

ב"ה
שבת פרשת תצוה ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון יא [אלף-קג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 שמן המשחה בבנין ביהמ"ק השלישי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
10..... זמן ראש השנה לאילנות לע"ל
הת' שלום צירקינד

הקהל

- 13..... חיוב הקטן בהקהל
הרב בן ציון חיים אסטער

תורת רבינו

- 16..... לקרוא למשודכת 'מאורסת'
הרב חיים רפופורט
22..... מנין פרשיות שלא מתחילות באות וא"ו (גליון)
הרב לימא וילהלם
22..... הוה ועתיד מי קובע (גליון)
הרב לייב וועקסלער
23..... פעולה הנמשכת של מילה (גליון)
הרב גבריאל הלוי לוין
25..... מי בעל המאמר 'אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד'?
הרב ישכר דוד קלויזנר
28..... תקנת קריאת פרשת זכור
הרב אלי' מטוסוב

נגלה

- 32.....היזק ראייה בין גג לגג.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
36.....'מיגו דבי תרי לא אמרינן' בקשר לנוגעין בעדותן.....
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 44.....ציון העץ חיים בפרק י"ט בתניא.....
הרב משה רבינוביץ
46.....כי כשלת בעונך.....
הרב משה מרקוביץ
48.....איהו וגרמוהי חד בבי"ע (גליון).....
הנ"ל

הלכה ומנהג

- 49.....חינוך קטנים בברכת כהנים.....
צבי רייזמן
63.....המתפלל תפלת עצמו, להיות ש"ץ.....
הרב לוי יצחק ראסקין
65.....פיענוח קונטרס אחרון סי' ע סק"א.....
הרב אברהם אלאשוילי
66.....דיני קבורת רשע אצל צדיק.....
הרב ברוך אבערלאנדער
69.....ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה.....
הרב בנימין אפרים ביטון
76.....שעון שבת (גליון).....
הת' מאיר חיים בריקמאן
81.....מחיצה בין אנשים לנשים (גליון).....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
84.....סתם שמפניה אינו כשר (גליון).....
הרב לוי קליין

פשוטו של מקרא

- 85..... "לא ידעתי למה נכפל".....
הרב וו. ראזענבלום
- 89..... פעמים שהמזיק משתכר הרבה יותר.....
הת' מנחם ראז

שונות

- 90..... בענין קשר בין גימטריא אות ס' וס' לשטח ריבוע ועיגול.....
הרב אליעזר גרשון שם-טוב
- 91..... ד"ה ויסב אלקים במאמרים הקצרים.....
הרב משה מרקוביץ
- 92..... להוציא אחרים י"ח בקידוש שמח"ת.....
הת' מ"מ בראנדווין

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקהל - שקלים ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאןחר מיום ג', כ"א אדר א' ה'תשע"ו

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

גאולה ומשיח

שמן המשחה בבנין ביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

עורך ראשי ור"מ ביישיבה

בפרשיות אלו מדובר אודות עשיית שמן המשחה ומשיחת המשכן וכליו והכהנים וכו' ומבואר בהוריות יא,ב "ת"ר: שמן המשחה שעשה משה במדבר, היו שולקים בו את העיקרים, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: והלא לסוך את העקרים אינו סופק וכו' אמר לו רבי יהודה: וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא תחלתו שנים עשר לוגין, וממנו היה נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים, וכולו קיים לעתיד לבוא, שנאמר: (שמות ל,לא) שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", וכן הוא בכריתות ה,ב, הובא גם בפירוש"י תשא ל,לא עה"פ לדרתיכם: "מכאן למדו רבותינו לומר שכולו קיים לעתיד לבא".

והנה מבואר בכ"מ דגם ר' יוסי מודה להדרשה דכולו קיים לעת"ל, ורק נחלקו אם הנס התחיל אחר העשייה או שהי' גם בשעת העשייה, וראה בס' ישמח משה פ' כי תשא (עה"פ שמן משחת קודש) שהוכיח כן מהא דרש"י (תשא ל,כד) נראה דסבר כדעת ר' יוסי וז"ל רש"י: הין - שנים עשר לוגין, ונחלקו בו חכמי ישראל רבי מאיר אומר בו שלקו את העיקרין. אמר לו רבי יהודה והלא לסוך את העיקרין אינו סיפק, אלא שראום במים, שלא יבלעו את השמן, ואחר כך הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העיקרין עכ"ל¹, ומכיון שהביא קושיית ר' יוסי (רבי יהודה) משמע דסבר כוותי', ומ"מ כתב דכולו קיים לע"ל (שם, לא) הרי מוכח דגם ר' יוסי מודה לזה.

אבל בלקו"ש חט"ז פ' תשא ב' (סעי ו') נתבאר דלפירוש רש"י ב' הדעות שקולין הם, שלכן הקדים "ונחלקו בו חכמי ישראל" ולא כהישמח משה, ומבאר שם הטעם למה הביא קושיית רבי יהודה (רבי יוסי) כי עפ"ז מתבאר טעמו שלו שחולק על ר"מ, כי לפי דעת ר"מ אי אפשר לקרות זה בשם שמן שהרי בטל לגמרי עיי"ש, אמנם גם לפי"ז יש להוכיח כנ"ל דגם ר' יוסי מודה זה, כיון דרש"י סב"ל דב' הדעות שקולין הם ומ"מ נקט אח"כ דכולו קיים לעתיד לבוא משמע דכו"ע מודה בזה, ועוד ועיקר שנתבאר שם

1) כן הוא גירסת רש"י כהירושלמי דפליגי בזה רבי יהודה ור"מ, ולא כבבבלי דפליגי רבי יהודה ור' יוסי וראה לקו"ש חט"ז פ' תשא ב' ע' 395 ובהערה 7.

(בסעי' ד) דממ"ש רש"י (בפסוק ל"א) על הפסוק לדתיתכם: "מכאן למדו רבותינו לומר שכולו קיים לעתיד לבא", משמע שאין זה שייך כלל לפלוגתא הנ"ל (כפי דמשמע בגמ') אלא שהוא לימוד בפני עצמו לפי כו"ע, הרי יוצא דכו"ע מודי דשמן המשחה קיים לעתיד לבוא, וכדאי לעיין לאיזה דברים ישתמשו בשמן המשחה לעת"ל.

ובס' "ימות המשיח בהלכה" (סי' כ) כבר שקו"ט בזה לגבי "מלך המשיח" דידוע ספיקו דהמנחת חינוך (מצוה ק"ז) אם צריך משיחה או לא, די"ל דאי"צ משיחה כיון דיהי' מזרע שלמה דור אחר דור, א"כ המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות ואין צריך משיחה, אעפ"י שפסקה המלכות בעוה"ר כמה דורות, מ"מ אין זה מפסיק ירושה, אך אם נאמר דהבא מכח מי שצריך משיחה הוא ג"כ צריך משיחה, א"כ תיכף שמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם מלכות, א"כ אפילו אם היו רחבעם וזרעו מלכים היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל, א"כ גם מלך המשיח מזרעו יהי' צריך משיחה אף ששלום ואמת יהיו בימיו לכל ישראל, ועי' גם במצוה תצ"ז שציין המנ"ח למצוה הנ"ל, ושם נסתפק בסגנון אחר אם מלך המשיח צריך משיחה כיון שהמלכות בטלה כמה שנים בעוה"ר, או אפשר דמ"מ דינו כמלך בן מלך ואי"צ משיחה עיי"ש, ובלקוטי שיחות חכ"ג עמ' 205 ציין למנ"ח זה, ונסתפק גם מצד שיהי' "רב" אולי יצטרך סמיכה ולא משיחה עיי"ש.

וכן לגבי "כהן גדול" איתא בתו"כ פ' צו פרק י"ח ה"א: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו (ויקרא ז, לה) ר' יהודה אומר יכול יהוה אהרן ובניו צריכים לשמן המשחה לעתיד לבוא ת"ל זאת וכו'" – היינו שיצטרכו משיחה רק אז ולא לעת"ל כי עומדים בקדושתם במשיחה הראשונה ואי"צ משיחה אחרת, וכן איתא במדב"ר פ' נשא פי"ד, יג, "עדיין אני אומר שימשחו לעת"ל ת"ל זאת אין נמשחין לעת"ל", עיי"ש, אבל הרמב"ן בסהמ"צ (שרש שלישי) כתב בנוגע לאהרן ובניו לעת"ל שיקדשו א"ע במילואים לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת מיתתו, ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה ויהיו המילואים האלה נוהגין בהם, ועוד נתבאר שם ע"פ מ"ש ביחזקאל (מג, יח-יט): "ויאמר אלי בן אדם כה אמר ה' אלה חוקות המזבח ביום העשותו להעלות עליו עולה ולזרוק עליו דם. ונתתה אל הכהנים הלויים אשר הם מזרע צדוק הקרובים אלי נאום ה' אשר נתתי פר בן בקר לחטאת" וכתב הרד"ק שם: ונתת – ליחזקאל אומר שהוא כהן ואמר שהוא יתן הקרבן לכהנים להקריבו והוא יזרוק הדם וכיכר על המזבח, כי לעתיד יהיה הוא כהן גדול ואע"פ שיהיה אהרן שם, או יהיה הוא משנה לו, וגם זה הפסוק יורה על תחיית המתים לעתיד וכו' עכ"ל, וכ"כ הרשב"ץ בס' מגן אבות ח"ג (פז, ב) וז"ל: והא – לית' אמר ליחזקאל כשהראה לו המזבח שעתיד המלך

המשיח לבנות, אמר שם ונתתה אל הכהנים הלויים אשר הם מזרע צדוק... פר בן בקר לחטאת וגמר הפרשה כולה, הנה הבטיחו שהוא יהי' כהן גדול לימות המשיח וזה מורה על תחיית המתים וזה לא הי' בבית שני, כי יחזקאל לא עלה מבבל כי אומרים בקבלה כי קברו הוא בבבל, ועוד כי סדר הקרבנות שעשו עולי בבל אינו דינו כסדר הנזכר בזה הפרשה, על כן יראה כי זה הי' לעתיד לימות המשיח, ואז יהי' שם יחזקאל וכו' עכ"ל, ובס' לב חיים ח"א סי' ל"ב להגר"ח פאלאג'י זצ"ל (ד"ה גם) כתב דבזמן בנין בית שלישי יהי' יחזקאל קיים בתחיית המתים והוא יהי' כהן גדול עם אהרן הכהן, דגם אהרן יקום באותו פרק בתחיית המתים עיי"ש, דלפ"ז נמצא שיחזקאל יצטרך להיות נמשח להיות כהן גדול.

וכן שקו"ט בארוכה שם אודות הכלים דבביהמ"ק השלישי עיי"ש, ויש להסתפק גם על בנין ביהמ"ק עצמו אם הבנין עצמו יהי' נמשח בשמן המשחה כמו שהי' בהמשכן או לא, דיש מקום לומר דאמרה התורה דקידוש המשכן וכליו בשמן המשחה תלוי במשה רבינו, דרק אם נתקדשו ע"י משה רבינו צ"ע ע"י שמן המשחה, משא"כ בדורות אח"כ שלא נתקדשו ע"י משה רבינו עבודתם מחנכת, ולפי"ז אולי אפ"ל גם בנוגע ללעת"ל דמבואר ביומא ה,ב, "כי צד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי – לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", וכן כתבו התוס' פסחים קיד,ב, (בד"ה אחד) "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו", א"כ י"ל שיתקדשו ע"י שמן המשחה. וראה בס' חלקת שמחה ע' יד, ובקובץ בית אהרן וישראל (גליון קח ע' לו) ועוד דנקטו כן גם לגבי הבנין עצמו.

האם שייך משיחה לאחר בנין המשכן

והנה כתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ז-ח): "אין מושחין ממנו לדורות אלא כהנים גדולים ומשוח מלחמה ומלכי בית דוד בלבד, אפילו כהן בן כהן מושחין אותו וכו'. בבית שני שלא היה שם שמן המשחה היה כ"ג מתרבה בלבישת בגדים בלבד שהיה לובש בגדי כהונה גדולה". ושם בהי"ב כתב: "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר (במדבר ז,א) וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו במ בקודש (שם ד,יב) בשירות הם מתקדשין", וכן איתא בשבועות טו,א: "כל הכלים שעשה משה – משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך – עבודתן מחנכת.. דאמר קרא: וימשחם ויקדש אותם, אותם (שבמשכן) במשיחה ולא לדורות במשיחה", משמע מכל זה דלעת"ל לא יתקדשו הכלים ע"י שמן המשחה, וא"כ ה"ה בהמקדש עצמו.

ועי' ע"ז נב,ב: "בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי: "כלים ששימשו בהן בבית חוניו, מהו שישתמשו בהן בבית המקדש? א"ל: אסורים הן, ומקרא היה בידינו ושכחנוהו. איתיביה: (דברי הימים-ב' כט,יט) כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו, מאי לאו הכנו - דאטבלינהו, הקדשנו - דאקדישנהו? א"ל: ברוך אתה לשמים שהחזרת לי אבדתי, הכנו - שגזנום והקדשנו - שהקדשנו אחרים תחתיהם" וברש"י ד"ה והקדשנום פי' שחזרו ומשחום "בשמן המשחה" וכ"כ בחי' הריטב"א שם בשם הר"י, וכבר תמהו רבים: שהרי מבואר דרך אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה ומה שייך אז משיחת כלים בשמן המשחה?²

ובפירוש כתר כהונה על הספרי פרשת נשא (אות קמז) כתב לתרץ ע"פ מה שכתב במל"מ ברמב"ם שם במ"ש "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר (במדבר ז,א) וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות וכו'" וז"ל: כתבו התוס' בפרק כל המנחות (דף נ"ז) שדרשא זו דאותם במשיחה כו' היא דוקא לר"ע דאית ליה דמדת יבש לא נתקדשה אבל למאן דאית ליה דנתקדשה מבפנים הא איצטריך קרא למעט מדת יבש מבחוץ וכו' עכ"ל ועי' גם מ"ש בהל' מעה"ק פ"ב ה"ט, ויוצא מדבריהם דלפי ר' יונתן ר' יאשי' שאין להם מיעוט דאותם במשיחה וכו' אה"נ סב"ל דצריך משיחה בכל הדורות - במקום שיש שמן המשחה - ועפ"י תירץ גם דברי רש"י דשם קאי לפי רבי, ורבי ג"כ סב"ל כשיטה זו עיי"ש, ולכן שפיר כתב רש"י והקדשנום פי' שחזרו ומשחום "בשמן המשחה".

אבל בשו"ת שואל ומשיב להגרי"ש נטנזון (מהד"ק ח"ג סימן מב) נקט גם לפי ההלכה דהא דלדורות עבודתן מחנכתן היינו משום דתורה אמרה שאף שלא יהי' להם שמן המשחה יהי' עבודתו מחנכתו, אבל כל שנזדמן להם שמן המשחה פשיטא דהי' מושחין בשמן המשחה עיי"ש³, ולפי זה י"ל דלעת"ל שיהי' להם שמן המשחה ימשחו בהם גם גוף הבנין.

ואף דבספרי זוטא פ' נשא (פיסקא ז,פד) וכן בבמדב"ר (פי"ד,יג) איתא: "ביום המשח אותו (במדב"ר ז,פד), יכול שהוא נמשח מעתה, אמ' זאת עוד אינו נמשח מעתה, עדיין אני אומר לא ימשח לימות המשיח אבל ימשח לעתיד לבא אמרת (שם,פח) זאת חנוכת

(2) ראה הגהות ר"ב רנשבורג ורש"ש שם, חי' החת"ס שם ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ל"ז, שו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' כ"ט, 'שאלת הכהנים' להג"ר רפאל כ"ץ יומא יב,ב, ובשו"ת קדושת יום טוב סי' ל"ג, ובשו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"ב, ובתורת האהל עה,א, ובס' משנת ראשונים - שביל הקודש - הל' כלי המקדש פ"א ה"ב ועוד, וכתבו שם לתרץ בכמה אופנים.

(3) וראה בס' ימות המשיח בהלכה שם בזה.

המזבח אחרי וגו' עוד אינו נמשח לעתיד לבא", ולכאורה משמע מזה לא כהנ"ל דבימות המשיח לא יהי' משיחה בכלים כלל ובמילא אף בהבנין?

אבל י"ל דזה אינו כי מיד אח"כ איתא שם: "וכה"א זאת משחת אהרן ומשחת בניו (ויקרא ז, לה) יכול שהן נמשחין מעתה אמרת זאת אינן נמשחין מעתה עדיין אני אומר לא ימשחו לימות המשיח אבל ימשחו לעתיד לבא אמרת זאת אינן נמשחין לעתיד לבא וכו'", ושם ודאי הפירוש הוא שאהרן ובניו עצמם לא יצטרכו משיחה חדשה לעת"ל, כיון שכבר נמשחו קודם, אבל אם יתמנה כה"ג חדש (ע"ד הנ"ל ביחזקאל) בפשטות יצטרך משיחה, א"כ יש לפרש כן גם בנוגע להכלים, דהכוונה הוא דרך כלים אלו שכבר נמשחו בימי משה ויתגלו לעת"ל לא יצטרכו משיחה חדשה, אבל כלים חדשים יצטרכו וכפי שנת'.

טעמים שלא יצטרך משיחה

והנה בלקוטי שיחות חכ"ה פ' חיי שרה ג' (עמ' 111), דשמן המשחה הוא השמן שעשה משה באופן ד"זה יהי' לי לדורותיכם" ו"כולו קיים לעתיד לבוא", וכמ"ש הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"א ה"ב) "הניחו בכלי לדורות", "ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה" (שם ה"ה), ולכן משיחת שמן המשחה פועל גם הענין ד"לדורותיכם", הקיום והנצחיות, עכ"ד, ומבאר בזה למה מצינו משיחה בשמן המשחה רק במלכות בית דוד כי רק שם יש הענין דנצחיות עיי"ש. וכיון שמצינו גם שמעשי ידי משה נצחיים כמבואר בכ"מ⁴, לכן פעולת הקידוש ע"י שמן המשחה צ"ל ע"י משה רבינו דוקא⁵, ז.א. דמשיחה בשמן המשחה פועל ענין הנצחיות.

ויש להוסיף בזה במ"ש בשפת אמת (ויקרא, פרשת צו תרמ"ז): "דכמו דכתיב בשמן המשחה יהי' לי ודרשו חז"ל שכולו קיים. כמו כן כל השמן שניתן על הכ"ג הי' מתקיים בנס תמיד. ושוב נזכרתי שכן הוא בגמ' דכריתות שהי' בזקן אהרן טפי' כמרגליות

4) ראה לקוטי שיחות חל"ג עמ' 129 מסוטה ט, סע"א: "דאמר מר: משנבנה מקדש ראשון, נגנו אהל מועד, קרשיו, קרסיו וברישיו ועמודיו ואדניו", ומבאר הטעם בזה משום שהי' בתכלית הביטול להקב"ה ("עבד נאמן") שמוכן למסור כל מציאותו עבורו ית', וי"ל שלכן מעשי ידיו של משה נצחיים המה כי מסירת נפש היא למעלה משינויים וכו', - ומבאר שם הענין דאפר פרה שנעשה ע"י משה שהוא נצחי עיי"ש, ועד"ז איתא בחכ"ח עמ' 134 ובהערה 26 שם, וראה גם חט"ז עמ' 469 וחכ"ו עמ' 6, וראה שיחת ש"פ בדברים תשמ"א, סוף אות כ"א (שיחות קודש תשמ"א ח"ד עמ' 347), שהביא שם מכ"מ דאם הי' משה מכניס בני' לארץ ישראל הי' אז הגאולה האמיתית והשלימה ולא הי' ענין הגלות כלל עיי"ש, וראה אור החיים שמות וכת.

5) וראה גם בערוך השלח העתיד הל' כלי המקדש סי' ט"ז אות ג' מ"ש בענין זה.

עולות ויורדות ע"ש. ומזה ניתן לדורות לכל כהן גדול. הגם שנגנו שמן המשחה מ"מ ההארה שקיבל הכהן גדול נשאר לדורות שכן כתיב יהי זה לי לדורותיכם".

ועי גם בכריתות ה,ב: "ת"ר: כשמן הטוב היורד על הראש וגו' - כמין שתי טיפין מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו. אמר רב כהנא, תנא: כשהוא מספר עולות ויושבות בעיקרי זקנו, ועל דבר זה היה משה רבינו דואג, שמא חס ושלום מעלתי בשמן המשחה! יצתה בת קול ואמרה: כטל חרמון שיורד על הררי ציון, מה טל אין בו מעילה, אף שמן שיורד על זקן אהרן אין בו מעילה, ועדיין אהרן היה דואג, שמא משה לא מעל ואני מעלתי! יצתה בת קול ואמרה לו: הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, מה משה לא מעל, אף אתה לא מעל" והקשה הגה"ק רא"מ זצ"ל מגור (מובא בס' דף על הדף שם) (ועוד בכ"מ) דאיך קס"ד שמעל הרי מיד אחר המשיחה כבר נעשה מצותו וקי"ל דכל דבר שנעשית מצותו אין משום מעילה? וי"ל דלא נקרא כאן נעשית מצותו כיון שהיה קיים לעולם על אהרן ע"כ וזהו כנ"ל.

וראה גם בצפנת פענח⁶ מהדו"ת (ע' 149) שכתב ששמן המשחה מקדש לכה"ג בכל רגע ולכן אין בו דין נעשית מצוותו, ובקונטרס השלמה לחלק רביעי (עמ' 64) כתב דדוקא בכה"ג נאמר הדין דכריתות (ו,א) דנתן על בני מעיו חייב מכיון שנשאר בקדושתו אפילו נצטרע, משא"כ מלך שעבר ה"ה כהדיוט, והיינו כמש"כ לעיל דבכה"ג המשיחה היא לקדושה ופועל בו כל הזמן וכו' עיי"ש וזהו ע"ד הנ"ל.

ולפי"ז יש מקום לומר דכיון דבביהמ"ק השלישי בלאו הכי הוא בנינא דקוב"ה שהוא בנין נצחי (זהו ח"ג רפא,א, ח"א כח,א) וכמבואר בזה בלקו"ש בכ"מ (ח"ט דברים ג' ובח"ל פ' תולדות ג' ועוד) משום שיש שם המעלה דעבודת המטה וההמשכה מלמעלה עיי"ש,א"כ י"ל שלכן הבנין עצמו אי"צ משיחה כיון שענין עיקרי שבו הוא לפעול ענין הנצחיות, וכאן אי"צ לזה.

גם מצד פעולת הקידוש שנפעל ע"י המשיחה י"ל שא"צ לזה, לא מיבעיא לדעת רש"י וכו' שביהמ"ק ירד מן השמים אי"צ לקידוש,אלא אפילו לדעת הרמב"ם דמשיח בונה ביהמ"ק הרי מבואר התיווך בזה (בס' הל' בית הבחירה ע' ה' ועוד בכ"מ) דבנין הבית למטה יהי' בידי אדם - ע"י משיח, ובמקדש זה שלמטה יתלבש המקדש שלמעלה, ועד"ז כתב בערוך לנר סוכה מא,א, ואכמ"ל, במילא י"ל שיהי' קדוש בקדושה עולמית בלאו משיחה.

וכעין זה כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' לח) לענין חינוך, במה שהקשו לו בהא דגזר ריב"ז דיום הנף כולו אסור (סוכה מא, א) משום מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח - השתא נמי ניכול, ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש - עומד מתיר, ומסיק דהיינו באיבני בליל שיתסר, ותמוה דהא אין מחנכין המזבח אלא בקרבן תמיד, ולשיטת התוס' בסוכה מב, א (ד"ה שאינו מבוקר) דביקור מעכב בדיעבד בתמיד, א"כ לא יהי אפשר להקריב תמיד בלא ביקור ד' ימים ולא יהי באפשר להקריב התמיד לחנך המזבח, וא"כ לא יהי אפשר להקריב כבש העומר, והאיך חושש דשמא יקריבו את העומר? וכתב לתרץ שם כיון דהבית יבנה בידי שמים וירד למטה המקדש שלמעלה, והמזבח שמקריב עליו מיכאל כבשים של אש כמ"ש בתוס' מנחות קי, א, ד"ה ומיכאל, א"כ כבר נתחנך המזבח, וממשיך דעפ"ז יש לתרץ הקושיא בשם הגאון רע"א ז"ל אמאי לא תירץ רש"י ותוס' שיבנו רק המזבח דהוי כלי כדאי' בזבחים ס, א, ומוותר לבנותו בלילה? ולפימ"ש נחא דאם יהי בנוי המזבח בידי אדם הרי לא יוכלו לחנכו עיי"ש, עכתו"ד, והוא כעין מה שנת'.

ולכאורה יש להוכיח כן גם ממ"ש הרמב"ם בספר המצות שורש י': "ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר", משמע מזה דסב"ל להרמב"ם דגם משיחת כלי הקודש היא מצוה לדורות דלכן הוא נכלל במנין המ"ע, וכדברי השואל ומשיב שבכל זמן שיזדמן להם שמן המשחה מושחין בו את הכלים, אבל מ"מ לא הזכיר משיחה בנוגע להבנין עצמו.



זמן ראש השנה לאילנות לע"ל*

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

א. יש לעיין אם לע"ל יהי ראש השנה לאילנות בחמשה עשר בשבט. שהרי הטעם למה נקבע ר"ה לאילנות לט"ו בשבט, הוא מפני ש"הואיל ויצאו רוב גשמי שנה .. שכבר עבר רוב ימות הגשמים .. ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטים מעתה" (מסכת ראש השנה י"ד ע"א וברש"י ד"ה הואיל). ולכא' לע"ל מכיון שאז יחנטו

(7 ראה לקוטי שיחות חכ"א פ' ויק"פ עמ' 255 הערה 43 דשקו"ט אדות עשיית הכלים בלילה וש"נ.

(* לע"נ אבי מורי הרב יצחק בן הרב אליעזר צבי זאב ע"ה, בקשר ליום היראציי"ט ביום י"ח באדר. תנצב"ה. ויה"ר שנזכה תומ"י ממש לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר.

הפירות ויגדלו בכל יום, כאשר יקויים היעוד ונגש חורש בקוצר וגו' (עמוס ט', י"ג), ועתידים אילנות שיוציאו פירות בכל יום (שבת דף ל' ע"ב), וזרעים ואילנות יעשו פירות ביום שירדעו וינטעו (תורת כהנים בחוקותי כו, ד), וכמבואר בכ"מ, לא שייך הטעם הנ"ל, שהרי התחלת חנטת הפירות לא יהי' תלוי בט"ו בשבט, וא"כ צ"ע אם זמן ראש השנה לאילנות לע"ל יהי' בט"ו בשבט. (וצ"ע למתי יקבעוהו. ולכא' אינו יכול להיות בא' תשרי - ראה אג"ק ח"ב ע' רצ"ד, מר"ה י, א ותוס' שם ד"ה ופירות).

ובאמת מצינו עוד טעמים על קביעת ר"ה לאילנות ביום ט"ו בשבט, ראה תוס' ר"ה שם ד"ה באחד, "וכל החנוטים קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי", וראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"ב ש"מכאן ואילך הן חזין מימי השנה הבאה". וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חמשה עשר בשבט (כרך ט"ז ע' קנ"ג ואילך) עוד טעמים בזה. אבל לכא' גם לפי הטעמים האלו צ"ע אם יש לומר שבזמן שיגדלו פירות בכל יום, הפירות שיגדלו עד ט"ו בשבט יהי' החיות שלהם מגשמי שנה שעברה. דלכאורה רק בזמן הזה שלוקח הרבה זמן עד שיעלה השרף באילנות ועד שיחנטו ועד שיגדלו, שייך לומר שלוקח זמן עד שיעלה השרף באילנות מגשמי השנה החדשה, אבל לע"ל שהכל יהי' במהירות וכו', לכא' מסתבר שכבר מתחילת השנה יחיו ויגדלו הפירות מגשמי השנה החדשה. ומסתבר שכל הטבע ואופן גידול הפירות ישתנה אז. וצ"ע. וע"ע בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' כ"ט, ושו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ס"ב אות ו'. ויש להאריך בזה ע"פ המבואר בדבריהם ואכ"מ.

ב. ובאג"ק ח"ב שם כתב: בט"ו בשבט ר"ה לאילנות. והנה לרמב"ם (ריש הל' מע"ש) משמע שהוא מה"ת, ודלא כרש"י על הרי"ף במשנה ר"ה שם. ואף דמקרא לא ידעין אלא שהוא לאחר ר"ה לשנים (תוד"ה ופירות ר"ה י, א), י"ל קביעות זמן זה דוקא על שני אופנים: שהוא בכלל שאר שיעורין שהן הלל"מ לרוב המכריע של הפוסקים, או שהתורה מסרה לחכמים לקבוע זמן ר"ה לאילנות ובקביעות נעשה מה"ת. וכמו שמצינו כעין זה, לכמה דעות, בענין מסחר בדבר האסור, ענוי יוהכ"פ, מלאכה בחוה"מ, איסור ובחוקותיהם לא תלכו, טפול בבכור. ונפ"מ בין שני האופנים דלבריייתא אם יהי' ב"ד גדול כו' יכול לשנות יום ר"ה לאילנות לזמן אחר.

ומדהושוו במשנה כל ארבעה ר"ה להדדי, משמע לכאורה כאופן הא'. אבל מדשקו"ט בש"ס בקביעות ר"ה זה בסברות, וכדאמר הלך אחר רוב שנים, דהל' משמע שנותן טעם ולא סימן, נראה יותר שהוא כאופן השני, היינו שהתורה מסרה לחכמים לקבוע זמן ר"ה לאילנות שיחנטו פירות שנה חדשה, כי הטבע מסכים לתורה וכדור"ל בירוש' כתובות פ"א ה"ב ע"פ ל[א-]ל גומר עלי. ולא באתי אלא להעיר. עכלה"ק הנוגע לעניננו.

ולכאו' יש לעיין, לפי הסברא הא' שהוא הלמ"מ, איך שייך שיחלקו ב"ש וב"ה בזמן ר"ה לאילנות, אם הוא בר"ח שבט או בט"ו בשבט, דלכאורה ידוע שבהלל"מ ליכא מחלוקת. ולכאו' י"ל ע"ד דברי הרמב"ם בפי'המ"ש סוף עדיות, אודות מחלוקת החכמים בדברי הלל"מ אודות פעולת אלי', שזה שמצינו שחולקים חכמים בדבר הוא מפני שלא נשמע ממש רבינו הפרטים רק הענין בכללותו ע"ש, ולכן שייך מחלוקת על מה בדיוק הכוונה. וכמבואר ג"כ בההדרן על הרמב"ם תשמ"ז. ועד"ז כאן י"ל שהלל"מ הוא שזמן ר"ה לאילנות הוא ד' חדשים לאחר זמן הגשמים, והמחלוקת בין ב"ש וב"ה בזה הוא האם מונין הד' חדשים מיום התחלת הגשמים בכח או בפועל (ראה הביאור בזה בארוכה בלקו"ש ח"ו ע' 71 ועוד), שפרט זה לא נתפרש בהלל"מ וממילא שייך בו מחלוקת ודו"ק.

והנה לכאו' יש להעיר שגם לסברא הא' דהוא מכלל שיעורין דהלל"מ, לכאו' יש לעיין אם לע"ל שישתנה המציאות ישתנו גם השיעורין, ובנדו"ד שמכיון שמציאות ישתנה גם זמן ר"ה לאילנות ישתנה, ועד"ז בכמה שיעורים כמו כזית וכביצה וכיו"ב שלע"ל שיהיו הפירות גדולים ביותר וגם בני אדם יהיו גדולים יותר כמבואר במאחז"ל עה"פ (ויקרא כ"ו י"ג) ואולך אתכם קוממיות, ראה ב"ב ע"ה ע"א ובהנסמן בתורה שלמה שם, מה יהי' הדין בנוגע שיעורי כזית וכו', וכן בנוגע זמן בר מצוה ל"ג שנה שלכמה דיעות הוא הלל"מ מה יהי' הדין לע"ל שוהנער בן מאה שנה ימות וגו', ועמ"ש בגליון א'סו. וכבר האריכו המחברים בנוגע לשיעורי כזית בזמן שהי' הפירות גדולים (ראה שיעורי תורה להרא"ח נאה שער ב', ועוד) ויש להאריך בזה עוד מכמה חקירות שהובאו בקשר לשיעורים הללו (ראה בתשובת הרגצ'ובי הנדפס בס' כתבי רבי יחיאל ח"א ע' קכ"ו ואילך ובהנסמן שם) ואכ"מ.

ג. ואע"פ שמצינו שלע"ל יהי' ראש השנה לאילנות בא' בשבט (כדעת בית שמאי, שלע"ל יהי' הלכה כמותו), ראה אג"ק ח"ד ע' שכ"א ובכ"מ, ומזה משמע שגם לע"ל יהי' ר"ה לאילנות תלוי בעונת הגשמים כמו עכשיו, י"ל שזה מדבר בתקופה הראשונה שעדיין לא יהי' שינוי מנהגו של עולם כמבואר בכ"מ, וא"כ י"ל שאז עדיין יהי' סדר גדול פירות האילנות כמו עכשיו, אבל בתקופה השני' שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם ויגדלו הפירות בכל יום, אולי אז לא יהי' ר"ה לאילנות בחודש שבט וכנ"ל. וראה באג"ק ח"ב ע' רצ"ד שנוטה לומר ששייך שקביעות זמן ראש השנה לאילנות ישתנה ע"ב ד' אחר, ע"ש. ועצ"ע בכל הנ"ל.

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



הקהל

חיוב הקטן בהקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ט שיחה ג' לחה"ס (ע' 363) מבאר רבינו הא דמ"ע מה"ת דהקהל חל גם על טף וכפי שמצינו במס' קידושין (לד, ב) טפלים חייבים נשים לא כ"ש, דאף דלא ה' פסוק לחייב נשים בהקהל היינו לומדים זאת מק"ו מטף דחייבים. ולכאורה "חיובא לדדוקי (בתמי)", וגם מצינו בחגיגה דראב"ע קאמר אשר טף למה באים ליתן שכר למביאיהן, וא"כ החיוב הוא על האב ולא על הטף עצמם.

