

פתח דבר

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

*

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

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

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

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

*

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

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

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

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

*

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

*

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

המערכת

יום הבהיר כ"ח סיון, ה'תשע"ו

שבעים וחמש שנה לבוא כ"ק אדמו"ר נשי"ד איש וביתו לחופי ארה"ב - חצי כדור התחתון

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

תוכן הענינים

פרסום ראשון

- 9..... חב"ד צריכים לבנות מקוואות ע"פ חב"ד
הרב לוי יצחק גרליק

גאולה ומשיח

- 10..... הילכתא למשיחא - לעת"ל האם יוכלו ישראלים לקיים מצות שירה בפה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 16..... ציצית על כנפי בגדיהם דלעתיד
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

תורת רבינו

- 19..... "ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה - ותבקע האדמה"
הרב מנחם מענדל רייצס
- 20..... ת"ח מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 23..... עיונים בדיני ספירת העומר
הרב אליעזר גרשון שם-טוב
- 28..... והעם לא נסע עד האסף מרים
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 29..... קל וחומר מדברי ה"תומים" על מועשי אוה"ע
הרב משה מרקוביץ
- 30..... לבאר היטיב איך הוא קרוב מאד
הרב אברהם קעלער
- 30..... הנהג בהם מנהג דרך ארץ
הת' שניאור זלמן סלונים
- 31..... הערות קצרות בתורת רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג

אגרות קודש

- 33.....הודי' לה' בלידת בן ובת.....
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 38.....תפילין ומזוזות שלא כסדרן לדעת הרמב"ם.....
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 39.....רשאים בני העיר לשנות הקופה לכל מה שירצו.....
הרב יהודה ליב שפירא
- 45.....הדרן על מסכת סוטה.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 51.....בשיטת הרמב"ם דספה"ע מדאורייתא גם בזה"ז.....
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 54.....מים שדם ניכר בהם.....
הרב לוי יצחק הכהן זרחי
- 58.....ביאור הצמח צדק במחלוקת רב נחמן ורבא.....
הרב מנחם אייזנמן
- 67.....חזקת שלוש שנים בגודרות.....
הת' משה וישצקי
- 70.....סוגיא ד'נסכא דרבי אבא' - שיטת הריב"ם.....
הת' שמואל מאראזאוו
- 73.....מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן.....
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 77.....דעת אדמה"ז והפרי מגדים במי שלומד תורה לשמה וליוהרא.....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 78.....במשל דזריקת האבן.....
הרב שמואל משה גורביץ
- 81.....השפעה מעלמא דאתכסיא לאדם שחטא ח"ו.....
הרב אליהו אלאי

- 92..... תיקון הנפש מלימוד חכמות חיצוניות
הרב משה מרקוביץ
- 92..... התעוררות באדם מלמעלה
הנ"ל
- 93..... החידוש דמתן תורה לפי התניא (גליון)
הרב פנחס קארף
- 94..... החידוש דמתן תורה לפי התניא (גליון)
הרב מנחם מענדל מישולבין
- 95..... החידוש דמתן תורה לפי התניא (גליון)
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 96..... "אין צריך" פירוש "לא יעשה"
הרב לוי יצחק ראסקין
- 98..... אודות נישואין אזרחיים במדינות קומוניסטיות באם הבעל מסרב לגרש בגט
הרב ברוך אבערלאנדער
- 113..... הוציא בשבת מהחמין בכף כשעדיין על האש
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 117..... ה"שיידעל" שפסול להשתמש בו
הרב דוד מנדלבוים
- 117..... בענין קריאת שם של תינוק אחר מי שנהרג ואחר מי שמת בצעירתו
הרב חיים אברהם זקוטניסקי
- 125..... כמה הערות בהלכות מתיר
הרב מרדכי קירשנבוים
- 128..... קריאת התורה באחש"פ לבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל
הרב מאיר אלייאני
- 129..... אמירת ק"י באמצע פסו"ד, ברכות ק"ש או ק"ש
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 130..... קביעת מזוזה בפתח שיש בו דלת הזזה
הנ"ל

- 130..... אחיזת ואכילת פרוסה גדולה כביצה
הנ"ל
- 131..... שלוש שאלות בנוגע למנחת ערב שבת
הנ"ל
- 133..... עמידה בקבלת שבת
הנ"ל
- 134..... תפילין לפני הקבורה
הנ"ל
- 138..... דין כיוור אחד במטבח אחד
הנ"ל
- 139..... החלפת ארון קודש
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 146..... גדר מלאכת דש כלאחר יד
הרב מאיר צירקינד
- 148..... ביאור סדר כמה מהדינים בהל' ריבית לאדה"ז
הר' שבת' אשר טיאר
- 153..... מנהג בית הכנסת רבינו לענין זמן תפלת ערבית
הרב יוחנן מרזוב
- 160..... מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית (ב)
הת' ישראל פינחס ווייסברג
- 179..... האם מותר לסדר ירושה לבנות בין הבנים (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 179..... האם מותר לסדר ירושה לבנות בין הבנים (גליון)
הר' שבת' אשר טיאר
- 181..... היחידות וההלכה (ב) (גליון)
הרב מנחם מענדל מישולבין

רמב"ם

- 183..... שירת הלויים חכמה גדולה היא וצריכה לימוד המוסיק"א
הרב חיים רפפורט

פשוטו של מקרא

- 191..... בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 195..... כמה הערות בפירש"י עה"ת.....
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 197..... נעשו גדולים בתורה.....
הרב מנחם מענדל מישולבין

שונות

- 199..... סיני או עוקר הרים.....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 210..... שבע ברכות של סעודת הנישואין - מתי נכון לברכם.....
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 217..... הקשר בין פל"ה בתניא ופ' בהעלותך.....
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 219..... מצוה בגדול.....
הרב מנחם מענדל מרזוב
- 220..... 'אפילו אות אחת'.....
הרב ישראל אליעזר רובין
- 233..... החילוק בין תיכף למיד.....
הרב מרדכי קירשנבוים
- 234..... ביאור דיוק לשון "בשמחה ובטוב לבב".....
הת' מרדכי רובין
- 238..... מהדורא קמא ומהדורא בתרא, בתורת אדמו"ר הצ"צ.....
הרב אלי' מטוסוב

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשע"ו

לחיוזוק ההתקשרות לאילנא דחיי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
וקיין בראי ושמח

הקובץ הבא

יצא לאור לכבוד **ש"פ פנחס ה'תשע"ו**

הערות יש לשלוח **לא יאחר** מיום ג', כ' תמוז **ה'תשע"ו**

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן

אין די קובצים און קאכן זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

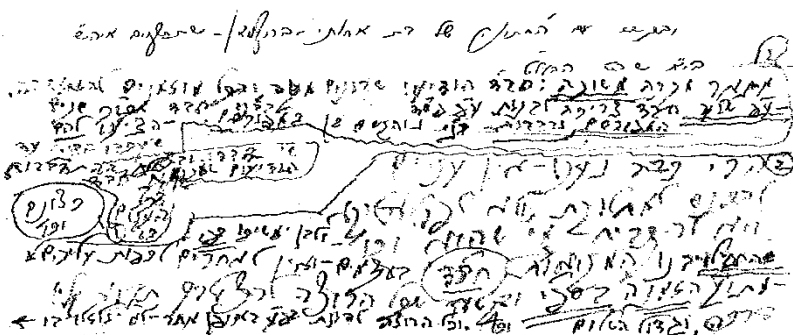
פרסום ראשון

חב"ד צריכים לבנות מקוואות ע"פ חב"ד*

הרב לוי יצחק גדליק
רב ומו"צ, קראון הייטס

בזמן האחרון, ראיתי שקו"ט בגליונות של הערות וביאורים, אודות בניית מקוה חב"ד. מצו"ב מענה ק' מרבינו אודות ענין זה, המדבר בעד עצמו.

הפענוח הוא בדרך אפשר, כי ישנם כמה אותיות שאינן ברורות. ואם שגית ה' טוב יכפר.



אע"פ גויסים ניש גביען זע"פ ופטיילע חכ"ס גמליש-א-מסמ"א (הגויסים ח"ס):
ז"ס אה אע"פ האת והאום חכ"ס (קאמ"י, ד. ו"ה ע"ד גמליש א' גמליש ח' אע"פ ח' סיוון)

(* מוקדש לזכרונו של חותני הרה"ח הרה"ת המזכיר ר' ירחמיאל בנימין בן הרב מנחם הלוי קליין, שהיארציט הראשון שלו חל בימים אלה, בח"י סיון.
הרקע לפתק זה: התחתנת בשנת תשמ"ה ואז הי' רצוני לנסוע לשליחות מיד אחרי החתונה והוא הפציר בי שאלמד בכולל לכה"פ שנה אחת, והשתכנעת. לפני גמר השנה, החברותא שלי ואני קבלנו הוראה מהרב חודוקוב לקחת שימוש אצל הבד"ץ וללמוד דיינות. למדתי אז מקוואות בעיון (ערכתי אז המפתח על הספר "טורת מים") והייתי מסיע את הרבנים מארלאוו ו-יבלחטא – העלער לסיורים במקוואות וכו'. כשחותני ראה שהנני מצליח בזה, הוא שיתף אותי עם המענה ק' הזה.

מתאר מקרה משונה: חב"ד הודיעו שבונים מקוה והכל מוזמנים להשתמש בה. – ע"פ שו"ע חב"ד צריכה לבנות ע"פ פס"ד.... רבני חב"ד מכו"כ שנים המפורסם, ורבנות בני נוהגים כן כמפורסם. – הציעו להם שיעכבו הבני' עד שיתדברו, ובתחילת ההתדברות הודיעום שמקוואות חב"ד בכל העולם וכו', (1)

הרי כבר נענו – אין ענינם להכנס למחלוקת ולא לפוליטיקא ולא להכריח מי שהוא וכו' – ולכן ימשיכו כפי שהתחילו ויבנו חב"ד המקוואות בעצמם – ואין לאחרים לכפות עליהם רצונם וכו' – מתוך הזמנה בספ"י [בסבר פנים יפות] ובקשה שכל הרוצה להצטרף תבוא עליו ברכה, וגדול השלום וכו'. וכל הרוצה לבנות בפ"ע [בפני עצמו] באופן אחר – לא יזלזלו בו, און פשיטא ניט שרייען וכו', וכשיטת חב"ד מתמיד – מיוסדת על הודעת חז"ל: לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו (יבמות יד, ב. ולהעיר מרמב"ם הל' תעניות בסיומן).



גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא

לעת"ל האם יוכלו ישראלים לקיים מצות שירה בפה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת המנחת חינוך ובשיטת התוס'

במנחת חינוך מצוה שפט בלאו שלא יתעסקו הלויים בעבודת כהנים כתב וז"ל: ודע דאזהרה זו אינו רק בשני המשפחות כהנים ולויים כמבואר כאן בפסוק וכמו שכתב הרב המחבר ג"כ, אבל ישראלים אינם בכלל באזהרה זו, וישראל ששורר או שוער לא מצינו איסור כלל דכאן לא מצינו אזהרה רק לכהנים והלויים אבל לא לישראל וכך גזה"כ, וישראלים אינם עוברים כלל אם עובדים עבודת הלויים רק בעבודת כהנים הוא לאו אחר כמו שיתבאר במצוה שאח"ז בס"ד, אבל לא מלאו הזה וכן כאן מבואר אזהרה ללוי בעבודת כהן.. הכלל דעל משפחות אלו הוא לאו מיוחד יותר מבישראל, דכהן שעושה מלאכת לוי חייב מיתה בידי שמים או מלקות לכל מר כדאית לי', ולוי בעבודת לוי ג"כ חייב, אבל ישראל לא מצינו כלל לאו במלאכת לוי רק במלאכת כהן יש אצלו לאו

עכ"ל, דלפי דבריו יוצא דגם ישראלים יכולים להשתתף בשירה בפה בביהמ"ק ביחד עם הלויים.

וראה גם בהעמק דבר (במדבר פרק יח פסוק ז) וז"ל: והזר הקרב יומת. הוא ג"כ בחינה לזה שהרי כ"כ היא עבודה גבוהה עד אשר זר הקרב יומת. הרי דעבודת מעלה היא. משא"כ עבודת הלויים לא מצינו שישראל חייב על עבודת משוער או משורר. ולא מצינו שישראל מוזהר במיתה על עבודת הלויים. ורק הכהנים או הלויים שהחליפו עבודתם במיתה בידי שמים כדתניא בספרי ובמס' ערכין. ואין ראייה מזה על ישראל וכבר מצינו כמה דברים במקדש וקדשיו שהכהנים מוזהרים ולא ישראל עכ"ל.

ויש להביא ראיה לזה מדברי התוס' תענית כז, א, דהנה בגמ' שם איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כהנים ולויים וישראלים מעכבין את הקרבן. במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר: כהנים ולויים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי? מר סבר: עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי"¹, והנה לפי פירש"י יוצא דרב יהודה אמר שמואל אמר: דכהנים ולויים וישראלים שבאותו מעמד - מעכבין את הקרבן. דהיינו, אם לא עלו לירושלים כל אנשי המעמד, כהנים לויים וישראלים, אלא רק חלק מהם, אין הקרבן כשר. שהיות וכולם, כהנים לויים וישראלים, בעלי הקרבן הם, צריך שתהיה לכולם נציגות בשעת הקרבנות, אבל בברייתא שנינו, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כהנים ולויים, ואף כלי שיר, מעכבין את הקרבן. שאם היו לויים ושרו את שירם, אבל לא נגנו בכלי שיר, אין הקרבן כשר, ואילו לפי רב יהודה אמר שמואל, אין כלי שיר מעכבין את הקרבן, ומבאר מה טעם המחלוקת האם כלי שיר מעכבין או לא? היינו דרב יהודה אמר שמואל, סבר שעיקר שירה, אותו השיר ששרים הלויים - בפה הוא. וניגון הכלים אינו בא אלא להנעים את קול השרים. ולכן, היות וסוף סוף ישנם לויים ששרים את השיר, אין כלי הנגינה מעכבים, ורבי שמעון בן אלעזר, סבר שעיקר שירה בכלי. ולכן, אם אין כלי נגינה, אף שהלויים עצמם שרים את שירם, אין הקרבן כשר עיי"ש.

אבל התוס' פירשו הגמ' באופן אחר וז"ל: מר סבר עיקר שירה בפה - ולכן הכל כשרים אפילו פסולים אפילו ממזורים לומר שירה דלא הוי אלא בפה, ולמאן דאמר עיקר שירה בכלי אם כן צריך שיהו כהנים או לויים דהא הכלי זמר היה קדוש עכ"ל, ובמהרש"א שם ביאר דבריהם: "ר"ל דלהכי למ"ד עיקר שיר בפה נקט ישראלים דאפילו ממזורים כשרים לשיר אבל למ"ד עיקר שיר בכלי לא נקט ישראלים דבעי כהנים ולויים ודו"ק", היינו דהא דנקט רב יהודה אמר שמואל "ישראלים" אין הכוונה ל"מעמד" (כפירש"י) אלא לשירה, והגמ' מבאר למה נקט רב יהודה גם ישראלים כי

(1) ראה שיחות קודש תשכ"ט ח"ב ע' 274 ואילך בביאור ב' דעות אלו ע"פ פנימיות הענינים.

סבירא ליה דעיקר שירה בפה, ולכן גם ישראלים כשרים בשירה, אבל רשב"א לא נקט "ישראלים" משום דסבר דעיקר שירה הוא בכלי, וכיון דכלי זמר הי' קדוש בקדושת כלי שרת לכן אסור לישראלים להשתמש בהם, ובמילא לא היו יכולים להשתתף בשירה, ולכן לא נקט רשב"א ישראלים, הרי מוכח הכא דגם התוס' סבירא ליה כהמנ"ח דבעצם ליכא שום איסור על ישראל לעשות עבודת הלויים ולכן למ"ד דעיקר שירה בפה כשרים אפילו ישראלים, ואפילו למ"ד דעיקר שירה בכלי אי לאו הטעם דכלי זמר הי' קדוש היו כשרים לנגן בכלי שיר, ועי' גם בטל תורה שם שמדברי התוס' משמע כהמנ"ח, ועי' גם מהרש"א חדא"ג קידושין ט,ב, (סוף ד"ה ומבני לוי) בנוגע לימי עזרא דכיון שלא היו לויים בימי עזרא הראויים לשיר, הוצרכו להעמיד משוררים מן העם, וי"ל דלשיטתו קאי במ"ש בתוס' הנ"ל בתענית, דכשרים גם לשירה בפה.

קושיות האחרונים על זה

וכבר הקשו על זה דבערכין יא,ב, מבואר דגם ישראל הוא זר בעבודת הלויים דאיתא שם: "אמר אביי, נקיטינן: משורר ששיער בשל חבירו - במיתה, שנאמר: והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת, מאי זר? אי לימא זר ממש, הכתיב חדא זימנא וכו'" ופירש"י זר ממש - כגון ישראל. הא כתיב חדא זימנא - בההיא פרשתא גופה וקאי נמי אעבודת לויים, וכ"כ התוס' שם בע"א (בד"ה אל): "אי נמי מפיך מקראי שהיא [שירה] עבודה זר חייב עליה מיתה, ובהגהות החלקת יואב להגאון מקיניצק זצ"ל על המנחת חינוך שם כתב ד"נעלם ממנו הגמ' דערכין יא,ב, דזר וישראל פשיטא דחייב", ובאריכות יותר כתב שם בהערה י"ח על החינוך (ע' קיג מדפי הספר) וראה בס' חמדת ישראל קונטרס נר מצוה כד,א, במ"ש להעיר על דבריו.

וכן קשה מעמוד א' בערכין שם, דבהא דתנן שם "ועבדי כהנים היו" - אותן המכים בחליל - קאמר בגמ' "לימא בהא קמיפלגי, דמ"ד עבדים היו, קסבר: עיקר שירה בפה, וכלי לבסומי קלא הוא דעבידא, ומ"ד לויים היו, קסבר: עיקר שירה בכלי", הרי משמע שהחילוק אם עיקר שירה בפה או בכלים הוא רק בנוגע אם זרים מותרים לנגן בכלי שיר דלמ"ד דעיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא אתי מותר לזר לנגן בכלי שיר כיון דלאו עבודה הוא, אבל אם סבירא לן דעיקר שירה בכלי אסורין עיי"ש, ולכן פסק הרמב"ם דישראלים מותרים רק לנגן בכלי שיר ולא בפה, וכמ"ש בפ"ג ה"ג מהל' כלי המקדש וז"ל: ואין פוחתין משנים עשר לויים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן ומוסיפין עד לעולם ואין אומרים שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה, ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין וכו' עכ"ל, וראה גם פיהמ"ש להרמב"ם ערכין פ"ב מ"ד וז"ל: והכל מודים שאין אומרים את השיר כי אם הלויים, אבל נחלקו באותם המנגנים על השיר, לפי שעיקר שירה בפה, ואמר ה' בלוי ושרת בשם ה' אלהיו, אי זה הוא שירות שהוא

בשם ה' הוי אומר זו שירה עכ"ל, וכ"כ בהרע"ב שם, ובסהמ"צ להרמב"ם (מ"ע כג) כתב: "והתבאר גם כן בפרק שני מערכין (יא א) שהשיר לא יאמר אותו זולת הלויים".

אמנם בזה יש לתרץ שהתוס' פירשו הך דדף יא,א, דמצד עצם הדין שירה, לכו"ע מותר גם בישראל ובעבדים וכו' והחילוק הוא רק לענין כלי שיר וכסברת הגבורת ארי הנ"ל, דאם עיקר שירה בפה הכלים לא נתקדשו וזר מותר להשתמש בהם, אבל אם עיקר השיר הוא בכלי לא.

הוכחה דלתוס' יכולים לקיים אפילו שירה בפה ולא רק בכלי שיר

ועי' רש"ש תענית שם שפירש כוונת התוס' רק בנוגע לנגן בכלי שיר ולא לענין שירה בפה, וכדמוכח בערכין כנ"ל עיי"ש, ולכאורה נראה דגם הגבורת ארי פירש כן, מדלא הקשה על התוס' מישראלים, דאיך אפ"ל שכשרים לנגן בפה אם עיקר שירה בפה, והקשה רק מהכהנים עיי"ש.

אבל מלשון התוס' "אפילו פסולים אפילו ממזרים לומר שירה" משמע דאיירי לענין שירה בפה, וכן נקט המהרש"א כנ"ל, וכן נקט בחי' חת"ס סוכה נא, א (ד"ה אך) דלפי התוס' בתענית למאן דאמר שירה בפה אפילו ישראלים כשרים לה, ומפרש דבריהם דהא דאמרינן בערכין יא,ב דשוער ששורר חייב מיתה דהוה ליה זר, היינו רק אי שירה בכלי אבל שיר דפה לאו עבודה הוא ולא שייך זרות גביה עיי"ש, וכ"כ בס' יקר הערך ערכין שם (בד"ה לימא), דמלשון התוס' ברור דאיירי לענין שירה בפה.

ועוד דאי נימא דסב"ל להתוס' דאי עיקר שירה בפה ישראל פסול בפה, א"כ למה הוצרכו התוס' לסיים דאם עיקר שירה בכלי פסול משום שהכלי קדוש, תיפוק ליה בפשיטות שהוא פסול משום שעיקר העבודה הוא בכלים, הרי מוכח דדעת התוס' כשר גם לשירה בפה.

ועי' שפ"א תענית שם שכתב על התוס' וז"ל: תוס' ד"ה מר סבר כו' אפי' ממזרים לומר שירה, דבריהם תמוהים מאוד דבערכין (יא) מבואר בגמ' דלמ"ד עיקר שירה בפה עבדים כשרים לנגן באבוב כיון דהקול בכלי אינו עיקר אבל בפה ודאי פסולין עבדים כיון דעיקר שירה בפה וצריך דוקא לויים, וביותר יש לתמוה על המהרש"א שהבין דבריהם כפשוטן, והוסיף עוד לתרץ בזה מה דלא קתני בביריתא ישראלים, וכבר כתבתי דבביריתא מסיים והעם דהיינו ישראלים ואולי ט"ס הוא בתוס' עכ"ל. ועי' גם ההגהות ר"ש מדעסויא וגנזי יוסף תענית שם, ובס' הפלאה שבערכין ערכין שם, וראה בס' משכנות לאביר יעקב אות קיט מ"ש בזה.

תירוצים בשיטת התוס' והמנ"ח

והנה במה שהקשו מהך דערכין יא, ב, דמבואר שם דגם בישראל יש איסור בעבודת הלויים ראה בחי' הגר"ז ערכין שם שכתב וז"ל: בגמ' והזר הקרב יומת אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא, מבואר בגמ' דזר בעבודת הלויים איכא מיתה, וברמב"ם לא הוזכר איסור זה והזכיר רק דאסור לכהנים לעבוד בעבודת לויים, וצ"ל דמפרש דכל האיסור הוא רק במשכן ולא בבית עולמים, וכמו דסב"ל בהלכות כלי המקדש (פ"ג הל"א) דכהנים בעבודת הלויים ליכא לדורות אלא אזוהרה, ואף דבגמרא מבואר גם אתם בשלהם במיתה, והיינו משום דבספרי זוטא (פ' קרח) קאמר דזה דוקא במשכן אבל בבית עולמים אינו אלא באזוהרה, וע"ש בספרי זוטא דקאמר גרשון מררי שעשו עבודת בני קהת במיתה, ומה זה דנקט עבודת בני קהת דוקא, ולפי"ז אפשר כיון דהוא דין מיתה שנאמר דוקא במשכן גם במשכן עצמו הוא דוקא על מה שנאמר, ורק על משא הוא דאיכא מיתה ולא על עבודת לויים אחרת עכ"ל.

ועד"ז כתב בהעמק דבר (במדבר ג, י) וז"ל: והזר הקרב יומת: בערכין (יא, ב) מפרש הגמרא דקאי על כל הפרשה, היינו גם בזר שקרב לעבודת הלויים וגם שקרב לכהונה, מ"מ ביארנו להלן (יח, ז) דלדורות אינו כן, והוא מדכתיב בכהונה בפרשת קרח "והזר הקרב יומת" דוקא ב"עבודת מתנה", משמע דאזוהרה זו אינה אלא לשעה ועיין מה שכתבתי בפרשה זו בפסוק ל"ח עכ"ל, ושם בפסוק ל"ח כתב: וז"ל" והזר הקרב.. יומת. אע"ג דבערכין (יא, ב) פירשו חז"ל האי קרא "הזר" לאותה עבודה, והיינו השוער ששורר או להיפך, מ"מ פשטא דקראי היינו הזר ישראל שקרב בהיכל ימות, וכמבואר בפרשת קרח להלן (יז, כח) "כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות" ואע"ג דלדורות אין הדין הכי זולת כהן לקדש הקדשים מ"מ במדבר היה כן עכ"ל, ועד"ז כתב בחמדת ישראל שם (בד"ה אמנם) עיי"ש.

עוד הקשו על פירוש התוס' (ראה בגנזי יוסף ובכ"מ) דאפילו אי נימא דאי עיקר שירה בפה אפשר לישראל לומר שירה, דאכתי קשה דאיך אפשר לרב יהודה אמר שמואל לומר דכהנים ולויים וישראלים מעכבין את הקרבן, דהרי ודאי מספיק בלויים משוררים ולמה ישראלים מעכבין?

ובס' חקרי לב או"ח סי' ל"ה כתב לתרץ לפי התוס', דבהא דקאמר רב יהודה אמר שמואל "לויים וישראלים" הוא"ו הוא לחלק, היינו או לויים או ישראלים, אבל הברייתא לא מנה ישראלים כיון דסבר דעיקר שירה בכלי במילא אין ישראל יכול לשיר, כיון שהכלי נתקדש עיי"ש, והנה פשוט גם לפי התוס' דחייב השירה הוא על הלויים,

אבל גם ישראלים אם רוצים, או במקום דליכא לויים יכולים לקיים הך חיובא ויל"ע בכ"ז עוד.

היוצא מכל הנ"ל "הילכתא למשיחא" דלדעת התוס' והמנ"ח וכו' דלעת"ל כאשר יתקיים בקרוב השיבה דכהנים לעבודתם ולוויים לשירם ולזמרם, יוכלו גם ישראלים לקיים מצות שירה בפה, ונראה דגם יוכלו לנגן בכלי שיר "לבסומי קלא", לא מיבעיא לשיטת הרמב"ם שכתב כן בהדיא כנ"ל, אלא אפילו לדעת התוס' שכתבו דישאלים אסורים להשתמש בכלי זמר מחמת קדושת הכלי, הנה כתב בגבורת ארי שם - לפי התוס' - דהא בהא תליא, דאי עיקר שירה בפה אין צריך לקדש את הכלי זמר, ואי עיקר שירה בכלי הוה ליה כלי שרת וצריך לקדש הכלי בעל כרחך. והביא ראי' לזה מסוכה ג, ב. בהא דאמר רב יוסף מאן דמכשיר כלי שרת של עץ קסבר עיקר שירה בכלי פירוש והוה ליה כלי שיר כלי שרת וילפינן מאבובא דמשה, [החליל של משה שהי' עשוי מעץ] ומר סבר עיקר שירה בפה ולא ילפינן מאבובא דמשה דכיון דאין עיקר שירה בכלי לא הוה ליה כלי שרת עיי"ש, וכיון דלהלכה נקטינן דעיקר השירה בפה הנה גם לפי שיטת התוס' יכולים לנגן הן בפה והן בכלי שיר, משא"כ לדעת הרמב"ם לפי מה דקיימ"ל דעיקר שירה בפה צריכים ללוויים דוקא כנ"ל, וישאלים יוכלו רק לנגן בכלי שיר לבסומי קלא וכפי שנת'.

וראה מנ"ח מצוה שצ"ד שכתב באופן אחר קצת וז"ל: להיות הלויים עובדים במקדש וכו' שנא' ועבד הלוי הוא וכו' ונכפלה מצוה זו שנאמר ושרת וכו'. מצוה זו מבואר בר"מ פ"ג מהלכות כלי המקדש. והנה מ"ע על הלויים שיהיו משוררים ושוערים ושומרים במקדש ומבואר בערכין דעיקר שירה למ"ד הן בפה וכן בכלי הוא דוקא בלויים. והנה זה מבואר ודאי דמ"ע על הלויים, אבל אם הישראלים עוברים בלאו או עשה אם הם עובדים עבודת הלויים לא מצאתי בביאור, והר"מ מונה לאו דזר בעבודת כהונה וכן הרהמ"ח וכל מוני המצות. ע' בר"מ פ"ט מהל' ב"מ אבל אם עבד זר בעבודת לוי לא ראיתי בר"מ אם עובר בלאו או בעשה. ואפשר לומר דעוברים בלאו הבא מכלל עשה דהתורה ציוותה ללויים משמע דישאל לאו וכו' עכ"ל.

בשיחת קודש "לעת"ל יהיו כל ישראל משוררים"

והנה גם לולי הנ"ל יש להביא משיחת ש"פ עקב מבה"ח אלול תשמ"ה (תורת מנחם ח"ה ע' 2772) שהביא מהצפ"נ דלעת"ל יהיו כל בני משוררים וז"ל: ונסיים כדברי הרגצ'ובי בביאור הפסוק שנאמר בשיעור חומש דיום ההילולא (כנ"ל סי"ז) "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי.. לעמוד לפני ה' לשרתו גו'" "עמ"ש בסוף עוקצין דרק לאחר ששענשו ישראל ונעשו נזופים, נעשו לויים משוררים, "ולכן נקט קרא בעת

ההיא דוקא" כלומר לאחרי הירידה שע"י חטא העגל כו', אזי הבדיל ה' את שבט לוי (ש"לא טעו) לשרתו" - "לשרתו זה קאי אלוי, שירה" ("מנין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו, איזהו שירות שבשם, הוי אומר זה שירה") (ערכין יא,א) אבל "לעת"ל יחזירו לנו" "שירה של לוי לא יהי' לעולם, דאח"כ נשבע ה' יתברך שיחזירם לנו" היינו שלעתיד לבוא יהיו כל בני משוררים.

ומציין להמשך ביאורו בהפטרות פ' עקב בביאור הפסוק (ישעי' מט,יח) "כי כולם כעדי תלבשי" "דזה העדי אשר נתן להם בחורב ונטל מהם בשעת עשיית העגל", וקאי על "פלפול התורה דמתחילה זכו כולם .. וכשנעשו נזופין ניטלה מהם, ורק שבט לוי נשאר להם כל הפלפול של תורה, והן היו משוררים ומשה רבינו הוה משורר ושומר .. ולע"ל יהיו כל ישראל ראויים לשירה" (כפי שמאריך בכו"כ ציונים כדרכו כו'). עכ"ל.



ציצית על כנפי בגדיהם דלעתיד*

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

אחד מהיעודים דלע"ל הוא מה ש"עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת".

ומבואר בזה (לקו"ש חלק לז ע' 79) ש"התועלת שיש בדברים אלה כי כאשר הטובה תהי' מושפעת הרבה הרי זה אמצעי כדי שיהיו ישראל פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל".

ויש לעיין באופיה של 'תועלת' זו, שהרי מצד אחד אמנם 'נרוויח' שלא יהי' לנו נוגש ומבטל, אך מצד שני לכאורה - נפסיד אפשרות לקיים אחת מתרי"ג מצוות - מצוות ציצית:

איתא בגמרא (ב"ב ט' ע"א-ע"ב) "אמר רבא האי מילתא אישתעי לי עולא משגש ארחתיה דאימיה משמיה דר' אלעזר מאי דכתיב וילבש צדקה כשריון לומר לך מה שריון זה כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול אף צדקה כל פרוטה ופרוטה

(* לעילוי נשמת אבי מורי ר' אברהם דוד בן משה (יהודה) ארי' נפטר ליל שבת קודש ה' תמוז ה'תשס"ג.

מצטרפת לחשבון גדול רבי חנינא אמר מהכא וכבגד עדים כל צדקותינו מה בגד זה כל נימא ונימא מצטרפת לבגד גדול אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול".

וביאר החתם סופר (שם) "נפקא מיניה לדינא דמה בגד נהי כל נימא מצטרף מכל מקום אי היה אפשר לעשות בגד בלי צירוף נימין כמו שיהיה לעתיד לבוא שתוציא הארץ כלי מילת בשלימות כשבת ל' ע"ב הוה עדיף טפי ה"נ אי לא הוה נותן צדקתו פרוטה פרוטה אלא לאחד מתנה יפה בפעם א' טפי עדיף ואמנם מאן דמפיק משריון ס"ל דמצוה לחלק טפי עדיף כמו שריון שעיקר תקנתו להעשות שריון קשקש קשקש ולא מעשת ברזל א' וזהו דעת רמב"ם בפי' משנה ט"ז פ"ג דאבות והכל לפי רוב המעשה וע"ש בתוס' י"ט יש גורסים ולא לפי רוב המעשה י"ל כמאן דאמר כבגד עדים ולא כשריון וק"ל".

והיינו שנקט שהבגדים דלעתיד לא יעשו נימין נימין אלא דבר א' וכעין בגד של עור. וכמו שמצינו אחרים (עיני יצחק על העין יעקב כתובות קיא ע"ב) המפרשים יעוד זה "וכלי מילת - נראה לפרש שתתגדל ותתפשט הפרחים בעלים רחבים מאד כמה וכמה אמות ויהיו מיופים בכל מיני צבעונים יפים וגם יהיו חזקים מאד ועל ידי זה יהיו ראיים לעשות מהם מלבושים ובגדי כבוד כמו בגדי משי היום ואין זה נקרא דבר חדש רק שאותם הפרחים יתגדלו ויתייפו ויתחזקו יותר בכמות ואיכות".

ולפי"ז יוצא שבגדים אלו דלעת"ל יהיו פטורים מציצית, דהרי הדין הוא (שו"ע אדה"ז סי' י' סעי' ז') "מלבושים של עור פטורים מן הציצית שנאמר על כנפי בגדיהם ואין נקרא בגד אלא שנארג" – ובגדים אלו אינם אריג¹.

וא"כ תקנתו קלקלתו, והפסדנו האפשרות לקיים מצות ציצית?²

וי"ל בהקדים עוד קושיא והוא על מ"ש בזהר ח"א כח ע"ב "וכסוייא דילהון כנפי ציצית ורצועות דתפילין עליהו אתמר ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם"³.

(1) אבל ע"פ מ"ש הערוך השלחן סי' י' סעי' ט' "עור אינו בגד שהרי בטומאות כתיב או בגד או עור ולכן אפילו תפרו כבגד אינו כלום" י"ל דדוקא עור אינו בגד משא"כ כלי מילת שיש מפרשים צמר ויש מפרשים משי הוי בגד ויתחייב בציצית הגם שאינו ארוג.

(2) ועד"ז יש לעיין, האם הגלוסקאות דלעתיד יתחייבו בחלה.

(3) ממ"ש "עלייהו. . ולאשתו" לכאורה יש לדון בחיוב (או איסור) ציצית ותפלין באשה.

וגם בזה יש לשאול כנ"ל - איך שייך ציצית על כתנות עור והלא "מלבושים של עור פטורים מן הציצית"⁴.

ויש לומר דזה שאמרינן שבכדי לעשות בגד צריכים למלאכת האריגה "ואין נקרא בגד אלא שנארג" היינו דוקא לאחר שנתקללה האדמה "וקוץ ודרדר תצמיח" ומאז בכדי לעשות בגד צריך להיות בזיעת אפיך וכו' וצריכים לקחת נימין ולחברן ע"י מלאכת האריגה ובלי זה אין נמצאים בגדים שלימים מן המוכן. משא"כ בגן עדן מקדם, לפני חטא עץ הדעת, והקללה שבאה בסיבתו, אז היו מוצאים בגדים שלמים מן המוכן ולא היו צריכים לארוג נימין נימין בכדי לעשות הבגדים. ולכן יש לומר דגדרו של בגד בזמן ההוא אינו "שנארג" אלא אדרבה: "דבר אחד שלם".

ולפי זה י"ל דכתנות של עור, שלא נעשה נימין נימין, אלא דבר בשלימות, הי' נקרא בגד, ונכלל במה שכתוב "על כנפי בגדיהם", וא"כ הי' חייב בציצית.

וכמו"כ י"ל בנוגע ללע"ל, וכמו שמצינו מפרשים (הפלאה כתובות קיא ע"ב) להיעוד 'עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות' "שזה שנתקללה האדמה וקוץ ודרדר תצמיח הוא בחטא אדה"ר שנגזר עליו בזעת אפיך תאכל לחם להיות לו כמה יגיעות כמ"ש חז"ל כמה יגיעות יגע אדה"ר וכו' ולעתיד שיתוקן חטא אדה"ר ובלע המות לנצח ממילא תתבטל קללה ההיא ותוציא גלוסקאות"⁵.

והיינו שלעתיד לבוא יחזור גדרו של הבגד לקדמותו ו"כנפי בגדיהם" - כלי מילת, השלימים ואינו נארגים מנימין נימין - יתחייבו בציצית.

ועוד יש לעיין בזה, לפי שהוא חידוש לכאורה.



(4) וכבר הקשה כן הצ"צ בספר החקירה סז ע"ב, עיי"ש מה שתירץ.

(5) ובהמשך שם "וזה ששאל יעקב אבינו ע"ה ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש היינו שיתוקן החטא ולא יצטרך ליגיעת אדה"ר אלא לחם לאכול מוכן ובגד מוכן ללבוש שתוציא הא גלוסקאות וכלי מילת".

תורת רבינו

"ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה – ותבקע האדמה"

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בשייבת קרית גת, אה"ק

במדרש איתא (ב"ר פ"ס, ד. ועוד): "שלשה הם נענו במענה פיהם. אליעזר עבדו של אברהם, ומשה ושלמה. אליעזר – ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת'. משה – דכתיב: 'ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה ותבקע האדמה וגו'". שלמה – דכתיב 'וככלות שלמה להתפלל אל ה' והאש ירדה מן השמים גו'".

ובלקו"ש חלק כ (שיחה ג' לפ' חיי שרה) מביא תמיהת המפרשים על מדרש זה, והיא: כיצד אפשר להשוות בין אליעזר עבד אברהם לבין משה ושלמה?! וביותר קשה, שאצל אליעזר נראית מעלה יתירה על משה ושלמה, כי אליעזר נענה עוד ב"טרם כלה לדבר", ואילו אצל משה ושלמה היה זה רק לאחר שסיימו את דבריהם!

ובהמשך השיחה (סוף סעיף ז והערה 76. עיי"ש) משמע קצת שבין משה ושלמה גופא הרי עיקר הקושיא היא ממשה, כי אצל שלמה כתוב רק "וככלות שלמה להתפלל אל ה'", ואילו אצל משה מדגיש יותר "ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה" – שרק לאחר שסיים כל דבריו או נבקעה האדמה ובלעה את עדת קורח.

ובלקו"ש שם מבואר הענין בארוכה ע"ד החסידות; ואולי יש להוסיף ולבאר בפשטות (לגבי משה), שכיון ומדובר כאן על ענין בלתי רצוי של עונש, הרי אין למהר בזה אלא יש להתעכב ככל האפשר כדי לתת אפשרות לחזור בתשובה וכיו"ב. וזהו שהכתוב מדגיש שרק "ויהי ככלותו לדבר את כל הדברים האלה", או "ותבקע האדמה", ולא לפני כן.

וראה עד"ו בתורת מנחם חנ"ג ע' 422 (בענין דומה): "כאשר מדובר אודות ענין של זכות וטובה בוודאי ימהר משה רבינו כו', משא"כ כשמדובר אודות ענין של היפך הטוב לא רצה משה רבינו למהר כו'".

[ואולי יש לומר גם לגבי שלמה – בפשטות: מכיון שענינו של ביהמ"ק כו' הוא השראת השכינה שבאה מלמעלה על ידי עבודת המטה, "ועשו לי מקדש" – הרי רק

לאחר ששלמה מצידו סיים את כל תפלתו, "ככלות שלמה להתפלל אל ה'", אז דוקא ירדה האש מן השמים, כדי להדגיש שהאש באה (לא כענין מלמעלה, אלא) כתוצאה מעבודת המטה והתפלה של שלמה (משא"כ אם האש היתה יורדת באמצע תפלתו היה נראה שבאה מעצמה כביכול כו').

ולא באתי אלא להעיר.



ת"ח מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בלקוטי שיחות חלק כז (ע' 186 ואילך [בתרגום ללה"ק]): "כדי להבין זאת יש להקדים ולבאר את דברי הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה ה"ז), בהלכה שבה מפרט הרמב"ם כיצד צריך להיות דיבורו של תלמיד חכם, הוא אומר: "מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל". בהמשך, בפ"ו ה"ג אומר הרמב"ם: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו...".

"ונדרש ביאור – מהי כוונת הרמב"ם באומרו לגבי תלמיד חכם "מספר בשבח חבירו...": מהי התוספת המיוחדת אצל תלמיד חכם, והרי זוהי חובה ומצוה המוטלת על כל יהודי, כפי שאומר הרמב"ם, כדלעיל, בפ"ו ה"ג: "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו... לפיכך צריך לספר בשבחו"?

"בפשטות, ניתן להשיב: ההבדל בין שתי ההלכות שבשני הפרקים שלעיל הוא: בפרק ה' מפרט הרמב"ם את הדינים החלים על תלמיד חכם בנוגע לעצמו, וכפי שפותח הרמב"ם את הפרק באומרו "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו... ובדבורו...". כאן מדובר על ענינים הקשורים למעלתו של תלמיד החכם בעצמו "המובדל משאר העם", וכפי שמציין הרמב"ם בסיום הפרק "ואם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו הכתוב אומר

(* לעילוי נשמת היארצייט של אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל.

שגלב"ע מוציא ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקוים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ד.

(ישעיה מט, ג) "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר". משום שהוא תלמיד חכם, צריכים להיות אצלו "כל המעשים האלו (כל עשרת הפרטים שמונה הרמב"ם) נאים ומתוקנים ביותר, כי אז "הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו", והוא "מקדש את ה'".

"לעומת זאת, בפרק ו' מדובר בעיקר על קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך" – על התנהגותו של יהודי לטובת יהודי אחר, ותוכנו של רוב הפרק הוא ההשפעה והסיוע של זה לזה, מתחלת הפרק: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו... לפיכך צריך...". וכן עניינים רבים בפרק זה העוסקים במצוות שבין אדם לחבירו, הקשורים ליהודי אחר. וכפי שממשיך שם הרמב"ם ואומר "לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו...".

"וזהו ההבדל בין שתי ההלכות שהובאו לעיל: בחובה המוטלת על כל אדם בפרק ו', "לספר בשבחו" לגבי יהודי אחר משום מצות ואהבת לרעך כמוך, הדגש הוא על התועלת הצומחת מכך לזולת, "כבוד חבירו" הוא, כמי שחס על ממון חבירו, למען הטובה והתועלת של החבר. ואילו ההלכה המובאת בפרק ה', "מספר בשבחו חבירו", לגבי תלמיד חכם, מדגישה את החובה הזו לא משום התועלת שתצמח לחבירו, אלא היא חלק מעבודתו ומעלתו שלו, של תלמיד החכם עצמו, והוא מביא בכך כבוד וקידוש ה', כדלעיל.

וממשיך כ"ק אדמו"ר בס"ד: "אך אין די בהסבר זה, כי לגבי תלמיד חכם מוסיף הרמב"ם ("מספר בשבחו חבירו) ולא בגנותו כלל", ולכאורה: בהלכה זו, שאסור לספר "בגנותו כלל" אין הבדל בין תלמיד חכם לבין "כל אדם", הרי זהו איסור לשון הרע, כפי שמאריך הרמב"ם בהמשך בפרק בפני עצמו?

"אף אם נאמר שכוונת הרמב"ם היא להדגיש עד כמה זהיר תלמיד חכם בדיבורו, שאין הוא מספר בגנות חבירו "כלל" – צריך היה הרמב"ם להביא תחלה את ההלכה החמורה ביותר, התמידית וכו' "אינו מספר בגנות חבירו כלל", ולאחר מכן להוסיף שלפעמים הוא מספר בשבחו. וכיצד מתאים לומר תחלה שהוא מספר בשבחו חבירו, וכן – שהוא אינו מספר בגנותו?!

ומתרחץ כ"ק אדמו"ר: "הכרחי אפוא לומר, שהרמב"ם מדבר כאן על סוג מיוחד של "מספר בשבחו חבירו", שלגביו נדרשת ההדגשה והתוספת "ולא בגנותו כלל". – ע"ש שמבאר בארוכה לפי "מילי דחסידותא" (וע"פ פנימיות העניינים).

ונראה שלכאורה ניתן לתרץ ברמב"ם בפשטות, בהקדם מה שמביא הרבי בהערה 42 שם דברי רבנו הזקן בשו"ע או"ח (סי' קנו סי"ב): "אבק לשון הרע כיצד . . . וכל המספר בטובתו של חבריו בפני שונאיו או בפני רבים מהעם שיש לחוש שיש בהם אחד משונאיו הרי זה אבק לשון הרע שהוא גורם ששונאו יספר בגנותו, אבל בפני אוהביו מותר לספר בשבחיו, ובלבד שלא ירבה יותר מדאי מתוך שמספר ומונה מדותיו אי אפשר שלא יבוא לידי גנות" וכו'.

המקור לזה הוא ברשב"ם בבא בתרא (קסד, סע"ב) ד"ה 'בא לידי רעתו': "לידי גנותו מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו".

וי"ל שהרמב"ם סובר שכך הוא רק לגבי כל אדם, אבל לגבי תלמיד חכם לא שייך הך "שלא ירבה יותר מדאי בשבחו", כי אצלו לא חוששים כלל ש"יבוא לידי גנות", כי "משום שהוא תלמיד חכם, אצלו "כל המעשים האלו (כל עשרת הפרטים שמונה הרמב"ם) נאים ומתוקנים ביותר, כי אז "הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו", והוא "מקדש את ה" – ולכן אין אצלו החשש של להרבות לספר בשבחיו, כי אפילו שירבה יותר מדאי, אצלו לא קיים החשש "שיבוא לידי גנות".

ומעתה יבואר מה שכתב הרמב"ם שהתלמיד חכם "מספר בשבח חבריו ולא בגנותו כלל", שהכוונה בזה, שאין אצלו שום הגבלה בסיפור שבחיו של חבריו, כמו שיש ההגבלה הזאת לגבי כל אדם, כי אצל כל אדם חוששים "שלא ירבה יותר מדאי" מחמת ש"מתוך שמספר ומונה מדותיו אי אפשר שלא יבוא לידי גנות", אבל לגבי תלמיד חכם לא חוששים כזאת כנ"ל¹.

ומיושב הקושיא "מהי התוספת המיוחדת אצל תלמיד חכם, והרי זוהי חובה ומצוה המוטלת על כל יהודי" – כי אכן ההוספה היא שלגבי תלמיד חכם אין שום הגבלה בסיפור שבחיו של חבריו, משא"כ אצל כל אדם.

ולפ"ז מיושב גם הקושיא "אף אם נאמר שכוונת הרמב"ם היא להדגיש עד כמה זהיר תלמיד חכם בדיבורו, שאין הוא מספר בגנות חבריו "כלל" – צריך היה הרמב"ם להביא תחלה את ההלכה החמורה ביותר, התמידית וכו' ש"אינו מספר בגנות חבריו כלל", ולאחר מכן להוסיף שלפעמים הוא מספר בשבח. וכיצד מתאים לומר תחלה שהוא מספר בשבח חבריו, וכן – שהוא אינו מספר בגנותו?!"

1) אולי מפני זה הרמב"ם השמיט הך ד"שלא ירבה יותר מדאי בשבח" בפ"ו ה"ד, כי זה לא נאמר באופן החלטי לכל אדם, שהרי זה לא מיירי גבי ת"ח.

ברם להנ"ל א"ש, כי כאן מיירי לגבי החידוש של החשש להרבות יותר מדאי בשבחו של חבירו מפאת ש"מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו", וזה החשש לא קיים אצל תלמיד חכם כנ"ל, לפיכך מובן היטב הסדר שברמב"ם, ש"מספר בשבח חבירו [בלי ההגבלה של "שלא להרבות", כי אצל תלמיד חכם מעשיו מתוקנים ביותר, ולכן אין חשש כזה כלל], - ולא [ידבר] בגנותו כלל", וא"כ מובן היטב הסדר של [קודם] "מספר בשבח חבירו [בלי שום הגבלה, ואח"כ, בכל זאת לא יכשל] ולא בגנותו כלל" דייקא.

ועפ"ז א"ש נמי מה שכתב הרמב"ם "מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל", דלכאורה תיבת "כלל" מיותרת היא [כפי שמדייק בהשיחה]? אולם לפי הנ"ל י"ל שהכוונה בזה היא, שאפילו בנוגע להחידוש של החשש של להרבות יותר מדאי בשבחו של חבירו מחמת ש"מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו", לא קיים אצל התלמיד חכם "כלל".

ולפ"ז גם יבואר ברמב"ם מ"ש בהערה 45 [באופן אחר ממ"ש שם]: "ועפ"ז יומתק גם הלשון "מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל" – בחדא מחתא, ולא בבבא בפ"ע "ואינו מספר בגנותו כלל" וכו' ע"ש. - כי כאן מיירי גבי חשש של תוצאה ישירה של 'מתוך שמרבין בשבחו יבוא לידי גנותו', ולכן זה נאמר בחדא מחתא.

ועפ"ז יש לבאר עוד הבדל בין ההלכות, דגבי המצוה של כל אדם נאמר "צריך לספר בשבחו", משא"כ גבי תלמיד חכם נאמר "מספר בשבח חבירו", ולכאורה מדוע כאן זה בלשון 'חיוב' וכאן זה בלשון 'סיפור דברים'? - אולם להנ"ל א"ש, כי זה שאצל כל אדם הוא 'חיוב' הרי גדרו הוא שהוא מוגבל ב'שלא להרבות', משא"כ אצל תלמיד חכם שאין אצלו ההגבלה הזאת, היינו רק מחמת שזה תוצאה ישירה אישיותו ומהותו ש"מעשיו מתוקנים ביותר", ולכן זה נאמר רק כסיפור דברים ולא בלשון 'חיוב'.



עיונים בדיני ספירת העומר

הרב אליעזר גרשון שם-טוב
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי

א. איתא בגמ' מנחות סו, א: אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימניי שבועי. רבנן דבי רב אשי מזנו יומי ומזנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר

למקדש הוא. וברש"י ד"ה אמימר מני יומי ולא שבועי: אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי (וראה שוע"ר סי' תפט סעי' ו' שקו"ט בזה ומסקנא להלכה).

ויש לדון מהו הדין כשטעה בספירת הימים הכוללים אבל ספר כדין השבועות וימים, לדוגמא, אם אמר ביום הששה עשר: היום שמונה עשר יום שהם שני שבועות ושני ימים לעומר. האם יצא ידי חובתו מכיון שספר כדין "שני שבועות ושני ימים לעומר" או האם לא יצא בגלל שהוציא שקר מפיו בספרו "שמונה עשר יום" שהם "שני שבועות ושני ימים".

בשוע"ר סי' תפט סעי' כ"א פוסק שאם הי' עומד ביום ד' ובירך על דעת לספור ד' טעה בדיבורו וספר ה' צריך לחזור ולספור ד' כיון שיצא שקר מפיו שהיום יום ד' הוא והוא ספר ה' בפיו, ואף שהי' במחשבתו ד' אין זה כלום שמצות הספירה היא בפה. ובמקרה שטעה וספר ד' במקום ג' ושם לב מיד - חוזר וסופר כהוגן ואין צריך לחזור ולברך קודם שחזור לספור ד', לפי שיוצא בברכה שבירך כבר כל עוד לא הפסיק בינתיים בדברים אחרים, והספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן.

אבל יש לומר שאין הנדון דומה לראי', כי הטועה וחוזר וסופר כהוגן הרי הוא חוזר מטעותו ומתקנה. משא"כ בנדו"ד שאומר "שהם", שלא רק שאינו מתקן את טעותו אלא הרי הוא מחזק את דבריו - עכ"פ בדיבור - ועי"ז סותר עצמו מרישא לסיפא, אולי יש לומר שאינו נחשב כספירה הגונה.

אבל ראה בט"ז או"ח תפ"ט סק": נראה פשוט דמי שטעה בספירת היום ולא נודע עד יום שאחריו דה"ל כאילו שכח לגמרי לספור אלא דאם טעה בימים אבל בשבוע לא טעה מהני עכ"פ שאח"כ יספור בימים אחרים כדרכו.

וצ"ע מהו היסוד לפסק דינו של הט"ז, וכן יש להבין למה לא הביא אדה"ז דין זה בשולחנו.

ביסודו של הט"ז אולי י"ל שהספק הוא איזה לשון תופסים ולענין ספיה"ע הרי פסק אדמו"ר הזקן בסעי' כה: . . נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות וכן בכ"מ שנתבאר שצריך לחזור ולספור בלא ברכה מחמת הספק שיש בספירה הראשונה אם לא חזר וספר יספור בשאר הלילות בברכה.

ולפי"ז, דהט"ז בעצם פוסק שממשיך לספור כדרכו מצד "ספק ספיקא להחמיר", נמצא שאכן דין זה עלה על שולחן רבינו.

ב. בשוע"ר סי' תפט, סעי' כג: ויש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת א"צ לספור כלל בשאר כל הלילות לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחסר ממנו יום אחד שנאמר תמימות תהיינה ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו.

בלקו"ש ח"א ע' 270 מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את המחלוקת הנ"ל בענין ספירת העומר אי אמרינן שספירת כל לילה היא מצוה בפני עצמה או שהמצוה היא לספור כל המ"ט יום באופן ד"תמימות". והנפק"מ היא אם שכח לספור לילה א' האם ממשיך לספור בברכה או בלי ברכה!.

על הדיעה שכל המ"ט לילות הם מצוה אחת ("תמימות") מקשה למה א"כ מברכין כל לילה בפני עצמה ולא מברכין רק ברכה א' בהתחלה או בסוף? וגם, אי אמרינן שספירת כל המ"ט יום היא מצוה א', היו צריכין לברך רק בסוף מפני החשש שמא פסיד הספירה באמצע ותהיינה כל הברכות של הימים עד אז לבטלה?

ומתרץ שאכן הספירה כל לילה היא מצוה בפ"ע אבל המצוה היא לספור מספר הכולל מה שספר ע"ע. לכן הפסד הספירה נוגעת רק בנוגע להספירה מכאן ולהבא (כי אי אפשר לספור ארבעה בלי שלשה) אבל לא על הספירה עד כה שהיתה בשלימות.

ולא זכיתי להבין, האם הפירוש בלקו"ש בא להסביר השיטה שאומרת שכל המ"ט יום הם חלק ממצוה א' ("תמימות"), השיטה שכל לילה היא מצוה בפ"ע או האם זה שיטה חדשה "כתוב השלישי" שמכריע ביניהן?

(1) שתי דיעות אלו הובאו בטור סי' תפט בשם הבה"ג ("תמימות") ורב האי גאון (כל לילה מצוה בפני עצמה). וצ"ע למהלא מובאת (הן בשוע"ר והן בלקו"ש) שיטה שלישית, דעת הרס"ג, שהובאה בטור: "שאם שכח בא' מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד", שלפי דברי הב"ח שם טעמו של רב סעדי' גאון "משום דסבירא לי' דכל ספירות הימים מצוה אחת היא התחלתה בששה עשר בניסן וגמרה בחמשה בסיון הלכך כשהתחיל לספור בלילה הראשון שהתחיל במצוה אע"פ ששכח באחד מן הימים לית לן בה ומברך בימים שלאחריו שאינו רק שגומר המצוה שהתחיל בה אבל אם שכח בלילה הראשון שוב לא יתחיל לברך עוד כי אין זה מצות הספירה להתחיל בשבעה עשר בניסן או ביום אחר ומאחר שעבר זמן ההתחלה בטלה ממנו המצוה לגמרי" עכ"ל.

לכאורה נראה לומר שהוא הסבר על השיטה הסוברת שכל המ"ט יום הם מצוה א' המחולקת למ"ט מצוות פרטיות וכל לילה תלוי' בהספירה דהלילות שלפני'. ולכן: 1) מברכים על הספירה כל לילה, 2) אין מברכים רק בסוף מחשש ברכה לבטלה שמא יפסיד הספירה באמצע 31) אם הפסיד לילה א' לא יכול להמשיך לספור עם ברכה. ולפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפ"ע, אם הפסיד לילה א' או יותר יכול להמשיך לספור בברכה מכיון שכל לילה היא מצוה בפ"ע שלא קשורה להמצוות של ספירת הלילות הקודמות.

אבל צ"ע כי הלשון שם הוא: "קען מען זאגן: באמת זיינען דאס טאקע ניין און פערציק באזונדערע מצוות. יעדע נאכט איז א באזונדער מצוה. די מצוה איז אבער אז די ערשטע נאכט זאל מען ציילן די ערשטע ספירה, די צווייטע נאכט די צווייטע ספירה, די דריטע נאכט די דריטע, א. א. וו. במילא אויב מען פארפעלט איין מאל ציילן קען מען שוין ניט ציילן ווייטער". משמע מזה שאינו לפי השיטה שהמ"ט לילות הם מצוה א'. וגם אינו לפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפ"ע כי לפי שיטה זו יכול להמשיך לספור בברכה אם חיסר לילה א' או אפי' כמה לילות.

וראה בספר השיחות ה'תשנ"א ע' 452 שמבואר שם "שההכרח דתמימות בהמנין, שאם שכח לספור לילה א' אינו יכול להמשיך ולספור בברכה, הוא (בעיקר) לפי שהחסרון דספירת לילה א' הוא חסרון בהמציאות (לא רק מצד הדין וההלכה בתורה) דספירת הימים הבאים, ולדוגמא: מי ששכח ולא ספר בליל ט', אינו יכול לספור למחרתו "היום עשרה ימים לעומר", כיון שלא קיימת מציאות של ספירת יום עשירי אם לא קדמה המציאות דספירת ט' ימים לפניו".

וראה הע' 40 שם, וזלה"ק: כלומר: החסרון דיום התשיעי אינו גורע מאומה בספירת שמונת הימים שלפנ"ז שבהם קיים מצות ספה"ע ("לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה"*) - שו"ע אדה"ז שבהערה 9 [סתפ"ט, סעי' כג] . . כי אם בנוגע להימים שלאח"ז, שבהעדר ספירת יום התשיעי אינו יכול להמשיך ולספור "עשרה ימים".

ובשוה"ג: משא"כ להדעות שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת (ראה חינוך מצוה שו. ב"ח לטאור"ח סתפ"ט. ועוד). ע"כ.

ולכאורה צריך ביאור, מהו הקשר בין הא ד"כל לילה היא מצוה בפני עצמה" לזה ש"החסרון דיום התשיעי אינו גורע מאומה בספירת שמונת הימים שלפנ"ז שבהם קיים מצות ספה"ע", הלא לפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפני עצמה אינו צריך בכלל ההמשך של כל הימים, לא לפני"ז ולא לאח"ז, ע"מ לספור בברכה?

וגם אינו מובן מ"ש בשוה"ג "משא"כ להדעות שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת", שמשמע מזה שלפי השיטה שספירת כל המ"ט לילות הן מצוה א' יוצא שאם חסר לילה א' אינו יכול להמשיך לספור בברכה, דלכאורה לפי שיטת הרס"ג (שהובא בטור המצויין בשוה"ג) שכל ספירות הימים מצוה אחת היא הרי היא הסיבה לזה ש"אע"פ ששכח באחד מן הימים לית לן בה ומברך בימים שלאחריו". והסיבה לשיטת הבה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים לא יברך עוד בימים שלאחריו הוא משום דבעינן תמימות וליכא (לשון הב"ח בטור שם).

וגם אינו מובן המשך ההערה הנ"ל: "ועפ"ז מובן הטעם שמברכים על ספה"ע בכל לילה (לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה), אף שיתכן שיחסר בספירת הימים שלאח"כ (כיון שאין זה גורע בספירת הימים לפני"ז, כנ"ל). הלא, כנ"ל, לפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפני עצמה אינו נוגע הא ד"אין זה גורע בספירת הימים לפני"ז", דהרי אפי' אם הפסיד כמה ימים יכול להמשיך לספור בברכה!

ואולי יש לומר בכ"ז שהרבי בא להסביר שיטת הבה"ג דהא שצריכים "תמימות" אין פירושו שקיום המצוה היא רק ע"י ספירת כל המ"ט ימים - כי אז חוזרות הקושיות של כ"ק אדמו"ר זי"ע - אלא שהשבע שבתות צריכות להיות גם תמימות וזה אפשר רק כשופר כל המ"ט יום ככה שכל פעם שסופר יש לו ספירה "תמימה". ולכן כל ספירת לילה היא מצוה בפ"ע². כשחסר לילה א' אינו יכול להמשיך לספור בברכה לא בגלל שזה מצוה א' וחסר בה (שהרי הרס"ג פוסק להמשיך לספור בכגון דא דוקא בגלל שספירת כל הימים היא מצוה אחת) אלא כי בנוסף לזה שהיא מצוה א' צריכים גם (וחסר) התנאי של "תמימות".

וראה בנידון זה גם בלקו"ש ח"ח ע' 54 הערה 36.

ולא באתי אלא להעיר.



והעם לא נסע עד האסף מרים

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בלק"ש חלק ח"י מביא רבינו מה שפירש"י (סוף פרשת בהעלותך) "זה הכבוד חלק לה המקום בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור שנא' ותצב אחותו מרחוק וגו'". ושואל על כך איך היה בזה מדה כנגד מדה כשלכאורה ההתעכבות שלה למשה היתה כרוכה בפיקוח נפש להצלת משה, ואילו בנוגע למרים אפי' אם היו נוסעים בטח לא היו משאירים אותה לבדה במדבר שתהי' בסכנה?

וביאר שכיון שה' אמר שתסגר מחוץ למחנה שבעת ימים, אילו היו נוסעים היו המחנות מתבטלים ולא היתה מרים "מחוץ למחנה" עד שיבואו למקום חנייה אחרת ועי"ז היה הסגרה ורפואתה נדחה לאחר זמן, וע"י שלא נסעו התחיל הסגרה מיד וזמן הצער שלה הי' קצר ולא נתארך, וזו הי' המדה - כנגד מה שהיא נשארה מרחוק וראתה שאינו יונק מהמצריות ומיהרה לקרא למינקת מהעבריות, ואילו לא היתה שם היתה בת פרעה סוף סוף מבינה בעצמה לקרא למינקת עבריה כשאינו יונק מהמצריות, אבל אז היה צערו של משה נמשך לזמן ארוך, והתעכבותה של מרים קצרה זמן צערו, וזה היה מדה כנגד מדה שה' קיצר זמן צערה שתסגר לשבעת ימים ותומ"י תתרפא.

אך לפי זה צריך עיון קצת במה שכותב הרמב"ם בסוף הל' טומאת צרעת (פט"ז ה"י) בנוגע למרים "וסכנה בעצמה להצילו מן הים" - הרי לפי דבריו התעכבותה של מרים למשה היתה קשורה בענין פיקוח נפש ממש בניגוד לביאורו של רבינו?

וי"ל שביאורו של רבינו הוא רק לפירוש רש"י שבדרך של פשוטו של מקרא, ולפי פשוטו של מקרא שבכתוב נאמר רק ותצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו, ורש"י מעתיק המלה "מרחוק" וגם מוסיף "וגו'" להדגיש שהיתה רחוקה ולא היתה יכולה להצילו מסכנה, וגם שעמידתה שם היתה רק לדעת "מה יעשה לו" ולא בכדי להצילו מאיזו סכנה לחייו, שפיר ביאר רבינו שהתעכבותה למשה מיעט את צערו כשלא רצה לינוק מהמצריות, ולכן שילם לה הקב"ה למעט את צערה שתסיגר מיד ולא לדחות סגירותה ורפואתה לאחר זמן.

אבל הרמב"ם הוא בדרך (הרמז והדרוש ו) ההלכה, ולפי דרך זה יתכן שהיתה מוכנה להכניס עצמה בסכנה אם תראה שתיבתו שטה לים וצריכה להצילו משם. ולכן כתב

"וסכנה בעצמה להצילו מן הים" היינו שאם תראה שתיבתו שטה לים היתה מוכנה לסכן בעצמה ע"מ להצילו משם¹.



קל וחומר מדברי ה"תומים" על מעשי אוה"ע

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ש"פ בשלח תש"מ סעיפים כג-כד (הנחה בלתי מוגה), נתבאר ענין מה שנכתב ע"י חכמי אומות העולם על שטרות הכסף של ארצות הברית, ונתבאר שם שמלבד זה שהכל הוא בהשגחה פרטית, הרי בענין זה יש תוספת השגחה משום שנלמד מקל וחומר מדברי התומים אודות כתבי הראשונים שכל מה שכתבו הפוסקים הכל בכתב מיד ה' עליהם השכיל, וכל שכן דבר שנכתב ע"י אוה"ע שאין להם בחירה חפשית, בודאי שהכל הוא בהשגחה מלמעלה.

והעירני ח"א דלכאורה צ"ע משמעות הקל-וחומר, דהרי על השגחה פרטית בכלל אין צורך בקל וחומר, ובפשטות מה שקבע התומים על הדיוק בכתבי הראשונים גם בדברים שלא התכוונו אליהם הוא יותר מהשגחה פרטית סתם, אלא שיש כאן עומק תורני בדבריהם שנמסר ברוח הקודש, ואם כן מהו הלימוד מזה לגבי דברים שכתבו אומות העולם שאין להם בחירה.

ועוד צ"ע מה הכוונה במה ששמע מההנחה שכל דבר שנעשה ע"י אוה"ע, מכיון שאין להם בחירה, יש ללמוד ממנו יותר מכל שאר הדברים שבעולם.

ולכאורה הדברים דורשים ביאור.

[ומלבד זאת לכאורה גם דברים שנעשו בבחירה ע"י ישראל יש בהם השגחה פרטית כמבואר בכ"מ, וגם ממעשיהם למדים הוראות בעבודת ה'].



1) הערת המערכת: אך עם כל זה, לכאור' קושיית הרבי בשיחה בעינה עומדת - לפי שיטת הרמב"ם.

לבאר היטיב איך הוא קרוב מאד

הרב אברהם קעלער
תושב השכונה

במכתב מת"ת שבת"ת תשמ"א (נדפס בלקו"ש חי"ז עמ' 519), כותב רבינו: בנוגע לח"א כותב אדה"ז ומקדים "לבאר היטיב איך הוא קרוב גו", בנוגע לח"ב – "להבין מעט מזעיר מ"ש בזהר כו". בנוגע לח"ג – כותב בפנים (פ"ד) "ההכרח לבאר היטיב בהרחבת הביאור". – וראה ליקוטי לוי"צ לאגה"ת שם.

הנה הערה זו מלקוטי לוי"צ (שמבאר הג' לשונות באגרת התשובה פ"ד, 1) לבאר (2 היטב 3) בהרחבת הביאור, ע"פ הספירות) נתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ט עמ' 399.

וצריך עיון עדיין ביאור בדברי רבינו במכתבו, מהו דיוק אדה"ז והשינויים בין ההקדמה לח"א וח"ב, לפ"ד באגה"ת.

ותן לחכם ויחכם עוד.



הנהג בהם מנהג דרך ארץ

הת' שניאור זלמן סלונים
תות"ל קרית גת

במאמר 'פדה בשלום' תשמ"א – שי"ל מוגה בשנת תשמ"ח, מבאר הרבי ג' דרגות בפדיה שבדרך מנוחה (פדיה בשלום), דבכל ג' דרגות אלו ישנה בהעלם המס"נ שמצד בחי' היחידה. ומבאר בכך הרבי, דלכן הגאולה העתידה תבוא דווקא ע"י עבודתנו כעת – בזמן דעקבתא דמשחא, מפני דעכשיו ישנו ענין המס"נ בתכלית.

ובביאור העבודה שבזמן דעקבתא דמשיחא כותב הרבי באות יו"ד: "ועד שמזמן זמן יוצאים מן הד' אמות של תורה, או מן הד' אמות של תפלה, לצאת מבית הכנסת ומבית המדרש, ובלשון השו"ע הנהג בהם מנהג דרך ארץ".

ובשוה"ג ציין למקור דברים אלו (הערה 70): "ברכות לה, ב. וראה שו"ע או"ח רסקנ"ה".

ויש להעיר דמילים אלו - "הנהג בהם מנהג דרך ארץ", אינם מופיעות במקור הדברים דלעיל, וזהו תימה דהרי כתב כ"ק אדמו"ר "בלשון השו"ע", והמקום היחידי בשו"ע שמופיעים מילים אלו הוא בשו"ע אדה"ז בהלכות תלמוד תורה¹, אך לא בסימן קנ"ה כמצויין שם?!

וא"כ יש לעיין: א. מדוע צוין במאמר מקור דברים שאינו מדוייק? ב. מדוע הו"ל לכ"ק אדמו"ר להביא מקור דברים אלו מן השו"ע, והלא ניתן היה להביא הלכה זו מן הגמ', דאיתא דין זה שם במפורש² (משא"כ בשו"ע שאינו כתוב במפורש), ומדוע הביא במאמר דדין זה הוא "בלשון השו"ע" דווקא?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג
חבר המערכת

א. בלקו"ש חכ"א שיחה א' לפרשת בשלח (עמוד 77 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר מה שמשה היה צריך להסיע בני" בעל כרחם מים סוף לפי שהיו עסוקים בביות הים, דלכאוו' היו צריכים לילך מעצמם אל הר סיני למתן תורה, ומה תפס אצלם כסף וזהב גשמיים? ומתריך הרבי וזלה"ק:

איינער פון די ביאורים בזה - אויך בפשטות (וע"פ הלכה):

ביי גאולת מצרים איז געווען א ציווי "וישאלו איש מאת רעהו גו' כלי כסף וכלי זהב", איז דער מכון בזה איז געווען . . - "ונצלתם את מצרים" . . לפ"ז בשעת אידן האבן געזען (ביים ים סוף) אז ביי די מצרים איז נאך געבליבן כסף וזהב, וואס די אידן האבן נאך ניט צוגענומען, זיינען זיי געווען מחויב צו פארנעמען זיך מיט ביות הים מצד דעם ציווי "ונצלתם את מצרים". עכלה"ק.

(1) עיין בפרק ד סעיף ו, וכן בקונטרס אחרון פרק ג הערה א.

(2) ושם הוא המקור להלכה זו.

וממשיך בהשיחה שם לבאר באריכות פרטים נוספים בזה, ובעוד ענינים.

ולכאן יש לעיין על ביאור זה (שהוא 'אויך ע"פ הלכה'), איך מתאים עם מאמר רז"ל (סוטה יג). 'ת"ר בא וראה כמה חביבות מצוות על משה רבינו, שכל ישראל כולן נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצוות שנאמר חכם לב יקח מצוות וגו'. ומנין היה יודע משה רבינו היכן יוסף קבור. -

דמזה נראה בעליל שביזת מצרים אינה מצווה, ורק "חכם לב" לקח מצוות.

ב. בלקו"ש שם הוספות לפרשת יתרו (עמוד 441 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק בין המשל מכדור השמש שבשער היחוד והאמונה פ"ג, ובין משל דומה שבפ"י. תוכן הדברים (עיי"ש באריכות):

בפ"ג מבאר אדה"ז את ביטול הנבראים לקב"ה, שהם אין ואפס - ועל זה מביא משל מזה שהאור בטל ואין כשהוא בגוף כדור השמש (מציאותה הגשמית).

בפ"י מבאר אדה"ז את יחודן של הספירות עם הקב"ה - ועל זה מביא משל מיחודו של האור כשהוא במאור (פעולתה ותפקידה של השמש).

ואולי י"ל, דע"פ חילוק זה מתבאר גם חילוק הלשונות בסיום המשל בשני המקומות:

בפ"ג שם משתמש אדה"ז בלשון 'וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם', ואילו בפ"י כותב 'וכדברים האלה ממש ויותר מזה' - דבדרך אפשר יש לבאר, שביטול הנבראים לקב"ה הוא בדומה לביטול האור בגוף כדור השמש. אך יחוד הספירות בקב"ה הוא 'יותר מזה' מאשר יחודו של האור במאור.

ג. בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת שופטים (עמוד 130 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר שיטת רש"י בפירושו עה"ת בענין 'דיבר הכתוב בהווה', שחוזר על כלל זה בכמה וכמה פסוקים ("וכי יגח שור"; "מכשפה לא תחיה"; "כל יתום ואלמנה לא תענון"; "ובשר בשדה טריפה"; "כי יסיתך אחיך גו' בסתר"), בכמה פסוקים לוקח זה לדבר הפשוט ואינו מפרשו ("וכי יריבון אנשים"; "וכי יכה איש את עבדו גו' בשבט"), ובפסוק אחד מפרש שאין זה 'דיבר הכתוב בהווה' אלא דווקא בדוג' שנאמרו בפסוק ("ונפל שמה שור או חמור").

ונקודת הביאור היא, שיש חילוק אם הדוגמא נאמרה בתור סיפור דברים בעלמא או כחלק מן הדין (דאז יותר מסתבר שאין זה סתם ה'הוה' אלא נאמר בדווקא), ובזה גופא חילוק אם נאמרה בפסוק דוגמא אחת או יותר, ואם המילה היא מיותרת לחלוטין או שבכל מקרה היתה צריכה להיאמר.

אך לכאן אין ביאור בשיחה למה שעל הפסוק "כי יסיתך גו' בסתר" שנאמר בפרשת ראה - לאחרי כל פסוקים הנ"ל - חוזר רש"י ומפרש: בסתר - דיבר הכתוב בהוה, שאין דברי מסית אלא בסתר. וכן שלמה הוא אומר "בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה".

דשם הרי הפרט ד"בסתר" לא נאמר בדין עצמו כי אם בהסיפור דברים שלפני הדין (דזה הוי סיבה לומר 'דיבר הכתוב בהוה' - ולמה צריך רש"י לפרשו כל עיקר?), ואף שהמילה "בסתר" לכאן כולה מיותרת (דזה הוי סיבה לומר שהוא בדווקא ולא מצד ה'הוה') - הרי כבר פירש"י לפני"ז דגם באופן כזה יש לומר 'דיבר הכתוב בהוה' (כפי שמבאר הרבי בשיחה, דזהו כל החידוש של רש"י בפסוק "ובשר בשדה טריפה", ואף ששם נזקק רש"י לשתי ראיות ולפירוש נוסף - זהו רק משום שהמילה "בשדה" נאמרה כחלק מן הדין ולא כסיפור דברים, כמפורש בהשיחה שם)?



אגרות קודש

הודי' לה' בלידת בן ובת

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

א. ב"אגרות קודש" כרך כ"ג ע' ש"פ: "להערתו, דלפי' התוס' ונת' ביש"ש (ב"ק פ, סע"א) בטעם שלום וזכר, צ"ל כן גם בלידת נקבה, י"ל דשאני נקבה דאז אין השמחה שלימה, ע"פ ב"ב (טז, ב)".

ונלע"ד בכוונתו הק', הנה ברמ"א יו"ד סי' רס"ה סי"ב הביא מהתרוה"ד סי' רס"ט, לאחר שהביא את פי' הר"ח בתוס' ב"ק שם: "קרוי סעודת מצוה כו' ולפירושו ר"ח לפרסם הנס שנמלט הזכר והאשה", והוא כנ"ל מהתרוה"ד שכתב: "דמה שאנו נוהגים

עכשיו לאחר שנולד זכר נכנסים לשם לטעום בליל שבת הסמוך ללידה דהיא סעודת מצוה והיינו אותה סעודה דפר"ח ז"ל עי"ש. והפלא הוא שהתרוה"ד כתב שהוא מטעם שהולד נמלט ונושע, וברמ"א כתב להדיא "הזכר והאשה", ואעפ"כ כתבו שהסעודה היא כשנולד זכר דוקא, ולכאורה למה לא בלידת בת נמי?

והיא שאלת ה"דגול מרבבה" בסו"ס קע"ח, דלפי טעם זה "יקשה למה אין עושין סעודה גם לנקיבה שגם כן נמלטה מרחם", וכן הקשה היעב"ץ ז"ל (מגדל עוז בריכה העליונה אות ט"ו): "יש לדייק קצת אם כן מדוע לא נעשה גם כן שבוע הבת?" (ועי"ש שתירץ כי הזכר הוא עיקר היצירה והנקבה כבר נכללת בו יעו"ש, ולפי הפשט עצ"ע). והדגמ"ר בגלל קושיא זו, כתב שעיקר הוא מפני הטעם האחר שהביא הט"ז: "וראיתי סמך אחר לזה ממדרש רבה פר' אמור פכ"ז כו' לא תביא קרבן עד שתעבור עליו שבת שאין שבעה ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת, ובמיוחד א"ש לפי"ד הט"ז שם בשם הדרישה: "מה שנוהגים בשבת לבקר אצל התינוק שנולד שהוא אבל, על תורתו ששכח וכו'" עי"ש,

אבל שיטת התרוה"ד והרמ"א שהטעם הוא כדפירשו התוס' בב"ק לפרסם הנס "שנמלט הזכר והאשה" הרי צריכה ישוב, מה הבדל אם נולד בן או בת, הרי נושעו מסכנה, וזו היתה כנראה ההערה של השואל באג"ק הנ"ל, וכדיוק לשונו: "דלפי' התוס' ונת' ביש"ש (ב"ק פ, סע"א) בטעם שלום זכר" (ולא לשיטה האחרת שבודאי יש הבדל בין בן לבת).

ב. ועי"ז השיב רבינו: "דשאני נקבה דאז אין השמחה שלימה, ע"פ ב"ב (טז, ב), והוא דבגמרא שם איתא: "ר' שמעון ברבי אתילידא ליה ברתא, הוה קא חלש דעתיה, אמר ליה אבוא: רביה בא לעולם. אמר ליה בר קפרא תנחומין של הבל ניחמך אבוך, דתניא וכו' אלא אשרי מי שבניו זכרים כו'", ועל דרך זה במדרש רבה בראשית פכ"ז ד: "רבי שמעון ברבי ילדה אשתו נקבה, חמתיה ר' חייא רבה אמר לו: התחיל הקב"ה לברכך, אמר לו מנא לך הא אמר לו כו' אף על פי כן צורך יין יותר מן החומץ" ובפירוש מהרז"ו: "וביחוד בלימוד החכמה והתורה ומעשה המצוות שהחיוב על הזכרים יותר".

ועיין בישעיה (סו, ו), שהובא בתוס' שם: "בטרם יחיל ילדה בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר", וב"מצודות": "ולפי שתרבה השמחה בלידת זכר מלידת נקבה, אמר "והמליטה זכר" לפי גודל השמחה", והן הן דברי רבינו.

ג. עוד הי' נראה לומר, שגם הטעם של הדרישה שהובא בט"ז שבאים אצל התינוק לנחמו על ששכח התורה, צע"ק לפי מה שנתבאר ב"לקוטי תורה" פר שלח (מד, א):

"ובזה יובן מאמר רז"ל שהתינוק בבטן אמו מלמדין אותו כל התורה כולה ואח"כ משכחין ממנו כיון שהגיע זמנו להוולד בא מלאך וסטרו על פיו, ולהבין למה מלמדין אותו ואח"כ משכחין ממנו, אלא לפי שצריך להאיר בו אור ה' כדי שיהיה יראתו על פניו ואהבת ה' ופחדו בלבו, לפיכך מלמדין אותו כל התורה כולה שהיא בחינת המקיפים, וממנו יאיר לו אור ה' וכת אהבה ויראה, ואח"כ משכחין ממנו בכדי שתהיה זאת עבודת האדם לבחור בטוב כו' כי הרשימו נשאר מהארה הנ"ל שיאיר לו אור האוי"ר מתוך הרשימו שנשאר אחר השכחה".

ולכאורה משמע שאכן כל התורה משתכחת ממנו, אבל "רשימו מהארה" נשאר וזה שנותן לו כח ללמוד כו', ועי' בכע"ז ב"נשמת חיים" להרב האלקי ר' מנשה בן ישראל ז"ל תלמיד הרמ"ק (פרק ב' מאמר י' ומאמר י"ח) שכל לימוד התורה של האדם הוא כמי שנוצר מה ששמע מכבר עי"ש.

ברם דבר חידוש יש ב"לקוטי שיחות" חלק י"ח (פנחס ג'): והגם שכשנולד בא מלאך ומשכחו כל התורה כולה, הוא רק בגלוי, אבל בפנימיות הרי זה נשאר אצלו, וזה נותן לו כוח שגם בהיותו כאן למטה בעולם הזה יוכל ללמוד התורה כפי שלמד "במעיי אמו", עי"ש.

ועי' גם במאמרי אדמו"ר האמצעי פר' וירא: "ע"כ מיד שנולד בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל מה שלמדוהו כו', פי' השכחה הזאת, היינו שנשכח כח אור המקיף שהאיר עליו בתקפו כאילו לא היה כו' ולא יח' רק בצמצום אור דקטנות הנשמה שבגופו כו'", ובהגהות הגר"י ריבלין ז"ל ציין לדברי הזוה"ק (ח"ג דף ס"א ע"ב): כל מה דאולפא בהאי עלמא כולא ידעו עד דלא ייתון לעלמא כו', ועי' מדרש שוחר טוב משלי פ"ג: משעה שהאדם נוצר במעיי אמו אותו תורה שעתיד ללמוד, יצפון לישרים, עי"ש.

[ואולי י"ל עוד שלשיטת רבינו שגם לימוד התורה בנשים, אף שבאה כדי לדעת ההלכות, יש לה ערך ותוקף של מצות התורה עצמה, וכמוש"נ באריכות במק"א, הנה ענין זה יש גם בנשים, וממילא לא שייך בזה בין בן לבת].

ד. ואולם ברור שכל השאלה היתה לגבי הפוסקים שלא הזכירו ענין דומה ל"שלום זכר" גם בבת, אבל פשוט הוא ומקובל ונשתרש בישראל, אולי עי' תלמידי הבעש"ט הק', לערוך קידושא רבא בשבת קודש בלידת הבת, להודות לה'.

והקשר בין לידת הבת דוקא לקידוש בשבת, אפשר שהוא ע"פ מדרש בחוקותי פל"ו, הובא באוה"ת בהעלותך: לא ניצל אברהם אבינו מכבשן האש אלא בזכות יעקב,

משל למי שנענש וראו באיסטולוגין שלו, שעתיד לילד בת שתנשא למלך כו', ושאל למה יעקב הוא נמשל לבת, ומסביר שהוא מלשון בת ציון בת שבע, ובת היתה לו לאברהם ובכל שמה, דקאי על השכינה עי"ש, והנה ענין הקדושה מתייחסת ליעקב אבינו, והקדישו את קדוש יעקב, ולכן ברכת אתה קדוש הוא כנגד יעקב כדאיתא ברבינו יונה בשם המדרש, ומטעם זה רבי יהודה הנשיא שהי' נשמת יעקב נקרא רבינו הקדוש, ושפיר כשנולדה בת מקשרים זאת עם קידוש דוקא.

ה. ובשעתו שמעתי רעיון נפלא בענין קידוש לבת בשבת, מפי הגה"ח רבי מאיר דוד בן שם ז"ל מעורכי האנציקלופדיה התלמודית, על פי מה דאיתא בנדה ל"א ע"ב: "ואמר ר' יצחק דבי רבי אמר: בא זכר בעולם בא ככרו בידו, זכר זה כר, דכתיב ויכרה להם כירה גדולה, נקבה אין עמה כלום, נקבה, נקיייה באה, עד דאמרה מזוני לא יהבי לה דכתיב נקבה שכרך עלי ואתנה" עי"ש, הרי שהזכר הוא ש"ככרו עמו" שמביא עמו השפעה, אבל נקבה "נקייה באה",

והנה מכיון שכן כאשר נולדת בת בישראל, עלול הדבר להביא לידי מחשבה: לשמחה מה זו עושה, והלא "נקייה באה" ו"אין עמה כלום", וכדי לשלול מחשבה זו ולא לתת לה תוקף ח"ו, עורכים קידושא רבא ביום השבת קודש, שמוכיח הפכה לגמרי,

והוא דכוזה"ק (ח"ב פ"ח ע"א) איתא: "זכור את יום השבת לקדשו, רבי יצחק פתח ואמר: כתיב ויברך אלקים את יום השביעי, וכתיב במן: "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו", וכיון דלא משתכח מזונא מה ברכתא אישתכח בה? אלא הכי תאנא: כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין, ותאנא: אמאי לא אשתכח מנא (מ"ם בפת"ח) ביומא שביעאה, משום דההוא יומא מתברכאן מנה כל שתא יומין עילאין, וכל חד וחד יהיב מזונא לתתא, כל חד ביומוי, מההיא ברכה דמתברכאן ביומא שביעאה". ומשמע שדוקא משבת קודש שהמן לא ירד בה, היא היא המשפעת לכל ימי השבוע ודפח"ח.

ויש להמתיק זאת על פי מה שכתב ב"בני יששכר" (מאמרי השבתות מאמר ג' סוף אות ט"ו): "על כן לא ירד המן ביומא שביעאה, משום דההוא יומא, מתברכין מיניה כו' ואילו היה יורד המן בו היה דבר מוגבל, על כן לא ירד המן, להורות שברכתם בלי גבול", וכך פירש מדנפשיה גם בפתיחה לשו"ת מהר"ש חלק שמיני עי"ש בסוף.

[ולפי הנ"ל היה נראה לפרש דברי ההגדה: "אילו נתן לנו את המן ולא נתן לנו את השבת דיינו", שלכאורה אין לו הבנה כלל, אלא הביאור הוא שאילו היה נתן לנו כל

יום מן, אבל לא את ההשפעה המיוחדת של השבת שבה לא ירד המן, כדי שישפיע על כל השבוע, דיינו, עאכו"כ שנתן לנו גם את המן וגם את השבת].

ו. ולע"ד זהו שאמר לו אביו של רבי שמעון ברבי (בבבא בתרא ט"ז ע"ב): "רביה באה לעולם", ועל דרך זה במדרש בראשית רבה שר' חייא רבה אמר לו: "התחיל הקדוש ברוך הוא לברכך", היינו שדוקא הבת, אף ש"נקייה באה" מביאה השפעה בדוגמת השבת וכן"ל, ובוזה יתכן גם להבין פשר הלשון בבבא בתרא קמ"א ע"א "בת תחילה סימן לבנים".

ז. והנה מדי דברי בענין הגמ' הנ"ל, אזכיר דבר נפלא שכתב בספר "שארית נתן" להגה"ח רבי נתן לוברט זצ"ל ממצוייני תלמידי לובלין, (בשם "כתבי צדיק נסתר" בפולין): "זכר זה כר ונקיבה נקיה באה" שר"ל שהש"ע נהורין שנמשכין ממקור הרחמים, מתחלקים לשנים, לר"כ ולק"נ, וזה שר"ל כאן "זכר זה כר" שהזכר יש לו את הר"כ נהורין ואילו הנקבה "נקיה באה" לשון ק"נ, שאין לה אלא ק"נ, עי"ש.

ויש לזה ביאור ע"פ תורת האריז"ל (הובא ב"תורה אור" פר' ויחי ובי"הל אור" לתהלים פכ"ג ובכ"מ), והוא ב"ספר הליקוטים" תהלים כ"ג: "דע, כי ש"ע נהורין אית ליה לא"א, וכולם מאירים באימא דאיהי מסטריה, ומהם לז"א כמנין אר"ך אפים בלבד, וכן כמנין כוסי רוי"ה, דהיינו ר"ך, והשאר שהם ק"ן, מאירים לנוקביה, והיינו דכתיב: גם צפור מצאה בית, פירוש: צפור, נדרש חסר ו' כו' גי' ש"ע נהורין, ואת כולם מצאה בית, שהיא אימא עילאה, ודרור, זו מלכות, שאינה מקבלת מזולתו ית', מטעם אני ה' לא שנית, קן לה, אין לה מאלו הש"ע נהורין אלא ק"ן, נשאר לז"א ר"ך, ונקודת עצמו הכוללת אותם, הרי אר"ך אפים כו' והיינו כוסו של דוד, שארז"ל מאתין ועשרין וחד לוגא הוי (יומא ע"ו ע"א), ואימתי בזמן שתערוך לפני שלחן, והוא עתיד לברך על מזונו לפני אבות העולם, דכתיב כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא (ראה פסחים קי"ט ע"ב), ו"בשם הוי"י גימ' ש"ע נהורין וארבע אתוון", ע"כ.

(ועי' עוד בפע"ח שער השבת סי' כ"ד בסוד ההבדלה, וב"כנפי יונה" להרמ"ע ז"ל ח"ב סי' ד' וב"מגלה עמוקות" החדש פר' ויצא ע' ע"ה ועוד).

וב"קהלת יעקב" בערכו: "דוד זכה לק"נ נהורין וע"כ תיקן ק"נ מזמורים, ולעתיד יזכה גם לר"ך, וזה סוד כוסי רוייה גי' ר"ך ע"ה" ומקורו בכתבי האריז"ל הנ"ל.

ומבואר שדוד המלך, ספירת המלכות שהוא בחינת נוקבא, יש לו רק ק"נ נהורין מתוך הש"ע, שהם רחמים רבים, ואילו ר"כ נהורין הן לדכר הוא ז"א, ורק לעתיד לבוא

כשיהיה התיקון השלם, ישיג גם את בחינת "רויה" (גימטריא ר"כ עה"כ), ואזי יזמן לפני אבות העולם.

ח. ואידי דעסיקנא בענין זה, אביא דבר נפלא ששמעתי מפי מו"ר המשפיע הגה"ח מוהרח"מ וובר זצ"ל, בפירוש ברכת "שעשני כרצונו", והוא על פי מש"כ רש"י (בראשית בס"ח): "לא טוב היות וגו' שלא יאמרו שתי רשויות הן הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוג", ועל זה הוא איפוא שהאשה מברכת "שעשני כרצונו", שיתמלא רצה"ע שלא יאמרו ח"ו שיש גם יחיד בתחתונים, ודפח"ח.



תפילין ומזוזות שלא כסדרן לדעת הרמב"ם

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

באגרות קודש כרך ז עמוד שפה:

...א) מה שנסתפק בדעת הרמב"ם בדין שלא כסדרן בתפילין ומזוזות - הנה ברור שפוסל, וכמש"כ בהל' תפילין פ"א הט"ז. עיי"ש בנ"כ הרמב"ם. צפנת פענח שם. באר הגולה לשו"ע סל"ב סכ"ג. ועוד. ולחנם נדחק במכתבו בטעם הרמב"ם שם, כי

ב) פשיטא שהרמב"ם מביא ביד"ו דינים מהירושלמי, מכילתא וכו' אף שלא הובאו בבבלי, אם אין הבבלי חולק ע"ז.

ג) מקור פסול דלא כסדרן בתו"מ - עייג"כ בשו"ת הצ"צ שער המילואים ס"ג.

עכ"ל האגרת.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע מהא דבשו"ת צ"צ או"ח סט"ו מאריך - באות ו-ז - להוכיח שלהרמב"ם אין פסול בכתיבה שלא כסדרן (עכ"פ באותה פרשה עצמה - משא"כ בסדר הפרשיות מסתפק שם לדעתו), ומה שכתב הרמב"ם בפרק א מהל' תפילין הל' טז "אין תולין" בתפילין ומזוזה אין הטעם משום שלא כסדרן, אלא מטעם אחר [משום גנאי].

אך עוד העיר, שאע"פ שרבינו הצ"צ נוטה לומר שלפי דעת הרמב"ם אין שום פסול בכתיבה שלא כסדרן בפרשה אחת עכ"פ (ואפילו בסדר הפרשיות ג"כ מסתפק שמא אין בזה חשש לדעתו), עכ"ז כנראה שלא נקט רבינו זאת לדבר ברור, ולכן כשכתב לקמן (ד"ה רק) דבנידון דידן יש לצרף את דעת המתירים שלא כסדרן, לא כלל את שיטת הרמב"ם בין המתירים, והזכיר רק ש"יש לצרף סברת התוס' ושינוייה קמא דספר התרומה והר"ן".

