

פתח דבר

ברגשי גיל ותודה להשי"ת, הננו מגישים בזה לציבור הקוראים ומחבבי התורה, את גליון האלף ומאה של קובץ "הערות וביאורים" בתורת כ"ק אדמו"ר ובכל חלקי תורתנו הק'. ציון דרך חשוב זה מהווה עידוד נוסף ונתינת כוח, להוסיף עוד ועוד בחיזוק ובשיפור הקובץ בכל התחומים, שהרי ניתן לראות בחוש שברכות הרבי מלוות את הקובץ תמיד, ובזכותן ממשיך והולך הקובץ תמיד מחיל אל חיל – "מעשי ידי משה נצחיים הם".

התודה והברכה לכותבים בקובץ לאורך השנים, והכותבים החדשים ההולכים בעקבותיהם, על ההתמדה וההוספה תדיר בלימוד ובכתיבת ההערות, אשר זכות הרבים תלו בהם, וכדברי הרבי "אשרי חלקם" ו"תבוא עליהם ברכה".

*

בתורת רבינו מבואר בכמה מקומות ענינים של מספר אלף ומספר מאה, בעיקר בדרך החסידות. בכללות מודגש כמה פעמים לגבי מספר האלף שהוא מראה על ריבוי גדול ביותר בכמות, שאינו מוגבל ב"אלף" דוקא, ועד לבלי-גבול: "הכוונה ב"הקטן יהי' לאלף" – לא להגבלת הענין במספר אלף דוקא, אלא לענין הריבוי, כך שיכול להיות במספר גדול יותר גם מאלף, ועד לתכלית הריבוי, שגם זה נכלל במספר אלף, להיותו מספר הכולל" (תורת מנחם – התוועדויות, ה'תשי"ז, חלק יח עמ' 192).

לעומת זאת על מספר המאה מודגש שהוא ענין תכלית השלימות באיכות – "עשר פעמים עשר, ש'עשר' עצמו הוא מספר השלם, ועשר פעמים עשר הוא תכלית השלימות" – שלימות הכי נעלית מצד ה'מטה', שלימות הנבראים.

ומאחר ש"סימנא מילתא היא", יש לומר על-דרך הרמז לגבי ציון גליון האלף ומאה של הקובץ:

ב"ה זכינו וזכה דורנו, לגילוי תורתו הגדולה של כ"ק רבינו זי"ע, שבה השפיע עלינו שפע עצום של שיחות והתוועדויות, אגרות ורשימות, ומשנה לשנה הולך ומתפשט אור תורתו עוד ועוד. בכל מקום ומקום שואלין ודורשיין ומעיניינים ומגלים עוד ועוד מן האור כי טוב, כי מתוק האור לעיניינים ומרפא לנפש".

ואכן ניתן לומר אשר בכמות מוסיף והולך ואור בתכלית הריבוי, הן כמות דברי תורתו הנדפסים, הן כמות הלומדים, והן כמות הערות והביאורים והחידושים המתחדשים בתורת רבי, כמעין המתגבר וכנחל שאינו פוסק, "אלף פעמים ככה".

אך הנה ידועה שיטתו של הרבי בכ"מ (ראה לקו"ש חלק יז עמ' 48, ועוד), אשר "כמות", לא רק שאינה בסתירה לאיכות, אלא אדרבה – כמות גדולה ביותר בכוחה

להביא ל"איכות" חדשה ונעלית ביותר. "אלף" המביא ל"מאה" – השפעה הכי גדולה בכמות, יש להשתדל שתביא אצל המקבל לעליה שלא בערך ב"איכות" מצידו.

ובפשטות: כיום, לאחר ששקלו וטררו והתפלפלו וחיידשו בתורת הרבי ב'כמות' גדולה ביותר, באלף ומאה קובצי גליונו ובעוד אלפי ספרים וקבצים, וביד כל אחד ואחד לעיין ולראות כל מה שכתבו כבר בסוגיא שבה הוא עוסק, יכול וצריך הדבר להביא אצלו לתוספת גדולה באיכות לימודו את תורת רבינו, להוסיף נדבך נוסף על מה שכתבו לפניו, ולהעמיק עוד יותר במי הדעת הטהור, תורת רבינו שהיא כ"מים שאין להם סוף", "הפך בה והפך בה דכולא בה". "אלף" ו"מאה".

*

ציון דרך זה של קובץ האלף ומאה, הוא בהשגחה פרטית בשנת "הקהל", שגם מצוה זו ענינה הוא "כמות המביאה לאיכות" – דוקא כאשר נקהלים כל העם אנשים נשים וטף בכמות הכי גדולה, מגיעים לאיכות החדשה של "למען ישמעו ולמען ילמדו".

ואכן, על שנת הקהל התבטא רבינו כמה פעמים, שבשנה זו יש כוח מיוחד לכל אחד ללמוד ולחדש בתורה בכמות המביאה לאיכות. על-ידי ש"מקהילים" את כל חלקי התורה:

"הלימוד וההוראה בעבודת האדם – שפעולתו ב"הקהל" צריכה להיות באופן שמקהיל כו"ב מישראל כדי לעסוק בתורה, ובה גופא – כל חלקי התורה, שהרי, כאו"א מישראל חייב ללמוד כל חלקי התורה, "הן בפשטי ההלכות והן ברמזים ודרשות וסודות כו" ... ובנוגע לפועל: יש להשתדל ביותר בכל הקשור ל"הקהל" בלימוד התורה, ובפשטות – להכריז: "אידן, כאפט אריין", נצלו את הרגעים האחרונים שנתרו בזמן הגלות, כדי להשלים את הלימוד בכל חלקי התורה, "הקהל" בתורה, שמוזה באים תיכף ומיד ל"הקהל" כפשוטו – "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל" (שיחת ש"פ בראשית תשמ"ח (א) סי"ט).

והכוח המיוחד להגיע לדרגה כזו בלימוד התורה, בכמות ובאיכות, "הקהל בתורה", הוא על-ידי חיזוק ההתקשרות ל"מלך הקורא בתורה", ש"אימתו עליך" – בביטול ובקבלת-עול, אשר אז נעשה כלי לקלוט בכל חושיו את דברי התורה הנשמעים מפי המלך במלוא עומקם (ראה מכתב כללי "ימי הסליחות תשכ"ו").

*

זהו אפוא המקום המתאים לעורר שוב את קהל הקוראים, להוסיף ולהגביר חיילים ללימוד תורת הרבי בכל חלקי התורה, להעמיק ולחדש בה עוד ועוד, עדי נוכח לחידוש תורה האמיתי – "תורה חדשה מאיתי תצא - חידוש תורה מאיתי תצא", בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

"ט טבת - "ששים שנה" להתייסדות מוסד חינוך אהלי תורה

שנת הקהל, ה'תשע"ו

לזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' שמואל בן גיטל מלכה
הת' מנחם מענדל בן פנינה
הת' מנחם מענדל בן שושי
הת' מנחם מענדל בן הענטשי
הת' יוסף יצחק בן שרה לאה
הת' לוי יצחק בן פסיל
הת' מנחם מענדל בן חנה שרה
הת' דב בעריש בן שולמית

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
ויגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת בא יום הבהיר י' שבט ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לאי"ה מאוחר מיום ג', ב' שבט 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

תוכן הענינים

פרסום ראשון

- 8 בענין תפלת הרופא להרמב"ם
הרב לוי יצחק גרליק

גאולה ומשיח

- 9 יסוד המזבח בביהמ"ק השלישי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 15..... "דברים סתומין הן"
הת' שלום צירקינד
- 20..... זמן ביאת אליהו הנביא
הת' מרדכי יאיר שחט

הקהל

- 23..... "הקהל" וסיום ספר היד החזקה להרמב"ם
הרב חנניה יוסף אייזנבך

תורת רבינו

- 27..... השייכות דהבעש"ט למושה ודוד
הרב מנחם מענדל רייצס
- 27..... מחלוקת הראשונים בדין אמירה לנכרי – לפי ביאור רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג

אגרות קודש

- 32..... פיענוח אגרת רבינו
הרב אברהם אלאשוילי
- 34..... הערות ל'אגרות קודש' כרך לא-לב
הרב ברוך אבערלאנדער

נגלה

- 38.....היזק ראי'.....
הרב יהודה ליב שפירא
- 45.....בענין טענת פרעתי בתוך זמני.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 57.....בחזקת שנתן.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 61.....עצת בבא בן בוטא לסתור בית המקדש.....
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 64.....מוניעת האור או עקירת האור.....
הת' לוי יצחק ראקסין

חסידות

- 67.....מאמור ד"ה בכ"ה בכסלו תשל"ו.....
הרב מיכאל א. זליגסון
- 68.....בחילוק הלשונות "דבר ה" ו"רוח פיו" ית' (גליון).....
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 70.....כגון אנא בינוני.....
הרב משה מרקוביץ

רמב"ם

- 71.....ב' כיתי עדים המכחישות זו את זו.....
הרב פרץ בראנשטיין
- 73.....דיוק במקראות בספר הי"ד.....
הרב וו. ראזענבלום
- 74.....סדר ההלכות ברמב"ם הלכות שבת.....
הת' מנחם מענדל וילהלם

הלכה ומנהג

- 76.....הוספות בשמונה-עשרה.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 77..... (ג) חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים (ג).....
הרב שלום דובער לוין
- 88..... הכאת בנים ותלמידים.....
צבי רייזמן
- 100..... הדלקת נ"ח לאחר מעריב.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 101..... כיסוי המזוזות אצל הרבי.....
הרב דוד ניסן ברסמן
- 104..... עיונים ובירורים בהלכות קושר ומתיר.....
הרב יקותיאל פרקש
- 112..... ברכה על נר חנוכה שמדליקים ברחובה של עיר.....
הרב חיים רפפורט
- 127..... בירך על פרי האילן בורא פרי האדמה.....
הרב יוחנן מרזוב
- 134..... תמונות נשים, האם מותר לפרסמן.....
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 151..... "שתרגומו לא יתקן גבר בתקוני אתתא".....
הרב ישכר שלמה ביסצריצקי
- 153..... בנוגע למנהג אנ"ש לכסות פניהם בטליתות בשעת ברכת כהנים.....
הת' מנחם מענדל ראטנברג
- 155..... מצות מזוזה (גליון).....
הרב נחום שטראקס
- 161..... אופן חישוב זמני היום לדעת אדה"ז (גליון).....
הרב מאיר צירקינד
- 168..... אופן חישוב זמני היום לדעת אדה"ז (מענה לגליון).....
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- 176..... תפילה בצבור (גליון).....
הת' אברהם זאגא
- 178..... אבינו מלכנו בר"ה כשיש ברית מילה בבהכ"נ (גליון).....
הרב כתריאל ברוך קסטל

179..... מחקרים במנהגי ליל ניט"ל
הרב אלי' מטוסוב

פשוטו של מקרא

192..... ימים רבים
הרב שרגא פייוויל דימלער

193..... ויוסף הורד
הנ"ל

194..... אל תרגזו בדרך
הנ"ל

היום יום

195..... היום יום ט' כסלו
הרב מיכאל א. זליגסון

197..... היום יום - ימי אייר
הנ"ל

שונות

200..... העתקת לשונות משו"ע אדה"ז בפסקי הסידור
הרב אברהם אלאשוילי

203..... כתב יד ראשוני של 'תניא'
הרב ישכר דוד קלויזנר

206..... הערות והוספות לספר סידור הרב (המשך)
הרב חיים אליעזר אשכנזי

209..... שוטה היודע לספור (גליון)
הרב יקותיאל גאלדשטיין

209..... מבוא לתניא מהדורא קמא (ז) – זמן כתיבת שהיחודה"א
הרב פרץ יצחקי

217..... אמירת גוט שבת אחרי תפלת מנחה
הרב שמעון מוצקין

פרסום ראשון

בענין תפלת הרופא להרמב"ם*

הרב לוי יצחק גרליק

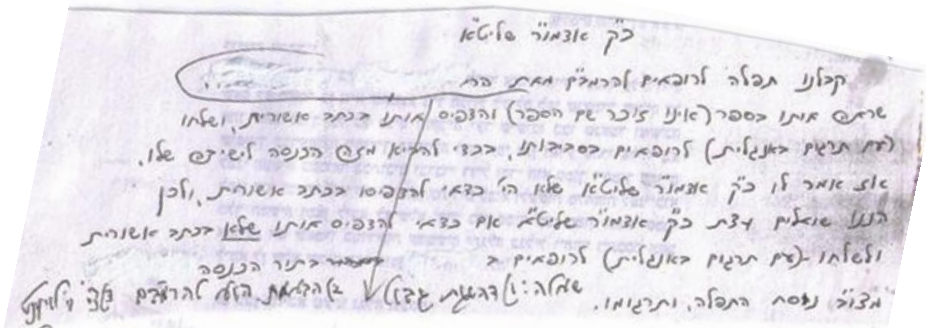
רב ומו"צ, קראון הייטס

היות והגליון הזה יו"ל לקראת כ' טבת, יום הסתלקותו של הרמב"ם, הנני מצרף בזה כ"ק אודות תפלת הרופא להרמב"ם.

מוסד א' כתב לרבי זו"ל:

קבלנו תפלת הרופא להרמב"ם מאת הרב.... שראה אותו בספר (אינו זוכר שם הספר) והדפיס אותו בכתב אשורית, ושלחו (עם תרגום באנגלית) לרופאים בסביבתו, בכדי להביא מזה הכנסה לשיבה שלו. אז אמר לו כ"ק אדמו"ר שליט"א שלא הי' כדאי להדפיסו בכתב אשורית, ולכן הננו שואלים עצת כ"ק אדמו"ר שליט"א אם כדאי להדפיס אותו שלא בכתב אשורית ולשלחו (עם תרגום באנגלית) לרופאים ב... בתור הכנסה ל.... מצו"ב נוסח התפילה ותרגומו.

וע"ז ענה הרבי ג' נקודות [פענוח לענ"ד]:



(* לזכרון חותני היקר והחביב הרה"ח הרה"ת המזכיר ר' ירחמיאל בנימין הלוי קליין שנלקח בפתאומיות ביום ח"י סיון תשע"ה. כבר הארכתי בגליונות הקודמים, שלמרות שהוא הי' בעל סוד נפלא, הנה לעת מן העתים שיתף אותי מיוזמתו, בענינים של תורה והערות על השיחות הק', מנהגים וכו'. ומוצגת בזה א' מהדוגמאות.

(1) ראה בארוכה ב"סיני" גליון יב וב"אסיא" גליון ו (תשל"ב), ועוד.

"שאלה: 1. דהשגת גבול [וכאן סימן הרבי חץ להשם של הרב הראשון]. 2. הבאמת הוא להרמב"ם. 3. צי ס'לוענט [האם כדאי]".



גאולה ומשיח

יסוד המזבח בביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

דעת המצודת דוד דמקום המקדש לעת"ל לא יהי' בחלקו של בנימין

ביחזקאל (פרק מג פסוק יז) כתוב: "והעזרה ארבע עשרה ארך בארבע עשרה רחב אל ארבעת רבועיה והגבול סביב אותה חצי האמה והחיק לה אמה סביב ומעלתהו פנות קדים" ופירש במצודת דוד שם: "והעזרה - הוא דפוס גג המזבח מקום המערכה עם מקום הלך רגלי הכהנים עם מקום הקרנות היה י"ד אמות על י"ד כן היה מאמצעיתה אל כל ארבעת צדדיה והיתה א"כ כ"ח על כ"ח: והגבול - הקרנות שהיו בגבולה מסביב לה בארבעת המקצעות היו חצי האמה מאמצעיתה לכל רוח והיו א"כ אמה על אמה: והחיק לה - החיק אשר לה הוא יסוד המזבח בלטה אמה מסביב (ויתכן שבא לומר לפי שמאז לא בלטה היסוד בכל סביבו כי במקום שהיה מנחלת יהודה לא היה יסוד כן ארז"ל (מדות פ"ג) לכן אמר לעתיד יהיה היסוד מסביב כי אז לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט וכאשר נראה בצורת חלוקות הארץ)".

וכוונתו להא דאיתא בזבחים (נג,ב): "וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד. מ"ט? אמר ר' אלעזר: לפי שלא היתה בחלקו של טורף, דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה. אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי חמא ברבי חנינא: רצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסה בחלקו של בנימין, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לנוטלה, שנאמר: (דברים לג) חופף עליו כל היום, לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן להקב"ה, שנאמר: (שם) ובין כתפיו שכן", דכיון שקרן מזרחית דרומית היתה בחלקו של יהודה לכן לא היה שם יסוד להזות עליו דם הקרבנות, אבל לעת"ל לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט, במילא יוכלו להזות גם במזרחית צפונית ולכן יהי' יסוד סביב כל המזבח.

ולכאורה נראה דסבירא ליה כדעת האברבנאל שכתב על הפסוק (ירמי' לא, לז): "ונבנתה העיר לה" וז"ל: להגיד שלא תיוחד ירושלים לחלק יהודה ובנימין כמו שהי' בבית ראשון ולא לשבט אחד ביחוד, אבל תבנה לה' וכמו שיתבאר ביחזקאל שתהי'

ירושלים תרומה לה' מן הארץ, עכ"ל. וכ"כ המלבי"ם שם, וכיון דירושלים לא תתחלק כלל ובדרך ממילא תהי' שייך לכל ישראל, א"כ אין שום טעם שלא יהי' להמזבח יסוד.

משא"כ אי נימא כדעת הרמ"ה (ב"ב קכב, א) על הגמ' שם: ולא כחלוקה של עוה"ז חלוקת העולם הבא, (בימות המשיח) אין לך כאו"א מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובעמק שנאמר שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי אחד, שכתב: "שאפילו ירושלים עצמה עתידה להתחלק ליי"ב שבטים". וכן משמע ברד"ק (יחזקאל מה, א) שכתב שיפילו ירושלים לעתיד בנחלה לכל ישראל, ועיי"ש גם בפסוק ו' עה"פ ואחזת העיר תתנו חמשת אלפים, שתהי' אחוזה לכל ישראל כי כולם יהיו נאחזים בירושלים לכל שבט יהי' שער אחד בעיר עיי"ש². וכיון דסב"ל שירושלים אכן תתחלק לכל השבטים שכאו"א יהי' לו חלק מסוים שם, א"כ אין לכאורה שום הכרח דביהמ"ק לא יהי' בחלק בנימין - חלקו של טורף.

אמנם יל"ע שהרי המצודת דוד עצמו (יחזקאל שם מה, לא) על הפסוק על שמות שבטי ישראל. כתב וז"ל: ר"ל יקראו על שמות השבטים וזהו לאות שיהיה לכל השבטים חלק בעיר זה כזה עכ"ל, וא"כ מגליה דלעת"ל לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט?

והנה המצו"ד קאי על הפסוק שם: 'וְשַׁעְרֵי הָעִיר עַל שְׁמוֹת שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל גּו' שֶׁעַר רְאוּבֵן אֶחָד שֶׁעַר יְהוּדָה אֶחָד שֶׁעַר לְוִי אֶחָד' ועל פסוק זה עצמו כתב הר"ן בחידושו ב"ב קכב, א; וז"ל: ואע"פ שכתוב שער לוי אחד שער יוסף אחד זה אינו ענין לנחלתן בארץ ישראל אלא לומר שיהיו בירושלים י"ב שערים כנגד י"ב שבטים שאע"פ שיוסף נמנה בכל מקום שני שבטים היינו לענין נחלה אבל לענין שאר דברים אינו אלא שבט אחד, ושבט לוי נמי אע"פ שלא נטל חלק בארץ נמנה הוא במנין השבטים וראוי הוא שיהא לו זכרון בירושלים כשאר השבטים, ואע"פ שדרשו בגמ' משער ראובן אחד שאין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, היינו מיתורא דאחד אחד אבל מ"מ עיקר השערים אינן אלא לזכרון שבטי ישראל וכמו שכתוב ושערי העיר על שמות שבטי ישראל עכ"ל וחולק על הרשב"ם שם. ולפי"ז לכאורה אפ"ל דגם המצו"ד סב"ל כן דקרא זה איירי רק שיהי' לכאו"א מהם זכרון בירושלים, אבל לא שינחלו נחלה בירושלים, כי ירושלים עצמו לא תיוחד לחלק יהודה ובנימין כמו שהי' בבית ראשון ולא לשבט אחד ביחוד, אבל תבנה לה'.

אמנם מלשונו הנ"ל שכתב "שיהיה לכל השבטים חלק בעיר זה כזה" משמע יותר שאכן ינחלו שם וכדעת הרמ"ה, וא"כ מגלי' לומר דלעת"ל לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט?

(2) וראה בכ"ז בס' 'מוות המשיח בהלכה' ח"א סי' לח. וח"ב סי' לה.

ולכאורה צ"ל דסב"ל דאף שהעיר עצמו נתחלק ליי"ב שבטים מ"מ מקום המקדש יהי' רצועה בפ"ע ששייך לכל ישראל, וראה ביחזקאל שם פסוק ח, פסוק י, ופסוק כא "ומקדש ה' בתוכה" ויל"ע.

ובין כתיפיו שכן – אלו ימות המשיח

ב. אלא שיש להקשות על המצו"ד מהך דזבחים (ק"ח, ב): "חופף עליו – זה מקדש ראשון, כל היום – זה מקדש שני, ובין כתיפיו שכן – אלו ימות המשיח; רבי אומר חופף עליו – זה העולם הזה, כל היום – אלו ימות המשיח, ובין כתיפיו שכן – זה העולם הבא" הרי משמע מכאן דגם בימות המשיח יהי' ביהמ"ק בחלקו של בנימין, ועי' מהרש"א בחדא"ג שם שביאר בזה: וז"ל: כתנאי חופף זה מקדש כו' ובין כתיפיו שכן אלו ימות כו'. במקדש בעוה"ז לא היה לשכינה דבוק גמור אלא דרך חפיפה משא"כ לימות המשיח דהוי דיבוק גמור לשכינה עם ישראל דהיינו ובין כתיפיו שכן ומקדש שני שהוא חסר בכמה דברים לא דריש ליה אלא מריבוי דכל היום וכו' עכ"ל.

ועד"ז ביאר הרמב"ן (דברים לג, יב) עה"פ ולבנימין אמר ידיד ה' וגו' וז"ל: ונכון הדבר שירמוז בשלש השכינות הללו על שלשה מקדשים. יאמר במקדש ראשון ישכון לבטח עליו, כענין שנאמר (דהיי"ב ז, א) וכבוד ה' מלא את הבית. ואמר על בית שני, חופף עליו כל היום, שלא שרתה בו השכינה רק היתה מכסה ומגינה עליו, או חופף ממש כמו שהוזכר בפרקי היכלות. ובין כתיפיו שכן, לימות המשיח, כי ביום ההוא יקראו לירושלים כסא ה' (ירמיה ג, יז). ועל דרך זה נדרש בספרי (ברכה שנב) עכ"ל. הרי מפורש בזה דגם לעת"ל יהי' ביהמ"ק בחלקו של בנימין ולא כהנ"ל? ויל"ע.

למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים למה לא הי' היסוד בכולו

ג. והנה התוס' ביומא יב, א (בד"ה ירושלים לא נתחלקה לשבטים) כתבו וז"ל: תימה דבפרק איזהו מקומן אמרינן דקרבן דרומית מזרחית לא הי' לה יסוד לפי שלא הי' בחלקו של טורף, וא"כ למ"ד לא נתחלקה מאי שנא דשאר מקומות של המזבח הי' להם יסוד ומזרחית דרומית לא הי' לה יסוד כו' וי"ל הכי גמירי שלא לעשות יסוד למזרחית דרומית כדכתיב הכל בכתב עכ"ל, ועד"ז כתבו בזבחים נא ב בד"ה תן בסופו עי"ש. הרי יוצא מדבריהם דאפילו למ"ד שלא נתחלקה לשבטים ולא הי' בחלקו של בנימין וכו' מ"מ הכי גמירי שלא לעשות שם יסוד, וא"כ גם לכאורה גם לעת"ל נימא כן דאפילו אם לא תהיה מקום המקדש והמזבח מיוחד לשום שבט מ"מ לא יהי' שם יסוד?

ואפשר לומר דלא סב"ל להמצו"ד כדעת התוס' אלא כדעת הרמב"ם, שפסק בהל' ע"ז פ"ד ה"ד, והל' ביהב"ח פ"ז הי"ד, והל' טומאת צרעת פי"ד הי"א ועוד, דירושלים לא נתחלקה לשבטים ומ"מ בכס"מ (הל' ביהב"ח פ"ב ה"י) ביאר דברי הרמב"ם שם דקרבן דרומית מזרחית של המזבח לא הי' לה יסוד משום שלא הי' בחלקו של טורף,

וכ"כ בקרית ספר שם בדעת הרמב"ם, ועי' גם בסמ"ג מ"ע קס"ג שכתב דבית קדשי הקדשים הי' בחלקו של בנימין, ובמ"ע קס"ד כתב דירושלים לא נתחלקה לשבטים, ועי' בס' כפתור ופרח פ"ו שהביא מ"ש הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"ה הטעם למה כתב התורה דמקום המקדש יהי' המקום אשר יבחר ה' ולא כתב מפורש שיהי' בהר המורי', משום שאם היו יודעים היכן הוא, היו השבטים מריבים זע"ז וכאו"א מבקש שיהי' המקום ההוא בנחלתו ותפול המריבה והמחלוקת ביניהם, להכי העלים הכתוב המקום ולא פרסמו עיי"ש, הרי גם מהכא מוכח דאף שהרמב"ם פסק דירושלים לא נתחלקה לשבטים מ"מ שייך בזה מחלוקת שיש כאן חלקו של טורף.

נמצא מזה דהרמב"ם לא סב"ל כהתוס' דהכי גמירי דהכל בכתב וכו' דלכו"ע בקרן מזרחית דרומית ליכא יסוד, אלא דכל זה הוא רק משום שצריך להיות בחלקו של טורף, ובמילא י"ל שכן סב"ל גם להמצו"ד ושפיר נקט דלעת"ל כיון שלא יהי' עוד חלקו של טורף, לכן יהי' יסוד סביב של המזבח.

אבל הא גופא תמוה, דכיון שפסק הרמב"ם דירושלים לא נתחלקה לשבטים, מה שייך חלקו של טורף, הרי חלק זה שייך לכל ישראל?

ולכאורה הי' אפשר לתרץ עפ"י מ"ש בצדה לדרך (פ' ראה יב, יד) על מ"ש רש"י דמקום אשר יבחר ה' הוא בחלקו של בנימין וז"ל: ול"נ דאפילו למ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים מ"מ ביהמ"ק הי' בחלקו של בנימין אף שהעיר ירושלים לא נתחלקה וכמו דכתיב (דברים לג, יב) ובין כתפיו שכן, עכ"ל, וכ"כ בשפ"ח שם. נמצא דאין שום סתירה, דאה"נ דהעיר ירושלים לא נתחלקה לשבטים, אבל מ"מ מקום המקדש נתחלקה, וא"ש דגם לפי הרמב"ם והסמ"ג יש דין דחלקו של טורף, וא"ש גם דברי הרמב"ם במו"נ דכיון דמקום המקדש שייך לשבט אחד לכן שייך שיהי' בזה מחלוקת³.

ואף שיש להקשות על זה מסוגיית הגמ' דיומא (יב, א), ומגילה (כו, א), דמבואר שם דהפלוגתא דת"ק ורבי יהודא שם אם ירושלים נתחלקה לשבטים הוא גם פלוגתא דהני תנאי, דתניא מה הי' בחלקו של יהודא הר הבית והלשכות, ומה הי' בחלקו של בנימין אולם והיכל, וקאמר שם דתנא דהך ברייתא סב"ל דירושלים נתחלקה לשבטים, והאי תנא סבר לא נתחלקה לשבטים דתניא אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינו שלהם וכו', – ואי נימא דאפילו למ"ד דירושלים לא נתחלקה מודה דמקום המקדש

3) ואי נימא כן יש לתרץ גם קושית התיו"ט (נגעים פי"ב מ"ד) שהקשה דלמה פסק הרמב"ם דירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי מצינו כמה סוגיות בזבחים דסב"ל דירושלים נתחלקה לשבטים כדאיתא בזבחים נג,ב, וקרן מזרחית דרומית לא הי' לה יסוד מ"ט א"ר אלעזר לפי שלא היתה בחלקו של טורף ושם בכל הסוגיא סב"ל לכו"ע כן, וכן הסוגיא בזבחים (קיה, ב), איתא שהסנהדרין הי' בחלקו של יהודא ושכינה בחלקו של בנימין ולמה פסק הרמב"ם נגד סוגיות אלו (ועי' גם בס' יד דוד זבחים נד, א ועוד שהקשו כן), אבל לפי הנ"ל ניחא דהא דפסק שלא נתחלקה לשבטים קאי רק על העיר, משא"כ מקום המקדש וכו'.

נתחלקה, א"כ מנא ליה להגמ' לומר דמ"ד דמה הי' בחלקו של בנימין וכו' סב"ל דירושלים נתחלקה לשבטים?

הנה כבר ביארו בזה (בס' עיר הקודש והמקדש ח"ג פ"י ובחסדי דוד דלקמן) דכיון דבשאר הסוגיות בזבחים לא הקשה הגמ' בהא דקדן מזרחית דרומית לא הי' לה יסוד, דבשלמא למ"ד נתחלקה א"ש אבל לרבנן דסב"ל לא נתחלקה למה לא הי' לה יסוד (וכפי שהקשו התוס' ביומא כנ"ל) – הנה מזה גופא מוכח שהסוגיות דיומא ומגילה נדחו, וסבירא לן לפי האמת דאפילו למ"ד לא נתחלקה א"ש שיש דין דחלקו של טורף, וי"ל כנ"ל דרק ירושלים לא נתחלקה אבל מקום המקדש הי' בחלקו של טורף. וא"כ י"ל שזהו גם שיטת הרמב"ם

אבל בשיחת קודש ש"פ ראה תשמ"ה (סכ"ד) שלל הרבי שיטה זו, כי כל הסיבה דנימא דירושלים לא נתחלקה לשבטים היא מפני ביהמ"ק שבה, שזהו כל מעלתו של ירושלים, וא"כ איך אפ"ל שהעיר לא נתחלקה משא"כ מקום המקדש עצמו נתחלקה?

ביאור בדעת הרמב"ם דאף למ"ד לא נתחלקה יש חלקו של טורף

ובס' שיח יצחק יומא שם הקשה ג"כ על הרמב"ם דלמה פסק דלא נתחלקה לשבטים היפך סתמא דהסוגיות בזבחים דמזבח הי' בחלקו של טורף, עוד הקשה דאיך שייך כלל לומר דירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי מצינו בהדיא ביהושע (טו, סג, יח, כח), דשבטי יהודא ובנימין נטלו חלקם בירושלים עיי"ש, וכן הקשה בחסדי דוד (תוס' קדושה קרבנות פ"ו ד"ה היסוד).

ותירץ בשיח יצחק (באופן הא') דכל הדעות סב"ל דמתחילה נתחלקה ירושלים לשבטים, והא דאמרינן לא נתחלקה הכוונה שלא עמדה בחלוקתה, דכשנבחר אח"כ מקום המקדש נתנו דושנה של יריחו לשבטים אלו במקום ירושלים, וכדאיתא בספרי פ' בעלותך על הפסוק (במדבר י, לב) והי' כי תלך עמנו, דכשהיו ישראל מחלקים את הארץ הניחו דושנה של יריחו דכל מי שיבנה ביהמ"ק בחלקו יטול דושנה של יריחו, עיי"ש. וזה קאי למ"ד דלא נתחלקה, אבל מ"ד דנתחלקה סב"ל שעמדה בחלוקתה לעולם וחולק על הספרי, ועפ"ז א"ש דאפילו אי סב"ל דלא נתחלקה א"ש מה דאמרינן דמזבח הוא בחלקו של טורף כיון דמעיקרא הי' זה חלקו וזה עצמו הוא זכות גדול, וא"ש ג"כ הכס"מ דקאמר בשיטת הרמב"ם דסב"ל דלא נתחלקה הדין דחלקו של טורף, וא"ש ג"כ דברי הסמ"ג.

וכן יש לתרץ המו"נ הנ"ל שהיו מריבים זע"ז, כיון דמעיקרא הי' ע"ז חלוקה, ומ"מ הוכיח ביומא שהבריייתא סב"ל דנתחלקה דכיון דמבואר שהי' בנימין הצדיק מצטער עליה לבלעה בכל יום, ומשמע שכן הי' לעולם, מוכח דסב"ל שנתחלקה היינו שעמדה בחלוקתה לעולם.

ונמצא לפי"ז דשיטת הרמב"ם היא דלא כמ"ש התוס' (ב"ק פב, ב ד"ה ואין מטמא) דלמ"ד לא נתחלקה לשבטים הפירוש הוא שלא נתחלקה מעולם, וביארו דרך בביהמ"ק יש סברא לומר דלכתחילה נתחלקה אלא דאח"כ חזרו וקנו אותה לכל ישראל (כדסב"ל לרבי יהודא ביומא שם), משא"כ בנוגע לירושלים אם מתחילה נתחלקה למה חזרו לקנותה, עיי"ש.

ובחי' הגרי"ז ביומא שם ובהל' ביהב"ח ביאר דבריהם דאם סב"ל דלא נתחלקה נמצא שזהו דין בירושלים ומקדש שצריך להיות במקום שלא נתחלקה בעיקר חלוקת הארץ, א"כ שוב אינו מועיל אפילו אם יחזרו ויקנו אותה, דזהו רק קנין ממוני, אבל לא בעצם החלוקה, ולכן אי אפשר לומר שנתחלקה מעיקרא וחזרו וקנו, משא"כ לפי רבי יהודא דסב"ל נתחלקה נמצא דאדרבה הדין הוא דירושלים ומקום המקדש צ"ל דוקא בחלק של אחד השבטים (כמבואר הך פלוגתא בספרי פ' ראה) אלא דלפועל בעינן דמקום המקדש יהי' ממון של כל ישראל – א"ש דחזרו וקנו אותה, עיי"ש בארוכה.

ולפי הנ"ל בהרמב"ם דסב"ל דלא נתחלקה היינו דלא עמדה בחלוקתה, י"ל דחזרו וקנו ירושלים כולה כיון שהוא לצורך כל ישראל לעלי' לרגל וכו', (וראה פיה"מ להרמב"ם נגעים פ"ב מ"ד. ועי' לקוטי שיחות ח"ל ע' 89 הערה 65) וא"ש.

ולפי מה שנת' לעיל די"ל דהסוגיות דיומא ומגילה נדחו למסקנא, נת' בס' ימות המשיח בהלכה" ח"א שם דיש לתרץ שיטת הרמב"ם באופן אחר, וזהו עפ"י מה שיוצא מדברי הגרי"ז הנ"ל דבדין חלוקת הארץ ישנם ב' דברים: הא' שיש דין חלוקה מצד חלוקת הארץ לחלק חלק זה לשבט זה וחלק זה לשבט זה וכו', ועפ"י"ז י"ל דזהו דין של איסור והיתר לקיים מצות החלוקה, והב' שיש עוד ענין שהוא דין בהממונות של החלק מה שחלק זה נעשה לממון של השבט (שלכן ביאר דלמ"ד לא נתחלקה לא יועיל אם יחזרו ויקנו אותו ויהיו הבעלים מצד הממונות, כיון דמצד עצם החלוקה ה"ז שייך לשבט מסוים), וראה גם בקובץ "מסורה" חוברת ב' (ע' מב) שכ"כ הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל – דחלוקת הארץ לקבוע איזה שבט ינחל באיזה מקום הוא ענין של איסור והיתר, דבכדי להשלים חלות קדושת הארץ, היו צריכים אז לכיבוש ולחילוק, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל דכו"ע מודים שמצד עצם מצות החלוקה נתחלקה ירושלים ליהודא ובנימין, וכל פלוגתתם הוא רק על חלק הממונות, אם גם חלק הממונות נקנה להם או לא. ואי נימא כן א"ש ג"כ קושיות הנ"ל דלכו"ע יש דין דחלקו של טורף מצד עצם החלוקה, ולפי"ז נימא ג"כ כנ"ל, דמצד הסוגיות דזבחים דמשמע דדין חלקו של טורף הוא לכו"ע, נדחו הסוגיות דיומא ומגילה.

לעת"ל האם יופקע חלוקת הארץ הראשונה?

אלא דלפי מה שנתבאר דאפילו למ"ד לא נתחלקה לשבטים דהיינו שלא עמדה בחלוקתה לעולם כי חזרו וקנו ירושלים כולה, מ"מ יש דין דחלקו של טורף כיון

דמעיקרא הי' זה חלקו של בנימין בעיקר החלוקה א"כ אכתי קשה על המצו"ד בנוגע לעת"ל, דאף דלעת"ל יהי' זה שייך לכל ישראל הרי מ"מ צריך להיות הדין דחלקו של טורף מחמת דמעיקרא הי' זה חלקו של בנימין דמאי שנא לעת"ל מזמן שביהמ"ק הי' קיים דאף שהי' שייך אז לכל ישראל, מ"מ הי' הזריקה להיות בחלקו של טורף דוקא מצד החלוקה דמעיקרא?

ונראה לתרץ דכל זה הי' שייך בזמן שביהמ"ק הי' קיים שאז עדיין נתקיימה חלוקה הראשונה, אבל לעת"ל י"ל יהי' חלוקה חדשה לגמרי עפ"י ה' (ראה לקוטי שיחות חל"ח ע' 105 סוף הערה 33) ואז יתחדש גם שלא יהי' עוד חלק כלל ליהודא ובנימין או לשבט אחר, אלא תבנה כולו לה', במילא תתבטל אז לגמרי חלוקה הראשונה ולא יהי' כלל הדין דחלקו של טורף.

ועי' בס' ימות המשיח בהלכה' שם סי' לד, שהובא מ"ש בס' משנת יעבץ (מועדים סי' מ"ח אות ה') בנוגע למלך המשיח שנוטל בארצות חלק אחד מי"ג, דממה ששינה הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ח) מלשון הגמ' שלא כתב שא"י עצמה תתחלק לי"ג חלקים אלא מכל הארצות שכובשין ישראל, משמע שכוננתו רק משאר ארצות הנכבשים אבל בא"י עצמה הוא נוטל חלק כמו כ"א מישראל. וטעמו הוא עפ"י מה שהוכיח לשיטת הרמב"ם דחלוקה הראשונה שהוקבע באורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשך גם על לעתיד, ולכן בא"י עצמה אין משיח נוטל חלק אחד מי"ג שהרי אי אפשר להפקיע נחלת השבט, עיי"ש. וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם שחלוקת הארץ צ"ל עפ"י אורים ותומים משום שאין זה נוהג לדורות לאחר שנתחלק עפ"י אורת בירושה ראשונה, עיי"ש.

ואי נימא כדבריו, הנה לפי הרמב"ם נמצא דלע"ל אי אפשר להפקיע שום בעלות מחלוקה הראשונה, וכיון דבזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' דין וזכות דחלקו של טורף, הנה גם לעת"ל לכאורה לא יופקע מהם חלק זה, כיון דחלוקה הראשונה לא בטלה ולא כהמצו"ד.



”דברים שתומין הן”

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

א. בהל' מלכים פי"ב ה"ב: יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא .. אלא לשום שלום בעולם .. וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. שדברים

סתומין הן אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות. ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן. ולא ישימם עיקר. שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה. וכן לא יחשב הקצין. אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים. אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו. ע"כ.

ונתבאר בב' גליונות הקודמים, בדברי הרמב"ם "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" נכללים כמה ענינים. (ומהם: א) שקאי על מ"ש הרמב"ם לפנ"ו בה"א, שהפסוק וגר זאב עם כבש וגו' וכיו"ב הם משל וחידה, ומסיים הרמב"ם שם ש"בימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל, ומה ענין רמזו בהן", ועפ"ז י"ל שדבריו בה"ב ש"לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" הם ג"כ עד"ו. ב) שזה קאי על עצם הענין שכותב הרמב"ם בה"א שהפסוקים האלו הם רק משל וחידה, וע"ז מסייג הרמב"ם דבריו בה"ב ואומר שמ"מ לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, דהיינו שלמרות מ"ש בה"א מ"מ אפשר שמ"מ יתקיים כפשוטו.

ג) עוד פי' בזה הוא דקאי על הענינים שיקרו בתקופה השני' דימות המשיח, וכוונת הרמב"ם הוא לומר שהטעם למה לא האריך בענינים האלו, אע"פ שגם לשיטתו מוכרח שיתקיימו הענינים שיש בהם שינוי מנהגו של עולם בתקופה השני' עכ"פ, הוא מפני שלא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, ואין דברים אלו עיקר בדת כו', (דהיינו שאינם נוגעים לשלימות התומ"צ, ולכן לא צריך להתעסק ולחקור בהם, והענין של משיח שהוא עיקר בדת שבו צריך להתעסק ולידע באופן ברור הוא רק הענין של משיח ע"פ הלכה שהו"ע שלימות התומ"צ, שאין זה קשור עם שינוי מנהגו של עולם). וכמבואר זה בלקו"ש חט"ו ע' 418.

והנה לכאו' בגוף הענין צריך הסברה, מהו אכן הטעם לזה שדברים אלו הן סתומין אצל הנביאים ואין בזה דבר ברור. שאע"פ שע"פ המבואר לעיל מובן שאין צורך שתהי' ידיעה ברורה בזה, שהרי אין זה נוגע לשלימות התומ"צ שזהו עיקר ענינו של משיח ע"פ הלכה, אבל מ"מ צ"ב למה ענינים אלו בדברי הנביאים נתגלו דוקא באופן כזה שא"א לידע איך יהיו עד שיהיו. ואוי"ל בזה ב' ענינים ואופנים וכדלקמן.

ב. והנה בלקו"ש חכ"ב (מכתב כללי י"א ניסן תשמ"א) ע' 252 הערה ד"ה זכו, איתא וזלה"ק: "וי"ל דלכן בנבואת יחזקאל אינו מפורט, דלא כבפרשת החודש ובנוגע למשכן (וברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב: וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים) כיון שתלוי בזכו (ובדרגת זכו) ולא זכו." והמדובר שם בפנים המכתב הוא אודות חנוכת המשכן בר"ח ניסן, ולפנ"ז הציווי על קרבן פסח בר"ח ניסן בשנה שיצאו ממצרים, שבמקומות האלו נתבארו כל

הפרטים, משא"כ בנבואת יחזקאל אודות חנוכת ביהמ"ק השלישי בר"ח ניסן אינו מפורט, (לכא' הכוונה, דאינו ברור בנבואת יחזקאל הכוונה בכ"כ ענינים, ראה מנחות מ"ה ע"א ובמפרשים ליחזקאל שם. (וע"ד מ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"א ה"ד אודות צורת ביהמ"ק השלישי ביחזקאל שאינו מפורש ומבואר⁴)).

וע"פ המבואר שם מובן, דבכוונה תחילה לא נתגלו הענינים האלו ע"י הנביאים באופן ברור, מכיון דזה תלוי במצב בני", האם יהיו בדרגת דוכו וכו'. ויש להרחיב הדברים בקשר לענין הנ"ל, אודות הפסוקים המדברים אודות שינוי מנהגו של עולם, שע"ז כותב הרמב"ם שלא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, וע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז בחוקות א' ובכ"מ דבאם יהיו בני" במצב דוכו יתקיימו הפסוקים אודות שינוי מנהגו של עולם כפשוטו גם בתקופה הראשונה, י"ל שזהו הטעם למה לא ניתן לנו ידיעה ברורה באם יתקיימו כפשוטם א"ל, כי תלוי בדרגת דוכו וכו'. ולכא' י"ל דאם ה' אופן הגאולה מתגלה ע"י הנביאים באופן ברור ומוחלט, אז לא ה' שייך שיהיו שינויים בזה מצד הדרגות דוכו וכו'⁵, ולכן לכתחילה נאמר באופן סתום.

ג. ואו"ל דגם ענין זה מרומז בדברי הרמב"ם "שדברים שתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו", די"ל בדא"פ שבזה מרמז הרמב"ם גם לדברי החכמים בסנהדרין צת, א: "ואמר רבי יוחנן אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב, בדור שכולו זכאי דכתיב (ישעי' ס, כא) ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ, בדור שכולו חייב דכתיב (ישעי' נט, טז) וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע, וכתוב (ישעי' מח, יא) למעני אעשה. אמר רבי אלכסנדר רבי יהושע בן לוי רמי כתיב (ישעי' ס, כב) בעתה וכתוב אחישנה, זכו - אחישנה, לא זכו - בעתה. אמר רבי אלכסנדר רבי יהושע בן לוי רמי כתיב (דניאל ז, יג) וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה, וכתוב (זכרי' ט, ט) עני ורוכב על חמור, זכו - עם ענני שמיא, לא זכו - עני ורכב על חמור."

וי"ל עפ"ז הכוונה בדברי הרמב"ם, "שדברים שתומין הן אצל הנביאים", שהפ"י בזה הוא לא רק שאינו ברור הכוונה בדברי הנביאים, או שישנם פרטים מסויימים בדברי הנביאים שלא נתפרשו, אלא יתירה מזה שהן "סתומין" מצד זה שישנם סתירות בדברי הנביאים, (ולהעיר שבדפוס ונציאה שנת ש"י נדפס "שדברים סתורים הם"), וממשיך

4) ויל"ע אם גם בנוגע לצורת ביהמ"ק השלישי י"ל דישנם פרטים שאינם מפורשים ומבוארים מפני הטעם המוזכר בפנים דתלוי בזכו או לא זכו וכו'. [אמנם בלקו"ש ח"ח ע' 418 נת' בזה ענין אחר ע"ש. ובחכ"ז ע' 204 ואילך נת' דבהחילוק בין זכו ללא זכו תלוי כללות בנין ביהמ"ק השלישי, האם יבנה בידי אדם או יגלה ויבוא משמים, אבל לא נת' דבזה תלוי גם הפרטים בצורת הבית דאינו מפורש ומבואר]. ויל"ע.

5) להעיר מס' שערי גאולה ח"א ע' רנח ואילך.

הרמב"ם "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים", דהיינו שהחכמים אין להם קבלה בדברים אלו, והיו צריכים להכריע בין הפסוקים הנראים כסותרים זא"ז ע"י הכרעה, דתלוי בין זכו ללא זכו.

[ואויל"פ המשך דברי הרמב"ם "ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו", דמכיון שישנם סתירות בין הפסוקים, והחכמים היו צריכים להכריע ביניהם, נמצא שגדר הגאולה אינו ברור, ולפיכך נפלה מחלוקת בין החכמים מהו גדר הגאולה ע"פ הלכה, - דהיינו האם גדרה הוא שלימות התומ"צ, והענין דזכו הוא דבר נוסף על עצם גדרה של ימות המשיח כפי שהוא מצד ההלכה (כמבואר בלקו"ש חכ"ז שם), וכמו שפסק הרמב"ם, או שעצם גדרה של ימות המשיח הוא שינוי מנהגו של עולם, (ולשיטה זו י"ל דאם לא זכו אז התחלת הגאולה תהי' באופן דעני ורוכב על החמור, דהיינו שזה יהי' יותר ממושך ובלוי (ריבוי) נסים (כ"כ), אבל מיד לאחר זה יהי' מיד תקופה הנסית, ואכ"מ). ועצ"ע].

ד. ועוד י"ל בהסברת הענין למה לא גילו לנו הנביאים באופן ברור איך יהיו הענינים לע"ל, בהקדם המבואר בשיחת ש"פ צו תש"ן ס"ה, וזלה"ק: "זמן הגאולה, "קץ הימין" הוא סתום וחתום⁶, כמ"ש "סתום הדברים וחתום הספר עד עת קץ", "כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ" וטעם הדבר - כיון שהגאולה עצמה הו"ע סתום וחתום, היינו, שהגילויים דימות המשיח הם מדרגא נעלית ביותר שהיא באופן של סתימות, ובלשון הרמב"ם ש"באותו הזמן כו' יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים", ובגלל זה נעשה גם זמן הגאולה סתום וחתום.

"ויתירה מזה - שהסתימות דהגאולה היא לא רק ביחס לנבראים, אלא גם ביחס להקב"ה (כביכול), כדרשת חז"ל על הפסוק "יום נקם בלבי ושנת גאולי באה", "ללבי גליתי לאברי לא גליתי" ("לא הוצאתי דבר מפי שהיו איברי יכולין לשמוע אבל ללבי הי' טמון הדבר", "סתום וחתום שלא הוציא אותו הקב"ה בפיו"), "לבא לפומא לא גליא", היינו, שעניני הגאולה הם בדרגא נעלית כל כך שגם אצל הקב"ה הי' בבחי' העלם ("בלבי") שלמעלה מגילוי (בדיבור בפה) - ע"ד "מחשבה תחלה", "תחלה" שלפני ולמעלה מהגילוי דתחלת המחשבה.⁷ עכלה"ק בהנוגע לענינו (וע"ש בהמשך הענין).

והנה אע"פ שמוכן שיעקר הענין שעליו נסוב הדיבור שם הוא בנוגע לסתימות זמן הקץ, שדבר זה הוא סתום ונעלם לגמרי, משא"כ הענינים המדוברים לעיל אודות שינוי

6 ועוד יש להעיר בנוגע סתימות הקץ מהמבואר בשיחות ש"פ ויחי תשכ"ה (לקו"ש ח"י ויחי ב'), ולקו"ש ח"כ ויחי א', ואכ"מ. ותן להכם ויחכם עוד.

7 ולכאור' יש להעיר מהמבואר בענין שאין הגאולה באה אלא בהיסח הדעת, שהוא למעלה מהדעת, ראה שערי גאולה ח"א ע' רנז ואילך.

מנהגו של עולם, אינם סתומים וחתומים לגמרי כמו זמן הקץ⁸, מ"מ לכאו' י"ל שמעין זה אפ"ל בנוגע להענינים המבוארים לעיל (שעליהם כותב הרמב"ם "שדברים סתומים הן"), דהיינו שמכיון שכללות ענין הגאולה הוא למעלה מגילוי והוא סתום וחתום, לכן גם שאר הפרטים לא נתבארו כל צרכן.

ה. ובדא"פ ולולי דמסתפינא אוי"ל שככל שמדובר בתקופה נעלית יותר (וע"ד החילוק בין תקופה השני' לגבי תקופה הראשונה), סתומים הדברים עוד יותר כו'.

ולהעיר מהקלטה משיחת י"א ניסן תשמ"ב שיחה הז' דקה 9:40 ואילך, וזלה"ק "אין די הל' מלכים איז דא הלכות משיח, וואס זיי זיינען די לעצטע צוויי פרקים פון הלכות מלכים, וואס ס'הייבט זיך אן דעם פרק י"א בנוגע אז ס'דארף זיין דער אמונה און ידיעה אז משיח קומט און וועט מקבץ זיין נדחי ישראל ויבנה ביהמ"ק, מיט דער סדר ווי דער רמב"ם איז מדייק בדיוק ווי אזוי דאס וועט זיין מיט אלע פרטים שבדבר, און דערנאך איז ער ממשיך נאך די ידיעה כללית לידע בנוגע צו משיח'ן גייט אוועק גאנצע צוויי פרקים, וואס דארטן גופא איז ער מחלק אז ס'איז דא אזוינע ענינים וואס מ'ווייסט בבירור ממילא שרייבט ער זיי בבירור, דערנאך איז דא אזוינע ענינים וואס מ'ווייסט אבער ניט בבירור גמור, בהנוגע ווי דער פירוש אז וגר זאב עם כבש ווי דערמאנט פריער אז דער רמב"ם אליין באווארנט אין אגרת תחיית המתים אז ער האט געשריבן דער דבר דער פירוש הפשוט, ס'קאן אבער זיין אז ס'וועט נתגלה ווערן און ער נעמט עס אן אז ס'איז אויכעט די ענינים כפשוטם ניט נאר א משל. דערנאך איז דא א דריטע זאך ווי ער רעכנט אויס אין פרק י"ב אז ס'איז דא אזוינע ענינים וואס מ'וועט ערשט וויסן ווען ס'וועט קומען משיח און אליהו הנביא אט דעמאלט וועט מען וויסן אט די הלכות". עכלה"ק.

ואולי י"ל בדא"פ שהטעם לדרגא הג' המבואר בשיחה הנ"ל, דהיינו שישנם דברים שהם לגמרי סתומים (ולא רק שאין ידועים בבירור גמור), הוא מפני שהענינים האלו שייכים לגילוי כזו של ימות המשיח שהוא לגמרי למעלה ואינו שייך להשגתנו עתה, ולכן הם סתומים לגמרי, משא"כ הענינים שבדרגא הא' או אפי' בדרגא הב' שמבואר בשיחה הנ"ל⁹. ואם שגיתי ה' יכפר.

(8) וכמו שמודגש גם בהמשך דברי הרמב"ם כאן, שבנוגע להענינים המדוברים בהלכה זו כותב רק שלא יתעסק אדם (ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ה שהל' "עסק" מורה על עיון ופולפל) בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות, דהיינו ששולל רק ריבוי האריכות בכמות והעסק באיכות, אבל לא שלל לגמרי לימוד הדברים הנ"ל באופן שטחי וכו', משא"כ בנוגע לעסק בזמן הקץ שוללו הרמב"ם בכל מכל ובביטויים חריפים. וראה לקמן אות ה'.

(9) ובסגנון אחר, שזה "שדברים סתומים הן", קשור בפנימיות הענינים ל"ידועים דברים הסתומים", ומכיון שבדברים הסתומים ישנם דרגות שונות, כמו"כ בהסתימות שבדברי הנביאים אודות הגאולה

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



זמן ביאת אליהו הנביא

הת' מרדכי יאיר שחט

תות"ל - 770

א. כתב הרמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד, יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו. אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו."

הנה יש לעיין בלשון הרמב"ם במש"כ "שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל וכו'", האם הכוונה שגם ביאת אליהו הוא "בתחילת ימות המשיח", והיינו שביאת אליהו הוא אחרי שכבר בא משיח והתחיל ימות המשיח, או י"ל שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג ומש"כ "ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא" ר"ל קודם התחלת ימות המשיח שמתחיל במלחמת גוג ומגוג¹⁰.

ולפי"ז לא קשה קושיית המפרשים (ראה בס' אבני שוהם על הרמב"ם שם) שהקשו על הרמב"ם ממה שמפורש בגמ' במס' עירובין (מג, א) שביאת אליהו הוא קודם ביאת המשיח, די"ל דגם כוונת הרמב"ם הוא כן.

אבל ממש"כ אח"כ שיש חולקין ע"ז, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו", מוכיח על תחילתו דמש"כ "יעמוד נביא לישר ישראל" ג"כ (לרבות מלחמת גוג ומגוג) קאי על "בתחילת ימות המשיח", וכאופן א' הנ"ל.

וכן הוא בתו"מ – התוועדיות תשמ"ג ח"ג עמ' 1312 וז"ל "אע"פ שאליהו הנביא עדיין לא בא לבשר אודות הגאולה, הרי דובר כמ"פ אודות פס"ד הרמב"ם שאין כל

ישנם ג"כ דרגות שונות. וכן משמע קצת מהמשך שיחת י"א ניסן הנ"ל שמשמע שהדרגות שונות הנ"ל אודות ידיעות הענינים דלע"ל, קשורים עם הדרגות השונות שבידיעת ה'. ע"ש.

(10) וכנראה שכן הבינו הרבנים עורכי אנציקלופדיה תלמודית, ראה לקמן.

הכרח שאליהו הנביא יבוא לפני משיח צדקנו, בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) כותב הרמב"ם "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא . שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו וגו'", היינו שלדעת הרמב"ם יבוא אליהו הנביא בתחלת ימות המשיח, לאחר ביאת משיח צדקנו" ע"ש.¹¹

ועל הקושיא הנ"ל מהסוגיא דעירובין, ראה בלקו"ש ח"ה עמ' 419 (ובאג"ק חכ"ה עמ' לו במכתב כללי-פרטי) בשולי הגליון שו"ה והנורא, מהפסוק במלאכי ג, כג "לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" שבפנים המכתב מפרשו ל"יום גאולתו ע"י משיח צדקנו", וע"ז כתב "מלאכי ג, יט-כג. עירובין (מג, ב). אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב): יראה מפשוטן כו' – דמשמע דסברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה סוף עדיות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג, והא דעירובין הביא רק אח"ז ובלשון ויש מן החכמים שאומרים כו'. – וראה ירוש' שבת פ"א ה"ג דמפרש על תחה"מ (ולולא דברי הרמב"ם, יש לתווכך כל הדעות ע"פ סדר עולם רבא פי"ז דנראה ונגנו כו'). ע"פ סברת ודעת הרמב"ם הנ"ל סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות (פ"ד ה"א). ואכ"מ. "עכל"ק.¹²

ובהערה על השוה"ג כ' "באנציק" (תלמודית) מע' אלי' מובא זה [שאליהו בא לפני משיח - הכותב] כמוסכם (גם ליד צויין שם)¹³. ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדיות (דמעתיקה בהל' מלכים שם).

והנראה בפי' הדברים, דהטעם דפסק הרמב"ם דלא כהמבואר בהגמ' בעירובין משום ד"יסודו דעדיות" ר"ל שהוא מחלוקת התנאים, והחכמים במס' עדיות חולקין

11) ובתו"מ תשמ"ד ח"א עמ' 63 "...כמבואר באחרונים שמ"ש שאליהו הנביא יבוא לפני ביאת משיח, הרי זה רק כאשר הגאולה תהי' בעתה, אבל כאשר הגאולה תהי' באופן ד"אחישנה" אז ישנם מדרשות חלוקות בענין זה (ועפ"ז מתרץ החת"ס כמה ענינים כו') "ראה שו"ת חת"ס ח"ו סי' צח, ובכרתי ופלתי סי' קי בסוף קונטרס בית הספק וראה בס' ימות המשיח בהלכה (להגרא"ב גערליצקי שליט"א) ח"א ס"א. והיוצא מזה הוא שהרמב"ם (שכ' שביאת אליהו הוא לאחר התחלת ימות המשיח) מדבר ומתאר המצב דיממה"מ באופן ד"אחישנה", ולכאן צ"ע כיון שהרמב"ם (שכ' שעולם כמנהגו נוהג) כותב הדברים כפי שהם מגדרי הלכה (שמפאת זה אין מחויב להיות נסים ונפלאות וכו'), ומסתברא לומר שמדבר באופן ד"בעתה".

12) וראה שבת קיח, א"ר שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול משלש פורעניות מחבלו של משיח ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג ומגוג מחבלו של משיח כתיב הכא יום וכתוב התם הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום וגו' מדינה של גיהנם כתיב הכא יום וכתוב התם יום עברה היום ההוא ממלחמת גוג ומגוג כתיב הכא יום וכתוב התם ביום בא וגו', ומשמע דהגמ' שם מפרש הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" על חבלי משיח.

13) בא"ת שם (כרך ב' עמ' ז') "בהתגלותו. אליהו יתגלה יום אחד לפני ביאת המשיח". ובהערה 20 "עירובין מג ב ותוס' ד"ה דלא, רמב"ם מלכים פי"ב ה"ב. ועי' ירושלמי שבת פ"א ה"ג וספרי ברכה פ"א וסע"ד פי"ז". וכנראה שהבינו דהפי' במש"כ הרמב"ם "ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא" הוא שקודם מלחמת גוג ומגוג הוא קודם התחלת ימות המשיח וכמו שכתבתי לעיל.

על התנא דברייתא בעירובין שם (הריני נזיר ביום שכן דוד בא וכו'), והרמב"ם פוסק כהחכמים (וכמו"ש הכס"מ שם).

אבל צריך עיון, דמהיכי תיתי שהחכמים דמס' עדיות חולקין וסב"ל דביאת אליהו "לעשות שלום בעולם" הוא לאחרי ביאת משיח וכבר התחיל ימוה"מ?

ונ"ל עפ"י המבואר תו"מ תשמ"ז (הדרן על הרמב"ם) ח"ב עמ' 388, דהמדובר בענין פעולת אליהו לשום שלום בעולם הוא כשלב והתחלה דימוה"מ (וע"ז הוא מח' התנאים שם באיזה מפעולות הוא משליחות אליהו ותפקידו בתור המבשר הגאולה ואיזה הם כענין בפנ"ע ע"ש), ולפי פסק הרמב"ם שכל הפעולות ששייכים להגאולה בא לאחרי ש"המלך המשיח עתיד לעמוד" (הל מלכים רפי"א) וכמבואר כ"ז בלקו"ש ח"ה ש"פ ויצא (ב) ("און דערנאך וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה און דערנאך די גאולה האמיתית והשלימה וכו'") ובהערה 51 שם ע"ש ובכ"מ, וא"כ עכצ"ל שהפעולות וענינים ד"לישר ישראל ולהכין לבם" ו"לעשות שלום בעולם" צ"ל לאחרי ביאת גואל צדק.

וכיון שלמדו החכמים דביאת אליהו לעשות שלום בעולם מפסוקים במלאכי שם ("והשיב לב אבות על בנים וכו'"), ולפי מה שנתבאר דענינים אלו הוא לאחרי שעמד מלך המשיח והתחיל ימוה"מ, א"כ ממילא סובר הרמב"ם שלפי החכמים גם הפסוק ד"הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" מדובר לאחרי התחלת ימוה"מ, וע"כ ש"קאי על מלחמת גוג ומגוג" (ל' המכתב הנ"ל).

אלא שעדיין צ"ע בזה, דמלשון הרמב"ם "יראה מפשוטן של דברי הנביאים וכו'" משמע דהא דסב"ל דביאת אליהו הוא קודם מלחמת גוג ומגוג - ולאחרי ביאת המשיח - הוא מסברא דילי, וכ"כ במגדל עוז על הרמב"ם שם "יראה מפשוטן כו' עד הגדול והנורא, הנה הוא מפורש שזו היא סברתו, ולא ממס' עדיות, ויש לעיין בלשון כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל "דמשמע דסברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה סוף עדיות)", וכן בהלשון ד"יסודו משנה דעדיית" (ולא ש"מקורו' משנה דעדיית"). ונראה דהכוונה בזה הוא, דבמס' עדיות אינו מפורש שהקרא ד"יום ה' הגדול והנורא" מדבר על מלחמת גוג ומגוג, אלא שממס' עדיות מוכח והוי יסוד להסברא (לדעת הרמב"ם) שנראה "מפשוטן של דברי הנביאים" דהפסוק מדבר על מלחמת גוג ומגוג (עפ"י משנ"ת לעיל).

ב. והנה בההדרן על הרמב"ם שם מבאר איך שאין בזה מחלוקת במציאות "אם אליהו יבוא" קודם מלחמת גוג ומגוג" או קודם ביאת המשיח" דתחלת דברי הרמב"ם ("יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'") הם אליבא דכו"ע, אלא שלפי היש מן החכמים כל הענין

דלעשות שלום בעולם הוא בפנ"ע, "ואילו הענין דביאת אליהו לפני יום הוי' גו' הוא שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" ע"ש.

ולכאוו' נצטרך לומר גם לאידך גיסא, שגם החכמים (וכן שאר התנאים) במס' עדיות מודים ל"יש מן החכמים" שיבוא אליהו קודם משיח, והיינו לבשר הגאולה, ולפי"ז לכו"ע יבוא אליהו קודם ביאת המשיח (דאל"כ הוה מח' במציאות והדרה קושיא לדוכתא), וזה דלא כהמבואר במקומות הנ"ל "שלדעת הרמב"ם יבוא אליהו הנביא בתחלת ימות המשיח, לאחרי ביאת משיח צדקנו".

וגם בגוף ההדרן שם מבואר "ועל זה מוסיף הרמב"ם "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" – שכל הפעולה שאליהו יסיר ויסלק החמסים ("והשיב לב אבות על בנים גו'"), הו"ע בפנ"ע, כלומר, פעולה שיעשה אליהו הנביא, ואילו הענין דשליחות זו דאליהו, "הנה אנכי שולח גו' לפני בוא יום הוי' הגדול והנורא" – "קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא ש"לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר" (אע"פ שיעמוד כבר לפני"ז, "קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים כו'). הרי שכתב "שיעמוד כבר לפני זה" "קודם מלחמת גוג ומגוג", דהיינו שמלחמת גוג ומגוג הוא קודם ביאת המשיח, ומשמע שמפרש ד' הרמב"ם דלא כמ"ש בכל המקומות הנ"ל, וצ"ע¹⁴.

ולא באתי אלא להעיר.



הקהל

"הקהל" וסיום ספר היד החזקה להרמב"ם

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מוחנה יוסף"

"שנת הקהל"

א. כ"ק אדמו"ר תיקן את המטבע של "שנת הקהל", לאמר שכל השנה שייכת וקשורה למצות הקהל, אף שכפשוטו של ענין, הרי עיקר מצות הקהל היא המעמד הגדול של אנשים נשים וטף במוצאי שנת השמיטה, רישומה, תוצאותיה והמשכה, הן

14 וראה לקו"ש ח"ל שיחת י"ט כסלו בהערה 29 שמבאר ההכרח להענין ד"לישר ישראל ולהכין לבם" כדי שלא יהא ביטול מנהגו של עולם ע"ש, וגם מזה משמע קצת דביאת אליהו הוא קודם ביאת משיח, ויש ליישב.

אחר כך בכל השנה כולה. רבים הם השואלים, הא מנלן? לכאורה בתורה מוגדרת ומוגבלת מצות הקהל למוצאי החג הראשון במוצאי שמיטה, ומנין לומר שכל השנה כולה, היא "שנת הקהל"?

יש לומר בדרך הערה בעלמא:

הנה אמנם הרמב"ם ז"ל במצות הקהל, עוסק רק במעמד הגדול והנשגב עצמו, של קריאת פרשיות התורה על ידי המלך, ובלשונו: "וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בסיני כו', ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל"

ברם החינוך ז"ל במצוה תרי"ב, מדבר דוקא על התוצאה המבורכת שבאה עקב ההתכנסות המיוחדת הלזו, וזה לשונו: "לפי שכל עיקרו של עם ישראל היא התורה, ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכין לחיי עד, תענוג נצחי שאין למעלה הימנו בנבראים, על כן, בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה, ולהיות הקול עובר בתוך כל העם אנשים ונשים וטף לאמר: מה הקיבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כלנו? ותהיה התשובה: לשמוע דברי התורה, שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו! ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה, ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם ויזכו לטובה וישמח ה' במעשיו, וכענין שכתוב בפירוש בזאת המצוה: "ולמען ילמדו ויראו את ה'".

פירש החינוך ז"ל את דברי הכתוב "ולמען ילמדו ויראו את ה'", שכל ענין מעמד הקהל, שנתכנסו בו האנשים והנשים והטף, בא כדי לעורר בקרב הנאספים המרובים את השאלה "מה הקיבוץ הרב הזה", ותהא התשובה "לשמוע דברי התורה" ובכך להכניס בעם את החשק לדעת את ה', "ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם". ודאי לא נתכוין החינוך ז"ל, שכל זה יתרחש באותן שעות של מעמד הקהל. המעמד הגדול הזה, עם שגב תפארתו ועוצם גדלו, לא היה, לדעת החינוך, אלא אמצעי לעורר את החשק בעם לדעת את ה', בימים שלאחר אותו מעמד עצום ונשגב.

שוב ראיתי ב"יין מלכות" שנדפמ"ח, שנגע בענין זה דלשון החינוך עי"ש.

אלא שבעוד שהחינוך ז"ל אינו מפרט בדבריו, לאיזו תקופה שלאחר המעמד הוא מתכוין, הנה ב"אבן עזרא" כתב: "מקץ שבע שנים, תחילת השנה; למען ילמדו, כל השנה! אמנם הווא ז"ל פירש דקאי אתחילת שנת השמיטה, וכן פירש גם ב"חזקוני": "מקץ שבע שנים, בתחילת השנה; למען ילמדו כל השנה!" אבל לפי פירושה היה המעמד בתחילת השנה, למען ילמדו כל שנת השמיטה.

מעתה הרי י"ל גם לפי מה שקבעו לנו חז"ל, שמעמד הקהל היה בתחילת השנה השמינית, הרי נקוט הא מיהת, שה"למען ילמדו" הוא במשך "כל השנה" דמוצאי שנת השמיטה, והוא הוא "שנת הקהל".

"הקהל" מעין ד"ימות המשיח"

ב. הנה בדרשות "חתם סופר" דרוש ז' רואה בפרשת הקהל שבה נצטוו "האנשים ללמוד הנשים לשמוע והטף כו", מעין מה שיהיה לעתיד: "כי כולם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם", עיין שם. והוא הענין המבואר בסיום ספר "היד החזקה" הרמב"ם, וז"ל:

"לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שבארנו בהלכות תשובה.

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, וישגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר: "כי מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים".

והנה לכאורה למה לו להרמב"ם לתפוס את השלילה ולפרט את הדברים שלא להם נתאוו החכמים והנביאים? לכאורה היה לו לומר בפשטות, שנתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח כדי שיהיו פנויים בתורה ובחכמתה?

ופשוט, שרצה לומר שאכן כל ארבעה ה"כדי" יתקיימו, והמה יעודים גדולים מאד (וכדיבואר), אלא ש"חכמים ונביאים" לרוב גדלותם ורוממותם, אין דברים אלו בראש מעיינם, ומתאווים לגבוה ונעלה מזה, שיהיו פנויים בעסק התורה ודיעה את ה' בלבד.

ג. והנה זה לשון הרמב"ם בהלכות חגיגה פ"ג הלכה ג' בענין מעמד הקהל: "והמלך מקבלו כשהוא עומד, ואם רצה ישב, ופותח ורואה כו', ומוסיף שבע ברכות ואלו הן: רצה כו' מודים כו', אתה בחרתנו כו', עד מקדש ישראל והזמנים כדרך שמברכין בתפלה. הרי שלש ברכות כמטבען. ואחרי זה מוסיף:

רביעית מתפלל על המקדש שיעמוד, וחתם בה בא"י השוכן בציון. חמישית מתפלל על ישראל שתעמוד מלכותם, וחתם בה הבוחר בישראל. שישית מתפלל על הכהנים שירצה הא-ל עבודתם, וחתם בה בא"י מקדש הכהנים. שביעית מתחנן ומתפלל בה כפי מה שהוא יכול, וחתם בה הושע ה' את עמך ישראל שעמך צריכין להושע, בא"י שומע תפלה".

ומקורו בגמרא סוטה מ"א, עי"ש.

ואולי יש לומר, שברכות המלך אלו במעמד הקהל: "על המקדש שיעמוד", "על מלכות ישראל שתעמוד", "על הכהנים", ו"הושע ה' את עמך" – הם המה מכוונים כנגד ארבעת ה"כדי" הנ"ל בסוף משנה תורה, ולפי הסדר שלהם ברמב"ם:

"כדי שישלטו על כל העולם". הוא על ידי "המקדש שיעמוד", וכך אמרו בילקוט ריש פר' בהעלותך: "למה עשה משה שבע נרות ושלמה שבעים נרות, אלא משה עקר ז' אומות מלפני ישראל, אבל שלמה היה מושל על שבעים אומות ושלמה היה מושל על כל הממלכות".

"כדי שירדו בעכו"ם": הוא על ידי שמלכות ישראל תעמוד, היא מלכותו של מלך המשיח, ואז, כדאיתא בעירובין מ"ג ע"ב: "כיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל".

"שינשאו אותם העמים": הוא על ידי עבודת הכהנים, וכך מסופר ביומא ס"ט ע"א: "יום שבקשו כותיים את בית אלקינו מאלכסנדר מוקדון כדי להחריבו ונתנו להם, באו והודיעו את שמעון הצדיק. מה עשה, לבש בגדי כהונה ונתעטף בבגדי כהונה ומיקירי ישראל עמו ואבוקות של אור בידיהן כו' כיון שעלה עמוד השחר אמר להם יהודים שמרדו בך. כיון שהגיע לאנטיפטרס זרחה חמה ופגעו זה בזה, כיון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו. אמרו לו: מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה? אמר להם: דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי וכו'". ומשמע שם שהיה דוקא על ידי בגדי הכהונה.

גם בזבחים י"ט ע"א: "אמר רב אשי, אמר לי הונא בר נתן: זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דאיתגדר מלכא (מלך פרס) והוה מדלי לי המינאי ותיתייה גיהליה (אבנטו היה גבוה חגור מלמעלה מכנגד אצילי ידיו, והפשיטו למטה כדי לנאותו, רש"י) ואמר לי: ממלכת כהנים וגוי קדוש כתיב בכו (וצריכים אתם לנהוג עצמכם בתפארת של כהנים דכתיב בהו לא יחגרו ביזע, רש"י), כי אתאי קמיה אמימר, אמר לי: אקיים בך והיו מלכים אומניך". ורש"י בד"ה מזכיר את רק את ה"ממלכת כהנים". שני הסיפורים האלו הובאו בשיחות הקודש.

ו"כדי לאכול לשתות ולשמוח": שהוא לשון כללי על הטוב שיהיה לעתיד, וזה כנגד "מתחנן ומתפלל בה כפי מה שהוא יכול, וחתם בה הושע ה' את עמך ישראל שעמך צריכין להושע".

[קטע זה "כדי לאכול לשתות ולשמוח" לכאורה צ"ב למה הכוונה, ואולי י"ל על פי המבואר במאמרים [תרנ"ד ע' רי"ט; תרס"ו ע' צ"ז; והי' עקב תשכ"ז, ובכו"כ מקומות] ליישב הסתירה שפעם איתא (בבא בתרא עה,א ומדרש ויקרא פר' שמיני) שהקב"ה עתיד לעשות סעודה לצדיקים, שור הבר לויתן ויין המשומר, ובמקום אחר אמרו שהעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה (ברכות יז,א), כי מדובר בשני אופני

גילויים, שבתחילה יהיה הגילוי דתענוג המורגש ואחר כך יהיה הגילוי דתענוג הבלתי מורגש ועד לגילוי ההעלם העצמי, עיין שם היטב. ונראה איפוא שזהו שרמזו לנו הרמב"ם שלא נתאוו הנביאים והחכמים "כדי לאכול ולשתות ולשמוח" היינו אכילת שור הבר וליתן ושתית יין המשומר, שמביאים לידי שמחה, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, שזהו האופן הא' ד"עתידי הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים", אלא כדי שיהיו פנויים בחכמתה כו', האופן הב' והגבוה יותר בתכלית].



תורת רבינו

השייכות דהבעש"ט למשה ודוד

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ידוע בכו"כ שיחות – בקשר לחג השבועות – שיש קשר מיוחד בין משה רבינו, דוד המלך והבעש"ט, ובשנים האחרונות אף הוסיף שזה נרמז בהר"ת דתיבת "מיד" – מ'שה י'שראל (הבעש"ט) ד'וד.

ואולי יש להוסיף בדרך אפשר בהקשר בין שלושת אלו – אף שהיו בתקופות שונות וכו' – ששלושתם יש להם שייכות עם אדם אחד, אחי' השילוני:

אחי' השילוני הי' מורו של הבעש"ט, כידוע ומפורסם; והרמב"ם כתב עליו בהקדמתו: "אחי' השילוני מיוצאי מצרים הי' ולוי הי' ושמע ממשה והי' קטן בימי משה, והוא קיבל מדוד ובית דינו" – הרי לנו שאחי' מאחד ומקשר בין משה, דוד והבעש"ט. וק"ל.



מחלוקת הראשונים בדין אמירה לנכרי – לפי

ביאור רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח בשיבה

בשיחת יום ב' דחג השבועות ה'תשכ"ד הואיל כ"ק אדמו"ר - בתור השתתפות בכינוס תורה - לבאר מה שאדה"ז מביא בשו"ע שלו שלשה טעמים לאיסור אמירה לנכרי, שניים בסימן רמ"ג, ואחד בסימן ש"ז, וז"ל אדה"ז:

סרמ"ג ס"א: אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת . . . שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל . . . מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא. ויש רמז לאיסור זה בשבת ויו"ט מן התורה שנאמר ביו"ט "כל מלאכה לא יעשה בהם" משמע אפילו ע"י אחרים שאין מצווים על השביתה ביו"ט וקל וחומר לשבת ומ"מ אין זו אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמן וכן ביו"ט ואפילו בחולו של מועד וכן בשאר כל האיסורים שבתורה כמו שיתבאר במקומן.

סש"ז ס"ז: אבל מותר לומר לנכרי איזה ציווי שיבין ממנו לעשות מלאכה אחר השבת . . . שלא נאסר אלא דיבור בלבד שנאמר ודבר דבר.

מצינו בסעיפים אלו שלושה טעמים לאיסור חכמים באמירה לנכרי - (א) שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל (והוא דרבנן כי רק מדבריהם יש שליחות לנכרי לחומרא) - והוא מרש"י שבת קס"ג. ד"ה מ"ט ובעוד כ"מ. (ב) כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן - והוא ברמב"ם רפ"ו מהלכות שבת. (ג) שנאמר "ודבר דבר" - והוא מרש"י ע"ז דף ט"ו. ד"ה כיוון.

ובשיחה הנ"ל ביאר כ"ק אדמו"ר הצריכותא דג' טעמים אלו, וזה תוכן דבריו (לשלימות הענין והפרטים כו' יש לעיין בגוף השיחה):

הצורך בהטעם ד'שלא תהא קלה בעיני העם' הוא לרבות גם אמירה לנכרי קטן, ומקרה שהנכרי עושה מדעת עצמו - שאינם נכללים בהא דשליחות¹⁵.

הטעם דשליחות מהווה סיבה לכך שגם בשאר איסורי תורה ישנו איסור אמירה לנכרי (כפי שמסיים אדה"ז את הסעיף בסימן רמ"ג - 'זכן בשאר כל איסורין שבתורה'), שהרי הטעם ד'שלא תהא קלה בעיני העם' שייך רק בדברים שלא בדילי אינשי מיניהו - וכמו שכתב הר"ן בריש פסחים שזהו הטעם שאמרה תורה שחמץ בב"י וב"י יותר מבשאר איסורים, לפי ד'לא בדילי אינשי מיניה'. ורק מצד הטעם דשליחות אסור גם בשאר דיני תורה.

15) בזה בעצם מתרץ הרבי קושית הפנ"י (ב"מ ז, א - אך לא נדפסה שם. והביאה החת"ס בשו"ת האו"ח סי' פ"ד) "למ"ד בב"מ י' ע"ב דלאו בר חיובא מחייב שולחו אי ס"ד יש שליחות לנכרי מדרבנן מה יענה הך מ"ד בכלי תלמודא דאמרינן אמירה לנכרי בשבת שבות תיפוק ליה משום שליחות?"

ותירץ שם הפנ"י "אין הכי נמי הוה מצי למימר בכל אמירה לנכרי בשבת משום שליחות, אלא נקטי' איסור אמירה דחמיר טפי בעיני דרבנן מאיסור שליחות דרבנן". ומובן שזהו דוחק.

ואילו לפי דברי רבינו שבפנים, מתורצת הקושיא בפשטות.

והטעם ד"ודבר דבר" מוסיף חומר איסור דדברי קבלה.

[ומבאר שם דאדה"ו לא הביא טעם זה בסרמ"ג - לפי דשם מדבר בהאיסור אפי' כמו שהוא קודם השבת (דלכן סימן זה בא בשו"ע עוד לפני דיני הדלקת נש"ק), והאיסור ד"ודבר דבר" הוא רק בשבת עצמה¹⁶, וממילא אין בטעם זה הוספה לגבי האחרים בנידון דסימן זה].

עד כאן תוכן השיחה.

כמוזכר לעיל, מבין טעמים הנ"ל, הביא הרמב"ם רק את הטעם ד'שלא תהא שבת קלה בעיני העם, ואילו רש"י הביא רק את שני הטעמים האחרים (וגם אותם – במקומות שונים זמ"ז).

עפ"ז יוצא דלהרמב"ם ישנו באיסור אמירה לנכרי רק החומרות היוצאות מהטעם ד'שלא תהא קלה, ולרש"י רק החומרות מהטעם דשליחות ו"דבר דבר".

לפי זה נראה לבאר מחלוקתם בענין זה, בנוגע ללאו דחסימה:

בהלכות שכירות פ"ג ה"ג כתב הרמב"ם ". . . אמר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה, ישב לה קוץ בפיה ודש בה והרי אינה אוכלת . . . כל זה וכיוצא בו אסור ואינו לוקה".

והנה הרמב"ם לא פירש במקרה הראשון למי שייכת הדישה. אכן במ"מ הביא דעת רש"י שמפרש שמדובר (גם) בדיש של הגוי, וז"ל: "ורש"י ז"ל הלך לשיטתו ופירש ודוש בה דישתך [היינו של הגוי]. והקשו עליו בדבישת העכו"ם מותר גמור הוא שאין איסור אמירה לעכו"ם אלא במלאכת ישראל אבל במלאכת העכו"ם מותר הוא דומיא דשבת שאפילו בשבת מותר לישראל לומר לעכו"ם לעשות מלאכת העכו"ם עצמו? אלא ודוש בה דישתי [של הישראל] קאמר. וקא מיבעיא לן [בגמרא - ב"מ צ.]. כי אמרינן אמירה לעכו"ם שבות ה"מ שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא או דילמא לא שנא כדאיתא בגמרא ופסק רבינו דאסור וכן דעת הרמב"ן ז"ל . . .".

ומדבריו משמע שמפרש דלשיטת הרמב"ם אסורה אמירה לנכרי דוקא כשאומר לו לדוש דיש לישראל עם פרתו של הישראל, אך אם הדיש הוא של הגוי - מותר. וטעם הסוברים כן הוא לפי דאפילו בשבת מותר לומר לנכרי לעשות איסור מלאכה בשל הנכרי עצמו.

(16) בתוך הדברים מבאר הרבי, דאיסור "ודבר דבר" ישנו גם בערב שבת (כמוכח מלשון אדה"ז בסימן ש"ז), ודבטעם הדבר יש לומר שהוא לפי ד"כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון' ולפיכך תיקנו האיסור ד'דבר דבר' גם בקודם שבת.

אך לע"ע אזכיתי להבין, מה שייך כאן כעין דאורייתא - אם כל עיקר האיסור דאמירה לנכרי (גם מצד הטעמים האחרים) הוא מדרבנן?

וצריך להבין שורש המחלוקת בין רש"י להרמב"ם, ומה יענה רש"י על השאלה ש'הקשו עליו'?

ויש לבאר זה על יסוד הנ"ל, ובהקדים דברי אדה"ז בסימן ש"ז סל"ה וז"ל: לא אסרו אמירה לנכרי אלא לעשות בשביל ישראל אבל מותר לומר לו שיעשה מלאכה לצורך עצמו. . . ואפילו אם מגיע לישראל הנאה מזה. . . ואפילו אם הנכרי עושה המלאכה לצרכו בכלים של הישראל אינו צריך למחות בו כשרואהו. במה דברים אמורים כשהנכרי עושה כן מעצמו אבל אסור לישראל לומר לו טול כלים אלו או חפץ זה ועשה בו מלאכתך בשבת. . . ואפילו. . . שאין לו שום ריוח באמירה זו ואדרבה מפסיד הוא אעפ"כ כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו.

אשר כאן מבואר, דלישראל אסור לומר לנכרי לעשות מלאכת הנכרי בחפצי הישראל [ע"ד דישת נכרי בפרתו של ישראל] מטעם 'הרי זה נראה כשלוחו'. ולפי"ז אתי שפיר בפשטות שיטת רש"י שגם בלאו דחסימה כן הוא הדין, ממש כמו שהוא בשבת.

ואילו החולקים ש'הקשו עליו' סוברים שאין טעם אמירה לנכרי משום שליחות אלא משום 'שלא תהא שבת קלה בעיני העם', וממילא לשיטתם מותרת אמירה לנכרי באופן הנ"ל והקשו דכן צריך להיות גם בלאו דחסימה.

וממילא מובן שורש פלוגתתם, דלשיטת רש"י שליחות היא הטעם דאמירה לנכרי ועל כן אסור, ואילו לשיטת הרמב"ם החשש ד'קלה בעיניו' הוא טעם האיסור ועל כן (א) במצב כזה מותר¹⁷, כנ"ל (וב) חשש זה קיים רק באיסורים ד'לא בדילי אינשי מינייהו' כנ"ל, משא"כ בלאו דחסימה (ויש לומר דלכן אסורה אמירה בדישה של ישראל עם פרתו של ישראל - לפי דאז נקרא 'לא בדילי מיניה' ויש לחוש שיקל בעיניו איסור החסימה דפרתו בדישתו).

[אכן באבן האזל להלכות שכירות שם כתב דמסתימת לשון הרמב"ם משמע דאסור בכל אופן (ודלא כהמגיד משנה), אך לפי הנ"ל דתלוי בשיטת הרמב"ם בטעם איסור אמירה לנכרי ברור שצדקו דברי המגיד משנה שמחלוקת יש כאן בין רש"י

17) ומה שלא ביאר רבינו דזו הנפק"מ בין הטעמים דשליחות וד'שלא תהא קלה' (אם מותר לומר לנכרי שיעשה מלאכה שלו בחפץ של ישראל) -

יש לומר לפי שבסימן זה מדובר על דינים ד'לומר לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת' (כלשון אדה"ז בריש הסימן), ולכן לא הביא כאן נפק"מ שאינה שייכת לזה (אף שמביאה אדה"ז בעצמו בסימן ש"ז כנ"ל בפנים) - וע"ד מה דלא הובא כאן הטעם ד'ודבר דבר' לפי דכאן אין בו חידוש (ועצ"ע).

וגם, הנפק"מ שהרבין כן מביא (גבי כל איסורים שבתורה) מוכרחת היא מתוך סעיף זה עצמו, כהמשך השיחה שם.

והרמב"ם. וכנראה המשך ביאורו הנפלא של האבן האזל בשיטות רש"י והרמב"ם משכו לומר כזה].

ולכאורה יש לבאר גם היסוד למחלוקתם בטעמי האיסור, ע"פ השיחה הנ"ל:

כמוזכר לעיל, היסוד לטעם ד'שלא תהא קלה בעיניו' הוא דברי הר"ן בריש פסחים שיש טעם לגזור כזה כשלא בדילי אינשי מיניה דהאיסור, ובלשון ההנחה דהשיחה (כפי שנדפסה בתורת מנחם ח"מ ע' 68): "לכאו', החשש ש'תהא קלה בעיני העם" שייך רק באיסור שאינו חמור, אבל שבת שאיסורו חמור, והכל יודעים שענשו סקילה – למה חששו חכמים שתהא שבת קלה בעיני העם? ועכצ"ל ע"ד מ"ש הר"ן בטעם איסור בל יראה ובל ימצא שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורין שבתורה "היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי אינשיה מיניה כולי שתא". ועד"ז בנוגע לאיסור שבת, דכיון שהאדם רגיל במלאכה בימות החול ואינו אסור בה אלא בשבת, חששו ש'תהא שבת קלה בעיני העם' ולכן אסרו אמירה לנכרי".

וא"כ, י"ל שרש"י והרמב"ם נחלקו אי צריך כלל לומר כביאור הר"ן, וע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפרשת וארא:

שם מבאר רבינו באריכות, דיש שתי אפשרויות להסתכל על איסור חמץ בפסח – כפי שהוא בעצם, או כפי ששייך לתואר החיצוני.

אחת הנפק"מ בין האופנים היא (כמובא שם בסעיף ה) האם מותרת הנאה שאינה מביאה לידי אכילה – כמו להאכילו לכלבי הפקר דמצינו בזה מחלוקת בירושלמי (רפ"ב דפסחים) – דאם האיסור הוא בעצם החמץ, הרי אסור בהנאה בכל אופן, ואם איסורו הוא רק בהתואר שלו, אסורה רק הנאה הקשורה לתואר שלו – מביאה לידי אכילה. עיי"ש בארוכה.

ובנוגע לצד שהוא אסור רק בתואר שלו, כותב כ"ק אדמו"ר בהערה 19: ואף שחמץ אסור בב"י וב"י (שמורה שהאיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) – יש לומר, שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת) שלא יבא לאכלו, כמ"ש הר"ן ריש פסחים. פרמ"ג פתיחה להלכות פסח ח"א פ"א אות ט'.

יוצא מזה לכאורה ברור דכל סברת הר"ן תליא בכך שחמץ אסור רק בתוארו (ומותר להאכילו לכלבי הפקר), אך אם חמץ איסורו עצמי אין זקוקים להסבר לכך שעוברים עליו בב"י וב"י דלא כשאר איסורי תורה.

ולפי"ז י"ל, דרש"י והרמב"ם פליגי בזה גופא, אי חמץ איסורו עצמי או לא. וכפי שאכן בהצד דאיסור חמץ בתואר מביא רבינו הלשון "א הנאה וואס איז מביא לידי שום אכילה", ובהערה 72 (על מילים אלו): לשון רש"י – פסחים כא, ב ד"ה לא יאכל [בדעת חזקיה (שיליף איסור הנאה בחמץ מ"לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה)].

וראה שד"ח שגם לרב אבהו (ד"לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע") גדר ההנאה שאסרה תורה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה".

ובשוה"ג (על ביאור זה דהשד"ח) מוסיף הרבי: שלכן צריך לימוד מיוחד לאסור להאכיל חמץ לכלבי הפקר, כדלקמן בפנים. - היינו דהשד"ח מבאר שיטת ר' אבהו לפי רש"י באופן שיסתדר עם המסקנא ד'אסור להאכיל לכלבי הפקר', דמזה משמע דכן פסיק לרש"י שאיסור החמץ הוא בעצמיותו.

אכן הרמב"ם גם הביא (בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ב) הלשון 'לא יהא בו היתר אכילה' ויש לומר דמפשטות לשונו משמע דהאיסור נוגע רק לתואר החמץ, וממילא דזקוקים לטעם הר"ן, ואזיל בזה לשיטתיה בטעם איסור אמירה לנכרי ובהיתר חסימת הפרה כשהדיש של עכו"ם כנ"ל. משא"כ שיטת רש"י היא בהיפך מכל הנ"ל.

[אכן עדיין צריך בדיקה בשיטותיהם גבי חמץ הנ"ל, ובפרט דמהערה 15 בלקו"ש שם משמע דלרש"י מותר להאכילו לכלבים, עיי"ש].



