, ה) וכו', וראה גם בס' פני דוד פ' בשלח אות יח שכ"כ, היינו דסב"ל שכל הענין דלא בשמים היא הוא כדאיתא בדב"ר (פ' נצבים פרשה ח, ו): "ד"א (דברים ל, יא-יב) כי המצוה וגו' לא בשמים היא, אמר להן משה שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים כבר אני מודיע אתכם לא בשמים היא שלא נשתייר הימנה בשמים", וראה ברבינו נסים גאון (ברכות יט, א, ד"ה חתכו) שכתב: "וזה שאמר רבי יהושע לא בשמים היא, כלומר כי תורת ה' תמימה (תהלים יט, ח) וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראי' מן השמים", ז.א. דרך לאחר שכבר נגמרה התורה כולה ע"י משה וניתנה כולה לישראל חל הענין דלא בשמים היא ואין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, כדי שידעו שיש כבר השלימות בתורה כאן למטה בארץ ולא נחסרה ממנה ח"ו כלום, אבל בזמנו של משה שעדיין לא נגמרה כל התורה – והוה כמו באמצע מתן תורה – הנה עצם עשיית התורה ודאי היתה מן השמים. וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' מז.

ועי' גם מ"ש בגור אריה פ' ויקהל לה, ג) ובפ' שלח (טו, לד) דכיון דעד ארבעים שנה לא נשלמה התורה שלא נכתבה התורה כולה עד סוף ארבעים שנה, לכן במדבר לא היו דנים רק על פי ה' בדבר שלא נכתב בפירוש שמא עוד יהי' נכתב דבר זה בתורה עיי"ש, ובתענית כא, ב, כתב רש"י בד"ה אל מול וז"ל: לא נסתלקה שכינה (מהר סיני) עד לוחות האחרונות שניתנו ביום הכפורים, וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהתה שכינה בהר, ומשם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים ביום קבלת עשרת הדברות, עד אחד בניסן שהוקם המשכן, ונסעה וזוה שכינה מן ההר וישבה לה על הכפורת" ועי' גם ספורנו ויקרא כד, ג, דמכל זה מוכח ג"כ דבהיותם בני' במדבר

עדיין חיו עם המצב דמתן תורה, דעפ"ז מבואר ג"כ דבהיותם במדבר לא הוצרכו למעמד הקהל.

דיוקים בלשון הרמב"ם

ב. ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ג כתב: "מהיכן הוא קורא מתחילת חומש אלה הדברים וכו' עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק" ולכאורה למה הוצרך הרמב"ם להוסיף "ופוסק" דלכאורה גם לולי זה היינו יודעים כן? ומשמע דיש בזה איזה דיוק דצריך להפסיק שם, ולא להמשיך עוד, ולפי מה שנתבאר בהשיחה מובן היטב דכיון דכל ענינו של הקהל – לשיטת הרמב"ם – הוא לחיות מחדש מעמד הר סיני, ושזה יפעול עליהם על אח"כ, לכן כתב "ופוסק" שלא ימשיך עוד, ובדוקא יסיים כאן בתיבת "בחורב" דעי"ז מסיימים אודות הברית במעמד הר סיני ונשאר הרושם בבנ"י דמעמד הר סיני, וזה גופא הוא דין בהקהל שיפסוק דוקא שם, אבל ע"י ברש"י סוטה מא, א, (ד"ה ושמע) שכתב דמסיים בפרשת המלך ולא בהפסוק דפ' תבוא "אשר כרת אתם בחורב" – שזה בא לפני פ' המלך – וראה רש"י שם שכדעת רש"י איתא בילקוט ולא כהתוס' יו"ט, ונראה שהרמב"ם לשיטתו דמעמד הקהל הוא כמעמד בהר סיני ולכן סב"ל שצריך לסיים ולהפסיק דוקא עם "בחורב".

ולפי השיחה לכאורה יש לתרץ גם הא דהקשו רבים בהא דאמרין (חגיגה ג, א) "טף למה באים כדי ליחן שכר למביאיהם" ולכאורה ממ"נ אם יש בזה תועלת עבור הטף עצמם א"כ למה צריך לומר משום שכר למביאיהם, ואם אין בהם איזה תועלת איזה שכר מגיע להם עבור הבאת הטף? וראה כלי יקר בפ' וילך, ודרשות מהר"י מינץ דרוש א' ובס' ברית אברהם פ' וילך, וראה בס' כתבי ר' אייזיק ח"א ע' פט. ועוד.

וע"פ מה שנתבאר בהשיחה יש מקום לומר דהבאת הטף ענינו בשביל שיהי' המעמד דהקהל דומה ממש למעמד הר סיני, דזהו חלק עיקרי של המצוה, וכשם שבמעמד הר סיני היו גם טף (וכדאיתא גם בתוס' סנהדרין סח, ב ד"ה קטן: "קטנים היו בשעת מתן תורה") במילא בעינן משום זה גם במעמד הקהל שיהיו שם טף, ולכן אף שהם קטני קטנים ואינם מבינים וכו', מ"מ יש שכר בהבאתם כיון דעי"ז נישג התועלת, שיהי' מעין מעמד הר סיני, וראה לקו"ש ח"ט חגה"ס ג'.

ועפ"ז יש מקום לפרש דברי הרמב"ם במ"ש ריש פ"ג שם "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים נשים וטף כו'" ועד"ז כתב בסהמ"צ (מ"ע ט"ז): "היא שצוונו להקהיל את העם כולו וכו'" ולכאורה מדבריו אלו משמע דאין המצוה על היחיד שיקהל אלא על אחר להקהיל את העם, ואילו ממ"ש בה"ב "כל הפטור מן הראי' פטור ממצוות הקהל וכו'", מוכח דבאמת הוא חיוב על כל יחיד ויחיד להקהל ולא כדמשמע בה"א, וראה בחי"ט שם הערה 47, וראה גם בהערה 20 דחל"ד שם דבדעת הרמב"ם

משמע דלא הוי מצוות המלך כיון שלא כתב שהיא מצוה על המלך להקהיל עיי"ש, וכן בספר המצוות שם לא הזכיר כלל אודות מלך, ומשמע דסב"ל דאי"ז מצוותו (וראה בחמדת ישראל להגרמ"ד פלאצקי שם בענין זה) וא"כ צ"ב דעל מי מוטל החיוב להקהיל את העם?

ובתוספתא סוטה פ"ז איתא: "אותו היום הכהנים עומדים בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעים ומריעים ותוקעים" ועי' גם ירושלמי מגילה פ"א ה"י דכהנים אפילו בעלי מומין תוקעין עיי"ש, (ועי' לקו"ש חי"ד פ' וילך שמבאר שיטה זו), דלפי"ז י"ל דהמצוה היא על הכהנים להקהיל את העם, אבל הרמב"ם לא הזכיר כלל שהכהנים הן התוקעים, ובהל' ד' כתב סתם דתוקעין בחצוצרות וכו', ומשמע דסב"ל דנעשה גם ע"ז זה.

ולפי הביאור שבהשיחה יש מקום לומר דבאמת סב"ל להרמב"ם שהיא מצוה על כל יחיד ויחיד וכדמשמע בה"ב כנ"ל, וכ"כ בחינוך מצוה תריב ובסמ"ג מ"ע רל ועוד, אלא דכוונת הרמב"ם דחיובו של היחיד אינו רק בשביל שיהי' שם בתור יחיד, אלא משום דע"י ביאתו נשלם כללות המטרה שיהי' שם כל ישראל דרך אז ה"ז דומה כמעמד הר סיני שנמצא שם כל הקהל, נמצא דהמצוה היא על כאו"א מישראל להקהיל, היינו לפעול שיהי' שם קהל, דעי"ז נישג התועלת העיקרי לחיות מחדש המעמד דהר סיני.

ולפי המבואר בהשיחה יומתק נמי הא דנקט הרמב"ם שם בהל' ז' "יום הקהל שחל להיות בשבת וכו'" ולא נקט סתם הקהל שחל להיות בשבת כלשון המשנה במגילה ה, א, די"ל דכוונתו בזה ג"כ להדגיש דמצוות הקהל יסודו הוא שיהי' כמעמד הר סיני, ובמעמד הר סיני מצינו בכמה מקומות שנקרא בתורה "יום הקהל" (דברים ט, י) "אשר דבר ה' וגו ביום הקהל" (שם י, ד) "מתוך האש ביום הקהל" (שם יח, טז) "בחורב ביום הקהל".

הקריאה דהקהל וקריאת התורה

ג. עוד יש להעיר דהב"ח באו"ח סי' תרצ כתב לענין קריאת התורה דהקורא בתורה כשהוא יושב אפילו בדיעבד אינו יוצא וצריך לחזור ולקרות מעומד עיי"ש, והקשה עליו המג"א סי' קמא ס"ק א' ממתניתין סוטה מא, א לענין קריאת המלך בהקהל דקורא כשהוא יושב, ואי נימא דאפי' בדיעבד אינו יוצא כשהוא יושב, משום כבודו של מלך לא שרי לכתחילה, וכה"ג דייקנן בחו"מ סי' כ"ח לגבי עדות עכ"ד.

ועי' גם בהגרי"פ על סהמ"צ להרס"ג (ח"ג קכה, א) שהביא מפסיקתא זוטרא פ' שופטים לגבי ס"ת של מלך אחרים אומרים משנה התורה כותב שאין קורין יום הקהל

אלא משנה תורה עכ"ל, וביאר הגרי"פ דלכו"ע הקריאה בהקהל היא במשנה תורה אלא דאחרים סב"ל דלא נצטוו המלך אלא לכתוב לו משנה תורה בלבד כי עיקר מצות וכתב לו ס"ת אינו אלא משום קריאה זו ביום הקהל ולכן אין צריך לכתוב יותר עיי"ש, ולכאורה קשה דמ"מ לקריאת התורה הלא בעינן לספר תורה כשר ואין מספיק משנה תורה לבד?

ועי' גם בתוספתא סוטה פ"ז ה"ט דבקריאת המלך דהקהל דרשות נדרשות בה, ופי' בחסדי דוד דבקריאת המלך היו דורשים באמצע הקריאה דרשות חז"ל על הפסוק וכ"כ הרוקח בפ' וילך עיי"ש, וכן איתא בזוהר פרשת שלח (דף קסד עמוד ב): "זמין מלך ישראל למקרי בפרשת הקהל, ודא ליהוי מלכא משיחא ולא אחרא, ובהוא ס"ת דההוא נהירו אי חסידא קדישא, זכאה איהו, דמפומיה ישמעו קל נעיצו דמלוי מאינון מלין סתימין דפריש באורייתא", [אשרי מי שישמע מפיו של משיח קול נעימות דבריו מאותם דברים הסתומים שיפרש בתורה], ולכאורה הלא בקריאת התורה לא מצינו אלא מתורגמן בלבד ומאי שנא הכא?

ולפי המבואר בהשיחה אפ"ל דקריאה זו דהקהל ע"י המלך חלוקה ביסודה מדין קריאת התורה דשאר קריאות בתורה יסודם מדין תלמוד תורה וכדאיתא בב"ק פב, א, וילכו שלשת ימים בלי מים וגו' כיון שהלכו שלשת ימים בלי תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו', ועי' גם רמב"ם הל' תפלה פ"ב ה"א משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישוהו ג' ימים בלי שמיעת תורה, וראה בס' דבר אברהם (ח"א סי' ט"ז אות י"ז) דנקט בפשיטות דחיוב הקריאה הוא בדוקא באופן שבקריאתה מתקיים מצות ת"ת דרבים דהרי עיקר קריאת התורה בציבור הוא משום מצות ת"ת כדאיתא בב"ק פב, א עיי"ש, ועי' גם בס' ציונים לתורה (כלל ט') דנקט כן, ובשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב' סי' כד, משא"כ הקריאה דפ' הקהל אינו בגדר מצות קריאת התורה וכפי שנתבאר דאינו בא בעיקר בשביל לימוד התורה, אלא לחזק דת האמת לזרז אותם ביר"ש וקבלת עול מצות וכו', ולכן י"ל דאין ראי' מקריאת הקהל לענין ישיבה לקריאת התורה דהרי במגילה כא, א, ילפינן דקריאת התורה דינה בעמידה דאמר קרא ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה דהדין עמידה הו"ע בתלמוד תורה כמו שהקב"ה למד משה התורה בעמידה, ובגמ' שם אמר רב אבהו מנין לרב שלא ישב ע"ג מטה וישנה לתלמידו ע"ג קרקע שנאמר ואתה פה עמוד עמדי, הרי דילפינן מהך קרא לכל רב המלמד תורה שילמד בעמידה, נמצא דזהו דין בתלמוד תורה, משא"כ קריאה דהקהל דכנ"ל אין ענינה דת"ת, לכן שפיר אפשר גם בישיבה. משא"כ המג"א אינו מחלק ולכן הקשה על הב"ח, אלא דבגדר מצות קריאת התורה יש לדון עוד ע"פ מ"ש הרבי בכ"מ, ואין הזמן גרמא כעת.

עוד בענין תשובה בבית דין של מטה

הרב חנני' יוסף אייזנבאך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

בגליון הקודם הארכתי בדברי רבינו, שחזר על זה כמה פעמים, בשם ה"נודע ביהודה", בטעם הדבר שאין תשובה מועלת לבית דין של מטה, והאמת שאחרי ככלות הכל אינו שווה לי, כי פשטות דברות קדשו מורה כי הדברים מושתתים על דברי הנו"ב, ובפרט בלקוטי שיחות ח"ב (עמוד 724), שאומר שם: "יש תשובה ארוכה בנודע ביהודה שבה הוא מבאר למה לא היתה מועלת תשובה לענין עונשי בית דין של מטה כו'", וזה לכאורה צע"ג כפשוטו שבנו"ב כתב שהוא "גזירת הכתוב" [ויעוין בכל מה שכתבתי שם].

ולאחר עיון נוסף נראה פשוט, כשנדקדק בלשונו הקדוש בשיחת "עיר הנידחת", ששם כתב שבית דין "אינו מתחשב" עם תשובה שבלב, ובמקור (לקוטי שיחות ח"ט ראה ב): "וויבאלד אז תשובה איז עיקרה בלב, קען דעריבער בית דין של מטה זיך ניט רעכענען מיט דעם ווייל אין לו אלא מה שענינו רואות" (ומציין בהערה לדברי הנו"ב).

ומשמע שאין הסיבה משום שאין יודעים אם באמת עשה תשובה (ובפרט כדבעי, כמוש"כ הרב החיד"א ז"ל), אלא שבאמת אנו מניחים שבלב עשה תשובה, והרי עיקר התשובה היא עזיבת החטא בלב. אלא שבית דין "אינם מתחשבים" עם זאת, ובודאי אם זה היה מתבטא בדבר של מעשה, אי אפשר היה שלא להתחשב בזה, כי בפועל רואים כולם שעשה תשובה, אלא כיון שעיקר תשובה הוא בלב, אין בית דין "מתחשבים" בזה.

ולסבר הדברים יותר, הנה בספר "ברית מנוחה" הקדמון כתב (והובא בספר "מאור ושמש פר' קרח): "שבשעה שהיו מביאים קרבן לבית המקדש היה מסתכל הכהן העובד בבעל קרבן, והבין מחשבתו, ואם הבין שאינו עושה תשובה כראוי עדיין, אזי רמז הכהן העובד ללוויים שיזמרו ניגון לעורר בעל הקרבן שיהרהר בתשובה" עי"ש, ונקל להבין שחברי הסנהדרין, שכמבואר בסנהדרין יז, א שצ"ל בעלי קומה ומראה וכו' [ועי' בפירוש הדברים בדרשות הר"ן הדרוש החמישי ובכתבי מהר"ל ז"ל באיזהו מקומן], שבודאי אף הם ידעו לראות מה שבלבו של הבא לפניהם.

ועל כרחק שכל הענין ש"אין מתחשבים" בתשובתו שבלב, אינו אלא מטעם "גזירת הכתוב" וכדהעלה הנו"ב שם, והיינו שאילו היינו רואים את תשובתו לא היה מסתבר לומר גזירת הכתוב שאין מקבלים תשובתו, ולמה יגרע מכל תשובה, וכדהאריך הנו"ב

בקושייתו, אלא מכיון שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, היינו מלמעלה וכפי שהוא בעיני כל אדם, אזי שייך לומר זאת שאין בית דין "מתחשב" עם התשובה שבלבו, ולכאורה פשוט שלכך נתכוין רבינו.



גדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ ביישיבת תורת"ל – קרית גת, אה"ק

איתא בגמ' (יומא פו, ב) בסוגיא דתשובה "אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הישוב אליה עוד גו' ואת זנית רעים רבים, ושוב אלי נאום ה'" (ירמי' ג).

וברש"י: "לא תעשה שבתורה – לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה".

והקשו כו"כ מהמפרשים דלכא' אינו מובן מהי הגדלות דתשובה, והרי זהו כלל גם בשאר מצוות עשה שעשה דוחה ל"ת?!

ובתוס' יום הכיפורים (למהר"ם חביב) הביא מכמה ספרים שתי', דזה שבכ"מ אמרינן בעשה דוחה לל"ת זהו רק כשאותו אדם עצמו שבו נדחה הלאו, הוא גם זה שמקיים את העשה, והחידוש בתשובה שאע"פ שאת העשה דושבת עד ה' אלו קיך מקיימת כנס", ולא הקב"ה, אעפ"כ הקב"ה חוזר אליה אף שהוא אינו מקיים העשה, והעשה דכנס"י דוחה את הלאו דלא יוכל בעלה הראשון וגו'.

והתוס' יוה"כ משיג עליהם דגם בשאר עשין שהמצוה נעשית ביחד עם עוד משהו אחר העשה דוחה את הלאו, אע"פ שלגבי האחר אין בזה קיום עשה.

ומוכיח זאת בין השאר מהגמ' ביבמות (כ, ב) דמבואר שם דמדאורייתא יוכל היבם לייבם חייבי לאווין משום דעשה דיבום דוחה ללאו, אף שהעשה דיבום אינו מקיים אותו אלא היבם, ואילו על הלאו עוברת גם היבמה. וע"כ דגם באופן כזה אמרינן דעשה דוחה ל"ת (וכבר השיג שם הרעק"א בהגהותיו דאין זה פשוט כלל, די"ל דהעשה דיבום באמת חל גם עליה וכו', אבל המנ"ח במצוה א' וב' הוכיח מלשון הרמב"ם והחינוך כדעת המהר"ם חביב דהמצוה היא רק על האיש, ואכ"מ להאריך בזה).

והוא עצמו רצה לתרץ באו"א, דבאמת יש כאן איסור עשה דכתיב בסוטה והיא נטמאה וגו', וממילא יש כאן גם ל"ת וגם עשה שצריך לדחות. וזהו החידוש בתשובה

לגבי שאר מצוות, דאף שבשאר מצוות אין עשה דוחה ל"ת ועשה, אבל גדולה תשובה שדוחה אפילו ל"ת ועשה. ע"ש.

אבל לכא' גם על פירושו יקשה, דהעיקר חסר מן הספר, דבמימרא של ר' יוחנן נזכר שגדולה תשובה דוחה את ל"ת שבתורה, ולדבריו עיקר החידוש הוא שזה דוחה את העשה והל"ת, וזה לא נזכר כלל בגמ' שם!

[וראה שם עוד תי' מחתנו, דהחידוש הוא שזה דוחה אף שזה בא על-ידי פשיעה, עיי"ש. אבל באמת יש לפלפל בזה דאם העשה שמקיים עכשיו אינו יכול לבוא אלא על-ידי פשיעה, מבואר באחרונים דאז אמרינן שפיר דיש כח בעשה לדחות את הל"ת, ואכמה"ל].

ואוי"ל בהקדים מה שיסד הרמב"ם (הובא באור שמח פי"א מהל' טו"צ ה"ו) בפיה"מ (נגעים פי"ד משנה יג) דלא אמרינן דעשה דוחה ל"ת אלא כשמקיים העשה בשלימותו.

ולכן בזה"ז המצורע אינו יכול לעשות גילוח משום דכל ההיתר הוא מצד שהעשה דגילוח דוחה את הל"ת דלא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך, והיות שבזה"ז המצורע אינו יכול להביא קרבן כפרתו, ובמילא העשה אינו בשלימותו, לכן אינו יכול לגלח, ע"ש.

והנה בלקו"ש חל"ד ע' 59 ואילך נתבאר בארוכה דברי המדרש שהקב"ה נוטל שוחד מן הרשעים בעולם הזה "ומהו השוחד . . תשובה ומעשים טובים", דלכא' מה שייך אצל הקב"ה, שהוא תכלית האמת ענין השוחד? ומהו בכלל המושג הזה שהתשובה נקראת שוחד? ואיך באמת הותר האיסור דשוחד? ועוד.

ונתבאר שם דבאמת מצד שורת הדין בכדי שיימחלו עונותיו היתה צריכה להיות עבודת התשובה שלו "תשובה מעולה", תשובה מאהבה דווקא.

וזה שלפועל אנו רואים שאין צורך בתשובה מעולה בשביל שיתכפר לו החטא, ודי במה שקיים בפשטות מצוות התשובה, שגמר בלבו לעזוב החטא ושלא ישובה עוד לחטוא והתוודה וביקש מחילה, בשביל שלא יזכירו לו דבר וחצי דבר ביום הדין – הרי זה נכנס בגדר "שוחד", ע"ש בארוכה.

ולפי זה יש לומר גם בנידון דידן, דהחידוש בתשובה הוא שגם כשעושה תשובה לא מאהבה אלא רק מיראה וכיו"ב, וכמבואר שם לעיל בגמרא (פו, א) שדרשו את הפסוקים שבפרק הנ"ל בירמי' (שבו נאמר הפסוק שעליו קאי דרשת ר' יוחנן הנ"ל שגדולה תשובה) שמה שכתוב שם "ארפא משובותיכם" זה בעושה תשובה מיראה,

ע"ש היטב ובמהרש"א שם. וממילא דגם על זה קאי בפסוק ד"שוב אלי נאם ה'", כלומר שבכל אופן התשובה – התשובה דוחה את הל"ת דלא יוכל בעלה הראשון וגו'.

והיינו, דאף שאינו מקיים בזה את העשה בשלימות, ובשאר המצוות באופן כזה אין העשה דוחה לל"ת, מכל מקום גדולה תשובה שדוחה את הל"ת גם כשהעשה אינו בתכלית השלימות וזה נכנס בגדר ד"שוחד", וכנ"ל, והיינו דאין כאן קיום העשה בשלימות. ואעפ"כ העשה דתשובה דוחה את הל"ת דלא יוכל בעלה וגו'.

ואוי"ל הטעם לזה, ג"כ ע"פ המבואר בשיחה הנ"ל, דלכאור' איך באמת "הותר" האיסור דשוחד בנוגע לתשובה?

ומתרץ שם דבאמת כלפי הקב"ה אינו "שוחד", כי גם בדרגה התחתונה דתשובה כבר כלול כל ההמשך, שבאמת כבר בעזיבת החטא יש כאן שינוי בגברא וכו' וכו' ע"ש, אלא שלגבי בני אדם ד"אין לדיין אלא מה שעניו רואות", נראה שזה שהקב"ה מכפר לו לגמרי גם כשלא עשה עדיין תשובה מעולה, זהו בגדר שוחד, אבל הקב"ה שיראה ללבב, ומכיר את אמיתית הענין שבכל עשיית תשובה ע"פ תורה, ישנו שינוי גברא וכו', הרי אין זה בגדר שוחד, עיי"ש היטב.

ועל דרך זה יש לומר בנידון דידן, דמכיון דכלפי שמיא גליא דסוף-סוף יתקיים העשה בשלימות, לכן יכולה התשובה באמת לדחות את הל"ת. אבל מצד מה שנראה לעיני בני-אדם, דאין כאן קיום עשה בשלימות, שפיר אמר ר' יוחנן דגדולה תשובה שדוחה את הל"ת, אף שזה נראה לכאור' שבהתאם לכללים דעשה דוחה ל"ת שבכל המצוות לא היה ראוי שהעשה דתשובה – כשלא עשה עדיין תשובה מעולה – ידחה את הל"ת, ומכל מקום התשובה כן דוחה, ומהטעם הנ"ל דמצד השקפת הקב"ה יש כאן קיום העשה דתשובה בשלימות.



היחס הרצוי לעיסוק בלבושי הפרנסה

הת' שניאור זלמן בריכטא

תות"ל – 770

בלקו"ש חלק לט בשיחת פרשת תבוא (עמוד 37 ואילך), עומד כ"ק אדמו"ר על דברי הגמרא במסכת תענית (ב, סע"א) "אמר ר' יוחנן, ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואילו הן, מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים כו' במערבא אמרי, אף מפתח של פרנסה כו' ור' יוחנן מאי טעמא לא קא חשיב להא, אמר לך גשמים היינו פרנסה".

ומבאר (באות ג) המחלוקת בין רבי יוחנן לבני מערבא, בהקדם ביאור החילוק בין ההשפעה המכונה 'גשמים' לבין 'פרנסה', ש"גשמים מורה על השפעת הפרנסה מלמעלה, ואילו התואר 'פרנסה' בדרך כלל בא לתאר את קבלת ההשפעה", וא"כ אפשר לומר שר"י מדבר על המפתחות כפי שהם מצד הקב"ה, הנותן, ואילו במערבא מדברים גם כפי שהוא מצד המקבל, ולכן חישבו את המפתח של פרנסה בנוסף להג' מפתחות.

ולאחר מכן (באות ד) מקשה על זה, שהרי בגמרא שם מדובר אודות "מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח", שאינם באים לאדם ע"י ממוצעים וכדומה, ואיך אפשר לכנות את עיסוק האדם בלבושי הפרנסה בשם מפתח שלא נמסר ביד שליח?

ומבאר זאת בהקדם ב' אופנים ביחס האדם ללבושי פרנסתו ולעסקו, וזלה"ק: ויש לבאר זה בהקדם מה שביארו חז"ל¹³ לענין גשמים שבאים מלמעלה, שא' מהטעמים לכך הוא בכדי "שיהו הכל תולין עיניהם כלפי מעלה". כלומר, זה שפרנסתם של הבריות תלויה בגשמים הבאים מלמעלה ולא בדבר שיש ביד האדם עצמו לעשות, פועל בהם הכרה כדבעי שכל פרנסתם וחיותם היא ע"י הקב"ה עצמו. . אמנם הכרה זו גופא אפ"ל בב' אופנים:

(א) מעשי האדם ולבושי הטבע אין להם חשיבות כלל. דכשם שבהנהגה ניסית נראה ונגלה בפועל שחוקי הטבע אין להם מציאות כלל - הרי באותו האופן ממש הוא גם כאשר ההשפעה מהקב"ה באה ע"י לבושי הטבע, וכמו המן שירד מן השמים.

(ב) אף שמעשי האדם והכלי שעושה אין להם תפיסת מקום מצד עצמם ועושה זאת רק מפני ציווי ה' הרי מחמת ציווי ה' גופא יש להם חשיבות, שעל ידם מתקיים רצונו יתברך. . גם ענין זה שהקב"ה ציוה שיעשה מעשה בזה בטבע¹⁴, הוא יודע שגם זה בכוונה מכוונת, והיינו לידע ולהכיר שגם הטבע עצמו ועשיית האדם בזה באים מאתו ית', מלבד עצם ההשפעה שבאה מהקב"ה.

וי"ל שהם ב' האופנים אם המפתח של פרנסה נחשב למפתח בפ"ע, או שהוא בכלל מפתח גשמים: לר"י "גשמים (נמי) היינו פרנסה, כי כל לבושי הטבע וכן מעשי האדם שבזה, אין להם תפיסת מקום כלל - והא קמ"ל, שביחס לענין הפרנסה כל מעשיו בזה הם פרט בהשפעת הקב"ה להאדם;

(13) ב"ר פי"ג, ט.

(14) כמ"ש "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה" (פ' ראה טו, יח. ובספרי עה"פ: יכול יהא יושב ובטל, ת"ל בכל אשר תעשה).

ו"מערבא אמרי אף פרנסה דכתיב פותח את ידיך וגו'", והיינו שגם מעשי האדם בזה באים מהקב"ה והוא ענין בפ"ע. וגם זה נוגע לידיעת והכרת האדם, שלבושי הטבע ועשיית האדם אינם רק דבר שאין לו מציאות בפ"ע, כ"א זה גופא בא מהקב"ה¹⁵.

ע"כ לה"ק.

לאחר מכן בשיחה (באות ו) מקשר את דעת בני מערבא עם זה ש"מערבא" זהו מקום גשמי שבו שרויה השכינה ביתר גילוי, "שכינה במערב"¹⁶, עד שמציאות המקום גופא הוא אלוקות, שלכן בני מערבא סוברים שגם לבושי הטבע, "פרנסה", הם ענין בפני עצמו שהוא בידו של הקב"ה. כלומר: בני מערבא מדגישים גם את הפרטים בנוסף לכלל, שגם העיסוק עצמו (הפרט שבתוך הכלל של השפעת הקב"ה) חדור בהכרה שהוא בא מאת ה', על דרך ש"מערב" זהו פרט בתוך כלל העולמות שהקב"ה מהווה ומחיה, ובכ"ז זהו פרט מודגש שבו שורה השכינה ביתר שאת.

ובסוף השיחה (באות ז) מוסיף שהחילוק בין דעת ר"י ובני מערבא תואם לחילוק בין שיטת החסידות הכללית לבין שיטת חסידות חב"ד, שהחסידות הכללית גורסת שכוחות הנפש כחב"ד ומידות יהוה ביטוי לאמונה הגדולה של היהודי בה' וישרתו אותה בלבד, וחסידות חב"ד גורסת שכוחות הנפש צריכים להיות מודגשים מצד עצמם, ש"זהו כל מציאות השכל שבו, שהשכל עצמו מצד עניינו מכיר ומרגיש אחדות ה' מצד מציאותו גופא. וכן הוא בכל כוחות נפשו".

עד כאן תוכן השיחה.

והנה, מכל רצף השיחה, מובן בבירור שהיחס שנותן מקום ללבושי הפרנסה עקב ציווי ה' הוא יחס אמיתי ונכון ע"פ תורה, שהרי הגמרא מביאה שכך סוברים בני מערבא, שמפתח פרנסה הוא מפתח נפרד ממפתח גשמים ואינו פרט הכלול בגשמים, והוא עניין בפ"ע שהאדם צריך להדגישו ולהתבונן בו, שגם הוא בא מאת ה'; ויתירה מזה, שדעת בני מערבא מבטאת עניין נעלה יותר מדעת רבי יוחנן, שהרי בסוף השיחה מקשר כ"ק אדמו"ר את דעת בני מערבא עם חידוש אדמו"ר הזקן על שיטת החסידות

(15) ובהערה 41 שם מקשר את דעת בני מערבא עם הנזכר בחסידות (המשך תרס"ז עמוד רכח ועוד) בנוגע ל"הוי אחד מלמעלה למטה", שישנו אופן יחוד כפי שאלקות מתפשט בכל דבר, והיינו, שישנה מציאות, אלא שמציאות העולם גופא הוא אלקות. ודרגא זו של יחוד מביאה לעובדה שיש לו עסקים בענייני העולם, ועד שנהנה מדברים שבעולם, אבל זה גופא הוא אלקות. ומביא מהמשך תרס"ו (עמוד רמב), שדרגא זו של יחוד נעלית מדרגת יחוד בה אין כל יחס לענייני העולם וכאילו אינם שום מציאות כלל.