ויש לעיין עוד בזה.



נגלה

רשאים בני העיר לשנות הקופה לכל מה שירצו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"ב (ח, ב): "ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו".

וג' דעות בראשונים בפ"י גמ' זו:

(א) שיטת ר"ת (בתוד"ה ולשנות) דיכולים לשנותו אפילו לדבר הרשות, וכן דעת הרא"ש כאן, ומביא מ"ש בירושלמי דשקלים "מותר עניים לעניים וכו' ואין ממחין ביד הפרנסים". כלומר שאף שמותר עניים לעניים, מ"מ עם הפרנסים רוצים, יכולים לשנות לכל מה שירצו. וכ"כ בשו"ת הרא"ש כלל י"ג סי' ה. וכן ס"ל להרמב"ם (פ"ט מהל' מתנות עניים ה"ז) וכן נראה שיטת רש"י (בד"ה אציפי).

(ב) שיטת הר"י מיג"ש דרק לצורך עניים מותרים לשנות, ולא לשאר דברים, דהו"ל כגוזל עניים. וראייתו מדתנן בשקלים "מותר עניים לעניים" (וכנראה ס"ל שהבבלי פליג על הירושלמי), ומוכיח כן גם ממ"ש בגמ' לקמן "דעביד תרי כסי ואתני עלה", ואי יכול לשנות אפי' לדבר הרשות למה צריך להתנות.

ג) שיטת הנמוק"י והרמב"ן דמותר לשנות אפי' לדבר הרשות, אבל רק באופן של הלואה, ואין חשש שלא יפרע כי "אין הצבור עני" (ל' הנמוק"י) ו"אין פשיעה מצוי' בהם כיחיד" (ל' הרמב"ן).

וצלה"ב: במה נחלקו?

גם צלה"ב: הרא"ש מביא ראי' לשיטת ר"ת מהא דאי' בערכין (ו, ב) דישראל שהתנדב מנורה או נר לביהכ"נ אסור לשנותה. ומסיק התם דאם לא נשתקע שם בעליו ממנו, מותר לשנותו לדבר מצוה, אבל אם נשתקע שם בעליו ממנו לגמרי, מותרין לשנותה אפילו לדבר הרשות, הרי מפורש שמותר לשנות לדבר הרשות.

והרא"ש מתרץ שיטת הר"י מיגש, ששאני ביהכ"נ דכל המתנדב לצורך ביהכ"נ על דעת צבור מתנדב, דבהכ"נ עצמו יכולין למוכרו וכו'.

ולכאו' צע"ק: מהי סברת הר"י מיגש דכשמתנדב לצורך ביהכ"נ ע"ד צבור מתנדב, משא"כ בקופה של עניים ל"א כן? ואם משנים שדעתו לעניים, למה אין אומרים כאן ג"כ שדעתו לביהכ"נ, ויהי' אסור לשנותו [ואף ש"ביהכ"נ עצמו יכולין למוכרו", מ"מ עכשיו ה"ה נותן לביהכ"נ], כלומר: אם משערים דעת אדם הנותן שסומך על החלטת בני העיר, מה ההפרש בין עניים וביהכ"נ.

גם צלה"ב מ"ש הרא"ש אח"כ דאין ראיית הר"י מיגש ממותר עניים לעניים וכו' ראי', כי התם לא איירי במעות של קופה, כ"א במציאות של מקרה, שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים במגבית מיוחד. כגון למלכודים, או שבאו שם עניים הרבה, בהא לא ישנו, אבל בני העיר שעשו קופה בסתם, לדעתם עשאוה, ולשנותן לכל מה שירצו.

וגם זה אי"מ כ"כ: מה איכפת לן שהי' במקרה, לכאו' אופן וכוונת הנתינה צ"ל שווה, כי אם האדם הנותן סומך על החלטת הממונים, מדוע אינו סומך עליהם, גם "כשהי" במקרה?

הנהגה בפשטות נחלקו ר"ת והר"י מיגש אם הממון נעשה ממון עניים תיכף כשניתנו להצבור, או לא. דר"ת ס"ל דהממון נעשה תחלה ממון צבור, ולא נעשה ממון עניים עד שניתן להם, או כשמחליטים ליתן להם. ולכן אם לדעת הציבור אין העניים צריכים ממון זה, או שלדעתם יש ענין חשוב יותר מותר לשנות, ולר"י מיג"ש נעשה ממון עניים תומ"י, ולכן ה"ז כגזול עניים אם ישנו. והרמב"ן ונמוק"י ס"ל כהר"י מיגש, אלא שמותר ללוות.

כלומר: כשאדם נותן ממון לציבור האוספים כסף בשביל עניים, הרי לפועל הוא נותן הכסף להציבור (שהציבור יתן הממון להעניים), ואף שזהו בשביל העניים, מ"מ נותן הוא הממון להציבור, שהם יתנו הממון להעניים, ונחלקו האם זה נעשה ממון ציבור בינתיים. לר"ת נעשה ממון צבור, ובמילא אם לדעת הציבור אין העניים צריכים ממון זה, או שלדעת הציבור יש ענין חשוב יותר, יכולים הם לעשות בו כל מה שרוצים. ואילו להר"י מיג"ש אי"ז ממון צבור, כ"א שהם כמו שלוחים של העניים, ולכן אא"פ שהם ישנו לדבר חוץ מצרכי עניים, ולהרמב"ן ונמוק"י ה"ז ממון צבור רק בנוגע לזה שיכולים להלוות, אבל בעצם ה"ז ממון עניים.

אמנם צלה"ב, מה הן סברות המחלוקת?

וי"ל דזה תלוי בעוד ענין. הדנה בפשטות מי שנותן ממון להצבור בשביל העניים, מכוון שתתקיים מצות צדקה בשלימותה, וידוע החקירה האם גם קבלת העני הוא חלק מהמצוה – ואם אכן קבלת העני היא חלק מהמצוה, מסתבר שהנותן רוצה בדוקא שיגיע להעניים, ובמילא אא"פ לשנות, משא"כ אם המצוה נעשית בשלימות ע"י הנתנה לחוד, ואין להעני חלק בהמצוה, מסתבר שאין הנותן מקפיד שיגיע להעני וממילא מותר לשנות, וכדלקמן בפרטיות.

הדנה כבר דשו רבים בחקירה זו, ויש להוסיף שזה קשור עם מ"ש בלקו"ש ח"כ (ע' 138) וז"ל (מתורגם מאידית): יש מחלוקת תנאים (שבת קל, א. ושו"נ) האם מכשירי מצוה דוחין שבת. ר' אליעזר ס"ל שמכשירי מצוה דוחין שבת, אבל ההלכה היא (רמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ו. שו"ע או"ח סשל"א ס"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ז) כהדיעה שאינו דוחה שבת.

הסברת המחלוקת היא – (ראה לקו"ש ח"ז ע' 187. ע' 235. ועוד) האם יש להכנה והכשרה לאיזה פעולה החשיבות של הפעולה עצמה: ר' אליעזר ס"ל שהיות ואא"פ לעשות הפעולה בלי ההכנה וההכשרה, מקבלת ההכנה גדר החשיבות של הפעולה עצמה – ולכן דוחין המכשירי מצוה את השבת כמו המצוה עצמה.

משא"כ תנאים אחרים ס"ל, שאף שההכנה מוכרחת, מ"מ היות וסו"ס ה"ז רק הכנה, אינה בגדר החשיבות של הפעולה עצמה – ולכן מכשירי מצוה אינן דוחין שבת.

אע"פ שבנוגע לדחיית שבת אין ההלכה כר"א ואין למכשירי מצוה חשיבות המצוה עצמה – מ"מ ישנם (גם ע"פ הלכה) ענינים מסוימים שאומרים בהם שהמכשיר (לכאורה) של המצוה מקבלת החשיבות של המצוה.

ולדוגמא – דברי הר"ן הידועים (רפ"ב דקידושין) שאף שאשה אינה מצווה במצות פרי' ורבי', "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו"; ובזה גופא אפשר ללמוד בב' אופנים (כמדובר פעם בארוכה): א) "יש לה מצוה (סתם)" – היות והיא מסייעת לדבר מצוה יש לה מצוה – סתם, היינו שאינו בגדר המיוחד של מצות פו"ר; ב) היות והיא "מסייעת לבעל" לקיים מצות פו"ר, המצוה שלה היא בגדר המצוה רבה (תוד"ה וכי - שבת ד, א. ד"ה לא תהו - גיטין מא, א) של פו"ר.

החילוק בין מכשירי מצוה הנ"ל (שאינן דוחין שבת) והנדון ד"מסייע" באשה מובן בפשטות:

במכשירי מילה הנ"ל ההכשר והמצוה הן ב' פעולות נפרדות, נעשים בזמנים מיוחדים וכו'; הפעולה הראשונה היא אמנם הכרח, אבל רק בשביל הפעולה השני'. ומהאי טעמא אין פעולת ההכנה מקבלת ה(גדרים ו)חשיבות המצוה עצמה.

משא"כ במצות פו"ר הנ"ל, הסיוע של האשה ה"ה באופן שנעשה חלק ממצות הבעל; ורק שהחיוב הוא על הבעל;

ולכן מקבלת סיוע האשה את חשיבות המצוה עצמה. עכ"ל בלקו"ש.

והנה מצות הצדקה הוא ג"כ בסוג הנ"ל, שהמצוה היא על העשיר, ולא על העני, אבל קבלת העני הוא הכשר למצות הצדקה, ויש לחקור האם יש להעני ג"כ חלק בהמצוה. דמצי א' ה"ו כמו האשה בפו"ר, דהרי אא"פ להאדם לקיים המצוה בלעדי העני, אבל לאידך יש לחלק – דהעני ה"ה רק מקבל, ודלא כבפו"ר שהיא חלק מעצם פעולת המצוה [וכן בחיוב ת"ת בהקטן מדאו', או חיוב קיום מצות הקטן מדרבנן, מטעם חינוך, שגם שם יש סברא (עיי' בארוכה לקו"ש חי"ז שיחה ד' לפ' קדושים), שלהקטן עצמו יש חיוב לזה – הרי שם המצוה היא שהקטן עצמו ילמוד, ויקיים המצות], משא"כ בצדקה ה"ה רק "מקבל" (המצוה) הצדקה [ויש לדמותו לענין ברכת כהנים בלקו"ש חי"ד (ע' 41 הערה 39), אבל אי"ז דומה ממש גם לזה, כי שם כל מושג ברכה"נ ה"ה מצוה, משא"כ בצדקה יש ב' ענינים: א) הרוחניות דמצוה וכו', ב) הגשמיות, כסף, מאכל וכו'. ואצל העני ה"ז דבר גשמי. משא"כ בברכה"נ, הרי גם מה שנתקבל אצל הישראל ה"ז רק מצוה, וגם: בברכה"נ הקבלה היא הנתינה, כי יש רק ענין א' – הברכה, משא"כ בצדקה, יש ב' ענינים (אף שבאים בבת אחת): הנתינה והקבלה, שהרי בפועל נשאר הכסף אצל העני. וק"ל].

ומזה מסתעף ב' אפשריות: א) העני הוא רק הכשר צדדי להמצוה. כשיטת חכמים בכל הכשר. ב) ה"ה חלק מהמצוה עצמה, כמו אשה בפו"ר [או הבן בלימוד התורה

ובחינוך האב], [ויומתק עפ"ז מ"ש בלקו"ש ח"ג פ' תרומה שקבלת צדקה אצל העני צ"ל לשמה]. ונפק"מ אם מתקיים המצוה בשלימות ע"י נתינתו מבלי שיבוא בפועל ליד העני, דלאופן הא' נתקיים המצוה בשלימות מבלי קבלת העני. ולאופן הב' צריך לבוא להעני ואז מתקיים בשלימות.

אבל י"ל אופן ג', שאכן קבלת העני הוא חלק מהמצוה, מ"מ מתקיימת המצוה בשלימות תיכף כשיצא מרשותו הנותן, כי לא הקבלה בפועל נוגע, כ"א הקבלה "בכח", ז.א. שהוא צריך ליתן באופן שיתקבל אח"כ להמקבל, ובעת הנתינה כבר מקיים המצוה בשלימות [ובלבד שיתקבל סוכ"ס להמקבל].

והנפק"מ למעשה הוא בנדון שיש הפסק בפועל בין הנתינה של העשיר להקבלה של העניים – והוא בנדון שנותן לקופה של ציבור, והם נותנים להעניים. האם מותרים לשנות לכל מה שירצו, כדלקמן, דהרי נת"ל שבפשטות כל אחד נותן הממון כדי שתתקיים המצוה בשלימות, ועל דעת זה נותנו להצבור. ולכן: ר"ת ס"ל כאופן הא' שאין להעני חלק בהמצוה, ובמילא כשנותן הכסף כבר נתקיים המצוה בשלימות ולכן ס"ל שדעת הנותן הוא שבאם לפועל לדעת הציבור אין צריכים ליתן לעניים, לא איכפת לו, ולכן יכולים לשנותו לכל דבר גם לדבר הרשות.

הר"י מיג"ש ס"ל כאופן הב', שאכן יש להעני חלק בהמצוה, וא"כ מסתבר שנתנו ע"מ שינתן להעני בפועל, כיון שעד אז אין המצוה בשלימות, רוצה בדוקא שיתנו להעני.

והנמוק"י והרמב"ן ס"ל שהמצוה מתקיים תיכף, ובלבד שסוכ"ס יבוא להעני, לכן ס"ל שיכולים רק ללוות.

והנה עפ"ז יתורץ כל הקושיות:

מובן החילוק לדעת ר"ת בין נתינת צדקה במקרה מיוחד, לגבי נתינה לקופה הרגילה: בקופה סתמית הרי נותנו סתם כדי לקיים מצות צדקה, ולר"ת זה מתקיים בשלימות גם לפני דאתי לרשותו של עני. אבל פשוט שהיכא שגבו במיוחד, נוסף על צדקה כללית שנותן בלא"ה, הרי אז דעתו בדוקא בשביל המקבל, כי בלא"ה לא הי' נותן, שהרי כבר נתן צדקה לקיים מצותו, וא"כ דעתו בדוקא להמקבל.

ועד"ז מתורץ סברת הר"י מיג"ש לחלק בין ע"ד עניים נותן לגבי ביהכ"נ, ששם אמרי' ע"ד צבור נותן, כי בהענין שנת"ל פשוט שאינו דומה צדקה לעניים לגבי ביהכ"נ:

ענין ביהכ"נ אינו "מקבל" שנאמר שיש לו חלק בהמצוה, ועל דעת כן נתנו, כ"א הוא "פעולה" הנעשית מממונו, ואאפ"ל שיש לזה חלק בהמצוה, ובנדון זה מסתבר שעל דעת צבור נתנו, ולכן יכולים לשנותו.

והנה יש לבאר כהנ"ל באופן אחר קצת, ובהקדים החקירה הידועה בענין כסף קידושין – אם הכסף הוה ענין "ממוני", וזה גורם האישות, הקידושין, או להיפך: הנתינה הו"ע אישות וכו' וזה גורם קנין הכסף, וכמבואר בלקו"ש חי"ט פ' תצא (ע' 215).

[וזה קשור עם עוד חקירה בקידושין בכלל אם תחלה פועלים ה"קנין" של האשה ומזה מסתעף האיסור והאישות או שפועלים תחלה האיסור והאישות ומזה מסתעף הקנין] וכידוע שישנם ב' ענינים אלו בקידושין והספק מהי עצם ומהי הסתעפות [ובאמת י"ל אופן ג' ששניהם באים באופן ישר בב"א מפעולת הקידושין].

וקשורים ב' החקירות, כי אם עצם הקידושין הוא הקנין, אז מסתבר שהכסף הוה עין ממוני, ומזה מסתעף האיסור והאישות, אבל אם עצם הקידושין הוא האישות והאיסור, מסתבר שהממון הוא כסף קידושין]

ומבאר שם בלקו"ש (ע' 217) דאם בתחלה הכסף הוא קידושין הרי הקידושין מתחיל מנתינת הבעל, משא"כ אם ה"ז מתחיל ממה שהאשה קונה הכסף ורק אחר שמקבלת הכסף נעשה האיסור והאישות, מסתבר שהקידושין נעשה רק לאחר הקבלה של האשה.

[ודא"ג, יש לבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הט"ו) לחלק בין מינוי שליח לקבלה ומינוי שליח להולכה, דמינוי שליח לקבלה צריך עדים, ומינוי שליח להולכה אי"צ עדים. ונלאו המפרשים לבאר זה, דממ"נ אם מינוי שליחות הוא ג"כ בכלל דבר שבערוה (ואין דבר שבערוה פחות משנים), למה אין צריכים עדים במינוי שליח להולכה.

וי"ל בזה עפהנ"ל: אם נאמר שהקידושין הוא הממון, ומזה מסתעף האיסור, שעפהנ"ל ה"ז נעשה בעת קבלת הכסף, א"כ רק הקבלה הוא המצווה. ואף שזה שייך רק בקידושי כסף, מ"מ גם בשטר י"ל כן [ובעיקר: עפהנ"ל ה"ז קשור עם השאלה כללית בקידושין אם מתחיל מקנין או מאיסור].

והנה עד"ז יש לחקור בנוגע למצות הצדקה, האם: א) הנתינה עצמה הוא ענין ממוני, וכשמתקבל אצל העני נעשה מזה מצוה, וכאילו שמתחילה הוא גותן מתנה

להעני, וכשמתקבל אצל העני מתנה זו נעשה מצוה או ב) מתחילת נתינתו ה"ז נתינה למצות צדקה, ומזה מסתעף שנעשה של השני, כי לפועל הרי אין כוונתו ליתן לו מתנה סתם, כ"א לקיים מצות צדקה.

והנפק"מ הוא כנ"ל אם יש "מצוה" בשעת הנתינה, או ה"מצוה" מתחלת כשבא להמקבל, דלאופן הא' צ"ל שיתקבל, ולאופן הב' ה"ז מתחיל מעת הנתינה.

וי"ל שר"ת ס"ל כאופן הב', ובמילא כוונת הנותן הוא בעיקר הנתינה, ולכן אם מטעם שלדעת בני העיר אין העניים צריכים להממון, או שלדעתם יש דבר חשוב יותר לא יגיע סוכ"ס להעניים, לא איכפת לי' כ"כ (ודלא בבקידושין שצ"ל המקבל ג"כ סוכ"ס, כי האשה צריכה להיות נקנית לו בפועל) כי בצדקה אין המקבל חלק מהמצוה, וכנ"ל שהוא רק גשמי וכו'. והר"י מיג"ש ס"ל כאופן הא', וא"כ בלי הקבלה אין כאן המצוה.

והרמב"ן והנמוק"י ס"ל כאופן הא', מ"מ ס"ל שכאן אם סוכ"ס יבואו להעני ה"ז מספיק מטעם הנ"ל גופא, כי רק ה"קבלה בכח" נוגעת, וכנ"ל (בביאור הקודם).



הדרן על מסכת סוטה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במשנה סוף מסכת סוטה "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא". ואומרת ע"ז הגמרא בסיום המסכת "אמר ליה רב יוסף לתנא, לא תיתני ענוה דאיכא אנא. אמר ליה רב נחמן לתנא, לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא".

והקושיה ע"ז מבוארת, דלכאורה זה פשוט שכוונת התנא לא היתה שאחרי שמת רבי ליתא כלל למציאות של ענוה ויראת חטא בעולם, אלא שישנה דרגא מסויימת של מדות ועבודות אלו שנתבטלה במיתתו, וא"כ מנא להו לרב יוסף ורב נחמן בפשיטות לחלוק על התנא ולומר שכן הוו בדרגתו של רבי (שבא לפנייהם כמובן) בעבודות אלו!?

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

גם ידוע המנהג להשתדל למצוא קשר בין סיום מסכת והתחלתו, ויל"ע א"כ איך יש לקשר בין ענין זה להמבואר בריש מכילתין "המקנא לאשתו, רבי אליעזר אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה על פי עד אחד או ע"פ עצמו, רבי יהושע אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה ע"פ שנים".

ב. והנה לעיל (מה,ב) בענין עגלה ערופה, תנן במתניתין, ".. נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר הגוף אצל הראש. מאין היו מודדין, רבי אליעזר אומר מטיבורו, רבי עקיבא אומר מחוטמו וכו'".

ובגמרא מבואר פלוגתתם הראשונה: "במת מצוה קנה מקומו קמיפלגי, וה"ק לקוברו קנה מקומו, והיכא דנמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר, מוליכין הראש אצל הגוף, דברי ר' אליעזר. ר' עקיבא אומר הגוף אצל הראש. במאי קמיפלגי, מר סבר גופיה בדוכתיה נפיל רישא דנאדי ונפיל, ומר סבר רישא היכא דנפיל נפיל, גופא הוא דרהיט אזיל".

ופלוגתתם השנייה (היינו לענין מדידה): "מר סבר עיקר חיותא באפיה, ומר סבר עיקר חיותא בטיבוריה".

וצלה"ב עומק ב' פלוגתות אלו בין ר"א לר"ע; דבשניהם הרי ר"א מחשיב את הגוף (או הטבור שהוא חלק מהגוף) לעומת ר"ע שמחשיב את הראש, ולכאורה טעמא בעי בזה.

ג. ויעויין בגמרא לעיל מיניה בריש מכילתין (י,ב) בענין דוד ואבשלום; "וירגז המלך ויעל על עליית השער ויבך וכה אמר בלכתו בני אבשלום בני מי יתן מותי אני תחתך אבשלום בני בני .. והמלך לאט את פניו ויזעק המלך קול גדול בני אבשלום אבשלום בני בני. הני תמוניא בני למה, שבעה דאסקיה משבעה מדורי גיהנם, ואידך, איכא דאמרי דקריב רישיה לגבי גופיה, ואיכא דאמרי דאייתיה לעלמא דאתי".

והנה גם כאן מצינו 'רעיון' זה של קירוב ראשו לגופו, ע"ד שיטת ר"א הנ"ל לגבי מת מצוה, אמנם לכאורה תמוה כאן ביאור שתי השיטות; דשיטה חדא הוא דדוד פעל להביא את אבשלום לעולם הבא, ואילו שיטה השנייה הוא שפעל לקרב ראשו לגופו, ולכאורה איזו ערך יש בין ב' הענינים, עד שחולקים האם פעל את זה או את זה?!?

ד. ולקמן בגמרא (יג,א) הובא סיפור הידוע אודות קבורת יעקב אבינו, ומיתת עשו שקרה באותו מעמד; "כיון שהגיעו למערת המכפלה, אתא עשו קא מעכב .. חושים

בריה דדן תמן הוה ויקירן ליה אודניה, אמר להו, מאי האי .. שקל קולפא מחייה ארישיה, נתרן עיניה ונפלו אכרעא דיעקב ..".

והנה כאן בגמרא הובא שזה הי' העיניים של עשו שנפלו על יעקב, אמנם במקומות אחרים מובא שזה הי' 'רישיה דעשיו' (תיב"ע ויחי נ, יג. ובסדור (כב,א) ותו"ח לך (פ,ד) מביאו בשם הזהר), ונמצא דיש כאן עוד הפעם מצב של גוף וראש המובדלים זמ"ז.

ה. והנה בענין זה, של 'רישיה דעשיו' שקבור במערת המכפלה, מבואר (ראה לקו"ש חט"ו שיחה א' לפרשת תלדות, ובכ"מ), דראשו של עשו מסמל מקורו ושרשו בקדושה, ורק כשמתחבר עם גופו כו' נהי' לרע גמור, אמנם ראשו לבד, כשנפרד מגופו, קשור ליצחק אשר הוא מקורו ושרשו (ושלכן קבור איתו וכו').

ואשר לפ"ז אולי אפשר לבאר פלוגתת ר"א ור"ע, האם מקרבים הראש להגוף או להיפך – וגם איזה מהם הוה עיקר חיותיה – כן: האם העיקר בכל דבר הוה 'ראשו' ומקורו בקדושה, והעבודה היא לקרב ולהעלות הגוף אל הראש, או להיפך, דהעיקר הוא להוריד מקורו שבקדושה שיתקשר ויחדור בהגוף המסתעף ממנה למטה. ובלשון המורגל בחסידות ובשיחות הרבי; האם העיקר הוה בתנועת העלאה, או בתנועת המשכה.

ויעויין בלקו"ש (ח"ו שיחה ב' לפרשת יתרו) ועד"ז ב'הדרן' של הרבי עמ"ס פסחים (י"א ניסן תשל"ב, נדפס בהוספות להגש"פ של הרבי), איך שמבאר שיטת ר"ע בכו"כ ענינים, שהעיקר בכל דבר הוה מצד גדרי ה'נותן', היינו הקב"ה, וזה קשור עם היות ר"ע בתנועה של תשובה, ובן גרים, והיינו לצאת מהעולם ולהגיע למעלה ממנה (לעומת ענינו של רבי ישמעאל שהוא בתנועה של המשכת אלקות לתוך העולם כו' עיי"ש).

ולכאורה מתאימים הדברים היטיב לשיטתיה – דר"ע – כאן, דהעיקר הוה הראש לעומת הגוף, והעבודה היא לקרב את הגוף להראש, אשר שם הוה עיקר החיות כנ"ל.

ו. ועל יסוד זה נראה לבאר גם שתי שיטות הנ"ל בענין פעולת דוד המלך עבור בנו, אחרי שהעלאהו משבעה מדורי גהינום, האם "קריב רישיה לגבי גופיה" או "אייטיה לעלמא דאתי", די"ל דיתבארו היטיב על יסוד שתי שיטות דעסקינן בהו, היינו ר"א לעומת ר"ע;

הנה זה פשוט שמצד עצמו, היינו מצד עבודתו ודרגתו באמת, לא הי' אבשלום מוכן לעלות לעלמא אתי (דאל"כ לא הי' צריך לפעולת אביו כמובן), וא"כ לפי השיטה שדוד העלאהו לשם, הרי הפירוש הוא ש'קירב גופו לגבי רישיה', והיינו שקירב את החלק שבו שלא הי' שייך לזה למקורו ושרשו, והיינו לנקודת הקדושה שיש בכאו"א עד שגם גופו יוכל להתעלות, אף שמצ"ע לא התברר.

וע"ז באה שיטה השנייה ואומרת שלא עשה דוד המלך כן, אלא ד"קירב רישיה לגבי גופיה", והיינו שעבד ופעל באופן הפכי; לא להעלות הגוף אל הראש, אלא שהטוב שבשרשו יתקרב ויפעל על הרע שבו באופן שיהפך אותו כו', עד שזדכך ויהי' ראוי להתעלות מצ"ע.

ז. והנה בריש מכילתין תנן "המקנא לאשתו וכו'", ואיתא ע"ז בגמרא (שם ב,א) "המקנא, דיעבד אין, לכתחילה לא, קסבר תנא דידן, אסור לקנאות. ואילו בהמשך הסוגיא (ב,ב – ג,א) מבואר, דדבר זה שנוי בפלוגתא;

דריש לקיש ורב יימר בר ר' שלמיא משמיה דאביי סב"ל, דקיניי הוה מלשון קנאה, והיינו שהוא דבר שמטיל קנאה (אלא דפליגי באם זה מטיל קנאה בינו לבינה, או בינה לבין אחרים), ואומרת ע"ז הגמרא "אלמא קסברי דאסור לקנאות". וממשיכה הגמרא לבאר דלמ"ד דמותר לקנאות הוה קיניי לשון של התראה כו' עיי"ש.

ועכ"פ נמצא דפתיחת המסכת הוי בדבר השנוי בפלוגתא; דתנא דידן סב"ל דאסור לקנאות – ובזה נפתחה המסכת – ואילו תנאים אחרים סב"ל דמותר לקנאות.

ויעויין להלן בסוגיא שם (ג,א), "תנא דבי רבי ישמעאל אין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנסה בו רוח, שנאמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו. מאי רוח, רבנן אמרי רוח טומאה, רב אשי אמר רוח טהרה. ומסתברא כמהן דאמר רוח טהרה, דתניא וקנא את אשתו רשות, דברי ר' ישמעאל, ר"ע אומר חובה. אי אמרת בשלמא רוח טהרה שפיר, אלא אי אמרת רוח טומאה, רשות וחובה לעילוי לאיניש רוח טומאה בנפשיה?".

והיינו דגם כאן פליגי האם קנוי הוה ענין חיובי או שלילי (רוח טהרה או רוח טומאה), וניתוסף כאן דלדעת ר"ע הוה ענין של 'חובה', היינו לא רק ענין של היתר, אלא ענין של חיוב!

ח. ובביאור הפלוגתא האם קיניי הוה ענין חיובי או שלילי, אואפ"ל; כשישנה חשד על אשה שאולי אינה מתנהגת כראוי לה (ועד"ז הוא בכל אדם באשר הוא, כמובן),

ישנה שני דרכים איך להתייחס אליה: בדרך של אזהרה והפחדה, או בדרך של השפעה וקירוב.

והנה מחד גיסא ישנה עדיפות בדרך הראשון – אזהרה והפחדה – משום שבזה לא מתייחסים כ"כ למצבה ודרגתה של האשה, אלא 'מכריחים' אותה לשנות ולהתנהג איך שצריכה, ואילו באופן השני – השפעה וקירוב – ליתא ההכרח שתשתנה. אמנם מאידך דוקא בדרך השני מתייחסים אליה באמת, ואולי תשתנה באמת, לא מצד ההכרח של האזהרה כו'.

והר"ז דוגמת שאלה הנ"ל האם לקרב את הגוף להראש, והיינו שלא מתייחסים כ"כ לדרגתו ומקומו של הגוף, והעיקר הוא להביאו אל מקורו, שיתנהג כפי הטוב שבמקורו, לעומת שיטה האומרת לקרב הראש להגוף, והיינו שהעיקר הוא לברר ולהפך הגוף במקומו שהיא תתאים לדרגת הראש כמשנ"ת.

ונמצא דתנא דידן, דסב"ל דאסור לקנאות, סב"ל שהדרך הנכונה היא הדרך של השפעה וקירוב, אשר זה מתאים עם שיטת ר"א דהעיקר היא לקרב את הגוף אל הראש, וכשיטת ה'איכא דאמרי' הראשון בפעולת דוד המלך בבנו כנ"ל.

[ט. ובאופן אחר יש לבאר קישור התחלת המשנה בריש מכילתין, לפלוגתא הכללית דעסקינן ביה בענין קירוב הראש לגוף או להיפך;

דהנה ז"ל המשנה בתחלתו "המקנא לאשתו, רבי אליעזר אומר מקנא לה על פי שנים, ומשקה על פי עד אחד או ע"פ עצמו, רבי יהושע אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה ע"פ שנים". והיינו דלר"א הרי רק הקינוי צ"ל ע"פ שני עדים, משא"כ הסתירה, ואילו לר"י כם הסתירה צ"ל ע"פ שני עדים. ובגמרא בהמשך הסוגיא מבואר דפליגי ב'לימודים' מקראי, עיי"ש.

ואולי יש לקשר פלוגתתם בזה לשיטתייהו בענין אחר; דהנה ר"א סב"ל דבתשרי נברא העולם לעומת ר"י דסב"ל שבניסן נברא (גמרא ר"ה יב, ואילך), ועד"ז פליגי בזמן הגאולה; ור"א סב"ל דבתשרי עתידין להגאל, ואילו ר"י סב"ל דבניסן עתידין להגאל.

ומבואר בחסידות (ראה מאמר 'החודש הזה' תשל"ה – קונ' כ"ה אדר תש"ג, ובכ"מ) דר"א סב"ל דהעיקר הוא בעבודת האדם, אתערותא דלתתא וכו', שזהו"ע חודש תשרי, ואילו לר"י הרי העיקר הוא הגילוי מלעלה באופן של אתדל"ע כו' שזהו"ע חודש ניסן.

(והצ"צ מקשר לזה גם פלוגתתם – של ר"א ור"י – (סנהדרין צו,ב) האם גאולה העתידה תלוי' בעבודת התשובה או לא; לר"א כן, ולר"י לא).

ואואפ"ל בפנמיות הענינים עכ"פ, דזהו גם יסוד החילוק ביניהם במשנה זו דעסקינן ביה; דהנה הכח של שני עדים הוא כח 'תורני', ועד שנחשב לגזה"כ (כמבואר כמ"פ בתורת הרבי, מיוסד על דברי הרמב"ם והרגצובי'), לעומת נאמנות של ע"א וע"פ עצמו. ולכן ר"א שבכלל מדגיש עבודת האדם וטבע העולם כו', ממעט בהצורך לשני עדים דוקא, ונוטה להאמין גם ע"א וע"פ עצמו, ואילו ר"י שמדגיש הגילוי מלמעלה כו', נוטה להצריך הבירור התורני של שני עדים דוקא.

ובפשיטות יש לקשר בין זה לתוכן הפלוגתא דעסקינן ביה, אם מקרבים הראש להגוף או להיפך. ויומתק נמי דר"א לשיטתיה קאי; דסב"ל שמקרבים הראש להגוף, ואכן הוא סב"ל שמדגישים ומעדיפים עבודת האדם והעולם, על עבודה הניסית מלמעלה].

יוד. ודאתינן לכ"ז נחזור למה שהתחלנו ביה, פלוגתת התנא שכתב דכשמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, לעומת דברי רב יוסף ור"נ שלא בטלה, מפני שהם קיימים;

די"ל שלכו"ע הי' דרגת הענוה ויראת חטא של רבי למעלה מדרגת אלו שבאו לאחריו, דהם לא היו אלא תלמידיו ומקבלים ממנו כו', עד דיש להמשיל עליהם שרבי הי' בבחינת ראש לגבם, ואילו הם לא היו אלא בדרגת גוף המקבל מן הראש.

ועפ"ז י"ל דפלוגתתם עם התנא לא היתה אלא פלוגתא זו דעסקינן ביה, האם יש לקרב את הגוף לגבי הראש או להיפך הראש לגבי הגוף;

התנא של המשנה סב"ל שהעיקר הוא לקרב את הגוף להראש, והיינו שהתכלית הוא בהראש ולא בהגוף, וא"כ משמת רבי, שהראש כבר איננו, אז חסר כל הענין, וא"כ בטלה ענוה ויראת חטא. ואילו הם חולקים ע"ז וסב"ל שכל התכלית של הראש הוא מה שמתקרב אל הגוף ופועל עליו, וא"כ מאחר שהם – הגוף – עדיין קיימים, והרי יש בהם הענוה והיראת חטא שרבי פעל בהם, נמצא א"כ שענינו של רבי לא נתבטל כלל, אחרי שקיים בה'גוף' שהוא התקרב אליו ופעל בו.

יא. ועכ"פ נמצא לפכ"ז שגם בתחלת המסכת וגם בסיומה מודגשת המעלה שישנה בקירוב הראש רל הגוף דוקא, והיינו המעלה בפעולה על דרגא הנמוכה יותר ולא בעלייה לדרגא העליונה (בתחלת המסכת – דתנא דידן סב"ל דאסור לקנאות, ובסיומה – בדברי ר"נ ור"י דאחרי שהם קיימים, אז קיימת עיקר ענינו ופעולתו של רבי).

ואולי יש לקשר זה עם הוראה כללית הנלמדת ממצות סוטה ד"שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים בכדי לעשות שלום בין איש לאשתו" (הובא בכ"מ בש"ס ובמדרשים), והיינו שהקב"ה בעצמו – הראש – כאילו מוריד את עצמו עבור הגוף, היינו עם ישראל בכדי לפעול ולתקן בהם כו'.



בשיטת הרמב"ם דספה"ע מדאורייתא גם בזה"ז

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
תושב השכונה

ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין (פ"ז הכ"ב) כ' "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות". וממשיך (בהכ"ד) "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן".

ובכס"מ מבאר דבריו ד"דעת רבינו שאף בזמן הזה, היא מצוה מן התורה. ובפרק ר' ישמעאל (מנחות ס"ו) אמרינן, אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מני יומי ומני שבועי, אממר מני יומי ולא מני שבועי, זכר למקדש הוא. ופירש"י: ולא מני שבועי – אמר, האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא, דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הילכך ביומי סגי. עכ"ל.

ומשמע דאביי ורב אשי נמי סברי דזכר למקדש בעלמא הוא, ואפילו הכי מצוה למימני שבועי. ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש דאי הוה סבירא להו דזכר למקדש בעלמא הוא לא הוה מצרכי למימני שבועי, ומשום דסבירא ליה דגם בזמן הזה מצוה מן התורה, מצרכי למימני שבועי ופסק כוותייהו. וכן כתב הר"ן לדעת רבינו".

וליתר פירוט בהדיעה שספירת העומר בזמן הזה הוא מדרבנן (וע"ד המבואר ברש"י הנ"ל) מבואר בר"ן (סוף פ' ערבי פסחים) "ורוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש, כדאמר אממר התם זכר למקדש בעלמא הוא".

ובדעת הרמב"ם כ' שם (ע"ד הכס"מ) דסבירא ליה "דאממר דלא הוה מני שבועי, הוא דס"ל דזכר בעלמא הוא, ולפיכך ה' פוטר עצמו מן השבועות, אבל אינך רבנן דהוו מנו יומי ושבועי דקיימא לן כוותייהו, סבירא להו דבזמן הזה דאורייתא".

להנה באמת שיטת הרמב"ם צ"ע שהרי מפורש כתוב (אמור כג, טו) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה גו", וא"כ בזמן הזה שאין קרבן עומר למה שיהי' מצות ספירת העומר מן התורה?¹

ומוכרח לומר, שפליגי (בלשון החקירה הידועה) האם "מיום הביאכם את העומר" הוא סימן הגורם למצות ספירת העומר או רק סימן המברר לזמן ספירת העומר, שהראשונים שסוברים שספה"ע בזמן הזה הוא מדרבנן סוברים דהוי "גורם", ולכן בזה"ז "דליכא הבאה ולא קרבן" - אין ספה"ע מדאורייתא, משא"כ הרמב"ם סובר שהוי "סימן המברר" לנו היום שצריך לספור את העומר - והוא ביום שיביאו את העומר, היינו ט"ז ניסן².

אלא דעדיין צ"ע דאם ספירת העומר אינו תלוי בהבאת (וקרבן) העומר, למה הכניס הרמב"ם דין זה בהל' תמידין ומוספין בין הלכות של קרבן עומר?³

1) וראיתי מובא בשם הגר"ח לבאר שיטת הרמב"ם שסובר שקדושת המקדש לא בטלה, ומותרים להקריב קרבנות אף בזמן הזה, ולכן אף שמצות העומר אינם נוהגים בזמן הזה, אבל עדיין יש חובתה, ולכן מצות ספירת העומר שבידינו לקיימה - לא בטלה, שאינו תלוי במעשה ההקרבה, אלא בחובת ההקרבה.

ודבריו צ"ע קצת. ואכמ"ל.

2) וצע"ק מגמ' מנחות (סו, ב) "יכול לקצור ויביא וכו'", שמשמע שהלימוד מן התורה הוא בדוקא. וי"ל שהרמב"ם סובר שכל יתר המילים של "מיום הביאכם את העומר" ("מהחל וגו'") הוא אך ורק לאגלוויי זמן הספירה. וגם בגמ' כשדן בלימוד פסוקים אלו - הוא לא מפני שצריך להקצירה והבאה כדי לספור ספירת העומר, אלא שע"י בירור הפסוקים יבואר לנו זמן הספירה. (וראה קרן אורה על אתר). ולהעיר מלשון הרמב"ם (בגירסא הנפוצה) "מצות עשה לספור כו' שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות", ומשמיט המילים "מיום הביאכם את עומר התנופה".

וראה עוד בזה בתורת רפאל הל' פסח סי' ע"ו.

3) ולהעיר מערוך השלחן (תפט, ג) שמבאר בשיטת הרמב"ם: "ואע"ג דעתה אין קרבן י"ל דעיקר הספירה הוא למתן תורה כמו שמנו ישראל מקודם לפי המדרש שהבאנו, אך הקב"ה צוה להביא קרבנות בתחילת המנין מעומר שעורים ובסופו מחטים להורות דבלתי התורה אנתנו כבהמות נדמה שמאכלן שעורים. . וכשקבלו התורה הוי דמות אדם להנה, ולכן קרבנן מן החטים - מאכל אדם, ולכן צותה התורה למנות להקרבן, אבל עיקר הכוונה הוא למתן תורה ולכן המצוה גם בזמן הזה".

(ולהעיר שראיתי מבואר עד"ז בחסידות - אבל לא כביאור בספירת העומר (לשיטת הרמב"ם)).

ואם כי דיוק נחמד הוא לבאר הרמב"ם שסובר שעומר הוא רק סימן המברר הזמן, אבל דוחק לומר שלכן הכניס הרמב"ם הלכה זו בהל' תמידין ומוספין.

ויש לומר בזה ע"פ מה שהשריש לנו כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות (חלק כ"ב עמ' 143 ואילך) בהמבואר שגם בעניני דאורייתא יש דין של 'לכתחילה' ודין של 'בדיעבד', ומבאר שם: שיכול להיות מצוה שיש לו מצבים (וזמנים) שונים, שמצב אחד יהי' המצוה בשלימות, ובמצב אחר קיום המצוה הוא באופן שקיום המצוה לכתחילה הוא באופן שאינו בשלימות. ומבאר עוד שם: שכפי שהמצוה נכתבה בתורה הוא באופן שהמצוה תהי' מקויימת בשלימות (אע"פ שיהי' זמנים שקיום המצוה לא תכלל כל השלימות), עיי"ש בארוכה (בענין ספירת העומר ושבועות).

ולפי זה י"ל עד"ז כאן בשיטת הרמב"ם: שאע"פ שבתורה כתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את העומר וכו'", הרי זה כפי שהמצוה היא בשלימות שבא ביחד עם הבאת העומר⁴, אבל אעפ"כ (סובר הרמב"ם) שאפי' כשאין השלימות הזה של "מיום הביאכם את העומר" – עדיין יש מצוה מן התורה של ספירת העומר⁵.

ולפי זה ג"כ יבואר למה הכניס הרמב"ם את הלכות ספירת העומר בתוך הל' תמידין ומוספין (הל' עומר), מפני שלשיטתו זהו שלימות קיום המצוה כשהוא בא ביחד עם הבאת העומר⁶.

ועצ"ע בכל הנ"ל.



4) ולפי זה יובן שהמבואר בפר' אמור הוא שלימות המצוה, משא"כ בפרשת ראה (ראה שפת אמת מנחות ס"ו, ד"ה אמימר).

5) ולהעיר מל' הקרן אורה (שם) בתי' השני בדעת הרמב"ם, דיקצור ויספור הוא 'למצוה, בשעת קצירה סופר אחר קצירה, ואם ספר קודם קצירה ג"כ יוצא".

ולהעיר מל' אדה"ז (תפט, ב) ויש אומרים שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה וכו'.

6) ויש לעיין בכל הדוגמאות שמובא בלקו"ש (המצויין בפנים) - כפי שהם מובאים ברמב"ם כמשנה תורה.

מים שדם ניכר בהם

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
מכון שיחות קודש

א. סוטה טז, ב: תנו רבנן, שלשה צריכין שיראו: עפר סוטה, ואפר פרה, ורוק יבמה; משום רבי ישמעאל אמרו: אף דם צפור. מאי טעמא דרבי ישמעאל? דכתיב: (ויקרא יד) וטבל אותם בדם הצפור וגו', ותניא: בדם - יכול בדם ולא במים? ת"ל: במים, אי מים יכול במים ולא בדם? ת"ל: בדם, הא כיצד? מביא מים שדם ציפור ניכר בהן, וכמה? רביעית. ורבנן? ההוא לגופיה, דהכי קאמר רחמנא: אטביל בדם ובמים.

ופרש"י: ת"ל מים - גרס ולא גרס במים דהא על המים החיים כתיב בקרא. וכמה הן רביעית - כדמפרש לקמן. אטביל בדם ובמים - ואפי' אין ניכר.

ב. טרם שנבאר המשך הגמרא, כדאי להעיר שיש לעיין מאי דוחקי' דרש"י להגי' גירסת הגמרא, כי לכאורה ניתן לקיים גירסת הספרים שכתוב בהם "במים" - ובהקדים:

א) מה שהגיה רש"י שמש"כ בספרים "במים", צ"ל "מים" - גם זה אינו בדקדוק, כמש"כ רש"י עצמו ש"על המים החיים כתיב בקרא" (ואף על פי שבפסוק שלפני זה כתוב גם "מים", הכוונה בגמרא כאן הוא להפסוק של "וטבל אותם"). ולפי זה הי' צריך להגיה "המים".

ב) לפי דברי רש"י כאן - לכאורה עד"ז הוא גם בשני המקרים דלקמן בסוגיא זו שכתוב "במים", שיש להגיה שיהי' "מים". וכאשר נעיר בזה לקמן.

ג) אכן יש מקרא שכתוב בו "במים". דהנה, בפרשת מצורע (ויקרא פרק יד) מדובר על טהרת צרעת האדם ועל טהרת צרעת הבתים.

ולפי דברי רש"י כאן - מובן בפשטות ששיטתו היא שהברייתא המובאת בגמרא דורשת הפסוק בנוגע (ומוגבל) לצרעת האדם;

אבל יש לומר שכוונת הברייתא היא להפסוק דצרעת הבתים, ומשם נלמד לצרעת האדם. וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת פט"ו ה"ח: "כיצד מטהרין את הבית המנוגע? אחר החליצה והטיחה מביא מים חיים בכלי חרס ושתי צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת כטהרת אדם שביארנו לכל דבר, אלא שבאדם מזה שבע פעמים

לאחר ידו של מצורע ובבית מזה שבע פעמים על המשקוף של בית מבחוץ ושאר כל מעשיהן שוין.

ד) וכאשר נבאר לקמן - לכאורה בהכרח לומר שכוונת הברייתא היא דוקא להפסוק "במים" (דצרעת הבתים) ולא להפסוק "(ה)מים" (דצרעת האדם).

וזהו לשון כתוב בצרעת האדם: (ה) וְצִוָּה הִכְהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלֵי חָרֶשׁ עַל מֵיִם חַיִּים: (ו) אֶת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֵת עֵץ הָאֲרֵז וְאֵת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֵת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה בְּדָם הַצִּפּוֹר הַשְּׁחוּטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים:

ובצרעת הבתים כתיב: (מט) וְלָקַח לְחֵטָא אֶת הַבַּיִת שְׁתֵּי צִפְרִים וְעֵץ אֲרֵז וְשְׁנֵי תוֹלְעֹת וְאֵזֹב: (נ) וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלֵי חָרֶשׁ עַל מֵיִם חַיִּים: (נא) וְלָקַח אֶת עֵץ הָאֲרֵז וְאֵת הָאֵזֹב וְאֵת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֵת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה וְטָבַל אוֹתָם בְּדָם הַצִּפּוֹר הַשְּׁחוּטָה וּבְמַיִם חַיִּים וְהֵזָה אֶל הַבַּיִת שְׁבַע פְּעָמִים:

הנה רואים שיש פסוק שכתוב "במים"!

זאת ועוד: בהברייתא איתא: "מאי טעמא דרבי ישמעאל? דכתיב: (ויקרא יד) וטבל אותם בדם הצפור וגו'".

אבל יש חילוק בין שני הכתובים: בצרעת האדם כתוב "אֶת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֵת עֵץ הָאֲרֵז וְאֵת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֵת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה בְּדָם הַצִּפּוֹר הַשְּׁחוּטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים". ומכיון שיש הפסק בין המילים "וטבל אותם" (היינו העץ ארז, אזוב ותולעת שני) והמילים "בדם הצפור" עם המילים "ואת הצפור החי" – אם כן, אין לשון הברייתא ציטוט הכתוב דצרעת האדם. (ולכאורה יש לומר שגם הסברא לכתוב לאחר זה "בהם" - כהמשך שקו"ט הגמרא) - היא יותר קלושה, ואפשר לומר שגם משום האי טעמא גופא ביאר הכתוב "בדם הצפור השחווטה על המים החיים").

אבל בצרעת בתים כתוב "וְלָקַח אֶת עֵץ הָאֲרֵז וְאֵת הָאֵזֹב וְאֵת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֵת הַצִּפּוֹר הַחַיָּה וְטָבַל אוֹתָם בְּדָם הַצִּפּוֹר הַשְּׁחוּטָה וּבְמַיִם חַיִּים" - ואכן זהו לשון הברייתא שלפנינו!

ג. ועכשיו נבוא לבאר המשך הגמרא, שמתוכו אולי ניתן להסביר למה באמת הברייתא למדו ענין זה מצרעת בתים ולא מצרעת האדם:

ורבי ישמעאל? אם כן [שכוונת הכתוב הוא להגיד שצריך לטבול הצפור בהדם ובהמים, ואע"פ שאין הדם ניכר בתוך המים] – לכתוב רחמנא "וטבל בהם"; "בדם ובמים" [ולהעיר שגם כאן כתוב "במים", ולכאורה לפי דברי רש"י הי' לו להגיה גם כאן "בדם ומים". המעתיק] למה לי? לניכר.

ורבנן? אי כתב רחמנא "וטבל בהם" – [לא הייתי מפרש שמטבילין הציפור בהדם שהוא בתוך המים, ואע"פ שאינו ניכר, אלא], הוה אמינא האי לחודיה והאי לחודיה [שמטבילין הצפור בתוך המים, ולאחרי זה מטבילין הצפור בתוך הדם]; כתב רחמנא "בדם ובמים" [עוה"פ "במים". המעתיק] – לערבן.

ור' ישמעאל? לערבן קרא אחרינא כתיב: (ויקרא יד) ושחט את הצפור האחת וגו'.

ופרש"י: קרא אחרינא כתיב - ששוחט לתוך המים והרי הן מעורבין מעיקרא.

[פירוש, רבי ישמעאל סובר שאי אפשר לפרש שממה שכתוב "בדם ובמים" ולא כתוב "בהם", התורה מגלה לנו שצריכים לערב הדם והמים, כי כבר כתוב ששחטו הצפור על המים, אם כן הם כבר מעורבין מעיקרא. אם כן, אפילו הי' כתוב רק "וטבל בהם" – הייתי יודע שמטבילין הצפור בשניהם כשהם מעורבין, כי אי אפשר אחרת. וכיון שכן, ממה שהוצרך הכתוב להאריך לשונו וכתב "בדם ובמים" (מילה יתירה) – על כרחך הוא כדי להודיע לנו דבר חדש שלא הייתי יודע בלי זה, והיינו – שצריך שיראה הדם על פני המים. ולכן לא הסתפק הכתוב במילת "בהם" (סתם, באופן כללי), אלא פירש מילת "בדם (ובמים)" להדיא]

ורבנן? אי מההוא [פירוש: אי מההוא – אם ההוכחה שהדם והמים היו מעורבין הוא ממה שכתוב "ושחט את הצפור האחת גו' על מים חיים" – אין זה ראי' כל כך, כי] – הוה אמינא לישחטיה סמוך למנא, ונינקטינהו לוורידין ולקבליה לדם במנא אחרינא, קמ"ל.

ופרש"י: ולינקטינהו לוורידים - יאחזם בין אצבעותיו שלא יצא מהן דם.

[פירוש: הי' אפשר לפרש שהכוונה בזה הוא לשחוט הצפור סמוך להכלי שיש בתוכו המים (והפירוש של "על" הוא על דרך "והחוננים עליו מטה גו'", שהפירוש של "על" שם הוא בסמוך. וכמובא עוד פסוקים לזה הענין בסוטה לו, א);

ומכיון שיש לפרש ש"ושחט הצפור גו' על מים חיים" אין הכוונה לתוך המים, כי אם סמוך להמים – אם כן, גם אם הי' כתוב "וטבל בהם" – עדיין איני יודע שצריך

לטבול בהדם ובהמים כששניהם מעורבין, אלא הייתי אומר שיטבול בזה לחוד ובזה לחוד.

אלא מה מכריח לדעת הרבנן שצריכים להיות מעורבין?

קא משמע לן – הכתוב – כמו שהובא בגמרא לעיל: דממה שכתוב "בדם ובמים" ולא כתב "וטבל בהם" – היינו לערבן (ולא שיהי' ניכר).

ויש לעיין. כי לדברי רש"י שהמדובר בהפסוקים של צרעת האדם – מה הועיל הכתוב האחרון יותר מהראשון, ומה הועיל הכתוב עכשיו יותר מאילו הי' כתוב "וטבל בהם"?

בדיוק כמו שכתוב "ושחט את הצפור האחת גו' על מים החיים", ואמרו רבנן שיש לפרשו שכוונת הכתוב הוא שישחוט הצפור סמוך לכלי עם מים – עד"ז ממש יש לפרש הכתוב של "וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצֶּפֶר הַחַיָּה בְּדָם הַצֶּפֶר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים", שהפירוש בזה הוא, שאמר רחמנא, (שלא רק בשעת השחיטה, אלא) גם בשעת הטבילה יהי' הטבילה בתוך הדם כשהוא סמוך להכלי עם המים! ועדיין יש להקשות: מנין לנו שצריך לערבן?

כלומר, מה ששינה הכתוב ולא כתב "וטבל בהם", אלא "וטבל בדם הצפור גו' על המים" הוא יותר גרוע, כי עכשיו משמע שהטבילה בהדם הוא "על המים" – היינו סמוך להמים החיים;

משא"כ אם הראי' הוא מהפסוק דצרעת הבתים, "וְלָקַח אֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֵת הָאֹז וְאֵת שְׁנֵי הַתּוֹלְעֹת וְאֵת הַצֶּפֶר הַחַיָּה וְטָבַל אֹתָם בְּדָם הַצֶּפֶר הַשְּׁחֻטָה וּבְמַיִם הַחַיִּים", אם הי' כוונת הכתוב רק לטבול בדם ובמים בנפרד – הי' אפשר לקצר ולכתוב "בהם". ומזה שהאריך הכתוב וכתב "בדם ובמים" – יש לפרש הכתוב שיטבול הצפור בתוך הדם כשהדם הוא בתוך המים; אם כן דוקא מכתוב זה יש הוכחה שצריכים לערב הדם בתוך המים (אבל אינו צריך שיהי' הדם ניכר בהמים, כנ"ל בארוכה). דאל"כ – למה באמת אינו כתוב "וטבל בהם"?



ביאור הצמת צדק במחלוקת רב נחמן ורבא

הרב מנחם אייזנמן

מירטל ביטש, דרום קרוליינה

בשו"ת צ"צ חו"מ סימן ו' נמצא ביאור בסוגיית הגמ' בבא בתרא דף ל"א, ועל מנת להבין דברי הצ"צ אקדים לבאר הנדון שעליו דן שם:

בשלחן ערוך חו"מ סימן ל': "ראובן תבע משמעון אלף ות"ק זהובים ומביא ה' עדים אחד ואמר ראיתי שהלווה ק' ואחד מעיד על ר' ואחד מעיד על שי"ן ואחד על ת' ואחד על ת"ק אם העידו כל אחד מהם בעדות מיוחדת כגון שאמר הראשון באחד בניסן בשנה הראשונה והב' אומר בזמן אחר וכן כולם משלם ת"ש... אבל אם העידו כולם ביום אחד בהכחשה אינו משלם אלא ר' וכן אם העידו סתם דנין הדבר כמכחישין להקל שהמוציא מחבירו עליו הראיה".

דהיינו, שאם מעידים בפירוש כל אחד על זמן אחר ישלם הנתבע שבע מאות ע"י צירוף העדים שמעידים בנפרד על ת"ק ות' וש' ור' וק', נמצא שחייב אלף וחמש מאות על פי עדויות של עד אחד, וע"י צירופם יחד (מצרפים הת"ק לת' והש' לר' ועוד מצרפים הק' הנותר מעדות הש' לק' הנותר מעדות ת"ק) יש על שבע מאות שני עדים שחייב, ועל עוד מאה נשאר רק עד א' וא"א לחייבו על פיו ממון. אבל אם מעידים על יום אחד והלוואה אחת, נמצא שמכחישים זה את זה ויש שני עדים המעידים שלא היה ההלוואה יותר מר' וא"א לחייב הנתבע יותר. ואם לא העידו בסתם ולא אמרו בפירוש שמעידים על זמנים שונים דינם כאילו העידו על זמן אחד ומכחישים ומשלם הנתבע רק ר' כי המוציא מחבירו עליו הראיה ואולי התכוונו להעיד על זמן אחד.

והקשה על זה הט"ז שם מכמה מקומות בגמ' ובשו"ע שנראה סתירה לדין זה ש"דנין הדבר כמכחישין להקל שהמוציא מחבירו עליו הראיה", כי משמע מדין זה שחזקת הממון עדיפה מחזקת כשרות של העדים. כי מצד חזקת כשרות צריכים אנו להניח שלא הכחישו זה את זה כי אם נניח שהכחישו זה את אזי נמצא שיש בין העדים מי ששיקר בעדותו ונפסל, ובכל זאת מצד חזקת הממון של הנתבע והמוציא מחבירו עליו הראיה אנו מניחים שהם מעידים על זמן אחד ומכחישים זה את זה.

ואם כך, לכאורה מצינו כמה מקומות שמעמידים העדים על חזקת כשרות ומוציאין ממון על פיהם. ואחד מראיות שמביא הט"ז הוא מדינו של רב הונא הנפסק להלכה בסימן לא, "שתי כתי עדים המכחישות זו את זו...באה כת זו בפני עצמה

והעידה עדות, ובאה כת זו והעידה עדות אחרת בפני עצמה, מקבלין כל אחת מהן בפני עצמה".

דהיינו, אם יש שני כיתי עדים שבוודאי מכחישים זה את זה, עדיין נעמיד כל כת על חזקת כשרות בעדות אחרת ואפילו להוציא ממון.

וזה לשון הט"ז: "ואמאי נוציא ממון על פי שום כת אחת מהם, נימא מספק שזו היא כת המוכחשת, אלא על כרחך דמועלת החזקה לכל אחת מהן אע"פ שיש פסול ודאי ביניהם, ק"ו כאן שאין שום ריעותא, דמהני חזקה דלא יהיו מוכחשים".

דהיינו, שם מעמידים על חזקת כשרות אפילו להוציא ממון למרות שיש הכחשה ודאית, א"כ כ"ש כאן שאנו מסופקים אם בכלל הכחישו זה את זה.

ותירץ הט"ז: "על כן נלע"ד ברור, דלא אמר הרמב"ן כאן דמספק הוי מוכחשים, אלא משום דהם מכחישינן עצמם בשיעור הלואה כמה היתה, וזו היא בדיקות דעבידי אינשי דטעו בהכי, כמו שכתבתי בסמוך קודם לזה בסעיף א' בשם התוספות פרק חזקת הבתים, וא"כ אין הכחשה פוסלת העדים..משא"כ בכל הנהו שזכרנו דע"י הכחשה יהיו פסולים, ודאי מהני החזקה דכשרות שלהם... והכלל בזה, אי הוה מילי דבדיקות בין העדים או משוינן להו מוכחשינן. ואי מילי דחקירות הוא לא משוינן להו מוכחשינן מסתמא. וענין זה הרציתי לפני גדולים וקילסוהו רבנן".

דהיינו, כי בשו"ע סימן ל' שם ס"א נפסק "אם הכחישו זה את זה בדרישות או בחקירות, עדותן בטלה; ואם הכחישו זה את זה בבדיקות, עדותן קיימת, כיצד, אחד אומר בניסן לזה ממנו, והשני אומר לא כי אלא באייר, או שאמר האחד בירושלים, והשני אמר לא כי אלא בלוד – עדותן בטלה. וכן אם אמר האחד חבית של יין הלוהו, והשני אומר של שמן היתה, עדותן בטלה, שהרי הכחישו בדרישה. אבל אם אמר האחד: מנה שחור, שהמעות הושחרו מחמת יושנן, והשני אומר: מנה לבן היה... אפילו אמר האחד מנה הלוהו, והשני אומר מאתיים, חייב לשלם מנה, שיש בכלל מאתיים מנה".

דהיינו, אימתי מבטלין העדות ע"י הכחשה, כשהעדים מכחישים את עצמן בזמן או במקום אבל אם מכחישינן בסכום ההלוואה, בזה אין עדותן בטלה כי אנו מניחים שאחד העדים טעה ולא ראה את כל הסכום ולא ששיקר, ולכן כשעד א' אומר מאה הלוהו והשני מאתיים, יש עכ"פ שני עדים על מאה ומחייבים הנתבע.

ונמצא שכשעדים מכחישים את עצמן בסכום אינם נפסלים כלל, ולפ"ז אפשר לבאר את דין השו"ע שמחמת חזקת הממון של הנתבע אנו מניחים שהם מתכוונים להעיד על זמן אחד והנתבע ישלם רק מאתיים ולא שבע מאות, כי מה שאנו מניחים שהם מכחישים מחמת החזקת ממון אינם נפסלים על ידי זה, וא"כ אינו סותר לחזקת כשרות, משא"כ כשמכחישין באופן שיפסלו עי"ז בחקירות או בדרישות כגון הזמן והמקום אזי מעמידים על חזקת כשרות אפילו כנגד חזקת ממון.

ולפ"ז חלק הט"ז על הסמ"ע בסימן ל' שם סק"ח, דהסמ"ע כתב על מ"ש שם בשו"ע ס"ב "אם אמר האחד חבית של יין הלוהו, והשני אומר של שמן היתה, עדותן בטלה" שדין זה יהיה גם אם אנו יכולים לפרש דבריהם שאינם מכחישין זה את זה, כגון שלא העידו על זמן מסויים ולא אמר העד השני "לא כי חבית של שמן היתה", אזי אף שאנו נוכל לומר שמעידים על ב' הלוואות שונות בזמנים שונים אבל מחמת חזקת הממון דנים אותם כמכחישים כמו בנדון דסעיף ג' בה' עדים המעידים על אלף ת"ק.

ולפי ביאורו הנ"ל, חלק הט"ז על דין זה: "לפ"ז בההוא דחביות יין ושמן דלעיל סעיף ב' דמיירי בהכחשה דחקירות ופוסלת העדים אם יהיו מכחישים זה את זה, ע"כ אם לא אמר העד השני לא, כי, מוקמינן העדים בחזקת כשרות כי היכא דלא להו מוכחשין. ודלא כמ"ש בסמ"ע [סק"ח] דמסתמא הויין שם מוכחשין, דלא עיין כל הצורך בזה".

דהיינו, שדין הכחשה בשמן ויין שונה מהכחשה בסכום ממון ההלוואה, כי הכחשה בשמן ויין אין אנו תולים בטעות ועדותן בטלה, וא"כ אם נניח שמעידים על זמן אחד הרי נפסלין וזהו נגד החזקת כשרות שלהם, והט"ז הוכיח שכשחזקת הכשרות מתנגד לחזקת ממון מעמידים על חזקת כשרות, משא"כ בהכחשה בסכום ההלוואה הרי אנו תולין בטעות ועדותן קיימת, וא"כ אף אם נניח שמעידים על זמן אחד אין הם נפסלין ואינו נגד חזקת כשרותם ולכן מעמידים הממון בחזקתו ולא מחייבים הנתבע יותר מר'.

בשו"ת צ"צ הנ"ל דן בדברי הט"ז ומתרץ קושיית הט"ז מדין "שתי כתי עדים המכחישות זו את זו.. מקבלין כל אחת מהן בפני עצמה" שאין זה דומה לנדו"ד:

"לק"מ שבשם כבר השלימו העדים עדותן. ורק שיש ספק בהעדים אמרי' מספק אוקמא אחזקה שהן כשרים. וכמ"ש בסי' ל"ד סעי' כ"ג בהג"ה שם. ולא יכול הנתבע לומר מאי חזית דאזלית בתר חזקה של העדים. זיל בתר חזקת ממון שלי ומספיקא לא מוציאין ממון. דזה אינו. כי הספק שנופל בהעדים אינו ספק הנופל בהממון. כי הוא

ענין אחר. שהוא ספק המתיחס בגוף העדים זולת הממון שלו. ולא מחמת הממון שלו נולד הספק בהעדים כ"א מחמת עצמותן ומהותן. ובשם אזלינן בתר חזקת כשרות שלהן. כי אין שייך לומר שחזקה שלו שיש לו ממון יהי' מתנגד לחזקת כשרות של העדים. כי עדיין אין אנו דנין על הממון רק על העדים עצמן ואין חזקה מתנגדת. ולכן נעשי' בחזקת כשרות. ומכיון שיש להם דין חזקת כשרות. אף שאח"כ נמשך מזה שמוציאין ממון מחזקתו על ידם לן בה... שאין אנו דנין הדבר אלא לפי מה שהוא עתה. ולא לפי מה שיהא נמשך ממנו אח"כ. (ועוד דוגמא יש ללמוד זה ממארו"ל בפ"ק דר"ה ע"פ באשר הוא שם לפי מעשיו של עכשיו הוא נדון כו").

וממשיך שם: "...משא"כ בנ"ד שזולת מה שבאו הענינים כאחד. גם נולדו כאחת. ועוד זאת שגם ממון זה הוא שנוולד הספק בו ולא מעסק אחר עד שנאמר שהעסק הזה ענין אחר הוא. ובשם נעמיד העדים על חזקת כשרות. כי העסק הזה הוא בממון של הנתבע. וא"כ יש חזקת ממון נגד חזקת כשרות. ולא אמרינן אוקי אחזקת כשרות. כיון שיש חזקה לנגד... לכן יש לקיים דינו של הסמ"ע שכן עיקר".

דהיינו, שהצ"צ מבאר שבאמת כשיש חזקת ממון נגד חזקת כשרות מעמידים על חזקת ממון, ולכן גם בנדון דהכחשה ביין ושמן שנפסלים העדים עי"ז, נדונם כמכחישים נגד חזקת כשרות, כי חזקת הממון של הנתבע גובר. ומה שהקשה הט"ז מדין עדים המכחישים זא"ז כל כת מעדיה להוציא ממון מחמת חזקת כשרותה, מבאר הצ"צ ששם כשדנים על העדים כשהכחישו זא"ז אם להכשירם לשאר עדויות אין אנו דנים על הממון, וא"כ אין חזקת ממון נגד חזקת כשרות, ואחרי שהעמדנו אותם על חזקת כשרות שוב הם כשרים לכל עדויות שבתורה כולל גם להוציא ממון מחזקתו. משא"כ כאן שכשאנו דנים על כשרות העדים אנו דנים גם על הממון המוחזק אצל הנתבע וא"א להעמידם על חזקת כשרות כשיש חזקת ממון כנגד, ועיי"ש שדן באריכות גדולה בסברא זו.

ואח"כ בסוף התשובה אחר שהסיק כהסמ"ע וכתב כדרכו קיצורים לתשובה, יש הוספה שנכתבה לאח"ז שבה הצ"צ סותר את בתשובה ומצדיק את הט"ז (אם כי רק באופן מסויים עיי"ש בסוף דבריו):

"אחר כותבי כל זה עיינתי בפרק חזקת הבתים דל"א דלר"נ אין חילוק בין אם הוכחשו העדים באותו עדות או לא. אף עפ"י"כ מאמינים אותן במה שלא הוכחשו. א"כ י"ל דרבא ס"ל דבאותו עדות לא. היינו מטעם הנ"ל. כיון שחזקת דמים לנגד כו'. אבל ר"נ דלא ס"ל הכי. וכוותי' קיי"ל. ש"מ דס"ל דחזקת העדים עדיפא מחזקת ממון. והיינו כהט"ז...".

דהיינו, שהצ"צ מבאר על פי יסודו את סוגיית הגמ' בב"ב דל"א, ונקדים את דברי הגמ':

"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה - אמר רב נחמן: אוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא. א"ל רבא: הא עדות מוכחשת היא! אמר ליה: נהי דאיתכחש באכילתה, באבהתא מי אתכחש. לימא, רבא ורב נחמן בפלוגתא דרב הונא ורב חסדא קמיפלא! דאיתמר: ב' כתי עדים המכחישות זו את זו - אמר רב הונא: זו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה, ורב חסדא אמר: בהדי סהדי שקרי למה לי, לימא, רב נחמן דאמר כרב הונא, ורבא כרב חסדא! אליבא דרב חסדא כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי - אליבא דרב הונא, רב נחמן כרב הונא, ורבא, עד כאן לא קאמר רב הונא - אלא לעדות אחרת, אבל לאותה עדות לא".

הנדון שם בגמ' הוא ששני בנ"א טוענים בעלות על קרקע ואחד הביא עדים שהיתה הקרקע של אבותיו וגם שהחזיק בה שני חזקה והשני הביא עדים שהעידו שהוא החזיק שני חזקה והכחישו עדות החזקה של הראשון, ר"נ סבר שמקבלים עדות אבות אע"פ שאותם העדים הוכחשו לענין שני חזקה ומעמידים הקרקע ביד הראשון שיש לו עדות אבות ורבא סבר שכל העדות מוכחשת. ומסקנת הגמ' שר"נ ורבא חלוקים אליבא דרב הונא דר"נ סבר שכמו שהכשיר רב הונא עדים מוכחשים לעדות אחרת יש להכשירם גם באותה עדות כשיש חלק בעדות שלגביו לא הוכחשו, ורבא סבר שרק בעדות אחרת לגמרי הם כשרים להעיד אבל באותה עדות על אותו קרקע לא נכשירם גם לגבי העדות שלא הוכחשו בה, דהיינו עדות אבות.

והנה בסברת רבא שמחלק בין אותה עדות לעדות אחרת כתב הרשב"ם "אבל באותו עדות - דאותו קרקע עצמו, לא", דהיינו שביאר שאותה עדות פירושה - עדות על אותו קרקע, אבל לא ביאר מדוע על אותו קרקע לא יכשירם ר"ה. והתוס' בב"ב עב, ב כתבו "דהוחזקו משקרים על אותה קרקע תו לא מהימני עלה", אבל צ"ב בזה הרי אם "הוחזקו משקרים" מה לי אותה קרקע מה לי קרקע אחרת, ואם לא נעמיד על חזקת כשרות לגבי קרקע על אותו קרקע, מדוע נעמיד על חזקת כשרות לגבי קרקע אחרת?¹

(1) והרשב"א ביאר "כלומר דהכל עדות אחת היא ועדות שנתבטלה מקצתה נתבטלה כולה", דהיינו שהוא דין מחודש מגזו"כ שכל מה שנאמר באותה עדות נתבטל מחמת שחלק מהעדות נתבטלה. אבל ראשית, עדיין צ"ב דעת הרשב"ם ותוס' שנמנעו מלהביא דין עדות שנתבטלה מקצתה בסוגיין, ונראה

והנה בדברי הצמח צדק דלעיל מצינו ביאור בכל זה, כדלהלן:

ר"נ ורבא חולקים בדעת רב הונא - האם גם רב הונא ס"ל שא"א להעמיד על חזקת כשרות נגד חזקת ממון, ומה שהכשיר העדים המוכחשים להוציא ממון בעדות אחרת הוא מחמת שהממון של העדות אחרת אינו לפנינו ואין אנו דנים עליו ולכן אינו מתנגד לחזקת כשרות וממילא אנו יכולים להעמידים על חזקת כשרותם (ואח"כ, בעדות אחרת, ממילא גם מוציאים ממון על פיהם שכבר נפסק שעדים כשרים הם), אבל בעדות אחת, דהיינו כשהעדות שאנו באים להכשיר היא לגבי אותו ממון שבו הוכחשו, א"א להעמידם על חזקת כשרות כי באם נרצה להעמיד העדים על חזקת כשרות ונקבל חלק עדותם שלא הוכחש לגבי קרקע זו ונוציא מהמוחזק בו, אזי החזקת ממון שלפנינו עומד לנגד חזקת הכשרות ומכריעו, משא"כ בנדון עדות אחרת על ממון אחר אנו כבר הכשרנו העדים על פי חזקת כשרות כי לא היה אותו הממון לפנינו ולא היינו דנין עליו בשעת ההכחשה.

ובנדו"ד, כשהוכחשו בעדות החזקה א"א לנו להעמידם על חזקת כשרות כי שאלת כשרותם לענין עדות אבות כבר לפנינו וחזקת הקרקע שאנו דנים עליו עומד לנגד חזקת הכשרות ומכריעו.

זהו דעת רבא שבאותה עדות מודה רב הונא שא"א להעמידם על חזקת כשרות. ורב נחמן סבר שרב הונא הכשיר עדים מוכחשים לעדות אחרת אפילו להוציא ממון כי מעמידים העדים על חזקת כשרות גם נגד חזקת ממון ולכן אפילו באותה עדות על

שס"ל שלא שייך כאן דין זה דעות שנתבטלה מקצתה ולכן טרחו לבאר שהעדים הם מוחזקים כשקרנים ופסולים לאותה קרקע.

(ומה שא"א לומר דין עדות שנתבטלה מקצתה בנדו"ד עי' בשו"ת צ"צ אה"ע סי' מח ס"ב ואילך שמאריך בנדר דין עדות שנתבטלה מקצתה ומביא שם "כמ"ש הפנ"ש במסכת ב"ק (דע"ג) דדוקא כשבטלה מקצתה ע"י הזמה אמרינן כן ולא ע"י הכחשה משום דאז גם אפילו המקצת שנתבטלה לא בטל בבירור רק מספק. אבל ע"ש ריש סעיף ג' שמשמע קצת שבוה גופא מחלוקת ר"נ ורבא).

אבל גם בדעת הרשב"א צ"ב - כי ביאור זה שסברת רבא היא מדין עדות שנתבטלה מקצתה כתירוץ על קושיא בדברי רבא בראשית הסוגיא (דהקשה הרשב"א כקושיית כהתוס' ושאר הראשונים "איכא למידק והא רבא הוא דאמר עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל" ועי' תירץ שנתבטלה העדות מדין עדות שנתבטלה מקצתה, למרות שהעד לא הי' פסול בשעת ההגדה, ומביא לזה ראיה ממסקנת הגמ' "אבל באותה עדות לא", ודוחק לומר שמתכון לתרוץ רק למסקנת הסוגיא), ואם כבר ידעה הגמ' דרבא ס"ל דכל העדות מוכחשת מדין עדות שבטלה מקצתה איך סברה הגמ' בהו"א לתלות מחלוקת ר"נ ורבא במחלוקת רב הונא ורב חסדא, הרי גם אם נעמיד העדים על חזקת כשרות כרב הונא עדיין העדות נפסלת מגוה"כ דעדות שבטלה מקצתה. וראה להלן הערה 2.

אותו ממון, מעמידים את העדים על חזקת כשרות ומקבלים עדותם שלא הוכחש אפילו להוציא אותו ממון.

ולפ"ו הצדיק הצמח צדק את הט"ז, כי נפסק להלכה כר"נ שם, וא"כ ביאור דברי ר"ה אינו כמו שביאר הצ"צ בתחילת התשובה באריכות שמעמידים על חזקת כשרות רק מחמת שאין אנו דנים על הממון עתה, שזהו שיטת רבא אלא כהבנת ר"נ בדברי ר"ה שלעולם חזקת כשרות גובר על חזקת ממון.

[אלא שעדיין צ"ב למה ס"ל לר"נ שחזקת כשרות עדיפה מחזקת ממון, שהרי הצ"צ האריך להוכיח דחזקת הממון עדיפה, עיי"ש בתשובה סוף ס"ב, וכשביאר בהוספה לאח"ז שלפי דעת ר"נ חזקת כשרות עדיפה לא ביאר סברתו, ואולי י"ל בחזקת כשרות נגד חזקת ממון דעלמא אין עדיפות לחזקת כשרות ואדרבה חזקת ממון עדיפה, אבל בשני עדים, אנו דנים עליהם עתה אם לקבל עדותם ומה שעומד חזקת ממון כנגד חזקת כשרותם אינו מניעה כי דין עדות עדיף מחזקת ממון, וכשנכשירים יהיו נאמנים לא רק מכח חזקה אלא מכח עדים. או בסגנון אחר: שדווקא בחזקת כשרות דעדים שגזרה התורה להאמינם נגד חזקת ממון, הרי אם כדי לקבל עדותם יש להעמידם על חזקת כשרות, אזי בעדים גם זה בכלל מה שהאמינתם תורה נגד חזקת ממון. וצ"ע וחיפוש אם אפשר לומר סברא זו וראה בס' קובץ שיעורים ב"ב אות קי"ז].

ויש להעיר לפי דברי הצמח צדק בכמה ענינים בסוגיין:

לפי ביאור הצ"צ נמצא ביאור מחודש בשקו"ט דהגמ', דבתחילה סברה הגמ' וסברת מחלוקת ר"ה ור"ח אם מכשירים עדים מוכחשים לעדות אחרת היא האם מעמידים עדים על חזקת כשרות כשיש חזקת ממון כנגד. ואח"כ אמרה הגמ' שרבא יכול לבאר מחלוקתם באופן אחר, ולכו"ע אין מעמידים על חזקת כשרות במקום חזקת ממון, אלא שרב הונא ס"ל "שאינו דנין הדבר אלא לפי מה שהוא עתה, ולא לפי מה שיהא נמשך ממנו אח"כ" ואנו יכולים להעמיד עדים על חזקת כשרות למרות שאח"כ יהיו כשרים להוצאת ממון ממוחזק על פיהם, כי אין אותו ממון לפנינו ואין אנו דנים עליו, ור"ח ס"ל שאנו דנין הדבר לא רק לפי מה שהוא עתה, אלא גם לפי מה שיהא נמשך ממנו אח"כ ואנו צריכים לדון על פי כל מה שיצא מהעמדת העדים על חזקתם, ואם יוכל לצאת מזה הוצאת ממון ממוחזק, אזי גם עתה א"א להעמיד על חזקת כשרות.

או בסגנון אחר: ר"ח ס"ל דמכיון שעדים גדרם שנאמנים גם נגד חזקת ממון, ועדים שאינם נאמנים נגד חזקת ממון אינם עדים א"כ כשאנו דנים אם להכשירם כעדים על

פי חזקת כשרות שאינה מועילה להוציא מחזקת ממון, לא יועיל זה לעשותם עדים וממילא נשאר "סהדי שקרי"! ור"נ ס"ל גם למסקנא דמח' ר"ה ור"ח אם מעמידים על חזקת כשרות כנגד חזקת ממון, ואינו מחלק בין אותה עדות לעדות אחרת.

לפ"ז מובן היטב סברות מחלוקת ר"נ ור"ב ור"ה ור"ב חסדא בהו"א ובמסקנא, ומכיון שהלכה כר"נ ור"ה נמצא שלעולם חזקת כשרות דעדים עדיף מחזקת ממון, וכהט"ז.

לפ"ז יש לבאר דברי הרשב"ם בסוגיין בביאור מח' ר"ה ור"ח: "וטעם דרב הונא משום דאוקי גברא אחזקיה ולא תפסלינהו מספק... אמר רב חסדא בהדי סהדי שקרי למה לי - ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקיה ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים".

ונמצא לכאן' שהרשב"ם מבאר שמח' ר"ה ור"ח אם חזקת כשרות עדיף מחזקת ממון. אבל לפ"ז נמצא שכשאין חזקת ממון כנגד גם ר"ח יודה שיש להעמיד העדים על חזקת כשרות, ודבר זה אינו מתיישב עם פי' הרשב"ם להלן בד"ה דאבהתיה שפירש שכל הסוגיא איירי כשאין א' מהם מוחזק ואלמלא עדות אבהתא היה הדין כל דאלים גבר ואעפ"כ אמרינן שבנדו"ד לר"ח לא אזלינן בתר חזקת כשרות. (כן הקשה בחי' ר' נחום אות צט ועי"ש תירוצו "צריך לדחוק בכוונת הרשב"ם...").

ועוד, שהרי רשב"ם כתב "ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקיה", ואי"מ מה שייך חזקת ממון ל"שום עדות בעולם", הרי יש עדות שאינה נגד חזקת ממון אלא להחזיק ממון וחזקת הממון מסייע לעדים. (ויש שרצו להגיה בדברי הרשב"ם "ואוקי ממונא אחזקי" אבל עדיין אי"מ מדוע לא יעידו בשום עדות).

ועוד והוא העיקר, לשון הגמ' "אמר ר"ח בהדי סהדי שקרי למה לי" ואם סברת ר"ח היא מצד חזקת ממון, העיקר חסר מן הספר, דמחזיקינן להו כסהדי שקרי מצד שחזקת ממון עדיפא.

אבל לפי ביאור הצ"צ א"ש, דבהו"א ס"ל לגמ' דלכו"ע דנין הדבר לא רק לפי מה שהוא עתה אלא לפי מה שימשך ממנו ואם נכשיר העדים יהיו כשרים לכל עדויות שבעולם גם לנגד חזקת ממון, וא"כ אנו דנים עתה אם חזקת כשרות דעדים עדיפא נגד חזקת ממון, ולר"ה עדיפא, ולר"ח לא עדיפא, ומכיון שאין בכח החזקה להוציא ממון א"א להעמידם על חזקת כשרות, א"כ לא יעידו בשום עדות שבעולם כי ליכא להו חזקת כשרות כלל. (וזהו דלא כהנת' בחי' ר' נחום שם שמספיקא יש לקבל עדותם להחזיק ממון).

[ולמסקנת הגמ' רבא מבאר דמח' ר"ה ור"ח אם דנין הדבר כמו שהוא עתה או לפי מה שנמשך ממנו, ועדיין סברת ר"ח דדנין הדבר לפי מה שנמשך ממנו וא"א להעמידם על חזקת כשרות מצד חזקת הממון. ור"נ ס"ל בסברות המח' כהור"א. ונמצא, דסברת ר"ח לא נשתנה בכל השקו"ט].

ולפ"ז א"ש לשון הגמ' "אמר ר"ח בהדי סהדי שקרי למה ליי", דהיינו, אפילו אם אנו דנין עתה בדבר שאין בו חזקת ממון אבל אם עדותם אינה כשרה אלא מכח חזקת כשרות שאין כחה להוציא ממון א"כ אין כאן גדר עדות, ואפילו אם נעמידם עתה בחזקת כשרות, עדיין לענין דין "סהדי", דינם כ"סהדי שקרי" ואין להם נאמנות גם לעדות בכה"ג שחזקת הממון מסייעם. ובסברא זו ביאר ר"ח מדוע באמת א"א לומר שדנין הדבר לפי מה שהוא עתה ולא לפי מה שימשך ממנו, והטעם הוא כי הספק הוא על עדים, ובדין עדים לא שייך לומר שנכשירם בלא לדון אם כשרים הם להוציא ממון בעתיד².



(2) ועל דרך זו אולי יש גם לבאר דברי הרשב"א שביאר את דברי רבא מדין עדות שבטלה מקצתה - בהור"א סברה הגמ' שחולקים ר"ה ור"ח אם חזקת כשרות עדיף מחזקת ממון ולכן תלתה הגמ' מח' ר"נ ורבא במח' ר"ה ור"ח דאל"כ מה יענה ר"נ לטענת רבא מדין עדות שנתבטלה מקצתה, אלא ע"כ דס"ל כר"ה שבספק מעמידים עדים על חזקת כשרות, וא"כ אין כאן גדר של עדות שבטלה מקצתה, כי העדים הם כשרים ב"כולה" ולא רק ב"מקצתה", ומה שלא קיבלנו עדותם לענין חזקה אין זה מחמת פסול בעדים או בעדות אלא מחמת שיש ספק לבי"ד כמו מי לפסוק, ורבא ע"כ ס"ל שיש פסול ב"מקצתה" וס"ל כר"ח שאינו מעמיד עדי הכחשה על חזקת כשרות. ולמסקנא, מבארת הגמ' דגם ברב הונא י"ל שבטלה מקצתה, כי אף שמעמיד על חזקת כשרות לענין שאר עדויות זהו מחמת שבטלה שאנו מעמידים אותם על חזקת כשרות עדיין אין דנין על אותו ממון ואין הוא לפנינו, אבל באותה עדות, דהיינו שהעדויות שאנו באים להכשיר מכח חזקתם היא על אותו הממון שדנים עליו עתה שכלפי זה אין מעמידים העדים על חזקת כשרות כנגד החזקת ממון, ממילא א"א גם להכשיר עדות אבות למרות שאין ע"ז הכחשה. ומה שצריך הרשב"א לבאר שהוא מדין עדות שבטלה מקצתה אחרי שנתבאר שאין לעדים חזקת כשרות לגבי ממון זה, הוא כדי לבאר שאף שעדיין לא נפסלו לרבא דעד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל (וגם עדות אבות נאמרה לפני עדות החזקה) ועדיין כשרים היו לגמרי ולא רק מכח חזקת כשרות, אבל עדיין עדות מוכחשת היא מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ועי' בחי' ר' נחום שביאר עד"ז והוכיח כן, אבל בביאור למה נפסלו לר"ה לאותה עדות, נתבאר כאן אופן אחר ע"פ דברי הצ"צ. ויש להאריך עוד בזה ואכ"מ.

חזקת שלוש שנים בגודרות

הת' משה וישצקי
תלמיד בישיבה

במשנה בתחלת פרק חזקת הבתים מבואר שחזקת העבדים היא "שלוש שנים מיום ליום".

בגמ' הקשו: "והאמר ריש לקיש הגודרות אין להן חזקה". כי מפני שמהלכים מעצמם, אין תפיסתם ראי'. ותירצו: "אמר רבא: אין להן חזקה לאלתר, אבל יש להן חזקה לאחר ג' שנים".

לדעת רוב הראשונים², דברי רבא "יש להן חזקה לאחר ג'ש" מוסבים (כפשטות הלשון) על הגודרות ג"כ (ולא רק על העבדים).

היינו, שכמו שבעבדים יש חזקה לאחר שלוש שנים (לא מכח התפיסה בהם, שהרי מהלכים, אלא) כי מכך שהמערער לא מיחה עד עכשיו מוכח שאינם שלו - כך גם בכל דבר המהלך מעצמו ("גודרות"), יש חזקה לאחר שלוש שנים.

אמנם, דעת בעל העיטור היא שרק בעבדים יש חזקה לאחר ג'ש, אבל בגודרות אין חזקה לעולם.

דהנה, ההלכה היא שהמחזיק שלוש שנים במטלטלין העשויין להשאיל ולהשכיר (שאינן בהם חזקה לאלתר), לא מועילה לו חזקתו.

בטעם דין זה הובאו בטור³ ב' דיעות: (א) דעת בעל העיטור: "דכיון דמטלטלי לאו בני שטרא נינהו לא שייכא בהו חזקה"⁴; (ב) דעת רבינו יונה: "כי שמא שכח למי השאיל או השכיר. ועוד, פעמים שמשאילים ליותר משלוש שנים", ומטעמים אלו לא מיחה.

(1) דף לו, א.

(2) ראה רשב"ם, רמב"ן, נמוקי יוסף ועוד.

(3) חו"מ סי' קלג ס"י.

(4) עיי' פרישה וב"ח מ"ש בביאור דבריו. וצ"ע.

הנפקא מינה בין שני טעמים אלו היא⁵ בנוגע לדין המחזיק ג"ש בגודרות: לדעת בעל העיטור, כיון שגם גודרות "לאו בני שטרא ניהו" (כשאר מטלטלין), הרי "לא שייכא בהו חזקה" (אלא רק בעבדים ד"בני שטרא ניהו").

אבל לרבינו יונה יש לחלק (בין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר לגודרות), שבגודרות "כיון דעיילו ונפקו חזי להו, ואיבעי לי' למחויי", בשונה מכלים מושאלים ומושכרים⁶.

אם כן, לדעת בעל העיטור רבא קאי רק על עבדים, שיש בהם חזקת ג"ש, אבל גודרות - "אינן להן חזקה" לעולם⁷.

והנה, יש להעיר, שלכאורה נראה שלהתוס' שיטה אחרת בזה - שונה מכל שאר הראשונים.

דהנה התוס' בתחלת המסכת⁸ מבארים בארוכה שהמוחזק באבני כותל שבין שתי חצירות, לא מועילה לו חזקתו, ויחלוקו. ע"ש באורך.

למרות זאת, אם "שהו ברשותו הרבה", "יותר מכדי רגילות" - יכול לטעון "לקוחות הן בידי". בפשטות נראה, שהוא מצד זה שלא מיחה בו חבירו משך כל זמן זה.

על דבריהם אלו מעירים התוס': "ולא דמי לגודרות, דאינן להן חזקה - לפי שאין ידוע ביד מי הם. אבל הכא לא הי' לו להשהותו כל כך ברשותו".

מדבריהם אלה נראה, שס"ל שאע"פ שבמטלטלין בכלל שייכת חזקת ג"ש (אף ש"לאו בני שטרא ניהו", ודלא כבה"ע), וכמו באבנים (שמועילה בהם שתיקת חבירו אפילו בפחות משלוש שנים) - אעפ"כ, גודרות אין להן חזקה אפי' לאחר ג"ש (ודלא כשאר הראשונים). כי בגודרות ישנו טעם מיוחד - "לפי שאין ידוע ביד מי הם".

היינו, שבכללות, התוס' סוברים כרבינו יונה (שיש חזקת ג"ש במטלטלין, דלא כבעל העיטור), אבל נחלקו עליו בפרט אחד: ר"י סובר שכיון שהגודרות "עיילו ונפקו

(5) כמ"ש בפרישה סי' קלה ס"א.

(6) כ"כ רבינו יונה בעצמו בב"ב מה, ב.

(7) עיי' בנ"כ הטוש"ע שקו"ט בדעת הרמב"ם והמחבר, אי ס"ל כבה"ע או כשא"ר.

(8) דף ב, א ד"ה לפיכך.

- חזי להו, ואיבעי לי' למחויי"; ואילו התוס' סוברים שאדרבה, כיון שהולכים מעצמם - "אין ידוע ביד מי הם", ואין בהם חזקה.

נמצא, שדעת התוס' בדין הגודרות היא כבעל העיטור ולא מטעמי': "אין להם חזקה לפי שאין ידוע ביד מי הם".

אמנם, על זה קשה: אם כן, מדוע בעבדים מועילה חזקה לאחר שלוש שנים? הרי כיון שהם מהלכים כגודרות, לכאורה שייך גם בהם הטעם ד"אין ידוע ביד מי הם". וצ"ע.

[בדוחק נצטרך לומר, שבעבדים קל יותר לדעת היכן הם, להיותם בני דעת. ועצ"ע]

אמנם, מובן שאין לומר שהתוס' סוברים כהראשונים, שיש לגודרות חזקה לאחר שלוש שנים כעבדים - שהרי עפ"ז אין דבריהם מובנים כלל: מהי קושייתם, הרי דין הגודרות בהחלט "דמי" לדין האבנים - בשניהם יש ראי' משתיקת המערער על טענת המחזיק.

ואם קושייתם היא שכאן רק "שהו הרבה" ושם הוא שלוש שנים - (א) במקום להקשות, הול"ל שמשם מוכח שיעור השהי' הוא שלוש שנים (מאיזה טעם שיהיה?). ועוד (ב) עפ"ז אינו מובן התירוץ ג"כ: מדוע לאחר שלוש שנים מועילה חזקה, והרי עדיין "אין ידוע ביד מי הם".

אלא מחוורתא כדמעיקרא, שדעת התוס' היא שאין חזקת ג"ש בגודרות, ומטעמא ד"אין ידוע ביד מי הם".

ולא באתי אלא להעיר.



סוגיא ד'נסכא דרבי אבא' - שיטת הריב"ם

הת' שמואל מאראזאוו
תלמיד ביישיבה

איתא בגמ' "ההוא גברא דחטף נסכא מחבריה, אתא לקמיה דר' אמי, הוה יתיב ר' אבא קמיה, אייתי חד סהדא דמיחטף חטפא מיניה, אמר ליה אין חטפי ודידי חטפי. אמר ר' אמי היכי נידיינויה דיינא להאי דינא: לישלם - ליכא תרי סהדא, ליפטריה - איכא חד סהדא, לישתבע - הא אמר מיחטף חטפא . . אמר להו ר' אבא הוי מחויב שבועה שאינו יכול לישבע וכל המחוייב שבועה שאינו יכול לישבע משלם".