אגרות קודש

פיענוח אגרת רבינו

הרב אברהם אלאשוילי

מוח"ס תורה ופירושה - אשל אברהם

באגרות קודש חלק כ' ע' קנט כותב הרבי: "המקור למה שכתוב בתורה אור בשלח (סא, ד): אמרו רז"ל הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים, יפנה ויטול ידיו ויניח ציצית¹⁸ ותפלין - כן הוא בפע"ח¹⁹ ובסי' האריז"ל בתחלתו. ואולי מיוסד על זהר²⁰ ח"ג ככ, ב²¹. - ולהעיר אשר אדה"ז בשולחנו (סימן ב ס"ח. מהדו"ק²²) הביא לשון

18) ולכאורה קשה שבברכות טו, א לא נזכר ציצית, ומהו מקור דברי אדה"ז בתורה אור?

19) שער התפלה פרק א: "יפנה ויבדוק נקביו, ועל ידי זה מתקן נפש דעשיה .. ואח"כ ע"ה הטלית הוא מתקן עולם היצירה וכו'".

20) וזו כוונת אדה"ז מה שכתב בתורה-אור: "אמרו רז"ל" (משא"כ על דברי האריז"ל לא שייך לומר "אמרו רז"ל").

21) "בשעתא דבר נש קאים, בעי לדכאה גרמיה בקדמיתא, ולבתר יקבל עליה האי עול לפרשא על רישיה פרישו דמצוה, לבתר יתקשר קשורא דיחודא דאינון תפלין".

22) מדגיש שזו מהדורא קמא, משום שאדה"ז בשו"ע מהדורא קמא לא פסק כדעת חכמי הזהר והקבלה נגד חכמי הגמרא.

הש"ס²³ (ברכות טו, א) בהשמטת ציצית²⁴. – ואולי יש לקשר ב' דעות הנ"ל²⁵ עם ענין דציצית בלילה ושינה בט"ק²⁶. וראה פס"ד להצ"צ לאו"ח סי' ח'²⁷. ב"ח²⁸ ופרישה²⁹ או"ח סוס"ב".

ולא זכיתי להבין את דברי קדשו של רבנו זי"ע:

א. מה שכתב "ולהעיר אשר אדה"ז בשלחנו (סי' ב ס"ח מהדו"ק) הביא לשון הש"ס (ברכות טו, ב) בהשמטת ציצית". כלומר, שאדה"ז העתיק את דברי הגמרא ברכות טו, ב, והשמיט ציצית (כפי שהגמרא השמיטה ציצית וכתבה רק תפילין). וקשה שהרי המעיין בשוע"ר שם יראה, שלא רק שאדה"ז לא הזכיר ציצית, אלא אף השמיט מלשון הגמרא "תפילין"³⁰, וכתב רק: "יפנה ויטול ידיו, ואח"כ יקרא קריאת שמע ויתפלל". אם כן מה הוכחה היא זו מדברי אדה"ז שהשמיט ציצית, שהרי באותה מידה השמיט גם תפילין. והטעם להשמטת תפילין בפשטות, הוא מפני שאין כאן המקום לפרט כל מה שמביא את האדם לקבלת "עול מלכות שמים שלימה", אלא מיירי רק בדבר שהוא אוחז בו בסימן זה, והוא נקיון הגוף מיד עם השכמת הבקר, ועל זה כתב שזה מביא גם לקבלת עול מלכות שמים בק"ש ותפלה. ומאותה סיבה נוכל לומר שהשמיט ציצית.

23 "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה – יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלימה". הרי שבגמרא השמיטו ציצית כחלק מקבלת עול מלכות שמים שלימה.

24 אדה"ז בסי' ב ס"ח העתיק כלשון הגמרא (בהשמטת ציצית): "אמרו חכמים כל הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה – יפנה ויטול ידיו ואח"כ יקרא קריאת שמע ויתפלל".

25 אם בבקר האדם צריך ללבוש ציצית או לא.

26 שהגמרא שלא מזכירה ציצית מדברת במי שישן עם ציצית, והזהר והאריז"ל שהזכירו לבישת ציצית מדברים במי שלא ישן עם ציצית בלילה.

27 אם ציצית המיוחדת ללילה חייב בציצית, ולמסקנה הוא חושש לדעה שהיא פטורה, ולכן "יש ליזהר לישן בטלית קטן המיוחד ליום ולילה, כיון שיש לומר שעל ידי זה מקיים מצות ציצית גם בלילה".

28 "יש מודקדים אמאי לא קאמר נמי וילבש ציצית, וי"ל דלא קתני ליה משום דאף קודם שנפנה ונטל ידיו יכול ללבוש ציצית בלא ברכה כדלקמן בסימן ח'. ועוד יש לומר, דכיון דקיימא לן ציצית חובת גברא היא ואין אדם חייב לקנות ציצית בת ארבע כנפות, כדלקמן בסימן י"ט וכ"ד, לא קתני לה. ועוד יש לומר דבתפילין שבראש שאדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח .. הני יש להם ענין לקבלת עול מלכות שמים, מה שאין כן ציצית שאינה אלא לזכור את כל מצות ה'".

29 "הא דלא חשיב ויתעטף בציצית, חדא לפי שמסתמא הוא מלובש בציצית קודם שנטל ידיו, שהרי אסור לאדם לילך ארבע אמות בלא ציצית, ועוד שציצית אינן צריכין גוף נקי וכל שכן נטילה".

30 ואפשר שנפלה טעות בהעתקת האג"ק וצ"ל: "תפילין", וכוונת הרבי שאדה"ז השמיט "תפילין" מלשון הגמרא. אך לכאורה אין זה מתאים למהלך המכתב באג"ק.

אמנם בענין החילוק בין תפילין לציצית לגבי "קבלת עול מלכות שמים שלימה" מפורש בשו"ע ר' סי' סו סי"א לענין להפסיק עבורם בין גאולה לתפלה, שתפילין צריך להפסיק שם בשביל להניחם, כיון "שהן חובה לתפלה כדי לקבל מלכות שמים שלימה, אבל ציצית שאין חובת הגוף אלא כשיש עליו טלית החייבת בציצית, לא יפסיק להתעטף בה בין גאולה לתפלה אפילו בלא ברכה"³¹.

ב. מה שכתב: "ואולי יש לקשר ב' דעות הנ"ל עם ענין דציצית בלילה ושינה בטלית קטן". כלומר, הגמרא שהשמיטה ציצית סוברת שיש ענין לישון עם טלית קטן בלילה, וממילא האדם קם בבקר כשטלית קטן על גופו, ואינו צריך עוד ללבוש ציצית בשביל קבלת עול מלכות שמים שלימה, ואילו הזהר והאריז"ל סוברים שאין מצוה ללבוש טלית קטן בלילה, ולכן הזכירו את לבישת הציצית בבקר.

ולכאורה כלפי לייא: על פי נגלה אין ענין לישון בלילה עם טלית קטן, כמובא בשו"ע ר' סי' ח ס"ל³² וש"נ, ואם כן הגמרא היתה צריך להזכיר לבישת ציצית בבקר, ואילו "על פי הסוד יש מצוה בלבישת טלית קטן גם בלילה" כלשון רבנו בסידורו (הל' ציצית), ואם כן היה להם (לזהר ולא"י) להשמיט ציצית. וצ"ע.



הערות ל'אגרות קודש' כרך לא-לב

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

בזמן האחרון ממש זכינו שהופיעו בדפוס שני כרכים חדשים של 'אגרות קודש' מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע שכתבם בשנים תשל"ו-תשל"ז, וזה שמחה גדולה עבור אנ"ש ועבור כל אלו שיקר בעיניהם תורתו של הרבי, ויבואו על שכרם העורך וחברי המערכת על העבודה הנפלאה שהשקיעו בעריכת הספר, ואף הוסיפו שיפורים בצורת העריכה והעימוד, וכגון תוכן מפורט של כל האגרות בראש הספר ועוד ועוד.

לפענ"ד נכונה מאד ההחלטה להוסיף תרגום ללה"ק של כל האגרות שנכתבו באידיש, שהרי למרבה הצער מתמעטים אלו שידועים לקרוא ולהבין את האידיש. הן אמת שתרגומי האגרות לאידיש נעשה כבר פעם אחת ב'אגרות קודש' אדמו"ר

31 אמנם לכתחילה ודאי צריך להתפלל עם ציצית, כמבואר בסי' כד ס"ב: "יזהר שיהיה לבוש בציצית בשעת קריאת שמע ותפלה".

32 אמנם מהגמרא מנחות מג, ב מוכח מדוד המלך שיש ענין לישון עם ט"ק כדי שלא יהיה ערום בלא מצות, אבל אין זה מדינא, אלא רק "המדקדקים" כלשון רבנו בסידורו.

מוהרי"צ כרך טו, אבל משום-מה לא היה לזה המשך בכרכים טז-יז, אבל נראה שמעתה זה נהיה דבר המובן מאליו לרווחת הקוראים.

כמה הערות כלליות

דבר גדול נתחדש בכרכים אלו ובקודמו שיגעו ומצאו חברי המערכת הרבה מאד אגרות לא רק מתוך העתק המזכירות, אלא מתוך צילומי האגרות שנשלחו, שבו הרבי הוסיף בשוה"ג קטעים אישיים למקבלי האגרות. בכמה מהכרכים האחרונים היו נרגש מאד שחלק גדול מהאגרות שבכרך היו מכתבים כלליים וכללי-פרטי עם קצת מאד התיחסות לעניינים שעלו על הפרק. ועל כן כרכים לא-לב בהחלט מאד מאד מעניינים. ויבואו על שכרם העורך וכל צוות העורכים.

*

יבואו על שכרם המו"ל שהחליטו להרבות בצילומי גוכתי"ק, כי הרבה יש ללמוד מזה. ולדוגמא מה שלא נתפרש אבל בולט לעין, בכרך לב עמ' 26 (ובעמ' קלט) שהערה שנשלחה בשם המזכירות נרשמה בגוכתי"ק של הרבי. ועוד.

אמנם יש להעיר שהיה מועיל מאד באם בשוה"ג לאגרות היתה מופיעה הפניה לצילום האגרת שבראש הספר.

*

מעניין שיטת המו"ל שלפעמים כדאי להדפיס אותו מכתב כמה פעמים, רק מפני שנשלח לכמה אנשים חשובים, כמו אלו אשר לרבנים בכרך לב עמ' קמט-קנא. אלא שאינו מובן למה צריך לציין בשלשתם מראה מקום פשוט ל"מי הפורים האלה"!

לעומת זה לכאורה ע"פ שיטה זו הרי שם עמ' קפח היה כדאי להדפיס התוארים וכו' בפנים ולא רק בשוה"ג.

ומה נשתנו המכתבים שם עמ' קצא שבשוה"ג הדפיסו רק השינויים? ועוד יותר הפלא בעמ' רלב!

*

ההחלטה להדפיס תרגומים של המכתבים כלליים שהוגהו ע"י הרבי נכונה מאד. אבל לפלא שבכגון דא מכפילים את כל הערות המו"ל, ראה כרך לא עמ' רעו-רפא וכרך לב עמ' ל-לו, ובפרט ההערה הארוכה בעמ' לג ועמ' לט אודות עשרת המבצעים. ודומה לזה אינו מובן למה צריך לציין מקור ל"דברים היוצאים מן הלב נכנסים" וכו' בכרך לא עמ' קמא כשזה מופיע בעמ' קמ. ועד"ז ציון המקור ל"למשנכנס אדר מרבין בשמחה" בכרך לב עמ' קלה כשזה מופיע שם עמ' קלד.

הערות וביאורים

כמה הערות לכרך לא

ומעתה ארשום כמה הערות לפי סדר העמודים.

(1) בכרך לא חלק צילומי הכתי"ק עמ' 27-26 – נתבלבלו הציונים: בעמ' 26 צ"ל: לקמן ע' קמא, ובעמ' 27 צ"ל: לקמן ע' קיא.

(2) עמ' נ בשוה"ג צוינו 3 שורות של מקורות לביטוי "מעט אור דוחה הרבה חושך", ולכאורה היה מספיק להפנות לנסמן לעיל עמ' מ בשוה"ג. ובכלל יל"ע האם אכן צריך לציין כל המקורות, ואפילו הפשוטים שביניהם – בכל מקום שזה חוזר על עצמו, כי דברים כאלו נותנים את ההרגשה קצת שרצו להרבות בציונים ובהערות.

(3) עמ' צו "מבו"ד" – לכאורה היה כדאי לפענח ר"ת לא מצוי זה: "מבשר ודם", ע"ד שמפענחים בחלק משאר הראשי-תיבות.

(4) עמ' קיא – צילומו מופיע לעיל עמ' 27. ואינו ברור למה השמיטו את הברכה לשידוך. ואם מפני הכפילות היה להם לציין ש"נוסח הברכה מופיע לעיל עמ' ...", כי עכשיו זה נראה כאילו נשמט משהו אישי או שאינו שייך לפרסום בספר.

(5) עמ' יח בסוף – קצת מוזר ששם המשפחה נשמט אבל לא שם הפרטי של הנפטר.

(6) עמ' יט – אינני בטוח שיש טעם לציין מקור לביטוי "תורת אמת" מהפסוק במלאכי, כאילו ששם המקור שהתורה היא תורת אמת! לעומת זה ל"תורת חיים" באותו עמוד ודאי ראוי לציין מקור כיון שזה ביטוי מיוחד. אבל צ"ע האם לציין את זה בכל מקום שזה מופיע בספר (וכגון עמ' צד ועוד).

(7) עמ' צט "ואת הוריו" – לכאורה היה כדאי לפענח שהכוונה (לאחיו של העו"ד נתן לוין, ומעתה הכוונה ל) הרב יצחק לוין ואשתו, מראשי אגודת ישראל בארה"ב, שישנם אגרות אליו בכרכים הקודמים.

(8) עמ' קיט "איחוליו וברכתו" – היה אפשר להוסיף בשוה"ג שהכוונה כנראה לאיחולים בקשר ליו"ד שבט, יום קבלת הנשיאות.

(9) עמ' קל "הכותב טעם המספר" – לא נקודה צריך אחרי זה אלא סימן שאלה!

(10) עמ' קמח – במקרה שמדפיסים את המשך האגרת שנרשמה בלה"ק לכאורה היה כדאי להדפיס גם את תחילת האגרת האנגלי ובתרגום ללה"ק (ועל דרך שעשו בכרך לב עמ' רפד), כי עכשיו זה בבחינת פלגיני דיבוריה.

כמה הערות לכרך לב

(11) כרך לב עמ' ט "למאמרו [בעיתון 'על המשמר']" – לפלא שלמרות הנסיון בכרכים לא-לב להרבות במראי מקומות, לא ציינו כאן לאיזה גליון ולאיזה מאמר

הכוונה. וכנראה הכוונה למאמר בשם "ממלכתו של מלך" שהתפרסם מאז בכמה מקומות.

12) עמ' רכג בשוה"ג: "ונכתב בשולי אגרת ברכת החג" – היה כדאי להוסיף: שנוסח ברכת החג מופיע באגרת שלפנ"ו ובאגרת שלאח"ז.

13) עמ' רכו בסופו: "ה"ו טבעי וצ"ל כן, ואיך יאמר אהרן – שמצבה דמרים צ"ל כן?" – לא הבנתי בדיוק הכוונה. ואולי צ"ל: "[לא] צ"ל כן", אבל גם אז לא מובן לי הכוונה.

14) עמ' רמא – מעניין שהרבי כותב את "הכהן" אחרי שם המשפחה.

15) עמ' רמט – הרבי מתחיל משפט: "איני מבין כלל וכלל", ולא הבנתי בדיוק איך לקרוא את המשפט הזה בלי החצאי ריבוע. ואולי יש לתקן את החצאי ריבוע שלא יתחיל לפני המלה "השייכות" אלא לפני "ככתבו", ואז מובן ש"איני מבין" הרי זה המשך ל"השייכות".

16) עמ' רנה "כשם חמיו (חיים מנחם)" – חבל שלא הצליחו לפענח שהכוונה להרב חיים מנחם ז"ל טייכטל מירושלים.

17) עמ' רפד – אולי במקום לתרגם "שהציעו אותם" יותר מתאים "שהמליצו עליהם".

18) עמ' רפו – לכאורה הרב בנציון ש"ס לא היה "דו"ו" אלא "דודי" [=האח של השוויגער], וכפי שהרבי אכן כתב לעיל עמ' קו.

19) עמ' רצג (צילומו לעיל עמ' 30) – מעניין שהרבי דחה פגישה עם ראשי הסתדרות הרבנים מפני שזה חודש אלול – יש ללמוד מכאן שלמרות שהיה מדובר בפגישה חשובה ביותר הנוגע לטובת הכלל, בכל זאת יש מקום לדחותה, והרבי אפילו לא הציע זמן אחר להיפגש.

20) עמ' שכ – לפלא התואר בשוה"ג "מו"ה" לרב ידוע ומכובד, רב ראשי בעירו, וכפי שנראה גם מתוכן דברי הרבי.

21) עמ' שכו – לכאורה באם הרבי לא מחה בפניו, הרי יש כאן כעין אישור לר"נ מינדל שלא לחגוג שני לבן חו"ל שנמצא בא"י. וידוע הסתירות באגרות הרבי והדיעות השונות בזה בין רבני חב"ד.

ניתן לקוות שבמהדורות החדשות של הכרכים הללו יתוקנו בהם הדברים הצריכים תיקון ושיפור, וכפי שהרבי היה מעיר תמיד למחברים ולמו"לים שצריך למהר בהוצאה לאור, וכל דבר הצריך תיקון יתוקן במהדורה הבאה (ראה גם כרך לא עמ' רכו, כרך לב

עמ' קלג). ויש לציין בזה דבר פלא, שכמדומני דוקא בסידרת ה'אגרות קודש' של הרבי לא תוקן עד עתה שום דבר כשהדפיסו את הספרים מחדש.



נגלה

היזק ראוי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש ב"ב: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל...". ובגמ' מובא ב' לשוונת בפירוש "שרצו לעשות מחיצה", ומזה מסתעף האם היזק ראוי שמי' היזק או לאו שמי' היזק.

ובהלישנא קמא מדייק דהיזק ראוי' לאו שמי' היזק, כי ס"ל ש"מחיצה" דמתני' פירושו גודא [כותל] "וטעמא דרצו" [לבנות כותל מדעת שניהם הוא דחייבי' חכמים שיבנו בין שניהן" – פרש"י (ד"ה וטעמא)] הא לא רצו אין מחייבין אותן, אלמא היזק ראוי' לאו שמי' היזק. ופרש"י (שם) וז"ל: "ולקמן פריך כשרצו מאי הוי ליהדרי בהו". עכ"ל.

והוא לקמן (ג,א) בגמ' שהק' על הלישנא בתרא (שס"ל ש"רצו לעשות לעשות מחיצה" פירושו שרצו לחלוק, שאז מחוייבים לעשות כותל מטעם היזק ראוי') "במאי אוקימתא למתני' וכו'" "כי רצו מאי הוה ניהדרו בהו" – הרי ברור שלשיטת רש"י אף שקושיית הגמ' בפירוש הוא למ"ד שהמחיצה הוא "פלוגתא" והיזק ראוי' שמי' היזק, מ"מ כוונת הגמ' להקשות גם על מ"ד מחיצה "גודא" והזק"ר לאו שמי' היזק.

אמנם בתוס' (ג,א ד"ה "כי") כתבו: "למ"ד מחיצה גודא לא פריך, דאיכא למימר דקנו ושעבדו נכסיהן לבנין הכותל וכו'". וכ"ה ברא"ש (סי' ג'), ובשטמ"ק מביא ב' הדעות: וכ"כ ברשב"א שנחלקו בזה רש"י ושאר.

ובפשטות, אף שלכאורה נראה כרש"י, דהרי בקושיית הגמ' עדיין לא ידעו שקנו מידן, וא"כ איך אפ"ל דידענו דקנו ושעבדו נכסיהן, מ"מ י"ל שהתוס' ס"ל דגם המקשה ידע שאפ"ל קנין, וכוונתו מתחילה הי' להקשות שקנין דברים הוא, אלא שהתרחץ לא הבין, או שזהו סגנון הגמ' באופן של קושיא ותירוץ. אבל זה היתה כוונתו לכתחילה, ובזה הוא דנחלקו רש"י ותוס', האם אפשר לומר כן – אבל צלה"ב מהי ההסברה במחלוקתם?

אח"כ הקשה בגמ': "ת"ש וכן בגינה?" ותירץ: "גינה שאני, כדר' אבא . . אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שעומדת בקומותיה וכו'". וכתבו התוס' (ד"ה "ת"ש") וז"ל: לקמן (ד,א) מסקינן דהכי קאמר וכן בגינה סתם כמקום שנהגו לגדור דמי, הלכך דייק שפיר דהזק"ר שמי' היוק". עכ"ל. כלומר, שכל הקושיא מיוסדת על מה שפירשה הגמ' לקמן ש"וכן בגינה" הפי' שגינה סתם חייב לגדור.

וצלה"ב, דלכאורה אי"ז דרך הגמ' להקשות מיוסד עמ"ש אח"כ מבלי לפרש, ולכאורה הכי הול"ל "ת"ש וכן בגינה, והוינן בה וכו' אלא גינה סתם כמקום שנהגו לגדור", ומדלא כתבו כן ה"ז הוכחה שדבר פשוט הוא שזוהי כוונת המקשן, וצ"ע מדוע זה פשוט כ"כ?

ועיקר: רש"י הו"ל עכ"פ לפרש, דהרי זהו ענינו ודרכו.

וכאילו שזה דבר המובן מאליו, ומשמע שלרש"י אין קושי' זו תלוי' במ"ש לקמן שסתם גינה כמקום שנהגו לגדור דמי, אבל צלה"ב מהי הקושיא?

והנה להלן בגמ': "ת"ש כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות נפל שאני", עכ"ל. ופרש"י (ד"ה "נפלה") וז"ל: "שכבר נתרצו ראשונים בכותל", עכ"ל. ובתוס' (ד"ה "ונפלה") כתבו וז"ל: "שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו ליהדר זה מזה", עכ"ל.

וב' פירושים שונים הם, וצלה"ב: למה לא ס"ל תוס' כרש"י ורש"י כתוס'?

ובמהר"ם כתב: שתוס' לא ניחא להו כרש"י כי מה ענין ראשונים לאלו, וגם: ממ"נ, אם משום שנתרצו יעשו גם למעלה מד"א, וכ"כ ג"כ בתוס הרא"ש.

ובמהרש"א מוסיף: מנ"ל שנתרצו ראשונים? ולכאו' מה יעשה רש"י בקושיות אלו?

[בנוגע קושיית המהרש"א צ"ע, דהרי איירי שלא נחלקו הבע"ד על הכותל למי שייך (כ"א האם אפשר להכריח להשני לבנות הכותל מחדש), וא"כ ברור שנתרצו. וצ"ל הפירוש שס"ל להמהרש"א, שמכיון שהמשנה לא חילקה, משמע שדין זה הוא בכל האופנים, גם אם חולקים למי שייך הכותל. ובנדון כזה קשה איך נאמר "נפל שאני" לפי שכבר נתרצו הראשונים, מי יאמר שנתרצו, וא"כ ראי' שאי"ז הפי' ב"נפל שאני"].

ויובן כ"ז בהקדים מ"ש הרמב"ם (הל' שכנים פ"ב הט"ז) דבגינה צריכים רק כותל של י' טפחים, והקשו המפרשים דהרי קי"ל שבחצר הזק"ר שמי' היוק וצריך מחיצה של ד' אמות, א"כ כ"ש שבגינה צ"ל מחיצת ד"א, דהרי בגינה יש היוק ראי' יותר מבחצר, דהרי מפורש בגמ' דאפי' למ"ד הזק"ר בחצר ל"ש היוק, גינה שאני ויש בו הזק"ר, הרי כ"ש שלמ"ד שבחצר שמי' היוק, שבודאי בגינה צ"ל כותל ד"א בשביל הזק"ר.

יש מפרשים דתירוצין הגמ' "גינה שאני" הוא רק למ"ד ל"ש היזק. אבל למ"ד שמי' היזק הוה גינה פחות מחצר, וההסברה בזה: אה"נ דאם ס"ל בחצר דלאו שמי' היזק, כי אין בנ"א מקפידים, אפ"ל שעל ההיזק דעין הרע אכן בנ"א מקפידים, אבל אם גם בחצר ס"ל שמי' היזק הרי שמקפידין בנ"א (וכיו"ב) על הזק"ר, הנה אם מקפידים ע"ז, הרי זה יותר מההקפדה על עין הרע, וראה נמוק"י כאן, וברא"ש סי' ו' (באמצעו).

אבל לכאורה לא זהו תירוצו של הרמב"ם עצמו, דהנה המגדל עזו הביא מה שהשיב הרמב"ם עצמו על שאלה זו, שבאמת היזק בגינה ה"ה פחות מחצר, כי שם אין משתמשין וכו', והא דאיתא בגמ' גינה שאני מטעם דעין הרע "שינוי בעלמא הוא".

וצלה"ב: מה הפי' "שינוי בעלמא הוא", והרי לכאו' זהו היפך הפי' הפשוט בגמ' שענין עין הרע נוגע יותר מהיזק דחצר.

ולאידך: אם סברת הרמב"ם מוכרחת, מהי סברת החולקים, שהרי הראב"ד חולק על הרמב"ם [וז"ל: זהו שיבוש גדול...]. וכן ס"ל לתוס' דהרי הק' (בד"ה גינה) למ"ד מחיצה פלוגתא והזק"ר שמי' היזק, "כיון דאשמועינן דאפילו בחצר שמי' היזק כ"ש בגינה, ואמאי אצטריך תו למיתני וכן בגינה" (ותי' די"ל דאצטריך "וכן בגינה" למיתני משום גויל וגזית), הרי דבפירוש שלתוס' גם למ"ד שמי' היזק, יש יותר היזק בגינה מבחצר.

וי"ל כ"ז בהקדים מה שכתבתי בספר שערי ישיבה גדולה חכ"א (שער השיעורים), שיש ללמוד חיוב בניית הכותל מטעם הזק"ר בב' אופנים: א. הכותל גורם "העדר" היזק ראי'. ב. הכותל "שולל" הזק"ר. כלומר, א. נוגע רק הפעולה הא' כשבונה הכותל, ואח"כ בדרך ממילא כבר אין כאן הזק"ר, הרי שהכותל פועל "העדר" דהזק"ר. וע"ד מי שמעתיק דירתו כדי שלא יזיק לחברו בהיזק ראי', פשוט שעכשיו ה"ה בבחי' "העדר" של היזק ראי'.

ב. הכותל תמיד "שולל" הזק"ר. ז.א. שהוה פעולה נמשכת שהוא מבטל מה שהי' אפ"ל הזק"ר, ואי"ז דומה למי שמעתיק דירתו, כי שם אי"ז הגדר דהזק"ר מעיקרא, משא"כ בכותל ה"ה כאן, אלא שיש דבר שאינו מניחו להסתכל, (וכידוע המשל הכי פשוט לחלק בין "העדר" ל"שלילה": כשהחמה שוקעת ה"ז "העדר האור" וכשמניח וילון על החלון באמצע היום, ה"ז "שלילת האור").

ונתבאר שם שבזה תלוי מחלוקת הרא"ש והנמוק"י בענין אם רוצה להכניס בתוך שלו, דלהרא"ש יכול לעשות מהוצא ודפנא ולהנמוק"י אסור. וכן מחלוקת הרא"ש והרמב"ן וכו' אי יכול לחזור מהמחילה על הזק"ר, דלהרא"ש אינו יכול. וכן מחלוקת הרא"ש ותוס' אי יכול לפחות מו' לגויל, כשכן הוא מנהג המדינה, דלתוס' יכול ולא להרא"ש. עיי"ש בארוכה.

והנה הסברת שני סברות אלו י"ל דקשור לחקירה אחרת האם מביטים על הגברא, (איסורו), או על החפצא, (החצר).

דאם מביטים על הגברא, על איסורו להזיק בהזיק ראי', הרי האיסור דהזק"ר נשאר, אלא שאין כאן המציאות שיוכל להביט, אבל על הגברא מונח איסור זה תמיד, והרי הוא נמצא כאן כשכן לחברו, וא"כ הרי תמיד "שולל" הכותל את האיסור דראי' שישנו על האדם. משא"כ אם מביטים על החפצא הרי בפועל נעשה באופן שאא"פ להסתכל, וא"כ ה"ז ענין "העדר".

בסגנון אחר: האם הו"ע של "איסור" או "מציאות": האיסור נמשך תמיד, וא"כ הסתעפותו ג"כ נמשך, ואם הו"ע "מציאות", הרי בפועל במציאות נעשה שאא"פ להסתכל.

והנה כ"ז הוא להמ"ד הזק"ר שמי' היזק, וי"ל שעד"ז הוא גם להמ"ד לאו שמי' היזק. כלומר: שגם בזה יש בב' אופנים אלו: א. לגבי חיוב בניית הכותל אין מתחשבים כלל בענין היזק ראי', היינו שאין זה בגדר חיוב כלל, וכשרצו לעשות כותל, חייבים מפני שהתחייבו זל"ז, ואין זה שייך להזק"ר. ב. שהזק"ר הוא בגדר היזק גם לגבי בניית הכותל, אלא שפטור מאיזה טעם מלעשות כותל בשביל זה [לפי שמקבלים טענתו שיעצום עיניו ולא יביט, או מאיזה טעם אחר], ולכן כשרצו לעשות כותל, הפי' הוא שהסכימו ביניהם לא לקבל ההיתר שלא לבנות כותל, א"כ שוב מתחייבים מטעם היזק ראי'.

כלומר: החקירה היא אם הזק"ר לאו שמי' היזק, והכוונה היא שהוא בחי' "העדר" או בחי' "שלילה". ומסתבר (אלא שאין מוכרח, כמובן) שאם לומדים שלמ"ד היזק ראי' שמי' היזק הכותל הוא "העדר", מסתבר שס"ל גם למ"ד לאו שמי' היזק שהוא "העדר", ואם ס"ל שהכותל הוא "שלילה" ה"ה למ"ד לאו שמי' היזק.

בסגנון אחר: נת"ל ש"העדר" פירושו שמביטים על ה"חפצא" דהחצר ו"שלילה" הפי' שמביטים על האיסור דהזק"ר של הגברא, ועפ"ז אם העיקר הוא האיסור דהאדם א"כ הפירוש ל"ש היזק, שמאיזה טעם אין חייבים בזה, דהרי האיסור יש בודאי, ו"נשלל" האיסור, וא"כ כשרוצים כותל הפי' שכן מתחשבים באיסור של הגברא, וא"כ חייבים מטעם הזק"ר שעכשיו נעשה "שמי' היזק". כלומר: שאין מתחדש כלום ע"י הרצון שלהם, כ"א שגורם שמה שיש כבר, אלא שהיו פטורים מזה, רוצים עכשיו להתחייב בזה.

משא"כ אם מביטים על החפצא דהחצר, הפי' לאו שמי' היזק הוא שחפץ זה אי"צ לשום דבר, וא"כ הפי' הוא שאין כאן שום ענין של הזק"ר, ומובן שכשרוצים כותל, הרי

מחדשים דבר שלא הי' ע"ע, ומסתבר שאין מחדשים דין הזק"ר, כ"א שזהו חיוב בפ"ע, שקבלו על עצמם.

הנהגת"ל שבנוגע הזק"ר אם הוא "העדר" או "שלילה" נחלקו בזה תוס' והרא"ש בענין אם אפשר לפחות מו' לגויל וכו'.

והנהג' המפרשים דרש"י ס"ל כהרא"ש, דהרי כ' על "הכל כמנהג המדינה" שהפי' שאין יכול לשנות ה"סוג" מגויל לגזית, ולא הזכיר שמטעם "מנהג המדינה" יכול לשנות גם רוחב הכותל, הרי משמע שס"ל כפי' הרא"ש.

עפ"ז מסתבר לומר (עפכהנ"ל) דגם נחלקו בפי' מ"ד לאו שמי' היזק, דלרש"י ורא"ש הפי' הוא שהוא "שלילה", ולהתוס' ה"ז "העדר". ז.א. דלרש"י ולרא"ש כשנתרצו לבנות כותל ה"ז שעכשיו חייבים מטעם הזק"ר, ולתוס' הוא דין שני, שחייבים בכותל בשביל התחייבותם.

ומדוייק זה ברש"י על המשנה (ב, א, ד"ה לפיכך) וז"ל: הואיל ובתחלה חייבום חכמים לבנות בין שניהם וכו', עכ"ל. ולכאור' התינה למ"ד הזק"ר שמי' היזק ה"ז תק"ח, אבל למ"ד לאו שמי' היזק, ה"ז התחייבות של עצמם, ואיך כותב רש"י במשנה שבגמ' מפרשה גם להמ"ד שהיזק ראי' לאו שמי' היזק – בפשטות שזהו חיוב חכמים? ועפכהנ"ל זה מובן, כי לרש"י גם למ"ד זה ה"ז תק"ח של היזק ראי', כי עי"ז שרצו לעשות כותל, ה"ז חוזר להיות היזק ראי' שמי' היזק. והחכמים תקנו שחייבים לעשות כותל [ואף שלכאור' אפ"ל שתקנת החכמים פירושה שאם נתרצו לעשות כותל, ישנה תקנת חכמים שחייבים לבנות כותל (וע"ד שי"ל ברש"י (ב, ב, ד"ה וטעמא) וז"ל: "מדעת שניהם הוא דחייבי' חכמים שיבנו בין שניהן", שהכוונה בפשטות שחייבום חכמים לפי שרצו, ולא מטעם שנעשה היזק ראי'), הנה אין מסתבר לומר כן, כי אז אין "תקנת חכמים" מיוחדת כאן, כ"א חלק מכללות הדין שכשמבטיחים משהו ע"י קנין מוכרחים לקיים, מדין נדר או התחייבות ממון וכיו"ב, ואי"ז חיוב חכמים, ומסתבר שכוונת רש"י שנעשה הזק"ר, וה"ז חיוב חכמים מיוחד של בניית הכותל בשביל הזק"ר].

גם יש להביא ראי' שכן היא שיטת רש"י ממ"ש (בד"ה מהו דתימא) דעל מ"ש בגמ' שלמ"ד היזק ראי' לאו שמי' היזק (וכל החיוב לבנות כותל הוא לפי שנתרצו לעשות מחיצה), יש קס"ד ש"מצי א"ל כי אתרצאי לך באוירא", רק לעשות מחיצה דקה, וע"ז כ' רש"י וז"ל: "במחיצה דקה וכו' והיזק ראי' אין בה", ולכאור' למ"ד הזק"ר לאו שמי' היזק קיימינן, ומה נוגע שהזק"ר אין בה, ומוכרח לומר שאם רצו נעשה דין הזק"ר.

ויש להביא ראי' שלתוס' ה"ז דין בפ"ע של כותל ולא שע"י שרצו נעשה הזק"ר, ממה שהק' בתוס' (ד"ה שאני) למה לא הקשה על מ"ד לאו שמ"י היזק מהברייתא דשני חצרות זה למעלה מזו, שגם העליון מסייע מלמעלה, ולכאו' הרי יש לתרץ שאירי כשרצו לעשות מחיצה, ולכן חייב לבנות מלמטה, ולמה לא תי' התוס' כן, ובפשוטו י"ל דס"ל לתוס' דגם אם רצו אין מחייבין לבנות מלמטה, ולכאו' למה לא?

אלא הפי' הוא דאה"נ אם ע"י הרצו נעשה דין הזק"ר ישנו חיוב מלמטה, אבל אם זה רק התחייבות בפ"ע, מסתבר שאין חיוב מלמטה, כן י"ל שס"ל להתוס', ולכן הקשו מהברייתא דשני חצרות.

עכ"פ נמצא שבזה נחלקו רש"י ותוס'.

והנה עפ"ז יש לבאר מחלוקת רש"י ותוס' אם קשה "וכי קנו ליהדרו בהו"ג גם על מ"ד גודא, דלרש"י קשה ולתוס' לא:

לתוס' שכשרצו לבנות הכותל ה"ז התחייבות לבנין כותל כדין בפ"ע, ובזה אפ"ל כמ"ש התוס' דשעבדו נכסיהן לבנין הכותל, וא"כ אין להק' ליהדרי בהו. אמנם לרש"י הפי' שע"י נעשה הזק"ר, וע"ז קאי ה"רצו", והכותל הוא רק הסתעפות דדין הזק"ר שחייבום חכמים, וא"כ כמו שקשה על מ"ד מחיצה פלוגתא שה"ז קנין דברים, כמו"כ קשה על מ"ד גודא, כי גם קנין זה הוה קנין דברים, קנין שיהי' הזק"ר.

ולכן כתב רש"י (ד"ה וטעמא): "מדעת שניהם הוא דחייבי' חכמים שיבנו בין שניהם", כי הוא באמת חיוב חכמים ולא רק שצריכים לקיים מה שרצו, כ"א תקנה מיוחדת דחכמים הוא, כי לאחר שרצו נעשה חיוב הזק"ר.

ועפ"ז ג"כ למה הק' רש"י קושיא זו "כשרצו מאי הוי ליהדרי בהו", באמצע ד"ה זה – כי תומ"י כשכ' שם "וטעמא דרצו לבנות כותל מדעת שניהם הוא דחייבי' חכמים דיבנו בין שניהם" הק' "ולקמן פריך וכו'", כי תומ"י כשכ' שהחיוב הוא מטעם תק"ח (ולא כ' "חייבים לבנות בין שניהם") הק' דא"כ ליהדרי בהו, דהרי הקנין הוא קנין דברים, כמו שקשה על המ"ד שמחיצה הפי' "פלוגתא", וחייבים לבנות כותל מטעם דהיזק ראי' שמ"י היזק.

והנה עפ"ז י"ל ב' פירושים שונים בקושיית הגמ' "ת"ש וכן בגינה", ותלוי בב' סברות דלעיל: אם הפי' דהזק"ר לאו שמ"י היזק הוא "שלילה", וע"י ה"רצו" מבטלים "שלילה" זו, ונשאר דין הזק"ר, א"כ י"ל שקושיית הגמ' אינו משום דלקמן מפרש בגמ' שסתם גינה חייבים לגדור, כ"א חשבה הגמ' שגינה הוה כמו חצר, שאם נהגו לגדור מחייבין אותה, ואם היא סתם, ה"ז כמו חצר, דהרי "וכן בגינה" קתני, שאם רצו מחייבין אותה. אבל ס"ל להגמ' שהיות וההשתמשות בגינה ה"ה פחות הרבה מחצר, כי אין דרים שם תדיר, מסתבר שהזק"ר דחצר ה"ה חיוב יותר מבגינה, וא"כ אם בגינה יש הזק"ר

ע"י שרצו (כי הרי עסקינן שע"י ה"רצו" יש כאן הזק"ר מעיקר הדין), צ"ל שבחצר גם בלי "רצו" צ"ל הזק"ר. ובמשנה הרי קתני שגם בחצר ה"ז תלוי ב"רצו", ומזה רצתה הגמ' להכריח שאי"ז הפי' במשנה כ"א ש"רצו" קאי "אפלוגתא" והזק"ר שמי' היוזק, ובחצר חייבים תמיד, ובגינה ה"ז פחות, שרק "אם נהגו לגדור מחייבין אותו".

וע"ז תירץ בגמ' "גינה שאני משום דראי' וכו'" מטעם עין הרע, היינו שגינה שאני משאר מקומות שאין דרים שם. כי בגינה יש ענין עין הרע, ומטעם זה ה"ז ממש בדומה לחצר, ולכן אפ"ל שוב שהיזק ראי' לאו שמי' היוזק, ורק כש"רצו" יש כאן דין היוזק ראי', ודין גינה וחצר שוים הם, כי אין ההיזק ראי' של הגינה פחות מההיזק ראי' של החצר, כי בגינה יש ענין של עין הרע, ובמילא מתאים גם שם שכשרצו יהי' הזק"ר כמו בחצר, ואין הכרח שבחצר הוי הזק"ר יותר, ושיהי' הזק"ר שמי' היוזק.

ומק' בגמ' "והא וכן קתני" דמשמע ד"חד טעמא הוא" כל' רש"י (ולא קאמר ד"חד דינא הוא"), ז.א. דשבניהם הענין דהזק"ר חד טעמא הוא, ולפועל ה"ז ענין עין הרע, ולא כבחצר שהוא מטעם השתמשות, וע"ז תי' ד"וכן" אגויל וגזית, ז.א. על הדין.

אמנם לפי' התוס', אפ"ל הפי' בגמ' כנ"ל, דהרי גם כשרצו אין נעשה היוזק ראי', כ"א התחייבות מטעם שהסכימו לעשות מחיצה, א"כ פשוט שדין גינה צ"ל כמו דין חצר, א"כ מה הקו' מגינה, ומוכרח לומר שהקו' מזה שגינה סתם מחייבין אותם, וכפי' התוס' [אף דקצת דוחק בזה שלא פירשה הגמ' זה].

עפ"ז יש לבאר ג"כ סברת מחלוקת רש"י ותוס' בפי' "נפל שאני", דלרש"י הפי' "שכבר נתרצו ראשונים" ולתוס' "שהורגלו לעשות דברי הצנע":

לרש"י אפ"ל כתוס' "שכבר הורגלו לעשות דברי הצנע", כי זה מתאים אם אמרי' שבאופן רגיל אין כאן הזק"ר, אז י"ל שאם הורגלו בזה נעשה היוזק ראי', אבל רש"י הרי ס"ל שתמיד יש גדר הזק"ר, אלא שאעפ"כ כ"ז שלא רצו אין כאן חיוב, א"כ מה לי שהורגלו, והרי בלא"ה יש כאן הזק"ר, ואעפ"כ פטור מלבנות כותל, ומה שיש כאן חשש קרוב יותר ס"ל לרש"י שאין מספיק לחייב. ולכן כותב שהטעם שחייבים כי יש כאן "רצו" – "כבר נתרצו ראשונים".

ואף שמה ענין ראשונים לאלו – הרי לשיטת רש"י ע"י "רצו" נעשה דין הזק"ר, וא"כ כבר יש דין הזק"ר כאן. ואף שלרש"י אי"ז דין בהחצר, מ"מ מכיון שהכותל הוה ענין שלילי, הרי יש חיוב תמידי בענין הזק"ר, מאז שרצו ראשונים.

משא"כ לתוס' אפ"ל כרש"י שנתרצו, כי מה ענין ראשונים לכאן, כקושיית מהר"ם, דהרי לתוס' הוא דין צדדי שאם רצו התחייבו, וא"כ וכי מפני שנתרצו ראשונים, חייבים הם; לכן פירשו שכבר הורגלו, ז.א. שכאן הוא דבר חדש, שנעשה הזק"ר, ולכן חייבים הם, כי באופן שהורגלו חשו חכמים.

וגם פשוט שאין מקום לקו' הג' של המהר"ם על רש"י למה אין חייבים יותר מד"א, כי ה"רצו" עושה דין הזק"ר, וא"כ יש שיעור דד"א, ועל יותר מד"א יש רק מה שרצו ראשונים, ובזה אמרי' מה ענין ראשונים לכאן.

ע"פ כהנ"ל מובן ג"כ מה שלדעת התוס' גם למ"ד הזק"ר שמי' היזק הוא גינה יותר הזק"ר מחצר, כמו"ש בפירוש בד"ה גינה, כי לדעתם זה הפי' בגמ' בהקו' ת"ש וכן בגינה, וזהו התי' שכאן יש יותר הזק"ר, וכנ"ל.

משא"כ אם סוברים כרש"י הרי פי' הקושיית הגמ' היא באופן אחר כנ"ל בארוכה, וא"כ אין ראי' שהזק"ר דגינה יותר מחצר, ואדרבה: הגמ' יודעת שהוא פחות וכנ"ל.

עפכ"ז יש לבאר ג"כ סברת הרמב"ם דבגינה צ"ל מחיצה רק של י' טפחים, די"ל דגם הרמב"ם ס"ל כמשנת"ל בדעת רש"י שלמ"ד שמי' היזק הפי' הוא שהכותל הוא בגדר "שלילה", ולא "העדר" (ויש להביא ע"ז כמה ראיות, ואכמ"ל בזה) – ועפנה"ל שאם לומדים שלמ"ד היזק ראי' שמי' היזק הוא הכותל בחי' "שלילה", מסתבר שהוא ס"ל שגם למ"ד לאו שמי' היזק ה"ה "שלילה", וא"כ ס"ל להרמב"ם הפי' בגמ' כפי שנת"ל בדעת רש"י, א"כ אין שום ראי' שבגינה יש יותר היזק ראי' מבחצר, ולכן אפשר להרמב"ם לסבור שבגינה מספיק מחיצה של י' טפחים, ואולי לזה נתכוון הרמב"ם (בהתשובה) במ"ש שתי' הגמ' שזהו מטעם עין הרע הוא "שינוי בעלמא", כלומר שאי"ז ענין המורה על היזק ראי'.



בענין טענת פרעתי בתוך זמני

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ב"ב ה, א): אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו. אביי ורבא דאמרי תרויהו עביד איניש דפרע בגו זימניה, זימנין דמתרמו ליה זווי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן.

וצ"ב במאי פליגי אביי ורבא על ר"ל, דלכ' אין לחלוק ע"ז דבדרך כלל אין אדם פורע בתוך הזמן, ולאידך לכ' גם ר"ל יודה דלפעמים יהי' מצב דאיתרמי לי' זווי וכו', וא"כ במאי פליגי אי נאמן כשטוען כן או לא? עוד הק' כמה מהת' שי' דלכ' הוי מחלוקת במציאות אי אדם פורע תוך זמנו או לא?

אופן א' בסכרת הפלוגתא ע"פ המבואר במפרשים בטעם דמועיל הך חזקה להוציא

[והי' אפ"ל ע"פ המבואר בשיטה (להלן ו, א ד"ה מי בשם גלין התוס') "דהא פשיטא דחזקה עדיפא ממגו, דמגו להוציא לא אמרינן ועל ידי חזקה זו אנו מוציאים" (וע"ש מה שמבאר לפירושו האיבעיא של הגמ'), והיינו דחזקה דהכא הוי כמו ראי' גמורה, כמו עדים, ומועלת אפי' להוציא, וכמ"ש הגרע"א (בשו"ת סי' קל"ו, הובא בחידושים על הש"ס כאן) "דהך חזקה דא"א פורע תוך זמנו, הוי בגדר אנן סהדי והוי כמו עדות. ושוב אמרינן תרי כמאה וכנ"ל, וצ"ע לדינא".

ובטעם הדבר (דהך חזקה חשיב כמו ודאי) עי' בשו"ת מהרי"ט ח"ב אבהע"ז סי' כ"ז בא"ד: "וע"כ הך חזקה דהתם דאין אדם פורע בתוך זמנו עדיף מרובא דהא בלא מגו מהימן ומפקינן ממונא ואילו משום רובא לא מפקינן. אלא יש לחלק בין חזקה לחזקה דהא דאמרי' רובא וחזקה רובא עדיף היינו חזקה דסתמא שאינה באה לא מכח סברא ולא מכח רובא אלא דאמרינן העמד דבר על חזקתו כגון העמד טמא על חזקתו העמד בהמה על חזקתה העמד אשה על חזקתה, אבל חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו באה מכח סברא דחשיב כעדים דאנן סהדי שלא פרע דהלואי שיפרע אדם בזמנו ועדיף מרובא דאנן סהדי דלא פרע", והיינו דהך חזקה הוא חזקה מצד הסברא, מצד טבע בני אדם, וחזקה זו עדיף מרוב.

ועד"ו במהרי"ק המובא בשו"ת הצ"צ (אבהע"ז סי' צ' אות י"ב בא"ד, מצויין בחידושי הצ"צ על פרק השותפין): "דמבואר במהרי"ק שרש ע"ב וז"ל ידוע כי כמה חזקות בתלמוד אשר מחמתה מוציאין ממון כגון חזקה דר"ל פ"ק דב"ב דף ה' כו' כי אין לומר אוקי ממונא בחזקת מריה אלא כנגד חזקה דאתיא ממילא כגון חזקת הגוף. אבל היכא שהחזקה באה מחמת טעם כגון חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו כו' פשיטא דלא תעמוד חזקת ממון כדפי' לעיל עכ"ל". וע"ע בזה בש"ש ש"ו פ"ז דרובא דאיתא קמן הוי רק רוב ואינה ודאי, אבל רובא דליתא קמן שהוא רוב מצד הטבע והסברא הוי ודאי כמו עדים (וע"ש דאין ע"א נאמן נגד רובא דליתא קמן), והיינו רוב שהוא מצד הטבע והסברא כמו בנידו"ד³³.

33 וע"ע בפסחים (ט, א) "והא תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי, התם ודאי וודאי הוא דודאי מעשרי כדרבי חנינא חזאה דאמר רבי חנינא חזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" ופרש"י שם "כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא הכי נמי פשיטא לן דעשרינהו, ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, אלא חזקה ודאי על כל החברים", ומבואר במקום אחר דכוונת הת"ל דאי"ז מכח רוב (דא"כ הוי רובא דאיתא קמן דאינה ודאי) כ"א חזקה מצד הטבע והסברא דחשיב ודאי, וכמשנ"ת בפנים.

ועפ"ז אפ"ל דלכו"ע בדרך כלל אין אדם פורע תוך זמנו (ובודאי שכן הוא הרובא דאיתא קמן, אלא שזה אינו מועיל להוציא ממון), ולכו"ע הנה בפועל מיתרמי לפעמים שאדם פורע תוך זמנו, והפלוגתא הוא אי הא דאין אדם פורע תוך זמנו הוא משום דכן הוא הטבע שלו (וא"כ מי שכן פורע בטלה דעתו ואין למדים הימנו) ושפיר מהני הך חזקה להוציא ממון, או לא (ואינה אלא ככל רובא דאיתא קמן)].

ביאור הראשונים במה דר"ל לא הוי מיגו

והנה בגמ' לקמן איבעיא אי מהני מיגו במקום הך חזקה דאא"פ תו"ז. ובראשונים דנו בכך אמאי בהא דר"ל גופא ליכא מיגו. בפסקי הרי"ד (ד"ה אמר ר"ל) כ' "פי' וכגון שתבעו בתוך זמנו שאם תבעו לאחר זמן הא מיבעיא ליה לקמ' ולא איפשיטי, אם כן עד השתא מייריין כגון שתבעו בתוך זמנו", ועד"ז פי' ברמב"ן (בד"ה ואמר לו בא"ד) "אלא הכי קאמר ליה פרעתיך כבר אף על פי שהוא תוך זמני, והיינו דלא קאמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ותבעו בתוך זמנו ואמר לו פרעתיך, דלא מדכרינן תביעה דמלוה בתוך זמן, אלא לזה הוא דקאמר ליה פרעתיך והקדמתי לפרוע בתוך זמני".

אבל התוס' (בד"ה ובא בזמנו) גרס בדברי ר"ל "הקובע זמן לחבירו ובא בזמנו וא"ל פרעתיך בתוך זמני", ולכן לגירסתם אין שייך לפרש דמיירי שהי' בתוך זמנו, וגם ברבנו יונה ושאר' דלא גרסו כן להדיא בגמ' פירשו דאין לומר בדברי ר"ל דמיירי בטוען כן בתוך הזמן, דא"כ לא הול"ל "פרעתיך בתוך זמני" בדברי הלוה, דלא הול"ל אלא שתבעו בזמנו וא"ל פרעתיך ותו לא (ולא ניחא להו במה שתי' ע"ז ברמב"ן הנ"ל), ולכן פי' דמיירי שאמר כן ביום שנשלם הזמן.

ובטעם דליכא מיגו כ' התוס' שם "ואומר ר"י דהא לא חשיב מיגו כיון דמיירי דקיימי ביום אחרון של זמן ואע"ג דמסקינן בשילהי דהשואל (ב"מ דף קב: ושם) דעביד איניש דפרע ביומא דמישלם זימניה מ"מ אין זה מיגו דלא חציף איניש למימר פרעתיך היום אבל רגיל הוא לומר פרעתיך אתמול ושכחת", היינו דלא הוי מיגו משום דהוי מיגו דהעזה (ועי' להלן מה דהראב"ד ביאר באו"א).

קושיית הקצות על דברי התוס' ושקו"ט

ובקצה"ח (סי' ע"ח סק"ה) הק' על הך תי', וז"ל: "וקשה לי טובא דהא בממון קי"ל דאמרינן מגו דהעזה ואפילו מטענה שחבירו אינו מכחישו לטענה שחבירו מכחישו וכמו בהני עיזי דאכלי חושלי (ב"ב לו, א)³⁴, ואם נפשך לומר דזה הוי העזה יותר לומר

34 דמבואר בגמ' להלן (לו, א) הנהו עיזי דאכלו חושלא בנהרדעא, אתא מרי חושלא תפסיניהו והוה קא טעין טובא אמר אבוח דשמואל יכול לטעון עד כדי דמיהן, דאי בעי אמר לקוחות הן בידי. והרי הך טענה דלקוחות הן בידי הוי העזה, ואעפ"כ נאמן, ומבואר דלממון מועיל אף מיגו דהעזה, ורק לשבועה הוא דאינו מועיל, וכמבואר בריב"א בגמ' שם ועוד, וא"כ איך כ' התוס' דאינו מועיל המיגו לענין ממון משום דהוי מיגו דהעזה?

לחבירו היום פרעתין ואפילו בממון לא אמרינן ליה ובהני עיזי דאכלי חושלי יכול למימר לקוח מאתמול דזה לא הוי העזה כל כך דאפשר ששכח, א"כ הא דהלכה מרווחת בישראל גבי משכון דנאמן במגו דהחזרתי ואם ראו בידו אינו נאמן ובעינן ראו עתה בידו אבל אם ראו שעה קודם נאמן במגו דהחזרתי בשעה זו וכמ"ש כל הפוסקים בלשונם ראו עתה בידו וכמבואר בסימן ע"ב (סעיף י"ח) ובכמה דוכתי טובא ראו עתה, ונימא דאם ראו שעה קודם נמי ליכא מגו דהא אינו יכול לומר החזרתי בשעה זו שיעיז בודאי, אלא ע"כ בדממון אמרינן אפילו מאינו מעיז כלל למעיז גדול. והתוס' דכתבו משום מגו דהעזה אולי ס"ל דאפילו בממון לא מהני מגו דהעזה ועיין ש"ך בדיני מגו (אות ו'), אבל אנן הא קי"ל הלכה מרווחת בדממון אמרינן מיגו דהעזה ואפילו לומר הכחשה שנעשה בשעה קודמת נמי אומר וכמ"ש במשכון".

והנה מ"ש הקצות דהתוס' אולי סב"ל דגם בממון אינו מועיל מיגו דהעזה, מסיק ממה דבעינן גבי משכון "ראו עתה בידו". אבל לכאו' אי"ז מוכרח דכן ס"ל להתוס' [ולכ' יש להוסיף דאף אם הי' ראי' מדברי התוס' כן, הרי לכ' יש להשיב על ראי' זו, דאיכא למימר דמאי דאמרינן "ראו עתה", הנה הכוונה ב"עתה" הוא לפי"ע, והיינו בזמן כזה שלא הי' שייך שכחה, ובאמת כל אותו היום חשיב עתה. אבל עכ"פ הקצות בוודאי שאינו מפרש כן]. אמנם לכ' הרי מוכח מסוגיא דעיזי דאכלי חושלי דלכו"ע מועיל מיגו דהעזה גם בממון? ולכ' צ"ל דכוונת הקצות דהתוס' יפרש כה"זאם נפשך לומר "שכ' הקצות (דהא מש שהקשה ע"ז הי' מל' הפוסקים שכ' "ראו עתה" לענין משכון, ואי"ז הכרח לענין דעת התוס').

אמנם לכ' צ"ע טובא בהך סברא, דאף דיש לחלק שפיר בין עיזי לנידו"ד בזה, דבעיזי יכול לטעון לקוח אתמול ובנידו"ד אומר פרעתין היום, ובודאי שסברת התוס' גופא הוא לחלק בין היום לאתמול דדוקא ב"היום" איכא העזה דלא שייך שכחה, אמנם הרי זהו רק לגבי טוען שפרע בתוך הזמן, שאז שייך ג"כ שכחה, וע"ז הוא דכ' התוס' דבאומר פרעתין היום, דבזה לא שייך כלל שכחה, בזה בוודאי הוי העזה גדולה יותר. אמנם לגבי עיזי דאכלי חושלי, שטוען שאכל טובא, שבזה בעל העז אינו יכול להכחישו כלל, ולגבי זה בוודאי שגם להתוס' כשאומר "לקוח אתמול", אף דשייך שכחה, הוי העזה גדולה יותר בהרבה מההעזה דפרעתין היום ביחס לההעזה דפרעתין בתוך זמני? עוד הק' האחרונים דמצינו דהתוס' גופא כ' דאמרינן מיגו דהעזה (לקמן נב, ב ד"ה דברים) ומביא כמה ראיות ע"ז (אלא ששם דוחה הראי' מהנהו עיזי, ע"ש)?

תי' הראב"ד ושקו"ט בדבריו

והנה הראב"ד (הובא ברמב"ן בסוגיין) תי' באו"א קצת ד"לא מהני ליה האי מגו במקום חזקה, דרובא דאינשי לא פרעי ביומא דמשלם זמן, והיינו דא"ר שמעון בן לקיש ולואי שיפרענו בזמנו כלומר שיפרענו היום שהוא יומא דמשלם זמניה", והיינו

דלא הוי מיגו משום דרובא דאינשי לא פרעי ביום שנשלם הזמן. ומבאר הראב"ד דמדווייק כן בדברי ר"ל שאמר שאם "אמר לו פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו" דלכ' מלים אלו "ולואי שיפרע בזמנו" מיותרים (ואם רצה לבאר טעם הדין הול"ל משום דחזקה אא"פ תו"ז וכיו"ב)?

ומבאר הראב"ד דהיא גופא קאמר די שב' ענינים, דבתוך זמנו אינו נאמן מצד החזקה, דוודאי שלא שילם, וגם בזמנו, היינו ביומא דמישלם זמנו, רוב אינו משלמים ד"ולואי שיפרע בזמנו" דהיינו ביום מישלם הזמן, ולכן גם אז אין מיגו, ורק אח"ז רגילים לשלם.

וצ"ע (כמו שהק' כל המפרשים), מה בכך שרובא דאינשי לא פרעי באותה היום, סו"ס הרי אם הי' טוען שפרע אז הי' נאמן, ולמה אינו נאמן במיגו?

והקצות שם ג"כ הק' כן על דברי הראב"ד "אבל צריך ביאור דמה בכך דרובא דאינשי לא פרעו ביומא דמשלם זימניה כיון דאי טעין הכי נאמן א"כ [אית] ליה מגו. וליכא למימר דס"ל דלא אמרינן מגו דלא שכיח . . דהתם היינו משכיח לאינו שכיח אינו אומר אבל הכא תוך זמנו יותר לא שכיח וא"כ ודאי מהני המגו"?

והקצות שם כ' לתרץ ע"פ מה שהכריח בסי' ק"ח (סק"ד) ובסי' צ"ז (סקי"א) דמיגו אינו נאמן נגד חזקה, ודוקא בהפה שאסר הוא הפה שהתיר הוא דנאמן נגד חזקה. ועפ"ז כ' ליישב בנידו"ד "ומשו"ה דוקא באחר זמנו דלא הוי לפנינו שום חזקה ידוע דהא כבר הוא לאחר זמנו אלא שאומר שפרעו תוך זמנו הו"ל הפה שאסר הפה שהתיר, אבל ביומא דמשלם זימניה לאו מפיו אנו חיינן דהא דוקא כי טעין פרעתיך ביומא דמשלם זימניה אבל אם לא טען כגון ליורשים לא טענינן להו דרובא דאינשי לא פרעו ביומא דמשלם זימניה והוא סברת הראב"ד ופסקו הרמ"א, וא"כ החזקה ידיע לפנינו גם ביומא דמשלם זימניה דהא כל זמן דלא טען פרעתיך ביומא דמשלם זימניה גם היום דמשלם בכלל החזקה הוא, וא"כ לא שייך הפה שאסר דלאו מפיו אנו חיינן ואינו אלא מגו דהוי מצי טעין פרעתיך ביומא דמשלם זימניה והוי נאמן, לזה כתב הראב"ד דלא מהימן במגו דהוא נגד חזקה דתוך זמנו ולא אמרינן מגו במקום חזקה אלא הפה שאסר".

אמנם לכ' תי' זה צ"ע, דמה שייך כאן הפה שאסר גם בלאחר זמנו, הרי הוא מחוייב ועומד ולאו מפיו אנו חיינן, דהרי איירי דאיכא עדים על עיקר ההלוואה, וכמו שהכריחו התוס' (הנ"ל בד"ה ובא בזמנו) ושאר"ר בסוגיין, וא"כ הוא מוכרח לטעון לפטור את עצמו, וא"כ מיגו הוא דשייך כאן, ולא הפה שאסר? אלא מאי, צ"ל דכוונתו דהוא נפטר כבר במה שטען פרעתי, ומה שהוסיף שהי' בתוך זמנו הרי בנוגע לפרט זה הוי הפשא"ס. אבל א"כ הרי גם בנוגע ליומא דמישלם זימני' איכא למימר הכי, דהי' יכול לטעון רק פרעתי גרידא, וא"כ מה שהוסיף בתו"ז ה"ז הפשא"ס?

ביאור התומים ועוד בדברי הראב"ד והתוס'

ובאמת כשנדקדק בדברי הראב"ד (שברמב"ן הנ"ל) נראה דהראב"ד לא כ' שאי"ז מיגו משום דרובא דאינשי לא פרעי באותה היום, רק שכ' שמטעם זה אינו מועיל המיגו נגד החזקה, וכלשונו "לא מהני ליה האי מגו במקום חזקה, דרובא דאינשי לא פרעי ביומא דמשלם זמן", והיינו דהי' צד בגמ' דהך מיגו אינו מועיל נגד החזקה, וא"כ אף להצד דמיגו מועיל נגד החזקה (וכמ"ש הפוסקים, בשו"ע שם וכו'), היינו דוקא היכא דהוי מיגו מעליא, אבל היכא דיש עוד חיסרון בהמיגו, אז לכו"ע אינו מועיל נגד חזקה. אך לכ' אכתי צ"ע, דכיון דסוכ"ס הי' נאמן לומר פרעתני, והוי מיגו, וא"כ אי מועיל מיגו במקום חזקה א"כ מאי שנא הך מיגו?

והנה גם בכוונת התוס' אפ"ל כדיוק הנ"ל בדברי הראב"ד, היינו דלעולם מועיל מיגו דהעזה, וכדמוכח מסוגיא דהני עיזי דאכלי חושלי ומשאר הסוגיות שהביאו בתוס' הנ"ל לקמן, ומ"מ בנידו"ד שהוא נגד חזקה אינו מועיל כ"א מיגו טוב ולא מיגו דהעזה. וסימוכין לדבר מדברי הר"ן בסוגיין (ד"ה ואמר לו פרעתני), שתי' הקושיא כסברת התוס' דהחיסרון בהמיגו הוא משום דהוי מיגו דהעזה, ומ"מ כ' כן להדיא רק בצירוף זה דהוי מיגו נגד חזקה [וז"ל " . . דאי טעין דבהוא יומא פרעי" נאמן, אבל לא אמרינן בי' מיגו במקום חזקה, משום דלאו מיגו מעליא הוא דמכסיף למימר עכשיו פרעתני דבו ביום לא משתלי הילכך ניחא לי' טפי למימר דבתוך זמנו פרעו"], וא"כ סימוכין לדבר דזהו ג"כ כוונת התוס', וא"כ לא ק' מידי מעיזי דאכלי חושלי (ועי' ברשב"א שכ' ג"כ סברא זו, אבל הרשב"א ג"כ לא הזכיר להדיא הא דהוי מיגו במקום חזקה).

וכן תי' התומים דברי התוס' (בסי' ע"ח שם סק"ח) "דהא הכא בלא"ה הו"ל מיגו במקום חזקה, רק הואיל ואינו חזקה אלימתא אמרינן, אבל בצירוף מגו דהעזה ג"כ ודאי לא אמרינן". והביא דבריו בנתיבות שם סק"ח [אלא שהנתיבות כ' וז"ל "עי' תומים שכ' אף דקי"ל דאמרינן מיגו דהעזה לאפטורי מממונא, מ"מ הכא כיון דהוא לא שכח ג"כ שיפרע ביומא דמשלם זימני' לא אמרינן מיגו דהעזה", אבל עירוב פרשיות כתוב כאן, שהרי התומים כ' סברא זו על סברת התוס' דמיגו דהעזה, וכנ"ל, אבל הסברא שכ' הנתיבות הוא הסברא של הראב"ד, דתלה ברובא [ומה שסיים מיגו דהעזה זה לא ק' כ"כ, דביסודה נק' ג"כ מיגו דהעזה, וכן הקצות הנ"ל בתחלת דבריו קורא לזה ג"כ מיגו דהעזה], אלא שגם הראב"ד קישר זה עם מאי דהוי מיגו נגד חזקה, וכנ"ל, אבל אי"ז שייך לסברת התוס' דמיגו דהעזה, דהיינו ההעזה שמכיר בשקר, והרי הנתיבות קאי על דברי הש"ך בסקט"ז, דמיירי מסברת התוס', דמיירי ממיגו דהעזה ממש, והו"ל הסברא שכ' התומים ולא סברת הראב"ד, וצ"ע].

ביאור הקוב"ש דבסוגיין בעינן דוקא הבירור דמיגו, ושקו"ט בתיורצו

ובטעם הדבר, עי' בקוב"ש בסוגיין (אות כ"ז) שכ' "י"ל לפי מש"כ בס' אהל תורה ח"א, טעם החילוק בין ממון לשבועה, משום דגריעותא דמיגו דהעזה הוא רק דליכא אנן סהדי דמ"ל לשקר, דאפשר שרוצה לשקר ואינו יכול להעזי, אבל מ"מ יש לו כח הנאמנות של הטענה האחרת, דהא אילו טען היה נאמן, ומשו"ה מהני לענין ממון, אבל לפטור משבועה צריך בירור והוכחה במקום שבועה, עיין שם (עיין קובץ שיעורים חלק ב' סימן ג') [ובזה יש לבאר דברי הנמוק"י ריש ב"מ בענין מיגו מממון לממון עיין שם] ואם כן לענין מיגו במקום חזקה צריך ג"כ בירור להכחיש את החזקה, ובמיגו דהעזה ליכא אנן סהדי להכחיש את החזקה [ו"ל הר"ן הובא בנמו"י בהג"ה: ואף על גב וכו' דעביד אינש דפרע ביומא דמישלם זמניה וכו' אבל לא אמרינן ביה מיגו במקום חזקה דלאו מיגו מעליא הוא דמיכסיף וכו' עכ"ל] אמנם לפמש"כ בשיטה ב"ב קכ"ח בשם רבינו יונה טעם החילוק, משום דלאפטורי מממון אדם מעיז ומעיז, ולפי"ז אין לחלק ומהני גם נגד חזקה לפטורי מממון, כיון דלענין זה לא אמרינן אין אדם מעיז [ושמא זהו טעמו של הרמב"ן החולק בזה על התוס'].

אך לכ' ביאור זה עדיין צריך ביאור נוסף, כי (מלבד שהתוס' לא הזכירו הציורוף דהוי מיגו נגד חזקה, כמו בראב"ד) מאחר שיש לו כח הנאמנות של טענת פרעתי לאחר זמני, שנאמן לגמרי (כי אינו נגד חזקה) א"כ מהו החיסרון בנאמנותו, ולמה לא הוי מיגו מעלייתא? ולמה לו לכחיש החזקה (וגם מ"ש מטעם זה לענין שבועה אינו מבורר)?

פי' הצ"צ בדברי רש"י ביישוב קושיית הרא"ש

ואפ"ל בזה בהקדם דהנה על מה דתנא במתני' "עד שיביא רא"י שלא נתן" (דלכ' ק', איך אפשר להביא רא"י שלא נתן) פרש"י (בד"ה עד שיביא) "עד שיביא התובע עדים שתבעו ולא נתן לו", היינו דזה שמביא רא"י שתבעו ולא פרעו נחשב לרא"י שלא נתן כלל.

והרא"ש (סו"ס ט') מק' על פרש"י "ותימה היא דמשום שלא נתן מיד בשעה שתבעו הוי לעולם בחזקת שלא נתן, ואפילו אם אמר בפני עדים איני רוצה ליתן לך דלמא אשתמוטי מישתמיט עד דהווי ליה זוזי ואז נתן לו"?

וכ' הצ"צ (בחידושים על הש"ס) "ולענ"ד י"ל דה"ל כמו מנה יש לי בידך והלה אומר איני יודע אם פרעתיך דקי"ל דחייב לשלם כיון שהחוב ודאי והפרעון ספק אצלינו, כיון שמתחלה יודע שלא נתן כשתבעו כו" (ואח"כ מביא מהסיפא, כדלהלן).

והיינו דהצ"צ מדמה זה למה דקי"ל (בב"ק קיח, א) דאיני יודע אם פרעתיך חייב משום דאין ספק מוציא מידי וודאי, ואף דהתם הוי ספק בעצם (דהנתבע בעצמו אומר איני יודע), מ"מ גם כאן נחשב עכ"פ לספק ע"י שיש עדים שתבעו ולא פרע [ועי' במה

שנת' בזה בשיעור שלפנ"ז במה שיוצא מפ" הצ"צ בענין פי' דברי המשנה, ולענין דיוק דרעק"א וכו'].

ולא זכיתי להבין, דלכ' מהו הדמיון בין גידו"ד לאיני יודע אם פרעתיך, דהתם הוא אומר להדיא דהוי ספק אם פרעו או לא, משא"כ כאן שטוען בודאי שפרעו, למה יהי' נחשב אצלינו כספק מצד זה שמקודם תבעו ולא נתן לו, ואיך נתיישב קושיית הרא"ש דאימא אישתמוטי קא משתמט?

והנה ע"ד סברת הצ"צ מבואר בקוב"ש בסוגיין ליישב עוד ענין, דהנה במה דאמר ר"ל בגמ' דאין הנתבע נאמן לומר פרעתיך בתוך זמני משום דאיכא חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו דהובא לעיל דלדעת השיטה וכמה מפרשים הטעם דמועיל הך חזקה להוציא הוא משום דחשיב כמו ודאי, אבל התוס' (להלן ו, א ד"ה אי) משמע דחולק על הך סברא (שהרי השיטה הנ"ל מיישב קושיית התוס' שם באו"א), וכ' בקוב"ש (אות ל'): "ולדעת תוס' י"ל, דמצינו דבהחזוק כפרן אינו נאמן לומר פרעתי, והתם ליכא חזקה שלא פרע, דאטו משום דהוחזק כפרן תו לא פרע ב"מ י"ז אלא כיון דהוחזק כפרן אין לו נאמנות לטוען פרעתי, וכיון דאין לו נאמנות טענתו כמאן דליתא, והוי כאילו אומר איני יודע אם פרעתיך דחייב [והיינו מטעם אין ספק מוציא מידי ודאי כמבואר לק' אות תרנ"ז] ומבואר מזה, דלפטור עצמו בטענת פרעון צריך שיהא לו נאמנות בטענתו, ואינו נאמן בטענה זו אלא במלוה ע"פ, אבל במלוה בשטר כיון דאיכא חזקה שטרך בידי מאי בעי אינו נאמן דטענת פרעתי במלוה בשטר היא טענה גרועה [דוגמה לזה כתב במרדכי בשם הר"מ מרוטנברג, דאינו נאמן לומר מחלת לי, משום דטענת מחילה אפילו במלוה ע"פ היא טענה גרועה]. וא"כ הא דחייב לשלם אינו משום דחזקה מהניא להוציא, אלא משום דחזקה מרעא לכח הטענה, ואין לו נאמנות בטענתו וממילא חייב כמו בהחזק כפרן, וא"כ אין ראייה מזה דחזקה עדיפא ממיגו, דהא אפשר דגם חזקה לא מהניא להוציא כמו מיגו [ולהרע כח טענת פרעתי אפשר דגם מיגו יועיל שלא יהא נאמן בטענתו], והיינו כסברא הנ"ל דהצ"צ בענין הנאמנות שלא נתן.

אבל שם מובן הסברא, דכיון דהחזקה אומרת לנו שלא פרעו, א"כ הוי עכ"פ ספק בהפירעון, ועד"ז אפ"ל קצת לענין הוחזק כפרן באותו ממון, מכיון דעי"ז איתרע הנאמנות שלו לומר פרעתי, אבל בתבעו ולא נתן איך הוי כמו ספק פירעון?

ג' אופנים בנאמנות דטענת פרעתי אף די חזקת חיוב

ואופ"ל בכ"ז בהקדם, דהנה בעיקר הדין דנאמן אדם לפטור עצמו בטענת פרעתי יל"ע, דבשלמא כשטוען לא לויתי או להד"מ, הרי נאמן לגמרי דהמע"ה, אבל כשטוען פרעתי הרי מודה בעיקר ההלוואה, וא"כ יש כאן חזקת חיוב, ולמה נאמן לומר פרעתי? ואפשר לבאר זה בכמה אופנים: א) אפ"ל דזהו מצד הנאמנות של הלוה, דכל א' יש לו חזקת כשרות, ואחזוקי אינשי בשיקרי לא מחזקינן, ולכן אם טוען בטענת ודאי

פרעתי נאמן אפי' נגד החזקת חיוב. או (כע"ז) דהנאמנות שלו הוא משום שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו לכפור כשאינו אמת (וזהו א' האופנים לפרש הסוגיא דב"מ ג, א) דמפני מה אמרה תורה כו', דהא דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח הוי נתינת טעם על הפטור דכופר הכל).

ב) ועוד סברא מצינו באחרונים דזהו כעין הסכם שבין הלוח והמלוה, דאם יאמר פרעתי יהי' נאמן. ויסוד לדבר יש להביא מדברי התוס' בסוגיין שכ' בא"ד "ומ"מ אין להוכיח מכאן דקסבר ריש לקיש המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים דאפשר דמיירי הכא שהלווה שלא בעדים אלא הודה לו בפני עדים דאפילו למ"ד צריך לפורעו בעדים ה"מ היכא דהלווה בפני עדים מעיקרא דלא הימניה אלא בפני עדים" ומבואר דהסברא דאינו נאמן לומר פרעתי (למ"ד צריך לפורעו בעדים) הוא משום דלא הימני, ואפ"ל דהיכא דנאמן הוא משום דהימני [ותלוי אם נפרש בדברי התוס' דהא דאינו נאמן היכא דהלוה את חבירו בעדים (למאן דסב"ל כן) הוא משום דלא הימני (דבזה שהלווה בעדים מראה דלא הימני), או להיפך, דבעצם אינו נאמן, והטעם דנאמן (למ"ד דאי"צ לפורעו בעדים, או היכא שהלווה בלא עדים לכו"ע) הוא משום דהימני (בוה שלא כ' שטר, או היכא שהלווה בלא עדים לכו"ע³⁶].

ג) ועוד אפשר לפרש דכיון דהחוב עשוי ליפרע ועביד ליפרע, לכן נאמן לומר פרעתי אף נגד החזקת חיוב, ואפ"ל דהוי ע"ד חזקה העשויה להשתנות (עי' בא"ת ע' חזקה דמעיקרא פט"ו בארוכה וש"נ), דאף דהי' חייב מ"מ החוב עשוע להפרע ולכן נאמן הלוח כשאומר פרעתי.

לב' אופנים מובן היטב פי' הצ"צ

ומעתה אפשר להבין היטב את דברי הצ"צ, דהקושיא דלעיל, דלמה יהי' נחשב זה שתבעו ולא נתן לו לספק פרעון הוא רק לפי האופן הא' הנ"ל, דהטעם דנאמן לומר פרעתי הוא משום דיש נאמנות בהך טענה, דלפ"ז צ"ב למה יתהוה ספק בטענתו או בנאמנותו ע"י שפעם א' תבעו ולא נתן לו. אבל אי נימא שטעם הנאמנות הוא משום דהוי ע"ד חזקה העשויה להשתנות, משום דהחוב עביד ליפרע ועומד ליפרע (ומתחלה ניתן ע"מ ובדעת שיפרע) ולכן נאמן לומר פרעתי א"כ מובן, דאחרי שתבעו

35 ועי' בתד"ה אילימא, דלכ' הקושיא והתי' של תוס' שם תלויים בב' אופנים אלו.

36 והעיר הת' הנע' וכו' אהרן דוד שי' ראפאפארט דהנה התוס' (וכן בשא"ד) כ' (בד"ה הקובע זמן לחבירו) "אורי" דוקא קובע זמן אבל בסתם הלואה לא חשיב ליה תוך שלשים תוך זמנו", והמפרשים כ' כמה טעמים בזה (עי' בסמ"ע ועוד).

ולפי הנ"ל א"ש, דכיון דמה דאינו נאמן תוך הזמן הוא מצד ההסכם שביניהם, ובזה שקבעו זמן הי' ההסכם רק על הזמן שקבעו ולא על לפנ"א, א"כ זה שייך רק כשקבעו זמן בפני, משא"כ זה דסתם הלואה ל' יום אי"ז הסכם רק' על ל', וק"ל.

ולא נתן לו, שוב חזינן דאינו עומד ליפרע. ואף דאפשר דאשתמוטי קא משמט, מ"מ הרי כבר א"א לומר דעומד ליפרע, דאפשר דימשך להשמט (או לא יתן עוד מאיזה סבה). ומאחר שאינו עומד ליפרע שוב ליכא הנאמנות בטענת פרעתי, ובלי הנאמנות הוי ספק פירעון דחייב מצד החזקת חיוב, והוי ממש אותה הדין כמו איני יודע אם פרעתיך, וכמ"ש הצ"צ.

ועד"ו להסברא דהנאמנות הוא מצד ההסכם שביניהם, דמובן בפשטות דלא שייך הסכם זה כ"א כששניהם ממלאים אותה, והרי ההסכם הוא בין ב' הצדדים, ובכללה שכשיתבע החוב ישלם לו, כמובן, וא"כ אם יש עדים שתבע לו ולא נתן לו, שוב אין חוב זה בכלל ההסכם, ושוב אין לו נאמנות בטענת פרעתי, ושפיר הוי כמו איני יודע אם פרעתיך דהוי וודאי חיוב וספק פירעון וחייב, וכדברי הצ"צ.

ב' אופנים בסברת הפלוגתא דר"ל ואביי ורבא לפ"ז

ואפ"ל דבסברות אלו פליגי ר"ל ואביי ורבא, דלכו"ע יש חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו, ולכו"ע יתכן דמתרמי לי' זווי ופרע. ורק דר"ל סב"ל דטעם הנאמנות טענת פרעתי הוא משום דעשוי ליפרע (וע"ד חזקה העשויה להשתנות וכנ"ל), ולכן אי טען פרעתי תוך זמני אינו נאמן, דכיון דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו אינו נחשב אז כעשוי ליפרע וחייב מצד החזקת חיוב (אף דבודאי מודה לאביי ורבא דאפשר דפרע). אבל אביי ורבא סב"ל דהנאמנות הוא משום ההסכם, וכיון דיש הסכם דהמלוה יאמינו להלוה בטענת פרעתי, לכן כל זמן ששייך שפרעו נאמן מצד הך הסכם. וכיון דזימנין דמתרמי לי' זיזי כו' ואז משלם גם בתוך הזמן, לכן נאמן גם אז.

ועוד אפ"ל דגם להאופן דהנאמנות הוא מצד ההסכם יובן דינו של ר"ל, דההסכם הוא שאם יטעון פרעתי באופן שהחוב ניתן ליפרע יאמינו, דהרי טעם ההסכם הוא משום שהחוב ניתן לכך, ואין בכלל ההסכם פירעון שלא כדרך (כמו פירעון בתוך הזמן וכיו"ב). או באו"א קצת אפ"ל דהא טעם ההסכם הוא משום דא"א בלאו הכי, דאינם רוצים לטרוח לעדים ולכן מאמינים זא"ז, אבל זה שא"א בלא"ה הוא רק בפורע בזמנו.

ועפ"ז אפ"ל דאביי ורבא סב"ל דהנאמנות הוא מצד הטענה של הלוה, מצד החזקת כשרות שלו או מצד החזקה דאין אדם מעיז כמשנ"ת, וזה גם בתוך זמנו, וא"כ א"א להוציא ממנו ע"י החזקה דאין אדם פורע תו"ז גרידא. אבל ר"ל סב"ל דהנאמנות הוא מצד א' מאינך טעמים, ולכן אינו נאמן בתוך הזמן וכמשנ"ת.

ביאור תי' התוס' לפ"ז

ולפי דרכינו אפשר לבאר את דברי התוס', ע"פ דברי הקוב"ש שהובאו לעיל דבמיגו ישנם ב' ענינים, בירור וראי', וכח הטענה (או כח הנאמנות). דהרי מובן דאם הנאמנות טענת פרעתי לאחר זמנו הוא מצד ההסכם, א"כ לא שייך להאמינו מצד זה שפרע בתו"ז במיגו דכח הטענה וכח הנאמנות. דהרי הנאמנות לאחר זמנו גופא הוא

רק מצד הסכם, והסכם גופא הוא שיהי' נאמן לאחר זמנו ולא בתוך זמנו, ופשוט לכ' דאין בהסכם זה כח הנאמנות על תוך זמנו.

ובעומק יותר אפשר לבאר דלהך סברא דהנאמנות הוא מצד ההסכם שביניהם אין שייך כלל הענין דכח הנאמנות, דאין לו שום כח נאמנות, והנאמנות אז גופא הוא רק מצד ההסכם ולא שבעצם יש לו נאמנות.

ביאור בעומק יותר לפי ההסברה שבכתבי ר' אייזיק

[ויובן יותר ע"פ המובא במ"א המבואר בכתבי ר' אייזיק לב"ב (סי' י"ח) שמביא (בשם הדברות משה) ביסוד הנאמנות דמיגו (להסברא דהוי מטעם כח הטענה וכח הנאמנות) דע"י כל טענה נעשה חזקת חיוב על הנטען, ומצד החזקת חיוב, הרי צריך הנתבע לטעון טענה שיש בה קצת נאמנות בכדי לפטור את עצמו ולבטל החזקת חיוב. וכל היכא שהחזקת חיוב היא "חזקה" יותר ויש לה יותר תוקף, הנה הטענה שהנתבע צריך בכדי לבטלה ולפטור את עצמו היא טענה חזקה יותר.

ולדוגמא, הנה יש מחלוקת בברי ושמא אי ברי עדיף או לא, והיינו דכל טענה גורמת איזה חזקת חיוב, אבל הרי הטענה של ברי בלי שום ראי' גורמת רק קצת חזקת חיוב, כי אין לנו שום הוכחה שהאמת כדבריו. אבל מ"מ, מכיון שיש חזקה עכ"פ שאין אדם טוען אא"כ יש לו, הרי נגרמה איזה חזקת חיוב. ולזה, הנה אם הנתבע הוא כופר בטענת ברי לכו"ע נאמן, דכנגד הך חזקת חיוב די בהך טענה של להד"מ. אבל כשהנתבע טוען שמא, הנה יש מקום לומר דכיון דהחזקת חיוב הוא כ"כ גרוע הנה גם טענה כל דהו דשמא מועלת נגדה, והמ"ד דסב"ל דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף הוא משום דסובר דטענת שמא אינה טענה כלל.

וזהו הסברא דמיגו להצד דהוא מטעם כח הנאמנות, דאם הנתבע הי' יכול לטעון טענה מסויימת לפטור את עצמו, הרי נמצא לפ"ז דחסר בהחזקת חיוב, זאת אומרת שגם לאחר הטענה שנגדו א"א להחזיקו בחזקת חיוב מכיון שיש אפשריות שיפטור עצמו באותה הטענה. ומכיון שחסר בהחזקת חיוב, במילא גם ע"י טענה קלושה יכול לפטור עצמו. ולדוגמא בפרוע מיגו דמזוייף, הרי מכיון שהתובע יש לו שטר, דהוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וזה ג"כ ראי' שאינה פרוע (כי הרי יש סברא של "שטרך בידי מאי בעי"), הרי יש כאן אומדנא וחזקת חיוב נגד הנתבע. אבל כיון שהי' יכול לטעון מזוייף, נמצא שאף שיש שטר נגדו מ"מ אינו ברור שהוא חייב מכיון שאפשריות שהשטר מזוייף ואם הי' טוען מזוייף הי' נאמן, ונמצא שחסר בהחזקת חיוב, ולכן מועיל אף טענה קלושה לפטור עצמו, ולכן נאמן אף בטענת פרוע.

[ובסגנון אחר, להך סברא הנאמנות דמיגו הוא לא באופן ד"סבה", דמכיון שהי' נאמן בהטענה הטובה לכן נאמן ג"כ (באותה כח הנאמנות) בהטענה השנייה, כ"א זהו

"סימן", דוה שהי' נאמן בטענה מסויימת זהו סימן והוכחה שחסר בהנאמנות של התביעה נגדו (במילא) בהחזקת חיוב שלו ולכן נאמן בכל טענה].

ועפ"ז מובן דלא שייך זה בנאמנות שמצד הסכם, דבעצם אין לו שום נאמנות ע"ז, ורק דיש הסכם שאם יטעון כן יאמינו, והוי ממש כמו מזוייף להדיעה (וההסברה הנ"ל) דמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו ואין נאמן לומר פרוע במיגו דמזוייף].

ועפ"ז א"ש דברי התוס', דמיגו דכח הטענה לא שייך בזה, כנ"ל, דכיון דהנאמנות הוא מצד הסכם אין שייך בזה כח הטענה. ורק דהוקשה להם להתוס' דמ"מ יהי' נאמן מצד הראי' דמיגו, דפשיטא דאף דאין הסכם להאמינו בטענת פרעתי תו"ז, מ"מ אם יהי' לו שום ראי' שפרעו יהי' נאמן, וא"כ אם יש הוכחה ע"י הבירור של מיגו שאומר אמת א"כ יהא נאמן. וע"ז מבארים התוס' דכיון דהוי מיגו דהעזה אינו נאמן, דהבירור דמיגו מובן דאין שייך במיגו דהעזה, וכמ"ש הקוב"ש, וכיון דבנידו"ד בעינן להבירור דמיגו לכן אינו נאמן. ודוקא לאח"ז דליכא העזה שייך עכ"פ הבירור דמיגו, ובזה הוא האיבעיא דגמ' אי אמרינן מיגו במקום חזקה.

וא"כ לא ק' ממה דמבואר בתוס' במ"א דאמרינן מיגו דהעזה לענין ממון, דגם במיגו דהעזה איכא כח הנאמנות וכח הטענה דמיגו, ורק בנידו"ד הוא דלא שייך זה, וכנ"ל.

ביאור תי' הראב"ד עפ"ז

וי"ל דהראב"ד סב"ל דתרווייהו איתנהו בי', דיש נאמנות בטענת פרעתי (נגד החזקת חיוב) מצד זה שהחוב עשוי להפרע (וע"ד עשויה להשתנות שנת"ל), וגם היכא דלא שייך הך טעם מ"מ יש הסכם להאמינו בטענת פרעתי, וכאידך סברא שנת"ל. והחילוק שביניהם הוא כנ"ל, דמצד הנאמנות דבעצם חסר בהראי' דהחזקת חיוב כיון דעביד להפרע שייך מיגו, משא"כ מצד ההסכם אין שייך מיגו, מהטעם שנתבאר.

וזהו שמבאר הראב"ד דביומא דמשלם זימני', אף דעביד איניש דפרע ולכן נאמן בטענת פרעתי גם אז, מ"מ כיון דרובא דאינשי לא פרעי ביומא דמשלם זמן" לא שייך לומר אז דעשוי להשתלם ועומד להשתלם, ובמילא דאין להאמינו אלא מצד ההסכם, ולכן בזה לא שייך המיגו דכח הטענה וכמשנ"ת לעיל אליבא דתוס'. ונמצא דסברת הראב"ד הוא ע"ד התוס', ורק דהראב"ד מבאר הטעם שאין כאן הנאמנות (ששייך – לדידי' – לאח"ז (ויתכן שגם התוס' מודו לזה)) מצד דעומד להפרע, דזה ליכא למימר באותו יום כיון דרוב אינם משלמים אז.

ובהטעם שאין הבירור דמיגו (בנוסף לכך דיש מקום לומר דהראב"ד סב"ל דמיגו הוא רק כח הנאמנות, וצ"ע ובירור אי מוכרח דלכו"ע ישנם לב' הענינים, הנה) י"ל בפשטות דבזה גם הראב"ד יפרש כהתוס', דז"פ דהמיגו בתור בירור וראי' לא שייך הכא כיון דהוי מיגו דהעזה ואין כאן שום בירור.

וסימוכין לדבא הוא מדברי הריטב"א שכ' (בע"ב בד"ה איבעיא להו) "והקשו בתוס' ותפשוט מדריש לקיש דכיון דקאמר פרעתין בתוך זמני מכלל דהשתא לאחר זמנו הוא, ותרצו דההיא בשתבעו ביומא דמישלם זמניה דהתם ליכא מיגו גמור דאע"ג דפרע איניש ביומא דמישלם זמניה לא שכיח כולי האי ונוח לו לטעון דפרע קודם לכן מלטעון היום פרעתין, דמאן דפרע בפרסום עביד ולא הוה משתלי ואילו השתא תלו בשכחה", הרי שהריטב"א עירב ב' התי' דהתוס' והראב"ד, ומזה משמע דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי וצריכים לב' התי' מצד ב' עיני מיגו, וכמשנ"ת.



בחזקת שנתן*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן (במתניתין ב"ב ה,א) "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן".

ומפרש רש"י, "בחזקת שנתן - אם אמר האחד לאחר שבנאו אני עשיתיו משלי שלא רצה זה לסייעני ותובעו חצי היציאה, וזה אומר נתתי חלקי, נאמן. עד שיביא התובע - עדים שתבעו ולא נתן לו. דכיון דחובה עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי, לא היה בונה משלו, אלא היה צועק עליו בב"ד".

ומבואר מדברי רש"י אלו ג' חידושים בביאור דין המשנה (אשר לכאורה אינם מוסכמים בדברי שאר הראשונים כאן):

א. דהא דהוה 'בחזקת שנתן', לא הוה הפירוש דהנתבע פרע חלקו שהי' חייב עבור בנין הכותל שבנאו התובע, אלא שמעיקרא לא בנאו התובע עד שקיבל דמי ההשתתפות של הנתבע. והיינו שמעולם לא הי' כאן ענין של פירעון חוב, אלא השתתפות בבנין.

