

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון א [אלף-קינ]

ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ר"ה תשע"ז
גליון א [אלף-קיג]

תוכן הענינים

מבית הגנים

8..... כתי"ק אודות אמירת "כי טוב" במעשה בראשית

גאולה ומשיח

11..... האם יתבטלו ע' לשונות לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

16..... כמים לים מכסים

הרב שלום צירקינד

18..... הוספת ערי מקלט לע"ל

הרב אברהם ברוך פשוונער

תורת רבינו

22..... גיל חיוב הטף בהקהל

הרב שמואל פשוונער

25..... כח המוקווה לטהר

הרב אליהו זילבערשטיין

26..... אמירת הג' קאפ' תהלים באם שכח באמצע

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

27..... חיוב גר בקרבן (גליון)

הרב פנחס קארף

27..... לא בראו אלא לכבודו – מצד נמנע הנמנעות (גליון)

הנ"ל

חסידות

28..... הערה בלקו"ת פ' תצא: ויראו – ויבואו

הרב יהונתן דוד רייניץ

29..... יחוד דיחו"ע ויחו"ת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 31 ספק ספיקא שאפשר לברר הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
- 36 כעבד ישאף צל הרב בנימין אפרים ביטון

הלכה ומנהג

- 37 תוספת לאחר שברים הרב לוי יצחק ראסקין
- 38 האם קטן יכול לתקוע בשופר לנשים הרב אברהם אלאשולי
- 40 מצות שמחה בראש השנה לשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן הרב חיים רפופרט
- 44 כמה קולות צריכים לשמוע בכדי לקיים המצות עשה של שופר* הרב ברוך אבערלאנדער
- 53 כהן הנושא נשק מהו לנשיאות כפים הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 56 דילוג קרבנות לצורך תפילת מנחה בציבור הרב יהודה ליב נחמנסון
- 61 כמה הערות בדן "ודבר דבר" הרב אברהם זאב הכהן גרוס
- 67 היזק נכסי נכרי הרב שבתאי אשר טאיאר
- 69 השאלת חפץ לנכרי בערב שבת הרב אליהו יחזקאל
- 72 לימוד חסידות בת"ב הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 73 אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים (גליון) הרב פנחס קארף
- 74 חליפת בגדי שבת לבגדי חול (גליון) הרב יהודה לייב גראנער

פשוטו של מקרא

- 74 סדר הדברים בזמן עליית משה בהר בארבעים יום האמצעיים הרב וו. ראזענבלום
- 77 מצוות מינוי מלך הרב משה מרקוביץ

- 78..... אודות הספר "חמדות צבי"
הרב יהונתן דוד רייניץ
- 79..... כללים בנוגע לבדיקת תפילין.....
הרב דוד מנדלבוים
- 81..... כתב יד חדש מהמהדור"ק של תניא
הרב פרץ יצחקי
- 86..... אודות ר' אליהו לייב משרת.....
הת' שלום דובער קוביטשעק
- 87..... הניסיון האחרון (גיליון).....
הרב משה רבינוביץ
- 89..... בעניין הנ"ל.....
הרב ישכר דוד קלויזנר

התנצלות המערכת:

מפני קוצר היריעה לא היה ניתן להדפיס בקובץ שלפנינו
את כל ההערות שהגיעו אלינו, ויודפסו בגליונות הבאים אי"ה.
ובקשת הסליחה מעם הכותבים אשר הערותיהם לא נדפסו כאן.
המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה: לכבוד חג הסוכות ה'תשע"ז
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ח' תשרי ה'תשע"ז

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

לזכות

הרה"ג הרה"ח יו"ר המערכת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



חברי המערכת לשנת ה'תשע"ז

הת' אהרן אייזיק בראנשטיין

הת' מנחם מענדל בראנדווין

הת' ישראל דוד העכט

הת' חיים שובאוו

הת' חנן טייכטל

שיחיו



שיצליחו בעבודתם בקודש

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב

הנראה והנגלה

2) **הקדמה:** הרב ניסן מינדל ע"ה ה' נוהג למסור שיעור לבעלי בתים אודות יהדות, וה' מדווח לרבינו על כל מה הנעשה בעת השיעור, וכן את שאלותיהם של משתתפי השיעור, ורבינו ה' עונה על השאלות בפרטי פרטיות, כאן הוא תצלום ממענה על שאלה בענין בריאת העולם.

לא דבא דבא אהב, דדולס דלא ודאבא דבא, אדאלי
וכיון שאבא ניהלך היפולת אכלל היולס ושלאלו,
הכי זה אכבא אואס שבה תעניבאבא זי אבא
ודאבא היולת זילין אבא לא כן לא היולת דו
ואין זה זילין של כואת אלא-אודה.

הקצצה ג' "אוד" - אמיתית אודן תואר זה, אילן
שעל אלא דבא שיהא דתלית שלאלו. כ
אם אכשכס דו שלאלו ושלאלו נוסקים זי
הזין הכי שאלה דבא זה ושהא אולך ואצפ
את השלאלו, הוא-כך. ואלה אואס זי הדבא "אוד"
דאצת, אם חלך אצול הוא כך.

אצול זי השאלה כיון שהאבא-כף הקצאם
א-אכשכ או אהיות יוצר

ודולס דדולס, אילן
דבא דאצת, כיון שהאבא-כף הקצאם ד-אבא
אודה זילין אצת חלך דדילין של זולס ושלאלו, ודאול
כזה נכבא היולס

הכי זה עילן אקוס אשת אציות:
א שילאם האבא: דפתי ~~אני~~ ^{אני} חלך אשיל
את היולס, וזי יבי ודאבא ^{אוד} ~~אני~~ ^{אני} חלך אכא-אסכ
השלאלו-אוד.

ד שילאם האבא: אצלת יפולת-אלו וחל-צ'
אדכוא זולס זי אולאו דכאו דאול פכה
וילך דא הפכא וואס דסיוס זי דכילא
ודכילא

וכא אקוס - פשהדכוא כואה את הדבא
שהוא הכואה אולתו אצת-הן זה שאלה דו זילין
אצ זי הן אם שאלה דו דהזולס ודכא-הכי כאה

ת"פ דדכיהא, דשטא ג' דלאסית - ט' דאז
 - אסר הוא דאז דאסית האסאות.
 והאזס אין אלא אלה דאז אה שפא
 דהאס דאז, הן דאז דאז - שאזיא
 פאות - האז - האז - האז - האז - האז
 ודאז אלה דדכיהא האז דאז אסר דה.
 האז

פיענוח*

שאלה. מהו תוכן הענין שבכל מעשה בראשית נאמר בבריאתם וירא אלקים כי טוב. א) מה בא ללמדנו? ב) מאי קמ"ל, הלא מעצמו מובן אשר כיון שהאלקים בראם - טוב הם?

תשובה. הקדמה א) כל הבריאה מתחלקת לארבעה: דצח"ס. חילוק עיקרי - בנוגע לענינו - בין דצ"ח ומדבר, אשר הדצ"ח אינו אלא נפעל, ולא פועל ויוצר בטבע. לא רק הדומם וצומח שאינם יכולים לשנות את מקומם, אלא אפילו החי, העושה כמה תחבולות ושינויים בסביבתו

- הנמלה אוגרת בקיץ לחמה לימי החורף - אשר אז - בטבע - לא ימצא טרף בשבילה

תולעת המשי אורגת לבוש לה המתאים ביותר למצבה ולקיומה

הדבורה בונה כוורתה כמו אדריכל בקי - ורבות כהנה -

בכ"ז, גם בפעולותיו אלו, חקי הטבע הם המכים בו ואומרים לו עשה כך. ובעצם ולאמתו של דבר אין הוא מוסיף כל דבר חדש בבריאה.

משא"כ האדם, אשר מלבד זה שאין הוא מוכרח במעשיו וע"י הבחירה חפשית שלו יכול הוא להתנגד לרצון הטבעי אשר בו, עוד זאת אשר ביכלתו להיות כח

(* תודתינו נתונה בזה להת' הנע' מנחם מענדל לוינזון ש" על עזרתו המרובה בפיענוח כתב יד קודש זה, זכות הרבים תלוי בו.

יוצר ובונה בעולם, ע"י מעשיו באופן המתאים יכול הוא לתקן את העולם לזככו לשכללו ולהאירו.

וכלשון רז"ל שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית.

הקדמה ב) אנזינור מומחה העושה מכונה, הנה כשם שלא יחסר במכונה מאומה מהנצרך למילוי תפקידה, כן לא יהי' בה שום חלק ודבר שאינו מביא תועלת בעבודתה ואשר אפשר להיות בלעדו. ואם אינו כן ה"ז חסרון בשלמות עושה המכונה.

מכל שכן - ולהבדיל באין ערוך - אשר בורא העולם לא ברא דבר אחד, בעולם בכלל ובאדם בפרט, לבטלה. וכיון שלאדם ניתנה היכולת לזכך העולם ולשכללו, הרי זה מכריח לומר שזהו תפקיד האדם עלי אדמות ועבודתו המוטלת עליו ואין זה ענין של רשות אלא - חובה.

הקדמה ג) "טוב" - אמיתית מובן תואר זה, אינו שייך אלא בדבר שהוא בתכלית שלמותו. כי אם אפשרים בו שכלול ושלמות נוספים על שלמותו, הרי הענין שנמצא בדבר זה ושהוא מונע ומעכב את השתלמותו, הוא - רע. וא"א לומר על הדבר "טוב" באמת, אם חלק ממנו הוא רע.

מענה על השאלה) כיון שהאדם - כנ"ל הקדמה א - אפשר לו להיות יוצר ובונה בעולם,

עוד זאת, כיון שהאדם - כנ"ל הקדמה ב - חובה עליו לקחת חלק בבנינו של עולם ושכלולו, ובאופן כזה נברא העולם הרי זה נותן מקום לשתי טעיות:

א) שיאמר האדם: בכחי אני בעצמי הנני משכלל את העולם, ועל ידי עבודתי דוקא הנהו נעשה מרע - חסר השלמות - טוב.

ב) שיאמר האדם: מבילתי יכולת ד' - ח"ו וח"ו - לברוא עולם על מלואו בראו באופן כזה

וע"ז בא הכתוב ואומר בסיום כל בריאה ובריאה

וירא אליקים - כשהבורא רואה את הדבר הנברא שהוא הרוואה אותו לאמתתו - הן מה שנמצא בו גלוי לעין כל הן מה שנמצא בו בהעלם וכח - הרי ראה תיכף בבריאתו, בששת ימי בראשית - כי טוב - אשר הוא טוב בתכלית השלמות.

והאדם אינו אלא מגלה בפועל מה שנמצא בהעלם ובכח, הן בנוגע לעצמו - שמוציא כחות-הטוב-הנעלמים שבו מן הכח אל הפועל ועי"ז מגלה בבריאה הטוב האמתי הכמוס אשר בה.



גאולה ומשיח

האם יתבטלו ע' לשונות לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

הדעות בזה

בס' תורת מנחם תש"נ ח"ב ש"פ וישב א' דחנוכה (ע' 48) איתא וז"ל: ויש לומר שלכן לא יתבטלו הלשונות לעתיד לבוא כי אז יהי' "והיתה לה' המלוכה" בכל עניני ופרטי העולם, כולל גם בלשונות האומות כמ"ש "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבוד שכם אחד" וכפס"ד הרמב"ם בסוף ובחותם ספרו: ובאותו הזמן כו' לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו' שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ובהערה 54 שם (על הפסוק אז אהפוך וגו') כתב וז"ל: . . ראה רד"ק שם בשפה ברורה - שלא יוציאו בשפתם אלקים אחרים אלא כולם יקראו בשם ה' זהו שפה ברורה, כמו שאמר בנבואת זכרי' ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד לעבדו שכם אחד - חלק אחד, ר"ל בלב אחד ובדעה אחת, ומזה משמע שלא יתבטל לשון האומות.

אבל לדעת הראב"ע (הובא ברד"ק) שם "בשפה ברורה הוא לשון הקודש, שבה לבדה נקרא השם הנכבד" וכ"ה מפורש במצו"ד שם: שידברו בלשון הקודש במקום הלשון שמדברים עכשיו" וראה זהר ס"פ נח ("א"ר חייא אשתמע דכלא במלא דפומא תלייא, דהא כיון דאתבלבל מיד ויפץ ה' אותם משם, אבל בזמנא דאתי מה כתיב (צפניה ג') כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד") אוה"ת ע' תתקד ואילך עכ"ל.

וראה גם בריבנו בחיי (שמות ל, יג): והוא הלשון שבו נברא העולם, וכמו שדרשו רז"ל: (ב"ר יח, ו) העולם נברא בלשון הקדש, שנאמר: (בראשית ב, כג) "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת", והראיה מקריאת השמות אדם, חוה, קין, הבל, שכלן לשון הקודש, וכן כל שאר השמות, והוא הלשון שכל האומות וכל הלשונות עתידיים לחזור אליו, שנאמר: (צפניה ג, ט) "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד".

(ובס' לשון למודים (לימוד יא) כתב וז"ל: וזה לדעתי כוונת הפסוק (צפניה ג) כי אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', כי לא יכנוהו בשם אחר רק בשמו האמיתי המיוחד בלשון הקודש, כי הוא העצמי לו, ואולם אמרו אהפוך אל עמים שפה ברורה, אפשר שיהיה כי הנה עתה האומות לא הורגלו לבטא בשפתים כל אותיות לשוננו, כי לא יבטו הע' והח', ואז יהפוך להם שפה ברורה שיוכלו לדבר בלשון הקודש, ויקראו בשם ה' המיוחד לו, כי רק בלשון המקודש נמצא למעלתו על כל שאר הלשונות עכ"ל).

וראה בס' אבות על בנים בההקדמה שכתב וז"ל: בצפני' (ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' לעבדו שכס אחד,

וצ"ב הלשון אהפוך, גם מה זה שהוסיף שפה ברורה שמשמעותו שמלבד הענין הטוב שיקראו אז כולם בשם ה' עוד גם השפה עצמה תהי' נכבדת שקראה ברורה, והרד"ק פירש העמים שישארו אחר מלחמת גוג, שפתם הראשונה אהפוך אותה עליהם בשפה ברורה, שלא יוציאו עוד בשפתם אלקים אחרים אלא כולם יקראו בשם ה' כמו שאמר בנבואת זכרי' "ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד"

והחכם אבן עזרא פירש יתהפכו לעבוד את ה' לבדו בשפה ברורה היא לשון הקודש שבה לבדה נקרא השם הנכבד עכ"ד, היוצא מזה שהם פירשו לשון אהפוך שישליכו אמונתם ויתהפכו להכיר דת אמת, ואבן עזרא הוסיף שיהי' זה בלשון הקודש,

ונ"ל פירוש אמיתי בפסוק זה בהקדים מש"כ הגה"ק רבי מנחם מענדל מרימאנאוו זצוק"ל עה"פ (יחזקאל ל"ו) והסירותי לב האבן מבשרכם וכתב ענין פלא, שאם כי במשך גלותינו הוצרכנו לדבר בלשונות האומות, שהם אינם מסוגלים להשגת תוה"ק ולהכיר האמת, בעת יבא משיח צדקנו ברגע אחד נשכח כל הלשונות, ולא ידברו עוד בשום לשון, רק בלשון הקודש, ונודע מספר יצירה שכל תיבה נקראת "בית", וכל אות נקרא "אבן", וידוע שבכל הלשונות של האומות אין מילוי לשום אות ונמצא שכל האותיות הם רק אבנים ולא בתים, לעומת זאת בלשון הקודש כל אות מאל"ף ב"ת יש לו מילוי, ונמצא שכל אות הוא בית מכמה אבנים,

וז"ש והסירותי את לב האבן מבשרכם שלא ידברו עוד בלשונות האומות רק כולם ידברו בלשון הקודש, ואז יכירו כי ה' מלך, שלשון הקודש מסוגל לזה עכ"ד, כי הנה כמו שהי' בדור הפלגה כל העולם דברו בשפה אחת (ועיין בעל הטורים שפה אחת בגימטרי' "לשון הקדש") וברגע אחד שכחו כולם את לשונם, והתחילו לדבר בלשונות אחרים של כל השבעים לשונות, כן בבא משיח צדקנו יהי' ממש מהיפוך להיפוך, שישכחו כל הלשונות וידברו כולם רק בלשון הקודש,

ומה מתוק לחיך לפירוש זה לשון הנביא כי אז אהפוך אל עמים שיהפוך ממש שיהי' כמו שהי' מעת בריאת אדם הראשון שכל העולם דברו אז בלשון הקודש, וכמו שבדור הפלגה שכחו לשון הקודש והתחילו בלשונות אחרים, כן אז ממש יהפך הדבר וידברו כולם בלשון הקודש, וזה יהי' לתכלית הענין לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, ושמחתי למצא אמיתות פירושי בילקוט שמעוני (צפניה רמז תקסז): "לשעבר כתיב הבה נרדה ונבלה שם שפתם וכתוב בלע ה' פלג לשונם, אבל לעתיד לבא אהפוך אל עמים שפה ברורה" עכ"ד.

ובס' ישמח משה (נ"ך כח,ב) כתב: "אז אהפוך אל העמים שפה ברורה יחד וכו' נ"ל ברור כמו שהי' בדור הפלגה לעונש ה"נ פתאום כרגע יהפך העולם, ויחזרו לקדם קדמתה, דעולם נברא בלה"ק וכל הלשונות ישכחו לגמרי דמדה מרובה טובה".

היוצא מהנ"ל שישנם ב' דעות בנוגע לשבעים לשונות לעת"ל, דלדעת הרד"ק לא יתבטלו והא דכתיב "שפה ברורה" הכוונה שלא יוציאו בשפתם אלקים אחרים אלא כולם יקראו בשם ה', משא"כ לדעת האבן עזרא וכו' יתבטלו לגמרי כל הלשונות, וכולם ישתמשו רק בלשון קודש, וצ"ב בב' דעות אלו, ובדעת הרבי נראה דנקט בפשטות כהרד"ק שלא יתבטלו, אף דאיתא בכ"מ שיתבטלו.

י"ל בביאור הטעם דנקט הרבי שלא יתבטלו

ואולי אפשר לומר בזה, ע"פ המבואר בלקוטי שיחות חכ"ג פ' בלק (ב) (סעי' ז' ואילך) בנוגע לגאולה העתידה, כאשר יהי' גילוי אלקות בעולם, כמ"ש (זכרי' יד, ט) והי' ה' למלך על כל הארץ וגו', וכדפירש"י על הפסוק שמע ישראל ה"א ה' אחד: "ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי העובדי כוכבים הוא עתיד להיות ה' אחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' וכו'". וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד): "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה'", הנה יש מקום לשקו"ט: אם עיקר הגילוי דלעתיד הוא לישראל, וגאולת העולם כולו הוא רק פרט ותוצאה מצד גאולתן של ישראל, (ב) או שאין זה רק פרט מצד גאולתן של ישראל אלא שהגאולה שם היא גם ענין בפ"ע מצד מציאותם הם.

וממשיך לבאר, דמהרמב"ם משמע כאופן ה', שהגאולה תהי' בהם מצד עצמם, כי מדגיש בכ"מ שלעת"ל תהי' הגאולה גם באוה"ע, ואומר זה כענין בפ"ע לא בתור פרט בגאולתן של ישראל, וכמ"ש בהל' מלכים כנ"ל, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, וכן ברפי"ב שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם ויחזרו כולם לדת האמת, וכן בסיום וחותרם ספרו ולא יהא עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד.

ולשיטתו אזיל במ"ש (שם פ"ח הי"א) דחסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב, וקיום הו' מצוות שלהם צ"ל משום שצוה בהן הקב"ה בתורה שהם מצ"ע שייכים לתורה.

וכן מובן ממה שכתב אדה"ז בתניא סוף פל"ו: "מיתרון ההארה (שתתגלה) לישראל (לעתיד לבוא) יגיה חושך האומות גם כן כדכתיב והלכו גוים לאורך וגו', וכתוב בית יעקב לכו ונלכה באור ה', וכתוב ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו וגו' וכתוב לבוא בנקרת הצורים ובסעיפי הסלעים מפני פחד ה' והדר גאונו וגו' וכמ"ש והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וגו'".

דמזה שאין אדמו"ר הזקן מסתפק ממה שכתב לפני זה "שאו יזדכך גשמיות הגוף והעולם, ויוכלו לקבל גילוי אור ה' שיאיר לישראל על ידי התורה שנקרא עוז" שמזה משמע שזיכוך הגשמיות (של הגוף ושל העולם) נוגע לישראל למטה, שהם יוכלו לקבל את גילוי אור ה', אלא הוא מוסיף עוד ענין: "מיתרון ההארה לישראל יג' חושך האומות כו" מדגיש בזה אדמו"ר הזקן כנ"ל, שה"יגיה" של חושך האומות אינו רק חלק ופרט שנוגע להעילוי והזיכוך של ישראל, אלא זהו ענין שנוגע לאומות העולם עצמם, ולכן אע"פ ש"יגיה חושך האומות" בא מיתרון ההארה לישראל (כפשוטו), כי עיקר הגילוי הרי הוא בישראל שישראל וקוב"ה כולא חד) בכל זאת נפעלת פעולה פנימית, גילוי אור אלוקי ותנועה של יראה וביטול באומות העולם, עד אשר נעשה "והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וגו'" שהקב"ה מתגלה על כל יושבי תבל (שהיא) ארצך.

והביאור בזה (למה נקט אדה"ז כאופן הב' שהגאולה תהי' בהם מצ"ע) כי כשהנהגת העולם היא כדבעי, "לא יגזלו ולא ישחיתו" אבל ביטולם לאלקות הוא רק כתוצאה משעבודם וביטולם לישראל, ובהם עצמם אין זה נרגש - הרי נמצא שהגאולה שתוכנה "והיה ה' למלך על כל הארץ" אינה בשלימות, כי בהם איז נרגש הענין של "למלך", וממילא גם אין שלימות בגילויים של הגאולה שבשייכות לישראל - המשרתים שלהם ("אומניך) אינם מרגישים את ה"למלך" אבל כשתבל וכל אשר בה מרגישים מצד ענינם הם את הענין של "למלך" - שאצלם מתקיים "לקרוא כולם כשם ה' ולעבדו שכם אחד", "יחזרו כולם לדת האמת", עד אשר גם כל עסקם הוא "לדעת את ה' בלבד" - אז זוהי גאולה שלימה, ונפעלת בשלימות הכוונה של דירה בתחתונים, וממילא נפעלת גם כן שלימות הגאולה אצל ישראל עיי"ש עוד, וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 100 בהערה 51 בענין זה.

ולפי"ז י"ל דב' דעות הנ"ל בענין ע' לשונות תלוי בב' דעות אלו, דאי נימא כאופן הב' שהגאולה פועל בהם איך שהם מצד מציאותם עצמם, מסתבר לומר שלעת"ל ישארו הע' לשונות כיון שהן הן לשונות של האוה"ע מצ"ע ויפעול בהן זיכוך וכו', אבל

אי נימא שהגאולה באוה"ע אינה בהם מצ"ע אלא פרט ותוצאה מגאולת ישראל, נראה לומר כהדיעה הא' שהע' לשונות יתבטלו כיון שאין הגאולה פועלת בענינים הם מצ"ע.

ולפי"ז א"ש הטעם שהרבי נקט בשיחה הנ"ל בפשטות שהע' לשונות לא יתבטלו וכהרד"ק, אף שיש דסב"ל שאכן יתבטלו כדהובא לעיל, כי מכיון דברמב"ם ובתניא סב"ל שהגאולה תפעול בהם מצ"ע, הרי מסתבר לומר שע' לשונות ישארו, וא"ש ג"כ לשון השיחה שם: "ויש לומר שלכן לא יתבטלו הלשונות לעתיד לבוא כי אז יהי' "והיתה לה' המלוכה" בכל עניני ופרטי העולם, כולל גם בלשונות האומות" דלשון זה מתאים לדיעה הב' כפי שהובא לעיל: "דאם הגאולה שלהם הוא רק בתור תוצאה מהגאולה דישאל, הרי נמצא שהגאולה שתוכנה והיה ה' למלך על כל הארץ אינה בשלימות כי בהם איז נרגש הענין של "למלך", אבל כשתכל וכל אשר בה מרגישים מצד ענינים הם את הענין של "למלך" אז ה"ז גאולה שלימה וכו'", וילע"ע באור התורה שצויין בהשיחה בצפני'.

אוה"ע אם יתגיירו לעת"ל

והנה ברמב"ם הל' מלכים רפ"ב כתב: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו הולך. וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש וגו' משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עולם וכו' ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל שנאמר וארי' כבקר יאכל תבן וכו' עכ"ל.

וב'מקורות וציונים' שברמב"ם פרנקל על ויחזרו וכו' לדת האמת כתב: "ברכות נו, ב, שעתידין להתגייר וכו' וע"ז כד, א, כולם גרים וכו' לעתיד לבא, עי' לעיל ספ"ד גבי מלך שתהי' מגמתו להרים דת האמת", וכוונתו דכיון דמלעיל סופ"ד מוכח ד"דת האמת" בלשון הרמב"ם כוונתו ליהדות בשלימותו, במילא גם הכא צ"ל בכוונת הרמב"ם במ"ש: "ויחזרו כולם לדת האמת" שאוה"ע יתגיירו, וכ"כ הר"ן בדרשותיו (דרוש ז') וז"ל: אחד מן היעודים הגדולים שיעד בביאת משיחנו הוא זה כאמרו (צפניה ג, ט) כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, ירצה בזה, כי כל האומות ישובו לאמונתנו בכללי התורה ובפרטיה כפי דעתנו וכו' עכ"ל עיי"ש.

דעת הרבי בשיטת הרמב"ם

אבל בשיחה הנ"ל דחלק כ"ג (סעי' ט) חולק על זה שהביא לשון הרמב"ם זה, ובהערה 76 כתב וז"ל: דמהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל, אף שבכ"מ ברמב"ם (הל' מתנות עניים רפ"י, הל' א

חגיגה פ"ג ה"א וה"ו) מוכח שדת האמת היינו דת ישראל, וכן צ"ע בלשון "דת האמת" שבספ"ד דהל' מלכים עכ"ל, ובשוה"ג ציין לדרשות הר"ן הנ"ל עיי"ש, והראי' לזה, דאם יתגיירו ויהיו ישראלים פשיטא שלא יגזלו ולא ישחיתו, וממה שהוצרך הרמב"ם לפרש שלא יגזלו וכו', מוכח דסב"ל שלא יתגיירו עיי"ש.

וי"ל שגם זה תלוי בהנ"ל ולשיטתיה אזיל דכיון דסב"ל להרמב"ם כאופן הב' דענין הגאולה באוה"ע פועל בהם כפי שהם מצד עצמם כפי מציאותם הם, וכיון שב"נ נצטוו רק בז' מצוות, נמצא דזהו מציאותם ותכליתם, ולכן נפעל בהם ענין הגאולה כפי שהם מצד מציאותם, אבל אי נ"מא כאופן הא' דגאולת העולם כולו הוא רק פרט ותוצאה מצד גאולתן של ישראל, י"ל שיתגיירו, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ז וסי' נ"ח.



כמים לים מכסים

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

כתב הרמב"ם בסוף ספרו: ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה. ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה מושפעת הרבה. וכל המעדינים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם. שנאמר (ישעי' יא, ט) כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ובמו"נ ח"ג פי"א (מהדורת קאפח) כ': בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשינאה, ויבטלו נזקי בני אדם זה לזה. וכבר הבטיח בכך ואמר וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ וגו' ופרה ודב תרעינה וגו' ושיעשע יונק וגו' ואחר כך נתן סיבה לכך ואמר, כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמתת האלוהים, ואמר לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ובהל' תשובה פ"ט ה"ב כ': ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינחמו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן. וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא. לפי שבאותן הימים תרבה

הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו. ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם. מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה. ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו. ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'. ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים. (ולא הביא סיום הפסוק כמים לים מכסים).

ובפירוש המשניות לסנהדרין (קאפח) הקדמה לפ' חלק כ': והתועלת הגדולה באותו הזמן שננוח משעבוד מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב ותרבה הדעת כמו שאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'. (ולא הביא סיום הפסוק כמים לים מכסים).

והנה במכתב מעש"ק פ' עלי באר ענו לה תשכ"ח (נדפס ג"כ בלקו"ש ח"ח ע' 340), הערה ד"ה "הדעה והחכמה והאמת" כ' וזלה"ק: "הוסיף ביאור בסוף הל' מלכים: ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד (להעיר מהל' יסוה"ת פ"א ה"ד: הוא לבדו האמת. ועייג"כ תניא פל"ה בהג"ה בשם הרב המגיד) ולפיכך יהיו ישראל חכמים כו' וישיגו דעת בוראם כו' (להעיר מהל' יסוה"ת פ"ג ה"ט). ובוה יובן ג"כ מה שרק בהל' מלכים ובמו"נ הובא סיום הכתוב: כמים לים מכסים. "עכלה"ק.

והנה בנוגע להל' מלכים, לכאו' מובן ע"פ המבואר בההערה למה הוסיף הרמב"ם סיום הכתוב "כמים לים מכסים", כי בזה מודגש איך שזה יהי' עסק היחידי של כל באי העולם, וגם שזה מורה על השלימות ההשגה דישיגו דעת בוראם, (כמו מים שמכסים כל הים ולא ניכר מציאות הים, ומציאות הים היא המים שמכסים אותו ומתאחד אתו בתכלית), ולא רק כמ"ש בהל' תשובה ובפיהמ"ש שתרבה הדעה והחכמה והאמת בכלל, אבל לא מדגיש שם שזה יהי' העסק היחידי, ושההשגה יבהי' באופן דישיגו דעת בוראם.

אבל לכאו' לא מובן כ"כ מהו ההסברה המבואר בההערה למה במו"נ מובא סיום הפסוק כמים לים מכסים. ואולי הכוונה שרק במו"נ ובהל' מלכים מודגש שריבוי הדעת לע"ל הוא דעה את ה', משא"כ בהל' תשובה ובפיהמ"ש שכ' רק שתרבה הדעה והחכמה והאמת ולא מדגיש להדיא שכוונתו הוא על דעה את ה'. (ורק בנוגע ידיעת ה' שייך לומר שזה פועל על כל מציאות העולם באופן דכמים לים מכסים). אבל לכאו' זה דוחק כי גם בהל' תשובה ובפיהמ"ש מביא הרמב"ם הפסוק מלאה הארץ דעה את ה'.