ובתוס' ד"ה הוי מחוייב שבועה הקשה דליהמנוהו (בשבועה) במאי דאמר דידי חטפי במיגו דאי בעי אמר לא חטפי. ולבסוף שם מביא תירוץ ריב"ם "לכן נראה כמו שפירש ריב"ם דוודאי הוי מיגו . . (ו)אע"ג דאית ליה מיגו חייב כיוון דאיכא אחד המחייב שבועה מן התורה כן הוא הדין שישבע להכחיש העד או ישלם ואין מועיל לו מיגו ליפטור".

ויש להבין למה אין מיגו מהני נגד חד סהדא¹. ולכאורה אפשר לתרץ בפשטות שעד אחד בלי שבועה המכחישו נאמן כשני עדים ועדות על החטיפה הוא כמו עדות עליו שהוא גזל². וכמו שאין מיגו נאמן נגד שני עדים ("מיגו במקום עדים לא אמרינן") להכחישם ולומר שהוא לא גזל ("אין חטפי ודידי חטפי"), כמו כן אין מיגו נאמן נגד עד אחד בלי שבועה שמכחישו (לומר שהוא לא גזל)³.

אבל מצינו בהדיא בראשונים שאפי' יש שני עדים שמעידים שחטף נאמן (החוטף) לומר אין חטפי ודידי חטפי במיגו דהחזרתיו (נמוקי יוסף ורמב"ן על אתר), ואפי'

1 אין לתרץ ש"מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן", שהרי (א) אין זו שיטת התוס' - בב"מ דף ג, א דרק מיגו דהעזה אינו פוטר משבועה. וכאן אינו מיגו דהעזה (לשיטת הריב"ם).

(ב) אפי' באם סוברים בכלל שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, יש לחלק דהני מילי שאינו נאמן כשמכחיש העד (טענת להד"ם) משא"כ כאן שרק מפרש הסיפור באופן אחר מכמו שמפרש העד.

2 הסברת הדברים: יש לומר שב"ד אינו רק מקבל עדות על מציאות הסיפור עצמו (שאחד חטף מפלוני) כ"א הם מקבלים ג"כ המציאות כמו שנראתה בעיני העדים (שהוא גזל מפלוני).

3 ע"פ הסברא הנ"ל (שעדות על החטיפה היא עדות שגזל) יקשה מדוע השבועה שנשבע שדידי חטפי (ולא גזל) אינה נקראת שבועה המכחשת את העד (שאומר שגזל). ויש לתרץ בדוחק שאין זו הכחשה גמורה לומר שהעד הוא "שקרן", אע"פ שהעד אומר שקר (שגזל) מ"מ הוא רק "טועה" - שאינו יודע איך לפרש הדבר שראה (שחטף מפלוני) אבל אינו שקרן ולהכחיש העד נצרך שבועה שהוא שקרן.

החולקין עליהם הוא משום דאינו נאמן לטעון החזרתיו - אבל אילו היה לו מיגו זה - היה נאמן⁵.

והטעם שהוא נאמן נגד שני עדים במיגו, דאין הוא מכחיש שני העדים לומר לא חטפתי, רק מפרש הסיפור שזה שחטף באמת ידי חטפי, ולכן לא הוה מיגו במקום עדים⁶.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא (ומכ"ש) למה אין מיגו נאמן נגד עד אחד (מכ"ש משנאמן נגד שני עדים) וכי עד אחד נאמן יותר משני עדים!?

והיה אפשר לפרש דברי הריב"ם (כמו שלכאו' משמע מהרמב"ן):

אע"פ שהיה יכול להשבע להכחיש העד ואח"כ היה נאמן לומר לא חטפי - מ"מ עכשיו אין לו מיגו, מפני שעכשיו (לפני שנשבע) אינו נאמן לומר לא חטפי. ודין מיגו יש לומר רק באם יש לו הנאמנות עכשיו לטעון לא חטפי, משא"כ זה שאינו יכול לטעון לא חטפי עד שישבע.

במילים אחרות: מיגו אינו רק בירור גרידא (שהיה יכול לישבע ולטעון כו') כ"א נאמן בצירוף נאמנות (- כח הטענה). ולפני שנשבע אין לו הנאמנות לטעון טענה זו.

4) היה ניתן לפרש שאע"פ שמיגו נאמן נגד עד אחד מ"מ כאן אינו נאמן דמכחיש את ה"אנן סהדי" ד"כל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא", והוא אומר שאע"פ שהיה תחת ידו של זה מ"מ אינו שלו - ולהכחיש אנן סהדי אינו יכול באם יש רק מיגו (כמו שמיגו נגד עדים לא אמרינן).

אבל אינו, וכנ"ל שהראשונים סוברים שמהני מיגו (דהחזרתיו) אפי' בכה"ג דנגד האומדנא דכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא.

5) ודוחק לומר שתוס' חולק על הראשונים הנ"ל, מפני שהרמב"ן מביא שניהם: מביא את דברי ריב"ם (אבל שם הוא באופן אחר קצת, כלקמן בפנים) וג"כ מביא שבמיגו דהחזרתיו נאמן.

6) אבל עפ"ו קשה לאידך גיסא למה בכלל מחוייב שבועה, והלא אין העד מכחישו רק הוא מפרש סיפור הדברים.

ו"ל היות שבפשטות המציאות של חטיפה היא גזילה (אע"פ שיכול להיות שדידי חטפתי), א"כ בי"ד מפרשים הסיפור בפשטות שהוא גזל, ואינו נאמן על ידי שבועה להוציא הסיפור מפשטותו, דלא מצינו שבועה שמהני רק להכחיש העד ולא להמציא פירוש של סיפור באופן לא רגיל - ולזה צריך מיגו.

משא"כ טענת החזרתיו יש לו נאמנות עכשיו לטעון החזרתיו ואין צריך להישבע על טענה זו.⁷

אבל באם מדויקים בלשון הריב"ם אינו נראה פי' זה, שכתב "דוודאי הוי מיגו . . ואין מועיל לו מיגו ליפטר", היינו שיש לו מיגו ורק אינו מועיל מפני שעד אחד מחייבו לישבע או לשלם. אבל לפי הביאור דלעיל – אין לו מיגו.

ולכאור' יש לפרש דעד אחד נאמן כמו שניים היינו כמו שהיו שניים המעידים עדות זו. היינו היות שבמקרה זה שטוען אין חטפי ודידי חטפי באם היו שניים מעידים עדות זו אינו נאמן, כמו כן באם יש רק עד אחד אבל אינו נשבע להכחישו אינו נאמן (אף שיש לו עוד בירור - מפני שאין לו ב' עדים).

והוא כמו גזירת הכתוב שעד אחד נאמן כמו שניים ממש כשאין שבועה המכחישתו.

משא"כ הטענה ד"החזרתיו" דבשני עדים נאמן על ידי מיגו, א"כ ג"כ בעד אחד נאמן על ידי מיגו.

אבל קשה לפרש פי' זה, מפני שבהמשך התוס' מבואר שלשיטת ריב"ם ר' אבא למד זה מסברא ולא מפסוק. אבל לפי המבואר לעיל אין שום סברא בזה ורק כמו גזה"כ שעד אחד ממש כשניים עד שישבע.

לכן נראה לפרש דלהריב"ם לאחר שכבר חייבו העדים או העד אחד, שוב אין מיגו מהני לפטור. אבל לפני שמתחייב נאמן במיגו לברר הסיפור.

ולכן כשעד אחד מעיד שחטפי וג"כ אא"ל החזרתיו, א"כ העד מחייב ממון. ולאח"ז ישבע או ישלם (וכן יהיה הדין בשני עדים, אלא שאז אי אפשר להישבע) ואין נאמן במיגו כיון שכבר חייבו העד.

7) א"נ אפשר לתרץ (ומשמע יותר במילים "דכיון דאיכא עד אחד המחייב שבועה כן הוא הדין שישבע להכחיש את העד או ישלם ואין מועיל לו מיגו ליפטר") דבאם כבר מבורר הדין אין עושים מיגו ואין משביעים שבועת דידי חטפי בכדי שאח"כ יהא נאמן במיגו. כי לאחר שעד אחד מחייבו שבועה מן התורה, הדין הוא שיש לו בירור על ידי שבועה. ולמה להמציא עוד בירור מאחר שכבר מבורר על ידי עד אחד - ואינו יכול להישבע. משא"כ במיגו דהחזרתיו דכבר יש לו הבירור ואין צריכים להמציא הבירור (על ידי שמשביעו).

משא"כ באם אינו ידוע באם החזיר, אז העד לא חייבו ממון עד שיתברר האם החזיר או לא – ולכן יש לו מיגו לומר דידי חטפי (דהחשש שהחזיר – הוא רגיל, ובאם לאו שהוא היה טוען אנו חיישינן ג"כ. משא"כ החשש שדידי חטפי – אינו שכיח, ובלאו טענתו אנו לא חיישינן לזה).



מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן

הת' דב בעריש רוטנברג
חבר המערכת

א. התומים בכללי מיגו סעיף קי"ג ('מיגו לאפטורי משבועה') שקו"ט בהדיעות (הר"י מיגש, הרמב"ם, וכן נראית גם דעת רש"י) הסוכרות דאמרינן מיגו רק לפוטרו מממון שנתחייב לשלם, אך לא כדי לפוטרו משבועה שנתחייב להישבע לבע"ד.

להלן נביא תוכן (חלק מ) דבריו, ומה שיש לכאן לדון עליהם.

ב. ואלו דברי התומים:

לכאן יש להקשות על שיטות אלו ממאמר רבה (ב"מ ג. ובכ"מ) 'מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו...'. – אשר בשאלת רבה נמצאו (בכללות) ב' פירושים, שבהשקפה ראשונה שניהם אינם מתאימים לשיטות הנ"ל:

א) דלכאן מודה במקצת צריך להיות פטור משבועה לפי דהוי ליה מיגו שהיה יכול לכפור הכל ולהיפטר משבועה – פירוש זה, כמובן, אינו מתאים לשיטה זו, כי לדעתם אין בכח מיגו לפטור משבועה.

ב) דלכאן צ"ל פטור משבועה לפי דהוי 'משיב אבידה' (מפני שיכל לכפור במקצת שהודה בו ולהיפטר, ומ"מ בחר להשיבו לבעליו) שפטור משבועה מפני תיקון העולם.

אך על פירוש זה יש להקשות בשתיים: (1) (בלשון התומים): 'דזה דוחק דיחלקו רק בענין תקנה'.

(2) לפי"ז אין מובן לקושיית הגמ' בכתובות י"ז. 'וליתני מודה רבי יהושע באומר מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס דנאמן?' – דהמשנה שם (ט"ו): כותבת דאפילו רבי

היושע שחולק על דין מיגו, מודה (מטעם המבואר בגמרא ט"ז). במקרה של האומר לחבירו 'קרקע זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו' שנאמן מטעם מיגו. וע"ז מקשה הגמ' דהו"ל להמשנה לשנות מקרה הנ"ל לפי דהוי חידוש יותר (עיי"ש ברש"י). אך אם הפטור דמודה במקצת (מנה לו בידי והאכלתיו פרס) הוא מטעם משיב אבידה - מהי שייכותו של מקרה זה למשנה הדנה בדיני מיגו, ועל כרחך הגמ' למדה שפטור זה נובע מכח מיגו?

ובתחילה היה עולה לתרץ דגם שיטות אלו יפרשו קושיית רבה מטעם מיגו, ולפי דסוברות שמיגו אינו פוטר משבועה רק כשאינו מרוויח ממון בטענתו האחרת (ולפי דמה אכפת לן שישבע באמת?), אך אם בטענת המיגו יכל להרוויח ממון נוסף שאינו מרוויח בטענתו הנוכחית (כמו מודה במקצת במיגו דכופר הכל) - אזי אדרבה, אכפת ואכפת. כי חיישינן שמא יזייף טענתו כדי להיפטר משבועה ונמצא מפסיד חבירו ממון שלא כדין.

[ומוסיף התומים, די"ל שחילוק זה מרומזו בלשון חז"ל 'משיב אבידה' - כלומר שבמצב בו יכל להפסיד ממון, הרי הוא פטור משבועה מצד המיגו]

וזו היתה קושיית רבה שמודה במקצת צ"ל פטור משבועה מכח המיגו. אך מקשה על זה מפסק הרמב"ם (פי"ג מהל' מלווה ולווה ה"ג) דהטוען על חפץ שהוא משכון וחייב לו בהלוואה כך וכך, הרי הוא נאמן עד כדי דמי החפץ במיגו שיכל לומר 'לקוח הוא בידי', אך מ"מ צריך להישבע כדי ליטול - ואילו לפי ביאור הנ"ל כשטוען שחייב לו נ' מכח חפץ ששווה ק' הרי זהו מיגו שיכל להפסיד בו ממון מחבירו וצריך להיפטר משבועה? ועל כרחך דהרמב"ם לא ס"ל מסברא הנ"ל.

ואף שיש לבאר בסגנון דומה, באופן המסתדר עם הלכה הנ"ל ברמב"ם, והוא ש(לשיטות אלו) מיגו אינו פוטר משבועה רק כששתי הטענות שונות זו מזו (וכמו בהלכה הנ"ל: משכון במיגו דלקוח), ולפי דמיגו קלישא הוא - שמא לא ניחא ליה בטענה האחרת. אך כשהמיגו הוא מאותה טענה בסכום אחר (כמו כופר מקצת במיגו דכופר הכל) - שאין זה מיגו קלישא מטעם הנ"ל - אזי פוטר גם משבועה.

[ומעיר התומים דגם סגנון זה נרמז בהגדרת רז"ל 'משיב אבידה'] אך מ"מ (בלשון התומים) 'צ"ע כי זהו דוחק'. ולכן מתרץ בדרך שלישית, דהרמב"ם ס"ל דמיגו אינו פוטר משבועה רק כשלשבועה יש קיום מצ"ע במקרה שלא שייך בו מיגו, אך אם בכל המקרים שבהם תחול השבועה יש לנשבע מיגו - הרי זה היפך השכל שיתקנו שבועה כשלעולם יכול להיפטר ממנה. היינו שבמקרה כזה המיגו כן יבטל את השבועה.

וזהו תוכן קושיית רבה: הואיל וכל מודה במקצת יכול לכפור הכל ולהיפטר משבועה, הנה 'מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע' - הרי זה היפך השכל?

ועל זה מתרץ רבה, שאין כאן כלל מיגו, לפי שאין אדם מעיז פניו לכפור הכל בפני בע"ד, והוי מיגו דהעזה.

אך לכאורה יש להקשות על תירוץ זה, דא"כ מהו טעם הדין שהמודה במקצת לבנו של של בע"ד (שבפני הבן מעיז לכפור הכל, ויש לו מיגו גם אליבא דאמת) פטור משבועה מכח מיגו - הרי לפי הסברה הנ"ל כשיש לשבועה קיום מצ"ע (- בשאר מקרים של מודה במקצת לבעל דין עצמו שאינו מעיז בפניו) אין מיגו פוטרו משבועה וגם בבנו צ"ל חייב שבועה?

ומתרץ דבבנו פטור מטעם משיב אבידה, ולא מטעם מיגו, וכמפורש ברמב"ם פ"ד מהל' טוען ה"ה.

ואף שבתחילה הקשה דאם הפטור הוא מצד משיב אבידה אין מובן לקושיית הגמ' כתובות י"ז. ? מתרץ התומים בשני אופנים:

(א) דחכמים לא פטרו את המשיב אבידה כדבר שאין לו טעם, רק סמכו על המיגו שיש לו בכל מקרה (שיכל להתעלם מהאבידה) גם לענין שבועה (ולא רק לענין ממון כפי שהי' בלי הא דתיקון העולם), נמצא דסוף סוף טעם הפטור הוא מכח מיגו, ושייך לשנות מקרה זה בהא דמודה רבי יהושע.

(ב) דהרמב"ם למד (מכח קושיא בלשון הסוגיא שם) דהמקשן באמת למד שפטור השבועה הוא מטעם מיגו (כדי לבאר את המחלוקת דרבנן וראב"י במשנה שבועות - המובאת בסוגיא שם - דחולקים אי אמרינן מיגו לפוטרו משבועה, או האם אמרינן מיגו בכלל), ותירוץ הגמ' הוא בנוגע לנקודה זו עצמה, שאין הפטור מטעם מיגו אלא מטעם משיב אבידה, וממילא לא שייך לשנות זה בהא דמודה רבי יהושע [והמחלוקת בין רבנן וראב"י היא האם מיחשב משיב אבידה, אך לכו"ע מיגו לפוטרו משבועה אמרינן, עיי"ש בפרטי הדברים].

ולבסוף מקשה מנין לו להרמב"ם דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, הרי למסקנא בהא דמודה במקצת לא שייכא מיגו כלל ואין להביא ממנו ראייה? ומסיק דילפינן זה משבועת השומרינן דאיתא גם בטוענו ברי, עיי"ש.

עד כאן דברי התומים.

ג. ראשית, יש לבאר לכאור' מהו הדוחק שמצא התומים בתירוץ (סגנון) השני:

לפי התירוץ הראשון והשני, שלפי שניהם י"ל דלשון חז"ל 'משיב אבידה' רומז לכך שבמקרים מסוימים ה"ה פטור משבועה מצד מיגו [הן מצד זה שעלול להפסיד חבירו בממון, והן מצד זה שהמיגו אינו מיגו קלישא] - יוצא לכאורה חידוש גדול, דאפי' התוס' בסוגיא שם שפירשו קושיית רבה מצד מיגו מסכימים לדעת רש"י שפירש קושייתו מצד משיב אבידה, כי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי - תוס' כתב את טעם הפטור (מיגו), ורש"י כתב את הסיבה שבגללה אמרינן מיגו לפוטרו משבועה (כי הוא משיב אבידה).

אך לפי"ז יוצא שאין כלל מחלוקת בין הר"י מיגש וכו' לתוס', וכולהו ס"ל דמיגו לאפטורי שבועה לא אמרינן. ואילו הכנה"ג (עליו נסוב התומים) כתב לדבר הפשוט דתוס' חולק וס"ל דלעולם מיגו פוטר משבועה. ועל כרחך דלא ס"ל מחילוק הנ"ל. וזהו מה שכתב התומים 'וצ"ע כי זהו דוחק'.

[ולהעיר, דלהסברה זו יוצא שדוחק זה קיים גם בתירוץ הראשון]

ד. והנה, כמה ענינים בדברי התומים אלה צריכים אצלי תלמוד, ולע"ע לא מצאתי מי שיעיר בזה:

(א) מאי מעליותא דתירוץ השלישי לגבי תירוץ הראשון? הואיל וגם לתירוץ השלישי עלינו לתרץ דבבנו פטור משום 'משיב אבידה' ולא משום מיגו, הנה שוב עולה הקושיא מפסק הרמב"ם בנוגע לטוען על המשכון שחייב שבועה - הרי גם הוא 'משיב אבידה' וצריך להיות פטור?

(ב) לאחר שתורצה השאלה מכתובות בשני אופנים, למאי צריכינן עוד לתירוץ זה של התומים? יש לנו לשוב להו"א דביאור דברי רבה הוא מצד משיב אבידה, הואיל וכל קושייתנו על הו"א זו היתה מסוגיא דכתובות הנ"ל? [ואף שכתב התומים בנוסף לקושיא הנ"ל ד'זה דוחק שיחלקו רק בענין תקנה', הנה זאת גופא יש להבין - דוחק זה מה טיבו?]

(ג) יתירה מזו: לפי ההו"א אין צורך כלל לחפש מקור חדש להא דמיגו במקום שבועה לא אמרינן, הואיל ומרבה עצמו יש ללמוד זה: דלאחר שביאר שמודה במקצת אינו נחשב 'משיב אבידה' לפי שלא מעיז פניו (ובעל כורחו השיב את המקצת לבעליו), יש לנו לומר שהמיגו בעינו עומד משום שהוא מיגו דהעזה בממון (דמיגו כזה אמרינן לכמה דיעות) והרי לנו ראיה דמיגו לפוטרו מממון לא אמרינן?

[כי רק לתירוצו של התומים אין לומר כן, כי לתירוצו כל קושיית רבה היא מצד המיגו, ועל כורחנו תירוצו בא לומר שאין לו מיגו כלל. אך לביאור הנ"ל שפיר יש לומר שמתרץ מדוע אינו 'משיב אבידה' והמיגו נותר גם למסקנת הדברים]

ד) אפי' לפי תירוצו של התומים, למה הרחיק לכת להביא מקור מהא דשבועת השומרין איתא גם בטוען ברי, בה בשעה שמבאר דלשיטת הרמב"ם מסקנת הגמ' בכתובות היא דלכו"ע (הן ראב"י והן רבנן) מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן (כנ"ל) - ועוד מקדים לבאר שאת כל זה הוציא הרמב"ם מצד קושיא אחרת שהיתה לו בלשון הסוגיא עצמה!

ויש לעיין היטב בכל זה.



חֲסִידוֹת

דעת אדמה"ז והפרי מגדים במי שלומד תורה לשמה וליוהרא

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב
וועסט בלומפילד, מוישיגן

בספר תניא קדישא פרק לט "וכשעוסק שלא לשמה ממש לשום איזו פניה לכבוד עצמו כגון להיות ת"ח וכהאי גוונא אותה פניה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחינת גלות בתוך הקליפה לפי שעה עד אשר יעשה תשובה כו".

ועיין בספר עיטורי תורה פרשת תרומה להרב אהרון יעקב גרינברג שמביא דעת הפרי מגדים שאם אדם לומד תורה לקיים המצוה של לימוד התורה וגם ליוהרא שיקרא רב הרי זה בבחינת "צדיק גמור" כמו מי שנותן צדקה עבור שיחיה בנו (עיין מס' בבא בתרא דף י' עמוד ב').

וכן עיין בספר לקוטי פירושים לתניא מהרב אהרן חיטריק ז"ל שהוא מביא דעות שאם אדם עושה מצוה לשמה וגם מתכוין להנאתו לא אמרינן שהלא לשמה יבטל הלשמה.

והנראה לומר שכיון שנקטינן שאם אדם עושה מצוה דאורייתא ואינו מתכוין למצוה אינו יוצא ידי חובתו (עיין בשו"ע ר' סי' ס' סעיף ה').

א"כ במקום שאדם לומד תורה ואינו מתכוין למצוה אינו יוצא בזה מצות לימוד התורה ולא שייך לומר בנוגע תורה כזו ש"אותה פניה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחינת גלות בתוך הקליפה כו", מכיון שתורה כזו אינה בבחינת מצות לימוד התורה.

ומשום זה נראה לי כדבר פשוט שרבינו בתניא סימן לט מדבר במי שמתכוון ללמד משום המצוה וביחד עם זה הוא מתכוון להיות נקרא "רב" ענין של יוהרא, וסובר רבינו שגם בלימוד כזה תורתו היא בבחינת גלות בהקליפות.

ולא דמי למי שנותן צדקה כדי שיחיה בנו שנקרא צדיק גמור מכיון שאינו מתכוין לדבר שלילי משא"כ במתכוין ליוהרא שכוונה כזו הוא דבר שלילי ותורתו יורדת לקליפות.

וכל זה הוא שלא כדעת הפרי מגדים שסובר שמי שלומד תורה לשמה ווגם ליוהרא נקרא צדיק גמור כנ"ל.



במשל דזריקת האבן

הרב שמואל משה גורביץ
קראון הייטס

א. ידוע המבואר בכ"מ בחסידות¹ (ע"פ היסודות המובאים בתחלת השיחיה"א) דעל אף שנברא העולם ע"י הקב"ה בששת ימ"ב, הרי אין העולם מתקיים עכשיו מעצמו, אלא הבריאה כולה תלוי' בכח ה' המהוה אותו ומקיימו גם עכשיו. והטעם לזה משום דכל דבר המתחדש ע"י כח אחר, הרי הוא תלוי כל כולו בכח המחדשו, והעולם שנתחדש ע"י הדבר ה', הרי גם עכשיו הוא תלוי בו לגמרי, ואי לאו קיום העולם ע"י הדבר ה', ה' הכל חוזר להיות אין ואפס כמו קודם שנבראו.

וכדי להמחיש ולהוכיח כלל זה (שכל חידוש תלוי בכח המחדשו) מובא בשהיחיה"א ראי' מקרי"ס, "שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה, ויבקעו

1 ראה לדוגמא ד"ה ת"ר נר חנוכה תרמ"ג המצויין לקמן.

המים ונצבו כמו נד וכחומה, ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם, ולא קמו כחומה, בלי ספק". דהטעם בזה משום שהעמדת המים כחומה חידוש הוא, וכיון שכל חידוש תלוי בכח המחדשו, אי לאו פעולת הרוח כל הלילה, ה' המים הולכים כדרכם וכטבעם.

כעין זה מובא כמ"פ בחסידות (ד"ה ת"ר נר חנוכה תרמ"ג, ועוד) משל מזרקית האבן, ותורף הדברים, דאבן טבעו לירד למטה, וע"י כח הזורק עולה האבן (היפך טבעו) למעלה מעלה, אבל מיד כשכלה הכח, חוזר ונופל האבן למטה כבתחילה. והטעם כדלעיל, שעליית האבן מלמטלמ"ע חידוש הוא, וכיון שכל חידוש תלוי בכח המחדשו, הרי כשכלה כח הזורק, נופל האבן למטה.

ב. והנה, ידוע השאלה על כל זה (בהתמים חוברת ג'), דאין הנידון דומה לראי', ובשתיים: דבר ראשון, הרי במים יש טבע לירד ולזחול, וכן באבן יש טבע ליפול למטה, וטבע זו "לוחם" כל הזמן נגד כח המחדש כדי להחלישו ולבטלו. אבל בבריאת שמים וארץ, הרי אין טבע של אי-קיום הפועל לנגד הדבר ה' המהוה, וא"כ, כיון שנברא העולם שוב אין צורך בהתמדת הכח מהדבר ה'. דבר שני, לאחר כלות כח המחדש, הרי הטעם שהים חוזר לזחול והאבן חוזר ליפול הוא משום שזהו טבע העצמי המוטבע בהם לראשונה, אבל בשמים וארץ, לכאורה, אין טבע עצמי להיות "אין ואפס", וא"כ גם שכלה הדבר ה' להוותם, הרי אין שום סיבה שיהיו לאין ואפס.

ג. ואולי י"ל מהביאורים בזה, בהקדם עוד קושיא: בשהיחווה"א הובא משל מרוח קדים שהחזיק את המים ובקע הים, ולכאורה הוה ל' להביא משל פשוט יותר ממים המוחזק בכלי על ידי כותליו, דכל זמן שהכלי קיים המים עומד במקומו, ואילו נשבר הכלי, המים הולך כדרכו וכטבעו. וכן י"ל במשל האבן, שבמקום להביא משל מאבן העולה ע"י כח זורק, הוה ניתן להביא משל פשוט יותר מאבן העולה ע"י זה שאדם המחזיקו מגביה ידו, ואי לאו יד אדם המגביה, ה' האבן נופל למטה כבתחילה.

אלא הביאור בזה³, דאם ה' מביאים ראי' ממים בכלי או אבן ביד, הוה פירכה פשוטה, מה למים שבכלי שלא נשתנו המים כלל ע"י הכלי (ורק שהכלי מגביל התפשטותו), וכן האבן לא נשתנה כלל ע"י הגבהת היד, וע"כ הם "חוזרים" לטבעם

(2) שאלה יא (באו"א קצת מהבא לקמן, אבל תוכן שוה). וכבר דשו בו רבים, וגם בקובץ הזה (ראה לדוגמא: גל' תשפב והבאים אחריו, גל' תתק"ח, גליון תתצט והבאים אחריו).

(3) ראה לקו"ש ח"ו בשלח שיחה א' (תשל"א) הערה 27 וסוף הערה 28 (ובקובץ פלפול התלמידים חוברת ב' (תשי"ט) ע' נג).

(דטבע זה לא פקע מהם לעולם, ולא נשתנה דבר), משא"כ בבריאת שמים וארץ, שנעשה מציאות חדשה באמת, הרי מי יאמר שבהסתלקות הכח יתבטל חידוש כזה וישוב הכל לאין ואפס.

ולכן, מביאים ראי' מקרי"ס דוקא, דבקר"ס נשתנה המים (ע"י כח ה' שבהרוח קדים) מטבע הזחילה לטבע העמידה כחומה⁴. דהיינו, שטבע הזחילה בהמים נתעלם לגמרי, ונעשו המים - בשעת פעולת הרוח קדים - למים שטבעם לעמוד כחומה⁵. וכן הוא באבן הנזרק, דעליית האבן אינו באופן שהוא "מונח" על הכח המגביהו (וכמו עליית האבן שמונח על היד), אלא שהכח משנה טבע האבן מלהיות יורד ללהיות - בשעת התלבשות כח הזריקה - עולה⁶. ולכן דוקא משני אלה ישנה הוכחה, דאף שנעשה שינוי אמיתי בהמים ובהאבן, אנו רואים דמיד כשפסק כח המחדש חוזר המים לזחול והאבן לירד, דהטעם משום שהעמידה והעלי' חידוש הוא בהמים ובהאבן, וכל חידוש תלוי בכח המחדשו, ולכן מיד כשטבל הכח (הרוח קדים או כח הזורק), חוזר הכל לכמות שהי'. וכן בבריאת שמים וארץ, כדלעיל.

ד. ואם כנים הדברים (שבשעת קרי"ס נתעלם לגמרי טבע הזחילה שבהמים, ובשעת זריקת האבן נתעלם טבע הירידה שבהאבן), הרי ניתן לתרץ מה שהקשה בהתמים דבקר"ס וזריקת האבן יש טבע הפועל נגד כח המחדש לבטלו (משא"כ בבריאת שמים וארץ), דלפי הנ"ל לא היא, דאין שום טבע פועל נגד המים ונגד האבן,

4) כן מבואר בלקו"ש שבהערה הקודמת (מדיוק לשון אדה"ז ש'נצבו כמו נד (נזולים)) - ע"ד מים בכלי, ואח"כ "כחומה" - שהמים עומד מעצמו, ע"ש ואכ"מ.

5) א"א לומר שנתבטל טבע המים לזחול באמת, דהרי מיד כשכלה כח חוזר וניעור, אלא עכ"פ נתעלם הזחילה כלא הי'. וכן בטבע האבן (וראה לשון המאמר שבהערה הבא).

6) כן נראה ממש"כ בד"ה נתת ליראיך [תשי"א] תרצ"ג (אות ג', אף שתוכן המשל הובא שם לענין אחר, ע"ש) "דטבעו הכללי [של האבן] הוא כובד, וטבעו הפרטי הוא מנוחה. . . ואם כן הילוך האבן ע"י כח הזורק אותו מלמטה למעלה הרי זה היפך טבעו הפרטי והכללי", ושם (אות ד', בתוס' הדגשה) "ונהנה האבן בעת הילוכו מלמטה למעלה הרי נפרץ גדר הגבלתו לגמרי, והיינו דטבעו הפרטי והכללי במנוחה וכובד מתבטלים והיי' כלא הי', שהרי נראה במופת מוחשי שהוא מתנענע וקל". וראה בספר הערכים ח"ע' נו (ערך "אבן הנזרק מלמטה למעלה"), הערה 4 (הדגשה במקור) "כי זריקת אבן מלמטלמ"ע, אין זה שהאבן מונח על כח הזורק, והכח הולך מלמטלמ"ע, כי אם שהכח פועל אשר האבן ילך מלמעלה ויצא מטבעו בכובד ומנוחה".

אגב יש להעיר, שהמשל דזריקת האבן מיוסד על ההבנה שטבע הירידה נמצא בהאבן גופה (כדעת אריסטו ואפלטון (ראה עד"ז העו"ב גלין תתכ' ע' 67), ולא מחמת איזשהו כח משיכה בארץ).

ואדרבה, הטעם שמביאים ראי' מקרי"ס וזריקת האבן הוא משום דכח פעל בהם חידוש לשנות טבעם ולהעלימו כלא הי', ואעפ"כ כשפסק הכח חוזר הכל לכמות שהי'.

ובנוגע לקושיא השני' לדעיל - דככלות כח המחדש זה שהמים זוחל והאבן יורד הוא משום שהם חוזרים לטבעם העצמי, אבל בשמים וארץ שלכאורה אין בהם טבע להיות "אין ואפס" למה יחזרו - הרי על זה נ"ל דעיקר ההדגשה בהמשל אינו ע"ז שחזרו המים והאבן לטבעם, אלא שחזרו לכמות שהיו קודם התלבשות כח המחדש (דזהו כל כוונת המשל, להראות שבלי התמדת הכח, הכל חוזר לכמות שהיו), המים - לזחול, האבן - לירד, ושמים וארץ - לאין ואפס כמקודם.

במילים אחרות, טבע המים והאבן אינו פועל שום דבר נגד הכח מחדש (כלדעיל בתי' קושיא הראשונה), אלא הם הוכחה בעלמא שפסק הכח וחזר הכל לכמות שהי'. וכן בבריאת שמים וארץ, אם לא שיתמיד דבר ה' המהווה הנברא, הכל שב לכמות שהי' קודם הכח - אין ואפס ממש.



השפעה מעלמא דאתכסיא לאדם שחטא ח"ו*

הרב אליהו אלאי
תושב השכונה

א. בתניא פרק כ"ו מבאר אדה"ז שראוי לאדם לשמוח בקבלת יסורים "כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית כי גם זו לטובה, רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסי' שלמעלה מעלמא דאתגלייא . . . וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה לאין קץ בעלמא דאתכסיא".

הרי, דההשפעה האלקית שהאדם מקבל ע"י יסורים, נעלית "ביתר שאת ומעלה לאין קץ" יותר מההשפעה האלקית שהוא מקבל ע"י ה"טובה הנגלית ונראית".

ולכאורה צריך ביאור, הרי מבואר בריבוי מקומות, החל מפסוקים מפורשים בתושב"כ ועד לריבוי מאמרי חז"ל בתושבע"פ, שהחטאים מביאים על האדם יסורים רח"ל. וכדברי הגמרא (יומא פו, א – הובא להלכה ברמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד)

(* תודתי נתונה לידידי הרה"ג המפורסם כו' ר' חיים רפפורט שליט"א שעבר על הדברים והעיר ותיקן בדברים מועילים מאד. וכן לידידי הרה"ג ר' בנימין ביטון שליט"א שעבר על הדברים והעיר הערות מועילות.

"עבר על כריתות כו' . יסורים ממרקיין, שנאמר (תהלים פט, לג) ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם"¹. ואילו לפי דברי אדה"ז בתניא כאן יוצא לכאורה שדוקא בגלל

(1 לדעת רב אמי (שבת נה, ב. ויק"ד פל"ג, א), "אין יסורין בלא עון" [ולפי דברי הרמב"ם במו"נ (ח"ג פי"ז. שם רפכ"ד), הרמב"ן (תורת האדם, שער הגמול פ"א), העיקרים (מאמר ד פרק יג), המאירי (שבת נה, א ד"ה מעיקרי, חבור התשובה שבר גאון מאמר א פרק ד) האברבנאל (בראשית טו, א ד"ה השאלה הט"ו), ועוד – כן קיי"ל למסקנא (ועייג"כ חדא"ג למהרש"א ברכות ד, א ד"ה שמא)].

ואף לפי הדעות ד"יש יסורים בלא עון" [כ"ה מסקנת הגמ' בשבת שם לפי גירסת הספרים שלנו (וע"ש בתוס' ד"ה ש"מ), וכ"ה דעת הבה"ג (לפי הגירסא בדבריו שהובאה בראשונים, ובראשם בתוס' ברכות (מו, ב ד"ה מר), וכ"נ דעת כו"כ מהראשונים שהביאו דברי הבה"ג הנ"ל ולא חלקו על עיקר דבריו (ועי' ארחות חיים הל' אבל סי' לב) ואכמ"ל), ספר הפרדס לרבינו אשר בן חיים ממגנתשון (עמ' נב), מהר"ל מפראג (דרך חיים ד, יא). ועוד] – פשוט שיש יסורים הבאים מחמת החטאים, וכמפורש בתורתנו הקדושה (ויקרא כו, יד) "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו כל המצוות האלה וגו'" אזי רח"ל וכו', וכמבואר בפרטיות ברמב"ם הל' תשובה רפ"ט וריש הל' תעניות, ובמקומות רבו מספור.

ויתירה מזו – לא זו בלבד אשר ישנו "מושג" של יסורים הבאים מחמת החטאים, אלא עוד זאת, לפי פשוטו, ברוב המקרים יש לתלות את היסורים בחטאים רח"ל. וכמבואר בברכות ה, ב "אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו . . פשפש ולא מצא [לא מצא עבירה בידו שבשביילה ראויין יסורין הללו לבא. רש"י], יתלה בבטול תורה" (ורק אם לא מצא אפי' עוון ביטול ת"ת – "בידוע שיסורין של אהבה הם").

(2 באור התורה (מסעי עמ' א'שצא, הובא בלקו"ש חכ"ח עמ' 39 הע' 59, ע"ש), כותב אדמו"ר הצמח צדק: "כשהמלך רואה בעיניו גודל יסורי בנו יקירו כו' מתחרט על היסורין אף שהם כדי לתקן הבן כי יכול לתקן שלא ע"י יסורים, וזהו שאנו מבקשים מחוק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורים כו' כי הוא כל יכול ע"ד ויהפוך את הקללה לברכה כי אהבך".

[ועד"ז שמעתי מהרה"ח ר' נתן (ברשנ"ז ע"ה) גו"א שי', שפעם שאל את כ"ק אדמו"ר זי"ע ביחידות, מהו התוכן והעילוי של הבטחון שאנו בוטחים בה' שיהי' טוב הנראה והנגלה דוקא (כידוע וכמבואר בכ"מ – ראה לקו"ש חל"ו עמ' 4 ואילך ועוד), והרי מבואר בדא"ח שגם מה שנראה לנו כ'רע' הוא באמת טוב ואדרבה טוב יותר נעלה כו'. והשיב אדמו"ר זי"ע, שהקב"ה הוא עצם הטוב, ולכן אליבא דאמת הוא חפץ להשפיע לנו טוב באופן שגם לנו מורגש שהוא טוב. ומה שמבואר בדא"ח שיש מעלות גדולות ב'טוב' שטמון במה שנראה לנו כ'רע', הרי הקב"ה הוא 'כל יכול' ויכול להשפיע לנו 'טוב' נעלה זה בטוב נראה ונגלה.

ולהעיר גם מהפירוש הידוע ב"ואוצרך הטוב לנו תפתח" (ראה לקוטי דיבורים עמ' נט. ספר המאמרים תרפ"ז עמ' כא. ועוד). ולהעיר גם מהמובא בס' בית אהרן (פרשת בשלח) בשם הרה"ק ר' זושא זצ"ל "משל למי שמוצא אבן טוב ויקר, רק שהוא כרוך בתוך קוצים וברקנים ואין באפשר לקבלו כי הקוצים מסרטים הידים, וזה אנו מבקשים שגם הלבושים יהי' טוב. וזהו שאנו אומרים 'תגמלינו חסדים טובים' . . שיתגלה הטוב הגנוז".

שחטא 'זכה' לקבל השפעה אלקית מעלמא דאתכסיא מה שלא היה 'זוכה' אילו לא חטא², והרי זה פלא גדול שיהא 'חוטא נשכר'³!

וראה אוה"ת דברים ח"ה עמ' ב'קלח-קלט ביאור באופן אחר בטעם שאנו מבקשים טוב נראה ונגלה, אע"פ שדוקא ב'רע' יש מעלה גדולה].

ולכאורה לפ"ז יש מקום לומר, דבאמת החוטא אינו 'זוכה' לשום עילוי, דמי שלא חטא יכול לקבל הטוב מ'עלמא דאתכסיא' שלא על ידי יסורים וחלים רעים. והרי אם אפי' החוטא מתפלל "מה שחטאתי מחוק כו' אבל לא ע"י יסורים", והיינו כי מצד היות הקב"ה 'כל יכול' יתכן ששיגיג כפרה אפי' שלא ע"י יסורים (כנ"ל), הרי בודאי שמי שלא חטא יתכן ששיגיג את הגילוי הנעלה ד'עלמא דאתכסיא' שלא ע"י יסורים.

אך באמת קשה מאד לומר כן, כי הרי המשמעות הפשוטה בתניא פכ"ו היא שמי שמקבל יסורים עליו לשמוח על שזכה לקבל המשכת אור אלקי שלא הי' זוכה בלא"ה. ואף שבודאי מצד היות הקב"ה 'כל יכול' יתכן שיקבל אור אלקי נעלה זה שלא ע"י יסורים – מכל מקום, מאחר שלפי גדרי סדר השתלשלות אין לזה מקום, הרי בד"כ אין הסדר כן, ולכן כאשר באים על האדם יסורים ובידוע לו שזכה לקבל המשכה מעלמא דאתכסיא, עליו לשמוח שזכה למה שבפשטות לא הי' זוכה בלי היסורים. וא"כ שוב קשה על ענין היסורים הבאים בגלל החטאים, דלכאורה נמצא 'חוטא נשכר'.

(3) העירני ידידי הרה"ג ר' בנימין ש' ביטון, שאולי יש מקום לומר בפשטות:

ה'חוטא' היא הנפש הבהמית, שהרי החטא נעשה בפועל ע"י הכחות והלבושים של הנפש הבהמית, ואילו הנפש האלקית לא גרמה לאדם לחטוא כלל וכלל (ועד כדי כך (שעכ"פ בנוגע לעבירות שאין בהם כרת), "גם בשעת החטא היתה [הנה"א] באמנה אתו ית"', כמבואר בתניא סוף פרק כד).

והנה, מצד הנה"ב הרי אלו יסורים וצער גופני וגשמי בעוה"ז. ולאידך, ההשפעה האלקית מעלמא דאתכסיא היא אכן נעלית ביותר, אבל המרגיש זאת וממילא 'נשכר' ונהנה היא הנה"א, ונמצא דהחוטא (הנה"ב) נענש, והנה"א (שלא חטא) הוא הנשכר.

ע"כ דבריו.

אך אע"פ שהדברים כשלעצמם אולי מסתברים, מ"מ קשה מאד לומר כן, כי לפי ביאור זה נמצא שכדי שהנה"א תקבל את הטוב מעלמא דאתכסיא צריכה הנה"ב לעבור עבירות (ומצטערת בגיהנום ח"ו כו') – דלכאורה, מאד: היתכן שרק ע"י שהנה"ב תחטא תהי' הנה"א נשכרת?!

[ועוד יש להעיר, דלפי הדברים הנ"ל אינו מובן כללות ענין שכר ועונש למעלה, שנה"א נהנה מזיו השכינה בתור שכר על שקיים מצוות ומנעה מלעבור עבירות (ומצטערת בגיהנום ח"ו כו') – דלכאורה, למה מקבל הנה"א שכר (ועונש), והרי לא הנה"א חוטא או מונע מלחטא כו'? אלא ע"כ צריך לומר דלענין שכר (ועונש) הנה"א כן נחשבת כ'האדם החוטא' (אף שצ"ע הטעם לכך, ואכמ"ל – ואולי יש לקשר כ"ז עם השקו"ט אודות מה "שמקשין העולם" (כל' הצ"צ בלקוטי הגהות לתניא ריש פ"י), מיהו 'האדם' המגביר את הנה"א על הנה"ב או להיפך), ושוב הדרא קושיא לדוכתא בנדו"ד דנמצא חוטא נשכר.

ב. בביאורי החסיד ר"י קדנר ז"ל לתניא כתב להקשות כעין זה, וז"ל: "כל הרעות הבאים על האדם הם באמת טובות, וצריך להבין זה, כי יש לזה סתירות מכ"מ, ובפרט מ"ש (ירמ' ב, יט) "תיסרך רעתך", משמע מצד מעשיו הרעים הביא עליו את הרע, משמע שהרע הבא עליו הוא רע באמת".

ובישוב השאלה כתב: "יש ב' בחי' רע, בחי' רע הא', שהוא רע באמת שהאדם בעצמו עושה. . . ורע בחי' הב' שהוא טוב בעצם והוא מבחי' י"ה דשם הוי' עלמא דאתכסיא. . . ובכל זה מדוקדק היטב הפסוק (תהלים צד, יב) אשרי הגבר [אשר תיסרנו י"ה], כי שם 'גבר' הוא בחי' בינוני. . . ש'גבר' על חטאיו, אשר בו [- בבינוני], הרע הבא עליו אינו כ"א מ"ה אשר כוונתו הוא טובה אמיתית, וכל מי שאינו בבחי' 'גבר' על חטאיו, א"כ הרע הבא עליו הוא מו"ה, מצד מעשיו הרעים, בחינת תיסרך שהוא רע בעצם".

המורם מדבריו: מי שחטא והיסורים הבאים עליו הם מחמת מעשיו הרעים, הנה יסורים אלו אכן אינם 'טובים' באמת ואינם מעלמא דאתכסיא. ורק מי שמעולם לא חטא ובאו עליו יסורים, בידוע שיסורים אלו הם מעלמא דאתכסיא.

ולפי זה, דברי אדה"ז בפרק כ"ו שבאו בתור "עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא" נאמרו רק לבינונים שמעולם לא חטאו⁴, אבל למי שאכן חטא לא תועיל עצת אדה"ז בפרק כו לטהר לבו מעצבות, ותשועתו תהי' בעצות האחרות המבוארות במקומות אחרים, כמו העצה שבאגה"ת פ"ב: "טעם השמחה ביסורי הגוף לפי שהיא טובה גדולה ועצומה לנפש החוטאת למרקה בעה"ז ולהצילה מהמירוק בגיהנם"⁵, או העצה המבוארת באגה"ק סכ"ב: "עצה היעוצה לקבל באהבה

(4) ועד"ז ההתבוננות במבואר באגה"ק סי"א: "שיתבונן האדם בעומק הבנתו ויציר בדעתו הווייתו מאין בכל רגע ורגע ממש האיך יעלה על דעתו כי רע לו או שום יסורים מבני חי ומזוני או שארי יסורין בעולם, הרי האיך שהיא חכמתו יתברך הוא מקור החיים והטוב והעונג והוא העדן שלמעלה מעוה"ב רק מפני שאינו מושג לכן נדמה לו רע או יסורים אבל באמת אין רע יורד מלמעלה והכל טוב רק שאינו מושג לגודלו רב טובו" – לכאורה שייך לפ"ז דוקא בבינוני שמעולם לא חטא.

(5) ויש להעיר שלכאורה 'עצה' זו לשמוח ביסורים כמבואר באגה"ת, מיוסדת על דברי חז"ל.

במסכת דרך ארץ פרק ז: "והוי שמח ביסורין הבאין עליך, מפני שמצילין אותך מחוליה שלמעלה" [ובהגהות הגר"א גרס שמצילין אותך "מדינה של גיהנום"].

במדרש תנחומא (יתרו סי' טז): "וצריך אדם להיות שמח ביסורין יותר מן הטובה, שאפילו אדם טובה כל ימיו לא נמחל לו עבירות שבידו ובמה נמחל לו, ביסורין" (וראה בהערה הבאה).

היא עצת ה' בפי חז"ל לפשפש במעשיו וימצא לו עונות הצריכין מירוק יסורים ויראה לעין גדול אהבתו אליו המקלקלת השורה, כמשל מלך גדול ונורא הרוחץ בכבודו ובעצמו צואת בנו יחידו מרוב אהבתו⁶ כמ"ש אם רחץ ה' צואת בנות ציון כו' ברוח משפט כו' וכמים הפנים אל פנים תתעורר האהבה בלב כל משכיל ומבין יקר מהות אהבת ה' אל התחתונים⁷.

ג. אך כד דייקת, לכאורה דברי הר"י קדנר צע"ג:

(א) לפי ביאורו, דברי אדה"ז בפרק כו מיועדים ליחידי סגולה ממש, והרי זה דוחק עצום.

דהנה, אפילו מי שלפי מעמדו ומצבו עכשיו הוא בדרגת בינוני, יתכן שבעבר חטא ועשה תשובה, כידוע דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"י עמ' שמט. ועוד) שאף מי שבעבר נקרא בשם 'רשע', עדיין יכול להיות בינוני, ע"י שיגיע למעמד ומצב כזה שעכשיו אינו שייך כלל לעבירות כי כל ענין חטא ועון מופרך ומושלל אצלו לגמרי (וגם אם אי פעם בעבר נכשל בעבירה ח"ו, הרי כעת אין כתוצאה מזה שום חלישות במעמדו ומצבו הנפשי, ומצבו עתה הוא כאילו לא עבר עבירה מעולם).

זאת ועוד:

ועד"ז מבואר בכ"כ מקומות בדברי הראשונים, ולדוגמא – בתלמידי ר"י ברכות (מד, ב בדפי הרי"ף ד"ה מתני'): "כמו שמברך על הטובה בשמחה ובטוב לבב, כך יש לו לברך על הרעה בשמחה, ויחשוב כי הכל כפרת עוונות" (וראה גם בשערי תשובה לרבנו יונה שער ב אות ד). וברא"ה (שם ד"ה מתני'): "פי' מסתברא דטעמא דמילתא משום ד'אין איש בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' ובידוע שכל עון נפקד על מי שעשאו או בעולם הזה או לעולם הבא, הילכך כשרואה עצמו באחד מן הייסורים יש לו לשמוח ולגמור בדעתו מירוק עונותיו הוא ומוטב שישלמוהו בעולם הזה משישלמוהו לו בעולם הבא".

וראה דברי המהרש"א בעירובין שהובאו להלן הערה 13. משנה ברורה סי' רכב סק"ד. ובכ"מ.

(6) במדרש תנחומא שהובא בעהרה הקודמת, בהמשך לנאמר שם שיש לשמוח ביסורים יותר מן הטובה, איתא: "רבי מאיר אומר, הרי הוא אומר (דברים ח, ה) 'וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך'".

(7) בנוגע לעצות השונות ליפטר מעצבות ממילי דעלמא והחילוקים ביניהם – ראה גם לקו"ש ח"א עמ' 284 ואילך. ואכ"מ.

אפילו בבינוני שבאמת לא חטא מעולם, קשה לומר שלא יוכל למצוא בעצמו כלל איזה ענין של 'עוון' המצדיק את הייסורים⁸, כמו עון ביטול ת"ת בשוגג עכ"פ⁹.

ב) בדברי אדה"ז בפרק זה גופא מוכח לכאורה שמדובר אף ברשעים שעוברים עבירות רח"ל. דהנה, בהמשך הפרק מדובר בעצבות הבאה מחמת עוונות (ואפי' "עוונות חמורות", כל' אדה"ז), ואם כן הדברים האמורים בפרק זה מכוונים גם למי שבידו עוונות ממש, ובכל זאת כתב אדה"ז שהיסורים הבאים עליו הם טוב נעלה מעלמא דאתכסיא.

ד. והנראה בזה, ובהקדים:

לכאורה הי' מקום להקשות על כללות ענין התשובה, איך אמרו חז"ל (ברכות לז, ב) "מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו", והרי לפי זה דוקא בגלל החטא הגיע למדריגת בעל תשובה שלמעלה ממדריגת הצדיק, ונשאלת השאלה, איך יתכן שיהי' 'חוטא נשכר'?

אלא שנראה כי אליבא דאמת קושיא מעיקרא ליתא, כי הסיבה לכך שבעל תשובה מתעלה למדריגה יותר נעלית מצדיק היא, כמבואר בזוהר (ח"א קכט, ב): "בגין דאינון קריבין למלכא יתיר מכלהו ואינון משכי עלייהו ברעותא דלבא יתיר ובחילא סגיא לאתקרבא למלכא", כמובא ומבואר בריבוי מקומות בדא"ח (עי' תניא פ"ז ובכ"מ). נמצא, דלא העוונות עצמם הם המעלים את הבע"ת למדריגה יותר נעלית, אלא שמאחר וכדי לחזור בתשובה מוכרח הבע"ת לעבוד את השי"ת "בחילא סגיא", כדי לעורר ולגלות כוחות יותר עמוקים ויותר נעלים, הרי ע"י שמתייגע ומגלה בעצמו קשר יותר עמוק לאלקות המוכרח לעבודת התשובה, עי"ז הוא מתעלה למדריגה יותר נעלית מהצדיק¹⁰.

8) להעיר מתניא פ"ל (בנוגע לבינוני): "ואפי' בבחי' סוד מרע יכול כל איש משכיל למצוא בנפשו שאינו סר לגמרי מהרע בכל מכל כל במקום שצריך למלחמה עצומה". ע"ש.

9) וכדברי חז"ל בברכות (הובא לעיל הערה 1) - שרק מי שפשפש ולא מצא אפי' עוון ביטול ת"ת, "בידוע שיסורים של אהבה הם".

10) וראה ע"ז בתורת מנחם ח"ז עמ' 168, בביאור הטעם שדוקא ע"י הגלות זכינו לריבוי תורה כו', אע"פ שסיבת הגלות היא "מפני חטאנו" - כי בגלל שבזמן הגלות ישנה העבודה דתשובה, הרי ע"י עבודה זו מגלים עומק מיוחד, ועי"ז זכינו לריבוי תורה כו'. ע"ש.

ולהעיר גם מהמבואר בד"ה ויתנו לך תרס"ו. לקו"ש ח"ז אחרי (שיחה ב).

ועד"ו י"ל בנדוד"ד - בודאי אין החטאים עצמם גורמים לאדם לקבל המשכה אלקית יותר נעלית (המשכה מ'עלמא דאתכסיא'), אלא שלצורך תשובה שלימה מביא הקב"ה על האדם עונש של יסורים, ועי"ז הוא אכן מקבל השפעה אלקית יותר נעלית ממה שמקבל מי שמעולם לא חטא - נמצא, דאין מקום לתמוה שאם כן 'חוטא נשכר', כי היסורים לא באים ב'זכות' העוונות, אלא ע"י שלימות עבודת התשובה כו'.

אך לכאורה עדיין יש מקום לבע"ד לטעון - שאין הנדונים דומים זה לזה בתרתי:

(א) בפשטות תוכן ענין היסורים הוא עונש, וענין העונש הוא שבגלל החטא בא על האדם 'רע' (וכמאמר (פיוט יגדל) "נותן לרשע רע כרשעתו") ובלשון הרמב"ם (הל' תשובה ח, ה): "נקמה" ו"אבדון"¹¹. ואילו לפי המבואר בתניא שהיסורים נמשכים מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא נמצא, שה'עונש' שבא על האדם אינו עונש כלל, אלא אדרבה, ענין ששייך יותר לגדר של 'שכר', כי דוקא ע"י היסורים הרי הוא זוכה שיומשך עליו אור אלקי יותר נעלה!

(ב) בנוגע לעבודת התשובה, הרי המעלה שבאה לאדם על ידה באה על ידי היגיעה והעבודה של האדם השב בתשובה (שמאחר וכדי לחזור בתשובה מוכרח הבע"ת לעבוד את השי"ת "בחילא סגיא", הרי ע"י היגיעה העצומה שלו לגלות בעצמו קשר יותר עמוק לאלקות, הוא מתעלה למדרגה יותר נעלית מהצדיק). אבל היסורים הרי באים על האדם החוטא מלמעלה (בלי קשר לעבודת האדם), וא"כ אף שהיסורים באים לצורך שלימות התשובה, מכל מקום סו"ס החטא הוא הגורם לכך שהיסורים באו על האדם (ולא עבודת האדם), ונמצא 'חוטא נשכר'.

אכן נראה דאמנם לפי פשט הדברים היסורים הם עונש ו'רע', אך לפי המבואר בתורת החסידות, כל ענין העונש הוא תיקון ומירוק לנפש [כמבואר בתורה אור (מקץ לא, ג) ד"יסורי עוה"ז הבאים לאדם] . [אין זה, שבתור] עונש [מקבל האדם יסורים, כי בגלל חטאיו אין האדם] ראוי לישב בשלות עוה"ז - שהרי מצינו בנבוכדנצר (סנהדרין צו, א) בשביל שהלך ג' פסיעות לכבוד השי"ת פסקו לו מלוכה על כל העולם ולזרעו אחריו עד ג' דורות, ואין לך אדם מישראל שלא כיבד המקום בכך וכל טוב עוה"ז כדאי הוא לו"], אלא עיקר ענין היסורים הוא כמאמר רז"ל (יומא עו, א) "יסורים ממרקים" - [פי' גומרין הכפרה והוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצח הנפש. כי כפרה

11) ואף ש"אין רע יורד מלמעלה" (בראשית רבה נא, ג. ועוד. וראה גם אגה"ק סי"א) - הרי בפשטות עצם העונש הוא אכן 'רע' (דאל"כ במה נחשב הדבר ל'עונש'), אלא שמאחר ותכלית הרע הוא לנקותו ולטהרו, נמצא שלא ירד מלמעלה 'רע' אלא טוב.

היא לשון קינוח שמקנח לכלוך החטא" (אגה"ת פ"א), היינו מזככים את האדם "כמו בחיי צער גשמיים בעוני ולחץ או יסורי הגוף כחולי" רעים שגופו נשבר בגשמיות, שע"ז נעשה ביטול הגסות והישות כמו באבוד גסות וחומר החטה" (מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא עמ' תקנח).

ומירוק וכפרה זו הבאה ע"י יסורים – באמת תלוי' בעבודת האדם למטה, וכמבואר באגה"ת (פ"א), "שתשובתו רצויה לפניו ית' בשובו אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה אזי באתערותא דלתתא וכמי הפנים וכו' אתערותא דלעילא לעורר האהבה וחסד ה' למרק עונו ביסורים בעוה"ז" (וראה בהגהת הרבי לשבסה"ת שם).

ולפי זה, ענין היסורים אכן דומה לענין התשובה עצמה – וכשם שכדי לעשות תשובה על האדם לגלות ולעורר בעצמו כוחות יותר נעלים, ועי"ז הוא מתעלה למדריגה יותר נעלית ממי שלא חטא מעולם (ואי"ז בגדר 'חוטא נשכר', כי ההתעלות אינה כתוצאה מהחטא אלא כתוצאה מביצועו ועבודתו של האדם הנדרשת כדי לחזור בתשובה כנ"ל), כך גם בענין היסורים.

כלומר:

בהיות אשר: א) כדי להשיג כפרה ומירוק, יש צורך שמלמעלה יביאו עליו יסורים גשמיים שעל ידם ירגיש הגוף ענין של צער, ועי"ז יוסר הגסות של הגשמיות. ב) צער יסורים גשמיים הבאים מלמעלה נמשכים ממדריגה אלקית נעלית יותר (כי בהיות הקב"ה 'טוב', אזי כאשר האלקות בגילוי גם הטוב בגילוי, ודברים 'רעים' ומצערים שבעוה"ז נמשכים ממדריגה אלקית נעלית שלמעלה מגילוי - עלמא דאתכסיא) -

לכן: כשם שלצורך התשובה עצמה צריך האדם להתייגע הרבה ולגלות ולעורר בעצמו כוחות יותר נעלים (ועי"ז החוזר בתשובה אכן מתעלה למדריגה יותר נעלית מהצדיק), כך גם לצורך שלימות התשובה, היינו הכפרה והמירוק, צריך האדם לחזור בתשובה "בכל לבו ונפשו" עד שמקבל שמזכים אותו מלמעלה בכפרה מושלמת ע"י שמביאים עליו יסורים גשמיים הנמשכים ממדריגות אלקיות יותר נעלות (ועי"ז החוזר בתשובה שלימה "בכל לבו ונפשו" – אכן זוכה לקבל השפעה אלקית יותר נעלית (השפעה מעלמא דאתכסיא שבאה לידי ביטוי למטה על ידי יסורים), שהצדיק אינו בהכרח זוכה לכך).

ה. ועוד י"ל באופן אחר¹², ובהקדם:

יש סמוכין לכך, שהיסורים פועלים כפרה ומירוק (לא ע"י עצם הצער הגשמי שהאדם מקבל, אלא בעיקר) עי"ז שהאדם מקבל את היסורים באהבה.

דהנה, איתא בגמרא (עירובין מא, ב): "ג' אין רואין פני גיהנם¹³, אלו הן דקדוקי עניות וחולי מעיים והרשות, ויש אומרים אף מי שיש לו אשה רעה. . למאי נפקא מינה לקבולי מאהבה". ופרש"י "לקבלינהו מאהבה - דמכפרי עליה".

והנה, בפשטות הכוונה בזה היא שהנפקא-מינה לדעת איזה דברים גורמים שהאדם לא יראה פני גיהנם היא, כי כאשר האדם יידע דיסורים גדולים אלו "מכפרי עלי", הרי ידיעה זו תעזור לו "לקבולי מאהבה"¹⁴.

אך בספר מנורת המאור (לרבינו יצחק אבוהב הראשון, אות רצט) הביא דברי הגמ' האלו, ומסיים "על כן כל בן דעת יקבלם בסבר פנים יפות, למרק בהם עונותיו ולהנצל עמהם מצרה גדולה מהן". ומשמעות דבריו דקבלת היסורים באהבה גופא היא הפועלת את מירוק העוונות ושהאדם ינצל מדינה של גיהנם. וכן מפורש בעיון יעקב (עירובין שם): "לקבולי מאהבה – דאז היסורים אלו הם מכפרין עליו מדינה של גיהנם".

12) את יסוד הדברים דלהלן קיבלתי מידידי הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמן שי', ותשו"ח לו.

13) אע"פ שכל היסורים פועלים מירוק הנפש ומצילים את האדם מיסורי גיהנם (כנ"ל הערה 5 מכ"כ מקומות, וכנ"ל מאגה"ת פי"ב) – מ"מ "הנהו גם שניצולין מדינה של גיהנם מ"מ רואין פני גיהנם. . אבל הג' דחשיב הכא לא יבואו לידי כך ואינן רואין פני גיהנם כלל" (תד"א ג למהרש"א).

[וע"ש במהרש"א שכתב (בתירוץ הראשון) – "בהרבה מקומות אמרו שהאדם ניצול מדינה של גיהנם, והיינו בקיום המצות, והכא חשיב ג' שע"י צערן זוכין שאינן רואין פני גיהנם".

ולכאורה צ"ע, כי מלבד המובא לעיל (הערה 5) מל' הברייתא במס' ד"א ומל' הרא"ה כו' שיסורים (בכלל, ולא רק יסורים מסויימים) מצילים את האדם מגיהנם), מצינו כן בדברי המהרש"א עצמו במק"א, דעל מה שאמרו בעירובין (יט, א): "מדת הקב"ה, אדם מתחייב הריגה למקום – שותק, שנאמר (תהלים סה, ב) 'לך דומי' [הכל שותקין כנגדך. רש"י] תהלה' ולא עוד אלא שמשבח שנאמר תהלה", כתב המהרש"א (ד"ה כד'): "ונותן תהלה להקב"ה על שפרע לו ענשו בעוה"ז כדי לזכותו בעוה"ב". והמשמעות היא שהעונש בעולם הזה מציל את האדם מהעונש של גיהנם וביכולתו לזכות לעוה"ב. ואולי יש לחלק בין יסורים למיתה. ואכמ"ל].

14) וכן מפורש בחי' רבינו פרץ הכהן: "מאחר שהם לו לכפרה תחת דינה של גיהנם".

ובספר 'תולדות אדם' לרבי אליהו בעל שם, הובא "נוסח מתפילת הרופאים, שיוכל לומר כל רופא קודם שילך לבקר החולים", וחלק מהנוסח הוא, "יהי רצון מלפניך שתתגלגל זכות זה על ידי, שתורני מה אומר לו להחזירו בתשובה שלימה לפניך, ושיקבל יסורים באהבה, כדי שיהא כפרה על פשעיו". הרי, שמלבד הידוע דיסורים עצמם מכפרים וממקרים וכו', הנה קבלת היסורים באהבה גורמת כפרה על החטאים.

ועד"ז מבואר בספר קב הישר (לבנו של בעל התפארת שמואל על הרא"ש, פר' חיי שרה פ"ט): "וכל עני שמקבל העניות באהבה ובחיבה, אין אור של גיהנום שולט עליו". הרי מפורש שקבלת היסורים "באהבה וחיבה", היא היא הגורמת את הכפרה¹⁵.

ולפי זה יש לבאר באופן אחר מדוע לצורך הכפרה מביא הקב"ה על האדם יסורים, אע"פ שע"ז הוא בעצם זוכה להשפעה אלקית יותר נעלית:

כאשר אדם עובר עבירה ח"ו, פירושו של דבר הוא שבחר לאבד את הקשר שלו עם הקב"ה בעד הנאה מועטת ממילוי תאוותו.

ועל כן, זה שהקב"ה מביא עליו יסורים כדי שע"ז יתכפרו עוונתיו פירושו שהקב"ה בטובו נותן לאדם הזדמנות להוכיח שבאמת הוא חפץ בקרבת אלקים ולא בהנאות עוה"ז. "כי השמחה [ביסורים] היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי העוה"ז", כי טעם השמחה ביסורים, אע"פ שבעוה"ז ולפי הרגשת האדם הרי זה נרגש כדבר 'רע', הוא כי היסורים הם מעלמא דאתכסיא ו"קרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה לאין קץ בעלמא דאתכסיא" (ל' אדה"ז בתניא כאן)¹⁶.

15 ולהעיר מדברי השל"ה במסכת יומא (פרק דרך חיים תוכחת מוסר): "מעלה גדולה, קבלת יסורין באהבה. מצד כמה טעמים, כאשר פירשתי במקומו. והעיקר, כי הם בודאי לכפרת עון". ובפשטות מ"ש "כי הם בודאי לכפרת עון" הוא טעם מדוע יש לקבל היסורים באהבה, אך צ"ע המשך לשונו שמתחיל בכך שזו "מעלה גדולה" לקבל יסורים באהבה, ואינו נותן טעם מדוע הדבר נחשב ל"מעלה גדולה" אלא נותן טעם מדוע אכן מוצדק לקבל את היסורים באהבה?

ולפי הנ"ל אולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שאכן כוונתו לתת טעם מדוע "מעלה גדולה" לקבל היסורים באהבה – כי היסורים הם "בודאי לכפרת עון" ע"י שמקבלים אותם באהבה. ולכן הרי זו "מעלה גדולה" קבלת יסורין באהבה".

16 ולהעיר מדברי אדה"ז באגרת הקודש סי' יא: "באמת אין רע יורד מלמעלה והכל טוב, רק שאינו מושג לגדולו ורב טובו. . המאמץ לא יחוש משום יסורין בעולם ובכל עניני העולם הן ולא שוין אצלו בהשוואה אמיתית, ומי שאין שוין לו מראה בעצמו שהוא מערב רב דלגרמיייהו עבדין ואוהב א"ע לצאת מתחת יד ה' ולחיות בחיי עו"ג בשביל אהבתו א"ע, וע"כ הוא חפץ בחיי בשרים ובני מזווגי כי זה טוב

ונמצא דכאשר האדם מקבל יסורים באהבה ובשמחה, הרי הוא עושה כעין 'תשובת המשקל' על עוונותיו, ובכך הוא מתכפר. ולכן הכפרה והמירוק הם ע"י קבלת היסורים באהבה.

ולכן, כשם שאין זה פלא שהבע"ת אכן מתעלה למדריגה יותר נעלית מצדיק ואין זה ענין של 'חוטא נשכר', כי לא העוונות עצמן גורמים לבע"ת להתעלות למדריגה יותר נעלית, אלא שמאחר שכדי לחזור בתשובה הבע"ת מוכרח לגלות ולעורר בעצמו כוחות יותר נעלים, עי"ז הוא מתעלה למדריגה יותר נעלית מהצדיק – כך הוא גם בענין היסורים שעל ידם הוא שב בתשובה שלימה ומתכפר, כי כדי שיוכיח שכעת הוא אכן אוהב קרבת אלקים יותר מחיי עוה"ז, מביא עליו הקב"ה אור אלקי יותר נעלה שאמנם נמשך בעוה"ז בצירוף של 'רע', אבל כאשר האדם מקבל את היסורים באהבה הרי הוא מוכיח שהקירוב לאלקות עדיף בעיניו על עניני והנאות עוה"ז.

ו. והנה, בגליון א'קז (ש"פ קדושים שנה זו) הערתי על לשון הצ"צ בקיצורים והערות (קיצור הב') שמביא תוכן דברי אדה"ז בפרק כ"ו ומסיים: "וא"כ ראוי לו לשמוח בקרבת ה' שמקרבו לזכך נפשו ע"י היסורים, יותר מכל חיי העוה"ז" – דלכאורה צע"ק דהלשון "לזכך נפשו" דמשמע שהסיבה שראוי לשמוח ביסורים היא כי היסורים באים כדי לפעול זיכוך מחטאים וכיו"ב, והרי כאן בפרק כ"ו אין אדה"ז מדבר בענין זה כלל, אלא תוכן הביאור הוא שראוי לשמוח ביסורים כי היסורים אינם 'רע', ואדרבה הם נמשכים מדרגא יותר נעלה באלקות ועל ידם זוכים ל"קרבת ה' ביתר שאת". ע"ש מה שכתבתי.

ולפי כל משנ"ת כאן אולי י"ל, דזה גופא מלמד אותנו הצ"צ כאן, שזה שהקב"ה 'מקרב' את האדם ומשפיע לו השפעה מעלמא דאתכסיא ע"י יסורים, הוא כדי "לזכך נפשו ע"י היסורים", והיינו ע"י שישמח ביסורים ויראה בעצמו שאוהב את קרבת אלקים יותר מכל חיי העוה"ז.



לו. ונוח לו שלא נברא, כי עיקר בריאת האדם בעוה"ז הוא בשביל לנסותו בנסיונות אלו ולדעת את אשר בלבבו אם יפנה לבבו אחרי אלהים אחרים שהם תאוות הגוף המשתלשלים מס"א ובהם הוא חפץ או אם חפצו ורצונו לחיות חיים אמיתיים המשתלשלים מאלקים חיים".

ונמצא דתוכן ענין היסורים הבאים על האדם הוא 'נסיון' לדעת אם ח"ו חפץ בתאוות הגוף הנמשכות מהסטרא אחרא או שחפץ לחיות חיים אמיתיים ולזכות לקרבת אלקים.

תיקון הנפש מלימוד חכמות היצוניות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בסוף ד"ה נר חנוכה תרס"ו (ע' קנח בהוצאה החדשה):

"וזהו ג"כ מה שצ"ל מזוזה מימין ונ"ח משמאל, והיינו מה שע"י מצות דוקא מאיר האור דתורה כנ"ל. וי"ל, דכאשר נטמאה נפשו ר"ל בחכמות היצוניות, אינו מועיל אור התורה להאיר נפשו, כי אין זה מאיר כו', כנ"ל, כ"א צ"ל קיום המצות בפו"מ, שיהי' בתוקף גדול בזה, שזה דוקא מטריד נפשו מטומאה הנ"ל, ואז דוקא יכול להאיר נפשו באור התורה. וזהו דוקא כאשר יש מזוזה מימין, קיום המצות בפו"מ, אז נ"ח משמאל כו', והיינו כמו בימי חשמונאי הי' צ"ל תחלה המס"נ בפו"מ, ואח"כ תיקנו נרות דחנוכה, בחי' ותורה אור, כמו"כ עכשיו צ"ל קיום המצות בפו"מ, ואז יכול להאיר נפשו באור התורה."

והעירני ח"א, דיש לעיין מה הכוונה כאן בקיום המצוות, האם הכוונה לעצם מעשה המצוה או לתנועת המס"נ או הקב"ע שבמצוה, דלכאורה זה יכול להיות גם בלימוד התורה עצמו כקיום מצוות תלמוד תורה.

הנהגה במאמר לפני זה מבאר שענין התורה הוא כמו בעל מוחין שהוא מופשט ונבדל מהעולם ואינו מתייחס לעולם, והוא בחי' אור ואש, משא"כ מצוות ענינם רוח כמו המדות שענינם יחס אל הזולת. ולפי זה לכאורה עיקר הכוונה כאן אינה בעצם המעשה אלא בכוונה שבזה, ועצ"ע.

[גם צ"ע קצת הלשון "מטריד נפשו מטומאה הנ"ל", טירדה מאי בעי הכא?]



התעוררות באדם מלמעלה

הנ"ל

בד"ה ויגש תרס"ו מבאר שכל עבודת האדם ברצוא ושוב מקורה בהתעוררות מלמעלה, ומביא על זה (ע' קסא בהוצאה החדשה) וזה לשונו:

"וכמו שאנו רואים בחוש, שבכל בקר אור יש התעוררות פתאום בכל נשמה, שמתעוררת לעבודת הוי', לילך ולידבק בהוי' אחד באהוי"ר באמת, ולא לילך אחרי ההבל כו', ולא יחפוץ בחיים הגשמיים להתגאל בתאוות זרות כו', אלא ימאס בהם, ויחפוץ רק בקרבת אלקים לבדו כו'. והתעוררות כזאת תמצא בכל אדם לפ"ע, בכל עת ושעת הכושר למעלה, שיומשך עליו רוח ממרום פתאום לעוררו בזה ברוח חיים שבלבו. והוא מה שמתעורר לבבו פתאום בלי הכנה מקודם כלל, דאם הי' לו הכנה בלבו בהתעוררות מצ"ע, ודאי רוח אייתי רוח ואמשיך רוח, להמשיך עליו מלמעלה לעוררו, אבל כשמתעורר פתאום בלא הכנת עצמו כלל, זהו אות ומופת גמור שמלמעלה מעוררים אותו, וכמו שיש בת קול בכל יום שמכרזת שובו כו'" עכ"ל. (והוא לשון התורת חיים ויקהל שצה,א, כנסמן בהערות).

ולכאורה יש לעיין אם הם שני סוגי התעוררות האחת בכל בוקר והשנית בעת רצון, ובפרט שלקמן (ע' קסג) איתא "הנה התעוררות זו לעלות נמשך לה מלמעלה, וכמו עד יערה עלינו רוח ממרום דוקא, והוא בעת וזמן הכושר שיש עת רצון למעלה, וכמו בשבת, שאז מאיר בחי' רצוה"ע, ונמשך בחי' אה"ר בנש"י כו', וכן ביו"ט כו'".

לכאורה משמע שיש כאן עוד אופן של התעוררות. וצ"ע בזה.



החידוש דמתן תורה לפי התניא (גליון)

הרב פנחס קארף
משפיע בשיבה

בקובץ אלף-קט הקשה הרב מ.מ. על המבואר בתניא פ' כ"ג שבקיום המצוה נעשה האבר המקיים המצוה מרכבה לאלקות ומביא שם מארז"ל האבות הן הן המרכבה. ע"ש.

ומקשה הנ"ל שאיך מדמים מעשה האבות עם עבודת האדם בזמן הזה, כי הלא ידוע שהחידוש דמ"ת הוא שאז בטלה הגזרה, ודייקא אחר מ"ת שייך להיות בירור הגוף? עיי"ש.

ואיני יודע קושיא זו מהי, הלא לא מדברים כאן אודות בירור הגוף, כאן מדברים אודות שהאבר המקיים את המצוה נעשה מרכבה לאלקות, וכן האבות הן הן המרכבה

שכל אבריהם היו קדושים ומובדלים מעניני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם.

ועוד יותר תמוה תירוצו (שכאן הולך לפי השיטה הראשונה שמביא הצ"צ באור התורה) - הרי זהו מארו"ל "האבות הן הן המרכבה", ואיך שייך לומר שמאמר רו"ל מתאים רק לפי שיטה א'?

וגם יש להסתפק בכלל אם מובא באיזה מקום שקודם מ"ת לא הי' שייך ענין הברור, כי מה שמובא בחסידות הוא שקודם מ"ת לא היו ממשיכים אלקות בדבר הגשמי שנעשה בו המצווה.

ולכאור' עפי"ז גם מה שהקשה בקובץ מכתבים בסוף תהלים בענין שמובא שם אברהם אבינו והרב המגיד ג"כ אינה קושיא כלל.



החידוש דמתן תורה לפי התניא (גליון)

הרב מנחם מענדל מישולבין
כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בגליון הקודם שאל הרב ז.מ. מה חידש מ"ת לגבי האבות לפי המבואר בתניא, כי בתניא מבואר שהאבות היו אבריהם הגשמיים קדושים ומרכבה לאלקות, וא"כ האט אלקות שוין דורכגענומען את המטה, דהיינו שהעליונים ירדו לתחתונים, ולפ"ז צריך להבין מה נחחדש א"כ במ"ת.

וסבר הרב הנ"ל לומר שהחידוש הוא שלפני מ"ת היה חיבור עליונים ותחתונים נחלת יחיד סגולה בלבד כמו האבות, משא"כ לאחרי מ"ת חיבור זה הוא נחלת כל ישראל ולא רק יחידים.

ואולי יש לומר בא"א קצת, לפי המבואר בתניא פל"ד "האבות הן הן המרכבה . . ומדרגת משרע"ה היא העולה על כולנה שאמרו עליו שכינה מדברת מתוך גרונו של משה ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני רק שלא יכלו לסבול כמאמר רו"ל שעל כל דיבור פרושה נשמתן", - דהיינו שהחידוש דמ"ת היה הדרגא דשכינה מדברת מתוך גרונו של משה,

ודרגא זו היתה לא רק אצל משה אלא גם אצל כל ישראל, ואף שלא יכלו לסבול, הרי "מיד אמר להם לעשות לו משכן ובו קדשי הקדשים להשראת שכינתו . . ומשחרב בהמ"ק אין להקב"ה בעולמו משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית' אלא ארבע אמות של הלכה שהוא רצונו ית' וחכמתו המלובשים בהלכות הערוכות לפנינו",

ועפ"ז החידוש דמ"ת הוא שכל אחד מישראל כשלומד תורה שכינה מדברת מתוך גרונו, ופשוט שדרגא זו היא נעלה מדרגת מרכבה שהיתה אצל האבות.

[כמובן שע"פ המבואר בריבוי מקומות בדא"ח שהחידוש הוא דעליונים ירדו וכו' ולא שכינה מדברת כו' עדיין צ"ע מה שאומרים האבות הן הן המרכבה וכמ"ש הרב הנ"ל, ואני לא באתי אלא ל'פשוט' מ'].]



החידוש דמתן תורה לפי התניא (גליון)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם הערתי ליישב שאלת כמה על המבואר בתניא, שהאבות בעבודתם הגיעו לבירור הגוף הגשמי ומהם נלמד גם לגבי עבודתינו, דלכאורה, האבות היו לפני הגזירה שנתבטלה במתן תורה, שאז ניתנה האפשרות לברר את התחתון עצמו, ואיך משה בתניא את עבודת האבות לעבודה דאחרי מ"ת, והבאתי מ"ש באור התורה שיש ג' שיטות בדרושי אדמו"ר הזקן מהו החידוש דמ"ת, ורק לפי שיטה אחת החידוש הוא ענין המשכת העליונים בתחתונים, אבל לפי שיטה אחרת החידוש דמ"ת הוא שאותו הגילוי שהגיעו אליו האבות מעצמם יכול כל איש ישראל להגיע אליו, ולפי זה הערתי שיש מקום לומר שבתניא קאי לפי שיטה זו.

והעירני ח"א, דבתניא מדבר על האבות רק כשעוסק בבירור הגוף ולא בחלקו בעולם, דיש מקום לומר, שגם לפי השיטה שהחידוש דמ"ת הוא בירור התחתון הרי באבות זה נתקיים כבר בגופן אבל לא בחלקם בעולם.

אך לכאורה מצד הסברא דבירור הגשמיים קצת צ"ע לחלק בין הגוף לחלקו בעולם.

עוד כתב לי ח"א, שבפל"ז יש משמעות גדולה לחזק דבריי הנ"ל, דשם מבאר שדירה בתחתונים היא ע"י שהאברים כולם "הם לו למרכבה כמו האבות". וכאן הרי מדבר בתכלית הבריאה, דירה בתחתונים, שלפי המבואר בכ"מ בחסידות ובמיוחד

במשנת רבינו זהו בודאי דבר שיתכן רק ע"י החידוש דמ"ת, ואעפ"כ כותב שהמטרה היא שנהיה כמו האבות ותו לו.

ועצ"ע בדבר.



הלכה ומנהג

"אין צריך" פירושו "לא יעשה"

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בעלון 'התקשרות' שנדפס בא' השבועות האחרונים, במדור 'ניצוצי הרבי', מעתיק המהדיר את השערתו, שכאשר כתוב בפוסקים "אין צריך" פירושו שאין לעשות כן. וזוהו מבאר מה שהקפיד כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע שלא יקבלו ברכת פרידה פעמיים, שיסודו בלשון הרמ"א (יו"ד סי' רמב סט"ז): "והנפטר מרבו ונטל ממנו רשות ולן בעיר צריך לחזור וליטול ממנו רשות, ודוקא שלא אמר לו מתחלה שרוצה ללון בעיר אבל אם הגיד לו בשעה שנטל רשות אין צריך לחזור וליטול ממנו רשות". וכפי שהאריך בגליון א'מו בביאור הלכה זו.

וראיתי להביא כאן סמוכין לפתרונו, ואפתח בלשון אדמו"ר הזקן בסדורו ב'סדר נט"י שחרית', לענין חיוב הרחיצה לקראת התפילה [לבד מנט"י בבוקר]: "וצריך ליטול עד הפרק. . . אך אין צריך כלי ולא כח נותן ולא מים כשרים ולא שאר דברים המעכבים בנטילת ידיים לסעודה. ואין צריך לברך על נטילה זו".

שלכאורה תמוה, כי אם אין צריך לברך, הרי המברך מברך ברכה לבטלה, והול"ל "ואין לברך על נטילה זו". ולכן נטיתי לפרש ביטוי "אין צריך" כעין הביטוי באידיש "מ'דארף אזוי נישט טאהן", שפירושו שאין ראוי לעשות כן, היינו לשון שלילה, אף כי בלשון רכה.

דוגמאות נוספות לענינים המתבארים על פי פירוש זה:

א) בסדור בהלכות תפילין איתא שהשח בין תפילין של יד ושל ראש, אך השיחה היתה מעניין התפילין, "אין צריך לחזור לברך על של ראש".

ואולי יש לומר כן אף לגבי עטיפת הטלית כעטיפת הישמעאלים, שם כותב אדה"ז "אין צריך לכסות ראשו עד פיו", שי"ל דהיינו שאין ראוי לעשות כן, שאילו היו הישמעאלים מכסים פניהם יותר לא יכלו למצוא ידיהם ורגליהם.

ב) וכך יתפרש לשון רבינו "יחיד המתפלל אינו צריך לומר 'יקום פורקן' זה ולא 'מי שברך'", דהיינו שלא יאמרם.

ג) בלשון שוע"ר סי' קצ סוף ס"ח: "ואין צריך לחזור ולברך" על היין, דהיינו שלא יברך.

ד) כמו כן בסי' תרלט ס"א: "אבל כלים שמשהין בהן קמח . . אינן צריכין להיות בסוכה. .", דהיינו שאין נכון שיהיו בהסוכה (ע"ש מגן אברהם סק"ג).

ברם ראה תורת מנחם חמ"ח ע' 31 הערה 3 ובשוה"ג, שמדייק בלשון רבינו "אין לומר בר"ה אבינו מלכנו שיש בו הזכרת חטא", "לא רק 'אין צריך לומר', אלא 'אין לומר'", ומשמע דלישנא "אין צריך" אינה לשון שלילה. ברם דיוק זה נשמט בשיחה המוגהת, בלקו"ש חכ"ט ע' 203. גם, הרי כבר אמרנו ששלילה בלשון "אין צריך" היא שלילה בשפה רפה.

וראה שו"ע או"ח סי' תעב ס"ה שכתב המחבר שתלמיד אצל רבו "אינו צריך להסב", ודייק מזה החק יעקב שם סק"י שרשאי הוא להסב. ובשוע"ר שם סי"א שינה לכתוב "אינו רשאי להסב". כן להעיר מתוד"ה ואין (מו"ק כג): שדייקו מלשון "אין צריך לברך" דמשמע דאין אסור לברך.

אלא שבשני מקורות האחרונים איכא למידחי, דבלישנא דחז"ל הרי "אינו צריך" מורה שנשאר דבר של רשות, והבנתנו שהיא לשון שלילה נאמרה רק בלשון האחרונים (וכנ"ל המקביל לזה בשפת אידיש).

ואף כי פירוש זה הוא מחודש, אבל אי לא נימא כן שוב יש למצוא פירוש הגון לכל המובאות הנ"ל.



אודות נישואין אזרחיים במדינות קומוניסטיות באם הבעל מסרב לגרש בגט

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

אודות דינו של נישואין אזרחיים ישנה אריכות גדולה בפוסקים שבדורות האחרונים, ואין צורך לחזור על כל הנאמר בענין זה, ואציין בזה בס"ד עיקרי ההלכה ומה שיש לדון בו בהנוגע לעניננו.

אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, והדעות השונות בזה

מקור ההלכה ד"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" והאם זה בראוה שנבעלה או בשלא ראוה שנבעלה הוא במשנה גיטין (פא, א) ובגמרא שם.

והרי"ף (יבמות ה, א מדפי הרי"ף) הביא משמיה דרב נטרונאי גאון: "כא על שפחה ידידה וילדה הימנו בת, אע"ג דלא נקיטא גט חירות, בתו היא, דאמור רבנן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות... וחזינן לגאון אחר דמספקא ליה מלתא...".

אמנם דעת הרמב"ם (הל' גירושין פ"י הי"ט): "כל הדברים האלה רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה, ואין ראוי לסמוך עליהן. שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו, ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות, עד שיפרש שהיא בעילת זנות... אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קידושין...".

והראב"ד בהשגות שם השיג: "בגויה ודאי כן הוא כדבריו, שהרי אין בידו לגיירה. אבל בשפחתו, שיש בידו לשחררה, דבריהם קרובים, דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, אלא אם כן הוחזק בפריצות עריות. וכן בת ישראל שתבעל בעדים, אם לא היו חשודים בפריצות עריות, העמד בני ישראל ובנות ישראל על חזקתן, ובחזקת כשרות הן שלא יתפרצו בפני עדים לזנות".

הפוסקים העירו גם מההדגשה בדברי הרמב"ם (הל' אישות פ"ז הכ"ג): "חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות, והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה", כלומר שרק אדם כשר מישראל נכלל בחזקה זו.

ודעת הרא"ש בשפחה כהגאונים ובבת ישראל כהרמב"ם, שהרי בפסקי הרא"ש ביבמות (פ"ב סי' ג) הביא את דברי הרי"ף וכתב: "ורואה אני דברי רב נטרונאי... הלכך הבא על שפחתו ודאי שיחררה מעיקרא, ולא מפלגינן בין בא עליה דרך נשואין ובין בא עליה דרך זנות". ואילו בפסקי הרא"ש בגיטין שם (פ"ח סי' יג) כתב: "ומסתבר דווקא בגרושתו מן האירוסין, כיון שכבר היתה ארוסתו, אימר נתחרטו על הגירושין וחזר ובעל לשם קידושין. אבל אם ראו עדים שבעל אשה דעלמא, אין חוששין לקידושי".

פסקי הרמ"א בזה

אעתיק בזה את פסקי הרמ"א הנוגעים לעניננו.

כתב רמ"א בשו"ע אה"ע (סי' לג ס"א): "י"א דפנוי הבא על הפנויה לפני עדים חוששין שמא כיון לשם קידושין, דחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. אבל אם כבר הוחזק לזנות או שיש לו אשה אחרת לא חיישינן. ויש מקילין...". ומקורו משו"ת ריב"ש (סי') ומ'תרומת הדשן (שו"ת סי' רט).

ושם (סי' ד סי"ב) כתב: "...וכ"ש אם הוא נשא שפחתו דחוששין לקדושי".

אמנם שם (סי' כו ס"א) כתב: "גוי שנשא גויה בנימוס הגוים, וכן משומד שנשא משומדת בנימוסיהן, ונתגירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אע"פ ששהה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא. וע"ל סימן קמ"ט סעיף ו'".

ומה שציין לסי' קמט, כוונתו למה שכתב שם המחבר: "וכן איש ואשה ששנשתמדו באונס הגזירות, ונשאו זה לזה בחוקות הגוים, אע"פ שמתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל, אין חוששין להם משום קדושין".

דינו של נישואין אזרחיים

עד לפני בערך 150-200 שנה נערכו הנישואין (הגירושין) באירופה רק על ידי רבנים או אנשי דת. מוסדות השלטון והחוק לא התערבו בזה לטוב או למוטב. אבל בעקבות המהפיכה הצרפתית והתרופפות הקשר שבין הדת והמדינה הנהיגו בהרבה

מדינות באירופה "נישואין אזרחיים", כלומר נישואין שנערכים על ידי פקיד ממשלתי. בהונגריה לדוגמה זה התחיל ב-1 באוקטובר 1895 [י"ג תשרי תרנ"ו].

בספרי השו"ת ישנם דיונים רחבים על תוקף הנישואין האזרחיים, שהרי על יסוד הכלל הנ"ל שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אולי נאמר שודאי רוצים הבעל והאשה שיהיו נישאים גם על פי תורה, ואפשר שיחול קידושין באופנים שונים: מסירת הטבעת יחשב כקידושי כסף; הניירת בטקס האזרחי יחשב כקידושי שטר; החיים ביחד אחרי הטקס האזרחי יחשב כקידושי ביאה. ומעתה גם אחרי נישואין אזרחיים נחשבת האשה כאשת איש עד שתתגרש בגט פיטורין. הדעות השונות שבזה רוכזו בכמה ספרים, ראה 'אוצר הפוסקים' (ח"י סי' כו ס"א סק"ו אות ג – עמ' 10-17), 'נחלת צבי' (ח"ב עמ' 328-296), 'משפט הכתובה' (ח"ז תקלא-תקמח). וראה גם ה'מבוא' לקונטרס 'ישב מצרף' שבשו"ת 'לבושי מרדכי השלם' (אה"ע עמ' א-כד). ויש להאריך בכל זה ואכ"מ.

בדור האחרון חלקו בזה הגאון ר' יוסף אליהו הנקין (נפטר תשל"ג) והגאון ר' משה פיינשטיין (נפטר תשמ"ו). הגרי"א הנקין פסק שאשה שהיתה נשואה בנישואין אזרחיים חייבת בגט, וכפי שכתב בספריו ('פירושי איברא' [תרפ"ה] סי' ד-ה, 'לב איברא' [תשי"ז] עמ' 20-12, 'תשובות איברא' [הופיע לאחר פטירתו] סי' עד-עו). ואילו הגר"מ פיינשטיין דחה את שיטתו, וכפי שכתב בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סי' ה, עד-עז; ח"ב סי' יט; ח"ג סי' כה; ח"ד סי' עה, פ-פא; ח"ה סי' יב): "ועיין בספר פירושי איברא... שהוא מצריך גט מדינא ודחק שם בדברי הריב"ש, אבל אני בארתי בתשובה שא"א לפרש כדבריו בדברי הריב"ש. והעיקר לדינא שאינה צריכה גט. ולכן למעשה ישתדל כתר"ה למצ[ו]א הבעל ולהשיג ממנו גט, ואם אי אפשר להשיג גט מהבעל יש להתירה לעלמא בלא גט" (אה"ע ח"א סי' עה).

ונהוג עלמא כהכרעת ה'אגרות משה' שמצריך גט לכתחילה אבל לא במקום עיגון, וכפי שכתב גם בשו"ת 'קול מבשר' (ח"א סי' כב): "כמעט כל הגאונים בדור שלפנינו הסכימו דנישואין אזרחיים שנעשו בנימוסי ערכאותיהם א"צ כלל גט לדינא... מקצתם (ש)למעשה הצריכו גט [רק] מצד חומרא". ראה גם הנסמן ב'משפט הכתובה' שם (עמ' תקמ-תקמא).

אודות נישואין אזרחיים ברוסיה הקומוניסטית

ב'אוצר הפוסקים' שם (סוף עמ' ח) מציינים: "ומצאנו לכמה אחרונים שדנו בפרטיות על הנישואין האזרחיים הנהוגים ברוסיה הסובייטית...". ברם לאחרי עיון נראה שתוכן הדיונים בספרים אלו לא מתמקד כל כך באופי המיוחד של הנישואין

האזרחיים שברוסיא, אלא בשאלת הנישואין האזרחיים בכללות (ראה גם שם הערת המערכת בחצאי ריבוע).