ב. הא דהנתבע זוכה בטענתו שפרע חלקו בכותל, אינו מדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה', וככח הנתבע בטענת 'פרעת' בעלמא דנאמן בלי שום הוכחה לטענתו, אלא דיש כאן ראיה והוכחה לטענתו; "דכיון דחובה עליו לסייעו .. לא היה בונה משלו, אלא ..".

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

ג. דבכדי להביא 'ראיה שלא נתן' מספיק שיביא "עדים שתבעו ולא נתן לו". והיינו דאע"פ דלכאורה ה"ו ראייה קלושה, דהא אפשרי הדבר שאחרי שתבעו ולא נתן לו, שוב נתן לו (וכטענת הרא"ש כאן), מ"מ מספיקה ראייה זו 'שלא נתן'.

ב. ולכאורה י"ל דג' חידושים אלו הא בהא תליין;

אחרי שרש"י יסד דדינא דמשנתינו – 'בחזקת שנתן' – אינו ענין של פירעון חוב בעלמא אלא השתתפות בבנין, י"ל דלזה צריכים ראייה והוכחה, ולא רק דין הממ"ע הנצרך לטענת פירעון בעלמא.

ובפשטות: בכדי לומר פרעתי, א"צ לזה שום ראייה והוכחה – ומספיק לזה הממ"ע – דמדוע נימא שלא פרעו, הלא זהו הסדר הרגיל שלא אחרי שהי' עליו חיוב, שוב פרע את חובו. אמנם בכדי לבא ולומר דבנין זה שאנחנו ראינו איך שנבנה ע"י אחד לבדו, הרי באמת נבנה ע"י שניהם משום שהשני ג"כ השתתף בדמי הבנייה, הרי זה כבר בא לשנות מה שאנחנו חשבנו וראינו, ושוב לזה צריכים ראייה והוכחה.

ועד"ו לגבי החידוש השלישי; זה שהבאת "עדים שתבעו ולא נתן לו" מספיק להוכיח "שלא נתן", י"ל, דהוה הוכחה רק לענין העדר הנתינה המדובר כאן, והיינו נתינה בתור השתתפות בבנייה מעיקרא, משא"כ אי הוה מדובר לענין טענת פרעתי דעלמא, אולי באמת לא הי' מזה ראייה שלא פרע אח"כ.

ובפשטות: זה שהנתבע מיאן לתת חלקו מעיקרא, מראה שאינו 'שותף' כאן עם התובע, אלא שכבר יש כאן תובע ונתבע (זה שרוצה לבנות וזה שאינו רוצה), ושוב קשה לו לטעון שהוא שילם לפני הבנין ונבנה בשותפות שניהם, אבל אה"נ אחרי שנבנה ויש כאן טענה שהוא יפרע חלקו, יתכן שאע"פ שבשלב מסויים לא רצה, מ"מ בסוף אכן פרע.

ג. מאמר המוסגר: ויעויין ברא"ש כאן מש"כ על דברי רש"י אלו "ותימה היא דמשום שלא נתן מיד בשעה שתבעו הוי לעולם בחזקת שלא נתן. ואפילו אם אמר בפני עדים איני רוצה ליתן לך דלמא אשתמוטי מישתמיט עד דהוו ליה זוזי ואז נתן לו".

וממשיך, "ורש"י לטעמיה שפי' בפ"ק דב"מ (דף יז, א) גבי צא תן לו ואמר פרעתיך והעדים מעידים אותו שלא פרע, כגון שאמרו עדים בפנינו תבעו פרע לי ע"פ ב"ד ולא פרעו בפנינו, הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ ב"ד שוב אינו נאמן לומר פרעתי שלא בעדים, ושם כתבתי שאין נראין לי דבריו ..". והיינו דהרא"ש מסביר דדברי רש"י כאן אזלי לשיטתיה בהדין בב"מ גבי 'צא תן לו וכו'".

אמנם ראיתי מעירים ע"ז דלכאורה יש לחלק בין הדינים; (א) הרי שם כתב "הואיל ובפניהם העיז לעבור ע"פ ב"ד שוב אינו נאמן כו", ואילו כאן לא הי' איזה פסק דין של

בי"ד, וא"כ מהו ההכרח דשוב אינו נאמן? (ב) שם מבואר דשוב אין לו נאמנות לטעון פרעתי, אבל כאן לכאורה אי"צ 'נאמנות' ע"ז אחרי שישנה הוכחה לזה מצ"ע, וכדברי רש"י הנ"ל "דכיון דחובה עליו לסייעו . . לא היה בונה משלו . . ?"

אמנם לפמשנ"ת לעיל י"ל דבאמת אין דברי רש"י כאן קשורים ותלויים על דבריו שם, דשם מדובר אודות נאמנות על טענת פרעתי, ואילו כאן צריכים להאמינו על טענתו שהשתתף בגוף הבני, ולענין זה דוקא כתב רש"י דבריו כאן דאם הביא עדים שתבעו ולא נתן לו, שוב הוה בחזקת שלא השתתף בבניה כמשנ"ת. ע"כ מאמר המוסגר.

ד. אלא דהקושי בכ"ז מבואר, דמדוע באמת צריכים לזה שיטעון הנתבע שהוא השתתף בבני' עצמה – ושלכן צריכים לזה הוכחה דוקא, ולכן זה שישנם עדים שתבעו ולא נתן לו כבר מערער חזקה זו כנ"ל – ולא מספיק זה שיכול לטעון פרעתי כמו בכל חיוב דעלמא!?

ועוד וגם זה עיקר, דלכאורה מסיפא של משנה זו עצמה מבואר דבעצם מהני טענת 'פרעתי' ולא צריכים לטענת השתתפות בבנייה עצמה;

דהא כסיפא מבואר דאם התובע בנה את הכותל למעלה מארבע אמות, אין חבירו מחוייב להשתתף בזה, אמנם אם אח"כ בנה חבירו כותל בסמוך לו באופן שגילה דעתו דניחא ליה בהגבהה זו, אז ה"ה חייב גם באותה גובה. אמנם לענין חיוב זה נאמר "בחזקת שלא נתן עד שביבא ראיה שנתן". ומפרש רש"י הטעם לזה "שאינן משפט זה גלוי לכל, ועד שיחייבוהו בית דין אינו עשוי ליתן".

והרי שם בודאי א"א לפרש שהנתבע טוען שהוא השתתף בבנייה, דהא באמת לא הי' עליו שום חיוב בזה מעיקרא, ומ"מ הי' נאמן לטעון שפרע חלקו אי לאו סברא והוכחה זו שלא פרע "שאינן משפט זה גלוי לכל ..", ונמצא מובן דבאמת ישנה יכולת לטעון פרעתי, לולא סברא ששוללת את זה, וא"כ מדוע ברישא צריכים דוקא לטענת השתתפות בבנייה?

(וזה שולל גם הסבר המובא באחרונים, דהא דלא מהני טענת פרעתי גרידא ברישא של המשנה, הוא מחמת זה שהתובע נחשב למוחזק בכותל היות שהוא בנאו, ושוב אין הנתבע נאמן לטעון פרעתי – כמו שנאמן בהלוואה דעלמא – משום שבא להוציא ממוחזק; אמנם לכאורה מהמבואר כסיפא הנמצא דוה אינו, ובאמת אין התובע נחשב למוחזק בדבר, וכן צריך הנתבע להיות נאמן בטענת פרעתי כנ"ל!)

ה. והנראה בזה ע"פ היישוב לעוד תמיה פשוטה וידועה בענין זה; דאיך פירש רש"י דנאמנות הנתבע ברישא של המשנה הוה מחמת הוכחה שנשתתף בעיקר הבנייה, והרי

בסוגיית הגמרא מיד אחרי המשנה מבואר דדינא דמשנתינו הוה ביסודו דין של נאמנות על טענת פריעת חוב!

דהרי הגמרא מביאה שיטת ר"ל ד"הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתוך בתוך זמני אינו נאמן וכו", ושק"ט בזה מדינא דמשנתינו; "תנן בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן, היכי דמי, אילימא דאמר ליה פרעתוך בזמני, פשיטא בחזקת שנתן, אלא לאו דאמר ליה פרעתוך בתוך זמני, אלמא עביד איניש דפרעיה בתוך זמניה! שאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא".

ועכ"פ מבואר מכל השק"ט (היינו גם מהקושיא וגם מהתירוץ) דיסוד הנאמנות כאן של 'בחזקת שנתן' הוה מיסוד טענת פריעת חוב, ודלא כמבואר לעיל בארוכה בשיטת רש"י בפירוש המשנה!?

יודוע ביאורו של ה'תומים' בזה (סימן ע"ח סק"ד) דזה גופא הוה החילוק בין ההו"א (המקשה) להמסקנא (המתרץ) בגמרא; דבהו"א למדו דהתובע בנה את הכותל לבד ובא להפרע מהנתבע, ואשר לפ"ז מובן דישנה מצב של פריעה בתוך הזמן ופריעה בזמנו, וע"ז נתחדש במסקנא "דכל שפא ושפא זימניה הוא", והיינו דאין כאן מצב של חוב ופריעתו, אלא דשניהם חייבים בשוה מעיקרא, וא"כ יש כאן מצב של שותפות ולא פריעת חוב! וזה גופא הוה המקור והיסוד לפירוש רש"י במשנה.

(והיינו דהפירוש ב"כל שפא ושפא זימניה הוא", אינו דאז הוה 'זמן' פריעת החוב כו', אלא שבעצם אין כאן ענין של פריעה בכלל מחמת זה דהחוב הוא מעיקרא כנ"ל. ועיי"ש איך שפירוש זה יש לה נפק"מ לדינא ואכ"מ).

ו. ואשר לפ"ז נראה שיתיישב בפשיטות מה שהקשינו לעיל דמדוע הוצרך רש"י – ותנא דמתניתין – לומר דהנתבע נאמן מחמת טענת השתתפות בבנייה, ולא מחמת טענת פירעון דעלמא, דבאמת מבואר דבר זה בסוגיא עצמה;

דהגמרא הקשתה דאם מדובר בפריעת חוב בזמנו, אז 'פשיטא' שהדין עם הנתבע, ומה החידוש של המשנה?! ושלכן הכריחה הגמרא שמדובר בפריעת חוב תוך זמנו, והרי אז באמת ליתא לטענת פרעתי (לדעת ר"ל דהלכתא כוותיה!) וא"כ הרי כל הנאמנות היא – כמבואר בגמרא – מחמת זה "דכל שפא ושפא זימניה הוא", אשר פירושו כנ"ל שיש כאן דין שותפות ולא פריעת חוב כנ"ל!

ומבואר היטיב נמי מדוע בסיפא – דלא שייך שם טענת השתתפות בבנייה כנ"ל – מבואר דבאמת ה' נאמן בטענת פרעתי כנ"ל; דבהמשך הגמרא (ע"פ רש"י עכ"פ) מבואר דדינא דסיפא הוה אפילו בתבעו אחר זמנו, אשר אז באמת ה' צ"ל נאמן בטענת פרעתי דעלמא (אי לאו סברא זו של "שאין משפט זה גלוי לכל ..").



עצת בבא בן בוטא לסתור בית המקדש

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

א. בגמ' בבא בתרא (ג', ב') "אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי. איכא דאמרי משום פשיעותא (דילמא מתרמי אונס ופשעי ולא בנו אחריתי. רש"י) ואיכא דאמרי משום צלויי (כל זמן הבנין. רש"י). מאי בינייהו, דאיכא בי כנישתא אחריתי... (וממשיך בגמרא ושואל:) ובבא בן בוטא היכי אסבריה ליה עצה להורדס למיסתריה לבית המקדש, והאמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא, (ומתריך בגמ'): אי בעית אימא תיוהא חזא ביה, אי בעית אימא מלכותא שאני דלא הדרא ביה דאמר שמואל אי אמר מלכותא עקרנא טורי עקר טורי ולא הדר ביה".

והקשה בקובץ שיעורים (ב"ב אות כ"א) "מלכותא שאני דלא הדרא ביה, ובתוס' שבת קל"א ד"ה ושויין מוכח דמצות בנין בית המקדש הוי דומיא דציצית ומזוזה, דחיובן הוא תמיד ולא מקרי אפשר לקיימן למחר, דמצות היום לא יקיים למחר [וזה שלא כדעת הרמב"ן והרשב"א שבת כ"ד], א"כ מה בכך דמלכותא לא הדרא, הא מ"מ בשעת סתירת הבנין בטלה מצות ועשו לי מקדש".

וביאור קושייתו (לפענ"ד) הוא, דמלבד איסור של "לא ליסתור" של בית המקדש (ע"ד איסור סתירת בית הכנסת, המדובר בסוגייתנו) יש ג"כ מצות עשה של ועשו לי מקדש – שיהי' בית המקדש, והרי בשעת סתירת הבנין הרי במילא בוטל מצות עשה זה, וא"כ איך בבא בן בוטא נתן עצה לסתור בית המקדש – שעל ידי הסתירה תבטל מצות "ועשו לי מקדש"?

ב. והי' אפשר לתריך ע"פ מה שיש לחקור בהגדרת מצות ועשו לי מקדש, שיש לבאר בב' אופנים:

א. המצוה הוא בנין בית המקדש (פעולת הבנין).

ב. המצוה הוא שיהי' בית בנוי (תוצאת הבנין).

ולפי אופן הא' שהמצוה הוא בנין המקדש יש לומר (ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ט עמ' 12 ואילך, ובכ"מ) שמכיון שהסתירה הוא על מנת לבנות א"כ הסתירה הוא כבר חלק (והתחלת) הבנין, וא"כ בסתירת בית המקדש ע"י הורדוס כדי לבנות ביהמ"ק יותר יפה לא ביטל עי"ז מצות עשיית המקדש.

אמנם תירוץ זה צ"ע, ד"אף שעסק כל הזמן בבנייתו מ"מ אין המצוה לעסוק בבני', דאם יעסוק כל ימיו בבני' ולא יגמור ודאי לא קיים המצוה, אלא המצוה היא לבנות

ולגמור, וא"כ ודאי כשסותר חשיב מבטל בידיים המצות עשה" (לשונו של שיעורי ר' שמואל, בבא בתרא אות ע"ג).

בסגנון אחר: יש ב' ענינים בבנין בית המקדש: א - הבנין של ביהמ"ק, ב - בית המקדש הבנוי. ואפי' אם נאמר שקיום מצות עשה של ועשו לי מקדש הוא ע"י הבנין (ולא רק) התוצאה - שיהי' בית המקדש בנוי) מ"מ תכלית הבני' הוא לעשות בית המקדש³⁷, ואם בונים בנין יפה ביותר במקום המקדש בלי התכלית לגמור הבנין, שיהי' הבית המקדש, לכאו' לא מקיים בבנין זה מצות "ועשו לי מקדש".

ולפ"ו אפי' אם נאמר שהסתירה הוא חלק מן הבני', מ"מ מכיון שהי' כבר בית המקדש בנוי, ובסתירתו גורם שלא יהי' (התכלית של) בית המקדש הבנוי, הרי זה כאילו עוסק כל הזמן בבני' ובאופן שלא יגמור ואין זה קיום העשה של בניית המקדש, וא"כ חוזרת קושיית הקו"ש איך יעץ בבא בן בוטא לסתור בית המקדש?³⁸

ג. והנראה לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט בהשיחה לשבת נחמו (עמ' 75), "שכל מה דעביד רחמנא לטב עביד" יכול להיות באופן שהמעשה גופא הוא ענין של צער והיזק אבל הצער הזה הוא בשביל טובה שיבא עי"ז. ומבאר שענין זה תואם את הדין שאם מתרחש ענין לא טוב אפי' אם מזה יבא ענין טוב צריך לברך ברוך דיין אמת, מכיון ש"השתא מיהא רעה היא".

וממשיך לבאר שכשראה ר' עקיבא "שועל יוצא מבית קודש קדשים" ראה בזה לא רק ענין לא טוב שיגרום לתצאה טובה, אלא שראה בענין זה כבר "חלק והתחלת הטובה". ושם בהערה 67: "וי"ל החילוק מברכת דיין האמת שאין מברכין על העתיד להיות כמ"ש בפיה"מ שם "לפי שעתידות ההם אפשר שיהיו או שלא יהיו". ולכן אין מברכין כו', משא"כ בנדו"ד".

37 ראה לקו"ש ח"א עמ' 121 הערה 39 מהצפ"נ "דהמצוה הוא לעשות ביהב"ח, ולא נקט לבנות דהבנין של המקדש הוא רק כדי שיהי' (הגמור שיהי') כו', ולא שיבנה". (וצ"ע אם חסר שם פסיק).

(וראה לקו"ש ח"ט עמ' 305 הערה 54 וצ"ע).

38 וראה תו"מ ח"ג עמ' 273 בין הדברים כתוב "שהוצרכו לסתור (חלק מ)בנין הקודם". וצ"ע הכוונה חלק", ואם עי"ז יתורץ קושיית הקו"ש.

ושמעתי מהר"ש"ק לתרץ (לא כביאור לתו"מ הנ"ל) על פי המבואר בלקו"ש ח"א עמ' 154 ואילך שהמקום שבנה שלמה לגניזת הארון הוא חלק מבנין הבית ולכן בבית שני הי' קודש קדשים בשלימותו ובנין הבית בשלימותו, עיי"ש. ולפ"ז כשסתור הורדוס את הבית עדיין נשאר את "המטמוניות עמוקות" ולכן לא הי' סתירת הבית ביטול מצות מצות "ועשו לי מקדש" דבריו הם חידוש. וצ"ע.

ונמצא שיש ב' אופנים היכא שרואים שה'רעה' הינה חלק והתחלת טובה: א - שמסתבר שזה התחלת טובה ב - שודאי יהי' הטובה שלאחרי זה, וזו התחלתה³⁹.

ולהוסיף, שאי"ז ענין צדדי האם ודאי שסוף הטובה לבא אם לאו, אלא שבוה ג"כ משתנה מהותו של ה"רעה" עכשיו. ויובן הדבר בהקדם המבואר בלקו"ש ח"א פרשת וארא (עמ' 125) על דברי הגמ' "אשו משום חצו", שהכוונה הוא שמיד שנדלק האש מתחייב בכל ההזיקות שיבוא אח"כ. דלכא' הרי בשעת ההיזק האדם (שהדליק האש) אנוס הוא (שהרי אי"ז בידו) וא"כ איך אפשר לחייבו? אלא החיוב הוא על הדלקת האש שאז נעשה כל ההיזק.

ומבאר שם שכל זה באם אי אפשר לאהדורי, אבל באם יש אפשרות להחזיר האש או החץ, במקרה כזה לא אומרים שההיזק נעשה בשעת הפעולה הראשונה, עיי"ש באריכות.

ומבואר מזה שכשעושים פעולה, כל מה שמחוייב להתרחש מפעולה זה כבר נכלל במעשה הראשון.

ועפי"ז י"ל שכשיש מעשה שנראה "רעה" אבל מוכרח שמזה יבא אח"כ טוב, הרי שלא רק שזה "חלק והתחלת הטוב" אלא שבפעולה זה גופא כבר נכלל כל הטוב.

ד. ואם כנים הדברים י"ל בביאור תי' הגמ' "מלכותא שאני דלא הדרא ביה", דאין הכוונה שמכיון שמלכותא לא הדרה לכן אין לחשוש לפשיעותא, אלא עוד יותר שמכיון ש"לא הדרא ביה" הרי כבר במעשה ה"סתירה" נכלל הבנין הסופי של בית המקדש.

ולפי"ז י"ל שמתורץ קושיית הקו"ש, דהקשינו שמכיון שמצות "ועשו לי מקדש" הוא לא סתם לבנות אלא לגמור בנינו, וא"כ כשיש כבר בית המקדש וסותרו הרי זה כאילו יש רק 'בנין' בלי הכוונה לגמור, אמנם כל זה הוא באם יש כאן מעשה של "סתירה", דהיינו מעשה שאינו שייך להבנין (אלא שהוא הקדמה להבנין), אבל כש"לא הדרא ביה" ורואים את כל ההמשך בהפעולה הראשונה, א"כ אי"ז כ"סתירה" וביטול בית המקדש שהיה בנוי, אלא רואין את הפעולה רק כבנין, וא"כ אין כאן ביטול מצות בנין בית המקדש - שהוא לגמור בית המקדש, שיהי' בית בנוי.

39) והנה בביאור דברי ההערה (חי"ט שם) י"ל בב' אופנים: א - שבנ"כ צריך להיות על דבר ודאי, וא"כ בנדו"ד ("משא"כ בנדו"ד") שלא מדובר בנ"כ, אלא בהרגשת ר"ע, לכן מספיק שהדבר אפשר יתרחש כדי להדגיש שזה התחלת וחלק הטוב. ב' - שכשיש משהו לא טוב ואפשר שיהי' ואפשר שלא יהי' אין לברך, מכיון שצריך להיות על הודאי, אבל בנדו"ד ("משא"כ בנדו"ד") של שועל שיצא מבית קה"ק הרי בנדאי זה התחלת וחלק של הגאולה שלאחרי זה.

ויש להאריך בזה בביאור כל הסוגיא (דהיינו שהבנה הנ"ל הוא מונח במהלך כל הסוגיא). ואכ"מ.

ועצ"ע בכל הנ"ל.



מניעת האור או עקירת האור

הת' לוי יצחק ראקסין

תלמיד במתיבתא

א. גרסינן בגמ' ב"ב (ז, א) "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא, א"ל קא מאפלת עלי, א"ל בדידי קא בנינא, אמר חמא בדין קאמר לי, א"ל רבינא לרב אשי מאי שנא מהא דתניא שני אחין שחלקו אחד מהן נטל שדה כרם ואחד מהן נטל שדה לבן יש לו לבעל הכרם ד' אמות בשדה לבן שעל מגת כן חלקו. א"ל התם דעלו להדדי אבל הכא מאי דלא עלו להדדי וכי בשופטני עסקינן דהאי שקיל אספלידא והאי שקיל תרביצא ולא עלו להדדי? א"ל נהי דעלו להדדי ליבני כשורי והודרי, דמי אורא לא עלו להדדי, ולימא ליה מעיקרא אספלידא פלגת לי השתא משוית לי אי[נ]דרונא אמר רב שימי בה אשי שמא בעלמא פלג לי, מי לא תניא האומר בית כור עפר אני מוכר לך אע"פ שאינו אלא לתך הגיעו, שלא מכר לו אלא שמא והוא דמיתקרי בית כור. פרדס אני מוכר לך אע"פ שאין בו רמונים הגיעו שלא מכר לו אלא שמא והוא דמיתקרי פרדס. כרם אני מוכר לך אע"פ שאין בו גפנים הגיעו שלא מכר לו אלא שמא והוא דמיתקרי כרמא. מי דמי התם מצי אמר ליה מוכר ללוקח שמא זביני לך הכא מצי א"ל כו" עי"ש.

ופירש"י ד"ה בדנפשאי אנא בנינא "בשלי אני בונה, ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלוש שנים דהשתא הוא דפלגיניהו". והשיגו עליו התוס' בד"ה א"ל בדידי, "פ"ה אתה אין לך עלי חזקת אורה של שלוש שנים ותימה ש[י]היה יכול להאפילו עליו שלא יהא לו בטרקלין אורה כלל, ועוד דמאי קאמר 'באורא לא עלו אהדדי', פשיטא דעלו נמי באורא דבית בלא אורה אינו שווה כלום". ועי"ש שמביאים פי' ר"ת ור"י. וצלה"ב מהי אכן סברת רש"י, דלכאורה שפיר הקשו התוס' על דבריו.

ועי' בקובץ שיעורים (אות ל"ח) וז"ל "אבל סברת רש"י מבואר בדברי הרשב"א בשיטה מקובצת ריש פרק לא יחפור בד"ה כל מרא ומרא, חלון משל חבירו הוא נוטל דהיינו אור חצירו שמועיל לו כו' דבחלון בעל החצר שבא לבנות כנגדו אינו מזיק אלא שהוא נוטל וממילא הוא דנסתם אורו בפניו של בעל החלון עכ"ל". ולכן לא חשיב מזיק.

ומעתה צריך ביאור לאידך גיסא, דא"כ במה נתקשו התוס', ומדוע לשיטתם חשיב מזיק. וכן העיר שם (בקוב"ש) "וסברת התוס' דנקרא מזיק צ"ע למה לא יוכל לסלק אוירו שלא יהא חבירו משתמש בו ולא שייך כאן כופין על מידת סדום כיון שהוא בונה כותל לצרכו", עכ"ד.

ב. וניכר שלא הי' לפניו חידושי הרשב"א גופא, דמה"ט מעתיק דבריו משמ"ק (וכדרכו בכ"מ). ואולם גם בסוגיין רואין שיטת הרשב"א הלזו, שכתב בזה"ל: "הא דאמרינן שמא בעלמא א"ל, ומייתי ראי' מדתניא פרדס אני מוכר לך אע"פ שאין בו רמונים הגיעו. תמיה לי מי דמי, הכא כמוכר פרדס רמונים וחוזר ועוקר את הרמונים, שהרי זה סותם אורו מלפניו. וניחא לי, הכא אינו מסלק אור האספלידא, אלא שמונע ממנו אורו הבא לאספלידא מתרביצה, ועיקר".

ברם מצינו להריטב"א שחולק על דבריו (ד"ה מי לא תניא וכו'): "ולאו משום דדמו ממש, דאילו התם אילו היו שם גפנים בשעת התנאי לאו כל הימנו לעוקרם והכא עוקר האורה מהאספלידא, אלא דהכא כיון דבנפשיה הוא דעבד ואורה ממילא מסתלקת יכיל למימר בדנפשאי עבידנא, כיון שיש עדיין שם אספלידא". ומבואר שיטתו, דהכא לא רק שמונע הימנו אורו אלא עוד זאת "עוקר האורה מהאספלידא", ואלא דיכיל למימר בדנפשאי עבידנא.

וכדבריו י"ל בשיטת התוס', רק שלהתוס' אינו יכול לומר בדנפשאי עבידנא, אלא הוי כמזיק. ואעפ"כ לא תיקשי להתוס' א"כ הוי כעוקר את הרמונים, דלאו פירכא הוא שהרי סוכ"ס עושה מעשיו ברשותו, ולא הוי כעוקר ממש ורק לדיני נזקין חשבינן לי' כמזיק, ולא דמי לעוקר את הרימונים בידים ממש.

ג. ובסגנון אחר אפשר להגדיר חקירה זו: האם חושך ממילא אתיא, או שעושה שם בעל התרביצא חושך. והיינו, דאם נאמר שרק מונע הימנו האור (כסברת הרשב"א ורש"י) הוי אומר שהחושך בא ממילא, אבל אם נאמר שעוקר הימנו אורו (כסברת הריטב"א והתוס') אז נמצא שהוא ממש מאפיל עליו.

וארווחנא בזה, דלפי מה שנתברר לנו אולי י"ל כי רש"י לשיטתו אזיל, דהנה עיין ברש"י ד"ה שמא בעלמא, שפירש בזה"ל "אספלידא שמה, ואע"פ שאינו כשאר אספלידא - לא בטיל שמה". וניתן לדייק בלשון רש"י "אע"פ שאינו כשאר אספלידא", דלמה לא קאמר בפשטות "אע"פ דקא מאפל" וכיו"ב, וכלשון הזה אכן כתב ר"ג "אבל השתא אי בנית אשיתא קא מאפלת עלי והוי לי' אדרונא דחשיכא טפי".

ויובן בהקדים דברי רש"י בתחילת העובדא בפירוש אספלידא, שכתב "טרקלין יפה". (וגם הכא איכא למידק בדקדוק לשון רש"י "טרקלין יפה" דייקא, לא סתם

טרקלין אלא טרקלין מיוחד שהוא גם "יפה"), ואף גם זאת דוקא יפה ולא "חשוב" וכיו"ב. ויל"ע מהי הכוונה בזה.

וממשיך רש"י בד"ה תרביצא "גינה שבצד הטרקלין שהיתה מאירה לתוכו". ואוי"ל שרש"י כאן מגדיר מניין לו היופי של הטרקלין, ויופי דוקא, ומפרש שהוא בא מהתרביצא שמאירה לתוכו. ובאמת, לא לנו דברים אלו, כי הם כבר מבוארים בהנמוק"י שמפרש כן ברש"י, שכתב (ד ע"ב מדפי הרי"ף) "פי' אספלידא טרקלין יפה כמו אכסדרה שאורה רב, והיתה משתמשת האיספלידא מאור התרביצא שהוא גן".

ד. ועד"ז נראה גם לפרש דיוק לשון רש"י "טרקלין יפה" ולא חשוב (וכיו"ב), כי מדובר דוקא בטרקלין יפה, ולא חשוב. הדנה, לעיל (ד' ו' רע"ב) כתב רש"י בד"ה אבל תרבץ בזה"ל: "דרך בוני בירה חשובה להניח לה כנגד פתח הטרקלין החשוב שבה כעין גינה קטנה לאויר ועולין בה דשאים ויפה המראה לעינים", ע"כ. כי טרקלין זה החשוב הוא (ע"ד) פי' ר"ת כאן "שמאספלידא הי' יכול לראות לשדושיו דרך התרביצא", אבל רש"י בסוגיין ס"ל שמדובר בטרקלין יפה, שזה נעשה ע"י שהתרביצא מאירה לתוכו (ולא שצריך לאויר כדלעיל).

וע"פ הדברים אשר הזכרנו אולי יתיישב קצת מ"ש רש"י "אע"פ שאינה כשאר אספלידא". דכוונתו בזה הוא, דאע"פ שאינה כשאר אספלידא שאצלם באה אורם, היופי שלהם - מתרביצא, אלא הכא "קא בני אשיתא אפומא דאספלידא", שמונע הימנו האור, מונע הימנו יופי, ומשו"ה אינה כשאר אספלידא שהם "טרקלין יפה" דייקא, אלא הוא טרקלין סתם.

ויצא לפי"ז שלשיטת רש"י אע"פ "דבעל התרביצא סותר להאספלידא ע"י שמונע הימנו אור, מ"מ אינו מאפל עליו". משא"כ להתוס' שסותר את הטרקלין ומזיקו.

ועצ"ע קצת לשיטת רש"י, דהא סוכ"ס נמצא דע"י "נסתר הטרקלין", אף שאינו מזיקו בידים, מ"מ גרמא בנזקין אסור. וקרוב לשמוע שאכן ס"ל לרש"י שרק "יכול" לבנות "ובדין קאמר לי", אבל לכתחילה ודאי שאסור, ועדיין ל"ע, דהא קיימ"ל בדינא דגרמי: על המזיק להרחיק את עצמו. האומנם דלכאורה ניחא ע"פ מה שמפרש בו הריב"ם (הובא בהגה"ה שהרא"ש ס' כ'): "משום דמוכר בעין יפה הוא מוכר, וכלאחד לא שייך לעצמו כלום בחלק חבירו, ואינו יכול למונעו מלבנות כותל בחלקו בכ"מ שירצה". ובצירוף סברת הקוב"ש (לכאורה) שפיר ס"ל דמותר, ואף לכתחילה.

שו"ר מש"כ הנמוק"י לקמן (ה, רע"ב) בזה"ל "והכי איתא בירושלמי בריש פרק המניח (הל' א) ראה אמת המים שוטפת ובאת לתוך שדהו, עד שלא נכנסו המים לתוך שדהו רשאי לפנותן למקום אחר, כלומר [רשאי לסתום גדר שדהו שלא יכנסו שם] אע"פ שנכנסין לשדה חבירו, אבל אם נכנסו המים לתוך שדהו אינו רשאי לפנותם

למק"א" ועיי"ש שמביא עוד מהירושלמי בנוגע לחיל המלך, דעד שלא תבא להאכסניא שלו מותר לו לתת וכו'. ומכאן רואין דלשיטת הנמוק"י (שנקט בפירושו "אספלידא" כשיטת רש"י), הנה מותר לו להימנע מהיזק ולהטילו בדרך ממילא על חבירו כל זמן שעדיין לא בא. ואמינא דממש דומה לנדר"ד, שבעל התרביצא בונה כותל ברשותו ובדרך ממילא נמנע אורו מלבוא להאספלידא, דלשיטת הרשב"א (וכפי שביאר הקוב"ש דאזיל רש"י בשיטתו) הוי כאילו עושה מעשיו ברשותו ורק מונע רוויח מחבירו, ואין בו סרח איסור, ובדינא קא בני.



חסידות

מאמר ד"ה בכ"ה בכסלו תשל"ו*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

במאמר ד"ה בכ"ה בכסלו תשל"ו ס"ב–ס"ג אומר הרבי: שבדקו וחיפשו מהו הסיבה שגרמה את נצחון המלחמה, ומצאו פך אחד של שמן שהי' חתום בחותמו של כה"ג וכו', היינו שהשמן הביא הנצחון.

ויש להעיר ממ"ש הצ"צ באוה"ת ח"ה – חנוכה ע' תתקנט, א: 'זה"ז הנס הוא גילוי אור חכמה עילאה ולכן הוא ע"י מילוי ע"ב. ולכן יהודה בן מתתיהו כה"ג הי' נקרא יהודה המכבי ר"ת מי כמכה באלים הוי' שהר"ת הם גימט' ע"ב כו'. . שהוא למעלה משאר השמות שאין נמחקין. וזה הי' הנס דחנוכה ופורים שניצולו משכחת הדת שהוא החכמה. . ובחנוכה להשכיחם תורתך כו' שטמאו כל השמנים שבהיכל. פי' שנתפשט אז חכמת יונית שהיא הפלסופיא שטמא חכמת הקבלה האלקית. וכשמצאו פך של שמן טהור בחותמו של כה"ג. דהיינו שהי' הנס בתוספת הארת החכמה דקדושה בחי' משה כו' ולכן הי' הנס ע"י שמן שהוא מקור חכמה עילאה".

מזה יוצא: (1) מכיון שמזכיר יהודה המכבי שהי' קשור בעניני המלחמה – שגם המלחמה (כפשוטה) הי' כנגד שכחת הדת שזהו חכמה. נצחון המלחמה של יהודה המכבי הי' קשור עם הנס דשמן, חכמה עילאה. (2) כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מוסיף עוד:

(* לע"נ אמי מורתני האשה החשובה מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ ג' טבת [תשס"א]. תנצב"ה. והרי גם יום נישואין שלה עם אדמו"ר, רופא בית הרב, התקיימה בימי החנוכה [תשי"ב].

"ולכן הי' הנס ע"י שמן שהוא מקור חכמה עילאה" – היינו שכללות הנס כולל גם המלחמה, הי' ע"י שמן.

והוא הוא האמור במאמרו של הרבי תשל"ו וכפי שמבאר זה בארוכה (שם, ע' תתקסג, א) שזה הי' הארה והמשכה בבחי' מלכות כפי שהיא נמצאת בירידה, ולכן הוצרכו להמשיך ממקום גבוה ביותר, "בבחי' אור ושמן דוקא".



בחילוק הלשוניות "דבר ה'" ו"רוח פיו" ית' (גליון)

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - בארנמוט, אנגליא

בגליון דפ' וישלח - י"ד כסלו כתב הרב מ.מ.ר. שי' ע"ד הצורך לברר חילוק פי' הלשוניות "דבר ה'" ו"רוח פיו ית'" המובא בתניא פ"כ ובכ"מ בתורת החסידות.

והנה ברד"ק עה"כ (תהלים לג, ו) פי' שאינו אלא כפל דבר. ועד"ו באבן עזרא שם פי' "וברוח פיו כמו בדבר ה'". וכן משמע משטחיות הל' בגמ' (חגיגה יד, א): "דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך אחד שנאמר בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם - וכיון שהראי' לכך שהמלאכים נבראו בדבורו של מקום (ראה תוד"ה ופליג שם), הוא מסיום הכתוב "וברוח פיו כל צבאם", הרי דהיינו הך.

אך ראה בחדא"ג מהרש"א (ד"ה נברא) שם, שתירץ מהי בכלל ראיית הגמ' שהכתוב מדבר ע"ד מלאכים (כשלפי פשוטו "צבא השמים" הם כוכבים ומזלות) ומפרש ד"מדשינה גבי כל צבאיו וברוח פיו משמע דבצבאות הרוחניים משתעי קרא והם המלאכים", הרי דלאו היינו הך ממש.

ואף שהמהרש"א מסיים שם שהפי' בדברי ר' שמואל בר נחמני הוא כפי' התוס' בזה - ע"כ דהיינו בכללות הענין, שרשב"ן פליג על הא דקאמר לעיל בגמ' שהמלאכים נבראו מנהר דינור, משא"כ רשב"ן עצמו לא ס"ל כן.

ובפרטיות ה"ה עצמו מחלק בין "דבר ה'" ו"רוח פיו", ודוק גם בלישני', ששינה מל' התוס' "שמלאכים נבראים בדבור המקום" וכתב "דמרוח פיו של הקב"ה נבראין".

וביל"ש תהלים עה"כ בהמשך למאמרו של רשב"ן מגמ' הנ"ל, מביא פי' נוסף מפדר"א (פ"ז): "ד"א בדבר ה' שמים נעשו, דבר אחד אמר הקב"ה ונבראו שמים למכון כסא כבודו, אבל בצבא הרבה יגיעה הרבה, מה עשה הקב"ה נפח ברוח נשמת פיו ונבראו כל צבא השמים שנאמר וברוח פיו כל צבאם, בדבר ה' שמים נעשו שנאמר אלה

תולדות השמים והארץ בהבראם בה"א בראם, ובה"א לא ייעף. ולא ייגע". אשר על פ"ז מבואר שההבדל בין "דבר ה'" ו"רוח פיו" עצום.

ועתה נשווה כל זה למ"ש אדה"ז באגה"ת פ"ד: "כמו שיש הפרש והבדל גדול באדם התחתון עד"מ בין ההבל שיוצא מפיו בדיבורו להבל היוצא ע"י נפיהה. שביוצא בדיבורו מלובש בו כח וחיות מעט מזעיר והוא בח' חיצונית מנפש החיה שבקרבן. אבל ביוצא בכח הנופח דמתוכו נפח מלובש בו כח וחיות פנימי' מבחי' הנפש החי' וכו'. ככה ממש עד"מ המבדיל הבדלות לאין קץ. יש הפרש עצום מאד למעלה בין כל צבא השמים ואפי' המלאכי' שנבראו מאין ליש וחיים וקיימי' מבחי' חיצונית החיות והשפע שמשפיע א"ס ב"ה להחיות העולמות ובחי' זו נקראת בשם רוח פיו עד"מ כמ"ש וברוח פיו כל צבאם והיא בחי' חיות המלובשת באותיות שבעשרה מאמרות (שהן בחי' כלים והמשכות וכו' כמ"ש בלק"א ח"ב פי"א). ובין נשמת האדם שנמשכה תחלה מבחי' פנימי' החיות והשפע שמשפיע א"ס ב"ה כמ"ש ויפח וכו' ואח"כ ירדה בסתר המדרגה ג"כ ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם וכו' כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון".

וצ"ל:

א. אדה"ז כותב "כל צבא השמים ואפילו המלאכים נבראו מרוח פיו ית" – וע"פ הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע על תיבות אלו (נדפס בלקוטי ביאורים בס' התניא – קארף. ועוד) שמהוספת אדה"ז "ואפילו המלאכים" מוכח דכוונתו ב"צבא השמים" שכתב לפני"ז על צבא השמים הגשמיים, הרי ברור שאדה"ז כולל כל צבא השמיים הגשמיים והרוחניים (המלאכים) בסוג אחד, שעל כולם נאמר "וברוח פיו כל צבאם". אבל בחדא"ג מהרש"א הנ"ל מחלק בין "דבר ה'" ל"רוח פיו" ומפ' שעל המלאכים הרוחניים דוקא שייך הלשון "רוח פיו". האפשר לתווכ זה עם פ' אדה"ז?

ב. אדה"ז מחלק בין ההבל שיוצא מפיו בדיבורו להבל היוצא ע"י נפיהה, שהבל היוצא בדיבורו מלובש בו רק חיצונית החיות, וחיות חיצונית זו היא נקראת בשם "רוח פיו" ית', וחיות זו מלובשת באותיות הדיבור שבעשרה המאמרות, וזוהי החיות כל הנבראים אפי' של "כל צבא השמים" לבד מנשמת האדם – משא"כ הבל היוצא בכחו הנופח דמתוכו נפח מלובש בו כח וחיות פנימית, וזוהי החיות של נשמת האדם. אבל בפדר"א הנ"ל פי' ש"רוח פיו" אינו החיות המלובש בדיבורו ית', אלא מה ש"הקב"ה נפח ברוח נשמת פיו" ב"גיעה הרבה" ומזה נבראו כל צבא השמים. האפשר לתווכ זה עם פי' אדה"ז?

ג. לפום ריהטא נראה שלפי' החדא"ג בגמ' וכש"כ לפי' הפדר"א (הפי' השני שהובא ביל"ש ש"רוח פיו" היינו מה שהקב"ה "נפח") מובן בקל הצריכותא בב' הלשונות "דבר ה'" ו"רוח פיו". כי ממ"נ ב' הלשונות קאי על שני ענינים נפרדים. לפי'

החדא"ג בהגמ' - חילוק הלשוניות תלוי אם מדובר על נבראים גשמיים או על נבראים רוחניים, ולפי' הפדר"א - החילוק תלוי אם מדובר ע"ד בריאת השמים עצמם או בריאת צבא השמים. אבל הצד השווה שבכ' הפירושים ד"דבר הוי"י לחוד ו"רוח פיו" לחוד. משא"כ לפי' אדה"ז ש"רוח פיו" אינו אלא חיצוניות החיות המלוכשת בהאותיות שבהעשרה מאמרות ואזי הן "דבר ה'" והן "רוח פיו" מדברים ע"ד בריאת כל צבא השמים אפי' הרוחניים (וכ"ש ע"ד בריאת צבא השמים הגשמיים ודהשמים עצמם וכן הארץ וכל צבאי' כמפורש בשער היחזוה"א פ"א, לבד נשמת האדם כנ"ל), ומה איפה החילוק ביניהן?

ובפשטות אפשר שלאדה"ז זה גופא מחולק לב' לשונות - "דבר ה'" ו"רוח פיו" - כי "דבר ה'" היינו אותיות הדיבור של העשרה מאמרות עצמן (גוף האותיות), ו"רוח פיו" - החיות המלוכשת בהאותיות. ויש לברר אם מפורש כן באיזה מקום.



כגון אנא בינוני

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בתניא פרק א מובא לשון רז"ל שאמר רבה על עצמו "כגון אנא בינוני", ועל זה שואל איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני.

ובפרק יג מבאר: "ולכן היה רבה מחזיק עצמו כבינוני, אף דלא פסיק פומיה מגירסא, ובתורת ה' חפצו יומם ולילה בחפיצה וחשיקה ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת ק"ש ותפלה, ונדמה בעיניו כבינוני המתפלל כל היום".

והעירני ח"א, דלכאורה יש לפרש "כגון אנא בינוני" באופן אחר.

דהנה בענין משיח הובאו בכ"מ דברי הגמרא במסכת סנהדרין (צח,ב): "אמר רב: אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש, אי מן מתיא הוא - כגון דניאל איש חמודות", ופירש רש"י שם: "אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש, דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה, כדאמרינן בבבא מציעא (פה, א), ואם היה מאותן שמתו כבר היה דניאל איש חמודות שגדון ביסורין בגוב אריות וחסיד גמור היה, והאי כגון לאו דווקא, לישנא אחרינא: כגון רבינו הקדוש, כלומר, אם יש דוגמתו בחיים היינו רבינו הקדוש, ואם דוגמא הוא למתים, היינו כגון דניאל איש חמודות".

לפי דברי רש"י תיבת "כגון" ניתן לפרשה בשני אופנים, אם באופן שהכוונה שהוא הוא משיח, ולפי זה "כגון" לאו דוקא, או הכוונה ש"כגון" משמעו דוגמא בלבד, שמשיח הוא כמותו ודומה לו אבל הוא אינו משיח.

ולפי זה לכאורה ניתן לפרש שרבה לא טעה באמרו "כגון אנא בינוני", אלא כוונתו שבינוני הוא "דומה לו" במעשיו.

כלומר, במקום לפרש שרבה "טעה בעצמו" והחזיק עצמו לבינוני, משום שהיה נדמה לעצמו כבינוני המתפלל כל היום, אפשר לומר שרבה הכיר מעלתו כצדיק גמור, ומ"מ אמר "כגון אנא בינוני" במשמעות שבמעשיו הבינוני דומה לו.

ואף שלפירוש זה הדוגמא לבינוני אינה דוגמא מלאה, שהרי בפנימיותו אין הבינוני דומה לו, מ"מ ניתן לומר שהמושג "דוגמא" מספיק רק על החיצוניות. ומצד שני נרויח שרבה לא טעה, וגם יובן למה נקט בתיבת "כגון".

עד כאן דברי השואל.

אך באמת דבריו נדחים מהמשך דברי הגמרא, שהרי בגמרא זה בא בהמשך לברייתא דבינונים זה וזה שופטן, כלומר, שאין זה רק נוגע למעשה אלא לעצם מהות האדם, ולכן קשה לומר שרבה דיבר רק על הצד החיצוני. וק"ל.



רמב"ם

ב' כיתי עדים המכחישות זו את זו

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

לגבי דין ב' כתי עדים המכחישות זו את זו – שודאי א' מהם שקרנים ואין אנו יודעים איזו מהן, פוסק הרמב"ם בהלכות עדות פרק כ"ב הלכות ג-ד:

ג. הוציא ראובן שטר על לוי ועדיו כת אחת משתיהן. והוציא שמעון שטר שני על לוי ועדיו הכת השניה, ולוי כופר בשניהן. הרי ראובן נשבע ונוטל ושמעון נשבע ונוטל שבודאי אחד מהן יש לו אצלו. ושבועה זו בתקנת חכמים כדין חנוני על פנקסו [דהיינו כשהחנוני טוען שנתן לפועל בציווי הבעל הבית והפועל מכחיש וטוען שלא קיבל שכרו מהחנוני, דפוסקת המשנה (שבועות מ"ה ע"א) שבעל הבית חייב לשלם גם לפועל וגם לחנוני].

ד. הוציא ראובן שטר על שמעון ועדיו כת אחת מהן והוציא שטר שני על לוי ועדיו הכת השניה וכל אחד מהן כופר בו המוציא מחבירו עליו הראיה הואיל ואין ראובן יכול לקיים אחד משני שטרות הרי כל שטר מהן כחרס ושני הנטענין נשבעין היסת ונפטרין.

ומקורו מהגמרא מסכתא שבועות דף מ"ז ע"ב:

איתמר שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, אמר רב הונא: זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה. . שני מלוין ולוה אחד ושני שטרות [וכת אחד מהן בכל שטר] היינו מתניתין [חנווני על פנקסו]. ב' לוין ומלוה אחד ושני שטרות מאי? תיקו [ולהלכה אין גובים בשום אחד מהשטרות כי המוציא מחברו עליו הראיה]. ולכאורה אינו מובן: או ששני השטרות פסולים מפני הריעותא (שאנו יודעים שאחד מהשטרות פסול) או שגובים בשניהם למרות הריעותא - איזה מקום יש לחלק הדין בין מלוה אחד או שני מלווים?

ואין לחלק שבב' מלוין באים התובעים זה אחר זה (ולא בבת אחת) ולכן מכשירים כל שטר בפני עצמו - כי מלשון הרמב"ם "הוציא ראובן שטר על לוי ועדיו כת אחת משתיהן, והוציא שמעון שטר שני על לוי ועדיו הכת השניה, ולוי כופר בשתיהן" משמע שמדובר אף במקרה שבאו שניהם יחד ולוי כופר בשניהם יחד.

ומצאתי לומר בזה דבר חדש, דהנה הסמ"ע (סי' ל"א סק"ט) מבאר הדין דשני מלווין ולווה אחד שגובין שניהם, וז"ל: "ואע"פ שהאחד מוציא ממנו בשטר פסול, מ"מ דינייהו של אלו הב' מלוין כדין חנווני ופועלין. . . דשניהן נשבעין ונוטלין אע"פ שגם שם הא' ודאי משקר". היינו דאין הכי נמי על פי סברא בשני המקרים היה צריך להיות אותו דין (שאין גובין באף אחד מהשטרות), אלא שבב' מלוין אין אנו מאמינים להם מצד כללי ההלכה - ואדרבה מצד המוציא מחבירו עליו הראיה ב' השטרות צ"ל פסולים, כנ"ל - אלא שיש דין מיוחד דתקנת חכמים כמו בחנווני ופועל (הגלמד מהמשנה) שמאמינים הב' תובעים ולא הנתבע, וכמו"כ בב' מלוין ולוה א' שזה ע"ד אותה המציאות - ב' תובעים (חנווני ופועל/שני מלווים) שתובעים אדם (בעל הבית/לווה) אחד.

משא"כ במלוה א' שמחזיק ב' שטרות נגד ב' לוין אינו שייך הדין מיוחד דחנווני ופועל דהמשנה, כי במשנה יש ב' תובעים ולא תובע אחד עם ב' תביעות, ולכן חל הכלל הרגיל שאין מוציאים ממון ע"י שטר שיש בו ריעותא, וכמו שמבאר הסמ"ע שאין מוציאים כלום "כיון דהב"ד רואין ביד מלוה אחד ביחד אלו שני שטרות שחד מינייהו פסול".

היינו שמשמעות הלשון דין ("כדין חנווני על פנקסו") ברמב"ם היא לסיבה לכך שמשלם לשניהם - כי כך תיקנו חכמים דין מיוחד. וכן משמע גם מלשון הסמ"ע הנ"ל ("דינייהו של אלו. . . כדין חנווני ופועלין").

[אמנם ק"ק להעמיס כן בלשון הרמב"ם, כי מלשונו "ושבועה זו בתקנת חכמים כדין חנווני על פנקסו" משמע שהיא דחנווני על פנקסו הוא טעם לשבועה ולאוו דווקא

טעם לתשלום אבל יש לומר שכשהרמב"ם כותב "שבועה זו בתקנת חכמים" כוונתו לזה שעל ידי שבועת החווני והפועל שניהם נוטלים כסף מהבעל הבית כי הרי זהו החידוש דדין חנווני על פנקסו].



דיוק במקראות בספר הי"ד

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא ברמב"ם הלכות מתנות עניים פרק ששי הלכה ב' וז"ל:

"וזהו סדר תרומות ומעשרות... מפריש ממנו אחד מן החמשים וזהו הנקרא: תרומה גדולה, ונותנה לכהן, ועל זה נאמר בתורה: ראשית דגנך תירשך ויצהרך (דברים יח ד). ואחר כך מפריש השאר אחד מעשרה, וזהו הנקרא: מעשר ראשון, ונותנו ללוי ועל זה נאמר בתורה כי את מעשר בני" וגו' (במדבר יח, כד), ונאמר: ולבני לוי הנה נתתי את כל מעשר בישראל (במדבר יח, כא). "עכ"ל.

ויש להעיר:

א) בנוגע למה שכתב בתרומה – יש עוד פסוק בפרשת קרח (יח, יב): "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתיך".

ולמה לא הביא הרמב"ם פסוק זה שקודם להפסוק בדברים שהביא.

ויתירה מזו בנוגע למעשר מביא הרמב"ם שני פסוקים ובנוגע לתרומה מביא רק את הפסוק המאוחר בתורה...

ב) בנוגע למה שכתב במעשר – למה מביא הרמב"ם הפסוק המאוחר בפרשה לפני הפסוק הקודם.

ועוד, בפסוק הראשון (שמביא הרמב"ם) שהוא המאוחר בפרשה שם כתיב: "כי את מעשר... על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה".

דהיינו, שהפסוק בעצם אינו בא ללמד על חיוב של נתינת מעשר (כי זה כבר יודעים מהפסוק הראשון שכתוב שם), אלא הוא בא רק לנתינת טעם על מה שהלויים לא ינחלו נחלה.

אבל עיקר החיוב לנתינת מעשר הוא מהפסוק הראשון.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



סדר ההלכות ברמב"ם הלכות שבת

הת' מנחם מענדל וילהלם

שליח ביישי"ק תות"ל מאסקווא

ידוע גודל דיוקו של הרמב"ם בספר הי"ד, ועד שגם סדר ההלכות מדויק, וכמה הלכתא רבתא נלמדים מזה, וא"כ יל"ע בענין זה בהלכות שבת. והנראה בזה לענ"ד:

פ"א

לאחר שמקדים לבאר גדר כללות מצוות שביתה והכללים המסתעפים, מה ההגדרה דחייב ואסור, מתחיל דיני פסיק רישא דווקא עם ההיתר שבזה (בה"ה): "דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגלגלן מלאכה ואפשר שלא תעשה. אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר". אח"כ ממשיך בדיני מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון. ולכאורה יל"ע למה מתחיל עם המקרים בהם אין איסור מלאכה עוד לפני שכותב מה הם המלאכות האסורות!?

ונראה הביאור בזה דיסוד איסור המלאכה בשבת הוא (לדעת הרמב"ם עכ"פ) 'מלאכת מחשבת', והיינו שכשאין זה מלאכת מחשבת ה"ז מותר (מדאורייתא) לכתחילה. וזהו שמדגיש בזה שמתחיל עם המקרים בהם אין איסור כיון שאין זה מלאכת מחשבת. וא"כ יוצא שפרטים אלו הם עיקר במצוות ואיסור שביתה ממלאכה בשבת.

פ"ב

לאחמ"כ בפ"ב כותב הרמב"ם דיני פיקו"נ שדוחה שבת, ולכאורה הו"ע צדדי בהלכות שבת דהרי הא דפיקו"נ דוחה הוא ענין כללי בכל התורה כולה!?

אך הנה ידוע הדיון בשיטת הרמב"ם האם בפיקו"נ הותרה המלאכה או דחוייה.

וראה בלקו"ש חכ"ז שיחה ג לפרשת אחרי שע"פ לשון הרמב"ם (בה"ב) "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן" (ומעוד כמה דיוקים, עיי"ש בארוכה) מדייק הרבי ששיטת הרמב"ם שיש בזה הדגשה מיוחדת בשבת יותר מבשאר מצוות שהותרו לצורך פיקו"נ, (הנפק"מ להלכה – ראה שם בתחילת השיחה ובהערות 33 501). ומבאר שם הרבי ענין זה שבשבת דווקא כיון שענינה הוא "אות היא ביני וביניכם" א"כ ענין הצלת נפש של יהודי היא היא שמירת שבת, הרי דבענין זה דווקא מודגש יותר ענינה של כל מצוות שבת, עיי"ש בארוכה.

עפ"ז יש לבאר מקומם של הלכות אלו בריש הלכות שבת ומכמה צדדים:

א. דבענין זה מוסבר זמנם וגדרם של הלכות שבת, שיש מקרים מתי הם לא חלים (בהמשך למה שכתב לפני"ז גבי מלאכת מחשבת, וראה ג"כ לקמן שבסדר הרמב"ם

כותב גבי הגדרים של הזמן והמקרה מתי חלה ההלכה)) כגון במקרה של פיקו"נ (ואין זה מדין התר 'דחוויה' כנ"ל).

ב. שבעצם זה שכותב הלכות אלו כאן מדגיש שענין זה (שפקו"נ דוחה שבת) הוא ענין מיוחד אצל שבת יותר מבשאר כל המצוות.

ג. ע"ד הרמזו י"ל כמ"ש בשיחה הנ"ל שמדגיש שהוא הוא ענינה של מצוות שבת 'אות היא ביני וביניכם' וי"ל שהוא אף ע"ד ההלכה קצת כיון שזה חלק מהגדר של קיום ענינה של שבת⁴⁰. ויל"ע.

פ"ג ופ"ד

בפרקים אלו מבאר זה שמותר להתחיל מלאכה בער"ש שתגמר מאליה במשך השבת, ואף שמקומם של הלכות אלו כאן בפשטות הוא ע"פ סדר הזמנים כיון שזה עוד לפני כניסת השבת (אבל ראה בהערה)⁴¹, אך עפהנ"ל י"ל יתירה מזו שבהלכות אלו מודגש יותר גדרם של כללות המצוה והלאו של השביתה שהאיסור הוא דווקא זה שהמלאכה נעשית (ע"י אדם) ולא זה שהמלאכה נמצאת בפועל (ולא כטעות הצדוקים).

ובאופן אחר קצת: בהלכות אלו ממשיך - בהמשך למ"ש לפני"ז - לבאר המקרים והזמנים שבהם ישנם הלכות שביתה, דבהמשך למה שביאר לעיל שאינם חלים כשאין 'מלאכת מחשבת' ובמקרה של פיקו"נ מבאר שאפילו מלאכה גמורה אין לה שום איסור כשלא נעשית בשבת.

פ"ה

עד"ז י"ל ג"כ בפ"ה בו מבאר הלכות הדלקת הנר שגם הוא חלק ממצוות עונג שבת לשיטת הרמב"ם (כמבואר בארוכה בלקו"ש חט"ו שיחה ב' לחנוכה) ואינו פרט צדדי בשבת (משום שלום בית, כשיטת אדמוה"ז). ולכן גם זה נכתב בריש הלכות שבת (עוד לפני שמבאר פרטי המלאכות האסורות).

ועפ"ז יש לבאר מה שיש לתמוה קצת באופן בו פתח הרמב"ם הלכות הדלקת הנר "הדלקת נר בשבת . . זה חובה . . אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת", דלכאורה היה לו להתחיל בזה גופא שיש כוונת מצוה, אופן קיומה וברכתה, ולא להתחיל בפרט זה שכולם חייבים בה?

40) ואף שהרמב"ם לא מסביר כאן את זה זהו מפני שאינו מביא כלל טעמי ההלכות.

41) שזה בפשטות טעם סדר הענינים בשו"ע, אף דצ"ע האם אף ברמב"ם נאמר זה שסודר ע"פ סדר קדימה ואיחור בפועל (ראה הלכות שביתה עשור בסופו שמביא מנהג של ערב יו"כ, וכן ראה בהלכות חמץ ומצה וצ"ע) [הערת המערכת: וראה בזה לקו"ש חל"ב ע' 127 ואילך ובכ"מ].

אך עפה"ל מובן כיון שבה להדגיש חשיבותה של מצווה זו בתור חלק ממצוות שבת 'שזה בכלל עונג שבת'. (ושאר המבואר בפרק זה י"ל שהובא אגב פרט זה, ובסוף הפרק מביא ג"כ דברים שקושרים למצוות שביתה, וצ"ע, וראה בסוגריים מרובעות דלקמן).

[אלא דצ"ע זה שעיקר ענינה של מצוות כבוד ועונג מבואר בסוף מלכות שבת בפ"ל, (אף שחלק מזה ג"כ נוגע כבר בער"ש), ולכאורה צ"ל שיש דגש מיוחד במצוות הדלקת הנר יותר משאר מצוות כבוד ועונג, וצ"ע].

פ"ו

בפרק זה מבאר הלכות אמירה לנכרי שאיסורו מדברי סופרים, וי"ל שהוא ג"כ בהמשך להנ"ל שמבאר באיזה אופן הוא מצוות השביתה. ויל"ע בכ"ז ותן לחכם ויחכם עוד.



הלכה ומנהג

הוספות בשמונה-עשרה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז⁴², בדין מי ששכח לומר 'מוריד הגשם', כתב: "אם נזכר קודם שסיים הברכה, יאמר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' במקום שנזכר, שלא קבעו חכמים מקום בתוך הברכה⁴³ להזכיר שם הגשם, אלא אמרו סתם 'מוזכרים גבורות גשמים בתחית המתים', אלא שנהגו לאמרו לפני 'מכלכל חיים' לפי שהגשם כלכלה ופרנסה, אבל אם לא אמרו לפני מכלכל חיים – בכל הברכה מקומה"⁴⁴.

וכן בעניין אמירת 'זכרנו', 'מי כמוך' וכו', בעשרת ימי תשובה⁴⁵, פסק שאם לא אמרם, ונזכר לפני שהזכיר את השם שבחתימת הברכה "אומרם במקום שנזכר".

(42) ס' קיד ס"ז.

(43) משא"כ בנוסח ששייך רק במקום מסויים, שגם כששכח אין לאומרו שלא במקומו, כפי שצינו לס' רפ"א ס"ב.

(44) אולי צ"ל מקומו (או שהכוונה ל"הזכרה" שהיא לשון נקבה).

(45) בסי' תקפ"ב ס"ו.

משמע שא"צ לחזור ל"וכל החיים", ולא כמ"ש המשנה ברורה⁴⁶: "כל זמן שלא אמר השם של הברכה, יכול לחזור אע"פ שיש כמה שמות (כגון ב'וכל החיים)⁴⁷".

אלא שכיוון שצריך לומר "מעין חתימה סמוך לחתימה"⁴⁸, כפסק אדה"ז בעניין הבדלה בתפילה ("והבדלה – בחונן הדעת")⁴⁹: "אם נזכר קודם שהזכיר השם שבסיום ברכת אתה חונן, יתחיל מיד אתה חוננתנו, ויגמור משם על הסדר: 'וחננו מאיתך וכו', באי וכו'", ע"כ. וא"כ כששכח "מוריד הגשם" צריך לסיים "ונאמן אתה" לפני החתימה, וכששכח "טל ומטר" צריך לסיים שם "כי א-ל טוב... ומברך השנים", וכן כששכח "וכתוב" בברכת מודים (ועד"ז ב'זכרנו' ו'מי כמוך'), עדיין צריך לסיים "הא-ל ישועתנו...", וכן ביעלה ויבוא ורצה בברהמ"ז צריך לסיים "ובנה ירושלים...".

ויש לברר ב'זעל הניסים'⁵⁰, דכיוון שבסיום הנוסח דחנוכה יש "מעין חתימה" ("להודות ולהלל"), לכאורה שם א"צ לחזור ל'זעל הכל' בברהמ"ז או ל'זעל כולם' בתפילה.



חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים (ג)

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(ה) ודבר דבר

שוע"ר (סי' שז ס"א): "ודבר דבר, דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול".

באיסור אמירה בשבת ישנם ארבעה אופנים, שכל אחד מהם למדים ממקור אחר, וכל אחד מהם יש לו הלכות מיוחדות, בשונה משאר האופנים:

46) ס"ק טז, בשם הפמ"ג ושאר אחרונים. וכ"ד הא"א מבוטשאטש מהדו"ת, שדי חמד מע' ר"ה סי' ג אות ג, אלף המגן ס"ק כו דכן סתימת האחרונים, ואף המט"א (שכתב שיאמרם במקום שנזכר, ואף שצ"ל מעין החתימה, הרי גם "הא-ל ישועתנו" אינו כ"כ מעין החתימה [ואולי י"ל ש"הא-ל הטוב" הוא מעין "הטוב שמך"] (סותר עצמו מס' תר"ב ס"ח, כף החיים ס"ק לא.

47) ומבאר בפסקי תשובות (ס"ק ח), "ואין חשש לחזור ולהזכיר השמות, משום שהוא דרך שבח ובקשה ולא נוסח של ברכה".

48) אף ש"מעין חתימה" אינו מעכב בדיעבד, כמו שציין ע"ז בקצות השלחן (סי' מז בבדי השלחן ס"ק כד) לסי' נט ס"א (שאם פתח ב'וצר אור' והמשיך ב'מעריב ערבים' וסיים ב'וצר המאורות' – יצא).

49) בסו"ס רצד.

50) בשו"ע אדה"ז סי' קפז ס"ח לא נכנס לפרט זה.

(א) שאסור רק משום "מעשות דרכיך".

כמובא לעיל (סעיף ג) משוע"ר (סי' שז ס"א): "ואפילו בשיחת דברים בטלים שאין בהם זכר עשיית מלאכה כלל אסור להרבות בהם בשבת, שלא יהא דבור השבת כדיבור החול. ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם מותרים לספרם בשבת כמו בחול".

ונתבאר לעיל, שכיון "שאינ בהם זכר עשיית מלאכה כלל", אינו אסור משום "ממצוא חפצך ודבר דבר", אלא משום "מעשות דרכיך", שדרשו חכמים (שבת ק"ג, א-ב): "שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול", ובוה נכלל גם הדיבור שהוא "דרך חול".

ולכן התיירוהו משום ענג, כמבואר בקונטרס אחרון (סי' שא ס"ק ב): "שלא התיירו משום ענג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך".

(ב) שאסור גם משום "ודבר דבר".

כמבואר בשוע"ר (רס"י שז): "ודבר דבר, דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, שלא יאמר דבר פלוני אעשה למחר, ואפילו דבר שאינו אסור לעשותו בשבת עצמה אלא מדברי סופרים, כגון שכירות ומקח וממכר וכיוצא בהם, ואע"פ שאין דיבור זה שבשבת מועיל לו כלום לעשייה שיעשה למחר". והיינו כיון שמדבר בשבת אודות מלאכה שיעשה למחר בחול, אסור גם מטעם "ודבר דבר".

דיבור זה אסור רק מושם "ודבר דבר", ולא משום "ממצוא חפצך", כמבואר בהמשך הסעיף (שם): "כשאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר, אין לאסור משום ממצוא חפצך, שאינו מוצא חפציו על ידי אמירה זו, שאף אם לא היה אומר כן בשבת היה יכול לעשות כן למחר, אעפ"כ אסור משום ודבר דבר שלא יהא דיבורו בשבת כדיבורו בחול".

ודין דיבור זה שונה מדיבור שאסור גם משום "ממצוא חפצך", כדלקמן.

(ג) שאסור גם משום "ממצוא חפצך".

כמבואר בהמשך הסעיף (שם): "ואינו דומה לאומר לחברו שיעשה לו למחר, שאמירה זו מועלת לעשייה שלמחר, שעל ידי אמירה זו עושה חבירו למחר, ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת על ידי אמירה זו שאומר לחבירו ואסור משום ממצוא חפצך (ודבר דבר)".

היינו שאז עובר גם על איסור "ממצוא חפצך", "שהוא מוצא חפציו בשבת על ידי אמירה זו", וגם על איסור "ודבר דבר", "שאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר".

והנפקא מינה למעשה בין האופן השני (אומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר), לבין האופן השלישי (אומר לחברו שיעשה לו למחר), הוא לענין היתר במקום מצוה (חפציך אסורים חפצי שמים מותרים).

שלענין אומר לחברו שיעשה לו למחר, נתבאר בשו"ע"ר (סי' שו ס"ה): "כשאומרים ... בשבת שיעשה לו מלאכה למחר ... אסור משום ממצוא חפצך ... התיירו לצורך מצוה. וכן להחשיך על התחום, שאין איסורו אלא משום שמזמין את עצמו בשבת לדבר האסור היום, הזמנה זו התיירו לצורך מצוה, שנאמר חפצך חפציך אסורים חפצי שמים מותרים".

משא"כ כשאומר לחברו מלאכה זו אעשה למחר, נתבאר בשו"ע"ר (שם): "ואפילו לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור, אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת. ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצוה בדיבור זה, אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשייה שלמחר".

*

אמנם נתבאר לעיל (סעיף הקודם), שיש עוד שני דברים שהתיירו באיסור "ממצוא חפצך", והתיירו אותם גם באיסור "ודבר דבר".

הראשון הוא, כשיש שום צד היתר למלאכה זו, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שו סט"ו): "לא אסרו לדבר בחפציו בשבת, אלא בחפצים האסורים לעשותם בשבת ואי אפשר להמציא צד היתר בעולם לעשותם בשבת ... אבל אם יוכל להמציא צד היתר לעשות בשבת, אותה מלאכה עצמה שרוצה לעשות אחר השבת, מותר לומר בשבת על עצמו או לחבירו שיעשנה אחר השבת ... אפילו אם עכשיו אין שם אותו צד היתר, כיצד אומר אדם לחבירו לדרך פלוני אני הולך למחר לך עמי, מפני שיוכל להמציא צד היתר בשבת אילו היה שם בורגנין, אף על פי שעכשיו אין שם בורגנין". הרי ש"צד היתר" מועיל הן לענין "ממצוא חפצך" והן לענין "ודבר דבר".

והשני הוא היתר "הרהור", כמבואר בשו"ע"ר (סי' שו סכ"א): "מותר להרהר בעסקיו, אפילו היאך לעשות מלאכות גמורות אחר השבת, שלא אסרו אלא דבור לבד, שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר".

והיתר זה הוא גם באיסור "ממצוא חפצך", כמבואר בשו"ע"ר (סי' שו ס"א): "ממצוא חפצך דרשו חכמים חפציך אסורים לבקשם בשבת ... מזמין עצמו בשבת בפועל ממש, לא בהרהור לבד, לדבר האסור בשבת".

ומטעם זה נתבאר בשו"ע"ר (סי' שו סט"ו): "אומר אדם לחבירו לדרך פלוני אני הולך למחר לך עמי ... ואין היתר אלא בלשון זה, אני הולך לך עמי, אבל לא יאמר בלשון שמשמעו הליכה בקרון (שקורין בל"א פארי"ן)". והיינו אף שכאן "אומר אדם

לחבירו (לא רק) לכרך פלוני אני הולך למחר (שאסור משום "ודבר דבר", אלא אף התירו להוסיף) לך עמי" (שאסור משום "ממצוא חפצך"), ומכל מקום התירו לו כשאינו אומר בפיו (לשון נסיעה) אלא לשון הליכה, אף שמתכוין לנסיעה ברכב; כי שני האיסורים האלו הותרו בהרהור.

(ד) שאסור גם משום "שליחות נכרי לחומרא".

והיינו שלפעמים נאסרה האמירה לנכרי אף מטעם שליחות נכרי לחומרא, כמבואר בשו"ע"ר (סי' רמג ס"א): "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת ... שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל ... מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא".

ואיסור זה חמור יותר, שאסור אף במקום מצוה, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שו ס"ה): "ואין הפרש בין איסור זה לאיסור זה אלא לענין צרכי מצוה, שאסור לעשות מלאכה על ידי נכרי אפילו לצורך מצוה ... אבל כשהמלאכה נעשית במוצאי שבת שהוא זמן היתר אלא שאומר לו בשבת, ואין באמירה זו אלא משום שמתעסק בשבת בדבר האסור היום, עסק זה התירו לצורך מצוה ... שנאמר חפצך חפצין אסורים חפצי שמים מותרים".

*

אמנם לפעמים, גם האמירה לנכרי לא נאסרה (מטעם שליחות לחומרא), אלא מטעם "ממצוא חפצך ודבר דבר", כמבואר בשו"ע"ר (סי' רמד ס"א): "אם הוא עושה בתורת קבלנות, שקיבל עליו לעשות כך וכך בעד שכר כך וכך ... כגון שנתן לו בגד לתפור וקצץ לו שכר ... הנכרי אינו עושה בשביל טובת הישראל אלא בשביל עצמו".

ואעפ"כ אסור לומר לו לעשות מלאכה זו בשבת, מטעם איסור "ממצוא חפצך ודבר דבר", כמבואר בקונטרס אחרון (סי' רסג ס"ק ח): "והענין הוא דהנהגה ב' מיני אסורים יש בעושה מלאכה על ידי אחר, א' משום שהאחר עושה בשבילו, וזה אסור בנכרי אפילו בלא אמירה אליו ... והטעם משום דכשעושה בשביל ישראל נעשה שלוחו, ושלוחו כמותו, דיש שליחות לנכרי לחומרא ... אבל כשעושה בשביל עצמו אין בה משום שלוחו כמותו, אלא שהאמירה אסורה בשבת עצמה משום ממצוא חפצך, וזהו איסור ב', דהיינו כל שאסור לו לעשות בעצמו אסור לדבר מעניינו, וכן להזמין את עצמו לכך, דהיינו להחשיך על תחום וכיוצא בזה, דתרווייהו נפקא מהאי קרא".

והיינו ששני איסורים אלה "כל שאסור לו לעשות בעצמו אסור לדבר מעניינו, וכן להזמין את עצמו לכך ... תרווייהו נפקא מהאי קרא" – "ממצוא חפצך ודבר דבר", שאיסורו קל יותר מאשר איסור שבות של שליחות נכרי לחומרא.

ומטעם זה נתבאר בשו"ע"ר (סי' תמד ס"ב): "ישראל הקונה מכס אסור לו לקבל מכס בשבת ... משום שנאמר ממצוא חפצך חפצך אסורים ... שוכר לו נכרי בקבלנות, דהיינו שאומר לו לכשתגבה מאה דינרים אתן לך כך וכך ... בקבלנות שאינו כשלוחו של ישראל אלא לעצמו הוא טורח כדי להרבות שכרו ... במקום הפסד ... דבר מצוה". והיינו כיון שהוא שוכרו בקבלנות אינו אסור משום שליחות, אלא מטעם ממצוא חפצך, ובוה הקילו במקום הפסד ומצוה.

וכן הוא לענין צער בעלי חיים, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שה סכ"ט): "מותר לומר לנכרי לחלוב הבהמה בשבת, מפני שהיא מצטערת מרוב החלב, ולא גזרו על אמירה לנכרי במקום צער בעלי חיים שהוא מן התורה. ומכל מקום צריך שיטול הנכרי את החלב לעצמו, או יחזור ויקנה החלב מהנכרי בדבר מועט, כדי שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל אלא לצורך עצמו. שלא התירו אלא האמירה משום צער בעלי חיים, אבל לא שיעשה בשביל ישראל אלא בשביל עצמו, שכשעושה בשביל ישראל הרי הוא שלוחו ממשי, והרי זה כאלו עשה הישראל בעצמו ששלוחו של אדם כמותו".

ונתבאר הטעם בקונטרס אחרון (שם): "דהא גבי מכס בסי' רמ"ד התירו לקבוע לו המלאכה בשבת, והצריכו בקבלנות, כדי שיעבוד אדעתא דנפשיה ולא אדעתא דישראל ... אלמא דהא חמירא מאמירה עצמה".

והיינו כאמור לעיל, שאיסור האמירה לנכרי משום "ממצוא חפצך ודבר דבר" הוא קל יותר, והתירוהו במקום מצוה והפסד וצער בעלי חיים. משא"כ איסור האמירה לנכרי מטעם שליחות, הוא חמור יותר, ואסור אף במקום מצוה והפסד וצער בעלי חיים, ולכן הצריכוהו לעשות על ידי קבלנות, שאז אינו אסור מטעם שליחות אלא מטעם "ודבר דבר", ואת זה התירו במקום הפסד מצוה וצער בעלי חיים.

ואע"פ שאמירה לנכרי על ידי קבלנות, חמורה יותר משאר איסורי "ממצוא חפצך ודבר דבר", כמבואר בשו"ע"ר (סי' רנב ס"ד): "ליתן בגדיו לכובס נכרי ... בקבלנות ... לא יאמר לו שיעשה בשבת", שאף בקבלנות אסור לקבוע מלאכתו לשבת, ואף שבאמירה של ערב שבת לא שייך לאסור משום "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ראה "הלכות אמירה לנכרי" משלחן ערוך אדמו"ר הזקן פ"ד ס"ב-ג, והערה ב). מכל מקום הקילו בזה יותר מאמירה לנכרי האסורה משום שליחות לחומרא.

ומטעם זה נתבאר בשו"ע"ר (סי' שז ס"ז): "נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה, יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה, והנכרי פותחה מעצמו, שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן (ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו ולכן אין צריך למחות בידו)".

ונראית שיטת רבינו בזה, שכיון שעושה זאת רק כדי "להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו", הרי הוא קבלן, שאין בו (משום שליחות לחומרא) אלא משום "ממצוא חפצך ודבר דבר". ובזה "לא אסרו אלא דבור לבד, שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר", והיינו כש"אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז, אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן".

ומזה מובן, שאין דרך היתר לרמז לנכרי בשבת לבוא לפתוח האור; כי לא הותר אלא כששכרו לפני השבת בקבלנות, ובשבת "אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז" (ראה מה שנתבאר בזה ב"הלכות אמירה לנכרי" משלחן ערוך אדמו"ר הזקן, פ"ג ס"ב והערה ט).

(ו) מקח וממכר

שלושה טעמים נאמרו לאיסור מקח וממכר בשבת:

(א) ממצוא חפצך.

שיטה זו הובאה בקונטרס אחרון (סי' שא ס"ק ב): "ממצוא חפצך, דמהתם נפקא לן גם כן איסור מקח וממכר כמ"ש התוס' ורא"ש פט"ו".

והיינו מה שנתבאר בתוס' (שבת קיג, ב ד"ה שלא): "מקח וממכר ... נראה לר"ת ... נפקא ממצוא חפצך".

וכן הוא בפירוש ראשון שברש"י (ביצה לו, א ד"ה משום מקח וממכר): "ומקח וממכר אסור מן המקרא, דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר".

ולפי זה הי' מקום להתיר גם המקח וממכר לצורך מצוה, כמובא לעיל "חפצך אסורין חפצי שמים מותרין".

(ב) גזירה שמא יכתוב.

אמנם להלכה קיי"ל כפירוש השני ברש"י (שם): "אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבת שטרי מכירה".

וכן נפסק בשו"ע"ר (סי' שו ס"ד): "אסור לקנות או למכור, וכן לשכור או להשכיר בשבת, גזירה שמא יכתוב".

ולכן נאסר המקח וממכר אף לצורך מצוה, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תמח סט"ז): "ערב פסח שחל בשבת ושכח ולא מכר חמצו לנכרי בערב שבת לא ימכרנו לנכרי בשבת ... אע"פ שמכירה זו היא לצורך מצות ביעור חמץ, לא התירוה חכמים בשבת, כמו שנתבאר בסימן ש"ו שמקח וממכר גמור לא התירו אפילו לצורך מצוה".

והיינו מה שנתבאר בשו"ע"ר (סי' שו סט"ז): "מקח וממכר שהוא שבות גמור, ולא הותר לדבר מצוה".

ודינו כמו שאר שבותים, שנתבאר בשוע"ר (סי' שו ס"ה): "כל דבר שהוא משום שבות לא התירו לצורך מצוה". וכ"ה שם (סי"ב): "כל דבר האסור משום שבת גמור לא התירו לצרכי רבים, כמו שלא התירו לצורך למצוה".

ולפי זה הי' מותר למכור לצורך מצוה בבין השמשות, כמבואר בשוע"ר (סי' רסא ס"א): "בין השמשות ... מותר לעשות בה כל דבר ש[האי]סור בשבת עצמה הוא מדברי סופרים". וכן הי' צריך להיות הדין במקח וממכר, שאיסור בשבת עצמה הוא מדברי סופרים.

(ג) איסורו מפורש בנחמ"י.

ויתירה מזו יש דעה שאיסורו חמור יותר משאר שבותים, ולומדים אותו מהאמור האמור בנחמ"י (יג, טו-יז): "בימים ההם ראיתי ביהודה ... ומוכרים בשבת ... ואומרה להם מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת".

כמבואר ברש"י (ביצה כז, ב): "אין פוסקין דמים – דמקח וממכר בשבת וביום טוב אסור, בספר עזרא".

ולכן נתבאר בשוע"ר (סי' רסא, ס"א-ב): "אסור לערב עירובי תחומין בבין השמשות אפילו לדבר מצוה וצורך גדול והפסד מרובה ... שעל ידי העירוב קונה שם שביתה, והרי זה כקונה קנין בידים בשבת, ולא התירו לקנות קנין אפילו בבין השמשות ולצורך מצוה והפסד מרובה (ששבות זה לקנות קנין הוא חמור משאר כל השבותים) (שאיסורו מפורש בדברי קבלה בנחמיה סי' יג)".

מתנה במקום מצוה

במה דברים אמורים בשאר קנינים, משא"כ נתינת מתנה בשבת, אינה נכללת בהאמור בנחמיה "מוכרים בשבת ... ומחללים את יום השבת". וגם אין לגזור בזה "שמא יכתוב" (שהרי הכתיבה היא לרשום את מה שהוא חייב לו עבור קניה זו, משא"כ במתנה). ונשאר רק הטעם הראשון של "ממצוא חפצך", שהותר לצורך מצוה, כי "חפצך ולא חפצי שמים".

אמנם יש בזה חילוקי דינים, שלא בכל מקום התירו מתנה בשבת לצורך מצוה:

בשוע"ר (סי' שו סט"ו): "שאסור ליתן שום דבר במתנה לחבירו בשבת ויום טוב, אלא מיני מאכל ומשקה שלצורך היום". הרי שלא התירו לצורך מצוה, אלא לצורך סעודת שבת.

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' תקכו סכ"ח): "מי שלא עירב ... אין לו תקנה אלא שהקמח שהוא צריך לאפות ... יתן במתנה גמורה לאדם אחר שעירב, והוא אופה ומבשל ומדליק את הנרות ומכין כל צרכי שבת לזה שלא עירב, והוא שיקנה את המתנה בקנין גמור".

וכן התיירו נתינת מתנה בכלים שרוצה להשתמש בהם בשבת, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שכג ס"ח): "ויתן הכלי לנכרי במתנה, ויחזור וישאלנו ממנו, ואז אין צריך טבילה כלל, שמותר ליתן מתנה בשבת כשהיא לצורך השבת, כמ"ש בסי' ש"ו".

וכן התיירו לצורך מצות תשבתו בערב פסח שחל בשבת, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תמד ס"ט): "ואף על פי שאסור ליתן בשבת מתנה שאין בה צורך השבת כמו שנתבאר בסי' ש"ו עיין שם, מכל מקום כיון שהוא עושה כן כדי לבער החמץ מרשותו שלא יעבור עליו בפסח בבל יראה הרי יש בנתינה זו צורך מצוה, ומותר ליתן מתנה לצורך מצוה כמו שנתבאר שם".

וכן הוא בשו"ע"ר (סי' תמח סט"ז): "ערב פסח שחל בשבת ושכח ולא מכר חמצו להנכרי בערב שבת לא ימכרו לנכרי בשבת ... אעפ"י שמכירה זו היא לצורך מצות ביעור חמץ, לא התיירו חכמים בשבת, כמו שנתבאר בסימן ש"ו שמקח וממכר גמור לא התיירו אפילו לצורך מצוה ... ואע"פ שאסור ליתן מתנה בשבת, מכל מקום לצורך מצוה התיירו כמו שנתבאר בסימן ש"ו עיין שם".

*

והיינו דוקא לצורך שבת, או לצורך ביעור חמץ, שהיא מצוה עוברת, כעין המבואר בשו"ע"ר (סי' תצה ס"ג): "צורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום".

משא"כ במצוה שאינה עוברת, נתבאר בשו"ע"ר (סי' שלט ס"ז): "אין מעריכין ולא מקדישין ולא מחרימין שום דבר לגבוה מפני שדומה למקח וממכר כמ"ש בסי' ש"ו". ואף שהקדש לגבוה היא מצוה רבה לא התיירו אותה בשבת.

וכן נפסק בשו"ע"ר (סי' שו סט"ו): "הנהגים ליתן כלים במתנה לחתן הדורש לא יפה הם עושים, שאסור ליתן שום דבר במתנה לחבירו בשבת וי"ט ... אפילו להקדיש לגבוה אסרו, והקדש דומה למתנה שיוצאה גם כן לגמרי מרשותו לרשות חבירו".

וכן הוא בתחלת דבריו שם (סי' שו ס"ד): "אסור להקדיש בשבת לבית הכנסת שום חפץ ידוע, כגון ספר תורה או עטרה או טס לספר תורה. ולא נהגו כן. ויש שלימד עליהם זכות, שלא אסרו אלא להקדיש חפץ למזבח או לבדק הבית, שאותו החפץ יוצא לגמרי מרשותו לרשות גבוה, שאין לו עוד שום זכות וחלק בו ודומה למקח וממכר, אבל כשמקדיש חפץ לבית הכנסת יש לו חלק וזכות בו בתוך כל אנשי העיר, שיש להם זכות בהקדשות של בית הכנסת למכרם כשיצטרכו כמ"ש בסי' קנ"ג, ואינו דומה למקח וממכר שיוצא המקח לגמרי מרשות מוכר לרשות לוקח". נראה מכאן שבלאו הכי היה אסור להקדיש חפץ לבית הכנסת, אף דהקדש דומה למתנה ואף דהוי מצוה רבה.

ויתירה מזו אפילו במצות אתרוג, שהיא מצות היום, ונותנים אותה במתנה על מנת להחזיר, מכל מקום נתבאר טעם ההיתר בהמשך דבריו שם (סי' שו ס"ז), "בזמן

מצותן, שאין קונים אותם אלא לצאת בהם ידי חובתן ולהחזירם ... שאינו קונה גוף האתרוג אלא מצותו בלבד, ואפילו ביום ראשון של חג שצריך לקנות גופו של אתרוג, מכל מקום כיון שקונה אותו על מנת להחזירו נמצא שאינו קונה אותו אלא מצותו בלבד". נראה מכאן שאסור לתת לו האתרוג במתנה ממש, אף אם הוא כדי שיוכל לקיים בו המצוה.

וכן הוא לענין עירוב חצרות, שנתבאר בשו"ע"ר (סי' שפ ס"א): "אחד מבני החצר ששכח ולא עירב עמהם אוסר עליהם. מה תקנתם יטל להם רשות שיש לו בחצר ... ואף ע"פ שאין קנין קנין בשבת, מכל מקום כאן אין צריך שיקנו הם רשותו אלא שהוא יסלק עצמו מרשותו, וממילא אין מי שיאסר עליהם, ולסלק עצמו מרשותו מותר אף בשבת". ואף שביטול חצר הוי מצוה לכאורה, כמו עשיית עירוב, מכל מקום אסור לעשות קנין, אלא אם כן הוא בדרך סילוק.

וראה מה שדנתי בזה ב"דובר שלום" ע' קי ואילך.

קניית מאכל ומשקה בשבת

למרות כל הנ"ל התירו לקנות מאכלים בשבת לצורך השבת, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שכג ס"א): "מותר לומר לחבירו בשבת מלא לי כלי זה משקה פלוני והשקיני, ואשלם לך אחר השבת ... ואין בזה משום קונה קנין בשבת בשביל כך". וכמה טעמים נאמרו להיתר זה:

(א) בשו"ע"ר (סי' שו ס"ו): "שאסור ליתן שום דבר במתנה לחבירו בשבת ויו"ט, אלא מיני מאכל ומשקה שלצורך היום כמ"ש בסי' שכ"ג". נראה לכאורה שטעם ההיתר הוא כיון שהוא "לצורך היום".

אמנם כאן בסי' שכג ס"א נתפרש בשו"ע"ר: "ואין בזה משום קונה קנין בשבת בשביל כך ... לא יזכיר לו סכום דמים ... שכיון שמזכיר לו בסכום המעות שחייב לו ניכר שהוא מקח וממכר ... ודומה למקח וממכר". הרי שטעם היתר הקניה בלי הזכרת שם דמים וסכום דמים הוא דוקא באופן שאינו מקח וממכר ואינו דומה למקח וממכר. ומדוע אין עצם קניית המאכלים נחשבת "מקח וממכר" לאסור?

(ב) בשו"ע"ר (סי' שו ס"ז): "שבשבת עצמה לא התירו לקנות אפילו לצורך מצוה, אלא בדרך המותר אפילו לדבר הרשות, דהיינו בהקפה ... כמ"ש בסי' שכ"ג". והיינו שטעם ההיתר הוא כי אינו נותן לו בתור מכירה, כי אם בתור "הקפה".

כאן נתפרש טעם ההיתר (שאינו מטעם "לצורך מצוה, אלא בדרך המותר אפילו לדבר הרשות") כיון שהקנין הוא "בהקפה".

טעם זה מועיל (לא רק כדי לקנות מאכלים, אלא) אף כדי לקנות בגדים, כמבואר בשו"ע"ר (סי' רנב ס"ב): "נכרי העושה על המקח למכור לכל מי שיזדמן לו, אם היא

עיר שרובה נכרים מותר ליקח ממנו בשבת בהקפה בלא פיסוק דמים על דרך שיתבאר בסי' שכ"ג".

אמנם עדיין לא נתבאר מהו טעם ההיתר ב"הקפה"? והרי פירושה של "הקפה" הוא שמתחייב לשלם על המכירה הזאת אחר השבת. ומהו אם כן טעם ההיתר בזה? ולכאורה אדרבה, כיון שאינו משלם מיד, שייך יותר יגזירה שמא יכתוב, דהיינו שירשום את הסכום שנשאר חייב לו.

ונראים הדברים שבוה לא בא לבאר טעם ההיתר בקניה זאת, רק לומר, שאם רוצה לשלם מיד, אפילו אם משלם בדברי מאכל שאינם מוקצה, מכל מקום אסור תשלום זה, כמבואר בשו"ע ר (סי' רמד סי"ב): "אסור לו לקבל מכס בשבת, אפילו הביאו דבר מאכל שאינו מוקצה וראוי לאכילה ... אעפ"כ אסור לו לקבל בעצמו, משום שנאמר ממצוא חפצך חפצך אסורים כמ"ש בסימן ש"ו".

מכל מקום פשוט לכאורה, שגם המכירה לבדה אסורה, אף שהתשלום יהי' אחר השבת. ומהו אם כן טעם ההיתר כאן?

(ג) הלכה זו נפסקה גם לענין קנין ביום טוב, ונתבאר בשו"ע ר (סי' תקיז ס"א): "מותר ליקח מן החנוני מיני מאכל ומשקה ביום טוב, ובלבד שלא יזכיר לו סכום מנין ... שלא יהא נראה כמקח וממכר אלא כשאלה כמ"ש בסי' שכ"ג". והיינו שטעם ההיתר בזה הוא, כי אינו נותן לו זאת בתור קנין, כי אם בתור "שאלה" (אלא שכיון שאכלו ואינו קיים, לכן הוא חייב להחזיר לו מעות שויו).

אמנם כאן בסי' שכג ס"א, יש חידוש גדול בשו"ע ר, ש"מותר לומר לחבירו בשבת מלא לי כלי זה משקה פלוני והשקיני, ואשלם לך אחר השבת", והיינו שמוותר לפרש בדבריו שהוא לוקח מאכל או משקה זה על מנת שישלם לו אחר השבת, ולא בתור שאלה. ומהו אם כן טעם ההיתר בזה?

(ד) ואפשר שטעם ההיתר נרמז במ"ש בשו"ע ר (רס"י שכג): "מותר לומר לחבירו בשבת מלא לי כלי זה משקה פלוני והשקיני, ואשלם לך אחר השבת", והיינו שאינו מוכר לו את המאכל או את הבגד הזה, כי אם נותנו לו על מנת שיוכל לאכלו ולהשתמש בו כאורח.

והרי מותר לארח בשבת, ולפעמים היא גם מצוה, כמבואר בשו"ע ר (סי' שלג ס"ז): "לצורך אורחים ... דבר מצוה ... ואינן נקראים אורחים אלא שבאו מעיר אחרת ... אבל כשזימן חבירו שבאותה העיר שיסעוד אצלו אינו נקרא אורח וסעודת הרשות היא".