(16) ראה ב"ב כה, א.

הכללית, שבעבודת האדם צריך להדגיש את כוחות הנפש כדבר בפני עצמם, ולא לראותם רק כפרטים המשרתים את האמונה (וראה לעיל הערה 3).

ב. אמנם, בשיחה אחרת מצינו לכאורה ההיפך ממש, שהיחס ללבושי הפרנסה באופן המחשיב אותם, אפילו רק מצד ציווי ה', אינו רצוי ונשלל, ועלול להפיל את האדם אל פי-פחת:

בלקו"ש חלק ח"י שיחה ד לפרשת בלק (עמוד 293 ואילך) מאריך כ"ק אדמו"ר לבאר את הפסוק¹⁷ "והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה' כרביבים עלי עשב אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם" הנאמר על בני ישראל בטרם בוא הגאולה, שאזי יסמכו אך ורק על הקב"ה ולא יקוו לאיש ולא ייחלו לבני אדם.

מבאר הרבי בשיחה, שכיון שפסוק זה נאמר כנבואה על הזמן של תחילת הגאולה, מוכרח שאין הכוונה בנבואה זו לשלול הנהגה האסורה ע"פ דין תורה, שאזי בני לא יכשלו בה, אלא הכוונה היא לשלול הסתמכות על בני האדם באופן המותר.

והיינו, דמכיון שה' ציווה את האדם להתפרנס ע"י כלי ועשייה, "וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה" (ראה הערה 2), הרי שסוף כל סוף צריך האדם להתעסק עם "איש" בכדי להתפרנס, וממילא עליו להתייחס במידה מסוימת לאנשים עימם הוא עובד כעניין בפני עצמו, מכיון שנצטוו בכך, שהברכה תבוא אליו ע"י עשייתו ומשאו ומתנו עם הבריות.

ולאחר מכן מביא הרבי ב' אופנים ביחס לעיסוק האדם בכלי הפרנסה, וזלה"ק: בענין של "אשר תעשה" יכולים להיות ב' אופנים: א) אע"פ שהוא יודע שהטבע מצד עצמו חסר מציאות, והוא "כגרזן ביד החוצב בו", עדיין, מכיון שהקב"ה ציווה אותו "תעשה", שיעשה כלי בדרך הטבע, 'תופס' הטבע אצלו מקום; אמנם לא מצד הטבע עצמו - אך מצד ציווי הקב"ה מקבל הטבע חשיבות בעיניו. ב) הוא מתעסק בטבע רק כי הקב"ה ציווה אותו, אך אין זה תופס אצלו שום מקום, מכיון שהוא רואה בזה רק אמצעי להשלים את רצון הבורא".

ובאות ה' בשיחה, מבאר כ"ק אדמו"ר, שהיחס הראשון כלפי לבושי הטבע, יכול להוביל את היהודי לכך שיקשה עליו להאריך בתפילה או להדר במצוות צדקה במקום שזה עלול להזיק לעסקיו. ואף אם יתגבר על יצרו, הרי זה באופן של "ולאום מלאום יאמץ", שצריך להילחם באופן מיוחד עם יצרו בכדי להדר בכמה מצוות, וכל זאת מכיון שקיימת בקרב חשיבות לעסק בפני עצמו; משא"כ כאשר חדור ביחס השני, לא יקשה

עליו שום דבר, מכיון שמה שעומד כנגד עיניו הוא רק להשלים את רצון ה' ותו לא, והוא יעשה בדיוק כפי מה שנראה לו שכך רצון הקב"ה, ולא יפחית מתפילה וצדקה בשביל עסקיו.

ומסיים כ"ק אדמו"ר (באות ו): "ולכן, הדרך להמלט מתחבולות היצה"ר, אינה ע"י עבודה עפ"י טעם ודעת – מכיון שטעם ודעת נותנים מקום למציאות הטבע; רק ע"י ביטול ומסירות נפש לרצון העליון, למעלה מטעם ודעת, שאז אין אצלו מציאות מלבד רצון העליון. . ולכן ההכנה לגאולה היא "לא יקוה לאיש גו": אז ירדו לגמרי ההעלם והסתר של הטבע, עד שיראו בעיני בשר איך שטבע עצמו הוא אלקות".

ובסוף השיחה (באות ט) מוציא כ"ק אדמו"ר הוראה מכל האמור, שגם כעת בזמן הגלות "צריכה להיות מעין (עכ"פ) העבודה של "לא יקוה לאיש גו" בעבודת כל אחד ואחד, שלדרכי הטבע לא יהיו שום חשיבות, והבטחון צריך להיות רק בקב"ה".
ע"כ תוכן השיחה.

ולכאורה יש להקשות על כך מתוכן השיחה שהובאה לעיל:

מהשיחה דחלק ל"ט נראה בבירור שהיחס הרצוי ללבושי הפרנסה הוא היחס שמחשיב את לבושי הפרנסה כדבר בפ"ע, שיש בהם כוונה מיוחדת מצד ציווי ה'; ואילו בשיחה דחלק י"ח מפורש שההנהגה כעת צריכה להיות באופן שאין שום חשיבות ללבושי הפרנסה, מעין העבודה של 'לא יקוה לאיש', "הוא מתעסק בטבע רק כי הקב"ה ציווה אותו, אך אין זה תופס אצלו שום מקום", וכן מבואר שהעבודה המחשיבה את לבושי הטבע עלולה להפיל את האדם לתחבולות היצה"ר.

ג. ראשית כל, יש לחלק בין מה שכותב כ"ק אדמו"ר בחלק י"ח שהיחס המחשיב את לבושי הפרנסה עלול להוריד את האדם לפי פחת, לבין דעת בני מערבא, שמובן מחלק ל"ט שסדר העבודה שע"פ שיטתם נעלה יותר:

דעת בני מערבא שצריך להחשיב את לבושי הפרנסה אינה דומה למה ששולל כ"ק אדמו"ר בחלק י"ח, דמה שנשלל שם זהו יחס שאומר, שמכיון שהקב"ה ציווה עלינו לעשות כלי להשפעת הפרנסה, הרי שמכאן ואילך עלינו להתעסק רק בזה, וה' יעשה הטוב בעיניו. ובלשון כ"ק אדמו"ר: "מכיון שהקב"ה ציווה אותו "תעשה", שיעשה כלי בדרך הטבע, 'תופס' הטבע אצלו מקום; אמנם לא מצד הטבע עצמו – אך מצד ציווי הקב"ה מקבל הטבע חשיבות בעיניו". הוא טוען שמאחר שהקב"ה ציווה להתעסק עם הטבע, הרי שבזה צריך לשים את כל מעייניו, ואל לו להדגיש תמיד את ביטולו ואפסותו של הטבע, מאחר שנצטוונו לעסוק בו ולהתחשב עימו.

אמנם דעת בני מערבא היא שונה בתכלית, שהם סוברים שצריך להדגיש את הטבע באופן אחר, כלומר, להדגיש את הטבע מצד הדגשת אפסותו. וביתר ביאור: בני מערבא סוברים – בניגוד לדעת רבי יוחנן – שיש להשקיע מאמצים בכדי לשרש בנפש את אפסותם של לבושי הטבע. אכן זה מכונה 'הדגשת הטבע', אך המשמעות של הדגשה זו היא אפסות הטבע, להדגיש את הטבע (פרנסה) בפ"ע כעניין אפסי בנוסף להשפעה עצמה (גשמים).

וכמו שמדגיש בביאור שיטתם, שהדגשת הטבע עניינה היא: "לידע ולהכיר שגם הטבע עצמו ועשיית האדם בזה באים מאתו ית", "וגם זה נוגע לידיעת והכרת האדם, שלבושי הטבע ועשיית האדם אינם רק דבר שאין לו מציאות בפ"ע, כ"א זה גופא בא מהקב"ה"

וא"כ נמצא שאין סתירה בין המבואר שהדגשת לבושי הפרנסה מורידה את האדם מדרגתו וגורמת לו להילחם בכדי להדר במצוות, לבין המבואר שסברת בני מערבא רצויה ופשיטא שלא גורמת לדברים כאלו, כיון ש'הדגשת הטבע' של בני מערבא שונה בתכלית מהדגשת הטבע הנשללת בחלק י"ח.

ד. עד כה נתבאר שדרך העבודה בשיטת בני מערבא היא רצויה, ואין לה שייכות עם העבודה הנשללת בחלק י"ח. אמנם העבודה שכן נדרשת עקב המבואר שם היא, שהאדם "מתעסק בטבע רק כי הקב"ה ציווה אותו, אך אין זה תופס אצלו שום מקום, מכיון שהוא רואה בזה רק אמצעי להשלים את רצון הבורא", היא עבודה שונה מדעת בני מערבא, ולכאורה זהה עם הדיעה שחולקת עליהם – דעת רבי יוחנן. וזאת אע"פ שמחלק ל"ט משמע שעבודת בני מערבא עדיפה מעבודת רבי יוחנן.

לסיכום: היחס ללבושי הפרנסה שנשלל בחלק י"ח אינו כלל היחס היוצא מדעת בני מערבא בגמ' תענית, ואמנם קשה שמחלק ל"ט משמע שהיחס דבני מערבא הוא היחס הרצוי כלפי לבושי הפרנסה, ובחלק י"ח לכאורה מפורש שהיחס צריך להיות כדעת רבי יוחנן שגשמים היינו פרנסה, "מעשי האדם ולבושי הטבע אין להם חשיבות כלל".

ואשמח לראות דעת הקוראים הנכבדים בזה.



חסידות

יחוד יחו"ע ויחו"ת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם הבאתי הערת ח"א בענין יחוד יחו"ע ויחו"ת שבסוף המשך תער"ב ח"ג, ותוכן דבריו, דהמעלה דיחו"ע היא בפשטות, שזה שולל כל מציאות העולם כו', אך כאשר מפנימים שגם האין היש הנברא שבפירוש כן נותן מקום לנברא – אף הוא באמת אינו דבוק רק בדביקות שאינה ניכרת אלא בדביקות אמיתית כי הצמצום אינו מסתיר כו', נמצא שאפי' הדרגא שכן נותנת מקום לנברא ג"כ בטלה בתכלית לעצמותו כו' – הרי זו מעלה גדולה יותר.

ועל זה שאלתי, דצ"ע להתאים פירוש זה בלשון המאמר, ועוד, דלפי דבריו יש כאן ב' מעלות, מעלת יחו"ע ומעלת יחו"ת, ועדיין לא ברור מהי המעלה ביחוד שניהם וכיצד משפיע היחוד דיחו"ע על היחוד דיחו"ת (וכן להיפך).

והעירני שוב הנ"ל בביאור יותר:

שלב א' זה עצם המעלה ביחו"ת. דהיינו שגם באין של היש הנברא, שבפירוש נותן מקום למציאות העולמות, נרגש ביטול לאלקות. שזה עצמו מעלה גדולה, וכפי שהסברתי באריכות, דזה גופא שאפי' ב"מקום" שיש נתינת מקום למציאות העולמות יש ביטול לאלקות, זה גופא מבטא בעומק יותר אחדות ה' האמיתית.

אבל סוכ"ס, יחד עם מעלה זו יש עדיין מעלה ביחו"ע כמובן. כי סוכ"ס אין מדובר על אותו סוג ביטול של יחו"ע: באין של היש האמיתי נרגש שאין עוד מלבדו כפשוטו (ביטול במציאות) ואילו באין של היש הנברא נרגש שבפירוש יש מקום למציאות העולמות, אלא שאעפ"כ גם זה בטל לאלקות (ביטול היש). ואף שיש מעלה בזה שאפי' כאשר יש מקום לעולמות מאיר אחדות ה', סוכ"ס לא מדובר על אותה דרגא של ביטול ואחדות כו'.

וזהו ענין יחוד יחו"ע ויחו"ת: שיהי' נרגש שהאין של היש הנברא אינו נבדל כלל. היינו שגם האין של היש הנברא הוא באמת דבוק בעצמות א"ס ב"ה ומיוחד בו בתכלית, בבחי' העדר המציאות לגמרי. וזה שהוא מתגלה כמו דבר נפרד, הרי מאחר

שכ"ז אינו אלא לבטא ענין אחדות ה' בעומק יותר (כנ"ל), לכן באמת גם "הבדלתו" אינו אלא פרק ב"יחודו".

עד כאן דבריו.



נגלה

מחילה בהיזק ראי'

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

הרא"ש (בבא בתרא סי' ב') כ' על המובא במשנה ששותפין שחלקו צריכין לבנות כותל, ש"אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראי'ה שוב אין יכולין לחזור בהן, אף על פי שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי יכול לחזור בו, ויתחייב חבירו בהזיקו אחר שחזר בו, שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהם, שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל, והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחל לו עליו, דזכה במחילתו בלא קנין".

ודברי הרא"ש צריכים ביאור (וכמו שהקשו האחרונים כל אחד בלשונו) שהרי דברים אלו הם אליבא דהלכה שהיזק ראי' שמי'ה היזק, וא"כ כוונת הכותל היא (לכאן) שישמרם מההיזק, וכיון שחוזר בו חבירו ממחילתו חוזר וניעור האיסור להזיק חבירו (וכמו שמושמע מהרמב"ן (ב"ב נט, ב)), ומהי הכוונה (בדברי הרא"ש) ש"תביעת ממון יש ביניהם", שכאילו רק נתחייב לחבירו ממון לסייעו בבנין הכותל?

במילים אחרות: אין כאן מחילה, אלא נתינת רשות להזיקו, וכשחוזר מנתינת רשות חוזר האיסור!!

ובביאור הדברים כ' בשיעורי רבי שמואל (ועד"ז בעוד אחרונים) "הנה מבואר ברא"ש דהא דבנין את הכותל אין זה בגדר עצה בעלמא כדי שלא יעבור על איסור מזיק בראי'. . אלא דחכמים תיקנו והטילו עליהם חיוב לבנות כותל, ואף דודאי הטעם הוא משום היזק ראי' שמי'ה היזק וכדאיתא בגמ', מ"מ אחר התקנה יש עליהם חיוב לבנות כותל, דאם לא כן הרי ליכא הכא שום תביעת ממון רק איסור להזיק".

והדברים חסרים הסברה שהרי דין בניית כותל הוא משום שהיזק ראי' שמי' היזק, וא"כ מה בכך שנגדירו כדין "בניית כותל", הרי כשחוזר ממחילתו יש כאן ההיזק ראי' שגורם לתקנת חכמים זו?

ובאמת שהאחרונים נשמרו מזה באמרם (ובלשונו של בעל השיעורים הנ"ל) "דחוי' מן החיוב לבנות כותל ליכא הכא שום דין איסור היזק ראי', ולא תיקנו חכמים בזה איסור להזיק כי אם דחייבו בניית כותל . . . דכל החיוב הוא רק לבנות הכותל וממילא דכשפקע חיוב זה ליכא שום דין היזק ראי'".

אלא דהא גופא צריך ביאור, הרי ההלכה היא שהיזק ראי' שמי' היזק, וא"כ מהי הכוונה שאין כאן "שום דין איסור היזק ראי'"?¹⁸

ועוד, שבאם אין כאן שום דין איסור למה אכן תקנו חכמים דין בניית כותל בין השותפין?

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר מלשונו הזהב של אדה"ז (בשו"ע שלו, הלכות נזקי ממון סעיף יא) שכ' "אפילו בעסקיו ומעשיו של חבריו שאין בהם חשש היזק עין אם עושה בביתו וברשותו אסור לראות שלא מדעתו כי שמא אינו חפץ שידעו ממעשיו ומעסקיו, לפיכך שנים שדרים בחצר א' והם עניים שאין ידם משגת לבנות כותל באמצע החצר לחלקה לשניים שלא יראה אחד במעשיו ועסקיו של חבריו שמתמש בחצר אם יכולים לקבל מן הצדקה כדי לעשות מחיצה קלה ביניהם עושים, ואם לאו צריכים ליוזר בכל מה שאפשר שלא להסתכל זה בתשמישיו של זה בחצר", ע"כ לענייננו.

ונראה לענ"ד מבואר מדבריו שיסוד ההיזק ראי' (ששמי' היזק) הוא לא שיש כאן מזיק וניזק וההיזק הוא על-ידי ראייתו (של המזיק), אלא שיש דין בשכנים בחצר ששמא אין אחד חפץ שהשני ידע ממעשיו ומעסקו לכן אסור לראות שלא מדעתו, ומכיון ששניהם לא יכולים לגור ביחד בשכינות (ולכן "רצו לעשות מחיצה") תיקנו

18) ובשיעורי ר' שמואל (ועוד) הביאו מהג"ר שמעון שקאפ "דכיון שבשלו קא משתמש ואינו נכנס לגזול מחבירו, וההיזק בא ממילא, שאין עומד להסתכל אלא דרך השתמשות הוא רואה ממילא שאין יכול לעצום עיניו ומשום הכי לא חשיב מזיק".

ודבריו צ"ע מנ"ל (ומה הסברא) לומר שכיון ש"בשלו קא משתמש" לא חשיב מזיק, הרי מכיון שבפועל מגיע היזק על-ידי ראייתו למה לא יקרא מזיק.

ועוד, הרי הגמ' קורא בשם מזיק באומרם שהיזק ראי' שמי' היזק.

וגם צריך עיון דבאם לא חשיב מזיק למה באמת חייבו חכמים דין בניית כותל (וכמו שהקשנו בפנים).

ואין הספר (של הג"ר שמעון שקאפ) תח"י לעיין בדבריו, וכעת דבריו צריכים עיון.

חכמים דרך למנוע את זה על-ידי שחייבם לבנות כותל (אלא שאם אין להם כסף לכותל יכולים לקבל מן הצדקה, ועכ"פ שלא יסתכלו אחד בשני).

ולפי זה מובן למה אין כאן איסור של היזק ראי' (אפי' להדיעה שהיזק ראי' שמיה היזק) מכיון שאין האחד מזיק להשני בראייתו (ואפשר לומר שאין מפריע אפילו להשני), אלא דמכיון שכתוצאה משכנותם יכול להיות הפרעה משכן אחד לשני ("שמא אינו חפץ שידעו ממעשיו ומעסקיו") והיזק כזה שמי' היזק, לכן תקנו חכמים דין בניית כותל.

ולפי זה יוצא שאין דין בניית הכותל (אפי' באם אינו דין בהרחקת נזיקין) מפני שיש היזק ממזיק ('היזק' על ידי ראי'), ומפני ההיזק חייבו חכמים בניית כותל, דלפי הנ"ל אין כאן היזק, אלא יש כאן מושג חדש הנקרא "היזק ראי'" שנגרם על-ידי שכנותם ביחד, ותקנו חכמים דין בניית כותל כדי שיוכלו לדור ביחד באופן הכי מושלם.

במילים אחרות: תקנת חכמים לבנות כותל היא לא לשמור ולשלול היזק ראי' (כי אין היזק שצריך לשלול) אלא התקנה היא דין בשכינות שיוכלו לגור ביחד וזה על-ידי שמונע מצב של היזק ראי' ¹⁹.

19) ויסוד לדברי למדתי מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ב (ע' 385) שמביא קושיית ח"א למה מברכים על עשיית מעקה, הרי הרמב"ם (בעצמו) פוסק שדברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהם, ודין מעקה הוא לכא' כדי שלא ישים דמים בביתו על-ידי שיפול הנופל?

ובקס"ד מתרץ שיש לשמור מהסכנה באופנים אחרים חוץ ממעקה (כמו להנמיך הגג או להרים הקרקע שלא יהי' יו"ד טפחים, ועוד) ולכן יש במעקה לכא' עוד ענין חוץ מהסכנה.

אלא ששואל ע"ז שסו"ס אפילו באם יש דרכים אחרות לשלול הסכנה, טעם עשיית מעקה הוא משום סכנה, והדרא קושיא למה לברך?

ומתיר שועשית מעקה ולא תשים דמים בביתך הם שני מצוות שונות ועשית מעקה מצוות עשה, ולא תשים דמים בביתך – מצוות לא תעשה, עיי"ש. (ולמעיר מהמנחת חינוך שמתיר כע"ז. וצ"ע שלא העירו מזה).

ולכא' הדברים צריכים ביאור, שהרי סוף סוף הטעם לעשיית מעקה הוא סכנה, ומה בכך ש"לא תשים דמים בביתך" הוא מצווה נפרדת?

ועוד יוקשה שבספר המצוות (מצווה קפד) כ' הרמב"ם שציוונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו וזה שנבנה כותל... כדי שלא יפול המסתכן", הרי מפורש שהוא משום סכנה?!

ונראה לי בביאור הדברים כמו שכתבתי בפנים שאין סיבת המעקה לשלול ולמנוע היזק (של לא תשים דמים בביתך) שנאמר שכל סיבתו היא משום סכנה, אלא המעקה הוא כדי שיהי' לו בית (שמור) בלי מכשולים.

(ולפי זה אין הקס"ד סתם תירוץ דחוי, אלא שבהו"א זו מבואר שמעקה לא בא לשלול היזק שזה יכולים לעשות באופן אחר, אלא הוא מצוות עשה להסיר מכשולים).

ועיין בליקו"ש חכ"ט (ע' 444) שכ' "ולדעתי פשוט אשר להרמב"ם ולא תשים דמים וגו' אינו נתינת טעם על חיוב עשיית מעקה... ואם במקום עשיית מעקה עשה כבש לגג וכיו"ב – קיים מל"ת וביטל

ולפי זה יבוארו דברי הרא"ש שכ' ש"תביעת ממון יש ביניהם", דאין כאן שום חיוב לשלול היזק רא', שנאמר שאם חוזר ממחילתו צריך לחזור ולדאוג להיזק שעל-ידי ראייתו, אלא שתקנו חכמים דין של בניית כותל (דין ממון בין השותפין) שיחיו באופן שנמנע היזק רא' 20.

ולפי זה יש גם כן לתרץ קושיית ה'קובץ שיעורים': "וקשה דלא מהני מחילה אלא היכא שחיובו הוא רק מפני סיבה קודמת כמו בהלואה ונזיקין וכו', אבל הכא כל שעה ושעה הוא מתחייב לסלק היזק ראייתו, ולא עדיפא מחילה מאילו כבר בנה הכותל ונפל, דצריך לבנות הכותל עוד הפעם" 21.

דהקשה לו דאפילו תימא שיכול למחול על היזק רא' (מפני שזה תביעת ממון) הרי התביעה מתחדשת מצד ההיזק רא' דעכשיו והחיוב חכמים יחייבו לבנות משום ההיזק רא' דעכשיו.

אמנם, לפי המבואר לעיל שאין דין של בניית הכותל דרך לשלול היזק – מכיון שאין כאן מזיק ונזיק, אלא שיש כאן תקנת חכמים ששכנים צריכים לבנות כותל כדי שיוכלו לחיות באופן הכי מושלם (דהיינו בלי היזק רא'), ויש לומר שחיוב חכמים זה הטילו חכמים רק בזמן חלוקתם.

מ"ע". משמע כמו שביארנו שיש דרכים לשלול ההיזק שלא ישים דמים בביתו, אבל לא בזה מקיים המצוות עשה לעשות מעקה – שיהי' בית בלי מכשולים.

ולהעיר מעמק הנצי"ב לספרי דאפילו "כשאינו משתמש שם ואינו חושש לשום מכשול, מכל מקום יש מצוות עשה כי תבנה בית ועשית מעקה".

וחקירה כעין זה בלקו"ש חכ"ג ע' 4-143 ובהערה 22.

(20) ועל-פי זה תתורץ בפשטות קושיית הנתיבות (סי' קסא, א), דבסימן קס"א ס"ג פוסק המחבר כשגובין דלת ובית שער גובין לפי הממון וקירוב הבתים ואולם בסימן קנ"ז ס"ג מבואר שאפילו יש לאחד פי שנים בחצר יעשו הכותל לחצאין.

ומבאר הנתיבות דשאני בדין בניית כותל בחצר השותפין דכל אחד שם מזיק עליו ועל המזיק להרחיק את עצמו, לכך צריך להרחיק עצמו מזיק על סך קטן כמו מזיק על סך גדול. מה שאין כן בבית שער שהנזק בא מאחרים, לכך מי שהוא נזק יותר צריך ליתן יותר.

והנה מלבד שצ"ע באם חיוב בניית כותל הוא להרחיק עצמו מלהזיק, הרי צ"ע שסו"ס באם מסתכלים על השותפין כ"מזיקין", והכותל כאמצעי למנוע ה"היזק", למה שלא יתחייבו לפי חלק היזקם בחצר זו?

אמנם לפי ביאורנו שאין דין בניית כותל דין של הרחקת היזק אלא דין בשכנים ושותפים שתיקנו חכמים שיבנו כותל, א"כ מובן שאינו תלוי במה כל אחד נזק מחבירו, משא"כ בבית שער ודלת ששם הבנין הוא למנוע היזק של הרבים לכן תלוי בכמה כל אחד מציל עצמו.

(21) ותירוצו בקובץ שיעורים צריך עיון. ואין כעת הפנאי להאריך. ובברכת שמואל סי' א' כתב שדין הכותל הוא "חיוב ממון ממש שמחוייב לסייע עמו בכותל וע"כ מהני מחילה כמו בנתחייב לו מנה ושוב מי יעשה חיוב מחדש", אלא שאינו מבאר דבריו והי' אפשר לומר שהביאור הוא כמו שכתבנו בפנים, ועד"ז בסי' ב' שם, עיי"ש.

ביאור הדברים: באם הכותל הי' כדי למנוע היזק, הרי אין שום סברא לומר שזה חיוב חד פעמי, כשהיזק הוא תמידי, אבל באם חיוב הכותל הוא דין בשכינות (שיחיו באופן מושלם) הרי מסתבר שהחיוב הזה הטילו כשנעשו שכנים, ואם אחד מחל אז על תקנת חכמים זו, אין עוד דבר אחרי החלוקה שמכריח לבנות כותל, וא"כ מובן שכל דין בניית כותל הוא רק "תביעת ממון" על חבירו ש"יסייעו בבנין הכותל".

ויש עוד להאריך בכל הנ"ל. ועצ"ע.



הלכה ומנהג

מאכיל כאוכל במאכלות אסורות

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

א. איתא בירושלמי (דמאי פ"ג ה"א): רבי זריקן, שמעון בר ווא בשם רבי יוחנן, רופא חבר שהי' מאכיל לחולה עם הארץ, נותן לתוך ידו ואינו נותן לתוך פיו בדמאי, אבל בודאי אפילו לתוך ידו אסור. משל חולה, אבל משל רופא אסור. בישראל, אבל בבן נח אפילו בודאי מותר²²; משל רופא, אסור²³. אם הי' אבר מן החי אפילו משל חולה אסור שלא יבא לידי תקלה²⁴, עכ"ל הירושלמי.

וברמב"ם (הל' מעשר פ"י ה"ג) – הו"ד במגן אברהם (סי' קסג סק"ב): רופא חבר שהי' מאכיל לחולה ע"ה מפירות ע"ה נותן לתוך ידו אבל לא לתוך פיו, ואם הי' הדמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן, וכן אם ידע שהוא טבל ודאי אפילו לתוך ידו אסור. [ובפי' הרדב"ז הביא גם סיום דברי הירושלמי: "בד"א בישראל אבל בבני נח אפילו בודאי מותר בשל חולה אבל משל רופא אסור"].

22 בשו"ת שאילת דוד או"ח סי' ה ביאר דהוא משום שהב"נ אינו מצווה על איסור אכילת טבל ולכן "אף בודאי מותר להאכילו אפילו לתוך פיו". ובביאור ההלכה להגרשי"ח קניבסקי על הרמב"ם (דלקמן בפנים) ד"ה רופא חבר הקשה, הרי טבל אסור בהנאה של כילוי ומה לי של הגוי מה לי של הרופא, וע"ש מה שתירץ.

23 בשו"ת שאילת דוד שם פירש כתב בטעמו של דבר "שאסור לו למכור טבל שלו בלא הפרשה לב"נ".

24 "שיאכלנו, ואינהו מוזהרין על אבר מן החי, דקא עבר הרופא אלפני עור לא תתן מכשול" (פי' הר"ש סיריליאו). אבל בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' קג אות ח) כתב דמ"ש "שלא יבוא לידי תקלה – קאי אכולהו".

ובכסף משנה [ובפי' מהר"י קורקוס] כתבו וז"ל: והטעם פשוט, שאין לחבר להאכיל בידו דבר אסור בפיו. ומיהו בתוך ידו לא גזרו כיון שהוא של חולה והוא ספק שהרי מצוי לו ורופא לאו מידי עביד. אבל בודאי אף לתוך ידו אסור שהרי מסייע ידי עוברי עבירה וכן אם הדמאי של חבר הרופא אין לחבר להאכיל דבר בלתי מתוקן. עכ"ל.

וביאור דבריהם הוא: זה ששנינו ש"אם הי' הדמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן" הוא משום דבכה"ג עובר על מל"ת דלפני עור לא תתן מכשול, וכדתניא (ע"ז ו, רע"ב) "מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול . . . [דקיימא] בתרי עברי נהרא", "עו"כ מצד זה וישראל מצד זה, דאי לא יהיב לי' לא מצי שקיל" (פירוש רש"י שם); ובתוספות (שם ד"ה מנין) "דהוא הדין בכל שאר איסורין" [וברמב"ם (הל' רוצח פי"ב הי"ד) "כל המכשיל עור בדבר כו' או שחזיק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו, הרי זה עובר בל"ת שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול"²⁵], וכיון שהדמאי הוא של הרופא ואין הע"ה יכול ליטלו בלא רשותו ("אי לא יהיב לי' לא מצי שקיל"²⁶), עובר הרופא על לפני עור לא תתן מכשול. ואע"פ שדמאי אינו אסור אלא מדרבנן, הלא כבר "פירש ר"ת דשייך למימר לפני עור אף במידי דלית בי' איסורא אלא דרבנן"²⁷ (תוס' ע"ז כב, א ד"ה תיפוק לי'), וקיי"ל כוותי' כמפורש ברמ"א (או"ח סי' קסג ס"ב) ד"אסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור לא תתן מכשול"²⁸. [וברמב"ם (הל' ברכות פ"ז הי"ט) סתם וכתב "אסור להאכיל מי שלא נטל ידיו"].

25) ובספהמ"צ להרמב"ם (מל"ת קצט) "לאו זה כולל גם מי שמסייע לדבר עבירה או גורמה, לפי שהוא בא לאותו האדם שסמאה התאווה את ראייתו ונעשה עור ועוזרו בתעניתו, או יכין לו סבות מריו". וכבר העירו ע"ז שהשמיט התנאי שאינו עובר אלא בתרי עברי דנהרא. ויש אומרים שמבואר הוא בדברי הרמב"ם בהלכה זו.

26) בשו"ת אגרות משה אבהע"ז ח"ד סי' סא ד: "שאינו יכול ליקח בעצמו מצד איסור גזל".

27) ובמנחת חינוך מצוה רלב (בקומץ המנחה) כתב ש"מבואר להדיא" מדברי התוס' אלו "דאף באיסור דרבנן עובר על לפני עור דאורייתא" [ודלא כמבואר ממ"ש התוס' חגיגה יח, א ד"ה חולו של מועד], והגע בעצמך: "וכי גרע מכשיל חבירו באיסור דרבנן ממשיאו עצה שאינה הוגנת לו במילי דעלמא דעובר על לאו מן התורה? וכ"מ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' ג) אלא שסיים "אולי כוונתו [ד] יש גם איסורא דלפנ"ע לכה"פ מדרבנן". וראה שו"ת פני יהושע שבהערה הבאה. ובאחרונים האריכו. ואכ"מ.