ואולי הכוונה בדא"פ וכו', שבמו"נ מודגש שם איך שידיעת אמת אלקות מביא לביטול השנאה וכיו"ב בין בני אדם, שמוזה מובן שידיעת האלקות שעלי' מדבר במו"נ שם הוא באופן חזק כ"כ עד שזה פועל שינוי וביטול מציאות האדם, ולכן מובן למה מביא הרמב"ם שם סיום הפסוק כמים לים מכסים, כי בזה מודגש שהדיעה את ה' לע"ל יהי' כמו הים שמתבטל ממציאותו וכל ענינו הוא רק המים מהכסים אותו. (משא"כ בהל' תשובה ובפיהמ"ש לא מודגש שם איך שהדיעה את ה' משנה מציאות האדם. ועייג"כ הדרן על הרמב"ם תשמ"ט).

ויש להעיר משיחת חול המועד סוכות תשכ"ב סמ"ג, שמבאר שם איך שהענין דמלאה הארץ דעה את ה' יביא להמצב דלא ירעו ולא ישחיתו, ומבאר שם שלזה צ"ל לא רק הענין והדרגא דמלאה הארץ דעה את ה', אלא צ"ל גם הענין ד"כמים לים מכסים", כי דוקא בזה שהדיעה את ה' יהי' באופן דביטול (כמים לים מכסים) יביא זה אמיתית השלום. ע"ש.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הוספת ערי מקלט לע"ל

הרב אברהם ברוך פעוונזנער

רב קהילת חב"ד – פאריז, צרפת

כותב הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ח ה"ג: בימי המלך המשיח מוסיפין שלוש אחרות על אלו השש, שנאמר "ויספת לך עוד שלוש ערים, על השלוש האלה" (שופטים יט, ט). והיכן מוסיפין אותן--בערי הקיני והקניזי והקדמוני, שנכרת לאברהם אבינו עליהן ברית, ועדיין לא נכבשו; ועליהן נאמר בתורה "ואם ירחיב ה' אלוהיך, את גבולך, כאשר נשבע, לאבותיך; ונתן לך את כל הארץ, אשר דיבר לתת לאבותיך . . . ויספת לך עוד שלוש ערים, על השלוש האלה" (שופטים יט, ח-ט).

הכסף משנה על אתר כותב וז"ל (להבנת דברי הרבי דלהלן מועתק בזה כל הכס"מ השייך להלכה זו) :

בימי מלך המשיח מוסיפין ג' אחרות וכו'. בירושלמי פרק הגולין (דף ל"ב). ובספרי פרשת שופטים על פסוק ואם ירחיב ה' את גבולך וכו' ויספת לך עוד שלוש ערים על השלש האלה.

ומ"ש והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני. עכ"ל הכס"מ:

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו דן בדברי הכס"מ וכותב (מאמר ד"ה אך בגורל ה'תשל"ה סה"מ מלוקט א' עמוד קל"ט

הערה 82): ארץ ישראל השלימה – כולל הקני הקנזי והקדמוני, וכנאמר בברית בין הבתרים לזרעך נתתי (כבר נתתי. ירושלמי חלה פ"ב, ה"א) את הארץ הזאת גו'. רמב"ם הל' רוצח פ"ח ה"ד (והמקור בספרי יט, ח, ואולי לא הי' זה בגירסת הספרי דהכס"מ. או שיפרש שאינו מוכרח שגם ערי המקלט יהיו בהקני קו"ק. וראה רש"י ורמב"ן עה"פ שם).

והנה יל"ע בהערת הרבי בדברי הכס"מ מה הוקשה לו, שע"ז מתרץ ואולי לא היה זה בגירסת הספרי דהכס"מ, והתירץ השני שהכס"מ מפרש הספרי שאינו מוכרח שערי מקלט הנוספים יהיו בערי קו"ק.

ולכאורה הרי דברי הכס"מ פשוטים לכל מעיין..

ונראה לפענח דהנה הלכה זו ברמב"ם יש בה שני חלקים. א) תחילתה שלעתיד לבוא מוסיפין עוד שלוש ערים – הזמן. ב) והיכן מוסיפין בערי קו"ק – המקום.

והסוגריים שבהערה הנ"ל מתייחסים לחלק השני.

והרבי מציין כמקור לדברי הרמב"ם לספרי.

ובזה עומד הרבי על ענין תמוה ביותר בכס"מ. שלחלק הראשון של ההלכה ציין הספרי את המקור בירושלמי ובספרי על אתר. אמנם לחלקו השני העתיק הכס"מ את דברי הרמב"ם ולא ציין עליהם כלום.

וידוע ללומדי הכסף משנה. שבמקום שרצה לציין המקור מאוחר יותר, העתיק את דברי הרמב"ם והשאיר מקום חלק לאחריו. וכן בהלכה זו.

וע"ז מקשה הרבי מאיזה טעם השאיר הכס"מ חלק את הציון למקור דברי הרמב"ם, על מנת להשלימו, הרי בהלכה זו עצמה כבר הביא מספרי זה עצמו. ואין לכאורה שום טעם שיכול לגרום לדחות כתיבת המ"מ. וכנ"ל שכבר עסק במקור הלכה זו.

וע"ז מתרץ הרבי בשני אופנים וכפי שיתבאר להלן בע"ה:

(א) שבגירסת הספרי שהיה לפני הכס"מ אינו מבואר כלל שערי מקלט הנוספים יהיו בערי קקו"ק.

(ב) אף לפניו היתה הגירסה בה משמע שערי המקלט יהיו בערי קקו"ק, אבל מ"מ אין זה לעיכובא, (כלומר אין להכריח מהספרי שחייב להיות בערי קקו"ק, אלא בדיעבד יכול להיות במקומות אחרים)

וכאסמכתא מביא הרבי מרש"י שכתב רק: ג' בא"י ג' בעבר הירדן וג' לעת"ל ששינה ולא כתב מקום ג' הנוספים אלא רק את זמנם, ועד"ז הוא ברמב"ן על אתר.

דהנה בספרי מצינו ב' גרסאות (הבא בחצאי עיגול היא הגירסא הנפוצה, והבא בחצאי ריבוע הוא הגירסא עם הגהות הגר"א ונדפסה יחד עם פירוש המלבי"ם):

אם ירחיב ה' א-לקיך את גבולך. עשה מצוה האמורה בענין, שבשכרה ירחיב ה' את גבולך.

כאשר נשבע לאבותיך. הכל בזכות אבותיך.

ונתן לך את כל הארץ אשר (נשבע) [דבר לתת] לאבותיך. (הכל בזכות אבות)
[זה קיני קנזי וקדמוני]

כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה ויספת לך. מכאן אמרו, שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן. וכשבאו לארץ הפרישו עוד שלש, ולעתיד לבא עתידים להפריש עוד שלש. שלש על שלש הרי ששה ועוד ג' הרי תשע.

הרי שבגירסא הנפוצה (לעיל בסוגריים העגולים) לא מוזכר כלל מקום ה-ג' ערי מקלט שיוסיפו. וכן בירושלמי מכות פ"ב סוף הלכה ו': ולעתיד לבוא מפרישין עוד שלוש כו' – נזכר זמן ההפרשה ולא המקום.

ורק לפי גירסת הגר"א בספרי (לעיל בסוגריים המרובעים) נזכר זה.

ולפי זה תתפרש ההערה במאמר כמין חומר.

לתירוץ ה-א': לפני הכס"מ היה גירסתנו בספרי, ובצרוף הירושלמי, יש מקור רק על הזמן ולא על המקום, והכס"מ מביא זה כציון לדברי הרמב"ם בתחילת ההלכה, בימות המלך המשיח מוסיפין וכו'. (1)

ובתירוץ ה-ב' בהערה: הנה גם לגירסא זו השניה שמפורש בספרי שירחיב ה' את גבולך קאי לא על איזה הרחבה שתהיה על ידי מלך ישראל וכיו"ב, אלא על נתינת כל

עשר ארצות שנשבע ה' לאברהם, וזה יהיה בימות המשיח, מ"מ אינו מוכרח שהערי מקלט יהיו בארצות אלו. ואף שכן מסתבר מהמשך הענינים בספרי, ש-ה' ירחיב את גבולך בקקו"ק, ויספת לך, דשייכא זה לזה, ההרחבה והוספת הערים. אך אינו מפורש שיהיה דוקא שם 2), ואינו מעכב בדיעבד 3).

ע"כ בענין ביאור דברי הרבי.

ואולי יש להוסיף לעצם הענין (לחודדי עכ"פ):

לפי הגירסא הנפוצה (שאינן בה קקו"ק), אפשר לפרש "לעתיד לבוא" לא על הזמן שאחרי ביאת המשיח, שזהו מובן "לעת"ל ברוב המקומות, אלא שהכוונה לזמן מן הזמנים אחרי משה רבינו, וזה יוכל להיות בזמן בית ראשון

או שני (ובדוגמת "קדושה ראשונה כו' לעתיד לבוא" שבמגילה יו"ד ע"א ועוד). אבל בכל זאת, יש מקור לדברי הרמב"ם לשיטתו דהוספת ערי המקלט יהיה בימי המלך המשיח.

והוא מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ב: אף בערי מקלט הוא אומר "אם ירחיב ה"א את גבולך ויספת לך עוד שלוש ערים" וגו', ומעולם לא היה דבר זה ולא ציוה הקב"ה לתתהו".

ואף שלפי הספרי היה יכול להיות דבר זה גם קודם, מ"מ בזמן שכתב הרמב"ם את חיבורו כבר נתברר שהכוונה כאן בלעת"ל הוא למלך המשיח.

(זה שבימות המשיח יכבשו את ערי קקו"ק, בנוסף למה שכתב הרמב"ם בהל' רוצח הנ"ל, י"ל שנכלל במה שכתב בהלכ' מלכים שם ה"ד: וניצח כל האומות שסביביו")

ואידי דעסקינן בהלכה זו בהלכ' רוצח, יש להבחין בדיוק לישונו שכתב כאן על ג' ארצות קקו"ק "שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהם", ואילו בהל' שמיטה ויובל פי"ג ה"א כתב: "בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם יצחק ויעקב" וכו'. וטעם השינוי הוא כי ליצחק וליעקב נכרתה ברית רק על ארץ ז' עממין, ובה עוסק בהל' שמיטה ויובל, ואך לאברהם נכרתה ברית על ארץ עשר האומות, וירשוה בני עשו מואב ועמון שהם מזרע אברהם, או שייכים אליו עכ"פ עד שיבוא מלך המשיח, ואכמ"ל.

1) ויל"ע מדוע מקדים הירושלמי לספרי, אף שמאוחר בזמן. ואולי כן דרכו דהכס"מ, ואכמ"ל.

(2) ולהעיר על דבר פלא, כיצד יתכן ששלוש ארצות יצטרכו ג' ערי מקלט כמו ל- ז' ארצות, וכפי שהקשו לגבי עבר הירדן, שהיו שלוש ערים לשני שבטים ומחצה וג' ערים לתשעת המטות וחצי המטה.

ובפרט שלעת"ל לא שייך התירוץ שבדחז"ל (הובא בפרש"י לפרשת מסעי) שבגלעד (עבר הירדן) נפישו רוצחים. ותן לחכם ויחכם עוד.

(3) במה שכתב הרבי שיתכן שלא יהיו הערי מקלט בערי קקו"ק, יש לעיין מצד דין ערי מקלט.

הרי הדין הוא דע"מ צריכים להיות בקירוב, וא"כ איפה תהיה ארץ חדשה לשלש בה ערי מקלט אם לא בערי קקו"ק הסמוכים? ואולי יש אפשרות שיהיה בארצות הסמוכות לארץ ישראל, ועדיין יהיה בקירוב להצריך להם. או אולי הכוונה שלא דוקא שצריך עיר מקלט בכל אחת מג' ארצות אלו, ועצ"ע.



תורת רבינו

גיל חיוב הטף בהקהל³

הרב שמואל פּעוּזנער

תושב השכונה

בהערה למכתב כללי ו' תשרי ה'תשל"ד פיסקא טף כותב הרבי: טף להמנחת חינוך – משנולד, ומביא עוד מהירושלמי ריש חגיגה: ואין קטן גדול מטף (בתמיה), משמע דעכ"פ בלא הגיעו לחינוך קאי.

והנה אף שכך כתב הרבי בפשטות בשנת הקהל ה'תשל"ד, בהערה למכתב כללי ח"י אלול ה'תשמ"מ כותב הרבי בפיסקא קטני קטנים: ובמנ"ח מצוה תריב "נראה

(3) ביחידות לאורחים בסיום חודש החגים בשנת הקהל ה'תשמ"ח, בעת שהאורחים עברו אמר הרבי נשי"ד לכאו"א: זאלטס טאהן אין הקהל, ובהצלחה, לכמה מהם ששייכים לכתוב חידושי תורה אמר: שרייבען וועגן הקהל, ובזה נראה ברור שהעיסוק בענין הקהל בתורה הוא חלק מהעבודה דשנת הקהל.

שתיכף שיצא מכלל נפל" – וצע"ג שעפ"ז גם קודם שיצאו מספק צריך להביאם שה"ז ספק בקיום מ"ע מה"ת, ואפשר שבזה גילה הרבי טעמו מדוע סובר בפשטות שלדעת המנ"ח מצות הקהל לטף הוא משנולד, (שאף אם זמן חיוב המצוה הוא משיצא מכלל נפלים שהוא ל' יום, הרי קודם ל' יום הוא ספק, וספיקא דאורייתא לחומרא ויש להביאו למעמד הקהל בבית המקדש, וכן בעניני הקהל כפי שהם בזמן שאין בית המקדש קיים אמנם לפי זה בוודאי נפל כגון המובא בשו"ע ובשו"ע רבה"ז הל' שבת סי' ש"ל שאין מחללים עליו את השבת, וי"ל שאף אינו חייב בהקלה).

ויצויין שבמכתב שיצא בסמיכות לזה בין יום בכיפורים לחג הסוכות ה'תשמ"א (פיסקא "הקהל את העם"), ציין הרבי את המקור לקטני קטנים אך לירושלמי ולא למנ"ח ואפשר הוא מטעם כי לדעת המנ"ח הוא לאו דוקא לכל קטן קודם ל' יום, משא"כ לירושלמי שאפשר עד ליום הלידה מאחר שהוא קודם גיל חינוך ומנא ליה לחלק בזה. ונוגע גם לטעם חיוב קטני קטנים כפי שית' להלן בע"ה הסברא בזה.

במכתב כללי דר"ח ה'תשמ"ז הרחיב הרבי מאד בשקו"ט בדעת המנ"ח (פיסקא והטף): ומתחיל שאפילו קטני קטנים. ומביא המנ"ח: "נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל או שנולד שכלו רוב חדשיו" – וצע"ג שעפ"ז גם קודם שיצאו מכלל נפל ודאי צריך להביאם שה"ז ספק מ"ע מה"ת. ומביא מרש"י עה"פ שם: והטף למה באו לתת שכר למביאייהם, היינו שע"פ פשט (ובש"ס – חגיגה ג, א) תיכף שנולד מחוייבים להביאו.

ומתוך הרבי: ואולי י"ל – לא כהקס"ד משום דספק (נפל) לחומרא, כ"א בתורת ודאי, ואפילו נולד לח' ולא גמרו שערי וצפרניו (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' ש"ל ס"ח) – כי חד טעמא בכל הטף – לתת שכר למביאייהם – העירני ח"א מהתוי"ט למגילה פ"א מ"ג: וטף לא באו אלא כדי ליתן שכר למביאייהם. . וא"כ אפילו קטן כמות שהוא יש שכר למביאייהם ומביאין אותו.

ורואים שאכן טעמו של הרבי שכתב בתשל"ד בפשטות שלדעת המנ"ח חיוב הקטן הוא משנולד היתה מצד סברת ספיקא דאורייתא, וצריך להבין הסברא הן מעיקרא מאי קסבר ולבסוף.

והנה במפרשי התורה דנו בטעם הבאת הקטנים, שהרי תכלית המצוה היא למען ישמעו ולמען ילמדו אינו שייך בטף ולמה יביאום.

ויש להקדים שהבאת קטנים להקהל אינה מדין חינוך כבשאר מצוות אלא מעצם הציווי, וזה מוכח בירושלמי שמביא הרבי, ששואל ואין קטן גדול מטף, שקטן שעליו

שייך הגדר הגיע לחינוך הוא גדול יותר מטף שמצוה להביאו להקהל, ובזה אפשר ללמוד בשני אופנים ונראה שזהו החילוק בין ההוא אמינא והמסקנא, אופן א': שזהו מעין גזירת הכתוב, שמצוה זו היא גם לטף, דהיינו שהחיוב הוא על הטף, ודוגמה לזה הוא מחיוב נשים במצוות עשה דחנוכה פורים ופסח משום שאף הם היו באותו הנס. דאף שבכלל הם פטורות ממ"ע שהזמן גרמא והטעם בזה אינו משתנה מיו"ט ליו"ט, אמנם מצוות אלו נתנו להן, וכן בהקהל המצוה היא גם לטף, אף שבכלל אינו בגדר חיוב שום מצוה, כאן נצטוונו להביאו. אמנם אם החיוב הוא עליו, הרי לפחות הוא צריך להיות מוגדר חי כדי שיחול עליו החיוב. והוא שיצא מכלל נפלים ויקרא חי.

וע"ז מקשה הרבי שהגדרת קטן פחות מ-ל' יום הוא לא נפל ודאי רח"ל, אלא ספק, ומכיון שחיוב התורה הוא להביא הטף הרי נתחייב להביאו מצד ספיקא דאורייתא. (ולפי"ז נפל ודאי רח"ל, אין מצוה להביאו שאינו בגדר שיחול עליו החיוב), ולמעשה כותב הרבי בפשטות לפי סברה זו, שלדעת המנ"ח צריך להביאו משנולד.

אמנם המנ"ח עצמו לא כתב כן אלא תיכף שיצא מכלל נפלים או שנולד כשכלו לו חדשיו, ונשאר השאלה ששואל הרבי מדוע לא יביאו מצד הספק.

ומתוך הרבי שגדר הטף אינו נוגע כלל.

אם יסוד החיוב הוא שהמצוה היא על הטף, הרי צריך להיות איזה גדר ולפחות שהטף יהיה מציאות חי כדברי המנ"ח, ואז שייכים קושיות המפרשים מאי עבדיתייהו דהטף בהקהל הרי אינם שייכים להבין, אך כשנאמר שמצות הבאתם היא ליתן שכר למביאייהם, הרי אינו נוגע כלל מצבם, אלא טף כמו שהוא גם אם בהגדרת ההלכה הוא נפל בוודאי ואין מחללים עליו את השבת.

וזהו הטעם בכל הטף גם גדולים יותר ששייכים להבין והגיעו לחינוך הקהל, שגם אז אין להחיל עליהם מצוה מדאורייתא בשעה שהם פטורים ממצוות, וגם בהם הגדרת המצוה דאורייתא להביאם להקהל הוא ליתן שכר למביאייהם, וכדיוק התו"ט ששהטף באו רק כדי ליתן שכר למביאייהם, (ויש לעיין האם הסברה זו היא אף להמנ"ח או הוא אופן אחר).

ויש להוסיף בזה נקודה, שכל ענין הקהל אינו לימוד התורה רגיל, אלא הענין הוא המעמד שהוא כמעמד הר סיני, ואולי נוגע שיהיו כל ישראל ממש כמעמד הר סיני, ועכ"פ ענין הלימוד וההבנה אף שהוא מצות הקהל למען ישמעו וגו' אך הוא רק מביא

לעיקר שנפעל ליראה את ה' כל הימים מצד המעמד, ואולי באופן מסוים הטף שייך לקבל ענין זה, עכ"פ ברוחניות.



כח המקווה לטהר

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ. י.

בשיחת כ' מנ"א תשכ"ד מבאר הרבי את המשנה בסוף מסכת יומא 'מה המקווה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל'. דלכאורה מי נתן למקווה את כח הטהרה אם לא הקב"ה. א"כ הי' צ"ל הפוך, 'מה הקב"ה מטהר אף המקווה מטהר'?

ומבאר בארוכה שר' עקיבא מבאר לנו למה צריך שהקב"ה בעצמו יטהר את ישראל מטומאותם, הרי יכול לעשות זאת ע"י מלאך או רב או שמש וכו' אבל שהקב"ה יטריח את עצמו לטהר בן ישראל שנמצא בתכלית השפלות והטומאה? אתמהא?! וע"ז מביא ר' עקיבא דוגמא ממקוה. במקוה רואים דבר פלא, שאפילו אלף אלפים דברים (או אנשים) טמאים טובלים באותו מקוה, המקוה לא רק נשארת בטהרתה אלא יותר מזה, היא ממשיכה לטהר אחרים. והטעם על זה הוא דווקא מי שאינו יכול לקבל טומאה כלל (דהיינו שאין לו כל שייכות לטומאה) יכול לטהר אחרים.

וזה מה שמלמדנו ר' עקיבא, דכמו שמקוה מטהר את הטמאים דווקא מכיון שאין לה כל שייכות לטומאה כך טהרת עם ישראל מטומאותם יכול להיות רק ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו שהוא שלימותא דכולא ואינו שייך כלל לכל עניין של חסרון. כי מי יכול לטהר מטומאה מי שאינו שייך כלל אפי' בדקות דדקות לכל ענין של היפך הטהרה. עיי"ש בארוכה.

ויש לזה סמך בנגלה דתורה. דעי' בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רי"ג ובכ"מ) דעל הפסוק בפ' שמיני "אך מעין ובור מקוה מים יהי' טהור" מביא רש"י ב' פירושים; א. שמקוה מים אינו מתטמא ע"י נגיעה בדבר טמא, ב. שכל דבר הטמא הבא בתוכו מתטהר. דהתורה מלמדת אותנו דהסיבה שהמקוה יש לה כח לטהר הוא מכיון שהיא בעצמה אינה ראוי' ליטמא. וכל התנאים בהכשר מקוה שלומדים מהפסוק (שלא יהיו שאובים ושיעור מ' סאה ואשבורן וכו') הוא שהתנאים הללו מוכרחים בשביל שהמקוה תישאר בטהרתה, ולא תהי' ראוי' לקבל טומאה. ועי"ז מסובב שטמא הבא למקווה זו, נהי' טהור.

ועי' ליקוטי הערות על תשובות חת"ס שהביא אריכות מכמה אחרונים שהתפלפלו בזה. אך לפי המבואר בשיחה, מתאימים דברי החת"ס עפ"י פנימיות הענינים ומרומז בדברי המשנה סוף יומא.



אמירת הג' קאפ' תהילים באם שכח באמצע

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בהיום יום דא' אלול נכתב: "כשהיה הצ"צ בן תשע שנים אמר לו רבינו הזקן: קבלתי ממורי (הרב המגיד) שקיבל ממורו (הבעש"ט) בשם מורו הידוע, אשר מיום שני דר"ח אלול עד יום הכפורים, יאמרו בכל יום ויום במשך היום שלשה קאפיטלאך תהלים, וביוהכ"פ שלשים וששה קאפיטלאך: ט' קודם כל נדרי, ט' קודם השינה, ט' אחר מוסף, ט' אחר נעילה. ומי שלא התחיל ביום ב' דר"ח יתחיל באותו יום שהוא עומד בו, ואת אשר החסיר ישלים".

מזה שכתב "ומי שלא התחיל" ולא (גם) "ומי ששכח יום או יומים באמצע", יש לדייק שדוקא באם לא התחיל אזי יאמר קודם של אותו יום, ולאחרי זה ישלים מה שהחסיר, אך אם כבר התחיל ושכח באמצע אזי ישלים קודם מה שהחסיר, ואחרי זה יאמר את של אותו יום. וצ"ע הסברא בזה.

ולהעיר, דישנה סברא לומר שישלים קודם את מה שהחסיר, שהרי אמירת התהילים מר"ח אלול עד יוה"כ מהוה חטיבה אחת, וא"כ עדיף שישלים מה שהחסיר ואז ימשיך בלי הפסק בנתיים (בשאר פרקי תהילים שלא על הסדר). (ואולי זהו על דרך לדברי כ"ק אדמו"ר בתו"מ חמ"ז ע' 292: "כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר פעם, שבאם לא משלימים את התפלה ונשאר "שיריים", יש להשלים תחילה את התפלה הקודמת, ורק לאחר"ז מתפללים התפלה הבאה", אך כמובן שיש ליחלק כמובן בין תפילה לתהילים, ועוד דכאן אי"ז באותו יום אלא ממ"נ כבר הפסיק ביום או כמה ימים (יומי איפסקי אהדי)).

אלא דלפ"ז גם אם לא התחיל הי' צריך להיות שישלים תחילה, ולא רק אם שכח באמצע.

ואבקש מקוראי הגליון להביע חוו"ד בזה.



חיוב גר בקרבן (גיליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגיליון הקודם (א'ק"ב) הביא הרב מ.מ. המבואר בלקו"ש חכ"ו אודות גר לע"ל, וגם לאחר בניין ביהמ"ק דלעתיד ישארו הגרים דזמן הזה בגדר ישראל גם קודם הקרבת הקורבן, על דרך גר שחזר לסורו.

ומקשה ע"ז ד"צ"ק מה הדמיון ביניהם?

ואולי י"ל בעניין הדמיון ביניהם ובהקדים, דלכאורה יש להקשות על השיחה הנ"ל מדוע הדוגמא היא מגר דחזר לסורו דוקא, ולא מיהודי שסר מתומ"צ? אלא צ"ל דבמי שנולד יהודי, הרי מכיון שהוא נולד כך, זהו ענין עצמי אצלו, ובמילא זהו דבר שא"א לשנות, וזהו הסיבה לכך שהוא נשאר יהודי גם לאחר שסר מתומ"צ.

ומעתה יש קס"ד לומר דמשא"כ בגר שלא נולד יהודי, הנה היות שזה שהוא יהודי עכשיו זהו מפני שקיבל על עצמו, לכן י"ל דכשחזר לסורו הוא מבטל קבלה זו, ואעפ"כ אנו רואים שאינו כן אלא נשאר אפי' הגר שחזר לסורו יהודי, וע"כ צ"ל דהיינו מפני שגם אצלו היותו יהודי לאחר שנתגייר נעשה עניין עצמי שא"א לשנות. ועפ"ז מובן שגם אחר בניין ביהמ"ק שהוא חייב להביא קרבן, אעפ"כ הוא בגדר ישראל כי זהו עניין עצמי שא"א לשנות.



לא בראו אלא לכבודו – מצד נמנע הנמנעות

(גיליון)

הנ"ל

בגיליון הקודם כתב הרב מ.מ. להקשות "בשיחת ש"פ פינחס תשד"מ (התוועדות ח"ד ע' 2233) מבאר המשנה בפרקי אבות דכל מה שבא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, "שרצונו של הקב"ה שהנברא יהי' גם בבחי' משפיע . . היינו שהנברא ישפיע ויוסיף בכיכול בכבודו של הקב"ה.

ומסיים: "ואין לתמוה כיצד יתכן דבר כזה – דמכיון שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", ומי יאמר לו מה תעשה, הרי ביכולתו לעשות שאפילו אבן דומם יוסיף בכבודו". עכ"ל השיחה.

ולכאורה יש לעיין מדוע נקט כאן דוקא ענין זה דנמנע הנמנעות, הרי כל ענין התהוות העולמות מבואר בחסידות שנובע ממדרגה שלמעלה מטעם ודעת, דכך נתאוה וכו', ומה הכוונה במה שמחדש כאן שזה נובע מ"נמנע הנמנעות". עכ"ל.

ויש לומר בפשטות, כי בענין הבריאה אין הקושיא "איך יכול הקב"ה לברוא", אלא מדוע הוא צריך את הבריאה, ועל זה מתרצים שעל תאוה לא מקשים קושיות, משא"כ בשיחה הנ"ל שמדובר על זה שהנבראים מוסיפים כבוד, על זה השאלה איך ביכולתם להוסיף כבוד, ועל זה בא התי' שהוא נמנע הנמנעות.



חסידות

הערה בלקו"ת פ' תצא: ויראו – ויבואו

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו הייווען "בית דוד שלמה"
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת פ' תצא דף לח, א, בהוצאות החדשות (הוצאת קה"ת תשנ"ז ואילך), נדפס: "והמדות נקראו אלקים כמ"ש ויבואו בני האלקים וגו' ותרגמו בני רברביא".

ובהערות המו"ל בשולי הגליון: ויבואו: נתקן ע"פ דפוס ראשון וכת"י וסה"מ תקס"ג ע' תשכ, אבל בדפוס ווילנא הגי': ויראו.

הסיבה בפשטות מדוע תיקן המו"ל את נוסח דפוס ווילנא, כי בדרושי דא"ח מובא פעמים רבות הפסוק באיוב (א, ו) "ויבואו בני האלקים להתייצב על הוי'", ואין רגיל כלל להביא בהדרושים את הפסוק בס"פ בראשית (ו, ב) "ויראו בני האלקים את בנות האדם". ולכן סבר המו"ל שמסתבר להעדיף את נוסח הדפוס הראשון (ובפרט שכן מצא גם באחד הכתבי יד, ובס' מאמרי אדה"ז תקס"ג).

אבל בשים לב שהדפסת הלקו"ת בוילנא בשנת תרס"ד היתה ביוזמתו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, אשר גם הגי' את כל הספר (יחד עם המעתיק ר' שמואל סופר והרה"ח ר' אשר גראסמאן, כמסופר באגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"ד ע' לא, וע' מח. ועוד). ואכן בהוצאת ווילנא תרס"ד תוקנו תיקונים רבים שנפלו בהוצאות

הקודמות, ובפרט בדפוס ראשון (זיטאמיר תר"ח). - לכן צריך לנהוג במשנה זהירות כאשר באים לתקן את נוסח הדפוס של ווילנא תרס"ד.

ובנדון דידן, כאשר בודקים ומשווים את ב' הפסוקים הללו, נראה בעליל שאכן נפל טעות בדפוס ראשון, כי באיוב (א, ו שם) עה"פ "ויבואו בני האלקים", מתרגם התרגום: "ואתו כתי מלאכיא". משא"כ בס"פ בראשית (ו, ב שם) עה"פ "ויראו בני האלקים" מתרגם אונקלוס: "וחזו בני רברביא" (כמ"ש בלקו"ת כאן: "והמדות נקראו אלקים כמ"ש ויבואו בני האלקים וגו' ותרגומו בני רברביא"). ומזה מוכח שהנכון הוא כפי שנדפס בהוצאת ווילנא תרס"ד, וצ"ל: "ויראו בני האלקים".