והחילוק בין קנין (שאסור בשבת) לבין אורח (שמוותר גם בשבת), הוא כמבואר בשו"ע ר (סי' קצו ס"ז): "אם אוכלים משל בעל הבית ... אף אם יאכל זה מפרוסה

שחתך זה לצורך עצמו, אינו נהנה אלא משל בעל הבית", והיינו שהמאכל נשאר של המוכר, שנותן לו רשות לאכלו, ואחרי השבת ישלם לו על כך. וכיון שאין כאן קנין, אין בזה משום מקח וממכר.

ואפשר שזהו פירוש היתר "כשאלה", שהובא לעיל משוע"ר (סי' תקיז ס"א), דהיינו שגם בשעה שאוכל מאכל זה הוא עדיין שייך לבעלים, שנותן לו רשות לאכלו ולשלם לו אחר השבת (וכן בקניית בגד לצורך השבת). ולכן מותר לומר לו בתחלה "מלא לי כלי זה משקה פלוני והשקיני ואשלם לך אחר השבת".

וכעין זה מצינו בשאלה ממש, שנתבאר בשוע"ר (סי' שז ס"ח): "השואל דבר מחבירו בשבת, לא יאמר לו הלוני אלא השאילני ... שהשאלה היא חוזרת בעין, ואם כן אין לחוש לשכחה, ולכך אין חוששים שמא יבוא לכתוב. ואפילו אם שואל מחבירו כדי יין וכדי שמן, וכן האשה מחברתה ככרות שאינן חוזרים בעין, אעפ"כ כיון שאומר לו לשון שאלה הרי נותן לו רשות שיוכל לתבוע ממנו לאלתר כדין השאלה". אשר לכאורה גם כאן הפירוש הוא, שאם הוא נותנם לו בתור שאלה, הרי זה כאילו סיכם שישארו המאכלים של המשאיל, אלא שהוא נותן לו רשות לאכלו ולשתותו כאורה, ויחזיר לו אחרים תמורתו אחר השבת.

אלא שמכל מקום יש הפרש בין "שאלה" ממש, לבין "קניה" באופן של "שאלה", שבשאלה ממש נתפרש בשוע"ר שם (סי' שז ס"ח): "וכשם שאין לוין בשבת אלא בלשון שאלה, כך אין פורעין אלא בלשון חזרה ... יאמר תן לי ... ואחזיר ואתן לך". ואילו בקניה שבדרך שאלה התיר לו לומר "מלא לי ... ואשלם לך אחר השבת".

ואולי טעם החילוק בזה, שבשאלה ממש, כשאומר לו "ואשלם לך" הרי זה נראה כהלוואה, שאסרו מחשש "שמא יכתוב המלוה על פנקסו כך וכך הלוייתי לפלוני". משא"כ בקניה שבדרך שאלה, אין זה נראה כהלוואה.



הכאת בנים ותלמידים

צבי רייזמן

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

כיום בכל בתי הספר ותלמודי התורה לא מכים את התלמידים. אולם זכורני, כשאני למדתי בבית הספר, המורים היו מכים את התלמידים כדי לחנכם. ולכאורה השינוי שנעשה מנוגד להלכה, שהרי מדינא דגמרא יש מצווה להכות בנים ותלמידים כדי לחנכם, וצ"ע ליישובו.

א. במסכת מכות (ט, א) מובא **האיסור להכות כל אדם**: "א"ר אמי א"ר יוחנן, הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה, לוקה". ופירש רש"י: "שעבר על (דברים כה, ג) 'אַרְבָּעִים יִכּוּ לֹא יִסִּיף פֶּן יִסִּיף לְהַכּוֹתוֹ עַל אֵלֶּה מִכָּה רַבָּה". וכן פסק הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ה ה"א) "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מִיִּשְׂרָאֵל, בין קטן בין גדול בין איש בין אשה, דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים כה, ג) אַרְבָּעִים יִכּוּ לֹא יִסִּיף וְגו', "אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק. "וידועים דברי הכתוב בפרשת שמות (ב, יג) "וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לְמָה תִּכֶּה רַעְיָךְ".

יוצאים מכלל זה, **האב והרב** שיש להם מצווה בהכאת הבן או התלמיד, כדברי הגמרא במסכת מכות (ח, א) שאינם חייבים גלות אם הרגו בהכאה בשוגג: "יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה [המכה] את תלמידו [והרגו בשוגג, שאינם חייבים גלות] ושליח בית דין [שהכה מלקות -] מצווה, דכתיב (משלי כט, יז) יִסֵּר בִּנְךָ וַיִּנְיַחְךָ וַיִּתֵּן מַעֲדָנִים לְנַפְשֶׁךָ".

יחד עם זאת, ההיתר להכות בן או לתלמיד הוגבל, כדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (כא, א) "אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת, כי מחית לינוקא [כאשר אתה מכה ילד קטן], לא תימחי אלא בערקתא דמסנא" [ברצועות של מנעלים, כלומר מכה קלה שלא יזוק, רש"י], דקארי, קארי [אם לומד, שימשיך ללמוד], דלא קארי [ואם אינו לומד], ליהוי צוותא לחבריה ["אינך זקוק לייסרו יותר מדאי ולא לסלקו מלפניך, אלא ישב עם האחרים בצוותא וסופו לתת לב", רש"י]. ופירש רבנו גרשום (שם) בטעם הדבר, מכיון שהכאת תלמיד מכות רבות לא תביא לשיפור בלימודיו: שבשביל רוב הכאות, אין מתפקח, אלא אם כן קרי מנפשיה קרי, ואי לא, ליהוי צוותא לחבריה דקרי, ואל תחוש להכותו יותר מדאי."

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך בהלכות מלמדים (יו"ד סימן רמה סע' י) "לא יכה אותו המלמד מכת אויב מוסר אכזרי, לא בשוטים ולא במקל, אלא ברצועה קטנה."

הנה כי כן, למדנו מדברי הגמרא והשו"ע, שמותר – ואף יש מצוה – לאב להכות את הבן ולרב את התלמיד "ברצועה קטנה". כדי לחנכם. אך נאסר עליהם להכות "מכת אויב מוסר אכזרי בשוטים או במקל".

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סימן ל אות ד) הוסיף כי לרב אסור להכות במקל אפילו "מכה קלה", ובשל כך אסור לרב להחזיק מקל בידו: "לענ"ד פשוט שבמקל ובכל דבר שאפשר שיחלה התינוק כשמכין בו מכה גדולה בכוח, אסור להמלמד להכות התלמידים בו אפילו רק הכאה קלה ואף לא להפחידם בעלמא שיכה אותם בזה. שלכן אסור להמלמד להחזיק מקל ביד, אלא צריך שיהיה מוכן אצלו רק הרצועה קטנה שהתירו לאב ומלמד להכות את התלמידים כשיפשעו ולא ילמדו כראוי. ונכון הוא מה שהביא כתר"ה שהגאון ר' ראובן גראזאווסקי ז"ל כתב בשם הגרש"ז שהמכה במקל עובר בלאו דחובל בחברו, שהכוונה נראה שהוא אף שיכה בהמקל מכה קלה, דהא מאחר שאסור לו להכותו להתינוק במקל, הוא כמו שמכה סתם לישראל שעובר בהלאו אף במכה קלה שלא הזיקו כלל. וגם מש"כ החיי אדם שהביא כתר"ה שיכנו רק בשבט וברצועה, וגם פשוט שמכות אכזריות אסור להכות אף בשבט וברצועה".

הכאה "ברצועה קטנה" – מצוה; חבלה – חייב לשלם

ב. יתר על כן, בסוגיית הגמרא במסכת בבא קמא (פו, ב) מבואר, שבאופנים מסויימים חייב האב לשלם על חבלות שגרם לבנו: "החובל בבנו גדול, יתן לו מיד. בבנו קטן, יעשה לו סגולה [יקנה קרקע המצמיחה פירות, כדי לשלם מהפירות לקטן]. ורמינהו [וקשה מדברי הברייתא] החובל בבניו ובנותיו שלו, פטור. [ותירצו] אמרי, לא קשיא, כאן כשסמוכים על שלחנו, כאן כשאין סמוכין על שלחנו". וכן נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' תכד סע' ז) "החובל בבניו הגדולים, אם אינם סמוכים על שלחנו, נותן להם מיד. והקטנים, ילקח קרקע בנוקן והם אוכלים פירותיו".

ולכאורה יש לתמוה מדוע חייב האב לשלם על החבלות שחבל בבניו, והרי כשם שאם הורגו בשוגג נפטר מגלות היות ומקיים בהכאה מצוה, כך היה צריך להיפטר מתשלומי החבלה.

ואמנם בדברי התוספתא (בבא קמא פ"ט מ"ג) ניתנה התשובה לשאלה זו: "האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו, וכולן שהיכו ושהזיקו, הרי אלו פטורים. חבלו יתר מן הראוי להם, הרי אלו חייבים". כאשר החבלה נעשית למטרת חינוך, ובמידה הראויה של "רצועה קטנה", ולא באכזריות ובמקל, פטורים מתשלומין, ולא עוד אלא שמקיים בזה מצוה. אולם כאשר עוברים על המידה ומכים "יותר מהראוי להם", חייבים בתשלומין.

הכאה ללא כוונת מוסר לחנכם - חבלה

ג. בפתחי תשובה (חו"מ סי' תכד ס"ק ד) הביא את מש"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קמ) בנדון "מלמד שכעס על תלמידו והכה אותו בשביל לימודו עד שחבל בו, האם חייב בד' דברים - נזק, ריפוי, שבת ובושת". וכתב: "נראה פשוט דפטור מכולם, כדאינתא להדיא בפרק אלו הן הגולין (מכות ח, א) יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין, עכ"ל. הרי להדיא דפטור, כיון דמצוה קעביד. ומהאי טעמא יש לפטור מכולם [דהיינו מתשלום ד' דברים] כיון דעסק במצוה, וכדאמרינן (ב"ק לב, א) גבי רץ בערב שבת בין השמשות [והזיק] דפטור, כיון דרץ ברשות דמצוה, וכל שכן כאן". אולם למעשה מסקנתו: "אבל מכל מקום כדי שלא יהא רגיל לעשות כן, כי לא נאה לחכם להיות כועס ולא קפדן מלמד, כי כעס בחיך כסילים ינוח (קהלת ז, ט), למגדר מילתא שלא לעבור על דברי חכמים רק בערקתא דמסאני, פסקתי שישלם לרופא לרפאות בטוב". וכתב הפתחי תשובה: "ולדבריו צריך לומר דאלו הדינים בסעיף זה בחובל בבניו [שחייב לשלם] מיירי שלא הכהו לייסרו". אך אם "הכהו כדי לייסרו ולחנכו", אינו חייב בתשלומין, ועל הכאה מסוג זה נאמר בגמרא במסכת מכות שמקיים בזה מצוה, ובשל כך פטור מגלות, והוא הדין מתשלומין.

והוסיף הפתחי תשובה: "אולם בשו"ת קרית חנה (סימן כב) לא כתב כן, אלא דהכא [בשו"ע] מיירי אפילו במכהו לייסרו, ומה שאמרו [בגמרא מכות] יצא האב המכה את בנו, הוא רק דפטור מגלות, משא"כ לענין ד' דברים דאתרבו שוגג כמזיד" [ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רמה ס"ק ד) הביא את דברי הקרית חנה: "מלמד שהכה לתלמידו ושבר רגלו חייב, ומנדים אותו עד שיפייס הנחבל"]".

לפנינו מחלוקת הפוסקים, האם חייבים בתשלום נזקי חבלה שנגרמו לבנים או לתלמידים כאשר הוכו כדי לחנכם, וכפי שסיכם ערוך השלחן (חו"מ סימן תכד סע' יז) "יש מי שאומר שהרב שהכה את תלמידו פטור מדמי חבלות כשהכהו בעד לימודו. וראיה לזה ממה שאמרו חז"ל שפטור מגלות כשהרגו בשוגג, דהכי אמרינן (מכות ח, א), דמצוה קא עבדי, וכיון שעושה מצוה, למה יתחייב בחבלתם. ולפי זה מה שנתבאר דאב חייב בחבלות בנו ובתו אין זה אלא כשחבלום בלא כוונת מוסר ליסרם, אבל בכוונת מוסר, פטור [שבות יעקב]. ויש חולקים דאין להם ליסר כדי לעשות חבלות, וזה שפטרם התורה מגלות, הוא גזירת התורה, מפני שנראה שהיה עליו גזירה מן השמים [קרית חנה]".

הכאה לחינוך אינה בגדר "הכאה" אסורה או שהותרה "לתועלת"

ד. בביאור דברי הגמרא במכות שאין איסור בהכאת הבנים והתלמידים, נראה בהקדם דברי הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ה ה"א) "המכה את חברו דרך נציון עובר בלא תעשה", ובספר חידושי הגר"ח מבריסק (סטנסיל, מנחות דף מ"א ע"א) חקר האם

הכאה "בדרך נציון", היא "תנאי בהחפצא של החיוב, דדוקא הכאה דרך נציון חייביה רחמנא, ולפי זה הכאה שמותרת, כגון של בית דין והאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו, נשתנה בהחפצא של ההכאה, דהכאה כזו שאינה דרך ניצה לאו הכאה דאיסורא היא. או דנימא דאין כאן תנאי בהחפצא של ההכאה, אלא דהרמב"ם מפרש כאן דיש אופנים דמותר להכות".

ובאגרות משה (חו"מ ח"א סי' ג) נקט כדבר פשוט, כצד הראשון בחקירת הגר"ח, שבדברי הרמב"ם מבואר כי הכאה לצורך חינוך אינה בגדר "הכאה" אסורה: "עין ברמב"ם פ"ה מחובל ה"א שכתב לגירסא דידן המכה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה, משמע דאם אינו דרך נציון לא הוי בכלל הלאו [דחבלה] כלל. והוא מטעם שהלאו נאמר בחייבי מלקיות שלא יוסיף, ומלקות כיון שהוא על העבר הרי זה דרך נציון, שלכן אין להחשיב זה שמכים לאפרושי מאיסורא ולקיים עשה וכן אב את בנו לחנכו הותר מכללו, שהרי אינם דרך נציון".

הסבר אחר בגדר ההיתר להכות בן או תלמיד לצורך חינוכם מבואר בדברי רבי אלחנן וסרמן (קובץ הערות סימן ע) שחידש כי "כל האיסורים שבין אדם לחברו אינן איסורים אלא דרך קילקול והשחתה שלא לצורך, וכמו בלאו דלא תשנא את אחיך, דאין האיסור אלא בשנאת חנם, היינו שלא ראה בו דבר ערוה, אבל אם ראה עליו דבר ערוה מותר לשנאותו. וכן בלאו דחובל, כתב הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ה ה"א) דהאיסור הוא דוקא אם חובל דרך נציון, והיינו מדחזינן דמותר לרב להכות תלמידו. וכן בלאו דלא תלך רכיל, מותר לספר לה"ד על בעלי מחלוקת כדי להשקיט המריבה. וכן בלאו דאונאת דברים, מותר להקניטו בדברים דרך תוכחה, וכן מותר להלבין פנים דרך תוכחה, אם לא חזר בו אחרי שהוכיחו בסתר, ומותר גם לקללו בשביל זה, כמו שעשו כל הנביאים בישראל, והוא לשון הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ו ה"ח). ומוכח מכל זה דכל האיסורים האלו הותרו לצורך תועלת".

לדעת רבי אלחנן וסרמן, אין עבירות ש"בין אדם לחברו" נאסרו רק כאשר המעשים הם "בדרך קילקול והשחתה", ולא כאשר יש בכך "צורך ותועלת", ובכלל זה חבלה שנאסרה רק "בדרך נציון", ולכן מותר לרב להכות את התלמיד [ולאב את בנו], כי ההכאה נועדה "לתועלת" חינוכו בדרך הישר וטוב.

[בהקשר זה נציין לדברי הרב אליהו דסלר (מכתב מאליהו, ח"ג עמ' 361) שכתב בשבח ההכאה במטרה לחנך, שהיא "בבחינת הפרדת ערלת הלב ובבחינת חיבוט הקבר", והוסיף: "והנה סיפר לי בן דודי ר' זיסל נ"י שראה באחד הספרים הק', כי אם הבן שומע להוריו, ראוי למצוא עלילה למען הכותו על כל פנים קצת"].

הכאה כדי לאפרושי מאיסורא

ה. הכאת בנים או תלמידים על מגת לחנכם, מותרת מסיבה נוספת.

במסכת בבא קמא (כח, א) מבואר כי אדון שחבל בעבד עברי שנרצע באווננו וכשהגיע היובל סירב להשתחרר, פטור מלשלם את דמי החבלה. ורב נחמן בר רב יצחק הסביר כי מדובר "בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האינדא היתרא, והשתא איסורא". כלומר, עד זמן השחרור היה מותר לעבד לשאת שפחה כנענית, אולם משהגיע היובל ועליו לצאת לחופשי, אסור לו להמשיך ולחיות עם השפחה, ולכן "רשאי [האדון] להלקותו ולהפרישו" [רש"י שם].

מדברי הגמרא למד הרא"ש (בבא קמא פ"ג סימן יג) "וכן הדין אם רואה אדם שישראל מכה את חברו ואין יכול להציל אם לא שיכה את המכה, אף על פי שאין מכהו מכת נפש, מותר להכות המכה לאפרישי מאיסורא."

וכן מבואר בדברי תרומת הדשן (סימן ריח) שכתב: "מי ששמע אשתו מקללת ומזולזלת באביה ואמה, והוכיחה בדברים על זה כמה פעמים ולא הועיל, יראה דבכהאי גוונא שרי [להכותה], ואף על גב דכתב במרדכי פרק המדיר בתשובת רבנו שמחה דהמכה את אשתו עובר בלאו דפן יוסיף, והחמיר מאד בדבר כדאיתא התם, מכל מקום לאפרישי מאיסור חמור כזה ודאי שרי". וסיים: "הא קמן כל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה, רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה, ואין צריך להביאו לבית דין שיפרישוהו המה בכחם בגזירותם, דאם לא כן גבי נרצע אמאי רשאי לחבול בו, יביאנו לבית דין".

מרן השולחן ערוך פסק בהלכות חובל (ח"מ סימן תכא סע' יג) כדברי הרא"ש: "וכן הדין באדם הרואה אחד מישראל מכה חברו, ואינו יכול להצילו אם לא שיכה המכה, יכול להכותו כדי לאפרישי מאיסורא".

והרמ"א (שם) הביא להלכה את דברי תרומת הדשן: "וכן מי שהוא תחת רשותו ורואה בו שהוא עושה דבר עבירה, רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מאיסור, ואין צריך להביאו לבית דין".

אמנם המהרש"ל (ים של שלמה, בבא קמא פ"ג סימן ט) סייג את ההיתר להכות אחרים להפרישם מאיסורא, וכתב: "ודווקא באדם מוחזק לכשרות, שידוע שלשם שמים עשה, והוא אדם חשוב ומופלג. אבל בסתמא דאינשי, לאו כל כמיניה, דאם כן לא שבקת חי לכל בריה, וכל אדם ריק ילך ויכה חברו על דבר הוכחה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין או לאדם חשוב שראוי להיות דבריו נשמעים גם כן לפי שעה, מותר להכות חברו ולהפרישו מאיסורא. והכל לפי ראות עיני הדיין".

ולפי זה נראה שהכאת בנים או תלמידים על מנת לחנכם מותרת, מאחר ובדרך כלל המטרה בהכאת הבנים או התלמידים היא להפרישם מאיסור בהווה או בעתיד, כדברי חז"ל במדרש רבה (שמות פרשה א) "מה תלמוד לומר (משלי יג, כד) חושף

שָׁבֵטוֹ שׁוֹנֵא בְּנוֹ, לְלַמְּדֵךְ שְׁכַל הַמוֹנֵעַ בְּנוֹ מִן הַמְרֻדוֹת, סוֹף בֵּא לְתַרְבוֹת רַעָה וְשׁוֹנֵאָהּ. שָׁכַן מְצִינּוֹ בִישְׁמַעְאֵל שֶׁהָיוּ לוֹ גַּעְגּוּעִים עַל אַבְרָהָם אֲבִיו וְלֹא רִידָהוּ, וַיֵּצֵא לְתַרְבוֹת רַעָה וְשׁוֹנֵאָהּ וְהוֹצִיאֹ מִבֵּיתוֹ רִיקָם. כִּיּוֹצֵא בּוֹ דוֹד שְׁלֹא יִיסַר לֹאֲבַשְׁלוֹם בְּנוֹ וְלֹא רִידָהוּ, יֵצֵא לְתַרְבוֹת רַעָה וְבִיקֶשׁ לְהַרְוֵג אֶת אֲבִיו. וְכִיּוֹצֵא בּוֹ עֲשֵׂה דוֹד בְּאֻדוֹנִיָּה שְׁלֹא רִידָהוּ בִיסוּרִים וְלֹא גַעַר בּוֹ, וְלִפְיֶכֶךְ יֵצֵא לְתַרְבוֹת רַעָה. וְכֹל הַמֵּיִסֵּר אֶת בְּנוֹ, מוֹסִיף הֵבֵן אֶהְבֵּה עַל אֲבִיו וְהוּא מְכַבְּדוֹ, שְׁנֵאֲמַר (מְשַׁלֵּי כֵט, יז) יִסַּר בְּנָךְ וַיִּנְיַחְךָ, וְאוֹמַר (מְשַׁלֵּי יט, יח) יִסַּר בְּנָךְ כִּי יֵשׁ תִּקְוָה, וּמוֹסִיף עֲלָיו אֶהְבֵּה, שְׁנֵאֲמַר (מְשַׁלֵּי יז, כד) וְאַהֲבֵנוּ שְׁחָרוּ מוֹסֵר, לִפְנֵי שֶׁשְׁחָרוּ מוֹסֵר לֶכֶךְ אוֹהֲבּוֹ. וְמוֹבֵא שֵׁם בְּמִדְרַשׁ כִּי "אַבְרָהָם יִיסַר אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וְלִמְדוֹ תוֹרָה וְהִדְרִיכּוֹ בְּדַרְכָּיו, וְכִיּוֹצֵא בּוֹ הָיָה יִצְחָק מְשַׁחַר מוֹסֵר לִיעֲקֹב שֶׁלְּמִדּוֹ יִצְחָק תוֹרָה וְיִסְרוּ בְּבֵית תְּלִמּוּדוֹ, וְאַף יַעֲקֹב אֲבִינוֹ יִיסַר אֶת בְּנָיו וְרִידָה אוֹתָם וְלִמְדָם דְּרָכָיו, שְׁלֹא הָיָה בְּהֵם פְּסוּלָת".

לסיכום: בגמרא ובשו"ע מפורש שמותר – ואף יש מצוה – לאב להכות את הבן ולרב את התלמיד "ברצועה קטנה", כדי לחנכם. אך נאסר עליהם להכות "מכת אויב מוסר אכזרי בשוטים או במקל".

וכאשר הכו "יותר מהראוי", מבואר בתוספתא, שחייבים בתשלומין. ואם נגרמה חבלה בהכאה שנועד לחינוך הבנים או התלמידים, לדעת השבות יעקב **פטור** מלשלם, ולדעת הקרית חנה חייב, ולמעשה פסק ערוך השלחן: "ונראה דתלוי לפי הענין בראיית עיני בית דין".

• • •

איסור הכאה העלולה לגרום לבן להכות בחזרה או לקלל את אביו

ו. במסכת מועד קטן (יז, א) מובא כי שפחתו של רבי ראתה "לההוא גברא דהוה מחי [מכה] לבנו גדול, אמרה ליהויה ההוא גברא בשמתא [בנידוי], דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול. דתניא, ולפני עור לא תתן מכשול, במכה לבנו גדול הכתוב מדבר". ופירש רש"י: "דכיון דגדול הוא, שמא מבעט באביו, והוה ליה איהו מכשילו". ולמדנו מדברי הגמרא שאב המכה את בנו הגדול עובר על איסור "לפני עור לא תתן מכשול", כי הוא מניח מכשול לפני הבן, היות וכתוצאה מההכאה, הבן עלול להכות בחזרה את אביו.

דין זה נפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד סי' רמ סע' כ) "המכה לבנו גדול, היו מגדין אותו, שהרי עובר על לפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד) "והרמ"א כתב, שאין הכוונה ל"גדול" בן י"ג שנים, אלא: "ולא מקרי גדול לדבר זה, רק אחר כ"ב שנה או כ"ד שנה".

אולם רבי עקיבא אייגר ציין בהגהותיו על גליון השו"ע, למה שכתב מהריק"ש "המכה בנו קטן יותר מדי היו מנדים אותו, פסקי תוספות מועד קטן פ"ג". וכוונתו לדברי פסקי תוספות (סימן עו), ושם הגירסא: "אחד הכה לבנו (קטן) [גדול] יותר מדאי, ונדוהו". וכנראה במהדורת ש"ס וילנא הקיפו את התיבה "קטן" בסוגריים עגולות, ובמקומה כתבו "גדול" בסוגריים מרובעות, כדי להתאים את הדברים לפשטות דברי הגמרא במועד קטן והשו"ע, שהאיסור להכות את בנו כדי לא להכשילו נאמר על בנו גדול בדווקא.

והריטב"א (מועד קטן שם, ד"ה במכה) כתב מפורש כדברי מהריק"ש, וז"ל: "ונראים דברים דלא גדול גדול ממש, אלא הכל לפי טבעו שיש לחוש שיתריס כנגדו בדיבור או במעשה, כי אפילו לא יהא בר מצוה, אין ראוי להביאו לידי מכה או מקלל אביו, אלא ישתדלנו בדברים. ומשום דאורחא דמילתא דבגדול שכיח כי הא, נקט גדול".

ומבואר בדברי הריטב"א ומהריק"ש, שאסור להכות גם בנים קטנים כאשר קיים חשש, שכתוצאה מההכאה, יכו או יתריסו בחזרה כנגד אביהם. אולם כאמור לעיל, בשו"ע נפסק שאיסור זה נאמר רק בהכאת בנים גדולים, ומפשטות דברי השו"ע משמע שמדובר על גדול מבן י"ג שנה ואילך. ולדעת הרמ"א האיסור נאמר רק על גדולים אחר כ"ב שנה או כ"ד שנה.

[במאמר המוסגר, ראה בדברי השרידי אש (ח"ב סי' מט) שכתב בתוך דבריו, כי בכלל האיסור להכות את בנו הגדול, להשתמש באמצעי כפיה העלולים להביא את ההיפך מהתוצאה הרצויה. דברים נסבו אודות "בן ישיבה צעיר (בגיל טו-טז) בעל כשרון, שנלכד בתאות משחק אחיזת עינים, התחברות זו עם בני החבורה של המקצוע וספרותו הלופפת את תכונת העלם מדאיגה את ההורים. וכיון שהצעיר, למרות האמור, אדוק הוא בתורה ומצוות, עלתה השאלה אם כדאי להשתמש בתחבולה של הדרה, היינו, שהאב יאסור עליו הנאה במכשירים שהוא קונה לשימושו במשחק הנ"ל". וכתב השרידי אש: "אכן מטעמים פדגוגים יש להניע מאמצעי כפיה בנוגע לבן הסוטה מהדרך הכבושה. כבר הזכיר כת"ר את האיסור להכות בנו גדול, וצדק כת"ר באמרו שלא דווקא מכה ביד אלא כל אמצעי כפיה בכוח עלול להביא לידי תוצאות הפוכות מהרצוי. וכבר הוכיחו הפדגוגים המודרנים, שהכפיה או ביצוע רצון בכוח מעורר בנער בגיל מבוגר עקשנות יתר ונטיה למרידה. העצה הנאותה ביותר למצוא לנער זה עיסוק משעשע אחר, להעתיק את תשוקתו לשעשועים ממשחק זה של אחיזת עיניים לעניינים אחרים מבלי שירגיש בכך"].

הגבלות נוספות בהיתר להכות בנים או תלמידים כדי לחנכם

ז. בספרי רבותינו האחרונים מצאנו הגבלות נוספות להיתר להכות לשם חינוך.

• ידיעה ברורה ולא בחשד בעלמא – בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קג) כתב בתחילת דבריו, שמעיקר הדין, כשם שבכל עונש לא ניתן להעניש ללא עדות ברורה בבית דין, כך גם בהכאת הרב לתלמידו היה צריך להיות שהעונש יהיה רק לאחר עדות על המעשה בבית דין: "בדבר מלמד שרוצה לענוש תלמיד אחד שהותרה לו כדאיתא במכות (ח, א), ודאי הוא עכ"פ על דבר ברור שעשה התלמיד מה שצריך לעונשו, ולא על חשד בעלמא. ואף שיש לו אומדנא לפי דעתו שנער זה עשה הדבר, לא שייך לשום אדם בעולם שיוכל לסמוך על גודל דעתו ולענוש אף עונש כל מהו בלא ידיעה ברורה דעדים. דאף דבר השווה רק פרוטה בעיני עדים, וכל שכן עונש הגוף דשוה יותר מממון. ולא עדיף המלמד במה שהתירו לו לענוש מבית דין שעל חשד בעלמא אינו כלום לענוש".

אולם למעשה, הרי בגמרא במכות מבואר ההיתר להכות את הבנים והתלמידים, וברור לכל שלא מדובר שהביא מקודם לכן עדים בבית דין בטרם הכה אותם, ובעל כרחך שניתנה לאב ולרב נאמנות לסמוך על שיקול דעתם: "שעל זה סמכו עליו שידון לחנכם לפי דעתו דלא שייך להביא על זה עדים ודיינים, ולכן הוא כעין מה שמצינו בשו"ע (חו"מ סימן לה סע' יד) דבמקום שאין רגילים אנשים להיות שם איכא תקנת קדמונים להאמין נשים, וכן הוא לרב ומלמד עם התלמידים שהוא דבר המצוי בכל עת בינו לתלמידיו הוכרחו לסמוך על דעתו ונאמנותו לבד. אבל עכ"פ הידיעה לו צריך שתהיה ברורה ולא בחשדים בעלמא. ואם יש לו איזה ספק וחסד על אחד מהתלמידים באיזו דבר שלא כשורה צריך לדבר בדברי מוסר ודברים המקרבים לתורה ומרחקים מהדבר שחושד. וכשיודע בבירור ויראה שיש צורך לענושו, רשאי לענושו בישוב הדעת ולא בכעס ורוגזה". הנה כי כן, בדברי האגרות משה מבואר, כי ההיתר להכות בנים או תלמידים הוא בתנאי שיש ידיעה ברורה לאב או לרב כי הבהן או התלמיד עשו מעשה המצריך הכאה, והתורה סמכה על שיקול דעתם בזה.

• אסור להכות מתוך כעס – בקובץ בית הלל (ח"ה עמ' עה) הובאו דברי כ"ק האדמו"ר רבי שלום נח ברזובסקי מסלונים: "בנוגע לעונשים, אי אפשר לומר באופן עקרוני שאסור להכות תלמיד, שהרי החושך שבטו שונא בנו ולפעמים צריך גם להכות. אבל הכלל הוא שאסור להכות מתוך כעס, כי כעס מקורו מהסטרא אחרא, וכשם שמצוה גוררת מצוה כך עבירה גוררת עבירה, ואם כועס ובה להשקיט כעסו על התלמיד, הרי זה מעשה רע שלא יכול לצאת דבר טוב".

וכן נקט האגרות משה בסוף דבריו המובאים לעיל: "וכשיודע בבירור ויראה שיש צורך לענושו, רשאי לענושו בישוב הדעת ולא בכעס ורוגזה".

• הכאה מעט מעט – על הפסוק בספר משלי (יט, יח-יט) "יִסֵּר בִּנְךָ כִּי יֵשׁ תִּקְוָה וְאֵל הַמִּיתוֹ אֵל תִּשָּׂא נַפְשְׁךָ, גְּדֹל חַמָּה נִשְׂא עֵנֶשׁ כִּי אִם תִּצְלִי וְעוֹד תּוֹסֵף", כתב הגר"א

מוילנא לבאר: "הכה בנך ויסרהו כאשר אתה רואה שיש תקוה בזה שתסרהו שייטיב דרכיו. וְאֵל הַמִּיתוֹ, כלומר, אבל לא תמיתהו, אלא תכהו מעט. ואם תראה כי רבה חמתך עליו ולא תוכל להכותו מעט, כי אם שתעיר כל חמתך עליו, לכן נִשָּׂא עֲנָשׁ, מחל לו מכל וכל, כי פן תמיתהו בהכותך אותו. כִּי אִם תִּצְלֵל, כלומר, שהכאתך לו לא תהיה אלא להצילהו מהעתיד, ובל ימעד עוד דרכיו, אבל לא על העבר, ולכן אל תרבה להכותו, להמית. וְעוֹד תוֹסֵף, ואחר כך תוסיף עוד להכותו מעט מעט, ותדריכהו כן בנתיב האמת וכשרון המעשה, אך לא הרבה בפעם אחת, אלא מעט מעט לפי דרכו תדריכהו".

• **הכאה רק מתוך מסגרת חינוכית שלמה** - רבי שלמה וולבה הביא (אהל יעקב ולא, פתח ד פרק ג) את דברי הגר"א, וכתב: "ברוח דברים אלה באה ההלכה": ולא יכה אותם מכת אויב, מכת אכזרי, אלא ברצועה קטנה "רמב"ם תלמוד תורה פ"ב ה"ב; שו"ע יו"ד סימן רמה סע' י). למדנו איפוא, כי נתינת עונש, האמצעי הקל והמהיר, לכאורה, בחינוך, הרי בהדרת התורה, הוא מעבודות הקשות שבמקדש. רק בתוך מסגרת חינוכית שלמה, של קשר ואהבה יש לתקיפות כח בונה בעת הצורך".

• **להכות פעם בהרבה זמן כדי לא לאבד ערך החינוך שבמכה** - רבי חיים קנייבסקי נשאל (דרך שיחה ח"א, פרשת וירא עמ' כב) נשאל "האם בזמנינו יש להמנע מהכאת ילדים, בנים ותלמידים, והאם יש אופנים יוצאים מגדר הרגיל, בהם אפשר, ואף צריך, להכות בשבט". והשיב: "לפעמים צריך להכות, והחושף שִׁבְטוֹ שׁוֹנֵא בְנוֹ (משלי יג, כד). מתי שהילד עושה עוולה גדולה, בודאי שצריך להכותו. אלא שעל האב להתנהג בתבונה ובעדע, להכותו פעם אחת בהרבה זמן, כי כאשר יכה בכל יום נאבד כל הערך של הענין "הגר"ח קנייבסקי נשאל שאלה נוספת: "האם שייך לסטור לבחור ישיבה", והשיב: "שייך, אם צריך, לפי הענין והצורך". וסיפר: "הבית מאיר כתב בהקדמה על ספרו שברכת רבו עמדה לו, ויש בזה ב' נוסחאות, ולפי נוסחא אחת, הוא היה תלמידו של הנודע ביהודה ופעם אחת שאל בשיעור, ושוב חזר ושאל, עד שהנדע ביהודה סטר לו, אחר כך רצה לפייסו וברכו שבזכות זה יתקבל ספרו".

• **רק במה שנוגע לעצם הלימוד** - בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רפ) כתב "יסוד בחינוך, שאם הילד רק אינו שומע לרבו או שאינו משתדל להבין, לא יכה אותו במקל. אבל אם מבין, רק רואים שהולך בדרך רע ח"ו ועלול להשפיע על כל דרכו, שרואים שהוא בעל תאוה וכדומה ודבוק בה, אזי הותר גם להכותו. והיינו שאם התרו אותו ועדיין עומד בסורו, ואין עצה אחרת, כהאי גוונא שרי נמי להכותו. ועיקר דברי חז"ל שמזהירים לא להכותו היינו במה שנוגע לעצם הלימוד כשאינו שומע או שאינו חוזר על תלמודו, ולא כשהוא רע או מפריע".

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קג) כתב כי הרב רשאי להכות את התלמיד, גם כשעל פי שיקול דעתו, התלמיד מתעצל בלימודו לפי כשרונותיו: "ומה שאיתא במסכת מכות דאף בגמיר [שלומד] יכול לענוש, הוא דווקא אם אפשר לפי כשרונותיו ללמוד יותר בטוב ומתעצל לעיין היטב, יכול לענוש, אף שבעצם הוא גמיר ואינו מבטל בזמן. דגם זה שמחסר בעיונו הוא עצלות, וראוי לענוש. וזה ודאי הוא רק כפי דעת המלמד שזה נחשב כדבר ידוע לפניו מצד שהוא מומחה ויכול לדון בזה, כי הרי אי אפשר שיביא לפני בית דין לדון בזה".

• • •

מנהג המחנכים בזמנינו לא להכות תלמידים

ח. כפי שהזכרנו בפתחה, כיום בכל בתי הספר ותלמודי התורה לא מכים את התלמידים, ולכאורה הדברים עומדים בניגוד להלכה המפורשת בגמרא ובשו"ע שיש מצוה להכות בנים ותלמידים כדי לחנכם, ועל מה סמכו איפוא, כאשר שינו את הנהגת החינוך בדורות האחרונים.

מצאתי כמה הסברים לכך.

• בדורנו ההכאה עלולה להביא יותר נזק מתועלת - המשגיח רבי שלמה וולבה כתב בספרו זריעה ובנין בחינוך (עמ' כג) "בפסוק (זכריה יא, ז) אנו מוצאים: "וְאַרְעָה אֶת צֶאֱן הַהֲרֵגָה לְכֵן עֲנִי הַצֶּאֱן וְאַקַּח לִי שְׁנֵי מְקֵלוֹת, לְאַחַד קְרָאתִי נֶעֱם וּלְאַחַד קְרָאתִי חֲבָלִים וְאַרְעָה אֶת הַצֶּאֱן. הרי יש מקל שבו חובלים ומכים, ויש עוד מקל שגם בו מחנכים, אבל בנעימות - מקל נועם. צריך לדעת שמקל נועם גם הוא מקל, אבל איננו מכאיב. אם אני נותן לילד עידוד - גם זה מקל. אם הילד עשה משהו טוב ואני נותן לו חתיכת שוקולד, גם זה מקל. אבל זה מקל נועם. אין לשער כמה מזיק האדם לילד כאשר הוא מכה אותו מכות של ממש. ר' אליהו לפיאן היה אומר לנו תמיד: עם ילדים - רק בדרך טובה. הוא אמר שלעת זקנתו הוא התחרט על כל מכה שנתן לילדים שלו כשהם היו קטנים. חז"ל אומרים (ב"ר, י) שכל עשב ועשב יש לו מזל המכהו ואומר לו: גדל. זאת אומרת שאותו כח המצמיח נקרא בפי חז"ל מכה, המכה ואומר גדל. כמובן, אין הכוונה שעל כל עשב יושב מלאך קטן עם לחיים אדומות, עם כנפים לבנות, יש לו מקל קטן והוא מכה את העשב. חז"ל מתכוונים לומר שיש כח שמצמיח את העשב, והכח הזה נקרא בלשון חז"ל "מכה". כך נוכל להבין גם את השבט של חושיף שִׁבְטוֹ שׁוֹנֵא בְּנוֹ (משלי יג, כד), אין הכרח לנקוט דווקא באופן שבו לוקחים את הילד ומכים אותו, יש דרכים אחרות איך לכוון את הצמיחה שלו, דרכים טובות יותר."

הרב וולבה מנמק את השינוי שחל בתפיסה החינוכית ביחס להכאה למטרות חינוכיות דווקא בזמנינו: "בדורות הקודמים היה מצב שונה, לילדים היה יותר כח סבל,

ולכן יכלו לסבול מכות. הילדים גם היו יותר חזקים באופי שלהם, לא הזיק להם כאשר קיבלו מעט מכות. אבל כיום - כל האווירה היא אווירה של התמרדות, במיוחד כאן בארץ [ישראל]. אם מישהו ינסה לדכא את הילד שלו על ידי מכות - הוא עלול להזיק לילד, וליחס שבינו לבין הילד, וכשהילד יגדל הוא עלול להסתגר בפני ההורים. אז כבר לא יהיה ניתן לבנות את היחס של בטחון, היחס הפתוח."

לדעת הרב וולבה, סיבת אי ההכאה בזמנינו היא, כי לפי ערך הדור שלנו המתאפיין באווירה מרדנית, ההכאה עלולה לגרום לנזק רב יותר מהתועלת המיוחלת ממנה. והוא כתב את הדברים גם במאמר בנושא "פסיכיאטריה ודת", שראה אור בקובץ בשבילי הרפואה (ח"ח עמ' פא) "אין להכות ילדים. הבקי בתנ"ך אולי ישאל אותי, כיצד אני מקיים את הוראתו של שלמה המלך בספר משלי - חוֹשֶׁךְ שִׁבְטוֹ שׁוֹנֵא בְנוֹ. ואף אני אשיב לו בדברי הנביא זכריה - וְאָקַח לִי שְׁנֵי מִקְלוֹת, לְאֶחָד קְרָאתִי נְעֻם וְלְאֶחָד קְרָאתִי חֶבְלִים. הרי ישנו מקל נועם, לשבח ילד עבור דבר טוב שעשה, חיוך או מלה טובה - גם זהו מקל, המדרבן להמשיך בהתנהגות טובה. בדורנו, מקל זה יעיל יותר מאשר מקל חובלים."

• בכל דור משתנים האופנים כיצד ללמד תורה - ידידי רבי יעקב קראוס, רב בית הכנסת "ישראל הצעיר", בהאנקוק פארק לוס אנגלס, הראה לי את דברי רבי יעקב קמינצקי בספרו אמת ליעקב (מסכת אבות פ"ה) בביאור שיטת החינוך והלמידה מדורות הראשונים לדורנו: "יסוד הדבר בכל אלה לפי דעתי הוא, וְלִמְדָתֶם אִתֶּם וּשְׁמֵרָתֶם לְעִשְׂתֶּם (דברים ה, א) - גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. המעשה הוא המגדיר את צורת מצות הלימוד, אופן קיומה וחומר הנלמד, צורתו ותכנו. ולפיכך, עם שינוי העתים וחליפת הדורות, משתנים אופני הלימוד וחלקי התורה הנלמדים."

רבי יעקב הביא דוגמא מתחילת מסירת התורה מאב לבנו "אבל אחר כך במשך הזמן שנתרבו עמי הארץ, ואם כן אם נקוט שרק האב ילמד את בנו, אם כן בני עמי הארץ יהיו עמי הארץ עד סוף כל הדורות, התקינו להושיב מלמדים". ודוגמא נוספת, מסדרי לימוד תורה שבכתב ותורה שבעל פה: "בתחילה ידעו חכמי הדורות להשתמש באותן המידות שהתורה נדרשת בהן, ידעו כל מידה ומידה איך היא נדרשת ובאיזה אופן יכולים להשתמש בה, ולפיכך היתה קפידא יתרה שלא ללמוד תורה הכתובה בעל פה [אם לא לסומא] משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. ולהיפך, דברים שבעל פה נאמרו מפה לאוזן ע"י הרב המלמד". ולאחר זמן "מפני מיעוט הלבבות העלו כולם דבריהם על הכתב משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. לפיכך כל עיקר הלימוד נשאר אצלינו בתורה שבעל פה, כי היא היא המביאה לידי מעשה, ומחוייבים אנו לראות שהלימוד יהיה תלמוד המביא לידי מעשה, שכן היא חובת מלמדי תינוקות ללמדם ולחנך אותם בדרך טובה, והיא צורת תלמוד תורה."

הרב קראוס אמר כי דברי רבי יעקב קמינצקי, הם גם היסוד לשינוי בגישה החינוכית בדור שלנו ביחס להכאת תלמידים. עם שינוי הזמנים, בכל דור "השמירה לעשותם" של התורה היא במה שמתאים לפי המצב של אותו הדור. ולכן למרות שבעבר הכאה היתה דרך לחנך את הבנים והתלמידים, ואף נחשבה כמצוה, ברם כיום נשתנו האופנים כיצד ללמד תורה, והכאה אינה דרך "השמירה לעשותם" של התורה.

טעמים נוספים מדוע נמנעים בזמנינו להכות תלמידים

ט. ולענ"ד נראה להוסיף עוד שני הסברים מדוע בזמנינו נמנעים כמעט לחלוטין מלהכות בנים ותלמידים.

• **מחשש שהבן או התלמיד יתריסו נגד האב או הרב בדיבור או במעשה** – על פי דברי הריטב"א ומהריק"ש [לעיל אות ו] שאסור להכות גם בנים קטנים כאשר קיים חשש, שכתוצאה מההכאה, יכו או יתריסו בחזרה כנגד אביהם, כתב להלכה בילקוט יוסף (דיני חינוך קטן עמ' רחצ) "וקטן שיש חשש שמא יתריס כנגד אביו בדיבור או במעשה, אסור להכותו. ומה שנקטו בלשון המכה בנו הגדול, לאו דווקא הוא, אלא מפני שבגדול שכיח יותר חשש זה וקרוב יותר לעבור על לפני עור, נקט בנו הגדול, וכמו שכתב מרן החיד"א בשם הריטב"א, וכן הביא בחידושי רעק"א בשם פסקי תוספות שהמכה בנו הקטן יותר מדי היו מגדים אותו".

ויתכן כי מסיבה זו, הורים ומחנכים נמנעים מלהכות את הבנים והתלמידים בזמנינו, מחשש שהבן או התלמיד יתריסו נגד האב או הרב בדיבור או במעשה – ובכך יעברו האב או הרב על איסור "לפני עור לא תתן מכשול".

• **בכל אין ידיעה ברורה שהבן או התלמיד עשו מעשה המצריך הכאה** – בדברי האגרות משה [לעיל אות ז] נתבאר, שההיתר להכות הוא בתנאי שיש לאב או לרב "ידיעה ברורה ולא בחשדים בעלמא. ואם יש לו איזה ספק וחשד על אחד מהתלמידים באיזו דבר שלא כשורה [לא ראוי להכות אלא] צריך לדבר בדברי מוסר ודברים המקרבים לתורה ומרחקים מהדבר שחושד". ויתכן כי מטעם זה הורים ומחנכים נמנעים מלהכות את הבנים והתלמידים בזמנינו, מחמת חוסר היכולת להכריע "בידיעה ברורה" שהבן או התלמיד עשה מעשה המחייב הכאה ולא תוכחה בדברי מוסר.

סוף דבר: בשו"ת שבט הלוי (חלק יא אבן העזר סימן רעח) נשאל "על הכאת הילדים בחינוכם בזמנינו אנו, ואם הדורות נשתנו בזה, וכאילו הפסוק חוֹשֶׁה שָׁבֵטוּ שׁוֹנֵא בְּנוֹ, לא נאמר בזמנינו". והשיב: "לדידי פשוט דכל הדברים הנאמרים ברוח הקודש ובנבואה הם נצחיים, כן גם כלל זה דחוֹשֶׁה שָׁבֵטוּ שׁוֹנֵא בְּנוֹ. ובמלבי"ם (שם) כתב לנכון, דמי שהוא חושך

הערות וביאורים

שבטו מבנו, הוא מטעם שיש לו געגועים על בנו והוא שונא שלו, דבן חכם מוסר אב, וזה מראה שהמייתו על בנו שאינו יכול לראותו בצערו אצלו יותר מתועלת מבנו, וא"כ אוהב עצמו ולא את בניו. אמנם חז"ל הגדירו ענין ההכאה לבניו ולתלמידיו, כמבואר בשו"ע (יו"ד) שאסור לו להכות מכות אכזרי מוסר ואויב, אלא באופן קל, והיינו "שירגיש הבן שמפני תועלתו מקבל הכאות האלה, וזה ודאי מצוה לדורות".

אכן, למעשה, ברור כי הכאת בנים ותלמידים צריכה להעשות מתוך שיקול דעת עמוק וזהירות רבה, על פי כל ההגבלות שנתבארו בהרחבה לעיל [אות ז], וכפי שכתב בילקוט יוסף (דיני חינוך קטן עמ' רחצ) "בדורינו זה, יש להתיעץ עם המחנכים כיצד לנהוג בבנו, שפעמים רבות מה שהאבא מכה את בנו אין בדבר תועלת, ופעמים שגערה עדיפא".

וגם המחנכים עצמם, בכל בתי הספר ותלמודי התורה לא מכים את התלמידים, ואין זה סותר להלכה המפורשת בגמרא ובשו"ע שיש מצוה להכות בנים ותלמידים כדי לחנכם, כמבואר לעיל, שבדורינו יש חשש שהבן או התלמיד יתריסו נגד האב או הרב בדיבור או במעשה. וגם קשה להגיע למצב של "ידיעה ברורה" שהבן או התלמיד עשה מעשה המחייב הכאה ולא תוכחה בדברי מוסר.



הדלקת נ"ח לאחר מעריב

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון העיר הרשד"ב שי' לויין על מ"ש רש"ב שי' אשכנזי (בשם אביו ז"ל), שאם הגיע כבר זמן צאת הכוכבים (בוודאות) ועדיין לא הדליק נ"ח "צריך להתפלל ערבית תחילה" – ש"לא הובא לזה מקור מספיק". וציין למ"ש בספרו "שיעורי הלכה למעשה" ח"א ע' תסג, שם האריך לבאר שלפי מנהגנו יש להקדים הדלקת נ"ח לתפלת ערבית.

ולפלא שלא ראה מענה רבינו בכתי"ק שנדפס לאחרונה ב"שולחן מנחם" ח"ג ע' רסו (ולפנ"ז בכמה "תשוורות"), אשר "צ"ע הקדמת ההדלקה לפני התפילה (לאחרי שמכבר הגיע זמנה)" – ונראה ברור שדעתו הק' נוטה שיש להקדים תפלת ערבית.

וכן מפורש בכתי"ק רבינו שנדפס באגרות קודש ח"ל ע' 12, ב"תוכנית ערב חב"ד עבור ישראלים" שהוסיף בכתי"ק "תפלת מעריב" וכתב ליד זה מס' 1, וליד הדלקת נר חנוכה כתב מס' 2, ומשמע להדיא שיקדימו ערבית לפני ההדלקה. (אגב, בפיענוח של המו"ל שם – בע' כד – נראה טעות דמוכה, שכתב "מתחיל עם תפלת מנחה", וכי כיצד אפשר להתפלל מנחה בשעה 7 בערב בימי חנוכה?! ונתבלבל עם "המנחה" שפירושו זה שמנהל את האירוע. ופשוט).

ומ"ש בספר המנהגים "בין מנחה למעריב" – פשוט שהכוונה בזה שלכתחילה אין ממתנים למעריב בבית הכנסת (כמו שנוהגים בכמה ק"ק בישראל) אלא הולכים הביתה מיד לאחר מנחה ומדליקים הנרות ורק לאחר חזורים להתפלל מעריב בציבור, ואין בזה שום הוראה לגבי מצב שנתאחרו לאחר צאת הכוכבים.

[וכמדומה שהי' פעם שכ"ק אדמו"ר עשה בעצמו מעשה בזה – שהתעכב בחדרו עד תפלת ערבית ורק לאחר חז' הלך לביתו להדליק נר חנוכה. ויש לברר.]



כיסוי המזוזות אצל הרבי

הרב דוד ניסן ברסמן

מח"ס "Mezuzah: Divine Protection and Blessing"

ראיתי ושמעתי מסופרים ותיקים שהמזוזות בבית הרבי וגם ב770 היו מכוסים בנייר לבן עם שי"ן מודפסת. ואעתיק מה שמובא בס' מקדש מלך ח"ב עמ' 439 בכותרת המזוזות ב"בית חיינו": "בשנים תש"ב-ג אמר הרבי שעל פי קבלה אין להניח את המזווה בשום נרתיק, רק לעוטפה בנייר או בפלסטיק, ולכן נהגו כך ב-770, ורבים מאנ"ש [עוטפים בנייר ואח"כ בפלסטיק – 'ניילון'].

ויש לדייק מזה שני דברים:

א. שהרבי העדיף שמזוזות יונחו בכיסוי לא קשיח דוקא.

ב. שלכאורה הרבי לא הקפיד שהשם שד-י יהי' גלוי במקום טהרה.

ולכאורה קשה שהרי כתוב בשו"ע יו"ד ס' רפו סעיף ה (בשם הכלבו⁵¹ [סי' צ]) " ... ובמקום טהרה טוב להיות נראית".

וראה גם הרמ"א בס' רפח סעיף טו "... ומניחין נקב בקנה נגד שם שד-י שיהא נראה מבחוץ".

51 נראה שהכלבו הוא המקור הראשון שכותב שהקלף של המזווה טוב להיות נראית במקום טהרה. אגב, שם הגדולים (מערכת ספרים כ' אות יד') כותב " ספר זה לא נודע מחברו".

וראה גם המהרי"ל (חדשות כקג,ג...) "וכאלה כתבו רז"ל ומהאי טעמא נמי עבדינן נקב נגד השם ומכונין לשמירה" ..

וגם השל"ה הקדוש (ח"ב מסכת חולין פרק גר מצוה ותורה אור אות לו) כותב שטוב שהמזוזה יהי' בקנה של זכוכית. (גם בבאור הגר"א יו"ד ס' רפו ס"ה מציין על כך לזהר פרשת ואתחנן, אבל לא ראיתי מפורש שם שצריך שיהי' שם שד-י נראה מבחוץ).

וראים מכל הפוסקים הללו דיש דוקא עדיפות במקרה דאפשר (דהיינו במקום שהרה) להשים את המזוזה בקופסא שקוף עכ"פ נגד שם שד-י, (ובאמת כך כותבים כל הספרי מלקטים בהל' מזוזה שראיתי). ומהי סיבה שהרבי לא נהג כך?

ואין לומר שכך נהג הרבי וזהו בעצמו המקור, שהרי הרבי שלל הדרך הזו. וכך כותב הרבי באגרות קודש חכ"א ע' קיו "...ומש"כ אשר י"א שאין נוגע כ"כ למצוא מקור או מקום מחז"ל או דין שהובא בדא"ח כי זהו בעצמו המקור – אני לא כן הוא עמדי. ולא עוד, אלא כשרואים במקור הרי כמה וכמה פעמים נתוסף הבנה גם בהענין בדא"ח. – ולכאורה הוא גם חסידישער, לומר אשר ישנו מקור ואני לא מצאתיו מלומר שאני יודע ברור שאין מקור והרבי חידש זה ע"פ הוראה וכו' – ובמוחש נראה בהגהות הצ"צ בדא"ח עד כמה נתיגע בזה. ואכ"מ. "עכלה"ק.

לכן נראה לי שהרבי נקט כשיטת הראשונים שלא מצריך בכלל שהקלף של המזוזה והשם שד-י יהי' נראים. וזה לשון הרמב"ם (הלכות מזוזה פ"ה ה"ו) "... ואחר שגוללה מניחה בשפופרת של קנה, או של עץ, או של כל דבר ומחבר אותה אל מזוזת הפתח במסמר, או חופר במזוזת הפתח ומכניס בה המזוזה".

הרי הרמב"ם לא מעדיף כיסוי זכוכית או להניח נקב בקנה נגד שם שד-י. אולי יש לפרש דעתו עפ"י מה שכתב הרמב"ם קודם בהלכה ד': "מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מבחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה שד-י ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ"...

הרי שם שד-י שכותבים מאחורי המזוזה הוא לא מעצם המצוה ולכן לכאורה זוהי הסיבה שלא צריך לראות אותו.

גם בפרק ו הלכה יג: "חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותו ובהבלי הזמן"...

הרי הרמב"ם כותב שהמזווה צריך להזכיר את האדם ביחוד השם שזה יביא אותו לאהבת ה' אבל הרמב"ם לא מזכיר שהשם שד-י צריך להיות נראית בכדי לפעול את זה.⁵²

גם במרדכי הלק"ט סו"ס תתקסא (בש"ס ווילנא הוא בדף ח ריש טור ב) מביא שי"ל שא"צ לראות שם שד-י מבחוץ, אפילו למצוה, עיי"ש.

בנוסף לכל הנ"ל הרי כמה פוסקים אחרים לא מצריכים שהמזווה והשם שד-י יהי' נראים ומהם הקיצור שלחן ערוך (ס' יא סעיף ו) ". . ומניחה בשפופרת או בשאר כל דבר, וקובעה"⁵³...

וגם העיד המהר"ם שיק (בתשו' יו"ד סי' רפח) שהי' כורכים המזווה בנייר או בקלף, וכן ראה אצל רבותיו, וז"ל:

"הנה נפשו בשאלתו על מה שראה בש"ע עם פ"ת ביו"ד סי' רפ"ט בשם הגאון מוה' אליהו ווילנא זצוק"ל שהי' נזהר שלא הי' כורך המזווה בקלף שלא יהא חציצה ואיך יש לנהוג ואם יש חילוק בין ארגז לקלף עכ"ל⁵⁴ הנה בין ארגז לקלף אין נראה סברא לחלק ואני נוהג כאשר ראיתי ממורי ורבותי צ'ל וכאשר פשט המנהג בכל ישראל לכרוך המזווה בקלף או ליתנה בארגז המיוחד לה ולקבוע במסמרים... עכ"ל.

אולם צריך להקפיד שהשם של שד-י יהי' מכוון כנגד השין המודפסת בתיק המזווה. וזה לשון רבינו בלקו"ש (חכ"ד ע' 374) : "רגיל לעשות ה'ש' שעל התיק גנד (לערך) השם שבהמזווה – היינו באמצע".

לסיכום: הרבי (על פי השמועה) סובר שעל פי קבלה יש לעטוף את המזווה בנייר או בפלסטיק ולא להשים לכתחילה בתיק קשיח, ואפילו אם זה שקוף. בפועל המזווה

52) הערות מאת רב (הרוצה בעילום שמו): הרמב"ם אינו מדבר על הטעם והתועלת המנהג לכתוב שד-י, רק כותב " שאין בזה הפסד...".

לכן אין פלא שאינו בעד להראות זאת. אבל לדידן וע"פ הזהרה, לא ייתכן שנאחז בדעת הרמב"ם בזה.

תגובה שלי: אה"נ שלדידן וע"פ הזהרה המנהג בכתובת שד-י הוא דבר חשוב ולא כמו תפיסת הרמב"ם בזה, אבל גם לדידן מדוע השם שד-י דוקא צריך להיות נראה? ובאמת יש מחלוקת בדבר כפננים. ולפי דברי הרמב"ם בפרק ו הלכה יג : " חייב אדם להזהר במזווה מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן...". נראה שכל ענינו של המזווה (גם אם היא מכוסה) מזכיר על יחוד שמו וזה יביא האדם לידי אהבת ה'.

53) הערת הרב הנ"ל: הקיצור שו"ע, בגלל קיצורו, צע"ג אם מהווה ראי' בכל כיו"ב.

54) הערת הרב הנ"ל: אגב צע"ג על הגר"א החושש מחציצה, דבגמ' אמרו "אפשר בגובתא דקניא" וברמב"ם ובמרדכי הנ"ל ועוד ראשונים מוזכר בפשיטות "קנה".

של הרבי תמיד הי' עטופות בנייר לא שקוף (וצ"ע אם זה בדוקא או לא⁵⁵), ויש ראשונים וגם אחרונים בדורות שונים שנהגו כן.



עיונים וביאורים בהלכות קושר ומתיר

הרב יקותיאל פרקש

מח"ס "שבת כהלכה" ועוד

שמחתי לשמוע ש"הערות וביאורים - אהלי תורה", מתכוננים להופעת גליון האלף ומאה! ומכיוון שכנודע קובץ זה משמש במה לביירוני הלכות בשקו"ט רצוא ושוב מגדולי ת"ח שבינינו - אמרתי, שהנה נוצרה הזדמנות להציע בפניהם נושאים שאני מתלבט בהם בהלכות קושר ומתיר (שוע"ר או"ח סי' שי"ז), בהם אני עוסק עתה בחיבור חלק רביעי בסדרת ספרי "שבת כהלכה"⁵⁶.

בגדר קשר "של קיימא":

א. בהגדרתו האריכו בכו"כ ספרים, וראה מש"כ בלקו"ש חלק י"ד [עמ' 13 ואילך]. ובשו"ת אבני נזר [סי' קפ"ג] ביאר הטעם משום שכל שאינו של קיימא, אין לזה שם קשר כלל. ובוזה מבאר מדוע דוקא במלאכה זו הותנה שצ"ל של קיימא, דבר שלא מצינו במלאכות אחרות - כגון הבונה או הכותב וכיו"ב, שאין חילוק אם דעתו לסותרו או למוחקו מיד. ובשו"ת מנחת שלמה [תנינא סי' א' אות ג'] כותב: "...דבכל מלאכה שעושה דבר חדש אשר לא היה מקודם, לא איכפת לן במה שחושב לסותרו או למחקו אח"כ. ושאינו קושר שאינו עושה דבר חדש אלא מחבר בין שני דברים הקיימים כבר, ובוזה אנו אומרים שאם בדעתו לעשותו לעולם הרי זה נחשב כמלאכה שעושה דבר חדש - מכיון שע"י הקשר יעשה לגוף אחד, משא"כ אם בדעתו להתירו אח"כ הרי זה כשני דברים נפרדים. ולפיכך גם מותר להתיר קשר שאינו של קיימא, דמפני שעומד להתירו לא נחשב גוף אחד ואין לו עכשיו שם מתיר".

55 חשבתי שאולי הרבי מאד חיבב שהמזוזות יהי' בכיסוי רך (שיש אומרים שזה על פי קבלה) והעדיף את זה גם שע"ז הנייר יכסה על השם שד-י. ומכיון שבשנים קודמות לא הי' נפוץ כיסוי רך מפלסטיק, ממילא השתמשו כתחליף בנייר רגיל. ואפילו אם בשלב יותר מאוחר הי' אפשר להשיג כיסוי רך מפלסטיק, הרי ידוע שהרבי בכלל לא אהב להחליף דברים שבקדושה (בכדי לא לבזות את הקודמים).

ולפי זה אין לדייק המנהגת הרבי שיש לכסות דוקא בנייר בלתי שקוף. (אא"כ על דרך הגמ' - הואיל ונפק דפומי'...). אבל לכאורה לפי הנ"ל לא צריך לבא לכל זה ודו"ק.

56 **הבהרה:** ההערות והביאורים דלהלן, עוסקים אמנם בעיקר בלשון שוע"ר אבל גם השו"ע ונו"כ.

(ב) חלק גדול מהדברים - למרות שמוסבים על לשונות אדה"ז, מכל מקום אינם דוקא חידושי דינים שחידשם אלא מיוסדים על השוע"ר ונו"כ.

ולא זכיתי להבין, שלכאורה גם בונה הוא ממש כמו הקושר - שאינו עושה דבר חדש, אלא מחבר לבנים או אבנים בודדים והופכם לגוף אחד. ממש כשם שהקושר, לוקח שתי חבלים וכיו"ב ומחברם והופכם לגוף אחד.

ב. בלקו"ש שם [עמ' 14 ובהערות] דן הרבי מדוע מותר מן התורה בנעשה לזמן מסוים, ולא נחשב לחצי שיעור שאסור מן התורה - ומסקנתו שכגון דא אינו נחשב חצי שיעור אלא חצי מלאכה, ע"ד עקירה בלא הנחה עיי"ש.

ולכאורה סיוע לדברי הרבי, הוא מלשון הרמ"א בדרכי משה [ר"ס שי"ז] שכותב בתו"ד: "ובגמרא מוכח פרק כלל גדול דאפילו בקשר אמיץ וחזק, כל שקשרו על מנת להתירו אין חייבין עליו - דפריך התם והא על מנת להתיר הוא וכו'. ומכל מקום נראה דזהירין בי, משום דאע"ג דאין חייבין עליו מכל מקום אסור מדרבנן. מידי דהוי כעקירה בלא הנחה, דאיתא בריש פרק קמא דשבת דאסור מדרבנן".

ג. בשוע"ר (ס' שיו סעי' א) מביא את שתי הדעות בהגדרה זו;

דעה א': "אם הוא בדעתו שלא להתירן ביומן - כגון תלמידי חכמים שלומדים בלילות, ואינם חולצין מנעליהן ולא פושטים מלבושיהן בלילה - אסורים לקשרם בשבת שחרית, אם בדעתם שלא להתירן ערבית. וכן אסורים להתירן בשבת אם כשקשרו אותן באחד מימות החול היה בדעתם שלא להתירם מיד בלילה שלאחריו".

דעה ב': "ויש אומרים שכל קשר שאינו עומד להתקיים ז' ימים אינו נקרא קשר של קיימא אפילו מדברי סופרים . . אבל אם קושרן סתם אינן נקראים של קיימא, אלא אם כן דרכו לעולם לקיימם שבעה ימים - כגון המשיחות שקושרין בהן בית הצואר של הכתונת מי שאין דרכו לעולם להתירן אלא כשמחלף הכתונת משבת לשבת אסור לקשרן ולהתירן בשבת". ומסיים אדה"ז: ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי".

ובדבריו אלו מבואר, שרק לדעה השניה איסור התרת קשרי המשיחות שקושרין "בית הצואר של הכתונת" הוא רק למי שדרכו להתירן "כשמחלף התונת משבת לשבת". אבל הלכה למעשה יש להחמיר כסברא הראשונה, וגם בפחות מכן - כל שאינו נעשה להתירו "ביומו" - כבר אסור. אלא אם כן מדובר במצב של "צורך גדול", וגם זה רק "על ידי נכרי" ולא שיתירם בעצמו.

ועפ"י צע"ג לענ"ד מש"כ להלן [סו"ס ו]: "שאר קשירות שנקשרו אחר גמר מלאכת הבגד, כגון קשרי הכיבוס או המשיחות שבכתונת שנקשרו.. ואם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא כשמחלף הכתונת משבת לשבת, אסור לחתכן כמו שאסור להתיר". הרי שסותם וכותב שהאיסור להתיר [ולכן גם לחתוך] הוא רק במחלף הכתונת "משבת לשבת", ההיפך ממה שפסק לעיל שכל שנקשר ליותר מיום אחד כבר

גם כן אסור להתירו [ובמילא בנדון דסעיף ו' אסור לחתכו]. ובכלל נראה כסותר עצמו מתחילת סעיף זה לסופו, שהרי בתחילתו כותב: "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד אחר הכביסה". הרי שההיתר הוא מכיוון שבאותו יום מתירים הקשר, וזהו כאמור פסק ההלכה כדעה הראשונה שבסעיף א' שיותר מיום אחד כבר אסור. ואילו בסוף הסעיף כותב כאמור בנוגע ל"קשרי הכיבוס" וכו', שתלוי בשבעה ימים [משבת לשבת].

ואילו היה דרכו של רבנו להתיחס לשיטות וחיידושים שלא נזכרו בדברי הפוסקים שקדמו לו, היה מקום לומר באופנים שונים [כגון עפ"י דברי התה"ד סוס"ק ז, שלדעתו מותר לחתוך גם כשאסור להתיר - שלא כדעת רבנו - ועפ"י נאמר, שלמרות שרבנו ס"ל שאסור מ"מ בכגון דא הסכים לדעת הסוברים שז' ימים הוא גדר הקיימא. או שאולי מדויק לשובנו שכתב בסוף סעיף ו' "המשיחות בכתונת שנקשרו" כלומר שנקשרו מעצמם מבלי שיתכוון לכך, שכידוע דעת החיי אדם כלל כו-כז שכגון דא נחשב כנקשר ליומו בלבד וכו', וכבר נחלקו ותמהו עליו ואכ"מ. ועפ"י נאמר, שגם רבנו ס"ל שיש בזה מקום להקל ולכן הסכים שכגון דא נסמוך על קיימא דז' ימים. אלא שכאמור, אין זה כלל הדרך לבאר דברי רבנו - וצ"ע וברור].

מלאכה דרבנן ע"י גוי ב"צורך גדול":

ד. נעתק לעיל לשון שוע"ר [ס"א] בהכרעה בין השיטות בגדר "קיימא" במלאכת הקושר, שכותב: "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי". ומדברים אלו מוכח, שגם בצורך גדול אסור על ידי גוי אם נועד ליותר משבעה ימים - למרות שאינו "לעולם" ובמילא איסורו מדרבנן. שאלמלא כן, אלא גם ביותר משבעה ימים מותר ע"י גוי משום דהוה שבות דשבות ע"י נכרי, מדוע פוסק רק ביותר מיום אחד שמותר? והחידוש שמשמעות זו, מכיוון שבס"י ש"ז [סעיף י"ב] כותב: "ויש אומרים שהוא הדין במקום הפסד לא גזרו על שבות כגון טלטל ע"י נכרי סחורה מוקצה הנפסדת ע"י גשמים (ואפילו להביאה לבית דרך כרמלית אם אי אפשר בענין אחר) - ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול (והוא הדין לצורך גדול אף על פי שלא שייך שם הפסד)". לאידך גיסא לעיל בקו"א לעיל סי' רנ"ב [ס"ק ב] מחלק בין הפסד מרובה, שבזה מתיר, ואילו בצורך גדול אינו מתיר - עיי"ש. והחידוש כאמור הוא, שכאן בסי' ש"ז נראה שנקט כפי שהכריע בקו"א שמותר רק בהפסד מרובה ולא בצורך גדול ודוק.

ולפלא שבקצות השולחן סי' קכ"ג [בדה"ש סק"ז], למרות שגם הוא הבין בפשטות לשון שוע"ר שרק ביותר מיום אחד התיר בצורך גדול ע"י נכרי, אבל ביותר מז' ימים אסור גם בכגון דא. מכל מקום ממשיך וכותב ש"על כרחק צ"ל להכונה להקל ע"י נכרי, הוא בכל קשר שאינו לקיימא לעולם. דכיוון דאיסורו מדרבנן הוי אמירה לנכרי

שבות דשבות – דמותר להצורך גדול בכל מקום. וכן כתבו כל האחרונים". וכאמור, בשוע"ר סי' ש"ז הכניסו במוסגר ובסי' רנ"ב מסיק לאיסור ורק בהפסד מרובה מותר.

בגדר קשר "מעשה אומן":

ה. לשון שוע"ר סעיף ב': "יש אומרים שאין חייבים מן התורה אפילו על קשר העומד להתקיים לעולם, אלא אם כן הוא מעשה אומן. דהיינו שהוא קשר חזק ואמיץ כקשרים שהאומנים עושים בשעת מלאכתן. . אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור כיצד. . שקשר חבל בדלי או שקשר רסן הבהמה וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא, פטור אבל אסור מדברי סופרים". ובהמשך [בסוף הסעיף] כותב: ".ולכן נהגו לזהר שלא לקשור או להתיר שום קשר שהוא ב' קשרים זה על זה אפילו הוא עומד להתירו ביומו, מפני שאין אנו בקיאים איזה קשר נקרא מעשה אומן שאסור לקשרו ולהתירו אפילו אינו עומד להתקיים כלל - וכל קשר אמיץ שהוא קשור הדק היטב יש להסתפק בו שמא זהו מעשה אומן, וב' קשרים זה על גבי זה הוא גם כן קשר אמיץ".

ולא זכיתי להבין שהרי כאמור, בפתח דבריו בהגדרת ה"מעשה אומן" נתן דוגמאות ל"מעשה הדיוט" – ובלשונו: ".קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור. כיצד. . שקשר חבל בדלי ["התלוי שם על פי הבאר לשאוב בו מים" מ"ב סק"ט עפ"י רש"י קי"ג ע"א] או שקשר רסן הבהמה וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט". ופשוט ומובן לכל אדם, שבכל אחד מאלו הדוגמאות בוודאי אין עושים עניבה ובוודאי שלא קשר בודד. שהרי אם יעשו כן, תשתחרר הבהמה ויתנתק החבל! ולפיכך ברור ללא ספק, שעושים קשירות אלו "ב' קשרים זה על גבי זה" ב"קשר אמיץ" לפחות!! לוודא שאכן לא יתנתק הדלי, ותתיר עצמה הבהמה ותברח. . ועפ"י"ז היה צריך להיות ברור שסתם שתי קשרים זה ע"ג זה איננו מוגדר מעשה אומן, למרות היותו קשר אמיץ. וקשר אומן יוגדר רק – כפי שכתב בפתח דבריו – מסוגי הקשרים שרק האומנים עושים. וצ"ע ובירור לע"ע.

קשר לצורך מצווה:

ו. בשוע"ר [סעיף א] כותב: "ולצורך מצווה כגון שקושר למדוד אחד משיעורי תורה, מותר לקשור קשר שאינו של קיימא". ובמג"א [ס"ק ג] כותב, שלצורך מצווה מותר גם מעשה אומן "דאם לא כן, גם בלא מצווה שרי". ומקשה על דין זה "למה צריך לעשות מעשה אומן, יעשה קשר שאינו מעשה אומן - אעפ"כ יכול למדוד? וצריך לומר, דמיידי דאי אפשר בענין אחר". ובשוע"ר [סעי' ד] מבואר היטב: "קשר שאינו נקרא של קיימא מן התורה אלא מדברי סופרים, מותר לקשרו לצורך מצווה. . ואפילו קשר מעשה אומן מותר לקשור אם אי אפשר למדוד בענין אחר". ומשמעות דבריו, שקשר שנחשב של קיימא מדרבנן בלבד, מותר לצורך מצווה ללא הגבלה. ואילו קשר

מעשה אומן, מותר רק כשא"א בענין אחר. [ורצוני לוודא שלא טעיתי בהבנת הדברים].

מלאכת ה"מתיר" האסור מן התורה

ז. האם חיובו מן התורה הוא רק כשעושה "על מנת לקשור": במלאכות שמהותם פירוק וביטול מצב קיים, מצינו שחייב מן התורה רק עם נעשה על מנת לשוב ולתקן. כגון הסותר שצ"ל על מנת לבנות, והמוחק שצ"ל על מנת לכתוב - וכיו"ב בסוגי המלאכות הללו. ובב"י בשם הרא"ש כתב שה"ה בנדו"ד, המתיר אינו חייב אלא א"כ עושה זאת ע"מ לקשור כשם שהי' בצידי חילזון במשכן. וכן סותם, וכותב הלבוש בתחילת הסימן: "זהמתיר לחוד שלא על מנת לקשור אינו אסור מן התורה שלא היה במשכן, אבל חכמים אסרו ג"כ להתיר אפילו לחוד שלא על מנת לקשור". ועד"ז כתב בקרבן נתנאל [שבת פט"ו אות נ] בתו"ד "...דאין חייב חטאת על התרת קשר כי אם כשמתיר על מנת לקשור כמעשה משכן" וכו'. וברבינו ירוחם [נתיב יב חי"ד] מבהיר "...לפי פירוש רבינו חננאל ורשב"ם משמע שצריך מתיר על מנת לקשור כלומר מתיר קשר של קיימא על מנת לקשור קשר של קיימא". ועיין פמ"ג [סק"ו] בשם העו"ש מחלוקת הרא"ש והרמב"ם בזה, ויש להוסיף שבריטב"א [ע"ד ע"ב ד"ה דאי] כותב בתו"ד: "...ומהכא שמעינן שהמתיר על מנת שלא לקשור חייב, דאי לא... עיי"ש. ועפי"ז הנפק"מ להלכה בצורך מצווה וכבוד הבריות - עיי"ש. והמ"ב בבה"ל שם [ס"א ד"ה דינו] מביא מראשונים שס"ל שעצם העובדה שנוצר ענין של תיקון בהתרת הקשר די בכך שיהי' דאורייתא, גם אם אינו ע"מ לקשור. וכנראה זו גם כוונת מש"כ בהון עשיר [שבת פ"ז מ"ב ד"ה והמתיר] "...דמכבה וסותר הוא דומה ממש לקורע ומוחק דמקלקל אותו דבר ומעבירה מתקונה הראשון דרך קלקול.. אבל התרת הקשר אינה דרך קלקול, ולא דמי לקורע ומוחק המפורשים במשנה". אמנם בקרן אורה עמ"ס מסכת שבת [ע"ג ע"א סוד"ה והנה] כותב: "לא ידענא מאי דמספקא להו להתוספות ז"ל במתיר אי בעינן על מנת לקשור, במאי איירינן, אי דבלאו הכי ההתרה הוי קלקול, כגון דבר שצריך להיות קשור תמיד - אם כן פשיטא דמקלקל הוא. ואי בדבר שצריך להתיר וודאי אפילו בלא קשירה חייב על התירו". ועד"ז בערוך השולחן [סי שי"ז ס"ב] כותב: "דבמתיר לחוד חייב אם אין בזה קלקול, וזהו ההפרש בין קורע דבודאי הוא קלקול לכן צריך על מנת לתפור משא"כ במתיר ההתרה עצמה הוי התיקון". ומדבריהם מובן, שיש אכן אפשרות של מתיר שהוא קלקול ואז יצטרכו שיהיה על מנת לתקן, ודוק.

ולהלכה: לכאורה יתכן לדייק מסתימת לשון שוע"ר שאין צריך שיהיה ע"מ לקשור, וזאת מכיוון שבנוגע ל"קורע" כותב מפורש להלן [סעיף ו] שחייב רק ש"כשנעשה על מנת לתפור". מ"מ בנוגע להתרת הקשרים בריש הסימן, סותם וכותב רק "...וכשקושרו אינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירו ואפשר שישאר כן לעולם, הרי זה

נקרא קשר של קיימא וחייבים על קשירתו ועל התרתו - ואינו כותב שזה בתנאי שמתיר על מנת לקשור. לאידך גיסא, אולי גם כוונתו כפי שכותב בבה"ל שהתרת הקשר היא בדרך כלל ענין של תיקון במהותו, [לאידך גיסא, הרי יש גם את האפשרות האחרת כמש"כ בקרן אורה דלעיל].

ח. ניתוק קשר שאינו יכול להתירו: בשוע"ר [סוף סעיף ו] כותב בנוגע לקשר שמן הדין מותר להתירו: "...קשרי הכיבוס או המשיחות שבכתנות שנקשרו ואינו יכול להתירן מותר לחתכן, ומכל מקום אין להקל בפני עם הארץ אלא יעשה בצנעא". והנה חומרא זו מחדש המהרש"ל בנוגע לנדו"ד, אמנם במקורו נמצא כן רק בנוגע להתרת תפירה שאינה של קיימא שאיסורו משום מלאכת "הקורע" אבל בנוגע לניתוק והתרת קשר, כשאין מדובר במלאכת "הקורע", הרי שמצינו מפורש בשוע"ר סי' שי"ד [סעיף ט"ז] ש"מותר לחתוך קשרי השפוד . . . וכן עופות ממולאים שתפרן מותר לחתוך חוט התפירה" וכ"כ במ"ב שם [ס"ק מ"א] "דפסיקת החוט מותר בדבר תלוש . . . ואין בו משום מלאכת מחתך... וכלל וכלל אינם מתנאים תנאי זה, שלא לעשותו בפני ע"ה.

ובאמת שבעיניו בדברי היש"ש במקורם [ביצה פרק ד' סי' ט], אכן מבואר שבעקרון תנאי זה נאמר בנוגע לתופר וקורע ולא בדין הקושר ומתיר, דו"ל בפתח דבריו: "חותמות שבכלים, יכול להתירו, ולהתיר קליעתו. ולחתוך בסכין, . . . בית הצואר שהיה תפור, אף על פי שמותר לנתקו זה מזה, אסור להקל בפני עם הארץ". וכך גם בהמשך דבריו, בפירוט המקורות לפסק ההלכה – כותב: "...שנוהגין לחתוך בשבת אגד גדיים ועופות המקולטין, וחוטוי תפירתן, משום דפסיקת תלוש אינו אסור, אא"כ מתקנו למדה, או לעשות כלים, ואפי' בפסיקת תלוש אין שום איסור בשבת, ואפי' שבות דרבנן, אלא היתר גמור הוא". אלא שלאחר מכן מביא את מש"כ הב"י בנוגע ל"בית הצואר שהיה תפור.. [עיי"ש מחלקות הראשונים] שהיא מותר, הואיל ולא עביד להתקיים" ע"כ. וכתב (מהר"י קאר"ו) ואין להקל בפני עם הארץ, ויפה כתב. אכן הכתנות שעשויה בו רצועות לקשרו, ונתקשר, שלא יכול להתיר, יכול לנתקו לכ"ע, שהרי אינו עשוי אלא להתירו, בכל זמן שרוצה, ואף זה לא יעשה בפני עם הארץ אלא ילך בצניעה ויעשה". ולכאורה צ"ע חומרא זו, שהרי מפורש כותב בשוע"ר ובפוסקים בסי' שי"ו בדין קשרי הכובס, שמותר להתירו בלי שום תנאי בהיותו קשר שאינו של קיימא. ואם כן, קשה להבין מדוע לחותכו יהיה אסור בפני ע"ה. ממה נפשך, אם הע"ה אינו מבין החילוק בין קשר של קיימא לאינו של קיימא הרי שגם להתיר היה לנו לאסור בפניו – שמא יבוא להתיר קשר של קיימא. ומדוע שלחתוך יהיה אסור, שמא יבין ממנו הע"ה להתירו במקום האסור!?

וליישב הקושי האמור, וכן לתווך בין הא דנדו"ד להא דסי' שי"ד בדין קשרי השפוד וכו', יתכן לומר: שדוקא בקשרי צדדי הבגד שקושר הכובס - שיש לפעמים בהתרתם

משום מכה בפטיש, דהיינו כשקושרו האומן – ומסתבר שקשירתו של האומן היא בחוזק בקשר אמיץ, כך שבדרך כלל נדרש אכן לחותכו. והע"ה בראותו שחותך קשרי הבגד סבור שמדובר אכן בקשר שקשרו האומן. משא"כ כשמתיר הקשר, אין מקום לחשש זה כי אין דרך הכובס לקושרו כולי האי. ועפ"ז יובן החילוק בין לחתוך קשרי השפוד והעופות, ששם לא חששו לטעות הע"ה לבין חיתוך קשרי החלוק שקשרו הכובס וכו'. ואם כנים אנחנו, הרי שאין הוראה זו כלל בכל סוגי הקשרים – שהגם שמותר להתירם, אסור לחותכם בפני ע"ה – אלא זה דין מיוחד בקשרי החלוק וכו'. אלא שכמובן צריך חיזוק לחידוש זה הלכה למעשה, ודוק.

קשר אחד בראש החבל

ט. רמ"א [סוף סעיף א] כותב: "והא דבעינן ב' קשרים זה על זה, היינו כשקושר ב' דברים ביחד, אבל אם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה – דינו כשני קשרים". ואילו בשוע"ר [סעיף ג] מוסיף על לשון הרמ"א, וכותב: "..אבל אם עשה קשר בראש אחד של חבל או חוט או משיחה, דינו כשני קשרים זה על זה לכל דבר". והנה בשו"ת אבני נזר [או"ח סי' ק"פ סוף אות ב] ניתן להבין לכאורה, שלמד ברמ"א שמחייב הטאת בקשר אחד בראש החוט. וכ"מ גם מדברי המ"ב בפנים ובביאור הלכה, שנעתקו להלן. אמנם מהתוספת האמור בלשון השוע"ר שדין קשר כזה הוא "לכל דבר" כדין ב' קשרים זה על זה, מוכרח שלא רק לחומרא שאסור לקושרו אמורים הדברים, אלא גם לקולא. כלומר, שגם קשר זה מותר במקום צערא וכו' כדין שני קשרים. ויסוד הדברים עפ"י משנתבאר לעיל, שקשר ע"ג קשר אינו מעשה אומן ממש אלא שנאסר מחמת "שאין אנו בקיאים" איזה קשר הוא מעשה אומן. ולכן איסורו מדרבנן – כמפורש ברמ"א שם, והותר במקום צערא וכו' כדלעיל. וכן הדין בקשר אחד בראשו, כנ"ל.

* בהמשך להנ"ל – בגדר קשר אחד בראש החבל: כאמור, במ"ב [ס"ק ט"ו] כותב: "דאז מתהדק שפיר ומקרי קשר של אומן". ובביאור הלכה מבהיר, שאף שבמקור הדין [בסמ"ג לאוין ס"ה] לא נאמר שהווה מעשה אומן, שכותב רק "שאין נקרא קשר של קיימא אלא אם כן עשה קשר על גבי קשר, אמנם יש קשרים שמתקיימים בקשר אחד, כגון שקושר חבל אחד בראש [ו] ואינו קושר שני ראשיו, וכיוצא בזה ודאי נחשב קשר של קיימא אף בקשר אחד". הרי שכתב כן רק לענין ה"קיימא". מכל מקום כותב בבה"ל "כיוון דחזינן דסובר הסמ"ג דקשר אחד שבראש החוט מתהדק שפיר, ונקרא קשר מדאורייתא כמו שני קשרים בעלמא – סובר הרמ"א דלענין מעשה אומן, שווה הוא לשני קשרים בעלמא".

ולא הבנתי, הרי כאמור מפורש בסמ"ג [וברמ"א] שדינו כקשר ע"ג קשר – וכפי שכותב בבה"ל בעצמו "..כמו שני קשרים..". – ובזה הרי נתבאר שאינו אסור מדאורייתא, אלא מחשש שאיננו בקיאים בקשר מעשה אומן. ולכן נפסק הלכה

למעשה, שמקום צערא וכו' מותר כיוון שאינו מעשה אומן ממש שאסור מה"ת - וכלשון הרמ"א "דאינו אלא איסור דרבנן, ובמקום צער לא גזרו". וכאמור, מלשון שוע"ר אכן מוכח שכן הדין. ומפורש כותב החי"א בנשמ"א [ח"ב כלל כ"ח סק"א] "הרמב"ם כתב דאינו חייב משום קושר אלא בקשר של אומן, וזה שקשר ראש החוט אין כאן אלא מעשה הדיוט. ואף שהיראים וסמ"ג וסמ"ק כתבו דאם קשר ראש אחד של חוט חייב, היינו דאולי לשיטתם דסבירא להו דב' קשרים זה ע"ג זה נקרא של קיימא ואפי' מעשה הדיוט.. והרמב"ם לשיטתו דס"ל דדוקא קשר של אומן חייב, ולכן כ' בתופר והוא שקשר ראשי החוט. . . אף על גב שיתקיים הקשר לעולם פטור שאינו מעשה אומן".

י. על דברי השו"ע [סעיף ג] ש"מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס", כותב בפמ"ג [מש"ז סק"ה]: "מתירין". . להר"מ [=הרמב"ם שנתבאר לעיל בשו"ע] בסעיף א' - באין קשר אומן מיירי, דאי לאו הכי אסור אף באין קיימא" וכו'. ולכאורה צ"ע וביאור בכללות נו"כ השו"ע, שסתמו וכתבו את היתר הניתוק, ולא העירו על דרישה זו. ובפרט בולט הדבר בלשונות שוע"ר: שבסעיף ו' כותב "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד אחר הכביסה". ועד"ז בהמשך הסעיף כותב: "אבל שאר קשירות שנקשרו אחר גמר מלאכת הבגד - כגון קשרי הכיבוס או המשיחות שבכתונת שנקשרו ואינו יכול להתירן מותר לחתכן" וכו'. וכ"ה גם בפתיחת הסעיף שלאחריו [ס"ז] "במה דברים אמורים בקשירה" וכו'. ובסתימת לשונו בכל הסעיפים העוסקים בדינים אלו - קשרי הכובס והאומן וכו' - ההיתר גורף מבלי לחלק בין סוגי הקשרים, והחילוקים שכותב הם רק האם יש בהתרתו וניתוקו משום גמר מלאכה וכו'. שהרי אינו מתנה ומזכיר מאומה, שהיינו דוקא בקשר ועניבה וכיו"ב משא"כ בקשר המוגדר מעשה אומן כגון קשר ע"ג קשר שאסור. ואילו גם בשאר מקומות היה נוהג כן - שלא לשוב ולהזכיר ולהזהיר שלא יהי' קשר מעשה אומן - הייתי אומר שסמך על עצמו על מה שכבר נתבאר בהגדרת הקשרים שאסורים בכל אופן [מעשי אומן וכיו"ב]. אבל הרי מיד לאחר מכן [סעיף ח'] כשמדבר אודות קשרי החבל שבראש הדלי וכו', אכן מתנה כאמור וכותב "ובלבד שלא יהא הקשר מעשה אומן, שאסור אפילו באינה של קיימא כמו שנתבאר למעלה. והר"א אלאשווילי שיחי' כתב לי: שאולי י"ל, שסעיף דנן אינו עוסק בדיני הקושר והמתיר אלא בדיני גמר מלאכת הבגד - מתי יש משום איסור זה ומתי לא - ולכן אינו מפרט דינים אלו, וסומך על מה שכבר נתבאר לעיל בדבריו בהגדרות איסורי הקושר והמתיר. אבל להלן [סעיף ח] שעניני דיני הקושר והמתיר בחבל הדלי וכו', שם שב ומדגיש הדרישה וההגבלה שלא יהיה קשר אומן, ודוק. אלא שעדיין צ"ע ובירור לעיל בסי' שי"ד [סעיף י"ז] שם כותב: "חותמות שבכלים. . שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל מותר לחתוך החבל אפילו בסכין או להפקיעו דהיינו להתיר קליעתו

כדי לפותחם ליקח מה שבתוכם. ואין צריך לומר שמותר להתיר הקשר, שהרי אינו קשר של קיימא שהוא עשוי להתירו תדיר". ולא מעיר מאומה אודות איכות הקשר, האם הוא קשר ע"ג קשר או עניבה וכיו"ב. ולכאורה גם אם אינו מוצא לנכון להכנס לפרטי דיני הקושר והמתיר, היה צריך להוסיף "כמו שיתבאר בסי' שי"ז" וכיו"ב.

יא. קשר שעושה האומן, לאחר גמר מלאכת הבגד: ז"ל השוע"ר [סעיף ו] "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא - שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד אחר הכביסה. אבל אין פותחין אותו מחדש. . במה דברים אמורים בקשר זה שקשרו האומן קודם גמר מלאכת הבגד. . אבל שאר קשירות שנקשרו אחר גמר מלאכת הבגד - כגון קשרי הכיבוס, או המשיחות שבכתונת שנקשרו ואינו יכול להתירן - מותר לחתכן". [כלומר, שמותר להתירן ואם אינו יכול מותר גם לחותכן]. ולא הבנתי, מה דין הבגד שקושרו האומן לאחר גמר מלאכת הבגד. שמתחילת לשונו משמע שמותר להתירו וכו', ואילו בהמשך הלשון מבואר שרק סוגי קשרים "שרוב הפעמים מתירין אותן ביומו" מותר, ואילו קשרי האומן גם כשהם לאחר גמר מלאכת הבגד הרי אינן עשויים להיפתח ביומו. כי הוא צריך עדיין למוכרם, או להמתין עד שיבוא מי שהזמין הבגדים לאוספם וכו'. וכנראה שקשרי האומן היו נעשים רק קודם גמר מלאכת הבגד, ואיסורו משום גמר מלאכה. ופשוט במציאות לא היה נהוג כך לאחר סיום הבגד, ואכן אילו היתה מציאות שכזאת היה גם כן אסור לפותחו מצד מלאכת הקושר והמתיר דרבנן [שכיוון שעשוי לפותחו אי פעם, כמבואר לעיל בתחילת הפרק שבכגון דא אינו מדאורייתא].