28) וברמ"א יו"ד סי' קס ס"א: "והא דלוה עובר, דוקא ברבית דאורייתא, אבל ברבית דרבנן אינו עובר אלא משום לפני עור וגו'" ובשו"ת פני יהושע (חו"מ סי' ט) פירש "דהתורה אמרה סתם שלא להכשיל אדם, א"כ כיון שאסרו חז"ל דבר זה, א"כ אם מכשיל בדבר זה עובר הלאו של תורה שמצוהה שלא להכשיל אדם, אף שאיסור עצמו אינו מה"ת". וראה גם שו"ת להורות נתן ח"ד סי' ע, ע"ש.

והנה מ"ש הכסף משנה ומהר"י קורקוס "שהרי מצוי לו" כוונתם שהחולה יכול ליטול את האוכל בעצמו, דבכה"ג אין זה כבדתי עברי דנהרא (וכמ"ש בכוונת הכס"מ בשו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סי' סא) כיון שהפירות הם שלו.

אלא שעדיין צ"ב, דהלא גם בנתינה לתוך ידו של הע"ה ה"ה בכלל מסייע לידי עו"ע שהוא אסור מדרבנן, וכמ"ש התוס' (שבת ג, רע"א ד"ה בבא) והרא"ש (שבת פ"א סי' א) והר"ן (על הרי"ף שם) שגם בכה"ג שהי' העבירין יכול לעבור על האיסור מבלעדי עזרת המסייע, "מדרבנן מיהא אסור שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור ואיך יסייענו בידים" (לשון הר"ן)²⁹, וכ"כ המג"א (סי' שמז ס"ק ד) הו"ד בשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ג (ובמשנ"ב שם סק"ז), ולכן בטבל ודאי אסור להחבר ליתנו אפילו לתוך ידו של ע"ה אפילו הוא חולה, וא"כ צ"ב למה הקילו בדמאי.

ובפרמ"ג (על המג"א סי' קסג שם) כתב דאף ש"בוודאי יש [איסור] מסייע ידי עוברי עבירה [מ"מ] י"ל בדרבנן הוה גזירה לגזירה" וע"כ "בדמאי דרבנן לא גזרו מסייע" וע"כ הוא הדין בנידון של המג"א בנטילת ידיים שהיא מדרבנן דמותר ליתן לתוך ידו של אוכל בכה"ג ד"לא קאי בתרי עברי דנהרא". וכן צידד מדנפשי' בשו"ת אגרות משה (שם) ש"אין מעצמנו לחלק בין דמאי לשאר איסורים דרבנן, ויש ללמוד מזה דגם בספיחין של שביעית שהוא רק איסור דרבנן" ועד"ז שאר איסורי דרבנן "נמי לא גזרו באיסור מסייע כשליכא איסור לפ"ע" מדאורייתא³⁰. אבל בחי' החת"ס (יבמות קיד, ב) שביאר שהיא קולא מיוחדת שהקילו בדמאי דוקא.

אבל במג"א (סי' קסג שם) משמע דנוטה יותר לומר דגם באיסור דרבנן כמו באכילת פת בלא נטילת ידיים ישנו איסור מסייע בחד עברא דנהרא, וכן פסק אדמו"ר הזקן (או"ח שם ס"ב) ד"אפילו הפת של האוכל רק שמושיטו לו אסור לסייע ידי עוברי

29 ובפיהמ"ש להרמב"ם (תרומוות פ"ו מ"ג): "הכלל אצלינו אין שליח לדבר עבירה". והעושה את העבירה בעצמו הוא שמענישין אותו בית דין. והמתעוה ומביא אותו לידי מכשול, או שצוהו על העבירה, או שסייעו עליו באיזה סיוע שהוא, אפילו בדיבור מועט, נענש בידי שמים כפי ערך מה שעשה בסייעו או בהוקישו את חברו. ו... עובר הוא על מה שאמר ה' 'ולפני עור לא תתן מכשול' אם גרם לעבירה. או שעובר על דבר ה' (שמות כג, א) 'אל תשת ירך עם רשע' אם סייע לחוטא". [ובחי' החת"ס (גיטין סא, א) פירש ד"היכי דבלא סיוע' לא נעשה העבירה איכא משום 'לפני עור לא תתן מכשול' והיכי דאינו רק מסייעו ומישרו ה"ל 'אל תשת ירך עם רשע'"].

30 אבל בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' עב, נשאל "אם מותר למכור בגדים שיש ספק אם יש בהם שעטנז לישראל שאינו מקפיד על איסור שעטנז", והשיב שאסור "אף שיכולים לקנות במקומות אחרים, שהוא רק איסור דרבנן אין להתיר בזה מטעם ספק לקולא דהא עכ"פ מסייע להם באיסור דרבנן שברור שיעברו על זה שאסרו בלא בדיקה".

עבירה³¹. וכ"כ במשנה ברורה (שם סקי"ב): "כתבו האחרונים דאסור גם בזה משום דאסור לסייע ידי עוברי עבירה".

וכבר העירו האחרונים מהא דתנן (ע"ז נה, רע"ב הובאה ברמב"ם הל' תרומות פ"ב ה"י) "ישראל שעושה פירותיו בטומאה אין בוצרין עמו" ופירש רש"י "ישראל העושה פירותיו בטומאה עובר עבירה הוא כו' ואסור לסייע ידי עוברי עבירה". הרי שאסור לסייע אפילו באיסור דרבנן.

ולפי זה צ"ל כמ"ש החת"ס דדין רופא חבר דאיתא בירושלמי ופסקו הרמב"ם לא נאמר כי אם בדמאי ולא בשאר איסורי דרבנן. וכ"כ בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' כו) שהרמב"ם "דהיקל הוא דוקא בדמאי דקיל יותר משאר איסורין, משא"כ בשאר איסורי דרבנן". וכ"כ בשו"ת קרן לדוד או"ח סי' קנז. ועוד³².

אבל עדיין צ"ב, למה לא הקילו בדמאי כי אם בהושטה לתוך ידו אבל לא בנתינה לתוך פיו³³.

ובשו"ת בנין ציון (סי' טו) פירש על פי מה שחידש דאין איסור מסייע בידי עו"ע באיסור דרבנן [בחד עברא דנהרא] כי אם "לסייע לו בשעת עבירה . . . ליתן לתוך פיו"³⁴, וזהו דאיתא בירושלמי ופסק הרמב"ם שבכל אופן לא יתן הרופא את הדמאי לתוך פיו של עם הארץ. אבל לפי מ"ש בשו"ע אדמו"ר הזקן ובמשנ"ב שאיסור מסייע בידי עו"ע נוהג אפילו באיסור דרבנן ושלא בשעת מעשה העבירה ממש, עדיין צ"ב.

ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' ט אות יט) ביאר שאיסור מסייע בידי עו"ע אינו אלא בסיוע שיש בו ממש, אבל "נתינה לידו הוא סיוע שאין בו ממש דיכול לקחת בעצמו, אבל לתת במתנה אסור, שזהו סיוע של ממש". ולא הבינותי, שהרי בטבל אסור אפילו

(31) ראה גם שולחן ערוך אדמו"ר הזקן הל' ריבית ס"ג: "ואסור להתעסק בין לזה ולמלוה ברבית וכל מי שהי' סרסור ביניהם וכו' הרי זה עובר משום 'לפני עור לא תתן מכשול' אם לא הי' האיסור נעשה בלעדו, ואם הי' נעשה בלעדו אסור מדברי סופרים מפני שנחזיק ידי עוברי עבירה". ובאו"ח סי' שמז ס"ג (הנ"ל בפנים): "זה שניטל החפץ ממנו פטור ומותר משום איסור שבת שהרי לא עשה כלום, אבל אסור מן התורה משום שמכשיל את חבריו ונותן לו חפץ להוציא מרשות לרשות ועובר על 'לפני עור לא תתן מכשול', ואם החפץ הי' מונח בענין שאף אם לא הי' נותנו לו הי' יכול ליטלו בעצמו אינו עובר על 'לפני עור' מן התורה, אבל מדברי סופרים אסור ליתנו לו אפילו הוא נכרי . . . ובישראל יש עוד איסור מדברי סופרים מפני שמסייע לעוברי עבירה ולכן אסור להושיט למזמורין דבר איסור אפילו יכול המזמור ליטלו בעצמו".

(32) ובשו"ת באר חיים מרדכי (ח"א סי' לה) הוסיף די"ל דדוקא בחולה התיור.

(33) ראה עמק המלך על הרמב"ם הל' אישות (פ"ג הי"ד): "אמנם עדיין לא יצאנו חובת ביאור לבאר היטב החילוק בדמאי משל חולה בין נותן לתוך ידו או לתוך פיו כיון דסוף סוף אינו רק מסייע ובדמאי דרבנן לא גזרו מסייע וא"כ גם לתוך פיו לשתרי".

(34) ראה עד"ז בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' פג. ועוד.

לתת לתוך ידו והטעם מפורש בכס"מ כנ"ל "שהרי מסייע ידי עוברי עבירה", וע"כ דגם בכה"ג אסור לסייע.

ובפירוש הר"ש סיריליאו על הירושלמי שם כתב שהוא משום דבכה"ת קיי"ל (יבמות קיד, א) "לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים . . . דלא ליספו לי' בידים", ואם אסור לגדול להאכיל לקטן "כל שכן גדול לגדול". אבל דבריו צ"ב, דאם מדין לא תאכילום קאתינן עלה, הלא קיי"ל (שבת צ, ב. מג"א סי' שמג סק"ג. שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ט) ד"אסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו שמא ימות ויאכלנו ונמצא מאכילו איסור בידים", הרי שנתניה לתוך ידו כספי' ממש היא, ובירושלמי התירו להחבר ליתן את הדמאי לידו של הע"ה³⁵.

ולכן נראה לפרש דאף שהקילו באיסור מסייע לגבי דמאי, מ"מ אפילו בדמאי לא רצו להקל עד כדי כך, להתירו לספות לו לתוך פיו ממש. וכ"מ בפירוש דרך אמונה (להגרשי"ח קניבסקי) על הרמב"ם שם.

ב. אמנם בשו"ת אגרות משה (שם) כתב לחדש שבדין הירושלמי נתחדש "דבנתניה לתוך פיו הוא כעושה מעשה האכילה דאוכל החולה בעצמו ממש, ואין זה כלל מעניני לפנ"ע ואיסור מסייע, אלא הוא מעשה עבירת האכילה, דאף שאוכל החולה הוא עשיית הרופא המאכיל, ואף אם מדאורייתא אינו כאוכלו בעצמו החשיבו מדרבנן כאוכל בעצמו, אבל נתינה לתוך ידו הוא מעניני לפנ"ע ומסייע שזה לא אסור בדמאי כשהוא משל האוכל"³⁶. [והוא כעין פירוש הר"ש סיריליאו הנ"ל, אלא שבר"ש ר"ל שאיסור זה הוא מדאורייתא ומדין לא תאכילום, ואילו באג"מ מבואר דאינו מדין ספי' לקטנים אלא חומרא דרבנן בפ"ע היא שהחשיבו את המאכיל כאוכל].

35) ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' פא סוס"ק ז כתב שחכ"א העירו מדברי הירושלמי דמשמעוהם היא לכאורה "דשייך איסור ספי' גם בגדול". אבל דחה דבריו מפני שביירושלמי מייירי גם בבן נח, ומזה מוכח "דאינו משום איסור ספי', דבודאי לא שייך לא תאכילום בב"נ, אלא שהוא משום לפני עור".

36) וכ"כ בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ה סי' ו) לענין סידור קידושין "במדינתנו שבעה"ר נפרצו הרבה נשים לעבור על איסור נדה", ד"אף אם הוא באופן שליכא איסור דלפני עור כגון שאף אם רב זה ועדים אלו לא יסדרו הקידושין ילכו אצל הקאנסערוואטיוון ויסדרו להם שם קידושין וחופה, אולי נחשבים בהסיוע זו כנותן האיסור בפיו שאף באופן שליכא איסור דלפני עור אסור כדאיתא בירושלמי דמאי פ"ג ה"א ר' זריקן שמעון בר ווא בשם ר' יוחנן רופא חבר שהי' מאכיל לחולה ע"ה נותן לתוך ידו ואינו נותן לתוך פיו, ונפסק ברמב"ם פ"י ממעשר הי"ג, אלמא דאף בדברים שלא נאסר משום לפני עור אסור ליתן לתוך פיו ממש, ולכן אולי לסדר קידושין וחופה יש להחשיב באלו הפרוצים לעבור על איסור נדה כנתינה לתוך פיו באכילה". וע"ש מה שצייד להתיר. וראה גם שו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סי' פז. ואכ"מ.

עוד חידש באגרות משה דאיסור זה של נתינה לתוך פיו שנחשב עי"ז מדרבנן כאילו אוכל בעצמו, היינו אפילו בקטנים "שצריכים ליתן לתוך פיהם" כיון שהוא "כעושה מעשה האכילה בעצמו".

ואף שקטנים אינם בני חי וב במצוות צ"ל דלשיטתי' אזיל שכתב במקום אחר (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' ג) "דקטן אף שאין עליו איסורים אינו משום דאין הדבר איסור לגבי' כמו לעכו"ם שלא ניתנה התורה ומצות לדידהו כו' אלא ודאי דכיון שהוא בן ישראל הוא בהכרח בכלל קבלה זו, וממילא הוה האיסורין בשם איסורין גם להקטן, אך שהוא מדיני התורה שעד הגדלות מותר בהאיסורין, והוא כעין חמץ שאסור רק בפסח ואיסורי מלאכה שאסורין רק בשבת ויו"ט שודאי אף בחול וכל השנה נחשבו ישראל חייבים ואסורים באיסור חמץ לכשיבא הפסח ובמלאכה כשיבואו ימי השבת ויו"ט, וכמו כן הקטן הוא עתה בכלל קבלת התורה ליאסר בהאיסורין לכשיגדל, ולכן הוא בר זביחה אף עתה (ש"ך יו"ד סי' א סקכ"ז), אף שמותר לאכול גם נבלה, ואף להסוברין דגם להאכילו בידים מותר מדאורייתא, כיון שעכ"פ הוא בשם נבלה ואיסור לגבי' אף עתה".

ועל פי דבריו אלו יתבאר מ"ש דגם מאכיל לקטן מאכא"ס ה"ה כאוכל בעצמו, אף שפשוט שהמאכיל מאכא"ס לישראל אינו כאוכל בעצמו.

[וע"ש באגרות משה (אהע"ז ח"ד) שנשאל בדבר הפירות והירקות שגידלו באה"ק בשנת השמיטה ע"פ היתר המכירה "שלא סבירא לן"³⁷, שמאכילים את התלמידים הלומדים בבתי ספר שע"י ה'חינוך העצמאי' באה"ק ת"ו, ו"אי אפשר להו להשיג עבורם פירות שליכא איסור ספיחי שביעית עליהו, וכשלא יתנו להם לאכול ילכו הרבה תלמידים לבתי ספר האחרים שאינם ע"פ רוח התורה". ע"ש מה שצידד בכחא דהיתרא בענין זה. וגם בכה"ג כתב שאסור להאכיל את התלמידים הקטנים לתוך פיהם ממש ומשום דינא דהירושלמי ד"אינו נותן לתוך פיו"].

ועוד חידש באגרות משה שם דיתכן לפרש דמ"ש הרמב"ם ש"אם הי' הדמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן" אינו משום דבכה"ג הוה כבדתי עברי דנהרא, כי אם משום "דכשנותן לו משלו דהרופא נחשב כמאכיל לו ממש כמו בנותן לתוך פיו מאחר דאכל פירותיו של הנותן לו", ויש לחשוש לאיסור זה גם בקטנים.

והנה מכבר נחלקו הרמב"ם והרשב"א בענין ספי' לקטן, שהרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) כתב ש"להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי

37 ראה גם שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קפו: "ע"פ הוראת בית דין הראשית שעשו כתקנתם על ידי מכירה לנכרי שהרבה אין סוברין היתר זה".

סופרים", והרשב"א (יבמות קיד, א. שו"ת ח"א סי' צב. ובכ"מ) חלק ופסק "שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתי' לא גזרו בו חכמים כלל ומותר להאכילו בידים כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים אם צריך לכך אע"פ שהגיע לחינוך" (לשון הרב בשולחנו סי' שמג ס"ו). וקיי"ל שבשעה"ד סומכים על שיטת הרשב"א (שו"ע הרב ובה"ל להמשנ"ב סי' שמג שם. שו"ת רע"א מהדו"ק סי' טו. ועוד).

ואם אמת נכון הדבר, כמ"ש באג"מ, שמדרבנן החשיבו את המאכיל כאוכל, בין לגדולים ובין לקטנים, צ"ב האיך אפשר להאכיל לקטנים דברים האסורים מדרבנן, דאפילו אם אין בו איסור משום לא תאכילום, תיפוק לי' דאסור משום שעי"ז ה"ה כאוכל בעצמו, וכל עיקרו של דין זה לגבי איסור דרבנן (דמאי) נאמר, וגם לא מצאנו לחלק בדין זה כדי שנאמר שאינו נוהג בכה"ג "שהוא לצרכו של תינוק" [ואשר ע"כ כתב באג"מ שנוהג אפילו בכה"ג שהתינוקות צריכים 'ספיחי שביעית' לצורך גידולם].

ג. ובגוף נידונו של האגרות משה (אהע"ז שם) צע"ק למה לא נחית לדון גם משום איסור לא תאכילום הנ"ל. אמנם מהא דאיתא הסוגיא דיבמות שם (הובאה להלכה ברמ"א או"ח סי' שסב ס"ז) "דבר טלי וטליא וליטיילו התם דאי משכחי להו מייתי להו" משמע לכאורה דבזה שמעמיד התינוקות אצל האיסור והם לוקחים מעצמם אין זה כספי' בידים, וכמ"ש בחי' הרשב"א (יבמות שם ועד"ז בשו"ת החדשות סי' כד) "דמעמידין אותו סמוך לנבלה כדי שישלח ידו ויאכל דומיא דעובדא דר"י בר ביסנא"³⁸, אבל בקטנים שנותנים להם בידים או מאכיל לתוך פיהם ה"ה ספי' בידים. ואפילו בילדים גדולים יותר שמצוה אותם לאכול ה"ה כספי', וכדנתיא (יבמות שם) "לא יאמר אדם לתינוק הבא לי מפתח הבא לי חותם" (וכמ"ש בחי' הרשב"א ועוד ראשונים יבמות שם ונדה מו, ב).

וי"ל:

(א) שסמך על שיטת הרשב"א הנ"ל ד"כל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכו"ש מותר להאכילו בידים כל דבר שאין איסורו אלא מד"ס", והרי בנידונו של האג"מ היתה שעת הדחק.

(ב) עפ"מ"ש בבית יוסף (או"ח סי' רסט) לענין טעימת יין לקטנים בביהכ"נ לפני קידוש ד"אפשר דכיון שיש מתירין . . אפילו לגדולים, אע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים".

ועצ"ע.

(38) וראה גם שו"ת חת"ס או"ח סי' פג. ועוד.

"קדוש ונורא" בשבת שובה

הרב ברוך אבערלאנדער

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

הרלוי"צ רסקין בהערותיו על הסידור (עמ' רחצ הערה 65) כותב בקשר לאמירת "קדוש ונורא" כשמוציאים את הספר תורה בשבת שובה (ולא רק בר"ה ויוהכ"פ): "שמעתי אשר כ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לומר 'ונורא' בשבת שובה – כשחל בוי"ו תשרי . . ויש לעיין עוד".

נראה שהשמועה רפוא בידיה. אמנם כן שמעתי מכמה מאנ"ש. וכ"ה גם ב'מעשה מלך' (עמ' 267 אות יא).

ועפ"ז נדחים דברי הרא"י גוראריה ב'חקרי מנהגים' (ח"ג סי' פט) דמסיק ש"מנהג חב"ד הוא כהשערי אפרים שאומרים 'ונורא' רק בראש השנה ויוהכ"פ". ונעלם ממנו שאומרים כן גם בשבת שובה.

והרב שריה דבליצקי ב'זורח השמש' (עמ' מד) קבע בפשטות: "בשבת שובה אומרים בהוצאת ס"ת קדוש ונורא שמו", ונימוקו שם (הערה קיז): "כי אין שום חילוק בכל ההוספות האלו בין ר"ה ויוהכ"פ ועשי"ת, כמו שמוסיפין בר"ה ויוהכ"פ צריכים להוסיף גם בשבת שובה ואין שום טעם לחלק ביניהם".



חתימת הוידיי של יום הכיפורים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

בסיום הוידיי בתפלות לחש של יום הכיפורים, [לפני 'אלקי עד שלא נוצרתי'] אנו מסיימים "כי אתה סלחן לישראל . . ומבלעדיך אין לנו מלך וסולח". והוא כנוסח 'סמוך לחתימה' של ברכה האמצעית של יום זה. כנראה שזה שרד מנוסח שבו היו חותמים הוידיי ב"ברוך אתה ה' הא-ל הסלחן" וכיו"ב (ראה להלן). ולהעיר שבחזרת הש"ץ (שבמחזור), חותם זה אינו מופיע. טעם לכך נראה, מפני שאז נאמר הוידיי בתוך ברכה האמצעית, ואז יש לסמוך על אמירת נוסח זה בחתימת הברכה.

אך לפי זה תקשי מה שגם בתפלת ערבית, הרי באמירת 'על חטא' בפעם השני – יחד עם הש"ץ, נדלג סיום זה. והרי בערבית אין חזרת הש"ץ, ואין אז ברכה אמצעית שנסמך על חתימתה? ונראה לומר, דאדרבה, דאף למאן דחתים בוידוי, היינו דוקא כשבא בהמשך ישיר לתפלה. ואילו בסליחות שלאחר גמר תפלת ערבית, ליכא למ"ד שצריך לחתום.

אך לאידך תקשי, למה בוידוי שנעילה (בסוף קטע 'אתה הבדלת'), מופיע חותם זה גם בחזרת הש"ץ? ובמחזור מהדורת גולדשמידט (ע' 783) בחזרה של נעילה שם, הביא במוסגר: "ויש מוסיפין כי אתה סלחן לישראל . . .". ואולי נהגו כן לרמוז אל דעת רב עמרם ש"חותם בוידוי" היינו רק הש"ץ, ורק בנעילה (כדלהלן).

לדין קי"ל שאין חותמין בוידוי – ראה שוע"ר סי' תרז ס"י. אך אודות הנוהגים לחתום הוידוי בברכה – ראה טור וב"י או"ח שם, ושם שתלוי הדבר בשני הפירושים בהא דאיתא (יומא פז, ב) ש"חותם בוידוי" (ע"ש רש"י ד"ה וחותם). ובסדור הרס"ג (ע' רסא) כתב: "ויש שמים לה חתימה, 'ב' אתה ה', הא-ל הסלחן, וזאת טעות, מפני שאין זה מקום ברכה". כעין דבריו הובא בשם הר"י, בהגהות מיימונית בסדר תפלה של הרמב"ם, וכך הורה גם במנהגי מהרי"ל (ע' שמב). אבל בסדר רב עמרם (ע' רכו – בנעילה) וברוקח (ריש סי' ריח) מופיע נוסח חתימה.

דעת רב עמרם (ע' רטו) ש"שליח צבור אומר וידוי זה אחר שיסיים תפלתו בפני הקהל, להוציא את הרבים ידי חובתן". וא"כ מה שכתב לענין נעילה (ע' רכו) "ושליח צבור אומר כל זה באמצע התפלה, במקום שאומר 'אתה יודע', ומסיים 'כי אתה סולחן לישראל' וחותם, אבל יחיד אסור לו לחתום בברכה בוידוי" – כוונת "באמצע" היינו: בהמשך לתפלתו. וזה נאמר לש"ץ, אבל לא ליחיד. וראה בית יוסף (או"ח שם ד"ה ובחתימת) שלדעת רב עמרם, "חותם בוידוי" קאי רק בתפלת נעילה.

[בנוסח הרמב"ם: נוסח זה מופיע כאן – לפני 'אלקי עד שלא נוצרתי', ובברכה האמצעית אינו סמוך לחתימה, ע"ש שסמך לחתימה הוא כנוסח של ראש השנה. וראה מה שהקשה על אותו הנוסח בלבוש סי' תריט סוס"ב].



חייב אכילת סעודות יו"ט

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדו"ח של שוע"ר

בהל' יו"ט סי' תקכט ס"ג כתב אדה"ז: "איזה עונג, זה שאמרו חכמים: שחייב אדם לאכול בכל יום טוב ב' סעודות, אחת בלילה ואחת ביום בשחרית".

מקור הדברים הוא במג"א סק"ב. והנה המג"א כותב שם בהמשך: "ונראה לי דאם לא אכל בליל יו"ט יאכל ביום שני פעמים, כמ"ש סי' רצא סוס"א". כלומר, המג"א מדמה דין אכילת סעודות יו"ט לסעודת שבת, וכשם שבשבת ניתן להשלים אכילת סעודת הלילה ביום שבת, למי שנאנס ולא אכל סעודת ליל שבת בלילה, כך ניתן להשלים אכילת סעודת ליל יו"ט ביום טוב ביום.

אך רבנו לא העתיק את דברי המג"א אלו בשולחנו, ומזה מובן שלא מקבלם להלכה. ונראה שהטעם הוא, משום שסובר שדין אכילת סעודות יו"ט שונה מדין אכילת סעודות שבת, חייב סעודות שבת נלמד מזה שכתוב שלוש פעמים "היום" בתורה גבי אכילת המן (כמבואר בשוע"ר סי' רעד ס"א), ולכן חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת. כלומר, החיוב אינו נובע מצד ליל שבת או יומו, אלא מצד יום השבת עצמו, שכל יום השבת הוא מציאות אחת של "היום", ולכן ניתן להשלים סעודת ליל שבת ביום.

אבל חייב סעודת יו"ט כפי שרבנו מגדירו כאן הוא מצד "עונג יו"ט", ומשום כך הוא חייב לאכול ב' סעודות: "אחת בלילה ואחת ביום", דהיינו שהחיוב מלכתחילה נקבע "אחת בלילה ואחת ביום". ואם לא אכל סעודת יו"ט בלילה, הרי ביטל עונג יו"ט של הלילה, ואינו יכול להשלימו בסעודת יו"ט של היום.

ומזה ניתן ללמוד לכאורה חידוש דין נוסף: בסי' רסז ס"ג מביא רבנו מחלוקת האם ניתן לקיים מצות סעודת ליל שבת מבעוד יום בזמן של תוספת שבת, לדעה אחת מותר, כיון שעשה קידוש – הרי "קבל עליו תוספת שבת", וממילא "נעשה אצלו כשבת עצמו לכל דבר". אך הדעה הב' סוברת שצריך להחמיר לאכול לפחות כזית פת בלילה בצאת הכוכבים דוקא, ובטעם הדבר כותב שם: "דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת, לפיכך צריך לאכלן בעיצומו של יום ולא בתוספתו", ומסיים אדה"ז: "וטוב לחוש לדבריהם".

והנה כל זה בשבת, שאת חייב האכילה לומדים ממה שכתוב "היום" אצל המן, אבל ביו"ט שחייב האכילה היא מצד עונג יו"ט, הרי ניתן לקיים עונג יו"ט גם בתוספת יו"ט

מבעוד יום, שכבר אז הוא נקרא יו"ט, ואינו חייב לאכול כזית פת בליל יו"ט בצאת הכוכבים דוקא.

ויש להעיר שדבר זה נכון בשאר לילי יו"ט, אך לא בליל יו"ט של פסח (שחייבים לאכול בלילה דוקא, כמבואר בסי' תעב ס"ב), ולא בליל יו"ט של סוכות (שהוקשה לאכילת מצה, כמבואר בסי' תרלט סעי' יז-יט). ולא בליל יו"ט של שבועות (מצד "תמימות", כמבואר בסי' תצד ס"ב).



כניסה עם קיטל לבית הכסא

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת 'היכל מנחם' מאנסי
מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'
'מנהג אבותינו בידינו' על מנהגי ישראל

בהתקשרות (גליון 1104) כתב הרב גינזברג: "אין להיכנס בקיטל לבית-הכיסא", ובהערה 63 ע"פ שו"ע אדה"ז סי' כא ס"ג.

והנה זה לשון אדה"ז שם: "מותר ליכנס בטלית מצוייצת לבית הכסא לפי שאין זה בזוי למצוה כל כך. במה דברים אמורים בבגד שעשוי למלוש ואינו מיוחד להתפלל בו, אבל בטליתות של מצוה שלנו שאינן מיוחדים רק להתפלל בהן אין נכון שיכנס בהם לבית הכסא. וכן ההולך לפנות ביום הכיפורים צריך לפשוט את הקיטל כיון שאינו מיוחד רק להתפלל".

הרי דאדה"ז מחמיר בזה רק כשהולך לפנות צרכיו, אבל אם נכנס שם להשתין וכש"כ אם נכנס רק לקחת משהו שאין צריך לפשוט. וכ"כ במקור חיים לבעל חות יאיר (סי' כא) בקיצור ההלכות.

וכן נקט במטה אפרים (סי' תרט תרי) בפשטות "מי שצריך לילך לבית הכסא לפנות לא ילך בקיטל וצריך לפשוט מעליו . . אבל אם א"צ לגדולים רק לקטנים להשתין לבד נראה שמותר. ואף אם נכנס לבית הכסא קבוע להשתין מישב אין צריך לפשוט". וכ"פ בדרך החיים סי' יג ס"ה.

גם דעת המשנ"ב (סי' כא סקי"ד, ובסוס"י תרי) להקל "אלו טליתות של מצוה שמיוחדין רק להתפלל בהן אין נכון שיכנס בהן לבהכ"ס אך להשתין בהן מותר. גם

ההולכים ביוה"כ לפנות ומלובשים בקיט"ל צריך שיפשוט הקיט"ל כיון שבגד זה מיוחד רק להתפלל".

ואפי' הערוך השולחן (שם סעיף ו) שמחמיר גם להשתין הוא כותב רק ונכון להקפיד, אבל אינו כותב זאת מדינא: "אבל בטלית גדול העשוי רק להתפלל בו אין ליכנס בו לבית הכסא, ובודאי כן הוא שהרי אין טורח לפושטו וא"כ נחשב בזיון כשילך בו לבית הכסא או למרחץ ונכון להקפיד להפשיט הטלית גם בעת יציאתו לקטנים וכן אנו נוהגים".

ובפרט בבית הכסא של זמנינו שאין להם דין בית הכסא גמורה להרבה פוסקים שמדמין זאת למש"כ בסי' פג ס"ד. ואפי' להחולקים על זה מכל מקום בזמנינו שיש מחיצות מסביב האסלות וגם האסלה בעצמה הוא נקי בדרך כלל שמיד לאחר השימוש שוטפים אותו במים א"כ ההולך להשתין במשתינה שהוא מחוץ למחיצה של האסלה אין צריך לפשוט את הקיטל מדינא.

[ונראה דאלו הנוהגין ללבוש קיטל גם בליל הסדר יש עוד צד להקל, דאין הקיטל נכלל בכלל בגד המיוחד לתפילה שהרי הולכין עם זה גם בשאר זמנים שלא בשעת התפילה].



איסור הנחת צורת הפתח בתוך חצר המוקפת במחיצות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בסי' שסג ס"ק קיג נקט המ"ב כדעת המקור חיים שאסור להניח צורת הפתח בתוך חצר המוקפת במחיצות משום דאמרינן ביתא כמליא דמי.