אמנם יש לציין כמה פרטים שבהם הרימו על נס את המצב המיוחד דשם.

לכל לראש נשאר לנו בשו"ת 'יחזה דעת' להג"ר צבי מקובסקי (סי' יח) תיאור של הליך הנישואין: "כפי שאני יודע, הסדר הנהוג אצלם הוא כך: שם יושב נער או נערה המסדר כל הענין בזה האופן: צריכים להיות שני עדים באותו מעמד וכותבים שטר (אקט בלע"ז), שפלוגי נשא את פלוגית ביום פלוגי, והעדים חותמים א"ע (כמדומה לא על השטר אלא בפנקס), ואח"כ נותנים השטר לאחד מהם, ואם ירצו נותנים העתקה גם להצד השני".

בשו"ת 'קול מבשר' (שם) דן "בענין האשה העגונה שהכתיבה את עצמה בזאקס [=רישום בערכאות] בתור נשואה בנימוסי הערכאות של מדינת רוסיא עם איש אחד שהיה אז חייל רוסי... והרב הנ"ל וגם הרב ז"ק פירד השתדלו הרבה אחר שהבעל אמר שאינו רוצה לעשות נישואין בחו"ק כדמו"י מפני שהוא קומוניסט המלעיג על הדת, וגם היו ביניהם קטטות ומריבות, הפצירו שיתן לה גט והוא אמר שאינו דתי ואינו רוצה ליתן גט רק כמו שכתבת הנישואין היתה בזאקס כן הוא יכול ג"כ לפטור אותה בחוקותיהם... אבל בנידון דידן שהוא קומוניסט וכופר ומלעיג על הדת ומומר לכל התורה כולה ואף שהי' לו רב לא רצה לעשות חו"ק כדמו"י בשאט נפש בודאי אין לחוש כלל שכיון לשם קידושי ביאה מחמת החזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות..."

בשו"ת 'אהלי אהרן' (ח"ב סי' נ) כתב: "מכיון דנשים מסוג זה שבשאלה דידן בודאי לא טובלים מטומאת נדתם, דכידוע הם כופרים בתורה והיא נדה..."

והג"ר יהודה ליב דון-יחייא בשו"ת 'בכורי יהודה' (סי' ג, וראה תשובתו שב'מוריה', תמוז תשס"ה, עמ' מד-מח) כתב: "ע"ד הנישואין הנהוגים עתה במדינתנו, בין הפורקי עול דת משה וישראל, בערכאות של נכרים, אם צריכה האשה גט פטורין... כידוע רבים מבני המפלגה הזאת אינם נוהרים מזנות... [עמ' 117] הלא בני המפלגה הזאת אין מאמינים בתורה מן השמים, ואין מאמינים בדת משה וישראל כלל, וא"כ בודאי שאינם בועלים לשם קידושין... דבנידון דידן אינם מאמינים כלל בשום דת, ובודאי אין בדעתם לעשות קידושין דתיים, אין מוסרים להאשה לא כסף קידושין ולא שטר קידושין, כי אם שכותבין בערכאותיהם פלוגי נשא פלוגית... [עמ' 118] במדינתנו עתה אם נחמיר בזה תרבינה העגונות, כי בני המפלגה אינם רוצים בשום אופן לתת ג"פ כדת משה וישראל... שמעתי כי ישנם בני מפלגה אשר רק מפני שאין להם במה

לפרנס עצמם הם בני מפלגה, ובסתר לבם הם מאמינים בד' ובתורתו, ואנשים כאלו אפשר שקדשו [עמ' 122] את האשה בצנעא בתוך ביתם או אפשר שמכונים בכיאתם לשם קידושין... ועל כן בשעה שאנו מתירין את נשי אלה העושים נשואיהם בערכאותיהם צריכים לחקור ולדרוש מי הוא הבעל. אם הוא מאלה החפשים והאפיקורסים שאינם מאמינים בתורת משה וישראל, יש להתיר האשה במקום עיגון בלי גט כאמור. אך אם הוא מאנשים אשר רק לפנים הוא מבני המפלגה ובסתר לבו הוא מאמין בד', צריכים לעשות כנ"ל היינו שיאמר בצנעא לסופר כתוב ולעדים חתמו ויעשה שליח להולכה... [עמ' 123]."

מכל הנ"ל יוצא שהפוסקים הללו כלל לא דנו בצורתו ומהותו המיוחד של הנישואין ברוסיה באותם הימים, אלא כולם אחד הדגישו היותם הצעירים ברוסיה חברי המפלגה הקומוניסטית המלעגים על הדת, כופרים בתורה ואינם מאמינים בדת משה וישראל כלל, ועל כן אין סברא שירצו לייסד את נישואיהם על יסודי התורה והמצווה.

דעתו של הרה"ק מרחמיסטרטאווקא

בקובץ 'קול תורה' (כסלו-ניסן תרצ"ו עמ' א-כב) פירסם הרה"ק רבי זאב זצ"ל מרחמיסטרטאווקא תשובה ארוכה אודות "שאלת נשואין בערכאות ברוסיה", וכתב שם: "ותוכן השאלה הוא כי חוקי הממשלה בנשואין על ידה שוה לחוקי הפלגש ע"פ דת ישראל, שאין שום קדושין לא כסף ולא שטר, ואימת שאחד מהם, או האיש או האשה, ירצה להפרד מהשני בלא רצון מהשני רק שיודיע זאת להממשלה המקומית, והם יתנו כתב שהם יכולים להנשא לכל מי שירצו" (עמ' א).

שוב כתב שם (עמ' ג) את השאלה באריכות: "על דבר הנשואין על פי חוקי הממשלה, שהאיש והאשה מגישים כתבי בקשה להממשלה המקומית שרוצים לישא זה את זה, ומשלמים את המס הקבוע בעד הנשואין להממשלה, וכותבים הסופרים בספרי הזכרונות שנשאו זה את זה בשמותם ושם המשפחה. וחוקי הממשלה שכל זמן שיגיש האחד מהם כתב בקשה להממשלה המקומית, בין האיש בין האשה, שרוצה או שרוצית להפרד זה מזה, יש להם הרשות בלתי רצון השני. ונכתב בספרי הזכרונות שיש לה ולו הרשות להנשא לכל מי שירצו, ועל דעת זה הם נושאים זה את זה שכל זמן ש[י]רצה אחד מהם להפרד בלא רשות ורצון השני, יש לו רשות, וחוקי הממשלה שאפילו מנאפת תחת בעלה אין לה שום עונש מהממשלה. [והשאלה] אם נשאו ע"פ חוקי הממשלה וישבו איזה שנים כאיש ואשתו ויש להם בנים, ואחר כך נפרדו זה מזה על פי חוקי הממשלה אחד בלא רצון השני או אפילו ברצון שניהם, אם אסורה להנשא לאחר בלא גט".

מסקנתו (עמ' ג, כא) היא "להתיר נשואין בערכאות בלא גט... וכפי הנראה היא השגחת השי"ת להציל הדור הפרוץ הזה מאיסורי ממזרות, שאם אינה רוצה בו ותפרד מבעלה על ידי הממשלה בלא גט כדמו"י ותנשא לאחר, אם היחה אצלם מקודם קדושין כדמו"י היו הבנים ממזרים... וכעת שאינה רק פלגש אין חשש ממזרות...".¹

אופי הנישואין המיוחד ברוסיא

הרה"ק מרחמסטריווקא כלל אינו מתעכב על זה שחברי המפלגה ברוסיא הם כופרים בתורה ומלעיגים על הדת, ולאחרי עיון בדבריו נראה שהוא מצביע על ארבעה דברים עיקריים במהות וצורת הנישואין, שלדעתו מובילים למסקנא שאין כאן גדר נישואין כלל:

(א) "על דבר הנישואין על פי חוקי הממשלה, שהאיש והאשה מגישים כתבי בקשה להממשלה המקומית שרוצים לישא זה את זה, ומשלמים את המס הקבוע בעד הנישואין להממשלה, וכותבים הסופרים בספרי הזכרונות שנשאו זה את זה בשמותם ושם המשפחה" – אין כאן שום טקס של נישואין, אלא רישום אדמיניסטרטיבי בעלמא.

(ב) "...חוקי הממשלה... ועל דעת זה הם נושאים זה את זה שכל זמן ש[י]רצה אחד מהם... בין האיש בין האשה... להפרד בלא רשות ורצון השני, יש לו רשות" – כיון שיכולים להפרד בלי רצון השני, הרי זה מורה שע"י הנישואין לא נהיה שום קשר של קיימא בין הבעל והאשה.

[והנה לכאורה יש להקשות, הרי גם ע"פ דין תורה יכול הבעל לגרש את אשתו בלא דעתה (שו"ע אה"ע סי' קיט ס"ה). וי"ל בשתים, (1) שם נתחדש שגם האשה יכולה להתגרש שלא ברצון בעלה. (2) ועוד ועיקר, אופן הגירושין הוא באופן שאף לא

(1) עוד הוא דן בשאלה חשובה: "אם יש חיוב להשתדל למנוע את אבותיהם וזקניהם פשוטי עם שמשתדלים לעשות בצנעה חופה עם עשרה אנשים, או לקדש בפני שני עדים, ו[הרי] אם יצטרכו אחר כך להפרד זה מזה... ע"י גט כדמו"י, אם הוא מכת הקאמוניסטים לפנים ירא שאם יתודעו יאבד זכותו שיש להקאמוניסטים, ואפילו אינו מהקאמוניסטים ירא שיאבד משמרתו שממנה לחמו, וברוב עיירות אין רב וסופר לכתוב גיטין...". לא ראיתי בדבריו מסקנא בענין זה. ולכאורה זה פלא גדול שדוקא אחד מחשובי האדמו"רים לגזע טשערנוביל, יעלה שאלה, האם צריך לעצור את הנישואין, באם יכול לצאת ממשול כשיתחמו מחדש אחרי גירושין אורחיים.

צריך שהצד השני יופיע ויהיה צד לדיונים, לא כן ע"פ דין תורה, שצריך שהגט יגיע לידי האשה.]

(ג) "ואימת שאחד מהם... ירצה להפרד מהשני... רק שיודיע זאת להממשלה המקומית, והם יתנו כתב שהם יכולים להנשא לכל מי שירצו" – כמו בנישואין אין כאן שום טקס של גירושין, אלא רישום אדמיניסטרטיבי בעלמא.

(ד) "וחוקי הממשלה שאפילו מנאפת תחת בעלה אין לה שום עונש מהממשלה" – זה מורה שנישואין אינו מהווה התקשרות אמיתי דאסר לה אכולי עלמא.

ואכן בדברי ימי הימים של רוסיה רשום שבחוקי נישואין וגירושין של השנים 1918 ו-1926 [תרע"ח ותרפ"ו] הופשט עד מאוד הליך הגירושין: "החוק החדש הפך את הגירושין לענין של כמה דקות... מעתה אפשר לבטל את הנישואין בבית משפט מקומי. הגירושין נעשים על סמך עתירה של אחד מבני הזוג, שופט (בנפרד) יכול לבטל את הנישואין. לא נדרשו הוכחות להתפוררות הנישואין; אחרי הכל, את החוק לא מחייב שבני הזוג יחיו יחד או מונוגמיים".

[כדי שיובן המיוחד במה שנאמר לעיל שאפשר לבטל את הנישואין "בבית משפט מקומי", יש להשוות זה לחוק במדינת ניו יארק, שרק בית משפט העליון המחוזי יכול לטפל בעניני גירושין, אבל לא בית המשפט לעניני משפחה וכדומה.]

דעתו של הגרי"א הנקין בשנת תרפ"ה

גם הרב הנקין שנלחם במשך שנים רבות להוכיח שנישואין האזרחיים מחייבים גט פיטורין, הודה שדין הנישואין האזרחיים שברוסיה יש לו דין שונה, וכך כתב (לב איברא' עמ' 20-19, ולפני זה ב'הפרדס' חשון תרצ"ה עמ' 12] בלי ההפניה למאמר שב'קול תורה'): "ועיין הצעת הגר"ז טווערסקי ז"ל לענין הקומוניסטים ברוסיה במאסף קול תורה... ואמנם החיים של הקומוניסטים ברוסיה, שתכלית שיטתם היא לבטל קשרי האישות מהארץ, וגם בהוה קישורם הוא עראי, אם אמנם באמת אין מקפידים על הפקר נשותיהם יש לדמות זה לאומר לאשה הרי את קנויה לי ואין את אסורה לכל אדם שבארתי בספרי שאין זו אשת אש. גם מטעם שהקומוניזם הוא להם כעין דת ומקפידים שלא יהא ביניהם עסקי גיטין וקידושין ע"פ דת, יש לדמות זה יותר לדין האנוסים שברבי"ש סי' ו'. בפרט כשדרים בין שכמותם".

[דבריו הנ"ל זהים לכאורה למה שכתב ב'פירושי איברא' (סי' ה אות ט): "גם יש לדון בזה מצד שיוור בקדושין... והיינו אם מנהגי האומות שיוצאה בלי גט, ושניהם

מגרשים זא"ז, או שאין מכוונים אלא [ל]קנותה ולא איכפת להו בהיותה מופקרת גם לאחרים. שאף שכתבנו מקודם דלא מצינו בגמרא וראשונים שיצטרך כו[ו]נה לקדושין על פי תורתנו הקדושה, ובפשוט משמע דסגי בכונת קנין, אבל הקנין צריך שיהא עולמי ומשולב עם האיסור." [

בדבריו הנ"ל הננו מוצאים ארבעה נימוקים שונים לביטול הנישואין ברוסיא: (א) "הקומוניסטים ברוסיא (ש)תכלית שיטתם היא לבטל קשרי האישות מהארץ"; (ב) "בהוה קישורם הוא עראי"; (ג) "אם אמנם באמת אין מקפידים על הפקר נשותיהם... שאין זו אשת אש"; (ד) "שהקומוניזם הוא להם כעין דת ומקפידים שלא יהא ביניהם עסקי גיטין וקידושין ע"פ דת".

שלושה נימוקים הראשונים דומים ממש לדברי הרה"ק מרחמסטריווקא (ולהעיר שמאמרו נדפס ב'קול תורה' אחרי פרסום מאמרו של הרב הנקין ב'הפרדס'): שהקומוניסטים הקלו מאד בגירושין, וזה הרס את כל המושג של קשר הנישואין (נימוק א); וגם האשה יכולה בקלות להתגרש, ועל דעת זה מתחתנים, ומעתה כל הנישואין אינו אלא דבר עראי (נימוק ב); אין מקפידים על הפקר נשותיהם (נימוק ג) כנראה מבוסס על הנימוק שבדברי הרה"ק הנ"ל: "וחוקי הממשלה שאפילו מנאפת תחת בעלה אין לה שום עונש מהממשלה". ואולי לשיטתו באם הממשלה אינה מקפידה על ניאוף אז כנראה שגם האנשים לא מקפידים ע"ז. ונימוק הד' הוא כעין שכתבו שאר הפוסקים שהם מלעיגים וכופרים בתורה "כעין דת", ועל כן מופרך שיסכים לקידושין שע"פ תורה.

ביאור בדברי הגרי"א הנקין

והנה אחת מיסודי המחלוקת שבין הרב הנקין וה'אגרות משה' הוא שהרב הנקין "האריך לבאר שליכא דין בקידושין שיתכוונו לקידושי מצות תורה, אלא בזה שאשה זו לקח שתהיה לו לאשה הוא הכוונה לקנין אישות שצריך, ולכן אף שלא היה מעשה קנין בשעה שהכניסה לביתו ע"ד כך אבל כיון שידוע שהוא לנישואין מאחר דנשאה בערכאות מועילה לענין זה שהביאות דאח"כ הם ביאות דקנין ולכן אין חלוק בין אסורה לו או מותרת לו ובין כשר לפרוץ, בכה"ג שידעינן שלאשה זו לקח לאישות, ואף בקידוש בפחות משו"פ ואינו יודע הדין שאינם קידושין מ"מ הוא ממילא כנתכוין לקנין אישות על כל הביאות שעשה".

אבל ה'אגרות משה' שם (אה"ע סי' עד) אחרי שהביא את דבריו הנ"ל דחה אותם, וכתב: "ואף שלכאורה היו דבריו נכונים בסברא אבל פירושו בסוגית הגמ' דחוק, ובריב"ש א"א לפרש כלל", ולדעתו קידושין הוי רק באם נתכוונו לקידוש תורה, ועל

כן בנדוד"ד "מאחר שליכא בהו החזקה דלא יבעלו ביאת זנות, ליכא אנן סהדי דרוצים בקידושי תורה, ולכן אינה מקודשת אף שרוצים באישות, משום דאולי אין רוצים אלא באישות דמנהגי המדינה, דאין רוצים בחיובים כלפי שמיא או מאיזה טעמים אחרים".

ועפ"ז יל"ע בנימוק הד' הנ"ל: "שהקומוניזם הוא להם כעין דת ומקפידים שלא יהא ביניהם עסקי גיטין וקידושין ע"פ דת", ולכאורה ע"פ שיטתו הרי לא צריך כלל כוונה לנישואין שע"פ הדת היהודית, וא"כ אפילו באם מקפידים שלא לעשות דברים ע"פ התורה, הרי מאחרי שהתכוין לשם נישואין הרי נכלל בזה מאליו ובלי כוונתו גם נישואין שע"פ התורה.

אמנם י"ל בפשטות, דהנה נפסקה ההלכה בשו"ע (אה"ע סי' מב ס"א): "אין האשה מקודשת אלא לרצונה. והמקדש אשה בעל כרחה, אינה מקודשת. אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו, הרי זו מקודשת, וי"א שאינה מקודשת, הילכך הוה ליה ספק", וא"כ לכאורה איך סבר הרב הנקין דבזה שרצו את עצם הנישואין (האזרחיים) נכלל בזה גם הקידושין שע"פ תורה, והרי זה כעין קידושין בעל כרחה, שהרי לא חשבו על כך ולא עלה דעתם כלל. אלא דס"ל דכל עוד אין הוכחה שמקפידים שלא יהיו קידושין ע"פ תורה, אז נוכל לומר שבתוך כוונתם להינשא נכלל (בלי שחשבו על כך בפירוש) גם קידושין שע"פ תורה, משא"כ באלו "שהקומוניזם הוא להם כעין דת", הרי כיון שאנחנו יודעים שהם "מקפידים שלא יהא ביניהם עסקי גיטין וקידושין ע"פ דת", אז ודאי א"א שיחול עליהם דין קידושין נגד רצונם ובעל כרחה.

דעתו של הגרי"א הנקין בשנת תשכ"ד

בשנת תשכ"ד, כעבור כמעט כשלושים שנה אחרי פרסום מאמרו ב'הפרדס', חזר הרב הנקין לדון אודות נישואין אזרחיים ברוסיה וכתב (תשובות איברא' עמ' קכה): "ומה שכתבתי בענין הקומוניסטים זהו בראשית מלכות הרשעה, שלא היה באישותם קישור והמושבעים הקומוניסטים היו בסכנת מות אם יתקדשו בדת יהודית, אבל בהמשך הזמן נשתנה הדבר והאריך בזה הרב מ. שרייבמן בקול תורה שבירושלים, שהרבה באו בסתר אצל רבנים לסדר להם קדושי [כ]דמו" [י]...".

לאחרי עיון נראה שהרב הנקין העיר כאן שתי נקודות שונות:

(א) "מה שכתבתי בענין הקומוניסטים זהו בראשית מלכות הרשעה, שלא היה באישותם קישור... אבל בהמשך הזמן נשתנה הדבר" – כלומר שכל מה שנתבאר בדבריו ב'הפרדס' (ובדברי הרה"ק מרחמסטריווקא) אודות מהות קשר הנישואין שאינו נחשב לכלום, הרי זה רק בתקופת הבראשית. ואכן בדברי ימי הימים של רוסיה

נאמר שזה היה נכון בעיקר בתקופת לנין, בשנים הראשונות של המהפיכה, אבל בתקופת סטאלין השתנו הדברים, והתחילו להקשות, יותר ויותר, על תהליכי הגירושין, ועד שכל מושג הגירושין נהיה בושה ולא רצוי.

(ב) "ומה שכתבתי... [ש] המושבעים הקומוניסטים היו בסכנת מות אם יתקדשו בדת יהודית, אבל בהמשך הזמן נשתנה הדבר והאריך בזה הרב מ. שרייבמן בקול תורה שבירושלים, שהרבה באו בסתר אצל רבנים לסדר להם קדושי [כ] דמו" [י]...".

הכוונה כאן למאמרו של הרב מרדכי שרייבמן ב'קול תורה' (טבת תשכ"ב עמ' ז-ח), שכתב: "הריני בזה אך להעיר על מה שראיתי באיזה פסקי דין שהוציא בתי דין בארץ, להתיר נשואין אזרחיים בלי ג"פ אפילו אם כבר נולד ילד מהזוג הזה, וע"ז הריני שואל איך אפשר לקבוע שהם לא התחתנו בחו"ק כדת... והלא לא ראינו אינה ראייה... וכן הריני לאשר כי במשך זמן כהונתי בתור רב שנים רבות במדינה שמאחורי מסך הברזל, התחתנו אצלי הרבה זוגות מראשי צמרת המפלגה. אחרי שנרשמו בנשואין אזרחיים הופיעו לפני בלילה אחרי חצות, בשעה שכל אנשי העיר היו שקועים בשינה, והתחתנו אצלי בחו"ק כדת בחדרי חדרים, אך בפני שני עדים, בלי מנין, ואנחנו היינו מושבעים ועומדים שלא לפרסם את הדבר. וכן שמעתי עוד מכמה רבנים בחו"ל שסדרו ג"כ חו"ק לזוגות כאלה בצנעא. וגם שמעתי מעולים חדשים ממדינות כאלה, כי הרבנים מסדרים שם גם כעת חו"ק בצנעא כנ"ל. את העובדות הנ"ל מצאתי לחובה לפרסם, כי זה ידוע אך לרבנים אחדים שעלו ממדינות כאלה שמסדרים שם נשואין אזרחיים... שאלתי, על איזה סמך מאשרת לפעמים הרבנות הראשית לישראל פס"ד כזה להיתרא בלי ג"פ כדת... וא"כ איך אפשר לסמוך על חזקה כזאת, אחרי שלא יאומן כי יסופר, שזוגות כאלה מתחתנים בחופה וקידושין..."

והנה דבריו לכאורה לא מובנים, הרי ברור שאי אפשר לחייב כל יוצאי רוסיה שהתחתנו בנישואין אזרחיים לקבל גט פיטורין אך ורק כיון שאין לנו עדים המעידים שלא התחתנו בחופה וקידושין. ובפשטות כל עוד אין רגלים לדבר שהתחתנו כדמו"י אין לנו לחשוש למיעוטא שהתחתנו בסוד. ונ"ל שכוונתו רק לעורר שישנם מיעוטא שהתחתנו כדמו"י, ויש להיזהר מאד שלא יקרה מכשול שיתירו גם אותם בלי גט פיטורין, ועל כן יש לחקור ולדרוש בכל מקרה לעצמו האם לא נישאו גם בחו"ק. [וראה שו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"ב סי' יט): "...אין להחמיר כלל אף לכתחלה. אבל צריך לידע ודאי שלא היו הנישואין אלא בערכאות, ואם כל הידיעה היא רק מהנערה ואמרה שהיה רק בערכאות הרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואם גם אחרים יודעין מזה צריך לחקור ולדרוש", אבל כדאי להדגיש שכתב כן "במדינה זו שנקל להשיג להתקדש אצל רב כדין התורה". ראה עוד שו"ת 'דבר יהושע' (ח"ג סוף סי' יד). ובשו"ת 'שרידי אש'

(אה"ע סי' קט) כתב: "וכבר נהגו שלא להתיר אלא בהסכמת ג' רבנים גדולים ולאחר שהושיבו בי"ד של ג' וחקרו ודרשו על הבעל ומנהג חייו ואיך היה הנישואין...".

ונראה לי שהרב הנקין משתמש בדברי הרב שרייבמן לצורך אחר, הוא רוצה להפריך – ועכ"פ להחליש – בזה את הנימוק הד' שבמאמרו ב'הפרדס': "שהקומוניזם הוא להם כעין דת ומקפידים שלא יהא ביניהם עסקי גיטין וקידושין ע"פ דת", שהרי יש לנו עדות נאמנה שהרבה מחברי המפלגה הרגישו בנוח להתחתן בחופה וקידושין.

ולכאורה יוצא מהנ"ל שלאחרי מכתבו הנ"ל משנת תשכ"ד סבר הרב הנקין שנישואין אזרחיים שנעשו בערכאות שברוסיא דינם כמו נישואין אזרחיים בכל מקום אחר בעולם, והאשה צריכה גט פטורין כדי להתירה לכל אדם.

ותמוה מה שבשו"ת 'זכרון בספר' (אה"ע סי' יב) מסתמך על דברי הרב הנקין במאמרו משנת תרפ"ה, ונעלמו ממנו דבריו משנת תשכ"ד, שלדעתו מאז תרפ"ה נשתנו העתים.

אודות נישואין אזרחיים בהונגריה הקומוניסטית

יש לציין שגם התשובה הארוכה שבשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סי' עד) אודות נישואין אזרחיים, נכתבה בשנת תשי"ט בקשר למדינה קומוניסטית, ה"ה מדינת הונגריה. וכדאי להעתיק משם הקטעים בהם הוא מתייחס לנסיבות המיוחדות שבמדינה זו.

"בדבר האשה שבאת מאונגארן שתחת ממשלת הסאוועטן, ואומרת שדרה עם איש משך זמן בלא קידושי תורה רק במה שנרשמו בפנקס פקיד הממשלה בהעיר, שכן הוא שם האישות מהממשלה שאין להם שום קנין ולא שום מעשה רק רשימה אצל הפקיד. ואחר זמן הסכימו להפרד והלכו להפקיד ורשם שהם מפורדים, ויותר לא ידעו לא הוא ולא היא, שלא ידעו משום רב יהודי ומנהגין בדין ישראל. ונהגו באישותם בהתקרבותם ובהפרדם כמנהגי הממשלה, שחשבו שכן צריך להתנהג כחוקי הממשלה. ומאז שנפרדו הלך הבעל ואינה יודעת היכן הוא והיא באה לקענעדא, אם יש להתירה לינשא...

והנה אם האמת כדבריה הרי לא נעשית בה כלל מעשה קידושין, ואף אם נזדמן שהיו שם עדים כשרים בעת שנרשמו לאיש ואשה אינו כלום... וא"כ בעובדא זו שברור שלא טבלה לנדוטה, דאם הלכה לטבול במקוה אם היה שם, היתה ודאי נודעת מאיזה רב או סתם אנשים כשרים והיו מסדרין להן קידושין ונישואין, שעוד היו בכל עיר

מאונגארן איז אנהיים כשרים, וכיון שלא ידעה מרב ואנשים כשרים ודאי לא הלכה לטבול במקוה...

בעובדא דיין אם לא היה שם מקוה, או אף שהיה מקוה אך הוצרכו לטרוח הרבה, או שהיתה יראה ללכת למקוה מצד פרנסתה, לא נחשדו על מה שקל להו לקיים שהוא לבעול לשם קידושין... וצריך לומר דהרי חזינן שחזקה זו דלא שביק היתרא ואכיל איסורא לא אמרינן להחשיבה מקודשת, דהא טעם זה היה שייך לומר אף בידוע שהוא פרוץ בזנות, ומפורש ברמ"א בסימן ל"ג בשם תה"ד שבהחזק לזנות ליכא חזקה זו ולא חיישינן לקידושין...

בעובדא זו שאף אם נימא שנחשבו כאנוסין מצד שרצו למצא חן בעיני הממשלה ששונאים מקיימי מצות התורה, או מצד שהיו יראין לפרנסתם, מ"מ הרי לא היה ידוע טיבן של אנוסים אלו להחזיקן בסתמן שהן שומרי מצות במה שאפשר להם... אין לחוש לקידושין. וכ"ש שידוע אדרבה שאלו שאין רוצין לידע מרב יהודי ומאנשים כשרים שבהעיר, שעדי[י]ן היו הרבה בכל עיר, הם כמעט כולן רשעים בעצמן לא מצד האונס, שודאי אף אם נמצאו אחדים שכ"כ (ג) פחדו שלא רצו לידע כלל מאנשים הכשרים אף שבעצם אין האונס גדול כ"כ, אין עכ"פ אנן סהדי שנתכוונו לקידושין...

ולכן אף שבאם אפשר להשיג גט פטורין מהראוי להחמיר אף במופקדין לחוש לסברת הגרי"א הענקין שליט"א, מ"מ באי אפשר להשיג גט ממנו שאין יודעין היכן הוא יש להתירה. ובעובדא זו שדיני המדינה שנישאו בערכאותיהם הוא שיכולין בכל עת שרוצין להתפרד זה מזו וזו מזה גם הגרי"א הענקין מודה דהרי ליכא אנן סהדי שרוצים כלל באישות שנעשו מאוגדין זל"ז וכמפורש בדבריו בסימן ה' אות ט'.

אבל צריך לברר אם האמת כדבריה, דהרי בא[ונ] גארן שזה לא כבר תפשו הממשלה, ברור שעדיין לא הנהיגו דיניהן ונימוסיהן בחזקה על כל התושבים, והרוב נישאין כדת משה וישראל אחר שנרשמים אצלם. ואף במקומות שכבר תופשין ממשלתם שם יותר מארבעים שנה נמי, הרוצין להנשא ע"פ דיני התורה יודעין למי לפנות לעשות כדיני התורה. ולכן אפשר שמשקרת במה שאומרת שדרו בלא קידושין. ואם לא היה ידוע בקענעדא שהיתה נשואה נאמנת מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר. אבל אם היה ידוע שהיתה נשואה, צריך לחקור באותה העיר ולברר שלא היו קידושין. ואם יתברר שהיתה נרשמת שם שהיא קאמוניסטקע [=קומוניסטית] או שהוא היה נרשם לקאמוניסט, הוא ברור גדול שלא היו קידושי תורה שם אף אם רק נרשמו כן ובלבד לא היו קאמוניסטן, ודאי ייראו לעשות כדיני התורה...".

לדעת ה'אגרות משה' אין לחוש לנישואין האזרחיים במדינה זו על יסוד שני נימוקים: (א) לשיטתו קידושין חלים רק בנתכוונו לקידושין, ועל כן במקרה של זוג שלא הקפידו על טבילת טהרה, אין לחשוש שנתכוונו לקידושין; (ב) אלו שהיו רשומים כקומוניסטים ודאי לא רצו – או אפילו באם רצו עכ"פ ייראו – לעשות כדיני התורה, ואין לחשוש שהתחתנו בחופה וקידושין.

אופי הנישואין המיוחד בהונגריה

ה'אגרות משה' שם מוסיף גם נימוק (ג): "בעובדא זו שדיני המדינה שנישאו בערכאותיהם הוא שיכולין בכל עת שרוצין להתפרד זה מזו וזו מזה גם הגרי"א הענקין מודה דהרי ליכא אנן סהדי שרוצים כלל באישות שנעשו מאוגדין זל"ז וכמפורש בדבריו בסימן ה' אות ט".

הכוונה כאן למה שכתב הרב הנקין ב'פירושי איברא' להתיר את האשה בלי גט בתור יוצא מן הכלל, במקרה ש"מנהגי האומות שיוצאה בלי גט, ושניהם מגרשים זא"ז". ועל יסוד זה כתב ה'אגרות משה' שדיני מדינת הונגריה מתאימים לקולא זו, והאשה מותרת.

והנה לעיל ביארתי שכוונת הרב הנקין באות ט למצב הנישואין שהיה ברוסיה, שהבעל או האשה יכלו להתגרש לבד בלי השני, ובלי מעשה של גירושין, וזה מתאים למה שכתב ב'הפרדס' ש"קישורם הוא עראי". אבל לפי מיטב ידיעתי (ואני צריך עדיין לברר עוד בזה) בהונגריה הקומוניסטית בשנות התש"י לא היה גירושין מעשה קל כל כך, כמו שגם ברוסיה כבר לא היה קל כ"כ וכנ"ל, וא"כ לשיטת הרב הנקין האשה הזאת צריכה גט פיטורין.

לחומר הנושא אולי י"ל שלדעת ה'אגרות משה' עצם הדבר שבחוק האזרחי האשה יכולה לגרש את בעלה, הרי זה מוכיח שאין כאן גדר של קידושין שע"פ תורה. ובאם זה נכון, הרי זה כלל לא קשור לאופי המיוחד של נישואין האזרחיים במדינות הקומוניסטיות, שהרי גם בארה"ב ובשאר ארצות החופש זכותה של האשה להתגרש הוא בדיוק כמו של בעלה, ובפרט זה אין חילוק ביניהם. אבל ודאי שהרב הנקין לא ס"ל ככה, שהרי לשיטתו אשה הנישאת בנישואין אזרחיים בארצות החופש ודאי שצריכה גט פחטורין, הרי שלא ס"ל שזכות האשה להתגרש פוגם את קשר הנישואין. וצ"ע.

אמנם לכאורה מוכרח לומר שה'אגרות משה' לא היה מעודכן בשינוי שנעשה באופי הנישואין והגירושין ברוסיה מאז שנות המהפיכה, ועל כן הקיש מאופי הנישואין ברוסיה בשנות המהפיכה לאופי הנישואין בהונגריה בשנות התש"י. וראיה

לזה שהרי בתשובה אחרת משנת תשל"ז (שם אה"ע ח"ד סי' פא) הוא כותב: "האשה שבאה מרוסיא פנויה ודרה עם אחד ערך שנה אף שהיה זה בדרך נישואין דערכאות, אינם כלום, חדא דאני סובר שליכא חזקה דאין בועל ביאת זנות בעוברי על דת, וגם לא כשעוברין מחמת שאין יודעין... ובאלו שבאין מרוסיא ממשלת הסאוועטן אף לטעם הגרי"א הענקין זצ"ל נמי אין לחוש, שרגילין בדרך מופקר דשם, שליכא בעצם ענין אישות, שיש לכל מי מהן לילך ולהפרד בלא טעם, ואף המדינה עצמה מפרדת לפעמים ביניהם כשסוברים שלהאיש צריכים שיעבוד בעיר אחרת ולהאשה בעיר אחרת, שא"כ אין סוברים זה לקשר ממש..." – והרי לכאורה התיאור שמתאר כלל אינו מתאים לשנות התש"ל אלא לשנות המהפיכה (בדומה לזה, אפשר לראות שגם הרב הנקין לא היה מעודכן כל הזמן, שהרי בשנת תשי"ז הדפיס ב'לב איברא' את מה שכתב ב'הפרדס' בשנת תרפ"ה, בלי להעיר שהמצב השתנה בינתיים), וצע"ג.

עוד אודות נישואין אזרחיים בהונגריה

אודות נישואין אזרחיים בהונגריה יש להעתיק גם מה שדן בזה בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ח סי' קל), בתשובה משנת תש"מ ל"הרב הגאון וכו' מוה"ר משה כהנא וויס שליט"א ראב"ד דקה"י ארטה. פעסט", הוא מעתיק את מכתבו של הרב השואל: "ע"ד רווק אחד נשא לאשה נערה אחת... ומיד אחר נישואיהם התחילה הקטטה ביניהם, ודרו כך כשנה ומחצה עד שבא לידי גירושין בערכאות, וזה כשנה באתה בהכרה עם בחור אחד בן רופא מכאן אשר כמו כן לא נתגדל באוירה של יהדות כלל, אבל פעם א' היה בפאריז בתור טוריסט [=תייר] ומד' מצעדי גבר כוננו, שהתודע שם בביהמ"ד חסידי עם צעירי חסידים, ופעלו עליו שישיב לד', ונכנס בו רוח טהרה ונעשה בעל תשובה גדול, ואינו מתפלל בלא מקוה בכל יום, וכמעט בכל יום הוא בא ללימוד ברבים בבית מדרשינו, ויש לו חומרות רבות בכל דבר, וכנזכר שנתודע עם הנזכרת, והתחיל לדבר על לבה שתשוב גם היא אל ד'... וכו' עד שגם היא נעשתה בעלת תשובה גמורה... וזה איזה חדשים נתעורר בהם הרצון להשתדך זע"ו ולקחת אותה לאשה, ודא עקא שרווק הנזכר אינה רוצה לגרשה כדמו", ולא ליתן הרשאה – שהוא בעל קשה עורף שאיני יכול לרככו ולהנטותו בשום אופן אף לנתינת הרשאה, ומטעם על שהוא לדאבון כופר בעיקר ר"ל, ונתגדל באוירה כזו, כי אביו הוא נכרי שנשא בת ישראלית ואינו יודע כלום מיהדות, וכן משפחת אמו לא היו מעולם שומרי תורה ומצוות, ומענה בפיו שזה אינו מתאים כל[ל] עם אידעען [=השקפת העולם] שלו ליתן גט כפי דת ישראל שאינו מאמין ומחזיק בה, ואם היה נותן, זאת אומרת שהיה בא בסתירה עם עצמו ודעותיו ועוד – אומר הוא – הלא לא נשא אותה רק עפ"י חוקי אזרחיים והתפרד כמו כן באזרחיים ומה רוצים ממנו, ואחר עשרה נסיונות להשיבו מדעתו היה לשוא כי

הוא באחת ומי ישוּבנו – ואם לא נמצא לה היתר להנשא אז היא נדונה להיות עגונה עולמית או שתחזור לסורה ח"ו עכ"ל השאלה".

בתשובה הוא כותב: "והנה שפיר כתב כ"ת... ויש להוסיף עוד... דגרע הרווק המדובר ממחללי שבת דזמנינו, שהוא כופר בעיקר ר"ל כנ"ל, והוי מומר גמור בכל הפרטים ר"ל, אינו רוצה בדת משה וישראל, וע"ד זה בעל, ועשה זאת בשאט נפש כמפורש יוצא מפיו הטמא עפ"ל, וכיון דליכא חזקה ליכא עדים... אף דלכתחילה בודאי יש להחמיר אף בכה"ג להצריכה גט, אבל כיון שהוא קשה עורף מאד כנוכר, בודאי צדקו דבריו, דאין לעגן אותה כל ימי' ח"ו, ומכ"ש דיש חשש דתחזור לסורה, ואין לך מקום עגון יותר מזה...".

מדבריו יוצא שהקיל במיוחד בנדו"ד כיון שהתברר שהבעל הראשון היה כופר ואתיאסט, ועל כן אין לחשוש שהתכוון לבעול לשם קידושין.

דא"ג, הכרתי את הבעל תשובה שעליו מדובר כאן, כי היה מגיע לכאן לעסקים, והוא נתקרב ליהדות על ידי בית חב"ד בפאריז. אף ראיתי את מכתב תשובתו המקורית של ה'מנחת יצחק' בביתו של מקבל התשובה, ולא היה כתוב שם "צעירי חסידים", אלא היה מפורש שמדובר בצעירי חב"ד.

סיכום

* הרב הנקין החמיר בנישואין אזרחיים, ופסק שהאשה אינה מותרת לעלמא רק בגט פיטורין כדמו", אבל בנישואין ברוסיא בשנות המהפיכה הקיל גם הוא, כי הנישואין האזרחיים דאז אינם נחשבים בכלל בגדר נישואין.

* לעומתו הקיל ה'אגרות משה' בנישואין אזרחיים, וסבר שאין זה נחשב כקידושין, אבל ראוי לחוש לדעתו של הרב הנקין שלכתחילה צריך לאשה להתגרש בגט פיטורין. אבל במקום עיגון ושעת הדחק התיר את האשה בלי שום גט.

* במדינות קומוניסטיות יש עוד צד להתיר, שהרי שם האנשים הם כופרים ואתיאסטים, ועל כן ודאי שאין לחשוש שנתכוונו לשם קידושין.

* אמנם אפשר להתיר את האשה רק לאחרי דרישה וחקירה כדי לברר שאכן לא נתחתנו בחופה וקידושין כדמו".



הוציא בשבת מהחמין בכף כשעדיין על האש

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס "פדיין-הבן כהלכתו" ו"מנהג אבותינו בידינו"

שאלתי באשה שטעתה והוציאה בשבת בבוקר מהחמין בכף כשהקדירה היתה עדיין על האש ממש האם מותר באכילה בו ביום.

תשובה – כיון שכבר נתבשל כל צרכה האיסור להוציא מהקדירה ע"י כף אפי' כשהוא עדיין על האש הוא רק מחומרא, ומכיון שהיתה שוגגת מותר באכילה מיד.

איסור מגיס בשבת

בגמ' ביצה (לד, א) תניא, אחד מביא את האור, ואחד מביא את העצים, ואחד שופת את הקדרה, ואחד מביא את המים, ואחד נותן בתוכו תבלין, ואחד מגיס [מערבו בכף] - כולן חייבין. וכתב רש"י ד"ה כולן חייבין . . ומגיס - משום מבשל, שאף הוא אב מלאכה.

והב"י (סוף סי' שיח אות יח) מביא שהר"ן (בפ"ק דשבת ו, ב ד"ה ומדאמר) כשמייירי בנוגע נתינת צמר ליורה מבעוד יום כתב "דמכאן לאילפס וקדרה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור שכל שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אין מוציאין בכף מהם דנמצא מגיס ואיכא משום מבשל. אבל כל(י) שנתבשל כמאכל בן דרוסאי תו ליכא למיחש להכי . .".

ואח"כ מביא הב"י בשם הרב המגיד (פ"ט מהל' שבת ה"ד) שיש שהקילו עוד יותר שאין חייב משום מבשל אלא בהגסה ראשונה שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו, אבל משהגיס פעם אחת דבלא מגיס מתבשל, אף המגיס פטור דמאי עבד. ולזה נוטה דעת הרמב"ן (יח, ב ד"ה והלא מגיס) והרשב"א (שם ד"ה צמר ליורה).

הוצאה מהקדירה ע"י כף

הרמב"ם (בפ"ג מהל' שבת הי"א) כתב "אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת". והראב"ד בהשגותיו כתב על הרמב"ם "הפריז על מדותיו שאסר אפי' להוציא מן הקדרה במגריפה". וכתב שם הרב המגיד: "ונ"ל שאין דברי רבינו אמורין במבושל כל צרכו, דהתם ודאי אפילו מחזירין על גבי האש ומבשלין פטור כמו שיתבאר בפ"ט,

וכיון שכן אין לגזור בהכנסת מגריפה. אבל באינו מבושל ודאי יש לחוש לדעתו ז"ל שכתב פרק ט'. . שכל שאין בהגסה ממש חיוב, הכנסת המגרפה מותר, וכל שיש בהגסה חיוב אסור להכניסה. ובפ"ט אכתוב עוד בזה". ושם (ה"ד) מסכם זאת לדברי הכל כל שאין בבישולו חיוב אין חיוב בהגסתו, וא"כ לדעת הרמב"ם שכל שנתבשל כל צרכו אין בו משום בישול ה"ה אין חיוב בהגסה, ולדעת הראשונים שכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שוב אינו חייב משום מבשל שוב אין בו משום מגיס ואין לגזור בהכנסת המגריפה.

והב"י שם מבאר "ומה שכתב הרמב"ם והיא על האש. נראה לי דלאו דוקא אלא כל שהעבירה מרותחת מעל גבי האור היא על האש קרי לה וכן כתב רבינו בסימן רנ"ב (עמ' מב) שהמגיס בקדרה אפילו אינה על האש חייב משום מבשל. כלומר בעודה רותחת. וכן כתב רבינו ירוחם בחלק ג' (סח, א)".

אולם הכלבו (סי' לא) כתב: "וקיימא לן דמגיס חייב משום מבשל אפילו בקדירה מבושלת כל זמן שהיא על האש, אבל ביורה עקורה אין בה משום מגיס". דברי הכלבו מובא בב"י (סי' רנג ס"ב ד"ה כתוב בנימוקי, עמ' סו מדפה"ס) ובמג"א (סי' שיח סקמ"ב). ומבואר בהאחרונים שיש להחמיר כהכלבו דאסור להגיס קדירה אפי' נתבשל כל צרכו כשעודנו על האש.

ובשו"ע (סי' שיח סעי' יח) פוסק המחבר: "האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור, אם לא נתבשל כ"צ אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל. ואם נתבשל כל צרכו מותר. אבל צמר ליורה אף על פי שקלט העין אסור להגיס בו". והרמ"א מוסיף ע"פ פסקי מהר"י ווייל (דינין והלכות אות ל): "ולכתחלה יש ליזהר אף בקדירה בכל ענין". ובפשטות הכוונה דיש להחמיר כשאינו על האש רק בהגסה ממש דכך מיירי המהר"י ווייל.

וכן מבואר להדיא בשו"ע"ר (סי' שיח סעי' ל): "האלפס והקדרה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור אם אינן מבושלין כל צרכן לא יוציא מהם בכף שנמצא מגיס ויש בזה משום בישול כמ"ש למעלה. אבל אם נתבשלו כל צרכן מותר להגיס בהן לאחר שהעבירן מעל גבי האור. אבל צמר שבירה אף על פי שקלט העין אסור להגיס בו (משום צובע) שכן דרך הצבעין להגיס בו תמיד כדי שלא יחרך. ויש מחמירין גם בקדרה בכל ענין. והעיקר כסברא הראשונה והרוצה להחמיר יחמיר בהגסה ממש, אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל בנתבשלה כל צרכה ואינה על האש". הרי דרך בהגסה יש החמיר

ולא להוציא בכף. אבל מ"מ מבואר מדבריו דעל האש ממש יש להחמיר אפי' רק להוציא בכף¹.

סיכום היוצא: דבהגסה ממש אם לא נתבשל כל צרכו והוא על האש יש בזה איסור תורה לכו"ע. ואם אינו על האש לדעת הב"י אסורה ג"כ מן התורה. ולהוציא בכף מהקדירה שלא נתבשל כל צרכו בין על האש ובין שלא על האש אסור².

ובנתבשל כל צרכו, בהגסה ממש אסור רק מדרבנן אפי' אם הוא על האש, ולדעת הכלבו יש בזה איסור דאורייתא. ואם אינו על האש מותר לכתחילה, אבל המהרי" ווייל מחמיר והרמ"א כתב ליהור לכתחילה. ולהוציא בכף מהקדירה שנתבשל כל צרכו, אם הוא על האש יש להחמיר לכתחילה³. ושלא על האש מותר לכתחילה.

דין מאכל שנתבשל בשבת

בגמ' חולין (טו, א) תנן "המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, בשוגג יאכל במוצאי שבת, במזיד לא יאכל עולמית; רבי יוחנן הסנדלר אומר, בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים".

וכתב הטור (ריש סי' שיח) ופסקו הגאונים כרבי יהודה דבמזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר למ"ש מיד וא"צ להמתין בכדי שיעשו, ובשוגג אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו. ור"י [בתוספת חולין שם ד"ה מורי להו] פסק כרבי מאיר דבשוגג מותר אפילו לו בו ביום ובמזיד אסור בו ביום אף לאחרים ולערב מותר גם לו.

(1) כ"מ גם בא"ר ס"ק לט-מ, הובא במשנ"ב ס"ק קיג. וכ"פ בשו"ת רב פעלים, ח"ג סי' מד: "אבל היכא דליכא צורך מצוה רבה כה"ג יש להחמיר לבלתי יוציא בכף מן הקדרה בעודה על האש אף על פי שנתבשל כל צרכו. אולם לצורך מצוה כגון ליתן לעני לאכול כשנבי הבית עדיין אינם רוצים לאכול עכשיו הוא מתיר אפי' על האש שנתבשל כל צרכו מכיון שהרדב"ז מתיר בתשו' (ח"ג דפוס פיורדא סי' תיא, הובא במחזיק ברכה אות ז והעתיק דבריו בספר חסד לאלפים סי' רנב אות יג) וז"ל "כשעושיין סעודות גדולות שאוכלין ב' וג' שלחנות ביום שבת קודש זא"ז וחוששיין שמא יצטנן המאכל, ולכן אין מורדין קדרת המאכל מעל הכירה אלא גורפין במגרפה מותר אף אם אין הגחלים עוממות, ואף דע"י המגרפה מתהפך מה שלמעלה למטה ומתקרב אל חמימות הקדרה" עכ"ל. וכ"פ להקל לכתחילה באגלי טל, מלאכת האופה סי"ז.

(2) לדעת המשנ"ב בשעה"צ ס"ק קלז כשאינו על האש הוא רק איסור דרבנן, אבל מלשון שוע"ר שכתב "ויש בזה משום בישול" משמע דהוא איסור דאורייתא.

(3) כתבנו לכתחילה מכיון דדעת הרדב"ז והאגלי טל להתיר לכתחילה, ראה לעיל הערה 1.

והב"י כתב שכדעת רבי יהודה פסקו בנוסף להגאונים גם הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש והרמב"ן והכי נקטינן להלכה. וכך אכן פסק בשו"ע סי' שיח ס"א.

[לעומת זאת כמה ראשונים פסקו כהתוספת שהלכה כר"מ, וכן פסק בביאור הגר"א. ובמשנ"ב (סוסק"ז) כתב "ובמקום הצורך יש לסמוך על זה בבישול בשוגג". אבל בשו"ע ר (ריש הסימן) פוסק כהשו"ע ולא התיר במקום צורך]

דין מאכל שנעשה בו איסור דרבנן בשבת

הנה כל הנ"ל הוא באופן שנתבשל בשבת ונעשה בו איסור דאורייתא. אבל באופן שנעשה בו איסור דרבנן מה דינו?

בפמ"ג (מש"ז סק"א) כתב "ומשמע וודאי דבו ביום בשוגג אסור אף במלאכה דרבנן". אולם בביאור הגר"א שם מסיק להלכה דאפילו לדעת השו"ע שפסק כרבי יהודה היינו בדאורייתא, אבל במלאכה דרבנן הוא סובר דלא קנסו שוגג אטו מזיד. ובאמת שכבר פסק כן הרמב"ם (פכ"ג מהל' שבת ה"ח) להדיא: דהמטביל כלים בשבת בשוגג ישתמש בהן, במזיד אל ישתמש בהן עד מוצאי שבת. וכן פסקו בשו"ע ר (סי' שלט ס"ז ובסי' תה ס"ט), בחיי אדם (הלכות שבת ומועדים, כלל ט ס"א) ובביאור הלכה ריש סי' שיח, דבאיסור דרבנן בשוגג מותר לו מיד.

וא"כ בנדיון דידן שהאשה הוציאה בכף חמין שנתבשלה כל צרכו כשהיתה עדיין על האש לכו"ע מותר באכילה. שהרי לדעת הרדב"ז והאגלי טל באופן שנתבשל כל צרכו מותר אפי' לכתחילה. ולדעת המחמירין לכתחילה הוא רק מחומרא בעלמא ולא הוי איסור דרבנן. ואפי' אם היה איסור דרבנן ממש נמי היתה מותרת מיד בשוגג עכ"פ.

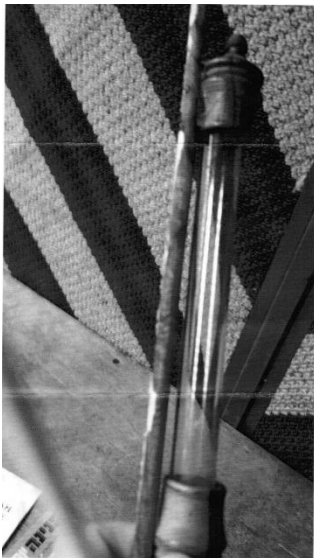
ונראה דבאופן כזה דהיינו כשנתבשל כל צרכו ורק הוציא בכף מהחמין שעל האש אפשר להקל אפי' אם היא עשתה במזיד, שהרי לכמה פוסקים מותר לכתחילה ואפשר לסמוך עליהם בדיעבד. אולם באופן שעשתה הגסה ממש בקדירה שעל האש אפי' באופן שנתבשל כל צרכו, נראה דאז יש להחמיר במזיד מכיון שיש דעת הכלבו שהוא איסור דאורייתא. אבל אם עשתה בשוגג נראה דאפשר להקל, שהרי לדעת שאר כל הפוסקים דאנן נקטינן כוותי' הוא רק דרבנן ודרבנן יש להקל בשוגג. ואפי' לדעת הכלבו דהוא דאורייתא מ"מ יש לנו פוסקים דפסקו כהתוס' דנקטו כרבי יהודה דבשוגג מותר אפי' באיסור דאורייתא.



ה"שיידעל" שפסול להשתמש בו

הרב דוד מנדלבוים

מחשובי אנ"ש, סופר סת"ם, תושב השכונה



במענה לשאלת רבים, בקשר למ"ש בהגליון שי"ל לקראת ל"ג בעומר בנוגע להשיידעל שפסול להשתמש בו, מצו"ב תמונה מהשיידל, ויכולים לראות ברור ההפסק בין הזוכית, שבו מונח המזוזה, ובין הגב של השיידל, כנ"ל הגם שהשיידעל הזה הוא כבר אזל מן השוק הרבה שנים, אבל יש כאלה שיש להם השיידעל הזה מאז שהי' נמצא בשוק.

עוד ענין חשוב שרציתי להעיר ולהאיר עליו, והוא: בנוגע נפילת אפים, ישנם כאלו שיש להם דרכים שונים ומשונים. יש דין "שאין עצם מכסה על עצם" ממילא לא יכולים להשתמש עם היד בעצמו, בלי שום הפסק, בשביל נפ"א או עם השרווול, או לשים את היד נגד הפנים, לא ממש על הפנים עצמו. ישנם כאלו שיש להם עוד דרכים משונים, אבל הכל לא הדרך הנכונה, כנ"ל.

עוד יש דרך מוזרה לגמרי שראיתי לאחרונה, וזה, ששמים את היד על הכובע בשביל נפ"א, זה בכלל לא נפילת אפים, אלא נפילת כובע, וממילא מה הפעולה מזה.



בענין קריאת שם של תינוק אחר מי שנהרג ואחר מי שמת בצעירתו

הרב חיים אברהם זקושינסקי

מחבר ספרים ומקרב בימין ב"ח

הנה ידוע מה שאמרו חז"ל דשמא גרים, דהיינו, שנרמז בשם האיש מהותיו מעשיו וקורותיו. דהשמות פועלים דבר רוחני בנשמת הולד לגרום טוב או ח"ו לגרום רע. וכמו שכתב במדרש תנחומא (האזינו אות ז') וז"ל: "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור,

לעולם יבדוק אדם בשמות לקרוא לבנו הראוי להיות צדיק כי לפעמים השם גורם טוב או גורם רע כמו שמצינו במרגלים שמוע בן זכור על שלא שמע בדברי המקום וכאלו שאל בזכורו וכו". וכן עיין בגמ' ברכות (דף ז:), שאיתא שם: "רות [המואביה], מאי רות [למה נקרא שמה רות] א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריהוה להקב"ה בשירות ותשבחות. מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר דאמר קרא לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות". וכלשונו של הספר חסידים בסימן רמ"ד "שהשם גורם לטובה או לרעה", ע"ש.

וכמו כן איתא בספר ברית אבות סימן ח' אות מ"ז בשם האר"י ז"ל הקדוש וז"ל: "בספר עמודי השמים עמוד ד' אות כ"ג כתב בשם רבינו האריז"ל וז"ל שכל השמות שבעולם אינם במקרה כמו שחושבים הבריות, שאביו קורא לו כן במקרה בלי שום טעם. אלא הכל בהסכמה מאתו ית', שגלוי לפניו מה ענין האיש הזה ופעולתו אם הוא מצד הטוב או מצד הרעה, ובאיזה אופן יהי' הטוב שבו, ובאיזה ענין יהיה הרע שבו, הכל יורה עליו והכל מרומוז בשמו. ולא זו השם עצמו אלא אפילו מספר שמו וכל אות ואות ונקודה שבשמו הכל מורה על פעולתו ועניניו אשר באותו איש באופן שאין שום דבר קטן וגדול שבכל איש ואיש שלא יורה עליו שמו, ואפילו שתמצא לפעמים אדם רשע ושמו יורה על הטוב יורה שיש בו ניצוץ טוב". וגם החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת ש' אות כ') כתב ששמו של אדם הוא הנשמה, ע"ש. וכיון שכן יש לשקול בכל מצב איזה שם ליתן להתניוק ולברר אם השם זה גורם להצלחת התניוק או להיפך חלילה. וכן נשאלתי הרבה פעמים אודות קריאת שם לתניוק, אם מותר לקרוא אחר מי שמת בציערותו או אחר מי שנהרג וכדו'. וכיון ששאלות אלו מצויות מאוד, רציתי להאריך קצת בזה.

ענף א': ריע מזליה

הנה מבואר מדברי הים של שלמה שאין לקרות שם אחר מי שהיה ריע מזליה (ולקמן בעזה"י אבאר מה נקרא ריע מזליה), שאיתא בים של שלמה (גיטין פ"ד ס' ל"א), וז"ל: "ישעיהו, כך נמצא כתוב ישעיהו בכל ספרי מלכים וישעיהו. אכן העולם אין רגילין לקרות לשום אדם ישעיהו, כי אם ישעיה לחוד, ומצאתי בדברי הימים (א', ג', כ"א) ישעיה. ואינו ישעיהו הנביא, ואמינא מסתמא לא קראו אחריו, כי ריע מזליה, ובן בנו מנשה קטליה במיתה קשה ומשונה (יבמות מ"ט:). וקראו הבנים אחר ישעיה של דברי הימים. ואולי כווננו גם כן למעלת הנביא, ושינו בו קצת. ולכן מן הסתם יש לכתוב ישעיה".

ומבואר מדבריו שאין לקרות בנו אחר ישעיהו הנביא דריע מזליה, מכיון שנהרג ע"י מנשה במיתה משונה, וכדאיאת ביבמות (מ"ט:): "מנשה הרג את ישעיהו אמר רבא מידן דיינייה וקטליה אמר ליה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואת אמרת ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא משה רבך אמר מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו ואת אמרת דרשו ה' בהמצאו משה רבך אמר את מספר ימיך אמלא ואת אמרת והוספתי על ימיך חמש עשרה שנה אמר ישעיהו ידענא ביה (פירש"י) – במנשה דלא מקבל תירוץא דטעמא דקראי אלא קטיל לי ואי אימא ליה ולא מקבל אישויי' ליה מזיד בהריגתי דעכשיו הוא סבור להורגני בדין מוטב שאברח מפניו) דלא מקבל מה דאימא ליה ואי אימא ליה אישויה מזיד, אמר שם (של השם) איבלע בארזא (עץ) אתיוה לארזא ונסרוה כי מטא להדי פומא (דישעיהו) נח נפשיה, משום (פירש"י) – ומשום הכי איענש לנסורי פומיה משום דקרינהו לישראל עם טמא שפתים מדעתו שלא צוה לו הקב"ה ולא מחמת תוכחה דכתיב ואומר אוי לי כי נדמייתי) דאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב".

אכן הבית שמואל (אה"ע ס' קכ"ט בשמות אנשים אות י') מעיר דהרמ"א פליג על דעת הים של שלמה. דבסימן קכ"ט סכ"ו כתב הרמ"א דצריכינן בסתמא לכתוב בגיטין גדליהו דסתמא נקרא ע"ש גדליהו בן אחיקם, אלמא דס"ל להרמ"א דאין להקפיד ע"ז (של ריע מזליה) כי הרי נהרג גדליהו בן אחיקם. ונמצא שלהבית שמואל איכא פלוגתא דרבוותא דרמ"א סובר שאין להקפיד כלל מצד ריע מזליה ולדעת הים של שלמה יש להקפיד שלא לקרא בשם מי שהיה ריע מזליה. [ובספר יפה ללב (ח"ה יו"ד ס' של"ה אות ג') כתב דמותר לקרוא על שם ישעיהו הנביא, אע"פ שמת במיתה משונה, והטעם על פי מה שכתב רש"י (ישעיה מ"ט א') מבטן קראני, משאני בבטן עלתה לפניו במחשבה להיות שמי ישעיהו להנבא ישועות ונחמות, ע"כ. וכן מפורש בזוה"ק (תצוה דף קע"ט:) דישעיהו שמא גרים לפורקנא, ע"ש. על כן כיון דהשם עצמו הוא טוב ופועל ישועות, לא משגחינן לומר משום דקטליה מנשה דהוי ריע מזליה, ואפשר לומר שגל הנקראים בשם ישעיהו על שם ישעיהו הנביא נקראים, כיון שהשם עצמו הוא טוב ובעל הוראה נעימה, וסימנא טבא הוא, יהיה הכל לטוב כל הימים, ע"ש.]

אולם ראיתי בשו"ת חתם סופר (ח"ב אה"ע ס' כ"ה) שביאר שאף להרמ"א מודה דאין קורין שם על מי שלא הי' סופו טוב, וז"ל: "ונ"ל דגם רמ"א מודה דאין קורין שם על מי שלא הי' סופו טוב ומודה רמ"א דיש לכתוב עקיב. בה"א ולא באלף אע"כ דכל ר"ע בש"ס באלף בסוף מ"מ מפני שסרקו בשרו במסרקות של ברזל וזה נרמז באלף שיצאה נשמתו באחד ע"כ כותבים ה"א בסוף שמרמז על שמחה הנרמז בסוף תיבות 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה' כמו שגילה בחלום לרבנו יצחק אור זרוע וכמ"ש מהרש"ל ולזה נתכוון נחלת שבעה בשם עקיבה ע"ש ומה דפליג רמ"א בגדליהו וה"ה

בישעיהו נ"ל דמצאתי בס' שמות בשם ישעיהו, וז"ל אמר שמחה מצינו בס' ד"ה א' ס' כ"ה השמיני ישעיהו בניו ואחיו עכ"ל. והנה המעיין שם יראה בתחלת הקפיטול נזכר גדליהו וצרי וישעיהו ועוד שם גדליהו השני הוא ואחיו השמיני ישעיהו הוא ואחיו מצינו ב' אלו גדולי עולם מתיחס' על הדוכן מלאי' ויו והי' קודם לישעיהו בן אמוץ וגדליהו בן אחיקם וס"ל לרמ"א שוב אין כאן מיחוש אף שנהרגו אלו כיון שכבר הי' מי שנקרא בשם זה ועמדו ברומו של עולם וכעין שכ' תוס' בשבת י"ב ע"ב לענין שבנא וכי היכי דס"ל להתוס' לענין איסורא דשם רשעים ירקב ה"נ ס"ל לרמ"א לענין סכנתא דריע מזלא' הנ"ל, ומ"מ נראה דעת מהרש"ל וסיעתו דחמירא סכנתא מאיסורא'. ונמצא דלדעת החת"ס לכו"ע יש קפידא. והגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"ב ס' קכ"ב) הביא דברי החת"ס וכתב: "ולכן מן הראוי להקפיד שלא לקרא בשם מי שהיה ריע מזליה".

ואם רוצה לקרוא אחר מי שריע מזליה מצינו ג' היתרים ועצות מהפוסקים: א) כתב הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"ב ס' קכ"ב) שיש לשנות שמו במקצת וכמו שמצינו אצל ר"ע וכנ"ל בשם החת"ס. ב) והמש"ך הגאון רבי משה שאם הוא שם שאין יכולין לעשות איזה שינוי טוב לקוראה בשני שמות דהוא להוסיף עוד שם על שם הנפטר, הא ודאי מועיל לסלק הקפידא. ג) מצינו עוד עצה טובה שבשעת קריאת השם לבנו יחשוב במחשבתו על שם איזה צדיק שנקרא כך, וכמו שכתב הגאון בעל הקהלות יעקב בספרו קריינא דארטא (ח"ב ס' תס"ב), וז"ל: "בדברי שם על מי שנפטר ל"ע בצעירת רגיל אני ליעץ למשל כשהשם הוא אברהם שהאב בשעת קריאת השם יתכוון שאם ח"ו לא מוצלח שיהא נקרא ע"ש אדם פלוני, יהא השם אברהם ע"ש אברהם אבינו או ע"ש הראב"ד ז"ל או ע"ש צדיק אחר שנודע שה' שמו אברהם באופן שיקרא השם שרוצה אלא שהכוונה תה' כנ"ל, וכ"ש אם יוסיף עוד שם ודאי טוב".

נהרג על קידוש השם

הנה מבואר מדברי הים של שלמה הנ"ל שכל מי שנהרג (וכמו בישעיהו הנביא וגדליהו בן אחיקם) מקרי ריע מזליה ואין לקרוא בנו אחר מי שנהרג. וכן ראיתי בשו"ת

1) אכן לא זכיתי להבין דבריו, שהרי לענין האיסור של ושם רשעים ירקב מובן דברי התוס' שכיון שיש לאחרים אותו השם א"כ אין איסור להשתמש באותו שם להתינוק וכמו שביאר התוס' שם: "דאטו אם אחד רשע ושמו אברהם לא נקרא בשם זה אחר", אכן נידון של הרמ"א הוא לענין אם מותר לקרוא בנו אחר גדליהו בן אחיקם, וא"כ אף אם יש לאחרים אותו השם עדיין אין להתיר לקרוא בנו אחר גדליהו בן אחיקם כיון שמחבר נשמת התינוק עם גדליהו שריע מזליה, וצ"ע.

הלל אומר (י"ד ס' קנ"ג) שכתב כן להלכה, וז"ל: "עוד יש לומר בענין זה, כפי שראיתי בס' טהרת המים מע' מ' אות מ"ו וכן בספרו של אבי הגאון זצ"ל הנ"ל שאין קורין שם אחר אדם שנהרג דריע מזליה, ומה"ט שם אדם הנביא ישעיהו דקטל יתיה מנשה נכדו וריע מזליה, אלא אחר שם ישעיה הנמבא בדברי הימים בלי וא"ו". ולכאורה אין לקרוא גם אחר אלו שנהרגו על קידוש השם, שהרי כבר הבאנו מהחתם סופר שיש לכתוב עקיבה בה"א ולא באלף, אף שר"ע שבש"ס אלף בסוף מ"מ מפני שסרקו בשרו במסרקות של ברזל וזה נרמז באלף שיצאה נשמתו באחד ע"כ כותבים ה"א בסוף שמרמו על שמחה וכנ"ל, והנה ר"ע הי' נהרג על קידוש השם ואע"פ צריכין לשנות שמו ולכתוב בה"א.

ואגב יש להעיר בזה שהרי ביאר הים של שלמה שהטעם שאנו כותבים ישעיה ולא ישעיהו שכיון שישעיהו ריע מזלו קוראים התינוק אחר הישעיה הנזכר בדברי הימים ולא אחר ישעיהו הנביא, והיינו שאין משנין השם בדרך סתם אלא קוראים אחר איש אחר לגמרי. אכן לענין רבי עקיבא צ"ע, שהרי אנו כותבים עקיבה בה"א ולא באלף, אכן לכאורה לא היתה איש אחר ששמו עקיבה, ומה תכלית יש בשינוי זה כיון שעדיין אנו קוראים התינוק אחר ר"ע התנא.

ויש לבאר זה ע"פ מה שראיתי בשו"ת נטע שורק יו"ד סימן נ' שכל שמשנה קצת בשמו ליכא קפידא כלל, וז"ל: "הנה ממנו נקח ששינוי קצת בשם הוא בענינים כאלו שם אחר לבלתי לחוש לזה לריע מזליה כמו בישעיה בלא וא"ו כיון דישעיהו הנביא הי' נקרא בוא"ו וכן גדליה וגדליהו חזקיה וחזקיהו כמו דהוי שינוי שם בגיטין וכו' וכן בדליכא אחר בשם זה רק האיש שהי' ריע מזלו עכ"פ אם משנה איזה דבר בהשם כמו ישעיה מן ישעיהו שפיר דמי דכמו דלא הוי שם אחד לענין גיטין כן נמי לענין זה וכו' דא"כ בישעיה הנמצא בדברי הימים בלא וא"ו אם הי' אחר ישעיהו הנביא איך הי' מסקן שם ישעיהו הנביא דריע מזליה אלא ואי דע"י שינוי זה דחסר וא"ו שפיר דמי אם לא דנימא דישעיה בדברי הימים הי' קודם ישעיהו הנביא (וכן באמת סב"ל להחת"ס הנ"ל שישעיה הנזכר בדברי הימים הי' קודם ישעיהו הנביא וכנ"ל)".

וכן ביאר הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"ב ס' קכ"ב) שכתב: "אבל נראה דאם ישנה השם במקצת מכפי שנקראה אחותו אין שוב בזה קפידא, דהא כתב היש"ש שם ואולי כיוונו למעלת הנביא וישנו בו קצת, היינו ששם ישעיה שאצלינו הוא על שם הנביא אבל מפני שאירע מזליה שינוי קצת לקרא ישעיה ולא ישעיהו, וזה מהני לסלק הקפידא, וכן איתא בחת"ס סימן כ"ח בשם עקיבא שאצלינו הוא על שם ר' עקיבא התנא ומשנים הרבה לכתוב עקיבה בהא אף שבגמ' נכתב עקיבא באלף כי היכי דיהיה שינוי קצת באשר שר"ע נהרג ע"ש, הרי חזינן דשינוי קצת מסלק

הקפידא". [ואגב - סובר הגאון רבי משה שאנו קוראין התינוק ישעיה היינו ג"כ אחר הנביא ורק משנין השם קצת כמו בר"ע, וצ"ע, שהרי מבואר מדברי הים של שלמה והחת"ס והנטע שורק הנ"ל שאנו באמת קוראים אחר איש אחר לגמרי ששמו ישעיה ולא אחר הנביא, וצ"ע.]

ועכ"פ אין להתיר לקרוא אחר מי שנהרג על קידוש השם וכמו שלא קרינן אחר עקיבה בלי שינוי השם, ושוב מצאתי בקובץ בית ועד לחכמים (תש"ע אלול ח"ה דף שנ"ו) שכתב שלענין לקרות שם אחרי אלו שנעקד"ה בשנות המלחמה, ידוע ומפורסם דעת קדשו של רביה"ק בעל דברי יואל וצ"ל שהיה רגיל לצוות שיוסיפו שם. וזה מתאים עם מה שהבאנו לעיל מדברי החת"ס לענין ר"ע.²

אכן ראיתי בספר שמירת הגוף והנפש דף ת"נ שהביא מהשו"ת שאילת יצחק (ואין הספר תחת ידי לעיין בו) שלא שייך קפידא זו בשמות אנשים שנהרגו בשואה³, ובהערה שם ביאר ביתר שאת: "עיינן בספר שאילת יצחק ס' קס"ג וקס"ד דבכה"ג פשיטא שאין לתלות שמזל שלהם גרם מיתתם וע"כ אין חשש לקרוא בשמותם ואדרבה יש לקרו בשמם לזכר עולם, ומ"מ טוב יותר להוסיף עוד שם, אך הרבה גדולים לא הקפידו ע"ז ומאן דלא קפיד לא קפדינן".⁴ אך צ"ע לכאורה ולמה דין זה שנוי ממעשה של ר"ע. ושאלתי להבן של השאילת יצחק הרי הוא הגאון רבי נח אייזיק אהלביום שליט"א, וביאר שדעת אביו וצ"ל שמותר לקרות אחר מי שנהרג בהשואה

(2) אכן ע"ש שהוסיף עוד, וז"ל: "אך לעומת זה ידוע כי רביה"ק בעל ברך משה וצ"ל היה דעתו נוטה שאין צריכים להוסיף שם אחרי אלו שנעקד"ה בשנות המלחמה, והיה רגיל לומר דמי זוטר התנא רב עקיבא שנהרג עקד"ה, וכי אמרינן דהורע מזליה, וחזינן דנותנים שם עקיבא", עכ"ל. וצ"ע"ג שהרי כבר הבאנו לעיל מדברי החת"ס שיש לשנות השם של עקיבא עם האלף לעקיבה עם הא"ה מטעם ריע מזליה, וצ"ע.

(3) וכבר כתב סברא זו בשו"ת נטע שורק יו"ד ס' נ', וז"ל: "ועיינן בט"ג באות נ"ה מ"ש ע"ז רשב"ג שהי' נקרא על שם זינו ר"ש שהי' מעשרה הרוגי מלכות שלא הקפידה בדבר בזה כשנהרג מחמת צדקתו ואין זה ריע מזלו וישעיהו שאני דבן בתו קטליה מרוע בחירתו וגם במיתתה קשה ומשונה לכן חשב זה ריע מזלו ע"כ".

(4) וכדאי לציין עוד למה שראיתי בספר ילקוט יוסף כבוד אב ואם ח"ב דף ע"ח שכתב, וז"ל: "ועיינן בשו"ת הלל אומר (ס' קנ"ג) שנשאל בניצולי השואה, אם מותר להם לקרוא את בתם על שם האמא שנעלמו עקבותיה ויש ספק אם נפטרה. וכתב שם שאין זה דומה אמירת קדיש שמבואר באה"ע (ס' י"ז ס"ה) שאין לומר קדיש ולא לעשות השכבה על מי שנעלמו עקבותיו, כדי שלא יצא מזה מכשול שיאמרו בודאי כבר נתבררה מיתתו. שהכל יודעים שאין אומרים קדיש יתום אלא אחר מי שמת, אבל גבי קריאת שם הרי יש הקוראים שם גם אחר אותם החיים (וכמו שביאר בזה הילקוט יוסף באריכות ע"ש)".

משום שזה הי' גזירת הציבור, ואין זה ריע מזלו בפרט של אותו איש, אלא זה בכלל הוי גזירת הציבור, ואינו דומה להריגת ר"ע או שאר איש פרטי.⁵ ושוב מצאתי שכ"כ הרב משה שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות ח"ד ס' רכ"ח, וז"ל: "נהגו שלא לקרוא שם להילד אחרי מי שנפטר בצעירתו או שהיה מזלו רע וכו' אבל כל זה אם נפטר בצעירתו בחורבן יהדות אירופא, שהיה אז גזירת ציבור, יש גדולים שלא הקפידו בכגון זה, כיון שזה היה גזירה כללית על כל הצבור, ואין ריעותא בשם הנפטר".⁶

ואסיים עם דברי הספר שרביט הזהב החדש ברית אבות (סימן ח' אות י') שכתב, וז"ל: "יש מקפידין שלא להעלות שם אחר מי שנהרג בידי עכו"ם לפי דאיתרע מזליה ומאן דלא קפיד בזה שומר פתאים ה'", ולהלכה צריך שאלת חכם. וע"ע בזה בדברי האדמו"ר מליובאוויטש וצ"ל בשלחן מנחם ח"ה דף קנ"ו.

מת בצעירתו ל"ע

נשאל הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"ב ס' קכ"ב) בדבר ליתן שם לתינוק הנולד בשם שנקרא אחד קרוב שמת צעיר לימים, וכתב שיש בזה קצת קפיידא. אכן המשיך לבאר גדר הדברים, וז"ל: "אבל לא ידוע במת על מטתו כשלא היה זקן באיזו שנים שיך להחשיב שהוא ריע מזליה דהא שמואל הנביא ושלמה המלך חיו רק נ"ב שנה ורגילין טובא ביותר לקרא בשמם שמואל ושלמה, וחזקיה המלך חיה רק נ"ד שנה וקורין בשמו, וא"פ אפשר שלא נחשב ריע מזליה כלל במת על מטתו אף שהיה עוד צעיר מזה במותו דהשנים שנקבצו להאדם אולי אינו ענין קללה, אלא שליותר לא ראה הקב"ה בו צורך שיהיה בעוה"ז לבד מאלו שמתו לעונש דמיתה וכתוב בני עלי שמפורש בקרא דהוא לעונש משום החטא. אך אלו שמתו קודם שהולידו בנים מסתבר שהוא מצד ריע מזליה לעונש ויש טעם להקפיד שלא לקרא לתינוק

5) וכן ראיתי בספר מסורת משה ח"א דף תקל"ז שכתב בשם הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שאשה שנהרגה ששמה ליפשא מיכלא שנהגרה בהשוואה, ופסק הר' משה, שיותר טוב שלא לקרא ממש על שמה, רק תקרא אותה ליפשא, ויותר טוב להוסיף עוד שם, ואמר תקרא אותה ליפשא ברכה, ע"ש.

6) וכן עיין בשו"ת מחנה חיים (אה"ע סימן ס') שכתב, דמה שמצאנו שקוראים לבן על שם אביו הנפטר, זהו דוקא במת מיתה טבעית, אבל אם אביו נהרג אם כן שם זה הוא רוע המזל, ולא יקרא בנו בשם זה. ומה שראינו שר"ע ור"ג שהיו מעשרה הרוגי מלכות ואעפ"כ נקראו בשמם, וכן גדליהו וישעיהו, התם היינו טעמא כיון שנהרגו על קידוש ה' אשר מברכים ברכה על קידוש שם שמים, וגם בגוף ההריגה עבדו את ה', כי הקב"ה קיים בהם בקרובי אקדש שבחר בהם במחשבה א"כ לא נקרא רוב מזל, ע"כ. ולכאורה דבריו צ"ע שהרי כבר הבאנו לעיל באריכות שבאמת אין לקרוא בנו אחר ישעיהו הנביא וגדליהו בן אחיקם משום ריע מזליה, וכן בר"ע הטעם להקל משום שבאמת משתנים שמו וכותבים עקיבה בה"א וכו"ל, ואף הרמ"א מודה בזה, וצ"ע ג.

בשמים. ולכן בעובדא זו שאחותו מתה בת כ"ח שנה אם מתה בלא בנים ודאי יש להקפיד שלא לקרא הבת הנולדה לו על שמה, ואם יש לה בנים הוא ספק אם הוא לעונש ויש קפידא או שהוא מצד קצבת השנים וליכא קפידא. ולכן מכיון שלהב"ש (הנ"ל) איכא פלוגתא דרבוותא דרמ"א סובר שאין להקפיד כלל מצד ריע מזליה רשאי שלא להקפיד כיון שאיכא תרי ספיקי, אבל אם אשתו מקפדת אין לו לבטל דעתה מאחר שעכ"פ יש מקום להקפיד. אבל נראה דאם ישנה השם במקצת מכפי שנקראה אחותה אין שוב בזה קפידא וכו' ואם הוא שם שאין יכולין לעשות איזה שינוי טוב לקוראה בשני שמות דהוא להוסיף עוד שם על שם האחות, הא ודאי מועיל לסלק הקפידא, עכ"ל.

והיוצא מדבריו שבמת על מטתו כשהוא צעיר הוי ספק אם נקרא ריע מזליה, ולכן באמת יש מקום להקל בזה דהוי ס"ס, ספק אם מת על מטתו מקרי ריע מזליה, וספק אם ההלכה כדעת הרמ"א (ע"פ הבנת הבית שמואל) שליכא קפידא כלל לקרא אחר מי שריע מזליה. ורק אם אשתו מקפדת אין לו לבטל דעתה מאחר שעכ"פ יש מקום להקפיד. וכל זה כשמת כשיש לו בנים אבל אם מת כשהוא צעיר בלי בנים יש להקפיד דבדואי הוי ריע מזליה, ורק אינו ידוע באיזה שנים שייך להחשיב ריע מזליה. ובנדון שלו באשה שמתה בת כ"ח בלא בנים יש לומר דלכו"ע מקרי ריע מזליה ויש לשנות קצת בהשם ואם הוא שם שאין יכולין לעשות איזה שינוי טוב לקוראה בשני שמות דהוא להוסיף עוד שם.⁷

ועכ"פ הגאון רבי משה ביאר שאין ידוע באיזה שנים שייך להחשיב ריע מזליה, דהא שמואל הנביא ושלמה המלך חיו רק נ"ב שנה ורגילין טובא ביותר לקרא בשמים שמואל ושלמה, וחזקיה המלך חיה רק נ"ד שנה וקורין בשמו, וראיתי בספר דרכי חיים ושלום (השמטות ס' תתקכ"ט) שכתב שדעת הגאון ממונקאטש בעל המנחת אלעזר הי' שלא לקרות שם על א' אשר של"ח קודם חמשים שנה רק בצירוף שם אחר, והשם האחר אשר נותנים יש לקרות לראשונה, ע"ש. ושוב הגיע לידי קונטרס זיו השמות, וראיתי שם (ריש פרק ט"ו) שכתב בשם ר' יעקב קמינצקי זצ"ל שכשמת פחות מבן ששים שנה נקרא צעיר, ע"ש. וכדאי לציין עוד למה שראיתי בספר שלמי שמחה (פסקי הגאון רבי שלמה זלמן אורבך זצ"ל) דף תנ"ב שכתב: "ומעשה היה באבי הבן

(7) וכן עיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן ס' שכתב בלשון זה: "ולכן כשתלד אשתך תחיי' בשעה טוב ומוצלחת והולד תהא בת תקרא אותה על שם אמך ע"ה, אבל מכיון שאמך ע"ה מתה צעירה בימים וגם שלא כדרך סתם מתים יהיה כדאי לקרא משמות אמך רק שם גיטל, כי שם דריזל בהוספת הדלת לא ידוע לי איזו שם הוא ובלא שום מובן, ולהוסיף עוד שם משמות הצדקניות שבקראי שלדעתי היה טוב אם אפשר בשם חנה ותקרא גיטל חנה, וגם יש לקרא גם חנה גיטל, ואין קפידא בזה".

שביקש לתת שם לבנו, ע"ש דודו שהיה רב ות"ח גדול, ברם שהלה נפטר במבחר שנותיו בתאונת דרכים רח"ל, בהיותו בגיל ארבעים וארבע שנים, רבינו (הגרשז"א זצ"ל) הביע דעתו, שיש כאן תרתי לריעותא: גם שנהרג בתאונת דרכים, וגם בגיל צעיר. אחר כך שאל את אבי הבן, אם גם המשפחה רוצה בשם הזה, ומשנענה בחיוב, אמר שיכול לתת השם, אף יוסיף גם את השם 'חיים' או שם אחר".

אכן ע"ש שכתב שאף שיש להחמיר שלא לקראו שם על שמו של אדם שנפטר בגיל צעיר, אכן מותר לקראות שם אחרי ההורים שמתו בגיל צעיר, שכתב שם: "כמה פעמים נשאל רבינו (הגרשז"א זצ"ל), האם נכון הדבר לקרוא שם הבנים והבנות כשמות הורי ההורים, במקרה שהורי ההורים נפטרו רח"ל בגיל צעיר. והשיב, נכון שהמנהג הוא שלא לקרוא שם אחרי אדם שמת בגיל צעיר, אבל במקרה הזה התורה אומרת בפירוש 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך', ובקריאת שם אחרי האבא או האמא שנפטרו יש משום כבוד אב ואם (וכמו שביארתי בספרי ומקרב בימין ח"ב סימן ט"ו), וממילא אין לחשוש לכך שיהרגם מזה ח"ו קיצור ימים ושנים לתינוקות שיקראו על שמם. וכן אין צריך להוסיף שם נוסף על שם אביו או אמו". וכן דעת האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל (שלחן מנחם ח"ה דף קנ"ז) שנשאל בלשון זה: "ע"ד קריאת שם בנם, ברצונם לקרוא ע"ש אביו, אבל הוא נפטר בהיותו צעיר, ושאלתו אם יש לחשוש לזה", והשיב האדמו"ר: "אין לחשוש לזה, שהרי זהו במצות כבוד אב שהשווה כבודו לכבוד המקום".



כמה הערות בהלכות מתיר

הרב מרדכי קירשנבויס
תושב השכונה

א. בשוע"ר סי' שי"ז ס"א מגדיר אדה"ז ג' חלוקות בנוגע לקיום הקשר; א. שקשר העומד להתקיים לעולם נקרא קשר של קיימא מן התורה, ב. קשר שקצב בדעתו שיתירו באיזה זמן נקרא קשר של קיימא מדברי סופרים, ג. וקשר שאינו עומד להתקיים כלל מותר לקשרו בשבת (ומביא שם מחלוקת מה נקרא אינו עומד להתקיים כלל, יום א' או עד שבוע). לאחמ"כ בס"ב מביא דעת הרי"ף הרמב"ם שאפילו בקש"ק אינו אסור מן התורה אא"כ הוא מעשה אומן, כן מביא דעת רש"י והרא"ש שאין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט.

ובבדי השולחן סי' קכ"ג סק"ג מביא שדעת הפרמ"ג ורעק"א שלפי הרמב"ם כל קשר שאינו עומד להתקיים לעולם אין חייבים עליו מה"ת, ומדייק מדברי כמה ראשונים כשי' אדה"ז שגם לפי הרמב"ם יש איסור בקשר שאינו עומד להתקיים לעולם אלא קצב בדעתו שיתירנו.

והעירני ח"א מלשון הרמ"א ס"א "וי"א שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מקרי של קיימא, ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא", וכתב ע"ז הפמ"ג סק"א-ב שלשון של קיימא כאן הוא לאו דווקא שהרי פשוט שכאן האיסור הוא רק דרבנן, אמנם לשי' רבינו עולה הלשון יפה, שהרי (לשי' הרא"ש עכ"פ) יש מושג קשר של קיימא מדברי סופרים.

ב. בלקו"ש חי"ד עמ' 14 "גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן", מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו")."

הנה פשטות הלשון משמע שמעשה אומן הוא חלק מענין קש"ק, כמו שמבאר שקשר שאינו של קיימא היינו כשאינו מעשה אומן, וממשיך שאינו מעשה אומן מפני שקשרו על דעת להתירו. וצ"ע, שהרי מעשה אומן הוא דין בחזקת הקשר ואינו שייך לענין קשר של קיימא שהוא דין בקיום הקשר.

ג. בשו"ע ס"א כותב המחבר "ולצורך מצוה, כגון שקושר למדוד אחד משעורי התורה, מותר לקשור קשר שאינו של קיימא", וכתב המג"א סק"ג "ולצורך מצוה – אפילו מעשה אומן, דאל"כ אפילו בלא מצוה שרי".

וצ"ב, ניחא להפמ"ג ורעק"א הנ"ל שלפי הרמב"ם אין מושג של קש"ק מד"ס מובן הכרח המג"א לפרש שההיתר כאן הוא אף בקשר שהוא מעשה אומן, אבל לדעת אדה"ז שגם לרמב"ם קשר שאינו של קיימא מה"ת אסור מד"ס מקום לומר שהתירו לצורך מצוה קש"ק מד"ס אך לא מעשה אומן.

גם לפי המבואר בלקו"ש הנ"ל (עמ' 7-16 ובהע' 35 ושוה"ג) שטעם האיסור מדרבנן בקשר שאינו של קיימא הוא מפני שדומה לקש"ק, ואילו טעם האיסור בקשר מעשה אומן שאינו של קיימא הוא גזרה משום קשר מעשה אומן העומד להתקיים שחייבים עליו מה"ת. לפ"ז מבאר הא שהתירו לצורך מצוה גם מעשה אומן "לפי שפקע האיסור כללי שיש בזה (שדומה למלאכה) פקעה גם הגזירה" – מ"מ יש כאן רק ביאור על טעם ההיתר אבל עדיין אין כאן ביאור על הכרח המג"א לפרש שיש כאן גם היתר זה, וצ"ע.

ד. בלקו"ש הנ"ל "שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים וכיו"ב". ועד"ו כתבו כמה אחרונים.

ובקובץ האלף ומאה הקשה הגר"י פרקש שלכאורה גם בונה הוא ממש כמו הקושר, שאינו עושה דבר חדש אלא מחבר לבנים או אבנים בודדים והופכם לגוף אחד, ממש כשם שהקושר לוקח שתי חבלים וכיו"ב ומחברם והופכם לגוף אחד.

הנה קושי' זו יצאה לו מדברי רבינו סי' שי"ט סכ"ו "כל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשה גוף אחד הרי זה תולדת בונה", וצ"ע כיצד יפרנס לפ"ז המבואר בסי' שי"ג סכ"ד "המשוה פני הקרקע בבית או בחצר כגון שהשפיל תל או מילא גומא או גיא הרי זה בונה וחי"ב", וכי איזה חיבור לגוף אחד יש כאן, וצ"ל שעיקר מלאכת בונה הוא קביעות הדבר (ראה אבן האזל על הרמב"ם פ"י הי"ז ועוד).

ויש להוסיף, הנה ע"ד קושייתו אפשר להקשות גם ממלאכת תופר, שגם בה החיוב הוא על החיבור של שני דברים ומ"מ מבואר בשו"ע ר"ס"ז שאין חילוק בתפירה בין קיימא לאינה של קיימא, ובפשטות הטעם ע"ז הוא ע"ד המובא לעיל מלקו"ש גבי קשר מעשה אומן שאז קרוב מאוד שיעשה קשר של קיימא, ועד"ז י"ל גבי בונה.

ה. בפשטות יש ב' חילוקים בין הרמב"ם והרא"ש הנ"ל, בקושר מעשה הדיוט בדעת שיתקיים לעולם להרא"ש חייב ולהרמב"ם פטור, ובקושר מעשה אומן ע"מ להתירו ביומו להרמב"ם פטור ולהרא"ש מותר.

ולפ"ז יל"ע במ"ש אדה"ז "ויש להחמיר כסברא הראשונה (הרמב"ם) ולכן נהגו לזיהר...", דלפום ריהטא שיטת הרמב"ם הוא חומרא יותר משיטת הרא"ש המתיר בקשר מעשה אומן אם דעתו להתירו ביומו, משא"כ מה שהרא"ש מחמיר יותר מהרמב"ם ומחייב בקש"ק אפי' הוא מעשה הדיוט אינו נוגע למעשה כיון דמ"מ לפי הרמב"ם אסור מדברי סופרים.

אלא שמ"מ הרי לצורך מצוה או הפסד מרובה מתירים אמירה לנכרי באיסור דרבנן, וא"כ יוצא קולא בקשר זה לפי הרמב"ם, וצ"ע אם יש להקל בזה כיון שהרמב"ם מיקל או שצריך לאחוז גם חומרת הרא"ש מה שלא הזכיר אדה"ז.

ו. הנה הרב הנ"ל הביא מחלוקת הפוסקים אם חיוב מתיר הוא דוקא בדעתו ע"מ לקשור או אפילו באין דעתו לקשור רק שצריך שלא יהי' קלקול, וכתב לדייק מלשון

אדה"ו בריש הסימן "וחייבים על קשירתו ועל התרתו" מכך שלא הוסיף שזה בתנאי שבדעתו לשוב ולקשרו משמע שמספיק שלא יהי' בזה קלקול.

[אמנם ראה לעיל שט"ו סט"ו "הרי זה אוהל קבוע אם הוא עשוי להתקיים והנוטה אותו בשבת חייב משום בונה והמפרקו חייב משום סותר כמו סותר בנין גמור", ולא הזכיר בכל הסימן את התנאי המבואר בסי' רע"ח שצ"ל סותר ע"מ לבנות].

ואולי יש להוכיח כדבריו מסי"א "הפותל חבלים מכל מין שיהי' חייב משום קושר . . וכן המפריד הפתיל חייב משום מתיר . . והוא שלא יתכוין לקלקל", הרי שבמקום שמזכיר שיהי' דרך תיקון אינו מוסיף שזה גם בתנאי שבדעתו ע"מ לקשור. ועצ"ע.



קריאת התורה באחש"פ לבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל

הרב מאיר אלייאני

נו"נ במתיבתא 'תורת אמת'

ירושלים עיה"ק ת"ו

בן ארץ ישראל ששהה בחו"ל באחרון של פסח שחל בשבת ונוהג כהפסק הברור לעשות כמותם יו"ט, איזה קריאה בתורה צריך לשמוע. מחד גיסא שומע את הקריאה המיוחדת ליום זה שהוא יום טוב שני דגלויות, אך מאחר ובארץ ישראל יקראו היום פרשת אחרי מות לכשיבוא בשבוע הבא לבית כנסת יקראו כבר פרשת קדושים ונמצא מפסיד פרשה אחת עם הציבור. מה יעשה?

הרה"ח מנחם שי' והבה 'ראש הכולל להוראה' בגבעתיים ומח"ס 'כרם מנחם' הורה שבמנחה של שבת שמוציאים הס"ת יקראו כבר פרשת אחרי מות כולה ופרשת קדושים עד שני כדין מנחה של שבת ושני וחמישי. אולם טענתי שהפתרון הזה לכאורה חלקי בלבד, כי אימתי הזמן לאמירת שמו"ת. ובכלל לא מובן הפתרון, דממה נפשך; אם אנו נחשבים כרגע כבני חו"ל מה לנו לחשוש על קריאת בני ארץ ישראל, אלא עלינו לקרוא כמנהג המקום בו אנו נמצאים ובשבוע הבא מה שנפסיד נפסיד. אולם מהיות טוב ויש ענין להשלים פרשיותיו עם הציבור, השאלה היא לאיזה 'ציבור' הוא משתייך כרגע. ואם נחשבים אנו קצת כבני ארץ ישראל מדוע נחוג את היו"ט שני כהלכתו לפרטיו.

