

ב"ה

שבת פרשת במדבר – חג השבועות ה'תשע"ו

שנת הקהל

גליון יז [אלף-קט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 כשיבוא משיח לפני חגה"ש יהי' ספה"ע מדאורייתא
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 9 הריני נזיר ביום שכן דוד בא
הרב שלום צירקנד

תורת רבינו

- 11..... בשולי שיחות קודש.....
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 14..... היחידות וההלכה (ב).....
הרב משה אהרן צבי ווייס

אגרות קודש

- 19..... ביאור רבינו במאמר חז"ל "החזירה הקב"ה על כל אומה ולשון".....
הרב חיים רפופורט
- 28..... "חטא כדי שיזכה חברך".....
הרב מרדכי פרקש
- 34..... מדות טובות שבטבע בני ישראל.....
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 36..... מנהג כ"ק אדמו"ר בהבדלה.....
הרב יוחנן מרזוב

- 43.....מאימתי מתיר שיריים באכילה
הת' אברהם זכר' פריעד

חסידות

- 48.....ה' בעיניך כרשע
הרב אליהו אלאי
- 50.....פירוש "חלק אלוהה מומעל ממש"
הרב פרץ בראנשטיין
- 52.....החידוש דמתן תורה לפי התניא
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 54.....שלושת ימי הגבלה
הרב אברהם אלאשוילי
- 56.....האם מותר לסדר ירושה לבנות בין הבנים
הרב ברוך אבערלאנדער
- 59.....השתתפות בשמחת נישואין קודם ר"ח אייר ואחרי ל"ג בעומר
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 61.....דין גבינות מחלב ישראל שלא היה משגיח בתחילת החליבה
הרב שלום דוב בער שוחאט
- 63.....כלי זמר וריקודים בסעודת מצוה בימי הספירה
הרב משה מרקוביץ
- 64.....קריאת מגילת רות
צבי רייזמן
- 82.....ספק ספיקא בברכה לספה"ע
הת' מנחם מענדל ראטנברג
- 85.....העובר קו התאריך בימי הספירה (גליון)
הת' מאיר חיים בריקמאן
- 87.....סדר בעניני תורה ומצוות (גליון)
הרב חיים ליכטער

פשוטו של מקרא

88..... כן ינתן בו

הרב וו. ראזענבלום

שונות

90..... רוחב לוחות הברית

הרב יוסף שמחה גינזבורג

91..... תיקון טעות בלקוטי תורה

הרב משה מרקוביץ

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ט"ו סיון 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

כשיבוא משיח לפני חגה"ש יהי' ספה"ע מדאורייתא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ספירה בשביל הבאת שתי הלחם

הנה ידוע שהרבי אמר כמה פעמים דאפילו לפי הפוסקים דסב"ל דבזה"ז הוה מצות ספירת העומר מדרבנן, הרי כשיבוא משיח יהי' חיוב מדאורייתא, וגם יוכלו להמשיך לספור בברכה, כי מצוותו אחשביה למציאות אף שהי' מדרבנן, ראה לקוטי שיחות ח"א עמ' 272, ס' תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ו ח"ג עמ' 247 ותשמ"ט ח"ג עמ' 129, ש"פ אמור תש"נ בסופו (ספר השיחות תש"נ ח"ב עמ' 453 והע' 104).

ובלקוטי שיחות חל"ח (חגה"ש עמ' 12) לאחר דשקו"ט שם בנוגע לקטן שנתגדל או עבד שנשתחרר באמצע הספירה כתב וז"ל: ויש להוסיף שנפק"מ גם בנוגע לגדולים - כשיבוא משיח צדקנו (ש"אחכה לו בכל יום שיבוא) באמצע ימי הספירה ויבנה ביהמ"ק ונקיים מצות ספיה"ע כתיקונה מן התורה, האם יוכל להיות ההמשך דספה"ע (בברכה) מן התורה בהמשך להמציאות דספירת העומר מצד החיוב מדרבנן בזמן הזה (לרוב דעות שספה"ע בזה"ז היא מדרבנן) עכ"ל.

ובהערה 35 שם ציין לס' נמוקי או"ח בסוף הספר¹ דשקו"ט בענין זה, דמסיק שם שהספירה תהי' מדאורייתא, וממשיך וז"ל: ואף שבשנה זו לא הקריבו העומר בט"ז בניסן - משמע מדרבנן, שספה"ע תלוי' גם בהקרבת שתי הלחם בשבועות .. וכיון שנבנה המקדש צ"ל ספירה לפני הקרבת שתה"ל בחג השבועות עכ"ל, ומציין שם לס' המכריע סי' כ"ט, וז"ל: אמימר מני יומי לא מני שבוע אמר זכר למקדש הוא, פירוש שלא נצטרכו לספור אלא כדי להקריב עומר ביום החמשים עכ"ל, הרי מוכח דהקרבת שתי הלחם צריך ספירה, ושהוה מטרת הספירה, וכיון דבביאת משיח נצטרך להקריב שתי הלחם במילא יהי' הספירה שלפני זה מדאורייתא עיי"ש.

והנה במנחות סו, א איתא בנוגע לספירת העומר: "אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא" [אמימר מני יומי ולא מני שבועי, ומשום שאמר:

(1) וראה גם בס' דרכי חיים ושלום' אות תרכד, ואות תרכה הערה א' שכתב שאם יבוא משיח באמצע ימי הספירה יהי' הספירה מדאורייתא ויקרבו מנחה חדשה עיי"ש.

ספירה בזמן שאין בית המקדש קיים ואין מקריבים את העומר, זכר למקדש הוא ואינו חיוב דאורייתא, ודי במנין הימים ללא השבועות].

ביאור הגר"ח בדעת הרמב"ם דספה"ע בזמן הזה מדאורייתא

ודעת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב) דגם בזמן הזה הוה מצות ספירת העומר מן התורה, אף דלפועל ליכא הקרבת העומר אף דאמימר אמר שהוא רק מדרבנן "זכר למקדש"? ובכתבים המיוחסים להגרי"ז (מנחות שם) הובא ביאור ע"ז בשם הגר"ח דודאי אין כוונת הגמרא לומר שאין מצות ספירה בזמן הזה משום שבפועל לא הקריבו עומר, דבדאי שאם מאיזה טעם לא יקריבו עומר בזמן שבית המקדש קיים, לא תיבטל מצות הספירה; ועיקר כוונת הגמרא היא, משום שבטל דין הקרבת העומר, משום שקדושת המקדש בטלה; ואם כן הדין תלוי אם קדושת המקדש בטלה לאחר החורבן, וא"כ י"ל דאמימר סב"ל דקדושת המקדש בטלה, לכן סב"ל שמצוה היא רק מדרבנן אבל הרמב"ם שפסק (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו) דקדושת המקדש לא בטלה, ומשום שקדושתה קידשה לשעתה ולעתיד לבא, אם כן אף מצות הספירה מן התורה היא, ועי' גם בחזון יחזקאל תוספתא קידושין פ"א ה"ח שכ"כ בשם הגר"ח.

ועי' גם בקובץ דגל התורה סי' ס"ט שכ"כ גם הגרמ"ד פלאצקי בביאור שיטת הרמב"ם דלשיטתו קאי דקדושת המקדש לא בטלה, וכ"כ הגר"ר מרגליות בס' 'נר למאור' (על האוה"ח) פ' אמור כג, טו עיי"ש, וביאר עפ"ז למה הביא הרמב"ם דיני ספירת העומר בהל' תמידין ומוספין ולא בהל' תפלה או בהל' ברכות, אבל החולקים סב"ל כדעת הראב"ד דקדושת המקדש בטלה וליכא חיוב קרבן עומר כלל. עיי"ש.

אלא דבחזון יחזקאל הוסיף די"ל לפי הפוסקים דסבירא להו דספירת העומר בזה"ז דרבנן, (כמ"ש בשו"ע אדה"ז (סימן תפט סי' ב'): "ומצוה זו נוהגת בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלל בפני הבית ויש אומרים שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש וכן עיקר, ומכל מקום כל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה ואין חילוק ביניהם אלא בדברים שיתבאר") דלדידהו באמת גם בזמן הבית אם העומר לא הי' קרב אין ספירת העומר מן התורה, ולכן אפילו אם סב"ל דקדושת המקדש לא בטלה מ"מ סב"ל שהוא מדרבנן עיי"ש, ועי' גם בס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' סה בזה, דעפ"ז א"ש דדוחק לומר שרוב הפוסקים דסבירא להו דספה"ע מדרבנן סבירא להו דקדושת המקדש בטלה.

ביאור הבית יצחק בדעת הרמב"ם משום מהרה יבנה ביהמ"ק

ובשו"ת בית יצחק יו"ד (ח"ב סי' קי"ט אות ד') ביאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, והעלה שם דאף אם לא הקריבו עומר מקריבין שתי הלחם² ומבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם דספירת העומר בזה"ז דאורייתא, דעיקר מצות ספירת העומר הוא בשביל קבלת התורה שייספרו ישראל להכין לקבלת התורה, דציאת מצרים ה' התכלית לקבלת התורה, כדכתיב בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדון את האלקים וכגו' וכן כתב בחינוך, ומ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו לספור הספירה להקריב אח"כ מנחה חדשה, וכיון דאף אם לא הקריבו העומר, יש חיוב להקריב שתי הלחם, א"כ גם בזה"ז ספירת העומר דאורייתא להרמב"ם משום שמא יבנה ביהמ"ק, וכמו דסב"ל באמר הריני נזיר ביום שכן דוד בא (עירובין מ"ג) ואף דכהנים בזמן הזה מותרין לשתות יין דתקנתו קלקלת, שם הטעם לא כמ"ש רש"י, דלשמא יבנה ביהמ"ק לא חיישינן, אך הרמב"ם מפרש כפי' ר"ח דאין לו לעבוד רק עד שיקבע משמרתו, כמ"ש בפ"א מביאת מקדש ה"ז וע"ש בכס"מ, וכיון דחיישינן לשמא יבנה ביהמ"ק חיוב ספירת העומר מדאורייתא, ואמימר דס"ל זכר למקדש, הוא סב"ל דחשש לבנין בית המקדש לא חיישינן, כדמוכח קצת בתענית י"ז דרב אשי אמר שם גזרו רבנן עי"ש.

וגם דעת התוס' ורוב פוסקים דספירה בזמן הזה דרבנן, ה"ז משום דסב"ל דמדאורייתא לא חיישינן לשמא יבנה ביהמ"ק, ובתשובה כתבתי לענן טומאת כהנים בזמן הזה דדעת התוס' דמטיל מום בזמן הזה אין איסור אלא מדרבנן, דלא חיישינן מן התורה לשמא יבנה ביהמ"ק, אבל דעת הרמב"ם דמטיל מום בזה"ז, אסור מדאורייתא משום דשמא יבנה ביהמ"ק, והרמב"ם לשיטתו קאי כנ"ל, עכ"ד הבית יצחק עי"ש, הרי דנקט ג"כ דכשיבוא משיח נעשה הספירה מדאורייתא כיון שהקרבת שתי הלחם צריך ספירה.

ועי' גם בס' תפארת בנים (לבעל דרכי תשובה ממונקאטש) ע' רי"א שהביא מס' נהר שלום שכתב בתו"ד דהסדר בליל ב' דפסח הוא בחו"ל מדרבנן, ואילו ספה"ע היא מדאורייתא, והקשו עליו שהרי פסקינן כהרא"ש דספה"ע הוא מדרבנן? ומתרץ דאף להר"ן והרא"ש דסבירא להו דספה"ע הוא מדרבנן, היינו כעת בגלות דליכא הבאת עומר ולא קרבן וכו', וכאשר אנו מחכים לבית משיח צדקינן ב"ב כל יומא זמני' הוא, ונמצא שיהי' מאז והלאה הספירה דאורייתא, ולא יחסר מהתמימות, דמה שספרו קודם הגאולה יצטרפו להיות תמימות המ"ט ימים עיי"ש, הובאו דבריו גם בס' שער יששכר מאמר זמן חירותינו אות ב', ועיי"ש במאמר עומר התנופה (אות י"ז) בענין זה ובתוך דבריו כתב: "דמצות ספה"ע הוא כדי להקריב מנחה חדשה לה' בשבועות בביהמ"ק ב"ב עיי"ש, וזהו גם כוונת האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) שצויין

(2) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כז בענין זה בארוכה.

בחלק ל"ח שם הערה 17 ועוד ראשונים בהטעם דאין מברכים ברכת הזמן על מצות ספירת העומר וז"ל: וכן בספירת העומר כיון שהספירה אינה אלא לצורך הבאת הבכורים כמו שנא' וספרתם לכם וגו' עד ממחרת השבת די לו בזמן שאומר על הכוס במועד עכ"ל, דכוונתו במ"ש "הבאת בכורים" לשתי הלחם.

מהרמ"ה נראה שאין הספירה בשביל שתי הלחם

אבל נראה שישנם ראשונים החולקים על זה, דבאגרות הרמ"ה סי' ע"ט האריך לבאר דספירת העומר גם בזמן הזה הוא דאורייתא וכתב וז"ל: ועוד דכד מעיינת בה שפיר (בגמ' מנחות שם) אמיר ואביי כי פליגי בשבועי פליגי אבל גבי יומי אפילו אמיר מודה דלאו זכר למקדש הוא אלא מדאורייתא הוא ואפילו בזמן הזה. וכי קאמר אמיר זכר למקדש הוא אשבועי בלחוד הוא דקאמר. דאי איומי נמי אם כן מאי שנא יומי דהוה מני זכר למקדש ומאי שנא שבועי דלא הוה מני זכר למקדש. אלא משום דהוה ס"ל דמדאורייתא לאו מצוה למימני שבועי אלא בזמן שהעומר נוהג אבל יומי אפילו בזמן הזה נמי. דיקא נמי דכתיב מיום הביאכם וכי כתיב מהחל חרמש גבי שבועי כתיב גבי יומי לא כתיב דכתיב מהחל חרמש תחל לספור שבעה שבועות וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות וגו', ואילו גבי יומי לא תלהו רחמנא בהבאת העומר כלל דכתיב עד ממחרת השבת וגו' תספרו חמשים יום. ואי משום דכתיב בתריה והקרבתם מנחה חדשה לה', ההוא שיהו מקריבין שתי הלחם ביום חמשים. תדע דלא תלה רחמנא ספירה בשתי הלחם אלא שתי הלחם הוא דתלה רחמנא ביום חמשים דכתיב תספרו חמשים יום והקרבתם וכו' עכ"ל³. כוונתו דבספירת הימים לא כתבה התורה שזה תלוי בהקרבת קרבן העומר ורק בספירת שבועות כתוב מיום הביאכם את עומר וגו', ולכן סבירא ליה דספירה דיומי לכו"ע מדאורייתא בזמן הזה, וממשיך דאף דבספירה דיומי כתוב אח"כ והקרבתם מנחה חדשה וגו' הרי שהחיוב דיומי תלוי בדוקא באם ישנה ההקרבה דשתי הלחם ולא בזמן הזה? וע"ז מבאר "דלא תלה רחמנא ספירה בשתי הלחם אלא שתי הלחם הוא דתלה רחמנא ביום חמשים דכתיב תספרו חמשים יום והקרבתם" היינו שאין הפירוש שיש חיוב ספירה בשביל שתי הלחם דא"כ בזמן הזה ליכא חיוב ספירה, אלא שהספירה היא חיוב מצ"ע גם בזמן הזה, ובזמן ששייך להקריב שתה"ל נדע דאחר ספירת חמשים יום יש חיוב הקרבת שתה"ל, כי אי נימא דכוונת התורה דלשתי הלחם צריך ספירה וכפי שנתבאר לעיל מספר המכריע וכו', שוב צריך לומר דבזמן הזה ליכא חיוב ספירה מדאורייתא, ועי' גם ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה) נתיב ה' ח"ד, שנראה מדבריו דג"כ סבירא ליה כן עיי"ש.

(3) וראה באור שמוח הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב בביאור דבריו.

(4) אבל עי' בחידושי השפת אמת מנחות שם שכותב להיפך.

ביאור בדרך אפשר ב' השיטות

ויש מקום לפרש הך פלוגתא, דהנה בלקו"ש חכ"ב פ' בהר איתא: אודות הקביעות דחג השבועות אמרו חז"ל (ר"ה ו,ב) "פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבועה" כלומר חג השבועות לא מוכרח להיות תמיד בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' ביום מתן תורתנו שהוא בששתי או בשבעה בסיון⁵.

וידועה התמי' בזה, אנו מוצאים ברברי חז"ל שמקשרים את חג השבועות עם יום מתן תורה וכדאיתא בירושלמי דהטעם לזה שבקרבנות של עצרת לא נאמר בהם הלשון חטא (כמו בשאר הקרבנות של שאר היו"ט) הוא "מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם" כלומר לעצרת יש שייכות ליום דמתן תורה?

והביאור בזה: התוכן של מצות ספירת העומר הוא הכנה לקבלת התורה, כמבואר בראשונים (ר"ן סוף פסחים, חינוך מצוה שו ועוד) בשם המדרש שמצד התשוקה הגדולה והנפלאה של בני ישראל לקבלת התורה לכן כשיצאו מארץ מצרים ספרו בכמה ימים התקרבו ליום דקבלת התורה, מ"ט הימים של הספירה הם הכנה למתן תורה יום החמישים ובלשון החסידות: ע"י הספירה של מ"ט הימים שהם כנגד מ"ט שערי בינה, זוכים להגיע ליום החמישים - שער הנו"ן - שזהו הענין דמתן תורה.

ונמצא, שאע"פ שענין הספירה נקבע באופן שהיום החמישים לא בהכרח שיחול ביום דקבלת התורה, ואפשר אפי' שתחול לפני קבלת התורה, מ"מ כשעצרת יום החמישים חל בכל זאת ביום דקבלת התורה, הרי ש(אין זה דבר נוסף דבר צדדי, אלא ש)הוא השלימות בעצרת גופא [שלימות דיום החמישים הוא - כשהוא ביום שבו קיבלתם עליכם עול תורה - מתן תורה] וכיון שעצרת בשלמותו הוא כשחל ביום דקבלת התורה לכן (מבואר בירושלמי) לא נאמר הלשון "חטא" בתורה שבכתב בנוגע לעצרת ע"כ.

ולפי"ז יש לבאר ב' השיטות הנ"ל, דכיון שנתבאר דענין הספירה הוא בשביל מ"ת, ומצד שלימות הענין הוה עצרת - שאז מקריבין שתי הלחם - זמן מ"ת⁶, לכן מסתבר לומר שהספירה היא בשביל הקרבת שתי הלחם שבועצרת, וכדעת המכריע, אמנם לאידך גיסא כיון שעצרת אי"צ להיות בזמן מתן תורה דוקא, ואפשר שהקרבת שתי

(5) ועי' בלקו"ש ח"ג ע' 997 דאם עצרת לא חלה בו' סיון אין אומרים "זמן מתן תורתנו" וראה הערה 12 שם.

(6) ראה לקו"ש חל"ב פ' אמור ע' 137 ועוד אודות הקשר דשתי הלחם להתורה.

הלחם אינה ביום דמ"ת, לכן לא נימא דשתי הלחם צריך ספירה כיון שזהו בעצרת דוקא ואינו מוכרח שאז הוא זמן מתן תורה, וכדעת הרמ"ה.



הריני נזיר ביום שבן דוד בא

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

כתב הרמב"ם בהל' נזירות פ"ד הי"א "האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו, אם בחול נדר הרי זה אסור לעולם. ואם בשבת או יום טוב נדר, אותה שבת או אותו יום טוב מותר, מכאן ואילך אסור לעולם. שהדבר ספק אם יבוא בשבת או ביום טוב או לא יבוא, הואיל והוא ספק ביום שנדר לא חלה עליו נזירות, שספק נזירות להקל, מכאן ואילך חלה עליו נזירות. ושבת הבאה שהיא ספק אינה מפקעת נזירות שחלה עליו."

וידוע השקו"ט בזה במפרשי הרמב"ם, למה השמיט הרמב"ם טעם הגמ' בעירובין מג, ב, שהגמ' מבאר שם שהלכה הנ"ל תלוי באם יכול אליהו לבוא בשבת ובערב שבת, והרמב"ם השמיט זה לגמרי.

ובאגרת קודש מיו"ד כסלו תשכ"ח, הע' ד"ה "כי הנה .. והנורא" מבאר שהרמב"ם מפרש דביאת אלי' תהי' לפני מלחת גוג ומגוג ולא לפני ביאת המשיח (דלא כהגמ' בעירובין הנ"ל), ומסיים "ע"פ סברת ודעת הרמב"ם הנ"ל סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות" (פ"ד הי"א). ואכ"מ. "וכנראה הכוונה, דמכיון דלדעת הרמב"ם ביאת אלי' אינו קשור ולפני ביאת המשיח, אלא קשור עם מלחמת גוג ומגוג, לכן מובן למי שאמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו, שאינו תלוי האם יכול אלי' לבוא א"ל, כי לשיטתו ביאת אלי' אינו קשור ליום שבן דוד בא בא. (וראה עד"ז בתורת מנחם תשמ"ג ח"ג ע' 1312, אלא שע"פ השוואה עם ההנחה באידיש מהתועדות הנ"ל, כנראה הוסיפו כ"ז וערכו המניחים את השיחה הנ"ל ע"פ ההערה הנ"ל באג"ק).

ובהוספה לאגרת זו לרש"י זוין ע"ה הוסיף כ"ק אדמו"ר בקשר להגמ' בעירובין הנ"ל "באנציק' מע' אלי' מובא זה כמוסכם (וגם ליד צוין שם). ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעידות (דמעתיקה בהל' מלכים שם)."

ואולי יש להעיר בזה בקצרה, ואסמוך על המעיין בגופן של דברים: א) במ"ש "וגם ספק נזירות אין בזה" כנראה הכוונה להמבואר בלחם משנה שם במה שהקשה על הכסף משנה, ומובן למעיין שם דיוצא דצ"ל דהרמב"ם ס"ל דאין זה בגדר ספק אם יבוא אליהו לפני משיח או לא, אלא דאין כאן ספק נזירות מלכתחילה.

(ב) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ד' במה שמבאר בארוכה בענין זה, ומביא שיטות דס"ל דהרמב"ם מספקא לי' אם אלי' צריך לבוא לפני משיח או לא, ופסק הרמב"ם כאן מיוסד ע"ז שיש כאן ספק ספיקא להחמיר ע"ש. (וידוע השקו"ט בזה, וכמו שמציין שם בהע' 23 לשו"ע אדמוה"ז סי' תפ"ט סעי' כ"ה ולעוד מקומות, ועי' ג"כ בשיחת אחרון של פסח תשי"ט אודות שיטת אדמו"ר הזקן בסידורו בברכת ציצית לאחר השקיעה דיש כאן ספק ספיקא להחמיר ומ"מ פסק שלא לברך, ואכ"מ).

אבל מלשון הערה זו ממשמע להדיא שכ"ק אדמו"ר אינו לומד כסברות הנ"ל דיש כאן ספק ספיקא להחמיר, אלא שאין כאן מלכתחילה ספק כלל לשיטת הרמב"ם אם אליהו יבוא לפני משיח.

(ג) לכאורה בגוף הענין יש לעיין, דהרי הרמב"ם כתב מיד לאח"ז דכל אלו הדברים אין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, וזה קאי (גם) על מ"ש מיד לפני"ז אודות ב' הדיעות האם ביאת אליהו הוא לפני ביאת המשיח או לפני גוג ומגוג, וא"כ, אע"פ שמשמע מלשון הרמב"ם שאינו פוסק כהגמ' בעירובין, אלא שביאת אלי' קשור עם מלחמת גוג ומגוג, (כמבואר בהערה לאג"ק שם), אבל א"כ מהו הפשט במה שהרמב"ם בעצמו כותב שאין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו. (וג"כ יש לעיין למה בכלל מביא הדיעה שביאת אלי' קשור עם ביאת המשיח, אם אינו פוסק כמותו).

ולכא' י"ל בזה ע"ד הביאור הידוע בשיחת הרבי אודות שתי תקופות בימות המשיח, שלשיטת הרמב"ם גם אם יהיו ניסים וכו' מיד בתקופה הראשונה מ"מ אין זה חלק מגדרו של ימות המשיח כפי שהוא ע"פ הלכה. ועד"ז אוי"ל בנדוד, שהרמב"ם אכן פוסק שביאת אליהו כפי שהוא ע"פ הלכה אינו קשור לביאת המשיח, אלא שמוסיף שמ"מ במציאות אכן שייך שביאת אלי' אכן יהי' קשור עם ביאת המשיח, ואין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו כו', אבל מ"מ מכיון שמצד גדרי ההלכה אין זה גדרו של ביאת אליהו, לכן מובן למה הרמב"ם בהל' נזירות לא תלה זה בביאת אלי' כשיטת הגמ' בעירובין, כי מצד גדרי ההלכה אין יום שבן דוד בא בו קשור לביאת אליהו.

ועפ"ז מובן שאין כאן סתירה בין פסק הרמב"ם שביאת אליהו אינו תלוי עם ביאת המשיח למ"ש מיד לאח"ז שאין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, כי בתחילה מדבר הרמב"ם מצד גדרי ההלכה ולאח"כ מדבר מענינו של אליהו כפי שיכול להיות במציאות שאין זה מוכרח אלא כהוספה ע"פ ההלכה. ועוד יש להאריך בזה בביאור דברי הרמב"ם ובפרט ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז, ואכמ"ל.

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



תורת רבינו

בשולי שיחות קודש

הרב חנני' יוסף אייזנבך
בעמ"ח ספר "מחנה יוסף"

א. ב"לקוטי שיחות" חלק ז' פר' בחוקותי, דן במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בתורת כהנים, על הפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ", ר"י אומר מעבירן מן העולם, ור"ש אומר משביתם שלא יזוקו, ומקשה על ר"י איך אפשר לומר שמעבירן מן העולם ולא יהיו לעת"ל חיות רעות, והלא קרא מפורש הוא "וגר זאב עם כבש גו'", ובהערות שא"א לומר שס"ל לר"י כדעת הרמב"ם בריש פי"ב מהל' מלכים, שכל זה "משל הוא" על רשעי אומות העולם שישבו עם ישראל כו', שלפי זה הרי גם "והשבתי חיה רעה מן הארץ" שהוא יותר ביטול מנהגו של עולם אינו אלא משל, עי"ש.

[ובהערה שם מבואר כלאחר יד דעתו הק', שהשגת הראב"ד בהל' מלכים שם "והלא בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ", אינה השגה, וממילא א"ש תמיהת הרדב"ז שנאמר גם זה משל, ועיין מש"כ בזה בקונטרס "הדרת מלך" בסוף ספר "מחנה יוסף" על הרמב"ם משנ"ת בזה], אלא תמיהה למה הביא הרמב"ם הפסוק בישעיה "וגר זאב עם כבש" היה לו להביא הפסוק מן התורה "והשבתי חיה רעה מן הארץ", ולפי ביאור דברי רבינו שם ה"ז מבואר עי"ש].

ב. ולכאורה פלא שלא עומד כלל על זה איך יתפרש לדעת ר"ש, הכתוב "והשבתי חיה רעה מן הארץ" שמפורש לכאורה שיושבתו "מן הארץ" ולא רק שיושבתו בעצמם ולא יזיקו, ועי' בהערה 65: "ואין לומר שגם ר"ש ס"ל שאח"כ "מעבירם מן העולם" ורק שסובר שפירוש "והשבתי חיה רעה" הוא "משביתם שלא יזיקו" (ומדבר בפסוק זה בהזמן שלפני "מעבירם כו'") וכו' שהרי אדרבה: לדעת ר"ש העלי' ו"שבחו של מקום" הוא "בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים" כמפורש בתו"כ שם, וצ"ב.

והפשוט, שסמך בזה על מה שכתב הרמב"ן ז"ל בהמשך דבריו: "ועל דעת ר"ש שאמר משביתם שלא יזיקו יאמר והשבתי רעת החיות מן הארץ, והוא הנכון כו'" [ועי' בהערות הרב שעוועל שציין שהוא ע"פ "כת"י א"ו ואילו בטור ובס"ש "חיה רעה"], והשמיענו הרמב"ן ז"ל כאן יסוד גדול ומיוחד (וממילא אין קושיא מעיקרא על ר"ש מלשון הכתוב "מן הארץ"), כי גם החיות נמצאות, אבל "רעת החיות" מושבתת ומסולקת, כמוה ממש כמושבתת ומסולקת מן העולם.

ג. ועי' ב"צפנת פענח" (הובא ב"כללי התורה והמצוה"), שהעלה ששם "סוכה" יש רק כל זמן שחג הסוכות קיים, וברגע שזמן מצות החג חולפת עוברת הוי ממילא כמי שאין סוכה קיימת כלל, ופירש בזה באופן נפלא את לשון התוספתא בנדרים פ"ד ה"ו: "א"ר יוסי בראשונה היו אומרים המודר הנאה מחבירו סתם עד הפסח, אסור עד שחיתת הפסח, משחרב ביהמ"ק אמרו כל היום כולו אסור, זה הכלל כו', עד שייפסקו גשמים עד ליל יו"ט הראשון של פסח, עד שיעקרו סוכות, עד ליל יו"ט האחרון של חג כו'", וב"מנחת ביכורים": "עד שיעקרו סוכות, היינו שיעקרו דירתם מן הסוכות, הוה עד ליל יו"ט האחרון היינו שמיני עצרת, ותנא בארץ ישראל קאי, דבשמיני לא יתבינן", וכן הוא ב"מנחת יצחק" שם.

ולכאורה הלשון "שיעקרו דירתם מן הסוכות" לא אתי שפיר, שהרי "שיעקרו הסוכות" תנן, וחדש ה"צפנת פענח": "דשם סוכה לא הוי רק בחג בשעת מצוה, ואם כן ממילא כיון שיצא זמן החיוב פקע שם סוכה ממנה, ואם כן ממילא הוה כמו עקירה", והיינו שביציאת החג שוב אין כאן סוכה, וזה ר"ל התוספתא שאפילו אינו מפרש בדבריו עד "אחר חג הסוכות" אלא אומר "עד שיעקרו הסוכות" גם כך פירושו, שהרי הסוכה "נעקרת" ממילא לאחר החג.

- ובדרך אגב, לפי הגדרה מחודשת זו יש מקום לבאר את דעת רש"י בסוכה ג' ע"ב בהא ד"היתה גבוהה למעלה מעשרים אמה, ובא למעטה בכרים וכסתות, לא הוי מיעוט, ואע"ג דבטלינהו לכולהו, בטלה דעתו אצל כל אדם", שפירש: "לא הוי מיעוט, שאין סופו להניח שם כל שבעה מפני הפסד ממונו, ואע"ג דבטלינהו לכל שבעה בטלה דעתו אצל כל אדם ואין ביטולו ביטול". ובריטב"א תמה: "ול"נ דהא ביטול לגמרי משמע לעולם סתמא, ולגבי מיעוט חלון שלא להביא את הטומאה בעינן ביטול עולמית, כדכתיב בפרק לא יחפור (ב"ב יט, ב) כו'", ועי' ברא"ש ובר"ן שם. אשר להנ"ל י"ל שאף אם מצד דין ביטול ומיעוט צריך שיהיה הביטול לעולם, הרי בכהאי גוונא, שבעת ימי הסוכות הם ה"עולמית" של סוכה, שכן לאחר ז' ימי החג אין עוד סוכה כלל. ועוד יש לבאר את דעת רש"י בפנים אחרות ואכ"מ -

ועל כל פנים, יש בזה משום אותה הגדרה של הרמב"ן ז"ל, בדעת ר' שמעון, שאם משבית את "רעת החיות" כמוהו כביעור וסילוק החיות מן העולם.

ד. ויעויין עוד במכות י"א ע"ב: "נגמר דינו - של הרוצח בשוגג - ונעשה כהן גדול בן גרושה או בן חלוצה, פליגי בה רבי אמי ור' יצחק נפחא, חד אמר מתה כהונה (הרי הוא כמת ואין הרוצח גולה, רש"י), וחד אמר בטלה כהונה (איגלאי מילתא למפרע שלא היה כהן גדול, והוה ליה האי רוצח נגמר דינו בלא כהן גדול ואינו חוזר לעולם, רש"י)", ועי' בריטב"א שם שתמה: "ואם תאמר ולמאן דאמר 'מתה כהונה', נהי נמי שאינו נפסל למפרע, מכל מקום אין כאן מיתה המכפרת, ולמה אינו גולה, או למה

חזור, ויש לומר דפסול הנמצא בו המצער, חשוב לו כמיתה להיות מכפר, והאריכו האחרונים ז"ל בהסברת תירוץ הריטב"א עי"ש,

ברם ב"ציונים לתורה" להגאון מהר"י ענגל ז"ל כלל ל"ט, ביאר דברי הגמרא בחידוש מפתיע: "דכתיב עד מות הכהן הגדול בהחזרת רוצח, ועם כל זה גם בלא מת רק שנודע שהוא חלל קרינן ביה גם כן "מות הכהן הגדול" ומחזיר את הרוצח, והיינו מפאת דמהות כהונה גדולה שלה מתה ונסתלקה ע"י התוודע חללותו, ולכן קרוי זה "מות הכהן הגדול" אף שהוא בחיים, הואיל "ומתה הכהונה" כו".

ה. ועיין שם שבנה על זה חידוש מפליא יותר: "דכל כהאי גוונא שקידשה הבעל לזמן ועבר הזמן ופקעה האישות ממילא, יש סברא לומר דתיתסר לכהן גדול משום אלמנה, שהרי ענין האלמנות שמת בעלה, וגם זו הרי מת בעלה, דאף שהוא בחיים מכל מקום "מהות הבעל שלו" הרי מת, שהרי נפסק היותו בעל בהיפקע אישותו" עי"ש.

הנה אותו היסוד, שאף הדבר לפנינו במציאות, מכל מקום שמהותו נפקעת, כמוהו כנעקרה גם מציאותו, והוא כדעת הרמב"ן בענין השבתת "רעת החיות", וביאור הצ"פ בתוספתא דנדרים במודר הנאה "עד שיעקרו הסוכות".

ו. ולפי המבואר, הרי נגה עלינו באור יקרות דברי הגמ' במכות י' ע"א: "תנא, תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, שנאמר וחי, עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא", ונפסק ברמב"ם פ"ו מהל' רוצח ושמירת נפש הט"ו: "תלמיד שגלה לעיר מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר: וחי, עשה לו כדי שיחיה, וחי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה, כמיתה חשובין!". שהתורה היא היא חייו של האדם מישראל, ובהלקח ממנו התורה שהוא עוסק בה, הרי זה כמיתה ח"ו.

ז. ובברכות כ"ד ע"א: "והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפליו", וברש"י: "שהתורה חייו של אדם". [ועיין ב"אוהלי יוסף" שמציין למנחות מ"ד: "כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר ה' עליהם יחיו [ולזה ציין גם בהגהות הב"ח], ולערכין כ"ג ע"ב במשנה: אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותן, נותנים לו מזון ל' יום וכסות י"ב חודש כו' ותפיליו, ובגמ': "מאי טעמא? ואם מך הוא מערכך החייהו". הרי שהתפילין הם חייו של האדם].

וכתב רבינו יונה בברכות בסוף פ"ב דברכות: "ואף על פי שמצות תפילין יש בהם מעשה והיה נראה שאינה נדחית מפני הלימוד, אפילו הכי במכילתא (בא, יז) אמרינן שמי שעוסק בתורה פטור מן התפילין, ואמרינן התם דטעמא דמלתא משום דבתפילין כתוב (שמות יג, ט) "למען תהיה תורת ה' בפך" וכיון שטעם התפילין מפני התורה והוא עוסק בתורה כל היום, זהו במקום תפילין" (ועי"ש שאין הכוונה לשעת קריאת

שמע ותפילה שאז צריך לקבל עליו עול מלכות שלימה). הנה מבואר שעיקר ענין התפילין הוא התורה.