האבני נזר סי' רצא כותב שהרבה ראשונים והרבה אחרונים מחולקים עם המקור חיים בזה והוא בעצמו אינו חושש לדברי המקור חיים. והנה לא מצאתי שום רמז בשו"ע של רבינו הזקן שהוא יסכים להחומרא של המקור"ח. אבל האבני נזר הקשה שבמקרה כזה מדוע לא אמרינן שהמחיצה מפסקת בין הקנים של הצורת הפתח במקום שקנה אחד נמצאת על צד אחד מהמחיצה והקנה השניה נמצאת על צד השני של המחיצה. במקרה כזה זה תיפסל העירוב משום ביטול צורת הפתח. והוא כותב שאם הקנים של הצורת הפתח גבוהים עשר טפחים יותר מהמחיצה אז מועלת צורת הפתח

אבל במקום שהצורת הפתח אינה גבוה י' טפחים מהמחיצה לא מהני. אבל שוב מקשה מדוע לא נאמר גוד אסיק המחיצה של החצר ויהיה גם למעלה המחיצות מפסיקות? ועל זה הוא רוצה לקבוע שלא אמרין גוד אסיק להחמיר כי אם להקל, עיין שם כל דבריו.

והנה מה שהקשה מדוע לא נאמר גוד אסיק למעלה מעשרה וממילא יפסיק הצורת הפתח שהיא י' טפחים למעלה מהמחיצה, כל זה הוא לשיטתו דאמרין גוד אסיק המחיצות עד הרקיע. אבל דעת רבינו שהן אמת שאמרין שהרה"י עולה עד הרקיע אבל כשאמרין גוד אסיק מחיצות הכוונה הוא רק שמגביהין המחיצות סביב ראשו, עיין לשון רבינו סי' שמה סעיף א, ועל ידי זה עושין רה"י עד הרקיע. וא"כ לא קשה מה שהקשה האבני נזר מכיון שאין מגביהין המחיצה עד הרקיע.

ובכלל איני מבין כוונתו של האבני נזר, אם הוא סובר שהמחיצה מפסקת כל גובה של צורת הפתח שכנגדו א"כ איך הוא כותב שמועלת מה שהצורת הפתח הוא גבוה י' טפחים מהמחיצה, הרי אז הוה מחיצה תלויה.

ועוד נראה לומר דבפרק עושין פסין (דף כה) דן בנוגע מי שעשה מחיצה ע"ג מחיצות הקרפף. אנו קי"ל דלא מהני באופן זה. . אבל אנו קי"ל שאם הרחיק ממחיצת הקרפף ארבע ועשה מחיצה אחרת מהני. הרא"ש נתן הטעם בזה משום דבעשיית מחיצה חדשה הוא סותר הישנה. וכן הוא בשו"ע סי' שנח סעיף ו' שהמחיצה החדשה מבטלת הישנה. וא"כ במקום שיש כבר חצר מוקפת גדר ואדם מכניס צורת הפתח בתוך החצר נמצא שהוא מבטל המחיצות הישנות עם צורת הפתח ואין שום סיבה לומר שמחיצות החצר יבטלו הצורת הפתח דכיון שהצורת הפתח הוא גבוה (אפילו מעט) מכותלי החצר א"כ הם אין פוגעים מחיצות החצר וכיון שרצונו הוא שהצורת הפתח יועיל א"כ יש מקום לומר שהצורת הפתח מבטלת המחיצות וכנ"ל.

אם היה חושבים הצורת הפתח כאילו היא מחיצה סתומה אז היה מקום לומר שכיון שמחיצות החצר קדמו להצורת הפתח אז היא אינה נותנת מקום שהצורת הפתח יתקדם אבל בפשטות הענין של צורת הפתח הוא שנותנים דין של מחיצה לצורת הפתח אבל מ"מ היא נשארת בתבניתו צורת הפתח. וא"כ אין סתירה במה שהמחיצה נכנסת תחת הצורת הפתח. וכיון שבמה שהוא עושה צורת הפתח מוכח שרצונו לעשות מחיצות אחרות א"כ מדוע לא נאמר שהמחיצות האחרונות מבטלות הראשונות? וא"כ לא קשה קושיית האבני נזר.

והנה האבני נזר כותב שהרבה אחרונים וראשונים מחולקים עם המקור חיים במה שהוא כותב שאסור להעמיד צורת הפתח בתוך חצר המוקפת במחיצות. ולכאורה אחד

מהטעמים שהם אינם רוצים לקבל מה שכותב המקור חיים שאויר חצר כמאן דמליא דמי הוא משום הסברה שכתבנו שכשמעמידים צורת הפתח תוך החצר עושים מחיצה חדשה שמבטלת את הישנה וכמו שמצינו בסי' שנח שיכול לעשות מחיצה חדשה כדי לבטל הישנה. כמו כן הסברה נותנת שאדם יכול לעשות צורת הפתח חדשה כדי לבטל המחיצות של החצר שקיימות כבר וכו"ל.

והנה כבר כתבתי שלא מצאתי לעת עתה שום רמז בשו"ע רבינו הזקן שהוא יסכים לחומרת המקו"ח, ולכאורה יש לסמוך על האבני נזר ובפרט בערובין שלהרבה פוסקים הוא שאלה באיסורי דרבנן.



הזמנת נכרי לסעודת יום-טוב

הרב שלום דוב בער שוחאט

דומ"צ בבד"ץ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

הקדמה

אחד השאלות המצויות בבתי חב"ד היא בנוגע להזמנת נכרים לסעודת יום טוב, והיא נוגעת בדרך כלל באחד מד' סוגים אלה: (א) נכרי הנשוי לישראלית (ר"ל), והשלוח רוצה להזמין את המשפחה לסעודת החג, ואי אפשר לומר להאשה שתבוא עם ילדי' ללא הבעל; (ב) ישראלי הנשוי לנכרית (ר"ל), וכו"ל; (ג) גוי שתורם הרבה ממון לפעולות השליחות, ויכול להיפגע באם יזמינו את ידידיו היהודיים ולא אותו.

והשאלה היא, האם יש היתר להזמין אותם לסעודת החג.

מקור האיסור

המקור הראשון הנוגע לענייננו הוא שולחן ערוך אדמו"ר הזקן, אורח חיים סימן תקי"ב, ונעתיק כאן עיקרי הדברים הנוגעים לשאלתנו, ולאחר כל סעיף – הנקודות היוצאות מדבריו, וזלה"ק:

[סעיף א] כל מלאכות אוכל נפש לא הותרו אלא לצורך אכילת ישראל אבל לא לצורך אכילת נכרי, ולא לצורך אכילת בהמה, שנאמר: "הוא לבדו יעשה לכם", לכם – ולא לנכרים, לכם – ולא לבהמה. לפיכך אסור לזמן [=להזמין] נכרי³⁹ שיבא

39) ואע"פ שמשנה ברורה כאן סק"ב כתב שמומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, ובשער הציון כתב שהוא ע"פ דברי הרמב"ם (שבת ל, טז) שמומר לע"ז או לחילול שבת בפרהסיא ה"ה כגוי לכל דבריהם – הנה: (א) בשו"ע אדה"ז כאן לא הביא דין זה כלל (ואפי' לא הביא דין

אצלו לאכול בביתו, גזרה שמא ירבה לבשלו עוד קדרה אחרת בשביל הנכרי, אבל מותר לשלוח לו מאכל לביתו, דכיון שאינו מזמינו לביתו אין חוששין שמא ירבה בשבילו [..]

דהיינו, ההיתר לבשל ביום טוב הוא רק כאשר הוא לצורך ישראל, אבל לא לצורך נכרי או בהמה, ולכן – גזרו חכמים שאסור להזמין נכרי לסעודת יום טוב, דחיישינן שמא ירבה קדירה נוספת עבור הנכרי, ונמצא מבשל הקדירה האחרת במיוחד עבור הנכרי ולא לצורך ישראל, והוא אסור, ולכן אוסרים להזמין נכרי בכלל, כדי שלא יבוא לבשל במיוחד עבורו.

אבל, לשלוח אוכל לנכרי ביום-טוב (מהאוכל שכבר הוכן) – מותר, כי לא חיישינן שמא יבשל בשבילו קדירה נוספת.

אבל, לא נתבאר מדבריו (בסעיף זה):

(1) מתי ישנו איסור זה, האם אסור להזמין נכרי רק ביום-טוב גופא, שמא ירבה בשבילו (כי האשה בבית אינה יודעת שהגוי מגיע, וכשיגיע לא יהי' אוכל עבורו ותצטרך לבשל), או שמא אסור להזמינו בערב יום-טוב (אפילו שעל ידי זה האשה תדע לכתחילה שהוא בא, ותבשל כמות מספיקה). בסגנון אחר: האם האיסור לבשל עבור הנכרי הוא רק כאשר האוכל כבר מוכן ואז יצטרכו לבשל קדירה נוספת, או שהאיסור לבשל עבורו הוא גם כאשר לא התחילו עדיין לבשל, ואסור לבשל כמות גדולה יותר.

(2) אם ידוע שהכינו כמות גדולה של אוכל עבור הסעודה, וכל האוכל מוכן מערב יום טוב (כגון שעושים סעודה לקהילה, ובישלו הכל מערב יום טוב), האם עדיין יש איסור להזמין נכרי הגם שידוע בבירור שלא יבשלו עבורו יותר, כגון אם הסעודה היא בבית חב"ד, והאוכל הובא לשם ממקום אחר, ואין מבשלים במקום האכילה.

(3) באם המבשלת לא יודעת מי הם האורחים, אלא רק כמות האורחים, והיא מבשלת עבור סכום מסויים של אורחים (לדוגמא: עשרים אנשים), האם מותר לבעל להזמין גם גויים בחשבון זה?

קראי שנחלקו בו הפוסקים; (ב) בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שפה ס"ג כתב בנוגע צדוקים, שמאחר ו"מעשה אבותיהם בידיהם" ה"ה אנוסים וה"ה כישראל לכל דבריהם. ואכמה"ל. וראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' יז.

[סעיף ב] וכן נכרי שבא מאליו לבית הישראל שלא הזמינו כלל, וכן שליח שנשתלח אליו, מותר להאכילו עמו ואין חוששין שמא ירבה בשבילו אלא כשמזמינו לביתו שהוא רוצה לכבדו.

במה דברים אמורים כשהישראל נותן לו לאכול בלי שום הזמנה והפצרה אבל אסור להפציר בו שיאכל אצלו אפילו כבר בישל {קו"א} ותיקן כל צרכי סעודתו, דכיון שהוא מפציר בו ורוצה לכבדו יש לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת בשבילו.

כאן מביא אדמו"ר הזקן תנאי לאיסור, שהאיסור חל רק כאשר מטרת ההזמנה היא בגלל רצונו לכבד את הגוי, דהיינו שהיהודי מתכבד בכך שהגוי אוכל אצלו, ולכן – אם הגוי לא הוזמן אלא בא מעצמו, אין איסור להאכילו מהאוכל שכבר מוכן, אבל אסור להפציר בו לאכול, דאז מראה שרוצה לכבדו, ומאחר ורוצה לכבדו חיישין שמא יבשל קדירה נוספת עבורו (אם לא יהי' מספיק אוכל?), דהיינו – להפציר בגוי שכבר שיאכל הוא הוא כמו הזמנה.

[קונטרס אחרון סק"א] כן משמע ברמב"ם, וכן כתב הט"ז. ומילתא דפשיטא שאין לסמוך על התניא כנגד הרמב"ם וט"ז, והמג"א אינו בא אלא לפרש דבריו ולא לקבוע הלכה כמותו.

בגוף השו"ע כתב אדה"ז, שאסור להפציר בנכרי (שבא מעצמו) לאכול אפילו אם כבר הכינו כל האוכל, דמאחר ומפציר – מראה שרוצה לכבדו, וחיישין שמא יבשל קדירה נוספת עבורו. וכאן בקו"א מביא שזו היא דעת הרמב"ם והט"ז (שאוסרים כל סוג הזמנה, והפצרה בכלל הזמנה היא). ומוסיף דאע"פ שהמג"א (כאן סק"ב) הביא את דעת התניא שמותר להזמין נכרי לסעודה לאחר שהכינו כל צרכי הסעודה, ומבאר המג"א שהכוונה היא רק כאשר הישראל לא ידע בעת בישול האוכל שהגוי מגיע⁴⁰, הנה כותב אדה"ז שהמג"א עצמו לא סובר כך, ואי אפשר להקל כהתניא נגד הרמב"ם והט"ז.

40) סברת התניא (הלכות יום טוב סי' נה) היא, דמאחר והאוכל כבר מוכן – "שאיין לחוש שמא ירבה בשבילו". ועפ"ז יובן מדוע מוסיף המג"א שזהו רק כאשר לא ידע בעת הבישול שהנכרי מגיע, דהבין ששיטת התניא היא, שהחשש בהזמנת הנכרי הוא שמא יבשל עבורו קדירה מיוחדת, וחשש זה הוא רק כאשר יודעים שהנכרי בא, אבל לאחר שהאוכל כבר ה**תבשל** – אזי אין חשש זה, דלא חיישין שבאמצע הסעודה יבשל עבורו. ולכן, אם ידע בעת הבישול שהנכרי מגיע – הרי ישנו החשש שיוסיף עבור הנכרי באיסור, אבל אם לא ידע שהנכרי מגיע אזי בישל רק עבור עצמו ולא עבור הנכרי, ומאחר והאוכל כבר מוכן – מותר להפציר בו ולא חיישין שמא עתה יבוא לבשל עבורו. ועל זה אומר אדה"ז בקו"א שסברת הרמב"ם והט"ז היא, שהאיסור להרבות עבור הנכרי היא גם **לאחר** הבישול, דמאחר ורוצה לכבדו – חיישין שיבשל עבורו קדירה **נוספת**, ולכן אי אפשר להקל להפציר בו לאכול, אפילו כבר גמר לבשל.

דהיינו, כאשר הגוי שבא מעצמו אבל היהודי רוצה לכבדו, אזי אפילו אם האוכל כבר מוכן (דהיינו שלכאורה יש פחות חשש שיבשל עבורו) – אסור להפציר בו לאכול, כי עדיין חיישינן שמא יבשל קדירה מיוחדת בכדי לכבדו.

והשאלות הנובעות מסעיף זה (ומהקו"א) הם:

(1) באם הזמנת הגוי אינה בגלל שרוצים לכבדו, ואדרבה – היו מעדיפים לא להזמינו, אלא שאין ברירה ומוכרחים להזמינו (דהיינו – עושים טובה לגוי שמזמינים אותו), האם גם כאן חל איסור להזמינו? ועד"ז, באם מדובר במקרה בו הגוי רוצה (או מבקש) לבוא, ואין ההזמנה מצד הרצון לכבדו – האם גם בזה חל איסור?

(2) באם לא מזמינים את הגוי, אלא מזמינים את אשתו הישראלית "עם משפחתה", וידוע שהגוי יבוא יחד עם אשתו, האם גם בזה נאסר?

(3) אם הזמינו נכרי בשגגה (בין אם שגג בידיעת ההלכה דאסור, או ששגג וחשב שהנ"ל הוא יהודי והתברר שהוא נכרי), ואי אפשר לבטל ההזמנה בלא איבה, מה אפשר לעשות? ועד"ז, אם הגוי הוא אדם חשוב, או שר ממשלה, וכיו"ב, שיש חשש איבה אם לא יזמינוהו, האם מותר להזמינו (דכאן הכוונה היא לכבדו)?

[סעיף ג] אף על פי שמותר להוסיף בשר בקדרה לצורך החול ועל דרך שנתבאר בסי' תק"ג, מכל מקום לצורך הנכרי אסור להוסיף כלום אע"פ שאינו מזמינו שמותר להאכילו עמו וכמו שנתבאר, מכל מקום כיון שהוא רוצה לכבדו ומוסיף בשר בשבילו יש לחוש שמא יבשל בשבילו עוד קדרה אחרת, ונמצא עושה מלאכה ביו"ט בשביל הנכרי בלבד. אבל מותר להוסיף בשר בשביל עבדו ושפחתו או בשביל כלבו בקדרה שמבשל בה לצורך יו"ט דכיון שאינו נותן להם לאכול בשביל כבודם אלא מחמת שמזונותם עליו אין לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת בשבילם כיון שאינו רוצה ליתן להם בשר יותר ממה שמוסיף בשבילם.

כאן מביא אדמו"ר הזקן פרט נוסף, והוא, שעל-אף שבד"כ ביו"ט מותר להוסיף בשר לקדירה לצורך החול (כפי התנאים שנתבארו בסימן תק"ג, ס"ד-ה: שמוסיף הכל קודם שניתן על האש, או שאפשר לאכול גם ההוספה בו ביום), הנה כאשר הגיע נכרי מעצמו לבית הישראל שמותר להאכילו מהאוכל שכבר הוכן, עדיין אסור להוסיף עבורו לקדירה (אפילו בתנאים הנ"ל), דמאחר וע"י ההוספה הוא מראה שרוצה לכבדו, אזי ישנה הגזירה דחיישינן שמא יבשל קדירה נוספת עבורו.

ולכן, באם מדובר להאכיל עבדו או בהמתו, שבזה אינו מאכיל אותם בגלל שרוצה לכבדם, אלא בגלל שמחוייב להאכילם, אזי מותר להוסיף עבורם בקדירה קודם

שניתנה על האש [כמפורט בסעיף הבא בסימן זה], כי לא חיישינן שמא יבשל קדירה נוספת עבורם.

והשאלה כאן היא: באם המדובר במי שאין מעוניינים לכבדו (כמבואר לעיל), אבל ישנו הכרח כלשהו להזמינו, ומצד שני – אין מחוייבים במזונותיו, האם יש איסור להוסיף עבורו קודם ששמו הקדירה על האש? בסגנון אחר: האם ההיתר להוסיף עבור עבדו ובהמתו הוא בגלל שיש שני התנאים יחד (אינו מכבדו וגם מחוייב במזונותיו) או גם כאשר ישנו רק תנאי אחד?

[סעיף ד] במה דברים אמורים כשמוסיף בשר בקדרה קודם שנתנה אצל האש דנמצא שכל מלאכת הבישול דהיינו נתינת הבשר אצל האש נעשה בבת אחת ואינו מוסיף שום מלאכה בשבילן, אבל לאחר שנתן הקדרה אצל האש אסור להוסיף בה בשר בשביל עבדו ושפחתו או בשביל כלבו, אע"פ שלצורך החול מותר להוסיף בשר בקדרה אפילו לאחר שנתנה אצל האש (ועל דרך שנתבאר בסי' תק"ג) לפי שהתבשיל הוא יותר משתבח ומיתתקן כשיש הרבה בשר בקדרה ונמצא שכל הבשר שבקדרה הוא לצורך יו"ט, מכל מקום היתר זה אינו מועיל אלא אם כן יכול לאכול כל הבשר ביו"ט אם ירצה, אבל כאן שאינו יכול לאכול כל הבשר ביו"ט אם ירצה שהרי צריך ליתן מקצתו לעבדו ושפחתו וכלבו שמזונותיו עליו – אין היתר זה מועיל כלום מטעם שנתבאר בסי' תק"ו.

לפיכך אם יש לו מאכלים אחרים שיוכל ליתן לעבדו ושפחתו או לפני כלבו מותר להוסיף בשבילם בשר בקדרה שמבשל לצורך יו"ט וכן מותר לאפות בשבילים פת בתנור שאפה בו לצרכו, ואע"פ שעושה מלאכה בשבילים שהרי כל פת ופת צריך טרחא בפני עצמו, מכל מקום כיון שכל הפת ראוי לו שהרי יש לו מאכלים אחרים ליתן לפנייהם וגם הפת שיאכל ביו"ט הוא משתבח ומיתתקן ע"י אפייה זו שאופה בשבילם, שהפת נאפה יפה בזמן שיש הרבה פת בתנור, נמצא שכל האפייה היא צורך יום טוב:

בסעיף זה מביא אדמו"ר הזקן חומרא בנוגע לעבדו ובהמתו, דאע"פ שישנו אופן שני שמותר להוסיף בשר לקדירה על האש ביום טוב עבור החול, והוא שאפשר לאכול ההוספה בו ביום, הנה כאשר מדובר על מי שמזונותיו עליו, הרי מחוייב הוא ליתן להם אוכל, ובמילא יוצא שההוספה שמבשל עבורם – לא יוכל לאכול בעצמו, ולכן נאסר. אבל באם יש אוכל נוסף בבית שאפשר ליתן לעבדו ובהמתו, אזי מותר להוסיף לקדירה שעל האש, כי אם ירצה – יוכל לאכול כל התוספת בעצמו.

ועפ"ז מתחדדת השאלה דלעיל: באם המדובר במי שאין מעוניינים לכבדו (כמבואר לעיל), אבל ישנו הכרח כלשהו להזמין, ומצד שני – אין מחוייבים במזונותיו, האם יש איסור להוסיף עבורו קודם ששמו הקדירה על האש? ובפרט אם יש אוכל נוסף שאפשר לתת לו. דהיינו, אם ירצה – יכול לאכול כל ההוספה (שהרי הן אינו מחוייב להאכילו והן יש אוכל נוסף עבורו).

ולקמן נשתדל לבאר בעזה"ת את כל השאלות שהובאו לעיל.

הסיבה לאיסור

בתור הקדמה יש לבאר מהי הסברה לאיסור הזמנת הנכרי, דהנה בשו"ע אדה"ז כתב שהאיסור הוא בגלל החשש שמא יבשל עבור הנכרי קדירה נוספת של מאכל מיוחד עבורו, ולא נתבאר מהו האיסור בזה, דאם הוא מבשל אוכל שיכול היהודי לאכול בעצמו מה איסור יש כאן? הרי מי יימר שהאוכל בקדירה הנוספת יהיה עבור הנכרי? אולי יבואו אורחים יהודים והם יאכלו האוכל הנ"ל?

ונחלקו הראשונים בביאור הסברה לאיסור:

הר"ן (ביצה י, ב בדפי הרי"ף) הביא שני ביאורים לכך: (1) אכן אין איסור מה"ת לבשל קדירה אחרת דשמא יבואו אורחים, אלא שיש איסור לבשל עבור נכרי (שאינו בכלל "לכם"), ולכן גזרו מד"ס לא להזמין בכדי שלא להיכשל בבישול מיוחד עבורו (אע"פ שמסברא הי' מותר). (2) אין האיסור כאן בגלל החשש שיבשל עבורו אוכל ביו"ט, שהרי האוכל ראוי לאורחים אחרים, אלא האיסור הוא שיבשל עבורו אוכל שאינו כשר, ואז אינו ראוי לאורחים, והוא ראוי רק לנכרי, ונמצא מבשל רק עבור הנכרי, וזהו איסור מדאורייתא. וכך כתב בקצרה גם בתחילת המסכתא (א, ע"ב בדפי הרי"ף).

בפסקי ריא"ז (ביצה פ"ב ה"ב אות ז) הביא רק הביאור הראשון, שהחשש הוא שמא יבשל לכתחילה עבור הנכרי.

הרשב"א (ביצה כא, ב ד"ה גזירה) הביא רק הביאור השני, שהחשש שמא ירבה בשבילו דברים האסורים.

ומדברי אדה"ז שלא הביא בכלל הסברה שיבשל מאכל אסור, אלא רק הסברה שעושה מלאכה עבור הנכרי (לדוגמא בס"ג "ונמצא עושה מלאכה ביו"ט בשביל הנכרי בלבד"), נראה שסובר כהביאור הראשון בר"ן, שהוא איסור לבשל עבורו ביו"ט, אפילו אין חשש שיבשל עבורו מאכלות אסורות. אבל מצד שני, בסעיף א' הביא שמותר לשלוח אוכל לנכרי ביום טוב, ולא חילק בין אוכל שבושל קודם יו"ט לאוכל שבושל

ביו"ט, ולא חילק בין אם ידעו שמבשלים גם עבור הנכרי או לא. ועצ"ע (ועיין ט"ז בפמ"ג משב"ז סק"ד).

זמן האיסור

השאלה הראשונה לדון היא מתי חל איסור זה של להזמין הנכרי, האם האיסור הוא רק ביום טוב גופא, או גם קודם יום טוב.

והנה, בין להסברא שהוא אסור מדין בישול לנכרי בכלל, והן להסברא שהוא אסור מחשש שמא יבשל מאכלות אסורות, אין חילוק מתי מזמין הנכרי, בין אם יזמינו ביום טוב גופא או יזמינו בערב יום טוב, הנה כל זמן שיש חשש שמא יבשל במיוחד עבורו – אסור להזמין, ואין חילוק אם האוכל כבר מוכן או שלא הכינו האוכל, תמיד ישנו האיסור להזמין מחשש שמא יבשל עבורו.

ולכן אפ"ל, שהאיסור אינו תלוי בזמן ההזמנה, אלא תלוי בזמן הבישול, דאם יבשלו כל האוכל קודם החג, ונמצאים במקום שלא מבשלים (כגון שהביאו כל האוכל לבית-הכנסת, או שהזמינו כל האוכל מקייטרינג), אזי אין חשש שיבשל במיוחד עבור הנכרי – ולכאורה יהי' אפשר להזמין לסעודה זו, כמו שאפשר להזמין נכרי לסעודת שבת (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' שכה ס"א), דלא חוששים שיבשל עבורו.

וה"ה אם בישלו כמות גדולה של אוכל לפי אומדנא (כפי שנוהגים בסעודות ציבוריות שמכינים יותר ממה שצריך, למקרה ויבואו אורחים שלא הזמינו, או שאנשים ירצו לאכול יותר), ויש ממילא אוכל גם עבור הנכרי, ואז לכאורה יהי' אפשר להזמין לסעודה זו, כי אין שום חשש שיבשלו אוכל נוסף עבור הנכרי (או אפילו עבור ישראל נוסף...).

אלא שגם בזה יש חילוק מתי מבשלים, דאם מבשל ביום טוב, אזי יש להיזהר שמי שמבשל האוכל לא ידע שמגיעים נכרים, דאז יכוונו לבשל עבור הנכרי, ונמצא עובר על האיסור (אע"פ שאין חשש שיבשל קדירה נוספת עבור הנכרי, כי גם הוספת האוכל בקדירה זו עצמה – אסור). ואם מבשל כל האוכל עבור סעודה זו בערב יום טוב, כגון סעודת ליל א' דהחג (ולא יבשלו ביום טוב יותר), אזי אין חילוק אם יודעים על הזמנת הגוי או לא, דבין כה אין שום חשש שיבשלו אוכל נוסף עבור הנכרי (או אפילו עבור ישראל נוסף...).

אלא שכל זה הוא כאשר עושים סעודה גדולה ומבשלים כמות גדולה, אבל כאשר מזמינים לביתו, ואין מזמינים כמות גדולה של אורחים, אזי עדיין ישנו האיסור להזמין הנכרי, דחיישין שמא יבשל בשבילו.

השאלה היא, באם האשה אינה יודעת מי המוזמנים, אלא רק יודעת כמות המוזמנים (לדוגמא: עשרים), ובין המוזמנים יש נכרים – האם ישנו איסור להבעל להזמין נכרי מבלי להגיד לאשתו, דאז האשה מבשלת ביום טוב עבור נכרי אבל אינה יודעת על כך. דלכאורה זה תלוי בב' הביאורים בסברת האיסור, דאם האיסור הוא בגלל הבישול עצמו – אזי אסור, ואם האיסור הוא בגלל החשש שמא יבשל מאכלות אסורות – אזי מותר. ועצ"ע (כמו שנתבאר לעיל, שמצד אחד מותר לשלוח אוכל לנכרי, ומצד שני אסור לבשל עבורו).

וכל זה הוא כאשר הכוונה היא לכבד את הגוי, משא"כ אם אין רצונם לכבד את הגוי – אולי יהי' הדין שונה, כדלקמן.

זיכוי המנות לנכרי

ישנו פתרון נוסף, שתלוי בזמן הבישול, והוא שכאשר מבשלים בערב יום טוב, הנה אם צריכים להזמין הנכרי (בגלל סיבה מסויימת, כמו שיתבאר לקמן), אזי אפשר לזכות להנכרי את האוכל שהוא יאכל ביום-טוב, ואזי הנכרי אינו אוכל משל ישראל, אלא משל עצמו, ואזי מכינים כמות מספיקה עבורו בכדי לכבדו ואין חשש שמא ירבה בשבילו, שהרי בישל עבורו כמות מספיקה. ולע"ע לא מצאתיו כתוב בספרי הפוסקים. וצ"ע למעשה.

לבשל ע"י נכרי

בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' קיח דן בשאלה של בעל מלון שיש לו אורחים נכרים, אם מותר לפועלים נכרים לבשל עבורם ביום טוב, ומסיק שאם הפועלים הנכרים מבשלים באותה קדירה שמבשלים עבור ישראל (כמובן ללא חשש בישול עכו"ם), אזי הוי שבות דשבות, ומותר. אבל מסיים: "ומ"מ כ"ז מעיקרא דדינא, אבל למעשה יש להתיישב הרבה, כמו שידוע בזמננו דאחסור דרי, שיש לחוש שמחמת זה, יבואו בעצמם, או אחרים, שיאמרו התיירו פרושים את הדבר, לזלזל באיסורי יום טוב, שלא ידעו או לא ירצו לידע טעמו של דבר שהקילו בזה, וידמו מילתא למילתא בלא טעם וריח".

ואע"פ שמסיים שלמעשה צ"ע אם להתיר, הנה לכאורה באם מדובר במקרים מיוחדים (כדלקמן), ובפרט אם הנכרים מבשלים בערב יו"ט, אזי אולי יש מקום לסמוך על דבריו ולהתיר בישול עבור נכרי ע"י נכרי.

סוגי המוזמנים

האם ישנם סוגי אנשים מסוימים שמותר להזמין? ובפרטות:

א. נכרי הנשוי לישראלית, ורוצה השליח להזמין את הישראלית וילדי' כדי לקרבה לתומ"צ, האם יכול להזמין את המשפחה לסעודת החג?

נ"ל שוודאי עדיף להזמין את הישראלית וילדי' מבלי להגיד שהבעל הגוי ג"כ מוזמן, ואע"פ שיודעים שהגוי יבוא הנה אין בזה חשש, שהרי אין הכוונה לכבדו, ואדרבה – אין רוצים לכבדו, אלא שזה כורח המציאות שהוא יבוא עם בני משפחתו היהודים. ויותר מכך, אם הדרך להזמין המשפחה הוא דווקא ע"י הזמנת הנכרי (כגון דבר המצוי לפעמים, שדווקא הבעל הגוי מעוניין יותר בעניני היהדות מאשר אשתו הישראלית), הנה גם בזה אין חשש, שהרי (כנ"ל) אין הכוונה לכבדו, אלא להביא את המשפחה היהודית ולקרבה לתומ"צ.

ב. ישראלי הנשוי לנכרית, ורוצה השליח להזמין לסעודה, אלא שע"ז יבואו גם הנכרית וילדי', האם אפשר להזמין?

באם אפשר להזמין רק את הבעל, כגון לעשות סעודה רק עבור גברים – אזי עדיף טפי. אבל באם אין אפשרות להזמין רק את הבעל – אזי יש מקום לומר שיהי' מותר להזמין את המשפחה ויבואו הנכרית וילדי', כי כנ"ל אין הכוונה לכבד את הנכרית, אלא רק לקרב את הישראלי. אבל יש למצוא דרך להימנע מכך, כי סוכ"ס מאחר ורוצים שהישראלי ימשיך לבוא, אזי ישתדלו לכבד את הנכרית, ושוב אייתי החשש שמא ירבה בשבילה ובשביל ילדיה⁴¹. ועצ"ע.