והביאור הוא ע"פ מה שמבאר רבינו בארוכה בלקו"ש ח"י"פ קדושים (ד' ע' 235) ואילך דכשיש מצוה וחיוב על א' בנוגע להשני חל חיוב על השני על אותו עשי' גופא. ושם מבאר באריכות בנוגע חיוב הקטן במצות, לפי הדעות שהחיוב על הקטן עצמו ולא על האב עי"ש הביאור, וגם מה שמבאר בזה מצוה מה"ת דשמחת הרגל על האשה, וחיוב ת"ת על הקטן משיכיר ע"ש.

ולכן במצות הקהל דעצם המצוה הוא על המלך (או מי שבידו) להקהיל כלל ישראל אנשים נשים וטף הרי מזה גופא דהם החפצא של המצוה שעל המלך להקהיל אותם ולזרזם לשמוע ללמוד וכו', א"כ בדרך ממילא חל ג"כ חיוב גברא על כאו"א לבא. ומכיון שביאתם גופא דין חיוב הוא ולכן שייך לומר עליהם שהחיוב היא לא רק להקהל - להיות שם, אלא שיש חיוב על כאו"א לשמוע ללמוד. וזה גופא מה שמחדש ראב"ע אנשים ללמוד נשים לשמוע שיש חיוב גברא על כאו"א מצד מצות המלך להקהיל, ולכן הרמב"ם כתב שחייבין לבא . . . וחייבין לשמוע... (עיי"ש הע' 47).

והשתא א"ש מש"כ בגמ' טפלים חייבים נשים לא כ"ש, וגם מש"כ ראב"ע אשר טף למה באין ליתן שכר למביאיהן, מצד א' אין חיוב על הטף מצ"ע [והיינו דלא יכולים לומר שמצד שהם נכללים בכלל ישראל (אנשים נשים וטף) לכן יש חיוב גברא עליהם מצ"ע - שהרי אינם בני דיעה [וראה לקמן מש"כ בזה], אמנם יש שכר מיוחד על "מביאיהן" וכו"ל דמה שהם באין אינו רק מה שהם חפצא של מצות המלך דאו אינם בגדר "באין" וממילא מי שמביא אותם אינם בגדר "מביאיהן" [ורק היכי תימצי שמצות המלך נתקיים על ידו], אלא כנ"ל שיש חיוב על אנשים ונשים ולכן הם בגדר

"באין", וכן "ל שה"באין" צ"ל באופן דישמעו וילמדו ולכן כשמביאים טפס הרי הם בגדר "מביאיהן" ויש להם שכר מיוחד.

ומצד שני הרי הם (הטף) נכללו ביחד עם כל ישראל בעצם המצוה שעל המלך להקהיל אותם, ולכן שייך לומר על הטף "טפלים חייבים" וזה מ"ש בגמ' דטפלים חייבים ק"ו נשים, והיינו שאם העצם מצוה דהקהל כולל כל ישראל בשוה עד שגם טף ואפי' קטני קטנים נכללו בזה אז גם אם לא הי' כתוב נשים להדיא היינו יודעים דנשים ג"כ נכללו בעצם המצוה שעל המלך. עכתודה"ק.

ולכאורה עדיין צ"ב למה לא נימא שיש חיוב על הקטנים להיות באים ולא רק ליתן שכר למביאיהן, וע"ד כמו שנתבאר בלקו"ש ח"י"ז הנ"ל בנוגע חיוב ת"ת על הקטן 'כשיכיר' (ולא כשיגדל), והרי עתה לפי הביאור הנ"ל הרי הלשון טפלים חייבים דוחק, כי אין זה חיוב על הטף אלא מה שהם נכללו בעצם המצוה להיותם חפצא של מצוה וכן"ל. ועוד צ"ב אם ראב"ע מחדש שיש חיוב גברא על כאו"א (אנשים ונשים) להיות באין והטף נמי "באין" כדי ליתן שכר למביאיהן וכן"ל, למה לא אמר לשון המשתמע שיש חיוב להביא הטף וע"ד והטף באין ע"י מביאיהן והיינו שיש חיוב על האב (והאם) שביא הטף, ולמה כתב רבינו "וויבאלד אז אויף די טף איז ניט שייך קיין חיוב איז דער ענין בזה ותועלת (נוספת) נאר "ליתן שכר למביאיהן" עכל"ק. ולכאו" למה לא נימא שחל חיוב על הטף או עכ"פ חיוב על מביאיהן, וע"ד מה שנת' בלקו"ש ח"י"ז הנ"ל שמובא בהערה 50 דהשיחה.

גם צ"ע דבלקו"ש ח"י"ז הנ"ל בהערה *60 כתב "ועד"ז (ויתירה מזו) י"ל במצות הקהל בנוגע להטף. נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"י"ט ע' 363 ואילך", הרי מפורש שם לכאורה דבהקהל הוא ע"ד (ויותר) ממה שנת' שם, ושם הרי נתבאר כנ"ל דיש חיוב על טף בנוגע למצות שעושה משום חינוך וגם דיש חיוב ת"ת מה"ת כשיכיר והוא עדיין בקטנותו מחמת חיוב האב לחנכו מה"ת בת"ת, וא"כ נימא נמי הכא בהקהל שיש חיוב על הטף מצד היותו חפצא של מצות המלך.

עוד צ"ב דבהערה 6 מביא "ירושלמי ריש חגיגה דגם "בראית פנים אפילו קטן חייב" אבל ג"ז ילפינן מהקהל, וצ"ב איך ילפינן חיוב ראי' של קטן מהקהל בה בשעה שאין חיוב על הקטן בהקהל וגם אין חיוב על אביו (ורק יש מצוה וחיוב על המלך להקהיל הטף) וכן"ל. ואף שבתחילת השיחה מביא שיש חיוב על מביאיהן (ומביא בהערה 8 מהטו"א שמסתפק אם החיוב על האב או על ב"ד, הרי דשם איירי קודם הביאור בדברי ראב"ע, וי"ל שקאי לפי הדיעה שהמצוה הוא על כל או"א וכפי שמביא בהערה 41 דעת הבה"ג הסמ"ג והיראים, אמנם לאחר שמתבאר דעת הרמב"ם שהוא מצוה על המלך

להקהיל [או על מי שבידו להקהיל] חל החובת גברא על האנשים ונשים שיבואו בעצמם ולא על הטף.

ויש להעיר שאף החינוך שכתב שכל איש ואשה שלא בא לשמוע עובר על זה, ובפשטות י"ל שאף שקאי בשיטת הרמב"ם כדרכו מ"מ יש חיוב גברא על כאו"א לבא ולשמוע וכהביאור בהשיחה [והערה 47], מ"מ לא כתב שיש חיוב להביא הטף, וכנ"ל שהחיוב על המלך.

ואולי י"ל [במקצת עכ"פ] ע"פ מה שמבאר בלקו"ש חי"ז הנ"ל דעת הרמב"ם ואדה"ז שהמצות שהקטן צריך לעשותם משום חינוך שהקטן מחויב ואינו רק מצוה על האב ומביא כמה לשונות הרמב"ם בהל' ציצית והל' ברכות ועוד שכ' לשון חיוב על הקטן ובהערה 32 כ' "ומש"כ הרמב"ם הל' תפילין פ"ד הי"ג "אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות" - י"ל (נוסף על הנ"ל הערה 27) כיון שבתפילין בפרט נוגע בגדר המצוה שלא יסיח דעתו מהם (כמו שממשיך ברמב"ם שם באותה ההלכה), לכן לא הכניס חכמים את הקטן בחיוב המצוה. עכ"ל.

וי"ל שאף אחרי הביאור בהשיחה שחיוב הקטן הוא מפאת חיוב האב לחנכו במצות מ"מ י"ל שבהמצות שמצד גדרם חיובם בקטן הוא דבר והיפוכו לא יהא חקטן מחוייב וע"ד מש"כ רבינו בנוגע תפילין שאין להסיח דעת ממנו וי"ל שזה מעצם הגדר דמצות תפילין ע"פ מש"כ הב"ח בנוגע כוונה במצות תפילין [וראה ג"כ לקו"ש חי"ד שיחה כי תצא], וכמו כן בהקהל הרי החידוש דיש חיוב גברא ועל כאו"א להיות באין הוא לא רק שיבואו אלא שישמעו וילמדו ליראה וכמו שמבאר בהשיחה דראב"ע מחדש דלמען ישמעו וילמדו ויראו אינו רק מטרת המצוה שיהיה לעתיד אלא שהוא התוכן דהמצוה של ביאת האנשים ונשים, ולכן י"ל מכיון שהחיוב להקהיל של המלך כולל כל סוגי קטנים ואפילו קטני קטנים לכן מצד היותם לאו בני דעה ואינם שייך כל כך להיות ישמעו וילמדו ויראו ולכן לא שייך לומר שיש חיוב "באין" עליהם לא מצדם ולא מצד מביאיהם ורק יש בהם "ענין ותועלת" במה שהם באין שמביאיהם יש להם שכר.



תורת רבינו

לקרוא למשודכת 'מאורסת'

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ ושל"ח כ"ק אדמו"ר – לונדון אנגלי

אין לומר או לכתוב אירוסין – עד שיהיו

א. ידועה שיטת רבינו ש"אין לומר או לכתוב אירוסין עד שיהיו אירוסין" (אג"ק חכ"ו עמ' קמ במכתבו אל הגרב"ש שניאורסאהן ז"ל). ובשיחת ש"פ כי תשא ה'תשמ"א (שיחות קודש ח"ב עמ' 512) אמר: "ישנם כאלה שכאשר הם רוצים להודיע על קישורי-תנאים בין חתן לכלה הרי הם כותבים ומפרסמים שפב"פ ופלונית בת פלוני 'נתארסו'. זהו פשוט ענין של 'עם-הארצות', מכיון שבאירוסין נהיית האשה לאשת איש. . . וזה נוגע גם לדיני נפשות, משא"כ כאן¹ מדובר אודות ענין הנקרא 'קישורי תנאים'², שם המובא בפוסקים³". עכ"ד רבינו.

ועפ"ז נהוג עלמא האידנא, בקרב אנ"ש עכ"פ, לכנות השמחה בשם 'קשרי שידוכין'.

(1) כי "האידנא אין נוהגין ליארס אלא בשעת חופה" (טור אהע"ז סי' סב).

(2) ראה לדוגמא מכתב אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מיום ט"ז סיון תרמ"ז (אג"ק ח"ג עמ' יב): "בטח [ידוע] לכבודו מהקשורת של אחי הרמ"מ שי' למז"ט". וכ"ה בכ"כ מקומות באגרות אדמו"ר מהוריי"צ. וראה גם מאמר ד"ה שיר המעלות לדוד גו' ל"ג בעומר תרצ"ב (ספר המאמרים תרצ"ב-תרצ"ג עמ' שנה-ו). ובשיחת אדמו"ר מהוריי"צ כ"ה שבט תרצ"ו (לקוטי דיבורים ח"ב עמ' 450): "אלע זמני שמחת משפחה אין בית רבי ווי שמחת **קשורי תנאים**, נשואין כו' האבן גיהאט געוויסע מנהגים מסודרים". ועד"ז במכתבי רבינו, ולדוגמא בעלמא: "ידוע דעתי מאז שכל המקצד בזמן שבין **קשורי תנאים** לחתונה הרי זה משובח" ('נלכה באורחותיו' נ.י. ה'תשנ"ו עמ' 186). אג"ק ח"ג עמ' שכו; ח"ה עמ' רפג חי"ג עמ' קלה. ועוד.

(3) ראה לדוגמא שו"ת הב"ח סי' יד. שער אפרים סי' עב. שו"ת רע"א מהדו"ת סי' נג וסי' עז. שו"ת קהלת יעקב סי' חי – הו"ד בפתחי תשובה אהע"ז סי' מה. שו"ת אדמו"ר הצמח צדק אהע"ז סי' קל. שו"ת דברי חיים חו"מ סי' א. שו"ת עין יצחק ח"א סי' לו. **ועוד**.

ביאור השם 'תנאים' ע"ד הדרוש והחסידות, ראה בספר זרע קודש (להרה"ק מראפשיץ) חלק שני (לעמבערג תרכ"ח) בדרוש לט"ו באב (לח, ב). טיול בפרדס (להג"ר שלמה זלמן עהרענרייך הי"ד) מהדו"ק (שאמלוי תרצ"ט) אות תיו (סק"ו) עמ' קמא. ארץ צבי (להג"ר ארי' צבי פרומר הי"ד) חלק שני – על המועדים (מהדורא שלישית, ירושלים תשס"ז) עמ' רצו.

והטעם פשוט, כי עכשיו נוהגים אנשי שלומינו "לכתוב התנאים ביום החתונה" (אג"ק אדמו"ר ח"ז עמ' יט) ולא לפנ"ז, וכמנהג כמה ק"ק בישראל מקדמת דנא⁴. ומרגלא בפומייהו דאינשי שהטעם לזה הוא, "שבאם ח"ו, מאיזו סיבה שתהי', ירצו לבטל השידוך⁵, קל יותר באם יהי' רק ווארט מאשר לאחר כתיבת התנאים וחתימת העדים⁶."

וכ"כ הג"ר ארי' צבי פרומר (אב"ד קאזיגלוב) הי"ד בהגותו על שו"ת אמרי יושר (להגר"מ אריק זצ"ל) חלק שני (מונקאטש תרע"ג), "דטעם המנהג שאין עושים תנאים מיד [הוא] כדי שלא יהי' עדיין קשר גמור, ושאם יזדמן שיצרכו לעזוב השידוכין לא יהי' כ"כ חומר כמו בעזיבת שידוכין גמורים⁷" (שו"ת ארץ, חלק שני, בני ברק תשמ"ח, עמ' רצו).

ועל כן בחרו בשם המתאים לזה, שם שהשתמשו גם בו הפוסקים⁸: "קשרי שידוכין"

מקבילות לשיטת רבינו

ב. וזה מכבר כתב בספר קול ארי' על עניני נשואין (ברוקלין תשנ"ח, עמ' כח) במכתבו של הג"ר נפתלי הכהן שווארטצ' זצ"ל אב"ד מאד⁹, שכתב וז"ל: "מה שנשתררב המנהג בזמן האחרון כשמודיעים בעתונים או על ידי פתקאות ומכתבים גלויים מקישור תנאים של החיתון מדפיסים פלוני ופלוני 'מאורשים' זה לא נכון, דלשון אירוסין

4) נטעי גבריאלי (להגאון ר' גבריאלי ציננער שליט"א) על שידוכים ותנאים (ירושלים תשס"ט) פכ"ו ס"ה-ו ובהערות לשם.

5) אבל ראה אג"ק אדמו"ר הזקן (קה"ת תשמ"ז) אגרת פט: "אמת נכון הדבר, והוא קבלה בידינו מרבתינו קדושי עליון נ"ע, שלא לבטל השידוך בעבור שום דררא דממונא, ויש חשש סכנה בזה ח"ו". וראה מ"ש שם המו"ל במקורות והערות להאגרות (סוף עמ' תסה ואילך) ומ"ש ע"ז בספר שלחן מנחם (קה"ת תשע"ג) ח"ו עמ' קמח בהערות המו"ל.

6) מרשימות הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג נדפסו בנטעי גבריאלי שם הערה יו"ד. ושם ש"ע שנת ה'תשי"ד או ה'תשט"ו נהגו אנ"ש לעשות תנאים כרגיל. באותה תקופה שאל מישהו על דבר עריכת תנאים במשפחתו, וענה רבינו (וכמדומה שאמר ששמע כן מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ) שטוב יותר לא לעשות תנאים כי אם בסמיכות להחופה, ע"ש.

7) וע"ש בארץ צבי דלא שייך בזה "חרם הקהלות על מי שחוזר מהשידוך" (ב"ש אהע"ז סי' נא סק"י) – ודלא כמ"ש בשו"ת אמרי יושר שם, כיון שיסוד המנהג הוא "כדי שלא יחשב נגמר", ע"ש. [וראה מ"ש במקורות והערות ושלחן מנחם הנ"ל הערה 5].

8) ראה שו"ת אבני נזר אהע"ז סי' ח אות טז וחז"מ סי' פג. ועוד.

9) ובעהמח"ס שו"ת בית נפתלי (פאקש תרנ"ט).

בלשון התורה וגמרא, גם אחר חתימת התלמוד, וגם עד דורנו האחרון, קוראים לקדושין אירוסין ולא לעשיית תנאים, אם כן בודאי לא נכון לכתחילה לומר על קישור תנאים לבד שנעשה אירוסין, ולכתחילה יש לחוש למה שכתוב במשנה שלהי מסכת גיטין (פח, ב) 'יצא שמה בעיר מקודשת הרי זו מקודשת, ולפעמים על ידי כמה סיבות נתבטל השידוך ולמה נפרסם בעולם שהיא מקודשת בעוד שאין כאן אפילו ריח קידושין', ע"ש בארוכה¹⁰.

ובמ"ש שכן הוא 'לשון הגמרא' יש להעיר מהא דאיתא במסכת כתובות (ח, א): "רבינא איעסק לי' לברי' בי רב חביבא, וברין משעת אירוסין [שהשמחה במעונו. רש"י], אמר, קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו; לא אסתייע מילתא והדרי בהו [לא נתנו לו האשה]". ובחי' הריטב"א שם: "ורב פפא נמי דברין משעת אירוסין קדושין הוו תמן שאין לשון אירוסין בכל התלמוד אלא בקדושין דאיך שדוכין קרו להו, והא דאמר קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו, ה"ק דלא הדרי בהו מלעשות חופה לזמן קבוע, דלמיהדר בהו לגמרי לא אפשר כיון דאיכא קדושין, ולא אסתייעא מילתא דהדרי בהו שלא נעשית החופה לזמן שקבעו"¹¹.

ויעויין גם בספר 'מבקשי תורה' (כרך ה קובץ כג ס' רפ אות יו"ד) שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל ה' אומר שהביטוי 'אירוסין' אינו נכון, שהרי 'אירוסין' פירושו 'קידושין', והוא בעצמו דקדק לכתוב (במכתבי ברכה וכל כיו"ב) 'קשרי שידוכים'.

[ועד"ז, ובתוקף יותר, מצינו בשו"ת שלמות חיים (להגרי"ח זוננפלד זצ"ל) אהע"ז (ס' ו): "מה שמתרגמין אירוסין בלע"ז "פערקנאסט", לפי שבכתיבת תנאים מתחייב המבטל לשלם קנס. והגם דבאירוסין שבלשון הקודש הכוונה על קידושין ובזה ליכא קנס, בכל זאת דומה כמו תנאים בזה"ז דעדיין אינם דרים ביחד ועתידין להנשא. תשובה: הרי כינויי קרבן - קונם קונח קונס (גדרים י, ב), א"כ לא רחוק ג"כ לומר שכבר היא מקודשת ואסורה לעלמא"!].

10) עוד שם: "בוא וראה בחז"ל (סוכה לד, א): 'אמר רב חסדא, הני תלת מילי אשתני שמיייה מכי חרב בהמ"ק'. ופריך הש"ס 'מאי נפק"מ', ע"ש מה שתיירץ. הרי דכל השתנות השמות מורה על קלקול הדורות ח"ו, דהא תליא לי' בחורבן בהמ"ק תובב"א. וחז"ל מזהירים אותנו כדי שנדע שמם הקדום ולא נכשל, ובוודאי אם ה' בידם מעיקרא לפעול שלא יבואו לידי שינוי שם היו משתדלים".

11) וגם לפי המבואר בשיטה מקובצת שם שלפירוש רש"י הכוונה בנדו"ד לשידוכין, הר"ז יוצא מן הכלל אחד בכל הש"ס. ופשיטא שלא ללמד על הכלל יצא, להורות שכך היו נוהגים בדרך כלל ועד"ה הרגיל - לקרות לשידוכים בשם אירוסין [ודלא כמו שראיתי איזה מחברים טועים בזה].

שקו"ט עפמ"ש בשו"ת הרא"ש: "לשון העולם לקרות למשודכת ארוסה"

ג. יש שהעירו שכנראה כבר נשתרשה הטעות בענין זה בשנים קדמוניות, וכבר מימות הראשונים השתמשו (בכ"מ עכ"פ) בלשון 'אירוסין' כשם המושאל לקידושין¹², וכמבואר בשו"ת הרא"ש (כלל לה סי' יב) הו"ד בב"י (אהע"ז סי' ו), וז"ל: "שאלה: ראובן שידך רבקה ושלח לה סבלונות; שאלו בני העיר למוליכי הסבלונות: למי אתם מוליכים אלו הסבלונות? אמרו: לרבקה מאורסת ראובן הנזכר; ויצא לה קול בעיר שהיא ארוסה לו. ילמדנו רבינו אם הן אלו קדושין, או ספק קידושין, להצריכה גט, כיון שיצא הקול בעיר שהיא ארוסתו. תשובה: יראה שאין כאן קול להצריכה גט; דמשום סבלונות אין כאן מיחוש, שנהגו בארץ הזאת דמסבלי והדר מקדשי. ואי משום קול, שהיו הנשים שהם מוליכות הסבלונות לרבקה ששלח לה ארוסה ראובן, לאו קול הוא להצריכה גט, שכן לשון העולם¹³, לקרות למשודכת ארוסה, ובכל דהו לא מצרכין גט", עכ"ל. וע"ש.

ואם כי לא כתב הרא"ש אלא שאין יסוד כלל להצריכה גט, אבל לא כתב שהנהגה זו (לקרוא למשודכת 'ארוסה'), הרי היא הנהגה הראוי' לכתחילה, מ"מ ממה שהביא הרא"ש "לשון העולם" מבלי להעיר ע"ז, משמע לכאורה שאי"צ לקרוא תגר ע"ז.

[ועד"ז בדורות האחרונים, נראה שהיו משתמשים לפעמים בלשון אירוסין כשם המושאל לקשרי שידוכין, וכמבואר ממ"ש בדרשי חתונה לאדמו"ר מהר"ש (קה"ת תשס"ג) ד"ה שוש תיש ותגל העקרה (עמ' קסז): "להבין זה צלהק"ת החילוק שבין ארוסין ונשואין כי עכשיו מה שאנו קורין אירוסין אינו כלום כ"א דברים בעלמא הגבלת זמן החתונה, אבל בימי חכמי התלמוד ה' באירוסין קדושין ממש שנתן לה טבעת . . ומסתימת דבריו משמע דמה שאנו קוראים ל"דברים בעלמא" בשם "אירוסין" אין בזה דרא דאיסורא.

ועד"ז מצינו לפעמים (מתי מספר) במכתבי רבותינו, ולדוגמא במכתב מיום ר"ח שבט ה'תש"ה כתב אדמו"ר מהוריי"צ אל הרה"ח ר' עזריאל זעליג סלאנים ז"ל:

12) ולהעיר מלשון רבי ישמעאל (גיטין מג, א) "בשפחה כנענית המאורסה לעבד עברי" [דקשה: "וכי שפחה כנענית גמורה בת קדושין היא, הא חמורה בעלמא היא 'עם הדומה לחמור' (יבמות סב, א)"] (רש"י שם) ובגמרא שם מפרש: "מאי מאורסת – מיוחדת".

13) בשו"ת תשב"ץ ח"ד סי' טו הביא משו"ת הרא"ש: "שדרך בני אדם לקרות למשודכת ארוסה".

"במענה על מכתבו . . המבשר בשורת אירוסי בתם ש"ב מרת שיינדל מושקא תחי' עם ב"ג הנכבד והכי נעלה כו'"].

אמנם נ"ל פשוט שאין בכל הנ"ל סתירה לשיטת רבינו, ומשני טעמים:

(א) דוקא מחמת ירידת הדורות מאז תקופתם של הראשונים צריכים אנו לסייגם וגדרים נוספים בכל כגון דא, ובפרט בדורותינו שרבו כמו רבו השיבושים, הטשטושים והבלבולים, ועירוב פרשיות ה"ה תופעה רגילה¹⁴, ועלולה היא להביא לידי מכשול ועוון, ועל כן סבר רבינו דשומה עלינו להמנע מלהשתמש בשמות מושאלים ונרדפים בעניני קידושין ונישואין, ואיזהו חכם הרואה את הנולד. והוא ע"ד מ"ש בספר קול ארי' (הנ"ל ס"ב), וז"ל: למה נשנה אנו לכתחילה לקרוא ל'קישור תנאים' בשם 'אירוסין', ועי' יתרגל העולם לקראו כן, ולמחר ילמוד הבן פרק 'נערה המאורסה' וידמה בדעתו שנערה המאורסה היינו נערה המשודכת בקשר תנאים, וכמה בחורים על ידי שלמדו בבית הספר, ותירגם להם מורם המקרא 'מאורסה' בלשון אשכנז 'פערלאבט', חשבו שנערה המאורסה היא בלא קידושין רק בקישור חיתון בתנאים של שידוכין לבד כבזמנינו, וד"ל. עכ"ל. וד"ל.

(ב) באמת כבר הי' לעולמים (שו"ת מהר"י מינץ סי' ב) שהי' "שטר קישור משידוך חתום בשני עדים" בו נכתב בזה"ל: "זכרון עדות מה שהי' בפנינו עדים ח"מ כו' ע"ד באו לפנינו כמ"ר יצחק בכמ"ר יודא זלה"ה וכמ"ר אלי' בכמ"ר יואב זלה"ה ואמרו לנו הוו עלינו עדים וקנו ממנו בקנין גמור ואגב סודר וכתבו וחתמו בכל לשון של זכות וראי' . . איך אני יצחק הנ"ל מרצון נפשי בלא שום אונס ודוחק כלל רק מלב שלם ונפש חפצה ובדעת מיושבת הנני מארס חביבתי היקרה פיורינ"א בתי מב"ת [מנשים באוהל תבורך] ליקר כמ"ר יואב בכמ"ר אלי' הנ"ל". ובאו הדברים לפני מהר"י מינץ "בהיות שהר' יצחק אבי המשודכת הנ"ל איש תם וישר וחושש מכל צרה שלא תבא כן מצד הלשון הנ"ל הנני מארס כו' יאמר בעל דין שהיא מקודשת".

והאריך מהר"י מינץ ליישב נוסח השטר כדי שלא יוכל בע"ד לטעון שהיא מקודשת [ובאם ימות החתן תצטרך לחליצה], ו"שמי שמפרש כן אינו אלא טועה", ומכמה טעמים: (א) "הנני מארס אינו שייך כי אם לבעל שיאמר כן לאשה שמארס או לשלוחה

14 דוגמא לדבר: בשיחת י"ג תשרי ה'תשל"ט (שיחות קודש ח"א עמ' 94) הסביר רבינו דזה שכתבו וחתמו כמה רבנים (בזמן התייסדותה של מדינת ישראל באה"ק) שהגענו לראשית צמיחת גאולתינו, אתחלתא דגאולה וכיו"ב (ראה שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' מא אות ה), לא היתה כוונתם כפשוטה, אלא שלאחרי זה הוציאו את הדברים מהקשרם וניצלו אותם לתמוך בשיטה שכבר התחילה הגאולה וכיו"ב.

אבל לא על אבי האשה"; (ב) "אפילו אם יעלה על ליבנו לפרש אילו המלות דרך רחוק, ונאמר אולי החתן המשוך רבי יואב עשה לאבי המשודכת רבי יצחק הנ"ל שליח, וא"כ רבי יצחק הנ"ל הי' שליח לחו"כ בתו אחרי שהיא קטנה ואז שייך לומר הנני מארס כו', גם זה אין לומר אחרי שלא ראו העדים לא הרשאה ולא שום עדים שר' יואב הנ"ל מינה אותן למורשה לקדש לו בתו הנ"ל"; (ג) "אפילו לאותן הדיעות דס"ל דשליח לקידושין לא בעי לא עדים ולא הרשאה, שאני הכא שר' יצחק הנ"ל אומר שלא נתמנה מורשה מעולם לקדש בתו, וגם לא עלה על דעתו לקדש בתו לשום אדם מפני החשש פן ח"ו תצטרך לחליצה . . והדעת מכרעת להאמינו על ככה"; (ד) "כיון שהשני עדים החתומים על השטר קישור מעידים שלא נתן שם שום קידושין לא ע"י שטר ולא ע"י כסף ושוה כסף"; (ה) "כיון דרבי יואב הנ"ל הי' בעיר בזמן שנגמר החיתון ונכתב השטר קישור הנ"ל, אם איתא שהיו שם קידושין הוה לי' לעצמו לקדש כדאיתא ר"פ האיש מקדש (קידושין מא, א), ונהי דהכא איסורא ליכא אם לא קדשה, כיון דהכלה בעצמה לא היתה בעיר, מ"מ מצוה היתה בו בחתן לקדש בעצמו יותר מבשלוחו . . אלא ודאי לא היו כאן קדושין כלל". (ו) "כיון דהאב חייב להשיא בנו . . והואיל וכן הוא, אי הוי בעיה ר' יואב הנ"ל לעשות שליח לקדש לו אשה הו"ל לעשות שליח אביו רבי אלי' הנ"ל . . כיון דהמצוה רמי' עלי' דאבוא להשיאו . . ולכן אין לחוש כלל דרבי יצחק הנ"ל הי' שליח רבי יואב הנ"ל לקדש לו בתו הנ"ל".

וגם לאחר כל הדברים הנ"ל הוזקק מהר"י מינץ לשאלה: "וא"ת כיון שהעדים העידו על האירוסין איך יכולין לחזור ולהעיד שלא ראו שום קידושין, למה לא נאמר כיון שהעידו שנתארסה שוב אין חוזרין ומגדין שלא ראו שום קדושין". ותירץ: "י"ל כיון דאפשר לקיים ולאמת כל דבריהם דלא סתרי אהדדי עבדינן, ע"כ מתרצינן דבורייהו ועדותיהו דמה שהעידו שאמר הנני מארס כו' אינו ר"ל שעתה הוא מארס, אלא לאחר זמן, כמו 'הנני משחיתם את הארץ' (בראשית ו, יג), שלא הי' תכף אלא אחר כך זמן רב, וכן 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגומר' (שמות יט, ט), ו'הנה אנכי בא' הוה כמו 'הנני בא' ולא הי' מיד אלא אחר זמן, וכיון דאפשר לקיים דברי שניהם לא חשוב חוזרין ומגידים". עכ"ד מהר"י מינץ.

הרי לפנינו דוגמא לכך, שעוד בימות הראשונים גרמה ההשתמשות בשם אירוסין כשם המושאל לקשרי שידוכין לסיבוכים ושאלות חמורות, עד שהוצרך מהר"י מינץ להכנס בעיקולי ופשוטי 'לתרץ דיבורי העדים' כדי שלא יהי' חשש אירוסין מחמת השטר הנ"ל שחתמו עליו. ועאכ"כ שיש מקום לחשוש לזה בדורות האחרונים במיוחד וכמשנ"ת לעיל, ורבינו - בקעה מצא וגדר בה גדר, ומקום הניחו לו להתגדר.



מנין פרשיות שלא מתחילות באות וא"ו (גליון)

הרב לימא וילהלם

ר"מ ומשפיע בשיבת תות"ל מאריסטאון, נ.ד.ז.

בגליון א'קא תמה הרב א. א. שי' על זה שהשמיט כ"ק אדמו"ר את פרשת פקודי מתוך הפרשיות שאינם מתחילים באות ו"ו".

וע"ז יש לציין שבלקו"ש חכ"א ע' 250 בשוה"ג להע' 3, מביא רבינו גירסת הרמב"ם בתוס' ו' "ואלה".

ואולי מפני גירסא זו, השמיטה כ"ק אדמו"ר.

(ולהעיר שכן הוא גם במדרש רבה, ראה שם.)



הוה ועתיד מי קובע (גליון)

הרב לייב וועקסלער

קווינס, נ.י.

בגליון א'כב דנו קבוצת לומדי שיחות קודש במענה כ"ק אדמו"ר (שפורסמה בגליון א'קא) בענין הוה ועתיד מי מכריע בה, שאין להביא ראי' ע"ז מבן סורר ומורה כי הוא חידוש יוצא מן הכלל לגמרי.

והקשו על זה דלכאורה אי"ז חידוש ד"הטעם המובא בסנהדרין שם: טוב שימות זכאי משימות מחוייב – הרי מקיים בזה מצות אהבת ישראל, ועשית הטוב והישר בעיני אלקים ואדם – עד לרך – ברור לו מיתה יפה. מצילים נפשות מישראל – מקיימים בזה המצוה דלא תעמוד על דם רעך. היפה תואר כותב שבן סורר ומורה הוא בגדר רודף כו', שניתן להציל בנפשו. בסנהדרין שם במשנה שאחרי המשנה ע"ד בן סורר ומורה איתא: הבא במחתרת ניתן להציל בנפשו כי נדון על שם סופו – שהבא במחתרת סופו שיהרוג בעל הבית – פרש"י ורע"ב. ע"כ.

וי"ל בזה בד"א, דלכן תיקן כ"ק אדמו"ר וכתב שנסקל [ולא "נהרג"] ע"ש סופו, שדין בן סורר ומורה שונה מכל הדינים הנ"ל בזה שהוא מקבל בהוה עונש יותר חמור

(סקילה) ממה שהי' מקבל בעתיד (הרג כדין הרוצח - רמב"ם הל' סנהדרין פט"ו הי"ב), ולכן זה חידוש יוצא מן הכלל לגמרי ואין להביא רא' ממנו.



פעולה הנמשכת של מילה (גליון)

הרב גבריאל הלוי לוי

משפיע ור"מ בישיבת בית שלום ד'פאסטוויל

בגליון א'קא (ע' 33) דן הרב א.י.ה.ס. שי' אודות ביאור רבינו בלקו"ש ח"ג פרשת לך לך (ע' 757) בנוגע למילה, איך שזה פעולה נמשכת וכו'.

וז"ל, "בחלק ג' של לקו"ש פרשת לך לך מברר רבינו שיש ג' ענינים במצות מילה:

(א) הפעולה של כריתות הבשר, (ב) מה שהיהודי נשאר מהול, (ג) מה שהיהודי אינו ערל.

בנוסף לזה מחדש רבינו שמצות מילה הוה פעולה נמשכת "די מצות מילה איז ניט בלויז אין דער צייט ווען מ'טוט די פעולת המילה נאר זי ציט זיך במשך דעם גאנצען לעבן פון דעם אדם המהול".

... וצ"ע מהא דכתוב בשו"ע רבינו (סי' שלא סעיף ד.) "מילה שלא בזמנה אפילו לא היה אפשר למולו קודם לכן כגון שהיה חולה אינה דוחה את השבת שאפשר למולו אחר השבת ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה שהרי בלא זה אינה בזמנה" עכ"ל, ולפי דברי רבינו (שמילה נקראת פעולה נמשכת) א"כ איך זה מתאים לדברי אדה"ז שכתב (כנ"ל) "לא יהיה שום חיסור מצוה בזה" הרי אם ימתין מלמולו עד אחרי שבת יחסר לו המשכת מצות מילה של שבת! ", עכ"ל.

וכנראה נעלם מעיניו ביאור רבינו בלקו"ש ח"ג (ע' 979 ואילך) אודות מילוי הפגם ד"מילה שלא בזמנה", וזלה"ק:

א. דער זמן פון מצות מילה איז דעם אכטן טאג פון געבורט, ווי ער זאגט אין דער סדרה "וביום השמיני ימול בשר ערלתו". און אויב מען איז מל נאך דעם אכטן טאג, איז כאטש די מצות מילה בכלל איז מען מקיים, מען מאכט דאך א ברכה וכו'), פעלט אבער, לכאורה, דער פרט פון דער מצוה, די מעלה פון מילה בזמנה - צו מל זיין ביום השמיני דוקא.

... לויט דעם דארף לכאורה אויסקומען, אז אויב מען איז מל א קינד נאך אכט טעג, - אפילו ווען מען האט אים פריער ניט געקענט מל זיין צוליב דעם וואס דאס קינד איז געווען קראנק, - האט מען די מצוה פון מילה בזמנה ניט מקיים געווען, און אויך די מצות מילה בכלל, וואס מען איז מקיים דורכן מל זיין שפעטער, העלפט עס נאר אז דאס קינד זאל זיין א מהול פון איצטער אן, אבער עס העלפט ניט אויף די דורכגעגאנגענע טעג, אין וועלכע דער קינד איז געווען אן ערל, דאס קען מען שוין ניט מתקן זיין.

... דער רמב"ם זאגט דעם טעם אויף דעם וואס מען טאר ניט מל זיין נאר א קינד וואס האט ניט קיין שום חולי "שסכנת נפשות דוחה את הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" פון אריכות לשון הרמב"ם: "... ואפשר למול לאחר זמן", אז די מצוה ווערט גארניט נדחה ווייל מ'קען מל זיין שפעטער. איז דערפון פארשטאנדיק, אז די מצות מילה וואס מען איז מקיים לאחר זמן, העלפט אויך אויף די פריערדיקע טעג, ביז אז עס ווערט אויך אויפגעטאן די מעלה פון מילה בזמנה

... דארף מען פארשטיין, ווי קען א פעולה וואס מען טוט שפעטער ווירקן אויף דעם פריערדיקן זמן, איידער מען האט די פעולה געטאן?

... ב. עס שטייט אין לקוטי תורה, אז דורך מילה ווערט נמשך אזא אור וואס עבודה פון א אידן קען אים ניט ממשיך זיין, ווייל עבודת הנבראים קען ניט דערלאנגען אזוי הויך, נאר - דער אור ווערט נמשך מצד עצמו מלמעלה בדרך אתערותא דלעילא, נאר כל-זמן ס'איז פאראן אן ערלה וקליפה קען דער אור ניט נמשך ווערן, און דורך דעם וואס מען נעמט אראפ די ערלה קומט דער אור פון זיך אליין.

אזוי ווי דאס איז בנוגע המשכת האור שלמעלה, אזוי איז עס אויך בנוגע כניסת נפש הקדושה וואס קומט דורך מילה, דאס איז א בחינת הנשמה וואס איז העכער פון טעם ודעת, וואס די מדרגה קען ניט אויפגעטאן ווערן דורך פעולה און עבודה, נאר זי איז פאראן ביי יעדער אידן בעצם, מער ניט וואס זי ווערט נתגלה דורך מילה.

און דערפאר ווירקט מילה אויך אויף דעם זמן העבר - אזוי ווי אלע פעולות וועלכע דארפן ניט אויפטאן קיין נייעם ענין, בלויז מגלה זיין א פריערדיקן ענין. עכלה"ק

ולפי כהנ"ל יוצא שקשיא מעיקרא ליכא.



מי בעל המאמר 'אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד'?

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'ביאורים לפרקי אבות' ח"ב בהדרן למס' אבות (ע' 517 ואל"ך) - ובפרקי אבות עם 'שערי אבות' ('היכל מנחם' תשס"ה - ע' רצד) נאמר על המשנה (פ"ה מכ"א): "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא" - ומפרש הרע"ב: "כפי רוב הצער שאתה סובל בלמוד התורה ועשיית המצוה, יהיה שכרך מרובה": "בעל המאמר נקרא בשם הכינוי "בן הא הא" לפי ששם זה מורה על היותו גר: "בן אברהם ושרה שנתוסף ה"א בשמם" - תוס' חגיגה ט, ב. ושם בחגיגה: "בר הי הי", ע"ש בהערה 34 ושוה"ג שם.

ואצל גר מתבטא הענין ד"לפנים משורת הדין" ("מילי דאבות"), כי הגר קודם שנתגייר לא היה מחוייב כלל בתורה ובמצוות, אלא הוא מרצונו קיבל על עצמו את כל העול והצער הכרוכים בכך, ולכן דוקא "בן הא הא" ראוי ללמדנו כי "לפום צערא אגרא".

ואיזו הוראה יש מכאן ליהודי שנולד יהודי, והרי לכאורה, אצלו לא מתקיים הענין של "לפנים משורת הדין"? המענה לכך טמון במאמר נוסף של בן הא הא, המסביר בגמרא חגיגה (ט, ב) [ושם "בר הי הי"], כי "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד", מבאר זאת רבינו הזקן (תניא פט"ו) שזהו בגלל ש"זאת הפעם המאה ואחת . . יתרה על הרגילות שהורגל מנעוריו". זאת אומרת שעיקר העבודה - "עובד אלקים" - הוא לשנות את טבעו ורגילותו. עבודה זו של שינוי הטבע והרגילות, מכיון שזהו דבר חדש לגמרי אצלו, הרי זה בבחינת "גר שנתגייר", שנעשה כמציאות חדשה. נמצא אפוא כי גם אצל יהודי מלידה יש ענינים שהם בגדר "לפנים משורת הדין". ועל צער זה של שינוי הטבע והרגילות אומר בן הא הא - "לפום צערא אגרא". ע"כ מ'ביאורים לפרק"א. וע"ש בהערות 43, 106: "ועפ"ז יומתק שבעל המאמר "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד . . הוא בר הי הי". - וכ"ה ב'הדרנים על הש"ס' ח"ב (ע' שנו, שסה) בהערות 43, 106.

והקשה לי ח"א פליאה עצומה ונשגבה, הלא רואים בהדיא בגמרא שם ש'בן הי הי' אינו כלל בעל המאמר של "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד", אלא ש'הלל' הוא בעל המאמר שם?

וז"ל הגמרא בחגיגה (ט, ב) שם: "אמר ליה בר הי הי להלל, מאי דכתיב (מלאכי ג, יח) ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו, היינו צדיק היינו עובד אלקים, היינו רשע היינו אשר לא עבדו? אמר ליה [הלל], עבדו ולא עבדו תרוייהו צדיקי גמורי נינהו, ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. אמר ליה [בר הי הי], ומשום חד זימנא קרי ליה לא עבדו? אמר ליה [הלל], אין, צא ולמד משוק של חמרין עשרה פרסי בזוזא חד עשר פרסי בתרי זוזי". - הרי מפורש שבעל המאמר הוא 'הלל' ולא 'בר הי הי' ולא כמו שמופיע בג' מקומות הנ"ל ש'בר הי הי' הוא בעל המאמר?!

ויש לבאר ע"פ מ"ש בהקדמת שו"ת ברית אברהם (חלק אה"ע חו"מ) וז"ל: "ועם כל עוצם ריבוי הפלפולים אשר כתבתי לא סמכתי לדינא כי אם עפ"י יסודות חזקות, וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו. והן אמת שבתחלת המחשבה עלה בדעתי ג"כ שלא להשיב להשואל רק יסודי הדין בענין הנשאל, ולהעלות פרי הפלפולים והצדדי ספיקות אחרים בחיבור אחר, אמנם לא יתכן בעיני, כי ידוע אשר כל החידושים דאורייתא המה פקדון שהופקד לכל אחד שקיבל חלקו במעמד הר סיני, ולהוציא לאור בעת התגלות, וכמ"ש השל"ה דקצ"ב ודקצ"ו ע"פ פקודי ד' וע"פ לא אשכח פקודיך. וא"כ כשיתגלו החידושים להנפקד בעת העיון בענין השאלה, והגיע הזמן אז להוציא הפקדון, ראוי לגלגל זכות להשואל הלזה לכתוב מה שנתגלה על ידו. וכאותה שאמרו פ' יש נוחלין (ב"ב קיט, א) וסנהדרין (ח, א), ראוי' היה פרשות נחלות לכתוב על ידי משה רבנו אלא שזכו וכו'. ובשגם כי רבים מהשואלים התאוו לשאוב מי בורי ובקשו ממני להשיב דרך פלפול, אשר על כן לא נמנעתי להשיב להשואל הראשון את אשר נתחדש לי בעת עיוני בענין שאלתו, בכל צדדי הספקות העולים בדעתי אשר יפלו בענין הזה ועם פרי הפלפולים, בכדי שיתברר הענין על נכון בכל הצדדים וצידי צדדים בס"ד. ואחרי כן כשהגיע לידי עוד שאלות בענינים אלו ובהשתנות חלקי הספקות לא השבתי להשואל השני רק קיצור יסודי הדין מהפלפולים שהעלתי בתשובתי הראשון בענין זה, אם לא כאשר נתחדש לי אז עיונים חדשים, כתבתים בתשובה זו". ע"ש עוד.

ומעתה י"ל, דאמנם בעל המאמר של "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד" הוא 'הלל', אולם כיון ש'בר הי הי' היה זה ששאל אצלו, "א"כ ראוי לגלגל זכות להשואל הלזה לכתוב מה שנתגלה על ידו". וכדאיתא ב'יד רמה' בב"ב שם, דהטעם שלא זכה משה לפרשת נחלות עד שנשאל על כך מאת בנות צלפחד, לא היה משום "עונש", אלא כדתניא בברייתא, שראויה היתה פרשת נחלות שתיכתב ע"י משה רבינו, כלומר, שתאמר לו קודם שיבא הדבר לידי מעשה, כמו שניתנה כל התורה כולה על ידו, אלא, שזכו בנות צלפחד שהיו צדקניות (ראה רש"י במדבר כז, ה-ו), ונכתב על ידן ע"י המעשה שלהן. וכיוצא בזה ראויה היתה גם פרשת מקושש שתיכתב

על ידי משה רבינו, אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על ידו. ללמדך שמגלגלין חובה ע"י חייב, וזכות ע"י זכאי. ע"ש.

והנה, זה שמופיע בשלשת הספרים: 'ביאורים לפרקי אבות' - 'הדרנים על הש"ס' - 'פרקי אבות עם 'שערי אבות' - ש"עפ"ז יומתק שבעל המאמר "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. . הוא בר הי הי", מקורו הוא מ'לקוטי שיחות' חלק יז (ע' 393 הערה 48).

אבל כד דייקנין היטב במה שנאמר שם, ניתן לראות איך שהרבי זי"ע נזהר בעומק לשון קדשו, ואת זה לא השכילו לראות העורכים של שלשת הספרים הנ"ל, שלא זכו לרדת לעומקם של דברים, ולכן נטו מהכוונה האמיתית בדברי רבנו זי"ע.

וזה לשון קדשו של רבנו זי"ע שם:

"עפכהנ"ל תומתק שייכות המאמר בחגיגה (ט, ב): ושבתם וראיתם כו' בין עובד אלקים לאשר לא עבדו כו' ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד, ל"בר הי הי", כי מצד "זאת הפעם המאה ואחת היתרה על הרגילות שהורגל מנעוריו" (לשון התניא פט"ו - כא, א - בביאור מרו"ל הנ"ל) הוא אצלו כדבר חדש לגמרי ולכן הוא כגר שנתגייר בזה שמשנה טבע הרגילות שלו".

שימו לב! ככה נראים הדברים במקור, רבנו נזהר כאן מאד וכתב רק את המילים הללו: "תומתק שייכות המאמר בחגיגה. . ל"בר הי הי" ולא כמו שהעורכים הנ"ל עיוותו זאת ל"עפ"ז יומתק שבעל המאמר "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. . הוא בר הי הי", כי הוא אמנם אינו בעל המאמר, וממילא סרה ה'פליאה עצומה' הנ"ל, ולק"מ.

ולאידך, אם בר הי הי" אינו בעל המאמר אזי קשה להיפך, איזה "תומתק שייכות המאמר בחגיגה. . ל"בר הי הי" יש כאן? [כנראה שזה מה שהציק לשלשת העורכים הנ"ל] - אולם לפי הנ"ל א"ש מאד, דכיון שהוא ה"שואל" לפיכך "ראוי לגלגל זכות להשואל לכתוב מה שנתגלה על ידו" - מה'ברית אברהם' עפ"י הגמרא דב"ב וסנהדרין הנ"ל, וא"כ מובן היטב הך "תומתק שייכות המאמר בחגיגה. . ל"בר הי הי".



תקנת קריאת פרשת זכור

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

קושיית הלקו"ש על מג"א

בלקו"ש חכ"א, בשיחה לפ' זכור (עמ' 190), מביא קושיית המג"א באו"ח סי' ס' סק"ב, מדוע משש הזכירות תיקנו רק קריאת פ' זכור על מעשה עמלק, ולא תיקנו קריאה על שאר הזכירות.

ומתרץ המג"א כי "מ"ת יש לנו חג עצרת, והוא הדין שבת, ומעשה עגל לא תקנו מפני שהי' גנותן של ישראל".

ומקשה בלקו"ש:

"לכאורה איז דאס אבער ניט קיין תירוץ מספיק, ווייל אויך במעשה עמלק - איז דאך פאראן פורים, וואס איז פארבונדן מיט זכירת ומחיית עמלק [ומציין לרש"י מגילה כט, א: לסמוך מחיית עמלק למחיית המן. ובחינוך: ודין הי' לקרות פ' זכור ביום פורים לפי שהוא מעניניו של יום כי המן הרשע הי' מזרעו. וברמב"ן ס"פ תצא: "ויהי' סמך למקרא מגילה מן התורה"], ביז אז די קריאה פון פורים איז די פרשה פון מלחמת עמלק ("ויבא עמלק", ובמג"א סתרפ"ה שבזה יוצא מ"ע דקריאת פ' זכור). און נאך מער: דאס וואס פ' זכור איז דער שבת פאר פורים איז "כי היכי דלא תיקדום עשי' לזכירה" (מגילה ל, א), הייסט עס דאך, אז פורים איז די "עשי'" פון דער זכירה דפ' זכור -

היינט פאראווס דארף מען האבן א באזונדערע תקנה אויף קריאת זכירת עמלק, און ביז אז דער שבת ווערט אנגערופן "שבת פרשת זכור"?

ע"כ בלקו"ש.

ונראה כי אין עיקר הקושיא כאן מפורים בכלל, כי הלא רוב העם אין יודעים על המן שהוא מזרעו של עמלק ולא נזכר ע"ז במגילת אסתר, א"כ ענין פורים בעצמו לא יועיל למצות זכירת עמלק [ובפרט לפי מה שמובן ברמב"ם בריש הל' מלכים כי מצות זכירת מעשה עמלק הוא דוקא על "בדרך בצאתך ממצרים", א"כ גם אלו שידעו על אשר המן מזרעו של עמלק, אבל לא מכוונים על מעשה עמלק בדרך ממצרים],

אלא עיקר הקושיא היא מקריאת התורה של פורים בפ' ויבוא עמלק גו', שלשיטת המג"א יוצאים בזה מצות זכירת עמלק, וזהו שמקשה בשיחה כי מכיון שכבר יש קריאת התורה בפורים שקשורה בזכירת עמלק וגם כללות פורים קשור עם עמלק, מדוע תיקנו שבת מיוחדת.

[וכמה חולקים על המג"א וכתבו שבקריאת "ויבוא עמלק" לא יוצאים י"ח זכירת מעשה עמלק, שו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ק"א ועוד, ומובא ע"ז באורך ב"נועם" כרך י"ב, ועי' משנה ברורה סתרפ"ה].

יישוב דברי המג"א

ויש לעיין, כי לכאורה אין לדמות עצרת ושבת לענין פורים, שבעצרת ושבת יש ה"ו"ט והשבת מדאורייתא שכל העם מקיימין, וגם באים לביהכ"נ ואין צריך לתקן עוד קריאה מיוחדת לזכירתן,

אולם במקרא מגילה איתא בגמ' מגילה בדף ב' ודף ה' אשר הכפרים מקדימים ליום הכניסה לקריאת המגילה (וע"ש בריטב"א ושאר ראשונים), ודרשו ע"ז בגמ' מהפסוק לזמניהם "זמנים הרבה תיקנו להם" (וגם בירושלמי ריש מגילה דרשו ע"פ והחודש אשר נהפך שכל החודש כשר לקריאת המגילה). א"כ לא כל העם באים לשמוע את קריאת התורה בפורים, כי בני הכפרים הקדימו קריאת המגילה ליום ב' וה'.

וגם לענין נשים, לכמה דיעות נשים חייבות בזכירת עמלק, והלא הנשים אינן באות לביהכ"נ לשמוע קריאת התורה, אם כן בעצרת ושבת הנשים שומעות על מ"ת ושבת בקידוש וחובות היום, משא"כ בפורים איך יצאו הנשים י"ח זכירת עמלק.

[כמדומה מוכח בש"ס כי אף בזמן התנאים היה מקום מיוחד לנשים שיוכלו לבוא לביהכ"נ, אבל אפשר זה הי' לעתים רחוקות, ואין הפנאי לעיין].

ועד"ז נמצא בראשונים הטעם לענין תקנת ברכת החודש בשבת שלפני ר"ח, כי בימות החול פעמים בני אדם טרודים במלאכתם ואינם באים לביהכ"נ ויכול להשתקע ענין ר"ח ביניהם (עיין שבלי הלקט השלם סק"ע. יראים השלם סרנ"ט, או"ז ח"ב סתנ"ג). א"כ עד"ז בפורים לבני הכפרים שטרודים במלאכתם לספק מים ומזון לבני העיר (ע"ש בגמ' מגילה) אינם שומעים קריאה"ת של פורים.

ועל כן יתכן תירוץ המג"א, במה שתיקנו קריאה מיוחדת לפרשת עמלק בסמוך לפורים, שאין לדמותו לזכירת שבת ויו"ט שעליהם בלא"ה יש יו"ט מיוחד מן התורה

ומקדשין את היום באיסור מלאכה ועל היין כו', וגם הנשים בטלות ממלאכתן וכל העם יכולים לבוא לביהכ"נ. מה שאין כל זה בפורים דאיסור מלאכה לא קבילו עליהו. [ואם מצד שאר מצוות פורים, הרי כנ"ל שאין רוב העם יודעין על הקשר שלהם לעמלק].

ומדוע לא נקט כן בלקו"ש?

ביאור קושיית הלקו"ש

אמנם כד דייקת שפיר, דברי הלקו"ש ברור מללו, כי בלקו"ש לא בא לסתור את דברי המג"א אלא דייק בלשונו לכתוב שאין תירוצו של המג"א מספיק,

כי הנה מצאנו מחלוקת בראשונים בענין קריאת התורה של פורים לבני הכפרים, שבתוס' הרא"ש (מגילה ב, א) הקשה דהלא מ"מ יצטרכו בני הכפרים לבוא לביהכ"נ ביום י"ד לקריאת התורה ומדוע הקדימו להם קריאת המגילה, ומתריך: "דאין חוששין לבוא משום אותה פרשה, שאינה אלא פעם אחת בשנה, כמו ליום הכניסה שבאים בכל שבוע שני פעמים [ורק לזה הם מדייקים לבוא]. וכ"כ במלאכת שלמה מגילה שם שאין בני הכפרים מקפידים כל כך אלא על תיקון הקריאה שתיקן מרע"ה שהוא ביום ב' וה'.

[יש מבארים שזהו ע"פ דברי הרמב"ן במלחמות למגילה דף ה' וכ"כ בר"ן שקריאת התורה הוא חובת הציבור ואינו חיוב על כל יחיד כקריאת המגילה, עי' באריכות בשו"ת יביע אומר ח"ד יו"ד סל"א, והוכיחו כן משו"ע או"ח סתרפ"ה ס"ז שכתוב רק על פ' זכור ופ' פרה שמדאורייתא אז חיוב על בני הישובים לבוא למקום מנין. אבל באמת כבר כתבו לחלק בין בני הכפרים לבני העיר, שלא תיקנו חכמים מלכתחילה קריאה"ת אלא בעיר שיש בה מנין, א"כ הקולא הוא רק על בני הכפרים משא"כ על בני העיר יש חיוב גמור, עי' בכ"ז ספר קהלות הקודש ע' רכב ואילך ואכ"מ. אולם מה שהבין שם בספר זה בשו"ת הצ"צ או"ח סל"ה שדעתו כי קריאת התורה אינה חובת יחיד אלא חובת צבור, לענ"ד אין אלו כלל דברי הצ"צ שם ואכ"מ].

ולפי"ז אכן יתכן שיטת המג"א שהבאנו, שהיו צריכים לתקן שבת מיוחדת לקריאת פ' זכור, שאז גם בני הכפרים שומעים קריאת התורה.

[אגב לפי שיטה זו של תוס' הרא"ש יובן גם טעם הראשונים על תקנת ברכת החודש בשבת שלפני ר"ח, אף שהלא יש קריאת התורה גם בר"ח עצמה, אלא כי בקריאת ר"ח לאו כו"ע זהירין בה].

שיטת הראשונים אשר גם בני הכפרים קראו "ויבוא עמלק"

אולם הרבה ראשונים נקטו אשר גם בני הכפרים שמקדימים בקריאת המגילה ליום הכניסה, קוראים אז גם קריאת התורה של פורים, שהוא "ויבוא עמלק" (ראה פסקי ותוס' הרי"ד מגילה ב, א. פסקי התוס' מגילה שם אות ט. ובתוס' מגילה י"ט ע"א ניכר שבני הכפרים היו קוראים "ויבוא עמלק" בי"ד עצמו).

א"כ לראשונים אלו, שפיר מקשה בלקו"ש שלא יתיישב טעם המג"א לתיקון שבת מיוחדת לפרשת זכור, כי סוכ"ס הלא כל העם גם בני הכפרים קוראים בזמניהם י"א וי"ב וי"ג אדר את קריאת פורים שהוא "ויבוא עמלק", אם כן לא היתה סיבה לתקן קריאה מיוחדת לשבת לפני פורים.

[וגם בענין הנשים לדיעות שהן חייבות בזכירת עמלק, הלא כמו שהן מקיימות קריאת המגילה שזה לכו"ע, וע"פ רוב הוא בביהכ"נ באותה מדה הן יכולות לבוא לביהכ"נ לקריאת התורה של פורים, ולא הי' צריך לתקן על זה שבת מיוחדת, ועדיין צ"ע].

קיצור הלשון בשיחה זו

אלא שבלקו"ש אין מפרט כל זה ולא נכנס לפרטי שיטות הראשונים שהבאנו, כי בשיחה הזאת לא בא לבאר כל ענין סוגיא זו של תקנת פרשת זכור, אלא שהוא בא לחדש אשר יש יתרון וענין מיוחד בזכירת מעשה עמלק על שאר הזכירות כאשר מבאר בכל המשך השיחה הן בהלכה והן ע"ד העבודה, ועל זה הוא מקדים בקצרה ענין זה של קושיית המג"א ושאינ תירוצו מספיק, כמשנ"ת בעז"ה.

[ומצאתי עתה ב"הערות וביאורים" גליון פ' צו תשמ"א, שכבוד העורך הרה"ג ר"א גערליצקי ג"כ כתב על שיחה זו, אבל הוא נגע שם בדברים אחרים בענין זה].



נגלה

היזק ראייה בין גג לגג*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ו,ב) "אמר אביי שני בתים בשני צדי רשות הרבים זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו, זה שלא כנגד זה ומעדיף". ופרש"י: "זה שלא כנגד זה - זה סותם גגו לצד צפון וזה לצד דרום. ומעדיף - מושך המעקה יותר מחצי הגג כדי שיהיה במקצת כנגד סתימתו של זה ומתוך כך לא יראה בהדיא לגגו של חבירו".

ובהמשך הגמרא: "אמר ר"נ אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו עושה לו מעקה גבוה ד' אמות, אבל בין גג לגג לא .. אם היה חצרו למעלה מגגו של חבירו אין נזקקין לו ..".

ופרש"י: "אבל בין גג לגג - לא צריך כדאמרינן בשמעתין קמייתא חצר קביעא תשמישיה וגג לא קביעא תשמישיה ולא ידענא בהי עידנא דסלקת דאיצטנע ממך .. היתה חצירו למעלה מגגו של חבירו - שהיה קרקע החצר גבוה מקרקע הבית. אין זקוק לו - בעל החצר לעשות לו מחיצה בין חצר לגג דכיון דגג לא קביע תשמישיה נוח ליהדר משכיניו שלא יראהו".

וצלה"ב מדוע לא התייחס רש"י לקושיא וסתירה הפשוטה לכאורה; דמעיקרא איתמר דיש הו"ר בין גג לגג, ואח"כ איתמר ד"בין גג לגג לא", וכמו שהתייחסו לזה התוספות ושאר ראשונים (ויובאו דבריהם לקמן)!!

ב. גם צלה"ב מש"כ רש"י בטעמא דמילתא דאין הו"ר בין גג לגג "כדאמרינן בשמעתין קמייתא חצר קביעא תשמישיה וגג לא קביעא תשמישיה ולא ידענא בהי עדנא דסלקת דאיצטנע ממך", דאיך הוה זה ביאור מדוע אין הו"ר מגג לגג, הרי סברא זו הובאה לעיל בגמרא שם להסביר מדוע ישנו הו"ר מגג לחצר, ואיך זה מסביר מדוע ליכא הו"ר בין גג לגג?!

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

ויש שפירשו דדברים אלו של רש"י מוסבים על הדין הראשון של ר"נ דמגג לחצר ישנה דין הז"ר. ונצטרך לחלק דברי רש"י ולפרשם כך: ע"ז שמעתיק מדברי הגמרא "אבל בין גג לגג", מפרש, "לא צריך", ומה שממשיך אח"כ "כדאמרינן בשמעתין קמייתא וכו'", הוי הסברה בדין שלפנ"ז – דמגג לחצר צריך.

אמנם מלבד הדוחק לפרש כן פשוט דברי רש"י (דמש"כ 'כדאמרינן' כו' אינו ביאור על מש"כ מיד לפנ"ז), אינו מובן מדוע מביא הסבר זה מ'שמעתין קמייתא' להא דאיכא דין וחיוב הז"ר מגג לחצר; הרי שם מדובר לפי המ"ד דהז"ר בכלל לא שמיה היזק, והוצרך להסביר מדוע א"כ ישנו חיוב מגג לחצר? ולכן הובאה סברא זו ד"חצר קביעא תשמישיה וגג לא קביעא תשמישיה..", אבל כאן הרי המדובר למ"ד – דהלכתא כותיה – דהז"ר ש"ה, וא"כ מדוע צריכים בכלל להאי סברא להסביר מדוע ישנו להז"ר מגג לחצר, הלא בפשוט יש כאן דין הז"ר כמו בעלמא?

ולכן יותר מסתבר לפרש דכוונת רש"י הוא אכן לבאר דין זה דאין דין וחיוב הז"ר בין גג לגג, וע"ז מביא דברי הגמרא דלעיל המראים שבגג לא קביעא תשמישיה. אלא שצ"ע מדוע מביא גם מה שמבואר שם דחצר קביעא תשמישיה ושלכן ישנו דין הז"ר מגג לחצר, דלמאי נפק"מ פרט זה להבנת העדר הז"ר בין גג לגג?

ג. גם יל"ע: זה שמביא הא דבגג לא קביעא תשמישיה, אשר לכן אין דין וחיוב הז"ר בין גג לגג, האם הוי הכוונה שלכן אין דין מזיק של הז"ר מגג, או שלכן אין דין ניזק של הז"ר לגג?

והיינו דמחד גיסא יתכן לפרש, שמכיון שבגג לא קביעא תשמישיה לכן אין זה נחשב למזיק דהז"ר, אחרי שזה שנמצא שם אינו באופן קבוע, ושוב אפשר לזוהר ממנו כו'. ומאידך יתכן לפרש, שמכיון שבגג לא קביעא תשמישיה לכן הרי הנמצא שם אינו נחשב לניזק מהז"ר אחרי שא"צ להיות שם כל הזמן, ושוב יתכן שזוהר מלהשתמש שם באופן שיוזק ע"י ראייה.

ולכאורה ישנו קושי בשני הדרכים;

לדרך הראשון קשה מהא דמבואר מיד לפנ"ז דמגג לחצר ישנו לדין וחיוב הז"ר, אשר זה מורה לכאורה דמגג כן ישנה דין מזיק של הז"ר (אף דלא קביעא תשמישיה)!! ואילו לדרך השני קשה לכאורה, דהגמרא ממשיכה לומר דמחצר לגג ליתא דין הז"ר, ומבאר רש"י (הובא לעיל) "דכיון דגג לא קביעא תשמישיה נוח לזוהר משכיניו שלא יראוהו", ולכאורה באם זו היא כוונת רש"י לעיל מיניה – דמגג לגג ליכא הז"ר מחמת טעם זה,

דמאחר דלא קביעא תשמישיה אינו ניזק ע"י הז"ר – מדוע הוצרך להסביר דבר זה עוה"פ מיד לאח"ז (ועם יתר הסברה)!! ומשמעות הדברים הוא דוהו ביאור חדש שם, וקשה א"כ מה הי' באמת הביאור לפנ"ז בהא דמגג לגג?

ד. והנה לתרץ הסתירה בין דברי אב"י (דישנו הז"ר בין גג לגג) לדברי ר"נ אמר שמואל (דליכא), כתבו התוספות – על דברי אב"י – "אומר ר"י דוקא בשני צדי רשות הרבים שאין האחד מרגיש בחבירו כשעולה בגגו שיזהר ממנו מדאמרינן בסמוך אבל בין גג לגג לא". אמנם הרמב"ם והר"י מיגאש ביארו דתלוי באם מדובר בגגין העשויין לדירה או לא.

ויעויין ב'חידושי רבי נחום' שביאר דפליגי בחקירה הידועה ביסוד דין הז"ר, האם ההיזק הוה מחמת זה שיראה את חבירו משתמש במילי דצינעא לפועל, או דהוה זה שחבירו אכן לא ישתמש במילי דצינעא, וההיזק הוה בזה שמונע את חבירו מהזכות שיש לו להשתמש כך;

התוספות סב"ל כאופן הא', ושלכן כל מה שנוגע הוא האם יוכל להרגיש בחבירו כשעולה על הגג, או לא, דבזה תלוי האם יוכל להשמר ממנו שלא יראהו לפועל או לא. משא"כ להרמב"ם נוגע רק אם הגג עשוי לדירה או לא, דרק אם עשויה לדירה יש לו 'זכות' השתמשות של מילי דצינעא, ושוב אם יצטרך להמנע מזה, נחשב להיזק. משא"כ אם אין לו זכות זו, שוב אינו נחשב להיזק (יעו"ש באריכות יותר).

והנה רש"י לא התייחס להסתירה כנ"ל, אמנם מדבריו בביאור הדבר מדוע אין הז"ר מחצר לגג (כנ"ל) – "דכיון דגג לא קביע תשמישיה נוח לזיהר משכיניו שלא יראהו" – משמע לכאורה דלא סב"ל כהרמב"ם דבגג ליתא הז"ר כלל משום שאין לו זכות השתמשות (במילי דצינעא) שם, אלא כהתוספות, דלפועל לא יזק ע"י ראייה, דיהא נזהר כו'.

אמנם – מלבד מה שצ"ע לפ"ז מדוע לא ביאר רש"י דבר זה לעיל מיניה גבי זה שאין הז"ר מגג לגג (כהתוספות) – הרי לעיל בשיעורים נתבאר כמ"פ דרש"י סב"ל באמת כאופן השני הנ"ל, דגדר הז"ר הוה מניעת זכותו של חבירו מלהשתמש בחצירו במילי דצינעא, והרי דבריו כאן סותרים לזה לכאורה?!

ה. ואולי יש לבאר הדברים כך: באמת סב"ל לרש"י דהז"ר הוה במניעת זכות האדם מלהשתמש בשלו לפי זכותו שם (ע"ד שיטת הרמב"ם), אמנם י"ל דסב"ל – דלא כהרמב"ם – דאף דאין בגג אותה 'זכות' השתמשות כמו בחצר, מ"מ יש גם שם 'קצת'

זכות השתמשות של מילי דצינעא. והיינו דאף דלא קביעא תשמישיה שם, ושלכן אינו משתמש שם תדיר מילי דצינעא (ושוב אין לו ה'זכות' לזה), מ"מ צ"ל לו הזכות והיכולת להשתמש שם מפעם לפעם במילי דצינעא.

ולפ"ז נראה לבאר מה שכתב בביאור הדבר מדוע אין חיוב בניית כותל בין גג לגג "כדאמרינן בשמעתין קמייתא חצר קביעא תשמישיה וגג לא קביעא תשמישיה ולא ידענא בהי עדנא דסלקת דאיצטנע ממך"; דבאותו ציטוט מבואר שתי דברים: זה שגג לא קביעא תשמישיה, וגם דמקום כזה דלא קביעא תשמישיה מהווה היזק למקום דקביעא תשמישיה דוקא, ולא למקום כזה דלא קביעא (היינו מגג לגג).

ביאור הדברים: לבעל הגג יש 'זכות' להשתמש בגגו מילי דצינעא לפעמים, וא"כ בזמן שישנם שני גגות זו אצל זו, ליתא לדין הז"ר, דמאחר שלשתיים ישנה זכות להשתמש לפעמים מילי דצינעא, הרי יכולים ליזהר בדבר וישתמש כ"א מהם בזמן שהשני אינו משתמש. משא"כ במקרה של גג למעלה מחצר, הרי בעל החצר יש לו זכות השתמשות תמידי, ושוב הרי גם ההשתמשות של בעל הגג בגגו לפעמים, מהווה היזק עבורו.

(ונמצא דמה שכתב רש"י כאן דגג לא קביעא תשמישיה, הכוונה בזה, דמשום זה ליתא הז"ר ממקום אחד דלא קביעא למקום שני דלא קביעא – והיינו היכא דגם ה'מזיק' וגם ה'ניזק' נמצאים במקום דלא קביעא).

ואשר לפ"ז מתורץ בפשיטות איך שדין זה אינו בסתירה להמבואר לפנ"ז בענין שתי גגין בשני צידי רה"ר; דהרי שם אע"פ שההשתמשות בגג מצד אחד אינה אלא לפעמים, מ"מ הרי הוא מונע ההשתמשות בגג השני באופן תמידי, וכדברי התוספות דלעיל דמצד השני של רה"ר אינו יכול להרגיש כאשר חבירו נמצא בגגו, ושוב לא יוכל להשתמש בגגו בכלל! והר"ז מגיעת זכותו כנ"ל. וע"ז מוסיפה הגמרא עוד חידוש; דגם מחצר לגג ליתא לדין הז"ר. ומבאר רש"י "דכיון דגג לא קביעא תשמישיה נוח ליזהר משכניו שלא יראוהו", והיינו דכאן ישנו חידוש נוסף; דאע"פ שבחצר קביעא תשמישיה, ושלכן הו"א דמהווה הז"ר לבעל הגג משום דלא יוכל להשתמש בגגו אפילו לפעמים! ע"ז אומר דאינו כן, דאע"פ דחצר קביעא כו' מ"מ אין הפירוש דהוא תמיד שם (וכמו שחילק הגמרא בין חצר לבית לעיל בדף ב), ושוב אפשר לבעל הגג למצוא זמנים מיוחדים להשתמש שם במילי דצינעא שלו.



'מיגו דבי תרי לא אמרינן' בקשר לנוגעין בעדותן*

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח ביישיבה

א. בבבא בתרא כט. איתא: אמר רב הונא שלוש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות . תנן 'חזקת הבתים' - והא בתים דביממא ידעי בלילה לא ידעי? . . רבא אמר כאן בארעא דבי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא. אמר ליה רב יימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן הן דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו ליה אגר ביתא להאי? א"ל דייני שפילי דייני הכי מי לא עסקינן כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתביה.

ומבואר מהגמ' דאם השוכרים כבר שילמו שכר הבית למחזיק אינם נאמנים להעיד משום דהוו להו 'נוגעין בעדותן'.

והקשה על כך בתוס' כאן (וכן הקשו הרבה ראשונים) וז"ל: ואם תאמר ואמאי הוו נוגעין בעדות הא איכא מיגו דה"מ אמרי פרענא לך אגרא ואע"ג דבתר דתקון רבנן שבועת היסט לא מהמני לאסהודי בהאי מיגו כדאיתא בריש האיש מקדש (קידושין מג:). הכא דאמתניתין קיימינן ואכתי לא נתקנה שבועת היסט מאי פריך להימניה במיגו ויש לומר דהאי לאו מיגו הוא שיראים לומר פרענא לך כי שמא יזכה האחר בדין ויתבע מהם פעם שנית.

דשאלת התוס' היא דלכאוף אף במקרה ששילמו השכר למחזיק הם אינם נוגעין בעדותן - היינו שאינם מעידין על מנת להפטר מהתשלום הנוסף¹, ואינם 'בעלי דברים' בדיון זה - לפי שאי משום הא, יכלו להפטר מהתשלום הנוסף בלי להעיד שום עדות,

(*) לע"נ הילדה היקרה, חיילת בצבאות ה', לאה רוזא ז"ל פרידמן.

1) על עצם העניין, דלכאורה אם ישלמו פעם נוספת למערער יוכלו להוציא מהמחזיק מה ששילמו לו, מתרצים הראשונים בכמה אופנים (ראה רשב"א, רבינו יונה ועוד): שמא יכפור בהם המחזיק ויאמר שכבר החזיר; שמא המחזיק עני ולא יוכל להחזיר להם; נוגעים בעדותן בכך שלא רוצים לבוא עליו בדיינים ולטרוח עד שיחזיר להם; שמא המחזיק השכיר להם בפחות מאשר דורש המערער, ואף כשיחזיר להם התשלום יפסידו את ההפרש.

ויש לציין דלפי תוס' לכאוף מתורצת הקושיא מעיקרה, כי אין חששם שישלמו למערער את הפעם הנוספת, אלא שישלמו למחזיק פעמיים - בעוד על פי הודאת פיהם שילמו פעם הראשונה למערער, וכך לא יוכלו לדרוש מהמחזיק להשיב להם את הפעם הראשונה, וגם מהמערער לא יוכלו להוציא - שהרי לא שילמו לו כלום.

ורק שאם בא המערער לתבוע מהם השכר (אחר שזכה בדין) יאמרו לו שכבר פרעו השכר והיו נאמנים בזה (כדין כל טוען ונטען שאין לטוען עדים), ומצד מיגו זה - אפשרות אחרת זו - יהיו נאמנים בעדותם שמעידים?

ומתרץ התוס' שהאפשרות האחרת אינה רווחית מבחינתם, לפי שאם לא יעידו דבר, יתכן שבתחילה המערער יזכה בבית ויבקש מהם שכר, ולאחר שיאמרו שכבר שילמו לו יחזור המחזיק ויביא עדים שהיה בבית שלוש שנים ויזכה בו, וידרוש מהם תשלום על שכר הבית - שהרי הם עצמם הודו כביכול ששילמו למערער ולא לו - וכך יצא ששילמו פעמיים למחזיק בלי אפשרות לקבל ממנו את אחד התשלומים בחזרה. וא"כ הדרך היחידה שלהם להיות בטוחים ששילמו רק פעם אחת היא ע"י שיעידו שהבית שייך למחזיק - ולפיכך הם נוגעים בעדותם ופסולים להעיד.

אך בתוס' הרא"ש תירץ שאלת התוס' זו באופן אחר וז"ל: ואם תאמר והא איכא מיגו דהוה מצי אמרי פרענא לך אגר וצ"ל דמיגו בתרי לא אמרינן דאין יודע מה שבלב חבירו.

היינו שמתרץ ע"פ הכלל ד'מיגו בתרי לא אמרינן' - כי יתכן שלא טענו טענה היותר טובה לא כי אינם משקרים, אלא כי אין אחד יודע מה השני חושב, וממילא אין את הבירור דמיגו ש'אם היה משקר - היה משקר בדרך היותר טובה'.

ויש לעיין מדוע לא תירץ כן התוס' בעצמו, דהרי שיטתו בכמה וכמה מקומות בש"ס ד'מיגו דבי תרי לא אמרינן' וכפי שכתב לקמן בדף לא: ד"ה וזו באה (לגבי שתי כיתי עידים המכחישות זו את זו, שהדין שכל אחת יכולה להעיד בפני עצמה לפי רב הונא, או שלא מקבלים את עדות אף אחת מהן לרב חסדא) וז"ל: תימא בין לרב הונא בין לרב חסדא נהמנינהו לבתראי במיגו דאי בעי פסלינהו לקמאי בגזלותא . . ונראה לי דמיגו במקום עדים לא אמרינן דמיגו לא יוכל לסייעם יותר משני עדים ואפי' היו עמהם ק' עדים אין נאמנים דתרי כמאה ועוד אומר ר"י דאין שייך מיגו (אלא באדם אחד אבל בשניים לא שייך מגו²) דאין דעת שניהם שווה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה.

והואיל והיא לכאורה סברא שכלית שקיימת לגבי כל זוג אנשים (דאין להם מיגו), מה צורך יש בתירוצו אחר? והא 'מיגו דבי תרי לא אמרינן'!?

ב. בפשטות היה נראה לבאר, דהתוס' כאן ס"ל כתירוצו הא' בדף ל"א שם, דלא צריכים להגיע להסברא ד'מיגו דבי תרי לא אמרינן' וממילא גם כאן יש צורך בתירוצו אחר, ואילו תוס' הראש ס"ל כתירוצו הר"י שם דעל פיו מתורצת הקושיא גם כאן.

אמנם באמת א"א לומר כן, לפי דקשה לומר שהתוס' כאן (והתי' הא' בדף ל"א) לא ס"ל מהא דמיגו דבי תרי לא אמרינן – שהרי היא סברא שכלית כנ"ל – ובפרט לפי ביאורי האחרונים בחילוק שבין התירוצים בדף ל"א שם:

רעק"א³ מבאר דביאור התירוצו הראשון הוא, דהואיל והאמינה תורה שני עדים כמאה הרי האמינה אותם גם כנגד תרי עדים ועמהם חזקה או מיגו, דלא עדיפא הך חזקה או מיגו מאילו עוד שני עדים מעידים עמהם דאין זה מועיל. ומבאר דר"י מ"אן בתירוצו זה של התוס' לפי דס"ל דמה שהאמינה התורה תרי עדים כמאה הכל הוא רק לענין עדות אך כשיש עם האחרים חזקה שהיא בירור אחר או מיגו דהווי דכוותה⁴ הרי היא תכריע את הדין כאידך עדים, ועל כן צריך לתרץ באו"א דמיגו דבי תרי לא אמרינן. עיי"ש.

בתומים⁵ כתב לבאר החילוק באו"א, דלכאן "למה השליכו רש"י ותוס' אחרי גיוס התירוצו השני (כוונתו למה ברוב המקומות בש"ס מביא התוס' רק התירוצו דמיגו דבי תרי לא אמרינן ולא את התירוצו הראשון דכאן) הלא הוא ישר ונכון בסברה עד למאוד"? ומבאר דבאמת תירוצו זה הוא העיקרי, ומה שנוקקו לתירוצו השני (דמיגו דבי תרי לא אמרינן) הוא רק להמאן דאמר דאמרינן מיגו במקום עדים, דלפיו אין לתרץ דנאמנים שני העדים הראשונים כנגד עדים ומיגו עמהם דתרי כמאה – דהא לשיטה זו אפילו מיגו לבדו מועיל כנגד עדים – , ולפי שר' חסדא ס"ל דמיגו במקום עדים אמרינן (לקמן בדף לג:) הנה אליביה תירצו התוס' תירוצו השני דמיגו דבי תרי לא אמרינן.

היוצא מביאורים אלו עכ"פ, דהתוס' העדיף לתרץ כתירוצו הא' במקום שאפשר לתרץ כך (או אם סבירא לן מסברה זו, לפי ביאור הרעק"א) אך וודאי דגם לתירוצו זה אפשר לתרץ כתירוצו הב' [וכל החילוק הוא דתירוצו הב' לא ס"ל כתירוצו הא', אך לא

(3) בשו"ת שלו סימן קל"ו, נדפס בליקוטי חידושי רעק"א על ב"ב שם.

(4) רעק"א שם מבאר דלא פסיקא ליה להר"י אי מיגו הוי כחזקה ויועיל או דהוי בירור שכלי שהוא כעדים ולא יועיל (וכן מסתפק תוס' ב"ק ע"ב:) ומצד הספק הביא תירוצו אחר.

(5) כללי מיגו מכנה"ג כלל ט"ז.

להיפך] – והדרא קושיין לדוכתה, דהואיל וסברא זו אמיתית היא לכאורה לכו"ע למה לא תירצו כן התוס' בסוגיין?

ג. והנה בכללי מיגו לכנסת הגדולה כלל נ"ה כתב ד'היכי שבאו לפטור ממון אמרינן מיגו אף בשני עדים תוספות בפ"ב דקידושין אבל בתשובת הרא"ש כלל פ"ט ס"ה לא משמע כן ואפי' בב' שותפין לא אמרינן מיגו'.

ולפי זה היה אפשר לתרץ לתוספות ותוספות הרא"ש לשיטתייהו אזלי, דהנה כאן מדובר במקרה שרוצים לפטור עצמם העדים מממון, ולפיכך התוס' ס"ל דבמקרה כזה אמרינן מיגו אפילו בשניים (כדביאר התומים בהערותיו על כללי מיגו שם: דביש להם הנאת ממון חשדינן דמשקרי ולכך אינם נאמנים וא"כ דמשקרי בכוונה א"כ אלף שקרים כיוצא בזה יכולים לכוון דעתם), ורק הרא"ש דלשיטתיה מיגו דבי תרי לא אמרינן אף כשמרוויחים ממון יכול לתרץ כן בסוגיין.

אך כל זה הוא לשיטת הכנה"ג דכתב שהיא מחלוקת כנ"ל, אמנם התומים בהערותיו הנ"ל כתב ד'אך נראה דחובה עלינו לדחוק ברא"ש אפס לא יהיה מדבריו סתירה לדברי התוס' . . (ולאחר ביאורו איך מתשובת הרא"ש בכלל פ"ט שם אין הוכחה שחולק על התוס' מסיים) וא"ש דברי הרא"ש דמהך מיגו בי תרי בדבר שאין מרוויחין נלמד במכ"ש דין זה דאפשר דלא משקר כלל ועכ"פ הדין ברור כמ"ש התוס'.

ולפי שיטתו דאין בזה מחלוקת וס"ל לכו"ע דבמקום שבאים לפטור עצמם מממון אמרינן מיגו אפי' בשני אנשים – הנה קושייתנו הפכה לה פנים: עפ"י הנ"ל אכן מובן מדוע התוס' לא מתרצים כן בסוגיין – כי במקרה דילן הם באים לפטור עצמם מממון, אך אין מובן כלל איך תירץ כן תוס' הרא"ש – הרי כאן באים לפטור עצמם מממון ואפי' בשני אנשים אמרינן מיגו, ומהו זה שאמר ש'מיגו בתרי לא אמרינן'!?

ד. ונראה לומר, דלכו"ע מה שכתבו התוס' בהא דמיגו דבי תרי לא אמרינן לא שייך כאן, ומה שתירץ התוס' הרא"ש הוא סברא אחרת לגמרי שמתאימה רק לשיטתו בגדר הפסול של נוגעים בעדות, ולכן רק הוא תירץ כן, כדלקמן.

ראשית, יש להקדים שתי קושיות:

(6) בפנים מובא לשונו כנדפס באו"ת שם.

(7) מ"ג: ד"ה והשתא.

(א) תוס' ביאר את הסברא לכך ד'מיגו דבי תרי לא אמרינן' לפי 'דאין דעת שניהם שווה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה'.

לכאורה סברא זו תמוהה מיסודה:

יסודו של מיגו הוא (כנ"ל) דמכך שיכל לטעון טענה אחרת טובה יותר מוכח שאינו משקר, דאילו היה משקר – היה משקר באופן הכי טוב לו. אי לזאת, הרי מכך שלא טענו השניים טענה היותר טובה מוכח עוד יותר שדוברים אמת – אם מפחדים הם לומר דבר שאינו אמת שמא יכחישם השני – על כרחנו נאמר שמה שאמרו בפועל היא האמת לאמיתה, דאל"כ איך לא פחדו לומר טענה זו עצמה, כשם שפחדו לטעון טענה היותר טובה?!

וצ"ל, דזהו מה שדייקו התוס' 'דאין דעת שניהם שווה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה' היינו דבאמת ברור שיוכלו לסכם ביניהם טענה אחת לטעון יחדיו, ולכן מסופקים אנו אם אמרו אמת, אך לאידך גיסא את הבירור דמיגו אין כאן לפי ש'אין דעת שניהם שווה' ויתכן שהאחד חשב שטענה האחרת היא יותר טובה, ואילו השני חשב שטענה זו שטענו בפועל עדיפה להם ('מה שירצה זה לטעון לא יטעון זה') וזהו א"כ הסיבה שטענו טענה הפחות טובה – לא כי דוברים אמת אלא כי האחד אכן חשב שטענה זו עדיפה וממילא אין כאן בירור הנ"ל דמיגו.

אך דברי תוס' הרא"ש צ"ע, שהוא כתב בביאור סברא הנ"ל 'דאין יודע מה שבלב חברו', ומצד עניין זה עצמו הרי אדרבא מוכח שאמרו את האמת, שהרי לא ישקר כל אחד מהם מפני שאינו יודע מה שבלב חברו ושלא יאמר השני האמת ויחשוף את השקר שלו?

(ב) במקרה דילן של שוכרים המעידים על חזקת הבית, אין פירושו של המיגו במובן הרגיל טענה היותר טובה שמוכח ממנה שאינו משקר, אלא (לכאן) דרך אחרת לפעול את מה שרוצה בעדותו. שהרי כל עוד יש לו דרך נוספת לפעול זאת הרי בעדותו אינו 'נוגע בדבר' אלא מתכוון להעיד לשם העדות עצמה⁸.

(8) אך מובן דמ"מ אם נבאר שהדרך האחרת פחות טובה מאשר העדות – הווי' להו נוגעים בעדותם כיוון שרוצים לפעול בדרך הטובה ביותר. ולכן מצינו בראשונים כמה תירוצים לבאר שהדרך דכפירה במעורר אינה כל כך טובה (וכן בתוס' עצמו כתב דאם היו צריכים להישבע היסת ודאי שנחשבים נוגעים בעדותם מטעם הנ"ל).

משכך, צריך להבין מה בכלל מקום יש לסברא ד'מיגו בתרי לא אמרינן' במקרה דילן - הרי גם אחר הביאור שאין הם מסכימים על אותה הטענה (כנ"ל בתוס'⁹) מ"מ יכולים הם לפעול את הפטור מתשלום בדרך נוספת ואינם נוגעים בעדותם. ומהו א"כ תירוץ תוס' הרא"ש לגבי המקרה כאן?

ויש לומר, דשתי הקושיות מתורצות חדא בחברתה:

סברת התוס' באמת לא שייכא בסוגיין, מצד קושיה הב'. ומה שתירץ תוס' הרא"ש הוא תירוץ אחר מסברה אחרת, שהם כאן אכן דוברים אמת - כמו שמוכח מלשונו, כדלעיל בקושיה הא' - ומ"מ לשיטתו תוס' הרא"ש הם נוגעים בעדותם. משא"כ לשיטת התוס' אם נתרץ כן לא יהיו נוגעים בעדותם, ולכן לא תירצו כן, כדלקמן.

ה. ישנה מחלוקת בין הראשונים מהו גדר הפסול ד'נוגעין בעדותן', האם הוא משום דחיישינן דמשקרי, או שהוא גזרת הכתוב כמו קרובים שפסולים מגזיה"כ¹⁰.

[אחת הנפק"מ הבולטות בין הצדדים היא האם נוגע בעדותו נאמן להעיד לחוב על עצמו - אם הפסול משום דחיישינן לשיקרא, הרי כאן אין לחוש כן, ואם הפסול הוא גזרת הכתוב פסול להעיד גם במקרה כזה, כשם שקרובים פסולים בכל מקרה¹¹].

בדעת הרא"ש כתבו האחרונים¹² דמוכח דס"ל דהוי גזירת הכתוב, מכך שבתשובות כלל ג' סי"ג כתב דאם נמצא אחד מהעדים נוגע בדבר, עדות כולם בטילה כדין נמצא ביניהם קרוב או פסול, ומכך דבכלל ו' ס"כ (כ"א) כתב (כנ"ל) דנוגע בדבר פסול בין לזכות בין לחובה, דשני הדינים נובעים מכך דס"ל דפסול הנוגע בדבר הוא גזיה"כ.

9) כוונתנו בפנים דגם אם נתרץ לשון הרא"ש ונבאר דס"ל כתוס' (היינו שנתרץ קושיא הא' דלעיל) - מ"מ כללות הסברא אינה שייכת במקרה זה, כפנים.

10) ראה בספר המפתח שברמב"ם מהדורת פרנקל הל' עדות פט"ו ה"א ד"ה מו"מ בהנ"ל ובגדר פסול נוגע, ריבוי ציונים לאחרונים העוסקים בחקירה זו.

11) אך יש המבארים דגם להצד שפסול משום גזרת הכתוב, מ"מ כשר להעיד לחוב - ראה קצה"ח סל"ד סק"ד, ועוד.

12) נסמנו בספר המפתח שברמב"ם מהדורת פרנקל הל' עדות פ"ד ה"ז ד"ה הרא"ש [הובא להלן במל"מ רפט"ו].

[והמל"מ¹³ תמה על הרא"ש בשני דינים אלו, והניח בצ"ע. וכנראה משום שהוא ס"ל להפסול הוא משום דחיישינן דלמא משקרי כנ"ל].

ומעתה מתבארים הדברים כמין חומר:

לשיטת תוס' הרא"ש כל עוד וזו הדרך היחידה של העדים לפעול מה שרוצים לפעול – הנה גם אם אנו יודעים בבירור שדוברים אמת – לא נקבל את עדותם מצד גזירת הכתוב שנוגעים בדבר פסולים להעיד. ולכן, כששואלים על הגמ' דילן מדוע השוכרים נוגעים בעדותם – הרי יש להם דרך אחרת להיפטר מהתשלום, ע"י שישקרו למערער ויאמרו לו שכבר שילמו:

הנה לתוס' הרא"ש אין זו כלל קושיא – אנו יודעים בודאי שאין להם מגו – אין להם דרך אחרת לפעול את הפטור – כי הואיל ושניים הם ואין אחד מהם יודע מה שבלב חבירו בודאי לא ישקרו! ונמצא שהדרך היחידה שלהם לפעול את הפטור היא ע"י אמירת האמת בעדותן – והואיל וזו הדרך היחידה לפעול את הפטור הם נוגעים בעדותן ולא מקבלים את עדותן אף דברי לנו שאומרים אמת¹⁴.

משא"כ לשיטת התוס' נאמר דס"ל דנוגעים בעדותן פסולים מטעם חשש משקרים, ולכן אם נתרץ כנ"ל לפי תוס' הרא"ש יוקשה: הרי ברי לנו שדוברים אמת ומדוע לא נקבל עדותן (ושוב לא מובנת קושיית רב יימר הני נוגעים בעדותן הם), ועל כרחם הוזקקו תוס' לתרץ באופן אחר¹⁵.

ונמצאו כל הדברים מדויקים לתכליתם.

ו. עפ"י הנ"ל לתוס' והרא"ש מחולקים בגדר הפסול דנוגע בעדות, יש לבאר לכאורה מחלוקת נוספת שלהם:

(13) הל' עדות ספי"ד ורפט"ו.

(14) ומוכן גם כן שאין כל סתירה בכך ד(לפי התומים דלעיל סעיף ג') ס"ל להרא"ש שבאים להרוויח ממון אמרינן מיגו אפילו לבי תרי – כי כאן אין זה 'מיגו דבי תרי לא אמרינן' כבכל מקום, דזה בכל אופן לא שייך למקרה דילן (כלעיל בפנים ובהערה הבאה), אלא רק מה דברי לנו שלא יאמרו טענה שאינה אמת.

(15) וכסברתם שבדף ל"א גבי מיגו בתרי לא אמרינן לא יכולים לתרץ כאן, לפי שאינה שייכת למקרה דילן, כנ"ל בפנים (קושיא הב' שבסעיף ד').

בדף מ"ג. שואלת הגמ' על כך שעד השותף בדבר נאמן להעיד בו אחרי שסילק עצמו מבעלות על הדבר מכל וכל - מהברייטא ד'האומר תנו מנה לעניי עירי אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר . . ואמאי? לסתלקו בי תרי נפשיהו ולידיינו?.

מקשה על כך התוס'¹⁶: 'ואם תאמר והא בעינן תחילתו וסופו בכשרות והכא הוי תחילה בפסול והוי כמו קרוב ונתרחק?' ומתרץ 'ואור'י דלא שייך תחילתו בפסלות הכא כיון שאין פסלות תלוי בגוף אלא בממון'.

אמנם הרא"ש כתב¹⁷: 'סילוק אינו מועיל אלא להיות דין כדפריך וליסלקו בי תרי ולידיינוה, אבל להעיד לא מהני דבעינן לעניין עדות תחילתו וסופו בכשרות (ואחר שמביא תירוץ התוס' בשם רבינו שמשון כותב על כך) וכך היה רבינו מאיר ז"ל דן כמה שנים ושוב חזר בו כי מצא בתוס' רבינו ברוך שפירש ככתוב למעלה (שפסולים להעיד). ואח"כ בלמדי מסכת ערכין מצאתי שר' יצחק בר' שמואל פסלם להעיד על ידי סילוק, וכן פסק הלכה.

ועפ"י הנ"ל י"ל דאולי כאן לשיטתייהו, דתוס' ס"ל דנוגע בעדות פסול משום חשש משקר, ולכך כשסילק עצמו מממון שוב אין לחוש שמשקר, ואין דבר בכך שבתחילה היה פסול, משא"כ לתוס' הרא"ש פסול נוגע בעדות הוא גזירת הכתוב כמו פסול הקרובים, ומה לי פסול גוף מה לי פסול ממון - תחילתו בפסלות וסופו כשר אינו יכול להעיד.



(16) שם ד"ה וליסלקו.

(17) תשובות כלל נ"ח ס"ד, נדפס בתוס' הרא"ש שבהוצאת עוז והדר.

חסידות

ציון העץ חיים בפרק י"ט בתניא*

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

כבר שקו"ט קדמאי וגם בתראי במ"ש בתניא פי"ט: "ולתוספת ביאור צריך לבאר היטב מ"ש נר ה' נשמת אדם פי' שישאל הקרובים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח כמ"ש בע"ח ואף שע"י זה יכבה ולא יאיר כלום למטה וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו. כך נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה. ע"כ.

וידועה השאלה: מה הכוונה בציון הע"ח?

א. לכאורה לא נמצא בע"ח.

ב. העובדה שבפועל דרכו של אור הנר לעלות למעלה - מדרש הוא כפי שציין אדמו"ר הצ"צ. וגם ברמב"ם.

ג. גם העובדה שיסוד האש הכללי הוא תחת גלגל הירח, ושטבע האש של עוה"ז לעלות לשרשו מצוין כבר ברמב"ם.

תמצית יפה של השאלות נדפס לאחרונה ב'תניא - חסידות מבוארת' (ברוקלין תשע"ו) פרקים יח- כג, ע' נה, הערה 4. יעו"ש.

(* לזכות התמים פנחס בן ר' ברוך עקיבא לאיוש"ט.

ולולי דמתספינא הייתי אומר בדרך אפשר שכוונת ציון הע"ח היא לא לענין שטבע אור הנר היא לעלות למעלה, וגם לא שיסוד האש הכללי הוא תחת גלגל הירח, אלא להדגיש ולהסביר את העובדה שטבע אור הנר להתנענע.

וכוונה עמוקה יש לציון זה. הן במשל הנר ובנמשל בנשמה.

מקור הדברים בע"ח הוא בשער השביעי, שער מטי ולא מטי, פרק א. וז"ל:

וזה (נ"א ואז) נקרא מטי ולא מטי הנזכר בזוהר תמיד ולעולם יש בטבע האור ההוא לבא (נ"א להביא) ולהאיר, ואח"כ מסתלק. כמו שיש בטבע שלהבת הנר שהיא מתנועעת.....

כלומר - זה ששלהבת משתוקק, לעלות למעלה ושחותרת היא לשרשה שתחת גלגל הירח - אכן מדרש ורמב"ם הוא.

אבל זה שמתנענעת ולא עולה כתימרון אלא רוצה לעלות ולהבטל ומצד שני להשאר דבוקה בפתילה ולהאיר, הוא בע"ח. ועל נקודה עיקרית זו מביא את הע"ח.

ובלשונו של הע"ח: "ולעולם יש בטבע האור ההוא לבא (נ"א להביא) ולהאיר ואח"כ מסתלק כמו שיש בטבע שלהבת הנר שהיא מתנועעת". דהנענע מראה שיש בשלהבת ב' קצוות (מטי ולא מטי). להאיר ולהסתלק!

וכמו"כ הוא בנמשל בנשמת האדם:

(1) וראה במאמרי אדה"ז תקס"ו, ח"א, סא:

"משא"כ למעלה מאצי' שהוא בחי' מטי ולא מטי שמצד ההתאחדו' בהמקור הוא רק בחי' מוטי לא מוטי כו' (וכמשל הנר שבעת שהלהב עולה מתנונע בתנוע' רו"ש כו' כמ"ש במ"א)".

מצד אחד הרי 'בע"כ אתה חי' - ומצד שני, וזו הנקודה בפרק זה (י"ט), הנפש, אף בלי כל התבוננות, שואפת בטבעה, להפרד מהגוף, לעלות לשורשה ולדבקה בה¹ חי החיים ב"ה². ולכן נמשלה הנפש לאור הנר שמתנענע³.



כי כשלת בעוניך

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בד"ה שובה תרס"ו בסופו מבאר ענין שובה ישראל עד, דהכוונה שע"י תשובה מעומקא דליבא מגיעים לבחי' עד ולא עד בכלל, גילוי אוא"ס שלמעלה מסדר ההשתלשלות, ואחר כך ממשיך באריכות בביאור המשך הפסוק "כי כשלת בעוניך":

"כי כשלת בעוניך, דהנה, גם את העולם נתן בלבו, בלבו של אדם, דבכדי להמשיך גילוי אלקות בעולם, זהו ע"י שהאדם ממשיך גילוי אוא"ס על נפשו ע"י תומ"צ, עי"ז ממשיך הגילוי בעולם ג"כ, ונת"ל דעיקר הכוונה במעשה המצות הוא להמשיך גילוי אוא"ס בעולם דנתאוה הקב"ה כו', ולזאת כאשר כשלת בעוניך, ולא נשלמה הכוונה, צריכים להמשיך האוא"ס ע"י התשובה כו'.

ופי' כי כשלת הוא שע"ז הוא נכשל ונופל ר"ל, וגורם הירידה בעולם ג"כ.

(2) וכמו שמסביר בפט"ז: דהיינו שהלב מבין ברוח חכמה ובי' שבמוחו גדולת א"ס ב"ה דכולא קמיה כלא חשיב ממש אשר על כן יאתה לו יתב 'שתכלה אליו נפש כל חי לידבק ולהכלל באורו.

וגם נפשו ורוחו אשר בקרבו כך יאתה להן להיות כלות אליו בחשיקה וחפיצה לצאת מנרתקן הוא הגוף לדבקה בו רק שבע"כ חיות הנה בתוך הגוף וצרויות בו כאלמנות חיות.

אבל השאיפה הטבעית להבטל שבפרק י"ט שונה הוא ממ"ש בפט"ז. ואכ"מ. וראה בתניא הנ"ל הע' 17 שזה הטעם שטבעם של ישראל להתנענע בעת לימוד התורה.

(3) אם כנים הדברים יש לתרץ, ע"ד הצחות עכ"פ, למה לא ציין הצ"צ וכ"ק אדמו"ר איפה נמצאת נקודה זאת בע"ה.

כי ענין מט"י ולא מט"י מובא ומוסבר במאמרי אדה"ז לרוב. ובכמה מהם כשמזכיר ענין מט"י ולא מט"י מציין לע"ח שער ז' הנ"ל. ולכן סמכו רבותינו שידעו מה ואיפה כתוב בע"ח בנידון. ואף שע"ח לא כל אחד יודע, אבל תו"א ולקו"ת.

דהנה, ירידת הנשמה למטה הוא רק בשביל זה, להמשיך אוא"ס בעולמות, כי הנשמה היא מושרשת ג"כ בעצמות אוא"ס, ולכן ירדה למטה בגוף גשמי דוקא... ולכן ביכולת הנשמות דוקא להמשיך בחי' עצמות אוא"ס, שאין זה ביכולת המלאכים, ולא בכל המדרג העליונות שבהשתל' כו'.

ול להיות שזהו תכלית ירידת הנשמה למטה, לזאת, בהעדר ההמשכה הנ"ל, ה"ה נכשל ונופל ממדרגתו כו', וה"ה גורם ירידה בעולם ג"כ.

דלכאורה, הלא הגילויים דעולמות הוא ש"פ סדר השתל', ומה נוגע חטא ופגם האדם אל העולמות, אלא, שזהו לפי שהעולם נתן בלבו של אדם, והכוונה להמשיך בחי' עצמות אוא"ס בעולמות, ולכן ע"י שהאדם ממשיך אוא"ס ע"י קיום התומ"צ, ה"ה גורם עלי' בכל העולמות, ולהיפוך ח"ו נעשה הירידה ח"ו בכל העולמות כו', וכמו בחטא עה"ד בפרט, כמו"כ הוא בכל חטא ועון בפרט כו'.

והתיקון הוא ע"י התשובה מעומקא דליבא, שממשיך מבחי' עצמות אוא"ס, ועי"ז מתמלאים כל הפגמים כו'. וזהו שאומר שובה ישראל עד הוי', בחי' עד ולא עד בכלל, שזהו בחי' עצמות אוא"ס הסוכ"ע, ועי"ז נמשך מחילה וסליחה כו". עכ"ל.

ומשמעות המשך הדברים לכאורה היא, דאילו הי' הכשלון רק מה שפוגם בעצמו, לזאת אין צורך לעבודת התשובה מעומקא דליבא, ורק בגלל ש"י שנכשל גורם נפילה בכל העולמות, לכן צריכים שתהי' התשובה מעומקא דליבא, להמשיך מבחי' עצמות אוא"ס שזה גורם למילוי כל הפגמים בעולמות.

והעירני ח"א, דלכאורה ענין זה דורש ביאור, דהרי גם כדי לתקן הפגם שבנשמה ובאדם עצמו צריכים לכאורה להמשיך ממדרגה עליונה ביותר, ומפורש במקומות רבים בדא"ח שכדי לתקן הפגם שבנשמה יש צורך להמשיך מעצם הנשמה ששרשה למעלה מעלה, וא"כ מהו ההכרח להאריך כאן בפרט זה שהעולם נתן בליבו ושע"י הפגם שבנשמה נעשה פגם בעולמות, ודוקא משום כך צ"ל תשובה מעומקא דליבא להמשיך מעצמות אוא"ס.

ולכאורה נראה, שזהו בהמשך למבואר במאמר הראשון שעיקר כוונת הבריאה היא להמשיך אוא"ס שלפני הצמצום בעולם, ומשמע האדם אינו אלא שליח למלא כוונה זו, ולפי זה מובן שאכן עיקר הכשלון שבעוון אינו בזה שיש פגם לנשמה אלא בזה שגורם לנפילת העולמות, היפך כוונת הבריאה. ועצ"ע.



אִיהוּ וּגְרַמּוּהִי חַד בְּבִי"ע (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הבאתי שאלת ח"א על מ"ש בסוף ד"ה וארא תרע"ה בהמשך תער"ב ח"ב בשם התו"א ד"ה בעצם היום הזה שמשה רבינו המשיך איהו וגרמוהי חד בבי"ע, דלכאורה שם מבואר להיפך, שענין זה לא נפעל ע"י משה אלא ע"י הנביאים.

והעירני ח"א:

יש להעיר שכן מפורש גם לקמן בהמשך תער"ב סד"ה ראה העת"ר (ע' א'קו) וז"ל:

וזה"ע מ"ת שניתנו תומ"צ למטה דוקא כו', וכנודע ההפרש בין אאע"ה למרע"ה דאברהם המשיך האור באצ"י לבד ומשה המשיך למטה שגם בבי"ע יהי' איהו וגרמוהי חד כו' וכמ"ש בתו"א בד"ה בעצם כו' יצאו צבאות ה' וד"ה משה ידבר כו'. ע"כ.

אלא ששם, לאחר שציין לתו"א (פ' בא) ד"ה בעצם כו' יצאו צבאות ה' כו' ציין גם לתו"א (פ' יתרו) ד"ה משה ידבר.

ושם (סח, א ואילך) ובהביאור על משה ידבר (סח, ג ואילך) מבואר הענין בארוכה שמשה המשיך אלקות למטה.

והלשון שם (סח, א): " וכדי להיות המשכת אור א"ס ב"ה בבחי' איהו וחיוהי חד כו' גם למטה בעולם הפירוד נתנה התורה לישראל שתהא התלבשות והתאחדות אור א"ס ב"ה ממש בחכמה וחסד שלמטה במעשה המצות וקיומן בעשיה גשמית. וכמ"ש וירד ה' על הר סיני. וע"ז אמרו דהאי יומא הוא דקא גרים".

והנה בד"ה בעצם היום מבואר החילוק בין משה (תורה) להנביאים, ובד"ה משה ידבר מבואר החילוק בין האבות למשה רבינו, ולהעיר שבד"ה וארא העת"ר שם בהמשך הענין מביא החילוק בין משה רבינו לאברהם, שזהו הענין שנתבאר בתו"א ד"ה משה ידבר.

אלא שעפ"ז יוקשה בתו"א גופא שבד"ה בעצם מבואר שמשה לא המשיך איהו וגרמוהי בכלים דבי"ע, ובד"ה משה ידבר מבואר שמשה כן המשיך בבי"ע.

עד כאן דברי המעיר.

ולפי זה יוצא שיש לכאורה סתירה בתורה אור גופא, ואדמו"ר הרשב"ב נ"ע מביא שניהם יחד.

ואולי יש מקום לומר, ע"פ מ"ש אדמו"ר הצ"צ באור התורה יתרו (כרך ג' ע' א'ט ואילך) שיש ג' שיטות בדרושי אדמו"ר הזקן במעלת החידוש דמתן תורה: שיטה א' שהאבות הגיעו מעצמם לגילויים ובמ"ת נתחדש שכל אדם יכול להגיע לזה, ושיטה ב' בד"ה משה ידבר (הנ"ל) שהחידוש דמתן תורה הוא המשכת אור אין סוף למטה, ושיטה ג' שבמתן תורה נתחדש גילוי שם הוי'. עכת"ד.

ולפי זה י"ל דהמאמר ד"ה בעצם היום הזה בתו"א פ' בא קאי לפי השיטה הראשונה שבמ"ת נתחדש רק שכל אדם יכול להגיע למעלת האבות, ולפי זה הגילוי דאיהו וגרמוהי חד בבי"ע הוא רק ע"י הנביאים, ובהמשך תער"ב כוונתו לבאר שחידוש זה המבואר בד"ה בעצם היום הזה הנה לפי המבואר בד"ה משה ידבר שעיקר החידוש דמ"ת הוא המשכת אוא"ס למטה הנה ענין זה נפעל כבר ע"י משה. ולכן גם במקום השלישי (שהובא בהערה הנ"ל) בהמשך תער"ב ע' תתקנה כותב: "שגם בכלים דבי"ע יהי' איהו וגרמוהי חד כמו באצי' כו' וכמ"ש בתו"א ד"ה בעצם כו". ועצ"ע.



הלכה ומנהג

חינוך קטנים בברכת כהנים

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצב' (יא חלקים)
לום אנג'לס

בבית הכנסת שבו אני מתפלל, י"צ' דהאנקוק פארק, לוס אנג'לס,

נוהגים ילדי הכהנים לעלות לדוכן [ביום טוב] עם אבותיהם, אף לפני

גיל הבר מצוה¹. אולם מחובתי לציין כי מנהג זה אינו מצוי כל כך, וברוב

(1) **הערת המערכת:** יש לציין שמנהג חב"ד הוא שגם כהנים קטנים נושאים את כפיהם. וכמ"ש ב'נטעי גבריאל' הל' יו"ט ח"ב עמ' תכ"ב "ושמעתי מכ"ק אדמו"ר מצאנז קלויזענבורג זצ"ל שהתרעם למה עכשיו ביטלו זאת ואין הקטנים נו"כ ומבטלים מצות חינוך, והלא באונגארן ושאר מקומות היה המנהג שגם

בתי הכנסת בהם התפללתי, ובפרט בעיר בה גדלתי בנעורי, תל אביב, הכהנים הקטנים אינם עולים כלל לדוכן. ונשאלת השאלה מדוע אמנם אין מצוה לחנך כהנים קטנים לקיים את מצוות נשיאת כפיים, כשם שמצוה לחנכם לקיים את שאר המצוות ציצית ותפילין ולולב, כאשר יודע לקיימן, וצ"ע.

א. בשלוש סוגיות בש"ס הוזכר דין קטן בנשיאת כפיים:

• במשנה במסכת מגילה (כד, א) מובא כי "קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו נושא את כפיו".

• במסכת חולין (כד, ב) תנו רבנן "נתמלא זקנו, ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו". משמע שקטן אינו רשאי לשאת כפיו כלל, וגדול רשאי לשאת כפיים לאחר י"ג שנים אפילו כשיש ב' שערות, רק אם "נתמלא זקנו".

• במסכת סוכה (מב, א) מובא: "קטן היודע לנענע, חייב בלולב. להתעטף, חייב בציצית. לשמור תפילין, אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר, אביו לומדו תורה וקריאת שמע. היודע לפרוס כפיו, חולקין לו תרומה בבית הגרנות". ופירש רש"י: "היודע לפרוס כפיו כשהוא כהן, חולקין לו תרומה בבית הגרנות. ומקמי הכי אין חולקין לו בגורן, אבל משגרין לו לביתו אם יודע לשומרה בטהרה, ומשיודע לפרוס כפיו ופורס בצבור, הכל יודעים שהביא שתי שערות, שאין קטן פורס כפיו, כדאמרין במגילה (כד, א), הלכך חולקין לו". ומשמע מדברי רש"י שכהן קטן אינו נושא כפיו בשום פנים ואופן, ורק אם הביא שתי שערות נושא כפיים.

והתוספות (שם ד"ה היודע) כתבו על פירושם של רש"י: "ולא משמע הכי, אלא בקטן ממש איירי דומיא דהיודע לדבר אביו מלמדו תורה וכן כולו אחריו". ומשמע לשיטתם כי בסוגיא במסכת מגילה מבואר כי גם קטן פחות מבן י"ג שנים נושא כפיים [ויש לדייק בדברי הגמרא כשיטת רש"י שקטן אינו נושא כפיים בכלל, שהרי לא נאמר בגמרא "קטן היודע לפרוס כפיו, חייב לשאת כפיו", כשם שנאמר ביחס ללולב, ציצית ותפילין. אלא "היודע לפרוס כפיו, חולקין לו תרומה בבית הגרנות". ומכאן שאין כל חובה לחנך את הקטן לנשיאת כפיים, ורק אם הביא שתי שערות נושא כפיים].

קטנים נ"כ עם אביהם ע"כ. והעיד לי ידידי הרה"ח ר' יוסף יצחק הכהן גוטניק גי'ו שכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש צוה לו לחנך את ילדיו הקטנים לישא כפיהם עמו".

ולשיטת התוס', יש ליישב את דברי חז"ל הנראים כסותרים זה את זה, ולברר האם קטן נושא כפים. כן יש לברר (לכו"ע) מה הדין לאחר י"ג שנה כשהביא ב' שערות.

וכן יש לתמוה, מדוע לשיטת רש"י אין מצוה לחנך כהנים קטנים לקיים את מצות נשיאת כפיים, כשם שמצוה לחנכם לקיים את שאר המצוות כדוגמת ציצית, תפילין ולולב, כאשר יודע לקיימן, וצ"ע.

ב. בבירור דיני הקטן בנשיאת כפים, כתבו התוספות במסכת מגילה (כד, א ד"ה ואין) ליישב את סוגיות הש"ס: "ויש לומר דההיא דלולב הגזול (הגמרא בסוכה) מיירי עם כהנים גדולים ללמוד ולהתחנך, והא דפסלינן הכא (במסכת מגילה) קטן, מיירי בשאין גדולים עמו. וההיא דחולין דבעי מילוי זקן, מיירי לישא כפיו תדיר בקביעות, אבל באקראי בעלמא יכול הוא לישא כפיו אף על פי שלא נתמלא זקנו, כדי לאחזוקי נפשיה בכהני". ולמדנו מדברי התוספות שלושה חילוקי בדיני קטן בנשיאת כפים:

[א] קטן שלא הביא ב' שערות, רשאי לשאת כפים רק עם כהנים גדולים נוספים, אך לבדו אינו רשאי לעלות לדוכן.

[ב] הביא ב' שערות אך לא "נתמלא זקנו", רשאי לשאת כפים גם לבדו, באקראי ולא בקביעות [כדי להיות "מוחזק" בכהונה].

[ג] לאחר י"ג שנים, רק כהן "שנתמלא זקנו" רשאי לשאת בקביעות.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן קכח סע' לד) "קטן שלא הביא שתי שערות, אינו נושא את כפיו בפני עצמו כלל, אבל עם כהנים שהם גדולים, נושא ללמוד ולהתחנך. ומי שהביא שתי שערות, נושא את כפיו, אפילו בפני עצמו. ומיהו דווקא באקראי בעלמא, ולא בקביעות. עד שיתמלא זקנו, שאז יכול לישא כפיו אפילו יחידי בקבע. וכל שהגיע לשנים שראוי להתמלאות זקנו, אף על פי שלא נתמלא, קרינן ביה נתמלא זקנו".

אולם למעשה כתב הישועות יעקב (סי' קכח ס"ק טו) "ובזמנינו לא נהגו הקטנים לעלות אף עם כהנים אחרים, ומהראוי שיצאו על כל פנים מבית הכנסת אם רצונם להחמיר על זה". וכדברי שו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן ג) "מנהגינו שאין קטן נושא כפיו אף בצירוף כהנים אחרים, והיה מעשה שבאו קטנים לבית מדרשנו בפה לונדון ורצו לנהוג שגם הקטנים ישאו את כפיהם עם הכהנים הגדולים, ומחיתי בזה כי לא ראיתי בשום מקום, לא בויז'ניץ ולא בשום מקום שהייתי, שישאו קטנים כפיהם אפילו

אם הגדולים עמהם. וגם אצל מרן (שליט"א) זצ"ל לא ראיתי כן. אבל הרבה צווחו עלי, הלא הוא פסק בשו"ע שעם כהנים גדולים ישאו את כפיהם מטעם חינוך, ולמה ימחה להם את נשיאת כפיהם. ואמרתי כיון שהוא דבר חדש שלא ראיתי, וידוע מאמר החתם סופר שחדש אסור מן התורה. וכעת ראיתי בספר הקדוש נימוקי אורח חיים מהאדמו"ר ממונקאטש, שפעם רצה איש אחד להנהיג שישאו קטנים את כפיהם עם הכהנים הגדולים בבית המדרש אצל אביו בעל הדרכי תשובה, ומחה בעל הדרכי תשובה בהם. וכתב שם טעם לשבח דהלא שיטת רש"י בסוכה (מב, א) דקטן קודם י"ג שנה אינו נושא את כפיו כלל, וכן הרמב"ם לא חילק בין אם בפני עצמם או אם כהנים גדולים בשנים. ואדרבה תמה על הבית יוסף מדוע פסק כנגד דעת רש"י והרמב"ם רק כשיטת התוספות, וע"כ מנהגינו שהוא כשיטת רש"י.

וכן נקט ידידי הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן לח) "ונראה דלמנהגנו דקטנים אינם נושאים כפיהם לברך, אפילו ירצה קטן לעלות אינו רשאי. דעצם הנשיאת כפים של קטן הוי פגיעה בכבוד הציבור אף כשעולה עם אחרים, וכיון שמנהגם שלא ישא קטן כפיו, ממילא יש להם זכות למנוע מלשנות המנהג ולפגוע בכבודם, ועל כן גם עם אחרים ראוי להם למנוע לעלות". אמנם הגר"מ שטרנבוך מסיים: "אבל אם מתעקשים לעלות, לא נוכל למנוע מהם, כיון שמעיקר הדין דשולחן ערוך נראה שמותר".

מכל מקום, השאלה שנשאלה לעיל, מדוע אין מצוה לחנך קטן לקיים את מצות נשיאת כפיים, כשם שמצוה לחנכו לקיים את שאר המצוות, נותרה על כנה, וצ"ע.

וגם פסק השו"ע בשיטת התוספות לא מובן ממה נפשך, אם הקטן רשאי לשאת כפיים עם כהנים אחרים, נראה שגם אפשר לחנכו לקיים את המצוה, ואם כן מדוע שלא ישא כפים יחידי מדין חינוך, וצ"ע.

...

אין כבוד הציבור להיות כפופים לברכתו של קטן

ג. ונראה לבאר מדוע כהן קטן אינו נושא כפים מדין חינוך.

רש"י על דברי המשנה במגילה שקטן אינו נושא את כפיו, כתב: "ואינו נושא את כפיו - אם כהן הוא, שאין כבודו של צבור להיות כפופים לברכתו". ועל פי דבריו ביאר השולחן ערוך הרב (סימן קכח סע' מט) את פסק השו"ע: "קטן אפילו הוא בן י"ג שנה אלא שלא הביא ב' שערות אינו נושא את כפיו בפני עצמו, שאין כבוד הציבור להיות

כפופים לברכתו. אבל עם כהנים אחרים שהם גדולים, אפילו אינו בן י"ג שנים, שיועד לישא את כפיו נושא עמהם כדי להתחנך במצוות. ומשהביא ב' שערות נושא כפיו אפילו בפני עצמו באקראי, ולא בקביעות עד שיתמלא זקנו, משום כבוד הצבור שאין כבודם שיברכם יחידי בקביעות מי שלא נתמלא זקנו". וכדבריו כתב המשנה ברורה (סי' קכח ס"ק קכב) "קטן שלא הביא שתי שערות, אינו נושא את כפיו בפני עצמו, אפילו באקראי שאין כבוד הציבור להיות כפופין לברכת קטן".

ומבואר שכאשר קטן נושא כפיו יחידי, אפילו באקראי, אין זה מכבוד הציבור להיות כפופים לברכתו, ועל כן יש למנוע ממנו לעלות לדוכן. וממילא, כאשר נושא את כפיו עם כהנים אחרים, שוב אין הציבור "כפופים" רק לברכתו, ועל כן אין בכך פגיעה בכבוד הציבור. ומשהביא ב' שערות [ועדיין לא "נתמלא זקנו"] כבר אין בנשיאות כפיו פגיעה בכבוד הציבור, אלא אם כן הדבר נעשה בקביעות.

אלא שיש להקשות על טעם זה, מדברי הרמב"ם שכתב בהלכות תפילה וברכת כהנים (פרק טו הלכה ו-ז) "כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעים נשיאת כפים, אע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצות, או שהיו הבריות מרגנים אחריו, או שלא היה משאו ומתנו בצדק, הרי זה נושא את כפיו, ואין מונעים אותו. לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים, ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והימנע מן המצוות. ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר (במדבר ו, כז) וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם, הכהנים עושים מצוותם שנצטוו בה, והקב"ה ברחמי מברך את ישראל כחפצו". ומעתה יש לתמוה מדוע כאשר כהן קטן הנמצא לבדו נושא כפים, נחשב הציבור "כפוף" לברכתו, והרי הכהנים אינם מברכים את הציבור אלא בסך הכל עושים את מצוותם "והקב"ה ברחמי מברך את ישראל כחפצו", וצ"ע.

קטן פנוי אינו שרוי בשמחה

ד. כתב השו"ע (או"ח סימן קכח סע' מד) "כהן, אע"פ שהוא פנוי, נושא את כפיו", והרמ"א השיג על דבריו וכתב: "ויש אומרים דאינו נושא כפיו, דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, והמברך יש לו להיות בשמחה".

ומדברי הרמ"א הוכיח בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן ג) שקטן אינו נושא את כפיו "דהלא אינו נשוי". ולכן אפשר להבין את המנהג הרווח ברוב בתי הכנסת [כדברי הישועות יעקב ושרגא המאיר], שקטנים אינם עולים לדוכן, שהרי קטן אינו נשוי ואינו בשמחה".

אולם המור וקציעה (סי' קכח עמ' קנג) כתב על דברי הרמ"א שכהן פנוי אינו נושא כפים בגלל שאינו בשמחה: "ואני הצעיר אומר, תמה על עצמך, הרי אמרו אפילו קטן היודע לישא כפיו עולה". כלומר, אדרבה, דברי הרמ"א לכאורה עומדים בסתירה לפסק השו"ע (בסע' לד) שקטן רשאי לעלות לדוכן עם כהנים גדולים, למרות שהוא פנוי ואינו שרוי בשמחה. ותירץ המור וקציעה: "דילמא קסבר [הרמ"א] דגדול הפנוי וראוי להיות בעל אשה, גרע. משום דמרגיש בחסרונו שהוא שרוי בלא שמחה וצער הוא לו, חייש למיעוט כוונה, לפי שלבו דואג ומהרהר בנשים. משא"כ בקטן שאינו מכיר בכך אינו שרוי בצער ולא נגרע משמחתו דבר, כך נ"ל לתת קצת תבלין בדבר". ומבואר בדבריו שלא כדברי השרגא המאיר, כי לדעת המור וקציעה, דברי הרמ"א שכהן פנוי שאינו שרוי בשמחה לא נושא כפיים נאמרו דווקא על כהן גדול, השרוי שלא בשמחה, אך כהן קטן אינו שרוי שלא בשמחה, ושפיר אין כל מניעה שלא יעלה לדוכן.

הטעם לנשיאת כפים בזמן הזה כדי שלא תשתכח תורת כהונה - אינו שייך בקטן

ה. הרמ"א (או"ח סימן קכח סע' מד) הזכיר את מנהג האשכנזים שאינם נושאים כפים בחו"ל כל יום, אלא בימים טובים בלבד. ובשו"ת בית אפרים (או"ח סימן ו) הסביר טעם למנהג, כי הרי ידוע שהכהנים בזמן הזה הם "כהני חזקה" ולא כהנים "ודאיים" מיוחסים. ומעיקר הדין היה צריך לאסור על הכהנים לעלות לדוכן לברך בזמן הזה, מחמת ג' חששות, כפי שסיכם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן ג) "ועל כן יש לחוש בזמן הזה על ג' דברים אם עולה כהן לדוכן: [א] דעובר בעשה, כה תברכו ולא זרים, דלאו הבא מכלל עשה, עשה. [ב] כשם שמצות עשה על הכהנים לברך, כך מצות עשה על זרים להתברך מפי הכהנים בשעה שמברכין פנים אל פנים, וכשעולה לדוכן הוא איננו בכלל הברכה, ועובר בעשה. [ג] אם זר הוא יש ברכה לבטלה. והאריך שם (הבית אפרים) למצוא טעם איך נושאים הכהנים כפים בזמן הזה ואין חוששים לשלש חששות הנ"ל, ועיקר טעמו הוא, שנושאים ברגלים ביום טוב כדי שלא תשתכח תורת כהונה, ויזהרו בטומאות שהכהן מוזהר עליהם". הסיבה שהתירו לכהנים לעלות לדוכן בזמן הזה למרות החששות ההלכתיים הכרוכים בכך, נובעת מהצורך "שלא תשתכח תורת כהונה", דהיינו שהכהנים יזכרו שיש להם "תורת כהונה" וידעו להיזהר בקדושתם שלא להיטמא בטומאות שהכהן מוזהר עליהם, ולא להינשא עם הנשים האסורות לכהונה.

ועל פי זה כתב בשו"ת שרגא המאיר: "לפי עניות דעתי מטעם זה גם כן טעם לשבח למנהגינו שאין קטנים עולים לדוכן אפילו עם כהנים גדולים כמנהגינו, דכיון שאין שייך לומר על קטנים שישאו כפיהם כדי שלא תשתכח תורת כהונה מהם, דהלא אין

חיוב עליהם, ואדרבה יש את הג' חששות הנ"ל. וכיון דאם יגדלו ישאו כפיהם ביום טוב, בזה כבר די שידעו שהם כהנים לאחזוקי באיסורי כהונה².

קטן אינו בר דעת לברך "באהבה"

ו. נוסח הברכה בברכת הכהנים מתייחד בתוספת מלה: "וְצִנְנוּ לְבָרְךָ אֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּאַהֲבָה".

ובכפ' החיים (סי' קכח ס"ק עה) ביאר: "הטעם שהתקינו לומר באהבה בברכת כהנים, משום דאיתא בזוה"ק פרשת נשיא (דף קמ"ז) כל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה, לא יפרוס ידוי לברכא לעמא, דכתיב (משלי כב, ט) טוֹב עֵין הוּא יְבָרְךָ, אל תקרי יבורך אלא יברך, ע"כ. והביאו המג"א (ס"ק יח). ועל כן תקנו זה בברכה כדי שיתנו דעתם הכהנים לאהוב את ישראל וגם ישראל יאהב לכהנים". והמשנה ברורה (ס"ק לו) כתב: "כהן שהצבור שונאים אותו או הוא שונא את הצבור, סכנה הוא לכהן אם ישא כפיו [ולכן יצא מבית הכנסת קודם רצה, אם אינו יכול לכוף את יצרו ולהסיר השנאה מלבו]. ועל זה תיקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה".

על פי דבריהם הטעים ידידי רבי דוד אלעווסקי, ראש ישיבת מתיבתא בית ישראל גור בניו יורק, את המנהג שכהנים קטנים אינם עולים לדוכן: "ויש לומר דענין האהבה לא נמצא רק בגדול בן דעת, ואחד מן הביאורים של בר דעת הוא אהבה. וקטן עדיין אינו יכול להשיג בשלימות את הענין של אהבת ישראל, על כן אין לו לברך ברכת כהנים ביחיד³ כי חסר לו אהבה במצוה".

קטן אינו ניצול מ"עיון תפילה" בברכתו

ז. הסבר נוסף מדוע נהגו שכהן קטן אינו עולה לדוכן, כתב הרב אלעווסקי על פי ביאורו של הישועות יעקב (סי' קכח ס"ק יג) לתפילת הנאמרת על ידי הכהנים לאחר שסיימו לברך את ברכת הכהנים: "דבוננו שֶׁל עוֹלָם, עֲשִׂינוּ מַה שְׁגִוְרַת עֲלִינוּ, אֶף אֲתָה עֲשֵׂה עִמָּנוּ כְּמָה שֶׁהִבְטַחְתָּנוּ. הַשְׁקִיפָה מִמַּעַן קִדְשֶׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם, וּבָרַךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל". והקשה הישועות יעקב מדברי רש"י (בראשית יח, טז) "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מהשקפה מִמַּעַן קִדְשֶׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם (דברים כו, טז), שגדול כח מתנות

(2) הערת המערכת: לפי דבריו, הרי אדרבה - ישאו כפיהם כדי שיזכרו שהם "בתורת כהונה", ולא יתטמאו ש"ז גם הקטנים מזהירים, וצ"ע.

(3) הערת המערכת: לפ"ד, צע"ק מאי שנא אי הוה יחיד או יחד עם גדולים.

עניים שהופך מידת הרוגז לרחמים. ואם כן איך יאמרו הכהנים "השְׁקִיפָה" כי הוא לרעה ח"ו, ובמה יצאו מכלל רעה ח"ו".

וביאר הישועות יעקב: "אמנם במה דכתיב (במדבר ו, כו) יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ, היינו שגדול כח נשיאת כפים שהקב"ה נושא פנים לישראל ונכנס לפנים משורת הדין, ובכח ברכת כהנים נתהפך הכל לטובה. ואמנם ענין ההיפוך הנצרך כאן לפי שהכהנים מברכין לישראל וכפי הנראה הם בטוחים שהקב"ה יסכים על ידם. וג' דברים מזכירים עוונותיו של אדם, ואחד מהם עיון תפילה - שמצפה שתועיל תפלתו. לכן אומרים הכהנים עשינו מה שגזרת עלינו, כאילו בגזירת המקום עשו, והקב"ה יהפך להם לטובה".

ועל פי זה כתב הרב אלעווסקי: "ומעתה אפשר לומר, דבקטן יכול להיות ח"ו חשש של סכנה של "עיון תפלה", ולכן דווקא מי שמצווה מן התורה לישא כפיו יכול לישא ביחידי, משא"כ קטן שאינו מצווה. ומכל הנ"ל נראה דזה דווקא ביחידי, אבל כשיש כבר הברכה באהבה ובמצות ה' מפי אחרים, אז לקטן גם מותר לברך"⁴.

בקטן לא ניתן לקיים את דין "אמור להם" - להזמין את הכהנים לברך

ח. בספר רשימות שיעורים על מסכת סוכה (דף מב ע"א) מובא ביאורו של הגר"ד סולוביצקי, לדברי רש"י ותוספות [לעיל אות א] בנדון קטן בנשיאת כפים: "אליבא דרש"י אין קטן נושא את כפיו בכל אופן. ברם לתוספות נושא קטן את כפיו יחד עם גדולים. ולכאורה צ"ע למה לרש"י לא ישא הקטן את כפיו מדין חינוך, כמו בשאר המצוות. ונראה כי דין נשיאת כפים מיוסד בהזמנת הצבור אמור להם, וז"ל הרמב"ם (הלכות תפילה פי"ד הל"ג) וש"ץ מקרא אותם מלה מלה והם עונים, שנאמר (במדבר ו, כג) אָמֹר לָהֶם, עד שיאמר, עכ"ל. הכהנים מוזמנים לברך על ידי הצבור, והואיל ואין הקטן בר הזמנה ופסול הוא לשליחות, לפיכך אינו נושא את כפיו ואפילו מדין החינוך".

ולדעת התוספות, כשיש גדולים הנושאים את כפיהם, קטן עולה לדוכן עמהם, כי הזמנת הציבור לעלות לדוכן שייכת לחבורת הכהנים, ואינה שייכת לכל כהן וכהן בפרט, והואיל וכך נכלל הקטן בין אלה שעולים לדוכן ונושא את כפיו עמהם". ומבואר בדבריו כי הסיבה שכהנים קטנים אינם עולים לדוכן היא, בגלל שבכהן קטן לא ניתן לקיים את דין "אמור להם" - "להזמין את הכהנים לברך. ולדעת תוספות, רשאי

4 הערת המערכת: גם כאן צ"ב מה מהני הא "שיש כבר הברכה באהבה ובמצות ה' מפי אחרים" להציל את הקטן (שהוא אינו מצווה) מהחשש סכנה ד"עיון תפלה".

הקטן לעלות לדוכן רק עם כהנים אחרים, כי כשיש כהנים אחרים מתקיימת ה"הזמנה הכללית" לכל הכהנים, והקטן בכללם.

וכעין דבריו כתב הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן לח) "בברכת כהנים הדין דצריך לקרוא להם דווקא שנאמר אָמור לָהֶם, וקטן שאין מחוייב וגם אינו שייך בעבודה זו אין קורין לו לעלות ואפילו עם כהן אחר, דאין לציבור ענין ותועלת בנשיאת כפיו. אלא דאביו חפץ להרגילו ולחנכו, ולא קרינן ביה אָמור לָהֶם. וכיון שחסר בנשיאת כפיים כמצותה אינו יכול לברך. וכן שמעתי מהגאון דבריסק זצ"ל ש**בלי קריאה, חסר מהתורה בחפצא דנשיאת כפים**, וזו סברת התוספות במנחות (מד, א) שבכהן אחד הוי רק דרבנן שחסר בקריאה שאין קורין לאחד".

"הקריאה" - "הזמנה" לכהנים לברך, היא חלק מקיום המצוה, כדברי הגרי"ז מבריסק "שבלי קריאה, חסר מהתורה בחפצא דנשיאת כפים". ומאחר וקטן אינו מחוייב במצוה, לא ניתן לקרוא לו לעלות לדוכן. ולפיכך אין סיבה שיעלה לדוכן כי הוא אינו מקיים את המצוה ללא ההזמנה להיקרא לשאת את כפיו, וגם לא את מצות החינוך לנשיאת כפים, כי חסר פה חלק מהותי מהמצוה⁵.

...

קטן פסול לעבודה בבית המקדש ולכן אין חיוב לחנכו ל"עבודת" נשיאת כפים

ט. במסכת מנחות (יח, ב) מוזכרות ט"ז עבודות הכהנים בבית המקדש, ובתוכן "נשיאת כפים בין מבפנים [בעזרה] ובין מבחוץ [בכל עיר ועיר]". והרמב"ם בספר המצוות מנה את מצות נשיאת כפים (מצוה כז) בכלל עבודות המקדש, בין מצות הדלקת המנורה (מצוה כה), לבין מצות לחם הפנים (מצוה כז). ומפורש בדבריו כי עיקר מצות נשיאת כפים קיומה במקדש בתורת עבודת המקדש. וכן נראה מדברי הרס"ג שלא מנה באזהרותיו את מצות נשיאת כפים, ותמה על כך הגרי"פ פראל בפירושו לספר המצוות של הרס"ג (עשה קנה) וביאר: "דמצות נשיאת כפים מהתורה אינה נוהגת אלא במקדש, ודין נשיאת כפים שבמקדש הוא מחלקי העבודה, וכיון שמנה הרס"ג מצות העבודה, שוב לא מנה מצוה זו".

(5) **הערות המערכת:** וצ"ע עליו מדברי התנוד"ה שה (מובא לקמן בפנים ס"ט), וז"ל "בקטן דאף דלא חל עליו דין מנוי בקרבן פסח והוה שלא למנויו דאסור לאכול, מכל מקום כיון שיש בזה חינוך מצוה שרי", וא"כ ה"ה לנדוד".

והנה במסכת חולין (כד, א) מפורש בדברי הגמרא שקטן פסול לעבודה בבית המקדש: "תנו רבנן, דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדרתם (ויקרא כא, יז), מכאן אמר רבי אלעזר קטן פסול לעבודה. מאימתי כשר לעבודה, משיביא שתי שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן עשרים".

ועל פי זה כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן לח) "ונראה לעניות דעתי בטעמא שקטן אינו רק פטור מנשיאת כפיים אלא גם פסול, דנשיאת כפיים הוי עבודה כמבואר במנחות (יח, ב) ובקטן ילפינן (חולין כד, ב) מקרא שפסול לכל עבודה, וזה כולל גם נשיאת כפיים. ואשר על כן אף דבעלמא קטן פטור מהמצוות ומכל מקום מקיים המצוה, אבל כאן הקטן פסול לעבודה דנשיאת כפיים, וכשחסר בחפצא דמצוה אין בזה דין חינוך וברכה".

אולם בהמשך דבריו כתב הגר"מ שטרנבוך: "אמנם לאחר העיון נראה שאפילו אין בזה עבודה ואסור, מכל מקום כיון שיש בזה חינוך מצוה שרי. וכן איתא בתוספות (פסחים פח, א ד"ה שה) בקטן דאף דלא חל עליו דין מגוי בקרבן פסח והוה שלא למגווי דאסור לאכול, מכל מקום כיון שיש בזה חינוך מצוה שרי. והוא הדין הכא, אף שאין כאן חפצא דעבודה שלא שייך בקטן, מכל מקום כדי להתחנך התירו ושפיר שרי כאן. ומיהו נראה דאף שבעלמא מצות חינוך קטן הוא חיוב על אביו לחנכו, מכל מקום הכא ליכא חיוב בזה. אפילו נימא שהתירו לקטן לישא כפיו כשיודע לישא כפים כדן, מכל מקום אין בזה חיוב חינוך, רק נושא כפיו ומברך לחינוך כשאביו רוצה. אבל חיוב ליכא, שאין אצלו קיום המצוה. וכמו שכתב מטעם שהוא פסול לעבודה. זולת סמוך לבר מצוה יש להרגילו כדי שיתרגל בעבודה לקיימו כראוי כשיגדיל".

לדעת התשובות והנהגות, טעם המנהג שקטן אינו עולה לדוכן נובע מכך שנשיאת כפים היא עבודה בבית המקדש, וקטן פסול לעבוד בבית המקדש, ולכן לא מוטל חיוב על אביו לחנכו לעלות לדוכן לשאת כפים - מעשה שאינו נחשב כמצוה לקטן, ולכן אין חיוב לחנכו בזה [ומכל מקום אם הקטן רוצה לעלות לדוכן, אין בכך איסור, וכפי שנפסק בשו"ע].

האם כל הפסול לעבודה בבית המקדש פסול לנשיאת כפים

י. ונראה כי דבריו שנויים במחלוקת הפוסקים, האם מי שפסול לעבודה בבית המקדש פסול לנשיאת כפיים, או שגם הפסולים לעבודה בבית המקדש רשאים לעלות לדוכן.

המגן אברהם (או"ח סימן קכח ס"ק נד) הביא את תמיהת הב"ח: "ערל שמתו אחיו מחמת מילה פסול לעבודה, צ"ע דלא כתבו הפוסקים שפסול לנשיאת כפים, דאיתקש לעבודה". כלומר, לאור דברי הגמרא שנשיאת כפים היא "עבודה" של הכהנים, צריך היה להיות הדין שכהן ערל [שלא מלו אותו בגלל שמתו אחיו מחמת מילה] הפסול לעבודה בבית המקדש, לא יוכל לעלות לדוכן, ותמוה מדוע לא הזכירו הפוסקים דין זה.

והקשה המג"א על הב"ח: "ודבריו צ"ע דבהדיא אמרינן פרק בתרא דתענית דלא איתקש אלא לקולא דמותר בחרצן, אבל לחומרא לא, דהא בעל מום כשר לנשיאת כפים". וכוונתו לדברי הגמרא במסכת תענית (כו, ב) שדיני כהן המברך נלמדו גם מסמיכות פרשת ברכת כהנים לפרשת נזיר, ונזיר יכול להיות גם בעל מום, ויש ללמוד מזה כי גם כהן בעל מום רשאי לברך, ומסקנת הסוגיא "אסמכתא נינהו מדרבנן ולקולא". כלומר, דינים אלו הם מדרבנן ולימוד בגדר "אסמכתא", ולכן ההיקש של כהן מברך לכהן משרת ולנזיר הוא לקולא - שאין מום פוסל בכהן מברך ואין לכהן איסור לאכול חרצן.

ומבואר איפוא בדברי המג"א, שאע"פ שכהן בעל מום פסול לעבודה בבית המקדש, הוא רשאי לשאת כפים, כי ה"היקש" ללמוד דיני ברכת כהנים מעבודה בבית המקדש לא נאמר "לחומרא" לפסול כהנים שאינם רשאים לעבוד בבית המקדש, מלעלות לדוכן. ולפי זה מסקנת המג"א: "גם הרבה פסולים [לעבודה בבית המקדש] שנמנו פרק שני דזבחים, כשרים לנשיאת כפים, וכן כתב הסמ"ג בהדיא (ריש מצוה כ) דמומר כשר לנשיאת כפים".

ובשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ל) כתב להתיר לבעל מום לשאת כפים "אם היה דש בעירו, דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום", והקשה הט"ז (ס"ק כז) "ותימה לי אמאי לא יהיה פסול משום דאיתקש לעבודה, כדאיתא בפרק אלו נאמרין (סוטה לח, א) דכתיב לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרְךָ בְּשִׁמּוֹ, דמטעם זה פסול [לשאת כפים] ביושב [כשם שעבודה בבית המקדש בישיבה, פסולה]. וכן איתא בשו"ע (שם סע' לח) בשתויי יין דפסול לדוכן, וכתב הרמב"ם דאיתקש לעבודה. ואם כן הכי נמי בעל מום פסול לעבודה, הכי נמי יהיה פסול לדוכן ומה מהני דש בעירו". ותירץ הט"ז: "לא בא ההיקש דברכה לשירות, אלא בדבר שהוא ביד האדם לתקן, כגון יושב, שהרי יכול לעמוד. ובשתוי יין יש לו להזהר שלא לשתות, מה שאין כן מומים שאין בידו לתקן". גם בדברי הט"ז מבואר איפוא, שבעל מום הפסול לעבודה אינו נפסל לעלות לדוכן, כי רק פסול בעבודת בית המקדש "שביד אדם לתקן" [כגון ישיבה או שתוי יין] פוסל לברכת כהנים, ולא פסול "שאין ביד אדם לתקן", כפסול בעל מום.

ומעתה יש לומר, כי דברי הגר"מ שטרנבוך בטעם המנהג שקטן אינו עולה לדוכן בגלל שנשיאת כפים היא עבודה בבית המקדש, וקטן פסול לעבוד בבית המקדש, פסול גם כן לנשיאת כפים [ולכן לא מוטל חיוב על אביו לחנכו לעלות לדוכן לשאת כפים, כי אינו מקיים בזה מצוה] - נכונים רק לשיטת הב"ח, שהפסול לעבודה בבית המקדש פסול לנשיאת כפיים, אך לשיטת המג"א שגם הפסולים לעבודה בבית המקדש רשאים לעלות לדוכן, הוא הדין קטן, אפילו אם נפסל מעבודה בבית המקדש, אין זה פוסלו מלעלות לדוכן לשאת כפים.

ולשיטת הט"ז שרק פסול בעבודת בית המקדש "שביד אדם לתקן" פוסל לברכת כהנים, צ"ע האם קטן זהו פסול "שביד אדם לתקן", שהרי סופו להיות גדול, ולכן הקטן פסול עכשיו לברכת כהנים, או שאין זה אלא פסול "שאין ביד אדם לתקן", שהרי אין זה "בידו" לתקן את פסולו.

...

חיוב מצות חינוך במצוות ציבוריות

יא. ונראה לבאר בדרך נוספת את המנהג מדוע אין מצוה לחנך קטן לעלות לדוכן, על פי מה שנתברר בהרחבה בספרנו רץ כצבי - ירח איתנים (סימן כד) האם קטנים מחוייבים לעשות מגין לעצמם מדין חינוך [גם במקום שאין עשרה גדולים] - דבר השכיח מאד בבתי ספר של ילדים שאין במקום עשרה גדולים. והנה בכל המצוות שהקטן מקיים מדין חינוך, כגון נטילת לולב או אכילת מצה, הקטן מברך עליהם, ואין זו ברכה לבטלה, למרות שאינו מחוייב במצוה מהתורה. ונשאלת איפוא השאלה, מדוע שלא נחייב קטנים להתפלל במנין, ויאמרו קדיש וקדושה ואף יקראו בתורה מדין חינוך.

ונתבאר שם ביסוד מצות חינוך, שחובת האב במצות חינוך היא רק במצוות פרטיות שיש על האב, כגון תקיעת שופר, תפילין וציצית סוכה וכיו"ב, שמוטלת עליו החובה לחנך את בנו לאותן המצוות. אבל במצוות ציבוריות, דהיינו מצוות שאינן חובה פרטית על האב אלא הם מתקיימת בציבור, דהיינו שהחיוב אינו תלוי באב בלבד אלא תלוי בציבור, כגון תפילה במנין, חז"ל לא תקנו בהם מצות חינוך. וביאור הדברים, כי מצות חינוך היא מצוה מדרבנן, ורבנן לא הטריחו לחייב בחינוך כאשר המצוה ציבורית, דהיינו שהיא מתהווה על ידי ציבור וקיומה תלוי בציבור. ולפיכך, הן לפי הפוסקים שהקטן בר חיובא במצות החינוך, והן לפי הפוסקים שהחיוב מוטל על האב - רבנן חייבו במצות חינוך רק כאשר זו מצוה פרטית, אזי יש חיוב בחינוך למצוה זו, אך במצוות ציבוריות, אין חיוב חינוך.

כאשר היה בלוס אנג'לס באייר תשס"ו, ראש הישיבה, רבי אהרן לייב שטיינמן, ביקרתי באכסנייתו, והצעתי לפניו את החידוש שמצות חינוך לא נאמרה במצוות ציבוריות. ואמר לי ראש הישיבה שאולי יש ראייה לכך מדברי הגמרא בגיטין (נב, א) שהאפוטרופוסים מחוייבים לקנות ליתומים הקטנים "לולב וערבה וסוכה וציצית וכל דבר שיש לו קצבה, ואין פוסקין עליהם צדקה". ופרש"י שם: "צדקה, אין להם קצבה דהא בכל שעתא קיימי עניים נמצאו נכסיהם כלים". ומבואר שבגלל שהאפוטרופוס מחוייב לדאוג למצות חינוך היתומים, מוטלת עליו החובה לרכוש להם את כל מה שנחוץ להם לקיום המצוות מדין חינוך, כגון לולב וציצית, בעוד שאינו מחוייב לדאוג שיקיימו מצות צדקה מדין חינוך, מפני שחוששים שאם יקיים עבורם מצות צדקה יכלה ממנום.

והקשה ראש הישיבה, לכאורה לא מובן למה התכוין רש"י במה שפירש שחוששים שאם האפוטרופוס יקיים מצות צדקה עבור היתומים יכלה ממנום מכיון שבכל שעה מצויים עניים, ומדוע לא חוששים שיכלה הכסף גם ביחס לדברים האחרים שהאפוטרופוס צריך לקנות ליתומים.

ומכאן רואים, אמר ראש הישיבה, שאין חיוב חינוך במצוות התלויות בציבור, ולכן רק במצות צדקה ש"בכל שעתא קיימי עניים" האפוטרופוס אינו מחוייב. כי אם ירצה האפוטרופוס לקיימה עבור היתומים מדין חינוך, הוא צריך להתחשב בציבור גדול של עניים הנצרכים לצדקה כל שעה - ואז יש חשש שיכלו נכסיהם, ולכן הוא פטור מחיוב החינוך במצוה זו, מאחר והיא תלויה בציבור, עכ"ד.

ועל פי זה רציתי להוסיף, שמובנים דברי השו"ע בהלכות מגילה (או"ח סי' תרפט סע' ו) שכתב: "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה". וכבר תמה הביאור הלכה (שם ד"ה מנהג טוב) שמאחר ובוודאי כוונת המחבר היא דווקא על קטנים שהגיעו לחינוך [כי קטנים ביותר רק מבלבלים את הקהל ואין להביאם לבית הכנסת] קשה מאד מדוע כתב המחבר שרק "מנהג טוב" להביא את הקטנים לבית הכנסת לשמוע קריאת מגילה "הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה או עכ"פ בשמיעה". ותירץ הביאור הלכה "ואולי דבזה היה יוצא אם היה קורא לפניהם בביתם, אבל כדי לפרסם הנס ביותר מנהג להביאם בבית המדרש שישמעו בצבור כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בציבור".

אמנם לפי המבואר כוונת השו"ע פשוטה, שמאחר וקריאת המגילה בבית הכנסת היא ענין "ציבורי", לכן נקט המחבר שזהו רק "מנהג טוב", שהרי אין חיוב מצות חינוך במצוות ציבוריות.

ובאמת חידוש זה הוא גדול מאד, שהרי נראה שאין חיוב חינוך במצוות ציבוריות, כגון תפילה במנין, חזרת הש"ץ, קריאת התורה, ולכל היותר זהו "מנהג טוב" שיש להרגיל את הקטנים במצוות אלו, ואין זה מעיקר מצות חינוך.

ולפי זה אין חיוב לחנך כהן קטן לברך ברכת כהנים, שהיא "מצוה ציבורית", שקיומה רק בעשרה מישראל, וצ"ע.

חינוך כהן קטן לעלות לתורה

יב. מדינא דגמרא קטן רשאי לעלות לתורה, כדברי הגמרא במסכת מגילה (כג, א) "הכל עולים למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים, אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור". ובדברי הריב"ש (סימן שכו) מבואר מדוע קטן רשאי לעלות ולקרות בתורה, והרי אינו מצטרף למנין עשרה לאמירת דבר שבקדושה (שו"ע או"ח סי' נה סע' א). "כדי שלא להטריח הציבור להיות כל השבעה גדולים, ואולי לא ימצאום יודעים לקרות. ואפילו אשה התירו מטעם זה, אם לא מפני כבוד הציבור. מכל מקום, בכלם קטנים לא התירו". כלומר, בזמן הש"ס כל אחד מהעולים לתורה היה קורא בעצמו בתורה [רק בתקופה מאוחרת יותר, מכיון שלא כולם היו בקיאים לקרוא בתורה, נהגו ש"בעל קורא" קורא בתורה ומוציא אחרים ידי חובה]. ולכן קבעו חכמים בעיקרה של התקנה לקרוא בתורה שגם קטן יהיה רשאי לעלות לתורה ולקרוא ולהוציא אחרים ידי חובה - כדי לא להטריח את הציבור למצוא שבעה קרואים גדולים היודעים לקרוא בתורה. נמצא איפוא, שעצם הקריאה בתורה לא מתאפשרת אלא בעשרה גדולים, אולם העולה הקורא בתורה רשאי להיות גם קטן.

מין השו"ע (או"ח סי' רפב סע' ג) פסק להלכה את דברי הגמרא במגילה: "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכים, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור". אולם למעשה כתב המג"א (ס"ק ו) כי בזמנינו קטן אינו קורא ועולה לתורה אלא למפטיר: "להיות הקטן מקרא, אינו יכול עד שיביא ב' שערות, והאידינא לא נהיגי לקרות קטן אלא למפטיר". וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק יב) "נוהגים כהיום שאין קורין קטן כלל לשום עליה, אפילו אם כבר נשלם מנין הקרואים, אלא למפטיר".

ומעתה יש להקשות על דברינו לעיל שאין חיוב חינוך במצוות ציבוריות, מדוע מעיקר הדין הכאן הקטן עולה לתורה, והרי קריאת התורה היא "מצוה ציבורית", מכיון שאין קוראים בתורה ללא מנין עשרה. ולפי זה אין חיוב לחנך כהן קטן לעלות לתורה, שהיא "מצוה ציבורית", שקיומה רק בעשרה מישראל, וצ"ע.

וצריך לומר על פי שיטת הרמבם המבוארת בשיעור קטן בתלמוד תורה שחיוב חינוך קטן בתלמוד תורה הוא מהתורה כדבריו בהלכות תלמוד תורה (פ"א ה"א) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר (דברים יא, יט) וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם". ונראה מדברי הרמב"ם כי החיוב לחנך קטן בתלמוד תורה אינו משום מצות חינוך מדרבנן שיש לה מקור מהפסוק "חנך לנער על פי דרכו", אלא חיוב מהתורה כפי שנאמר בפסוק "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם". וכמשמעות המושך דברי הרמב"ם (שם הלכה ו) "מאימתי אביו חייב ללמדו תורה, משיחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל, ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים, עד שיהיה בן שש או בן שבע, הכל לפי בוריו, ומוליכו אצל מלמד התינוקות". והגר"א ציין מקור לדברי הרמב"ם "ובספרי (פרשת עקב) לדבר בם, מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם". וכפי שמפורש בדברי שו"ע הרב בהלכות תלמוד תורה (פ"א סע' א) לחלק בין חיוב חינוך בכל המצוות לבין חיוב חינוך במצות תלמוד תורה: "אף על פי שהקטן פטור מכל המצוות וגם אביו אינו חייב לחנכו במצות מן התורה אלא מדברי סופרים, אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אף על פי שהקטן אינו חייב, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם".

ומעתה יש לומר כי עליית הכהן הקטן לתורה אינה מדין דרבנן של מצות חינוך למצוות, אלא מחמת החיוב דאורייתא לחנך את קטן למצוות תלמוד תורה. ועל כן יתכן איפוא, שלמרות שמצות קריאת התורה היא "מצוה ציבורית" שאין בה את החיוב דרבנן לחנך קטן למצוות, אולם יש חיוב מהתורה לחנכו בעליה לתורה לקיום מצות תלמוד תורה.



המתפלל תפלת עצמו, להיות ש"ץ

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה שכיחה: יש מניין מצומצם, ולתפלת העמידה היו ששה שהתפללו יחד, אך בהגיעם לחזרת הש"ץ שמו לב שאחד מן העשרה עומד בברכות קריאת שמע, ובכך הוא מנוע מלהימנות בין התשעה עונים, שהם לעיכובא בחזרת הש"ץ. עצה אחת היא שאותו היחיד ירד לפני התיבה, ובכך ירדה הבעי' של ברכה לבטלה באפס תשעה

עונים, שהרי הוא מחוייב בתפלה מצד עצמו. אלא שיש לעיין אם יש כאן בית מיחוש ל"משמיע קולו בתפלתו".

והנה זה לשון שו"ע אדה"ז סי' סט סעיף ה: אעפ"י שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו, אלא שלא שמע קדושה, יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפלה בשביל הקדושה, מכל מקום אם לא התפלל עדיין, אין לו להתפלל בלחש תחלה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין, שאז הם כמו צבור גמור ומתפללים בלחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם - אם יש ט' שישמעו ויענו אמן. אבל בפחות מששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחלה, אפילו הש"ץ הוא מאותן שלא התפללו עדיין, אלא יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה (ומטעם זה לא יאמר בקול רם אלא עד "הא-ל הקדוש" ולא יותר, שלא התירו להשמיע קולו בתפלתו אלא בחזרת הש"ץ בלבד, וזה אינו ש"ץ כיון שאינו רשאי לחזור התפלה ואינו מתפלל אלא פעם אחת בשביל חובת עצמו בלבד).

וסלקא דעתי שגם בנידון דידן, מכיון שתפלת עצמו הוא מתפלל, א"כ אין לו להשמיע קולו אחרי "הא-ל הקדוש".

אלא ששוב עיינתי בכוונת לשון רבינו הנ"ל - בדין פחות מששה שלא התפללו: "יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה" (והוא כלשון המגן אברהם), דמאי קאמר? הרי הדיון הוא למה אין לו להתפלל תחלה בלחש ושנית לשם 'קדושה', וא"כ מהו ההסבר בהלשון "שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה"?

ושוב נראה בעז"ה שהכוונה כך: בתפלת הש"ץ יושגו שתי מטרות: א) להוציא מי שאינו בקי ידי חובתו בתפלה; ב) לזכות הקהל בעניית 'קדושה'. ובנידון השו"ע, שלא היו ששה שהתפללו, א"כ אין לתפלה זו שבקול גדר 'חזרת הש"ץ', ואילו היה נוכח מי שאינו בקי - לא הי' יוצא ידי חובתו בשמיעתו תפלה זו. עקב כך, אינו מוצדק שיתפלל תפלת לחש להסדיר תפלתו טרם יתפלל בקול להוציא הקהל י"ח. ועל זה מוסיף רבינו בחצ"ע ג', שעקב כך גם אין לו להשמיע קולו בתפלתו אחרי "הא-ל הקדוש", כיון שמטרת אמירת 'קדושה' הושגה כבר, ו"להוציא את שאינו בקי" לא יושג בלאו הכי, אם כן הרי הוא משמיע קולו בתפלתו ללא תועלת.

משא"כ בנידון שאילתנו, שיש כאן ששה שהתפללו בלחש, ומוטלת עליהם חובת חזרת הש"ץ, להוציא את שאינו בקי. לשם מטרה זו היה עדיף שהש"ץ יסדיר תפלתו תחלה בלחש ואח"כ יתפלל בקול. אך אם זה לא שייך, אע"פ כן אין עלינו לבקר אותו היורד לפני התיבה מטעם "משמיע קולו בתפלתו", שהרי יש כאן צבור שהתפללו, ויש

עליו דין שליח צבור, אשר ביכולתו להוציא את שאינו בקי, והרי תפלתו היא גם תפלת הצבור.

ופוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגים בכה"ג, שזה המתאחר הוא יורד לפני התיבה בגמר תפלת לחש, והוא מסדר את התפלה בקול מהחל ועד כלה.



פיענוח קונטרס אחרון סי' ע סק"א

הרב אברהם אלאשויילי

עורך שו"ע"ר המבואר

האם נשים מותרות לברך ברכות ק"ש ופסוקי דזמרה אע"פ שאינן חייבות בהן

ואם רצו כו'.¹ עיין סימן י"ז², ובסימן תכ"ו³ ובש"ע⁴ מבואר דאין לחלק בין "וצונו" לשאר ברכות⁵, ובלאו הכי נמי⁶ כל שכן הוא⁷.

(1) בשו"ע"ר סוס"א כותב (בחצע"ג): "ואם רצו לברך גם שאר ברכות של קריאת שמע, וגם פסוקי דזמרה וברכותיה – הרשות בידם".

(2) ס"ב: "טומטום ואדרוגינוס חייבין [בציצית] מספק, ויתעטפו בלא ברכה". וברמ"א שם: "ולפי מה שנהגו נשים לברך במצות עשה שהזמן גרמא – גם הם יברכו".

(3) במ"א שם בריש הסימן (בשם השל"ה, שער האותיות אות ק', קדושה בסופו): "נשים פטורות [מקידוש לבנה], דמ"ע שהזמ"ג הוא, ואע"ג דהם מקיימות כל מ"ע כגון סוכה, מ"מ מצוה זו אין מקיימים, מפני שהם גרמו פגם הלבנה". מבואר דאי לאו הטעם "שהם גרמו הפגם" – היו מברכות. סי' זה בשו"ע"ר לא הגיע לדינו.

(4) לכאורה הוא ט"ס, ואולי צ"ל: ובשל"ה (והוא השל"ה המובא במ"א שם).

(5) מזה שהשל"ה והמ"א שם לא חילקו בין ברכת המצות שיש בהן "וצונו" לבין ברכת הלבנה שאין בה "וצונו", מבואר שאין לחלק ביניהן, ונשים יכולות לברך כל הברכות, בין ברכות שיש בהן "וצונו", ובין ברכות שאין בהן "וצונו", כמו ברכות ק"ש וברכות פסוקי דזמרה (אלא אם כן יש סיבה שלא תברכנה, כמו ברכת הלבנה). [אלא שצ"ע למה רבנו הכניס בפנים קטע זה בחצע"ג].

ודלא כרמ"א שמחלק ביניהן, שכן בסי' יז מתיר לנשים לברך ברכות על מ"ע שהזמ"ג שיש בהן "וצונו", ואילו בסי' רצו ס"ח כותב שנשים "לא יבדילו לעצמן", ולכאורה הטעם הוא מפני שאין בה "וצונו" (דהיינו שאינן מקבלות שכר עליה אפילו כמי שאינן מצוות ועומדות).

אמנם המ"א שם סקי"א מבאר טעם הרמ"א באופן אחר (אך שהוא עצמו אינו סובר כן): ד"מצוה שיש בה עשייה רשאין לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה כגון כאן אין רשאות, ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לקדש הלבנה".

דיני קבורת רשע אצל צדיק

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

החייב לקבור מתי ישראל בנפרד ממתי נכרים

בגמרא (גיטין סא, א) מובא מברייטא: קוברין מתי גוים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום. ופרש"י: "לא בקברי ישראל, אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל". ולא ביאר רש"י על מה מיוסד האיסור דלקבור מתי נכרים בקברי ישראל. דבר זה ביארו הר"ן שם (כח, א מדפי הרי"ף): "לא שיהו קוברים אותן אצל ישראל, דהא אין קוברין רשע אצל צדיק, אלא לומר שמתעסקין עמהם". הרי לנו שזה מיוסד על מה שקבעו חז"ל (סנהדרין מז, א), ונפסק להלכה בשו"ע שם (סי' שסב ס"ה), שאין קוברין רשע אצל צדיק, וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל. ומזה לומדים בקל וחומר באם "אפילו ישראל רשע אין קוברין אצל צדיק, כל שכן גוי אצל ישראל" (ב"ח שם סי' קנא [יא]).

וכן הט"ז שם סק"ז מבאר טעם הרמ"א באופן אחר, משום שבהבדלה יש "תרתית לפטור, שהוא מדרבנן אפילו באנשים, והוא מצות עשה שהזמן גרמא".

אבל רבנו בקו"א סק"ג דוחה דבריו, ומביא הוכחה "מהלל דראש חודש ולולב בשאר ימי החג", שנשים מברכות עליהם אף שהן מדרבנן והזמן גרמן. ומתוך כך נדחה גם טעם הרמ"א, שהרי הלל היא מצוה שאין בה עשייה, ובכל זאת נשים מברכות עליה.

ובכל אופן למעשה פוסק רבנו בסי' רצו סוסי"ט שנשים יכולות לברך ברכת הבדלה לעצמן, אע"פ: (א) שאין בה "וצונו", (ב) שאין בה עשייה, (ג) שהיא דרבנן. וכן בסי' תפט ס"ד מתיר לנשים לברך על ספירת העומר (אע"פ שהיא דרבנן ואין בה עשייה).

6) גם אם לא היה מפורש שאין חילוק בין הברכות, כדלעיל.

7) שהרי אם ברכת "וצונו" אנו מתירים להן לברך, אע"פ שלא נצטוו, כל שכן ברכות שאין בהן נוסח זה – שבודאי יכולות לברך אע"פ שפטורות מהן. וראה גם רא"ש קידושין פ"א סי' מט שאין להוכיח ממה שאשה מברכת ברכה שאין בה "וצונו" לענין ברכה שיש בה "וצונו", שהרי האשה לא מצווה. ומזה מובן שאם האשה יכולה לברך ברכה שיש בה "וצונו" אע"פ שלא נצטויה, כל שכן שיכולה לברך ברכה שאין בה "וצונו", כמו ברכות ק"ש ופסוקי דזמרה.

אין קוברין רשע אצל צדיק – ספיקו לחומרא

והנה מקור דבר זה נאמר בקשר למבואר במשנה שם (מו, א): שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין, אחת לנהרגין ולנחנקין, ואחת לנסקלין ולנשרפין. ועל זה אומרת הגמרא: וכל כך למה? לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק וכו'. וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק, כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל (דלפיכך נתקנו שתי קברות שאין קוברין נסקלין ונשרפין שהן רשעים חמורים אצל נהרגין ונחנקין שהן רשעים קלים. רש"י). וליתקון ארבע קברות (דהא נשרפין אצל נסקלין קלים הם. רש"י)? ומתרת הגמרא: שני קברות גמרא גמירי לה, ופרש"י: "הלכה למשה מסיני". ועפ"ז כתב ה'חתם סופר' (שו"ת יו"ד סי' שמא): "ופשוט דהלכה למשה מסיני הולכים בספיקו להחמיר, כמו בכל איסורא דאורייתא". וראה שם שהעיר ש"הרמב"ם השמיט הך דאין קוברין רשע אצל צדיק... דגזירת הכתוב הוא דוקא בהרוגי בי"ד. וקצת ראייה לדבריו, שהרי בהרוגי בי"ד גופייהו נמי איך קוברין נסקלין אצל נשרפין... אבל יחיד הוא וכל הפוסקים ס"ל אין קוברין רשע אצל צדיק".

למה מותר לקבור נסקלין אצל נשרפין

אמנם לא ביאר ה'חתם סופר' למה מותר לקבור נסקלין אצל נשרפין. וב'פסקים וכתבים' להגרי"א הרצוג (ח"ה סי' קכג, עיי"ש ובסי' קכד-קכה שם בזה והמסתעף) אכן הוכיח מזה דאין דין זה דאורייתא, וכתב: "בסוף נשאר בקושיא וליתקין ארבע קברות, ומסקינן שני קברות גמרא גמירא לן היינו הלכה למשה מסיני, ואם כן אי אפשר לומר שדבר זה שאין קוברין רשע חמור אצל רשע קל, וק"ו נכרי אצל יהודי, הוא הלכה למשה מסיני וכדאורייתא דמי, דהא חזינן שההלכה ציוותה לקבור נשרפין אצל נסקלים ועל כרחק דאין קוברין צדיק אצל רשע אינו אלא מדרבנן, ושני בתי קברות הלכתא בלא טעמא". וראה עוד שו"ת יד רמ"ה (יו"ד סי' קכז) ומש"כ להעיר בדבריו בשו"ת 'בית שערים' (יו"ד ח"ב סי' תל).

ואולי י"ל לפי שיטת ה'חתם סופר' שההל"מ גילתה שהחומרא שבין נסקלין ונשרפין וכן בין נהרגין ונחנקין אינו גדול כל כך, ואין זה מכריח בית קברות נפרדת, אבל החומרא שבין לדוגמא נסקלין ונחנקין זה גדול מאד, ובשביל זה צריך כבר שתי בתי קברות, כיון שאין קוברין רשע אצל צדיק, ואפילו רשע חמור אצל רשע קל.

י"ל דרק רשע אצל צדיק הוי דאורייתא

דוגמא לזה אפשר להביא ממה שהעיר בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ב סי' מא), שהרי בשו"ע שם נפסק: "אין קוברין רשע אצל צדיק, אפילו רשע חמור אצל רשע קל. וכן

אין קוברין צדיק וכשר ובינוני אצל חסיד מופלג", וכתב ע"ז ה'מנחת אלעזר' על סוף דברי השו"ע: "זהו בודאי אינו איסור דאורייתא... ולא הלל"מ רק מנהג טוב שנהגו חכמים... פשוט שלא נראה כלל לאיסור דאורייתא אם יניחו צדיק גדול אצל אדם צדיק בינוני". וי"ל שכמו שההרחקה שבין דרגות השונות של הצדיקים אינו דין דאורייתא, כך גם לא כל חילוקי המדרגות שבין הרשעים הוי דאורייתא.

דינו של ספק רשע אצל צדיק

מסביב לאוהל של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ואדמו"ר זי"ע ישנם הרבה מאנ"ש שקנו מקומות קבורה בחלקות של אירגונים שונים, שאין לדעת עד כמה היו אלו שומרי מצות, וא"כ יש לעיין למה לא שייך בזה ההלכה דאין קוברין רשע אצל צדיק. והעיר על כך הגאון הרב גבריאל שליט"א ציננער, מח"ס ספרי נטעי גבריאל'.

ואולי י"ל דרך בודאי רשע יש דין שאין קוברין אותו ליד צדיק, אבל לא בספק רשע, והרי כל ישראל יש להם חזקת כשרות. ובפרט בדורינו שרובם ככולם הם לדאבוננו תינוקות שנשבו.

וגדולה מזו יש בשו"ת 'מחנה חיים' (ח"ג יו"ד סי' מט), שם הוא דן בשאלה דלקמן: "בבית חולאים מת חולה אחד, וכאשר הופשטו בגדי לבן ממנו נמצא שהוא מהול, אבל נמצא שתי וערב תלוי לו מעל צווארו. וראשי בית חולאים אומרים, אם היהודים ישלמו כל הוצאות אשר היה להם עליו יתנו אותו לחברא קדישא, והם לא יקברו אותו בקברותיהם. ושאלו הגבאים אם צריכים לפזר ממונם על מת ספק נכרי ספק ישראל או לא".

בתשובתו מסתמך ה'מחנה חיים' על זה "דרוב אנשים הנימולים המה בני ישראל", ועל יסוד הוא מסיק: "נראה לי דצריכין הח"ק לקבור אותו בתוך בית הקברות... ולא מן הצד, ולא חיישינן שמא קוברים רשע אצל צדיק, דהלא אנו מחליטים מכח רוב נימולים דהוא נולד מבית ישראל, וא"כ אוקמי' אותו אחזקת כשרות חזקה דאורייתא, מכח רוב ישראלים כשירים המה, וכל זמן שחי לא נודע עליו מעשה עבירה, ומה שתלויה על צווארו דמות ע"ז נמצא אחר מותו ולא נחשב לריעותא כלל דעכשיו הוא מת חפשי מכל המצות, ולא פועל לריעותא..."



ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

אור האש או ההשתמשות דהאש

א. הנה יעויין בברכות נא, ב דפליגי ב"ש וב"ה בנוסח ברכת הנר ד"ב"ש ואומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש", ובגמ' שם נב, ב "אמר רב יוסף וכו' כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנוורא וב"ה סברי טובא נהורא איכא בנוורא, תניא נמי הכי אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור" עיי"ש.

והנה בפרש"י ושאה"ר ז"ל פירשו הך פלוגתא דב"ש וב"ה דפליגי אם יש אור אחד בהאש או טובא דהיינו הרבה גוונים עיי"ש, אכן יעויין בשטמ"ק לברכות שם שכתבו וז"ל "והראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים", וכן הוא גם במאירי שם שכתב "וי"מ בה הרבה תשמישים להאיר ולהחם גופו ולחמם חמין וכן כתובה גדולי המפרשים" עיי"ש.

והמתבאר דלהראב"ד פליגי ב"ש וב"ה ביסוד התקנה לברך על הנר, דלב"ש התקנה היא משום אור האש מה שמאיר, וענין זה ה"ה נקודה אחת לבד דהיינו הגדר שמאיר ולכן מברך "מאור האש", אכן ב"ה ס"ל דהתקנה לברך על האור היא משום ההשתמשות דהאש מה שמועיל להאדם, ובזה ישנם ג' מיני השתמשות בהאש, הא' להאיר והב' להחם והג' לבשל, ולכן מברך "מאורי האש" כיון שהברכה קאי על כל הני השתמשות דהאש.

זכר לבריאת האור או ברכת השבח

ב. והנה בספר 'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"ק פ' מרובה סי' יא כתב לבאר דלפי פירוש הראב"ד ז"ל בפלוגתתם דב"ש וב"ה הנ"ל נראה דהרי זה תלוי בעיקר ויסוד הך ברכה שתיקנו חז"ל לברך על הנר שמצינו בזה ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל.

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

דהנה יעויין ברא"ש לברכות שם [פ"ח סוף סי' ג'] שכתב וז"ל "אמר רב יהודה אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על כל המצות לפי שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצ"ש וכו'" עיי"ש, וכן הוא בתוס' ר' יהודה חסיד לברכות שם וז"ל "אין מחזירין על האור שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא".

והנה לשיטה זו דעיקר הברכה הוא זכר לבריאת האור שהיה במוצ"ש נראה דעיקר התקנה הוא משום הנקודה מה שהאש "מאיר".

ויעויין בב"ח לטור או"ח סי' רחצ ד"ה ומברך שכתב וז"ל "ומ"ש שאין מברכין עליו אלא לזכר שנברא האור במוצ"ש הכי איתא וכו' ובב"ר פ"א אמרו כיון שיצאת שבת התחיל ממשש החשך ובא נתיירא אדם הראשון ואמר אולי הוא שכתוב בו הוא ישופך ראש שמא בא לנשכני באותה שעה זימן לו הקב"ה שני רעפים והקישן זל"ז ויצא מהן אור ובירך עלי' בורא מאורי האש לפיכך מברכין על האש במוצ"ש שהיא תחילת ברייתה וכתב הרא"ש בפרק אלו דברים דברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצ"ש וכו'" עיי"ש.

הרי דהזכר לבריאת האור במוצ"ש שהיתה גבי אדה"ר היתה מה שהאש "האיר" לאדה"ר והצילו מהנחש וכו' ולא הענין דלבשל או להחם בהאש, וממילא דלפ"ז תקנת ברכת מאורי האש היא ג"כ בשביל הנקודה שבהאש שמאיר¹.

אכן יעויין בחי' הרמב"ן לברכות שם שכתב וז"ל "נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין וכו' אבל ברכת האור כברכת של יוצר המאורות ושתייהן ברכת השבח הן וכו' ובדין הוא שיברך בכל לילה אלא כיון שתשמיש של אש ואורו צריכין לו ומשתמשין בו בין ביום בין בלילה תדיר לא ראוי לברך עליו בכל לילה כענין שאמרו הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו יושב כל היום כולו אינו מברך אלא אחת וכו', ובמוצ"ש ובמוצאי כפורים כיון שהשבת אסרה עלינו תשמישו ואור כל נר שאין אנו משתמשין בו ממש אע"פ שמשתמשין בנר הדלוק מע"ש מ"מ כבר נפסקה ממנו עיקר הנאתו ותשמישו של אור וכשחזרנו להנאת אורו במוצ"ש ברכנו עליו וכו'" עיי"ש.

ומבואר מדברי הרמב"ן שתקנת ברכת האור הוא בגדר ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על בריאת האור שאנו משתמשין בו ונהנין לאורו, ובדין היה לברך בכל לילה

1) הערת המערכת: אי"ז מוכרח, דהא גם לפי מה שמברכים במוצ"ש בגלל הסיפור שארע לאדה"ר, אפ"ל שהברכה היא על כל גדרי ההשתמשות, ואע"פ שאדה"ר השתמש אז רק באור, הרי ג"ז חלק מההשתמשות של אש, ומאחר שהיה זה הפעם הראשונה שהיה איזושהי השתמשות - לכן קבעו לברך במוצ"ש. וראה גם לקמן בהערות.

אלא שאין מברכין ע"ז בכל לילה כיון שהוי תדיר משא"כ במוצ"ש שבשבת לא השתמשנו באור לכן מברכין במוצ"ש וכמוש"נ².

ולפ"ז נראה דשפיר מברכין על כל גדרי ההשתמשות דהאש, דהיינו בין הנקודה דלהאיר בין הנקודה דלהחם בין הנקודה דלבשל שעכ"ז אנו משבחין להקב"ה שברא לנו אור כזה שאנו משתמשים בו להנאתינו בכל פרטים אלו, והרי כן משמע מלשון הרמב"ן שכתב "שתשמיש של אש ואורו וכו'" והיינו התשמיש דלהחם ולבשל ואורו היינו מה שמאיר, והן הן הדברים.

ג. ולפ"ז ביאר ב'מ"י טל' שם יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה אם מברכין "מאור האש" או "מאורי האש" [לפי פירוש הראב"ד הנ"ל], והיינו דפליגי אם הברכה נתקנה רק עבור הא דהאש מאיר ולפ"ז מברך "מאור האש", או דנתקנה על כל פרטי ההשתמשות שבהאש שמאיר ומבשל ומחמם ולפ"ז מברך "מאורי האש".

דשיטת ב"ש דיסוד התקנה היתה לזכרון בעלמא³ דאש שנברא במוצ"ש, שהיתה כדי להאיר לאדה"ר ולכן מברך "מאור האש", אכן שיטת ב"ה היא דתקנת ברכת האש היא ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על האש שברא שיש בו הני תכונות דלהאיר ולבשל ולחמם ולכן מברכין "מאורי האש", יעוי"ש בדבריו הנעימים [ולהעיר ממה שכתבנו להעיר ולבאר עפ"ז בגליון שעבר ביסוד פלוגתת ב"ש וב"ה בפסחים קג, א בסדר ברכות ההבדלה אם מברכים על המאור תחילה ואח"כ על הבשמים או להיפך דיתכן לומר דאזלי בזה לשיטתיהוה ביסוד תקנת ברכת הנר יעוי"ש ואכ"מ].

נר להאיר או גם לבשל ולחמם

ד. והנה ב'מ"י טל' שם ביאר עוד עפ"ז יסוד פלוגתת הראשונים אם מברכין רק על נר העשוי להאיר ולא על נר העשוי לבשל ולהחם או שמברכין גם על אש העשוי להסך ולבשל ולא להאיר, דהרא"ש בברכות שם גבי גחלים לוחשות ס"ל דמברכין עליהן

(2) **הערת המערכת:** אמנם מ"ש הכותב (בתחילת ס"ב) "נראה דהרי זה תלוי בעיקר ויסוד הך ברכה שתיקנו חז"ל לברך על הנר", אינו נראה. דהנה, ראה במאירי (המובא לעיל בפנים), שהוא גופי' לא ס"ל כהראב"ד (וכמו שכותב "אין הדברים נראים"), ונקט כפרש"י שלכו"ע הו"ע של אור, ומ"מ מבאר כדברי הרמב"ן. ויתירה מזו: הוא עצמו כותב ב' הענינים (הא דאדה"ר, והא "שהשבת אסרה עלינו" שהוא טעם למה שאין מברכים בכ"י). [ומה שמדייק בלשון הרמב"ן קיים גם בלא"ה].

(3) **הערת המערכת:** אך ראה בהמאירי הנ"ל, דגם למ"ד דהוא משום אור הוה "ברכת השבח".

דוקא כשהני גחלים עשויין להאיר, אכן יעויין בשטמ"ק שם ד"ה והא דשיטת הראב"ד דמברכין גם על אש העשוי להחם ולבשל ולא להאיר עיי"ש.

וכתב דנראה לומר דאזלי בזה לשיטתייהו ביסוד תקנת ברכת הנר אם הוא רק לזכרון בעלמא לאור שנברא במוצ"ש ולכן התקנה היתה רק באש העשוי להאיר כמו שהי' באור דאדה"ר במוצ"ש שהי' רק להאיר, או שהוא בגדר ברכת השבח על בריאת האור שאנו משתמשים בו ונהנין לאורו ולכן שפיר מברכים גם על אש העשוי לבשל ולהחם דגם זה שבח הוא להקב"ה שברא לנו אש כזה שיכולים להשתמש בו לבישול וחימום וכו' עיי"ש⁴.

[וראה ב'מ' טל' שם ס"ק כב דכיון דהלכה כב"ה דתקנת ברכת הנר הוא בגדר ברכת השבח וכדלהלן בפנים, לכן ס"ל להראב"ד להלכה דמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר עיי"ש. ויש להעיר משטמ"ק לברכות שם ד"ה כי פליגי במאור ומאורי כו' שכתב וז"ל "והראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשים בו אורה וחימום ובישול אוכלים, וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו לכבוד", והן הן הדברים⁵].

ה. ונראה להעיר דלהמבואר הנה גם הטור אזיל בזה לשיטתי', דהנה יעויין בטור או"ח סי' רחצ שפסק להדיא כדעת אביו הרא"ש ז"ל דמברכין רק על נר העשוי להאיר

4 **הערות המערכת:** ראה לעיל בהערות. ומעתה, נראה לבאר באו"א, ובפשטות: בלקו"ש חט"ז עמ' 312 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר לשיטתי' דב"ש וב"ה שהוא יסוד להרבה פלוגות בכל הש"ס, והוא אי אזלין בתר הכלל (ב"ש) או בתר הפרט (ב"ה). ולפי"ז מבאר מחלוקת הנ"ל, לפי פרש"י, וזלה"ק: די הנאה קומט גלייך ביים דערזען דעט אור בכללות וואס דאמאלסט זעט ער סתם אור, איין ליכט-גוון ("חדא נהורא"), דעריבער האלטן ב"ש אז אויך די ברכה דארף זיין אויף דער בריאה פון כללות האש: "מאור האש". דאקעגן ב"ה נעמען אן די שיטה, אז וויבאלד בהתבוננות אינעם אש דערזעט ער כמה מאורות ובפועל קומט דאד די הנאת האור פון די אלע גוויי נהורא – דאדף דעריבער דער נוסח הברכה זיין "בורא מאורי האש".

ומסתבר, שהלשיטתי' נכון גם לפי הראב"ד: גם ב"ש מודים לדברי ב"ה שהברכה היא על כל ההנאות הבאות מהאש (לבשל ולהחם וכו'). רק דאזלי לשיטתייהו שבכל פרט רואים את הכלל (בנד"ד – מאור האש שממנו נמצא כל ההשתמשות), ובשל' הרבי (שם הערה 34) "ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד, א), חריפי טפי (תוד"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא [..] למצוא בכל פרט את הכלל". משא"כ ב"ה אזלי לפי הפרטים. וק"ל.

5 **הערות המערכת:** בפשטות נראה, דמ"ש השטמ"ק "לפי סברתו", קאי בזה על הראב"ד (ובין לב"ש ובין לב"ה – כנ"ל בהערות), ולא קאי אדברי ב"ה. ולפי"ז, לכאור' מ"ש ה'מי טל' דהא דס"ל להראב"ד להלכה דמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר, הוא "כיון דהלכה כב"ה", הוא לאו דוקא, ולפי' הראב"ד כן הוא גם לב"ש. וחבל שאין ספר ה'מי טל' תח"י.

עיי"ש, ואזיל בזה לשיטתו בריש הסימן שם דס"ל ביסוד טעמא דברכת הנר שהוא לזכר בריאת האור במוצ"ש, ולכן הוא דמברכין רק על אור העשוי להאיר כמו שהי' באור דאדה"ר במוצ"ש שהי' רק להאיר וכמוש"נ.

מאור האלקטריא לענין ברכת מאורי האש

ו. והנה מזה יש להעיר במש"כ בס' 'מאורי אש' (להגרש"ז אוירעבאך ז"ל) פ"ה ענף א' לחקור בדין אם אפשר לברך ברכת מאורי האש על מאור האלקטריא, ועיי"ש שכתב לצדד לחומרא שאין לברך עליו מכמה טעמים, ובתו"ד כתב דלפי משנ"ת דהבערה זו של מנורות ליבון שלנו שאין בה שום כליון לא חשיב הבערה עצמה אלא רק תולדת מבעיר א"כ דילמא כיון דלא תיקנו חכמים ברכה זו אלא לזכר שנברא האור במוצ"ש אפשר דאף אנן בעינן דוקא הבערה דאית בה כילוי כמו התם.

עוד כתב דצ"ע אם אפשר להקל ולברך ברכת מאורי האש על מאור האלקטריא שאין בו שום שלהבת, דהרי מדברי הגמרא ברכות נג, ב ובירושלמי ברכות פ"ח ה"ו מתבאר דבעינן דוקא שלהבת, וי"ל דהיינו משום דבעינן דומיא דתחילת ברייתו שלקח אדה"ר שני אבנים והקישן זו בזו עד שיצא מהן אש דאית בי' דוקא שלהבת, וא"כ בנדו"ד במאור האלקטריא שאין בו שום שלהבת י"ל דא"א לברך עליו עכת"ד לענייננו יעוי"ש עוד בארוכה.

ז. ולהמבואר נראה דדין מאור האלקטריא לענין ברכת מאורי האש תלוי בפלוגתא הראשונים הנ"ל ביסוד התקנה דברכת הנר אם הוא זכר לבריאת האור דאדה"ר או בגדר ברכת השבח.

דאי נימא דהוא זכר לבריאת האור דאדה"ר הרי שפיר כתב בס' 'מאורי אש' הנ"ל די"ל דאין לברך על מאור האלקטריא שאינו דומה לתחילת ברייתו דלית בי' כליון ושללהבת, אכן אי נימא דהוא בגדר ברכת השבח י"ל דשפיר מצי לברך על מאור האלקטריא דגם בזה איכא שבח להקב"ה על שברא לנו אש כזה שיכולים להשתמש בו לאורה ובישול וחימום [דלטעם זה לא בעינן דומיא דתחילת ברייתו, וע"ד המבואר לעיל בדין אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר ודו"ק].

ומש"כ בס' 'מאורי אש' היינו לפי מה שהביאו הפוסקים להלכה הטעם דזכר לבריאת האור במוצ"ש, ופשוט.

הערות וביאורים "שברא" או "בורא"

ת. והנה לכאורה היה מקום לומר ולהעיר עוד בכל זה דלמשנ"ת לעיל בדברי מו"ר שליט"א בביאור יסוד פלוגתתם דב"ש וב"ה ביסוד תקנת ברכת הנר, יתכן לומר דאולי בזה ב"ש וב"ה לשיטתייהו בענין נוסף בנוסח ברכת הנר.

דהנה מבואר כי לב"ש מברך "שברא מאור האש" לשון עבר משא"כ לב"ה מברך "בורא מאורי האש" לשון הווה, וי"ל דזה עולה בקנה אחד בהא דפליגי אם יסוד התקנה הוא רק לזכרון בעלמא לאור "שברא" בשי"ב, ולכן מברך "שברא" לשון עבר, או שהוא בגדר ברכת השבח על מה שאנו מוציאים בכל יום אש מחדש ומשתמשין בו ונהנין לאורו, ולכן מברך "בורא" לשון הווה כיון דקאי על האש שלנו.

ויסוד לדברינו בזה דהנה יעויין ב'שנות אליהו' להגר"א ז"ל בברכות שם שכתב לבאר לפי דרכו יסוד פלוגתתם דב"ש וב"ה וז"ל "היאך אפשר שיהו פליגי אי טובא נהורא איכא בנורא אי חדא נהורא הא עיינינו רואות שטובא נהורא איכא בנורא ונראה וכו' משום דבאש שייך הני תרי לישני משום שהקב"ה ברא יסוד האש וגם אנו מוציאים בכל יום אש מחדש והכל בא מיסוד האש, אך החילוק שביניהן דביסוד האש גוון אחד ובאש שלנו יש הרבה גוונים, וזה שאמרו כי פליגי במאור ומאורי דהיינו ב"ש וב"ה פליגי אם מברכין על מאור אחד דהיינו על יסוד האש או על מאורי האש שלנו שיש לה הרבה גוונים, וב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא פירוש דביסוד האש הוא גוון אחד וכו' וב"ה סברי שאנו מברכין נמי על שלנו שאנו מוציאים תמיד והרבה גוונים יש בו וכו' עיי"ש.

[ולהעיר ממש"כ לבאר בס' 'לאור ההלכה' להגרש"י זיין ז"ל דאולי בזה ב"ש וב"ה לשיטתייהו הכללית אם אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל" עיי"ש, ויש עוד להעיר בכל זה ובהמסתעף מזה ואכ"מ ועוד חזון למועד בע"ה].

הרי מבואר מדברי הגר"א ז"ל דלב"ש מברכין על יסוד האש שברא הקב"ה שיש לו גוון אחד ולכן אומרים "שברא" לשון עבר, משא"כ לב"ה מברכין על האש שלנו שיש בו גוונים הרבה ולכן אומרים "בורא" לשון הווה כיון דקאי על האש שלנו וכמוש"נ.

ונראה שעד"ז י"ל לפי דרך הראב"ד ז"ל בביאור פלוגתתם דב"ש וב"ה דפליגי אם מברכין על הנקודה דלהאיר ["מאור האש"] או על כל גדרי ההשתמשות דהאש בין להאיר בין להחם ובין לבשל ["מאורי האש"], והיינו דפליגי ביסוד תקנת ברכת הנר אם הוא לזכר האור שנברא במוצ"ש או בגדר ברכת השבח על שאנו משתמשין בו ונהנין לאורו וכמוש"נ ב'מי טל' שם, די"ל דאולי לשיטתייהו גם בזה דלב"ש אומרים

"שברא" לשון עבר דקאי על האור שנברא בשי"ב, ולב"ה אומרים "בורא" לשון הוה דקאי על האש שלנו וכמוש"נ.

ט. האומנם ב'מי טל' שם סי' יוד העיר על דברי הגר"א ז"ל הנ"ל מדברי הראשונים לברכות שם דמתבאר דלפי מסקנת הגמ' שבדף נב, ב לא פליגי ב"ש וב"ה אם אומרים "שברא" או "בורא", דיעויין ברא"ש שם שכתב בזה"ל "ב"ש אומרים בורא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש", ובמעדני יו"ט על הרא"ש שם אות ס' ביאר הא דהרא"ש נקט בדברי ב"ש לישנא ד"בורא" ולא "שברא", דהיינו משום שלפי מסקנת הגמ' שם כל הפלוגתא דב"ש וב"ה היא רק אם אומרים "מאור האש" או "מאורי האש" ולא פליגי בברא או בורא, ולכן נקט הרא"ש גם בדברי ב"ש "בורא" עיי"ש.

ויעויין גם בתוס' הרא"ש לברכות שם שכתב וז"ל "בברא או בורא כו"ע לא פליגי והאי דנקט האי ברא והאי בורא כל חד מינייהו נקט לשון שהוא הי' רגיל בו", וראה גם שטמ"ק לברכות שם שכתב וז"ל "ותמוה הוא לפי אוקימתא זו של רב יוסף למה אמרו ב"ש ברא וב"ה בורא כיון דבהא לא פליגי" עיי"ש, ובתוס' ר' יהודה חסיד לברכות שם כתב "דכל אחד נקט לשון הנהוג בו" עיי"ש.

הרי מבואר מכל הני ראשונים דלא כפירוש הגר"א ז"ל דפליגי ב"ש וב"ה גם בברא לשון עבר או בורא לשון הוה, אלא דבענין ברא או בורא לא פליגי כלל וכנ"ל, ולפ"ז תו ליכא למימר כמוש"נ לעיל דאולי לשיטתיהו גם בברא או בורא וכנ"ל, דהרי לדברי הראשונים ז"ל לא פליגי בזה ב"ש וב"ה ודו"ק.⁶



6 הערת המערכת: הנה כבר קדמו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש (חט"ז עמ' 313 הערה 40), וזלה"ק: מפורש בגמרא [היינו לא "רק" עיי' עיון בדברי הראשונים - המערכת] שברא ובורא כו"ע לא פליגי דברא משמע לשעבר, והיינו שהברכה היא על עצם בריאת האור. ולדעת ב"ש בפרט מברכין בל' ברורה ברא לשעבר. ע"כ.

שעון שבת (גליון)*

הת' מאיר חיים בריקמאן

תלמיד בישיבה

א. בגליון הקודם דן הרב ש.א.ט. שיחי' בנוגע להשאלה "האם מותר להשתמש – בערב שבת - בשעון שבת לכבות את האור [בשבת]?".

ורצה לדמותו להדין¹ שאפילו מבעוד יום אסור ליתן כלי מלא מים תחת הנר כדי לקבל הניצוצות גזירה שמה יתן מחשיכה².

ומסיק ש"טוב להחמיר שלא להשתמש בשעון שבת לכבות את האור. דאף את"ל שלכו"ע [הדין שאפילו מבעוד יום אסור ליתן כלי מלא מים תחת הנר כדי לקבל הניצוצות] אינו אלא דרבנן, שפיר שייך גזירת חכמינו ז"ל שלא יקרב את כיבוי אפילו מבעוד יום, שמא יבא לעשות כן משתחשך, שידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל אף משתחשך כיון שהכיבוי נעשה לאחר זמן".

מקור הדין שלא יתן כלי מלא מים לקבל ניצוצות אפילו מע"ש

ב. אמנם במחכ"ת הדמיון אינו מוכרח, ופשוט שאי אפשר לומר "שפיר שייך גזירת חכמינו ז"ל וכו'" בנדו"ד, וכדלקמן:

מקור הדין הנ"ל הוא בשבת מז,ב שכתוב במשנה שם בזה"ל: "נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה".

ושם בגמ': "לימא תנן סתמא כרבי יוסי דאמר גורם לכיבוי אסור, ותסברא אימור דאמר ר' יוסי בשבת בערב שבת מי אמר, וכי תימא הכא נמי בשבת והתניא נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות בשבת ואין צריך לומר בע"ש ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא

(* לע"נ ידידי חברי לספסל הלימודים הת' רפאל בן יבלחט"א הר' ארי' לייב שליט"א קאזשאנסקי נקטף בדמי ימיו פורים קטן ה'תשע"ד. ויה"ר שנזכה להיעוד "הקיצו ורגנו שוכני עפר" והוא בתוכם תיקף ומיד ממ"ש. ת.נ.צ.ב.ה.)

(1) שהובא בטושו"ע סי' רס"ה ושו"ע אדה"ז שם סעי' ח'.

(2) ומה שכתב שם ש"מדברי הרמב"ם משמע שאסור מעיקר הדין ולא מטעם גזירה לחוד" אינו מובן כלל, כי הרי לשון הרמב"ם הוא "ואסור ליתן לתוכו מים ואפילו מערב שבת וכו'", וכמ"ש הרמב"ם (בפרק א הלכה ג' מהלכות שבת), שכל פעם שכתב הלשון אסור בהלכות שבת, כוונתו שהוא אסור מדרבנן.

מכבה מע"ש ואין צריך לומר בשבת, אלא אמר רב אשי אפילו תימא רבנן [דסברי שגרם כיבוי אסור] שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי".

וברש"י שם בד"ה שמקרב את כיבוי, "זימן כיבוי להדיא והוה ליה מכבה ממש אי הוה יהיב ליה בשבת". ובתוס' מבאר דהא דכתב רש"י שנתנית כלי מלא מים תחת הנר הוה "מכבה ממש" אינו כפשוטו אלא "שיכול לבא לידי כיבוי", היינו מאחר שהדבר קרוב מאוד שיכבה את הניצוצות בידיים ע"י "שיתחיל ליתן המים קודם נפילת הניצוצות וקודם גמר הנתינה יפלו ומכבה בידיים או שיגביה הכלי עם המים כנגד הניצוצות"³.

וטעם האיסור אפילו בע"ש הוא (כמ"ש שם) ד"איכא למיחש דלא דמי איסור כל כך במה שמניח כלי תחת הניצוצות", ולכן "גזרינן ע"ש אטו שבת". היינו דמאחר שאינו דמי לאיסור כ"כ יש מקום לחוש שאם שרינן לי' לעשותה בע"ש יבוא לעשותה בשבת עצמה.

ועוד תירץ שם בתוס' "דשרי לעשות מחיצה מכלים שיש בתוכן מים [ועי"ז לכבות את הדליקה, הוא מפני] שאינו מכבה כלום עד שיתבקעו הכלים אבל הכא אין הפסק בין מים לניצוצות ומיד נכבות כשנפלת בכלי והוי כמחיצת מים דאסירא". היינו הגמ' רצה לבאר למה אין כאן סתמא כר' יוסי וע"ז משנינן "שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי" היינו שכאן הוא יותר מסתם גרם, אלא הוא "מקרב את כיבוי" מפני שאין כאן הפסק ומיד נכבות וכו"⁴.

החילוק בין דין הנ"ל לשעון שבת

ג. והנה, ע"פ כל הנ"ל מובן שאין לדמות ב' הדינים:

לגבי שעוני שבת שבכדי לכוון אותם יש ללחוץ על כפתורים חשמליים, הרי אדרבה, מובן בפשטות שאין שייך גזירת חכמינו ז"ל שלא יקרב את כיבוי אפילו מבעוד יום, כי כו"ע ידעי שפיר דאין לעשות כן בשבת⁵.

(3) וכן הוא בשו"ע אדה"ז שם.

(4) המשך התוס' (ונראה דלפי הש"ס שלנו וכו', וכן ועוד דאיכא למימר דהש"ס שלנו וכו'), אינו נוגע להשקו"ט כאן, ועיי"ש עוד ביאורים על התירוץ השני ודו"ק.

(5) כי הוא מפעיל מעגל חשמל וכו' עיין בארוכה באנצ'י תלמודית חלק י"ח עמ' תשכ"ב.

ואפילו בשעוני שבת שיש לנעוץ בורג קטן (לא חשמלית) על השעה המיועדת, כדי שהאור יכבה או ידליק בשבת באותה שעה, שבהם שפיר יש לחוש "דלא דמי איסור כל כך", מ"מ אין לדמותן להדין שאסור ליתן כלי מלא מים וכו'.

[והנה ראיתי בספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז (מילואים לסי' רס"ה) שרצו לדייק מהא ששינה אדה"ז מלשון התוס' ומשאר הנו"כ, שכתבו שהטעם שגזרו ע"ש אטו שבת הוא מפני "שידמה בדעתו שאין בזה איסור כל כך", משא"כ אדה"ז כתב ש"ידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל", ומזה רצו לדייק שדעת אדה"ז הוא שאין איסור אלא במקרה ש"ידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל", (אבל אם ידע שיש בזה "שום" איסור - לית לן בה), ומסיק לפ"ז י"ל, לדעת רבינו, שאין בעריכת השעון מערב שבת, שיפעל פעולת הדלקה או כיבוי בשבת, איסור מצד גזירה זו, שהרי פעולה זו של עריכת שעון להדלקה או כיבוי חשמל - הכל יודעים שאסור לעשותה בשבת עצמה.

והנה מזה שלא חילקו בין השעונים שפועלים ע"י חשמל להשעון שצריך לנעוץ בורג קטן שאינו חשמלית, משמע שכוונתם לתרץ בשיטת אדה"ז שאפילו השעון שבת שאינו פועל ע"י חשמל מותר. אמנם לא זכיתי להבין, דבשלמא שעוני שבת שצריך ללחוץ על כפתורים חשמליים שפיר יש לומר שלא "ידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל", משא"כ בשעוני שבת שצריך רק לנעוץ בורג קטן, מאי שנא מנתינת כלי מלא מים תחת הנר, אלא נראה לתרץ כדלקמן:]

לפי תירוץ הא' בתוס' (שם), שהחשש הוא שכשעושה אותו בשבת קרוב מאוד שיכבה את הניצוצות בידים, (ולכן מאחר "דלא דמי איסור כל כך" - "גזרינן ע"ש אטו שבת"), משא"כ בהשעון שאין שם החשש שיכבה את הניצוצות בידים (כי נעיצת הבורג כשלעצמה אינו אל גרמא כדלקמן) ואין לחוש שבשעה שהוא מכוון את השעון מיד יכבה או ידליק, כדרך שגזרו בקבלת ניצוצות, שוודאי אין אדם מכוון שעון לכבות אול הדליק אלא לצורך זמן מאחר יותר, ולא לצורך של עכשיו, ולכן מובן שאין מקום לגזירה.

וכן לתירוץ השני של תוס' פשוט שמותר, כי מה שגזרו ע"ש אטו שבת בגלל שמה שנותנים כלי תחת הנר הוא יותר חמור מסתם גרם כי הוא מקרב הכיבוי ממש כיון שאין הפסק כנ"ל, ולכן אסור אפילו לרבנן כנ"ל, (ולפי תירוץ זה אפשר לפרש דברי רש"י כפשוטו, כי רש"י סבר שכשמקרב את הכיבוי נחשב כמכבה ממש⁶) ולכן

(6) כעין זה כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן קנ"ז).

גזרו ע"ש אטו שבת, משא"כ כאן שנתנית הבורג אינו אלא גרם⁷ אין מקום לגזור בע"ש אטו שבת⁸.

עוד חילוק בהנ"ל

ד. שו"ר עוד חילוק⁹, והוא, דלא גזרו בנתינת מים לתוך הכלי בע"ש אטו שבת כי אם משום דלא מינכר כלל דמה שהוא עושה כן בע"ש הוא משום דבשבת אסור, אלא אמרינן שהטעם שהוא נותן את המים עכשיו הוא מפני שהוא חס שלא ישרף שום דבר מחמת הניצוצות, ולא משום דאסור לעשות כן בשבת, ולכן חיישינן שפיר שמא יבא לעשות כן בשבת. משא"כ בנד"ד, דזה עצמו מה שהוא עושה כן בע"ש (לכוון את השעון) מינכר דבשבת עצמו אסור לעשות כן, וממילא אין כאן שום חשש כלל¹⁰.

עכ"פ מכהנ"ל מוכח שאין מקום (אפילו) להחמיר שלא להשתמש בשעון שבת מפני הטעם שכתב הרב ש.א.ט. שיחי' (שהוא דומה לנתינת כלי מלא מים תחת הנר) וק"ל.

(7) אף שכתב הגרש"ז אויערבך בספרו מאורי אש (עמ' פ"ג) ששעון שבת "חשיב קירוב כבוי ולא גרמא בעלמא" (וכע"ז בעמ' פ"ד שם), ולפי"ז אי אפשר לתרץ כבפנים.

(אבל אף לשיטתו שם סבר דמותר להשתמש בשעון שבת מטעמים אחרים כדלקמן בהפנים).

מ"מ י"ל דאף לפי שיטת הגרש"ז אויערבך אפשר לתרץ כבפנים, כי נראה שחזר מהא שכתב בספרו מאורי אש (שנדפס בשנת תרצ"ה) כמוכח מזה שכתב בספרו מנחת שלמה מהדו"ק סי' י"א ענף ב' וסי' י"ג (שנדפס על ידו לראשונה בשנת תשמ"ו) ועיין מש"כ במהדו"ת (סי' כ"ז מכתב ג' אות ד') להצדיק מש"כ בשמו בשש"כ (פרק י"ג הערה צ"ה) דנתינת בורג בשעון שבת חשיב כגרם כיבוי לבד ולא קירוב כיבוי וז"ל "קשה לי מאד להאריך כעת במה שכבר כתבתי הרבה בענין זה, וכן בנוגע לדברי ר"ת שבסו"פ כירה, ועכ"פ נלענ"ד בהידוק בורג כדי לכבות לאחר זמן חשיב רק **גרמא**" ועיין עוד מה שהביאו בשמו בשולחן שלמה הלכות שבת סי' רע"ו סק"ג, וסי' שלד ס"ק טז (ב). ועוד.

ולכן מוכח שאף לדעת הגרש"ז אויערבך אפשר לתרץ כבהפנים וק"ל.

וכן אהא שכתב בתשובת ריב"א (או"ח סי' ו' וק"כ) שלכוון את השעון כדי להדליק או לכבות את האור הוה איסור גמור, ולא רק גרמא, (ומ"מ גם הוא מודה שמותר לכוון את השעון בע"ש ולא גזרינן אטו שבת), עיין בשו"ת באר משה (ח"ו קו"ע סי' מ"ד ומ"ה) שהביא הרבה ראיות ומקורות לדחות דברי הריב"א ולהוכיח שאי"ז אלא גרמא.

(8) שו"ת מהר"ם שיק (שם), והסכים עמו בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת או"ח שאלה ה'), שו"ת זקן אהרן (מהדו"ת ס' ט"ו), ועוד.

(9) מאורי אש עמ' 178, הובא ג"כ בשולחן שלמה סי' רס"ה ס"ק ו'.

(10) ותירץ שם עוד תירוץ אבל רפיא בידי ונשאר בצ"ע.

הערות וביאורים מעשה בפועל

ה. והנה אף משום טעמים אחרים אין לאסרו, כי כבר דנו הרבה מגדולי האחרונים בסוגיא זו, ויש מהם שרצו לאסרו מפני טעמים אחרים¹¹ (ממה שכתב הרב הנ"ל) אבל כולם הכריעו להיתר¹², ולכן פשוט שאין לאסרו¹³, ויתירה מזו יש לומר שאף מפני אותם טעמים אין כל צורך אפילו להחמיר¹⁴ מאחר ש"כבר נתפשטה הוראת רבותינו גדולי עולם להתיר וכל ישראל נוהגין כן בלא פוצה פה ומצפצף"¹⁵ ועצ"ע.

(11) שביתת כלים, זלזול שבת וכיו"ב.

(12) וז"ל במאורי אש עמ' 180 לאחר שכתב שכולם הכריעו להיתר "לבד מבעל שו"ת בן יהודא שכתב בס' קנ"א דאיסור גמור הוא אכן המעיין היטב בדבריו יראה דאין שום הכרח לכל דבריו", וכעין זה כתב בשו"ת באר משה (ח"ו קו"ע סי' ל"ח) אודות בן יהודה בזה"ל "לא נתקבל הוראתו" וממשיך במאורי אש (שם) "ועל דברי הגאון הג' בעל מח"ח ז"ל [מחנה חיים ח"ג סי' כ"ב] יפה השיג עליו בעל שביה"ש ופשוט הוא דאין לחוש כלל לדבריו בענין זה שהוא נגד כל גדולי הפוסקים".

ועד"ז על הא שכתב בתשו' אבן יקרה (מהדו"ל סי' פ"ה) שהגם שדעתו להתיר להלכה, למעשה איננו מסכים "כי יוכל לצמוח מזה כמה מכשולים, כי ימצאו אנשים אשר יתירו לעצמם להבעיר ע"י תחבולה זו מדורת אש לבישול ואפיה וכדומה, ועל כן ידי אל תהי בהיתר זה" עכ"ל, כתב ע"ז בבאר משה (שם) "לא נתקבלו גזירותיו".

(13) וכמ"ש בעל האג"מ (או"ח ח"ד סי' ס') "אין לאסור מה שכבר נהגו להקל בעמדת העלעקטרי בע"ש ע"י מורה שעות שיכבה וגם שידליק בשבת להזמן שהעמידו".

(14) ואף ע"פ שכתב הגרש"ז אויערבך במאורי אש (שם) "ולכן נלענ"ד דירא שמים הרוצה לצאת מכל ספק וחושש גם לדעת הב"ח [שהובא לעיל שם בעמ' צ] נכון שיפקיר את השעון [ולכן אינו כלי שלון] ולא יעבור כלל על ספק איסור שביתת כלים", אבל עיין מה שכתב ע"ז בשו"ת באר משה (שם) בזה"ל "ולא ראיתי ולא שמעתי לנהוג כן", ועד"ז עיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ' רפ"ט אות כ') שהוכיח שלפי הלכה אין שום חשש של שביתת כלים ולכן אין כל צורך להפקיר את השעון, ע"ש באריכות.

ועוד י"ל (ע"ד מה שאמרנו בהערה 7) שהגרש"ז אויערבך חזר מהא שכתב במאורי אש, כדמוכח מהא שבכל פעם (חוץ ממאורי אש הנ"ל) שכתב הגרש"ז אויערבך שמוותר להשתמש בשעון שבת לא הזכיר (בשום מקום שראיתי) החומרה שיש להפקיר השעון קודם שבת, ועצ"ע.

ובנוגע לדעת האג"מ שנראה שסבר שיש מקום להחמיר, מאחר שכתב (באו"ח חלק ה' סי' כ"ד אות ה') "בנוגע ההשתמשות בשעון שבת לכבות את האור בשבת "ואולי גם מותר לכתחילה", אבל מ"מ נראה שעכשיו אין כל טעם להחמיר מאחר שטעם ספקו הוא מפני זלזול שבת (עיין באריכות באג"מ או"ח ח"ד סי' ס') אבל עכשיו ש"כבר נתפשטה הוראת רבותינו גדולי עולם להתיר וכל ישראל נוהגין כן בלא פוצה פה ומצפצף" אין כאן זלזול שבת ואין מקום להחמיר.

ועיין עוד בהמראה מקומות שצויינו בשאר ההערות, שמוכח מהם שאין מקום לחומרות כלל.

(15) שו"ת באר משה ח"ו קו"ע סי' ל"ח.

כל הנ"ל אינו אלא לפלפולא בעלמא, ולהגדיל תורה ולהאדירה, אבל בנוגע לפועל "אין לנו אלא דברי בן עמרם" והם דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (שנדפס באגרות קודש חלק י"ב עמ' קצ"ד) וזלה"ק "ובמה שכותב בענין מנורת החשמל, הנה אצל כמה חרדים לדבר ה' נוהגים בכגון דא לתקן א שבת זייגער, ואף שיש מחמירים ביותר המפקפקים גם בהיתר זה, שלכן הנני מושך את ידי מלתת עצה באופן רשמי, אבל הוא מצדו עליו להשתדל בזה, ומבלי לעשות טומעל, ולכן כדאי שיחקור איפוא יכול להשיג שעון כזה, שבודאי נמצא למכביר בתל אביב ובפרט בין חוגי היראי שמים דאשכנז, שנהגו בכגון דא זה דורות ויקנה השעון על חשבוני¹⁶.

ומאחר שיש לנו "מעשה רב" שהורה ליהודי לקנות שעון שבת, מובן שאין כל צורך להחמיר, ואדרבה ע"פ מארז"ל הידוע "כיוון דנפיק מפומיה דרב כהנה וכו'". "ואין אחר דברי המלך כלום".



מחיצה בין אנשים לנשים (גליון)

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בגליון ליו"ד שבט (א'קא) מביא ידידי הרב ש.ד.ל. שי' מכתבים מהרבי בנוגע גובה מחיצה (המפרדת בין אנשים לנשים), בבית כנסת,

ובמכתב של ט' תמוז תשי"ג כותב רבינו שמהרמב"ם ביד החזקה (הלכות לולב והלכות בית הבחירה וכן מפירוש המשניות בסוכה) משמע שצריכה להיות המחיצה באופן שלא יוכל להסתכל.

ובהתאם לזה כותב הרבי במכתב מכסלו תשי"ז לא' שהצליח לתקן המחיצה במקומו "יישר כח גדול על שעלה בידו לעשות את זה ובודאי במשך הזמן בדברי נועם ובאופן של כבוד יוסיפו על הנ"ל עד שיהיה למעלה מקומת איש שבזה הוא מהשיעורים שהן לפי מה שהוא אדם (כלים פי"ז מי"א) דזיל בתר טעמא דמילתא".

16 ולא ארכו הימים, והרבי כותב לאותו יהודי (אג"ק שם עמ' שסב) שיפנה לא' מחשובי עסקני חב"ד, כדי שהלה יפרע לו את ההוצאות בשביל השעון.

ובמכתב ב' כסלו תש"כ כותב רבינו "לכתבו בנוגע להמחיצה שחלקה העליון היא מזכוכית שקופה הרי הדבר כלועג מעצמו! וכי מי חושבים לרמות בזה?"

והנה ידוע דעת האגרות משה חאו"ח (ס' לט) שהמחיצה אינה מצד איסור הסתכלות כי אם כדי למנוע קלות ראש וע"כ לפי שטתו סגי במה שהמחיצה מגעת עד אחרי הכתפיים.

וא' מהראיות שמביא הוא, שאף שלאחר התיקון הגדול שהתקינו גוזזטרא בבית המקדש, הוא כדי להפריד את האנשים מהנשים (מס' סוכה דף נא ב.) שמשם מוכח שצריך מחיצה להפריד בין אנשים לנשים, וגוזזטרא היא עשוי מקרשים מונחים על הזיזין הבולטים וסתם גוזזטרא אינה במחיצה, ונמצא שנראו הנשים, (כיון שלא הקיפו את הגוזזטרא במחיצה) עיין שם.

והנה רבי משה זצ"ל מעיר "ואף שהרמב"ם לפירושו למשנה סוכה כותב כדי שלא יסתכלו אנשים בנשים " סובר הוא, ש"בע"כ אין לפרש מצד איסור ההסתכלות כוי שהרי אף כשהן למעלה הן נראות מכיון שלא הוזכר שהיתה מחיצה להגוזזטרא כוי ומוכרחים לומר שכוונתו של הרמב"ם בפירושו למסכת סוכה הוא להסתכלות כזאת שיכול להביא לידי קלות ראש כוי וכשהן למעלה אף בלא מחיצה ולמטה במחיצה גבוהה עד אחר הכתפיים שאין שייך לחשוש לקלות ראש לא איכפת לן להסתכלות אף להרמב"ם בפירושו למס' סוכה כו"

והדוחק בפירושו לדברי הרמב"ם (במס' סוכה) מובן מאליו מכיון שהרמב"ם כותב בפירוש שהטעם להגוזזטרא בהבית המקדש הוא למנוע הסתכלות.

מאידך גיסא מה שהאגרות משה כותב שעל פי פשוטות לא היה מחיצה להגוזזטרא והיה אפשר להאנשים להסתכל בהנשים וא"כ יש ראייה שתקנת מחיצה אינה משום "שמא יסתכל" אלא משום "קלות ראש" היא טענה חזקה, ולכאורה מה יענה רבינו ושאר הפוסקים שהולכים בדרך רבינו לזה?

ונראה לומר בדעת רבינו - שכשתקנו תקנת הגוזזטרא לא עשו זה למנוע לגמרי האפשריות של הסתכלות, כי אם הם עשו תקנה שע"ז יהיה קשה להסתכל בהנשים. חז"ל חששו שההסתכלות בנשים אפילו אם אינו כדי להנות (שכדי להנות אסורה אפילו להסתכל באצבע קטנה עיין שו"ע אבן העזר סי' כא סעיף א') יביא לידי קלות ראש והרהורים רעים. ובמיוחד חששו לזה במקום אסיפת נשים ואנשים. וע"כ בבית המקדש התקינו גוזזטרא בחשבם שכיון שהנשים הם למעלה מהאנשים שיערו גדולי

הדור שבדורם שריחוק כזה מספקת שההסתכלות יהיה בקושי גדול. דהנה אי אפשר לומר שהכוונה מתחילה היה לעשות תיקון כזה שיהיה אי אפשר להאנשים להסתכל בהנשים מכיון שהגמרא במסכת סוכה (דף נב א.) אומר שהמקור להפרדה בין הנשים להאנשים היא מההספד שיהיה לעתיד לבוא שיספדו משיח בן יוסף שנאמר "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד" משפחות בית דוד לבד ונשיהם לבד עיין שם.

ואין שום רמז שם שצריך להיות באופן שאי אפשר להסתכל בנשים פוק חזי בהלויות המת של היום אין שום מחיצות להפריד האנשים מהנשים, והטעם לזה כיון שעסוקים בהספד שיערו חז"ל שדי בכך להפריד הנשים מהאנשים כדי למנוע ההסתכלות אפילו אם אין שם מחיצה.

ולכן במשך כמה דורות מצינו שבאופן כללי נתקנו "באלקני" מרפסת להנשים בהבתי כנסיות.

ומעניין שבס' שט"ו סעי' ג' בשו"ע רבינו ע"ד הקמת מחיצה בשבת כותב רבינו שמותר להקים בשבת מחיצה שעושין בשעת הדרשה להפסיק בין האנשים והנשים מכיון שאינו אלא לצניעות בעלמא (והוא מהמרדכי הובא בט"ז)

ולכאורה מדוע מזכיר רבינו רק המחיצה בין האנשים והנשים שבשעת הדרשה ולא המחיצה שבין האנשים לבין הנשים שבשעת התפילה שלכאורה המחיצה שבשעת התפילה היא נחוץ יותר,

ומזה נראה שבזמן מרדכי ואחרי זה בזמן השו"ע היו הנשים במרפסת או בחדר אחר בעת התפילה בדומה להגוזטרא שבבית המקדש ולא הסתפקו בסתם מחיצה.

א"כ דוקא בזמן אחרי השו"ע שהתחילו הנשים להתפלל באותו המקום שמתפללים אנשים ע"י מחיצה המפסקת ביניהם התעורר השאלה כמה צריך להיות הגובה של המחיצה להיות נקרא "קשה להסתכל בנשים".

ודעת רבינו כדעת הפוסקים שכיון שאינו ברור מה נקרא "קשה להסתכל" ע"כ צריך לעשות מחיצה בבית הכנסת באופן שאי אפשר להסתכל באישה. ויש לציין שלדעת האג"מ החיוב של מחיצה בבית הכנסת הוא חיוב דאורייתא ולא שייך לומר שספק דרבנן לקולא עיין שם. (אלא שהוא סובר שלא התקינו מחיצה כדי למנוע הסתכלות כי אם למנוע קלות ראש וכו"ל)

והנה ממכתב של כסלו תשי"ז נראה שרבינו מחזק אותו יהודי שהצליח לתקן המחיצה אע"פ שעדיין לא הצליח לתקן המחיצה באופן שמכסה כל קומת האדם, ולכאורה על פי פשטות מדובר ביהודי. שמתפלל שם בעצמו ומ"מ הרבי כבדו ועדדו אף שדעת רבינו שמחיצה כזו אינה מספקת!

ואפשר שדעת רבינו שכיון שיש פוסקים כמו בעל האג"מ המקילים בזה ע"כ החזיקו ועדדו רבינו במה שעשה בתנאי שבעתיד ישתדל להגביה המחיצה באופן שיכסה כל הגוף.



סתם שמפניה אינו כשר (גליון)

הרב לוי קליין

תושב השכונה

בגליון העבר (א'קב) ע' 69 הובא - בפירסום ראשון - מענה כ"ק אדמו"ר להנהלת צא"ח בנ"י. ותוכנו הוא - דבשנת תשד"מ ארגנו הנהלת צא"ח "תערוכת אמנות" (בתערוכת אנשים ונשים) ובהזמנה כתבו שתה"ח Champagne & Hors D'oeuvres (שמפניה ולפתן), והרבי סימן את המילה "שמפניה" וציין: "?!".

על מענה סתום לכאורה זו העיר הרב הכותב משו"ע אדה"ז (או"ח סי' תקכט סי"ג) "וכן יזהירו זה לכל העם שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה", וסיים "דהיינו שחלק עיקרי מהחשש הוא היין, ועצ"ע".

ונראה דיש לפרש כוונת המענה באו"א, - ובהקדים - שמעתי מהשליח הרב א. פערל שי', שפעם עשה מסיבה באונייה, ובהזמנה הי' כתובה שתה"ח "שמפניה", והרבי מחק זאת, ואח"כ קיבל אותו שליח מענה (ע"י המזכירות) בזה"ל, "סתם שמפניה אינו כשר¹, ואם הוא היפך הרגיל צריך לומר בפירוש". וכן נראה הכוונה בהמענה הנ"ל להנהלת צא"ח, שהרבי לא התכוון להיין, אלא לאם זה בכלל כשר או לא.



(1) לכאורה הכוונה משום דשמפניה (בעיקרה) הוא יין הבא מחבל שמפאן שבצפון צרפת.

פשוטו של מקרא

כמה הערות בפרש"י עה"ת

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

עד בכור השבי

א. בפ' בא י"א ה' ברש"י ד"ה עד בכור השבי, כותב "למה לקו השבויים כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם והביאה פורעניות על מצרים". ובד"ה השני מבכור פרעה עד בכור השפחה, כותב "כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל. ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם ושמחים בצרתם".

מפרשים רבים נתלבטו ברש"י שמעתיק "עד בכור השבי" שלא נאמר כאן אלא להלן י"ב כ"ט, והתירוצים אינם לפי פשוטו של מקרא. ומוכרח לומר שיש כאן קושיא בפשוטו של מקרא שרש"י בא ליישב.

וצ"ל מהי הקושיא שבגללה מעתיק רש"י התיבות "עד בכור השבי" שלא נאמרו כאן בפסוק, ומפרשם? ועוד צ"ל דבד"ה השני סותר רש"י מה שכתב בד"ה הראשון, כי בד"ה השני כותב "כל החשובים מבכור השפחה", ובכור השבי המוזכר בד"ה הא' הוא הרי פחות חשוב מבכור השפחה וכמבואר ברש"י עה"פ י"ב כ"ט, ואעפ"כ לקו ג"כ?

והביאור י"ל שלרש"י קשה המשך הכתוב. שבתחילת הפסוק כתוב ומת כל בכור בארץ מצרים, היינו שכל בכור הנמצא בארץ מצרים ימות, בלי הבדל אם הוא ממצרים או מעמים אחרים ונמצאים במצרים אפילו שבו, גם הוא ימות, ובהמשך הכתוב מפרט מבכור פרעה וגו' עד בכור השפחה, שהם מצריים שהיו משעבדים את בני ישראל, ולכן לקו, ונמצא שסיום הפסוק סותר לתחילתו.

וזה הכריח רש"י לפרש שהיו שני פרטים במכת בכורות, וב' טעמים שונים להם.

המכה על בכורי מצרים מבכור פרעה עד בכור השפחה הי' בגלל שהיו משעבדים את ישראל. והמכה על הבכורים שהיו בארץ מצרים שאינם מצריים אפי' נמצאים שם בשביה, הוא שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם והביאה פורענות על מצרים.

וזהו שרש"י מתחיל ומעתיק כאן עד בכור השבי שבזה מיישב תחילת הפסוק של "ומת כל בכור בארץ מצרים" שכולל גם הבכורים מאומות אחרים ונמצאים שבויים במצרים, שאע"פ שלא שיעבדו את ישראל ולא שמחו בצרתם, גם הם לקו מטעם אחר כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם וכו', ואח"כ מפרש מבכור פרעה וגו' עד בכור השפחה שאלו לקו מפני שהיו משעבדים בישראל ושמחים בצרתם.

השראת השכינה בישראל

ב. בפ' שמיני ט' כ"ג ברש"י ד"ה ויבא משה ואהרן וגו' כותב "ד"א כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל היה מצטער ואמר יודע אני שכועס הקב"ה עלי ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל, אמר לו למשה משה אחי כך עשית לי שנכנסתי ונתביישתי, מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל.

ובד"ה ויצאו ויברכו את העם, כותב... והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה משה רבינו כל הטורח שטרחנו שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עון העגל, לכך אמר זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה', אהרן אחי כדאי וחשוב ממני שע"י קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה בכם ותדעו שהמקום בחר בו.

וצ"ל הרי בסוף פ' פקודי מ' ל"ד-ל"ה, אחרי שמסופר שם מ' י"ז וי"ח שהקים משה את המשכן בר"ח ניסן, כתוב מפורש וכבוד ה' מלא את המשכן, פעמיים, בפסוק ל"ד וגם בפסוק ל"ה, ואין כותב רש"י בפ' שמיני הנ"ל "ולא ירדה שכינה" וכן "והיו ישראל נכלמים וכו'!!"

ואין לפרש שמה שכתוב בסוף פ' פקודי "וכבוד ה' מלא את המשכן" שזה היה רק אחרי כל הקרבנות ואחרי בקשת רחמים של משה ואהרן, שרק אחרי כ"ז מלא כבוד ה' את המשכן, כי פשוט הכתובים הוא שמיד אחרי "ויכל משה את המלאכה" אז היה "וכבוד ה' מלא את המשכן"!

והביאור הוא שהענין של כבוד ה' מלא את המשכן הוא השראת השכינה בתוך המשכן, אבל לא נראה השראת השכינה מחוצה לו, וגם "ויכס הענן את אהל מועד" עד ש"ולא יכול משה לבא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן" ולכן לא היתה השראת השכינה גלויה ונראית לישראל, ולא זכו לקיום הבטחת משה מפי ה' (שמיני ט' ו') וירא אליכם כבוד ה' וזה גרם לצערן של אהרן ולישראל להיות נכלמים, כי לא נראה - להם - כבוד ה'.

וזהו מה שרש"י מדייק בלשונו "ולא ירדה שכינה לישראל" וכן מה שאמרו למשה שתשרה שכינה "בינינו ונדע גו'" וכן מה שמשה אמר להם תשרה שכינה "בכם ותדעו גו'", היינו גילוי שכינה באופן שיראו בעיניהם ויתקיים "וירא אליכם כבוד ה'". וזה נתקיים ע"י ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח וגו' ואז "וירא כל העם וירנו" שאז ראו ישראל בעיניהם השראת השכינה באופן גלוי אליהם לעיניהם.



"לא ידעתי למה נכפל"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירוש רש"י פרשת תרומה (כה, כא) ד"ה ואל הארץ תתן את העדתי: "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר ונתת אל הארץ את העדות (לעיל כה, טז)..."

ויש להעיר, שגם בנוגע להכפורת נאמר לקמן (כו, לד) "ונתת את הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים".

ואם כן, למה לא שאל רש"י גם בנוגע להכפורת "שאינו יודע למה נכפל" שצריך לתתו על הארון מאחר שכבר נאמר בפירוש בפסוק (כה, כא) "ונתת את הכפרת על הארץ למעלה".

ולכתחילה חשבתי לתרץ שאין זה קושיא, היות שכאן מסיים הכתוב "בקדש הקדשים" אם כן אין בפסוק מיותר (שהרי לא בא הכתוב כאן להורות על עצם נתינת הכפורת על הארץ. שזה כבר יודעים) אלא להורות שנתינת הכפורת צריך להיות בקדש הקדשים דוקא.

אמנם אי אפשר לפרש כן, שהרי בפרשת פקודי כתיב (מ, כ) "...ויתן את הכפרת על הארץ למעלה". ובפסוק (כא) כתיב "ויבא את הארץ אל המשכן..."

הרי שמפורש כאן שנתינת הכפרת על הארץ לא הי' בקדש הקדשים.

ולפי זה נמצא שיש סתירה בין הכתובים שבפרשת תרומה משמע שהכפורת ניתנת על הארון בקודש הקדשים, ובפרשת פקודי משמע שהכפורת ניתנת על הארון קודם שהובא לקדש הקדשים.

ותמוה לכאו' למה לא פרש"י כלום בנוגע לזה.

ולאחר שכתבתי זה ראיתי בחומש אוצר המפרשים שהביא מה שכתב הטור על פסוק (לג): "...והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות", וז"ל:

"איני מצווה עתה שיעשה כזה הסבר... וכן ונתת הכפורת על ארון העדות בקדש הקדשים, אין פירושו שיתן הכפורת על הארון לאחר שהכניסו לקדש הקדשים, אין פירושו שיתן הכפורת על הארון לאחר שהכניסו לקודש הקדשים, אדרבה בצוואת הקמתו כתיב (להלן מ, ג) ושמת את ארון העדות, ואחרי כן וסכות על הארון את הכפורת, וכן כתיב בעשיי' (שם כ) ויתן את הכפורת מלמעלה ויבא את הארון על המשכן, ואחרי כן ויעשם את פרוכת המסך".

"אלא פירוש הפסוק שמצוה שישים את הפרוכת תחת הקרסים כדי שיהי' הארון שמה מבית לפרוכת, והבדילה הפרוכת לכם מבין הקודש ובין קודש הקדשים, וכן ונתת את הארון עם הכפורת שם בקדש הקדשים, להודיע שהכפורת עם כרוביו על הארון יהיו כולם שם בקדש הקדשים הנזכר". עכ"ל.

ועל דרך זה פירש הרמב"ן.

והנה הגם שמוכרחים לתרץ כדבריהם, שאם לא הכא יש סתירה בין הפסוקים כאן לפרשת פקודי: אבל מכל מקום אם כדבריהם שהפסוק לא בא כאן להורות סדר הדברים רק להורות שהארון וגם הכפורת שעל הארון יהי' מבית לפכורת, "והבדילה וגו'", צריך עיון, למה לא נאמר בקיצור: "...והבאת שמה מבית לפרוכת את ארון העדות והפרוכת והבדילה וגו'".

והיו מרווחים בזה:

(א) שלא היו צריכים כל פסוק (לד): "ונתת את הכפורת על ארון העדות בקדש הקדשים".

(ב) מה שכתוב בפסוק (לג): "...והבדילה הפרוכת הי' קאי גם על הכפרת.

(ג) לא הי' נתעורר לכתחילה שום סתירה מבין הכתובים.



פעמים שהמזיק משתכר הרבה יותר

הת' מנחם ראז

תלמיד ביישיבה

על הפסוק בפרשת משפטים "וכי יגף שור איש את שור רעהו ומכרו את השור החי ויחצו את כספו וגם את המת יחצון" (כ"א, לה) – פירש רש"י "אזי יכול אף בשאינן שוין בדמיהן . . . אם אמרת כן, פעמים שהמזיק משתכר הרבה כשהנבילה שווה לימכר לנכרים הרבה יותר מדמי שור המזיק". גם לאחר זה רש"י כותב "או פעמים שהניזק נוטל הרבה יותר מדמי נזק שלם, שחצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל דמי שור הניזק".

לכאורה אינו מובן, למה מפרש שאז המזיק או הניזק יהיה נוטל הרבה יותר מהראוי להם, והרי אף אם נאמר שהוא נוטל (קצת) יותר מהראוי, גם אז תהיה לנו קושיא, ולמה נקט לשון הרבה יותר?!

ועוד יש לדייק דגבי מזיק נקט כגון "כשהנבילה שווה לימכר לנכרים הרבה יותר", ואילו לגבי ניזק נקט כגון "שחצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל דמי שור הניזק", ולמה לא כתב שתיהם בחד גוונא?

אולי יש לומר, שרש"י רוצה ליומר שיתכן שהניזק יקבל יותר מנזק שלם, אף בכהאי גוונא שאין הנבלה שווה כלום: רש"י מבאר דאף על פי שהנבילה לא שווה כלום, ובזאת נזקו (-הפסד הניזק) גדול ביותר, אף על פי כן יתכן שהניזק יקבל יותר מתשלומי נזק שלם, כיצד?

רש"י מבאר שזה יתכן בכהאי גוונא "שחצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל דמי שור הניזק". אז, אף אם אין הנבלה שווה כלום, אפילו הכי, הניזק יקבל יותר מנזק שלם.

אמנם, כאשר חצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל שור ניזק, ברוב פעמים יהיה לנבלה שוויות, ואם כן נמצא שהניזק יקבל הרבה יותר מנזק שלם, לא רק ש"חצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל דמי שור הניזק" כי (ברוב הפעמים) יש לנבלה שוויות.

נמצא שכאשר חצי דמי שור המזיק שוין יותר מכל דמי שור הניזק ברוב פעמים (כאשר יש לנבלה שוויות), הניזק יקבל הרבה יותר מנזק שלם, ולכן לגבי הניזק נקט רש"י לשון "הרבה יותר מנזק שלם".

ול להיות שלגבי הניזוק רש"י כתב בהכרח כדלעיל, שפעמים הוא יקבל "הרבה יותר" מנזק שלם, לכן, גם לגבי המזיק רש"י נקט לשון זה (שמשכר הרבה יותר).

ולפי"ז יתיישבו גם הדיוקים הנ"ל. דלגבי הניזוק, די שדמי שור המזיק יהיו שווים יותר (ולא הרבה יותר) מכל דמי שור הניזוק. והיינו כנ"ל דברוב הפעמים תהיה שווית גם לנבלה, וכך יוצא שמקבל הרבה יותר. אמנם לגבי המזיק, כדי להגיע לאותו מצב (-מצב בו משתכר "הרבה יותר"), הנבלה צריכה להיות שווה הרבה יותר. ופשוט.



שונות

בענין קשר בין גימטריא אות ס' וס' לשטח ריבוע ועיגול

הרב אליעזר גרשון שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר למדינת אורוגוויי

בתורת לוי"צ ס"ע קל"ז ואילך מסביר את יסוד מחלוקת אב"י ורבא בענין קידושין שאינן מסורין לביאה לשייכותם למקיף הקרוב ומקיף הרחוק:

אב"י ס"ל דקידושין שאינן מסורים לביאה הוו קידושין . . ורבא ס"ל דקידושין שאינן מסורין לביאה לא הוו קידושין . . יש ב' בחינות מקיף, א' מקיף הרחוק שאין בו שום אחיזה . . והוא כמו אות ס' שהוא סתום לעולם ועגול מכל צד שאין בו שום אחיזה . . ב' מקיף הקרוב שיש בו קצת אחיזה . . והוא כמו אות מ' סתומה שאם שהוא סתום שמורה על בחינת מקיף . . אך הרי הוא מרובע שמורה שיש לו התיישבות ויש בו אחיזה קצת . . והנה אב"י שייך לבחי' מקיף הרחוק אות ס' שהוא עגול, ורבא שייך לבחי' מקיף הקרוב אות מ' שהוא מרובע, ורא' לזה ממה שאיתא בברכות בפ' מי שאכלו דמ"ז אב"י ורבא הוו יתבי קמ"י דרבה א"ל רבה למי מברכין א"ל לרחמנא. ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לדמי טללא אב"י נפק לברא אחוי כלפי שמיא כו'. הרי רבא אחוי לתקרת הבית שהוא מקיף הקרוב, ובית בכלל הוא מרובע (וכמו לענין נגעי בתים צ"ל שהבית יהי' מרובע כדאיתא בנגעים רפי"ב ע"ש). והיינו כמו המקיף דמ' סתומה, ואב"י אחוי כלפי שמיא . . מקיף הרחוק . . ושמים הם עיגוליים היינו כמו אות ס' הסתום שהוא עגול . . וכן יהא דאיתא במס' ר"ה דח"י אב"י ורבא תרווייהו מדבית

עלי קאתו רבא דעסק בתורה חי מ' שנין אביי דעסק בתורה ובגמ"ח חי ס' שנין . .
עיי"ש באריכות. (וראה בקובץ ירחי כלה ח"א ד' קנב ואילך הצעת דברים הנ"ל ע"י
הרה"ח החוזר ר' יואל הכהן שיחי' כהן.).

ולהעיר הפלא ופלא שבגמ' סוכה, ח' ע"ב במסקנת הגמ' בשיעור סוכה העשוי'
ככבשן: ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא. ובתוס' שם ד"ה הנ"ל: העיגול יתר על
הריבוע הפנימי חציו של פנימי. (עיי"ש באריכות.)

דהיינו שההבדל בין שטח ריבוע (מקיף הקרוב) לעיגול שמסביבו (מקיף הרחוק)
מתאים להבדל בין גימטרי' אות ס' (40) לגימטרי' אות ס' (60), היינו 50%.

וצ"ע למה לא הביא הרה"ג זצ"ל דוגמא זו לסיוע והשלמת הענין הנ"ל.

ואולי יש לתרץ עפ"י דברי התוס' שם שמבאר שהיחס הנ"ל בין עיגול והריבוע בתוכו
"הוא אמת לענין המקום ולא לענין אורך החוט המקיף" ומכיון שכן איננו שייך
לענין מקיף הקרוב ומקיף הרחוק המרומז בגימטריאות של אות ס' ואות ס'.

ולא באתי אלא להעיר.



ד"ה ויסב אלקים במאמרים הקצרים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בספר מאמרי אדמור הזקן הקצרים עמוד לד נדפסו שתי נוסחאות של מאמר ד"ה
ויסב אלקים, ובהערה שם הוא שמאמר זה נדפס בלקוטי אמרים לרמ"מ מויטבסק,
ובכל זאת נדפס גם כאן על יסוד כותרות העמודים בכת"י 415 – "תורת אדמו"ר
מהרש"ז שי"נ".

והעירני ח"א מהמפורש באור התורה שיר השירים כרך א עמוד קסה: "וכן ראיתי
בכתבים מתלמידי הה"מ ז"ל נ"ע ע"פ ויסב שפי' שנמשך מבחי' הסיבה הראשונה כו".

ומצד אחד ניתן לומר שמכאן ראי' שמאמר זה אינו לאדה"ז, אבל גם ניתן לומר שהצ"צ עצמו מספקא לי' מיהו בעל מאמר (אם הרמ"מ או אדה"ז) ולכן נקט בלשון זה, שניתן לפרשו על שניהם. ועצ"ע.



להוציא אחרים י"ח בקידוש שמח"ת

הת' מ"מ בראנדווין

חבר המערכת

בסה"ש (של כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ) תרצ"ו ע' 16 (ביום שמח"ת בשעת קידוש) כתיב, וז"ל:

"כ"ק אדמו"ר אמר לא' שיקח משקה, ושאלו אם עשה קידוש,

ואמר כי שמע קידוש מכ"ק אדמו"ר וחשב לצאת, ואמר כ"ק אדמו"ר שלא חשב להוציא,

ואמר עוד: בקידוש (ועד"ז בברכהמ"ז) נוהגים לומר הב' תיבות "סברי מרנן" כי הם מספר התיבות השייך לקידוש כו', אמנם אומרים זה בחשאי למען לא להוציא" עכ"ל.

ואמר לי חכם א' שכל הנ"ל (בהשיחה) נוגע אך ורק בשמח"ת (וכנראה במוחש שזה נאמר בשמח"ת!) משא"כ כשעושים קידוש בשאר ימות השנה יוכלים להוציא אחרים ידי חובה, (וכמובן, שגם אומרים "סברי מרנן" בקול).

וסיבה וראי' לדבריו, נתבאר בסה"ש תש"ד (ע' 32) וז"ל:

"א' מהמסובים הציע להעומדים מסביב השולחן, שא' מהם יאמר קידוש ויוציא את האחרים, ואמר כ"ק אדמו"ר: דער שהחיינו וואס מען מאכט אין שמח"ת, איז דאס אויף תורה, און ביי תורה איז ניטא דער ענין פון מוציא זיין, והלאוי שכל א' יפקיע את עצמו" עכ"ל.

בהא דידוע דרבינו אמר בליל שמח"ת שא' יעשה קידוש ויוציא את הרבים י"ח! כבר נתבאר בשיחת ליל שמח"ת תשל"ג שזהו בשביל אלו שא"א לקדש בעצמם עיי"ש.



לזכות

הילד **שלמה זלמן** שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום שלישי א' דראש חודש אדר א' 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



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **צבי הירש** ומרת **ליבא שבע** שיחיו

שפוטיץ

נדפס ע"י זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' **אהרן** וזוגתו מרת **מינא** שיחיו

שפוטיץ



לזכות

החתן התמים **אליהו נחום** שיחי' **בלאק**

והכלה מרת **צבי'ה שתחי' ווענגר**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי א' דראש חודש אדר א' 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



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **חיים אהרן** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו

בלאק

לזכות

החתן התמים שלום דובער שיחי' שיינפעלד

והכלה מרת מלכה שתחי' פייגאנסאהן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי ב' אדר א' 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



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' זלמן מנחם מענדל' וזוגתו מרת חי'ה בריינא שיחיו

פייגאנסאהן



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן

ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל

דוכמאן

מיקירי זקני חסידי חב"ד

נפטר ביום ח' אדר ראשון ה'תש"ל

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו

דוכמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' מאיר שלום ע"ה

בליזינסקי

נפטר ביום ה' אדר א' ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הילדה פריידא תחי'

נולדה למזל טוב

ביום חמישי ט' אדר א' ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנה
ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' יהודה לייב הכהן וזוגתו מרת בת שבע שיחיו

בארענשטיין



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת רחל שיחיו

ברונשטיין

לעילוי נשמת

איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל מוסד חינוך

על טהרת הקודש אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל

ב"ר חיים משה ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו'"

ו' אדר שני ה'תשס"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הת' אורי ניסן ע"ה

בן יבלחט"א הרב מנחם מענדל שליט"א

גורארי'

נקטף בדמי ימיו ביום הפורים תשע"ה

ת.נ. צ. ב.ה.



נדפס ע"י חביריו לספסל הלימודים שיחיו