מסקנת הדברים שקריאת פרשת אחרי בחו"ל באותה שבת היא גרידא משום ישלים פרשיותיו עם הציבור ולא לצאת ידי חובת קריאה דפרשת שבוע ולכן אין השמו"ת קשור להקריאה וישלים כדין מי שלא קרא שמו"ת עד שמחת תורה בדיעבד .

אולם לפלפולא דמילתא הצעתי שיקראו שמו"ת באחרון של פסח אחה"צ ולפי שבשו"ע והפוסקים בסי' רפ"ה הובא שממנחה של שבת יכול לקרוא שמו"ת של שבוע שאחריו שכבר נחשב עם הציבור, אבל דבר זה לא מוסכם אצל כל הפוסקים הדנה בשו"ע רבינו הזקן כותב במפורש שעם הציבור מקרי מיום ראשון. וכ"כ כמה אחרונים ובפשטות גם כוונת מרן השו"ע .

אבל יעויין בפרישה שביאר הטעם למה מראשון ולא ממנחה למרות הלשון דמשמע כבר ממנחה של שבת לפי שקראו בבוקר פרשה אחרת וזה נקרא עם הציבור ולא מסתבר שבאותו יום יקראו פרשה אחרת ונחשב לזילותא גם כלפי הקריאה.

ומעתה תבנא לדינא דמאחר והיום באחרון של פסח לא קראו פרשה אחרת כי אם פרשת היום ולא על סדר הפרשיות שעליהם אמור הדין דישלים פרשיותיו עם הציבור סו"ס שפיר דמי דיאמר פרשת אחרי מות ושמו"ת וישמע מס"ת ולשבוע שאחר כך שיבוא לארץ ישראל אין צורך שיחפש מנין לבני חו"ל אלא יאמר כמו בני ארץ ישראל.



אמירת ק"י באמצע פסו"ד, ברכות ק"ש או ק"ש

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

שאלה: אני אומר קדיש על מישוהו שאין מי שיגיד עליו קדיש. אם אני נמצא בפסוקי דזמרה/ברכות ק"ש/ק"ש והש"ץ הגיע לשלב שבו צריך לומר קדיש יתום או קדיש דרבנן, איך אני עושה עם הקדיש באחד מן השלבים הנ"ל?

תשובה: ע"פ מש"כ הרב ראסקין שי' בהתקשרות גליון תקצ"א, משמעות מכתב הרבי בנדון (כרך ז עמ' קלט) היא ש"חיוב" יכול לומר קדיש בפסד"ז.

אבל עכ"פ חלק מהמתירים לומר באמצע פסד"ז כשאין לו אפשרות לומר אח"כ (כמו המובאים בפסקי תשובות סי' נא ס"ק ז ובאשי ישראל פט"ו הע' קט ובנטעי גבריאל פמ"ד הע' יד) מתירים רק לאבל "מפני היראה" של אביו ואימו, ולא לאדם אחר שאומר קדיש על קרובו או ידו או בשכר.



קביעת מזווה בפתח שיש בו דלת הזזה

הנ"ל

שאלה: מהו הדין בקביעת מזווה בפתח שיש בו דלת הזזה? לפי הספר חובת הדר פרק ח' הלכה ה' הערה יא, לא ברור מה כוונת המחבר. האם מה שקובע זה לאיזה צד דלת ההזזה נוסעת או באיזה חדר היא ממוקמת.

תשובה: בס' חובת הדר שציינת, כתב שדלת הזזה הנכנסת לתוך הכותל שבין שני החדרים איננה היכר ציר, אבל אם הדלת קבועה (או הדלתות קבועות) בצד אחד של הפתח נקרא היכר ציר.

ובס' שכל טוב על דיני קביעת מזווה סי' רפט ס"ק ק מביא שעצם הימצאות הדלת בצד אחד מהווה היכר ציר, ע"פ שאילת יעב"ץ סי' ע' ושולחן גבוה (יו"ד שם, רפט ס"ג, כנראה). ומביא שכן כתב גם בס' חובת הדר.

אבל הרב אלי' לנדא מוסר בשם אביו הגר"י ז"ל (שדרכו הגיעה לרבי ואלינו כל המסורת דהיכר ציר) שאין זה היכר ציר כלל.



אחיזת ואכילת פרוסה גדולה כביצה

הנ"ל

בקשו"ע סימן מב, ס"ב כתוב: "לא יאחז פרוסה גדולה כביצה ויאכל ממנה. ולא יאחז המאכל בידו האחת ויתלוש ממנו בידו השניה".

כמה שאלות ע"כ:

א. האם גם בשבת אין לאכול פרוסה גדולה?

ב. האם לפי הלכה זו אין לאכול-לנגוס מפיתה (או חצי פיתה)?

ג. אם הפרוסה גדולה מידי, וגם א"א לחתוך ממנה חתיכה בידיים אז מה עושים? לחתוך את הפרוסה בסכין?

תשובה:

המקור לסעיף זה הוא בשו"ע הב"י סי' קע. והטעם הוא שלא לאכול ולשתות דרך רעבתנות.

א. בשבת נאמר רק, ש"מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, מפני שנראה כמחבב סעודת שבת שחפץ לאכול בה הרבה, ואע"פ שבחול אין לעשות כן מפני שנראה כרעבתן (סי' קסז ס"ד), מכל מקום הואיל ואינו עושה כן כל ימות החול אלא בשבת בלבד, ניכר הדבר שאינו עושה בשביל רעבתנות אלא בשביל כבוד השבת" (שו"ע אדה"ז סי' רעד ס"ג). [אם כי בפסקי תשובות שם הע' 45 מביא מבעל 'משמרת שלום' שנהג לנגוס בפיו את האכילה הראשונה אחר 'המוציא']. ומשמע מכאן שבשבת אכן מותר לבצוע פרוסה גדולה.

(בפשטות מובן שהכוונה רק לבצוע פרוסה גדולה, אבל לא לאחוז בפרוסה גדולה ולאכול ממנה (אפילו לאכול מעט מעט, פחות מכביצה (משנ"ב סי' קע ס"ק יט מהב"י). יש לחלק את הפרוסה, או לחלק חתיכות ממנה, ביד או בסכין, לפני האכילה).

ב. נחלקו פוסקי זמננו אודות מאכל שהדרך לאחוז בו ביד ולאכול ממנו כשהוא יותר מכביצה, כגון פיתה או כריך. לדעת ה'אור לציון' כיון שדרך העולם בכך, אין בזה משום פגיעה בדרך ארץ, ואילו בס' 'וזאת הברכה' מביא בשם הגרי"י פישר שראוי להחמיר גם באלו (פסקי תשובות שם ס"ק יא), ולדעתי יש לנהוג כדעה האחרונה. כי ניתן להשאיר את הכריך או הפיתה על השולחן או בצלחת, ומדי-פעם להוריד ממנו חתיכה ולאוכלה.

(וכדי להקל על האוכלים, ניתן תמיד להכין כריכים קטנים מכביצה).



שלוש שאלות בנוגע למנחת ערב שבת

הנ"ל

שאלה:

א. האם ניתן לקבל על עצמך את השבת (מה שנקרא תוספת שבת) לפני תפילת מנחה ולהתפלל אחרי שכבר קיבלתי את התוספת שבת או שתפילת מנחה חייבים להתפלל כשנמצאים עדיין במצב של "חול"?

ב. מה השעה המאוחרת ביותר בה ניתן להתפלל מנחה של ערב שבת: א. במקרה שקיבלתי על עצמי תוספת שבת לפני תפילת מנחה? ב. במקרה שלא קיבלתי על עצמי תוספת שבת לפני תפילת מנחה?

ג. האם יש הבדלים בין מנהגי חב"ד בשתי השאלות שלעיל ובין מנהג שאר העולם?

תשובה:

א. גם אנשים חייבים לקבל "תוספת שבת" מבעוד יום, עוד לפני השקיעה (כי ב"בין השמשות" כבר אסור במלאכה מן הדין), כנפסק בשו"ע אדה"ז סי' רסא ס"ד וסי' תרח ס"א. ולכאורה הכוונה לקבל זאת בדיבור (כמו שמציין בקו"א סי' רסא ס"ק ג לסי' תקנ"ג – קבלת תענית ת"ב – ושם מפורש בב"י ובפרישה שצ"ל בדיבור דווקא. וכן משמע בסי' תרח ס"ז). ואם תפילת מנחה מסתיימת לאחר השקיעה, הרי שיש לקבל שבת לפני התפילה.

ב. בשו"ע אדה"ז (רסג, ז) פסק לכתחילה לאשה (המקבלת שבת בהדלקתה, כדין "עיצומו של יום", ולא רק כ"תוספת שבת" שיש דיני שבות שמותרים אז), שתתפלל מנחה לפני-כן. אבל לא לאיש (ולמשל בסידור אדה"ז, ב'סדר הכנסת שבת' ד"ה אבל, כתב שאין למחות ביד המקילין להתפלל מנחה אחרי השקיעה בין בחול בין בשבת, ולא הסתייג כשקיבלו עליהם את השבת). ראה פסקי תשובות סי' רסג הע' 382 ושלאחריה. מה גם שאף לאשה יש מתירים בדיעבד להתפלל מנחה אח"כ כמובא שם.

לעניין זמן תפילת מנחה אין הבדל בין עש"ק לכל יום, בין אם קיבלתי עלי תוספת שבת ובין אם לאו. לכתחילה צריך לסיים שמו"ע של מנחה לפני השקיעה, ובדיעבד לפני צאת הכוכבים.

השקיעה לפי אדה"ז היא "השקיעה האמיתית" (4 דקות אחרי "השקיעה הנראית"), ומשך "בין השמשות" לדעתו הוא 20 דקות אח"כ בימים השווים של ניסן ותשרי.

בסוף החוברת של "לוח כולל חב"ד" ישנם זמני היום בהלכה לפי אדה"ז רק לאופק ירושלים, אבל לעורך של לוח-זמנים זה יש אתר אינטרנט ובו זמנים לכל מקום (הטלפונים שלו מופיעים בלוח הנ"ל).

[לצערי, הזמנים שב"דבר מלכות" וב"התקשרות" (ובעוד לוחות שונים של בתי חב"ד ומוסדות) אינם מתאימים לפי אדה"ז].

יש המחשבים את תחילת השקיעה אחרת (כגון לפי גובה פני הים, ולא לפי הגובה האמיתי במקום), וגם רוב העולם מקבלים את "השקיעה הנראית" בלבד. כן לגבי אורך השקיעה (עד צאת הכוכבים) יש דעת הגר"א ועוד דעות שונות. ולמשל הגר"ע יוסף מדבר על אורך שקיעה של 13.5 דקות בלבד. ואולי ישנם הבדלים נוספים. וכל זה מבלי להתחשב בשיטת רבנו תם, המאחרת את השקיעה ואת צאת הכוכבים בהרבה.



עמידה בקבלת שבת

הנ"ל

שאלה: בענין עמידת המתפללים (שאינם שומרי תומ"צ לגמרי לע"ע) בתפילה:

א. מזמור שיר ליום השבת דליל ש"ק.

ב. ויברך דוד עד לאחר ישתבח.

ג. ויכולו ומגן אבות – האם חייבים לעמוד, האם להנהיג שעומדים בכל משך הזמן? (משום מה פשיטא אצלי שבלכה דודי אפשר לשבת).

זה בית כנסת חב"ד אבל מתפלליו ברובא דרובא אינם שומרי תומ"צ.

תשובה: אם הכוונה לנדרש ע"פ ההלכה והמנהג שלנו:

א. לכה דודי – בעמידה, מנהגים שהגיה הרבי (נתפרסם ב'התקשרות' גליון רב"י וראה קצוה"ש סי' עז בבדה"ש ס"ק ט).

מזמור שיר – ע"פ שוע"ר (רסא, ז) וס' המנהגים עמ' 27 בהערה (שזה נכון גם לדין שאומרים זאת הרבה אחרי השקיעה. וודאי דלא ככה"ח שם ס"ק כז שב"בואי כלה" מקבלים קדושת שבת, ודלא כמ"ש בקצוה"ש ר"ס עו בזה. ולקיים "תוספת שבת" כנראה צ"ל כן בדיבור לפני השקיעה. ו"קבלת שבת" הו"ע רוחני ולא תוס' שבת) – אי"ז "קבלת (קדושת) שבת". וכיוון שטעם אמירתו בעמידה כתב בבדה"ש עז, יב משום שמקבלים בו שבת, צ"ע אם יש בזה "מנהג" שלנו לומר בעמידה. ראה

גם בהתקשרות הנ"ל בסוף הערה 4. ובהגהת מהר"ר צמח בפע"ח שער הקדישים בסופו, שהאר"י נשאר לעמוד בקדיש שאחר קבלת שבת (שסיימה ב'מזמור שיר', כה"ח רסא, כח) כיוון שעמד בקבלת שבת (הובאה בהגהות אדמו"ר הרש"ב על הסידור, בסידור תו"א תשמ"ז הוא בעמ' 486 בסוף הקטע הראשון) ועצ"ע.

ב. ויברך דוד – ע"פ האריז"ל עומדים רק עד "אתה הוא הוי' האלקים" (שוע"ר נא, יא).

ג. ויכולו מעומד – שוע"ר רסח סי"ב.

מגן אבות – בכה"ח שם סוס"ק לח שהוא כמו חזרת העמידה (ואולי לכן הספרדים עומדים שם, ומתיישבים לפני הקדיש כדי שלא יהא "תפסו מעומד"). לא מצאתי מקור אחר לעמידה בו. וזכר לדבר, שעומדים (אנו והאשכנזים) גם ב"מזמור לדוד ה' רועי".



תפילין לפני הקבורה

הנ"ל

שאלה: אדם שאביו נפטר בש"ק בחו"ל, ומגיע לקבורה באה"ק ביום שני, האם רשאי הבן להתפלל ולהניח תפילין לפני הקבורה, כשכבר סוכם הכל עם הח"ק, ו"נמסר לכתפים"?

תשובה: יש לברר כמה נושאים בעניין זה, כדלהלן.

מסירה לכתפים

באם "נמסר לכתפים", היינו שכבר סוכם עם החברה קדישא כל מה ששייך לקבורת המת, שמדינא פסקה אז האנינות¹, מה דין האבלים שהולכים הלווי'?

(1) שו"ע יו"ד סי' שמא ס"ג.

בס' נטעי גבריאל² הביא דעה אחת, שאם הולך ללוותו לבית העלמין, יש לו דין אנינות עד לאחר הקבורה³. ודעה אחרת סוברת, שגם אם האבל הולך ללוות, אין לו דין אונן⁴. ומסיים, שלמעשה אין האבל ההולך ללוות מברך ומתפלל עד אחר הקבורה⁵.

מאיידך, בס' 'אוצר מנהגים והוראות – יו"ד'⁶ מובא מ'יומן תשכ"ה', שהרבנית חנה נפטרה בעלות המנחה של יום שבת קודש, ו' תשרי. במוצאי שבת אמר הרבי, שאונן פטור מקריאת-שמע ומתפילה מצד שהוא טרוד⁷, אך מכיוון שהוא (=הרבי) מסר את האחריות לחברה קדישא, הוא איננו טרוד, וחייב (=בק"ש ותפילה). והתפללו מעריב בחדר הסמוך, והרבי אמר קדיש אחר 'עלינו'⁸. ע"כ.

בס' חקרי מנהגים⁹ הביא מפי הרה"ח רי"ל שי' גרונר, שהן בשנת תשכ"ה והן בשנת תשמ"ח (האבילות על זוגתו הרבנית חי' מושקא), הניח הרבי תפילין (שזה נוגע בשאלה נוספת, כדלהלן) והתפלל קודם הקבורה, וסמך על מה ש"נמסר לכתפים".

ועצ"ע אם אכן זו הוראה לרבים¹⁰, בניגוד לפסיקה הידועה והנהוגה, כולל להוראת מהרי"ט צהלון והרה"צ וכו' ממונקאטש דלהלן.

2) ה'אבילות ח"א פט"ז ס"ז-ט.

3) שו"ת נודע ביהודה מהדו"ת סימן ריד, ועוד.

4) חכמת אדם בקונטרס 'מצבת משה'. שו"ת טוב טעם ודעת ח"ג סימן רא. שדי חמד מערכת אנינות סי' כ, ועוד.

5) תורת חיים סי' עא ס"ק ג שכן המנהג. דרכי חיים ושלום אות תתקפ"ב ועוד.

6) סי' סו, עמ' רסו.

7) בשו"ע אדה"ז סי' עא ס"א: 'ויש מתירים אם יש לו מי שיתעסק בשבילו... ונהגין כסברא הראשונה' (שפטור "מפני כבודו של מת, שיהיה ליבו פנוי לחשב בצרכי המת").

8) כאן לא כתבו בבירור אם גם הרבי עצמו התפלל. ומאמירת הקדיש אין להוכיח מאומה, כי לדעת אדה"ז (סי' עא ס"א) אומרים קדיש אפילו באנינות "כי זהו כבודו של אביו". מאידך, ביומן 'רשימות א-ב' (התמימים [דאן] מנחם וולף וחנני' יוסף אייזנבך שי') מההנהגות בשנת תשכ"ה, אות קסב, כתבו ש"במוצ"ש התפלל (הרבי) תפילת ערבית ביחידות ובמהירות גדולה".

9) מהדורת תשע"ד, ח"ד סי' קיט. כמה מהמקורות כאן נלקחו ממאמר זה.

10) להעיר ממה ש"אין למדין הלכה מפי מעשה, עד שיאמרו לו הלכה למעשה" (ב"ב קל"ב), וכאן אין לנו אפילו "הנחה בלתי מוגה".

הנחת תפילין ביום הראשון

בשו"ע¹¹ נפסק: "אבל אסור להניח תפילין ביום ראשון". ובשו"ע אדה"ז¹² כתב: "אבל, ביום ראשון של אבילות, דהיינו ביום הקבורה, אסור להניח תפילין, מפני שהתפילין נקראים 'פאר' שנאמר¹³: 'פארך חבוש עליך', ואבל - מעולל בעפר קרנו, ואין נאה לתת פאר תחת אפר".

מאיך, בבאר היטב¹⁴ הביא מחידושי מהרי"ט צהלון¹⁵, דנקטינן דדוקא (באם אותו יום הוא) יום המיתה ויום הקבורה פטור מן התפילין יום ראשון, אבל כשהמיתה היתה ביום אחד והקבורה ביום אחר - חייב בתפילין אפילו ביום ראשון, עיי"ש. [אם כי הבית מאיר (באו"ח) והדגול מרבבה (ביו"ד) נחלקו עליו ודחו את דבריו].

וכן הביאו מבן דורו ה'מעבר יבק'¹⁶, שכתב: "וראיתי יחידיים שאינן מונעים עצמם מתפילין, לא ביום א' של אבילות¹⁷ וגם לא בט' באב. ועיין בדברי הפוסקים בזה". ובס' ארץ חיים¹⁸ הביא מס' און אהרן, "שבעיה"ק ירושלים פשט עכשיו המנהג כסברת מהרי"ט"ץ הנ"ל וכדברי מאמר מרדכי... ומניחים תפילין ביום הקבורה", וכן דעת החי

(11) או"ח סי' לח ס"ה, יו"ד סי' שפח ס"א.

(12) או"ח שם ס"ה, ע"פ הגמ' מועד קטן טו, א ורש"י שם.

(13) יחזקאל כד, יז.

(14) שם ס"ק ד.

(15) תלמידו של המבי"ט, ר' משה מטראני, ומגדולי עיה"ק צפת בדור שאחרי מרן הב"י. בחידושי לבבא מציעא, פרק אזהו נשך, בדף י"ב מדפי הספר, עוסק שם בדיני אבילות, כי כשארעו אבל ר"ל על בנו, הפסיק לימודו בב"מ ועסק בהלכות אלו שהיו צריכות לו באותה שעה, עיי"ש. ואף שהוא מתנצל שם, שנמצא כעת בכפר ואין לו ספרים, הנה בהמשך דבריו רואים שכשחזר לעירו תיקן מה שמצא לנכון, ומה שלא תיקן נשאר על כנו כמו שכתב בשו"ת מנחת אלעזר דלהלן הע' 19 ד"ה וראיתי.

(16) מאמר שפת אמת פרק לד.

(17) והכוונה כנראה גם כשהוא יום המיתה.

(18) למהר"ר חיים סתהון, מנהגי הספרדים באה"ק, מלפני תשעים שנה, על שו"ע יו"ד שם.

אדם¹⁹ (אלא שלדעתם - בלא ברכה), ויתירה מזו פסק הרה"צ וכו' ממנוקאטש בשו"ת 'מנחת אלעזר'²⁰, כמנהג אבותיו, להניח בברכה (ראה בסוף התשובה).

מנהגנו בעניין זה

לראשונה (לאחר הנשיאות) הזכיר זאת הרבי בניחום אבליים אצל האדמו"ר מסאטמאר, י"ט מרחשוון ה'תשי"ד²¹. בהנחה שם אין פרטים, מלבד מה שהרבי הזכיר ש"ע"פ מנהגנו, האבל מניח תפילין גם ביום הראשון". כשהרבי סיפר על ניחום זה, בניחום אבליים אצל משפחת גארדאן, ביום א', כ"ט תמוז ה'תשי"ז²², אמר: "מנהגנו שמניחים תפילין גם ביום הראשון (בלא ברכה²³)".

וברשימת הרבי מחודש שבט תש"ב²⁴, אודות האבילות על הרבנית שטערנא שרה, מסופר שהרבי שמע מהרש"ל לזויטין, שבימי ראשון ושני [הפטירה היתה ביום א' לפנה"צ, והקבורה ביום שני אחה"צ - שם] הניח אדמו"ר מהוריי"צ תפילין בלא ברכה²⁵, ע"כ. זאת למרות שלא השתתף בהלווי', וש"נמסר לכתפים", כך שאין מזה ראייה לנידון דידן.

ובהאי ענינא, כיוון שכך מופיע בכי"ק של הרבי, לפלא שב'מדריך' (קיצור דיני שמחות)²⁶ מובא "להוכיח" ממה שלא נאמר בדיבורי הרבי על הנושא בשנת תשמ"ח²⁷, שמניחין בלא ברכה - שיש להניח בברכה, ושכך פסקו רבנים חשובים מאנ"ש [הוראה לרבים!].



(19) כלל יד הל' יט.

(20) ח"ב סי' ד. וכתב שכן עשה מעשה אביו הגה"ק בעל דרכי תשובה, וכן נהגו כמה צדיקים וגדולי הונגריה בדור שלפני-פניו.

(21) תורת מנחם כרך י' עמ' 144, בלתי מוגה.

(22) תורת מנחם כרך כ' עמ' 202, בלתי מוגה.

(23) ההדגשה שלי.

(24) נדפסה ב'רשימות' חוברת ה', 'רשימת היומן' עמ' תיא, 'תורת מנחם - מנחם ציון' ח"א עמ' 25.

(25) ההדגשה שלי.

(26) להרב לוי יצחק שי' גרליק, ברוקלין תשס"ט, ח"ב פ"ז עמ' 205.

(27) התוועדות תשמ"ח ח"ב עמ' 585, בלתי מוגה.

דין כיור אחד במטבח אחד

הנ"ל

שאלה: מה עושים במטבח אחד שיש בו כיור אחד? איך אמורים להתנהג במקרה כזה? הן למנהגם והן למנהגים אחרים.

תשובה: אינני מכיר חילוקי מנהגים, ובוודאי לא "מנהגנו" בזה.

בס' הכשרות פכ"ג סי"ב (ספר שאמור להביא האשכנזים והספרדים) כתב בנדון:

"כיור" "טרף", אין להניח על קרקעיתו כלים חמים, ואין להשאיר בו כלים אפילו קרים, במשך 24 שעות רצופות".

"במטבח שכזה, עדיף שלא להשתמש במים רותחים בכיור, בין מן הברז ובין בעירו לתוכו".

ואעיר:

"להשאיר כלים" – הכוונה שיהיו שרויים בנוזל בתוך הכיור (מדין כבוש).
 "רותחים" – הכוונה מעל "יד סולדת בו" 40 מעלות צלזיוס (וי"א 45, ראה בראש ס' ש"ש כהלכתה בהערות).

למעשה, הרב לוי"צ שי' הלפרין מורה שלא להניח כלים בפנים כשיש בו מים חמים מעל 40 מעלות צלזיוס. אבל אינו אוסר לשטוף כלים שם במים חמים.

כדאי להניח שם רשת על הקרקעית (רשת נפרדת לחלבי ולבשרי) באם הרשת מוגבהת מעט, כך שהמים החמים לא יוכלו להגיע לכלים המונחים עליה.



החלפת ארון קודש

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה רחובות

מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

שיטת הפמ"ג – ארון קודש העשוי לכבוד הס"ת הוי תשמיש של קדושה

א. בגמרא מגילה (כו, ב) איתא: "תנו רבנן כו' תשמישי קדושה נגנזין כו', ואלו הן תשמישי קדושה: דלוסקמי, ספרים, תפילין ומזוזות כו'. אמר רבא מריש הוא אמינא האי כורסיה תשמיש דתשמיש הוא ושרי, כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה, אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור". ופירש"י: "כורסיה – בימה של עץ. תשמיש דתשמיש – שפורס מפה עליו ואחר כך נותן ספר תורה עליו בלא מפה". כלומר, לא רק חפצי קדושה עצמם כספר תורה תפילין ומזוזות צריכים גניזה, אלא גם הבסיס המיוחד להם כגון בימה שמניחים עליה הספר תורה, נחשב תשמיש קדושה וצריך לגנוזו.

וכך נפסק בשולחן ערוך בהלכות בית הכנסת (או"ח סי' קנד ס"ג) לענין ארון קודש: "תשמישי קדושה כגון תיק של ספרים ומזוזות וארגז שנותנים בו ספר תורה או חומש וכסא שנותנים עליו ספר תורה יש בהן קדושה וצריך לגונזן". וכך כתב גם בהלכות ספר תורה (יו"ד סי' רפב סי"ב): "הארון והמגדל שמניחים בו ספר תורה, אף על פי שאין מניחין בו ספר תורה כשהוא לבדו אלא כשהוא בתיק, תשמישי קדושה הם ולאחר שיבלו או ישברו נגנזים".

ב. והנה הרמ"א (או"ח שם) כתב: "ודוקא הדבר שמניחין בהם דבר הקדושה בעצמו לפעמים, או שנעשה לכבוד, כגון המכסה שעל הקרשים של הספרים. אבל אותו מכסה שהוא לשמור אותו מכסה שעל הקרשים לא מקרי תשמיש, דהוי תשמיש דתשמיש".

והפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ח) מגדיר את הכלל העולה מדברי הרמ"א: "כל שנוגע ממש בקדושה בלי הפסק, אף על פי שאין כל כך לכבוד רק קצת שמירה כמו ארגז כו' (לאפוקי ארון בחומה). ולכבוד, אף על פי שאין נוגע כל כך כמו טסי כסף ומכסה על הקרשים, הואיל ומונח על הקדושה אע"פ שיש הפסק – תשמיש קדושה הוה. מה שאין כן פרוכת שלנו כו' אף על גב דדבר יקר וכבוד הוא, מכל מקום הוא כמחיצה ואינו מונח כלל על הקדושה".

כלומר, דבר שמוסיף כבוד לספר תורה וצמוד אליו, אף אם אינו נוגע בו ממש, נחשב תשמיש קדושה. אבל דבר שעיקר מטרתו לשמירה על הספר תורה (ולא

לכבוד). רק אם נוגע ישירות בספר תורה (ללא הפסק) ייחשב תשמיש קדושה. לפי זה, ארון קודש שעשוי לכבוד הס"ת והס"ת מונח בתוכו, אף שאינו נוגע בו ממש אלא באמצעות דבר המפסיק, נחשב הארון תשמיש קדושה. משא"כ הפרוכת שעל ארון הקודש, אף שעשויה לכבוד הספר תורה, מכל מקום מאחר שאינה צמודה אליו שהרי תלויה על הארון מבחוץ כמחיצה – אין לה דין תשמיש קדושה אלא תשמיש דתשמיש (הו"ד במשנה ברורה סי' קנד ס"ק ט, יג, יד, ובביאור הלכה ד"ה ודוקא וד"ה אבל. ולהעיר שכן משמע קצת גם מלשון המגן אברהם שם ריש ס"ק יד).

[ונראה שכך הבין גם בעל אור החיים הק' בפירושו ראשון לציון על מסכת מגילה (כד, ב), שכתב בענין ארון הקודש: "אפילו ידענא ודאי דמעולם לא מנחי עליה ס"ת בלא תיק, אעפ"כ חשיב המגדל תשמיש קדושה". והוא כנראה משום שהארון עשוי לכבוד הס"ת ולכן דינו תמיד כתשמיש קדושה].

על פי הגדרת הפרי מגדים יובנו היטב המשך דברי הרמ"א שם, שכאשר ארון הקודש הוא "ארון הבנוי בחומה הנעשה לשמירה, לא מקרי תשמישי קדושה". ובמגן אברהם (ס"ק ב) הוסיף: "והוא הדין הבנוי בכותל של עץ, דהוי כמו חדר בעלמא". דכיון שארונות אלו הם רק לשמירה ולא לכבוד על כן אינם תשמיש קדושה. ואכן, הפרי מגדים (שם) מבאר שרק "ארגז וכסא וכדומה הוה קצת לכבוד, אבל חלול בחומה או חדר מעץ רק לשמירה הוה", ולכן אין דינם כתשמיש קדושה אלא כבית הכנסת שקדושתו פחותה מתשמישי קדושה.

משא"כ ארונות קודש שלנו, גם הבנויים בתוך שקע שבקיר בית הכנסת, בדרך כלל נאים הם ועשויים גם לכבוד ולא רק לשמירה, ובכגון דא כתב הפרי מגדים לעיל מינה שם (ס"ק ג): "הנה יש עושין ארון עץ בתוך חלול החומה, יש לומר תשמיש קדושה הוה". כיון שעשוי גם לכבוד ולא רק לשמירה.

וכעין זה כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' כ ד"ה ועוד נ"ל): "ארון או מגדל שמניחין בתוכו הספר תורה לפי שעה בעת התפילה עד שיוציאוהו בשעת קריאתם לקרות בו, גם זה תשמישו תשמיש של כבוד שאין מניחין הס"ת בגלוי על התיבה בזמן שהם מתפללין ואין קורין בו אלא מצניעין אותו תוך הארון עד שעת קריאתם בו שאז בעת קריאתם בו מוציאים אותו בפומבי מתוך הארון שזה נקרא פתיחת ההיכל ונעשה בזה הידור וכבוד לס"ת כו', וכיון כו' הארון הוא גם כן תשמיש של כבוד כו' שיהיו נחשבים כו' תשמיש קדושה".

[וכך נראה מסתימת הפוסקים שסתם ארון קודש הוא לשמירה וכבוד – ראה ט"ז (סי' קנד ס"ק ז), מגן אברהם (שם ס"ק יד), שו"ת חתם סופר (מהדו"ח ח"ו סי' י), שו"ת נודע ביהודה (או"ח סי' ט), שו"ת בית שלמה (דרימר, או"ח סי' כט), שו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' נו). אמנם בשו"ת מלמד להועיל או"ח סי' יח כתב "מספקא לי אם הארון שלנו הוא כתיבה שבזמן הש"ס דעשוי לכבוד ס"ת ולא לנטורי בעלמא"].

שיטת הב"ח והחת"ס – ארון קודש שהס"ת עצמו אינו נוגע בו נחשב תשמיש דתשמיש

ג. החתם סופר בשו"ת שלו (שם) דן בעשיית ארון קבורה מארון קודש, ובתוך דבריו כתב אשר "מעיקרא היה הארון הקודש תשמיש לספר תורה עצמו כו', וטעמא נראה לי משום דכמה פעמים המטפחות קצרים ועצם הספר תורה נוגע בארון הקודש". כלומר, לדעתו לארון הקודש יש דין תשמיש קדושה רק מפני שלעיתים מעיל הספר תורה קצר והספר תורה עצמו נוגע בארון הקודש. מדבריו משמע שאילו לא היה הס"ת עצמו נוגע בארון הקודש לא היה לארון דין תשמיש קדושה, ולא כהבנת הפרי מגדים וסיעתו ברמ"א שכל דבר העשוי לכבוד הס"ת וצמוד אליו דינו כתשמיש קדושה גם אם אינו נוגע בו ישירות.

ונראה שמקור דברי החתם סופר הוא מה שכתב הב"ח בהלכות ספר תורה (יו"ד סי' רפב ס"ז): "דאף על פי שכך הוא הרגילות שאין מניחין בו [בארון הקודש] ספר תורה כשהוא לבדו אלא כשהוא בתיק, ואם כן איכא למימר דלאו תשמישי קדושה גינהו אלא תשמיש דתשמיש ויכול ליזרק, אפילו הכי כיון דלפעמים מניחין בו ספר תורה כשהוא לבדו בלא תיק – תשמישי קדושה גינהו". מדברי הב"ח משמע שאם הס"ת לעולם אינו מונח בארון לבדו ללא תיק – אין הארון נחשב תשמיש קדושה. וכך העלה בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' מה) בדעת הב"ח: "לולא זאת לא היה הארון רק תשמיש דתשמיש, ומוכח דאינו סובר כהפרי מגדים הנ"ל דארון עשוי לכבוד" (היינו שמחמת זה נחשב כתשמיש קדושה גם אם אינו נוגע ישירות בספר התורה).

בדעה זו אחז גם הקרבן נתנאל (מגילה סי' ה או"ק א) שבזמננו שמעילי הס"ת ארוכים ואין הס"ת עצמו נוגע בארון הקודש אין הארון נחשב אלא תשמיש דתשמיש דקדושה, וז"ל: "נראה דלדין דמלבשים הספר תורה במטפחת ומעיל הוי הארון תשמיש דתשמיש".

וכן נקט הכף החיים (סי' קנד ס"ק יא): "נראה לי דהכל תלוי אם עשו אותו לכבוד הספר תורה ולא משום שמירה אז הוה ליה תשמישי קדושה כו', וכל זה להנהיגים שאין עושים תיק לספר תורה אלא רק עמודים וגוללין אותו במטפחת ואחר הקריאה

מצניעין אותו בארון הקודש, אבל להנוהגים לעשות תיק לס"ת מעל ומצופה במשי או בכסף וזהב על ידי מסמרים ולא יסירו הספר תורה מהתיק הנזכר אפילו בשעת הקריאה, ואחר הקריאה מניחים אותו עם התיק בחלון שבכותל שבצד המתפללים הנקרא היכל, אותו החלון לכולי עלמא לא הוי כי אם לשמירה בעלמא וקדושתו כקדושת בית הכנסת כו'. ומה שכתוב בורה דעה כו' דארון והמגדל שמניחין בו ס"ת כו' צריכין גניזה היינו נמי לפי שפעמים מניחין בהם בלא תיק כדמשמע בבית יוסף שם וכן כתב בהדיא הבית חדש שם". ומשמע שלדעתו אם אף פעם אין מניחין הס"ת בלא כיסוי בארון קודש, דין הארון כתשמיש דתשמיש קדושה בלבד.

נמצא שלשיטת החתם סופר ודעימיה ארון קודש שלנו נחשב תשמיש דתשמיש קדושה בלבד, כיון שלעולם אין הספר תורה מונח בו ללא מעיל והמעילים שלנו ארוכים ואין לחשוש שהמעיל אינו מכסה את כל הספר. ואילו לשיטת הפרי מגדים ודעימיה לארון קודש שלנו יש דין תשמיש קדושה ממש, כיון שעשוי לכבוד הס"ת המונח עליו.

ומסתבר שלדין יש לנקוט במחלוקת זו כהפרי מגדים, על פי הפתגם הידוע בשם אדה"ו: "קא מכרזי ברקיע הלכה כפרי מגדים" (ליקוטי סיפורים, פרלוב, עמ' קטז). היינו שגם בזמננו יש לארון קודש דין תשמיש קדושה ממש¹.

1) להעיר שלשיטת הפרי מגדים אתי שפיר מה שפסק המחבר בהלכות ספר תורה (שם סט"ז) ש"תפוחי כסף וזהב שעושים לספר תורה לנוי תשמישי קדושה הם". דאף שאינם נוגעים בספר תורה עצמו רק בעצי-חיים, הנה כיון שעשויים לנוי ועומדים על הס"ת עצמו יש להם דין תשמיש קדושה וכמ"ש בביאור הגר"א (או"ק לג) דקדושתו היא מפני "שלא כבוד עשויין". אמנם לפי שיטת החתם סופר ודעימיה קשה, דלדבריהם כיון שתפוחי-כסף אלה אינם נוגעים בקדושה עצמה אף שעשויים לכבוד ולתפארת דינם להיות תשמיש דתשמיש דקדושה בלבד, ומדוע פסק המחבר שהם תשמישי קדושה ממש.

עוד יש לתמוה בשיטת החת"ס, דבשו"ת שלו (או"ח סי' לח) נדחק החתם סופר לבאר כיצד לפדות תפוחי-כסף אלה מקדושתם, וכתב: "בנידון שלפנינו שרוצים להחליף תפוחים אתפוחים קשה, וכי הקודש מתחלף על הקדש? אלא יחללו תחילה במעות והמעות לבתר דאיתקליש יצא לחולין על ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר ואחר כך יקחו ממנו החדשים, דאי לא יצאו לחולין תחילה היו צריכים להעלות בקדש". כלומר, כאשר רוצים למכור את תפוחי-הכסף שבראש הספר תורה ולקנות אחרים בדמיהם, יש לחלל קודם את קדושת תפוחי-הכסף הישנים על מעות וקדושת המעות כבר פחותה ואחר כך יקנה במעות אלה תפוחים חדשים. ולכאורה תמוה, דלשיטתו אין להם כלל דין תשמיש קדושה ויכולים להוציאם לחולין מיד גם מבלי לפדותם, רק שלא יעשו בהם תשמיש בזוי כדין כל תשמיש דתשמיש קדושה.

[וכן נקטו למעשה: שו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סי' ל), שו"ת עולת יצחק (ח"ח סי' לב), פסקי תשובות סי' קנד אות ג או"ק ב].

תשמישי קדושה שבלו האם יוצאים לחולין בפדיון

ד. בענין תשמישי קדושה שבלו כתב הר"ן (על הרי"ף מגילה ח, א) בשם הרמב"ן: "כל תשמישי קדושה נמי אף על פי שבכל מקום שהן בקדושתן הן עומדין אפ"ה אם מכרם לעשות בהם צרכיהם איכא משום אכחושי מצוה דמוכרין, הלכך עד שיסכימו במכירתן ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אינן רשאיין להוציאן בצרכיהם". מדבריו עולה שז' טובי העיר יכולים רק להתיר למכור תשמישי קדושה ולהוציא את דמיהם לצרכי חולין, אבל תשמישי הקדושה עצמם יישארו לעולם בקדושתם כי אין הקדושה פוקעת מהם במכירה.

דברי הר"ן נפסקו להלכה במגן אברהם (סי' קנג ס"ק יד): "דברי קדושה. פי' דאם מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר בכפרים מותר להשתמש בדמים ומכל מקום תשמיש קדושה בקדושתיהו קיימי". כלומר, לתשמישי קדושה לא מועיל פדיון להוציא את גופם לחולין.

בביאור הלכה (סי' קנד ד"ה תשמישי קדושה) כתב שמדברי הרמב"ם והטושו"ע ועוד ראשונים משמע דלא כהרמב"ן והר"ן והמגן אברהם, היינו שאפשר להוציא תשמישי קדושה לחולין ע"י פדיון על פי ז' טובי העיר, אך "מכל מקום קשה להקל נגד כל הני רבוותא: הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן הנזכרים לעיל, וגם מלשון הגר"א בס"ט משמע גם כן דאינו יכול להוריד תשמישי קדושה בשום גווי". היינו שלהלכה נקטינן כהמגן אברהם לאסור. [וראה שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' כ וח"ז סי' כד שלדידו עכ"פ "מידי ספיקא לא נפקא". ובפסקי תשובות סי' קנד אות ג או"ק ב הב' נקט בפשטות שפדיון אינו מועיל. ומה ששם סי' קנב אות י כתב אשר "מהיות טוב יש למכור את הארון הקודש או הבימה וכיוצ"ב ומקומה על ידי ראשי הקהילה לאיזה אדם

[לכאורה היה אפשר ליישב מה שחשש לפדות התפוחי-כסף למרות שהם רק תשמיש-דתשמישי קדושה, על פי דברי המחבר בס"י קנג (ס"ז) בדין פדיון בית הכנסת על ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, שכתב "והוא הדין לכל דברי קדושה שהוזכרו כאן דכולהו גרידי בתר בית הכנסת", ושמא הכוונה היא להצריך פדיון גם לתשמיש דתשמישי קדושה. אלא שאין לפרש כן בדברי המחבר, שכן המגן אברהם (ס"ק יד) הבין שדברי הקדושה שדיבר עליהם המחבר הם תשמישי קדושה ממש ולא תשמיש דתשמיש (וכן נראה מרצף דברי המחבר). ובפרט שהחתם סופר (שהביא הביאור הלכה סי' קנד, שם) הבין שגם תשמישי קדושה עצמם יוצאים לחולין, וצ"ע].

תמורת סכום מסויים ועי"ז נפקע הקדושה", היינו לענין איסור נתיצת כלי קודש, אך לא לענין לפוטרים מגניזה, עיי"ש].

ה. והנה בשו"ת שארית יהודה (או"ח סי' ג) דן המהרי"ל אחי אדמו"ר הזקן אודות היחס לתשמישי קדושה כגון "ארון הקודש של כסף", וכתב: "הנה מדברי המגן אברהם סי' קנ"ג כג משמע כו' מפקיע קדושת התשמישים שישתמש בהם הלוקח כל מה שירצה כו' דבאמת בתשמישים נמי יכולין להתנות ולהוריד מקדושתן ולא דמי לספר תורה". ובהמשך דבריו תמה השארית יהודה על משמעות זו שעלתה לו בדברי המגן אברהם: "דהא בהדיא תניא תשמישי קדושה נגנזין".

ולכאורה תמיהת השארית יהודה על המגן אברהם מפליאה, דהמעין בדברי המגן אברהם שם יראה שלא דן אלא בענין ההיתר למכור את תשמישי הקדושה ולהשתמש בדמיהם לחולין, אבל לענין קדושת התשמישין עצמם לא כתב שם מאומה, ולעיל מיניה (שם סי' ק"ד) אכן כתב מפורש כדברי השארית יהודה: "תשמיש קדושה בקדושתן קיימו", היינו שאינם יוצאים לחולין על ידי פדיון אף ש"מותר להשתמש בדמים". אם כן צריך עיון פשר תמיהתו על המגן אברהם (וגם מה שכתב השארית יהודה בהמשך דבריו שם לחלק בין תשמיש קדושה לתשמיש מצוה – אף חילוק זה כבר מפורש הוא במגן אברהם שם: "ותשמישי מצוה מותר להשתמש בהן כו'").

על כל פנים לענין מעשה מסיק השארית יהודה: "אבל שיהיו יכולים להתנות להוריד מקדושת עצמן גם בתשמישים ליכא למאן דאמר, ולזאת לא מצאתי לו היתר [להשתמש בארון הקודש של כסף הנ"ל] אלא לעשות מזה טסין או כתר לספר תורה דעילויא הוא".

מדבריו למדנו שתיים: א. סתם ארון קודש שעשוי לכבוד הס"ת נחשב "תשמיש קדושה", כדברי הפרי מגדים הנ"ל. ב. ארון הקודש אינו יוצא לחולין אף ע"י מכירה, כדעת המגן אברהם.

תנאי מתחילה מועיל רק לשימוש של חולין אך לא לתשמיש מגונה

ו. והנה בשו"ע (סי' קנ"ד סי"ח) נפסק שאפילו תשמישי קדושה, אם התנו עליהם מתחילה להשתמש בהם תשמיש חולין הדבר מותר: "הארון וכל מה שעושים לס"ת מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו דחול".

[ומסתבר שבנידון דידן לא שייכים דברי הרמ"א שם "לב ב"ד מתנה עליהם מעיקרא כדי שלא יבאו בני אדם לידי תקלה ואע"ג דלא התנו כאילו התנו דמי". דלא

נאמרו דברים אלו אלא: א. בדבר "שנהגו כן", ב. "ואי אפשר ליזהר" (כמבואר ברמ"א שם), והמשנה ברורה (ס"ק לו) אף הוסיף והדגיש: "ודוקא במה שמבורר מנהגא להקל, אבל במה שאינו מנהגא אין לנו להקל מעצמנו דאפשר דלא התנו ע"ז". ובנידון דידן בהחלפת ארון קודש, אין זה דבר שכיח בכל יום, ובודאי שלא "מבורר מנהגא" להוציא או לתשמיש של חול, ובודאי שגם אין זה בגדר "אי אפשר להיזהר", ועל כן לא שייך כאן "לב בית דין מתנה".]

אבל תשמיש מגונה אסור לעשות בתשמיש קדושה אף ע"י תנאי מפורש מתחילה, וכמו שכתב רבינו הזקן בשולחנו (סי' מב ס"ו): "לתשמישי קדושה מועיל תנאי לדברי הכל כו' כמו שיתבאר בסי' קנ"ד, ובלבד שלא יהא תשמיש מגונה כמו שיתבאר בסי' קנ"א". ובשו"ע סי' קנא (סי"א) מבואר מהו תשמיש מגונה שאסור גם על ידי תנאי: "אם בשעת בנין בהכ"נ התנו עליו להשתמש בו מותר להשתמש בו בחרבנו כו' ואפילו בחרבנו לתשמיש מגונה כגון זריעה וחשבונות של רבים לא מהני תנאה".

ונראה פשוט שהשלכת ארון קודש לאשפה נחשבת "תשמיש מגונה" טפי מזריעה. ועל כן הדבר אסור גם אם התנו מתחילה להשתמש בו לחולין, במכל שכן ממה שאסור השו"ע לזרוע בביכנ"ס שחרב אף שהתנו מתחילה להשתמש בו לצרכי חול.

לענין אופן הגניזה של תשמישי קדושה, כתב המשנה ברורה (סי' קנד ס"ק יג): "יגנום במקום המשומר". ובספר צדקה ומשפט (פט"ו הערה סה) הבין מדבריו "שאין צריך דוקא בכלי חרס כבספר תורה". ועל פי זה כתב הפסקי תשובות (שם הערה 33): "די שגונזין אותם בקרקע במקום המשתמר (שאינו מיועד לבניה או חרישה או לסלילת כביש וכדומה)".

מסקנה דמילתא

ז. ארון קודש שמשמש לכבוד הס"ת (ולא רק לשמירה בעלמא) דינו תשמיש של קדושה, ועל כן כשרוצים להחליפו באחר אין להשליכו לאשפה אלא צריך לגונזו במקום משומר (כגון בקרקע שאינה עומדת לחפירה), ואם מתחילה כשבנו את הארון בביהכנ"ס התנו שיוכלו להשתמש בו גם לחולין, אין צריך לגונזו ויכולים להשתמש בו לתשמיש שאינו מגונה כגון לאחסון ספרים.



גדר מלאכת דש כלאחר יד

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

א. כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו סימן תקי בקו"א סק"א, וז"ל: ומה שתמהו האחרונים שם על מנהג העולם שאוכלים שרביטי קטניות בשבת, היינו לפי שנוטלים הקטניות מתוך השרביטים ביד בלי שום שינוי ובזה יש חיוב חטאת בשבת, כדמשמע מפירושו רש"י שפירש מולל מלילות הוא דש כלאחר יד, משמע משום דמולל השבולת והזרע נופל מאליהו הוא דש כלאחר יד, אבל אם היה מפרק הזרע בידו הוא דש גמור. וכן משמע ממה שכתב רש"י ולהוציא הזרע כו' דתולדת דישה הוא . . עכ"ל.

ובמהדורא חדשה של שו"ע"ר, באות יח, כתבו על מה שכתב כ"ק "אם היה מפרק הזרע בידו הוא דש גמור", וז"ל: כדמוכח ברש"י יג, ב ד"ה וכן לשבת, שמקבצן לידו הוא מפרק תולדה דדש (חי' צמח צדק עג, ג), ושבת עג, ב ד"ה אין, שגם ביד הוא כדרכו (ציונים שעל הגליון לעיל שם). עכ"ל.

ב. ויש להקשות, א) אם (כדבריהם ש) היה מוכח מרש"י (יג, ב ד"ה וכן לשבת), למה כתב אדה"ז ראייה ממשמעות רש"י (יב ב ד"ה מוללין מלילות, וד"ה מהו לפרוכי) שרק משמע דמפרק הזרע בידו הוא דש גמור, ולא כתב ראייה ממקום שהוא מוכרח משם?

ב) והוא העיקר, דברי רש"י שהביאו (יג, ב ד"ה וכן לשבת) הם פירש"י ל"הווא אמינא" בגמרא שסברו שדברי רבי אלעזר שאמר "וכן לשבת" מתייחסים להמשנה "המקלף שעורין מקלף אחת אחת ואוכל, ואם קלף ונתן לתוך ידו חייב", אבל לפי המסקנא שדברי ר"א אינם מתייחסים להמשנה הנ"ל (משום קושיא ד'גשותיהם של רב ורבי חייא מקלפא כסי כסי) - אם כן מהך גמרא מוכח להיפך דמשקבצן בידו לא היא תולדת דישה ומותר!

ומה שהביאו מחידושי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (מלבד שלא כתב "ומוכח"), פירושו: דמתחלה רצה לחלק "דדוקא בתבואה דהיינו חטים ושעורים וחמשת המינין אין דרך למלול ביד". ואח"כ מקשה (על סברתו) "אך גבי המקלף שעורין מן השבולת שלהם פרש"י בביצה (דף י"ג ב') דמשקבצן ביד ה"ל תולדה דדש וחייב והיינו שמקלף ביד" - דשמענו מהמשנה (הנ"ל) "המקלף שעורין" שמוכח שמדובר ביד ולא בכלי, (בלי דברי רש"י), ומרש"י שמענו רק שמה שאמרו "ואם קלף ונתן לתוך ידו חייב" שהחיוב הוא משום תולדה דדש.

ואעפ"י שבמסקנא אינו חייב, מ"מ למדים מכאן דבחטים ושעורים וחמשת המינין כן דרך למלול ביד. דאם אין דרך למלול ביד - האיך עלה בדעת ה"הוה אמינא" דיחייב כשעושה מלאכה בשינוי?

ואדרבא, אם באמת ס"ל לרש"י להלכה שהמקלף שעורין בידו חייב, האיך מקלפא כסי כסי לכתחלה? והאיך הוא מותר להמסקנא? [ומה שנראה כסתירה מדף יב, ב ראה בתוספות ד"ה ואם קלף]

ג. ועוד, נניח כדבריהם, הא לך דברי רש"י: המקלף שעורים. לאוכלן קלופים חיים: ואוכל. ופטור. . . וכן לשבת. אחת אחת לא הוי מפרק תולדה דדש, דכלאחר יד הוא, אבל משקבצן בידו היא תולדת דישה וחייב. עכ"ל.

מוכח מדבריו ש(אפילו לפי ה"הוה אמינא" המקלף שעורים אחת אחת לא הוי מפרק תולדה דדש, וא"כ האיך מוכח ד"אם היה מפרק הזרע בידו הוי דש גמור", הא יש חילוקים בדבר (אחת אחת בניגוד לקלף ונתן לתוך ידו)?

ד. וכן מה שהביאו משבת עג, ב ד"ה אין, הא לך דברי כ"ק הצ"צ (בסברתו הראשונה): "ואע"ג דבתבואה ה"ל מולל ביד דש כלאחר יד מ"מ כיון שבפולין דרך דישה הוא ביד חייבין עליהן במולל ביד, כדמשמע בהדיא בשבת (דף ע"ג ע"ב) גבי האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי [חייב שתים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק. רב אשי אמר: אין דרך תלישה בכך, ו] אין דרך פריקה בכך. על ידי זריקה, אלא או ביד או בכלי, כ"כ רש"י. אלמא דמפרק ביד חייב וה"ל תולדה דדש. וצ"ל משום דבתמרים אורחא לפרק ביד ולא בכלי."¹

הא אין ראייה מכאן אלא שיש דברים דמפרק ביד חייב, ואין שום הוכחה שגם בקטניות הוי כדרכו ביד! אדרבא הצ"צ בכאן סובר שבתבואה אין דרכו ביד! (ואם היה סובר שמכאן ראייה שגם ביד הוי כדרכו בכל, האיך התחיל דבריו "דבתבואה ה"ל מולל ביד דש כלאחר יד"?)

ה. יש לדייק בדברי כ"ק הצ"צ: (א) שלא הזכיר קונטרס אחרון זו. (ב) כשהזכיר דברי כ"ק אדה"ז לא כתב כדרכו בקודש "ואאזמו"ר הגאון נ"ע" (רק "רבינו בסידור" ו"בשו"ע רבינו ז"ל"). (ג) (בסוף דבריו) "והנה דישה אין דרך רק בכלי ולא ביד, ולכן מולל דהוא דומיא דדש שמולל השבולת והדגן נופל כיון שמולל ביד ה"ל דש כלאחר יד. דדישה אורחא בכלי". אבל כ"ק אדה"ז כתב "משמע משום דמולל השבולת והזרע

(1) תימא עמ"ש "ולא בכלי", הא רש"י הנ"ל כתב "או ביד או בכלי".

נופל מאליו הוי דש כלאחר יד". - היינו דכ"ק אדה"ז תלה ה"כלאחר יד" כשהזרע נופל מאליו, וכ"ק הצ"צ תלה ה"כלאחר יד" כשמולל ביד.

ו. ב'אגלי טל' מלאכת דש (דף 116 אות ז) הקשה על דברי כ"ק אדה"ז, וז"ל: "והנה כבר כתבנו דברי הרב שם בסי' תק"י בקונטרס אחרון, דהא דמלילה חשוב שינוי, לאו משום דביד, דלעולם ביד חשוב תולדה דאורייתא, רק משום דמגלגלו בידי ואינו נוטל האוכל להדיא, וזה אין הדרך רק בכלי ע"ש. והסברא קשה לקבל כיון דבכלי כה"ג הוא אב מלאכה ממילא ביד כה"ג הוא תולדה דאורייתא. עכ"ל."

ולא זכיתי להבין דבריו, דהא מצינו כהאי גוונא במלאכת גוזז (סימן שמ ס"א) "הגוזז . . . חייב והוא מאבות מלאכות . . . אבל התולש צמר בידו מן הבהמה או מהעור פטור שאין דרך גזיזה בכך". . . וכן במלאכת מחתך (שם סי"ז) ". . . חתיכת תלוש . . . חייב . . . אם מחתכו בסכין (דהיינו בכלי) . . . ושלא בסכין (היינו בידיים) פטור אבל אסור". ולא אמרינן "כיון דבכלי כה"ג הוא אב מלאכה ממילא ביד כה"ג הוא תולדה דאורייתא".



ביאור סדר כמה מהדינים בהל' ריבית לאדה"ז

הר' שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב רבינו בשו"ע שלו הלכות רבית סעי' כג שאסור לקנות סחורה בפחות משוויה עכשיו בשביל שמקדים המעות קודם שיטלנה אלא אם כן יש למוכר סחורה זו כולה. ובסעיף כה כתב שאפי' בשוויה, אסור להקדים מעות על סחורה שאינה מצויה הרבה עד שכל המוכרים מוכרים בשער אחד כל שאין למוכר סחורה זו כולה, שמא תתייקר אח"כ.

ושמעתי מקשים דהואיל ואפי' בשוויה אסור להקדים בדליכא שער¹, למאי נפ"מ כתב בסעיף כג שאסור להקדים מעות על סחורה בפחות משוויה? דאם בשווי' אסור

(1) משא"כ כשיש שער, מותר לקנות בשוויה מפני שאין ריוח ללוקח בהקדמת מעותיו שהרי היה מוצא לקנותם במעותיו מאנשים אחרים בשער הזה, ואין הפסד למוכר כיון שהיה יכול לקנותה מאחר בשער הזה במעות אלו שמקבל עתה (כמבואר כ"ז בסעיף כה). כ"ה בגמרא איזהו נשך (דף סג ע"ב):

כיון שיש לחשוש לשמא תתייקר, פשיטא שאסור לקנות סחורה בפחות משוויה עכשיו בשביל שמקדים המעות קודם שיטלנה. דלא זו בלבד שמרויח מיד, אלא יתכן שירוויח עוד יותר אם תתייקר הסחורה!

ולכא לתרץ דנפ"מ כשיש שער, דלא מצאנו שיועיל שער אלא כדי לקנות בשוויה מפני שאין ריוח ללוקח בהקדמת מעותיו שהרי היה מוצא לקנותם במעותיו מאנשים אחרים בשער הזה ואין הפסד למוכר כיון שהיה יכול לקנותה מאחר בשער הזה במעות אלו שמקבל עתה (כמבואר כ"ז בסעיף כה). וא"כ בתחלה הו"ל להביא שכל שאין למוכר סחורה זו כולה אסור לקנות אפי' בשוויה כל זמן שאין שער, ולאח"ז להביא שכשיש לו כל הסחורה מותר לקנות הסחורה אפי' בפחות משוויה עכשיו בשביל שמקדים המעות קודם שיטלנה², ולא הו"ל להביא כלל שאסור לקנות סחורה בפחות משוויה עכשיו, דמלתא דפשיטא היא כיון דאפי' בשוויה אסור להקדים כנ"ל.

ולענ"ד י"ל ובהקדים, דהנה בפרק איזהו נשך (דף סג ע"ב) מביאה הגמרא מימרא דרב נחמן: "אמר רב נחמן כללא דרביתא כל אגר נטר ליה אסור ואמר רב נחמן האי מאן דיהיב זוזי לקיראה וקא אזלי ד' ד' וא"ל יהיבנא לך ה' ה'. איתנהו גביה, שרי. ליתנהו גביה, אסור. פשיטא? לא צריכא דאית ליה אשראי במתא. מהו דתימא כיון דאית ליה אשראי במתא כעד שיבא בני או עד שאמצא מפתח דמי קמ"ל כיון דמחסרי גוביינא כמאן דליתנהו דמי".

ובתוס' שם ד"ה ואמר ליה יהיבנא לך חמשה בזוזא: "פי' לזמן פלוני. איתנהו שרי ליתנהו אסור אבל ד' בזוזא שרי לפסוק כיון שכן השער דפוסקין³ על שער שבשוק. וא"ת אמאי אסור לפסוק חמשה בזוזא מאי שנא מטרשא דרב נחמן גופיה אמר לקמן (דף סה.) טרשא שרי למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה ובלבד שלא יפרש [לו] אם מעכשיו בפחות וי"ל כיון דאזלי הכא ד' בזוזא הוי כאילו פירש אם מעכשיו בפחות ואם לזמן פלוני ביותר. ולפי זה לא שרי ר"נ לקמן טרשא אלא בדבר שאין שומתו ידוע כגון פרה או טלית אבל פירות אם יצא השער אסור לעשות מהן טרשא".

¹מאי טעמא אמרו רבנן פוסקין על שער שבשוק ואע"פ שאין לו דאמר ליה שקילא טיבותיך ושדייא אחירי מאי אהניתי לי אי הו לי זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ובשילי בזולא".

² כמבואר במהר"ם ש"ף (ב"מ סג סע"ב) דנקט רב נחמן יצא השער לרבנותא דאיתנייהו שרי ד' בה', ע"ש.

³ כבמתני' בדף עב ע"ב: "אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער יצא השער פוסקין ואע"פ שאין לזה יש לזה".

והנה ע"פ מסקנת התוס' (דיצא השער הוי כאילו פירש ושיש לדמות טרשא להקדמת מעות על סחורה), פסקו השו"ע ורמ"א (יו"ד סי' קעג סעיף ז): "אם קונה דבר ששוה י"ב בי' בשביל שמקדים המעות, אם ישנם ברשות מוכר אלא שאינו מצוי לו עד שיבא בנו או עד שימצא המפתח, מותר. ואם אינו ברשותו, אסור אפילו יש לו מאותו דבר הקפה ביד אחרים". וברמ"א שם: "וכל זה לא שרי אלא בסתם, אבל אם מפרש לומר: אם תתן לי עכשיו אתן לך בי', ואם לאחר זמן בי"ב, אסור. וכל זה בדבר ששומתו ידוע, אבל אם אין שומתו ידוע, אפילו אין לו, שרי. ובלבד בסתם, אבל לא במפרש".

ותמה הט"ז (שם בסקי"ב) על סוף דברי הרמ"א (דאם אין שומתו ידוע, אפילו אין לו, שרי): "דהיאך יעלה על דעתנו להתירו לפסוק על שום דבר בעולם באין לו ולא יצא השער דמאי שנא ממתניתין אין פוסקין על פירות עד שיצא השער? והכי נמי אפילו בדבר שאין שומתו ידועה כפרה וטלית היאך נתירם הא אפשר לבא לידי רבית גמור שזה קיבל זהב אחד להעמיד לו פרה לזמן פלוני ובהגיע זמן ההוא יתייקר ויצטרך ליתן שני זהובים הרי זה נשך גמור שאנו רואין שמשלם בעד זהב אחד שנים?!"

[ובנקה"כ שם כתב ליישב דמירי שיצא השער. והשיב עליו בחוות דעת (ביאורים שם ס"ק יא): "דברי הש"ך דחוקים מאוד, וגם העיקר חסר מדברי הרב שהיה לו לבאר דמירי ביצא השע."]

וליישב מ"ש בתוס' דמשמע שמותר להקדים כשאין שומתו ידוע, כתב הט"ז: "אלא ודאי ר"נ דקיראה מיירי אפי' במקום שאין איסור מצד אין פוסקין דהיינו חשש שמא יתייקר אלא מיירי מצד איסור אחר ואין שם איסור מצד שמא יתייקר כגון שכבר הגיע הזמן שחייב עצמו לתת לו ה' חלות ואז גם השער הוול בכך ובזה מותר מצד אין פוסקין על הפירות אפ"ה יש איסור מצד שבשעה שעשה המקח היה רבית דמוכח שאז היה השער בד' ולמה לקח מעות ליתן ה' אלא ודאי בשביל הקדמת המעות".

והשיב עליו בחו"ד (בביאורים שם ס"ק יא): "אכן הוא דרך דחוק מאוד דמהיכי תיתי יהיה אסור כשהוול אחר כך ליתן חמשה בזוזא כפי השער שבאותו פעם, כיון דהפסיקה היתה באיסור ונתבטל המקח כיון דלא היה קנין רק למי שפרע כמבואר בסמ"ע קע"ה סעיף ח' ואינו מחוייב לו רק מעות מהיכי תיתי לא יתן לו איזה שוה כסף שירצה בעד חובו, מה בכך שכבר היתה פסיקה באיסור עליו כיון שכבר נתבטל הקנין ועכשיו מוכר לו מחדש כפי שויין". ובלאו הכי דוחק לומר דמירי דוקא באופן שכבר

הגיע הזמן שחייב עצמו, דאין זה במשמעות ד"אנא יהיבנא לך חמשה זוזי לזמן פלוני".⁴

אלא מחוורתא דמיירי הכל בשעת פסיקה ומ"מ אין חשש שמא תתייקר, וכדלקמן.

והנה בגמרא שם בדף עב ע"ב איתא: "אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן אין פוסקין על שער שבשוק. . של עיירות דלא קביעי תרעייהו. .".

ובתוס' בדף סג ע"ב ד"ה פוסקין מבואר דלרבא אפילו על שוק של עיירות⁵ פוסקין.

וי"ל שלדברי התוס' (והרא"ש)⁶ שיש מחלוקת בין רבא ור' יוחנן, מחלוקתם תלוי בהבנת ההיתר דמתני' (עב ע"ב) דפוסקים על שער שבשוק. דלר' יוחנן, הטעם הוא שאין חוששין שמא תתייקר מפני שהשער קבוע ונמשך זמן ארוך כגון שער של שוק של כרכים שהם עיירות גדולות שהשוק שבהן הוא רב וגדול והשער שנקבע בו אינו משתנה לזמן מועט כל כך. משא"כ לרבא⁷, שמותר אפילו כשהשער שבשוק משתנה בהן תדיר לזמן מועט, טעם ההיתר הוא שאין הקונה מרויח כלום בהקדמת מעותיו

(4) וכ"כ בפני יהושע שם ד"מסתימת לשון הש"ס לא משמע כן". ובחידושי הצ"צ על הש"ס שם: "והט"ז סי' קעג ס"ז סקי"ב פי' מ"ש התוס' לזמן פלוני, הרבותא בענין אחר, והעיקר כמו שכתבתי".

(5) בתוס' שם: "דהכי דייק מדאמר רבי ינאי מה לי הן מה לי דמיהן ויכול לפרוע לו דמים כמו שיכול לפרוע לו חטין משום דמן החטין יכול למצוא דמים ה'נ פוסקין אפילו על שוק של עיירות דיותר יודמן לבעל המעות לקנות חטין אפי' בשוק של עיירות ממה שיודמן לבעל חטין למכור אפילו בשוק של אכלבאי וארבי".

(6) משא"כ לפי פרש"י (ור"טב"א ורבינו יהונתן ועוד) שרבא כר' יוחנן ס"ל, עכצ"ל שגם ר' יוחנן סובר שטעם ההיתר הוא שאין ריוח ללוקח בהקדמת מעותיו כו'. וכ"כ רבינו יהונתן בדף מג ע"א מדפי הרי"ף: "פוסקין על שער שבשוק אפילו בשוק של עיירות לפי דלא משך תרעייהו וכהרף עין משתנה השער ולא מצוי למימר ליה הלוקח למוכר מאי [אקנית] [אהנית] לי דאי הווי לי זוזי הוה משכחנא למזבן חטים בדמים הללו משום דבעוד שהיה הולך לביתו הוה משתנה השער, אבל על השער של כרכים גדולים שיש בהן איטליא רב וגדול ונמשך השער ימים רבים וכל שכן של שער של אכלבי וארבי כלומר שהתחילו בעלי בתים ואוצרי פירות לפתוח אוצרותיהם אי נמי בארבי שבאו ספינות בנהר שמביאות תבואה למכור דמשיך תרעייהו לזמן מרובה".

(7) דלשיטתו אויל, דדייק לעיל (סג ע"א) מדר' אושעיא דדוקא ביש לו לא אמרינן דלא כאיסרו הבא לידו הוא, אבל באין לו אסור "דהיכא דיהיב ליה זוזי פוסק ואע"ג שאין לו דיכול זה לקנותו במעות שקיבל דחטין מצויין לו הואיל ויצא השער אבל זה אין בידו במה יקנה ודמי לרבית" (רש"י שם).

שהרי היה מוצא לקנותם במעותיו מאנשים אחרים בשער הזה (ואין הפסד למוכר כיון שהיה יכול לקנותה מאחר בשער הזה במעות אלו שמקבל עתה⁸).

ולפי"ז הכי יש לפרש המשך דברי התוס': מעיקרא סברו שיש לדמות ר"נ דקיראה לטראשא דר"נ ומשו"ה הקשו דהו"ל להתיר⁹ הפסיקא כשהשער קבוע¹⁰ ונמשך זמן ארוך [כגון שער של שוק של כרכים שהם עיירות גדולות שהשוק שבהן הוא רב וגדול והשער שנקבע בו אינו משתנה לזמן מועט כל כך (כדעת ר' יוחנן¹¹)] אם אינו מפרש שאם מעכשיו בפחות. וע"ז תירצו (וחידשו) דכיון שכבר יצא השער, אסור. ד"כיון דאזלי הכא ד' בזוזא הוי כאילו פירש אם מעכשיו בפחות ואם לזמן פלוני ביותר¹². ולפי זה כתבו שגם בטראשא אם יצא השער אסור דהוי כאילו פירש דאם מעכשיו בפחות ואם לזמן פלוני ביותר.

נמצא לפי זה דבטראשא מותר בדבר שאין שומתו ידוע ובקיראה אסור ממ"נ. דאם יש שער, הוי כמפרש ואם אין שער חיישינן שמא תתייקר.

וע"פ הנ"ל א"ש המשך הסעיפים שבשו"ע רבינו. דבסעיף כא כתב רבינו שמותר למכור בהקפה במעט יותר¹³ מכמות ששוה עכשיו אם מוכר בסתם ואינו מפרש לו

8) כ"ה בשו"ע ר"ש סעיף כו. ובחידושי הריטב"א שם (עב ע"ב): "הקשה הראב"ד דהכא משמע דיהבי טעמא למוכר דלא יהיב ריבתא, דכי יש לו דמי כיון שמוציא ללות, ובריש פרקא אמרינן מ"ט הא חיטי בהיני כו' דיהיב טעמא דלוקח לא שקיל ריבתא כו' ואפשר דלתרווייהו צריך טעמא כדחזינא בטראשא דר"פ דיהיב טעמא לדידיה, ואפילו הכי אמרו ליה חזי מר דניזול בתר לוקח ש"מ דלתרווייהו בעי טעמא".

9) כדברי הרמ"א דלעיל, אליבא דהש"ך.

10) דאל"כ חיישינן שמא יתייקר כנ"ל, וכדברי הגמרא שם: "וקא אזלי ד' ד", ובתוס': "כיון שכן השער דפוסקים על שער שבשוק".

11) משא"כ אם יצא השער (רק) של עיירות, אין מקום להתיר הפסיקא אלא בשוויה מפני שאין ריוח ללוקח בהקדמת מעותיו שהרי היה מוצא לקנותם במעותיו מאנשים אחרים בשער הזה, ואין הפסד למוכר כיון שהיה יכול לקנותה מאחר בשער הזה במעות אלו שמקבל עתה.

12) ולפי"ז, חידושו של ר' נחמן הוא שכשיש לו הסחורה כולה, מותר לקנות בפחות, אפי' כשיש שער (!) וכ"ה במהר"ם שיי"ף (ב"מ סג סע"ב) דנקט רב נחמן יצא השער לרבנותא דאיתנייהו שרי ד' בה' (ולא נקט דינא חמשה בחמשה ולא יצא השער להשמיענו דאסור אי ליתנהו גבי' אף דאית לי' אשראי במתא).

13) אבל אם מעלהו הרבה עד שניכר לכל שבשביל המתנת המעות הוא מעלהו, הרי זה כמפרש ואסור.

שמכיון שמשלם לזמן פלוני צריך לשלם יותר. ובסעיף כג כתב שאם אין למוכר סחורה זו כולה, לעולם אסור לקנות סחורה בפחות משוויה עכשיו בשביל שמקדים המעות קודם שיטלנה, אפי' באופן שאין חשש (כ"כ) שתתייקר, והיינו אפילו אם יש שער קבוע שנמשך זמן ארוך כגון שער של שוק של כרכים¹⁴ שהשוק שבהן הוא רב וגדול והשער שנקבע בו אינו משתנה לזמן מועט כל כך. דממ"נ: אם יש שער, הוי כמפרש ואם אין שער חיישינן שמא תתייקר. ולאחרי זה בסעיף כה כתב רבינו שאם אין לו כל הסחורה, אפי' בשוויה אסור להקדים מעות על סחורה עד שכל המוכרים מוכרים בשער אחד, שמא תתייקר אח"כ. אבל אם כבר יצא השער מותר (למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'). ובסעי' כו הביא מחלוקת אי סגי לפסוק על שער שבשוק של עיירות, ופסק רבינו לקולא, כתוס' אליבא דרבא¹⁵.

וראיתי בספר ברית פנחס (מהרב פנחס וינד שליט"א) עמוד קכט מבואר כדעת רמ"א ויש להעיר שאין כן דעת רבינו. וראיתי בספר הנ"ל עוד כמה דינים שאינם כפי שיטתו של רבינו. וחשוב לעורר אנ"ש מזה כיון שראיתי כמה וכמה שרצו לפסוק הלכה למעשה מספר הנ"ל.



מנהג בית הכנסת רבינו לענין זמן תפלת ערבית

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל פלאטבוש

כתוב בספר סדר הכנסת שבת (קה"ת תשע"ד הע' 46): בדרך כלל היו במנין הקבוע של הרבי זמנים קבועים לתפלת ערבית, מאוחר יותר מזמן של ג' כוכבים קטנים.

14) או אפילו בשוק של אכלבאי וארבי (שם עב ע"ב).

15) ועיין בהגהות אשר"י שם (פ"ה ס"ט) בשם מהרי"ח: ולעיל גבי ר' ינאי מה לי דמיהן מה לי הן פרי' ואפילו על שוק של עיירות פוסקין. ונ"ל דמסתמא קיי"ל כרבא דהוא בתרא.

ולהעיר מהמבואר בספר "יד מלאכי" כלל קסז שמביא שיש מי שפוסק כרב נחמן נגד רבי יוחנן על פי הכלל "הלכה כבתראי" ולאחרי זה מביא נימוק נוסף לפסוק כרב נחמן על פי הכלל של "הלכה כרב נחמן בדיני". וכיון דסוגיית ר"נ דקירא בא בהמשך למסקנת רבא שאפילו על שוק של עיירות פוסקין, יש להניח דכוותי' ס"ל. וכן נראה לרבינו תם (בספר הישר סי' תרט). וכ"פ ר"ח.

מלבד פעמים אחדות בשנה, בסיום התעניות, שאז היה הרבי רגיל לצאת לתפלת ערבית פחות מחצי שעה אחר השקיעה, והיינו שבימים אלו סמך להקל כשיטת רבינו הזקן, שצאת הכוכבים בינונים בנ"י. הוא פחות מחצי שעה אחר השקיעה.

כדי לבאר הנהגה זאת עלינו להקדים, המשנה בריש ברכות, "מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכוהנים נכנסים לאכול בתרומתן", והיינו מזמן צאת הכוכבים.

וכותב על זה רש"י (שם ד"ה עד) "א"כ למה קורין אותה בבית הכנסת, כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה... ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו, יצא".

היינו שכבר בזמן הראשונים רגילין היו להתפלל ערבית בבית הכנסת לפני צאת הכוכבים, וגם לפני שקיעת החמה (מבעוד יום), ומתרחץ רש"י שלענין ק"ש היו סומכים על מה שקוראים ק"ש שעל המטה.

אמנם בתוס (ד"ה מאימתי) "תימא לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה... לכך פי' ר"ת... דקיימא לן כר' יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו) דזמן תפלת המנחה עד פלג המנחה... ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית".

להלכה קיי"ל כרש"י שרק לענין תפלת ערבית סמכינו על ר' יהודה מפלג המנחה ולמעלה, ולא לענין ק"ש, כמבואר בשו"ע (סי' רלה ס"א).

וכמבואר בט"ז (סי' רלה ס"ק ג') "ולפי הדרך שכתבתי לקרות ב' פרשיות בק"ש שעל המטה ולכוין לצאת לרווחא דמלתא, זה יותר נכון, אע"פ שאוכל ושותה תחלה, כיון שיש לו זמן מוגבל לקרות קודם לשינה שאז רגיל כל אדם לקרות, ועל כרחק לומר כן, דאל"כ תקשה לך לרש"י דיוצא בק"ש שעל המטה, תיפוק לי' דהא אוכל תחילה, והאיך עובר על דברי חכמים שאסרו לאכול, אלא כדפרישית".

היינו שכל החשש בזה הוא להנהיגים לקרוא רק פרשה אחת בק"ש שעל המטה, וכמובא בתוס' (שם) "אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה... בשביל המזיקין", משא"כ כשקורא כל לילה ב' או ג' פרשיות לשם ק"ש, אף אם אינו מכוין לצאת ידי חובת מצות ק"ש, הרי עצם קריאת ג' פרשיות פירושה שקורא לשם ק"ש, הנה כיון שיש לו זמן מוגבל לקרות ק"ש קודם השינה, מותר לאכול ולשתות קודם.

ומזה מובן הטעם שלענין ערבית בימי הצום סמך הרבי להקל בזמן תפלת ערבית, שהרי כל החשש הזה הוא באלו שקוראים רק פרשה אחת בק"ש שעל המטה, מש"כ אנו נוהגים לקרוא תמיד ג' פרשיות בק"ש שעל המטה, הרינו מתכוונים בזה לשם ק"ש, וגם הרי הרבי התפלל מנחה לפני פלג המנחה.

יוצא א"כ שכל החומרא להתפלל ערבית אחר צאת הכוכבים אינו (מדינא) אלא ממנהגא, ובוה ודאי אפשר לסמוך על זמן צאת הכוכבים שמעיקר הדין לשיטת רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת, דהיינו בכוכבים בינונים... שיערתי תמיד בפשיטות שסומכים על ק"ש שעל המטה, שאנו נוהגים לקרוא כל ערב ג' פרשיות, לשם ק"ש, ע"כ.

ומדבריו ייצא לנו קולא וחומרא,

קולא: מנהג העולם הוא להתפלל מעריב מזמן פלג המנחה (רמ"א סי' תל"ג ס"א), ויש מקומות שמקבלים שבת בתפלה מפלג המנחה (אע"פ שכל ימות השבוע מתפללים בצאת הכוכבים, עיין בשוע"ר סי' רסז), ונוהגים להכריז שאחר צאת צריך לחזור ולומר ק"ש, אבל מנהג חב"ד להתפלל מעריב רק אחר צאת הכוכבים (קצות השולחן סי' כו ס"ד), א"כ אם נודמן לו פעם להתפלל לפני צאת הכוכבים – וזה מצוי בבתי חב"ד בימי הקיץ – א"צ לקרוא ק"ש אחר צאת הכוכבים, שהרי לסידור אדה"ז אומר כל הג' פרשיות בק"ש שעל המטה ובוה יצא ידי חובת מצות ק"ש.

ומזה ייצא לנו עוד קולא, אסור להתחיל בסעודה מחצי שעה לפני צאת הכוכבים עד שקורא ק"ש (שו"ע סי' רל"ה ס"ה), וא"כ בשבת אסור לעשות קידוש באותו זמן עד שקורא ק"ש, אבל בשוע"ר (סי' רס"ז) פסק דמי שסומך לצאת חובתו בק"ש שעל המטה מותר לו לאכול לפני ק"ש, וא"כ לפי חידושו דלפי מנהג חב"ד סמכינן לצאת יד"ח בק"ש שעל המטה יכול לעשות קידוש מיד וא"צ להמתין.

חומרא: מנהג העולם הוא להתפלל מנחה ומעריב זה אחר זה אחר פלג המנחה, וכל הראשונים צווחו ע"ז (התוס הרא"ש ותר"י ריש ברכות, ומחבר ורמ"א סי' רל"ג ס"א) דהו"ל תרתי דסתרי, דלפי ר' יהודא (בברכות דף כו ע"א) זמן המנחה הוא עד פלג ואח"כ הוא זמן מעריב, ולפי רבנן זמן המנחה הוא עד הלילה ואח"כ הוא זמן מעריב,

והגם דאסיקנא דעבד עבד ודעבד עבד כמר עבד מ"מ צריך שיעשה לעולם כחד מנייה¹.

אמנם חידש, שהרי רבינו זי"ע התפלל מנחה ב-3:15 וזהו לפני פלג המנחה ולכן הורה להתפלל מעריב מוקדם, שהרי אין כאן תרתי דסתרי דעבד כר' יהודא שעד פלג המנחה הוא זמן מנחה ואח"כ הוא זמן מעריב, א"כ במנינים של אנ"ש שמתפללים מנחה אחר פלג המנחה לאו שפיר עבדי אם מתפללים מעריב לפני צאת ג' כוכבים קטנים².

וצע"ג בזה,

א. כתבו תלמידי ר"י "לא למדנו זכירת יצאת מצרים אלא מרבו דכל ימי חיך, ואין כתיב שם לילה בפירוש אלא מייתור כל בלבד דרשינן לי, לא חיישינן אם אין אנו אומרים אותה בלילה ממש, דכיון שלילה הוא לענין תפלת ערבית לילה הוי להזכיר יציאת מצרים", וכ"פ הט"ז (סי' רל"ה ס"ק ג'), וכ"מ ממג"א (שם ס"ק ב')³, א"כ מזה שאדה"ז קבע לומר כל הג' פרשיות בק"ש שעל המטה אין להוכיח דהוא משום מצות ק"ש, דאי משום קיום המצוה א"צ לומר פרשה הג' דזכירת יציאת מצרים⁴.

ב. אכן אדה"ז קבע בסידורו לקרא כל הג' פרשיות בק"ש שעל המטה, וי"ל דהטעם הוא משום שמירה (ולא משום קיום מצות ק"ש, וכפשטא דגמ' בברכות דף ד ע"ב, וכפסק השו"ע בסי' רלט), דכ"כ המהרש"ל בשם רבינו יונה (בספר היראה ד"ה לעת ערב)⁵ שיש לקרוא גם פרשה הג' "לפי שיש בה רמ"ח תיבות וכו' שמצלת מן המזיקין", ועיין בשו"ע"ר (סי' סא ס"ג) "בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות וחסרו ג' תיבות להשלים

1) אכן הפוסקים למדו זכות על ציבור העושה תרתי דסתרי, ובחד יומא, דאולי יתפרו הציבור ויפסידו תפלה בציבור, (מג"א סי' רלג ס"ק ז', שו"ע"ר סי' צ' ס"י).

2) וצ"ע שהרי באמת רק לענין ק"ש פסק בשו"ע (ריש סי' רלה) להמתין עד צאת כוכבים קטנים (ולמש"כ הרי למנהג חב"ד אדם יוצא ידי חובתו בק"ש שעל המטה), אבל לענין תפילה גרידא א"צ להמתין, ואפי' עבדינן כרבנן להתפלל מנחה אחר פלג במנחה אפשר להתפלל מעריב מיד אחר ג' כוכבים בינונים (ולא קטנים).

3) דו"ל "אבל כל אדם יחמיר לעצמו, ויקרא על מטתו כל הק"ש, ולפחות שתי פרשיות", ומשמע שמדינא בב' פרשיות מקיים מצותו, מ"מ עדיף להוסיף גם פרשה הג'.

4) התוס' הקשה על רש"י דאם סמכינן על ק"ש שעל מטתו "א"כ שלש פרשיות היה לו לקרות", ומשמע שס"ל שמדינא חייב לקרוא גם פרשה הג' אחר צאת הכוכבים, ומ"מ אין הוכחה שאדה"ז ס"ל כותוס', דאולי זה שכתב לומר כל הג' פרשיות בק"ש שעל המטה הוא משום שמירה כדלקמן בפנים.

5) וכן נהג המהרש"ל בעצמו, כמו שהעיד עליו תלמידו, במטה משה סי' ש"ץ, עיין בב"ח וט"ז ריש סי' רלט.

רמ"ח, כנגד אבריו של אדם, שכל הקורא ק"ש כתיקונה כל אבר נוטל תיבה ומתרפא בה, לכך נוהגין שהש"ץ חוזר ואומר ה' אלוקים אמת", ומקורו ממדרש נעלם (זהר חדש רות ל, ג), ובמדרש מיירי ברפואה וס"ל למהרש"ל שרמ"ח תיבות מועיל גם לשמירה⁶.

[והנה באגרות קודש (לרבינו זי"ע חט"ז ע' רצד) כתב "בק"ש שיש אומרים בבוקר – קודם התפלה – כדי לצאת חובת ק"ש בזמנה, ג"כ כופלים ג' התיבות... ובנוגע להשלמת רמ"ח תיבות בקשהמ"ט, לא שמעתי בפירושו, אבל כמדומה אנ"ש נוהגים כמ"ש בשער הכולל על הסידור פרק ל"ו ס"ק ד' – לחזור התיבות אני ה' אלוקים", ובשער הכולל כתב דק"ש שעל המטה הוא רק משום שמירה ולכן כופלים ג' תיבות משום השמירה, אכן מדברי רבינו משמע דק"ש שעל המטה אינו דומה לק"ש קטנה, שק"ש קטנה הוא משום חיוב ק"ש ולכן ודאי כופלים ג' תיבות כמפורש במדרש, אבל בק"ש שעל המטה כופלין רק משום שמירה⁷].

6 באמת צ"ע שהרי בגמ' (דף ס ע"ב) מפורש "הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע", היינו שקורא פרשה א' (או שכוונתם לעד ועד בכלל וצריך לקרוא ב' פרשיות), ואיך אפשר להוסיף על תקנת חז"ל בש"ס?

7 ונ"ל ובהקדים דבגמ' (דף ה ע"א) אמרו שאם ת"ח הוא א"צ לומר ק"ש על מטתו, אבל הרמב"ם (הל' תפלה פ"ז ה"ב) והטש"ע (סי' רל"ט) השמיטו דין זה, וכתב התפארת שמואל (על הרא"ש בברכות דף ה') "כתב הר"ר יונה מה שת"ח אינו צריך לפי שהתורה משמרתו וכו' ע"ש, ולא נהירא דאדרבה מוזיקין מתקנאין זו ביותר... לפי מאי דמסיק דצריך לקרוא ק"ש אין חילוק בין ת"ח לאחר".

וכוונתו דשני טעמים יש בק"ש שעל המטה, א) כדי להשתקע בשינה מתוך ד"ת, וזהו הדין דריב"ל (בברכות דף ד' ע"ב) "מצוה לקרותו על מטתו...אם ת"ח הוא אין צריך" (שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך, רש"י), ובר' זעירא (בירושלמי ברכות דף ו ע"א) שקרי ק"ש כמה פעמים עד שהי' משתקע בשינה, ב) לשמרו מן המוזיקין, וזהו הדין דר' יצחק (שם דף ה' ע"א) "כל הקורא ק"ש על מטתו מוזיקין בדיילין הימנו", ונפק"מ לענין ת"ח, לטעם ריב"ל ת"ח א"צ לק"ש שעל המטה שהרי בלאו הכי ישתקע בשינה מתוך דברי תורה, ולר' יצחק גם ת"ח חייב בק"ש שעל המטה, ואדרבה ת"ח צריך שמירה יותר, והרמב"ם והטש"ע פסקו כר' יצחק.

וא"כ י"ל הדסוגי' (בדף ס') שאמרו לקרוא משמע עד והיה אם שמוע ס"ל כריב"ל (בדף ה'), אבל לר' יצחק שס"ל דק"ש על המטה הוא משום שמירה, יש להוסיף גם פרשה הג' כדי להוסיף שמירה לכל רמ"ח אבריו.

והנה האחרונים פליגי אם נשים חייבות בק"ש שעל המטה, למג"א (סי' רלט ס"ק ב') נשים פטורות, ולפרמ"ג (במשבצות ריש סי' רלט) נשים חייבות, ולכ' תלוי בב' הטעמים הנ"ל, דאם העיקר כריב"ל דק"ש שעל המטה הוא משום לימוד התורה נשים פטורות, שהרי אינם חייבות בלימוד התורה, אבל אם העיקר כר' יצחק דק"ש שעל המטה הוא משום שמירה נשים חייבות, דאטו גברי צריך שמירה ונשים א"צ שמירה.

7 דאת"ל דק"ש שעל המטה הוא משום מצות ק"ש אין שום חילוק בינו לק"ש קטנה, ששניהם הם משום מצות ק"ש, ובשבכך ובקומך, ולמה לא יחול ההוראה לכפילת הג' תיבות גם לק"ש של ערבית, ולפמ"ש" ניחא, שהרי בק"ש דר"ת אין כופלים (כמש"כ שם באגרות קודש), שהרי הוא מדין לימוד

ג. תלמידי ר"י (ריש ברכות ד"ה ואיפסיקא) דחו שיטת רש"י דבק"ש שעל המטה מקיים מצות ק"ש, כיון "שאינו מכוין לצאת בה ידי חובה מן התורה, ומצות צריכות כוונה, דאפי' מי שאמר שאינן צריכות כוונה מודה... צריך כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים במורא, ובאותה שעל מטתו אינו מכוין על זה", ולכ' זהו המקור לשיטת אדה"ו (בסי' ס' ס"ה) ד"אף להאומרים שאפי' מצות של תורה אין צריך כוונה... לא אמרו שאינו צריך כוונה אלא ב... שאר מצות שהן מצות עשייה וכל שעשה מצותה אע"פ שלא כיון לה הרי קיים מצות עשייתה... אבל ק"ש... הן קבלת מלכות שמים", ומשום הכי פסקו המג"א (סי' רלה ס"ק ב') והט"ז (שם ס"ק ג') שהמתפללים מעריב לפני צאת הכוכבים יש להם לכוין בפירוש לצאת מצות ק"ש בשעה שקורא ק"ש על מטתו, ומשמע שלפי רש"י א"צ לכוין בפירוש, אבל לדינא יש להחמיר ולכוין בפירוש וכדעת ר' יונה.

וא"כ האיך נימא ש"אף אם אינו מכוין לצאת ידי חובת מצות ק"ש, הרי עצם קריאת ג' פרשיות פירושה שקורא לשם ק"ש", דזהו נגד פסק אדה"ו מיוסד על תלמידי ר"י והפוסקים שאם אינו מכוין לצאת ידי חובתו בק"ש לא יצא.

ד. כתב "להלכה קיי"ל כרש"י" אכן לענין ק"ש קיי"ל כרוב הראשונים (בריש ברכות) - ורש"י בכללם - שחולקים על ר"ת וס"ל שזמן ק"ש אינו מפלג המנחה, אבל לענין שיטת רש"י שסמכין שיצא ידי חובתו בק"ש שעל המטה לא קיי"ל כרש"י, שהרי בשו"ע פסק (בסי' רל"ה ס"א) "אם הציבור מקדימים לקרות ק"ש מבעוד יום יקרא ק"ש וברכותיה ויתפלל עמהם וכשיגיע זמן קורא ק"ש בלא ברכות", היינו שאין לסמוך על רש"י אלא צריך לקרוא ק"ש מיד בצאת הכוכבים, אמנם הט"ז ומג"א (שם) שסמכו על ק"ש שעל המטה הוא רק במי שמכוין בפירוש לצאת ידי חובתו בק"ש שעל המטה ולא במי שאינו מכוין לזה בפירוש, (ואף גם זאת הוא רק תקנה למנהג העולם שעושים כר"ת, דלרוב ראשונים לא יצא ידי חובת ק"ש, ולא ניחה להו עצת השו"ע לקרוא ק"ש מיד בצאת הכוכבים דאולי ישכח, ולכן המציאו עצה שבשעה שאומר בלאו הכי ק"ש שעל המטה יכוין גם לצאת בה ידי חובתו).

ולמנהג חב"ד, הרי במג"א (שם) מסיק ש"הותיקין נוהגין לקרות מיד בצאת הכוכבים", וגם לענין תפלת ערבית הכיח הצ"צ (בחי' ריש ברכות אות ב') שיש להתפלל בלילה ממש כרבנן, ואפי' אם הציבור מתפלל מעריב מפלג המנחה א"צ להתפלל עמהם, כיון ש"תפילה בזמנה וסמיכת גאולה לתפלה עדיף מלהתפלל עם הצבור שלא בזמנה, ולקרות ברכת ק"ש שלא בזמנן", והעיד בקצות השולחן (סי' כו

התורה, וא"כ הו"א שגם ק"ש שעל המטה הוא מדין לימוד התורה וא"צ לכפול בו הג' תיבות, וקמ"ל שהמנהג לכפול הג' תיבות בק"ש שעל המטה, משום שמירה כמבואר בשער הכולל.

ס"ד) שזהו מנהג אנ"ש, ובאמת אם כר' יהודא עבדינן ועל רש"י סמכינן, למה לא נתפלל מעריב מפלג המנחה כל ימות השנה, ולסמוך על ק"ש שעל המטה.