ג. האם מותר להזמין נכרי חשוב שתורם הרבה ממון לפעולות השליחות, ויכול להיפגע באם יזמין את ידידיו היהודיים ולא אותו?

בשו"ע אדה"ז כאן ס"ו, לענין בני החיל שנתנו קמח לישראל לאפות, כתב שאע"פ שאסור להערים לענין אפיית פת, הנה כאן מאחר וקשה להיפטר מבני החיל – מותר להערים, ומסיים "ואין ללמוד מכאן לשאר מקומות".

הט"ז סק"ו כותב בנוגע לענין זה, שאפי' הערמה זו אין לעשות אא"כ יש צירוף גם של אונס שיגרום ביטול שמחת יו"ט. וע"ז כתב הפמ"ג (משב"ז), דרך אונס הגורם ביטול שמחת יו"ט מתיר הערמה, אבל שאר אונס ממון – אסור. ומוסיף: "וההיא דאין מזמנין עכו"ם ביום טוב י"ל אף אם יש לחוש משום איבה או הפסד ממון אסור, אם לא משום שמחת יום טוב יש להתיר".

41 ישנו ענין נוסף הנוגע לכך והוא שישנם שיטות הסוברות שיש לעודד נכרית הנשואה לישראל (וילדיה) להתגייר. ואכ"מ. ולהעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ד אג' ה'פב, חכ"ט אג' יא'ריב, אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ ח"ט אג' ג'רסח ואג' ג'רעא.

אבל אדה"ז בקו"א סק"ג (בנוגע לסתם ישראל האופה פת בתנור של נכרי) הביא את דברי הט"ז הנ"ל וכתב, וזלה"ק:

ואף שהט"ז שם פירש דאין היתר אלא במקום שאם לא יעשה כן יהיה לו מניעה משמחת יו"ט. מלבד שיש לומר דהכא נמי אם לא יתן לו פת אפוי לא יניחנו לאפות וימנע משמחת יו"ט, דמסתמא אין לו תנור אחר כשאופה אצל נכרי. אלא דבלאו הכי לא קשה מידי, דעל כרחק לא החמיר הט"ז שם אלא כשכל האפייה היא לצורך הנכרי ואין בה צורך כלל לישראל אלא שהוא מערים ונותן פת אחד לתינוק, אבל כשכל האפייה היא לצורך הישראל ואינו מערים כלל אף הט"ז מודה דשרי בכל ענין כדמשמע מדבריו בהדיא ע"ש.

ומדברי אדה"ז משמע, שכל החומרא של הט"ז שצריך מניעה משמחת יו"ט בנוסף לדחק של בני החיל הוא רק כאשר אופים רק עבור נכרי ועושים הערמה, אבל כאשר רוב האפייה היא עבור הישראל, ורק קצתה עבור הנכרי, הנה אף הט"ז יודה שמותר. וכן כותב, שגם בזה ישנה מניעה של שמחת יו"ט, ולכן אף הט"ז יתיר.

ולכאורה אפשר לומר, שמ"ש הפמ"ג שאפילו כשיש חשש איבה או הפסד ממון אסור להזמין הנכרי אא"כ זה יגרום להיהודי חסרון בשמחת יו"ט, הנה אולי אפשר ללמוד מזה⁴² גם להזמנת נכרי חשוב, שאם לא יזמינוהו יגרום חסרון בשמחת יו"ט להשליח שידוע שע"ז יפסיד הממון עבור הפעילות, או שיגרום איבה ועי"ז יגרום חסרון בשמחת יו"ט – אזי אפשר להזמין הנכרי לסעודת יו"ט (אע"פ שהכוונה היא לכבדו).

ומזה נלמד ג"כ לענין המזמין נכרי בשוגג, שאם עי"ז יגרום איבה וחסרון בשמחת יו"ט – אזי אין לבטל ההזמנה.

מי שבא מעצמו

באם גוי בא מעצמו, ואין מעוניינים לכבדו (כגון אם הזמינו את אשתו היהודיה וכיו"ב), האם מותר להוסיף עבורו בקדירה קיימת?

מדברי אדה"ז משמע שהסיבה לאסור היא בגלל שרוצים לכבדו, ולכן אסור להוסיף עבורו דחוששים שמא ירבה בשבילו, אבל אם אין רצון לכבדו, כגון עבדו ובהמתו – אין איסור להוסיף מצד זה, אלא איסור אחר והוא שמזונותיו עליו, ולא יוכל

(42) ואע"פ שהפמ"ג כתב זה לענין "בני החיל", וכתב אדה"ז שאי אפשר ללמוד מדיני בני החיל לענינים אחרים, הנה מאחר ואדה"ז הביא את סברת הט"ז (בנוגע חסרון בשמחת יו"ט) בנוגע לענין אפיית פת סתם, בענין שאינו בני החיל, אפשר ללמוד מסברה זו לענינים אחרים.

לאכול בעצמו מהקדירה. ולכאורה אפ"ל שאם אין מזונותיו עליו וגם אין רצון לכבדו, אלא הוא נמצא שם מכורח המצב, אזי אפשר להוסיף עבורו בקדירה אם יש גם אוכל אחר עבורו.

סיכום – הלכה ולא למעשה

אסור להזמין נכרי לסעודת יום טוב.

באם המצב מצריך להזמין הנכרי (כגון איש חשוב, או הנשוי לישראלית וכו'), תמיד עדיף להזמין לסעודה הראשונה של החג, ולבשל הכל בערב יו"ט.

באם בישלו כמות גדולה עבור סעודה ציבורית, אזי מותר להזמין הנכרי, כי לא חוששים שמא ירבה בשבילו. אבל בסעודה פרטית – אין להזמין.

נכרי הנשוי לישראלית – עדיף להזמין את הישראלית וילדי', והנכרי יבוא מעצמו. ואם אי אפשר, אזי אפשר להזמין אותו.

ישראלי הנשוי לנכרית – עדיף שלא להזמין עם משפחתו.

נכרי חשוב שאי-הזמנתו יגרום חסרון בשמחת יו"ט – אפשר להזמין.

בשעה"ד – אפשר לבשל לנכרי ע"י נכרי, כל זמן שהוא באותו קדירה שמבשלים עבור ישראל.

אם בא מעצמו, ואין הרצון לכבדו – אפשר להוסיף עבורו בקדירה כל זמן שיש אוכל נוסף עבורו.



הגעלת כלים כשהיתירא בלע

הרב דוד לייב גראסבוים

נו"נ – 770

כתב בשו"ע אדה"ז סי' תנא סעיף יג בהגהה בשל בשר בלי מים ואח"כ חלב (מאכל חלבי) גם כן בלי מים כשבא להכשירו אף ששניהם נבלעו בקדירה על ידי אש אין צריך לבון רק הגעלה. הגם שבאיסור אם נבלע על ידי אש צריך לבון בבשר בחלב אינו כן ודי בהגעלה משום שהיתירא בלע. וכן הוא במקור הדין במרדכי בשם הר"י בסוף מס' ע"ז סי' תתס. וברשב"א, הובא בב"י יו"ד סי' צג ד"ה כתב הרשב"א ובט"ז סי' צג ס"ק ב' ובנקודת הכסף שם.

והוא דלא כמ"ש הרב ש.ד.ב.ל. בהערות וביאורים קובץ מספר א'צא אות מה ומו, שלאדה"ז דוקא אם עירה חלב על כלי של בשר אז מותר בהגעלה אבל אם בשל מאכל חלבי בקדרה של בשר בלי מים צריך לבון. ואינו כן שהרי מפורש במדכ"י בשם ר"י שמדובר במחבת של בשר שרוצה להכשירו כדי להשתמש בו חלב. וכן הוא ברשב"א בקדרה של בשר ובא להשתמש בו חלב.

ובשדי חמד אסיפת דינים אות ה' סוף סי' יז הקשה שלכאורה הדין של התירא בלע אמרינן רק כשעשה הגעלה אחרי שהשתמש בו בשר וקודם שהשתמש בו חלב כהמקרים של מדכ"י ורשב"א ולא אחר שהשתמש בו חלב ונעשה איסור. ואחד הרבנים ענה לו שכן מצינו בנקודת הכסף שאם בלע חמץ בזמן היתר ובא להכשירו לאחר זמן איסורו אין צריך לבון רק הגעלה אף שהוא לאחר זמן איסורו. מכיון שמתחילה התירא בלע די בהגעלה.

וביאור הענין מובן מההגהה בשו"ע אדה"ז שם, שלכל כלי יש בו שני מיני בליעות. יש בליעה של טעם גמור שנכנס בכלי על ידי בשול במים ויוצא מהכלי על ידי הגעלה. ויש בליעה חזקה ועמוקה יותר שנכנס בכלי על ידי אש ואינו יוצא מהכלי עד ששורפין אותו בלבון. והוא בליעה במשהו. וכשעושה הגעלה בכלי שצריך לבון הרי הוא מוציא מהכלי טעם גמור אבל טעם משהו נשאר שם. וכל זה כשמתחילה בלע איסור. אבל אם בלע היתר כמו חמץ קודם זמן איסורו אף אם בא להכשירו לאחר זמן איסורו אין צריך לבון כי אם הגעלה. כי ההגעלה מוציא הטעם מורגש שבו ואין צריך לשרוף הטעם משהו שבו כי משהו אין לו כח להשתנות ולתהפך מהיתר לאיסור. והטעם משהו שבו נשאר כמציאות הראשונה שלו שהוא היתר.

וכן הוא ממש בבשר בחלב. שדוקא הטעם גמור של בשר והטעם גמור של חלב נשתנו ונהפכו מהיתר לאיסור. אבל הטעם משהו של בשר והטעם משהו של חלב אין להם כח להשתנות ולהיות מציאות חדשה של בשר בחלב. ולכן אף ששניהם נבלעו בכלי על ידי אש אין צריך לבון רק הגעלה. כי הטעם גמור הוציא בעשותו הגעלה והטעם משהו של בשר היתר והטעם משהו של חלב היתר אין להם כח להתהפך מהיתר לאיסור.

ומכל מקום עדיין אינו מובן, שהרי ברגע שבשל המאכל חלבי בלי מים בקדרה של בשר ברגע זו ממש נעשה המאכל חלבי איסור בשר בחלב. וכשנבלע בכלי הרי הוא איסורו בלע ולא היתר. ואינו דומה לחמץ שנבלע בכלי כשהוא היתר ואחרי זה אין כח במשהו להשתנות. אבל בבשר בחלב הרי כשנבלע בכלי היה כבר איסור משעה שבישל מאכל חלבי בקדרה של בשר. ולמה אין צריך לבון.

ויש לומר שבשר בחלב שונה משאר איסורים. והוא כי בשאר איסורים טעם האיסור שוה ממש כגופו של איסור. רק שיש אומרים טעם כעיקר דאורייתא ויש אומרים טעם כעיקר מדרבנן. מכל מקום לכולי עלמא טעם האיסור אוסר כגופו של איסור. משא"כ בבשר בחלב אין הטעם אוסר אלא כשניהם הבשר והחלב מעורבים יחדיו ונעשו מציאות חדשה של בשר בחלב. ולכן אם יש לך מציאות ששם מתפשטים טעם הבשר והחלב ואינם מעורבים יחדיו אין לך האיסור של בשר בחלב. וזהו כוונת אדה"ז בהגהה זו. היות וטעם הבשר וטעם החלב נבלע בתוך הכלי בשני מיני בליעות כנ"ל. אחד בליעה של טעם גמור ומורגשת והשני בליעה של משהו. ורק הטעם גמור ומורגשת של בשר ושל חלב יש להם כח להשתנות ולהיות מציאות חדשה של איסור בשר בחלב. אבל הטעם משהו נשאר היתר כי אין לו כח להתהפך מהיתר לאיסור. ובבשר בחלב צריך להיות תמיד עירוב של בשר בחלב. ולכן מובן שאין צריך לבון כי אם הגעלה אף שנבלע בשר וגם חלב ושניהם היתה בליעה על ידי האש.

וכמו המבשל חלב בקדרה של בשר שאינו בן יומו. אזי אין הכלי נאסר מכיון שהיה אינו בן יומו. ומותר מדינא (ולא ממנהגא) לבשל בו שאר דברים שאינו לא של בשר ולא של חלב.

ורואים מזה שהכלי אף שיש בו בלוע בשר ובלוע חלב מ"מ אין בו איסור בשר בחלב. וכן כאן בטעם משהו אף שיש בו בלוע משהו בשר ומשהו חלב אין בו איסור בשר בחלב. ומותר להשתמש בו בין בשר בין חלב.

וראיה לסברא זו הוא מדברי המרדכי בשם ר"י ומדברי הרשב"א עצמם במקום אחר. והוא דיין שכתב הטור ביו"ד סוף סימן קה. הא שחתיכה אוסרת חברת בלי רוטב היינו דוקא כשהאיסור הוא אסור מחמת עצמה כמו נבלה ובשר וחלב, אבל אם קבלה טעם מאחר אף שחתיכה עצמה נעשית נבלה אינה אוסרת חתיכה שאצלה אפילו בצלי אא"כ יש שם רוטב. ולכאורה מזה ראייה לסתור שבשר בחלב הוי כמו נבלה ממש ולכן אוסרת חתיכה שאצלה בלי רוטב.

מיהו בט"ז יו"ד סימן קה סקי"ג מביא ממהרש"ל שהפירוש בטור הוא בשר שנגע בחלב אוסרת בלי רוטב. אבל בשר בחלב עצמה (פירוש בשר שנאסר מחלב) אינו אוסרת חתיכה שאצלה בלי רוטב. והרשב"א כתב (הובא בש"ך סימן קה ס"ק יז) דברים אלו שאמרנו אפילו בבשר בחלב ואע"פ שעשאוה כחתיכת נבלה לא עשאוה כנבלה עצמה לדבר זה. עכ"ל. וכן הביא הש"ך שם ממרדכי בשם הר"י שבשר בחלב אינה אוסרת בלי רוטב. ומביא מתרומת הדשן שמפרש דברי הר"י ככה. דוודא כל זמן שהוא מעורב (עם חלב) נחשב שרשו וגופו של איסור. אבל בנפרד וכו' וממשיך לפרש דברי המרדכי בשם ר"י, שבנפרד הבשר מן החלב לא הוי איסור כלל.

ולכן בנידון דידן בכלי שבלע בשר ואח"כ חלב אינו נחשב גופו של איסור אלא כשהם מעורבים יחד הבשר והחלב. אבל בנפרד אינו אסור כלל. ולכן הטעם גמור שבכלי של בשר והטעם גמור שבכלי של חלב הרי הם מעורבים יחד ונעשו איסור בשר בחלב. אבל הטעם משהו של בשר והטעם משהו של חלב אי אפשר להם להתערב ולהיות מציאות חדשה של בשר בחלב ולכן מותר לגמרי. ומובן ופשוט למה אין צריכים לבון כי אם הגעלה.

והכל שריר וקיים, ודברי אדה"ז מיוסדים על דברי המרדכי בשם הר"י, והרשב"א, שהם בעלי סברא זו של היתירא בלע ומיוסד על דעתם שמביא הש"ך ביו"ד סימן קה סעיף יז. וכן הוא דעת המהרש"ל והט"ז בסימן קה. ואין צריך לדחוק ולפרש שכוונת אדה"ז בהגהה הוא דוקא כשעירה חלב על כלי של בשר ולא כשנתבשל חלב בקדרה של בשר. אלא אפילו נתבשל בלי מים מאכל חלבי בקדרה של בשר אין צריך לבון כי אם הגעלה.

ובאמת גם הש"ך מודה לדין של היתירא בלע. וכמו שמאריך בנקודת הכסף שם. ואף שבסימן קה ס"ק יז סובר הש"ך שגוף הבשר נעשה גוף האיסור וכמו נבלה ממש ואף כשנפרד מהחלב ולא כסברת הר"י ורשב"א הנ"ל. היינו דוקא כשנאסר הבשר מחלב עצמו ולא כשנאסר על ידי הבלוע בכלי. ואכ"מ להאריך בזה. ועפ"ז מובן למה הצריך אדה"ז בסימן תנא סעיף כה לבון לכלי שבלע בשר בחלב בבת אחת, כי שם מדובר שהבשר קבל טעם מחלב עצמו ולא באמצעות כלי.

אמנם כד דייקת שפיר נראה שאדה"ז אינו סובר כהש"ך הנ"ל. כי לפי הש"ך כל שבלע הבשר מהחלב עצמו נעשה הבשר איסור עצמי ולא איסור בלוע. ואם היה בשר הזה צלוי בכלי היה הכלי צריך לבון. אבל לשון אדה"ז הוא "אם לא נבלעו בו בבת אחת אלא בזה אחר זה" עכ"ל. פירוש שדוקא כשנבלעו הבשר והחלב בכלי בבת אחת אז צריך לבון. אבל בזה אחר זה אין צריך לבון כי אם הגעלה. והיינו גם במקום שהבשר היה כבר אסור מחמת בשר בחלב ממש מכל מקום אינו נחשב איסור עצמי כי אם איסור בלוע. ומוכח שסבר כשיטת הר"י והרשב"א הנ"ל וכן הוא בט"ז הנ"ל שבשר בחלב נחשב כאיסור בלוע. ולא אמרינן שגוף הבשר שנאסר מחלב נעשה גוף האיסור כסברת הש"ך.

וכן מוכח ממה שכתב אדה"ז בסימן תמז סעיף מו בהגהה וז"ל אבל אם אינו אסור אלא מחמת שנבלע בו איסור כגון טעם חמץ הבלוע בחלב הקיבה הרי הוא מתבטל בס' כמו שנתבאר ביו"ד סי' פז שהרי איסור הבלוע אינו מעמיד כלל עכ"ל. וכוונתו הוא לדין חלב צלול שבקיבה שנאסר מחמת עור הקיבה ונעשה בשר בחלב ואחר כך עשו אותו דבר המעמיד לעשות גבניות. ופסק רמ"א שם שבטל בס' אף שדבר המעמיד

שהוא איסור עצמי אינו בטל אפילו באלף מכל מקום בשר בחלב נחשב כאיסור בלוע. אבל הש"ך שם בס"ק ל' כתב בתירוצו השני שדוקא בשר בחלב שנאסרו ע"י כבישה נחשב איסור בלוע אבל אם נאסרו על ידי בשול יש לומר שנחשב איסור עצמי.

ולסיכום הענין:

(א) בשר בחלב שנאסר ע"י בשול ממש לגבי דין צלי עם חתיכת היתר.

לש"ך נחשב הבשר כאיסור עצמי ואוסר הבשר שאצלה בלי רוטב עכ"פ כדי נטילה. לר"י ורשב"א ואדה"ז נחשב איסור בלוע ואינו אוסר חתיכה שאצלה בלי רוטב.

(ב) בשר בחלב שנאסר ע"י בשול ממש לגבי דין דבר המעמיד. לש"ך בתירוצו הראשון בסי' פז סק"ל נחשב הבשר איסור בלוע ובטל בששים. ולא אמרינן דהוי דבר המעמיד שאפילו באלף לא בטל. ולתירוצו השני שם דוקא אם נאסר הבשר ע"י כבישה או מליחה הוי איסור בלוע אבל אם נאסר ע"י בשול ממש נחשב הבשר איסור עצמי והוי דבר שמעמיד ואפילו באלף לא בטל. ולאדה"ז נחשב הבשר איסור בלוע ובטל בששים.

(ג) בשר בחלב שנאסר ע"י בשול ממש לגבי הדין של היתירא בלע. לש"ך בסי' ק"ה סקי"ז נחשב הבשר איסור עצמי ואוסר הכלי שנצלה בתוכו כאיסור ממש. והכלי צריך לבון ולא אמרינן היתירא בלע. ולאדה"ז ור"י ורשב"א וט"ז נחשב הבשר איסור בלוע. וכל מקום שאין כח בבלוע לאסור אין כאן איסור בלוע. ולכן גם כשנצלה בכלי בלי מים ועל האש אין צריך לבון ודי בהגעלה משום שהיתירא בלע. והבליעה של משהו אין לו כח לאסור ולכן אין צריך לבון.

(ד) בשר בחלב שנאסר הבשר ע"י טעם חלב הבלוע בכלי יש לומר שגם הש"ך מודה שנחשב איסור בלוע וממילא הוי היתירא בלע ואין צריך לבון כי אם הגעלה גם כשנצלה בכלי בלי מים.



הסכם קדם נישואין (גליון)

הרב שלום דוב בער שוחאט

דומ"צ בבד"ץ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

בגליון הקודם (א'צג) העיר הרב משה מרקוביץ על דברי הרב שד"ב לוין (בגליון א'צב) בענין הסכם טרום-נישואין, על דברי הרב משה פיינשטיין (אג"מ אבהע"ז ח"ד סי' קז) בנוגע להוספה בשטר התנאים בנוסח זה: "אם אחרי הנשואין יבואו לידי פירוד,

ח"ו, אז הבעל לא יעכב מליתן גט פטורין והאשה לא תסרב לקבלו, כאשר כך יצוה הבית-דין פלוני".

והרשד"ב לזין ביאר שהכוונה שהבי"ד יכופו את הבעל לגרש. וע"ז הקשה הרמ"מ, דלכאורה המשך תשובת הרמ"פ "הוספת דבר זה מותר, והגט לא יהיה גט מעושה" אינו מובן, דמה ספק יש בחתימת תנאי זה שיעשהו למעושה?

ואכן קושיא אלימתא היא, והתירוץ פשוט, והוא שישנם ב' דפוסים לתשובה זו, הציטוט שהביא הרשד"ב לזין הוא מדפוס ארה"ב, ויש גם דפוס ארה"ק, וישנם שינויים, ולהלן שני הצילומים (ארה"ב – ימין, ארה"ק – שמאל):

השינוי הראשון: בסוף הקטע הראשון במהדורת ארה"ק מופיע "והנה כוונת תנאי זה הוא שיכריחו בערכאות ע"י שיסרבו ליתן דיווארס שיצייתו שני הצדדים להב"ד", ובזה מתורץ קושיית הרמ"מ: מה הוא הספק כאן? והביאור הוא, שמאחר והבי"ד מצווה ליתן גט, והערכאות עושים מעשה לסרב ליתן "גירושין אזרחיים" עד שיגרש בבי"ד, אזי יש סברא שמא הגט הוא "גט מעושה" כי נעשה בגלל מעשה הערכאות, ולזה מבאר הרמ"פ שלא יהי' נחשב גט מעושה בגלל זה (ואינו מאריך לבאר הסיבה לכך).

וזה מובן גם מהשינוי השני: במהדורת ארה"ב מופיע "הוספת דבר זה מותר, והגט לא יהיה גט מעושה", ובמהדורת ארה"ק מופיע "הנה למעשה הוספת תנאי זה מותר, ואם מחמת זה מסדרים גט לא יהיה נחשב כגט מעושה", דהיינו, שאם מסדרים גט בגלל שהערכאות סירבו לתת גירושין אזרחיים, אזי הגט לא נחשב גט מעושה.

בדבר שאלת כתי"ה אם נכון להוסיף בשטר התנאים לשון כזה: אם אחרי הנשואין יבואו לידי פירוד, ח"ו, אז הבעל לא יעכב מליתן גט פטורין והאשה לא תסרב לקבלו, כאשר כך יצוה הב"ד פלוני ע"כ.
והנה כוונת תנאי זה הוא שיכריחו בערכאות ע"י שיסרבו ליתן דיווארס שיצייתו שני הצדדים להב"ד.
הנה למעשה הוספת תנאי זה מותר ואם מחמת זה מסדרים גט לא יהיה נחשב כגט מעושה (עיי' גם לעיל בסי' ק"ו).
ובאמת הותעלה להציל שניהם מחבלי עיגול חיי דבר גדול. אבל לכתחילה אינו נכח סתם להתייעץ תנאי זה לכל זוג שמחתתנין. ויש להמסדר קידושין להכיר היטב וחתן וחכלה ולהבין אם יש חשש שמצד טבעם תנאי כזה יגרם ח"ו מחלוקת ומריבות ופרידות ביניהם.

בדבר שאלת כתי"ה אם נכון להוסיף בשטר התנאים לשון כזה: אם אחרי הנשואין יבואו לידי פירוד, ח"ו, אז הבעל לא יעכב מליתן גט פטורין והאשה לא תסרב לקבלו, כאשר כך יצוה הב"ד פלוני ע"כ.
ועל דבר הוספת זו יכריחו הערכאות שיצייתו שני הצדדים להב"ד.

הוספת דבר זה מותר והגט לא יהיה גט מעושה. גם יש תועלת להצילה מכבלי העיגול. אבל טוב שיראה את החתן והכלה ויכירם היטב אם יש לחוש מצד טבעם שתנאי כזה יגרם למחלוקת ומריבות ביניהם ח"ו.

והנהי דידו,

משה פיינשטיין

ודאתינן להכי, להעיר משינוי עיקרי נוסף, והוא שבמהדורת ארה"ק מופיע המשפט הבא: "אבל לכתחילה אינו נכון סתם להתייעץ תנאי זה לכל זוג שמחתתנין", דהיינו, שאפילו שהרעיון טוב, ומותר, הנה לכתחילה אין ליעץ זה כדבר סטנדרט לכל

אחד ואחד, אלא רק אם המסדר קידושין מכיר היטב את החו"כ ויודע מה יהיה התוצאות מזה (אם התוצאות של חתימת התנאי יגרום שיהיה מריבות, אזי יש להימנע מזה).

ואיני יודע איזה מהם הוא הדפוס המדויק, ולא באתי אלא להעיר.



סוף זמן קרי"ש ועלוה"ש לשיטת אדמו"ר הזקן (גליון)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

ברוקלין, נ.י.

בגליון אלף צ עמ' 180 העיר הת' שלום צירקינד שי', וז"ל: "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 כ-4 דקות מהשקיעה הנראית, ועד"ז לכאן' מוקדם נץ החמה האמיתי בכ-4 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 בכ-2 דקות, מזמן הנדפס בלוחות כשיטת אדה"ז (והגר"א). עכת"ד."

ואחר שפלפל בזה קצת סיים: "ואבקש מהת"ח והרבנים היושבים על מדין וכו' להעיר ולברר וללבן בזה, ובפרט שזה נוגע לרבים ובכל יום ויום."

א"כ לכאורה היה עליי לקיים "ובמקום גדולים אל תעמוד" (משלי כה, ו), ובפרט שלא אוכל להעיד על עצמי שעברתי כבר על כל מה שנכתב בנושא זמנים לפי אדה"ז. אך ראיתי שאף אחד לא השיב, אם כן על זה אמרו "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש" (אבות ב, ה), ובפרט שהדבר נוגע למ"ע דאורייתא כתיקונו. ואבאר הדברים כפי השגתי תוך לקוט תמצית הדברים היוצאים מדברי קודמי, ואח"כ אגיע לבירור המציאות בלוחות הנפוצים.

חידוש אדה"ז בשקיעה אמיתית

דבר זה כי השקיעה האמיתית היא כמו ד' דקות אחר השקיעה הנראית מפורש הוא ב'סדר הכנסת השבת': " . . אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית, שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י."

וממה שמכנה את השקיעה השניה בלשון "אמיתית", יש להסיק שלענין הלכה יש להתחשב בשקיעה זו לכל דבר, חוץ מן הדלקת נש"ק שמפורש שם ש"מאד מאד צריך לזהר" להדליק לפני השקיעה הנראית.

קיומו של הנץ החמה אמיתי

אמנם לגבי קיומו של "נץ אמיתי" בניגוד ל"נץ הנראה" לא גילה לנו אדה"ז כלום בזה. בכל זאת, כל מי שיש לו מעט ידע בענינים אלו, מבין שזה תלוי בזה, ואם יש שקיעה אמיתית שהיא בעת סילוק זריחת השמש מראשי ההרים אז יש גם נץ אמיתי שהוא בעת תחילת זריחת קרני השמש בראשי ההרים. מלבד מן ההכרח שאם יחשוב נץ החמה מן הנראה ושקיעה"ח מן האמיתית לא יצא חצות היום בדיוק באמצע.

וכ"כ לדבר פשוט הרה"ג לוי יצחק ראסקין שי' בהערותיו ל'סידור רבינו הזקן' (עמ' רכג), ומביא ראיה לכך ממ"ש המהר"ל מפראג ב'גור אריה' (שבת לד, ב), עיי"ש.

וכ"כ הרה"ג שלום דובער לוין שי' ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאורו (עמודים יג, נא), והרה"ג יוסף יצחק פייגעלשטאק שי' (שם עמ' קב), והרה"ג יהורם אולמן שי' (שם עמ' ע).

שיעור המעלות של הנה"ח האמיתי ושקיעה"ח האמיתית כתבו הרבנים לוין פייגעלשטאק ואולמאן (סדר הכנסת שבת הנה"ל עמ' ח, פח וקז) שהוא ב-1583 מעלות תחת האופק. אם כי לא הגיעו למספר זה באופן אחד, וראה על זה במכתב הרב לוין אליי, (נדפס בתחילת הלוח שערכתי לאופק ברוקלין לשנת ה'תשע"ו הבעל"ט).

התייחסות להנץ החמה אמיתי בנוגע לעלות השחר

ונשאלת השאלה האם לגבי חישוב עלות השחר שכפי היוצא מן הגמרא (פסחים צד, א) שיעורו הוא ד' (הוא ה') מיל לפני הנה"ח, ונאמר על אופק א"י ובניסן ותשרי, כמבואר ב'סדר הכנסת שבת', האם גם בזה מחשבים המילין מן הנץ האמיתי. לפענ"ד מסתבר מאד שמחשבין מן הנץ האמיתי המקביל לשקיעת החמה האמיתית, שלא לחנם נקראת ע"י רבינו הזקן "אמיתית". וכ"כ הרבנים לוין (סדר הכנסת שבת' עם ביאורו עמ' נא) פייגעלשטאק (שם עמ' צח) ואולמאן (שם עמ' עה) ששיעורו 16.9 מעלות, שמיוסד ע"פ 72 דקות לפני נה"ח אמיתי באר"י.

אמת הדבר שהגה"ח ר' אברהם חיים נאה ז"ל בספרו 'שיעורי ציון' (אות לו) הסובר שעלות השחר הוא שעתיים לפני נה"ח וזאת בימים השונים ובארץ ישראל, והוא ע"פ ה' מילין של 24 דקות כל אחד, ויוצא החשבון כאשר השמש 26 מעלות, ולא כתב

לשער מן נה"ח האמיתי, י"ל שלא נחית לזה. (ועיי"ש אות מ שכותב שהנשף בחורף קצר מבימים השווים, ונעלם ממנו שהמציאות אינו כן, ואכמ"ל).

ועוד, כי הזמנים לנה"ח ושקיעה"ח הנפוצים בירושלים עיה"ק ע"פ הגאון ר' יחיאל מיכל טוקאצ'נסקי נחשב בגובה של 800 מטר מעל גובה פני הים, שזה כמו 4 דקות קודם הנץ ואחר השקיעה שבגובה פני הים (שבו נחשבו בלוחות הנפוצים כיום בשאר ערי א"י ובחו"ל), ונמצא שממילא חישב הגרא"ח נאה עלוה"ש מן נה"ח האמיתי. ולהעיר גם ממ"ש ב'זמן צאה"כ באה"ק ת"ו' (ד"ה ולדינא), ויש להעיר על דבריו ואכ"מ. ומש"כ שם בין הדברים "השקיעה האמתית לענין מוצ"ש", פשוט שבא לאפוקי רק מן ער"ש, שמזה איירי לפני זה, ובוה אולינן אחר השקיעה הנראית בראשי אילנות, וכדברי רבא לשמיעה (שבת לה ע"ב): "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא".