ברכה על נר חנוכה שמדליקים ברחובה של עיר

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר - לונדון אנגליה

מנהג הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת

א. בסוגיא דחנוכה (שבת כא, ב) שנינו: תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין כו' בית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך כו'. תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם הי' דר בעלי', מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. ע"כ.

בדברי חז"ל ובדברי הגאונים וקדמוני הראשונים, גם לרבות 'שלשת עמודי ההוראה'⁵⁷ ה"ה הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, לא מצינו דבר וחצי דבר על דבר הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת. אבל בשו"ע (או"ח סי' תרעא ס"ז) מפורש ש'מדליקים ומברכים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא' בעשרה⁵⁸. וברמ"א שם הוסיף (ע"פ שו"ת הריב"ש סי' קיא – הו"ד בב"י שם): "ואין אדם⁵⁹ יוצא בנרות של בהכ"נ וצריך לחזור ולהדליק בביתו", "דמצות חנוכה נר איש וביתו" (ריב"ש שם). ובדברי המחבר בענין זה נתקבלו כדבר משנה, וכל ישראל יוצאים גם ביד רמ"א ומדליקים (עוה"פ) בביתם.

ומקור דין זה, הוא בדברי [הארחות חיים (הל' חנוכה ו] הכלבו (סי' מד): "ונהגו [כל המקומות] להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי⁶⁰ ושאינו זריז [בזאת] המצוה⁶¹. גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש". [וטעם הראשון מרומז גם בספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפה) [ועד"ז בספר תניא רבתי (סי' לה)] שכתב: "כתב בעל הדברות ז"ל (בספר העיטור הל' חנוכה) 'נהגו להדליק נר חנוכה בבית

157 לשון הבית יוסף בהקדמתו. ולפניו נמצא בשו"ת תשב"ץ ח"ד סי' א.

58 במור וקציעה (או"ח שם) ד"אין להדליק בברכה אם אין שם עשרה בבית הכנסת . . וקרוב בעיני שהיא ברכה לבטלה, דלפרסומי ניסא לא סגי דלאו עשרה", ע"ש. וראה שו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' סב), על יסוד הא דקיי"ל בהל' מגילה (או"ח סי' תר"צ סי"ח), דגם בעשרה נשים "חשיב פרסום".

במג"א (שם סק"י) פסק "דאם הוא סמוך לחשיכה וטרם שיבואו מנין לביהכ"נ יתקדש היום יברך וידליק מיד דמ"מ איכא פרסומי ניסא כשבאים אח"כ לביהכ"נ, ודמי למדליק ברחוב בשעה שאין שם איש ואח"כ באו אנשים". ובמור"ק שם נחלק עליו וכתב ד"לא דמי, דכי מדליק לעצמו, תו לא צריך, אטו לא סגי דלא ליתו אינשי . . משא"כ בביהכ"נ, שכל עצמו של נר אינו אלא לפרסם הנס ברבים, לקדש שמו ית' בקהל רב, ודאי צריך קהל ממש".

59 אפילו המבורך והמדליק בביהכ"נ עצמו.

60 ראה עד"ז רא"ש פסחים (פ"י סי' ה) בשם רבינו יונה: "כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מה"ת".

61 בשו"ת בנין שלמה (להגר"ש הכהן מווילנא, ווילנא תרמ"ט) הל' חנוכה (סי' נג) כתב דכוונתו ש"אינו בקי לברך", והקשה "דא"כ האיך יוצא בהדלקה שמדליקין בבית הכנסת הא יכול להדליק בעצמו ולבקש מבקי שיברך בשבילו וכמו בכל הברכות דקיי"ל (ברכות מה, ב) דסופר מברך ובור יוצא". ובשדי חמד (אספית דינים, מערכת חנוכה) ס"ד (בהוצאת קה"ת ח"ו עמ' 2468) תירץ "דלישנא של הכלבו להוציא מי שאינו בקי אשגרת לישנא הוא, ועיקר הטעם הוא להוציא את מי שאינו זריז במצוה זו ולא יחוש להדליק נר בביתו, לזה תקנו שתהי' הדלקה בבית הכנסת ויצאו בה אותם שאין זריזים במצוה". ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' סח) תמה ע"ז "דהא תקנתא לפושעים לא עבדינן אם עובר על דברי חכמים במזיד". ויעוין בספר 'מנהג אבותינו בידינו' (לידידי הגר"ג אובערלאנדער שליט"א) ח"א (מאנסי תשס"ו) פ"ט (עמ' קצט הערה 46) מ"ש בזה.

וראה גם שו"ת מלחמות אלקים (להג"ר יששכר בער אילאווייה – מתלמידי החת"ס, ברלין תרעד) עמ' 211: "הא ההדלקה בקל יכול לעשות כל אחד לעצמו . . וברכות אינן מעכבות כלל . . ולהוציא מי שאינו זריז אטו ברשיעי עסקינן ועוד בעוה"ר בכמה וכמה מצות אינם זריזין ויהי' לפי זה מוטל החוב על הקהל לתקן המצוות כמו לעשות סוכה לאינם זריזין, והדברים צ"ע".

הכנסת, ויש מקומות שנהגו להניחה על הפתח ויש שמניחין אותה באמצע בית הכנסת⁶², עכ"ד. וגם אנו נוהגין להדליק בבית הכנסת, ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה. ומורי ר' יהודה אחי שני⁶³ נר"ו הי' נמנע מלהדליקה⁶⁴ שלא לברך עלי⁶⁵, וכן דעתנו נוטה, כי מאחר שכאו"א מדליק בביתו, מה צורך להדליק בבית הכנסת. ואילו היו אורחין ישינין בבית הכנסת היו הם צריכין להדליק⁶⁶, דקיי"ל (שבת כג, א) אכסניי חייב בנר חנוכה, ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק. ושמא מפני שהיא בית דירה [לחזן הכנסת בבית הכנסת נהגו כן, א"כ השתא דלית בהו בית דירה] אין להדליק".

ובכלבו להלן (סי' נ), בתוך דבריו בענין קידוש בבית הכנסת [ראה פסחים קא, א ובר"ן שם. מגיד משנה הל' שבת פכ"ט ה"ח. ב"י ורמ"א או"ח סי' רסט], כתב וז"ל: ואע"פ שבטל הדבר, התקנה לא זזה ממקומה. . והטעם לפי שיש בזה פרסום גדול לשם ית' וקדוש שמו כשמברכין אותו במקלות⁶⁷, ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני בקיאיין ושאינן בקיאיין, ודומה למה שנהגו להדליק נרות חנוכה בביהכ"נ

62 ראה שו"ת בצל החכמה (להגר"ב שטערן ז"ל) ח"ב סי' נ: "אם אמנם רבינו הב"ר דרכו להביא דברי השבלי הלקט ובבאן השמיטו ולא הזכיר כלל מנהגי מקומות הנ"ל משמע שלא היו נראין בעינינו", ע"ש מ"ש בטעם הדבר.

63 רבינו יהודה בן בנימין רבו ובן דודו של השב"ל.

64 בשו"ת ציץ אליעזר (להג"ר אליעזר יהודה וולדינברג) חכ"ב (ירושלים תשנ"ח) סי' לז כתב: "מלשון זה של הי' נמנע' ולא כתוב בלשון הי' מונע', משמע שהוא בעצמו מהצורך [אולי צ"ל: הי' מצריך להדליקה], ורק שהי' מונע א"ע מכך כדי שלא לברך עלי' כמנהג העולם". ולפענ"ד אין דבריו מוכרחים.

65 ראה גם שו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קעד ד"ה והנה אמת) "שמעתי שמרן הגאון בעל חת"ס מנע את עצמו מלברך על הדלקת נ"ח בבית הכנסת [מ"מ כן הוא המנהג וסוגיא דעלמא בלי פקפוק]". ובשו"ת ציץ אליעזר (שבעה הקודמות) כתב שמלשון מהר"ם שיק "ניתן ללמוד שהחת"ס בעצמו הי' מדליק את הנ"ח בביהכ"נ" אלא שהדליק בלא ברכה, ולפענ"ד אי אפשר לקיים כן מלשוננו של מהר"ם שיק ואפשר שכוונתו שהי' חת"ס נמנע מלברך ומלהדליק כלל. ומ"ש עוד בצי"א שם, ש"ניתן איפוא לכאורה ללמוד מעל פי שנים גדולים אלה (החת"ס ור' יהודה שבשבה"ל) שהי' גם מנהג שראש הבית כנסת הוא שהי' המוכבד להדליק את הנר חנוכה בבית הכנסת לפרסומי דניסא ביותר" [דאם לא כן מנין ידעו שנמנעו מלברך (ומלהדליק) אם לא הוזמנו ע"י הקהל לדבר מצוה זו], צע"ק ע"פ המפורש במהרי"ל (הל' חנוכה) הו"ד בדרכי משה (או"ח שם סק"ה) ד"כשרבו ימי חנוכה ורבו הנרות הי' השליח צבור מדליק וכדי שלא יאחר בהדלקה נוטל שמש העיר הנר מידו ומדליק הנרות הנשארים והש"צ חוזר למקומו ומתפלל". וראה ברכי יוסף (או"ח שם סק"ו) ד"דכמה רבנים שליחי ציבור היו מדליקין ומברכין בבית הכנסת ואח"כ מברכין כל הברכות ומדליקין בביתם", ע"ש.

66 ראה שו"ת פרי השדה (להג"ר אליעזר חיים דייטש) ח"ד (באניהאד תרע"ה) סי' פד (אות ב): "מה שהעיר למה אין מכבדין אורח בהדלקת נר חנוכה כיון דלדעת הכלבו הוא להוציא האורחים, לזה י"ל בפשוט כיון דלאו כל אורח בקי להדליק, ויש שאינו יודע בין ימינו לשמאלו אם יתחיל בימין או בשמאל, ומשום שלא לבייש מי שאינו יודע לא הנהיגו בזה לכבד אורח".

67 ע"פ תהלים סח, כז: "במקהלות ברכו אלקים".

לפרסום הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם, עכ"ל⁶⁸.

[ומדברי הכלבו אלו נראה יסוד למ"ש בשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' רב), דכמו בקידוש נהגו לקדש בבית הכנסת אע"פ שאין אורחים אוכלים שם "לפי שכיון שנתקן לא זזה תקנה ממקומה" (לשון המגיד משנה הל' שבת שם), הוא הדין בנדו"ד גבי נר חנוכה, לדעת הכלבו, שהונהגה ההדלקה בביהכ"ס בשביל האורחים וכיו"ב, "אם כן, כך היתה התקנה להדליק אף בליכא אורחין".

וכן מבואר ממ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' פח בא"ד) להקשות על הבית יוסף שהביא טעם הכלבו (בסי' ג), "שהרב ב"י [או"ח סי' רסט] סבור בקידושא דבי כנישתא שהיא תקנה שהוזכרה בתלמוד דטוב שלא לברך ולקדש כיון דאין לנו אורחים ואין קידוש אלא במקום סעודה⁶⁹, כל שכן בהדלקת נ"ח בביהכ"נ שלא הוזכרה בתלמוד".

ובבית יוסף (או"ח סי' תרעא שם) הביא שני טעמים הראשונים שהוזכרו בארחות חיים ובכלבו, וז"ל: "שתיקנו כן מפני האורחים⁷⁰ שאין להם בית להדליק בו⁷¹ וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא, וכן כתב הכל

68 ראה גם ספר המכתם (פסחים קא, א): "וגם כי יש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו יתברך לברכו במקלות כדכתיב 'במקהלות ברכו אלהים', ואין זה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם, בקיין ושאין בקיין, ודומה לזה מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר כל הברכות לפניהם. גם שיצאו ידי חובתם הרואים שאין להם בית לברך שם. ובאבודרהם ב'מעריב של שבת': 'ודומה לזה גם כן מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם גם שיצאו ידי חובתן הרואים שאין להם בית לברך שם".

69 בבית יוסף שם "בארץ ישראל נהגו שלא לקדש בבית הכנסת והוא הנכון". ובשו"ע שם סי' א: "ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בהכ"נ. אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בהכ"נ, וכן מנהג א"י".

70 בשו"ת בנין שלמה (הנ"ל הערה 5) הקשה דאם האורחים דרים בחדרים הסמוכים לבית הכנסת הרי הם מחוייבים להדליק בפני עצמם וכדקיי"ל (או"ח סי' תרעז) לענין אכסנאי. ותיריך בדוחק ד"אולי דמייירי דהחדרים שאצל הבית הכנסת אין להם פתח אחר לחוץ רק נכנסין ויוצאין שם דרק פתח הבית הכנסת". ובשדי חמד (הנ"ל שם) כתב די"ל "דאף שהחדרים הסמוכים להבית הכנסת המיוחדים לאורחים יש להם דרך כניסה ויציאה מבחוץ אין צריכין להדליק בפני עצמם, שכיון שכל עיקר מה שחיבו להדליק למי שיש לו פתח לעצמו אינו אלא מפני החשד, הנה בחדרים האלו המיוחדים לאורחים ובשבילם הוא שנתקן להדליק בבית הכנסת כו' אין כאן חשד דהכל יודעים שאין בחדרים הללו אלא אורחים שאין להם בית דירה אחרת, ושאין יוצאים בהדלקה שבבית הכנסת".

71 בשו"ת בנין שלמה ושו"ת מנחת אלעזר (הנ"ל הערה 5) תמהו למה ייחס הב"י טעם זה להכלבו מאחר שלא הזכיר הכלבו (בסי' מד) אורחים כלל. ואישתמיט להו מ"ש הכלבו (בסי' נ ה"ל): "גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם".

72. וכתב טעם אחר, שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם⁷³ שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלהות".

שוב העתיק הבית יוסף מ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' קיא): "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא, משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ, מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש, אע"פ שאינו אלא מנהג".

הטעם לההדלקה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא הובא בכ"כ מקומות. כטעם זה כתב בחי' הריב"א (שבת כג, א): "ונהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים". ובחי' המאירי (שבת שם, ב): "זה שנהגו להדליקם בבית הכנסת עיקר הענין משום פרסומי ניסא, ולא לכונה אחרת". ובספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר חנוכה): "ונהגו להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא".

וכן מבואר בביאורי הגר"א (או"ח שם) שכתב "ראי' מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בביהכ"נ משום פרסומי ניסא⁷⁴ כמ"ש בירושלמי [ברכות פ"א ה"ה]: 'שנייא היא, דמר רבי יוחנן, הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא'".

וכ"מ ממ"ש הבית יוסף עצמו בשולחנו (סי' תרעא ס"ז) וכנ"ל: "מדליקים ומברכים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא" [ולא רמז לטעם אחר כלל]. ולשון הלבוש (או"ח שם ס"ח) הוא: "ונהגין להדליק גם בבית הכנסת ולברך עליהם שזהו פרסום שלנו באסיפת הציבור". ועד"ז כתבו בחיי אדם כלל קנד סי"ז ובקיצור שולחן ערוך סי' קלט ט"ו. ועוד.

72 בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' רכג) כתב שלפי טעם זה "בודאי שצריך להדליק בזמן שחובת היחיד להדליק" ולא לפני שקיעת החמה, ע"ש.

73 ראה מ"ש במור וקציעה הו"ד לקמן ס"ג.

74 ראה מס' סופרים פ"ז, ז: ומצוה הן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גלויות, ולברך עליהן ולאומרן בנעימה, לקיים מש"נ (לד, ד) 'נרוממה שמו יחדיו', וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים. ובשו"ע או"ח סי' תפז ס"ד: "בליל א' של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני יו"ט של גלויות". וברמ"א שם "וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בביהכ"נ ההלל כלל".

בחי' הרשב"א (ברכות יא, א) ביאר ש"עיקר תקנת קריאתו בביהכ"נ ה' ולא בבית, ובקריאת ביהכ"נ הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה כו', אבל בבית לא". ובטור או"ח (סי' תעג): "יש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בביהכ"נ בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה", ע"ש. אבל מדברי הגר"א כאן לענין נ"ח אנו למודים טעם חדש לקריאת ההלל בביהכ"נ, והוא משום פרסומי ניסא. [וראה ביאור הגר"א סי' תפז שם בביאור מנהג אשכנז שברמ"א שם שאין קורין הלל ביהכ"נ]. ולפי טעמו של הגר"א אין טעם למנהג זה כי אם בציבור ולא ביחיד ודלא כמ"ש בברכ"י ובשיו"ב להחיד"א שם.

אלא שבפרטי הנימוק יש לעיין, כי מלשון שו"ת הריב"ש (הנ"ל) "כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כו' שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ כו' ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים כו' לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא" מבואר לכאורה, שלא נהגו במנהג זה עד שבטלה ההדלקה בחוץ, וכל עיקרו לא בא אלא להשלים את ענין הפרסום החסר במצות ההדלקה דנר איש וביתו. אבל מלשון הארחות חיים והכלבו שההדלקה בבית הכנסת ה"ה "הדור המצוה ופרסום הנס", ועד"ז ממ"ש הכלבו הו"ד בב"י "לפרסום הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם" [וגם מזה שדימה הדבר לברכת הקידוש בבית הכנסת, "שיש בזה פרסום גדול כו' כשמברכין אותו במקלות, ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני בקיאיין ושאינן בקיאיין"], משמע דס"ל שאין מנהג ההדלקה תלוי בזה שאנו מדליקין בפנים, וגם בשנים כתיקונם, שהדליקו כאו"א על פתח ביתו מבחוץ, הי' אפשר להדליק גם בביהכ"נ מטעמים הנ"ל⁷⁵.

ולכאורה נפקא מינא לענין ההדלקה בבית הכנסת בארץ ישראל בזמנינו, באותן קהלות שנהגו עכשיו להדליק על פתח ביתם מבחוץ, שלפי טעם הארחות חיים והכלבו עדיין יש מקום לקיים את ההדלקה בבית הכנסת, משא"כ לפי טעמו של הריב"ש צ"ע אם יש יסוד לקיים מנהג זה מאחר שבטל טעמו ויסודו.

שוב ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"ב סי' לז) שכתב שטעמו של הריב"ש להדליק ולברך בביהכ"נ "לא שייכא בזמן הזה, ובכאן אצלנו" [דהיינו בארה"ק, ששם נתחדש ונתפשט המנהג בכמה קהלות להדליק בחוץ]. ועצ"ע⁷⁶.

שני אופנים בביאור הטעם הראשון של הבית יוסף

ב. לפי טעם הראשון שכתב בב"י, שהוא כדי להוציא את האורחים יד"ח, הקשה בשו"ת בנין שלמה (הל' חנוכה סי' נג) מהא דקיי"ל (רמב"ם הל' חנוכה פ"ד הי"א. טושו"ע

75 וראה גם שו"ת שיח יצחק (להג"ר יצחק ווייס, מכון ירושלים תשנ"ה) סי' שלה, שהב"י הביא "שלשה טעמים" להדלקה בבית הכנסת: "מפני האורחים . . בכדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות . . לפי שיש בהם פרסום גדול לנסי השי"ת וקידוש שמו כשמברכים אותו במקלות . . מהריב"ש . . משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתקנה". הרי שנקט דהכלבו והריב"ש חלוקים הם בנימוקיהם.

76 בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' שלה) כתב שהוא נמנע מלברך על ההדלקה בביהכ"נ כיון שנהגה להדליק על פתח ביתו מבחוץ "ולכן אין שורש להדליק בביהכ"נ ולברך" לפי שיטת הריב"ש. אבל מנהג העולם לברך גם בכה"ג על ההדלקה בביהכ"נ הוא משום דנקטו כטעם הראשון שבב"י שהדלקה זו הוא להוציא האוחים וכיו"ב יד"ח. ובמקום שכולם מדליקים כדינא דגמרא יש סמך להנהיגין להדליק ע"י קטן.

או"ח סי' תרעז ס"א) באכסנאי שצריך להשתתף בפרוטה, ולפ"ז צ"ע איך תעלה ההדלקה לאורחים שלא השתתפו בפרוטה⁷⁷.

אופן הראשון: בשו"ת מנחת אלעזר (להרה"ק ממונקאטש זצ"ל) חלק שני (מונקאטש תרס"ז) סי' סח, תירץ ע"פ הא דקיי"ל (או"ח סי' עא תרנח ס"ט) בענין אתרוג הקהל, ד"מה שנוהגים במקום שאין אתרוג מצוי שכל הקהל קונים אתרוג בשותפות, הטעם, מפני שכיון שקנאוהו לצאת בו, מסתמא הוי כאילו פירשו שכל הקהל נותנים חלקם לכל מי שנוטלו לצאת בו על מנת שיחזירוהו להם". ועפ"ז כתב המנח"א דהוא הדין בנדו"ד "דצריך לשתף א"ע בפרוטה בשמן, מ"מ ע"ז נותנים במגורת בית הכנסת שמן ופתילה ממעות הקהל בשביל האורחים לטעם הב"י, היינו שהקהל מקנים בזה לכל אורח פרוטה כדי שיוכל לצאת י"ח, ואם אמרו כך לענין אתרוג דבו בעינן לכם מדאורייתא (סוכה כט, סע"ב), ומ"מ מהני כיון שדרכם כן לקנות אתרוג הקהל הוי כהותנו, מכל שכן בנר חנוכה שא"צ האורח רק להשתתף בפרוטה . . וא"כ בודאי די"ל דהאורח יצא י"ח במה שהקהל מדליקים בשביל האורחים, דהוי סתם כאלו מקנין להם אותו שיתוף דצריכין מדינא".]

אופן השני: עוד הציע המנחת אלעזר שם, דכוונת הבית יוסף במ"ש "שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו" היא לאורחים שמדליקים עליהם בתוך ביתם דבכה"ג אינם מחוייבים להדליק בפ"ע, ומ"מ מחוייבים הם לראות את הנרות כדאייתא בשו"ע (סי' תרעז ס"ג), וכיון שיש מהאורחים שלא יבואו "לראות בשעה שדולקים נרות חנוכה של הבעה"ב כו', ע"כ התקינו להדליק בביהכ"נ ששם באים האורחים לתפלת ערבית, שם יראו הנרות ויפטרו ע"ז לצאת י"ח". וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (בהגהותיו על הל' חנוכה) בביאור דברי הבית יוסף, "דהא אורח פטור להדליק שמדליקין עליו בגו ביתא, רק מ"מ מחוייב הוא לראות הנרות כו', ובוה"ז כולם מדליקין בפנים ממש ואין רואה שום נר, לכך מדליק בביהכ"נ מפני האורחים שיקיימו החיוב שעליהם ראיית הנרות".

אמנם על פירוש זה השני צ"ב, ובהקדים הא דקיי"ל (סי' תרעז ס"ג): "יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות" [והוסיף הרמ"א] "כי חייב לראות הנרות, וכן נוהגין [והוא כשיטת המרדכי וכמ"ש בביאור הגר"א שם]⁷⁸. ואפילו אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגין".

77 ובשעה"צ להמשנ"ב (סי' תרעז סק"ט) כתב שההשתתפות בפרוטה צ"ל באחד מדרכי הקנינים המועילים ולא באמירה בעלמא. וראה קובץ 'פעמי יעקב' חוברת מט עמ' נט מ"ש בזה.

78 ויעויין שם בערוה"ש (ס"ה) שכתב עפ"ז "דעתה שרוב הנסיעות במסילות הברזל, וקשה להדליק שם כידוע, יכול לסמוך בפשיטות על ביתו שמדליקין שם, אמנם הלא לא יראה נרות חנוכה, ולכן טוב

והקשו האחרונים ממה שפסק המחבר (לעיל שם סי' תרעו ס"ג) "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים, ובליל ראשון מברך גם "שהחיינו", אשר מלשונו מבואר דבכה"ג שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו מברך על הראי' [ודלא כשיטת המרדכי].

ובפרי חדש (סי' תרעז שם) כתב: "הך סברא לאו בר סמכא הוא . . שפשיטא דליכא חיוב על ראיית נר חנוכה, ולישנא דגמרא (שבת כג, א) הוי 'הרואה מברך שתיים', ולא קאמר דחייב לראות. ואפילו אי בעו להדליק בלא ברכה כדי לברך השתי ברכות האחרות שהן שעשה נסים ושהחיינו, לאו מילתא היא, דכיון דלא מיחייבי להדליק הוה לי' נר הרשות ולא נר מצוה, והוה ברכות לבטלה, והכי נקיטנן". ועפ"ז פסק המשנ"ב (שם ס"ק י"ד): "לדינא אין לנהוג כן להדליק בברכה אא"כ שיאמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו" שבכה"ג יכול להדליק במקום שהוא נמצא בתורת מהדרין שמדליקין נר לכאורה. ויעויין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קצ) שפירש דזוהי דעת המחבר (ואין סתירה ממ"ש בסי' תרעז למ"ש בסי' תרעז וכמ"ש הפרי חדש שם), "כי בודאי אם רוצה להדליק במקום שהוא שם יכול להדליק בברכות לכו"ע, דלא גרע ממהדרין, ולכן כתב המחבר (בסי' תרעז) ש"יש אומרים', הוא המרדכי ודעימי', שצריך להדליק, כי נכון להדר לצאת שיטת המרדכי, מאחר שלכו"ע אין שם ברכה לבטלה, ואדרבה הוא מהמהדרין, ולהמרדכי מוכרח להדליק, לכן הביא שיטתו שנכון לעשות כן".

לפי כל הנ"ל יוצא, שלמעשה, אי אפשר להדליק נר חנוכה בברכה כדי שיוכלו האורחים לברך ברכת הרואה, אא"כ המדליק מקיים בהדלקתו מצות הדלקת נר חנוכה מדין מהדרין עכ"פ. וכיון דקיי"ל (רמ"א או"ח שם – ע"פ שו"ת הריב"ש הנ"ל סוף ס"א) ש"אין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת, וצריך לחזור ולהדליק בביתו", יהי' מאיזה טעם שיהי', הלא גם המדליק בבית הכנסת אינו מקיים דין מהדרין בהדלקתו שם. ולפי מה שפסקו האחרונים (הנ"ל) שאין לברך על ההדלקה כשנעשית אך ורק כדי שיוכלו לברך עליו ברכת הרואה, שוב הדרא קושיא לדוכתא, איך מברך המדליק בבית הכנסת מאחר שאין אדם יוצא בהדלקה זו ידי חובתו⁷⁹.

שדליק נר אחד בהעגלה שיושב שם ולברך עליו דבנר אחד יכול לעשות שלא יקפידו הנוסעים, ומוטב שלא להיות מהמהדרין ולקיים עיקר המצוה משלא יראה נר חנוכה כלל, וכ"ש מי שאין לו בית שמחוייב מדינא להדליק שם אם לא יבא באותה לילה באיזה מקום".

79) אא"כ נאמר שטעמם הראשון של הארחות חיים והכלבו לא נאמר אלא לפי שיטת המרדכי (הובאה בשו"ע או"ח סי' תרעז ס"ג) שמי שאינו מדליק ואין מדליקין עליו חייב להדליק כדי לברך ברכת הרואה (ראה ארחות חיים שם ס"ט). ויש לפלפל בזה. ועצ"ע.

ועל כרחק צ"ל כדשנינן מעיקרא, וכפי המשמעות הפשוטה מדברי הראשונים (וכמו שהבינו הבנין שלמה והשדי חמד הנ"ל), שהאורחים וכיו"ב אכן יוצאים מצות הדלקה על ידי המדליק בבית הכנסת

הברכה על ההדלקה בבית הכנסת

ג. בענין ברכה על המנהג נחלקו הראשונים: שיטת הרמב"ם (הל' ברכות פי"א הט"ז) היא "כל דבר שהוא מנהג אע"פ שמנהג נביאים הוא כו', ואצ"ל מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים כו' אין מברכין עליו" (וכ"כ בהל' חנוכה פ"ג ה"ו), אבל שיטת רבינו תם (תוס' ברכות יד, רא ד"ה ימים. ובכ"מ) ועוד ראשונים היא שמברכים על המנהג. ועפ"ז ה' הדין נותן שלפי שיטת הרמב"ם אי אפשר לברך על ההדלקה בית הכנסת.

ואכן בשו"ת הריב"ש (סי' קיא) שכתב (כנ"ל סו"ס א) שהמנהג להדליק בבית הכנסת "מנהג ותיקין הוא" הוסיף: "אע"פ שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה (סוכה מד, ב) שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה, שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים, מברכין עליו כמו שנהגו לברך על ההלל של ראש חודש, ואע"פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה כלל וכדעת ר"ת ז"ל".

ולפי זה הקשה בשו"ת חכם צבי (סי' פח) על המחבר שפסק בשו"ע שמברכים על ההדלקה בבית הכנסת, דכיון ד"לפי מסקנת השו"ע" בהל' ראש חודש (או"ח סי' תכב ס"ב) "דעדיף טפי שלא לברך אהלל דריש ירחא, אם כן, אזודא לה ראיית הריב"ש במה שמברכין על הדלקת ג"ח בבית הכנסת אף שאינו אלא מנהג, שהרי כל ראייתו אינה אלא מברכת הלל דראש חודש, וכיון שהוא [המחבר] ז"ל סובר כהרמב"ם דאין מברכין על הלל דראש חודש, אמאי פסק הכא דמברכין על הדלקת ג"ח בבית הכנסת"⁸⁰.

ומצינו כמה תירוצים לקושיית החכם צבי, ומהם:

(א) בפסקי הרי"ד למס' סוכה (מד, ב) כתב: "יש לומר דכל דבר שהוא חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג מברכין כגון ההפטרה שנהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שהוא נהג חובה בגולה כ"א יום והוסיפו לנהוג גם בראשי חדשים מברכין על אותו המנהג, אבל ערבה שאינה חובה כלל בגבולין אע"ג דנהגו יום שביעי בגבולין אין מברכין על אותו המנהג, וכן נמי מקום שנהגו לקרוא מגילת אנטיוכיס בחנוכה אין ראוי לברך עליו מפני שאין לה שורש חובה כלל", עכ"ל. ובשו"ת פני מבין (להג"ר נתנאל הכהן פריעד) או"ח (מונקאטש תרע"ג) סי' רכו (אות א) כתב דאף דע"כ צ"ל דהמחבר אינו סובר כשיטה זו, שהרי לשיטתו אין מברכים על הלל

80 ראה כנסת הגדולה (או"ח סי' תרעא שם בהגהות ב"י) כתב "כיון שעיקר נר חנוכה אינו מנהג ומברכין עליו, מברכין גם כן בבית הכנסת" אף שהדלקה זו אינו אלא מנהג, "ומטעם זה גם כן מברכין על ההלל בר"ח כיון שעיקרו של הלל בשאר ימים הוא חובה ולא מנהג ומברכין עליו, אף בר"ח שהוא מנהג מברכין עליו".

של ראש חודש, אין זה אלא משום "דבהאי יומא ליכא שום צד שיהי' חיוב מצוה, אמנם בנרות חנוכה בהאי יומא איכא חיוב ומצוה לברך, רק דמקום גורם שהוא מנהג, ועל מנהג זה ס"ל למחבר דמברכינן, כיון דהמדליק בעצמו יברך בביתו לא חילקו בין מקום למקום ומברכינן בבית הכנסת"⁸¹.

(ב) בביאורי הגר"א (או"ח שם) כתב על דברי המחבר ש"מדליקים ומברכים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא" – "ראי' מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמ"ש בירושלמי [ברכות פ"א ה"ה]: "שנייא היא, דמר רבי יוחנן, הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא"⁸². ובשולחן ערוך (ח"א סי' קפה) כתב לבאר דבריו בטו"ט: "כי פרסומא ניסא הוא ענין שאין לו שיעור וגבול למעלה, כי כל מה שמוסיפין במצוה זו שעיקרה פרסומא ניסא, בכלל תקנת חכמים הוא"⁸², אלא שלא חייבו אלא בדבר מוגבל, ע"כ מצינו כאן ענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין, כי פרסומא ניסא אין לו שיעור, והכל בכלל התקנה, אלא שלא חייבו, ע"כ אם מוסיפים כאן להדליק בבית הכנסת ברוב עם שאין לך פרסומא ניסא גדול מזה, אין זה מנהג חדש אלא שהוסיפו בפרסום הנס, וכל עיקר רצונם בתקנת הנר הי' פרסומא ניסא, על כן שפיר מברך על הדלקת נרות בביהכ"נ דכל פרסום שאפשר, בכלל תקנתם הוא"⁸³.

[ונראה דביאורו של השבט הלוי מפורש יוצא ממ"ש היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' תרעב) לענין מחלוקת הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) והטור (או"ח שם) לענין מי שלא הדליק בזמנו, אם אפשר לו להדליק אח"כ בברכה, דלכאורה "כיון דאינו מוכרע בגמרא, ומחמת ספק בעלמא עבדינן לחומרא, למה יברך, כיון דברכות אינן מעכבות, וקיי"ל ספק דדבריהם לא בעי ברוכי". וביאר היעב"ץ "דמצוה זו דנ"ח שאני ודאי דברתה מעכבת, לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלא ברכה לא מידי עביד, דהרואה סבר לצרכו הוא דמדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד". והוסיף עוד היעב"ץ שם בזה"ל: "והיינו טעמא דמברכינן עלה בבית הכנסת אע"פ שאין החיוב מדין התלמוד, והי' די להדליק בבית הכנסת בלא ברכה, דהא נמי לספיקא דמיא (עם כל מה שהרבו המחברים לתת טעם להדלקה דבבית הכנסת, כמ"ש

81) ראה בזה שו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סי' נז.

82) והוא עדמ"ש בשו"ת רע"א מהדו"ק סי' יג שיש לברך ברכה נוספת על הדלקת נרות המהדרין מן המהדרין.

83) ראה גם שו"ת שבט הלוי ח"ז (מהדורא שלישי, ירושלים תשס"ב) סי' פה: "יראה מזה דגם הגר"א לא ציין זה למקור המנהג לברך, אלא להוכיח עדיפות פרסום הנס בבית הכנסת ברוב עם, אבל בסיבת הדבר שמברך אע"פ שאין מברך בהלל דר"ח [לפי שיטת המחבר או"ח סי' תכב ס"ב] הוא כמ"ש בשבט הלוי ח"א סי' קפה דכל תוספת פרסומי ניסא הוא בכלל תקנת המצוה שיסודו פרסומי ניסא, ונהי דאין יוצא שם מ"מ חלק פרסומי קיימו . . . וא"כ מנהג זה נסמך לחיוב מצוה עצמה, ואינו דומה להלל דר"ח, וא"ש פסק השו"ע, ולרמ"א בלאו הכי א"ש כיון דפסק סי' תכ"ב דמברכים אהלל דר"ח".

בב"י משם הריב"ש והכלבו, מידי ספיקא דדינא לא נפקא⁸⁴), ואעפ"כ לא חששו לברכה שאינה צריכה מספק, כי חשבוה צורך המצוה לעשותה כהוגן, שאם ידליקוהו בלא ברכה, אין בו פרסום הנס, שיהיו סבורים שהדליקו נרות לצורך בית הכנסת, וכיון שראו שהלכה רופפת, אמרו שלא לזוז ממנהגן של ישראל, שתורה היא בכל כיוצא בזה, ומינה ניגמר אנן דה"ה המדליק בביתו מחמת ספק ג"כ לא הפסיד הברכה. כך נ"ל בדעת הטור, ושהב"י מודה לו בזה שאם אנו מצריכין להדליק מספק לא סגי דלא מברך, ולכן קבע כן להלכה בסתם".

ומדברי היעב"ץ (בביאור שיטת הבית יוסף ודעימי') נמצאנו למדים שלשה דברים: (א) דכאשר מדליק נר חנוכה בלא ברכה לא קיים בהדלקה זו מצות 'פרסומי ניסא'⁸⁵; (ב) דאפילו מי שיצא ידי חובת הדלקה, מ"מ כאשר מדליק עוה"פ מחמת איזו סיבה נכונה, הרי הוא מקיים בזה (מצות) פרסומי ניסא, ואשר ע"כ (ג) אין באמירת הברכה פעם נוסף משום ספק ברכה לבטלה, דלו יהא דאין חיוב באמירתה משום שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, הרי עדיין מצווה ועומד הוא לברך משום קיום המצוה עצמה, דהיינו מצות פרסומי ניסא, וכיון שמקיים מצוה באמירת הברכה, פשוט הוא שאיננה לבטלה.

ואם כי לא כל הפוסקים קבלו עליהם את דברי היעב"ץ שהברכה על מצות נר חנוכה היא מגוף המצוה דפירסומא ניסא ואשר ע"כ יש להקל בכל ספק ברכת נ"ח, אבל יסודו של היעב"ץ הנוגע לענייננו, שכל הדלקה ברבים יש בה קיום [אף אם לא חיוב] מצות פרסומי ניסא, יש לומר דא"ש לכו"ע וכמ"ש השבט הלוי, וא"כ שפיר י"ל דכל הדלקה כזו הרי היא בכלל עיקר תקנת חז"ל וממילא חל ע"ז חיוב ברכה משום דין ברכת המצוות וכמ"ש השבט הלוי].

(ג) בשו"ת התעוררות תשובה (ה"א סי' קג) כתב דלפי המחבר אין ההדלקה בבית הכנסת בתורת מנהג בלבד, אלא מעיקר הדין הוא שחייבים אנו בה, ד"כיון דאנו כולנו מדליקים בפנים ממש, ואין מקיימים עיקר תקנת חכמים בפרסומי ניסא ברבים, רק בני בית רואים אותם, ולכמה בני אדם שהמה ערטילאים ואין להם בני בית ואין

84 ראה שבלי הלקט ותניא רבתי הנ"ל ס"א. וראה גם מ"ש לעיל סוף ס"א שלפי שיטת הריב"ש יש מקום לפקפק על המנהג לברך במקומות שכאו"א מדליק על פתח ביתו מבחוץ.

85 ובספר מקראי קודש (להגרצ"פ פראנק) על עניני חנוכה (סי' כד) כתב בביאור דברי היעב"ץ "דהיינו שאין ברכת הדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצוות שאינה רק ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מגוף המצוה משום שעיקרה לפרסומי ניסא, וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו אלא לשם מצות נר חנוכה ועל ידי הברכה שהוא מברך נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה והפרסומי ניסא מוכח מתוכה ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה דין הברכה כאן כעצם עשית המצוה שחייב לעשות מספק". וע"ש מה שהביא סמוכין לשיטה זו מדברי הרמב"ם. ואכ"מ לפלפל בזה.

מפרסמין כלל, לכן מדליקים בבית הכנסת במקום שרבים שם ומקיימים עיקר פירסומי ניסא והוא כמו מעיקר תקנת חכמים לקיים פרסומא ניסא, ועל כן חייבים אנו לברך ע"ז כמו שמברכים על כל מצוה. [ובטעם הדבר שלשיטת הרמ"א (הנ"ל ס"א)

"אין אדם יוצא בנרות של בהכ"נ וצריך לחזור ולהדליק בביתו", כתב לבאר בכמה אופנים: (א) שהרמ"א סובר שההדלקה בביהכנ"ס איננה אלא מנהג בעלמא (ודלא כהמחבר); (ב) שהרמ"א סובר דזה שצריך לחזור ולהדליק בבית הוא כ'מנהג הפשוט'⁸⁶ לקיים מצות מהדרין; (ג) שצריך להדליק בביתו משום חשדא שיאמרו שלא הי' בבהכנ"ס כי רבים אינם הולכים לבהכנ"ס, ו'ואולי כיון שלא הדליק עוד כדינא יכול גם מעיקר הדין לברך גם שאיננו רק מפני חשדא". ולפענ"ד כל דבריו אלו דחוקים, דנוסף לזה שאם כדבריו הי' לו להרמ"א להקדים ולומר "יש אומרים" שאין יוצאים יד"ח בנרות של בהכ"נ (להורות שחולק על שיטת המחבר בזה), הרי: (א) גם מדברי המחבר מבואר שמדליקים ומברכים עוה"פ בבית על נ"ח (וכמו שנוהגים גם הספרדים); (ב) משמעות לשון הרמ"א "אין אדם יוצא בנרות של ביהכנ"ס" היא שאין אדם יוצא בה מעיקר הדין ולא רק מצות מהדרין; (ג) קיי"ל שאין מברכים על הדלקה מפני החשד, ודוחק גדול הוא להפריד בין הדבקים. ולגופו של דבר, טעמו של הרמ"א שאין אדם יוצא יד"ח בנ"ח שמדליקים בבית הכנסת הוא משום שבהדלקה זו לא יצא יד"ח נר איש וביתו" וכמ"ש הריב"ש, וכפי מ"ש כמה אחרונים דנוסף על החיוב המוטל על קרקפתא דגברא להדליק נר חנוכה החובה מוטלת על הבית או על בעל הבית להדליק נר בביתו. ויש להאריך בזה].

הברכה על ההדלקה במסיבות חנוכה וברחובה של עיר

ד. ועכשיו יש לעיין לענין ההדלקה הנהוגה בכו"כ מקומות, להדליק נר חנוכה במקום שרבים מצויים, כגון ברחובה של עיר – כדי לפרסם הנס, אם יש להדליק הנרות בברכה או לא שנחלקו בזה בדורות האחרונים, וכמ"ש בשו"ת רבבות אפרים (להג"ד אפרים גרינבלט) חלק ד (מעמפ"ס תשמ"ה) סי' קסג (אות סג, עמ' שטז): "כך נהוג במקום ציבורי שיש פרסום גדול דכמה סוברים להדליק בברכה וכמה סוברים בלי ברכה".

הנה לפי טעמו של הגר"א (לפי ביאורו של השבט הלוי) נראה פשוט דיש להדליק בברכה, "כי פרסומא ניסא הוא ענין שאין לו שיעור וגבול למעלה. והכל בכלל התקנה" ונ"ל דכיון שע"י ההדלקה ברחובה של עיר "אין לך פרסומא ניסא גדול מזה. [ו]שפיר מברך על הדלקת נרות בביהכ"נ דכל פרסום שאפשר, בכלל תקנתם הוא". ועד"ז לפי מ"ש ההתעוררות תשובה דאלו שמדליקין בפנים עדיין מחוייבים לפרסם הנס לרבים, נראה לכאורה דאין נפק"מ אם מדליקים בביהכ"נ או ברחובה של עיר,

(86) לשון הרמ"א סי' תרעא שם ס"ב.

וע"כ מי שעדיין לא יצא יד"ח ההדלקה במקום שרבים מצויים שם, יכול להדליק בשער בת רבים בברכה כדי לקיים עיקר חובתו המוטלת עליו מעיקר הדין.

אבל אם נאמר שמעיקר הדין אין חיוב להדליק במקום רבים, וגם נמאן לקבל שיטת הגר"א (לפי ביאורו של השבט הלוי) "דכל פרסום שאפשר, בכלל תקנתם הוא" נמצא שאין מקום לברך על ההדלקה ברחוב העיר אא"כ נאמר שהוא בכלל מנהג ההדלקה בבית הכנסת, וכאן יש מקום בראש לשתי סברות: (א) שאין לך אלא מה שנהגו מאז ומקדם ומקום מנהג זה הוא אך ורק בבית הכנסת; (ב) שהמנהג הוא להדליק בכל 'מקהלות' שבהם מתקיים פרסומי ניסא וביהכ"נ לאו דוקא הוא. ומצאנו שנחלקו האחרונים בזה.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ל) הכריע שאין לברך על ההדלקה בציבור כי אם בבית הכנסת. וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' סה אות ג) ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רפו), אלא שבדעת הרב בעל דברי יציב נראה שקבע מסמרות בשיטתו רק כדי לגדור גדר בפני המתפרצים, וכמ"ש "בפרט בזמה"ז שרבו המתפרצים ולעשות איש ככל הישר בעיניו, ולעשות עוד בשרירות לבו לדמות מילתא למילתא לאיזה נטפל למצוה רח"ל, מחויבין להזהר מאד שלא לנטות ח"ו כקוצו של יוד ממה שמבואר ומפורש בדברי רבה"ק, ואין להוסיף ואין לגרוע", אשר מזה משמע שמעיקר הדין אין הדבר ברור כ"כ בעיניו.

גם בשו"ת שבט הלוי (הנ"ל ס"א) שכתב שכבר במדינות מלפנים נהגו לברך על הדלקת המנורה במסיבות חנוכה וכו', מ"מ נסתפק בדבר והחמיר שלא לברך, ומשום דעפמ"ש בספר ארחות חיים וכלבו (הנ"ל ס"א) "כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש" יש לומר ד"אולי לא נתיסד המנהג רק בבית הכנסת דיש בזה דמיון להדלקת מנורה במקדש ואיכא בזה זכר למקדש", אף שטעם זה לא הוזכר ב"י, ובשו"ע כתב המחבר רק הטעם משום פרסומי ניסא⁸⁷. [ויש להעיר דלכאורה דבריו אלו נאמרו (כדרכו בכ"מ), רק לחומרא ומהיות טוב כו', שהרי כבר שנה ושילש לנו הרב בעל שבט הלוי זצ"ל, ד"כל מה שמוסיפין במצוה זו שעיקרה פרסומא ניסא, בכלל תקנת חכמים הוא . . כי פרסומא ניסא אין לו שיעור" וכו"ל (ס"ד) בארוכה].

אבל בספר משנת יעקב (להגר"ר יעקב ניסן רוזנטל, מהדורא בתרא, ירושלים תשס"ו) הל' חנוכה פ"ג ה"ד (אות ג) כתב בזה"ל: "בדבר השאלה אם אפשר לברך ברכת נרות חנוכה, כשמדליקין נרות במקום צבורי, לענ"ד נראה שאפשר לברך, וכמו שמברכין כשמדליקין בבית הכנסת או בבית המדרש, אף דבזה אין ההדלקה מתקנת חכמים אלא

87 וראה גם מ"ש השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ו שם): "בזכרוני שבשנה שעברה פגשתי את הגאון רש"ז אוערברך שליט"א ושאלתי אותו על הדלקה בברכה מחוץ לבית הכנסת, והשיב לי, שכל מקור הברכה הוא על יסוד שמברכין על מנהג כהלל בר"ח, די לנו במה שנוהגים ולא להוסיף עלה".

מהנהגה שהנהיגו כל ישראל להדליק כדי לפרסם הנס ברבים. . הכי נמי אפשר לברך בכל מקום צבורי, דהרבה פעמים יש בזה פרסום הנס יותר מההדלקה בבית הכנסת שכל מתפלל מדליק אח"כ בביתו".

ובשו"ת אז נדברו (להגר"ב זילבר זצ"ל) ח"ה (סי' לו) נראה שנקט שמחמת חיוב פרסומי ניסא מחוייב כל אחד ואחד להשתתף בהדלקת הציבור [ודבריו עולים יפה לפמ"ש הריב"ש (הנ"ל סו"ס א) דאף בזה"ז שמדליקים בפנים מקיימים מצות פרסומי ניסא ע"י ההדלקה בבית הכנסת, ולפי דבריו י"ל שחיוב פרסום הנס מוטל על כאו"א כמאז ומקדם], וכתב "אף שאין המנהג להדליק בכל המקומות של אסיפת רבים, זהו בגלל שמסתמא כל אחד כבר השתתף בהדלקת בית הכנסת, ואפשר דאפילו לא הי' נוכח בהדלקה דמ"מ כיון שהוא חבר בבית הכנסת ממילא הש"ץ הוא שליח של כל אחד שיש לו שייכת לבבית הכנסת ונושא בעול ההוצאות. אבל בנידון שמדליקין בככר העיר, והעיקר הוא בשביל הנוער, ומסתמא רבים מהם לא משתתפים בבית הכנסת", ברור שיש לברך לקיים מצות פרסומי ניסא⁸⁸. ומבואר מדבריו דס"ל דכאשר מדליקים ברחובה של עיר, הרי הוא בכלל המנהג שהנהיגו קדמונינו להדליק ולברך בבית הכנסת לקיים מצות פרסומי ניסא.

וכן כתב בשו"ת אז נדברו ח"ו (סי' עה): "המדובר שמתאספים רבים בככר העיר בחוץ שיש לזה מעלה מצד אחד על בית הכנסת ובית המדרש, ולפיכך שפיר יש לברך אף שאינו יוצא מצות הדלקה של נר איש וביתו שזה יוצא במקום שגר שם, ואין זה כמוסיף על המנהג". [וע"ש ובמ"ש במקום אחר (שו"ת אז נדברו ח"א סי' לח) שראה את כל דברי החולקים עליו, ואעפ"כ החזיק בדעתו וקבעה הלכה לדורות]⁸⁹.

וכן ראיתי למו"ר הרה"ג ר' יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א שיש לברך על ההדלקה שעושים במקהלות, וכן פסקו עוד מורי צדק, יושבים על מדין⁹¹.

88 בשו"ת אז נדברו (ח"א סי' לח) הביא דברי המנחת יצחק (הנ"ל) שכתב "איך יעלה על הדעת לחדש מעצמנו מה שלא שערו אבותינו, וביותר על עיקרם של אסיפות כאלה אין רוח חכמים נוחה הימנם", וכתב ע"ז האז נדברו: "יש בזה עירבוב פרשיות, שהרי יתכן שנשאל על אסיפות שכן רוח חכמים נוחה הימנם, ובעיקר הטענה 'שלא שערו אבותינו', אני חושב דבמה שנתבאר. . . יאה ניחא שאין זה הדבר חדש שלא שערו אבותינו".

89 ובלשונו: "בכל אופן אני על משמרתי אעמודה, אף שאיני אומר קבלו דעתי, דעד שיבנה בית המקדש שאז בודאי יתפשט בכל ארץ ישראל להדליק בחוץ כתקנת חז"ל **אפשר להדליק בבריכה במקומות שמתקבצים בו רבים** אף שאין לו קדושת בית המדרש".

90 והוסיף שם דאפילו בנוער שהדליק עליהם בעה"ב בתוך ביתם וה"ה בכלל נר איש וביתו, מ"מ יש דין הדלקה מדין מהדרין נר כאו"א, ממילא אפשר לעשות ברכה בלא שום פקפוק". ויש להאריך בזה.

91 אבל ראה חקרי מנהגים (להרב אליהו יוחנן שי' גורארי', רב הראשי ושליח חב"ד לעי"ת חולון באה"ק טובב"א) ח"א (כפר חב"ד תשנ"ט) עמ' ריז שמהסס בדבר ונוטה להמנע מלברך על ההדלקה,

וכ"כ מגדולי רבני הספרדים, וכמ"ש בספר ילקוט יוסף (להג"ר יצחק יוסף שליט"א) על הל' חנוכה (מהדורת תשע"ב) או"ח סי' תרע"א ס"ט (עמ' סד), וז"ל: נוהגים במסיבות הנערכות באולמות בלילי חנוכה, שמשמיעים בהם דברי תורה לקרב את ישראל לצור מחצבתם, להדליק נרות חנוכה עם ברכה בשם ומלכות, משום פרסומי ניסא, ויש להם על מה שיסמוכו. דמאחר וקהל רב מתאסף במקום, לא גרע מבית הכנסת שמדליקין בו נרות חנוכה לפרסומי ניסא. וטוב להתפלל שם ערבית בצבור, מיד לאחר ההדלקה. אך אין זה מעכב. עכ"ל. וע"ש (הערה יו"ד) שזו היתה משנתו האחרונה של אביו הגאון הרב בעל יביע אומר ויחווה דעת זצ"ל, "שתפלת ערבית במקום אינה לעיכובא, אלא רק טוב ונכון הדבר, דבכל מקום ציבורי שמתאספין יש להדליק בברכה".

וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (להג"ר יצחק ברדא שליט"א) חלק חמישי (בני ברק תשנ"ד) סי' מב: "אודות המנהג שהנהיגו בו במקצת מקומות שאם יש הרצאות או מסיבות ויש שם קהל גדול יבואו שמה, אזי מדליקין נרות חנוכה עם ברכות, וטוענים בצדק שדינם שווה לבית כנסת דזיל בתר טעמא, ואנא עניא מזקנים אתבונן כי כן מבואר להדיא בלשונות רבותינו הראשונים. . וכבר לימדנו להועיל מרן בב"י ובשו"ע דבשביל פרסומי ניסא אפשר לברך בשופי".

וכ"כ הגר"ש משאש זצ"ל, רבה של ירושלים, בהסכמתו לספר אמרי אליהו (להר"א מלכה שליט"א, מלכיאל תשנ"ו), שבספר זה (סי' מ) פסק להמנע מלברך על ההדלקה של נ"ח במקומות ציבוריים, שלדעתו "יש חשש גדול שברכתו לבטלה", ובהסכמתו כתב הרב משאש להשיג עליו בזה"ל: "בענין נ"ח שעושיין חב"ד ברחובה של עיר, באמריקה, וגם כאן בארץ ישראל, ומתקבץ עם רב, ותמיד אני מוזמן על ידם להדליק ולומר כמה ד"ת על הקהל, וגם אני מדליק בברכה, ואני אומר להם קודם שכל מי שאין לו חנוכי' בביתו שיכוין לצאת בברכתו, ויש הרבה מדור החדש שאין להם חנוכי' לגמרי, גם יש בזה כל הטעמים הנאמרים בביהכ"נ שכתב מרן ז"ל להדליק בברכה, א) משום אורחים וכמ"ש בב"י, וגם משום פרסומי ניסא כמ"ש מרן בשו"ע. וגם שהביא המחבר [ספר אמרי אליהו] בפנים, דמשמע דמקדש עולמים עצמו הטעם משום שהכל מתקבצים שם, וגם כאן מתקבץ קהל גדול הרבה יותר ויותר מבית הכנסת ד' וה' פעמים, וברוב עם הדרת מלך. . ואין ספק בזה".

וכנראה שהרבנים ושו"ת ש"הזכיר כת"ר במכתב שאלתו סברו וקיבלו כשיטת הרבנים יושבים על מדין הנ"ל המורים ובאים להדליק בברכה, או שקבלו הוראה

ע"ש. וכן פסק בשאילת חמדת צבי (להג"ר משה דוב וולנר ז"ל) חלק רביעי (סי' כט) שכל אחד מדליק לעצמו כמהדרין מן המהדרין א"כ בחדר אוכל שאוכלים ביחד כל הגרים באותו מוסד יש לאחד להדליק בברכה קודם האוכל ושייך בזה כל שלשה דברים הנ"ל דהיינו פרסומי ניסא ברכה ושבת להקב"ה במקהלות וגם בשביל אלה שלא הדליקו.

מרבנים שסברו כמותם, ולדידהו אין כאן ספק ברכה⁹², מאחר שעושים על פי הוראת חכם, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כד אות ו בא"ד) דאף בכה"ג "שהשואל יודע שאיכא מחלוקת בין החכמים בדין זה, אין הדין לאלו שאינם יכולין להכריע הדין כדין ספק, שצריך להחמיר באיסורי דאורייתא ולהקל בדרבנן" אלא שיעשה שאילת חכם ויעשה כהוראתו "אף שידוע לו שאיכא מחלוקת בזה, שזהו ענין כה הוראה".

[משל למה הדבר דומה – ומענין לענין באותו ענין: נחלקו רבני זמנינו בענין הדלקת נרות בבית הכנסת: בספר 'אשרי האיש' (להג"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל) או"ח ח"ג (פל"ו ס"י) כתב: "בית הכנסת החייב בהדלקה הוא רק אם מתפללים בו בקביעות רוב התפילות ביום, ולכן אין להדליק בבית המדרש של כולל אברכים שמתפללים בו רק תפילת ערבית". ואילו בספר שונו הלכות (להג"ר שמריהו יוסף חיים קנייבסקי שליט"א) ח"ג (סי' תרעה סכ"ט) פסק שיש להדליק בבית הכנסת שמתפללים בו בקביעות רק תפילת ערבית. עוד נחלקו: בספרי האיש (הנ"ל שם ס"ז-ס"ח) פסק לענין בית הכנסת שיש בו כמה מנינים, דאחר שהדליקו במנין הראשון בברכה לא ידליקו שוב בברכה באותו לילה, ועד"ז בית הכנסת גדול שמצורפים אליו 'שטיבלאך' אין להדליק בברכה ב'שטיבלאך', ואילו בספר שונו הלכות (הנ"ל שם) חולק עכ"ז וס"ל שיש לברך בכל מנין ובכל שטיבעל. ועכשיו הגע בעצמך, באם ישאלו חברי בית הכנסת אצל רב מו"צ והוא יפסוק להם כהכרעתו שיש לברך על נ"ח בכל המנינים ובכל החדרים, וכי נאמר שיש להם להמנע מלברך מאחר שפסק הגריש"א שאין לברך? נראה שכל מי שיש לו יד ושם בהלכה למעשה ידע ויבין שלא זו הדרך, ועל כגון דא נמליץ ונאמר נראה נהרא ופשטי', ולפענ"ד נראה שהוא הדין והוא הטעם בנדו"ד. וד"ל].



בירך על פרי האילן בורא פרי האדמה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל ד'פלאטבוש

פסק אדה"ז בשולחנו (סי' רו ס"א-ב) "בירך על פרי האילן בורא פרי האדמה יצא . . . היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ ובירך תחלה על פרי האדמה . . . אם נתכוין לפטור בברכתו גם פרי העץ יצא".

92 והעירני חכ"א ממ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רכט): "עיקרן של דברים לפי דעתו שכל שנהגו ישראל כאחד מהפוסקים או דהוי אתרי' דמר העושה מצוה להצטוות אותו מנהג חייב לברך שחזר הדבר כאלו הוא תורה ומי שירצה לעשות כנגד זה לפי שרוצה להחמיר אין לו לברך דכיון שנהגו כאותו פוסק כאו אתרי' דמר חזר הדבר אצלם כאלו אין בו מחלוקת כלל".

ובסדר ברה"נ (פ"א ה"ו) כתב שיש בזה מחלוקת, "היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ וברך תחלה על פרי האדמה . . . אם נתכוין לפטור בברכתו גם פרי העץ יצא . . . ויש חולקין על זה ואומרים שאפי' נתכוין לפטור בברכת בורא פרי האדמה את פרי העץ המונח לפניו לא יצא, וצריך לחזור ולברך בורא פרי העץ, ולא אמרו שאם ברך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא, אלא בדיעבד, כשאי אפשר לתקן לחזור ולברך כראוי ברכה המיוחדת לו, שאם כן תהא ברכת בורא פרי האדמה לבטלה, אבל כשאינה לבטלה הרי זה כלכתחילה, וצריך לברך כתיקון חכמים, לפיכך למעשה צריך לזהר שלא להתכוין לעולם לפטור פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה, כדי לברך לדברי הכל".

ולפועל אם לא נזהר וכיון לפטור שניהם בברכת בורא פרי האדמה מה דינו? הנה בדברי רבינו לא פורש דינו, ולפום ריהטא משמע דספק ברכות להקל ואינו מברך בורא פרי העץ, וכ"פ בקצוה"ש (סי' מט ס"ד).

אבל א"כ נמצא שלכתחילה צריך לברך בפה"ע על פרי העץ גם לדעה הא' (שם פ"א ה"ה), ובדיעבד אינו חוזר ומברך בפה"ע שהרי לדיעה הא' הו"ל ברכה לבטלה, וא"כ צ"ע למה הביא אדה"ש שיטת הי"ח? הרי ידוע גודל הדיוק בלשונו הזהב ובפרט בסדר ברה"נ ששם קיצר וכתב רק מה שנוגע להלכתא, וכל דין שאינו רגיל כ"כ "במדינתנו" לא הביא כלל⁹³, ולמה הביא שיטת הי"ח שאין בו נפק"מ לדינא? וכי כתבו לתוספת אזהרה גרידא, אתמה!

ונ"ל דבסדר ברה"נ שינה דעתו ופסק כדעת הי"ח, וזהו שכתב "צריך לזהר . . . כדי לברך לדברי הכל", היינו דאם לא נזהר חוזר ומברך בורא פרי העץ, אבל אין זה לדברי הכל, שהרי לדיעה הא' כבר נפטור בברכת האדמה, ומ"מ למעשה אין הלכה כדיעה הא'⁹⁴.

ויש להביא רא"י לזה, שהרי מכללי התלמוד והפוסקים הוא (יד מלאכי סי' תט-תיב) "מדשקיל וטרי אליבא דפלוני ש"מ שכן הלכה", והנה אדה"ז טרח לבאר סברת הי"ח ולא סברת דעה הא' כלל, ש"מ דס"ל שהלכתא כדעת הי"ח.

ועצ"ע הא גופא למה האריך בסברת הי"ח, דיעויין בלקו"ש (חכ"ד ע' 70) שדרך אדה"ז בשולחנו לכתוב הלכות בטעמיהן, מש"כ בסדר ברה"נ שלא כתב הטעמים, משום שענינו בסדר ברה"נ להביא פסקי הנהגות הנוגעות למעשה בפועל, מ"מ במקום

93 ולכן "אדה"ז השמיט דין ברכת הקשת - ואולי מטעם באשר אין רגיל "במדינתנו", (לקו"ש ח"י ע' 200).

94 ומצאתי לי חבר שפ"ל כן את לשון אדה"ז, בסדר ברה"נ לאדה"ז הוצאה חדשה ומתוקנת (בהוצאת קה"ת תשע"ד) פרק א' הערה נא.

שהטעם מוסיף בענין ההנהגה למעשה בפועל כתב הטעם, וצ"ע מה ניתוסף לנו למעשה מסברת הי"ח?

ונ"ל שדבר גדול השמיענו רבינו, והוא דמי שבירך שהכול על מים ונתכוין לפטור בברכתו כל מיני אוכלין כלחם ופירות וכיו"ב לא יצא, וצריך לשתות מהמים תחלה ואח"כ לברך על כל מין ומין בפ"ע, שהרי בין כך לא יבוא לידי ברכה לבטלה, וה"נ אם בירך על בושם שברכתו בורא מיני בשמים (עיי' סדר ברה"נ פי"א), ונתכוין לפטור בברכתו גם שאר כל מיני ריח כעצי בשמים ועשבי בשמים וכיו"ב לא יצא, וצריך להריח תחלה מהבושם שברכתו בורא מיני בשמים ואח"כ לברך על כל מין ומין בפ"ע, דגם הכא לא יבוא לידי ברכה לבטלה.

ברכה חשובה פוטר ברכה שאינה חשובה

ב. והנה מקור ד"ו הוא מגמ' ברכות (דף מא ע"א) "אמר עולא . . . בשאין ברכותיהן שוות דברי הכול מברך על זה וחוזר ומברך על זה", ופירש ר' יונה (דף כח ע"ב ד"ה אבל) "ואע"ג ששנינו בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, וזה כשמתכוין לברך על אותו הפרי עצמו, אבל הכא שבשעה שאמר בורא פרי האדמה לא נתכוין לברך על פרי העץ, צריך לחזור ולברך בורא פרי העץ", וכתב ב"י (ריש סי' ר) דמזה משמע שאילו נתכוין בפירוש לפטור בברכת בפה"א גם פרי העץ יצא, וכ"פ המחבר בשו"ע (סי' ר) ס"ב).

אבל השאגת ארי' (בסי' כז) צווה ככרוכי' שזהו נגד דעת רש"י (שם ד"ה אבל) שכתב "אבל כשאין ברכותיהן שוות ד"ה אין ברכה אחת פוטרתן . . . ואע"ג דתנן (דף מ ע"א) בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, הני מילי בחד מינא וטעה ובירך עלי' בורא פרי האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר זית", ומשמע דדוקא בחד מינא הוא דמהני, אבל בתרי מינא אפי' במתכוין אין ברכת הצנון פוטר את הזית.

ומסיק שגם דברי ר' יונה יש לכוין כרש"י, ולכו"ע אין ברכת האדמה פוטר פרי האילן וא"כ יש לו רק פרי האילן, אבל אם יש לו את שניהם מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז, ולא מהני כונתו לפטור שניהם, ולכ' הבי"י יאמר להיפך, דגם דעת רש"י אפשר לכוין לר' יונה⁹⁵.

לסיכום, אם היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ וברך תחלה על פרי האדמה ונתכוין לפטור בברכתו גם פרי העץ, לפי השו"ע לכו"ע יצא, לפי השג"א לכו"ע לא יצא, ולפי אדה"ו באנו לידי מחלוקת י"א שיצא וי"א שלא יצא.

95 דמש"כ רש"י "חד מינא וטעה" יצא לדוג' נקט, וה"ה בתרי מינא וכיון בפירוש לשניהם יצא, ודו"ק, ועיי' בצ"צ (שבפנים) שמכוין דעת ר' יונה לדעת רש"י.

והצ"צ (בחי' למס' ברכות דף י) הביא דברי השג"א, ושו"ט בזה ומסיק כדבריו, ובסברת ד"ז כתב "ובאמת מצינו בגמ' (דף מב ע"ב) גבי יין שבתוך הסעודה שבא לשרות, אינו פוטר יין שלאחר סעודה שהוא לשתות, והיינו משום לשרות אינו חשוב כלשתות, ומשמע דאינו פוטר אפי' נתכוין לפוטרו. . וי"ל דכמו שהדבר שאינו חשוב אינו פוטר את החשוב, כמו"כ הא דבירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא זהו כשנתכוין לברך על פרי האילן ממש, דאזי הברכה חשובה, שנתכוין לברך עליו ממש. אבל כשבירך על הצנון א"כ ברכה זו אינה חשובה לגבי הזית שהרי לא בירך עליו ממש כ"א בא לפוטרו דרך גררא, לכן ברכה זו אינה פוטרת כלל, אלא כשהיא ברכה המיוחדת לו, היינו בפה"ע ולא בפה"א, ולכאורה יש לצרף עוד כיון בלא"ה בענין בירך על פרי האילן בורא פרי האדמה לרבנן לא יצא, ולענין ביכורים קיי"ל כרבנן. . "עיי"ש.

ולהעיר שהצ"צ לא הזכיר דבר וחצי דבר שפוסק נגד דעת זקנו אדה"ז, והרי דרכו בקודש כשחולק על אדה"ז שמביא דעתו עכ"פ, ומזה גופא שלא כתב שפסק נגד זקנו משמע כנ"ל שגם לאדה"ז – למשנה האחרונה שלו בסדר ברה"נ – הלכה כרש"י.

והגם דלדינא גם אדה"ז פסק כרש"י אבל חולק על הצ"צ בטעמא, לפי אדה"ז אם בירך בפה"א על פרי העץ יצא כדי שלא יבוא לידי ברכה לבטלה, אבל אם אין חשש ברכה לבטלה – שהרי יש לו צנון וזית – צריך לברך בפה"ע כתיקון חכמים, אבל להצ"צ אם בירך בפה"א על פרי העץ יצא משום דאזי הו"ל ככרכה חשובה, שהרי בברכתו פטר רק פרי העץ, אבל ביש לו צנון וזית הו"ל בפה"א ברכה שאינה חשובה, וברכה שאינה חשובה אינו פוטר בדרך גררא את היותר חשוב⁹⁶.

ברכה לבטלה וברכה שאינה לבטלה

ג. הנה הצ"צ הביא מקור לסברתו⁹⁷, וצ"ע הנמצא כזה אשר סברת אדה"ז בו?

96 ולכ' נפק"מ בין אדה"ז והצ"צ לברכת שהכול ולברכת בורא מיני בשמים (כפנים אות א'), לאדה"ז אם בירך שהכול על מים לא פטר שאר מינים, שהרי בין כך לא יבוא לידי ברכה לבטלה, וה"נ בבורא מיני בשמים לא פטר שאר מינים, דגם הכא לא יבוא לידי ברכה לבטלה, אבל הצ"צ הרי הביא עוד טעמים לדעת הי"ח, ואותם טעמים לא שייך בברכת שהכול ובבורא מיני בשמים, וא"כ י"ל שאם נתכוין בפירוש לפטור כל אוכלין בברכת שהכול או כל מיני ריח טוב בברכת בורא מיני בשמים יצא, אבל ממש"כ הצ"צ "ולכאורה יש לצרף עוד" משמע שטעם הראשון הוא העיקר, וטעם זה שייך גם בשהכול ובבורא מיני בשמים, שהם ברכות שאינם חשובים ואין ביכולתם לגרוור את היותר חשובין, מ"מ י"ל שנתק"מ לענין המבדך שהכול על מים ונתכוין לפטור גם הבושם, (עיי' סי' רטז במשבצות ס"ק ג' דאם בירך שהכול על בושם יצא), ולכ' ברכת האוכלין והמשקין הם יותר חשובין מברכות הבושם, שהרי הן מוקדמין לברכת הבושם (מ"א ריש סי' רטז), מ"מ לאדה"ז כיון שאין כאן ברכה לבטלה צריך לשתות מהמים ואח"כ לברך על הבושם, אבל להצ"צ י"ל דברכת שהכול פטר הבושם, דיש כוח בברכת שהכול החשובה לגרוור ולפטור את הבושם שאינה חשובה, וצ"ע.

97 ועיי"ש שהביא ראי' גם מהרשב"א "וכ"מ ממ"ש הרשב"א הובא בב"י (ריש סי' רז) בזית ואתרוג א"צ לחזור ולברך על הזית, כיון שברכותיהם שוות, והוא שנתכוין לפטור את הזית כו' אבל בלא נתכוין לא כו', משמע בהדיא דדווקא כיון שברכותיהם שוות הוא דמהני לפטור כשנתכוין לפטור את הזית אף

ונ"ל דהנה כתב הטור (סי' רטז ס"י) ויראה שאם הוי לפניו עצי בשמים, ועשבי בשמים, ומיני בשמים, ובירך מיני בשמים פטר הכול. . אבל ר' עמרם ז"ל כתב הוי לפניו שלשה מיני עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד ואחד ברכה בפני עצמו".

ופירש הב"ח (שם ס"ק ח) את דעת ר' עמרם "פי' דאפי' היה מברך בורא מיני בשמים על מיני בשמים ונתכוין לפטור גם העצים והעשבים לא פטרם, וטעמו דלא אמרו על כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא אלא בחד מינא כגון שהיה לפניו עצי בשמים או עשבי בשמים וטעה ואמר בורא מיני בשמים יצא, כדי דלא תהא ברכה לבטלה, אבל כששלשתן לפניו ובירך על מיני בשמים בורא מיני בשמים, כיון דלא הוי ברכה לבטלה, צריך לברך על עצי בשמים בורא עצי בשמים, ועל עשבי בשמים בורא עשבי בשמים, כן נ"ל"⁹⁸.

ואכן לאדה"ז זהו סברת רש"י ודעמי' בבירך בורא פרי האדמה וכיון לפטור בברכתו הצנון והזית, דצריך לחזור ולברך בורא פרי העץ, שהרי לא הפסיד כלום, דברכת בורא פרי האדמה לא היה לבטלה, ולכ' הוא סברה נכונה ומה יענה ר' יונה על זה?

גדר החיוב דכל מין ומין תן לו מעין ברכתיו

ד. איתא בגמ' (ברכות דף לה ע"א) "ת"ר אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל, מאי תקנתו, ילך אצל חכם, ילך אצל חכם מאי עביד לי', הא עביד לי' איסורא, אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו הלכות ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה", וכתב ר' יונה (דף כה ע"א ד"ה מאי) "וה"ה שאפי' שאם לא ידע אלא ברכת שהכול יצא בה מידי מעילה, דתנן ועל כולם אם אמר שהכול יצא (ברכות דף מ ע"א), אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראוי' לכל דבר ודבר", וכ"פ המ"א (סי' רב ס"ק לו).

שחשוב ממנו, אבל כשאין ברכותיהם שוות אף אם כשבירך על הצנון נתכוין לפטור את הזית לא מהני", ולכ' י"ל שבזה גופא פליגי, י"א שאפי' אין ברכותיהם שוות יש כוח בברכת שהכול לגרוד ולפטור פרי העץ, וי"ח וס"ל שאין כוח בברכת שהכול לגרוד ולפטור פרי העץ.

98) ובב"י (שם ד"ה ויראה) פירש מחלוקת הטור ור' עמרם בלכתחילה, לפי הטור לכתחילה יברך ברכה אחת - בורא מיני בשמים - לפטור שלשתן, ולר' עמרם צריך לברך על כל אחד ואחד ברכות המיוחדות לו, ולפי"ז צ"ע דעת הטור, למה לא יברך בתחלה על כאו"א בפ"ע, שהרי כך תיקון חז"ל לברך על כל מין ומין מעין ברכתיו (כדלקמן בפנים)? וי"ל דהנה הריח "טעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו" (נדה דף נא ע"ב), ופרש"י (ד"ה ריחני) משום "דהנאה מועטת היא", והכלבו (סי' כד כ' ע"ב) פירש דכשמפסיק להריח כבר עברה הנאתו מש"כ באכילה שנשארת תוך מעיו, (עיין במ"א סי' רטז ס"ק א' ובפרמ"ג שם), היינו דלפי רש"י הורע כח ברכת הריח מברכת האוכלין, כיון דהנאה מועטת היא, ולכן י"ל שאם שלשתן לפניו א"צ לברך על כל מין ומין בפ"ע, אבל להכלבו אין שום חסרון בברכת הריח, אלא שאין מברכין אחריו משום דדומה לאוכל שנתעכל במעיו, אבל בברכה ראשונה שווה לברכת האוכלין, וצריך לברך על כל אחד אחד ברכה המיוחדת לו, (עיי"ש בב"ח ובט"ז ס"ק י"א).

ולכ' למה צריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראוי' לכל דבר ודבר, הרי מיד כשבירך שהכול נהיה בדברו יצא מידי מעילה? ונ"ל דאיתא (בסוכה דף מו ע"א) "ת"ר היו לפניו מצות הרבה ואמר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות, רבי יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה. . . הלכתא כר"י. . . מאי טעמא דר"י דכתיב (תהילים סח) ברוך ה' יום יום, וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו, אלא בא לומר לך בכל יום ויום תן לו מעין ברכתיו", והקשה המאירי (ד"ה מי) דלכ' ר"י לשיטתו אזיל שס"ל (בברכות דף לה ע"א) שעל ירקות אומר בורא מיני דשאין, ובגמ' (דף מ ע"א) אמרו "מאי טעמא לר"י אמר קרא ברוך ה' יום יום. . . כל מין ומין תן לו מעין ברכתיו", והרי לית הלכתא כר"י? ותי' דכו"ע ס"ל כר"י, ומ"מ בדשאים ס"ל לחכמים ד"פירות הארץ וירקות כעין דבר אחד הם", ומשמע שגם לחכמים יש חיוב לברך על כל מין ומין מעין ברכתיו, ונלמד מקרא דברוך ה' יום יום, אלא שס"ל דפרי האדמה וירקות הוא חד מינא, ולא שייך לברך על כל אחד מהם בפ"ע.

ויל"ע בגדר החיוב לברך ברכה פרטית ומבוררת על כל מין ומין, האם הוא חיוב על האדם או שהוא מחיוב הברכה, היינו בדיעבד שבירך שהכול על לחם או יין וכיו"ב האם יצא בה מידי מעילה, ומ"מ יש חסרון בהאדם שלא בירך ושיבח להקב"ה בפרטות, או שזהו חסרון בברכה עצמה שלא בירך כתיקון חז"ל, והנה מלשון הברייתא משמע שאם לא הלך אצל החכם ללמוד הלכות ברכות - ברכות לשון רבים דייקא - עדיין יש בו מדין מעילה, היינו דברכה פרטית הוא דין בברכת הנהנין, והגם שבירך שהכול מ"מ לא בירך כראוי, אבל מר' יונה משמע שהחיוב הוא על האדם, ואם בירך שהכול כבר יצא בה מידי מעילה.

וי"ל שבזה פליגי רש"י ור' יונה, לרש"י אם בירך שהכול או האדמה על פרי העץ ה"ז חסרון בעצם הברכה, ומ"מ יצא דאל"כ נעשה ברכתו הראשונה לבטלה, אבל בצנן וזית לפניו צריך לחזור ולברך בפה"ע על הזית כדי לברך כתיקון חז"ל, שהרי אין כאן ברכה לבטלה, דברכת בפה"א יפטר הצנן ושוב יברך בפה"ע על הזית, אבל לר' יונה מדין ברכת הנהנין כבר יצא, והחסרון הוא בהאדם שלא הלך אצל החכם ללמוד הדרך שילכו בה לברך באופן פרטי ומבורר, א"כ בדיעבד אין לחזור ולברך.

ברכת האורז והדוחן לירא שמים

ה. ובזה יש לבאר כו"כ שינויים משוע"ר לסדר ברה"נ, כתב בשוע"ר (סי' רב סכ"ד) "כל פרי שהוא מסופק בו אם הוא פרי העץ או פרי האדמה. . . יברך בורא פרי האדמה ואם אינו יודע מה הוא מברך שהכול נהיה בדברו, ומ"מ אם הוא דבר שיכול לפוטרו בתוך הסעודה הוא טוב יותר שאז אין ספק כלל, וכל זה בספק שנסתפק לו אחר שלמד, אבל מי שלא למד לא יאכל בברכת שהכל, כי אינה פוטרת הכל אלא בדיעבד ולא לכתחילה כשאפשר, וזה אפשר לו לילך אצל חכם שילמדנו הלכות ברכות".

ובסדר ברה"נ (פ"א ה"ד-ה) כתב "אם אינו יודע כלל מה הוא מברך שהכול נהיה בדברו, וכן כשנסתפק לו מצד הדין מחמת מחלוקת הפוסקים, וכל זה כשנולד לו ספק אחר שלמד, או בדיעבד, אבל לכתחילה אסור לו לצאת בברכת שהכול, אלא צריך לברך על כל דבר ברכה המיוחדת לו, ואם הוא עם הארץ ילך אצל חכם וילמדנו הלכות ברכות".

הרי שבסדר ברה"נ א) השמיט העצה לפטור הדבר בתוך הסעודה, ולכ' זה טוב יותר שאז אין ספק כלל? ב) הוסיף ד"לכתחילה אסור לו לצאת בברכת שהכול", אבל בשו"ע כתב דשהכול הוא "לכתחילה כשאפשר" ולא שאסור לכתחילה לברך שהכול, ג) הוסיף "וכן כשנסתפק לו מצד הדין מחמת מחלוקת הפוסקים"⁹⁹.

וי"ל דבשו"ע ס"ל שחיוב ברכה פרטית הוא על האדם, ולא שייך למימר שיש איסור לצאת בברכת שהכול, שהרי מיד כשבירך שהכול יצא מידי מעילה, אלא שחייב ללכת ללמוד מהחכם, אכן אם לא הלך אצל החכם ללמוד, ועכשיו נסתפק איזה ברכה פרטית צריך לברך על מינים אלו שלפניו, "טוב יותר" לפוטרו בסעודה, דאז טפלים מינים אלו לסעודתו ואין עליו שום חיוב לברך עליהם בפרטות, אכן בשו"ע לשטת' אזיל שפסק (בסי' רו ס"ב) כר' יונה.

אבל בסדר ברה"נ ס"ל שחיוב ברכה פרטית הוא על הברכה, דצריך לברך ברכה פרטית כדי שלא יבוא לידי מעילה, ולכן כתב שאסור לו לצאת יד"ח בברכת שהכול, ומעכשיו קשה מהו דתנן "ועל כולם אם אמר שהכול נהיה בדברו יצא"? וצ"ל דכלל אמרו חכמים שכל ספק שיש לו מברך עליו שהכול, ומעתה כיון שחז"ל אמרו שבמקום ספק יברך שהכול, וזהו ברכתו הראוי' לו בכל מקרה של ספק, מנא לן לבוא מעצמנו ולתקן לאכלו בתוך הסעודה? ולכן השמיט העצה דטוב יותר לפוטרו בסעודה, אכן בסדר ברה"נ לשטת' אזיל (שם ה"ו) שפסק כרש"י.

ולפי"ז מובן המשך דבריו בסדר ברה"נ (פ"א ה"א) "לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דחן . . כי אם בתוך הסעודה, וכשאוכל שלא בתוך הסעודה, יברך שהכול על כולם", ומשמע דקאי גם על יר"ש, שאם בא לאכול שלא בתוך סעודה מברך שהכול, וצ"ע דאם הוא יר"ש למה לא יאכלנו בסעודה? ולפמש"כ ניחא, דדעת אדה"ז בסדר ברה"נ הוא שתקנת חז"ל הוא שבכל ספק ברכה יברך שהכול, האם יעלה על הדעת שאנו נהי' יותר יר"ש מחז"ל, אלא שאם בלאו הכי סועד, מוטב לאכול תוך סעודתו, אבל אם בא לאכול שלא בתוך סעודה מברך שהכול.

99) ובזה י"ל שבסדר ברה"נ כתב זה כהקדמה לכל הלכות ברה"נ, מש"כ בשו"ע שקאי בס"ס רב, וצ"ע.

ולכ' נפק"מ בין אדה"ז והצ"צ לברכת שהכול ולברכת בורא מיני בשמים (ככפנים אות א'), לאדה"ז אם בירך שהכול על מים לא פטר שאר מינים, שהרי בין כך לא יבוא לידי ברכה לבטלה, וה"נ בבורא מיני בשמים לא פטר שאר מינים, דגם הכא לא יבוא לידי ברכה לבטלה, אבל הצ"צ הרי הביא עוד טעמים לדעת הי"ח, ואותם טעמים לא שייך בברכת שהכול ובבורא מיני בשמים, וא"כ י"ל שאם נתכוין בפירושו לפטור כל אוכלין בברכת שהכול או כל מיני ריח טוב בברכת בורא מיני בשמים יצא, אבל ממש"כ הצ"צ "ולכאורה יש לצרף עוד" משמע שטעם הראשון הוא העיקר, וטעם זה שייך גם בשהכול ובבורא מיני בשמים, שהם ברכות שאינם חשובים ואין ביכולתם לגרור את היותר חשובין, מ"מ י"ל שנפק"מ לענין המברך שהכול על מים ונתכוין לפטור גם הבושם, (עיין סי' רטז במשבצות ס"ק ג' דאם בירך שהכול על בושם יצא), ולכ' ברכת האוכלין והמשקין הם יותר חשובין מברכות הבושם, שהרי הן מוקדמין לברכת הבושם (מ"א ריש סי' רטז), מ"מ לאדה"ז כיון שאין כאן ברכה לבטלה צריך לשתות מהמים ואח"כ לברך על הבושם, אבל להצ"צ י"ל דברכת שהכול פטר הבושם, דיש כוח בברכת שהכול החשובה לגרור ולפטור את הבושם שאינה חשובה, וצ"ע.



תמונות נשים, האם מותר לפרסמן

- ע"פ דעת רבינו -

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

לאחרונה התעוררה פולמוס ודיון האם נכון לפרסם תמונות נשים בהפקות דפוס היוצאות לאור ומתפרסמות ע"י ארגונים שונים בחב"ד הפעילים בהפצת היהדות ובמבצעים, ועושים זאת לצורך המבצעים, כאשר דברי דפוס אלו מכוונים בעיקר לציבור הרחב שאינו שומר תורה ומצוות עדיין.

ומוכן שכחסידי המקושרים לרבי ופועלים בעניני הפצת היהדות ובמבצעים בשליחותו, הנכון בעבורנו הוא לעיין בדברי הרבי כפי שהוא עצמו גילה דעתו בכמה מקומות, ומזה לעמוד על שיטתו בפתרון השאלה. וזה החילי בעז"ה.

שקו"ט בהלכה

א. לאחר הסתלקות הרבנית הצדקנית חי' מושקא בכ"ב שבט ה'תשמ"ח, יצא לאור קובץ לזכרה בשם "אמנו המלכה", ובתחילת החוברת נדפסה תמונתה של הרבנית.

בעקבות פרסום הקובץ, כתב אחד הרבנים¹⁰⁰ לרבי ש לכאורה אין מן הראוי לפרסם תמונות נשים. הרבי קיבל את סברתו באופן עקרוני אך שלל את הערתו במקרה זה, וכמנהגו הכניס את תשובתו תוך נוסח המכתב של השואל. להלן נוסח המכתב של הרב השואל, האותיות הגדולות וההדגשות הם של הרבי¹⁰¹.

ב"ה, י"א אדר [תשמ"ח]

לכבוד כ"ק אדמו"ר הגה"ק שליט"א

באתי להעיר אודות שיצא לאור ספר אמנו "המלכה" בודאי הבחין בהפשוט גם בלא הסתכלות כלל - אשר במהדורא¹⁰² אחרת הוסיפו בלי צבעים [ובו] תמונה מהרבנית ע"ה, ולפי עניות דעתי אינו נכון - ואף דאמרו חז"ל (סנהדרין מ"ה) גמירי אין יצה"ר שולט אלא במה שעניו רואות ושולל בנוגע לאחרנייתא, וגם קיימא לן באבן העזר סימן כ"א ס"א דאסור (1) להסתכל אף בבגדי (2) צבעונים של אשה (3) שהוא מכירה ומכלל הן אתה שומע לאו שלילת האיסור כאשר אין ג' הנ"ל, ובפרט - כל הג' (ועי' באוצר הפוסקים סקי"ב בשם שו"ת הב"ח סימן י"ד דגם בבגד אשה שכבר מתה עיי"ש) מה שאין כן בנידון דידן, ו עכ"פ מדת חסידות להחמיר. אלא שעל ידי זה יתמעט ב"והחי יתן אל לבו" - כנראה במוחש (ואולי זוהי סברת המוספים הנ"ל).

עד כאן הוא העתק לשון השאלה של הרב השואל והעתק תשובתו של הרבי, המורכבת מכמה הערות ומשולבת בתוך הדברים. ותחילה יש לבאר את השאלה:

השואל הביא כמה טיעונים שעל פיהם נראה שאין זה נכון להדפיס תמונת אשה:

- א. קביעת הגמ' שיצה"ר שולט במה שעניו של אדם רואות. היינו, שראיית תמונת אשה יכולה לגרום להרהור וגירווי היצר.
- ב. ההלכה הפסוקה בשו"ע שאסור להסתכל אף בבגדי צבעונים של אשה, וכ"ש שאסור להסתכל בפני האשה.

100 הרב גבריאל ציננער שליט"א, מחבר סדרת הספרים נטעי גבריאל.

101 בעיבוד לשוני קל. וראה להלן צילום המקור.

102 ולשונו שכתב ש"במהדורא אחרת הוסיפו (בלי צבעים) "הכוונה בזה, שבמהדורא ראשונה לא היתה שום תמונה, ולאחר מכן במהדורא שני' הוסיפו את התמונה בשחור-לבן.

(ולא כפי שיש אומרים שבתחילה הופיעה התמונה בצבעים והרבי שלל זאת והרשה להדפיסה רק בשחור-לבן (ובנו על זה תלי תלים של המצאות ופרשנות, כאילו שלשיטת הרבי אין להדפיס בצבע ומותר בשחור לבן) דזה אינו, כי אני עצמי דברתי עם עורכי החוברת והסבירו את העובדות לאשורן, שבתחילה לא הוכנסה שום תמונה ולאחר מכן עלה בדעתם להוסיף תמונה לחוברת והוסיפו בשחור-לבן (ואגב, לא היתה כלל במציאות אצל אנ"ש תמונה צבעונית של הרבנית ולא הי' שייך כלל להכניסה), וזהו פשר דברי הרבי ש"במהדורא אחרת הוסיפו...").

ג. דברי הב"ח, שחשש זה ישנו גם באשה שכבר מתה.

ד. הוסיף, שאף אם משום מה אין להוכיח מן המקורות הנ"ל איסור מן הדין, עכ"פ ממדת חסידות ראוי להחמיר.

ועתה יש לבאר מעט את תשובת הרבי (בסדר שונה במקצת מן המקור כדי להקל על הקורא):

בתחילת דבריו מציין הרבי שהתמונה שהכניסו לחוברת אינה צבעונית (אלא בשחור-לבן). אך עיקרה של התשובה הוא מה שכתב בהמשך לזה (בקטע השני של דבריו), ש"קיימא לן (באבן העזר סימן כ"א ס"א) דאסור (1) להסתכל אף בבגדי (2) צבעונים של אשה (3) שהוא מכירה, ומכלל הן אתה שומע לאו - שלילת האיסור כאשר אין ג' הנ"ל, ובפרט - כל הג'".

המקור לזה שפרטים אלו (הסתכלות, בצבע ובמכירה) הם בדוקא, וכשחסר אחד מהם לא חל האיסור - הוא ממה ששינו בברייתא (ע"ז כ, סוע"א):

"ונשמרת מכל דבר רע" - שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנוי' באשת איש ואפילו מכווערת, ולא בבגדי צבע [של] אשה. ובגמ' (שם ע"ב): א"ר יהודה אמר שמואל אפילו שטוחין על גבי כותל. אמר ר' פפא ובמכיר בעליהן. אמר רבא דיקא נמי דקתני: ולא בבגדי צבע [של] אשה, ולא קתני: ולא בבגדי צבעונין, שמע מינה. ע"כ. מדברי הגמ' אלו, שהם מקור האיסור המובא בשו"ע, נראה ברור, שהאיסור חל רק כשמצטרפים כל התנאים לגריעותא: הסתכלות (ולא ראי' שטחית בעלמא), בבגדי צבעונין, של אשה שמכירה.

ובנידון דידן אין שום חשש, שהרי אף אחד לא הכיר את הרבנית בחי'. כידוע גדול צניעותה של הרבנית שקיימה בהידור גדול את הכתוב "כל כבודה בת מלך פנימה" וישבה תמיד בירכתי ביתה ולא הופיעה אף פעם בציבור, וגם נשים לא הכירוה עאכו"כ גברים.

ומה שרצה הרב השואל להוכיח מדברי הגמ' (סנהדרין מה, א) שראיית תמונת אשה יכולה לגרום להרהור וגירווי היצר (טיעון הא'), את זה פרך הרבי בהוספת התיבות: "ושולל בנוגע לאחרנייתא", היינו שאין זה כהבנת השואל שהגמ' באה לאסור דבר מה, אלא אדרבה, בתיבות אלו כוונת הגמ' היא לשלול ולומר שלא קיים כל חשש שהוא.

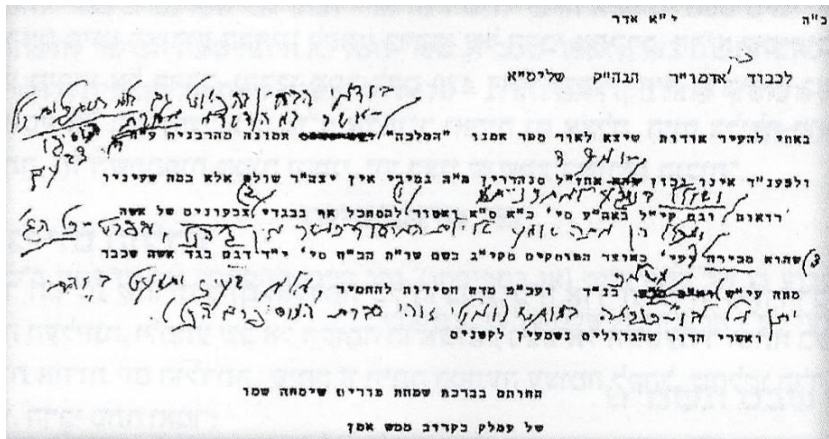
דבר זה נראה מהדיון בגמ' אודות אופן קיום מצות סקילה. שהלכה היא שהנסקל צ"ל בלא לבושים, ודנו שם בגמ' אם אפשר לקיים זאת באשה מפני הצניעות. וחילקו שם בגמ' (לר' יהודה) בין סוטה לאשה הנסקלת, שבסוטה (אף שפורעין את ראשה, עכ"ו) יש להזהר שלא יקרעו לבושי' מהטעם "שמא תצא מבית דין זכאה ויתגרו בה

פרחי כהונה", אבל בנסקלת אין חשש זה כי הרי היא נהרגת ולא תצא משם בחיים. ושאלו בגמ' "וכי תימא אתי לאיתגרויי באחריינתא (והשיבו) אמר רבה, גמירי

אין יצה"ר שולט אלא במי שעניו רואות". ומזה נראה ברור, שמה שיש לחשוש לתוצאה בלתי רצוי' מראיית העין דבר בלתי צנוע זהו רק לגבי אותה אשה עצמה (כבסוטה), אך אין לחוש לגירוי היצר מזה לאשה אחרת.

והיינו שתשובת הרבי היא, שמהגמ' אין להוכיח כלום לאיסור, שכן כל מהלך הגמ' בשקלא וטריא זו היא לומר שאין בדבר זה כל חשש לגירוי (לא בה ולא באחרת).

ומה שהביא הרב השואל משו"ת הב"ח¹⁰³ שיש חשש להרהור¹⁰⁴ בראיית בגדי' של אשה גם לאחר שמתה ועפ"י רצה לאסור במכל שכן הצגת תמונה של פני', ע"ז לא השיב הרבי כלום במפורש כי מובן הוא כבר ממה שהביא לעיל מדיוק לשון השו"ע (ומקורו טהור מגמ' הנ"ל) שכל החשש הוא רק במכירה, אך אם אינו מכירה אין כל איסור. וגם כל דברי הב"ח נאמרו רק במכירה כמפורש בדבריו שם, עיי"ש. ויתירה מזו, הרבי הכניס את כל הציטוט מדברי הב"ח לתוך סוגריים, ולכאורה כונתו בזה לומר שציטוט זה אינו שייך לכאן כלל¹⁰⁵ (ראה בצילום כתי"ק המובא כאן).



103) במכתב השואל נזכר סי' יד, אבל באמת הוא ט"ס, וצ"ל: סי' יז.

104) ואף שמדברי הגמ' עולה שאין חשש גירוי (באשה אחרת) לאחר מיתה, מ"מ כתב הב"ח שחשש הרהור (מסוים) שייך גם לאחר מיתה, והוכיח זאת ממי"ש בגמ' במ"א (תענית ה, ב. מגילה טו, א), עיי"ש.

105) ובזה מתבטאת תשובתו (המרומזת) לטיעונו של הרב השואל משו"ת הב"ח. (וגם בזה נראה הדיוק הנפלא של כל תג (וסוגרים) בדברי רבינו).

והנה בשיטת הרבי יש חידוש, שהשווה הסתכלות על תמונת אשה המודפסת ע"ג הנייר להסתכלות על בגדים שעל הכותל שאינה לבושה בהן.

כי לכאורה מסברה יש מקום לומר, שהסתכלות על תמונת אשה המודפסת על נייר קרובה יותר להסתכלות על האשה עצמה (מצד החשש של "ונשמרת מכל דבר רע" שלא יהרהר וכו') מאשר להסתכלות על בגדים שעל הכותל שאינה לבושה בהן, והרי בהסתכלות על אשה עצמה יש איסור גם אם אינו מכירה ואין שם צבע כפשוט¹⁰⁶, ויש לעיין ולבאר מדוע בתמונה מודפסת יש נפק"מ בין מכירה לאינו מכירה ובין תמונה צבעונית לשאינה צבעונית?

וכנראה ס"ל לרבינו שנקודת ההבדל בין האשה עצמה לבגדי' היא בין דבר שיש בו רוח חיים לדבר שאין בו רוח חיים, וכיון שתמונה המודפסת אין בה רוח חיים הרי היא שווה לבגדים שעל הכותל.

והוא ע"ד הענין דפאה נכרית שהתירו רוב הפוסקים¹⁰⁷ לאשה נשואה ללובשה. וידוע שהרבי עמד על כך שבזמננו עדיף כיסוי הראש בפאה על מטפחת, ודרש מכל אשה נשואה לכסות ראשה דוקא בפאה¹⁰⁸.

והטעם שאין בזה חשש הרהור ביאר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז אבה"ע סי' טז את ג), דהוא משום דקים להו לרבנן דאין יצה"ר שולט אלא בדבר הדבוק בגוף האשה עצמה, דאין שליטה להיצה"ר אלא בדבר שיש לו נפש חיונית, ולכן בנתלש מגוף האשה דניטל ממנו נפש החיונית, הרי פקע ממנו (אותה) [דין] הערוה שהיתה עליו בזמן שהי' דבוק בגוף האשה, דהרי הוא כפגר מת שאין לה יצה"ר שליטה בו, ולכן מותר להסתכל בו דכיון שאין להיצה"ר שליטה בו הרי לא יבוא [ממנו] לידי הרהור.

עוד יש להעיר, כי לכאורה הי' מקום לומר שמטעם אחר אין בעי' בתמונת הרבנית, והוא מפני שבאשה צדקת אין חשש הרהור בראיית פני' (אפילו בראיית פני' ממש, ועאכו"כ בראיית תמונתה).

106) ראה בהמובא לעיל מברייתא (ע"ז כ, א). וכן הוא בשו"ע אבן העזר סי' כא ס"א.

107) שלטי הגבורים (שבת פ"ו). הרמ"א (בהגהת השו"ע או"ח סי' עה ס"ב, ובדרכי משה על הטור שם סק"ב ובסי' שג סק"ו). המג"א (סי' עה סק"ה). אדה"ז (שם ס"ד). כף החיים (שם סק"ט וס"י שג סק"נה) ועוד הרבה.

סיכום הדעות בזה ומסקנא (מעיקר הדין) להיתר - ראה בשו"ת אגרות משה (ח"ד, אבן העזר סי' יב. ושם: רוב רבותינו, וגם מאלו שסומכין עיקרי ההוראה עליהם, מתירים). כבודה בת מלך (נ.י. ה'תשמ"א) ע' סד ואילך. קובץ אהלי שם (מכון אהלי שם, כפר חב"ד) ח"א ע' סד ואילך. קובץ אור ישראל (מאנסי) חכ"ב ע' כט ואילך (וראה שם הע' יב. טז). אום אני חומה ח"א, על שו"ע אבן העזר סי' כא ס"ב (ראה שם בהוגי שעשועות ס"ק תנט). וראה גם שו"ת מנחת שלמה (להגרש"ז אויערבאך) ח"ב סי' נח אות כט.

108) ראה בזה - לקוטי שיחות ח"ח ע' 285. ח"י"ג ע' 187 - 190. חכ"ג ע' 350 - 348. ובכ"מ.

והוא ע"פ המובא בספר תשואות חן¹⁰⁹ בשם הבעש"ט לענין שרה אמנו שדרשו חז"ל (מגילה יד, א) יסכה זו שרה, ולמה נקרא שמה יסכה שסכתה ברוח הקודש וכו', דבר אחר יסכה שהכל סוכין ביופי' ע"כ. ופירש הבעש"ט ש- "לכאורה יוקשה מה ענין חדש אשר יצא לנו מדרשתם זו שלכך נקראת יסכה שהכל סוכין ביפיה, ומוטב היה להם לשתוק מזה ולאחוז פירוש הראשון על שסכתה ברוח הקודש. ולפי הנ"ל [שנתבאר בספר תשואות חן שם] ניחא, שהכל מורה על ענין אחד, להגיד צדקתה על שהיתה צדקת גדולה וסכתה ברוח הקודש עי"ז היו יכולין להסתכל ביפיה, ושלא תפיל הרהורים על המסתכל".

ולפי זה לכאורה הי' מקום לומר שהוא הדין אצל הרבנית אין שום חשש. אמנם באמת מכמה טעמים אין לומר כן, והטעם העיקרי לזה הוא, כי דבר זה שאין לחשוש להרהור בהסתכלות ביופי' של אשה הוא חידוש גדול והיפך הטבע לגמרי, ומתאים לומר כן על צדקת כשרה אמנו (ושכמותה) שסכתה ברוח"ק והיתה נביאה, ובאופן שאברהם טפל לשרה בנביאות¹¹⁰, אבל בנדו"ד הרבי לא אמר כן. ואין לנו לבדות ולחדש דבר כזה מדעתנו.

הרחקה מנשים

ב. להרחבת הביאור בענין זה, וכדי שנוכל להוציא ולברר בעומק יותר את השקפת התורה בענין פרסום תמונות נשים, יש לציין תחילה להנפסק בטור ובשו"ע (אבן העזר סי' כא ס"א):

צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד . . ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפי' אינם עליה שמא יבא להרהר בה.

ויש לדייק בלשון השו"ע שלא כתב רק: צריך אדם להתרחק מהנשים, אלא הוסיף: מאד מאד, "מאד" בלשון הקדש הוא בלי גבול, ולפי זה - "מאד מאד" הוא בלי גבול בלי גבול¹¹¹.

109) להרה"ק ר' גדליהו מליניץ, שהי' מתלמידי הבעש"ט ותלמיד של גדולי תלמידיו, נדפס בהסכמת הרלו"צ מבראדיטשוב, והוא בפ' לך בהשמטות (בהוצאת ירושלים תשכ"ה, ע' כו). [הרלו"צ מבראדיטשוב החשיב מאד ספר זה ואמר שהרבה אנשים לא ירדו לדעת כוונת הרב המחבר [בדבריו] מחמת עומקן (הובא בהקדמת הכותב לספר, בהוצאה הנ"ל ע' טו)].

בספר הנ"ל (נדפס לראשונה בשנת תקע"ו) הביא דבר זה בשם הבעש"ט, ומשמע נעתק לכו"כ ספרים (בשמו וגם לא בשמו).

110) תנחומא שמות א. הובא בפרש"י וירא כא, יב.

111) וראה בב"ח לטור שם ובביאור הגר"א לשו"ע שם, המקורות לזה בדברי רז"ל.

גם הרבי דיבר בארוכה באחת משיחותיו (התוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 2121 ואילך) על הזהירות הגדולה הנדרשת מקירבה לעריות, והוא בנוגע לביאור המשנה באבות (פ"ה משנה ט) "גלות בא לעולם על ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים וכו'", וכה היו דבריו:

"מכיון שמדובר אודות משנה במסכת אבות, שענינה "מילי דחסידותא"¹¹² - מובן וגם פשוט שאין הכוונה כאן לזהירות מאיסורים אלו כפשוטם של דברים, כי כאשר מדובר אודות ענין של איסור, איסור מן התורה, איסור מדרבנן, ועד לאיסור קל של דברי סופרים - הרי הזהירות מזה אינה בגדר "מילי דחסידותא", אלא ודאי הכוונה לזהירות מענינים אלו בדקות דקות, וזאת - אף שאין בהם נדנדוד של איסור, כי אם מצד ההנהגה ד"מילי דחסידותא".

ולהלן שם (ע' 2124) ביאר והביא דוגמא לזהירות הנצרכת בגילוי עריות, וז"ל:
פשיטא שאין הכוונה לאיסורים מן התורה או מדרבנן - שניות לעריות וכיו"ב. דמאי קמ"ל?! וכמו כן בנוגע למ"ש [בברייתא ש] בגמ'¹¹³ "לא יסתכל אדם כו' בבגדי צבע של אשה וכיו"ב, שמכיון שזהו איסור שהובא בגמ' - מאי קמ"ל?! אלא הכוונה לענינים שבהם יש מקום לשקו"ט אם הדבר אסור ע"פ דין, ואעפ"כ, כאשר ההנהגה היא ע"פ "מילי דחסידותא" - מושלל הדבר מכל וכל.
ולדוגמא:

אודות הדין ד"קול באשה ערוה"¹¹⁴ יש שקו"ט בספרי האחרונים אם איסור זה חל כאשר שומעים קול של אשה מתוך "תקליט". דהנה דובר כמ"פ¹¹⁵ שבנוגע לשמיעת קול אדם, קריאת התורה או קריאת המגילה וכיו"ב - אין יוצאים י"ח כאשר שומעים מתוך "תקליט" וכיו"ב, מכיון שאין זה קול אדם כו'. ועד שאפילו בנוגע לשמיעת קול שופר בחודש אלול שאינו אלא לעורר לתשובה - "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו"¹¹⁶ - אין לשמוע זאת מתוך "תקליט", דמכיון שצריכים לעורר את רגש האדם

112 ראה ב"ק ל, א.

113 ראה לעיל בפנים אות א.

114 ברכות כד, א. קידושין ע, סע"א.

115 ראה לקו"ש ח"ט ס"ע 336. ועוד.

116 עמוס ג, ו. וטאו"ח סתקפ"א.

לתשובה כו' - צריך להיות הדבר בדוגמת "דברים היוצאים מן הלב כו"¹¹⁷ משא"כ בשמיעת "תקליט" וכיו"ב.

ומכיון שכן, הרי יש מקום לומר שכן הוא גם בנוגע לענינים דלעו"ז - ששמיעה מתוך תקליט אינה פועלת על רגש האדם כו', וכפי ששקלו וטרו בזה כמה וכמה.

אמנם כאשר ההנהגה היא ע"פ "מילי דחסידותא" - פשיטא שאין מקום כלל וכלל לשקו"ט כזו, דמכיון שלכל הדעות לא יביא הדבר לידי יראת שמים . . . ולכל הדעות אין בכך משום "כל מעשיך יהיו לשם שמים"... לא עולה על דעתו ללכת לרב כדי שימצא לו היתר ע"פ דין - דבר זה מושלל אצלו מכל וכל. עכ"ד.

מכל האמור לעיל נראה ששיטת הרבי היא, שאכן יהודי צריך להחמיר ולהזהר בזהירות יתירה מכל הדברים הקשורים ונוגעים בקריבה לעריות, וגם כשהנגיעה והשייכות לזה היא רק בדקות דדקות באופן שאינו אסור מהדין. ובמ"א (לקוטי שיחות ח"א ע' 97) כתב בענין זה ש"גם ראי' לבד - אפילו בלא הרהור - מעוררת, כידוע", והוכיח זה ממשנה מפורשת (זבים פ"ב מ"ב). וזה מתאים עם סברת הרב השואל הנ"ל שכתב שיש להמנע מפרסום תמונת נשים "עכ"פ [מ]מדת חסידות" גם אם אין בזה איסור מפורש מן הדין.

ואכן גם מסגנון המענה הנ"ל של הרבי נראה ברור שהוא מסכים בעקרון עם סברת הרב השואל, שאין מהראוי לפרסם תמונת נשים, כי הרבי לא כתב לו שטעות בידו ולא שלל את סברתו לגמרי, אלא רק ביאר לו שכאן אין מקום לחומרא זו, ואדרבא, במקרה זה יש להצדיק את הכנסת התמונה. וזהו שכתב, שאם לא יעשו כן "על ידי זה יתמעט ב"והחי יתן אל לבו" - כנראה במוחש".

וביאור מענה הרבי הוא, שמכיון שהסברא להמנע מפרסום התמונה בנדו"ד אינה מצד הדין אלא, כאמור, רק מצד הידור וזהירות יתירה וממדת חסידות, א"כ מוטל עלינו להסתכל ולהתבונן גם על הצד השני אולי יהי' איזה הפסד וחסרון מהעדר הפירסום. ובהתבוננות בזה נראה, שאדרבה, בנידון דידן יש דוקא צד מעלה ויתרון רוחני בפרסום התמונה. ובסגנון אחר, אם בהידורים קיימינן, ההידור כאן הוא לקיים בהידור מה שכתוב "והחי יתן אל לבו".

והטעם שהעדיף רבינו את ההידור ב"והחי יתן אל לבו" על ההידור של הרחקה מתמונות נשים, י"ל דס"ל לרבינו שהוא ע"ד הא דקיי"ל (יבמות ג, ב) עשה דוחה ל"ת. [וכפי שביאר אדה"ז בתניא¹¹⁸ הטעם הפנימי בזה, שהוא מכיון שבקיום מ"ע נפעלת

117 ס' הישר לר"ת ש"י"ג. הובא בשל"ה סט, א.

118 אגרת התשובה פרק א (ז, ב).

פעולה חיובית ע"י האדם "שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור אין סוף ב"ה . . וגם על נפשו האלקית" (שבוה נשלמת הכוונה האלוקית של דירה בתחתונים¹¹⁹), משא"כ ההמנעות מעבירה על רצון ה' במצות ל"ת אינה ממשיכה אור בעולם אלא מונעת את התפשטות הרע בלבד]. ועד"ז הוא בענייננו, שכן מדת החסידות שלא להדפיס תמונת נשים הוא ענין של שליילה ומניעה בלבד, ואילו ההידור של "והחי יתן אל לבו" מראיית פני' של הנפטרת יש בו ענין חיובי של חינוך ולימוד ממידותי' וממעשי' הטובים¹²⁰, והענין החיובי מכריע וגובר.

האם הרבי הסכים לפרסום תמונת הרבנית

ג. כאמור, מסגנון המענה של הרבי לכאורה נראה, שלמעשה הרבי הסכים לאלה שהדפיסו תמונת הרבנית. ואין לומר שמוזה שהוסיף (בסוף המכתב) "ואולי זוהי סברת המוסיפים הנ"ל"¹²¹, מזה משמע לכאורה שכונתו היא רק ללמד זכות על אלה שעשו כן אבל לקושטא דמילתא, לסברת עצמו, לא ניחא לי' בהכי - זה אינו נראה, כי אילו סבר שהאמת היא כסברת השואל שאין לעשות כן לכתחלה, הי' מוסיף וכותב כן בפירוש (לאחר לימוד הזכות), שאמנם יש ללמד זכות על העושים כן, אך בעקרון יש צדק מסוים בדברי השואל והרבי יגלה דעתו באזני המו"ל שאין מהראוי לעשות כן. ומזה שלא כתב כן ורק צידד בזכות הענין, נראה שהוא מסכים עם זה.

[ולכאורה יש לדחות ולומר שהרעיון הזה - שאם הרבי סבור שהדפסת תמונת הרבנית אינו מעשה נכון הריהו "צריך" לגלות דעתו באזני המו"ל של החוברת שלא יעשו כן - אינו רעיון נכון, כיון שידוע שהרבי אינו מתערב כלל ב"גבאות" ואינו נוהג לומר דעות לאנשים, וכן היתה גם הנהגת רבותינו הקדושים לדורותיהם.

- אמנם באמת עקרון זה (אי ההתערבות מכיון שהרבי אינו "גבאי") אינו שייך כאן כלל, ומכמה טעמים:

א. הדפסת תמונת הרבנית הוא ענין אישי ופרטי מובהק שלו ושל הרבנית (שאשתו כגופו), שנוגע לשאלת כיבוד זכרה של הרבנית (כיצד היא היתה מגיבה על כך ומהו רצונה האישי בזה¹²²), ואינו ענין כלל ל"גבאות".

119 ראה לקוטי תורה בלק ע, ג.

120 ראה לעיל בפנים אות א שהנפטרת היתה מצויינת במדת הצניעות בהפלגה הכי גדולה.

121 מה שכינה את מדפיסי החוברת בכינוי "מוסיפים" - ראה לעיל הערה 3.

122 להעיר מסיפור הרב שמואל אלעזר הלפרין ז"ל, המו"ל של ספר הצאצאים (צאצאי אדה"ז), שכשעסק בהו"ל של הספר שאל את הרבי אם להכניס את תמונת הרבנית לספר, והרבי ענהו שישאל את הרבנית עצמה, והיא ענתה ב"לאו" מוחלט, ולכן לא מופיעה תמונתה שם (וראה בזה עוד להלן הערה 34).

ב. כבר נתבאר במקום אחר שמה שרבותינו לא התערבו בגבאות ביהכנ"ס, זהו כשהנידון הוא ענין של מנהגים בעלמא (וזאת מפני, שבכל אופן שינהגו ומה שיעשו יש לו מקום), אך לא בעניינים שיש בהם נגיעה באיסורי תורה (הסתכלות והרהור בנשים – הנלמדים מהפסוקים: ולא תתורו, ונשמרת וגו'¹²³) ח"ו].

פרסום לתועלת רוחנית

ד. נתבאר לעיל (אותיות ב-ג), שנראה בשיטת הרבי שהוא מסכים בעקרון עם הדיעה שאין מהראוי לפרסם תמונת נשים, "עכ"פ [מ]מדת חסידות" גם אם אין בזה איסור מפורש מהדין.

ולכאורה דבר זה טעון ביאור, שכן ב"ספר התולדות – אדמו"ר מוהר"ש" – שהוא ספר של הרבי שהוא חברו והוא עצמו הי' המו"ל שלו¹²⁴ – נדפסו תמונות בנותיו של אדמו"ר מהר"ש¹²⁵, ולכאורה צריך עיון כיצד זה מתאים עם הנ"ל.

וי"ל גם בזה ע"ד הנ"ל בפרסום תמונת הרבנית חי' מושקא, שהטעם שרבינו הסכים, ויתירה מזו: הוא עצמו יזם¹²⁶, את הדפסת התמונות שלהן, הוא מפני שיש גם בזה ענין ותועלת רוחנית, ומסתברא מילתא שהוא ענין הקשור בכבוד רבותינו ושייך לרגש ההתקשרות של חסידים לרבניהם. שמכיון שהחסידים מעוניינים, ונוגע להם בנפש, לראות כל דבר הקשור לרבניהם, תיתי להם שיראו תמונות משפחתיות אלו של רבותינו כדי להשביע את רצון ההתקשרות לרבנותינו הנטוע עמוק בלבם.

ואידי דאתינן להכי י"ל, שעד"ז הוא גם בענין הדפסת תמונת הרבנית חי' מושקא (בקובץ ש"ל לזכרה), שמסתברא מילתא שענין זה נעשה באישורו ובהסכמתו המלאה של הרבי כנ"ל – שהטעם לזה, אינו רק לצורך הענין של "והחי יתן אל לבו" בלבד (שלאכאורה ענין זה שייך בעיקר בתקופה הסמוכה להסתלקותה ולא לשנים מאוחרות

ואכן ידועה צניעותה המופלגת שבחיייה סירבה לכל פרסום שהוא, אלא שכנראה אחרי הסתלקותה יש גם חישובים אחרים. עובדה היא שהרבי עצמו הכניס (וגם אם לא יזם זאת, לפחות אישר הכנסת) תמונה גדולה ובולטת שלה בראש ספר השלוחים, כדלהלן בפנים אות ד.

123 על האיסורים וההבדל שביניהם – ראה בשו"ע אבה"ע סי' כא בבית שמואל סק"ב. אנצ' תלמודית ח"י ערך הרהור עברה.

124 י"ל בשנת ה'תש"ז בהוצאת קה"ת, ברוקלין נ"י.

125 ראה שם לפני ע' 23. ומשם נעתק גם ל"ספר התולדות – אדמו"ר מוהר"ש" המורחב, בעריכת הרב אברהם חנוך גליצנשטיין (הוצאת קה"ת) בתחלתו.

126 ובפשטות מסתבר מאד שהדבר נעשה באישורו (ואולי גם ביוזמתו) של כ"ק אדמו"ר מהור"י"צ, שהוא הי' הנשיא והאחראי על הוצאת ספרי קה"ת בזמן ההוא.

יותר, והרי דבר שבא בדפוס הוא לדורי דורות¹²⁷), אלא גם מכיון שהוא שייך לרגש ההתקשרות לרבי, כדי להשביע את רצון ההתקשרות של החסידים לרבי הנטוע עמוק בלבם.

יש להוסיף ולהעיר, שבספר השלוחים - שנדפס בשנת תנש"א, כמה שנים לאחר הסתלקות הרבנית - הופיעה תמונתה בתחלתו באופן בולט¹²⁸. וספר זה יצא לאור ע"פ יוזמתו של הרבי¹²⁹ ותחת השגחתו¹³⁰, ובודאי צ"ל שישנו טעם רוחני שמחמתו נכנסה התמונה לספר. ולכאורה לא שייך בזה (כל כך) הטעם של "והחי יתן אל לבו" (כנ"ל), ואפשר שיש בזה טעם רוחני אחר והוא כנ"ל¹³¹.

ומכיון שנגענו בספר השלוחים יש להצביע על דבר חידוש שיש בו. כאמור לעיל, ספר השלוחים בא לעולם ביוזמתו של הרבי ונדפס באישורו ובהשגחתו¹³², והרבי ביקש שיופיעו בספר (האלבומי) הזה תמונותיהם של השלוחים עם בני ביתם, אנשים נשים וטף. ואכן נכללו בספר (על ארבעת חלקיו הגדולים) תמונות (צבעוניות) רבות

127) כפתגם אדמו"ר הצ"צ - אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' שפב. הובא ונתבאר בלקוטי שיחות ח"ב ע' 522. אג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ח"ב ע' לב.

128) ראה שם ח"א ע' 5.

129) בשיחת ש"פ תולדות ה'תנש"א - ראה בספר השלוחים ח"א ע' 32, ובספר השיחות ה'תנש"א ח"א ע' 153.

130) בדף השער נכתב שהספר "יוצא לאור ע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א".

131) בספר השלוחים נכתב מעל התמונה "לזכרון הרבנית הצדקנית . . שדאגתה לטובת והצלחת השלוחים לא ידעה מעצור". (ולכאורה הכוונה שהיא ע"ד כמו אם למפעל השליחות, לצדו של הרבי שהוא אבי המפעל המופלא הזה).

וי"ל שעד"ז הוא גם בספר הצאצאים - צאצאי אדה"ז, שנכללו בו גם כמה תמונות נשים. אלא שהן נשים (1) צדקניות (2) ומבוגרות, (3) ממשפחת הצאצאים (4) וכולן בשחור-לבן. [גם את תמונת הרבנית, הרבי אישר להכניס לספר ובמזכירות הוכנה כבר תמונה שלה ע"פ הוראת הרבי, אלא שהרבי התנה זאת בהסכמתה והיא לא הסכימה, כנ"ל הערה 23].

כל הספר - כולל התמונות שבו - ה' למראה עיני הרבי קודם ההדפסה, והרבי אישרו וגם נתן תמיכה כספית גדולה להוצאתו. (כל זה שמעתי מהרה"ח רי"מ שי', בנו של הרה"ג הרה"ח רש"א הלפרין ז"ל המו"ל של הספר).

וי"ל שגם בזה יש כונה ותועלת רוחנית, שכן הספר מיועד בעיקר לאלה מהצאצאים שהתרחקו מדרכו של אדה"ז ומדרך התומ"צ, ובאמצעות כינוסי הצאצאים וספר הצאצאים השתדלו לקרבם. וע"ד המבואר להלן בפנים אות ה.

132) כמצויין לעיל הע' 32-33.

של משפחות השלוחים, כולל נשים ובנות¹³³. ולכאורה גם זה דורש ביאור, הכיצד הסכים הרבי לדבר זה?

וביאור הענין, שההיתר לפרסם תמונות אלו גם הוא מטעם רוחני (כנ"ל בענין פרסום תמונות הרבניות), והיינו כדברי הרבי עצמו, שהמטרה בהדפסת הספר היא כדי "לעורר ולעודד את השלוחים בעבודתם", וכנראה הכונה שכאשר יראו בחוש את גודל ועוצם מפעל השליחות להפצת המעינות (מוסדות, בניינים, משפחות רבות של שלוחים המפוזרות בכל רחבי העולם ועד לירכתי תבל וכו'), זה נותן חשק וחיות להיות חלק מהמפעל הגדול הזה. ו"גם ילדים קטנים – ראיית תמונותיהם בספר תעורר אותם לילך בדרכי אביהם ואמם, ולהיות שלוחים בפועל..."¹³⁴. כלומר, שהכונה בהדפסת הספר היא, כדי להעצים ולחזק את מפעל השליחות. וכאמור לעיל שיטת רבינו היא, שכשיש כונה ותועלת רוחנית בהדפסת התמונות הדבר מותר לכתחלה¹³⁵.

[ויש להעיר, כי תמונות הרבניות (בנות אדמו"ר מוהר"ש והרבנית חי' מושקא) הודפסו בשחור-לבן (תמונה לא צבעונית). והטעם לזה בפשטות הוא, כי לא היו מהן תמונות בצבע. אך יתכן שיש בזה גם ענין עקרוני, כי לא נכון להדפיס תמונה של אשה יחידה שדמותה בולטת בצבע (משא"כ בתמונות כלליות שבהן נראים משפחות שלימות ואנשים רבים, כבספר השלוחים), וזהו משום מילתא דחסידותא ומיגדר מילתא, אף במקום שאין בו איסור גמור מהדין כנ"ל.

וי"ל עוד, שמה שהרבי התיר לכתחילה שהתמונות הכלליות בספר השלוחים יהיו בצבע, כנראה זהו לא רק מפני שהתמונות הם כלליות של אנשים רבים ולא של אשה יחידה, אלא גם משום שהי' בזה מעין אילוץ, מפני שכבר בתקופת ההו"ל של הספר תמונה נחשבת לאיכותית רק אם היא צבעונית וכמעט שאין כיום צילומים בשחור-

133 וגם בשנה שלפני כן (ה'תשי"ג), ביקש הרבי להוציא קובץ מזכרת נצח מ"כינוס השלוחים העולמי" שיכלול תמונות של כל משתתפי הכינוס, כולל משפחתם ובני ביתם (ראה ספר השיחות ה'תשי"ג ח"א ע' 140).

134 לשון הרבי (בשיחה שצוינה לעיל הערה 32).

135 ואגב, כדאי לציין שספר זה הי' יקר ביותר בעיני רבינו ולא זז מחבבו: (א) מיד כשיצא לאור, גילה הרבי רבבים קורת רוחו מהוצאתו לאור ומכך שהספר נדפס בהידור רב ובאותיות מזהבות, כראוי לפרסום עושי מצוה וכו' - ראה בשיחת ש"פ האזינו ה'תשנ"ב (תורת מנחם - התועדויות ה'תשנ"ב ח"א ע' 77).

(ב) זמן קצר לפני ז"ך אדר א' ה'תשנ"ב, כשהורה הרבי על סידור חדרו הק' ופינוי חפצים רבים ממנו, נשאלו על שלחנו הק' רק הכרכים של ספר השלוחים, והרבי הי' מעיין בהם פעמים רבות בשנתיים האחרונות לחיים חיותו בעלמא דין (ראה ספר חד בדרא ע' 547. ובארוכה על ההתייחסות המיוחדת של הרבי לספר, כולל צילומי מסמכים וכת"ק - בקובץ "תחינו", י"ל ע"י ועד תלמידי התמימים העולמי ופעילי חב"ד, גליון 2 (כסלו ה'תשע"ו) ע' 50 ואילך).

לבן, וכן כל הפקה בדפוס של אלבום כיום היא בצבע. ואם ההפקה תהי' בשחור-לבן היא תראה לא מכובדת ועלובה.

אך פשוט שגם אם נכונה סברה זו, עדיין אין זה אומר שנכון לפרסם תמונה של אשה יחידה בצבע].

בחומר להפצת יהדות

ה. ארגון מסוים הפיק (בשלהי שנת ה'תשע"ה) חוברת מהודרת בקשר למבצע מזוזה, ובה הופיעו, בין השאר, תמונות נשים המספרות כיצד בדיקת המזוזות בביתן הועילה להן, בעקבות כך התעוררה תמיהה וטענה אצל כו"כ מהשלוחים והפעילים במבצע, שלכאורה אין זה נכון ואין זה מקובל להדפיס תמונות נשים באופן כזה.

הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' ברוד נחלץ להגן על מפיקי החוברת הנ"ל וכתב במנשר לשלוחים: "מאז ומעולם הופיעו בפרסומי חב"ד, בארץ ובעולם, תצלומי נשים, והיו למראה עיני הרבי. לא רק עלוני נש"ק, אלא חוברות ומגזינים וספרים וכו' וכו', כידוע לכל מי שטורח לפתוח את פרסומי חב"ד בשנים עברו". וסיכם שאכן "בפרסומים המופנים גם לציבור חרדי – כמו שיחת השבוע – לא ייכנסו תמונות נשים, כמובן. אבל בפרסומים שמופנים לציבור לא דתי – אין שום בעיה לפרסם תמונות נשים. כך עשינו בעבר וכך נעשה בע"ה בעתיד".

[ויש להעיר על דבריו: (א) מה שכתב שהפרסומים הללו היו למראה עיני הרבי הוא בודאי נכון, כידוע שכל הפעילות הרשמית של חב"ד התנהלה כל השנים תחת שרביט הנהגתו המופלאה והבלתי נתפסת של הרבי, אשר ירד גם לפרטים הקטנים ביותר ודבר לא נעלם מעיניו. (ב) ומה שהתכוין לומר בזה, שיש ללמוד מכך שהדבר נעשה בהסכמתו ובאישורו של הרבי, גם זה כנראה נכון. שכן אם הדבר לא מצא חן בעיניו, הוא בודאי הי' מוצא את הדרך הנכונה והמלים המתאימות לגלות את דעתו זו ולמחות על כך באופן המתאים.

ואין לומר שהוא הי' מנוע מלמחות, ע"פ שיטתו ודרכו – שהיא גם דרך רבותינו נשיאי חב"ד בכלל – שלא להתערב ב"גבאות", זה לא יתכן ומופרך לחלוטין במקרה זה. וזאת מפני שאין כאן ענין של "גבאות" בית כנסת, אלא בפרסומים רשמיים המייצגים את חב"ד כלפי חוץ עסקינן. ואין זה דומה לענין של "גבאות" בית כנסת, שאם גבאי מסוים הנהיג מנהג כזה או אחר בבית הכנסת, אי"צ למחות בידו מכיון שלכל המנהגים יש מקום, כנ"ל].

במענה לשאלה שהפנה אליו כתב השורות למה הכוונה שבפרסומי חב"ד בארץ היו תמונות נשים, אמר שהכוונה היא לאלבומים שהופיעו לסיקור המבצעים כגון, מבצעי חנוכה ותהלוכות ל"ג בעומר וכן גם חגיגות בר המצוה ליתומים בני הגבורים

חללי צה"ל הי"ד, שבין התמונות נמצאות גם דמויות נשים (שהרי התמונות הן כלליות לסיקור הפעילות והקהל שהשתתף בהם), ואיש לא טרח לטשטשן או להוציאן משם.

ובמענה לשאלה למה הכונה שבפרסומי חב"ד בעולם היו תצלומי נשים בחוברות ומגזינים וספרים, הסביר שדוגמא טובה לזה היא הפרסומים שיצאו לאור ע"י בית ליובאוויטש בלונדון, בהנהלתו של השליח רב הפעלים הרה"ח ר' נחמן סודק ז"ל (שהי' ירא שמים מרבים ומקושר גדול לרבי), אשר פרסם סדרת ספרים לסיקור פעילות ליובאוויטש בעולם (בשם: Challenge) ובספרים אלה היו תמונות נשים.

כותב השורות התעניין אצל הרב לוי יצחק רסקין, רבה של קהלת חב"ד בלונדון וחתנו של הרב נחמן סודק הנ"ל, מה בדיוק ישנו בפרסומים אשר יצאו לאור על ידם, וזה אשר השיב:

בפרסומים שי"ל ע"י בית ליובאוויטש בלונדון, ישנם כמה אופנים חלוקים זה מזה: א. בספרים המסקרים את הפעילות להפצת יהדות (Challenge, ב' כרכים), יש תמונות גם של נשים בכלל הפעילות להפצת יהדות, אך אלה אינם צילומים מקרוב, כי אם תמונות כלליות גרידא של הפעילות. הכל באפור, לא צבעוני.

ב. בספר Return to Roots שהוא ספר המיוחד לנשים (כולל תיעוד וסיקור של ועידות נשים) מופיעות תמונות של נשים, אך גם זה לא צבעוני. ויש להדגיש את האמור, שזהו ספר המיועד לנשים¹³⁶.

ג. ואילו במגזין המופיע עבור השלוחים (Compass) מקפידים ביותר שלא תהיינה תמונות נשים כלל (גם לא בשחור-לבן).

כותב השורות שאל גם את הרב ירחמיאל שי' בנימינסון, מנהל צבאות ה' בניו יורק, המו"ל את המגזין "משיח טיימס" לילדים, מהו יחסם לתמונות נשים ובנות והאם היו להם הוראות מהרבי בענין זה. והוא השיב שהיתה להם הוראה כללית מהרבי בנוגע לחומר שהם מפרסמים, כי בכל פעם שמפרסמים דמות של ילד שתהי' שם גם דמות של ילדה. והם הציגו דמויות (מאויירות) של ילדים כבני 10-9 שנים. ופעם אחת בלבד, בנוגע לשמייעת עשרת הדברות בחג השבועות, היתה הוראה מהרבי להכניס גם דמות של אשה, אבל זאת רק כחלק ממשפחה (לא לבד), היינו שיציגו תמונה של אבא ואמא, ילד וילדה הולכים לבית הכנסת לשמוע עשרת הדברות. והציגו גם בזה איור של משפחה, לא צילום.

המורם מכל האמור הוא, שבפרסומי חב"ד הקשורים לחינוך ולהפצת יהדות, בארץ ובעולם, עד היום, אכן הופיעו תמונות נשים, אך זהו רק כחלק מפרסום כללי, וכחלק

136) ספר זה הי' יקר וחשוב מאד בעיני הרבי והוא גם נתן תמיכה כספית גדולה ביותר להוצאתו.

מתמונות כלליות המסקרות את פעילות חב"ד ומבצעי המצוות לקהל הרחב, הכולל אנשים ונשים, ברם אף פעם לא הדפיסו תמונת אשה לבד¹³⁷.

עוד כתב הרמ"מ שי' ברוד במכתבו:

יש גדר שנקבע בציבור החרדי, שלא לפרסם תמונות נשים. אך אין זה איסור הלכתי, אלא חומרא שהציבור קיבל על עצמו. יש חומרות, ובמקום שהן נהוגות צריך להיזהר שלא לפרוץ גדר, (לכן בפרסומים המופנים גם לציבור חרדי – כמו שיחת השבוע – אכן לא נכנסות תמונות נשים). אבל כשפונים לקהל הרחב אין שום עניין להחמיר במקום שלא צריך. שם צריך לעשות הכול כדי להגיע ללב הציבור, ומובן וגם פשוט שכאשר יש סיפור מופת אישי, ויש תמונה של בעלי הסיפור, זה מתקבל אחרת לגמרי. עכ"ד.

ויש להעיר על דבריו, שמה שכתב שבמקום שנהוגות חומרות מסויימות צריך להיזהר שלא לפרוץ גדר, זה בודאי נכון. אך מה שכינה את ההמנעות מפרסום תמונות נשים "גדר שנקבע בציבור החרדי". חומרא שהציבור קיבל על עצמו" אין זה מדויק, כי משמעות מלים אלו ("ציליל" המופק מהם) לקורא הפשוט היא, כאילו אנשי הציבור קבעו שבביל הציבור שלהם גדר וסייג או מדיניות (כמעט אמרתי: איסטרטגי) מסוימת בענין זה, ולא היא. ענין זה – של התרחקות מהנשים – הוא במהותו ענין מובהק של תורה, וכל מי שיש בו ריח של תורה ויראת שמים נוהג כן, ומקורו טהור מדברי גדולי הפוסקים – טור ושלחן ערוך – המקובלים בישראל, כנ"ל אות ב (ואין כאן איזו "חומרא שהציבור קיבל על עצמו" ביום מן הימים).

וכן עולה משיחת הרבי שהובאה לעיל שם. והרבי בודאי אינו איש ציבור במובן הזה, שיתערב אצל אנשי התקשורת ויקבע לעורכי העיתונים (גם לא לחרדים) מה לפרסם ומה לא לפרסם, ואף פעם לא התערב בדברים כגון אלה, כידוע. אלא הרבי אמר דעתו דעת תורה טהורה, לא גדר בא לגדור ולא חומרא ביקש להטיל על מישהו, רק גילה כיצד נכון לנהוג ע"פ תורה.

בשיחה שנעתקה לעיל (אות ב) אמר הרבי, כי יהודי הנוהג ע"פ מסכת אבות ב"מילי דחסידותא", צריך להחמיר ולהזהר בזהירות יתירה מכל הדברים הנוגעים בקירבה כלשהי לעריות, וגם כשהנגיעה והשייכות לזה היא רק בדקות דדקות באופן שאינו אסור מהדין. והביא שם את הדין המוזכר בגמ' "לא יסתכל אדם כו' בבגדי צבע של אשה" וכיו"ב, וביאר – שמכיון שהאיסור עצמו מפורש בגמ', אין זה נושא העומד

137) כמובן להוציא את עלוני מבצע נש"ק (נרות שבת קדש) וכן הספר Return to Roots הנ"ל בפנים וכיו"ב, שאינם נוגעים להמדובר בפנים בהיותם פרסומים המיוחדים לנשים. וכן לא נוגעים לענין זה התמונות שבפרסומי "צבאות ה'", שהם איורים ולא צילומים.

לדיון כלל ועיקר, אלא הכוונה לענינים של הידור וחומרא שבהם יש מקום לשקו"ט אם הדבר אסור ע"פ דין, ואעפ"כ, כאשר ההנהגה היא ע"פ "מילי דחסידותא" – מושלל הדבר מכל וכל.

וסיים שם: שמכיון שלכל הדעות לא יביא הדבר לידי יראת שמים . . ולכל הדעות אין בכך משום "כל מעשיך יהיו לשם שמים" . . לא עולה על דעתו ללכת לרב כדי שימצא לו היתר ע"פ דין – דבר זה מושלל אצלו מכל וכל. עד כאן תוכן דבריו בקיצור. מכל האמור נראה ברור, שההמנעות מפרסום תמונות נשים אינו ענין של מדיניות מסוימת שעורכי עיתונים של ציבור מסוים נוקטים בה, אלא היא ענין מובהק של תורה (אכן הידור וחומרא ולא איסור, אבל), חומרא חשובה ורצוי' לכל אחד מישראל שגדולי ישראל צידדו בה וסמכו את ידיהם עלי'.

וכיון שהגענו להגדרה נכונה של הענין, מעתה יש לדון במה שכתב הרמ"מ ברוד שבפרסומים של הפצת היהדות המופנים אל הקהל הרחב, שעדיין אינו שומר מצוות, אין עניין להחמיר. בזה צדקו דבריו, ואכן אפשר לפרסם בחמרים המיועדים לציבור זה גם מה שנמנעים מלפרסם אצל יהודים שומרי מצוות ויראי שמים¹³⁸, כולל תמונות נשים. אמנם יש לסייג ולהגביל זאת לאופן שבו הי' מקובל לעשות כן לפני הרבי. כלומר, תמונות כלליות שיש בתוכם גם דמויות נשים אפשר לפרסם, אמנם תמונה של אשה יחידה הניבטת חזיתית אל הקורא, ובמיוחד כשהיא בצבע, לא הי' מקובל לעשות כן בחומר שאישר רבינו לפרסום ולכן אין לעשות כן.

בסיום מכתבו מספר הרמ"מ שי' ברוד סיפור מעניין: בשנה הראשונה של העיתון 'כפר חב"ד' הופיעה פעם בשער תמונה מחגיגת בר מצווה לבני הגיבורים. כשהודפס העיתון גילו אנשי ירושלים עיה"ק שרואים על הבמה שתי נשים (הגב' שפרה גולומבוביץ' וקצינה בצה"ל), והם מחו כנגד זה ודרשו לגנוז את העיתון. הרב לייבוב נסע אז בדיוק לרבי והכניס לרבי את העיתון ושאל מה לעשות. הרבי לא השיב על השאלה, אלא כתב שהעיתון עושה רושם טוב מאוד וכו', החזיר את העיתון וביקש

138) דבר זה מפורש בכמה מקומות בשיחותיו של הרבי – ראה בלקוטי שיחות חל"ה ע' 186 (לענין הכנסת אורחים): הכנסת אורחים כדבעי היא, שהמארח טורח בכל כחו לספק לאורחיו את כל צרכיהם. וגם אם ספק אצלו אם יטלו את חלקם מכל מה שהכין להם, מ"מ מספק להם כל טוב בהרחבה. ועוד זאת – שאין לו לערב החומרות שלו בהשתדלותו בהכנסת אורחים אם עי"ז יוגרע מטיב צרכיהם. ויתירה מזו: יתכן שאורחיו יחמירו ע"ע כמותו, אבל אין ענינו להכריחם ע"ז כ"א להכין סעודה בהרחבה, והבחירה בידם אם להחמיר על עצמם ועד כמה.

ובחריפות יותר בח"ה ע' 193 הערה 63: מובן שאין מקום להחמיר אפילו על עצמו על חשבוננו של השני, ומכ"ש שאין שום מקום למנוע מהשני כו'.

למסור לרב לייבוב שבשער רואים את הרב אברהם דב הכט, וכדאי שהרב לייבוב יפגוש אותו ויראה לו את העיתון...¹³⁹.

זהו מתאים עם הנכתב לעיל. שכיין שההמנעות מפרסום תמונות נשים היא חומרא, אכן חומרא שהעיתון נזהר בה ומקפיד על קיומה כנדרש (בכל הגליונות של כפר חב"ד אין תמונות נשים), הנה אם במקרה, או בטעות, נכללה פעם בתמונה דמות של אשה במסגרת סיקור פעולה חשובה של הפצת היהדות, אין צורך להקים רעש, לעשות מחאות או לגנוז את העיתון, כי החיוב שיש בתמונה גובר על השלילה שבה, וירא שמים לא יביט בדמות האשה.

סיכום

ו. לסיכום פרטי ההלכה הקשורים בתמונות נשים - מה שנראה לכאורה בדעת הרבי, הוא כדלהלן:

(א) על יהודי להחמיר ולהזהר בזהירות יתירה מכל הדברים הקשורים ונוגעים בקירבה לעריות והרהור בנשים, וגם כשהנגיעה והשייכות לזה היא רק בדקות דקות באופן שאינו אסור מהדין.

(ב) לענין ראי' או הסתכלות בתמונות - מותר מעיקר הדין אם חסר אחד מג' התנאים: אין מסתכלים בתמונה (אלא רואים אותה בראי' בעלמא), או שהתמונה אינה בצבע, או שאינו מכיר את האשה. אמנם בודאי מצד מדת חסידות יש להחמיר ולהמנע מזה גם אם חסרים כל שלושת התנאים הנ"ל (ובודאי אם חסר רק חלק מהם), אא"כ יש איזה צורך ותועלת רוחנית בזה.

(ג) והוא הדין לענין הדפסה ופרסום תמונות אלו - מעיקר הדין אין איסור להדפיסן כאשר חסר א' התנאים הנ"ל (התמונה אינה בצבע ורוב האנשים שיראו התמונה אינם מכירים אותה), ואעפ"כ מצד הידור וממדת חסידות נכון להחמיר שלא להדפיסן כלל. אך עכ"ז לכאורה נראית דעת הרבי להקל בזה כל אימת שישנו איזה צורך ותועלת רוחנית בכך, כמפורט לעיל בהדפסת תמונות הרבניות ע"י הרבי (משום "והחי יתן אל לבו", או לחיזוק ההתקשרות).

(ד) תמונות הרבניות הודפסו ע"י הרבי בשחור-לבן, ולא בצבע. הטעם לזה בפשטות הוא, כי לא היו מהן תמונות בצבע; אך יתכן מאד שיש בזה גם ענין עקרוני - כי לא נכון להדפיס תמונה של אשה יחידה שדמותה בולטת בצבע (משא"כ בתמונה

139 סיפור זה (בשינוי פרטים קלים) הופיע גם במאמרו של הרב אהרן דב הלפרין עורך העיתון 'כפר חב"ד', במוסף "השופר" (מוסף מיוחד לרגל ה'טבת ה'תשע"ו) המצויר לגליון 1635, ע' 17. (ומכאן שלילת הטענה שנשמעה כנגד הספור שבפנים, כאילו הוא בדוי).

כללית שבה נראים אנשים רבים, כדלהלן בקטע הבא), וזהו משום מילתא דחסידותא ומיגדר מילתא, אף במקום שאין בו איסור גמור מהדין כנ"ל.

(ה) אך לגבי פרסומים של מוסדות חב"ד, הפעילות והמבצעים, שהם פרסומים הנוגעים להפצת היהדות ולחינוך, לא חפץ בהם רבינו לגדור מילתא ואישר הדפסתם גם בצבע. וזהו עניינם של אלבום צעירי אגודת חב"ד ושל ספר השלוחים, שאין בהם תמונה בולטת של אשה, אלא הם פרסומים כלליים של הפעילות להפצת היהדות, ושל השלוחים העושים עבודת קודש זו, ובהם נראית תוקפה וגדולתה של שיטת רבינו בהפצת היהדות ובמבצעי הקדש בכל רחבי תבל (ואולי תהי' בזה גם תועלת ועזרה לשלוחים בגיוס כספים עבור פעולותיהם הנפלאות בהפצת היהדות והמעיונות הנעשים במסירות נפש גדולה שלא תתואר במלים), והרי בימינו זקוקים לפרסומת, לא הי' נראה לרבינו שזהו המקום שצריך לגודרו בגדרים וסייגים, ואישר הדפסתם בצבע.

(ו) אמנם לענין עיון והסתכלות בתמונות אלו, כל בר דעת מבין שהסתכלות בתמונות נשים לא מוסיפה הרבה ביראת שמים ואין ליהודי ירא שמים להסתכל בהם, ומה שאפשר להתיר זהו רק לעבור עליהן בדפדוף ורפרוף קל. ולבחור שאינו נשוי גם מזה ראוי בהחלט להמנע, ומסתברא מילתא שהוא איסור גמור¹⁴⁰.

(ז) מכל הנ"ל מובן, כי פרסום תמונה צבעונית של אשה יחידה המביטה חזיתית אל הקורא, ובפרט אם לבושה אינו צנוע – אסור.



”שתרגומו לא יתקן גבר בתקוני אתתא”

הרב ישכר שלמה ביסצ'ריצקי

רב הראשי - האמבורג

חבר המערכת מלפנים

”אבוהון דכולהו”

כתב אדה"ז בשו"ע סי' ש"מ סעיף א': אבל התולש צמר בידו מן הבהמה או מהעור פטור שאין דרך גזיזה בכך וכן הנוטל שערו וצפורניו בידו או בשיניו פטור אבל אסור מדברי סופרים ליטול ביד אפילו לאחרים אע"פ שאינו יכול לאמן ידיו ליטול יפה בלא כלי לאחרים. אבל אם חתכן בכלי חייב אפילו על ב' שערות בלבד, ועל אחת פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור, ומלקט לבנות מתוך שחורות שלא יהא נראה זקן

אפילו באחת חייב, ודבר זה אפילו בחול אסור משום לא ילבש גבר שמלת אשה שתרגומו לא יתקן גבר בתקוני אתתא.

ויש לעיין בלשון אדה"ו במה שכתב "שתרגומו לא יתקן גבר בתקוני אתתא", שהרי בסי' ש"ב סעיף כ"ה (כבר הזכיר דין 'לא ילבש') וכתב "אבל מותר להסתכל במראה שאין בה חשש זה אפילו אינה קבוע אם הוא בענין שאין איסור משום לא ילבש גבר שמלת אשה על דרך שנתבאר ביו"ד סי' קנ"ו ולא מסביר 'שתרגומו וכו'". ועוד שלא מופיע נוסח זה בשו"ע ונו"כ ואין זה מדרך הרגיל לתרגם בשו"ע.

ונראה להסביר על פי ביאור הגמרא בנוזיר בהסבר האיסור של "לא ילבש" ודברי הכסף משנה על הראב"ד בהלכות עבודת כוכבים:

בגמ' נוזיר (נ"ט ע"א): "לא יהיה כלי גבר על אשה מאי תלמוד לומר אם שלא ילבש איש שמלת אשה ואשה שמלת איש הרי כבר נאמר תועבה היא ואין כאן תועבה אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים ואשה שמלת איש ותשב בין האנשים, רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה שלא יתקן איש בתקוני אשה". ורש"י בד"ה שלא יתקן איש בתוקני אשה כתב "דהכי מתרגמינן ליה שלא יכחול ולא יפרכס בבגדי צבעונים של אשה".

הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים (פרק יב הלכה י) כתב: לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיזא בו, או שתגלח ראשה כאיש. ולא יעדה איש עדי אשה כגון שילבש בגדי צבעונין וחלי זהב במקום שאין לובשין אותן הכלים ואין משימים אותו החלי אלא נשים הכל כמנהג המדינה. איש שעדה עדי אשה ואשה שעדתה עדי איש לוקין. המלקט שערות לבנות מתוך השחורות, מראשו או מזקנו, משילקט שיערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה. וכן אם צבע שיערו שחור, משיצבע שיער לבנה אחת לוקה.

וכתב הכסף משנה: "המלקט שערות וכו'. ברייתא פרק בתרא דמכות (כ) ושבת (צ"ד): פ' המצניע הנוטל מלא פי הזוג בשבת חייב וכמה מלא פי הזוג שתים רבי אליעזר אומר אחת ומודים חכמים לר"א במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב ודבר זה אפילו בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר שמלת אשה.

כתב הראב"ד, א"א לא מחוור שיהא לוקה באחת שלא אמרו אלא אסור, ועוד מאי עדי אשה איכא בחדא והא לא מינכרא מילתא כלל עכ"ל.

ורבינו סובר דאפילו בחול אסור ולוקה נמי דכיון דמקרא יליף לה מהי תיתי לן למימר דלא ילקה עליה. ומ"ש ועוד מאי עדי אשה איכא בחדא וכו' יש לתמוה דהא

חזינן דבגמ' [מכות כ':] דעל אפילו אחת קאמר ודבר זה אפילו בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר וכו'.

וי"ל דהראב"ד סובר דיש לפרש דכשאמרו ודבר זה אפי' בחול אסור, על מלקט לבנות מתוך שחורות קאי, לא על אפילו אחת, וכך פירוש דבריו: ולא מחוור שיהא לוקה באחת, שלא אמרו אלא אסור ולא אמרו חייב, ועוד דאפשר לפרש דלא קאי אסור על אפילו אחת דמאי עדי אשה איכא בחדא וכו'. ולדעת רבינו יש לומר דבחדא נמי מינכרא מילתא, ולמד רבינו לצובע בהוא הדין ואפשר דבשום דוכתא איתיה".

ועפ"ז יש לבאר, דמכיון שבליקט שיערה לבנה אחת מתוך שערות שחורות ישנה דיעה להתיר (הראב"ד) מכיון שלא ניכר ומימלא 'מאי עדי אשה איכא בחדא?', בא אדה"ז בהלכה זו ומבאר שהאיסור הוא לאו משום דמינכרא, אלא משום דהוי "מתקן בתקוני אתתא". (משא"כ בסי' ש"ב אין צורך לשלול ה"א אם נכלל ב'לא ילבש' ולכן לא מתרגם אדה"ז שם).



בנוגע למנהג אנ"ש לכסות פניהם בטליתות בשעת ברכת כהנים

הת' מנחם מענדל ראטנברג

תלמיד בישיבה

כתוב בסידור תהילת ה' עם מנהגים [אה"ק] עמ' 326 הנהגות מס' 1 שמנהגינו הוא ש"ה: הכל מכסים את פניהם בטלית, וגם ידי הכהנים מכוסות בטלית (שו"ע אדה"ז סימן קכ"ח סעיף לו), ומכניסים גם את הילדים תחת הטלית (וראה היום יום ט"ז תשרי)".

והמעייין בשו"ע (סימן קכ"ח סעיף לו) החיוב לכסות ולא לראות ידי הכהנים הוא רק כשידי הכהנים בגלוי [ולא כפי מנהג אנ"ש (וגם מובא בסידור תהילת ה' עם מנהגים – אה"ק) לכסות ידיהם בטליתיהם], כמ"ש שם בפירוש, וז"ל: בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו בעם ולא יסחו דעתם אלא יהי' עיניהם כלפי מטה כמי שעומד בתפילה בכוונה שהיה הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל והעם המקבלים את הברכה גם כן יכוונו לברכה ויהיו פניהם נגד פני הכהנים מטעם שנתבאר למעלה ולא יסתכלו בהם שלא יסחו דעתם וכל שכן שלא יסתכלו במקום אחר. ולכן נהגו במקומות הרבה לשלשל הטלית של מצוה על פניהם וידיהם כדי שלא יוכלו להסתכל בעם ולא העם בהם לא בפניהם ולא בידיהם. ובמדינות אלו נהגו שהכהנים משלשלין הטלית על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל לבד אבל ידיהם חוץ לטלית כדי שהם עצמן

לא יוכלו להסתכל בידיהם ולא יבאו לידי היסח הדעת והעם משלשלין הטלית ג"כ על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצין בין כפיהם להעם כו' (אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת). עכ"ל.

ויוצא מזה ב' מנהגים שונים:

א. שהכהנים מכסים בין פניהם ובין ידיהם, ואם כן אין כאן החשש שהעם יסתכלו בידיהם וגם לא חשש היסח הדעת בין לכהנים ובין להעם ואין צורך להעם לשלשל טלית על פניהם.

ב. שהכהנים מכסים רק פניהם וידיהם מגולים – חוץ לטלית, וא"כ כדי שהעם לא יסתכלו בידיהם צריכים לשלשל טליתיהם על פניהם.

וצריך להבין כנ"ל בשו"ע כותב או זה או זה ולא שהעם מכסים וגם ידי הכהנים וכו' אלא לפי המנהג עכשיו הוא רק מנהג מקודם (שאין לשנות וכו') והי' ראוי לכתוב "גם ידי הכהנים וכו' (שו"ע וכו') והכל מכסים וכו' ומכניסים וכו' (וראה היום יום וכו').

*

ונמצא שבמקום שהכהנים מכסים בין פניהם ובין ידיהם, אין צורך להעם לכסות פניהם בטלית,

ויש להעיר ממש"כ בבדה"ש סימן כ"ג ס"ק כ"ד: "ובא"י המנהג כהספרדים שהכהנים משלשלין הטלית על פניהם וידיהם, ומנהגים רבים נשתרבבו אצל האשכנזים בא"י כהספרדים שהיו תושבי א"י טרם שבאו האשכנזים."

ונראה שכוונתו הוא שאע"פ שבפשטות לשון אדמוה"ז נראה שמנהג חב"ד הוא שהכהנים מכסים פניהם וידיהם מגולים מ"מ בא"י וכו'. וא"כ מובן זה שמנהג חב"ד הוא שהעם מכסים פניהם בטליתיהם ומנהג זה התחיל לפני התישבות אנ"ש בא"י (או לפני שנוי המנהג של אנ"ש בחו"ל כא"י)

ולאידך גיסא - אולי הסיבה שכשהכהנים פן מכסים בין פניהם ובין ידיהם, ואעפ"כ העם גם הם מכסים את פניהם. . הוא משום שחוששים שאולי הכהן לא יכסה את ידו, ויראוהו. ומה שכתוב כנ"ל בסידור, צריך תיקון.

כן נראה לפי עניות דעתי.



מצות מזוזה (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'צא גילה הרב ל.י.ג. שי' מבית הגנונים מענת הרבי בקשר למבצע מזוזה, ואלו הם הדברים:

בהתוועדות דש"פ בלק תשל"ד הביא הרבי את הגמ' דסנהדרין (עא, א, וקיג, א) שאומרת "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת", והוכיח הרבי מזה את גודל פעולתה של מצות מזוזה. הרה"ח ר' מ"פ כץ ע"ה כתב על כך שאלה לרבי, שמדברי הגמ' דסנהדרין הנ"ל ופרש"י שם: "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם משמע לכאור' שעיקר ההצלה הוא בגלל שנמצא שם אזכרת ה', ולא בגלל ייחודיותה של המזוזה?

הרבי ענה ע"ז: "לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' [שאזכרת השם כתוב שם] כפשוטה, א"כ ל"ל לומר מזוזה, הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כמזוזה.

והחילוק פשוט – באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

בהמשך מכתבו הביא הרב כץ משו"ת צמח צדק או"ח סי' כ' שכותב שה"ה אם נמצא שם ביהכנ"ס והפירוש של מזוזה בדברי הגמ' לפ"ז הוא, אפילו מזוזה. במענה ע"ז, הדגיש הרבי את תיבת "ביהכנ"ס" וכתב: בית הכנסת [כלומר, גם כאן מודגש העניין דבית שהוא חלק מהעיר], וע"ז שכתב הר' כץ "אפילו מזוזה", כתב הרבי: "באם בעניני עוה"ז הכל בדיוק – עאכו"כ בתומ"צ [כלומר זה שתפסו בגמ' הלשון מזוזה דווקא, הוא בדיוק, כנ"ל]".

עד כאן הוא השאלה והמענה של הרבי עליה.

והקשה הרב ל.י. ג הנ"ל, שהביאור של הרבי אמנם מסביר את החידוש של הגמ', אבל לפ"ז יוקשו עוד יותר דבריו של רש"י. והאריכו לבאר הדברים בגליון א'צ"ב וצ"ט (וכבר נעמד ע"ז לפני"כ בגליון תתקנג), עיי"ש דבריהם.

ב. ונ"ל בזה באופן אחר קצת, ובהקדמת הצעת דברי המשנה והגמ' שם.

המשנה שם (קי"א ע"ב) אומרת, שמזה שהתורה כותבת "ושרפת כו' את כל שללה", למדים: "שללה ולא שלל שמים" וממשיכה המשנה: "מכאן אמרו ההקדשות שבה יפדו, ותרומות ידקבו, מעשר שני וכתבי קדש יגנוזו", דהיינו שכל אלו (הקדשות, תרומות, מעשר שני, וכתבי קדש) אינם נשרפים בשלל עיר הנידחת משום שהם שלל שמים ולא שלל העיר.

ובגמ' (קי"ג ע"א) שם אומר: "מתניתין (שאומרת כתבי קדש נגנזים) דלא כרבי אליעזר, דתניא ר"א אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת".

והנה מימרא זו של ר"א הובא גם לעיל בגמ' (דף ע"א ע"א), ושם מעתיק רש"י את דברי ר"א "אפילו מזוזה אחת" ומפרש: "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם" דהיינו שרש"י מפרש את ההוספה שבדברי ר"א "אפילו מזוזה כו" שבא לרבות במכל שכן חומש או ספר הנביאים כו'.

והק' הבאר שבע (דף קי"ג ע"א) על פרש"י:

(א) הרי קדושת מזוזה אינה פחותה מקדושתו של חומש או ספר נביאים¹⁴¹, א"כ שייך כאן לומר אפילו מזוזה וכ"ש חומש כו';

(ב) מדוע לא פי' רש"י שההדגשה היא אפילו מזוזה אחת וכ"ש מזוזות רבות;

(ג) מדוע נקט ר"א מזוזה ולא אמר כתבי קדש – שכולל הכול, חומשים, תפילין ומזוזות, וגם סתם דף בודד שכתוב בו אזכרות¹⁴². ואם כדי לתפוס את כתב הכי קטן, ה' יכול לומר (בלשון הרבי הנ"ל) "אפילו אזכרת פסוק אחד" – שהוא עוד פחות ממזוזה.

והנה על קושי' הא' מתרץ הנ"ל, שעדיפותם של חומשים כו' על מזוזות היא, שבחומשים כתוב הרבה שמות לעומת מזוזה שכתובה בה רק איוו שמות לבד, לכן אומר ר"א אפילו מזוזה.

ועל הב' כותב שנראה לו שלא כדברי רש"י, ושכוונת ר"א היא באמת להדגיש אפילו מזוזה אחת וכ"ש מזוזות רבות.

141) כשהם כתובים ספר שלם בכתב אשורי ועל קלף כו'. עי' שו"ע אדה"ז סי' שלד סעי' י"ב.

142) כן י"ל בפ' קושיית הבאר שבע. ברם בדברי הרבי מפורש כך אפילו "אזכרת פסוק אחד".

והנה בשו"ע אדה"ז (שם סעי' י"ג, מובא להלן בפנים) כתוב, שמגילות שכתובות פרשיות פרשיות ולא ספר שלם "אינן בכלל כתבי הקדש". אבל עי' שם סי' רפ"ד סעי' ד', וז"ל: "אף שבימיהם היה אסור לכתוב פרשיות פרשיות בפני עצמן כל שאינו ספר שלם בין שהן מן התורה בין שהם מנביאים וכתובים כמ"ש בי"ד ס' רפ"ג אעפ"כ התיירו לכתוב הפטרות משום עת לה' הפרו תורתך שאין יכולת ביד כל צבור לקנות להם נביאים שלמים ויתבטלו מקריאת ההפטרה לגמרי" (והוא מגמ' דגיטין ס' ע"א). ועי' אשל אברהם להפמ"ג סי' שלד ס"ק י"ט, שאם כתוב אזכרת השם על איזה דף שיהיה גם כשאין היתר משום עת לעשות, י"ל שקדוש הוא (ועי' שו"ע אדה"ז סי' ש"א סעי' ל').

[וכן עי' שו"ע אדה"ז שם סי' של"ד סעי' ט"ו (מגמ' שבת קטו, ב) בספר תורה שבלה, שאם יש בו אזכרה אחת שלימה ה"ה קדש אע"פ שהשאר כולה נמחק ובלה. ועי' מג"א סי' קנ"ד ס"ק ט' שכן הוא גם בחומשים וספר הנביאים שבלו].

ועל הג' מתרץ, שמן הסתם, בעיר הנידחת שעובדים ע"א אין ספרים ותפלין, אבל ישנן מזוזות משום שמירה¹⁴³.

והנה מובן שהתירוץ של הבאר שבע על הקושי' הוא דוחק קצת (ובפרט ע"פ דברי הצ"צ בתשובה הנ"ל שכותב שבעיר הנידחת יכול להיות גם ביהכנ"ס), ובמענה הנ"ל, עונה הרבי על שאלה זו הג' באו"א, כדלהלן.

ג. הרבי מבאר שהטעם שר"א נקט מזוזה דווקא הוא משום שמזוזה היא חלק מהעיר.

ונראה לומר שכך הוא פי' דברי הרבי: "באם נמצאו שם כו"כ אזכרות" – שכתובות על דף בודד (ולא בספר "מן החומשין" או "מכל הנביאים") – "אין זה חלק מהעיר", משא"כ "מזוזה" שאף שגם היא כתובה על דף בודד, הרי היא חלק מהעיר, והסיבה היא כי "נעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

היינו, שהרבי מחדש כאן ב' נקודות:

(א) שמזוזה מצילה את העיר – משום שהיא חלק מהעיר¹⁴⁴;

(ב) עפ"ז מחלק הרבי גם בין אזכרות הכתובות במזוזה, לאזכרות הכתובות על דף בודד, שמזוזה שהיא חלק מהעיר ובמילא האזכרות שבה מצילות את העיר, אבל דף בודד שאינה חלק מהעיר – אין אזכרות שבה מצילות את העיר.

וכל זה אינו סתירה לדברי רש"י שכותב שגם אזכרות הכתובות בספר מצילות את העיר, כי אין להשוות דף בודד לספר,

[וי"ל החילוק שבין דף בודד לספר, ע"פ הגמ' דגטין (סא, א) והובא בשו"ע אדה"ז (סי' של"ד סעי' י"ג) ש"לא ניתנה תורה ליכתב אלא ספר שלם ולא פרשיות פרשיות", ולכן מעיקר הדין דף בודד שכתוב בו אזכרות אינו בכלל כתבי קדש, אלא משום הטעם של "עת לה' הפרו תורתך" התירו לכתוב התורה פרשיות פרשיות ומש"ז נעשה גם אזכרה הכתובה על דף בודד (כדי לקרוא ההפטורה)¹⁴⁵ בכלל כתבי קדש.

143 דברי הבאר שבע במילואם הם כך: בתחילה הוא מעתיק את דברי רש"י, ואח"כ כותב: "אם אין טעות דלוג סופר בדבריו (של רש"י) וצריך להיות שהרבה אזכרת השם כתובה שם – צריך לומר שזה היתה הכוונה, וקיצר במובן (כלומר, רש"י קיצר בביאור כוונתו). ולי נראה לפרש אפילו מזוזה אחת וכ"ש הרבה מזוזות, ונקט מזוזה משום דמסתמא כיון שהודחו ועובדים ע"א אין להם עוד תפלין וספרים לאפוקי מזוזה מניחים בבתייהם משום שמירה".

144 בגיליון א'צט עמ' 30 כתב הר' ש.א.ט.ש'י לבאר בדברי הרבי, שמזוזה מצילה על העיר גם לדין שפוסקים (רמב"ם הל' ע"ז פ"ד הל' טו) כדברי תנא דהמשנה שכתבי קדש יגנוזו. ולא ביאר היטב את כוונתו, כי בגמ' (ק"ג א) מפורש שהמשנה היא שלא כדעת ר"א שאומר שמזוזה מצילה כו'.

145 עיי' לעיל הע' 142.

ועפ"ז י"ל, שרק חומשים וספרי נביאים שנכתבו כדרך כתיבתם (של כתבי קדש), יש להם חשיבות להציל את העיר, משא"כ דף בודד שלא נכתב כדרך כתיבתם של כתבי קדש אין בו חשיבות כדי להציל את העיר¹⁴⁶].

ויצא מביאור זה (בדברי הרבי), שאף שמזווה יש בה עדיפות על חומשים וספרי נביאים, (שמזווה נעשה חלק מהבית, וממילא חלק מהעיר משא"כ חומשים כו'), אעפ"כ ממזווה למדים במכ"ש שגם חומשים מצילים על העיר, והיינו משום כי בחומשים כתובות הרבה אזכרות – יותר ממזווה.

ד. אך מובן שפי' רש"י (לחלק בין דף בודד לספר, וגם לפרש שחומשים כו' נלמדים במכ"ש ממזווה אף שמזווה יש בה עדיפות שהיא חלק מהעיר) לכאוי' – דחוק הוא¹⁴⁷.

לכן לולי דמסתפינא מהקפדתם של גדולים וטובים ממני כו' על כתיבת הדברים שלהלן, היה נראה להוסיף על כל הנ"ל ולומר, שעיקר דברי הרבי – הם לא לפי שיטת רש"י, וכפי שיתבאר.

ובהקדמה: בנוגע לעצם הדבר – אם אפשר לומר שהרבי יפרש מעצמו פשט בדברי הגמ' שלא כפרש"י וכו' – יש להעיר ממ"ש בלקו"ש חי"ז ע' 349 בנוגע למה שמבואר שם בשיחה בפירוש המשנה דאבות – שלא כמ"ש באבות דר' נתן, וז"ל:

"כאטש דער מקור פון פירוש הנ"ל איז אין אבות דר' נתן, פונדעסטוועגן איז דא אן ארט אויף א צווייטן אנדערשדיקן פירוש: און ווי מ'געפינט אין מס' אבות בכו"כ משניות, אז עס זיינען דא גאר א סך פירושים פון גדולי ישראל (ווי רש"י, רמב"ם, מחזור ויטרי און נאך ביז – אחרוני אחרונים) .. וועלכע האבן מפרש געווען אנדערש (און אפילו היפך דיק) פון די פירושים אין אבות דר"נ .. כמובן, בתנאי מוחלט עס זאל זיין מתאים לכללי ודרכי התורה .. אויף ניט מגלה זיין פנים בתורה שלא כהלכה ופסק דין א.ז. וו .. און בפרט אז ס'איז דא דער חיוב "לאפשה לה" – וואס מער צוגעבן, מחדש זיין אין תורה [און במיוחד ווען לויט דעם פריערדיקן פירוש זיינען פאראן בא עם שוועריקייטן אין דעם ענין – דארף מען אודאי זיך משתדל זיין, אויף וויפל שכלו

146) עוד יש לחלק בין דף בודד לספר ע"פ דברי הפמ"ג (ציון לעיל הע' 2) שכותב, שאזכרה שנכתבה בדרך בודד אפילו שלא ע"פ היתר של עת לעשות - קדש הוא, א"כ י"ל שאזכרה הכתובה בדרך בודד אינו מציל את העיר (אף שקודש הוא) - כי נכתב שלא בהיתר, משא"כ ספרים שמצילים, כי נכתבו בהיתר.

ויש להוסיף בזה, ע"פ דברי הרמב"ם שכותב (הל' ס"ת פ"ה ה"ב, הובא בשו"ע או"ח סי' קנ"ג סעי' י') שאסור לאדם יחיד למכור ס"ת, ודעת הטור (יו"ד סי' ר"ע) שאסור גם למכור חומשים כו' (את"ל שלפי דעתו גם בזמן הש"ס ה' אסור למכור חומשים), וגם יש להעיר מדברי התוספתא (הובא בשו"ע או"ח סי' ק"ג) ש"כופין בני העיר זה את זה .. לקנות להם תורה נביאים וכתובים", שלפ"ז י"ל, שחומשים וספר הנביאים שאסור למכרם, מצילים את העיר, משא"כ אזכרה שכתובה על דף בודד, אף שקודש הוא אין איסור למכרו, לכן אינו מציל את העיר.

147) וגם לפמ"ש בהע' הקודמת אי"מ כ"כ איך אפשר ללמוד ספרים במכ"ש ממזווה.

קען דערגרייכן, צו מפרש זיין באופן אז ס'זאל פארענפערט ווערן די קושיות וכו', היות אז אן דעם וועט עם פעלן אין דער הבנה פון דעם ענין – און דאס איז א הכרח אין לימוד תורה שבעל פה].

והרי בנדו"ד יש לכא' מקום טובא לפרש בדברי ר"א שהכוונה היא על מזוזה דווקא ולא על שאר כתבי קדש (שלא כפרש"י)¹⁴⁸, כי במה שונה מזוזה מהקדשות ותרומות כו' שאינם נשרפים עם העיר ואעפ"כ אינם מצילים את העיר.

ועל כרחק צרך לחלק שמזוזה נעשה חלק מהעיר, וא"כ שפיר טובא שכוונת ר"א היא רק על מזוזה לבד, ולא על שאר כתבי קדש.

[ובפרט ע"פ דברי התוס' (מנחות מד, א, ד"ה טלית) שאומרים שמזוזה "לשימור עבד", ולכן קובעים המזוזה בטפח הסמוך לרה"ר "כי היכי דתינטרי", (מנחות לג, ריש ע"ב), כמבואר כ"ז בלקו"ש ח"ט ע' 121 ואילך].

ואף שרש"י כותב בפירוש ש"כל שכן אחד מהחומשין כו'", הרי בכה"ג שהחילוק שבין מזוזה לשאר כתבי קדש (ע"פ סברה הנ"ל משום שמזוזה נעשה חלק מהעיר) חלק הוא מאוד,

ומתיישבים באר היטב בדברי הגמ', ובוודאי שחלים על זה תוקף דברי הרבי הנ"ל שבלקו"ש ח"ז "ווען לויט דעם פריערדיקן פירוש זיינען פאראן בא עם שוועריקייטן אין דעם ענין – דארף מען אודאי זיך משתדל זיין, אויף וויפל שכלו קען דערגרייכן, צו מפרש זיין באופן אז ס'זאל פארענפערט ווערן די קושיות וכו'".

עוד זאת: הרי המדובר בנדו"ד הוא בשיחה שנאמרה אז בשנת תשל"ד בזמן שיא ה"קאך" של מבצע מזוזה עם מטרה כדי לחזק את השמירה וההגנה על ישראל וכו', א"כ מדוע א"א לומר שהיה כדאי וראוי להזכיר פירוש אמתי בדברי הגמ' – שלא כפרש"י – בהתאם לכללי התורה בלא לפגוע בהלכה כו' (כנ"ל מדברי הרבי בלקו"ש ח"ז), כדי להדגיש את כוחה של מזוזה ולחזק את ה"שטורעם" במבצע מזוזה!?

ברם, כשהעלו שאלה לרבי מפרש"י, ענה הרבי, שעל כורחך גם לפי פרש"י צריך לחלק בין מזוזה לדף בודד.

כלומר: השאלה שהעלו מובנת ומוצדקת מצד עצמה, כי הסתירה והתמי' מדברי רש"י גלוי' היא. אבל אחרי שהרבי ענה על השאלה ע"פ פירוש מחודש בדברי רש"י,

148 בגיליון א'צט כתב שמוזה שהגמ' אומרת מתניתין דלא כר"א מוכרח כשיטת רש"י שלדעת ר"א גם שאר כתבי קדש מצילים העיר דלא כהמשנה שאומרת שכתבי קדש נגנזים. והנה כדבריו מובן גם מספר משחת אהרן על הגמ' שם (הובא בילקוט הפירושים על הגמ' שבמהדורות מתיבתא של עוז והדר). אבל לכא' אין הכרח לומר כן. כי י"ל ש"כתבי קדש" כוללים גם מזוזה, לכן מזה שהמשנה אומר שכתבי קדש נגנזים מדייק הגמ' שמתניתין דלא כר"א שאומר שמזוזה אינה נגנזת אלא מצילה את העיר.

וגם הסביר הרבי את טעמו ונימוקו בזה כי מזווה נעשה חלק מהעיר, הרי יש להניח שדברי הרבי (ע"פ חידושו זה בפרש"י) אינם מוגבלים רק לדברי רש"י לבד, אלא שיש להם גם הבנה רחבה יותר, ע"פ ההבנה בדברי הגמ' – שלא כדברי רש"י.

וי"ל שגם זה מרמז לנו הרבי במ"ש "לפלא שלא תפסו העיקר". דהיינו, שאילו היינו שמים לב לעיקר, שהוא ההבנה המוכרחת ע"פ פשוטות דברי הגמ' שמזווה היא חלק מהעיר (אף שסברה זו – שמזווה היא חלק מהעיר – אינה נזכרת כלל בדברי רש"י¹⁴⁹), ה' מתורץ לנו גם השאלה מדברי רש"י ע"י החילוק שבין מזווה לדף בודד, כנ"ל.

ה. ויש להוסיף בכ"ז: ידועים דברי הרבי (לקו"ש ח"ל ע' 206 ובהע' 22 שם, ובכ"מ) שבמאמרי חסידות מבוארות גם דעות של חז"ל שאינן מובאות להלכה, ומבאר הרבי בזה, שהיינו משום כי "אלו ואלו דברי אלקים חיים" לכן יש מקום לבאר ע"פ פנימיות הענינים גם דעות כאלו שאינן לפי ההלכה.

והנה כ"ז הוא בנוגע לדעות שנוגעים הם להלכה, שבהן אומר לנו הרבי שבחסידות מבוארת גם דעות כאלו שאינן לפי ההלכה. אבל בנוגע לדברי חז"ל שאינם נוגעים כלל להלכה, לא מצאנו שיהי' הרבי צריך לחדש לנו שבחסידות מבוארת פירוש בדחז"ל שלא כדברי הראשונים, כי בזה אין מקום לספק ושאלה מעיקרא.

א"כ בנדו"ד שהמדובר הוא בעניין שאינו נוגע להלכה (כי הלא אין עיר הנידחת בימינו, ועוד שההלכה היא כתנא המשנה ולא כדברי ר"א¹⁵⁰) מדוע יש להתפלאות כ"כ אם בדברי הרבי יתבאר דברי ר"א באופן מחודש משלו – שלא כפרש"י?! והרי לכאור' שיטה כזו (לחדש פי' בדברי הגמ' שלא כדברי הראשונים בעניינים שאינם נוגעים

149 דהיינו, שאינה נזכרת בפרוש ברש"י, אבל ודאי שי"ל שרש"י הניח סברה זו כדבר הפשוט שאין צריך לפרשו.

ולפ"ז יש ליישב דברי רש"י בדף קי"ג ע"א (ד"ה דכתב ואבדתם) שכותב בדברי ר"א שמזווה מצילה על העיר: כי "אנן בעינן שללה וליכא דהאי של שמים הוא". ובחידושי רעק"א (דף קי"ג) הק' על רש"י, שדבריו אלו הם טעם **לסתור** דברי ר"א. ובערוך לנר על הגמ' ובצפצפ"נ (מהודו"ת ע' פז), כתבו שדברי רש"י האלו באו לפרש דברי תנא המשנה ולא דברי ר"א, ועי' ברש"ש שהגיה בדברי רש"י.

ברם לפי דברי הרבי, שלדעת ר"א מזווות הם חלק מהעיר משום שהם חלק מהבית (וכן ספרים) – לדעת רש"י, ע"פ מ"ש לעיל הע' 5, י"ל שדברי רש"י האלו הם לפי דעת ר"א, ופי' דברי רש"י הם, שאף שבנוגע להקדשות ותרומות, דרשה זו של כל שללה היא סיבה שלא יהיו צריכים לשרפם בכלל העיר, הרי בנוגע למזווות (ולדעת רש"י – גם ספרים כנ"ל) שהם **בעצם** חלק מהעיר, הרי דרשה זו היא סיבה **שיצילו** על העיר [וכ"כ ביד רמ"ה (ד"ה פיסקא וכתבי) בפירוש דברי ר"א, וז"ל: "וכתבי הקדש בכלל שללה נינהו וכיון דאיכא מזווה לא אפשר לקיומה בה מצות כל שללה אי נמי (אפילו) תעשה עיר הנדחת"].

להלכה) מצאנו ברבים מגדולי האחרונים¹⁵¹, ומדוע מוכרח לומר שדברי הרבי הם אחרת בזה!?

ו. ויש להוסיף בכ"ז – והוא העיקר. נניח אפי' שלא נקבל את הדברים הנ"ל, ונאמר, שא"א להעלות על הדעת שהרבי יפרש פי' בדברי הגמ' שלא כדברי רש"י, הרי אעפ"כ יש ללמוד מזה בנוגע לעניין ההבנה בדברי רש"י גופא. דהיינו, כשע"פ דברי הגמ' מתקבל פי' שלכאור' אינה כמשמעות (הפשוטה) של דברי רש"י, אבל בדברי הגמ' הפי' אכן כן מתקבל מאוד.

וגם י"ל שכהנ"ל מוכרח הוא, שהרי בוודאי (ע"פ שיטת הרבי הנ"ל בלקו"ש חי"ז) יש מקום לפרש הפשט בדברי רש"י כפי שמתאים לפי' שעולה מדברי הגמ' אפי' אם יש צורך לדחוק הדברים קצת בלשון רש"י, וכמפורש במענה הרבי "באם הפי' (בדברי רש"י) כפשוטה, א"כ ל"ל לומר (בגמ') מזוזה ..."

[וי"ל שכ"ז אינה בסתירה כלל לזה שבהזדמנות אחרת יש מקום לפרש להיפך את דברי הגמ' כפי שעולה מפשטות דברי רש"י (כשיטת הלימוד שמקובל אצלנו, כדלהלן) אף שלפ"ז יהיה הפי' בדברי גמ' דחוק קצת ולא בחליקות כ"כ. וב' האופנים הם ע"פ אמיתתה של תורה כעניין שאמרו "אלו ואלו דא"ח"].

נקודת הדברים בכל זה היא, כשיש לנו גילוי ופירוש נפלא של הרבי, האם מחויבים אנו להגביל ולהעלים את האור הבהיר שבדברי הרבי עד קצה האחרון ממש ולהיכנס לפני ולפנים מפשוטם של דברים בהמצאת ביאורים ופירושים כדי ליישב ולהתאים את דברי הרבי לפי שיטת הלימוד המצומצם שלנו (בצדק, כי אין אנו מסוגלים לע"ע לדרך לימוד נעלה יותר) כשע"פ כללי לימוד התורה (כנ"ל מלקו"ש חי"ז), וכפי שנהגו רבים מגדו"י, לכאור' אין שום הכרח על כך...?

את הנלע"ד כתבתי. ואם טעיתי בוודאי שיעורוני ע"ז.



אופן חישוב זמני היום לדעת אדה"ז (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'צד עמ' 60 כתב הרב י.י.ד.ג. שי' אודות זמני היום במשנת כ"ק אדמו"ר הזקן נבג"מ זי"ע, ובאתי להעיר כמה הערות.

(151) ולדוגמא: דברי הבאר שבע הנ"ל על קושייתו הב'.

[א] סוף זמן קריאת שמע

לשון אדה"ז בסידורו בהלכות קרי"ש: "זמן ק"ש של שחרית שהוא רביע היום צריך ליזהר 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. ולפי שמורי השעות אין כולם הולכים באמת, והוא ספק של תורה, וגם אין ראוי לצמצם, לכן צריך ליזהר לגמור קריאת שמע בסוף שעה שביעית בקיץ".

וע"ז כתב שם: 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 מדויק 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". עכ"ד.

האם כותבים "לערך" גם לקולא

ויש להעיר:

(1) לפי שני המהלכים קשה לי, כי בהלכה כותבים "לערך" רק כאשר זה לחומר ולא כאשר זה לקולא. דומה לזה ראה חק יעקב (סימן תנט סק"י) שמדייק כן מדברי השו"ע. שבשו"ע בהלכות פסח (שם ס"ב) כתב: "ושיעור מיל הוי רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה", ובהלכות מליחה (יו"ד סימן סט ס"ו) כתב: "שיעור שהייה במלח אינו פחות מכדי הילוך מיל, שהוא כדי שלישית שעה בקירוב". וכתב עליו הח"י: "ונ"ל דלהכי נקט שינוי בלשונו, דהתם לענין להשהות במליחה נקט חלק שלישית מהשעה

פחות חלק ל¹⁵² כדי שלא להקל בענין המליחה אם אינו יודע לצמצם כ"כ ולהשהותה חלק שלישי מהשעה לפי האומד להחמיר וכאן נקט חלק רביעית כדי להחמיר אם אינו יודע לצמצם אם הניחו בלי עסק רביעית מהשעה נתחמץ". עכ"ל. מזה הבנתי שבהלכה יש לעגל לחומרא.

גם לא הבנתי, במעלת רוחב 5.46 צפון ביום יוני 21 נץ האמתי הוא 3:14 אחר חצות לילה, ומדוע כותב אדה"ז "בערך ג' שעות ומחצה" כאשר זה יותר כמו "בערך ג' שעות ורביעי?" האם 14 דקות אינן יותר קרובות אל רבע שעה מאשר למחצית שעה!?

גם "בג' רביעי שעה שמינית" היה צריך להיות "בב' שלישי שעה שמינית", לפי שהוא בשעה 7:37 אחר חצות לילה!

שעות זמניות ע"פ הנץ והשקיעה האסטרונומיים

(2) לא לקח בחשבון שאולי החשבונות לשעות זמניות מבוססים על הנץ החמה ושקיעת החמה האסטרונומיים, זאת אומרת מן הזמן אשר השמש נמצאת 90° במזרח עד הזמן שהשמש נמצאת 90° במערב, שזה בדיוק 12 שעות בינוניות בימים השווים. כאשר עושים החשבון כך, יוצא בדיוק הנה"ח 3:30 אחר חצות לילה וסוּזֶק"ש 7:45 אחר חצות לילה.

לא באתי כאן לפסוק למעשה, רק להעלות הגיון לבי עלי גליון. ודע, כי בשנות המאה השמונה-עשר למספרם חישובו התוכנים את הנה"ח ואת שקיעה"ח 90°. ורק בשנות המאה התשעה-עשר התחילו לחשב 90.833°. (ניתן לברר זאת בספרי התוכנים ובאלמנכים של שנים אלו).

ואל תתפלא שלא מצינו מקור בהלכה לחשב הנה"ח או שקיעה"ח האסטרונומיים, כי אכן מצינו ששקיעה"ח האסטרונומית יכולה להיקרא "שקיעת החמה" בהלכה, ואפילו תחילת הלילה.

ראשית, הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק ט ה"ד) כותב: "תקופת ניסן לפי חשבון זה אינה לעולם אלא או בתחלת הלילה או בחצי הלילה או בתחלת היום או בחצי היום". נמצא שתחילת (היום ו) הלילה הוא בדיוק שש שעות (לפני או) אחר חצות היום, זאת אומרת 90°, (אא"כ תמצא לי הסבר אחר).

שנית, השיטה ששיעור מיל הוא 24 דקות מבוססת על דברי הגמרא (פסחים צג, ב): "מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין. פשו לה תלתין. חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא". ומדובר שם מהילוך אדם בינוני ובינוני בתקופת ניסן ותשרי שהימים

והלילות שוין, כמו שכתב רש"י שם (ד"ה כמה מהלך). וכאשר מחלקים 12 שעות (720 דקות) לשלשים חלקים מגיע 24 דקות לכל חלק. ובמציאות, 12 שעות בדיוק יש רק מן הנה"ח האסטרונומי עד שקיעה"ח האסטרונומית, אבל מהנץ הנראה עד השקיעה הנראית יש יותר מזה.

ולפי זה כל שכן שהנץ האמיתי והשקיעה האמיתית לא הוכנסו בחשבון הילוך מיל, שזה יוסיף עוד 15 דקות בערך להיום (של 720 דקות), ויצא החשבון להילוך מיל 24 וחצי דקות. א"כ מדוע קשה להאמין שכאשר מחשבים שעות זמניות מחשבים אותן בלי השקיעה והנץ האמיתיים!

שלישית, הרמב"ם כתב בפירוש המשנה במסכת פסחים פרק ג: "ושיעורו כדי שיהלך אדם ברגליו הילוך בינוני מיל אחד, והוא כדי שני חומשי שעה מן השעות השוות" (=24 מינוטן). ושם פרק ט: "מודעת, מקום בינו ובין ירושלם חמשה עשר מיל, והוא שיעור שיהלך אדם ברגליו הילוך בינוני מעלות השמש עד בין הערבים". ובהלכות קרבן פסח (פרק ה"ט) כותב: "מי שהיה בינו ובין ירושלם יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה. היה בינו ובינה פחות מזה, אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשהלך ברגליו בנחת".

לפי הרמב"ם אם אדם עומד בערב פסח בבוקר בדיוק ט"ו מיל רחוק מירושלים בשעה שהחמה עלתה עד הנץ האמיתי (91.583° לפני חצות), אך עדיין לא הגיעה אל הנץ האסטרונומי (90° שהוא בדיוק שש שעות לפני חצות), הרי הוא פטור מן קרבן פסח! אבל הלא יום הוא מן הנץ האמיתי!?

אלא שאם נלך בדרך זה קשה לכאורה למה כתב רבינו שזה רק "בערך ג' שעות ומחצה?" והלא זה בדיוק ג' שעות ומחצה! י"ל פשוט, לפי שרק בתאריך יוני 21 הנה"ח האסטרונומי ב-3:30 אחר חצות לילה, אבל מתחילת הקיץ עד תאריך זה ואחר תאריך זה נה"ח מתאחר, שהלא זמן הנה"ח אינו שווה בכל הקיץ.

"במדינות אלו" האם הכוונה על מקומו ממש

3) כאשר כותב "וכתב שזה 'במדינות אלו' ולא רק במקומו ממש", הרי סגר לעצמו הדרך, ואיך אח"כ מנסה להוכיח מן "מקומו ממש" מתי הוא לילה לשיטת אדה"ז? או שהכל נכתב על "מקומו ממש" או שהכל לא נכתב על "מקומו ממש".

לכן אם רוצים לומר שכוונת רבינו לנה"ח אמיתי, הבה נדרים לרוחב 52° צפון ונקבל נה"ח מדוייק של 3:30 אחר חצות לילה וסוזק"ש של 7:45 אחר חצות לילה.

– ברם, אז נצטרך להודות שאדה"ז סובר שזמן לילה הוא אחר שהשמש נמצא 7 מעלות תחת האופק. שהרי שעה אחר שקיעה"ח בגובה פני הים (שהשמש נמצאת

90.833° במערב, שזה 0.833° תחת האופק במערב) יוצא כלשהו יותר מן 7°, ושעה אחת אחר השקיעה האמיתית 1.583° יוצא כלשהו יותר מן 7.6°. (ואגב יצויין שברוחב 54.6 צפון שעה אחת אחר שקיעה אמיתית של 1.583° יוצא כלשהו יותר מן 6.8°).

[ב] להחמיר נגד אדה"ז

עוד כתב שם: כמובן שההולכים לאורו של אדה"ז אין להם ללכת אחרי שיעורים אלו לגבי זמן כוכבים בינונים.

ויש להעיר: מה החסרון אם מישהו רוצה להחמיר? האם אדה"ז יבוא בתרעומות על המחמיר? כאשר בא לדחות שיטת ר"ת, הוא כתב "אבל אין לסמוך כלל להקל", אבל לא כתב שאסור להחמיר!

[ג] שיעור מיל לדעת אדה"ז

עוד כתב שם: אך יש להעיר על זמן עלוה"ש, שהרבנים פייגעלשטאק ואולמאן כתבו שזמן עלוה"ש הוא 16.9 מעלות.

ואני מעיר: לא באתי לפלפל כאן אודות 16.9 בניגוד ל-16.1 מעלות, רק יש לי קושיא חזקה על האומרים שדעת אדה"ז בין להקל ובין להחמיר ששיעור ד' מיל הוא 72 דקות ותו לא. שהרי אדה"ז כותב בהלכות פסח (תנט, י) בזה"ל:

"שיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק עשרים שהרי אמרו חכמים מהלך אדם בינוני ביום בינוני דהיינו בימי ניסן ותשרי שהיום והלילה שוין הוא ארבעים מיל והיום י"ב שעות תחלק הי"ב שעות לארבעים מיל יגיע לכל מיל רביעית שעה וחלק עשרים משעה שהרי עשר שעות שכשתחלקם למ' חלקים יגיע לכל חלק רביעית שעה והב' שעות כשתחלקם לארבעים חלקים יגיע לכל חלק עשרים משעה ויש חולקין על זה ואומרים ששיעור מיל הוא שני חומשי שעה לפי שיש אומרים שימי ניסן ותשרי שאדם יכול להלך בהם ארבעים מיל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים יש בהם יותר מי"ב שעות בינונית (פירוש אותן שעות שיש מהן כ"ד במעת לעת נקראין שעות בינונית לפי שיש שעות זמניות שנתבאר בסי' ג"ח) ואינן נקראין ימים בינונים אלא לפי שמהנץ החמה עד שקיעתה הוא כמו משקיעתה עד הנצה ולפי זה על כרחך יש מהנץ החמה עד שקיעתה י"ב שעות בינונית שהרי המעת לעת הוא כ"ד שעות בינונית ומהנץ החמה עד שקיעתה אין אדם יכול להלך כי אם שלשים מיל אם כן מגיע לכל מיל שני חומשי שעה שהרי בי"ב שעות יש בהם ס' חומשין תחלקם לשלשים חלקים יגיע לכל חלק שני חומשין ולענין הלכה העיקר כסברא האחרונה ומכל מקום יש להחמיר כסברא הראשונה אם אין שם הפסד מרובה".

הרי שסובר להלכה באיסור כרת (אכילת חמץ) ומצוות עשה (אכילת מצה) שהילוך מיל הוא 24 דקות, ולענין עלוה"ש שזה נוגע להחמיר בקרי"ש של ערבית, נאמר שסובר שזמנו לחשבון 18 דקות!?

וההכרח שמביאים ממה שכתב בסידור אצל ספירת העומר (אם נאמר שמוכרח שם שסובר עלוה"ש 72 דקות, ולדעתי גם זה אינו מוכרח) וממה שכתב באגרת התשובה (פ"ג) לענין זמן תחילת התענית, לדעתי אינו ראיה, שבשני אלו יש סברא גדולה ללכת לקולא:

בספירת העומר יש ספק ספיקא, ספק אם עלוה"ש הוא 72 דקות או 96 דקות¹⁵³ וספק אם ההלכה כמאן דאמר שאפשר לברך גם ביום.

ובתענית, הרי היא דרבנן, ובדרבנן הלך אחר המקיל. [וכן מצינו בהלכות ברכת המזון (קפד, ג) ששם נוגע לחומרת ברכה לבטלה מחמיר כפי השיעור של 72 דקות, ולגבי נסיעה בערב שבת שזה דרבנן מקיל לחשב שיעור מיל של 24 דקות].

ומה שהעירו ססתירה זו נמצאת ברמב"ם עצמו בפירושו המשנה, שבריש ברכות כתב השיעור שעה וחומש, שזה ד' מילין של 18 דקות כל מיל, ובפסחים כתב ששיעור מיל הוא 24 דקות. ראשית יש לומר שהרמב"ם בפסחים חזר בו, ממש"כ בברכות. ושנית, לפני כמה שנים כתבתי בהערות וביאורים לתרץ קושיא זו, שכשם שבגמרא פסחים יש שיעור ד' מיל בין שקיעה"ח לצאה"כ, ואעפ"כ לענין הלכה זמן צאה"כ להחשיב דין לילה הוא מוקדם משיעור ד' מיל, כך כאשר הגמרא מביאה שבין עלוה"ש להנץ החמה יש ד' מיל, מחשיבים את עלוה"ש ההלכתית בזמן מאוחר מזה.

[ד] דעת הרמב"ם לאמיתו

כל מה שפלפלו עד הנה בסתירת הרמב"ם הוא כפי מה שהבינו האחרונים בדעת הרמב"ם בפירושו המשנה ברכות, שהוא מיירי בא"י, כמו שמוכח במג"א (סי' פט ס"ק ב) שהביא מפירושו הרמב"ם: "היינו האור הנוצץ בפאת המזרח קודם עלות השמש שעה וחומש שעה", ומשמע שם שהרמב"ם הוציא שיעור זה מגמרא פסחים (צד, א) הנאמר על אופק א"י בניסן ותשרי.

אבל אין זה פשוט כלל. שהלא הרמב"ם ממשיך שם: "וטעם זה קרבת שטח אור השמש מן הקיטורים העבים העולים מן הארץ תמיד אשר די עלותם מן הארץ כמו

153 זהו ע"פ ד' מילין של 24 דקות כל אחד, וכדברים המפורשים שכתב רבינו הזקן בשלחנו) סימן פט (ס"א) "שהוא אור הנוצץ מהחמה במזרח מהלך ד' מילין קודם נץ החמה". ואם תקשה, שבגמרא מוכח שאם מחשבים מיל בן 24 דקות על כרחף שיעור הנשף הוא 5 מיל, א"כ שיעורו על כרחף 120 דקות. י"ל שכמו שהרמב"ם יכול לחשב מיל של 18 דקות (כמו בפיה"מ ריש ברכות) ומיל של 24 דקות (פיה"מ פסחים פ"ג מ"ב), כך יכול רבינו הזקן לחשב שיעור מיל 24 ובכל זאת לחשב שיעור הנשף ד' מיל בלבד.

שהתבאר בחכמת הלמודית". ומזה מוכח שהרמב"ם סובר שהנשף הוא 19 או 20 מעלות, כמו שביאר בספר 'אילם' (חלק גבורות ה', מדריגה לב). ואדה"ז הביא את הספר 'אילם' (חלק מעין חתום, תמר סד) ב'סדר הכנסת שבת' בביאור סדר התארכות הנשפים בגלגל השנה.

בספר אילם מזכיר את שיטת הרמב"ם כמה פעמים בספרו. והוא עצמו סובר שם שגובה הקיטורים 44 מיל ושיעורו רק 18°, והתוספות יו"ט (ריש ברכות ד"ה עמוד השחר) מביאו.

ומכל זה מוכח שאלו ה-72 דקות שברמב"ם נאמרו על קו המשוה, כי אצל הקו המשוה בימים השווים אז 72 דקות לפני שהשמש מגיעה אל 90°, השמש עומדת על 18°. אבל בירושלים 72 דקות יצא פחות מן 17°!

רק מה שקשה על זה הוא שהרמב"ם סובר שגובה הקיטורים הוא 19 או 20 מעלות (כפי שכתב בספר אילם).

ואכן בתוספות יו"ט שם מביא דברי ה'אבן עזרא' בפרשת בא בפסוק 'בין הערביים', הסובר שזמן עלות הוא 80 דקות לפני הנץ. ואם עושים את החשבון על הקו המשוה בימים השווים זה יוצא 20 מעלות לפני 90 מעלות, (19° או 18° יצא פחות מן 80 דקות). אך אם מחשבים את ה-80 דקות בירושלים, אז אם חישב מן 90 מעלות (הנץ האסטרונומי) זה יוצא בערך 16.925 מעלות, ואם חישב מן 90.83 מעלות (הנץ בגובה הים), זה יוצא בערך 17.8 מעלות, ואם חישב 91.583 (הנץ האמיתי) זה יוצא בערך 18.47 מעלות.

[ה] בגמרא מוכח שעלות 19 מעלות

ולסיום, נראה מוכח שהפירוש הפשוט של הגמרא ורש"י בפסחים שם הוא שעלות השחר 19 מעלות תחת האופק.

שזה לשון הגמרא: "מיתיבי, רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תיובתא דרבא, תיובתא דעולא תיובתא".

וברש"י שם: "תא שמע ר' יהודה אומר כו' אחד מעשרה ביום, ר' יהודה קחשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, מיהו בהא מותבינן לרבא, דקתני הכא מעלות השחר ועד הנץ החמה ארבעה מילין, דהיינו עובי הרקיע וכן משקיעתה ועד צאת הכוכבים ארבעה מילין, פשו להו שלשים ושתים מילין מהנץ החמה ועד שקיעה - ותיובתא דרבא ודעולא דאמרי שלשים מילין".

והנה, אם מחלקים 12 שעות (720 דקות) ב-32 מיל, יוצא לכל מיל 22 וחצי דקות. מן עלות השחר עד חצות היום יהיה $(4+16)=20$ מיל. 20 (מיל) כפול 22.5 (דקות) יוצא בדיוק 7 וחצי שעות, דהיינו שעה וחצי לפני הנץ (של 90 מעלות), שזה כאשר השמש נמצאת 19 מעלות תחת האופק.



אופן חישוב זמני היום לדעת אדה"ז (מענה לגליון)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

ברוקלין נ.י.

אני מודה להרב מ. צירקינד שי' על שלקח מזמנו לעיין בדברינו, והעיר כמה הערות חשובות ומועילות, ואשיב על דבר דבר כפי האותיות והמספרים שבדבריו.

[א] סוף זמן קריאת שמע

האם כותבים "לערך" גם לקולא

1) סמך לזה יש בגמרא סוכה (לב, ב): "אימר דאמרינן 'לא דק'? לחומר! לקולא מי אמרינן 'לא דק'?!". אבל שם נכתב המספר בלי תוספת המלה "לערך", ויש מקום לטעות שזה מדויק. לכן רק לחומר אפשר לעשות כן. אבל כאן הלא אדה"ז כתב בפירוש שהזמן שכתב הוא רק "לערך", וממילא צריך כל אחד להבין שאי אפשר לסמוך על הרגע האחרון. ובפרט שלענין למעשה מחמיר להקדים זמנו הרבה, ומטעם אי-דיוק השעון, וממילא לא יצא מכשול מן הזמן שכתב. וזה לא דמי להנאמר בחק יעקב שציין אליו.

שעות זמניות ע"פ הנץ והשקיעה האסטרונומיים

2) לפי הצעה זו שרבינו הזקן חישב הנה"ח כאן באופק ליאדי כאשר השמש 90° מן נוכח גובה הראש, דהיינו 0° בגובה האופק, אכן יוצא זמן הנה"ח 4:27 בבוקר על השעון הנהוג היום, שהוא בדיוק 3:30 אחר חצות לילה. גם הזמן לסוזק"ש לפי זה הוא 8:41, שהוא 7:44 אחר חצות לילה.

אם נלך בדרך זו, יש מקום לדון:

כאשר השמש נמצאת במעלת האפס באופק, אז חצי השמש למעלה מן האופק וחצי השמש מתחת. על פי ההלכה, כאשר חלקו העליון של השמש בלבד הוא מעל האופק הוא יום גמור לכל הענינים. מוסיף עליו הנץ האמיתי והשקיעה האמיתית שגם כאשר קרני השמש ניכר עדיין על ראשי ההרים הגבוהים יום הוא (למי שיודע כיצד לחשבו על נכון). א"כ קשה איך חישב רבינו הזקן את הנה"ח במעלת האפס נגד ההלכה?

לכך הביא רמ"צ כמה ראיות שאכן יש מקום לנה"ח ושקיעה"ח האסטרונומיים בהלכה:

ראשית הביא את הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק ט ה"ד) שכותב: "תקופת ניסן לפי חשבון זה אינה לעולם אלא או בתחלת הלילה או בחצי הלילה או בתחלת היום או בחצי היום." וכותב נמצא שתחילת (היום ו) הלילה הוא בדיוק שש שעות (לפני או) אחר חצות היום, זאת אומרת 90°.

אך יש להעיר מדברי הרמב"ם שם בהלכות קידוש החודש (פ"י ה"ז): "וחשבון שתי תקופות האלו שבארנו דרכם הכל בקירוב הוא ובמהלך השמש האמצעי, לא במקומה האמתי. אבל במקום השמש האמתי תהיה תקופת ניסן בזמנים אלו בכמו שני ימים קדם שתי התקופות שיוצאין בחשבון זה. בין בחשבון מי שחשב רביע יום גמור בין למי שמחשב לפחות מרביע יום." א"כ לכאורה אין להביא ראיה מזה. ועי' 'לקוטי שיחות' חט"ז (עמ' 576).

שנית הביא מכך כי "השיטה ששיעור מיל הוא 24 דקות מבוססת על דברי הגמרא (פסחים זג, ב): 'מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין. פשו לה תלתין. חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא.' ומדובר שם מהילוך אדם בינוני וביום בינוני דתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוין, כמו שכתב רש"י שם (ד"ה כמה מהלך). וכאשר מחלקים 12 שעות (720 דקות) לשלשים חלקים מגיע 24 דקות לכל חלק. ובמציאות, 12 שעות בדיוק יש רק מן הנה"ח האסטרונומי עד שקיעה"ח האסטרונומית, אבל מהנץ הנראה עד השקיעה הנראית יש יותר מזה."

אבל גם מזה אין להביא הוכחה למעשה לענין שעות זמניות. כי שם מדובר בשיעור קבוע של מהלך מיל, שהוא 24 דקות קבועות בלתי משתנות, המיוסד כאמור על האדם הבינוני וביום הבינוני, והכל על החשבון הממוצע – כלומר ע"פ חשבון "יום" (מנה"ח עד השקיעה) שהוא בדיוק מחצית מן 24 שעות, שזה קיים רק במציאות האסטרונומית. (בדומה ל"מהלך האמצעי" שכתב הרמב"ם בקידוש החודש).

שלישית הביא מה שהרמב"ם כתב בפירוש המשנה במסכת פסחים פרק ג ששיעור מיל כדי שני חומשי שעה, דהיינו 24 דקות. ושם פרק ט כתב: "מודעית, מקום בינו ובין ירושלם חמשה עשר מיל, והוא שיעור שיהלך אדם ברגליו הילוך בינוני מעלות השמש עד בין הערבים." ובהלכות קרבן פסח (פרק ה ה"ט) כותב: "מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה. היה בינו ובינה פחות מזה, אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת." וקשה אם כן שאם עומד בערב פסח בבוקר בדיוק ט"ו מיל רחוק מירושלים בשעה שהחמה עלתה עד הנץ האמיתי (91.583° לפני

חצות), אך עדיין לא הגיעה אל הנץ האסטרונומי (90° שהוא בדיוק שש שעות לפני חצות), הרי הוא פטור מן קרבן פסח! אבל הלא יום הוא מן הנץ האמיתי?! עכ"ד בקיצור.

אבל כפי שביארתי שהשיעור "שני חומשי שעה" (24 דקות) בנוי על חשבון ממוצע של יום של 12 שעות מדוייקות, שהן מחצית מן 24 שעות, קשה לקבל דברי הרמב"ם כאן כמדוייקים כפשוטם.

ובפרט שדברי הרמב"ם כאן (שנאמרו בסתמא על כל שנה ושנה) יתכנו רק אם יתקיימו שני תנאים: א) תקופת ניסן מחושבת באמת בחשבון מדוייק; ב) תקופת ניסן חל לעולם בערב פסח. אבל בפועל: א) כבר הבאתי שהרמב"ם כותב להדיא שתקופת ניסן הן לרב אדא והן לשמואל הם רק ע"פ מהלך האמצעי. ב) תקופת ניסן לא חל תמיד בער"פ.

ועוד ראיתי בתשובת הגאון בעל 'אגורה באהלך' זצ"ל (נד' בקובץ עץ חיים ח"ט עמ' רה) שהקשה קושיא עצומה: "ערב פסח חל על הרוב בחודש אפריל, ולכל היותר בסוף חודש מערץ (כל י"ט שנה משתווה תאריך חשבון לוחנו עם חשבון לוח העמים להבדיל), והלא יום בינוני שהיום והלילה שוין הוא במערץ 16 או 17¹⁵⁴, וא"כ איך אפשר לומר שנקטה הגמ' [פסחים צג, ב] חשבון שהוא בכלל לא שייך ביום שידובר בה דהיינו ערב פסח, שאז כבר נתארך היום קצת, וממילא שנתארך הזמן שבין העלוה"ש להנה"ח ושבין שקיעה"ח לצאה"כ, וצריכין לחשוב שעות זמניות ואסטראנאמיים כפי חשבון". עכ"ל. ואם נקבל דברי הרמב"ם שמקורו בגמרא הנ"ל בדיוק המירבי צע"ג.

גם אפשר לחלק בין לשון "עם עליית השמש", לבין לשון "הנץ החמה" שכתב הרמב"ם בהלכות ק"ש (פ"א ה"י והי"א) ותפלה (פ"ג ה"א). ש"הנץ החמה" הוא מלשון "הנצו הרימונים" (שה"ש ו, יא) כמו שכתוב ברבינו יונה על הרי"ף (ברכות ד, ב ד"ה עד), וביאר: "כלומר... שעה שחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים". וכן בשביתת יו"ט (פ"ח הי"ח) ואיסורי ביאה (פ"ו הי"א) ופרה אדומה (פי"א ה"ב) ועדות (פ"ב ה"ה) שבכל אלו נקט הרמב"ם הלשון "הנץ החמה", וכאן נקט "עם עליית השמש". סמך לחילוק זה נמצא ב'כסף משנה' בהלכות ק"ש (שם) בשם מהר"י אבוהב.

אמנם יש להביא ראייה לחשב שעות זמניות מהנץ להשקיעה האסטרונומיים מן הטעם שכתבו לחשב שעות היום בשעות זמניות מנה"ח לשקיעה"ח ולא מן עלוה"ש עד צאה"כ. ב'לבוש' או"ח סי' רלג (ס"א) כתב: "דשש שעות שאמרו בכל מקום רצה לומר שעות זמניות... ונראה לי שרצה לומר י"ב שעות מעת זריחת השמש עד עת

השקיעה, שכן הוא משמעות כל ספרי התכונה". וכ"כ עוד בסימן רסו (ס"ב) על ה'תרומת הדשן': "ולדירי נראה לי מתוך דברי התוכנים האלקיים בפשיטות שטעות גמור הוא, ולא היה דעת רז"ל מעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה."

והדברים יותר מבוארים בביאור הגר"א סי' תנט (על השו"ע ס"ב): "ושיעור מיל כו', כ"כ בתרומת הדשן... וטעות גדולה הוא, שכן כתבו כל התוכנים שבתקופת ניסן ותקופת תשרי שהן ימים בינוניים י"ב שעות מנץ החמה עד השקיעה... וכן בקו השוה שכל ימים ולילות שוות אינן אלא מנה"ח עד שקיעה"ח, אבל מעלוה"ש עד צאה"כ הרבה יותר היום על הלילה". (וראה גם לשון אדה"ז בשו"ע בהלכות פסח (סי' תנט ס"י) "ואינן נקראין ימים בינוניים אלא לפי שמהנה"ח עד שקיעתה הוא כמו משקיעתה עד הנצה, ולפי זה על כרחך יש מהנה"ח עד שקיעתה י"ב שעות בינונית").

ובספר 'הזמנים בהלכה' (ח"א פי"ג) מאריך בזה, ומסיק (בסי"ב): "לשיטה זו שגדרי יום ולילה לענין מנין השעות הם כגדרי היום התוכני מהזריחה עד השקיעה, צ"ל דהיינו משעת זריחת מרכז גוף השמש עד שקיעת מרכז גופה, וכגדרי היום התוכנים, שכן רק באופן זה – שעליית ושקיעת גוף החמה שייכים ליום וללילה בשוה – היום והלילה בתקופת ניסן ותשרי שווים. שאם שיעור עליית שניהם שייך ליום – כגדרי חז"ל, אין היום והלילה שווים... ובימינו, בלוחות הנדפסים, מחושבת שיטה זו ע"פ חלוקת היום מהנץ ההלכתי עד השקיעה ההלכתית, וצ"ע."

ובמה שמסיים במנהג לוחות הנדפסים, יש להעיר שמדפיסי הלוחות לא לקחו בחשבון דעת אדה"ז שהנץ והשקיעה הקובעים בהלכה הם הנץ והשקיעה האמיתיים, ולא הנראים. לכן אין לנו להתחשב במנהג זה, רק להתעמק מהי דעת אדה"ז.

לכן למסקנא אני רואה שתי אפשרויות בדעת רבינו, האחת חישוב היום מהנץ עד השקיעה האמיתיים ע"פ סתימת לשון אדה"ז בהל' קרי"ש "נץ החמה", וע"פ הסברא כי רק לשקיעה זו קורא רבינו אמיתית, וממילא גם להנץ אמיתי. ולכך נקט רבינו אצל הזמנים לנה"ח וקרי"ש שהזכיר שוה רק "לערך", כי הלכה אין מתחשבים בהנץ האסטרונומי. והאפשרות השניה לחשב זמני היום מהנץ עד השקיעה האסטרונומיים כי זה תואם יותר עם הזמנים שנקבו בסידור בהלכות קרי"ש, וכוונת רבינו ב"לערך" שהזמנים שכתב הם רק ביום הארוך, ובשאר הקיץ משתנה.

לכן בוודאי צריכים להחמיר בדאורייתא לקרוא שמע לפני סוף זמן לחישוב הנץ ושקיעה האמיתיים. אך אם הפסיד זמן זה יש לו להזדרז לקרוא אולי יספיק הזמן לפי חישוב נץ ושקיעה האסטרונומיים, ושמא זמן זה הוא הנכון.

ולענין שאר זמני היום, בדרך כלל הזמן לחישוב מהנץ עד שקיעה האמיתיים הוא לחומרא, ובדרך כלל נוגעים רק לדרבנן, אבל לא כדאי לעשות בלוח אחד שני זמנים כי זה רק יבלבל.

”במדינות אלו” האם הכוונה על מקומו ממש

3) שאל, כיצד כתבתי על ה”במדינות אלו” שנזכר בסידור אדה”ז אצל קרי”ש, שעל כרחק אין הכוונה על ליאדי ממש, ואילו לענין זמן לילה לענין קרי”ש של ערבית שאדה”ז כותב ב’סדר הכנסת שבת”ש”במדינות אלו” יש להמתין בקיץ שעה אחת אחר השקיעה, שם כתבתי שזה נאמר על מקום ליאדי. ואם אומרים שה”במדינות אלו” קאי על מקום בו תואם נה”ח אמיתי של 3:30 אחר חצות לילה, הרי זה במקום 52° צפון, וא”כ גם השעה אחר השקיעה לקרי”ש של ערבית נאמרה במקום זה, ואז יוצא זמנו משהו פחות מן 7 מעלות (אם מחשבים אחר השקיעה בגובה פני הים), ומשהו פחות מן 7.6 (אם מחשבים אחר האמיתית). והיא הערה חזקה.

והתשובה לזה, עיין ב’סדר הכנסת שבת’ על ביאור הרשב”ל (עמ’ כה הע’ 39) שהעלה אפשרות לומר שה”במדינות אלו” קאי על מרכז רוסיא הלבנה שהם לערך 53° רוחב, ודחאו לפי שהחשבון שכתב רבינו לצאה”כ בינונים בימים השווים 20 דקות בארץ ישראל וחצי שעה ”במדינות אלו” מתאים יותר לרוחב עיירות לאזני-ליאדי.

על פי זה יש לנו שתי אפשרויות לגבי ה”במדינות אלו” שנזכר בהלכות קרי”ש: א) או שזה מחייב שגם שם נכתב על אופק ליאדי, ב) או שזה לא מחייב, ואפשר ששם הכוונה למקום יותר נוטה לדרום. והנפקא מינא הוא כיצד מפרשים את ה”לערך” שנזכר שם.

ובדרך אגב, כאן המקום להעיר למה שכתוב בספר ’קנה וקנמון’ (סי’ א אותיות ג-ה), שמחדש שדברי אדה”ז ב’סידור’ לגבי זמן קרי”ש נאמר באופק כמו מקומו קאשוי (הנקראת קאשיצא, ויושבת על 48.7°). ומה שכתוב ב’סידור’ לגבי ספירת העומר שעלולה”ש הוא בקיץ בחצות זה נאמר באופק פטרסבורג. וכוונתו הסביר שם שבאופק קאשוי הנה”ח הוא בשעה 3:30, ושקיעה”ח בשעה 7:30, וזהו לפי שעון סטנדרטי שהוא הכיר (וליותר דיוק ביום יוני 20 נה”ח בשעה 3:32 ושקיעה”ח בשעה 7:41).

אמנם הלא בזמנו של רבינו הזקן לא היה עדיין שעון סטנדרטי, אלא שעון מכון לשעת חצות, וכבלשונו הזהב ”שבמדינות אלו הנץ החמה בקיץ בערך ג’ שעות ומחצה אחר חצות לילה”. וחצות בקאשוי ביום הארוך הוא בשעה 11:37, ולזה קראו בעבר 12:00, א”כ 3:32 הוא 3:55 לפי שעון המקומי-שמשי הישן.

ועוד, שבאופק קאשוי סוזק”ש לפי חשבון רביע היום מנה”ח עד שקיעה”ח שהוא כתב יוצא 7:30 (וליותר דיוק 7:34), ולפי מה שכתוב ב’סידור’ שם סוזק”ש הוא 7:45 לערך. וזה תואם בדיוק (או בערך) על אופק ליאדי דוקא ע”פ שעון שמשי.

ויש שם עוד דברים שלא זכיתי להבין, והמעין שם יראה שבמכ"ת נעלם ממנו גם שהמציאות היא שבחורף הנשף מתארך מבניסן ותשרי, כמו שמוכח ממה שהקשה (באות ה בסוגריים) על תשובת המהרש"ג (ח"ב סי' לד) המובא ב'קצה המטה' על ה'מטה אפרים' (סי' תרב ס"ק יא). וראה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' עה) שהתמרמר על המקשה על דבריו בלי הידיעות הנחוצות בענינים אלו. (ובדברי המהרש"ג עצמו לגבי עלוה"ש כבר נו"נ כמה).

[ב] להחמיר נגד אדה"ז

לא היתה כוונתי שאסור להחמיר, אלא שלפי אדה"ז אין טעם להחמיר. ואם נמצא מי שרוצה להחמיר יכול להחמיר על עצמו בלבד, אבל לא על אחרים.

[ג] שיעור מיל לדעת אדה"ז

גדולים וטובים ממני כבר עסקו בזה. עי' מש"כ הרשד"ב לוי' ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאורו (עמ' מו), הרי"י פייגעלשטאק (שם עמ' צח-קא) ובמה שצויין שם. וקוטב הדברים שאדה"ז פסק כעולא רק בשיעור מיל שהוא 24 דקות, אבל בשיעור אורך הנשף פסק כרבי יהודה ששיעורו ד' מיל של 18 דקות.

ובמיוחד נראה הטענה שסתירה זו נמצא בפירוש המשניות להרמב"ם גופא, שבריש ברכות כתב ששיעור עלוה"ש הוא שעה וחומש, ואילו בפסחים כתב ששיעור מיל הוא 24 דקות. וכדרכם ראיתי גם שמפרש הרב יעקב גרשון וייס בספרו 'יום ולילה של תורה' (ירושלים תשע"ה, עמ' רי-ריד) בתירוץ סתירת הרמב"ם. ובזה הרווחנו שהרמב"ם לא חזר בו, ואדה"ז סובר ממש כהרמב"ם, ולא צריכים לחדש בדעת אדה"ז ספיקות וספק וספיקות, והכל על מקומו יבא בשלום.

ועל כולם, הלא אדה"ז דוחה שיטת ר"ת מחמת שזה מתנגד להחוש, שהמציאות בעלוה"ש תואמת עם המציאות בזמן יציאת כל הכוכבים. והנה הנשף של 18 מעלות קשה לראותו בעין ערומה, וכ"ש נשף של 20 מעלות שנחלקו בו התוכנים הקדמונים אם קיים. א"כ איך אפשר לומר שרבינו הזקן נוקט זמן עלוה"ש 120 דקות (26 מעלות), אשר רחוק מן המציאות פי כמה!?! וגם הזמן של 96 דקות (בערך 21 מעלות) רחוק מן המציאות. וכך העיר בשו"ת 'אגורה באהלך' (ח"ב סי' קלו אות ב).

[ד] דעת הרמב"ם לאמיתו

הביא דברי ספר 'אילם' שלהרמב"ם שיעור עלוה"ש הוא 18 או 19 או 20 מעלות. וראה בספר 'הזמנים בהלכה' (ח"א פכ"א) שהאריך בזה באופן תמציתי, ובמה שיש לדון בזה.

ושם בעמוד ר מעלה את האפשרות לומר, "שהרמב"ם הביא את גובה האטמוספירה – הנזכר בספר הנשפים שם – לציון גבהו המירבי הקובע את משך

הדמדומים האסטרונומי, אף שלדעתו הנשף ההלכתי קצר ממנו, והוא 72 דקות בא"י, והיינו כשמצב השמש 16.1 מעלות תחת האופק."

ועל הקושיא אם הרמב"ם סובר כ' מעלות, אז צריך להיות הנשף 80 דקות – לפי מה שכתב ב'הזמנים בהלכה' מתורצת קושיא זו.

ובאמת הגר"א בביאורו (או"ח סי' רסב) מביא מן הרמב"ם והאבן עזרא שיעור שעה ושליש, שהוא כ' מעלות, וביאר ששיעור הרמב"ם וראב"ע נאמרו על קו השוה, ושיעור הגמרא שעה וחצי נאמר על אופקם בא"י. (וכנראה שהגר"א מגיה ברמב"ם "שעה ושליש").

אמנם הגר"א ב'שנות אליהו' ריש ברכות פירש באופן אחר את דברי הרמב"ם, ושיעור "שעה וחומש" הוא בדוקא דהיינו 72 דקות, ובא"י, וכדלקמן. (וכן כתב בביאור הגר"א סי' תנט, אך דבריו שם מבולבלים קצת, כי הם מן הליקוט, ומקורו מספרו 'שנות אליהו' שם. ה'שנות אליהו' נכתב לעת זקנותו, ו'ביאור הגר"א' המקורי על השו"ע נכתב בצעירותו, רק המדפיסים שילבו בו כמה דברים ממקומות אחרים שכתב אחר זמן. ראה גם ב'הקדמת המסדר' ל'ביאור הגר"א' בריש או"ח. ובסי' תנט' הכניסו דבריו מ'שנות אליהו', וההמשך לא מובן כל כך, וראה ב'חילופי גרסאות' סנהדרין דף מ"א ע"ב).

[ה] בגמרא מוכח שעלות 19 מעלות

ולגבי שיטת רש"י, אין ספק שלפי רש"י למסקנא שיעור מיל הוא 22 וחצי דקות. וכן דעת ה'חק יעקב' (סימן תנט סק"י). ובשו"ת 'חתם סופר' (חאו"ח סי' פ) כותב שהחק יעקב "האריך והוכיח בראיות ברורות שאין עליהם תשובה".

אבל הגר"א ב'שנות אליהו' (ואו"ח סי' תנ"ט) מבאר את דעה ששיעור מיל הוא 18 מינוט (וכן דעת ה'תרומת הדשן' סי' קכג, וכן מוכח מכמה ראשונים שנקטו כן כגון הרמב"ן ב'תורת האדם' ועוד), ומפרש את מסקנת הגמרא שיש 40 מיל רק מנה"ח עד שקיעה"ח ונוסף לזה יש בבוקר עוד 4 מיל (שהוא אחד מעשרה ב"יום" שבין נה"ח לשקיעה"ח), וכן בערב יש עוד 4 מיל בנוסף ל-40 מיל, דהיינו שיש ס"ה 48 מיל מן עלוה"ש עד צאת כל הכוכבים. ובוה מפרש את דברי הרמב"ם שכתב שעלוה"ש מקדים לעליית השמש "שעה וחומש". (אמנם עדיין יש להעיר מגובה הקיטורים נ"א מיל שהזכיר הרמב"ם, שהוא כאמור 20-19 מעלות, וצ"ע).

ויש להעיר שאדה"ז בשו"ע בהלכות פסח (סי' תנט ס"י) ציין לדברי 'חק יעקב' אלו רק על מה שכותב "לפי שיש אומרים שימי ניסן ותשרי שאדם יכול להלוך בהם ארבעים מיל מעמוה"ש עד צאה"כ יש בהם יותר מי"ב שעות בינוני[ו]ת..., ואינן נקראין ימים בינונים אלא אלא לפי שמהנה"ח עד שקיעתה הוא כמו משקיעתה עד הנצה...". אבל את מסקנת ה'חק יעקב' ששיעור מיל הוא 22 וחצי דקות לא הביא,

והכריע להלכה כדעת הרמב"ם שהוא 24 דקות, ואת הדעה הראשונה השאיר על 18 דקות למיל וכדעת ה'תרומת הדשן'.

סוף דבר

א. יש סמך גדול לחשב זמני היום מהנץ החמה האסטרונומי (0° באופק) עד שקיעת החמה האסטרונומית (0° באופק). אבל למעשה סתימת לשון "הנץ החמה" שב'סידור' אדה"ז בהלכות קריאת שמע משמע הנץ האמיתי, וכדברי רבינו יונה שהנץ החמה הוא מלשון הנצו הרימונים, "כלומר... שעה שחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים", (והוא בשעה שחמה 1.583° תחת האופק). ובמיוחד לענין קרי"ש דאורייתא יש להחמיר, ובפרט אחר שרבינו מזהיר להקדים הרבה מחמת אי-דיוק השעונים.

ב. לגבי שיעור עלות השחר נראה שהוא 72 דקות בא"י בימים הבינוניים, המיוסד על ד' מיל של 18 דקות, והבאנו תירוץ הגר"א שמיישב קושיית ה'חק יעקב' על זה. שיעור עלות השחר מחשבים לכל מקום בעולם ע"פ חשבון עומק השמש במעלות.

ג. יש סברא גדולה לומר שאלו ה-72 דקות מחשבים לאחור מן "הנץ האסטרונומי" (0° מעלות) וא"כ יוצא זמן עלות לערך 15.24 מעלות תחת האופק. הסברא לכך, כי ע"פ הגמרא 72 דקות הם "אחד מעשרה ביום" מן הנץ עד השקיעה, דהיינו מן 12 שעות שהם 720 דקות, ורק מן הנץ האסטרונומי עד השקיעה האסטרונומית יש ביום בינוני 12 שעות בדיוק. ואם מחשבים אלו ה-72 דקות לאחור מן הנץ האמיתי, נמצא שיש פער של בערך ארבע דקות בין ה-72 דקות (בין ה"אחד מעשרה") לבין ה-12 שעות (ה"ביום").

אבל למעשה אין בזה הוכחה גמורה, ומסתבר לומר שכשם שבילילה מחשבים שיעור בין השמשות (ג' רבעי מיל שהם 18 דקות) אחר ה"שקיעה האמיתית", כך בבוקר לגבי עלות. לכן אין לזוז מן עלות המיוסד ע"פ חישוב לאחור מן "הנץ האמיתי", דהיינו 16.9 מעלות.

אבל עלות השחר ע"פ 16.1 מעלות הנמצא בהרבה לוחות נפוצים (לוח פרימאק, זמנים. קום, חב"ד. אורג ועוד), מיוסד על 72 דקות לפני "הנץ הנראה", ולפי אדה"ז אין זה הנץ שמתחשבים בו בהלכה.



תפילה בצבור (גליון)

הת' אברהם זאגא

תורת"ל 770

א. בגליון א'צג (עמ' 48) הקשה הרב ש.ב.ל. שי' בנוגע לדין מי שנכנס לבהכ"נ ומצא את הציבור מתפללין שמו"ע, אל יתפלל עם הציבור מיד אע"פ שלא יוכל לענות לקדושה, או ימתין עד כדי שיענה קדושה ומתפלל אחר מכן כיחיד. והדין הוא שצריך להמתין בכדי לענות לקדושה. (ושואל)...מדוע א"כ מעדיפין שיחכה עד אחר מודים שבזה יקיים מצוות קדושה בציבור (ולא מצוות תפלה בציבור) ומדוע לא נעדיף תפלת הלחש מיד עם הציבור שבזה יקיים מצוות תפלה בציבור (אף שלא יקיים מצוות קדושה בציבור). וע"פ קושיא זו ממשיך לבאר דבאמת כשמתחיל באמצע התפילה מקיים תפילה בציבור (או מעינה עכ"פ).

אבל לפענ"ד קושיא זו מעיקרא ליכא, דפשיטא שקדושה עדיף מתפלה בציבור. שהרי על מצוות קדושה כתב הרא"ש (מס' ברכות פ"ו ס' כ) "דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את ה' בעשרה ברבים ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד וכו'", עכ"ל. וכן הובא להלכה בס"צ סע' יז: "שתפלת הציבור אע"פ שהיא מצוה מדבריהם היא גדולה ממ"ע של תורה הואיל ומקדשין בה ה' ברבים", עכ"ל.

וליכא למימר דגם תפילה בציבור (כלומר, להתפלל עם עשרה ביחד) חשיב ג"כ כמצוה דרבים, וכוונת אדה"ז (שם בסע' יז) היא לתפילה בציבור ולא לקדושה, דא"כ למה נתנו הרא"ש ואדה"ז את הטעם שהיא גדולה, משום "דמקדשין" הרי בלאו הכי להתפלל בעשרה היא מצוה דרבים שגדולה וכו'.

ובפרט ששם כתב ד"תפלה בציבור היא מצוה מדבריהם" ובסעי' ו' שם כתב "שלתחילה מצוה מן המובחר להתפלל בביהכנ"ס עם הציבור". ויוצא מזה שתפלה בציבור היא רק מצוה מן המובחר (וכן הבין גם הרשדב"ל שי') ולכן מוכרח לפרש את כהנ"ל דכוונת אדה"ז (בסע' יז) היא לקדושה ולא לתפלה בציבור, ודוקא קדושה יש לה את המעלה שהיא גדולה ממ"ע של תורה וכו'¹⁵⁵.

155) וליכא למימר דמצוה מן המובחר קאי על "בבית הכנסת", (כלומר שבאמת מקיים תפלה בציבור כשמתפלל חוץ לבהכנ"ס אלא שמצוה מן המובחר קאי רק על בבהכנ"ס). כיון דבלאו הכי מקיים תפלה בציבור. שהרי בכוונה שינה אדה"ז מלשון הלבוש שכתב "טוב יותר להתפלל בבהכנ"ס ששם השכינה", וכ"ה לשון הסמ"ג "מצוה מן המובחר להתפלל בבהכנ"ס". ואדה"ז לא כתב כן, אלא שינה וכתב להתפלל בבהכנ"ס עם הציבור, ומזה משמע (וכמו שהבין הרשדב"ל שי') דאינו יוצא ידי תפלה בעשרה כשהוא עומד בחוץ. וממילא יוצא מזה דתפילה בציבור היא ה- "מצוה מן המובחר".

וכן היא שיטת חוות יאיר (שו"ת סקט"ו, ושו"ת יד אליהו ס' ז, הובא בבאר היטב ס"צ סי"ב) דתפילה בציבור היא רק מצוה מן המובחר. וכ"מ בס' צ (סעי' יא) "מי שבא לבהכנס אסור להקדים תפלתו לתפלת בציבור (לפי שצריך להתפלל בעשרה יחד). ומזה משמע דאם לא נכנס אין איסור בדבר כיון שהיא רק מצוה מן המובחר (כטעם תר"י בדין זה, ולא כטעם הא"ח המובא במ"ב שם, ודו"ק)¹⁵⁶.

ומכל הנ"ל יוצא דאין לו הוכחה מזה שמקיים תפלה בציבור או מעינה עכ"פ אע"פ שמתחיל באמצע (אע"פ שהדין דין אמת, אבל משם אין ראי' לענ"ד.

[ובעניין תפילה בציבור ודרגותיו, יש להעיר מפמ"ג ס' קט אשל אברהם ס' קא דאינו תפילה בציבור ממש כשמתחיל באמצע. ע' גם הצ"ח בברכות ח ע"ב דכתב דאפילו מי שמתפלל קודם קדיש תתקבל מקיים תפילה בציבור קצת. וגם אין צריך שעשרה יתפללו ביחד ממש, אלא אפילו אם התפללו ששה, וארבעה לא התפללו חשיב כתפלה בציבור להמתפללים, כמבואר ממ"ב ס' נו דלא כח"א וע' אשל אברהם (בטשואלש) ס' נו דמי שמתפלל בזמן שהש"ץ חוזר התפלה מחייב תפלה בציבור].

ב. מ"ש בענין המתפלל בציבור והוא בחדר שני שמדייק מדברי אדה"ז שתפלה בציבור אינו שוה לדין צירוף וממילא אע"פ שבנוגע לצירוף אינו מצטרף לעשרה אבל בנוגע לתפילה בציבור, מהני. מלבד שלענ"ד אין לדייק כן מדברי אדה"ז, מכיוון שזהו נגד שיטת הרדב"ז בשו"ת ס' תריז המובא במ"ב ס' נו, שכתב בהדיא דשויים הם (דלא כערה"ש שם דלכא' אישתמטי' מיניה דברי הרדב"ז בענין זה). ולכן אע"פ שמקיים מעין של תפלה בציבור, אבל אין זה תפלה בציבור לכתחילה.

וגם דיוקו מדברי אדה"ז אינו מובן, דממה שכתב אדה"ז בס' צ (סעי' ח) בנוגע למי שמתפלל בעזרה בבית או שסמוך לבהכנס"ס מותר, והרי באמת אפילו אם אינו מקיים תפלה בציבור מותר, אלא שלכתחילה מצוה מן המובחר להתפלל עם הציבור, ומ"ש

156 ואין להקשות דא"כ בסימן קט סעי' ד' למה יבטל תפלה בציבור, מודים ואיש"ר ול"כ מזה מוכח דאינו רק ממה"מ ממודים לק"מ דאין חיוב לענות למודים רק להשתחוות, כמפורש בתוס' ד"ה עד, ברכות כא ע' ב' וגם מאיש"ר צע"ע לישב. וע' פמ"ג קט א"א ס"ק א' שג"כ הקשה כן. ומטעם זה חולק עליו במ"ז סק"א דאיש"ר עדיף מתפלה בציבור, כ"ה שיטת הא"ר ומ"ב וערה"ש דלא כמ"א מטעם זה, דדבריו מוקשה בהבנה, דהוא כתב בעצמו דאמ"ש עדיף מקדושה בס' נו, וכאן משמע לכ"ע דקדושה עדיף מתפלה בציבור, כמ"ש הערה"ש ס"ח (לבד ממה שהוכחתי מס' ד, עוד משמע מכאן דקדושה עדיף מתפילה בציבור, ואכ"מ. ולכן נראה פשוט לכו"ע דקדושה עדיף מתפלה בציבור,

וצריך לישב דבריו בזה שכתב דתפילה בציבור עדיף מאיש"ר וכו'. ואפשר ליישב בכמה אופנים ע' ערה"ש שם, ואכ"מ.

עכ"פ העולה מהנ"ל שהיה פשוט לפוסקים דקדושה עדיף מתפלה בציבור ולכן חלקו על המ"א בזה, ויותר מסתבר לישב זה מלחדש דבר שהוא נגד ההבנה הפשוטה ודעת גדולי הפוסקים וכו', והבן.

שמותר קאי על האיסור להתפלל כשאחוריו לבהכ"נ, נראה לכאן' שלא לאפושז פלוגתא.

ולכן עפ"ז אין להתיר להתפלל בחדר שני אלא בשעת הדחק וכו'.

(וכן נלע"ד שמה שכ' בס"י קלא, אין משם ראי' לתפילה בציבור, שאין לקשר שני דברים עם שתי גדרים שונים).

ג. ולהעיר במ"ש על ההלכה דבשעת שהציבור מתפללין (דמי שאינו בבהכ"נ יש לו להתפלל בשעה שהציבור מתפללין), והי' מסופק אם צריך להתפלל בשעה שהציבור מתפלל שמו"ע ממש, אם לאו, או אולי יתפלל בזמן שהציבור בד"כ רגיל להתפלל בו.

שיטת הפר"ח סי' צ' שם, דצריך להתפלל באותו זמן ממש. וכ"מ מלשון אדה"ז סי' צ' "הדרים בעיר. . והדרים בישוב", ומסיק הדרים בישוב צריכין להתפלל בישוב שזהו החילוק בין יושבי קהלת ישראל מתפללין, ולענ"ד זו היא כוונת המ"א (ס' צ' ס' ט) שמשמע דהדר בעיר ויש לו בהכ"נ בעירו צריך להתפלל לא רק בכללות זמן התפלה שהוא השעה שקהילות ישראל מתפללין, אלא באותה שעה ממש. והביא אדה"ז לשונו ע"ש מ"א ס"ק י"ט.



אבינו מלכנו בר"ה כשיש ברית מילה בבהכ"נ (גליון)

הרב כתריאל ברוך קסטל

מנהל צא"ח - ניו יארק

בגליון אלף-צה (עמוד 44) מבאר הרב ל.י.ר. שי' שבמקרה שבר"ה יש ברית מילה בבית הכנסת אין אומרים אבינו מלכנו ונקודת ביאורו הוא; משום שיש בו שאילת צרכיו .

ולכאן, הרי בנוגע לי"ג מדות קודם קריאת התורה בר"ה שחל בשבת שכן אומרים אותו אע"פ שיש בו בקשת צרכיו.

[ואפי' אם תרצה להשוות את אבינו מלכנו לאב הרחמים וצדקתך שהם קבועים בשבת, שכשם שאים יש ברית מילה או חתן וכו' אין אומרים אותם... כך גם בא"מ שהוא קבוע (בר"ה)... גם הוא ידחה כשיש ברית או חתן וכו' .

אזי האם גם נגיד שגם כאן (בצדקתך וכו') כשיהי' ברית מילה בבית הכנסת בר"ה לא יאמרו גם אז?]

מחקרים במנהגי ליל ניט"ל

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ספרים אודות "ניט"ל"

קיימים מאמרים רבים אודות ליל ניטל, זמנו מקוריו וטעמיו ומנהגיו.

רישום כל הקונטרסים ומאמרים בענין זה, דורש עבודה רבה ויכיל קונטרס ביבליוגרפי שלם, ואין זה מטרתנו כאן.

אולם ארשום כאן איזה אסופות מתוך ספרות חב"ד, שראיתי בנידון זה:

(א) "שערי הלכה ומנהג", חיו"ד ע' סד ואילך - לקט שיחות ואגרות קודש רבינו, מכון "היכל מנחם" ירושלים תשנ"ג.

(ב) "אוצר מנהגים והוראות" חיו"ד ע' נז ואילך, והוא ג"כ ליקוט מנהגים והוראות מרבנותינו נשיאי חב"ד, נערך ע"י הרב י"ש ביסטריצקי, ירושלים תשס"ו.

(ג) "ניצוצי רבי", מאמר מאת הרב מרדכי מנשה לאופר, שמלקט על מנהגי רבותינו נשיאינו והתייחסותם ליום זה. ועוד מאמר ממנו בכותרת "ניטל בליל שבת קודש".

(ד) "ניתל – מקורו ומנהגו", מחבר המאמר הוא ש"ב הרב מ"מ הכהן בלוי ר"מ בשיבת חובבי תורה, והוא בנו של ידידינו הרה"ח ר' מאיר בלוי ונכדו של הגאון הר"ר משה יהודה הכהן בלוי המו"ל ספרי הראשונים על הש"ס ועוד ספרים נכבדים.

[בקונטרס "ניתל – מקורו ומנהגו" מציין כי מאמרו "מיוסד ברובו על ספר מועדים לשמחה ח"ב".

וראיתי גם מובא ספרים מיוחדים על עניני ניטל: "ניטל ומאורעותיו" (נ.י. תש"ס). "הפרו תורתך" (נ.י. תשס"ד). "נטעי גבריאל" - מנהגי ליל ניטל.

עוד ראיתי מציינים למאמרים אודות ניט"ל בקובצי "המוריה" (תשמ"ו, תשס"ח ועוד), ושיש שם גם מאמרים בזה מאת הר"י מונדישין ומאת הרב י"ד קלוזנר.

וכל אלו שציינתי כאן בתוך המוסגר, לא ראיתם עדיין וצינתי ע"פ אחרים].

דברים הדורשים תיקון

להלן ארשום על איזה דברים הנדפסים אודות ליל ניטל, הדורשים תיקון לענ"ד:

בקובץ "הערות וביאורים" גליון תצ"א, כותב ידידינו הר"ח שי' רפפורט רב ומ"ץ באנגלי', וז"ל:

"בגליון "התקשרות" שי"ל לש"ק פ' ויחי (גליון 544) במדור "ניצוצי רבי", הובא מ"ש רבינו, למסור למארגני ה"פגישה" עם הסטודנטים שבלייל שבת-קודש, היות והוא "ניטל" לא יהיו שיעורים בתורה, אלא רק נאומים, סיפורים, וכיוצא בזה. עוד הובא שם בשם הרה"ח ר' יוסף וויינברג, שרבינו אמר לו בנוגע להשיעור בתניא על הרדיו בליילה זה, שסיפר איזה סיפורים מרבתינו נשיאינו.

ולכאורה יש להוכיח מזה, דס"ל לרבינו, שאין סיפורים צדיקים בגדר תלמוד תורה ממש, דאי לאו הכי איך אפשר לעסוק בהם בלייל ניטל לפי מה שנוהגים (לוח "היום יום" י"ז טבת) "שלא לתלמוד בניתל... כדי שלא להוסיף חיות". ואף שגדול ענין סיפורי צדיקים, מ"מ הרי זה כמו שאר מצוות שעושים גם בלייל ניטל, אבל אין זה בגדר תלמוד תורה...

אמנם יש להעיר מלשון רבינו (לקו"ש ח"ח ע' 298), "און די שיעורים זיינען אויך ניט אין די טיפע ענינים פון תורה, נאר מער ניט ווי לימוד דינים פון קיצור שולחן ערוך, אגדות חז"ל אדער סיפורי צדיקים" וכיון דכולהו בחדא מחתא מחתינהו, משמע קצת, דגם סיפורי צדיקים הם בגדר תורה ממש, וכמו הלכות ואגדות.

וכן משמע קצת מהא דאיתא בכמה מקומות במעלת ה"זכרונות מחיי צדיקים קדושים וטהורים" ע"פ "הידוע במעלת ספר בראשית הקודם לספר שמות וכו' כי הוא מלא סיפורי צדיקים, ועל שמו נקרא ספר הישר".

ולכאורה ע"פ הנ"ל, אין צורך לברך ברכת התורה לפני העסק בסיפורי צדיקים. ועצ"ע."

ע"כ בגליון שם. ועי' ג"כ שם בגליון תתצ"ב.

[ובאיזה עלונים של בתי-חב"ד וכיו"ב שמפרסמים מנהגי ליל ניטל הלכה למעשה, גם הרחיקו לכתוב, וכתבו בתור מנהג חסידי חב"ד שמספרים סיפורי צדיקים בלייל ניטל. ויסודם הוא ע"פ האמור בהוראת רבינו אל הרב וויינברג או למארגני ה"פגישה"].

הנה במאמרו כאן, מסיק כבוד הכותב שליט"א, שלשה חידושים מפתיעים:

(א) דס"ל לרבינו שסיפורי צדיקים אינם בגדר תלמוד תורה ממש. [ואינו מפרש מהו גדרו של "אינו תלמוד תורה ממש". והוא מסיים שזהו דומה לשאר מצוות שעושים גם בלייל ניטל שאינם בגדר תלמוד תורה בכלל].

(ב) שבלייל ניטל יש לעסוק בסיפורי צדיקים.

(ג) שלכאורה ע"פ הנ"ל אין צורך לברך ברכת התורה לפני העסק בסיפורי צדיקים [והיינו שמותר לתלמוד ולעסוק בסיפורי צדיקים גם לפני ברכת התורה]. אלא שהוא מסיים שעדיין צ"ע.

ונראה שבכל שלשת דברים הוא לא כיוון יפה, כאשר נוכיח בעז"ה לקמן.

ספרים שנכתבו ע"י בעלי רוח הקודש

כבוד הכותב כנראה לא רצה להיכנס בדבריו לשיעורים, ועל כן הוא הכליל בחדא מחתא כל סיפורי ותולדות גדולי ישראל, הן אלו שמופיעים בספרים שנכתבו ברוה"ק עד הש"ך והט"ז (ע"י המשך תער"ב ח"ג ע' א'שפה, וספר שארית ישראל, ווילעדניק ע' קיז, ויש עוד גירסאות), כגון סדר הדורות לרבינו נתן בעל הערוך כו' הסיפורים שבו, והן בספרי רבותינו נשיאינו כגון הלקוטי דיבורים כו' וסיפורים שסיפרו שאר צדיקים הקדושים, והן בספרות העניפה של החסידים לדורותיהם כגון מפי הר"ש גרונום וכיו"ב.

ומובן שקשה לחלק כאשר יושבים לספר סיפורי חסידים להבחין ולבדוק על כל סיפור אם מקורו מפי רבותינו או מחסידים בלבד.

[כותב זה גם לא נכנס לחילוקים אם בענין סיפורי מופת, או "תולדות" גדולי ישראל מתי נולדו ומי היו משפחותיהם כו'].

בליל ניט"ל אין לעסוק בסיפורי הצדיקים

אולם כאשר נוכיח בעז"ה במאמר מיוחד להלן בסיום דברינו, הנה סיפורי צדיקים הם חלק מלימוד התורה לשיטת רבינו, אם כן גם אין לעסוק בסיפורי צדיקים בליל ניט"ל,

וכן מוכח בספר השיחות ה'תש"נ (פ' וישב) שנמצא שם אודות ליל ניטל, ובין הדברים הזכיר רבינו על תלמידים שנוהגים לתקן את בגדיהם, וכן הזכיר על ראיית פני הרב בתמונות כו' [וכנראה שכוונת הרבי היא לראיית וידיאו ממראות קודש של ניגוני רבותינו נשיאינו או הגעתם לארה"ב וכיו"ב]. וגם דיבר שם הרבי על הוראות בעבודת ה' והשתמשות לקדושה במשחק הש"ך ע"י הצדיקים, ועיין שם עוד, ולא נזכר שם דבר על סיפור ושמיעת סיפורי חסידים.

דון מינה ואוקי באתרה

ומה שמביאים בשם רבינו שהורה למארגני הפגישה שבלייל ניטל יספרו לפני הסטודנטים סיפורי צדיקים, או עד"ז ברדיו. הנה יש בזה כמה ענינים:

[ודברים אלו הם בנין אב, להרבה דברים שכותבים ופוסקים בשם הרבי, ויש שכבר דנו בזה לגבי נושאים אחרים]:

א) הלימוד בלייל ניטל איננו איסור שדוחה את מצות פיקוח נפש, וכשיבוא לפני הרב שאלה של פיקוח נפש שהוא צריך לעיין בדברי תורה בודאי חובה עליו לעיין בזה גם בלייל ניטל [בכלל כמדומה שרב פוסק כל ההלכות גם בלייל ניט"ל, אבל כאן הזכרנו על עיון בדברי תורה].

ומעתה כאשר נאספו תינוקות ישראל אלו שנשבו לבין העכו"ם, ובאו ליממות אחדות לחסות בצל כנפי השכינה ואחרי זה אפשר שיחזרו למקומותיהם ומנהגיהם ר"ל, מי הוא זה אשר יורה ח"ו אשר בליל הניטל לא ינצלו את אותם שעות להחדיר בהם עוד עניני תורה ומצוות? ושבמקום זה אפשר כמה מהם יחזרו למקומותיהם, ובמה יעסקו אז?

אלא שבמקום להתיר להם לגמרי את הלימוד בתורה, שזה אפשר יעורר תמיהה ויאמר "דרשני", וגם אפשר שיבואו תלמידים ויטעו להורות היתר לנפשם ללמוד בליל ניט"ל. הנה נמצא עבור הסטודנטים היתר לעסוק בדברי תורה הקלים יותר שהם בגדר "שימושה של תורה" שגדול מלימודה אבל אינם מהוויות דאבבי ורבא ומתורת הסוד של האריז"ל. ועל ידי ההימנעות מלימוד סוגיות קשות בתורה יהיה בזה גם "זכר למנהג" שלא לעסוק בליל ניטל בדברי תורה.

[דוגמא לדבר בחצרותינו, הם "קעמפים" עבור ילדי ה"פאבליק סקולס", שיש שנוהגים בהם בהיתר רבנים איזה "קולות" במנהגי השלש שבועות ותשעת הימים באופן המותר "בדיעבד". האם נלמד מזה לאדם שומר מצוות או לילד חסידי לנהוג כן בביתו?].

ועל כן אין ללמוד מכאן הוראה במקרה הרגיל לנהוג בסיפורי צדיקים בליל ניטל, כי באמת גם סיפורי צדיקים תורה גמורה הם ואין לעסוק בהם בלילה זו כמו שאין לעסוק בשאר עניני תורה.

ליל ניטל בשבת

(ב) הלא בשמועה זו עצמה, מסופר שרבינו הורה זה בפגישה אל הסטודנטים שהתקיימה בליל ש"ק. ובש"ק קיימים קולות בענין הניטל, ויש חצרות אחרים שאם חל ניטל בליל שבת לומדים אז בתורה [עי' משמרת שלום להרה"צ מקידאנאוו ועוד, מטעם כי בשבת אין מקום ליניקת החיצונים, כי כל דינין מתעברין מינה כו' וישוי לון בנוקביהו כו']. אך במנהג חב"ד ועוד אין לומדים גם אם חל בשבת (ועי' ספר טעמי המנהגים). אם כן אין ללמוד מקולא בשבת לקולא בימות החול.

אין למדין מן השמועות

(ג) איך אפשר לקבוע הלכות ומנהגים, מפי השמועות שרבו כמו רבו, וגם אם יהיה בעל השמועה חשוב כאשר יהיה אבל ידוע שסיפורי שמועות מתחלפות מן הקצה אל הקצה [ועי' בהקדמת המחבר בספר "סיפורים נוראים"].

וגם כאן מקור השמועה הוא מפי יומנו של תמים בלתי ידוע, שרשם ביום שני ט' בטבת תשל"א:

"ביום חמישי האחרון הורה אד"ש להרב חודוקוב למסור למארגני ה"פגישה" עם הסטודנטים, שבלייל שבת קודש היות והוא "ניטל", שלא יהיו שיעורים בתורה אלא רק נאומים סיפורים וכיוצא בזה".

[ומתיבה אחת שכתוב בשמועה זו "סיפורים", כבר רוצים ללמוד תלי תלים של הלכות ועד שלא לברך ברכת התורה כו', ומי יודע כמה צינורות עברה שמועה זו עד שהגיעה לאזנו של כותב שמועה זו].

סתירת השמועות

והמשך הדברים שמביא הר"ח רפפורט שליט"א (מגליון "התקשרות"), הם מיומנו של ידידינו הרה"ח הר"ר מיכאל שי' זליגסאן, שכתב במוצ"ש ויחי, "ליל ניטל" תשל"ח:

"שמעתי מהרה"ח ר' יוסף ויינברג שכ"ק אד"ש אמר לו בנוגע לשיעור בתניא על הרדיו בלילה זה, שיספר איזה סיפורים מרבותינו נשיאינו. הרב ויינברג סיפר שפעם שאל את כ"ק אד"ש אם יש מקור למה שאומרים שמותר ללמוד דברי חסידות בלילה זה ואמר לו כ"ק אד"ש: "איך האב דערפון ניט געהערט" [לא שמעתי על כך].

[והלא בפסיקא זו עצמה שביומן זליגסאן קיימת בה סתירה גלויה, כי שם כתוב שהרבי אמר לר"י ויינבערג "איך האב דערפון ניט געהערט". אולם ב"רשימות" חוברת קע"ט עמ' 15 מביא הרבי מה שסיפר לו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ: "גם דא"ח לא היה אדמו"ר נ"ע [הרש"ב] לומד ב"ניטל" וגם לא למיגרס, אם אירע "ניטל" בערב שבת קודש, היה אדמו"ר נ"ע אומר המאמר למחרת בבוקר ולא על דרך הרגיל בליל שבת קודש". אם כן לא יתכן שהרבי אמר להרב ויינבערג שלא שמע ע"ז מאדמו"ר מוהריי"צ. ועמד על סתירה זו הרב מרדכי מנשה לאופער במאמרו על מנהגי ניטל שנזכר למעלה].

מאמר הגמ' "אין למדין הלכה מפי המעשה"

ונמצא בגמרא שאין למדין הלכה מפי המעשה [מפני שאפשר לטעות בדדמי, כי לא יודעים מה היו פרטי המעשה בעת שאמר הרב אותה הלכה], (עי' ב"ב קל, ב. נדה ז, ב. ונמצא בברכות (דכ"ד ע"ב) שרצו ללמוד ממעשה רבן גמליאל ואמר להם איסטניס אני כו' ושאיני טבי עבדי כו'. וגם בענין אין עונשין מן הדין כתבו מפרשים הטעם שהוא משום שבלימוד ק"ו יכול להיות פירכא. ועי' ברש"י ע"ז די"ט ושו"ע יו"ד סרמ"ב ס"ט בענין הזהירות לדמות מילתא למילתא.

וראה בשו"ת שארית יהודה (להמהרי"ל אחיו של כ"ק אדה"ז) יו"ד ס"א דמי שאינו קבוע להוראה אין לו לדמות מילתא למילתא ואדרבא מי שהוא חריף בסברות ובקיאיות יכול להיות לפום חורפא משבשתא.

וגם הצ"צ כשמביא מפי מצי"ם חסידים גאונים שהעידו בפניו פסקי הלכה מאת רבינו הזקן שהם שמעו ממנו בעצמם, הוא כותב שאין למדין מפי המעשה ומפי השמועות. ועד"ז עוד.

עניני "ניט"ל" יסודתם בקודש העליון

בענין ניטל בפרט, צריך להיות זהירות מיוחדת, כי הוא כל כולו קבלה מפי קודש העליון. כי כאשר מובא ב"היום יום" (י"ז טבת) הטעם המקובל על זה הוא מפני שבלילה זה יכולים להוסיף חיות (לאותו האיש וחיילין דילי, שמתחילה היה לו שייכות לתורה כדאיתא בסנהדרין ק"ז ע"ב כו').

הנה כל ענין הזה דורש ביאור היכן מצינו דבר כזה אשר מבטלים מ"ע של תורה מפני חשש יניקת החיצונים,

[ובקובץ תשובות החת"ס סל"א נתקשה בזה, עד שחידש סברא מנפשי' כי התקנה היתה בכדי שהשטן לא יקטרג שהאומות הוללים כל הלילה וישראל ישנים על מטותיהם, ועל כן תיקנו שלא ילמדו וילכו לישון בכדי שיקומו בחצות ללמוד תורה, לבטל טענת המקטרג.

אבל הלא לפועל רואים במנהגי הקהילות וגם במנהג חב"ד שהתקנה לא היתה לקום בחצות לילה, אלא התקנה היתה לאסור הלימוד בשש או שמונה שעות הלילה], ולא ראיתי עדיין מי שיעמוד לבאר כל שורש הענין הזה והיכן מצינו דוגמתו בקבלה ובהסידות של חשש יניקתו של מי ששנה ופירש, ובפרט בענין לימוד התורה שאינן מקבלים טומאה ואדרבא השכם והערב עליהם בד"ת והם כלים מאליהם ואם פגע בך משכהו לביהמ"ד, ובפרט תורה לשמה ופנימיות התורה דלעתיד שהיא מאילנא דחיי ולית תמן קיצוץ ופירוד כו'.

הביאורים על ניט"ל באגרות רבינו

וראה אגרות קודש רבינו חי"ד ע' שיב על ליל ניט"ל: "שלענין ביטול תורה חידוש גדול הוא".

ובאגרות קודש רבינו שם ע' שנא הוא דן בזה בקצרה לציין לענינים דוגמתו.

ובאגרות אחרות של רבינו (כמצויין בספרים שהובאו לעיל בתחילת הדברים) ראיתי שהוא משלב ביחד בין שני הטעמים על ניט"ל, הטעם שהיהודים לא יכלו לצאת מבתיהם לבתי המדרש בלילה זה שהוא ליל אידם בגלל הסכנה ביחד עם הטעם ע"פ הקבלה שלא להוסיף חיות. [ולענ"ד דבר הזה של צירוף ב' הטעמים יש בו חידוש עצום של הרבי, ששופך אור חדש על גדרם של עוד הרבה ממנהגי ישראל ואכמ"ל]

אך כל דברים אלו של רבינו בענין ניט"ל נאמרו בקצרה מאד, ובהבהרת הדברים צריך ע"ז מאמר מיוחד, ואפשר מי מהקוראים יבוא בהצעת דברים בענין זה.

ובדבר הזה שהוא ספיקה של תורה, בודאי צ"ל זהירות יתירה להורות בין להיתר ובין למניעת הלימוד, אלא בידוע לנו מכתבי רבותינו הקדושים וצדיקים יסודי עולם.

מהו הגדר של העדר הלימוד בניט"ל

אולם לאידך, נראה מכמה מקומות אשר המנהג שלא ללמוד בליל ניט"ל, אינו מנהג של איסור אלא מנהג של "נוהג" בלבד,

[ולפי המבואר בביאורו"ז ולקו"ת ובשיחות קודש מעלת תפילת ערבית רשות ומעלת הקפות שהם מנהג, עד"ז אפשר יש לדון בנדו"ד].

וע"ד הסיפור המובא בשיחות אדמו"ר הרי"צ ובשיחות רבינו על אדמו"ר הצ"צ שלמד פעם בליל ניט"ל וכשנכנס אליו המ"ץ דליובאוויטש והעיר על זה להצ"צ, סגר הצ"צ הספר ואמר לו "פעטאך" מדוע היית צריך להזכירני על זה. וכן מוכח מעוד מקומות שהיו בזה איזה שינויי מנהגים גם אצל רבותינו.

ולפי זה מובן יותר השמועה, מה שהותר לספר סיפורי צדיקים לפני הסטודנטים, כי לא עסקינן כאן במנהגי איסורים, ועל דרך שכתבנו למעלה.

לפי דברים אלו יתכן, כי כל הזיקה שרצו לקשר בין העדר הלימוד בניט"ל לחיוב ברכת התורה [כי ממה שהותר לספר סיפורי צדיקים, רצה הכותב ללמוד שאין מברכים ברכת התורה על סיפורים אלו], בטעות יסודו. כי באמת בליל ניט"ל אפשר ששייך לעסוק באיזה עניני תורה שכן מברכים עליהם ברכת התורה,

ובפרט שי"ל שחמיר טפי ענינים שבש"ס ופוסקים מפני הקשר לאותו האיש כו'.

קהילות שלא נהגו במנהגי "ניטל"

בענין מנהג ליל ניטל, נהגו בזה בעיקר בחצרות החסידים ועוד קהילות ישראל, אבל בכמה ישיבות ליטאיות אין קיים מנהג זה והם לומדים גם בליל ניטל (עי' "שמירת הגוף והנפש" ח"א סי' צ"א. שו"ת "תשובות והנהגות" ח"א סתק"נ. "הליכות והנהגות" עמ' עב. וב"ארחות רבינו" ח"א עמ' קצג מובא אשר בעל הקהילות יעקב נהג ללמוד בעל-פה בכדי שלא יראוהו החסידים שהם נוהגים בזה איסור).

וגם אצל עדות המזרח כגון יוצאי מרוקו כו' אין קיים מנהג זה, עי' שו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד ס"כ. וגם בא"י רבים אין נוהגים בזה (עי' באגרות רבינו שנדפסו בספר "שערי הלכה ומנהג" ו"אוצר מנהגים והוראות" שנזכרו לעיל בתחילת דברינו).

ובשיחות קודש כ' כסלו תשל"ז נזכר ג"כ: "מה שאין כן במדינות המוסלמים כמו מרוקו ותימן לא קיים מנהג זה כלל ומותר ללמוד תורה ללא כל ספיקות, כי מכיון ששם לא הי' לו לאותו האיש שום שליטה אין חשש של יניקה, דיברתי פעם עם יהודי ספרדי על ניטל והוא לא ידע כלל מהענין".

אם מותר לשנות המנהג

ומעתה כשיבוא בחור מישיבה ליטאית שלומדים אצלם בניטל, והוא ירצה להתקדש וליטהר לבוא בסוד יראי ה' ההולכים בדרכי הארז"ל כו', האם מותר לו להתבטל בלילה זה מלימוד התורה.

כי מצד אחד הסברא מחייבת, שמכיון דנהרא ונהרא ופשטי' עליו לנהוג בחומרי המקום כפי שנוהגים רבותיו, ושימצא לו דרך להתחיל להתקדש בעניני חסידות אחרים.

אך לאידך י"ל כי קמא קמא הבא לידן עדיף, ואם הוא רוצה לנהוג במנהג החסידים גם בענין זה קדוש ייאמר לו.

ובדבר הזה יכול לדון מורה הוראה שבידו להקיש מענינים בדוגמת זה בדברי חז"ל, וגם באגרות הרבי נמצא בדוגמת זה בחסידים מחוגי הקנאים שמתחילים להתקרב והם שואלים בענין שינוי מנהגי מקומם, ומשם אפשר ללמוד גם בענין זה.

אך כאשר כתבנו לעיל, אין למדין מן הכללות אלא בודאי כל מורה הוראה הראוי לשמו ידון בכל דבר לפי עניינו, ובמצב השואל ומצב סביבתו:

אם אצל שואל זה, ההימנעות בלילה זה מתורה לא תוסיף אצלו לעתיד בלימוד התורה ושמירת המצוות, יורה לו המורה כי אסור לו להתבטל מלימוד התורה בלילה ניט"ל.

אך אם השואל הוא נוהג גם בעוד מנהגי החסידים כגון בנוסח התפילה כו', וידוע שגם בקבלת מנהג זה של ליל ניט"ל יוסיף בכללות לימוה"ת ויראת שמים שלו, שאז קל להתיר לו לנהוג גם מנהג זה.

אבל הדבר תלוי גם במצב סביבתו, כי אם בסביבתו יאמרו עליו אשר באנו ח"ו מקדושה חמורה לקדושה קלה להתבטל מלימוה"ת ובמילא יש חשש לריחוק אחרים מלימוד התניא וכיו"ב, אז יורה לו המורה לא לקיים מנהג זה.

* * *

סיפורי הצדיקים בגדר מצות "תלמוד תורה"

ומעתה נשוב למה שהתחלנו לעיל בענין סיפורי הצדיקים אם הם בגדר מצות "תלמוד תורה".

בענין מעלת סיפורי הצדיקים ותולדותיהם יש במקומות רבים בספרי רבותינו נשיאינו,

ראה לדוגמא בספר אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, חלק ד' עמוד סה: מאמר של הוד כ"ק רבינו הזקן: "ווען מיר - אמר כ"ק רבינו הזקן - האבן געהערט פון

רבין, כלומר המגיד ממעזריטש, א תורה איז דאס ביי אונז געווען תורה שבעל-פה. און ווען מיר האבן געהערט פון רבי'ן א סיפור המעשה איז דאס בא אונז געווען תורה-שבכתב".

סיפור האדמו"ר מרוזין והחסיד מוהרי"א מהאמיל

ובאגרות קודש שם חלק ו' עמ' עה-עז [ונדפס ג"כ בקונטרס סיום והכנסת ס"ת עמ' 25-26 ועוד] איתא הסיפור דלקמן:

"החסיד הגאון מוה"ר יצחק אייזיק נ"ע הלוי עפשטיין מהאמיל [בעל ה"חנה אריאל"] נסע באיזה שליחות מכ"ק אדמו"ר הצ"צ אל כ"ק אדמו"ר מוה"ר ישראל מרוזין, ובעת קבלת האנשים ע"י הצדיק, ראה החסיד הנ"ל כי באו שניים עם חיבוריהם בידיהם לבקש הסכמה האחד היה מגדולי הרבנים שבא עם חיבורו הלמדני, והשני היה אחד החסידים שאסף מעשיות מצדיקים וחסידים, וכ"ק ר' ישראל ישב בדביקות, ואח"כ התחיל לדבר בדבר מעלת סיפורי צדיקים והרושם הגדול שדבר זה עושה בהיכלי הצדיקים בגן עדן, ואח"כ דיבר בעניני חידושי תורה באותם הענינים אשר המקורב קרא לפניו מספרו של הרב בפלפול רב.

החסיד החבד"י הרי"א נ"ע הסתכל בתשומת לב, והי' מוקשה לו מדוע הקדים כ"ק ר' ישראל את הערותיו וכן את הציווי לכתוב את הסכמתו לספר הלקוטים של סיפורי המעשיות להערותיו על חידושי תורה של הרב וציווי לכתוב הסכמה על ספרו, ויהי לפלא בעיניו.

כיומיים אחרי כן בתוך הסעודה אמר כ"ק ר' ישראל דברי תורה, וקודם ברכת המזון אמר: הגאון הליטאי [האמיל היתה בצד הליטאי] מתפלא עלינו על שתחילה דיברנו אודות סיפורי הצדיקים ורק לאחר מכן אודות חידושי התורה, זו באמת קושיא גדולה ועתיקה שרש"י הקדוש שואל אותה בפירושו על הפסוק הראשון של בראשית, לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד הנשמה שבמעשי הבריאה ככל עת ובכל רגע.

מבינים אתם, פנה כ"ק ר' ישראל מרוזין אל החסיד הרי"א, אנו נוהגים באותו סדר שהשי"ת נתן לנו את התורה הקדושה בתחילה ספר בראשית סיפורי צדיקים, כמאמר המדרש במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים ולאחר מכן ספר שמות החודש הזה לכם.

חידושי התורה מספרים על הלמדנות הגדולה והסברות שהמחבר חידש בתורה הקדושה, וסיפורי הצדיקים מספרים על החידושים הגדולים שהשי"ת חידש ומחדש בעולם, משום כך הקדמנו ההסכמה על ספר סיפורי צדיקים לפני ההסכמה על ספר חידושי תורה". עד כאן התוכן. ענין זה נזכר גם בשיחות הרבי כמובא גם במאמרו של הרב רפפורט שהעתקנו בתחילת דברינו.

[ומעניין החידוש בסיפור זה, כי הנה החסיד החדד"י גאון אלקי הרי"א מהאמיל, היה צריך לשמוע דברים אלו מפי אחד מהרה"ק מצדיקי פולין נכד של ר"א המלאך בן הרב המגיד ממעזריטש. גם דבר זה כשלעצמו בודאי יש בו משום לימוד].

וראה בספר השיחות תש"ב ע' 154: בכלל סיפורי צדיקים, ובפרט אז א צדיק דערציילט עס, איז דאס תורה ממש.

ועיין מה שליקט בארוכה הרא"ח גליצנשטיין בהקדמתו לספר "אוצר סיפורי חב"ד" כרך הראשון, על מעלת לימוד תולדות גדולי ישראל וסיפורי הצדיקים.

דברי הגאון בעל ה"אחיעזר" על תולדות הצדיקים

והגאון ר' חיים עוזר ז"ל, כותב בהסכמתו לספר "דור ישרים" (פיעטרקוב, תרס"ח):

"גדולי התורה מאז ומעולם לא שמו ליבם להעמיק בידיעת דברי הימים לבני ישראל, אף כי לכתוב בספר תולדות גדולי וחכמי ישראל מדור דור. דברי רבותינו הראשונים והאחרונים הלא חיים וקיימים בפיות תופשי התורה, כל בתי המדרש מלאים מזון אל זן מרבנן ותלמידיהון הלומדים תורת חיים כאילו נאמרו ונשנו היום, ואין עושין נפשות לצדיקים שדבריהם הם זכרונם. גם הגדולים המועטים אשר התעסקי בדברי הימים, היו מעשיהם בזה בדרך מקרה ובדרך אגב, ומבחרי עתותיהם הקדישו לידיעת התורה, הרבה מארץ מדה והעמוקה מני ים, בה שמו מעיינם לכל מקצועותיהם ומשם שאבו גם ידיעת דברי הימים. בדברי רבותינו העמיקו חקר ולא בתולדותיהם ומקומות מושבותיהם.

אולם מתקופת ירידת היהדות בארץ אשכנז... כאשר בא שמשם של גדולי ישראל, בתי מדרשיה וישיבותיה שוממים, אין תלמידים לומדים הוויות דאביי ורבא, אין תורה ואין יראת ה', אז החלו הסופרים השרדים שם להציב ציונים ומצבות לגדולי המאורות ולמאורעות הדורות. מהם אשר כוונתם רצויה לחבב על כל פנים בעיני הדור חכמת ישראל וגדוליהם אם לא על ידי ידיעה והכרה וראיה, ישמעו מפי השמועה כי היו להם אבות זקנים מצוינים אשר בכבודם יתימרו...

לדבר הזה שמו לב יחידי סגולה שבדור... ישימו נא חכמי לב, אשר חננם ה' בכשרון דעת וידיעה גדולה, כי עת לעשות לה' ולהשתתף בעבודת הספרות הנאמנה למסורת האבות".

הגאון רבי חיים עוזר כותב בהעיסוק בתולדות גדולי ישראל רק בחינת "בדיעבד" בלבד ובגדר "עת לעשות לה'".

[ואפשר זה קשור ג"כ עם שיטתו של הגר"ח מוואלאז'ין בענין לימוד ספרי מוסר ויראת ה' שהוא נועד רק לשעת הדחק, עי' ספר "תורה לשמה", ירושלים תשל"ב ע' 203. אבל אין כן שיטת רבינו הזקן בהלכות תלמוד תורה].

אך בדברי רבותינו נשיאי חב"ד, מוצאים אנו בהפלות מעלת העיסוק בתולדות וסיפורי הצדיקים גם באופן של "לכתחילה" ולא בבחינת כורח השעה בלבד, וכאשר הובא קצת למעלה.

המקורות בהלכה

ואכתוב המקורות, ונקודת הדברים בקצרה מאד:

בהלכות ת"ת לאדמו"ר הזקן כותב בכ"מ בענין חיוב מצות תלמוד תורה גם בלימוד האגדות וספרי היראה:

פ"ב ס"א: "וכן בדרשות ההגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל לידע את ה', כמו שאמרו חכמים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומתדבק בדרכיו, כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים באגדות".

שם ס"ט: "ולימוד האגדות מביא גם כן לידי מעשה להתבונן מהם מוסר השכל, ומי שלא הגיע למדה זו ילמוד בספרי מוסר שנבנו דבריהם על המדרשים וההגדות ומאמרי הזוהר".

ושם פ"ג ה"ד: "ולימוד בהגדות ומדרשים או ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה ולא שכל אנושי".

[וע"ש בהל' ת"ת פ"א ס"ו לענין הלימוד לעיונא: "ובזמן הזה כו' רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים כו'"].

ובשיחת יום שמח"ת תשי"ג (תורת מנחם ח"ז ע' 14, הובא ב"שערי הלכה ומנהג" ח"ה סקכ"ג), שמצות תלמוד תורה הוא בכל הספרים שנתפשטו ונתקבלו בכל תפוצות ישראל.

ובשיחת י"ט כסלו תשד"מ (ע' 615) איתא: "שספרים אלו שנתפשטו ונתקבלו בכל תפוצות ישראל, חלים עליהם דברי הרמב"ם בריש הל' ממרים לגבי המנהגות והגזירות שפשטו בכל ישראל שחלה עליהם המ"ע דעל פי התורה אשר יורוך והמל"ת דלא תסור".

ובמאמרי אדה"ז נמצא כי כל סיפורי המעשיות שבאגדות חז"ל הם מפנימיות חכמה עילאה כו', עי' מאמרי אדה"ז על נביאים ס"ע רלד ועוד].

לימוד ספרי יראה המביאים לידי מעשה

והנה סיפורי רבותינו נשיאינו ותלמידיהם, ועד"ז עוד גאוני ישראל הלומדים תורה לשמה ובגדר תלמיד ותיק כו', הם בודאי בגדר ספרי מוסר שנבנו דבריהם על הגדות ומדרשים, הן מצד עצמם וגם כי כל הסיפורים מתובלים עם פירושים בפסוקים ואגדות חז"ל או בעניני סודות התורה.

וגם ספרים שנכתבו ע"י חסידים אבל עוסקים בתולדות רבותינו כגון ספר "בית רבי" וכיו"ב, הרי העיקר בהם הוא מה ששמעו מפי רבותינו ותלמידיהם הקדושים.

[וי"ל גם כי סיפורי חסידים שלהם עצמם ועד"ז גדולי תורה כו', על מופתים ונסים של השגחה פרטית שקרו להם בחייהם וכיו"ב, הוא המיוסד על אגדות חז"ל בענין כח לימוד התורה וקיום המצוות לשנות מערכות הטבע ונסים ונפלאות של התנאים ואמוראים גינאי חלוק לי מימך כו', ומפורש בספר החקירה להצ"צ ובכ"מ כי על ידי ידיעת המופתים והשגחה הפרטית כו' עי"ז מכירים במי שאמר והיה העולם כו'.]

וע"כ נ"ל בלי ספק כי לדעת רבותינו הקדושים, סיפורי נפלאות ותולדות הצדיקים הם בגדר תלמוד תורה ממש שחייבים עליהם בברכת התורה.

דעת פוסקים אחרים

ויתכן כי גם לפי דעת הגאון ר' חיים עוזר שהבאנו דבריו למעלה, יש לברך ברכת התורה על תולדות גדולי ישראל, ועיקר דבריו הם רק החילוק כי בדורות הקודמים היה ידיעת דברי הימים מתוך לימוד הש"ס ופוסקים, משא"כ בימינו בירידת הדורות שצריך לעסוק בזה בהתעסקות מיוחדת. וע"ד שכתב רבינו הזקן בהל' ת"ת שבימייהם היה די בלימוד האגדות שבמדרשים אך בימינו נכלל בזה גם לימוד בספרי היראה שבנויים על אגדות חז"ל.

ועיין במדרש רבה ר"פ ברכה הובא בהקדמת הראשית חכמה, שהוא מייחס את מצות ברכת התורה לענין היראה יותר מענין הלימוד.

איברא כי יש שכתבו, כי "על סיפורים ועובדות מגדולי ישראל, אין צריך לברכת התורה אע"פ שיש בהם מוסר השכל" (ספר פסקי תשובות). אבל הם הלא אינם הולכים לפי שיטת אדה"ז ולפי שיטת רבינו, ולא מפיהם אנו חיים. וגם אפשר הם דנים בסיפורים ועובדות מסוג אחר שאנו דנים בהם.

ויש גם שכתבו כי מצות ברכת התורה היא גם לפני עשיית כל מצוה (עי' פסקי תשובות ששנ"ג אות ג' ובביאור הלכה סי' תקפ"ח), אבל הוא חידוש גדול ובודאי שאין כן דעת אדה"ז באו"ח סמ"ז שם.

חילוקי גדרים במצות "תלמוד תורה"

והנה באמת יש לפעמים גדרים בלימוד התורה, שמקיימים מצות ת"ת אבל אין חייבים בברכת התורה,

דעי' בשו"ע אדה"ז או"ח סמ"ז ס"ב (ע"פ הראשונים ושו"ע שם) ש"המהרהר בדברי תורה אין צריך לברך",

ובהל' ת"ת פ"ב הי"ב, כתב רבינו: "וכל אדם צריך ליהרר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו וגו', וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו". ע"כ.

[המדייק בדברי אדה"ז כאן יראה כי מה שהרהור הוא לאו כדיבור דמי בתלמוד תורה, זהו רק כשאפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, משא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר הוא כן מקיים מצות ת"ת. וכן נראה להוכיח גם משו"ע אדה"ז או"ח סק"ב ס"א שיש מצות ת"ת גם בעיון, וע"ש בב"ח, ויש להאריך בכ"ז טובא].

ומבאר את זה בהערת הרבי (נדפס ב"חידושים וביאורים לש"ס" ע' קלה, ובתניא "אגרת התשובה" עם ליקוט פירושים ומ"מ ע' סה, וכן בלקוטי ביאורים לתניא ח"ב): "אין כוונתו שאינו מקיים גם מצות והגית, דאם כן הוצרך לכתוב "אינו יוצא בלימוד זה מצות תלמוד תורה" (שבה נכלל ב' המצות: "ולמדתם" ו"והגית"), ומדכתב "אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם" מוכרח שכוונתו רק למצוה זו, ומה שמעתיק גם התיבות "והגית בו" הוא להדגיש ש"מפ"ך" הוא בדיוק ואך דיבור". ע"כ.

[ובשו"ע אדה"ז הל' ת"ת הוצאה החדשה ח"ה ע' תעג, מציין להרבה ספרים שדנים על הלכה זו בשו"ע אדה"ז בענין הרהור בדברי תורה, ולא עיינתי עדיין בכל אלו. וכן לא עיינתי עדיין בספרי הגה"ח רמ"ש אשכנזי על הל' ת"ת בכל המקומות שמדבר בענינים אלו].

ומכיון שיש לפנינו מציאות של קיום מצות ת"ת בהרהור, ומ"מ אין מברכין ע"ז ברכת התורה. אם כן מזה היה יכול הטוען לומר שעד"ז בסיפורי צדיקים אף שמקיימים מצות ת"ת, אבל אפשר אין לברך ע"ז ברכת התורה.

חיוב ברכת התורה ב"סיפורי הצדיקים"

אבל באמת אין זה שייך לנדו"ד, כי בהרהור כאשר מפרש בהערת רבינו אינו מקיים מצות ולמדתם רק מצות "והגית", ועל כן פסק אדה"ז באו"ח סמ"ז שאין מברכים על

זה ברכת התורה [והגר"א שם כנראה לא ירד לעומק הדברים כפי שיטת אדה"ז בהל' ת"ת, ועל כן הוא חולק שם על השו"ע וס"ל שכן מברכים על הרהור בד"ת],

משא"כ בענין סיפורי צדיקים כאשר הבאנו מהל' ת"ת לאדה"ז יש בזה כל הענינים שבמצות תלמוד תורה, אם כן בודאי שאסור לעסוק בסיפורי צדיקים לפני ברכת התורה.

וכן אין לדון לכאן מענין לימוד התורה בנשים, שיש בזה כמה גדרים וקל יותר מלימוד התורה באנשים כמבואר בשיחות רבינו ובכמה אחרונים. כי לפי מה שהבאנו, כאן בסיפורי צדיקים הוא מצות לימוד התורה גמור כמו בלימוד ההלכות והוויות דאביי ורבא כו'.

סיכום כללי

והנה כמו שהארכנו בענין ברכת התורה על סיפורי צדיקים, מאותם מקורות יש לדון בזה גם כן לענין איסור הלימוד באבלות ובתשעה באב ואיסור לימוד תורה עם נכרי, ובענין דברי תורה בידיים מטונפות, ובדבר קדושת הספרים ומצות קנייתם כו', שלפי מה שהעלינו, אין לקצץ בנטיעות ואין להבדיל בכל זה בין ספרי לימוד הלכה וסודות התורה, לספרי סיפורי הצדיקים.

אמנם כי יש לעיין במיוחד בכל אותם הלכות ע"י אלו ששייכים לזה.



פשוטו של מקרא

ימים רבים

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' וישב ל"ז ל"ד ברש"י ד"ה ימים רבים כותב "כ"ב שנה משפירש ממנו עד שירד יעקב למצרים שנאמר יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' ובן שלשים שנה היה בעמדו לפני פרעה ושבע שני השובע ושנתים הרעב כשבא יעקב למצרים הרי כ"ב שנה כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם כ' שנה שהיה בבית לבן וב' שנה בדרך בשובו מבית לבן שנה וחצי בסכות וששה חדשים בבית אל וכו'"¹⁵⁷.

ובפ' וישלח ל"ה א' ברש"י ד"ה קום עלה כותב "לפי שאחרת בדרך נענשת ובא לך זאת מבתך" משמע שנענש יעקב על שאיחר בדרך ב' שנים, כולל הששה חדשים ששהה בבית אל, ולכאורה אינו מובן, הלא צוה לו הקב"ה ללכת לבית אל ואמר לו "שב שם?"

וברש"י הנ"ל בוישב ד"ה ימים רבים כותב שהם כנגד הכ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם שבהם נכלל הששה חדשים ששהה בבית אל ע"פ ציווי הקב"ה, ולמה נענש עליהם?

והביאור בזה הוא דמה שרש"י כותב בוישלח "שאחרת בדרך" מקורו בתנחומא, ושם מפורש שהאיחור היה לקיים הנדר שנדר בכרחו מעשו ונענש על האיחור של שנה וחצי עד שבא לבית אל – וקיים שם נדרו, ובשביל איחור זה בא לו מה שאירע לבתו.

ובנוגע להכ"ב שנה שפירש יוסף ממנו שהם כנגד הכ"ב שנה שלא קיים כבוד ואם שכולל גם הששה חדשים ששהה בבית אל ע"פ ציווי הקב"ה, הנה יש לשאול למה נענש ע"ז הרי עזב יעקב את אביו ואמו ע"פ ציווי אביו ואמו ששלחו אותו ללבן ולמה נענש עליהם?

אלא כיון שבפועל לא קיים כבוד אב ואם ע"פ שזה הי' לאונסו ולא באשמתו מ"מ הי' זה חסר לו ונענש ע"ז. וכיון שהשווה הקב"ה כבוד אב ואם לכבודו לכן גם הששה חדשים ששהה בבית אל ע"פ ציווי הקב"ה הרי בפועל לא קיים אז כבוד אב ואם לכן נענש גם על הששה חדשים ההם¹⁵⁸.



יוסף הורד

הנ"ל

בפ' וישב ל"ט א' ברש"י ד"ה ויוסף הורד כותב "חוזר לענין ראשון אלא שהפסיק בו כדי לסמוך ירידתו של יהודה למכירתו של יוסף לומר לך שבשבילו הורידוהו מגדולתו. ועוד כדי לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר לומר לך מה זו לשם שמים אף זו לשם שמים שראתה באצטרולוגין שלה שעתידה להעמיד בנים ממנו ואינה יודעת אם ממנה או מבתה".

ומובן מה שרש"י הוכרח לפרש, כי קשה למה חזר הכתוב ע"ד ירידת יוסף למצרים אחרי שכבר נאמר בפרשה (ל"ז ל"ו) והמדנים מכרו אותו אל מצרים וגו'. לכן פירש שכיון שהפסיק בירידתו של יהודה באמצע סיפורו של יוסף ועכשיו חוזר לענין ראשון

158) וראה מ"ש בזה בהערות וביאורים גל' תשסח (תשנ"ט).

לסיפורו של יוסף. ואם תשאל למה הי' צורך להפסיק סיפורו של יוסף בירידת יהודה, הטעם הוא כדי לסמוך ירידתו של יהודה למכירתו של יוסף לומר לך וכו' ועוד כדי לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר וכו'.

אבל צ"ל ההשוואה של אשת פוטיפר לתמר, הרי תמר היתה פנויה אבל אשת פוטיפר היתה אשת איש והיתה אסורה ליוסף וכמו שאמר לה יוסף "והטאתי לאלוקים" ופירש"י (ל"ט ט') בני נח נצטוו על העריות, ואיך כותב רש"י "אף זו לשם שמים"? ואף שמקורו במדרש רבה, איך מתאים לומר בפשוטו של מקרא על מעשה עבירה של עריות שהוא לשם שמים?

ויש לבאר דכאן "לשם שמים" פירושו לא לשם זנות, כי אם לשם העמדת בנים. וכמו שפירש"י בד"ה כי ראתה כי גדל שלה וגו' "לפיכך הפקירה עצמה אצל יהודה שהיתה מתאוה להעמיד ממנו בנים", וכן באשת פוטיפר כותב רש"י שראתה באצטרולוגין שלה שעתידיה להעמיד בנים ממנו וכו' היינו שכוונתה היתה לא לשם זנות כי אם להעמיד בנים ממנו, וכוונה זו שהיא לא לשם זנות אלא כדי להעמיד בנים נקרא "לשם שמים" אפי' אם זה בא ע"י עבירה, כיון שהכוונה רצויה. וע"ד שמצינו בבנות לוט שפירש"י (י"ט ל"ג) בד"ה ותשקינה וגו' "יין נזדמן להן במערה להוציא מהן שני אומות" שהקב"ה כביכול זימן להן יין במערה אע"פ שהי' שם עבירה של עריות, ולכן נקרא כאן הכוונה של העמדת בנים "לשם שמים".



אל תרגזו בדרך

הנ"ל

בפ' ויגש מ"ה כ"ד ברש"י ד"ה אל תרגזו בדרך "אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגזו עליכם הדרך, ד"א אל תפסיעו פסיעה גסה והכנסו בחמה לעיר, ולפי פשוטו של מקרא יש לומר לפי שהיו נכלמים היה דואג שמא יריבו בדרך ע"ד מכירתו, להתווכח זה עם זה ולומר על ידך נמכר, אתה ספרת לשון הרע עליו וגרמת לנו לשנאותו".
וצ"ל למה מקדים רש"י הפירושים שאינם לפי פשוטו לפני שמפרש הפירוש הפשוט?

ועוד צ"ל שבכל מקום שמפרש לפי מדרשו ולפי פשוטו אומר "ופשוטו" או "זהו פשוטו" וכאן אומר "ולפי פשוטו של מקרא יש לומר וכו'" ביטוי שאינו רגיל?

ועוד צ"ל מה שרש"י אומר שיתווכחו ויאמרו "אתה סיפרת לשון הרע עליו וגרמת לנו לשנאותו" הרי מפורש שאחיו קנאו בו ושנאו אותו בגלל הדבה רעה שהביא יוסף לאביהם עליהם, היינו הלשון הרע שסיפר יוסף לאביו על אחיו, וגם בגלל החלומות שחלם עליהם, והיכן מצאנו כאן ענין של סיפור לשון הרע שסיפרו האחים על יוסף?

מה שכותב "על ידך נמכר" מובן שאפשר שיתווכחו עם יהודה שעל ידו נמכר, אבל מהו ענין הלשון הרע שהיא סבה לוויכוח?

והביאור הוא דלרש"י היא קשה מה שכתוב על תרגומו "בדרך", מהו הקשר של "אל תרגומו" ל"בדרך" לכאורה היא מספיק לומר "אל תרגומו" ותו לא. אלא שחשש יוסף שלא יארע להם מכשול וקלקול "בדרך" ויגרום להם להתאחר בדרך שיעכב ירידת אביו אליו למצרים. וע"י שיתעסקו בדבר הלכה שצריך עיון יטעו בדרכים ויתעו ויתעכבו בדרך. וכן פסיעה גסה יכול לגרום לאסון בדרך וכן כשנכנסים בלילה לעיר, הרי בחשך אין רואים המכשולים בדרכים ויכול לקרות אסון, ויעכב ירידת אביו אליו למצרים. ופירושים אלו אף שאינם לפי פשוטו כי אינם ענין של "רוגז" מ"מ הם מיישבים הקשר של המלה "בדרך" היינו שחששו של יוסף הוא שלא יארע להם שום קלקול ואיחור בדרך.

והפירוש לפי פשוטו שחשש שלא יריבו האחים ויתווכחו זע"ז, הוא פשוטו של "אל תרגומו" שהוא ענין של רוגז וריב אבל זה לא מיישב השייכות ל"בדרך" כי פשוט שיוסף לא רצה שיריבו ביניהם כלל ולא דוקא בדרך, ומכיון שפירוש הפשוט אינו מיישב הקשר ל"בדרך" לכן פירשו רש"י לבסוף ובלשון "לפי פשוטו יש לומר" כי אין הפי' הא' מתאים בפשוטו ש"מ לגמרי.

ומה שכותב שחשש יוסף שיאמרו "על ידך נמכר אתה ספרת לשון הרע עליו", מובן כי בכתוב מפורש שהיא יוסף ביחסים טובים עם בני השפחות, וחשב שלולי סיפור לשון הרע של בני לאה לא היו האחים בני השפחות משתתפים במכירתו, ולכן חשש שהאחים בני השפחות יתווכחו עם בני לאה ויאמרו שע"י שספרו לשון הרע על יוסף גרמו שגם הם הבני שפחות ישנאו אותו והסכימו ונשתתפו במכירתו.



היום יום

היום יום ט' כסלו

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום" ליום ט' כסלו, כותב הרבי: "ט' בכסלו תקנ"ד אמר רבינו הזקן מאמר - והוא חלק פרק נג מספר של בינונים (תניא) המדבר על דבר בית ראשון. למחרתו אמר חסידות עוד הפעם - סיום פרק הנ"ל עד גמירא".

והנה יש להעיר בדא"פ - בשתים:

א. "למחרתו" - הכוונה בפשטות על יום עשירי בכסלו. ומכאן אנו רואים שעוד ל"ג שנה לפני גאולת אדמו"ר האמצעי [שהתקיימה ביום זה - עשירי בכסלו תקפ"ז], כבר קבע אדמו"ר הזקן היום לסיים כל ספר של בינונים.

ועפ"ז יומתק גם מ"ש בסיום ד"ה אתה אחד תשל"ב (שהוגה חלקית ע"י הרבי): "אדמו"ר האמצעי - הו"ע ספירת הבינה ... [ועפ"ז יש לבאר בדא"פ מה שבעת שאמר אדמו"ר האמצעי הדרוש אתה אחד.. הפסיק באמירתו ואמר "שא, פנו מקום דער טאטע איז דא", כי אדמו"ר הזקן הו"ע ספירת החכמה, והחכמה ובינה הן תרין רעין דלא מתפרשין, לכן בעת שאמר הדרוש אתה אחד כו' אחד בארץ, ענין ההתרחבות דבינה, הי' אז גם אדמו"ר הזקן, ספירת החכמה.."]

ב. "למחרתו אמר חסידות עוד הפעם - סיום פרק הנ"ל עד גמירא".

והנה תוכן פרק נג בתניא הוא בענין בית המקדש. והנה ענינו דביהמ"ק הוא, שמורה על גילוי שלמעלה ממדידות והגבלות, וכפי שנתבאר בד"ה פדה בשלום תש"ל אופן התלבשות אלקות בביהמ"ק. והיינו מצב של גאולה בעולם.

והנה ענינו דבית שני - יש להעיר ע"פ המארז"ל (פסחים פח, א) הידוע שג' בתי מקדשות הם כנגד ג' האבות (וראה לקו"ש ח"ט ע' 26 ובהערה 13 וש"נ). נמצא שבית שני כנגד יצחק אבינו.

והנה בס' אגרות לוי יצחק [ע' שכו] מבאר באריכות נפלא ענינם דהאבות כפי שזה באותיות הקבלה.

ואח"כ ממשיך לבאר בנוגע רבותינו נשיאנו [ע' שלד]: "האמצעי (היינו אדמו"ר האמצעי) הוא בחי' מים, חיות, והיינו מה שספרו על התורה הדרושים הללו גופא שבתורה אור, נקרא תורת חיים, חיים דוקא בחי' חיות, כי זהו כמו שנמשך מבחי' אור לבחי' חיות.. וכן ספרו דרך חיים, חיים דוקא, ושאר ספריו נקראו בשם שערים, שערים דוקא בחי' שערי בינה בחי' יצחק שכתוב בו וימצא כו' מאה שערים.. וממשיך לבאר בפרטיות שם ספרו אמרי בינה וכן הקשר דשמו הקדוש של אדמו"ר האמצעי עם יצחק.

עפ"ז יוצא שאדמו"ר האמצעי הוא ענינו דבית שני. ועפ"ז יומתק מה שאדה"ז בחר סיום פרק נג בתניא, לאמר ביום גאולת בנו, כ"ק אדמו"ר האמצעי.



היום יום - ימי אייר

הנ"ל

בפתגם ליום ו' אייר כותב הרבי: "אמרז"ל: אל יפטר אדם מחברו אלא מתוך דבר הלכה, ופירשו הוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים, אזא דבר תורה וואס מאכט איהם - דעם הערער - פאר א מהלך. ענין ההילוך הוא לעלות מדרגא לדרגא בעילוי אחר עילוי, מעלת הנשמות על מעלת המלאכים, דעלי' זו היא ביותר ע"י עבודה בפועל טוב, טאן א טובה א אידען בגשמיות בכלל וברוחניות בפרט".

ויש להעיר בזה לפירוש האור החיים הק' בשיעורי חומש דימים אלו (פ' אמור) שמבאר הפסוקים בנוגע בת איש כהן וגו' וכל מדריגות השונות בענין אכילת תרומה בהמשך הפסוקים, כמו שהוא בעבודת האדם:

"שעם בני ישראל הדרגתם למעלה מהדרגת המלאכים. ואמרו עוד (זוהר ח"ב קנה). כי ה' ברא ד' עולמות זה למעלה מזה, ורשומים המה בפסוק (ישעי' מג) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו".

אמרו ז"ל (זוהר ח"ג ריח): שחיונית המתנועע בבני אל חי הוא מאורו יתברך, דכתיב (דברים לג כז) כי חלק ה' עמו. גם קראם ה' בניו.

העבודה: "לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה"

"והנה האדון ה' צבאות עשה התקשרות כל העולמות רוחני וגשמי באדם ישר, קשר כל הגשמיות וכל הרוחניות יחד..."

עוד אמרו יודעי דעת קדוש (זוהר ח"ב צד): כי התעצמות השלמים באמצעות לקח טוב אשר נתן לנו הבורא, הוא לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה, על זה הדרך נפש יעלה למדרגת רוח, ורוח למדרגת נשמה...ונשמה למדרגת נשמה לנשמה, וזו היא תכלית סיבת בריאת האדם".

יגיעת האדם והדרך לשלימות

"עוד אמרו ז"ל כי ההשגה בהעלאה זו תסובב שישלח אדם ידו ויהנה, כאדם העושה בשלו, והוא סוד (תהלים קכח) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, פירוש האושר שלך והטוב שלך,

עוד יש לך לדעת כי להיות שיש אדם שזוכה לכל המדרגות הקדושות, ויש שזוכה לג', ויש לב', ויש לאחד... וקניית מדרגת בחינת הקדושות הלא הוא באחד מב' סיבות: א. או מצד המזריע כי האב יפעיל כח עליון בן, כמו שפירשתי בפרשת ויחי (מט ג) בפסוק ראובן בכורי.

ב. או לצד התעצמות באמצעות עסק התורה, וכמו שכתב בזוהר הקדוש (ח"ג צא:)... כי האדם יכול להשיג מה כפי התעצמותו בתורה וכו', אפילו יהיה במדרגה שאין למטה ממנה אם יטריח ישיג הדרגות עליונות כפי שיעור היגיעה".

השתקפות פירוש האור החיים ב"היום יום"

ע"פ הנ"ל יתבהרו דיוקי הפתגם (של יום ו' אייר ובעצם גם התוכן של הפתגם של ה' אייר) שהרבי העתיק לימים אלו בסגנון חסידות חב"ד, במהות ענין ההליכה שע"י עבודת האדם:

א. "מעלת הנשמות על מעלת המלאכים" - זהה למ"ש אור החיים "עם בני ישראל הדרגתם למעלה מהדרגת המלאכים".

ב. "מהלך. ענין ההילוך הוא לעלות מדרגא לדרגא בעילוי אחר עילוי" - זהה למ"ש באוה"ח "לקח טוב אשר נתן לנו הבורא, הוא לעלות מדרגה התחתונה למדרגה שלמעלה ממנה, על זה הדרך נפש יעלה למדרגת רוח..."

ג. והחידוש בפתגם זה הוא "דעלי' זו היא ביותר ע"י עבודה בפועל טוב, טאן א טובה א אידען בגשמיות בכלל וברוחניות בפרט".

ויש לבאר זה ע"פ מה שמבאר הרבי (ראה שיחת ש"פ שמות תשי"ג סכ"ו-לה"ק): "שע"י לימוד ההלכות נעשה בירור העולם, נמצא, שפירוש הדרש - "אל תקרי הליכות אלא הלכות" - מביא לפירוש הפשוט - "הליכות עולם", בירור העולם, אף שבדרך כלל הסדר הוא להיפך, שהפירוש הפשוט מביא להפירוש ע"ד הדרש.

ויש לבאר זה ע"פ מארז"ל בשעה שעלה משה למרום (לקבל התורה) אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה . . תנה הודך על השמים, אמר לו הקב"ה למשה החזיר להן תשובה . . אמר להן למצרים ירדתם . . יצה"ר יש ביניכם וכו', והיינו, שנתנית התורה למטה היא בשביל בירור העולם דוקא.

ועפ"ז מובן שגם בנדו"ד מביא הפירוש הפשוט לפירוש הדרש - דכיון שלולי הענין דבירור העולם לא היתה התורה ניתנה למטה, ולא היו לנו הלכות התורה".

ובשיחת שמחת ביה"ש תשט"ז סכ"ו (בלה"ק): שכדי שיהי' להקב"ה "מהלכים בעולם" ("הליכות עולם"),

הרי הדרך לזה היא ע"י ההלכות שבתורה ("אל תקרי הליכות אלא הלכות"), שענינם הוא . .

. . היינו, לא ענין הפלפול שבתורה, אלא "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", הלכה פסוקה, להורות כיצד צריכה להיות ההנהגה בעולם, שע"ז נעשה "הליכות

עולם לו" – שיש להקב"ה "מהלכים" בעולם, דהיינו שהעולם נעשה "דירה" עבור הקב"ה.

ומזה יוצא שתכלית העבודה הוא "הליכה", בירור העולם, ובכך יש לזה הנתינת כח מתורה "הלכות".

ועפ"ז מובן בנידו"ד: שאף שמתחיל הפתגם ב'היום יום' "א דבר הלכה", הרי מוסיף גם כן "מהלך" [הליכה] שזהו התכלית – בירור העולם.

עפ"ז מובן היוצא מפתגם זה בנוסף למ"ש אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה (שעי"ז נתוסף עלי' בנשמה למטה, כפי שכתב האוה"ח: "וקניית מדרגת בחינת הקדושות.. לצד התעצמות באמצעות עסק התורה, וכמו שכתב בזוהר הקדוש (ח"ג צא): בפרשת שור או כשב או עז כי יולד כי האדם יכול להשיג מה כפי התעצמותו בתורה וכו'". וע"פ המבואר בחסידות הנה "התעצמותו בתורה" ביותר הוא מתבטא כשצריך לפסוק הלכה למעשה (כפי שנתבאר בהמשך תרס"ו ובכמה משיחות קדש).

הנה מוסיף ומבהיר הרבי שגם בסגנון ועבודה פשוטה שע"י "טאן א טובה א אידען בגשמיות בכלל וברוחניות בפרט" – נפעל עלי' בהנשמה ונעשית מהלך.

ל' יום לפני חג השבועות

ויש להוסיף שו' אייר הוא שלשים יום לפני החג של שבועות (נתבאר בהתוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1447). והרי ענינו דמתן תורה הוא – חיבור עליונים ותחתונים – שע"י מעשי האדם למטה דוקא נפעל עלי' בכל העולמות, כולל גם עילוי בנשמה שנעשית מהלך...

*

בפתגם ליום ח' אייר, כותב הרבי: א שליח איז דאך איין זאך מיט דעם משלח, – ע"ד המבואר בענין שהמלאך נקרא בשם ה' ממש כשהוא שליח מלמעלה, ומכל שכן נשמות, ומבואר שבנשמות הוא עוד במעלה יתרה. – והנה חסידים זיינען שלוחים פון רבי'ן, פון אלטען רבי'ן, איז אז מ'טוט, איז מען מקושר, איז דאמאלט איז ער אין אלץ מקושר: עס געהט א חסיד, עסט א חסיד, שלאפט א חסיד".

לכל לראש מעלת נשמות על מלאכים [בענין שהמלאך נקרא בשם ה' ממש כשהוא שליח מלמעלה, ומכל שכן נשמות] וכפי שזכר לעיל בארוכה.

הנה, בנוסף לזה מתוסף כאן עילוי מיוחד – קשר עם הצדיק.

ואומר האור החיים הק' ענין נפלא:

"אומר ויליד ביתו, יכין אל נפשות הקדושה אשר נפלו מזמן קדמון, והם מתבררים באמצעות כשרון מעשה הצדיקים, שהמעשה הטוב הוא כאבן השואבת

להוציא ניצוץ טוב, ויתחסו בשם ילידי הנשמה המבררתם, ואמר הכתוב שגם הם יעלו עמה ליהנות מקודש".

ובסגנון של הרבי בפתגם לח' אייר:

"א שליח איז דאך איין זאך מיט דעם משלח, - ע"ד המבואר בענין שהמלאך נקרא בשם ה' ממש כשהוא שליח מלמעלה, ומכל שכן נשמות.



שונות

העתקת לשונות משו"ע אדה"ז בפסקי הסידור

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם", ועוד

פסקי הסידור נחלקים לכמה חלקים: א) ליקוטי הלכות, כמו סדר נט"י סעודה וסדר ברה"נ, שהם יצירה עצמאית, ונכתבו כנראה ללא קשר לסידור, אלא הוכנסו מאוחר יותר בסידור. ובכלל זה יש לציין את "סדר הכנסת שבת" ו"הלכתא רבתא לשבתא". ב) ליקוטי הלכות שנכתבו עבור הסידור כמו "סדר השכמת הבקר" והל' ציצית ותפילין, אלא שהם נדפסו בתוך הסידור כלקט נפרד. ג) הוראות קצרות הלכה למעשה המשתלבות בתוך קטעי התפלה המורות למתפלל כיצד לנהוג בשעת התפלה, הוראות אלו משולבות לאורך כל הסידור.

אין בכוונת מאמר זה לעסוק כלל בענין חלוקה הזו, אלא לציין פרט מעניין בקשר לחלוקה הב' שצויין לעיל, דהנה בעוד שבחלק הא' והג' לא מוצאים קשר ישיר בין פסקי השו"ע לפסקי הסידור, ואדרבה רבנו חזון בו בפסקיו ברוב המקומות מכפי שכתב בשלחנו, ואף הלשונות בסידור שונות מלשונו בשו"ע (אם כי בסדר ברה"נ ניכרת השפעת השו"ע בחלק מהניסוחים, ואכ"מ), הרי שבחלוקה הב' אנו רואים קשר ברור בין השו"ע לסידור, שכן אנו מוצאים העתקות של קטעים שלמים מהשו"ע שלו לתוך אותן הלכות כפי שהובאו בפסקי הסידור, מה שאומר שבשעת החיבור של אותן הלכות רבנו הזקן עיין בכת"ק של השו"ע שלו, וברר לו משום הלכות המתאימות לפסקי הסידור, והעתיק את לשונו הזהב מילה במילה ממש כפי שכתבן בשלחנו.

הנהגה, לפעמים ההעתקה היא תוך כדי השמטת קטעים שלמים או מילים, והם כמה סוגי השמטות: א) השמטת טעמי ההלכות המובאים בשלחנו, כיון שאין זו מטרת חיבור פסקי הסידור, כידוע. ב) השמטת או שינוי כמה לשונות תוך כדי ההעתקה כדי להתאימם לרוח פסקי הסידור. ג) חלק מהשינויים הם ממש טכניים, מה שאומר

שיתכן שדוקא הטקסט של הסידור הוא מדויק יותר מהטקסט כפי שהוא בשלחנו, שכידוע נוסח השו"ע הוא מכת"י המעתיקים ולא מכת"ק רבנו הזקן, מה שאין כן פסקי הסידור שנדפסו בחייו של רבנו הזקן.

לפני שאביא דוגמאות לכל הנאמר לעיל, יש להקדים ולומר: רוב ההעתקות שבסדר השכמת הבקר הוא משו"ע"ר מהדורה תניינא, שכן פסקי הסידור מטבע הדברים קרובים יותר למהדורה תניינא, כיון שבשני החיבורים הפסקים הם על פי קבלה, משא"כ הפסקים שבמהדורה קמא הם ע"פ התלמוד והפוסקים, כידוע. [אבל גם בהעתקות ממהדורה תניינא אנו רואים כמה שינויים בפסקים, וכן שינויים בהעתקת הלשונות (עד שבכמה מקומות פסק דוקא כמהדורה קמא), ולכך צריך להתייחס במאמר מיוחד, ועוד חזון למועד, אי"ה].

אך כאן ברצוני דוקא להביא מספר דוגמאות להעתקות משו"ע"ר מהדו"ק, שכן דבר זה הוא חידוש מפתיע יותר מאשר העתקות ממהדו"ת:

א) להלן דוגמא של העתקה כמעט מילה במילה משו"ע"ר בהשמטת הטעמים.

בסוף הל' תפילין כותב רבנו בסידורו: "מי שאין לו תפילין והצבור מתפללין, מוטב שיתעכב אחר תפלת הצבור לשאול לו תפילין מחברו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל בתפילין, ממה שיתפלל עם הצבור בלא תפילין.

אבל מי שמתירא שמא יעבור זמן קריאת שמע עד שימצא תפילין, קורא ק"ש בלא תפילין. ואם מתירא שמא יעבור גם זמן תפלה, מתפלל גם כן, וכשיבואו תפילין לידו אח"כ יניחן במנחה, או יניחן באמצע היום ויאמר בהן איזה מזמור".

כל הקטע הזה הוא העתקה (כמעט מילה במילה) משו"ע"ר סי' סו סי"א (וכדי להקל על המעיינים אדגיש כאן רק את המילים שהועתקו):

"מי שאין לו תפילין והצבור מתפללים, מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הצבור לשאול לו תפילין מחברו, כדי שיקרא ק"ש ויתפלל בתפילין, ויקבל עליו מלכות שמים שלימה, ממה שיתפלל עם הצבור בלא תפילין, ויעיד עדות שקר בעצמו.

אבל מי שמתירא שמא יעבור זמן קריאת שמע עד שימצא תפילין, קורא ק"ש בלא תפילין. ואם מתירא שמא יעבור גם זמן תפלה, מתפלל גם כן, וכשיבואו תפילין לידו אח"כ יניחן במנחה, או יניחן באמצע היום, ויאמר בהם איזה מזמור".

כאמור רואים כאן ממש העתקה מילה במילה, חוץ מהשמטת הטעמים. [ולגבי השמטת תיבת "עד" בקטע הראשון, נראה שדוקא הנוסח של השו"ע מדויק יותר, שהרי זו הכוונה שימתין עד אחר תפלת הצבור, ואולי נשמטה מהסידור תיבת "עד". ויש לעיין בדפוסים השונים].

ב) להלן שילוב של העתקת לשונות משלושה סעיפים שונים, אלא שבשביל לעשותם כמקשה אחת הוצרך רבנו לגרוע ולהוסיף בהעתקה.

כותב רבנו בסידורו שם: "אין להפסיק לענות קדיש וקדושה וברכו ומודים בין גאולה לתפלה, כיצד הוא עושה? ממתין בשירה חדשה, שלעניית קדיש וקדושה וברכו ומודים מפסיק אפילו באמצע הפרק, ואפילו באמצע הפסוק, חוץ מפסוק שמע ישראל, והוא הדין לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וכן אין להפסיק גם כן בין שמע ישראל לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

ובשוע"ר הדברים מובאים בכמה סעיפים שונים ונביא אותם בקצרה:

הקטע הראשון הוא משוע"ר סי' סו ס"י: "אין להפסיק לענות קדיש וקדושה בין גאולה לתפלה, כמו שאין מפסיקין בתפלה עצמה, שמסיום הגאולה הוא התחלת התפלה, וכיצד הוא עושה? ממתין בשירה חדשה כדי לענות".

בסידורו רבנו מוסיף התיבות "וברכו ומודים" שלא כתובות כאן, אך הן מובאות בסי' סו ס"ד (כדלקמן), ומשמיט הטעמים שבהלכה.

הקטע השני בסידור הוא מסי' סו ס"ד: "לעניית קדיש וקדושה וברכו ומודים מפסיק אפילו באמצע הפרק, ואפילו באמצע הפסוק".

אף כאן רואים העתקה מילה במילה, מלבד שינוי האות שי"ן, שבסידור כתב "שלעניית", ואילו בשו"ע כתב "לעניית", משום שבסידור הדבר מובא כהמשך וכטעם להלכה הקודמת, משא"כ בשו"ע כתבו כפסק דין בפני עצמו.

הקטע השלישי בסידור הוא העתקה מסי' סו ס"ב: "חוץ מפסוק שמע ישראל שלא יפסיק בו כלל. . והוא הדין לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שגם הוא בכלל היחוד, ומטעם זה אין להפסיק גם כן בין שמע ישראל לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

גם כאן אנו רואים העתקה כמעט מילה במילה, מלבד הטעם. וכן השמיט התיבות "שלא יפסיק בו כלל", שזה מובן בפשטות מתוכן הדברים ולא ראה צורך להעתיקו. וכן השמיט התיבות "ומטעם זה", שהרי לא העתיק הטעם.

ג) להלן נביא דוגמא שמצד אחד אדה"ז מעתיק בסידורו הפסקים והלשונות משולחנו, אך בפרט אחד פוסק באופן שונה ממה שפסק שם.

בפסקי הסידור שם: "כשמפסיק למודים – ישחה ויאמר מודים אנחנו לך ולא יותר, וכשמפסיק לקדיש – יאמר אמן יהא שמיה רבא עד יתברך ועד בכלל, וישמע מהש"ץ עד ואמרו אמן ויענה אמן, ומתקבל ואילך לא יענה אמן, שאינו אלא מנהג, ובקדושה יאמר רק קדוש וברוך, וגם ימלוך הוא מעיקר הקדושה".

ובשוע"ר סי' סו ס"ה: "כשמפסיק למודים ישחה ויאמר מודים אנחנו לך ולא יותר, שבזה די שלא יהיה נראה ככופר במי שחבריו משתחוים ומודים לו. וכשמפסיקין לקדיש יאמר אמן יהא שמיה רבא עד יתברך ועד בכלל, וישמע מהש"ץ עד ואמרו אמן ויענה אמן. . ומתנתקבל ואילך לא יענה אמן, כי אינה אלא מנהג. ובקדושה יאמר רק קדוש וברוך ולא ימלוך, שימלוך אין אומרים המלאכים ואינו מעיקר הקדושה, ויש מי שאומר שגם ימלוך הוא מעיקר הקדושה, והעיקר כסברא הראשונה".

כאמור לעיל כאן אנו רואים מצד אחד העתקה כמעט מילה במילה מלשונו הזהב בשו"ע [ואגב כך, אנו מבחינים בטעות המעתיקים בשוע"ר בתיבת "וכשמפסיקין", שצ"ל "וכשמפסיק", שכן מובן גם מהמשך הלשון, וגם מהעתקת רבנו בסידורו]. ומאידך לגבי הדין אם "ימלוך" הוא מעיקר הקדושה או לא, חזר בו רבנו בסידורו, ופסק כדעה השניה שהביא בשלחנו ש"גם ימלוך הוא מעיקר הקדושה".

ויש להאריך עוד בדוגמאות בכל הנ"ל, אך די במה שהובא לעיל להבין ששוע"ר שימש את רבנו הזקן גם בעת חיבור פסקי הסידור, ואף העתיק הלשונות שכתבם שם בסידורו, אם כי בהשמטות ושינויים, כדי להתאימם לאופי הקצר של פסקי הסידור. ומכל זה רואים עוד יותר את החשיבות הרבה של שוע"ר, הן בפסקים והן בדיוק לשונו הזהב.



כתב יד ראשוני של 'תניא'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

לכבוד היארצייט הראשון של - להבחל"ח - ידידי ורעי ידען עצום ספרא רבא ש"ב הרה"ח הרה"ת מו"ה יהושע מונדשיין ע"ה - שנלב"ע זאת חנוכה תשע"ה - הנני בזה להביא בפרסום ראשון מה שכתב דברי הערכה אודות הכת"י של המהדורא קמא של התניא שפרסמתי אודותיו בגליון א-צד (ע' 80), א-צז (ע' 64).

תודתי נתונה להרה"ח מוה"ר הערש גורמן שליט"א מלונדון שהואיל בטובו להביא לי את צילומו ע"מ לפרסם.

לפנינו כתב-יד מן הקדומים שבכתה"י של חסידות חב"ד, והוא מהדורא קמא דקמא של ספר ה'תניא'.

ה'תניא' נדפס לראשונה בסלאוויטא בשנים תקנ"ו-תקנ"ז, ובו נ"ג פרקים. בכתבי היד שקדמו לדפוס יש בדרך-כלל נ' פרקים, וזו היא הנקראת "מהדורא קמא".

אך ב'תניא' שבכתה"י שלפנינו יש רק ל"ט פרקים, דהיינו, שזו מהדורא שקדמה ל"מהדורא קמא" המצויה יותר.

בסימו של פרק ל"ט נכתב כאן "סליק", וסופר אחר – מאוחר יותר – התחיל להוסיף את הפרקים הבאים (מכתב-יד של המהדורא המאוחרת), ולא הוסיף אלא פרק ומחצה.

ישנם כת"י נוספים שגם בהם נרשם "סליק" בסיום פ' ל"ט, אלא שבהם מופיעים גם אחד-עשר הפרקים המאוחרים (כלומר, שאלו העתקות מאוחרות יותר), וה"סליק" אינו אלא העתקה גרידא מהנוסחים הישנים. אבל כתה"י שלפנינו אכן הסתיים במקורו בפרק ל"ט.

כיום ידועים רק כתריסר כת"י של ה'תניא', ומהם רק שני כת"י הם בנוסח ה"מהדורא קמא דקמא" כפי הנוסח שלפנינו. להלן נראה שייתכן ושניים אלו הם מאוחרים יותר מכתה"י דנן.

בדפים שלאחריו התחיל סופר אחר להעתיק מאמר חסידות של בעל ה'תניא' שנאמר "בשבת מברכים ר"ח אב בשנת תקנ"ו" – ולא השלימו.

כל העובדות הללו מצביעות על כתיבתו של כת"י זה שנים רבות לפני תקנ"ו, והן מביאות אותו אל השנים הראשונות של חסידות חב"ד.

מצינו בכת"י זה הוכחות נוספות לקדמות הנוסח שבו ומעלתו על כתה"י האחרים [הבהרה: ההשוואה לכתה"י האחרים נעשתה אך ורק ע"פ מערכת שינויי הנוסחאות המדוקדקת שנעשתה ב"לקוטי אמרים – מהדורא קמא" בהוצאת קה"ת תשמ"ב, ובקונטרס ה"מילואים" שנדפס אח"כ באותה שנה].

אחת המעלות – המורות על ראשוניותו של הנוסח שלפנינו – היא צורת כתיבתם של משפטים שנכתבו מעיקרם כ"הגהות", ובשלב מאוחר יותר שולבו בתוך הטקסט בצורת משפטים מוסגרים.

כגון שני המשפטים בפרק ב', שבדפוס ובכתה"י האחרים הם נתונים בתוך סוגריים, אך לפנינו הם בצורת הגה"ה ובאותיות קטנות יותר. ואלו הם המשפטים: (וכמ"ש בע"ח . . תבונה), (הפושעים . . ת"ח).

כעין זה מצינו בפרק ז', שמכמה כת"י נשמט המשפט "וכן האומר מילתא דבדיחותא . . . ובדחי רבנן", בכת"י אחרים נתון הוא בין סוגריים, ואילו בכתה"י דנן רואים שלכתחילה נכתב בצורת הגה"ה, וזו כנראה הסיבה להשמטתו מכת"י אחרים.

כמו"כ המשפט המוסגר בסוף פרק י', גם לפנינו הוא מוסגר [בסוגריים מרובעים] ונכתב באותיות קטנות, שכל זה – בתוספת 'עיגול' קטן שאינו בכתה"י האחרים – מורה על היותו 'הגה"ה'.

עד"ז הוא המשפט שנוסף בסוף פרק ט"ו, שכאן הוא מוסגר וכתוב באותיות קטנות. וכן בפרק ט"ז, כמה משפטים מוסגרים והמשפט שנוסף בסוף הפרק, בנוסח שלפנינו כתובים הם בצורת הגהות ובאותיות קטנות.

במיעוט כתבי-היד שמרו על האותיות הקטנות בחלק מן המשפטים הללו, אבל בדרך כלל נעלמה הבחנה זו בין האותיות בריבוי ההעתקות, וכתה"י שלפנינו מיוחד בזה שהוא שומר על צורת הכתיבה הקדומה והמקורית.

שמירה על צורת ההגהות המקורית מצויה עוד לרוב בכתה"י שלפנינו, ולא הצבעתי אלא על דוגמאות בודדות.

סוג אחר של הגהות הוא זה שבפרק כ"ט ובפרק ל', שנכתבו בשולי הגליון כתוספת ולא כהגה"ה. אלו הן ההוספות שנוספו על-ידי המחבר עצמו, וייתכן שהובאו לידיעת המעתיק אחרי שכבר העתיק מהנוסח הקדום יותר שהיה לפניו (עובדה זו מחזקת את ההשערה והרושם – שא"א להוכיחם בוודאות – שהסופר ישב בסמיכות לאדמו"ר בעל ה'תניא', ונמנה עם "סופרי החצר". עובדת היותו סופר מומחה ולא מעתיק מזדמן בעלמא, יכולה גם היא לחזק את ההשערה הזו).

התוספת שבפרק כ"ט מצויה רק באחד מכתה"י המקבילים (ששיבושי הלשון שבו מורים שהוא מאוחר יותר מכתה"י שלפנינו), ומלשון התוספת מוכח שהיא נוספה ע"י המחבר (ולא קטע שנשמט בשגגת המעתיקים), ולכן בנוסח הראשון נאמר "כי באמת אין ממשות כלל בסט"א", אבל עם הוספת הקטע נשתנו גם המילים הללו והותאמו לענין החדש, ונוסחת החדש: "והטעם לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בס"א". בכתה"י שלפנינו מצויים עתה שני הנוסחים: הראשון בפנים, והשני בתוספת שנוסה בשולי הגליון.

ומסוג זה היא גם התוספת שבשולי פרק ל'.

השוואה מדוקדקת של נוסח כתה"י עם הנוסחים האחרים, מגלה שינויי נוסח שאין כדוגמתם בין השינויים שב"מהדורא קמא" הנדפסת, ובינים גם שינויים רבים למעליותא.

ערכנו השוואה רק לפרק ב' (שהוא הפרק הראשון בכתה"י דנן) וכבר במשפט הראשון מצוי שינוי משמעותי: "חלק אלו-ה ממעל", ולא "חלק אלו-ה ממעל ממש" כמו בשאר כתבי-היד.

ולהלן, בשאר הנוסחים נכתב: "ואתה נפחת בי", ואילו בכתה"י שלפנינו נוסף: "וכאמרינן ואתה נפחת בי".

על המשפט "לובן שממנו גידים ועצמות וצפרנים" מעיר המו"ל, שנוסח זה אינו מתאים לא לנוסח הש"ס ולא לנוסח העין-יעקב, שבשניהם הוא בסדר אחר. והנה בכתה"י דנן הנוסח הוא כמו בש"ס: עצמות וגידין וצפרנים!

כמו"כ מצאנו בפרק זה כמה שינויי כתיב למעליותא שאינם מצויים בשאר כתה"י, כגון: "בחכמא ידיעא" (ולא "בחכמא ידיעה" כבשאר הנוסחים) או "קשורות הנר"ן" (ולא "קשורות נר"ן" כבשאר כתה"י).

כאמור, בדקנו את שינויי הנוסח רק בפרק אחד בלבד.

כתה"י שלפנינו מצטיין גם ביפי כתיבתו, תופעה שהיתה מצויה אצל כמה מעתיקים בחייו של אדמו"ר בעל ה'תניא', אך הלכה ודעכה במשך השנים.

אבל גם בין כתה"י הנאים מראשית חסידות חב"ד, ספק אם יש אחרים שהגיעו לרמת כתיבה ועיטורים נאים מעין אלו.

בהוספות ל"מהדורא קמא" שבדפוס הובאו דוגמאות מדפים נאים ומעוטרים של ה'תניא', ואם נשפוט לפי דוגמאות אלו לבדן, ניתן לומר שכתה"י דנן עולה עליהם ברמתו האמנותית.

לסיכום: כתה"י שלפנינו מצטיין הן בחיצוניותו והן בתוכנו, נוסחיו קדומים, מקוריים ומעולים, יש בו נוסחים שלא מצינו מקבילים להם בכתה"י האחרים, ויש בו חשיבות רבה הן לשחזור הנוסחים הקמאיים של ס' ה'תניא', הן לצורת הכתיבה המקורית (כגון משפטים שנכתבו לכתחילה כ'הגהות', ורק אחר-כך שולבו ב'פנים').

הבנת השינויים והתמורות הללו יכולים כמובן לתרום – למעמיקים בהם – גם להבנת ה'תניא' בצורתו המוגמרת ב"מהדורא בתרא" שבדפוס עכ"ל לשונו.



הערות והוספות לספר סידור הרב (המשך)

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מאנטרעאל, קנדה

1. חידוש גדול למדנו מגילוי הסדור, והוא ש'הלכות מכירת חמץ (ובהמה המבכרת)' לא נכללו בסדור דפוס שקלאו¹⁵⁹. אבל אם כן מה הכוונה בשוע"ר סי' תמח

159) אא"כ נאמר שהלכות אלו הודפסו בסוף סדור זה, אחרי דף קכז ב שהובאו בו שמות הפועלים (הנמצא בטופס שבידינו), ושהדפים של הלכות אלו נשמטו מטופס הסידור שהתגלה. וכל זה אפשרות רחוקה. ועוד שרח"ל ציין שהטופס שלפנינו חסר [דף או דפים] בראשו, ולא ציין שחסר גם דפים בסופו, שכפה"נ אין שם סימנים לכך.

סוסי"ב: "אך כל איש אשר יראת ה' נגע בלבו לצאת ידי כל הדעות במכירת חמץ שתהיה מכירה גמורה לדברי הכל יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור" ? [ושם נוסף (כנראה ע"י המביאים לבית הדפוס): "ולתועלת השלימות למען לא יחסר כל בספר הזה [בשוע"ר המודפס] הצגנו נוסח זה בסוף הספר". ואכן בסוף הכרך דהלכות פסח נדפסו ההלכות הנ"ל].

והנה העיון בסדור תורה אור רק מגביר את המבוכה. בהקדים שאכן בסדור זה חלק א'¹⁶⁰ לא הובאו הלכות אלו (אבל הובאו שאר קובצי ההלכה שבסדור), וזה מלמד שהם לא נכללו בסדורי רבינו שהיו לפני הרא"ד לאוואוט.

אבל בתוך ספרו שער הכולל¹⁶¹ הדפיס הלכות אלו, וכותב בתחלתם: "כתוב בשו"ע אדמו"ר סימן תמח סעיף יב אך כל איש אשר יראת ה' נגע בלבו לצאת ידי כל הדעות במכירת חמץ שתהיה מכירה גמורה לדברי הכל יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור (עיי"ש שמדפיסי השו"ע השמיטו מן הסדור לשלימות השו"ע). לכן הדפסנו לשלימות הסדור סדר מכירת חמץ וסדר מכירת בהמה המבכרת כבסדור הראשון".

מ"ש "עיי"ש שמדפיסי השו"ע השמיטו מן הסדור לשלימות השו"ע", צריך ביאור: א. הרי בשו"ע נכתב שנוספו בשו"ע ולא שהושטמו מהסדור, ב. כיצד מדפיסי השו"ע משמיטים מהסדור. אלא קיצר בדבריו, וכוונתו כפה"נ שלאחר שנדפסו הלכות אלו בשו"ע (כמוזכר שם: "לשלימות השו"ע"), חדלו כבר להדפיסם בסדורים.

וא"כ למדנו מדבריו, שהלכות אלו נדפסו בסדור שקלאוו (שאותו קורא הסדור הראשון בכ"מ). אבל בסדורים מאוחרים לא נדפסו הלכות אלו, והוא תולה זאת בכך שכשנדפסו בשו"ע חדלו להדפיסם בסדורים. וא"כ כוונתו לסדורים שנדפסו אחרי הסתלקות רבינו (לאחר שנדפס השו"ע). ואכן בסדור עם דא"ח הראשון, קאפוסט תקעו, כבר אין הלכות אלו.

אבל עצ"ע שהרי סדור שקלאוו לפנינו ואין שם הלכות אלו! שמא תאמר שכוונת רא"ד לאוואוט היתה לסדורים הראשונים בכלל, ובאמת ראה הלכות אלו בסדורי קאפוסט שנדפסו לאחר דפוס שקלאוו ועדיין בחיי רבינו. אבל יוצא כאן דבר מחודש: הלכות אלו לא נדפסו בסדור דפוס שקלאוו, לאחמ"כ הונכסו לסדורי קאפוסט, ולאחר הסתלקות רבינו שוב הוצאו מהסדור. והוא תמוה. ועוד ועיקר, באם היו הלכות אלו

ולהעיר שבשוע"ר הל' פסח דפוס ראשון, בסיום חלק פנים השו"ע, נכתבו בדף רח ב שמות הפועלים, ולאחריהם מדף רט ואילך נדפסו הלכות מכירת חמץ, ולאחריהם כל חלק הקו"א להלכות פסח.

160 "תפלות כו' עם כל הדינים והמנהגים כאשר יסד והכריע אדמו"ר כו' שניאור זלמן כו' כמו שנדפס בשקלאב וקאפוסט בחיי הרב המחבר" (מהשער).

161 עמ' רפז, ב ואילך.

בסדורי רבינו הראשונים ובפרט במהדורא בתרא שלהם (דפוס קאפוסט), מדוע לא הדפיסם הרא"ד לאוואוט בסדור תורה אור ח"א.

לענ"ד, יש לומר בזהירות, שאכן כוונת רבינו היתה שידיפסו הלכות אלו בסדורו, ולכן כתב בסי' תמח סוסי"ב: "יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור"¹⁶², וכוונתו היתה שעד שיודפסו דבריו, יודפס גם הסדור ויכלול את נוסח השט"מ¹⁶³. אלא שהדבר לא התבצע, והסדור הודפס ללא הל' מכירת חמץ¹⁶⁴.

ולפ"ז גם השער הכולל העתיק את הלכות מכירת חמץ מהשוע"ר בלבד. ומ"ש "שמדפיסי השו"ע השמיטו מן הסדור", וכן "כנוסח הכתוב בסדור הראשון" - נמשך בעת כתיבת דברים אלו, אחר לשון שוע"ר, ותו לא¹⁶⁵.



162) באם נאמר שהוא אכן לשון רבינו ולא נוסח "מתוקן" ע"י המהדירים (שחשבו שנדפס בסדור).

163) בדומה למ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בהוספות לתניא עמ' 394, שאדה"ז בהקדמה לשער היחוד והאמונה, כתב כמ"פ "כמו שיתבאר" והכוונה לתניא לפני"כ בח"א ספר של בינונים, והטעם שדעתו היתה בתחלה לסדר את השער היחוד והאמונה כח"א ואח"כ את הספר של בינונים כח"ב. ולאחמ"כ כשסידר באו"א, לא שינה את הסגנון.

ודומה לכך מ"ש כ"ק אדמוה"א בהקדמת ספרו שערי בינה, שמדפיס בתחלת הספר מאמרו אדה"ז על פסוק וידעת. אמנם למעשה זה לא נדפס שם, כפה"נ בגלל רשלנות המתעסקים בדפוס. ראה ספר "הרב" עמ' תעה-תעו.

כיו"ב דברי רבינו בלוח ברה"נ פי"ב ס"ח אודות ברכת הגומל, שיש לברכה "כנוסח שכתוב בסדור", וכמה קולמוסים השתברו על דברים אלו, שהרי בשעה שנדפס לוח ברה"נ, עדיין לא נדפס הסדור, ראה ספר תולדות חב"ד ברוסיה הצארית פרק כ. אמנם לענ"ד אפשר לבאר, שרבינו כתב זאת כשבדעתו שיודפס גם הסדור ביחד עם הלוח (כחבור אחד או שני תבורים נפרדים), אלא שהדבר לא הסתייע לבסוף.

ויש להוסיף: באמת כבר לפני הדפסת סדור שקלאוו היה לפני החסידים רשימות מנוסח התפלה של רבינו, ראה דברי רבותינו נשיאינו שהובאו בספר תולדות הנ"ל עמ' נה. אבל קשה להסביר שהלכות מכירת חמץ היו מצורפים בשעתו לרשימות ההם, וקורא להם בשוע"ר בפשטות: "הנוסח הכתוב בסדור" (וכן הכוונה בלוח ברה"נ לרשימות אלו). כיון שבדברי רבותינו הנ"ל מדובר על רשימות בלבד (הנלוות לסדורי העולם), ובפירוש לא על ספר מודפס, ובדאי שלא מדובר על ספר מודפס בשם סדור רבינו (היינו נוסח תפלה מסודר ונוח לתפלה).

וכ"ז דלא כמו שהסיק העורך בתולדות שם, ש"סדור רבה"ז נדפס קודם זה דשקלאוו תקס"ג (בעוד שכתב כ"ק אדמו"ר בפירושו: "סדור אדמוה"ז נדפס לראשונה בשקלאוו תקס"ג"). וראה גם ספר סדר מכירת חמץ עמ' 8, שמחדש שאף הלכות מכירת חמץ נכללו ב"סדור" הקדום ההוא. ולענ"ד אין לכלל זה שום ביסוס.

164) ורק בהדפסת ספר סדור תורה אור בכרך א' עם ספר שער הכולל, הושלמה כוונת רבינו.

165) בכל אופן אין להסביר את דברי הרא"ד לאוואוט שכונתו לרשימות הקדומות הנ"ל, שהוא לא הזכיר באיזה מקום שראה רשימות אלו.

שוטה היודע לספור (גליון)

הרב יקותיאל גאלדשטיין

תושב השכונה

בגליון הקודם העיר הר' מרקוביץ על מה שכתבתי שהמקור לסיפור הצ"צ להיתר העגונה, הוא מירושלמי סנהדרין פרק י"א:

"ר' בא ר' יוחנן בשם ר' הושעי' אינו חייב עד שיגנוב מעות. ר' זעירא ר' יוחנן בשם ר' הושעיה אינו חייב עד שיזלזל מעות. מהו עד שיזלזל מעות מה נן קיימין אם באו דאמר הא לך חמשה והב לי תלתא שוטה הוא הא לך תלתא הב לי חמשה בר נש הוא אלא כי נן קיימין באו דמר הא לך חמשה והב לי חמשה". ע"כ.

והעיר ע"ז שלכאורה צ"ע, כי המדובר שם הוא רק במי שמזלזל כ"כ במעות, עד שזלזול זה הוא שטות, אבל אין מזה ראי' לאידך שמי שכן יודע לפרוט - אינו שוטה. ע"כ.

ונראה לבאר בפשטות:

הירושלמי מביא ג' אופנים: א) נותן חמשה בעד שלשה - שוטה. ב) נותן שלושה בעד חמשה - בר נש. ג) נותן חמשה בעד חמשה - מזלזל במעות.

היינו שכל שבמעות אינו נותן חמשה בעד שלושה (כלומר שאינו מאבד כספו לחינם, שזה כולל בפשטות שיועד לפרוט) - אינו שוטה. וזה היסוד להיתר העגונה. ולהוסיף שהמדובר בהיתר עגונה, ולא אמרו בדבר להחמיר אלא להקל, "שלא יישארו בנות ישראל עגונות."



מבוא לתניא מהדורא קמא (ז) - זמן כתיבת

שהיתוחה"א

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. בהמשך למ"ש בגליונות הקודמים אודות המהדור"ק של התניא¹⁶⁶, ימשיך כאן במה שהתחלנו בגליון א'צז אודות זמן כתיבת ופירסום שהיחזה"א – האם נכתב לפני ש"ב או לאחריו.

בגליון א'צז מובא שבעיקר יש ב' גישות לדון בשאלה זו. הראשון, שהערנו בה בגליון הנ"ל, הוא העיון בהציונים שבס"ב המראים-מקום להנתבאר בשהיחזה"א. והשני, העיון בהציונים בשהיחזה"א המראים-מקום להמובא בס"ב. ועל גישה זו יתעכב כאן.¹⁶⁷

ציוני ס"ב שבתוך שהיחזה"א

ב. בג' מקומות בהקדמת שהיחזה"א ("חינוך קטן") מצויין בלשון "כמו שיתבאר במקומה" (או כיוצ"ב), וכנראה שהכוונה שבהם לציין לענינים המבוארים בס"ב (כדלקמן בפרטיות).

ויש לעיין בג' ציונים אלה בב' אופנים, א) בדרך כלל – מה שיש ללמוד מהלשון "כמו שיתבאר" באופן כללי, וב) בדרך פרט – מה שיש ללמוד ע"י העיון הפרטי בכל אחד מהג' מקומות אלו.

פירוש הלשון "כמו שיתבאר"

ג. כאמור, בשלש מקומות בחינוך קטן מצייין בלשון "כמו שיתבאר במקומה", והם מתפרשים על המבואר בס"ב (כדלקמן). ציונים אלה, כשלעצמם, אינם פותרים שאלתנו—איזה מהחלקים נכתב ראשון—משום שיש לפרש הלשון "כמו שיתבאר" בשני אופנים. אופן אחד שהלשון "כמו שיתבאר", בלשון עתיד, מורה על ביאור העומד ליכתב, אבל עדיין לא נכתב¹⁶⁸. אם יתפרש דברי התניא שלפנינו באופן זה, יש

166 בגליון א'צא (אודות הקדמת המלקט וזמן כתיבתה), א'צב (פירסום פרקי התניא בכמה שלבים), א'צג (שינויי הלשון בנוסחאי התניא מהדור"ק), א'צד (זמן פירסום התניא מהדור"ק), א'צה (מעתיקי הכת"י וסימני הכתיבה שלהם), א'צז (זמן כתיבת ופירסום שהיחזה"א).

167 בגליון האחרון העיר הרמ"מ שלא כל שינוי בכתב יד של נוסח התניא מהדור"ק משמעו שינוי גירסא או שינוי בתוכן, אלא שיש לקחת בחשבון שהרבה טעויות המעתיק נלפה בכל אחד מהכתבי היד. והצדק איתו, כפי שהארכתי קצת בגליון א'צה, ועוד (וראה בההערות לגליון א'צג, ששם מצויין עיקרי השינויים בין המהדורות, והגם שגם כמה מהם יש לתלות בטעות המעתיק). ומה שבכמה מקומות הערתי שיש ללמוד אחדים מאיזה שנוי נוסח, הרי הכל בד"א, וכפשוט.

168 דוגמא לדבר, מש"כ בפרק מט, "וקרבתנו וכו' להודות וכו' ופי' הודאה יתבאר במ"א" – "יתבאר" בעתיד (דכאן א"א לפרש כאופן הב' (דלקמן בסמוך) – יתבאר בהמשך הענין, דהרי הביאור דכאן הוא "במקום אחר", ולא בהמשך הענין).

להסיק שאדה"ז כתב שהיחווה"א לפני שכתב שש"ב, דהרי על המבואר בסש"ב כותב "כמו שיתבאר" – בלשון עתיד.

לאידך, יש לפרש הלשון "כמו שיתבאר" באופן אחר, דאינו קאי על העתיד ליכתב, אלא על הנכתב מכבר, והציון בלשון עתיד משום שהענין נמצא ב"עתיד" של הקורא – בהמשך החיבור. ואף שאצלנו קשה לומר כן – דהרי מקומו של שש"ב הוא לפני שהיחווה"א – הענין מובן ע"פ המקובל אצל חסידים (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1262) שמתחילה סבר אדה"ז לסדר שהיחווה"א לפני שש"ב, ולכן מובן הציון לסש"ב בלשון עתיד (בהמשך החיבור).

ד. מבין שני אופנים אלה, הוה נראה לומר שפירוש האחרון מסתבר יותר, דאם נאמר שהלשון "יתבאר" דכאן קאי על הלא נכתב עדיין, הרי צריך לומר שבתחילת כתיבת שהיחווה"א הי' כוונת אדה"ז לכתוב עוד חיבור (סש"ב), ולצרף חיבור זה השני עם (ולאחר) חיבור זה הראשון שמתחיל לכתוב זה עתה, ובאופן שבתחילת כתיבת חיבור זה הראשון הוה ניתן לציין אל העומד להתבאר בחיבור השני – ומה גם להפריקים הסופיים שבה שניתוספו לאחר זמן¹⁶⁹! וכל זה קשה ביותר, ובמיחוד בשים לב לזה שהפשטות היא שמתחילה לא עלה על דעת אדה"ז להביא את החיבור לבית הדפוס בתור ספר¹⁷⁰ (שזה לכאורה אופן המתאים לצירוף החלקים, משא"כ כשהם בכתבים¹⁷¹).

ולכן נראה לפרש כאופן הב' דלעיל, דבתחלה כתב אדה"ז (התחלת¹⁷²) סש"ב, ואח"כ התחיל לערוך את שהיחווה"א, ובתחילת שהיחווה"א מציין כמה פעמים להמבואר מכבר בסש"ב¹⁷³. וכיון שאז (בתחילת כתיבת שהיחווה"א) סבר אדה"ז לסדר שהיחווה"א לפני שש"ב, כתב הציונים בלשון "כמו שיתבאר" – בהמשך החיבור.

169) כדלקמן אות ח.

170) ראה הסכמת הרב זוסיא מאניפאלי, ד"רצונו [של אדה"ז] היה שלא להעלות את הכתבים ההם לבית הדפוס, אי לאו מחמת ההעתיקות השונות ומשונות. וממש"כ ד"רצונו היה שלא להעלות" (ולא רק "שלא היה רצונו להעלות") משמע שמתחילה התכוון דוקא שלא להעלות.

171) ולכאורה זהו הטעם שהלשון הרגיל בתניא – גם כשרוצה לציין להמבואר בשאר חלקי התניא גופא – הוא "כמ"ש במ"א", די"ל הטעם משום דלא היו החלקים מצורפים, ורק בשהיחווה"א – הנכתב כנראה בשלב מאוחר (ובזמן שכבר הוסכם אצל אדה"ז להביא הכתבים לבית הדפוס, כדלקמן) – כתוב "כמו שיתבאר במקומה". [אבל עדיין קשה, דהרי אין זה מבאר הטעם שגם בהענינים שהוסיף בשעת הדפוס כותב בלשון "כמ"ש במ"א" על שאר חלקי התניא (וכגון ההגה שבתחילת פרק ב', ועוד).]

172) דהיינו שלב הראשון שבה עד לפרק מא, כדלקמן אות ט.

173) ומה שיש מסורת "שבתחלה סבר רבנו הזקן לסדר שהיחווה"א והאמונה קודם לחלק הראשון" (לשון רבינו ז"ל ע"ב בהערות ותיקונים שבסוף התניא), הרי דיוק הלשון בזה הוא שסבר "לסדר שהיחווה"א קודם לחלק הראשון", ולא שכתבה תחילה (כמ"ש בגליון א'סא).

אלא שלפ"ז צ"ל דבתחילת כתיבת שהיחווה"א החליט אדה"ז לסדרו ולהפיצו ביחד עם (ולפני) שש"ב, וזה קשה קצת כדלעיל (דלכאורה אין דבר זה מתאים לפרסום בקונטרסים).

והדבר מובן אם נאמר (כדלקמן) שכתבת שהיחווה"א היה קרוב לשעת הדפוס. אבל אולי יש לדייק שאדה"ז צירף שהיחווה"א לשש"ב גם בהכתי"א, דהרי כל¹⁷⁴ עותקי שהיחווה"א נמצאים ביחד עם שש"ב¹⁷⁵, דיש להסיק מזה ששהיחווה"א הי' מצורף לשש"ב גם בתחילת פירסומה¹⁷⁶. ועוד ראי', דבאחד מהכתבי-יד של המהוד"ק (כת"י ח') הכותרת שעל עמודי שהיחווה"א היא "לקוטי אמרים"¹⁷⁷, והדבר מובן משום ד"לקוטי אמרים" היא השם הכללי של הספר הכולל ב' חלקים (שש"ב – חלק ראשון, ושהיחווה"א – חלק שני, וכפי שנקבע השם במהדורת הדפוס¹⁷⁸). וא"כ נמצא דגם בכתבים היה החלקים מוכיחות זו על זו (עכ"פ בכת"י אחד). ועצ"ע.

ה. אלא שקשה על השערה זו – ששהיחווה"א נכתב לאחר שש"ב – מדברי רבינו זי"ע בשתי מקומות, דאמר בפירוש ששהיחווה"א נכתב לפני שש"ב משום שהלשון ד"יתבאר" נופל על כתיבה דלעתידי¹⁷⁹.

174 ראה בה"רשימה קצרה של כתבי יד של ספר התניא" (שבסוף התניא, לאחר לוח התיקון), ומ"ש בזה בגליון א'צז (בתחילתו).

175 אף שלא כל פעם נמצא לפניו (המתאים עם הלשון "כמו שיתבאר"), אבל אין זה קשה לענינו, דבכמה מהכת"י נראה דבתחילה נעתק שש"ב לעצמה (בשעה שנתפרסם לבדה), ואח"כ, כשפיססם אדה"ג גם את שהיחווה"א, הוסיפו המעתיקים להכתי"י של השש"ב שהיה תחת ידם.

176 ודו"ק. אבל עכ"פ נ"ל דמשמעות הדברים היא שפירסום שהיחווה"א היה לאחר פירסום שש"ב (ובפשטות דכן היה גם בסדר כתיבתם). ועצ"ע.

177 ראה הצילום בספר המהדו"ק ע' תריב (וראה מ"ש עם ע' תצט, דגם בכמה מקומות באגה"ת הכותרת כנ"ל). [וראה גם שם, דבהכותרת (מן הצד) כתוב "חנוך" – שהוא הכותרת שבשאר הכתי"י (ראה בהצילומים בע' תרי-יא)]. ולהעיר, דבהרשימה של הכתיבי-יד (כנ"ל הערה 7), אינו מזכיר ע"ד כותרת זו שעל כת"י ח' (אף שמזכיר ע"ד בשאר הכתיבי-יד), וכנראה שנשמטה בטעות.

178 במהדו"ק של התניא השם של שש"ב הי' "קיצור לקוטי אמרים" (ראה שם עם ט). ואולי שינוי השם מ"קיצור לקוטי אמרים" ל"לקוטי אמרים" קשור עם הוספות חלק שהיחווה"א. ועצ"ע (דאולי קשור עם הוספות הפרקים שלאחר פרק מא או עכ"פ לאחר פרק מג, ואכ"מ. ולהעיר דכעין שינוי זה נמצא גם במש"כ בהקדמת המלקט "בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים", דבחד נוסח כתוב "בשם קיצור לקוטי אמרים").

179 ראה שיחת י"ט כסלו תשכ"ו, וז"ל (אות יג בסדרת תורת מנחם): ועכצ"ל שאכן הי' זה (כתבית שהיחווה"א) קדום בזמן – שהרי כאשר רבינו הזקן כתב "כמו שיתבאר במקומה", בודאי כתב כפי האמת, שענין זה יתבאר בעתיד, ולא שזהו ענין שנתבאר כבר, שאז כותב "כמו שנתבאר", או "כמו שנתבאר במקום אחר". ע"כ. וכן הוא בשיחת אור לכ"ד טבת תשכ"ג, וז"ל (אות יב): וכדמוכח מזה שבהקדמה ד"חנוך לנער" נאמר כמ"פ "כמו שיתבאר", לשון עתיד כו' אף שענינים אלו נתבארו בחלק ראשון של

ויש להעיר קצת בזה¹⁸⁰ – אם הלשון "יתבאר" מורה על דבר שלא נכתב עדיין או על המובא לקמן בחיבור – דהנה, בפרק ו של שהיחווה"א (בסיומו) כתוב "ואם כן הם בטלים באמת במציאות לגמרי לגבי דבר ה' ורוח פיו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית' כמו שיתבאר לקמן כביטול אור השמש בשמש". וע"ז כתב רבינו ברשימותיו שהכוונה הוא להמבואר לקמן "פרק י"¹⁸¹, וגם מביא שם מש"כ הצמח צדק בזה "ועיין לקמן פרק יא לפי שאותיות כו' ממדותיו המיוחדות כו'".

והנה, קטע זו בסיום פרק ו' אינו נמצא בהמהדו"ק של התניא (ראה בע' תנו), אלא היא מהקטעים שהוסיף אדה"ז בשעת הדפוס. לאידך, הנכתב בפרק י' נמצא כולו גם בהמהדו"ק (ע' תפה ואילך). וא"כ, הרי לפ"ז נמצא שאדה"ז השתמש בהלשון ד"יתבאר" לציין לדבר שנכתב מכבר (והכוונה ש"יתבאר" בהמשך החיבור).

אבל, לפי מה שמביא שם מהצמח צדק, שהציון קאי על הנתבאר בסוף פרק יא, הרי אלה הדברים (שבסוף פרק יא) גם הם ניתוספו בעת הדפוס (מהדו"ק ע' תצד), ולכן אינו קשה לעניינו¹⁸².

ו. וסיכום הענין בקיצור: הלשון "כמו שיתבאר" מתפרשת בב' אופנים, א) שהלשון "יתבאר" קאי על המבואר בהמשך הספר, ולפ"ז הוה נראה לומר ששהיחווה"א נכתבה לאחר סש"ב (כמובא לעיל), ב) שקאי על עומד להתבאר בהמשך הזמן, ולפ"ז נמצא ששהיחווה"א נכתבה לפני סש"ב, ונראה שכן דעת רבינו בפירושו הדברים שאצלינו.

ספר התניא, ומזה מוכח, שרבינו הזקן כתב את שער היחוד והאמונה עם ההקדמה לפני שכתב את החלק הראשון של ספר התניא. ע"כ.

180 מלבד הניתן לעיי' לפ"ז האם יש מלשון "כמו שיתבאר" ראי' שרצה אדה"ז ל**סדר** שהיחווה"א לפני סש"ב (כפי המובא לעיל מלקו"ש ח"ד ע' 1262, וכ"ה בהערות רבינו בסוף התניא (במקומו)), דהרי לפי פירוש זה יוצא שהכוונה בלשון "יתבאר" אינו על הראשון בסידור אלא על הראשון בכתביה.

181 ויש לעיין לאיזה קטע מתכוון רבינו בצינונו לפרק י', דהרי ככל הנראה לא נתבאר שם הא שהדבר ה' ורוח פיו ית' הם מיוחדים במהותו ועצמותו ית'. ואולי הכוונה להמבואר שם אודות מאמר "יהי אור" ו"יהי רקיע כו'" (דהם הם הדבר השם ורוח פיו שבהם נברא העולם). ודו"ק. ואולי לדעת רבינו הציון הוא לענין אחר.

182 מלבד המובא בפנים, יש עוד מקום שאדה"ז משתמש בלשון "כמו שיתבאר" בשהיחווה"א, והוא הנכתב בפרק ז (פב, א), "ולפי שמדת מלכותו ית' מיוחדת במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד כמו שיתבאר הלכך גם בחי' המקום והזמן בטילים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש", וע"ז מציין רבינו ברשימותיו "בפרקין תיכף אח"ז", והכוונה למ"ש בהמשך (פב, א) "והנה אף על פי שהוא ית' למעלה מהמקום והזמן כו'", ע"ש, אבל אין בזה שום קושי לעניינו דהרי שתי קטעים אלו הם מהחלקים שניתוספו בעת הדפוס (ראה מהדו"ק ע' תנח).

הלשון "כמו שיתבאר" בדרך פרט

ז. וכל זה בפירושו הלשון "כמו שיתבאר" באופן כללי, ועכשיו יש לעיי' בפרטיות בכל אחד מהג' מקומות שבהם נמצא הלשון "כמו שיתבאר" בהקדמת שהיחווה"א, לאן הם מציינים, ומה יש ללמוד בזה מלשון המהדו"ק.

ואלו הם הג' מקומות¹⁸³:

הראשון מהם בתחילת חינוך קטן, דכתוב "אך הנה מודעת זאת כי שרשי עבודת ה' ויסודותיה הן דחילו ורחימו, היראה שרש ויסוד לסור מרע, והאהבה לועשה טוב וקיום כל מ"ע דאורייתא ודרבנן כמו שיתבאר במקומן", וברשימות רבינו על התניא מציין לפרק ד ופרק מא שבס"ב.

השני מהם, שם (עו, א), דכתוב "אזי כמים הפנים אל פנים תתעורר האהבה בלב כל משכיל ומתבונן בענין זה בעומקא דלבא לאהוב את ה' אהבה עזה ולדבקה בו בלב ונפש כמו שיתבאר במקומה באריכות", וברשימותיו מציין רבינו לפרק מו ואילך (ובשיעורים בספר התניא מצויין בפרטיות לפרקים מו-מט).

והשלשי גם שם (עו, א) דכתוב "שהיא מתן שכון של צדיקים לטעום מעין עוה"ב בעוה"ז שעליה נאמר עבודת מתנה אתן את כהונתכם כמו שיתבאר במקומה", ועל זה מציין רבינו לס"ב פרק יד ולסוף פרק מ.

ח. והנה, כל זה במהדורת הדפוס, אבל בהמהדו"ק של התניא (ע' תכט, ע"פ הנוסח דכת"ז ז') יש שינוי¹⁸⁴ קטן בציון השני דלעיל, דבמקום מש"כ בדפוס (ובשאר הכתבי-יד) "כמו שיתבאר במקומה", כתוב "כמו שיתבאר במקומו באר נכון אי"ה".

ויש לעיי' בהטעם דהוספה זו, ולמה לא נמצא כ"א בכת"י אחד, ולמה רק באחד משלשה הציונים שבה.

183 אין כן המקום לפלפל במש"כ בלקו"ש חכ"ה ע' 200, שבהקדמת שהיחווה"א נמצא **ב-ג פעמים** הלשון 'כמו שיתבאר', דלכאורה קשה טובא, הרי פשוט וברור שהלשון "כמו שיתבאר" נמצא ג' פעמים בהקדמת שהיחווה"א (כמצוין לקמן בפנים), ואלא ע"כ צ"ל שלדעת רבינו יש לפקפק אם הכוונה בכל הג' הוא להמבואר בס"ב, או שכן הוא רק בב' מהם, וכבר עמדו ע"ז בכ"מ (ראה: הערות התמימים ואנ"ש (ירושלים) גליון טז (תשל"ו), הערות התמימים דמאריסטאן גליון 776 (תשס"ד), קובץ עיוני תורה (ארגנטינה) תשע"א), ועצ"ע. אבל לכאורה הפלא היא על מניחי הלקו"ש, שכתבו הדברים **ב-ג פעמים** בלי להבין פשר הענין (כדמוכח ממה שכתבו הם בעצמם בהערותיהם בספר המהדו"ק ע' תכט (דעריכת המהדו"ק היה ע"י חברי הועד להפצת שיחות (ראה בהמהדו"ק ע' 6)). ואף שהאמת היא שהנכתב בלקו"ש הוא העתק משיחת אדמו"ר זי"ע שבלקוטי ביאורים (קארף) ח"ב ע' ד (ומשם נראה ברור שאותו שיחה היא מוגה – אף שלא נרשם שם כן בפירושו), הרי אעפ"כ אינו מובן מה שלא ניסו להבין ולבאר מה שעתיקו (כדרכם בלקו"ש לבאר ולהאריך וכו' וכו' בדברי רבינו, ואכ"מ).

184 יש שם עוד שינוי, והוא מה שכתוב אצל ציון השלישי דלעיל (מהדו"ק ע' תל), "כמש"כ במקומה" ולא "כמו שיתבאר במקומה". ויש לעיין הטעם בזה (אם אינו מ"תיקוני" הסופר. וראה גם בהניתוסף בסיום פרק מ' (מהדו"ק ע' שכז)).

ואולי י"ל בזה, ובהקדם: א) שהכתי"ב שבו מופיע שינוי הנ"ל ("באר נכון אי"ה"), הוא כת"י ז' (הפנים של ספר המהוד"ק), והיא הכתי"ב הקדומה ביותר¹⁸⁵. ב) מבואר לעיל שבציון הב' מתכוון אדה"ז לציין להדברים המבוארים בסש"ב פרקים מו-מט, והרי פרקים אלו הם מהפרקים שניתוספו בשלב מאוחר של כתיבת התניא¹⁸⁶.

ולפ"ז הוה נ"ל בטעם ההוספה דלעיל ("באר נכון אי"ה")¹⁸⁷: בשעת כתיבת שהיחווה"א בראשונה – והיא הנוסח שבכתי"ז – כבר השלים כתיבת סש"ב עד לפרק מא. ולכן, אצל הציון הראשון והשילשי (דקאי על המבואר בהפרקים עד לפרק מא, כדלעיל), כתוב בפשטות "כמו שיתבאר במקומה". אבל, בהציון הב' דקאי על המבואר בפרק מו ואילך, אינו כותב "כמו שיתבאר במקומה" משום שעדיין לא נכתבה פרקים אלה בשעה זו. אבל, כיון שעומדים להכתב (בקרוב), מציין להם בלשון "כמו שיתבאר במקומו באר נכון אי"ה" – דקאי בזה על הכתיבה דלעתיד. אבל בהמשך הזמן, כשבסוף כתב גם הפרקים אלו (מפרק מו ואילך), מחק התיבות "באר נכון אי"ה"¹⁸⁸, ובהמהדורות הבאות נמצא הציון בסתם – "כמו שיתבאר במקומה".

סיכום הדברים

ט. ולכן נראה לומר (ע"פ המובא כאן ובגליון א'צו) – ובדרך אפשר:

א) בתחילה כתב אדה"ז את המהדו"ק של סש"ב עד לערך פרק מא¹⁸⁹, והוא נוסח שבכתי"ז' (הפנים של הספר המהדו"ק) – דבנוסח זו לית בה הציונים לשהיחווה"א (שבשאר הכתי"ב בפרק כא ופרק לג), משום שעדיין לא נכתבו הדברים כדי שיתאפשר לציין אליהם (כמבואר בגליון א'צו).

ב) אחר זה התחיל אדה"ז לערוך את שהיחווה"א (וכהנוסח שבכתי"ז'), ובתחילתו מציין ב' פעמים בלשון "כמו שיתבאר במקומה", והכוונה להדברים שכבר נתבאר

185) ראה מש"כ בזה בגליון א'צג, ושם אודות קדמות הנוסח של סש"ב שבכתי"ז'. וכן מובא אודות הנוסח דאגה"ת שבכתי"ז' – שגם היא הנוסח הקדום ביותר (ראה בספר המהדו"ק ע' תקיט (שורה 13), וע' תקכא (שורה 24), ועוד). ומהמובא בפנים הוה נ"ל שגם נוסח שהיחווה"א שבו היא הנוסח הקדום ביותר (ועצ"ע).

186) כבארוכה בגליון א'צב.

187) סברא כזה מוזכר בהערות של המהדו"ק (ע' תכט, ועוד), וראה שם מה שהוקשה להם בזה. ולהבהיר, ביאור זה אינו עולה יפה עם המובא לעיל משיחות אדמו"ר ז"ע (ששהיחווה"א נכתבה לפני סש"ב), ועצ"ע.

188) אבל עדיין יש לעי"י בטעם מחיקת התיבות "באר נכון". ועוד יש לעי"י בהלשון "אי"ה" (האם נמצא כמותו בכתיבי אדה"ז), דלכאורה לשון הרגיל הוא "בעזה"י" (כבדף השער של התניא, ועוד).

189) היינו פרק מא במספרי הדפוס, שהיא פרק לט במספרי המהדו"ק (שניתוסף ב' פרקים בשעת הדפוס). וכן בכל הציוניים דלקמן, שהכוונה למספר הפרק בתניא הנדפס.

ס"ב (היינו, עד לפרק מא שבה), כדלעיל. ועל העומד להתבאר בפרק מז ואילך מציין בלשון "כמו שיתבאר במקומה באר נכון אי"ה", משום שעדיין לא נכתבו פרקים אלו (כדלעיל).

ג) אחר זה ערך בשו"ב – בשינויים ובהוספות – את הנוסח של השלב הראשון של ס"ב (היינו הפרקים שכבר כתב, עד לפרק מא)¹⁹⁰, ובפעם הזו הוסיף גם איזה ציונים להנתבאר בשהיחווה"א (שהתחיל לכתוב זה עתה) – בחתילה רק הציין לשהיחווה"א שבפרק לג (כהנוסח דכת"י ו'), ואח"כ גם הציין שבפרק כא (כהנוסח דשאר הכתבי-יד, וכבארוכה בגליון הנ"ל).

ונ"ל, שהוספת ציונים אלו היה לפני שפירסם את הפרקים שלאחר פרק מא, דהרי כת"י ח' וט' יש בהם ב' ציונים הנ"ל לשהיחווה"א (היינו הציין שבפרק כא ובפרק לג), אף נוסח התניא שבהם מסתיים (בכתובה הראשונה) בסוף פרק מא.¹⁹¹

ד) אחר זה התחיל אדה"ז לכתוב את הפרקים שלאחר פרק מב¹⁹², כולל בהמשך הזמן הפרקים מפרק מז ואילך, המצויינים בתחילת שהיחווה"א (כדלעיל).

ה) ואז, כשערך שוב את הנוסח של שהיחווה"א, שינה ממה שהיו כתוב מקודם "כמו שיתבאר במקומה באר נכון אי"ה", וציין באופן הרגיל "כמו שיתבאר במקומה", משום דעכשיו כבר נכתבו פרקים אלו (כדלעיל).¹⁹³

190) בגליון א'צג (בסופו) הובא עד"ז, שעריכת שלב הראשון של התניא (ובכמה מהדורות), הסתיימה קודם עריכת הפרקים הבאים של התניא. וכל זה מלבד ההגהות שעל הגליון דכת"י ז', שניתוספו (כנראה) בזמן פירסום פרקים מב-מג, כמ"ש שם.

191) וראה עוד בזה שם. וראה גם מש"כ בגליון א'צא, דיש לשער (בדרך אפשר) ששלב הב' של התניא ניתוסף לערך שנת תקנ"ה, ולכן נראה דמעט זמן לפני זה עסק אדה"ז בעריכת שהיחווה"א. ואולי סמך לזה – ששהיחווה"א נכתבה קרוב (לערך) לעת הדפוס (בסיום שנת תקנ"ז) – מתוך שהיחווה"א עצמה, דהרי: בדפוס הראשון של התניא (סלאוויטא, תקנ"ז) נדפס "חסר" בסוף שהיחווה"א. ובהערותיו של רבינו זי"ע (לאחר רשימת דפוסי התניא) מקשר זה עם דברי רא"ה מסטרושילא שכתב על שהיחווה"א ד"לא הספיק הזמן בידו (- ביד רבינו הזקן) להשלימו כפי כוונתו ורצונו הקדוש". וזה מתאים אם הנ"ל, דעיקר כתיבת שהיחווה"א הי' בזמן הקרוב למסירת הספר לדפוס, ולא הספיק בידו לסדרו ולהשלימו כפי כוונתו (אלא שאעפ"כ מסרו לדפוס מחמת ההתקנות "שוניים ומשונים").

192) ולהעיר מהמובא בגליון א'צה (אות ה'), דמסגנון ההתעקה יש קצת משמעות שהעותק דשהיחווה"א שבכת"י ז' נכתבה בסמיכות (וע"י המעתיק) **דשלב הב'** של ס"ב, ע"ש.

193) אבל לכאורה קשה לומר כן מכת"י ה', דהרי נוסח התניא שבה מסתיים **בפרק מג**, ואעפ"כ כבר לא נמצא בה התיבות "באר נכון אי"ה" (המתכוון להמבואר **בפרק מז**). ואולי הטעם משום דהעתקת כת"י ה' היה בזמנים שונים, דהיינו, שהנוסח של ס"ב שבה היא מהזמן דלאחר התחלת כתיבת שהיחווה"א (ולכן נמצא בה הציוניים לשהיחווה"א בפרק כא ובפרק לג שבה), אבל קודם שכתב הפרקים שלאחר פרק מג (ולכן מתסיים שם הכת"י), אבל אעפ"כ העתקת הנוסח של שהיחווה"א שבה היא מהנוסח **שלאחר** שכתב גם את הפרקים הבאים – כולל המבואר בפרק מז ואילך, ולכן כבר נמחקה ממנה הלשון "באר נכון אי"ה" (הרומז על העתיד לכתוב בפרקים אלו, כדלעיל). ואין זה פלא (שנכתבה הכת"י בזמנים שונים, ואולי גם ע"י מעתיקים שונים), אלא בפשטות כן הוא, דהרי כת"י ה' הנ"ל (המוסמן בספריית רבינו במספר 1118)

ועדיין צריך עיון בכל זה.



אמירת גוט שבת אחרי תפלת מנחה

הרב שמעון מוצקין

מראשוני חברי המערכת

בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן כו): כתב וז"ל: **שאלה:** אם יש מקור למנהג העולם שאין אומרים בשבת אחה"צ "אגוט שבת" ואין נראה שיהיה הטעם עפ"י המבואר במדרש שבשבת בעת מנחה מתו משה יוסף ודוד. **תשובה:** אין זה מנהג מקובל, ועיין או"ח סוס"י רצ"ב. ע"כ.

אבל ידוע שכ"ק אדמו"ר לא הי' אומר "גוט שבת" בצאתו מתפלת מנחה (מובא בס' הליכות ומנהגים ע' 60) רק בפעמים בודדים הי' אומר ליחידים.

והטעם בזה נראה משום דאיתא בשו"ע או"ח שם סי' רצ"ב סעי' ב דאחר שמו"ע דמנחה בשבת: "אומרים צדקתך .. הגה: ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב (טור), אבל אומרים פרקי אבות בקיץ ושיר המעלות בחורף, וכ"מ לפי מנהגו" ובשו"ע אדה"ז שם כתב: "נוהגים לומר ג' פסוקים צדקתך והם כעין צדוק הדין על ג' צדיקים שנפטר בשעה זו יוסף משה ודוד: ונהגו שלא לקבוע מדרש בין מנחה למעריב כי חכם שמת בית מדרשו בטל דהיינו שאינם לומדים בחבורה אבל שנים שנים לומדים בבתיהם כמ"ש ביו"ד סי' שד"מ ולכן המנהג לדרוש קודם מנחה וכו'" ולכן אין זה זמן מתאים לומר "גוט שבת".

אבל לאידך גיסא מזה שלפעמים הי' הרבי אומר גוט שבת ליחידים, נראה דליכא קפידה בזה, רק לכתחילה אין נוהגין לומר כמנהג רבינו.

וראיתי מביאים מקרה שאירע בתש"כ, שבסיום ההתוועדות בא' השבתות הזמין כ"ק אדמו"ר בחור א' שיבוא לאכול סעודת שבת בביתו, ובסיום הארוחה לפני שהבחור יצא מהבית, אמר לו כ"ק אדמו"ר: כתוב בספרים שאין נוהגין לומר אחרי מנחה של שבת "א גוט שבת" אבל שיהי".

וראה גם בס' נתיבי המנהגים - שבת בענין זה.



יש בה מאמרים משנת תקנ"ו (ראה סה"מ הקצרים ע' צב), וגם משנת תקס"ט (שם ע' תרכד), ועל כרחק צ"ל דבזמנים שונים נכתבה.

לעילוי נשמת אבי היקר
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקליאר
נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"ג



ולעילוי נשמת אמי היקרה והחביבה
אשת חיל, אם מסורה למשפחתה
מרת חוה ע"ה
ב"ר מאטל ז"ל
שקליאר
נפטרה ביום י"ג ניסן ה'תשמ"ב



ולעילוי נשמת
איש חסד ואמת מחנך הרבים
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל
ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן ה'תשס"א



ולעילוי נשמת
אשת חיל, בת יקרה, אם מסורה למשפחתה
מרת דבורה נחמה ע"ה
ב"ר אברהם יצחק ז"ל
נפטרה כ"ו תשרי ה'תש"ע
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחיל בלאך

לזכות החייל בצבאות השם

הילד **אברהם נחום** שי'

בארנעט

לרגל התספורת בשעטו"מ למזל טוב

ביום ח' טבת ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו הוריו לגדלו לתורה, לחופה ולמעשים טובים

מתוך בריאות, נחת והרחבה

ויזכה לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות

הילד **אהרן** שי' **זאקאן**

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ ביום "זאת חנוכה" תשע"ו

ולזכות אחותו הילדה לונה תחי'

יהי רצון שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויזכו לרוות מהם הרבה נחת ועונג מתוך הרחבה אושר ושמחה תמיד

כל הימים

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **נפתלי** ומרת **מושקא** שיחיו

זאקאן

לזכות

התמים הנעלה והמצויין **שניאור זלמן** של' **גאנזבורג**

והכלה המהוללה והנכבדה **שטערנא שרה** תחי' **הרץ**

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת.

יהי רצון שתהא החתונה בשטומ"צ, ויזכו לבנות בית נאמן בישראל
בגין עדי עד כרצונו ולנח"ר רבינו הק'

מתוך אושר ושמחה, ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר.

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' **אליעזר** ומרת **לאה גיטל** שיחיו

גאנזבורג

והרה"ת הרה"ח ר' **ברוך** ומרת **חנה** שיחיו

הרץ

לזכות

הנכד **דוד שיחי'**

בן ר' **אליהו** וזוגתו מרת **צפורה רחל**

ראסקין

נולד למזל טוב

ביום א' חנוכה ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדבס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' **יוסף יצחק הלוי**

וזוגתו מרת **רייזל טויבא שיחיו**

ומשפחתם שיחיו

איידעלמאן

לעילוי נשמת

ר' זאב ע"ה

בן ר' אליהו ע"ה

ראטמאן

נפטר ביום כ' טבת ה'תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

יו"ח שיחיו



לזכות

הילד **מנחם מענדיל** שיחי'

נולד למזל טוב

ביום ג' טבת ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו ומכל

יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **חנה נתן** ומרת **חנה רחל** שיחיו

ומשפחתם שיחיו

געווירץ

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ז"ל
בהרה"ח ר' שמואל מאיר שליט"א
זילבערשטיין
נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש
צום הרביעי יהפך לשמחה עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות
ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"
בסייעתא דשמיא מתוך בריות גופא
עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות
אחד מחברי המערכת לשעבר
הרה"ת ר' שלום דובער הכהן ומשפחתו הנדל שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' טוביה ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' חיים ע"ה

הפנהיימר

נפטר ביום כ"ה אלול ה'תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בנו

ומשפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה

בן ר' יעקב ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת. ג. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת **ברכה**

ומשפחתם שיחיו

טייטלבוים

לזכות

החתן התמים **משה יצחק שיחי' דעלהרב**

והכלה מרת **מושקא שתחי' גרייזמאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני כ"ה כסלו ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



ולעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' **חיים ע"ה**

בן הרה"ת הרה"ח ר' **יעקב ע"ה**

גרייזמאן

נפטר

בצום העשירי יהפך לשמחה עשרה בטבת ה'תשל"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' **אברהם דוד ואחיו ר' שמואל**

גרייזמאן

לזכות

החתן התמים **אשר זאב שיחי' ווערנער**
והכלה מרת **חי'ה מושקא שתחי' שפוטיץ**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי י"א טבת ה'תשע"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



לעילוי נשמת

איש תם וישר מיששי חסידי חב"ד
הרה"ת הרה"ח ר' **מרדכי דובער** ע"ה
בן הרה"ת הרה"ח ר' **נחמן** ע"ה
לאקשין
נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
בתו מרת **מלכה רייזל**
ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' **יוסף חיים הכהן**
ומשפחתם שיחיו
רוזנפעלד

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמור נשיא דורינו



ולזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים - אהלי תורה, ומנהלה מאז
הווסדה זה יותר משלושים וחמש שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר **אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א**

לרגל הוצאת גליון אלף ומאה

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם שמים
ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

א' מחברי המערכת לשעבר

יעקב בלאכמאן

ומשפחתו שיחיו

סימן טוב ומזל טוב יהא לנו ולכל ישראל אמן

לזכות

החתן התמים שמחה שיחי' ראסקין

והכלה מרת פרומא רבקה שתחי'

בת הרה"ח השליח ר' אליעזר ליפמאן ע"ה

דובראווסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

אור ליום שלישי "שהוכפל בו כי טוב" טו"ב טבת שנת ופרצת - הקהל

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא ראסקין

ומשפחתם שיחיו

ולזכות מרת פייגא דינה שתחי' דובראווסקי ומשפחתה שתחיו

לזכות

החתן הרה"ת לוי יצחק שיחי'

והכלה מרת צייטא שתחי'

סודאק

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ביום טו"ב טבת ה'תשע"ו

שנת הקהל את העם

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **כתריאל צבי** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו **סודאק**

הרה"ח הרה"ת ר' **משה שמואל** וזוגתו מרת **מנוחה** שיחיו **מרזוב**

ולזכות זקניהם

מרת **פראדל** שתחי' **סודאק**

הרה"ח הרה"ת ר' **דוד ארי'** וזוגתו מרת **שרה גיטל** שיחיו

רימלער

הרה"ח הרה"ת ר' **פנחס זאב** וזוגתו מרת **נעמי** שיחיו **מרזוב**

הרה"ח הרה"ת **שמואל הלוי** וזוגתו מרת **רחל לאה** שיחיו **הבר**

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו
להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה
מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,
מגדולי מגידי השיעורים בדורנו,
המפורסם בשיעוריו המופלאים וחידושיו המאירים בחריפות
ובבקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה' ומנהלה
במסירות וברוב תבונה וחסד במשך יותר מל"ז שנות קיומה וזכה
זה עתה להוציא לאור גליון אלף ומאה, המתעסק ביתר כח ועוז
להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה תמידיים כסדרם באופן
המתאים לרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש שם
שמים ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר,
מפיץ מעיינות החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו'
מהתוועדויות במשך השנים, מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר
ולמבצעיו הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה ל'קא אתי מר דא
מלכא משיחא',

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים
ברחבי תבל מתוך מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו
הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו, ולהדריך תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך
בריאות נכונה ומנוחת הנפש ויזכה לחזות בקרוב ב"ימות המשיח
בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י א' מחברי המערכת לשעבר