ולהעיר מאזהרת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ו ע' 384 הע' 4 (בנוגע להגהת הלקו"ת ע"פ כת"י): "ופשיטא שלא ח"ו ע"י כל הרוצה לשלוח יד בדרו"ל וכו'".



יחוד דיחו"ע ויחו"ת (גליון)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון ש"פ ראה תשע"ה, שאלתי על המבואר בהמשך תער"ב ח"ג בסופו, שם מבאר ענין יחוד עילאה ויחו"ת, דלכאורה ענין זה של חיבור יחו"ע ויחו"ת צריך ביאור, דכיון שכבר ישנו ענין של יחודא עילאה למטה, היינו שבעולם התחתון ניכר שאין עוד מלבדו, אם כן מהו ענין יחודא תתאה כאן.

והבאתי ביאור שהוא ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ט שיחה ב' ואתחנן, שהמעלה דביהמ"ק השלישי היא שיהיו ב' המעלות דהמשכה והעלאה, היינו שהביטול יהיה לא מצד מלמעלה אלא מצד התחתון, שזו מעלת בית שני. וכן כאן פירוש יחודא תתאה הוא שהיחוד שיהיה בעוה"ז הגשמי תהי' בו גם המעלה שהוא מצד התחתון גופא.

אך לכאורה עדיין צ"ב איך להתאים זה בלשון המאמר "דבחי" האין של היש הוא ג"כ מעצמותו ית' ומיוחד בו בתכלית ובא מבחי' העצמות שלא בבחי' ריחוק ונבדל כי הצמצום אינו מפסיק כלל לגבי העצמות כו'", דלכאורה לא רואים בלשון זה ביטוי מעלת התחתון מצ"ע. עד כאן תו"ד שם.

וכעת העירני ח"א מהמבואר בד"ה כי כאשר השמים החדשים (דש"פ וארא) תרס"ז (ע' רב) וזה"ל שם:

"ומבואר במ"א די"ל שז"ע יחוד בחי' יחו"ע ויחו"ת, דבחי' יחו"ע מצ"ע, הגם שזהו ג"כ ביטול ויחוד הדברים התחתונים שהן בבחי' אחדות ממש באוא"ס ב"ה, וכידוע בענין ה' אחד, שהו' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם בטלים ומיוחדים בתכלית כו', אך זהו לפי שכולא קמי' כלא חשיב, שבטלים במציאות באמת לגבי אוא"ס ב"ה.

"וביותר לפי המבואר במ"א הענין, דלפי שלגבי עצמות אוא"ס אין שום דבר מעלים ומסתיר כלל, והרי מאיר גילוי אוא"ס ממש בעולם, וממילא אין העולם במציאות כלל, שהוא בטל ומיוחד בעצמותו כמו קודם שנברא כו', וכמ"ש במ"א, וכמשנת"ל (בד"ה אלה תולדות).

"אבל ענין יחוד יחו"ע ויחו"ת הוא, שגם כמו שהעולם הוא במציאות, הוא בבחי' ביטול ויחוד בתכלית כו', והיינו שגם בהנהגה גשמיות באכו"ש וכה"ג הוא בבחי' ביטול במציאות ממש, בלי שום הרגש גשמי כלל וכלל, וכמו בשבת שמצוה לענגו באכו"ש, דאכילה דשבת אין זה עונג גשמי, כ"א עונג רוחני כו' (וכדאי' בסה"ק בענין סעודה דמוצאי שבת, שהיא להיות הרושם מהעונג דאכילה דשבת על כל השבוע, דמה שאו' ויהי נועם במוצ"ש הוא שישאר הרושם מהתענוג דתפלה דשבת על כל השבוע, וע"י סעודת מלוה מלכה נשאר רושם העונג דאכילה דשבת כו'), וכמו"כ הוא בצדיקים הגדולים בכל השבוע, שהאכילה שלהם הוא בבחי' צדיק אוכל לשובע נפשו, שהוא בחי' תענוג אלקי כו', והוא בזה בבחי' ביטול ויחוד ממש באלקות כמו בבחי' ביטול ודביקות ממש באהוי"ר בתפלה כו'". עכ"ל.

ולכאורה גם כאן יש לעיין היכן הוא היחוד דיוחו"ע ויחו"ת, דלכאורה היחו"ת הוא במה שהיחו"ע לא פעל ביטול מכל וכל, אמנם מאחר וישנו גם יחו"ע מה הצורך בהיחוד דיוחו"ת.

ועכצ"ל שסוג הביטול דיוחו"ע אין ביכולתו לפעול בירור התחתון באופן זה אלא צ"ל דוקא סוג הביטול דיוחו"ת.

ויש לעיין בהסברת הדברים.



נגלה

ספק ספיקא שאפשר לברר

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י ישיבת תורת"ל – חובבי תורה, רב ושלוח ברייטון ביטון

א.

במס' כתובות ב, א מתני' בתולה נשאת כו' שאם היה לו טענת בתולים כו'. ברש"י פי' "ומתוך שיבא לב"ד יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים". ובתוד"ה שאם כו' הקשה דגם אם תמצא בעולה עדיין יש ס"ס ומותרת לבעלה, ותירצו שעיקר התקנה היתה על אשת כהן וכו' דאיכא חד ספיקא ותקנו לשאר נשים משום לא פלוג.

והאחרונים (חתם סופר מזהד"ת, בית יעקב ט, א ד"ה ברש"י נאמן כו', פס"ד להצ"צ יו"ד סי' קי סל"ה אות ד-ה, שערי יהודה ועוד) ביארו שפלוגתת רש"י ותוס' תלוי' במחלוקת הפוסקים המובאת בש"ך יו"ד סי' קי בכללי ס"ס באם היתר הספק ספיקא הוא גם כשיש אפשרויות לברר הספק, דהרשב"א סבר דס"ס צריך בירור ורק במקום שא"א לברר הספקות הותר האיסור, והמהרא"י סבר שאין צריך בירור. ורש"י סבר שהתקנה היתה לכל הנשים אפי' היכא שיהי' ס"ס דמכל מקום "מתוך שיבא לב"ד יתברר הדבר", וכשיטת הרשב"א דס"ס צריך בירור. והתוס' סברי שלא תקנו במקום ס"ס כי סבר כמהרא"י שס"ס אין צריך בירור.

ועד"ז נמצא בנוגע לדין רוב שנחלקו הראשונים במקום שיש רוב להתירא באם מחויב לברר אם אכן המציאות היא כהרוב, והוא בחולין יב,א ראה אחד ששחט כו' סמכין על רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן ואין צריך לבדוק באם השוחט אכן יודע הלכות שחיטה, דהרי"ף מפרש דכשאינו לפנינו סומכין על הרוב אבל באם הוא לפנינו צריך לבדוק, אבל רוב הראשונים סברי שגם אם הוא לפנינו א"צ בדיקה כי סומכין על הרוב, או סברי שצריך בדיקה באם הוא לפנינו משום שיש ריעותא המגרע הרוב ומשמע שבמקום שיש רוב בלי ריעותא אין צריך בירור עי' בפס"ד להצ"צ שם אות ב. ועי' בשו"ע יו"ד סי' א ס"א ובאדמו"ר הזקן שם קו"א סק"ה ומה שהארכתי בזה בביאורי הלכות שם.

וצריך להבין סברות המחלוקת בכל זה.

ב.

והנה קי"ל דספק דאורייתא לחומרא מן התורה ובספק ספיקא יש להקל, ויש ב' אופנים לבאר הטעם דספק ספיקא לקולא. והוא ע"פ שו"ת הרשב"א ח"א סי' תא שהוא דן באם מהני ס"ס במקום דאיתחזק איסורא ומסיק "הא ספק ספיקא עדיין כרוב, ואפשר דאלים התיירו יותר מן הרוב, דהא ר' יהושע לגבי יוחסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא, וכיון שכן כי היכי דאזלינן בתר רוב להתיר בכל איסורין שבתורה ואפילו בדאתחזק איסור כו' הוא הדין בתרי ספקי דשריא ואפילו בדאתחזק איסורא".

בתחילה הרשב"א מגדיר דין ס"ס שהוא כדין רוב, היינו כמו ברוב אזלינן בתריה משום שתולין דבכל מקרה יהי' כמו רוב המקרים, כמו"כ בספק ספיקא יש רוב סברות להקל ויש לתלות כצד הקולא, כגון בס"ס דמתני' יש ספק שנבעלה תחתיו או אינו תחתיו דהוא כמו מחצה על מחצה, ובנוסף לזה יש עוד ספק דאפי' היה תחתיו ספק אם הי' באונס או ברצון היינו דגם בצד המחצה לאיסור יש ספק בזה גופא נמצא שהצד לאיסור אינו עוד כמחצה אלא כרביע והצד להקל הוא הרוב, ולכן כמו בדין רוב מסתבר שנלך אחר הרוב היתר כמו"כ ברוב "סברות" וצדדים להיתר יש ללכת אחר הרוב.

ועוד כתב הרשב"א "אפשר דאלים התיירו יותר מן הרוב". וי"ל שהסברא בזה הוא כמ"ש בשערי ישר שער הספקות פי"ט שמדייק בלשון "ספק ספיקא" ולא אמרו דכשיש ב' ספקות יש להקל, והוא משום שהתורה ציוותה על איסור וודאי, וכשיש ספק שקול אנו מוזהרים ליהזר בזה דאולי ניגע בהאיסור, אבל כשיש ספק על זה גופא היינו ספק באם יש כאן "ספק" שוב לא הוזהרנו על זה כלל. וזהו לשון "ספק ספיקא" היינו ספק באם יש ספק, ולא אייתי עלה משום שיש ריבוי ספקות כדין הרוב.

בסגנון אחר: איסור הספק אינו כמחצה על מחצה, שהרי בהספק אין כאן "מחצה איסור", כ"א הספק הוא דמצד אחד אפשר שיש איסור גמור, ומצד השני אפשר שאין כאן איסור כלל, ואיסור הספק הוא מהות חדש של איסור שאנו מוזהרים על הספק אף שאפשר שלא יגע בהאיסור כלל. אבל כשיש ספק על זה גופא אין זה בגדר של דין "ספק" שעליו הוזהרנו.

(ובמ"א הארכנו שתלוי במחלוקת השטמ"ק והריב"ש לקמן ט,א באם מצטרפין מיעוטא דאונס לספק אינו תחתיו, ושקו"ט בזה בשו"ת צ"צ אה"ע סי' שז אות טו.)

ועפכ"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים, דמהרא"י סבר שס"ס אין צריך בירור משום שסבר דבס"ס אין איסור כלל והוא עדיף מרוב. אבל הרשב"א דסבר שצריך בירור הוא דבס"ס עדיין יש חשש איסור ועליו לברר בכל יכלתו. ועד"ז יש לבאר מחלוקת רש"י

ותוס' בסוגין, דלתוס' בס"ס אין צריך בירור כי הוא עדיף מרוב, ורש"י סבר שבס"ס צריך בירור כי עדיין יש חשש איסור. ועי' עד"ז בחזון יחזקאל על התוספתא.

ג.

אמנם עדיין צ"ע בשיטת הרשב"א שהרי הוא סבר דס"ס צריך בירור, אבל בהתשו' כתב כי ס"ס הוא "כרוב" ואולי הוא "יותר מן הרוב", וממ"נ אינו מובן דאם סבר שהוא כרוב, הרי שיטת הרשב"א בסוגיא דרוב מצוין אצל שחיטה כו' הוא דכשזולין בתר רוב א"צ בירור כמו שהוכיח בפס"ד להצ"צ שם אות ב, ואם סבר שהוא עדיף מן הרוב אין כאן חשש איסור כלל כנ"ל. ועד"ז יש לשאול על רש"י דהוא סבר בחולין יב, א ד"ה פסח, דבמקום הרוב א"צ בירור ולכן א"צ לבדוק אחר כל ה"ח טרפות עי"ש, והוא סבר בסוגין שבס"ס צריך בירור.

וי"ל דלהרשב"א מה שס"ס הוא מדין רוב או עדיף מן הרוב הוא רק כשכל ספק הוא ספק גמור שא"ל לברר, דאזי נחשב בגדר "ספק". אבל כשאפשר לברר הספק שוב לא נחשב בגדר "ספק", אלא יש לברר המציאות בכל כחו עד שלא יהי' עוד ספק בזה (ע"ד מה שדבר שיש לו מתירין אינו בטל, משום דמוטב לאכלו בהיתר גמור ולא לסמוך על הביטול). ואינו דומה לדין רוב שתלוי בהמציאות כמו רוב בהמות הן בריאות דכן הוא המציאות בטבע הבריאה, דאזי הדין הוא שהולכים אחר הרוב כי הרוב מכריע ולא חוששין כלל להמיעוט, ולכן א"צ לברר באם אכן הוא כמו הרוב.

(אבל עי' בהצ"צ בפס"ד שם דלאחר שמוכיח דשיטת הרשב"א בסוגיא דרוב מצוין אצל שחיטה כו' הוא דבמקום רוב א"צ בירור, מביא הרשב"א בתשו' שס"ס מטעם רוב, ומזה מוכיח שגם בס"ס א"צ בירור. וצ"ע הרי שיטת הרשב"א הוא דס"ס כן צריך בירור כמ"ש הצ"צ עצמו באות א, ואם כן היה צריך לחלק בין ס"ס לדין רוב. ואולי י"ל שהצ"צ סמך בזה על מש"כ שם בסוף אות ב בשם הפר"ח כללי ס"ס אות ב שהרשב"א חזר בו בתורת הבית וסבר דס"ס א"צ בירור. אלא דעדיין צ"ע כי הצ"צ שם הביא גם מה שהפלתי דחה את דברי הפר"ח).

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הרשב"א והמהרא"י הוא דלהרשב"א כשאפשר לברר אין כאן דין ספק או ספק ספיקא כנ"ל, ולהמהרא"י מה שס"ס הוא מדין רוב הוא כמו רוב במציאות, דבספק אחד הוא כמו מחצה על מחצה במציאות שהרי יש לפנינו צד א' להקל וצד שני להחמיר, וכשיש עוד צד להקל הוא מכריע כאילו יש מציאות הרוב, וכמו דברוב לשיטת רוב הראשונים לא חיישינן למיעוטא כלל וא"צ בירור, כן הוא גם בס"ס.

ועד"ז יש לפרש סוגין, דרש"י סבר שיש לברר הספקות ולכן משכים לב"ד להוציא קול שיבואו עדים, אבל התוס' סבר שס"ס הוא כמו כל דין רוב שתולין להקל ולא חיישינן להספקות.

ד.

אמנם העירני חכם א' דמשמע דשיטת רש"י הוא דס"ס אין צריך בירור, והוא בעבודה זרה לח,ב תד"ה אי וברא"ש שם סי' לה דרש"י פסק דסתם כלי של עכו"ם אינו בן יומו, ומבארים הטעם שהוא משום ספק ספיקא ס' שאינו בן יומו ואת"ל שנשתמש בו היום ס' שמא הוא דבר הפוגם או אינו נותן טעם. והרא"ש שם שואל "ואם תאמר וליטעמיה קפילא, וי"ל כיון דס"ס הוא לא הטרחהו חכמים להטעימו לקפילא", דמוכח דסברי דס"ס א"צ בירור.

מיהו אין זה הכרח כי שם הובא רק שרש"י פסק דסתם כלי אינו בן יומו, אבל לא הוזכר הטעם בשם רש"י. ואולי היה לרש"י טעם אחר דמחזיקין סתם כלי כאינו בן יומו. עי' במרדכי שם בהגהות שלטי גבורים אות ח שמביא עוד טעם "משום שמנהגם כך הוא שמדיחין כליהם יפה והכלי שבשלו בו היום אינן מבשלין בו עד למחר".

ועי' עוד בבית יוסף יו"ד סי' קכב ד"ה סתם כלי כו', שהרמב"ם חולק על הראשונים וסבר שאין להקל בסתם כלי שאינן בני יומן, ורק כשידוע בוודאי שאינה בת יומא יש להקל. ופשוט דלשיטת הרמב"ם אין כאן דין ס"ס והוא בחזקת איסור בת יומא. ובהגהות רע"א על שו"ע יו"ד סי' קכב כתב "מדברי רש"י יומא דף פא [ב,] נראה דמסכים לדעת הרמב"ם". ולפ"ז אין לנו בירור בשיטת רש"י כי ביומא מפרש כהרמב"ם, והתוס' בעבודה זרה הביא שרש"י פסק שהם בגדר אינה בת יומא.

ה.

והנה בפס"ד להצ"צ שם מביא אופן אחר לבאר שיטת רש"י במתני', ובהקדים דלכאורה יש עוד ספק במתניתין, והוא כי יש ספק אולי ימצא אותה בתולה, ולמה תיקנו על הספק שתנשא ביום ד' מפני שחששו שימצא אותה בעולה, הרי גם באם נמצאת בעולה הוא עדיין בספק איסור. והספק הזה היה צריך להועיל גם אליבא דר"ת דמירי באשת כהן כו', דגם באשת כהן יש ספק ספיקא, ס' שתמצא בתולה ואת"ל שתמצא בעולה ס' אינה תחתיו. ולפ"ז גם לר"ת כשתיקנו שתנשא ביום ד' חששו לס"ס וכהשיטה דס"ס צריך בירור, ולרש"י חששו לג' ספקות.

והצ"צ שם (אות ה) דוחה סברא זו, כי הספק שמא תמצא אותה בתולה הוא ספק חלש, שהרי כשיבא עליה בהכרח יתברר באם היא בתולה או לא, ואזי ישאר רק ספק

אחד באשת כהן ותהיה אסורה עליו. ומבאר כי הדיון בספק ספיקא באם הוא צריך בירור, הוא רק בספיקות שישארו כן בעתיד, דאזי סבר המהרא"י דאין צריך בירור כי הוא ספק ספיקא גמור. אבל בספק שיתברר בדרך ממילא יש לחשוב עכשיו על הבירור הבא ולחכות עד שיתברר. ולכן כשתיקנו שבתולה נשאת ביום הד' לא מחשיבין הספק אולי תהי' בתולה, רק על הספק הגמור שישאר לאחר מעשה הביאה ונשאר רק ספק א' באשת כהן.

אמנם הצ"צ מביא שעדיין אינו מיושב שהרי "רובא עדיף מספק ספיקא", ובדין רוב הולכין אחר הרוב אף במקום שמצד עצמו יתברר הענין, ולא חוששין אולי יתברר כהמיעוט אף שהבירור יבוא ממילא מצד עצמו. והוא ביבמות (קט"א) דק"ל שיבם קטן בא על יבמתו אע"פ שיש חשש שיהי' סריס, והסריס אסור ליבם כי אינו יכול להקים זרע ויעבור על איסור אשת אחיו, אלא דלא חיישינן שיהי' סריס כי "רוב קטנים לאו סריסי נינהו". ושם יתברר בדרך ממילא כשיגדל באם הוא סריס ולא חיישינן לזה כלל.

אבל לפ"ז קשה כי גם בהספק באם תמצא בתולה, יש לדון מצד דין רוב, כי רוב נשים אינן מזונות וגם יש חזקת כשרות שלא מזונות, ולא היו להן לתקן כלל לחשוש שאינה בתולה, אף שיתברר ממילא, כמו בדין רוב של יבם קטן כנ"ל. וכאן עדיף טפי דגם בהמיעוט שמזונות עדיין יהי' ספק אפי' באשת כהן.

ובצ"צ שם באות ד רצה ליישב ע"פ דברי התוס' שחששו כאן לזנות אע"פ דלא שכיח משום "שלא תשב עמו באיסור כל ימיו". אבל דחהו כי לקמן ט, א בס"ס באשת ישראל התירוה אף במקום שיש להסתפק אולי יהי' אצלו באיסור כל ימיו. ומדין יבם קטן יש להוסיף בהקושיא כי לא חששו שהיבם יעבור על האיסור כמה וכמה שנים עד שיתברר שהוא אינו סריס, דכשיש רוב לא חששו למיעוטא כלל.

והצ"צ מחלק (באות ה) דבמתני' תיקנו לחשוש לכתחלה למנוע איסור גם במקום הרוב "דמה חסרון הוא אם יהי' הנשואין ביום הרביעי". (וכנראה שמפרש כן בדברי התוס' דמה שחששו שלא תשב עמו באיסור כל ימיו הוא רק חשש לכתחלה). אבל ביבם קטן לא תקנו לאסור עליו את יבמתו ולמנוע אותה ממנו כשהוא רוצה לסמוך על הרוב כעיקר הדין (דהוי' כדעבד ויש בזה ענין של חסרון באם מונעים אותה ממנו). ועד"ז יש ליישב לקמן ט, ב שסמכו על הס"ס כי כבר היא אשתו והוי' בדיעבד.

והצ"צ מסיק "ועוד י"ל שם מילתא דקביעותא תקנה לכל העולם לכך החמירו משא"כ במקרה... וגם בתקנה לכל העולם שאני משום דא"א שלא ימצאו כמה שזינו כו' ויקיימם באיסור כו' וגם ביוחסין מצינו מעלה עשו ביוחסין" עי"ש.

ונראה שהביאור בזה הוא לפי מש"כ בשערי יהודה שיש לחקור בכל מקום שהתורה התירה איסור מצד דין רוב או חזקה, אם התורה התירה האיסור לגמרי ואין כאן איסור כלל ואפי' באם יקרה אצלו בהמיעוט מ"מ אין כאן מעשה איסור, או דילמא התורה אומרת שא"צ לחשוש להאיסור כי יש לסמוך על הרוב שלא יקרה אצלו מעשה איסור אבל באם קרה מקרה שפגע בהמיעוט בודאי נעשה איסור. ונפ"מ באם יש ענין מצד מדת חסידות להחמיר עצמו ולא לסמוך על הרוב והחזקה למנוע ממנו איסור עי"ש בארוכה. (ונראה דגם לפי הסברא שיש מדת חסידות לחשוש למיעוטא מ"מ גם אם יתברר אח"כ שהי' באופן האסור לא יתחייב חטאת כי הוא נחשב כמו אנוס שאין צריך כפרה כמ"ש ביו"ד סי' קפה ועי' מש"כ בזה בליקוט שיעורים סי' טו.)

ומהצ"צ נראה דכשסמכין על הרוב לא נחשב שהותר האיסור לגמרי, ובאם אכן יפגע בהאיסור המועט יהי' מעשה איסור. כי כתב דכשהוא "תקנה לכל העולם.. א"א שלא ימצאו כמה שזינו", וכיון שבכל העולם בוודאי ימצא כמה שיעשו מעשה איסור כי יש מיעוט שזינו, לכן תיקנו למנוע מזה בתוך כלל ישראל אף שאיש יחידי לא צריך לחשוש להמיעוט.

ועפכ"ז מובן דלמסקנת הצ"צ הדיון במתני' לא שייך לשקו"ט הפוסקים באם ס"ס צריך בירור, כי כאן היא תקנה כללית לחשוש לכתחלה לכל הספקות להרבות טהרה בישראל, ואין ללמוד ממנו שבכל ס"ס צריך בירור.



כעבד ישאף צל*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בחינוך מצוה שו כתב וז"ל "משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל.. . והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה.. . והיא תכלית הטובה שלהם.. . ומפני כן, כי היא עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי

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

יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא וכו' עכ"ל לעניננו.

והנה מה שהביא החינוך למשל מהא ד"עבד ישאף צל" הוא על פי לשון הפסוק באיוב ז, ב "כעבד ישאף צל וכשכיר יקוה פעלו", ובמצודת דוד שם פירש וז"ל "כמו העבד העמל במלאכה כל היום, אשר יתאוה צללי ערב לנוח ממלאכתו, וכמו השכיר אשר יקוה עת השלמת פעלו".

וכוונת החינוך בפשטות הוא דכמו שהעבד העמל במלאכה ביום מתאוה ומצפה לעת ערב לנוח ממלאכתו, כן הוא גם תוכן הענין דספירת העומר שהוא להראות בנפשנו גודל הצפי' ליום הגדול והנכבד הוא יום מתן תורה.

והנה ידוע גודל הדקדוק שבדברי רבותינו הראשונים ז"ל אשר מפיהם אנו חיים שלא נאמרו רק למשל ולמליצה, אלא בדבריהם ז"ל מבוארים ומרומזים ענינים שבכל פרד"ס התורה, ולכאורה יש לדייק מדוע בחר החינוך להביא משל מהך דעבד ישאף צל דייקא ולא מהך דשכיר המקוה עת השלמת פעלו.

ואולי יש לומר ע"ד הפשט כי בדקדוק בחר החינוך בהך משל ד"עבד ישאף צל" דייקא, והיינו משום שהוא בהתאם לתוכן הענין המדובר כאן – יציאת עם ישראל מ"עבדות" מצרים אל ה"חירות" האמיתית היא קבלת התורה, וכפי שכתב הוא עצמו לעיל מיני' "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה. . והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה", ולכן הוא דבחר החינוך במשל זה דייקא להיותו מתאים יותר מצד תוכן הענין המדובר כאן, היציאה מעבדות לחירות.



הלכה ומנהג

תוספת לאחר שבירים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

רב אחד בארצנו הקדושה ת"ו פירסם לאחרונה להזהיר אודות התוספת שנהגו בחב"ד בסוף ה'שבירים', שחשש בזה דהוי כתרועה, שמפסקת [בסדר תש"ת] בין

ה'שברים' והתקיעה האחרונה (כבשוע"ר סי' תקצ סט"ז). ולכן ממליץ ליזהר לעשות תוספת זו ארוך קצת, ובלשונו: "כזה: טווי".

דבר תוספת זו מתועד ב'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי, ע' קכא), מאג"ק ח"כ ע' לט, שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע נהג לעשות "שלשה טרומיטין ומחצה".

ולכאורה תקדים לכך הוא המובא בשוע"ר סי' תקצ סוס"ד ש"ש עושין בסוף הג' שברים קול פשוט כעין תקיעה, וכן עושין בסוף הטרומיטין" [ורק ששם מסיים: "אבל אין המנהג לעשות כן"].

מקור דבר מנהג זה הוא בב"ח שם [ושם, שנהוג לעשות תוספת כזו גם בסוף התקיעה]. ועכ"פ, הטענה של הכותב הנ"ל על התוספת החב"די, תוקפה בשווה לגבי המנהג שמביא הב"ח.

[באוצר מנהגי חב"ד מציין שבס' מקור חיים סי' תקצ מתייחס למנהג זה. חבל שלא ציין הסעיף, ולא לאיזה ס' מקור חיים התכוין. ובזה של ה'חוות יאיר' [הוצאת 'מכון ירושלים'] אין שום חידושים על סי' תקצ. ובס' מקור חיים מהר"ר אברהם מארם צובה לא מצאתי שידון בפרט זה].

ולענ"ד נראה ליישב שכל הבעי' של תוספת קול זר בין התרועה והתקיעות שלפני' ולאחרי, היינו דוקא בקול שהוא מופסק מקול המבוקש פה, אם לא בנשימה אז עכ"פ בשיהוי מועט "בענין שיהיו נחלקין לשתי קולות" [מושאל מלשון אדה"ז שם ס"ט באמצעו]. משא"כ התוספת שבנדו"ד היא ללא שיהוי כלל, ובמילא אינה מפסקת בין התקיעה והתרועה וכו'.



האם קטן יכול לתקוע בשופר לנשים

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

האם קטן יכול לתקוע בשופר לנשים?

תשובה: בסי' תקפח ס"ו כותב אדה"ז: "וקטן אע"פ שהגיע לחינוך אינו מוציא את הגדולים ידי חובתם שחייבים מן התורה". ומזה מובן לכאורה, שאם האנשים היו חייבים רק מדרבנן, הקטן היה יכול להוציאם ידי חובתם.

אך אי אפשר לומר כן, שהרי מפורש בשו"ע ד"ס סי' קפו ס"ג: ש"מגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים, אין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי, אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל, לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מדברי סופרים, כיון שהקטן גם חיוב זה אינו חייב אלא משום להרגילו לכשיגדל, שאז יתחייב חיוב זה של דברי סופרים".

ואם כן בהכרח לומר שמה שכתב כאן אדה"ז "אינו מוציא את הגדולים... שחייבים מן התורה", אינו בשביל לדייק שאם היו חייבים מדרבנן היה יכול להוציאם, אלא:

(א) משום שכן היא האמת שהאנשים חייבים מן התורה.

(ב) לרווחא דמילתא נקט (ולא להכנס לפלפול אם הקטן מוציא י"ח במצות דרבנן, כמבואר באריכות בסי' קפו).

(ג) ועיקר, לדייק שהקטן יכול להוציא את הקטנים שחייבים מדרבנן.

ולפי תירוץ הג' שהקטן יכול להוציא את הקטנים, כל שכן שהם יכולים להוציא את הנשים בחיוב שקבלו על עצמן במצות שופר, שכן הנשים בכלל פטורות מתקיעת שופר, כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אלא שהנשים מחמירות על עצמן לשמוע שופר, וכלשון אדה"ז (סי' יז סוס"ג) שבמצוות שהן "חובת הגוף כמו שופר ולולב, הנשים נוהגות להחמיר על עצמן". ולכן נפסק להלכה (סי' תקפט ס"ב) "אע"פ שהנשים פטורות, מכל מקום אם רצו לתקוע בעצמן הרשות בידן". וממילא מובן שאשה יכולה לתקוע גם לנשים אחרות באותה מידה שהיא יכולה לתקוע בעצמה.

ולפי זה כל שכן וקל וחומר, אם האשה שהיא פטורה לגמרי מהמצוה יכולה לתקוע לעצמה או גם לנשים אחרות, ודי להן בזה, הקטן שיש לו חיוב מסוים בודאי יכול לתקוע להן ויוציא אותן מידי החומרא שקבלו על עצמו.

אלא שמאידך יש לומר, כיון שהנשים החמירו על עצמן את מצות שמיעת השופר, הרי שהן קבלו על עצמן את המצוה בדיוק כמו החיוב של הגברים (עד שיש אומרים שגם האשה לא טעם כלום לפני תקיעת שופר כמו האישי), ואם כן יש מקום לומר שמצד קבלה זו אין לקטן לתקוע לנשים.

אך נראה שבשעת הדחק, כגון במבצע שופר שרוצים להספיק לתקוע לכמה שיותר אנשים, ניתן להשתמש בקטן בשביל לתקוע לקטנים ולנשים, וכך הגדולים יוכלו לתקוע לשאר גדולים החייבים מן התורה.

ולפי זה יש לומר את המובן מאליו לכאורה שבמבצע שופר אם על ידי שהגברים יתקעו לנשים, לא יספיקו בגלל כך לתקוע לגברים נוספים, יש להעדיף לנצל את הזמן להוציא שאר גברים במקום לתקוע לנשים, ועל כגון זה נאמר "החכם עיניו בראשו".



מצות שמחה בראש השנה לשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר –
לונדון, אנגליה

שיטת רבינו הזקן בפירוש דברי הרמב"ם, וצ"ע בלשונו

א. ברמב"ם הל' יו"ט (פ"ו הי"ז): "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהל' חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כאו"א כראוי לו".

והנה בריש הל' יו"ט (פ"א ה"א) כתב הרמב"ם "ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה, שהן ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות וביום חג השבועות ובאחד לחדש השביעי, הן הנקראין ימים טובים". ומדכתב הרמב"ם (פ"ו שם) "עם שאר ימים טובים" (לשון רבים) דייקו האחרונים (ראה שו"ת דברי יציב או"ח סי' רכח אות ה. ועוד), שמצות שמחה נוהגת גם בראש השנה, דאי לאו הכי הי' לו לכתוב (במקום "שאר יו"ט") "חג השבועות".

[והוא כשיטת היראים (סי' רכו) שמצות שמחה האמורה בשבועות וסוכות נוהגת גם "בחג המצות וראש השנה", משא"כ "יוהכ"פ, אע"פ שהוא בכלל המועדים, אינו בכלל שמחה", ע"ש⁴].

(4) וכ"מ לכאורה ממ"ש המרדכי (ר"ה פ"א סי' תשח בא"ד) "דר"ה איקרי חג ככל המועדים כו' וכתב ושמחת בחגך וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זל"ז הא למדת ששוה לשאר יו"ט". [וראה שאגת ארי' סי' קא וקב. ואכ"מ].

ואף שאין מקריבים שלמי שמחה בר"ה, אפשר לקיים מצות שמחה "בכל מיני שמחה", וכמ"ש הרמב"ם בהמשך דבריו (הל' יו"ט שם הי"ח) הקטנים בקליות ואגוזים ומגדנות, הנשים בבגדים ותכשיטין נאים, והאנשים בבשר ויין.⁵

ולפי דבריהם צ"ל דמ"ש הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ו) "ראש השנה ויוהכ"פ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה" [ועד"ז מ"ש בפיהמ"ש (ר"ה פ"ד מ"ז) "שארין קורין הלל לא בר"ה ולא ביוהכ"פ, לפי שהם ימי תפלה והכנעה כו' ותשובה ותחנון ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשוש"], אין כוונתו שאין לשמוח כלל, אלא שאינם ימי "שמחה יתירה" דייקא.

אבל בשו"ע רבינו הזקן (או"ח סי' תקכט ס"ו) כתב: "ויש בחוה"מ מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביום טוב של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב כו' שנאמר ושמחת בחגך וגו'", הרי שהעתיק לשון הרמב"ם (בהל' יו"ט פ"ו), והחליף בהעתקתו "שאר ימים טובים" עם "יו"ט של עצרת", והוא כמו שפירש להדיא שמצות ושמחת בחגך אינה נוהגת בראש השנה.⁶

וטעמו של רבינו נראה ברור, כי לכאורה לפי שיטת הרמב"ם אי אפשר לומר שמצות שמחה נוהגת בר"ה, שהרי המצוה היא "לשמוח ברגלים" (ספהמ"צ להרמב"ם מ"ע נד ובכ"מ) ובלשון הרמב"ם בספר היד (הל' חגיגה פ"א ה"א) "שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן, הראי' כו' והחגיגה כו' והשמחה שנאמר ושמחת בחגך". ועוד, כי (בלשון רבינו שם ס"ז) "עיקר השמחה" היא "אכילת בשר שלמים", ואין שלמי שמחה קרבים בראש השנה.

(5) וראה גם תשובות והנהגות ח"ג סי' קסד: "מצות שמחה מה"ת גם בר"ה... בבשר ויין... ולפ"ז יש להקפיד לאכול בשר בליל ר"ה כשאר יו"ט".

(6) ראה גם שו"ת בנין ציון החדשות סי' קנ: "בשלש רגלים ששמחה מצוה בהם ולא בר"ה ויוהכ"פ, ע"ש בארוכה. וכ"מ ממ"ש בספר מגיד מישורים (להב"י) פרשת נצבים (הו"ד במג"א ריש סי' תקצז): "ומ"מ איבעי דלא למיכל בהו בשרא ודלא למשתי חמרא כו' ואע"ג דאמר עזרא 'אכלו משמנים', ההוא לכלל עמא ואנא ממלל ליחידי סגולה, ותנו, דמשמנים היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר. וכן בשתי', ולא אמר 'שתו יינות' אלא משקין אחרים דאינון מתוקים". ואם היתה מצוה מה"ת לשמוח בבשר ויין, פשוט שאין לחלק בין יחידי סגולה להמון העם.

ולהעיר מזהר ח"ג צה, א: "נפקי ר"ה ויומא דכפורא דלא אשתכח בהו חדוותא דהא אינון דינא הוו אבל אלן תלתא זמנין מקדש לחדוותא לכלא לאשתעשעא בהו בקוב"ה, הדא הוא דכתיב ושמחתם לפני ה' וכתוב ושמחת לפני ה' א".

אלא שלפ"ז עצ"ע לשון הרמב"ם עצמו, שכתב "שאר ימים טובים", דכיון דלא שייר אלא חגה"ש וכנ"ל, למה בחר לסתום ולכתוב "שאר יו"ט", ולא פירש "חג השבועות".

[ולולי דמסתפינא הייתי מצדד לומר שלצדידין קתני, ומ"ש הרמב"ם "עם שאר יו"ט" לא קאי אלא על איסור הספד ותענית הנוהג גם בר"ה ועד"ז ביו"ט מד"ס כחנוכה ופורים, ומ"ש אח"כ "וחייב אדם להיות בהן שמח" קאי רק על פסח וסוכות ודכוותייהו – עצרת. אבל נוסף על הדוחק בזה, צ"ע לפ"ז למה השמיט הרמב"ם יו"ט של עצרת ממצות שמחת יו"ט?].

שיטת הגר"א והחת"ס

ב. והנה בשו"ע (או"ח סי' תקצז ס"א) כתוב "אוכלים ושותים ושמחים ואין מתעניין בר"ה"⁷. ובביאור הגר"א שם (מיוסד על דברי הרא"ש ר"ה פ"ד סי' יד) הביא כמה מקורות לדברי המחבר, ואלו הם:

(א) בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) איתא: "בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היאך דינו יוצא, אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם⁸ ואוכלין ושותין ושמחים, ויודעין שהקב"ה עושה להן ניסים".

(ב) תנן (חולין פג, א): "בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו 'אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט', ואלו הן, עיו"ט האחרון של חג ועיו"ט הראשון של פסח וערב עצרת וערב ר"ה" (ראה גם רמב"ם הל' שחיטה פי"ב הי"ד), "אלמא בד' פרקים אלו מרבין סעודה".

(ג) ממ"ש בספר נחמי' (ח, ט-יב) "ויאמר נחמיה הוא התרשטא ועזרא הכהן הספר והלויים המבינים את העם לכל העם היום קדש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כששמעם את דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושנו

(7) וכ"ה בשו"ע רבינו שם: "ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה כמ"ש בס' תקפ"א". ובס' תקפג סוף ס"ד כתב: "ונוהגין לאכול בשר שמן ולשתות דבש וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמיינה, וכן כתוב בעזרא 'אכלו משמנים ושתנו ממתקים'". ולהעיר שרבינו השמיט דברי המגיד מישרים שהביא המג"א כנ"ל (בהערה הקודמת). וכ"כ רבינו (סי' תקכט ס"ד) שמצות עונג יו"ט הנוהגת בר"ה מחייבת "לקבוע כל סעודה על היין כו' אם ידו משגת וירבה בבשר".

(8) גירסת הילקוט (ואתחנן רמז תתכה) "ומגלחין שערן". וראה שו"ת צמח צדק יו"ד סי' צג אות כ ושו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סי' נה ובארוכה – בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' מת.

מִמֵּתִקִּים וְשִׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נֶכּוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֲדִינֵנוּ וְאֵל תַּעֲצֹבוּ כִּי חֲדוֹת ה' הִיא מְעֻזָּכֶם. וְהַלּוִים מַחֲשִׁים לְכָל הָעָם לֵאמֹר הִסּוּ כִּי הַיּוֹם קָדֵשׁ וְאֵל תַּעֲצֹבוּ. וַיֵּלְכוּ כָּל הָעָם לְאָכַל וּלְשִׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעַשׂוֹת שְׂמֵחָה גְדוֹלָה⁹ כִּי הִבִּינוּ בְּדַבְרֵים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם".

ומדלא הביא הגר"א ממ"ש 'ושמחת בחגיך' ומצות שמחת יו"ט, משמע דס"ל גם הוא שאין מצות שמחת יו"ט נוהגת בר"ה, ולכל היותר יש חיוב מדברי קבלה¹⁰ לאכול משמנים ולשתות ממתקים בר"ה, אבל אין זה ענין למ"ע מה"ת דשמחת יו"ט לפי גדר' ודיני'.

וכ"מ ממ"ש בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קסח) על ראש השנה, ש"הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דיום שמחה הוא ואין להתענות בו כמבואר ברא"ש סוף ר"ה ובטור וב"י סי' תקצ"ז, ולא מצאתי שם יו"ט בקרא אלא על תוספות אכו"ש כדכתיב (ש"א כה, ח) גבי נבל 'על יו"ט באנו', והי' לו משתה גיזת צאנו . . ואם כן מדתנן (ר"ה כט, ב) "יום טוב של ראש השנה", ש"מ שהוא יו"ט דעבדי בי' יו"ט".

ומדלא הביא גם הוא ממצות שמחה כי אם ממשמעות לשון יום טוב במקרא ובמשנה, משמע לכאורה דס"ל שאין כאן מצוה מפורשת בתורה.



(9) צע"ק מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש (הנ"ל ס"א) "לא ימי שמחה יתירה". וי"ל.

(10) להעיר מלשון הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' רסב) בשם רה"ג: "להתענות בשני יו"ט של ר"ה, כך אנו רואים יפה שלא להתענות, שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל בר"ה, אכלו משמנים ושתו ממתקים".

כמה קולות צריכים לשמוע בכדי לקיים המצות עשה של שופר*

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

מספר התקיעות שחייב בהן מן התורה

"כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בר"ה, תשע תר"ת תר"ת תר"ת, לפי ששלש פעמים תרועה נאמר בתורה... וכל תרועה צריכה להיות פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה, והן הנקראים תקיעות סתם" (שו"ע אדה"ז סי' תקצ"א, ע"פ הרמב"ם הל' שופר פ"ג ה"א).

תקנת רבי אבהו: שלושים קולות

והנה בגמרא (ר"ה לד, א) מבואר אתקין רבי אבהו בקיסרי תקיעה שלש שברים תרועה תקיעה. מה נפשך אי ילילי ליל לעביד תקיעה תרועה תקיעה, ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה? מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי ילל. ובטעם תקנת רבי אבהו נחלקו הראשונים:

רב האי גאון: לא היתה שום ספק, והתקנה היתה שיהיו נוהגים כל ישראל מנהג אחד

בפסקי הרא"ש שם (פ"ד סי' י) העתיק: "כתב רב האי בתשובה [נדפס בארוכה ב'תמים דעים' סי' קיט, 'אוצר הגאונים' לר"ה חלק התשובות סי' קיז], אל תחשבו כי נפלה בימי ר' אבהו ספק בדבר זה, שהרי משניות קדומות אחת אומרת שלש יבבות ואחת אומרת שלש שברים וקאמר אביי בהא פליגי [שם לג, ב]. וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג לכל ישראל, מהם עושים תרועה יבבות קלות, ומהם עושים יבבות כבדים שהן שברים. אלו ואלו יוצאין ידי חובתן, כי שברים כבדים תרועה הן ויבבות קלות תרועה הן. והיה הדבר נראה כחלוקה, אע"פ שאינה חלוקה... אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה. וחכמים של הללו מודים הם כי שברים תרועה הם, וחכמים של הללו מודים כי יבבות תרועה הן. וכשבא ר' אבהו, ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין

(* תודתי נתונה בזה לידידי הרה"ג נחום שי' גרינוואלד שאתו דנתי בענין זה באריכות.

מעשה אחד, ולא יהא ביניהם דבר של הדיוטות נראה כחלוקה". ובבעל 'המאור' שם (יא, א מדפי הרי"ף) כתב על דברי רבינו האי: "והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים".

וכתב ה'בית יוסף' (סי' תקצ [ב]): "ולפי זה כי אמרינן בדרכי אבהו מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל, וכן כי אמרינן מספקא ליה דילמא גנח ויליל, צריך לומר דלאו ספק ממש קאמר לענין דינא, אלא לחילוקי המנהגות קורא ספק, ולשון שאינו מדוקדק הוא".

הרמב"ם: יש כאן ספק דאורייתא, והתקנה היתה שיעשו כדברי כולם כדי להסתלק מן הספק

שוב כתב ה'בית יוסף' (שם) על דברי רבינו האי: "אבל הרמב"ם משמע שאינו סובר כן, אלא ספק בעיקר הדין הוא, שנסתפק לנו בתרועה היאך היא".

וזה מה שכתב הרמב"ם (הל' שופר פ"ג ה"ב-ג): "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות, ואין אנו יודעין היאך היא. אם היא היללה שמיללין הנשים בנהייתן בעת שמיבבין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול, או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה, שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מילל. לפיכך אנו עושין הכל [האנחה והיללה ע"פ מהדורת ר"י קאפח]... כדי להסתלק מן הספק". ומסיים ה'בית יוסף': "משמע בהדיא שמחמת ספק שנסתפק לענין הדין תיקן כן. וקודם רבי אבהו כל מקום היה נוהג כסברת רב המקום ההוא. וכשבא רבי אבהו קיבץ כל הספיקות, והתקין שיעשו כדברי כולם, כדי שיצאו כל ישראל ידי חובת תקיעת שופר בלא ספק כלל".

נפקא מינה להלכה: האם יוצאים ידי חובת הדאורייתא בעשר קולות

מעתה יש כאן נפק"מ גדולה להלכה, כבנידון דידן, שהרי לדברי רבינו האי "שפיר אדם יוצא חובתו בכל אחד מן הסימנין האלו כשעושה אותו ג' פעמים או (ב) כל סימן פעם אחת... וכל אדם יוצא [בזה] גם בזמן הזה..." אבל לפי הרמב"ם "אין אדם יוצא בתקיעות [תשר"ת ותש"ת ותר"ת]... דהא ספק הוא, וממה נפשך השנים מהם שלא כראוי", וכפי שכתב הריטב"א בחידושו (למס' ר"ה לד, א, אריכות דבריו יועתקו לקמן). ולכן, לשיטת הרמב"ם הבא להוציא חבירו ידי חובת מצות שופר דאורייתא, צריך לתקוע ג' פעמים תשר"ת תש"ת ותר"ת, ובפחות מזה לא יצא ידי חובתו.

וממה שכתב בשו"ע (סי' תקצ ס"ב) משמע שנפסקה ההלכה כהרמב"ם, וכפי שכתב שם: "תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו אם היא היללה שאנו קורים תרועה, או אם היא מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד. לפיכך כדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים, ותש"ת ג' פעמים, ותשר"ת ג' פעמים". וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם (ס"ב): "תרועה זו האמורה בתורה... יש להסתפק... ותיקנו חכמים כדי לצאת ידי כל הספיקות לתקוע תשר"ת ג' פעמים... ואח"כ תש"ת ג' פעמים... ואח"כ תר"ת ג' פעמים, שמא התרועה היא היללה לבד והיו הגניחה שבסדר תשר"ת הפסק בין התרועה לתקיעה שלפניה". הרי לכאורה מפורש כאן שלהלכה נקטינו כשיטת הרמב"ם, שתיקנו התקיעות מחמת ספק ולא רק שינויי מנהגים.

וב'קצה המטה' שעל ה'מטה אפרים' שם (סק"א) מביא בשם אהיו הגאון משאמלוי [בשו"ת 'לחם שלמה' או"ח סי' קו אות ב] שאין ראייה מלשון השו"ע, "דיש לומר דהמחבר נקט לשון ספיקא משום דלישנא דגמרא הכי הוא, וכמו שמפרש רב האי גאון לשון ספיקא של הגמרא, כמו כן י"ל בלישנא דשו"ע דספיקא לאו דוקא" עיי"ש. אמנם דוחק גדול לומר כן, שהרי כפי שראינו לעיל, ה'בית יוסף' דייק בלשון הרמב"ם שאינו סובר כרב האי גאון, "אלא ספק בעיקר הדין הוא", וא"כ לא מסתבר שהוא בעצמו יסתום את לשונו שיהיה משמע כהרמב"ם באם הוא סובר דלא כוותיה.

עוד נפקא מינה (שלא הוכרעה): האם תוקעים בסדר הברכות תשר"ת בכל ברכה

אמנם לכאורה יש להוכיח שלא נפסקה ההלכה כמאן, ושיטת רבינו האי לא נדחתה מההלכה. דהנה כתב בשו"ע שם (סי' תקצב ס"א): "מחזיר שליח צבור התפלה, ותוקעין על סדר הברכות למלכיות תשר"ת פעם אחת, ולזכרונות תש"ת, ולשופרות תר"ת... הגה: ויש אומרים שתוקעים תשר"ת למלכיות פעם אחת, וכן לזכרונות, וכן לשופרות, וכן המנהג במדינות אלו".

ויסודי המנהגים הנ"ל הסביר בשו"ע אדה"ז שם (ס"ג-ה), ואעתיק את עיקרי הדברים:

סעיף ג: "...היה מהראוי לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות כדי לצאת מכל הספיקות של תרועה, אלא לפי שאין מטריחין על הציבור אין נוהגין לתקוע אלא תשר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות, שהרי בדרך זו הוא עושה כל הספיקות של תרועה, ואין כאן חשש אלא... שמא הוא מפסיק בין תרועה לפשוטה שלפניה או שלאחריה, ואין אנו חוששין לזה, כיון שכבר יצאנו ידי חובה מן התורה בתקיעות מיושב...".

סעיף ד': "ויש נוהגין לתקוע למלכיות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תש"ת ולשופרות תר"ת, לפי ש... בדורות הראשונים היו מקצת מקומות נוהגין לעשות שברים ומקצת נוהגין לעשות תרועה שלנו, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן מן התורה... התקינו לתקוע תשר"ת ג' פעמים תש"ת ג' פעמים ותר"ת ג' פעמים כדי לצאת מספיקות ההמון מחמת חלוקת מנהגים, לפיכך לא הטריחו על הציבור לתקוע כדרך הזה גם בתקיעות מעומד. אלא מראין בתקיעות מעומד שכל ספיקות התרועה הן נקראים תרועה ואדם יוצא בהם ידי חובתו, ולכן תוקעין פעם אחת תשר"ת פעם אחת תש"ת פעם אחת תר"ת, כדי להראות שכל אחד ואחד מסדרים הללו הן נכונים וכשרים".

סעיף ה': "...ויש נוהגין לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות. ומנהג זה הוא המובחר שבמנהגים".

הרי מפורש לפי הביאור הנ"ל, שהמנהג שהובא ברמ"א שתוקעים תשר"ת בכל ברכה, מיוסד על דעת הרמב"ם שהתקיעות השונות הן לפי שיש כאן ספיקות בעיקר הדין. ואילו המנהג שהביא המחבר שתוקעים למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו', מיוסד על דעת רב האי שאין כאן ספק אמיתי רק חילוקי מנהגים. ואין אדה"ז מכריע לפי איזה מנהג לנהוג [ולדוגמא על דרך שכתב במק"א (סי' תסז סל"ג): "...לפי מנהג מדינות אלו ויש לחוש לדבריהם"], אלא רק מציין איזה מנהג עדיף, והוא "המובחר שבמנהגים", ומשמע מזה שאדה"ז סובר שלהלכה לא הוכרעה המחלוקת שבין רב האי לרמב"ם.

אמנם ישנם כמה מקומות בשו"ע אדה"ז שהלשון שם נוטה מאוד לשיטת הרמב"ם¹¹, וכדי שלא יהיה סתירה מיניה וביה, צ"ל שאדה"ז משתמש בלשונות אלו לפי מה שכתב כאן שזה "המובחר שבמנהגים", אבל כנ"ל לא הכריע בזה להלכה [ולא נ"ל מה שקבע ב'נתיבים בשדה השליחות' (ח"ב פ"ט הערה 4) בדעת אדה"ז ד"משמע דנקיט לעיקר כשיטת הרמב"ם"].

* * *

11) ואציין כמה מהם. סי' תקצ ס"ב: "ותיקנו חכמים כדי לצאת ידי כל הספיקות"; שם ס"ג: "...שאם תש"ת עיקר המצוה, א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל"; סי' תקצב ס"ז: "התקיעות שחייב לשמוע מן התורה, דהיינו תשר"ת ג' תש"ת ג' תר"ת ג' פ"פ"; סי' תקצג ס"ג: "דשמא מה שהוא יודע זו היא תרועה האמורה בתורה".

שיטת הרמב"ם: גם באם התקיעות הן ספק בעיקר הדין אין צריך לתקוע תשר"ת בכל ברכה

אמנם צ"ב מה שביאר אדה"ז שהמנהג שתוקעים למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו' זה רק לפי שיטת רב האי גאון, שהרי מקור השיטה שהתקיעות השונות ספק בעיקר הדין הוא, הוא ברמב"ם (הל' שופר פ"ג ה"ב-ג) וכו', והוא בעצמו כתב שם באותו פרק (ה"י) שלא תוקעים בכל ברכה תשר"ת, וכפי שכתב: "המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ראש השנה בצבור כך הוא... אחר שגומר שליח צבור ברכה רביעית שהיא מלכיות תוקע תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה [תשר"ת] פעם אחת, ומברך ברכה חמישית שהיא זכרונות, ואחר שגומרה תוקע תקיעה שלשה שברים ותקיעה [תש"ת], ומברך ברכה ששית שהיא שופרות, ואחר שגומרה תוקע תקיעה תרועה ותקיעה פעם אחת [תר"ת] וגומר התפלה".

וממשיך שם (ה"ב) לבאר את המנהג: "בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלשה פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין, אלא כיון שיצאו מידי ספק בתקיעות שמיושב, אין מטריחין על הצבור לחזור בהן כולן על סדר ברכות, אלא די להן בבא אחת על כל ברכה כדי שישמעו תקיעות על סדר ברכות", הרי שאפילו הרמב"ם בעצמו נהג כפי המנהג שתוקעים למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו'.

והפלא בזה שאדה"ז שם בשו"ע הביא את דברי הרמב"ם הללו, אלא שחילק את דבריו לשתי שיטות שונות: דברי הרמב"ם ששם כותב מנהג התקיעות שלו (ה"י), ציין אליהם (הערה יט) בקשר למה שכתב (ס"ד): "ויש נוהגין לתקוע למלכיות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תש"ת ולשופרות תר"ת". ואילו כשביאר (ס"ג) למה לא נוהגים לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת בכל ברכה "לפי שאין מטריחין על הציבור" ציין (הערה יב) לסוף דברי הרמב"ם (ה"ב), ומיד בהמשך לזה הביא את מנהג הרמב"א שתוקעים תשר"ת בכל ברכה. הרי שבכוונה תחילה שלל את שיטת הרמב"ם שאפשר לתקוע למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו' גם באם סוברים שיש כאן ספק בעיקר הדין.

מקור דברי אדה"ז הוא בריטב"א, שרק לשיטת רב האי לא תוקעים תשר"ת בכל ברכה

המקור לשיטתו ציין אדה"ז בעצמו שם (הערה כב) "ריטב"א ב"י סי' תקצ", והכוונה למה שהעתיק ה'בית יוסף' (סי' תקצ' [ב בסופו]) משו"ת הריטב"א (סי' כט): "...לרבינו האי גאון ז"ל... מזה הטעם בתקיעות שעל סדר התפלה אין עושין בכל אחת [מ]הן אלא אחד מן הסימנין. ואלו היה תקנת ר' אבהו מפני הספק היה לנו לעשות בכל אחת מהן ג' סימני', שאם לא כן אין בשלשתן אלא אחת שתהא אמת.

אבל לפי זה שלשתן אמת ואדם יוצא [ב] כל אחת מהן, ולפיכך כדי שלא להטריח על הצבור די לנו באחת מהן. וגם כדי שיתברר מתוך כך שכולן אמת. ואנו עושין תחלה דברי ר' אבהו ואח"כ דברי תנא ברא ואח"כ דברי תנא דמתני' להעלות בקדש לפתוח בקטן ולסיים בגדול".

והדברים מבוארים יותר בחידושי הריטב"א למס' ראש השנה (שם), שלא היה בידי אדה"ז (שהרי נדפס לראשונה בשנת תרי"ח), ואלו דבריו: "...לדברי רבינו האיי שפיר אדם יוצא חובתו בכל אחד מן הסימנים האלו... ויעשה האחד למלכיות והאחד לזכרונות והשלישי לשופרות, וכמו שנהגו עכשיו בתקיעות שעל סדר ברכות, וכל אדם יוצא גם בזמן הזה בתקיעות שעל סדר ברכות. אבל יש אומרים דודאי הא דר' אבהו ספיקא ממש הוי... מעתה איך אדם יוצא בתקיעות שנוהגין לעשות מעומד תשר"ת למלכיות ותשר"ת לזכרונות ותשר"ת לשופרות, דהא ספק הוא... הילכך היה נוהג ר"ת ז"ל לעשות תשר"ת פעם אחת בכל אחד מהם, שהרי בתשר"ת הם ג' מיני תרועות... מוטב שנחוש לספיקות... ולא נחוש להפסקות שיש בתשר"ת אם אינו אמת... ומאחר שאי אפשר לנו לעשותן כולן על סדר ברכות משום טורח צבור, או כדי שלא נתקע [שלא] לצורך על סדרי הברכות, ניעביד בכולהו תשר"ת..."

ועל דברי הריטב"א הללו מיוסדים שיטת אדה"ז, שרק לפי שיטת רב האי אפשר להבין למה לא מחמירין לתקוע תשר"ת בכל ברכה, אבל לפי שיטת הרמב"ם שיש כאן ספק אמיתי, אפילו אחרי שלא רצו להטריח את הציבור, צריכים לתקוע לפחות פעם אחת תשר"ת בכל אחד מהם, וכפי שנהג רבינו תם.

ביאור שיטת רבינו תם לפי אדה"ז

ויש לבאר עוד את מנהג תקיעת תשר"ת בכל ברכה, דהנה שיטת רבינו תם קשה, שהרי באם תוקע רק תשר"ת יוצא שיש אפשרות שלא תקע כראוי כי אולי הפסיק עם התרועה או השברים. ועמדו על כך בתוספות (ר"ה לג, ב ד"ה שיעור), וביארו: "...ולכא אלא הפסק, ובהכי סגי שלא לשנות המנהג ביותר, דהא אמרינן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא". וכ"כ בפסקי הרא"ש שם (פ"ד סי' י).

וביתר ביאור בחידושי הריטב"א שם: "ולא נחוש להפסקות שיש בתשר"ת... אפילו אינן אמת אין כאן טעות בספק אלא מחמת הפסקה. ועוד שההפסקה שהקשה התלמוד לר' אבהו שהיא פוסלת, אינה אלא לרבי יהודה דאמר תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא, אבל לרבנן דאמרי תקיעה בפני עצמה, לא חיישינן להפסקה, דשמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא... ומאחר שאי אפשר לנו לעשותן כולן על סדר ברכות משום טורח צבור, או כדי שלא נתקע [שלא] לצורך על סדרי הברכות, ניעביד בכולהו

תשר"ת כרבנן ולא חיישינן לרבי יהודה, כיון דיחידאה הוא ולית הלכתא כוותיה, זו היא שיטת רבינו תם ו"ל".

ושב דוחה הריטב"א את שיטת רבינו תם: "ולא נהירא, חדא, דודאי מאי דאקשי תלמודא לר' אבהו מהפסקה לרבנן ולא לר' יהודה דלית הלכתא כוותיה... ודאי דקושיין לרבנן היא דאינהו נמי חיישי להפסקה, ואף על גב דקיי"ל שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, אם הפסיק ביניהן בקול שופר פסול כל הסימן, שחייב הוא לשמוע על הסדר תרועה באמצע ופשוטה לפניה ופשוטה לאחריה... נמצא שלדברי רבנן התוקע תשר"ת לא יצא לדברי האומר תש"ת או תר"ת, וא"כ אין לנו לתקוע תשר"ת לעולם על סדר ברכות...". וכן הביא בחידושי הרשב"א (שם): "אבל הרמב"ן נ"ר כתב דנהי דאם הפסיק ביניהם יצא, אבל אם תקע ביניהם לא יצא, משום דאנן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה בעינן והא ליכא, דהא תקע ביניהן תקיעה אחרת לשם מצוה... טעמא דזו שהיא לשם מצוה חשיבה לאפסוקי". וראה גם עד"ז ברא"ש שם מהראב"ה בשם הריב"א.

והנה דין הנ"ל מובא בשו"ע לעיל (סי' תקפח ס"ב): "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה. ויש אומרים דדוקא בשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא". ושם (סי' תקצ ס"ח) משמע דדעת הי"א נתקבל להלכה. ובשו"ע אדה"ז שם (סי' תקצ ס"ג) הביא רק דעת הי"א להלכה. וא"כ לכאורה קשה איך סמך בשו"ע כאן על דעת ר"ת שיתקעו תשר"ת בכל הברכות, והרי הקולות הנוספים פוסלים את התקיעות. וכך הקשה ה'פרי מגדים' (סי' תקצב מש"ו סק"א) בקיצור, עיי"ש מה שתירץ, והאריך בזה בשו"ת 'לחם שלמה' שם (אות ג-ד).

וי"ל שאת הקושי הזה בא לבאר אדה"ז כשכתב: "ואין כאן חשש אלא... שמא הוא מפסיק בין תרועה לפשוטה שלפניה או שלאחריה, ואין אנו חוששין לזה, כיון שכבר יצאנו ידי חובה מן התורה בתקיעות מיושב...". כלומר למרות שתקיעות הנוספות יפסלו לכאורה את כל שאר הקולות, היינו דוקא בתקיעות דאורייתא, אבל כיון שכבר יצאו ידי חובת הדאורייתא, כבר לא חוששים לקולות המיותרות שיפסידו את כל התקיעות.

תוספת ביאור בשיטת הרמב"ם ואדה"ז

ואולי כל זה יוסיף גם הסבר במנהג הרמב"ם, שלמרות שיש כאן ספק בעיקר הדין אין תוקעים תשר"ת בכל הברכות, שהרי נתבאר לעיל מה שכתב אדה"ז שזה אפשרי רק באם נאמר שבתקיעות דרבנן כבר לא חיישינן להפסק, והנה לפי דעת ה'מגיד

משנה' שם (פ"ג ה"ב-ג) גם הרמב"ם סובר כשיטת הרמב"ן, "שאע"פ שאין השהיה פוסלת, בהפסקה בקול שופר שאינו ראוי פוסל", וי"ל שהרמב"ם לא ניחא ליה להקל בהפסקה בקול שופר גם במצוה דרבנן, א"כ מובן למה לא נהג הרמב"ם לתקוע רק תשר"ת בכל הברכות, כי יכול להיות שכל התקיעות יהיו פסולות. ומעתה כדי שלא להטריח על הציבור לתקוע עשרה קולות בכל ברכה, לא נשאר ברירה אחרת אלא לתקוע למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו', וככה אולי חלק מהם יהיו כשרות.

ואולי י"ל שאדה"ז לא ניחא ליה בזה, שהרי באם יש כאן ספק מעיקר הדין, לא היו צריכים להקל כל כך אפילו בתקיעות דרבנן, והיו צריכים לתקוע עשרה קולות בכל ברכה.

ואכן קושיא זאת על דברי הרמב"ם (והרי"ף) הקשה גם בחידושי הריטב"א למס' ר"ה שם: "מכל מקום גם במנהגינו יש לחוש למה נהגו לתקוע תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות ותשר"ת לשופרות... ומה שכתב הרי"ף כי מפני טורח הצבור אנו מקילין בדבר, אתי שפיר לדברי הגאון שסובר שמן הדין אדם יוצא בכל אחד מהן כמ"ש לעיל, אבל לאידך סברא לא אתי שפיר, שמפני טורח הצבור אין לנו לעשות התקיעות שלא כראוי ושלא נחוש לספיקות".

ומפני קושי זה לא העתיק דברי הרמב"ם בזה, ותפס לעיקר כדברי הריטב"א בשו"ת, שמנהג זה מובן רק לפי שיטת רב האי גאון שאין כאן ספק מעיקר הדין, ויוצאים בכל התקיעות.

בחידושי הריטב"א למס' ר"ה מתגלה שחזר בו ממה שכתב בשו"ת

בענין זה יש להעיר עוד, דהנה כבר נזכר לעיל שחידושי הריטב"א למס' ר"ה לא נדפס עוד בחיי אדה"ז, ועכשיו שזה נמצא בידינו מתגלה שהריטב"א שם בהמשך דבריו, חזר בו ולדעתו גם לפי השיטה שיש כאן ספק בעיקר הדין אפשר לתקוע למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו', אלא שהוא תולה את זה בשיטה מחודשת. ואלו דבריו:

"והנכון בזה דמדינא הרי יצאנו ידי חובת מצות שופר בתקיעות דמיושב, ואין תקיעות שעל סדר ברכות באות לחובת מצות שופר, אלא לחובת תפלה בצבור להעלות תפלה בתרועה. כענין [שעושין] בתעניות שתוקעין על ז' ברכות דמי שענה כדי להעלות [תקיעה] [תפלה] בשופר [תענית טו, א]. והתם בתקיעה אחת סגי בכל ברכה אליבא דרבנן, אבל ביום זה אין אנו רוצין להפריד תרועה מב' פשוטות. ומ"מ

באיזה סימן מג' סימנין סגי לן, ושוב אין חוששין לספיקות ולא להפסקות, וגם אם טעה בשברים או בתרועה אינו חוזר, דמדינא בתקיעה אחת יוצא".

ועד"ז כתב הרמב"ן ב'מלחמת ה'" שם (יא, א בדפי הרי"ף).

אמנם גם למסקנא מודה הריטב"א, שבאם נסבור שהתקיעות שתוקעים על סדר התפילה יש להם גדר שופר של ר"ה, ולא שופר של תעניות, אז ההסבר היחידי שיש למנהג שתוקעים למלכיות תשר"ת, ולזכרונות תש"ת וכו' הוא שיטת רב האי, וכפי שכתב: "...אתי שפיר לדברי הגאון שסובר שמן הדין אדם יוצא בכל אחד", וזה גם מסקנת אדה"ז בשו"ע.

וכל מה שכתבנו בשיטת אדה"ז נמצא גם בחידושי הר"ן על הרי"ף שם (הביאו ה'ית יוסף' סי' תקצב): "והרב אלפסי ז"ל כתב דאקילו בהו משום טירחא יתירא דצבורא, כיון שכבר יצאו שלא על סדר הברכות... ואכתי לא נהירא. ולדברי רבינו האי גאון לק"מ, דהא יום תרועה אמר רחמנא, הלכך בין גנח בין ליל בין גנח ויליל יצא, דכולהו תקיעות דאורייתא נינהו. והלכך להקל על הצבור ולתקוע בתקיעות דכולהו מקומות שפיר דמי", הרי לנו דהר"ן לא ניחא בטעם דטירחא יתירא באם סוברים דיש כאן ספק בעיקר הדין, ולדעתו ביאור מנהג זה ניחא רק לפי שיטת רבינו האי.

תבנא לדינא

על פי כל הנ"ל נראה לומר, דכשבאים לזכות יהודים במצות שופר דאורייתא, צריך להשתדל לתקוע לכל אחד שלושים קולות, תשר"ת ג"פ תש"ת ג"פ ותר"ת ג"פ, ובזה ודאי יצאו ידי חובת המצוה גם לשיטת הרמב"ם.

אך באם הולך בבית רפואה וכיו"ב ואינו יכול לאסוף את כולם בחדר אחד בלי חילול יו"ט או מסיבות אחרות, ולא יספיק הזמן לתקוע בכל מקום שלושים קולות, די שיתקע עשרה קולות, תשר"ת תש"ת תר"ת פעם אחת, ויוצאים בזה ידי חובתם מה"ת כדעת רב האי גאון.

וכן פסק בשו"ת קנני תורה כהלכה' (ח"ג סי' עט) ו'נטעי גבריאלי' (ר"ה פמ"ט ס"ג). וכל זה דלא כמו שפסק בשו"ת 'שורגא המאיר' (ח"ג סי' יא), כי בשעת הדחק כזה ודאי אפשר לסמוך על דעת אדה"ז וה'מטה אפרים' (סי' תקפו ס"ז, סל"ג, סי' תרא ס"ג) שלא הוכרעה ההלכה כדעת הרמב"ם, וזה תלוי בחילוקי מנהגים שיש בזה.

וראה עוד לעיל (גליון תתכנ עמ' 70) הביא הרב מא"צ ווייס מה שהורה הגאון הרב גבריאלי צינער שליט"א שבמקרה הנ"ל אפשר אף לברך על התקיעות.



כהן הנושא נשק מהו לנשיאות כפים

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

נשאלתי: "כהן שיש עליו נשק, לשמירה וכיו"ב, האם מותר לישא כפיו, או כיון שמברך "וישם לך שלום", לא שייך שיהיה אצלו דברים ההפוכים משלום?" [וכנראה באופן שאין בכך סתירה לתיקון המלבושים שבסי' צ"א].

ולכאורה, הרי מצינו כמה דברים בכעין זה: א. מש"כ ב"דגול מרבבה": סי' תקנ"ט בטעם שאין הש"ץ אומר ברכת כהנים בתשעה באב: "ואמנם לענ"ד הטעם שכיון שתשעה באב אסור בשאילת שלום, ואיך יאמר וישם לך שלום". ב. מש"כ בשו"ע רבינו סי' קכ"ח סי"ט שכהן שהציבור שונאו או להיפך, לא ישא כפיו, שלכן אומרים "באהבה". ג. מש"כ בשו"ע סעיף ל"ה ובמשנ"ב שם, ש"אין קטיגור נעשה סניגור עי"ש.

אך יותר מזה, לכאורה מפורש הוא להדיא בכגון זה, בדברי רבינו שמחה, הובאו דבריו ב"בית יוסף" או"ח סי' ק"פ ובט"ז שם סק"ג שם, שלכן יש נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון: "שפעם אחת הגיע אחד לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית ותקע סכין כו'", ואם כן לפי זה הוא הדין בנידו"ד. ברם יעויין במג"א שלא הביא את טעמו של רבינו שמחה, אלא את הטעם הראשון המובא בב"י, והוא מהרוקח ז"ל, וכן הוא בשו"ע רבינו סי' ק"פ ס"ו: "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון, כי השלחן דומה למזבח ובמזבח נאמר לא תניף עליהם ברזל, לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם והמזבח מאריך ימי האדם, ואינו בדין שיונף המקצר על המאריך, וגם השלחן מאריך ימיו של אדם שמכפר עונותיו בהכנסת אורחים, שגדול כחה של לגימה שמשרה שכינה".

וממילא לכאורה אינו שייך לנידון שלנו.

ב

אולם אין זה פשוט כלל, דהנה יעויין בלשון ה"משנה ברורה" שם סקי"א: "בב"י ב' טעמים האחד כו' ועל כן אחר שגמר אכילתו..." כי לכאורה תמוה אם הטעם הוא משום "לא תניף עליו ברזל", מה זה ענין לברכת המזון, אלא בע"כ שבשעת הסעודה לא שייך להסיר או לכסות הסכין שהרי אוכל עם הסכין, אלא הכוונה ש"לאחר שגמר

אכילתו" ורוצה לברך בהמ"ז מכסה הסכין וכו", ואולי בשל כך אין הדין הזה בא ב"הלכות ברכת המזון" אלא ב"הלכות דברים שבסעודה".

אלא שאי אפשר לומר כן, דיעוין בלשון רבינו בחיי ב"שלחן של ארבע" (מהדורת הרב שעוועל ע' תע"ח) שכתב וז"ל: "יש להזהר גם כן כשבא לברך ברכת המזון שיסיר את המאכלת מעל השלחן, וטעם הדבר מפני שהשלחן נקרא מזבח, ומה מזבח הוזהרנו בו שלא להניף עליו ברזל כו', והטעם לפי שהוא כמו של עשיו שנתברך בה מפי אביו וזהו שאמרו ועל חרבך תחיה, וכתוב ואת עשיו שנאתי, לכך הוא מרוחק מן המקדש, וכן השולחן הוזהרנו לסלק החרב מעליו, לפי שהחרב הוא המחריב שהוא סיבת החורבן, שהוא הפך השלום, ואין לו העמדה במקום ברכה שהוא שלום כו'". הנה מפורש שהוא באמת מצד ברכת המזון, שדוקא בעת ברכה שהוא שלום, אין להשאיר הסכין על השלחן.

שלפי זה הרי גם לפי הטעם הראשון ד"לא תניף עליו ברזל", שייך לכאורה לומר כן גם בברכת כהנים, שהיא מקור הברכה והשלום.

ג

ואולם אעפ"כ נלע"ד, שלא נאמרו הדברים אלא בברכת המזון וכיו"ב, שהוא ענין של ברכה להשי"ת, אבל ברכת כהנים אינו בגדר זה, ואדרבה ברכת כהנים שהיא ברכה מלמעלה ע"י הכהנים על ישראל, ברכה זו צריכה שמירה. ויעוין במדרש רבה נשא (ע' מ"ג): "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה, ר' ביבי בשם ר' אלעזר פתר קרייה בברכת כהנים וכו' ששים גבורים סביב לה אלו ששים אותיות שבברכת כהנים, מגבורי ישראל שהם מגברים את ישראל כו', כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה שהם נלחמים כנגד כל פורעניות שבתורה כו' ע"ש".

הרי אדרבא החרב והנשק שבא להגן ולשמור מפני המזיקים, אינם סתירה לענין ברכת כהנים, וכפי' רש"י ספורנו ורמב"ן, וכפשוטו.

ד

וידוע גם שהשם הקדוש המסוגל להצלחה בדרך, לצאת ולבוא לשלום, הוא יוה"ך, הוא "המלאך הממונה על הנקמה", ועי' ב"שפת אמת" לרבינו הרמ"ע מפאנו ז"ל ערך חרב: "עוד אמרו שיש לחרבו של הקב"ה י"ו פיות אומרות ה"ך, עיין ריש פ' וישלח בענין המלאכים שהיו מכים במחנה עשיו, והוא סוד יוסף שר השמירה ליעקב, והיו ההכאות י"ו פעמים כ"ה שהן ארבע מאות, לארבע מאות שהיו עמו",

וב"קהלת יעקב" (בהשמטות): "יוה"ך הוא שם קדוש מסוגל לשמירת הדרך, ויוצא מסופי תיבות "כי מלאכיו יצוה לך" והוא סוד י"ו פיות שיש לחרבו של הקב"ה ובהם הוא מכה, וזה יוה"ך י"ו ה"ך, (מעבר יבוק מאמר ג' פ"ט).

[וראיתי ב"שארית נתן" (להגאון ר' נתן לוברט ז"ל) לפר' נשא, שלכן דרשו בספרי "וישמרך מן המזיקין" משום ההוא דחולין ק"ה ע"ב: "כל מילי דצייר וחתים וכייל ומני, לית לן רשותא למשקל מניה כו", שלכן צריך שמירה עי"ש. וכבר כתב כיו"ב מרן החיד"א ז"ל ב"נחל קדומים" פר' ויקהל עי"ש. ברם עי' בחידושי אגדות מהרש"א שם מש"כ שאין זה סותר להא דב"מ מ"ב ע"א שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין עי"ש, כי יש הבדל בין מעשה שדים למעשה כשפים עי"ש, וכוונתו למה שאמרו בסנהדרין ס"ז ע"ב: בלטיהם כו' ועי' בשו"ת הריב"ש סי' צ"ב באריכות בהבדל שבין מעשה כשפים למעשה שדים עי"ש. ברם עי' ב"שפתי כהן" עה"ת פר' נשא שכתב: "ועוד אמר כה" להעלימה מהששים שרים עליונים שלא יקטרגו, כי אין הברכה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין, ולזה אמר "אמור להם" קבלת רבותינו ז"ל שיהיה ישראל מקריא לכהן, כל זה הוא להעלים מן העין שהקב"ה רוצה לברך את ישראל כו" עי"ש, ועי' ב"שפת אמת" פסח תרמ"ב, שג' הברכות יברך יאר ישא, הן כנגד ג' המועדים, ו"יברך" כנגד חג הפסח, ולכן הוא "ליל שימורים" שהברכה צריכה "שמירה"].

ה

ועי' ברמ"א סו"ס תע"ג: "ונוהגין לזרוק מעט באצבעו כו' הכל י"ו פעמים", ובמג"א סקכ"ט: "כנגד חרבו של הקב"ה שנקרא יוה"ך", ובשו"ע רבינו שם ס"נ: "ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן כו' סך הכל י"ו פעמים כנגד חרבו של הקב"ה שנקראת יוה"ך הוא מלאך הממונה על הנקמה", ובסנ"א: "ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבעו הסמוך לגודל שהוא נקרא אצבע סתם רמז על מה שכתוב אצבע אלקים היא כו" ויש נוהגין מטעם הידוע להם לזרוק מן הכוס עצמו שלא על ידי אצבע", ועי' גם בהגהות "חתם סופר" לאו"ח שם שאצב"ע גימ' יו"ד וי"ו ה"ך עי"ש.

ועי' בש"ך על התורה שם, בהמשך הדברים לענין ה"אצבעות".

ועי' גם בכע"ז בהגהות "חכמת שלמה" (להגאון רבי שלמה קלוגר ז"ל) לשו"ע או"ח סי' תקפ"ה, שיש ליומר התוקע קאפיטל קמ"ד קודם התקיעות, משום שנאמר "המלמד ידי לקרב אצבעותי למלחמה" כי היא מלחמה גדולה אשר אנחנו נלחמים ביום זה, ויש לו להתפלל על זה מקודם, ולפענ"ד הוא מסוגל אם יאמר בכוונה עי"ש.

ו

ומעתה הרי גם בברכת כהנים, דבה עסקינן, הרי: "נוהגים לחלוק ראשי אצבעותיהם, על פי המדרש מציץ מן החרכים ששכינה למעלה מראשיהם ומציץ מבין חרכי אצבעותיהם כו'" (שו"ע רבינו ס"כ), ויומתק לפי זה לשון המדרש (שיר השירים רבה פרשה ב' כד): "מציץ מן החרכים מבין אצבעותיהם של כהנים, ענה דודי ואמר יברכך ה' וישמרך".

ז

הנה כי כן חרב וכלי מלחמה אינם דבר הפוך מ"וישם לך שלום" אלא אדרבה, יש לומר שמורה על שמירה מן המזיקים, יברכך ה' וישמרך.

והשי"ת ישמור צאתנו ובואנו מעתה ועד עולם ויכתבנו ויחתמנו לשנה טובה ומתוקה בתוכ"י.



דילוג קרבנות לצורך תפילת מנחה בציבור

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה רחובות

מוח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

א.

ידוע מנהגנו שאין מדלגים קטעים מתפילת שחרית כדי להתפלל שמונה עשרה עם הציבור. ויש לדון האם כן הוא גם לגבי תפילת מנחה שאין לדלג הקרבנות שלפני התפילה כדי להתפלל עם הציבור, או שמא במנחה אין צריך להקפיד על כך.

ב.

הנה גבי תפילת שחרית מבואר בשולחן ערוך (סי' נב) כי "מי ששהה לבוא לבית הכנסת עד ישתבח" ואם יתחיל להתפלל על הסדר לא יספיק להתחיל עם הציבור את תפילת שמונה עשרה, ידלג על אמירת הקרבנות והפסוקים שקודם ברוך שאמר ועוד איזה חלקים מפסוקי דזמרה, כדי שיספיק להתפלל עם המניין (וכן הוא בשו"ע ר"ש ס"א). מתוכן הדברים נראה פשוט שכן הוא גם בתפילת מנחה, שאם איחר לבוא לבית הכנסת והציבור מתחילים את תפילת העמידה – יתחיל עימהם ואחר כך ישלים אמירת הקרבנות ושאר הפסוקים שתקנו לומר קודם תפילת שמונה עשרה.

המשנה ברורה (שם ס"ק א) מביא מה שכתבו בספרים "שהמגיד הזהיר לבית יוסף לבוא לבית הכנסת בהשכמה כדי שיוכל להתפלל כסדר ולא בדילוג, כי העושה כן מהפך הצינורות, והרבה אנשי מעשה נוהגים להתפלל כסדר מטעם זה אפילו אם איחרו לבוא לבית הכנסת". אך המשנה ברורה עצמו לא סבירא ליה כן למעשה, וז"ל: "אבל בתשובת חכם צבי סימן לו כתב, שמה שכתב בספר הזהיר שיש להתפלל על הסדר היינו כשאנו מתפלל עם הציבור, אבל אם איחר לבוא לבית הכנסת ובא כשהציבור מתפלל, כולי עלמא מודו דידלג, כדי להתפלל בצבור, וכ"פ הפרי חדש בסי' נ"ן".

אמנם, בכף החיים (שם ס"ק ב) הביא את ב' הסברות, וסיים אשר "כמה פוסקים שס"ל הכי שאין לדלג כו' וכך דעתי ההדיוט נוטה כו', ועיין מה שכתבתי לעיל סימן כה אות צה שצריך לדקדק בכל מעשה המצוות שיהיו כסדרן וכמשפטן, אע"פ כי אין אתנו יודע רמזיהם וסודותיהם". וכן נקט בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א או"ח סי' ב): "כל האחרונים הסכימו כדברי המקובלים שלא להפך הצינורות". וראה גם שו"ת אור לציון (ח"ב פ"ז ה"ב) דאין ראוי לדלג אפילו עבור תפילה בציבור, וכשיטת המקובלים.

מבואר שעל פי נגלה אפשר וצריך לדלג קטעים מסוימים בתפילה כדי להתפלל שמו"ע עם הציבור, ואילו לדעת המקובלים בכל אופן יש להתפלל על הסדר אף אם על ידי כך יפסיד תפילה בציבור.

והנה רבינו הזקן בהלכות תפילין (סי' כה סכ"ח) כתב כלל: "כל דבר שבעלי הקבלה כו' חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה". לפי זה בנדון דידן יש לזיזל בתר הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא ולדלג בתפילה כדי להתפלל שמו"ע עם הציבור.

אכן, כבר כתב בשער הכולל (פרק א) שאדה"ז חזר בו מכלל זה, וס"ל שבמקום דאיכא מחלוקת בין המקובלים לפוסקים הנמשכים אחר הגמרא יש לזיזל בתר המקובלים, וז"ל שער הכולל: "שמעתי מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים. והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו הלא הוא עצמו בשו"ע שלו (סימן כ"ה סעיף כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים. והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים (שהכריעו נגד המקובלים).

וזה לא יצויר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמרא שבזה כל ישראל שוים) כמבואר בשו"ע סי' ס"ח ע"כ שמעתי". ובליקוטי

שיחות (ח"ג שלח ג ס"ג עמ' 98) כתב הרבי שאכן "הוראת אדמו"ר הזקן עצמו לנהוג כהמקובלים (האריז"ל וכו') במקום שאינו כפי הפוסקים".

על פי זה בנידון דידן יש להקפיד לא לדלג בתפילה גם בשביל תפילה במניין, כדעת המקובלים.

ואכן באגרות קודש (חי"ח עמ' פא) הביע הרבי דעתו לשלילת דילוגים בתפילה: "לשאלתו בענין הדלוג בפסוקי דזמרה – אף שרבו המתירים בזה בכדי שתהיה התפלה בצבור, הנה נוסף על זה שיש דעות שאיסור בדבר, הנה גם המתירים אין מעלימים שמגונה הדילוג, ובפרט על פי המבואר בספרי קבלה ובספרי חסידות רבו מלספור".

וראה גם שיחת י"ט כסלו תשי"א (תורת מנחם ח"ב עמ' 134): "אף על פי שתובעים הנהגה על פי שלחן ערוך, ועל פי שולחן ערוך צריכים לדלג חלקים מסויימים בתפלה בשביל להתפלל בציבור (אם איחר לבוא לבית הכנסת והציבור עומדים באמצע התפלה), מכל מקום אומרים הרביים שאין לעשות כן, כי אם להתפלל כל התפילה על הסדר" [ראה גם תורת מנחם חי"ח עמ' 282].

ג.

אך עדיין צריך לעיין האם גם גבי פרשת הקרבנות והקטורת שקודם תפילת המנחה קיים הכלל האמור שעל פי קבלה אין לדלג ולהפך הצינורות אפילו כדי להתפלל במניין.

הנה בשער הכוונות (דרושי תפילת השחר, דרוש ג דף יג, ג) איתא: "בענין פטום הקטורת גם כן נודע מה שכתוב בזהר פרשת ויקהל דף ריט ע"ב, וז"ל, ובגין כך עובדא דקטרת אצטריך לאקדמא לצלותא כו' הנה כו' כונתינו בזה לסלקם [את הקליפות] מתוכם, ולהעלותם למעלה וישארו הקליפות מתים, וזה סוד מה שאנו אומרים פטום הקטורת בשחרית קודם התפילה אחר קרבן התמיד כנ"ל, וגם בתפלת המנחה קודם העמידה כי כונתינו היא להעלות העולמות על ידי התפילות, לכן אנו אומרים אותו כדי שלא יתאחזו הקליפות ויעלו בעלית העולמות, ולכן אנו אומרים אותו קודם שני תפילות הנזכרות".

מדברי שער הכוונות עולה שעל פי קבלה גם במנחה יש ענין להקדים את אמירת פרשת התמיד ופטום הקטורת לתפילת שמונה עשרה כפי שתקנו חז"ל, כדי שלא יידבקו החיצונים בעת עליית התפילה למעלה.

על פי זה נראה שלדעת המקובלים ורבתינו נשיאינו, כשם שבשחרית אין לשנות הסדר ולדלג קטעים, כך בתפילת מנחה צריך להתפלל על הסדר דוקא – קרבנות ואשרי ורק אחר כך שמו"ע, וזה גובר על תפילה בציבור.

וכמדומה שכן משמע ממענה נוסף של הרבי באגרות קודש (חט"ו עמ' קע, במתורגמות ח"ב עמ' 388) וז"ל: "בענין הדילוג בתפילה, אפילו מהתחלה, ידועה ההוראה, שמבלי הבט על כל ההיתרים שבזה, אבל בפועל לא עושים כן, אפשר הרי לבוא לבית הכנסת מוקדם יותר כדי להחזיק עם המנין" (ראה גם אגרות קודש ח"ט אגרת ב'תתצח עמ' רסח).

הנה מסתימות לשון המכתב "בענין הדילוג בתפילה" – תפילה סתם, נראה שכולל גם תפילת מנחה, ומכותבו "אפילו מהתחלה" – משמע ששולל אפילו דילוג הקרבנות שהם התחלת התפילה.

וראה עוד מכתב באגרות קודש (ח"ז עמ' קלט) שם נשאל הרבי כיצד לנהוג במוסד חינוכי שלעיתים "יש בו נערים המאחרים, שאם לא יאמרו להם לדלג הסדר שקודם הודו אזי לא יוכלו להתפלל בציבור, ואיך להתנהג בזה?"

וז"ל מענה הרבי: "הנה ידוע מרו"ל, איזהו חכם הרואה את הנולד, והוא שייך בכל ענין וענין במילא גם בנדון זה. ואף שהדין (בספר שערי תפילה לר' יעקב רקח הביא צ"א דעות שס"ל כן) ברור שמדלגים אבל יש לראות את הנולד ובמשך זמן קצר, וכבר ראינו זה במוחש שההיתר לדלג מביא תיכף ומיד להעדר חשיבות ענין התפילה, ותחילה מדלגין על הסדר שקודם התפלה דהודו ואחר כך פסוקי דזמרה ואחר כך כו'. ובמילא בהנוגע לפועל הנה אף שאי אפשר לפסוק ובפרסום נגד הדין, אבל יש לצדד בכל האפשר [יות] והאופנים שגם לא ידעו מההיתר לדלג".

מדברי הרבי עולה שגם דילוג הקרבנות ("הסדר שקודם התפלה דהודו") מביא לבסוף את התוצאה של "העדר חשיבות ענין התפילה". ונראה פשוט שאין הבדל לענין זה בין הקרבנות דשחרית לשל מנחה.

ד.

והנה שמעתי בשם חכם אחד מאנ"ש שאף שלמנהגנו אין מדלגים בפסוקי דזמרה, אבל קרבנות אפשר לדלג ולהשלים אחר התפילה, והוסיף שכן משמע משיחת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ.

אך יש להעיר על כך:

א. על פי המבואר לעיל לדברי המקובלים אין לדלג גם קרבנות ואפילו במנחה, כי גם אמירת הקרבנות קודם התפילה הכרחי הוא על פי קבלה, והרי לדברי שער הכולל סבירא ליה לאדה"ז שיש לנהוג כמקובלים אף נגד הנפסק בשו"ע.

ב. מסתמות הוראות הרבי הנ"ל באגרות קודש משמע ברור שגם הקרבנות אין לדלג, וגם במנחה.

ג. האזכור היחיד שמצאתי בנושא זה בשיחות כ"ק אדמו"ר הרי"ץ, הוא בספר השיחות תרצ"ט (עמ' 308), שם מתואר כיצד מלאך מיכאל מתמודד עם מלאכים בעלי מומים שנוצרו מתפילות חטופות וקטעים חסרים בתפילה, וז"ל [בתרגום חפשי]: "עמך ישראל צריכים פרנסה והולכים הם לעסקיהם, אמנם מתחילה הולכים להתפלל, אך ממהרים הם לעסקיהם, האחד מתחיל לומר 'הודו' תיכף אחר אמירת ברכות השחר, כשאת החלק שמ'מה טובו' עד הודו מותיר הוא להשלים אחר התפילה – בשעה שהוא יקפל את הטלית והתפילין. אך דא עקא, שמחמת הבהילות הוא שוכח להשלים את אמירתו, כך שהמלאכים שנבראו מתפילה זו הינם מלאכים בעלי מומים חסרים מאבריהם..."

כפי הנראה רצה החכם הנ"ל להוכיח מדברי כ"ק אדמו"ר הרי"ץ הללו, דמכך שלא שלל בחריפות אלא ההנהגה של השוכח להשלים אמירת הקרבנות אחר התפילה, ולא את עצם הנהגתו לדלג, משמע שאם אכן משלים אין בעיה בעצם הדילוג.

אך לענ"ד אין זו הוכחה כלל. דזה ששולל בחריפות רק ההנהגה של השוכח גם להשלים, אינו ראייה שההנהגה הראשונה לדלג הקרבנות ולהשלים אחר התפילה היא הנהגה נכונה לכולי עלמא. דאף שהנהגה זו נכונה על פי שו"ע אם עושה כן לצורך תפילה במנין, מכל מקום על פי קבלה אין נכון לעשות כן כדי לא להפך הצינורות, וגם כדי לא לבוא לידי זלזול בכללות התפילה (כדברי הרבי במכתב הנ"ל). אך מאידך גיסא מאחר ועל פי שו"ע מותר ונכון לעשות כן לצורך תפילה בציבור, לא שלל זאת בחריפות. מובן איפוא שאין ללמוד משתיקתו שהנהגה זו נכונה לכתחילה למנהגו.

ה.

אגב, בענין אמירת סליחות ראיתי מסתפקים כיצד יש לנהוג אם מגיעים לבית הכנסת כאשר הציבור אוחזים כבר באמצע הסליחות, האם להתחיל מההתחלה ולומר על הסדר, או שמא אפשר להתחיל ממקום שהציבור אוחזים ואת הקטעים הראשונים להשלים אחר כך.

הנה מצאנו בלבוש (סי' תקפא ס"א ד"ה ופותח החזן) שדימה את סדר הסליחות לסדר התפילה, וז"ל: "סדר הסליחות שנתקנו כולם על סדר התפילה של כל היום, כי הפסוקים שקודם הסליחות הם כנגד פסוקי דזמרה, והסליחות עם הי"ג מדות שאומרים בין כל אחת ואחת הם במקום תפלת י"ח שעיקר התפילה הוא י"ג מדות, ואחר כך נופלין על פניהם כמו אחר כל התפילות ומסיימין ואנחנו לא נדע, לכך אומרים אחריהם קדיש שלם עם תתקבל כמו אחר גמר כל תפלות השנה".

על פי דבריו אלו מסתבר לומר שכשם שבתפילה אין מדלגים כדי לא להפך הצינורות, כן יש לנהוג באמירת הסליחות.

ו.

לסיכום: יש לבוא לבית הכנסת בזמן כדי להתפלל עם הציבור. מי שאיחר, לדעת המקובלים אין לדלג על חלקים מהתפילה ולהשלים אחר כך, כדי לא להפך בצינורות העליונים, וכך נקטו רבותינו נשיאנו למעשה. הרבי הוסיף בזה טעם, כדי לא להגיע לידי זלוול בכללות התפילה. מדברי שער הכוונות משמע שגם לאמירת הקרבנות בשחרית ובמנחה קודם התפילה דוקא יש חשיבות על פי קבלה, וגם הטעם הנ"ל דולול בתפילה קיים אף בדילוג קרבנות, לכן גם קרבנות אין לדלג לצורך תפילה במנין, ואפילו במנחה. מסתבר שגם באמירת הסליחות יש לנהוג כנ"ל, לאמרם על הסדר ולא לדלג כדי לומר עם הציבור.



כמה הערות בדין "ודבר דבר"

הרב אברהם זאב הכהן גרוס

שליח כ"ק אדמו"ר – עתלית, אה"ק

כתב רבינו הזקן ריש סי' שז: "ודבר דבר דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול שלא יאמר דבר פלוני אעשה למחר, ואפילו דבר שאינו אסור לעשותו בשבת עצמה אלא מדברי סופרים כגון שכירות ומקח וממכר וכיוצא בהם". ומקור הדברים הוא בטור דיליף כן מב' מקומות: (א) ממה דאיתא בגמרא (שבת קיג, ב): "ודבר דבר – שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול"; (ב) בדברי התוס' במקום אחר (שם קג, א) שאסור לומר בשבת "אשכור פועלים למחר".

והנה על דברי הגמ' "שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול" כתב רש"י: "כגון מקח וממכר וחשבונות". ובתוס' הקשו על רש"י דזה "כבר נפקא ממצוא חפצך",

כדברי הגמ' לעיל ש"חפציך אסורים", ולכן פירשו שהאיסור ד"ודבר דבר" קאי על (ריבוי) דברים בטלים, עיי"ש (ולהלכה, הובאו שני העניינים לאיסור – ראה טושו"ע (ושוע"ר) ריש סי' שז).

ביאור דברי רש"י "כגון מקח וממכר וחשבונות"

הנה, בכוונת דברי רש"י "כגון מקח וממכר ושכירות" כתב הב"ח לבאר (ע"פ הטור שצירף ב' המקורות הנ"ל) "דלאו דווקא מקח וממכר ממש קאמר, אלא לדבר מקח וממכר, לומר סחורה פלונית אקנה למחר או דבר פלוני מעסק משא ומתן אעשה למחר". אמנם עדיין יש לדקדק בדברי רש"י דנחית לפרט דוגמאות "כגון מקח וממכר ושכירות" (והרי בדברי הפוסקים (טושו"ע ושוע"ר) נאמר סתם "דבר פלוני אעשה למחר" ולא נזכרו דוגמאות), די"ל שבא ללמד בזה הגדרה והלכה בדין "ודבר דבר", כדלקמן.

דהנה, יש שרצו ללמוד בדברי רש"י דלדעתו האיסור ד"ודבר דבר" הוא (רק) משום גזירה שמא יכתוב והוי בכלל גזירת מקח וממכר, ואשר לכן הגדיר רש"י את הדיבור האסור בדוגמאות כאלו "מקח וממכר ושכירות" שהם עלולים להביא לידי כתיבה¹² (ראה ילקו"י סי' שז עמ' קעג);

אולם נראה שדוחק גדול ללמוד כן. דמלשון הגמרא "שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול" משמע לכאורה שאין זה איסור שבא בתור "אמצעי" וגזירה בשביל דבר אחר (שלא יכתוב), אלא שהאיסור הוא מצד הדיבור עצמו: שהדיבור בשבת לא יהא כדיבור-חול, וכמו בהילוך "שלא יהא הילוךך בשבת כהילוךך של חול" שהוא הלכה בפני עצמה שלא יהלך בדרך חול – כמו"כ הוא בנוגע לדיבור בשבת שאין לדבר "דיבור חול". וכמ"ש רבינו בקו"א (סי' שא סק"ב) שאיסור זה הוא משום "דרך חול", עיי"ש.

ובפרט, שיש חילוק גדול להלכה בין אם נאמר שהאיסור הוא בכלל גזירת מקח וממכר ומחשש שמא יכתוב, שאז נמצא דהוי "שבות גמור" שלא התירו גם לצורך מצוה (ראה שוע"ר סי' שז ס"ה), לבין אם נאמר שהוא מדין ממצוא חפצך שבמפורש הותר לצורך מצוה, "חפצי שמים מותרין" (או גם אפילו בשביל עונג [בדיבור והילוך], ראה קו"א שם); ובאם נימא שהטעם לאיסור דיבורי חול הוא מצד גזירה שמא יכתוב

12 ראה שוע"ר סי' שז ס"ה: "אסור לקנות או למכור וכן לשכור או להשכיר בשבת גזירה שמא יכתוב".

– יצא לן חידוש גדול, ש"ודבר דבר" הוי שבות גמור שלא הותר לצורך מצוה¹³ (ובודאי לא לצורך עונג), בשעה שלמדים מפסוק זה עצמו "חפצך אסורים, חפצי שמים מותרים"¹⁴!

ולכן נראה לומר שגם לדעת רש"י הבנת האיסור היא (לא מצד גזירה שמא יכתוב, אלא) מצד עצם היות הדיבור "דיבור של חול", וכנ"ל. והטעם שמפרט רש"י דוגמאות "כגון מקח וממכר וחשבונות" – י"ל שבזה בא קמ"ל ש"דבר דבר" נאמר אפילו בענייני איסור שהם רק מדרבנן כמו "מקח וממכר וחשבונות" (מלבד כללות ההגדרה וההגבלה לדין זה המצוי בדברי רש"י – דקאי דווקא בדיבור בדבר שאסור לעשותו בשבת, דלא כשיטת תוס' שהביאו לאסור אפילו סתם דברים בטלים).

ודבר זה יש ללמוד מדברי רבינו בשו"ע^ר שם שכתב "ואפילו דבר שאינו אסור לעשותו בשבת עצמה אלא מדברי סופרים כגון שכירות ומקח וממכר" – די"ל שהוא ע"פ לשון רש"י ובוזה מתבאר גם כוונת רש"י וכנ"ל.

החילוק בין רש"י לשו"ע^ר בנקיטת הדוגמאות

אמנם, יש להעיר מהשינויים שיש בדברי רבינו מלשון רש"י, דרבינו:

(א) השמיט הדוגמא ד"חשבונות" שברש"י; (ב) הכניס דוגמא אחרת של "שכירות".

ויש לבאר בזה:

מה שרבינו הכניס הדוגמא ד"שכירות", י"ל בפשטות שהוא ע"פ דברי התוס' בדף קנ – מרא דהאי דינא שאין לומר "דבר פלוני אעשה למחר" – שכתבו "לא מצי למימר אשכור פועלים למחר" (ודוגמא זו דשכירות הוא בהתאם לסוגיא דהתם, עיי"ש).

ומה שרבינו השמיט הדוגמא ד"חשבונות" שברש"י – י"ל שהוא בהתאם לשיטתו לקמן (סי"ג) בדין דאסור לחשב חשבונות בשבת דנקט רבינו בזה כשיטת הרמב"ם

13) ואם כי למעשה בלא"ה לא הותר הדיבור של "ודבר דבר" במקום מצוה (לדעת המ"א ואדה"ז, כדלקמן בפנים) – מכל מקום זהו מטעם שבפועל לא שייך שדיבור זה יהי "צורך מצוה" כמו שנתבאר בשו"ע^ר כאן (ס"א), אבל באמת אילו היה בזה "צורך מצוה" בוודאי היה מותר.

14) ואף שהמדובר כאן הוא בדעת רש"י ולא להלכה, דלהבנה זו ברש"י אכן י"ל שדין "ודבר דבר" הוי שבות ממשי ונאסר גם היכא שמתענג [דהמקור להיתר הוא בתורה ד"ד שהוא ברמ"א, ואפשר שרש"י לא ס"ל הכין] – מכל מקום הוא גופא חידוש גדול בהגדרת האיסור כ"שבות גמור" (נגד כל היוצא מדברי שאר הפוסקים בהגדרת האיסור).

שטעם האיסור הוא מצד "גזירה שמא יכתוב", ונמצא שהאיסור בדיבור של חשבונות הוא מטעם אחר ואין לזה שייכות לכללות האיסור של "ודבר דבר.. שלא יהא דיבור של שבת כדיבורך של חול", ולכן השמיט דוגמא זו כאן; משא"כ בדעת רש"י י"ל דס"ל כהשיטות (ראה פמ"ג מש"ז סק"ה, ושו"נ) שהאיסור לחשב חשבונות הוא מטעם ממצוא חפצך, ולכן כלל זה בתור דוגמא ל"ודבר דבר"¹⁵.

הגדרה לקולא בדוגמאות שבשוע"ר

ואולי יש להוסיף וללמוד מדוגמאות אלו שבשוע"ר "שכירות ומקח וממכר" הגדרה והלכה לא רק לחומרא (להכניס בזה גם איסור דרבנן כנ"ל), אלא גם לקולא. לומר, שאיסור "ודבר דבר" הוא דווקא בדברים האסורים מדרבנן ברמה כזו הנחשבת ל"שבות גמור" כמו "שכירות ומקח וממכר" (ולא הותרו אפילו לצורך מצוה. ראה שוע"ר סי' שו ס"ה). משא"כ בדבר האסור מדרבנן רק משום "עובדין דחול" (ובמילא הותר לצורך מצוה כי אז "אינו נראה כמעשה חול". שם סי"ח) – לא נאמר בזה האיסור של "ודבר דבר".

ובאם כנים הדברים – י"ל שמכאן מקור למ"ש בתהל"ד (סי' שכג סק"ו) "דלומר שיעשה למחר עובדין דחול אין בו משום ודבר דבר".

אריכות לשון רבינו כיישוב על קושיית התוס'

ולהעיר עוד מאריכות לשון רבינו בהמשך הסעיף – בהגדרת החילוק בין "ממצוא חפצך" לבין "ודבר דבר": "ואינו דומה לאומר לחבירו שיעשה לו למחר.. שע"י אמירה זו עושה חבירו למחר ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת ע"י אמירה זו שאומר לחבירו ואסור משום ממצוא חפצך (ודבר דבר) משא"כ כשאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר אין לאסור משום ממצוא חפצך שאינו מוצא חפציו ע"י אמירה זו שאף אם לא

(15) ועפ"ז יש לבאר דבר נוסף: מה שרבינו שינה מלשון הטושו"ע שכתבו "אסור לחשב חשבונותיו", והוסיף "(אסור לאדם לחשוב חשבונותיו) בפיו" – כי מכיון שרבינו נקט כרמב"ם דדין זה הוא מצד "גזירה שמא יכתוב" ולא מטעם ממצוא חפצך ודבר דבר, שוב אין זה נכלל בהיתור ד"דיבור אסור הרהור מותר" שנאמר דווקא בדין דממצוא חפצך. ולכן הוצרך רבינו להוסיף ולחדש שמכל מקום, גם איסור זה דלחשוב חשבונותיו אינו אלא "בפיו", אבל להרהר בחשבונות מותר.

משא"כ להשיטות שהאיסור דלחשוב חשבונות הוא מצד ממצוא חפצך הרי פשיטא שהרהור בחשבונותיו מותר מצד מה ש"דיבור אסור הרהור מותר", ולהעיר שזו הדוגמא שהובאה ברש"י על דברי הגמרא "הרהור מותר" – "להרהר בלבו כך וכך יציאות אני צריך להוציא על שדה זו". (ומרש"י זה משמע בהדיא כמו שנתבאר בפנים בדעת רש"י בדין חשבונות).

הי' אומר כן בשבת הי' יכול לעשות כן למחר אעפ"כ אסור משום ודבר דבר וכו'" – שבאריכות לשונו כאן מתרץ קושית תוס' ("דהא נפקא ממצוא חפצך") ארש"י¹⁶.

*

בהבנת ההיתר ד"צורך מצוה" ב"חפצי שמים"

בהמשך הדברים (בס"א) כתב רבינו: "ואפילו לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת". ומקור הדברים הוא במגן אברהם שלמד מספר חסידים לאסור "אפילו דבר מצוה", כגון לומר למחר אכתוב ס"ת.

אבל בשע"ת הביא מאל"י רבא ועוד (וראה גם פמ"ג א"א כאן) שכתבו להתיר בדבר מצוה, וכמ"ש בא"ר שכן "משמע בסי' שו"ס דמותר", וכוונתו לדין "חפצי שמים" שהתירו "לדבר בהם" ואין בהם משום ממצוא חפצך, ונמצא שמותר לדבר לצורך מצוה.

אמנם על טענה זו מתרץ רבינו בדבריו שם: "ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצוה בדיבור זה אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשי' שלמחר" (וכ"כ גם התוס"ש ולבושי שרד).

ונראה לומר בדעת הא"ר ודעימי' דס"ל שדיבור זה כן נכלל ב"חפצי שמים" – מפני שבאמירה זו סו"ס האדם מזרז את עצמו ומוסיף חשק לקראת קיום המצוה, וכל שיש באמירה זירז והתעוררות של האדם לקיום המצוה הרי זה נחשב "לצורך מצוה". ואע"פ שבאמת "אין אמירתו מועלת כלום לעשייה שלמחר" – היינו דווקא לפעולת המצוה עצמה, אבל לאדם המקיים המצוה יש בזה זירז ו"צורך", ושפיר נחשב גם זה ל"צורך מצוה".

[ולהעיר מדברי התוספת שבת, דאע"פ שס"ל לאסור כדעת המ"א – מכל מקום קצב: "מיהו אם מתיירא שמא יתשל בדבר שרי לזרוזי נפשי' דהוי כנדר". ועד"ז, ויתירה מזו, י"ל בסברת המתירים, שגם היכא דאינו מתיירא (ואי"צ לנדר), בכ"ז עצם הדבר שרוצה לזרז את עצמו לדבר מצוה חשיב "לצורך מצוה" ומותר כדין "חפצי שמים"]

16) ראה גם בב"ח שם שכתב ש"רבינו [הטור] מיישב פרש"י" מקושיית התוס' במה שצירף יחד את ב' המקורות הנ"ל (מגמ' שבת ק"ג, ומתוס' שבת קנ) – אבל בדבריו לא נתבאר עדיין מדוע האמירה ד"ודבר דבר" לא נכללת בכלל "ממצוא חפצך", וזה מתבאר היטב דווקא בדברי רבינו שבפנים.

ועפ"ז נמצא מחלוקת בהבנת גדר ההיתר בדיבור ב"חפצי שמים" – דלדעת המ"א ושוע"ר היינו דוקא כאשר בדיבור זה נפעלת איזו תועלת לעשיית המצוה עצמה, וכמו "לדבר עם המלמד אם רוצה להישכר ללמדו ספר" (סי' שו סי"ג). משא"כ לדעת הא"ר וסיעתו, כל שיש בדיבור תועלת לאדם המקיים המצוה, שע"י האמירה מתעורר בזיכרון לקיום המצוה, כגון שאומר "למחר אכתוב ס"ת" וכיו"ב, גם זה נחשב "לצורך מצוה".

ובאם כנים דברינו – יצא לן נפקא-מינה נוספת הנוגעת למעשה בזמנינו¹⁷:

בפוסקי זמנינו¹⁸ דנו בנוגע לחלוקת קבלות בעבור תרומות לצדקה ביום השבת – אם יש בזה משום "שטרי הדיוטות", ש"גזרו על כל כתב . . . שלא לקרות בו בשבת ואפילו לעיין בלא קריאה אסור" (סי' שו סכ"ב); ולכאורה שאלה זו תלוי במחלוקת הנ"ל:

דנה, איסור זה לא נאמר במקום מצוה, כמבואר בשוע"ר ש"לצורך מצוה אין לגזור משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות, שהרי איסור הקריאה בשטרי הדיוטות אינו אלא משום ממצוא חפצך ואיסור ממצוא חפצך לא שייך בדבר מצוה וכו'" (שם סכ"ג). ומעתה יש לדון האם השימוש והקריאה בקבלות אלו נחשב "צורך מצוה" או לא.

מצד אחד, הרי בנדון זה אין כאן תועלת לעשיית המצוה, כי המצווה דנתינת הצדקה כבר נעשתה (והקבלה ניתנת לאחר נתינת הצדקה); אמנם מאידך, נתינת הקבלה וקריאתה מעוררת ומזרזת את האדם לנתינת צדקה בכלל, שע"י שמקבל את הקבלה מתעורר בחשק לתרום עוד פעם וכיו"ב (וע"ד "מצוה לפרסם עושי מצוה"), ונמצא שיש בזה תוספת עידוד וזירוז אצל האדם לקיום מצווה. וא"כ, הרי באנו למחלוקת הנ"ל – דלדעת המ"א ואדה"ז שלא הותרו "חפצי שמים" אלא כשיש צורך לעשיית המצוה, הרי בכה"ג שאין תועלת למצוה יש לאסור. אבל לדעת הא"ר ודעימי', שכל היכא שמיתוסף זירוז אצל האדם המקיים המצוה שפיר הוי בכלל "צורך מצוה", יש להתיר גם כאן.



17) הבא לקמן הוא לעורר לב המעיין, ולא לפסוק הלכה, כמובן.

18) שו"ת באר משה ח"ח סי' עו. שו"ת אז נדברו ח"ח סי' כב. ועוד. ראה גם שו"ת 'השלוחים' (נחמנסון, תשע"ד) סי' מד, וש"נ. [בפוסקים הנ"ל דנו בשאלה זו גם מצד צדדים נוספים, כמו שמא ימחק או זילותא דשבת – אבל המדובר כאן הוא רק מצד החשש ד"שטרי הדיוטות" שהותר לצורך מצוה, כדלקמן בפנים].

היזק נכסי נכרי

הרב שבתאי אשר טאיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

דיון: ישראל שהזיק נכסי נכרי ולא ידע הנכרי מזה האם חייב לשלם לו מה שהזיק?
האם יש לחלק בין אם עשה כן בשוגג או מזיד?

תשובה: אפי' אם הזיקו בכוונה אין צריך להודיעו ולשלם אא"כ הזיק ע"מ לשלם.

ביאור: שיטת רבינו בהלכות גזלה וגנבה סעיף ד שאין איסור לעכב חוב נכרי (איזה חוב שיהי') אא"כ החפץ "הוא בעין" (כבמכר¹⁹, שכירות קרקע²⁰ וכדומה) היא שיטת ים של שלמה בבא קמא פרק י' סימן כ'.

הרש"ל מבאר את המחלוקת בראשונים בענין היתר הטעיית הגוי לכתחילה בכך שהם חולקים בהבנת הסיפור בגמרא שם: שמואל קנה מגוי מזרק של זהב בחילוף של נחושת, וסך המקח היה ארבע זוזי, ואיבלע ליה חד זוז בחושבנא. רש"י פירש שהיו שם שתי טעויות של הגוי, א. שהחליף זהב תמורת נחושת, ב. שקבל ד' זוז במקום ה' זוז. וזו לשונו "ועוד טעות אחרת, שעייכב זוז מדמיו, והטעהו בחשבון", וכותב המהרש"ל כך: "לפירוש רש"י, שפירש שהישראל הטעה הגוי בחשבון. היינו משום דס"ל הפקעת הלואה שרי. ורש"י מדמה זה להפקעת הלואה. מאחר שקנה ישראל המזרק במשיכה, נעשה עליו הד' זוז בחוב והלואה, ומשום הכי שרי. ולא גזרינן שמא יכוון הגוי לבודקו, כך הוא סברת רש"י²¹."

אך הרש"ל חולק עליהם וכותב: "ולא נראה לי כלל דמותר להטעותו בחשבון, דלא שרי טעות הגוי, אלא בטעה מעצמו. ואף דהפקעת הלואה שרי, היינו מה שאתה חייב לשלם לו או דרך מכס או דרך חוב. אבל מה שהוא בעת המקח, דומה לגוזל. כאלו אתה לוקח את שלו בעל כרחו, והיינו אתה גוזל זהב משלו". ולכן הרש"ל נקט את פירוש הערוך, שהיתה רק טעות אחת שהחליף זהב בנחושת, ורבא נתן לו זוז נוסף כדי

(19) שם.

(20) שם סעיף טו.

(21) הרש"ל מונה את התוס' (ב"ק קיג: ד"ה יכול) ואת הטור (שמ"ח) שאף הם סוברים כדעת רש"י.

שישמח הגוי במקחו וילך מהרה ולא ישים לב לטעותו²². ואחר כך הוסיף הרש"ל: "אבל היכא שמטעה את הגוי בחשבון, שאינה הפקעת הלואה. כגון שאתה קונה ממנו כלים, או דבר אחר, ואתה מטעהו, שמוסיף לך במנין, או שאתה מטעהו, שמוסיף לך דמים. כגון שהוא קנה ממך, או חייב לך, אזי רש"י נמי מודה שהוא אסור. דהוי גזל הגוי ממש, ואסור. אפילו היכא דליכא חילול השם".

ברור איפוא שלפי שיטת הרש"ל אם הזיק נכסי הנכרי או כובש שכרו וחייב לשלם לו עבור השירות שקבל או עבור הנזק שהזיקו, מותר להפקיעה הלוואתו ולעכבו לעצמו.

ואע"ג גזל הגוי הוא איסור תורה, לא ברורה כלל מצוות ההשבה. דבישראל הלאו של גזילה הוא לאו הניתק לעשה דאין לוקין עליו שהרי ניתן לתקנו על ידי "והשיב את הגזילה". אך זה נאמר רק לגבי ישראל שהוא "רעך".

וראה בנתיבות (סי' שמח סק"א) שכותב שבגזל הגוי מן התורה אין מצות השבה של גוף החפץ, אלא של השווי, ואז זה נחשב כבר חוב עליו, והפקעתו מותרת. כלומר, הגזול מגוי עובר על גזל מן התורה, אך לאחר שעשה את האיסור אין על הישראל חובת הגוף לשלם לגוי והוא רק חוב ממון והפקעתו מותרת. ועיין בשו"ת הר צבי אורח חיים ב' סימן ע"ד שכתב "...והיינו משום שדוקא בגזל ישראל יש מצות השבה והעבירה נמשכת גם בשעת המצוה, אבל בגזל עכו"ם דליכא חיוב השבה כבר נגמרה העבירה.

וראה עד"ז בשער המלך (פ"א מהלכות גזילה) בשם מהר"ם חביב שאפילו להסוברים גזל עכו"ם אסור מן התורה, מכל מקום אין חיוב השבה מן התורה בגזל עכו"ם שלא נאמר מצות והשיב את הגזילה אלא בישראל.

העולה מהנ"ל היא שאפי' אם הזיקו בכוונה שלא ע"מ לשלם ועבר על איסור תורה, אין צריך להודיעו. וכ"ש אם הזיק בשוגג. אבל אם הזיק ע"מ לשלם, כיון שאם לא ישלם להנכרי יעבור על איסור תורה, חייב לשלם.



(22) עיי"ש שכן דעת הרמב"ם והסמ"ג, ובהגהות מיימוני (שם אות ב') שכן דעת ר"ח וראב"ה.

השאלת חפץ לנכרי בערב שבת

הרב אליהו יחזקאל

רחובות, אה"ק

שאלה: האם מותר להשאיל חפץ לנכרי בערב שבת ולהתנות שבעבור זה הנכרי ישאיל לו חפץ אחר יום לאחד יותר? - בירור דעת אדה"ז בזה.

א.

איתא בשו"ע (סימן רמז ס"א) "ויש אומרים דכלים שעושין בהם מלאכה, כגון מחרשה וכיוצא בה, אסור להשכיר לאינו יהודי בערב שבת. וביום חמישי מותר להשכיר לו וכו' ולהשאיל לו מותר אפילו בערב שבת". ועל זה כתב הרמ"א "וכן עיקר כסברא האחרונה"

[והנה סברא זו היא דעת רבינו יונה, וטעם האיסור להשכיר לנכרי הוא דכשמוסר לו בער"ש את הכלים שעושין מלאכה בהן, והא"י יעשה בהן מיד בסמוך מלאכה בשבת, ייראה כעושה בשליחותו של הישראל. והכא לא אמרינן שהנכרי אדעתיה דנפשיה קעביד מאחר ויש ריוח לישראל במה שהנכרי עושה מלאכה בשבת. דידוע שבשכירות בכלל, אם יתנה עם הנכרי שישבות בכלים בשבת וודאי לא ישלם לו שכירות כ"כ. ולכן כיוון שיש ריוח לישראל, והנכרי עושה בכלים אלו מלאכה בשבת מחזי כשלוחו. וזהו דווקא כשהשכרים ביום שישי שהוא סמוך לשבת, אבל בחמישי מותר (ע"פ מ"ב שם סק"א). ולהשאיל כלים מותר אפילו בער"ש כיוון שאין ריוח לישראל במלאכת הנכרי, ולא יבואו לומר ששלוחו הוא (מ"ב סק"ב)].

וממשיך הרמ"א בהגה: "ומותר להשאיל לו בערב שבת אף על גב שמתנה שהאינו יהודי יחזור וישאיל לו, ולא אמרינן בכי האי גונא דהוי כשכירות".

מקור דברי הרמ"א הוא בהגהות מיימוניות (שבת פ"ו הט"ז) בשם הר"י מקורביל וז"ל: "מכאן הורה רבי במקום שמבשלין המלח שישכיר היהודי מחבת שלו לנכרי, והנכרי יתן לו מחבת שלו ביום אחר". ופירש הב"י (סימן רמז ד"ה ודוקא) "כלומר, שאע"פ שאינו משאילו חנם, כיון דלא הוי בדרך שכירות ממש לומר אתן לך כך כדי שתשאילני כלי שלך שרי".²³ ולפי טעם זה כתב האליה רבה (סק"ו, בשם עולת שבת)

(23) להעיר שהב"ח (סו"ס א') העתיק דין זה בשם הגהות מרדכי (פ"ק דשבת ס"ו רמז), וגם שם הובא הדין (בשינוי לשון קצת) בשם הר"י מקורביל. וראה לקמן שמקור דברי האדה"ז בשולחנו הם מהב"י ולכן עליהם התעכבנו.

שמותר להשאל לנכרי אפילו אם מתנה שהנכרי ישאל לו יום אחד יותר (וכ"כ הפר"מ). ונתעכב כעת בדין זה שכתב הא"ר, ובדברי האחרונים שדנו בזה.

ב.

בספר מלבושי יום טוב (סק"ו) השיג על דברי הב"י שכתב שטעם ההיתר להשאל לנכרי בער"ש בתנאי שיחזור וישאל הוא משום דלא הוי דרך שכירות ממש, שהרי מדברי ההג"מ (שכנ"ל ס"א ממנו מקור דין זה) מוכח שאפילו בדרך שכירות באופן זה שתיאר הב"י ג"כ מותר, "שכתבו בלשון השכרה" (הועתק לעיל לשון ההג"מ).

ונראה שהמי"ט הבין בדברי הב"י שטעם ההיתר הוא שמשתמשים בלשון של השאלה, ומשום זה לא הוי דרך שכירות. ולכן הוקשה לו מדברי ההג"מ (מקור דין זה) "שכתבו בלשון השכרה" [וכך גם הבין המאמר מרדכי (סק"ב) בב"י שעיקר ההיתר הוא האם נקטו בלשון השאלה ולא השכרה]²⁴.

ומכח קושיית המי"ט כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ולא אמרינן וכו') שטעם ההיתר להשאל על תנאי הוא משום שכאן לא שייך הטעם דיש ריווח לישראל (כנ"ל ס"א שמתעם זה נאסר להשכיר לו כלים שעושין בהם מלאכה אבל מותר להשאל דאין ריווח)²⁵. ולפי זה נשאר בצ"ע על הדין שכתב הא"ר שמותר לישראל להשאל לנכרי בתנאי שיחזור וישאל לו לעוד יום נוסף, שהרי עי"ז ישנו ריווח לישראל.

ויש להוסיף ולחקור מהו הדין אם הישראל משאל לנכרי חפץ פשוט (כגון חלוק) ומתנה שיחזור וישאל לו חפץ חשוב (כגון מחרשה), הרי בכגון דא ישנו ריווח מצד איכות החפץ ולא מצד כמות הימים שיעמוד בהשאלה. ולכאורה ע"פ דברי הביאור הלכה דלעיל יש לאסור גם זאת דמאי שנא. אולם מלשון הרמ"א משמע לכאורה שיהיה מותר שהרי כתב בסתם ש"מותר להשאל לו בער"ש [חפץ] אע"ג שמתנה שהאינו יהודי יחזור וישאל לו [חפץ אחר]" ולא חילק איזה חפץ. ואע"פ שבדברי ההג"מ (מקור הדין) הסיפור היה מחבת עבור מחבת אולי זהו לאו דווקא, ולא ראינו שהפוסקים לא חילקו בזה, ולפי טעם הביאור הלכה (והגר"א) היה צריך להיות אסור וצ"ע. וגם את"ל שבחפץ עבור חפץ הריווח אינו ניכר וברור כ"כ כמו בהוספת כמות

24 ובמטה יהודה (סק"ד) פירש כוונת הב"י שהעיקר תלוי במי הוא שפתח ראשון בבקשת ההשאלה. אם הנכרי שאל לישראל את החפץ והישראל התנה - מותר, ואם היהודי בעצמו הציע להשאל בתנאי - הוי שכירות ממש ואסור. והביאו כה"ח להלכה (ס"ק י"ב).

25 ע"פ דברי הגר"א בביאורו.

ימים, עדיין ניתן למצוא דוגמאות שהריווח יהיה ברור לפי כללי החברה המקובלים בכל זמן.

ג.

והנה בשו"ע אדה"ז (רמו ס"ג) כתב: "אבל להשאל לו [לנכרי] כלים שעושים בהם מלאכה מותר אפילו בערב שבת סמוך לחשכה, דכיון שאין ריוח לישראל במה שהנכרי רשאי לעשות בהם בשבת אין נראה כאלו עושה בשליחותו, ואפילו אם משאלו בתנאי על מנת שישאלנו הנכרי כלי אחר לאחר השבת ונמצא שיש ריוח לישראל במה שמשאל להנכרי גם בשבת, מכל מקום כיון שאינו נוטל שכירות ממש בעד זה לגזרו חכמים".

ומלשונו הזהב עולה בפשטות שאע"פ שיש ריוח לישראל מותר כיון שאין הישראל נוטל שכירות (דהיינו מעות) תמורת החפץ שהשאל. ולפי דברי האדה"ז ניחא מה שהשאר הביאור הלכה בצ"ע וליתא קושיא מעיקרא. ויכול הישראל להשאל על מנת שהנכרי ישאלנו עוד יום אחד ואע"פ שיש ריוח מותר כיון שאינו נוטל מעות ולא הוי שכירות ממש ובעד זה לא גזרו חכמים.

ומצויין (מהאדה"ז בעצמו או מאחיו המהרי"ל) שהמקור לדבריו הוא בב"י (בשם הג"מ) שכתב "מותר להשאל כליו לגוי על מנת שהגוי ישאל לו כלי אחר לאחר השבת, כלומר שאף על פי שאינו משאלו חנם, כיון דלא הוי בדרך שכירות ממש לומר אתן לך כך כדי שתשאלני כלי שלך שרי". ומוכח שהאדה"ז הבין אחרת מהאחרונים (שצויינו לעיל ס"ב) את דברי הב"י, ועיקר הטעם להיתר אינו תלוי האם יצא בלשון השאלה או השכרה, אלא הגדרת דרך שכירות הוי כשאומר "אתן כך [=מעות, שכירות ממש] כדי שתשאלני כלי שלך". כלומר, גזרת חכמים היתה רק בהשכרה ממש כשיש תמורה כספית, משא"כ בהשאלה, אפילו שיש ריוח מסויים [ולהעיר שאדה"ז משנה מלשון הב"י שכתב "אע"פ שאינו משאלו חנם" ומדגיש ש"נמצא שיש ריוח לישראל"]. ולפי זה דברי הא"ר שמותר להשאל לנכרי על מנת שהוא ישאל לעוד יום נוסף ברורים ואין מקום לקושיית המ"ט והאחרונים שנמשכו אחריו.

העולה מהנ"ל: לדעת אדה"ז ניתן להשאל כלי לגוי בער"ש בתנאי שהוא יחזור וישאל לישראל לעוד יום נוסף, וכמו"כ מותר להשאל חפץ פשוט עבור חפץ חשוב יותר אפילו כשניכר שיש ריווח לישראל מזה, ולא מחזי כשלוחו²⁶.

(26) ומסתימת אדה"ז משמע שלא מחלק במי פתח קודם את בקשת או הצעת ההשאלה (ראה הערה 2 בשם המטה יהודה וכה"ח).



לימוד חסידות בת"ב

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשנים קודמות²⁷, כשכתבתי את 'לוח השבוע' בגיליון 'התקשרות', כתבתי שמדברי הרבי משמע שמותר ללמוד חסידות בתשעה-באב.

האמת היא, שלא שמתי לב שהדברים מפורשים:

בס' המנהגים עמ' 77 (מנהגי שמחות), בפנים מופיע: "אבל בימי האבלות, ר"ל, לומד פנימיות התורה". ובהערות מביא זאת מהערות הרב לאוואוט 'נתיב החיים' על דרך החיים סי' רנח (בסידור תורה אור, ברוקלין תשמ"ז, דף שסד, א), ושם בפנים מפורש ששמע מהר"ר הלל ש"מותר ללמוד חכמת הקבלה בט"ב" (ז"א שכל ההוראה נאמרה במקור על תשעה באב, ומזה לומדים לאבילות!). וכן מביא הרבי בתורת מנחם כרך מא עמ' 46.

ואף במעשה שהעתיק הרבי ב'מנהגי בין המצרים' שבס' המנהגים עמ' 46 ללא כל הסתייגות [שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב אמר מאמר חסידות, שאינו עוסק בעניני ת"ב, בליל ש"ק שחל בו ת"ב ונדחה, ונכנסו אליו לחזור המאמר אחר סעודה המפסקת, ונמשכה החזרה בליל ת"ב עצמו] ברור שבא להורות בזה היתר לרבים.

ואגב, בלקוטי שיחות כרך ט עמ' 250 מופיעה הצעת הרבי ללמוד בת"ב (תש"ל) "הלכות חג בחג" מרשימות הצ"צ על איכה (שהדפיסום במיוחד ללימוד זה אז. ושם מפרש הכל ע"ד ויהפוך לברכה).



(27) החל מעש"ק ויחי אשתקד, איני כותב או מגיה ב'התקשרות' מאומה, ו"המערכת" מעתיקה מגיליונות ישנים "על אחריותה". וה' הטוב יכפר.

אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים (גליון)

הרב פנחס קארף

מושפיע ביישיבה

בגליון הקודם (א'קיב) כתב הרב מ.מ.ר. בעניין אכילת בשר בתשעת הימים בסעודת ברית מילה. והביא מה שדייק הרב אברהם אלאשוילי מדברי אדה"ז בס' קצ"ו שגם בברית מילה שמר"ח אין אוכלים בשר רק מניין מצומצם עיי"ש. והנ"ל פרך דבריו לגמרי, ולשיטתו דעת אדה"ז היא שרק בשבוע שחל בו ת"ב חל דין זה והוכיח כדבריו מדברי אדה"ז עיי"ש.

ולכאורה אין דבריו מוכרחים, דמה שכתב שדברי אדה"ז בס' קכ"ו "וכן בסעודת מצווה מראש חודש עד אחר תשעה באב שמקצת הקרואים אוכלים גבינה כמו שיתבאר בסימן תקנ"א כיוון שנוהרים מבשר מחמת המנהג" אינם אלא לאלה שנוהגים לאסור מר"ח אף שאי"ז שיטת אדה"ז עצמו, דחוק לומר שכותב אדה"ז ופוסק הלכה לכתחילה לפי דיעות אלו שאינו סובר כמותם, והו"ל לפסוק כן לדיעות הסובר כמותם והיינו שהאיסור בשבוע שחל בו ט' באב בלבד, וממילא הי' מובן שהוא הדין לאלו הנוהגים באופן אחר וזיל בתר טעמא. וכן קשה, דמהלשון ש"נוהרים מבשר מחמת המנהג" משמע שכן הוא המנהג גם לשיטתו, דאם לאו היה כותב "לא לו הנוהגים".

וכמו"כ מה שדייק מקונטרס אחרון בס' רמ"ט שכתב אדה"ז "עיינ בשל"ה שרבו דימה דין זה לסעודת מילה שבשבוע של תשעה באב". והמשיך "והנה, המעיין בשל"ה בפנים (תחילת מס' שבת) יראה שהשל"ה כותב במפורש: "סעודת מילה שחלה מר"ח אב עד התענית שאין אוכלין בשר כי אם מנין ולא יותר", ושינה אדה"ז מלשונו וכתב "בשבוע שחל בו תשעה באב", ולכאורה זהו משום שכן היא שיטת אדה"ז.

וקשה לומר כן, דמופרך לומר ששינה אדה"ז מלשון השל"ה שמעתיק ממנו, כדי להדגיש את שיטת בענין איסור אכילת בשר בתשעת הימים.

אלא י"ל בפשטות, שהרי ה'ל' בקו"א הוא "עיינ בשל"ה שרבו דימה וכו'", ומאחר דבר זה מובא בשם רבו, אולי לשיטת רבו האיסור אינו אלא בשבוע שחל בו תשעה באב, ולכן כתב כן אדה"ז.



חליפת בגדי שבת לבגדי חול (גיליון)

הרב יהודה לייב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקובץ האחרון לש"פ ראה בע' 60 הביא הרב ב.א. שי' מרשימותי מה שזכיתי לשמוע מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשנת תשמ"ח, בה חל ת"ב ביום השבת, ודובר אז ע"ד חליפת בגדי שבת לבגדי חול לפני תפלת ערבית במוצאי שבת. הרבי בקש לראות איפה מובא ענין זה, וברשימה נכתב שהראיתי הספר ט' באב שחל בשבת. הנ"ל העיר שלא מצא זה כתוב שם.

והצדק עמו, אמנם נמצא דבר זה במפורש כן בס' נטעי גבריאל על הלכות בין המצרים. וז"ל שם (בכרך ב' ע' תקלה): היות שבזמננו המנהג שרוב בני אדם לובשים בגדי שבת בשבת חזון, ואין מן הראוי להשאר מלובשים בבגדי שבת ליל ת"ב, וגם קשה לכל אחד להביא בגדי חול בער"ש להיות מוכן לו ללובשם תיכף אחרי ברכו, לכן הדרך הנכונה לקבוע תפלת ערבית בביהכנ"ס לזמן מאוחר יותר מכל מוצאי שבת ואחרי זמן יציאת השבת יאמרו ברוך המבדיל ויחלצו נעליהם ויפשטו הבגדי שבת וילבשו בגדי חול, וכן עמא דבר. וכן ראיתי למעשה מנהג רוב גדולי ישראל בין בא"י בין בחול. ובס' דרכי חיים ושלום שכך נהג הבעל מנחת אלעזר.



פשוטו של מקרא

סדר הדברים בזמן עליית משה בהר בארבעים יום האמצעיים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

אודות הסדר והזמן בו הי' משה רבינו בהר אחר מתן תורה, מפורש בפירש"י בפ' עקב (בד"ה ואתנפל לפני ה' בראשונה ארבעים יום (ט, יח)) וז"ל:

"שנאמר (שמות לב, ל) ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה וגו', באותה עלי' נתעכבתי ארבעים יום, נמצאו כלים בכ"ט באב, שהוא עלה בשמונה עשר בתמוז, בו ביום נתרצה הקב"ה לישראל ואמר לו למשה פסל לך שני לוחות (שם לד, א), עשה עוד ארבעים

יום נמצאו כלים ביום הכפורים, בו ביום נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ואמר סלחתי כדברך ... אמור מעתה אמצעייה היו בכעס".

וכן על דרך זה פירש רש"י בפרשת כי תשא בד"ה ושב אל המחנה (לג, יא).

אלא ששם פירש רש"י שבי"ח שרף את העגל ודן את החוטאים ובי"ט תמוז עלה משה רבינו להר. וכבר עמדו בזה מפרשי רש"י.

והנה הפסוק "ועתה אעלה אל ה' וגו'" (לב, ל) קודם לפסוק "פסל לך וגו'" (לד, א) בריבוי פסוקים, המדברים בענינים אחרים.

וצריך עיון למה הפסיק הכתוב בין תחילת עלי' משה רבינו להר בארבעים ימים השניים הנאמר בפסוק לב, ל, (שהרי "ועתה אעלה וגו'" מדבר בעלי' השני של הארבעים יום) לסוף ארבעים ימים **אלו גופא** הנאמר בפסוק לד, א ("פסל לך וגו'" שהמדובר גם כן הי' בעלי' זו גופא, אלא שהי' בסופה), בענינים אחרים.

והי' מתאים לכאור' ששני הפסוקים יבואו בהמשך אחד, בלי להפסיק בענינים אחרים בנתיים.

ויש לעיין על פסוקים אלו – שבין "ועתה אעלה אל ה'" ל"פסל לך" – מתי ובאיזה סדר נאמרו ועי"ז תובן שייכותם לענין שלפני ואחרי.

פרק לב פסוק לד: "ועתה לך נחה את העם וגו'".

אולי אפשר לומר שדיבור זה נאמר למשה על העתיד – כשירד מן ההר.

פרק לב פסוק לה: "ויגף ה' את העם וגו'".

אינו מפורש מתי הי' מגיפה זו. והרלב"ג כתב, וז"ל: "ואחשוב שזאת המגפה היתה באלו הימים שהתנפל בהם משה לפני ה' שישא חטאתם, והם היו ארבעים יום", עכ"ל.

והאבן עזרא כתב, וז"ל: "אולי לא היתה המגפה בשנה הראשונה, רק סיפר הכתוב מה שהי' אחרי נסעם מהר סיני", עכ"ל.

אך מפירוש רש"י אינו ברור מתי הי' המגפה. אבל ממה שפירש בד"ה וישק את בני ישראל (לב, כ): "... שלש מיתות נדונו שם... אם יש עדים והתראה בסייף... עדים בלא התראה במגפה שנאמר ויגף ה' את העם, לא עדים ולא התראה בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטניהם", דמזה נראה קצת שגם המגפה היתה בשבעה עשר בתמוז.

אבל לפי זה צריך להבין מדוע נאמר זה בפסוק לה, ולא קודם לזה.

פרק לג פסוק א: "וידבר ה' אל משה לך עלה מזה וגו'", וההמשך לזה בפסוקים ב-ה.

ממה שפירש רש"י בד"ה לך עלה מזה: "... כלפי שאמר לו בשעת הכעס לך רד א"ל בשעת רצון לך עלה", אולי ה' אפשר לומר שהקב"ה אמר זאת למשה רבינו בסוף הארבעים יום האחרונים שהיו ברצון.

אבל ממה שנאמר: "וישמע העם את הדבר הרע הזה (שהמלאך ילך איתם ולא הקב"ה) ויתאבלו", משמע שמשה רבינו כבר ירד מן ההר, שאם לא כן איך שמעו זאת בני ישראל אם ה' משה רבינו עדיין בהר ולא איתם.

אם כן, צריך ביאור מדוע נאמר פסוק זה כאן.

ועוד צריך ביאור:

הרי בפסוק שלאחריו נאמר "ויאמר ה' אל משה אמור אל בני", ויש לעיין מדוע לא נכתב כן מקודם לזה כהקדמה לזה ששמעו העם ו"יתאבלו", ומלשון "וישמע" לא משמע כלל שמשה מסר להם ע"פ הציווי, אלא כא' המדבר לחבירו ואדם שלישי שומע מה שאומרים (ועל דרך מה כתוב (ויצא לא, א): וישמע את דברי בני לכן וגו').

ולהעיר, שהאבן עזרא פירש על הכתוב "וישמע העם את הדבר הרע וגו'", וז"ל: "ומהו, הוא הכתוב אחריו ויאמר ה' אל משה אמור אל בני ישראל ...".

אבל רש"י בד"ה הדבר הרע לא פירש כן, אלא שהדבר הרע הוא שאין השכינה שורה ומהלכת בתוכם.

פרק לג פסוק ז: "ומשה יקח את האהל וגו'", וההמשך לזה בפסוקים ח-יא.

וכתב רש"י: "מאותו עון והלאה". וכן כתב בד"ה ושב אל המחנה: "והדבר הזה נהג משה מיום הכיפורים עד שהוקם המשכן וכו'". ומזה מוכרחים לכאן' לומר שפסוקים אלו בודאי עוסקים על התקופה שלאחר הארבעים ימים האחרונים. וע"כ צ"ל דמה שנכתבו פסוקים אלו כאן, הוא משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

פסוק לג, יב: "ויאמר משה אל ה' ראה אתה אמר אלי וגו'", וההמשך לזה בפסוקים יג-כג.

יש לעיין מתי אמר זאת משה רבינו.

ולכא' היו פסוקים אלו צריכים להיות המשך מפסוק א שאמר הקב"ה למשה "... ושלחתי לפניך מלאך וגו'", וכמו שפירש רש"י בד"ה ראה אתה אומר אלי: "... ואשר אמרת לי הנה אנכי שולח מלאך אין זו הודעה שאין אני חפץ בו"²⁸.



מצוות מינוי מלך

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

האברבנאל בפרשת שופטים מבאר שכל ענין מינוי מלך הוא בגדר "דברה תורה כנגד יצר הרע", דבעצם מינוי מלך זהו ענין שלילי אבל כיון שביקשוהו צריך להמליכו ע"פ התנאים שבתורה דמקרב אחיך, ולא ירבה לא נשים וסוסים וכו'.

וכותב "ולפי זה יהיה ענין המלך מצות עשה תלוי בדבר הרשות, כאומר כאשר תרצה לעשות כן עם היותו בלתי ראוי אל תעשה אותו כי אם בזה האופן", ומביא דוגמא על זה מענין יפת תואר שאין מצוה שיחשוק בה אלא הוא דבר הרשות וכו'.

ושוב מביא עוד דוגמא "פרשה כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם וגו', שאין זו מצוה כי אם עון פלילי, אבל תלוי בו המצוה שהיא ושבת עד ה' אלקיך, שכאשר יהיו חטאים ישובו אל ה' וישמע בקולו". עכ"ל.

והעירני ח"א שהדוגמא האחרונה צ"ע, שהרי שם עצם מעשה העבירה הוא דבר אסור, אלא שכשעושה עבירה אז יש מצוה שיעשה תשובה, ומה דוגמא היא לכך שכאשר עושה דבר הרשות התורה נותנת תנאים מיוחדים כיצד לעשותו.

ועכצ"ל שכוונת האברבנאל כאן אינה אלא להסברת הלשון, דכמו שבפסוק זה "והשחתם וגו'" אינו מצוה, וכמו שביפת תואר מ"ש "וחשקת בה" אינה מצוה, כמו כן "ואמרת אשימה עלי מלך" אינו מצוה. אך צ"ע מדוע יש להביא דוגמא רחוקה כ"כ, ודוגמא פשוטה יותר היא מאכילת בשר "ואמרת אוכלה בשר וגו' כאשר צויתך".



28) עיין בשפתי חכמים שכתב וז"ל: "לפי דעתי שיבוש נפל בספרים והי' לו ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי וגו' כי מאמר הנה אנכי שולח וגו' קודם מעשה העגל נאמר".

שונות

אודות הספר "חמדת צבי"

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו הייווען "בית דוד שלמה"
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

אודות הספר "חמדת צבי" פי' על התקוני זוהר (להר"ר צבי הירש חאטש מקראקא), שידוע החשד שנכנסו בו עניני שבתאות, כותב כ"ק אדמו"ר באגרות-קודש שלו חלק ח' ע' רכב, וז"ל:

"במענה על מכתבו - בלי הוראת זמן הכתיבה - בו כותב שיש אצלו הספר חמדת צבי על התיקוני זהר ורצונו לדון אותה בשריפה על ששמע שיש עוררים עליו כו'.

הנה נבהלתי גם לסברא כזו, כי אפילו אם הי' מקום לעוררים הנ"ל, הרי לא לו להכניס ראשו בענינים כאלו, ולכל היותר צריך הי' לסלק עצמו מללמוד בו, אבל לא לדון ספרים לשריפה. ובהנוגע לספר זה בפרט הנה כיון שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מביאו (לקו"ת דברים [פ' ראה] כו ע"ד, רשימות איכה עמוד מ"ד [נדפס באוה"ת נ"ך ח"ב ע' א' צו]) בטח אין לשמועות הנ"ל כל יסוד".

ולהעיר: א) ספר זה הובא ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ גם באוה"ת שלח ע' תקכת. ובאוה"ת חוקת ע' תתיא. ועוד.

ב) בלקו"ת פ' ראה כו, ד (שהובא באג"ק שם) נדפס: "ופי' בס' חמדת צבי על הת"ז", ובהוצאות החדשות של הלקו"ת (הוצאת קה"ת תשנ"ז ואילך), מעיר ע"ז המו"ל בשולי הגליון שבגוף כי"ק של כ"ק אדמו"ר הצ"צ מספר הלקו"ת (מס. 1101) נמחקו תיבות אלו.

ויש לעיין בטעם מחיקה זו, אף שכנ"ל מביאו בכו"כ מקומות. כן יש לעיין מתי נעשתה מחיקה זו, אם נמחקה לפני ההדפסה, ואעפ"כ הדפיסה המדפיס, או נמחקה אחרי ההדפסה?



כללים בנוגע לבדיקת תפילין

הרב דוד מנדלבוים

סופר סת"ם,

תושב השכונה

לפני כמה חדשים ניגש אלי א' מאנ"ש מערי השדה ואמר לי שנתן את התפילין שלו לבדיקה, והסופר אמר לו שיש בעי' עם התגין שעל הלמדין ושאל ממני אם זה בעי' רצינית, אמרתי לו שכן.

היות שעכשיו חודש אלול והרבה נותנים את התו"מ שלהם לבדיקה, אשר על כן רציתי בזה להודיע בשער בת רבים שהבעלים יעוררו ויזהירו את הסופרים ע"ז, כי הרבה סופרים פארקוקען את זה ולא מקפידים ע"ז, אבל כולם חייבים להקפיד ע"ז.

המקור לזה הוא בשולחן ערוך אדה"ז ס' ל"ו ס"ב, איפה שמדובר בקשר לאות למד, וזלה"ק: ועפ"י הסוד צ"ל לה ב' תגין על ראש צוארה ימינה גדול ושמאלה קטן, ובתור מ"מ מביא כך אדה"ז (שכידוע מה שאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שכל המראי מקומות הם מכ"ק אדמה"ז בכבודו ובעצמו), הרבה ראשונים שמדברים על זה.

גם ידוע שהשני תגין האלו הם נגד חסד וגבורה, וצ"ל גבורות ממותקות.

בזה אני רוצה להגיד לכל, לא רק לאנ"ש והתמימים שי' שברצינות הדבר הוא לא כ"כ פשוט, אלא ששמעתי בקשר לזה מעשים רציניים ומבהילים, וזה לא רק בין אנ"ש והתמימים, אלא אפילו בתוך חוגים של חסידים אחרים, עד כדי כך ששמעתי מעשה על הבן של הסאטמארער ממאנרא.

אספר כאן בקיצור מעשה אחד שקרה לאחד מבין אנ"ש, והוא: שאצל א' בביתו האט זיך געגאסען גבורות ל"ע, וכשכתב לכ"ק אדמו"ר קיבל מענה לבדוק התפילין, או המזוזות או שניהם, ואז מצאו הבעי' הנ"ל, ותיקנו את זה ואז התחיל ב"ה, צו גיסען חסדים אצלו.

ומכ"ז מובן, אני מקוה רציניות הדבר, בקשר לזה.

ומענין לענין באותו ענין, רציתי לעורר עוד ענין חשוב, בעניני סת"ם, שהרבה אם לא כמעט כולם לא מקפידים על זה, וטוענים שכך כותבים הסופרים וממילא אין לתקן את זה, וזה בעיקר אלו שכותבים כתב האריז"ל או/וגם כתב ב"י.

והוא: כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו ס' ל"ו ס"ב איפה שמדבר בקשר לאותיות ב' ד' ה' ח' י' ק', וזלה"ק: "וצריך לכתחילה שיהא לו בראשה מצד שמאל תג קטן", ויש רב אחד

מחשובי רבני ליובאוויטש, שכבר שחל"ח שפסק שכל מה שכ"ק אדה"ז כתב בשלחנו הזהב וזה חסר מהאות, אז האות נכנס בגדר של רך, כשר בדיעבד, והרבה הרבה סופרים לא שמים לב לזה, ולא רק זה אלא לא איכפת להם, וכנ"ל אומרים שכך כותבים, ומי יאמר שהם צודקים, ע"פ הלכה. אה"נ, שאם התגין היו חסרים מלכתחילה הסת"ם כשרים, ולא רק אותיות אלו אלא, אפילו אותיות ש' ע' ט' נ' ו' ג' ק', אם נכתבו בלי התגין הסת"ם כשר, ויכולים לתקן, ואין בזה בתו"מ משום שלא כסדרן, אבל אם כתב אות מאלו האותיות בשבת, בלי תגין הוא פטור, (עי' ס' ש"מ).

כל הנ"ל הם ענינים חשובים לכאו"א לדעת, ולהזהיר את הסופרים ע"ז.

[רציתי להעיר בזה על ענין חשוב שהרבה לא יודעים מזה: כשמקטינים או מגדילים, את הקשר של התפילין של ראש, צריכים להגיד 'לשם קדושת תפילין' בדיבור לפני שעושים את זה].

*

רציתי בזה להעיר ולהאיר עיני כולם, לא רק את אנ"ש והתמימים שי' על עניין חשוב. כנ"ל זה מובא בשו"ע וזה גם מובא בספר המנהגים שבחזרת בש"ץ. צריך הש"ץ להגיד 'מודים' בקול כמו כל שאר חזרת בש"ץ.

כ"ק אדמו"ר כשעבר לפני התיבה, בתור ש"ץ, אמר מודים בקול רגיל, ואפי' לא הנמיך את קולו הק'.

דרך אגב שאלתי פעם את א' מהרבנים, את המקור לזה, והוא אמר לי שזה דבר פשוט ולא צריכים מקור לזה, מפני שזה חלק מחזרת הש"ץ. אין דבר כזה שאומרים 'מודים' בקול נמוך או בשקט, עד 'הטוב כי לא כלו רחמיך' ואח"כ חוזרים ואומרים בקול, ולא עוד אלא שחדשים מקרוב באו, ואומרים עד אמצע 'וכל החיים' או אפילו 'וכל החיים' עד אמצע הברכה בסוף, בשקט ואח"כ אומרים הברכה בקול, זה פשוט ברכה לבטלה, אין שום הצדקה עפ"י הלכה, ע"ז.

חייבים לפרסם את זה בין הכל, וכנ"ל לא רק אנ"ש והתמימים שי' אלא אפילו בין אלו שהם לע"ע לא מאנ"ש.



כתב יד חדש מהמהדו"ק של תניא

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. בגליון א' צד כתב הרי"ד קלויזנר ע"ד טופס כתב-יד מהדו"ק של התניא שצילומו תח"י, טופס חדש שלא נמצא בספר "לקוטי אמרים – מהדורא קמא", ואינו מצויין בה'רשימה קצרה של כתבי יד ספר התניא" שבהוספות לתניא²⁹. ולא עוד, אלא שמצדד הרב הנ"ל לומר שאדה"ז בעצמו תיקן בכמה בהכת"י, ע"ש (ובגליונות הבאים אחריו, א'צז, א'ק, וא'קא) היטב.

לכבוד ח"י אלול, ובאדיבת הרב הנ"ל, מגישים לפני הקוראים צילום שלם³⁰ של אותו כת"י (הנמצא כיום ביד הר"ה גורמן שי' מלונדון, וכמה מהצילומים ממנו, והתודה איתו), ובקשר לזה, גם כמה הערות אודות כת"י הנ"ל, ונוסח התניא שבה³¹.

הערות כלליות.

נכתב בב' תקופות.

ב. ככל הנראה, התניא שבכת"י זה נכתב ב' תקופות, בתחילה מפרק א' עד פרק לט (היא פרק מא שבדפוס), ובשלב מאחור (דנכתב באופן שונה לגמרי³²) פרקים מ-מא (שניהם נכללים בפרק מב שבדפוס). וזה מתאים עם הנמצא בעוד כמה מהכת"י, בתחילה עד לפרק לט, ואח"כ הוספות פרקים אחרים. ונראה מזה שנתפרסם התניא ע"י אדה"ז בכמה שלבים (כמ"ש בגליון א'צב, ע"ש באריכות). בסוף הכת"י לאחר התניא (ובכתב-יד מעתיק אחר), יש העתק ממאמר ד"ה להבין ענין תפלה כנגד תמידין (התחלתה, ולא נגמר) שנאמר ב"שבת מברכים ר"ח אב בשנת תקנ"ו³³.

29 רשימה שנערך (חלקה הראשון) ע"י אדמו"ר (ראה צילום מגוכת"ק באתר www.hagaos.com במדור התניא ("ענינים שונים").

30 מלבד התחלת פרק א' ואיזה קטעים מפרקים ה-ז, שנחסרו מהביכל.

31 בהזדמנות אחרת, אי"ה, יפרסם עוד טופס חדש, תניא ממכון האסיתי בלינינגרד (מס' A177), והובא ומצוין בספר תולדות חב"ד ברוסיה הצארית ע' פ'.

32 ואולי גם ע"י מעתיק אחר (ולהעיר, דדרכו של המעתיק דפרקים הראשונים לציין (שכיש מקום רחב בסוף השורה) אות הראשון של התיבה שבא בתחילת שורה הבא, וכן בכמה מקומות בפרקים מ-מ"א).

33 נדפס הנחה אחרת ממנה במאמרי אדה"ז הקצרים ע' צב, וע"ש דיש הרבה הנחות מדורש זה (כמה מהם בכותרת "שבת ר"ח אב" (או כיצ"ב), וזה אינו נכון, דבשנת תקנ"ו לא היתה ר"ח אב בשבת).

ההגהות שעל הגליון - כמו בכת"י ז'.

ג. אף שנוסח התניא שבכת"י זה דומה ברובא דרובא לנוסח התניא המאוחר של פרקים א-לט [מא] (הנמצא בכת"י ב' ג' ה' ח' ט', ולא כנוסח התניא הקדום דכת"י ז', וראה מש"כ בזה בגליון א'צג), אבל יש דבר מיחוד בכת"י זה, והוא שתי ההגהות שעל גליון הכת"י - חד בפרק כט (מהדו"ק ע' ריט, "דהיינו להרגיז על נפש הבהמית . . ."), וחד בפרק ל' (פרק לא בדפוס, מהדו"ק ע' רכט, "ובאמת אין לב נשבר ומרירות . . ."). והמיחוד בזה: הגהות אלו נמצאים אך ורק בכת"י ז' (ונמצאים גם בדפוס), ובגליון א'צג מובא דמזה שלא נמצאים בהפנים של אף אחד מהכת"י הוה נ"ל דהם הוספה לאחר זמן, קרוב לדפוס (ואולי יש גם קצת הוכחה שהמעתיק דכת"י ז' הי' בקירוב מקום לאדה"ז, ע"ש). והנה, גם בכת"י שלפנינו נמצאים כמה מהגהות אלו (אבל לא כולם³⁴) - וגם על הגליון³⁵, וזה חיזוק להשערה הנ"ל.

התואר "פרק".

ד. עוד מעניין בכת"י זה, שלפני כל פרק נרשם "פרק ב'", "פרק ג' וכו', דלא כרוב שאר הכת"י, דנרשם רק מספר הפרק, בלי התואר "פרק" לפניו (דהיינו: "ב'", "ג'", "כו'"), וזה אף שבפרק לא (לג בדפוס) הנוסח היא "כנ"ל בסי' כ' וכ"א" (וכן הנוסח בכל הכת"י, שממנו יש ללמוד דבהמהדו"ק קרא להפרקים "סימנים", וראה בהמהדו"ק שם בהערות).

סימני מחיקה.

ה. בכמה מקומות בכת"י זה נרשם קו על גבי תיבה או שבא איזה תיבה בסוגריים (במקום שלא באו כך בשאר הכת"י או בדפוס), ונראה, דאין ללמוד ממקומות אלו

34 בכת"י זה לא נמצא ההגה השני' שבסיום פרק ל (מהדו"ק ע' רלד), וגם לא ההגהות שסיום פרק ב' (מהדו"ק ע' כה), ובסיום פרק לט (פרק מא בדפוס, מהדו"ק ע' שמא) (ונמצא גם בכת"י ח'). ואולי יש למשמע מזה שההגהות שעל הגליון אינם "חטיבה אחת" של הגהות, אלא נכתבו ונתפרסמו כל אחד בזמנו. ומזה שבסיום כת"י זה נמצא הפקרים מ-מא (פרק מב בדפוס) אולי יש גם למשמע שכמה מההגהות שעל הגליון נתפרסמו קודם פרקים אלו, וכמה מהם לאחריו. ועצ"ע.

בסקירת הר"י מונדשיין ע"ה אודות הכת"י שלפנינו (נדפס בגליון א'ק), כתב אודות הגהות אלה ש"שיבושי הלשון שבו [נוסח ההגה שבכת"י ז'] מורים שהוא מאוחר יותר מהכת"י שלפנינו", ואם כנים הדברים, אולי זה גם הטעם שחסר בכת"י שלפנינו כמה מההגהות שכת"י ז' (דמזמן קדום הוא).

35 ואולי גם בכת"י מעתיק אחר.

איזה נוסח חדש או מיחוד, אלא הטעם בהם פשוט, דשני סימנים אלה הוה סימן למחיקה ביד מעתיק זה³⁶. ראה הדוגמאות לזה בההערה³⁷.

בנוגע להמשוער גוכתי"ק דאדה"ז.

ו. כמובא לעיל, בגליון א' צד וא' צד מצדד הרב קלויזנר שי' שבכמה מקומות בהכת"י נראה שאדה"ז בעצמו תיקון תיקונים. ולכאורה יש להעיר בזה:

1. בנוגע להוספת תיבת "כביכול" בתחילת פרק ב' - הרי נראה שתחת התיבה (ומחוק) הי' כתוב "כ"י" - ראשי תיבות לתיבת "כביכול" (וכן הלשון לקמן באותו דף, קרוב לסיום עמוד הב'). ואם כן, אין התיבה זו הוספה, אלא פירוט (והנוסח מעיקרו הי' כמו בכל הכת"י - עם תיבת "כביכול").

2. בנוגע להוספת "רמב"ם" או "רמ"ק" בתחילת פרק ב' - הרי בלאו הכי צריך ביאור למה כתב המעתיק תיבה זו באותיות גדולות (שאין זה רגיל כלל בכת"י זה,

36) ורק במקום אחד מחק בכתובת קו על התיבה, והיא בסוף פרק לט, תיבת "החסדים".

בכמה מקומות בהצילום נראה דהוה כמחיקה עם קו על התיבה, אבל אינם אלא ככתם בהכת"י, ראה לדוגמא, א) בסיום פרק י' לפני תיבת "פ' תצא" (ובשאר הכת"י כתוב "בר"מ פ' תצא"), דאין זה מחיקה אלא כעין כתם בהכת"י, דבלי תיבות אלו אין פשר להציון ל"פ' תצא" בלבד. ב) וכן באמצע פרק כז, יש גם כעין מחיקה, והוא כתם, דאין טעם למחוק תיבות אלו, ע"ש. ג) וכן גם בתחילת פרק לב (דאין טעם למחוק התיבה).

המחיקה תחת תיבת "כביכול" שבתחילת פרק ב' - לא נעשית ע"י המעתיק, וראה בזה לקמן.

37) קו על התיבה: א) קרוב לסיום פרק ד', ב' פעמים תיבת "להשיג" - ובפעם הב' עם קו על גביו. ב) בתחילת פרק ה', ב' פעמים תיבת "ותופסו" - ופעם הב' עם קו על גביו. ג) בפרק ח כתוב "אין כף הקלע [ובין השורות "לבדה" (כמו בכת"י ב' ודפוס, וראה בספר המהדו"ק בהערות)] מועיל לנפשו" - ועל תיבת "לנפשו" קו, דהתיבה ליתא בשאר הכת"י ובדפוס, וכנראה נעתק בטעות (ע"פ אותו לשון שבשורה הבא). ד) בתחילת פרק יט כתוב "למעלה לשרשו" - ויש קו על תיבת "לשרשו", והיא ליתא בשאר הכת"י ובדפוס, וכנראה דנכתב בטעות (ע"פ לשון זה בעוד כמה שורות). ה) באמצע פרק לא, שתי פעמים תיבות "המתאכסן" - ושורה על גבי התיבה בפעם הראשונה.

תיבה בתוך סוגריים: א) בסיום פרק ג', תיבת "בהתמדה" בסוגריים (וגם קו על גביו), ולכאורה בטעות (ע"פ שורות שבא אחריו. וראה לקמן בפנים "בנוגע להמשוער גוכתי"ק דאדה"ז"). ב) בסיום פרק יב, תיבות "על הלב" בסוגריים, וליתא בשאר הכת"י - ולכאורה נכתבו בטעות. ג) בסיום פרק יד, תיבות "ה' יעשה" בסוגריים, ולכאורה נכתבה בטעות (משורה הבאה אחריו). ד) בסיום פרק יט, תיבות "שמפני אהבה זו" בסוגריים, ונראה שנכתב בטעות (ע"פ לשון זה בשורות הבאות). ה) פרק כו כתוב "לעיני בשר" בסוגריים, וכנראה נכתב בטעות (ע"פ תיבות אלו שבשורה הבא).

מלבד במקום שרוצה להתחיל ענין חדש), וגם צריך ביאור מה שבתחילה כתב המעתיק באופן מוזר "הרמ"ב" (שלכאורה אין לה פשר) – ולא באופן פשוט "הרמב"ם".

3. בנוגע להוספת תיבת "שבנפש" באמצע פרק ג' – הרי כפי שמעיר שם, בהוספת תיבה זו נעשה נוסח התניא "והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש האלקית שבלב", דזה לא כנוסח הדפוס ("והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש האלקית" – בלי תיבת "שבלב"), וגם לא כנוסח שאר הכת"י ("והצמאון הוא מיסוד האש האלהית שבלב" – בלי תיבת "שבנפש"). ולכאורה הביאור בזה, דאין זה נוסח חדש, אלא דבתחילה הי' נוסח כת"י זה כנוסח שאר כל הכת"י ("מיסוד האש האלקית שבלב" – בלי תיבת "שבנפש"), ואח"כ הוסיף בו המגיה תיבת "שבנפש" (אולי משום שראה כך באיזה כת"י מאוחר או תניא נדפס, ולא שם לב למחוק תיבת "שבלב"). ועצ"ע.

4. בנוגע להוספת תיבת "בהתמדה" (בסוגריים) בסיום פרק ג' – ראה מש"כ לעיל, דבכת"י זה סוגריים הוה סימן למחיקה, וכן נראה כאן.

הכת"י וההגהות שעל תניא מספר ר'.

ז. בספר המהדו"ק הובא כמה פעמים מההערות שעל הגליון דתניא מספר ר' (הוא תניא דפוס ראשון שעל גליונו הובא כמ"פ שינויי הנוסח בין הנדפס והכת"י שהי' תחת יד הכתוב). והנה, אף שכמה מהענינים שהובא על הגליון דתניא ר' אינם נמצאים אצלינו בשום כת"י, הרי אכן כמה מהם (או כיוצ"ב) נמצאים בהכת"י שלפנינו. ראה הדוגמאות לזה בההערה³⁸.

המשך יפורסם בעז"ה בגיליונות הבאים



38) ראה פרק כז (מהדו"ק ע' רה) בהקטע "ופי' והתקדשתם ...", ובהערות שם מביא מתניא ר' שנמצא בחצאי עיגול, וכן הוא בהכת"י לפנינו, משא"כ בשאר הכת"י. וראה גם בסיום פרק כה (ספר מהדו"ק ע' קפז) יש קטע הנמצא בשאר הכת"י (וליתא בז'), ובהערות שם מעיר דבתניא ר' כתב שהלשון נמצא בחצאי עיגול. בכת"י לפנינו אינו בחצאי עיגול, אבל לאידך נכתב בצורה של הגהה (בכתב קטן וכו'). וראה כעין זה בסיום פרק ו' (מהדו"ק ע' נא). וכעין זה בסיום פרק כז (מהדו"ק ע' רג, דבתניא ר' כתב שנמצא "בחצאי עיגול", ואצלינו נכתב כהגהה ובין חצאי ריבוע). [ויש לעי' בכמה מההגהות בכת"י זה – שנכתבו באופן רגיל בשאר הכת"י אבל בהכת"י שלפנינו כהגהה (ראה הקטע שניתוסף במהדו"ק ע' רג). וראה גם הקטע בסוף פרק ו' (מהדו"ק ע' מז) קטע בסוגריים בכל הכת"י, ולפנינו ובדפוס כהגהה].

החילוק בין מעשר פירות למעשר דגן

הת' מרדכי קירשנבויים

תות"ל המרכזית - 770

במג"א סי' ש"ז סק"ל (בפירוש דברי השו"ע "אם הי' טרוד והוצרך לעשר בין השמשות") "ולכן נ"ל שכוונת הטור כדאיתא במשנה פ"ז דדמאי דאם שכח לעשר עד בין השמשות יכול לקרות שם, וכ"כ התוס' בסוכה דף כ"ג ע"ש, ונ"ל דדוקא במעשר פירות דהוי דרבנן או בחו"ל, אבל בדגן ויין ושמן דהוי דאורייתא קיימא לן דאין ברירה ולא מהני קריאת שם, ועיין ברמב"ם פ"א מתרומות דין כ"א ובכס"מ...".

ועד"ז בשו"ע רבינו (סי' רס"א קו"א סק"ב) "אבל לפי דעת הרמב"ם ושו"ע דגם גבי מעשר שהוא מן התורה לגמרי בתירוש ויצהר, ואפילו הכי מעשרין לדבר מצוה".

ויש לעיין, דהנה כתב הרמב"ם פ"ב מתרומות ה"א "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה, ומצות עשה להפריש ממנו ראשית לכהן, שנאמר ראשית דגנך תירושך ויצהרך נתת לו, מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך, אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות. וכן במעשרות".

וביאר הכס"מ "משמע לי' לרבינו שחייבים מן התורה, ואע"פ שכתוב דגן תירוש ויצהר סובר רבינו דלאו דוקא אלא ה"ה לכל דדמי להו . . ואין כן דעת הראב"ד במ"ש בתחילת הלכות מעשרות, וכן דעת רש"י בפרק כיצד מברכין...".

וכן פסק המחבר ביו"ד סי' של"א סי"ג "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה", ראה בש"ך סק"ג ובט"ז סק"ה.

א"כ מדוע מחלק המג"א בדעת השו"ע בין מעשר פירות למעשר דגן בשעה שהשו"ע ס"ל שאין חילוק. וכן מהי כוונת אדה"ז בהדגשתו שמדובר במעשר דגן שהוא מדאורייתא והרי קאי לשיטת הרמב"ם והשו"ע שגם מעשר פירות הוא מדאורייתא, וצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אודות ר' אליהו לייב משרת

הת' שלום דובער קוביטשעק

תות"ל המרכזית - 770

ב'תשורה' מחתונת משפחת גולדברג, כ"ו מנ"א תשע"ו, נדפס פרק שלם אודות הרה"ח ר' אליהו יהודה לייב ב"ר מאיר שיפמן המכונה 'ר' אלי' לייב משרת' שהיה משרתו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע (שהשנה היא שנת הק"נ להסתלקותו) – עמ' 25.

בשורות הבאות אעיר ואאיר כמה פרטים שנעלמו כנראה מעיני העורכים.

דבר ראשון יש לציין כי תפקידו של ר' אלי' לייב היה אחראי על ה'יחידויות' – דהיינו לסדר את הנכנסים לקודש פנימה³⁹. וכן היה נושא את קערת ה'פדיונות'⁴⁰, ובסוף ימי הצמח צדק בעת חולשתו היה מהגבאים שנושאים אותו מהמיטה לכורסא וכדו'⁴¹ (לשאר משרתיו של הצ"צ היו תפקידים אחרים⁴²).

הסיפור שהובא מרשימותיו של כ"ק אדמו"ר אודות העגונה ובנה האילים (עמ' 28) – נדפס גם באג"ק של כ"ק מוהריי"צ (הנסמן כאן בהערה 1).

הסיפור עם קפיצת הדרך שהיתה לו כאשר בלילה אחד הספיק להגיע לויטבסק ולחזור (עמ' 30) – מקור סיפור זה הוא ב'שמועות וסיפורים' ח"ג עמ' 174. אמנם בספר 'לשמע און' עמ' נט-ס נקשר סיפור זה בשמו של המשרת 'הירשל דער שווארצער', ושם שבעל המעשה עצמו סיפר זאת לר' מרדכי יואל.

הסיפור שסיפר ר' נחום רבינוביץ', שבשנת תרכ"ד-ה לערך נאלצו לפטר את ר' אלי' לייב (עמ' 32) – להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שמספר אודות אחרון של פסח תרכ"ה (האחרון בחייו של הצמח-צדק), שר' אלי לייב שימש אז את הצמח צדק⁴³. וככל הנראה המסופר כאן בתשורה קרה בסוף שנת תרכ"ה.

סיפור נוסף על ר' אלי' לייב נדפס ב'התמים' חוברת ח עמ' ז:

39) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב עמ' צג.

40) 'מגדל עז' (כפ"ח תש"מ), עמ' רו. הסיפור נדפס גם בהתשורה – עמ' 27.

41) ספר השיחות קיץ הש"ת עמ' 74.

42) ולמשל: ר' חיים דובער חיימסון ('ר' חיים בער') – גבאי ומשרת ראשי, הירשל דער געלער משרת בעבודות הבית, הירשל דער שווארצער – משרת בעבודות החוץ והחצר (לקוטי דיבורים ח"א עמ' 196).

43) סה"ש קיץ הש"ת, שם.

"החסיד ר' שמואל הלוי - מאזינקער - מספר אשר בקיץ תרכ"ב בחדש מנחם אב ה' הוא יושב עם עוד איזה אברכים בהמנין הקטן אשר על יד דירתו של כ"ק אדמו"ר, המשרת ר' חיים דוב ה' חולה אז והמשרת אלי' ליב ישב בחדר הראשון אשר לפני חדרו של כ"ק אדמו"ר.

"הוא - ר"ש הלוי - ה' ממקורבי רא"ל, ונכנס אליו, והדלת לחדר כ"ק אדמו"ר היתה פתוחה במעט, ושם עמד כ"ק אדמו"ר מוהר"ש וכ"ק אדמו"ר דיבר אתו.

"כשראיתי אשר המשרת רא"ל מנמנם, קרבתי אל הפתח והייתי אזני לשמוע מה מדבר כ"ק אדמו"ר ואשמע אומר... " [ראה שם המשך הסיפור - אינו נוגע לענייננו].



הניסיון האחרון (גיליון)

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגיליון כ [א' קיב] צטט ידידי הרב מ.מ. פתגם שמשפרים בשם אחד מצדיקי החסידות בשם הה"מ שלפני ביאת המשיח יהי' נסיון ע"ד אליהו בהר הכרמל, אבל בפעם הזאת ירד האש לנביאי השקר.

והעיר הרב מ.מ. על עצם הרעיון של אפשרות של מעשה ניסים ע"י נביאי שקר וכיו"ב, מהספרי פ' ראה, שלדעת ר' יוסי הגלילי יש לנביאי השקר כח אפילו על כוכבי השמים, ויתכן שישתמשו בזה לנסות את קהל המאמינים. וע"ז מזהיר הכתוב "ובא האות והמופת לא תשמע לדברי הנביא ההוא... כי מנסה ה' אלוהיכם אתכם וגו'".

לאידך, דעת ר' עקיבא היא שח"ו שמעמיד המקום חמה ולבנה כוכבים ומזלות לעובדי ע"ז. אלא הכתוב מדבר במי שהיו נביאי אמת מתחילה, וחזרו להיות נביאי שקר כחנניה בן עוזר.

ולכאורה פתגם זה מתאים רק לדעת ריה"ג.

[מחלוקת זו נמצאת גם בש"ס במס' סנהדרין (צ,א).]

והנה שקו"ט כעין זה, אם יש כח לע"ז לחולל ניסים, איתא במס' ע"ז (נה,א):

"א"ל זונין לר"ע (ישראל היה - רש"י) לבי ולבך ידע דעבודת כוכבים לית בה ממשא.

"והא קחזינן גברי דאזלי כי מתברי ואתו כי מצמדי (פסחים) ההולכין לעבודת כוכבים שנתפרקו איבריהן מחמת חוליין וחוזרין באיברין מצומדים) מ"ט?

"אמר לו אמשול לך משל למה"ד לאדם נאמן שהיה בעיר וכל בני עירו היו מפקידין אצלו שלא בעדים ובא אדם אחד והפקיד לו בעדים פעם אחד שכח והפקיד אצלו שלא בעדים אמרה לו אשתו בוא ונכפרנו אמר לה וכי מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן אנו נאבד את אמונתנו?

"אף כך יסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם משביעין אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני כיון שהגיע זמן לצאת הלך זה לבית עבודת כוכבים אמרו יסורין דין הוא שלא נצא וחוזרין ואומרים וכי מפני ששוטה זה עושה שלא כהוגן אנו נאבד שבועתנו והיינו דא"ר יוחנן מאי דכתיב וחלים רעים ונאמנים רעים בשליחותן (שמיסרים את הגוף) ונאמנים בשבועתן.

"א"ל רבא בר רב יצחק לרב יהודה האיכא בית עבודת כוכבים באתרין דכי מצטרין עלמא למטרא מתחזי להו בחלמא ואמר להו שחטו לי גברא ואייתי מטרא שחטו לה גברא ואתי מטרא.

"א"ל ... דאמר רב מאי דכתיב אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים מלמד שהחליקן בדברים (מניחן לטעות) כדי לטורדן מן העולם". ע"כ.

הרי שלדעת ר"ע אין ביכולת ע"ז לחולל ניסים (וכנ"ל בספרי ובסנהדרין), אבל לרב יתכן שלעבודה זרה ממש נתן הכוח לעשות ניסים – כדי להטעות את האדם.

ולכאורה הכוונה כאן לניסים אמיתיים, ולא (רק) למעשה כשפים. אבל ראה שם בהגהות היעב"ץ.

וכן משמע פשוט לשון רש"י בסנהדרין שם בדעת ריה"ג, וז"ל: "כלומר אפילו תראה אותו נביא מושל ועושה כרצונו דכתיב ונתן אליך אות או מופת".

[אבל ראה בערוך לנר בסנהדרין שם דמפרש שהוא ע"י כשפים, ולפי"ז דעת ר"ע שכשפים כגון דא לא יועילו. וצ"ע].

ובכללות הדבר יש להעיר ממחלוקת הראשונים אם יתכן נביאות אצל גויים בזה"ז. מפשטות לשון הגמרא בכ"מ משמע שבקשת משה על 'ונפלינו' נענתה כפשוטה ושוב אין נביאות אצלם. אבל לאידך כותב הרמב"ם באגרות תימן שכן תתכן נבואה אמיתית בגויים, ובעל הכוזרי חלק עליו. והדברים עתיקים.

וזהו לשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ט הל' א': "הא למדת שאם יעמוד שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר כי ה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה בין המצות פירוש שלא שמענו ממושה כו' הרי זה נביא שקר".



בעניין הנ"ל

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון א-ק"ב (ע' 85) העיר הרב משה מרקוביץ שי': "ידוע הסיפור (שמספרים בשמו של המשפיע רח"ש ברוך ע"ה)⁴⁴ בשם אחד מצדיקים החסידות בשם הרב המגיד, שלפני ביאת המשיח יהי' נסיון ע"ד אליהו בהר הכרמל אבל בפעם הזאת דוקא "נביאי הבעל" הם שינצחו וכו'.

והעירני ח"א מדברי ר' עקיבא בספרי פרשתנו על הפסוק "ובא האות והמופת": "אמר רבי יוסי הגלילי ראה עד היכן הגיע הכתוב סוף עובדי עבודה זרה ינתן להם ממשלה אפילו על חמה ולבנה כוכבים ומזלות אל תשמע להם מפני מה כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים, אמר רבי עקיבא חס ושלום שמעמיד המקום חמה ולבנה כוכבים ומזלות לעובדי עבודה זרה הא אינו מדבר אלא במי שהיו נביאי אמת מתחילה וחזרו להיות נביאי שקר כחנניה בן עזור".

משמע שלדעת רע"ק לא ייתכן שיהי' דבר שלמעלה מהטבע עבור נסיון לטובת "נביאי הבעל" וכו'. (ואולי אפ"ל שהסיפור הנ"ל קאי לשיטת ריה"ג)⁴⁵.

אגב, יש להעיר שהאברבנאל בפירושו מקשה על דברי רע"ק, ד"חלילה לנו שנאמין שהאיש אשר עמד בסוד ה' וישמע את דבריו ונתאמת לנביא ה', ישוב לנבא בשם ע"ז.

ולכאורה צ"ע דהא ידוע הכלל דאל תאמין בעצמך עד יום מותך, כסיפור ר"י כה"ג שלבסוף נעשה צדוקי. ועכ"צ דלדעת האברבנאל הנביא נעשה צדיק גמור שאין לו יצה"ר ולא שייך שיחזור לסורו. אבל לא כן דעת רע"ק. וצ"ע בדבר. ", עכ"ל.

(44) ראה 'סיפורים חסידיים' ח"א ע' 236

(45) ראה עבודת המלך על הרמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ח ה"ג) שכתב: "לר' יוסי הגלילי שלפי הנראה רבנו [הרמב"ם] סתם כוונתה".

והנה דבר זה תואם עם מ"ש אאזמו"ר הגאון הק' הי"ד בשו"ת 'משנה שכיר' (הוצאת 'קרבן רא"ם') או"ח ח"א בהערה על הסכמת הגאון הק' גאב"ד גאלאנטא בעל 'אור פני יהושע' הי"ד (ע' 12) - והוא מספרו 'טוב יגאל' - תרפ"ו:

"הגיד לי ידי"נ הרב הה"ג ותיק וחסיד כמו"ה ברוך לעבל נ"י מירושלים תבב"א כעת תופס ישיבה בפרעסבורג יצ"ו, שבעוד היותו בירושלים ראה הסכמה אחת מרבינו עיר וקדיש איש אלקים מרן ר' ישראל מרוזין זצלה"ה זי"ע ועכ"י על ספר באר הגולה למרן מהר"ל מפראג ז"ל⁴⁶, ובהסכמתו הנ"ל כתב כדברים האלה:

"כתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ולכאורה הוא פלא למה יצטרך לן עתה נפלאות כבעת צאת מארץ מצרים, דהנפלאות היו אז מה שהוציא הקב"ה את ישראל מעמקי הקליפות, כידוע שהיו נשקעים במ"ט שערי טומאה והקב"ה הוציאם ביד חזקה, וכל זה הי' אז בגלות מצרים שלא הי' להם תורה נשקעו וירדו כל כך בעמקי הקליפות ר"ל, אבל כעת שיש לנו תורת אמת שהיא חומה נשגבה לנו גם בגלות החל הזה איך אפשר לירד כל כך שיצטרך לנפלאות גדולות כל כך כבעת צאת מארץ מצרים -

"אבל הענין הוא כך, דידוע דיש נו"ן שערי קדושה ולעומת זה יש נו"ן שערי טומאה ר"ל, ושער הנו"ן שבטומאה הוא מינות ואפיקורסית שעליה נאמר כל באיה לא ישובו, וישראל במצרים אם שירדו ונשקעו במ"ט שע"ט אבל לשער הנו"ן שהוא כפירה ומינות ואפיקורסית לא הגיעו, והיו מאמינים בני מאמינים והחזיקו באמונת אבותם בכל תוקף ועוז, וזה שהי' מציין אותם מבין הגוים כמו שאמרנו ז"ל מלמד שהיו מצויינים בשם לשון מלבוש, ולולי אבדה מהן ח"ו האמונה לא היו מצטיינים עצמם מהגוים.

"ומה שאמר משה הן לא יאמינו לי, לא ח"ו שהי' מסתפק באמונתם, רק יען שהי' קבלה בידם שיהיו ד' מאות שנה בגלות והוא בא קודם הזמן ע"כ חשש שלא יאמינו לו אבל באמת היו מאמינים באמונת אבותם כדכתיב ויאמן העם, ובזכות זה הי' הגאולה כמבואר במדרש אבל כמעט קט נפלו ברשת המינות שהוא שער הנו"ן ואז לא הי' תקומה לשונאיהן של ישראל כאמור כל באיה לא ישובו ועל כן מיהר עליהן הקב"ה

46 אודות הסכמה זו ראיתי שמופיע כמה פעמים בשם רבנו מרדכי'ן נ"ע בספרי 'דברי יואל' וב'ברך משה'. [יתכן שאולי ראו וסמכו על ה'טוב יגאל' הנ"ל]. אולם חפשתי הסכמה זאת בהרבה דפוסים חדשים ועתיקים וטרם ראיתי שם. יתכן גם ש"בעוד היותו בירושלים ראה הסכמה אחת מרבינו" - הכוונה בכתב (או העתקה בכתב) ולא בדפוס.

את הקץ, וזהו הנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים שהצילן משער הנו"ן הנ"ל, ובגלות האחרון בעקבתא דמשיחא יהי' נפתח שער הנו"ן שבטומאה שהיא מינות ואפיקורסית ר"ל... "עכ"ל אא"ז עי"ש.

ויתכן לומר שמה שמספרים "הסיפור בשם אחד מצדיקים החסידות בשם הרב המגיד, שלפני ביאת המשיח יהי' נסיון ע"ד אליהו בהר הכרמל אבל בפעם הזאת דוקא "נביאי הבעל" הם שינצחו וכו'" - הכוונה להרה"ק מרוזין נ"ע בשם הרב המגיד שהיה זקנו.

להעיר מ'אגרות קודש - כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע' חלק ה (עמ' רכא-ב): "...והסיבה לזה מה שנפלו לו מחשבות זרות כאלו, הנה בודאי תלוי זה בארחות חייו בביתו ובהסביבה שלו, הן בחביריו הלומדים אתו עמו יחדו והן בין ריעיו שמחוץ. בעתים הללו אשר זרם המינות במשבצות תאוות גופניות עובר כל גבול בעזות נוראה, צריכים לדקדק ביותר עם מי לא רק להתחבר אלא צריכים לדקדק גם עם מי להפגש ועם מי להתראות, אפילו בין החבירים הלומדים, כי מי שחסר לו הקב חומטין צריכים לחשוש מחברתו, ותלמיד ירא שמים צריך להזהר לדקדק בזה".

*

והנה מ"ש "ועכצ"ל דלדעת האברנאל הנביא נעשה צדיק גמור שאין לו יצה"ר ולא שייך שיחזור לסורו" אינו פשוט כלל, דאיתא ב'לקוטי פירוש' כו' (חיטריק) לתניא פי"ב (ע' רלה) ד"ה ולא יעבור לעולם: "אין הפי' כל ימי חייו, כי באמת מצינו אף בצדיקים גמורים שנעשו בסוף ימיהם כמו רשעים גמורים", עכ"ל. ועי' מ"ש ב'הר המלך' על הרמב"ם כרך ב (ע' שכד הערה 1).



לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן
בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה
ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש ו' דעשי"ת בעלות המנחה
שנת ה'תשכ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן
וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו
כ"ץ



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים
ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,
ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד
הרה"ת ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל

גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי
ובנם דאני שיחיו
שיינער

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' דייטש
והכלה מרת מרים מושקא שתחי' בערגער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
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



נגפס ע"י ולזכות הוריהם ומשפחתם שיחיו

לזכות

מרת לאה בת באשא שתחי'

לרפו"ש תיכף ומיד ממש

נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו



לזכות

החתן התמים שניאור זלמן יששכר געצל הלוי שיחי' רובאשקין

והכלה מרת אסתר שתחי' ראזענפעלד

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון ט"ו אלול ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י הורי החתן שיחיו

לע"נ

הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה

השקדן בלימוד התורה

עושה צדקה וחסד בכל עת

משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושי'

קיבל כל אדם בסבר פנים יפות

בעל מדות תרומיות

איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו

ר' גדלי' ירחמיאל ע"ה

ב"ר מיכל ע"ה

שייפער

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל

נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י משפחת שייפער שיחיו

לזכרון איש חסיד ירא שמים

ולמדן מופלג הידר במצות במס"נ הרה"ת מוה"ר שניאור זלמן בן הרה"ח ר' נתן ע"ה גורארי' מגזע מהר"ל מפראג, חתנו של אדמו"ר הרב אי"ה מקאפיטשיניץ שהי' דור שישי להרב המגיד זכה לראות ולהיראות ולהתברך משלשה מרבוה"ק, מסור ונתון בכל נימי נפשו לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שכתב אליו "ידעתי והנני מתבשר מגודל התקשרותו אלי" ו"לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהי' איש אמונו וידיד ביתו עד שברכו ע"ז "שזכות זה יעמוד לו וליו"ח עד סוף כל הדורות" וזכה לקירובים מיוחדים ולחיבה יתירה מהן.

הצליח במילוי שליחויות שונות בדעת ובנחישות לנצח נגד כל מניעות ועיכובים מבית ומחוץ כדי למלאות רצונם הק' פזר מכספו לרפסת הספרים של כ"ק רבוה"ק הבעש"ט, הה"מ, אדמוה"ז, אדמוה"א, הצ"צ, המהר"ש, המהרש"ב, המהריי"ץ, ונשיא דורנו. הי' חבר בהנהלה הראשית דאגו"ח העולמי, וחבר פעיל בהנהלת מל"ח, קה"ת, תות"ל, ועד המסדר, ועוד

ממיסדי ועד רבני ליובאוויטש סגן יו"ר ועד הפועל של אגודת הרבנים דארה"ב פעל רבות להרמת קרן חב"ד ולחיזוק שכונת המלך בביסוס בתי כנסיות ובניית מקוואות ובגמ"ח בכלל ובפרט עבור קניית בתים בהשכונה.

זכה להיות סגדק במאות בריתות. מסר שיעור ברבים בוקר וערב במשך עשירות בשנים עד ימיו האחרונים. זכה שכל צאצאיו הולכים בדרכי רבותינו נשיאינו הק' ורבים מהם שלוחי המלך. ציפה בכליון עינים לביאת המשיח.

נפטר בש"ט ביום השבת א' דראש השנה ה'תשס"ד ת.ג.צ.ב.ה.

נדפס ע"י נכדו הרה"ח ר' יוסף יצחק וזוגתו ומשפחתם שיחיו

שטערנבערג