גם אחרים שקבעו זמן עלוה"ש לפי אדה"ז על 18, 15 וחצי, 16, או 16.1 מעלות ('שימת עין' אות ג שבסו"ס 'הרב מלאדי', 'זמני היום בהלכה', כמובא ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאור הרשדב"ל עמ' מח-מט נא קב), אין הכרח שחולקים על זה, אלא לא נחתו לזה.

אמנם הזמן שנתפשט בלוחות הנפוצים שלא בקרב קהלות חב"ד על חשבון 16.1 מעלות, מקורו בספר 'אור מאיר' (פ"ד סי' א), והוא ע"פ 72 דקות בארה"ק בימים השווים לפני נה"ח בגובה פני הים.

התייחסות לנה"ח אמיתי ושקיעה"ח אמיתית בנוגע לחישוב שעות היום

וכאן אנו באים לשאלה לגבי זמן קרי"ש דאורייתא, שמבואר ב'סידור' רבינו הזקן (הל' קרי"ש) שמחשבים שעות היום מן נה"ח עד שקיעה"ח, האם גם בזה מחשבים מן האמיתי עד האמיתית או מן הנראה עד הנראית.

חשבתי אולי להוכיח דבר מן הזמן שנזכר ב'סידור'. שזל"ק שם: "זמן ק"ש של שחרית שהוא רביע היום, צריך ליוהר במאד בקיץ ביותר שלא לעבור הזמן, כי הוא יותר מוקדם בקיץ, שבמדינות אלו נץ החמה בקיץ הוא בערך ג' שעות ומחצה אחר חצות לילה, ורביע היום ארבע שעות ורביע, נמצא כלה הזמן בג' רביעי שעה שמינית."

והנה כידוע נכתב הסידור בסוף ימיו, והיה אז בליאדי. ליאדי נמצאת 54.6 מעלות צפון מקו המשווה, (ולא כפי שנזכר כמה פעמים ב'סדר הכנסת שבת' של הרב לוינ), כיום בבאלערוס ושעון הנהוג שם (+3). הנץ החמה בגובה פני הים ביום הארוך (יוני 21) הוא 4:19 בבוקר. חצות היום לפי שעון הנהוג שם ביום זה וביום הקודם הוא 12:57,

כך שגם חצות הלילה הוא כך. נמצא כי 4:19 על השעון של היום הוא 3:22 שעות אחר חצות הלילה.

ברם, נץ החמה אמיתי (1.583 מעלות תחת האופק) בליאדי ביום הנ"ל הוא בשעה 4:11 על השעון, שהוא 3:14 אחר חצות הלילה. א"כ יוצא שזה יותר קרוב לג' שעות ורבע אחר חצות מלג' שעות וחצי. וניתן להוכיח לכאורה שרבינו חישב ע"פ הזריחה בגובה פני הים.

אבל אין זה מוכרח, שהרי רבינו כתב שזה "בערך ג' שעות ומחצה", וכתב שזה "במדינות אלו" ולא רק במקומו ממש, והרי גם אם נאמר שכוונתו על נה"ח מדוייק בגובה פני הים צריכים עדיין לתרץ האי-דיוק בהלשון "בערך" שכתב, ועם נה"ח אמיתי ל"בערך" גדול יותר.

גם בסו"ז קרי"ש שרבינו כתב יש לדון, שזל"ק: "נמצא כלה הזמן בג' רביעי שעה שמינית", זאת אומרת 7:45 אחר חצות הלילה. ורביע היום לחשבון מן נה"ח ושקיעה"ח בגובה פני הים הוא 8:37 על שעון הנהוג, שהוא 7:40 אחר חצות לילה. ואילו להחשבון מנה"ח אמיתי עד שקיעה"ח אמיתית הוא 8:34 על שעון הנהוג, שהוא 7:37 אחר חצות לילה. וגם מזה אין להוכיח כלום, שבין כך ובין כך הזמן שנקט הוא על כרחך "בערך".

ומסברא מסתבר שמתחשבים על פי הנה"ח ושקיעה"ח האמיתיים, שרק זמן זה קורא רבינו בלשון "אמיתי". וכ"כ הרב לוין (סדר הכנסת שבת' עם ביאורו עמ' סד), והרב פייגעלשטאק (שם עמ' קט). ובינתיים לא ראיתי מי שיביא דבריהם וידחה אותם.

ואפילו את"ל שזה ספק השקול, הלא קיי"ל דספק דאורייתא לחומרא, וקרי"ש דאורייתא.

החישוב בנה"ח ושקיעה"ח בגובה הים

ועוד, שאם נאמר שכוונת רבינו לחשב מן הנה"ח ושקיעה"ח הנראים, הרי יש בכך מעלות ומורדות. שהרי העומד בהר מתקדם הנץ ומתאחר השקיעה, אא"כ יש מלפניו הר אחר בגובה שווה להר שעומד עליו. וגם בזאת נחלקו הגרי"מ טוקאצ'נסקי (ס' 'בין השמשות' פ"ה עמ' נב-נה ופ"ז עמ' ס-סא) והגאון ר' איסר זלמן מלצר (בהערותיו שם עמ' קנו אות ז) אם מנכין ההרים מסביב. ויש עוד כמה ספיקות בזה, ראה מאמר תמציתי להרב יששכר דוב גראסמאן שי' מאנטווערפן בקובץ 'עץ חיים' (גל' כג עמ' רמה).

ובאירופה נתפשט לחשב נה"ח ושקיעה"ח בגובה פני הים רק משנת תר"ץ ואילך ע"פ הטבלאות שבספר 'תולדות שמואל' (קליין, ח"א, אויהעל תר"ץ, דף ל-לד). ולפני זה חישבו שקיעה מוקדמת בעוד עומד החמה בראש אילנות, או כאשר נסתר מן ההרים שמסביבם, ראה מש"כ הגאון ר' יחיאל אברהם זילבר ז"ל בספרו 'בירור הלכה' (תנינא או"ח סי' רסא עמ' יג). ובס' 'תולדות שמואל' עצמו (דף ל ע"ב) כתב שלא ברור שמתחשבים בגובה פני הים, ולחומרא יש להתחשב בשטח גם בהרים ובקעות. וראה גם בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ח סי' מב).

וזה טעם נוסף שלא לקבוע ע"פ הזריחה והשקיעה הנראים, משא"כ אם קובעים ע"פ נה"ח ושקיעה"ח האמיתיים, זה לעולם בגובה מסויים.

הלוחות הנפוצים כיום בחו"ל

להלן רשימה חלקית מלוחות שראיתי בכמה בתי כנסיות של חסידי חב"ד ושאר בתי כנסיות, וכן מאתרי אינטרנט אשר משתמשים בו.

'לוח זמני היום'

בכמה בתי כנסיות חב"ד ראיתי תלוי על הקיר 'לוח זמני היום' שיו"ל ע"י ז'עד לחיזוק קיום המצות, הנערך ע"י ר' מרדכי פרימאק ז"ל, ויש לוח זה גם בפורמט כיס. זמן עלוה"ש כפי המעלות (אשר משום מה קורא לו "רבינו תם לפי האופק") מחושב ע"פ 16.1 מעלות כמפורש שם.

זמן סו"ז קרי"ש ותפילה וכדומה לפי "שיטת הגר"א ובעל התניא" מחושב מן נה"ח בגובה הים עד שקיעה"ח בגובה הים.

בזמן צאה"כ בלוח הגדול, מלבד זמן הנקרא שם "רבינו תם כנהוג ע"ב דקות", יש עוד שני זמנים: א) "רבינו יונה ג' כוכבים קטנים", ב) "ג' כוכבים בינונים למילי דרבנן".

לא כתוב שם החשבון שהשתמש בו, וע"פ הבדיקה נוכחתי שזמן ל'קטנים' חישב 8.5 מעלות, והזמן ל'בינונים' חישב $7^{\circ}5'$, שהוא 7.08 מעלות. בקונטרס שיו"ל אחר פטירתו לרגל השלשים מתוך ליקוטי מאמריו (עמ' 30) כתוב: "ודע, דלענין עת צאה"כ רבו הדעות וב'לוח זמני היום' הדפסתי זמן ג'כ בינונים [למילי דרבנן] $7^{\circ}5'$ כטבלאות של ד"ר כהן והובא בספר מלמד להועיל מאת מוהר"ר דוד צבי האפפמאן זצ"ל סי' ל'. ול'שלשה כוכבים קטנים' הדפסתי $8^{\circ}30'$ [8.5] כטבלאות של הרב י.מ. טוקצינסקי בספרו 'בין השמשות'...".

ועל הד"ר ברוך כהן (קאהן) ראה ב'בירור הלכה' (זילבר, ח"ד עמ' עב) שכתב עליו: "הוא היה תוכן גדול, וחרדי מאד, ויש זכר לטבלאותיו בספרי חכמי דורו, ועד היום יש נוהגים לפי טבלאותיו". וראה גם 'הזמנים בהלכה' (עמ' תק-תקכא).

דיון על לוח הנ"ל

כאמור, הזמן הנכון לעלוה"ש הוא 16.9 מעלות, ולגבי זמני היום יש להתחשב בנה"ח ושקיעה"ח האמיתיים.

ועוד יש להעיר שהזמן של הרב טוקאצ'נסקי אינו "ג"כ קטנים" בלבד, אלא הוא "ג' כוכבים קטנים רצופים" הנצרך לזמן מוצ"ש כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רצג ס"ב) ושוע"ר (ס"א). ושיעור זה הוא בשיא הקיץ בנוא יארק 50-51 דקות אחר השקיעה שבלוחות, ובשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' סב, וע"ע יו"ד ח"ב סי' עט) כתב "אשר כחמשים מינוט אחר שקיעה כבר כל השמים מלאה כוכבים והוא חושך כבאמצע הלילה". אמנם לענין קרי"ש של ערבית אשר מבואר בשו"ע (סי' רלה) שזמנו "משעת יציאת ג"כ קטנים", מבואר בפוסקים (בב"י שם בשם רבינו יונה ובט"ז סק"א ומג"א סק"א) הטעם לפי שאין אנו בקיאים בבינונים, אבל רצופים בעינינו רק במוצ"ש משום תוספת שבת. א"כ זמן קרי"ש של ערבית הוא לפני הזמן של 8.5 מעלות.

ועל הזמן של 7.08 מעלות של החכם קאהן יש להעיר, שבשו"ת 'מלמד להועיל' שם מבואר שחישב ע"פ ראיית עיניו לכוכבים בינונים בגודל השני (צווייטער גראַססע), אבל בשש מעלות נראים רק כוכבים בגודל הראשון (שטערנע ערזטער גראַססע), והם בגדר "כוכבים גדולים" לפי דעתו.

אבל לפי אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת' יוצא שהכוכבים הנראים בערך בשש מעלות הם כבר בגדר "בינונים", וגדר הבינונים ביאר: "כשהרקיע בטהרתו והאוויר זך נראים אז ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנין הבקאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע ובגודל אורם, ויודעים שאלו ג' הנראים להם הם בינונים בגודל גופם ברקיע וגם באורם..."

"מיי זמנים.קום"

ראיתי גם לוחות מופקים מן האתר myzemanim.com, וגם בזאת מחשבים עלוה"ש 16.1 מעלות כנ"ל, וכן זמני קרי"ש ותפילה וכדומה מחושב ע"פ גובה הים וכנ"ל, ומוצ"ש כנ"ל.

וזמן "צאת הכוכבים" סתם שבלוח ההוא נחשב ע"פ 8.5 מעלות, שהוא כאמור הזמן הנצרך למוצ"ש ויו"ט בלבד, וכולל כבר תוספת.

ולענין כוכבים בינונים לסוף הצום יש שם שני זמנים: א) 6.45 מעלות ע"פ הגרי"מ טוקאצינסקי. ב) 7.12 מעלות ע"פ מ"ש בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' סב) שיש להקל אחר 41 דקות מן השקיעה, (אך יש להעיר ששם לא כתב שאז נראים ג"כ בינונים, אלא חידש שיעור זה ע"פ "ספק ספיקא" שעשה בין ר"ת וגאונים כפי הבנתו את דבריהם).

כמובן שההולכים לאורו של אדה"ז אין להם ללכת אחרי שיעורים אלו לגבי זמן כוכבים בינונים. ורק בזמן מוצ"ש ויו"ט יש לנקוט שיעור 8.5 מעלות, שנתפשט שיעור זה ברוב תפוצות ישראל, כדכתבו הרה"ג שלום דובער לוין ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאורו (עמ' יט), והרה"ג יהורם אולמאן (שם עמ' עו), והרה"ג יוסף יצחק פייגעלשטאק ובשם הגה"ח ר' יצחק הכהן הענדל (שם עמ' קח). זולת במקומות הצפוניים כפי ראות עיני המורה, כמבואר שם.

"חב"ד.אורג"

כעת נבא על הלוחות שאמורים לשמש ציבור אנ"ש.

האתר Chabad.org עושה עבודה נפלאה בזיכוי הרבים שאין כדוגמתו בלי ספק, רבים השיבו מעוון. והנה, מן האתר נשלח מכתב אל השלוחים מיום י"ח מנחם אב ה'תשע"ד בו כתבו שאחר כמה שנות חקירות ודרישות מתעדכנים הזמנים, והם ע"פ הכוונת הרבנים מורי הוראה בפועל, שהם בקיאים בחשבונות אלו, ומנו שם את הרב פייגעלשטאק, ואת דיין ראסקין, ואת הרב אולמאן. וממשיכים שהזמנים החדשים הם יותר מדויקים ויותר מכוונים עם שיטת רבינו הזקן. עכתו"ד מתורגם מאנגלית.

והנה בביאור באנגלית המצורף באתר גילו לנו רק החשבונות לשני זמנים והם: של זמן משיכיר (11 מעלות), וזמן מוצש"ק (8 וחצי מעלות). וע"פ בדיקתי בשאר הזמנים יצא לי:

עלות השחר: 16.1 מעלות.

סו"ז קרי"ש ותפילה ומנחה וכו': מנה"ח בגובה פני הים עד נה"ח בגובה פני הים.

צאת הכוכבים: 7.08 מעלות. וכתבו בביאור על הזמנים שזמן זה הוא זמן מעריב וזמן טבילת מצוה.

סיום הצום: בערך 5.9-6 מעלות. ובביאור הנ"ל כתבו שמאחר שיש כמה דיעות ובהתחשבות בנוחיות הציבור, ומאחר שהתעניות מלבד יוה"כ דרבנן הם, סומכים על זמן מוקדם יותר.

דיון על זמנים של הנ"ל

אך יש להעיר על זמן עלוה"ש, שהרבנים פייגעלשטאק ואולמאן כתבו שזמן עלוה"ש הוא 16.9 מעלות, וכן גם דעת הרב לוין כמובא לעיל, ולא 16.1! וכפי הידוע לי לא גילה הרב ראסקין את דעתו להיפוך מזה.

עוד יש להעיר על זמן קרי"ש, שכפי המובא לעיל כתב הרב פייגעלשטאק שיש להתחשב בנה"ח ושקיעה"ח האימיתיים בנוגע לחישוב זמני היום כסו"ז קרי"ש וכדומה, וכן דעת הרב לוין, ושאר הרבנים לא גילו דעתם להיפוך.

עוד הערה על זמן צאת הכוכבים, שהרב פייגעלשטאק סובר שזמן מעריב כולל קרי"ש, וזמן טבילה, הוא בשש מעלות (מכתבו ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאור הרשדב"ל עמ' קח ובמכתב אליי), והביא כן בשם הגה"ח ר' יצחק הכהן הענדל ז"ל. וכן נראה דעת הרב אולמאן (שם עמ' עז), והרב ראסקין (שם עמ' קיד).

נכון שיש חולקים ע"ז, ה"ה, הרב לוין (בספרו הנ"ל עמ' עז), והרה"ג שלום דובער הרצל שי' (שם עמ' פח), וראה גם 'קיצור הלכות משו"ע אדה"ז' (מילואים עמ' קב הע' 44). והללו סוברים שלזמן קרי"ש של ערבית יש להמתין עד זמן שווה להזמן שכתב רבינו ב'סדר הכנסת שבת' שעה אחת בקיץ באופק ליאדי. וגם לי הקטן אין הכרעה בזה, ובדברי תורה הלך אחר המחמיר. אלא שמן האתר כתבו שהזמנים שם מכוונים עם דעות שלשה הרבנים שמנו שם. ופלא הוא! שאלו סבירא להו שאין צורך בחומרא זו.

גם החשבון של 7.08 מעלות אין לו מקום לכאורה לפי דעת רבינו הזקן.

וכפי הנראה העדכונים שתיכננו לא הסתיימו כפי התכנית, ויש לקוות שבקרוב יתוקן הדבר.

הלוח של צבאות ה'

בלוח "זשואיש ארט קאלענדאר" של צבאות ה', ראיתי ג"כ שנקטו זמן סו"ז קרי"ש וזמן מנחה גדולה ע"פ הנה"ח ושקיעה"ח בגובה פני הים, ולא ע"פ הנה"ח ושקיעה"ח האימיתיים.

ולגבי זמן קרי"ש של ערבית נקטו הזמן של בערך 6 מעלות (לא יכולתי לברר בדיוק מחמת עיגול חלקי הדקה), וכפי דעת הרב פייגעלשטאק וסייעתו. ולהעיר שאין זמן זה מוסכם וכמבואר, אם כי בודאי ראויים הם לסמוך עליהם.

ומעניין, שבאתר הנ"ל מחמיר יותר בדרבנן (מלבד מבתעניות), ממה שבלוח זה מקיל בדאורייתא.



התרת נדרים – מה פירוש "ובעשרה" (גלינות)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

בגליון האחרון ציטטו הערתי ב'סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות'. ומכיון שעברתי שנית על פרשתא דא, אעתיק בזה הערתי המעודכנת:

וטוב שיהא עדה שלימה – בפרי עץ חיים ובשל"ה שם: "עדה שלימה של תלמידי חכמים". ובקצה המטה על המטה אפרים (סי' תקפא ס"ק צב) הביא מס' יהושע (פסקים וכתבים סי' קצט) דהיינו מכיון שמבקש התרה גם לנדר שנדר בחלום, הרי – למאן דמצריך התרה – צריך עשרה "דידעי למקרי" (יו"ד סי' רי ס"ב).

ואף לנוסחת רבינו שהשמיט דבר נדר שבחלום, יש לומר שגם נדר כזה נכלל בהתרה זו. ויותר נראה שהצורך ב'עדה שלימה' שייך להמשך סדר זה, בו מבקש היתר לנידוי. ובנידוהו בחלום צריך שיתירוהו עשרה (נדרים ח א; שו"ע יו"ד סי' שלד סל"ה), והמנוחה אינו מצטרף למנין עשרה (יו"ד שם ס"ב). ואף למנהג דידן לדלג סדר נזיפה, הרי מסיימים המתירים לומר "כלם יהיו מותרים . . אין כאן לא נידוי . .".



הרב זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר – בר.ס. מארגאריטא, קאליפורניא

בגליון הקודם (א'צג) העיר הרב ד.ג. בענין התרת נדרים בעשרה וצווה על ה'חדשים מקרוב באו' שמצריכים עשרה חוץ מהמבקש. ואיני יודע למה כ"כ ברור לו ש'בעשרה' פירושו שכולם ביחד עשרה – ובאמת כל הוכחתו הוא מ'אולי י"ל' שמביא הרב רסקין בסידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות, שע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ד ע' 1332 טעם (פנימי?) לזה, שהתרת נדרים היא חלק מ'תיקון כללות העולם [וזה] אפשרי ע"י עשרה מישראל עדה שלמה, שלימות כל העולם" ייתכן לצרף המבקש להמנין. אבל כמובן אין מזה הוכחה כלל, דמי יימר שפעולת

התיקון אי"צ להיות ע"י העדה של המתירים⁴³? ולמיטב ידיעתי אותו רב רסקין המציע אפשרות הנ"ל הוא גם מהעוברים על ההוראות בסידור תהילת ה' Annotated Version שם גם מצריכים עשרה דיינים.

גם, מה שמביא לדייק מספר שבח המועדים "בקבוצות של עשרה עשרה" באמת מעתיק שם (בשינוי לשון) מספר מטה אפרים "ונוהגין אנשי מעשה לעשות חבורה של עשרה עשרה" אבל לא נתבאר ההכרח ומקור לזה שיכולים לצרף המבקש, וגם לשון אדה"ז אינו מורה כן, כדלקמן.

מלשון אדה"ז משמע ברור שאין המבקש בכלל העשרה

ומה שכותב הרב ראסקין שם בציונים לסידור "והכי משמע מסתימת לשון רבינו" (שייתכן לצרף המבקש להמנין) לפענ"ד אין לשון רבינו בכותרת זו נוטה לשום א' מהצדדים, ואם רוצים לדייק מלשון רבינו יש לדייק דווקא להיפך: שהמבקש אינו נמנה כא' מהעשרה. שהרי בהמשך דברי אדה"ז לפני סדר הנזיפה (המופיע בסידור לפני הפסקא ד"כולם יהיו מותרים לך" – ומה שאין מנהגינו לאומרו מציין שם להוראת אדמו"ר הריי"ץ וכו') כותב אדה"ז בפירושו: "סדר הנזיפה יאמר לפני העדה". וכמובן, ה"א הידיעה דהעדה חוזרת על העדה השלימה שהזכיר אדה"ז בתחילת דבריו בנוגע להמעמד דהתרת נדרים, שסדר הנזיפה הוא המושך ממנו.

ולכאורה יש לדייק כן גם מלשון אדה"ז לפני הפסקא דהרי אני מוסר מודעה, "ואחר כך יהי' מוסר מודעה לפנייהם ואמר בזה הלשון"⁴⁴ – לפני מי? לפני העדה השלימה שכבר הזכיר בתחילת דבריו, דהיינו עשרה אנשים חוץ מהמבקש עצמו. (אלא שמזה לבד אין הכרח שב"לפניהם" מתכוין להעדה השלימה – עדה לשון יחיד אבל המצורפת מכמה יחידים – והיו יכולים לומר שמתכוין להדיינים המומחים הנזכרים בתוך הנוסח – "לפניהם" לשון רבים בפשטות, אף שאינו מיושב כ"כ שירמז למ"ש בהנוסח ולא למ"ש לפני" בהוראה קודמת).

43 ועיין לקמן מ"ש להביא משו"ע יו"ד סי' של"ד סל"ה ובט"ז וש"ך שם, שהטעם שנידון בחלום צריך התרה לפני עשרה הוא כי "על כל בי עשרה שכינתא שריא" – ושם ברור שמוסב על הבי"ד של עשרה המתירין שבכוחם לפעול ההתרה, ובפשטות כ"ה הכוונה גם כאן.

44 לכאורה יל"ע מה מוסיף כאן אדה"ז שיאמר "בזה הלשון" וכן לעיל "והמתירין משיבין ג' פעמים בזה הלשון" – דהלשון המדויק הרי מופיע בסידור ולמה יחשוב הקורא לומר בלשון אחרת? (וע"ד דיוק השעה"כ בנוגע למילת "ויאמר" שבסוף הלל) גם – בפסקא האחרונה "ואז גם המתירין משיבין לו בלשון הזה" משנה הסדר מ"בזה הלשון" ל"בלשון הזה"?

ובאמת יש לנו מעשה רב שהתרת נדרים אצל הרבי ה' לפני עשרה רבנים-זקני חסידים (למיטב זכרוני, וכפי שמצאתי בבית חיינו תנש"א, ובטח הבקאים בעניינים אלו יוכלו לברר לנו).

טעם בדרך אפשר מדוע בעשרה דווקא

ולעצם הענין, באם טעם כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל הוא אכן רק פירוש פנימי ולא הטעם היחידי⁴⁵ (עיי' בהערה) אולי י"ל קצת טעם לזה ע"פ נגלה ע"פ מ"ש ברמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק ז' הלכה י"ב (מנדרים דף ח, א אבל מכיון שהתעוררתי בהרעיון בעת לימוד ג"פ רמב"ם ליום כתקנת רבינו, הבאתי מהרמב"ם לחביבותא דמילתא):

"מי שנידוהו בחלום וכו' צריך עשרה בני אדם ששונין הלכות להתירו מנידיו ואם לא מצא טורח אחריהן וכו' לא מצא מתירין לו אפילו עשרה שאינן יודעין לקרות (וממשיך, "לא מצא במקומו עשרה, מתירין לו אפילו שלושה"). וכן מובא להלכה גם גם בשו"ע יו"ד סי' של"ד סל"ה.

ומכיון שהמתירים אומרים "כולם יהיו מותרים לך וכו' (וכמ"ש במכתב כ"ק אדמו"ר שקאי אדלמטה -) אין כאן לא נידוי וכו' – אולי י"ל שלכן "טוב שיהי' עדה שלימה" היינו עשרה לכ"א להתיר לו – דמי יודע אם נידוהו בחלום ולא זכר מזה וכו'. ואין להקשות למה יצטרך כ"א עשרה באם אין לו שום זיכרון של חלום מעין זה, שהרי גם התרת נדרים כולל נדרים "שכבר נשכחו ממני". וגם מה שאין דבר חלום מוזכר כלל בהנוסח לכאורה אין בזה כל סתירה, דלכאורה הרי כולל כל נידוי ע"י אחר – בין בסדר הנזיפה (שמזכיר אם נתחייב מפי השכינה או מפי ב"ד של צבא מעלה אבל מ"מ אינו מזכיר שאכן חלם מנידיו מהנ"ל בפועל) וכ"ש למנהגינין שאין המבקש מזכיר כלום בנוגע לנידוי וכו' ורק המתירין מזכירין שאין כאן לא נידוי וכו' באופן כללי הכולל הכל.

ז.א. שבאם ננקוט כנ"ל עיקר הדיוק לעשרה הוא לא להתרת הנדרים בעצמה אלא למה שעושים ביחד אתה – התרת נידוי וכו' (שגם לפי מנהגינין עתה הרי המתירים אומרים בפסקא האחרונה "אין כאן לא נידוי וכו').

45 מהלשון בלקו"ש שם "ובזה י"ל בדא"פ מה שהורה רבינו הזקן בסידורו (בסדר התרת נדרים) וטוב שיהא עדה שלימה" משמע קצת שהוא הטעם היחידי שמצא כ"ק אדמו"ר, אבל לכאורה אינו מוכרח די"ל שהבדא"פ מוסב בעיקר על התאמת הענין המבואר בהשיחה עם זה שצריכים עדה שלימה, שלפי דברי הרבי יובן למה צריכים עדה ע"פ טעם הפנימי – אף שאינו מן הנמנע שיש גם טעם ע"פ פשוטות. גם "ל שמבאר דיוק לשון אדה"ז "עדה שלימה" ("תיקון כללות העולם...ע"י עשרה מישראל...שלימות העולם") ולא כהלשון הרגיל כבלקוטי מנהגי חודש אלול, "ובעשרה" עיי"ש.

ובאמת לפענ"ד גם אינו מוכרח מה שמביא שם בסידור עם ציונים הנ"ל מקצה המטה תקפ"א סקצ"ב מס' יהושע שכיון שאומרים "בין בהקיץ בין בחלום" צריך עשרה להתיר נדר שנדר בחלום – כמ"ש ביו"ד סי' ר"י ס"ב לדעת היש אומרים (בהערות לסידור להנ"ל נדפס בטעות ס"ג) – ולפ"ז מעיר שם שמכיון שאדה"ז השמיט דבר נדר בחלום בנוסחתו א"כ אין לומר שזהו הטעם להצריך עשרה.

אבל מי יימר שאכן כ"ה? דאולי לאדה"ז הלשון כל נדר ושבעה מספיק לכלול הכל ומשו"ז לא הזכיר כל חילוק בין בהקיץ בין בחלום (וכלשון הרמ"א בדעת הי"א ביו"ד סר"י שם: "ויתירו לו בחרטה כאילו נדר בהקיץ")? והן אמת שכן כתב בספר יהושע – שכיון שאומרים "בין בהקיץ בין בחלום" צריך עשרה אבל לכאורה הטעם שייך גם אם אין מזכירין אותו בפירוש?

ובכל אופן, מעלת דרך הראשון הוא שהצורך להתיר בכלל, ולעשרה דווקא, בנידוי בחלום הוא מוסכם לכו"ע דצריך עשרה דשמא "מן השמים נידוהו" (כמ"ש בנו"כ) משא"כ בנדר בחלום בעלמא שהצורך להתיר הנדר בכלל שרוי במחלוקת ואפילו לדעת המחמירים (הרשב"א, עי' ט"ז סק"ד בסי' ר"י ועיין בש"ך הנוקט כן להלכה דלא כהט"ז ובית הלל וכו') הוא רק "לחשש בעלמא". ומה גם ששייך לומר בפשטות (אם כי לפענ"ד אינו מוכרח לומר כן) שבגלל זה השמיטו אדה"ז, דפוסק כדעה הא' בשו"ע שם שאין כל צורך להתיר נדר שבחלום דנדר הרי צריך שיהיו פיו וליבו שוין וכו' – וכמ"ש בט"ז ובשם המהר"ל ובבית הלל סי' שלד שם ועוד (ודלא כמ"ש הש"ך וכו').

ומה שיש להשיב לכאורה על שני טעמים אלו – גם לטעם הב', לנוסח שלנו שאין מזכירין חלום בפירוש – וכמ"ש לעיל ובהערה שאולי כוונת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם הוא שאכן לא מצא שום טעם אחר כלל חוץ מטעם הפנימי? – הוא שהאם משום ספק בלתי רגיל כזה לכאורה היינו מצריכים עשרה לכ"א בלי לחלק בין נזכר באיזשהו חלום או לא?

ולא באתי אלא להעיר, והעיקר שכבר נזכה להתרת נדרי ונידויי הגלות בב"א.



הת' יוסף יצחק ליפסקער

שליח לישיבה גדולה – "זאל" – מלבורן, אוסטרליא

בגליון הקודם (א'צג) הביא הרב ד.ג. מכמה מקורות (סידור אדה"ז, לקוטי מנהגים מכ"ק אדמו"ר, שבח המועדים) שמסתיימת לשונם משמע שהתרת נדרים יש לעשות בנוכחות מנין אנשים, כולל מבקש ההתרה.

והא דבמקור הענין (פע"ח) נכתב שיהיה מנין בנוסף למבקש ההתרה, ביאר (בהביאו מהערות הרב ל.י.ר. לסידור אדה"ז) שהוא רק משום ששם מדבר גם בהתרת נדרי חלומות שי"א שהוא בעשרה מתירים, אבל אינו שייך לנוסח אדה"ז, שבו לא נזכר ע"ד נדרי חלומות. אלא הטעם דצריכים עשרה י"ל שהוא משום שהענין הרוחני שבהתרת נדרים, נפעל רק ע"י עשרה מישראל, כמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1332.

והסיק, שמ"ש בסידורים החדשים שהתרת נדרים צ"ל בפני ציבור של עשרה אנשים "בטעות יסודו", והוא שינוי מ"פשטות משמעות לשונם של אדה"ז ושל כ"ק אדמו"ר".