והנה בשו"ע או"ח סי' ל"ז סעיף ג': "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה כו' חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו", וברמ"א: "ויש אומרים דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד", וב"פרי מגדים" כתב: "ואיני יודע אם הוא בן י"ג שנים איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפני עצמו הוא, ואם הוא עני, כל ישראל מצווין להחיותו" עי"ש והביאו ה"ביאור הלכה" שם. ותמה על זה אחד מחשובי פוסקי דורנו ז"ל: "וצ"ע דמגלן הא, דאם הוא עני כל ישראל מצווין להחיותו כדי לקיים מצוה, דלכאורה לא מצינו חיוב אלא בדברי הגוף, אבל בדברי מצוה אפשר דנימא דכיון שהוא אנוס מחמת חסרון כיס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו כו'".

אשר לפי המבואר, פשוט הוא, שתפילין אינם רק ענין של מצוה, אלא חייו של אדם תלויים בהם, מובן איפוא שהתפילין נכללים בכלל אלו שמצווים עליהם "להחיותו".

והנ"ל הרי מתוסף יותר: שמהות האדם מישראל הוא התורה, והם החיים. כי הם חיינו ואורך ימינו.



היחידות וההלכה (ב)

יששכר וזבולון

א-טויזענט בלאט גמרא-

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

יחידויות אלו קרו בסוף שנות הכ"ף'ס ותחילת שנות הלמ"ד.

אבי ע"ה שהה כדרכו במחיצת קדשו לחג שמח"ת ולאחר' נכנס ליחידות.

לאחרי שהציע עניניו ועסקיו (והי' גם איזה בקשה חוזרת מאבי ע"ה שהרבי זי"ע ירשהו לעשות משהו בעסק שהרבי התנגד לזה - מה שנתגלה אח"כ כמובן כעצה נכונה ומועילה) אמר לו רבינו, שברצונו לבקש משהו מאבי ע"ה - איך וויל פון איך עפעס בעטן.

ענה לו אבי - הרי כל מה שיש לי שייך להרבי.

אמר לו הרבי שמבקש ממנו שילמוד (או שיביאו לו?) א טויזענט בלאט גמרא (היינו שאבי ילמוד אלף דפי גמרא).

אבי לא ענה ע"ז.

כעבור שנה - עוה"פ אחרי שמח"ת - (וכמדומה לי שהי' ממש יום אחרי שמח"ת).

תיכף כשנכנס אבי לחדר קדשו שאלו הרבי: נו? הבאת לי האלף דפי גמרא??

אבי לא התבלבל וענה להרבי שחשב שבזה שתומך בבני תורה הרי יש לו חלק בלימודם.

ענה לו רבינו, אמת, אבל אתמול קראנו (בשמח"ת - ואולי גם הוסיף שהסברנו בהתוועדות) דברכותיו של זבולון נכלל גם יששכר וכמו שרש"י מביא עה"פ (ברכה לג, יט) בתחלה - כי שפע ימים יינקו ופרש"י יששכר וזבולון ויהא להם פנאי לעסוק בתורה. עכ"ל.

ואמר לו רבינו - "און וואס מיינט איהר ווען זבולון איז געווען אויף די שיפען וואס האט ער געטאהן?

ער האט מיטגענומען מיט זיך א תניא און א משניות און געזעצען און געלערנט!

[- מה אתה חושב? מה עשה זבולון בשעה שהי' עליו לנסוע באוניה בשביל העסקים? לקח איתו ספר תניא וספר משניות וישב ולמד.]

ברענג מיר (או איך וויל) די טויזענט בלאט (- תביא לי או אני רוצה האלף דפים -).

וסיים רבינו: שרש"י מסיים ומביא בסוף הפסוק עוה"פ על הפסוק כי שפע ימים יינקו זבולון (לפני) יששכר הים נותן להם ממון בשפע". ע"כ.

ויש לדייק בזה בכמה דברים.

דלכאורה לפום ריהטא יש להבין:

(א) הרי אבי ע"ה צדק לכאורה בנקודה העיקרית שטען.

דהרי תנן (זבחים ה' ע"א) שמעון אחי עזרי' אומר וכו' ופרש"י על שם שעזרי' עסק בפרקמטיא וסיפק צורכי שמעון אחיו בשעה שהיה עוסק בתורה והתנו ביניהן שיהא חלק לעזרי' בשכר תלמודו של שמעון. עכ"ל.

וכ"ה במד"ר (נשא פי"ג י"ז) למה זכה זבולון להקריב שלישי לפי שחבב את התורה והרחיב ידו לפזר ממונו ליששכר כדי שלא יצטרך שבט יששכר לפרנסה ולא יתבטל מלעסוק בתורה, לפיכך זכה זבולון להיות שותף לתורה והיה חברו של יששכר. ע"כ.

ועוד שם במדרש, שגדול מעשה יותר מן העושה שלולי זבולון לא היה יששכר יכול לעסוק בתורה.

וראה גם גמ' סוטה דף כ"א ע"א בהלל ושבנא אחיו דברים דומים. ע"ש.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ו סעי' א) וז"ל ומי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים.

ומוסיף הרמ"א ש - וז"ל ותחשב לו כאילו לומד בעצמו (טור) ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר וכו'. עכ"ל וע"ש.

וכן הוא בשו"ע רבינו הל' ת"ת פ"ג סעי' ד - וזלה"ק ושאר כל היום יעסוק במו"מ כדי להחזיק ידי ת"ח! עכלה"ק.

(וראה בהגהות רעק"א שם שמביא, מתשובת מהר"ם אלשקר בשם רב האי גאון שחולק על הרמ"א בזה ע"ש וכבר האריכו בזה וראה לקמן בזה).

וממילא, אבי ע"ה, שהיה בעל עסק שפיר טען לכאורה כי טרוד בעסקיו, ומה שתומך בבני תורה שפיר יש לו בשותפות חלק מתורתם?

ב) לאידך יש להקשות על אבי ע"ה - מה שענה לרבי? דזה פשוט דהגם שיש למישהו עסק וטרוד - הרי אי אפשר לפטור עצמו מלימוד התורה רק בזה שמסייע לומדי תורה כמבואר היטב בשו"ע אדה"ו בארוכה (הל' ת"ת פ"ג סעי' ד' ואילך) אלא חייב לקבוע זמן ללמוד כפי יכולתו.

וכפי שאכן עשה אבי ע"ה כל ימיו - שהתמיד בלימוד התורה שעות ע"ג שעות ומתוך ההתכתבות שלו עם רבינו הרי רבינו ידע שהוא בר-אוריין, וא"כ למה ענה כזה לרבינו שחשב שעל ידי שתומך בתורה נפטר מתביעת רבינו שתבע ממנו ללמוד?

ג) גם צריך להבין מה ענה לו רבינו - דבמקום שאמר לו שיש לו חיוב ללמוד קביעות (ואפילו עיונית) כל יום כמבואר בשו"ע, הסביר לו פירוש ברש"י עה"ת עם זבולון ויששכר שבד"ה אחד הקדים יששכר לזבולון ובד"ה שני הקדים זבולון ליששכר וכו' ושזבולון לקח ספרים על האוניה וכו'?

ד) ובכללות יש להבין מה שהקדים רבינו שרוצה לבקש ממנו משהו - הרי אם בחיוב ת"ת עסקינן מה שייך טובה אישית? - הרי זה חיוב על פי התורה והדין וכו'.

ויש לבאר כל זה בכמה אופנים ואולי סביב והולך על נקודה אחת.

דזה פשוט דרבינו לא תבע מאבי ע"ה שיקבע עתים לתורה, כי: א) זה דין פשוט ומבואר - בשו"ע, ב) ועוד והוא העיקר, הרי ידע כנ"ל שאבי כבר לומד תורה, ג) יש מרחק רב בין פ"א שחרית וכו' לאלף דפי גמרא.

אלא שרבינו תבע וביקש מאבי משהו מעל ומעבר לשיעורים הקבועים והרגילים ע"ע דהיינו שילמוד לא כמו בעל עסק אלא כיושב אוהל. והביא ראי' לזה מזבולון

עצמו וכדלקמן וי"ל שחידש דין בגדר ההבנה הרגלית והפשוטה בלימוד בתורתו של זבולון.

ומה שטען אבי שע"י שתומך בבני תורה יש לו חלק מתורתם וכמבואר בריבוי מקומות בעניני שותפות יששכר-זבולון הרי לכאורה זה ברור שאף שמחלק בשכר התורה אבל אין זה כלומד תורה עצמו.

ויסוד לדבר זה ראיתי בס' אמרי בינה (להגאון מקאליש בסוף הספר בחלק התשובות סוף סי' י"ג) הו"ד בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סימן ל"ה, וגם בספר חבל נחלתו שרוצה לבאר מחלוקת הרמ"א והרב האי גאון (הו"ד בהגהות רעק"א לעיל שו"ה יו"ד שם). אם אפשר בשכר על לומדי תורה ע"י שמחזיק ידי לומדי תורה דיש לחלק בין: (א) שכר סגולי שמושך ע"ע שפע אלוקי וחיות רוחני. (ב) שכר גמולי - דהיינו עצם שכר המצוה. ע"ש.

ואולי אפשר לפרש הענין ככה.

דידוע דמי שלומד תורה זוכה לדברים הרבה כמו ונהנין ממנו עצה ותושי' וכו' מלבשתו עכזה ויראה מכשרתן להיות צריך וכו', האטו נימא דמי שרק שמחזיק לומדי תורה - אף אי נימא דמקבל שכר מלא - דיחול עליו סגולות אלו? נראה ודאי שאין הדבר כן.

וראה תשובתו הארוכה של ר"מ פיינשטיין באגרות משה יו"ד חלק ד' סימן ל"ז דמסיק דהשותפות יששכר וזבולון אינה ענין צדקה (מדלא הביאו הטור והרמ"א הלכה זו בהלכות צדקה) אלא מדין תלמוד תורה - (מדהביאו בשו"ע הל' ת"ת, ע"ש ודו"ק).

אלא ראה בשו"ת משיב דבר ח"ג סימן י"ד במי שמכר חצי זכיותיו ומצותיו דאחרי שמפלפל בכל הסוגיא מסיים דשונה המשתתף בעושי מצוה המבואר במשנה מכות ה' ע"ב הנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה וכתב הנצי"ב וז"ל שהמסייע לבעלי מצוה כעושה המצוה משא"כ מלימוד התורה שאין המסייע ללמוד דומה ללומד עצמו בזה מהני תנאי שיחלוק עמו בשוה וכו' ע"ש.

אשר לכן, שבקשת רבינו לאבי היה לא על עצם החיוב דלימוד התורה כל יום דזה דין פשוט הוא אלא משהו יותר מזה.

וראה גם מה שכתב רבינו בשלחנו הל' תלמוד תורה (פ"ג בקו"א סק"א) דמחלק בין מצות והגית בו יומם ולילה שזו נדחית מפני מצות עשה שא"א לעשותה ע"י אחרים למצות ידיעת התורה כולה (אך ראה גם שם מש"כ וזלה"ק אבל בעל הבית דלאו בר הכי הוא לזכות בכתר תורה לעולם אין עליו שום עונש אם לא ינהוג במדה חסידות זו ואדרבה מוטב שירבה בסחורה להחזיק תלמידי חכמים, עכלה"ק).

דרכינו רצה שאבי יתאמץ יותר ממה שעשה ע"ע – ואולי כתוצאה לעשות כלי להברכה שביקש ממנו בעסקים לפני זה – ומה שטען אבי שהוא בעל עסק וכו' וזה מעבר מיכולתו ומזמנו וכו'. הנה לזה הביא ראי' מהנהגת זבולון –

וי"ל שהרבי חידש כאן בהנהגת זבולון על פי המבואר ברש"י (יששכר וזבולון ויהא להם פנאי לעסוק בתורה) שזבולון לא רק תמך ביששכר אלא שהי' עליו ללמוד תורה **כיששכר**.

ונשאלת השאלה, הרי זבולון הי' טרוד בעסקיו – על זה אמר הרבי שהן אמת שכשהיה על היבשה שזבולון היה טרוד בעסקיו נשאר עליו החיוב רק ללמוד כבעל עסק אך כשהיה על הספינה שאז כבר אין (כל כך) מה לעשות ויש זמן פנוי הרי עליו ללמוד תורה בשופי בכמות ובאיכות והן לימוד הנגלה והן לימוד הפנימי.

אלא שבוה צריך מאמץ מיוחד וע"ז ביקש רבינו שיתאייץ ויביא לו.

ועל זה הביא ראי' שהביא אתו ספר תניא (ספר היסוד דפנימיות התורה – תושב"כ דחסידות) ומשניות – יסוד כל התושבע"פ. דהחיוב ללמוד בשופי שניהם ובכל התורה כולה הנגלה והפנימיות.

דהיינו דאף שבעל עסק – ע"ד הרגיל – טרוד בעסקו ואין חיובו כיושב אוהל, מ"מ **ביקש** רבינו מאבי שישתדל יותר שבשעות המצויות – בדוגמת זבולון בנסיעותיו בהספינה – יתנהג לא כבעל עסק, שאכן יש לו חלק ושותפות בלימוד תורה של הישיבה, על ידי תמיכתו, אלא כיושב אוהל – כיששכר – וילמוד אלף דפי גמרא בשופי.

ועל זה סיים רבינו – המשך דברי רש"י כי שפע ימים יינקו – זבולון (לפני יששכר), הים נותן להם ממון בשפע שעי"ז יזכו שניהם – וזבולון לפני יששכר לשפע.



אגרות קודש

ביאור רבינו במאמר חז"ל "החזירה הקב"ה על כל אומה ולשון"

הרב חיים רפפורט
לונדון, אנגליה

דרשת חז"ל עה"כ "וְזָרַח מְשַׁעִיר לְמוֹ הוֹפִיעַ מֵהָר פֶּאֶרְן"

א. על הכתוב בפרשת וזאת הברכה (לג, ב): "ה' מְסִינֵי בָּא, וְזָרַח מְשַׁעִיר לְמוֹ, הוֹפִיעַ מֵהָר פֶּאֶרְן", פירש רש"י: "וְזָרַח מְשַׁעִיר לְמוֹ, שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו. הוֹפִיעַ להם מהר פארן, שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה¹, ולא רצו".

(1) ראה ביאורי מהרא"י (בעהמח"ס תרוה"ד) על פירוש רש"י (פ' וזאת הברכה שם): "אע"ג שגלוי וידוע הי' לפניו שלא יקבלוהו מ"מ עשה בענין שלא יהא תערומת ופתחון פה, לא כמלך בשר ודם שדן בחזקה".

(2) סיפא דקרא: "וקדוש מהר פארן סלה, כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ".

(3) פירש רש"י: "פארן, ארץ ישמעאל דכתיב בהגר וישב במדבר פארן". ובתוס' שם ד"ה מאי: "וסמך אסיפי' דקרא וקדוש מהר פארן סלה. ולא גרסינן מאי בעי בתימן, דתימן משעיר הוא דכתיב (עובדי' א, ט) וחתו גבוריך תימן למען יכרת איש מהר עשו".

עוד כתבו התוס' שם: "מיהו קשיא לגירסת רש"י אמאי מייתי קרא דחבוקק למדרש הכי, בקרא דאיתא בוזאת הברכה נמי הוזכר פארן. וי"ל, דאיכא למידרשי' כדדריש ל' בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה (ב"ק לח, א) מפארן הופיע ממונם לישראל והוא הר סיני כדאמר פרק ר"ע (שבת פט, ע"א) חמשה שמות יש לו סיני פארן. ורבי אלחנן אומר דגריס שפיר מאי בעי בשעיר ומאי בעי בתימן והאי תימן לאו שם אומה הוא אלא שם רוח דרום כמו עורי צפון ובואי תימן כדדרשין בספרי פרשת וזאת הברכה מארבע רוחות נגלה הקדוש ברוך הוא לישראל שנאמר אלו-ה מתימן יבא ולכך ניחא שהוצרך להביא פסוק דחבוקק".

(4) ראה זח"ב. וראה שו"ת אבני נזר חיו"ד סי' תנד אות מד.

(5) בפירוש הריב"א עה"ת פ' ברכה שם הוסיף ביאור: "ואע"ג שחזר הקב"ה על כל אומה ולשון שיקבלו את התורה. . . מכל מקום לא הוזכר הכתוב אלא אלו שתי אומות ולפי שבאו מאברהם ויצחק ואעפ"כ לא בחר אלא בשבטי יעקב".

ובספר גור ארי' על פירוש רש"י שם ביאר בארוכה, וזה לשונו: ואף על גב דבקרא לא כתוב אלא שעיר ופארן, ובפ"ק דע"ז נמי קאמר שהחזיר הקדוש ברוך הוא את התורה על כל אומה ולשון, ומנא לן לומר כך. ונראה, דודאי הי' הקדוש ברוך הוא מחזיר התורה על כל האומות, דאם לא כן, מאי שנא שהי'

מחזיר אותה על עשו ועל ישמעאל משום שלא יאמרו אם נתת לנו התורה היינו מקבלין, שאר אומות נמי יאמרו כך. אלא על כל אומה ולשון ה' מחזיר וקרא דקאמר 'וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן', הכי קאמר, אחר שחזר על כל האומות ולא קבלוהו, בא אל עשו וישמעאל, כי אלו מסתבר יותר שיקבלוהו, שהם זרע אברהם, שקיים כל התורה (יומא כח, ב), והי' מחזיר עליהם דרך מעלות; מתחלה אל הרחוק, עד שבא אל עשו וישמעאל. והם היו ראויים לקבל אותה, מפני שהם זרע אברהם, ואפילו הכי לא קבלו אותה. ולפיכך 'וזרח משעיר למו', כיון דלא קבלו אף בני עשו שוב אין מי שיקבל אותה, ובא אל ישראל מהר שער. וכן בפארן גם כן, שבסוף בא אל פארן, אמר אלו בני ישמעאל [ראוי] שיקבלו אותה, ולא קבלוהו. אז בא אל ישראל, כי מעכשיו לא נשאר אחד מה שזכר עשו וישמעאל, מפני כי יש בעשו שאין בישמעאל, ויש בישמעאל שאין בעשו; ישמעאל נמול בתחלה (פ' לך לך יז, כה), וקבל עליו בריתו של אברהם. ועשו אינו בן הפלגש, כמו ישמעאל שהי' בן הפלגש. ולפיכך באחרונה בא אל אלו שנים . . . ואם תאמר, ומנא ליה לרז"ל לומר שהחזיר הקדוש ברוך הוא התורה על כל אומה ולשון, שמא לא החזיר רק על בני אברהם, וכיון דאינהו לא קבלוהו, אחרים לא כל שכן. ויש לומר, דזה לא יתכן, דהרי הם יהיו אומרים שהיו מקבלים אותם, ולא הי' יכול לענוש את האומות - מה שלא קבלו את התורה - מכח קל וחומר. דהא בפרק שור שנגח (ב"ק לח, א) מסיק דבשביל זה הי' הקב"ה מתיר ממונן לישראל, ולא מענישין מכח קל וחומר. ולפיכך בודאי על כולם החזיר אלא שכתוב בקרא 'שעיר' ו'פארן', שהם האחרונים, דמסתברא שהם יקבלו אותה, עכ"ל המהר"ל בגו"א.

ובספר העקרים (מאמר ראשון פרק כ) ביאר "כי אחר שהיו בעולם שבעים אומות ולא זכר מהן אלא שעיר ופארן בלי ספק לא בא להורות על הר שעיר ומדבר פארן אלא לרמוז על כל העולם כלומר כי לפי שצפה הקב"ה שהיו עתידים לקום בעולם מניחי דתות בשעיר שהיא אומת אדום והנטפלים אלי', ובפארן שהיא אומת ישמעאל והנטפלים אלי', שאלו הן שתי אומות כלולות כל העולם והם מזרע אברהם שהי' ראש המאמינים לפיכך פרסם להם נתינת התורה לישראל להורות שהדת האלקית צריך שתתפרסם נתינתה פרסום גדול וכל דת שלא תתפרסם נתינתה פרסום גדול כזה איננה אלקית".

6) ובתנחומא פ' וזאת הברכה סימן ד (ועד"ז בדברים רבה מהדורת ליברמן ר"פ ברכה): "ויאמר ה' מסיני בא, מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא קבלוהו עד שבא אצל ישראל וקבלוהו שנאמר וזרח משעיר למו אלו בני עשו שהן בני שעיר, הופיע מהר פארן אלו בני ישמעאל שנאמר וישב במדבר פארן". וע"ש עוד. וראה גם תיב"ע עה"כ שם ושמות רבה פכ"ז, ט ובהנסמן לקמן.

7) בגור ארי' הנ"ל כתב בא"ד: "הא דאמרינן בספרי שהשיב עשו מפני שנאמר לו 'על חרבך תחיה', וכן ישמעאל מפני שנאמר לו 'והוא יהי' פרא אדם ידו בכל', לא שהאומות האחרים שלא נתברכו בברכה הזאת לא היו משיבים כך, אלא רוצה לומר אפילו אלו שהיו מזרע אברהם ויצחק, כיון שנתברכו בברכה הזאת שאינה הגונה וראוי", כל שכן האחרים, שלא נתברכו כלל, שנמצאו בהם כל אלו הדברים כולם".

8) רובץ ושוף וזוחל על בטנו.

9) וראה גם פסיקתא רבתי פיסקא כא; פסיקתא זוטרתי פ' יתרו כ, ב; דברים רבה (מהדורת ליברמן) פרשת עקב עמוד 82 ואילך; איכה רבה פ"ג, א; ילקוט שמעוני פ' ברכה רמז תתקנא; פרקי דרבי אליעזר פרק מא; תנא דבי אליהו פרשה ג. וראה גם זח"ג קצב, א ואילך בארוכה. [על השינויים בין הספרי (פס"ד, פס"ר, דב"ר, איכ"ר, יל"ש, פדר"א ותד"א) וספר הזהר בהדו"ד עם בני עשו ישמעאל ועמון ומואב - ראה רשימות רבינו זי"ע חוברת ז].

ובמסכת עבודה זרה ב, ב איתא: "ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו, וכתוב (חבקוק ג, ג) אלו-ה מתימן יבוא וגו',² מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן?³ אמר רבי יוחנן, מלמד שהחזירה הקב"ה⁴ על כל אומה ולשון ולא קבלוה⁵, עד שבא אצל ישראל וקבלוה"⁶.

ובספרי על הכתוב (פ' ברכה שם) הדבר מבואר בפרטיות: "ויאמר ה' מסיני בא, כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות. תחלה הלך אצל בני עשו. אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה. אמר להם, לא תרצח. אמרו כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא, שנאמר (תולדות כז, כב; כז, מ), והידים ידי עשו, ועל חרבך תחי'. הלך אצל בני עמון ומואב. אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה. אמר להם, לא תנאף. אמרו לו, כל עצמה של ערוה להם היא שנאמר (פ' וירא יט, לו) ותהרין שתי בנות לוט מאביהן. הלך אצל בני ישמעאל. אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה. אמר להם, לא תגנוב. אמרו לו, כל עצמם אביהם ליסטים הי', שנאמר (פ' לך לך טז, יב) והוא יהי' פרא אדם.⁷ וכן לכל אומה ואומה, שאל להם אם מקבלים את התורה, שנאמר (תהלים קלח, ד) יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך; יכול שמעו וקבלו, תלמוד לומר (מיכה ה, יד) ועשיתי באף ובכימה נקם את הגוים אשר לא שמעו, לא דיים שלא שמעו אלא אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום. כיון שראה הקדוש ברוך הוא כך, נתנם לישראל. משל לאחד ששילח את חמורו וכלבו לגורן והטעינו לחמור לתך ולכלב שלש סאים, הי' החמור מהלך והכלב מלחית⁸, פרק ממנו סאה ונתנו על החמור, וכן שני וכן שלישי. כך ישראל קבלו את התורה בפירושי' ובדקדוקי'. אף אותם שבע מצות שלא יכלו בני נח לעמוד בהם ופרקום באו ישראל וקבלום, לכך נאמר ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו", עכ"ל הספרי.⁹

[בטעם שחזר הקב"ה על כל אומה ולשון אע"פ שבוודאי ידע מראש שלא יקבלו את התורה ביאר רבינו בכ"מ¹⁰ שהחזרה על האומות (לא היתה רק כדי שלא יהי' להם

10) ראה שיחת צום גדלי' ה'תשמ"ח (תורת מנחם התועדויות ה'תשמ"ח ח"א עמוד 92). וראה בארוכה שיחת ליל שמח"ת ה'תשמ"ב (תורת מנחם התועדויות ה'תשמ"ב ח"א עמוד 223 ואילך).

11) בספר התועדויות ה'תשמ"ח הנ"ל ציינו המו"ל כמקור לביאור זה לספר פנים יפות וספר אוה"ת לאדמו"ר הצמח צדק עה"כ. אבל המעיין בספרים אלו יראה שאין בדבריהם מקור ושורש למ"ש רבינו.

אבל מעיין מקור לדברי רבינו נמצא בספר 'קדושת לוי' בדרוש לחג השבועות שכתב בזה"ל: ולכאורה קשה למה החזיר הקדוש ברוך הוא אחריהם [בני עשיו וישמעאל], היתכן לומר שאם היו רוצים הי' נותן להם. אמנם טובה גדולה עשה הבורא לישראל במה שהחזיר עליהם שיקבלו התורה שצפה הקדוש ברוך הוא על סוף דבר בקדמותו ועשה זאת למען עם נחלתו דראה שישגור עליהם שיהיו בגלות בין האומות וחס ושלום שיעסוק ישראל עם הגוי וידבר עמו דיבורים בענייני צרכי עולם הזה והגוי באמת משוקץ

ומתועב וטמא מחמת זה ימשוך ישראל מעבודת הבורא שצריך ישראל לדבר עם טמא כזה וחלילה לקדושה לעסוק עם הטומאה, להכי החזיר השם יתברך על כל אומה ולשון שיקבלו התורה ולכן עשו שלא ה' רוצה לקבל לא תרצת, אמנם יתר התורה ה' רוצה לקבלה להיות עבד הבורא וה' לעשו קצת חשקות להיות עבד הבורא וכן ישמעאל לא רצה לא תנאף אמנם יתר התורה ה' רוצה לקבל להיות עבד הבורא, וידוע דכל מה שה' אז בשעת מתן תורה נשאר עתה רשימה ולכן נשאר הרשימה בין האומות מה שה' להם קצת חשקות להתורה. והפעולה מזה עתה כשמדבר איש הישראל עם הגוי ממשיך הישראל מן הגוי רשימה שיש בו מקצת חמדתו שה' בו אז לקבל התורה ונוטל הישראל לעצמו. ולזה כתוב בכתבי האריז"ל שנגלו ישראל בין האומות לברר נצוצות קדושות שנאבדו בקליפה, והיינו כנ"ל שכל איש הישראלי שמדבר עם הגוי ממשיך הישראל הקדושה שיש בהגוי. הגם שישאל בלא זה הם קדושים, מכל מקום גם זה טוב. כמשל לעשיר שיש לו מאה אלפים אדומיים אף על פי כן כשמייתר עוד אדם זהב אחד גם הוא טוב לו. וכן בשעת מתן תורה שקבלו ישראל את התורה אז ירד להם כל השתוקקות של כל העולם גם הקצת השתוקקות שהיו משתוקקים כל אומה ואומה לקבל התורה ירד לישראל בשעת מתן תורה וה' להם תאוותם ותאוות כל האומות וזה היה כוונת השם יתברך שירד תאוותם לישראל ונתערבו הנצוצות קדושות בקליפה וצריכין ישראל להמשיך ולהעלותם עתה בגלות. (13 נוסח השאלות שבפנים נעתקו מספר חקי חיים להרב יעקב חיים סופר (ירושלים תרע"א) דרוש יד (טז, ג).

(14 בספר שו"ת בן פורת (להגאון ר' יוסף ענגיל) חלק ראשון (פיעטרקוב תרס"ז) סימן ד: "קושיא חמורה אשר שמעתי להקשות על המבואר במדרש ובסיפרי וזאת הברכה שם שכשהחזיר הקב"ה את התורה על העכו"ם השיבו בני עשו תורה זו מה כתיב בה לא תרצת ואביהם של אלו רוצה ה' וכן בני ישמעאל השיבו על לא תגנוב אביהם של אלו גנב ה' יעו"ש וק' דמה זה השיבו שאינם רוצים לקבל לא תרצת כו' הא רציחה היא משבע מצות בני נח ובלאו הכי מצווין בזה והיא קושיא חמורה". ראה גם בשו"ת ארץ צבי סימן כג: "הרי עבודה זרה וגילוי עריות הוא משבע מצות שנצטוו ב"נ קודם מ"ת ולמה הזכיר להם דברים אלו והרי העיקר רצה ליתן להם עתה שאר התורה לא שבע מצות והוא קושיא עצומה". וע"ש מה שתירץ על דרך הסוד.

(15 עה"כ ירמ"י טז, יט: אֵלֶיךָ גוֹיִם יָבֹאוּ מֵאֲפֹסֵי אֶרֶץ וְיֹאמְרוּ אֵךְ שֶׁקָּרַח וְנָחֳלֵינוּ הָבֵל וְאֵין בָּם מוֹעִיל".

(16 ועד"ז בספר זכרון יצחק (נספח לספר זכרון שמואל ח"ב, ירושלים תש"ז) עמוד פו.

(17 י"ג: אלא.

(18 ברמב"ם שם פ"א ה"א: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור ואנוש עצמו מן הטועים ה', וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והאלקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודת כוכבים, וכך היו אומרים עובדיה הידועים עיקרה, לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה, הוא שירמיהו אומר מי לא ייראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים

פתחון פה וכו') אלא) היתה כדי לפעול בהם הכשרה, שיקיימו את חלק התורה השייך להם, דהיינו שבע מצות דידהו והכשרה זו כוללת גם כן שבני נח יסייעו לבני בכל ענייניהם שיוכלו ללמוד תורה ולקיים מצות מתוך מנוחה ללא דאגות מדברים המבלבלים¹²].

קושיית המפרשים וביאוריהם

ב. והנה על אגדה זו הקשו בכמה ספרים¹³:

(א) "מהו התשובה שבני עשו השיבו אין אנו יכולין לעזוב את הברכה שבירך יצחק את עשו אבינו ועל חרבך תחי' ובני ישמעאל השיבו אין אנו יכולין לעזוב את הדבר שעשו אבותנו שגנבו את יוסף וכו' ושאר האומות אמרו אין אנו יכולין להניח דת אבותינו שעבדו את האלילים והלא כל אלה המצות הם משבע מצות שנצטוו עליהם בני נח ובלאו הכי הם מצווים בהם וחייבים לקיימם . . . וא"כ מה תשובה השיבו אין אנו יכולין לעזוב אין אנו יכולין לעזוב וכו' והלא הם כבר נצטוו בזה וחייבים לקיימם".

(ב) "וגם כביכול קושיא לאלקינו שאמר להם לא תרצח לא תגנוב וכו' והי' לו לומר להם מצות אחרות כיון שבזה בלאו הכי חייבין שנצטוו עליהם מבני נח"¹⁴.

ומצינו באחרונים תירוצים שונים לקושיות אלו, ומהם:

(א) ב'נחל שורק' להחיד"א שם¹⁵ תירץ: "דהם סברו דנהי דאדם ונח נצטוו אך לא היו יכולים לחייב דורות הבאים, והבל יפצה פיהם דהם מצות ה' וחייבין. ועוד, הם באים מכח נחלת ועל חרבך והוא יהי' פרא אדם ומחזיקים בזה, ובשבע מצות אומרים שאין יכולים לחייבם". ועפ"י ביאר החיד"א מה שנאמר (ירמ' טז, יט) לעתיד לבא: "אֵלֶיךָ גוֹיִם יָבֹאוּ מֵאֲפָסֶי אֶרֶץ וְיֹאמְרוּ אֵךְ שָׁקַר נִחְלָו אֲבוֹתֵינוּ הִכָּל וְאֵין בָּם מוֹעִיל", שכוונת הכתוב היא ש"בואו הגוים ויתודו ויאמרו אך שקר נחלו אבותינו לומר שיש להם נחלה ועל חרבך והוא יהי' פרא אדם, והוא הבל, ואין בהם באבותינו מועיל לומר שהנחילונם שבע מצות".

(ב) בספר משך חכמה עה"ת (פ' ברכה שם) ביאר כוונת המאמר, דקיי"ל (סנהדרין נט, סע"א ואילך) 'כל מצוה שנאמרה לבני נח ונישנית בסני לזה ולזה נאמרה', נאמרה ולא נשנית לישראל נאמרה ולא לבני נח. "ואם כן, שמא סבורים הגוים שלא תרצח וכן גזל ועריות אינם נשנים בתורה, ואם כן אם ינתנו לישראל יהיו נאמרים לישראל ולא לבני נח, וכן אילו קבלו אחרים הי' נאמרה רק להמקבלים, ואם כן הרויחו בני עשו מה שלא קבלו דהותרו ברציחה וכיו"ב. ולכך כששאלו מה כתיב בה אמר להם לא תרצח,

ובכל מלכותם מאין כמון ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא, כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא".

(19) מכתב זה נדפס גם בלקו"ש חל"ד עמ' 310 ובתאריך מדויק יותר: אדר"ח תמוז תשכ"ד.

ואם כן אף אם לא תקבלו יהי' הדין ד'לזה ולזה נאמרה' ובין כך ובין כך לא הותרה אליכם רציחה, וכולם כיו"ב, דרצון השי"ת הי' שיקבלו התורה".¹⁶

(ג) בספר 'דרש משה' עה"ת (ניו יארק תש"ן, עמוד קעו) הביא ג"כ שהקשה לו הגר"י פיקארסקי והשיב לפי מה שכתב הרמב"ם הל' מלכים פ"ח הי"א: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא"¹⁷ מחכמיהם".

וביאר "והטעם שעד מ"ת הי' הציווי מצד שהוא דבר רע ומחריב העולם, ובאופן זה למדו את העם, ולכן לא הי' קיום לזה שעשו כסברת עצמן הטועה, כדור אנוש שכשרוצין לעבוד השי"ת היו עובדין גם לחמה וללבנה ולמלאכים כדביאר הרמב"ם ריש הל' ע"ז¹⁸ וכן יש לטעות הרבה בגזל ורציחה כידוע, וכמו שרואין אנו בעינינו מתועבות הגוים בכל אלו . . . ולכן במתן תורה נאמר שמהיום גם בני נח צריכין לקיים המצות שנצטוו מכבר לא מצד השכל שהוא דבר נכון אלא מצד ציווי השי"ת למשה בהר סיני שרק אז הוא מחסידי וחכמי אוה"ע".

אמנם נוסף על מה שצ"ע על כל התירוצים הנ"ל כפי שיווכח המעיין, יש להעיר דאין רמז כלל בדברי המדרשים לתוכן הטענות והסברות הנ"ל, והעיקר חסר מן הספר.

ביאור רבינו למאמר חז"ל זה והמסתעף בצירוף מ"מ, ביאורים והערות

(ג) בשנת תשכ"ד, כנראה, פנה הגאון החסיד ר' ישראל יצחק פיקארסקי זצ"ל בשאלות הנ"ל לרבינו ובאגרות רבינו חכ"ג (עמודים ערב-רעג¹⁹) נדפס מענה רבינו אליו. מענה זה נכתב בקיצור נמרץ ובלשונו הקדוש אשר בו המועט מחזיק את המרובה.

לכבוד זמן מתן תורתנו הבעל"ט הנני בזה להציע את דבריו הקדושים בצירוף מראי מקומות וציונים וכו' בשולי הגליון.

תורף דברי רבינו במכתבו כך הוא:

רבינו מבאר שיתכן שקושיא מעיקרא ליתא, כי הקושיא בנוי' על היסוד שהקב"ה בדיבורו עם בני עשו וישמעאל רצה לתת להם דוגמאות מהמצות שיתחייבו בהן אם יקבלו את התורה, והמטרה בנתינת דוגמאות אלו היתה כדי שעל ידן יוכלו האומות לשקול ולהכריע בדעתם אם מעוניינים הם בקבלת התורה ומצוותי'.

אם אמנם היתה זאת מטרת המו"מ עם האומות ותשובת הקב"ה לשאלתם "מה כתיב בה", אכן תמוה למה בחר במצות רציחה ניאוף וגניבה שכבר מחוייבים ועומדים בהם מקדמת דנא.

אבל באמת יש לומר שלא בא הקב"ה אלא לבחון את האומות אם מוכנים המה לקבל עליהם עול מצוות. כי כמו שגוי הבא להתגייר צריך לקבל עליו לשמור כל מצוות התורה, הוא הדין שהאומה שיזכו לקבל את התורה מהקב"ה היו צריכים לקבל על עצמם לשמור את כל מצוותי'.

כדי לבחון אם מוכנים האומות לקבל על עצמם לשמור את המצוות אין צורך להציג להם דוגמא ממצוה שעד עתה לא היו מחוייבים בה, כי יתכן שעד עתה לא היו מקיימים את מצוותיהם ועל כן אינם מוכנים לקבל על עצמם לשמור גם מצוות אלו שכבר מצווים ועומדים הם לקיימם.

ואדרבה, יתכן שהאבן הבוחן המתאים ביותר הוא, לראות אם מוכנים המה לקבל על עצמם לשמור מצוה שכבר נתחייבו בה, ומצד שני טעמים: (א) כי אם אינם מוכנים לקבל על עצמם לשמור את מה שכבר נתחייבו בה, הרי הדין נותן שלא יהיו מוכנים לקבל על עצמם לשמור מצוות חדשות; (ב) יתכן שהתאווה הכי גדולה והנסיון הכי גדול של אומה פלוגית יהיו דוקא במצוה שכבר מחוייבים ועומדים בה, ונכונותם או העדר נכונותם לקבל על עצמם לשמור מצוה זו דוקא תהי' הבחינה הכי טובה לדעת אם מוכנים הם לקבל על עצמם שמירת המצוות בכללותם.

וכן הי' בנדו"ד: (א) יחס האומות למצוות שכבר נתחייבו בהם מאז ומקדם הראה בעליל שאינם מוכנים ומוכשרים לקבל מצוות כלל. (ב) המצוה "לא תרצח" היתה המצוה הכי קשה לבני עשו והמצוה "לא תנאף" היתה המצוה הכי קשה לבני עמון ומואב, והמצוה "לא תגנוב" היתה המצוה הכי קשה לבני ישמעאל. וע"כ כששאלו האומות על דבר המצוות שיהיו צריכים לקבל ע"ע לשמור בחר הקב"ה במצוות אלו דוקא.

ע"כ תמצית דברי רבינו, ועכשיו נבא לדבריו הקדושים ככתבם וכלשונם:

"... לההערות בספרי ר"פ ברכה: מה שאמר הקב"ה לבני עשיו (על השאלה מה כתיב בתורה) - לא תרצח ועד"ז לבני עמון ומואב - לא תנאף ולבני ישמעאל - לא תגנוב, והרי לא זהו החידוש במתן תורה, כי כהנ"ל הם מז' מצוות ב"נ.

- ולהעיר מיבמות (מז, ב) אסיר לן ע"ז²⁰ וראה שם במפרשים²¹.

20 ביבמות מז, א: תנו רבנן, גר שבא להתגייר בזמן הזה וכו' ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות... ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות. מאי טעמא, דאי פריש נפרוש... ואין מרבים עליו, ואין מדקדקים עליו. אמר רבי אלעזר, מאי קראה דכתיב (רות א, יח) ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אלי'. אמרה לה, אסיר לן תחום שבת, באשר תלכי אלך (שם טז). אסיר לן יחוד, באשר תליני אלין (שם). מפקדינן תרי"ג מצוות, עמך עמי (שם); אסיר לן עבודת כוכבים, ואלקיך אלקי (שם); ארבע מיתות נמסרו לב"ד, באשר תמותי אמות (שם יז).

21) בחדא"ג מהרש"א עמ"ס יבמות שם כתב דמה שאמרה נעמי לרות "אסיר לך עבודה זרה" – אע"ג דבכלל שבע מצות ב"נ היא "אפשר דאמר לה לפי שבת מלכים את ותחזור לסורך מארץ ישראל לחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה כמ"ש בדוד (שמואל-א כו, יט) כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה'". [ראה תו"כ עה"כ (פ' בהר כה, לח) "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים". וברמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ב: "שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שנאמר כי גרשוני היום גו' לאמר לך עבוד אלהים אחרים"].

ובערוך לגר עמ"ס יבמות שם כתב דפירוש המהרש"א דחוק הוא והוא ביאר: "מה שהזכירה [נעמי] איסור ע"ז וכן פסק הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ג ה"ב) שמזכירים לגר איסור ע"ז, י"ל . . . דאיסור שיתוף עבודה זרה נתחדש לה לאחר גירותה דבן נח אינו מצווה על השתוף כמ"ש"כ התוס' בסנהדרין סג, ע"ב ד"ה אסור". [וראה רמ"א או"ח סקנ"ו ס"א ובנו"כ. ועוד. ואכ"מ].

ובפירוש העיון יעקב (לבעהמ"ס שבות יעקב) לע"מ מס' יבמות שם ביאר דאסיר לך ע"ז פירושו שעבור ישראל "היא ודמי" אסורה בהנאה, משא"כ בגוי – ראה ב"מ סד, א, [ואולי ידעה שגם רות ה' לה בידה ע"ז ודמי, והשיבה 'אלקין אלקי' וע"פ דיבור זה בטולי בטלה"]. ועד"ז כתב בספר בן יהודה עמ"ס יבמות שם: ש"לא באה לומר לה על עבודתה אלא על איסור הנייתה שאם יש לה צלמים מקודם אע"פ שאינה עובדת אותם עתה אסורים בהנאה".

ובשם אביו כתב בעיון יעקב שם דנעמי ר"ל ד"אפילו הרהור ע"ז מצרף הקב"ה למעשה בישראל" (קידושין לט, ב), משא"כ בגוי.

ובפירוש עץ יוסף על הע"י שם ביאר: "לפי שכל מיתת בן נח בסייף (רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ד) ונתוספה עתה שגדון בעבודת מזלות בסקילה (רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"א) החמור מסייף (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ד), לכן מודיעים לה חומר איסור עבודת מזלות, דאי בעי לפרוש יפרוש".

22) במכילתא: נתבעו אומות העולם בתורה כו' שנאמר ויאמר ה' מסיני בא וגו'. נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו, מה כתיב בה, אמר להם, לא תרצח. אמרו לו, זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר ועל חרבך תחי'. נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, לא תנאף. אמרו לו, כלנו מניאוף דכתיב ותהרין שתי בנות לוט מאביהם, והיאך נקבלה. נגלה על בני ישמעאל, אמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, אל תגנוב. אמרו לו, בזו הברכה נתברך אבינו, דכתיב והוא יהיה פרא אדם, וכתיב כי גנב גנבת. וכשבא אצל ישראל, מימינו אש דת למו, פתחו כלם פיהם ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. וכן הוא אומר עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים. אמר רבי שמעון בן אלעזר, אם בשבע מצות שנצטוו בני נח שקבלו עליהן אינן יכולין לעמוד בהן קל וחומר למצות שבתורה.

23) ראה פירוש הרמב"ן עה"כ כו, מ: "וטעם ועל חרבך תחי' כמו בחרבך . . . ואין הברכה שתהי' מחיתו משלל האויבים בחרבו כי הנה נתן לו משמני הארץ ומטל השמים ובה יחי', אבל הענין לומר שיחי' במלחמותיו כי ינצח ולא יפול בחרב אויב". [וראה גם רמב"ן עה"כ בפ' וישלח (לו, לא) ש"נכתב זה להגיד כי נתקיימה בו ברכת יצחק שאמר לו ועל חרבך תחי', כי גברו על בני שעיר החורי ומלכו עליהם בארצם"].

י"ל כי הוכרח לומר להם דוקא ע"ד מצות אלו. כי הם דוקא החמורות בשבילים היפך ענינם (כדמוכח מהמענה דכאו"א מהנ"ל "כל עצמו").

ואף שבלאה"כ נצטוו ע"ז (בז' מצות ב"נ) - י"ל בפשטות שהרי בשעת מ"ת שאלם הקב"ה היקבלו תורה ברצון וע"ז ענו כל עצמו כו' ולכן אי"א לקבל כו'.

ועפ"ז מובנת בפשטות המכילתא (יתרו כ, ב) דגם שם איתא כהנ"ל בספרי ומסיים: ארשב"א אם בז' מצות שנצטוו ב"נ שקבלו עליהן אינן יכולין לעמוד בהן ק"ו למצות שבתורה.²² ועד"ז משמע גם בספרי שמסיים יכול שמעו וקבלו (התורה) ת"ל ואותם לא יעשו ואומר כו' אלא אפילו ז"מ שקיבלו עליהם ב"נ לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום ונתנום לישראל. וק"ל.

לתרץ הספרי שכוונת הכתוב בהלא תרצח כו' היינו מה שמוסיף בציווי זה לבני - על האיסור דשפ"ד דב"נ - דוחק קצת, דא"כ העיקר חסר מן הספר. אלא שקצת ראי'

24) עה"כ (תהלים קמו, יט-כ) "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי גו" איתא בשמות רבה שם: "אמר רבי סימון בשם רבי חנינא, משל למלך שה' לפניו שלחן ערוך ומיני תבשילין נכנס עבדו נתן לו חתיכה, שני נתן לו ביצה, שלישי נתן לו ירק וכן לכל או"א, נכנס בנו נתן לו כל השולחן לפניו, אמר לו לאלו נתתי מנה מנה אבל את הכל נתתי ברשותך, כך הקב"ה לא נתן לעובדי כוכבים אלא מקצת מצות אבל כשעמדו ישראל אמר להם הרי כל התורה כולה לכם שנאמר לא עשה כן לכל גוי. אמר רבי אלעזר, משל למלך שיצא למלחמה והיו הלגיונות עמו והי' שוחט בהמה והי' מחלק לכל אחד ואחד מנה כדי שיגיע, הציץ בנו וא"ל מה אתה גותן לי, א"ל ממה שהתקנתי לעצמי, לפיכך נתן האלקים לעובדי כוכבים מצות גולמיות שיגעו בהן ולא הפריש בהן בין שומאה לטהרה, באו ישראל ופירש להם המצות כל אחד ואחד, עונשה ומתן שכרה שנאמר (שיר השירים א, ב) ישקני מנשקות פיהו, לכך נאמר חוקיו ומשפטיו לישראל".

25) בפירוש הרמב"ן עה"ת שם: "ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נו, א) אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלא, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט, ב)".

26) במס' חולין צב סע"א: "והיינו דכתיב (זכרי' יא, יב) ואומר אליהם אם טוב בעיניכם הבו שכרי ואם לא חדלו וישקלו את שכרי שלשים כסף. . . עולא אמר אלו שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח, ואין מקיימין אלא שלשה שאין כותבין כתובה לזכרים [דאע"פ שחשודין למשכב זכור ומייחדין להם זכר לתשמישן אין נוהגין קלות ראש במצוה זו כל כך שיכתבו להם כתובה], ואחת שאין שוקלין בשר המת [של אדם] במקולין [באיטליו, שאין אוכלין אותו בפרהסיא כל כך. ואני שמעתי: בשר המת, בשר בהמה שמתה מעצמה. רש"י]".

לזה ממענה בני עמון ומואב בשלילת לא תנאף ממש"נ ותהרינה שתי בנות לוט מאביהן, דניתוסף איסור זה בג"ע במ"ת, אבל מותר לב"נ. כן ממענה בני עשיו ממש"נ על חרבך תחי', דפשיטא דלא תחי' ברכת יצחק לעבור על מצות ב"נ²³.

למרוז"ל בשמו"ר (פ"ל, ט) דלעכו"ם ניתנו מצות גולמיות²⁴ - יש להעיר מפי' הרמב"ן (וישלח לד, יג): ועל דעתו הדינין שמנו כו'.²⁵ וראה ג"כ חולין (צב, סע"א) ל' מצות שקיבלו עליהם ב"נ כו'²⁶.

תם ולא נשלם, ותן לחכם ויחכם עוד.



"חטא כדי שיזכה חברך"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. במסכת שבת דף ד ע"א בעי רב ביבי בר אבבי "הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו". והגמ' מסבירה באיזה מקרה היא האיבעיה, ואמר רב שילא "לעולם ב[הדביק פת בתנור ב]שוגג, ולמאן התירו לאחרים" [רש"י: אחר שראה ובא לפניו לישאל לרדותה קודם שיבוא חברו לידי חיוב חטאת]. ורב ששת מקשה ע"ז "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" [רש"י: וכי אומרים לו לאדם צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור]. ומפורש איפוא, שאין לאדם לעבור על איסור, מכל סוג שהוא, כדי להציל את חברו מחטא.

מאידך, במסכת עירובין לב ע"ב דיין "חבר שאמר לעם הארץ [מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי] וחבר אחר שמעו", שלדעת רבי, החבר ששמע רשאי לאכול מהתאנים ואינו צריך לעשר "דוודאי עישורי מעשר ההוא חבר קמא עילויה" משום ש"ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא [רש"י: לתרום שלא מן המוקף - מדרבנן צריך להפריש תרומות ומעשרות "מן המוקף"] ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה".

וכאן מפורש, שאדברה, ראוי לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור יותר.

בכמה וכמה מקומות בש"ס התחבטו והאריכו הראשונים לתווך בין סתירת הסוגיות, ולקבוע כללים מתי אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חברך", ומהם שבת ועירובין שם, פסחים פח ע"ב, חגיגה ב ע"ב, גיטין מא ע"ב. וראה אנציקלופדיה תלמודית ח"א עמ' תקעה ערך "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך" וש"נ.

והאריכו במפרשים ובאחרונים לבאר דבריהם, ומהם נסתעפו כו"כ נפקא מיני' להלכה ולמעשה.

ב. באגרות קודש חי"א עמ' רנ"ה (ובלקו"ש ח"ט עמ' 278) כותב הרבי: "מענה על מכתבו מד' פנחס, בו שאל ע"ד: א) מנין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל. ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו', והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה.

והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני ידיעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ - יבטל המנין וקרוב לדאי שחלק גדול גם לא יתפללו.

ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבריו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלו [כצ"ל] יש חלק בחטא חבריו אינו כן במדת חסידות. ובנידון דידן יש לצרף, עכ"פ בתור סניף:

א. הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו כו' הוא רק במלאכות מסוימות ובפני עשרה מישראל וכו' וכו', וכמצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה. ב. אם לא הי' ממלא בקשות הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחי' בשתי ידיים וכו' ומעין חילול השם".

באגרת שם מציין בשוה"ג "עיינ בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד' א. רמב"ן בשבת שם בתירוק ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א. ריטב"א עירובין לב, ב". וכבר האריכו כו"כ מקומות - ובמיוחד בקובץ זה - לבאר המכתב וציון מקורות אלו וסדרם, וראה המצווין בשלחן מנחם או"ח סימן סד.

ומה שנראה לכאורה הוא, שבפנים המכתב מביא את הדעה בראשונים (תוס' שבת שם ועוד) שאומרים לו לאדם חטא "דווקא במקום שלו יש חלק בחטא חבריו", והיינו שבשאר מצבים אכן אין אומרים לו לאדם חטא, ומוסיף שגם לדעה זו "אינו כן במידת חסידות", היינו שבמידת חסידות גם אם אין לו חלק בחטא חבריו, בכ"ז אומרים לו לאדם שיחטא חטא קל בכדי להציל את חבריו.

וזהו שמציין בהערה לכמה ראשונים, שכתבו גדרים ותנאים אחרים מתי אמרינן כלל זה, ונראה ששיטתם היא שבדרך כלל אומרים לאדם חטא כדי להציל חבריו, חוץ מאופנים מסוימים המבוארים בדבריהם, כגון שפשע חבריו (דעת התוס' שבת שם ובכ"מ), או כשמעשה האיסור כבר נעשה (ריב"א בתוס' שם, וראה לקו"ש חי"ח עמ' 149 שדייק שכן הוא דעת רש"י בשבת שם), ועוד, שאז אין אומרים לו לחטוא, ולכן

מצד מידת חסידות יש לסמוך על שיטות אלו, ובמקום כנידו"ד, ישמש כש"ץ בשביל אלו המחללי שבת.

ג. וצ"ב מהו יסוד ה"מדת חסידות", ובפרט שכותב כן גם להשיטה הסוברת שבדרך כלל אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך (חוץ מהאופן שיש לו חלק בחטא חברו), ומאי שייך מידת חסידות אם אין אומרים לו לחטוא? (ואף ששיטת הריטב"א המצוין בשו"ג הנ"ל הוא שאין "אומרים" לו לחטוא אבל אם ירצה עושה כן מעצמו כדי שיזכה חברו, והוא מתפרש יפה כ"מדת חסידות", הרי בפשטות נראה שהרבי נקט כן גם בשיטת שאר הראשונים הנ"ל, וצ"ב).

נראה לומר בהקדים שמצינו בכמה אחרונים שביארו שיסוד הך דינא "חטא כדי שיזכה חברך" מיוסד על גדר ערבות ד"כל ישראל ערבים זה בזה". ראה לדוגמא בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ס"ב) שהאריך בהאי דינא, ובתו"ד כותב (נח ע"א ד"ה ודע) "די"ל דהא דאמרינן חטא בשביל שיזכה חברך הוא משום דכל ישראל ערבים זה בזה, והא מהאי טעמא בכל המצוות אע"פ שיצא מוציא, כמ"ש רש"י ב"ר"ה כח [כט ע"א] ורא"ש פ"ג דברכות, וכל אחד יש לו חלק בחיובא של חברו בקיום מצות עשה ובעברו על מצות לא תעשה, ולכן אומרים חטא בזוטא כדי שיזכה חברך, ואין לומר מה לי ולחברי דהא ערב בעדו, ויש להסביר עוד דאם לא קיים זה המצוה אשר עליו או בעובר עבירה יש לו ג"כ עבירה זוטא, אומרים מה לך לחטוא עבירה קלילה וחברך ברבה, עבור אתה בקלה ויהיה חברך ניצל מחמורה כנ"ל". (ומזה בא לדון שם אודות כלל זה בחטא בשביל נשים להשיטות שאין בהם ערבות, עיי"ש. ועיי"ג"כ בשו"ת בית יצחק או"ח סי' ח אות ח מה שדן אודות "חטא כדי שיזכה חברך" בנשים, מיוסד על זה" דזה שכתבו התוס' דהיכא דלא פשע אומרים חטא כדי שיזכה חברך הוא מטעם ערבות, וכיון שחבירו חייב במצוה אף הוא מוזהר מטעם ערבות עיי"ש).

וראה ג"כ בשו"ת עין יצחק (אבה"ע סי' א) שמקשה לפי"ז על הלשון "חטא כדי שיזכה חברך", "הא כיון דיש על חברו דין ערבות בשביל החוטא, אם כן אין זה מיקרי חטא בשביל שיזכה חבריך אלא חטא אתה בשביל שתזכה אתה, להציל עצמך מן עונש ערבות בעון החמור", עיי"ש שתירץ על פי דברי התוס' בשבועות (לט ע"ב) שעונש על החטא שמצד ערבות הוא לא חמור כל כך כחטא האדם בחטא עצמו, ואין בזה עדיפות לומר חטא כדי שתזכה, שהרי יפסיד יותר במה שחטא בעצמו, וגם שהעונש בשביל הערבות מתחלק בין כולם, אם כן הוא קל מאוד, משא"כ העונש על חטא עצמו שהוא עיקר החטא, עיי"ש.

ואכן בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' טו) ביאר הדעה שהובא בתוס' בשבת "בענין אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, דהיכא דלא פשע חברו מותר לעבור איסור קל שלא יעשה חברו איסור חמור, והטעם בזה דהיכא דלא פשע הוא ערב בעד

חבירו, משא"כ היכא דפשע", עיי"ש שמביא מקור מדברי המשנה בשביעית ומה שמבאר גדרי הערבות ואכמ"ל.

הרי דנקט בפשיטות שיסוד הדין "חטא כדי שיזכה חברך" מיוסד על דין "ערבות, וכנ"ל.

ולהלכה נפסק בשו"ע (סי' רנ"ד סי"ב) אודות הנותן פת לתנור" אבל לאדם אחר לא התירו לרדות אפילו ע"י שינוי, כדי שלא יבוא חבירו לידי חיוב חטאת או סקילה, שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, כיון שחבירו פשע במה שנתן לתנור" ומציין לסי' ש"ו סכ"ט שכתב כן עיי"ש הרי שנקט עיקר כדעת התוס'. ומקורו במג"א ס"ק כא.

ד. והנה בשו"ע סי' תרנ"ה כתוב אודות לומר לגוי להביא לולב בסוכות מחוץ לתחום, ושם כותב המגן אברהם "וצ"ע אם מותר לשלוח לחבירו, דאין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך", ונ"ל דאם פשע במה שלא הכין לו לולב קודם יו"ט, אסור לשלוח לו, ואם לא פשע מותר" עיי"ש שמציין לסי' ש"ו הנ"ל. והעתיקו המשנה ברורה (סי' תרנה סוף סק"ג) "ואם אין לחבירו לולב והוא חוץ לתחום, אם אין לו מעות לקנות לעצמו מותר לזה לשולחו, אבל אם יש ביכולתו לקנות ופשע ולא קנה, אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך".

ובשער הציון (סק"ה) הקשה "ואיני יודע מה שייך בזה חטא דהא אנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה את מצות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחבירו בקידוש וכדומה כמו שכתב הרא"ש בברכות פ"ג, ונהי דחטא חבירו מתחלה בזה שלא קנה הד' מינים מעיר"ט כדי שלא יצטרך ביו"ט לעבור על שבות של דבריהם, מ"מ בדיעבד שלא קנה הלא הוא מחוייב בעצמו לשלוח סביביו ע"י עכו"ם להשיגו, וממילא כשם שהוא מחוייב להשיגו כן אני מחוייב להמציא לו [ואך שהוא ישלם עבור השליח], ואיך שייך בזה חטא, וי"ל קצת מכל מקום צ"ע בדבר".

ולכאורה קושית השערי ציון צ"ע"ג שהרי בתוס' מבואר ונפסק להלכה דבפשעיה לא אמרינן חטא בכדי שיזכה חברך, והמ"ב בעצמו הביא המג"א הנ"ל בסי' רנ"ד סק"מ, וא"כ מאי מקשה על המג"א שיחטא בקל במקום פשיעה, וצ"ב.

ה. ואולי יש לחלק בין לחטוא חטא קל בכדי שיזכה חבירו להינצל מעבירת איסור, שאז אכן אם חבירו פושע בעבירה כגון בהכניס פת בתנור סובר התוס' וכ"ה להלכה שלא אמרינן שאדם יחטא בחטא קל כדי להצילו, וכנ"ל באבנ"ו שבפשעיה לא שייך ערבות, משא"כ שהדיון הוא לזכות חבירו בקיום מצוה שמשום מה נמנע לעשותו, אז נאמר שאכן ישתדל שיזכה במצוה גם במחיר של חטא קל, כי הוא ערב בעדו.

ויסוד הדבר נמצא בביאור רבינו אליהו מזרחי על הסמ"ג (הל' ראש השנה עניני שופר ס"ק כ"ח) עמש"כ בסמ"ג לחלק בין תק"ש לקטן שהגיע לחינוך או לא הגיע עדיין לחינוך, כתב הרא"ם "כיון שאין הגדולים מחוייבים לחנכם ואינם מקיימין בזה שום מצוה אסור, דאין אומרים לו לאדם חטא אפילו בחטא של שבות בשביל שיזכה חברך, דהא בשבת פ"ק אמרו ברדיית הפת שאינה אלא משום שבות אין אומרים לאדם חטא וכו', אבל בהגיע לחינוך שהוא מחוייב לחנכו במצות, אינו נקרא חוטא באותה תקיעה שתקע בשבילו, מאחר שהוא עצמו זוכה באותה תקיעה שמקיים בה מצות חינוך.

וממשיך: אך קשה מההיא דפ"ק דשבת שלא התירו לו לרדות אע"פ שאין איסורו אלא משום שבות, ואע"פ שהוא עצמו זוכה בה כשמציל את חברו מן העבירה, שכל ישראל ערבים זה בזה, ושמא יש לחלק בין זכות להצלה מן העבירה, דלגבי התעסקות התקיעות שחבירו זוכה בה גם הוא זוכה בה, ולגבי רדיית הפת שחבירו ניצל מן העבירה ואין אני קורא בו שהוא זוכה בשום מצוה, גם הוא אינו נקרא זוכה בה".

לפי"ז מובנת קושית השערי ציון בלולב שמחמת דין ערבות אכן יזכה את חברו במצוות לולב אף בשילוח גוי להביאו חוץ לתחום, כי בכהאי גוונא אמרינן חטא בחטא קל של שבות דשבות כדי שיזכה חברך במצוות לולב.

ומובן ג"כ במה שבמכתב הרבי דלעיל כותב שאף להדעה שאמרינן אין לאדם יחטא בכדי לזכות לחבירו כשאין לו חלק בעבירה, בכ"ז מצד "מדת חסידות" יקבל על עצו להיות ש"ץ, כי כיון שהוא ערב בעדו הרי יש לו להשתדל לזכות חברו שיקיים המצות שעליו, ובנידו"ד היינו מצות תפלה בציבור ואמירת קדיש. ועאכ"כ לשיטות שאר הראשונים (שהרבי מציין בשו"ג) צריך לסייעם לקיים מצותם בתפלה בציבור וכנ"ל דבנדו"ד אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך. (וראה ג"כ מה שהאריך ידידי הגה"ח הרב ברוך אבערלאנדער שיח' בקובץ אור ישראל גליון מו, בענין חיוב תפלה בציבור לנוסעים לשליחות בעיירות רחוקות).

ו. ויש לבאר המחלוקת בין המג"א שאוסר בלולב אם פשע חברו, להמשנה ברורה בשעה"צ שרוצה להתיר [וכן לכאורה משמע דעת רבינו במכתב], דתלוי בגדר ערבות, והוא ע"פ המבואר בלקו"ש (חלק ל' ויגש עמ' 216) "שעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים: (א) השעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלוה, (ב) הערב עומד במקום הלוה, ולכן שעבוד הגוף שעל הלוה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב (העומד במקומו). ועיי"ש בשיחה ובהערות שמבאר שזהו מחלוקת אמוראים (בבא בתרא קעג ע"ב) במקור התורה לשעבוד ערב.

ומקשר אופן הב' שעומד במקום הלוה ממש, עם "דין ערבות הכללי של כל ישראל דכל ישראל ערבים זה בזה: כשם שמצינו לענין ברכת המצות "שאף מי שאינו מחוייב בדבר מפני שכבר יצא י"ח יכול לברך למי שעדיין לא יצא . . לפי שבמצות שהן חובה

כל ישראל ערבים זה בזה וגם הוא נקרא מחוייב בדבר כשחבירו לא יצא י"ח עדיין" - והיינו מפני ש"גדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמין יחיד" "גוף אחד" "ומציאות אחת", [לשוונות הצפנת פענח] ..ובמילא החיוב שעל חבירו חל גם עליו עד ש"גם הוא מקרא מחויב בדבר", עיי"ש ובהערות (ובספר "אגורה באהלך" סימן כב ביארתי שזה תלוי גם אם הערבות הוא דין כללי או דין פרטי בכל מצוה, היינו כשמחוייב במצוה פרטית מתחייב ג"כ ב"ערבות" כחלק מן המצוה לוודאות שגם אחרים יקיימו מצוה זו עצמה, עיי"ש).

לפי"ז י"ל להמג"א ערבות פירושו שעבוד להחוב, היינו רק חיוב כללי לראות שהשני יקיים מצוה, ולכן כשהשני פושע ולא השתדל בקיום המצוה בטל הערבות וכן"ל באבנ"ז, משא"כ השעה"צ בקושיותו וכן הוא ב"מידת חסידות" [כמשמעות מכתב רבינו] ערבות פירושו הוא שעומד במקומו של המחוייב, וקיום מצותו של השני הופך את הערב למחוייב בדבר, לכן ישתדל בכל האפשר שהשני יזכה בקיום מצותיו. (וכפשוט שאין המדובר ח"ו לעבור איסור וגזירה במקום מ"ע דאורייתא, רק הסברה במקום שמצינו היתר בפוסקים וכן"ל ובדוגמת מכתב הרבי הנ"ל, ולהעיר משו"ת משיב דבר לנצי"ב סי' מג ומ"ד מה שדייק מפסק הרמב"ם שעושה עיסתו בטומאה כדי לזכות במצות חלה, ואכמ"ל).

ולהעיר עוד: בלקו"ש חלק ל"ז (שיחה ה' לפרשת אמור) מבאר אודות חיוב אדם להכניס עצמו בספק סכנה בשביל הצלת כלל ישראל, "דאז וודאי שמחוייב היחיד להכניס את עצמו בסכנה בשביל הצלת כלל ישראל. ויש לומר, שאין זה משום שהצלת כלל ישראל דוחה נפש היחיד, אלא לפי שלהיות שכל יחיד הוא חלק מהכלל, חלק מהציבור, הרי נמצא, שהצלת כלל ישראל ה"ה גם הצלתו של היחיד".

ובהערה 40 כותב "להעיר שגם בנוגע לחטא, אף שבכלל אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, בכמה מקרים אומרים לו חטא - ראה תוס' שבת שם, ובכ"מ. וא' מהם - להציל רבים מעבירה".

היינו שלומד בדעת התוס' שההיתר לחטא בכדי להציל רבים הוא מחמת שזה בעצם הצלה שלו עצמו. ואף שהוא רק ביאור בשיטה זו הסוברת שאומרים לו לאדם לחטא בכדי שיזכה במצוה דרבים, הרי בכל זאת הסברא של הדין ניתנת להיאמר לכאורה גם בביאור היתר חטא בכדי לזכות במצוה, דכן"ל חיוב מצות חבירו הוא בעצם גם חיוב מצוה שלו עצמו, דהערב עומד במקומו וכן"ל.



מדות טובות שבטבע בני ישראל*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. באגרות קודש של רבינו ח"ב עמ' רצב-רצג כותב בתו"ד וזלה"ק:

"ומענין דא"ח: הביא בפ"ז דמאמר המוסג"פ¹, בענין מדות טובות שבטבע בני", אם הוא מנפה"א (אגה"ק סי"ב) או מנפה"ב (תניא ספ"א). וזה מכבר שמעתי עושים רמינהו בזה. – ולדידי: בתניא משמיענו דבנ"י יש מדות טובות בטבע נה"ב (בלא עבודה). ובאגה"ק קמ"ל דנה"א בטבעה החסד גובר על הגבו'. ותרווייהו איתנהו, ושניהם צריכא לן, כמובן" עכלה"ק לעניננו².

כוונת הדברים, דהנה לכאורה יש להקשות מדברי אדה"ז בתניא פ"א אדבריו שבאגה"ק סי"ב דבהשקפה ראשונה נראין לכאורה כסתרי אהדדי, דבתניא שם מבואר דמדות טובות שבטבע כל ישראל כמו רחמנות וגמילות חסדים שרשן מנפש הבהמית, וכמ"ש שם "וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח באות ממנה, כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב וכו'".

אמנם באגה"ק שם מבואר דשרשן מנפש האלוקית, וכמ"ש שם "והנה מודעת זאת שישאל בטבעם הם רחמנים וגומ"ח מפני היות נפשותיהם נמשכות ממדותיו ית' אשר החסד גובר בהן על מדת הדין הגבורה והצמצום, וכמ"ש גבר חסדו על יריאיו, שלכן נקראת הנשמה בת כהן כמ"ש בזה"ק", והדבר צ"ב.

ועל זה ביאר רבינו דשני ענינים שונים הם, הא' עצם "מציאותם" של מדות טובות בטבע הנה"ב של כל איש ישראל מתולדותם בלא שום עבודה, והב' היותם ישראל רחמנים וגומלי חסדים "בפועל" יען כי טבע הנה"א הוא שמדת החסד והרחמים גוברת על מדת הגבורה, ותרווייהו איתנהו בהו בבנ"י ושניהם צריכא.

ובזה יבוארו דברי אדה"ז על נכון דאין כאן שום סתירה בדבריו, דבתניא שם קאי על ענין הא' ומשמיענו האדה"ז בזה דישנו "מציאות" של מדות טובות כמו רחמנות

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

(1) הכוונה למאמר ד"ה ויחלם והנה סלם פ"ז הנדפס בסה"מ ה'תש"ח עמ' 85 ואילך.

(2) וראה בזה גם אג"ק חי"א עמ' ל; שם ח"ג עמ' ט. וב'מראה מקומות, הגהות והערות קצרות לסש"ב' פ"א על התיבות "וגם מדות טובות" מעיר הרבי וזלה"ק "עיינ אגה"ק סימן יב", וראה מדור 'לקוטי פירוש' שם עיי"ש וש"נ.

וגמ"ח מצד טבע הנה"ב עצמה בלא עבודה, האומנם דמצד הנה"ב הרי עדיין שפיר יתכן שמדת הדין תנצח על מדת החסד ושוב לא יהי' האדם רחמן וגומל חסד "בפועל".

וזהו דקמ"ל האדה"ז באגה"ק שם שמצד טבע הנה"א הרי מדת החסד גוברת על הגבורה, ושוב הו' בנ"י רחמנים וגומלי חסדים בפועל ממש [ולאידך, הנה מדברי האדה"ז באגה"ק לא הוה ידעין שישנו מציאות עכ"פ של מדות טובות בטבע הנה"ב מצד עצמה, ולזה קמ"ל בתניא שם, ונמצא כלשון רבינו ד"שניהם צריכא לן"].

ב. והנראה להעיר בביאור דברי רבינו הקצרים בזה, והוא דנראה כי תוכן הישוב האמור בדברי האדה"ז מבואר ומדוקדק הוא בעצם גוף לשון קדשו הזהב דהאדה"ז שם, דהנה כד דייקת שפיר הרי בתניא שם קאי האדה"ז על "החפצא" דהמדות עצמם, ובלשונו הק' "וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח וכו'", משא"כ באגה"ק שם דקאי האדה"ז על "הגברא" המתנהג בפועל בהתאם למדות הללו, ובלשונו הק' "שישראל בטבעם הם רחמנים וגומ"ח".

ולמה שביאר רבינו מדוקדק הוא היטב, והיינו שרמזו בזה האדה"ז בגודל דקדוק לשונו הק' דבתניא שם קאי על "מציאות" המדות עצמם ["רחמנות וגמילות חסדים"], משא"כ באגה"ק שם קאי על האדם הרחמן והגומל חסד בפועל ["רחמנים וגומלי חסדים"].

ושו"ר ב'מראה מקומות, הגהות והערות קצרות לסש"ב' על אגה"ק שם שהעיר הרבי ליישב הסתירה לכאורה שבדברי האדה"ז ע"ד מש"כ באג"ק שם וזלה"ק: "צע"ק מח"א ספ"א "וגם מדות טובות כו"'. ואולי מטעם דפ"א – יש מדת הרחמנות בנפשם, ואפשר שתנצח מדת הדין או לא, ושייך שם בפ"א, דעסיק רק במציאות מדות טובות ורעות בנפש האלקית³. ומטעם דאגרתנו – ישראל הם רחמנים בפועל – דבזה קאי כאן – שהוא מפני שמדת הרחמים גוברת, וזהו רק "מפני היות כו" עכלה"ק.

ונראה דזהו גופא כוונת רבינו במש"כ "ושייך שם בפ"א, דעסיק רק במציאות מדות טובות ורעות כו"', כלומר דכן הוא פשטות משמעות לשון האדה"ז בתניא שם "וגם מדות טובות כו" כמו רחמנות וג"ח" דקאי על "מציאות" המדות עצמן וכו"ל, וכמו כן נראה הכוונה במש"כ "ומטעם דאגרתנו – ישראל הם רחמנים בפועל – דבזה קאי כאן", והיינו דכן הוא פשטות משמעות דברי אדה"ז באגה"ק שם "שישראל בטבעם הם רחמנים וגומלי חסדים" דקאי על זה שישראל הם רחמנים "בפועל" וכו"ל, והן הן הדברים, והדברים פשוטים ומבוארים, ולא באתי אלא להעיר.



(3) כן הוא בנדפס שם: "האלקית". ולכאורה בפשטות נראה דצ"ל: "הבהמית" וכיו"ב. והדבר צריך בירור.

נגלה

מנהג כ"ק אדמו"ר בהבדלה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל פלאטבוש

איתא בגמ' ברכות (דף מג ע"א) "ת"ר הביאו לפניהם שמן ויין . . . בית הלל אומרים אוחו את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן".

וכ"פ בשו"ע גבי הבדלה (סי' רצו ס"ו) "ואוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך כל היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו", ובשו"ע ד' (סי' רצו סט"ז) "בשעת ברכת בורא פרי הגפן צריך לאחוז הכוס בימינו ויהיו הבשמים בשמאלו, ואח"כ צריך להחליף הכוס לשמאלו והבשמים לימינו...".

ובדרישה (סי' ריב ס"ק ב') כתב "ומה שכתבתי (פרישה אות ה') בשם מורי ורבי שלקח בשעת ההבדלה היין בימין וההדס בשמאל, וכשבירך על ההדס החליף וכו', באמת שאין לו ראי' מוחלטת . . . מדברי בית הלל שאמר שלוקח היין בימין והשמן בשמאל, [די"ל] דאיירי שהביאו שניהן לפניו ולא היה לו מקום להניחן ובא לאשמועין כשירצה לאחוז בשניהן צריך לאחוז היין בימין תחלה, ומיהו משמעות הלשון משמע כמו שנהג מ"ו ז"ל".

וכוונת הדרישה היא, שבימיהם היו מסלקים השולחן לפני ברכת המזון, וכיון שחייב להחזיק זה שמברך עליו בימינו ממילא צריך להחזיק את השני בשמאלו, שהרי אינו יכול להניחו על השולחן¹, ומיהו לפי רבו של הדרישה מדסטים הברייתא משמע שאפי' היה לפניו שולחן צריך להחזיק יין והשמן יחדיו, כיון שדעתו לברך עליהם, אלא דמה שמברך עליו עכשיו צריך להחזיק בימין והשני בשמאל.

והנה בגליון א'קד הביא הרב ח.ר. שי' דעת המשנה ברורה (סי' רצו בשעה"צ ס"ק כ')² דהטעם שצריך לאחוז הכוס בשעה שמברך על הבשמים והנר הוא משום "שאמרו דסודרו על הכוס", וכתב שכוונתו לגמ' פסחים (דף נד ע"ב) "אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת . . . ר"י אומר סודרן על הכוס".

(1) אכן מהמשך הברייתא דמותר השמן "טחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל" משמע דלא במוצאי שבת מיירי אלא דבסוף סעודה מיירי, וז"ל רש"י (ד"ה שמן) "זהו יין שלאחר המזון, ואין זה כוס של ברכה".

(2) ועד"ז בחיי אדם הל' שבת כלל ח סכ"ד.

ומ"מ השיג על המשנה ברורה מכמה טעמים:

א. "דהא דין זה ד'סודרן על הכוס" נאמר בפירוש בגמ' לענין ברכת האור, ולא שמענו ולא ראינו מעולם שיאחזו את הנר ביד שמאל כשמברך על היין שבימינו, ומאי שנא בשמים מנר?"

ב. דזה שאמר ר"י "סודרן על הכוס" אינו אלא לאפוקי מדעת הת"ק בברייתא ד"כיון שרואה מברך מיד", וקמ"ל ר"י שאינו מברך על האור מיד אלא בשעת הבדלה, אבל לא שצריך לאחוז הכוס בשעת ברכת האור, וכ"כ בערוך השולחן (סי' רצו סי"ז) "ודע דהאחיזה בשמאל אינה חובה כלל, ולכן אצלינו אין מחזיקין הבשמים בשעת ברכת היין, וכשמברכין על הבשמים מניחין הכוס על השולחן ונוטל הבשמים בימינו, אלא הכוונה היא העיקר לאחוז היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם, וממילא דהדבר השני בשמאל, אבל אין זה בהכרח", ומסיק דזהו גם דעת השו"ע ושוע"ר, דהעיקר הוא לאחוז המצוה בימין, והשאר יוכל להניח בשמאל או על השולחן, ואין נפק"מ בזה.

ג. והביא ראי' לזה שהרי למעשה "כן נהג כ"ק אדמו"ר, וכמו שענינו ראו ולא זר".

וכבר השיגו עליו (בגליון א'קו), ובאמת מעיקרא דדינא קשיא, ויש להשיב על כל אחד מג' הראיות שהביא:

א. הרי להמשנה ברורה מדברי ר"י נלמד שצריך לסדר כל סדר (יבנ"ה) דהבדלה בשעה שאוחז הכוס בידו, וגם בשעת ברכת הבשמים והנר צריך לאחוז הכוס בידו, ולמה יצטרך לאחוז הנר בידו? והנה רבו של הדרישה למד מדברי בית הלל שצריך לאחוז הבשמים בידו בשעה שמברך על היין, ועליו יש לשאול למה לא יאחוז גם הנר בידו בשעה שמברך על היין³, אבל להמשנה ברורה (שם ס"ק ל') "דכל הברכות של הבדלה מצוה להיות על הכוס" ניחא דהעיקר הוא לאחוז הכוס בידו ותו לא.

ב. צ"ע האם שייך לומר שאדה"ז דייק בלשונו הזהב "צריך להחליף הכוס לשמאלו..." והוא לא דווקא! וגם הרי בסידורו שינה דעתו וכתב דרך אחרת איך להחליף הכוס לשמאלו (כדלקמן). ואיך שייך לומר דכל זה אינו אלא שיגרא דלישנא ולדינא מניחו על שולחנו ודיו? ע"כ נראה שיש שני שיטות בפוסקים, י"א שצריך לאחוז הכוס בשעת ברכת הבשמים והנר וי"א שא"צ, ולכ' פליגי דיש מפרשים "סודרן על הכוס" שצריך לאחוז הכוס בשעת ברכת הנר, ויש מפרשים שאין לברך על הנר לפני ההבדלה אלא בשעת הבדלה.

(3) ובאמת לא קשיא מידי, דרק בברכת הנהנין (והמצות) יש לאחוז בידו (שוע"ר סי' רו ס"ח), אבל בברכת שבח והודאה א"צ לאחוז בידו, כמו שא"צ לאחוז הקוף בידו כדי לברך עליו משנה הבריות, ועיין לקמן בפנים שברכת הבשמים הוא מברכת הנהנין וברכת האור הוא מברכת שבח והודאה, ולכן יש לאחוז הבשמים בידו (וי"א גם בשעת ברכת היין), אבל הנר א"צ לאחוז בידו.

ג. כתב הרב מ. שי' זליגסון (בקובץ התקשרות תט יג ע' 18) שבשנים הראשונים נהג רבינו לאחוז הכוס בשמאלו (אוחז שפת הכוס בשתי ידיו, ובברכת מאורי האש הסתכל על צפרני שני ידיו הק', שמעתי אומרים שטעם השינוי הוא משום חולשה וכו' ומ"מ כיון שנהג כן ברבים הרי זו הוראה לרבים, (ע"ד אחיזת האתרוג בהלל, ועיין אג"ק ח"כ ע' לט).

אכן בתקופת שנת תשכ"ז החל רבינו לנהוג אחרת, אחר ברכת הגפן הניח הכוס על השולחן, ובברכת הבשמים אחז את הבשמים בשתי ידיו, ובברכת מאורי האש הסתכל על צפרני שני ידיו הק', שמעתי אומרים שטעם השינוי הוא משום חולשה וכו' ומ"מ כיון שנהג כן ברבים הרי זו הוראה לרבים, (ע"ד אחיזת האתרוג בהלל, ועיין אג"ק ח"כ ע' לט).

והנה להשיטה שא"צ לאחוז הכוס בשעת ברכת הבשמים והנר, לכ' עדיף להניח הכוס על השולחן דווקא כדי שיוכל להתעסק בשתי ידיו במצות הבשמים והנר, וכדפסק בשוע"ר (סי' קפג ס"ז) גבי כוס של ברכה ש"מקבלו בשתי ידיו להראות חביבות", ומש"כ אדה"ז (בסי' רחצ ס"ו ובסידורו) ש"יש לראות בצפרני יד ימין ויאחז הכוס בשמאלו", היינו לשיטתו שחייב להחזיק הכוס ביד שמאל וממילא א"א להביט רק בצפרני יד ימין, אבל למ"ד שא"צ להחזיק הכוס בשמאל מוטב להביט בצפורני שתי ידיו, ואכן כן נהג רבינו במשנתו האחרונה.

ההבטה בצפרנים לפני או אחרי ברכת האור?

ב. ומעתה יל"ע בדעת אדה"ז גבי אחיזת הבשמים והנר, ובשינויים שבין שולחנו וסידורו.

הנה בשוע"ר (סי' רצו סט"ז) כתב "כל דבר שמברך עליו צריך לאחוז בימינו בשעת הברכה. . לפיכך בשעת ברכת בורא פרי הגפן צריך לאחוז הכוס בימינו ויהיו הבשמים בשמאלו, ואח"כ צריך להחליף הכוס לשמאלו והבשמים לימינו ויברך על הבשמים, וטוב שיהיה הכוס בשמאלו עד לאחר ברכת בורא מאורי האש, כדי שיוכל להסתכל בצפורני ימינו. . ואח"כ צריך להחזיר הכוס לימינו ולברך עליו ברכת ההבדלה שנתקנה על הכוס".

אבל בסידורו (בברכת ההבדלה) כתב "בשעת ברכת בורא מיני בשמים צריך לאחוז הכוס בשמאלו והבשמים בימינו, ובשעת ברכת בורא מאורי האש צריך לאחוז הכוס בימינו, ואח"כ יביט בצפרנים, ויחזור ויאחז הכוס בימינו בברכת ההבדלה"⁴.

4) עוד שינוי יש בין שוע"ר והסידור, דבשוע"ר כתב "בשעת ברכת בורא פרי הגפן צריך לאחוז הכוס בימינו ויהיו הבשמים בשמאלו", אבל בסידור משמע דבשעת ברכת בורא פרי הגפן אוחז רק הכוס של יין, ואולי בשוע"ר נמשך אחר הגמ' ברכות דמשמע שצריך לאחוז הן הכוס והן ההדס, (אלא דבשעה

הרי שלפי שוע"ר בשעת ברכת האור מחזיק הכוס ביד שמאל, ולהסידור בשעת ברכת האור מחזיק הכוס ביד ימין, ויל"ע למה שינה אדה"ז דעתו בזה?

ונ"ל דזה תלוי בעוד שינו שבין שוע"ר והסידור, בשוע"ר כתב (סי' רחצ ס"ו) "אין מברכין על האור . . עד שיוכל להכיר לאורו בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת, ונוהגין להסתכל בצפרנים לראות שיוכל להנות לאורו . . ויש לראות בצפרני יד ימין ויאחזו הכוס בשמאלו", משמע שמביט בצפרנים לפני הברכה, אבל מלשונו בסידור "ואח"כ יביט בצפרנים", משמע שמביט בצפרנים לאחר הברכה.

וי"ל דלפי הסידור עדיף שיאחזו הכוס בימין בשעת הברכה, שהרי בלאו הכי לא יביט בצפרני הימין עד אחר הברכה, מש"כ לדעתו בשו"ע מביט בצפרני ימין לפני הברכה, וממילא בשעה שמביט אחזו הכוס ביד שמאל, ושוב אין להפסיק ולשנות הכוס מימין לשמאל בין ההבטה וברכת האור, ונשאר הכוס בידו עד אחר הברכה, ולכן כתב (בסי' רצו שם) "וטוב שיהיה הכוס בשמאלו . . כדי שיוכל להסתכל בצפורני ימינו".

ולכ"ה גופא צ"ע למה בשו"ע פסק להביט בצפרנים ואח"כ לברך, ובסידורו פסק לברך ואח"כ להביט בצפרנים?

ברכת האור, ברכת הנהנין או ברכת שבח והודאה?

ג. ונ"ל דיש לחקור בברכת בורא מאורי האש, האם הוא ברכת הנהנין או ברכת שבח והודאה, ולכ"ה נפק"מ טובא.

א. כתב הטור (ברי"ש סי' רצו) "ומסתכל בצפרנים שהן לבנות מן הגוף ומברך מאורי האש", וכתב ע"ז בפרישה (ס"ק ו') "ר"ל מסתכל בצפרנים, ומסתכל קודם שיברך, אע"ג דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן, נראה לי ד"ל דווקא בברכת המצות וברכת הנהנין דמברך השי"ת על שם ההנאה או על המצוה צריך לברך עובר לעשייתן, מש"כ ברכה זו שאינה באה על שם הנאתו, דהא אין לו הנאה עתה בהסתכלות בצפרנים, וכמ"ש [הטור] . . ועל כן מסתכלים בצפרנים לראות שיוכל ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע, הרי שכתב דיוכל ליהנות ולא שעתה נהנה, ומשום הכי אינו מברך עד אחר שכבר ראה האור שראוי ויוכל ליהנות ממנו".

ולכ"ה כוונתו דבברכת שבח והודאה צריך לראות תחילה ורק אח"כ מברך, כמו הרואה מקום שנעשה לו נס או קשת או פיל וקוף וכיו"ב שאינו מברך עד שרואה תחלה, ה"נ בברכת הנר הרי הוא ברכת שבח והודאה ולכן צריך לראות תחלה ואח"כ

שמברך עליו מחזירו לימינו), אבל בסידור נמשך אחר הבריייתא בגמ' פסחים דמשם משמע שהעיקר הוא שבשעת ברכת בשמים והנר אחזו הכוס בידו.

מברך, ומשמע דא"ל שברכת הנר הוא ברכת הנהנין היה מתחייב לברך תחלה ורק אח"כ להביט בצפרנים.

ב. כתב המשנה ברורה (בביאור הלכה ס"ס רצו) "ומסתפקנא אפי' למ"ד דנשים חייבות בהבדלה, אם חייבות בברכת הנר, דבשלמא הבדלה אף שהוא זמן גרמא נכללת במצוה דזכור שהיא שייכת לשבת. . מש"כ נר שנתקן על בריאת האור במו"ש שאינה שייכת לשבת כלל, והיא זמן גרמא מנ"ל דחייבות. . ויותר נכון לומר דאינה חייבת בברכת הנר לכו"ע".

ולכ' אם ברכת הנר הוא מברכת שבח והודאה, א"כ מדקבע להו זמן במוצאי שבת הו"ל ממצות שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממצות שהזמן גרמא, אבל אם ברכת הנר הוא מברכת הנהנין אין חילוק בזה בין אנשים לנשים, (וזה שקבעו ברכתו למצאי שבת דווקא, הוא משום דכל ימות השבוע לא אסח דעתו מהשתמשות הנר, וכבר יצא מברכתו במוצאי שבת, מש"כ בשבת שנאסר מהשתמשות הנר, ועכשיו שהותר צריך לברך מחדש על הנאתו, כדלקמן מהראשונים).

ג. כתב הב"י (בס"ס רחצ מהמרדכי במגילה סי' תשצט) "רבינו יהודה ב"ר קלונימוס היה מסופק אם סומא מברך בורא מאורי האש, כיון דקיי"ל כרבנן דאמרי (מגילה דף כד ע"ב) סומא פורס על שמע כיון דאית לי' הנאה מיניה, ולרבי אבי העזרי נראה דלא מברך דהתם לאו בהנאה גרידא תליא מילתא. . אבל בפורס על שמע בהנאה תליא מילתא ואפי' מאחריני..."

ומשמע שדין הסומא תלוי בחקירה זו, דאם ברכת הנר הוא מברכת שבח והודאה אין הסומא יכול לברך, וכמו שאין הסומא יכול לברך על הקשת והפיל וכיו"ב, אבל אם ברכת הנר הוא מברכת הנהנין גם הסומא מברך שהרי ס"ס נהנה ע"י אחריני.

הטעמים לברכת האור, חד טעמא או תרי טעמים

ד. ונ"ל דפליגי הראשונים בזה.

כתב הכל בו (בהל' הבדלה, הובא בא"ר סי' רחצ ס"ק ג'): "וכיון שבירך עליו במוצאי שבת שוב אין צריך לברך עליו כל השבוע כמו שמברכין בכל שאר הנאות ברכת הנהנין לפי שאין הפסק להנאתו, שכל היום הוא צריך לאפות ולבשל בו ולחמם כנגדו, וכיון שכן אין אדם מסיח דעתו ממנו, אבל על הבשמים צריך לברך בכל פעם ופעם שיריח בהן שכשיפסוק הריח תפסק הנאתו", ומשמע דברכת הנר הוא ברכת הנהנין, ולכן מדמה ברכת הנר לברכת הבשמים.

ועפי"ז מובן מש"כ הכל בו אח"כ "פורים שחל במוצאי שבת שקורין המגילה לאור הנר, מברך בורא מאורי האש קודם, ויש חולקין ואומרים שאין צריך לברך עליו כיון שכבר נפטר ביוצר המאורות, אמנם טעמא דמסתבר הוא שלא יהנה ממנו בלא ברכה",

ומשמע שאם ברכת הנר הוא מברכת שבח והודאה יכול לקרוא המגילה קודם, אבל לדעת הכל בו ברכת הנר הוא מברכת הנהנין ולכן אין לקרוא המגילה עד שיברך על האור כיון שאסור ליהנות מהאור קודם ברכה⁵.

אבל שאר הראשונים ס"ל שברכת הנר הוא ברכת שבח והודאה, דכתב הרמב"ן: "נ"ל דברכת האור אינה ברכת הנהנין דא"ה כל שעתה ושעתה מחייב בה, שלא תיקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף . . . וזהו שאמרו אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על המצות אלא כשם שאין מחזרין על ברכת השבח לראות הים הגדול וההרים כדי לברך עליהן, כך אין אנו מחזרין על האור", וכ"כ התוס' (בפסחים דף נג ע"ב ד"ה אין), וכ"כ הרא"ש (בברכות פ"ח ס"ח ס"ג).

ונ"ל שפליגי גם בהטעם דברכת האור, הכל בו כתב (שם) "לפי שהיה תחלת ברייתו במוצאי שבת מברכין עליו במוצאי שבת, ועוד היה נאסר בכל יום השבת ועכשיו הותר", משמע שיש שני טעמים לתקנת חז"ל לברך על האור במוצאי שבת, (א) משום תחלת ברייתו (ב) משום שהותר להשתמש לאורו⁶.

אבל הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' קנט) כתב "שאלת מה ראו חכמים לברך על האור במוצאי שבת מטעם שהיה מתחלת ברייתו יותר משאר בריאות זה ביום פלוני וזה ביום פלוני, ואולי לפי שבריית האש היתה על ידי אדם . . . תשובה, יש טעם טוב מזה, לפי שנאסר בשבת וכל מוצאי שבת חזר להתירו וכאילו נתחדש עתה".

וכ"כ אדה"ז (בריית סי' רחצ) "צריך לברך בורא מאורי האש בכל מוצאי שבת על אור הנר אם יש לו . . . שלא תקנו ברכה זו אלא לזכר שנברא האור במוצאי שבת, שנטל אדם הראשון ב' אבנים והקישן זו בזו ויצא מהן אור, ואף שאין מברכים על שאר כל הדברים בשעה שנבראו מכל מקום האור כיון שנאסר בשבת והותר במוצאי שבת הרי זה כאילו נברא עתה מחדש, ומברכים עליו בשעת בריאתו", היינו שאין כאן שני טעמים שונים, דאילו טעם הב' טעם הא' לא היה קיים, היינו דמשום שהותר האור במוצאי שבת נעשה כאילו נברא עתה מחדש, אבל הברכה הוא על בריית האור ולא על הנאתו.

(5) והנה הכל בו כתב "ורואה בהן בצפרנים קודם שיברך, שנא' וירא אלקים את האור והדר ויבדל אלקים", ולכ' לשיטתו שברכת הנר הוא ברכת הנהנין למה לא יברך תחילה ואח"כ יהנה? וי"ל דלכ' יש להקשות למה לי קרא סברה הוא, שקודם מסתכל ואח"כ מברך ברכת שבח והודאה, ומוכח שס"ל שברכת הנר הוא ברכת הנהנין, ומ"מ מגזירת הכתוב צריך להביט בצפרנים קודם שיברך.

(6) ובאמת גם להכול בו אי"ז ברכת הנהנין גרידא, שהרי הוא גם לזכר בריית האור במוצאי שבת, דאל"כ קשה למה אמרינן שאם לא הבדיל במוצאי שבת מבדיל עד יום ג' אבל אינו מברך על הבשמים והאור (שוע"ר סי' רצט ס"ט), וצ"ע.

וי"ל שהכל בו לשטתי' אזיל, דמשום שהותר ליהנות מהאור במוצאי שבת תיקנו לברך עליו, והו"ל ברכת הנהנין, אבל הרשב"א ס"ל דזה שהותר להשתמש לאורו אינו טעם התקנה, דהאור אינו נכנס לגוף ואין מברכין עליו ברכת הנהנין, וטעם התקנה הוא רק משום שבח והודאה על בריית האור, כנ"ל.

ברכת האור במוצאי יוה"כ, דינו כמוצאי שבת או גדר אחר לגמרי

ה. והנה מאדה"ז בשולחנו משמע שס"ל שברכת הנר אינו מברכת הנהנין:

א. כנ"ל ס"ל כהרשב"א שטעם הברכה הוא רק לזכר שנברא האור במוצאי שבת ולא משום שהותר ליהנות מהאור במוצאי שבת.

ונ"ל דלשיתתי' אזיל (שם ס"ב) שהביא מש"כ הרשב"א (בשם הראב"ד בחי' בברכות דף נג ד"ה אר"י) שברכת האור "אינו צריך לחזור אחריו במוצאי שבתות אבל במוצאי יום הכיפורים . . צריך לחזור אחר ברכת האור לפי שהיא כברכת הבדלה, שמברך להקב"ה שהבדיל לנו זה היום משאר יו"ט...".

וכוונתו דבגמ' איתא (ברכות דף נג ע"ב) "אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות", ולדעת הרשב"א שטעם הברכה הוא רק לזכר שנברא האור במוצאי שבת צ"ע למה אמרו (בגמ' פסחים דף נד) לברך על האור גם במוצאי יוה"כ הרי אז לא נברא האור? ומוכח שברכת האור במוצאי יוה"כ הוא דין אחר לגמרי, "שמברך להקב"ה שהבדיל לנו זה היום משאר יו"ט", וא"כ י"ל שרק לענין מוצאי שבת אמרו שאין מחזירין על האור (שהרי בגמ' ברכות מיירי לענין מוצאי שבת), אבל במוצאי יוה"כ חייב לחזור אחר האור.

אבל לפי דעת הכל בו ברכת האור הוא מברכת הנהנין, דכיון שנאסר ליהנות מהאור הסיח דעת ממנו, ועכשיו שהותר להשתמש בו צריך לברך על הנאתו, וא"כ מנ"ל לחלק בין ברכת האור של מוצאי שבת ומוצאי יוה"כ, ואם במוצאי שבת "אין מחזירין על האור" ה"נ במוצאי יוה"כ.

ב. דייק בלשונו (בסי' רחצ ס"ו) "אין מברכין על האור . . עד שיהיה סמוך לו כל כך שיכול ליהנות ממנו", וכנ"ל (אות ג') דלשון זה מורה שא"צ ליהנות מהאור כלל, אלא "שיכול ליהנות ממנו", היינו דמשום שאינו מברכת הנהנין א"צ ליהנות ממנו.

ג. כתב (בסי' רצו ס"ט) "ברכת האור לא נתקנה בשביל הנאת האדם, אלא לזכר שנברא האור במוצאי שבת כמו שית' בסי' רחצ, לכן אינו דומה לברכת הנהנין".

ברכת האור והבטה בצפרנים לנשים

ו. ועפי"ז י"ל שלפי דעת אדה"ז בשולחנו ברכת הנר הוא מברכת שבח והודאה ולכן צריך להביט בצפרנים ואח"כ מברך, אבל לדעתו בסידורו ברכת הנר הוא מברכת הנהנין ולכן צריך לברך תחלה ורק אח"כ יוכל להביט בצפרניו.

ולפי"ז לכ' ייצא לנו חידוש דין, דלפי משנתו האחרונה בסידורו ס"ל לאדה"ז שברכת האור הוא מברכת הנהנין וממילא הנשים והסומא חייבין בזה (כנ"ל אות ג').

ועצ"ע שהרי הרבה טעמים נאמרו לענין ההבטה בצפרנים, ואולי יש טעם (עפ"י קבלה) שצריך להביט על הצפורנים דווקא אחר הברכה, ולכן בסידורו (שהוא עפ"י קבלה) כתב להביט רק אחר הברכה, והרי לדינא אין נפק"מ מתי מביט, דהעיקר הוא שבשעת הברכה ה"ה "סמוך לו כל כך שיכול ליהנות ממנו".

[והנה "מנהג בית הרב בהבדלת מוצש"ק שחל ביו"ט, אין מקרבין הנרות ואין מאחדין השלהבת שלהם, וכן אין מביטים בצפרנים, ורק בעת ברכת בורא מאורי האש, מסתכל בנרות כמו שהם כ"א בפ"ע", (ספר המנהגים ע' 39, וראה שמועות וסיפורים ח"א ע' 81), ולכ' יש להקשות דאם ברכת האור הוא ברכת הנהנין למה אינו נהנה מהאור במוצ"ש שחל ביו"ט? אבל אי משום הא לק"מ, שהרי מסתכלים בנרות וא"כ הרי נהנה מהאור, והטעם שאינו מביט בצפרניו, י"ל שיש בהבטה זו משום הזכרת חטא עה"ד (כדלקמן), וביו"ט אין להזכיר חטא ועון].

והנה לדינא כתב בבדי השולחן (סי' צו ס"ק יב) "עי' בבה"ל שדעתו דנשים פטורות מברכת הנר, ומ"מ פשוט דבעצמן יכולות לברך, אבל לא ראיתי שנשים יביטו בצפרנים, ואפשר הטעם ע"פ מ"ש הפרמ"ג (בא"א ס"ק ה') טעם הבטה בצפרנים לפי שאדה"ר קודם החטא היה לבושו כולו צפון, וכשחטא נפשט ונשאר רק הצפרניים עיי"ש, ע"כ נהגו שלא להביט בצפרנים כי הן גרמו לזה, וכעין זה כתב השל"ה על מה שנהגו שלא לשתות מיין הבדלה לפי שעץ הדעת גפן היה".

ושמעתי שאצל רבינו היה המנהג שהרבנית אחזה את נר ההבדלה ולא הסתכלה על הצפרנים, ויל"ע האם אמת נכון הדבר? ואבקש את קוראי הגליון אם יוכלו להאיר בזה.



מאימתי מתיר שיריים באכילה*

הת' אברהם זכרי' פריעד

תות"ל - 770

במנחות כו, ב איתמר קומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה, רבי חנינא אומר משמשלה בו האור, רבי יוחנן אמר משתצית בו האור ברובו, אמר ליה רב יהודה לרבה

(* לזכות השלושים של דודי היקר הרה"ח ר' דוד משה מולד ז"ל, משלוחי רבינו בעיר אילפארד אנגלי', נקטף בדמי ימיו ביום ראשון פ' קדושים, אדר"ח אייר שנה זו. ת.נ.צ.ב.ה.)

בר רב יצחק, אסברה לך טעמא דר' יוחנן, אמר קרא והנה עלה קיטר עד שתצית האור ברובו.

ורש"י בד"ה משמשלה מסביר במקצתא, דהיינו שלפי רבי חנינא לא צריכים שישורף כל הקמיצה בכדי לאכול השירים כי אם שישורף קצת, אבל לפי רבי יוחנן צריכים שישורף רוב הקמיצה בכדי להתיר השירים באכילה.

אבל בירושלמי יומא פרק ב' ה"א מביא מחלוקת בין רבי יוחנן ורבי חנינא, אבל באופן אחר קצת וז"ל: "דא"ר חנינא קומץ שנתנו על גבי האשים והפריחתו הרוח בפריחה האחרונה נתכפרו הבעלים ויצאו השירים ידי מעלה, ר"י אמר משיאחוז האור ברובו".

וצ"ל למה פה כתב שלפי רבי חנינא צריכים שיפריח הרוח ובפריחה אחרונה נתכפרו הבעלים, לכאורה לפי הגמ' במנחות משמע שלפי רבי חנינא צריכים רק שישלוט האור במקצתו, ובירושלמי משמע שלא די שישלוט האור במקצתו כי אם צריך שיפריח הרוח את הקומץ מעל המזבח גם כן, ובפשטות לא בא להקל מפני שכדי שישלוט האור במקצתו הוא מיד כשנתן הקומץ על המערכה כי אם בא להחמיר ולומר שצריך שיפריח הרוח גם כן.

הקה"י פסחים סימן נ"ב מעתיק מכתבי הגר"ח שמקשה, מה בא הירושלמי להוסיף אם זה שכתב והפריחתו הרוח, ומתיר ואומר הגר"ח ז"ל דבקומץ דין הקטרתו מלבד מה שהוא מתיר כמו זריקה בזבח, יש בהקטרתו גם דין הקטרת אימורין וזה מבואר בפיהמ"ש להר"מ ז"ל רפ"ב דמנחות וכן ברמב"ם ז"ל מפסול המקדשין פי"ד ה"י, שהלבונה עם הקומץ למנחה כאימורין לזבח, וכ"מ מהא דמבואר במנחות דק"ו דיש בקומץ ולבונה מצוה עיכול ודין אהדורי פוקעין והוא מדין אימורין שבקמץ, והנה מאי דבעי למימר דמשילת האור יתיר השירים, ה"ז לא מהני אלא בדין המתיר שבו, אבל לדין האומרים שבו, ודאי לא סגי לזה משילת האור [אלא שהתוס' שם לא כתבו כן, אלא דאף באימורים סגי במשילת האור ומותר לאכול הבשר].

וא"כ אכתי יהא אסור לאכול השירים משום דינא דקודם הקטרת אימורים, ולזה קאמר הירושלמי דנפק"מ בהפריחתו הרוח דהוי כנאבדו האימורים דבליתייהו לא מעכבי עי' ר"פ תמיד נשחט דנ"ט ע"ב ע"כ מהגר"ח ז"ל.

דהיינו שהגר"ח מחדש שיש במנחה שני דברים א' הצד שהוא כמו זריקת הדם, וב' צד האימורין. והגר"ח מסביר שהגמ' במנחות מדבר על הצד של זריקת הדם, שלפי רבי חנינא צריכים רק "משמשלה בו האור" (או לפי רבי יוחנן משתצית האור ברובו), אבל מכל מקום יש איסור לאכול השירים קודם הקטרת אימורין ולזה בא הירושלמי וכתב והפריחתו הרוח, שעכשיו מותר לאכלו מפני שעכשיו נאבד האימורין, ולכן אין הבעי' לאכול השירים קודם הקטרת האימורין.

הקה"י (שם) מקשה על זה שהגר"ח מסביר שבירושלמי מדובר במקרה שנאבד האימורים, לכן יכול לאכול השיריים, ולכאורה אינו משמע כן מלשון הירושלמי שכתב: "נתכפר הבעלים ויצאו השיריים ידי מעילה", משמע שכשהפריחו הרוח נתכפרו הבעלים ולא כמו שמסביר הגר"ח שכשמשלה בו או משתצית האור ברובו נתכפרו הבעלים, וכשהפריחו הרוח אין הבעי' לאכול השיריים קודם הקטרת אימורים מפני שהם נאבדו.

ועל זה הוא מתרץ שמפרשי הירושלמי מסבירים שיצאו מידי מעילה היינו שמותר באכילה לכהנים, ולפי זה מובן מה שביאור הגר"ח שמצד הצד שבמנחה, הוא כמו זריקת הדם כבר יצאה כשנשרף והחידוש פה שצריכים שיפריחתו האימורים ורק עכשיו מותר לכהנים לאכול האמורים מפני שנאבד האימורים, והלשון נתכפרו הבעלים אינו על הפריחה כי אם על הזריקה.

ואחר כך מקשה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות מעילה פ"ו הי"א וז"ל: "המביא חטאתו ואשמו ופסחו מן הקדש וכן מחוסר כפרה שהביא כפרתו מן ההקדש מעל וכולם אין מועלין עד שיזרק הדם לפיכך המביא מנחות ונסכים ולחם תודה מן ההקדש אע"פ שעבר עבירה לא מעל, שאין כאן זריקת דם לכפר עליו". ומזה נראה שאין צד זריקת דם במנחה ולכן אי אפשר לפרש הירושלמי כמו הגר"ח ולכן הקה"י מסביר הירושלמי באופן אחר ואחר כך רוצה לומר שבאמת אינו קשה על הגר"ח.

אבל באמת אינו קשה מהרמב"ם על הגר"ח על פי מה שכתב הערוך השולחן העתיד (קדשים ג' סימן קע"ז סט"ז וי"ז), שמקשה, למה דוקא בזבח יש מעילה כשזרק הדם ולא במנחה, מפני שהקמיצה במנחה הוא כמו זריקה בזבח ומביא התוספתא שהוא המקור של הרמב"ם ומסביר ששם כתב חיוב מעילה על קרבנות שהנהגה ממון הקדש וכל הקרבנות שמביא הם קרבנות חוב ואחר כך כתב שבמנחה ונסכים אינו מעל אם קנה עם ממון של הקדש, והערוך השולחן מסביר שבקרבנות שהם חוב כשהוא מביא אותם הוא כמו פריעת חוב מה שאין כן בקרבן שאינו חוב אינו חייב מעילה אם קנה אותם עם ממון של מעשר ומסביר לשון הרמב"ם שהרמב"ם כתב שאם קנה חטאות ואשם ופסח ומחוסרי כפרה עם ממון של הקדש מעל, מזה מובן שדוקא אם קנה קרבן חוב עם ממון של הקדש חייב, אבל אם קנה קרבן שאינו חוב עם ממון של הקדש אינו מעל, ולפי זה מובן שהכוונה של הרמב"ם בזה שכתב שאין כאן זריקת דם לכפר עליו הוא שאינו מעל מפני שאינו נתכפר על חובו עם זריקת דם זו ולא כמו הקה"י שרוצה ללמוד שאינו מעל מפני שאין כאן זריקת דם בקרבנות אלו שנתכפר בו.

ולפי זה מובן שבאמת יש זריקת דם במנחות ונסכים ורק מפני שאינם חובות אינו מעל, ולכאורה במנחות שהם חוב כמו מנחת חוטא יש מעילה אם קנה אותם עם ממון של הקדש והם נכללים בהקרבנות חוב שהרמב"ם כתב עליהם למעלה כמו חטאת

והכוונה בהרמב"ם פה הוא רק במנחות שאינם חובות ולכן אינו קשה על הביאור של הגר"ח הנ"ל.

אבל מכל מקום קשה על הגר"ח מתוס' (כמו שהוא עצמו כתב), מפני שתוס' במנחות דף כו, ב בד"ה קומץ מאימתי מתיר, מקשה למה הגמ' מביא הדוגמא ממנחה, לכאורה יש אותו דין באימורים שלפי רבי חנינא צריכים שמשלה בו האור ולפי רבי יוחנן צריכים שתצית בו את האור ברובו אם כן למה נקט הגמ' מנחה דוקא, ומתרץ שלפעמים באימורים אין ההקטרה מתירה אכילת השיריים כמו אם נטמאו או נאבדו האימורים, דהיינו שהמחלוקת של בין רבי חנינא ורבי יוחנן בנוגע לאימתי מתיר הקומץ את השיריים הוא אותו מחלוקת בנוגע לאימורים של זבח שלא כמו שכתב הגר"ח שפה מדובר על דין מיוחד במנחה מצד הצד של זריקת הדם שבו שאינו שייך לזבח.

באבן האזל הלכות פסולי המוקדשין פרק א' הלכה ל"ד מקשה על לשון הגמ' במנחות דף כו, ב. "מאימתי מתיר שיריים לאכילה", למה כתב מאימתי מתיר לאכילה ולא מאימתי נתכפרו הבעלים, ומסביר שכל הדיון פה הוא רק בנוגע להתיר האימורים באכילה ולא בנוגע לכפרת הבעלים, ומביא רא' מרש"י בד"ה מאימתי מתיר דכתיב קדש קדשים מאשי ה' אין להם חלק אלא לאחר אשי ה' דהיינו שכל הרא' של רבי יוחנן הוא רק בנוגע לאכילה, ואם כן כל הדיון הוא רק בנוגע לאכילה ומסביר שהכפרה הוא מיד כשזרק הקומץ על המזבח, ומוכיח כן מהרמב"ם בפי"ג ה"ו (הלכות פסולי המוקדשין) בנוגע לפסול מחשבה שהמנחה יכול להיות נפסל במחשבה בארבעה דברים: בקמיצה, בנתינת הקומץ בכלי שרת, בהולכת הקומץ למזבח, ובזריקתו על האש. ויכול לפסול במחשבה כל זמן שהעבודה נמשכת כמו שרואים מזבחים דף ט"ו שיכול לפסול חטאת העוף במחשבה לר"ש היכי משכחת לה אי דחשב עלה מקמי דנפק דם לאו כלום הוא, ואי בתר דנפיק, הא איתעבידא ליה מצותו, מאי קושיא דילמא מדפריש ועד דמטא למזבח. מזה שהגמ' כתב שיכול לפסול הקרבן במחשבה בהזמן שהדם הולך מהיד של הכהן לקיר המזבח, אם כן, שכשואמרים ששייך מחשבה עד שנגמר העבודה למה הרמב"ם כתב ששייך פסול במחשבה דוקא כשזרק ולא עד שנשרף אלא רואים מהרמב"ם שמיד כשזרק הקמיצה על המזבח נגמר העבודה כמו בזריקת הדם במזבח שמיד כשמגיע הדם למזבח נתכפר להבעלים, כמו כן במנחה שמיד שהקומץ מגיע להמזבח נתכפר הבעלים, ומסביר שהמחלוקת בין רבי חנינא ורבי יוחנן הוא רק בנוגע לכמה צריך לשרוף הקמיצה בכדי שיהיה יכול לאכול השיריים כמו אימורים בזבח שצריך לשרפם בכדי שיהיה מותר לאכול השיריים.

אבל לכאורה ביאור זה קשה מהמשך הגמ', שהרי הגמ' מביא ברייתא שיכול ליתן הקמיצה על המזבח עם שקיעת החמה והוא יכול לשרוף כל הלילה, והגמ' מקשה

שלפי רבי יוחנן שצריך שרוב הקמיצה ישרף בכדי להתיר השיריים באכילה לא מצינו שהקומץ ישרוף כל כך לפני שיבוא הלילה.

אבל לפי האבן האזל שנתכפר מיד בזריקת הקומץ על המזבח כמו בזבח, אם כן למה יהיה שונה מאמורים של זבח שיכול לשרוף כל הלילה ורק צריכים זריקת הדם בזמנו.

והנה בלקו"ש חי"ט שיחה ג' לפ' ואתחנן מבאר הרבי סברא בענין "שכינות" הן במקום והן בזמן, שאפשר להיות שהמקום והזמן פועלים על המקום והזמן הסמוך להם, וכמו דינא דבר מצרא שישנה סברא שזה שהוא שכן להקרקע כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע, כי הקנין שיש לו בקרקע של עצמו מתפשט גם להקרקע הסמוך לו.

ויש לומר גם בנוגע להקמיצה של מנחה שיש בו שני ענינים, יש בו הצד שהוא כמו זריקת הדם בזבח, ויש בו הצד שהוא ההקטרה והם פועלים אחד על השני שבחלק ההקטרה שבו יהי' צריך לשרוף בזמנו כמו בהצד של זריקת הדם שבו צריך לזרוק בזמנו, אבל אין לומר שהחלק של ההקטרה פעל על החלק הזריקה שצריך לשרוף בזמנו בכדי שיכפר לבעול מפני שאם כן יש רק ענין אחד של הקטרה שכולל זריקה ולא שאחד פועל על השני כי אם שמבטלים הצד של זריקה.

ועל פי זה מובן הקושיא של הגמ' שאי אפשר שישרוף רובו של הקומץ לפי רבי יוחנן בתוך זמנו אם נותנים אותו על האש מיד לפני סוף זמנו ואינו אותו דבר כמו אימורים בזבח מפני שבמנחה, ויש סברא לומר שהוא יותר חמור מזבח וצריך לשרפו בתוך זמנו מפני שהדין בהצד זריקה שבו שצריך לזרוק אותו על המזבח בזמנו פועל בהצד שריפה שבו שיהיה צריך להיות בזמנו ועל זה מתרץ הגמ' שרק צריכים שהמזבח יקלוט את הקומץ בתוך זמנו דהיינו שאין להצד זריקה הכח לפעול על הצד שריפה שכולו צריך להיות נשרף בזמנו כי אם לפעול שההתחלה של השריפה צריך להיות בזמנו, מצד הצד שריפה שבו ולא רק מצד הצד זריקה שבו, ולכן אם נתן הקמיצה על המזבח בסוף זמנו, דהיינו מיד לפני שקיעת החמה ומצד הצד זריקת הדם נתכפרו מיד כמו"ש האבן האזל, אבל לא מצד הצד שריפה שבו אם לא התחיל לשרוף כמו"ש רש"י בד"ה לקלוט שאין המזבח קולט עד שיתחיל לשרוף ולא אומרים שמפני שהצד זריקה היה בזמנו אינו נוגע הזמן כמו באימורים בזבח אלא יכול לשרוף כל הלילה (ואינו קשה ממה שכתב הגמ' שיכול לקרוב הקומץ עם באה דהשמש שמשמע שיכול לקרב המנחה מיד לפני השקיעה מפני שבפשוטות מיד כשנתן על האש מתחיל לשרוף אבל אם לא התחיל אין המזבח קולט).

ובנוגע למה שהקשה הגר"ח שמה בא הירושלמי להוסיף, אם והפריחתו הרוח, יש לומר שבא לומר שאחר שכבר שרף הקמיצה לפי רבי חנינא אפילו מקצתה של הקומץ ולפי רבי יוחנן רובו של הקומץ שמה שנשאר מן הקמיצה אינו צריך להיות נשרף מפני

שהיה יכול לומר שאף על פי שכבר נשרף מה שצריכים לשרוף מכל מקום צריכים לשרוף מה שנשאר מפני שהוא חלק ממנה שיש חיוב לשרוף ולכן חל עליו חיוב לשרפו כמו בנוגע לגליון של ספר תורה שאם יש ספר תורה שיש גליון גדול יותר מהשיעור אסור לחתוך אותו (כמ"ש הגר"א ביו"ד סי' ר"צ ס"ק ב') מפני שהוא חלק מהס"ת אף על פי שאינו צריך להיות שם כמו כן יש לומר בנוגע להקמיצה שצריך לשרפו כולו אף על פי שכבר שרף מה שמחויב לשרוף מפני שהוא חלק ממנה שיש חיוב לשרוף ולכן חל חיוב זה על כל הקומץ אף על פי שכבר נשרף מה שמחויב לשרוף ומותר באכילה, ועל זה בא הירושלמי שאפילו אם בא הרוח והפריח הקמיצה מפני שנשרף הקמיצה לגמרי אין צריך להחזירו למזבח.

ולכאורה יש להקשות שהלשון של הירושלמי קומץ שנתן על גבי האישים והפריחתו הרוח בפריחה אחרונה נתכפרו הבעלים וכו' משמע שאין כפרה עד שהרוח מפריח הקומץ מעל המזבח אבל על פי מה שכתב הפני משה שכשהפריח הרוח את הקומץ בפריחה אחרונה כבר נתכפר הבעלים אינו קשה מפני שאינו הפריחה אחרונה מתכפר כי אם כשנפרח כבר נתכפר.



חֲסִידוֹת

הי' בעיניך כרשע

הרב אליהו אלאי
תושב השכונה

א. בלקו"ת ד"ה את שבתותי (בהר מג, א): "שלא יהיה ביטול זה גופא בבחינת 'יש' – שהוא ביטול עצמו ע"י כחו . . . אלא הכל מאת ה'". כי הגם שהבחירה ניתנה בידי האדם, עכ"ז 'אלמלא עוזרו אין יכול לו' (קידושין ל, ב), וגם ארו"ל (נדה ל, ב) 'היה בעיניך כרשע' כו". ע"כ.

ובביאור כוונת אדה"ז במה שהביא המארו"ל ד"ה בעיניך כרשע" – לכאורה י"ל בב' אופנים:

א) שמפרש המאמרז"ל ע"ד הפי' שהובא בתניא פי"ג – "שיחזיק עצמו לבינוני ולא להאמין להעולם שאומרים שהרע שבו נתבטל לגבי הטוב שזו מדרגת צדיק אלא יהיה בעיניו כאלו מהותו ועצמותו של הרע הוא בתקפו ובגבורתו בחלל השמאלי כתולדתו ולא חלף והלך ממנו מאומה". וזהו שמדגיש, שאחת הסיבות שאין לאדם

להחזיק טיבותא לנפשי' באם הצליח 'לבטל' את עצמו היא, כי הרי בעצם הוא "כרשע", והרע שבקרבו הוא בתקפו וגבורתו כו'.

ב) שהוא דבר אחד ממש עם מ"ש קודם לכן "עכ"ז אלמלא עוזרו אין יכול לו", וכפי שפירשו ב'חסידות מבוארת' (שבת עמ' שלג): "דהא אמרו 'אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו', היינו שכל עבודה, איזו שהיא, שעושה האדם – הכל הוא ע"י הסיוע מלמעלה. שלכן אמרו רז"ל 'הי' בעיניך כרשע', שיש לבארו כי גם כשמצליח להתגבר על יצרו אין זה בכח עצמו אלא רק מצד העזר מלמעלה". ולפ"ז כאן בלקו"ת מפרש המאמרו"ל 'הי' בעיניך כרשע' באופן אחר מהמבואר בתניא פי"ג.

[כפי' זה משמע באוה"ת (בהר עמ' תתקז) – שם נדפס מאמר זה בנוסח אחר, וז"ל: "אלא הכל מאת ה', כמארו"ל 'הי' בעיניך כרשע כו' כי הגם שהבחירה ניתנה בידי אדם עכ"ז אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". ע"ש.

ולהעיר גם מלקו"ת סד"ה ואפו עשר (בחוקתי מח, ג) – "התשוקה לדבקה בו ית' אינו מעצמו ועבודתו, רק בעל האמת נותן לו האמת. וזהו 'היה בעיניך כרשע' – אפילו אם אחד לומד תמיד תורה ומתפלל תמיד, מ"מ היה בעיניך כרשע. אבל הרע בעצמו שעושה שלו הוא כי הוא מעצמו". וגם זה דומה לפי' זה].

ב. והנה, בלקו"ת שם, לאחר תיבת "כרשע", יש הגהה מאדמו"ר הצ"צ: "וכמ"ש הפי' בסש"ב פכ"ד".

[ועד"ז, ב'לקוטי הגהות לספר התניא' (בפכ"ז), נדפס הגהה מהצ"צ על תיבות "בראת רשעים" – "עי' פרשת אמור (לכאורה צ"ל בהר), ע"פ את שבתותי או"ה (?) הי' בעיניך כרשע"].

והנה לפי הפי' הא', לכאורה צ"ל דמה שמציין לפכ"ז הוא, למבואר שם שגם הבינונים נקראים 'רשעים', ובלשון התניא – "ועל זה אמר איוב בראת רשעים, ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו, אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם". וכיון שעל הבינונים נאמר 'בראת רשעים' (בגלל שיש להם "כמעשה הרשעים"), לכן 'הי' בעיניך כרשע' ואין לאדם להחזיק טיבותא לנפשי' באם הצליח 'לבטל' את עצמו היא, כי הרי בעצם הוא "כרשע" כו'.

אלא שלפ"ז צ"ב מדוע מציין לפכ"ז, דהרי פירוש זה של "הי' בעיניך כרשע" מוזכרת להדיא בפרק יג (כנ"ל), ולמה לי' להביא ממרחק לחמו – מפכ"ז, ששם אינו מקשר דבר זה להדיא עם המאמר רז"ל 'הי' בעיניך כרשע'.

וביותר צ"ב: בפכ"ז ההדגשה היא להיפוך מההדגשה בפ"ג. דהנה בפ"ג מבאר המאמרו"ל 'הי' בעיניך כרשע' (כנ"ל), ולכן מדגיש פחיתות ערך הבינוני – שאף

שבפועל אינו נכשל בשום דבר רע כו', עדיין צריך לדעת שבאמת הוא 'כרשע' ואינו במדריגת צדיק כלל כו'. אך בפכ"ז ההדגשה היא אודות מעלת הבינוני, שאע"פ שהוא בדומה ל'רשע' ("בראת רשעים") מ"מ דוקא עי"ז הוא גורם הנח"ר הכי גדול למעלה כו' כמבואר שם באריכות. וא"כ כאן בלקו"ת, שההדגשה היא אודות פחיתות האדם (שאינו לו סיבה להחזיק טיבותא לנפשי' גם כאשר ביטל עצמו כו'), בודאי יותר מתאים לציין לפי"ג מאשר פכ"ז.

וביותר צ"ב לפי הפירוש השני הנ"ל, דלפי פירוש זה אינו מובן כלל מהו הקשר בין המבואר בפכ"ז בענין "בראת רשעים" למבואר כאן בלקו"ת שגם כשמצליח להתגבר על יצרו אין זה בכח עצמו אלא רק מצד העזר מלמעלה?

ג. והעירני ח"א דאולי יש לבאר הענין באופ"א:

דהנה, כפי שהובא לעיל, בפכ"ז מפרש מאמר רז"ל "בראת רשעים" דקאי על הבינוני "שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם . . והם יהיו נלחמים תמיד להסיר דעתם מהם כדי לאכפף" לס"א ולא יוכלו לבטלה מכל וכל". ולפ"ז נמצא, דה'טוב' שיש לבינוני (זה שמצליח להתגבר על הרע) אינו מהותו העצמית, אלא (כמו) דבר שנתוסף על מהותו, כי הרי הבינוני נברא באופן כזה שתמיד ישאר ע"ד 'רשע' ("ולא יוכלו לבטלה מכל וכל"), ועבודתו היא תמיד בגדר 'אתפכיא', שהולך נגד טבעו וכופה את הרע.

ולפ"ז י"ל, דמה שמביא בלקו"ת כאן המאמרז"ל 'הי' בענין כרשע' הוא, כי רוצה להדגיש הנקודה הנ"ל, דעל האדם לדעת שבאמת מהותו הוא תמיד 'כרשע' וכל מה שהצליח בעבודתו אינו אלא (כמו) דבר נוסף על עצם מציאותו, ובזה מבואר סיבה נוספת מדוע "לא יהיה ביטול זה גופא בבחינת 'יש'". ולכן מציין לפכ"ז, כי דוקא משם עולה הנקודה הנ"ל.

ועצ"ע.



פירוש "חלק אלוהה ממעל ממש"

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

ב'חסידות מבוארת', לקוטי אמרים, פרק ב', מבהיר ש"חלק אלקה ממעל ממש" מורה רק על התפשטות אלקות ולא על מהות הבורא:

"יש להם [ישראל] עוד נפש שהיא חלק אלקה ממעל היינו שעצם מהותה הוא אלקות (א' געטלעכע נפש)" ובכח נפש זו הם יכולים לא רק להשיג ענינים שכליים

אלא גם להשיג ולהרגיש עניני אלקות." ובהערה 7 שם מביא מאדמו"ר הצמח צדק בדרך מצוותיך¹ לבאר מהו ענין "אלקות": "לשון אלקות רצה לומר שהיא התפשטות אלקות ונק' געטליך בלשון אשכנז אבל לא שהן ח"ו מהות האלוה ממש אלא כמו על דרך משל המחשבה לגבי הנפש היא התפשטות כח ממנה אבל אינה ערך למהות ועצמות הנפש". "ע"כ.

היוצא מפירוש ה'חסידות מבוארת' שאין ה'חלק אלוקה ממעל ממש" אלוקה (עצם) אלא אלקות (התפשטות).

וצ"ע בפירושם, כי: א) הרי אדרבה, מה שמביאים מדרך מצוותיך היא ראי' לסתור דבריהם: הצ"צ מבאר שם החילוק בין הלשון 'אלקה' ל'אלקות' וכנ"ל, וא"כ כאשר כותב בתניא קדישא "חלק אלוקה ממעל ממש", ודאי הכוונה לעצמות אלקות ולא להתפשטות. וראה פירוש הרב שלמה חיים קסלמן על ספר התניא (לקוטי אמרים פ' ב'): "לכל לראש הנפש האלוקית היא אינה דבר הנמשך ובא מאלקות כהארה הבאה ממקור האור או כריח הנודף מדבר טוב אלא חלק אלוה . . . כלומר שאינה חלק אלקות שזה מוסב על כל עניני האלקות אלא עצמות אין סוף ממש וכן תיבת ממעל פירושה שורש הגבוה מכל דרגה וזהו עצמות אין סוף המובדל מכל דבר".

ב) והוא העיקר: בספר השיחות תשנ"א פ' תצא אומר הרבי שנפש האלוקית היא "מציאות אחת עם מהותו ועצמותו": "עבודת האדם בעולם היא באופן של יציאה תצא ממקומו האמיתי לא רק ביחס לעמידת הנשמה בעולם האצילות, נשמה שנתת בי טהורה היא כנ"ל מ"ב אלא גם ובעיקר ביחס לשרשה ומקורה הראשון למעלה מכל סדר ההשתלשלות כולל גם למעלה מהתחלת ההשתלשלות בצמצום הראשון שהרי מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר ובהם נמלך הקב"ה ע"ד בריאת סדר ההשתלשלות כמארז"ל במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים להיותם חלק אלקה ממעל ממש מציאות אחת עם מהותו ועצמותו ית' ישראל וקוב"ה כולא חד".

אלא נראה שהכוונה ב"חלק אלקה ממעל ממש" היא לחלק מעצמות ממש, ודלא כביאור ה'חסידות מבוארת'.



1) ספר המצות לאדמו"ר הצמח צדק שרש מצות התפלה פל"א קלב, ב.

החידוש דמתן תורה לפי התניא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק כג איתא: "ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה שכח ובחי' המעשה של נפש האלהית מלוכש בהם בשעת מעשה וקיום המצוה הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון כגון היד המחלקת צדקה לעניים או עושה מצוה אחרת. ורגלים המהלכות לדבר מצוה וכן הפה ולשון שמדברי' דברי תורה והמוח שמהרהר בד"ת וי"ש ובגדולת ה' ב"ה. וזהו שארזו"ל האבות הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם".

ושמעתי שואלים, איך אפשר להשוות מעשי האבות עם עבודת האדם בזמן הזה, והרי ידוע שהחידוש דמתן תורה הוא שאז בטלה הגזירה דעליונים לא ירדו ותחתונים לא יעלו, דרק אחרי מ"ת אפשר להיות בירור הגוף.

וכידוע ומבואר בכ"מ שבמצוות של האבות לא חדרה קדושת המצות לתוך החפצים הגשמיים.

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

ולכאורה לפי זה יש מקום לומר שבתניא קאי לפי השיטה הראשונה הנ"ל שאכן ענין זה דהמשכת אלקות בדברים גשמיים היה בשלימות בימי האבות רק אצל האבות, ובמתן תורה נתחדש שזה שייך לכל ישראל (ולפי זה נפרש שענין ביטול הגזירה קאי על כל ישראל אבל באבות כבר בטלה הגזירה קודם או שלא חלה עליהם מלכתחילה). ועצ"ע בזה.

[גם ידוע מ"ש במכתב אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע שבקובץ מכתבים בסוף תהלים (ונדפס גם באג"ק שלו ח"ג ע' תנד): "...כל התינוקות אשר בהיכל ההוא למדו פרשת לך, ואחד התינוקות אמר בקול רם הכתוב ויפול אברהם על פניו ויצחק, ויאמר בלבו ... ומשה רבינו מסביר להם להילדים כי כל הפירושים אמת הם, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף ואשר גם גוף קדוש בשר הוא", "אז - מספר כ"ק רבינו הזקן . . כשמוע כ"ק מורי ורבי [הרב המגיד] אשר מצד הגוף יכולים להיות כמה מחשבות והרהורים הבאים בדרך ממילא ומאליו הנה זה הרגיע את רוחי של מורי ורבי נ"ע".

וגם על זה כבר העירו במ"א, דלכאורה מהי ההוכחה על זמננו מהאבות, דהאבות היו לפני מתן תורה ולפני ביטול הגזירה, ואולי גם על זה ניתן לומר כנ"ל].

ולא באתי אלא להעיר.



”וכמ”ש באור החיים”

הרב יצחק שמואלזון

תושב השכונה

בלקו”ת אמור לט, ג איתא: “... ולהבין מדוע ה’ הלחם מלמעלה הרי מדרגת חי נכבד במעלה מצומח אך הענין כמו שהאדם אף שהוא מדבר וגבוה הרבה מדצ”ח אעפ”כ בשרשן נלקחו הדצ”ח מבחי’ עליונה יותר מהאדם דהיינו ענין עולם התהו הגבוה מעולם התיקון רק שנפלו למטה יותר מהאדם ע”י שבה”כ ולכן האדם מקבל חיותו מדצ”ח כמ”כ בדצ”ח עצמן כו’ וכמ”ש באור החיים בענין אריה ושור כו”.

והנה במ”מ וציונים שבסוף הספר לא צויין מאומה. ויתירה מזו, גם במפתח כ”ק אדמו”ר לא נזכר שם הספר בין הספרים הנזכרים שם.

והעירני חכם א’ שאולי הכוונה לאור החיים פ’ אחרי עה”פ (יז, ד) דמו בנפשו, ושם:

“... וארבעה אלו תחלת הוויית’ היא נעלמת מעיני כל בשר והיא רוחנית בתכלית הרוחניות והם ד’ רגלי כסא כבודו יתברך ונשפעים מהם בכיוצא בהם ד’ בריות אחרות נושאי הכסא פני אדם פני נשר פני אריה פני שור וכנגדם ד’ מלאכים גבריאל רפאל מיכאל ווריאל אלו הכנ’ לאלו ומקבלין זה מזה ולעומתם יש למטה מקבלין בבעלי חיים אדם שור נשר אריה אדם מין אנושי שור מין בהמה אריה מין חיה נשר מין עוף וכנגדם בדומי’ עפר מים אש רוח וכל א’ כלול מארבעתם . . . וכל מדרגה משפעת ונשפעת ממדרגת כסא הכבוד שהיא למעלה מחיות הקודש עד מדרג’ הדומם . . . והנה יש לנו בחינת שור בהמה טהורה הנשפעת מדמות פני שור אבל חי’ עוף לא מצינו בנדמים נשפעים למטה מהמושפעים מהקדושה כי ארי’ חי’ טמאה נשר עוף טמא ויש לחקור זאת למה נמנע הנדמה מהתקבל בחי’ הקדושה והטהר’ כמו שקבל השור גם מנין נמשכה בחי’ הטהור לשאר חיות הטהור’ אשר התיירה תורה איל וצבי וגו’ דע כי יש הדרגות שאין יכולת המקבל לקבל בתגבורת המשפיע בבחינת’ בסוד טעם עיני חכמי ישראל כידוע לידועי דעת בהתבוננות הצודק בשכל ההבחן ולזה לצד כי ארי’ ונשר שלמטה באו בתגבורת לא יוכלו לסבול כו’ בתכונת איכותם . . . ושיעור אשר הגיעו בבחינת ארי’ נשר כמוהו וכשיעורו נסתעף בקצת מהחיו’ והעופות ועשה בהם שיעור ההסתפקות והגם שלא בא איכותם אלא ע”י נשר כי הוא הנשפע ראשון זה הוא סוד

מי יתן טהור מטמא וגו' וכל זה עשאו יתברך לסיבה הידועה סוד ה' ליראיו וכיון שכן אין תכונת הקדושה והטהרה המשתלשלת דבחינת הבהמה דומה לבחינת חי' ועוף כי בחי' שור יש דומה לו למעלה במקור הקדושה אשר ברא הבורא ותיכן בו הנפש משא"כ בחינת חי' ועוף לצד שנפסק דמות הנדמ' למשפיע הנה הוא טמא לפנינו דכתיב את הנשר ואת וגו' תשקצו תש כחו ואין בו אלא החיוניות שהוא דם טהור כאמרו דמו בנפשו כו".

ועצ"ע מדוע לא נזכר ספר זה במפתח כ"ק אדמו"ר.

ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

שלושת ימי הגבלה

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם" ועוד

בסי' תצד ס"כ כותב רבנו הזקן: "נוהגין במדינות אלו שלא להתענות ושלא לומר תחנון מר"ח. לפי שמיד אחר ר"ח התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה, שבשני בשבת היה ר"ח, ובשלישי בשבת אמר להם: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו', וברביעי אמר להם מצות הגבלה: השמרו לכם עלות בהר וגו', ובחמישי אמר להם מצות פרישה, שיפרשו מנשותיהן היום ומחר, ויהיו נכונים ליום השלישי שהוא שבת שבו נתנה התורה.

אדה"ז מבאר כאן הטעם שלא מתענים ולא אומרים תחנון מר"ח סיון ואילך, והוא מפרט איזה ענין היה בכל יום ויום עד מתן תורה: בר"ח מצד ר"ח, בב' בסיון נאמר להם "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", בג' בסיון נאמר להם "מצות הגבלה", בד' בסיון נאמר להם "שיפרשו מנשותיהן היום ומחר", היינו ד' וה' בסיון, ויהיו מוכנים ליום השלישי שזה ו' בסיון, שבו ניתנה תורה.

והנה מקור הדברים הוא מרמ"א ס"ג בשם הגה"מ (הל' תפלה פ"ה אות ש) שלא אומרים תחנון, וממג"א סק"ד בשם הגהות מנהגים (אות קפג) שלא מתענים, אלא שהמג"א כתב: "ג' ימים קודם שבועות אין מתענים, דהוי ימי הגבלה". ולא הזכיר כלל ענין הפרישה מהאשה. וצריך להבין מדוע הוצרך אדה"ז להוסיף הפרט של הפרישה, שהרי אם בג' בסיון מתחילים שלושת ימי הגבלה, הרי די בזה שלא להתענות ולא לומר תחנון בג' ימים אלו?

ויש לומר, דהנה מה שימים אלו נקראים "שלושת ימי הגבלה", אין הכוונה שבני ישראל נאסרו לעלות להר מג' בסיון ואילך, אלא רק שנצטוו באותו יום שלא יעלו בהר בו' בסיון, וכיון שהציווי היה באותו יום, הרי שמאותו יום היו תחת ציווי זה שלא לעלות בהר בו' בסיון.

וכן כתב במפורש באור החיים עה"פ (שמות יט, יב) "והגבלת את העם", "נראה שאין מצות הגבלה זו אלא ליום הג', ואף על פי כן הקדימה מעתה כדי שינהגו בו כבוד מעכשיו, גם ירגילו עצמם להתרחק ממנו בג' ימים, ואין לומר שינהגו חיוב הנגיעה בהר מיום צוותו, זה אינו, כי הוא דבר רחוק שיתקדש ההר ויתחייבו עליו קודם רדת שכינתו ית', וכן משמע ממתנייתא בספרי (מכילתא כ"ד) כי לא התחיל החיוב אלא מיום ג'".

וכן משמע מדברי רש"י (שם יט, כד): "לך רד - והעד בהם שנית, שמזרזין את האדם קודם מעשה, וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה". דהיינו שהאזהרה בג' בסיון היתה "קודם מעשה", והאזהרה השניה בו' בסיון היתה "בשעת מעשה".

ולפי זה מובן מדוע הוזקק אדה"ז להוסיף את הטעם של הפרישה מאשה, שכיון שהאיסור לעלות להר הוא רק ביום ו' בסיון, אם כן אין טעם לא להתענות ולא לומר תחנון בד' וה' בסיון שבהם לא היה עדיין שום איסור. אמנם בג' בסיון עצמו כיון שבו ביום נאמר להם מצות הגבלה, הרי מצד הציווי ביום זה נעשה אותו היום ליום חג, שכן בו ביום נצטוו על עצם האיסור לעלות בהר. אבל מה טעם אין מתענים ולא מתחננים בימים אלו? לכן כתב אדה"ז טעם אחר לכך, כי באותם ימים נצטוו על הפרישה מהאשה, והאיסור היה "היום ומחר" (ד' וה' בסיון).

ולכן דייק אדה"ז לכתוב "וברביעי אמר להם מצות הגבלה", כלומר ביום רביעי בשבת שהוא יום ג' בסיון לא מתענים ולא אומרים תחנון בגלל שבו ביום נצטוו על "מצות הגבלה", ואינו כותב שמאותו יום התחילו "שלושת ימי הגבלה", כמו שכתב המג"א, כי כאמור לעיל אין זו סיבה מצדקת לא לומר תחנון ולא להתענות בגלל כך.

אך המג"א סובר שכיון שהציווי הזה נמשך כל שלושת ימים, אף שבפועל לא נאסרו לעלות בימים אלו, הרי עצם זה שהיו תחת ציווי זה באותם ימים, ובפרט לפי האור החיים שאז הם החלו להרגיל עצמם בכך, זו סיבה טובה לא להתענות ולא לומר תחנון באותם ימים, ולכן לא הוצרך להביא את הטעם של הפרישה מהאשה.

ויש לומר שהמג"א ואדה"ז נחלקו בהבנת דברי "הגהות מנהגים" שהוא המקור לדין זה המובא במג"א, דהנה לשון הגהות מנהגים כתב רק: "וכן נראה דג' ימים קודם שבועות אין מתענין". אך לא כתב הטעם, והמג"א הוא שהוסיף הטעם מעצמו "דהוי ימי הגבלה". אבל אדה"ז סובר שרק יום הא' הוא מטעם מצות הגבלה, ושני הימים

האחרונים מטעם מצות פרישה. ונמצא שאדה"ז אינו חולק על הגהות מנהגים, אלא חולק על הבנת המג"א בדברי הגהות מנהגים.

ויש להוסיף שמדיוק לשון הגהות מיימוניות (הל' תפלה שם) מוכח יותר כדברי אדה"ז, שכן נקט בדבריו: "וכן נהגו שלא לומר תחינה בשלשה ימים שלפני שבועות . על שם היו נכונים לשלשת ימים". והרי המשך פסוק זה (שמות יט, טו) הוא "אל תגשו אל אשה", אם כן נמצא שפרישה מהאשה שנצטוו בימים אלו היא סיבה לאי אמירת תחנון בד' וה' בסיון.



האם מותר לסדר ירושה לבנות בין הבנים

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

לא תיהוי בי עבורי אחסנתא

איתא בגמרא (ב"ב קלג, ב): "ת"ש דאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא, וכ"ש מברא לברתא". ופירש הרשב"ם: "בי עבורי אחסנתא. מקום שמעביר האב נחלה מן הראוי לה ואפילו להרבות לאחד ולמעט לאחד".

וכך נפסקה ההלכה בשו"ע (חו"מ סי' רפב ס"א): "כל הנותן נכסיו לאחרים והניח היורשים, אע"פ שאין היורשים נוהגים בו כשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו, וזכו האחרים בכל מה שנתן להם. ומדת חסידות שלא להעיד בצוואה שמעבירין בה הירושה מהיורש, אפילו מבן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה".

וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו (הל' מכירה ומתנה ס"ח): "אין ליתן נכסיו במתנה לאחרים, ואפילו לצדקה, ולהניח היורשים כך. וכל העושה כן, אין רוח חכמים נוחה הימנו. ואפילו אין היורשים נוהגים כשורה. אבל אם מניח גם ליורשים דבר המספיק להם מותר, כמו שנתבאר בהלכות צדקה [שו"ע יו"ד סי' רמט ס"א]. ומדת חסידות שלא לחתום עצמו עד ולא להיות בעצה בצוואה שמעבירין בה הירושה מהיורש, אפילו מבן שאין נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה, כי שמא יצא ממנו זרע טוב והגון. ואפילו למעט לזה ולהרבות לזה יש מי שאוסר, וראוי לחוש לדבריו".

היו מעניקים לבת "שטר חצי זכר"

אמנם נגד פשטות הלכה הנ"ל עומדים דברי הרמ"א בכמה מקומות, שהיו מעניקים לבנות "שטר חצי זכר", דהיינו שתטול מנכסיו לאחר מותו חצי מחלק הזכר בנכסיו. ואעתיק בזה את דבריו.

כתב הרמ"א (אה"ע סי' צ ס"א): "שטר חצי זכר, שנוהגין בו האידינא שכותב האב לבתו ליטול בירושתו כחלק חצי זכר, ואם תלך הבת בלא זרע קיימא יתבטל החוב, ומתה הבת בחיי אביה והניחה זרע קיימא, ומת הזרע ואחר כך מת אביה, הבעל יורש כח אותו השטר, מכח זרעו שיירש אמו והוא יורש זרעו".

עוד כתב (שם סי' קח ס"ג): "ומה שנוהגין בשטר חצי זכר שכותבים עכשיו לבנות שנוטלין בכל אשר ימצא לו כמו הזכרים, משום דכותב להם דרך הודאה שחייב סך מה, ולא יפטר אלא כשנותן להם כמו הזכרים, ובדרך זה יכול להקנות אף מה שלא ברשותו, הן ראוי הן מוחזק".

ועוד כתב (שם סי' קיג ס"ב): "ונראה לי דהוא הדין לענין שטר חצי חלק זכר הנוהג בינינו שאין הבנות נוטלות חלק בקרקעות אם היו כאן בעלי חובות, הרשות ביד הבנים לסלק אותן במטלטלין כדי שישארו להם הקרקעות ולא יהא לבנות חלק בהם".

ושוב כתב (חו"מ סי' רפא ס"ז): "הכותב לבתו שתקח לאחר מותו כחצי חלק זכר, דינו כירושה בעלמא ובעל חוב וכתובה קודמין למתנה זו... ואין הבת נוטלת אלא בנכסים שהיו לו בשעת נתינה, אבל לא אח"כ, דאין אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם. מיהו נ"ל דמה שנוהגין עכשיו לכתוב שטר חוב לבתו ולהתנות שאם יתן לבתו חלק חצי זכר יפטור מן החוב, צריך ליתן לה בכל אשר לו, דעיקר הוא החוב. ולכן צריך לקיים תנאו או ישלמו החוב, וכן המנהג. כתב לבתו שטר חצי זכר, וכתב לה: ויוצאי חלציה, בנותיה ובניה נוטלין בשוה, הואיל ולא כתב: יורשים יוצאי חלציה. התנה שלא יהא חלק לבתו בספרים, והלוה על הספרים אין בעל חוב קונה משכון, ולכן יש לבת חלק בהן".

וב'נחלת שבעה' (סי' ח) בנוסח התנאים מבואר שהיו מוסיפים: "וכמר פלוני הנ"ל יתן לבתו קודם החופה שטר חצי חלק זכר בן פשוט". ושם (סי' כא) נמצא נוסח "שטר חצי זכר". ומבואר שם שהיו כותבים: "חוץ מספרים וקרקעות", ראה שם (סק"ו) "דאפשר דנוהגין לכתוב כך משום דאין להעביר על נחלה אפילו מברא בישא לברא טבא", עיי"ש.

דעות שונות בפוסקים בזה

והאריכו הפוסקים לתווך בין ההלכות הנ"ל, האם מותר ונכון לסדר שחלק מהנכסים יגיעו לבת או לא, והאופנים השונים שבו. ואציין בזה כמה ציונים: שו"ת 'חתם סופר' (חו"מ סי' קנא, קנג, אה"ע ח"א סי' קמז), שו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' יב),

'אשר החיים' (ח"א סוף פ"א), שו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ג סי' קלה) ומה שהעיר עליו ב'אמרי יעקב' לשו"ע אדה"ז 'ביאורים' שם, 'פתחי חושן' (ירושל' פ"ד סמ"ה ובהערות שם). ובאריכות גדולה האריך בזה בספר 'משפט הצוואה' (פ"כ) ובביאורים שם ובמאמרו של הגר"נ גולדברג בקובץ 'הישר והטוב' (קובץ ז' עמ' ג-י). ודן בענין זה גם הרב אלימלך הכהן סילבערבערג ב'הערות וביאורים' (גליון תתקלט עמ' 94-92), ומשם בספרו 'ציון לנפש' (סי' כט). ולא באתי בזה רק להעיר על דעת רבותינו נשיאינו בענין זה, וכדלקמן.

הנהגת אדמו"ר מהר"ש למעשה

קראתי לא מזמן בזכרונותיו של פלוני ממשפחה חב"דית שאדמו"ר מהר"ש כשנסתלק השאיר הרבה נכסים, וזה כלל ספרייה, כתבים, נדל"ן וכמה עסקים, ובצוואתו חילק את כל הנכסים בין חמשת היורשים ביניהם שתי הבנות.

הנ"ל לא ציין מקור לדבריו, וכנראה שמע על כך ממשפחת בית הרב. והנה הצוואה נדפסה ב'אגרות קודש' אדמו"ר מהר"ש (עמ' יא-טו), אמנם לצערינו הכתי"ק נפגמה בכמה מקומות, ועל כן הרבה דברים לא ברורים.

ברם לאחר עיון לכאורה מפורש שם (עמ' יד בקטע הראשון למעלה) הדבר הנ"ל, כי למרות שחסרים שם הרבה מלים משמע שאכן זה מה שכותב שם: "...לכאז"א חלק ממנו... כולכם... כולכם...". ובוה מובן גם המשך הדברים שכתב שם: "ובכדי שלא לעכב עלי [לקיי]ם מצות ירושה לבני...". – כלומר שאחרי שחילק את כל הנכסים העיקריים בשווה הרי לכאורה זה מפקיע ממנו מצות הירושה לבנים גם במקום שיש בת (ויש למחוק את הפסיק שכנראה הכניס המהדיר לפני המלים "מצות ירושה"), על כן הוא מקדיש חלק מועט מהנכסים שבהם יקבלו הבנים חלק גדול יותר מאשר הבנות, ו"גם הספרים יחלקו בין בני... על ג' חלקים".

דעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע

לאחרונה הופיע הכרך השלישי ממכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע באנגלית שבעריכת הר"נ מינדל, ושם (עמ' 289-287) מופיעה אגרת של הרבי מיום ו' שבט תשכ"ח, עם הערות על נוסח הצוואה שפלוגית הכינה. בסוף האגרת כתב הרבי שם (לקמן אני מצטט ע"פ התרגום שהופיע בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 1174 עמ' 33): "הערה נוספת מנקודת המבט של התורה, שבטוחני שלא איכפת לה שהנני מזכיר זאת, היא שע"פ התורה, כאשר יש בנים ובנות, הבנות יכולות לקבל כל עיזבון שההורה רוצה להשאיר בשבילן באופן של מתנות, אבל לא באופן של ירושה. ולכן, לדעתי יהיה זה מן הנכון שבצוואה יהודית תיעשה הבחנה סמלית בין הבנים והבנות, וגם אם ההבדל אינו עולה על דולר אחד, הדבר נחשב מענה על הדרישה הזאת. הדבר החשוב במקרה זה הוא

שהצוואה תגלה באופן בולט שהיא נערכה ע"י יהודי שחייו מיוסדים על האמת הנצחית של תורתנו".

מהאמור מתברר שיטת הרבי שלדעתו גם הבחנה סמלית שאינו עולה על דולר אחד מספיקה, ולא צריך שחלק הבנים יהיה הרבה יותר ממה שהבנות מקבלות.

דומה לזה אנו רואים גם מ'אגרות קודש' (חלק יג עמ' קנה-קנו): "במ"ש כמה אופנים איך להשתמש בסכום שנשאר מאחיהם הי"ד, הנה צריך היה לתת מסכום זה לירה לכ"א מהיורשים – ומוכן זה ע"פ המבואר בכמה ספרים רוחניות הענין דירושה – וכמוכן מספיק בזה איזה סכום שיהיה לירה וכיו"ב".

כשהבנות יורשות מדינא דמלכותא

ומענין לענין יש להעיר עוד, דהנה האריכו הפוסקים לדון מה הדין בירושה שמדינא דמלכותא מגיע לבנות כחלק הבנים, האם צריכות לוותר על חלקן או לא. ראה בארוכה ב'פתחי חושן' שם (פ"א הערה ה).

ויש להעיר בענין זה מהנהגתו של הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע, וכפי שכתב בזה גיסו הגה"צ מראווא זצ"ל בעצמו במכתב משנת תרפ"ז (נתפרסם בקובץ 'עתיקות' חוברת א): "עם פטירת חותני הרה"צ זצ"ל... גיסי הרב שליט"א מבעלזא נתן לי חמשה מאות דולר בעד חוק ירושת רעיתי בבית אביה, כי במדינתנו הבנות יורשות כפי חוקי המדינה, מכסף זה שכרתי מעוני פה...".

ומסיימים בטוב.



השתתפות בשמחת נישואין קודם ר"ח אייר ואחרי ל"ג בעומר

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ת אגרות משה ח' או"ח חלק ראשון ס' קנט מחדש הגאון ר' משה זצ"ל שני חידושים בנוגע השתתפות בחתונה בימי העומר:

הנה דעת ר' משה הוא, שג' המנהגים המובאים בשו"ע ע"ד הל"ג ימים בין פסח לשבועות שאין מסתפרים בהם ואין נושאים נשים הם נחשבים למנהג אחד דעיקר המנהג הוא שצריך להתאבל ל"ג עם השבתות שביניהם ואין חילוק איזו ל"ג ימים מאלו הג' מנהגים ורשאים לשנות בכל שנה ושנה ממנהג זה לחשבון הל"ג יום למנהג

אחר מהם, אך שיהיה באופן שכל בני העיר ינהגו כן מפני המחלוקת, והסיבה היא לא משום האיסור ד"לא תתגודדו" כיון שכל ג' המנהגים הם מדין אחד כו'.

והנה לפי המנהג שלנו שנוהגין שאין מסתפרים ושאין נושאים נשים במשך כל ימי הספירה אין שום נפקא מינא לנו בחידושו.

עם כל זה נחוץ לדעת שדעת רבינו הזקן בשו"ע שלו סי' תצ"ג סעי' ז' אינו כן, שאדמה"ז סובר, שבאמת יש כאן הענין של "לא תתגודדו", ועיין שם שהוא שהוא כותב ע"ד מה שצריך להתנהג כמנהג המקום בנוגע הנהגות אבילות של ספירה שאם אינו עושה כן שיש בזה איסור של "לא תתגודדו כלומר לא תעשו אגודות אגודות אפילו הוא בענין שאין לחוש למחלוקת כו'".

עוד מחדש ר' משה (בניגוד לדעת החתם סופר) שמותר להשתתף בשמחת נישואין שהיא לפני ר"ח אייר ובשמחת נישואין שהיא לאחר ל"ג ימים (באותו שנה), ודעתו שאינה נחשבת כתרת דסתרי לפי דעתו, מכיון שהחתן והכלה עושים סעודת נישואין בהזמן שהם אינם נוהגים מנהגי אבילות השייכים להעומר, אזי כל קרואי החתונה ג"כ מותרים להשתתף. ומביא ראיה לשטתו מהא שעושים שבע ברכות למי שנשא אישה בר"ח אייר אף שהשבע ברכות נערכים בהשבע הראשונה של אייר שהוא זמן איסור שמחה לכו"ע.

והדוחק בדבריו מובן מאליו במה שהוא משווה השתתפות בחתונה להשתתפות בשבע ברכות מכיון שמעולם לא הי' מנהג לאסור השתתפות בשבע ברכות בימי ספירת העומר. ואיני יודע אם העולם סומכים על דברי האגרות משה בזה או אם הם מחזיקים בשיטת החתם סופר האוסרת השתתפות כזה משום דהוה כתרת דסתרי.

ונראה לומר שבמקום שיש חשש שאי השתתפות בשמחת הנישואין יגרם לקפידה מצד החתן או מצד הכלה והקפידה יכול לגרם לפירוד לבבות אפשר שיש להקל לכו"ע להשתתף בחתונה כזה. ועיין בשו"ת זרע אמת שהאריך בענין תספורת בימי העומר ומצדד להתיר כשצריך לקבל פני שרים ומפני הפסד ממונו. ועיין בשו"ת חתם סופר ס' קנח שכתב דיש גדולים שמתירים במקום הפסד רב. וכל זה כשהחתונה נערכת קודם חודש אייר או אחרי לג בעומר כמובן ופשוט.



דין גבינות מחלב ישראל שלא היה משגיח בתחילת החליבה

הרב שלום דוב בער שוחאט

דומ"צ בבד"ץ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

נשאלתי בענין גבינות שנעשו תחת השגחה מהודרת במדינה מודרנית, והגבינות נעשו מחלב שנחלב מכמה מחלבות (שנבדקו כולן ואין דבר טמא בעדריהן), ומשגיח אחד הלך ממחלבה למחלבה וביקר בכל מחלבה, אלא שלא ראה תחילת החליבה בכל מקום, ובחלקם ראה רק באמצע החליבה, האם החלב שנחלב עבור גבינות אלה נחשב "חלב ישראל" לכתחילה או לא?

א. איתא בשו"ע (יו"ד קטו, א) בנוגע לאיסור חלב עכו"ם, שהדרך שהחלב יהיה כשר הוא: אם אין לגוי דבר טמא בעדרו – אזי מספיק שהישראל ישב בחוץ בשעה שהוא חולב, אפילו אינו רואה החליבה; ואם יש לגוי דבר טמא בעדרו – אזי צריך שהגוי ידע על איסור חלב טמא, וכן שיוכל הישראל לראותו בעת החליבה, אפילו אם בפועל רואה אותו רק כשהוא עומד ולא כשהוא יושב, ובכך יש "מירתת" לגוי, ולא יערב חלב טמא.

ועל זה כותב הש"ך (סק"ג): "נראה דכל שכן דמהני כשהוא יוצא ונכנס", דהיינו שעדיף שיהיה "יוצא ונכנס" מאשר שיושב בחוץ כל זמן החליבה והגוי יודע שהוא יכול לעמוד ולתפוס אותו.

וכן הט"ז (סק"ד) התיר יוצא ונכנס מדין מירתת (אלא שלא כתב שיוצא ונכנס עדיף, כהש"ך).

ומוסיף הרמ"א (שם), דלכתחילה צריך שהישראל יראה תחילת החליבה, בכדי לוודאות שאין דבר טמא בכלי של הנכרי. וזהו גם אם אין דבר טמא בעדרו (ט"ז סק"ה וש"ך סק"ד), כי חיישינן שמא הגוי לא הקפיד לנקות הכלי היטב משיירי חלב טמא (ביאור הגר"א סק"ד).

וממשיך הרמ"א, דבדיעבד מותר. ומהו בדיעבד? הט"ז (סק"ד) מבאר דזה קאי על מה שכתב שיש לבדוק הכלי קודם החליבה, דאם בדיעבד לא בדק – עדיין כשר, אבל אם מדובר שלא היה בתחילת החליבה, אזי אפילו בדיעבד אסור, אפילו אם אין דבר טמא בעדרו. והש"ך (סק"ח) מבאר בתחילה כמו הט"ז, ואח"כ מביא שיטת האו"ה הארוך וסמ"ק ועוד המחמירים יותר, דהבדיעבד לא קאי על לא בדק הכלי, אלא על כלי של נכרי, דאז – אם בדק הכלי וגם היה בתחילת החליבה, אזי מותר בדיעבד, אבל אם לא בדק הכלי או לא היה בתחילת החליבה – אסור אף בדיעבד (וראה גם ש"ך סק"ג).

אבל כ"ז הוא רק בנוגע שחלבו הגוי עבור שתיה, אבל באם ידוע שדעת הגוי לחלוב עבור גבינה, אזי הש"ך מבאר (סק"כ וסקכ"א) שמותר אפילו לא היה שם בתחילת החליבה, כי לא חיישינן שעירב חלב טמא, ומשמע מדבריו שהוא לכתחילה. אבל בסקכ"ב משמע שזהו רק בדיעבד שמותר אם לא היה שם בתחילת החליבה. ולא נחית לחלק בין אם המדובר גם באין דבר טמא בעדרו, או רק כשיש דבר טמא בעדרו.

ב. ויש לברר מהי הסיבה מדוע החמירו כ"כ שיש לראות תחילת החליבה (ולבדוק הכלי – להש"ך), שאפילו בדיעבד אסור אם נעשה לשתיה, ואם נעשה לגבינה – מותר רק בדיעבד?

והנה הסיבה מדוע הקילו בנעשה לגבינה כשלא היה בתחילת החליבה (אבל היה בעת החליבה), נכתב להדיא שזהו משום שמאחר וחלב טמא לא עומד, אזי לא חיישינן שעירב חלב טמא כי יזיק. ומשמע, שעיקר החשש כאשר לא נמצא בתחילת החליבה ולא בודק הכלי הוא – שמא נתערב חלב טמא, ואפילו אם אין דבר טמא בעדרו עדיין חיישינן איכשהו לחלב טמא בכלי (כגון שלקח הכלי למקום אחר לחלוב חלב, ואז חזר עם כלי זה לעדרו זה), ולכן אם נעשה לשתיה – מחמירים אף בדיעבד, ואם נעשה לגבינה – אזי מקילים, כי אמרינן שאע"פ שהגוי יכל היה לערב, מ"מ לא שווה לו לערב ולכן כשר בדיעבד אם ראה שאר החליבה (שאו יצאנו מגזירת חלב עכו"ם).

ויש מקום לומר, שזהו דין בכלי ולא בדין בחלב, שכל זמן שיש איזשהו חשש אפילו רחוק שהיה חלב טמא בכלי, אזי מסברה יש לאסור, ואם יש סיבה מדוע הגוי לא ירצה לערב – אזי מותר בדיעבד. ולפי זה נראה, שאם אין שום חשש (אפילו רחוק!) שיהיה חלב טמא בכלי, אזי יהיה כשר אף לכתחילה כאשר לא ראה תחילת החליבה או לא בדק הכלי, שהרי בעיית חלב עכו"ם אין כאן (כי ראה הישראל חלק מהחליבה, וזה מספיק מדין יוצא ונכנס), וגם בעיית חלב טמא בכלי אין כאן – כי אין אפשרות שיערב (עכ"פ בטעות).

ג. ועפ"ז י"ל, שבמחלבה מודרנית של גוי שהתחילו לחלוב קודם שבא הישראל, ואח"כ בא הישראל וראה אמצע החליבה, אזי החלב יהיה נחשב חלב ישראל (בפרט אם נעשה לגבינה), כי הכלים שבהם מאספים החלב במחלבה הם כלים המיועדים רק לחלב ולא לשום דבר אחר והם מחוברים למכונות, ובאם אין בעדרו שום דבר טמא, אזי אין שום מקום לחשש (אפילו רחוק) שיהיה עירוב חלב טמא בכלי (עכ"פ בטעות), שהרי אי אפשר לסחוב מכונות אלה ממקום זה (שיש בו רק בהמות טמאות) למקום בו יש בהמות טמאות, וגם אין לחשוש שמא הביא חלב טמא ממחלבה אחרת ושפכה אל תוך המיכל הזה בדווקא בשביל להטריף חלב של הישראל (שהרי אין זה כלי המיועד לשימוש אחר, כמו הדלי שבו חלבו בזמנם).

ואף אם נאמר, שאפילו כשאין בעדרו טמא וזו מחלבה מודרנית שאין חשש חלב טמא בכלי קודם שממלא החלב טהור, עדיין יש בעיה שמא נשאר חלב עכו"ם (מבהמה

טהורה) מחליבה קודמת בתוך הכלים, ולכן יש להיות בתחילת חליבה ולבדוק שהכלי נקי לגמרי – הנה במדינות מפותחות ובמחלבות מודרניות, קודם כל חליבה מנקים המיכלים לגמרי מחלב שנשאר שם קודם, ע"י חומרי חיטוי (שגם פוגמים), כי חלב שנשאר כמה שעות בחוץ מגדל חיידקים וכו' שיהרסו החלב החדש, וכו'.

נמצא, שיש כאן "מירתת" כפול שתיים, הן מפאת החוק, והן מפאת המשגיח, ששניהם יכולים לבוא אף קודם החליבה ולבדוק מה מצב המיכלים, והגוי יפסיד אם לא ינקה כדבעי (והגוי אינו יודע מתי יבוא הישראל אליו, אם בתחילת החליבה או באמצעה או קרוב לסופה).

ד. אשר לכן נראה לומר שמותר שהמשגיח לא יהיה בכל מחלבה בתחילת החליבה לבדוק הכלים באם ישנם ד' התנאים הבאים: (1) אין בעדרו דבר טמא; (2) הגויים יודעים שהמיכל צריך להיות נקי ושהמשגיח יבוא אי שם בעת החליבה (בתחילתה, באמצעה, או קרוב לסופה) לבדוק את הכלים והבהמות; (3) מדובר במחלבה מודרנית שאי אפשר לסחוב הכלים למקום אחר לחלוב בהמות אחרות; (4) מדובר במדינה שבה יש חוקי בריאות שמקפידים שלא להשאיר חלב שיגדל חיידקים וכו'.

ועאכ"כ אם נעשה לגבינה.



כלי זמר וריקודים בסעודת מצוה בימי הספירה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בספר הלכות ספירת העומר משולחן ערוך אדמו"ר הזקן עם ביאורי הרה"ח רש"ב שי' לוי, עמוד פד:

"ופעם אחת הורה הרבי להקל (לקו"ש חל"ז ע' 122), באופן שהוא: (א) אחרי ל"ג בעומר (שיש נוהגים להקל בהם, (ב) סעודת מצוה. (ג) כפי הנראה איירי שם בהקלטה (ולא במוסיקה חיה של כלי זמר)". עכ"ל.

ויש להעיר בזה:

א. אין שום רמז דרמז באותה שיחה דאיירי בהקלטה.

ב. מאידך גיסא לא כתוב בשיחה כלל שיש היתר להשתמש בכלי זמר, אלא רק כתוב שיש לעשות מסיבה בימים שלאחרי ל"ג בעומר באופן המותר בסעודת מצוה,

ויש מקום לפרש שעצם עריכת מסיבה סתם בימי הספירה ראוי שלא לעשותה אלא בסעודת מצוה.

ועצ"ע בזה.



קריאת מגילת רות

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)

לום אנג'לס

פרק א: חיוב הקריאה בברכה

פרק ב: חובת יחיד או חובת הציבור

פרק ג: חיוב נשים בקריאת המגילה

פתיחה

מנהג קריאת מגילת רות הוזכר במסכת סופרים (פרק יד משנה יז) "שיר השירים קורין אותו בלילי ימים טובים של גלויות האחרונים, חציו בלילה אחד וחציו בלילה שני. רות במוצאי יום טוב ראשון של עצרת עד חציו, ומשלים במוצאי יום טוב האחרון. ויש אומרים בכולן מתחילים במוצאי יום טוב". והובא להלכה בדברי הרמ"א (או"ח סי' תצ סעי' ט) בשם האבודרהם "ונוהגים לומר רות בשבועות".

מצינו ארבעה מנהגים שונים - האם, מתי וכיצד קוראים את מגילת רות:

- בני עדות המזרח, וכן חסידי חב"ד גור ועוד, אין נוהגים כלל לקרוא את המגילה.
- רוב חסידי גליציה וואהלין נוהגים לקרוא את המגילה בחג השבועות ביום קודם קריאת התורה בשחרית, כל אחד לעצמו, מתוך חומש.
- בחלק מקהילות אשכנז, קוראים את המגילה בציבור קודם קריאת התורה בשחרית, וכשיש מגילה הכתובה על קלף, הש"ץ קורא מתוכה, וכשאין מגילה, כל אחד קורא לעצמו מתוך חומש - אך לא מברכים על קריאת המגילה, אפילו כשנקראת בציבור מתוך הקלף.

• מנהג האשכנזים ה"פרושים" וכן נהוג בישיבות, לקרוא את מגילת רות קודם קריאת התורה בשחרית, מתוך מגילה כשרה הכתובה על קלף, ולברך "על מקרא מגילה", ואף לברך "שהחיינו" קודם הקריאה.

ויש לברר את הנושאים יסודיים בסוגיא זו:

• **חייב קריאת המגילה** - לאלו הנוהגים לקרוא את המגילה, האם מי שלא שמע את הקריאה חייב ללכת ולשמוע את קריאתה, או לא.

• **ברכה על קריאת המגילה** - צ"ב מה שורש חילוקי המנהגים האם קוראים את המגילה בברכה, או לא.

• **זמן הקריאה** - כאמור לעיל, המנהג בזמנינו לקרוא את המגילה בסמוך לקריאת התורה בשחרית, ויש לעיין האם מותר לקרוא את המגילה בזמן אחר בחג השבועות, כגון קודם נץ החמה, או אחר הצהריים.

• **מנהג הקריאה קודם קריאת התורה** - צ"ע מדוע קריאת מגילת רות שונה מקריאת מגילת אסתר הנקראת בפורים לאחר קריאת התורה. וביותר תמה הגרי"ז (הובא בספר מבית לוי, חג השבועות, סימן ד) מדוע לא קוראים בתורה קודם קריאת מגילת רות מעיקר דין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם".

• **חייב נשים בקריאת מגילת רות** - נושא נוסף טעון ביאור, האם נשים חייבות בקריאת המגילה, והאם אשה רשאית לקרוא את המגילה בציבור להוציא אחרים ידי חובה.

טעמי קריאת מגילת רות בחג השבועות

א. חמישה טעמים נאמרו, מדוע קוראים מגילת רות בחג השבועות.

• המשנה ברורה (סי' תצ ס"ק יז) הביא את דברי הילקוט שמעוני (רות רמז תקצו) "מה ענין רות אצל עצרת שנקראת בזמן מתן תורה, ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי יסורים ועוני".

• האבודרהם (סדר תפילות הפסח, הובא בדרכי משה או"ח סי' תצ אות א) כתב שמגילת רות נקראת בשבועות, כי הסיפור המתואר במגילה התרחש במועד חג השבועות: "בחג השבועות נהגו לקרות רות מפני שכתוב בו (רות א, כב) בְּתַחֲלַת קִצִּיר שְׁעָרִים, והוא [דהיינו בחג השבועות] זמן הקציר", וכדברי הלבוש (או"ח סי' תצד ס"ק ב) שהוסיף בביאור הדברים: "מפני שאותו מעשה דבועז היה בימי קציר חיטים שכלה בחג השבועות, שמביאים שתי הלחם מחיטים. ובפרשת מועדים בפרשת אמור כתיב (ויקרא כג, כב-כג) וּבִקְצֶרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִלְקֹט לְעֵנִי וְלִגְרַתְּ עֲזֹב אֹתָם, מִיָּד אַחֵר פִּרְשַׁת שְׁתֵּי הַלֶּחֶם שֶׁמִּבִּיאִים בִּשְׁבֻעוֹת, ואותם קיים בועז ואמר (רות ב, טז) וְגַם שֶׁל תִּשְׁלֹוּ לָהּ, ורות היתה ענייה וגיוורת, לכך קורין רות בו ביום".

• האבודרהם כתב טעם נוסף: "לפי שאבותינו לא קיבלו את התורה ולא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים כדאיתא בפרק החולץ (יבמות מו, ב), ורות גם היא נתגיירה". גם טעם זה הובא בקצרה בדרכי משה: "שאבותינו שקיבלו התורה נתגיירו, וכן רות נתגיירה".

• האליהו זוטא (סי' תצ ס"ק ו) כתב: "מגילת רות מדברת בחסד, ושבעות הוא יום מתן תורתנו שהוא חסד בתחילתו ובאמצעיתו ובסופו".

• הברכי יוסף (סי' תצד ס"ק יא) הביא בשם ספר שלמה חדשה: "שביום זה נולד דוד המלך, שהרי נפטר בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום, ומגילת רות היא ייחוסו של דוד".

ברכה על קריאת מגילת רות

ב. במסכת סופרים (פרק יד משנה א) נאמר שמברכים על קריאת מגילות: "ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים". וכן פסקו בהגהות מיימוניות (הלכות תענית פ"ה אות ב) בשם רבנו שמחה: "על מגילת קינות [איכה] ומגילת רות ומגילת שיר השירים מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגילה כדאיתא במסכת סופרים. וכן נהג מהר"ם". וכן מבואר בדברי המהרי"ל (הלכות שבועות אות ד) "מגילת רות כל אחד מברך לפניו על מקרא מגילה". והלבוש (או"ח סי' תצד אות ב) פסק כדבריהם: "וקוראים מגילת רות ומברכים עליה".

לעומתם, הלבוש (או"ח סי' תצ סעי' ה) הביא את דברי הפוסקים שכתבו שאין לברך על קריאת מגילת רות, בגלל "מנהג העולם" לא לברך: "וכתב מורי רמ"א ז"ל שהעם נהגו שלא לברך כלל על אלו המגילות, רצונו לומר שיר השירים ורות". וכן הובא בבית יוסף בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנט) בנדון קריאת מגילת איכה: "והעולם לא נהגו לברך כלל על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר".

בדבריהם לא נתבאר נימוק מדוע אין מברכים על קריאת מגילות רות, קהלת ושיר השירים, אלא נאמר כי הסיבה שאין מברכים היא בגלל שכך מנהג העולם. ואמנם סיבה זו מעוררת שתי תמיהות, כפי שכתב הלבוש (שם) "ואיני יודע למה לא יברכו עליו" - עצם המנהג שלא מברכים על קריאת המגילה אינו מספק הסבר מדוע באמת לא מברכים. "ועוד, תמיהני עליו היאך ידע זה המנהג [שלא מברכים על הקריאה] כל כך בפשיטות, שהרי הכל קוראים בלחש ומברכים בלחש, ומי הגיד לו שלא ברכו כולם אם שמע שקצת מהם לא ברכו, שמא מחסרון ידיעה עשו שלא קראו".

ג. שיטתו של הרמ"א, האם מברכים על קריאת מגילת רות, טעונה בירור.

מדבריו בדרכי משה (או"ח סי' תצ אות א) נראה שנקט להלכה כדעת הסוברים שיש לברך על קריאתה: "אמרינן במסכת סופרים הקורא בחמש מגילות מברך על מקרא מגילה, ואפילו היא כתובה בין הכתובים, עכ"ל. וכן כתב מהרי"ל, וכן הוא בהגהות מיימוניות, וכן המנהג. דלא כמרדכי שכתב בפרק קמא דמגילה (סי' תשפג) דאם היא כתובה בין הכתובים יש לברך עליה על מקרא כתובים". אולם בהגהותיו על השו"ע (או"ח סי' תצ סעי' ט) כתב הרמ"א: "ונוהגים לומר שיר השירים בשבת של

חול המועד [פסח], וכן הדין בסוכות [בשבת חול המועד] עם קהלת, ונוהגים לומר רות בשבועות", והוסיף: "והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים", ומשמע שנקט להלכה שאין לברך על קריאת המגילה.

ואמנם בשו"ת רמ"א (סימן לה) ביאר הרמ"א את שיטתו בהרחבה, במענה לשאלה כיצד נקט להלכה כמנהג העולם שאין מברכים על קריאת המגילות, בניגוד לפסק ההגהות מיימוניות, המהרי"ל והאבודרהם אשר הובא בדרכי משה, שיש לברך על מקרא המגילה, ומנה ארבעה טעמים מדוע אין לברך על קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ומגילת רות:

• הקריאה אינה "מדינא דגמרא" אלא "מנהג בעלמא" - "אותה קריאה [דהיינו קריאת מגילת איכה] מוזכרת בגמרא סוף תענית, דקאמר קורין בקינות, והביאו הפוסקים כדאיתא בהגהות מיימוניות. אבל קריאה של מגילות אלו אינן אלא מנהג בעלמא כמו שיתבאר. ולכן נראה מדברי מהר"א טירנא שדינן חלוק מאיכה ומגילה, ואין לברך עליהן".

• חשש ברכה לבטלה שמא לא יברך על מקרא המגילה את הברכה המתאימה - "הטעם השני נ"ל שלא לברך, וזה כי במסכת סופרים כתובה הגירסא הכי, על שיר השירים ואיכה ורות מברכים על מקרא מגילה, אף על פי שכתובה בין הכתובים. ובמדרכי פ"ק דמגילה בהג"ה מיייתי הגירסא בסגנון אחר וכתב, דאם כתובים בין הכתובים, מברך עליהם על מקרא כתובים. ומאחר דאיכא חילוף בגירסות נראה, דאם כתובים בין הכתובים, כמו בזמן הזה דאין מגילות אלו כתובים במגילות כמו בימיהם, להוציא נפשם מפלוגתא נראה דאין לברך עליהם כלל, דהרי אם מברך שלא כדינו אינו מועיל ומברך ברכה לבטלה". כאשר ספר רות לא נכתב כמגילה לעצמה אלא בתוך שאר הכתובים, אין מברכים "על מקרא מגילה" אלא "על מקרא כתובים". ולכן בזמנינו שספר רות אינו נכתב בדרך כלל כמגילה, יש חשש איסור ברכה לבטלה אם לא יברכו על קריאת המגילה את הברכה המתאימה ["על מקרא כתובים"], ובשל כך אין לברך כלל על קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ומגילת רות.

• אי אפשר לברך ולומר "וצונו" על קריאה שיסודה במנהג שאינו קבוע - "הטעם השלישי, כי יש לתמוה על ברכה זו למה, וכי קריאות אלו חיובא לברך עליהן אשר קדשנו במצותיו וצונו, והיכן מצינו שצו חכמים על כך, שהרי לא נזכרו קריאות אלו בתלמוד ולא בשום פוסק מפורסם, כי אם בדברי האחרונים ובקצת מדרשות. וכמה נתחבטו הראשונים ז"ל אם יש לברך על קריאת הלל בראש חודש, כמו שהאריכו התוספות פ"ב דתענית ופרק היה קורא, וכן האריך שם האשירי" והמרדכי והר"ן פרק במה מדליקין שרוב הגאונים הסכימו שלא לברך עליו הואיל ואינו אלא מנהג. ואף כי רבנו תם ז"ל כתב לברך על הלל בראש חודש ושם מברכים על מנהג כמו שהאריכו הפוסקים הנ"ל בדבריו, וכן כתב הר"ן, וכן פשט המנהג לברך על הלל בראש חודש.

מכל מקום נ"ל דלא דמי להתם דשאני הלל שהוא מנהג קבוע בכל ישראל כמוזכר בתלמוד, מה שאין כן במנהג זה [של קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ומגילת רות].

הפוסקים נחלקו האם מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" על מנהג אמירת הלל בראש חודש. אולם גם הפוסקים שהתירו לברך, התירו זאת כי מנהג זה "קבוע בכל ישראל", אך על מנהג שאינו קבוע, לא מברכים "וציוונו" - וזו הסיבה שאין מברכים על קריאת המגילות.

• אם היו מברכים על קריאת המגילה היו מהדרים אחר מגילות כשרות - "הטעם הרביעי, ועיקר הוא בעיני, דאף אם נאמר דיש לברך עליהו, היינו דווקא כשהם כתובים כתיקנם בקלפים ובמגילות, כמו שהיה דרך הספרים הראשונים כתובים בגלילה כספר תורה. ויש להוכיח שאין לברך על מגילות אלו, דאם היה ראוי לברך עליהו, היה להדר אחר מגילות הכתובות כתיקנם כמו במגילת אסתר, דלכולי עלמא מחוייבים להדר אחר מגילה כשרה ואין לברך על החומש, ומדלא מהדרין עליהו כלל שמע מינה דאין המנהג לברך עליהו". הדין הוא, שמברכים ברכה רק על קריאת מגילה הכתובה על קלף כדינה, ולא על חומש. והנה עיינינו רואות שכולם מהדרים אחר מגילות כשרות כדי לקרוא את מגילת אסתר בברכה, ולעומת זאת אנו לא רואים שמהדרים אחר מגילות רות כשרות כדי לקרוא בברכה - ומעובדה זו הוכיח הרמ"א שאין מנהג לברך אחר קריאת מגילת רות, ולכן אין מהדרים אחר מגילת רות כשרה, שכן גם אם היתה כזו בדינו, לא היינו מברכים על קריאת מגילת רות.

מכל האמור לעיל הסיק הרמ"א: "דיותר יש לחוש לברכה שאינה צריכה ממה שיש לחוש שלא לברך, דברכות אינן מעכבות".

• ספר רות אינו נקרא "מגילה" - טעם נוסף מדוע אין לברך על קריאת מגילת רות, מבואר בדברי הרש"ש שהקשה על מאמר הגמרא במסכת בבא בתרא (יד, ב) "סידרן של כתובים, רות וספר תהלים, ואיוב ומשלי, קהלת, שיר השירים וקינוח [איכה], דניאל ומגילת אסתר", ולכאורה "יפלא מדוע שינה לקרוא אסתר בשם מגילה ואינך קראן [ושאר הספרים האחרים נקראו] בשמן לבר". ותירץ הרש"ש: "משום דצריך לכתוב [את מגילת אסתר] על גויל או על קלף לכן קראה מגילה. וכן בכל מסכת מגילה נקראה בשם מגילה סתם, וכן ברכתה על מקרא מגילה סתם. ומשמע דמגילת רות וחברותיה אינן נקראין בשם מגילה. ולזאת תמיהני על הא דאיתא במסכת סופרים [פרק יד הלכה ג] דמברכין על קריאתן על מקרא מגילה". בדברי הגמרא מדויק שספר רות אינו נקרא "מגילה", ולכן אי אפשר לברך על קריאת ספר רות את ברכת "על מקרא מגילה".

ד. להלכה:

• **הסוברים שאין לברך** - הבית יוסף (או"ח סי' תקנט) והרמ"א (או"ח סי' תצ סעי' ט) כתבו ש"העם נהגו שלא לברך" על קריאת מגילת רות. אולם בתשובתו הסיק הרמ"א שאסור לברך "דיותר יש לחוש לברכה שאינה צריכה ממה שיש לחוש שלא לברך". וכן פסק הט"ז (שם ס"ק ו) לאחר שהביא את דברי הבית יוסף והרמ"א "על כן כל המברך על מגילות אלו היא ברכה לבטלה". וכדבריהם פסקו החק יעקב (ס"ק יא) וז"ל: "וקצת אחרונים פסקו שיש לברך, והט"ז מסיק כדעת הרב [הרמ"א] שאין לברך, וכן עיקר, שלא להכניס עצמו לספק ברכה", והפמ"ג (משב"ז ס"ק ו) שכתב כי אין לברך מדין "וספק ברכות לקולא".

וכן הכריע דינא בערוך השולחן (סי' תצ סעי' ה) "והעם נהגו שלא לברך אפילו אם קוראין במגילה, כי לא מצאנו תקנת חכמי הש"ס כזה. ויש מן הגדולים שכתבו לברך, ואין נוהגין כן".

• **הסוברים שקורא בברכה** - המגן אברהם (ס"ק ט) הביא את דברי הרמ"א וכתב: "אבל הלבוש וב"ח ומנהגים ומטה משה כתבו לברך על כולם חוץ מקהלת, וכן עיקר כמנהג קדמונינו". וכדבריהם פסק הגר"א בביאורו לשו"ע: "ואמרינן במסכת סופרים הקורא בחמש מגילות מברך על מקרא מגילה ואפילו היא כתובה בין הכתובים, עכ"ל. וכן כתב מהרי"ל לברך כנ"ל, אף אם אינה כתובה בגליון". ובספר מעשה רב (אות קעה) מובא בשם הגר"א כי "בשבת חול המועד פסח וסוכות ובשבועות יום שני אחר יוצרות קודם אין כמוך קוראים המגילה בניגון וטעמים ממגילה הנכתבת בגליון כספר תורה עם עמודים, ואחד קורא וכולם שומעים. והקורא מברך שתי ברכות, על מקרא מגילה ושהחיינו".

• **הסוברים שמברך בלי שם ומלכות** - אליה רבה (ס"ק י) הביא את דברי הט"ז [שאיין לברך] והמג"א [שמברכים] ופסק: "לכן נ"ל לברך בלא שם ומלכות, וכהאי גוונא מצינו בכמה עניינים".

• **סיכום** - המשנה ברורה (ס"ק יט) סיכם את דברי הפוסקים הנ"ל: "והעם נהגו שלא לברך, וכן הסכים הט"ז. ומג"א הסכים עם אותם הפוסקים המצריכים לברך על כולם חוץ ממגילת קהלת, והגר"א בביאורו כתב דאף על קהלת יש לברך. ולכן הנוהג לברך על כל פנים כשכתובים על קלף בוודאי אין למחות בידו".

ומנהג בני עדות המזרח לא לברך על קריאת המגילה, וכפי שכתב הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (הלכות חג השבועות אות טו) "מנהג נכון לקרות מגילת רות בחג השבועות בלא ברכה [ועל זה נאמר (סנהדרין קא, א) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר ודבר בעתו מה טוב]". ושליח ציבור ספרדי העובר לפני התיבה במנין אשכנזי, אינו רשאי לברך "על מקרא מגילה" כמנהגם, אלא אחד מהקהל יברך והוא יקרא. ומכל מקום אם עבר וברך, מוציא אותם ידי חובת הברכה, ואינם צריכים לחזור ולברך".

יש להבין מה שורש המחלוקת האם קוראים את המגילה בברכה, או לא.

...

ברכה על המגילה - ברכת המצוות או ברכה על החפצא של התורה

ה. ונראה כי יסוד ביאור המחלוקת מושתת על ההנחה שקריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות, היא מנהג ולא חיוב, כמבואר בשו"ת הרמ"א. ואכן לפי דבריו, זהו טעם הסוברים שאין מברכים על קריאת המגילה, משום שאין זה מנהג קבוע.

ובטעם המחייבים ברכה על קריאת המגילות, ביאר הגר"ז מבריסק (הלכות ברכות פ"א הט"ז) בהקדם הקושיא היאך נשים מברכות ברכות התורה, והרי פטורות מתלמוד תורה. ותירץ הגר"ח מבריסק: "דברכות התורה אין הברכה על קיום המצוה של תלמוד תורה, רק דהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה, וכדי לפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינן. אם כן אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה. ונשים פטורות רק מהמצוה של תלמוד תורה, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה, ולימודם הוי בכלל תלמוד תורה. ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן על זה מכח לתא דקיום המצוה כלל". הגר"ח מבריסק חידש כי ברכת התורה אינה מוגדרת כברכת המצוות על לימוד התורה, אלא זו ברכה שנתקנה על התורה, כי "התורה עצמה טעונה ברכה", מפאת קדושתה וחשיבותה. ולכן נשים אמנם פטורות מקיום מצות לימוד התורה, אולם ברכת התורה אינה על מצות לימוד התורה, אלא על "החפצא של התורה", ועל כן הן חייבות לברך על לימוד התורה מדין חיוב הברכה על "החפצא של תלמוד תורה".

על פי דברי הגר"ח ביאר הגר"ז: "ולפי זה יש מקום לומר דמאי דתנינן במסכת סופרים דהקורא בכתבי הקודש מברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על כתבי הקודש, והקורא במגילות מברך על מקרא מגילה, אין זה כלל ברכת המצוות, רק דתיקנו ברכה על עצם קריאתן בציבור, ואין זה משום לתא דהמצוה כלל. ונראה דזו היא שיטת הרמב"ם, וזהו שחילק בינם לקריאת ההלל בראש חודש, דבקריאת ההלל שהיא ברכת המצוות אין מברכים על המנהג. משא"כ בקריאת כתבי הקודש וקריאת מגילות - דעצם הלימוד בעצמו הוא דבר שטעון ברכה גם בלא דין המצוה שיש בוה. ורבנו תם וראב"ה סוברים דגם התם גבי קריאת מגילות וקריאת התורה ברכתם היא ברכת המצוות. וזהו שהביאו מינה גם להלל, דגם ברכת המצוות איתא אף במקום שחובת קיומה הוא רק משום מנהג, אם רק עצם החפצא שם מצוה בה ונתקנה עלה ברכה".

כלומר, רבותינו הראשונים נחלקו האם מברכים על מנהג אמירת הלל. לדעת הרמב"ם אין מברכים, כי זהו מנהג, אולם רבנו תם והראב"ה פסקו שמברכים, והביאו ראיה מדברי המסכת סופרים לברך על מנהג קריאת המגילות. וביאר הגר"ז, כי לדעת הרמב"ם אין ראיה מהברכה על קריאת המגילות לאמירת הלל בראש חודש, משום

שיש לחלק בין הברכה על אמירת הלל שהיא ברכת המצוות, לברכה על קריאת המגילות שהיא ברכה על עצם "החפצא הכתובים" כי "עצם לימוד הטעון ברכה". ברם לדעת רבנו תם וראבי"ה, הברכה על קריאת המגילות היא ברכת המצוות, ולכן הביאו ראיה שמברכים ברכת המצוות על מנהג אמירת הלל בראש חודש מברכת המצוות שמברכים על מנהג קריאת המגילות.

לפי דברי הגרי"ז מבואר יסוד מחלוקת הפוסקים האם מברכים על קריאת המגילות - בהבנת גדר הברכה. הפוסקים שאין מברכים סברו כמבואר בתשובת הרמ"א [לעיל אות ד] שהיות והברכה היא "ברכת מצוות", אין מברכים ברכת המצוות על מנהג שאינו קבוע. אולם המחייבים ברכה על הקריאה סברו כדעת הרמב"ם, שהברכה היא על עצם "החפצא הכתובים", ולכן למרות שקריאת המגילה אינה מנהג קבוע, מברכים על עצם הלימוד הטעון ברכה.

ואמנם בספר שלחן מנחם (או"ח סימן רטו) הביא את מנהג חב"ד שאין קוראים בבית הכנסת את מגילות שיר השירים, קהלת ורות, ואת דברי האדמו"ר מליובאוויטש "ולא שמעתי שילמדו או יקראו אותן ביחידות בבית. והטעם למה אין קוראים אותן בבית הכנסת, שהרי גם המחבר לא הביאו, ואלו שהביאו לקראו רובם סבירא להו שאינו אלא מנהג בעלמא".

ברכה מיוחדת בלימוד וקריאת התורה בציבור

1. בספר מועדים וזמנים (ח"א יום טוב סימן לב) ביאר את מחלוקת הפוסקים האם מברכים על קריאת המגילות על פי דברי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) שברכת התורה רבים דאורייתא, ובשל כך אם בירך בבוקר ברכת התורה ביחיד, לא נפטר מלברך בציבור, וחייב לברך על קריאת התורה בציבור "שהיא חובה מיוחדת לברך בציבור דווקא".

על פי זה ביאר הגר"מ שטרנבוך: "ומהאי טעמא ס"ל למסכת סופרים יברך על כל המגילות, וכן מסיק לברך אפילו כשקורין בכתובים. דלפי דעה זו קריאה בציבור טעון ברכה. וכן בכמה מקומות במסכת סופרים שביק ש"ס דילן ואזיל בשיטת הירושלמי [כמבואר בתוס' ברכות י"ח ד"ה אלא]. אבל לפי הלכה אין חיוב ברכת התורה לציבור אלא מפני כבוד הציבור, כמבואר בראשונים, ולא תיקנו אלא במקום שיש חיוב קריאה, ובארבע מגילות אין חיוב קריאה, ע"כ אין צריך ברכה, שאין חיוב מיוחד לש"ס דילן לציבור הקורין בברכת התורה כמו שביארנו".

גם דברי המועדים וזמנים מבוססים איפוא, על ההנחה שקריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות, היא מנהג ולא חיוב. ויסוד המחלוקת הוא, שהפוסקים המחייבים ברכה על קריאת מגילה כדברי המסכת סופרים, סברו כדעת הירושלמי שהברכה על קריאת המגילה היא מדין החובה המיוחדת לברך על קריאה בציבור. אולם

הפוסקים שאין מברכים סברו שהחוב המיוחד לברך על קריאת התורה בציבור נאמר רק בקריאה המחוייבת מעיקר הדין מדין "כבוד הציבור", ולא בקריאת מגילה שהיא מנהג בעלמא.

קריאת המגילה - בתפילת שחרית קודם קריאת התורה

ז. ממוצא הדברים שקריאת מגילת רות היא מנהג ולא חובה, נבוא לביאור טעם קריאת המגילה לאחר קריאת התורה.

הגרי"ז ביאר מדוע לא קוראים בתורה ולאחר מכן את מגילת רות מדין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", כשם שנוהגים בפורים לקרוא בתורה ולאחר מכן לקרוא את המגילה, על פי דברי המשנה במסכת שבת (פרק טז משנה א) "כל כתבי הקודש אין קורין בהן [בשבת] מפני ביטול בית המדרש", ואמרו בגמרא (שבת קטז, ב) "אמר רב לא שנו אלא בשבת בזמן בית המדרש, אבל שלא בזמן בית המדרש קורין בהן", ודין זה נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות שבת פכ"ג הי"ט). וביאר הגרי"ז: "ומעתה נראה דזמן בית המדרש שאסרו בו קריאת כתובים, תחילתו הוא לאחר קריאת התורה, דמשעת קריאת התורה דקראו בתורה שבכתב הגיע הזמן לעסוק בתורה ולדרוש בבית המדרש, דנראה דעיקר בית המדרש בשבת היה על פרשת היום, וקריאת התורה היא המחייבת את הדרשה ולימוד תורה שבעל פה בשבת. ואם כן נמצא דמשעת קריאת התורה בשבת חל האיסור לקרות בכתבי הקודש. ולכן קוראים בכתובים בשבתות ובמועדים קודם קריאת התורה, כדי שלא לעבור על האיסור של קריאת כתובים בשבת".

איסור הקריאה ב"כתובים" בשבת "מפני ביטול בית המדרש" מתחיל לאחר קריאת התורה המחייבת את השלמת הלימוד בתורה שבעל פה ולא בכתובים. ולפיכך כאשר קוראים מגילה בשבת או במועד, צריך להקדים את קריאתה לקריאת התורה, כי לאחר שקוראים בתורה אין לקרוא בכתובים. אך ביום חול, אדרבה, יש לקרוא תחילה בתורה מדין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ומכאן ברור כי בשבועות יש לקרוא את מגילת רות קודם קריאת התורה כי לאחר הקריאה יש איסור קריאה בכתובים, ולא יוכלו לקרוא את מגילת רות לאחר קריאת התורה. מה שאין כן בפורים, שחל ביום חול, קוראים בתורה ולאחר מכן את מגילת אסתר, כי ביום חול אין כמובן איסור לקרוא בכתובים.

והגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה חג השבועות, דבר הלכה אות ט) הסביר כי הטעם להקדמת קריאת מגילת רות לקריאת התורה נובע מכך שהקריאה אינה חובה: "קריאת שיר השירים ורות וקהלת אינם חובה כל כך, ומהאי טעמא קוראים אותן לפני קריאת התורה, אע"פ שקריאת התורה תדירה וקיימא לן בכל מקום דתדיר קודם, ואין חוששים לכך אלא מקדימים את החביב. וגם נראה דמהאי טעמא גופא מקדימים כדי

להראות שקריאתן היא כרשות, ואף דאי משום הא היה אפשר לאחרה לאחר תפילת מוסף, אולי על ידי זה יזלזלו בה יותר מדאי".

כאשר שתי הקריאות הן חובה, כדוגמת קריאת התורה וקריאת מגילת אסתר, יש להקדים את קריאת התורה מדין "תדיר קודם". אולם כשקריאת המגילה היא "רשות", אפשר להקדימה לקריאת התורה מדין "חביב". ולכן ניתן להקדים את קריאת מגילת רות שהיא מנהג ואינה חיוב, לקריאת התורה. ואדרבה, יתכן לומר שהיא הנותנת, ובדווקא הקדימו את קריאת המגילה לקריאת התורה - כדי להראות שאין חיוב בקריאתה, ולכן אינה נדחית לאחר חיוב קריאת התורה.

...

ברכת שהחיינו על קריאת מגילת רות

ח. החיוב לברך 'שהחיינו' על קריאת מגילה, מובא בדברי הלבוש (או"ח סי' תצ סע' ה) "וקוראים שיר השירים משום שמדבר ומשורר על גאולת מצרים, ומברכים עליו על מקרא מגילה ושהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי". ובספר מעשה רב (סימן קעה) מובא בשם הגר"א: "הקורא מברך שתי ברכות על מקרא מגילה ושהחיינו".

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שכג) תמה על הנוהגים לברך שהחיינו: "דבמסכת סופרים מצינו רק הברכה דעל מקרא מגילה, אבל ברכת שהחיינו לא נזכר שם מלבד על מגילת אסתר. ולכאורה אדרבה, מדלא הזכירו כן במסכת סופרים משמע שאין מברכין שהחיינו". והוסיף: "ואין ללמוד מהא שמברכים שהחיינו על מקרא מגילה דפורים, דשאני התם, שאין שהחיינו על היום, על כן שפיר מברכים שהחיינו כאשר קוראים את המגילה. אבל ביום טוב אף אם קריאת המגילה חובתה בציבור, מכל מקום זה שייך לחובת יום טוב, וכבר בירך שהחיינו על יום טוב, ומנלן לברך במיוחד על הקריאה שהחיינו. ומסברא כמו שאין מברכין שהחיינו על קריאת התורה, כך על קריאת המגילות אין לברך שהחיינו. ועיין בתשובות הרמ"א סימן ל"ה שדן באורך בחיוב ברכת מקרא מגילה, ולא נזכר שם כלל שיש אומרים לברך גם שהחיינו, וכן בפוסקים באו"ח סימן ת"צ, וצ"ע טובא". ומסיים: "ולמעשה בארץ ישראל המנהג היום לברך שהחיינו, אבל אם באים לקרוא בחו"ל במקום שלא נהגו לברך גם שהחיינו, מסופקי טובא אם כדאי. ועל כן נראה דבחו"ל עכ"פ יש להשתדל שיהיה לו פרי חדש לשהחיינו, שאז יוכל לברך ולצאת ידי כל חשש".

ובספר נטעי גבריא (שבועות פרק כג אות ד) הביא כי החזון איש והקהילות יעקב נהגו כדעת הגר"א ובירכו על קריאת המגילה ושהחיינו, והוסיף: "המנהג אינו כן, כן עמא דבר. וכן כתב בהגהות הרש"ש על השו"ע אחר שהביא מנהג הגר"א לברך, שבמסכת סופרים משמע שאין לברך שהחיינו רק על מגילת אסתר, וכ"כ מנהגות

וורמייזא עמ' ר"מ, אכן בהגהות אות ז' תמה למה אין מברכין, הלא באמת בא מזמן לזמן".

...

פרק ב: חובת יחיד או חובת הציבור

קריאת התורה - חובת היחיד או חובת הציבור

ט. בספרנו רץ כצבי (ח"א סימן ג) הבאנו את חקירת הגר"ח מברסק (ברכת שמואל יבמות סימן כא) האם גדר קריאת התורה הוא חובת הציבור - כי החיוב חל רק על ציבור של עשרה איש, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב. או שחיוב קריאת התורה חל על כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה.

בסידור צלותא דאברהם (עמ' שסו) הביא "הוראה למעשה מהגאון הצדיק ר' חיים מברסק, כשהייתי עמו בועד לא היה לנו ביום ב' בשחרית להתפלל בציבור, ולמנחה היה לנו מנין, וצוה להוציא ספר תורה ולקרות בו קודם מנחה". ומשמע שהגר"ח הכריע כפי הצד השני בחקירתו, שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד ויחיד, אלא שהדין הוא, שאין קריאת התורה אלא אם כן יש ציבור של עשרה. ולכן אם לא היה בשחרית עשרה, כאשר מזדמנים לאחר מכן עשרה יש עליהם חיוב לקרוא. וכך גם הביא בספר נפש הרב (עמ' קל) שהגר"ד סולובייצ'ק "נסע מבוסטון לשיבה ביום שני ולא היה יכול לשמוע קריאת התורה בבוקר קודם שנסע, והיה שואל את התלמידים לאחר גמר שיעוריו אולי יש עוד אחרים שלא שמעו קריאת התורה והיה עושה מנין, וככה נהג, היו אומרים אשרי של מנחה, חצי קדיש, קריאת התורה, חצי קדיש עוד פעם והתפללו מנחה, כי נוהג היה רבנו להחמיר כדעת הגר"ח שקריאת התורה היא חובת היחיד".

מאידך, בשו"ת מהרש"ג (סימן צב) הביא בשם ספר שער הכוונות, שהאריז"ל התפלל זמן רב בביתו ולא קרא בתורה ולא היה חושש שלא היה לו ספר תורה בין בחול ובין בשבת - כי גדר קריאת התורה הוא חובת הציבור, וכל עוד לא הזדמנו עשרה ביחד לא חלה חובת קריאת התורה על כל יחיד ויחיד, ולכן האריז"ל לא הקפיד לקרוא בתורה בין בחול בין בשבת, כי כנראה לא היה במחיצתו עשרה אנשים. ובספרנו [שם] הבאנו שם את הכרעת הגרש"ז אויערבך, הגרי"ש אלישיב, והגר"מ פיינשטיין, שקריאת התורה היא חובת הציבור, ולכן בנדון קריאת התורה בשבתות שיש שינוי בין הקריאה בארץ ישראל לקריאה בחו"ל, בן ארץ ישראל שהגיע לחו"ל והפסיד הקריאה או בני חו"ל בארץ ישראל, חייבים בקריאת התורה של הציבור הנקראת במקום שבו הם נמצאים, ואין עליהם חיוב לשמוע את הקריאה המוטל עליהם מצד עצמם.

לעומת זאת, קריאת מגילת אסתר היא חובת היחיד, ללא כל חולק, כמפורש בדברי הגמרא (מגילה ה, א) "אמר רב, מגילה בזמנה [י"ד אדר] קורין אותה אפילו ביחיד", ופירש

רש"י: "מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד, דהכל קורין בו, ואיכא פרסום נס". וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ס) (ח' "מגילה ב"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד".

שיטת הגר"א: קריאת מגילת רות - חובת הציבור

י. ומעתה יש לדון לדעת המחייבים ברכה על קריאת מגילת רות - האם קריאת המגילה היא חובת יחיד כמגילת אסתר, או חובת ציבור, כדעת הסוברים שקריאת התורה היא חיוב על ציבור.

בהגהות פעולת שכיר על ספר מעשה רב כתב: "שמעתי שהקשה חכם אחד לרבנו זצ"ל [הגר"א], אם איתא שקריאת המגילות הוא חיוב כל כך, איך מותר לקרותו בשבת, ולמה לא נגזור עליהן גזירה דרבה שמא יעביירו ארבע אמות ברשות הרבים כמו מגילת אסתר". בכמה מקומות בש"ס (ראה מסכת סוכה מב, ב ועוד) אמר רבה שאין תוקעים בשופר ונוטלים לולב בשבת - גזרה שמא יעביר את השופר או הלולב ארבע אמות ברשות הרבים. ולאור זאת נשאל הגר"א, מדוע [לשיטתו] מותר לקרוא את המגילות בשבת, ואין איסור משום "גזירה דרבה" שמא יטלטל את המגילה ארבע אמות ברשות הרבים בשבת, כשם שאין קוראים את מגילת אסתר בשבת בגלל "גזירה דרבה".

תשובת הגר"א היתה: "הגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד, כמו שופר לולב מגילה בזמנה. והיינו דדייק רבה הכל חייבים בשופר, הכל חייבין בלולב. אבל קריאת המגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כי אם על הרבים, כמו קריאת ספר תורה, שאם אין כאן מגין עשרה אין חיוב כלל על היחיד. ובדבר שאין חיובם מוטל כי אם על הרבים, ליכא למיחש שמא יעביירו ארבע אמות ברשות הרבים, כמו דאמרינן בעלמא עירובין (נט, א) רבים מדכרי אהדדי".

בדברי הגר"א מבואר שחיוב קריאת התורה מוטל על ציבור, ואילו בחיוב קריאת המגילות יש הבדל בין חיוב קריאת מגילת אסתר לקריאת שאר המגילות. חיוב קריאת מגילת אסתר מוטל על היחיד, ברם קריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות הם חיוב על ציבור. ומכאן נובע ההבדל בין מגילת אסתר שאינה נקראת בשבת מטעם "גזירה דרבה", היות וזו חובת יחיד, ויש חשש שהיחיד יטלטל את המגילה ארבע אמות ברשות הרבים בשבת. ברם בחובה ציבורית ידוע הכלל "רבים מדכרי אהדדי", כלומר, הרבים מזכירים אחד לשני לא לעבור על איסורים. ולכן קוראים בתורה בשבת, ולא נאמרה "גזירה דרבה". ומטעם זה קוראים את מגילות שיר השירים, קהלת ורות בשבת - היות וחייב קריאתן מוטל על ציבור, שמזכירים איש לרעהו לא לעבור על איסורים.

הנה כי כן, למדנו מדברי הגר"א, שחיוב קריאת מגילת רות הוא חיוב על ציבור ולא חובת יחיד, ונפקא מינה לכמה מפרטי הלכות קריאת המגילה, כדלהלן.

לא שמע קריאת מגילת רות - האם חייב ללכת לשמוע את הקריאה

יא. בספר אשרי האיש (מגילת רות פרק סו אות ו) מובא בשם הגר"ש אלישיב, שפסק על פי דברי הגר"א "ולפי זה יחיד המתפלל באריכות ולא שמע תחילת הקריאה, או שמתפלל במקום שאין קוראים מתוך מגילה, אין צריך לילך ולשמוע קריאת המגילה מקלף בציבור". לדעת הגר"א חיוב קריאת מגילת רות הוא חיוב על ציבור ולא חובת יחיד, ולפיכך ברור איפוא, שאם יחיד לא שמע קריאת מגילת רות אינו חייב ללכת לשמוע את הקריאה.

אולם בספר ידון משה (שאלה סז) מובא שהגר"ח קנייבסקי נשאל "לא שמע קריאת מגילת רות בציבור, האם יש ענין לקרוא ביחידות או לא", והשיב: "יש ענין לקרוא מגילת רות אפילו לבד". ולא נתברר לי המקור לפסק זה, ואדרבה, לדעת הגר"א שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, ואי לכך כאשר נמצאים בציבור חייבים בקריאת המגילה, אבל ליחיד אין כל "ענין" לקרוא את המגילה, וצ"ע.

עמידה בזמן הברכה על קריאת מגילת רות

יב. המג"א כתב הלכות מגילה (או"ח סי' תרצ"א) שיש לברך את הברכות על קריאת מגילת אסתר בעמידה. וכתב רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ה, ליקוטי הערות לחלק ב סימן קפב) "ובפשטות טעמו דחייבים לעמוד כמו בכל ברכות המצוות שעומדים בהם. ובמחצית השקל ביאר, דהשומע גם כן חייב לעמוד בשעת הברכה, מאחר שיוצא מדין שומע כעונה, חייב לעמוד כמו המברך".

ולפי זה דן במועדים וזמנים, האם גם בקריאת מגילות שיר השירים, קהלת ורות צריך להקפיד שהמברך והשומעים יעמדו. ולאחר שהביא את דברי הגר"א, שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, כתב: "ולפי זה נמצא שחיוב קריאת המגילות שאני מחיוב קריאת מגילת אסתר, דהכא [במגילות] החיוב הוא על ציבור דווקא, נראה דדינו כקריאת התורה בציבור, דהשומע אינו חייב לעמוד בשעת הברכה".

קריאת מגילת אסתר היא חובת יחיד, ולכן הברכה על הקריאה היא ברכת המצוות, הנאמרת בעמידה. ברם חיוב קריאת מגילת שיר השירים, קהלת ורות, מוטל על ציבור כחיוב קריאת התורה, השומע אינו חייב לעמוד בשעת הברכה [ואמנם הנוהגים לעמוד בקריאת התורה, יצרכו לעמוד גם בקריאת המגילה].

קריאת המגילה קודם נץ החמה

יג. בשו"ת רבבות אפרים (ח"א או"ח סימן רסח) הביא ששאלו את הגר"ש אלישיב "אודות קריאת מגילת רות בחג השבועות שיש חשש שיירדמו האנשים מחמת שאינם ישנים כל הלילה, ועל כן שתו עצה בנפשם להקדים קריאת המגילה מיד אחר עלות השחר. [ובזה יורווח גם כן שיתחיל אחר כך התפילה כהכנה דרבה וכו'] והתיר להם, מאחר שאין זה תקנה קבועה בתוך התפילה, וישנם מקומות על פי רוב אצל עדות

החסידים שכל אחד ואחד קורא המגילה לעצמו בביתו, ועל כן יש להקל". אולם בספר מעדני הגר"ח (תשובה קפז) הביא שהגר"ח קנייבסקי נשאל "אם אפשר לקרוא מגילת רות קודם שחרית וברכת התורה", והשיב בקצרה כדרכו: "לא".

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שנא) כתב להתיר לקרוא את המגילה לכתחילה גם קודם הנץ החמה, וזאת בניגוד למגילת אסתר שנקראת לכתחילה רק מהנץ החמה ואילך [שו"ע או"ח סי' תרפז סע' א], על פי דברי הגר"א "שמצריך לקרות כל חמש המגילות ממגילה כשרה בברכה, ושאלוהו למה לא נגזור שמא יעבירו בקריאת שאר המגילות כמו בפורים. והשיב, כיון שהחיוב בשאר המגילות הוא רק על ציבור, אין חוששים, וכמו שאמרו בעירובין "רבים מדכרי אהדדי", כמוכא בפעולת שכיר על המעשה רב. ואם כן יש לומר דהוא הדין כאן, כיון דהא דבמגילת אסתר לכתחילה מצוותו מהנץ, חיישינן שיקדימו בעוד לילה ולא יצא ידי חובתו. לכן כאן [בקריאת מגילת רות] שהוא חובה לציבור ולא ליחיד, מדכרי אהדדי ואין לחוש".

כפי שנתבאר לעיל, הגר"א חילק בין חיוב קריאת מגילת אסתר המוטל על היחיד, ולכן המגילה לא נקראת בשבת מחשש שהיחיד יטלטל את המגילה ארבע אמות ברשות הרבים בשבת, לבין חיוב קריאת שאר המגילות המוטל על ציבור, ומטעם זה המגילה נקראת בשבת כי "רבים" מזכירים איש לרעהו לא לעבור על איסור טלטול המגילה ארבע אמות ברשות הרבים. לפי חילוק זה, יש הבדל נוסף בין קריאת מגילת אסתר לקריאת שאר המגילות - בנדון קריאת המגילה קודם נץ החמה. במגילת אסתר, שהיחיד חייב בקריאתה, אסרו לכתחילה לקרוא את המגילה לפני נץ החמה, מחשש שמא יקראנה בלילה [שאו לא יוצא ידי חובה]. ברם במגילת רות, שחיובה מוטל על ציבור, אין סיבה לחשוש שמא יקראו אותה בלילה, כי "רבים מדכרי אהדדי" להיזהר מלקרוא את המגילה בלילה, ועל כן מותר לכתחילה לקרוא כבר מעלות השחר.

הרב שטרנבוך מבאר בדרך נוספת מדוע ניתן לקרוא מגילת רות קודם הנץ החמה, על פי המבואר בפרק הקודם שאין חובה בקריאת המגילות אלא הוא מנהג בעלמא: "ועוד נראה דאפשר לומר שאין חיוב מדרבנן לקרוא ארבע מגילות אלא הוי רק מנהג שנהגו כן בכמה מקומות, אלא שההלכה שכל קריאה בתורה או בנביאים בציבור טעונה ברכה, וגם בכל קריאת כתובים בציבור טעונה ברכה. ועל פי זה שאינה חיוב גמור, יתכן שמעיקר הדין אפשר לקרותה גם בלילה, שלא מבואר שחיובו ביום דוקא. ומסתברא שמדינא מועיל גם בחג בלילה, ותיקנוהו רק לכתחילה בגמר שחרית של יו"ט לפני קריאת התורה, אבל עיקר זמנה הוא כל החג, וכל זמן שציבור קורין ראוי לברך, ובדיעבד עכ"פ יוצאין גם בלילה, ואם כן עכ"פ אין לחוש לקרותה מעלות השחר". כלומר, מאחר וקריאת מגילת רות היא מנהג ולא חובה, מעיקר הדין ניתן לקרוא את המגילה במשך כל חג השבועות, ואפילו בלילה, ולכן אין כל מניעה לקרוא את המגילה קודם נץ החמה.

הרב שטרנבוך הוסיף, שיתכן ואדרבה, עדיף לקרוא את מגילת רות קודם תפילת שחרית שאז "כולם שומעים כל תיבה, וידוע שמרן הגאון דבריסק הקפיד לכל יחיד שלא יאמר לבד אפילו כמה תיבות שאז נקרא ביחיד, עי' לעיל סי' שס"ט וצריך בד' מגילות ציבור, והיינו שעשרה שומעים מהקורא. ולכן הציבור צריכים לשמוע מהקורא דוקא כל תיבה, ויוצאים מהש"ץ, ורק אז יכולים לברך שנקרא קריאה בציבור. ומה עוד שלאחר כך עייפים ומתנמנמים בשינה, ועכשיו [קודם נץ החמה] יש זמן ויכולים לשמוע היטב. ולכן כשאי אפשר לאחר מכן במגילה של קלף, עדיף לקרוא ממגילה אף לפני הנץ וישמעו היטב ויוצאים. ומיהו נראה שעיקר המצוה לאחר שחרית, שאז ברוב עם שכולם הגיעו, וכמבואר בראש השנה (לב, ב), ושפיר תיקנו לקרוא לאחר שחרית". ומסיים: "מיהו אצלינו שעת הדחק ויתבטל הקריאה לגמרי, קראנו בברכה לפני התפילה. ומיהו כשאפשר לקרוא אחר קריאת התורה, או אפילו אחר מוסף, וודאי דעדיף טפי".

פרק ג: חיוב נשים בקריאת המגילה

יד. מדברי הגר"א, שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, נראה שיש נפקא מינה נוספת לדון חיוב נשים בקריאת מגילת רות, אך ראשית יש לדון בעיקר חיוב נשים בקריאת התורה וקריאת מגילת אסתר.

במסכת סופרים (פרק יח משנה ד) מובא: "יש שקורין ספר קינות בערב, ויש שמאחרים עד הבקר לאחר קריאת התורה, שלאחר קריאת התורה עומד אחד, וראשו מתפלש באפר ובגדיו משולשין וקורא בבכייה וביללה, ומתרגם לפי שיבינו בו שאר העם והנשים והתינוקות, שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים, וכל שכן זכרים". מבואר בדבריו שהנשים חייבות בקריאת "ספר קינות" - מגילת איכה, כאנשים, ולכן יש לתרגם להן את הקינות כדי שיבינו את מה שהן שומעות.

והנה בשו"ע (או"ח סי' רפב סעי' ג) נפסק: "הכל עולים למנין שבעה [בקריאת התורה], ואפילו אשה וקטן", וכתב המג"א (ס"ק ו) "משמע מכאן דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה, ואף על פי שנתקנה משום תלמוד תורה, ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה, מכל מקום מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה. ומיהו י"ל דאף על פי שאינן חייבות, עולות למנין, וכן כתבו התוספות סוף מסכת ראש השנה (לג, א סוף ד"ה הא). המג"א הסתפק האם אפשר ללמוד מדברי השו"ע שנשים חייבות בקריאת התורה. או שבאמת אינן חייבות, ומדברי השו"ע אין ראיה שחייבות בקריאת התורה, אלא רק נאמר שמותר להן לעלות למנין שבעה קרואים. אך ציין בסוף דבריו: "אבל במסכת סופרים כתוב הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים, ומצוה לתרגם להם שיבינו, עכ"ל".

ברם הערוך השולחן (סע' יא) הביא את דברי המסכת סופרים, וכתב: "ונראה לי, דלאו חיוב גמור קאמר, אלא דומיא דתינוקות, שהרי פטורה מתלמוד תורה. ועוד, דאין לך זמן גרמא יותר מזו. ומה שאשה עולה למניין שבעה, כבר כתבו התוספות בראש השנה (לג, ט סוף ד"ה הא) דזהו כמו שמברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, או דמייירי בזמן המשנה, שלא כל העולים היו מברכים". לדעת ערוך השולחן, נשים אינן חייבות בקריאת התורה היות וזו מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מקיומה, והסיבה שמותר להן לעלות למנין שבעה קרואים למרות שאינן חייבות בקריאה, כי מותר לנשים לקיים מצות עשה שפטורות מלקיימן, או שאכן עלו לתורה אך לא ברכו על הקריאה.

ומסקנת ערוך השולחן: אבל שנאמר שנשים מחוייבות בכל שבת בקריאת התורה, וודאי הוא מילתא דתמיה. ומעשים בכל יום יוכיחו, ועל פי רוב אי אפשר להן לשמוע. אלא המסכת סופרים אומר על דרך המוסר, בזמן שהיו מתרגמים, שנכון לתרגם לפנייהם ולפני התינוקות להשריש בלבן יראת ה' ואהבתו יתברך. עיין מג"א [סק"ו] שמסתפק בזה, ולענ"ד ברור כמ"ש דומיא דתינוקות, וכן כתב הפרישה".

טו. לסיכומם של דברים:

בקריאת התורה - המג"א הסתפק האם נשים חייבות בקריאת התורה, וכתב שבמסכת סופרים מבואר שחייבות. אולם לדעת ערוך השולחן נשים אינן חייבות בקריאת התורה, ולדעתו אין כל ראייה מדברי המסכת סופרים, כי לא נאמר שם שיש חיוב לנשים לקרוא בתורה, אלא ש"מדרך המוסר" נכון לתרגם להם את הקריאה כדי "להשריש בלבן יראת ה' ואהבתו יתברך". והמשנה ברורה (ס"ק יב) הביא את דברי המג"א בשם מסכת סופרים "שהנשים אע"פ שאין חייבות בתלמוד תורה מכל מקום חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים". וסיים: "ואין נוהגות ליזהר בזה, ואדרבה יש מקומות שנוהגות הנשים לצאת חוץ בעת הקריאה".

בקריאת מגילת אסתר - אין חולק שנשים חייבות, כדברי הגמרא במסכת מגילה (ד, א) "אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרפט סע' א) "הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים".

בקריאת מגילת רות - בספר מועדי הגר"ח (שבועות תשובה קפח) נשאל הגר"ח קנייבסקי "אם אשה צריכה לשמוע מגילת רות", והשיב: "ככל קריאת התורה". ולפי זה, לדעת המג"א שנשים חייבות בקריאת התורה, הן תהיינה חייבות לשמוע את מגילת רות, אולם לפי המשנה ברורה שנשים אינן נוהגות להיזהר בשמיעת קריאת התורה, הוא הדין בקריאת מגילת רות.

ברם נראה כי לדעת הגר"א שחיוב קריאת מגילת רות מוטל על ציבור, פשוט וברור כי נשים אינן חייבות בקריאת מגילת רות, שהרי אינן מצטרפות לציבור. ואם כן יש לתמוה מדוע חייב הגר"ח קנייבסקי נשים לשמוע את קריאת מגילת רות, שכן אם חיוב הקריאה במגילה יסודו בשיטת הגר"א, אזי נשים אינן חייבות בקריאת מגילת רות, שהרי אינן מצטרפות לציבור, וצ"ע.

טז. והנה בזמן התלמוד היו נשים עולות לתורה כדברי הגמרא במסכת מגילה (כג, א) "תנו רבנן, הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור", ומשמע שלפני גזירת חכמים היו נשים קוראות בתורה. ולכאורה היה מקום להקשות מכאן על דברי הגר"א, שחיוב קריאת התורה מוטל על הציבור, ואם כן היאך נשים היו קוראות בתורה אם אינן מצטרפות לציבור.

אולם קושיא זו מתורצת בדברי הריב"ש (סימן שכו) שהקשה מדוע קטן רשאי לקרות בתורה, והרי אינו מצטרף למנין עשרה לאמירת דבר שבקדושה (שו"ע או"ח סי' נה סע' א). ותירץ: "דכאן נמי אינו מצטרף לעשרה שצריך לקריאת התורה, אלא צריך שיהיו בבית הכנסת עשרה כולם גדולים. אלא מפני שאין הכל בקיאים בקריאת התורה, לא הטריחו הצבור להביא שבעה גדולים היודעים לקרות בתורה. וכשהתקינו שיהיו שבעה קורין בתורה, היתה התקנה שהקטן היודע לקרות יעלה למנין שבעה, כדי שלא להטריח הציבור להיות כל השבעה גדולים, ואולי לא ימצאו יודעים לקרות. ואפילו אשה התירו מטעם זה, אם לא מפני כבוד הציבור. מכל מקום, בכולם 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 שיש "בעל קורא" הקורא בתורה ומוציא אחרים ידי חובה]. ולכן קבעו חכמים בעיקרה של התקנה לקרוא בתורה שגם קטן ואשה יהיה רשאים לעלות בתורה ולקרוא ולהוציא אחרים ידי חובה - כדי לא להטריח את הציבור למצוא שבעה קרואים גדולים היודעים לקרוא בתורה.

ולמדנו מדבריו כי יש לחלק בין חיוב הקריאה בתורה לקורא בה. ואפילו אם אשה וקטן אינן מצטרפים לציבור ליצור את חיוב הקריאה שהוא רק בעשרה גדולים, ואינם מחוייבים בקריאה - אולם מאידך גיסא אין כל מניעה שיקראו בתורה [מעיקר הדין, עד שקבעו שלא יקראו משום כבוד הציבור], משום שכך נקבע ביסודה של תקנת קריאת התורה שגם הן רשאים לקרוא בה למרות שאינן מחוייבים כדי לא להטריח את הציבור.

[ובדעת המג"א שהסתפק האם נשים חייבות בקריאת התורה, וכתב שבמסכת סופרים מבואר שחייבות, יש לומר שלמד כי חיוב קריאת התורה הוא חובת היחיד

[וחולק בזה על הגר"א], ולכן נשים חייבות בקריאת התורה, כשם שחייבות בקריאת המגילה בגלל שחיוב הקריאה מוטל על היחיד].

האם נשים מוציאות ידי חובה אנשים ונשים בקריאתן

יז. כאמור לעיל, בדברי הגמרא במגילה מבואר כי מעיקר הדין אין מניעה שאשה תקרא בתורה להוציא ידי חובה אנשים, אך למעשה אין לעשות זאת "מפני כבוד הציבור", וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רפב סע' ג).

ולענין קריאת מגילת אסתר, במסכת ערכין (ב, ב) דייקו מלשון הברייתא "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרים לקרות את המגילה" - "הכל לאיתווי מאי [מה באה המלה "הכל" לרבות?], ותרצו: "לאיתווי נשים". ונחלקו הראשונים האם נשים מוציאות ידי חובה אנשים בקריאתן.

רש"י (ד"ה לאתווי) פירש: לאתווי נשים, שחייבות במקרא מגילה, וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם". וכן דעת התוספות (מגילה ד, א ד"ה נשים) שדייקו מדברי הגמרא (שם) "נשים חייבות במקרא מגילה" - "מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן, מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה, והכי נמי משמע בערכין (ב, ב) דקאמר הכל כשרים לקרא את המגילה ומסיק הכל כשרים לאתווי מאי, ומשני לאתווי נשים משמע להוציא אפילו אנשים".

אולם התוספות בערכין (שם ד"ה לאתווי) הביאו את דברי הבה"ג שנשים אינן חייבות בקריאת המגילה אלא חייבות רק לשמוע את קריאת המגילה, ולכן אינן יכולות להוציא ידי חובה אנשים החייבים בקריאת המגילה, וכפי שכתבו התוספות במגילה (ד"ה נשים) "פסקו ההלכות גדולות דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים".

ואילו התוספות במסכת סוכה (לח, א ד"ה באמת) "כתבו בביאור דברי התוספתא שאין אשה מוציאה את הרבים ידי חובתם "משום דרבים זילא בהו מילתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה, ופירש בה"ג שאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה". ומבואר בדבריהם טעם אחר בשיטת הבה"ג: נשים אינן מוציאות אנשים רבים ידי חובה "דזילא בהו מילתא", כלומר אין זה מכובד שאשה תוציא את הרבים ידי חובה.

בשו"ע (או"ח סי' תרפט סע' ב) הביא את דעת הבה"ג "ויש אומרים שנשים אינם מוציאות [בקריאת המגילה] את האנשים". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ז) "ולא דמי לנר חנוכה [שמדליקות הנר ומוציאות את האנשים ידי חובה] דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הציבור, ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה משום לא פלוג. וגם דאפשר דאשה אינה חייבת בקריאה רק לשמוע וכדלקמיה, ומקרי שאינה מחוייבת בדבר לגבי איש".

ומסיים המשנה ברורה: "אבל אשה מוציאה את חברתה". ובשער הציון (ס"ק טו) כתב כי "אשה מוציאה את חברתה, אבל לנשים רבות אין האשה מוציאה, דזילא בהו מילתא", וצ"י כמקור לדבריו את התוספות בסוכה.
יז. לסיכומם של דברים:

בקריאת התורה - נשים אינן יכולות לקרוא בתורה להוציא אחרים ידי חובה משום כבוד הציבור.

בקריאת מגילת אסתר - אשה לא תקרא את המגילה להוציא ידי חובה אנשים אחרים משום כבוד הציבור, ולא תקרא אפילו להוציא איש אחד ידי חובה משום "לא פלוג", או מטעם הבה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים ידי חובת קריאת המגילה. אבל רשאית להוציא אשה אחרת ידי חובה, ולא נשים רבות "דזילא בהו מילתא".

בקריאת מגילת רות - לפי המבואר לעיל על פי דברי הגר"א שנשים אינן חייבות בקריאת מגילת רות, כי חיוב הקריאה מוטל על ציבור, ונשים אינן מצטרפות לציבור, ברור כי לא יוכלו להוציא אחרים ידי חובת הקריאה, שהרי אינן מחוייבות בדבר. ובודאי שגם אינה רשאית לקרוא את המגילה ברבים להוציא אנשים אחרים משום כבוד הציבור, וגם לא להוציא נשים רבות אחרות "דזילא בהו מילתא".



ספק ספיקא בברכת ספה"ע

הת' מנחם מענדל ראטנברג*
חבר המערכת

בנוגע לספירת העומר פוסק אדמו"ר הזקן בשולחן¹, וז"ל: "וכל זה כשברי לו שלא ספר בלילה אחד אבל אם הוא מסופק בדבר אף שלא ספר למחר ביום יספור בשאר לילות בברכה דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זה בזה נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות וכן בכל מקום שנתבאר שצריך לחזור ולספור בלא ברכה מחמת הספק שיש בספירה הראשונה אם לא חזר וספר יספור בשאר הלילות בברכה".

(* תודתי נתונה לזקני הרה"ג הרה"ת ארי' לייב ראטנברג שליט"א שו"ב על עזרתו המרובה בכתיבת הערה זו.

(1) סי' תפ"ט, כ"ה.

ובהלכות ציצית פוסק בשולחנו, וז"ל²: "אם מתעטף בציצית כו' יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים". ובסידור כותב, וז"ל: "אין לברך על הציצית כו' ולא בערב אחר תחלת השקיעה שאז היא תחלת בין השמשות".

ולבאר חילוק זה ביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו³ שלענין ברכת ציצית בבין השמשות, אף שיש כאן ספק ספיקא, שהרי יש דעה שגם בלילה יש חיוב ציצית בכסות יום⁴, ומה גם שבין השמשות הוא ספק יום⁵, ומ"מ, מחמיר רבינו הזקן שלא לברך⁶.

וכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו⁷ שאעפ"כ בנוגע לס"ס בספירת העומר יש לברך, וז"ל: ". . . ספק לו אם ספר ספה"ע. - ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח, והועתק גם בשו"ע לאדה"ז שם . . . הצ"ע בזה להסוברים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות - ג"כ להקל. ואף שיש לפלפל בדבריהם - לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע".

וא"כ נראה שבספירת העומר יברך בס"ס, אפי' לדעת רבינו בסידורו.

הרי אנו רואים שאינו דומה ס"ס בציצית לס"ס בספה"ע, ויש לבאר זאת בג' דרכים:

א. בציצית יש ב' ספקות: (א) האם בין השמשות הוא יום או לילה. (ב) האם כסות יום בלילה חייב בציצית.

וביאור החילוק בין ב' ספקות אלו, נ"ל שהא' אינו ענין למצות ציצית לחוד, אלא הוא ספק בכללות ענין הזמן. משא"כ הב' הוא ספק במצות ציצית עצמה (האם גוף הבגד מחוייב בציצית). ולכן י"ל שס"ס כזה, שהם ב' סוגי ספקות שאינם קשורים זה לזה, ס"ל אדה"ז בסידורו שא"א לצרפם ולכן לא יברך.

משא"כ בספירת העומר, ב' הספקות הם: (א) שאין ברור לו האם ספר היום שלפני זה. (ב) האם כל יום הוא מצוה בפני עצמה, שאם כן, אפילו אם שכח ודילג יום יכול לברך. וב' ספקות אלו הינם בענין א', ושתייהם שייכים לעצם קיום המצוה. ולכן י"ל

(2) סי"ח, ח.

(3) תו"מ ח"ה ע' 231.

(4) ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

(5) שם סתר"ז ס"ב. וראה סרצ"ט ס"ב.

(6) וכן מבאר הגרא"ח נאה (פסקי הסידור אות מב) שבשו"ע סובר רבינו הזקן דאחר השקיעה בהתחלת בין השמשות הוי ס"ס לברך על הציצית ספק יום וספק לילה וספק אולי כסות יום חייב גם בלילה בציצית כדעת הרא"ש, ובמקום ס"ס לברך מותר לברך. אבל בסידור החמיר בס' ברכות דאפילו במקום ס"ס לא יברך.

(7) אג"ק ח"ח ע' שלט.

שאפי' אם דעת אדה"ז בסידור הוא שבס"ס בנוגע לציצית א"א לברך, מ"מ בס"ס בספה"ע יכול לברך מאחר שב' הספקות קשורות לגוף המצוה, ולכן חזי לאצטרופי להיות עליהם שם "ספק ספיקא" לדינא.

(ב) בשד"ח⁸ כתב שס"ס בספירת העומר שונה משאר ס"ס מאחר דנוסף להס"ס הנ"ל, אפשר שהוא מדאורייתא, וכשיטת הרמב"ם⁹ והחנינוך¹⁰, דספירת העומר בזה"ז הוא מה"ת¹¹, ולפי שיטת רבינו ירוחם¹² ספירת הימים גם בזמן הזה היא מדאורייתא (אך ספירת השבועות היא מדרבנן) ולכן בהא יכול לברך בס"ס.

אבל צ"ב לפי דבריו, הרי מצות ציצית הוא ג"כ מדאורייתא¹³, דאע"פ שבזה"ז אין לנו תכלת, הרי תכלת היא מצוה בפ"ע ואינה מעכבת מצות ציצית, ומה איפא הסברא לחלק.

ונראה לחלק בגדר המצוות:

מצות ספירת העומר הוא חובת הגוף, וא"כ אפשר שעכשיו חייב הוא במצות ספירה מדאורייתא, ועל כן צריך לברך. ולכן במקום ספק ספקא (אפי' למ"ד דגם כשמזכיר ש"ש דרך ברכה איכא ל"ת מ"מ ע"י ס"ס הותר איסור ל"ת כמו כל איסורין שבתורה, ולכן) יכול לברך¹⁴. משא"כ במצות ציצית הרי אין כאן חובת הגוף ללבוש בגד שיש בו ד' כנפות כדי לקיים מצות ציצית, אלא שאם לובש בגד כזה, יש לו להטיל בו ד' ציציות, ולכן הספק הוא אם יקיים בזה מצות עשה דאורייתא שאז צריך לברך, או שלא יקיים בזה שום מצוה ולכן אין לו לברך אפי' לסברא הנ"ל. בסגנון אחר: גבי מצות ספה"ע יש לו כבר זיקה להמצוה, מעצם החיוב, מאחר שהיא חובת הגוף. משא"כ במצות ציצית, כל שייכותו להמצוה אינה אלא כאשר מקיימה בפועל.

(ג) בנוגע לעצם הדין שאינו מברך כשדילג יום כתב אדמו"ר הזקן: "ולענין הלכה נוהגין לספור בשאר לילות בלא ברכה בין ששכח בלילה הראשון בין ששכח באחד משאר כל הלילות לפי שספק ברכות להקל". ויש מזה משמעות שאינו אלא מנהג, דבאמת אפי' אם דילג יום ה' לנו להורות דיספור אח"כ בברכה (כדברי הקדמונים –

(8) אספ"ד מע' ברכות סי' א ס"ק יח אות י'.

(9) הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב.

(10) מצוה שו.

(11) אע"פ שהעיקר הוא כהסוברים שספירת העומר הוא מדרבנן בזמן הזה מ"מ לענין ברכה ה"ז צד להקל ולהצריך ברכה.

(12) ספר תולדות אדם נתיב חמישי חלק רביעי.

(13) שוע"ר סי"א, א.

(14) וכן לגבי ברכת המזון שנזכר שם ע"י האכילה יש ס"ס אם חייב עכשיו לברך ברכת המזון.

שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו), אך נוהגים לחוש לדברי הבה"ג שכל הימים הוא מצוה אחת ולספור אח"כ בלא ברכה.

ולכן מובן בפשטות שיש סברא לומר שאפי' לדעת רבינו הזקן בסידורו להחמיר שלא יברך בס"ס, מ"מ בנדוד מקילים כשיש ס"ס, שהרי סומכים על שיטת הקדמונים ויכול לספור אח"כ בברכה.

וכל הנ"ל הוא להגדיל תורה ולהאדירה, ובנוגע לפועל אין לנו אלא דברי בן עמרם - רבינו נשיא דורנו¹⁵ "לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע". והרי פסק אדה"ז בשולחנו שיברך בנדון זה.



העובר קו התאריך בימי הספירה (גליון)*

הת' מאיר חיים בריקמאן
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (א'קח¹) הסיק הרב ש. פ. שי' רימלער שאף שמי שעובר קו התאריך ממערב למזרח ופוגע עוד הפעם באותו יום שהיה לו לפני שעבר הקו, צריך להמשיך ולספור הספירה שלו ואינו מתחשב כלל עם הספירה של אלו הנמצאים בצד המזרח של הקו שסופרים יום אחר (יום אחד קודם ספירתו), כמ"ש רבינו בלקו"ש ח"ג עמ' 977.

אבל במקרה שהעובר הקו התאריך החסיר הספירה של אותו יום שיצא לדרכו, יתכן שאף ביום המחרת כשעבר הקו יוכל הוא לספור אותה הספירה שסופרים אלו הנמצאים בצד המזרח של הקו שהוא בא לשם כיון שאז תהיה ספירתו נכונה הן לספירת אנשי המקום והן לספירתו הפרטית².

(15) אג"ק שם.

(*) לזכות דודי החתן הרה"ת אחיעזר שיחי' לנגזם לרגל נישואיו בשטומ"צ עם ב"ג הכבודה והמהוללה שתחי', ביום חמישי י' סיון ה'תשע"ו - שנת הקהל הבעל"ט, יה"ד שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כרצוה"ק ולנח"ד כ"ק אדמו"ר מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י.

(1) עמ' 68.

(2) הנה סברתו מיוסדת על מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"א עמ' 270 [וזה שמצוין שם לעמ' 170 מוכח דהוה טעו"ס], שגם שיטת הראשונים הסוברים שאם החסיר יום א' מהספירה אינו יכול לספור עוד מודים שכל יום מהספירה הוי מצוה בפ"ע, ולכן הברכות שברך על הימים שעברו אינן לבטלה ח"ו, ורק טעמם הוא שהספירה הבאה לאחר שחסר יום א' יא אינה נכונה, ולדוגמא אם חסר יום שני

ולכן אולי כדאי לכל העובר קו התאריך ממערב למזרח באמצע ימי הספירה למנוע מלספור היום שעובר הקו כדי שיוכל לספור הספירה שחיסר אחרי עברו הקו וגם יוכל להמשיך ולספור הימים הבאים בברכה וגם לא יהיה לו ספק לגבי חג השבועות שיחוג בזמן שחוגגים כל אלו הנמצאים בצד המזרח של הקו שהוא בא לשם.

אבל צ"ע אם מותר לבטל מצות הספירה ליום א' בשב ואל תעשה לכתחילה באם עי"ז יצא מידי ספק לימים הבאים ויוכל לקיים מצות הספירה בברכה לימים הבאים ולא יכנס לספק בנוגע לחג השבועות.

עכתו"ד שנדפסו בגליון הקודם.

ואחרי דבריו הנ"ל חובה עלינו לציין שמלבד זה שסברתו אינו מובנת כלל (כמו שהעירו המערכת שם, וע"ע בההערה 2) - הלא כל הלומד שיחה הנ"ל (שזהו המשנה אחרונה של דעת רבינו בנידון) יראה שאי אפשר כלל לדחוק סברתו בדברי רבינו, והם להיפך לגמרי מדעתו הקדוש, ויתירה מזו שכ"ק אדמו"ר כבר שלל סברה זו במפורש בכו"כ מקומות ולדוגמא באגרות קודש חלק כ"ו (עמ' רי"ט), וזלה"ק:

"לפלא הכי גדול - שכנראה . לא "תפס הענין": זוהי שאלה שא"א לומר בה נלך לחומרא, נצא לכל הדעות וכיו"ב.

והצעתו שלא יהי' פס"ד "מוזר" - היינו שלא יספור לעצמו (היפך הש"ס) - צריכה ברור בפוסקים: איך זה ידלג לילה אחד ולא יספור כלל (או יספור ב' פעמים), שזהו לא רק "מוזר", כ"א היפך המושג "תמימות" (לא חסר ולא יתיר).

ולהוסיף: ההסברה שלי יש לאומרה גם בסגנון אחר (לא ספירה לעצמו - אף שזהו היסוד - כ"א) שעושה כמקום שיצא משם, בנוגע לספה"ע ובמילא גם בנוגע לחה"ש", עכלה"ק.

מהספירה אינו יכול לספור יום שלישי כיון שחסר לו יום שני א"כ אין היום השלישי אצלו יום שלישי כיון שאין לו יום שני (ובלשון רבינו "עס קען דאך ניט זיין קיין דריטע אויב און פערטע אן א צווייטע").

ועפ"ז הסיק הרב שם שמי שעבר קו התאריך ממערב למזרח שאז נוסף לו יום ופוגע עוה"פ באותו יום שהיה לו לפני שעבר הקו, הרי אם שכח לספור היום קודם שעבר הקו, רשאי הוא לספור היום שחסר לו כיון שייספור בדיוק היום שחסר וא"כ יוכל להמשיך ולספור הימים הבאים בברכה.

אבל סברתו אינו מובנת כלל כי כמו שפשוט שמי שלא עבר קו התאריך ששכח לספור יום ג' לדוגמא, אין לו עצה הנ"ל שביום ד' יספור בברכה "היום יום שלישי לעומר" כי הלא היום הוא יום רביעי ואין לך שקר גדולה מזו, ולכן אין לו ברירה אחרת אלא להמשיך ולספור בלי ברכה, ומה לישעבר קו התאריך, מה לי שלא עבר, (הלא לשניהם כבר עברו ד' ימים משהתחילו לספור ספירה ואינם יכולים לומר שהיום הוא יום ג'). - ע"ע לקמן הערה 5.

ועד"ז בעוד כמו"כ מקומות, (ע"ע אגרות קודש חי"ז עמ' שנ"ח, לקו"ש חכ"ז עמ' 355 ועוד).

ועוד יש להעיר ע"ז שכתב הרב שם שצ"ע אם אפשר שלא לספור יום אחד בשבוע על תעשה כדי להוציא את עצמו מן הספק בנוגע חג השבועות. – הלא אין כאן שום ספק בנוגע לאיזה יום חוגג את חגה"ש, כי הלא כ"ק אדמו"ר פסק חד משמעית שמאחר שחג השבועות אינו קשור ביום מסוים בחודש, כ"א בחשבון ספה"ע, (וספה"ע אינו קשור עם ימי החודש, כפשוט) ³ – ולכן בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' אפשר ה' לחגה"ש לחול בה', ו' או ז' סיון. – ולכן פשוט שמי שעבר קו התאריך צריך לחוג חגה"ש מדאורייתא חמישים יום לאחר שהתחילו לספור בהמקום שיצא משם ואין כאן שום ספק כלל⁴, אבל אם עושים כהצעתו לבד זה שבמשך המשך ימי הספירה מברך ברכה לבטלה⁵, הלא הוא עשה מחול קודש ומקודש חול ח"ו וד"ל.



סדר בעניני תורה ומצוות (גליון)

הרב חיים ליכטער

ברוקלין נ.י.

לימוד התורה

בגליון הקודם (א'קח¹) כתב הרב י. הלוי שיחי' הורוביץ, דלא מיבעי דלענין קיום המצוות ומנהגי ישראל יש משמעות לסדר שנקבע ע"י גדולי ישראל, אלא גם בנוגע ללימוד התורה הוא כן, ומביא מענה מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וזלה"ק: סדר השלמת שיעורי חת"ת – פשיטא אשר השיעור דאתמול קודם, שהרי נכון לקיימם על הסדר, ולא ללמוד פ"ב קודם פ"א. וק"ל, עכלה"ק (אגרות קודש חי"ג ע' שלא).

(3) אבל אין זה שחגה"ש נפעל ע"י הספירה, אלא שהתורה קבעה את זמן החג ליום החמישים לעומר, היינו שימי הספירה רק מראים ומבררים הזמן לחגה"ש. ולכן אף מי שלא ספר ספירה או אפילו אלו שאין להם חיוב הספירה גם אצלם חג השבועות מדאורייתא הוא ביום החמישים לעומר [ולכן לא מהני זה שלא יספור יום אחד, כי כנ"ל כבר עברו אליו חמישים יום וד"ל].

(4) והטעם היחידי שכתב כ"ק אדמו"ר שיש להשתדל לא לעבור את קו התאריך בימי הספירה, הוא לא משום דמספקא ליה אלא משום ש"מתמיהים את הראוים" (אגרות קודש ח"כ עמ' קי"ב, ועיין שם עמ' קמ"ח).

(5) גם לפי המ"ד שמי שחיסר יום אחד יכול להמשיך ולברך, כי במקרה זה הלא הוא אינו סופר ספירה הנכונה, ע"ע לעיל הערה 2.

ומסיק שממענה זה נמצינו למדים דלא מיבעי דלענין קיום המצוות נוגע הסדר אלא גם בלימוד התורה נוגע הסדר, ומסיים שבעיני רבינו יש לנקוט כן בפשיטות, שהרי כ"ק אדמו"ר אינו נותן מקום לדיון ושקו"ט בזה, וכלשונו הק': "פשיטא" ו"קל להבין". עכת"ד.

אבל ראוי לציין להא שכתב כ"ק אדמו"ר בנוגע תקנת לימוד הרמב"ם וזלה"ק "ומי שעדיין לא התחיל ללמוד מחזור הששי, ומחליט להצטרף עתה – כדאי ביותר שיתחיל ללמוד מהשיעור היומי (כדי להתאחד עם כל שאר הלומדים), ובמשך הימים שלאח"ז יושלים (לאט לאט, כדי שהלימוד יהי' בהבנה והשגה) מהתחלת הרמב"ם" עכלה"ק. (ספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 173).

אבל יש לחלק, דשאני תקנת לימוד הרמב"ם כמ"ש שם שענינה "כדי להתאחד עם כל שאר הלומדים" וד"ל.



פשוטו של מקרא

כן ינתן בו

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת אמור ד"ה כן ינתן בו (כד, כ): "פירשו רבותינו שאינו נתינת מום ממש אלא תשלומי ממון שאין אותו כעבד לכך כתיבבו לשון נתינה דבר הנתון מיד ליד".

והנה מקורו של רש"י הוא מבבא קמא (פד.) ושם איתא:

"דבי רבי ישמעאל תנא אמר קרא כן ינתן בו ואין נתינה אלא ממון, אלא מעתה כאשר יתן מום באדם הכי נמי דממון הוא, אמר דבי רבי ישמעאל קרא יתירא דרשי, מכדי כתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו, כן ינתן בו למה, ש"מ ממון. כאשר יתן מום באדם למה לי, אידי דבעי מיכתב כן ינתן בו כתב נמי כאשר יתן מום באדם".

וצריך להבין:

כי מפשטות לשון הגמרא משמע שזה שלומדים מכן ינתן בו שהכוונה לממון, הוא (לא ממשמעות הלשון נתינה שהוא דבר הניתן מיד ליד – כמו שפירש רש"י, אלא)

מיתור הכתוב, שאחרי שנאמר קודם פסוק זה "כן יעשה לו", הרי מה שנאמר אח"כ "כן ינתן בו" הוא מיותר.

ואפילו אם נדחוק לומר שכוונת רש"י היא שהיתור בכתוב מגלה שהפירוש של "כן ינתן בו" הוא דבר הנתון מיד ליד.

וכן משמע מפירוש הרב אברהם אלאשוילי בפירושו בחומש אשל אברהם על פירוש רש"י זה, שכתב, וז"ל מה שכתוב רש"י "לכך כתוב בו לשון נתינה": "לאחר שכבר אמר בפסוק הקודם כן יעשה לו", עכ"ל. עדיין צריך להבין:

למה השמיט רש"י זה, והלא העיקר חסר מהספר.

ובפרט שהבן חמש למקרא דודאי ישאל איך אתה אומר לי שהפירוש של ינתן הוא ממון בו בשעה שבאותו פסוק נאמר: "כאשר יתן מום באדם" – וכי גם שם הפירוש ממון?

וגם בפסוק שלפני זה נאמר: "ואיש כי יתן מום וגו'". ועוד אם הפירוש הוא תשלומי ממון למה נאמר "כן ינתן בו". ולא נאמר בקיצור ובירור יותר: כן תשלם.

ועוד לפי זה נמצא שרש"י אין מפרש כלל היתור בכתוב.

והנה המשכיל לדוד פירש, וז"ל:

דק"ל דהואיל וכבר כתב כן יעשה לו, אמאי הדר וכתב כן ינתן בו, עכ"ל.

אבל לכאורה אין שום רמז לזה בפרש"י. והרי רש"י פירש טעמו, שלשון נתינה הוא דבר הנתון מיד ליד.

וכן מה שפירש הגו"א, אינו מובן וז"ל:

"שהרי שני בלישנא, דלעיל כתב עשה כן יעשה לו, וכאן כאשר יתן מום בעמיתו כן יצן בו, לדרוש דבר הניתן מיד ליד", עכ"ל.

שהרי רש"י אין מזכיר זה כלל ונוסף לזה צריך עיון בלשונו מה שכתב: "שהרי שני בלישנא" שלכאורה מהגמרא משמע שאין זה מצד השינוי אלא מצד היתור בכתוב.



שונות

רוחב לוחות הברית

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

בספר 'מאוצר המלך' ח"ב (ברוקלין תשס"ח, עמ' 90) נדפסו בצילום גוכי"ק
"הוראות למעיל ספר התורה הכללי של ילדי ישראל", ומהם ציור ובו המידות של
רוחב שתי הלוחות - ג' טפחים, ואורכן ו' טפחים.

מאידך בח"א של ספר זה (ברוקלין תשס"ה, עמ' 244), ג"כ בצילום גוכי"ק,
מופיעה תגובה על "צורת הלוחות":

"נת' ות"ח ת"ח"

בלוחות המצויירים כאן

נראה שגבהם יותר על ארכם ורחבם"

ופירש המו"ל שם, שהכוונה שיש להקפיד גם על כך שהלוחות יהיו מרובעות, ולא
מלבניות.

והוא בניגוד להוראה דלעיל.

מכיוון שיש בזה מחלוקת בין הבבלי (ב"ב יד, א) שהרוחב הוא ו' טפחים, לבין
הירושלמי (שקלים ו, א. סוטה ה, ב ועוד. המקורות צויינו בהגהות "יפה עינים" על
אתר), שהרוחב הוא רק שלושה טפחים, רצו לטעון, שלמרות שאנו פוסקים כבבלי
נגד הירושלמי, וכן מצוייר בסמל המל"ח ובשער ה'שמועסן' וכו' שהלוחות מרובעות,
הרי הכרעת הרבי (רק) בקשר לס"ת של ילדי ישראל שמקומו בירושלים עיה"ק, היא
כפי הירושלמי. אבל מכיוון שבכל הס"ת שבבית חיינו הלוחות מלבניות (וכלשון הרבי
הנ"ל, וסביר להניח שכוונת הרבי להורות שכן יש לנהוג, ודלא כמ"ש המו"ל), מסתבר
שלא זו הסיבה.

אשמח לדעת מה ההסבר על כך.



תיקון טעות בלקוטי תורה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בלקוטי תורה בהרמ"א שו"ה ולהדבק באורו ית', העירני ח"א, שלכאורה יש טעות דפוס כפולה, הא' שהחצע"ג המתחיל "(רפ"א" אין לו סיום וצ"ל אחרי התיבות "וא" שבשורה הבאה, ועוד שהתיבות הללו "וארעא אתבטלת" צ"ל באותיות קטנות כי הן חלק מההגהה.

ולא באתי אלא להעיר.



זמן נישואי בנות אדמו"ר האמצעי (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם העיר הרב מ.כ. שי' שהרבנית שרה בתו הבכירה של אדמו"ר האמצעי, שנישאה לנכדו של רלוי"צ מברדיטשוב בחתונת זלאבין הידועה, נסתלקה בחודש אדר שנת תקס"ט (ולא תקס"ח כפי שהיו סבורים עד לאחרונה) כפי שהוכח ממצבה שנתגלתה לאחרונה בעיר ברדיטשוב.

ולכאורה יש מקום לפי זה לפתור שאלה שהעלה הרי"מ ע"ה בספרו מסע ברדיטשוב עמוד 97, שהתנאים לנישואי מרת דבורה לאה בת אדמו"ר האמצעי עם הרה"ק רי"י מצ'ערקאס (בן הרה"צ ר"מ מטשרנוביל) נחתמו בחודש כסלו תקס"ט ונקבע זמן החתונה בשבת אחר שבועות תק"ע, אבל היא לא התקיימה במועד זה ונדחתה לשבט תקע"א.

וכותב שם: "אין בידינו ידיעות ברורות לטעם דחיית החתונה מקיץ תק"ע לחורף תקע"א, אך יתכן שהדבר כרוך בנזקי השריפה שהיתה בבית רבינו הזקן וכו'".

ולכאורה לפי מה שנתגלה כעת שבאדר תקס"ט נסתלקה הבת הבכירה של אדמו"ר האמצעי, ניתן לומר שזהו גם אחד הטעמים לדחיית החתונה.

גם העיר שם הרי"מ ע"ה שבשינוי זמן החתונה גם נשתנו התנאים והחתן נשאר לגור בליאדי, ואולי גם פרט זה קשור איך שהוא עם המאורע הנ"ל.

ולא באתי אלא להעיר.



לזכות

החתן התמים לוי שיחי' מרגולין

והכלה מרת איידל שתחי' געשטעטנער

לרגל נישואיהם

ביום חמישי י' סיון 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 הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן מאיר וזוגתו מרת רייכל שיחיו מרגולין

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה יו"ט וזוגתו מרת רבקה מרגלית שיחיו

געשטעטנער

ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי שיחיו דייטש



לזכות

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי

שליט"א

מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים'



נדפס ע"י ולזכות

ר' יהושע ומשפחתם שיחיו

שיינער

לזכות

החתן התמים **ישראל** שיחי' **אבצן**
והכלה מרת **חיה מושקא** שתחי' **שטאק**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שישי כ"ו אייר ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **שירה דבורה** שיחיו

אבצן

הרה"ח הרה"ת ר' **בן-ציון** הכהן וזוגתו מרת **מוסיא רבקה** שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת

מרת **טילה** בת הרב **יואל** ע"ה

בליניצקי

גלב"ע יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם

הרה"ת ר' **בן-ציון** הכהן וזוגתו מרת **מוסיא רבקה**

ומשפחתם שיחיו

שטאק



לזכות

הילד **מנחם מענדל** שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום רביעי ב' סיון ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנו

ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה

בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **אפרים** וזוגתו מרת **רותי** שיחיו

ראזאנבלום

לעילוי נשמת

החסיד איש החסד והצדקה

מקושר בכל לבו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח הרה"ת ר' **יששכר דוב** ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' **יונה** ע"ה

וייס

נפטר ביום כ"ז אייר ה'תשע"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **יונה מרדכי** וזוגתו מרת **הדסה עלקא**

ומשפחתם שיחיו

וייס

לזכות

החתן התמים אחיעזר שיחי' לנגזם

והכלה מרת חנה שתחי' לאופער

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

י' סיון ה'תשע"ו - שנת הקהל

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' שמואל מנחם מענדל וזוגתו מרת **בריינא** שיחיו

לנגזם

הרה"ח ר' פסח שמעון וזוגתו מרת **אלישבע** שיחיו

לאופער



ולזכות וזקניהם

הרה"ח ר' מנחם מענדל הכהן וזוגתו מרת **גאלדא** שיחיו

אראנאון

מרת ביילא שתחי' **שטילערמאן**