ה. כתב אדה"ז (בקו"א סי' רס"ז) "ואפי' המחמירים לקרות ב' פרשיות על מטתם אוכלים מבעוד יום... דסומכים על דעת רש"י, וטעמי' דרש"י מבואר בט"ז שם סק"ג, והיינו דוקא מי שרגיל לעולם להתכוין לצאת בק"ש שעל מטתו לקרות ב' פרשיות, אבל המתפלל כל שבוע בצאת הכוכבים, שאינו מתכוון לצאת בקריאת שמע שעל המטה, אסור לאכול בערב שבת קודם קריאת שמע שבצאת הכוכבים מיד... והוא הדין להותיקין שכתב המג"א שם שנוהגין לקרות בצאת הכוכבים כל השבוע, צריכים ליהזר ג"כ בערב שבת".

היינו דהט"ז כתב "אוכל ושותה תחלה, כיון שיש לו זמן מוגבל לקרות קודם לשינה שאז רגיל כל אדם לקרות, ועל כרחק לומר כן, דאם לא כן תקשה לך לרש"י דיוצא בק"ש שעל המטה, תיפוק ל' דהא אוכל תחלה והאיך עובר על דברי חכמים שאסרו לאכול תחלה אלא כדפרישית".

ומשמע מאדה"ז שלפי רש"י האכילה קודם ק"ש דומה לאכילה קודם מנחה (שבס' רל"ב ס"ב), שאוכלים לפני תפלת המנחה וסומכים על קריאת השמש לבית הכנסת, וה"נ משום שכולם קוראים ק"ש על מיטתם הו"ל כקריאת השמש, ולכן סמכינן על ק"ש שעל המטה לצאת בה ידי חובה ק"ש ומותר לאכול לפני קריאת שמע.

ומחדש אדה"ז דזהו רק במי שדרכו תמיד לנהוג כר"ת להתפלל מעריב מפלג המנחה, שהרי למוד הוא לכוין לצאת ידי חובתו בק"ש שעל המטה, אבל הנוהגין (להתפלל ו) לקרות ק"ש בצאת הכוכבים כל השבוע אינם יכולים לסמוך על עצמם שיזכרו לכוין בק"ש על מטתם לשם קבלת מלכות שמים, דאולי ישכחו ויאמרו הק"ש כדרכם משום שמירה גרידה, ולא יצאו ידי חובת ק"ש, ומשום הכי אסור להם לאכול מחצי שעה קודם צאת הכוכבים.

א"כ למנהג חב"ד שעושים כמנהג הותיקין לקרוא ק"ש בעונתה, ולא מפלג המנחה כשיטת ר"ת, אין לסמוך על ק"ש שעל המטה, ואסור לעשות קידוש מחצי שעה קודם צאת הכוכבים עד שיקרא ק"ש.

וצ"ל שרק בסוף תענית - משום טירחא דציבורא (עיין ריש סי' תקס"ב) - הקיל רבינו שאנן בקיאין מהו כוכבים בינונים, מש"כ בשאר ימות השנה שאין בו טורח כ"כ אין מתפללים עד אחר ג' כוכבים קטנים.

למסקנה: נראה פשוט שאין אנו סומכים על ק"ש שעל המטה כלל, ואם נודמן לו להתפלל מעריב קודם צאת הכוכבים צריך לחזור ולקרוא ק"ש ביד אחר צאת הכוכבים, ואסור לו לאכול עד שיקרא את שמע, ופשיטא שגם בתי כנסיות של אנ"ש המתפללים מנחה אחר פלג יכולים להשען על הנהגת רבינו בימי הצום ולהתפלל מעריב בג' כוכבים בינונים⁸.



מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית (ב)

הת' ישראל פינחס ווייסברג
תלמיד בישיבת אור אלחנן ל.א קליפורניא

בגליון העו"ב שי"ל לכבוד י"א ניסן (א'קו) הארכנו להביא את המקורות והנמוקים להמנהג המובא בפוסקים ובשו"ע אדה"ו שהש"ץ מתעטף בטלית לכל התפילות, והבאנו דברי כ"ק אדמור"ר (באג"ק חי"ט עמ' רמט) בנוגע הוראת רבותינו שאין להתעטף במנחה ובמעריב, וכן שהבחורים אינם מתעטפים "שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור וכיו"ב", והקשינו מה נשתנה מזמנו של אדה"ו שכתב להדיא דצריך להתעטף מפני כבוד הציבור, ומדבריו משמע דאין חילוק בין שחרית לשאר התפילות וכן בין נשוי לשאינו נשוי.

וביארנו ע"פ דברי הפרמ"ג (סי' י"ח א"א סק"א) שהוסיף על דברי הב"ח שהש"ץ מסיר טליתו לתפילת מעריב כיון דלילה לאו זמן ציצית ד"מ"מ הש"ץ לפני העמוד אם אין הולך במלבוש "ראק" וכדומה שאין כבוד הציבור כך פשיטא דלא יסור הטלית במעריב".

ומדבריו למדים חידוש גדול שכוונת הפוסקים בזה שצריך הש"ץ להתעטף בטלית מפני כבוד הציבור, הוא משום שצריך שיהי' לו בגד עליון לכבוד הציבור, ולכן אם יש לו "ראק" אין צורך בטלית. וכן פסק המשנ"ב (סק"ד) "זמ"מ הש"ץ לפני העמוד אם אין הולך במלבוש העליון שאין כבוד הציבור בכך פשיטא דלא יסיר הטלית מעליו".

הקשינו דצ"ב מנין לו להפרמ"ג שאין ענין מיוחד לש"ץ להתעטף בטלית של מצוה דוקא מפני כבוד הציבור, דבפשטות הכוונה בראשונים ובפוסקים היא לעיטוף בטלית של מצוה דוקא דבזה מיתוסף כבוד, וכדמשמע בתנא דבי אליהו זוטא פרק כג

(8) ועיי"ש מש"כ בשם המזכיר הרי"ל שי' גרונר, וצ"ע למעשה.

"כשליה ציבור שמתעטף בטליתו". ובמהרי"ל (הל' ימים נוראים עמ' רנט) ובס' המנהגים לר"א טירנא (ימי הסליחות עמ' פז) נקטו לגבי ה"ג מידות שהש"ץ מתעטף ב"ציצית" דוקא. וכן משמע מהב"ח שם מדלא הזכיר עצה זו ללבוש מלבוש עליון במעריב (וכמו שהזכיר לגבי ברכהמ"ז) וא"כ אין חשש שיבואו אחרים לטעות שלילה זמן ציצית. וא"כ צ"ע מהו המקור לדברי הפרמ"ג דמעיל עליון מהני כמו טלית.

ובאמת אפשר לומר שגם לדברי הפרמ"ג בשחרית צריך הש"ץ להתעטף בטלית של מצוה דוקא מפני כבוד ציבור דכיון שאז לובשים הקהל טלית אינו מספיק בבגד עליון לבד, וגם בבחורים יש לנהוג כן כדברי הקצוה"ש (סי' ז' סקכ"ח) "שמורגש בזה כבוד הציבור ביותר לפי שכל הציבור מעוטפין אז", וכ"כ עוד כמה פוסקי זמנינו¹. ולכן לא הביא דין זה שיכול ללבוש בגד עליון לגבי שחרית, ורק במעריב כשיש חשש שיראו אותו ויטעו שלילה זמן ציצית אז מועיל המלבוש עליון.

אמנם דוחק לחלק כן בפשטות דברי הפרמ"ג, ונראה דאפי' את"ל דס"ל להפרמ"ג כדברי הקצוה"ש שישנה תוספת הידור גם לבחורים להתעטף בטלית של מצוה דוקא בשחרית דאז בין כך כל הקהל לבושין בטלית אפי' כשאינו ש"ץ, מ"מ מסתבר שלפי דבריו ע"פ הלכה לגבי חיוב עטיפת הש"ץ לכל התפילות מטעם כבוד הציבור לכו"ע מועיל המלבוש עליון, והטעם שנקט כן במעריב דוקא י"ל בפשטות דהתם איכא החשש ללבוש טלית של מצוה דוקא לכן הוא נוגע יותר להבהיר דין זה דבמעיל עליון

1) כן השיב הגר"ח קנייבסקי (מובא לקמן בהערה 5) שבשחרית כיון שכולם מתעטפין בטלית יש להש"ץ להתעטף בטלית דוקא משא"כ במנחה ומעריב. ובשו"ת משנה הלכות חט"ו סי' כג מובא שהקילו בכמה מקומות שהתפללו רק בחורים לבד שאין הש"ץ מתעטף. ויש שכתבו כן בנוגע לענין שהש"ץ צ"ל מי שנתמלא זקנו (שהיא תקנת חכמים): ראה בבית ברוך (וילבר) על החיי אדם כלל כט אות מה* "מנין של צעירים כגון בישיבה קטנה שיש להם מנין קבוע מבלי שיהיה ביניהם מי שנתמלא זקנו יוכל להתפלל גם שחרית ומנחה מי שלא נתמלא זקנו אם הוא בן י"ג, וא"צ לדקדק בזה דאצלם לא שייך כבוד הצבור דכל הציבור הוא כך אפי' יש ביניהם משגיח או יחיד אחר". וכן מובא בשם הגרש"ז אויערבאך הובא בהליכות שלמה הל' תפילה. ובשו"ת אור לציון ח"ב הל' נשיאת כפים פ"ח כתב כן לענין נשיאת כפים.

אולם באמת יש להעיר על יסוד זה שהרי מסתימת דברי כל הפוסקים שצריך הש"ץ להתעטף גם במנחה ומעריב וכן העולה לתורה במנחה וכן בשאומר קדיש יתום בכל התפילות מבואר להיפך שיש בזה כבוד הציבור אף כשאין הקהל מעוטף בטלית, ולא מצינו בהפוסקים שקדמו להקצוה"ש שנקטו כן. (וראה שו"ת משנה הלכות חט"ו סי' כג שג"כ לא ניחא ליה בחידוש זה). ואולי המקור לזה היא ממה שהאריכו הפוסקים (ראה ב"י וב"ח סי' נג) אם מותר להציבור לותר על דבר שתקנו משום כבוד הציבור, וא"כ אם הם אינן לובשין בטלית כמו במנחה ומעריב, הרי בודאי שהם מוחלין להש"ץ להתנהג כמותם וזה מספיק.

סג'2. וראה בערוה"ש (סי' צא ס"ב) שמפורש בדבריו שכ"ה בכל התפילות ולא רק לגבי מעריב וז"ל "והש"ץ גם בחול לובש בגד עליון או שלובש הטלית³ וכן המנהג הפשוט במדינות אלו וגם בעלייה לתורה לובשים בגד עליון מפני כבוד התורה וכן בהגבהת התורה".

ושבו ראיתי בס' דעת נוטה (מתשובות הגר"ח קנייבסקי שליט"א, ח"ב הל' ציצית תשובה תרלז') שהקשה השואל ממה שכתב המשנ"ב המובא לעיל לגבי מעריב שדי להש"ץ ללבוש בגד עליון למש"כ בסק"ה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף ולא חילק בין מי שלובש מלבוש עליון למי שאינו לובש. והשיב הגר"ח "המנהג בכל העובר לתיבה, אבל חיוב רק במי שאינו לובש בגד עליון". ומביא בהערה 742 מה שאמר לו שכוונתו שהמנהג לדעת המ"א בכל העובר לפני התיבה, ומ"מ בזמנינו אין המנהג כן, ומ"מ מי שנוהג כן תבא עליו ברכה ע"כ. ולא חילק בין שחרית לבין מעריב וכמו שכתבנו⁴. ועד"ז כתבו כמה פוסקי זמנינו דעכשיו שלובשין מעיל עליון אי"צ מן הדין להדר שיתעטף בטלית דוקא בכל התפילות, אך יש שהוסיפו שזה רק לגבי מעיל ארוך משא"כ מעיל קצר אינו מועיל כלל וראה בהערה⁵.

(2) ועוד יש לפרש שלא נקטו בפירוש שבחורים צריכין מעיל עליון בשחרית, דאולי לא הי' הדבר כ"כ רגיל שהבחורים עוברים לפני התיבה ע"פ דברי השו"ע סי' נג שאין לעשות מי שלא נתמלא זקנו ש"ץ קבוע, וגם נזכר בפוסקים שיש עדיפות לאיש נשוי להתפלל בקביעות. עוד י"ל דכיון שלמנהגינו נוהרין דוקא שלא ילבוש הבחורים טלית לפני הנשואין כולל גם בשאינם ש"ץ, לכן פשיטא דלא צריכים גם כשהם עוברים לפני התיבה ובמעיל עליון סגי, וראה באג"ק ח"ט עמ' רמט.

(3) אך ראה בדבריו בס' יח סעי' ד' "דכל ש"ץ העובר לפני התיבה צריך להתעטף בציצית". ובפשטות זהו הידור נוסף אבל מצד החיוב במעיל עליון סגי.

(4) ולפי"ז תמוה מה שהביא בס' נקיות וכבוד בתפלה (ינאי) עמ' צט מהגר"ש אלישיב והגר"ח קנייבסקי דרק במנחה ומעריב מועיל מעיל עליון ארוך, ובפשטות כוונתו לבעלי בתים שבין כה צריכים ללבוש טלית בשחרית.

(5) מובא בארחות רבינו ח"א עמ' נ', ובשערי אהרן לשו"ע סי' יח בשם החזו"א שדוקא מי שאינו הולך בחליפה ארוכה יתעטף בטלית כשניגש לפני העמוד (ומדובר בכל התפילות). ובשו"ת צמח יהודה (סגל) ח"ג סי' ג' כתב דנהגו להקל לעלות לתורה אם לבושים מלבוש מכובד עליון, אך לגבי הש"ץ מכיון "שעיטוף הש"ץ הוא מדינא דגמרא להמג"א שנתעטף הקב"ה כש"ץ יע"ש לכן גם אם לבוש מעיל עליון מחמירים והבן. (ומנהג חב"ד להקל)". ובשו"ת משנת יוסף (ליברמן) ח"ד סי' ד' נקט כהפרמ"ג שדי במעיל עליון, אך הוסיף דאפי' מי שדרכו לילך בלי מעיל, בכ"ז אין להניחו להיות ש"ץ עד שיתעטף בטלית בכל התפילות גם במערב מפני כבוד הציבור. ובס' דעת נוטה שם הקשה השואל אם הטעם שאינם מקפידים שהש"ץ לובש טלית במנחה ומעריב הוא משום שהיום לובשין מלבוש עליון, א"כ

ולפי"ז צ"ב כנ"ל מהו המקור לדברי הפרמ"ג ושאר הפוסקים הנ"ל דאי"צ בטלית של מצוה דוקא?

ויש לומר שהמנהג מבוסס על מנהגא מקדמא דנא שמצינו כבר בזמן הקדמונים:

דהנה בהגהות מהר"ז מבינגא (תלמידו של המהרי"ל, הוצאת מכון ירושלים עמ' כה) מביא כמה ראשונים שסוברים שאין ללבוש טלית של פשתן או צמר גפן כשיק ר' נחמן בפ' התכלת (מנחות לט, ב) שהיא חייבת רק מדרבנן, ואח"כ כתב "ושמעתי ממהר"ר שמעון כ"ץ שאמר בשם מהר"ר זלמן שטן ז"ל שהיה לו טלית של צמר גפן יפה מאד, ונהג ללבושו בי"ט, שהיה נוהג להיות ש"צ. והורה לו הגאון מ"ו מחותני מהר"י סג"ל מנו' כבוד שיהא מתעטף ויברך על טלית של צמר, והיה מתפלל בו עד שיסיים בו מעין שבע ביחיד ואח"כ כשרצה [לחזור] להתחיל מעין שבע בציבור או הסיר הטלית של צמר ולבש הטלית של צמר גפן מפני כבוד ציבור ונוי י"ט. ומיהו הרבה קהילות, כגון וורמישא ושאר קהילות שיש להן טלית של משי, והוא של ציבור, וכל מי שיש שליח ציבור מתפלל בו, [משום שנאמר פיאורים לשרת בם למלך הכבוד], ושמא כיון שלבש טלית קטן ובירך עליה מתעטף בזה משום כבוד י"ט".

ומדבריו למדים שהענין להתעטף בטלית לכבוד הציבור אינו קשור למצות ציצית, כלומר דאע"פ שטלית של צמר גפן אינו מהודר לציצית כצמר, מ"מ כיון שהיא יותר נאה מתעטפים בה מפני כבוד הציבור, ולפי"ז לכאורה גם מעיל עליון חשוב ומכובד יועיל לש"ץ. ועוד משמע שהיו נוהגים כן בש"ץ בכל השנה אלא דביו"ט ובימים נוראים ה' לובש טלית מיוחד של משי לכבוד יו"ט, דמטעם כבוד הציבור אין חילוק.

בשחרית נמי נסמוך על זה? והשיב הגר"ח "סומכין על בגד העליון הארוך ובשחרית שכולן מתעטפין גם הש"ץ מתעטף". ושם בתשובות תפד-תפו השיב בפשטות שצ"ל מעיל ארוך, ומעיל קצר אינו מועיל, ונראה שהוא מהחזו"א המובא לעיל. ולא מצאתי מקור לזה שצריך ללבוש בגד ארוך דוקא (בזמנינו שהולכין ברגליו מכוסות), ואולי היסוד לזה הוא מה שהזכירו הפוסקים שצריך עיטוף, ועיטוף בפשטות הוה שמכסה את רוב גופו, ראה מו"ק כד, א כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, ועטיפתם היא בראשו ורוב גופו ראה מנחות מא, ובדברי הפוסקים באו"ח סי' ח', וכמו דמצינו לגבי התעטפות הטלית לגבי שבת שלשי' הט"ז אדה"ו ומ"ב (מובא בשעה"צ סי' שא ס"ק קל"ה) שרי להוציא טלית (שאינה מכופלת על כתיפיו) רק אם מכסה רוב גופו.

וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (שטרנבוך) ח"ד סי' כו אם צריך ללבוש בגד עליון גם במקומות שהשרים ואנשים חשובים אינם הולכים כזה כמו בא"י. ובהליכות שלמה (מפסקי הגרש"ז אויערבאך) הל' תפילה פ"ב הט"ז אם יפסיד תפילה בציבור עבור תפלה עם כובע וחליפה, וראה גם נקיות וכבוד לתפילה (ינאי) פי"א ס"ה, אבני חושן ח"ג עמ' תכא.

ועוד יותר מזה העיד תלמידו המהר"ם מינץ (שו"ת סי' עח): 'וכן יש במקצת קהילות חשובות שיש להם טליתות של משי המיוחד לחזן בי"ט ובימים נוראים, וכל מי שיתפלל רב או חשוב צריך ללבוש אותה טלית'. ומחמת ספק ברכה הציע "ללבוש ד' כנפות תחת הקוט (המעיל) וזה של משי למעלה לכבוד יו"ט ושבת". הרי שלא הי' טליתו של הש"ץ טלית של מצוה. אך אינו ברור עם עשו כן בכל השנה כיון דטעמו משום כבוד יו"ט ושבת, אך נראה דבשבת ויו"ט לבש טלית מיוחד של משי בצירוף עם הטעם דכבוד הציבור ולכן דוקא הש"ץ נהג כן. וראה לקמן בדבריו בסי' פא שכ' "ש"צ צריכין להיות [בגדיו] נקי' בלי ליכלוך ורובב ובפרט הסרבל [מלבוש עליון] והמטרון". ומזה משמע שגם בימות החול לבשו סרבל אלא שבשבת ויו"ט לבשו טלית מיוחד של משי, והיא היא אותו מנהג שהביא רבו מהר"ז כנ"ל.

ובתקופה יותר מאוחרת מצינו מנהג דומה לזה שהביא מהר"י שמש בס' המנהגים דק"ק וורמיישא (ח"א עמ' ז' בהוצאת מכון ירושלים) ובדבריו מפורש דזה הי' במעיל עליון וז"ל "החזן יהיה זריי . . וילביש זייט"י מנטי"ל" – [מעיל משי]. ובהגהות החות יאיר כ' "היה מנהג בק"ק לפנים, שהיה הש"ץ לובש מטרון, בל"א קא"פ, של אבל בשעת תפילה חוץ משבתות וי"ט, וכן היו הולכי' זקני העיר ברחוב' ובשווקי', ובימי הרבה ב"ב היו זוכרי' זה ונתבטל. ומ"מ המנהג שהש"ץ לובש שבת מנטי"ל כמנהג ב"ב בשבת כל ימי החול".

וכן נראה מהמובא בס' שרשי מנהגי אשכנז (ח"א עמ' 1-120) כרוז שהוציאו ראשי ק"ק אמשטרדם בשנת תצ"ט וכך נאמר (תרגום מאידיש ע"י המחבר): "מאחר כי חדשים מקרוב באו, אנשים אחדים שאינם לבושים במעיל או בלי טלית עולים לתורה, או מקבלים מצוות, ויש גם כאלה שהולכים לומר קדיש בלא טלית, שלא כדת. הנביא עמוס אומר: 'הכון לקראת אלוקיך ישראל'. גם כתוב בספרי הפוסקים ובאורח חיים (סי' צא), שהחויב הוא להתפלל כשהוא מעוטף בבגדים נאים כדרך שעומדים לפני הגדולים. על כן חוזרים אנו ומזהירים, שמהיום והלאה לא יעלה אף אחד לתורה או יאמר קדיש או יעשה מצוה, בלי שיהא לבוש מעיל או בלי שיהא מעוטף בטלית,

6) ברש"י מנחות מא ע"א פי' דהסרבל הווי מנטי"ל, (וראה גם רש"י נדרים מט ע"ב). והש"ך ביו"ד בסי' ש"מ סק"כ הביא משו"ת משאת בנימין שהסרבל הוא מה שקורין מאנטי"ל והוא מלבוש התלוי בצווארו ועל כתיפיו ולובשין אותו לצניעותא בעלמא בביהכ"ס ובבית הקברות. אולם הט"ז בסק"ה חולק עליו וכתב שהוא המעיל עליון והוא הוא הרא"ק שנקרא קאפ"א, והוא מלבוש חשוב ואינו לובשו תמיד כ"א לזמנים מסויימים.

והעובר על כך יתחייב בקנס של אחד ר"ט (ר"ת רייכשטאלר), בלי שום פתחון פה, ולהשומע יונעם ותבא עליו ברכת טוב. אמן".

7) והנה גם לגבי להתפתלים כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ה ה"ה) "דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים". ויש שכתבו (ראה ברבינו מנוח, מרכבת המשנה הל' תפלה פ"ד הי"א ובפ"ה ה"ה, בן אריה הל' ציצית דלקמן, יפה ללב סי' צא סק"ו) הדכוונה לטלית של מצוה דוקא וכמו שהביא בהל' ציצית (פ"ג הי"א, וכן נזכר לענין כבוד שבת בהל' שבת פ"ל ה"ב). אך בפירושו ר' דוד עראמה על הרמב"ם שם בהל' תפלה פ"ה כ' דאין הכוונה לטלית של מצוה שיש לה ד' כנפים כ"א לסרבל (מעיל עליון), משא"כ הדין דעטיפת טלית של ארבע כנפות הביאו בהל' ציצית שם. ומוסיף שהמקור לכך מגמ' שבת דף י ע"א "אמר ר' אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא קמי מריה, כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר 'הכון לקראת אלקיך ישראל' (וראה מה שמופיע בעה"ב גליון תתנא הערה 31 ביאור מרנ"ג בהנהגת ר"כ). ומבואר מזה דיש ענין של כבוד כשמתפללים בבגד עליון ולכך הקפידו החכמים להתפלל רק כשהם מעוטפים במלבוש כזה, ויש ענין נפרד להתעטף בטלית. וכ"כ בכף החיים סי' צ' סק"ז ע"פ הגמ' הנ"ל. (ולהעיר שכבר מצינו בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תת"א, מובא בב"י אבה"ע"ז סי' סו. וע"ע בשו"ת תורה לשמה סי' שכ"ז שהאר"ך בזה) שפי' שהגלימא הוא כל בגד עליון שאדם מתכסה בו קרוי גלימא מלשון ויגלום אדרתו ועכשיו אין קורין גלימא אלא לקאפ"ה - מעיל עליון. ולהעיר מרש"י שבת עז, ב).

ובשו"ע המחבר סי' צא ס"ו נפסק: "דרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים". וכתבו הפוסקים (ראה מקור"ח וחסל"א סק"ג, כפה"ח סק"כ"ו, ארצה"ח סי' ח בא"י אות ד') דכל אדם יעשה עצמו ת"ח לענין זה, וגם שנכלל בזה גם העטיפה בגלימא - בגד עליון. ובאליה רבה סי' קפג סקט"ז הביא מהשל"ה (שער האותיות אות הקו"ף דף נט ע"ב) לגבי יחיד: "ראיתי מהמדקקים נוהרים לשום בגד עליון בשעת ברכת המזון כמו בשעת תפילה, ומנהג טוב הוא". ובשו"ת משאת בנימין (סי' פ') העיד שבזמנו היתה דרך קצת זקנים בקראקא ללבוש סרבל עליון (שקורין מנטיל) בבית הכנסת בשעת התפילה, וכן כשמת לו מת לובשו בבית הקברות לצניעותא בעלמא מפני הכבוד כשהולכין לדבר מצוה. ובשל"ה (מסכת ר"ה פ' נר מצוה אות לב-לג. והובא בברכי יוסף חו"מ ס"ח ס"ה) מובא שרבו המהרש"ל ה' יושב בדין מעוטף בבגד עליון שבו היו הולכים לביהכ"ס. ובס' פלא יועץ (ערך הכנה) כתב "יש מין הכנה אחרת שהיא בגופו על דרך דכתיב הכון לקראת ה' אלקיך וכו' מה טוב ליהדר להתעטף בבגד עליון הנקרא בניש". ולהעיר מהחיי אדם כלל כב ס"ח "ויתעטף בבגדיו כדרך שהולך לפני שר ולכן אינו נכון להתפלל בקאפטין ובבגד התחתון, או בשלאפרק (מעיל המיוחד לשינה), כמו שכתוב (עמוס ד, יב) "הכון לקראת אלקיך".

ויותר מזה איתא בספר יוסף אומץ (מנהגי פרנקפורט נדפס בשנת תרפ"ח) אות ג': "וזכרני בימים הראשונים שהיו טובים מאלה שהיה לרוב בעלי בתים סרבל מיוחד לב"ה העשויה בקמטים והעשיר נותן לבנו סרבל כזה בשעת חופתו, וכן עטיפת המטרן שקורין קאפא שהנהיגו קדמונים, באשכנז ובפרט פה ק"ק ורנקבורט ובק"ק וורמייזא הוא מתוקן ומקובל טוב ויפה וגם במהרי"ל בהלכות נשואין מוכח שכך היה מנהגם (וראה בזה בקובץ ישורון גליון ז' תש"ס עמ' תרלו, קובץ אור ישראל שנה ד' גליון ב').

והנה מה שכמה מהפוסקים שקדמו להפרמ"ג נקטו להתעטף בטלית דוקא, ומדבריהם משמע דמעיל עליון אינו מועיל לענין זו, וכן משמע מדברי הב"ח דאם לאו מדוע לא הביא עצה ללבוש בגד עליון במעריב ומסולק בזה כל החששות דלילה לאו זמן ציצית וספק ברכה וכו', אינו קשה וכדמובא בלקו"ש חכ"א עמ' 234 שיש שפי' שהכוונה במחז"ל כאן שנתעטף הקב"ה בטלית כש"ץ הוא כמו ב"שנים אוחזין בטלית", ובמחז"ל כלל דקאי רק על לבוש.

הכי משמע מדברי הרא"ש שם שפי' אהא דשנים אוחזין בטלית דמדובר "במקום שהיא של מוצאה כגון בעיר שרובה כותים [עכו"ם]". ואם איירי בטלית של מצוה, א"כ בע"כ של יהודי הוא ואינו מתייאש ממנה, ואמאי הוה של מוצא, אלא מוכח דאיירי בסתם בגד ולא בטלית של מצוה⁸. ובבבא בתרא צח, א "אמר ר"י אמר רב כל המתגאה בטלית של ת"ח ואינו ת"ח אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה" וברבינו

וגם מאחר שכתבו הפוסקים שמצוה להתפלל דרך עיטוף כדאינתא בווהר ואתחנן מאן דקאים בצלותא בעי לכסוי רישיה ועינוי בגין דלא יסתכל בשכינתא, אם כן הקאפא [מעיל עליון] הויא עיטוף". (וראה עד"ז בנוהג כצאן יוסף סעי' ז', ובסו"ס בית ישראל השלם (מנהגי מאטרסדוף) ח"ח אות ט'. ובס' מנהגי קהילות מביא שהצייר א. וורפאל (חי לפני כ-500 שנה), בציירו את תלבושתם של יהודי נירברג, צייר שתי תמונות: אחת המתארת את לבושו של היהודי בלכתו לעסקיו היומיומיים, ובשניה – תלבושת המיוחדת להליכה לביהכ"נ, וההבדלים בתלבושת בין שני הציורים ברורים לגמרי - 'Historich - Nachrichten' נירברג 1755).

עוד אזכור לזה שהקדמונים היו נוהגים להתפלל בסרבל הי' אפשר להביא מדברי המגן גיבורים על או"ח סי' צ"א שהביא בשם ספר ח"ה שכותב בשם המאירי ז"ל שראה בביהכ"ס דיש מהם שמסירין הסרבל מעליהן והכובע שבראשם ונשארין לפניו יתברך כאשר הם עומדים בביתם ככובע קטן ואומרים זמירות וברכות ק"ש משום החום אף שאין דרך לעמוד כך בפני גדולי המקום וכו', בודאי חציפותא מקרי ע"כ. אבל ראה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ד סי' מט שכונתו לח"ה סוף חלק ד' בהלכות השייכים בקיץ פרק א' (והדברים שם הם לא מבעל הח"ה שכידוע רבים הפקפוקים עליו, ראה בזה בקובץ היכל הבעש"ט גליון ו', העו"ב גליונות תתלג-ז, ליקוטי אליעזר להגר"א ברודט עמ' 2 בארוכה) כי אם מהמדפים הוא הגאון הר"י אלגאזי, אבל אין כל זכר לזה בדבריו שלקחום כבר מהמאירי ז"ל, ולכן מסיק הצי"א שאיתבושי אישתבשי בזה שבכמה דפים לאחרי מיכן מעתיק מהמאירי פרקים מספרו חיבור התשובה וא"כ ברור שבהיות בזכרון מזה הטעום זכרון לחשוב שגם מה שראו בכאן המה כבר ג"כ מהמאירי ז"ל וז"פ ע"כ. ועד"ז כתב בס' מנהגי קהילות.

(8) וראה באוצר מפרשי התלמוד ריש מסכת בבא מציעא שהביא מכמה אחרונים שנקט התנא טלית, לפי שפי' שתפוסים בכרשתא – בציצית הבגד ולא בגוף הטלית. ולפי"ז לכאורה גם אין הכוונה לטלית כשרה דוקא כ"א לאיזה בגד דאיכא ביה קרקשתא.

גרשום פי' "לא בטלית ממש קאמר משום שכל חייבין בציצית אלא שכורך בסודר על ראשו כעין שהיו רגילין לעשות ת"ח, וסודר אסור לפרוש כ"א לת"ח".

ובאמת יש להוכיח דבמקום שאיתא טלית סתם אין הכרח שהכוונה לטלית מצויצית דוקא, מהא דמציינו שחז"ל הוצרכו לפרט באיזה מקומות שאין כוונתם לסתם טלית שהוא בגד כ"א לטלית של מצוה דוקא, ראה לדוגמא מנחות מג, א "ת"ר: הלוקח טלית מצויצית מן השוק מישראל - הרי היא בחזקתה" ועוד.

ואולי יש לבאר כ"ז ע"פ מה שמצינו בזמן הש"ס כמה פרטים בנוגע להמלבוש והעטיפה:

(א) סתם עיטוף כולל הגוף והראש, וכדאיתא במו"ק כד, א כל עטיפה דאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, וידוע שעטיפתם היא בראשם וגופם כולם כאחד (ראה מנחות מא, א, וכמו שנתבאר בארוכה בפוסקים באו"ח סי' ח'), ובפסיקתא רבתי, (ריש פרשה ט', הובא גם ברוקח סי' שכט) שהעיטוף בברכהמ"ז כולל "שאם היתה זרועו גלויה מכסה אותה". ובגמ' ברכות נא, א שאחד מהעשרה דברים שטעונים בכוס של ברכה היא עיטוף, וכמו שרב פפא מיעטף ויתבי, ושרב אסי פריס סודריה ארישיה, ובפי' רבינו יהונתן מלוניל שם פי' "מעטף ויתבי בטליתו ראשו וכל גופו".

(ב) החכמים לבשו תמיד בגד עליון שהקפידו לכסות בגדיהם ושלא להראות לחוץ הכתונת, כמו"ש בב"ב נו, ב "טלית של ת"ח כיצד, כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח". ופי' רשב"ם "טלית - מקטורן שמתכסה בו על כל בגדים שהוא לובש. שאין נראה כו' - וכל שכן דאי קאי עד להדי חלוק דאיכא צניעות טפי". ושם בדף צח, א "כל המתגאה בטלית של ת"ח ואינו ת"ח - אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא". ופי' רשב"ם "דעביד כדארמן בחזקת הבתים טלית של תלמידי חכמים כיצד כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח וצניעותא יתירתא הוא וגסות הוא למי שאינו תלמיד חכם"⁹.

(ג) החכמים הלכו עם סודר מיוחד שעטף גם את הראש, כמו"ש בקידושין כט, ב שרב המנונא לא פריס סודרא משום שלא נשא אשה¹⁰. וכמ"ש פסחים קיא, ב סודריה

(9) ובבעל הטורים (פר' שלח) מביא מהפסיקתא רבתי (פרק ט"ו): אמר הקדוש ברוך הוא אני רוצה שתהיו מעוטפים כמלאכים לבושי הבדים.

(10) וראה בס' מאה שערים (לר' אליהו קפשאל) מגדולי הדור בזמן הבית יוסף, שער שבעה ושישים) שביאר "הכי קאמר דלא פריס סודרא היינו סודר מיוחד לכבוד ולתפארת שהיו מביאים הנשואים, ואותו סודר מתוך מעלתו לא היו נוהגים להביאו הפנויים כדי שיהיה לנשואים היכר וכבוד יותר, משום שאין האדם שלם עד שינשא, שנא' (בראשית ה) 'זכר ונקיבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם'. ומפי

דמר כצורבא מדרבנן, בדיקנא ביה במר דלא ידע ברוך. וברש"י שבת עז, ב "דרך ת"ח לעטוף סודר". וברבינו גרשום ב"ב צה, א "שכורך בסודר על ראשו כעין שהיו רגילין לעשות ת"ח, וסודר אסור לפרוש כ"א לת"ח". ובפתח הדביר (או"ח סי ב' סעי' ו) העיר מסתירה בלשון הזוהר (פרשת פינחס רמה, ב) "אסור לתלמיד חכם למיהך ד' אמות בגילוי הראש, משום (ישעי' ו) "מלא כל הארץ כבודו", כל שכן בברכה ואדרכת שמא קדישא, למהוי בגילוי הראש". אולם בפרשת נשא וכן בפרשת בלק כתב הלשון ד"בר נש" במקום "תלמיד חכם". וכתב ליישב דהנאמר לגבי ת"ח בפרשת פינחס אין הכונה על גילוי הראש ממש, אלא גילוי בלא סודר, לפי שבזמן התלמוד היו נוהגים הת"ח לעטוף ראשם בסודר מלבד מהכיסוי שבראשם.

ד) יש שהלכו עם סודר כזה שחייבת בציצית, כמ"ש במנחות מא, א "אשכחי לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה". ופי' רש"י "סרבלא - כגון אותן שלנו שהן עגולין ואין לה אלא שני כנפים [למטה] דפטורה מציצית. מנט"ל בלע"ז". הרי שהי' צריך ללבוש בגד החייבת בציצית במקום סרבל הפטור מציצית, (וראה מעשה רקח ה' ציצית פ"ג הי"א). ובשבת קי"ח, ב "אמר ר' נחמן תיתי לי דקיימית מצות ציצית" ופרש"י שלא הלכו ארבע אמות בלא תפילין ובלא ציצית, (ובביאור הלשון "תיתי לי" כתב התוס' בבכורות ב, ב ד"ה שמא שכולן לא היו נזהרים בה ומדת חסידות היא). ואף שבברכות ס, ב איתא "כי פריס סודרא על רישיה, לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה, כי מעטף בציצית לימא אקב" להתעטף בציצית". ומשמע שהסודר והציצית ב' ענינים נפרדים הם, ראה בסידור ר' סעדיה גאון (מובא בסידור הגאונים והמקובלים עמ' קצ אות ב') שכתב "וכשיפרוש עליו כסות שאין בה ציצית יברך עוטר ישראל בתפארה, ושיש בה ציצית יברך להתעטף בציצית". וברמב"ם ה' יסוה"ת פ"ה הי"א וכן אם דקדק החכם על עצמו . . . ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפני משורת הדין . . . הרי זה קידש את ה' ועליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר". וראה באברבנאל (במדבר טו, לב) "ואמרו על כנפי בגדיהם רמו אל הכסות העליון והטעם שבזמניהם היו נוהגים ללבוש על כל בגדיהם מעיל בעל ארבע כנפים ומתעטפים במעיל ההוא כצורת הטלית אשר לנו היום וכנפי המעיל מתפשטים אנה ואנה וצוה יתברך שהציציות תהיינה תלויים בהם וזהו ענין וראיתם אותו. ואמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם.

הזקנים שמעתי שכן היה מנהג בקהילתינו ק"ק קנדיאה יע"א בימי קדם שכל הזקנים היו מתעטפים בראשיהם בסודר מיוחד הקרוי בלע"ז קפוצ"י (הוד' - באינגלית), ולא היה אדם נכנס בביהכ"ס אלא עמו משום יוקר וכבוד וכבוד ראש, משא"כ הבחורים לא היו מתעטפים בהם אלא בכובעים בלבד, כדפרישית, ורש"י ותוס' לא נשמרו מזה כלום ונפלאתי".

להגיד שאף בהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים יעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו להם ציצית. ומוזה התבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ארבע כנפים אינו חייב במצות ציצית".

וע"פ כ"ז יבואר דברי המג"א (סי' ח' סק"ג) שכתב על דברי השו"ע בסדר העטיפה "ונכון שיכסה הראש בטלית" – "משמע בקידושין כט, ב שבחור שלא נשא אשה לא היה מכסה ראשו בטלית אפילו הוא תלמיד חכם. ובדף ה, א איתא דמי שאינו תלמיד חכם אפי' נשוי לא היה מכסה ראשו". הרי מבואר מדבריו שהסודר בזמן הגמ' שבה הלכו הת"ח הי' טלית של מצוה, והבחורים לא היו מכסים ראשם אפי' אם היו ת"ח. ובאמת תמהו עליו כל הפוסקים¹¹, דצע"ג שהרי יש סודר לחוד וטלית לחוד, ואיך הוכיח מהנהגת ר' המנונא שלא לבש סודר קודם שנשא שכ"ה בטלית שיש בלבישתו מצוה? אך לפי המבואר דברי המג"א מאד מסתברים ומיוסדים על אדני פז.

וראה בקובץ תפארת צבי (גליון ט עמ' קה) שביאר הגרמ"ז זארגער שליט"א (בעמח"ס שו"ת 'וישב משה') את דברי המג"א ע"פ מקצת המקורות הנ"ל שהעמי הארץ לא לבשו טלית וסודר שלא הקפידו לכסות בגדיהם ולהראות לחוץ הכתונת והמכנסים, רק בחורף לבשו הכל סרבל שהוא מנטיל מעיל חם שלבשו מפני הקור, ובקיץ לבשו הרבה בסדין שפטור מציצית כמ"ש במנחות שם ובפרש"י, ורק הת"ח הקפידו לכסות את עצמם בבגד עליון שלא יראה מהם בגד תחתון, כמו בזמנינו שהחשובים מקפידים שלא ללכת בלי בגד עליון, אך שהחכמים החמירו על עצמם ללבוש בגד כזה החייבת בציצית, וכל זמן שלא נשא אשה לא נהגו עצמם כמנהג ת"ח כלל כדמוכח בש"ס בכמה דוכתי, לכן ר' המנונא לא התעטף בטלית, ולא לבש עדיין טלית גדול, שבחלקו הוא העיטוף על הראש.

ולכן בהמשך הדורות גם אותם שהלכו בבגד עליון שהוא סרבל שאינה חייב בציצית, הנהיגו שבעת התפילה שקיבלו ע"ע עול מלכות שמים שלבשו תפילין, לבשו גם בגד עליון החייבת בציצית, וכעימ"ש המור וקציעה ועוד שזה שייך לזה, (ויש להוסיף על זה מהמובא לעיל משבת דאמר רבי נחמן תיתי לי דקיימית מצות ציצית, וכן נאמר שם גם בתפילין, ופירש רש"י שלא הלכו ארבע אמות בלא תפילין ובלא ציצית. וברמב"ם שם גם הביא שניהם ביחד "עטוף בציצית מוכתר בתפילין". הרי שיש לשניהם שייכות זה לזה, ועי' ביד המלך על הרמב"ם שם שפי' דכיון דטעם מצות ציצית מפורש בתורה (במדבר ט"ו ל"ט) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם ולא תתורו אחרי לבבכם כו'. הרי מבואר דאנו צריכים לראיה ולזכירה

(11) ראה מור וקציעה, כנה"ג, שו"ת די השב או"ח סי' א', מבשר טוב או"ח סי' ה' ועוד.

זו להנצל מעבירה כל היום כולו, ולפיכך כלל רבינו שיהיה כל היום עטוף בציצית בהדין תורה ותפילין ע"כ. ולהעיר מהכתוב בתפילין "למען תהי' תורת ה' בפיןך". אבל הבחורים שמעולם לא הקפידו ללכת בבגד עליון כיון שאינם חשובים, רק הלכו בט"ק תחת הבגד עליון ובגד זה אינו מכסה על הבגדים כלל עכ"ד הגאון הנ"ל.

ולפי כל זה אולי יש לבאר מה שבנדון דידן השתמשו בהלשון "טלית" לגבי הש"ן, דאין הכוונה לטלית של מצוה דוקא, וזהו חומרא שהנהיגו על עצמם אלו שכבר הלכו בבגד עליון בכל היום, אלא דהכוונה היא למעיל עליון מכובד שמכסה על בגדיו שלא יראה בגד התחתון, והוא כמו הסרבל שלבשו בזמן הש"ס, אלא שהת"ח ומדקדקין במצות הלכו עם סרבל החייבת בציצית. והטעם לזה ביאר הגאון הנ"ל כיון שנהגו להטיל תפילין בכל היום (ראה תוס' שבת מט, א) ויש להם שייכות זכ"ז כנ"ל. עוד י"ל שהת"ח הקפידו ללבוש טלית גדול כל היום ע"פ דעת כו"כ מן הראשונים¹² שהחיוב לציצית הוא רק לבגד המיוחד לעיטוף כל הגוף, אשר לכן הורה רבינו יונה בס' היראה "ואותו טלית קטן טוב שיהיה כעין סרבל [מעיל] כי אין בזה פקפוק".

עוד יש לבאר מנהג הת"ח שהלכו לבוש בט"ג בכל היום, שבעצם לבישת בגד עליון החייבת בציצית יש הידור וכדמובא בגמרא (מנחות מ"ד, א), שכמעט בא לידי עבירה ובאו ארבע ציציותיו וטפחו על פניו וניצל ממנה. וראה בסמ"ג (עשין כ"ו) ועד"ז באבן עזרא עה"ת (במדבר טו, לו) שכתבו דדוקא שלא בשעת התפילה בשאר שעות ובשוקים וברחובות צריכין יותר להתעטפות בציצית למען יזכור אזהרת דלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם¹³. ובאברבנאל שם כתב "ואמרו על כנפי בגדיהם רמז אל הכסות העליון והטעם שבזמניהם היו נוהגים ללבוש על כל בגדיהם מעיל בעל ארבע כנפים ומתעטפים במעיל ההוא כצורת הטלית אשר לנו היום וכנפי המעיל מתפשטים אנה ואנה וצוה יתברך שהציציות תהיינה תלויים בהם וזהו ענין וראיתם אותו".

12) שיטת הר"י בן יקר בפ"י התפילות ח"ב עמ' כד, המספיק לעובדי השם עמ' 281, מרדכי הל' ציצית סי' תקמג, העיטור עמ' 149, הפרדס הל' ציצית סי' ג'.

13) וע"ע במחזור עם פירוש מעגלי צדק הל' ציצית, ליקוטי מהרי"ח סדר ציצית בתחילתו, אשל אברהם מבוטשאטש סי' כא, שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ד, ציצית במדרשי חז"ל ובמשנת חכמי הדורות פ"י אות יב. ובשו"ת החיים והשלום סי' י' העיד שבזמנו היו יחידים תלמידי חכמים בארצו בתימן שהיו לובשין טלית גדול כל היום, אך כשבאו לא"י נמשכו בני תימן אחריהם ולבשו רק בשחרית. וראה גם שו"ת עולת שמואל סי' ז'.

וראה בלקו"ש חל"ג (עמ' 96 הערה 18) "מ"ש בשער הכוונות¹⁴ "כי האדם צריך להסתכל בציציות בכל שעה ורגע כמש"ה וראיתם אותו כו", קאי בעיקר לא בט"ק אלא בט"ג [וכהמשך הלשון שם דב"ההסתכלות יש ב' כוונות . . המסתכל בהם שלא בזמן התפילה", דכמו שההסתכלות בעת תפלת שחרית בק"ש, הכוונה להט"ג שבו מתעטף בתפלה, עד"ז הוא ההסתכלות שלא בזמן תפלה (דק"ש וברכות הק"ש. ואולי גם נוסף ע"ז – כי בימיהם היו כמה שהיו לובשים ט"ג לא רק בשעת ק"ש ותפלה – משנת חסידים מסכת ציצית פ"ה מ"ג¹⁵)], וכ"מ בפע"ח שם שכ' בסיום כוונת ההסתכלות "ולכן ביום נוהגין הציצית שאז יכולין להמשיך הראי' משא"כ בלילה שהדינין גוברין ואז אין בידינו כח להמשיך הראי'". והרי זה שרק "ביום נוהגין הציצית" הוא רק בט"ג משא"כ ט"ק הוא תמיד כמ"ש בפע"ח שם ספ"א ועוד¹⁶.

ולפי כל זה מובן גודל הענין ללבוש טלית של מצוה בכל היום כמו שהיו נוהגין הת"ח מקודם, ובנוגע להאנשים שהלכו עם בגד עליון סתם, הם הנהיגו על עצמם עכ"פ בשעת תפילת שחרית ללבוש בגד עליון החייבת בציצית, אבל מעיקר הדין (וכן בנוגע לשאר העם שלא לבשו בגד עליון מכובד) שפיר מועלת לבישה באיזה מעיל עליון מכובד (כולל החליפה דזמנינו) גם בלי ציצית מטעם כבוד הציבור. ומה שנהגו

14) ענין הציצית בדרוש ז', ועד"ז בפע"ח שער הציצית ספ"ו, והובא בסידור הארז"ל של ר"ש מרשקוב, זאלקווא תקמ"א; סידור ר' אשר, אור צדיקים ס"ז ס"ט ועוד.

15) וז"ל "ואח"כ יכוין כוונת הציצית האמורים בטלית גדול והוא הטלית שראוי להיות לו עליו אף אחר צאתו מביתו והוא בבה"כ ביום ולא בלילה כי כן טלית זה הוא סוד אור מקיף לז"א אחר צאתו ממעי אימא אלא שעדיין הוא יונק".

16) וע"ע בלקו"ש שם עמ' 99 ואילך ששקו"ט בארוכה אם ראיית הציצית היא מעיקר גוף המצוה או דבר נוסף, ובעמ' 101 כתב "והנה כ"ז הוא בקיום מצות ציצית מעיקר הדין, היינו בטלית גדול, דגם להדיעה שאין וראיתם אותו מגוף המצוה, ה"ה פרט בהמצוה, ובמילא פשוט דמצות טלית גדול היא ללבוש ע"ג הבגדים באופן שיש בו "וראיתם אותו וזכרתם גו". ובעמ' 103 "בטלית גדול "שהוא בחי' חיצונית כו", גדר "וראיתם אותו" הוא כפשוטו – ראי' בחיצוניות, כי זה נוגע להנהגה חיצונית "שלא יודמן חטא לידו" (שער הכוונות ענין הציצית דרוש ז', פע"ח שער הציצית פ"ו) ויבוא לידי שמירת כל המצות". וראה גם אג"ק ח"ח עמ' שס. ולהעיר שבשו"ת החיים והשלום ס' י' העיד שבזמנו היו יחידים תלמידי חכמים בארצו בתימן שהיו לובשין טלית גדול כל היום, אך כשבאו לא"י נמשכו בני תימן אחריהם ולבשו רק בשחרית.

הת"ח לכסות ראשם בסודר, ומבואר דזהו בכלל העטיפה, מובא בהרבה פוסקים¹⁷ דבזה"ז מקיימים זה ע"י כובע.

ובאמת יסוד זה מפורש בב"ח (סי' קפג) שכתב לגבי ברכהמ"ז דבזה נאמר בגמ' ברכות נא, א דבעי עיטוף, ושרב פפא מיעטף ויתיב, ופרש"י "בטליתו", ושרב אסי פריס סודריה ארישיה. - "דלענין הלכה נראה כיון שהתוס' והרא"ש העידו שהיו נוהגים בזמניהם אף בפרסת סודר וכן כתבו הטור והרבינו ירוחם, לכן כל ירא שמים היא נזהר בשעת ברכה להתעטף במלבוש עליון וגם להשים הכובע על ראשו"¹⁸.

והיוצא מזה דכל הענין להדר בטלית של מצוה היא רק לנשואין, ורק בשחרית שלובשים אפי' כשאינם עוברין לפני התיבה, אבל לשאר התפילות שפיר מועלת מה שלובשים חליפה וכובע בזה"ז.

ובאופן יותר פשוט י"ל ע"פ כל המקורות שהבאנו לעיל דהעיטוף בזמן חז"ל הי' בסודר שהי' מכסה גם את הגוף וגם את הראש, לכן השתמשו הפוסקים בתיבת טלית, להגדיר שהעטיפה בשעת התפילה היא כמו כן, אך אי"צ להיות בבגד החייבת בציצית, (לבד מבאמירת הי"ג מידות שקשור עם הציצית כמו שמפורש בראשונים וזהו בציצית דוקא). וזה מוכח ממש"כ המהר"ם מינץ ומהר"ז מבינגא שהובאו באות הקודם שנקטו הלשון "טלית" לגבי בגד שאינו חייב בציצית. ושו"ר בס' אוצר הכיפה (להרא"ד וסרמן, ח"ב שער שישי פ"י) שביאר כן בדברי הב"ח ומפרש עפ"ז דברי השאלתות (בשלח שאילתא כו): "מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצוייצת ביניהם" (ע"פ הגירסא שלפנינו ובגרסאות אחרות "בטלית מצויינת"). דכיון שבזמנם הבגד העליון היה טלית מצוייצת לזה התכוון באמרו שמצות עיטוף היא באמצע בין נר חנוכה למזוזה. והרי לנו שוב שעייטוף כולל גם כיסוי הגוף כטלית מצוייצת. ובזה תי' בפשיטות מה שהקשה הנצי"ב בהעמק שאלה שם דהא מדליקין נ"ח בלילה ולאזו זמן ציצית הוא, אך להמבואר פשוט הוא, כיון דעיטוף בזמנם היה בסודר שהיה מכסים גם את הגוף וגם את הראש עם ציצית בארבע הכנפות, לכן כתב השאלתות לשון זה.

עוד יש לצרף להטעמים הנ"ל דשמא במנחה ומעריב לא לבשו טלית מצוייצת כיון שאז אין טליתים של יחידים מצויים כיון שאין הציבור לובשין אז, ולכן אם רוצה הש"ץ

17 ראה מקור"ח, משנ"ב וערוה"ש סי' צא, חיי אדם ח"א כלל כב ס"ח. ולהעיר שבלקט יושר ח"א עמ' לז ענין א' כבר העיד כך על רבו התרוה"ד. וע"ע בס' אוצר הכיפה ח"ב שער שישי פ"ד שהאריך בזה. וראה שלחן מנחם או"ח ח"א עמ' טז ובהערות שם.

18 ועי' גם בשו"ע אדה"ז שם ס"ו, ומה שביאר בשינוי הלשונות בס' מעדני אשר סי' מו אות ד'.

להתעטף בטלית הרי הוא יצריך להתעטף בטליתו של הקהל, ולפיכך כיון שיש ספק גדול אם לברך אם לאו על טליתו של הציבור, הנהיגו שהש"ץ יתעטף בבגד עליון.

ועוד י"ל דבשחרית כולם לבשו טלית כולל החזן, אבל במנחה ומעריב משום החשש שלא הי' לכל אדם בגד עליון מכובד לכן החזיקו בביהכנ"ס טלית של מצוה שיתעטף בה החזן, כך שתמיד ילבש בגדים מכובדים בשביל כבוד הציבור. וכמו שהאריכו הפוסקים בס"י דאם לברך על טלית של קהל. וכמ"ש במור וקציעה (סי' יז ס"ג) "שהציבור עושים טליתות גדולות ומגדלים אותן למי שירצה להתעטף ואין לו משלו, ומפני כבוד בעלמא הוא, ולא מתורת חיוב אני רואה לעשות כן". וראה בס' המנהגים דק"ק וורמיישא לר"י שמש ח"א עמ' י' "ואין החזן מתעטף בטלית שלו, אף אם יש לו טלית יפה, כי אם בטליתים של קהל יצ"ו". והטעם שלקחו טלית דוקא י"ל שהוא מפני שיכול הבחורים ללבושו גם בשחרית אם עובר לפני התיבה שכולם לובשים, וגם שאילו הי' מהציבור שאין להם טלית מיוחד שלעצמם יוכלו להתעטף בטלית של הקהל. וגם אולי הטעם ע"פ השקו"ט בכמה פוסקים אי מותר להש"ץ ללבוש בגדים מיוחדים, שיש בזה חשש שבגדיו יראו כהכומרים ויש בזה חשש איסור דוחקותיהן לא תלכון¹⁹, לכן לקחו טלית דוקא. ושוב ראיתי בשו"ת קרן לדוד (סי' יג) שעיקר העיטוף לש"ץ ולעולה לתורה היא להתעטף הראש בלבד כפי המנהג שהיה מקדמא דנא שלא ירד הש"ץ לפני התיבה בלי כובע הנקרא ברייטל המוזכר בט"ז או"ח סי' שא ולא הי' מכסה ראשו בטלית. אך עכשיו נשתנו העיתים כי המתחדשים אחזו במנהג זה ושינו צורת הכובע הנקרא ברייטל ועשאוהו כחוקות הגויים שעושין כן לכמרים, ונתבטל גם בקהילות הכשרים. לכן יש לבטל את ענין הכיסוי בכובע ולהנהיג לש"ץ שיכסה את הראש בטלית.

ולפי כל הביאורים הנ"ל יש ליישב מדוע לא הביא הב"ח העצה ללבוש בגד עליון במעריב, דפשיטא ליה להב"ח דמעיל עליון מהני לש"ץ כמו טלית, אלא דבמקום שיש לו שניהם אפשר דיש הידור ללבוש הטלית של מצוה דוקא כמו בשחרית, ועל זה כתב דבלילה אינו כן וצריך להסיר הטלית כיון דלילה לאו זמן ציצית.

19) מקורות שדנים בזה נסמנו בס' שיח שמואל דיני ש"ץ פ"ד הערה ח', ירחון בית הכנסת שנה ג', אוצר הכיפה ח"ב שער שיש פ"ח. ולהעיר מהמובא שם שבס' "לב העיברי" לרבי עקיבא יוסף שלונגר ח"ב סי' ג מופיע פסק דין משנת תרכ"ו מגדולי רבני גרמניה והונגריה וכך נאמר: "אסור לעשות מלבושים מיוחדים לשליח ציבור ומשוררים באופן שיהיו דומים לשאר נימוסי דתות, ואף אסור לעשות מלבוש מיוחד לש"ץ אף שאינו בדמות כומר, וכן אין להניח הטלית על צווארו".

ולאחרי כל זה אשר התבאר לנו כמה יסודות מוצקות לדברי הפוסקים הנ"ל שענין לבישת הטלית ע"פ הלכה הוא לכסות את עצמו במלבוש עליון²⁰, יש לבאר בטוב טעם מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בלילה, והיינו מפני שבזמנינו הולכין בחליפה - מעיל עליון ולכן אין בזה פגיעה בכבוד הציבור, לכן אין שום ענין להתעטף בטלית, וגם יש בזה דבר שלילי לבחורים שיש ספק ברכה ואזהרת המקובלים ללבושו בלילה, מנהגינו למנוע מזה.

יש להביא סמוכין לזה מדברי רבינו בהאיגרת שהבאנו בהגליון שם (נד' באג"ק ח"ה עמ' צא, ומובא גם בס' המנהגים עמ' 25) שבשוה"ג כתב לעי' בפרמ"ג סי' יח, ולכאורה צ"ע מהו השייכות להמדובר בפנים, דבהאיגרת שם מדובר באזהרת המקובלים שלא להתעטף בליל שבת דאיכא סכנה להתעטף בלילה, ובפרמ"ג אינו מזכיר כלל מזה כ"א מה שהבאנו שכשהש"ץ אינו לבוש במעיל עליון לא יסיר הטלית במעריב, וע"פ מה שבארנו יובן היטב כוונת רבינו שניתן לומר שמנהגינו מבוסס גם על כך שלובשים בגד עליון.

וכן אולי זה נרמז בדברי רבינו בתחילת ליקוט טעמים ומקורות לסליחות (נד' בסו"ס סליחות עפ"י נוסח חב"ד הוצאת קה"ת מהד' חדשה עמ' 199) שהביא את דברי התנא דבי אליהו זוטא פרק כג "שירד הקב"ה מן ערפל שלו כש"ץ שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה וגילה לו למשה סדר סליחה", ולכאורה צ"ע דקטע זה מפורש בגמ' ראש השנה יז, ב (וכמו שביארנו בגליון הקודם שהגמ' מהווה מקור לכל הראשונים ופוסקים שהביאו דין זה) ומדוע העדיף להביא את דברי התנא"א יותר מגמ' מפורשת? אך ע"פ המבואר מובן שבגמ' איתא סתם ש"נתעטף הקב"ה כש"ץ" ויתכן דקאי לאו דוקא על עיטוף בטלית מצויצת כ"א עיטוף סתם באיזה בגד כמו שנוהגין בכל השנה, ובכדי לבאר מנהג חב"ד מדוע דוקא באמירת הי"ג מידות נוהגין שהש"ץ לובש טלית מצויצת (אפי' כשאינו נשוי) ולא אמרינן דמספיק בבגד עליון מביא רבינו את דברי התנא"א דשם הוסיף "כש"ץ שמעתעטף בטליתו". אכן ראה בלקו"ש חכ"א (עמ' 233 הערה 13) שמדייק כן בין שתי הנוסחאות. ואע"ג דשפיר אפשר לפרש כנ"ל בארוכה

20 נציין שמצינו לענין עוד כמה דברים שבהם מוזכר שצריכים להיות בעטיפה, ומ"מ מקובל הדבר בפוסקים שהכוונה למעיל עליון ואכ"מ, ובס' אוצר הכיפה ח"ב האריך מאד להוכיח כן בכל דבר דבר על אופנה.

שאינן הכוונה לטלית של מצוה, מ"מ כיון דזהו מפורש בחז"ל דזהו טלית, ופי' הראשונים²¹ דקאי על טלית מצוייצת דוקא, לכן מקפידים ללבוש טלית של מצוה.

ואע"ג דלהקצוה"ש ודעימי' הוי קצת הידור גם לבחורים להתעטף בטלית בשחרית כמו שנוהגין הקהל, אבל מ"מ החשש דספק ברכה הוא יותר חמור, ואפשר גם לומר שכיון שישנו הוראה ברורה מרבתינו נשיאנו שלא להתעטף (וגם ביודעם שיש בזה חששות להלכה), על כן ודאי מוחלין הציבור לכן אין בזה פגיעה בכבוד הציבור. אכן כן משמע קצת מרהיטת דברי רבינו באג"ק (ח"ט עמ' ריד) בנוגע לבחורים "ובהנוגע לתפלת הבוקר ג"כ אין מקפידין כאן בהישיבה וכן כמדומה לי שלא הקפידו ע"ז ברוסטוב באוטוואצק כו' וכו', וכיון שאינן מקפידים הרי למה ללבוש טלית ונכנס בגדר שאלה ע"ד הברכה וכו'. אבל לאידך גיסא, אם במנהגי ירושלים הוא דבר תימה אין כדאי לעורר מחלוקת בלבישת טלית ע"י הש"ץ בתפלת שחרית, אבל אם אין מחלוקת בדבר כדאי לשמור על מנהג הנ"ל". דהיינו שמתחילה צריך לוודע שלא יקפידו הציבור ורק במקום כזה אפשר למנוע מלהתעטף²².

ואין להקשות ממה שהביא רבינו בכ"מ את דברי המקובלים שאינן להתעטף בלילה ושמנהגינו מבוסס על דבריהם, ולפי מה שביארנו אין קשר בין מנהגינו לדברי המקובלים ואפי' בלי דבריהם היינו נוהגין כן, דלפי מה שכתבנו יוצא שאין כל מקום לדייק להתעטף בטלית דוקא אבל אין בזה דבר שלילי, וא"כ כשנמצא בביהכ"ס שלובשין טלית וודאי שכן יעשה, וע"כ מביא דברי המקובלים להחזיק מנהג רבותינו נשיאנו שיש להשתדל דוקא (באופן של שלום) שלא להתעטף שיש בזה סכנה וכו'. וכמ"ש באג"ק (חט"ז עמ' צח) "אבער איך האף אז ווען מ'וועט ערקלערן די מתפללים דעם יסוד פון דעם ניט דאווענען פון דעם ש"ץ מיט א טלית צו מנחה און מעריב, אז אזוי איז דאס איבערגעגעבן געווארן פון די רביים מדור לדור, גלויב איך אז קיינער וועט ניט וועלען גיין נגד דער מסורה". ובכך יתבאר גם מה שהרבי הכניס לכאן בכמה מהאגרות את המושג דהואיל ונפיק (סוכה לב, ע"ב).

21 ראה מהרי"ל הוצאת מכון ירושלים הל' ימים נוראים עמ' רנט, ובס' המנהגים לר"א טירנא בהוצאת הנ"ל ימי הסליחות עמ' פז.

22 ולהעיר מוח"ט עמ' צט לגבי שלילת עטיפה בלילה ש"צריך הי' לבקש סליחתם, ובאופן שיהיו שבעי רצון מזה". ולפי"ז יש לפרש בפשטות הכוונה בחי"ט עמ' רמט "מיוסד האמור על הוראת כ"ק רבותינו נשיאנו אין הש"ץ מתעטף בטלית למעריב וכו' – שמוה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור וכיו"ב". שמצד זה עצמו שהורו הרביים להתעטף על כן בודאי הציבור מוחלין ואין בזה פגיעה בכבודם.

וכן משמע באג"ק (חי"ט עמ' רמט) "מיוסד האמור על הוראת כ"ק רבותינו נשיאנו אין הש"ץ מתעטף בטלית למעריב וכו' – שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור וכיו"ב, שמזה בנין אב גם בהנוגע לתפלת הבקר אלו שאין עוטפים טלית גדול כשמתפללים בפני עצמם". וצ"ב מהו הבנין אב שהרי לגבי שלילת העטיפה במעריב כבר הביא רבינו (ראה אג"ק ח"ה עמ' צא וחט"ז עמ' צז) טעם כיון שישנם אחדים הסבורים כי יש סכנה בדבר, משא"כ לגבי המנהג שאין הבחורים מתעטפין הביא להלן בהאיגרת (וכן באג"ק ח"ט עמ' ריד) נימוק שלא להתעטף מכיון שיש ספק ברכה אם לברך, אלא ע"כ דישנו עוד טעם אחר השייך לשניהם וכמו שביארנו בארוכה דעיקר העיטוף היא במעיל עליון (ובהערה 7 הבאנו כן גם לענין המתפללים), ושמפנ"ז "אין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור", ולכן שייך בנין אב לאלו שאינם מתעטפין גם כשמתפללים בעצמם.

ומה שלא עוררו הרביים על זה בפירוש דמ"מ יש להקפיד שהש"ץ יהי' לבוש עם בגד עליון²³, י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש (ח"י עמ' 200, וראה גם אג"ק חט"ז עמ' שכח, שיחות קודש תשמ"א ח"ג עמ' 468) דאולי השמיט אדמו"ר הזקן את ברכת הקשת "מטעם באשר אין רגיל במדינתנו", ו"מפני שאינה מצוי' כ"כ באותן המדינות", ובאג"ק (חט"ו עמ' תלט) הביא כלל הנ"ל גם לגבי שו"ע אדה"ו. א"כ י"ל דבמדינתם היו כולם לובשין מעיל עליון, ולכן אי"צ אדה"ז בשולחננו להזכיר בפירוש הדין דמעיל עליון וכמו שנתבאר שזהו נכלל בטלית, וכן ברוסטוב ובאוטוואצק לא הקפידו כי הבחורים הקפידו שלא להתפלל בלי חליפה וכובע ולכן לא התערבו בה²⁴.

והמורם מכל האמור הוא שיש גם ענין חיובי של כבוד השכינה כשמתעטף בטלית של מצוה עכ"פ בסליחות כשאומר הי"ג מידות שזהו הזמן המפורש בחז"ל²⁵, וכדמשמע מדברי הקצוה"ש (סי' ז' אות כח) "ושמעתי שבליובאוויץ אצל האדמורי"ם

23 וגם י"ל דאולי מנע כ"ק אדמו"ר מלכתוב טעם הזה במפורש, דא"כ נמצא שרוב הקהילות בישראל שמדייקים ללבוש טלית מצויצת דוקא, מנהגם נאחו בטעות, ולכן רק ציין לדברי המקובלים וביסס המנהג על כך.

24 ולפ"ז יש לבאר מה שלא היה הוראה ברורה מרבנותינו נשיאנו בנוגע לבישת הטלית לבחורים בתפילת שחרית, כמו שלילת הדבר בכלל במנחה, שבנוגע לשחרית אפשר לבחור להתעטף בטלית, אלא שאי"צ בכך כיון שכולם שלובשין מעיל עליון ולמה להיכנס לספק ברכה, משא"כ במנחה ומעריב יש אזהרת המקובלים, וכן אולי יותר רגיל שילכו בעלי בתים בלי מעיל עליון. וראה מה שהבאנו בזה בגליון הקודם מהרב"א בהערה 18.

25 ובט"ז סי' תקפא סק"ב כתב ש"ץ . . . בלא עטיפה כלל אי אפשר, משום כבוד השכינה, ובפרט בסליחות שאומר 'ועבור', ואיתא בגמ' שנתעטף הקב"ה כש"ץ".

ז"ל לא נהגו לעטוף . . . ולסליחות מתעטף הש"ץ ע"פ הגמ' ר"ה די"ז מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ". ומוכח דענין לבישת הטלית קשור עם סדר הסליחה וזה בציצת דוקא כמפורש בראשונים, ולכן אף כשהש"ץ אינו נשוי מ"מ מתעטף בטלית, כמ"ש הרבי באג"ק (חט"ז עמ' צח) "דאס אויבען געזאגטע באציטה זיך נאר אויף מנחה און מעריב אבער ניט צו סליחות, וואס צו סליחות איז מען זיך נוהג אומעדום, אז דער ש"ץ זאגט סליחות באם עמוד אנגעטאן אין א טלית"²⁶. אבל בשאר התפילות שכל הדבר מבוסס על דיוק בלשון הגמ' ומדרש, אין צורך כלל להדר אחר טלית של מצוה, ועיקר הקפידא ע"פ הלכה הוא כמו שכתבנו שהש"ץ יהי' לבוש במעיל עליון מפני כבוד הציבור, ולכן ראו הרבנים לבטל מנהג זה של עטיפה בטלית דוקא מפני חששות המקובלים וספק ברכה וכו'.

ונסיים שבשו"ת צמח יהודה (ח"ג סי' ג') סיים שלגבי הש"ץ מחמירים ללבוש טלית גם אם לבוש במעיל עליון "ומנהג חב"ד להקל". אך לפי המבואר בארוכה בס"ד מובן שמנהג רבותינו נשיאנו מיוסד על יתדות נאמנים, וטמון בה זהירות יתירה מעל הנהג בכמה תפוצות ישראל, ואין בזה שום קולא כ"א חומרא.

התעטפות בטלית לברית מילה

ומענין לענין באותו ענין בגליון הקודם כתבתי שלפי המבואר בפוסקים שהמנהג לברית מילה שהמשתתפין (והיינו בעיקר הסנדק והמוהל ואבי הבן) מתעטפין בטלית משום כבוד הציבור, לכאורה אי"צ לדקדק בזה כ"כ (בפרט כשיש בזה הרבה טירחא שכולם צריכים לחכות עד שיתעטף בכדי להמשיך הברית) לפי דברי רבינו שאין בשלילת העטיפה ענין של פגיעה בציבור במנחה ומעריב. אך לפי טעמים האחרים המובאים בפוסקים מפני כבוד מלאך הברית ומפני חיבוב מצות מילה לכאו' יש מקום לדייק ע"כ.

אך לאח"ז ראיתי דברי רבינו המפורשים (נד' בהיכל-מנחם ח"ג עמ' רמה) שנאמרו ביחידות להמוהל הרה"ח ר' יעקב יוסף רסקין ז"ל "זכורני שפעם נסע כ"ק מו"ח

26 בשולחן מנחם תירגמו תיבת "אנגעטאן" - מעוטף בטלית. אך אין הכרח שצריך להיות בעיטוף שמשמעותו גם בהתעטפות הראש, וכדברי רבינו שם בעמ' צט ובעוד מקומות דבלילה אם אי אפשר בדרכי שלום למנוע מלתעטף עכ"פ יוריד הש"ץ הטלית על כתפיו ולא שיהי' על ראשו, והוא ע"פ המובא בשער הכוונות שכן נהג האריז"ל, וכשהוא בין כתפיו אין חשש אם הוא לילה. ולכן אפשר שאי"ז הכונה כ"א "אנגעטאן" שמשמעותו לבוש על גופו.

אדמו"ר לברית מילה, ולקה עמו את הטלית שלו . . . מובן מכך שאם הסנדק לובש טלית בודאי על המוהל ללבוש טלית".

והרב הנ"ל טען אז שלמנהגנו אין המוהל מתעטף בטלית, והביא ראיה ממה שבברית-מילה לנכד כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ברוסטוב, בשנת תרפ"ג, היה המוהל הרה"ח ר' מאיר לאבאק ז"ל מרוסטוב לבוש רק בחלוק לבן ללא טלית, ומל על ברכיו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, שלא העיר לו מאומה. והשיב כ"ק אדמו"ר "העובדא שכ"ק מו"ח אדמו"ר לא העיר על מנהגו של המוהל מהווה פסק דין אינו נכון, כי דרכם של רבותינו נשיאינו שלא היו מתערבים אפילו בענייני בית-הכנסת (כל זמן שלא נשאלו על כך)²⁷". ובסוף סיים "אינני רוצה לפסוק שצריכים ללבוש טלית, אך בודאי במקום שיש בליטה, אין כדאי להתווכח ויש ללבוש – יש לנהוג כמנהג המקום, וכאמור העיקר הדבר לא ייעשה בבלטות, ולא לומר שזהו מנהג ליובאוויטש".

וב'התקשרות' (גליון 546) מובא בשם הרה"ג ר' אליהו שיחי' לנדא שגם אבי הבן, וה'קוואטר', ובעלי 'כיסא-של-אליהו', והמברך, נוהגין להתעטף. ושכן נהגו בברית מילה לבנו של הרה"ג ר' שניאור-זלמן גרליק ע"ה, הרב הראשון דכפר-חב"ד, שהשתתפו בה, מלבד המרא-דאתרא, גם אביו, הרה"ג ר' יעקב ז"ל רב אב"ד דבני ברק, וכנראה גם הרה"ג ר' שאול-דוב זיסלין ז"ל. (עי"ש לכל המקורות להמנהגים הנ"ל).

אולם מובא שם שהרה"ג ר' זלמן-שמעון דבורקין ע"ה, אמר במפורש שהמברך אינו צריך טלית. וכך נהג כשהיו נותנים לו טלית, לפעמים התעטף בו כשהיה אומר בחיך "אין צורך" [כדי שלא ייפגעו], ולפעמים, כשהבינו מה שאמר שאין צורך ולא "דחפו" לו את הטלית, היה מברך ללא טלית. וילע"ע.



27) ומובא ב'התקשרות' שהרב יעקב ז"ל לנדא רב אב"ד דבני-ברק העיר על כך שאצל ר' מאיר לאבאק הסתבכו פעם הציצית והפריעו למילה, ומאז נמנע לגמרי מלהתעטף בטלית בעת המילה, ואין ללמוד ממנו לאחרים.

האם מותר לסדר ירושה לבנות בין הבנים (גליון)

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

בגליון הקודם כתבתי אודות הנהגת אדמו"ר מהר"ש שבצוואתו חילק את כל נכסיו בשוה בין חמשת היורשים ביניהם שתי הבנות. וציינתי שזה לכאורה מפורש בצוואתו שנדפסה ב'אגרות קודש' אדמו"ר מהר"ש (עמ' יד בקטע הראשון למעלה).

ויש להעיר שגם ה'צמח צדק' בצוואתו השאיר חלק מנכסיו לבנותיו, וכפי שיוצא ברור מחלק הצוואה ששרד בכתי"ק (נתפרסם ב'כפר חב"ד' גליון 1041 עמ' 39), שכתב שם: "על כן אם ח"ו אחד מבניי או מבתי [וראה שם בהערה 6 שאולי צ"ל: מבנותיי] לא ירצו לקיים ציווי שלי אזי תבטל המתנה שלי שנתתי לו [כלומר לאותו יורש]...". אבל אין לדעת האם גם שם קיבלו הבנות כמעט בשוה להבנים או לא, כי שאר חלקי הצוואה לא הגיעו לידינו.

חלק הנ"ל של הצוואה נתפרסמה ב'כפר חב"ד' לכבוד י"א ניסן תשס"ג, ביחד עם צילום כתי"ק, אבל זה לא מופיע ב'אגרות קודש' של ה'צמח צדק' שהופיע בשנת תשע"ג, למרות שחלקים אחרים הקשורים לצוואה נתפרסמו שם (עמ' קסד-קסה).



האם מותר לסדר ירושה לבנות בין הבנים (גליון)

הר' שבתי אשר טיאר
 מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם, כתב הרב ב.א. שי' בקשר להאיסורי של עבורי אחסנתא (ב"ב קלג, ב), והביא שכך נפסקה ההלכה בשו"ע חו"מ סי' רפב ס"א ובשוע"ר הל' מכירה ומתנה ס"ח. והקשה, שנגד 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 ושכן איתא ב'נחלת שבעה' (סי' ח) בנוסח התנאים.

וציין לזכרונותיו של פלוני ממשפחה חב"דית שאדמו"ר מהר"ש כשנסתלק השאיר הרבה נכסים, ובצוואתו חילק את כל הנכסים בין חמשת היורשים ביניהם שתי הבנות.

וגם ציין למכתב הרבי (באנגלית), שבסוף האגרת כתב הרבי שם שהבנות יכולות לקבל כל עיזבון שההורה רוצה להשאיר בשבילן באופן של מתנות, אבל לא באופן של ירושה (ושתיעשה הבחנה סמלית בין הבנים והבנות, וגם אם ההבדל אינו עולה על דולר אחד, הדבר נחשב מענה על הדרישה הזאת).

שוב ציין למ"ש ב'אגרות קודש' (חלק יג עמ' קנה-קנו) איך להשתמש בסכום שנשאר מאחיהם הי"ד, (שאינן צריך (אלא) לתת מסכום זה לירה לכ"א מהיורשים, ע"פ המבואר בכמה ספרים רוחניות הענין דירושה.

עכת"ד הרב ב.א.

אבל לענ"ד קושיא על הרמ"א (ודעמי) מעיקרא ליתא, דזה שהיו מעניקים לבנות "שטר חצי זכר" בנוסח התנאים הוא מטעם נדוני' שהתירו² חז"ל בפירוש. (כתובות דף נג ע"א).

והכי מבואר בשו"ת צ"צ חו"מ סימן מב, שמכתובות שם מוכח שאפילו בחייו ממש נמי נק' עבורי אחסנתא, מדלא התירו³ מתנה לבתו אלא בנדוני'.

ובקשר לצוואת כ"ק אדמו"ר מהר"ש אין ספק שהי' באופן המותר (לאור נדוני' שהתירו חז"ל בפירוש) או לתועלת האדמו"ר [כבנדון שבתשובה הנ"ל של כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהי' כמכירה, ע"ש] או כשמסר החפצים ליד אחר בחייו או אם צוה לבניו, וכדלקמן).

ומהמכתב של הרבי אין ראייה לכאורה, שהרי אין למדין הלכה מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה כמבואר בב"ב דף קל ע"ב וברשב"ם ד"ה הלכה עדיפא. וי"ל בפשיטות (ע"פ הכלל שתפסת מועט תפסת) דלא רצה אלא לשלול שלא יהיה הממון גזל ביד בתו ולא רצה לגלות שיש איסור דרבנן, דכשם שיש מצוה כן נו' ומוטב שיהיו שוגגין כו'. וראי' לדבר, שהרי אינו מפורש שם שלמרות האיסור שבזה, נשתנו העתים

(2) משום ד"הא נמי דאורייתא הוא דכתיב קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים" (כתובות שם).

(3) ד"מ איכא מידי דרמנא אמר ברא לירות ברתא לא תירות ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא?! (כתובות שם).

ובזמנינו מותר להעביר ירושת הבן לאחותו (היפך מ"ש בגמ' "וכ"ש מברא לברתא" - כתובות שם).

ובקשר להמבואר בנידון ירושת האחים זילברשטרום, מדובר שם כמה לעשות עם הסכום הנשאר, ובוה כתב רבינו שעליהם להקדישו ושמ"מ אין לבטל הירושה לגמרי מפני חשיבות ענין הירושה (ככתובות שם שבמקום שהירושה מתבטלת לגמרי, נתבטלה הענין של בנין דכרין), לא באם מותר לאב לפחות לאחד ולהרבות להשני וכיו"ב.

למרות כל הנ"ל, מצינו כמה אופנים שמותר וגם מצוה לקיים דברי המת אפי' כשצויה קודם מותו בהיותו בריא. ובמקרים כאלו, פשיטא, כיון שמצוה נמי איכא, לא עבר האב על האיסור דרבנן הנ"ל (דהם אמרו והם אמרו). ומהם:

א. בשוע"ר הלכות מכירה סעיף ז כתב "אם אמר הולך חפץ זה לפלוני שאני נותן לו במתנה או שא לפלוני או יהא זה לפלוני . . כל זמן שלא חזר בו יש לשליח לעשות שליחותו אפילו מת המשלח קודם שעשה שליחותו ואין היורשים יכולים לבטל המתנה מיד השליח מפני שמצוה לקיים דברי המת כשמסר ליד אחר בחייו".

ב. ובסעיף ח שם: "אם אמר ליורשיו שכל אשר לו מסור בידם שיתנו לפלוני חייבים לקיים דברי המת" אם ישתקו ויקבלו את דבריו והניח להם ירושה (ע"ש).

וכך שמעתי מאחד מיורשי הרה"ג פלוני ז"ל שצויה להם שרצונו שיקבלו הבנים והבנות שוה בשוה.

ומסיימים בטוב.



היחידות וההלכה (ב) [גליון]

הרב מנחם מענדל מישולבין
כולל שע"י בית חב"ד גרעניטש

בקובץ אלף קט הביא הרב מ.א.צ.וו. את דברי כ"ק אדמו"ר לאביו ביחידות שביקש מאביו שילמוד אלף דף גמרא, ואביו ענה שבזה שתומך בלומדי תורה יש לו חלק בלימודם, ואמר לו כ"ק אדמו"ר: דאף שמהפסוק שמח וזולון בצאתך, למדנו שיש סוג

עבודה לעסוק במו"מ ולתמוך בת"ח, הנה גם בני זבולון עצמם היו לומדים, "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.

ויש להביא מקור ללימוד התורה דזבולון מפרש"י (במדבר ג לח) ד"ה משה ואהרן ובניו: וסמוכין להם דגל מחנה יהודה והחונים עליו יששכר וזבולון טוב לצדיק טוב לשכנו לפי שהיו שכניו של משה שהיה עוסק בתורה נעשו גדולים בתורה שנא' יהודה מחוקקי ומבני יששכר יודעי בינה וגו' מאתים ראשי סנהדראות ומזבולון מושכים בשבט סופר.

הרי רש"י מפורש שבני זבולון היו גדולים בתורה, רק לא בדרגת יששכר שהיו ראשי סנהדראות. ואין לומר דמיירי רק כשהיו במדבר, כי הפסוק שמביא כראי' מקורו משירת דבורה, כשהיו בני"י על אדמתם, וזבולון עסק במסחרו.

בנוגע למה שביקש כ"ק אדמו"ר ממנו שיוסיף בלימוד התורה יתר מחיובו ע"פ הל' ת"ת, יש לציין לתניא פל"ד "ואם ירחיב הוי' לו עוד אזי טהור ידים יוסף אומץ ומחשבה טובה", דהיינו שאם הרחיב הוי' לו בעסקיו באופן שמלאכתו נעשית ע"י אחרים ואינו צריך להתעסק בעצמו כ"כ, אזי יוסיף בלימוד התורה.

ואף שיש להקשות שגם הוספה זו בלימוד התורה אינו לפנינו משורת הדין אלא חיוב מפורש בהל' ת"ת פ"ג ה"ה "וכל זה במתפרנס ממעשה ידיו ממש אבל אם מלאכתו נעשית על ידי אחרים. . חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש בכל ענין ואינו יוצא ידי חובתו כלל מן התורה בקביעות עתים גם אם דעתו קצרה".

יש לומר שרוב בעלי עסקים טרודים הם בעסקיהם גם אם מלאכתם בפועל נעשית בידי אחרים וכנראה בחוש, והרי גבי טרודים דיבר בסעיף ד שחיובם הוא רק פ"א שחרית וכו'.

ואם נכונים הדברים, אפשר לתרץ עוד דיוק לפ"ז, כי לכאורה איפכא מסתברא דאם הרחיב הוי' לו ומלאכתו נעשית ע"י אחרים, הרי עכשיו קל יותר ללמוד ולהוסיף בתורה, ומדוע צריך "להוסיף אומץ" דהיינו להוסיף חוזק כדי שיוסיף בתורה. ולפי המבואר שהרחב עסקיו גורם לטרדא יתירה וכמארז"ל מרבה נכסים מרבה דאגה אולי אפשר ליישב.



רמב"ם

שירת הלויים חכמה גדולה היא וצריכה לימוד המוסיק"א

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגלי'

דברי הכסף משנה ומקורם

א. ברמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ג ה"א וה"ב): זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר (דברים י, ח) בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי, ומ"ע להיות הלויים פנויין ומוכנין לעבודת המקדש, בין רצו בין שלא רצו, שנאמר (במדבר יח, כג) ועבד הלוי הוא את עבודת אהל מועד כו'. עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש, ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר (דברים יח, ז) ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלויים, אי זהו שירות שהוא בשם ה', הוי אומר זו שירה. ושם (ה"ז) כתב: אין בן לוי נכנס לעזרה לעבודתו עד שילמדוהו חמש שנים תחלה, שנאמר (במדבר ח, כד) זאת אשר ללויים מבן חמש ועשרים שנה, וכתוב אחד אומר מבן שלשים שנה, הא כיצד, חמש ללמוד. ואינו נכנס לעבודה עד שידגיל ויהי' איש שנאמר (שם ד, יט) איש איש על עבודתו. עכ"ל הרמב"ם.

ובכס"מ שם כתב, וז"ל: ואיכא למידק דמשמע מהכא דמשיגדיל ויהי' איש כשר לעבודה, וזה סותר מ"ש למעלה שאינו נכנס לעבודה עד שיהא בן שלשים שנה¹. ויש

1 בקרית ספר להמבי"ט (שם) תירץ קושיית הכס"מ בכתבו: "ואינו נכנס לעבודה עד שידגיל ויהי' איש דכתיב איש גו', ונראה דלא איצטריך האי קרא לגבי לויים, דהא כתיב בן חמש ועשרים וכן שלשים, אלא משום סריס שלא נראו בו כל סימני סריס דהוי קטן עד רוב שנותיו, דהיינו ל"ה שנים". ובמפרשי הרמב"ם עוד תירוצים. וראה לקמן הערה 5. ובפי' הכתב והקבלה עה"ת (במדבר ח, כד) תירץ "שמבן כ"ה ומעלה מחוייב ליכנס להתלמד בעבודה, אבל קודם זה אין החיוב מוטל עליו אבל הרשות בידו ליכנס להתלמד". וי"ל. ואכ"מ.

לומר, דהתם לשיר, שהיא חכמה גדולה², וצריכה לימוד המוסיק³ א³, והכא לשאר עבודות שאינם צריכות לימוד כגון הגפת דלתות וכיוצא בהן⁴. עכ"ל⁵.

הנה קיי"ל דעיקר שירה בפה, ובלשון הרמב"ם (שם ה"ג): "אין פוחתין משנים עשר לז' כו' בכל יום לומר שירה כו' ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי, שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה, ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר⁶, מהן לז' ומהן ישראלים כו' ואין אלו המשוררים ע"פ הכלים עולין למנין הי"ב".

(2) ראה גם ספר מגן אבות (להרשב"ץ ח"ג פ"ד) בתו"ד: "ואדוננו דוד ע"ה הי' ראש חכמה זו . . . וכן הלזים המשוררים במקדש היו בקיאים בחכמה זו". ובספר יערות דבש ח"ב דרוש ז: "חכמת המוסיקה היא חכמת השיר ובוה נבין . . . נועם מליצת הלזיים, והם ניגונים ישרים לשמח לבבות להסיר מרה שחורה [א"ה: ראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"ה] . . . ומה רב כחה של חכמה זו אשר מלאכי מעלה וגלגלי שמים כולם ינגנו וישירו בשייר ונגון נועם".

ובספר תורת משה עה"ת להחת"ס (פ' שמות ה, ג) כתב בתו"ד: "ע"י עסקנו בתורה יקרא עלינו שם 'חכמים ונבונים', והענין בזה כי באמת ס"ת שלנו הוא מעט חכמות . . . איזה ספורי מעשים שעברו ואיזה מצות וחוקים ומשפטים . . . ואמנם א"א מבלי שידעו שארי החכמות כולם, כי א"א להגיע לקבל עדות החדש מבלי דע כל דקדוקי הילוך החמה והלבנה . . . ושירי הלזים מבלי חכמת המוסיקה וחלוקת א"י מבלי ידיעת מדידת הארץ". [ונראה שזוהי כוונת הר"מ אבן גבאי בספרו עבודת הקודש (פס"ז) "הלימודית הכוללת . . . המוסיק"א נראה הכרח מציאותה וידיעתה במשוררים"].

(3) "העולה על רוחי היו תהי', שנקראת החכמה הזאת בשם מוסיקה, נגור מלשון 'אל יחסר המזוג' (שה"ש ז, ג), בחילוף אותיות המוצא, כמנהג חילופן במלת 'מסכה יינה' (משלי ט, ב) שהיא כמו 'מזגה' על שם התמזגות הקולות ועירובם בהסכמה נערכת" (נפוצות יהודה להר"י מוסקאטו, וינציאה שמט, הדרוש הראשון).

(4) וראה דברות משה (להגרמ"פ) על מס' חולין פא סי' יח ענף א (עמ' קפה) שהקשה ע"ז שהרמב"ם לא הזכיר חילוק זה. וראה מ"ש בשו"ת איש מצליח (להג"ר מצליח מאוון, ח"ג, בני ברק תשס"ו, או"ח סי' ח) ע"פ דברי הכסף משנה.

(5) עוד שם בכס"מ: (א) "דהתם לשתהי' עבודה מיוחדת לו תמיד והכא מיירי לעבוד אי זה פעם במקרה. דיקא נמי, דלעיל כתב לעבודתו והכא כתב לעבודה"; (ב) "יש מי שתיירץ דהתם בזמן שהיו נושאים בכתף שהי' צריך לזמא ואין לדחות דמה לימוד צריך לזמא דאמרינן בספ"ק דחולין גבי שצריך חמש שנים ללימוד שאני הלכות עבודה דתקיפין ופירש"י להוריד המשא ולפרקו ולנטותו ולהעמיד קרסיו וקרשיו והשיר לקרבן בפה ובכלי". וראה מ"ש ע"ז בדברות משה שבהערה הקודמת. ואכ"מ.

(6) בבית הבחירה להמאירי סוכה נ, א: "אע"פ שעיקר שירה זו בפה ובמזמורים שאומרים בנגינה, והכלי אינו בא אלא ליפות את השיר ולנאותו".

ועפ"ז נראה מדברי הכסף משנה שגם לשיר בפה היו הלויים צריכים ללמוד חכמת המוסיק"א, אשר על כן לא היו יכולים לעבוד בעבודת השיר עד שלמדו חכמת המוסיק"א.

ובספר דרך חכמה על הל' כלי המקדש⁷ (שם בביאור הלכה ד"ה חמש שנים) הקשה על הכסף משנה בזה"ל: משמע מדבריו שהלויים היו צריכין לשורר בנגינה ולכן הצטרכו ללמוד חכמת המוסיקא, וצ"ע מנ"ל זה, דנהי דמבואר בחולין כד, א שהלויים נפסלין בקול, ופירש"י שצריכין לבשם את קולם שיהא נראה כקול אחד . . ומכ"ז מבואר שהיו צריכין לקרות שפה ברורה כולם כאחד, ובנעימה שישתמע קולם כאחד, ומסתבר שהיו צריכין גם לקרותם בטעמים שזה פירוש המילים כמבואר בחגיגה ו, ב נפק"מ לפיסק טעמים, וכן בנדירים לו, ב [עה"כ נחמי' ה, ח] ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים . . אכתי לא שמעינן שצריך לשיר בניגונים . . . ומה שמביא הגמ' בערכין יא, א [עה"כ (במדבר ז, ט) 'בכתף] ישאו', אין ישאו אלא לשון שירה' וכן הוא אומר (תהלים פא, ג) שאו זמרה ותנו תוף, ואומר (ישעי' כד, יד) ישאו קולם ירונו, כ"ז הכוונה כנ"ל שיאמר בנחת ובנעימה וטעמים, אבל ניגונים לא שמענו. ואף שמסתבר שכשהיו כלי שיר היו גם הלויים מנגינין לפי הנגינה של כלי שיר כדי שיהי' קול יפה וברור, אבל הנידון אם חייבין בכך או לאו. עכ"ל.

ובסוף דבריו כתב בדרך חכמה, די"ל שמקורו של הכס"מ הוא במה ששינינו (יומא לח, א) שהוגרס בן לוי נזכר לגנאי בגלל ש"הי' יודע פרק בשיר⁸ ולא רצה ללמד", ובגמרא (שם, ב): "תניא, כשהוא נותן קולו בנעימה מכניס גודלו לתוך פיו, ומניח אצבעו בין הנימין [בין חליקת נימת השפה, נגד מחיצת החוטם. רש"י]⁹, עד שהיו

(7) להגרשי"ח קניבסקי שליט"א, בני ברק תשס"ח.

(8) בפ"י ר"ח שם: "פרק בשיר כלומר אומנות". ובפ"י רבינו יהונתן מלוניל: "שכשם שיש ספרים מחוברים כן יש ספרים מחוברים ללמד על חכמת הניגון להגב' הקול ולהורידו, והוא נעשה כעין פרקי המשנה, ואגריס בן לוי הי' לו פרק אחד שלא הי' אחד מן המנגנים יודעים". ובפ"י הון עשיר על המשניות: "פרק זה לשון פרקי אצבעותיו הוא . . מכניס גודלו לתוך פיו ומניח אצבעו בין הנימין כו', עד שהיו אחיו הכהנים נוקרים בבת ראש לאחריהם, ע"כ. או יש לפרשו לשון זמן, שהי' מוציא קול ערב . . במה שהי' נותן עת וזמן מוגבל לקולות היוצאים מפיו".

(9) בבית הבחירה להמאירי יומא שם: "והי' הגרס בן לוי מוציא אותיות בפיו בהוצאה נפלאה בשעת קריאת השיר של כל יום והי' נותן גודלו בפיו עם לשונו בשעת הקריאה ולא הודיע לשום אדם איך היתה המלאכה בשוני נתינת הלשון בפה ואיך הי' משים בהנו כשהי' יוצאין אותן הנעימות הערבות". וראה גם תוספתא יומא פ"א, ט: "אי זהו אצבע הצרדה זו אצבע גדולה של ימין בפה לא בנבל ולא

אחיו הכהנים נזקרים בבת ראש [נרתעין מהכרעת הקול. רש"י¹⁰] לאחוריהם, ו"לכאורה נראה שהי' [הוגרס] מן המשוררים בפה. . שהי' יודע לשיר ניגונים יפים ולכן הקפידו עליו שלא רצה ללמד ומשמע דזה מצות השירה"¹¹, ונשאר בצ"ע.

ואולי יש להוסיף מקורות נוספים לדברי הכסף משנה:

(א) איתא במדרש (בראשית רבה פנ"ד, ד) עה"כ (שמואל-א ו, יב) "וישנה הפרות" [ואמרו חז"ל (ע"ז כד, ב) שאמרו שירה]: "אמר רבי שמואל בר נחמן, כמה יגיעות יגע בו בן עמרם עד שלימד שירה ללויים ואתם אומרות שירה מאליכם; יישר חילכם".

ובסוגיא דערכין (יא, סע"א ואילך): "חנניא בן אחי רבי יהושע אמר, מהכא (שמות יט, יט) משה ידבר והאלקים יעננו בקול, על עסקי קול" ופירש רש"י "שהי' מצוהו לשורר לפי שמשה לוי הי'", ובספר מערכי לב¹² ח"א דרוש יז (לד, ד) הקשה על פירש רש"י ע"פ מה שנקט שמשה הי' פסול לשירה מחמת זקנותו [וכשיטת הרמב"ן בפירושו עה"ת במדבר ח, כה ע"פ הספרי¹³], וכתב שלולי דברי רש"י הי' אפשר לפרש

בכנור". ובמרכבת המשנה הל' שבת פכ"ג ה"ד: "פירוש שמכניס אצבעו בפיו ומנגן על דרך הוגרס בן לוי".

10) בדרך חכמה שם הקשה על סיום הברייתא "שהיו אחיו הכהנים נזקרין" דהול"ל "שהיו אחיו הלויים, שהרי הכהנים אין מזמרין בפה". [וביותר יש להקשות כן על מ"ש בחדא"ג מהרש"א (יומא שם) לפרש "נזקרים בבת ראש" ד"מתוך שהוא הי' משמיע קולו בנעימה גם אחיו הכהנים המשוררים עמו הוצרכו להיות נזקרים בבת ראש לאחוריהם כדרך כל הרוצה להשמיע קול רם משליך ראשו לאחור". ונראה לכאורה שהגירסא הנכונה היא כמ"ש במדרש (שיר השירים רבה פ"ג, ו) "עד שהיו כל אחיו הלויים נסקרין בבת ראש לאחוריהם". [ולהעיר מתוספתא כלאים פ"ב, טז: "ישראל שקיים כלאים בתוך שדהו אין אחיו הכהנים נכנסין לתוכה"].

11) וע"ש דאולי זהו הטעם לה ששינונו (ערכין יג, ב) "אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים אומרים בשיר, ולא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה, כדי ליתן תבל בנעימה [ליתן תבלין בנעימות הלויים לפי שקול הלויים הקטנים דק ומתבל את קול הלויים הגדולים. רש"י]."

[וראה דברי תורה (להרה"ק ממזמורקאטש) ח"ב אות ס: "הרה"ק מלובלין זי"ע. . אמר בלשונו הקדוש אנתנו לוי' ממויחסי הלויים. . ואם היינו מנגן היינו מעורר בהנגינה עד שהי' נתעורר חשק למעלה. . שיבנה בית מקדשו ב"ב כדי שנומר בתוכו כהלכות עבודת הלויים שהי' קולם ערב לנגן"].

12) להג"ר אליהו חזן, שלוניקי תקפ"א-פב.

13) ודלא כשיטת רש"י עה"ת שם. וכבר הראו מקורו בספרי זוטא עה"כ (במדבר שם, כו): "אע"פ שנפסל מן המשא חזר להיות שוער שומר ומשורר".

"דכי אמרינן 'והאלקים יעננו בקול, על עסקי קול' היינו שציווהו למשה על השיר שישוררו הלויים . . . ואה"נ דמשה לא ה' מבעלי השיר" ושוב הביא דברי המדרש הנ"ל שממנו מוכח שאכן לימד מרע"ה שירה ללויים.

וכיון שמפורש במדרש שמשה רבינו נתייגע כמה יגיעות עד שהצליח ללמד שירה, מבואר שהעבודה המוטלת על הלויים, שהיא שירה בפה, "שהיא חכמה גדולה וצריכה לימוד", וכמ"ש הכס"מ¹⁴.

(ב) בספר הזהר (ח"ג קט, א) איתא בענין הלויים: "ובגין דאינון לא אשתתפו בעגלא, קודשא בריך הוא חלק לון לגביה למהוי מנגנין לי' בכמה מיני נגון, דכהנים בעבודתן ולויים לשירים ולזמרים וישראל לנויהם"¹⁵.

שיטת הכסף משנה מבוארת ממ"ש הרמב"ם עצמו במו"נ

(ב) ועוד יש להעיר, דמה שנקט הכסף משנה שהלויים היו משוררים בניגונים ע"פ חכמת המוסיק"א, נראה שממפורש כן במשנת הרמב"ם עצמו, בספרו מורה נבוכים (ח"ג פמ"ה), שהלוי ענינו "אמירת השיר לבד, הוא נפסל בקול, כי המכוון ג"כ בשיר להפעל הנפש בדברים ההם¹⁶, ולא יפעלו הנפשות רק לקולות ולנגונים הערבים¹⁷, ועם כלי השיר ג"כ כמו שהי' הענין במקדש תמיד".

ומבואר לכאורה שמצות השירה במקדש היתה ב"נגונים הערבים" דוקא שמהם תתפעל הנפש ואשר על כן הוא דקיי"ל שבן לוי נפסל בקול כאשר "יתקלקל קולו

14 ועוד יש להעיר מהא דאיתא בגמרא (ערכין יא, א): "מנין לעיקר שירה מה"ת כו' מהכא (דברים כח, מז), תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב, הוי אומר זה שירה". ובפרש"י שם: "אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב, דכתיב (ישעי' סה, יד) הנה עבדי ירונו מטוב לב". ובפי' הרד"ק עה"כ שם "מנהג הסעודה לאחר אכילה ושת' שהם שמחים ישמחו וירונו וירימו קול בשירים". ועצ"ע.

15 וראה המובא מספר הזהר וכו' במעלת הנגינה במבוא 'היכל הנגינה' לספר הנגינים (בעריכת הרב שמואל זלמנוב ז"ל) ח"א (קה"ת תש"ט) עמ' טז.

16 ראה גם רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ד.

17 להעיר גם מספר מנות הלוי (להר"ש אלקבץ) על מגילת אסתר (א, ח): "ולמה שהיו הנגון והמוסיק"קה דבר יערב לנפש לסבת היותה מורגלת בשמע זה בהיותה במרום כנודע למי שלא יכחיש פשוטן של מקראות . . . ויש אנשים יערב אליהם כל כך עד אשר יתבטלו חושיהם לבל ידעו איפה הם", ע"ש.

מרוב הזקנה" (לשון הרמב"ם הל' כלי המקדש שם ה"ח) [ודלא כמו שר"ל בספר דרך חכמה].

הצורך בלימוד חמש שנים

ג. בכסף משנה הנ"ל כתב שהצורך בלימוד חמש שנים הי' מפני שחכמת המוסיק"א גדולה היא וצריכה לימוד משא"כ שאר עבודות "שאינם צריכות לימוד". אבל בספר דרך חכמה שם כתב ד"מה שהיו צריכין ללמוד חמש שנים [לא הי' משום המוסיק"א אלא] משום שהרבה עבודות היו ללויים, ע"ש.

[ואכן מצינו מקרא מלא על דבר ריבוי עבודת הלויים, וכמ"ש (דברי הימים-א כג, כח-לב): "מַעֲמֹדָם לִיד בְּנֵי אֶהֱרֹן לְעִבְדַת בַּיִת ה' עַל הַחֲצֹרוֹת וְעַל הַלְשָׁכוֹת וְעַל טְהַרֵת לְכָל קֹדֶשׁ וּמַעֲשֵׂה עִבְדַת בַּיִת הָאֱלֹקִים. וּלְלַחֵם הַמַּעֲרֶכֶת וְלִסְלֹת לְמִנְחָה וְלִרְקִיקֵי הַמִּצּוֹת וְלְמַחֲבֵת וְלְמַרְבֵּכַת וְלְכָל מְשׁוּרָה וּמִדָּה. וְלַעֲמֹד בְּבִקְרָה בְּבִקְרָה לְהַדוֹת וְלְהַלֵּל לַה' וְכֵן לְעַרְב. וְלְכָל הַעֲלוֹת עֲלוֹת יָהּ לְשִׁבְתוֹת לְחֻדְשֵׁים וְלַמַּעֲדִים בְּמִסְפָּר כְּמִשְׁפֵּט עֲלֵיהֶם תִּמְיֵד לְפָנָי ה'." וְשִׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וּמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי אֶהֱרֹן אֲחֵיהֶם לְעִבְדַת בַּיִת ה'." ובפירושו הרד"ק שם: "שיהיו הלויים מזומנים לטהרת כל קדש . . גם כן יהיו מזומנים לתקן המדות שיהיו צריכין למקדש ההין והאיפה שלישתם ורביעתם ועשירתם, והמשורה הוא כלל המדות הקטנות והמדה כלל המדות הגדולות . . שיהיו מזומנים . . לעזור לכהנים ג"כ באלה הימים שהקרבנות מרובים ויעזרו להביא הבהמות ולהכניס ולשחוט ולעשות כל מעשה עד קבלת הדם"].

ויש להעיר שבכמה ספרים מצינו שאכן שירת הלויים הי' בנגינה משוכללת מאד ומיוסדת על חכמת המוסיקא [בשלימותה] ובגלל זה הוצרכו הלויים להשקיע זמן רב בלימוד חכמה זו ולהתחנך ולהתאמן בה [במשך חמש שנים] ושיטת הכסף משנה, ומהם:

(א) בספר הכוזרי (מאמר ב) כתב: "חכמת המוסיקא חשוב באומה שהיא מכבדת הנגונים ומעמדת אותם על הגדולים שבעם, והם בני לוי, מתעסקים בנגונים בבית הנכבד בעתים הנכבדים, ולא הוצרכו להתעסק בצרכי הפרנסה במה שהיו לוקחים מהמעשרות ולא הי' להם עסק זולתי המוסיקא. והמלאכה נכבדת אצל בני אדם, כאשר

היא בעצמה אינה גרועה ולא פחותה, והעם מחשיבות השרש וזכות הטבע כאשר הם, ומראשיהם במלאכה: דוד ושמואל¹⁸19.

(ב) בספר שלטי הגיבורים²⁰ (שער שלישי פרק רביעי) כתב: "דעו, כי כמו שיש אצל המשוררין מינין הרבה מהזימרה המלאכותית עומדת על עמודי כמה תורות ותנאים לעורר תכונות הנפש, פעם לשמחה פעם לדאגה, פעם לכעס ופעם לרצון ולהשקט וכדומה, כידוע לחכמים בשירי היונים . . . כן לדוד המלך בחיר ה' הי' הרבה מינים מהשבח והשיר האלקי הנאמר בפה . . . ועתה אל נא ידמו הסכלים ההם אשר הוציאו דיבה על עם ה' כי מיני השיר האמורים ידעום צעירי הלויים מעצמם בנקלה ולא יצטרכו לרב שילמד אותם לשורר ולזמר ברוב הטורח והעמל, כי הנה עבודתם במקדש לא היתה אלא שמירת בית ה' ופתיחת והגפת דלתותיו והשירה והניגון על הקרבנות, וכבר ידענו ששמירת הבית והגפת הדלתות ידעוה לעשות הלויים תיכף בלי מלמד גם אם יהיו חסרי הדעת והתבונה, ועכ"ז לא הוכשרו לשיר טרם ששמשו זקני הלויים חמש שנים כי לא יובנו חלקי המלאכה הזאת כי אם בקושי ובזמן רב. צאו נא וראו, כי בכל הלויים אשר היו בימי דוד עד סך שלושים ושמונה אלף מבין שלושים שנה ומעלה²¹, לא נמצאו בסכום הארבעת אלפים שנבחרו להלל לה²² כי אם מאתיים שמונים ושמונה מבין עם תלמיד מלומדי שיר לה²³, ואם שירים . . . הי' כ"כ כך נקל להתלמד מדוע בכל הלויים לא נמצאו אז כי אם מעט מזער מהם שידעו בשיר להלל לה? והנה להסיר הדעת המשובש . . . אמרתי לכתוב לכם בקיצור משפטי השיר

18 ראה במדב"ר פט"ו, יא: "ומי התקין להם שמואל ודוד שנאמר (דה"י-א ט, כב) המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם, והם העמידו חלוקי השיר".

19 בתרגום אחר: "אבל חכמת הנגינה, צייר לך אומה המחשיבה את זמרתם של החשובים בבני', הם 'בני לוי', העוסקים בנגינה כבמלאכת הקודש בבית הקדוש במועדים המקודשים, ואנשים אלה חופשים מעול הפרנסה, בהיותם נהנים מן המשרות, ואין להם עסק כי אם הנגינה, והאמונת הזאת, החשובה אצל כל בני האדם בכלל, נכבדת אז ביחוד בעיני כל בני האומה אצילת היחס [עם ישראל] וזכות התכונה, ובראש העוסקים בה דוד ושמואל".

20 מאת רבי אברהם הרופא, תלמיד מהר"א פרובינצאלו ומהר"ם קאזיס, נדפס לראשונה במנטובה בשנת ש"ב ולאחרונה ע"י מכון ירושלים תש"ע.

21 ראה דברי הימים-א כג, ג-ה: "וַיִּסְפְּרוּ הַלְוִיִּם מִבְּנֵי שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְעַד שְׁנֵהּ וַיְהִי מִסְפָּרָם לְגִלְגָּלֹתָם לְגִבְרִים שְׁלֹשִׁים וּשְׁמוֹנֵה אֶלֶף. מֵאֲלֶה לְנֹצֵחַ עַל מְלֹאכֶת בֵּית ה' עֹשִׂים וְאַרְבָּעָה אֶלֶף וּשְׁטָרִים וּשְׁפָטִים שֵׁשֶׁת אֲלָפִים. וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים שְׁעָרִים גו'".

22 ראה דברי הימים שם, ה: "וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים מְהַלְלִים לַה' בְּכָלִים אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי לְהַלֵּל".

23 ראה דברי הימים שם כה, ז: "וַיְהִי מִסְפָּרָם עִם אֲחֵיהֶם מְלֻמְדֵי שִׁיר לַה' כָּל הַמְּבִין מֵאֵתֵים שְׁמוֹנִים וּשְׁמוֹנֵה".

המלאכותי ומהותו ולהראות לכם בפרק זה שאבותינו הקדושים ז"ל ידעו כל תנאיו ושמרו כל פרטיו עד חוט השערה . . . ואען ואומר, כי השיר המחשבי הוא חכמה המלמדת לאדם בן דעת ערך והסכמת קולות רבים ומשונים שישתרגו ויעלו ברדיפה זא"ז בהדרגה נכונה ובחבור אפשרי גם יחד להשמיע לאוזנים זימרה נאה וברה בנעימה טובה וערבה . . . ובגלל הדבר הזה דוד בחר ה' כנראה בדברי הימים (א כה, ז) כשחילק המאתים ושמונים ושמונה משוררים לחבורות בחכמתו הרבה והנפלאה, לא הוסיף ולא הותיר החבורות ממנין כ"ד והמזמרים ממנין י"ב לכל חבורה, כי באופן הזה בלבד ידע נאמנה בכל חבורה הקולות האפשריים מהשיר שימצאו האמורים בשוה . . . ולמען תדעו כי דברי אלה הם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת דרשו מעל ספר ה' בדברי הימים א ט"ו כי שם בפסוק אחד [פסוק כב: "כְּנִיָּהוּ שֵׁר הַלְוִיִּם בְּמִשְׁאֵ יֶסֶר בְּמִשְׁאֵ כִי מִבִּין הוּא²⁴] קצר (והוא פלאי) תראו כי נמסרו לכם בו כל ראשי פרקי הזימרה אשר כתבתי . . . כי כנניהו הי'. . . הרב המובהק ללויים המשוררים כולם, ולו ניגלו תעלומות חכמת השיר כדן וכשורה . . . שהוא האיש המדריך אותם בחוקי הזימרה הנאותה המלאכותית אצל חכמי האומות שבזמננו²⁵ . . . על כי רבו המנגנים וכלי הניגון והמשוררים גם יחד ראוי הוא להאמין שיהיו ללויים ספרים רבים המלמדים כל מיני הניגונים בכלים . . . וע"כ הספרים האלה עם כלי הניגון כולם היו מונחים בלשכות שהן פתוחות לעזרת הנשים וזה כדי שיהיו להם הספרים מן המוכן לדבר בהם בעת המצטרך".

24) וברד"ק עה"כ: "מבין הוא, פי' למד חכמת השיר שהיתה לו והיה שר וגדול בנבואה כי מבין הוא, וי"מ במשא בהגבהת הקול מן וישא את קולו כלומר היה שר וגדול על כולם בנשיאת הקול בשיר".

25) ולהעיר ממ"ש בעזרא ח, יח: "וַיְבִיאוּ לָנוּ כִּיד אֱלֹהֵינוּ הַטּוֹבָה עָלֵינוּ אִישׁ שָׁקַל מִבְּנֵי מִחְלֵי בֶן לְוִי וגו'". ואולי י"ל שהי' זה כדי ללמדם חכמת המוסיק"א.

וע"ש בארוכה כמה פרטים בענין חכמת המוסיקא ע"פ חכמי המשוררים, שהוצרכו הלויים ללמוד ע"מ לשיר²⁶.



פשוטו של מקרא

בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתוב בתורה, בברכת יעקב (בראשית מט, ה - ו), "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם. בסדם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי כי באפם הרגו איש וברצנם עקרו שור".

וברש"י: בסודם אל תבא נפשי - זה מעשה זמרי, כשנתקבצו שבטו של שמעון להביא את המדינית לפני משה, ואמרו לו זו אסורה או מותרת, אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך, אל יזכר שמי בדבר, שנאמר (במדבר כה יד) זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני, ולא כתב בן יעקב. בקהלם - כשיקהיל קרח שהוא משבטו של לוי את כל העדה על משה ועל אהרן. אל תחד כבודי - שם אל יתיחד עמהם שמי, שנאמר

26 בספר חשוקי חמד (להגרי" זילברשטיין שליט"א, ירושלים תשס"ו) פסחים צו, א (עמ' תצב) יצא לדון "אם ראוי ללמד את הלויים בזה" את חכמת המוסיקא שיהיו מוכנים לשיר כשמהרה יבנה המקדש". והביא מ"ש בספר פאת השולחן (להג"ר ישראל משקלאוו. צפת תקצ"ו) בהקדמתו (עמ' 4) בשם הגר"א מוויילנא ש"כל החכמות נצרכים לתורתנו הקדושה ונכללים בה. . והזכרים חכמת אלגעברע . וחכמת מוסיקא, ושיבחה הרבה. הוא ה' אומר אז, כי רוב טעמי התורה וסודות שירי הלויים וסודות תיקוני הווהר א"א לידע בלעדה, ועל ידה יכולים בני אדם למות בכלות נפשם מנעימות' ויכולים להחיות המתים בסודותיה הגנוזים בתורה". ועפ"ז כתב הרב בעל חשוקי חמד, דכיון ש"בימינו אין לנו מי שיועד חכמת המוסיקא האלקית כו' אולי אין מקום ללימוד זה". עכת"ד. אבל לפי דברי הכוזרי והערוגת הבושם הנ"ל לכאורה יש מקום לדון בזה. ואכן יעויין בספר מאיר עוז (להר"מ ערבה), ח"ג (בני ברק תש"ע) או"ח סי' סא (עמ' תקפ) הביא בשם "מו"ר הגר"י זילברשטיין שליט"א שבברסיק שהיו ליום שלמדו [מוסיק"א] משום ציפית לישועה, וכן מו"ר מייעץ לכתוב על הכבשים זמן לידתם שיוכלו להביא קורבנות, וכן כהן שיעשה ניתוח קטראקט שיוכל לראות נגעים, וכן הרב מונק מחיפה גידל ציפורן של הבהן שיוכל לעשות מליקה".

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

(במדבר טז א) קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ולא נאמר בן יעקב .. כי באפם הרגו איש - אלו חמור ואנשי שכם .. וברצונם עקרו שור - רצו לעקור את יוסף שנקרא שור ..

וצלה"ב: הרי מעשי זמרי וקרח הם מעשים רעים מצד עצמם, ופשוט לכאורה שיעקב לא ירצה ששמו יזכר בקשר למעשיהם, גם לולא זה ששמעון ולוי בעצמם חטאו בזה שהרגו חמור ואנשי שכם ורצו לעקור את יוסף, אז מדוע תלה יעקב הדברים בז"ז, כאילו שרק משום מעשיהם אלו של שמעון ולוי לכן אינו רוצה שיזכר שמו על מעשי זמרי וקרח?

גם צלה"ב מדוע רמז יעקב את מעשה זמרי בהמלה 'בסודם'? בשלמא זה שרמז את מעשה קרח במלה 'בקהלם' הרי זה - כדברי רש"י דלעיל - ע"ש "כשיקהיל קרח .. את כל העדה על משה ועל אהרן" (והוא מלשון הפסוק שם טז, ג), אמנם מה הקשר בין 'בסודם' למעשה זמרי?

גם צלה"ב דברי רש"י בהבאתו טענת זמרי על נישואי משה; מדוע לא מזכיר עיקר חטאו - זה שבא על המדינית? ולכאורה עשה מהטפל עיקר, ואילו העיקר לא הזכיר בכלל?

ב. ואוי"ל הביאור בזה על יסוד ביאורו של הרבי בלקו"ש (ח"ח שיחה א' לפרשת פנחס) בדברי רש"י בריש פרשת פנחס (כה, יא) "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן - לפי שהיו השבטים מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן".

אשר נקודת הביאור בזה הוא, דהשבטים טענו שמעשה של פנחס בהריגת זמרי ה' מעשה של אכזריות, אשר זה מגיע מטבע האכזריות שהי' באבי אמו שפיטם עגלים וכו', ולזה יחסו הכתוב אחרי אהרן דוקא להודיע שהמעשה הי' באמת מעשה של חסד אשר מגיע מטבעו של אבי אביו, אהרן הכהן, איש החסד.

ובהמשך השיחה מבואר דעד"ז הוא בקשר למעשה של זמרי; דהי' אפשר להסתכל ע"ז כמעשה של חסד, שרצה להגן על בני שבטו שחטאו, ולכן ייחסו הכתוב אחרי שמעון, שעליו כתוב (כדלעיל) "כלי חמס מכרתיהם", והיינו שיש שם תנועה של אכזריות, ומזה באה מעשה שלו כאן, שהוא באמת מעשה של אכזריות. עיי"ש באריכות.

ג. ועד"ז אולי יש לתרץ הקושיות דלעיל. די"ל דדברי יעקב שלא יזכר שמו במעשים של זמרי וקרח, בא להוציא מטעות שהי' אפשר להיות, לומר שמעשיהם קשורים ובאים ממעשים עד"ז שמצינו אצל יעקב (זקנם);

דהנה הזכרתי דברי הרבי דהי' אפשר לטעות ולומר שמעשה זמרי הי' משום שרצה להגן על בני שבטו, ובכדי לעשות את זה בא על זמרי, ובכדי להצדיק את מעשיו "אמרו לו זו אסורה או מותרת, אם תאמר אסורה, בת יתרו מי היתירה לך" (לשון רש"י לעיל), והיינו שהי' להם 'חשבון' איך להתיר 'נישואין' אלו.

והנה גם אצל יעקב אבינו מוצאים אנו נישואין שלכאורה היו באיסור – שנשא שתי אחיות! וידועים דברי הרבי איך שהתיר את זה מחמת סיבות מיוחדות (שאכ"מ), ואשר לפ"ז הי' מקום לומר שמעשיו של זמרי באמת נעוצים ומגיעים ממעשה יעקב זקנו – להתיר נישואין של איסור עבור סיבה טובה הגוברת ע"ז!

ולזאת אמר יעקב שלא יזכר שמו במעשה זו, שלא יטעו בזה. משום שבאמת אין מעשה זמרי מגיע ממקום זה כלל, אלא ממקום אחר; מזה ש"באפס הרגו איש", היינו מזה שהרגו אנשי שכם, אשר זה הי' תנועה של אכזריות והריגה, אשר מגיע מעשו הרשע באופן של "כלי חמס מכרותיהם".

ועד"ז בנוגע לבקשתו השניה של יעקב שלא יזכר שמו במעשה קרח, שגם במעשה קרח הי' אפשר למצוא לכאורה מקור ויסוד במעשה יעקב אבינו; שקרח ביקש כהונה גדולה, והיינו דאע"פ שניתנה למישהו אחר מ"מ ביקש את זה לעצמו, והי' אפשר לטעון שעד"ז מצינו ביעקב אבינו שאע"פ שמעיקרא ניתנה הבכורה (שהי' ענין כהונה אז) לעשיו אחיו, מ"מ עשה פעולה בכדי לקחת את זה ממנו!

(ולהעיר מביאורו של הרבי בדברי משה "גם אני רוצה בכך" – שעצם הענין של רצון לכהונה גדולה הוא ענין טוב).

ולזאת אמר יעקב שלא יזכר שמו שם, בכדי שלא נטעה לומר דרצונו של קרח מגיע ממנו, אלא אדרבה זה מגיע ממקום לא טוב, והוא מפעולת זקנו "ברצנם עקרו שור", והיינו לקחת את הבכורה ממי שבאמת הי' ראוי לזה, עי"ז שעוקרים אותו ממקומו.

ד. ומתורץ ומבואר היטב מדוע יעקב ביקש שלא יזכר שמו על מעשים אלו, וגם מדוע קישר את זה דוקא עם זה ש"באפס הרגו איש וברצנם עקרו שור", משום שבזה גילה וביאר מאיפה באמת באו מעשים אלו – לא ממנו, אלא ממעשים אלו של שמעון ולוי.

ומבואר היטב מדוע הביא רש"י טענת השבטים להצדיק מעשה זמרי בנישואיו לזמרי, משום שמחמת זה הי' הסברא לדמותו למעשה יעקב אבינו כמשנ"ת.

ומבואר נמי מדוע נקרא מעשה זמרי 'סוד', משום שבגלוי הי' נראה למעשה של חסד וקדושה (כנ"ל בשיחה), ורק שבאמת ובפנמיות לא הוה אלא מעשה של אכזריות המגיע מזה ש"באפם הרגו איש" כנ"ל.

ה. והנה ידועים הדברים שבסה"ק מבארים באופנים שונים איך שכל מעשה השבטים היו קדושים, גם אלו שבפשוטם נראים כחטאים. ואשר לפ"ז אולי יש לבאר באופן שונה דברי יעקב שלא יזכר שמו במעשיהם של קרח וזמרי, משו"ז ש"באפם הרגו איש וברצנם עקרו שור". די"ל דמעשים אלו של שמעון ולוי, מראים שמעשה קרח וזמרי לא הגיעו ממקום טוב (מעשה יעקב אבינו) אלא ממקום לא טוב;

הא ד"באפם הרגו איש", היינו הריגת אנשי שכם, מראה עד כמה הרי נישואין של איסור מופרך אצלם, עד כדי כך שהרגו כל עיר שכם מחמת זה שרצו להתחתן עם דינה. וא"כ זה שזמרי עשה והשתדל להצדיק נישואין עם גויה, בודאי לא הגיע ממקום טוב (מעשה יעקב אבינו), אחרי שזקנו הלך במס"נ נגד זה.

ועד"ז בנוגע להא ד"ברצונם עקרו שור", הרי א' מהטעמים שמבואר במפרשים להא דרצו השבטים להרוג את יוסף, הוא משום שדנו אותו בדין מורד במלכות, אחרי שיהודה הי' מלך האחים. וא"כ הרי זה מראה על גודל הזהירות שלהם בענין כבוד מלכות ולא למרוד בה ח"ו, וא"כ הר"ז סותר לגמרי את מעשה קרח ועדתו שמרדו במשה רבינו ומינניו - והר"ז מוכיח שמעשיו לא הגיעו ממקום טוב (מעשה יעקב אבינו) אלא להיפך.



כמה הערות בפירש"י עה"ת

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

ודשנו את המזבח - במדבר ד' י"ג

ברש"י ד"ה ודשנו את המזבח, כתב מזבח הנחשת. ובד"ה ודשנו, כתב יטלו את הדשן מעליו.

מפרשים (ש"ח, רא"ם, גו"א) מבארים שכוונת רש"י לשלול הפירוש ששימו הדשן עליו. אבל זה דוחק גדול כי איזה דשן יקחו לשים עליו? ואם הדשן שנעשה משריפת הקרבנות, הרי הדשן כבר נמצא שם על המזבח ולמה צריך ששימו דשן זה עליו? ובכלל לאיזה צורך הוא?

וי"ל דהביאור הוא, בהקדם לדעת שמדובר כאן במזבח הנחשת שהיה במדבר המתואר בפ' תרומה כ"ז ח' 'נבוב לחת' ופירש"י 'כתרגומו חליל לוחין, לוחות עצי שטים מכל צד והחלל באמצע וכו' ובפ' יתרו כ' כ"א ברש"י ד"ה מזבח אדמה כתב ד"א שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה בשעת חנייתו'.

וכשהיו נוסעים היו מוציאים את הלוחות ומשאירים האדמה שהיתה ממלא הלוחות, שע"ג האדמה היה האש ששרף את הקרבנות ועשאם לדשן, וכיון שהדשן הוא מקודש שנעשה משריפת קרבנות קודש, ועל דשן זה צוה הקב"ה שתי מצוות שהן תרומת הדשן בכל בקר שהושם אצל המזבח ונעשה בו נס ונבלע שם במקומו, והוצאת הדשן כשרבה ע"ג המזבח והושם מחוץ למחנה אבל דוקא במקום טהור כיון שבא במקום קדושה (כמו שכתב החזקוני) -

ולפי זה אי אפשר להשאיר הדשן ע"ג האדמה כשהוציאו הלוחות של המזבח כשנסעו ממקום למקום כי זה היה העדר הכבוד לדשן המקודש, ולכן צוה הקב"ה ודשנו את המזבח שפירושו הוא לקחת את הדשן מע"ג האדמה ולשים אותו במקום טהור כמו שעשו מפעם לפעם כשרבה הדשן ע"ג המזבח.

וזהו מה שרש"י מפרש יטלו הדשן מעליו כדי לשים אותו במקום טהור ולא להשאירו הפקר ע"ג האדמה שהי' נראה כדרך בזיון.

צו את בני ישראל - נשא ה' ב'

ברש"י ד"ה צו את בני ישראל וגו' כותב: 'פרשה זו נאמרה ביום שהוקם המשכן, ושמנה פרשיות נאמרו בו ביום כדאיתא במס' גיטין בפ' הנזקין'.

וצ"ל מה היה קשה לרש"י בפסוק זה שצריך לפירושו, ומה נוגע להבנת הכתוב מתי נאמרה פרשה זו, ובפרט מה נוגע כאן הפרט ששמונה פרשיות נאמרו בו ביום?

ויש לבאר, שהיה קשה לרש"י שהרי פ' נשא (שבאה בהמשך לפ' במדבר) היתה בר"ח אייר, היינו שלושים יום אחרי שהוקם המשכן. וכיון שהקפיד המקום ב"ה שלא יטמאו את מחניהם ולכן צויה שהטמאים ישתלחו, א"כ למה המתין חדש מלא מלהזהירם על דבר זה שלא יטמאו את מחניהם שכבר היו קיימים שלושים יום?

ולכן פירש שפרשה זו נאמרה בר"ח ניסן, היינו ביום שהוקם המשכן ונעשו השלש מחנות, ומיד הזהירים לשלח הטמאים שלא יטמאו את מחניהם.

אולם כאן מתעוררת שאלה - הרי ר"ח ניסן היה יום שמחה של השראת השכינה בישראל, וגם אז ירד אש מן השמים לשרוף הקרבנות שהקריב אהרן, ואז התחיל אהרון לעבוד העבודה אחרי ימי המילואים ששימש משה כמפורש בפ' שמיני. וגם אירעה אז מיתת בני אהרן, שלפי דעת ר' ישמעאל שמתו בגלל שנכנסו שתויי יין, נאמרה אז האזהרה שלא יכנסו שתויי יין למקדש. וכיון שלא מצינו מפורש בכתוב אודות שאר פרשיות שנאמרו ביום זה של ר"ח ניסן, ומסתבר שביום כזה היו משה ובני ישראל טרודים ועסוקים בשמחתו של מקום, יתכן שלא נאמרו אז שום פרשיות אחרות ביום זה, לכן מביא רש"י ממס' גיטין שפ' זו של שילוח הטמאים נאמרה בו ביום, (ובתור כעין ראייה, מוסיף) שלא רק פ' זו כי אם שמנה פרשיות נאמרו בו ביום.

ובכדי שלא יוקשה מהו ההכרח שפרשת שילוח הטמאים נאמרה בר"ח ניסן דוקא, אולי נאמרה לפני ר"ח ניסן (שגם אז לא יהיה קשה איך המתין הקב"ה עם הציווי על טהרת המחנות)? לכן מוסיף רש"י בהד"ה (אחרי המלים צו את בני ישראל) וגו', המרמז להמשך הכתובים בפרשה, בהם כתוב "ויעשו כן בני ישראל" שמשמע מזה שמיד שנצטוו ע"ז עשו כן, היינו שלא נאמרה פ' זו לפני שנעשו המחנות בר"ח ניסן כ"א ביום שהוקם המשכן ונעשו המחנות, ומיד עשו כן.

ומה שרש"י מוסיף בפירושו "ג' מחנות היו שם" דלכאורה מה הכריחו להוסיף זה, י"ל כי בפסוק נאמר "מחנה" לשון יחיד, ונאמר "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" - ג' סוגי טמאים, וא"כ יש מקום לטעות שכל אלו הטמאים נשלחים מחוץ למחנה א', וכיון

שאינו מפורש מאיזה מחנה, יש מקום לומר או שכולם משתלחים ממחנה שכינה בלבד, או שכולם משתלחים ממחנה לוי' או שכולם משתלחים ממחנה ישראל, לכן פירש שכל א' מאלו הטמאים נשתלח ממחנה אחר: הטמא מת ממחנה שכינה, הזב ממחנה לוי' והמצורע ממחנה ישראל.

וההכרח לזה גופא הוא מה שכתוב "ולא יטמאו את מחניהם", דאילו היו כולם משתלחים ממחנה א' היה צריך לכתוב ולא יטמאו את מחנם שאז היה משמע שלכולם יש רק מחנה א' שהם משולחים ממנה, אבל עכשיו שכתוב "מחניהם" לשון רבים, היינו שכל א' מאלו הטמאים הנזכרים נשלח ממחנה אחר.



נעשו גדולים בתורה

הרב מנחם מענדל מישולבין
כולל שע"י בית חב"ד גרעניטש

על התיבות (במדבר ג לח) משה ואהרן ובניו. פירש"י: וסמוכין להם דגל מחנה יהודה, והחונים עליו יששכר וזבולון, טוב לצדיק טוב לשכנו, לפי שהיו שכניו של משה שהיה עוסק בתורה, נעשו גדולים בתורה, שנאמר יהודה מחוקקי, ומבני יששכר יודעי בינה וגו' מאתים ראשי סנהדראות, ומזבולן מושכים בשבט סופר.

והנה להלן בפרשת קרח (טז א) ד"ה ודתן ואבירים. פרש"י: בשביל שהיה שבט ראובן שרוי בחנייתם תימנה שכן לקחת ובניו החונים תימנה נשתתפו עם קרח במחלוקתו אוי לרשע אוי לשכנו, ומה ראה קרח לחלוק עם משה . . מה עשה עמד וכנס ר"נ ראשי סנהדראות רובן משבט ראובן שכיניו והם אליצור בן שדיאור וחביריו וכיוצא בו שנאמר נשיאי עדה קריאי מועד ולהלן הוא אומר אלה קרואי העדה.

היוצא מזה הוא שלא רק שכניו של משה היו גדולים בתורה, אלא גם שכני קרח שהיו בעלי מחלוקת, היו ג"כ גדולים בתורה, כדמוכח מזה שהיו משבט ראובן ר"נ ראשי סנהדראות שהוא מספר מרובה יותר ממה שהיה משבט יששכר שכני משה שהיו מהם רק מאתים.

והנה באופן אחד אפשר לתווכך ע"פ לשונו של רש"י בפ' במדבר על התיבות משפחת בני קהת יחנו וגו' תימנה. פירש: וסמוכין להם דגל ראובן החונים

תימנה אוי לרשע ואוי לשכנו לכך לקו מהם דתן ואבירם ומאתים וחמשים איש עם קרח ועדתו שנמשכו עמהם במחלוקתם.

דהיינו שבפרשת במדבר אינו קורא אותם ראשי סנהדראות אלא "ר"נ איש", דכאן אינו לומד רש"י שהיו ראשי סנהדראות, אלא אנשים רגילים, משא"כ בפרשת קרח לומד שהיו גדולים בתורה, ודוחק.

והנכון נראה לומר ע"פ שיחת ש"פ במדבר תשל"ה, שהשבטים שהיו שכיניו של משה היו כולם (היינו כל השבט) גדולים בתורה, משא"כ שבט ראובן שרק ר"נ מהם היו גדולים בתורה, ולא כל השבט.

ומה שהביא רש"י אודות שבט יששכר שהיו מהם מאתים ראשי סנהדראות, הוא בנוסף לכך שכל השבט היו יודעי בינה, דהיינו שמתוך כל השבט שהיו יודעי בינה היו מהם מאתים שהיו ראשים, וכן פרש"י (וכל המפרשים) בדברי הימים, שהם ב' דברים, הא' ששבט יששכר היו יודעי בינה והב' שהיו מהם ר' ראשי סנהדראות.

וצ"ל מדוע הביא רש"י פרט זה דמאתים ראשי סנהדראות דשבט יששכר אף שאינו מוסיף כ"כ, כי כבר הוכיח שכל השבט היו יודעי בינה, ובנוסף לזה שבט ראובן היו להם יותר ראשים אף שלא היו שכיניו של משה.

ויש לומר הביאור ע"פ המבואר בהשיחה הנ"ל, שכל הקרוב יותר למשה ובניו, היו גדולים בתורה יותר, שבט יהודה היו באופן ד"מחוקקי" פוסקי הלכות, יששכר היו רק מאתים מהם פוסקי הלכות ושאר השבט היו רק יודעי בינה אבל לא בדרגת מחוקקים, וזבולון בדרגת פחותה יותר באופן דסופרים, אבל בכמות היו שווים שכל ג' השבטים, נעשו גדולים בתורה, והחילוק הוא רק באיכות תורתם.

ולכן הביא רש"י שמאתים דשבט יששכר היו ראשי סנהדראות, להדגיש החילוק בין שבט יששכר לשבט יהודה, ששבט יהודה היו כולם פוסקי הלכות, משא"כ שבט יששכר שלא היו קרובים כ"כ למשה ובניו היו רק מאתים מהם פוסקי הלכות.

ועיין בלקו"ש חל"ג עמ' 13 הע' 42 בא"א, שהחילוק בין ג' השבטים היה גם בכמות, וצריך ליישב זה עם לשון רש"י "נעשו גדולים בתורה" שמסתימת לשונו משמע כולם. ואכ"מ.



שונות

סיני או עוקר הרים*

"בריאות בשר" או "יפות המראה"

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר ב.ק. קנדה

א. עה"פ (מקץ מא, יח) "והנה מן היאר עלת שבע פרות בריאות בשר ויפות תאר וגו'" העיר הגאון הרוגצ'ובי ז"ל וזהו לשונו:

"שינוי הלשון כך, דכבר כתבתי דזה פלוגתא מה עדיף בשר שמן או הרבה בשר, עיין יומא דף כ"ה ע"ב, וכן זה בעיא דאיפשטא בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם טובת מראה או משובח בגוף עדיף. והנה קודם מתן תורה הוה מראה עדיף מן שמן ושמן מן הרבה בשר, אבל לאחר מתן תורה אז מעשה עדיף.

וכן סיני עדיף קיימא לן כרב יוסף ולא רבה, ועיין בכורות דף נג [צ"ל: נב, ב] ע"ב טובה חכמה כו', וכן הוה אצל יוסף קודם סיבה של פוטיפר הוה אצלו מראה עדיף, וריח, פלפל התורה . . אבל אח"כ לאחר שנעשה סיבה דסוטה דף לו ע"ב או נתעלה אצלו גדר מעשה המצוות בפועל ממש יותר מן גדר שכל ומחשבה, ולכך נקט תחילה בריאות בשר ואח"כ יפה תאר, דזה ג"כ עדיף דהוה שומן, אבל יפות מראה זה נאה עכ"ל לענייננו.

ב. והנראה כוונתו בזה לבאר טעם שינוי לשון הכתוב [וכלשונו "שינוי הלשון כך"], דלעיל מיניה (שם, ב) בחלום פרעה כתיב "והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר וגו'", והיינו שהקדים הכתוב "יפות מראה" ל"בריאות בשר", וכאן בסיפור החלום הוא להיפך שהקדים הכתוב תחילה "בריאות בשר" ל"יפות תאר".

ועל זה ביאר הגאון ז"ל דהיינו משום כי בדבר זה מצינו פלוגתא בהלכה אם מעלה "איכותית" ["משובח במראה"] עדיפה וגוברת על מעלה "כמותית" ["משובח בגופו"] או להיפך, ויש מקום לכאן ולכאן, ולזה רמז הכתוב בהקדומו פעם אחת מראה

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

[“משובח במראה”] לבריאות בשר [“משובח בגופו”] ופעם שניה להיפך, להורות על שתי הידיעות שבדבר וכמוש”נ.

שוב ממשיך לבאר דלפני מתן תורה [שכנגדו הוא הפסוק ה”ראשון” והמוקדם יותר] אז היתה עיקר העבודה ב”שכל ומחשבה”, ולכן כל מה שנטה יותר לרוחניות הדבר היה חשוב יותר, ובהתאם לזה הנה בפסוק הא’ “מראה” [מעלה איכותית ורוחנית] קודם ל”בריאות בשר” [מעלה כמותית וגופנית], משא”כ לאחר מתן תורה [שכנגדו הוא הפסוק ה”שני” והמאוחר יותר] הנה אז הוה “מעשה עדיף”, דאז עיקר עבודת האדם הוא ב”מעשה” המצוות בפועל, ולכן בפסוק הב’ דוקא סבירא לן ש”בריאות בשר” [מעלת המעשה והגוף] קודם ל”מראה” [מעלת המחשבה הרוחנית].

[ועייין עוד בגליונות הקודמים מה שנתבאר בכוונת דברי הגאון ז”ל בכל זה בארוכה עיי”ש].

החומר הכמותי או הצורה האיכותית

ג. והנה עוד יש להעיר בביאור המושך דברי הגאון ז”ל שצייין גם להך פלוגתא בהני ב’ דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים איזה מהם עדיף, ובלשונו “וכן סיני עדיף קיימא לן כרב יוסף ולא רבה”.

והנראה בביאור דבריו הקצרים בזה:

דהנה בכ”מ בש”ס מצינו שנחלקו תנאי ואמוראי אם דרך לימוד הבקיאות דסיני [”מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני”, רש”י סוף הוריות] עדיף או דרך לימוד החריפות דעוקר הרים [”דחריף ומפולפל בתורה אע”פ שאין משנה וברייתא סדורין לו כל כך”, רש”י שם] עדיף, ונחלקו בזה רבה ורב יוסף, דרב יוסף היה סיני ורבה עוקר הרים, וכמבואר בגמ’ סוף ברכות והוריות עיי”ש¹.

1) ולהעיר מאבות פ”ב מ”ט “חמשה תלמידים היו לרבן יוחנן בן זכאי כו’ הוא הי’ מונה שבחם, רבי אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טפה כו’ ורבי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר”, ובספורנו ובפי’ הרע”ב שם “לענין הבקיאות והזכרון היה רבי אליעזר מכריע, ולענין החריפות והפולפל היה רבי אלעזר בן ערך מכריע”.

והיינו שחלוקים הני תנאים בסדרם ודרכי לימודם, דרבי אליעזר בן הורקנוס היה סיני ורבי אלעזר בן ערך עוקר הרים [וראה גם ‘תורת מנחם התוועדיות’ שיחת ש”פ דברים ה’תשמ”ב וש”נ. ולהעיר גם

והנה יעויין בלקו"ש ח"ב בחוקותי א' שנתבאר דב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים יסודם בחקירת האחרונים ז"ל הידועה האם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך², ובלשונו הק' שם "כללות המחלוקת הנ"ל אם סיני או עוקר הרים עדיף יסודה בהחקירה אם הכמות מכריע האיכות או להיפך, דבחי' סיני היינו מי שגדולתו בתורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולן, אכן בחי' עוקר הרים היינו מי שגדולתו בתורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כ"כ כסיני"³ יעוי"ש.

עוד נתבאר בלקו"ש חכ"ד (עמ' 98) דתוכן השאלה הנ"ל אם ריבוי הכמות מכריע גודל האיכות או להיפך עולה בקנה אחד עם [או עכ"פ היא מעין] חקירת הגאון הרוג'צ'ובי ז"ל שחקר בכו"כ ענינים אם עיקר הדבר הוא ה"חומר" וגשם הדבר או ה"צורה" שלו ותוכנו³, והיינו באם העיקר הוא החומר, הרי בריבוי כמות יש יותר חשיבות מבאיכות, אכן אם העיקר הוא הצורה ותוכן הדבר, מסתבר דהאיכות מכריע את הכמות יעוי"ש.

ונמצינו למדים מעתה דב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים עולים בקנה אחד עם החקירה הכללית אם עיקר הדבר הוא החומר או הצורה, וכן גם בהמסתעף מעין זה גם

מלקו"ש ח"י עמ' 83 יעוי"ש. וראה גם מש"כ בזה בס' 'מוסדי האיתנים' (רבי אליעזר הגדול, סימן מא) עיי"ש].

יותכן לומר בזה פרפרת בדא"פ, דהנה ידוע גודל הדקדוק שבדברי חז"ל אשר מפיהם אנו חיים שלא נאמרו רק למשל ולמליצה אלא בדבריהם ז"ל מבוארים ומרומזים ענינים שבכל פרד"ס התורה, ולכאורה צ"ב מדוע בחר רבי יוחנן בן זכאי בבואו לתאר דרכי לימודם דבקיאות וחריפות של תלמידיו במשל דבור סוד שאינו מאבד טיפה ודמעין המתגבר דייקא.

ואולי י"ל שבדוקא המשיל רבי יוחנן בן זכאי הני ב' דרכי הלימוד של תורתנו הק' לבור סוד שאינו מאבד טיפה ולמעין המתגבר, דהצד השווה שביניהם הוא דתרוויהו קאי על בחי' "מים", אם בור סוד שאינו מאבד "טיפה" או "מעין" המתגבר, וכונת רבי יוחנן בזה לרמז על לימוד ה"תורה" שנמשלה למים כידוע (ראה תענית ז, א; שיר השירים רבה פ"א, ב ועוד), וזהו דנקט למשל אהני ב' דרכי לימוד שב"תורה" הך דבור סוד שאינו מאבד "טיפה" כמשל על דרך לימוד הבקיאות שבתורה והך ד"מעין" המתגבר כמשל על דרך לימוד החריפות שבתורה.

(2) ראה 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל טו-טז בארוכה, וכן הובא חקירה זו גם בספרי הגאון הרוג'צ'ובי ז"ל בכ"מ (ראה 'מפענח צפונות' פי"א וש"נ). וראה גם לקו"ש ח"י"א עמ' 65 ואילך, ח"ב עמ' 126 ואילך, חכ"ד עמ' 98 ואילך. ונפק"מ מזה טובא להלכה בכו"כ ענינים וכפי שהאריכו בזה האחרונים ז"ל יעוי"ש בדבריהם.

(3) ראה 'מפענח צפונות' פ"א, פי"א בארוכה וש"נ.

בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, דשיטת סיני נוטה להצד דעיקר הדבר הוא החומר והכמות, אכן שיטת עוקר הרים נוטה להצד דעיקר הדבר הוא הצורה והאיכות⁴.

ד. והנה איתא בברכות שם [ועד"ז הוא בהוריות שם] "דרב יוסף סיני רבה עוקר הרים איצטריכא להו שעתא, שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם, שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למרי חטיא", והיינו דנחלקו רבה ורב יוסף בהני ב' דרכי הלימוד דרב יוסף ס"ל סיני עדיף ורבה עוקר הרים, ולמסקנא קיימא לן ד"סיני" עדיף.

ומעתה נראה דזהו כוונת הגאון ז"ל במה שציין להני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים ולהא דקיימא לן כרב יוסף דסיני עדיף, די"ל שכוונתו בזה לבאר – על פי דרכו שם – ולהוסיף עוד נקודה בביאור טעם הכתוב שבחר להקדים "בריאות בשר" ל"מראה" בפעם הב' דוקא [קרי: במסקנת הדברים].

והיינו משום שכן לפי "המסקנא" קיימא לן כשיטת רב יוסף דסיני עדיף, כלומר דמעלה חומרית וכמותית [סיני, בקיאות, בריאות בשר] עדיפה וגוברת על מעלה צורית ואיכותית [עוקר הרים, חריפות, מראה], וכפי שכן היא גם ההכרעה בכלל לאחרי מ"ת דקיימא לן "מעשה עדיף", ולכן הקדים הכתוב בפעם הב' דייקא בריאות בשר [סיני] למראה [עוקר הרים] שכן למסקנא "סיני עדיף קיימא לן כרב יוסף" וכמוש"נ⁵.

4 ראה גם 'פרקי מבוא' לצפנת פענח' על התורה ספר בראשית מאת הרב משה שלמה כשר ז"ל בד"ה 'צורה וחומר' שכ"כ לבאר גם עד"ז יעוי"ש. ולהעיר גם מהמבואר ב'מפענח צפונות' פ"א ס"ג ובריש הערה ג' שם, וב'לקח טוב' כלל טו ס"ק כא עיי"ש ודו"ק.

5 ולחידודי אולי יש להעיר עוד בזה ע"פ המבואר בכ"מ במשנתו של רבינו בדרך לימוד הלשיתיה של התנאים והאמוראים, דיתכן לומר שכל אלו החכמים הנקראים באותו שם יש להם שייכות לשיטה הכללית של אחד התנאים או האמוראים הנקרא אף הוא בשם זה, וטעם הדבר כי ע"ד הסוד הנה שיטתו הכללית של התנא או האמורא קשורה ומסתעפת היא משורש נשמתו, וענין זה בא לידי ביטוי גם בפירוש שמו הפרטי של החכם, שכן שמו של אדם מישך שייך הוא לסוד שורש נשמתו וכמבואר בתורת הסוד בכ"מ, ונמצא שכל אלו החכמים הנקראים באותו שם יש להם שייכות לאותו שורש מהותי ועצמותי, וממילא גם לאותה שיטה כללית המסתעפת ממנו.

[יעויין לדוגמא לקו"ש ח"ד שיחת כ' באב שנתבאר שיטתם של רבי מאיר ורבי יוסי דפליגי אם לימוד התורה שלמעלה מהעולם עיקר או עבודת הביוריים בתוך העולם, ומקשר את שיטתם גם עם שמם, דרבי "מאיר" הוא מלשון "אור" שמבטא את מעלת לימוד התורה שלמעלה מהעולם ["העלם"], אכן

רבי "יוסי" הוא בגימטריא "אלקים" ו"הטבע", שמרמז על שייכותו להטבע והעולם בעבודת הבידורים עיי"ש.

הנה בלקו"ש ח"ה עמ' 211 שוב ביאר עפ"ז בפנימיות הענינים גם יסוד שיטתו של רבי יוסי בן דרומסקית בפירוש הכתובים דפירוש התיבות בדיוק מכריע, ושם הערה 43 מקשר זה לשמו "יוסי" בגימטריא "אלקים" ו"הטבע" שהוא בחי' ביטול היש עיי"ש, ובשוה"ג שם "ואף ששם הוא לענין רבי יוסי סתם – מובן (וע"ד שנתבאר פעם בארוכה לענין ר"ש) שכל התנאים הנקראים "יוסי" (שכולם הגימטריא אלקים, הטבע) יש להם שייכות לרבי יוסי סתם".

וראה גם לקו"ש ח"ז שיחת אבות פ"ב שנתבאר שיטתו הכללית של רבי שמעון בר יוחאי, ושם שכן הוא גם בנוגע לכל התנאים הנקראים בשם "שמעון" סתם עיי"ש, ובמ"א כתבנו לבאר עפ"ז גם יסוד שיטתו והנהגתו הכללית דשמעון הצדיק ואכ"מ].

הנה עד"ז היה מקום לומר לעניננו גם בביאור יסוד שיטתו הכללית של רב יוסף דס"ל סיני עדיף והיינו דמעלה חומרית וכמותית גוברת ועדיפה על מעלה צורית ואיכותית, דשיטתו של רב "יוסף" בזה קשורה ושייכת ליסוד שיטתו של "יוסף" הצדיק דס"ל אף הוא למסקנא דמעלת מעשה המצות בפועל ממש [חומר] גוברת על בחינת השכל והמחשבה [צורה] וכמו שביאר הגאון ז"ל בהמשך הדברים, והיינו דאלו שני גדולי עולם הנקראים באותו שם "יוסף" יש להם שייכות לאותה שיטה כללית דהחומר מכריע.

ודאתנן להכי היה מקום להוסיף עוד בזה, דהנה גם בשיטת רב יוסף עצמו מצינו שהדגיש את דרך לימוד החריפות, וכדאיתא ביבמות קכב, א זיל קמי' דרב יוסף דחריף סכינא, ובפרש"י חולין עז, א "דחריפא סכיני", לב פתוח לו בסברא" ו"להעיר מאג"ק חל"ב עמ' קמד שהעיר רבינו ע"ד הרמו אודות הגאון הרוגצ'ובי ז"ל שגם שמו הוא "יוסף" ו"לה"ק "ומצו"ב השתתפותי פרטית בזה – ובפרט, בסגנון ר' יוסף – סיני וגם חריף סכינא (יבמות קכב, א) – דימא קאגרים, יום היאצ"ט דבעל המחבר, דתרווייהו איתנייהו בי' – סיני ועוקר הרים"].

הנה גם אצל יוסף הצדיק מצינו בזה ב' תקופות ומדריגות, דתחילה נטה יוסף להצד דהצורה והחריפות מכריע אמנם לבסוף שוב הסיק כהשיטה דהחומר עיקר, וכמ"ש הגאון ז"ל שם וז"ל "וכן הוא אצל יוסף קודם סיבה של פוטיפר הוה אצלו מראה עדיף, וריח, פלפל התורה . . . אבל אח"כ לאחר שנעשה סיבה דסוטה דף לו ע"ב אז נתעלה אצלו גדר מעשה המצוות בפועל ממש יותר מן גדר שכל ומחשבה".

ומעתה מבואר דהני שני גדולי עולם יוסף הצדיק ורב יוסף הנקראים באותו שם אזלי בשיטה אחת, דאצל שניהם מצינו שהחשיבו לפעמים את מעלת הצורה והחריפות [יוסף הצדיק קודם סיבה של פוטיפר, ורב יוסף דחריף סכינא], אמנם לבסוף שניהם הסיקו דהחומר הוא העיקר המכריע [יוסף הצדיק לאחרי סיבה דפוטיפר, ורב יוסף הסובר למסקנא דסיני עדיף] דו"ק.

טובה חכמה עם נחלה

ה. והנה בהמשך הדברים שוב מציין הגאון ז"ל בכל זה גם מהך דבכורות, ובלשונו "וכן סיני עדיף קיימא לן כרב יוסף ולא רבה, ועיין בכורות דף נג [צ"ל: נב, ב] ע"ב טובה חכמה כו".

והנה כך איתא בבכורות שם "קרי רב חמא עלי' דרב ששת טובה חכמה עם נחלה", ובפרש"י שם "טוב טעם חכמת חריפות האמורה [האמורא] עם נחלת הברייתות [המשנה] שהיה רב ששת בעל ברייתות, דאי הוה שמיע לי' לרב ששת הא דרבין לא הוה פריך מידי" [ויעיין גם בתוס' שם ובפירוש ר"ג מה שפירשו בזה, ויש להעיר גם מגירסאות הגמ' שם ואכמ"ל].

ולמה שפירש רש"י בכוונת דברי רב חמא נראה לבאר כוונת הגאון ז"ל בהך ציון דבכורות בפשטות, דהנה כל תוכן דברי הגאון ז"ל שבכאן הוא להדגיש ולהוכיח מעלת הסיני והמעשה [ושלכן "בריאות בשר" הוא קודם], וכמו שהעיר לעיל מיני' מהא דלאחר מ"ת קיי"ל דמעשה עדיף וכן מהא דקיי"ל כרב יוסף דסיני עדיף, וכן כתב להעיר להלן גם מהך דיוסף הצדיק שלבסוף נתעלה אצלו גדר מעשה המצות בפועל ממש.

ומעתה כן מבואר גם בהך דבכורות דקאמר רב חמא לרב ששת דאי הוה שמיע לי' הך דרבין לא הוה פריך מיני', וזהו דקאמר לי' "טובה חכמה עם נחלה" כלומר דטובה החריפות [ובנדוד"ד החריפות שבקושיית רב ששת שם] עם הבקיאיות [ובנדוד"ד הבקיאיות במימרא דרבין], שכן לו היה רב ששת [שהיה נודע כבעל ברייתות] "בקי" גם בהך מימרא דרבין שוב היתה קושייתו דלעיל מיני' שם אר"א מתורצת בפשטות.

ולפי זה נמצא כי בהך מימרא דרב חמא מבואר ומודגש מעלת הבקיאיות על החריפות, שכן על ידה ניתן ליישב כו"כ קושיות [חריף ומקשה], ולכן טובה החריפות יחד עם הבקיאיות דייקא, וזהו דמציין הגאון ז"ל בתוך כל הני שאר ציונים הנ"ל גם להך דבכורות, דבכל הני מבואר גודל מעלת הסיני והבקיאיות דעדיפה וגוברת על מעלת העוקר הרים והחריפות, ושלכן נקט הכתוב תחילה "בריאות בשר" ואח"כ "יפה תאר" להיות דמעלת החומר והכמות עדיף.

ו. והנראה להוסיף עוד בביאור כוונת הגאון ז"ל בדבריו הקצרים בזה, והוא ע"פ מש"כ הוא עצמו ב'צפנת פענח' להוריות יד, א בביאור ענין הני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים [וכידוע דרכו וסגנונו בקודש בכ"מ אשר דבריו "עניים במקום אחד

ועשירים במקום אחר", וע"י העיון בשאר ספריו וכתביו שוב מתבארים ומוארים דבריו שנכתבו בשאר מקומות בדרך קצרה ורמז להדיא].

דהנה יעויי"ש שכתב בתו"ד וז"ל "ועיין עירובין דף ס"ז גבי רב חסדא ורב ששת דרב חסדא הוה מפולפל ורב ששת בעל משניות . . ועיין בכורות דף ג"ב ע"ב טובה חכמה עם נחלה וזבחים דף צ"ו ע"ב ע"ש בזה, ונחלה אין לה הפסק, עיין ר"ה דף י"ב ע"ב ותוס' שבועות דף ט"ז ע"א, וזה בעל ברייתות ובעל שמועות ורב ששת עיין עירובין דף מ' ודף י"א ע"ב ושבועות דף מ"ה ע"ב . . וזה סדרן דירושלמי כאן וכו'" עיי"ש עוד בזה.

וכוונתו בכל זה דדרך הלימוד דרב ששת היה בבחי' סיני ובקיאות [בעל ברייתות ובעל שמועות]⁶ וכמבואר בכ"מ בש"ס, ומבאר הגאון ז"ל דאיכא מעלה גם בדרך לימוד הסיני, דזהו מה שנקרא דרך לימוד זה בשם "נחלה" [וכדאייתא בבכורות שם "עם נחלה" דהיינו "נחלת הברייתות"] והרי מעלה גדולה בגדר "נחלה" שכן "אין לה

6 בפנים כתבנו ד"בעל שמועות ו"בעל ברייתות" וכן דרך לימוד ה"סיני" היינו הך והכוונה אחת בדרך לימוד הבקיאות מכריע, וכן מבואר בכ"מ שציין להם הגאון ז"ל בצ"פ להוריות בתו"ד שם [ראה עירובין מ, א בתוד"ה אדעתא דרב ששת היה גדול מר"ח לפי שהיה "בעל משניות" וס"ל "סיני עדיף", וראה גם סנהדרין מב, א בתוד"ה ורב תבואות בשיטת רב יוסף דהיה "בעל שמועות" ו"סיני", וראה גם כתובות מב, ב בפרש"י דרב יוסף היה "בעל שמועות" ולכך קראוהו "סיני", וראה גם חגיגה יד, א בהחילוק בין "גבור" דזה בעל שמועות ל"איש מלחמה" דזהו היודע לפלפל, עיי"ש עוד], ובהתאם לזה סתמנו בפנים ביסוד שיטתו הכללית דרב ששת שהיה בעל שמועות וסיני וכמוש"נ.

אמנם יעויין בצ"פ להוריות שם בד"ה ע"ד סדר הלימוד [והוא משו"ת צ"פ ווארשא-ג.י סימן ה] שכתב בתו"ד וז"ל "וכן הנפקא מינא בין רב ששת לרב יוסף דזה סיני וזה בעל ברייתות", ולא זכיתי להבין עומק כוונת הגאון ז"ל בזה במש"ל לחלק בין הך ד"בעל ברייתות" דרב ששת להך ד"סיני" דרב יוסף, ובפרט לאור המבואר כל הני מ"מ שנסמנו לעיל דהך "בעל שמועות" דרב ששת והך "סיני" דרב יוסף היינו הך וצ"ע.

וראה גם בהערות 'מכון צפנת פענח' לצ"פ הוריות שם הערה טז [אדברי הגאון ז"ל שבפנים "ועיין עירובין דף ס"ז גבי רב חסדא ורב ששת דרב חסדא הוה מפולפל ורב ששת בעל משניות, וזה נקרא הך דבעל שמועות דב"ב הנ"ל", והיינו בב"ב דף קמה, ב ובפירוש הרשב"ם שם] שהעירו בזה"ל "דבינו מבאר דרב ששת לא נקרא סיני רק בעל שמועות".

וגם בזה לא זכיתי להבין כוונתם, הא' מאין הבינו ודייקו מתוך דברי הגאון ז"ל שבפנים שם דכוונתו לבאר "דרב ששת לא נקרא סיני רק בעל שמועות", והב' זאת ועוד הא גופא צ"ב מהו אכן החילוק בין הני שתי מדריגות דבעל שמועות וסיני ומהי הנפק"מ שביניהם וצ"ב.

הפסק" וכמבואר בר"ה שם ובתוס' שבועות שם, וזהו גם יסוד שיטת הירושלמי דס"ל בסדרן קודם למפולפל וסיני עדיף.

ועפ"ז נראה דזהו גם כוונת הגאון ז"ל בדבריו הקצרים כאן במש"כ "וכן סיני עדיף קיימא לן כרב יוסף ולא רבה, ועיין בכורות דף נג [צ"ל: נב, ב] ע"ב טובה חכמה כו" דכוונתו בכל זה כנ"ל לציין מהני מקומות בהם מבואר מעלת כמות הסיני על איכות העוקר הרים, וזה מבואר גם בהך דבכורות מהא דקרי ל' הש"ס לדרך לימוד הבקיאיות בשם "נחלה", דגדר "נחלה" הוא ש"אין לה הפסק", ומטעם זה עדיפה וגוברת על מעלת החריפות.⁷

ז. והנה בטעם הדבר דקרי ל' הש"ס לדרך לימוד הסיני והבקיאיות בשם "נחלה", הנה גם זה מבואר הוא בדברי הגאון ז"ל להוריות שם וז"ל "והנה לפי המבואר בבכורות דף נ"ב נחלה הוא סיני משום דזה סיעתא דשמיא כמבואר במגילה דף ו' ע"ב, אבל חדודי יגעת כו' וזה לא שייך גדר נחלה".

והכי איתא במגילה שם "ואמר ר' יצחק אם יאמר לך אדם יגעתו ולא מצאתי אל תאמן לא יגעתו ומצאתי אל תאמן יגעתו ומצאתי תאמן, הני מילי בדברי תורה וכו' אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סיעתא מן שמיא היא".

ובזה מבואר הא דקרי ל' הש"ס לדרך לימוד הסיני בשם "נחלה" שכן בזה חלוק הוא דרך לימוד הבקיאיות והגירסא מן החידוד והעיון, דמדת הזכרון של דרך הבקיאיות הנה "סיעתא דשמיא היא" והוי בגדר "נחלה" שירוש וזוכה לה אדם מלמעלה, משא"כ לימוד התורה בדרך של עיון וחיידוד תלוי הוא בעבודת ויגיעת האדם מצד עצמו.

דרכי הלימוד דהבבלי והירושלמי

ח. והנראה להעיר עוד בכל זה, דהנה בכ"מ במשנתו של רבינו נתבאר דהבבלי והירושלמי חלוקים גם בסדרם ודרך לימודם, דהבבלי נוטה יותר לדרך לימוד הפלפול

7 בסגנון אחר: כוונת הגאון ז"ל בהך ציון לבכורות י"ל דהוא בתרתי, (א) חדא מתוכן דברי רב חמא לרב ששת שטובה החריפות עם הבקיאיות דייקא, שכן בכוחה של הבקיאיות ליישב קושיות המתעוררת מן הלימוד בבחי' חריפות, ונמצא דאיכא מעלה בבקיאיות על החריפות, (ב) ועוד דכן מוכח ומבואר גם מעצם זה דקרי ל' הש"ס ללימוד הבקיאיות בשם "נחלה", דפירוש ביטוי זה גופא מורה על מעלת הבקיאיות, שכן גדר נחלה הוא שאין לה הפסק וכמוש"נ.

והחריפות דעוקר הרים ["חריף ומקשה"] משא"כ הירושלמי נוטה לדרך לימוד הבקיאות דסיני ["מתון ומסיק"].

דהנה איתא בסוף הוריות [וראה גם בסוף ברכות שם] "אמר רבי יוחנן פליגו בה רשב"ג ורבנן ח"א סיני עדיף וח"א עוקר הרים עדיף, רב יוסף סיני רבה עוקר הרים, שלחו לתמן איזה מהם קודם, שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא ואפילו הכי לא קביל רב יוסף עלי', מלך רבה עשרין ותרתי שנין והדר מלך רב יוסף, וכל שני דמלך רבה רב יוסף אפילו אומנא לבית' לא חליף וכו', איבעיא להו רבי זירא ורבה בר מתנה הי מינייהו עדיף רבי זירא חריף ומקשה ורבה בר מתנה מתון ומסיק מאי, תיקו".

אמנם יעויין בירושלמי סוף הוריות דאיתא שם "תני הסודרן [זהו שהמשניות והברייתות סדורין בפיו, פני משה] קודם לפילפולן [המפולפל ומחודד ואין הלימוד סדור בפיו כל כך, פני משה]", ובפירוש מראה פנים שם וז"ל "כדאמר התם בשלהי מכלתין [בבבלי הוריות שם] סיני ועוקר הרים סיני עדיף".

ומבאר רבינו דסדר הלימוד דבני מערבא היה בבחי' "סיני", וכמובן מזה דהירושלמי בהוריות שם מסיק להדיא דסודרן [שיטת הלימוד דסיני, וראה גם פרש"י בסוף הוריות "משנה וברייתות סדורין לו כו'"] קודם לפלפולן [שיטת הלימוד דעוקר הרים], וכן מתבאר גם מזה שבבבלי הוריות שם איתא דשלחו מ"תמן" [היינו ממערבא] דוקא דסיני עדיף.

משא"כ סדר הלימוד דבני בבל נטה יותר לדרך לימוד הפלפול והחריפות, וכמובן מזה דאף כי שלחו מ"תמן" דסיני עדיף מ"מ הנה בהמשך דברי הבבלי בהוריות שם

נשארה האיבעיא אם חריף ומקשה או מתון ומסיק עדיף ב"תיקו"⁸, וכן מצינו עוד בכ"מ ששיטת לימוד החריפות הוא אופן הלימוד דתלמוד בבלי⁹.

ט. ומעתה נראה לומר דמה שהעיר הגאון ז"ל מהמבואר בבבלי ובירושלמי ליומא שם ביסוד השאלה אם מעלה "כמותית" דהרבה בשר ומשובח בגופו עדיף או מעלה "איכותית" דשמנא דבישרא ומשובח במראה עדיף, ובלשונו "דכבר כתבתי דזה פלוגתא מה עדיף בשר שמן או הרבה בשר, עיין יומא דף כ"ה ע"ב, וכן זה בעיא דאיפשטא בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם טובת מראה או משובח בגוף עדיף", הנה לאחר העיון נראה דהדברים מתאימים ועולים בקנה אחד ממש עם סדרם ודרכי לימודם דשני התלמודים.

דהנה בבבלי ליומא שם הרי נשארה הפלוגתא אם מעלת גודל האברים [מעלה "כמותית" דגדול בבשר] עדיף או מעלת היותו שמן [מעלה "איכותית" ביחס למעלת

(8) וראה סה"מ תש"ח עמ' 123 וזלה"ק "ובזה יובן מה שנחלקו בשתי המדרגות דחריף ומקשה ומתון ומסיק הי מינייהו עדיף והוסכם דמתון ומסיק עדיף".

ועל זה מעיר רבינו בהערה סז שם וזלה"ק "כיון שכותב כאן נחלקו (ולא איבעי' להו), לכאורה הכוונה על הפלוגתא שם סיני ועוקר הרים הי מינייהו עדיף. ובוזה ניחא מה שמסיים: והוסכם דמתון ומסיק עדיף. - אבל הלשון בפנים בכל סעיף זה משמע שמדבר בענין האיבעיא דחריף ומקשה כו'. וא"כ צ"ע מה שכותב דהוסכם דמתון ומסיק עדיף והרי בש"ס נשאר בתיקו.

ואולי י"ל דהאיבעיא דחריף ומקשה כו' היא היא הפלוגתא דסיני ועוקר הרים (במצפה איתן על הש"ס בשם גו"א מחלק דמתון ומסיק - אינו דמסיק אליבא דהילכתא, משא"כ סיני. ופי' צע"ג לומר שמסיק היינו הפשט ולא ההלכה. ועוד שהוא היפך פירש"י, תוס' הרא"ש ועוד). ואף דשלוהו מתמן סיני עדיף, לא קבלוה - ולכן איבעיא להו. וכיון דסוגיא דסוף ברכות ודבבא בתרא (קמה, ב) ס"ל דסיני עדיף - לכן כו' בפנים דהוסכם דמתון ומסיק עדיף. ועוד שגם בירושלמי כאן מסיק דסודרן קודם לפלפלן, וידוע דבעיא בבבלי ואיפשטא בירושלמי הוי פשיטותא וכו'" יעוי"ש.

(9) ראה לקו"ש ח"ג עמ' 32 ובהערות 21-23, ח"ח עמ' 407 הערה 62, סה"מ תש"ח עמ' 123 ובהערה סז שם, 'שערי אורה' לכ"ק אדמו"ר האמצעי ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד-נ"ו וש"נ, וראה גם 'רשימות' חוברת ז בתחילתו.

וראה גם צפנת פענח לסוף הוריות שציין הרוגצ'ובי ז"ל מכו"כ בש"ס בענין הני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים, ועיי"ש דסדר הלימוד דירושלמי היה דהסיני מכריע, אמנם 'אגמרא דילן [היינו הבבלי] לא ס"ל כן', ובהערות 'מכון צפנת פענח' שם אשר "מכל המקומות שהבאנו מתלמוד בבלי, משמע דס"ל לגמרא דידן דמפולפל חשיב יותר מבעל שמועות, דזה נקרא רק 'גבור' ומפולפל נקרא 'איש מלחמה' יעוי"ש.

גודל הבשר בכמות] עדיף¹⁰, וכדאיתא שם "אמר רבא בין תנא דידן ובין רבי יוסי בתר עילויא דבשרא אזלינן, מר אזיל בתר איברא דבישרא [תנא דידן הולך אחר עילוי גודל האיברים, רש"י] ומר אזיל בתר שמנא דבישרא [ורבי יוסי הולך אחר עילוי השמן, רש"י]".

משא"כ בירושלמי יומא שם הנה לאחר דאיבעיא להו אם משובח בגופו עדיף או משובח במראה הרי שוב איפשיטא ליה דמשובח בגופו עדיף, וכדאיתא שם להדיא "משובח בגופו [שהוא שמן ואין מראהו טוב, קרבן העדה] משובח במראיו [או איפכא מראהו טוב ואינו שמן כל כך, קרבן העדה] מי קודם וכו', הדא אמרה משובח בגופו קודם משובח במראיו משובח בגופו קודם".

ויש לומר – על יסוד דרכו להגאון ז"ל שבכאן – דהדברים מתאימים ממש לסדרם ודרכי לימודם דשני התלמודים דסיני ועוקר הרים, דהנה להמבואר הרי מעלת "משובח בגופו" היא מעלה כמותית הנוטה לדרך לימוד הסיני, משא"כ מעלת "משובח במראה" היא מעלה איכותית הנוטה יותר לדרך הלימוד דעוקר הרים.

והנה בבבלי "נשארה" הפלוגתא אם מעלה כמותית [גודל הבשר] או מעלה איכותית [עילוי שמנא דבישרא] עדיף, והוי זה בהתאם ממש להא ד"נשארה" כמו כן גם האיבעיא אם חריף ומקשה ועוקר הרים עדיף או מתון ומסיק וסיני ב"תיקו".

10 וראה בגליונות הקודמים מה שנתבאר בכוונת הגאון ז"ל בזה דאף כי יסוד הפלוגתא דהבבלי ביומא שם שונה היא במקצת מיסוד השאלה בירושלמי יומא שם, הנה מ"מ ס"ל להגאון ז"ל שעולות הן בקנה אחד ותלויות זו בזו, ותרוויהו פליגי ביסוד השאלה הכללית אם מעלה "איכותית" עדיפה וגוברת על מעלה "כמותית" או להיפך עיי"ש וש"נ בארוכה.

ושו"ר שעד"ז ביאר להדיא גם הגר"י ענגיל ז"ל בספרו 'לקח טוב' (כלל טו אות טו) בביאור יסוד הפלוגתא דהבבלי ליומא שם דפליגי בהשאלה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך וז"ל "מצינו עוד פלוגתא דומה לפלוגתא דהוריות הנ"ל [יג, א] הוא ביומא כ"ה ב' וכו' אמר רבא בין תנא דידן ובין רבי יוסי בתר עילויא דבשרא אזלינן (אבר המשובח בבשר קרב תחלה), מר אזיל בתר איברא דבישרא ומר אזיל בתר שומנא דבישרא עכ"ל הגמ'".

פירוש דתנא דמתני' הולך אחר עילוי גודל האברים ור"י הולך אחר עילוי שומן האברים ע"ש ברש"י, והרי זה פלוגתא דומה להך דהוריות אי בתר כמות אזלינן ועדיף שיאכל המזבח אבר גדול בכמות אעפ"י שהוא כחוש, או בתר איכות אזלינן ומוטב שיאכל אבר קטן בכמות המשובח מפאת שומנו עיי"ש, והן הן הדברים.

משא"כ בירושלמי הרי "איפשטא" הבעיא דמשובח בגופו ומעלה כמותית עדיפה וגוברת על משובח במראה ומעה איכותית, והרי זה בהתאם ממש למה ששלחו מ"תמן" והוסכם הדבר להדיא בירושלמי שדרך לימוד ה"סיני" הכמותי עדיף.



שבע ברכות של סעודת הנישואין - מתי נכון לברכם

הרב יעקב הלוי הורוביץ
ראשון לציון אה"ק

בזמנו (בגל' א'קג ע' 69) פרסמתי מאמר אודות ניהול שמחת נישואין, ובו הוסברו כמה צדדים בהלכה, מדוע מהראוי לסדר את סעודת הנישואין באופן שמיד אחר הגשת המנה העיקרית יברכו ברכת המזון וז' ברכות ברוב עם, ורק לאחר מכן ירקדו את (עיקר) הריקודים לשמחת חתן וכלה.

הרקע למאמר הנ"ל הוא ע"פ דברי הרבי (באג"ק חי"ד ע' רטו) שהשיב לשאלה, כיצד אנשים עוזבים את סעודת החתונה בלי שמיעת ז' הברכות שהם, ע"פ תקנת חז"ל, חיוב על כל אחד מהסועדים בסעודת חתונה, ועל זה כתב הרבי ליישב מנהגן של ישראל: "דחיוב ז' ברכות תלוי באם האכילה היא גם לשמחת החתן וכלה - [ו]י"ל דמחשבת המסובים מקודם דבאם תתארך הסעודה [הוא ילך לדרכו ו]יברך [ברכת המזון] בלא ז' ברכות, הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חתן וכלה, [ו]לא חל [עליו] ענין ז' ברכות מעיקרא".

ועל פי זה נכתב במאמר הנ"ל, שמאחר והתנאי הזה "שולל את קביעתם [של המסובים] לשמחת חתן וכלה. . מעיקרא" - הרי כתוצאה מזה מפסידים הם כמה ענינים אחרים:

(א) עפ"ז נמצא לכאורה, שהמסובים לסעודה אינם משתתפים כלל בסעודת מצוה, ואין אכילתם אלא ארוחת ערב טעימה לקול צלילי תזמורת (על חשבון המחותנים...), והפסידו המצוה דסעודת חתן וכלה.

(ב) אין הכי נמי, ע"ד ההלכה מחשבת המסובים הנ"ל מועילה לפטרם מחיוב ז' ברכות, אך מכל מקום אם הם עוזבים מוקדם בזה הרי הם הפסידו את המצוה דאמירת ז' ברכות שתקנו חכמים¹.

(ג) כמו כן הם מפסידים את המצוה של ברכת המזון בזימון, שכן כדברי רבינו בתשובתו הנ"ל (לא נעתק לעיל מפני האריכות) כשדעתם לעזוב מוקדם "הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד" גם לעניין זימון.

(ד) ועניין נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא: שגלוי וידוע לכל מי שאינו טומן ראשו בחול ומכיר את המציאות בזמננו, שבדרך כלל בכל חתונה ישנם כו"כ מקרובי המשפחה ומהמכרים המוזמנים שהם מסורתיים וחצי-דתיים (מה שנקרא: דתי "לייט"), ובפרט נשים, שאינם מקפידים כ"כ לברך בכל פעם ברכה אחרונה וברכת המזון אחר אכילתם. ולכן, אם בסמוך לגמר האכילה יברכו כולם ביחד הם יצטרפו לכל הצבור ויברכו עמם, אך אם מאריכים בסעודה, ומפטפים ורוקדים, ואח"כ כל אחד הולך לדרכו כשמתחשק לו, אין זה בהכרח שהם יזכרו לברך. וקרוב לומר שזה יכול לגרום אצל כו"כ מהמסובים ביטול מ"ע של ברכת המזון דאורייתא.

ולפיכך הועלתה במאמר הנ"ל הצעה, שהדבר היותר נכון לעשות הוא, לנהל את סעודת החתונה באופן כזה, שכשהחתן והכלה מגיעים להסעודה ירקדו לכבודם (וכן באמצע הסעודה, בין המנות, ירקדו מעט לכבודם), ומיד בגמר האכילה (לאחר המנה העיקרית) יברכו כולם ברכת המזון ביחד - ואת עיקר הריקודים לשמחת חתן וכלה ימשיכו לאחר ברכת המזון (וכל אחד ישתתף בריקודים כפי כחו ולפי הזמן שעומד לרשותו).

ובזה יבואו על תיקונם כל ענינים אלו ויהי' זה רווח מכל הצדדים: גם תהי' אכילת כל המסובין נחשבת לסעודת מצוה, וגם יברכו בזימון בנוסח שהשמחה במעונו, ובעשרה בהזכרת שם ה', והעיקר - שאחר ברכת המזון יקדשו שם ה' במקהלות חוגגים ויברכו שבע ברכות בשמחה ובהשתתפות כל המסובין ברוב עם הדרת מלך, מלכו של עולם, כתקנת חז"ל. וכמובן ירוויחו שכל ציבור המשתתפים בסעודה יברכו ברכת המזון (במיוחד לאחר שיקבלו ברכונים נאים כמזכרת מהשמחה, כנהוג בזמן האחרון...).

1) ראה במאמר הנ"ל המקורות לזה שישנו חיוב עצמי אקרקפתא דגברא של כל אחד ואחד מהמשתתפים בסעודת הנישואין לברך (או לשמוע) את הז' ברכות.

יש להוסיף, כי הרווח בזה יהי גם מצד החתן (והמחותנים), כי במציאות הרווחת בימינו שחלק גדול מהמסובים, ובדרך כלל רובם ככולם, ממהירים לדרכם ועוזבים את החתונה לפני ברכת המזון, הרי החו"כ נשארים לאמירת שבע ברכות עם מתי מספר קוראים ולפעמים בקושי עם מנין מצומצם, ובהחלט אין זה מדרך הכבוד הראוי להחתן (גם אם בפועל אינו מקפיד על כך), שהרי חתן דומה למלך ואין זו הדרת מלך להשאיר עם מנין מצומצם באולם ריק. אולם באופן שנתבאר לעיל יבוא גם דבר זה על תיקונו, שכן בסמוך לגמר האכילה יברכו כולם ביחד ברכת המזון ושבע ברכות ברוב עם הדרת מלך, ואת הריקודים לשמחת חתן וכלה ימשיכו לאחר ברכת המזון.

והנה, ב"התקשרות" (גל' א'קמד, ע' 15) יצא הרב א.ש.ב. שי' לחלוק (מבלי שהזכיר את מאמרי הנ"ל), וכתב, שכיון שמצינו מכתב של הרבי (הנ"ל) שמיישב את מה שנהגו המון עם לצאת מהשמחה לפני ברכת המזון ולפני אמירת ז' ברכות, הרי "הואיל ונפיק מפומי דרב כהנא" וכו', מוטל עלינו החסידים לנהוג באופן כזה ולא להתחשב בכך שע"פ הלכה נכון יותר לנהל את סעודת החתונה באופן אחר.

לענ"ד דבריו אלו אינם נכונים כלל. כי ודאי אמת יקרים לנו במאד דברי רבינו, ואילו הי' נפיק מפיו של רבינו שיש לנהוג באופן מסויים הי' עלינו לנהוג כן גם אם היו על זה כו"כ קושיות.

ברם, לאמיתו של דבר, יש כאן טעות יסודית. שכן רבינו מעולם לא אמר ולא התכוין לזה כלל, שיש לנהל את הסעודה באופן כזה, לברך ברכת המזון בסמוך לחצות הלילה לאחר שרוב המוזמנים עזבו את המקום.

היינו, שהשאלה שנשאלה מאת רבנו היתה רק על היחידים המוזמנים לסעודת הנישואין (ולא על אופן ניהול השמחה), וז"ל השאלה: אשר "כמנהג המדינה . . . בהתאריך הסעודה כמה מהחבורות מברכין לעצמן, מבלי לחכות לברהמ"ז שבשלחן הראשי, אשר החתן וכלה מסובין עליו, ומבלי אמירת ז' ברכות וגם לא שהשמחה במעונו וכו' - וכנראה סיבת המנהג [היא מפני ש] לא כל אחד ואחד יכול להאריך בסעודה (מפני הטרדות, הבריאות, חס על זמנו וכו"ב. ובפרט שלפעמים האריכות באה ע"י עיניים בלתי רצוים [כנראה הכונה ריקודים וכו"ב באופן שאינו מתאים עם כללי הצניעות]) - אי יאות פתגמא למעבד הכי ולמיפטר נפשי מז' ברכות וכו'". ועל זה מצא רבינו יישוב ולימוד זכות, והתיר זאת מטעם ש"מחשבת המסובים מקודם

(2) נעתק כאן בהוספת דברי הסבר בסוגריים מרובעות, ובהוספת קטע מהתשובה (וכנראה וכו'). בין שני מקפים.

באם תתארך הסעודה [הוא ילך לדרכו ו] יברך בלא ז' ברכות, הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חתן וכלה, [ו] לא חל [עליו] ענין ז' ברכות מעיקרא", כנ"ל.

אך רבינו מעולם לא אמר ולא נכנס כלל לדיון מהו האופן הנכון לנהל את הסעודה מצד המחותנים בעלי השמחה, שאם הם רוצים לנהל את הסעודה באופן כזה שיש בו משום זיכוי הרבים (בדרך כלל במציאות ימינו, מאות מאחינו בנ"י, אנשים ונשים) בברכת המזון (שברכת המזון לאחר אכילה כדי שביעה היא מדאורייתא!), ובזימון, ובשבע ברכות וכו' וכו', מה פגם יש בכך?! ורבינו מעולם לא אמר ולא נתכוין למנוע זאת ח"ו.

[והגע בעצמך, כמה נצטער רבנו נשיא דורנו וטרח להזכיר כל פעם (!) בסיום ההתוועדות לברך ברכה אחרונה³, עאכו"כ כשהמדובר הוא בברכת המזון שמדאורייתא, ובסעודה שבכחו של בעל הסעודה לתקן זאת (ופשיטא שהאחריות לזה היא עליו⁴), לא עלה על דעת רבינו מעולם לזלזל בזה].

ואם יש את נפשך, הנה במבט רחב יותר ועמוק יותר יש לבאר את מענהו זה של רבנו מתוך התחשבות ברקע שלו, כדלהלן: באמריקה, בדור האחרון, התפשט המנהג שמזמינים הרבה אורחים לסעודת נישואין, וחלק גדול מהם באים ממקומות רחוקים, והרבה פעמים נמשכת הסעודה זמן רב מאד עד חצות הלילה ויותר, והאורחים הרבים ממהרים לצאת מפני שאנוסים הם להשכים למחר לעבודתם, ומזה נוצר המנהג שהלחוצים לצאת לדרכם מברכים לעצמם ברכת המזון, ואינם מזמינים ואינם מברכים שבע ברכות.

וע"פ ההשערה, בעי' זו נתחדשה רק בדור האחרון בארצות הרוחה, מפני שבדורות עברו רוב בני ישראל גרו בעיירות קטנות (הן בארצות אשכנז והן בארצות המזרח), והחתונות היו בדרך כלל צנועות יותר ומספר המשתתפים בהם הי' מועט ביחס להמקובל בזמננו, כי לא היו אז אמצעי תחבורה משוכללים שמביאים אנשים ממרחקים כבימינו, וממילא רוב המשתתפים בהסעודה היו ידידים ומכרים מבני

(3) ראה סקירה מקיפה וריכוז דברי רבנו בזה - בהתקשרות גל' תתלב ע' 8-11. ושם (בע' 9) דבריו, שכדאית כל הטרחה כדי שאחד יברך ברכה אחרונה!

(4) כמאמר חז"ל (שבת נד, סוע"ב. תנחומא משפטים ס' ז) כל מי שאפשר לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו נתפס על אנשי עירו וכו'.

המקום, אשר כשנגמרה השמחה הלכו לביתם שבסמוך⁵. משא"כ בימינו שלרוב המשתתפים בסעודה יש עוד נסיעה ארוכה עד שיגיעו לביתם והם לחוצים וטרודים מזה ואינם יכולים להשאר עד הסוף⁶.

על מדוכת בעי' זו עמד (לפני כששים שנה) האדמו"ר מציעשינוב⁷ ושלה את שאלתו-תמיהתו לכמה מהרבנים החשובים פוסקי ההלכה וגדולי הדור ההוא, האם יש איזו הצדקה למנהג העולם לעזוב את החתונה לפני שמיעת שבע הברכות.

כל אחד מהנשאלים ניסה ליישב המנהג בדוחק, שכיון שהתפשט כך המנהג, מצוה ללמד זכות על ישראל קדושים וליישב מנהגן - ראה בתשובות גדולי הדור ההוא: שו"ת מהר"י שטייף (סי' ז). מנחת יצחק (ח"ב סי' מג). אגרות משה (או"ח ח"א סי' נו). דעת סופר (להג"ר עקיבא סופר) סי' כו. חשב האפוד (להג"ר חנוך דב פאדווא) ח"א סי' ט. באר משה (ח"ג סי' לב). ציץ אליעזר (חי"א סי' פד)⁸.

וגם הרבי השתדל והתאמץ ליישב מנהגן של ישראל, כפי שכתב בפירושו באג"ק הנ"ל ש"כיון שנתפשט המנהג ביותר ואין מוחה, מצוה ליישב המנהג", והוא חידש את הסברא ש"מחשבת המסובים מקודם דבאם תתארך הסעודה, יברך [ברכת המזון] בלא ז' ברכות, הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חתן וכלה, [ו] לא חל [עליו] ענין ז' ברכות מעיקרא". ובזה הוא נהג כמנהג גדולי ישראל בכל הדורות שטרחו ועמלו, וגם נדחקו, ליישב מנהגן של ישראל.

אבל פשוט הדבר, שגם אם מוצאים מקום ליישב את המנהג, אין זה אומר שכך ראוי לנהוג לכתחלה. היינו, גם לדעת הרבנים המשיבים הנ"ל, ורבינו בכללם ובראשם,

(5) ועוד, בדורות שלפנינו (מתקופת הראשונים עד סמוך לזמננו) היתה הרגילות בכל תפוצות ישראל לקבוע זמן החתונה לערב שבת, וסעודת החתונה בהרבה מקומות היתה סעודת שבת (המקורות לזה בארוכה - ראה בקובץ אור ישראל (מונסי) גל' נד ע' קצא ואילך), ופשיטא שבאופן זה אי אפשר ליסוע בסוף הסעודה לשום מקום אלא רק לילך לביתם שבסמוך.

(6) סגנון חיים זה החל, כמדומה, באמריקה (וזהו שרמו רבינו בתחלת מכתבו הנ"ל בפנים, שדבריו באו לפתור בעי' שנגרמה בעטיו של "מנהג המדינה"), ואח"כ הגיע גם לארה"ק כשהגיעו אלי' שנות הרווחה הכלכלית.

(7) הרה"צ ר' שלום יחזקאל שרגא רובין-הלברשטאם, ברוקלין ניו יורק.

(8) אך כאמור בפנים, יישוביהם של המחברים הנ"ל נאמרו בדוחק. הדוחק שישנו בכל אחד מהסברות שהעלו הרבנים הנ"ל, נתפרש במאמרי הנ"ל ובמקומות שנסמנו בהערות שם. ואכ"מ.

אין זה אומר שטוב לנהוג כן, אלא רק שמצאו יישוב למנהגן של ישראל, אבל מכאן ועד המלצה לנהוג כן לכתחלה (לעזוב החתונה בלי שבע ברכות) רב המרחק⁹.

ואכן רבנים גדולים וחשובים עמדו והנהיגו לסדר לכתחלה את סעודת הנישואין באופן היותר נכון, היינו לברך מתחלה ברכת המזון וז' ברכות ברוב עם, ולאחר מכן לרקוד עם החתן וכלה כמה שרוצים¹⁰. [ויש לציין כי בדרך זו מהשמחה לא נגרע מאומה, כי הנאספים הולכים ורוקדים בעוז ותעצומות עד כלות הזמן העומד לרשותם או עד כלות הכחות, כנראה בחוש...]. ובכמה וכמה קהלות (מכל החוגים: חסידים ושאנים חסידים, אשכנזים וספרדים¹¹) כבר נוהגים כן, והמנהג הולך ומתפשט אצל יראי ה' בכל תפוצות ישראל. ואכן נמנעים מחמת זה כמה מכשולות, וא"כ מדוע לא לנהוג כן?

כל זה ויותר מזה כבר כתבתי ובארתי במאמרי הנ"ל בארוכה. וכן נתבאר שם שאין בזה שום סתירה למנהג חב"ד, עיי"ש. ועתה הנני מוסיף כי עובדה ידענא, שכמה רבנים חשובים מאנ"ש - בכל העולם - נוהגים כן בפועל. ואציין כמה מהשמות הזכורים לי עתה (לפי סדר הא"ב):

הרב ברוך אבערלאנדער, אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים ושליח כ"ק אדמו"ר, בודאפעסט, הונגריה. הרב יוסף שמחה גינזבורג, רב אזורי - עומר, אה"ק. הרב יוסף יצחק פייגלשטאק דומ"צ בקהילות ליובאוויטש, ארגנטינה ומדינות דרום אמריקה. ועוד.

9 במאמר הנ"ל הוכח שלשיטת רבינו חיוב ז' ברכות הוא חובת גברא על כל אחד מהמשתתפים בסעודת הנישואין, ולא ס"ל כחלק מהמחברים (הנ"ל בפנים) שצדדו להמשתתפים בעצם פטורים (עיי"ש). ובודאי שלשטתו זו קשה במיוחד לומר שראוי לנהוג כן לכתחלה.

10 ראה בנטעי גבריאל (הלכות נישואין, ח"א, פרק מב הערה ג): יפה המנהג שהנהיגו איזה רבנים באה"ק שלא להאריך בריקודי חו"כ עד אחר ברהמ"ז כדי למנוע מכשולות. ע"כ. (ובאמת ההתעוררות הראשונה לזה היתה מצד רבנים חשובים בארה"ב (הרב שניאור זלמן שניאורסון) - ראה בקובץ הרבני "המאור", גליון סיון-תמוז תשכ"ו ע' 3-4). וכ"כ גם בתחלת ספרו הנ"ל ע' יו"ד, באזהרות בנוגע לסעודת הנישואין. וראה גם בשובע שמחות (דבליצקי) פרק א סעי' כה.

11 שכן הנהיגו גם אצל הספרדים - ראה בילקוט יוסף - שובע שמחות ח"א (להג"ר יצחק יוסף) פרק טז ס"ב. נישואין כהלכה (כהן) סימן יז ס"א.

ופשיטא שהרבנים הנוהגים כן יודעים ממכתבו הנ"ל של הרבי, שנכתב בשנת תשי"ז ונתפרסם בכמה ספרים חשובים ונפוצים מזה שנים רבות (כגון בלקוטי שיחות חי"ד ע' 305. אג"ק חי"ד ע' רטו. שערי הלכה ומנהג חי"ד ע' קכה. ועוד)¹².

ועוד יש להוסיף, שלאחר שנתפרסם מאמרי הנ"ל (שגם בו עצמו צוטט מכתבו הנ"ל של הרבי) כתבו לי כמה מחשובי רבני חב"ד מכתבי עידוד ותמיכה להצעה הנ"ל להקדים את ברכת המזון לריקודים, ואצטט כאן כמה ציטוטים קצרים מחלק מהם (לפי סדר הא"ב):

הרב ברוך אבערלאנדער כתב: קיבלתי את מאמרו אודות שבע ברכות מתי נכון לברכם . . והדיון והנימוקים נשמעים נכונים ואמיתיים...

לברך ברכת המזון בסוף השמחה מוביל לעוד בעיה שלפעמים עוברות שעתיים בלי שאוכלים כלום, ואחרי שעבר שיעור עיכול איך אפשר לברך ברכת המזון? מפני הסיבה הנ"ל ושאר הסיבות שנמנו במאמרו ודאי נראה שעדיף לברך לפני הריקודים. ופה בעירנו כבר עשיתי כן כמה פעמים מפני סיבה אחרת, וכגון כשהיה חשש לריקודים מעורבים וכיו"ב¹³ וגם כדי לזכות יהודים לא דתיים בברכת המזון (כאלו שלא היו נשארם עד סוף הריקודים).

הרב אברהם אלאשוילי, מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם" ומעורכי המהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז, כתב: קראתי את הדברים . . ואכן הנני מסכים להם בכל פה, וכך נהג אבי ע"ה בכל השמחות של משפחתנו, וכך היה מנהג יהודי גרוזיה כל הזמן. אלא שבארץ, החרדים שבעדה התחילו לנהוג בזה כמנהג המקובל כאן, בחושבם שכך המנהג הרצוי לחומרא...

הרב לוי יצחק ראסקין, דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון, כתב: דברי כת"ר מאד מתקבלים, והלואי יצליחו לאמצם בכ"מ. בסמיכות לחג השבועות תשס"ט בחצרות כ"ק אדמו"ר זי"ע, דובר באסיפת כמה רבנים על כללות הצולאזענקייט [הפקרות]

12 והנה בחוברת "התקשרות" הנ"ל בפנים הובא סיפור בשם הרי"ל שי' גרונו שרב אחד שאל את הרבי שאלה זו והרבי השיב לו כנ"ל. וסיפור זה לא מחדש מאומה על הידוע ממכתבו המפורש של הרבי שבפנים, שכאמור נדפס מזה שנים בספרים הכי חשובים שלו. ואין מובן מה מוסיפה עדות בעל פה של המזכיר על הנדפס ע"י רבינו בעצמו.

13 ולזה רמז רבינו במכתבו (נעתק לעיל בפנים) שלפעמים האריכות באה ע"י ענינים בלתי רצויים.

בכמה חתונות, ואשר מוטל על כל רב שמסדר קידושין להפגש עם בעלי השמחה מבעוד מועד ולסכם אתם על פרטי החתונה שיהיו באופן המתאים וכו'.

הרב שלום דובער הלוי וולפא, ראש מכון הרמב"ם השלם, ביתר עלית, אה"ק, כתב: קראתי ונהנתי. דברי כת"ר צודקים מאד, והלואי שנוכל לשנות המצב, שנשארים בקושי מנין לברהמ"ז.

הרב יוסף קרסיק, רב היישוב בת חפר, עמק חפר, כתב: פשוט ואין כל ספק שכך צריך לנהוג. . . ובעיקר מפני שבמצב הנוכחי יכולים אחדים לשכוח מברכהמ"ז בלהט השמחה והריקודים, משא"כ כשמברכים כשכולם יושבים ועדיין לא קמו לרקוד.

הנה כי כן רואים אנו, שהגם שהרבנים החשובים מאנ"ש יודעים ממכתבו המפורש של הרבי, שכאמור נדפס מזה שנים גלוי לעין כל, ומ"מ מצאו לנכון לכתוב שמהראוי לנהל את שמחת החתונה כמנהג ההולך ומתפשט אצל יראי ה' וחושבי שמו, לברך ברכת המזון וז' ברכות ברוב עם ולאחר מכן לרקוד לשמחת חתן וכלה.

המעוניינים לקבל את המאמר המקורי (שנתפרסם בגליון א'קג, אבל קוצר מאילוץ עריכה) במלואו - יפנו למחבר בכתובת: horo@neto.bezeqint.net.



הקשר בין פל"ה בתניא ופ' בהעלותך

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - בארנמוט, אנגליא

בתניא פל"ה מבאר אדה"ז הטעם שאור השכינה נמשל "לאור הנר שאינו מאיר ונאחז בפתילה בלי שמן וכך אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה אלא ע"י מעשים טובים דוקא", והטעם שלא די לו בנשמתו שהיא חלק אלקה ממעל להיות היא כשמן לפתילה, כי אף נשמת צדיק גמור העובד את ה' ביראה ואהבה בתענוגים אינה בטילה במציאות לגמרי "רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו", ואין השכינה שורה אלא על דבר שבטל לו במציאות לגמרי "אבל כל מה שלא בטל אליו במציאות לגמרי אין אור ה' שורה ומתגלה בו", ואזי אפילו צדיק גמור שמתדבק בו באהבה רבה - "זה האוהב" - הוא יש ולא אפס, ו"לית מחשבה דילי' תפיסא ביה כלל ואין אור ה' שורה ומתגלה בו אלא ע"י קיום המצות שהן רצונו וחכמתו ית' ממש בלי שום הסתר פנים". ובהגהה מוסיף שזהו ע"ד מה "שאר א"ס אינו מתייחד אפי' בעולם האצילות

אלא ע"י התלבשותו תחלה בספי' החכמה והיינו משום שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לבדו ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה וכו'".

והנה בלקו"ת (בהעלותך לב, א ואילך) מבאר דזו היתה מעלת אהרן על הנשיאים - "חייך שלך גדול משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות", כי ההעלאה שכל נשיא העלה את שבטו ע"י קרבנו, דהיינו מה שהמשיכו הנשיאים בשבטיהם התלהבות ורשפי אש האהבה לה' ע"י אכילת המזבח ובירור הבשר של קרבנותיהם, הרי כיון שבשר הוא בחי' יש, הוא עדיין בחי' "יש מי שאוהב", משא"כ בהדלקת הנרות ע"י אהרן שהיתה מעורב בשמן, ושמן משתלשל מבחי' חכמה, שהוא בחי' אין וביטול, הנה עי"ז היתה העלאתו של אהרן את כללות נשמות ישראל - "בהעלותך את הנרות" - בבחי' אין וביטול.

וראה לקו"ת שם (לא, ד ואילך), שמעלה זו הוא ג"כ ענין השליו שבפרשה זו, וע"כ אף שבתחילה טען משה "מאין לי בשר", כי בשר הוא בחי' "יש" כנ"ל, משא"כ במשה כתיב ונחנו מה שהוא בחי' אין ותכלית הביטול, "ואתה אמרת בשר אתן להם פי' משה מדבר עם בחי' אור א"ס המלוכב בחכמה שהוא בחי' משה וזהו ואתה כי חכמה נק' אתה כו' דמשמע שאתה הוא אור א"ס המלוכב בחכמה תתן בשר וזה א"א שיושפל כ"כ ממדרגה גבוה ונעלה שהוא בחי' חכמה ואין שהוא בחי' משה וא"כ איך המזון הנמשך על ידו יהיה הבשר שהבשר מדרגה תחתונה מאד לגבי משה שהוא בחי' יש"ו? וע"ז השיבו ה' "היד ה' תקצר. פי' עם היות שהאמת שאתה נעלה מאד מבחי' היש דבשר כי אתה בחי' מ"ה וביטול אעפ"כ היד ה' תקצר. בתמיה. והיינו שיוכל להמשיך ולישפל אף מהאין דחכמה שהוא נעלה מאד להתלבש ולהתגלות למטה מטה בגבורות והיש של הבשר שגם בבחי' היש של הבשר יתגלה הביטול דחכמה. . וזה הי' ענין השליו שהיו עופות שמנים מאד. . כי שמן הוא בחי' חכמה. . והתורה שהיא בחי' חכמה עילאה נק' שמן כו'. וזהו ענין השליו ששמן שהוא בחי' חכמה נמשך ונתפשט בבשר. . שנמשך הביטול גם בבחי' היש דבשר. . וכמו העלאת נרות המנורה שהשמן נבלע ונמשך בפתילה ועי"ז דולקת הפתילה באור. . שהפתילה היא בחי' יש ונכללת באור והוא ענין העלאת נפש האדם בבחי' רצוא והתלהבות. אך הנה העלאה זו היא ע"י השמן שהוא בחי' חכמה עילאה", ומשום זה נק' שליו מלשון שלוה (יומא עה, ב), לפי שהשמן והביטול נמשך ממקום עליון מבחי' חכמה עילאה דכולא שקיט ואשתכי".

הרי עוד קשר תוכני (נוסף על מ"ש בס' "תניא באורייתא") בין פרק ל"ה בתניא ופ' בהעלותך שמכוונים זל"ז (כמ"ש באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע' רסה) - מבואר ומפורש בלקו"ת דפר' בהעלותך.



מצוה בגדול

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

בשיחת ב' אייר ה'שי"ת (תו"מ ח"א ע' 44) סיפר כ"ק אדמו"ר: "פעם ביוהכ"פ אחר תפלת שחרית פשט רבינו הזקן את הטלית והקיסל, והלך לקצה העיר וקצץ עצים ובישל מרק בשביל יולדת שדרה שם. כששאלו אצל אדמו"ר הזקן למה הוצרך לעשות זאת בעצמו, הרי הי' יכול לשלוח איש אחר, השיב בפקו"נ ישנו דין ד"מצוה בגדול" ולא מצאתי יותר גדול" (וסיפור זה סיפרו כ"ק אדמו"ר כמ"פ).

ויש לברר מקור הענין' לחפש היותר גדול בפקו"נ:

דביומא (פד, ב) איתא בברייתא גבי פיקוח נפש "ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י כותים אלא ע"י גדולי ישראל ואין אומרים יעשו דברים אלו לא ע"פ נשים כו". וברמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ג) הוסיף בסוף "אין עושין כו' אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם". ובכסף משנה כותב "ואיכא למידק בדברי רבינו שכתב שאין עושין דברים הללו אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם דמשמע ע"י שאר ישראלים לא וקשה דהא לא מיעטה הברייתא אלא קטנים ונשים ועבדים דוקא. לכך נ"ל דגדולי ישראל וחכמיהם דנקט רבינו, גדולים למעט קטנים, ישראל למעוטי נכרים, וחכמיהם למעוטי נשים דדעתן קלה". וכן פירש דברי הרמב"ם בב"י (או"ח סשכ"ח).

וכבר העירו דבפי' המשניות להרמב"ם (ספי"ח ממס' שבת) כותב "ואין עושין חלול שבת קטנים ולא נכרים ולא עם הארץ כדי שלא ינהגו עצמם בחלול שבת ויקל עליהם כי לא ידעו שזה החילול לא התירו לעשותו אלא מפני הצורך הגדול וההכרח, אבל עושין אותו גדול ישראל". דמזה רואים שהוסיף חכמיהם דפירש דברי הברייתא שעושין גדולי ישראל היינו לאפוקי עם הארץ, ולעולם צריך חכמיהם דוקא. וכן פירש דברי הרמב"ם בתשב"ץ (ח"א סנ"ד, אלא ששם חלק על דבריו). וכ"כ במעשה רקח על הרמב"ם ועוד.

אבל אף שכתב הרמב"ם דוקא חכמיהם, הרי מדבריו בפי' המשנה רואים להדיא שזהו רק לאפוקי עם הארץ, ולא שצריך לחפש החכם היותר גדול. וכן מובן גם מההסבר שכותב שיעשו ע"י גדולים, כי ע"ה לא ידעו שלא התירו החילול אלא בגלל פיקוח נפש, ובכדי לשלול חשש זה מספיק לכאו' מי שהוא חכם ובקי בדינים אלו, ואין שום הבנה לכאורה שככל שהוא חכם גדול יותר שישנו פחות חשש זה.

וראה גם בתורי"ד (יומא שם) "שאינן יודעין להבחין כי טעם הדבר הוא מפני שיש סכנה, אלא יבואו להתיר בכל חולה כו' היכא דאיכא אנשים ונשים חכמים וכותים והדיוטות עושין האנשים החכמים ולא יניחו לעשות נשים כותים והדיוטות", ובדעת תורה דייק מדבריו דיש לעשות דוקא ע"י אנשים חכמים. וגם מדבריו מובן שאין חשש זה לשלל יותר ע"י חכם הכי גדול אלא מספיק חכם רגיל שיודע שרשי הדינים.

ובט"ז (שם סק"ה) חלק ג"כ על פי' הב"י ברמב"ם, אבל כותב טעם אחר, שהוא "כדי להורות הלכה למעשה לרבים" שמצוה לחלל שבת בשביל פקו"נ. ובשו"ע אדה"ז (סי"ג) העתיק ב' הטעמים, וז"ל "ומכל מקום מצוה מן המובחר להשתדל לעשות הכל ע"י ישראלים גדולים בחכמה ולא על ידי הדיוטות ונשים, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם ויבאו להקל שלא במקום פיקוח נפש, וגם כדי להורות הלכה למעשה לרבים".

ולסברת הט"ז שהוא בכדי להורות הלכה למעשה לרבים, יש לומר שישנו ענין לחפש היותר גדול, דבפשוט דכל שהדבר נעשה על ידי מי שהוא יותר גדול אז המעשה מתפרסם יותר וגם ככל שהוא יותר גדול הדבר נקבע יותר אצל הרבים כפסק שיש לעשותו. והרי אדה"ז ס"ל גם לענין זה דמצוה בגדול, וממילא אפשר להבין הענין לחפש היותר גדול. וק"ל.



'אפילו אות אחת'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

'אנא נפשי כתבית יהבית'

א. והנה לענין כותב נוטריקון בשבת¹, רבי יהודה בן בתירא שמחייב יחידאה הוא, אבל להלכה קיי"ל כרבנן שהכותב אות אחת נוטריקון פטור,

אבל לאידך, הרי דרש של 'נוטריקון' היא אחת מל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן² לרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי,

ונראה ליישב, שכוחה של אות אחת נוטריקון הוא רק מצד קדושת התורה³ שבה, אבל גרע כוחה כשמחלל שבת בזה, כמו לימודו של אחיתופל שהיה רק מן השפה ולחוץ.

ויתיישב בזה המשך הגמרא⁴ בענין נוטריקון:

'אמר רבי יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא מניין ללשון נוטריקון מן התורה, ומביא כמה דרשות של נוטריקון בשמונה פסוקים.

שלכאורה, מארוז"ל בגמרא זו שנמשכת כמעט חצי עמוד, זהו בכיוון הפוך ממשנתינו,⁵ שלהלכה קיי"ל שהכותב נוטריקון בשבת פטור, כרבנן דפליגי עליה

(2) מדה ל'. ועיין ס' נתיבות עולם (לרצ"ה ק"ב, ווילנא תרי"ח) הקדמה ראשונה (ע' xxvii ואילך) ולקמן הערה 7. Error! Bookmark not defined. ועיין בביאור 'מדרש תנאים' לברייתא דל"ב מדות שם.

דנו האחרונים (עייג"כ נתיבות עולם להרב עזריאל הילדסהיימר בהקדמה כוללת) אם רבי ישמעאל דברייתא 'בשלש עשרה מידות התורה נדרשת' מחולק על 'ל"ב מידות' דר"א, או מסכימים.

(3) גם הנוטריקון של 'קללה נמרצ"ת' של שמעי בן גרא (מלכים-א' ב, ח. שבת קה.). שהוא מסטרא אחרא, י"ל שזה מסביר לנו את חומרת תוקף צוואתו של דוד לשלמה להרגו.

(4) שבת קה.

(5) שם קד:

דריב"ב? ובגליון הש"ס⁶ מציין לדרשות⁷ רבי אליעזר, רבי יהושע, רבנן ורבי עקיבא בנוטריקון 'נחיי"ת כצאן עמך.⁸

ויבואר כנ"ל, שהדגשת הגמרא הוא 'מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שרק נוטריקון של תורה כחה יפה, אבל לא סתם נוטריקון שנכתב בלי קדושה.

ויומתק עוד לפי מאמרו של רבי יוחנן בגמ' שם:

'רבי יוחנן דידיה אמר: אנכי⁹ נוטריקון אנא נפשי כתבית¹⁰ יהבית',

ופירש בזה רבינו:¹¹ 'אז ער האט אריינגעשריבן און אריינגעגעבן זיך אליין, 'אנא נפשי'.¹²

(6) שם קה.

(7) במדבר רבה ריש פ' מסעי.

הרב הילדסהיימר (נתיבות עולם), בהגהותיו למ"ש במדה ל' מל"ב מידות שנוטריקון הוא רק באגדה (ע' תעב הע' 199), מעיר, שלא הביאו בגמרא שבת (ובמדרש במדבר רבה הנ"ל) נוטריקון להלכה, כמו 'שעטנ"ז – שוע טווי ונוז' (כלאים פ"ט מ"ח), 'והדרת פני זקן' (ויקרא יט, לב) – 'אין זקן אלא זה שקנה חכמה' כו' (קידושין לב: וברש"י שם).

להעיר מדרשת מ' י' מ' (מ'ים') לניסוך המים בחג מן התורה (תענית ב: שבת קג:): או הלכה למשה מסיני (תענית ג:).

(8) תהלים עז, כא.

(9) י"א שאות א' ד'אנכי' היא א' רבתי (ספר התמונה).

ולהעיר מפתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ שהקמ"ץ אל"ף א' של 'אנכי' כולל תיבת אנכי, הכוללת את הדיבור הראשון, הכולל כל עשרת הדברות, הכוללים כל התורה כולה – לקו"ש חכ"ה ע' 382. וש"נ.

(10) כגירסת הע"י שם. יל"ש פ' יתרו עה"פ (רמז רפו). ועיין בהנסמן במאמר ש. ליברמן ב'סיני' (כרך עה, ניסן-אלול תשל"ד) ע' 1 הערה 5.

(11) ד"ה וידבר גו' לאמר דיום ב' דחג השבועות ה'תשכ"ט ס"ו (תורת מנחם – סה"מ מלוקט סיון ע' שלח. ומציין שם ללקו"ת שלח מוח, סוף עמוד ד' ואילך. ובכ"מ).

(12) בלשון המדרש (שמו"ר רפל"ג) מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה – סה"מ מלוקט שם. ועיין ג"כ להלן הערה 16.

[וכן נקבע אצלנו מימי האור והקדושה, כשזכינו להסתופף בצל כ"ק רבינו, בפרט בימי מתן תורה של חג השבועות, לראות את הנשמע ולשמוע את הנראה,¹³ ששמענו מפורש יוצא מפי קדשו של רבינו, בלהב 'קול גדול ולא יסף,¹⁴ שהיה חוזר עשירית פעמים במאמריו ושיחותיו גודל ענין הנוטריקון 'אנא נפשי כתבית יהבית'.]

שהכרזת 'אנכי', הדיבור הראשון לכל ישראל, שבה נפתחו כל הגילויים דמתן תורה, מסבירה לנו – ע"י נוטריקון א'נ'כ'י – את סיבת כוח הנוטריקון, - שהקב"ה¹⁵ הכניס עצמיותו בכל אות שבתורה.¹⁶

13) כפי שהי' בעת מ"ת, שהיו כל ישראל 'רואין הנשמע ושומעין הנראה' – מכילתא ופרש"י עה"פ שמות כ, טו.

14) דברים ה, יט.

15) בלשון חז"ל, שעי' התורה 'אותי אתם לוקחים' – תנחומא אמור יז. ויק"ר פ"ל, יג. וראה שמו"ד פ"ל, א. שם, ו. תנחומא תרומה ג. ובתניא פמ"ז ז'ה"ז כאילו נתן לנו את עצמו כביכול'.

להעיר מהידוע ש'כל התורה כולה שמוותיו של הקב"ה' – רמב"ן בהקדמתו עה"ת. יונת אלם פכ"ט. ועד"ו זח"ב פז, א. ובכ"מ.

וראה חדא"ג מהרש"א לקידושין ל. 'לפיכך . . . שהיו סופרים כל אותיות שבתורה': 'האותיות אינן מורים רק על שמוותיו של הקב"ה שהוא הנסתר גמור של התורה וכו'.

וכ"כ הרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין ר"פ חלק היסוד הח', ומרומז בגמ' סנהדרין צט:): שאין חילוק בין הפסוק (בראשית לו, כב) 'אחות לוטן תמנע' לפסוק (דברים ו, ד) 'שמע ישראל'.

16) כל דיבור ואות שבתורה יש בו כוונות ע"פ פרד"ס, ונביא כאן עוד פירושים ב'אנא נפשי כתבית יהבית':

בלקוטי תורה פ' שלח (דלעיל הערה 11) מציין רבינו הזקן ללקוטי תורה להאריז"ל פ' יתרו (עה"פ אנכי ה' אלקיך), וז"ל שם: 'הנה ידוע שהמלכות נק' 'אני' . . . וכשמאיר בה סוד נקודה הפנימית שהוא הכתר שלה, נק' 'אנכי' . . . וז"ש 'אנכי' אנא נפשי כתבית יהבית, כי הנקודה הפנימית הוא סוד נפש שלה', עכ"ל.

וכן מציין בלקו"ת שם למאור"א (אות א' סעיף ק"ג), וז"ל: 'אנכי הוא כנוי ללאה, מל' הפנימית. וזהו אנא נפשי כתבית יהבית, בחי' הצלע נק' אנכי נשמתא', עכ"ל. ועיין בי"נ שם.

וז"ל מאור עינים (צ'נוביל) פ' יתרו: 'ארוז"ל במס' שבת מנין לנוטריקון מן התורה שנא' אנכי אנא נפשי כתבית יהבית, ופירוש הענין . . . שהקב"ה צמצם שכינתו בתוך האותיות של התורה, וזה נקרא נפשו של הקב"ה, כמ"ש (בראשית ב, ז) ויהי האדם לנפש חיה ות"א לרוח ממללא, שדבורו של הקב"ה שוכן בתוך האותיות הכתובים בתורה. ולכן זאת הכוונה דיבר הקב"ה בעצמו כל הברות . . . בכדי שיוכלל ויתלבש אור זיו שכינתו בכל התורה ובכל אותיותיה הקדושים האמורים בתושב"כ ובתושבע"פ ג"כ'. עכ"ל.

והגמרא ממשיכה שם: 'רבנן אמרי אמירה נעימה כתיבה יהיבה, איכא דאמרי אנכי למפרע יהיבה כתיבה נאמנין אמרי'.¹⁷

שכן הוא המציאות מכל צד ופינה, ישר והפוך,¹⁸ שהלוחות 'מזה ומזה הם כתובים',¹⁹ בין כשהאותיות כסדרן, ובין כשהן למפרע, כמארז"ל²⁰ 'נבוב בובן'.

'ובאותות זה המטה'²¹

ב. והנה כשעיינתי בענין אותיות התורה ראיתי דבר פלא:

ז"ל השל"ה מס' שבועות שלו (דפוס אמשטרדם נח"ת – קצב, סע"א ואילך): 'כתיבה' היא תושב"כ ו'אמירה' היא תושבע"פ. וכן כתיבה יהיבה רומז לתושבע"פ. . וזהו שאמר ר"י אנכי נוטריקון אנא נפשי כתבית יהבית, ר"ל 'כתבית' תושב"כ, 'הבית' תושבע"פ, והכל הוא מפי הגבורה.

וזה"ל החת"ס עה"ת (הפטרה לפ' שופטים ד"ה אנכי – ע' פב): 'לרמו תושב"כ אמר אנא נפשי כתיבת יהבית, ולתושבע"פ אמר אמירה נעימה, שהיא נאמרת מפה לאוזן, כתיבה יהיבה כי רמזתי' בתושב"כ. וע"ז כתיב (שמות לב, טז) והלוחות מעשה אלקים המה נגד תושב"כ, והמכתב מכתב אלקים הוא נגד תושבע"פ'.

ובבן יהוידע לשבת כאן: 'טנת"א [=טעמים נקודות, תגין אותיות] הם כנגד נר"ן ונשמה לנשמה. נמצא האותיות הם בחי' נפש, ובלוחות לא כתב אלא אותיות שהם נפש. וז"ש נפשאי כתבית ויהבית, או 'כתבית' תושב"כ 'הבית' שבע"פ. ורבנן אמרי אמירה נעימה, ו"ל בס"ד כנגד פרד"ס: אמירה בלחישו זה הסוד, נעימה דרש, כתיבה רמוז, יהיבה פשט. והאיכא דאמרי נקטי כסדר שאדם יתחיל ללמוד, שהסוד לומד באחרונה.

ויש מפרשים בפשטות: 'אנא נפשי' – הקב"ה בכבודו ובעצמו, 'כתבית' – כתב את האותיות על הלוחות, ואח"כ 'הבית' – שנתן את הלוחות למשה ולכל ישראל.

(17) ביל"ש שבעה עשרה 10: 'יהיבה כתיבה נעימה אמירה'.

(18) נתבאר בארוכה בלקוטי לוי יצחק – ליקוטים פ' יתרו ע' נא ואילך.

(19) שמות לב, טו.

(20) שבת קד. 'אמר רב חסדא כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ, כגון נבוב בובן, רחב בהר, סרו ורס'.

(21) דברים כו, ח. הגש"פ פיסקא 'ביד חזקה', ממדרש תנאים (ברלין, תרס"ח) ומדרש לקח טוב

(פס"ז) עה"פ.

תיבת 'אות' בכל התנ"ך פירושה סימן²² או מופת²³ (פלא) שמיימי, כמו:

22 ולדוגמא: 'זאת אות הברית' של הקשת אחר המבול (בראשית ט, יז וברש"י), 'זהיה לאות ברית ביני וביניכם' בברית מילה של אברהם אבינו (שם יז, יא), 'זוה לך האות כי אנכי שלחתיך' (שמות ג, יב. ועיין ברש"י), 'זהיה הדם לכם לאות' (שמות יב, יג), 'זהיה לך לאות', 'זהיה לאות על ידך', 'וקשרתם לאות על ידך', 'וקשרתם אותם לאות על ידכם' בתפילין (שם יג, ט; טז. דברים ו, ח. יא, יח), 'אות היא ביני וביניכם' 'ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם' בשבת (שמות לא, יג; יז), 'שמו אותותם אותות' (תהלים עד, ד). ועוד. ועיין בס' הערוך השלם ערך אות (הא'). ושם גם כמה דוגמאות מש"ס.

מ"ש 'זישם ה' לקין אות' (בראשית ד, טו) פי' רש"י 'חקק לו אות משמו' * במצחו, אבל להרמב"ן, אכן עזרא ועוד מפרשים 'אות קין' פירושו סימן, לא אות ותיבה.

* 'אות אחת מאותיות שמו (של קין), כמו והתנית תיו (יחזקאל ט, ד, וברש"י: רושם) שדרו"ל בשבת (נה). אמר לו הקב"ה לגבריאל לך ורשום על מצחות האנשים תי"ו של דיו שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה' (רא"ם עה"פ). 'ולי נראה דאף הכא נפרש בתי"ו, והיינו אות אחת משמו של קין שקראו אמו קנית [איש] את ה' (בראשית שם, א) ודו"ק' (יריעות שלמה לרש"ל עה"פ), ובשפ"ח עה"פ (בשם רש"ל): 'והוא אות י' דרמו בו יחיה'.

ובתיב"ע עה"פ: 'אתא מן שמא רבא ויקרא'. ובתקו"ז (תס"ט – קיט, א) שהוא אות ו' משמו של הקב"ה. וביריעות שלמה (חלקו הובא בש"ח) שם: 'א"נ (היא) [ה"א], והיינו אות משמו של הקב"ה, (והיא) [וה"א] רמו לתשובה כדאיאתא במנחות (כט:), ורומז נמי כל הורג קין (בראשית שם, טו) ודו"ק'. ובוזהר (ח"א לו, ב) שהוא אות אחת מ"כב' אותיות התורה וביל"ד עה"פ (מס' התגיין) שהוא אות ט'. – התיב"ע, הזהר, תקו"ז והיל"ר הובאו גם בתו"ש עה"פ אות קיט.

23 יש להעיר מ'זאת המטה הזה . . . אשר תעשה בו את האותות' (שמות ד, יז): 'ראה [יתרו] את המטה . . . וכשבא משה לביתו . . . ראה את המטה וקרא את האותות אשר עליו' (פדר"א פ"מ, ועיין בביאור הרד"ל כאן (אות י"ד. י"ז) דקאי על המכות, וכדלהלן). 'אמרנו רז"ל כי המכות היו כתובים שם, וכן צירוף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ' (ריטב"א להגש"פ פיסקא ובאותות זה המטה וכו'). 'זבירושלמי* אומר שכך היו כתובים [המכות, דצ"ך עד"ש באח"ב] במטה, וזהו אשר תעשה בו את האותות, ואמרנין בתנחומא (וארא סי' ט'. וראה גם תו"ש עה"פ הע' פז) שהמטה של סנפרינין היה וכתוב בו דצ"ך עד"ש באח"ב' (אבודרהם סדר ההגדה ופירושה). 'ביה חקיק ומפרש שמא רבא ויקרא ועישרתי אתוואתא' (תיב"ע שמות יד, כא). – הובאו בתו"ש שם הע' פט.

* 'דרש זה מובא בספר האורה לרש"י סי' צ' (דף 106) . . . וכ"ה בארחות חיים בפי' ההגדה. ולפנינו בירושלמי אין דרש זה – תו"ש מילואים לכרך ט' ס"ע קכ ואילך, עיי"ש בארוכה.

ע"פ דרוש כתב בס' ויבן משה (הרב משה חיים לאו) בפי' 'הלומד מחבירו אות אחת' (ע' לה-לו): 'עשה עמי אות לטובה ויראו שונאי ויבשו' (תהלים פו, יז), ששונאי דוד טענו שאינו ראוי לבוא בקהל, שבא מרות המואביה, אבל קיי"ל מואבי ולא מואבית' (יבמות עו: ואילך), והיינו הוספת אות יו"ד לטובה.

'האות הראשון . . האות האחרון . . שני האותות',²⁴ 'ואת המטה הזה . . אשר תעשה בו את האותות',²⁵ 'למחר יהיה האות הזה',²⁶ 'למען שתי אותותי אלה'.²⁷

ורק אח"כ בלשון המשנה והגמרא,²⁸ מצינו 'אות' שהיא תיבה פשוטה ורגילה שנכתבה²⁹ בידי אדם,³⁰ כמו:

'קרא ולא דקדק באותיותיה',³¹ 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ',³² 'שייר ממנה אפילו אות אחת',³³ וכן בפרק ששי דאבות 'הלומד מחבירו פרק אחד... או אפילו אות אחת'.

(24) שמות ד, ח-ט.

(25) שם ד, יז.

(26) שם ח, יט.

(27) שם י, א.

(28) 'שם בן ארבע אותיות . . שם בן שתיים עשרה אותיות . . שם בן מ"ב אותיות' (קידושין עא.), ועיין עוד בהנעתק ונסמן בערוך שם ערך אות הב'.

(29) להעיר ממשנה שבת (קג.): 'הכותב שתי אותיות . . חייב'. ובגמ' שם ע"ב: 'א"ר יוסי וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם'.

(30) וכלפי לייא, הרי בתורה שבכתב נוגע ענין האותיות יותר מבתורה שבעל פה, שאין שם בכלל אותיות של כתב!

(31) ברכות טו.

(32) שם נה.

(33) קידושין לט.

'אותיות מחכימות'³⁴

ג. 'זוה לך האות',³⁵ שהנוטריקון של תיבה שבכתב בלשון קודש נראה בה גם סימן של מופת ופלא³⁶, שכל האותיות מאל"ף ועד תי"ו משתקפות³⁷ וכלולות הן בנוטריקון של א'ו'ת'!

34 ראה מגדל עוז לרמב"ם הל' אישות פ"ד ה"ט. של"ה קצא, א-ב. ס' מגדל עוז להיעב"ץ בית מדות של"ה (עליית הכתיבה עמוד הא' (ס"ו)). ועוד. ועיין ירושלמי ברכות פ"ה ה"א.

35 יש שינוי בדקדוק בין 'אות' שבמקרא ל'אות' שבמשנה: 'זוה לך האות כי אנכי שלחתיך' ו'מחר יהיה האות הזה' הם ל' זכר, אבל 'אפילו אות אחת' הוא לשון נקבה, וברבים של 'אותיות' נתוסף י'.

36 בס' הערכים – חב"ד – מערכת אותיות (אל"ף – אטב"ח) אות אל"ף סעיף ו' ס"ק ד' (ע' קלח ואילך. וש"נ) מביא שאל"ף הוא אותיות 'פלא'. ושם (ערך אותיות (כ"ב אותיות התורה) – מבוא בתחילתו) ש'אות' פירושו 'גילוי', מלשון 'אתא בוקר' (ישעי' כא, יב. הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קסד הע' 85) 'ואתא מרבבות קודש' (ברכה לג, ב. הנסמן במאמרי אדה"א בראשית ע' כב). ובמאמרי אדה"א שמות ח"א (ע' קנח): 'ידוע בפ' אותיות שזוהו מלשון אתא, כמו ואתא מרבבות אתא בוקר וכה"ג, שהוא פי' ותרגום דבא בלה"ק'.

37 כאותות DNA שהם בכל חלקי הגוף, גם הכי קטנים.

ויובן בזה למה ספר תורה נפסל גם בחסרון אות³⁸ אחת³⁹ (שאז אין בו קדושת ספר תורה).⁴⁰

'בראשית ברא אלקים את...'

ד. וזאת למודעי, שעיסוקנו זה בעניני 'אפילו אות אחת' אינו דבר קטנוני וזעירי⁴¹ לחידודא בעלמא, רק לרווחא דמילתא ד'פיטיא דאורייתא טבין'⁴², אלא ענין קדושת

38) 'שבתורה דין אות אחת כדין פסוק שלם, שהרי ס"ת החסר אות אחת הרי הוא פסול' (דרך חיים למהר"ל בפירוש 'אות אחת').

39) ובעירובין (ג.): 'שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו'. וגם חיסור או יתור של נקודה אחת יכולה להחריב עולמות (ויק"ר פי"ט, ב) ולגרום מכשול כטעותו של יואב בניקוד 'זכר עמלק' (ב"ב כא:).

וזהו טעם החילוק אם 'זכר' מנוקד בצירי ('זְכַר') או בסגול ('זָכַר'): 'בפ' זכור (שהיא מפ' תצא) קורין 'תמחה את זְכַר וזְכַר (בצירי ואח"כ בסגול) עמלק', 'תמחה' בידי אדם, בב' מקדשות, אבל בפורים (שהקריאה היא מפ' בשלח) קורין 'אמחה את זְכַר וזְכַר עמלק' (בסגול ואח"כ בצירי), 'אמחה' – ע"י הקב"ה, לעתי לבוא, בביהמ"ק השלישי. (ספר המנהגים – חב"ד דיני ומנהגי פורים (ע' 72), ובהערה שם. לקו"ש ח"א ע' 248 ואילך, מ'בונה ירושלים'). וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 227. חכ"ח ע' 170.

[בגמרא (שבת קד.) דייקו בצירוי אות 'גימל', ופתיחת רגל ה"א כו'. והעיר לי ידידי ר"י סוסמן שי' מדיוק מאמרי באתי לגני תש"י פ"ו, בחילוק ציור ופירוש אותיות דל"ת ורי"ש כו'.]

וראה תורה שלמה חלק כ"ב מילואים סימן ד' פרק ד' ופ"ה.

40) ראה זח"ג עא, א. תקו"ז תכ"ה (ע, א). שו"ת נו"ב מהדורת או"ח סק"ט. שו"ת אבני נזר חיו"ד ששע"א.

ועיין רמ"א או"ח הל' קריאת ס"ת סקמ"ג ס"ד (והל' תפילין סל"ב ס"ד ושם ס"כ – בנוגע לתפילין). דרכי משה לטור יו"ד הל' ס"ת סימן רע"ט סק"ג. ובט"ז יו"ד שם סי' רפ"ב סי"ח סק"ב בשם הריב"ש (הובא בב"י או"ח סי' קנ"ג): 'אם חסר אות אחת... כיון שהוא פסול אין בו קדושת ס"ת'.

וכן מסיק המהר"ל בתפארת ישראל פס"ו (בהוצאת לונדון תשט"ו – ס"ע רה ואילך. בעריכת הרטמן – ע' תתרמה).

ונחלקו הראשונים בפירוש הגמרא (גיטין ט. ועיין תוד"ה בשלמא – מגילה ט.) 'ס"ת שחסר יריעה אחת אין קורין בו'.

41) כעין שנתפלא רב יוסף 'יו"ד קרת קא חזינא הכא', 'יו"ד שהיא קטנה עשאה עיר גדולה' כו' (קדושין טז: וברש"י).

42) ירושלמי סוף מס' ברכות.

האותיות הוא כ'הררים התלויין בשערה',⁴³ שזהו עיקר גדול להוציא מדיעות נכזבות של קדמות העולם, שבניגוד לשיטת חכמי האומות שאותיות אלפ"א בית"א שלהם נתעלו מאותות וציורים פרימיטיביים, הרי דעת חכמי ישראל היא להיפך, שאדרבא, אותיות לשון הקודש קדמו לעולם, ובהם נברא העולם, כדתנן⁴⁴ 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. וצא ולמד מאות זעירא הראשונה שבתורה: 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם',⁴⁵ שאף שכבר פירש רש"י, ועוד מפרשים, שהכוונה הוא ביום ובעת שנבראו, או לפי המדרש⁴⁶ שהעולם נברא בזכותו של אברהם, מ"מ בוחר לו רש"י להוסיף ולפרש פשוטו של מקרא על פי נוטריקון, וז"ל:

'דבר אחר בהבראם, בה' בראם, שנאמר⁴⁷ ביה ה' צור עולמים, בב' אותיות הללו של השם יצר שני עולמים, ולמדך כאן שהעוה"ז נברא בה"א'⁴⁸.

וז"ל תיקוני זהר⁴⁹ על הפסוק 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ': 'מאי את, אלא הכי אוקמוה קדמאין⁵⁰ כל אתין לרבווייא, ודא א"ת, אורייתא כלילא מא' ועד ת', דבה אתבריא שמיא וארעא'.

וכמבואר צירופי האותיות של מאמרות אלו המהווים, מחיים ומקיימים את העולם בכל רגע, כמו שנאמר 'לעולם ה' דברך נצב בשמים'⁵¹.

(43) לשון הש"ס – חגיגה י. ובחזק"ג (מהר"ל) למנחות (כט): 'כשם שגוף התיבות שבתורה מורים על דברי תורה עצמם, כך התגין שהם על האותיות שבתורה מורים על השגות דקים כהררים בשערה יוצאים מן התורה עצמה'. וכעין זה בתפארת ישראל פס"ג.

(44) אבות רפ"ה.

(45) בראשית ב, ד.

(46) תנחומא באבער עה"פ (אות ט"ז): 'בהבראם . . באברהם, הן הן האותיות בהבראם, בזכותו של אברהם'. ובבעל הטורים עה"פ: 'בהבראם אותיות באברהם, בזכות אברהם נבראו שמים וארץ'. ועיין בהנסמן בתורה שלמה כאן אות עה.

(47) ישע"י כו, ד.

(48) כרבי יהודה ב"ר אילעאי מנחות כט:

(49) תיקון נא.

(50) 'בכולי הש"ס אמרי' אתין . . ריבויא' (רא"ש בכורות פ"א ס"ה). וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך אתין וגמין. וש"נ. ובפרש"י בראשית א, יד: 'את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיה'.

(51) תהלים קיט, פט. ס' תניא קדישא, שער היחוד והאמונה פרק א' ופ' י"ב.

‘לפיכך נקראו הראשונים סופרים’

ה. ויש לבאר בזה גמרא תמוהה: ‘לפיכך נקראו הראשונים סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה⁵², דהאם דרך כבוד הוא להוציא ספר תורה מארון הקדש (‘ניתי ספר תורה⁵³) לגוללו כולו מתחילתו לסופו כדי למנות מספר הפסוקים התיבות והאותיות⁵⁴?’

ואיך נשתבחו ראשונים⁵⁵ חשובים ונכבדים כעתניאל בן קנז שהחזיר את כל התורה מפלפולו, להיקרא ‘סופרים’ רק מצד ענין חיצוני כספירת אותיות⁵⁶?

וכי מי שהוא עסוק בספירת אותיות מקיים בזה מצות תלמוד תורה⁵⁷?

(52) קידושין ל.

(53) קידושין שם.

(54) בשלמא ‘ליתי ספר תורה ולימני . . הביאו ס”ת ומנאום’ (שבת מט:): נוגע ללמוד ‘אבות מלאכות ארבעים חסר אחת . . כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה’, אבל מה לומדים אנו מסכום כל האותיות שבתורה? אדרבא, הרי אין בס”ת שלנו ששים רבוא אותיות, המרומזים בשם – ‘ישראל’ – ר”ת יש ששים רבוא אותיות לתורה (מגלה עמוקות אופן קפו) – ראה לקו”ש ח”כ ע’ 219 הע’ 12 ובשוה”ג שם. תו”ש חלק כ”ח מילואים אות י”ב ס”ז (ע’ רפז) ואילך.

(55) תמורה טז. (צ”ע, הרי משפחת יעבץ קדמו כמה דורות לפני ספר תהלים ודברי הימים שבגמרא להלן)?

(56) ז”ל ס’ ישמיע כל תהלתו (להגר”ש הבר שליט”א) ע’ 81: ‘מה גדולתם של סופרים אלו, שכל בר בי רב יכול לספור האותיות ולומר היכן חציין וכו’. ודוחק לומר דמשום מלא וחסר בלבד.’

וז”ל ס’ דרשות לעמנו ודתנו (רא”ז אלישביץ, ריגא תרצ”ד) ח”א דרוש ד’ בתחילתו: ‘הנני עומד ומשתאה . . עבודה קשה . . כזו מה טיבה? היש בזה איזה נפק”מ לדינא, או איזה דרשה טובה, או איזה דבר מוסר . . אם רב יוסף שאל ו”ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא, הנקל היה בעיניהם להביא תיכף ס”ת ולמנות שנית כל האותיות בשביל הו”ו דגחון?’

(57) האם ספירת אותיות הוי גדר ‘תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה’ (אבות ספ”ג)?

רש”י (קידושין שם ד”ה לפיכך כו’) כתב ‘מילתא באפי נפשה היא’, אבל ספר המקנה מפרש המשך הגמרא: ‘לא צריכא [אלא] ליומי, לפיכך נקראו ראשונים סופרים’, שרק דורות הראשונים הי’ לבם רחב לעסוק בדקדוקי סופרים, וגם לשלש לימודם למקרא משנה וגמרא, אבל לנו טוב להרבות בגמרא.

והרי עניני דיני חסירות ויתירות מסורים רק לסופרי סת"ם⁵⁸, שהם האחראים לידע דקדוקי סופרים והמסורה שבספרי דיני סת"ם, ולמה נחוץ לנו להדפיס שלשה פעמים בכל החומשים בפרשיות צו⁵⁹ ושמיני⁶⁰, לפרסם שידעו הכל היכן בדיוק הוא חצי התורה?⁶¹

(58) גם צ"ע, הרי לכותב סת"ם ה'ספרות' זהו מלשון 'ספר', לא 'מספר', ולמה הוציאו שם 'סופרים' מפשוטה? למה לא נפרש שנקראו סופרים ע"ש אומנתם שמושכים בעט סופר?

(59) ח, ח – ויאפוד לו בו חצי התורה בפסוקים.

(60) י, טז – דרש דרש חצי התורה בתיבות; יא, מב – 'גחון' חצי התורה באותיות.

(61) אולי כדי ליישב קושיא זו מביא תוד"ה נקראו סופרים שלהירושלמי (שקלים רפ"ה) לא ספרו רק אותיות, אלא הלכות, כמלאכות שבת מ' חסר אחת, וד' אבות נזיקין (ב"ק ב).

'ולהעיר מדרכו של הרמב"ם . . בכמה מקומות בספרו נקט מנינא סימן לזכירה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות לד. וראה גם אגרת תחה"מ שלו – ע' עד בהוצאת קאפח) – לקוטי שיחות חל"ב ע' 271

דבר שבמנין⁶²

ו. ויובן לפי ביאורינו, שספירת כמות האותיות שבתורה, היינו שכל אות ואות מצטרפת לחשבון,⁶³ ובוה⁶⁴ הרי הוא מייקר⁶⁵ את מעלת האיכות שבה, שכל התורה כולה מקשה אחת היא⁶⁶.

(62) ביצה ג: שו"ע יו"ד סק"י ס"א.

(63) עי' פרדס יוסף (עה"פ שמיני י, טז): 'דרש דרש חצי התורה - תורה שבכתב עם בעל פה הם אחד, ע"ב ע"פ יגלה מצפונות אוצרות וכוונות שבכתב, ובלי בע"פ הוי חצי ספר', ומציין לדגל מחנה אפרים (שמיני ד"ה עוד ירמוז ע"ד דאיתא במסורת) ד'תושב"כ ותושבע"פ הכל א', ואין נפרד מחבירו כלל, כי א"א לזה בלא זה, דהיינו התושב"כ מתגלה צפונותיה ע"י תושבע"פ'.

(64) לכאן, תינח ס"ת, אבל למאי נפקא מינה 'יתר עליו תהלים שמונה' (קידושין שם), וכי ספר תהלים מקשה א' הוא? ה"ז לקט מזמורים של י' מחברים (ב"ב יד: רש"י ריש תהלים)?

ומהו ענין 'חסר ממנו דברי הימים שמונה' (קדושין שם), הרי 'עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו . . ומאן אסקיה נחמיה בן חכליה' (ב"ב טו.)? ולמה מנו רק פסוקים ואותיות של תהלים ודברי הימים שבכתובים, ולא בנביאים?

ואולי הוא גופא קמ"ל, שגם מזמורי עשר אנשים בתהלים, ודברי הימים של עם ישראל במשך הדורות, שלכאן אינם מקשה א' כחמשה חומשי תורה שע"י משה - קמ"ל שגם למ"ד 'תורה מגילה מגילה ניתנה', 'כיון דאידיבק אידיבק' (גיטין ס.), וכל אות בכ"ד כתבי הקדש מדויק, 'ורצה בדבריהם הנאמרים באמת . . ודבר אחד מדברייך . . לא ישוב ריקם' (ברכת הפטרה).

אבל מסתפינא לדייק כן מזה שהיו מונין תיבות ס' דברי הימים, שכ' הצ"פ בתשובה (כתבי רבי אייזיק ע' 33): 'וזה לא מצינו רק בתורה ותהלים', ואולי יש לקשרו לתפלתו של דוד שיחשב תהלים כלימוד נגעים ואהלות (מד' שוח"ט תהלים א).

(65) ל' 'שהיו סופרים' ו'היו אומרים' משמע שלא ספרו רק פעם א', ומאז ואילך ידעו איך לציין חצי התורה, אלא מייקרים בתמידות כל אות שבתורה, וסופרים אותה, כ'מונה מעות' בתפילה (דרכי משה או"ח סי' נא ס"ק ה', מהגהמ"י תפלה פ"ד).

(66) העירו לי ידידי ר' טוביה לוינ' ור' יהושע משה רובין שיחיו, מומחים במדע Nanotechnology, שמקשה אחת זהו Integrated Circuits, שאינו צירוף חלקים שונים, וענין 'אות אחת' זהו כניצוצות 'DNA' הנמצאות בכל חלק הכי קטן שבגוף.

גם שאלו: הרי רב יוסף שאל פעמיים 'מהאי גיסא או מהאי גיסא', ולמה לא סיימה הגמרא 'תיקו', כרגיל אחר איבעיא שלא נפשטה? (במנחת שי (פ' צו שם) מסיים 'ותשבי יתריך').

וי"ל שבשאלתו מראה לנו רב יוסף שגם מיקומה של כל אות נוגע, ומסיים בדוגמת פסוק (שמות יט, ט) 'הנני בא אליך בעב הענן, ופרש"י 'זהו ערפל', - שנשאר מעורפל ולא בדיוק, כ'כל שיש בהיקיפו

החילוק בין תיכף למיד

הרב מרדכי קירשנבויים
תושב השכונה

בהגהות לסידור רוטוב (קה"ת, תשס"ז) נעמד כ"ק אדמו"ר על התיבות "תיכף כשיעור וכו'", וכתב "ע"פ לשון אדה"ו בסי' 'ומיד כשיתעורר . . ירגיל א"ע להתבונן מיד . . וטוב להרגיל עצמו לומר מיד שניעור נוסח זה מודה אני וכו' ועי"ז יזכור את ה' הנצב עליו ויקום בזריות" אולי ג"כ נכון יותר "מיד כשיעור משנתו יאמר מודה אני ואין צריך לזה נט"י ויתגבר כארי לעבודת בוראו".

וע"ז מוסיף "תיכף עד כ"ב אמה (תוד"ה כל סוטה לט. לעיין שו"ע ס"ח סקס"ו)". ובפשטות ר"ל שהחילוק הוא לא רק בהלשון אלא גם בהתוכן, שמיד היינו ממש ואילו במשמעות תיכף אפשר להיות גם שהי' מועטת, כמבואר בתוס' סוטה בפ"י "תיכף לסמיכה שחיטה" דהיינו לא יותר מהפסק הילוך כ"ב אמה, ובשוע"ר ס"ח סק"ה דן בזה, ומובא ג"כ שם סקס"ו לענין "תיכף לנטילת ידיים ברכה".

אמנם ראה לקו"ש ח"א עמ' 70 הע' 14 "תוספת תיכף על מיד – עיין תענית (יט), ב) איזה מיד שלהן כו'. רש"י ד"ה מיד שבת פט, א. משא"כ תיכף עפמש"כ זבחים לג, א. תוד"ה כל (סוטה לט, א). שו"ע או"ח סקס"ו".

כלומר שמדברי הגמ' תענית "אם אין להן מים לשתות מתריעין עליהן מיד, ואיזהו מיד שלהן שני וחמישי ושני", וכן מרש"י שבת "מיד – בעלי' אחרת אמר לו יגדל נא כח ה'", מבואר (יש) מיד שהוא לאחר זמן, משא"כ תיכף הוא סמוך ממש ואין בו אלא שהי' של כדי הילוך כ"ב אמה. וצ"ע.

ולהעיר משוע"ר סרס"ג סק"ב "ומה שכתב הש"ע מיד לאו דוקא תיכף ומיד אלא לאלתר, מ"מ שיעור זה פחות הרבה מרביע שעה", גם כאן מבואר שבמקום שנאמר מיד לבד אין הכוונה סמוך ממש, רק בתוספת תיכף הכוונה מיד ממש.

שלשה טפחים יש בו רוחב טפח' וכתבו תוד"ה והאיכא משהו עירובין יד. שאינו מדוקדק לפי חכמי החשבון – שגם אצלם אינו מדויק imprecise computing.

ואולי י"ל שקשה לדייק ולצמצם בתורה מצד כוח בלי גבול שבגבול, בחי' 'זיהיה מספר בני' . . אשר לא ימד ולא יספר' (הושע ב, א. וראה ביאורנו בזה במשנת 'כל ישראל' הערה 65), וכענין 'מקום ארון אינו מן המדה' (יומא כא. ב"ב צט.).

וראה שיחת ש"פ בחוקתי ה'תש"ל (י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ במדבר) "אע"פ שהלשונות "תיכף" ו"מיד" מורים על אותו ענין, מ"מ, יש לכל אחד מהם ענין בפ"ע, ולכן יש יתרון בצירוף שניהם יחד.

"הלשון "תיכף" מורה על הקירוב והסמיכות גם בענין המקום, כפי שמצינו במשנה בנוגע לכלאים: "התוכף תכיפה אחת", ולכן, גם במושג של זמן הרי זה באופן של קירוב וסמיכות; ואילו הלשון "מיד" מורה על הקירוב בענין הזמן בלבד. ולא עוד אלא שבוזה גופא יש חילוקים, כמבואר בכללי הש"ס וכללי הפוסקים בנוגע לגדר ד"מיד" – אם זה באותו יום, או אפילו ג' ימים, ועד שגם משך זמן ארוך יותר נקרא "מיד", כפי שמצינו במסכת תענית: "מתריעין עליהן מיד", "ואיזה הוא מיד שלהן וכו'" – שזהו משך זמן לאח"ז.

ע"ש שמבאר עפ"ז שינויי הלשונות באגה"ת פי"א, ועצ"ע.



ביאור דיוק לשון "בשמחה ובטוב לבב"*

הת' מרדכי רובין

תות"ל המרכזית - 770

מדייק ומבאר חילוק הלשון "בשמחה" ו"בטוב לבב"

א. יש פתגם שכ"ק אדמו"ר אמר בשיחות קודש כו"כ פעמים, ובפרט בסיום השיחות והיא "בשמחה ובטוב לבב".¹ לכאורה בהשקפה ראשונה כפל לשון זה "בשמחה ובטוב לבב" היא רק יפוי לשון וע"ד מליצה, כמצינו כמה פעמים במפרשי הנביא בביאור כפל לשון הפסוקים. ובאמת היא לשון הפסוק בס' דברים (פ' תבוא מ"ז לח), וידוע גם ביאור האריז"ל עה"פ כמבואר בכ"מ בדא"ח והפסוק מובא ג"כ בס' התניא פכ"ו, עיי"ש.

* לרגל בואי בקשרי השידוכין למזל טוב עם הכלה תחי' ביום י"ט אייר עש"ק פ' בהר, ויה"ד שנוכה לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כפי רצון ולנח"ר כ"ק אדמו"ר, מתוך אושר ברכה והצלחה בחיים מאושרים בגו"ר בטוב נראה והנגלה. וגם לרגל ולזכות יום החתונה שתתקיים בעזה"ת ביום כ"ז לחודש מנחם אב הבעל"ט, שתהא בשעה טובה ומוצלחת בכל מכל כל.

1) לדוגמא סיום השיחה הידוע דכ"ח ניסן תנש"א, מובא בפנים לקמן.

אמנם ידוע גודל דיוק הלשון בכל תיבה ואות וכו' בכל תורת כ"ק אדמו"ר, ולכן ראוי לעיין על משמעות כפל הלשון זה, כי ודאי יש חילוק בין ד"שמחה" לבין המשמעות ד"טוב לבב".

והנה נראה לומר הביאור בחילוק בין "שמחה" ל"טוב לבב":

דהנה "שמחה" היא תואר על מצב האדם לעצמו – שהוא בשמחה ולא עצב וכו'. אבל הלשון "טוב לבב" משמע אחרת, שאינו (רק) מתאר את הלב והאדם כשלעצמו, לא שהלב במצב טוב. אלא זה מילה שמתאר (ומגדיר) הטוב וחסד שהלב עושה עם הזולת (בלע"ז "גוט הארטעד").

בסגנון אחר קצת, כשרוצים לתאר אדם פלוני, כשאומרים שיש לו שמחה, אזי רק מתארים את האדם כשהוא לעצמו אבל לא יודעים איך הוא מתנהג עם הזולת, דיכול להיות מי שהוא שמח לעצמו אבל אינו עושה טוב וחסד עם הזולת. אולם כשמתארים את האדם שיש לו המידה ד"טוב לבב", הרי יודעים על היחס הטוב החסד שעושה שיש לו להזולת.

ועפ"ז מובן היטב החילוק בין לשון רז"ל "טוב לב משתה תמיד"² ו"טוב לבב", ד"טוב לב" רק מתאר את מצב לב האדם לעצמו – שהוא טוב וזהו ענין השמחה, אבל "טוב לבב" מורה על הטוב וחסד שהלב עושה לזולת.

מביא ראוי להנ"ל מיוסד ע"פ דברי אדמו"ר המהר"ש

ב. ובאמת מצאתי ראוי לדברינו הנ"ל בביאור החילוק בין "שמחה" ל"טוב לבב", בדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע בשיחה הידוע "עס פאסט פאר א חסיד (לחסיד מתאים)", וז"ל (מתורגם ללה"ק):

"בלשון היהודי הרגיל אומרים לעתים קרובות: זה מתאים וזה לא מתאים למהות אדם זה מתאים לעשות כך ולאדם אחר לא מתאים לעשות כך. בכל יהודי בכלל ובחסידים בפרט צריך להיות מקובל ה'מתאים ולא מתאים' הרוחני כמו ה'מתאים ולא מתאים' הגשמי.

לחסיד מתאים ללמוד כל יום אימרת חסידות. לחסיד מתאים להיות שקוע בטובת הזולת. לחסיד מתאים להיות בשמחה, ויתירה מזו להיות בטוב לבב כלפי השני. לחסיד מתאים לראות היטב חסרונות עצמו. לחסיד מתאים להחשיב את הקטן ביותר ואת ומעלות הזולת היהודי הפשוט ביותר טוב מאשר את עצמו. לחסיד מתאים ללמוד מכל אחד מדה והנהגה טובה"³.

(2) לשון הפסוק במשלי (טו, טו) ומובא ברמ"א סוף האו"ח, ראה לקו"ש חכ"ו ע' 210 ואילך בארוכה.

(3) סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 140.

הנה רואים להדיא החילוק הנ"ל בדבריו הק' של הרבי מהר"ש: "לחסיד מתאים להיות בשמחה" היינו לעצמו, ויתירה מזו להיות בטוב לב כלפי השני", הרי טוב לב הוא לזולת.

עפ"ז מבאר שיש חידוש בהבנת "ובטוב לב"

ג. אכן המבואר לעיל אינה רק ביאור החילוק בפירוש המילות וכו', אלא עולה הבנה ועומק אחרת לגמרי בכל הענין. היינו, (לדוגמא) כשהרבי מסיים בשיחה של כ"ח ניסן וז"ל: "ויה"ר שימצא מכם אחד, שנים, שלשה, שיטכסו עצה מה לעשות וכיצד לעשות, ועוד והוא העיקר - שיפעלו שתהי' הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, תיכף ומיד ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב".

אינו רק מסיים אחר כל הדיברים החזקים וחריפים וכו' ('אעפ"כ') שהכל תהא בשמחה וכו', אלא נראה שאומר ב' ענינים: א. שהעבודה תהי' בשמחה, ב. שתהי' באופן העבודה לא ישאר רק לעצמו בלבד אלא ישפיע על הזולת ג"כ.

וכן נראה לומר ההבנה כשהרבי אמר "להוסיף בתורה ומצוות בשמחה וטוב לבב", היינו לא רק לעשות המצוות בשמחה אלא ג"כ לעשות "טוב לבב" עם תומ"צ - לעשות טוב וחסד עם תומ"צ, שצריכים להשפיע וליתן לשני שהוא ג"כ יקיים תומ"צ.

נמצא לפי"ז שע"פ דברינו "טוב לבב" היא לא כפל לשון של שמחה וכיו"ב, אלא (ההיפך) אדרבה הוא ציווי לפעול להשפיע וליתן לשני תומ"צ. ולכן סיום השיחה אינו רק בניחותא ולסיים בדבר המתקבל בקל וכו' אחר הדיבורים החריפים או מסיימים בדבר טוב וכיו"ב, אלא אדרבה הוא ציווי לפעול אל השני!

מבאר שבאמת יש קשר והמשך מ"בשמחה" ל"ובטוב לבב"

ד. והנה באמת ב' הענינים קשורים זב"ז. דשמחה אמיתית הבאה מצד הקדושה ורוחניות א"א שישאר לעצמו בלבד אלא ודאי ישפיע ג"כ על הזולת. העושה תומ"צ בשמחה באמת ודאי ישפיע על השני. רק שמחה מצד גשמיות מכסף וחפצים גשמיים וכו' שאינו מצד הקדושה יכולה להשאר לעצמו בלי לפעול על הזולת.

ע"ד מ"ש הרמב"ם⁴ "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו. שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים. שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים"⁵.

(4) הל' מגילה פ"ב הי"ז.

(5) ראה בארוכה בהתוועדות פורים תשל"ו בביאור גדר של שמחה אמיתית, וגם מבואר בלקו"ש חט"ז

(ע' 365 ואילך).

מביא חידוש מכ"ק אדמו"ר לחדש גירסא חדשה ברמב"ם

ה. והנה במכתב כללי⁶ מציין הרבי בשוה"ג ב ד"ה "שמחה וטוב לבב", וז"ל: "ביאור שייכותם שמחה וטוב לבב – ראה אוה"ת תבוא (ע' תתשו ואילך) וד"ה אלקים א-לי תש"ג". ושם מבואר יותר ע"ד הדרוש וחסידות בקצרה מאוד (ובלי אותיות של הסבר המובנים בפשטות ובלי הקדמות וכו', ונקודת הדברים; ש"שמחה וטוב לבב" הם כנגד: ב' מדרגות באהבה, אהבה בכל נפשך ואהבה בכל מאדך, וכן החילוק בין מדרגות הכנים ולוים ועוד, ואכ"מ), עיי"ש. אבל כאן ביארנו ע"פ דיוק המשמעות בדברי הרבי המהר"ש הנ"ל, וגם בהבנה והסברה כמשנ"ת לעיל.

אמנם במכתב אחר⁸ כתב כ"ק אדמו"ר בשוה"ג⁹ חידוש שבהשקפה ראשונה צ"ע, וז"ל: "טושו"ע יו"ד סרמ"ט ס"ג (ואולי גם ברמב"ם הל' מ"ע פ"י ה"ד גריס "שמחה ובטוב לבב)".

ויש לעיין בדבריו הק' ובהקדם דברי הרמב"ם והטור, וז"ל הרמב"ם שם:

"כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה. אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאונן עמו על צרתו שנאמר אם לא בכיתי לקשה יום עגמה נפשי לאביון. ומדבר לו דברי תחנונים ונחומים שנאמר ולב אלמנה ארנין", ע"כ.

והנה בטור (שם) איתא "וכאשר יתננה יתו אותה בסבר פנים יפות ובשמחה", ומוסיף אח"כ "ובטוב לבב".

וצלה"ב דבריו הק' של כ"ק אדמו"ר בלשונו "ואולי גם ברמב"ם הל' מ"ע פ"י ה"ד גריס "שמחה ובטוב לבב", הרי מהו הכוונה בדבריו "ואולי גם ברמב"ם כו' גריס". הרי בדרך כלל יש כמה ענינים שיש חילוקי נוסחאות (ע"פ כמה כת"י וכו') בדיוק לשון הרמב"ם, אבל בענין זה לא ראיתי שיש חילוקי גירסאות או נוסחאות בדבר זה, וגם איך אפשר לומר "אולי גם ברמב"ם כו' גריס", בגירסאות וכו' ב"א למימר "אולי", אלא רק אפשר דאיכא או דליתא.

מביא מהבית יוסף והב"ח בפ"י הטור ועפ"ז מבאר הגירסא חדשה ברמב"ם

ו. אולם אחר העיון בנ"כ ומפרשי הטור שם, נראה לומר הביאור (ובאמת רק לפענח) בדברי כ"ק רבינו:

6 ה' מנחם אב תשל"ב.

7 וכן מובא במכתב כללי דח"י אלול תשל"ב.

8 ימי הסליחות תשל"ז.

9 בד"ה "וטוב לבב".

דהנה בבית יוסף על אתר כתב על לשון הטור הנ"ל, "כל זה מדברי הרמב"ם בפ"י מהל' מ"ע (ה"ד), וכל זה נלמד מדגרסינן בפ"ק דב"ב (ט, ב) אמר ר' יצחק הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות ומייתי לה מקראי".

הרי לפי הב"י "כל זה מדברי הרמב"ם בפ"י מהל' מ"ע", שכל דברי הטור הם מלשון הרמב"ם, הרי צ"ל דהי' לו גירסא אחרת ברמב"ם ושם היה כתוב ג"כ "ובטוב לבב". ולפי' הב"י כיון כ"ק אדמו"ר בדבריו הק' "ואולי גם ברמב"ם הל' מ"ע פ"י ה"ד גריס "שמחה ובטוב לבב", כיוון לדברי הבית יוסף - שלכאורה גם לו היה גירסא כן ברמב"ם.

ויש להעיר מדברי הב"ח ששינה קצת מהב"י, שכתב הב"ח "הוא לשון הרמב"ם בפרק עשירי, ועוד הוסיף דברי כבושים בדבר זה". ולכן י"ל דע"פ הב"ח מובן שזה רק "אולי". גריס", דמשמע מדברי הב"ח בהטור שהטור הוסיף מדייל'. אבל לכאור' בפשטות ה'דברי כבושים' שכתב הב"ח אינו המילים ד"ובטוב לבב", אלא שאר הדברים ששינה והוסיף הטור מלשון הרמב"ם, ויש לעיין עוד בנדו"ד ובפרט ע"פ המקור בגמ' במס' ב"ב¹ ודברי הראשונים שם, ועוד חזון למועד.



מהדורא קמא ומהדורא בתרא, בתורת אדמו"ר הצ"צ

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בתורת רבינו הצ"צ, גם בדא"ח, קיימים איזה פעמים "מהדורא קמא" ו"מהדורא בתרא". [וכמו כן בתורת אדמו"ר הזקן כו].

ומלאכת האיסוף בזה כבידה מאד, וביותר יכבד העיון לתווך במקומות אלו בין מהדורות השונות לכאורה. ועל כן אציין לפחות מקום אחד בתור התחלה.

"עמהם באחדות ולא באצילות"

(א) באוה"ת במדבר (ע' נד) כותב בענין ספירת המלכות: והנה בשל"ה ל"ה ב' [צ"ל ל"ה א'] כי היא עמהם באחדות ולא באציי', ובחיי [צ"ל: ובחייט] העתיק כי היא עמהם באציי' ולא באחדות וטעות הוא". [כאן כותב אדמו"ר הצ"צ אשר הגירסא ההפוכה

"עמהם באצילות ולא באחדות" טעות הוא. החייט הוא פי' מנחת יהודא להמקובל האלקי הר"י חייט על ספר מערכת האלקות לאחד הראשונים].

(ב) וכן באוה"ת שלח (ע' תרי) מביא הקושיא בענין ספירת מלכות דאצילות, שהיא אחת מהעשר ספירות שהן אלקות, א"כ איך שייך תשוקת וצמאון המלכות להיכלל באלקות (כלה מלשון כלתה נפשי, עלי נפשי תשתוחח, ואני תפילה כו'), הלא אין שייך תשוקה מהרגל להיכלל אל הראש.

ומתרץ באוה"ת: ואפשר לומר עוד עפמ"ש הרמב"ן בענין מלכות כי "היא עמהם באחדות ולא באצילות" א"כ אינה אצל וסמוך לכך שייך התשוקה שיהי' קירוב.... והחייט העתיק כי "היא עמהם באצילות ולא באחדות" וזה ודאי טעות סופר, וכן מבואר בשל"ה דל"ט ע"ב באחדות ולא באצ"י". ע"כ.

[גם כאן מביא גירסת הר"י חייט, וכותב שזה ודאי טעות סופר, כמו באוה"ת הקודם שהבאנו שכתב: "וטעות הוא"].

אדמו"ר הצ"צ מקבל גירסה הפוכה

אולם במק"א מצינו שהצ"צ כן מקבל את הגירסא ההפוכה.

בביאורי הזהר לאדמו"ר הצ"צ ח"א ע' שנג (בהגה"ה על מה שכתוב בביאורה"ז של אדמו"ר האמצעי כי במלכות אינו נמשך שפע ענג העליון שבז"א): "מה שכתוב במלכות אינו נמשך, זהו מ"ש הרמב"ן כי היא עמהם באחדות ולא באצילות או גירסא להפך".

מזה שמביא כאן בסתם שיש גירסא הפוכה, ואיננו כותב שהיא ט"ס בעלמא, ניכר שגם לגירסא זו יש מקום.

[ולכאורה זוהי מהדורא אחרונה של אדמו"ר הצ"צ. ובעת הפנאי יש לעיין במקורי הדברים באיזה שנים בערך נכתבו שני הדרושים שבאוה"ת במדבר ושלח והדרוש שבביאורה"ז, ודבר זה אפשר לדון ע"פ דיוק לשונות הציונים בפנים המאמרים אם הם לפי דרושים הנדפסים וכן לפי השוואת הענינים בקטעים המקבילים בלקו"ת אם נכתבו לפני הלקו"ת בשנת תר"ח או לאחריו, וכן ע"פ מקורות הכתבי-יד שרבים ממקורות אלו כבר נדפסו בספר "רשימת מאמרי אדמו"ר הצ"צ" ועוד].

עוד בספרי חסידות

ענין הרמב"ן "עמהם באחדות ולא באצילות", נתבאר גם בלקו"ת שה"ש ח, ב-ג. אוה"ת וירא (כרך ד) תשסב, ב. חיי"ש (כרך ז) תתשצז, א (המאמר שם מיוסד על לקו"ת שה"ש שם). אוה"ת תזריע ע' רסז וכ"ה בביאורו ח"ב ע' תתסד. אוה"ת שה"ש ע' ח. יהל אור ע' קלג. סה"מ תרנ"ט ע' קטו. סה"מ תרס"ח ע' כח (שם התוכן). סה"מ תרפ"ט ע' 14. המשך תער"ב ח"ב ע' א'פח וע' א'קס.

המקור בספרי מקובלים הקדמונים

ונציין קצת מקורי הדברים והגירסאות:

הגירסא המקובלת בספרי רבותינו "שהיא עמהם באחדות ולא באצילות", מופיעה במגיד מישרים, ובשל"ה.

וז"ל המגיד מישרים (פ' בראשית ד"ה שנת ה'רצ"ו אור ליום א' ד' ניסן): "ובתר כל חד מהנך עשר ספירין עילאין, בטש ואפיק חד נהורא כעין נרתקא כהדין קומצא דלבושיה מיניה דאיהו יחודא חד עמיה כו', והיא שכינתא דביה משפיעין עשר ספירין עלאין למיזן עלמין כולו והיא ביחודא שלימא עם ספירין עלאין כו', ולהכי אחד היא עמהם ביחוד ולא באצילות".

ובשל"ה (הובא בלקו"ת שה"ש ח, ג) מביא דברי המגיד להבית יוסף, וכותב: "ועליה רמז הרמב"ן במה שכתב כי היא עמהם באחדות ולא באצילות ורבים נבוכו בפ' דבריו, אמנם לפי המגיד מבואר היטב כי שכינתא מטרוניתא היא עם עשר ספירות באחדות אחד כהדין קמצא דלבושא מיני', ואינה עמהם באצילות כי עשר ספירות עילאין הם מאין סוף" עכ"ל השל"ה.

גירסא ההפוכה היא ברמב"ן ושאר ספרי המקובלים

אולם גם בגירסא השנייה (שבמהדו"ק כתב אדמו"ר הצ"צ שהיא טעות), נמצא ברמב"ן בפ' אמור (כג, לו): "וזהו מאמרם שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב ותשלומין דראשון הוא אף כי גם הוא אצילות הראשונים ואינו כאחדות שלהם". [וכנראה מדבר על בחינה תחתונה שבמלכות שבא לאחרי עצם ספירת המלכות השביעית והיא הנקראת "שמיני" כמ"ש בזהר ונכתוב בזה לקמן בעז"ה. תודתי לח"א שהפנה אותי לרמב"ן זה].

גם בפרדס להרמ"ק שער א' פ"ה (בענין "עשר ולא תשע" שפירושו שלא נטעה להפריד המלכות מן המנין כמ"ש במגיד מישרים) "אלא היא עמהם באצילות, ואע"פ שאינה באחדות שלהם מפני שנטרדה כאשר נבאר בעז"ה בשער מיעוט הירח".

וכן בכתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מאה קשיטה ס"ב ועוד) נמצא הלשון שהיא עמהם באצילות ולא באחדות, ומפרש שם לשון זה בדוקא, כי היא עם שאר הספירות באצילות רק שבהשפעתה למטה יש שינוי בענין האחדות ע"ש באריכות.

ובר"י חייט שהובא בהצ"צ, והוא במנחת יהודא פ"ג, הלשון הוא "עמהם באצילות ולא באחדות". [ואינו לידי כעת להעתיק לשונו].

הלא לפנינו ארבעה נביאים מתנבאים בסגנון אחד: הרמב"ן, ר"י חייט הרמ"ק והרמ"ע מפאנו, כולם באותו לשון שהצ"צ שלל בתחילה. [ומכל מקום אין להקשות מספרים אלו על הצ"צ שכתב שהוא טעות, כי כידוע במקום שיש שינויים בין המקובלים, הצ"צ דן תמיד לפי קבלת הארז"ל].

תיווך בין שתי הגירסאות

לולי דמסתפינא, אולי י"ל לתווך בין שתי הגירסאות, כי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

[וזהו בכדי לתרץ המהדו"ב של הצ"צ שהוא קיבל גם את הגירסא ההפוכה המופיעה בספרי המקובלים. ועי' הלשון באוה"ת שה"ש כרך ג' ע' תתלא שכותב בענין קרוב לזה: ובה נלע"ד לעשות פשר בין הדיעות של הראשונים דהרמב"ם ז"ל ס"ל דשכינה הוא כבוד נברא ונסתייע ממה שתרגם אונקלס ואתגלי יקרא דה' כו' והמקובלי' חולקים ע"ז וס"ל דהיא אלהות כו'].]

כי הנה מבואר בע"ח להארז"ל הובא באריכות בלקו"ת שה"ש שם (ח, ב) בענין ספירת המלכות שהיא ממוצע בין אצילות לבי"ע שיש בה שתי מדריגות, בחי' תחתונה שבמאציל ובחי' ראש לנבראים. ועי' ג"כ באריכות בלקו"ת במדבר ג, ב ואילך, ובמקומות רבים בדרושים.

[ולפעמים מובא באוה"ת מהמקדש מלך ר"פ בראשית דה' אחרונה של שם הוי' היא המלכות כשהיא באצילות, ושם אד' היא כשהיא מתלבשת בראש הבריאה. ובלקו"ת נקרא ג"כ שכונתא עילאה ושכינתא תתאה. ויש לעיין ג"כ במאמרי הצ"צ

ד"ה ונערים ממשטה נגינתם בענין זנב לאריות וראש לשועלים, ובדרושים בענין אסתר שמסתרת בראש הבריאה ועוד].

ובודאי כי לכו"ע ולשתי הגירסאות כאן (עמהם באחדות כו', או עמהם באצילות כו'), בכל אלו מדובר בבחינה התחתונה שבמלכות שהיא ראש לנבראים, כמפורש בכל ספרי המקובלים וספרי חסידות שהובאו כאן.

לשון הרמב"ן: שמיני כו' אצילות ואינו כאחדות כו'

והנה כאשר הבאנו לשון הרמב"ן הוא "שמיני רגל בפני עצמו הוא כו' כי גם הוא אצילות הראשונים ואינו כאחדות שלהם",

ובלקו"ת פ' צו (יא, א) בענין שמיני למילואים (אחרי שמבאר בענין דרגת שמיני שהיא חכמה שלמעלה משבעת ימי הבנין), הוא כותב וז"ל: "אמנם הנה בזהר [פ' שמיני לד, א] פי' דביום השמיני הוא בחי' מל' [בזהר שם כנסת ישראל, שהיא שכניתא], והיינו כי תכלית וסוף הברכה וההמשכה הוא להמשיך השבעה יומין עילאין במדת מלכותו ית', ועמ"ש בד"ה שובה ישראל גבי כי עמך הסליחה למען תורא כי תכלית המכוון במעשה בראשית הוא כדי שיהיה יש ויהיה היש בטל והיינו במדת מלכותו ית' כו', וכדי לבוא לבחינה זו צריך להיות ע"י הארה והמשכה יותר עליונה מבחינת כי עמך הסליחה שהוא בחי' כי עמך מקור חיים כו' ע"ש ועד"ז יובן כאן ענין ביום השמיני ועיין בזהר פ' צו דל"ד סע"א [שם: כי עמך, עמך שריא ולא מתפרשא מנך לעלמין בחביבותא דכלא, מקור חיים בגין דהיא מקורא ומבועא דחיים לאפקא חיים לאילנא עלאה ולאדלקא בוצינין. ועי' ביהל אור עה"פ ע' קלז], וזהו בחכמה יסד ארץ שהוא בחי' מל' אבא יסד ברתא כו' ועיין בפרדס בערכי הכינויים ערך שמיני, ועד"ז נתבאר במ"א [לקו"ת שמע"צ] ע"פ ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך כי להיות המשכת בחי' מלכותו ית' עלינו הוא ע"י עסק התורה דמחכמה עילאה נפקת וזהו בחי' ביום השמיני כו' שמזה נמשך ויברכו את המלך כו' ע"ש".

וניכר שמבאר כי בחינת שמיני היא דרגה אחרונה שבמלכות המתלבשת בנבראים שהם בבחינת יש, והיא כבר יצאה מכלל מנין השבעה, ודוקא בחינה אחרונה זו היא קשורה עם המשכה היותר עליונה שהיא בחינת חכמה, וכמאמר "אבא יסד ברתא". וזהו ע"ד המובא במקומות אין ספור בלקוטי שיחות ודרושי רבינו מביאווה"ז ושאר דרושים בענין יש הנברא שהוא דוקא קשור עם יש האמיתי כו'.

וזה מתאים להמבואר בדרושי שמע"צ בלקו"ת ובאווה"ת ושאר דרושים (וגם בסד"ה ביום השמיני שלח שאליו מצייין בלקו"ת כאן) ע"פ האריז"ל אשר שמע"צ הוא

היחוד וקליטת השפע הבאה לאחרי גילוי המקיפים של שבעת ימי הסוכות (וע"ד פר אחד ישראל ומלכא בלחודוהי כו').

א"כ י"ל שזהו מ"ש הרמב"ן על ענין שמיני, שהיא אצילות ספירות הראשונים ואינה כאחדות שלהם, וזהו ע"ד המבואר בדרושי שמע"צ (עי' אוה"ת דרושי יוהכ"פ ע' ע' א'תקע) שבעת ההשפעה והולדת היש תסולק אז האהבה הרוחנית והחיבוך דסוכות כו'. וזהו שהמלכות בבחינת שמיני היא "עמהם באצילות" כי היא חוזרת אחורנית לעצמותה באצילות, אך איננה עמהם באחדות מצד העלם האור בעת גילוי השפע כו'.

[ועי' דיוק לשון הרמב"ן כאן "שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב ותשלומין דראשון הוא (חגיגה יז, א) כי גם הוא אצילות הראשונים כו", וי"ל שהוא ע"ד אוה"ת שמע"צ (ע' א'תשצג) ואוה"ת וישב (רסח, ב) דפז"ר קש"ב קאי על היחוד דשמע"צ "שיוסף יסוד הוא המפזר השפע לבחי' מלכות... ומלכות הוא המקבל ומלקט וזהו קשב". ועי' בתו"א (ק"ח, ב) ובכ"מ בירידת המל' דבתחילה הוא נקודת החיריק תחת האותיות ואח"כ עולה להיות חולם ע"ג האותיות].

ועד"ו יש לפרש בר"י חייט והפרדס ושאר מקובלים בענין "עמהם באצילות ולא עמהם באחדות".

דרגות שונות בירידת המלכות

וראה בהמשך תער"ב ח"ב ע' תתצט "דבחינוני' המל' גופא הוא מבחי' העצמות יותר מכמו ההארה שלהחיות", ופירוש הדברים כי גם בחיצוניות המל' יורדת בבי"ע יש ב' דרגות: א' ההארה שבאה להחיות הנבראים דבי"ע, ב' מה שהמל' יורדת לברר ובחי' זו השנית מה שהמל' יורדת לברר היא מבחי' העצמות יותר. [ולכאורה בחינה שנית זו היא בחי' שמיני המדובר כאן].

ועי' בהמשך תרס"ו ע' רצג (ובישן ע' רכא): ויש כאן ב' צמצומים, הא' צמצום אור העצמות [ע"י שם אלקים, בכדי שיהי' נברא מציאות בעל גבול] והב' צמצום האור האלקי הנק' הארה דהארה [ועל הצמצום השני מביא שם את מארוז"ל הושיט אצבעו הקטנה כו' דהוא בבחי' מדה וצמצום, וע"ש במ"מ ואכ"מ].

ויש לעיין ג"כ בענין ג' מיני צמצוצים במל', המבואר במאמרי אדהאמ"צ פ' שלח (ע' א'צה) ועוד.

ועי' ג"כ בריש מאמרי באתי לגני, בענין דרגות בירידת השכינה והתלבשותה למטה, ובמיוחד בד"ה באתי לגני תשי"א.

ויש לעיין עוד, כי בענין המל' יש במאמרים ג' לשונות: ירידה, השפלה ונפילה [ובענין שהזמ"ג ביום ההוא אקים גו', העלם האור בעת היחוד וכמבואר בדרושים]. ועי' לקו"ת תצא מ, א [ובלקו"ת שם הלשון: "להבין זה איך הוא למעלה בכנסת ישראל דלעילא אין די באר"].

מלכות שרש לנבראים

משא"כ במגיד מישרים, ושל"ה ובספרי רבותינו, שהם נקטו "עמהם באחדות ולא עמהם באצילות", י"ל דקאי בדרגת המלכות ושכינה כשהיא עדיין כתר וראש לבריאה לפני ההתכללות ביש הנברא (בחנית שמיני), ועי' בלקו"ת שה"ש ושאר מקומות בענין עמהם באחדות כו' שקאי בדרגת מלכות כשנקראת כלה מלשון צמאון וכלות הנפש להיכלל במאציל.

[ועי' ג"כ בסה"מ תרנ"ט ע' קטז (ובדפוס הישן ע' קיז) שכותב שגם מצד בחינה זו שהיא עמהם באחדות כו' הי' העולם מתפשט בלי גבול וקץ. ולכאורה ע"פ המובא למעלה מהמשך תער"ב אשר יש ב' ירידות להמל' ירידה להחיות וירידה לברר, הנה ענין התפשטות הבלי גבול מובן יותר בירידה להחיות מאשר בירידה לברר ובדרגת שמיני הנ"ל].

ואפשר זה קשור עם המבואר בכ"מ בענין דירה בתחתונים שיש בזה שני ענינים: א' המשכת האור מלמעלמ"ט, ב' העלאת התחתון מלמטלמ"ע (ובמאמרי אדמו"ר הזקן יש במקומות אין ספור: כמשל שני בני אדם אחד העומד למעלה ואחד העומד למטה כו'. ועי' אוה"ת מג"א ע' לד בענין היכל ק"ק דבריאה). ולפי"ז הצ"צ קאי בדרגא הא' בירידת המלכות, והרמב"ן קאי בדרגא הב' שהיא ההתאחדות שע"י העלאת התחתון.

עוד תיווך בין שתי הגירסאות

[י"ל גם באופן אחר לתווך בין שתי הגירסאות אם "עמהם באחדות ולא באצילות" או "עמהם באצי' ולא באחדות", ע"פ מ"ש באוה"ת במדבר ח"א (בהוספות ע' 19, ובקיצור נמצא הענין בלקו"ת במדבר ג, ב) וז"ל: "עיין בפע"ח שער י"ז פ"ב שכתב ב' לשונות, הא' שהנקודה העשירית דמלכות יורדת למטה בבריאה כו' והוא מה שנאצל בה בסוד שורש, הב' מה שמצא כתוב אצלו בהיפוך כי הט' נקודות שהם בבחי' תוס'

אלו הם יורדים לבריאה אך הנקודה עצמה אינה יכולה לירד וליפול בבריאה", ובאזה"ת שם שקו"ט בזה באריכות של כמה עמודים בענינים נשגבים בקבלה וחסידות. וצ"ב אם י"ל אשר בשתי דיעות אלו תלויים גם שתי הגירסאות כאן].



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



נדפס ע"י
הרה"ת הר' יוסף צבי שיחי'
וזוגתו מרת רחל לאה תחי'
ומשפחתם שיחיו
סאנדמאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



ולהצלחה בעבודת השליחות
כולל השליחות העיקרית
לקבל פני משיח צדקנו
ולגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הר' אברהם אשר שיחי' ומשפחתו שיחיו
גולדשמיד

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
שבקרוב ממש נזכה לגאולה
האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות
הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'
ומשפחתם שיחיו
דרימער



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
שבקרוב ממש נזכה לגאולה
האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



ולעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' ירחמיאל בנימין הלוי ע"ה
בן הרה"ת הרה"ח ר' מנחם ע"ה

קליין

נפטר ביום י"ח סיון ה'תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
זוגתו מרת לאה תחיל'
ומשפחתם שיחיו

קליין



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
שבקרוב ממש נזכה לגאולה
האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי זוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו
קליין

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ הרה"ת הרה"ח הדגול והיקר

ר' **שמואל נטע** הכהן ע"ה

בן להבחל"ח ר' **ישראל דוד** הכהן שליט"א

גליק

נלב"ע ביום ב' תמוז ה'תשס"ד

תנ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר

מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה



לזכות

החתן התמים ר' **לוי יצחק** הכהן שי'

והכלה החשובה מרת **דבורה לאה**

גליק

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ביום חמישי לפ' שלח כ"ד סיון

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור

ישרים יבורך, לנח"ר רבינו הקדוש מתוך אושר ברכה והצלחה

רבה, בגו"ר לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות

מרת **רבקה** ומשפחתה שיחיו **גליק**

הרה"ח הרה"ת ר' **יעקב צבי** הכהן וזוגתו מרת **שרה חנה** שיחיו

ראט

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה
תומ"י ממש



לעילוי נשמת
הו"ח אי"א ר' שמעון אלחנן
ב"ר שמואל הלוי
סאסקינד
נפטר ביום י"ב תמוז ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי
וזוגתו מרת גיטל שיחיו
סאסקינד

לזכות

הרה"ח ר' יוסף יצחק וזוגתו חנה שיחיו

בריקמאן

להצלחה רבה ומפלגה בטוב הנראה והנגלה בגו"ר גם יחד

ונחת רוח רב מבניהם ובנותיהם שיחיו, מתוך שמחה
ובטוב לבב

לזכות

הילד יהושע העשיל הכהן שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום ג' כ"ב סיון ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירו ממו
ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה
בגו"ר תמיד כה"י



לזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל הכהן וזוגתו מרת אסתר חנה
שיחיו

יארמוש



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק גרשון משה הכהן וזוגתו מרת זעלדא
שיחיו יארמוש

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת יהודית שיחיו רפפורט



לעילוי נשמת אשה צנועה וחסודה
יראת ה' וישרה במעשי' עשתה צדקה וחסד
מרת בילא בת התמים ר' חיים יהודא ז"ל
גורוויץ

גלב"ע ביום ב' דר"ח תמוז ה'תשע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בנה הרה"ח הרה"ת ר' ישראל בער הלוי דור השביעי להגה"ק
החווה מלובלין צוק"ל וזוגתו מרת הינדא
ומשפחתם שיחיו

גורביץ

מוקדש
לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



ולזכות
הרה"ת הרה"ח ר' יוסף שי' זאקאן לרגל יום הולדתו ביום
י"א תמוז
לאורך ימים ושנים טובות ולשנת ברכה והצלחה רבה
ומופלגה בגו"ר

זוגתו החשובה מרת מישל תחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות יו"ח
הרה"ת ר' נפתלי וזוגתו מרת מושקא שיחיו
בתם לזנא תחי'
בנם אהרן שי'
מרת לזנא תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז
בעלה הרה"ת השליח ר' אברהם שמואל שי' בוקיעט
בתם חנה תחי'
בנם אהרן שי'

הת' החתן הרב יצחק שי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז
הת' השליח מנחם מענדל שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט
תמוז

הת' ישעיהו שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז
גיסא נעמי תחי'

לזכות

החתן התמים בן-ציון סנדר שיחי' לשם
והכלה מרת אסתר שתחי' כהן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי ל"ג בעומר - י"ח אייר 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



ולזכות

החתן התמים מרדכי אליהו שיחי' גרשון
והכלה מרת חי'ה מושקא שתחי' לשם
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי ט"ז חשון ה'תשע"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך דוב וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

לשם

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
שבקרוב ממש נזכה לגאולה
האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח
הר' אהרן הלוי ע"ה
ב"ר הרה"ח הרה"ת הר' אברהם הלוי ז"ל
פאפאק
נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת הר' דוד אליעזר הלוי שיחי'
וזוגתו מרת שרה רחל תחי'
פאפאק

לזכות

התלמידים השלוחים

שע"י ישיבת אהלי תורה

היוצאים בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לישיבות ולקהילות ברחבי תבל בשנת ה'תשע"ז

שיצליחו במילוי שליחותם

כרצון המשלח ולנח"ר