ולדידי נהפוך הוא, דפשטות משמעות לשונם הוא שיהיה עדה שלימה שיעשו **פעולת ההתרה**, דהיינו מנין אנשים בנוסף למבקש ההתרה, דהרי למבקש אין שום חלק **בהתרת הנדרים**. והמעין בלקו"ש ח"ד שם יווכח בבירור, שגם שם הכוונה שיהיו עשרה מתירים, וכמובן גם מההשוואה לושפטו העדה והצילו העדה, ששם מדובר בעדה שלימה חוץ מהנידון בב"ד עיי"ש. ופשוט.

כ"ז בנוסף למה שראינו שכ"ק אדמו"ר עשה התרת נדרים בפני עשרה אנשים, וגם הברכה שהיה נוהג לברך לאחר זה (שאף הוגה לפעמים על ידו – ראה סה"ש תשנ"ב ע' 1 בהערה) ה' מופנה "לעדה שלימה דהמתירין", היינו שהמתירין היו עדה שלימה. ופוק חזי מאי עמא דבר. וק"ל.



שונות

מבוא לתניא מהדורא קמא (ד) – זמן פירסום התניא בקונטרסים

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. בהמשך למ"ש בגליונות הקודמים אודות המהדור"ק של התניא, יש לעיין קצת כאן בזמן פירסום קונטרסי⁴⁶ המהדור"ק של התניא ע"י אדה"ז⁴⁷.

היחיד שראיתי כותב על ענין זה – ע"פ הנמצא בכתבי-יד⁴⁸ – הוא הרשד"ב שיחי' לוינ', ולפי דעתו פירסום התניא הי' בערך קיץ תקנ"ב.

כדי לעמוד על הענין בבירור, יש להעתיק כאן קצת מדבריו בזה, וז"ל בספר תולדות חב"ד ברוסיא הצארית (ע' עב⁴⁹) אודות כת"י מספר ז' (בספריית רבינו מספר 750): לאחר העתקת התניא, שהיחזה"א ואגה"ת מהדור"ק, באים שם (נב, ב – נה, א) מאמרי תשרי – כסלו תקנ"ג על הסדר. בהם מציין כמ"פ "כנ"ל" לס' התניא ואגה"ת⁵⁰. ונראה שנכתבו (העתקות התניא כו' והמאמרים) באותה שנה – תקנ"ג. ע"כ.

46 "קודם שנדפס ספר התניא, הי' נפוץ בקונטרסים פרקים בודדים וחצאי פרקים, ואלו שהורגלו בקריאת שם זה קראו גם אח"כ את ספר התניא בשם קונטרסים. לקו"ד ח"א יא, ב (יט כסלו תרצ"ג), אות א', בהערה (וראה דברי ימי הרבניית רבקה).

47 בגליונות הקודמים מובא (ראה בגליון א'צא-ב), שנתפרסם התניא בכמה שלבים (מתחילה עד לפרק מא (שלפנינו), ואח"כ מפרק מג ועוד). ושם מובא שיש לשער (ועצ"ע) שפירוסם שלב הב' של התניא (מפרק מג ואילך) היה לערך שנת תקנ"ה. והנידון כאן הוא ע"ד פירוסם שלב הראשון של התניא בתחילתו (שגם בזה היה כמה מהדורות, ובכמה זמנים, כמובא בגליון א'צג).

48 ראה מה שמובא בזה בספר "תורת חב"ד – תניא" (מונדישין) ע' 8-7. ואולי יש לתוון כמה מהנוסחאות השונות שבזה ע"פ המבואר בגליונות הקודמים אודות פירוסם התניא בשלבים. ודו"ק.

49 וכן הוא בסה"מ הקצרים ע' תקצט.

50 ראה בזה במאמרי תקנ"ג שבסה"מ הקצרים [ע' קיח ("כמבואר בתניא גדול" =ס"ש"ב] באריכות", ע' קצג ("כנ"ל תניא קטן" =אגה"ת"), "כמבואר לעיל כמה פעמים", ע' קצד ("כמבואר לעיל בתניא קטן ע"ש"), ע' רא ("כמבואר לעיל בתניא קטן"), ע' רמ ("וכדפי' בת"ק"), ע' תקכ ("עיין בסי' כט" – והכוונה לפכ"ט בתניא), ע' תקכא ("כמש"כ לעיל בת"ק"), "וכמו שמבואר לעיל בתניא קטן באריכות", ע' תקכב ("וכנ"ל בתניא קטן").

יש להעיר, דאף שמובא הביטוי "כנ"ל" (או כיצ"ב) אודות אגה"ת, הרי אינו מזכיר כן ע"ד התניא – אף שמזכירו כמה פעמים.

ועוד שם (בע' נט): יש בספריה כרך כתב-יד (מס' 750), העתקה של ספר התניא, ובו גם דרושים בתאריך תשרי-כסלו תקנ"ג. במקומות רבים במאמרים אלו מזכיר את דברי התניא בתוספת הביטוי "כנ"ל בתניא גדול" [הכוונה לסש"ב] או "בתניא קטן" [הכוונה לאגה"ת] . . . עובדה זו מורה שזמן קצר לפני כן מסר רבינו הזקן את ספר התניא לפירסום, היינו בקיץ תקנ"ב, ובהמשך לזה, הזכיר את התניא בכמה מדרושו. ע"כ.

ב. ולכאורה יש לעיין קצת בכמה מהנקודות הנ"ל, ובהקדם המובא בגליונות הקודמים שבפשטות לא נתפרסמו כל חלקי התניא כולם בבת אחת, אלא כל חלק בזמנו המיוחד לו⁵¹. ולכן, כשרוצים לקבוע תחילת זמן פירסום התניא, צריכים לדון בכל חלק כשלעצמו. הבא לקמן הוא בעיקר בנוגע לסש"ב⁵².

ועוד, דאם באנו לקבוע זמן תחילת הפירסום ע"פ הנמצא בהכתבי-יד, בתחילה יש לדעת איזה מהכת"י הוא הקדום (או עכ"פ מהקדומים) ביותר – דהרי נתפרסם התניא בכמה מהדורות שונות ובכמה זמנים שונים⁵³.

אבל לזה מספיקה העובדה שנמצא דכת"י ז' (כדלעיל), דהרי כת"י ז' הוא הוא הכת"י הקדום ביותר⁵⁴.

ג. לאידך, עצם העתקת המאמרים דשנת תקנ"ג בהכת"י שבו נמצא גם התניא אין בה – כשלעצמה – להורות על זמן פירסום הקונטרסים, דהרי כת"י ז' הוא כת"י הכולל ממאמרי אדה"ז משנת תקנ"ג עד למאמרי הצ"צ משנת תקצ"ג⁵⁵ (ועוד), ולכן צ"ל דאין זה כת"י אחד, כ"א כמה קטעי כת"י שנכרכו יחד⁵⁶.

[כמאמר המוסגר יש להעיר דלכאורה זה הוא גם הטעם שסימני הדפים שבכת"י ז' אינם באים באופן מסודר – כ"א בסדר הזה: א-סז, לה-נה, א-טז, חמשה דפים בלי

51 ראה בגליון א' צג בתחילתו, ועוד.

52 בנוגע לאגה"ת נראה שנכתבה לפני התניא (ראה מהדו"ק ע' עט שורה 21, ושם ע' קצו שורה 49), אבל אין אין ראיה לענין זמן פירסומה (והנראה בזמן אחד נתפרסמו). ובנוגע לשעיהוה"א נראה שנתפרסם (ואולי גם נכתב) לאחר זמן פירסום התניא, דהרי כל תוספי השיח"א נמצאים ביחד עם שש"ב (וראה גם מש"כ בזה בגליון א' סא, ועוד חזון למועד).

53 ולכן הנכתב בסוף אגה"ת שבכת"י ח' "היום יום ב' ז"ך ימים לחודש מר חשוון שנת תקנ"ו לפ"ק" אינו מועיל לענינו, דהרי י"ל – וכן נראה לפועל (ראה מהדו"ק ע' תקיט, ועוד) – שזו היתה מהדורא מאוחרת של אגה"ת, ולא מתחילת פירסומה.

54 ראה בזה מש"כ בגליון א' צג.

55 ד"ה שיניין כעדר הרחלים שבאזה"ת שה"ש ע' תתקכח.

56 ראה בזה ב"הרשימה ע"ד כתבי יד של התניא" שבספר המהדו"ק ע' תקפד (ובסוף המהדורא הנפוצה של התניא, לאחר לוח התיקון).

סימן, נו-קכא – דהטעם כנ"ל, שנכרכו יחד כמה כת"י, שבכל אחד מנין הדפים במספר משלו.

ובפרטיות נראה דיש כאן (עכ"פ) שלשה כת"י, הראשון כולל הדפים במספר "א-סז", השני כולל הדפים במספר "לה-נה" (וחסר התחלתו מדף א-לד), והמשכו בדפים במספר "נו-קכא", והשלישי כולל הכרך שדפיו במספר "א-טז" – שמשום מה נזרק כת"י זה באמצע כת"י השני דלעיל (בין דף נה-נו).]

ועל כן צ"ל (כמ"ש הרב לוין שם) שאין ראי' מזה שנמצאים התניא והמאמרים בכת"י אחד, אלא מזה שחלקי התניא והמאמרים נמצאים זה אצל זה, ולא עוד, אלא שבתוך המאמרים מזכיר מעניני התניא כמה פעמים (ובלשון "כנ"ל"), דמזה י"ל שבהמשך אחד נכתבו⁵⁷.

אבל לכאורה גם בזה יש לעיין, האם באמת נמצא התניא לפני ובסמיכות להמאמרים, כדלקמן.

ד. סדר הדברים בכת"י ז' הוא ששהיחווה"א נמצא בדף לו-לט (הב') של הכת"י, ואח"כ נמצאת אגה"ת בדף מג-מה, ואח"כ העתק מהקדמת המלקט בדף נה, ואחריו – בדפים א-טז החדשים (כדלעיל) – העתק מסש"ב. אבל, בנוגע מאמרי תקנ"ג הנ"ל מובא בסה"מ הקצרים (ע' תקצט) שהם נמצאים בין נב-נה (ולפניהם כמה אג"ק – ראה שם ע' תקצה).

נמצא לפ"ז, דמאמרי תקנ"ג נמצאים לאחר ההעתק משהיחווה"א ואגה"ת – המסתיימים בדף מה, אבל לפני הכת"י של הקדמת המלקט והתניא – המתחיל בדף נה (ודף א שלאחריו).

ואם כן, לא זו בלבד שאין מכאן ראי' שנכתבו המאמרים והתניא (היינו סש"ב) בהתשך זל"ז, אלא אדרבה, ככל הנראה המאמרים נעתקו בכת"י אחר לגמרי מהתניא⁵⁸ (אלא שבסוף נכרכו יחד)!

57 לכאורה אין לומר שהצינים מורים שאדה"ז בעצמו הזכיר את התניא בתוך המאמרים, אלא הפשטות היא שהמעתיק הוסיף ציונים אלו מדילי' – ולכן לא נמצא כמותם בשאר ההנחות של אותם דרושים (ועצ"ע). ואולי כעין זה (הוספת ציון ע"י המעתיק דכת"י ז') יש למצוא גם בהעתקת התניא שבכת"י הנ"ל, דבסוף פרק מ' (של הכת"י, מהוד"ק ע' שטמ) כתוב "עיין לעיל" – ולא נמצא בשאר הכת"י. ודו"ק.]

אבל אפילו אם נאמר שהמעתיק הוסיף הציין מדעתו, הרי עדיין ראי' – וביותר – שנכתבו חלקי התניא והמאמרים בתקופה אחת.

58 ואולי זהו הטעם להמובא לעיל הערה 50, דאינו מציין להמובא בסש"ב בלשון "כנ"ל", משא"כ באגה"ת. וגם, דכותרת אגה"ת היא ככותרת המאמרים, דתקופה אחת נכתבו. ולהעיר דהכותרת

ה. אפילו אם נאמר שאכן היה העתק מהתניא קודם להמאמרים הנ"ל⁵⁹ – ומקומו בדפים החסרים שבאותו כת"י (כדלעיל, דחלק הב' של הכת"י חסר בתחילה עד לדף לה⁶⁰) – הרי עדיין יש לפקפק קצת בהראי' מכת"י זה, דהרי:

באותו כת"י, מיד לפני המאמרים דשנת תקנ"ג, נמצא העתק מאגה"ק סי' כב – חלקה הב'⁶¹ (ראה הצילום בסה"מ הקצרים ע' תקצה⁶²). אגרת זו אין בה תאריך, אבל לפי השערת הרב הנ"ל היא מלפני שנת תקנ"ג⁶³.

ואם כן – שבסמיכות להמאמרים וחלקי התניא נמצאת אגרת מלפני שנת תקנ"ג – הרי אין הוכחה (עכ"פ הוכחה חזקה) שפירסום התניא ה' בקיץ תקנ"ג, דהרי באותם דפים נמצאה גם אגרת משנת גם שמשנת תקנ"ג, שמזה נראה שלא נעתקו הדברים ע"פ הסדר סמוך לזמן כתיבתם, אלא שהעתיק המעתיק מכל הבא לידו, וקשה לקבוע עפ"ז זמן פירסום התניא.

אבל לאידך גיסא יש להעיר דאגרת הנ"ל נמצאת בכמה כת"י, ומהם בחתימה⁶⁴ "שניאור זלמן במ' ברוך נ"י" – והוא מתאים משום דפטירת ר' ברוך היה בתשרי תקנ"ב. אבל בכת"י הנ"ל כתוב "שניאור זלמן ב"מ ברוך זצ"ל", שמזה צ"ל דהעתק

שבתחילת אגה"ת – "אור התורה", היא אותו הכותרת שמעל מאמרי תרנ"ג, דמשמע שנכתבה בהמשך אחד (כמובא במהדו"ק ע' תצט). וראה הערה הבא.

59 לפי מש"כ הרב לוי (דבכת"י ז' "מציין כמ"פ "כנ"ל" לס' התניא ואגה"ת"), הרי על כרחך צריך לומר כן, דבלאו הכי יוקשה הציון "כנ"ל" לספר התניא (אף שי"ל כן ה' כתוב בהמקור שממנו נעתק הדברים. אבל ראה בסה"מ קצרים ע' רלה, דהנכתב בכת"י ז' הוא המקור הראשון למאמרי תקנ"ג, ע"ש). אבל לפי המצויין לעיל הערה 50, הלשון כנ"ל נמצא רק אצל אגה"ת, אבל לא אצל המצויין לספר התניא – דעפ"ז הוה ניתן לומר **ולא** היה העתק מהתניא בשעה שכתב המאמרים דשנת תקנ"ג. אבל עכ"פ, כיון שמוזכר בהמאמרים ע"ד התניא, הוה צריך לומר שבשעת כתיבת המאמרים כבר נתפרסמו התניא. ועוד, דהרי גם מהציונים לאגה"ת בלבד יש ללמוד על פירסום התניא, דהרי הכיניי דאגה"ת באותם מאמרים הוא "תניא קטן", וכולם יש כינוי "תניא קטן" אי לאו כבר נתפרסם התניא גדול" (הכיניו דס"ב).!

60 ואולי הוה אותו תניא הנמצא באותו כת"י לאחר הקדמת המלקט, ונטל ממקומו בתחילת הספר (דפים א-ט, כדלעיל), כדי לסדרו לאחר הקדמת המלקט – והטעם משום דבראשונה נתפרסמה הקדמת המלקט זמן מה לאחר שנתפרסם התניא (כמובא בגליון א'צא, ע"ש עוד). ואולי יש לקבוע בזה ע"פ בדיקה מומחית בהכת"י.

61 הנסמן אצלינו כאגה"ק סי' כב היא באמת שתי אגרות, דהשניה מתחילה "אהובי כו' מגודל טרדתי" (בדף קלה, א).

62 בהרשימה ע"ד כת"י התניא (לעיל הערה ?) לא מוזכר ע"ד אגרת זו (אף שנזכר שם ע"ד אגרות אחרות), וכנראה דטעות הוא.

63 ראה אג"ק אדה"ז הוצאת תשע"ב ע' מה, וע"ש הטעמים בזה.

64 ראה באגה"ק עם ליקוטי פירושים (חיסוריק) ע' תקיג, ונו"א בספר אג"ק הנ"ל ע' נ ("שניאור זלמן המוהר"ר ברוך יצ"י").

המכתב בכת"י ז' ה' לאחר תשרי תקנ"ב (ושינה המעתיק משום שידע שכבר נפטר), והוא מתאים עם השערת הרב לוין אודות זמן העתקת כת"י זה.

ועדיין צ"ע בכל זה.

פירסום התניא לאחר תקנ"ד

ו. והנה, כ"ז ע"פ הנמצא מסביב להתניא בכת"י ז', אבל בנוסף לזה יש לעיין בזה באופן אחר ע"פ הנכתב בתוך התניא גופא.

דהנה, בשני מקומות בספר התניא – ושניהם גם בהמהדו"ק – מציין אדה"ז "להלכות תלמוד תורה" (בפ"ח ובפל"ד), וככל הנראה, ציונים אלו אינם לסדרת ההלכות הנקראים בשם "תלמוד תורה" (כמו אלה הנמצאים בספר המדע של הי"ד, או בטשו"ע יו"ד סי' רמה), אלא לספרו של אדה"ז שבשם "הלכות תלמוד תורה".

הטעם לקביעה זו: א) ע"פ רוב כשאדה"ז מציין לספר הרמב"ם, אינו מציין לפרטי ההלכות שבו, כ"א בסתם "כמ"ש הרמב"ם" (כפרק ב, ועוד), ב) גם כשמציין להלכות בפרט, מזכיר גם במפורש שהכוונה להלכות אלה כפי שהם בספר הרמב"ם (ראה בשהיחזה"א פרק ז, "וכמ"ש הרמב"ם ז"ל . . ע"ש בהל' יסודי התורה"), ג) כשמציין לשו"ע – וזה מתאים יותר כאן (מצויין לרמב"ם) שמדובר בהלכה למעשה – י כותב בפירוש החלק והסימן⁶⁵, ולא להלכות בסתם, כבנדוד"ד.

ועוד, והוא העיקר, שבשני ציונים אלה מתאים ביותר הציון להענינים כפי שהם מבוארים בהלכות תלמוד תורה לאדה"ז, ולא להמובא בהל' ת"ת בהרמב"ם או בטשו"ע⁶⁶.

וא"כ, דבהמהדו"ק של התניא נמצא ציון לספר "הלכות תלמוד תורה", ק"ק לומר שנתפרסם התניא בסוף תקנ"ב – דהרי לא נדפס הספר עד לאחר ניסן תקנ"ד (זמן הסכמות של הל' ת"ת), ואין דרכו של אדה"ז לציין לספרים שאינם בדפוס⁶⁷.

65 ראה בפרק כד (בי"ד סי' ב'), פרק מא ("כמ"ש בש"ע"), פרק מב ("כמו שכתב בש"ע א"ח סימן א"), חינוך קטן ("כמ"ש בא"ח סימן שמ"ג"), אגה"ת פרק א ("ובח"מ ססי' ל"ד" [וראה ציון זה בגוכתי"ק שספר לקוטי פירושים שבהערה הקודמת]), פרק ג ("כמ"ש המגן אברהם הלכות תענית"), אגה"ק סי' א ("כמו שכתוב בשו"ע או"ח"), סי' כג ("בשו"ע או"ח הלכות הצריכות").

66 ראה מה שפלפל בזה בספר הלכות תלמוד תורה עם הערות וציונים (אשכנזי) ח"א במובא, הערה

22.

67 כדאיתא בשיחות קודש תשל"ט ח"ה ע' 234, ובתו"מ תשמ"ב ח"א ע' 357.

ובדוחק יש לתרץ בזה בכמה אופנים⁶⁸, אבל לפי הנ"ל נראה שלא נתפרסם התניא עד לערך קיץ שנת תקנ"ד (אבל גם זה דוחק). ועצ"ע.

ז. ולשלימות הענין יש להעיר דמלבד שני הציונים הנ"ל, הרי נמצאו עניני הל' ת"ת (לאדה"ז) בעוד כמה מקומות בתניא, לפעמים בציון "כמ"ש במ"א", ולפעמים בלא ציון כלל.

ולדגומא, ראה מש"כ פרק י (וכן נמצא בהמדו"ק ע' עד) "ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד לרוות צמאון נפשם הצמאה לה' כמ"ש הוי כל צמא לכו למים וכמ"ש במ"א". וכעין דברים אלו גם בסוף פרק מ' (הנמצא בשינויים⁶⁹ במהדו"ק ע' שכו) "ומי שלא הגיע למדה זו לטעום מעין עוה"ב אלא עדיין נפשו שוקקה וצמאה לה' וכלתה אליו כל היום ואינו מרוה צמאונו במי התורה שלפניו הרי זה כמי שעומד בנהר וצועק מים מים לשותות כמו שקובל עליו הנביא הוי כל צמא לכו למים. כי לפי פשוטו אינו מובן דמי שהוא צמא ומתאוה ללמוד פשיטא שילמוד מעצמו ולמה לו לנביא לצעוק עליו הוי וכמ"ש במ"א באריכות".

[וראה גם בפרק לו (מהדו"ק ע' רפט, והקטע הוספה משעת הדפוס) "וז"ש קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת ואין אמת אלא תורה דהיינו שקורא להקב"ה ע"י התורה דוקא לאפוקי מי שקורא אותו שלא על ידי עסק התורה אלא צועק כך אבא אבא וכמו שקובל עליו הנביא ואין קורא בשמך כו' וכמ"ש במ"א."]

וכדברים האלה מובא בהל' ת"ת (פ"ד ה"ו) "ותכלית האהבה היא העבודה לעבדו מאהבה ובשמחה לעשות נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו בקיום מצות עשה של תורה או של דברי סופרים ואהבה בלי עבודה היא אהבה בתענוגים להתענג ולשמוח בה' והיא מעין עולם הבא וקבלת שכר קיום מצות⁷⁰ (אבל עבודה מאהבה היא כי מאשר

68 די"ל שפירוסם התניא הי' לפני ניסן תקנ"ד, אבל כיון שכבר הוחלט אצל אדה"ז להביא הלכות תלמוד תורה לבית הדפוס, לא עיכב לציין לה בהתניא. או ש"ל שאין הכוונה בהציונים אלו להלכות תלמוד תורה לדאדה"ז, או עכ"פ לא להם במיוחד, וכיון שכן מצא לנכון לציין ל"הלכות תלמוד תורה" באופן כללי, שיתפרש הציון גם על המובא ברמב"ם ובטושו"ע, ומשום שעכ"פ גם בהם מוזכר הענין (אם לא בכל הפרטים כמו אצל אדה"ז).

69 עיקר השינוי, שבכת"י ד' (הכת"י הקדום) לא נמצא כלל המשפט שבסופו "כי לפי פשוטו אינו מובן . . וכמ"ש במ"א באריכות", ובהכת"י המאוחרים ניתוסף רק התיבות "כמ"ש במ"א", והשאר הוא הוספה משעת הדפוס.

70 ראה מש"כ בזה בפרק יד "הנה זה אי אפשר שיהיה באמת לאמיתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחי' אהבה בתענוגים להתענג על ה' מעין עוה"ב. ועל זה אמרו רז"ל עולמך תראה בחיך כו' ואין כל אדם זוכה לזה כי זהו כעין קבול שכר וכדכתיב עבודת מתנה אתן את כהונתכם וגו' כמ"ש במ"א". וכן הוא בחינך קטן (בסופו), ובכ"מ. וראה בזה בראשית חכמה תחילת שער האהבה (כמצויין בהמ"מ להל' ת"ת שם).

צמאה נפשו לה' לדבקה בו היא רוח צמאונה במי התורה וקיום מצותיה דאורייתא וקוב"ה כולא חד וע"ז נאמר הוי כל צמא לכו למים).

ועוד דוגמא, ראה מש"כ בפרק לט (במהדו"ק ע' שיא) "ולכן אמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כי לא ידח ממנו נדח", והענין מוסבר בהל' ת"ת (פ"ד ה"ג) "ויש אומרים שאף על פי כן לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה . . וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו".



כיריעה ביד הרוקם

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בפיוט כי הנה כחומר דליל יום כיפור, בבית "כי הנה כיריעה ביד הרוקם", הנה בתרגומים האנגליים תורגמה תיבת "הרוקם" כאריגה, שהרוקם אורג את היריעה וברצותו מרחיב וברצותו מקצר, שהרי הריקמה כפשוטה שמשמעה תוספת ציור על גבי היריעה (כמ"ש רש"י תרומה כו, א שמעשה חושב משמעו שבשעת האריגה מכניסים ציור אבל רוקם משמעו תוספת ציור ע"י מחט), קצת קשה להעמיס בה מושג של קיצור והרחבה (ואכן במחזור עם פירוש משולב שבהוצאת קה"ת (להר"מ טרבדוביץ) דחק עצמו לפרש שהרוקם מאריך ומרחיב את הציור שעל גבי היריעה).

והעירני ח"א דצ"ב מקור לזה שרוקם משמעו גם אריגה סתם.

ולא באתי אלא להעיר.



חסידי אומות העולם (גליון)

הנ"ל

בגליון א' צב מחדש הר"א מטוסוב שי', דזה שבזמננו משתמשים בביטוי "חסידי אומות העולם" על אלה מהאומות שהצילו יהודים, אף שאין זה מתאים עם הגדרת

הרמב"ם הידועה שחסידי אוה"ע הם רק מי שמקיימים ז' מצוות ב"נ משום שכן ציוה הקב"ה ע"י משה רבינו - אין זה רק בשם המושאל, אלא הוא ע"ד מה שיהודי בגדר דתינוק שנשבה לבין העכו"ם לא חלים עליו כללי מורידין ולא מעלין וכו', כך בן נח שהוא תינוק שנשבה שפיר הוי מחסידי אוה"ע גם אם מעשיו אינם מחמת ציווי התורה.

ויש להעיר בזה:

א. בשיחת ש"פ שלח תש"מ התבטא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על הפרעדיזענט האמריקאי אייברעהעם לינקולן שהוא "מחסידי אומות העולם, משחרר העבדים".

ב. עדיין צ"ע לדבריו, דמנא לן שבן נח המציל יהודי נקרא שמקיים כל שבע מצוות בני נח (מהכרע הדעת). ועוד, דגדר תינוק שנשבה מספיק רק להוציא יהודי מכלל מרידין ולא מעלין אבל לא להחיל עליו חלות חדשה, כגון חסיד, וא"כ מאי שנא בנדו"ד שזה עצמו יספיק לבן נח להפכו לחסיד אוה"ע. ע. וצ"ע בזה.



גוף כתי"ק של רבנו הזקן – הגהות על תניא מהדורא קמא

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

אינה ה' לידי בהשג"פ נפלאה מהדורא קמא של התניא בכת"י, שלא מופיע בס' "לקוטי אמרים מהדורא קמא (מכת"י)", והיינו כת"י שמיני, נוסף על השבעה שמופיעים בספר. ושם מסתיים התניא בפרק לט, ורצו"ב צילומם. טרם נעשה השוואה עם שאר הכת"י ועם הנדפס.

אולם שמתני לב שבכתב היד הזאת יש דבר יוצא מן הכלל, שמופיעים גם הגהות בגוף כתי"ק של רבנו הזקן, ורצו"ב צילומם. והנה בקשתי מהקוראים לחוות דעתם, אם רואים גם הם שזאת כתי"ק רבנו הזקן נ"ע.

ההגהות הם:

בפ"ב שכת"י נאמר: "כמו שהבן נמשך ממנו האב כך נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית"ש", ורבנו הזקן מוסיף בכת"י ק תיבת "כביכול", והיינו כמו שנאמר בתניא שבדפוס: כמו שהבן נמשך ממנו האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית"ש". ועי' במהדו"ק עמ' כ שורה 7.

חידוש רבינו הזקן בדין אתרוג המורכב

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

לשון שו"ע רבינו

בשו"ע אדה"ז הל' לולב בסוף סי' תרמח כתב וז"ל: אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול, שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמה, וארבעה סימנים יש להבחין בין האתרוג המורכב מלימוני" לאתרוג האחד כי המורכב הוא חלק ולהאתרוג יש בליטות קטנות בכל גופו כו'. [ואחרי זה הולך ומונה שם ארבעת הסימנים כו'].

הנה רבינו הזקן מדייק וכותב אשר מהו אתרוג מורכב שפסול "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג" [ופירושו: שלמטה בקרקע נעוץ אילן האתרוג, ועל גביו קושרים ומדבקים אילן אחר כגון אילן הלימוני"]. אך אינו כותב כאן מהו הדין בצד ההפכי (שהם אתרוגים המורכבים של זמנינו) כשמרכיבים ענף מאילן האתרוג לתוך אילן הלימוני" כו', שלמטה הוא אילן הלימוני" ועל גביו מרכיבים ענף מאילן האתרוג.

אם כן היא פליאה, מהי שיטת אדה"ז במורכבים של ימינו אשר מרכיבים ענף מאילן האתרוג לתוך אילן אחר, האם גם הוא אתרוג המורכב הפסול או יש לו דין אחר. ואם גם הוא פסול מדוע א"כ נקט רבינו דוקא "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג"?

לפי מפרשים בשו"ע אדה"ז – כן הוא בכל ההרכבות

ובהערות שנדפסו בשו"ע אדה"ז החדש, עמד על זה (על התיבות בשו"ע: "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג") וז"ל:

ראה שו"ת צמח צדק או"ח סי' סד (שכ"ה גם כשהרכיב ענף מאילן אתרוג לתוך אילן אחר). יגדיל תורה (ג.י.) לא ע' שמא (שבזה אין הסימנים מועילים). לט ע' קיה. ע"כ.

ורצונו לומר, שדין פסול אתרוג המורכב הוא גם איפכא כשהרכיב ענף אתרוג לתוך אילן אחר, ואילו הטעם שרבינו נקט כאן דוקא אופן שהלימון למעלה והאתרוג למטה בקרקע זהו משום כי רצונו של רבינו לכתוב בהמשך את הסימנים שכתבו הפוסקים

להבחין בין המורכב להבלתי מורכב, וסימנים אלו הם דוקא באופן זה כשהענף למעלה הוא הלימון והעץ למטה הוא האתרוג.

והכותב בהערות השו"ע כאן מסתמך על מ"ש ח"א בקובץ יגדיל תורה כאשר מציין לשם.

שיטת אדמו"ר הצ"צ

אולם לענ"ד נראה לפרש באופן אחר לגמרי ממ"ש בהערות לשו"ע כאן, וטעמי ונימוקי בידי, ואכתוב כאן בקצרה לפי"ע:

נתחיל בדברי שו"ת הצ"צ, ז"ל שם באו"ח סי' ס"ד בתחילתו: "נידון אתרוגים המורכבים, הנה מהר"ם אלשיך סי' ק"י פסל אתרוג מורכב דאם הורכב יחור של לימון באילן אתרוג לא מיבעיא דפסול דהא אין היחור ההוא מוציא אלא לימוניש כדברי הגננים, וכ"כ רש"י פ"ח דסוטה (דמ"ג ע"ב) ד"ה מרכיב ונושא ממין אותו אילן שנוטל ממנו. אלא אפילו איפכא שהורכב יחור של אתרוג בלימון שמוציא היחור ההוא דוגמת אתרוג הא קי"ל דילדה שסיבכה בזקינה בטלה (בסוטה שם ובנדרים פרק הנודר מן הירק (דנ"ז ע"ב) בפ"ה הר"ן (לשם), וא"כ בנ"ד בטל ליה יחור של אתרוג לגבי לימון וכלימון דמי ואין יוצאין בו עכ"ד [מהר"ם אלשיך]. וצ"ע דא"כ אם הורכב יחור של לימון באתרוג נימא דבטל הלימון לגבי האתרוג וכאתרוג דמי וזה סותר למ"ש לעיל דהא פשיטא דה"ל לימון, לכן אפ"ל דמ"ש שילדה שסיבכה בזקינה בטלה זהו כששניהם מין אחד אבל אם הם שני מינים כיון דאינו מוציא רק כמין הילדה י"ל דלא בטיל (הג"ה לכן לפ"ז אם הורכב יחור של אתרוג בלימון אין לפוסלו דהא כ' לפוסלו משום ילדה שסיבכה בזקינה בטלה והרי מוכרח דבשני מינים לא אמרינן זה. עכ"ה). ע"כ בשו"ת הצ"צ.

[וגם בתשו' חת"ס או"ח סקפ"ג ובהגהות החת"ס לשו"ע או"ח סו"ס תרמ"ח ובשו"ת תורת חסד או"ח סל"ד תמהים על דברי הר"מ אלשיך בשייכות ביטול ילדה לזקנה בנדו"ד, ובקונטרס טהרת האתרוגים ע' כה מביא "שכל הפוסקים צווחו על טעם זה של האלשיך" ומציין שם להרבה].

הלא בתשו' זו אכן מביא הצ"צ את דברי האלשיך שאפילו איפכא כשמרכיב ענף אתרוג לתוך אילן הלימוני ג"כ כלימון דמי ופסול. אך הצ"צ עצמו חולק עליו וכותב מפורש דעתו בעצמו (הן בפנים והן בתוספת הגה"ה מיוחדת) כי לפי טעם איסור המורכב שכתב האלשיך שהפרי הגדל מעץ המורכב אינו ממין האתרוג, הנה זהו רק בהרכבת ענף לימון על גבי עץ האתרוג, משא"כ בהרכבת ענף אתרוג לעץ הלימון הנה

הגדל ממנו הוא כן ממין האתרוג (וכמו שמביא שם זהו ע"פ רש"י בסוטה דמ"ג וכן הוא לפי דברי הגננים)

המשך תשובת אדמו"ר הצ"צ

והנה בתשו' אדמו"ר הצ"צ שם אחרי שחולק על הר"מ אלשיך בענין הנ"ל, הוא מביא טעם נוסף שכתב האלשיך בכללות פסול המורכבים וז"ל: עוד כתב שאפילו לא היה היחור ההוא מתבטל בלימון אלא שיהיו כשני מינים מעורבים בשוה אתרוג ולימון לא יצא, הא למה זה דומה למי שחציו עבד וחציו בן חורין שתקע שאינו מוציא את בן חורין דלא אתי צד עבדות ומוציא את בן חורין (ר"ה כ"ט), הכי נמי הכא דגוף האתרוג מעורב עם לימון דלא אתי צד לימון שבו ומוציא את החייב באתרוג עכ"ל מהר"מ אלשיך.

והצ"צ שם מפלפל בדבריו אלו בענין דין חציו עבד וחציו בן חורין, וניכר שהצ"צ מקבל את דבריו.

ואחרי זה בסעיף ב' מביא הצ"צ את תשו' הב"ח סקל"ה על אתרוג הגרצ"י שמרכיבין ענף של אתרוג על אילן של רמון או אילן אחר, שהב"ח טוען שהטעם והריח והמראה מורין שאינו עושה פירות כמין הענף של האתרוג, וגם הוא כהאלשיך מסתמך על הגמ' בסוטה דילדה שהורכבה בזקניה אולינן בתר הזקניה. [והצ"צ לא כותב שם אם הוא מסכים לדברי הב"ח. לכאורה אם הצ"צ חלק על האלשיך שהביא מגמרא זו, כן הוא יחלוק על הב"ח, ואולי יש לחלק].

ולאחרי זה מביא הצ"צ את דברי המג"א בסו"ס תרמ"ח שהוא כותב על אתרוג המורכב "ולי נראה דפסול משום דלא מקרי אתרוג כלל כו'". והצ"צ מפלפל שם הרבה בדברי המג"א וראייתו, ובמה שהקשו עליו המפרשים מדין אותו ואת בנו דאמרינן "שה ואפילו מקצת שה" (בכורות ע"ט) הכי נמי כאן מכיון שיש בו קצת פרי עץ הדר כו'. והצ"צ מאריך שם לתרץ את דברי המג"א.

[ויש לעיין היטב אם מתשובה יש ללמוד גם דעתו של הצ"צ עצמו בכל ענין הרכבה זו של ענף אתרוג בתוך עץ לימון, כי בהמשך התשובה הוא רק מפלפל ליישב את דברי המג"א, אך אינו מסיק מפורש דעת עצמו להלכה. ולאידך בתחילת דבריו כשהוא חלק על האלשיך הוא הוסיף במפורש בהגה"ה מיוחדת כי לפי"ז אם הרכיב יחור של אתרוג בעץ הלימון אין לפוסלו, וזוהי ההגה"ה היחידה בכל התשובה. ולאידך י"ל דסו"ס כיון שהצ"צ מפלפל ליישב דברי המג"א ניכר שגם הוא ס"ל בכל סוגי ההרכבה דלא מקרי אתרוג כלל].

אולם זה ברור, כי הצ"צ דן בדברי פוסקים האחרים, ולא הזכיר דבר על שיטת שו"ע רבינו הזקן בזה.

ולהלן נדון בדרך חדשה בשיטת אדה"ז, ובודאי שזה יתאים לכל מ"ש הצ"צ, כידוע דרכו של הצ"צ כי הוא הולך ע"פ רוב לשיטת רבינו הזקן גם כאשר אינו מפרש.

מדוע בשו"ע אדה"ז סתם ולא פירש

השאלה כאן על דברי שו"ע אדה"ז היא, מדוע אדה"ז פתח כאן בכד ולא סיים בחבית.

כי הלא בלבוש תרמ"ט סק"ד וט"ז שם סק"ג ובתשו' הר"מ אלשיך ושאר פוסקים דנו בשתי סוגי הרכבות: א' ענף ממין אחר ע"ג האתרוג, ב' ענף האתרוג ע"ג מין אחר. ואילו אדה"ז כאן כותב על אתרוג המורכב שפסול "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג", ואינו מזכיר דבר על איפכא אם הרכיבו ענף מאתרוג לתוך אילן. ואין לומר שזהו דבר המובן מאליהו שכשם שאופן הרכבה הא' פסולה כך אופן הרכבה הב' פסולה והיינו הך. כי הלא:

א) האלשיך עצמו כתב "דלא מיבעיא אם הורכב יחור של לימון באילן אתרוג שפסול, אלא אפילו איפכא שהורכב יחור של אתרוג בלימון שמוציא היחור ההוא דוגמת אתרוג" [הלשון כאן הוא לפי המובא בשו"ת הצ"צ, ולא עיינתי עדיין בגוף תשו' הר"מ אלשיך]. אם כן הלא מובן מדבריו כי לאסור גם הרכבת יחור אתרוג בעץ הלימון הוא חידוש גדול יותר.

ב) הצ"צ כותב מפורש שלטעם האלשיך דבטל קטנה בזקנה: "אם הורכב יחור של אתרוג בלימון אין לפוסלו" [זהו רק לפי טעם הראשון של האלשיך]. והצ"צ מייסד דבריו על דברי רש"י בסוטה דמ"ג ודברי הגננים שהפרי יוצא ממין הענף העליון ולא מן החלק התחתון הנעוץ בקרקע. א"כ הסברא תחייב לומר שאפשר הרכבה באופן הא' פסולה ולא הרכבה באופן הב'.

ג) בתשו' בגדי ישע מביא את דברי רבינו הזקן בשו"ע כאן, ומזה הוא אכן מסיק שדעת רבינו להקל בסוג הרכבה זו. [ראיתיו מובא ביגדיל תורה המצויין לעיל ועוד ספרי מלקטים, אך לא ראיתיו עדיין בפנים. ואין ברור לי אם זה קאי על הבגדי ישע שנדפס בשנת תר"ד והצ"צ מזכירו כמה פעמים בשו"ת שלו. וכן ראיתי לח"א בזמנינו הרר"ש זאיאנץ ר"מ בישיבת תו"ת שכתב מזה ב"הערות וביאורים" גליון פ' וירא תשס"א ונתלבט מאד בשיטת רבינו הזקן באופן הרכבה הב' דלכא' משמע מדברי

רבינו שאינו פוסל אתרוג מהרכבה זו ולאידך מתשו' הצ"צ משמע שגם הרכבה זו פסולה.

ומכל זה ניכר ברור, כי מדברי אדה"ז שכתב כי אתרוג המורכב "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג", אין פשוט כלל ללמוד ולהקיש מזה שכן הוא גם בהרכבה מענף אתרוג לתוך אילן אחר.

אם כן מאחר שכל הענין ההיקש הזה אינו פשוט כלל, מדוע סתם רבינו ולא פירש?

ביאור חדש בשו"ע רבינו

ועל כן נ"ל דרך חדש בביאור שיטת אדה"ז, ואז הכל על מכוננו יבוא בשלום.

כי הנה בכללות דיני אתרוגים המורכבים, יש להקשות כמה תמיהות עצומות:

מה הם האתרוגים של ימינו

(א) לפי המובא בתשובות הקדמונים (ר"מ אלשיך, ב"ח, תשו' הרמ"א ועוד) דברי רש"י בסוטה דמ"ג ודברי הגננים אשר הפרי היוצא בהרכבה הוא ממין אותו הענף שממנו גדל הפרי (דהיינו הענף שהוא חלק העץ למעלה ולא הכנה שהוא חלק העץ באדמה). וע"פ לשון הצ"צ בתשו' שהבאנו מובן שכאשר ענף העליון הוא אתרוג והוא מורכב על גבי עץ לימוני פשיטא דהפרי היוצא ממנו הוי אתרוג,

ומעתה לשיטת הר"מ אלשיך שכתב כי גם בהרכבה זו באופן הב' הוא פסול משום כי חלק האתרוג בטל אל הלימון, וכן כתב המג"א בסו"ס תרמ"ח כאן "דלא מקרי אתרוג כלל"

[כי המג"א חולק שם על הלבוש שכתב על אתרוג הגרצ"י "שהם מורכבים שהורכב ענף מתוך אילן האתרוג לתוך אילן מאראנ"ץ או לימוני"א או איפכא" וכתב הלבוש שהם פסולים מפני שנעבדה בהם עבירה של הרכבה, ועל זה הקשה המג"א דהלא אין פוסלים שופר של בהמת כלאים כו', ועל כן מסיק המג"א "ולי נראה דפסול משום דלא מקרי אתרוג כלל". ואף כי במג"א לא מפורש אופן ההרכבה של אתרוג הגרצ"י אבל בלבוש כן מפורש שהוא הרכבה באופן הב' הנ"ל].

אם כן אם לפי רש"י ולפי דברי הגננים שהובא בפוסקים, בהרכבה זו הוא מוציא רק מין הדומה לאתרוג. אמנם להלכה כתב המג"א ועד"ז הר"מ אלשיך כו' שגם בהרכבה זו אין זה אתרוג כלל אלא בריה אחרת. אם כן מי יאמר אשר בימינו בכלל קיימים אתרוגים אמיתיים, הלא אפשר האתרוגים שנמצאים עתה שהם נראים כאתרוגים גמורים הנה אחת מאמהותיהם היתה של הרכבה זו, דהיינו שהאיכרים לקחו

ענף שגדל על עץ מורכב ומענף זה הם השתילו עץ האתרוג, שמענף זה ועץ חדש זה שאמהותו מהמורכב יוציא מין הדומה לאתרוג אבל להלכה לשיטת המג"א אין הענף אתרוג כלל אלא בריה אחרת.

ואף כי האתרוגים שאנו מברכים עליהם אכן מעידים עליהם עדים נאמנים כי הם מעץ הבלתי מורכב, אך עדות זו היא רק כי עץ זה עצמו שממנו קטפו האתרוגים הוא עץ חלק שאין בו שום הרכבה. אבל עץ בלתי מורכב זה אפשרי כי הוא צאצא של עץ מורכב (כי הענף שממנו נוטעים האיכרים את עצי האתרוגים לא השגיח בהם שום אדם כשר שהוא ענף של עץ בלתי מורכב. וגם אילו היתה קיימת השגחה כזאת אבל בודאי שלא היתה השגחה זו בכל הדורות של הענפים שמהם נטעו את העצים). ולדעת המג"א הנה אף שהגדל מן הרכבה זו הוא נראה כאתרוג אבל באמת אינו ממין האתרוג כלל, אם כן אפשר ענפים אלו שמהם נוטעים את עצי האתרוגים אינם כלל ממין האתרוג האמיתי ובמילא אין ח"ו אתרוגים אמיתיים, ולא שבקית חיי לכל בריה.

וכמו שכתבנו הלא מימות עולם בכל הדורות לא עמדו עדים כשרים ליד כל עץ השתול להעיד עליו ועל כל אמהותיו ועל תולדותיו לאחריו שלא היתה בו הרכבה זו (וניכר מתשובות הקדמונים שהרכבה זו של ענף אתרוג לתוך עץ לימוני כבר היתה נהוגה בימיהם, ובתשו' הב"ח סקל"ו כמדומה נמצא אשר הרכבות אלו היו כבר נוהגות גם בזמן הש"ס והראשונים). ובודאי לא שייך כאן שום חזקה ע"ד שכתב בשו"ת חת"ס על חזקת אתרוגים בלתי מורכבים (הובא בספר המנהגים חב"ד ובאגרות קודש רבינו ובמקומות רבים), כי זהו דבר שהוא בודאי בלתי ידוע.

[ובענין חזקת האתרוגים צריך לעיין היטב באגרות קודש רבינו ובפרט שם בחי"א ע' שלה, כי יש לפרש בזה באופנים שונים.

ובכלל זה רק כששים שנה אשר הקונים מבני" נוסעים בעצמם לקלבריה אל השדות, ואפשר אשר נסיעת בני" אל הקטיפה זה החל ע"פ תקנות רבינו זי"ע, ויש לבדוק בספרי האגרות קודש של שנות ה'תש"י ובספרי הזכרונות הקשורות להרה"ח ר' מרדכי פרלאו מאיטלי' והרה"ח ר' ישראל דזשיעקסאן, שהם היו הנוסעים הראשונים לקטיפת אתרוגי קלבריה, ולפני זה היו תמיד הנכרים בעצמם מביאים את סחורתם אל ערי הנמל למוכרם לסוחרים מבני"].

שיטת הבית אפרים

איברא כי בשו"ת בית אפרים סנ"ו מחדש אשר אף שהפרי היוצא מהמורכב הוא פסול אבל הענף היוצא מעץ המורכב הוא ענף כשר לנטוע ממנו עץ אתרוג.

אולם הבית אפרים לא קאי בשיטת המג"א שכתב שכל מורכב איננו אתרוג כלל שלהמג"א כשם שהפרי איננו אתרוג כך לכאורה הענף, אלא הבית אפרים כותב דעל ידי ההרכבה לא משתנית המין, ועל כן הוא ס"ל אשר הפסול הוא רק בהפרי ולא בהענף כו'. ואין זה שייך לנדו"ד שאנו דנים לשיטת הרמ"א ומג"א שהמורכב אינו ממין אתרוג כלל.

ואחרונים רבים חלקו על הבית אפרים וכתבו שכל תולדה מן המורכב הרי הוא כמוה הן הפרי והן הענף, עי' בשו"ת מהרא"ל צונץ או"ח ס"ו אות כ"ג שכל מן המורכב גם דור עשירי לא יבואו להם בקהל ה'. וכמדומה ראיתי גם בשם שו"ת בגדי ישע שכתב מליצה זו. ועי' בקונטרס טהרת האתרוגים להגרלוי"צ סופר ע' כג שמביא פוסקים רבים ובתוכם הגרעק"א שחלקו בזה על הבית אפרים ודחו ראיותיו. ולאידך שם בע' כה הוא מביא מפרשים אחדים שתמכו בשיטת הבית אפרים, ביניהם גם המנחת אלעזר ממונקאטש].

חזקת כשרות באתרוגים בזמנינו

וראיתי עתה בקונטרס טהרת האתרוגים שם ע' כד שהוא מביא תשו' הגאון ר"ש סאלאנט שהקשו אליו (ע"ד שאלתינו כאן): "שאם חוששים לתולדות המורכב הלא יש לחוש לכל האתרוגים שבידינו שהרי לא מועיל בדיקה על זה", ומתרץ הגר"ש סלנט דהולכין ע"פ דין תורה שאין מקום לחוש כלום נגד החזקת כשרות. ע"כ. [ודבריו הם אפשר ע"ד מ"ש הרמב"ם שדין חזקת כשרות הוא גזה"כ, וצריך פנאי לעיין היטב בעומק הדברים].

אך אפשר כן היה בימיו של הגר"ש סלנט אולם בימינו בודאי שאין חזקת כשרות, כאשר לכמה ידוע בבירור מאיזה ענפים ויחורים הנכרים משתמשים בכדי ליצור עצי אתרוגים כשרים.

והדרין להקושיא כי אם המורכב אינו ממין האתרוג, הלא עלינו לחוש לכל האתרוגים בימינו.

באיזה מקום וזמן נאמרו סימני אתרוגים המורכבים

(ב) עוד קושיא אלימתא, במה שכתבו הפוסקים המג"א ט"ז וב"ח ועוד את הסימנים להבחין בין אתרוגים המורכבים להבלתי מורכבים (אם יש בו בליטות ואם המיץ שבתוכו הוא מועט ואם למטה ליד העוקץ הוא שקוע לפנים כו', ומקורם הוא מתשו' מהר"ש מפאדווא שכתב להרמ"א סימנים אלו על האתרוגים הבאים ממחוזותיו להבחין בהם בין המורכבים לכשרים.

והלא מביא בשו"ת תורת חסד (להגה"ח הרש"ז מלובלין) באו"ח סל"ד סק"ו וסק"ז אשר סימנים אלו הם לאו דאורייתא וכתבו כמה מגדולי האחרונים בשו"ת שבות יעקב (ח"א סל"ו) ועוד שדברים אלו משתנים לפי הארצות ולפי הזמנים, כי סימנים אלו היו במדינה אחת ובזמן מסויים ומשתנים הטבעיים ומעשה הגננים מארצות שונות ובזמנים שונים (וגם מביאים ע"ז ממ"ש בפיהמ"ש להרמב"ם פ"ג מהל' כלאים). וכן העידו כמה מגדולי האחרונים בתשובות שהם בדקו ולא מצאו סימנים אלו.

[ואפשר זהו בדוגמת מחלוקת הראשונים ומבוכת האחרונים בכל עניני האתרוג מהו ענין שושנתא דד ופיטמא ועץ הפיטמא ובוכנתו הנזכר בגמרא, שרבו בכל זה הדיעות כי כל אחד כתב לפי מה שראה האתרוגים במקומו וארצו, עי' מ"ש בקונטרס הנכבד "פרי עץ הדר" להר"י ע"ה קלר].

ומאחר כי סימנים אלו כתב רק המהר"ם פאדווה על מחוזותיו ובזמנו, קשה מדוע כתבו הפוסקים כל סימנים אלו בספריהם להלכה?

גם בשו"ע הב"י ורמ"א לא כתבו דין אתרוג המורכב

ג) תמיהה שלישית, היא שאלת אתרוגים המורכבים היתה בתוקפה בתקופת הב"י וה סק"ז, ודנו בזה הר"מ אלשקר הר"מ אלשיך ובשו"ת הרמ"א עצמו יש תשובה על זה ועוד. [ולדברי שו"ת הב"ח סק"ו כבר היו הרכבות אלו גם בתקופות קודמות],

ומדוע אם כן בשו"ע הב"י ובהגהות הרמ"א השמיטו כל הענין והובא רק בתשו' הקדמונים והרמ"א ובנו"כ השו"ע, ובשו"ע ורמ"א לא הזכירו דבר וחצי דבר מענין אתרוגים המורכבים [עד שהיו שרצו ללמוד מזה איזה קולא ח"ו בענין המורכבים], אף שזהו נוגע הלכה למעשה?

חידוש אדה"ז בחילוק שני סוגי ההרכבה

וי"ל אשר בגלל כל תמיהות אלו, מחדש כאן רבינו הזקן ענין עצום, והוא כי קיימים שני סוגים וחילוקים יסודיים באתרוגים המורכבים:

א) אופן ראשון בהרכבה, הוא כלשון רבינו כאן: "אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול, שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמה, וארבעה סימנים יש להבחין בו". כי לדעת רבינו הנה דוקא על אילן זה הוא שכתבו עליו הפוסקים שאינו ממין האתרוג כלל אלא הוא בריה חדשה.

[המקור לזה "שאינו אתרוג כלל" מציינים במ"מ לשו"ע רבינו אל שו"ת הרמ"א סק"ז ואל מג"א בשו"ע כאן. אך המג"א ניכר שהוא קאי גם בסוג הרכבה השנית

שנכתוב לקמן, כי הוא קאי על דברי הלבוש באתרוג הגרצ"י והלבוש כתב מפורש על שני אופני ההרכבה, ואילו לשיטת אדה"ז כאן מה שאינו אתרוג כלל הוא רק בהרכבה הראשונה הנזכרת כאן. ואת תשו' הרמ"א לא ראיתי כעת עדיין. אך כמדומה בזכרוני מימי קדם אשר בתשו' הרמ"א מדבר דוקא באופן ההרכבה הראשונה שהיא ענף אחר לתוך אילן האתרוג, ואפשר כל דברי אדה"ז כאן מקורם הם ע"פ דברי הרמ"א. ואין בידי לבדוק הספרים כעת לפני הדפסת הגליון היו"ל לפני החג].

ודין הרכבה זו של ענף לימון או מרג"ץ או רימון לתוך אילן האתרוג זה הוא שוה בכל המקומות ובכל הזמנים שהפרי הגדל ממנו איננו אתרוג כלל.

ב) אופן ודין הרכבה אחרת, הוא שמרכיבים ענף אתרוג לתוך אילן הלימון, וגם בזה קיימים חילוקים רבים שאם ההרכבה היא ענף אתרוג בתוך עץ לימון שהוא מוציא אתרוגים ממש הוא כן ממין האתרוג (וכמ"ש הצ"צ חולק על הר"מ אלשיך), אלא שהוא פסול מדין המובא בלבוש וט"ז כו' בגלל שנעשתה בו עבירה דכלאים ומאס לגבוה כו' והאריך בזה הצ"צ בתשובתו הנ"ל בפלפולו על המג"א, ואפשר עוד טעמים לאסור כו' [ויש בזה חידוש בתשו' הר"מ אלשיך שהוא הי' מחכמי האמת והקבלה והוא כותב שהחכמים הקדמונים הרחיקו את איסור המורכב מאד מאד ואין צריך על זה שום טעם, ולכאורה רצונו לומר שיש בזה גם ענין סוד ה' ליריאיו], וכל הפרטים בזה תלויים לפי אופן ההרכבה ולפי המקומות.

ישוב כל התמיהות לפי שיטת שו"ע אדה"ז

ומעתה סרו מאליהם כל תמיהות הנ"ל, כי:

א) תמיהה הראשונה, כי האתרוגים שנולדו מעץ כשר, דהיינו שהעץ עצמו הוא בלתי מורכב ורק שהענף שממנו נטעו את העץ הוא נחתך מתוך עץ מורכב באופן הרכבה השנייה שהיה ענף אתרוג שנרכב על אילן לימון"י כו', הנה הם אתרוגים גמורים ולא עליהם נאמר שאינם ממין האתרוג. מכיון שמאופן הרכבה זו השני' נולדים אתרוגים גמורים וענפי אתרוגים גמורים. ורק שאם ההרכבה היא בעץ זה עצמו שממנו גדל עתה האתרוג שלמטה בקרקע הוא אילן אחר אז אסור האתרוג מטעם צדדי שהוא מכלאים ומאס וכו' [ורק שיש טעמים אחרים לאסור אתרוג מעץ המורכב משום שנעשה בו עבירת כלאים כו', אבל על הענף מעץ זה שנזרע אח"כ באדמה בלי שום הרכבה אין בו שום איסור ופירוטיו הם אתרוגים גמורים וכשרים.

[ויתכן כי מטעם זה עצמו, גם הצ"צ חולק על תשו' הר"מ אלשיך ודוחה ראייתו, ואחרי זה הוא מוסיף עוד הגה"ה לכתוב במפורש שלא כר"מ אלשיך אלא אשר "לפי

זה אם הורכב יחור של אתרוג בלימון אין לפוסלו", כי הוא הולך בדרכו של רבינו הזקן לקיים את מציאות האתרוגים של זמנינו].

ועל כן אין ספק שכל האתרוגים המוחזקים בימינו הם האתרוגים האמורים בתורה והלכה למשה מסיני כו'. ורק כי צריך לשמור שהעץ עצמו שממנו קוטפים האתרוגים הוא יהיה בלתי מורכב ושלא תיעשה בו עבירת כלאים ומצוה הבאה בעבירה וכו'.

(ב) וסרה תמיהה השנית, כי הסימנים שנתנו הפוסקים הם סימנים גמורים ולכל הדורות במציאות ההרכבה הראשונה של ענף אילן הלמוני" בתוך אילן האתרוג, כי אלו אינם אתרוגים כלל אלא בריה חדשה, ובהם מעולם לא יוולדו תכונות האתרוג של בליטות וקליפה עבה כו'.

(ג) ולפי זה גם מובן מדוע בשו"ע הב"י והרמ"א לא כתבו דבר על אתרוגים המורכבים, כאשר נבאר להלן בסמוך.

הטעם שבשו"ע אדה"ז כתב רק על סוג הרכבה אחת

ולפי"ז יתורץ גם הקושיא על שו"ע רבינו הזקן מה שלא נחית בכלל לדיני איסור אתרוג המורכב של הרכבה הב' של ענף אתרוג לתוך אילן אחר, כי בזה יש פרטים אין קץ בסוגי ההרכבה ודיניהם, לדוגמא אם ההרכבה היא ענף של אתרוג לתוך אילן מרג"ץ, ועל איזה סוג של אילן מרג"ץ כי יש בהם סוגים רבים, או ענף אתרוג לתוך אילן לימוני" שגם בלימוני יש עשרות סוגים, או ענף אתרוג לתוך אילן רמון כו' כו'. [וגם יש שינויים באופני ההרכבה אם על גבי אילן האחר או בשכינות ועוד כיו"ב, ובזמנינו ניתוסף סוגיא שלימה של ענין ההרכבות של הכלאה ע"י דבורים וכיו"ב]. ובודאי שיש בכל חילוקי סוגים שבהרכבה זו גם נפק"מ וחילוקים לדינא על דרך שדנו בפוסקים ונו"כ השו"ע במקום שאין אתרוג כשר אם אפשר ליטול אתרוג מורכב בלי ברכה וכיו"ב.

וגם אילו היה נכתב ספר שלם על כל דיני ואופני אתרוג המורכב באופני ההרכבה וחכמת הזריעה בכל המקומות בעולם בהם גדלים אתרוגים בימי אדה"ז, אבל מה זה יועיל להשינויים המתחדשים בדורות הבאים,

ורבינו נקט בשו"ע רק את דין ההרכבה השוה לכל נפש שהיא הרכבה ראשונה הנ"ל שהפירות אינם ממין אתרוג כלל, ולא נחית לכתוב אודות שאר ההרכבות דצריך לדון בהם בכל מקום לפי עניינם וזמנם ולפי חילוקי הארצות. [ועי' אצל השואל בשו"ת לב חיים למהר"ח פאלאגי שהאריך קצת בפרטי הדברים בסוגים שונים ומשונים של הרכבות, והובא בספר "מנחת יהודה וירושלים" ע' 174].

ואפשר מטעם זה, לא נזכר בכלל בשו"ע המחבר ורמ"א בענין אתרוגים המורכבים, וכל דיניהם הם רק בתשובות ופוסקים שבימיהם, כי תלוי לפי ראות עיני המורה בכל מקום וזמן לפי עניינו.

[ואין להקשות דהו"ל לאדה"ז לכתוב גם ענין זה אשר בהרכבה השנית רבו הפרטים והחילוקים וצריך המורה לדון בכל מקום לפי עניינו. כי כידוע רבינו הזקן לא כתב בשו"ע רק הכרעות וביאורים בדברי הפוסקים שקדמוהו ולא דינים מחודשים, אלא שבצחות לשונו הזהב ובדרכו המיוחדת הוא שופך אור חדש בכל הסוגיא באופן שכל הקושיות צפות ופורחות מאליהן. וכ"ה גם כאן כאשר הוכחנו שבשיטת רבינו כאן נתיישבו תמיהות רבות בכל סוגיית המורכבים].

הכרעת המעיינים

וראיתי בהערות וביאורים גליון פ' קרח תשמ"ט שמובא בשם הגה"ח הר"ה ע"ה פעוונזנער שטען כי סימני אתרוגים המורכבים שכתב בשו"ע אדה"ז כאן הם בכל סוגי ההרכבה. והכותב שם בהערות קיבל את דבריו (וחזר בו גם ממ"ש הוא עצמו ביגדיל תורה שהסימנים בשו"ע אדה"ז הם רק באתרוגים המורכבים באופן הראשון של ענף אחר באילן האתרוג, כאשר כתבנו כאן גם אנו והוספנו אשר כל הענין שכותב כאן אדה"ז שאינו אתרוג כלל הוא רק בהרכבה זו).

אך אני הנלע"ד כתבתי, כי לא מצאתי שום דרך אחרת ליישב את דברי אדה"ז כאן, והדוחה ידחה והמקבל יקבל.



לעילוי נשמת אבינו

מתלמידי התמימים הראשונים בארצה"ב

רב פעלים בחינוך ובצדקה וחסד, אהוב למקום ולבריות

ה' מסור ונתון לכל עניני רבינו הק' בכל נימי נפשו, וזכה ממנו
לקירוב מיוחד

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו אריה לייב ב"ר יוסף ז"ל

גראס

גלב"ע ליל שמיני עצרת ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת חמי

הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה חריף ובקי מראשוני חברי
המערכת של "אוצר החסידים"

זכה להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י

גריס באורייתא תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

גלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת עוסק בצרכי ציבור באמונה ר' אברהם נחום ומרת
רחל שיחיו

גראס

ומשפחתו שיחיו

לזכות התינוקת

דבורה לאה בת מושקא

לרפואה שלימה בכל אבריה וגידיה

בקרוב ממש

ולאריכות ימים ושנים טובות



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ

ר' בנימין הלוי

בן הרה"ג הרה"ח מזקני התמימים ומשפיע בישיבת תו"ת

הרב ר' שמואל הלוי ע"ה לעזויטין

למד בישיבות תו"ת במחתרת ברוסיה, והי' אח"כ מראשוני

התלמידים ביסוד ישיבת תו"ת בארצה"ב

זכה לקירוב מכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הצטיין באופן נפלא בכיבוד אב וכפי שכתב עליו כ"ק אדמו"ר

מהריי"צ נ"ע

"עונג רב גרמה לי הנהגתו הטובה בכבוד אב באופן נעלה"

עסק בביסוס וחזקת שכונת קראון-הייטס כפי רצון כ"ק רבינו

נשיאנו

וזכה להתמנות על ידו להיות חבר פעיל ב"אגודת חסידי חב"ד

העולמית"

נפטר בשיבה טובה ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת בריינא שיינא ע"ה

דייטש

גלב"ע ביום י"ג תשרי תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו