

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 מז [אלף-קבח]

ג' תמוז

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

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

ג' תמוז תשע"ז
גליון טז [אלף-קכח]

תוכן הענינים

פרסום ראשון.....9

גאולה ומשיח

תחיית המתים.....13

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

הגילויים של משיח באופן דרב ומלך (גליון).....19

הת' לוי טלזנר

תורת רבינו

תקנות עזרא לטבילה לתורה ולתפילה.....25

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בענין שכחום וחזרו ויסדום.....28

הרב חיים רפפורט

בדין הקדמות תפילין של יד לתפילין של ראש.....35

הרב אפרים פישל אסטער

טעם טענת המרגלים.....41

הרב אליהו זילבערשטיין

הפירוש ב"דרך רחוקה לכם".....41

הרב יעקב יוסף קופרמן

הפסוקים לשמות 'יצחק' ו'מנחם'.....43

הרב מנחם מענדל רייצס

מקור מאמרז"ל "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום".....44

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

דיוק בלקוטי שיחות בדין האבות כבני נח.....47

הרב פרץ בראנשטיין

לבושי הנפש.....48

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מה הנשמה ממלאה כו'.....48

הרב יהושע האלצשטיין

49..... לחם מן השמים

הרב מענדל וילהלם

50..... מבצע בית מלא ספרים – יבנה וחכמי'

הת' שניאור זלמן סלונים

52..... סיפור תחילתו של ר' עקיבא (גליון)

הת' חיים אלימלך וילהלם

אגרות קודש

54..... ריבוי הכמות או עילוי האיכות

הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

68..... סוריא לשיטת הרמב"ם

הרב אליהו נתן סילבערבערג

74..... הטמנה – החשש דשמוא ירתיח

הרב מיכאל לערנער

חסידות

76..... שרעת א' נכנס בהשני וכן להיפך

הרב אליהו זילבערשטיין

77..... הערה בשעה"ה"א

הת' יחזקאל שייקביץ

78..... "לשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו" (גליון)

הרב מענדל וילהלם

רמב"ם

79..... ביאור בדברי הרמב"ם בהלכות טהרה

הרב יעקב משה וואלבערג

הלכה ומנהג

80..... קדיש ו'יהללו' אחר קריאת התורה במנחה

הרב לוי יצחק ראסקין

89..... "בל תוסיף" בברכת כהנים

הרב אברהם אלאשוילי

- 92.....גדר ביזוי מצוה וביאור דעת רבינו אדה"ז בזה
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 98.....משחק ספינר בשבת
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 102.....בהא דמברכין בפה"ג על כל אחד מהד' הכוסות
הרב לוי יצחק ניו
- 105.....ממתי כלה חייבת בכיסוי הראש
הרב משה מרדכי גינזבורג
- 116.....נטילת ידים כדי שיבנה בית המקדש
הרב יוחנן מרזוב
- 129.....אי מותר להזיל מהמחיר בדבר שאין לו מחיר קבוע
הרב שבתאי אשר טיאר
- 129.....בענין אמירת או"א ברכנו כו'
הת' לוי אסטער
- 140.....בענין חמוץ שעבר עליו הפסח בשוגג (גליון)
הרב שבתאי אשר טיאר

פשוטו של מקרא

- 161.....דיוק לשון רש"י "כשהראהו הקב"ה הפורענות"
הרב אברהם אלאשילי

שונות

- הרב ברוך אבערלאנדער
- 172.....מה רוצים חכמים מרבי?
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 174....."דרך השוה לכל נפש"
הרב חד"א טיפענברון
- 176.....'שמואל הקטן אומר: בנפול אויבך אל תשמוח'
הרב ישראל אליעזר רובין
- 185.....סדרי הישיבה ע"פ הל' תלמוד תורה לאדה"ז (גליון)
הרב שמואל גורביץ
- 189.....ציונים מאדמו"ר הזקן בספר התניא
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ פנחס ה'תשע"ז
הערות יש לשלוח לא יאוחז מיום ד', ח"י תמוז 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

פתח דבר

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

*

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

*

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

המערכת

יום הבהיר כ"ח סיון, ה'תשע"ז

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

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

פרסום ראשון

הננו מפרסמים כתי"ק מהערת כ"ק אדמו"ר על ספר שהוכן כדי להסביר יסודות החסידות באנגלית לאנשים מבחוץ (אולי הספר "הפילוספיה של חב"ד" להר"נ מינדל).



מזמן לזמן משתף איתנו הרה"ח הרה"ת ר' שלום בער שי' שפירא, חומר בפרסום ראשון מארכיונו הבלתי נדלה של חמיו הרב ניסן מינדל ע"ה, מזכירו האישי של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, והעורך של הרבה ספרים.

רוב (אם לא כל) החומר שערך הרב מינדל ע"ה ויצא לאור ע"י הוצאת קה"ת, עבר את הגהתו המדויקת של כ"ק אדמו"ר לפני שהובא לדפוס. וכן גם השיעורים שהי' מוסר, והמאמרים ומכתבים שהי' כותב.

על ארכיונו רב הכמות והאיכות מינה הרב מינדל את חתנו הרב שלום בער שי' שפירא לפרסם ע"פ הדרכתיו הברורות.

חומר זה מגלה אור חדש, ותודתנו העמוקה - בשם כל הקוראים הנכבדים שיחיו - נתונה לו בזה.

והנהגה לא אעזב וקלילותם
 דאין רצונם - ואין אהמדות ההטאות
 או הענין או הענין או הענין
 המהמדות, בענין ופיוז.
 דלצמח שטח עתה נז' הענין
 ופיוז.
 [פיוז] שטח זה לא דוסקטאציה כמ
 המהמדות שטח חסד - דלצמח אין
 דלצמח
 התנין (ואין) הענין והלכות בענין
 מין ש' ויטא או-אין בענין
 כמ ~~הדרגות בענין~~ ה' לא ש'
 דלצמח (דלצמח) שטח כמ הענין ופיוז
 הכמות מין-אין ע' שטח
 מין-אין הענין שטח כמ הענין
 דלצמח, המהמדות שטח אהין -
 כמ שטח מין-אין הענין

שטח שטח נז' אהין-אין שטח

שטח שטח

לא דלצמח - אהין נז' הענין
 (אין) שטח אהין שטח - אהין
 דלצמח

① כימור שטח: חא-באבול, חא-באבול
 הקדמה-חאבול (חאבול) חא-באבול
 ודחא חאבול



פיענוח

להזהר שלא לעודד קריאת ס' בלתי רצויים – ולכן להשמיט ההשוואות או הניגוד או הציונים לס' ג, שלום האראדצקי, דעקארט וכיו"ב.

בקצתם נרשם עתה קו על הגליון וכיו"ב.

[כיון שאין זה לשם דיסערטאציה כ"א "תיאור" שיטת חב"ד – בלאה"כ אין הנ"ל נצרך]

התניא (ואפילו התו"א והלקו"ת – בעיקרם) **אינם** ס' ויכוח או – לשלול דעה פ' כ"א¹ הדרכות **בעבודת ה'** (לא ס' מוסר): ב. אהוי"ר, אופן קיום התומ"צ וכו' חכמות חזוניות – לא ע"ש שנלמדים מחזוניות העולם שהרי גם ההגה בספמ"ב, המשל דרפ"ב, ג"כ מהנ"ל – כ"א שהם מחוץ לחכ' התורה

בכ"מ נרשם קו מהצד – לעובר שצריך שינוי או תיקון

(לא בכולם – מפני קוצר הזמן)

[אולי אפשר להתחיל זעזען – ולתקן בהגאלי"ס]

1) ביאור שיטתו: ח"א באהוי"ר, ח"ב – (אופן הבריאה – ועי"ז) באמונה, ח"ג – בתשובה. ובח"א מהעיקר

מהיר

גאולה ומשיח

תחיית המתים

כאו"א יכיר משפחתו עד סוף כל הדורות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בס' התחיה והפדות לרבינו סעדיה גאון (מאמר ז' פ"ט) כתב בנוגע לתחיית המתים וז"ל: שתחיית המתים אות גדולה מאותות הבורא הנגלות, ובבטחון בהיותה תוספת בהאמין ביכלתו, וכי כל הנביאים מתקבצים בה, והנה אנחנו היום מתאווים לראות אחד מהם, כל שכן כולם, וכל המלכים הצדיקים והחכמים הגדולים מתקבצים בה, עוד אשר אנחנו נכספים לראות אחד בהם, ושקרובי כל אחד מהם אשר התאבל עליהם ודאג להם, יחברם ויראה הבן אביו, והאח אחיו, והאוהב אוהבו, והחכם תלמידו, ושאר הקרובים. והרבה לדברי הנפש אשר הנפשות תלויות בהם, יגלו לנו כשיחיו. ויספרו לנו מה שעבר ומה שהיה, מאיכות ענין מותם ושכרם וקומם עכ"ל.

ובזהר (סו"פ ויקהל רכ,א): ובהוא זמנא דיתערון כלהו חיילין חיילין כלהו יהונן דא לחולק אבהתהון ודא לחולק אבהתהון דכתיב (ויקרא כה) ושבתם איש אל אחוזתו וישתמודעון דא לדא".

ובס' בית האלקים (שער היסודות פרק נט) כתב המבי"ט וז"ל: כתב הגאון ז"ל (ר' סעדי' גאון בספר האמונות והדעות מאמר ז') והד', אם יכירם אנשי ביתם וקרוביהם מן החיים, (בתחיית המתים)? ואומר כי הנביאים והרועים והנסיכים כשמתחייב שיכירם בני אדם, יתחייב לעומת זה שיכירו קצתם את קצתם ושיחבר כל אדם אל שבטו כאשר הוא מבואר בסידור השבטים בס' יחזקאל וזולתו ע"כ דברי הרס"ג.

וממשיך המבי"ט לבאר - והראיה מס' יחזקאל היא ממה שהוזכרו שם בסוף יחזקאל גבולי כל השבטים העתידיים כל גבול יהיה ניכר לשבטו, אשר נראה כי כל בני שבטו אחר שיקומו בתחייה יהיו לכת א' ושבט א' ניכרים זה לזה, וכיון שכל א' יחבר אל שבטו יכירו קצתם את קצתם לאב ולאם ולבן ולבת לאח ולאחות ושאר קרוביהם.. וע"י הכרה זו ניכר כי התחייה היא הנפש עצמה שנפרדה מאותו הגוף שתשוב לאותו הגוף ולא נפש חדשה.. ובה תכיר הנפש גופה שעמדה בו בכמה

שנים, ויכיר הגוף הנפש אשר שכנה בו, וכמו שהגוף והנפש ניכרים זה לזה, כן מכירים את קרוביהם ואת חבריהם שהיו מכירים אותם בחייהם, וכמו כן יזכרו כל מה שעבר עליהם בעוה"ז ומה שעבר עליהם בעולם הנשמות, מן השכר שקבלו בג"ע על מעשיהם הטובים .. וכן יזכרו כל אחד מה שהיה יודע בעוה"ז בין בחכמת אומנות בין בחכמת השכל והתורה, ובזה יבדלו אז האנשים במעלתם בחכמה כפי מה שנתחכם בעוה"ז איש א' יותר מחבירו, כן יהיה מוכן וישיג אז כפי ערך מה שהשיג קודם ..

(ומהלשון "והראי' מס' יחזקאל" לכאורה משמע דמשם גופא מוכח שכאו"א יכיר את שבטו מצ"ע, אבל הרמב"ם כתב בהל' מלכים פי"ב ה"ג: "בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו.. ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני", דלפי"ז י"ל שהם מצ"ע לא יכירו זא"ז ויל"ע).

וממשיך המבי"ט: **כתב הגאון והה' מי שימות מהם והו סומא או מבוטל מאיבריו או בשאר הפגעים או המומים מה יהיה עניינו?** ואומר שיחיה תחלה במום ההוא עד שיכירוהו בני אדם שהוא הוא, ואח"כ ירפאהו הבורא ותהיה אות גמורה כמו שאמרו רבותינו עומדים במומם ואח"כ מתרפאין, ועל כן הקדים אני אמית ואחיה למחצתי ואני ארפא ואמר אז תפקחנה עיני עורים וגו' ע"כ לשון הרס"ג .. -וממשיך - ולכן רצה הא-ל ית' להחיות את כל אחד בצורתו ותבניתו שהיה בזמן מיתתו ואם יתנכר לשום אדם על שראהו מיתה בחור, מומו יוכיח עליו כי הוא הוא, ואחר כן ירפאהו הבורא, וכיון שיהיה ניכר קודם שיתרפא אף לאחר כן יהיה ניכר וכן רוב האנשים שהם בלא מום יהיו ניכרים אף לאותם שלא ראום אלא בבחורותם, באמצעות אותם אשר הכירום בשעת מיתתם, וכן האנשים שהם מדור אחד יהיו ניכרים לדורות שלפניהם ושלאחריהם באמצעות בני דורותיו שיכירום, ויעידו כי הם האנשים הנקובים בשמות כמו שתאמר שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם, וכל הנביאים והחסידים והצדיקים אשר בכל דורות ושאר בני אדם כולם יכירו את אביהם ואבי אביהם עד אברהם אבינו או עד אדם הראשון ואת בני בניהם עד דור אחרון המספרים תהלות ה' שיוכו לזמן התחייה ועל ידי עדות זה יכירו שלשלת אבותם עד אדם הראשון שהיה יציר כפיו של הקב"ה והוא והאבות יכירו את כל בני בניהם עד זמן התחייה.. וההכרה זה את זה היא מוכרחת שיכיר איש את אביו ואת אמו ויכבדם ואת אחיו ואת בנו ואת אחותו את בתו להבדל מקרובותיו ומשאר העריות וללמד את בנו תורה ולהתאסף יחד בנחלת ה' כל בני המשפחות אצל בני שבטם ונשיאיהם נשיא השבט בן יעקב בראשם והאבות בראש כולם כי כן הובטחו כמו שכתוב וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען לכם לא נאמר אלא

להם ונשיא כל שבט יהיה נשיא שבטו שנים עשר שבטי בני יעקב כי להם נאה הנשיאות, כי כל שבט הוא אב לכל בני שבטו והאבות על כולם וכמו שיכירו כל בני התחייה את כל שבט ושבט אבותם וגם את האבות שהם מכלל ז' רועים וח' נסיכי אדם יכירו גם הם את כל בני בניהם בני השבטים עד סוף כל הדורות . . . עכ"ל המבי"ט.

היוצא מדבריו דבזמן תחיית המתים יכירו אלו את אלו שחיו עמם בזמן אחד, ויכירו גם אבותיהם, ואבותיהם יכירו אבותיהם וכן הלאה בדורות שלפניהם שכל אחד יעיד עליהם עד האבות הקדושים ואדם הראשון, דעי"ז נמצא שכא"א יכיר את כל הדורות של משפחתו וכו', ומבאר שזה גופא הטעם שכשקמים בתח"מ קמים במומן ורק אח"כ יתפארו, כדי שיכירו אותו ע"י מומו ולא יאמרו דאחר הוא.

וכן איתא בבראשית רבה ריש פרק צה: "ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא, שלא יאמרו כשהם חיים לא רפאן משמתו רפאן, דומה שאינן אותן אלא אחרים הם, אמר הקב"ה א"כ יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן", ובמדרש תנחומא פרשת ויגש סימן ח: "שלא יאמרו הרשעים אחרים המית ואחרים החיה, אמר הקדוש ברוך הוא יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן", ועי' בס' 'מרגליות הים' (סנהדרין צא,ב אות ט"ו) שהביא כן מכמה מקומות בזהר, ובוהר פ' אמור (צא,א) איתא: "ת"ח כד יתערון מעפרא כמה דעאלו הכי יקומון חגרין או סומין וכו' דלא יימרון דאחרא הוא דאתער וכו'".

לדעת הפרקי דר"א שיהי' גוף חדש איך יכירו זה את זה

והנה בלקוטי שיחות ח"ח פ' חוקת (ב) סעי' י כותב דבאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: (א) יישאר משהו בגוף ממציאותו הראשונה בעוה"ז, רק שיתוסף לכך תוספת והתחדשות בבנין הגוף. (ב) תחיית המתים תהיה באופן של התחדשות הגוף בכל הפרטים, ולא יישאר מאומה ממציאותו הראשונה של הגוף בעוה"ז.

ובסעי' יב ממשיך דבאופן התחי' מצינו ב' דעות: (א) כדאיתא בב"ר רפצ"ה וכן בזהר בכ"מ, (ח"א קכו,א, קלז,א ועוד) שהתחי' תהי' מעצם לזו שמתקיים ואינו נפסד כלל, וע"ז כתיב (ישעי' כו,יט) "יחיו מתים" ולא "יברא", כי אופן התחי' לא תהי' ע"י בריאת גוף חדש, אלא שהגוף הראשון יהי' נבנה מעצם לזו, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. (ב) כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרוד רב והוא מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה כו'", ומציין גם לזהר ח"ג קסט סע"א ולזהר ח"א קיג,א, ועי' שם בדף קטז,א וז"ל: "כך הקב"ה מעייל הך גופא תחות ארעא עד דמתרקב כוליה ונפיק מיניה כל זוהמא

בישא ואשתאר ההוא תרוד רקב ואתבני גופא מני" דלפי הפדר"א יוצא שהגוף שתקום יהי' גוף חדש עיי"ש¹.

ובהערה 75 שם כתב דלפי זה שהפרקי דר"א חולק על דעה הראשונה שנבנה מעצם לזו אלא סב"ל שנשאר כמלא תרוד רקב, דהיינו שנעשה גוף שהוא מציאות חדשה (ראה שם הערה 73), יומתק מה שממשיך בפרדר"א שם "ומעלה את כל הגוף בלא מום" ולא כבסנהדרין צא,ב, ושאר המקומות שצויין בהערה 72 עיי"ש. היינו הדעות דסב"ל שהגוף נבנה מעצם לזו ואינו מציאות חדשה סב"ל לשיטתם שהגוף קם עם המומים שהיו לו בזמן המיתה, ואח"כ יתרפא, משא"כ הפדר"א דסב"ל שנעשה מציאות חדשה סב"ל לשיטתו שקם בלי מומין². ועי' גם בביאור הרד"ל על פדר"א שם שהפדר"א חולק על הדיעה שקמים במומן.

ואף דבס' סדרי טהרות (אהלות לז,ב) כתב דמ"ש בפרדר"א ומעלה את כל הגוף בלא מום: "אינו פליג אהאי דאמרינן במסכת סנהדרין (צא,ב) הא כיצד עומדין במומן ומתרפאין, דהכא נמי לא קאמר ומעלה את כל הגוף בלא מום, אלא הכוונה דמצד בליותן בעפר לא יהיה בהן מום, מה שאין כן במומן שהיה בהן מחיים יעמדו ואח"כ יתרפאו" נמצא דסב"ל דגם לפי הפדר"א קמים במומן שהיו בהם לפי המיתה ואח"כ מתרפאים, מיהו בהשיחה לא נקט כן אלא דפליגי, וכפשטות לשון הפדר"א שקמים בלי מום כלל.

והנה לפי מה שהובא לעיל מהמבי"ט, לכאורה צריך לומר דלפי שיטה זו של הפדר"א שקמים בגוף אחר ובלי מומן, באמת לא יכירו אלו את אלו, כיון שביאר הטעם - של השיטה - שקמים במומן כדי שיכירו זה את זה, משא"כ לשיטת הפדר"א אינו כן, ותמוה לומר כן שהרי כתיב והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבותם היינו שהאבות יכירו את בניהם והבנים יכירו את אבותיהם, גם כתב שהכרה זה את זה היא מוכרחת, כדי שיכיר איש את אביו ואת אמו ויכבדם, ואת אחיו ואת בנו ואת אחותו את בתו להבדל מקרובותיו ומשאר העריות וללמד את בנו תורה וכו'?

ואפילו לפי מ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סי' ב') שהגוף שיעמוד אחר תחיית המתים הוא גוף חדש, וכל קשר וזיקה שהי' בין הגופים קודם מותם הרי הוא בטל ובמילא יש נפק"מ בין מצות התורה אשר החיוב שלהם נמשך ובא

(1) ונמצא לפי"ז שישנם ב' דעות בזה.

(2) וראה גם בתשובות וביאורים סי' יא, ובס' שערי הגאולה (ימות המשיח) סי' נג, רשימות חוברת קכט, ולקוטי שיחות חכ"א ע' 161. וראה בס' המלך במסיבו ח"א ע' ע"ז שהובא שאמר הרבי: "האמונה בתחיית המתים היא לא שהגוף יקום לתחי', אלא שהנשמה תקום לתחי' בגוף אך אינו מוכרח להיות בגוף זה".

מצד הנפשות, שכולם היו במעמד הר סיני, ולכן כשם שהגופים הנולדים בכל דור ודור הם מתחייבים ממילא מצד הנפש שבקרבם שהיתה בהר סיני א"כ גם הגופים אשר יחיו בתחיית המתים לא גרעי מן הגופים הנולדים תמיד בכל דור ודור שיתחייבו במצוות מצד הנפשות, דמאי שנא גוף הנולד עכשיו מגוף העומד בזמן התחי', הלא הגופים בכל אופן לא היו בהר סיני אלא מתחייבים מצד הנפשות כן הוא גם באלו הקמים בתחיית המתים שיתחייבו מצד הנפשות.

אבל כל זה הוא בנוגע לחיוב המצוות שנתחייבו בהן הנפשות עצמן, אבל דבר הנעשה בהגופים עצמם קודם המיתה, הנה זה מתבטל לאחר מיתה, דכשיעמוד הגוף ויחיה הנה זהו גוף חדש ועל כן כל קשר ואגד של קורבה שיהי' בין הגופים בהיותם חיים בעוה"ז בודאי שיתבטל אחר המיתה דהגוף משתנה וכאשר יחי' הגוף לע"ל פנים חדשות באו לכאן ואינו חוזר וניעור אותו הקשר והאגד שנעשה בגוף בהיותו חי אחר שנתבטל במיתה שהלכה צורתו, ולכן הקשר שנעשה בין איש לאשתו ע"י קידושין גם זה בטלה, ולכן שתי אחיות ואיש ואשתו אחר התחיה המה רחוקים זע"ז ואשה הנשאת קודם מיתה לבעל שני אם תזדווג אחר התחיה לבעלה הראשון אין כאן איסור ליקח אשתו אחר שנשאת לאחר, כיון שמצד הגוף אין זו אשתו הראשונה, וא"כ לפי שיטה זו יש לומר דאה"נ שלא יתקיימו איסורי עריות שלפני התחי' וכו', ואין צורך שיכירו אלו את אלו.

אבל הרי ממשיך שם דאעפ"י שהמיתה מבטלת קשר הקורבה שהיו בגופים קודם מיתה, עכ"ז קרבת הבנים עם אביהם ואמם לא תופר ולא תפסק, שגם אחר התחי' חייב אדם בכבוד אביו ואמו, יען כי הגופים אחר שיחיו עומדים בקרבם חלקי הנפש אשר ישארו בקבר וזו היא נפש דקטנות אשר נמשכה לולד ע"י אביו ואמו, וחייב כבוד או"א לאו בעבור יצירת הגוף דוקא אלא בעבור חלק הנפש שהמשיכו לולד בזווגם (וכדאיתא בעץ חיים ובשער הגלגולים ובשער טעמי המצוות) ומאחר שזו הנפש היא תהי' בהגוף אחר שיחיה, לכן יתחייב האדם בכבוד אביו ואמו בעבורם.. נמצא שעדיין יש קשר לולד גם עם גוף אביו ואמו אחר תחייה ולכן צריך לכבדם גם אח"כ עיי"ש בארוכה, וא"כ מחמת זה בלבד הרי יצטרכו להכיר זה את זה? ואין אפ"ל שלא יהי' כן?³

גם גוף החדש יהי' באותו צורה של גוף הראשון

ונראה לומר ע"פ מ"ש בס' אמונת התחיה פ"ב (ט,א) שהקשה על מדרש הנ"ל דמהו הטעם שקמים במומן כדי שלא יאמרו אחרים הם, דאיך יאמרו דאחרים הם

(3) ראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נט וסי' עא ועוד.

הרי הם עומדים בצורתם ותמונתם הראשונה והכרת פניהם ענתה בה, ואין לומר דאפילו הכי יוכלו לפקפק ולומר שהם אחרים הדומים לראשונים, דא"כ השתא נמי שיעמדו במומן יאמרו כי הם אחרים הדומים לראשונים במומיהם? ועוד הרי המתים שיקומו הם עצמם יעידו כי הם הראשונים, כיון דבודאי זוכרים כל המקרים אשר עבר עליהם מקודם מותם, כל מה שעבר עליהם בעוה"ז ובעולם הנשמות וכן יזכור כאו"א ממה שהי' ידוע לו עוה"ז בין בחכמת השכל או אומנות, אשר בזה יבדלו אז האנשים כפי מה שהיו בעוה"ז, וא"כ למה חששו שיאמרו שהוא אחר?

ומבאר שאין כוונת חז"ל לומר שלכן קמים במומן כי רק עי"ז יכירו מי הם, כי כנ"ל יוכלו להכירם בצורת הפנים וכן עי"ז שיעידו על עצמם, אלא הכוונה שלא יאמרו שתחיית המתים היתה אותה נשמה בגוף חדש (וכשיטת פרד"א הנ"ל שאכן יהי' להם גוף חדש) היינו שהקב"ה חידש בהם גוף חדש שצורתו נראה לגמרי כמו גוף הראשון שלכן קם בלי מום, וכל הגוף הוא בריאה חדשה וגוף אחר בא לכאן, ולא הוה תחת"מ לגופות אלא לנפשות, באמרם כי הנפשות הראשונות שוב באו לעולם כמקדם אלא שחידש ה' להם שוב גופות אחרים אשר הם דומים לראשונים, אבל הגופות הראשונים כבר נרקבו בקבר לגמרי, וזהו מה שאמרו במדרש שלא יאמרו כשהם חיים לא רפאן משמות ריפאן, אחר שאין האדם יוכל לקנות תוספות שלמות לאחר מותו, אלא במה שהי' לו כבר בעוה"ז, ומדוע לא השגיח ה' עליהם כבר לרפאותם בהיותם בעוה"ז, אלא ודאי התרופה הי' נמנע בטבעם מחמת קלקול חומר גופם, או מפני חטאתם, ולכן יאמרו שאין אלו הראשונים אלא אחרים הם ונתחדשו לנפשות גופות אחרים המנוקים מכל מום, גם אין שום ראייה שהגופים המה בעצמם בעוה"ז, ממה שיזכרו המקרים הראשונים אשר עבר להם קודם מותם, כי הזכרון אינו אלא מצד הנפש ההוא.

תלוי בהטעמים דתחת"מ הוא נשמה בגוף דוקא

ומבאר שהטעם שצ"ל תחיית המתים נשמה בגוף דוקא הוא כדאיתא בגמ' סנהדרין (צא,א) אודות המשל מ"מלך בשר ודם, שהי' לו פרדס נאה והי' בו בכורות נאות, הושיב בו שני שומרים אחד חיגר ואחד סומא, אמר לו חיגר לסומא בכורות נאות אני רואה בפרדס בוא והרכיבני ונביאם לאכלם, רכב חיגר ע"ג סומא והביאום ואכלום, לימים בא בעל הפרדס אמר להם בכורות נאות היכן הן? אמר לו חיגר כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא כלום יש לי עינים לראות, מה עשה הרכיב חיגר ע"ג סומא ודן אותם כאחד". שלכן יהי' תחיית המתים שהוא בגוף דוקא, כדי שיהי' גם קיבול שכר ע"י הנשמה והגוף כאחד, כיון שכללות קיום תורה ומצוות לא

הי' יכול להיות בלעדס, ובכדי שידעו בבירור שזהו אותו הגוף ממש, לכן קמים במומן וכפי שנת⁵.

אבל לשיטת הפדר"א הלא נתבאר דסב"ל שבאמת יהי' גוף חדש, וי"ל דסב"ל הטעם שהתח' תהי' נשמה בגוף דוקא לא כהנ"ל, אלא ע"ד שביאר הרבי באגרות קודש ח"ב ע' סה, שהשלימות בכל דבר ניתן למדוד לפי התכלית שלמענה נברא, ותכלית הבריאה אינה עולמות העליונים, אלא שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא בעולם הזה לנשמה המלוכשת בגוף גשמי, כדי שהיש של הגוף ושל העולם יתבטלו ויהיו כאין, ולכן השכר ינתן לנשמה כשהיא מלוכשת בגוף דוקא, כיון שאז תתממש תכלית הבריאה לבנות להקב"ה דירה בתחתונים דוקא, ולכן יש לצורך בתחיית המתים נשמה בגוף דוקא, עיי"ש בארוכה. וראה גם בלקו"ש חי"ז ע' 345 עד"ז.

דלפי טעם זה אין התח' צריכה להיות באותה הגוף שבתחילה דוקא אלא גם בגוף חדש, וא"כ אתי שפיר, דבודאי גם לשיטת הפדר"א יהיו מכירים אלו את אלו כנ"ל עי"ז שיקומו באותו צורה שהיו בתחילה, ולא איכפת ליה מה שיאמרו שהוא גוף חדש, כיון דלא סב"ל הטעם דגמ' סנהדרין אלא טעם השני.



הגילויים של משיח באופן דרב ומלך (גליון)*

הת' לוי טלזנר

תורת"ל המרכזית – 770

בגליון א'קז, הביא הרב דוד פלדמן שי' המבואר במאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה⁶ בביאור הטעם שהגילויים דמשיח, הן באופן של רב והן באופן של מלך, באים ע"י

(5) ובס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ס"ה נת' די"ל שזהו גם טעם פלוגתא אם בתח"מ בלבושיהן עומדין או בלבושים אחרים, דהטעם הסוברים שיקומו בלבושיהן, הוא כדי שייכיר כאו"א מתו שבא כדרך שהלך, ולא יאמרו אחרים הם כמו שאמרו בחיגר וסומא, וטעם הסוברים שקמים בלבושים אחרים הוא כשיטת הפדר"א דקמים בלי מום ולכן לא איכפת לן בזה עיי"ש, אמנם לפי הביאור דהכא, החשש שיאמרו אחרים הם שייך רק בנוגע להגוף עצמו, שיאמרו שהוא גוף אחר כנ"ל, אבל אין זה שייך לענין הלבושים.

(* לעילוי נשמת זקני הרה"ג הרה"ת ר' יצחק דוד ע"ה גראנער – שליח כ"ק אדמו"ר במלבורן משך חמישים שנה, לרגל היארצייט ד' תמוז. ת.נ.צ.ב.ה.

(6) סה"מ מלוקט חלק ב עמ' מה ואילך.

הקדמת העבודה בזמן הגלות, דלפום ריהטא נראה שיש בזה שני ביאורים, בשייכות לב' הענינים דרב ומלך: ביאור הא' בנוגע להענין דמלך – שהעבודה בזמן הגלות היא בדרך נצחון כו' (ס"ג), וביאור הב' בנוגע להענין דרב – שירידת הגלות היא לצורך עלי', ובשרש הענין, שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי (ס"ד ואילך).

וכתב הרב הנ"ל וז"ל "ושמעתי שואלים, שלכאורה, הרי גם הגילוי דמלך ע"י העבודה בזמן הגלות הוא בגלל הענין דירידה צורך עלי', שזהו תוכן הענין דכוונת הצמצום בשביל הגילוי, שמתבטאת בעבודה בזמן הגלות – כפי שמאריך בס"ט שהעלם הגלות מעורר כח הנצחון ומס"נ, והרי העבודה מתוך מס"נ נתבארה בס"ב – ג ביחס לענין דמלך?", עכ"ל.

ולענ"ד, השאלה נובעת מטעות בהבנת הפשט במאמר: דהנה, בס"א במאמר מבאר הגילויים דמשיח באופן דמלך ורב, ובסוף הסעיף מחדש אשר הגילוי דמשיח כמלך הם ענינים "שאינם יכולים לבוא בגילוי אפילו בראי' שלמעלה מהשכל" – כלומר, ענינים שלמעלה מגדר גילוי.

בס"ב מתחיל לבאר איך הן הגילוי דרב והן הגילוי דמלך תלוי במעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות, ומבאר באריכות אשר העבודה בזמן הגלות (כשחסר הן במוחין והן במידות) הוא באופן של ניצחון "לעמוד חזק שלא לנטות ח"ו מהשו"ע אפילו כקוצו של יו"ד, עבודה בדרך נצחון ומס"נ שלמעלה מהשכל".

בס"ג ממשיך לבאר אשר העבודה של ניצחון שורשו בעצם הנפש "שלמעלה מבחינת גילוי"⁷, ועפ"ז מבאר איך העבודה של ניצחון מביא את הגילויים דלעת"ל – שהעבודה דנצחון ששורשו בעצם הנפש שלמעלה מגילוי – מביא וממשיך הגילויים של משיח שהם ענינים "שלמעלה מגדר גילוי" כמבואר בסוף ס"א.

כלומר: הביאור בס"ב-ג אינו קשור כלל עם הענין דירידה צורך עלי' והענין דכוונת הצמצום וכו'. הן אמת שבעבודה בזמן הגלות מתבטא ענין הנ"ל (כמבואר באריכות בהמשך המאמר), אבל מה שנוגע להקשר בין מלך והגילויים דלעתיד הוא רק אופן העבודה בזמן הגלות, ולא הסיבה לעבודה זו וכו'.

ומכח שאלה הנ"ל, יצא הנ"ל לחדש (להיפך מפירוש הפשוט), שבהביאו ביאור נוסף – "איך הכוונה שזהו ביאור רק בנוגע להגילוי דרב ולא בנוגע למלך, אלא שעיקר החידוש שבביאור זה הוא בנוגע להגילוי דרב, כדלקמן".

ובהערה 1 מביא "כדמות ראי" לפירושו המחודש וז"ל "וכדמות ראי" – מדיוק הלשון ש"הוספת ביאור זה . . הוא בכדי לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב כו", היינו, נוסף לכך ש"ביאור זה" מבאר הטעם בנוגע להגילוי שיגלה בתור מלך (אף שיש (לדחוק ו)לפרש תיבת "גם" – נוסף על הטעם בנוגע להגילוי שיגלה בתור מלך המובן מהביאור שלפנ"ז).

ובמחכ"ת, אם מעיינים היטב בלשון המאמר, מובן שפירושו המחודש דחוק ביותר להעמיס בלשון המאמר, והפירוש שמגדיר כ"דוחק" הוא פירוש הפשוט במאמר, דהנה ז"ל בהתחלת ס"ד "וממשיך בהמאמר, דביאור דבר זה (מה שהגילוי דלעתיד בא דוקא ע"י העבודה שבזמן הגלות) יובן מענין ירידת הנשמה למטה, שהירידה היא לצורך עלי'. דמזה מובן גם בהירידה דגלות, שהיא לצורך עלי'. שע"י העבודה בזמן הגלות דוקא יהי' הגילוי דלעתיד שהוא נעלה יותר מהגילוי שהי' בזמן הבית. ויש לומר, דהוספת ביאור זה (שכוונת הירידה דהגלות היא מלכתחילה לצורך עלי') הוא בכדי לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב, בהשגה וראי', בא דוקא ע"י העבודה דזמן הגלות (אף שענין ההשגה ומכ"ש הראי' הי' דוקא בזמן הבית, כנ"ל) עכ"ל.

– הרי ברור, שביאור השני שמביא בהמאמר דתש"ט בא לתרץ קושי שישנו דוקא על הקשר בין העבודה בגלות לגילוי דמשיח באופן ד"רב" – ראי' והשגה, דלכאורה העבודה של השגה וראי' ישנה דוקא בזמן הבית, ואינה שייכת בזמן הגלות (כפי שמבאר באריכות בכל המושך המאמר), וא"כ הי' צ"ל לכאורה שדוקא העבודה בהשגה וראי' בזמן הבית מביא את הגילויים של השגה וראי' דלעת"ל, וא"כ מה הביאור בזה שדוקא העבודה דזמן הגלות (כשחסר בהשגה וחסר ראי') מביא הגילויים ד"רב", וע"ז מביא ביאור נוסף שזהו משום ד"ירידה צורך עלי'".

משא"כ על זה שדוקא העבודה של זמן הגלות מביא הגילויים ד"מלך" דלעת"ל, אין צורך בביאור נוסף, כי דוקא בזמן הגלות (ולא בזמן הבית) ישנה העבודה דניצחון, ומספיק ביאור הנ"ל שבס"ג.

ב. אח"כ ממשיך הנ"ל וז"ל "הבהרת הדברים: הביאור שהגילויים דמשיח באים דוקא ע"י העבודה דזמן הגלות, בגלל שירידת הגלות היא מלכתחילה לצורך עלי', צמצום בשביל הגילוי, כפי שרואים בזמן הגלות גופא שהעלם הגלות מעורר את כח המס"נ – כחו יפה הן בנוגע להגילוי דרב והן בנוגע להגילוי דמלך". ובהערה 2 "ואולי אדרבה: ביחס לגילויים דמלך נוגע יותר ענין העבודה שבזמן הגלות מתוך מס"נ (למעלה מטו"ד) שמצד מדת הנצח ששרשו בבחי' שלמעלה מגילוי, שזהו הגילוי דמלך שלמעלה גם מההשגה וראי' דלעת"ל".

וגם כאן הכותב לא דק ועירבב ב' דברים נפרדים, שהרי, כמבואר לעיל, זה שהעבודה דמס"נ מעוררת הגילוי דמלך לעת"ל אינה קשורה עם הענין של "ירידה צורך עליה" ו"צמצום בשביל הגילוי", אלא קשור לעצם תוכן העבודה של מס"נ ששרשו מעצם הנפש שלמעלה מגילוי. ורק בנוגע להגילויים ד"רב" וקוקים לביאור של "ירידה לצורך עליה". ולפי"ז צ"ע מה שמשמע מדבריו בהערה 2 שבנוגע להגילויים של מלך נוגע עוד יותר הענין של עבודה בזמן הגלות מתוך מס"נ הקשורה עם "ירידה לצורך עליה וכיו"ב", דבנוסף לזה שלא הביא שום הסברה למה זה נוגע עוד יותר, הנה, כמבואר לעיל, העבודה דמס"נ שמביא לגילויים של מלך אינה קשורה כלל לענין של "ירידה לצורך עליה".

ג. אח"כ ממשיך "ועפ"ז יש להמתיק אריכות הביאור במאמר בב' הענינים שבפעולת הצמצום (בשביל הגילוי), בהאוא"ס הבל"ג ובהאור שבבחי' גבול – שהגילוי שבכוונת הצמצום בהאור שבבחי' גבול הוא הגילוי דרב, והגילוי שבכוונת הצמצום בהאוא"ס הבל"ג הוא הגילוי דמלך (שהוא באופן של בל"ג לגבי הגילוי דרב, שלכן ישאר בדרך מקיף). וכמפורש בהערה 60 ש"הענין . . שמגלים את כוונת הצמצום שהוא בשביל הגילוי הוא הן לגילוי אור הבל"ג . . והן בנוגע להגילוי דאור הקו".

ופשוט שאין סתירה מזה שהביאור בהערה הנ"ל הוא בנוגע לענין הראי' (שמצד גילוי אור הבל"ג) וענין ההשגה (שמצד גילוי הקו) ששייכים לגילוי דרב,

– שהוא (כנראה) בהמשך למשנ"ת בס"ו בענין אלקות בפשיטות או בהתחדשות, שיש בזה כמה מדריגות, ובכללות הוא החילוק שבין ראי' (דנבואה) להשגה (אף שממשיך, שבפרטיות, עכשיו גם הגילוי דנבואה הוא בדרך התחדשות)

כי, שם מחדש שבענין דרב גופא ישנם ב' הענינים בהגילוי שבכוונת הצמצום באוא"ס הבל"ג ובאור שבבחי' גבול. ולכאורה חידוש זה הוא בהוספה על המובן בפשטות שהם ביחס לב' הענינים דמלך ורב, כנ"ל. עכ"ל.

וגם כאן לא זכיתי להבין דבריו, ובכמה ענינים:

מחדש (בסתירה לפירוש המפורש בהמאמר – כפי שהוא בעצמו כותב לאחר מכן), שהגילוי שבכוונת הצמצום באוא"ס הבל"ג הוא הגילוי של מלך. ומחמת פירושו המחודש, הוצרך לפרש שהסיבה מדוע זה נחשבת לגילוי של מלך הוא מחמת היותו "באופן של בל"ג לגבי הגילוי דרב".

ולכאורה זה אינו, דבנוסף לזה שכל הקושי עלי' מיוסד הביאור אינו נכונה, כנ"ל בארוכה, הרי כמבואר בסעיף א, הגילויים של מלך הם ענינים "שלמעלה מגדר גילוי", ולא "מספיק" שהם גילויים ורק "באופן של בל"ג לגבי הגילויים של רב" (ועיין בהערה 61 שכותב בפירוש שהגילוי של מלך הוא (לא אוא"ס שהאיר קודם הצמצום, אפילו לא אור הבל"ג, אלא) פנימיות ועצמות אוא"ס שלמעלה מהאור שהאיר לפני הצמצום. ומש"כ לחדש בהערה 4 שענין זה הוא "בהוספה על המובן בפשטות שב' הענינים שבכוונת הצמצום הם ביחס לב' הענינים דמלך ורב" צע"ג, דמנין לו לחדש דבר כזה, כדלקמן. ומה שכתב בסוף הערה הנ"ל, לא זכיתי להבין כלל).

אח"כ מביא כראי' לדבריו את המבואר בהערה 60, ומיד כותב שאף שבפשטות כוונת הערה אינה כדבריו, ואדרבה מהווה סתירה לדבריו, מ"מ דברי הרבי הם "לכאורה . . בהוספה על המובן בפשטות שהם ביחס לב' הענינים דמלך ורב".

ולא זכיתי להבין דבריו כלל, הרי בהערה הנ"ל לא נמצא זכר כלל לזה שהענין דכוונת הצמצום בשביל הגילוי הוא הן בנוגע לענין של "מלך" והן בנוגע לענין של "רב", ומנא לן לחדש ענין שלא כתוב כלל במאמר, והמבואר בפירוש להגדירו כ"הוספה על המובן בפשטות"!

גם מה שכתב כדרך אגב, שהמבואר בהערה הנ"ל הוא כנראה בהמשך להמבואר בס"ו שיש דרגות ב"אלקות בפשיטות" ו"מציאות בהתחדשות" אינה מדויקת לכאורה, כי בפשטות, המבואר בהערה הוא בהמשך להמבואר בסוף סעיף א שב"רב" נכלל הן הענין של ראי' והן הענין של השגה, ובהערה בא להבהיר איך שגם לצורך הענין של השגה שיש ברב (שקשור עם אור הקו), יש צורך בהענין של הפיכת הצמצום לגילוי (על אף שבפשטות הגדר של אור הקו הוא אור ששייך להתקבל בעולמות מצד מציאותם גופא).

ד. אח"כ ממשיך "אמנם, אע"פ שהביאור דירידה צורך עלי' (הגילוי שבכוונת הצמצום) הוא הן בנוגע להגילוי דרב והן (ועאכו"כ) בנוגע להגילוי דמלך, הנה עיקר החידוש בזה הוא בנוגע להגילוי דרב:

ובהקדם מה שמוסיף במאמר בחצו"ג בנוגע לגילוי שישגלה משיח בתור רב, בהשגה וראי': "אף שענין ההשגה ומכ"ש הראי' הי' דוקא בזמן הבית" (ולא כמו הגילוי דמלך שיתחדש לעת"ל) – שבזה מודגש החידוש שבדבר, שגם הגילוי (שיגלה משיח בתור רב) באופן של השגה וראי' (שהי' דוקא בזמן הבית), בא דוקא ע"י העבודה דזמן הגלות".

גם כאן – הנה חוץ מהטעות היסודית שביארתי לעיל, הנה מש"כ שביאור דברי הרבי "אף שענין ההשגה ומכ"ש הראי' הי' דוקא בזמן הבית" הוא "ולא כמו הגילוי דמלך שיתחדש לעת"ל", הנה זה אינו מדויק כלל, וכל דפשיט מעלי טפי, שכוונת הרבי הוא שבניגוד להענין של מלך – שמובן שפיר מדוע דוקא העבודה בזמן הגלות הוא המעוררו, היות שדוקא העבודה בזמן הגלות הוא מצד ענין המס"נ וכו' (עצם הנפש שלמעלה מגילוי), הנה בנוגע לענין של רב צריך ביאור, דהרי לכאורה העבודה שאמורה לעורר הגילוי של הרב הוא ראי' והשגה, וא"כ איך שייך לומר שדוקא העבודה בזמן הגלות כשאין ראי' והשגה מעורר גילוי זה, והעבודה בזמן הבית – כשהיה השגה וראי' לא המשיך גילוי זה?

ה. אח"כ כתב בתוך דבריו בנוגע לכוונת הצמצום "שגם בעולם (שנברא באופן שמציאותו בפשיטות) יהי' אלקות (לא בהתחדשות, אלא) בפשיטות, לא רק בנוגע לאוא"ס הבל"ג (הגילוי דמלך), אלא גם בנוגע לאור שבבחי' גבול (הגילוי דרב)".

גם כאן לא דק:

(1) זה שמגדיר "אוא"ס הבל"ג" כגילוי של מלך אינו מדויק, כנ"ל.

(2) מש"כ בפשטות שהכוונה הוא שגם הגילוי של מלך יהי' בפשיטות, ובנוסף לזה (בדרך לא זו אף זו) הגילוי של רב, הנה לא זכיתי להבין איפה ראה כזה דבר במאמר. במאמר אינו מדבר (בגלוי עכ"פ) על הגילויים של מלך בנוגע לענין של "בדרך פשיטות" ורק בנוגע לענין של "רב". ומנין לו לחדש דבר שלא כתוב במאמר, ועוד זאת כדבר הפשוט אפילו יותר מענין של רב!

לסיכום: פשטות דברי הרבי הוא שהביאור בס"ד ואילך על הענין של "ירידה צורך עליה" הוא ביאור רק על הקשר בין הגילויים של רב להעבודה בזמן הגלות, ואילו הקשר בין הגילוי של מלך לזמן הגלות הוא מצד העבודה של מס"נ ששורשו בעצם הנפש, כמבואר בסעיף ג.



תורת רבינו

תקנות עזרא לטבילה לתורה ולתפילה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"אגרות קודש" כרך ב אגרת שסה העלה כ"ק אדמו"ר דבר מפתיע, כי עזרא הסופר שתיקן טבילותא "תקנתו היתה בענינים שבדבור דוקא, כמארז"ל (ברכות כ, ב) "כדאשכן בסיני" עי"ש בתוס', ובזה תומתק ג"כ פשיטות תמיהת הש"ס (סוכה כו, ב): "לימא קסבר ר' יוסי בע"ק אסור להניח תפילין" עי"ש, שעפ"ז תירץ קושיית הרב השואל על דברי התניא ספמ"ב ממה שאמרו בברכות (כא, א) דתפילה לית בה מלכות שמים, עי"ש"ה.

ומבואר דבר חדש שעזרא שתיקן תקנתו בענינים שבדיבור למד כן מסיני שהזהירו על פרישה קודם מ"ת (עי"ש ברש"י), וצ"ל שהזהירות בטהרה בענינים שבדיבור גדולה יותר מענינים שבמעשה. ועי"ש מש"כ טעמו ע"פ פנימיות הענינים.

ב

והנה לפי חידוש זה, ניתן להבין את שיטת הרמב"ם, דהנה ז"ל בספ"ג מהל' קריאת שמע: "כל הטמאין חייבין בקריאת שמע ומברכין לפניו ולאחריה והן בטומאתן, ועזרא ובית דינו תקנו שלא יקרא בדברי תורה בע"ק לבדו והוציאוהו מכלל שאר הטמאין עד שיטבול, ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה" עי"ש ובכס"מ.

והנה ידייק בלשון הרמב"ם בכל מקום שהזכיר את תקנות עזרא, כתב "עזרא הסופר תיקן" "עזרא תיקן", וכמשמעות פשטות הגמ' ב"ק פ"ב ע"א "עשר תקנות תיקן עזרא", [עי' פי"ב מהל' תפילה ה"א: "ועזרא תיקן כו", ובפי"ג שם ה"ב: "עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין קללות שבספר ויקרא קודם עצרת כו" ועוד], היינו עזרא הסופר עצמו, ולא הזכיר את בית דינו, ואילו כאן בהל' ק"ש הזכיר "עזרא ובית דינו", וצ"ע. גם צ"ע לשונו "ועזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בדברי תורה בע"ק לבדו", ולכאורה סותר את מה שכתב בפ"ד מהל' תפילה ה"ד: "כל

הטמאין רוחצין ידיהם בלבד כטהורין ומתפללים כו', וכבר ביארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בע"ק בלבד בדברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפילה כו' הרי שלדברי תורה עזרא הוא שתיקן טבילה, אלא שבית דין שלאחריו התקינו אף לתפילה, ואיך כתב בהל' ק"ש "ועזרא ובית דין תקנו שלא יקרא בדברי תורה בע"ק לבדו והוציאוהו מכלל שאר הטמאין עד שיטבול", וצ"ע.

ג

ונראה דהנה בב"ק פ"ב ע"א: "עשרה תקנות תיקן עזרא, שקורין במנחה בשבת כו' ומכבסין בחמישי בשבת, ואוכלין שום בערב שבת, ושתהא אשה משכמת ואופה כו' ותיקן טבילה לבע"ק", וצ"ב שהי' לו לכתוב את התקנה העשירית "ושלא יקרא תורה עד שיטבול", כשם שכתב בכל התקנות שקדם לה, ומה טעם כאילו הפסיק וכתב: ותיקן טבילה כו', וצ"ע.

ואשר נראה בזה דבאמת כל תשע התקנות שמנה עזרא הסופר הוא שתיקן אותם, אבל התקנה העשירית של טבילה, אינה כשאר תקנות, שהיא תקנה ברורה ופשוטה, אלא עזרא "תיקן טבילה", ופרטי תקנה זו נתוספו ע"י בית דין של עזרא שעמד לאחר מכן, ואם כן תקנה זו של עזרא לא נשארה כמות שהיא כפי שהוא תיקן אותה, אלא שקיבלה במשך הזמן תוספת, והיינו כמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה שעזרא עצמו תיקן טבילה לדברי תורה, ואח"כ "בית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפילה". ואפשר שבאמת מכאן יצא לו להרמב"ם שתקנה זו של טבילה, הושלמה ושוכללה אחר כך.

ומעתה נראה שמה שכתב הרמב"ם בהל' קריאת שמע "ועזרא ובית דין תיקנו", אין הפירוש שהיה זה תקנה אחת של עזרא ובית דין, כי באמת כל עשר התקנות שבבבא קמא עזרא הסופר עצמו תיקן, אלא כאמור כוללת תקנה זו שני חלקים, אחד שעזרא הסופר תיקן, והיינו לד"ת, ואחד ש"בית דין" תיקן גם לתפילה, ולפי זה שדין קריאת שמע הרי יש בו שתי המהויות של תורה ושל תפילה, נמצא שדין הטבילה המסויים בקריאת שמע "עזרא ובית דין" תיקנו, היינו גם עזרא וגם בית דין.

ד

ולכאורה מהיכי תיתי הוסיפו הבי"ד שלאחריו גם תפילה, וממילא גם קריאת שמע, ולא סגי להו בדין טבילה לדברי תורה, אשר לפי מה שכתב רבינו באגרת הקודש שפתחנו בה, הנה כוונת עזרא בתקנת הטבילה היתה לענינים שבדיבור וממילא כל הדינים של דיבור, תורה, קריאת שמע ותפילה.

ועי' ב"כסף משנה" לרמב"ם פ"ד מהל' תפילה ה"ד: "ובית דין שעמדו אחר כך כו', תמיה לי מילתא, כיון דעזרא גזר לדברי תורה אף תפילה בכלל, ומה צורך לבית דין שאחריו לגזור לתפילה, ועוד היכא איתא גזירה זו דבית דין שאחריהם, ואפשר דהכי קאמר: בית דין שאחריהם בטלו תקנת עזרא לדברי תורה והעמידוה לתפלה בלבד, וכן כתב הרי"ף בסברא אחת בפרק מי שמתו, אבל אין לשון רבינו נוחה בזה כו', אלא שאיני יודע היכן מצינו גזירה זו דבית דין שאחריהם",

ולדברי רבינו הרי עיקר תקנת עזרא "כדאשכחן בסניי", היינו לענינים שבדיבור, וממילא היינו טעמא דתורה היינו טעמא דתפילה והיינו טעמא דק"ש.

ה

והנה במגילה ל"א ע"ב: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר עזרא תיקן להם לישראל שיהו קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבת משנה תורה קודם ראש השנה" עי"ש, והקשה בפסקי רי"ד שם למה לא נמנית תקנה זו אצל עשר התקנות של עזרא בבבא קמא, וכתה כי הזכיר תקנה אחת של "קריאה בשבת במנחה" וממילא כל הקריאות נכללו בה עי"ש [ותמהו אחרונים על תירוץ זה, ולע"ד יש לפרשו ע"פ מה שכתב ב"סדר הדורות" בערכו, שהגמ' בבבא קמא מזכירה רק עשר תקנות, אבל באמת תקנות נוספות תיקן עי"ש, ואם כן התקנה הנוספת של קריאת קללות לפני עצרת כו' כללה בתקנת הקריאה האחת שהזכיר [ומה שאמרו "ושיהו קורין בשני ובחמישי" כבר ביארו בגמרא שם שאין הכוונה לעיקר התקנה של שני וחמישי, שהרי זו היא מעיקר תקנת משה "שלא ילכו שלשת ימים בלא תורה" אלא הכוונה שיהיו שלשה קורין ועשרה פסוקים עי"ש]].

אבל בהגהות הרש"ש לב"ק שם הקשה למה לא נמנה הא דאמרו בריש פרק הירואה בברכות "התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" ולרש"י תיקנו כן "עזרא וסיעתו", תדע שבבבא בתרא כ"א סוף ע"ב יש שגרסו "עזרא תיקן להם לישראל שיהו מושיבין סופר בצד סופר כו' קנאת סופרים תרבה חכמה, ובתוס' שם כתבו ש"לא גרסינן עזרא תיקן להם כו' דהא לא חשיב ליה במרובה גבי עשר תקנות שתקין", ואם כן גם בתקנת "מהעולם ועד העולם" אם "עזרא וסיעתו" תיקנו למה לא נמנה גבי עשר תקנות עי"ש.

ו

ולע"ד אין כאן שום קושיא, דשאני הא ד"מושיבין סופר ליד סופר", דהוא ענין של תקנה מסויימת, ובודאי היה מקומה בין התקנות של עזרא בפרק מרובה, ולכן באמת לא גרסינן לה, ואכן הרמב"ם בפ"ו מהל' שכנים הי"ב ובפ"ב מהל' תלמוד

תורה ה"ז לא גרס לה, והביא רק את ההלכה של "מושיבין סופר ליד סופר" אבל אינו מייחס ענין זה לתקנת עזרא ע"ש, אבל הא דמברכין "מן העולם ועד העולם" אינו ענין של תקנה אלא של נוסח התפילה ונוסח הברכות, שזה באמת עזרא ובית דינו תיקנו שהם אנשי כנסת הגדולה, וכמו שהאריך בפ"א מהל' תפילה ובפ"א מהל' ברכות ה"ה, וזהו שכתב רש"י "עזרא וסיעתו" היינו אנשי כנה"ג שתיקנו את נוסחאות התפילה והברכות, ואינו קשור כלל לדיני התקנות, ולכאורה פשוט הוא.



בענין שכתום וחזרו ויסדום*

הרב חיים רפופורט

לונדון, אנגלי'

בגמרא ריש מסכת מגילה (ב, ב): ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא מנצפ"ך צופים אמרום. ותסברא, והכתיב (ויקרא לד, כו) אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה⁸, ועוד האמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. אין, מהוה הו, ולא הו ידעי הי באמצע תיבה והי בסוף תיבה, ואתו צופים ותקינו פתוחין באמצע תיבה וסתומין בסוף תיבה. סוף סוף, אלה המצות שאין נביא

(* עיין ברשימות רבינו זי"ע לכבוד כח סיון.

8) ראה דרשות הר"ן דרוש יא "סיבות רבות" ליסוד זה: (א) שאפילו בזמנם של הנביאים אינם מתנבאים בכל עת; (ב) יגיע עת שיגרמו עוונתו ולסתום חזון ונביא; (ג) שנבואת הנביא אפשר שיפול בו ספק אם היא אמיתית אם לאו, ע"ש. ובשור"ת חתם סופר או"ח סי' רח כתב בזה דבר חדש: "הא דלא בשמים היא ושאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה הוא יסוד ושורש כה"ת כולה, דאי לאו הכי אין כאן תורה כלל, דהרי כבר הי' לעולמים בשבת קי"ו ע"ב דאמר ההוא מינא מיומא דגליתון מארעכון אתנטלו אורייתא דמשה ואיתהיב אורייתא אחריתי ע"ש, ואפשר יעשה אותות ומופתים ע"י תחבולות וכישוף, ונביא הישמעאלים עשה כן, ושבתי צבי תר"ו אמר שנתהפכו המצות ונעשו מעשיין לאוין ומלאוין עשיין, ואפילו אם לא נאמין כן בכללות התורה, מ"מ אין שום מצוה שתשאר במתכונתה, כל אחד יאמר חלמתי חלום שחלב זה אסור וזה מותר וזה יאמר כך וזה כך ותפוג תורה, על כן כללא כייל הקב"ה שאין הנביא רשאי לחדש שום מצוה מהישנות, יתבאר ויתפרש משמים, כי אם על דעת חכמי ישראל, וזהו צורך גדול".

עתידי לחדש דבר מעתה. אלא, שכחום⁹ וחזרו ויסדום. ע"כ. [ועד"ז הוא במס' שבת קד, א'¹⁰].

ובמס' תמורה (טז, א) איתא: אמר רב יהודה אמר שמואל, שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם לא בשמים היא; אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר רבי יצחק נפחא אף חטאת שמתו בעלי' נשתכחה בימי אבלו של משה, אמרו לפנחס שאל, אמר להם לא בשמים היא. אמרו לו לאלעזר שאל, אמר להם, אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה כו' במתניתין תנא, אלף ושבע מאות¹¹ ק"ו וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו, אעפ"כ החזיר¹² עתניאל בן קנז מתוך פלפולו.

(9) "לאחר ששרף ארון את התורה" (תוד"ה ועוד מגילה שם ב, ב). "ונראה שאז גם התפלין בוטלו דאל"כ יפתחו את התפלין ויראו" (שו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' ג אות טו). וראה ח' הריטב"א (מגילה שם) ובפנ"י וטו"א (שם). ועוד. ואכ"מ.

(10) וביומא פ, א: "שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני, אחרים אומרים בית דינו של יעבץ תיקנום, והכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. אלא, שכחום וחזרו ויסדום".

(11) ראה בית הבחירה להמאירי בפתיחה למסכת אבות: "דרך הפלגה אמרו במסכת תמורה דאלף ושבע מאות קלי וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה רבינו ע"ה, וכולן השיבם עתניאל בן קנז מתוך פלפולו".

(12) ממ"ש המאירי בהערה הקודמת נראה שעתיאל בן קנז החזיר רק מה שלמדו מק"ו וגו' ש וכו'. וכ"כ בח' החתם סופר (גיטין ס, ב) "שלשת אלפים הלכות נשכחו כו' ואותן לא הוחזרו כיון שאינו ע"י פלפול ק"ו וגו' ש". וכ"כ ב'פירושים וחיידושים עמ"ס תמורה' (להג"ר מ"מ קארגוי – בעהמח"ס גידולי טהרה – ירושלים תשל"ג), בפתיחה עמ' 26: ד"ע ג' דאמרינן בסוגיא שעתיאל בן קנז החזיר ההלכות השכוחות, היינו דוקא באותן אלף ושבע מאות שהם ק"ו וגו' ש וכו' שהחזיר בפלפול אבל ההלכות הנשכחות משמע דלא החזיר". ובשו"ת דברי מלכאל ח"ג סי' ל: "רק על ק"ו וגו' ש קאמר שם שהחזיר עתניאל בן קנז".

ולכאורה עכצ"ל כן לפמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפי' על המשנה: "כל ענין שאין לו רמז במקרא ולא אסמכתא ואי אפשר ללמדו באחת המדות, באלה בלבד אומרים הלכה למשה מסיני . . ואין להם שום יסוד שילמדו ממנו באחת המדות". וראה שו"ת חוט השני סי' נג ד"הללמ"ס אפשר להשתכח לגמרי שאינה בנוי' ע"פ המדרש הפסוקים אלא קבלה היא בע"פ ואם תשתכח א"א להחזירה אלא ע"פ הנבואה ולא ע"פ הפלפול כמו ג' וק"ו שנשתכחו בימי אבלו של משה והחזיר עתניאל בן קנז בפלפולו", וציין לדברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל. ואכן בספ"המ"צ להרמב"ם שורש ב הביא דברי הגמרא בתמורה בזה"ל: "אלף ושבע מאות ק"ו וגו' ש ודק"ס נשתכחו כו' ואעפ"כ החזיר עתניאל בן קנז מפלפולו" – ולא הוזכר ההלכות.

אבל במרכבת המשנה להר"י אלאשקר אבות פ"א מ"א כתב: "ולהורות על מעלת זה האיש ופלפולו, כאמרם ז"ל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של יהושע בן נון, והחזירם עתניאל

וברשימות רבינו זי"ע (חוברת קמו) ביאר: "בהא שאמרו 'מנצפ"ך צופים אמרו . . שחכו וחזרו ויסדום - נראה לומר שאינו נבואה אלא בפלפול, וכמ"ש בגמרא ריש השוכר את הפועלים (ב"מ פה, ב) אמר לי' ר' חנינא וכו' אי משתכחא תורה מישאל מהדרנא לה מפילפולי, וכמו עתניאל בן קנז שהחזיר ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה 'מתוך פלפולו', ואז לא יקשה מתמורה - כיון שזה שחזרו ויסדום אינו נבואה. וסמך לדבר מיומא (פ, א) 'שיעורים של עונשין . . בית דינו של יעבץ תיקנום וכו' שחכום וחזרו ויסדום, ויעבץ הוא עתניאל (תמורה שם) שהחזיר ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה 'מתוך פלפולו' כנ"ל, ומסתבר לומר שגם זה שחזרו ויסדום הי' מתוך פלפול (ולא נבואה)".

ועד"ז כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' יד ענף ראשון), יעויין שם שביאר קושיית הגמרא (מגילה שם): "שאינ מחוייבין לשמוע לדברי הנביא במה שיחדש בדברי התורה ע"פ נבואה, אלא בפלפולא, ככל חכם שהתורה העידה בזה שכתבה 'אלה המצות', שאחרי משה לא ימסרו עוד דברי תורה לנביאים, ושקר יהי' אם יאמר נביא שמסרו לו דברי תורה"¹³, ואין מחוייבין ממילא לשמוע לו, והיא תשובה אחת עם מה שהשיב להם יהושע 'לא בשמים היא', שודאי כך פירושו שלא יאמרו לו, וכן הוא כוונת תשובת שמואל מ'אלה המצות' שאין הנביא רשאי לחדש דבר, שהוא שלא יאמרו לו שכבר העידה תורה בקרא זה שלא ימסרו דברי תורה ע"פ נבואה לנביאים, ורק כשידעו מפלפולא כגון עתניאל בן קנז יהיו מחוייבין לקיים אבל אם יאמרו מנבואה הוא שקר ואין לשמוע להם". וזוהי קושיית הגמרא על זה שאמרו מנצפ"ך צופים אמרו, דכיון שאין נביא רשאי לחדש דבר "בודאי הוא שקר ולא הי' לן לעשות כמותם, ואף אם הוא רק לחומרא כגון אם מתחלה ג"כ היו מנצפ"ך כפולים רק שלא הי' חלוק בין באמצע תיבה לבסוף ואמרו ע"פ נבואה חומרא שיהי'

בן קנז בפלפולו". וכן משמע לכאורה ממ"ש רש"י בפירושו עה"כ (יהושע טו, טו) "קריט ספר" - "ובותינו אמרו אלו הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שהחזיר עתניאל בן קנז מפילפולו". וראה גם לשון התוס' סנהדרין לו, א ד"ה כולו: "עתניאל בן קנז שהחזיר הלכות שנשתכחו מישאל בימי אבלו של משה". ובתוד"ה שלשה - תענית ד, א: "מי שיכול לחזור אותן הלכות ששכחו בימי אבלו". ועצ"ע.

13) ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט ה"א: "הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישאל כו' ויאמר שה' שלחו כו' לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה . . הר"ז נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה, ומיתתו בחנק". אבל בפ' הרמב"ן עה"ת דברים יג, ד: "שאם יתנבא בשם ה' לצוות מצוה שיחדש כו' שאינו חייב מיתה, אלא שאין לנו לשמוע אליו, דכתיב אלה המצות אין נביא רשאי לחדש בהם דבר מעתה. ואולי כיון שלא נאמין לו הנה הוא נביא השקר, ומיתתו בחנק". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

קביעות לכתוב בדוקא זה באמצע וזה בסוף, מ"מ אינו כלום ואין צריכים להחמיר כמותם משום דאין הנביא רשאי לחדש שום דבר תורה, ושקר הוא".

ובביאור תירוץ הגמרא "שכחום וחזרו ויסדום" – "אין לפרש בנבואה, דלא יסתור הגמרא דתמורה שאף בשכחום אין נביא רשאי לחדש, ומוכרחים לפרש ע"כ גם גבי מנצפ"ך שחזרו ויסדום בפלפולא ולא ע"פ נבואה, והא דא"ר ירמיה צופים אמרום אין כוונתו שאמרו בנבואה רק לסימן בעלמא מי היו האומרים הלכה דמנצפ"ך, אבל אמרו זה בפלפולא"¹⁴. והוא כדברי רבינו.

וכבר קדם למ"ש ברשימות הנ"ל ובאג"מ, בפני יהושע עמ"ס מגילה שם שכתב בזה"ל: "שכחום וחזרו ויסדום פי' מה שיסדום היינו שהביאו ראיות לדבריהם, אלא כיון שהאמת הוא שבאותיות מנצפ"ך שהוא דבר חדש לגמרי בעל כרחך דמעיקרא נמי הוו מש"ה העידו הצופים על דבר זה והביאו גם כן ראיות לדבריהם דלאו עליהו דידהו קא סמכינן אלא על אותן הראיות שהביאו לדבריהם, ובכה"ג אשכחן בתמורה באותן הלכות גופייהו שנשתכחו שחזר עתניאל בן קנז והחזירן בפלפולו".

ויש להעיר על דבריהם:

(א) מפ"י רבינו חננאל (שבת שם) בביאור תירוץ הגמרא: "לעולם מהוה הוו בלוחות הפתוחות והסתומות שאין נביא יכול לחדש דבר, וכך היו מתקנין להיות הפתוחות בראש התיבה ובאמצעה והסתומות בסוף התיבה, ורוב העם מן הסופרים ההדיוטים שכחום, והיו כותבין הסתומין בין באמצע תיבה בין בסוף תיבה וכן הפתוחות, עד שחזרו ב"ד ותקנום להם כאשר היו מסורין מיוסדין בידיהן"¹⁵.

ומבואר מדבריו: (א) כדברי הפנ"י ודעימי', דזה שחזרו צופים ויסדום לא הי' ע"פ נבואה; (ב) דלא כדבריהם שהנביאים חזרו ויסדו מנצפ"ך "בפלפולא", "שהביאו ראיות לדבריהם". כי בדברי רבנו חננאל מבואר שמעולם לא נשתכחו כי

14 גם בח"י הגר"י עמ"ס תמורה שם כתב: "צ"ל דהא דחזרו ויסדו הוא לא בתורת נבואה כי אם בתורת ב"ד במידות שהתורה נדרשת בהם".

15 ועד"ז כתב ר"ח לענין הא דאיתא בגמרא מגילה שם לקמן "ותרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו, והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב מאי דכתיב 'ויקראו בספר תורת האלקים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא'; 'ויקראו בספר תורת האלקים' זה מקרא, 'מפרש' זה תרגום, 'ושום שכל' אלו הפסוקין, 'ויבינו במקרא' אלו פיסקי טעמים ואמרי לה אלו המסורת'. שכחום וחזרו ויסדום". ופירש ר"ח: "ופרקנן אין תרגום מיהוה הוה בידיהו מקמי עזרא ושכחוהו רובא דאינשי ואתא אונקלוס ויסדיה למיקרי ב' בצבור".

אם מן "רוב העם מן הסופרים ההדיוטים", וזה שהחזירום הי' על פי מה ש"היו מסורין מיוסדין בידיהן".

(ב) ממ"ש בשו"ת חוות יאיר (סי' קצב בא"ד): "וענין שכחום וחזרו ויסדם דאתא לידן נימא בה מילתא, והוא במה שהוכרח הש"ס לתרץ כך מקרא ד'אלה המצות' שאין נביא רשאי לחדש וכו', משמע דבשכחום לא שייך קושיית 'אלה המצות', וקשה מגמ' דתמורה דט"ז על שלשת אלפים הלכות שנשתכחו כו'. וי"ל דודאי פרטי הדין, או ענין מה שנשכח, והוחזר ע"י חריפות או פלפול ומדות שהתורה נדרשת או שנגלה מן השמים בנבואה או ברוה"ק, ודאי אפשר כמ"ש שם במס' תמורה בחטאת שמתו בעלי', משא"כ בהלכה פסוקה שנשתכחה שישאל נביא בדבר ה' אינו רשאי, ומ"ש ביומא תקנום ר"ל דרשו ותקנום ובכה"ג בגמ' ר"ה ל' ע"ב מה תיקון דרש ותיקן ואם כן נצטרך לומר במנצפך מאחר שלא שאלו הנביאים בדבר ה' רק שנגלה להם מן השמים אינו בכלל אלה המצות שאין נביא וכו'".

ונראה מבואר בפירוש מדבריו שב"פרטי הדין" שנשתכחו אכן שייך להיות שיגלו מן השמים בנבואה או ברוה"ק, וזוהי כוונת הגמרא בלשונה "שכחום וחזרו ויסדום".

(ג) ממ"ש בשו"ת חת"ס או"ח סי' רח"ט¹⁶ "מענין חכמה ונבואה" ולהסביר ענינו של "עתניאל בן קנו שהחזיר בפלפולו". ובהקדם מ"ש הראב"ד (הל' לולב פ"ח ה"ח) לענין "הדס שנקטם ראשו", "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים והעלינו שהוא פסול כו' והכל ברור בחבורנו ומקום הניחו לי מן השמים" [ועד"ז כתב בכ"מ¹⁷].

ובשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סי' קטז) כתב: "נראה לכאורה שהם דברים כפשוטן שהופיע רוח הקודש בבית מדרשו והורה כדבריו"¹⁸.

16 בהערותיו על ספר 'תורת נביאים' למהר"ץ חיות. כאשר הדפיס מהר"ץ את ספרו זה שלחו אל החת"ס שהשיב למעניתו בצרור הערות והארות.

17 ראה השגות הראב"ד על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו ה"ד: "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו"; הל' מטמאי משכב ומושב פ"ז ה"ז: "ברוך אשר גלה סודו ליראיו". ובתשובות ופסקים סי' ריא: "ולא שבאנו לחלוק על הר"מ במז"ל שלא ביאר מקריעה וכ"ש על דברי גאון הרי"ף, אבל מה שהניח הוא אנו השלמנו, ואפשר שהי' לו בספק והניחו, ומסוד ה' ליראיו נתגלה לנו, ברוך המלמד תורה לעמו ישראל".

18 גם בשו"ת משנה הלכות (להגר"מ קליין ז"ל) ח"ה סי' קסז כתב: "קבלה בידינו שכל מקום שאמר הראב"ד 'הופיע רוח הקודש' היינו רוח הקודש ממש" - סתם הרב ולא פירש ממי קיבל.

אבל בחת"ס שם ביאר, דאין כוונת הראב"ד ל"רוח הקודש כמו שהי' לדע"ה וחביריו¹⁹, אבל היינו רוח ה' על עוסקי תורה לשמה²⁰ אשר זוכים לכוון האמת אפילו אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תושיו' כזו²¹, מ"מ הקב"ה בחסדו יהיב חכמתא לחכימא לפי שעה . . ועד"ז אמרו חז"ל פ"ק דבבא בתרא [יב, א] אע"פ שניטלה הנבואה מן הנביאים מחכמים לא ניטלה . . פירוש, אותו חלק נבואה שמשגיג ע"ד חכמתו²² שהעוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה [אבות פ"ו מ"א] בשכלו וחכמתו אע"פ שאיננו בכח תולדות טבע שכלו²³.

והנה בספר כפות תמרים (סוכה לב, ב) הביא דברי מהר"י בן לב הנ"ל וכתב לחלוק עליי, שבאמת "לא נשתבח הראב"ד שממש הופיע רוח הקדש לו בדין זה, אלא כיון שעבר לו הפירוש והחילוק שפירש אמר כן בדרך גוזמא והרי דברי הראב"ד הביאם בס' תמים דעים ושם נתבאר דהראב"ד אמרה למילתי' מכח טענות וקושיות ולא אמרה בשם רוח"ק". וטענתו לכאורה צודקת, כי מ"ש הראב"ד בהשגותיו "הכל ברור בחבורינו" כוונתו למ"ש בהלכות לולב שלו שנדפסו בתשובות ופסקים שלו (מהדורת הר"י קאפח) סי' ו, ובנוסף לזה ששם פרש הראב"ד הוכחותיו השכליות

(19) ראה מורה נבוכים ח"ב פרק מה. ואכ"מ.

(20) ובמק"א הוסיף שצ"ל גם בעל לב טהור וכו', "כי מי שלבו מלא ערומים תאוות עוה"ז, אע"פ שעוסק בתורה ומחדש בה חידושים טובים, לא ייניק אלא מאחוריים וממה שנפל אל הקליפה ונקרא אשה גרושה מאישה שלמעלה", ע"ש.

(21) ראה דברי החתם סופר במק"א: (א) "באמת אין זה ביכולת האדם להשיג ולידע האמת, אלא שהאדם עושה מה שאפשר לו, אלא כל שהאדם עושה מה שאפשר לו . . הקב"ה מסייע לו . . ועל כן לא נעשתה המנורה בידי אדם, רק זרק ככר זהב לאש והיא נעשתה מאליה" (תורת משה על התורה פרשת תרומה נט, א); (ב) "להמשכת אור התורה בעצם אי אפשר לעשות שום הכנה גשמית כי מתת אלקים היא" (תורת משה פרשת בהעלתך טז, א); (ג) "אמנם בעו"ה שכחת התורה היא מתגברת וזהו לאוקמי גירסא תליא מילתא בסיעתא דשמיא . . ולזה צריך להיות צדיק ונשגב שיהי' לו סייעתא דשמיא, ובני עלי' מועטים ולא מוקמי גירסא, ומה יועיל להם שכלם וחריופתם, הלא מה שמחדשים על פי השכל זה יסתור מה שזה בונה, ויבא ננס ע"ג ננס וירכיבו אפילו אלף, מה תועלת יש בזה" (דרשות החתם סופר ח"א עה, א) (ד) "מצד אחד נראה יותר טובה במה שרצה ה' שלא יומסר להם הפלפול רק הלכה ברורה כמו שהיא כדי שלא יתערב בה שקר ח"ו ע"י סברא אנושית" (דרשות החתם סופר ח"ג תג, א).

(22) ראה ח' הרמב"ן ב"ב שם: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך ההכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם".

(23) להעיר גם ממ"ש החתם סופר בדרשותיו (ח"ב תה, ע"ב): "וכשאדם עוסק בשני אלה לשמוע בישן וחדש לשמה, זוכה לשלישי סייעתא דשמיא, ונתקיים בו 'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח, א), שרוח הקודש הופיע בקרבו".

כשמלה ולא רמז לשום התגלות מלמעלה (כמ"ש הכפות תמרים), הרי כתב בפירושו: "והשכל עזרנו בכל אלה" (שם עמ' כג); "עד כאן השגתי בשקול דעתי ושכלי" (שם עמ' כו); "וכן דעתי נוטה וכן לבי מסכים עם שכלי" (שם עמ' כח)²⁴.

וע"פ דברי החת"ס נראה לתווכ בין מ"ש הראב"ד בהשגותיו למ"ש בחיבורו (ואצ"ל דגוזמא קתני כמ"ש הכפות תמרים), כי באמת השיג הדברים ע"פ שכל, אבל שכל זה לא הי' לפי טבע חכמתו ושכלו, כי אם שכל מעולה שניחן בו "לפי שעה"²⁵.

ונראה שדברי החת"ס תואמים להפליא את לשון הראב"ד בתשובותיו סו"ס קל"א: "הנה לך אחי תשובות שאלותיך כפי מה שהראינו מן השמים, ואם קצתני בהם די לך בזה כי על הכל יש ראיות ברורות, ואיני הולך על דרך זרות בדברים רחוקים, רק על דרכים סלולות ודברים שהדעת מקבלתן והשכל מורה עליהם, וחוזן מן הרחוקים שאין להם טעם, יכול אני לדון כל הדינים מראות השכל, מעזרת המקום יתברך ויתעלה, ומעזרת חברי ישמרם הא-ל"²⁶.

[ויעיין בהקדמת הראב"ד לפירושו על מס' עדויות שכתב בזה"ל: "טרם אדבר כל דבר אני מודיע לכל קורא בספר זה . . . אולי יקרה בהם שגגה משגגת היד או משגגת הלב . . . הנמצא בו מן הטוב והישר ידע כי הוא מן הסוד, כענין שנאמר סוד ה' ליראיו"²⁷ ובריתו להודיעם". ואולי י"ל דמ"ש "ידע כי הוא מן הסוד" כוונתו לחכמה עמוקה שניחן בה לפי שעה וכמ"ש החת"ס].

(24) ולהעיר עוד ממ"ש שם עמ' יט: "מה שנתברר אצלי ברחמי שמים".

(25) ועד"ז וכי"ב יש לפרש לשונות כעין אלה הנמצאים בכ"מ, ולדוגמא בעלמא מ"ש בשו"ת חוות יאיר סי' פב (בתשובה שנכתבה להמחבר מאת אחד מגאוני זמנו): "שהופיע בבית מדרשי רוח הקודש רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם . . . ונתמלא ביתי אור יקר הולך וגדל ודעתי מהן נוחה";

(26) בתשובת מהר"ם מרוטנבורג שהובאה במרדכי (קידושין סי' תקמז) כתב: "כתבתי דעתי כאשר הראוני מן השמים ואיני חפץ שתסמכו על דברי להחירה בלא גט אם לא תשלחו דברים לרבותינו אשר סביבותינו ולרבני צרפת ואם יסכימו לדעת תלמידם מוטב, ואם לא דעתי מבוטלת נגדם". ועד"ז ובתשובתו שהובאה בתשובות מיימוניות להל' אישות סי' ל כתב: "סבבתי כל אלה הדברים כמו שהראוני מן השמים, ואם ימצא שהתוס' וספרי פוסקים חולקים עלי בשום דבר דעתי מבוטלת להם, כי מה לעני יודע שיושב חשך צלמות ולא סדרים זה ג' שנים ומחצה". ולכאורה דבריו צ"ב, דאם כבר הראו לו מן השמים למה הוזקק להסכמת "רבותינו כו' ולרבני צרפת" ולמה תהי' דעתו מבוטלת לאחרים, והלא תורה זו מן השמים הגיעה לו, וקיי"ל דמשמיא מיהב יהבי מישקל לא שקלי! ולפי דברי החת"ס נראה שיש מקום להבין הדברים.

(27) לשון הכתוב תהלים כה, יד [וראה ירמ' כג, יח: "כי מי עמד בסוד ה' וירא וישמע את דברו"]. וראה סוטה ד, ע"ב (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' שמ); שם יו"ד ע"א; סנהדרין מח, ע"ב. ועוד. ואכ"מ.

ויעויין בשו"ת חת"ס שם, שכתב לבאר עפ"ז לשון הגמרא "החזיר עתניאל בן קנז בפלפולו", - ד"כזה זכה עתניאל בן קנז לכוון האמת ע"י פלפול וק"ו וגו"ש, מה שלא הי' בטבע חכמתו להשיג זה"; "כעין נבואה של חכמה".

ומבואר מדבריו, שגם בפלפולו של עתניאל בן קנז היתה בו 'מעין' נבואה, ולפי דבריו יש להביא את הסוגיא דמגילה (שבת ויומא) והסוגיא דתמורה אל עמק השווה, ולומר שהצופים כעתניאל בן קנז "חזרו ויסדום" ע"פ פלפולה של תורה וכיו"ב, ומ"מ בשניהם היתה חכמה נבואית בתורת מתנה מלמעלה. ועפ"ז מובן מה שבסוגיא דמגילה יחסו את הדבר ל'צופים', שבשו"ת אגרות משה הנ"ל, "רק לסימן בעלמא מי היו האומרים הלכה דמנצפ"ך", וע"פ הנ"ל י"ל שבזה הורו שזכו לצפות למרחוק, הרבה מעבר ממה שהיו יכולים לראות ע"י חכמתם הטבעית.

ויעויין ברשימות רבינו (הנ"ל) בסוף דבריו שציין: "ידידי . . העיר מב"ב (יב, ב) בפירוש"י ["סברת הלב היא הבאה לו בנבואה"], ועיין ראב"ד ביד לולב פ"ח ה"ח ובמגיד משנה שחלק עליו הרמב"ן בכ"ז. ואולי כוונתו גם לצרף דברי הגמרא ופירוש רש"י במס' בבא בתרא שם לדברי הראב"ד הנזכרים, וכעין דברי החתם סופר. ועצ"ע.



בדין הקדמת תפילין של יד לתפילין של ראש

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חי"ט ע' 47 ואילך מבאר בארוכה הדין במנחות לו, א שצריך להקדים תפילין של יד לפני תפילין של ראש, שי"ל בזה ג' אופנים: א. שהוא דין בתש"ר, דשלימות קיומו הוא באופן ד"כ"ז שבין עיניך יהו שתיים", וממילא שצריך להקדים ש"י. ב. שהוא דין נוסף בסדר הנחתן על ידי האדם המניחן. ג. שהוא דין בעצם המצוה, דכך הוא מצותן שיקדים ש"י לש"ר.

והנה עיקר אריכות הדברים בהשיחה הוא בנוגע להשינוים בהלימודים דדין זה בגמ' מכילתא וספרי. ויש לבאר גם דברי הראשונים בהסוגיא ודברי אדה"ז בשו"ע ע"פ המבואר בהשיחה.

ג' ביאורים בזה שהקדמת תש"י דוחה אמע"ה

א. והנה פליגי הראשונים אי האי דינא שצריך להקדים ש"י דוחה להא דאין מעבירין על המצות. דעת התוס' והרא"ש ועוד דדוחה, וכמ"ש בתוד"ה וקשרתם

דגם אם פוגע בש"ר תחילה "הי' צריך להעביר על המצות משום דשל יד מניח תחילה ואח"כ של ראש" ועד"ז ברא"ש בהל' תפילין. אמנם הנמוק"י בהל' תפילין שם כתב "אם בא לידו תש"ר ראשונה אע"ג שראוי להניח ש"ר אחרונה כדי שכשיהי' בין עיניך יהי' שתיים אפ"ה כיון שנודמנה לו ש"ר תחילה יניחנה ואח"כ יניח ש"י".

ושקו"ט באחרונים להתוס' ודעמ' דדוחה אמע"ה, מנין לנו זה? ועי' בטורי אבן מגילה ו,ב שכתב ע"פ ל' רש"י ביומא לג,ב דאיתא התם "אמר רבא ש"מ מדר"ל (דאין מעבירין על המצות) עיבורי דרעא אטוטפתא אסור" ובד"ה עבורי "לאחר תפילין שבזרוע בשביל תפילין ש"ר אסור דהא בזרוע פגע תחילה". וכ"ה בתוס' שם בהביאם ל' רש"י. ועפ"ז הרי מצד אמע"ה לעולם צריך להקדים ש"י, ולמה צריך לימוד מיוחד מוקשרתם וגו' שצריך להקדים ש"י? אלא עכצ"ל דעיקר הלימוד הוא שלא נאמר אמע"ה כשפגע בש"ר תחילה.

אמנם עי' בל' התוס' במנחות שם (ד"ה וקשרתם) בהביאם דברי רש"י הנ"ל שכתבו "כשפוגע בתש"י תחילה אסור להעביר ולהניח ש"ר דאין מעבירין על המצות", וכ"ה ברא"ש הנ"ל. ומשמע דליכא משום אמע"ה מצד זה דבזרוע פגע תחילה רק באופן דפגע בתש"י (ואכמ"ל בביאור דין אמע"ה), וא"כ אין הכרח לומר דהלימוד להקדים ש"י הוא כדי לדחות אמע"ה, דעדיין אפשר לומר דהוא רק להקדים ליקח ש"י אבל אם פגע בש"ר שפיר איכא דינא דאמע"ה.

גם יש להעיר דמ"ש הטורי אבן, הוא רק נאמר דאמע"ה הוא מה"ת, שלכן צ"ל דהלימוד להקדים תש"י הוא לדחות אמע"ה כשפגע בש"ר, אבל א"נ שאמע"ה הוא מדרבנן (עי' להלן) אין שום הכרח כלל.

ועפמ"ש בהשיחה באופן הג' שהוא דין בעצם המצוה, דכך הוא מצותן להקדים ש"י לש"ר (ועיי"ש היטב בהשיחה איך נלמד כן מהפסוק, אלא ששם מבואר ע"פ הדרשא במכילתא ועצ"ע להדרשא בגמ'), פשוט מה שדוחה אמע"ה, שהרי כך הוא מצותן ולעולם צריך להקדים ש"י לש"ר, לא שנא פגע בש"ר או בש"י או אפי' כבר הניח ש"ר תחילה, ובאמת שאין זה בגדר דחי' אלא דכך הוא מצותן. ועד"ז כתב הרדב"ז (ח"א סי' תקכט).

וכן מדויק בל' התוס' הנ"ל במנחות שהקשו על רש"י ביומא "מכאן קשה לפי' הקונטרס בפרק אמר להם הממונה גבי ואין מעבירין על המצות דאמר ש"מ עבורי דרעא אטוטפתא אסור כשפוגע בתפילין של יד תחילה אסור להעביר ולהניח של ראש דאין מעבירין על המצות והשתא מאי אריא משום דאין מעבירין על המצות תיפוק לי' משום דכך מצותו דמניח ש"י ואח"כ מניח ש"ר".

(ומ"ש התוס' בהמשך דבריהם ד"ה' פוגע בש"ר תחילה והי' צריך להעביר עהמ"צ משום דש"י מניח תחילה", דמבואר בזה דאיכא הכא משום אמע"ה, כבר כ' הרדב"ז שם שהוא רק כמו מעביר עהמ"צ. וי"ל בזה באו"א קצת ואכ"מ.)

אבל הרא"ש שם שהק' ג"כ על רש"י הק' בל' אחר "פרש"י כשפוגע בשל יד תחילה אסור להעבירם ולהניח ש"ר דאמע"ה וקשה לפירושו וכי אין כאן איסורא אלא משום אמע"ה והלא הוא משום סדר הנחתן כדאמר בפסוק", ומשמע מלשונו שהוא רק דין בסדר הנחת הגברא (כאופן הב' בהשיחה).

והחילוק הנ"ל בין ל' התוס' והרא"ש בגדר הדין להקדים ש"י לש"ר, מבואר גם מלשונם איך שהקשו על רש"י, דהתוס' הקשו "והשתא מאי אריא משום דאין מעבירין על המצות תיפוק ל' משום דכך מצותו דמניח ש"י ואכ"מ מניח ש"ר", היינו דמקשים דכיון דכך מצותו לא שייך כאן כלל אמע"ה, משא"כ בל' הרא"ש "וכי אין כאן איסורא אלא משום אמע"ה", דמשמע מלשונו דשייך בזה אמע"ה אלא דאיכא גם פסוק על סדר הנחתן.

והנה דעת הרא"ש כנ"ל דהקדמת תש"י דוחה אמע"ה, והרי ס"ל דהוא רק דין בסדר הנחת הגברא, וכן הרי הביא ל' רש"י שאמע"ה הוא רק כשפגע בש"י תחילה ולא מצד הזרוע, א"כ אין לומר ב' ביאורים הנ"ל בהא דילפינן דהדין להקדים ש"י לש"ר דוחה אמע"ה.

וצריך לומר להרא"ש דהא דהקדמת תש"י דוחה אמע"ה, הוא כמ"ש בס' ארעא דרבנן (בתחילתו) דדן שם בארוכה אי אין מעבירין על המצות הוי דאורייתא או דרבנן, ומוכיח מהא דהקדמת תש"י דוחה אמע"ה דהוא רק דרבנן, אבל אי אמע"ה דאורייתא היא מאי אולמי' האי מהאי.

אלא שהוא כתב כן בדעת התוס', וכבר העיר בעפרא דארעא דאינו ראי' די"ל דאפי' אי אמע"ה הוי דאורייתא שאני תפילין דלהכי אצטריך קרא בתפילין להקדים ש"י גם אי פגע בש"ר תחילה. ועפמ"ש"נ מובן דזה נכון רק בדעת התוס' דגלי קרא ד"כך מצותו" ולא שייך בזה אמע"ה, אבל להרא"ש דהוא רק דין בסדר הנחתן אכן צ"ל כמ"ש בארעא דרבנן דאמע"ה הוי רק דרבנן.

היוצא מכ"ז ג' אופנים בביאור הא דהקדמת תש"י דוחה אמע"ה: א. כיון דבלא"ה בזרוע פוגע תחילה צ"ל דקרא אשמועינן דדוחה אמע"ה. ב. כיון דכך מצותו ממילא דלא שייך בזה אמע"ה. ג. כיון דזה מה"ת ואמע"ה הוא רק דרבנן.

ביאור דברי אדה"ז בזה

ב. והנה בשו"ע אדה"ז סכ"ה סי"ב "בתחילה יניח תפילין של יד ואח"כ תפילין של ראש ואם פגע בשל ראש תחילה יעבור על אותה מצוה ויניח של יד תחלה כיון שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה שהרי בתחילה נאמר וקשרתם לאות על ירך ואח"כ והיו לטוטפות וגו' לפיכך אין משגיחין על העברת המצוה בזה".

ומשמע מלשונו לכ' כאופן הג' הנ"ל דכיון דהקדמת ש"י לש"ר הוא מה"ת אין משגיחין על העברת המצוה שאינו מה"ת.

ואין לומר דכונת אדה"ז כאופן הא' דקדימת תש"י לש"ר הוי מה"ת דכך מצותו, ולכן לא שייך בזה אמע"ה, דהנה כתב להלן סכ"ו ס"ג "המשכים לצאת בדרך עם שיירא ואין השיירא ממתנת עליו ואינו יכול להתעכב כדי להניח תפילין של יד מניח תפילין של ראש לבד שאין בהנחתו שהות כל כך במה דברים אמורים כשיהיה יכול להניח אח"כ גם תפילין של יד אבל אם לא יהיה יכול אח"כ להניח תפילין של יד צריך להניח עכשיו קודם הליכתו מביתו תפילין של יד ותפילין של ראש דמשום איחור דרכו לא התיירו לו לבטל מצות תפילין", דפסק בזה כהמג"א שם סק"א (ודלא כפי' הלבושי שרד).

ואם נאמר דהקדמת ש"י הוי לעיכובא דכך מצותו, איך ידחה אונס קל כזה (כל' המג"א) עיקר המצוה? ומוכח מזה דס"ל דאינו דין בעצם המצוה. ולהעיר גם ממסקנת הדברים בהשיחה (ס"ח) דלפי מה דקיי"ל דתש"י ותש"ר הם ב' מצוות מסתבר שאינו דין בעצם המצוה (עיי"ש ובהערה 27).

אבל לכ' הי' אפ"ל דכוונת אדה"ז כאופן הא' דהא גופא ילפינן דהקדמת תש"י דוחה אמע"ה, ומתאים עם דבריו בסכ"ו, אבל לא משמע כן מלשונו שכתב "כיון שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה שהרי בתחילה נאמר וקשרתם לאות על ירך ואח"כ והיו לטוטפות וגו' לפיכך אין משגיחין על העברת המצוה בזה", דהול"ל יתירה מזו דהא גופא ילפינן דדוחה אמע"ה.

אבל עדיין צ"ע אם אפ"ל בל' אדה"ז ע"ד מ"ש בארעא דרבנן, דלא כתב אדה"ז בהדיא דאמע"ה מדרבנן, אלא "שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה וכו' לפיכך אין משגיחין על העברת המצוה בזה".

ומשמעות ל' אדה"ז הוא באו"א מהנחת אחרונים הנ"ל שהקשו מנין שהקדמת תש"י דוחה אמע"ה ומאי אולמי' האי מהאי, אלא פשיטא לי' דכיון דילפינן מה"ת להקדים תש"י ממילא דאין משגיחין על אמע"ה אפי' אי הוי מה"ת. (אלא שעצ"ע

דעת אדה"ז בזה, דלא מצאתי הוכחה בדבריו (כמו בהל' פסח ועוד שמביא אמע"ה) אי ס"ל דאמע"ה הוא מה"ת או דרבנן.

ביאור הדבר י"ל, דהנה יסוד דין אמע"ה הוא שנאמרה בזה דין סדר בקיום המצות, היינו שאינו משום בזיון החפצא דמצוה כשמניחו ועובר מעליו, אלא שכשמוטל עליו ב' מצוות שמחוייב לקיימם, וכהא דגמ' יומא שם שמוטל עליו לדשן מזבח הפנימי והטבת הנרות, הנה סדר קיומם הוא להקדים מה שקרוב לו יותר. ולכן הכא שאמרה תורה בענין סדר קיום המצות גופא שיקדים תש"י לתש"ר, הרי שנאמרה בזה סדר אחר בקיום המצות לפיכך אין משגיחין בהסדר דאמע"ה שבכל מקום.

ביאור דעת הראשונים שהקדמת תש"י אינו לעיכובא

ג. והנה מהציון בהשיחה בהערה 19 מובן דמפרש דעת הנמוק"י כאופן הא' שהקדמת תש"י הוא דין בתש"ר, ומובן מזה דזהו ביאור שיטתו דאינו דוחה אמע"ה כיון דאין חיוב ע"ז עצמו להקדים תש"י, רק שצריך שיהו בין ענין שנים, אבל אם כבר פגע בש"ר מקדימו. ועי' בשו"ת הרדב"ז שם שכתב דכן משמע מרש"י הנ"ל ביומא דרק משום שפגע בורוע מקדים ש"י אבל אי פגע בש"ר מניח אותו שלא יעבור עהמ"צ.

והנה בתוס' רי"ד ביומא מפרש כרש"י הגמ' יומא הנ"ל, וכדי לת' קושיית תוס' הנ"ל כתב "אפ"ה רבא שמיע לי' מדר"ל משום אמע"ה דטפי ניחא לי' האי טעמא מסיידא דקרא דיש לומר קרא לאו אסידרא קפיד", ולכ' מבואר מזה ג"כ דעתו כמ"ש בנמוק"י שרק "ראוי להניח ש"ר אחרונה". וא"כ לכ' מבואר דגם דעתו דהקדמת ש"י אינו דוחה אמע"ה.

ולכ' יוצא מזה דרש"י, הנמוק"י והתוס' רי"ד בחד שיטה קיימי.

אמנם עפמ"ש בהשיחה מובן בדיוק לשונו דהתוס' רי"ד דס"ל כן לאו מטעמי' דהנמוק"י, דהנמוק"י שכתב "שראוי להניח ש"ר אחרונה כדי שכשיהי' בין ענין יהי' שנים" ס"ל דהוא דין בתש"ר, משא"כ התוס' רי"ד ס"ל דאינו לעיכובא מטעם אחר משום דהוא רק דין בסדר הנחתן ו"קרא לאו אסידרא קפיד".

והנה בהשיחה אינו מזכיר כלל דעה זו דלא קיי"ל כותי' להלכה, והשקו"ט בהשיחה הוא רק בדיעבד שהניח תש"ר לפני תש"י, ומובן מזה דגם אם נאמר דהוי דין רק בסדר הנחתן, מ"מ דוחה אמע"ה, וכבר נת' לעיל בב' אופנים, או כביאור הטו"א או כשנ"ת לאדה"ז. וגם אם נאמר דהוי דין בתש"ר כמשמעות ל' הנמוק"י מ"מ י"ל דדוחה אמע"ה.

ויש לבאר עפ"ז מ"ש רש"י ביומא באו"א מהנ"ל, ושחולק על הנמוק"י, דהנה יש לדייק בל' רש"י "לאחר תפילין שבזרוע בשביל תפילין ש"ר אסור" ולא כתב "אחר תש"ר" וכיו"ב, ומשמע לכ' דאיירי באופן דכבר פגע בש"ר והי' צריך לאחר הש"י בשביל הש"ר, ומ"מ מניח ש"י תחילה כיון דהזרוע שפגע בה תחילה עדיין לפניו.

(ובלאו הכי הרי כבר הובא לעיל דהטו"א מפרש לפי ל' רש"י "בזרוע פגע תחילה", דצ"ל דהלימוד להקדים תש"י הוא לדחות אמע"ה דלא כהנמוק"י. אבל י"ל דרש"י ס"ל דאמע"ה הוא דרבנן כנ"ל.)

וצ"ב שהרי כבר פגע בש"ר תחילה וא"כ שוב חל עלה אמע"ה? ולכ' צ"ע אם אפ"ל לדעת רש"י משנ"ת לעיל לאדה"ז דכיון דנאמרה סדר בקיום המצות דתש"י וש"ר שוב ליכא הסדר דאמע"ה, שהרי לדעת רש"י שמפרש הגמ' יומא דהקדמת תש"י הוא משום אמע"ה צ"ל כנ"ל שאין דין הקדמת תש"י לעיכובא, וא"כ לכ' פשוט שאינו דוחה אמע"ה כשפגע בש"ר?

וי"ל דמ"מ ס"ל לרש"י בדפגע בש"ר ליכא אמע"ה, ולאידך עדיין איכא אמע"ה מצד זה דבזרוע פגע תחילה.

ביאור הדבר, דאם נאמר דס"ל לרש"י דגדר דין הקדמת תש"י הוא דין בשלימות קיום תש"ר, הרי אפ"ל בדפגע בש"ר ומ"מ מעבירו מעליו כדי להניח ש"י תחילה לא שייך בזה אמע"ה, שהרי עושה כן כדי לקיים מצות תש"ר גופא בשלימות (ע"ד הנ"ל א"נ דהוי דין בעצם המצוה). ובפרט לפמ"ש רש"י יומא לג סע"א דאמע"ה ילפינן מושמרתם את המצות "לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן", דאינו מחמיץ המצוה אם זהו דין שלימות מצוה זו גופא. וממילא דהדרא דינא ד(לא רק שצריך להקדים ש"י מצד דין הקדמת ש"י, אלא) אסור להניח ש"ר תחילה דבזרוע פגע תחילה ואמע"ה.

משא"כ להתוס' רי"ד דמבואר מלשונו דהוא דין בסדר הנחתן, הרי כיון דס"ל דהקדמת תש"י אינו לעיכובא, א"כ לכ' גם אינו דוחה אמע"ה.

ועפ"ז הנמוק"י דס"ל שכן שייך אמע"ה בפגע בש"ר, הגם דס"ל דהקדמת תש"י הוא דין בשלימות הש"ר גופא, צריך לומר דלא ס"ל מסברא הנ"ל, אלא כיון דעכשיו זה גופא שמקדים הש"י ליכא חיוב ע"ז, והוא רק כדי שאח"כ יתקיים ה"כ"ז שבין ענין יהי' שתים", ממילא דעכשיו חל דין אמע"ה וצריך להקדים הש"ר שפגע בה תחילה.

ונמצא דרש"י, הנמוק"י והתוס רי"ד הם ג' שיטות בענין זה. דלרש"י והנמוק"י הקדמת תש"י הוא דין בתש"ר, אלא דפליגי אי שייך אמע"ה כשפגע בש"ר, ולתוס רי"ד הוא רק דין בסדר הנחתן ואינו לעיכובא.



טעם טענת המרגלים

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"ד פ' שלח ובכ"מ מבואר שחטא המרגלים היתה שלא רצו להשפיל א"ע למצוות מעשיות ואמרו שא"י היא ארץ אוכלת יושבי', דהיינו שהחומריות והארציות ישפילם לחיים חומריים. והעדיפו לחיות חיים רוחניים מובדלים מעניני עוה"ז. ומציין שם ללקו"ת פרשתינו.

והנה זה לשון הלקו"ת: ולא רצו להשפיל א"ע למצוות מעשיות שהוא בחי' המשכת אור א"ס ב"ה למטה ואמרו על א"י שהיא אוכלת יושביה שהיה בדעתם שאם יהיה גילוי אור א"ס ב"ה למטה כמו למעלה יתבטלו ממציאיותם לגמרי. וזהו אוכלת יושביה ורצו להי' במדבר דוקא ומדברך נאווה שהוא המשכת אור א"ס ב"ה.

והנה לכאורה הרי מבואר כאן פי' שונה מהמבואר בשיחה. אך כד דייקת שפיר, הן הן הדברים שבהשיחה. כי תכלית הכוונה היא שיהי' מציאות של ארץ, מציאות של תחתון ואעפ"כ יורגש שם ביטול לאלוקות. אצל המרגלים, המושג שיהי' מציאות גשמי עם כל הגדרים שיש בגשם ומ"מ יהי' בטל לא נתקבל אצלם. לפי הבנתם הי' צריך להיות אחד מן השניים, או שיתגבר החומריות ויאכל ויבלע אותם, או שיתבטל מציאותם לגמרי מחמת התגברות המשכת האור אין סוף ע"י המצוות. אבל להישאר מציאות גשמי ואעפ"כ להיות בטל, לא נתקבל בשכלם. ובאתי רק להעיר.



הפירוש ב"דרך רחוקה לכם"

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ח עמ' 61 מביא דברי רש"י עה"ת עה"פ "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח וגו'" (במדבר ט, י).

ורש"י מפרש שמה זה בדרך רחוקה "נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי אלא שהי' חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה".

והרמב"ם מקשה על רש"י דהרי במשנה יש ב' דעות מה זה דרך רחוקה "ולמה תפס לו שיטת ר"א והנכון לתפוס בשיטת ר"ע מן המודיעים לחוץ וכו'" שכך גם נפסק להלכה. וגם בפש"מ מסתבר יותר לכאן' לפרש דרך רחוקה בכלל (ע"ש בשיחה) ולא רק חוץ לאסקופת העזרה.

ולכאן' היה אפשר לבאר בפשטות הטעם שרש"י פירש שדרך רחוקה הכוונה שהיה חוץ לאסקופת העזרה, משום דבפסוק הרי נכתב "כי יהיה טמא לנפש, או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם".

ולכאן' מה שייך גבי לכם דרך רחוקה? והלא בדור המדבר קאי, וכולם חנו שם מסביב למחנה שכינה!?

וראה בשו"ת חת"ס (או"ח סקמ"א) שאכן ביאר שדרך רחוקה קאי רק אלדורותיכם, שבמדבר לא שייך דרך רחוקה!

אבל בפשטות הכתובים הרי לא משמע כן. ולכן י"ל שכדי ליישב את הדיוק הזה פירש רש"י את המושג דרך רחוקה כשיטת ר"א שדרך רחוקה היינו שהיה חוץ לאסקופת העזרה, ולפי"ז הרי א"ש שדרך רחוקה שייך לא רק אצל דורותיכם, אלא גם אצל לכם דהיינו לדור המדבר.

אמנם בשיחה הנ"ל לא פירש כן אלא נת' טעם אחר בארוכה מה הכריח את רש"י לפרש כן ע"ש.

וי"ל דסו"ס מה שנת' לעיל, אינו הכרח ממש, דגם בפשט הכתובים מצאנו באבן עזרא שהרגיש לכאן' בדיוק הנ"ל ופירש "לכם לטמא נפש, או לדורותיכם בטמא נפש ודרך רחוקה" היינו שאפשר לידחק ולומר שלכם קאי רק אטמא לנפש ולא על דרך רחוקה.

ולכן א"א להסתפק בדיוק הזה ולפרש דרך רחוקה שלא כפשטו, רק על יסוד זה. אבל לאחר כל מה שנתבאר בשיחה במה שהכריח את רש"י לפרש כן, שוב אפשר לומר שכעת גם יתיישב הדיוק הנ"ל בריווח ולא בדוחק, דאכן הלכם קאי גם אדרך רחוקה שלפניו ולא רק א"טמא לנפש" שלפני פניו. וק"ל.



הפסוקים לשמות 'יצחק' ו'מנחם'

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

במכתב כ"ק אדמו"ר שנדפס (גם) ב'שולחן מנחם' ח"א ע' רלט, מביא סיפור כ"ק אדמו"ר הריי"צ שבעת היותו ילד ציווהו אביו אדנ"ע, שיאמר הפסוקים המתאימים לשמותיו והם 'ה' יגמור בעדי גו'" ו"יציאם מחושך גו'". ובסוגריים מוסיף כ"ק אדמו"ר: "אף שיש סי' רשום לשם יצחק: ה' אלוקים סכותה גו' נשק".

והיינו: אף שבסידורים רשום לשם יצחק הפסוק מתהלים קמ, ח – 'ה' אלוקים עוז ישועתי סכותה לראשי ביום נשק' – מכל מקום הורה כ"ק אדנ"ע לומר את הפסוק מתהלים קז, יד: "יציאם מחושך וצלמות ומוסרותיהם ינתק".

אך לכאורה אינו מובן מה החידוש בזה? מהיכי תיתי לומר דוקא הפסוק הנ"ל, שצריך להזכיר שאעפ"כ לא אמר זה? ובפרט שבסדר התהלים הרי הפסוק "יציאם מחושך וצלמות" קודם להפסוק "ה' אלקים גו'" – זה בקאפיטל קז וזה בקאפיטל קמ – אז מדוע יש סברא לומר דוקא הפסוק האחרון? [ובפרט שכל הקשר שלו לשם יצחק הוא רק מצד הכתיב ולא מצד הקרי וד"ל].

ואולי י"ל, שהפסוק בקאפיטל קמ יותר מתאים לאומרו בתור פסוק "אישי" של האדם, שהרי בו מדבר האדם על הקב"ה בלשון השייכת אליו באופן אישי: "ה' אלוקים עוז ישועתי סכותה לראשי", משא"כ הפסוק בקאפיטל קז שמדבר על אחרים בלשון נסתר: "יציאם מחושך וצלמות ומוסרותיהם ינתק". ועוד זאת, שבקאפיטל קמ נזכר להדיא שמו של הקב"ה, משא"כ בקאפיטל קז.

וזהו איפוא החידוש, שאע"פ שמצד הסברא מתאים היה יותר לומר הפסוק "ה' אלוקים עוז ישועתי גו'", מכל מקום בפועל הורה לומר הפסוק "יציאם מחושך וצלמות ומוסרותיהם ינתק" (ואולי י"ל שבפסוק זה נרמזו מאורעות חייו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ובעיקר המלחמה שלו במדינה ההיא בענינים של חושך וצלמות וכו' וד"ל).

ואולי עד"ז יש לבאר גם מה שמציין כ"ק אדמו"ר במכתב אחר – נדפס שם בע' רמ – שהשם המתאים לשם מנחם הוא הפסוק "מאור עינים ישמח לב שמועה טובה תדשן עצם", והוא ממשלי טו, ל. ולכאורה, למה לא נקט הפסוק "מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם", שהוא בתהלים סוף קאפיטל יח

(וגם בנביאים בס' שמואל – "מגדול ישועות גו"), והרי ספר תהלים קודם לספר משלי, כמובן (ראה ב"ב יד, ב)!

אלא י"ל בדא"פ, שהפסוק "מגדיל ישועות מלכו" אינו מספיק מבורר ומפורש, כי לא נזכר בו מי הוא שמגדיל כו', והוא בא בהמשך להפסוק שלפניו ששם נזכר הקב"ה להדיא, ובהמשך לזה אומר "מגדיל ישועות גו'", אך אינו מתאים כ"כ לאומרו כפסוק בפני עצמו. משא"כ הפסוק "מאור עינים ישמח לב שמועה טובה תדשן עצם" שיש בו ענין שלם גם כשאומרים אותו בפני עצמו.

ועוד זאת, שהפסוק "מגדיל ישועות גו'" אין בו כ"כ חיבור עם עבודת האדם עצמו באופן "איש", משא"כ הפסוק "שמועה טובה גו'" וד"ל.

ועצ"ע בכ"ז, ויהי רצון שכבר נזכה לה"שמועה טובה" אשר "מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו" – בביאת משיח צדקנו תומ"י ממש.



מקור מאמרז"ל "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום"

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמוט, אנגליא

במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב, בריש פרק כ', בתיבת "כמארז"ל" שלאחרי התיבות "ולכן שמענו אנכי ולא יהי' לך לבד מפי הגבורה", ציין כ"ק אדמו"ר המקור לכן: הוריות ח, א.

ובקונטרס תניא פרקים יח-כ עם לקוטי פירושים מספרי וכתבי רבותינו נשיאינו שי"ל בשנה זו, צוינו שתי מקורות לכן: מכות כד, רע"א. הוריות ח, א. [כן הוא גם בס' 'תניא מבואר'. וכן הוא (בסדר הפוך) גם בתניא בצירוף מ"מ וכו' של הר"א ז"ל חיטריק. לאידך, בס' שיעורים בס' התניא נסמן רק מס' מכות.]

ולכאורה, לשון המארז"ל "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום" שוה בשתי המקומות ללא כל שינוי, ואנו רואים, כנ"ל, שרבינו הסתפק בציון מקור אחד, ובטח אם הי' מקור שני נוגע לא הי' משמיטו. כן אנו רואים שבחר לציין הגמ' דמס' הוריות, אף שבסדר הש"ס מס' מכות קודמת למס' הוריות, ובטח יש דברים בגו! [ומה שבס' שיעורים בס' התניא צויין למס' מכות – הנה בעלי ההגהה של השיעורים בתניא שהוזהו ע"י כ"ק אדמו"ר המפורסם על אתר hagaos.com רואים שלא

צויין על תיבת "כמארז"ל" מידי. ועכ"פ, אם אינני טועה, נראה שציון זה - וכן ציטוט לשון המארז"ל במילואו בפנים "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו" (ודא"ג יש להעיר שלכאן צ"ל "שמענו" כבגמ') - נוסף ע"י א' מהעורכים לפני הדפסת הספר, ויכולים בקל לברר זה].

ואולי הטעם בזה, מפני שרבינו אינו מציין סתם מראה מקום להלשון "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו" בלבד, אלא גם לכללות תוכן הענין המבואר בתניא כאן, דהיינו, הטעם ששמענו שני הדברות של "מצות ואזהרת ע"ז" מפי הגבורה, מפני שהם כללות כל התורה כולה. וזה קל יותר להבין ממארז"ל מפורש במס' הוריות ממש לפני המארז"ל ד"אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו", והיינו: "איזו היא מצוה ששקולה ככל המצות הוי אומר זו עבודת כוכבים", ובפרש"י שם, "שכל המודה בה ככופר בכל התורה כולה".

משא"כ במס' מכות, כשמביאה הגמרא המארז"ל "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו", לא נתפרש עדיין השייכות דדברות אלו לכללות התורה. ולהגיע לדברי הגמרא שם ש"חבקוק העמידן על אחת" שהיא מצות האמונה, צריכים לחפש בכל הסוגיא עד קרוב לסוף העמוד, וגם אז עדיין אינו מפורש בהגמ' עצמה שפי' "העמידן על אחת" הוא מפני שהאמונה כוללת כל מצות התורה, ושמפני זה שמענו הדברות הקשורים לכך מפי הגבורה, אלא לזה צריכים לעיין בחדא"ג מהרש"א ושם סו"ס מפורש ביאור זה .

ואו"ל ש"פ ציון רבינו נמצא שתיבת "כמארז"ל" נמשך לא רק אדלעיל מיני' "שמענו אנכי ולא יהי' לך לבד מפי הגבורה" אלא גם להתיבות שלאח"ז "מפני שהם כללות התורה כולה". וגם אם נמשך רק אדלעיל מיני', הרי גם לפני"ז כתב אדה"ז "שהם כללות כל התורה כולה" . ולכן שמענו אנכי ולא יהי' לך לבד מפי הגבורה", ואולי על כל זה מוסיף אדה"ז תיבת "כמארז"ל".

ועוד: לשון אדה"ז כאן - "מצות ואזהרת עבודה זרה" . הם כללות כל התורה כולה" הוא ממש בהתאם ללשון הגמרא במס' הוריות, ששם מפורש שעבודת כוכבים שקולה ככל המצות.

וכן ל' אדה"ז "מצות ואזהרת ע"ז שהם שני דברות הראשונים אנכי ולא יהי' לך", דמשמע שכלל גם דיבור "אנכי" ב"מצות ואזהרת עבודה זרה", (וראה הערת רבינו, במ"מ, הגהות והערות לסש"ב על תיבות אלו, ד"מצות" היינו העשה ד"אנכי", ו"אזהרת" היינו הל"ת ד"לא יהי' לך"), הוא ממש בהתאם למארז"ל מפורש במס' הוריות תיכף לאחר המארז"ל ד"אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו", והיינו:

"איזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחלה הוי אומר זו עבודת כוכבים", ובפרש"י - "איזו היא מצוה שנאמרה בתחלה . . דכתיב בתחילת עשרת הדברות אנכי ולא יהי' לך דהיינו עבודת כוכבים" (כמ"ש בפי' "חסידות מבוארת" כאן, הערה 2).

משא"כ בחדא"ג מהרש"א במס' מכות מבאר באופן אחר והיפך מזה, שדיבור לא יהי' לך נכלל במצות האמונה (דהיינו שאזהרת השיתוף, שהוא צד הל"ת וההיפך של העשה דמצות האמונה, נכלל ג"כ במצות האמונה שהוא דיבור אנכי הכוללת כל המצות), אף שבסופו של דבר גם ע"פ ביאור זה מובן שפיר איך ששני הדברות הראשונים הם כללות כל התורה כולה.

ואולי יש לבאר טעם החילוק בזה (מיוסד על לקוטי לוי יצחק לתניא ע' ד והובא בתניא עם לקוטי פירושים כו'), שמצד "אחת דבר אלקים" מצד עצמו, עיקר ההדגשה היא שהכל נכלל בדיבור אחד. וכיון שהדיבור האחד הרי הוא "אנכי", לכן, המהרש"א העומד על דברי הגמ' במכות "העמידן על אחת", מפרש ש"כל המצות נכללים במצוה הראשונה שהיא אמונה" כי "מצד הנותן אין כאן רק מצוה אחת שהיא האמונה היא העשה אנכי ה' וגו' שהיא מוקדמת ללא יהי' לך שהיא אזהרת השתוף". אבל כיון שלפועל מסיים הכתוב "שתים זו שמעתי", שאופן השמיעה דבנ"י שהם בשר ודם הי' ע"כ ששמעו אנכי ולא יהי' לך בב' דברות, וטעם הדבר - לפי ששמענום "מפי הגבורה", גבורה דוקא, שענין מדת הגבורה הוא לחלק כל דבר לשנים] וכמו שביום ב' למעשה בראשית, שהוא כנגד מדת הגבורה, נברא הרקיע, שהוא "מבדיל בין מים למים" - "מבדיל" בגימטריא אלקים, שהוא השם השייך למדת הגבורה], לכן, הנה אדה"ז שמבאר בעיקר הטעם ש"שמענו אנכי ולא יהי' לך לבד מפי הגבורה", כותב ע"ד "שני דברות הראשונים", ל' רבים, (גם בתחלת הענין כשעדיין אוחו ב"כל התורה כולה" כפי שאמרה הקב"ה, כיון שלפועל אנו שמענום כשתים). ואולי מפני זה מדייק אדה"ז ג"כ לתאר דברות אלו "מצות ואזהרת ע"ז", כי באופן זה הוא כולל מצות עשה ד"אנכי" יחד עם אזהרת ע"ז, דהיינו "לא יהי' לך" - שהיא מצוה השני' וגם מצות לא תעשה, השייכים ל"גבורה"



דיוק בלקוטי שיחות בדין האבות כבני נח

הרב פרץ בראנשטיין

תושב בשכונה

מובא בכמה שיחות בלקו"ש (חלק ה' ע' 142 הערה 7, חלק י' ע' 71, ח' ל"ה ע' 108 הערה 20) שיטה המובא בספר פרשת דרכים (דרך האתרים)²⁸ מהבעל משנה למלך שלאבות היה דין בן נח וזה שקיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה היה רק בדרך חומרא והוספה (חלק ה' ע' 145). ומביא הפרשת דרכים ב' השיטות בזה: "אם קודם מתן תורה מאחר שנימול אברהם וקיים כל המצוות ואפילו ערובי תבשילין כמו"ש רז"ל אם יצאו מכלל בני נח לגמרי ואפי' להקל או לא." זאת אומרת שלשיטה אחת נשארו האבות בני נח לפני מתן תורה.

וקשה להבין איך זה מתאים עם הכתוב בתניא שהאבות הן הן המרכבה (לקו"א פ' ל"ד) ושהיה לאברהם אבינו נשמה דאצילות (אג"ק כ"ה). בן נח עם נשמה דאצילות!! ואולי יש לדייק מלשון הרבי בחלק ה' ע' 143 שזה שהיה לבני ישראל דין בן נח הוא "לפי פשטות הכתובים." וגם בחלק י' ע' 71 אומר הרבי שיש להאבות דין בן נח רק לפי פשוטו של מקרא וז"ל: "בפש"מ היה להאבות דין ב"נ." ומוכן מזה שלפי פנימיות הענינים הרי האבות ישראלים צדיקים בטל לאלקות עם נשמות דאצילות כמובא בתניא.

ולהעיר שבספר מנחם משיב נפשי ע' 413 מובא אגרת קודש להרב יונתן שטייף ע"ה שבה דן הרבי בענין חיוב בני נח בכיבוד אב וכותב הרבי שאין ללמוד מחיוב אברהם אבינו לסתם בני נח כי "אין ממרו"ל זה ראיה לחיובי דבן נח בכלל." דהיינו שהרבי כנראה מרמז לזה שלא היו האבות סתם בני נח כדלעיל.



26. נב. בשנת תשמ"ד סיפר לי הרב חיים צימנט (שליח בבאסטון) שכמה שנים לפני הסתלקות הרבי הריי"צ פעם 770 שאל הרבי (אז הרמ"ש) מר' חיים ספר פרשת דרכים ור' חיים נתן לרבי הספר. וכשאחרי כמה חדשים שאל ר' חיים את הרבי האם הרבי כבר אינו צריך הספר, ענה הרבי שעל ספר אף פעם לא אומרים שאינו צריך אותו (מ'זאגט ניט אויף א ספר אז מ'דארפט דאס ניט") ועד עתה נשאר הספר אצל הרבי.

לבושי הנפש

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בסה"מ מלוקט ד"ה וישלח יהושע (תשל"ו), מבואר הטעם שהעבודה דלבושי הנפש נוגע יותר מהעבודה דכחות הפנימיים ע"פ המבואר בכ"מ (כמצויין שם ללקו"ת בד"ה מזמור שיר שם, מבואר): שהטעם הפנימי שלבושים יקרים יותר ממזון הוא לפי ששרשם ממקום גבוה יותר, וזהו בנוגע ללבושים דגשמיים.

וממשיך במאמר שעד"ז הוא גם בלבושי הנפש - מחדו"מ - דשרש הלבושים הוא למעלה מהנפש ולכן ע"ה מחדו"מ דתרי"ג מצות נעשה עליה בהנשמה למעלה יותר מכמו שהוא מצד עצמה ובהערה שם מציין לתניא פ"ד.

ולא הבנתי לכאורה בתניא פל"א מדובר על שורש לבושי הנפש, ומעלת הלבושים המבוארת בתניא היא מצד זה שלבושי הנפש הם מחדו"מ של תרי"ג מצות (היינו מצד הדברים שהם מלובשים בהם, היינו התומ"צ), כי אורייתא וקוב"ה כולא חד - ולא מעלה עצמית מצד שרשם למעלה מכוחות הנפש.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מה הנשמה ממלאה כו'

הרב יהושע האלצשטיין

א' מאנ"ש

מבואר במאמר ד"ה וידבר גו' זאת חוקת התורה תשכ"ט (סעיף ט') דהטעם דבמאמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מביא ענין ג' האהבות דבכל לבבך כו' בביאור ענין הגילויים דלמעלה ממכ"ע סוכ"ע ועצמות ואו"ס שלמעלה משניהם, ד"יש לומר מהביאורים בזה . . הוא כי כל הגילויים דלמעלה הם בשביל עבודת האדם . . לכן כללות כל הגילויים דלמעלה נחלקים לג' מדריגות (ממלא וסובב ואו"ס שלמעלה מסובב) שבהתאם לג' אהבות הנ"ל. וכיון שהבנת ענין על בוריו הוא ע"י שמבארים אותו מיסודו ושרשו, לכן, התחלת הביאור (בהמאמר) של ג' המדריגות דלמעלה הוא איך שבהם הם ג' האהבות, כי זהו השורש והסיבה לזה שנמשכו ג' המדריגות עכ"ל,ק, ועיין בהמשך שם.

ואולי יש לבאר בפשטות לפ"ז ה"מאמר חז"ל" "מה הנשמה (הנפש) ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם", דבאמת הגמ' בברכות (י, ב) כתב באופן הפוך "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף", וראה מה שעורר בזה הרב ישכר דוב קלויזנר בגליון מספר א' צה עיי"ש.

והרי במאמר דנן (סה"מ תר"ס עמ' נד) כתב "ועז"א מה הנשמה ממלא את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם וכשם שהנשמה ממלא את הגוף ה"ה מתלבש בתוף הגוף בפנימיותו כו' כמו"כ מה שהקב"ה ממלא את העולם ה"ה מתלבש בתוך כל נברא להחיותו" [וכן במאמר ד"ה תפלה למשה תשכ"ט ס"ד כתב בפנים מה הנפש ממלאה את הגוף כו' עיי"ש]. ואולי לפי המבואר לעיל דכל הגילויים דלמעלה הם בשביל עבודת האדם כו' י"ל דכ"ה בענין זה שלכן כתב מה הנשמה ממלא את הגוף, כמו"כ (ומשו"כ) אך הקב"ה ממלא את העולם. (ואולי י"ל שזהו מהביאורים שהובא כך בכ"מ בדא"ח).



לחם מן השמים

הרב מענדל וילהלם

תושב השכונה

בלקו"ש ח"ד פ' בהעלותך בענין המן שהיה לחם מן השמים שלא היו צריכים לעשות בו כל מיני מלאכות כדי שיהיה ראוי לאכילה אלא היה מוכן לאכילה ועוד שלא היה בו פסולת, מבאר הרבי וזלה"ק "און אט דער לחם מן השמים איז געווען א שפייז ניט נאר פאר צדיקים נאר אויך פאר בינונים – ניט דוקא אזא מדריגה וואס ווערט אין תניא (פי"ב) אנגערופן בינוני, נאר אויך א בינוני כפשוטו, מחצה זכויות ומחצה עוונות – און אפי' פאר די וועלכע זיינען נאך אין א נידעריקערע מדריגה ווי א בינוני כפשוטו – פאר רשעים" ע"כ לה"ק.

ולכא' צ"ב דהרי הבינוני (שאין בו חטא) המבואר בתניא הוא שם התואר משא"כ מה דאמרינן בעלמא שמחצה על מחצה מקרי בינוני . . . הוא שם המושאל. ואיך נאמר "שביונוני כפשוטו" היינו מחצה על מחצה, והרי "אפי' העובר על איסור קל של ד"ס מקרי רשע".

והנה לכא' הטעם שהוצרך כבי' הרבי לבאר את הבינוני "כפשוטו" י"ל כי רוצים בזה להדגיש דאפי' רשע "כפשוטו" אכל את המן. אך יש להקשות ע"ז דהרי גם ברשע שבתניא לכא' נכלל גם אלו שהם למטה מ"בינוני כפשוטו" (שהרי גם רשע

ורע לו נכלל בתואר רשע) ומה הכרח יש לפרש שצדיקים בינונים ורשעים כאן פי' שם המושאל.

וי"ל בפשטות שכמו בענין שכר ועונש האדם נידון אחר רובו ולענין זה נק' צדיק בינוני או רשע ח"ו כמ"כ הוא בנוגע למן שדנו (בב"ד של מעלה) אם האדם הוא רוב טוב או להיפך ח"ו. ועפ"ז קיבל את המן או על פתח ביתו או כו' ומאחר שזכה בדין נק' צדיק בינוני כו'.

אך לכאור' עדיין אינו מובן הלשון "בינוני כפשוטו" והרי לכאורה שם התואר הוא הענין כפשוטו.

ויש להוסיף דהרי ב"הגה"ה בפ"א על הדברים ושבעים פנים לתו' העיר הרבי (נמצא בשיעורים בספר התניא) וז"ל "מפרש דלכא' איך גם קס"ד דרב המנונא לשאול כן אבל קושיות האמורות – אלא דקסבר שאפ"ל שזהו אחד מע' פנים לתורה, דהיינו שאין מקום לומר (לפי תשובת אליהו) דאף א' א"ע פנים שבתורה שבינוני יש בו חטא (אפי' קל של ד"ס) ועפ"ז יוקשה לנו עוד יותר הלשון "בינוני כפשוטו".

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



מבצע בית מלא ספרים – יבנה וחכמי'

הת' שניאור זלמן סלונים
ישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

במכתב כללי של כ"ק אדמו"ר מפסח שני תשל"ז (נדפס בלקו"ש חי"ז ע' 505 ואילך) לומד הרבי הוראה למעשה בפועל מתורתו ומפרשת ימי חייו של ר' שמעון בר יוחאי.

ובהקשר לכך, מביא הרבי בגוף המכתב את עשרת המבצעים, ומשייכם (כאו"א מהם) לרשב"י.

וזלה"ק: "ומזה ההוראה בנוגע לפועל, פעולה עם בני", עליהם אמר רשב"י אתם קרוים אדם. . מבצע אהבת ישראל, לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן,

וכתוצאה מידית, הרי עוזרו בכל המצטרך לו. . השתדלות שילמוד התורה ומצותי' ויקיימם בפועל – מבצע חינוך ומתוך אהבה, וכהוראת רשב"י שקרא לתלמידיו חבריאי,

מתחיל בחינוך והשפעה בנוגע לתורה, וכהוראת חיי רשב"י וחבריו, אשר תורתן אומנתן - מבצע תורה

לימוד המביא לידי מעשה, וכמחז"ל אשר (גם) לרשב"י צ"ל דוקא "למד ע"מ לעשות" - המצות, מבצע תפלין . .

מבצע מזוזה - הכוללת והשקולה כנגד כל המצות . . מבצע צדקה - אשר היא שקולה כנגד כל המצות ואמר רשב"י אשר צדקה כובשת על מדת הדין ועל הפורענות כדי שלא יבוא לעולם,

ובודאי אשר מיוסד על אהבת ישראל - יוסיף אומץ בההשתדלות אשר תהי' הורתו של כאו"א מישראל בטהרה וקדושה - ע"י מבצע טהרת המשפחה

ואשר גם לאחר זה יהי' (גם) גופו טהור וקדוש - ע"י מבצע כשרות האכו"ש ובבוא ערב שבת קודש - ביום ל"ג בעומר הבע"ל - וכל ערב שבת ויום טוב הבע"ל - תפעול ההשתדלות במבצע נש"ק, עכלה"ק.

והנה, בהערה על דברים אלו מביא הרבי את המבצע העשירי והאחרון שאינו מוזכר בגוף המכתב, וז"ל ההערה: "מבצע חינוך . . צדקה: ומובן אשר בכ"ז נכלל ותוצאה מהם מבצע בית מלא ספרים - יבנה וחכמי".

ונתקשיתי להבין:

א. מדוע משמיט הרבי את מבצע בית מלא ספרים - יבנה וחכמי, ואינו מזכירו בגוף המכתב, כשם שהוזכרו כל שאר תשעת המבצעים - ומביאו רק בהערה על דברי המכתב?

ב. בד"ה של הערה זו כותב הרבי "מבצע חינוך . . צדקה", היינו שמבצע בית מלא ספרים - יבנה וחכמי נלמד דוקא ממבצעים אלו [שהוזכרו בד"ה: חינוך, תורה, תפלין, מזוזה וצדקה], ויש להבין, מהי הייחודיות של מבצעים אלו כלפי שאר המבצעים, אשר דוקא מהם ניתן ללמוד ו"נכלל ותוצאה מהם מבצע בית מלא ספרים - יבנה וחכמי"?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



סיפור תחילתו של ר' עקיבא (גליון)

הת' חיים אלימלך וילהלם

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם שאל הרב מ.ר. על הכתוב בלקו"ש ח"ב הוספות ל"ג בעומר²⁹ - בנוגע לסיפור של רע"ק שכשהתחיל ללמוד שלא ידע אם יצליח, ראה אבן שהמים עשו בו חור, ועשה ק"ו בעצמו שאם אבנים שחקו מים גם הוא יוכל ללמוד אף שכבר עברו עליו מ' שנה שלא למד - "דערציילט אונז די גמ'", ובפועל על זה גופא מציינים המקור בלקו"ש שם "ראה אבות דר' נתן פרק ו'". דלכא' אדר"נ אינו גמרא, וגם איך שהסיפור ידוע היה ראיית האבן חקוקה ע"פ הבאר וכו' עוד לפני שהתחיל ללמוד תורה (וכן משמע מהלשון "תחילתו של רע"ק" שבאדר"נ) ומנ"ל שכבר התחיל ללמוד לפני"ז והיה מסופק אם יצליח.

וביאר שמ"ש בשיחה שכבר התחיל ללמוד לפני"ז הוא ע"פ ביאור הבנין יהושע באדר"נ, שמפרש מ"ש באדר"נ "דאקולא שנה" (לא כמפרשים אחרים שלא הצליח ללמוד כלל, אלא) שלמד כבר מקרא - לפני הסיפור הנ"ל - ולכן אמרו לו "אבנים שחקו מים" שהוא פסוק באיוב, וגם המשך הסיפור שבאדר"נ שהלך אצל מלמד ללמוד א' ב' מפרש הבנין יהושע דקאי על פירוש ותוכן האלף בית אלף בינה וכו' כמ"ש בגמ' שבת.

ומה שכתוב בפנים השיחה "דערציילט אונז די גמרא" ביאר הנ"ל שזהו מפני שהספר אדר"נ אינו ידוע כ"כ לקטנים, ושיחה זו נאמרה הרי להתלמידים הצעירים מיישיבות תו"ת ואחי תמימים (כמ"ש בסוף השיחה), ולכן כשאומרים שכך מסופר בגמרא שידוע לכולם כספר עתיק וקדוש וכו' ה"ז קל יותר לפעול עליהם שילמדו מזה (משא"כ אם הרבי היה מראה גאונות ואומר שכ"כ באדר"נ ה"ז רק מבלבל, ולא דוקא פועל וכו'), וסיים בהוראה שכצ"ל כשמקריבים משהו והוא שואל מקור למשהו צריך לומר כ"כ בתורה וכדו' כי באופן כזה יקבל וא"צ להראות גאונות ולהורות מקור מדוייק שלא דוקא שהנ"ל ידוע על ספר זה וכו'. ואי"ז שקר ח"ז שהרי סו"ס "גמרא" פירושו לימוד, ע"כ תוכן דבריו.

ויש להעיר על כך ממ"ש בלקו"ש חכ"ב קדושים (ב') בסופו³⁰ בנוגע לרע"ק שלא למד די ערשטע פערציג יאר פון זיין לעבן "ערשט דאן, ווען מ'האט צוגעזאגט

(29) עמ' 553.

(30) עמ' 112.

שכבר אויב ער וועט גיין לערנען תורה איז ער געגאנגען לערנען, איז ער געגאנגען לערנען, ועל זה כתב בהע' 35: "כתובות סב, סע"ב ואילך³¹ - באדר"נ שם [פ"ו] ד'תחילתו של רע"ק. . פעם אחת היה עומד על פי הבאר אמר מי חקק אבן זו. . מיד חזר ללמוד תורה". אבל בפשטות, הי' זה לאחר הסיפור דתובות, אלא שחשב שלאחרי שמ' שנה בלי תורה שוב לא יוכל ללמוד, עד שראה אבן כו' ודן ק"ו בעצמו כו', וכן משמע מנוסחא הב' באדר"נ שם "זה רע"ק שביקש ללמוד תורה הלך וישב לו על באר אחת כו'" [וראה בנין יהושע לאדר"נ שם, שבזמן הסיפור דאדר"נ כבר היה לומד מקרא (וראה פירושו במש"כ שם "כתב לו א"ב ולמדה". ואכ"מ)] "עכ"ל.

הא חזינן מהערה זו שאכן הרבי לומד שסיפור זה שבאדר"נ אירע אחרי שרע"ק כבר התחיל ללמוד תורה אלא שחשב שלאחרי מ' שנה שלא למד שוב לא יוכל ללמוד. ומלשון הרבי בהערה זו משמע שכן מובן בפשטות מהסיפור בגמ'. ולכאן' הכוונה בזה הוא שכשמשווים שני הסיפורים שבגמ' ושבאדר"נ, אינו מובן (ממנ"פ): אם כבר הבין מהאבן החקוקה על הבאר שיוכל ללמוד, למה היה צריך שאשתו תאמר לו "זיל הוי בי רב", הרי כבר לפניו נשא ק"ו בעצמו והחליט ללמוד. ולאידך אי נימא שהסיפור דהבאר הוא אחרי בקשת אשתו למה צריך ללמוד ק"ו בעצמו, הרי כבר הסכים ללכת ללמוד, אלא ע"כ צ"ל שאמנם הסכים לבקשת אשתו והתחיל ללמוד, ומ"מ היה צריך לסיפור עם הבאר ללמוד שיוכל להצליח בלימודו גם אחרי מ' שנה שלא למד.

עפ"י יש לבאר דמ"ש בלקו"ש ח"ב (שם): "דערציילט אונז די גמרא אז בשעת ר' עקיבא האט אנגעהויבן לערנען, האט ער ניט געוואוסט צי ער וועט מצליח זיין צי ניט..", היינו דעכ"פ חלק זה של הסיפור מובן ממ"ש בגמרא, אף שכל המשך הסיפור הוא מאדר"נ, והרי זהו תוכן השיחה לתלמידים צעירים שהתחילו ללמוד שבודאי יוכלו להצליח בהמשך לימודם (ואולי אפשר לפרש הלשון "תחילתו של רע"ק שבאדר"נ - תחילת הצלחתו בלימוד התורה³²).

31 שם מסופר שבתו של כלבא שבוע רצתה להתחתן עם הרועה צאן של אביה - רע"ק - מפני שהיה צנוע ומעלי, לכן עשתה עמו תנאי שהיא מוכנה להתקדש לו אם הוא יסכים ללמוד, ולכן הסכים ללכת ללמוד.

ובשו"ג מוסיף: (א) בנדרים (נ, א) דלאחרי שנשאת לו בת כלבא שבוע א"ל זיל הוי בי רב. אבל בכדי שלא יסתור להא דתובות, י"ל שהתנתה עמו לפני הנישואין שילך ללמוד (וכדמוכח בחדא"ג מהרש"א כתובות שם). ובתוד"ה ורבי יהושע (שבת קנ, א) שלא נשאה עד לאחר שלמד כ"ד שנה.

32 ועד"ה הפי' בתפילת ר"ה "זה היום תחילת מעשיך", כי בריאת האדם שבר"ה הוא כוונת ושלמות כל הבריאה שהתחיל כבר לפניו.

אגרות קודש

ריבוי הכמות או עילוי האיכות*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

שני אופנים בהתועדות חסידית

א. באגרות קודש ח"ה עמ' מח-מט כותב רבינו וזלה"ק:

"פשט המנהג אשר עיקר ההתועדות די"ט כסלו הוא באור ליום כ' כסלו, כי הגאולה מהמאסר היתה בעת תפלת מנחה, שלש שעות אחר זה הי' בדירת מנגד ביסורים נפשיים וכו'. בכל זה הרי בכמה וכמה מקומות מתועדים גם באור לי"ט כסלו. וברכת חסידים עליהם תבוא.

בכלל שני אופנים בהתועדות: א) לסדרה במקומות רבים בעיר, בכדי שישתתפו גם אנשים כאלו אשר למקום אחר לא היו באים. ב) לאסוף כל המתועדים במקום אחד, אשר אז הנה – ברוב עם הדרת מלך, ההתועדות תהי' עם הזקנים והגדולים שבחבורה וכו'.

– ריבוי הכמות, או עילוי האיכות. וידועה השקו"ט מי מהם עדיף. דוגמא לדבר: יעוין שבת קכז, א: למעוטי בהילוכא, למעוטי במושוי. מגילה ג, א תוד"ה מבטלין בסופו. אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד. אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד. ואכ"מ. –

והצעתי בזה, אשר בלילה הראשון, אור לי"ט כסלו, יתועדו במקומות שונים, (ויודיעו שם אודות ההתועדות דלמחר). ולמחרת, אור לכ' כסלו, יתאספו במקום אחד להתועדות. עכ"ל הנוגע לענייננו.

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

ובהערות שם מעיר: "ריבוי הכמות או עילוי האיכות: זהו ג"כ ענין מה רבו מה גדלו (תו"א ד"ה וארא – השני – נו, ב). אורות מרובים כלים מרובים (מצה זו תרס"ז) ועוד³³. מי מהם עדיף: עיין לקח טוב למהר"י ענגיל כלל טו"³⁴.

ב. כוונת הדברים, דהנה יש לחקור בענין סידורה של התוועדות בכלל, אם התוועדות אחת גדולה המתקיימת במקום אחד בעיר ומיועדת לכל אנשי העיר עדיפה, או שמא התוועדות פרטיות קטנות יותר המתקיימות במקומות רבים בעיר עדיף.

ומבאר דע"פ נגלה דתורה נראה דדבר זה תלוי בעצם בחקירת גדולי האחרונים ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות, שכן התוועדות פרטיות המתקיימות במקומות רבים בעיר יש בהם משום מעלת הכמות, "שישתתפו גם אנשים כאלו אשר למקום אחר לא היו באים".

אמנם לאידך הנה התוועדות אחת גדולה לכל אנשי העיר יש בה משום מעלת האיכות, ובזה גופא בשתים, והיינו הן משום לתא ד"ברוב עם הדרת מלך" המהווה

(33) ולהעיר ממכתב רבינו באגרות קודש ח"ז עמ' מט וזלה"ק "מה שצינתי לביאורי הזהר . . . נהגתי כמנהגי מאז, שכשמוצא הנני ענין בנגלה – לחטוף, בהזדמנות זו, ולחפש ביאור הענין בתורת החסידות".

ויש להעיר בזה גם מלקוטי לוי יצחק אגרות עמ' שח במכתבו להרבי וזלה"ק "בני מחמדי, עצתי אמונה לך, כי תראה בכל ענין כמו זה, להוסיף יותר פלפלין ומלח, היינו לראות שיהיו הדברים יותר ויותר מיוסדים על פי חכמת האמת, על פי קבלה, שהוא אמתתה של תורה, והוא הטל והמאור שבתורה, כי אז יהיו הדברים בהירים ומאירים יותר, וכל הענינים יעלו אז כפתור ופרח, היינו קיילעכדיק מכל צד ופנה, שאז נראה וניכר היטב שהענין הוא אמיתי".

(34) ואולי י"ל בדיוק הלשון "עייין" [ולא רק ציון להמ"מ בלשון "ראה וכיו"ב], שכן רק ע"י ה"עיון" בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם נוכל לעמוד על עומק כוונת רבינו בדבריו הקצרים דלהלן בפנים המכתב שם, ובזה גופא בכמה נקודות וענינים, הא' שע"י העיון בכללות הסימן שם מתבאר החידוש שבדברי רבינו שניתוספו בזה השוואות מחודשות שלא הובאו ב'לקח טוב' שם.

והב' שע"י העיון בסימן שם אות יט נוכל להבין גם כוונת רבינו בתוכן ההשוואה והקשר להך ציון דמגילה שם, שכן נקודת הביאור בזה מיוסדת על דברי הגר"י ענגיל ז"ל שם במש"כ לקשר הך פלוגתא דתדיר ומקודש איזה מהם עדיף להחקירה אם ריבוי הכמות או עילוי האיכות מכריע, וכמוש"נ כל זה להלן בפנים בארוכה.

[ואת ועוד שע"י העיון בסימן שם אות ו מבוארת גם כוונת רבינו במש"כ "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", והיינו ד"ל דהכוונה בזה שלפי טעם הרמב"ם בפיה"מ לאבות שם אין הנידון דאבות שם דומה לגמרי לנדו"ד – לנקודת הסברא דהכמות מכריע, וע"ד מה שכתב הגר"י ענגיל שם, ועוד חזון למועד להעיר בזה בגליון הבא בע"ה].

מעלה יתירה באיכות ודרגת ההתועדות³⁵, והן משום כי תהי' עם הזקנים והגדולים שבחבורה, שגם פרט זה מהווה מעלה באיכות ההתועדות ובגודל השפעתה על המשתתפים בה³⁶.

(35 כלומר, דבריבי מספר כמות המשתתפים [”ברוב עם”] במקום אחד, תתרבה עי”ז בחינת האיכות וההתועדות – בהתאם להכלל והמעלה ד”ברוב עם הדרת מלך”.

ולמעשה ממשיך את ע”ז באגרות קודש ח”ד עמ’ תקב וזלה”ק [ומצער מה שלא השתתף בהתועדות דכמה עשירות מישראל מאנ”ש ומגזע אנ”ש אשר אכל בי עשרה שכינתא שריא ובמכש”כ כמה עשירות, ואף שנפסק הדין לענין ברכת המזון שאין חילוק בנוסח בין עשרה למאה וכו’, האפשריות דפלוגתא זו ובפרט דעת החולקים שאלו ואלו דא”ח, מוכיחים שברבות המספר והכמות תתרבה גם האיכות, ובאמת גם בנגלה מוכח זה, שהרי בכמה מצות וענינים פוסקים דין בהתאם להכלל דברוב עם הדרת מלך, ומהם גם בהנוגע לקריאת המגילה דמינה אזלינן, והן הן הדברים. וראה בזה גם לקו”ש ח”ט עמ’ 74 ובהערות שם עיי”ש.

והנה יעויין בלקו”ש ח”ח עמ’ 113 ובהנסמן שם מדברי הגאון הרוגצ’בי ז”ל בביאור יסוד פלוגתא ר”ע וריה”ג בברכות מט, ב א ש יש חילוק בנוסח ברכת הזימון בין עשרה, מאה אלף וריבוא, ועיי”ש שנתבאר בדבר זה תלוי בגדרו של ציבור אם הוא ”מציאות אחת” או ”ריבוי יחידים”, דאם הוא בגדר ”מציאות אחת” הרי שוב אין הפרש בין עשרה לעשרה רבוא וכו’, משא”כ אם הוא צירוף של ”ריבוי יחידים”, הרי כל מה שמתווסף יותר יחידים נתוסף גם בדרגת ה”ציבור”.

ויעויין ששכתב לאופן זה ה’ וזלה”ק ”ציבור מיינס ניש א מציאות אחת לגמרי, נאר א צירוף פון א ריבוי יחידים – ע”ד ווי דער גדר פון ”ברב עם הדרת מלך”, וואו דער מכוון איז ניש אז זיי ווערן מציאות אחת, ווייל אדרבה, דא איז נוגע דער ריבוי: וואס מער דער ”רב” אלץ מער איז עס מוסיף אין דעם ”הדרת מלך”.”

ומבואר לענייננו דבהך לתא ד”ברוב עם הדרת מלך” איכא בזה מעלה איכותית בדרגת הציבור, והיינו דעל ידי ”ברב עם” – ריבוי הכמות והמשתתפים – מתווסף עי”ז גם בדרגת ואיכות הציבור, ובלשון רבינו הנ”ל ”שברבות המספר והכמות תתרבה גם האיכות”, דכלל שיותר ”רב” כן מתווסף יותר בהמעלה איכותית ד”הדרת מלך”. ודו”ק.

(36 אגב אורחא, השווה בזה גם מה שנשאל הגאון הרוגצ’בי ז”ל (ראה שו”ת ’צפנת פענח החדשות’ ח”א מכתב טו) ע”ר רב א’ מעיר רעזיצא ”אם לשנות מקומי לעיר פסקאוו, שהיתה מלפנים חוץ לתחום המושב ואחרי המהפכה נפתחו שערי’ לפני אחב”י שנהרו אלי’ לאלפים, וכל בני העיר הפצירו בי להיות להם לרב ומשכורתי פי חמש מאשר ברעזיצא”.

ועל זה ענהו הגאון ז”ל בדבר זה תלוי בעצם בהך חקירה כללית אם הכמות והחומר מכריע את האיכות והצורה או להפך, שכן ”לפי מכתבו ודאי איברא דבישראל היא העיר פסקאוו, אבל שומנא דבישראל היא עיר רעזיצא, עיר מפורסמת בישראל”, והיינו דמצד הכמות הרי עיר פסקאוו מכרעת שכן ”נהרו אלי’ לאלפים”, משא”כ מצד האיכות – עיר רעזיצא מכרעת שהיא הרי ”עיר מפורסמת בישראל”, ושוב מציין שם כדרכו בקודש לכמה וכמה מקומות והשוואות בש”ס [אלא שלמסקנא שם כותב ”אך כל זה לדינא, אבל הנוגע לענין המציאות עיקר הגדר בזה הוא השלום והמנוחה וכו’” עיי”ש]. ויש להאריך בביאור כוונת הצינונים וההשוואות שבמכתב הגאון ז”ל שם ואכ”מ, ועוד חזון למועד בע”ה.

אלא שלבסוף מציע הרבי לסדר ההתוועדויות באופן כזה שיוכלו לקיים את שניהם, שבלילה הראשון יתוועדו במקומות שונים בעיר ובלילה השני יתאספו במקום אחד להתוועדות, כך שיהיו בה את שתי המעלות וכמוש"נ.

והנה בתוך הדברים ציין רבינו בקיצור לכמה מקומות, דוגמאות והשוואות בש"ס בנוגע להק חקירת גדולי האחרונים ז"ל אם הכמות מכריע את האיכות או להיפך³⁷, ושוב כתב בסוף "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", ויש להעיר בדא"פ בדקדוק הלשון ובכוונת רבינו בכל זה וכדלקמן³⁸.

(37) ולהעיר ממכתב רבינו ח"ו הנ"ל הערה א בהמשך הדברים שם "... וכן לאידך גיסא כשלומדים ביאור ענין בתורת החסידות לחפש דוגמתו בתורת הנגלה, אף אם הביאור הוא באופן אחר".

ויש להעיר גם כזה ממכתב רבינו הנדפס בלקו"ש חט"ז עמ' 572 [ומשמ גם ב'שלחן מנחם' ח"ד עמ' רכג, וראה בהנסמן שם הערה ה] "אולי נודע לו משיטתי בזה. להוסיף עוד נקודה - על דרך שהבליט והדגיש הגאון הרגצובי - למצוא המשותף שבענין פרטי זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדם. ומובנת העמקות ועל אחת כמה וכמה הרחבות - הבאות על ידי זה".

(38) להעיר ממכתב רבינו שבאגרות קודש ח"ו עמ' ריג-ריד "במענה על מכתבו מט"ז אדר, בו מעורר ע"ד נוסח הזמנה שקבל מהרה"ח הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו' מוה"ר בן ציון שי' שם טוב שד"ר, אשר הנ"ל מתברר שבנו הי' ירא שמים וחסיד ולמדן כפי כוונתי ורצוני. ובמילא הוקשה לו מהו התוכן לקשר איחול משאלות לב יהודי בכוונת ורצון בו"ד".

ועל זה משיב לו הרבי בשתים, הא' ד"אחד אשר אינו סומך על עצמו שיוכל לפרט תפלתו כדבעי מאיזה סיבה שתהי' ולפי דעתו נמצא אחד מידידיו הרוחש ומאחל לו כל טוב באמת, ויש לו הבנה במבוקשו יותר מפורטה ועמוקה, ה"ה מנסח תפלתו ובקשתו שמתפלל שתתמלא בקשתו כפי כוונת ורצון פלוני. ומוצאים עד"ז גם בהלכה בכמה וכמה ענינים, ומהם בהיתר עיסקא, שכותבים בהיתר עיסקא "כתקון חז"ל", וכותב זה אפילו עם הארץ, ומועיל ע"פ דין תורה, כיון שמוסר דעתו לחז"ל".

והב' "עוד זאת אשר מי יודע יצר לב האדם והתחבולות של היצה"ר שאומן גדול הוא ובא לכא"א לפי ענינו, וכמרוז"ל (שבת קה, ב) ובמילא מחפש לו כמה דרכים לבלבל את האדם, ובפרט בעת רצון כשחושש שתתקבל תפלתו שיש מקום יותר לחשש שיבלבל ויערב איזה פני' בבקשתו ותפלתו", ולכן "העצה היחידה לזה הוא למסור תפלתו על דעת איש אחר שאינו נוגע בדבר ודורש טובתו, שאז הדבור והכוונה יחד ילכו. וגם לזה כמה דוגמאות בנגלה, ואחת מהן היא משארז"ל (נדרים כ"ה ע"א) אמר להם הו' יודעים שלא על דעתכם אני משיב אתכם אלא על דעתי ועל דעת המקום" עיי"ש עוד בארוכה.

והנה יעויין בהערה שבסוף המכתב שם שכותב רבינו בקשר לדוגמאות והשוואות בש"ס שבחר להביא בגוף המכתב וזלה"ק "בדיוק הבאתי שתי דוגמאות הנ"ל, כי ענין השבועה - זהו ענין עבודת האדם המתחלת מעת הבר מצוה - שנעשה מושבע ועומד מהר סיני. והכוונה בזה היא - ריבית בהיתר עיסקא, וכמבואר במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע ד"ה טעמה כי טוב סחרה, דשנת ה'תש"ט".

השוואות מחודשות לחקירת הכמות או האיכות

ג. דהנה במה שציין רבינו להך סוגיא דשבת שם ודמגילה שם דייקא, אולי יש לומר שנתכוון בזה רבינו לחדש אגב אורחא השוואות נוספות מחודשות שמצינו בש"ס השייכות גם כן להך חקירת האחרונים ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות.

דהנה הך חקירה מובאת – כמצויין בגליון המכתב שם – בדברי הגר"י ענגיל ז"ל ב'לקח טוב' כלל טו בארוכה, ויעוי"ש שמציין בדבריו לכו"כ מקומות והשוואות בש"ס [למעלה מעשרים דוגמאות] ומבאר שיש לקשרם לתוכן הך שאלה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע או גודל האיכות עיי"ש בארוכה³⁹.

אמנם כד דייקת שפיר הרי לא מובא בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם הני שתי מקומות דשבת ודמגילה שם⁴⁰, ויתכן אפוא לומר כי לזה בחר רבינו לציין להני שני מקומות דוקא, והוא לרמז אגב אורחא כי בנוסף על כל אלו המקומות שהובאו ונתבארו ב'לקח טוב' שם, הנה עוד יש לחדש ולהוסיף עליהם מעוד כמה מקומות, ומהם מהני שתי סוגיות דשבת ודמגילה שם⁴¹.

ומכאן נמצאת למד גם לענייננו, שזה שהביא רבינו במכתבו הך בקשר להך חקירה אם ריבוי הכמות מכריע או גודל האיכות הני ג' דוגמאות והשוואות שבש"ס דייקא, הרי כל זה הוא בדקדוק גדול ובכוונה תחילה, והדבר צריך לימוד, חקר ועיון.

(39) ולהעיר גם מהמבואר בזה במשנת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בכ"מ – ראה 'מפענח צפונות' פרקים א, יא ובהנסמן שם. ועוד בכ"מ. וראה גם לקו"ש חי"א עמ' 65 ואילך, חי"ב עמ' 126 ואילך, חכ"ד עמ' 98 ואילך.

וראה גם 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל טז שחקר בהשאלה אם ריבוי הזמן מכריע את עילוי האיכות או להיפך, וכבר כתבנו במ"א לבאר ולהוכיח דהני שתי שאלות הא' כמות ואיכות והב' ריבוי הזמן ואיכות עולות בקנה אחד ותלויות זו בזו, דמעלת ריבוי הזמן ביחס לאיכות הרי היא נחשבת למעלה 'כמותית' [ושו"ד שכן מתבאר בעצם להדיא מלקו"ש חי"א עמ' 67 ס"ד ובהערה 25 שם עיי"ש], ואשר נראה כי שתייהן יסודן באותה שאלה כללית שחקר הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בכו"כ עניינים אם חומר הדבר הוא העיקר או בחינת הצורה שלו ואיכותו [יעויין בלקו"ש חכ"ד עמ' 98 וכן גם בהנסמן ב'מפענח צפונות' שם], ועוד יש להאריך בכל זה, ואכ"מ.

(40) משא"כ הך השוואה הג' ממה ששינוי באבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" והיינו דמבואר דריבוי הכמות מכריע, הנה דוגמא זו הובא גם בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם אות ו עיי"ש [ויש להעיר גם בטעם הדבר שהביא רבינו להך דוגמא והשוואה שלישית דאבות שם, ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה].

(41) וראה להלן בפנים מש"כ להוסיף בזה עוד ע"ד הרמז בטעם הדבר שבחר רבינו בהני שתי דוגמאות דשבת ודמגילה שם דייקא, והיינו משום דיתכן לומר בדא"פ דנושא הסוגיות דהני שתי

הילוכא או משוי – טירחא כמותית או איכותית

ד. והנה בגוף כוונת רבינו לקשר נקודת סברת הני שתי סוגיות להך חקירה הנ"ל יש לומר, דהנה כך תנן בשבת קכו, ב "מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחים ומפני בטול בית המדרש", ובפרש"י שם "אם צריך למקומן להושיב שם אורחים להסב בסעודה או תלמידים לדרשה, ולא חיישינן לטירחא דשבת".

ובגמ' שם דלדעת רב חסדא הנה פירושא דמתני' דקאמר "ארבע וחמש קופות" היינו "ארבע מחמש כו' וחמש מאוצר גדול", ובפרש"י שם ש"אם לא היה שם אלא כשיעור ה' קופות, לא יפנה אלא ד' מהם, שאסור לגמור את האוצר דילמא חזי גומות בקרקעיתו ומשוי להו", "ואם יש הרבה אין מפנין אלא חמש, דחיישינן לטירחא".

ובהמשך הגמ' שם "איבעיא להו הני ארבע וחמש קופות דקאמר, בארבע וחמש קופות אין טפי לא [בקופות עצמן הוא יפנה וימלאם אם ירצה או שק בכתפו שיעור קופה בפעם אחת אבל טפי להלך יותר מה' פעמים כגון לפנות בכלים קטנים וירבה בהילוך לא, רש"י], אלמא למעוטי בהילוכא עדיף [ואע"ג דאפושי משוי הוא, רש"י], או דילמא למעוטי משוי עדיף [ואם בא לפנות בכלים קטנים כשיעור ה' קופות מותר ולרב חסדא קבעי לה דאמר ה' דוקא, רש"י]".

ועיי"ש דבתחילה קאמר הגמ' דאולי יש לתלות בזה מחלוקת התנאים "דתני חדא מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של כדי שמן ושל כדי יין, ותניא אידך בעשר ובחמש עשרה, מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מעוטי בהילוכא עדיף ומר סבר מעוטי במשוי עדיף וכו'".

ה. והנראה בכוונת רבינו דהני שתי סברות אי "למעוטי בהילוכא עדיף" או "למעוטי משוי עדיף" יסודן בהך חקירה כללית גופא אם הכמות מכריע את האיכות או להיפך.

והיינו משום דהילוכא יתירה בכמות במיעוט כבידה במשוי הרי זה נחשב לטירחא יתירה מבחינה כמותית, משא"כ משוי כבד יותר במיעוט הילוך הרי זה נחשב לטירחא יתירה מבחינה איכותית, והשאלה היא באיזו טירחא עדיף למעוטי

בשבת, דאם ריבוי הכמות עיקר הרי עדיף למעוטי בהילוכא, משא"כ אם עילוי האיכות עיקר הרי עדיף יותר למעוטי במשוי.

התוועדות חסידית – תורה וגמילות חסדים

ו. ולחידודי אולי יש לומר עוד ע"ד הרמז בטעם הדבר שבחר רבינו בהך דוגמא דשבת [והביאו בראשונה⁴²], והיינו משום דיש בזה איזשהו קשר [אם כי בדרך רמז עכ"פ] לתוכן נושא המכתב – התוועדות חסידית.

דנהג להמבואר במתני' שם הרי הך דין דמפנין ארבע וחמש קופות בשבת [דעלה הוא דקאי הבעיא בגמ' שם אי למעוטי בהילוכא עדיף או למעוטי משוי עדיף] הוא "מפני האורחים ומפני בטול בית המדרש", שאם צריך למקומן להושיב שם אורחים להסב בסעודה או תלמידים לדרשה בבית המדרש, מותר לפנות הקופות ולא חיישינן לטרחא דשבת.

והנהגה הך מצוה דהכנסת אורחים הרי בפשטות היא מכלל הענין דגמילות חסדים, וכמבואר בגמ' שם קכז, ב להדיא "הני נמי בהני שייכי", כלומר ש"הכנסת אורחים כו' היינו גמילות חסדים", ולאידך הרי הך ענין דהשכמת בית המדרש הוא הוא הענין דתלמוד תורה [ועיוין בגמ' שם לעיל בע"א "א"ר יוחנן גדולה הכנסת אורחין כהשכמת בית המדרש דקתני מפני האורחין ומפני בטול בית המדרש, ורב דימי מנהרדעא אמר יותר מהשכמת בית המדרש דקתני מפני האורחין והדר ומפני בטול בית המדרש"].

והנהגה גם הענין דהתוועדות חסידית שייכת לשני הקוים דתורה וגמילות חסדים, שכן בפשטות הרי היא כוללת בה הן הענין דדברי תורה וכו' שהוא הוא הקו דתורה והן הענין דאהבת רעים שהוא מהקו דגמילות חסדים, ועפ"ז אולי יש להטעים ע"ד הרמז מה שבחר רבינו בהך סוגיא דשבת שם כדוגמא להך חקירה דכמות ואיכות בקשר לשאלה אודות אופן סידורה דהתוועדות חסידית, והיינו מפני הרמז והשייכות שבהך סוגיא לתוכן הענין דהתוועדות חסידית – תורה [תלמידים לדרשה] וגמ"ח [אורחים להסב בסעודה] וכמוש"נ⁴³.

(42) בפשטות, הנה טעם הדבר שסידרו רבינו בראשונה [ובהמשכו שוב הביא הך דמגילה ולאחמ"כ הך דאבות] היינו משום שכן הוא בהתאם לסדר הש"ס, וז"פ. אלא שבנוסף על זה, אולי יתכן לומר עוד לחידודא שהוא גם מפני הקשר והשייכות שלו ע"ד הרמז לתוכן הענין דהתוועדות חסידית – תורה וגמ"ח, וכמ"ש להלן בפנים.

(43) ראה לעיל בהערה ו המובא כעין זה ממכתב רבינו באגרות קודש ח"ז עמ' ריד, שבסוף המכתב שם ביאר רבינו הכוונה במה שבחר להביא הני דוגמאות דשבועה ודריבית דייקא, והיינו משום שכן מישך שייכי ע"ד הרמז לתוכן נידון תשובת המכתב שם [כללות עבודתו של בר מצוה ומטרתה]

עבודת המקדש או מקרא מגילה בציבור

ז. והנה מעתה יש לבאר כוונת רבינו בהציון וההשוואה להך דמגילה שם, דהנה כך איתא בגמ' "משפחה ומשפחה למאי אתא, אמר רבי יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, דאמר רב יהודה אמר רב כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה".

ויעויין בתוד"ה מבטלין שכתבו זו"ל "וקשה אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה, ויש לומר דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחין אותה בשביל הקריאה משום הכי קרי ליה ביטול, וא"ת ויעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו המגילה לבדם, וי"ל דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא".

ומבואר מדברי התוס' שביארו תחילה לישנא דהכהנים "מבטלין" עבודתם לשמוע קריאת המגילה, דאין הכוונה שמבטלין עבודתם לגמרי אלא הפירוש הוא שדוחים עבודתם בלבד, והיינו משום דזמן העבודה הוא משהאיר היום, וקמ"ל בגמ' דיש להם להניח ולדחות עבודתם כדי לשמוע מגילה עם הציבור, והך דחייה "ביטול" קא קרי לה⁴⁴.

שוב הקשו התוס' בסוף דבריהם דלכאורה צ"ע מדוע שלא יעשו עבודתם מיד ואח"כ יקראו המגילה לבדם, ותירצו דטוב יותר לקרות המגילה בציבור משום דאיכא בזה פרסומי ניסא טפי, ומשום הך פרסומי ניסא יתירה דחינן לה לעבודתם, שמוטב להם לקיים תחילה קריאת המגילה בציבור ואח"כ לשוב לעבודתם.

תדיר ומקודש – איזה מהם עדיף

ח. ומפרש רבינו דדבר זה [היינו קושיית התוס' ותירוצם בסו"ד, וכדקדוק לשון רבינו "תוד"ה מבטלין בסופו"] מישך שייך ותלוי בהחקירה אם ריבוי הכמות עדיף או עילוי האיכות, והנראה לומר הביאור בזה ובהקדים דהנה יסוד חילוק סברת התוס' בקושייתם ובתירוצם נראה דתלוי בהשאלה אם תדיר מכריע המעלה דקיום מצוה טפי או להיפך.

עיי"ש היטב, ואולי י"ל עד"ז גם לענייננו בביאור כוונת הציונים להני דוגמאות דייקא, שכן מישך שייכי ע"ד הרמז לתוכן המכתב וכמוש"נ בפנים.

44) ולהעיר מהשיטות דס"ל דאפילו אם עובר זמן הקרבן, מ"מ יש לכהנים לבטל עבודתם משום מקרא מגילה [ופירוש "מבטלין" היינו ביטול ממש] – ראה בהנסמן בגליון הש"ס להגרעק"א למגילה שם ועוד. ובפנים כתבנו לבאר כוונת רבינו להמבואר בפשטות מדברי התוס' – דעלי' הוא דקאי בהמכתב שם – דאין הכוונה ביטול ממש אלא דחייה. ועדיין יש לפלפל בזה, ואכ"מ.

והיינו דבפשטות הרי עבודת המקדש היא תדירה יותר ממצות מקרא מגילה, אמנם לאידך הנה בקריאת המגילה בציבור איכא בזה מעלה דמצוה יתירה שכן בזה איכא פרסומי ניסא טפי וכו"ל, והוה כעין מצוה מתוקנת וחשובה יותר מאם נקראת ביחידות בלבד, והשאלה היא באם תדיר מכריע להך מעלה דמצוה יתירה שבקיום המצוה או שמא מעלת קיום מצוה יתירה עדיפה על מעלת התדיר.

והרי זה כעין שאלת הש"ס שמצינו בכ"מ בגדר תדיר ומקודש איזה מהם קודם, וכדאיתא במנחות מט, א "בעא מיניה ר' חייא בר אבין מרב חסדא ציבור שאין להן . . אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידינא, תמידין עדיפי שכן תדיר, או דלמא מוספין עדיפי דהוו להו מקודש", ועד"ז איתא גם בזבחים צ, ב "איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם תדיר קודם משום דתדיר או דלמא מקודש קדים דקדיש וכו", עיי"ש בכל זה.

ונראה דזהו גם יסוד החילוק בין סברת התוס' בקושייתם ש"יעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו המגילה לבדם" לתירוצם "דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא", והיינו דלסברת התוס' בקושייתם הוה תדיר עדיף ומכריע על קיום מצוה יתירה דמקרא מגילה [היינו לתא דפרסומי ניסא טפי שבמגילה בציבור], ולכן הקשו שיעשו עבודתם מיד משום לתא דתדיר⁴⁵ גם אם לפ"ז תחסר במעלת המצוה יתירה דפרסו"נ דמגילה.

אמנם בתירוצם ס"ל להתוס' למסקנא דלתא דמצוה יתירה עדיף ומכריע על מעלת התדיר, ולכן עדיף לדחות עבודתם ולשמוע מקרא מגילה בציבור שכן בזה הוה המצוה מתוקנת יותר דבציבור איכא מצוה יתירה דפרסומי ניסא טפי.

(45) ולהעיר משו"ת נודע ביהודה או"ח מהדו"ק סימן מא שכתב בתו"ד שם בביאור דברי התוס' דידן וז"ל "ובזה נלע"ד דברי תוס' במס' מגילה דף ג' ע"א בד"ה מבטלין עבודתן וכו' שהקשו וא"ת ויעשו עבודה ואח"כ יקראו המגילה, ולכאורה מאי קושיא והלא הטעם מפורש משום פרסומי ניסא ולכן מקדימים המגילה, אמנם לפי מ"ש נחא שהרי עבודה היא תדיר, ולענין להקדים תדיר עדיף מפרסומי ניסא, ושפיר הקשו ויעשו עבודתן קודם, והוצרכו לתרץ שאח"כ לא יקראו בצבור, ואם כן יודחה הפרסומי ניסא לגמרי, ולכן עדיף מתדיר".

ומבואר להדיא מדברי הנוב"י שהבין דסברת התוס' בקושייתם להקדים עבודת המקדש למקרא מגילה הוא משום לתא ד"תדיר" דעבודת המקדש היא בגדר תדיר, וכמ"ש בפנים [אלא שבפנים הוספנו דיסוד החילוק בין סברת התוס' בקושייתם לתירוצם תלוי בהשאלה אם תדיר עדיף או מעלה דמצוה יתירה דפרסו"נ עדיף, ואשר מדברי רבינו מתבאר דיסוד השאלה בזה תלוי בעצם בהך חקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות, וכדלהלן בפנים בזה בארוכה].

מעלה כמותית דתדיר או איכותית דמקודש

ט. והנה יעויין ב'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל טו אות יט שהביא הני תרי סוגיות דמנחות שם ודובחים שם גבי השאלה דתדיר ומקודש איזה מהם קודם, וכתב על זה "וי"ל גם כן דתלוי בהנ"ל אי ריבוי הכמות מכריע את האיכות, דמעלת תדיר הוי מעלה כמותית, ומקודש מעלה איכותית"⁴⁶.

ומבואר להדיא מדברי הגר"י ענגיל ז"ל דמפרש דשאלה זו גופא אם תדיר או מקודש עדיף תלוי בהשאלה אם הכמות מכריע את האיכות או להיפך, והיינו משום דכל מעלת התדיר הוה מעלה כמותית, דזה שדבר מסויים מופיע בתדירות יותר ממשנהו אינו קשור ומורה בהכרח על מהותו הפנימית ומעלתו האיכותית של הדבר התדיר [דמהיכי יתתי], אלא כל מעלתו היא מעלה כמותית בלבד מפאת שמופיע בכמות יותר של פעמים ממשנהו שאינו תדיר⁴⁷, משא"כ מעלת המקודש הוה זה מעלה איכותית שמעלת הקדושה יתירה היא גדר איכותי וכמוש"נ.

(46) ויעויין ב'לקח טוב' שם כלל טז בתחילתו ששוב עמד על פלוגתא זו וכתב לבאר בסגנון אחר קצת, דזה תלוי בהשאלה אם ריבוי הזמן מכריע את האיכות או להיפך, ובלשונו "בכלל הקדום ביארנו אי ריבוי הכמות מכריע את האיכות, ופה אבאר בעזה"י אי ריבוי הזמן מכריע את האיכות . . והנה הך דמנחות (ט, א) ודובחים (צ, ב) דבעי תדיר ומקודש הי מינייהו עדיף לכאורה הוא הספק שלנו, דמקודש יש לו מעלה איכותית עצמותית, ותדיר יש לו מעלת ריבוי הזמן שנוגה בזמנים מרובים יותר מן המקודש שאינו תדיר כמוהו, ואם כי בכלל הקדום הבאתי הך איבעיא לענין ריבוי הכמות אי מכריע את האיכות עש"ה, עכ"ז גם כדברינו פה י"ל דלא חשוב שם ריבוי הכמות כי אם ריבוי הזמן" עיי"ש.

וכבר כתבנו לעיל בהערה ז דהני שתי שאלות הא' כמות ואיכות והב' ריבוי הזמן ואיכות הנה בעצם היינו הך ועולות בקנה אחד, דמעלת ריבוי הזמן ביחס לאיכות הרי היא נחשבת למעלה "כמותית", וכן מתבאר להדיא גם מלק"ש ח"א עמ' 67 ס"ד ובהערה 25 שם עיי"ש.

(47) אמנם הנה יעויין ב'לקח טוב' שם ששוב הביא סברא אחרת דיש מקום לומר עוד באו"א דגם בתדיר איכא מעלה איכותית, ובלשונו "ואולם י"ל דתדיר אין מעלתו על האינו תדיר בעבור היותו הרבה פעמים יותר מהאינו תדיר, שזה רק מעלה כמותית, כי אם מעלת הקביעות זמן הרי מעלה עצמותית היא, כמו שמצינו שקרבן הקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה, וע"כ קרבן אשר יש לו זמנים הרבה קבועים, קדוש בעצמותו יותר, והיא מעלה איכותית" עיי"ש.

אלא שבדברינו דלהלן בפנים הלכנו לפי דרכו הא' שם דמעלת התדיר הרי היא מעלה "כמותית", וכן מבואר לכאורה גם מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל וכמ"ש להלן בפנים, וכן נראה דמתבאר גם מדברי הגר"י ענגיל ז"ל עצמו בכלל טז ששוב כתב לקשר עוד פלוגתא זו להשאלה אי ריבוי הזמן מכריע את האיכות או להיפך [עייין בהערה הקודמת, וש"נ], וכן נראה גם הביאור בכוונת רבינו בציונו למגילה שם דיסוד השאלה בזה [אם תדיר דעבודת המקדש עדיף או מצוה יתירה דפרסו"נ טפי דמגילה בציבור עדיף] תלוי באם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות, ושבעים פנים לתורה.

יוד. ויש להעיר בזה גם מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל דמתבאר דמפרש ג"כ דיסוד השאלה אם תדיר או מקודש קודם תלוי בהשאלה אם הכמות או האיות מכריע, דהנה יעויין בצפנת פענח לסוף הוריות על קטע הגמ' שם "ר' זירא חריף ומקשה ורבה בר רב מתנה מתון ומסיק מאי, תיקו" שכתב וז"ל "עיין בירושלמי סוכה פ"ה ה"א ובסוף חביב עדיף או תדיר וגבי הילך חמץ הילך מצה, וזבחים דף צ' ע"ב, ומנחות מ"ט ע"ב, עיין תוס' גיטין דף ס"ז [ע"א]".

והנראה לומר כוונת הגאון ז"ל בדבריו הקצרים בזה דמפרש דיסוד הפלוגתא בהוריות שם בדרכי הלימוד דחכמי התלמוד אם "חריף ומקשה" עדיף או "מתון ומסיק" [שהם הם הני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים שבגמ' שם⁴⁸] קשור ועולה בקנה אחד עם יסוד השאלה בירושלמי אם מעלת חביב עדיף או מעלת תדיר, וכן עד"ז גם בהשאלה בזבחים ומנחות שם אם תדיר או מקודש עדיף.

וביאור הדברים, דיש לומר דהגאון ז"ל מפרש – כסברת הגר"י ענגיל ז"ל הנ"ל – דמעלת התדיר הוה מעלה כמותית, משא"כ מעלת מקודש [ועד"ז גם מעלת "חביב"] הוה מעלה איכותית, והרי הוא הוא גם יסוד הך שאלה בדרכי הלימוד אם דרך הלימוד דסיני ומתון ומסיק עדיף או דרך הלימוד דעוקר הרים וחריף ומקשה עדיף, שכן מעלת הבקיאיות דסיני היא בבחינת הכמות משא"כ מעלת החריפות דעוקר הרים היא בבחינת האיכות.

וכן נתבאר להדיא בלקו"ש ח"ב עמ' 126 וזלה"ק "כללות המחלוקת הנ"ל אם סיני או עוקר הרים עדיף יסודה בהחקירה אם הכמות מכריע האיות או להיפך, דבחי' סיני היינו מי שגדולתו בתורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על

48) ראה סה"מ תש"ח עמ' 123 וזלה"ק "ובזה יובן מה שנחלקו בשתי המדרגות דחריף ומקשה ומתון ומסיק הי מינייהו עדיף והוסכם דמתון ומסיק עדיף".

ועל זה מעיר רבינו בהערה סז שם וזלה"ק "כיון שכותב כאן נחלקו (ולא איבעי' להו), לכאורה הכוונה על הפלוגתא שם סיני ועוקר הרים הי מינייהו עדיף. ובזה ניחא מה שמסיים: והוסכם דמתון ומסיק עדיף. – אבל הלשון בפנים בכל סעיף זה משמע שמדבר בענין האיבעיא דחריף ומקשה כו'. וא"כ צ"ע מה שכותב דהוסכם דמתון ומסיק עדיף והרי בש"ס נשאר בתיקו.

ואולי י"ל דהאיבעיא דחריף ומקשה כו' היא היא הפלוגתא דסיני ועוקר הרים (במצפה איתן על הש"ס בשם גו"א מחלק דמתון ומסיק – אינו דמסיק אליבא דהילכתא, משא"כ סיני. ופי' צע"ג לומר שמסיק היינו הפשט ולא ההלכה. ועוד שהוא היפך פירש"י, תוס' הרא"ש ועוד). ואף דשלחו מתמן סיני עדיף, לא קבלוה – ולכן איבעיא להו. וכיון דסוגיא דסוף ברכות ודבבא בתרא (קמה, ב) ס"ל דסיני עדיף – לכן כ' בפנים דהוסכם דמתון ומסיק עדיף. ועוד שגם בירושלמי כאן מסיק דסודרן קודם לפלפלן, וידוע דבעיא בבבלי ואיפשטא בירושלמי הוי פשיטותא וכו' יעוי"ש.

וראה גם לקו"ש ח"ב עמ' 123 ההערה 113 וש"נ.

עמקי טעמי ההלכות ופלפולן, אכן בחי' עוקר הרים היינו מי שגדולתו בתורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כ"כ כסיני" יעוי"ש⁴⁹.

וזהו אפוא ביאור כוונת הגאון ז"ל במה שציין אהך פלוגתא אמוראים אם "חריף ומקשה" עדיף או "מתון ומסיק" מהני סוגיות דירושלמי לסוכה שם ומבבלי לזבחים ומנחות שם, והיינו שנתכוון כדרכו בקודש לציין לעוד כמה מקומות והשוואות בש"ס אשר לאחר העיון וההפשטה שוב מתבאר דשורשם בנקודת סברא עצמותית אחת, וכ"ה בנדו"ד דכל הני סוגיות יסודם אחד ותלויים בהשאלה אם בחינת הכמות [מתון ומסיק, תדיר] מכריע את האיכות [חריף ומקשה, מקודש, חביב] או להיפך⁵⁰.

יא. ומעתה שוב יש לבאר כוונת רבינו במה שציין להך תוס' דמגילה שם "בסופו" דהכוונה בזה דגם יסוד הך שקו"ט שבתוס' שם אם מעלת התדיר דעבודת המקדש דכהנים מכרעת את מעלת הפרסו"נ טפי דקריאת המגילה בציבור או להיפך, הרי זה תלוי בהך חקירה הכללית אם ריבוי הכמות עדיף או עילוי האיכות.

והיינו משום דמעלת התדיר הוה מעלה כמותית וכנ"ל, משא"כ הך מעלה דפרסו"נ טפי שבקריאת המגילה בציבור הנה נראה דהוה זה מעלה איכותית [מעין וע"ד מעלת "מקודש"], שכן בזה איכא מעלה יתירה בקיום המצוה שהיא מתוקנת

(49) ולהעיר גם מלקו"ש חכ"ד עמ' 98 דהך חקירה אם הכמות מכריע את האיכות יסודה בהשאלה אם עיקר הדבר הוא החומר או הצורה, ויעויין ב'מפענח צפונות' פ"א סימן ג ביסוד שיטתם דב"ש וב"ה, דב"ש אזלי בתר הצורה משא"כ ב"ה דאזלי בתר החומר, ועיי"ש שמקשר שיטתם דב"ש דהצורה עיקר גם לדרך לימודם דהו"ו "חריפי טפי" (יבמות יד, א) שהוא דרך הלימוד דעוקר הרים עיי"ש בארוכה. וראה גם 'פרקי מבוא' לצפנת פענח על התורה ספר בראשית להר"מ כשר ז"ל בד"ה 'צורה וחומר', והן הן הדברים.

וכן מתבאר גם ב'צפנת פענח' לסוף הוריות וב'צפנת פענח' עה"ת לפ' מקץ מא, יח עיי"ש. ולהעיר גם מהמבואר ב'מפענח צפונות' שם ריש הערה ג שם, וב'לקח טוב' סימן טו ס"ק כא עיי"ש.

(50) ודא"ג יש להעיר עפ"י במה שנחלקו ב"ש וב"ה בכ"מ בהך שאלה דתדיר ומקודש איזה מהם עדיף, דב"ש ס"ל דמקודש עדיף משא"כ ב"ה ס"ל דתדיר עדיף [יעויין בברכות נא, ב ובירושלמי יומא פ"ז ה"ב ושם נזיר פ"ז ה"א ובמה ששקו"ט המפרשים ז"ל בביאור הני סוגיות דברכות ודירושלמי ליומא ולנזיר שם, ויש להאריך ולפלפל בזה, ואכ"מ].

ויש לומר דאזלי בזה לשיטתייהו הכללית לפי מה שהשריש לנו הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ליסוד מוסד דפליגי ב"ש וב"ה בהשאלה אם החומר או הצורה עיקר, ועד"ז ביאר גם הגר"י ענגיל ז"ל לפי דרכו דפליגי ב"ש וב"ה בהשאלה אם הכמות מכריע או האיכות, דלב"ש הצורה והאיכות עיקר משא"כ לב"ה החומר והכמות עיקר [יעויין בכל זה בהנסמן בהערה הקודמת בארוכה וש"נ], ולפ"ז נמצא דב"ש אזלי לשיטתייהו דמעלה האיכותית דמקודש קודמת משא"כ ב"ה ס"ל לשיטתייהו דמעלה הכמותית דתדיר קודמת ומכרעת.

וחשובה יותר, והרי מעלה זו שבהמצוה נראה דנחשבת למעלה איכותית רוחנית, ובזה הוא דשקו"ט התוס' שם ומסקנתם דעילוי האיכות מכריע, ועל כן הוה מצוה יתירה דפרסו"נ טפי דוחה את התדיר הכמותי דעבודת המקדש.

ברוב עם הדרת מלך – מעלה איכותית

יב. והנה יעויין בחידושי הריטב"א למגילה שם שכתב לפרש בטעמא שהכהנים מבטלין עבודתם למקרא מגילה בציבור וז"ל "פירוש כששתיהם לפניו, דאע"פ שיש שהות ביום לעבוד עבודתם ולקרוא אח"כ המגילה, אפ"ה מבטלין מעבודתו כדי לקרוא עכשיו בציבור משום ברוב עם הדרת מלך".

ומבואר מדברי הריטב"א דמפרש באו"א קצת מהתוס', והיינו דהטעם דיש לכהנים לדחות עבודתם במקדש לשם מקרא מגילה בציבור אינו משום לתא דפרסו"נ שבזה אלא משום הך מעלה ד"ברוב עם הדרת מלך".

והנה גם לפי טעם הריטב"א מבואר הקשר בין הך סוגיא דמגילה שם להך חקירה הכללית אם הכמות מכריע האיכות או להיפך, והיינו משום דלתא דברוב עם הדרת מלך הרי זה נחשב למעלה איכותית בקיום המצוה, וכן מתבאר להדיא ממכתבו של רבינו הנ"ל דהתוועדות אחת גדולה לכל אנשי העיר יש בה משום מעלת האיכות, והיינו משום לתא ד"ברוב עם הדרת מלך" שזוהי מעלה יתירה באיכות ההתוועדות וכמוש"נ לעיל ובהערות בארוכה, וממילא דהוא הדין והוא הטעם גם במצות קריאת המגילה בציבור דהך לתא דברוב עם הדרת מלך נחשב למעלה איכותית בקיום המצוה דמקרא מגילה.

ומזה דמבטלין הכהנים עבודתם לשמוע מגילה בציבור מבואר אפוא דגודל האיכות מכריע את עילוי הכמות, והיינו מזה דלתא דברוב עם הדרת מלך מכריע מעלת התדיר דעבודת הכהנים, וע"ד המבואר לעיל לדעת התוס' דלתא דפרסו"נ טפי מכריע מעלת התדיר דעבודת הכהנים.

קריאת מגילה והתוועדות חסידית בציבור

יג. והנה לחידודי אולי יש להוסיף עוד ע"ד הרמז בטעם הדבר שבחר רבינו בהך דוגמא דמגילה, והיינו משום דתוכן הענין שבדברי התוס' שם דקריאת המגילה ב"ציבור" [משום לתא דפרסו"נ טפי] מכריע, מישך שייך בדרך רמז עכ"פ גם לתוכן נושא המכתב גופא דלהך צד דעילוי האיכות עיקר הנה התוועדות אחת גדולה ל"ציבור" אנשי העיר מכרעת, והיינו דבשניהם איכא מעלה איכותית בדבר המתקיים ב"ציבור" יותר של אנשים, הן בקריאת מגילה והן בהתוועדות חסידית.

זאת ועוד הנה לדעת הריטב"א הנ"ל הרי הא דקריאת המגילה בציבור מכריע את התדיר דעבודת המקדש הוא משום הך לתא גופא ד"כרוב עם הדרת מלך", אשר הוא הוא הטעם שהזכיר רבינו בהמכתב להצד דהתועדות אחת גדולה עדיפה וכן"ל, ויתכן לומר דגם מפני זה בחר רבינו לציין להך דוגמא דמגילה שם דייקא⁵¹.

חקירה שלא הוכרעה בש"ס

יד. והנה להמבואר לעיל בפירוש כוונת ההשוואות, שוב יתכן להעיר עוד [נוסף על המבואר לעיל] במה שבחר רבינו בהני ג' דוגמאות דשבת ומגילה ואבות שם דייקא.

דהנה כד דייקת שפיר בתוכן הדוגמאות הרי נמצא בדוגמא הא' דשבת מתבאר דאיכא בזה פלוגתא וסברות לכאן ולכאן אם מעלת ריבוי הכמות [טירחא דהילוכא] עדיף או עילוי האיכות [טירחא דמשוי], ולאידך הנה מהך דוגמא הב' דמגילה מתבאר דלמסקנא נקטינן כהצד דעילוי האיכות [פרסו"נ טפי] עדיף, ושוב הנה מהך דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" מוכח דלמסקנא נקטינן כהצד דריבוי הכמות עדיף.

ואולי י"ל דלכן בחר רבינו בהני ג' דוגמאות דייקא והיינו לרמז ולהוכיח דמדברי הש"ס מבואר דאין בזה הכרעה ברורה ויש מקום לכאן ולכאן, שכן במקום אחד [שבת] מבואר דאיכא בזה ספק ופלוגתא, ושוב במקום שני [מגילה] מבואר דהכריעו כהצד דעילוי האיכות מכריע, ושוב במקום שלישי [אבות] מבואר דהכריעו כהצד דריבוי הכמות מכריע.

וממילא דבנדו"ד בשאלה אודות אופן סידורה של התועדות הנה ע"פ נגלה תורה אין בזה הכרעה לכאן או לכאן ויש בזה מה שאין בזה, ועל כן בהתאם לזה מציע הרבי לבסוף "אשר בלילה הראשון, אור ל"ט כסלו, יתועדו במקומות שונים . . ולמחרת, אור לכ' כסלו, יתאספו במקום אחד להתועדות".

*

והנה עוד יש להעיר גם בביאור כוונת רבינו במה שבחר וציין בהמשך הדברים שם גם להך דוגמא והשוואת שלישית דאבות פ"ג מט"ו ד"הכל לפי רוב המעשה"

51) להעיר מהמובא לעיל בהערה 10 כעין זה ממכתב רבינו באגרות קודש ח"ז עמ' ריד שבסופו ביאר רבינו מה שבחר להביא הני דוגמאות דשבועה ודריבית דוקא, והיינו משום שכן מישך שייכי לתוכן נידון המכתב והשאלה שם [כללות עבודתו של בר מצוה ומטרתה] עיי"ש היטב, ועד"ז י"ל לענייננו בדא"פ בביאור כוונת הדברים ע"ד הרמז.

ובמה שכתב על זה "ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד", וכן גם במה שסיים שם "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד. ואכ"מ", ועוד חזון למועד בע"ה.



נגלה

סוריא לשיטת הרמב"ם*

הרב אליהו נתן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם (הלכות תרומות פ"א ה"ב) "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבישן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישאל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם, אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות. ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו".

וממשיך (ה"ג) "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן, אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה, אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו. ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא".

וממשיך (ה"ד) "סוריא יש דברים שהיא בהן כא"י ויש דברים שהיא בהן כח"ל, והקונה בה קרקע כקונה בא"י לענין תרומות ומעשרות ושביעית והכל בסוריא מדברי סופרים".

ב. והיוצא לכאורה מפשטות דברי הרמב"ם, שהבעי' בסוריא לא קשורה להבעי' של כיבוש יחיד; דהרי תחלה (בה"ב) ביאר הבעי' שישנה בכיבוש יחיד, ומסיק ד"אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות", ואח"כ (בה"ג) מבאר בעי' חדשה

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

בסוריא שכבשו דוד – "אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה", ושוב אינו ענין של כיבוש יחיד – "מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י ..", ואשר לכן "אינו כא"י לכל דבר ולא כחול"ל לכל דבר ..".

והיינו שמחלק ביניהם גם בסיבת הבעי' (בזה, שנכבש ע"י יחיד כו', ובזה, שנכבש לפני כיבוש שאר הארץ), וגם בהפס"ד בגדר אותן מקומות (בזה, שאינו נקרא א"י כו', ובזה, דאינו כא"י לכל דבר כו').

והתמיהה בזה פשוטה; הרי בגמרא בכו"כ מקומות מבואר דהשאלה בדין סוריא, תלוי' בפלוגתא אי כיבוש יחיד שמה כיבוש או לא, ואילו מדברי הרמב"ם משמע דמדובר בשתי בעיות נפרדות!?

שיטת רש"י ותוספות בזה

ג. (והנה יעויין בגמרא גיטין (ח, ב): "בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל ובשלשה לחול", ואחת מהדרכים שבה היא שוה לא"י היא ד"חייבת במעשר ובשביעית כא"י". ומסבירה הגמרא דהסיבה לזה היא ד"קסבר כיבוש יחיד שמה כיבוש".

ומעתיק רש"י המילים "כיבוש יחיד" ומפרש, "דדוד, שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכיבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה, אבל דוד לא כבש אלא לצרכו" ע"כ.

והתוספות שם (ד"ה כיבוש יחיד), אחרי שהביאו פירוש רש"י, מביאים מה שבספרי מפרש בזה טעם אחר, "לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה, כדאמר התם סמוך לפלטורא שלך לא הורשת, פירוש יבوسی שהי' סמוך לירושלים, ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה וכו'".

והיינו דאע"פ דלשון הגמרא הוא שהחיסרון בסוריא הוא זה דהוה 'כיבוש יחיד', והרי לשון זה משמע יותר כמו שפירשו רש"י כמובן, מ"מ סב"ל להתוספות שיש לפרש גם בלשון זה שהחיסרון הי' בזה שלא כבש סוריא כפי הסדר שהי' צריך לעשות.

ורגילים לבאר שיטת התוספות בזה ע"פ דברי הרמב"ן (בפירושו עה"ת סוף פרשת עקב) דהכוונה בכיבוש יחיד הוא שעשה דבר זה על דעת עצמו בלי הסכמת הקב"ה, דהא לא הי' כפי הסדר הנרצה עיי"ש.

ועכ"פ יוצא מזה דרש"י פירש 'כיבוש יחיד' כפשוטו – שלא היו כולם ביחד כו', ואילו התוספות פירשו שהי' בזה בעי' שלא הי' ע"פ סדר הנרצה. ולכאורה הן הן

שתי ההלכות ברמב"ם דלעיל; בהלכה ראשונה מפרש ע"ד פרש"י, ובהלכה שנייה מפרש ע"ד פירוש התוספות.

אמנם החילוק ביניהם פשוט; דאילו לפי התוספות הרי הפירוש של 'כיבוש יחיד' עצמו הוה כיבוש שלא ע"פ סדר הנרצה, ואילו הרמב"ם מפרש 'כיבוש יחיד' כפשוטו, ומוסיף שבסוריא ה' בעי' נוספת, ואינו מזכיר בענין זה כיבוש יחיד בכלל, ושוב תמוה בשיטתו כנ"ל, דבגמרא הרי הבעי' בכיבוש סוריא הוה היותו כיבוש יחיד, ולא בעי' אחרת!?

תמיהה בדעת הרמב"ם בהגדרת סוריא

ד. גם צ"ע בהגדרת סוריא לדעת הרמב"ם, שכתב – כנ"ל – ד"אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו", דדבר זה צריך ביאור, דמהו הפירוש וההגדרה בזה שיצא מכלל חו"ל ואילו לכלל א"י לא הגיעו!?

ובהלכה שלאח"ז כתב – כנ"ל – "סוריא יש דברים שהיא בהן כא"י ויש דברים שהיא בהן כח"ל, והקונה בה קרקע כקונה בא"י לענין תרומות ומעשרות ושביעית, והכל בסוריא מדברי סופרים", וכותבים הנו"כ, דהא דהוה הכל בה מד"ס היינו משום דפסקינן דכיבוש יחיד לאו שמיא כיבוש.

ואשר לפ"ז צריכים לפרש לכאורה דהא דיצא מכלל חו"ל הוה לענין החיובים שבה מדרבנן, והא דלא הגיע לכלל א"י הוה לענין עיקר דינו מדאורייתא.

אמנם לכאורה אין זה מונח כלל בלשון זה; דלפ"ז נמצא דמדין דאורייתא לא יצא כלל מחו"ל ורק שחכמים תיקנו בה חיובי מצות, אז איפה יש כאן יציאה מכלל חו"ל וכו'?

(ובמק"א הבאתי כמה דוגמאות לגדר זה של 'יצא' מכלל אחד ולכלל שני 'לא הגיע': ראה לדוגמא בגמרא סנהדרין (נהב) בביאור הדבר מדוע עבד כנעני של ישראל "מותר באמו ובבתו", דהוא משום ש"יצא מכלל כותי ולכלל ישראל לא בא"; ובגמרא חולין (קכאב) בענין בהמה שכבר נשחטה סימניה ועדיין מפרסת – אשר סב"ל לחזקיה דעדיין אינה מטמאה בנבילה אמנם כבר אינו 'אבר מן החי' לנכרי עיי"ש – ד"יצתה מכלל חיה ולכלל מתה לא באת". ואכ"מ).

ויתירה מזו קשה לשון הרמב"ם מיד בהמשך; "ומפני מה ירדו ממעלת א"י ..", והרי לפ"ז לא 'ירד' ממעלת א"י, אלא דאינו א"י כלל מעיקר הדין דאורייתא!?

ועוד והוא העיקר: כמה הלכות אח"ז (ה"ו) מסכם הרמב"ם את דבריו כך: "נמצא כל העולם לענין מצות התלויות בארץ נחלקת לג' מחלוקות, א"י, וסוריא, וחו"ל ..

והו"ל נחלקת לשנים, ארץ מצרים ושנער ועמון ומואב המצות נוהגות בהם מד"ס ונביאים, ושאר הארצות אין תרומות ומעשרות נוהגות בהן".

הרי מפורש בדבריו שסוריא הוה בחלוקה נפרדת גם ממקומות כאלו שבחו"ל שחייבין במצות התלויות בארץ מד"ס ונביאים! וע"כ דה'יחודיות' דסוריא לא הוה רק לענין חיובים דרבנן, אלא גם מעיקר דין דאורייתא, ואכן זהו המכוון בזה שיצא מכלל חו"ל, היינו מדאורייתא, ואילו לכלל א"י לא הגיע! ועכ"פ צע"ג בהבנת הגדרה זו של סוריא.

חידושו של הרבי ברמב"ם בענין כיבוש יחיד

ה. ונראה לבאר הדברים על יסוד חידוש של הרבי בדברי הרמב"ם דעסקינן בהו בענין כיבוש יחיד; "... אבל יחיד מ'ישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם, אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות".

הרבי מבאר (לקו"ש חט"ו, שיחה ה' לפרשת לך לך) דהבעלות וקנין ממוני שיש לבני ישראל בא"י יש לנו כבר מזמן האבות (מאז שאמר הקב"ה לאברהם "לזרעך נתתי את הארץ וגו'"), וכל ענין הכיבוש – בקדושה הראשונה – היתה רק לקדש ארץ ישראל, שכך היתה הציווי מהקב"ה שהקדושה תבא ע"י כיבוש.

וממשיך, דלפ"ז י"ל, שהיות שהציווי הי' "ונכבשה הארץ לפניכם" (הארץ – סתם) הרי מיד שכבשו יריחו שהיא "נגרא של א"י", כבר נשלם אז חלות הקדושה על כל הארץ. ורק שבנוגע לכמה מצות היתה תנאי נוסף דכיבוש וחילוק כדי שיתחייבו בהם, אבל קדושת הארץ כבר היתה משעת כיבוש יריחו (וראה ב'הערות' שמביא כמה ראיות לזה).

ובהערה 51 מקשה ע"ז מדברי הרמב"ם האלו, דיהושע הוצרך לחלק הארץ בכדי שכיבושם של השבטים שלאח"ז תהי' כיבוש רבים (ולכאורה, הרי לדברי רבינו כבר נתקדשה הארץ ומדוע הוצרך לזה)?

ומתריך: "היינו להיות 'נקרא א"י כדי שינהגו כל המצות' (לשון הרמב"ם שם), שחיוב המצות נעשה בכל מקום אחר שנכבש המקום וחלקו .. אבל ענין הקדושה נעשה תיכף בכיבוש יריחו ע"כ".

ונמצא לפ"ז חידוש גדול בדקדוק לשון הרמב"ם, דהחיסרון בכיבוש יחיד אחרי שיהושע כבר כבש את יריחו, לא הוה בעיקר קדושת הארץ, אלא רק לענין חיוב קיום מצות התלויות בארץ, ואילו עצם קדושת הארץ הוה בשלימות גם במקום זה שכבשו יחיד, מחמת הכיבוש הכללי של יהושע!

ו. ואשר לפ"ז אולי יש להוסיף ע"ז ולומר, דעד"ז ממש הוא לענין סוריא; ונאמר, להחיסרון בזה שדוד כבש ארצות אלו שלא ע"פ סדר הנרצה, גרם לזה שלא נשלמה קדושתן עד שיתחייבו מה"ת במצות התלויות בארץ, אמנם מאחר שמ"מ כבש אותן ע"י מלך וע"פ בי"ד הגדול (כלשון הרמב"ם כנ"ל), לכן נתקדשו עכ"פ בעצם קדושת הארץ, ע"ד הקדושה הכללית שחלה על כל א"י ע"י כיבוש יריחו, לפני שנשלמה קדושתן ע"י הכיבוש של כל שבט בחלקו.

ואם כנים הדברים, יתבאר היטיב הגדרת הרמב"ם ד"יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו", אף שלענין המצות התלויות בארץ כתב דהכל שם הוה מד"ס; דאה"נ זה שלא 'הגיעו' לכלל א"י הוה לענין חיוב המצות שם כמשנ"ת.

ויתבאר היטיב המשך דברי הרמב"ם; דתחלה כתב הדין של כיבוש יחיד, אשר בזה נתחדש גדר זה של מקום שקדוש כבר בקדושת א"י, ומ"מ לא נתקדש לענין חיוב המצות התלויות בה, ואח"כ הביא דין סוריא דהוה באותה גדר – שנתקדש בעצם הקדושה ובכל זאת 'ירדה ממעלת א"י' לענין חיוב המצות בה.

תליית דין סוריא בדין כיבוש יחיד

ז. אמנם לכאורה עדיין אין הענין מבואר כל צרכו; דאה"נ נתבאר איך ששני הדינים – היינו דין כיבוש יחיד ודין סוריא – שווים הם זל"ז, דבשניהם ישנה גדר של קדושת א"י, וחיסרון בהתחייבות המקום במצות התלויות בארץ, אמנם עדיין אינו מבואר מדוע הן תלויין הא בהא – וכנ"ל מדברי הגמרא בכ"מ דדין סוריא תלוי' בפלוגתא אי כיבוש יחיד הוה כיבוש או לא – מדוע א"א להיות דאה"נ בכיבוש יחיד ישנה לבעי' זו, ואילו בכיבושה של סוריא (שלא ע"פ סדר כו') ליתא לבעי' זו, או איפכא!?

ולכאורה בפשוטו י"ל דאה"נ אין כאן תלי' בסברא, אלא דרך למ"ד זו שכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, יש מקום לחידוש זה של מקום שנתקדשה בעיקר קדושת הארץ, ומ"מ עדיין לא נתקדשה לענין חיוב מצות בה, ושוב אפ"ל גדר זה גם לענין סוריא, משא"כ למ"ד דגם כיבוש יחיד שמיה כיבוש, שוב לית לן מקור ודוגמא לגדר זה, ולכן גם לענין סוריא לא היו אומרים כן (וכן הציע אחד מהתלמידים שי').

אמנם בעומק יותר אואפ"ל דבאמת תלויין הא בהא בסברא ג"כ; דלמ"ד דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, נמצא, דגם אחרי שכבר נתקדשה כללות א"י ע"י כיבוש יריחו, עדיין חסרה בקדושתה לענין חיוב מצות, ושלכן כיבוש יחיד שלאח"ז עדיין אינה מחייבת במצות. אשר לכן – לשיטה זו דוקא – הייתה 'טענה' על הנהגת דוד המלך לכבוש עיירות משאר ארצות לפני שנשלמה קדושת א"י בכל העיירות. ושוב ירדה מעלת סוריא ממעלת א"י.

משא"כ להשיטה דכיבוש יחיד שמיה כיבוש, הרי הפירוש – י"ל – דבעצם ע"י כיבוש הכללי (יריחו) כבר נתקדשה הכל בשלימות, והיינו גם לענין מצות הארץ, ושלכן כשכל יחיד הי' עולה וכובש את חלקו מיד נתחייב המקום במצותיה, דבעצם כבר נתחייב בהן ע"י כיבוש הכללי. ושוב י"ל דלמ"ד זה לא הי' חיסרון (כ"כ) בהנהגת דוד בכיבוש שאר ארצות, אחרי שבעצם כבר נשלמה קדושת א"י לכל דבר לפניו.

(בסגנון אחר: סוריא לא יכולה להתקדש בדרגא נעלית יותר מחלקים בא"י עצמה; אז למ"ד דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, נמצא דעדיין היו מקומות בא"י שלא נתקדשו בשלימות, אז שוב גם סוריא לא נתקדשה בשלימות. משא"כ למ"ד דשמיה כיבוש, נמצא, דבעצם כל א"י כבר נתקדשה בשלימות, אז שוב גם סוריא יכולה להתקדש כן).

פלוגת התנאים בענין סוריא ובענין תרומה וחלה בזה"ז

ח. והנה בסוגיין בכתובות (כה, א) מובאים שתי ברייתות, אשר לפי המבואר בהמשך הגמרא יוצא, דפליגי בשתיים: א) תנא דברייתא ראשונה סב"ל דחלה בזה"ז הוה מדרבנן ואילו תרומה הוה דאורייתא, ואילו תנא דברייתא שנייה סב"ל איפכא. ב) תנא דברייתא ראשונה סב"ל דסוריא הוה כא"י, והיינו דכיבוש יחיד שמיה כיבוש, ותנא דברייתא שנייה סב"ל דלא.

ואולי יש לבאר איך ששתי פלוגתותיהן תלויין וקשורין זב"ז:

הנה ההסברה שהגמרא מביאה להך שיטה דחלה בזה"ז הוה מדרבנן, לעומת תרומה, הוה מחמת הדין שנאמרה בחלה שלא נתחייבו בה עד שהי' 'ביאת כולם' בא"י, ואילו בביאה שנייה (היינו ע"י עזרא) לא באו כולם. ואילו ההסברה לומר שתרומה בזה"ז הוה מדרבנן, אומרת הגמרא, הוה מחמת הדין שנאמר בה שלא נתחייבו בתרומה עד אחרי י"ד שנה של כיבוש וחילוק (משא"כ בחלה שנתחייבו מיד).

ולכאורה צ"ע, הרי שתי הדינים אמתיים הם – היינו דלחלה היו צריכים ביאת כולם, ולתרומה היו צריכים י"ד שנה של כיבוש וחילוק – אז מהו ההסברה של המ"ד האומרת שחלה בזה"ז כן הוה מדאורייתא, ועד"ז ההסברה של המ"ד שתרומה בזה"ז כן הוה דאורייתא?

וכתבתי במק"א (ל"ב עמ"ס כתובות על סוגיא זו) דפליגי בהגדרת התנאים למצות אלו; דתנא דברייתא ראשונה סב"ל דהתנאי דביאת כולם – לחיוב חלה – נוגעת לעצם קדושת הארץ לענין חיוב מצוה זו, ושוב א"א שיחול מצוה זו בביאה שנייה כ"ז שלא נשלם תנאי זה. אמנם התנאי של כיבוש וחילוק – לחיוב תרומה –

לא הי' אלא תנאי 'צדדי', שהי' נוגע להתחלת חלות המצוה, אבל אחרי שכבר חלתה פעם אחת, שוב ל"צ לקיום תנאי זה בביאה שנייה. ואילו תנא דברייתא שנייה סב"ל להיפך, דדוקא התנאי דכיבוש וחילוק הוה תנאי עיקרי בקדושת הארץ לענין חיוב מצוה זו וכו'.

ולפמשנ"ת כאן אולי יתבאר איך שפלוגתא זו קשורה גם עם פלוגתתם אי כיבוש יחיד שמיה כיבוש או לא; דתנא דברייתא ראשונה דסב"ל כנ"ל שהתנאי דכיבוש וחילוק לא הוה אלא תנאי חיצוני, הר"ז עצמו אומר דסב"ל דכיבוש יחיד שמיה כיבוש, אחרי שהכיבוש וחילוק של י"ד שנה לא היו חשובים לענין עיקר חלות חיוב המצוה. ונאמר שלשיטה זו הרי עיקר הקדושה כבר חלתה בכיבוש יריחו (אלא דלחלה ישנה תנאי מסוג אחר בכלל – ביאת כולם).

ואילו תנא דברייתא שנייה דסב"ל שכיבוש וחילוק הוה נוגע לעיקר חלות חיוב מצות תרומה, ע"כ סב"ל שעוד לא נשלמה עיקר החיוב ע"י הכיבוש הכללי, וזה עצמו הוה יסוד השיטה דכיבוש יחיד ל"ש כיבוש כמשנ"ת.



הטמנה – החשש דשמא ירתיח

הרב מיכאל לערנער

ראש הכולל ביהכנ"ס אנ"ש

א. הנה גרסינן בגמ' שבת דף ל"ד ע"א, "ואמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה גזרה שמא ירתיח... ואמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפי' מבעוד יום, גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת. אמר ליה אביי ויטמין, גזירה שמא יחתה", ע"כ.

ומפרש רש"י מהו הגזירה שמא ירתיח, "שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת", ע"כ.

וברי"ף שם נמצא גירסא אחרת של גמ' זו: "אמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום גזירה שמא ירתיח... אמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאין מוסיף הבל משחשכה... שמא יטמין ברמץ ואתי לאחתויי בגחלים", ע"כ.

והרז"ה מביא הגירסא דש"ס שלנו וכותב, "ופירושה ברור בפירוש רש"י, והרי"ף החליף שיטה זו בהלכותיו", ע"כ.

ובמלחמות הקשה על הרז"ה על שנקט גירסא זו ופירושה ברש"י, וז"ל (באמצע דבריו): "ובודאי קשה הוא לחוש שאם ימצא אדם קדירה מצוננת ידליק את האור לכתחילה וירתחנה כמו שמפרשים, שלא נחשדו ישראל על כך על השבתות ואין כאן סרך כדי שיטעו בדבר..." ע"כ.

הנה לכאורה קושיית המלחמות על פי' של רש"י, היא קושיא אלימתא, הלא אין כאן שום חשש שיטעה אדם שמותר להדליק אש בשבת.

ב. הנה באמת כשנעניין בדברי רש"י, רואים שאין כאן שום שאלה. דהנה רש"י לא פי' שהחשש הוא ש"ידליק את האור" – איסור הבערה – אלא פי' שהחשש הוא "שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת". הרי ברור שרש"י לא חושש שמישהו ידליק אש בשבת.

[ואין לומר שרש"י לומד שהחשש הוא שידליק אש וגם יבשל עליו, משום דאז הוי לרש"י למימר שניהם – דנמצא שמבעיר וגם מבשל בשבת].

וי"ל שביאור החשש דרש"י הוא, שאם ימצא אדם קדרתו שנצטננה יטעה לומר דמכין שהקדרה כבר נתבשלה אין כאן איסור של בישול, שהרי הדין הוא שאין בישול אחר בישול, ולכן מותר לו להניח הקדירה ע"ג אש (שהודלקה מער"ש) ולחממה. והטעות בזה היא, שלפי שיטת רש"י (עי' בב"י סי' שי"ח ד"ה אפילו תבשיל) הדין שאין בא"ב הוא רק בדבר יבש משא"כ בדבר לח יש בא"ב.

ודין זה יכול אדם לטעות בו, הן מצד הסברה שאינו רואה חילוק בין לח ויבש, וכל שנתבשל כ"צ יסבור שאין בו בא"ב. והן מצד הדין, שהרי לדעת כמה ראשונים כך היא ההלכה, שאין בא"ב כלל הן ביבש והן בלח (עי' בב"י הנ"ל).

ג. ע"פ הנ"ל מובן שאין קושיית המלחמות קשיא על רש"י. אבל עכשיו צ"ב לאידך גיסא, איך הבין המלחמות שדעת רש"י לחשוש שידליק אור, הרי מפורש ברש"י שחשש שיטעו באיסור בישול.

ונראה שהי' להמלחמות גירסא אחרת בדברי רש"י. ועי' בר"ן שמביא רש"י באופן אחר קצת, וז"ל, "שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתחנה באור", ע"כ. הרי לגירסת הר"ן ברש"י אינו מזכיר שהחשש הוא איסור בישול, ולכן המלחמות הי' יכול ללמוד בדברי רש"י שחשש שידליק את האור.

שוב מצאתי שהתורת חיים (סי' רנ"ז סק"א) דן בכל זה. והתו"ח לומד שרש"י והרמב"ן הם לשיטתם, שרש"י סובר שיש בא"ב בדבר לח (וכנ"ל), וע"כ חשש

לאיסור בישול. משא"כ הרמב"ן סובר שאין בא"ב כלל הן בדבר לח והן בדבר יבש, וע"כ לומד שרש"י חושש לאיסור הבערה, עיי"ש.

אבל עדיין קשה לפי דבריו, דאיך ה' הרמב"ן יכול ללמוד כן בדעת רש"י עצמו, הרי מפורש ברש"י שחושש לאיסור בישול. ע"כ נראה לומר כמ"ש לעיל שהי' להמלחמות גירסא אחרת ברש"י.



חסידות

שרעת א' נכנס בהשני וכן להיפך

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ת פ' בהעלותך בד"ה וזה מעשה המנורה כתוב:

'אך העיקר שצריך להיות אחדות גמור זה עם זה שלא יביט ברעת חבירו וכו'. והיינו שידע שיש למעלה מנורה מקשה שהעליון ירד למטה והתחתון עולה למעלה שהרע יורד לפעמים למטה ונכנס באדם רע ולהיפך עשיית איזה מצוה מאדם רע לפעמים עולה למעלה ונוטל אחר, וכל אדם צריך לתלות החסרון בו והטוב שלו שמא הוא מאחר שעלה למעלה ורעת אחרים שמא הוא שלו שירד למטה ואז יהיה באמת אחד הירך עם הפרחים שכל אחד יחזיק עצמו לבחי' ירך ולחבירו בחי' פרח וחבירו להיפך ואז יכול אהרן הכהן להדליק אש בכל הז' נרות שהוא כהן גדול רב חסד שכל החסדים בו יוכל להמשיך מאהבה רבה לאהבת עולם ואז ממילא יהיה תוכו רצוף אהבה בהתגלות לבו כרשפי אש וכו'. וזהו בהעלותך את הנרות שאהרן יעלה אותם'.

באם מי מהקוראים יאיר עיני בענין הנ"ל, דהיינו שיש שרעת א' נכנס בהשני וכן להיפך ולכן יחשוב שענין טוב שבו בא לו מאיש אחר, ולהיפך, הרע שבאחר אולי בא ממנו. מה הכוונה בזה? האם יש מקורות שמבארים ענין זה יותר.



הערה בשעהיוה"א

הת' יחזקאל שייקביץ

ישיבת תות"ל המרכזית – 770

ראיתי שנתחבטו הרבה בסברת החילוק שבין פעולת יש מיש לבין התהוות יש מאין המוזכר ברפ"ב דשעהיוה"א (ראה התמים חוברת ג' ובהרבה קובצי הערות).

ונ"ל שהוא יסוד שכלי פשוט, אך בהקדים המפורש בלקו"ש ח"ח (במכתב הארוך בענין השגח"פ המובא בהוספות שם), דביאור שיטת המינים הוא שלדעתם הבריאה (הגם שנתהוותה יש מאין) הייתה בדרך השתל' עו"ע (עיי"ש). ולכאורה צ"ל היכן נרמז ענין זה בשעהיוה"א?

אך כד דייקת שפיר, תשכח דענין יציאת כלי מידי הצורף (המובא בתניא שם) הוא הדוגמא הכי מוחשית לענין עו"ע, כדלקמן.

דהנה ענין עו"ע הוא דהעילה היא מקור ויסוד שעליו עומד העלול. ולדוגמא: המספרים הם העילה שעליו וממנו מורכבת חכמת החשבון, ובהינטל המציאות דמספרים תתבטל חכמה זו; ועד"ז – ענין הקיום הוא הנותן אפשריות לעשיית ציור, ובהינטל המציאות דקוים יתבטל ממילא ענין הציור.

וזהו ממש ענין הציור (דהצורף) בחומר החתיכת כסף, דהנסכא היא העילה שעלי' עומדת הצורה, ובלא הנסכא יתבטל אפשריות הציור.

והנמשל מזה הוא (כמבואר בלקו"ש שם), מה שדימו המינים דח"ו עזב ה' את הארץ בידי הכו"מ, היינו דמציאות רוחנית המצומצמת ביותר היא העילה שעליו עומד קיום העולמות.

אך מבארם אדמוה"ז דבענין הבריאה יש מאין לא שייך מציאות כזאת דעו"ע, דהפי' יש מאין הוא, דכל רוחני, אפי' המצומצם ביותר (ע"ד הפי' באין – ד'כלא' הוא לגבי יש האמיתי), אין הוא (דהיינו שאינו מושג) לגבי יש הגשמי, וא"כ אין הוא יכול להיות עילה ויסוד שעליו תתקיים מציאות הגשם.

וא"כ, בהעדר עילה שעליו תעמוד מציאות הגשמי, מובן איך שמוכרחת התמדת פעולת הפועל בנפעל.

ועפ"ז מיתוסף הסברה במה שהוא פלא גדול יותר מקי"ס, דבמים יש אפשרות לעילה שתעמידם (רק שבפועל אינו כן), משא"כ ביש (מאין) שאין גם אפשרות לעילה כנ"ל, וק"ל.



"לשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו" (גליון)

הרב מענדל וילהלם
תושב בשכונה

בתניא פ"ז כתב רבינו וז"ל "כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו כדאמר רבא חמרא וריחא כו' או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת ויו"ט . . . וכן האומר מילתא דבדיחותא לפקח דעתו ולשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו שצריכים להיות בשמחה".

וכתב הרב וו.ר. בגליון א'קכו (חה"ש תשע"ז) וז"ל "ויש להעיר שבנוגע 'להרחיב דעתו' כתב רבינו רק 'ולתורתו', משא"כ בנוגע 'לפקח דעתו' מוסיף גם 'ועבודתו'".

ולכא' הן הענין של "להרחיב דעתו" והן הענין של "לפקח דעתו" שייכים (בעיקר) לתורה, ומהאי טעמא י"ל שלא הזכיר 'ועבודתו' בנוגע 'להרחיב דעתו', וא"כ למה הזכיר רבינו 'ועבודתו' בנוגע 'לפקח דעתו'. ועוד באמת הי' מתאים להזכיר 'ועבודתו' לאחר 'לפקח דעתו', שהרי "בהמשך" לזה כתב רבינו "או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת ויו"ט", שזה ענין של עבודה". עכ"ל בגליון הנ"ל.

ולכא' י"ל דבענין "האוכל בשרא וכו' להרחיב דעתו" היות ומדובר בענין של "תאוות עוה"ז" שבדרך כלל זה פועל גסות באדם, לכן אינו שייך כ"כ לענין העבודה. ורק ביוצא מן הכלל כמו ב"מצות ענג שבת ויו"ט" שייך זה (דהרי בשבת גשמיות העולם מתעלה). וכן בענין "לפקח דעתו ולשמח לבו" הרי פיקוח הדעת הוא בנוגע לתורה דווקא, ולא על זה קאי מה שכתוב 'ועבודתו'. משא"כ ההתחלה "האומר מלתא דבדיחותא", שמלתא דבדיחותא זה דבר המשמח, הרי מצוה להיות בשמחה הן בשעת תורה והן בשעת העבודה וכמו שממשיך "שצריכים להיות בשמחה", ועל זה י"ל שכתב "ולשמח לבו וכו' ולעבודתו".



רמב"ם

ביאור בדברי הרמב"ם בהלכות טהרה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בייש"ג מנצ'סטר

רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פ"ה ה"ג "יולדת שירדה לטבול מטמאה לטהרה [אחר ז' לזכר או י"ד לנקבה], ונעקר ממנה דם בירידתה . . . הרי זו טמאה [היינו הדם טמא ומטמא אותה מדין נושא, ולא שהיא טמאה נידה או זבה, דהרי ימי טוהר אינן ראויות לא לנידה ולא לזיבה], ואין הטבילה מועלת לדם זה ואף על פי שעדיין הוא בבשרה".

"ואם נעקר ממנה בעלייתה מן המקוה, הרי זו טהורה, מפני שהוא דם טהר, והטבילה מועלת לכל הדם המובלע באיברים ומשימה אותו דם טהר".

והנה במ"ש "ואם נעקר ממנה בעלייתה מן המקוה הרי זו טהורה" פי' ב"רמב"ם הערוך", דמדכתב הרמב"ם "ואם נעקר ממנה בעלייתה מן המקוה" משמע דאם נעקר בזמן שהיא בתוך המקוה ה"ז טמאה. והיינו משום שאין הטבילה מטהרת את הטמא אלא אחר שעלה מן המקוה כמ"ש הכס"מ הל' אבוה"ט פ"ו הט"ז.

אבל לכאורה צ"ע בפי' דא"כ מאי קמ"ל הא פשוט דכיון דטבלה הוי דם טהר כמ"ש לעיל (הלכה ב').

ועוד צ"ע בהמשך ל' הרמב"ם "והטבילה מועלת לכל הדם המובלע באיברים ומשימה אותו דם טהר" דמה מוסיף בזה על הא דפשוט בלא"ה דע"י הטבילה הוי דם טהר.

ואולי י"ל דכוונת הרמב"ם ב"בעלייתה" היינו ההיפוך ד"בירידתה", דבירידתה הכוונה בדרך ירידתה והיינו קודם שירדה, ובעלייתה הכוונה בדרך עלייתה וקודם שעלתה אף שעדיין לא יצאה כלל מהמקוה.

ואף דלשיטת הרמב"ם אין הטבילה מועיל לטהר אלא ע"י יציאתו מהמקוה כמו שמדייק הכס"מ הנ"ל, י"ל דהיינו דוקא כשהגברא שמטמא או החפץ הטמא מתטהר אזי יש דין מחודש דאין לו טהרה אלא ביציאתו מהמקוה. אבל בנידון דידן דיש דין דאין הדם נק' דם טהר אלא ע"י טבילה, אין הטהרה של הדם ע"י שהגברא נהי' טהור וממילא הדם טהור דאז הי' פשוט שצריך שיצא מהמקוה. אלא שהוא דין חדש

דע"י הטבילה נעשה הדם דימי טוהר דם טוהר, י"ל דלענין טבילה זו לא שייכי חידוש הנ"ל של הרמב"ם דאין הטהרה נפעל אלא ע"י יציאתו, אלא הטהרה הוא ע"י הטבילה בהמקוה גרידא.

ועפ"ז מובן הוספת הרמב"ם "הטבילה מועלת לכל הדם כו'", והיינו דאין הפשט דהטבילה מועלת להגברא וממילא להדם שאז הי' צריך שתצא מהמקוה לפעול הטהרה, אלא הטבילה מועלת להדם עצמו וממילא הטבילה עצמה בלי היציאה ג"כ מועיל כנ"ל.

ועי' צפע"נ הל' איסורי ביאה פ"ד ה"א שמדייק מל' הרמב"ם הנ"ל "משמע דעל הדם גופא יש עליו שם נידה" והיינו כנ"ל שהטבילה הוא לא בשביל האשה אלא בשביל הדם וא"כ י"ל כנ"ל דבטבילה כזה לא אמרינן החידוש דאין הטהרה עד היציאה מן המקוה.

ועי' אג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ד עמ' ס' ד"עצם הסברא האמורה שהטהרה היא דוקא ביציאתו מן המקוה - חידוש גדול הוא וגם תמוה ולולי שהכסף משנה אמרה, יש להעיר ע"ז ומכמה צדדים כו". וא"כ י"ל דאין לך בו אלא חידושו דבטהרת הגברא יש הדין המחודש דצריך היציאה משא"כ בטהרת הדם גופא או המקור אין בו חידוש הנ"ל.

(ועי' מ"ש הצפע"נ הל' מתנות עניים פ"ג הי"ז "דהטבילת יולדת מועלת גם להמקור עצמו שיטהר . . וזהו כונת רבינו בהלכות מטמאי מו"מ פ"ה ה"ג והטבילה מועלת לכל הדם" וזהו ג"כ כנ"ל שאין הטהרה תלוי' בטהרת האשה).



הלכה ומנהג

קדיש ו'יהללו' אחר קריאת התורה במנחה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

סוגיא עמומה זו כבר דשו בו רבים, (א) עת אמירת הקדיש; (ב) עת אמירת 'יהללו'. אך ההכרח לא יגונה, ותוך כדי מלאכתי בהכנת המהדורה החדשה של 'סדור רבנו הזקן עם מקורות ציונים והערות', לא אמלט מלהתייחס במישרין לנושא זה. לא אחתד לומר שמיצאתי הנושא עד שהדברים הם ברורים, אך אציגה הדברים עד

כמה שידי מגעת, ומי שיש לו בירור נוסף בנושא, אבקש ממנו לזכות את הרבים, לשלוח פרי עטו אל במה נכבדה זו, ואם דברה בו מדת הצניעות, אנא שיכתוב ישר אלי: dayan@lubavitchuk.com, וזכות הרבים בידו בעז"ה. ל.י.ר.

ובזה החלי:

הנה, אמירת קדיש נהוגה בסוף חטיבה - של תפילה או של לימוד תורה. היא גם נהוגה בפתח תפלת העמידה [לבד משחרית, עקב סמיכות גאולה לתפלה]. אכן בסדר התפלה של מנחה של שבת באות שתי סיבות הללו ברצף: סיום החטיבה של קריאת התורה, ופתיחת תפלת העמידה. במשך הדורות נסתפקו רבני חב"ד בהנהגה הנאותה במבוכה זו, כאשר יראה עיני המעיין.

זה לשון המגן אברהם סי' רצב ס"ק ב:

ואין אומרים קדיש על התורה, שאין כאן במה להפסיק בין קדיש זה לקדיש שקודם י"ח. ואפי' במנחה בתענית שמפטירין, אין כאן הפסק, דהפסטה שייכא אל הקריאה (הגהות מנהגים) וכן כתב בליקוטי פרד"ס, שהקדיש שלפני י"ח קאי אקריאה, ואע"פ שמפסיקין בין הקריאה לקדיש עד שיגלול ס"ת, לא חשיב הפסק, דסיומא אריכתא היא, עכ"ל. וכן משמע בלבוש.

וזה לשון רבינו בשולחן ערוך שלו שם ס"ד:

אין אומרים קדיש אחר קריאת התורה במנחה, שאין כאן במה להפסיק בין קדיש זה לקדיש שאומרים קודם תפלה בלחש. שאף שנוהגים לומר 'יהללו', מכל מקום פסוק אחד הוא ואינו חשוב הפסק, ואסור לומר ב' קדישים זה אחר זה בלא הפסק פסוקים בינתיים ... שלעולם אין אנו מתחילין תפלה בלא קדיש לפניה, חוץ מתפלת השחר מפני סמיכת גאולה לתפלה:

ואילו בסדרו מורה רבינו:

ואחר קריאת התורה מתפללין שמונה עשרה. ואומרים חצי קדיש קודם שמונה עשרה.

הגאון הר"ר נחמ"י מדובראווא (חתן בן רבינו) נתחבט בכוונת הדברים. וזה לשונו⁵²:

(52) שו"ת דברי נחמ"י או"ח סו"ס יט.

צ"ע מאין הרגילים שנוהגין במנחה דשבת ותענית וכהאי גוונא לומר הקדיש קודם שמכניסין הס"ת להיכל (ומה גם⁵³ אחר שמתחילין תפלת י"ח). דפשטות הלשון שבמגן אברהם ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל סי' רצ"ב דאין אומרים קדיש אחר קריאת התורה כו'. משמע דקדיש זה בטל לגמרי. והקדיש שקודם שמונה-עשרה נשאר במקומו ממש כמו בשאר פעמים שאומרים אותו - סמוך לשמונה-עשרה ממש.

ומה שכתב המגן אברהם בשם לקוטי הפרדס שהקדיש שלפני שמונה-עשרה קאי אקריאה (ומוח"ז רבינו השמיט זה), היינו משום דבלא זה אי אפשר לומר קדיש בלי פסוקים קודם. אבל מ"מ עיקר התקנה בשביל השו"ע [השמונה-עשרה]. דלעולם אין מתחילין שו"ע בלא קדיש לפניו, כדמסיק המגן אברהם ומוח"ז רבינו ז"ל בשם מהר"מ. לכן יש להסמיכו לשמונה-עשרה כל מה דאפשר. וביותר מבואר כן בדברי מוח"ז רבינו ז"ל סי' נ"ה סס"ד, ע"ש. וכן משמע בפרי מגדים כאן, ובס' חיי אדם כלל ל"א סעיף ל"ו.

ובסידור ר' יעקב עמדין ז"ל מבואר בהדיא שאומר הקדיש אחר שמכניסין הס"ת להיכל. וכן הוא בהדי' בלבוש סי' תצ"ב גבי תענית במנחה, וה"ה בשבת. וכן בדן מסברא, שהרי גם בקדיש שבין פסוקי דזמרה ל'ברכו', דוודאי קאי (גם) אפסוקי דזמרה כמ"ש בכ"ד. ומ"מ מבואר בסי' נ"ד בהגהה ובדרכי משה בשם תשובת הגאונים, שיותר טוב להפסיק בין 'ישתבח' לקדיש מבין קדיש ל'ברכו'⁵⁴, (ולפי הסלקא-דעתך שבדרכי משה הוי ס"ל שהקדיש לא קאי כי אם אפסוקי דזמרה כו' ע"ש בהדיא), וכל שכן הכא שנראה דעיקרו (רק) אשו"ע. וודאי יותר טוב שיהי' הפסק ההכנסה קודם הקדיש. ועוד הרי בשחרית שבת ג"כ מפסיקים בהכנסת ס"ת בין אשרי לקדיש. (ולכאורה באמת התם צ"ע למה אין מכניסין קודם אשרי). ועוד דכאן י"ל דאין ההכנסה חשובה הפסק כלל בין הקריאה לקדיש, דסיומא אריכתא היא, כמ"ש המג"א בשם הלקוטי פרדס (ומ"ש עד שיגלול כו'. י"ל דכוונתו על ההכנסה, דאטו כי רוכלא כו').

סיכום דברי הר"נ מדובראוונא: בזמנו היו כאלה שנהגו לומר הקדיש כאשר הס"ת עמד עדיין ליד שלחן הקריאה. והוא מורה להכניס הס"ת להיכל, ואז לומר קדיש.

(53) אולי צ"ל: ומה גם שמכניסים הס"ת אחר כו'.

(54) הרי שהסמיכות להבא אחריו חשוב יותר מהסמיכות להבא לפניו.

אחריו קם הגאון הרא"ד לאוואוט ותמך בהנהגה ששלל ה'דברי נחמ"י, וזה לשונו⁵⁵:

הנה ידוע בברור שלמעשה הנהיג אדמו"ר בשבת במנחה תיכף אחר הקריאה בס"ת כשהש"ץ הולך להתיבה להתחיל קדיש, מגביהין הס"ת, והש"ץ בבואו אל התיבה מתחיל מיד קדיש, ובסיום הקדיש עומדין כל הצבור תיכף להתפלל, לבד השמש והגולל מחזיקין הס"ת על הבימה עד כדי שהמכניס הס"ת להיכל לא יצטרך לעבור על האיסור שאסור לעבור נגד המתפללים ... והמנהג הזה נתפשט אצל כל המתפללים בזה הסדור, עד שזה כעשרים שנה שנדפסו הכתבים שנשארו מהגאון ר' נחמיה מדובראוונא ... ושם בשו"ת דברי נחמיה סימן י"ט נמצא מה שנתעורר הגאון הנ"ל לעיין בזה המנהג, וז"ל ... עיי"ש בדברי נחמיה, שהתחיל בצ"ע ונשאר בתמיה. ולא יתכן להאמין על גדול כמוהו שלא מצא במה ליישב את מנהג אדמו"ר. ומאחר שלא נמצא בין הכתבים שלו הישועים, לא היה להם להדפיס את הצ"ע, שישאר כמתלונן על אדמו"ר.

... ואי אפשר לומר שהקדיש שלאחר הקריאה בטל, שהרי בפרי עץ חיים שער הקדישים נקרא "אמן יהא שמ"י רבא דאגדתא" (עיין לעיל בשני וחמישי). ... העולה מזה שבדקדוק גדול כתב אדמו"ר⁵⁶ "ואחר קה"ת מתפללין תיכף בלי שום הפסק, והחצי-קדיש - שעל הקריאה - אומרים קודם התפלה".

... וא"כ מאחר שאמירת סדר קדושה במנחת שבת הוא בסוג אחד עם סדר קדושה דחול, לכן הנהיג אדמו"ר שלא להכניס הס"ת עד אחר איש"ר של אחר קריאת התורה שזהו קדושה דסדרא ואיש"ר דאגדתא לפי קבלת האריז"ל ...

סיכום דברי הרא"ד לאוואוט: עד שנתפרסמה דעת ה'דברי נחמ"י, נהגו - ע"פ רבינו - שהש"ץ התחיל הקדיש תיכף אחר הגבחת התורה. הוא דוחה בתוקף סברת ה'דברי נחמ"י שהקדיש שלאחר הקריאה בטל. לדייק בהחזרת הס"ת שתהא אחר "אמן יהא שמיה רבה".

ובדור שלאחריו הניף ידו הגרא"ח נאה, והרבה להתקשות בהתיאור של הרא"ד לאוואוט. וזה לשונו⁵⁷:

(55) שער הכולל פרק כט ס"ד.

(56) בסדורו.

(57) קצות השלחן (ירושלים תרצ"א) סי' צא הערה ד.

ועי' בשער הכולל על הסידור שאדמו"ר ז"ל הנהיג לומר הח"ק קודם הכנסת ס"ת להיכל (נראה דהיינו שאומר 'יהללו', וכשמגיע אל ההיכל אומר הש"צ הח"ק, וגומרו קודם שיסגור ההיכל. ... [ומביא תיאור המנהג שבתחלת דברי השער הכולל הנ"ל], וכמה תמיהות בדבר, דמוכח שהש"צ הולך להתיבה קודם הגבהה, והלא גם הש"צ צריך לראות להגבהה, והעיקר: מוכח מיני' שמכניסין הס"ת אחר שגמרו הצבור השמ"ע שיוכל הגולל לעבור, נמצא שהשמש והגולל מתפללין ביחיד ולא עם הצבור. וגם מה שיאטי' דהשמש לכאן, די באיש א' שיחזיק הס"ת. גם לפ"ז נמצא שמכניסין הס"ת בחשאי בלא אמירת 'יהללו', והצבור לא ילוו אותה. ולומר 'יהללו' בין שמו"ע לחזרה - אין שם מקומו. באופן שדבריו נפלאו ממני ולא יתכן שכן הי' מנהג אדמו"ר, אע"פ שכ[תב] שידוע בברור. וגם בדברי נחמי' ... כ' שנוהגין לומר הקדיש קודם שמכניסין הס"ת להיכל, ומקשה ע"ז במה שמפסיקין עם ההכנסה בין קדיש להתפלה ... מבואר שהיו מכניסין קודם השמ"ע תיכף אחר (הקדיש).

ושב מוכיח מדברי המגן אברהם בשם ליקוטי הפרדס, שהקדיש אומרים אחר שיגלו ס"ת קודם שמכניסין אותו להיכל. ומקשה על מה שדחק הדברי נחמי' לפרש לשון "עד שיגלו" דהיינו "עד שיכניס". וממשיך:

ומש"כ [הדברי נחמי'] "יותר טוב שיהי' הפסק ההכנסה קודם הקדיש", י"ל דכיון ש[אם] הש"צ אומר הח"ק לפני העמוד לא יהי' ניכר כלל שאומרו על הקריאה, משא"כ כשאומרו קודם הכנסת הס"ת איכא הכירא דקאי ג"כ על הקריאה. ועוד דלפמ"ש לעיל לנהוג שבהגיע הש"צ⁵⁸ סמוך להיכל מתחיל הקדיש וגומר הקדיש קודם סגירת ההיכל, וכמעט בשעה אחת מסיים הקדיש עם ההכנסה, נמצא שאין ההכנסה מפסקת כלל לא בין הקריאה להקדיש ולא בין הקדיש לשמ"ע. וכן ראיתי נוהגים.

ובלא"ה בעוד שמוליך הס"ת ואומר 'יהללו', הקהל עונים 'הודו על ארץ ושמים', וכל אחד הולך לנשק הס"ת. ואם יאמר אז קדיש יהי' בלבול ולא ישמעו הקדיש כלל. וע"כ צ"ל שממתין עד שמגיע עם הס"ת אל ההיכל, ובעוד שפותח ההיכל ומכניס הס"ת ומעמידה על מקומה, אז אומר הח"ק והצבור יכולים אז לשמוע הקדיש. ובזמן הדברי נחמי' נהגו להכניס אחר הח"ק, ואולי אמרו 'יהללו' ג"כ אחר הח"ק, לפיכך תמה עליהם.

וחזר על דבריו בקיצור ב'פסקי הסדור' (אות קלד):

(58) כוונתו לכאורה אל הנושא הס"ת.

ואדמו"ר ז"ל הנהיג לומר הח"ק קודם הכנסתם הס"ת להיכל ... דהיינו אחרי שהש"צ אומר 'יהללו' ומגיע עם הס"ת סמוך להיכל, אז אומרים הקדיש, וגומרו קודם סגירת ההיכל ... דלא כמ"ש בשער הכולל פכ"ט אות ד'.

סיכום דברי הרא"ח נאה: הוא מקבל דעת הרא"ד לאוואוט שהקדיש הוא על הקריאה. יש נוהגים שהש"ץ מתחיל הקדיש בעת הולכת הס"ת. אכן הוא ממליץ לְאַחַר התחלת הקדיש עד שהס"ת עומד בפתח ההיכל. אמירת 'יהללו' ו'הודו על ארץ ושמים' - בעת הולכת הס"ת למקומו, לפני התחלת הקדיש.

ואילו אצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע נהגו שלא לוותר על הצמדת הקדיש אל הקריאה, ולכן הש"ץ התחיל הקדיש קרוב לסוף הגלילה:

הקדיש שאחר קריאת התורה במנחת שבת, מתחילים לומר בעת הגלילה, ומאריכים בו קצת, כדי שלא יצטרך מכניס הס"ת להיכל לעבור בד' אמות המתפללים שמונה-עשרה, ועיין בשער הכולל. כן היו נוהגים כשהתפלל מנין בחדר אדנ"ע⁵⁹, או כשיצא הוא להמנין. ואם קצרו בקדיש, היו ממתינים, אלו העומדים בדרך המכניס הספר-תורה להיכל, להתחיל תפלתם עד שיכניס הספר-תורה. [לפול בזה בקצות השלחן - או בפיסקי הסידור - לנאה, ומסיים בצע"ג בדברי שער הכולל, ושכמה מקומות מתחילים הקדיש תיכף אחר אמירת יהללו, ומסיימו עם ההכנסה להיכל. הכותב].⁶⁰

דברים דומים רשם הרה"ג הר"י לנדא:

במנחה, עוד טרם גמרו לגלול את הס"ת, אמר קדיש⁶¹. ובגמרו, תיכף פנה אל הצד שכבר עמד שם נושא הספר-תורה להעמידה על מקומה, ונשקה. וכמעט עוד באמרו תיבת 'אמן'⁶² התחיל לפנות את הספר-תורה למהר לנשקה טרם יכניסוה.⁶³ לימים מבהיר כ"ק אדמו"ר זי"ע לנהוג כנ"ל. (בדבריו הק' משמע ברור שאמירת 'יהללו' היא תוך כדי אמירת הקדיש).

(59) = כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

(60) תורת מנחם-רשימת היומן ע' תטז [שבט תש"ב].

להעיר שלא חששו לדברי השער הכולל שיש להמתין עם החזרת הס"ת עד אחרי 'אמן' יהא שמה רבא גו".

(61) כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהירצויי של אמו הצדקנית, ש"פ בא, יו"ד שבט, שנת עטר"ת..

(62) = של 'דאמירן בעלמא'.

(63) 'פכר חב"ד' גליון 986.

אמירת חצי-קדיש שאחר קריאת-התורה במנחת שבת, מתי יתחילו? עיין בשער הכולל פכ"ט. אבל מנהגנו על פי הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר להתחיל לומר חצי-קדיש קודם וקרוב לסוף הגלילה⁶⁴, ולמהר בהגלילה ואמירת יהללו [והכניסה לארון, ולהאריך במתינות באמירת הח"ק]⁶⁵ באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו לתפלה בכל האפשרי.⁶⁶

ובנוסח שונה קצת:

תיכף לאחר הקריאה מתחיל הש"ץ במתינות חצי קדיש ומשתדל לגומרו בהכנסת הס"ת לארון הקודש.⁶⁷

ובפנים הספר כבר הבאנו לשון ההוראה שבשולי 'סדור תהלת ה' השלם' מהדורת תשל"ח:

מנהגנו - הש"ץ מתחיל לומר חצי קדיש קרוב לסוף הגלילה, ומאריך באמירתו באופן שיסיים אחר כניסת הס"ת לארון.

אכן בשנים האחרונות חלו שינויים בכל זה, כי כאשר הזדמן לכ"ק אדמו"ר זי"ע יארציט בשבת, ה' ממתין מלהתחיל הקדיש עד שיכניסו הספר-תורה אל ההיכל. ברם יתכן שאין לראות בזה שינוי דעת, כי אם שזה קשור עם שבאותה תקופה נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע להתפלל מנחה תיכף אחר ההתוועדות, כאשר הוא נשאר במקומו של עת ההתוועדות ק' - באמצע ביהכ"נ, ולא הלך אל ה'עמוד' שבקידמת ביהכ"נ, ליד ארון הקודש⁶⁸. גם שלחן הקריאה העמידו אז סמוך למקום מושב כ"ק. עקב כך, אילו היה מתחיל הקדיש בעת גלילת הס"ת (כבקדמת דנא), הרי עקב עומס הקהל,

64 בס' 'על מנהגים ומקורותיהם' ע' קצט ואילך קובע שהכוונה ב'גלילה' כאן אינה לכריכת האבנט סביב הס"ת וכו', כי אם לגלילת (וסגירת) ספר התורה עצמו. ושם ע' רב מביא שהקשו עליו מהמשמעות בס' המנהגים ע' 34 שהמדובר בפעולה הנמשכת זמן מה. והוא מיישב שכוונת הלשון "קרוב לסוף הגלילה" היינו לאחר סיום הגלילה, ע"כ. אך דבריו נסתרו מהלשון הנעתק פה "קודם וקרוב לסוף הגלילה" [אם כי בס' המנהגים שם נשמטה תיבת 'קודם'].

65 ס' המנהגים שם.

66 אגרות קודש כרך ג ע' קלח [תמוז תש"ט].

67 ב'לוח כולל חב"ד' (שנת תשי"ג, יום השבת, א' תשרי) כתב הרא"ח נאה, שבמנחה, לאחר קריאת התורה: "כשמגיע עם הס"ת סמוך להיכל או מתחיל הש"צ החצי קדיש לפני התיבה, וכן בכל פעם שקורין במנחה, עי' קצות השלחן ח"ג סי' צ"א. כ"ק אדמו"ר זי"ע מחק את הדברים, וכתב כפנים. מקור: מאמר הר"ב שי' אברלנד ב'הערות וביאורים' גליון א' כ"ע ע' 60.

השינוי כאן הוא שאינו מזכיר "קרוב לסוף הגלילה", כי אם "תיכף לאחר הקריאה".

68 ואילו עד אז נהג להתפלל מנחה ב'זאל' הקטן, למעלה (אורחות מנחם ע' ד).

היתה החזרת הס"ת למקומו מתאחרת הרבה, גם אחרי גמר הקדיש. ולכן נאלץ לנהוג כמנהג העולם, להמתין עם הקדיש עד החזרת הס"ת למקומו. ואם כנים הדברים, הרי אין ללמוד ממנו לגבי שאר דוכתי, ויש להמשיך במנהג רבותינו נשיאנו דמקדמת דנא, וכהוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע, להתחיל הקדיש קרוב לסיום הגלילה וכו'.

סיכום הנהגת רבותינו נשיאנו: הש"ץ מתחיל קדיש בעת גלילת הס"ת, ומשתדל לגמור בעת הכנסת הס"ת אל ההיכל. בשנים אחרונות המתין כ"ק אדמו"ר בהתחלת הקדיש עד החזרת הס"ת למקומה. אך יתכן שזה הי' עקב המצב המיוחד דאז.

הסדר בתענית ציבור:

מדברי השער הכולל יוצא שבמנחה של תענית ציבור – שאז אין אומרים קדושא דסידרא – ניתן לומר הקדיש לאחר החזרת הס"ת למקומו, וכדברי הלבוש שציטט שם (כעין מנהגנו לפני מוסף של שבת ויו"ט). זה מתאים גם לפי הקצות-השלחן הנ"ל, ואולי גם לדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע, כי אף מטעם הפסק, הרי מכיון שכבר גללו הס"ת לפני ההפטר, הרי ההפסק – של הולכת הס"ת אל ההיכל – קצר הוא מאד. ואכן במחזור חב"ד (מהדורת תנש"א), במנחה של ראש השנה נעתק מנהגנו הנ"ל, כשחל בשבת הש"ץ מתחיל הקדיש קרוב לסוף הגלילה. ואילו במנחה של יום-כיפור לא ציינו מנהג זה.

אבל העירור⁶⁹ שבסרטי וידיאו נראה שכאשר כ"ק אדמו"ר זי"ע הי' ש"ץ בתענית צבור, התחיל את הקדיש מיד לאחר סיום ברכת ההפטורה. ברם אין הדבר ברור, ויש⁷⁰ שפירסם סקר על הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת האבלות על הרבנית ע"ה (תשמ"ח-ט), איך שבתענית אסתר התחיל לומר קדיש טרם הכניסו הס"ת לארון הקודש, ואילו בשאר הצומות שהה להתחיל הקדיש עד שהכניסו הס"ת למקומו, ע"כ. שוב לאידך, אם כנים דברינו דלעיל – ששינוי ההנהגה במנחה של שבת הי' עקב עומס הקהל כו', יתכן שזה שייך גם לתענית צבור.

אבל מה שכן יכולים מכל זה להסיק למעשה הוא, שבמקום חשש מכשולים וכו' ניתן לוותר על מנהג התחלת הקדיש קרוב לסוף הגלילה.

(69) 'התקשרות' גליון תנא ע' 14 הע' 47.

(70) הרב חיים שאול שי' ברוק ('התקשרות' גליון א'מו).

יהללו

הדיון על מקום הקדיש יש לו השלכה על אמירת 'יהללו'. והרי יש בזה ד' אפשרויות: א) לפני הקדיש; ב) תוך כדי הקדיש; ג) לאחר הקדיש; ד) שלא לומר 'יהללו' כלל.

לפי דרכי הדברי נחמי' והרא"ח נאה - אומרים 'יהללו' לפני הקדיש. וכך צויין בסדור תהלת ה' השלם, שאחרי פסוקי 'יהללו' הורו: "חצי קדיש". אבל במהדורת תשל"ח הוסרה הוראה זו.

לפי דרך ה'שער הכולל' ומנהג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, אי אפשר להקדים 'יהללו' לפני הקדיש, כי 'יהללו' נאמר בעת החזרת הס"ת, והרי כבר בעת הגלילה התחילו לומר קדיש. ובמצוטט לעיל [הנעתק בס' המנהגים] משמע ברור שאומרים אותו תוך כדי הקדיש. דבר זה תמוה גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה מעשית. מבחינה הלכתית, הרי בעת הקדיש חייבים לשמוע, ולא להסיח לדברים אחרים - ראה בהערה⁷¹. ומבחינה מעשית - כי 'יהללו' נאמר ע"י הש"ץ, והקהל עונים "הודו על ארץ ושמים גו'". אך בעוד הש"ץ אומר קדיש אינו יכול לומר 'יהללו'.

לומר 'יהללו' אחר קדיש, באנו לאיסור הפסקה בין קדיש לתפלת העמידה, וכמ"ש בשו"ע ס"ד [והכי נקט רבינו בסדורו] לענין פסוק 'ואני תפילתי'.

והי' אפשר לומר שלא אומרים 'יהללו' כלל. וכמו שבגלל חשש הפסק, של רבינו אמירת מזמור תהלים [הנהוגה ברוב ישראל], יתכן לוותר גם על אמירת 'יהללו'. אך מה נעשה, שגם בשו"ע ר' שם⁷² וגם בציטוט הנ"ל מפורש שאומרים 'יהללו', וכן הוא ב'תוספת' לפסקי הסידור שבשו"ע ר' קה"ת הישנים ע' 834 [נעתק בפנים בהערה 900].

שים לב שבכל הציטוטים דלעיל, הרי התייחסות ישירה לאמירת 'יהללו' היא רק בה'אגרות קודש', וממנו בס' המנהגים. ואף כי ממנו משמע שאמירת 'יהללו'

71 ברמ"א סי' נו סוף ס"א כתב שנהגו [מקדמת דנא] שכאשר החזן אומר 'יתגדל', אומרים הקהל 'ועתה יגדל נא וגו'', וכתב שם המגן אברהם סק"ו: "כלומר קודם שמתחיל, דבשעה שהחזן אומר 'יתגדל' צריך לשמוע ולשתוק ...". זאת, הגם שהפסוק הוא מאותו הענין.

72 בשו"ע ר' שם כתב ש'יהללו' הוא פסוק אחד. ובהערות המו"ל העיר שבסדור הם שני פסוקים. ובאמת בכל הסדורים הוא כן, ורבים אומרים יותר מזה, כגון "ובנוחה" וכו'. אך נראה הכוונה, שהש"ץ אומר חצי פסוק, והקהל עונים פסוק וחצי, כך שאף אחד אומר שני פסוקים.

הוא תוך כדי אמירת הקדיש, ברם שמועה רווחת היא שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לומר פסוקי 'יהללו' אחרי גמר הקדיש⁷³.

ואולי זה שאומר 'יהללו' בלחש ממעט איסור ההפסקה בין הקדיש ותפילת העמידה. אך להעיר שבזה האופן נפסד הסדר של 'חזן וקהל', שהחזן אומר 'יהללו' והקהל עונים 'הודו'. ואילו בתוספת לפסקי הסדור הנ"ל מפורש ש"הש"ץ אומר יהללו וגו'". וא"כ הדברים עדיין צ"ע ובירור.

עוד בכל הנ"ל ראה: שאלות ותשובות הרב או"ח סי' כב; קובץ הערות וביאורים גליון תתקכז; מאמר הגר"מ אשכנזי ז"ל ב'אספקלריא' מס' 1263, תגובה עליו שם מס' 1266.



”בל תוסיף” בברכת כהנים

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע אדה"ז המבואר

בשוע"ר סי' קכח ס"מ כותב: "כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על הג' פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף – עובר על בל תוסיף אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם (ולכן אומרים השקיפה כו', מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם)".

כלומר, איסור "בל תוסיף" בברכת כהנים זהו בתנאי כשאומר "בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם", ולכן אין באמירת הפסוק "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל וגו'" ע"י הכהנים אחר הדוכן (כשאומרים "רבנו של עולם עשינו מה שגזרת עלינו כו'") משום "בל תוסיף", כיון שאומרים אותו לאחר "שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם".

ויש לעיין, האם צריכים את שני התנאים כדי לעבור על "בל תוסיף" או די בתנאי אחד? כי בדברי אדה"ז יש לכאורה סתירה בין הרישא לסיפא: בתחילת דבריו משמע שצריך את שני התנאים "בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם", ואם חסר אחד מהתנאים – אינו עובר על "בל תוסיף". אך מסוף דבריו בסוגריים: "מפני שכבר

73) כך העיד ר' מאיר שי' הארליג. וכן אמרו לי כמה, שראוהו ממלמל בשפתותיו הק' אחרי הקדיש טרם החילו תפילת העמידה - הן כשהי' ש"ץ והן כאשר הש"ץ הי' זולתו.

פשטו כפיהם והחזירו פניהם", משמע שדי בתנאי אחד כדי לעבור על "בל תוסיף", ולכן ההיתר הוא "מפני שכבר פשטו כפיהם" וגם "החזירו פניהם".

אלא שתחילה יש להבין מה הפירוש "שכבר פשטו כפיהם", שלכאורה היה צריך לומר: "שכבר כופפו כפיהם", וכלשונו לעיל בסעיף כה: "לכוף אצבעותיהן מפשיטתן", וכן בסעיף טו: "ופושטים ידיהם, שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, משמע שפשט ידיו בשעת הברכה (שאם היו ידיו כפופות לתוך הכף, נמצא שלא נשא והגביה כל היד לגמרי)". נמצא שפשטות כפים היא נשיאת כפים, ואילו כפיפת הידים והורדתן היא סיום נשיאת כפים.

ויש לומר בכמה אופנים: (א) יש כאן ט"ס, וצ"ל: "שכבר כופפו כפיהם", או "שכבר הורידו כפיהם". (ב) אין כאן ט"ס, ו"פשטו כפיהם", מדבר ביחס לנשיאת כפים שהיו מורמות כלפי מעלה, שלאחר מכן הכהן פושט ידיו כלפי מטה, ונמצא שכאן "פשטו כפיהם" היא במשמעות של הורדת הכפים מזקיפתן כלפי מעלה ויישורן כלפי מטה.

אלא שלפי זה צ"ע סדר הדברים (כפי שהקשה בספר "פסקי תשובות"), שכן בתחילה הכהנים מסתובבים כלפי ההיכל ורק אחר כך מורידים כפיהם, כאמור לעיל סכ"ה: "ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם מפשיטתן להיות כשאר בני אדם עד שיחזירו פניהם מן הצבור". ואם כן אדה"ז היה צריך לכתוב כאן תחילה "מפני שכבר החזירו פניהם", ואח"כ "ופשטו כפיהם", ולמה שינה הסדר?

אך את זה ניתן לתרץ בפשטות: אדה"ז נקט הסדר לפי החשיבות, וכיון שעיקר המצוה היא "נשיאת כפים", ואילו "החזרת פנים אינה מגוף המצוה אע"פ שהיא מעכבת", כמובא לעיל סי"ז, לכן נקט תחילה "שכבר פשטו כפיהם", ורק אח"כ "והחזירו פניהם".

אך עדיין לא תירצנו הסתירה דלעיל לכאורה בדברי אדה"ז, האם צריך שני תנאים או די בתנאי אחד כדי לעבור על "בל תוסיף"?

ולכאורה יש מקום לפרש את דברי רבנו "שכבר פשטו כפיהם", דהיינו שהכהנים כבר בירכו את העם בנשיאת כפים (זהו פירוש "פשטו כפיהם"), וסיימו את ברכתם ברגע ש"החזירו פניהם", אף שעדיין ידיהם פשוטות, כלומר כוונת אדה"ז לומר שאין כאן "בל תוסיף" בגלל שהחזירו פניהם כלפי ההיכל, ולא בגלל שהורידו ידיהם. ונמצא שדי בתנאי של החזרת פנים כדי לא לעבור איסור "בל תוסיף", ואין כאן שום סתירה בין הרישא לסיפא.

ונראה שכן למד גם אדמו"ר זי"ע ברשימותיו (חוברת נח) בדעת אדה"ז, שמציין רק את הפרט של החזרת פנים כסיבה לכך שאינו עובר על "בל תוסיף", יעויין שם, ושם כתב שכ"ה גם דעת רש"י הנדפס על הרי"ף מגילה טו, ב.

ולפי זה הכהנים יכולים לומר "השקיפה כו" אף בידים מורמות, אחר שכבר החזירו פניהם כלפי ההיכל, כי החזרת פנים כלפי ההיכל היא סיום ברכת כהנים, ושוב אין כאן "בל תוסיף". ונמצא שאין כאן סתירה בין הרישא לסיפא, ובאמת צריכים שני תנאים כדי לעבור ב"בל תוסיף", כמו שמשמע מהרישא.

ולכאורה כן מפורש בדברי אדה"ז בסכ"ד: "ואח"כ מתחיל הש"ץ שים שלום, ואז הכהנים מחזירים פניהם להיכל, ואומרים רבון העולמים עשינו מה שגזרת עלינו עשה אתה מה שהבטחתנו השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל". הרי שאדה"ז מצריך כאן החזרת פנים להיכל בשביל לומר "רבן העולמים", אך לא מזכיר שצריך גם להוריד כפיו בשביל כך. ורק בסכ"ה כותב: "אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם מן הציבור להיכל עד שיתחיל הש"ץ שים שלום, ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם מפשיטתן .. עד שיחזירו פניהם מן הצבור". אך לענין אמירת רבש"ע אינו מתנה שצריך לכוף אצבעותיו מפשיטתו, וכאמור לעיל.

ובאמת גם אם נפרש את דברי אדה"ז "שכבר פשטו ידיהם" במשמעות שכבר הורידו ידיהם, אין הכרח לומר שהוא מצריך את שני הדברים כדי לא לעבור על "בל תוסיף", אלא די באחד מהם, ואדה"ז כותב את שניהם משום שכן הוא המציאות אצל הכהנים האומרים את הפסוק "השקיפה", שזהו לאחר שכבר הורידו ידיהם והחזירו פניהם, אבל למעשה די באחד מהם. וכן כתב להדיא ב"ביאור הלכה" סכ"ז: "בשבירך שלא בני"כ או שלא בהחזרת פנים .. זה אין מקרי הוספה, כ"א ברכה בעלמא, וכן כתב בשו"ע הגר"ז עי"ש". וכן כתב בשו"ת "הר צבי" או"ח סי' סב.

[אך מה שכתב בשו"ת "הר צבי" בשם חכם אחד "שמדברי שו"ע הרב מוכח שאפילו הדברים שאינם לעיכובא בקיום המצוה של ברכת כהנים .. מועיל לענין בל תוסיף שלא יהא נקרא הוספה על המצוה, שהרי הגר"ז לשיטתו אין פנים כנגד פנים מעכב בדיעבד לענין קיום המצוה כמ"ש בסכ"ג, וז"ל: רק שיהיה פנים אל פנים, אבל בדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים עולים לדוכן, אע"פ שאין מברכים כאדם האומר לחבירו פנים אל פנים עכ"ל, ומ"מ לענין בל תוסיף כתב שאינו עובר כל שמחזיר פניו מהצבור". – אין דבריו מדוייקים, שהרי אדה"ז כתב במפורש בסי"ז ש"החזרת פנים .. מעכבת, כמו שיתבאר", והכוונה לסל"ז שהעם העומדים מאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה. ומה שכתב בסכ"ג שאינה מעכבת, זהו לענין העם שבשדות, אבל ביחס לעם הנמצאים בבית הכנסת בודאי החזרת פנים

מעכבת. וגם לענין העם שבדוד, הכוונה שהעם מתברכים גם ללא הפניית פניהם, אך הכהנים ודאי צריכים להפנות פניהם מההיכל כלפי בית הכנסת, וכשמחזירים פניהם בחזרה כלפי ההיכל זהו סיום ברכתם. וראה עוד בענין זה ברשימות הרבי שם. ואכ"מ].

ויש לומר שזו גם כוונת אדה"ז בסידורו: "אחר הדוכן אומרים הכהנים זה [=רבש"ע], דהיינו לאחר שסיימו לברך ברכת כהנים והחזירו פניהם כלפי ההיכל, הרי זהו "אחר הדוכן", ושוב אין כאן "בל תוסיף".

[אלא שצ"ע למה לא כתב רבנו בסידורו פרט זה באופן מפורש (דהיינו שצריך להחזיר הפנים כלפי ההיכל), כמו שכתב שאר פרטי הלכות נשיאת כפים באריכות. כמו כן יש לציין שלא נזכרו בסידור כל הפרטים הנוגעים לאחרי ברכת כהנים (בנוסף לזמן אמירת "רבש"ע"), הן בנוגע לכך שצריך לסיים אמירתו עם סיום ברכת "שים שלום", והן בנוגע לזמן ירידת הכהנים מהדוכן, ועוד. ובדוחק יש לומר שבכל זה סמך רבנו על המובא בשו"ע. ומה ששאר פרטי ההלכות הנוגעים לעליית הכהנים לדוכן ואופן אמירת הברכות כתב בפרטיות ולא סמך על המובא בשו"ע, יש לומר שרק בענינים השנויים במחלוקת בשו"ע התייחס לכך בסידור, אך לא לדברים הפשוטים ומוסכמים על הכל. אם כי כאמור דוחק לומר כן, כי למעשה ישנם כמה פרטי הלכות בנשיאת כפים המוסכמים על הכל שהובאו בסידור ולא סמך על מה שכתב בשו"ע. ואכ"מ].

ולסיום יש לציין שברשימות (חו' נח) אחרי שמביא את טעמו של אדה"ז, מביא טעם אחר מדוע באמירת "רבש"ע .. השקיפה וכו'", אין איסור "בל תוסיף", משום "דהשקיפה הוא תפלה ובקשה, משא"כ ברכת כהנים הוא ברכה, ולכן אינו בגדר תוספת". ויש להאריך בכל זה הרבה. ואכ"מ.



גדר ביזוי מצוה וביאור דעת רבינו אדה"ז בזה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בענין ביזוי מצוה מצינו מבוכה איך להבין גדרו ומהות איסורו.

דהנה בגמ' חולין (פז, א) שהוא אבוהן דכולהו איתא – ת"ר ושפך וכסה, במה ששפך בו יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהיו מצוות בזויות עליו. ע"כ.

ובגמ' שבת (פב, א) אמר ר"א אסי אמר רב אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, כי אמריתה קמי' דשמואל אמר לו וכי נר קדושה יש בה, מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו, דתניא ושפך וכו' שלא יהא מצוות בזויות עליו.

בעו מיני' מריב"ל מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, אמר להו הרי אמרו אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, אמר רב יוסף מריה דאברהם תלי תניא בדלא תניא, סוכה תניא חנוכה לא תניא וכו' אלא אמר ר' יוסף אבוהון דכולהו דם. ע"כ וע"ש באורך.

ולכאורה משמע דיש שני גדרים שונים ושניהם ביזוי מצוה נקרא:

א) שלא יעשו המצוה דרך ביזיון כדוגמת כיסוי ברגל.

ב) שלא ישתמש בחפצי המצוה לדברי הרשות וכדוגמת נר חנוכה ונויי סוכה.

ואולי יש לומר דתירתי איתנהו בי' – א) שיש איסור ביזוי בהחפצא עצמה של המצוה וכדוגמת כיסוי ברגל וזה מתבטא דוקא בשימוש בזוי, ב) ועוד יש איסור על הגברא להתנהג באופן של היפך הכבוד להמצוה ובדוגמת הא דאסור להרצות מעות לפני נר חנוכה, דאף שאינו משתמש באופן בזוי בהנר מ"מ הוא עצמו הגברא – מראה היפך הכבוד להמצוה.

(ולענין הא דנוי סוכה אסור להסתפק בהן דילפינן מכיסוי הדם שלא יהו מצוות בזויות עליו הקשה התוס' (שבת כב) דהכא משמע שהוא משום ביזוי מצוה, אבל בדף מה איתא אין מוקצה לרבי שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק הואיל והוקצה למצותו משמע דהוא משום מוקצה וכן הקשה ברמב"ן (שבת מה שם), וראה לקמן בזה).

והנהגה בהא דדרשו (בגמ' חולין הנ"ל) ושפך וכסה נחלקו רבוותהא אם היא דרשה גמורה ומן התורה או דהוא רק אסמכתא ואיסור ביזוי מצוה הוא מדרבנן.

דעת השאג"א (סי' מ') וכן הפנ"י ביצה דף ל' ע"ב, והחיי אדם כלל ס"ת סעיף ב' ביארו שזה מדאורייתא אך מדברי התוס' (סוכה ט' ע"א ושבת כ"ב ע"א שם) ד"ה סוכה והר"ן במס' ביצה (דף ל') ומדברי הב"י (או"ח סי' תרל"ח) משמע דביזוי מצוה הוא רק איסור דרבנן וקרא אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ובדרך הפלפול אולי יש לבאר דמיירי בתרי גווני ביזוי כנ"ל – דהביזוי שהוא בחפצא של המצוה (בדוגמת כיסוי ברגל ועוד) סב"ל דהוא מדאורייתא והביזוי שהוא בהגברא וכן בהא בנויי סוכה סב"ל דהוא מדרבנן.

(ופוך חזי שהשאג"א ודעימ"י מיירי בעיקר בדרשת ושפך וכסה שהוא בהחפצא, ע"כ סב"ל שהוא מדאורייתא והתוס' והר"ן מיירי בנר חנוכה ובמקוצה שהוא בעיקר דרבנן).

ולא מלאתי לבי לכתוב זה עד שראיתי (מובא) מספר גזע ישי (כלל מערכת ביזוי) שיש לחלק בין ביזוי בגוף המצוה שהוא דאורייתא לביזוי נוי מצוה שהוא מדרבנן. ואולי הן הן הדברים.

ואולי אפ"ל עוד כנ"ל דיש לחלק בין קיום המצוה דרך בזיון דאכן אסור מה"ת, אבל רק להשתמש בחפצא דמצוה לדבר הרשות (כדוגמת הרצאת מעות לפני נר חנוכה) דאינו אלא מדרבנן.

והנה הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הל' ט"ז) כתב וז"ל וכשמכסה לא יכסה ברגלו אלא בידו כדי שלא ינהג מנהג בזיון ויהיו מצוות בזויות עליו שאין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שצוה בהם ברוך הוא עכ"ל. ובמ"מ שם וז"ל כי כבוד המצוות כבוד השי"ת שהם שלוחיו של מקום וכבוד הנשלח הוא כבוד השולח. עכ"ל. (ודברי המ"מ מפורשים במדרש תנחומא – פ' ויגש אות ו' ע"ש).

וראיתי מובא משו"ת מאור החיים (סי' א') שמסביר עפ"ז שיסוד ביזוי מצוה הוא מדין הידור מצוה ובזה גם נחלקו אם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ויעיין בריטב"א בחידושו למסכת שבועות (דף ט"ו) דכל ענין של התנאה לפניו במצוות הוא כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. ע"כ. יוצא דלדעת הריטב"א ביזוי מצוה הוא רק מדרבנן.

ולאידך – להדעות דס"ל דהידור מצוה הוא מה"ת התנאה לפניו במצות שנאמר זה א-לי, הרי אם הידור הוא מה"ת ודאי הא דאסור לבזות המצות ברור שהוא מן התורה.

ולא אמנע מלהביא דברי רבינו בשלחנו הזהב שמשמע שעיקר גדר דביזוי מצוה אינו דין חיובי בכבוד המצוה אלא בעיקרו השלילה שלא יהיו בזויות עליו.

וזלה"ק (או"ח סי' ר"נ קו"א סק"ב) ומדלא הזכירו היאך היו נוהגים כן בשאר המצוות אלא בשבת בלבד שנצטוונו לכבדה מאד והיו מחבבין אותה כ"כ עד שקורין אותה כלה ומלכתא שלא מצינו כן בשאר מצוות וכבוד שבת הוא מצוה בפנ"ע, אבל בשאר מצוות לא נצטוונו אלא שלא יהיו בזויות עלינו וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמה. עכלה"ק.

והנה מדברי רבינו בקו"א אולי יש לבאר מש"כ בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קפ"ד) דנשאל במי שתלה אתרוג בסוכה כנוי סוכה האם מותר להורידו על מנת לקיים בו מצות ד' מינים.

והחת"ס שם התיר דכיון שמשתמש בו לצורך מצוה אין כאן ביזוי מצוה שהרי מדליקין מנר לנר וכ"ש בנידו"ד דמעיקרא אינו משמש אלא לנוי מצוה ומעתה ישתמשו בו למצוה גמורה ועוד דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ע"ש.

ובספר נחלת אבות (לבעל השער משפט סי' ה') הרבה להשיג עליו מדין אתקצאי ושאין בו היתר אכילה ע"ש ואכ"מ.

וראיתי מקשים על החת"ס דמה מייתי ראי' מהא דמדליקין מנר לנר חדא דבהא נחלקו הראשונים דאפילו לדעת המתירין (הרשב"א, הר"ן והרא"ש שבת שם) אין זה אלא להדליק נר חנוכה מנר חנוכה דכיון שזה אותה מצוה אין בזה בזיון, אבל אסור להדליק נר שבת לנ"ח או להיפך וכ"ה דעת הטור (תרע"ג) בשם הרא"ש – (אבל ראה שם בטור שמביא מספר התרומה (סי' רכ"ט) דמותר להדליק גם נר שבת מנ"ח ולהיפך).

ולפי זה הקשו על החת"ס מהא דפשיטא לי' דאין איסור להשתמש במצוה כדי לקיים מצוה אחרת ומביא ראי' מהא דמדליקין מנר לנר. דהרבה ראשונים כתבו מפורש לאסור להשתמש מנר חנוכה אף לשימוש של מצוה.

ואולי יש לבאר דברי החת"ס שהתיר להסתפק בנוי סוכה לשם קיום מצות אתרוג על פי הא דהבאנו מדברי רבינו אדה"ז בקו"א הנ"ל, דעיקר קפידת חז"ל הוא רק שלא יהי' מצות בזויות עלינו היינו זהירות מהשלילה אך אין בזה משום חיוב עצמי.

ולכן מכיון שישתמש לצורך מצוה הרי אין כאן ביזוי מצוה והראי' שיש שהתירו להדליק מנר לנר דאין זה ביזוי למצוות נר חנוכה, וכדפסק מפורש בשו"ע (סי' תרע"ד) דמדליקין מנר לנר ובגמרא מבואר דכאשר מדליק מנר לנר אין בו ביזוי מצוה.

ורק מנקודה זו מביא החת"ס ראי' – היינו שהעיקר הוא לא לבזות המצוה – ואינו נוגע כאן הדין אם מותר להשתמש בנר חנוכה לעוד מצוה – כי עיקר כוונת החת"ס לבאר – וכמו שביאר רבינו בקו"א שם, לזהר מהשלילה לא לבזות המצוה ומזה שמקיים בו מצוה אחריתי אינו מבזהו.

ולהעיר מהרמב"ן במלחמות מס' שבת ט' ע"א מדפי הרי"ף, שהחכמים אסרו ליהנות מכל חפץ של מצוה שהוקצה למצותו משום ביזוי מצוה וראה בכפות תמרים שם ובפרמ"ג יו"ד סי' ק"ח בשפתי דעת אות כ"ז האריך ע"ש.

ועוד מביא ראי' – שמעלהו ג"כ כי מעיקרא הי' רק נוי ועכשיו מצוה גמורה. והרווחנו לבאר דברי שו"ת חת"ס.

ועל פי הנ"ל יובן דיוק נפלא בדברי רבינו בשלחנו:

דהנה לגבי ציצית מבואר בגמ' (מנחות מ"ב ע"ב) דאם עשאן מן הקוצים פסולה אלא שהגמרא לא מבאר מה הפסול, והבית יוסף (או"ח סי' י"א) נקט דהוי משום ביזוי מצוה, וז"ל בשו"ע (סעי' ה') אין עושין הציצית מצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצים ביניהם ולא מהנימין וכו' ולא משיורי שתי שהאורג משייר בסוף הבגד והטעם משום ביזוי מצוה עכ"ל.

ונלאו המפרשים למצוא מקור לדברי הב"י שי"א שמקורו מן הרמב"ם (פ"א מציצית הל' י"א) וז"ל ואין עושין אותן לא מן הצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצין ביניהם ולא מן הנימין הנתלשין מן הבהמה ולא משיירי וכו' אלא מן הגיזה של צמר או מן הפשתן. עכ"ל.

כלומר שרק הצמר הגנוז הוא הצמר החשוב משא"כ הקוצין והנימין, כל אלה נאבדו חשיבותן ומוכיח שאין המצוה חשובה עליו וזהו ביזוי מצוה.

אלא דהמ"א הקשה על זה ורבינו שם (סי' י"א סעי' י') אינו נמשך אחר לשון הב"י בשלחנו ואינו מביא טעם ביזוי מצוה אלא טעם (בעל המאור וכן המאירי שם) שאין מינים אלו ראויים לעשות מהם בגד, שהן פסולת הצמר ואין הבגד נעשית מכמותן והתורה אמרה הכנף מין הכנף. עכ"ל. עכ"ל.

וראה בנימוקי או"ח לבעל המנח"א שם (סק"א) שמאריך להוכיח דעל כרחק מוכרחים לומר שלאחרי שכבר השתמשו בצמר כזה אין ניכר שום שינוי או ביזוי כשיהיו הציציות מצמר אלו.

(וכן הקשה שם על הט"ז והפמ"ג שכתבו שפסולים גם בדיעבד וכדאמרינן בגמרא שם עשאה מן הסיסין פסולה – ומשמע גם בדיעבד, והקשה הנימוקי או"ח דהיכן מצינו דיפסל בדיעבד כשעשה המצוה בדרך ביזוי כגון כשכיסה הדם ברגלו דלא אישתמיט שום פוסק לומר שיהי' צורך לחזור ולכסות ביד וכן לענין מי שהדליק מנר לנר וכו' ע"ש).

די"ל דהוקשה לי' להמג"א ורבינו דמנ"ל לחדש שיש פסול ודין ביזוי מצוה בחפצא כי מדברי רבינו בקו"א שם שכתב שאינו נחשב למצוה בפני עצמה ואין דין מיוחד בכבוד המצוה (רק בשבת בלבד דנצטוונו לכבדה) והעיקר שלא יהיו בזויות עלינו וכל שסידר וניקה וניפץ הצמר הזה שלא יהיה נראה שונה משאר צמר (וכהוכחת הנמוקי או"ח דלעיל) א"כ מהיכי תיתי לפסול (ובדיעבד) מטעם ביזוי מצוה?

אלא ע"כ מוכרח לטעם אחר והוא לטעם בעל המאור והמאירי שאין זה נקרא בגד ואתי שפיר.

ולהמתבאר יובן כמין חומר עוד מתק לשונו הזהב דרבינו אדה"ז בשלחנו.

דהנה בסי' כ"א סעי' א' כתב המחבר וז"ל חוטי ציצית שנפסקו יכול לזרקן לאשפה מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה אבל כל זמן שהם קבועים בטלית אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה משום ביזוי מצוה עכ"ל.

ורבינו שם נמשך אחר המחבר ומוסיף וזלה"ק לפיכך אחר שנפסקו מן הטלית יכול לזרקן אפילו לאשפה עכלה"ק.

ויש לדקדק למה הוסיף רבינו המילים "אחר שנפסקו" לכאורה גם אם הם שלמים והתירם מהבגד ג"כ יכולין לזרקן לאשפה.

ואולי י"ל דכל שאכן ראוי' עוד למצוה אף לאחר זמן קיומה כגון סוכה אחר שעברו ימי החג שיכולים להשתמש בו לשנה הבאה אסור לזרקן או לבזותן וכמו"כ חוטין שלמים ואפשר עוד להשתמש בהם אסור לזרקן לאשפה ולכן הוסיף רבינו על לשון המחבר דרק אחר שנפסקו מן הטלית יכול לזרקן.

וכל זה בהתאם לשיטתו שגדר ביזוי מצוה הוא שנצטוונו שלא יהיו בזויות עלינו וכו' וכשעוד אפשר להשתמש בו וזרקן מראה בעצמו שזה בזוי עליו.

וכן הוא בסוף הסימן. דשם (סי' כ"א סעי' ד') כתב המחבר יש לזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרר ציציותיו עכ"ל. ומשמע דרק בשעת לבישה יש להקפיד.

ורבינו (סעי' ה') משנה מלשון המחבר וזלה"ק יש לזהר שלא יהיו ציציותיו נגררים על גבי קרקע משום ביזוי מצוה עכלה"ק.

מהוספת רבינו משמע שההקפדה הוא לא רק בשעת לבישה אלא כל זמן שציציותיו הם עליו.

דיש לבאר עפ"י מה שביאר המג"א (בתירוץ הב') דברי המחבר דדוקא כשגוררים בשעת לבישה הוי בזוי דנראה כאילו מכבד את הבית אבל אם נגדרים דרך הילוכן אין קפידא כל כך.

ורבינו מעדיף תירוץ הראשון של המג"א דמשמע דלא כדאי שיגרר כלל.

דיש לבאר החילוק ועכ"פ בדקות, דלהמחבר עיקר הקפידא הוא באופן קיום המצוה עצמו דאם בשעת קיום המצוה (העטיפה והלבישה) מראה שהוא כאילו מכבד את הבית אז חסר בשלימות של קיום המצוה. במילים אחרות יש גרעון איך שהוא לובש הציצית כי עשה בזה מעשה בזוי אבל אחרי שכבר לבשו לית לן בה כי עיקר ההקפדה הוא איך שמכבד המצוה בשעת קיומו.

משא"כ לרבינו אף שברור שגם בשעת הלבישה עדיף שאל יגרר וכפשוטו דבמכש"כ מהמשך הלבישה, עיקר בהקפדה כאן אינו בצורת קיום המצוה (כי כאמור אפי' אם עשהו באופן בזוי קיים המצוה אפי' לכתחילה) אלא עיקר גדר ביזוי אינו שמכבד המצוה בשעת קיומו אלא שלא יבזהו וכן"ל מהקו"א בארוכה.

ולהעיר מדברי הרוקח בהלכות ציצית (וכן הוא להמלבי"ם בארצות החיים כאן) וישמור שלא ידרוך על הציציות כדאמרינן בשבת "אבוהון דכולהו דם" שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו.



משחק ספינר בשבת

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

מוקצה, בונה וסותר, רפואה בשבת

יש היום משחק חדש הנקרא בשם "ספינר", שהינו צעצוע קטן בצורת משולש מעוגל, בעל שלוש כנפות, ואוחזו במרכזו, ומסובבו באצבעותיו, והוא מסייע לילדים הסובלים מבעיות קשב וריכוז בעת שמשחקים בו. והסתפקתי, האם מותר לשחק במשחק זה בשבת, וכן האם מותר לפרקו ולחזור ולבנותו ביום השבת, והאם משחק זה לא הוי משום רפואה בשבת.

והגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א, מח"ס "אבני דרך", כתב לי וז"ל: לאחרונה ישנו דבר שמצוי אצל ילדים רבים הקרוי ספינר. דבר זה הינו מורכב בדרך כלל משלושה משקולות בצדדים, אשר על ידי שיווי משקל מסובב אותם הילד על ידו

(או מקום אחר בגופו). לאחרונה ממליצים על כך אנשי מקצוע רבים, באומרם שדבר זה מסייע לתלמידים עם בעיות קשב וריכוז. ושאלת, האם מותר לסובב את זה בשבת.

גם בריאים משתמשים בזה

המשנה ברורה (שא, סק"ז) כתב: "וכן מותר לטייל אפילו אם כוונתו להתעמל ולהתחמם משום רפואה, מ"מ, שרי כיון דלא מוכחא מילתא שעושה כן לרפואה, אבל אסור לרוץ כדי שיתחמם לרפואה כיון דמוכחא מילתא ואסור משום שחיקת סממנין". וממילא כיוון דאינו ניכר שהוי לרפואה, יש מקום להתיר. וכבר כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ו, ד) להתיר להשתמש בדבר המחזק את שריר כף היד בשבת, כיוון שאין מתעייפים ומזיעים מכלי זה, וציין בייחוד שאין ניכר שעושה זאת לצורך בריאותו, דהרי גם בריאים מתאמנים בו. ואכן, אנכי ראיתי דגם אנשים שאין להם בעיית קשב וריכוז משחקים בזה. ולפיכך, כיוון דגם בריאים משתמשים בזה ואין הדבר גורם להזעה וכו' לכאורה אין איסור לשחק בו בשבת.

התירו לקחת ריטלין בשבת

יתרה מכך, אם התירו לקחת ריטלין בשבת (עיין שו"ת אבני דרך ז, סד) דבזה מיירי בכדור שהיה מקום לחוש לגזירת שחיקת סממנים, על אחת כמה וכמה הכא, דגורם לרוגע ולחידוד בריכוז בעת לימודו, באופן שאינו לוקח כדור. וכבר כתב בשו"ת מנחת יצחק (א, קח) להתיר לקחת תרופה בשביל להתרכז בלימוד התורה, וממילא מדוע הכא נחמיר. בייחוד דידועים אנו דבשבת צריך יותר לעסוק בתורה, דלכך ניתנו השבתות (עיין שולחן ערוך רצ, ב).

תרגילים פשוטים ביד

ונראה להוסיף עוד בזה את דברי השמירת שבת כהלכתה (לד, כב) שביאר: "אין לעשות תרגילים בכלי קפיצי לשם חיזוק שרירי הגוף, אבל מותר לעשות תרגילים פשוטים ביד, ואף בכלים פשוטים המיוחדים ליד" (וע"ע בספר עובדין דחול ה, כה).

משחקים בשבת

אולם יש לעיין מצד משחקים בשבת. ומצינו דכתב המגן אברהם (שלח, סק"ח) לגבי משחקים שבמקום שנהגו להקל, אין למחות בידם, (וכ"כ המשנה ברורה סק"א. ואגב עיי"ש דחשש למושב לצים במשחק מה שאינו שייך אצלנו). ומובא במגן אברהם (שא, סק"ד): "אע"פ שאסור לראות דיוקנאות... מכל מקום אם הראיה עונג לו, מותר. והב"ח פירש דמותר לרוץ כדי לראות דבר עונג". ונראה דנידוננו קל ממשחקים המצויים. שכן בדרך כלל משחקים מבזבזים את הזמן

(ומבטלים אותו מתורה), ואילו הכא אין בזה בזבוז זמן ומניעה מלימוד תורה, אלא להיפך, (ואם התירו שחמט, עיין בזה בשו"ת אבני דרך ח, רצ. ובספר פסקי תשובות שלח אות יג, מדוע נחמיר בזה. [ועיין בברכי יוסף (שלח, סק"א) שכתב כי ההיתר של הרבנים ששיחקו שחמט בשבת, היה מפני שסבלו ממרה שחורה, וכדי להסיח את דעתם מן הדאגות, שיחקו. וממילא גם למחמירים הכא בספינר שנועד לכעין הרגעה וסיוע בריכוז, לא יהא מקום להחמיר.]). ואמנם כתב הרוקח (נה) שטור שמעון חרבה כי שיחקו בשבת, אך הדגיש שזה היה בגלל שביטלו תורה (עקב משחקם), מה שאינו קיים אצלנו.

אין מקום לאסור מצד מוקצה

אגב, פשיטא שאין מקום לאסור מצד מוקצה, את"ל כיוון שיכול לייחדו מראש. אולם נראה דאין צורך בכך, שהרי כל הגזירה במשחק משום מוקצה היתה משום שאינו ראוי לצור בו ע"פ צלוחיתו (שמאוס ומטונף), מה שלא ניתן למימר לגבי הספינר.

קשה לילדים לעזוב זאת

ובעודי בזה אעיר, כי ילדים המסובבים את הספינר יום יום קשה להם מאוד לעזוב זאת, וראיתי שהובא בארחות שבת (יט הערה קח) בהאי לישנא: "וכתב לן הגר"ח קניבסקי שליט"א לגבי מקרה שאדם רגיל לטלטל חפצים מחמת שיעמום כמתעסק בעלמא, ללא צורך כלל, אך אם יורו לו שהדבר אסור, קשה לו מאד להימנע מרוב הרגלו, שהחזון איש הורה בזה דחשיב צורך, והרי זה מותר".

לחבר חלקים בחוזק

אלא שראוי לעורר ולהעיר שישנם משחקים מסוג זה מחברות שונות המצריכים גם הרכבה שיש בה תקיעת המשקולות בצדדים, ולפי זה אם צריך לחברם בחוזק (ולא סגי בהנחתם), הרי יש בזה איסור של מלאכת בונה - תוקע. כלומר, באופן זה שצריך לתקוע, יהיה אסור לגדול לחברו חזרה בתקיעה (שכן עיקר המשחק אינו בפירוק בהרכבה, אלא לסובבו), ואילו לקטן יהיה מקום להתיר.

ספינר שבעת סיבובו יידלקו אורות בצדדים

ואם ייצרו ספינר שבעת סיבובו יידלקו אורות בצדדים, וודאי שלא יהא לזה היתר בשבת. ובדור בו בכל עת מפתחים ומשכללים את המשחקים, חובה עלינו להתבונן היטב מה עומד לפנינו.

העולה לדינא: הספינר (שתואר בשאלה) מותר לסובב אותו בשבת. (עכ"ל)

לא גרע מדין סביבון

והגאון רבי ברוך דדון שליט"א, מח"ס חשובים, כתב לי וז"ל: הנה משחק זה הינו מכני ללא שימוש בבטריה או חשמל, ועל כן מותר לשחק בו בשבת, ולא גרע מדין סביבון שהתירו הפוסקים לסובבו בשבת, (ראה אור ישראל על דיני חנוכה פרק א' הערה 85, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ובספר חוט השני חנוכה עמ' ש"ד), אך משחק "ספינר" הפועל ע"י חשמל ובטריות ויש בו נורות נדלקות וכיו"ב, פשוט שאסור לשחק בו בשבת.

משחק זה גורם לילדים ישוב הדעת ללמוד תורה

וגם לספרדים יש להקל לשחק בצעצוע זה, שהרי יש לחלק בין כדור שאסור מרן בש"ע (סימן ש"ח סעיף מ"ה), לשחק בו, לשאר צעצועים, ועוד שכדור של זמנם היה מאוס, משא"כ שאר צעצועים. (וראה עוד בזה בספר חזון עובדיה שבת ח"ג עמודים צ"ט - ק"א, ובספר בדי השולחן בהערות על ספר שמירת שבת כהלכתה הערה 114). ובפרט במקום צורך גדול במקום שיש בעיית קשב וריכוז, אם משחק זה גורם לו ישוב הדעת ללמוד תורה בנחת, הדבר ברור שיש להקל.

אין בזה משום בניה וסתירה בשבת

וכן מותר לפרק משחק זה ולשוב ולהרכיבו בשבת, ואין בזה משום בניה וסתירה בשבת, שהרי עשוי לשם כך, וכך היא צורת שימושו (ראה משנה ברורה סימן שי"ג ס"ק מ"ה, בשם המג"א והט"ז).

אין ניכר שעושה לשם רפואה

וכן מותר לשחק במשחק זה בשבת, ואין בזה משום רפואה, שהרי ניכר שמשתמש בו לצורך משחק, ולא מיקרי כלל כרפואה, ומעין מה שפסק מרן בש"ע (סימן שכ"ח סעיף ל"ז), שאוכלים ומשקים שהם מאכל בריאים, מותר לאכלם ולשתותם, כי אין ניכר שעושה לשם רפואה. (וראה עוד במשנ"ב שם ס"ק ק"ה). והוא הדין לנידון דידן. (עכ"ל).



בהא דמברכין בפה"ג על כל אחד מהד' הכוסות*

הרב לוי יצחק נוי

מאנטרעאל תורה סענטער

העמפסטעד, קוויבעק

גרסינן במס' פסחים (קט ע"ב) לגבי חיוב שתיית ד' כוסות בליל הסדר: "היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשב צרכיו תרי?" ובין השאר, משנינן "רבינא אמר, ארבעה כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא".

והנה, בנוגע ברכת המצות על תקנת שתיית ד' כוסות, לא מברכים "לפי שהם מופסקים" (לשון הגש"פ לרבינו). אבל בנגוע ברכת הנהנין, יש בזה ב' שיטות: י"א שמברכין בפה"ג (רק) על כוס הא' וכוס הג', וי"א שמברכין על כל אחד מהד' כוסות. ושיטות אלו, לפי רוב הביאורים (וכדמבואר בשו"ע אדה"ז (תע"ד א) לגבי שיטה הראשונה), תלוים בהגדרה ההלכתית של ההפסקות שיש בין כל כוס וכוס. וע"פ הגדרתם, פסקו מתי יש לברך בפה"ג. דלפי ביאורים אלו, אין מקום לברך בפה"ג עוד הפעם אלא במקרה שיש הפסק (הלכתית) בין שתייה לשתייה. ולכן, השאלה היא אם אמירת ההגדה, אמירת הלל, האיסור לשותות בין הכוסות וכו' מוגדרים כהפסק להתחייב עוד ברכה (רב שרירא ורב האי גאון ב'הלכות פסחים לריא"ג', רא"ש פסחים סימן כד ובתשובה, ר"ן כד ע"א, בית יוסף, ט"ז, ביאורי הגר"א ועוד).

והנוגע לנו הוא פסק הרמ"א (סימן תעד): "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס אבל ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון לבד וכן דעת רוב הגאונים". [וראה בט"ז שם שמבאר למה קשה לפרש (כדפירש הר"ן) ד"כיון שיש ריוח ביניהם שיחת חובה הוי הפסק", ומבאר איך שקשה להבין פסק הרמ"א ע"פ המבואר בגאונים שהוא מטעם זה שיש זמני איסור שתייה בין הכוסות. וראה מה שדחק לפרש שם.

אבל ב[המגן אברהם נקט טעמא המבוססת, לכאורה, על הגמ' דלעיל וז"ל: "כיון דכל חדא וחדא מצוה בפני עצמה מברכין על כל אחד ואחד" (וראה גם ברי"ף).

(*) לעילוי נשמת אדמו"ר ר' ישעי' ארי' בן הרה"ח ר' מנשה ע"ה ודודי היקר הרה"ת ר' חיים בן יבדלחט"א אדמו"ר ר' מנחם מענדל.

מתוך שיעור שבועי בהלכה שנמסר בבית חב"ד שבת קודש לפני תפלת מנחה.

ועל זה הקשה החק יעקב: "וקשה לפי זה על מה שפסק הטור והמחבר סוף סימן (תע"ה) [תעא] במי שמשכה סעודתו עד הלילה פורס מפה ומקדש ואינו מברך בורא פרי הגפן והא דואי מצוה בפני עצמו היא ואמאי לא מברכין עליה בורא פרי הגפן".

ולכאורה עומק קושייתו הוא; מהו הקשר בין הא "דכל חדא וחדא מצוה בפני עצמה" לבפה"ג שהוא ברכת הנהנין? לכאורה היה יותר מתאים מטעם "מצוה בפני עצמה" להתחייב ברכת המצות ד' פעמים; 'אקב"ו' לשותות כוס א', 'לשותות כוס ב' וכו'. וא"כ, עלינו לברר הא דמחד גיסא ד' כוסות הוי מצוה אחת. אלא ש"לפי שהם מופסקים", אין מברכין עליהם ברכת המצות. אבל מאידך גיסא, "כיון דכל חדא וחדא מצוה בפני עצמה מברכין על כל אחד ואחד" בפה"ג שהוא ברכת הנהנין?!

והנה בשו"ע רבינו הובא טעמו של המג"א אבל עם קצת שינויים: "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו". ובהגש"פ לרבינו: "כל אחד מארבע הכוסות חשוב מצוה ודרך חרות בפ"ע ואין נפטר בברכת השני".

וי"ל, שעיקר ההוספה בדברי רבותינו (שהוא באמת מלשון הש"ס גופא) הוא בהא דאמרו שכל כוס אינו רק "מצוה בפ"ע" אלא "דרך חרות בפ"ע". ליתר פירוט י"ל, שמילים אלו באו להגדיר מהו בדיוק המצוה החדשה בכל כוס שמחד גיסא יתחייב בפה"ג עוד הפעם, אבל עכ"ז הרי הוא עדיין חלק מהמצוה האחת לשתות כל ד' כוסות [אלא שלפעול לא מברכין ברכת המצות "לפי שהם מופסקים"].

והוא די"ל, שתקנת חכמים אינו רק שיישטו ד' כוסות דרך חירות. אלא, ובנוסף לזה, שיהיה ארבע פעמים נפרדות בהם יתנהגו דרך חירות ע"י שתיית היין שבמצות שתיית ד' כוסות. היינו שהמצוה הכללית לשתות ד' כוסות אחת היא, אבל המצוה להתנהג דרך חירות בתוך מצות אחת זו דשתיית ד' כוסות, נפרדות הן.

ועפ"ז יש להבין דברי הש"ס דלעיל כך; הא ד"כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא" קאי ע"ז ד"ארבעה כסי תיקנו רבנן דרך חירות". היינו, שה"דרך חירות" שבכל כוס וכוס יהיה "מצוה באפי נפשה" על אף שמצות שתיית הד' כוסות אחת היא.

[וזה עולה בקנה אחד עם הביאור הידוע בלקו"ש (חי"א וארא א) שיש חיוב להראות החירות שלו ע"י ההסיבה בליל הסדר, וחיוב זו מקיימים בשעת שתיית הד' כוסות ואכילת מצה. ובנוסף לזה יש חיוב לשתות הכוסות ולאכל המצה כשהוא

מסיב. וע"פ הנ"ל אולי י"ל, שכל פעם שמקיימין החיוב (הא') להראות חירות ע"י הסיבה בשעת שתיית הד' הכוסות, הוי "דרך חירות בפ"ע" ודו"ק. ועצ"ע].

וא"כ, אין לברך ברכת המצות כל פעם 'אקב"ו' לשותות כוס א', 'לשותות כוס ב' וכו', דזה אינו המצוה החדשה. ה"מצוה באפי נפשה הוא" שעליו צריכים לברך, הוא על ה"דרך חרות בפ"ע" שיש בשתייה זו. ובמה מתבטא ה"דרך חירות" שבשתייה? הוי אומר שזהו ע"י ההנאה. שהרי אם לא נהנין, אין כאן דרך חירות. וכדפסק אדה"ז (תעב יז) "כל אחד מד' כוסות הללו צריך שיהיה בו לא פחות מרביעית יין לאחר שימזגנו אם הוא יין חזק שצריך מזיגה. ושיעור מזיגה הוא לפי דעת השוטה כדי שתהיה שתיה עריבה דרך חירות ואם שתאו חי בלא מזיגה אם יש רביעית יין בכל כוס יצא ידי ד' כוסות ואין צריך לחזור ולשתות אבל ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר".

ואין זה דומה להא דפסקינן (יו"ד סרס"ה): "מי שיש לו שני תינוקות למול יברך ברכה אחת לשניהם ואפי' אם שנים מלים, הראשון יברך על המילה ועולה גם לשני", דהתם מיירי במצוה אחת שמקיימים פעמים רבות. משא"כ הכא ישנה ארבע מצות לשתות, ושכל אחד ואחד יהיה הנאה ודרך חירות באפי נפשה. ותו אין לדמות להא דמי ששותה או אוכל הרבה מינים מאותו ברכה, מברך רק פעם אחת. דהתם מקדשין שם שמיים על הנאה גרידא, ואם אין הפסק מברכין פעם אחת. משא"כ הכא הוה מצוה להינות, ושכל הנאה יהיה "באפי נפשה".

נמצא שיש שילוב בין שתי ענינים; מצד אחד מדובר במצוה, אבל מאידך המצוה מוגדרת בהנאת האדם. וא"כ בכל פעם שמגיע לקיום מצוה זו, מוטל עליו החיוב ליהנאות עוד הפעם כדי לקיים מצוה זו בפני עצמו. ואם נכונים הדברים, מובנת למה מחייבין לברך ברכת הנהנין על כל כוס וכוס. כי עי"ז הוא מברך על ה"מצוה באפי נפשה" להנות (עוד הפעם) מיינן (של אחד מהד' כוסות) "דרך חירות בפ"ע".

ונראה לומר שרבינו בההגדה (אשר הוא בקצרה יותר) שינה קצת מהסדר כפי שזה מופיע בשו"ע אדה"ז כדי להדגיש נקודה זו. דבשו"ע כתב "תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה". ובהגדה כתב "מצוה ודרך חרות בפ"ע". והיינו, שבהגדה מופיע "מצוה" תחלה, ואח"כ "דרך חירות בפ"ע". וי"ל שהוא כדי להדגיש שה"מצוה" החדשה היא היא ההנאה שיש ב"דרך חרות בפ"ע" בשתייה זו. וע"כ מברכין בפה"ג ולא ברכת המצות.

ועצ"ע בכ"ז.



ממתי כלה חייבת בכיסוי הראש

הרב משה מרדכי גינזבורג

ירושלים, עיה"ק

שאלה: ממתי כלה חייבת בכיסוי הראש.

תשובה: מיד אחרי חדר היחוד כבר חייבת בכיסוי ראש ככל אשה נשואה, אך ראוי שתכסה ראשה מיד אחר החופה לצאת ידי כל הדעות.

איתא במשנה בכתובות (עב, א) איזוהי דת יהודית (שנהגו בנות ישראל אע"ג שלא כתיבא, רש"י) יוצאה וראשה פרוע, והק' בגמ' 'ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע את ראש האשה ותנא דבי ר' ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, דאורייתא קלתה (סוג כובע שקצת מהשערות נראות דרכה) שפיר דמי, דת יהודית אפי' קלתה נמי אסור' וכ"כ בשו"ע אה"ע סי' כא ס"ב 'לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנוי' ואחת אשת איש' (וביאר הגר"א שם ס"ק יא דהמקור לאיסור בפנוי' הוא 'מדקאמר בנות ישאל ולא קאמר לאשה') אמנם לאידך באו"ח סי' עה ס"ב כ' 'שיער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר', (ובבאר הגר"א באו"ח שם ביאר דהמקור להיתר גילוי השערות בבתולה הוא 'מכתובות רפ"ב וראשה פרוע'). והב"ח (אה"ע שם ד"ה לא ילכו) יישב את הסתירה בין ב' המקומות דמש"כ באה"ע פנוי' היינו פנוי' בעולה אבל בתולות אינם באזהרה, ולפ"ז ע"כ מש"כ שם א"א היינו אפי' אינה בעולה, (וכן דייק בשו"ת אבני ישפה סי' קז), ושם בפרישה ס"ק ג ובב"ש ס"ק ה יישבו ד'פנויות' הכוונה לאלמנה או גרושה אך בתולות מותרות בגילוי שערן, אמנם במג"א באו"ח שם ס"ק ג כ' ק' דבא"ע כ' לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק א' פנוי' וא"א, ועוד דאיתא בכתובות רפ"ב (טו, ב) אם יצאה בהינמא וראשה פרועה זהו סימן שהיתה בתולה ודוחק לומר (כמ"ש בב"ש אה"ע כא, ה) דבתולות דקתני היינו אלמנה דא"כ הו"ל לפרש, וי"ל דפרועות ראש דכ' בא"ע היינו שסותרות קליעת שערן והולכות בשוק דזה אסור אפי' בפנוי' . . ומ"מ צ"ל דפנוי' לא מתסרה מדאורייתא דא"ת דקרא איירי גם בפנוי', א"כ גם בגלוי הראש תהא אסור לילך דמהכא ילפנן בכתובות פרק ז (עב, א) שלא תלכנה בנות ישראל בגלוי הראש אלא ע"כ קרא לא איירי בפנוי' רק שמדת צניעות לבתולות שלא תלך כן⁷⁴.

74 אמנם לפי מש"כ הגר"א באה"ע עדיין אינו מיושב הסתירה, שהרי ציין שם דהמקור לפנויות הוא ממש"כ אזהרה לבנות ישראל ולא קאמר לאשה, וזה הרי כולל גם בתולה דלא כתי' הב"ח והב"ש, וכן שם הרי איירי באיסור תורה ולא רק מוחמת מנהג כתי' המג"א, אמנם נראה דס"ל להגר"א

עכ"פ מבואר מהנ"ל דיש חילוק בדין כיסוי ראש בין בתולה לנשואה, וכן מבואר בשו"ע אדה"ז (עה, ד) 'שער של אשה שדרכה לכסותה (לאפוקי שער הרגיל לצאת חוץ לצמתן בקצת מקומות כמו שיתבאר בסמוך) ערוה היא מפני שמביא לידי הרהור ואסור לקרות או להתפלל כנגדה . . אפי' היא אשתו, אבל הבתולות שדרכן לילך פרועות ראש וכן שערות של נשים שרגילין לצאת חוץ לצמתן בקצת ארצות מותר לקרות כנגדן שכיון שרגילין בהן אינן מביאין לידי הרהור ופאה נכרית אפי' דרכה לכסותה מותר לקרות כנגדה וגם מותר לגלותה ואין בה משום יוצאה וראשה פרועה שהוא אסור מן התורה באשת איש', מבואר מזה דבתולה מותר לכתחלה (כנ"ל מכתובות טו, ב) ובא"א אסור מה"ת (כנ"ל בכתובות עב, א).

והנה בא"א מאימתי חייבת בכיסוי הראש, הוכיח בס' שבות יעקב (לבעל החק יעקב) סי' קג דאינה חייבת בכיסוי הראש עד הנישואין (ולא כההוא"י שאסר משעת האירוסין) וכמבואר בכתובות טו, ב הנ"ל דראשה פרועה אף שהיתה כבר ארוסה. וכן נקטו רוב הפוסקים (ראה המצוין בשו"ת יחו"ד הנזכר לקמן), דכן מבואר בשטמ"ק בשם לקוטי הגאונים (על המשנה בכתובות רפ"ב) 'וראשה פרועה פי' מגולה, והא דאמרינן (עב, א) ופרע את ראש האשה ותנא דבי ר' ישמעאל מכאן אזוהרה לבנות

דבזה חלוקים הפוסקים, דהרמב"ם מדייק ממש"כ (עב, א) בנות ישראל דהכוונה גם לבתולות דכן נקטו להלכה במקום הרמב"ם ומש"כ דיצאה בהינומא וראשה פרועה י"ל דכיון דההינומא כסתה את רוב שערה חשיב כקלתה המבואר בעב, ב דרך מבוי מחצר לחצר שרי, ואפשר להעמיד דמקום החופה ה"י במקום מעין זה, והרא"ש שהוא מקור ההלכה באו"ח למד בעיקר מהגמ' דראשה פרועה ולא דייק ממש"כ בנות ישראל דאפי' בתולות אלא מיירי דוקא בנשואות וכפשטא דקרא דופרע את ראש האשה דמיירי בא"א (וראה בזה לקמן), דכן נקטו להלכה במקומו (כמבואר בב"י בשמו דכן נהגו), וכן נקטינן אנן, כמבואר בפוסקים, ואף שהמחבר כ' את ב' הדעות אין זה ק', דהרבה מצינו כיו"ב בשו"ע וכמו שציין הגר"א בכ"מ ולא טרח ליישבם, וכנראה הטעם כיון דאין הב"י פוסק בדעה עצמית (כהרשב"א והרמב"ם וכיו"ב) אלא בעיקר מכריע כדעת הרוב ולכן לפעמים מובאים תוך דבריו דעות סותרות, וכן שמעתי מא' (הרד"י בורשטין) ששאל את הרב אלישיב בסתירה כיו"ב וענה לו כנ"ל (אך צ"ע לפי שי' אדה"ז, ע"פ מש"כ בסידורו בסדר הכנסת שבת דאין לסמוך כלל להקל ע"פ מש"כ הרב ב"י בש"ע הל' שבת . . כי כבר חזר בו הרב"י בש"ע יו"ד הל' מילה...), ולכא' לפי הנ"ל מה ההכרח שחזר בו, הרי יתכן שאין דעה זו דעת הב"י עצמו, וכן בהרבה מקומות מצינו שמקשים סתירה ממקום למקום בש"ע, ומצינו כן בדברי הגר"א עצמו שמקשה ממקום למקום. אמנם נראה הכונה דדוקא היכא דיש טעם המסתבר לתלות כן, נימא דאין זה גם דעת הב"י עצמו, ולא שבכל מקום נימא כן, וכגון מש"כ אדה"ז (בקו"א יו"ד סי' קפט ס"ק א ד"ה ומה) 'ומה שהעתיק הטור ל' הרמב"ן . . אע"ג דס"ל כרשב"א, לק"מ שנודע דרכו בכ"מ שמעתיק ל' פוסק א' ככתבו וכלשונו בשביל חדושי דברים שבו אע"פ שיש בכלל דבריו איזה פרט אחד דלא ס"ל כוותי', וסמך על מש"כ כבר דעתו בפירוש בפרט', ועד"ז י"ל בנדו"ד (עכ"פ לפי דעת הגר"א), דבאה"ע העתיק ל' הרמב"ם, ולכן העתיק גם מה דס"ל להרמב"ם דה"ה בבתולה, אף דלא ס"ל בזה כוותי', ויל"ע עוד בכ"ז.

ישראל שלא יצאו בפרועי ראש, איכא למימר בנשואות קא מיירי' והרי ברפ"ב מיירי בארוסה שהרי בזמנם לא הי' האירוסין סמוך לנישואין, וע"כ דרך מהנישואין אסורה לצאת פרועת ראש.

ובגדר מהו נישואין, מבואר באה"ע סי' נה ס"א 'הארוסה אסורה לבעלה מד"ס כל זמן שהיא בבית אבי'. . עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום, והוא ל' הרמב"ם, והרמ"א הביא עוד ג' דעות: דעת הר"ן דסגי במקום מיוחד אף שאינו ראוי לביאה, וי"א דחופה הוא פריסת סודר או טלית או יריעה ע"ג כלונסאות, וי"א דחופה בבתולה הוא משיצאה בהינומא⁷⁵ וכן ס"ל להפוסקים דזהו עיקר החופה,

75) 'צעף על ראשה משורבב על עיני' ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיני' מגולין ולכן נקרא הינומא ע"ש תנומה (רש"י ד"ה קריאת כתובות יז, ב), ולפי דעה זו (דעת התוס') צ"ע איך במשנה יוצאת בהינומא וראשה פרוע, הרי ההינומא היא החופה ואחר שיש לה חופה, איך מותרת ללכת פרועת ראש, ואכן ברש"י (טו, ב ד"ה וראשה) כ' 'שערה על כתיפי', כך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה, וא"כ מבואר דהלכו פרועי ראש רק עד בית החתונה ולא עד בכלל. ולפי דעה זו ללא' היא כבר נשואה ע"י ההינומא ואין הותרה בפריעת הראש. אמנם המקור לדעה זו הוא בתוספות ביומא יג, ב ד"ה ולחדא, (כמצוין בבאור הגר"א ס"ק י), דהביאו דבריו (פ"ב סוף ה"א) פי' דכהן מזמין אשה אחרת ביוהכ"פ ורק אם מתה מקדשה ביוהכ"פ 'זפריך ולא נמצא כקונה קנין בשבת ומשני משום התירו במקדש' (שיקדשה) 'א"ר חנינא הדא דאמרת הלין דכנסן ארמלן צריך לכונסן מבעו"י שלא יהא כקונה קנין בשבת' (היינו דגם נישואין דמי לקנין ואסור בשבת), וביארו התוס' הטעם דדוקא אלמנה אסור, 'דבתולה יש לה חופה אך אלמנה דאין לה חופה צריך לבא עלי' מבעו"י שלא יהי' כקונה קנין בשבת. ואף את"ל דיש לאלמנה חופה קודם ביאה נ"ל דיחוד שמתייחדת עמו היינו חופתה וזה יש לעשות קודם השבת, אבל בתולה משיצאת בהינומא היינו חופה שלה. . וכן נראה לי יותר דאלמנה יש לה חופה קודם ביאה, ולכא' צ"ע בזה טובא, חדא הרי כבר קנאה בקידושין ומהכ"ת שיצטרך שוב לקנותה בנישואין, ועוד מה המקור של תוס' לומר בפשיטות שההינומא הוי נישואין, הרי במשנה רק דזהו סימן שהיא בתולה ותו לא, ומסברא ג"כ אינו מובן דבשלמא שאר הדברים שני' כגון שמכניסה לרשותו או פריסת הכלונסאות מובן אמאי זה חשיב נישואין שהרי זה מייחד אותם ברשות אחת או תחת חפץ אחד, אך מהכ"ת מה שרק היא מכוסה בהינומא, שיהי' נישואין עי"ז (חוץ מהנ"ל דאי הוי נישואין איך הותרה ללכת כשראשה פרוע כמבואר במשנה). והנראה בכ"ז, דהכוונה בדברי היר' הוא דנישואין מחזי כקונה קנין בשבת, ולפי זה מובן דאף שההינומא לא הוי נישואין (כדחזינו ממה שראשה עדין פרוע), מ"מ כיון שהדרך לילך עם ההינומא לפני החופה, כמבואר במשנה, ונדמה כחלק מתהליך החופה, סגי בהכי לבטל החשש דמחזי כקונה קנין, שהרי עי"ז נראה כאילו כבר נעשה הקנין מע"ש, (אך לא שזה עצמו נחשב כנישואין), וראה בשו"ת אבני ישפה ח"ג סי' קז ענף א שהביא שנתקשו 'בטעם המנהג לכסות הכלה קודם החופה דהא בקידושין ה. מוכח דחופה גומרת את קנין הקידושין והיאך שייך לעשות גמר קודם תחלת הקנין, ולא מצאנו אלא דברי הח"מ (ס"ק ט) המחדש שהקנין חל למפרע, ועדין לא זכינו להבין היכן מצינו בש"ס וראשונים דבר זה שחופה חלה למפרע אחרי הקידושין, ומה סברא איכא בזה, ובעיקר תמהנו אמאי תקנו רז"ל לכסות את הכלה קודם החופה ולהזדקק לסברא

והמנהג פשוט לצאת ידי כל הדעות. אך כתבו הפוסקים (ח"מ סק"ט ובב"ש ס"ק ד וה ובפת"ש ס"ק ב) דלעיובא הוא כדעת הר"ן דבעינן יחוד במקום צנוע אף שאינו ראוי לביאה⁷⁶ אך לכתחלה ראוי לחוש לדעת הרמב"ם דבעינן יחוד הראוי לביאה כנ"ל דהמנהג לצאת ידי כל הדעות.

היוצא מהנ"ל דמזמן שנתייחד עמה נחשבת נשואה ולכן חייבת מאז בכיסוי ראש אף אם עדיין לא נבעלה, וכן מבואר להדיא בירו' כתובות פ"ב ה"א, דהק' דיש לחשוש שמא בתולה מן הנישואין (שנישאת לפני כן ולא נבעלה ואח"כ כשנישאת שוב, אינה מקבלת בכתובתה אלא מנה, ואם ראשה פרוע, יחשבו שכתובתה מאתיים ככל הבתולות) ותי' 'זאת אומרת בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרוע', והדגמ' באה"ע סי' כא הביא משם ראי' דאף אלמנה או גרושה צריכות כיסוי ראש, א"כ כ"ש כשלא התגרשה אף של נבעלה, משעה שנשאת צריכה לכסות ראשה⁷⁷.

והנה אף שמשמע מהגמ' דיש חילוק בין ארוסה לנשואה, עדיין לא נתברר הסברא לחלק ביניהם, (שהרי גם ארוסה א"א ומהכ"ת דדוקא נשואה חייבת בכיסוי הראש), וזה מבואר בס' ישועות יעקב אה"ע סי' כא (בתשובה מנכדו) ד'עיקר ההוכחה (דתנא דבי אליהו מופרע את ראש האשה, אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרועי ראש) היא מדכ' ופרע דעד השתא לאו פרועה היא . . . ובחי' המתקתי יותר

מחודשת זו של קנין למפרע, והרי אפשר הי' לתקן שיקדשנה ואח"כ יכנסנה בהינומא, ומצוה ליישב, אמנם לפי הנ"ל י"ל דמה שהכלה הולכת בהינומא, הוא מנהג שנהגו בכלה לכבודה (כדמשמע להדיא מהדעה יז, ב דהינומא הוא תנורא דאסא (מין חופה של הדס עגולה), וכן יש לפרש גם למ"ד קריתא (צעיף על ראשה משוררב על עיני') ואחר שנהגו כך כחלק מהסדר של הנישואין מחזי כקנה כבר, ונפק"מ לכונס בתולה בע"ש דסגי במה שיש לה הינומא כנ"ל, ודוק בכ"ז.

76) ולא קשה לשיטתו (דחופה הוא אף ביחוד שאינו ראוי לביאה) מהנזכר לקמן מאה"ע סי' סז ס"ב דאחר שנכנסה לחופה ה"ה בחזקת בעולה, והרי כיון שאין החופה יחוד הראוי לביאה, איך יש לה חזקת בעולה. דהכוונה הוא, (כל' הרמב"ם בהל' אישות יא, ב) ש'חזקת הנשואה שתיבעל' (ל' עתיד) מיד אח"כ.

77) אך לכא' צ"ע דשמא תקנו שיצאו כן רק בשעת החופה להיכר שכתובתה מנה, אך לא שתמיד חייבת להיות בכיסוי הראש, אמנם י"ל שהרי עיקר הסיבה שהלכו פרועות ראש הוא לא כדי שידעו שכתובתן מאתיים, אלא כמבואר בירושלמי שם שראשה פרוע זכר לאבילות (שהיו נוהגות לצאת ביוה"כ פ' ולחול בכרמים כמ"ש בסוף תענית ואחר החורבן זה פסק ולכן התקינו שיצאו פרועות ראש כאבל (כמבואר במו"ק כד, א)), אלא שבאלמנה לא יכלו לעשות כן שהרי חייבת בכיסוי הראש, וכתוצאה וכפועל יוצא מהחילוק שהי' קיים ביניהם, הי' זה ראי' אם היא בתולה לענין חיוב הכתובה, ומזה הוכיח בירושלמי דע"כ גם בתולה מן הנישואין לא יכלה לילך בפריעת ראש מחמת אותו איסור כאלמנה, דאל"כ ומותר לה לצאת בפריעת ראש, א"כ איך סומכין ע"ז הרי יש חשש שמא היא בתולה מן הנישואין, ודוק.

דלאו מזה לבד הוכיח תנא דבי ר"י, דמזה אין ראי' רק שהי' מנהג קדום בישראל שלא תצאנה הנשים פרועות ראש, אבל מ"מ אין מכאן ראי' לאיסור תורה, ורק דעיקר ראייתו מדצותה תורה לפרוע ראש אשה זו כדי לנוולה גלתה לנו שרצון השי"ת שישארו במנהגם הקדום הזה שלא לצאת פרועת ראש דגנאי היא להם לפרוע ראשם בשוק בפני רבים. . ומעתה אמינא דזהו הטעם דלא אסרינן פרוע ראש רק לנשואות ולא לארוסות, אף דארוסה כנשואה לענין איסור א"א, משום דכיון דלא אסרה תורה פרועת ראש להדיא בא"א ורק שגלתה שישארו במנהגם הקדום, והנה מנהגם זה הי' להם מקודם שקבלו התורה שנהגו שלא לצאת פרועת ראש וכן מצינו בב"נ (סנהדרין נח, ב) מאימת התרתה (שלא תקרא מיחדת לו אם תבא להפקיר עצמה) משפרעה ראשה בשוק⁷⁸. . והנה באומות וכן בישראל קודם מ"ת לא היו להם ארוסין וכניסה לחופה להחשיבה א"א ורק בעולת בעל וכמבואר בסנהדרין שם וכיון דחזינן ד(לא) אמרה תורה שישארו במנהגם זה, ע"כ רצון השי"ת לא הוי לאסור פריעת ראש בכל א"א, ורק בבעולת בעל דהוי א"א גם בב"נ, אבל לא בארוסות אף דבישראל הוי כא"א לכל דבריהם. . (ולכן עלתה בדעת המקשן לומר דבתולה מהנישואין תהי' מותרת לילך פרועת ראש. . דכיון דבב"נ אין להם רק בעולת בעל, לא הי' א"כ מנהג ישראל קודם שנתנה תורה לכסות ראשן בכה"ג, וא"כ זה לא אסרה תורה, דרק באלו שנהגו מכבר לכסות ראשן גלתה תורה שרצון השי"ת שגנאי היא להם לשנות מנהגם לא בזולתם. . ⁷⁹ וע"ז מסיק הדא דתימא בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרועה, היינו דאף דמדינא אין בה משום פריעת ראש וכן"ל, מ"מ כיון שהיא בחזקת בעולה (עיין כתובות יב) אסורה בגילוי ופרוע ראש משום פריצותא'. והיינו כמבואר באה"ע סי' סז, א-ב דבתולה שנתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין כתובתה מאתיים, נתאלמנה או נתגרשה מן הנישואין אין לה אלא מנה (והיינו או מטעם דהבעל יכול לטעון דאינו סומך על דברי העדים כיון שחזקתה שנבעלה, כמ"ש התוס', או שכיון שחזקת הנשואה להיבעל, לא תיקנו לה (לנשואה, אף שבאמת לא נבעלה) אלא מאה, כמ"ש הרמב"ם, כנזכר בח"מ ס"ק ג

(78) צ"ע ממד"ר נשא ט, טז דדוקא בישראל נהגו לכסות ראשם ולא באוה"ע, ושמא המנהג לכסות או לאו הי' תלוי בשינוי המקומות והזמנים.

(79) תוך דבריו שם כ' דלרש"י 'דכ' בהך דיוצאה וראשה פרוע דהיינו שערה על כתפה כדרך הבתולות, נראה מדבריו דפריעת ראש לגמרי אסור בארוסה עכ"פ ולכן לא פי' ראשה פרוע כפשוטו', אך לכא' אין מזה ראי', שהרי י"ל בפשטות דרש"י בא לבאר כיון דיש לה הינומא, על ראשה, איך שערה פרוע, דהיינו מגולה, הרי ההינומא מכסהה, וע"ז מבאר שנקרא פרוע כיון שעכ"פ ש ערה שעל כתפה מגולה.

שם). עכ"פ מבואר מדבריו דמחמת שיש לכל נשואה חזקת בעולה, אף שהיא ודאי בתולה, חיוב כיסוי הראש.

וכן דעת כל הפוסקים בדורנו כדבר פשוט מבלי חולק: ראה אבני ישפה ח"ג סי' קז שמביא שרצה להביא ראי' מן הירושלמי הנ"ל, ואמר לו הגרי"ש אלישיב 'שלא צריך להביא ראי' מן הירושלמי כי הוא פשוט שהיא צריכה לכסות שיערה, וכמדומני שאמר שאינו נכון לחכות עד אחר היחוד, כי כבר בחופה היא צריכה לכסות ולא רק מן היחוד, וכ"כ הגר"ש וואזנר בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' רנט 'בענין שנוהגים הרבה שגם אחרי חופה ויחוד של נשואי בתולה הולכת בפרוע ראש וגילוי שיערה. . . הנה נשאלתי ע"ז כבר הרבה פעמים. . . וכל פעם שנשאלתי ע"ז החמרתי למעשה. . . ואפי' במנהג שכ' החת"ס (יו"ד סי' קצה) כ' תו"ד (שם מבאר אמאי השערות שעומדות לקוץ אח"כ לא הוי חציצה ומבאר שהוא מטעם שקוצצות אותן רק למחרת אחרי הבעילה הראשונה, וכיון דבין הטבילה לבעילה לא קוצצות לא הוי חציצה), כי כן נהגו הני נשי שלא לקוץ השערות, אולי יצא להם מיציאה וראשה פרוע יעש"ה מוכח דעדין לא מצא טעם מספיק למנהג זה אלא שלא רצה למחות, וכ' דרך אולי, אבל מ"מ גם הנמשכים אחרי זה צריכים לכסות עיקר הראש כאמור' (ומש"כ עיקר הראש וכמ"ש בכתובות טו, ב, הנה הוכחנו לעיל דזהו רק עד החופה, שהרי אח"כ לא גרע מן בתולה מן הנישואין דנתבאר בירושלמי דאינה יוצאת כבתולה שראשה פרוע). וכ"כ הגרש"ז אוירבאך (הובאו דבריו בס' ואת צנועים חכמה עמ' קסו, וראה שם אריכות בכל זה) 'דבריו ודאי נכונים שכלה לאחר החופה שהיא כבר נשואה, דודאי אסורה בפריעת הראש וחייבת בכיסוי הראש ככל אשה נשואה'. וכ"כ הגר"נ קרליץ בס' חוט השני אה"ע סי' כא עמ' רעא. וכ"כ הגר"ע יוסף בס' יחווה דעת ח"ה סי' סב דלבני אשכנז שמתייחדין מיד אחר השבע ברכות שתחת החופה, הכלה חייבת לכסות ראשה מיד אחר שנתייחדו. וראה גם בס' קנין תורה בהלכה ח"ב סי' מג.

אך ראיתי מי שרצה לומר (ראה ס' ואת צנועים חכמה עמ' קסז שהביא דבריו) דכיון דילפי' מסוטה כנ"ל, הרי צ"ל שקדמה שכיבת בעל לבועל (סוטה כד, ב), אך חוץ ממה שהרי מפורש בירו' להיפך כנ"ל, בס' הנ"ל דחה דבריו דבר ברור דלא ילפי' כל הפרטים מסוטה דאטו אינו אסור אא"כ סותרת מחלפות שיערה כבסוטה וכיו"ב (וכ"כ אבני ישפה הנ"ל שם) ועוד דזהו דין מצד הבעל שהינה מה שמקנה לה כדי לעשותה סוטה הוא רק אם תוקדם בעילתו לבעילת הבועל, ואילו תנא דבי ר' ישמעאל מייירי גבי האשה (אך יתכן שאפשר ללמוד מהפרשה באיזה אשה מייירי דהיינו דוקא נשואה, ע"ש ודוק).

ויש שרצה להביא ראי' להיתר מהשבו"י (לבעל החק יעקב) ח"א סי' קג 'דכל שלא נבעלה מותרת בפריעת ראש ככל הבתולות' (ראה בקובץ אהלי שם גליון ט, ובעה"ב אהלי תורה גל' תשיב ותתכה), אך המעיין שם יראה דמיירי בארוסה (אך גבי נשואה אדרבה משמע משם שאסורה, דכ' 'אכן בתולה שנתקדשה ועדיין לא נשאת, מותרת להלוך פרועת ראש בודאי', משמע הא אם נשאת אסורה בפריעת ראש אף אם היא עדיין בתולה), וכ"כ באבני ישפה שם.

ובס' ממלכת כהנים סי' פא (להר"י הענדל שליט"א) רצה להוכיח שיש היתר ללכת אחרי הנישואין בפריעת ראש עד למחרת, אך דבריו אינם מובנים לפענ"ד:

א. בתחלת דבריו מה שתלה הצד לאיסור מחמת שיש אוסרים לארוסה לילך בפריעת ראש, אינו נכון, שהרי גם לדין דנקטינן כהדעה דרק משעת הנישואין חייבת בכיסוי ראש, הרי מיד אחר היחוד דהוי נישואין לכו"ע חייבת בכיסוי הראש.

ב. מה שכ' שכן דעת הרא"ש בכתובות פ"ב סי' ג, כלל אינה ראי', דמש"כ די"א דמותר להסתכל בכלה ביום הא' דאל"כ מי יעיד שיצתה בהינומא, די"ל דמיירי ביציאה מביתה לחופה דאז הולכת בהינומא, אך לא משבאה לחופה דאז אה"נ אסור להסתכל בכלה (כמבואר בס' ואת צנועים חכמה עמ' קסא, ע"ש).

ג. מה שהביא משו"ת משאת משה אה"ע סי' ז, לא ידעתי כונתו, דבשו"ת הנ"ל (להרב משה ישראל) לא מדובר כלל על זה.

ד. מה שהביא ראי' להיתר מבאה"ט (בשם השבות יעקב) ד'כל שלא נבעלה אף שנתקדשה מותרת לילך בפריעת ראש כשאר הבתולות', הרי שוברו בצדו דמיירי דוקא בארוסה כמ"ש להדיא, אך בנשואה אף קודם שנבעלה אסור כנ"ל.

ה. מה שהביא ראי' מהחת"ס, הרי רק מבואר דלא קצצו עד למחרת (כמנהגם שנהגו לגלח כדי שלא ייראה מהשערות) ולא מבואר שלא כיסו השערות, ואולי כוונתו דכיון שלא הקפידו לגלח מיד כך לא הקפידו לכסות, אך אין שום טעם לדמות כן, דהא טעמם כמבואר שם כדי שיהי' ראשה פרוע (עד החופה) כמבואר במשנה, ולא מתאים מיד אחר החופה לבטל השמחה ולגלח, בפרט שזה רק חומרא ולא מעיקר הדין, אך לכסות מיד אחר החופה שאין בזה טרחה וזה מעיקר הדין כנ"ל, מהכ"ת שהקילו בזה, (וגם מה שהקילו לא לגלח עד למחרת, לאו דוקא שהחת"ס הסכים עמהם) וכמ"ש בשבט הלוי הנ"ל, וכ"כ בס' קנין תורה בהלכה הנ"ל, (כמצוין בס' נטעי גבריאל פנ"ח ס"ה בשוה"ג), ע"ש.

ו. מה שהביא ראי' מהמנהג' שמיד למחרת הנישואין תגלח הכלה את כל שערות ראשה כפי המנהג המקובל . . . סעודה מיוחדת קבעו לתגלחת זו והיו קורין לה

שלייער ווארמע"ס (ארוחת הצעיף) כי מיד אחרי התגלחת היתה האשה מכסה ראשה כדת וכדין, ורצה להוכיח מכאן דעד אז לא כיסו שערות ראשן, הנה גם בזה שוברו בצדו במש"כ ד'אחרי התגלחת היתה מכסה כדת וכדין, דבזה מבאר למה נקרא ע"ש המטפחת אף שכסתה ראשה לפני זה, וע"ז מבאר דרך עתה הוא כדת וכדין, משא"כ לפני התגלחת שקשה לכסות כל השערות כדין, וכן בררתי אצל רבני העדות הנוהגים כן ואמרו שאף שנוהגות הרבה לגלח רק למחרת, מ"מ מכסות שערן כבר בחופה, וכמ"ש הרב וואזנר כנ"ל בשבט הלוי, ומה שקראו ע"ש המטפחת הוא כיון שתכלית התגלחת הוא כדי שתוכל אח"כ לכסות כדין כנ"ל, ולא כמ"ש שם, ואחר שנהי' מנהג זה, המנהג לעשות סעודה נשאר גם אצל אלו שלא נהגו לגלח ראשם, (ויתכן שהשם 'שלייער ווארמע"ס' נשאר גם אצל אלו שחבשו פאה וכמו שמביא שם שהרבנית חבשה פאה, למרות שאיני יודע המקור לזה, ומסתבר שאין לזה שום יסוד. וראה המבואר לקמן אות י' דמיד אחר החופה לבשה הרבנית מטפחת, וא"כ יתכן שכן הי' גם למחרת).

ז. מה שהביא שמועה דמנהג בית הרב הי' שלא לכסות עד למחרת, הנה ידוע שבעל השמועה אינו בר סמכא כלל, בפרט שהוא כלי רביעי ויתכן שהפרטים השתנו כשהורקו מכלי אל כלי, ולאידך מבואר לקמן עדות להיפך, ואף אילו הי' ס' השקול בין העדויות, הרי בכה"ג שאין בהירות בשמועות. . נהדר לעיקר דינא דאסור כנ"ל, ועאכ"כ שכאן הוא עדי ראי' נגד שמועה רחוקה של אינו בר סמכא, ובכלל בדברים המפורשים בפוסקים להדיא מאין חולק, (אא"כ ירצה המתעקש לעקם פירושם) אינו מובן איזה תוקף יש לשמועות שלא נכתבו ע"י האדם שעליו השמועה ואין להם שום בסיס ע"פ הלכה, ובפרט נגד איסור דאורייתא להרבה פוסקים.

ח. אחר שמביא את דברי הישועות יעקב שהעתקתי לעיל דהטעם שבתולה מן הנישואין חייבת בכיסוי ראש אף שארוסה אינה חייבת, הוא מחמת שנשואה יש לה חזקת בעולה, כתב 'ולפי"ז מובן שהחיוב לכסות ראשה הוא דווקא בנשואה שהיא בעולה, והטעם שגם בתולה מן הנישואין חייבת בכיסוי ראשה כיון שהיא בחזקת בעולה וחזקה זו מתחילה רק ממחרת הנישואין. ואע"פ שפסק בשו"ע אבה"ע סי' סז ס"ב "שנכנסה לחופה הרי היא בחזקת בעולה ואין לה אלא מנה, ואין עלי' טענת בתולים אפי' יש לה עדים שלא נסתרה עם הראשון". משמע לכאורה שהחזקה מתחילה מיד אחרי החופה י"ל בזה שהפ' הוא או כפי שפ' תוס' שאין הבעל סומך ומאמין לעדים וחושב שאומרים את זה רק לשבחה, וממילא הוא כונס אותה בחזקת בעולה ולכן אין לה אלא מנה. או כפי מ"ש הרמב"ם שחכמים תקנו לנשואה רק מנה אע"פ ש יכול להיות שהיא באמת בתולה, אבל כיון שהיתה נשואה דינה רק מנה. עיי"ש בבית שמואל וחלקת מחוקק וחכמת שלמה. וכן עי' באה"ט סק"א שכתב

שאם פרסה נדה לפני הנישואין ומת הראשון לפני שנטהרה יש עלי' טענת בתולים. אבל בנוגע לפריעת ראש, מה שחשוב הוא מתי הי' המנהג לכסות ראשה, וזה הי' רק אחרי בעילת מצוה, ולכן החזקת בעולה לענין זה מתחיל רק ממחרת הנישואין. וא"כ לפי"ז מובן, שחיוב כיסוי ראש הכלה הוא רק ממחרת הנישואין, שרק אז היא בחזקת בעולה, ואפי' אם הי' חופת נדה, ג"כ צריכה לכסות ראשה, וכן הוא גם לנוהגים שמגלחין ראש הכלה למחרת הנישואין גם אם הי' חופת נדה'.

ולא אבין דבר וחצי דבר מכל מה שכ' כאן, דמש"כ בתחלת דבריו בפשיטות שחזקת בעולה מתחילה רק ממחרת הנישואין, לא הביא שום מקור או אפי' רמז מנין לו דברי נביאות אלו, שהם נגד פשטות הבבלי (כתובות יא, סוף ע"ב) 'ת"ר כנסה ראשון לשום נישואין ויש לה עדים **שלא נסתרה**, א"נ נסתרה **ולא שהתה כדי ביאה** אין השני יכול לטעון טענת בתולים, שהרי **כנסה ראשון**, (ועליו לדעת שנבעלה, 'רש"י שם) וכו' ע"ש, והיינו דהכניסה עצמה עושה אותה בחזקת בעולה אף שלא נסתרה ולא שהתה כדי ביאה, וכ"ש שלא צריך שיעבור לילה כדי שיהי' חזקת בעולה, ישתכח הדבר ולא יאמר. וכן נגד הירושלמי הנ"ל שמבואר שם להדיא דמשעת נישואין חייבת בכיסוי ראש, 'הדא דתימא בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרועה', וכן נגד ההלכה הפסוקה בשו"ע אה"ע סי' סז א-ב כנ"ל 'בתולה . . שנתאלמנה או נתגרשה . . מן הנישואין, כגון שנכנסה לחופה, ה"ה בחזקת בעולה ואין לה אלא מנה ואין עלי' טענת בתולים, אפי' יש לה עדים **שלא נסתרה עם הראשון**, והיינו דאף שלא נסתרה ה"ה בחזקת בעולה, וכש"כ דלא אמרי' דרק ממחרת היא בחזקת בעולה. ואף אילולא המקורות הסותרים הנ"ל, צ"ע בכלל מנין לו לומר דהחזקה הוא רק ממחרת ושאלתי אותו והבנתי ממנו דכ"כ מפני שלא נהוג שהחתן בועלה בחדר יחוד ורק בלילה נהוג כן, וא"כ יוצא שהתחיל עם ביאור הישועו"י אמאי דוקא נשואה, שהוא מפני שיש לנשואה חזקת בעולה ואח"כ כבר נשכח שכל עיקרו בא לבאר דברי הירו' ונדמה שיסוד כאן הוא רק מתי יש חזקת בעילה, וע"ז לא הולכים לפי הכתוב בהלכה מתי יש חזקת בעילה אלא אדרבה עושים להיפך וממציאים מעצמנו גדרים בזה, בלי שום מקור ורמז לדבר, תמה תמה אקרא. ומה שהעתיק הק' מאה"ע והביא ע"ז דברי התוס' והרמב"ם, לא הבנתי כלל איך זה מיישב הק', דהרי הטעם שהבעל יכול לטעון כן אף נגד העדים ולפרש דברי העדים דלשבחה אומרים כן, הוא רק מחמת שיש לה חזקת בעולה מיד אחר החופה, וכן ברמב"ם זה שלא תיקנו בנשואה אף שרק נכנסה לחופה שלא יהי' לה אלא מנה הוא מטעם 'הואיל וחזקת שתיבעל'. ומה שהביא דבנישאת אחר שפרסה נדה שיש לה טענת בתולים, איני יודע מה ראי' יש משם, הלא אדרבה משם משמע דדוקא היכא שאסור לבעול אין חזקת בעולה, אך היכא שיש לו היתר לבעול, הרי יש לה

חזקת בעולה, ואסורה בפריעת הראש וכמבואר להדיא בירו' הנ"ל, ומש"כ דהחזקת בעולה לענין זה מתחיל רק ממחרת יום הנישואין, חוץ מהנ"ל שהוא נגד כל המקורות ואין לזה שום מקור לומר כן, הרי הדברים מרפסין איגרא, דממנ"פ, הרי כל חידושו של הישועו"י דהדבר תלוי בבעילה בא לבאר אמאי דוקא נשואה חייבת, וביאר דאף בתולה מן הנישואין חייבת מטעם שיש לה חזקת בעולה, אך אם נאמר דחזקת בעילה לענין זה מתחיל רק ממחרת, הרי שוב א"א לבאר את דברי הירו' כביאורו וע"כ נצטרך לומר דלא תלוי בבעילה, ונצטרך לומר טעם אחר אמאי דוקא נשואה חייבת בכיסוי ראש ולא ארוסה (וכגון מש"כ בס' קנין תורה בהלכה הנ"ל, שהביא ראיות שהי' חופה גם קודם מ"ת (ודלא כמ"ש הישועו"י), ומטעם זה חופה קונה ולא אירוסין, (ולפי זה בכלה הוא ג"כ איסור מדאוריתא, ולא רק פריצותא כמ"ש הישועו"י), או דילפי' מסוטה דדוקא נשואה כוותה, כנ"ל מס' ואת צנועים חכמה, ע"ש), ואם אכן מקבלים את ביאורו, ע"כ צריכים לבאר חזקת בעולה כמו שביאר הוא, דהיינו בתולה מן הנישואין גרידה, וכמובא בכל המקורות לעיל, וכנ"ל, כל דברי הישועו"י בא לבאר אמאי נפסק דדוקא נשואה חייבת בכיסוי ראש, ולא שנתלה את כל דין חיוב כיסוי ראש במה שראוי לביאה.

ט. מש"כ שכך נהגו כל השנים שרק למחרת מכסה הכלה ראשה, ראה במס' סופרים פי"ד הי"ח... ונהגו העם כך שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג⁸⁰, וזה מנהג מבטל הלכה, מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראי' מן התורה, אינו אלא כטועה בשקול הדעת, ועאכו"כ שידוע שברוס' ובארה"ב בשנים ההם בעקבות הרוחות הנושבות בקושי הסכימו כלל לשים כיסוי ראש, ובודאי לא בליל החתונה שרצו להשאר עם שערן (ואין כאן אפי' טועה בשיקול הדעת), (ויתכן שמטעם זה לא מיחו רבנן, כמבואר באו"ח סי' תרח ס"ב בדבר איסור שאינו מפורש בתורה, אף שהוא דאוריתא, אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין), וראה גם בשו"ת צ"צ אה"ע סי' קלט (שמשיב על היתר מהר"ם אלשקר גבי שיערה שחוץ לצמתה ובתוך דבריו (עה, ב)) כ' אלא ודאי לא שייך בזה מנהג להקל ח"ו דכיון דשער באשה ערוה כמו שוק באשה ערוה, ולאליה רבה חמור משוק (כמו שביאר לעיל שם 'דס"ל שי"ל דבגלוי שער צנועה האשה יותר אף מבגילוי שוקה'), הנאמר שאם ינהגו לגלות

80) ובזה יש לבאר את הגמ' בעירובין ז, ב' אמר לי' חייא בר יוסף לשמואל הילכתא כוותך או הילכתא כרב, אמר לי' הילכתא כרב', דלכאורה תמוה איך שואלו אם הלכה כמותו, הרי בודאי סובר כדעת עצמו מדנקט כדעה זו, וביותר תמוה מה שענה שמואל 'הילכתא כרב', שהרי אם הלכה כרב, למה חולק עליו, אמנם לפי הנ"ל מבואר, דהפי' 'הלכה' הוא מל' הליכה, דהיינו איך התקבל המנהג שהעם הולכין בו, ודוק.

שוקן⁸¹ בימי הקיץ זמן החום יהיה מותר, ישתקע הדבר ולא יאמר, כיון שהוא ערוה לא מהני מנהג, ומנהג כזה הוא אותיות גהנם כמ"ש כה"ג בשל"ה, ותדע דא"כ (שבמקום מנהג מותר) דא"כ מדוע צווח ישעי' הנביא סי' ג' 'ען כי גבהו בנות ציון ותלכנה כו', הרי נהגו כן, וכך י"ל כאן, וראה גם בשו"ת מנחת שלמה ח"ג סי' קג ס"ק טו (דכ' גבי שוק דהעיקר כדעת הצ"צ וסיעתו שהוא חלק התחתון שברגל ז'לכן צריכים להקפיד . . אבל אין לגעור במקום שההמון הפשוט לא מקפיד על כך, אך) אין להתחשב כלל עם מנהג נשים שאינן זהירות גם במה שפשוט ואסור לכל הדעות'.

י. מה שכ' בסוף דבריו 'שעד עצם היום הזה עדין לא העיד אף אחד שראה או שמע שהרבנית נ"ע לבשה פאה מיד אחרי החופה', הנה מש"כ 'פאה' באמת בזה צדק שלא הי' פאה אלא מטפחת (עשוי כמין כובע כמו שיובא בסמוך), אך על עיקר הדברים אני מתפלל מאד, שהרי בס' 'בכל ביתי נאמן הוא' (על ר' זלמן גורארי') עמ' 384 מסופר 'זמן קצר לפני חתונת בתו הבכורה של ר' זלמן, בשנת תשכ"ג, פנתה הרבנית אל ר' זלמן והביעה את רצונה הכביר כי הכלה תנהג בנהמי בית הרב בחתונה. מנהגי בית הרב . . לפני החופה אין הכלה מכסה כלל את שער ראשה עד למעמד ה'באדעקעניש'. לאחר החופה, כיסוי ראש מלא . . ר' זלמן סיפר לרבי על פני' זו של הרבנית והרבי תמך בכך בחום ועודד את ר' זלמן לנהוג כך . . הדבר לא הי' פשוט כלל מעידה הכלה דאז . . הרבנית לא הסתפקה בשיחת טלפון של חיזוק אלא הזמינה אותי אישית לביתה והראתה לי תמונות של עצמה בחתונתה שלה עם הרבי . . היא הראתה לי תמונה של עצמה מיד לאחר החופה שכל שיערה מכוסה לחלוטין במין כובע', (ולכאורה הכונה במסופר שהוא מנהג בית הרב, הוא דאף דמדינא צ"ל רק אחר היחוד, ורק ראוי מיד אחר החופה לצאת ידי כל הדעות, לכן בזה שייך לומר שמנהג בית הרב להקפיד שיהי' דוקא מיד אחר החופה, אך יתכן דכיון שהרבה לא יודעים שכך צ"ל מן הדין ומקילים לעצמם, חשבו העורכים או בני המשפחה המספרים שהוא רק משום מנהג בית הרב, אך באמת גבי זה שהוא מן הדין, תורה אחת לכולנה), ושאלתי אותו על זה ואמר שמפקפק באמינות סיפור זה, כיון שאחותו ע"ה (של הרי"ה) היתה נשואה לר"נ בן הר"ז, ולפני החתונה אמר הרו"ג לאביו (הרב יצחק הענדל) שנהגו במשפחתו כמנהג בית הרב, ע"פ מה

81) דהיינו חלק התחתון שברגל, כדמשמע בשו"ת שם סי' עד ד"ה ועוד 'וארכובה זו הוא לכ"ע הארכובה העליונה מקום חיבור הקולית והשוק, דהיינו המקום הנקרא קניא', ובזמנו הי' זה רק היכי תמצי, אך בזמננו לדאבוננו זה מציאות שנוהגות בה רוב בנות ישראל ובכ"ז אף שמשום מה גם בזה לא מוחים רבני אנ"ש, אך אין זה משנה הדין, כמ"ש כאן.

שהרבנית סיפרה לו, כגון שלא ללכת עם שמלה לבנה (אלא בצבע בז' וכיו"ב) משום חוקות גוים, וכן מטעם זה לא לעשות חתונה ביום ראשון ועוד דברים, אך לא הזכיר בנוגע לכיסוי הראש שהוא משום מנהג בית הרב (אלא משום שכן הי' מנהג משפחתו), אך לכא' אין זה כלל סתירה להמסופר כאן, שהרי לא ראינו אינו ראי' וממה שהרז"ג לא סיפר לאביו אין זה כלל ראי' שהמעשה לא הי' ולא נברא אלא יתכן שמאיזה טעם שיהי' לא סיפר לו על זה, (אולי כיון שהסכים בלאה"כ שתכסה ראשה ולא הוצרך לספר או כיו"ב), וניכרת הנאמנות מהדברים שהיא כמסיחה לפי תומה עם כל הפרטים מה שראתה, (ולא שמנסה להוכיח בזה הלכה מסוימת).

יא. מש"כ שכ"ק אדמו"ר לא גילה בזה דעתו ואם הי' אסור הי' צריך לגלות דעתו בזה, הנה האמת זכינו לגילוי דעתו (וממילא הקושיא אמאי לא מיחה בשאר הפעמים עכצ"ל דהוא מסיבה אחרת), וחבל שזה לא נתפרסם דיו, והנני מעתיקו כמו ששמעתי סמוך לשמיעתו מבעל המעשה, וכה סיפר לי הרב יצחק מאיר גורארי', שלפני חתונתו (בי"א אדר תשכ"ד) היו חילוקי דעות גדולים בין אביו רז"ג שרצה שהכלה תלבש מיד אחרי החופה (כנראה בפרט אחרי שידע שכך נהגו בבית הרב מחתונת בתו בשנה הקודמת כנ"ל), וסב הכלה ר' ישראל דזייקאבסאן שהתנגד לזה מחמת שבתו אם הכלה לא רצתה שתלך עם כיסוי ראש לחופה ואמר שאין הכרח לזה כיון שנהגו להקל בזה, ולא הגיעו בזה לעמק השווה, וכנראה הרבי הי' מודע לכל זה, ובהתוועדות שלפני החתונה (כנראה בשבת מברכים אדר) הרבי הזכיר תוך כדי הדברים כדעת הרז"ג, (אך רק המנוגעים בדבר הבינו את זה, ומטעם זה לא נשמר בחזרה ע"י החוזרים. הנ"ל הי' נוכח בהתוועדות, אך ממרחק השנים לא זוכר את הל' שהרבי אמר אלא את מסקנת הדברים שעלו מההתוועדות, אך שמעתי ממו"ר הרב נחמן שפירא שכפי ששמע מהרב י"מ בעצמו לפני הרבה שנים, הרבי אמר 'איך יתכן שרב יתיר כזה דבר', וכמובן שהכלה כסתה ראשה כבר משעת החופה. וממנה יראו וכן יעשו (אך לדינא יש מקום להקל לכסות רק אחר חדר היחוד, אך מאז ואילך אסור לכל הדעות, כנ"ל).



נטילת ידיים כדי שיבנה בית המקדש

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

הטעם לנטילת ידים בפת

כתב אדה"ז (בשולחנו סי' קנח ס"א) כל האוכל פת . . צריך ליטול ידיו תחלה . לפי שסתם ידים שהסיח מהם דעתו משמירן הן שניות לטומאה ופוסלות את התרומה מדברי סופרים, עד שירחצם במים כהלכתן, ותקנו אף באכילת חולין משום סרך תרומה, שירגילו ליטול ידיהם בכל אכילה ולא ישכחו ליטול לתרומה, ולא רצו לחלק בין כהנים לישראלים שאין אוכלים תרומה, וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטהרה⁸².

משמע שאילולי הטעם דמהרה יבנה בית המקדש לא נתחייב האידנא בנטילת ידים, והוא תמוה שהרי פסק הרמב"ם (בהל' ממרים פ"ב ה"ב) "בית דין שגזרו . . ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים . . אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים . . אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו", וכ"פ אדה"ז (בשולחנו סי' קכד ס"ד) "כל דבר הניתקן בשביל דבר אחר . . אפי' אם בטלה הגזירה לגמרי לא בטלה התקנה שנתקנה במנין חכמים עד שימנו מנין אחר להתירה, אע"פ שבטל הטעם שבגללו תיקנו, כמו שיתבאר בסי' ת"ר [ס"ד]".

82 גם הלבוש (סי' קנח ס"א) קאמר הכי, אבל בשינוי קצת, והנה הלבוש כתב דנטילת ידים הוא גזירת חז"ל ואדה"ז כתב שזהו תקנת חז"ל.

ונ"ל, כתב הרמב"ם (בהל' שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ח) "שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות אע"פ שלא ידע בודאי שנטמאו, מפני שהידיים עסקניות, ולא גזר שלמה על הידים אלא לקודש, ואח"כ גזרו חכמים שאחריו אף לתרומה", ובראב"ד כתב "ואח"כ גזרו אף על אכילת חולין שצריך נטילת ידים", וכתב הכסף משנה "ואין מזה תפיסה על רבינו שאין כאן מקום דין נטילה לחולין",

ונ"ל דהנה בגמ' (שבת דף יד ע"ב) אמר שמואל "בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצתה בת קול ואמרה בני... ורעק"א כתב דמהרש"א מוחק ונטילת, והיינו דהרמב"ם לטעמ' (שם ה"ז) פסק דלקודש לא מהני נטילה אלא טבילה, ולכן לא גרס שתיקן נטילת ידים, עכ"פ יוצא דשלמה לא תיקן כלום אלא גזר טומאה על הידים (דו"ל הרמב"ם בהל' ממרים (שם) "בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה" היינו דתקנה לחוד וגזירה לחוד, ועיין בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה), רק דממילא מובן שא"א ליפטר מהטומאה עד שיטבול, אבל בחולין לא גזרו שום טומאה, אלא התקינו שיטול ידיו משום סרך תרומה, ולכן לא כתב הרמב"ם דין החולין בהל' אבות הטומאה, כי בהל' אבות הטומאה מיירי בגזירת חז"ל ולא בתקנתם.

וי"ל שזהו שדייק אדה"ז דנט"י לפת הוא תקנה ולא גזירה.

ולכ' אפי' נימא שבזה"ז נתבטל הטעם לנט"י התקנה לא נתבטלה, ולמה קאמר אדה"ז דתקנה זו לא בטלה "כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטהרה"?

והנה בשו"ת תורת חסד (שכידוע היה מגדולי חסידי הצ"צ) יש תשובה ארוכה בכלל זו דאע"פ שבטל הטעם לא בטל התקנה, ומביא (בסי' יז ס"ק ו') מתשובת הרא"ש (כלל ב' סי' ח') "לענין טלית של פשתן . . אין לאוסרו בזה"ז כיון דעיקר טעם האיסור הוא דלמא אתי למרמי ב' תכלת ויעבור באיסור כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזה"ז שאין לנו תכלת לא שייך למיגזר כלל ושרי, ואין לדמותו לדבר שבמנין שצריך מנין אחר להתיירו, דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא".

והתורת חסד הוכיח הכי מתוס' בביצה (דף ל ע"ב ד"ה תנן) בהא דתנן אין מטפחין ולא מרקדין, דלדידן שרי כיון שטעם האיסור הוא משום שמא יתקן כלי שיר, מש"ה לדידן דאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למיגזר שרי, הרי דס"ל לתוס' הכא דבטל הטעם וממילא בטל האיסור וא"צ מנין אחר להתיירו.

וי"ל, שיש שני סוגי תקנת חז"ל, שהטעם הוא חלק מהתקנה עצמה, שהטעם אינה חלק מהתקנה כלל, ובמקום שהטעם הוא חלק מהתקנה עצמה אם נתבטל הטעם נתבטל התקנה, אבל אם הטעם אינה חלק מהתקנה אפי' נתבטל הטעם לא נתבטל התקנה, דעל מנת כן קבעו חז"ל שהטעם לא יהי' חלק מהתקנה כדי שאפי' אם יתבטל הטעם לא יתבטל התקנה⁸³.

ומעתה י"ל דס"ל לאדה"ז שהטעם לנט"י הוא חלק מעצם התקנה, ולכן בזה"ז שנתבטל הטעם לנט"י הו"א שממילא נתבטל התקנה, ולכן קמ"ל שגם בזה"ז יש טעם לנט"י, והוא להרגיל עצמנו לביאת משיח צדקנו.

והנה בשו"ת תורת חסד (שם) סיים "ועתה מי מאתנו יעוז בדעתו לשקול בפלס שכלו איזו גזירה חשיב הטעם ידוע שלא נצטרך מנין אחר להתיירו, ואין לנו אלא דברים המפורשים בדברי הראשונים", ובכן יל"ע מנא לן לאדה"ז שגם נט"י לסעודה הוא בכלל התקנות שאם יבטל הטעם יבטל הגזירה?

וני"ל דדבר פשוט הוא, שהרי פסק (שם סס"ג) "ובמדינות אלו . . סמכו על דעת מקצת הראשונים שאמרו שלא הצריכו חכמים גטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלין בטהרה משא"כ עכשיו שכלנו טמאי מתים", היינו

(83) אבל בתורת חסד הביא סברה אחרת מיוסד על הרא"ש, עיי"ש.

שבזה"ז נתבטל נט"י לדבר שטיבולו במשקה כיון שכולנו טמאי מת, ומוכח שבתקנת נט"י אם נתבטל הטעם נתבטל התקנה, ולכן גם בנט"י לפת כיון שאין כהנים אוכלים תרומה בזמן הזה הו"א שנתבטל הטעם ונתבטל התקנה, וקמ"ל אדה"ז שחייב בנט"י "כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש לאכול בטהרה".

ולכ' הא גופא צ"ע למה נט"י לטיבולו במשקה בטלה, ונט"י לפת לא בטלה? ולמה לא נימא גם לדבר שטיבולו במשקה "שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש לאכול בטהרה"?

ג' טעמים לנט"י לדבר שטיבולו במשקה

ב. ונ"ל ובהקדים דאיתא בפסחים (דף קטו ע"א) "כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים", והראשונים חולקים בזה, למה צריך נט"י לדבר שטיבולו במשקה, ג' טעמים נאמרו בזה, ולאידך נאמרו ג' טעמים לקולא בזמן הזה:

א) טהרת גופו, התוס' (שם ד"ה כל) ס"ל "דנטילה דהכא לאו משום קדושה ונקיות כמו בנהמא, אלא משום שלא יטמא המשקה להיות תחלה ויהא אסור לשתות ולפסול את גופו . . ולפי זה נראה דאין לברך על אותה נטילה, כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר' אליעזר בן ערך (חולין דף קו ע"א), וכל שכן אנן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאים, ואין אנו צריכין לאותה נטילה, והמברך הרי זה ברכה לבטלה"⁸⁴.

ובפרמ"ג סי' קנח (משבצות ס"ק ד') ביאר דלהתוס' הנטילה הוא שלא תפסל גופו ולכן אין צריך ברכה, כמו שאין צריך ברכה למליחה ולניקור חלב (תוס' חולין דף קה ע"א סד"ה מים), וצ"ע שהרי בפת מברך על הנטילה ולא אמרינן דהוה כניקור חלב? ובסי' תעג (משבצות ס"ק ו') הקשה פרמ"ג על תוס' דמנ"ל שאסור להישראל לטמא גופו והרי רק הכהן מוזהר שלא לטמא גופו (ראה חולין דף לד) ואיך קאמר התוס' שטעם נט"י לדבר שטיבולו במשקה הוא כדי שלא לפסול גופו? ונשאר בצ"ע.

ונ"ל שכוונת התוס' הוא שאין כאן חיוב לשמור גופו בטהרה, אלא עצה טובה איך לשמור גופו בטהרה, לאלו שעושים חוליהן על טהרת הקודש, ולכן לא שייך

84 עיין ברמב"ם (הוצאת קאפה) בהקדמתו למשניות ידים, "אם אינו יודע לידי טומאה ונגע בחולין אפי' במשקה חולין הרי זה טהור, ואם היה ידיו טמאות . . אם נגע במשקה חולין טמאהו", היינו שסתם ידים אינם מטמאים משקים, וא"כ אא"פ לומר כתוס' דאיך יפסול את גופו, הרי סתם ידים אינם מטמאים המשקים.

ברכה על זה, ומוסיף התוס' "וכל שכן אנן שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו . . אין אנו צריכין לאותה נטילה", היינו בזמן הבית יש צורך בנטילה זו אלא שאין לברך עלי', אבל בזמן הזה אין שום צורך בנט"י לדבר שטיבולו במשקה⁸⁵.

והנהגה לטעם התוס' הנטילה בפת הוא תקנת חז"ל וא"כ י"ל שאפי' אם הטעם בטלה התקנה לא בטלה, אבל פירות אינו אלא עצה טובה למי שרוצה שגופו לא יטמא, אבל בזמן הזה שכולנו טמאי מת לא שייך נטילה זו.

[והנהגה הערוך השולחן (סי' קנח ס"א-ד) ביאר התוס' באו"א, דאיתא (בחולין דף קו ע"א) "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן נטילת ידיים לחולין מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים רבא אמר מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך דכתיב וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים אמר ר"א בן ערך מכאן שמכו חכמים לנטילת ידיים מן התורה", וכתב התוס' (ד"ה מצוה) "מאי ועוד וי"ל דתקנו משום נקיות".

וכתב הערוך השולחן דלהתוס' (ברכות) שני טעמים יש לנט"י, סרך תרומה ונקיות, ועיקר הטעם הוא נקיות, ורק מטעם נקיות מברך עט"י, אכן הרשב"א הקשה (בחולין ד"ה אמר) הרי בפ"ח דברכות (דף נג ע"ב) למדו נט"י מזההתקדשתם? ולהתוס' לק"מ דקדושה ונקיות היינו הך.

וכונת התוס' (בפסחים) הוא שטומאה וטהרה לא שייך אצלנו, ועיקר חיוב נט"י הוא מזההתקדשתם וזה אינו אלא בפת באכילה קבועה, (ולפי"ז אתי שפיר לשון התוס' "דנטילה דהכא לאו משום קדושה ונקיות").

וקשה על פי', דא"כ עיקר הטעם - שנקיות מחייב הברכה ורק בפת תיקנו נקיות - חסר בתוס'? ולפי פירושו קשה מהו הספק בשו"ע (סי' קנח ס"ב) באוכל פחות מכביצה פת אם יטול ידיו, והרי בכזית הו"ל קביעות סעודה (לברכת המזון וכיו"ב), ולמה לא יתחייב לאכול בקדושה ונקיות אם יאכל יותר מכזית?⁸⁶

85) עוד חילוק יש בין זמן הבית לזמן הזה, בזמן הבית "נראה דאין לברך על אותה נטילה", היינו דלא ברידא ל' להתוס' אם הוא ברכה לבטלה, שהרי אפ"ל שיכול לברך בשעה שנוהר בתקנת חז"ל כדי שלא יפסל גופו, אבל בזמן הזה שאין שום צורך בנטילה זו ודאי אין לברך עלי', "והמברך הרי זה ברכה לבטלה".

86) גם סתר א"ע שבתחילה הביא דברי הלבוש דהגם שאין לנו תרומה בזמן הזה מ"מ במהרה יבנה בית המקדש, והרי לדבריו עיקר התקנה הוא משום נקיות ולכ' זה שייך בזמן הזה כמו לעתיד לבוא.

(ב) נקיון, כתב רבינו ירוחם (בספר אדם נתיב טז חלק ו') "כל שטיבולו במשקה צריך נטילה . . ויש מפרשים שיש להם כל דין נטילת ידים ומברך עליהם, ויש להם כל דין מים ראשונים, ויש מפרשים שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהן, שלא תיקנו נטילה אלא בפת הילכך . . נוטל ידיו בלא ברכה, וכן נראה עיקר, ואין להם דין מים ראשונים".

והנה הערוך השולחן (שם סס"ד) כתב שודאי טעות הדפוס יש בדברי רבינו ירוחם, שאין לגרוס "שאינו אלא משום נקיות" אלא "שאינו משום נקיות", וכדלעיל דרך באכילת פת צריך נקיות, אבל פירות אין צריך נקיות ולכן א"צ נט"י.

אבל הגירסא שלפנינו הובא בב"י (סי' קנח) ובט"ז (ס"ק ו') ובלבוש (ס"ה) ובפרמ"ג (סי' תעג) (משבצות ס"ק ו').

ונראה שכל המגי' ידו על התחתונה, דלפי גירסתו העיקר חסר מן הספר, שהרי אפי' אם אין צריך נקיות בפירות מ"מ יטול ידיו משום סרך תרומה, ואת"ל דלא שייך סרך תרומה בזמן הזה, הו"ל להשמיענו דבר זה דעכשיו לא שייך סרך תרומה, וגם א"א להשוות ר' ירוחם לתוס', להתוס' בזמן הזה א"צ נטילה לפירות כלל, ולר' ירוחם חייב בנטילה אבל בלי ברכה.

ולכ' טעמו ונמוקו דר' ירוחם הוא דהו"ל כמסנן מים בלילה שאינו מברך ע"ז הגם שמקיים בזה ונשמרתם (ראה תוס' חולין דף קה ע"א סד"ה מים), וה"נ על חיוב נקיון לא שייך לברך⁸⁷.

והנה לטעם ר' ירוחם הרי באמת לא נתבטל עכשיו נטילה לפירות אלא שמתחלה אין לברך על נטילה זו, מש"כ בפת שצריך לברך על נטילתה.

[בשו"ע אדה"ז החדש כתב (סי' קנח הע' סד) שלפי דעת התוס' בפסחים "נט"י שלנו לטיבולו במשקה הוא משום נקיות בעלמא, כדלקמן סי"ג", והוא טעות דמוכח, לר' ירוחם הוא משום נקיות אבל לתוס' עכשיו א"צ נט"י כלל לדבר שטיבולו במשקה, וכמש"כ אדה"ז (שם סי"ג) "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכול לחם . . להאומרים שדבר שטיבולו במשקה אין צריך נטילת

87 הרשב"א הקשה (בחולין ד"ה אמר) הרי בפ"ח דברכות (דף נג ע"ב) למדו נט"י מוהתקדשתם? ותירץ דמוהתקדשתם למדין שהמברך חייב בנט"י משום ברכה, מש"כ מי ששומע הברכה אינו חייב בנט"י אלא משום סרך תרומה, והפוסקים לא הביאו זה, ונ"ל שהרי הרשב"א עצמו חזר בו מפירושו, שהרי פסק (בשו"ת ח"א ס' תקח) דסתם ידים כשרות לברכה (וראה שו"ע אדה"ז מהדורה קמא סי' ד' ס"ג).

ידים כלל בזמן הזה, הרי זה כאילו נוטל לנקיות בעלמא", היינו דבזמן הזה אפי' נטל ידיו אינו נחשב מאומה, והרי זה כאילו נוטל לנקיות בעלמא ולא לשם מצוה].

ג) סרך תרומה, כתב התוס' בשם רש"י (שם ד"ה כל) "קיי"ל (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקה להיות תחלה, הוה להו הנך פירות כמו נהמא, וצריך ליטול כמו בנהמא", ור' יונה (בברכות מא ע"א ד"ה כל) ס"ל שהתקנה הוא משום סרך תרומה⁸⁸, (וכתב ב"י ריש סי' קנח דכן הוא משמעות בראשונים).

ולטעם זו לכ' אין מקום להקל בזמן הזה, שהרי גבי הנטילה בפת אמרו (בחולין דף קו ע"א) "נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה", ונטילה זו נהוג בזמן הזה בברכה, ולמה ישתנה דין נטילה לדבר שטיבולו במשקה מפת, והרי שניהם הוא משום סרך תרומה.

והנה בטור (סי' רעג) כתב "וה"ר מאיר מרוטנבורג כתב שהאידינא אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה, ועל כן לא היה מברך על נטילת ידים על טיבול הראשון, וכ"כ בעל העיטור, ולא נהירא, וכ"כ הגאונים שצריך לברך, וכ"כ הר"ש בשם רש"י".

ונראה דלפי מהר"ם בזמן הבית על דבר שטיבולו במשקה נטלו ובירכו מש"כ בזמן הזה, והנה במלבושי יו"ט (על הלבוש סי' תעג ס"ק ג) כתב דאולי בשאר ימות השנה לא נטל מהר"ם ידיו כלל, רק בליל פסח נטל ידיו אבל בלי ברכה, ולפי"ז מנהג העולם להקל יש לו סמוכין בשיטת המהר"ם, (ומכאן ראי' שאפי' מי שאינו נוטל ידים כל השנה לדבר שטיבולו במשקה נוטל בליל הפסח, ראה לקמן אות ה').

אבל בדברי חמודות (חולין פ"ח אות מ"א) כתב "נראה אע"ג דלא היה מברך מ"מ היה נוטל את ידיו לטיבול, אבל רובא דעלמא לא זהירי בהכי אף ליטול ידיהן לדבר שטיבולו במשקה, וכדברי התוס' שאין אנו צריכין לאותה נטילה, ובכל כי האי גוונא יש לסמוך אמנהגא", היינו שמנהג העולם אין לו סמוכין ממהר"ם, שהרי למהר"ם צריך ליטול ידיו, אלא שאינו מברך, (וכ"נ משוע"ר שלמנהג העולם המקילין ציין "לחם חמודות, תוס' פסחים" ולא ציין למהר"ם⁸⁹).

88) ועיין בפרמ"ג סי' קנח (משבצות ס"ק ד') דרש"י ור' יונה אינם חד טעמא, אבל מאדה"ז (סי' קנח ריש ס"ג) יוצא שחד טעמא הוא, וכ"נ מפרמ"ג בס"י תעג (משבצות ס"ק ו').

89) ומשמע שאדה"ז כתב הציזונים בהל' נט"י, לדוג' בס"ס קנח כתב "עייין במה שכתבתי סי' קסה.

מה נשתנה האידנא מזמן הבית

ג. עכ"פ נראה דלפי מהר"ם בזמן הבית על טיבולו במשקה נטלו ובירכו, מש"כ לתוס' בזמן הבית נטלו ולא בירכו על נטילה זו, והנה לתוס' י"ל שהנטילה אינו אלא עצה טובה שלא לפסול גופו, וזה לא שייך האידנא, אבל למהר"ם קשה מה נשתנה האידנא מזמן הבית?

והנה הט"ז (בס' קעג ס"ק ו') כתב "וטעם הר"ם [מרוטנבג] לפי שאין הנטילה משום סרך תרומה כמו בלחם אלא משום נקיות, והשתא אין אנו נוהרין בנקיות כמ"ש התוס' פ' ע"פ", ולכ' אדרבא לפי התוס' בערבי פסחים טעם הנטילה בטיבולו אינו משום נקיות אלא משום שלא יפסל גופו?

ואולי י"ל דמש"כ "והשתא אין אנו נוהרין בנקיות" אין כוונתו לתוס' הנ"ל בערבי פסחים, אלא לתוס' (ברכות דף נג ע"ב ד"ה והייתם, ותוס' חולין דף קה ע"א ד"ה מים), שמיידי לענין מים אחרונים וס"ל שעכשיו אין אנו מקפידין על ידינו שלא יהיו מזוהמות ולכן א"צ מים אחרונים (וכ"פ אדה"ז בס"ס קפא), וכוונתו דלפי התוס' (חולין ד"ה מצוה) נקיות הוא טעם לחייבו בברכה (דלא כר' ירוחם שמתעם נקיות פטור מברכה), אמנם בזמן הזה אין אנו מקפידים על נקיות ולכן א"צ ליטול ידיו לטיבולו במשקה, (ולפי"ז משמע דלמהר"ם האידנא אין צריך נטילה לטיבולו במשקה ולא רק שאין לברך עלי').

ולפירוש הט"ז מובן שפיר, כי בפת הנטילה הוא משום סרך תרומה ולכן לא נבטל בזמן הזה, מש"כ בטיבולו במשקה שהוא משום נקיות, ובזמן הזה אין אנו נוהרים בנקיות.

גם י"ל שמהר"ם ס"ל כתוס', ולכן נט"י בדבר שטיבולו במשקה הוא כדי שלא יפסל גופו, וזה לא שייך בזמן הזה, שבלאו הכי כולנו נטמאי מת, וכשיבנה המקדש נצטרך לטהר עצמנו באפר פרה, ומה הרוויח מנטילת ידיו בזמן הזה, אבל נט"י בפת הוא רק להרגיל עצמו בנטילה משום סרך תרומה, שהרי אין שני עושה שלישי בחולין (רמב"ם הל' אבות הטומאה פי"א ה"ב-ג), והפת לא נטמא ע"י נגיעתו כלל, רק בתרומה שני עושה שלישי, וסתם ידים שני וכשנוגע בתרומה נעשה התרומה שלישי, מ"מ תיקנו שיטול ידיו לחולין כדי שיתרגל בנטילה משום אוכלי תרומה, ולכן גם האידנא שייך שיתרגל בנטילה כדי דכשיבנה בית המקדש כבר יהיה רגיל בזה.

[ולהסיף, פת חולין לא נטמא מידי, וא"כ אין בפת שום חילוק בין האידנא ללע"ל, ולכן אם לא יתרגל האידנא בנט"י גם לע"ל לא יטול ידיו, אבל דבר שטיבולו

במשקה הרי לע"ל יטמא את גופו, שהרי ע"י ידיו נעשה המשקה ראשון לטומאה וכשישתה ייעשה גופו שני לטומאה (רמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ב), והגם שאין לישראל איסור לטמא את גופו, אבל מתוך שיידע שיש כאן חילוק דין בין האידנא ללע"ל יתן דעתו לדין נטילה לדבר שטיבולו במשקה].

ועפ"ז יובן למה לא שייך שיתחייב נטילה בטיבולו במשקה משום שיבנה בית המקדש, שהרי כאן לא שייך לומר שהוא כדי שיתרגל.

נפק"מ לדינא בין טעמים הללו

ד. ונ"ל שיש כו"כ נפק"מ בין טעמים הללו:

א) האם חייב נט"י בזמננו לדבר שטיבולו במשקה, לרש"י ור' ירוחם חייב שהרי הגזירה דסרך תרומה לא נתבטל האידנא, ולתוס' פטור דהאידנא לא שייך לשמור גופו שלא ייטמא.

ב) האם חייב נט"י בברכה בזמן הבית ולעתיד לבוא, לפי התוס' חייב ליטול ידיו על טיבולו במשקה בלי ברכה, אבל למהר"ם רק האידנא אין מברכין אבל לע"ל יברכו.

ג) האם צריך בנטילה לטיבולו במשקה כל דיני מים ראשונים כמו בפת (שצריך כלי ומים כשרים וכיו"ב), לר' ירוחם א"צ כ"א נקיות ולזה א"צ כלי ומים כשרים (עיין בברכות דף טו ע"א גבי תפלה שלמדין מקרא ד'ארחץ בנקיון כפי' שיכול לנקות בכל מידי דמנקי), ולש"פ חייב בנטילת טיבולו במשקה כל דיני מים ראשונים כמו בפת.

ד) כתב אדה"ז (שם ס"ב) "אפילו פת גמורה אם אינו אוכל אלא פחות מכביצה בלא קליפתה, יש להסתפק אם צריך נטילת ידים, לפי שפחות מכביצה אינו נקרא אוכל לענין טומאת אוכלין, שמפני זה אינו מטמא משקים ואוכלים אחרים שנגעו בו שנאמר מכל האוכל אשר יאכל וגו', וחכמים לא הצריכו נטילת ידים בחולין משום סרך תרומה אלא באכילה ולא בנגיעה, ופחות מכביצה כיון שאינו נקרא אוכל לענין

טומאה אין אכילתו חשובה אכילה לענין נטילת ידיים⁹⁰, לפיכך יטול ידיו ולא יברך⁹¹.

ויעויין ברמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"א-ב) "כמה שיעור אוכלין לטמא, לטומאת עצמן בכל שהן . . ואין אוכל טמא מטמא אוכל אחר . . עד שיהיה בו כביצה בלא קליפתה . . המשקין מתטמאין כל שהן ומטמאין בכל שהן . . אעפ"כ אין השותה משקין טמאין נפסל עד שישתה רביעית", א"כ לרש"י שנט"י לטיבולו במשקה הוא משום סרך תרומה, צריך ליטול ידיו אפי' אוכל משהו, דאל"כ חיישינן שיגע ביין או שמן של תרומה ויטמאם, שהרי המשקין מקבלים טומאה בכל שהו, אבל לתוס' שנט"י לטיבולו במשקה הוא שלא יפסל גופו, לכ' א"צ נט"י אם יאכל או ישתה פחות הכשיעור, שהרי אי אפשר שיפסל גופו עד שישתה רביעית, (נ"ל שנסתפק בזה הפרמ"ג בסי' תעג משבצות ס"ק ו').

ומעתה יש לברר שיטת אדה"ז, כתב (בסי' קנח ס"ג) "אם אוכל דבר שטיבולו במשקה . . צריך ליטול ידיו תחלה לפי שהמשקים . . שנגעו בו סתם ידיים נטמא ונעשה ראשון לטומאה ומטמא אוכלין ומשקין אחרים בכל שהוא, לפיכך החמירו

90 והנה הב"י הביא דין זו בשם הרוקח (הל' סעודה סי' שכח) "אוכל פחות מכביצה יטול מספק ולא יברך, ונראה שטעמו משום דפחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלין, איכא למימר שלא הצריכו בו חכמים נטילה, ואיכא למימר דסתם הצריכו... ולא חילקו בין פחות מכביצה ליתר מכביצה", ולכן פסק בש"ע (סי' קנח ס"ב) שעל פחות מכביצה יטול ולא יברך, ונתחבטו בזה כל הפוסקים (סי' קנח ס"ב במג"א, מחצה"ש, אשל אברהם, הגר"א), שהרי לעצמו מקבל טומאה בכל שהו (עיי' משנה טהרות פ"ב מ"א) ומהו הספק? ואדה"ז חידש שהספק הוא, דחז"ל לא גזרו על נגיעת הפת כ"א על אכילתו, ובקרא נקרא אוכל רק אם בכוהו לטמא אחרים והוא בכביצה, לכן יש סברה שאינו חייב הנטילה על שאוכל כביצה, ויש סברה שחייב בנטילה דלא פלוג רבנן, ולכן "אם אוכל כביצה אפילו מפירורין דקין יברך על נטילת ידיים...". מש"כ לשאר הפוסקים, עיי"ש.

91 למעשה פסק אדה"ז בסדר נט"י לסעודה, "אפי' נוטל ידיו לסעודה אם אינו אוכל פת כביצה לא יברך על נטילת ידיים . . והשיעור לצרף לכביצה הוא שיאכל כל כזית בכדי אכילת פת, וצריך לזוהר בזה בסעודה שלישית של שבת", ובבדי השולחן (סי' לו ס"ק ו') הביא מדברי הצ"צ ובנו מהרי"ן שהוא כשש או שבע דקות, ומהרי"ן דייק מלשון אדה"ז שאכילת הותים צ"ל תכופים זל"ז, עכ"פ האכילה צריך להיות בתוך 12-14 דקות, ואם אין בדעתו לאכות כביצה בתוך זמן זה יטול ידיו ולא יברך.

והנה בליל פסח הגם שהמסובין אוכלים רק כזית ועל נטילה כזו אי אפשר לברך ענט"י, אבל יש החמירים בשיעור כזית (דמה"ת, ואוכלים כביצה ויותר) ולענין ברכה לבטלה (שהוא דרבנן לפי אדה"ז בסי' רטו ס"ג) כבר אכלו כביצה, גם אם אוכל כזית המצה וכזית הכורך בתוך 12-14 דקות אולי מהני, אבל בשאר ימות השנה יש לעורר על זה, ובפרט בסעודות שבת שלפי אדה"ז (סי' רצא ס"א) יש להחמיר בהם ולאכול יותר מכביצה.

בה יותר משום סרך תרומה והצריכו נטילת ידיים לכל דבר שמלוכלך במשקה . . משום סרך תרומת יין ושמן . . ובמדינות אלו לא נהגו רוב המון עם ליטול ידיהם לכל דבר שטיבולם במשקה, ויש שלמדו עליהם זכות לומר שסמכו על דעת מקצת הראשונים, שאמרו שלא הצריכו חכמים נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלין בטהרה, משא"כ עכשיו שכלנו טמאי מתים, ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מי שיסמוכו, אבל העיקר כסברה הראשונה, ומ"מ לא יברך על נטילת ידיים שספק ברכות להקל"⁹².

והיינו שס"ל שהתקנה הוא משום סרך תרומה, ולכן אפי' אוכל כל שהו מדבר המטובל במשקה חייב בנט"י, אבל האידנא נהגו העולם כתוס', ואין למחות בידם, ומ"מ להלכתא צריך ליטול ידיו, אבל אין לברך על נטילה זו.

נט"י לדבר שטיבולו במשקה בליל פסח

ה. פסק בשו"ע (סי' תעג ס"ו) "נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון ולא יברך על הנטילה", ולכ' המנהג במדינות אלו הוא שאינו נט"י כל השנה לטיבולו במשקה, ומה נשתנה הלילה הזה?

ד' תירוצים נאמרו על קושי' זו: א) בדרכי משה (שם ס"ק יב) תי' "מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה, שאנו מספרים כבוד הא-ל ושבחיו יתעלה, לכן צריך כאן נטילה".

ב) הט"ו (שם ס"ק ו') כתב "מכאן יש תוכחה מגולה לאותן שאין נזהרין בכל השנה ליטול קודם שיאכל דבר שטיבולו במשקה . . ואם בא לטהר עצמו טפי בלילה זו הו"ל להזהר עכ"פ בי' ימי התשובה, שנזהרין הכול לאכול פת של ישראל דוקא".

ג) הלבוש (סי' תעג ס"ו) תי' "אפשר משום חובת הרגל...נהגו עצמן עכשיו בטהרה יותר", וכוונתו להפרמ"ג (שם במשבצות ס"ק ו') כי חייב אדם לטהר את עצמו ברגל.

ד) החק יעקב (שם ס"ק כח) תי' דזהו אחד מן השנויים שעושין כדי שישאלו התינוקות.

ובהגדה של פסח של כ"ק אדמו"ר כתב (בע' י') "ואף מי שאינו נזהר בזה כל השנה – נוטל ידיים בליל זה כדי שישאלו", וצ"ע למה בחר בתי' זו דווקא?

92 להעיר, גבי נט"י לפת כתב דלא שייך בזמן הזה כי "עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה", סתם ולא פירש אם הוא משום טומאת מגע או שיוצא מגופו וכו', אבל גבי נט"י לדבר שטיבולו במשקה כתב דלא שייך בזמן הזה משום "עכשיו שכלנו טמאי מתים", ויש ליישב.

ונ"ל קשה לתרץ כדרכי משה שהנטילה הוא משום תפלה, שהרי פסק אדה"ז (בשולחנו מהדורה בתרא סי' ד' ס"א), לתפלה א"צ כלי והמנהג בליל פסח הוא ליטול ידיים בכלי, וגם הרי בסתם ידים א"צ לחזור אחר מים אלא מנקה ידיו בכל מידי דמנקה, ורק בודאי ידיו מלוכלכות צריך לחזור אחר מים (לפי אדה"ז בשולחנו סי' צב ס"ה), ומנהג פשוט בליל פסח הוא לחזור אחר מים כדי ליטול ידיו.

וקשה לתרץ כט"ז, שהרי כתב אדה"ז (שם ס"ג) "ובמדינות אלו לא נהגו רוב המון עם ליטול ידיהם לכל דבר שטיבולם במשקה ויש שלמדו עליהם זכות . . ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מי שיסמוכו", הרי ס"ל שאין ליתן תוכחה להנהיגים להקל, ואין נימא כט"ז דמליל פסח יש ראי' שכן צריך לנהוג בכל השנה, ומכאן תוכחה מגולה לאותן שאין נוהגין בזה כל השנה.

וקשה לתרץ כלבוש שהנטילה הוא משום שחייב אדם לטהר את עצמו ברגל, דא"כ בכל ג' רגלים נימא הכי, ומימינו לא ראינו שיש נוהגים ליטול ידיהם לדבר שטיבולו במשקה בכל ג' רגלים.

ונ"ל דמשום הכי תירץ רבינו כהחק יעקב, שגם למנהג העולם שאין נט"י לדבר שטיבולו במשקה כל השנה נט"י בליל פסח כדי להתמיה התינוקות.

טהרה שמביא לידי קדושה

ו. ע"ד הדרוש: הקשה הט"ז למנהג העולם שמקילין כל השנה למה נימא שיהדרו בטהרה רק בליל פסח ולא בעשרת ימי תשובה?

וי"ל ובהקדים, כתב אדה"ז או"ח ס"ס ד' (מהדורא תנינא) "תקנו חכמים ליטול ידיו במים בכל שחר . . אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאווה לשורות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישינים ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים בלבד..."

ויש להביא ראי' לזה ממשנה ידיים (פ"ד מ"ו) "עצמות חמור טהורין ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים . . לפי חביבתן טומאתן", וכבר פסק הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"א הי"ג) "הגוי אינו נעשה טמא מת . . הא למה זה דומה לבהמה שנגעה במת . . ולא בטמאת מת בלבד אלא בכל הטומאות כולן אין הגוים ולא הבהמה מתטמאין בהן", והוא כשיטת רשב"י (ביבמות דף סא ע"א) ולשיטתו אזיל שפסק בזהר (ח"א רכ ע"א) שנט"י בבוקר שייך רק בבנ"י, והיינו משום שרוח הזו של טומאה אינה מתאווה לשורות אלא בכלי של קדש (ועיין בקונ' ומעיין מאמר ז' פרק ד').

ועיין בלבוש שכתב (יו"ד סי' קעט סי"ד) בדין דורש אל המתים "יש מתירין בהשבעה אפי' לאחר מיתה אם אינו משביע את הגוף שמת רק את הרוח, שאין איסור דורש אל המתים נאמר אלא על הגוף שהוא מת, אבל רוחו חי הוא ולא מת, ומה שהקשה על זה המשביר . . נראה לי שאינו מגומגם ובעיני אין תמיה כלל, כי כבר שגור בפי כל חכמי הקבלה ובזהר הוא בכמה מקומות, שצורת גוף האדם שמת . . מיד חושקין אליו כל כוחות וצורות הטומאה ומתדבקין בו וחושקין ליכנס בתוכו, וכוונתם הוא להתדמות לנשמה הטהורה . . וזה הוא עיקר טעם איסור לינת המת, וטעם שגוף המת מטמא באהל וגוף של בהמה מתה אינה מטמאה באהל, ולא עוד אלא אפי' פגרי מתים הגוים אינו מטמא באהל אלא מת ישראל . . ולפיכך הדורש אל גוף של מת ישראל ודאי יתדבק עם אותם כוחות הטומאה".

והנה ידוע שלפני יציאת מצרים כבר נשקעו בני"מ במ"ט שערי טומאה (ראה זו"ח ר"פ יתרו), ולכן הוצרך להצילם תיכף, כי אילו היו נשארים במצרים עוד הרף עין, היו נשקעים ח"ו גם בשער הנו"ן דטומאה, ללא אפשרות של גאולה (ראה תו"מ חל"ו ע' 315).

ומבואר בדא"ח שבכל יו"ט נזכרים ונעשים כל ההמשכות כמו בפעם הראשון, ולכן בליל הפסח כל שנה ושנה נמשך ההמשכה דנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה, אלא שבניסן הוא באופן דאתערותא דלעילא, ובתשרי הוא באופן דאתערותא דלתתא.

וי"ל דמשום זה צריכים זהירות יתירה בליל הפסח, להזהר מיניקת החיצונים כי בעשרת ימי תשובה שהאתערותא דלעילא הוא לפי ערך האתערותא דלתתא אין סכנה כ"כ, מש"כ בליל הפסח אתערותא דלעילא הוא לא לפי ערך אתערותא דלתתא צריך זהירות יתירה, (ובפרט אם אין כלים להגילוי), והוא ע"י טהרה שמביא לידי קדושה (ירושלמי שקלים פ"ג ה"ג).

ויה"ר שבזכות מצות טהרה שהוא להרגיל עצמינו לימות המשיח, נזכה למש"כ בסוף מס' סוטה "טהרה מביא לידי...פרישות...קדושה...אליהו הנביא ז"ל במהרה בימינו, יבוא ויגאלנו כן יהי רצון אמך".



אי מותר להוזיל מהמחיר בדבר שאין לו מחיר קבוע ומוגדר כשהלוקח צריך לשלם לפני מקבל הסחורה

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בקובץ דיני רבית והיתר עיסקא (רחובות) עמוד 77 כתבו המחברים שהרמ"א (סימן קעג ס"ז) פוסק שמותר להוזיל מהמחיר בהקדמת מעות, אפילו אין לו סחורה זו, בדבר שאין לו מחיר קבוע ומוגדר, ואילו להט"ז (שם ס"ק יב) והש"ך (שם ס"ק יז) הדבר אסור. וכתבו שכן יש לנהוג למעשה, להקל כרמ"א. ובהערה 23 כתבו שיש לדייק כן מדברי רבינו הזקן אע"פ שלא כתב כן בפירושו.

ודבריהם תמוהים:

שם בהערה 23 כתבו לדייק בהמילים "כשם.... כך" (שבסעיף כג בשוע"ר) שדין המקדים מעות שוה למכירה בהקפה, ושלכן לא היה צריך לחזור ולפרט כל פריטי הדין שכתב בטרשא (מכירה בהקפה). ותמוה, שהרי אדה"ז מחלק שפיר ביניהם ומן הקצה אל הקצה:

(1) בטרשא פסק (בסעיף כא) שמותר אפי' אם יש עכשיו קצת רבית (שהרי מוכר לו הסחורה ביותר משוויה עכשיו) ובמקדים מעות פסק (בסעיף כה) שאסור אפילו אם אין עכשיו רבית כלל (שהרי מקדים לו המעות שלא בזול כלל), שמא תתייקר (כט"ז ס"ק יז).

(2) במקדים מעות, שהאיסור הוא המתנת סחורה (כמ"ש אדה"ז בסעיף כד), כתב שמותר אם יש לו סחורה זו כולה, משא"כ בטרשא, שהאיסור הוא המתנת מעות, אין היתר אם יש לו המעות כולה.

(3) בטרשא כתב שמותר למכור בפחות משוויה כשאין שוויה ידוע, ובמקדים מעות ואין להמוכר סחורה זו, כתב שאינו רשאי למכור, שיעמיד לו לאחר זמן, אפילו בשוויה⁹³ אלא אם כן כל המוכרים מוכרים בשער אחד, שמא בינתיים תתייקר הסחורה (וז"ל: "אינו רשאי למכור שיעמיד לו לאחר זמן בשער של עכשיו אלא אם כן היא סחורה שיש לה עכשיו שער ידוע וקצוב בשוק שהכל מוכרים בשער

(93) וכ"ש למכור בפחות משוויה עכשיו.

אחד מפני שהיא מצויה הרבה בשוק אם היא סחורה הנמכרת בשוק כגון פירות ותבואה וכיוצא בהן ואם אינה נמכרת בשוק כגון שעורה וכיוצא בה אם היא מצויה הרבה כל כך בעיר זו עד שכל המוכרים מוכרים בשער אחד⁹⁴), והשמיט ההיתר שכתבו (ו) הרמ"א (וש"ך) שבדבר שאין שומתו ידוע מותר אפילו אם אין לו סחורה זו.

ברור איפוא שיש כמה חילוקים בין הקדמת מעות למכירה בהקפה ופשיטא שאי אפשר לדייק שדיניהם שווה מהא דכתב (בסעיף כג) "כשם כך". אלא כוונתו ברורה: יש איסור אבק רבית במקדים מעות כמו שיש איסור במכירה בהקפה (ותו לא) כיון שבשניהם יש המתנה ו(חשש) רבית. ואין כאן ספק או ס"ס שאדה"ז (בסעיף כה) פוסק כהט"ז שאסור להקדים מעות עד שכל המוכרים מוכרים בשער אחד. וכן מוכח לפי הטעמים שנותן להקל כשכולם מוכרים בשער אחר, שהקילו בזה הואיל והיא מצויה הרבה והיה המוכר יכול לקנותה מאחר, ואין⁹⁴ ריוח ללוקח בהקדמת מעותיו שהרי היה מוצא לקנותם במעותיו מאנשים אחרים בשער הזה.

גם מה שכתבו שאדה"ז חלק על הט"ז כיון שכתב שזה "אבק רבית" והיינו שהרבית היא רק מדרבנן, משא"כ בט"ז שם איתא שזה "רבית גמורה", יש להעיר ממ"ש בתוס' בערכין (לא, א ד"ה והתניא) ש"רבית גמורה מדרבנן קאמר". וכן מוכח בשוע"ר סעיף טז שכתב "הרי זו רבית גמורה ואפשר שאסור מן התורה", והיינו ש"רבית גמורה" יכולה להיות או רבית דאורייתא או של רבית דרבנן, וכדמוכח גם בסעיפים מב-מג.

בסוף ההערה ציינו להצ"צ להוכיח שגם הוא פוסק שמותר (כרמ"א) כיון שחלק על הט"ז. ותמוה, שהרי הצ"צ מתיחס לחומרת הט"ז שבס"ק יא (שסובר שמותר רק בממתין עד שיבא בנו), ודוקא על זה חלק עליו ולא על מה שכתב בס"ק יב שאסור להוזיל, אם אין לו סחורה זו, כשאין שומתו ידוע (כרמ"א).

מכל הנ"ל פשוט שאין לפשוט ממילים אלו ("כשם כך") שדין המקדים מעות שוה למכירה בהקפה, ז.א. שכל אופני ההיתר שישנו בטרשא ישנו בהקדמת מעות, אלא כוונתו לומר שיש איסור אבק רבית במקדים מעות כמו שיש איסור במכירה בהקפה כיון שבשניהם יש המתנה וחשש רבית, ותו לא.

94 בחידושי הריטב"א ב"מ דף עב ע"ב: "הקשה הראב"ד דהכא משמע דיהבי טעמא למוכר דלא יהיב ריביתא, דכי יש לו דמי כיון שמוציא ללות, ובריש פרקא אמרינן מ"ט הא חיטי בהנינ כו' דיהיב טעמא דלוקח לא שקיל ריביתא כו' ואפשר דלתרווייהו צריך טעמא כדחזינא בטרשא דר"פ דיהיב טעמא לדדידה, ואפילו הכי אמרו ליה חזי מר דניזול בתר לוקח ש"מ דלתרווייהו בעי טעמא".

וראה בספר תפארת למשה ובהגהות רעק"א שם שכתבו לתמוה על הש"ך (שכתב לישב דברי הרמ"א), דהא כיון שיצא השער הרי שומתו ידוע, כמ"ש השו"ע בסעיף א שיצא השער הוי כפירש. וכן כתב אדה"ז בסעיף כא שיצא השער נקרא שער ידוע, ולא התיר שם אלא עד שלא יצא השער. ולא חילק (כבש"ך שם) בין יצא השער שאינו ידוע ליצא השער ידוע, דדוחק לחלק כן. וכדברי הט"ז ואדה"ז ותפארת למשה ורעק"א מפורש בתוס' (ב"מ סג, ב) ד"ה ואמר ליה.

[גם יש לתמוה על זה שכתבו בפנים שהש"ך חלק על הרמ"א ופסק כהט"ז. והיא טעות דמוכח, שהרי הש"ך בסק"ז ביאר דברי הרמ"א ולא חלק עליו כלל. ומפורש יותר בנקה"כ שם שכתב שלפי מה שכתב בש"ך ס"ק יז, קושיית הט"ז על הרמ"א (שפסק שכשאינו שומתו ידוע שרי אפילו אין לו סחורה זו) "לא קשה מידי".]

סוף דבר: אסור למכור, שיעמיד לו לאחר זמן, אפילו בשוויה עד שיצא השער, ואין להקל כרמ"א וש"ך.



בענין אמירת או"א ברכנו כו'

הת' לוי אסטער

תלמיד בישיבת אור אלהן חב"ד

א. איתא בגמרא סוטה (לט, א): א"ר זירא א"ר חסדא אין הקורא (ש"ץ שקורא כהנים שיחזירו פניהם לברך. רש"י) רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן (של ברכת הודאה. רש"י) מפי הצבור, ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור (כהנים. רש"י) מפי הקורא, ע"כ.

והנה כתב בטור (בסי' קכ"ח): וכתב ר"ת שאין לש"ץ להפסיק לקרות כהנים דהוי הפסק בתוך התפלה אלא חזן הכנסת פירוש הממונה על כל צרכי בה"כ קורא. וכתב הר"פ בשם ר"ת שאין ש"צ אומר או"א ברכנו בברכה וכו' אלא מיד כשיסיים מודים קורא החזן כהנים, ור"י⁹⁵ כתב דווקא להם שלא היו רגילין לומר או"א אבל עכשיו שש"צ רגיל לאומרו בכל פעם בצבור גם כשהכהנים נושאים כפיהם נכון לומר וכן

95 יש להעיר דהכוונה כאן לרבינו יהודה בעל התוספות דמס' ברכות (ועוד), ולא לרבינו יצחק בעל התוס' (ר"י הזקן). [וכן מצאתי בחדושי אנשי שם למרדכי במס' מגילה (כד, ב), ובספר באר שבע - תוספות (מהר"ד יששכר בער איילינבורג מאיטליא) על אתר (סוטה ל"ז ס"ב), שייחסו לרבינו יהודה]. ופשוט.

היה נוהג הר"מ מרוטנבורג כשהיה הוא ש"ץ היה אומר או"א בלחש עד כהנים ואומר כהנים בקול רם כדי לקרות אותם ואומר עם קדושך בלחש, ע"כ.

ומקור הדברים בתוספות ברכות ל"ד ע"א ד"ה לא וז"ל: יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי ר"ת דמה דפי' דהויה הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה . . אבל עכשיו שהורגלו לומר אלקינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית, ע"כ. (ועיין גם ברא"ש לברכות שם).

פי' דבריהם, דהנה לכתחילה נתקנה אמירת או"א ברכנו כו' באותם הימים שאין הכהנים נושאים כפים, ומשום זכר תקנו לאמרו. וכתב הר"י דעכשיו נוהגין לאמרו גם כאשר יש ברכת כהנים (ועיין בהגהמ"י לרמב"ם הל' נו"כ פי"ד ה"ח ואכמ"ל). ומחמת זו נהג המהר"ם מרוטנבורג דעי"ז יוכל הש"ץ להקרות כהנים בלי שיהא הפסק, כיון דהוי באמצע תפלתו ורק שמגביה קולו במלת "כהנים".

וכן פסק הרמ"א כדעת הר"י ומהר"ם, בשו"ע סי' קכח ס"י: אם הם שנים קורא להם (הש"צ) כהנים. הגה, ולא יאמר אלקינו ואלקי וכו' ⁹⁶. וי"א שאומרים אותו בלחש עד מלת כהנים ואז יאמרו בקול רם (טור בשם ר"י ור"מ מרוטנבורג) וחזור ואומר עם קדושך כאמור בלחש (וכן נוהגין במדינות אלו), ע"כ.

והנה עי' בסוטה (לח, סע"א): אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים ולאחד אינו קורא כהן, מאי טעמא דאמר קרא אמור להם לשנים, ע"כ.

ולפי"ז יש לעיין לפי מה שנוהגין עכשיו שהש"ץ אומר או"א כו' גם כשהכהנים נו"כ, שהרי לפי המובא לעיל נמצא דטעם אמירת או"א כשהכהנים נושאים כפיהם, הוא בכדי שהש"ץ יוכל לקרות כהנים בלי הפסק. וא"כ כשיש רק כהן א', מה יעשה הש"ץ באמירת או"א, האם יאמר (כבדרך כלל) מלת "כהנים" בקול רם, או שמכיון שאין קוראין לכהן א', יאמר כל התפלה בלחש. ובאמת יש להקשות עוד יותר, דבנדון שיש רק כהן א' לכאורה לא ימאר כל התפלה כלל וכלל, שהרי כל גדר אמירתה כשיש נשי"כ הוא רק לקרות כהנים בקו"ר.

96 עיין בספר אורח נאמן (אויערבאך) ח"ג סי' קכ"ז אות ג', שכתב דהרמ"א מדייק כאן דלשיטת המחבר (שא"א או"א כשהכהנים נו"כ) כשיש ב' כהנים אינו אומר או"א, משא"כ כשיש רק כהן א' אכן אומר או"א אף שהוא נושא כפיו, ע"ש. וראה לקמן בהערה די"ל שגם אדה"ז לומד כן לשיטת המחבר. ואכמ"ל.

ובאמת עיין בספר ברכת הבית (שער מ"ג ס"ח) שכתב "אם אין שם רק כהן אחד לא יאמר כלל אלקינו ואלקי אבותינו או יאמר הכל בקול רם". ועיין לקמן (ס"ב) שאין מקום לומר דאין לאומרו כלל, כיון שכבר נעשה חלק מנוסח התפלה. ובעיקר עיין לקמן (ס"ג-ד) בדברי המאירי כו'. וכמו"כ לענין עצה הב' עיין שם.

ב. והנה עי' בסי' היעב"ץ אצל דיני נשי"כ שכתב וז"ל: "לש"ץ או"א . . . (בקו"ר) כהנים . . . (אי) ליכא אלא כהן אחד, לא יאמר כהנים בקו"ר, והכהן מעצמו מחזיר פניו. ואם אמר אין לגעור בו)".

מזה משמע דלכתחילה אין הש"ץ קורא מלת כהנים בקול רם, ורק דביעבד אם קרא בקו"ר אין לגעור בו.

ועי' באל"י רבה (סקכ"ד. הובא בפרמ"ג א"א סקי"ג) שכתב דגם בכהן א' אם הש"ץ קוראו "כהנים", אין לגעור בו. והביא מהסמ"ג שכ"ה מנהג "עמא דבר". וביאר דזהו משום שעכשיו הוא מלשון התפלה (ולמעשה דיש לדייק כן מלשון הטור שם "אבל עכשיו שש"צ רגיל לאומרו בכל פעם בצבור גם כשהכהנים נושאים כפיהם נכון לומר", משמע קצת שמדייק דעכשיו כבר הוי חלק מנוסח התפלה).

[ולכא' יש מקום לומר (עכ"פ בדוחק) דגם הוא ס"ל כהיעב"ץ דזהו רק דביעבד שאין לגעור בו, אך מלכתחילה אין לקרות כהנים בקול רם, ואכמ"ל בדבריו].

ובאחרוני הפוסקים כו' מבואר להדיא דגם לכתחילה יוכל לעשות כן. עי' ובמשנ"ב כאן ס"ק ל"ח שהביא מש"כ במגן גבורים, וז"ל: ואפילו אם יש עמו עוד אחד קטן פחות מבן י"ג שנה ג"כ אינו קורא כהנים [מבי"ט סי' ס"ד] והפ"ח מפקפק בזה. ומיהו לפי מנהגנו שהש"ץ אומר אלקינו ורק שיאמר כהנים בקול רם לא איכפת לן כלל דליכא הפסק והוא מעין התפלה. ומה"ט כתב הא"ר שאפילו ליכא כהן קטן רק כהן אחד גדול נמי אם אמר הש"ץ בקול רם כהנים אין לגעור בו דאין שום הפסק בזה. (וכ"כ בתורה תמימה במדבר ו, כג - אות קמא).

והיינו דלפי זה מותר לכתחילה להש"ץ לומר כהנים בקול רם, ואין בזה חילוק בב' כהנים לכהן א', כיון שהוא מנוסח התפלה. וכ"כ בשו"ת אבני זכרון (פעפר) ח"ב סי' נז, וע"ש שכתב דאולי זהו מהטעמים שנוהגין לומר או"א גם כשיש נשי"כ, דהוא "כדי שלא לשנות בקריאת כהנים אם אין שם אלא אחד שאז יהי' צריך לעלות מעצמו ואין המצוה כ"כ כתיקונה", עיין עוד שם.

ועוד טעם לאמירת או"א כו' כבדרך כלל ("כהנים" בקו"ר), עי' ביהודה יעלה (שו"ת מהרי"א [אסאד] או"ח סי' מ"ב) שכתב לבאר, דבזמן הש"ס שאדם מהקהל היה קורא לכהנים, היה יכול לבדוק לפני הקריאה אם יש רק כהן אחד או יותר ולכן

אמר אביי שלא יקרא לאחד, משא"כ היום שהש"ץ בעצמו קורא כהנים (באמצע או"א ברכנו כו') הרי מכיון שאינו יכול לבדוק באמצע תפלתו אם אין ב' כהנים, ולכן מ"מ תקנו לומר "כהנים" בקול רם.

ועייג"כ בשו"ת מילי דאבות (ח"ה סי' ז) שכתב עוד טעם לזה, וז"ל: "והנה מכל הפוסקים אלו משמע ש'כהן' אינו קורא רק שותק, אבל נ"ל מאחר שלא כתבו שאסור לקרות רק שאינו קורא משמע שאין איסור לקרות כהן או אפילו כהנים . . ע"כ אם הש"צ קורא בכהן א' אפי' כהנים אין גוער' בו. ולאחר שכתבתי זאת ראיתי בסמ"ג עשין כ' וז"ל: ונ"ל כי מן הדין אין צריך להקרות ליחיד שהרי מה שש"צ מקרא מאמור להם נפק' לן ועמא דבר להקרות אף ליחיד. וכ"כ עטרת זקנים בסי' קכ"ח בשם סמ"ק ע"ש וע' טו"ז ס"ק ג' שמשמע שכן דעת הטור שאין צריך לקרות ליחיד אבל לא אסור לקרות וכ"כ הפרמ"ג וא"ר אפילו לכהן א' קורא כהנים ואין לגעור בו. ויש לי טעם וסבר' ע"ז בשלמא בזמן הגמ' עדיין לא הי' אומר הש"צ התפלה או"א ברכינו וכו' אלא כשמסיים הש"צ הברכ' לך נאה להודות בא אחד מקהל או השמש וקרא כהנים ממילא אין כאן ערבובי' כשירא' כהן א' שאין מקרין לאחד יתחיל מעצמו הברכ', אבל עתה למנהגינו שאומר הש"צ או"א וכו' ועד שבא לתיבת כהנים אומר בלחש ותיבת כהנים אומר בקול רם ממילא מלומדי' הם להמתין עם ברכת כהנים עד שבא הש"צ לתיבת כהנים ואם אצל כהן אחד לא יקרא כלום לא ידע הכהן המברך להתחיל הברכ' ויצא עי"ז שערוורי' ח"ו בביהכ"נ או שהקהל צועקים כבר תוכל להתחיל או הש"צ צריך לרמוז בעיני' אי ביד' שכבר הגיע בלחש לתיבת כהנים, ע"כ נרא' מאחר שאין איסור מדינ' לקרות כהנים כהנ"ל מוטב שיקרא הש"צ אפי' כהנים מאחר שקאי על השבט כדעת הסמ"ק וא"ר ופרמ"ג וכ"נ מלשון הפר"ח ע"ש".

היינו דעל סמך זה שאין לגעור בהש"ץ כשקורא כהנים בקול"ל, יש לנהוג כן גם מלכתחילה כו'.

ג. והנה עי' בתשב"ץ (מנהגי המהר"ם מרוטנבורג סי' קצח) שכתב וז"ל: ובשעה שהכהנים עולים יאמר אלקינו ואלקי אבותינו ברכינו בברכה בלחשה ואומר כהנים בקול רם ועם קדושך בלחשה אם שנים הם קורין אותם כהנים ואם אין שם אלא אחד אין קורין אותו אלא הוא נהפך מעצמו ונהגו העולם לומר בקול רם, עכ"ל.

והיינו כדברי הטור לעיל בשם המהר"ם, דגם בעת נשי"כ אומר תפלת או"א, ותיבת כהנים בקול.

ונראה מדבריו, דבנדון שיש רק כהן א', הש"ץ אומר או"א, ומכיון שא"א לקרות כהנים בקול רם, לכן מן הדין עליו לומר כל התפלה בלחישתה ודלא ככל הני פוסקים האחרונים. אמנם בסיום דבריו סותם דהעולם נהגו "לומר בקול רם"⁹⁷.

ויש לפרש דבריו "ונהגו העולם לומר בקול רם" בב' אופנים: א) שאומר מלת 'כהנים' בקול רם כבד"כ (וככל הפוסקים דלעיל). ב) אומר כל התפלה בקול רם, ועי"ז אינו מדגיש תיבת 'כהנים' (שיטה זו מובא בברכת הבית שם ע"ש).

ונראה להעיר מש"כ בהדיא בכלבו כפי' הא' וז"ל, "וכת' ה"ר יצחק ז"ל ומיהו נהגו עמא דבר לקרו' אף ליחיד".

ומצאתי במאירי למגילה (כד, ב) שכתב כע"ז בפירוש. וז"ל המאירי: בקצת סדרי נשיאות כפים לקצת רבנים מצאתי ששליח צבור מתחיל ברכת אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו וכו' עד שמגיע למלת כהנים וכשמגיע לשם אם היו שני כהנים או יותר קורא בקול רם כהנים ואם אין שם אלא אחד אינו אומר כהנים בקול רם אלא מבליעו בין שאר תיבות ואינו קוראו אלא שליח צבור שותק וכהן עולה מאיליו, ע"כ.

והרי מפורש דלא ככל הני פוסקים האחרונים שכתבו דעכשיו שכבר נוהגים לאמר או"א ברכנו ובפרט שאין איסור בקריאת כהנים לכהן א', לכן יכול הש"ץ לומר "כהנים" בקול רם, וגם מלכתחילה. אמנם במאירי כתב להדיא דגם באמירת או"א של הש"ץ תלוי באם יש ב' כהנים או כהן א' אי קורא מלת כהנים בקול רם. [ועיין לקמן בביאור מש"כ "מבליעו בין שאר התיבות"].

שוב מצאתי גם בעולת תמיד שכתב: "ונראה גם למנהג שאומרים אלקינו וכו' אין אומרים בקול רם מילת כהנים בזמן שאין שם אלא כהן אחד", היינו כדעת המאירי.

והנה קודם שנבאר שיטת אדה"ז בכל זה, יש להקדים:

97 ראה מש"כ האליה רבה שם "...וכ"מ בכלבו ותשב"ץ שם. ונראה דטעמן דבזמן הש"ס לא היו אומרים אלקינו וכו' אלא מתחילין כהנים, משא"כ לדידן שאומרים אלקינו אף כשנושאים כפיהם אם כן אף שאומר כהנים בקול הוא מלשון תפלה". היינו דסומך שיטתו על התשב"ץ. ולכאורה דוחק לומר שהיעב"ץ סומך על התשב"ץ (וכפי' הא' שכתבת בפנים), שהרי סתם התשב"ץ דעכשיו נוהגין לאומרו בקול רם (ולא רק שאין לגעור בו בדיעבד כדברי היעב"ץ). ויל"ע. ולהעיר דאולי יש מקום לדייק דמש"כ במאירי (דלקמן בפנים) היינו רק לכתחילה ומעיקרא דדינא [וא"כ כהיעב"ץ (והא"ד)], אמנם באמת אין לגעור בש"ץ הנוהג לקרות כהנים בקו"ר גם בכהן א', ודוחק גדול לכאורה. ואכמ"ל.

לדעת המאירי, יש להקשות דהנה בפשטות מעיקרא תקנו תפלת או"א כו' באותם זמנים שהי' ראוי לנשיאת כפים, ולא הי' שום כהנים לברך, ולכן תקנו שיקרא הש"ץ כזכר. ומזה 'נשתלשל' המנהג לאומרו גם באותם הימים שיש כהנים, והוא כי עי"ז יקרא הש"ץ תיבת "כהנים" בקול רם וה"ה המקריא. והרי לפ"ז, מאיזה טעם כתב המאירי דבכהן א' אינו קורא כהנים בקו"ר כ"א שמבליעו בין שאר התיבות, לכאורה הול"ל שאין לקרות תפלת או"א כו' כל עיקר, דמכיון שאין הוא קורא כהנים בקו"ר, א"כ בטלה הסיבה לאומרו כשיש נשיאת כפים?

ונראה לבאר בפשטות, וכפי שמשמע מלשון הטור, שיש ג' שלבים במה שתקנו לומר או"א ברכנו כו': (א) אמירת או"א כשאין כהנים (דזהו לכו"ע, גם לשיטת ר"ת). (ב) לאומרו גם כשכהנים נו"כ (וזהו מה שהוסיף הר"י), ג. אחר שנתתן לקרותו גם כשיש כהנים, יקרא עד כהנים בלחשה, ומלת "כהנים" בקול (וזהו הוספת המהר"ם מרוטנבורג על מש"כ הר"י).

והרי לפ"ז, בנדון שיש רק כהן א', וממילא בטל ענין הג' (כיון שאין קורין אלא לשנים), מ"מ נשאר ענין הב', והש"ץ צ"ל כל התפלה בקול. ומטעם זה כתב המאירי דמ"מ יאמר הש"ץ תפלת או"א כו' ורק שלא יאמר מלת כהנים בקו"ר כיון דנתבטל ענין הג'.

ולכאורה יש לומר דגם התשב"ץ (הכוונה כאן להתשב"ץ בדבריו עצמו קודם מש"כ "ונהגו העולם") סובר כנ"ל בשיטת המאירי שיש ג' ענינים [ואכן כן הובא בטור מהמהר"ם]. ונחלקו התשב"ץ והמאירי בענין אחר: לדעת התשב"ץ (וכמובא גם בטור ואילך) הש"ץ אומר כל התפלה בלחש⁹⁸ עד תיבת כהנים, ומגבי' קולו בתיבת כהנים. משא"כ לדעת המאירי הש"ץ קורא כל התפלה בקול רגיל, עד תיבת כהנים שקורא בקול רם. וכן מוכח ממש"כ המאירי בסוטה על אתר דז"ל: "ויש

98 כתב בלקוטי מהרי"ח (ה"ג הל' יו"ט דף כו, ב) שאפשר לפרש דבאמת "בלחש" היא לאו דוקא, ורק לחש לפ"ע מלת כהנים. ולהעיר דאולי יש מקום לדייק מן מלשון התשב"ץ "בלחשה" [משא"כ בטור ורמ"א ואדה"ז בשולחנו שכתבו בפירוש "בלחש"], - להעיר מלישנא דחו"ל בכ"מ "באם לחשך אדם" (ואכמ"ל). אך דוחק לפרש כן, דמשמע שדייקו לומר "בלחש" או "בלחשה" (וכן מפורש גם בערוה"ש דצ"ל בלחש, ע"ש). ועיין בקצוה"ש סי' ע"ז הע' כו בנוגע מגן אבות דכיון שלא נתקנה מעיקרא כדי להוציא את שאינו בקי, אין הכרח שיש חיוב לשמוע מהש"ץ. ועד"ז י"ל בנדו"ד, דאף שזה "חלק מנוסח התפלה" מ"מ אינו מכלל הברכות שהצבור צריכים לשמוע (עי' בסי' קכ"ד). [ואולי יש לחלק ע"פ מש"כ בשיירי כנה"ג סנ"ה אות ג', ובעולת תמיד שם אות ב' (הובא במשנ"ב סק"י), דמשם משמע דהוי ממש חלק מחזרת הש"ץ]. ויל"ע עוד בכ"ז.

ועיין עוד בספר כה תברכו (חמצ"י) מערכת הק' (קו"ר) סי' א' שמאריך כיד ה' הטובה עליו בגדר הקול רם בברכת כהנים, ואכמ"ל עוד.

בקצת סדורים שש"ץ מתחיל או"א ברכנו וכו' עד אהרן ובניו, וכשסיים אהרן ובניו הוא צועק כהנים", היינו משום שכבר מדבר בקול. ולכאורה כן משמע בהכלבו (בהלכות נשי"כ - 'קצת דינים מהר"ר יצחק ז"ל'): "וזהו דסדר שליח צבור ואומר בניגון אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו וכו' עד כאמור, ומגביה קולו ואומר כהנים, ומגביה קולו ואומר יברכך כו"⁹⁹.

וזהו שכתב המאירי בכהן א' "מבליעו בין שאר התיבות", דהנה מעולם לא הזכיר דעד תיבת כהנים אומרו בלחש, כ"א כתב דבכהנים קורא בקול רם, נמצא לפ"ז דפי' 'מבליעו' היינו שאומר מלת "כהנים" בקול רגיל כשאר התיבות, והיינו כמו שכתב בברכת הבית בעצה הב'.

ובסגנון ברור יותר י"ל: התשב"ץ והמאירי נחלקו בהוספת המהר"ם על הר"י. דהמאירי סובר שהוסיף רק ענין א' - שיאמר מלת כהנים בקול רם, אמנם שאר התפלה אומר בקול רגיל. והתשב"ץ סובר שיש ב' ענינים בהוספת המהר"ם: (1) לומר כל התפלה בלחש¹⁰⁰. (2) לומר כהנים בקול רם. והוספה הראשונה הוא בכל מקום, והוספה הב' תלוי באם יש ב' כהנים או יותר. ולכן בכהן א' יאמר כל התפלה בלחש (ענין הא' דהוספת המהר"ם), אך גם מלת כהנים (שאינן שייך ענין הב' דהוספת המהר"ם).

ד. ואולי י"ל דמשמע כן (שיש ג' שלבים בענין אמירת או"א כו') גם מדברי אדה"ז:

(99) ובלקוטי מהרי"ח (שם) כתב לדייק איפכא מלשון הכלבו, ולא הבנתי הדיוק. וראה גם בלקט יושר (עמ' 23) שמנהג רבו בעל התרה"ד לומר בקול רגיל, וכן בכ"מ מפורש דנהגו לומר בקול רגיל עד כהנים.

(100) הטעם לכך עיין בהגמ"י (פי"ד הל' תפלה אות ז) שזהו כדי שלא לשנות המנהג, ולכאורה יש לפרש דבריו כמו שכתב בכתר שם טוב (גאגין) ח"ג עמ' 337 וז"ל: "אשובה נא לדעת מדוע מוהר"ם מרוטנבורג היה נוהג לומר או"א ברכנו בלחש עד תיבת "כהנים" ואח"כ אומר עם קדושיך ג"כ בלחש. מזה אפשר להוכיח כי היה לבו נוקפו לאומרה בקול רם, ודבר זה דומה לברכת תפי' בחוה"מ שפסק הרמ"א (או"ח סל"א ס"ג) שחייב בתפילין בחוה"מ וכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכין עליהם בקול רם בבית הכנסת כשאר ימות השנה ע"כ. והט"ז (שם) כ' תמוה הוא כלפי שמיא מי מחלקין בין סתר לגלוי, על כן שפיר להניחם בלי ברכה ע"ש. ושם הבאה"ט (שם סק"ג) כ' בשם הל"ח בטעם הדבר שמברכין בלחש משום שרבינן חולקין שלא לברך בחוה"מ, ואותן שראו להעמיד על הדין ולברך הנהיגו לברך בחשאי כדי שלא יבואו לידי מחלוקת וזכר לדבר בשכמל"ו [עיי' פסחים נו, א] ע"כ, ואולי מטעם זה נהג מוהרמ"מ לומר בקשה זו בחשאי חוץ מתיבת "כהנים" כיון שיועד הוא שרבינן חולקין שלא לאומרה כ"ז שהכהנים נושאים כפיהם בעצמם וזהו הנלע"ד". ולהעיר מקצוה"ש סי' כ"ג הע' יד.

דהנה עי' בסי' קכ"ח סל"ב, שכתב וז"ל: ש"ץ שהוא כהן אפילו אין שם כהנים אחרים לא ישא כפיו . . ואם הוא מובטח בעצמו שהוא נושא כפיו וחוזר לתפלתו בלא טירוף דעת אם אין שם כהן אלא הוא, ישא כפיו כדי שלא תתבטל נשיאת כפים. וכיצד יעשה, יעקור רגליו מעט בעבודה לעלות לדוכן ויאמר עד ברכת כהנים שכל כהן שאין עוקר רגליו בעבודה לעלות לדוכן שוב אינו עולה וכשיגיע לברכת כהנים יעקור ממקומו לגמרי ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים ואחר יהיה מקרא אותו ברכת כהנים אבל לא יקרא לו כהנים או כהן שאין קוראים אלא לשנים כמ"ש למעלה, ולכן לא יאמר המקרא או"א ברכנו כו' שכיון שאינו קורא כהנים בבקשה זו אין ענין להמקרא אלא יאמרנה הש"ץ כמו שאומרים בכל הימים שאין בהם נשיאת כפים שבקשה זו מכלל התפלה שלכן אינה חשובה הפסק כמ"ש למעלה, ואחר שיגמור ברכת כהנים יחזור למקומו ויסיים שים שלום, ע"כ.

ולכאורה קשה, למה הדגיש אדה"ז "יאמרנה הש"ץ כמו שאומרים בכל הימים שאין בהם נשיאת כפים שבקשה זו מכלל התפלה"? ונראה לבאר ע"פ מה שכתבנו לעיל שיש ג' ענינים ושלבים בתקנת תפלת או"א בשביל הש"ץ, דכמו"כ בענין דין זה, דיש ב' ענינים: א) שהמקרא יאמר כהנים בקול רם (ובפועל מנהגו שהש"ץ הוא המקרא), וזהו ענין הג' הנ"ל מדברי המהר"ם. ב) שהש"ץ יאמרנה כחלק מנוסח התפלה, וזהו ענין הב' הנ"ל מדברי הר"י.

ומכיון דבגדון שהש"ץ הוא הכהן היחידי, הרי אין ענין בקריאתה מחמת קריאת כהנים (שהרי יש רק כהן א'), לכן בטלה ענין הוספת המהר"ם. ורק שמ"מ יאמרנה הש"ץ הכהן "שבקשה זו מכלל התפלה", שהרי נשאר (ענין הב') מש"כ הר"י לקרות או"א גם בימים שיש נשיאת כפים בפועל¹⁰¹. וא"כ יאמר הש"ץ כל התפלה בלחש, כמו שכתב בסט"ז (לענין שאר התפלה שאומרו בלחש). וכמו"כ יהי' הדין כשיש רק כהן א' (ואינו הש"ץ), שהש"ץ אומר כל התפלה בלחשיה. וא"כ מקור אדה"ז הוא מהתשב"ץ בדברי עצמו (קודם ה"ונהגו העולם") מש"כ שיאמר בלחש דוקא (כפי

101) ומש"כ "כמו שאומרים בכל הימים שאין בהם נשי"כ", י"ל בדא"פ, שכוונתו "לציין" להמובא בסימן קכ"ז משיטת המחבר, שכתב שם אדה"ז "ואם אין שם כהנים צריך הש"ץ לומר ברכת כהנים שהיא או"א ברכנו כו" ע"ש, וזהו משום דדין זה (שהש"ץ הוא הכהן היחידי) הוי בגדר "אין שם כהנים" אף שהוא נושא כפיו, וכמו שכתב באורח נאמן הנסמן לעיל בהערה על דברי הרמ"א, [ומה שנסמן באדה"ז להרמב"ם היינו לענין פסוק ושמו גו'], ודו"ק. [ואף הדול"ל "שאין בהם כהנים" - יש ליישב שזהו כדברי האורח נאמן שם דכהן א' אינו חייב בנשי"כ לדעת המחבר]. ודוחק, ואכמ"ל (דלכאורה כבר סתם (בסקכ"ז שם וכן בסקכ"ח סט"ז) דמנהגו במדינות אלו לומר או"א גם כשנו"כ, וכהר"י). ויל"ע.

שהובא בטור לענין ב' כהנים). והיינו כדלעיל, דהא דבכהן א' אין ענין בהוספת המהר"ם - היינו רק לענין הב' דהוספת המהר"ם, שקורא כהנים בקול רם.

[ולהעיר שזה שאדה"ז סובר דיש ג' שלבים כו' משמע גם מהציון שעל צד הגליון (בדפוס הישן) בהלכה ט"ז, שכתב אדה"ז שם, "יש מקומות שאין אומרים או"א ברכנו כו' כשהכהנים נושאים כפיהם אלא מיד כשמסיים הש"ץ ברכת מוידים קורא בקול רם כהנים ואין קריאה זו חשובה הפסק בתפלה הואיל ונשיאת כפים הוא צורך התפלה אבל במדינות אלו נוהגין שהש"ץ אומר או"א כו' בלחש עד מלת כהנים שאומרה בקול רם והיא קריאה לכהנים וחוזר ואומר עם קדושיך כאמור בלחש ומפני זה אין קריאה זו חשובה הפסק כיון שאומרה בלשון ברכה ותפלה", ועל דברי אדה"ז "אבל במדינות אלו" כ' בצד הגליון: "טור בשם הר"מ מרוטינבורג", ולא כתב (כפי שנדפס אכן ברמ"א) "בשם ר"י והר"מ". ולפי מה שכתבנו ניהא, שהרי שיטה זו שהש"ץ אומר עד כהנים בלחש ומלת כהנים בקו"ר הוא הוספת המהר"ם על דברי הר"י, ולכן לא ציין להר"י כ"א להמהר"ם דמכלל דבריו גם דברי הר"י.

ויש להעיר עוד, דלכאוף מוכח דאדה"ז סובר דכ"ה גם לפי הרמ"א (אף שנדפס ברמ"א "טור בשם ר"י ור"מ מרוטינבורג"), ועיין בהוצאה החדשה דשו"ע אדה"ז שנראה משם דבהכת"י הי' כתוב באמת "רמ"א" ולא "טור בשם הר"מ מרוטינבורג" (כפי שנדפס בהוצאה הישנה), ומוכח א"כ שלומד כן לדעת הרמ"א].

ונמצא לפ"ז, דגם אדה"ז ס"ל כהמאירי והתשב"ץ דבנדו"ד כשיש רק כהן א', הש"ץ יאמר כל התפלה - מחמת שזהו חלק מנוסח התפלה. ומ"מ לא יאמר מלת כהנים בקול, כ"א יאמר כל התפלה בלחש, כשיטת התשב"ץ במנהג המהר"ם.

ולפ"ז יש לבאר גם מה שבסידור¹⁰² השמיט אדה"ז תיבת בלחש (כפי שהעיר בפסקי הסידור ספ"ד). דזהו משום שבהסידור פסק כשיטת המאירי והעולת תמיד שהש"ץ אומר כל התפלה בקול רגיל (ולא בלחש), ורק תיבת כהנים בקול רם. ולכן בכהן א' לא יאמר מלת כהנים בקול רם (כיון שאין קוראין כהנים לאחד), אלא ש"מבליע" מלת כהנים בין שאר התפלה, ואומר כל התפלה בקול רגיל. ויש לומר

102) כאן המקום להעיר, דבסידור כתב אדה"ז "יאמר המקרא או"א...", אף דבשאר הקטעים שם משתמש בלשון הרגיל "ש"ץ", ומשמע לכאורה דפסק בהסידור שיאמרוהו מקרא אחר ולא הש"ץ [ורק מסבירא מוכרח לומר דאין הפי' כך, דהא אין שום שיטה שהמקרא יאמר כל נוסח התפלה דאו"א כו', כ"א שיקרא "כהנים" (כ"כ במעשה רב להגר"א אות קסח, וכשיטת ר"ת). וכן ממשי"כ אח"כ "מקרא להם כל מלה ומלה" משמע ד"המקרא" היינו הש"ץ]. אמנם עיין בסידור אדה"ז שנתגלה לאחרונה ("נכראה דפוס שקלאו") שכתב שם "יאמר הש"ץ או"א...".

דמקור אדה"ז הוא מהעולת תמיד (דבאמת המקור הראשון הוא מהמאירי, אך לא ראהו אדה"ז כ"א העולת תמיד).

ומש"כ בשו"ע (סט"ז) שיאמר התפלה עד כהנים בלחש, היינו משום שסובר שם כהתשב"ץ, וכמו"ש לעיל.

אמנם לפ"ז יש לעיין למה נוהגים בפועל (עיין בקצוה"ש סי' כ"ג ס"ח) כפסק אדה"ז בשו"ע, שהש"ץ אומר עד 'כהנים' בלחש ובעת שיש רק כהן א' אומר כל התפלה בלחש, ולא כפסק אדה"ז בסידורו שהש"ץ אומר כל התפלה בקול רגיל ורק תיבת כהנים בקול רם ובעת שיש כהן א' אומר כל התפלה בקול רגיל, כהמאירי והעולת תמיד. (ואכן עיין בהתקשרות גליון תס"ג שכתב דנכון לנהוג שהש"ץ אומר בקול רגיל).

וצ"ע, אבל עכ"פ המקור להמנהג לומר בלחש הוא מהתשב"ץ, וכפסק אדה"ז בשולחנו, כנ"ל.



בענין חמץ שעבר עליו הפסח בשוגג (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון א'קכו השגתי על מה שכתב הרב א. י. ה. ס. בגליון שלפנ"ז ע"ד מעשה שהי' באברך אחד שקיבל בבקוק של יין שרף יקר מאוד מ'מתחיל ביהדות'.

[האברך לקח את הבקבוק והציאו מיד לחצירו וזרקו תחת אחד מהאילנות על מנת להאבדו. למעשה הבקבוק לא נשבר והאברך שאל אחרי הפסח אם מותר לו לקיימו. ופסק הרב הנ"ל בפשיטות, בלי שום ראי', שהבקבוק מותר לאחר הפסח, וביאר שלמרות שהאורח "גזל" החמץ מהגוי, מ"מ אין לזה קשר למקבל המתנה ומותר לו לשתותו אחר הפסח].

והשבתי על דבריו שכתב להקל בזה אגב שיטפיה וכלי הבאת ראי' ומקור, והוספתי שהדין ברור דעי"ז שהאורח "גזל" את החמץ מהגוי, קנאו לאונסין ועובר עליו משום ב"י וב"י מכאן ואילך עכ"פ, כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן תמח סעיף יד.

ובגליון א'קכו כתב הנ"ל לישב שבמקרה זו לא "התכוון" לגזלו או לגנבו¹⁰³, ולכן, לדעתו, אינה דומה להא דכתב רבינו בסי' תמח סעיף יד, והלכך "אין כאן איסור של חמץ שעבר עליו את הפסח".

והנה הצדקתו של הרב ס. לא שמיע לי, שהרי כשהאורח (ה"מתחיל במצוות") לקח החמץ מהמקום שהי' מונח, למרות שהי' בטעות (שכן חשב שאינו חמץ ושלח נמכר להנכרי), מיד נתחייב באונסין. דפשיטא שאילו נגנב או נשבר הבקבוק אחר שלקחו מהמקום שהי' מונח הי' חייב באונסין, וטענתו שלקח הבקבוק בטעות לא יעזור לפטרו.

וכנראה, שהרב החשוב הנ"ל הבין ש(לקיחת חמץ ב"טעות" אינו גזל¹⁰⁴ וש)טעם האיסור שבסי' תמח סעיף יד הוא מפני שהזיד בלקיחת החמץ, אבל ליתא (כנ"ל). אלא העיקר¹⁰⁵ הוא שהאיסור נובע מזה שכשהחמץ הוא ברשותו¹⁰⁶ ובאחריותו הוא כמו חמץ שלו ממש.

ולכן מסקנתו שאין כאן איסור של חמץ שעבר עליו את הפסח לא א"ש לענ"ד.



103) בלשונו: "מכיון שהוא חשב שהיין שרף שייך לו וא"כ לא הוה בגדר גניבה או גזילה. ואינה דומה להא דכתב רבינו בסי' תמח סעיף יד במי שמכר חמצו לגוי ואחרי זה אינו מניח להגוי ליכנס וליקח מקחו, ששם אמרינן שאחריות החמץ הוא על היהודי. מה שאין כן בנידן דידן לא היה מעשה גניבה או גזילה והבעל הבית שלקח היין שרף אינו עובר עליו על כל יראה ובל יראה ולא שייך כאן איסור של חמץ שעבר עליו הפסח".

104) אבל ראה רמב"ם הלכות ביכורים פרק ח הלכה א ובכ"מ.

105) כמבואר בסימן תמ סעיף ט ("כיון שאלו היה נגנב או נאבד חל ההפסד על ישראל הרי הוא כשלו ממש לענין ביעור חמץ בלבד מגזירת הכתוב"). ועיין היטב בסוף סעיף יב.

106) דמיד שלקחו מהוויית שייחד לו הוא "ברשותו". וגם אח"כ כשנתן הבקבוק להאברך נשאר החמץ "ברשותו", כמבואר שם בסעיף יב ובקו"א שם בק"ה "סוף סוף עכשיו הוא מסור בידו לפנותו ממקום שהוא מונח שם... מעתה הוא מסור בידו לטלטלו לכל מקום שירצה, והיינו מצוי בידך דאמרינן בגמרא".

הנוסע ממקום למקום האם נוהג ביו"ט שני של גליות כמנהג המקום שיצא משם (ג)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בהמשך למה שכתבתי בשתי גליונות הקודמים, הנני להוסיף בזה בקצרה כמה הערות בהמשך למה שהעירו לי כמה וכמה במכתבים:

פסקו של אדה"ז גם במהדו"ק וגם במהדו"ב

למסקנא כתבתי: "שאדם הנוסע ממקום למקום ינהג ביו"ט כפי מנהג המקום שבא לשם, וכפי הדיעה הראשונה שהביא אדה"ז במהדורה קמא (סי' תצו סי"א), שהוא דעת רבינו חננאל והראב"ן, וכפי שהכריע כן להלכה במהדורה בתרא (סי' א ס"ח). ויש על מי לסמוך".

ויש מי שהעיר לי על שאני מסתמך על המבואר בש"ס ופוסקים נגד מה שפסקו רבותינו נשיאינו. אמנם לא דייק בזה, שהרי כל האריכות בדברי הפוסקים באו לבאר פסקו של אדמו"ר הזקן בשו"ע במהדו"ק הדעה הראשונה ובמהדו"ב, וא"כ יש על מי לסמוך.

"להשתמט מלהכנס להשקו"ט ע"ד יו"ט שני ש"ג"

אודות דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין זה כתבתי ש"יש בענין זה סתירות מכמה וכמה אגרות ושיחות (ראה מה שהעתיק ב'נתיבים בשדה השליחות' שם עמ' קיז-קלז), וניסו ליישב את הדברים באופנים שונים (ראה שם עמ' קלח-קנב ובספר 'ממלכת כהנים' סי' מ ועוד). ואחרי כל האריכות לא הגיעו אל המנוחה ואל הנחלה. ובפרט שבכמה מהאגרות אין בידינו את שאלת השואל, וא"א לדעת את פרטי השאלה שע"ז בא המענה".

ובענין זה יש להוסיף מקור שלא הועתק שם: העירני חכ"א שישנה אגרת מהרבי משנת תשכ"ח לחסיד ר' משה גוראריה מתל אביב ('אגרות קודש' חלק כה עמ' קו-קז) שבו הרבי כותב לו כשרצה לנסוע לבקר את בנו שהתגורר בדרום אפריקה (ע"פ 'אוצר החסידים' אה"ק עמ' 121-122): "הנסיעות שכותבן יה"ר שתהיינה בשטומו"צ רצו"ש,

אלא ש...באם אפשר (בקל) להשתמט (הנוסע איש וביתו) מלהכנס להשקו"ט ע"ד יו"ט שני ש"ג". ולכאורה זה פלא גדול, שהרי באם נוסע איש וביתו לכאורה ההלכה מפורשת בשו"ע אדה"ז (סי' תצו ס"י) על פי הרדב"ז, ד"העוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחו"ל, אע"פ שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור, והבינו מזה כל הפוסקים ש"העוקר דירתו" הכוונה שנוסע לחו"ל למשך ימי החג. וכן פסק הרבי להגאון ר' משה לנדא בשנת תשכ"ב (כפי שהבאתי בהערה שם). וא"כ למה כותב הרבי שישנו שקו"ט בענין זה גם כשנוסע איש וביתו.

ואולי כוונת הרבי על דרך מה שכתב בשו"ת 'תפארת אדם' (ח"ב סי' מו תחילת עמ' רכו): "והנה מה שכתב המג"א בסימן תצ"ו בשם רדב"ז דהעוקר דירתו עם אשתו אף על פי שדעתו לחזור דינו כאין דעתו לחזור, ופר"ח תס"ח חולק עליו עיי"ש. והנה גוף הלכה זו כבר דשו בה רבים, ועל כל פנים מבואר מרוב פוסקים ראשונים ואחרונים שינהג כמו בא"י...". אינני יודע האם באמת רוב הפוסקים נקטו נגד פסק הרדב"ז, אבל ודאי פלא שהרבי יסתמך על דעת הפוסקים החולקים על הרדב"ז, כשאדה"ז פסק בשו"ע בפשטות כהרדב"ז.

[ובדוחק י"ל שמרמזו כאן למה שחידש הגרשו"א ואחרים שבימינו אין משמעות למי שנוסע עם אשתו, ובפרט שנדמה לי שבשנת תשכ"ח לא נסעו כל כך הרבה.]. ולכאורה כל זה מראה שהרבי כשלעצמו מנע עצמו ממסקנות ברורות בנושא זה. ואולי זה מתבטא במענות השונות והסתירות שיש בענין זה.

"מנהגנו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם"

ציינתי גם מפשטות האגרת ב'אגרות קודש' (חלק יז עמ' מו) יוצא שהרבי פסק לגמרי כמהדורה בתרא. ואעתיק לשונו שם: "במענה למכתבו... בן ארץ ישראל שנסע עם ב"ב לחו"ל, איך ינהג בהנוגע ליו"ט שני של גליות. מנהגנו בפועל וגם בפשיטות, שינהג כמנהג המקום שבא לשם, ובפרט שבא עם ב"ב. וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו, נוהג כמנהג ארץ ישראל. ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם [כי באם נסע ע"מ להשתקע הנה מאי קמ"ל]". הרי מפורש כאן דהמנהג בפשטות הוא כשנוסע ממקום למקום "שינהג כמנהג המקום שבא לשם" אפילו כשאין אשתו עמו.

והעירו לי ש"אין זה מסתבר, לקחת תיבה שנאמרה בין הדברים ולתוספת חיזוק והדגשה, ולהפוך אותה לעיקר ולומר שגם בלא"ה הדין הוא כן". אמנם הדברים תמוהים ביותר, שהרי כל הקורא את המכתב שוב ושוב יראה שזה פשטות כוונת

הדברים, שהרי "ובפרט" בא לומר שגם בלי הנאמר לאחר מכן הדין כן. וזה אכן אחד הקשיים העיקריים שבשביל זה כתבתי ש"אחרי כל האריכות לא הגיעו אל המנוחה ואל הנחלה", שהרי מנסים להכריח פירוש דברי הרבי בכמה מקומות שלא כפשוטם, וכל אחד יבין שבדרך הזה אי אפשר להגיע למסקנות הלכתיות.

הגדר ההלכתי של "להגיע על דעתו של הרבי"

עוד כתבתי שם: "אמנם לגופו של ענין אינני יודע מה ההגדרה ההלכתית של 'להגיע על דעתו של הרבי' באם מדובר באדם שאשתו ובני משפחתו נשארו בארץ ישראל, והוא כבר יש לו בכיסו כרטיס טיסה בחזרה לתאריך מדויק כמה ימים אחרי החג. ובעל כרחך צ"ל ש"להגיע על דעתו של הרבי" משמעו אינו אלא פסקו של אדה"ז במהדורה בתרא, דבנוסע ממקום למקום הוא חוגג כמקום שהוא נמצא שם".

והאריכו לבאר כוונת ההתקשרות כשמגיעים להרבי, אבל עדיין צ"ע וכי איפה מציינו מקורות הלכתיים שרגש התקשרות משנה את גדרו של האדם אודות יו"ט שני. ועל כן נראה לומר כנ"ל שזה מיוסד על פסקו של אדה"ז במהדו"ב ואתי שפיר.

ויש להוסיף בזה, דהנה בשו"ת 'תפארת אדם' שם (סוף עמ' רל) לאחר שכתב שרוב הפוסקים חולקים על הרדב"ז, ועל כן אפילו בא עם אשתו דינו כבן א"י, כתב סברא בזה ד"רצונו של אדם עושה לו קבע, וניחא ליה לקבוע דירתו על משך ד' חדשים... על כן שפיר דמי בעיני שיש לו דין חו"ל". ולכאורה זה דומה ממש לסברא של "להגיע על דעתו של הרבי".

אמנם מי שיעיין באריכות דבריו שם יראה לכאורה שזה מיוסד על מה שכתב שם (עמ' סוף עמ' רכט): "הגם בפר"ח סתר דברי הרדב"ז מ"מ כדאי הכל בו והרדב"ז לסמוך עליהם בענין שיכול לעשות הסדר ליל שני בפסח". כלומר שמדובר רק במקרה שבא עם אשתו וב"ב, וגם לתקופה ארוכה יחסית ועוד תנאים מגבילים שלכאורה אינם שייכים במי שבא רק על משך ימי החג ואשתו וב"ב נשארה בא"י.

בחורים תמיד עושים כמקום שהגיעו לשם

ויש להוסיף עוד, דהנה גם לפי הדעה שעושים כבני א"י, הרי י"ל דזה אינו שייך לבחורים שאינם קבועים במקומם. וכפי שכתב לי הרה"ג שלום דובער שי' אשכנזי דעת אביו הגאון החסיד ר' מרדכי שמואל ז"ל אשכנזי הרב של כפר חב"ד:

שיטתו הייתה שרק בחורים עושים בכל מקום כפי שהם נמצאים דהיינו בחור מחו"ל הנמצא בארץ עושה יום אחד, ובחור ישראלי הנמצא בחו"ל חוגג יומיים, כי אצל בחורים לא שייך 'דעתו לחזור' וכל מקום שבו הוא נמצא שם הוא מקומו. וכפי שרואים בפועל שבחורים מתכננים לנסוע ולעבור ישיבה ובסוף נשארים וכו'. פסק זה עם סברא זו קיבל מהרב גרליק שכך הורה בשעתו לבחורים שבאו ללמוד בישיבה בכפר שעליהם לעשות יום אחד אף שמתכננים בסוף השנה לחזור לביתם.

[אכן כאשר היה הסיפור של הישיבה ברוסטוב שגורשו לארץ וכו', הורה להם לעשות יומיים בארץ כי דינם כ'פליטים' שדעתם לחזור לחו"ל וכפי שפסק ר' מענדל נאה ז"ל לבחורים הפליטים שגורשו במלחמת העולם הראשונה מהארץ למצרים שיעשו יום אחד כמו בארץ].

בעניין נשואים, אם באו עם האישה עושים כפי הנהוג באותו מקום ואם באו לבד – עושים כפי המקום שבאו משם. דהיינו בן ארץ ישראל שנסע לחו"ל עם אשתו עושה יומיים ואם נסע לבד – מניח תפילין בצנעא בחו"ל. כך היה נהוג בשנים הראשונות אצל הרבי שבני ארץ ישראל עשו מנין לעצמם וכך עשו הבאים בצ'ארטר הראשון והדברים ידועים. גם אבי עצמו כשנסע לרבי לחג שבועות לבד בלי אמי שתחי', היה מניח תפילין בצנעא ומשתדל לא לקבל עליה ביום שני של שבועות.

הבאים מחו"ל לארץ בלי האישה היה אומר לעשות יומיים. הבאים עם האישה היה אומר לעשות יום אחד (אף שהיו כאלו שהיו שייכים לזה והיה אומר להם שיזהרו מעשיית מלאכה ואכילת חמץ באסרו חג פסח).



בענין הנ"ל

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

בגליונות האחרונים של הערות וביאורים (גל' 1126 ע' 55 וגל' 1127 ע' 95) ראה אור מאמרו החשוב של הרב ברוך שי' אבערלענדר בענין שמירת יו"ט שני של גלויות לנוסע מא"י לחו"ל ולהיפך - ומסקנתו שיש לנהוג בכל מקום כמקום שנמצא בו.

והנה בחלק הראשון והעיקרי של מאמרו שקו"ט בדברי הש"ס והפוסקים ובזה יש מקום לדבריו, אך בחלק האחרון של המאמר יצא לדון בשיטת הרבי בשאלה זו, ובזה יש מקום עיון, כדלקמן:

משמעות מענות הרבי

א. בגל' 1127 (ע' 103 ואילך) צידד, שבשיטת הרבי נראה להכריע להלכה למעשה כדברי אדה"ז במהדורה בתרא שיש לנהוג בכל מקום כאותו מקום שנמצא בו. ואחד העמודים שעליו בנה בניינו זה (לפחות בדרך צירוף, לצרף למסקנא הנ"ל שעלתה לו לדעת הפוסקים, שיש לנהוג בכל מקום כמקום שנמצא בו) הוא "שמפשוטות אגרת הרבי ('אגרות קודש' חלק יז עמ' מו) להרה"ח יעקב מאיר זוהר מתל אביב . . יוצא שהרבי פסק לגמרי כמהדורה בתרא". ומעתיק לשון הרבי במכתב זה:

"במענה למכתבו... בן ארץ ישראל שנסע עם ב"ב לחו"ל, איך ינהג בהנוגע ליו"ט שני של גלויות. מנהגנו בפועל וגם בפשיטות, שינהג כמנהג המקום שבא לשם, ובפרט שבא עם ב"ב. וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו, נוהג כמנהג ארץ ישראל. ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם [כי באם נסע ע"מ להשתקע הנה מאי קמ"ל]."

ומסיק מזה: "הרי מפורש כאן דהמנהג בפשוטות הוא כשנוסע ממקום למקום "שינהג כמנהג המקום שבא לשם" אפילו כשאין אשתו עמו". עכ"ד.

ואני בער ולא אדע ולא זכיתי להבין כיצד הגיע למסקנא זו, הרי במכתב זה מדגיש הרבי שהמדובר הוא במי שנסע עם בני ביתו, היינו שאשתו עמו, ולכן עליו לנהוג כמקום שבא לשם. והרבי הדגיש זאת כמה פעמים באותו מכתב: "בן ארץ ישראל שנסע עם ב"ב לחו"ל . . וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו".

וא"כ איך אפשר להוכיח מזה "שינהג כמנהג המקום שבא לשם אפילו כשאין אשתו עמו"?!

[והן אמת, ממה שכתב "ובפרט שבא עם ב"ב", מזה, לכאורה, יש מקום לדייק שהדין הוא כן גם אילו לא הי' בא עם ב"ב, (שלכן כתב "בפרט" היינו שזהו רק לתוס' חיזוק, אבל הוא הדין גם בלאו הכי). אך אין זה מסתבר, לקחת תיבה שנאמרה בין הדברים ולתוספת חיזוק והדגשה, ולהפוך אותה לעיקר ולומר שגם בלא"ה הדין הוא כן, ובה בשעה להתעלם ממה שכתב בגוף הדברים בפירוש כמה פעמים, שהמדובר הוא במי שנוסע עם בני ביתו, שמזה משמע שדוקא מפני שנוסע עם ב"ב הדין הוא כן. (לענ"ד נראה יותר שהכונה בתיבת "בפרט" היא לומר שבאופן זה בודאי הדין כן, הא לא"ה הוא מחלוקת והרבי לא רצה להכריע בזה במכתב זה, ויתכן שצריך לנהוג כמנהג המקום שיצא משם)].

וכן מה שהביא להלן שם (ע' 104) הוראת הרבי (באמצעות הרש"ז גרליק) להאורחים שהגיע לרבי (עם הצ'ארטר הראשון) בשנת תשכ"א, לנהוג בחו"ל כמנהג א"י - זהו מתאים עם דברינו אלה ואינו כמהדורא בתרא, וכנראה ההוראה ניתנה בגלל שהאורחים (ועכ"פ רובם ככולם), לא באו עם ב"ב, כמ"ש שם (בהערה 54) בשם הר"ר אלי' לנדא.

וכן מ"ש שם (בהערה הנ"ל) שלהרב משה לנדא, שהוא בן א"י שנסע לחו"ל, הורה הרבי (בשנת תשכ"ב) לנהוג כמנהג חו"ל, ואמר לו בפירוש שבמקרה שלו אין זו שאלה בגלל שגם אשתו נמצאת בחו"ל - גם מזה משמע כדברינו הנ"ל, שההוראה ניתנה דוקא מפני שנסע עם ב"ב, ומשמע שאם לא היתה אשתו בחו"ל אין זה פשוט ותליא באשלי רברבי ואפשר שצריך לנהוג כמקום שיצא משם, והרבי לא הכריע.

ומ"ש שם (ע' 104) להוכיח מזה "שתמיד הגיעו הרבה חסידים מא"י לחגוג את החג עם הרבי . . ולא היה שום מנין של בני ארץ ישראל לקריאת התורה כשחל בשבת וכדומה . . והיה נראה שרובם ככולם חגגו בפשטות יו"ט שני של גלויות. ומסתבר מאד שכ"ק אדמו"ר זי"ע הסכים להנהגה זו, שהרי לכאורה מופרך לומר שלא מצא לנכון להעיר למאות ואלפי חסידים..." - גם מזה לכאורה אין להוכיח מאומה. כידוע, שרבותינו הק' לא התערבו במה שנעשה בביהכנ"ס שלהם, אפילו אם הדברים היו למורת רוחם ובנוכחותם, כמו שהעיד הרבי על עצמו ועל רבותינו נשיאינו שלפניו, כמה פעמים. עאכ"ו בנדו"ד, שמסתבר מאד שהדברים לא נעשו באופן בולט בפני הרבי ובנוכחותו, והעיקר שדבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים, כמ"ש במאמר בעצמו שם (בסוף הקטע), והרבי לא מצא להכרח להתערב בדבר שאינו ברור להלכה ואיך שיעשו יש לו מקום.

והנה כתבתי הערה זו לבעל המאמר (הרב ברוך אבערלענדר שליט"א) וענני בזה"ל: "ידעתי שהרבי אמר שלא מתערב בעיני ביהכ"נ. אבל הנחת תפילין של אלפי חסידים אינו דומה כלל למנהגי ביהכ"נ, והרי זה מראה, לפחות, שהרבי קיבל הנהגה זו כהנהגה שיש לה מקום".

ולענ"ד אין זה מדויק, שכן בדברי הרבי הידועים שאינו מתערב במנהגי ביהכ"נ, הרי תיבת "ביהכ"נ" היא לאו דוקא, והכונה בזה היא שאינו מתערב אפילו בדברים הנעשים בביהכ"נ שלו ובנוכחותו והם למורת רוחו (וזהו כמובן חידוש גדול), אבל ה"ה ומאותו טעם עצמו גם אינו מתערב בהנהגת החסידים בדברים הנעשים שלא בפניו, ואפילו אם הם ענינים הנוגעים לקיום מצוה דאורייתא, כל עוד יש להם איזו אסמכתא וצד חשוב בהלכה שאפשר לסמוך עליו, כבעניינינו, שאם נאמר שבני א"י הנמצאים אצל הרבי צריכים לשמור יו"ט שני, הרי אסור להם להניח תפילין, והרי יש צד חשוב ורציני בהלכה לומר כן (אפילו אם הרבי עצמו לא ס"ל כן להלכה).

ולכן אינו נכון מה שכתב ש"מסתבר מאד שכ"ק אדמו"ר זי"ע הסכים להנהגה זו, שבני א"י הנמצאים אצל הרבי נוהגים כמנהג המקום שנמצאים בו, שכן כאמור א"א להוכיח מזה מאומה גם לא בדרך חזי לאיצטרופי.

ויש להוסיף ולחדד נקודה זו והנפק"מ ממנה, כי במאמר הנ"ל (ע' 105-104) כתב, שבשנים קדמוניות ה' המנהג פשוט - אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ וכן אצל הרבי נשיא דורנו - שבני א"י שבאים אל הרבי שומרים רק יום אחד כמנהג המקום שיצאו משם. וכן העיד גם הרבי בעצמו, שכן נהגו¹⁰⁷. והשינוי לשמור שני ימים, כמנהג המקום שנמצאים בו, נתחדש רק בשנת תשל"ב (ע"י הרא"צ כהן). אלא שבמאמר הנ"ל הוסיף וכתב שמסתמא הרבי ידע מזה ולא מיחה, ומזה הסיק שמסתמא ה' ניחא לי' לרבינו מזה ולכן (לדעתו) זה מחזק המסקנא שמהראוי לנהוג כן הלכה למעשה (בכל מקום, גם לבני חו"ל בא"י). ולענ"ד כל זה צ"ע, שכן מאחר שנת"ל שאין להוכיח מאומה מאי מחאתו של הרבי, לכן לכאורה - אם כנים הדברים האלה, הנה על פי הדברים האלה - יש מקום לומר שחזר הדין, וראוי לנהוג דוקא כפי שהי' מקובל מימים ימימה על דעת רבותינו¹⁰⁸.

(107) ראה אג"ק שלו ח"ד ע' רמד.

(108) אך להעיר, שבאג"ק הנ"ל - כשהרבי העיד על המנהג בתקופת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שבני א"י הבאים לרבי נהגו כמנהג א"י - כתב על זה "לא שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אבל ראיתי כמה אנשים מאה"ק הבאים לחצרות קדשו שנהגו כן והי' זה בידיעתו". הרי שהרבי סמך על מה שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ידע ולא מיחה שזה נחשב לאישור. ויש לחלק, שכנראה הרבי ידע

"להגיע על דעתו של הרבי"

ב. אמנם לאידך גיסא יש גם להרחיב מעט בביאור הצד השני, היינו לבאר הצד בדברי הרבי שממנו עולה שלבני א"י הבאים לרבי (ועכ"פ בחורים) ראוי לשמור ב' ימים. והוא מה שהביא במאמר (ע' 104) התבטאות של הרבי ש"כשחסידישער בחור מגיע לרבי, הוא בודאי 'על דעתו' של הרבי, ושקו"ט והתחבט שם (ע' 105) בפירוש הדברים ובמשמעותם ע"ד ההלכה, וכתב וז"ל:

"אינני יודע מה ההגדרה ההלכתית של 'להגיע על דעתו של הרבי' - באם מדובר באדם שאשתו ובני משפחתו נשארו בארץ ישראל, והוא כבר יש לו בכיסו כרטיס טיסה בחזרה לתאריך מדוייק כמה ימים אחרי החג. זאת ועוד, תינח לפני הסתלקותו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שייך לומר שהגיעו 'על דעתו', והרי למיטב ידיעתי ממשיכים לנהוג כן גם היום, ומה שייך כאן על דעתו". ולכן פירש את דברי הרבי אלו כדלהלן "בעל כרחך צ"ל, ש'להגיע על דעתו של הרבי' משמעותו אינה אלא פסקו של אדה"ז במהדורה בתרא, שהנוסע ממקום למקום הוא חוגג כמקום שהוא נמצא שם".

לענ"ד פירוש זה בדברי הרבי, היינו להכניס לתיבות "על דעת הרבי" משמעות של פסק מסוים של אדה"ז, מוקשה ומוזר ביותר. אלא נראה שהכונה בזה היא לקביעות בנפש, היינו שכשהחסידישער בחור (ויתכן שעד"ז הוא ג"כ אצל כל אנ"ש החסידים המקושרים, אלא שמענה הנ"ל בזמנו ניתן לבחור) מגיע(ים) לרבי, הוא קובע את עצמו להיות תושב "קבוע" במקום הזה מבחינה נפשית-פנימית.

והוא ע"ד מש"כ בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ה סי' י, והובא במאמר הנ"ל) לענין בן חו"ל הנמצא בא"י ביו"ט שני: ש"...הוא מבלבל הרגש קדושת יו"ט שני כשהולכים לחוץ (כגון למקוה בבוקר) ורואים החנויות פתוחות והיד כותבת וכו' וכל שארי מלאכות חול (וכאשר שמענו בזה מה שהיה לו לאדמו"ר הגה"ק משינאווע זי"ע בהיותו בירושלים ביו"ט ב' של שבועות וכו'. ואכ"מ להאריך)".

והרי מרובה מדה טובה כו', לכן פשיטא שעד"ז, והרבה יותר מזה, הוא במובן החיובי. היינו, שכשהחסידישע בחורים (וכאמור, יתכן שעד"ז הוא גם אצל כל אנ"ש המקושרים בנפשם התקשרות אמת לאילנא דחיי) הבאים מא"י, מגיעים לרבי, הם בודאי רוצים בכל מאודם להתקשר לרבי, ללכת בדרכיו ולנהוג במנהגיו. ובודאי שרצונם עז וחזק לשאוף מלוא ראותיהם מן האויר, ומן האוירה המיוחדת, שאצל

שבמקרים אלו ידיעת מהוריי"צ משמעה הסכמה, אך עדיין אין זה אומר שאפשר גם לנו לומר כן מדעתנו ששתיקתו של רבינו (למה שנתחדש בשנת תשל"ב) גם היא מהוה הסכמה.

הרבי. וא"כ אם יצוו עליהם לנהוג כבני א"י, שהיום שהוא יום טוב אצל הרבי ואצל כל החסידים הנמצאים בחצרו, יהי' אצלם יום חול, ה"ז מצער אותם ביותר ומבלבל רגש ההתקשרות שלהם. ורגש ההתקשרות הריהו עומד במרכז ההוי' החסידית בכלל, ובודאי שהוא עומד במרכז החוי' החסידית-נשמית בבוא החסיד אל רבו.

וזהו שאמר הרבי ש"כשחסידישער בחור מגיע לרבי, הוא בודאי מגיע 'על דעתו' של הרבי"¹⁰⁹, היינו להיות ביחד עם הרבי, להתקשר אליו, לחוות את החוויות שבחצרו ו"לחיות" אתו ואותו מה שיותר. וברור שזהו רגש חסידי נכון ונעלה ביותר, ויתר על כן, ודאי גם הרבי עצמו רוצה בזה. וי"ל שזוהי הכונה בדברי הרבי ש"הוא בא 'על דעתו' של הרבי". ולכן עליו להתמזג ו"להיבלע" באוירה שאצל הרבי, ומתאים וראוי שינהג כהדעה המחייבתו לנהוג קדושה ביו"ט שני.

וי"ל שאין זה רק "הרגש" חסידי (ש"מתיר" לו לנהוג קדושה ביו"ט שני), אלא כ"ה נכון גם ע"פ הלכה. שכאשר חסיד מגיע באופן שדעתו ורצונו "תקועים" חזק אצל הרבי, הרי מקום זה נהי' מקום הקביעות שלו¹¹⁰, ולכן הוא צריך לנהוג כבני אותו מקום גם אם דעתו לחזור.

[ראה גם בשיחת י"ב תמוז ה'שי"ת (תורת מנחם ח"א ס"ע 138): אלה שבאים לכאן, לד' הכתלים של הרבי, (אפילו אלה שבאים רק בזמנם הפנוי, או כשהבעה"ב סטע סבורה שיכולים לבוא...) צריכים לידע שעיקר קביעותם היא כאן, בד' הכתלים של הרבי, אלא שלפי שעה (גם אם שעה זו נמשכת ריבוי זמן) נוסעים מכאן. . ולהעיר שעיקר הקביעות ע"פ תורה. . היא לא בזמן אלא בנפש].

ולפיכך נהגו גם בני א"י אצל הרבי לשמור שני ימים, שכן הם כקבועים שם¹¹¹.

109) להעיר מלשון התניא (פ"ג): "דעת" הוא מלשון והאדם ידע את חוה והוא לשון התקשרות והתחברות.

110) להעיר מתורת הבעש"ט: במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו (לקוטי שיחות ח"ה ע' 377. ח"ח ע' 348. וש"ג).

111) להעיר מפתגם הרה"ג הרה"ח ר' יצחק אייזיק מהאמליע, ששלמה המלך לא הי' חסיד, שכן אילו הוא הי' חסיד הי' מצייר את כל ההפלאות של אוהב ואהוב על חסידים ורביים (סה"ש תרצ"א ע' 261), ולפי זה ההתקשרות הנפשית של חסיד לרבו היא יותר מאשר איש לאשתו. ואם המקום שאשתו נמצאת בו עושה את הקביעות שלו (אם הוא נמצא עמה), י"ל שעאכור"כ המקום שרבו נמצא והוא נמצא עמו.

אך להעיר מדברי הרבי בהזדמנות אחרת, שכשאמרו לו שהאורחים הבאים מא"י באים על דעתו, הגיב בהסתייגות: צריכים לשאול רב, האם אכן זה נקרא שבאים על דעת... וכן האם כל דבר

וזהו גם פשר דברי הרבי באותו מענה - שלאחר שאמר שכשחסידישער בחור מגיע לרבי הוא בודאי 'על דעתו' של הרבי - הוא הוסיף "ואתם שואלים האם בן ארץ ישראל צריך להתנהג כמו שהרבי מתנהג?¹¹² - דוק בלישני' (אף שגלוי וידוע שזוהי רשימה בלתי מוגה ואין אחריות על כל מלה, אבל כאן זהו משפט שלם ולא מסתבר שמיישהו שם בפי הרבי רעיון ומשפט שלם שלא אמרו), שלא אמר "ואתם שואלים האם בן ארץ ישראל צריך להתנהג כמו שהרבי מתנהג?¹¹²!", הרי שהרבי, בסיפא של דבריו, הסיט את נקודת הכובד של הדיון מהשאלה בדבר מספר הימים שעליו לשמור, לשאלה "האם החסידישער בחור צריך להתנהג כמו שהרבי מתנהג", ועוד שאת סיומת זו של דבריו השמיע בסגנון של תמיהה על השואלים, כאומר הרי זה ברור ופשוט שהחסידישער בחור שואף שהנהגתו תהי' כהנהגתו של הרבי, כך הרי צריך להיות ובודאי החסידישער בחורים מיישמים זאת בפועל. וי"ל שבכך רמז גם את הטעם והפירוש למה שאמר, ברישא של דבריו, ש"כשחסידישער בחור מגיע לרבי הוא בודאי בא 'על דעתו' של הרבי", והן הן הדברים וכו"ל.

והנה מההתייחסות הזו של הרבי ומהפרשנות הנ"ל שנתן לה במאמר (ש"להגיע על דעתו של הרבי" משמעו לנהוג כפסקו של אדה"ז במהדורה בתרא, שהנוסע ממקום למקום הוא חוגג כמקום שהוא נמצא שם") הסיק שם במאמר, וז"ל: "וא"כ יש לנו מעשה רב ממה שנתפשטה ההנהגה בפועל אצל חסידי חב"ד דבני א"י בחו"ל חוגגים יומיים. וא"כ גם במקרה הפוך של בני חו"ל שמגיעים לא"י, אין להם לחגוג אלא יום א' כבני א"י ששם הם נמצאים".

ולענ"ד תמוה מאד לומר כן, כי "להגיע על דעתו של הרבי" משמעו, כפי שהוסבר לעיל, להגיע אל הרבי באופן שדעתו ורצונו "תקועים" חזק אצל רבו, עד כדי כך שמקום זה נהי' מקום הקביעות שלו, ושזוהי הטעם שבני א"י נוהגים אצל הרבי שני ימים שכן הם כמו קבועים שם. ומובן שדבר זה הוא חידוש גדול ביותר והוא יתכן רק בנסיעת חסידים לרבה, ואין להסיק מזה מאומה לענין בני חו"ל שמגיעים לא"י.

שעושים, עושים גם כן על דעת? ... (ראה בנתיבים בשדה השליחות ח"א ע' קלד. וש"נ). וכנראה אין בזה כללים והוא תלוי בדרגת ההתקשרות של כל אחד באשר הוא.

(112) נתיבים בשדה השליחות שם ס"ע כזו.

"להשתמט (הנוסע איש וביתו) מלהכנס להשקו"ט"

ג. עוד יש לבאר בהתייחסות של הרבי לנוסע ממקום למקום, והוא במה שמצינו הוראה שלו (משנת תשכ"ח) לנוסע מא"י לחו"ל עם אשתו להשתדל לא להיות בחו"ל ביו"ט, וז"ל (אג"ק חלק כה ע' קז): "באם אפשר (בקל) להשתמט (הנוסע איש וביתו) מלהכנס להשקו"ט ע"ד יו"ט שני ש"ג".

ולכאורה הוא תמוה ביותר, שהרי אם מדובר בנוסע איש וביתו הרי פשיטא שדינו כבן המקום שנמצא בו, כמפורש בשו"ע אדה"ז (סי' תצו ס"י), ומקורו מהמגן אברהם (שם סק"ז) ונעתק להלכה בעוד פוסקים¹¹³, ומדוע הורה הרבי להשתמט מזה!?

ואחר העיון נראה שבאמת דבר זה אינו פשוט כלל. שכן המקור הראשון לדין זה, שהנוסע עם ביתו זו אשתו ממקום למקום אע"פ שדעתו לחזור נהי' דינו כמקום שהגיע לשם - הוא בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' אלף קמה), והמעין בדברי הרדב"ז יראה, לכאורה, שלא כל נסיעה שהיא עם האשה גורמת שיהי' דינו כמקום שהגיע לשם, אלא צ"ל לזה עוד כמה תנאים, דו"ל הרדב"ז שם (לענין הנוסעים מא"י למצרים לצורך עסקים):

ואם עקר דירתו משם ואשתו ובניו אף עפ"י שדעתו לחזור להתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור כיון שנתיישב במצרים. דאלת"ה כולנו דעתנו לחזור ולדור בא"י, (דעל זה הטעם אנו סומכין לדור במצרים אעפ"י שהתורה אמרה לא תשוב בדרך הזה עוד, דכיון שאין אנו יורדים להשתקע אלא לגור וכאשר תמצא ידינו נלך לא"י אין אנו עוברין). עכ"ל.

ומשמע מלשון הרדב"ז שכדי להחשיב את העזיבה של מקומו הראשון כעזיבה, וכדי שזה יגרום לשינוי הדין שיהי' דינו כבן המקום שהגיע לשם, אין זה סתם בכל נסיעה (או טיול כלשהו) עם אשתו, אלא זהו רק אם "עקר דירתו" ועשה זה עם "אשתו ובניו" (כל משפחתו?) בזה אמרינן שאף שדעתו לחזור להתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור "כיון שנתיישב במצרים"¹¹⁴. ועוד, שהוכחת הרדב"ז לדין זה היא מסברא (ולא הביא לזה מקור מהגמרא) "דאלת"ה כולנו דעתנו לחזור ולדור בא"י", נמצא שהשווה את מי שנתיישב במצרים לכלל יהודי מצרים. והרי השוואה זאת

(113) ראה במשנה ברורה (שם סקי"ג). כף החיים (שם אות מט). וש"נ.

(114) ומה שבסוף דבריו (קרוב לסוף התשובה) כתב הרדב"ז "ולענין אם עקר דירתו ואשתו" ולא הזכיר כל הפרטים הנ"ל, זהו מפני שמסמך על דבריו דלעיל (וכפי שהפנה שם בעצמו את המעין לדבריו שלמעלה).

(אינה השוואתם בדין, אלא) היא במציאות, ור"ל שמכיון שבמציאות נתיישב שם ממילא חזר דינו ככל היהודים הנמצאים שם.

ומזה משמע לכאורה שבנסיעה קצרה לטיול או ביקור משפחתי, גם כשה נעשה עם אשתו, אין זה נחשב לעקירה ממקומו הראשון. וגם המגן אברהם (סי תצו סק"ז) שהעתיק דין זה מהרדב"ז כתב "והעוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוצה לארץ, אף על פי שדעתו לחזור דינו כמי שאין דעתו לחזור". וכן אדה"ז (שם ס"י) העתיק אות באות כלשון המגן אברהם. לכן אין זה פשוט כ"כ שכל מי שנוסע נסיעה כלשהי עם אשתו יהי' דינו כבן המקום שבא לשם.

ועד"ז הוא גם במשנה ברורה (שם סקי"ג): דמי שעוקר דירתו עם אשתו ובניו ממקום למקום לישא וליתן ולהרויח, אף על פי שבשעת עקירתו היה דעתו לחזור למקומו כמי שאין דעתו לחזור דמי. דסתמא דמילתא כיון דעקרינהו לאינשי ביתיה כל שמוצא פרנסתו מרווחת באותו מקום שהלך לשם אינו זו משם. ובשער הציון שם ציין למקור הדברים שהוא מהפר"ח שכך הרחיב בביאור סברת הרדב"ז¹¹⁵. ועוד כתב שם בשער הציון, שהעולת שבת (בסי' תס"ח ס"ד) הביא ג"כ את חידושו זה של הרדב"ז וסיים ע"ז וצ"ע להלכה. הרי שסברת הרדב"ז אינה פשוטה כל עיקר.

אמנם בפועל סוגיא דעלמא אינה כן, אלא מקובל להורות כהרדב"ז¹¹⁶, ואפילו הרבה יותר מהמפורש ברדב"ז - שבכל נסיעה אפילו לצורך שמחה או התראות משפחתית פשוטה, אם נסע עם אשתו מחשבינן לי' כאילו עקר דירתו לגמרי ודינו כבן המקום שנמצא בו עתה. וכאמור, אין זה פשוט כלל וכלל. וי"ל שלכן המליץ הרבי שעדיף שלא להכנס לזה¹¹⁷.

ועוד י"ל בדרך אפשר, הטעם להמלצת הרבי להשתמט מזה - ע"פ מה שכתבו כמה מפוסקי זמננו, שדין זה של הרדב"ז, שהנוסע עם אשתו דינו כמקום שנמצא בו, הי' לו מקום בדורות שלפנינו, שנסיעה מארץ לארץ היתה קשה, וכיון שעבר אדם לארץ אחרת עם אשתו ובניו היתה אומדנא גדולה שאם ימצא פרנסתו

115) וראה שם בדברי הפרי חדש (בשו"ע השלם הוצאת מכון ירושלים הוא בע' תרג, סוד"ה ובתוספות), שחילק חילוק זה כבפנים.

116) ראה לעיל הערה 7. וכן עולה גם ממכתב הרבי בעצמו (אג"ק חלק יז עמ' מז) שהובא לעיל בפנים אות א. וכן עולה מעוד כמה התייחסויות של הרבי (הובאו בנתיבים בשדה השליחות שם ע' קכה-קכו).

117) אך אין זו אלא המלצה שלכתחילה כלשון הרבי "באם אפשר (בקל) להשתמט . . מלהכנס להשקו"ט ע"ד יו"ט שני ש"ג", כי כאמור נתפשט המנהג להורות שהנוסע עם אשתו נוהג כמנהג המקום שנמצא בו.

באותו מקום שהלך לשם לא יחזור, ולכן בסתמא הוא נחשב כמי שאין דעתו לחזור. אבל בזמננו שרגילים ליסוע מעבר לים רצוא ושוב גם לטיול וביילוי בעלמא, שוב לא שייכא אומדנא זו. וממילא, אף אם נוסע עם אשתו ובני ביתו תלוי הדבר רק בהחלטתו אם דעתו לחזור או לא לחזור, ולא אמרינן דכיון שנסע עם אשתו מסתמא אין דעתו לחזור.

כ"כ האגרות משה (או"ח ח"ג סי' עד) ועוד כמה מחשובי הפוסקים בזמננו (נסמנו בפסקי תשובות סי' תצו אות כד). ואין לדחות סברא זו ולומר, שקשה לפרש את הוראת הרבי להשתמט מהנסיעה מטעם הנ"ל, מכיון שהניחא בשנים האחרונות שבאמת נוסעים הרבה מהכא להתם יש לסברא זו מקום, אבל בשנת תשכ"ח, שנת כתיבת המכתב, עדיין לא נסעו כ"כ בתכיפות כהיום, ולפיכך אין לתלות את הסתייגות הרבי מהנסיעה, בסברא זו.

דזה אינו, כי פוסקי זמננו העלו סברא זו לפני שנים רבות, וכתבו כבר אז שזמה עשרות שנים (!) כבר נשתנה המצב באופן שסברת הרב"ז לא שייכא לדידן¹¹⁸.

*

בשולי הדברים יש להדגיש בהדגשה כפולה, שאין כונתי במאמר זה להכריע כשום צד בשאלה של שמירת יו"ט שני של גלויות לנוסע ממקום למקום. ובמאמר הנ"ל כתב שלדעתו, ע"פ המקורות מש"ס ופוסקים, נראה להכריע שבכל מקום יש לנהוג כמנהג המקום שנמצאים בו, ולא הקשיתי על זה מאומה. כל דברי לא באו אלא לשפוך קצת אור ולסייע בהבנת התייחסותיו של הרבי לשאלה זו¹¹⁹.



בענין הנ"ל

הת' ברוך פלדמן

נחלת הר חב"ד

בגליונות האחרונים (א'קכו-ז) האריך הרב ב. א. שליט"א בדין הנוסע ממקום למקום כיצד ינהג ביו"ט שני של גלויות, ומפלפל בטוטו"ד במקורות הלכה זו החל ממחלוקת הראשונים בביאור דברי הגמ' בפסחים (נא, ב - גב, א) וכלה בפסקי

(118) לדוגמא, החלק משו"ת אגרות משה שבו נדפסה תשובה זו י"ל בשנת תשל"ג, ובתשובותיו כותב האג"מ שמצב זה כבר קיים מזה עשרות השנים האחרונות.

(119) הערת המערכת: וראה מה שכתב עוד בענין זה הרב"א בגליון הנוכחי.

אדה"ז בשלחנו בסי' תצו שלא הכריע שם בין הדיעות, ובמהדו"ת (ס"א ס"ח) שנקט שם ד"בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום".

וממשיך בנוגע למעשה, דמאחר וההלכה במקורה במחלוקת שנוי', ודעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בנושא זה (לדבריו) אינה ברורה די' וישנם סתירות בדבריו, על-כן מקום שווה יש לב' הדיעות ובצירוף כמה ענינים (שנפרטם להלן) נוטה לפסוק לנהוג כמנהג המקום שהוא שם.

נקודת המוצא

אינו מובן כיצד עדיין מחזיקים בדיעה זו, אחר שכבר נתבררה דעתם של כ"ק רבותינו נשיאינו דלא כן. וכבר התריעו ע"ז כו"כ (כבקונטרסו הנודע של הרב לוי"צ ראסקין שליט"א הנד' בספרו 'נתיבים בשדה השליחות'), ואף מעל גבי בימה חשובה זו (גליון תתעד ע' 130 ואילך. תתקז ע' 66. תתקסט ע' 78. ועוד).

דהנה על אף הנ"ל שהלכה זו רופפת היא במקורה ובפרט לדידן ההולכים לאור פסקי אדה"ז, הנה המנהג בפועל מקדמת דנא בפני ובהוראת כ"ק רבותינו נשיאינו

הוא שנוהגים כמנהג המקום שבאו משם¹²⁰, וכן נהגו בפשיטות שנים רבות האורחים מאה"ק בחצ"ק, בהוראת ובעידוד כ"ק אדמו"ר, כמפורסם¹²¹.

וא"כ, כבר סלולה וכבושה היא הדרך נלך בה, ונקודת המוצא וההנחה הפשוטה היא שאף לדין יש לנהוג כמנהג מקומו שבא משם, אא"כ מוכח שהי' שינוי ברור בזה. דאין ספק (דדיוק זה או חבירו) מוציא מידי ודאי - הנהוג בפועל מקדמת דנא בהוראת רבותינו נשיאינו הק'.

דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע ברורה היא

ראשית דבר, לא עולה על הדעת לומר שכ"ק אדמו"ר שינה ענין כה חשוב ברמזים כלשהם בלבד, וללא הוראה ברורה ומפורשת.

(120) כפי שרואים בכמה מקומות, ומהם:

(א) בס' 'אבא שילה' (ע' רמו. הובא בקונ' הנ"ל ע' כז-ז) מביא המחבר מה שאירע עם אביו הר"ר אשר יחזקאל הלוי הורוויץ בהיותו בחגה"ש אצל ש"ב הרש"ז מקאפוסט בעהמח"ס 'מגן אבות', ובסעודת ליל יו"ט ב' הורה ליתן לו מאכלי חול באמרו שאצל זקנו כ"ק אדמו"ר הצ"צ הי' פעם בן א"י ביו"ט וציוה ליתן לו מאכלי חול, וגם אנו צריכים לעשות כן למען הודיע הלכה למעשה [כן מוכח. ודלא כמ"ש בקונ' הנ"ל דהי' זה עם אדה"ז והצ"צ. יעוי"ש].

(ב) בשיחת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מסוכות תרח"צ (נד' בהערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון תשעז, ובהשמטות מקונ' הנ"ל (בסוף ח"ב ד'נתיבים בשדה השליחות' ע' 328) בשינויים קלים) מביא ביאור כ"ק אדמו"ר מהר"ש לבנו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בדין בן א"י שנוהג יום א' אף בחול דזהו לפי שנותנים לו 'חומר מקום' שיצא משם היינו הד' אמות של א"י. ומביא ב' סיפורים מבני א"י שהיו אצל זקניו כ"ק אדמו"ר הצ"צ וכ"ק אדמו"ר מהר"ש. יעוי"ש.

(ג) ידוע מכ' כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (אג"ק שלו ח"ב ע' תרכו) אשר 'הבחורים יחיו באשר דעתם לחזור אי"ה, יתנהגו בכל דבר כבני חו"ל".

(ד) ב'לקוטי ספורים' (הרח"מ פערלאו. מדור אדמו"ר מוהרש"ב אות כ) וב'ליובאוויטש וחייליה' (ע' 35) מובא (בשינויים קלים) מעשה ע"ד הנ"ל אות א, שבא' השנים שהה הרשיל"א רב דחברון בשמח"ת בליובאוויטש [כנראה תרס"ט, דנזכר שמו ברשימת ההתוועדות הנדפסת ב'תורת שלום' (בע' 132)]. והרר"נ כהן הגיע לליובאוויטש בתרס"ז והרחמ"פ עזב בתער"ב וצריך להיות בין שנים אלו, ואמרו לו אדמו"ר נ"ע (בצחות) הנחת תפילין היום א"כ מגיע לך סעודת חול.

(ה) במכ' כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ז ע' קסט) "אנו אין לנו אלא הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שהורה לכמה מבני א"י שבאו לכאן ודעתם היתה לחזור שינהגו כמנהג בני א"י".

(121) ומה שלאח"ז נשתנתה ההנהגה בחצ"ק, לא הי' זה בעקבות הוראה 'מלמעלה', כדלקמן

בפנים.

ולאמיתו של דבר אין שום גילוי ל"סתירות" כביכול בדברי כ"ק אדמו"ר בנושא זה, אלא דעתו הק' ברורה היא [לכשמתיישבים בדבר] דיש לנהוג כמנהג מקומו שבא משם¹²².

וכנראה שההנחה הנפוצה דדעת כ"ק אדמו"ר בזה אינה ברורה די' נשתרבה בעיקר מהמכ' הידוע דתשי"ח (נד' בלקו"ש חי"א ע' 307. ובאג"ק חי"ז ע' מו) אשר בהשקפה ראשונה נראה כוונתו דאף בנוסע לבדו נוהג כמנהג המקום שהוא שם וכן הבינו רבים¹²³, ואף הרב"א מסתמך עליו בדבריו.

אך כבר נודע מה שפי' כ"ק אדמו"ר בעצמו כוונתו במכ' זה (לאחר איזה שנים), והוא בשיחת כ' סיון ה'תשד"מ (להתלמידות המסיימות ד"בית רבקה". סי"ב, התוועדויות ח"ג ע' 2009), במהלכה נקט בפשיטות אשר "בן חו"ל שבא לא"י לקראת חג השבועות, ודעתו לחזור לחו"ל – יש לו לחגוג ב' ימים יו"ט, כמנהג חו"ל".

בקובץ העו"ב אהלי תורה שיצא בסמיכות (גליון רמב) העיר הרלוי"צ ראסקין שליט"א כיצד יתיישב המכ' דתשי"ח עם שיחת קודש זו, ובהתוועדות הקרובה, דש"פ חוקת אדר"ח תמוז (סל"ב, שם ע' 2089), זכינו לתגובת כ"ק אדמו"ר שהמדובר במכ' זה הוא כשנוסע עם ב"ב, משא"כ בסתמא צריך לנהוג כמנהג מקומו שבא משם [פרשת הדברים מתוארת בקונטרס הנ"ל (ע' קכג-ו), ועוד האריך שם (ע' קמא-ב) בראיות נכוחות דלא ניתן בשו"א לפרש באו"א בד"ק, יעוי"ש].

נמצא איפוא שממכ' זה אין גילוי לשינוי דעתו הק' בזה, ואדרבה. ופלא עצום הוא שמביאים מכ' זה לראי' ומתעלמים מביאור כ"ק אדמו"ר עצמו¹²⁴.

המנהג בחצ"ק ו"על דעת הרבי"

דבר נוסף שמסתמך עליו הרב"א הוא שכך נהגו האורחים מאה"ק בחצ"ק ב-770 בשנות שהותו שם, ומסתבר שכ"ק אדמו"ר הסכים ע"ז, דמדשתיק אודי להו.

(122) רוב התייחסויותיו של כ"ק אדמו"ר בנדו"ד נסדרו בקונ' הנ"ל.

(123) כב'שערי הלכה ומנהג (ח"ב סי' קפ. ע' ס), וכידוהו שם בתואר "משנה אחרונה".

(124) ואף שק"פ פ' תיבת "ובפרט", אין בזה כדי לגלות פנים במכ' שלא כביאור כ"ק אדמו"ר עצמו.

ובביאור הנהגתם רוצה הרב"א לומר דזהו לפי שסמכו שבאים "על דעתו של הרבי", ע"ד זכרונותיו של א' הבחורים¹²⁵ שכ"ק אדמו"ר אמר ש"בחורים באים לרבי, וכשחסידי'שע בחור מגיע לרבי הוא בודאי על דעתו של הרבי". ובכדי שיתאים גם להמשך ההנהגה אף כיום לאחר ההסתלקות, מפרש שהכוונה ב"על דעת הרבי" היא לפסק אדה"ז במהדו"ת.

הנה האמת היא (כפי שהביא הרב"א בעצמו בהע' 55) ששנים רבות נהגו האורחים יו"ט א' כנ"ל, והשינוי בהנהגה זו - לא משה אמרו, אלא בא בעקבות רצון החסידים לנהוג כהמהדו"ת, ואח"כ (בתשל"ו) נד' (בלקו"ש חי"א ע' 307) המכ' הנ"ל דתשי"ח שגם עליו סמכו, ואז טרם נתברר המבואר לעיל שאין בזה כדי לשנות המנהג.

[במשך הזמן ניתוספה המחשבה שיש כאן 'הרגש' חסידי האומר שקביעותו של חסיד היא אצל רבו ואין החזרה נוגעת וכו', מעין הוראה חשאית אפופת רגש חסידי שלא ניתן להשיב עלי' מההלכה היבשה, אך לולי שהיו נוהגים כן ממילא מחמת סיבה אחרת, כנ"ל, לא הי' עולה בדעת שום אדם להחל לנהוג כן על-סמך 'הרגש' זה בלבד].

ואין הכרח כלל וכלל ללמוד מ"שתיקת" כ"ק אדמו"ר מזה דכהודאה דמיא, דמעולם לא היתה דרכו של כ"ק אדמו"ר לפסוק הלכות, כמפורסם. ואף כשפנו אליו בשאלה הפנה פעמים רבות לרבנים, מכש"כ שלא יכפה דעתו מיזמתו על הנוהג אחרת. והרי אי"ז העברה על דרכי התורה, שאזי ישנו חיוב מחאה, כיון שמתאים לדעות אחרות.

(125) הרשב"ב גאלדשמיד בראיון לכפר חב"ד כ"ה אייר תשנ"ה.

לידידי צ"ע בכללות המעשה, דכפי המסופר שם הנה "הגעתי אל הרבי בכ"ב אב תש"ז, ותקופה ארוכה לאחמ"כ המשכתי לנהוג כבן א"י לענין יו"ט שני של גליות . . המשכנו במנהגנו כמה שנים וידענו שקיים מכ' מהרבי בענין זה. הרבי כותב בו ששמע וידע שכך נהגו ומסתמא שגם חמיו הרבי ידע מזה [ככל הנראה הכוונה למכ' י"א ניסן ה'תשי"א (אג"ק ח"ד ע' רמד) "ראיתי נוהגים כמו בן א"י, כיון שב"ב נמצאים בארה"ק וא"כ דעתו לחזור . . וזאת למודעי שלא שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אבל ראיתי כמה אנשים מאה"ק הבאים לחצרות קדשו שנהגו כן והי' זה בידיעתו"] . . שנים אחדות לאחמ"כ הגיעו כמה חסידים מא"י בימי חודש תשרי... "משמע שמעשה זה אירע בשנות הנשיאות הראשונות. אך תגובת כ"ק אדמו"ר מדברת כבחי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בעלמא דין. וגם, הרי ביו"ד אלול ה'תשי"א נערכה חתונתו של המספר (ס' 'מקדש ישראל' ע' 102 ואילך), ומדוע כולל עצמו בספק עם הבחורים.

ולאמיתו של דבר אכן הראה כ"ק אדמו"ר מורת רוחו מהנהגה זו, והוא ביום ב' דחגה"ס תשמ"ג שניגש ש"ץ מבני א"י ולא היתה דעת כ"ק אדמו"ר נוחה מזה ואכן העבירוהו מהתיבה.

[ומה שרוצה הרב"א לחלק שש"ץ צ"ל מוסכם על כל הדיעות, הנה כפי המובא בקונ' הנ"ל שאל כ"ק אדמו"ר האם בא עם ב"ב, היינו דבאופן כזה ניחא, אף שגם הוא שנוי במחלוקת הרדב"ז ופר"ח, ואף כ"ק אדמו"ר כ' (אג"ק חכ"ה ע' קז) "באם אפשר (בקל) להשתמט (הנוסע איש וביתו) מלהכנס להשקן"ט ע"ד יו"ט שני שג"ג, היינו שא"י"ז ברור כ"כ (כנראה מפני שנשתנו העתים וכיום אינו מוכיח כלום מה שנוסע עם ב"ב, כסברת פוסקי זמננו). ועוד, דא"כ לא הי' צריך למחות בכזו חריפות].

ופירושו ב"על דעת הרבי", הנה מלבד הפליאה בהמצאת פירושים על סמך הנהוג כיום (ומי הנהיג כן דעלינו החובה ליישבו), הנה עצם ביאורו תמוה הוא, דמה ענין פסק אדה"ז במהדו"ת ל"על דעת הרבי", הרי דברי המהדו"ת שייכים גבי כל המקומות.

אלא הנראה מפשוטם של דברים הוא, דמושג זה ד"על דעת הרבי" פירושו שבנוגע לחזרתו סומך על מה שיורה לו האדמו"ר.

דהרי המדובר בזכרונות הנ"ל הוא אודות בחורים [וכן מאוחר יותר, בשנות ה'כ"ה, נמצא כמ"פ בשם הר"ש הלוי לעוויטין שהורה כן לבחורים דוקא¹²⁶], שבשנים ההם

126) בהשמות לקונ' הנ"ל (בסוף ח"ב ד'נתיבים' ע' 330) מביא בשם הרב אשר לעמל הכהן שליט"א שבלי יום ב' דחגה"ס תשכ"ב ניגש הרש"ל לא' מה'קבוצה' ואמר לו [בסגנון של מסירת דברים] שכל אלו שבאו לכאן 'על דעת' יחוגו יומיים (מ"ש שם שמאו לא התקיימו יותר מניינים של בני א"י, הוא אינו. ואולי כוונתו רק בנוגע לבחורים).

בס' 'המלך במסיבו' (ח"ב ע' ש"ב-ג) מובא מזכרונות הרב י"י ירוסלבסקי ור' אהרן הלפרין שליט"א שבא' הסעודות בתשכ"ב דובר מענין זה, ואמר הרש"ל מכיון שהוא רב והבחורים הגיעו לרבי, היינו על דעת כ"ק, צריכים הם לנהוג כפי שנהוג כ"ק. והי' נראה שכ"ק הסכים לזה.

וכן בס' 'מקדש מלך' ח"ד (רמ"מ לאופר, תש"ס. ע' תפ"ה 2) מובא בשם ר' משה שיחי' אדרעי שבתש"ר תשכ"ו "הורה הרבי (ע"י המשפיע רש"ל ז"ל) לחגוג שני יו"ט משום שבאתי על דעתו של הרבי" (ניתן לדאות שהתייחסו לדברי רש"ל כמסורים מגבוה. אך מזכרונות הנ"ל בס' 'המלך במסיבו' משמע שאמר כן הרש"ל מדעתו)).

מצוי הי' שיעכבו הבחורים חזרתם והיו אף שמצאו זיווגם שם ונשתקעו שם. אך אינו ענין למי שדעתו שלו גמורה לחזור ובפרט להמגיעים ליו"ט בלבד וכפשוט.

אין לצרף ענינים שונים

אחר הדברים והאמת האלה, מובן מאליו שאין לצרף ענינים נוספים כסניף בשעה שמנהגנו ברור הוא.

ולגופם של טענות, מה שבני א"י הנוהגים יו"ט א' נוטים לזלזל בקדושת היום השני בעשיית מלאכה (ובפרהסיא). הנה אכן יש לחזור ולהדגיש שבמלאכה אסורים לגמרי, אך אין משום זה להורות שלא כדין. וכן איפכא בבני חו"ל הבאים לא"י ונוהגים יומיים בשעה שלכולם הוא חול דגורם להם הדבר חלישות, יש להסבירם היטב לפנ"ז דכך הם דיני תורתנו הק', ובכל אופן אין לשנות ההוראה באופן גורף בעקבות מקרים שונים.

וכן בענין מקומות החדשים שרוצה הרב"א לצרף דעת הרמב"ם דיש לנהוג יומיים. הנה למה לנו לצרף דיעות שלמעשה לא אזלינן כוותיהו.

ובאם יש צורך, אעיר דמכ' הנ"ל (מאג"ק חכ"ה ע' קז) "להשתמט (הנוסע איש וביתו) מלהכנס להשקו"ט ע"ד יו"ט שני ש"ג" - נכתב לר' משה גורארי¹²⁷ שהתגורר בתל-אביב שהיא ממקומות החדשים (ונזכרה בפירוש בדברי כ"ק אדמו"ר), ואעפ"כ לא חש כ"ק אדמו"ר לצרף דעת הרמב"ם אף במקום ספק.

כמו"כ יש להעיר ממעשה מאוחר יותר (הובא בקונ' הנ"ל ע' קלו, עי"ש סיום המעשה) מהושע"ר תשל"ט שהורה כ"ק אדמו"ר לר"מ שי' זיילער לשאול רב כיצד לנהוג ביו"ט ב' (כיון שהגיע לבדו), ולא חש לצרף דעת הרמב"ם, אף שמתגורר בנה"ח שכל הנראה לא הגיעו שלוחים לשם.

127) יעו"י בס' 'אוצר החסידים - אה"ק' (אשכנזי) ע' 2-121 דהי' זה בקשר לכוונתו לנסוע לבנו שהתגורר באפריקא.

סוף דבר

המנהג מאז בהוראת רבותינו נשיאינו הוא לנהוג כמנהג מקומו שבא משם, על אף דברי אדה"ז בזה. אף דעת כ"ק אדמו"ר כן היא, ודלא כפי שרוצים לדייק מאיזהו מקומן שלא כפי האמת.

ועל-כן נראה ברור דלמעשה יש לנהוג כמנהג מקומו שבא משם. ואכן כמה וכמה מחשובי הרבנים פוסקים כן¹²⁸.



פשוטו של מקרא

דיוק לשון רש"י "כשהראהו הקב"ה הפורענות"

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תורה ופירושה – אשל אברהם

בפרשת בהעלותך על הפסוק (יא, טו) "ואם ככה את עושה לי", מפרש רש"י: "תשש כחו של משה כנקבה כשהראהו הקב"ה הפורענות שהוא עתיד להביא עליהם".

ויש לעיין מהו דיוק הלשון "כשהראהו" דוקא (ולא "כשאמר לו")? אמנם המקור הוא בספרי עה"פ: "שהראהו הקב"ה למשה סדר פורענות העתידה לבוא עליהם". אבל: א) זה גופא קשיא מהיכן למד הספרי שהראהו? ב) מה ההכרח שכן הוא גם לפי פשוטו של מקרא?

ויש לומר הביאור בזה: דהנה לפני כן שם (פסוק י') נאמר: "וישמע משה את העם בוכה לנשפחותיו איש לפתח אהלו, ויחר אף ה' מאד, ובעיני משה רע". כלומר, לאחר שבני ישראל הביעו את תרעומתן בגלוי שנמאס להם לאכול רק את המן, והביעו את רצונם ותאוותם לאכול בשר, חרה בהם אף ה'. אך לא כתוב במה התבטא חרון אף ה'? וגם רש"י לא מפרש כלום. ובהמשך מוסיף הכתוב: "ובעיני משה רע",

(128) הערת המערכת: וראה מה שכתב עוד בענין זה הרב"א שליט"א בגליון הנוכחי.

ולא ברור האם בעיני משה רע הבכיה של העם או חרון אף ה'? וגם פרט זה רש"י לא מפרש.

ונראה לענ"ד ששאלות אלו מתרץ רש"י בדיוק של מילה אחת בפירושו לפסוק טו: "תשש כחו של משה כנקבה כשהראהו הקב"ה הפורענות שהוא עתיד להביא עליהם". כלומר, רש"י מפרש שמה שכתוב בפוסק י' "ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע", הכוונה שבאותו חרון אף הוא הראה למשה בנבואה את העונש שהוא עומד להביא על עם ישראל, וזהו הפירוש "בעיני משה רע", שהוא ראה את העונש הרע בעיניו (בעיני רוחו – בנבואה).

וזהו גם מה שמשה אומר לה' בפסוק טו "ואם ככה את עושה לי", שבאמרו "ככה" הכוונה, אם תעשה ככה כמו שהראת לי (ומה גם שלא היתה שום אמירה של ה', שעליה יאמר "ככה את עושה לי", אלא ודאי הכוונה על משהו שראה), אזי "הרגני נא תחילה", "ואל אראה ברעתם" (שהראת לי מה שיקרה בעתיד בפועל).

ועפ"ז מובן שדוקא כאן נאמר "תשש כחו של משה כנקבה" (ולא בשאר פורעניות), כי פורענות זו משה ראה במו עיניו, והדבר החליש אותו מאד, משא"כ בשאר פורעניות שהיו בשמיעה בלבד, והרי אינה דומה שמיעה לראיה.

אלא שעדיין צ"ע למה דוקא פורענות זו ה' הראה למשה מראש, ולא כשאר פורעניות שהיו באמירה בלבד.



שונות

תרגום דברי תורה לשבעים לשון*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

כ"ק אדמו"ר זי"ע עורר כמה פעמים אודות גודל המעלה דתרגום דברי תורה לשבעים לשון. ואציע בזה כמה הערות בענין זה על פי מקורות ההלכה. ויש להאריך בזה כהנה וכהנה.

האם מותר לכתוב כתבי הקודש בכל לשון

המשנה במסכת מגילה (ה, ב) מביאה מחלוקת האם מותר לכתוב כתבי הקודש בכל לשון. תנא קמא סובר שהספרים (תורה נביאים וכתובים. רש"י) נכתבין בכל לשון. ורבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית.

ובגמרא שם (ט, א) תניא אמר רבי יהודה אף כשהתירו רבותינו יונית, לא התירו אלא בספר תורה ומשום מעשה דתלמי המלך. וביאר ב'שפת אמת': "אין מובן מה צורך היה להתיר משום מעשה דתלמי, ואי כפה אותם להעתיק בלשון יונית היה מותר מכח פיקוח נפש, ומ"ט יתירו לדורות, וגם איך יש כח בידם להתיר. וצ"ל דסובר דמן התורה נכתבין בכל לשון ורבנן היא דאסרו, ובתורה השאירו יונית משום שהוכרחו לכתוב לתלמי המלך". וראה עד"ז בשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' תקכא אות ב).

עוד נאמר בגמרא שם (ט, ב) אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן הלכה כרשב"ג. ואמר רבי יוחנן מאי טעמא דרשב"ג? אמר קרא [בראשית ט, כז] יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם, יפיותו של יפת (הוא לשון יון, לשונו יפה משל כל בני יפת. רש"י) יהא באהלי שם.

ובירושלמי שם (פ"א ה"ט) מובא: תני רשב"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית. בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית (כלומר לכך התירו יוונית, לפי שבדקו ומצאו שאין כל לשון מסוגל לפרש כל דברי תורה

(* לזכות בני התמים הנעלה מנחם מענדל ז"ל, לכבוד יום הולדתו בכ"ו סיון, יהי זכרו ברוך.

אלא לשון יוונית. קרבן העדה). בורגני אחד בידא להם ארמית מתוך יוונית (נמצא שאף לרשב"ג מותר לכתוב ארמית. קרבן העדה).

לכתוב את התורה רק בשפה שבו אפשר לכתבו באופן מושלם

והנה בבבלי ביארו רק טעם ההיתר לכתוב דברי תורה ביוונית, אבל לא נתבאר כלל למה אסרו לפי רשב"ג כל הלשונות. ומדברי הירושלמי משמע שטעם האיסור לכתוב בשאר לשונות, הוא כיון שאין שאר השפות מסוגלות לזה "כל צורכה", וממילא אין מתאים לכתוב דברי תורה באופן שאינו מושלם.

ואולי זה גם כוונת רש"י שתלה זה ביופי הלשון, ואולי הכוונה כנ"ל, שזהו יפיו של השפה שבזה אפשר לכתוב את דברי התורה בשלימות.

והנה כתב הרמב"ם ב'פירוש המשניות' (מגילה פ"ב מ"א): "ומי שייחד לשון יוני משאר לשונות, לפי שהיה ידוע אצלם. הלא תראה אמרו לעיל בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית, והטעם לכך לפי שהם תרגמו את התורה בלשון יון לתלמי המלך, ונתפרסם אצלם אותו התרגום עד שנעשה אצלם אותו הלשון כלשונם, וכאלו הוא אשורית"¹²⁹. ונראה לבאר אריכות דבריו של הרמב"ם דבא לתרץ מה שנתקשה ב'שפת אמת' דלעיל, ועל כן מבאר הרמב"ם דמאחרי שתירגמו את התורה ליוונית וזה נתפרסם מאד בין היהודים, עי"ז הכירו את השפה היוונית על בוריה כאילו הוא לשונם, ועל כן מותר לכתוב את התורה ביוונית, כיון שיכלו לתרגם את התורה כל צרכה בשפה זו. [אמנם קצ"ע דלפי זה אינו מובן למה מחלק רבי יהודה בין "שאר ספרים" שהם נביאים וכתובים לתורה, אחרי שכבר למדו "אותו הלשון כלשונם"].

(129) והנה בקשר למבואר בירושלמי שבדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית, קשה שזה סותר לכאורה את המבואר במסכת סופרים (פ"א ה"י): מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יוונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה. ויש על זה אריכות ב'לקוטי שיחות' (חלק כד עמ' 9-1), ומסיים שם שאכן תרגום התורה ליוונית על ידי הזקנים פעל "שלימות הבריר של הכתב ולשון יוונית", וזה גרם שמעתה אין התורה מיתרגמת "אלא יוונית". ולכאורה נקודת הענין מבואר גם ברמב"ם כאן, שאחרי תרגום התורה עי"ז הזקנים עי"ז הכירו את השפה היוונית... ועל כן מותר לכתוב את התורה ביוונית".

וראה 'לקוטי שיחות' שם (עמ' 4 והערה *36) שני פירושים באינה יכולה להיתרגם כל צורכה: (א) "כפשוטו, שרק בלשון יון אפשר להיות תרגום נכון ומדויק", או שהכוונה שאי אפשר לתרגם באופן מילולי "ובסדר מוקדם ומאוחר כפי שנכתב בתורה בלה"ק", וזה יכול לגרום לטעויות.

באם אסור לכתוב בכל לשון אז אסור גם לקרוא בהם

עוד מבואר במשנה (שבת קטו, א): כל כתבי הקודש (כגון תורה נביאים וכתובים. רש"י) מצילין אותן מפני הדליקה וכו', אע"פ שכתובין בכל לשון (ואיכא למאן דאמר לקמן לא ניתנו לקרות בהן, מצילין אותן. רש"י).

ובגמרא שם הובא מה דאיתמר היו כתובים תרגום או בכל לשון, רב הונא אמר אין מצילין אותן מפני הדליקה. ורב חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה. אליבא דמאן דאמר ניתנו לקרות בהן (מותר לקרות בכתבי הקדש הכתובין בכל לשון, במסכת מגילה, ואין בין ספרים ותפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון. רש"י), דכולי עלמא לא פליגי דמצילין. כי פליגי, אליבא דמאן דאמר לא ניתנו לקרות בהן ([רשב"ג] פליג עלה ואמר, אף ספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונים. רש"י). רב הונא אמר: אין מצילין, דהא לא ניתנו לקרות בהן. רב חסדא אמר מצילין, משום בזיון כתבי הקדש.

לפי דברי רש"י יוצא שהגמרא מניחה בפשטות שלפי רשב"ג שלא התירו לכתוב כתבי הקודש בכל לשון, אז באם עברו וכתבו אסור לקרוא בהם. וב'מגיני שלמה' ציין שיסוד זה מבואר בגמרא גיטין (ס, א): רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: האי ספר אפסרתא אסור למקרי ביה בשבת, מאי טעמא? דלא ניתן ליכתב.

והטעם שאסור לקרוא בו ביאר שם בחידושים שנדפסו על שם הריטב"א, שמאחר שאסור לכתבו אין לו גדר כתיבה, "והרי הוא כקורא דברים שבכתב על פה". ועד"ז הביא כאן בתוספות (ד"ה לא): "ופירש הרב פור"ת דהיינו טעמא, כיון דלא ניתנו ליכתב אסור לקרות בהן משום דדברים שבכתב אסור לאומרן בעל פה". אמנם התוספות הקשו ע"ז, דכאן אי אפשר לפרש כן, שהרי כאן מדובר שהדברים נכתבו בכל לשון, "דאין זה אי אתה רשאי לאומרו בעל פה כיון שאינו אומרו בלשון הקדש...". ועל כן מפרש ב'מגיני שלמה' שלדעת רש"י י"ל "דמאי דלא ניתן ליכתב אסור לקרות בו (ו)אפשר דחכמים אסרוה", וכדפירש ב'שבת של מי' "כדי שלא יבואו אחרים ויכתבוהו". ועד"ז פירש ב'שפת אמת' שם: "י"ל טעמא דמ"ד דלא ניתנו לקרות בהן כדי שלא יבוא לכותבן בכל לשון, ומ"ד ניתן לקרות לא ס"ל האי טעמא לאסור הקריאה בדיעבד אחר שנכתבו".

משום "עת לעשות" התירו לכתוב ספרי הקודש בכל לשון

וכתבו בתוספות (ד"ה אליבא): "והשתא ספרים שלנו מצילין, דניתנו לקרות בהן משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, כדאמרינן בהניזקין". והכוונה למה שאמרו בגיטין שם דרבי יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. והא לא ניתן

ליכתב! אלא כיון דלא אפשר (מליכתב, שנתמעט הלב והתורה משתכחת. רש"י) – עת לעשות לה' הפרו תורתך [תהלים קיט, קכו]. וכמו שהתירו לכתוב תורה שבעל פה, התירו לכתוב גם כתבי הקודש בכל לשון. וכ"כ בעל 'המאור' (מב, ב מדפי הרי"ף).

אמנם הרמב"ן ב'מלחמת ה'" שם כתב דלדעת הרי"ף דתרגום אין מצילין אותו "לא בתרגום דידן דהוא תרגום דאונקלוס ויונתן, אלא לשון תרגום דעלמא. שאע"פ שהפרו תורות לכתוב הכל, לא התירו לכתוב ספרי הקודש אלא בלשון הקודש, אבל לא בלעגי שפה ובלשון אחרת, דהפרו תורתך איכא עת לעשות ליכא". אמנם הרי"ף שם תמה על דבריו: "דכיון דמשום עת לעשות לה' הותר לכתוב תרגומו של יונתן בן עוזיאל, למה לא יהא מותר ג"כ תרגום של לשון אחר שכתבו אחד מן החכמים, דהא אידי ואידי מדינא לא ניתין ליכתב, ואי משום עת לעשות לה' שרינן בכולהו נמי איכא למשורי. והרב רבינו סעדיה גאון ז"ל כתב ספר שלו בלשון ערבי. ולפיכך איני רואה מקום לאסור אלא בלשון שאין אותו העם בקיאים בדבכאי גוונא ודאי ליכא משום עת לעשות לה'..." ושיטת הרי"ף יובן לכאורה ע"פ הנ"ל, שמאחרי שטעם האיסור לכתוב בכל לשון הרי זה משום שאין שאר השפות מסוגלות לזה "כל צורכה", על כן אין להתיר זה גם לצורך.

בשו"ע (או"ח סי' שלד סי"ב) נפסקה ההלכה כדעת התוספות ובעל 'המאור': "כל כתבי הקודש מצילין האידנא מפני הדליקה, וקורין בהם אפילו כתובים בכל לשון... שאותו העם בקיאים בו".

לתרגם בעל פה היה מותר גם בזמן שהיה אסור לכתוב בכל לשון

אדה"ז בעל ה'תניא' שם (סי"ב) סיכם את כל ההלכה: "כל כתבי הקדש מצילין אותם מפני הדליקה. ובימי חכמי התלמוד לא ניתנו ליכתב אלא כ"ד ספרים אבל לא תורה שבעל פה... ואף כ"ד ספרים לא ניתנו ליכתב... לא בכתב או לשון אחר אפילו תרגום, אלא היו מתרגמין בעל פה... ואם נכתבו בכתב או לשון אחר אפילו בחול אסור לקרות בהם, אלא מניחם במקום התורפה והם מתאבדים מאליהם עם האזכרות שבהם הכתובות ג"כ באותו כתב או לשון. ולפיכך אין מצילים אותם בשבת... וכל זה בימיהם, אבל עכשיו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך התירו לכתוב כל הספרים אפילו של תורה שבעל פה... וכן התירו משום עת לעשות לה' וגו' לכתוב אפילו כ"ד ספרים תרגום וכל לשון ובכל כתב על הנייר, מפני שאין כל אדם יכול לכתוב אשורית, וגם אין הכל מבינים לשון הקודש... ולכן מצילים אותם ג"כ מפני הדליקה ומכל מקום התורפה..."

אדה"ז מדגיש בדבריו, שגם בזמן שהיה אסור לכתוב כתבי הקודש בכל לשון, "היו מתרגמין בעל פה". ומזה יוצא שכל האיסור לכתוב כתבי הקודש בכל לשון

כיון שבדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה, הרי זה רק איסור של כתיבה, אבל לא תרגום עראי בעל פה. ומקור לחידוש זה נמצא בדברי אדה"צ עצמו בהלכות תלמוד תורה (פ"א ק"א סק"ב): "...מדעו מתרגמים קריאת ספר תורה לעמי הארץ בבית הכנסת, אלא דהיינו לאחר שאמרו אונקלוס וגילהו לרבים, וקודם לכן היה נמסר ליחידים פה אל פה, כמו בשל נביאים שאמרה בת קול [מגילה ג, א] מי הוא זה שגילה סתריי וכו'..."

האם אפשר לתרגם ללשון ספרותי שלא כולם מבינים

הגאון בעל שו"ת 'תשובה מאהבה', מבית דינו של ה'נודע ביהודה', בספרו 'עולת צבור' (ח"א דרוש א דיבור ה ומאמר כח) האריך לעורר אודות תרגום של דברי תורה לשפות זרות: "דבר המחבר, זאת תורת נגע צרעת ממארת, המעתיקים מעברי ללשון אחרת, ותהי האמת נעדרת... ולא כדור הזה שמשמים לילות כימים על לשונות העמים, ולשון הקודש קדשים אשר יש בו מדעת קונה, מלא רוח חכמה ובינה, אינם עושים אפילו כגריזמא הבאה באחרונה, ויש בידו אנ"ך כדי להעתיקם בעמקי שפה ולשון אחרת, להראות כח גבורתו בחלקת לשונו עט סופר מהיר. וכל כיוצא בזה כתב הרמב"ן, דלא התיירו לכתוב משום עת לעשות לה' אלא תרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל, אבל לא בלעגי שפה ולשון אחרת דתרגום דעלמא, דהפרו תורתך איכא ועת לעשות לה' ליכא. ואף שהר"ן חולק עליו, וכתב משום עת לעשות לה' שרינן בכולהו תרגומות, היינו דוקא לשון שכל אנשי המדינה ההיא מבינים, כמו שעשה רב סעדי' הגאון ז"ל, אבל לא להעתיק בעמקי שפה וכבדי לשון, אף שמקצת יחידי הדור בקיאים בטיב הלשון, שהרי רבינו יואל אסר להעתיק לגר לשון הקודש ללשונו (כמבואר בהגהות מיימוניות פ"א מהל' תפילין [אות ע, ראה בארוכה בתשובתו שנעתקה בראבי"ה למס' מגילה סי' תקמט]) דלא אמרינן עת לעשות לה' אלא בדבר שכולן שוין לטובה. ומכל שכן המעתיקים את הנביאים כמכתב מעשה גוים אשר סביבותיהם, כתוב ארמית ומתורגם ארמית, שאין להם על מה שיסמכו (ועיין במגן אברהם סימן שלד ס"ק יז)..."

והנה מה שכתב דכתוב ארמית ומתורגם ארמית אסור, וציין ל'מגן אברהם', צ"ע דהרי המג"א הקשה שם בתחילת דבריו: "וצ"ע, דנהי דהתיירו לכתוב בלשון אחר שייבנו העם, למה נתיר בכתב אחר [דהא בזה ליכא משום עת לעשות, דהא כל ישראל בקיאים בכתב אשורית. מחצית השקל]. ואפשר כשהוא בלשון אחר שרי לכתוב גם בכתב אחר", הרי מבואר כאן דמותר גם כתב וגם לשון ארמית וכדומה.

עוד כתב לחדש ש"לא להעתיק בעמקי שפה וכבדי לשון", ומשמע מדבריו שרוצה לאסור באם מתרגמים לשפה ספרותית שפשוטי העם לא יודעים, "אף

שמקצת יחידי הדור בקיאים בטיב הלשון". וטעם האיסור הוא מפני "דלא אמרינן עת לעשות לה' אלא בדבר שכולן שוין לטובה". ומקורו בסוף דברי ה'מגן אברהם' שם שכתב כן להסביר את פסקו של רבינו יואל.

אמנם כל זה צ"ע, כי איך מוכח מתרגומו של הרס"ג, שזה תורגם בשפה של פשוטי העם ולא "בעמקי שפה וכבדי לשון". ואולי י"ל שהוכיח את זה ממה שתרגום הרס"ג לכתבי הקודש נכתב בערבית יהודית ולא בערבית ספרותית.

והנה אפשר להבין את שיטתו לאסור את התרגום בשפה ספרותית במקרה שאפשר לתרגם לשפה שכל פשוטי העם מבינים, שהרי זה דומה קצת למה שכתב הר"ן ובשו"ע שם, דאסור לתרגם בלשון שאין אותו העם בקיאים. אמנם מה ההגיון לאסור לאותו גר שלא ידע את שפת הקודש להעתיק לעצמו תרגום לתורה בשפה זרה. והרי כך כתב רבינו יואל (ונעתקו דבריו בראב"ה שם): "רבי אברהם בן אברהם אבינו... איש תם וישר יושב אהלים. ויהי היום ומצאתיו אני אשר על החתום יושב ומעתיק ספר החומש מספר פסול של גלחים, ואומרה אליו מה זה בידך, ויען ויאמר אלי אני יודע לשון גלחים ואיני יודע לשון הקודש והנה הוא לי כמו פירוש, ואף כי חכמי שפיר"א השאילוני ספרי גלחים להעתיק ולא מיחו בידי ואם רע בעיניך אשובה לי ולא אוסיף. ואען אליו דע כי רע עלי המעשה...". ומאד תמוה, וכי אין זה עת לעשות לה' לגר צדק זה שאינו יכול להבין את התורה בלי תרגום, כיון שרוב אנשי העיר היהודים לא צריכים תרגום התורה לשפת הגלחים. ואכן המעיין בדברי רבינו יואל שם יראה שאסר את התרגום כיון דס"ל דמותר "בתרגום חומש ונביאים... דוקא שכשהם כתובים כתב אשורית או יונית" וצ"ע.

האם יש מעלה באותיות דפוס עבריות על אותיות לועזיות

והנה לאחר שביאר ה'מגן אברהם' ד"כ שהוא בלשון אחר שרי לכתוב גם בכתב אחר, העיר עוד שם (ובחצאי ריבוע הוספתי מפירושו של ה'מחצית השקל'): "אבל צ"ע, על מה סמכו לכתוב החומשים וכ"ד ספרים בכתב אחר שאינו אשורית [ר"ל שכותבים לשון הקודש ובכתב אחר, דהיינו משיט"א (והוא כתב שלנו שכותבים אגרת) או מה שקורין רש"י כתב]. ודוחק לומר דכתיבת המשיטה דמי לאשורית [כי שרשן היא אשורית אלא שנשתנו] ומותר, דהא אינו כתיקונו. וגם בדפוס היה נראה לאסור [ר"ל לשון הקודש בכתב אחר]... ויש אומרים דאין הכל בקיאים לכתוב אשורית [ואם כן גם זה הוא בכלל עת לעשות, ניהו דאם כתוב אשורית כל אחד יודע לקרותו, אבל לא ימצא כל עת מי שידע לכתוב]". ומדברי ה'מגן אברהם' יוצא דאין שום מעלה באותיות עבריות שאינן כתב אשורית, וגם בשביל כתיבה אותיות דפוס ואותיות כתב אלו צריכים אנו להיתר דעת לעשות לה'.

והנה בשו"ת 'ערוגת הבשם' (או"ח סי' ריג) נשאל "ע"ד המכשולות כי רבו בין המון עם באיסור נדה ר"ל מחמת חסרון ידיעתם דהני נשי, כי הספרים הנדפסים בענין זה כולם המה בכתב ולשון אשכנז, ובגלילות ההם אינם מבינים זולת כתב ולשון המדינה [=הונגריה]. וגם בדורות שלפנינו גדולים וטובים העתיקו דינים הללו בלשון המורגל בין ההמון... ע"כ עלה בהסכמה לפניכם להעתיק הדינים לכתב ולשון המדינה... לשאול חוות דעתי בזה".

בתשובה הוא מאריך בכמה דברים, וכתב: "...לא אשכחן אלא דבשבעים לשון פירשה להם, אבל לכתוב פסקי הלכות בכתב ולשון וגופן שלהם אנו אין לנו מכמה טעמים, מהם גלום ונראים בעליל ומהם צפונים לחכמים ברמיה. ומ"מ כיון דבעוה"ר א"א להעלים עין מכמה מחוזות שאינם מבינים לשון אחר כ"א לשון המדינה... אין שום מבוא לאפרושי מאיסורי ומכשול איסור כרת ל"ע כ"א בהעתק הני פסקי הלכות הכרחות בלשון המדינה. ונראה דכל כה"ג אומרים לאדם חטא קל בשביל שיזכה חברך כמ"ש התוספות בשבת דף ד' לענין מצוה דרבים, או מצוה רבה דפריה ורביה, וכש"כ לאפרושי רבים מאיסורא רבה של חיוב כרת... ומ"מ אם אפשר להדפיס ההעתיקה בגופן שלנו מהיות טוב ידפסו בלשונם ובגופן שלנו [כלומר שפת המדינה באותיות עבריות]. ובאם לשונם אינו סובל כזאת נראה לי דמ"מ מה טוב שידיפסו הדינים בלשון עברי טייטש בגופן שלנו ובצדד ידפיסו העתיקה בכתב ולשון המדינה, ובזה אתי לאפוקי ממקצת חששות דאיכא למיחוש באם יודפסו רק בלשון וכתב שלהם גרידא... יכירו וידעו כי לא עשו כן אלא לצד ההכרח לאפרושי מאיסורא, ע"ד עת לעשות לד' הפרו תורתך, ולא יבואו למילף מזה להקל ולדרוש [לשון] לאומים, אלא קלי הדעת הרוצים לטעות, ואין לחוש להם ולהמונם..."

ולכאורה יש בדבריו כמה תמיהות: (א) מה שכתב "אבל לכתוב פסקי הלכות בכתב ולשון וגופן שלהם אנו אין לנו", והרי הוא בעצמו בתחילת דבריו כתב ש"גם בדורות שלפנינו גדולים וטובים העתיקו דינים הללו בלשון המורגל בין ההמון... בכתב ולשון אשכנז". (ב) ומה שתלה ההיתר ב"דכל כה"ג אומרים לאדם חטא", גם תמוה דהרי כבר הבאנו לעיל מהתוספות והשו"ע דהתירו דבר זה מטעם דעת לעשות לה', ואין זה נקרא שאומרים לאדם חטא. (ג) ומה שכתב שידיפסו את שפת המדינה ב"גופן שלנו", הרי לפי דברי ה'מגן אברהם' גם אותיות דפוס עבריות הותרו רק משום עת לעשות בדיוק כמו אותיות לועזיות. ומכל הלין יוצא ברור דבאמת אין כוונתו בכלל לאיסור המבואר בחז"ל אודות תרגום התורה בכל לשון, אלא דחושש שבאם יתרגמו ההלכות ללשון המדינה "יבואו למילף מזה להקל ולדרוש [לשון] לאומים". וכדברי השואל שמה "פן אוהבי חדשות ילפו ממקלקלתא ויאמרו

התירו פרושים את הדבר", וכידוע שבהונגריה היתה מלחמה גדולה עם המתחדשים בקשר לשפת המדינה. ועל כן באם ידפיסו בגופן שלנו ידעו כולם שלכתחילה ודאי אסור להשתמש בשפת המדינה. ואתי שפיר.

היוצא לנו מכל זה דלא מצינו שום מעלה באותיות דפוס עבריות על אותיות לועזיות, ומשום עת לעשות לה' התירו את שניהם. ויש עוד להעיר בזה על פי מה שדנו הפוסקים בדין כתב מרובע וכתב אשורית (ראה המקורות שצינו ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע חלק יב עמ' רכח).

גדולי ישראל סמכו ידיהם על הדפסת ספרי הלכה וגם את התלמוד בלע"ז

בכל הנ"ל היה הדיון רק אודות תרגום כתבי הקודש לכל לשון, וגם בזה התירו בסוף משום עת לעשות לה', אמנם בנוגע לתורה שבעל פה, הרי לכתחילה היה אסור לכתבה אף בלשון הקודש, שהרי דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומן בכתב. ומאחרי שכל ההיתר לכותבן הוא משום עת לעשות לה', אז ודאי שהיתר זה עצמו מתיר גם לכותבו בכל לשון באם צריך. ועד"ז כתב ב'מגן אברהם' שם: "ופשוט דשאר ספרים מותרים לכתוב בכל כתב". ואכן כך נהגו במשך הדורות לתרגם בכל לשון גם תורה שבכתב וגם תורה שבעל פה כשהיה צורך לכך¹³⁰.

ואציין בזה להסכמות מרבינו ה'חתם סופר' לתרגומים שונים. וכך כתב בשנת תקע"ו לר' בער פרענק בהסכמה לספר 'מחנה ישראל', שכולל דיני מליחה, חלה, נדה והדלקת נש"ק: "...וליקט כל הדינים מספרי הקדמונים רובם מכוונים להלכה,

130) ולדוגמא יש לציין את תקופת החזרה ליהדות של אנוסי ספרד ופורטוגאל. וכפי שציין הרה"ג יוסף דוד ווייטמאן ב'מבוא' ל'כתבי רבינו יצחק אבוב' (ח"א עמ' 99-94), דכאשר זרם הפליטים מארצות הגזירה הלך וגבר, והקהילות באמשטרדאם ובריספי התמלאו ביהודים אנוסים, השקיעו כל קברניטי העדה הספרדית מאמץ רב וטרחו לתרגם ספרי יסוד והשקפה של רבותינו הראשונים לשפתם של האנוסים. כמו כן חוברו וגם תורגמו הרבה ספרי דינים ומצוות מעשיות בכדי להקל עליהם את השמירה על ההלכה בדקדוקה. מאות ספרים שונים הודפסו אז, לעתים באלפי עותקים, בספרדית ובפורטוגזית וגם בשפות אחרות

נציין לדוגמה חלק מן הספרים שהודפסו בבתי הדפוס באותה תקופה ושנת הופעתן. על התנ"ך: חומש עם פירושים – ר"מ בן ישראל, שפ"ז ושצ"ה; 'חומש' עם פירושים – הרב יוסף פראנקו, סיראנו תנ"ה; 'שיר השירים' – הרב משה בילמונט, ת"ד; ועוד. ספרי אמונה ומוסר: 'חובת הלבבות' – מתורגם ע"י הרב דוד פארדו, ש"ע; 'קיצור ראשית חכמה' – מתורגם ע"י הרב דוד די לארה, שצ"ה; 'מנורת המאור' – מתורגם ע"י הרב יעקב חאגיו, תס"ח; רמב"ם הל' יסודי התורה והל' תשובה – מתורגם ע"י הרב דוד די לארה ת"כ; ועוד. ספרי הלכה: 'ריני שחיטה ובדיקה' – רמ"ר די אגילאר, תמ"א; 'אוצר דינים' – הרב יצחק אטיאס, שפ"ז; 'ביאור תרי"ג מצוות' – ד"ר אברהם פאראר, שפ"ו; ועוד. ספרי דקדוק: 'חוקי לה"ק' – הרב שלמה יהודה ליאון טמפלר, תס"ג; 'שפה ברורה' ר"מ בן ישראל, ת"ז; ועוד. ראה גם שם עמ' 100 הספד בפורטוגזית.

והרבה דברי מוסר ומעשים מדברי חז"ל, וחברם בלשון אשכנזי צח כפי ההגות עתה, והראה לפנינו וישרו הדברים בעינינו... " (לקוטי תשובות חתם סופר, לונדון תשכ"ה, חלק ההסכמות, סי' ד); ובשנת תקפ"ב כתב עד"ז שוב לר' בער פרענק הסכמה לספרו 'מחנה יששכר': "...אמרתי כי ראוי ונכון לחבר חבר מחוכם להחכים וללמוד מוסר ודעת לבני ציון היקרים בלשון אשכנזי..." (שם סי' י); ושוב בשנת תקפ"ה הסכים על ספרו 'מחנה לוי' שכולל מוסר ו'חוט המשולש' שכולל קצת הל' ק"ש ציצית ותפילין (שם סי' יז); ובשנת תקצ"ג כתב לתלמידו ר' ליב דוקעס בהסכמה לחומש עם פרש"י: "...לשעבר חזיתי לרישי' ביני עמודי דבית מדרשינו... ושוב פנה דרך כרמים, כרמי החכמים, בשארי החכמות ולשונות לאומים, וגם בזה עלה והצליח ומצא חן ושכל טוב... והן עתה הקריב לפני חבורו אשר איון תיקן, להעתיק פירש"י על התורה מלה"ק ללשון אשכנזי, וראיתי בזה תועלת גדול, היות שרבים מבני ישראל בדור הזה לועזים בלע"ז, ואינם עוסקים אלא בספרים הנדפסים בלשון לאומים... אמנם עתה בקום אדם חכם, גבור חיל בעוז, הבקי בשתי הלשונות וחכם ומבין מדעתו כוונת רש"י... יהי' זה תועלת רב לעם ה' אלה..." (שם סי' כח).

ובדורינו אנו, בשנת תשל"ט, כתב הגאון ר' משה פיינשטיין בהסכמתו למשניות באנגלית של חברת ארטסקרול: "...כעת תרגם משניות לשפת אנגלית, וגם לקוטים מדברי רבותינו מפרשי משניות על כל משנה ומשנה בערך, והוא לתועלת גדול להרבה אינשי ממדינה זו שלא התרגלו מילדותם ללמוד המשנה, וגם יש הרבה שבעזר השי"ת התקרבו לתורה ויראת שמים כשכבר נתגדלו ורוצים ללמוד, שיוכלו ללמוד משניות בנקל בשפה המורגלת להם, שהוא ממזכי הרבים בלמוד משניות וזכותו גדול...".

האם יש בהדפסת ספר בלע"ז חשש לימוד תורה לנכרים

אמנם יש שהעירו שגם בהדפסת ספר "בגופן שלהם כדי שבינוהו אומות העולם, הלא אסור ללמדם תורה שבע"פ, ואין לימוד גדול מזה אם מתרגמים ונותנים בידיהם בלשונם" (אגרות סופרים' סי' ט, מכתב שנשלח ל'חתם סופר' אודות תרגום התלמוד, וראה עוד שו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' ד).

ובשו"ת 'ערוגת הבשם' (או"ח סי' ריג) הציע "אם אפשר להדפיס ההעתקה בגופן שלנו מהיות טוב, ידפסו בלשונם ובגופן שלנו", אמנם אין זה שייך בימינו שרוב רובם של הקוראים היהודיים עדיין אינם מכירים את הגופן שלנו (ראה 'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע חלק י עמ' קעח), וגם "לשונם אינו סובל כזאת" (ראה 'ערוגת הבשם' שם).

וי"ל בזה ע"פ מה שכתב בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קלב, וראה עוד שם אה"ע ח"ד סי' כו ס"ג), שנשאל מאחד שעמד לערוך את הסדר להוריו ובני משפחתו, אמנם בין המשתתפים תהיה גם "אשה שנתגיירה אצל רב מהרעפארמער [ש] אינה גיורת כלל והיא נכרית כמתחלה", וממילא תשמע גם היא, האם זה מותר. ופוסק ה'אגרות משה': "הנה פשוט לע"ד דמה שא"ר אמי בחגיגה (דף י"ג) אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, הוא דוקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם אבל כשכוונת הלומד דברי תורה הוא ללומדם בעצמו ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם, לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה... ולכן מותר לך להגיד ההגדה ולתרגמה כדי שיבינו ההורים וכל המשפחה אף שממילא גם היא הנכרית שומעת". ועד"ז כתב גם הגה"צ מיאקא ז"ל בשו"ת 'חקי חיים' (ח"ג יו"ד סי' נא אות א) ובשו"ת 'משנה הלכות' (ח"ה סי' קעב אות א בסופו, אות ב שם).

וכמו כן בהדפסת ספרים אנו סומכים על הנ"ל, דכיון שאין כוונתנו אלא ללמד את בני ישראל תורה, על כן "אינו מחוייב להמנע בשביל זה, כיוון שכוונתו לישראל והם ודאי יהיו קונים, והעכו"ם שיקנו וילמדו הוא רק חשש קטן", וכפי שכתב ה'אגרות משה' שם (יו"ד ח"ד סי' לח ס"י).



מה רוצים חכמים מרבי?

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

בס' 'המשפיע ר' שלמה חיים קסלמן' כרך ב (ע' 9-688) נאמר:

"גם ביום כיפור היתה בישיבה אווירה רצינית כמו בראש השנה, ור' שלמה חיים הדרין את הבחורים להימנע מדברים בטלים ולהתמיד באמירת תהלים בכל רגע פנוי.

"עם צאת היום הקדוש, השתנתה האווירה. לפעמים קיים המשפיע במוצאי יום כיפור התוועדות שמחה עם הבחורים... באחת השנים סיפר את הסיפור הבא: פעם, במוצאי יום הכיפורים, נכנס הרבי הרש"ב נ"ע לבית אמו הרבנית רבקה נ"ע לערוך עבודה 'הבדלה'. הוא עמד מפני כבודה והיא עמדה מפני כבודו. החדר היה מלא חסידים מפה לפה, ופניו הק' של הרבי היו רציניות מאוד. פתאום אמר הרבי נ"ע בקולו הרם והחזק: אינני יודע מה רוצים חכמים מרבי, הרי יום הכיפורים כשלעצמו מכפר! (הכוונה למחלוקת התנאים [שבועות יג, א]) האם 'עיצומו של יום מכפר',

כדעת רבי, או שהכפרה תלויה גם בעשיית תשובה, כדעת חכמים). והרבי נ"ע צחק בקול... ור' שלמה חיים הוסיף: היה זה צחוק ולא חיוך בעלמא (מהרב יהושע מונדשיין).

ויש להבין, שאם לדעת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ברור הדבר באופן מוחלט שגם רבנן ס"ל ש'עיצומו של יום מכפר', א"כ במה קמפליגי? - וגם קשה לומר שכוונתו להשאיר בצ"ע ובפליאה עצומה על החכמים. וגם ילה"ב מדוע הביע זאת בצחוק?

והנראה בזה ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר ב'לקוטי שיחות' ח"ד (ע' 1149 ואילך), חלק כו (ע' 126 ואילך) וחלק ל (ע' 166), שמבאר אודות המחלוקת שבין רבי לרבנן. שהקשה במ"ש הרמב"ם בריש הלכות תשובה (פ"א ה"ג) [ועי' הל' שגגות (פ"ג ה"י)] ש'ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים". היינו שפסק כרבנן שאדם חייב בתשובה, שיום הכיפורים אינו מכפר אלא לשבים, ובד בבד כותב שם ש'עיצומו של יום מכפר?

ומבאר, דביאור המחלוקת הוא, שאין הפירוש שנחלקו בענין אי אמרינן "עיצומו של יום מכפר" או לא, אלא כיצד מגיעים לכפרה הנעלית של "עיצומו של יום". והיינו, שגם לדעת רבנן יש הענין הנעלה של "עיצומו של יום מכפר", אלא שלדעתם זהו רק לאחר (ההכנה) שהאדם עשה תשובה. כלומר, דתשובת האדם מביאה לכפרה מסוימת, אך היא גם אינה יכולה להביאו לידי הכפרה הנעלית שביכולת יום הכיפורים להביאו. משא"כ לדעת רבי, מתי שרק מגיע יום הכיפורים כבר קיים הענין ד"עיצומו של יום מכפר" אף ללא (ההכנה של) תשובת האדם.

ולפ"ז א"ש מ"ש הרמב"ם, שלולא ביאור הנ"ל נראה כסותר את עצמו, והיינו שפסק כרבנן שאדם חייב בתשובה (שיום הכיפורים אינו מכפר אלא לשבים), ובד בבד כותב שם ש'עיצומו של יום מכפר'. ומכאן, שגם לדעת רבנן "עיצומו של יום מכפר", אלא זהו רק לאחר שעשה האדם תשובה.

וע"ש יתירה מזו, שמדייק ברמב"ם שכתב "ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים", שהכוונה דסגי ברצון כללי לשוב ולהתכפר בלבד, ואין צריך לזה לעשות תשובה כהלכתה, וכדאיתא ברמב"ם הל' שגגות (פ"ג ה"י): "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן. אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו. כיצד. היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין. אף על פי שיקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעטתו צריך להביא חטאתו ואשמו. וכן המבעט ביום הכפורים אין יום הכפורים

מִכֶּכֶּר עָלָיו. לְפִיכֶךְ אִם נִתְחַיֵּב בְּאִשָּׁם תְּלֹוּי וְעֵבֶר עָלָיו יוֹם הַכְּפוּרִים וְהוּא מִכֶּעֶט בּוֹ הָרִי זֶה לֹא נִתְכַּפֵּר לוֹ וְכִשְׁיָחֹזֵר בְּתִשׁוּבָה אַחֵר יוֹם הַכְּפוּרִים חַיֵּב לְהֵבִיא כָּל אִשָּׁם תְּלֹוּי שְׁהָיָה חַיֵּב בּוֹ". מְבוֹאֵר בַּהֲדִיא שֶׁרָק אִם "לֹא מִכֶּעֶט בּוֹ הָרִי זֶה נִתְכַּפֵּר לוֹ". וְעַי' פְּנִינֵי מִנְחָם' כֶּרֶךְ ב - יוֹם כִּיפּוּר (ס' ה).

ומעתה י"ל שזהו בעצם עומק כוונת דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע: ש"אינני יודע מה רוצים חכמים מרבי, הרי יום הכיפורים כשלעצמו מכפר!", והיינו, שבא לשלול שאין הפירוש שנחלקו אי אמרינן "עיצומו של יום מכפר" או לא, אלא דזה ברור אצלו באופן מוחלט שגם לרבנן 'עיצומו של יום מכפר', והכוונה הוא כמ"ש ב'לקוטי שיחות', שהמחלוקת הוא רק כיצד מגיעים לכפרה הנעלית הזאת של "עיצומו של יום", דהיינו שגם לדעת רבנן יש בעיקר הענין הנעלה של "עיצומו של יום מכפר", אלא שלדעתם זהו רק לאחר (ההכנה) שהאדם עשה תשובה, דתשובת האדם מביאה רק לכפרה מסוימת בלבד, אך היא אינה יכולה להביאו לידי רמת הכפרה הנעלית שביכולת יום הכיפורים להביאו, וא"ש.

ולפ"ז יבואר דמה שאמר הרבי הרש"ב נ"ע ש"אינני יודע מה רוצים חכמים מרבי, הרי יום הכיפורים כשלעצמו מכפר!" בעצם כוונתו לחידושו של הרבי זי"ע, ולא ע"מ להשאר בצ"ע ובפליאה עצומה על החכמים. ולפיכך מחמת ההחלטיות שבדבר צחק, שזה היה ביטוי, שבכלל אי אפשר להעלות על הדעת אחרת, ולשלול שנחלקו אם בכלל אמרינן "עיצומו של יום מכפר" או לא, וא"ש.



"דרך השוה לכל נפש"

הרב חד"א טיפענברון

לונדון, אנגלי'

בספר "היום יום": ג' אייר מביא אדמו"ר ממכתב כ"ק אדמו"ר הקודם (הובא ספ"ה תש"ח ע' 269) אג"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע עמו' תל"ז:

"כל המדות אף גם המדות הלא טובות או גם הרעות על פי תוארן ושמותיהן אפשר להשתמש בהם לעבודת הוי' ע"פ תורה.

וכהא דהרה"צ ר' משולם זוסיא זצ"ל מהאניפאליא שלמד כמה דרכים בדרכי העבודה מגנב: (א) הצנע לכת, (ב) מעמיד עצמו בסכנה, (ג) דבר היותר קטן חשוב כדבר גדול, (ד) עמל בטרחה גדולה, (ה) זריזות, (ו) בוטח ומקוה, (ז) אם לא הצליח בפעם הראשונה חוזר הרבה פעמים". ע"כ הלשון בלוח "היום יום".

ובמכתב המקורי של אדמו"ר הקודם נ"ע: "וכן הוא בשאר המדות שאפשר להשתמש בהם לעבודת הוי".

והנה על סיפור של אדמו"ר על רבי ר' זוסיא יש הוספה והמשך שלא הובא, ומשום מה גם לא ציינו בספרי הביאורים על ס' "היום יום", והוא מה שסיפר הרבי הקודם בהתועדות ב' ניסן בשנת תש"ד, (הובא בספר השיחות תש"ד עמ' 173):

"דער טאטע אמאל פארענדיק אין פאריז, איז ער דארטן געווען מיט אביגדור חייקין, האט ער געוואלט דערגיין אקורעט דעם ווארט פון ר' זושען, וואס מען קען אפלערנען פון א גנב אין עבודה, האט ער געוואלט דערגיין גרונטיג זייער ארבעט פון גנבים וגזלנים.

דער טאטע כאטש ער האט ניט גערעדט גוט די שפראך, אבער אביגדור חייקין האט גוט גערעדט די שפראך האט ער אפגעזוכט דער רעכטן ארט זייערן פון די גנבים וגזלנים און וואו זיי טיילן זיך צווישן זיך, דעם ריכטיקן עומק רע, און זיי זיינען דארטן געווען א משך זמן צוקוקן זיך צו זייער ארבעט.

נאכדעם האט דער טאטע געזאגט אז בכלל בהנוגע לעבודה איז דאס ניט קיין דרך פאר אלעמען. לא כמו הדרך שכתוב בתניא שהוא שוה לכח נפש, נאר וואס מען קען דערפון נעמען איז, אז גנב'ענען דארף מען "פון זיך", כמו מאכילה ושת' ושינה, וכדומה, און גולן דארף מען זיין אויף זיך". ע"כ.

הדיוק למה דוקא דגניבה צ"ל "פון זיך" וגולן "אויף זיך" עוד לא הגעתי. אולם עצם העובדא שמביא אדמו"ר הקודם במכתבו לימודו של ר' זושא נ"ע מגנב וכן מה שמביא זה אדמו"ר בהיום יום, אחרי שהרבי הקודם אמר בשם אביו על אימרה זו "איז דאס ניט קיין דרך פאר אלעמען" אינו סתירה דהלא ה"ווארט" הוא כללית "דכל המידות ... אפי' לא טובות ... אפשר להשתמש בהם לעבודת הוי' ע"פ תורה". ועובדא של ר' זושא הוא רק דוגמא איך שיכולים להשתמש בהם לעבודת הוי'. והאמת הוא כמו שסיים אדמו"ר הרש"ב נ"ע ש"הדרך שכתוב בתניא [הוא] שהוא שוה לכל נפש...!"

על הרב אביגדור חייקין, כותב הרבי הקודם נ"ע, (הובא באג"ק חלק א' עמ' תקס"ד) ד" ... הי' אוהב נאמן עם הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, אשר הרבה עשה בגללו בנסעו ממדינתו אז, וכאשר לרגלי הבריאות הי' מוכרח אז הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע לשבת בצרפת והי' כמה חדשים בפאריז וקרוב אותו בקירוב רב, ולמד אתו עמו דא"ח ...".

על מה שכתב הרבי "אשר הרבה עשה בגללו בנסעו ממדינתו אז ..", לכאורה מרומז על התקופה שהי' רב ומו"ץ ברוסטוב קודם גירושו משם כדלקמן:

ובתור רקע דברים: הרמ"א חייקין במחב"ס "ציוני רש"י", נולד בשקלוב בשנת תרי"ב לאביו ר' ישראל שו"ב, שהי' מנאמני האדמו"רים הרבי מוהר"ש נ"ע והרבי הרש"ב נ"ע. רמ"א נתמנה לשו"ב בפטרבורג, והוסמך להוראה מגדולי החכמים שביקרו את פטרבורג, וכן נשא בתו של הרב שלמה זלמן פינסקר רב דחרסון.

בשנת תרמ"ד נתמנה לרב ומו"ץ בפאריז, ובשנת תרמ"ח נתמנה ברוסטוב לכהן שם כרב ומו"ץ, אמנם לא השיג רשיון ישיבה שם, דהעיר היתה מחוץ לתחום המושב המותר ליהודים, אם לא היו סוחרים בעלי מגדריגה ראשונה, או בעלי מקצועות מסויימים, או חיילים ששירתו עשרים וחמש שנות עבודת פרך בצבא הרוסי. רשויות הצבא של רוסיה גזרו עליו לעזוב את העיר. בלי הוראה מן הקיסר לא הי' אפשר לבטל את הגזירה. ומובן שלאוזן הקיסר לא הגיע הדבר.

בשנת תרנ"ד עלה לכהן כרב ומו"ץ לקהילות אחב"י רו"פ בעיר "שעפילד" אנגלי, ובא ללונדון בשנת תרס"ב.

לפני שבא ללונדון התנהל משא ומתן ארוך בינו לבין חשובי בעלי הבתים החב"דיים שבפטרבורג שרצו להביא אותו שמה כרב ומורה הוראה. אמנם רבנותו שם היתה תלויה בהסכמתו של ה"בארון" נפתלי הירץ גינצבורג, והנ"ל דרש מאנשי חב"ד שיבטיחו למשכורתו, והציע שיאספו כסף לבניין מקווה חדש, שמהכנסותיו יהי' מקור בטוח לפרסנת הרב. מובן מאליו, שלהרב מ"א חייקין לא הי' דבר זה לנחת רוח, ולא קיבל. רמא"ח נפ' בשנת תרפ"ח. ת.נ.צ.ב.ה.



'שמואל הקטן אומר: בנפול אויבך אל תשמח'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

שמואל הקטן אומר: בנפול אויבך אל תשמח¹³¹ כו' (אבות פ"ד מ"ט).

כ"ק רבינו הורנו להרבות בלימוד פרקי אבות במשך כל שבתות הקיץ, וללמוד עכ"פ משנה אחת לעיונא,

(131) אאמו"ר הרב משה רובין ז"ל היה מפרש כך: 'בנפול... אל תשמח', כשעמיתך נופל מדרגתו, לא יערב לך גם חגיגת שמחה משפחתית שלך.

והנה הקשו המפרשים¹³², הרי 'בנפול אויבך אל תשמח' זהו פסוק בספר משלי,¹³³ שחיברו שלמה המלך כאלף שנה לפני שמואל הקטן, ואיך מייחסת המשנה אימרה זו לאחד מאחרוני התנאים, שאינו מוסיף¹³⁴ בה כלום,¹³⁵ והתנן:¹³⁶ 'האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'?

וזהו מידה שפלה וגנאי להתפאר במאמר 'גנוב' כאילו אמרו מעצמו¹³⁷, ובפרט שמואל שנקרא 'הקטן' על שם שהיה מקטין עצמו?¹³⁸

(132) רבינו יונה, רשב"ץ, דרך חיים (למהר"ל) ואבות עולם (וויטאלי) כאן. וראה גם רש"י, ר"י בר"ש, רמב"ם, מאירי, בחיי ורע"ב כאן. לקו"ש חי"ט ע' 44 ואילך. ביאורים לפרקי אבות כאן. ולהעיר מתוד"ה שנה רבי משנה שאינה צריכה (יבמות נ): וקשה, דבכמה מקומות שונה התנא מה שבפסוק בפירוש.

(133) כד, יז-יח.

(134) בשדי חמד (כרך ח' כללים מערכת הדל"ת א'תרכ, ד ואילך) מוכיח מכאן שאין קפידה לצטט פסוקי תנ"ך בעל פה, כשאומרים דרך תוכחה ומוסר (ואינו עובר בזה על 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה' – גיטין ס:).

(135) בתיו"ט כאן כ': 'בדברי הרמב"ם נראה דגרים עוד 'חרון אפו לא נאמר אלא אפו, מלמד...'. הובא גם נוסחא זו בפירש"י [נוסחא בתרא – שבש"ס ווילנא] ופי' מד"ש בשם הרב מתתיהו היצהרי] . . וגירסא זו נראית בעיני, שעכשיו חידש לנו שמואל הדקדוק שבכתוב הזה. וכעין זה כתבו רבינו יונה ורשב"ץ כאן. אבל במשנת ראובן כאן העיר על זה, שבכת"י אוקספורד, המוחזק ככתב ידו של הרמב"ם, ג"כ גורס כן [וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם שבש"ס ווילנא] – ומ"מ הרמב"ם מתקשה כאן מה בא שמואל הקטן לחדש.

136 אבות פ"ו, ו. וראה מה שכתבנו בביאורנו על זה בקונטרס פורים תשע"ה.

(137) ראה הנסמן במאמרינו הנ"ל הערות 4, 7.

(138) ירושלמי סוטה פ"ט ה"ג, הובא בר"י בר"ש, רשב"ץ ומד"ש כאן. וראה לקו"ש חל"ח ע' 41 ואילך.

אבל בס' ארבעה טורי אבן (הובא בספר הליקוטים שבסוף הרמב"ם הוצאת פרנקל, ובליקוטי מפרשים שבסוף הרמב"ם הוצאה החדשה) כתב לתרץ הא דהרמב"ם (בהל' יסוה"ת רפ"ז) אינו מביא הא דשבת (צב). ד'אין השכינה שורה אלא על . . בעל קומה' – דהרי שמואל הקטן לא היה בעל קומה* ואעפ"כ אמרו (סוטה מח:): 'ראוי שתשרה שכינה עליו' [וכ"כ במעשה רוקח לרמב"ם שם].

וקשה, שהרי 'קטן' זהו שם גנאי? (דרך חיים כאן. וראה רש"י עה"פ (בראשית ט, כד) 'בנו הקטן' – 'הפסול והבוזי'. וכתפילת חנה (ברכות לא:): 'לא גויץ ולא קטן').

והרע"ב תירץ¹³⁹ 'פסוק הוא במשלי¹⁴⁰ אלא ששמואל הקטן הי' רגיל להוכיח בני אדם במידה זו'.

אבל אם לא חידש בה שמואל הקטן כלום, רק שזו היתה דרשה רגילה שהיה נואם לבני קהילתו, היה ראוי לומר 'הוא היה אומר'¹⁴¹, לא 'אומר'¹⁴² לברכה ולא לקללה!

ולענ"ד לא היה זה רק חומר דרוש לקהילתו, אלא שמואל הקטן הוכרח לצטט פסוק זה בתמידות לכל ישראל המתפללים ג' פעמים ביום ברכת 'ולמלשינים' שתיקנה שמואל הקטן (כדלהלן), שבלי מידה זו, אדרבא, תתהפך בקשתם להכניע את הרשעים, ויהיה 'זהשיב מעליו אפו'¹⁴³, ונמצא שנכשל ח"ו בברכה לבטלה¹⁴⁴!

(139) ועיין ג"כ רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, מאירי, בחיי, רשב"ץ (בשם הרמב"ם ורש"י), דרך חיים (מרמב"ם),

(140) צ"ע להלכה אם לימוד משנה זו היא גדר תורה שבכתב או שבעל פה**. ונפקא מינה אם היתה מותרת להיכתב בזמן איסור כתיבת תושבע"פ, לפני שהותר (ראה גיטין ס, א-ב. תמורה יד, ב. שועה"ר א"ח סי' שלד סי"ב. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ריש סי"ג. וש"נ) בימי רבי (ראה הקדמת הרמב"ם לס' הי"ד. קונטרס דברים שבע"פ ס"ז ובהערות שם), וגם אם מותר ללמדה בשכר, או 'מה אני בחנם אף אתם בחנם' (נדרים לו.).

(141) וכן הקשה על פי' הרע"ב במלאכת שלמה (בשם הר"ר יהוסף אשכנזי): 'פי' זה מגומגם, כי לא אמר היה אומר'. ובבית אבות (הרשמן) כאן: 'מה שלא פירש שהיה מרגלא בפומיה הפסוק זה, כמו שפירש בהם אמרו לעיל [פ"ב מ"י] 'הם אמרו שלשה דברים': 'אלו השלשה דברים הוו מרגלא בפומיהו תמיד'.

ובתולדות שמשון (ליוורנו, תקכ"ו) הק' 'למה דוקא היה רגיל בפסוק זה'.

(142) אבל עיין רע"ב (לעיל פ"א מ"ב): 'כל רבי פלוני אומר, הוא הי' אומר שבמסכתא זו, פירושן הי' רגיל לומר כן תמיד'.

(*) בירושלמי שם: 'למה נקרא שמו קטן לפי שהוא מקטין עצמו, ויש אומרים לפי שמעט היה קטן [במדריגה] משמואל הרמתי [שמואל הנביא]' – 'אעפ"כ הפשוט שהיה קטן' (טורי אבן כאן).

(**) העירוני מס' באר מים ר"פ במדבר (בשם הרי"ם מגור), וז"ל: 'שחידש בזה שעשה שמואל הקטן מתושב"פ – תושבע"פ, כדי שיהא קרוב אל האדם'.

(143) סיום מאמר שמואל הקטן.

(144) ויתירה מזו – שיסיר אפו מעל אויבין וישיבהו עליך – רש"י, בחיי, רשב"ץ, רע"ב, דרך חיים ואבות עולם כאן. וראה דרכי חיים בבית אבות (פאלאג'י) שם. אבל בנחלת אבות (אברבנאל) כאן: 'לא נזכר בכתוב עונש השמח, ולא שהחרון אף ששיב מעליו יחול עליו', עיי"ש בארוכה.

'כלום יש אדם שיודע לתקן'

ונקדים לדייק בסיפור הגמרא על שמואל הקטן¹⁴⁵:

'תנו רבנן שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה, א"ל ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיכול לתקן ברכת הצדוקים (המינים) – ולמלשינים?' עמד שמואל הקטן¹⁴⁶ ותיקנה¹⁴⁷.

וקשה, למה הוצרכו לחפש איש מיוחד לתקן ברכה זו, עד ששאל ר"ג 'כלום יש אדם'¹⁴⁸, למה לא המשיכו לנסח ברכה זו כמטבע י"ח ברכות לפני זה¹⁴⁹, ולמה לא הסדיר שמעון הפקולי גם ברכה זו¹⁵⁰?

'עמד שמואל הקטן ותיקנה'

וי"ל, שבכל שאר הברכות הרי אנו מבקשים צרכינו כעני העומד בפתח¹⁵¹ שה' ימלא את מה שחסר לנו, לגאולה ולסליחה ולרפואה ולפרנסה כו',

אבל 'ברכה' זו נראית לכאורה כמשונה, כאילו המתפלל מחזיק את עצמו כצדיק גמור כזה הראוי להפיל את הרשע,

ולענין רגיש כזה מוכרח היה לחפש ולמצוא איש מיוחד שהוא נקי מכל סיג פגם וחשש, שאינו שש בתקלת אחרים,

(145) ברכות כח:

(146) עיין מלוא הרועים כאן. יעב"ץ לסנהדרין יא.

(147) הרמב"ם (הל' תפלה פ"ב ה"א) לא הביא שתיקנה שמואל, אלא כתב 'בימי ר"ג . . עמד הוא ובית דינו התקין', והעיר ע"ז ב'לחם משנה' שם, שבברכות אמרו 'עמד שמואל הקטן ותיקנה' ו'לכן אמר רבינו הוא ובית דינו'.

(148) בעיני יעקב לע"י כאן כתב 'אין כל אדם יודע לתקנו, כי יש בה כמה כוונות, עי' בטור או"ח סי' קי"ח, ע"ש'. וכ"כ לתרץ בפנ"י כאן. ועיין ג"כ בן יהודה עאן.

(149) ורק ביבנה תקנוה, לאחר זמן מרובה – גמ' ורש"י שם. ובהגהות וצינונים שעל גליון הש"ס ציינו שבדפו"י נוסף ברש"י: 'קרוב לתרבותו של ישו הנוצרו שלמדו להפך דברי אלקים חיים', והושמט ע"י הצנזור. וברש"י שבעין יעקב ד"ה אמר להם וכו': 'לאחר זמן מרובה, קרוב לזמנם של צדוקים'.

(150) כעין זה הקשה גם הר"י קאפח בהערותיו לרמב"ם הל' תפלה פ"י ה"ג.

(151) ראה רש"י ברכות נ. ד"ה בשאלה. רבינו יונה לאבות פ"ב מ"ג. של"ה חלק תושב"כ פ' בשלח (שיד, סע"א). אליה רבה או"ח סצ"ח ס"ק ד'. קצושו"ע הל' תפילת שמו"ע ס"ח ס"ה. אליה רב סי' צ"ח סק"ד

[כן מצינו שזוהרו מאד מפניות פרטיות לענין 'אין מושיבין . . מלך וכהן גדול בעיבור השנה, מלך משום אפסניא (מחלק ממון לחיילותיו כך וכך לשנה, ונוח לו שיהו כל השנים מעוברות, רש"י), כהן גדול משום צינה (כה"ג אינו רוצה שתתעבר שנה מפני הצינה, שצריך לטבול ולקדש ביוהכ"פ וכו', רש"י)¹⁵²], שרק אדם טהור וקדוש כזה יבקש 'ותעקר ותשבר ותמגר ותכניע' רק לכבודו ית'.

והעירני בני הרב אפרים שי' שבקובץ הערות וביאורים (גליון תתנ ע' 24) מעורר הרב מ.מ.ל. בצדדי ענין 'בנפול אויבך אל תשמח ושייכותה לדוד', וז"ל:
'עצם הרעה שבאה לרשע אסור לשמוח בגללה. מותר לשמוח רק בגלל כבוד שמים שניצח, והרשעות שסולקה, ובשאר בני אדם קשה להפריד בין הרגש האישי, והשמחה לשם שמים'.

ורק שמואל הקטן, שכשמת הספידוהו 'הי עניו הי חסיד',¹⁵³ שלא שש כלל במפלתו של הרשע, רק הוא היה האדם הראוי לעמוד בביטול גמור ולתקן ברכת ולמלשינים.¹⁵⁴

'לשנה האחרת שכחה'

והנה לפי ביאורינו בזה, יובנו עוד כמה דיוקים בגמרא, בסיפורו של שמואל הקטן שתיקן ברכת ולמלשינים:

(152) סנהדרין יח:

(153) סוטה מח: סנהדרין יא. ירושלמי סוטה פ"ט ה"ג.

(154) שוב ראיתי כעין זה בס' תולדות שמשון לאבות כאן; אגרות הראיה (קוק) ח"ב אגרת תקנ"ה (ע' קפז); עין אי"ה לברכות שם אות מ' [ובשמו גם במן המעיין ע' שז. וכ"ה גם במאורות הרצי"ה (אלקנה-רחובות, תשע"א) ע' תסח] והגרי"ד סולובייצ'יק (בשם הראי"ה קוק והר"י ליפשיץ מקאליש) – הובא ב'בעקבי הצאן' (שכטר) סימן ה' ע' כז. ס' זכרון שמואל (ספר זכרון – חש"ד, תל אביב) בשם האמרי אמת (נעתק באמרי אמת ליקוטים למשניות כאן). מאמרי פחד יצחק (הוטנר) סוכות מאמר ע"ח אות ו'.

וראה ג"כ סלת מנחה בלולה ח"ב (אלטונה, תקנ"ז) כאן. ברוך שאמר (לבעל תורה תמימה), ביאורים לפרקי אבות ויחל ישראל (לאו – ח"ד ע' שעה-שעט) לאבות כאן. הדרש והעיון (לוינ) במדבר (מאמר ק'). עיונים בתעניות (ס' זכרון לר"י השיל רייזמן) ח"ב ע' תתרטו ואילך.

לשנה אחרת שכחה, והשקיף בה (חשב לזכור אותה, רש"י) שנים ושלוש שעות,
ולא העלוהו,¹⁵⁵

שלכאורה תמוה,¹⁵⁶ היתכן ששכח שמואל דבר שהוא עצמו תיקן,¹⁵⁷ 'התשכח
אשה עולה'?¹⁵⁸

(155) 'פי', לא העבירוהו מלהתפלל' (ריטב"א ושטמ"ק כאן), והמתינו לו* (מאירי כאן. פירוש מבעל ספר חרדים בירושלמי ברכות כאן פ"ה ה"ג), ו'השקיף בה שנים ושלוש שעות [ו] נזכר אליה' (רשב"ץ כאן). ובשיעורי היום (זילבר): 'וגמר את תפילת י"ח בלא הזכרת ברכה זו'!

(156) ברשב"א כאן: 'קשיא לי דמהכא משמע שלא היה רגיל לאמרה, שאילו כן מאי קאמר לשנה אחרת שכחה'. ועיין להלן הע' 29.

(157) וכעין שהתפלאו (מגילה טז). 'אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו'?

(158) ישעי' מט, טו.

והרי גם אדם פשוט שלא חיברה, שגורה היא בפיו כשאומרה שלשים יום,¹⁵⁹ ואין שכח את נוסח התפילה אחר שהתפלל כן יום יום שנה שלימה ג' פעמים ביום?¹⁶⁰

גם תמוה, למה אירעה שכחה זו דוקא 'לשנה אחרת',¹⁶¹ היינו בדיוק באותו יום השנה דאשתקד, כמו שמצינו לשון הגמרא בחנוכה¹⁶² 'לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים'?

159) ראה שו"ע או"ח הל' תפלה ס' קי"ד ס"ח (ושועה"ר שם ס"י) לענין הזכרת גשמים, דלאחר שלשים יום 'כבר נתרגל לשונו לומר כהלכה'.

י"מ שבתחילה היה רק הש"ץ אומר ברכה זו, כדלהלן.

ברשב"ץ כאן: 'ונראה לי ששמואל הקטן תורתו אומנתו היתה . . . שאין מפסיקין לתפילה (שבת יא.) . . . ויש ספרים שגורסין לשנה אחרת ירד ושכחה, ולהאי גירסא לק"מ, לשנה אחרת ירד לפני התיבה פעם אחרת ונודמן לו באותה שעה ששכחה'. ועיין ג"כ נמוקי יוסף כאן.

וביד דוד (זינצהיים, אופנבך תקנ"ט) ברכות מהדו"ב כאן: 'אפשר לומר דמעיקרא לא נתקנה ע"י שמואל הקטן אלא בציבור אבל לא ביחיד . . . ואפשר . . . לא עבר לפני התיבה בכל השנה'.

ובצורר החיים (ליוורנו, תרכ"ט) כאן: 'ואפשר דס"ל כר' יהושע (ברכות כט.) והיה מתפלל בכל יום 'הביננו', ולשנה אחרת ירד לפני התיבה ולא ידעה'. ועייג"כ הגהות יעב"ץ כאן.

ובבן יהוידע כאן: 'בתחילה כשתיקן אותה לא קבעו בתפילת העמידה שמתפללין בכל יום, אלא . . . בתענית ציבור, ולכן לשנה אחרת שכחה, שלא הורגלו בה עדיין לאומרה בקבע בכל יום בשמ"ע, אך אח"כ קבעו אותה בכל יום בשמ"ע'.

ובשבבו ואחלמה כאן: 'לא תקנו לאומרה באופן קבוע, אלא רק ביום הראשון של אסיפת הסנהדרין בכל שנה ושנה, ואח"כ קבעו לאומרה בתפלה שבכל יום'.

ועיין ג"כ דברי ירמיהו (במפרשי יד החזקה) לרמב"ם הל' תפלה פ"ב ה"ב. עינים למשפט לברכות כאן.

(*) ועיין לח"מ לרמב"ם הל' תפילה פ"י ה"ג: 'הא' דהמתינו לשמואל ג' שעות משום דהוא תקן הברכה וראוי לחלוק לו כבוד זה להמתין לו כל כך'. וכעין זה כתב במאירי כאן, וממשיך שם: 'כיון שהתחיל בו ולא היו השאר יודעים אותה המתין לו כל כך'.

160) וראה תוד"ה ונחזי (ברכות כב:) לענין תקנת עזרא: 'דדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים'.

161) עיין רשב"ץ, נמוקי יוסף וצורר החיים שם.

162) שבת כא: המהרש"א והחכם צבי (בשו"ת סו"ס קל) נחלקו אם ביטוי 'לשנה האחרת' (בביצה טז:) מדויק.

ו'כן לשנה האחרת' (ברכות יז:) באותו חסיד שלן בערב ר"ה בבית הקברות – גם שם הוא בדיוק בשנה הבאה. ו'לשנה האחרת' בדמא בן נתניה (קדושין לא.) – אולי נולדה הפרה אדומה באותו יום, להראות שזכר כיבוד אב ואם.

'והשקיף בה'

ומהו לשון 'השקיף בה'? שאם הסתכל שמואל הקטן באיזה דף או סידור, הרי היה יכול לקוראה משם ולא היה צריך לשהות ב' וג' שעות?

ואם כפשוטו, שהיה חושב ומתבונן כדי להזכר – אם כן היה לו לומר 'שהתאמץ והשתדל לזכור'¹⁶³?

ולמה לא הזכירוהו שום אחד מהמתפללים שעמדו שם אצל שמואל הקטן?¹⁶⁴ הרי כבר התחיל לומר את המילות הראשונות 'ולמלשינים אל תהי תקוה',¹⁶⁵ ואין לחוש עוד 'שמא מין הוא'¹⁶⁶?

והיתכן שהניחוהו להמשיך לעמוד כן 'שתיים ושלש שעות', הרי זהו הלבנת פניו של אדם ברבים, וזה עכשיו למדנו במשנה לפני זה: 'ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו'?

ולבד שיש בזה טירחא דציבורא, ובזיונו של החזן העומד נבון באמצע תפילתו, הרי יש לדון ששהייה כזו הרי זה הפסק בתפלה, ש'שהה כדי לגמור את כולה'¹⁶⁷ חוזר לראש'¹⁶⁸.

(163) כן הקשה גם בס' אמונה ודעת (ורשה, תרע"ד) ואור יקרות (נ.י.) לברכות כאן. ותיירץ שם, שפירושו 'השקפה עיונית בעניני רוחניות', עיי"ש שהאריך בזה.

(164) כן הקשה גם ביד דוד הנ"ל: 'וכי לא היה אדם שהיה יכול להזכירו, והיה צריך להפסיק ולהשקיף שתיים שלש שעות'.

ובריטב"א כאן: 'אם שמואל הקטן לא היה יודע אותה מי ידענה עוד'. ועד"ו בחידושי הרא"ה ובראשון לציון כאן.

(165) 'דהא התחיל למילט להו' – ראשון לציון כאן. אבל ברש"י כאן: 'טעה באמצעיתה'.
(166) ברכות כט.

(167) עיין בארוכה שו"ת חת"ס (או"ח סי' קצט) ד'כל היכי דמשתעי ש"ס מעשה שהי' . . שעה זמן מה קאמר', 'שעה שהיא רק זמן מועט'. (אבל לא דייק ממשנת (אבות פ"ד מ"ג) 'איך לך אדם שאין לו שעה'). שו"ר ששואל כן מדין הפסק בס' שערים המצויינים בהלכה. וכן האריך בזה הרב קאפח בהערותיו לרמב"ם הל' תפילה פ"ה ה"ג אות ו'. תורה מציון שנה שביעית חוברת ד' (ירושלים, תרס"ב) כג, ב סוף הערה ד'.

(168) ברכות כג.

הפרי חדש (או"ח סי' ס"ה ס"א) רוצה להכריע מכאן כשיטת הפוסקים דאפילו בשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר אלא למקום שפסק, אבל בפני יהושע כאן דוחהו מטעם אחר.

והיתכן שנכשל ח"ו בדבר זה אדם גדול כשמואל, שנקרא 'קטן' שכמעט היה גדול כשמואל הנביא¹⁶⁹, בחשש חמור כזה 'שמא מין הוא'.

גם לא מצינו שנצטער שמואל כלל על שאירע לו מקרה נורא כזה שיחשדוהו במינות ח"ו, על דרך שמצינו ברב פפא שקיבל עליו תענית אחר שנפלט מפיו בשגגה ענין של ביזוי כשהתבטא 'הני רבנן'¹⁷⁰?

'אל תאמין בעצמך'¹⁷¹

ויש לבאר, שאחרי שעברה שנה שלימה¹⁷² אחר שהתקין את ברכת המינים, הנה בהגיע יום השנה, לא הסתפק שמואל הקטן בשיגרת 'מצות אנשים מלומדה'¹⁷³, לסמוך רק על 'קורין כדאשתקד',

אלא שמואל עסק במכוון ל'שכחה', כעין שמצינו ברבי זירא שצם מאה (או ארבעים) תעניות כדי לשכוח תלמוד בבלי¹⁷⁴, כדי שיוכל להגיע לדרגת הלימוד של תלמוד ירושלמי באופן נעלה,

והכא נמי, השתדל שמואל לבחון ולוודא לעצמו, אם עדיין לבו טהור באמת לבקש את נקמת ה' ברשעים, שיאבדו כל המינים וכל הזדים, בלי שתתערב בזה שום פניה ונטיה אישית.

וגם לאביי לקמן דאמר 'גמירי, טבא לא הוי בישא'¹⁷⁵, זהו רק בנוגע לאיש אחר, שיש לנו להעמידו בחזקת כשרות ולא לחשוד בו, אבל שמואל 'הקטן' היה מקטין עצמו, וידע אינוש בנפשיה,

ולכן 'השקיף בה', היינו ששמואל עיין בעומק ענינה של ברכה זו, חפש מחופש בקרב איש ולב עמוק,¹⁷⁶ שחשש מאד שמא תזוח דעתו עליו 177 וירגיש איזה גבהות הלב 'בנפול אויבך',

(169) ירושלמי סוטה פ"ט ה"ג, הובא ברש"י, ר"י בר"ש, דרך חיים ומד"ש לאבות כאן.

(170) סנהדרין ק.

(171) אבות פ"ב מ"ד.

(172) ראה לקמן הע' 159.

(173) ישע"י כט, יג. וראה תניא פל"ט (נג, ב). תו"א ר"פ וארא (נה, ב).

(174) ב"מ פה. וראה לקו"ש חל"ד ע' 24 ובהנסמן בהערות שם.

(175) אדם טוב (צדיק מעיקרו) אינו נעשה רע (רשע).

(176) ע"פ ל' הכתוב – תהלים סח, ז.

(177) ראה יומא יט.

וזהו שמסיים 'ולא העלוהו', ואכן נוכח אז לדעת שתורת אמת היתה בפיהו, שנתקיים בו 'וטהר לבנו לעבדך באמת'.¹⁷⁸



סדרי הישיבה ע"פ הל' תלמוד תורה לאדה"ז (גליון)

הרב שמואל גורביץ
תושב השכונה

א. בגליון א'צ' הערתי שבכמה דברים חשובים נראה שסדרי הלימוד הנהוג בישיבות אינו כפי פסקי אדה"ז בהלכות תלמוד תורה. והעיקר מהם, שלדעת אדה"ז (הל' ת"ת פ"ב ה"א, ועוד) עיקר הלימוד בתחילה צריך להיות במטרה לידע כל הלכות התורה עם טעמיהן בדרך קצרה (מלבד לימוד תושב"כ), ורק אחר זה רשאי ללמוד בדרך פלפול ועיון, וכמו שאמרו רז"ל (שבת סג, א) "ליגמר אינש, והדר ליסבר"¹⁷⁹. מ"מ, מנהג הישיבות ללמוד וללמד בדרך פלפול ועמקות אף קודם שהצליחו התלמידים לידע כל הלכות התורה עם טעמיהן בדרך קצרה. וזה צריך עיון.¹⁸⁰

בהבא לקמן נציע כמה נקודות מדברי רבינו בפתרון שאלה זו (דמלבד דברי רבינו בזה, לא מצאתי לע"ע שידונו בזה אחרים).

האידינא ידיעת ההלכות וטעמיהן בקצרה תלוי בלימוד של פלפול.

ב. ברשימות חוברת טו מתיחס רבינו ישר לשאלה זו. שם כתב (אות לג):

[מבואר בהל' תלמוד תורה] פ"ב ס"א וב' – ועייג"ב פ"א סס"א – דלפלפל ולסבור סברות בעומק עיון הן בנגלה הן בנסתר, ע"ז ארז"ל "ליגמר אינש והדר

(178) תפילת העמידה דשבת ויר"ט.

(179) ראה מש"כ בהל' ת"ת (ב, א), "כי לא אמרו (שבת סג, א) "ליגמר והדר ליסבר" אלא לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות, ולהבין דבר מתוך דבר, ולדמות דבר לדבר, להקשות, ולתריך עד שיגיע וירד לעמק ההלכה. שזה אין לו לעשות בתחילת למודו, אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה, בלי עיון ופלפול להקשות ולתריך". וראה גם שם א, א.

(180) וברוח זה יש להקשות גם על דרישת רבינו שכאו"א יחדש בתורה (ראה שיחות ש"פ במדבר תנש"א, ועוד), דלכאורה החיוב לחדש בתורה שייך בעיקר לאחר ידיעת כל הלכות התורה כולה עם טעמיהן בדרך קצרה (כמבואר בהל' ת"ת ב, ב). וראה לקמן הערה 8.

ליסבר" (שבת סג, א) - שהוא רק אחרי כל פי' התרי"ג מצות וד"ס שבהן שבש"ס, גאונים, וכל הפוסקים, וגם טעמיהן בקצרה. והוא היפך מעשים בכ"י... ואואפ"ל עפ"י קו"א פ"ג סק"א ד"ה וסמ"ק שכ' "ואפשר דהרא"ש..."

ביאור הדברים: על מה שאמרו חז"ל "למוד תחילה ואח"כ ישא אשה", הקשה הרא"ש (הובא בקו"א שם) "דקצבה לאותו לימוד לא ידענא" - דהתורה מצד עצמה אין לה קצבה, ומהו ה"גבול" שצריכים ללמוד קודם שישא אשה. וע"ז מבאר אדה"ז דקשה לו להרא"ש משום שלדעתו אין מחלקים החיוב ללמוד "תלמוד" לב' חלקים (כדעת רש"י), היינו, חלק א' - טעמי הלכות בדרך קצרה (דללימוד זה יש קצבה - היינו, ידיעת כל הלכות התורה שנתגלה לנו עם טעמיהן בקצרה), וחלק ב' - עומק הטעמים ולימוד בדרך פלפול (דללימוד זה אין קצבה), אלא, לדעת הרא"ש "הטעמים והפלפול הכל אחד, שאי אפשר לעמוד על עומק הטעם כי אם על ידי הפלפול", ולימוד התלמוד באופן כזה אכן אין לה קצבה. וע"ז מחדש אדה"ז (בקו"א שם), די"ל דאלילו לדעת הרא"ש הקושיא ("קצבה לאותו לימוד לא ידענא") אינו אלא "להלכה למעשה האידנא, שהטעמים כתובים וחתומים בתלמוד, ואי אפשר לעמוד עליהם אלא ע"י פלפול ההלכה, אבל מודה הרא"ש דבימיהם שהיתה התורה בעל פה, היו סדורים להם טעמים בדרך קצרה ג"כ", דהיינו, שהיום שאין לימוד ההלכות (וטעמיהן בקצרה) נמסר איש מפי איש, אלא מתוך דברי הגמרא, י"ל שצריכים פלפול גם להגיע לטעמי ההלכה (בדרך קצרה).

ועל פי סברא זו מבאר רבינו דכיון דהאידנא ידיעת הטעמים (אף בדרך קצרה) קשור עם לימוד באופן של פלפול¹⁸¹, נוהגים ללמוד פלפול גם בתחילת הלימוד¹⁸².

(181) בפענוח הרשימות שם כתבו ביאור אחר בדברי רבינו, וז"ל (בתוס' הדגשה) "[הא] שמעשים בכל יום שלומדים ע"ד הפלפול... כי בזמן הזה אי אפשר להמתין עד שילמדו כל פירוש התרי"ג מצוות כו', כיון שזהו לימוד שאין לה קצבה". דלפי פירוש זה יוצא שנדחה לגמרי החיוב ללמוד הלכות עם טעמיהם בדרך קצרה, משום דהאידנא אין להדבר קצבה. ולכאורה דחוק, דמה טעם היא זו לדחות מצות ידיעת התורה עם טעמיהם בדרך קצרה (משום שאין לה קצבה), וכבר אמרו חז"ל (הובא להלכה בהלכות תלמוד תורה פ"ג, ה"ב ועוד) "לא עליך המלאכה לגמור, וגם אי אתה בן חורין ליבטל הימנה". אלא נראה כפנים, דר"ל שהחיוב לידע כל הלכות התורה עם הטעמים בדרך קצרה נשאר כמקודם, אלא האידנא האופן להגיע לזה הוא גם (ובעיקר?) ע"י לימוד בדרך פלפול.

(182) ואולי גם סמכו בזה על מהבואר בהל' ת"ת (א, 1), ד"בזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו א"צ לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה מתוך עיון בתלמוד ופוסקים ראשונים ואחרונים ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים

לימוד פלפול מחמת צוק העתים וחושך הגלות.

ג. שיחת ש"פ תזו"מ תשמ"ז (תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 230) מבאר מש"כ בפירוש רש"י (ויקרא יד, מא) "ובלשון משנה יש הרבה", ובין הדברים מובא:

הבן חמש למקרא לא למד עדיין משנה, אבל, יודע הוא אודות קיומה של המשנה, שילמדנה בהמשך לימודו, כשיהי' בן עשר שנים למשנה – כפי שהי' נהוג בימים ההם, או אפילו לפני שיהי' בן עשר – כפי שנקבע בדורות שלאח"ז, שמתחילים ללמוד משנה לפני גיל עשר, שכן, בדורות האחרונים נתחדש הענין ד"קלקלתנו זוהי תקנתנו", היינו שמצד צוק העתים כו', אי-אפשר להמתין עד שיהי' בן עשר, אלא יש להתחיל לפני"ז בלימוד המשנה.

ובהנחות ועד התמימים (אידיש) כתב, "ובפרט אז מצד ירידת ומצוקת הדור (מ'האט מורא אז שפעטער וועט מען עס ניט לערנען בשלימות וכו') – הויבט מען אן לערנען משנה (מיט הבנה והסברה) נאך פאר בן עשר למשה."

דאף שהמבואר בהשיחה נוגע בעיקר ללימוד המשנה (ו"בהבנה והסברה"), י"ל שמאותו טעם נהגו להתחיל לימוד הגמרא, ואפילו בדרך פלפול, בגיל צעיר ("שמצד צוק העתים אי-אפשר להמתין")¹⁸³. וראה המובא באות הבא.

פלפול מחמת התקרבות הגאולה.

ד. וראה גם בשיחת ש"פ תשא תש"נ (אות ד), דשם כתב:

לידע כל ההלכות של תורה שבע"פ שהן פירוש התרי"ג מצות ודקדוקיהן בטעמיהן ומקוריהן כאלו למדו המלמד, והאידינא ללמוד זה כולל לימוד בדרך של פלפול.

183) לימוד בדרך פלפול כדי להוסיף חיות בהלימוד. ואולי יש לקשר זה עם דברי רבינו אודות כתיבת חידושי תורה, דאף זה חידוש בדורות אחרונים מחמת חושך הגלות. וז"ל בשיחת ט"ו שבט תשמ"ח (סה"מ שם ח"א ע' 243): בדורות שלפנינו נזהרו בנוגע לחידושי תורה (אפילו כשאנים בהלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתיבה, ועאכו"כ בנוגע לפירסום בדפוס, והתנהגו באופן ש"לא כל הרוצה כו' יטול", אא"כ לאחר כו"כ תנאים המוכיחים שחידושים אלה מכוונים לאמיתתה של תורה כו'. אבל מפני ירידת הדורות, עד לדורנו זה, שצריכים לעודד ולחזק ולהוסיף בכל הקשור ללימוד התורה – כדאי ונכון ויש צורך לעודד ולזרז את אלה השייכים לחדש בתורה . . (ש)ישתדלו לכותבם, ויתרה מזה – לפרסמם בדפוס . . וטעם הדבר – מכיון שרואים במוחש, מעשה רב, שעי"ז ניתוסף חיות ותענוג בלימוד התורה (הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לאחרים – "קנאת ספרים תרבה חכמה"), זוהי הבחינה המאמתת את הצורך וההכרח שבדבר. עכ"ל. וכן בענין הפלפול, התירו הלימוד בזה משום ש"ניתוסף חיות ותענוג בלימוד התורה". (ואף שיש לחלק בין ה"היתר" לכתוב חידושי תורה, דמעיקרא לא הוה בזה צד איסור ח"ו, רק זהירות, משא"כ הלימוד באופן של פלפול, דעי"ז נחדה לכאורה עיקר החיוב ללמוד ולידע כל הלכות התורה עם טעמיהן בדרך קצרה.)

ולהעיר ולהוסיף, שבדורות האחרונים נתחדש, שמתחילים ללמוד גמרא (פלפולא דאורייתא) עם ילדים עוד לפני בן חמש עשרה, עד – בסמיכות ממש להזמן שבו מתחילים ללמוד משניות – ויש לומר (אחד מהטעמים לזה) בגלל המעלה הנ"ל שיש ב"רצוא ושוב", שקו"ט ופלפול. וזה נתגלה בדורות האחרונים, כשעומדים בסמיכות יותר, עד בסמיכות ממש, להגאולה העתידה – כפי שזה בנוגע לכמה ענינים שמתגלים במשך הדורות כשמתקרבים להגאולה, גם בתור מעין וטעימה דהגילויים שיהיו לע"ל, כולל (בנדוד) שלימות בלימוד התורה, כולל בפלפולא דאורייתא (רצוא ושוב)¹⁸⁴.

וראה גם מש"כ בשיחת ליל ד' דחגה"ס תש"נ (תורת מנחם תש"נ, ח"א ע' 162): ולהעיר, שהשייכות ד"פלפולא דאורייתא" לכל ישראל מודגשת ביותר בדורות האחרונים, שנעשה סדר הלימוד עם קטנים באופן שלא ממתנים עד שיהי' בקי בחלק הפשט שבנגלה דתודה ורק אז ילמדו עמו פלפולא דאורייתא (כהסדר ד"ליגמר איניש והדר ליסבר"), אלא כבד בהתחלת הלימוד לומדים עמו גם ענינים השייכים לפלפולא דאורייתא, וכמנהג ישראל שאמירת ענין בתורה ע"י בר-מצוה היא בפלפולא דאורייתא [ויש מקומות שנוהגים כן גם בחגיגת ימי הולדת שלפני הבר-מצוה – שמשתדלים שהילד יאמר ענין בתורה, וכוללים בזה גם פלפולא דאורייתא], וכיון שסדר ומנהג זה הולך ומתפשט בתפוצות ישראל ה"ז הוכחה שזהו מנהג טוב, ועד לפס"ד הרמב"ם ש"מנהגות" שנתפשטו בתפוצות ישראל מקבלים התוקף דמ"ע ומל"ת¹⁸⁵.

[ובדרך אפשר אולי י"ל קצת ביאור בזה (וראה עד"ז שיחות יום ב' דחג"ש תשמ"ה, אות לט): ידועים דברי המשנה (אבות ה, כא) ד"בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן חמש עשרה לתלמוד". מ"מ, פסק אדה"ז (הל' ת"ת ב, א) דדברים אלה לא נאמרו אלא בקטן המתחיל ללמוד, אבל "הלומד לעצמו כשיגדיל ויכיר שיוכל ללמוד, אזי לא ילמוד כל המקרא ואח"כ כל המשנה ואח"כ התלמוד,

184 ובהערה 40 שם: ועפ"ז יש לומר הטעם שגם בפנימיות חתורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, יש בו גם פלפולא ושקו"ט (אף שבאינא דחיי לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו', כפי שהוא בנגלה דתורה) – מפני המעלה בידיעת והשגת הענינים שבאה ע"י שקו"ט (רצוא ושוב). ועפ"ז יש לומר, שהשלימות בלימוד התורה (גם פנימיות התורה) לע"ל תהי' גם בהשקו"ט בתורה, נוסף על המעלה דלימוד באופן של ראי' (ראה לקו"ת צו יז, א). ע"כ.

185 וכן הוא בשיחות כ"ה אייר תש"נ (אות ז), "כנהוג בדורות האחרונים שגם הקטנים לומדים גמרא". וראה גם שיחות ש"פ חיי שרה תשל"ג (אות א), שבדורות אחרונים הלימוד (לא רק בדרך פלפול ושקו"ט אלא גם) באופן של עמקות התפשט אצל ישראל (לא רק גדולי ישראל), "ביו אפילו פאר ילדים קטנים", ומשום זה צריך גם לימוד פנימיות התורה, ע"ש.

כמשנ"ת בנערים שאין יכולים ללמוד משנה ותלמוד בתחלה, כי זה שיכול אינו רשאי לעשות כן, כי (קידושין ל, א) "מי יודע כמה יחיה", לפיכך חייב הוא לשלש זמן למידתו שבכל יום ויום שליש במקרא, שליש במשנה . . . ושלש בתלמוד". נמצאנו למדין, דאלה ש"יכולים ללמוד משנה ותלמוד בתחלה" (באופן של הבנה והשגה⁹, חייבים הם ללמוד גם ההלכות עם טעמיהן (המבוארים במשנה וגמרא) בתחילת הלימוד, ורק קטן, שכלי מוחו אינם מסוגלים ללמוד ולהבין יותר ממקרא (כשהוא בן חמש, או משנה כשהוא בן עשר), רשאי הוא ללמוד רק מקרא או רק משנה. ואם כן, בזמן הזה – שרואים במוחש שגם הפחות מגיל עשר שייך ללמוד משנה, והפחות מגיל חמש עשרה שייך להבין גמרא – יכולים (וחייבים) הצעירים בלימוד משנה וגמרא.^{186]}

ולא באתי אלא להעיר.



ציונים מאדמו"ר הזקן בספר התניא

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

ציונים לגמרא לפי הפרקים, ולא לפי הדפים

נתחיל דברינו בשתי קושיות אלימות:

186) אבל הנ"ל רק ביאור למה מתחילים ללמוד משנה וגמרא בגיל צעיר, אבל אין בזה טעם לדחות החיוב לידע כל הלכות התורה עם בטעמיהן בדרך קצרה לפני הלימוד באופן פלפול (דאפילו גדול אינו רשאי לעשות כן, כמבואר בהל' ת"ת ב, א).

הלימוד בדרך פלפול להגיע לשלימות ההבנה בתורה. ואולי י"ל עוד, דכל שנתגלה לנו בדורות אלה האחרונים קושיות הראשונים ואחרונים באיזה סוגיא או ענין, וקושיות אלו "מפריעים" לשלימות ההבנה וההגשה, חייבים אנו להתייגע למצוא ביאור ותירוץ, אפילו ע"י לימוד של פלפול ועמקות, ועד לביאור באופן של חידוש, דבלי זה הרי חסר בהבנת הענין – שזוהי עיקר ויסוד בלימוד תורה שבעל פה (משא"כ בתושב"כ). וראה דברים כעין זה בלקו"ש ח"ז ע' 350-349. וראה גם דברי רבינו בביקור רבנים הראשיים דארה"ק (תורת מנחם תשמ"ו ח"ב ע' 836), דמי שיש לחדש ואינו, הר"ז גדר של ביטול תורה. וכן הוא בלקו"ש ח"ב ע' 566, "אז מען לערנט תורה לגירסא, נוצט מען טאקע אויס דעם כח הדיבור, למוציאייהם בפה, וואס איז גאר א גרויסע זאך, מען נוצט די חיצוניות המחשבה וחיצוניות השכל, אבער דעם כח ההסברה, כח ההעמקה וכח ההמצאה, וואס איז דער חב"ד שבנפש, האט ער ניט אויסגענוצט ובמילא איז דאס (בדקות) אן ענין פון ביטול תורה.

בספר התניא רגיל רבינו הזקן לציין לגמרא לפי פרקי הגמרא: ראה לדוגמא פ"א: "תניא בספ"ג דנדה", ובגמרא ספ"ט דברכות, ב"ב פ"א, בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה, בפ"ו דשבועות. ובאגה"ת פ"א: תניא בסוף יומא, פ"ג דסנהדרין. [ועי' עוד במפתחות של הרבי שנדפסו בסוף התניא בערך "ש"ס"]. וכמדומה אף פעם אחת אינו מציין לפי הדף בגמרא.

והנה בשו"ע אדה"ז בקו"א (ובמהדו"ב בהל' שבת והל' נדה) מציין תמיד הגמ' עם הדף וכן רגיל בספרי הפוסקים בזמנו של רבינו הזקן כו'. אם כן טעמא בעי מדוע בתניא מציין לפרקים ומבלי לציין הדף,

[יש מפרשים וספרי מוסר שאינם מציינים בכלל מקורות למארו"ל שהם מביאים, כי אין זה מעניינם וגם כי באותו עת הנה רובם ככולם של לומדי ספרים אלו לא ביקשו לדעת המקורות המפורטים, וכ"ה דרך כתיבתו של כ"ק אדמו"ר האמצעי. ואילו כ"ק אדמו"ר הזקן נקט כאן בתניא דרך ממוצעת כי הוא כן מציין אל הפרק ולפעמים גם מוסיף אם זהו בתחילת הפרק או בסופו אך מעולם לא אל הדף בגמרא. ולכאורה מכיון שכבר מציינים המקור הלא באותה מדה אפשר לציין הדף במקום הפרק וכי"ב].

ולא יתכן לומר שרבינו הזקן ח"ו מונע בר, שהלומד שאינו בקי בש"ס וירצה לעיין את מה שמובא בתניא בפנים הגמרא ומפרשים, שיצטרך לחפש לפעמים בתוך עשרים ושלושים דפים של כל הפרק.

שאלה ב'

בלקוטי ביאורים לתניא ח"ב מביא מהערות ותיקונים ועוד את הקושיא, על הציונים בתניא "בסוף פרק", או "בריש פרק", כי לפעמים הוא מרוחק ארבעה דפים ויותר מתחילת או סוף הפרק:

באגה"ת פ"א: "תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם", והוא בדף פו, ריש ע"א. וגמ' יומא מסתיימת בדף פח, סוף ע"א.

באגה"ת פ"ט: "בזבח ומנחה הוא דאינו מתכפר אבל מתכפר הוא בתורה וגמ"ח כדאיתא בס"פ קמא דר"ה". והרי זהו בגמרא שם דף י"ח ע"א ד' דפים לפני סוף הפרק [בדף כ"ב סע"א].

גם בתחילת התניא: תניא בספ"ג דנדה משביעין אותו כו'. והוא בגמ' נדה ל, סע"ב. ואילו סיום הפרק הוא לא, סע"ב.

עוד ראיתי בקובצי ההערות יש שהקשו בתניא פ"ל: "כנודע מהא דאמר רבי שמעון לאביו רבינו הקדוש לאו אנא כתבתי כו' וא"ל כלך מלה"ר ע"ש בגמ' רפ"י

דב"ב. הלא ענין זה הוא בדף קס"ד ע"ב ואילו תחילת הפרק הוא בדף ק"ס ע"א. [ויש שיישבו כי תחילת הסיפור על הגט מקושר שאתא לפני רבינו הקדוש ולא מצא בו זמן הגט מובא כבר בדף ק"ס ע"ב, אלא שכל הסיפור עם ההמשך (שזהו המובא בתניא) שבנו ר"ש אמר לאו אנא כתבתי כו' ורבינו הקדוש א"ל כלך מלה"ד זהו כמה דפים לאחר זה, א"כ ייתכן לומר על זה "ריש פרק יו"ד" מכיון שהתחלתו הוא כבר בתחילת הפרק].

מענה על השאלות

ואולי יש לומר, בדרך ע' פנים לתורה:

במאמרי אגדות הש"ס שרבינו הזקן מבאר בתניא (ובשאר מילי דחסידות) הוא איננו מתייחס בהם להגמרא שבש"ס בלבד, אלא גם להספר "עין יעקב" שהוא כידוע אינו מחולק לדפים רק לפרקי הגמרא (ה"עין יעקב" נדפס תמיד בגודלים שונים ואין הדפים דומים בכל הדפוסים).

והטעם לזה שבתניא מתייחס גם ל"עין יעקב" הוא בשתיים, ותרוייהו איתנהו בי':

ספר התניא מיועד לכל סוגי בני ישראל

א) בימי רבינו הזקן (ודורות שלפניו ושלחריהו) היה הרגילות של אנשים פשוטים ללמוד בספר "עין יעקב", וספרי מוסר כמו התניא מתייחסים גם לאנשים פשוטים ולא רק אל לומדים (ובפרט ספר התניא שהוא ספר השוה לכל נפש, וכמו שכתב רבינו הזקן בהקדמת התניא שהוא מענות על השאלות שכל אחד שואל ביחידות. ובודאי בין הבאים ליחידות היו גם הרבה כפריים ואנשים פשוטים).

ועיין הלשון בס' השיחות תש"ב ע' 59 (הובא בלקוטי ביאורים לתניא ח"א ע' תקלד) כי התניא מיד לאחר הדפסתו הוא התפשט אצל הכל למן גאוני הגאונים עד א"פשוט' עין-יעקב איד".

דברי רבינו הזקן על "אגדות שבעין יעקב"

ב) עוד טעם עיקרי יותר, הוא כי רבינו הזקן עצמו כותב באגה"ק סכ"ג: "ותנו כבוד לה' אלהיכם בטרם יחשך דהיינו בין מנחה למעריב כל ימות החול ללמוד בעשרה פנימיות התורה שהיא אגדה שבס' עין יעקב שרוב סודות התורה גנוזין בה ומכפרת עונותיו של אדם כמבואר בכהאריז"ל".

והנה רבינו הזקן לא כתב רק על לימוד עין יעקב דוקא, אלא דייק בלשונו הזהב "ללמוד בעשרה פנימיות התורה", כי גם ספרי המפרשים בפנימיות התורה על

האגדות שבספר עין יעקב בודאי סודות התורה גנוזין בהם ומכפרים עוונותיו של אדם כו' (וע"ד בכלל מאתיים מנה),

עוד מדברי אדמו"ר הזקן על ספרי מוסר שיסודם באגדות

וכן כתב רבינו הזקן בהל' ת"ת פ"ב ה"ב: "וכן בדרשות ההגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל לידע את ה', כמו שאמרו חכמים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומתדבק בדרכיו, כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים באגדות".

ושם ה"ט: "ולמוד האגדות מביא גם כן לידי מעשה להתבונן מתוכן מוסר השכל כמו שנתבאר למעלה, ומי שלא הגיע למדה זו [להתבונן בעצמו את המוסר השכל מתוך האגדות] ילמוד בספרי מוסר שנבנו דבריהם על המדרשים וההגדות ומאמרי הזוהר".

ושם פ"ג ה"ד: "ולמוד בהגדות ומדרשים או ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה ולא שכל אנושי כמו שנתבאר למעלה".

וראה תורת מנחם תשמ"ט ח"ב ע' 296. וכמדומה נמצא עוד מזה בשיחות. ונמצא מזה גם בהקדמת אדמו"ר האמצעי לשו"ע אדה"ז.

הלכות ת"ת נכתב בסמיכות זמן אל התניא

[את כל זה כותב רבינו בהל' ת"ת, שנדפס בפעם הראשונה בשנת תקנ"ד, ואת הל' ת"ת כתב רבינו הזקן באותו זמן בו הוא כתב את ספר התניא, ובהל' ת"ת נמצאים כמה דברים מקבילים לספר התניא יותר מבכל שאר חלקי השו"ע.

וגם מה שנזכר כאן על "ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים" הוא חופף למ"ש רבינו בהקדמת התניא עיי"ש, וגם בהקדמת התניא ניכר אשר אדה"ז מדגיש כי ספר התניא איננו בנוי על שכל האנושי אלא הוא מספרי היראה שיסודתם הוא על מדרשי חז"ל.

ועל פי דברי רבינו אלו בהל' ת"ת בהבדל העצום שבין ספרי היראה הבנויים על שכל אנושי לספרי היראה שבנויים על מדרשי חז"ל שרוב סודות התורה גנוזות בהם, מתבהרים יותר דברי רבינו בענינים אלו שבהקדמת התניא כמובן למעיין ואכ"מ].

ספר התניא הוא גם ביאור על אגדות שבספר "עין יעקב"

ומתורץ קושיא הא' שרבינו הזקן דייק בתניא לכתוב הפרקים ולא הדפים, כי ספר התניא (ושאר עניני החסידות) הוא ג"כ ביאור על האגדות שבספר עין יעקב, שהוא מכלל פנימיות התורה שרוב סודות התורה גנוזין בה.

והדבר מודגש יותר, כאשר הציונים בתניא תואמים גם את ספר "עין יעקב" ולא רק את הגמרא שבש"ס.

[ולפעמים יימצא בתניא ציונים להפרק בש"ס ולא להדף, גם כאשר מציין לגמרות שלא הובאו בעין יעקב. כי מכיון שנקט שיטה לציין הגמרות לפי הפרק א"כ לא פלוג].

ומתורץ גם הקושיא השנית על ריחוק הדפים מן סוף או תחילת הפרק, כי בעין יעקב אין אותו ריחוק דפים שבגמרא כי שם באים האגדות בלבד ולא רוב הענינים שבש"ס [ולדוגמא ענין מאמר רבינו הקדוש כלך מלשון הרע כו' הוא שם ממש בתחילת פ"י דב"ב]. וגם כי לעין יעקב שאין עליו דפים יש לציין גם ע"פ המשניות ו"סוף פרק" קאי בכלל על האגדות שעל משנה האחרונה. ועיין מזה עוד להלן בהמשך דברינו.

שורש לדברים אלו בלקוטי שיחות

ואף כי כתבנו כאן דרך מחודשת, אבל יש מקור לדברים אלו בלקוטי שיחות, והוא בח"ד ע' 1236 שמביא שם בשולי הגליון מ"ש בתניא פ"א: "ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור" כו', ושואל בלקו"ש דלכאורה הוא מפורש בגמרא (יומא לח, ב) ולמה קוראו בשם מדרש. ומתריך "דבשם" מדרש" נקראו מחז"ל הדורשים ומפרשים את הפסוקים, גם מחז"ל אלה אשר בש"ס" כו'. ובתוך הדברים כותב שם בלקו"ש: "כי כאן הוא לא בחלק הדין וההלכה כי אם "במדרש" ... הוא חלק האגדות ולא ההלכות". ע"ש. [ויש ביאור על זה מר"י כהן בספר "מחשבת החסידות" ח"ב ע' 108].

הלא לפנינו אשר בתניא מביא לפעמים מגמרא וקוראו בשם מדרש, וזהו כמו שכתבנו בענין התניא שרבינו הזקן רצה לדייק בו שהוא ביאור על אגדות שבש"ס שרוב סודות התורה גנוזין בהם.

[והמעין היטב במקורי הדברים בהערות ותיקונים מכ"ק רבינו, יראה כי כל המקומות שהרבי כתב "צ"ע קצת" על לשון אדה"ז "סוף פרק" שהרי לכאורה הוא בריחוק מסוף הפרק, הם מקומות שיוקשה כן קצת גם בקשר אל ה"עין יעקב", כי אף שבעין יעקב אין אותו ריחוק שבש"ס כמו שכתבנו אבל מ"מ בסוף יומא יש גם

בעין יעקב הרבה ענינים אחרי המאמר "שלשה חלוקי כפרה הם" כו'. וכן בענין "ספ"ק דר"ה" שהובא לעיל (שיש שם גם משנה נוספת לפני סיום הפרק, שזהו גם בעין יעקב). ועל זה באים הצע"ק והביאורים של רבינו על דרך הפנימיות ע"ש בהשיחות שמובא בלקוטי ביאורים ח"ב. ואכן בענין "ריש פרק יו"ד דב"ב" על רבינו הקדוש שאמר כלך מלה"ר כו' שם לא העיר ע"ז רבינו כלום אף שהוא בריחוק ד' דפים מתחילת הפרק. ושם בעין יעקב הוא מיד בתחילת פרק יו"ד.

ויש להעיר עוד, כי אף לפי דברינו שרבינו הזקן חיבר התניא שיתאים גם לפי הספר עין יעקב (וע"כ לא ציין הדפים רק הפרקים), אבל בודאי הציונים הם גם ובעיקר לגמרא דידן. ועל כן הקשה הצע"ק שבהערות ותיקונים כי כשכתוב "סוף פרק" צריך להיות מתאים לא רק להעין יעקב אלא גם ובעיקר לגמרא דידן].

סיכום הדברים

נחזור על נקודת הדברים:

אכן כמה מחברים כותבים ספריהם בלי מראי מקומות של המאחז"ל שמביאים כו' וכמה מחברים כן כותבים מראי מקומות. אך רבינו הזקן בתניא נקט דרך שאינו רגיל כלל, שכן מציין לסימני השו"ע (עי' פכ"ד, מ"ב ועוד) ופעמים רבות מציין גם אל דפי הזהר ולשערים ופרקים בספר ע"ח כו', וגם מציין בתניא לפרקי הגמרא ולפעמים גם מוסיף גם אם בסוף הפרק או בתחילת הפרק, אך בכל התניא אין אף פעם אחת ציון אל שום דף שבגמרא באיזה דף מופיע המאמר שמביא, ומובאים בתניא עשרות מאמרי גמרא [ובודאי יש רבים ששאלה זו עלתה בדעתם באיזה שלב שהוא],

ומשום כך העלינו כי אדה"ז כותב בשו"ע הל' ת"ת שלו ועד"ז בהקדמת התניא, שספרי המוסר שהם בנויים על אגדות שבתורה (ולפעמים מוסיף אדה"ז "אגדות שבספר עין יעקב", עי' אגה"ק סכ"ג וב"מאמרים הקצרים" ע' תקעא) ספרי יראה אלו דבריהם הם תורה וקבלה ורוב סודות התורה גנוזין בהם.

ועל כן כשרבינו חיבר את ספר התניא בתור ספר יראה הבנוי על מדרשי חכמים ואגדות שבספר עין יעקב, הוא הדגיש לכתוב הציונים בתניא לא רק לפי דפי הגמרא אלא גם לפי הסדר של מדרש העין יעקב שהוא מסודר לפי פרקי הש"ס ולא לפי דפי הגמרא.

עד כאן תורף הדברים. ואם יש איזו סיבה או מקום לבעל דין לחלוק על הנחה זו, אז נצטרך למצוא תירוץ אחר על הסגנון בספר התניא שבכל התניא אין אף ציון אחד לדפי הגמרא.

* * *

נספח ראשון: גירסאות בתניא לפי ה"עין יעקב"

בתור השלמה, נרשום כאן כמה נספחים בענין זה:

(א) יש איזה מקומות בתניא, שכאשר נמצאים גירסאות חלוקות בגמרא ובעין יעקב, הנה בתניא נקט הגירסא של העין יעקב (ועי' לקו"ש חכ"ד ע' 57 שבעניני אגדות תמיד עדיף גירסת העין יעקב),

דליתי מקומות אלו ע"פ המ"מ וציונים של כ"ק רבינו ב"מ"מ והערות קצרות" על התניא, וכן בהמ"מ של שוחאט על תניא. ונרשם כאן,

[אמנם לא בדקתי אם יש גם להיפך, שבגירסאות חלוקות אם נוקט לפעמים בתניא את נוסח הגמרא ולא נוסח העין יעקב. בעיקר יש לבדוק לפי "עין יעקב" דפוס ברלין (נמצא בספריות) כי עין יעקב דפוס זה היה נמצא לפני רבינו הזקן, עיין ברשימת הספרים שהיו בבית רבינו הזקן (מתוך התיק האוריינאלי של המאסר), נדפס בספר "ספריית ליובאוויטש" מאת ידידינו הרשד"ב לוי' ע' ה'. אך בדרך כלל נ"ל שאין ריבוי גירסאות בדפוסים שונים של העין יעקב ורובם תואמים זל"ז. ובפס"ו בענין "אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאד פעמים ואחד" נקט אדה"ז כגירסת הש"ס שהוא יותר ברור מגירסת העין יעקב (בעין יעקב: "לשונה מאה ואחת", ורק בהמשך שם נקט כגירסת הע"י בענין "ואחת" ולא כהש"ס, עי' בהערות רבינו)].

סוף פ"א: אינן אלא להתייחר כו'. עיין הערות רבינו על זה, והוא ע"פ גירסת העין יעקב.

פי"ז: וכמ"ש בגמרא אטו יראה מילתא זוטרתא היא: בגמ' ברכות לג, ב: אטו יראת שמים. וכאן הוא לפי גירסת העין יעקב.

סוף פי"ז: "גלו לאדום שכינה עמהם", זהו גירסת הע"י ועוד מדרשים.

ספ"ל: כמארז"ל גבי אחר שידע בכבודי: זה ליתא בש"ס לפנינו, והוא בעין יעקב חגיגה טו, א. (ע"פ מ"מ הגהות והערות קצרות" לתניא שם ע' קפד).

פל"ד: אושפזיכן לגבורה. זהו ע"פ גירסת הע"י בגמ' סוטה לו, א. [עי' "ספר הערכים חב"ד" בערכו].

ספל"ה: א"ל ההוא מינא לר"ג כמה שכינתא אית לכו. נוסח ההוא מינא הוא ע"פ גירסת הע"י (ראה מ"מ הגהות והערות קצרות" לתניא שם ע' ריז).

אגה"ת בתחילתו: תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם, ובשיחת רבינו נדפס בלקוטי ביאורים על תניא ח"ב ע' מג, וליקוט פירושים ומ"מ לאגה"ת ע' מב), מבאר שזהו לפי הגירסא בעין יעקב סוף יומא: תניא כו' שלשה חלוקי כפרה הם. משא"כ לגירסת הש"ס שלנו אין מוכח שהוא לשון הברייתא.

[ליקטתי כל הנ"ל על גירסאות בתניא לפי הע"י, בתקופות שונות וייתכן כי הרשימה אינה מדויקת].

נספח שני: לימוד "עין יעקב" גם בימינו

ב) יש להוסיף, כי בימי רבינו הזקן (וכן בדורות שלפניו ושל אחריהו) הי' נוהג של שיעורי לימוד "עין יעקב" בבתי-כנסת ובתי-מדרש, אולם בימינו קיים נוהג זה רק מעט מאד [ורבותינו נשיאינו הפליאו מאד במעלת לימוד העין יעקב, ויש מזה גם בתורת רבינו, וראה מאמרו של ידידנו ר"י מונדשיין ע"ה במגדל עוז ע' תלו ובפרדס חב"ד גליון ג' ע' 69 ואכמ"ל].

וסברתי פעם כי זהו מפני שאז היה נכון להיות חילוק של לימוד מיוחד עבור בעה"ב פשוטים ולימוד מיוחד עבור ת"ח בש"ס ור"ף כו', משא"כ בימינו נשתנו הטבעים שגם איש הפשוט רצונו ללמוד באותו ספר שבו לומד הרב או הת"ח וכיו"ב, ות"ל כל הספרים נדפסים עם פירוש למתחילים ועם תירגום אנגלי כו' וגם הש"ס נמצא בתירגום וביאורים עבור לומדי דף היומי. ובמעלת לימוד הרמב"ם הזכיר רבינו פעמים רבות אשר כפי הקדמת היד הוא לימוד עבור "כקטן כגדול".

אבל באמת לפי כל דברינו הנ"ל, י"ל עוד שאצל לומדי החסידות נשאר אותו התוכן של לימוד עין יעקב, רק שהוא בצורה אחרת שלומדים אגדות הש"ס עם הביאורים בספרי החסידות, כמו שמפורש בהל' ת"ת לרבינו הזקן שבכלל האגדות הוא גם "ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה".

וראה ס' השיחות תנש"א ח"ב ע' 263, אשר גם בלימוד עין יעקב לאנשים פשוטים הם מקבלים קצת מהעומק של "רוב סודות התורה אשר גנוזין בה".

נספח שלישי: לימוד פנימיות התורה "בטרם יחשך"

ג) בהערות וצינונים על הל' ת"ת לאדה"ז, מאת ש"ב הגר"מ אשכנזי ע"ה ח"ב ע' 182, מביא מקורות לדברים אלו באגה"ק, ובין הדברים מ"ש בסידור האריז"ל (הר"ש) שער כונת הלימוד: "טוב ללמוד מעט אגדה בכל לילה אחר האכילה ורוב רזי התורה רמוזין באגדה ובתיקונים כי היסוד המתקשר בנוקבא נק' אגדה". ובסדר ק"ש שעל המטה כותב: "יזהר מאד ללמוד ולא לישן מיד אחר האכילה אלא ילמוד

קודם ונכון מאד שילמוד דבר שמכפר עוונותיו של אדם ושרוב סודות התורה גנוזין בה והיא אגדה".

ושואל ע"ז בהערות וציונים: לכאורה באגה"ק מבואר שהלימוד בין מנחה למעריב בטרם יחשך, ומאור צדיקים ומסידור האריז"ל נראה שהלימוד בלילה. ע"כ ונשאר בצ"ע.

אך יש לבאר זה ע"פ שו"ע אדה"ז או"ח ס"א ס"ח (מהדו"ק) שכותב ממג"א בשם של"ה "לחבר יום ולילה בתורה ובתפילה הן בבוקר והן בערב" [ועי' בציונים של שוחאט לצוואת הריב"ש סימן פ"ג]. א"כ לפי כל המקורות מתכוונים לדבר אחד כי גם לפי סידור האריז"ל הוא ענין חיבור יום ולילה רק שהם אופנים שונים בחיבור היום והלילה כי גם בלימוד שבאשמורה ראשונה מחברים יום ולילה של האדם הלומד.

[ובאמת מ"ש האריז"ל על חיבור יסוד ומלכות, זהו ג"כ ענין חיבור יום ולילה, ואפשר זהו ג"כ מקור לשו"ע אדה"ז או"ח שם. וכמדומה שיש מזה אריכות באוה"ת ע"פ האספו ואגידה גו' ויל"ע בספר הליקוטים להצ"צ ערך "אגדה". בענין חיבור של יום ולילה עי' לקו"ת ד"ה וידעת היום ויש מזה אריכות באמרי בינה ועוד. ומבואר בכ"מ שהוא ע"י המאור שבפנימיות התורה דוקא].

ועיין מאמר רשב"י בברכות ד"ח ע"ב כי שעות הראשונות של היום עדיין לילה מקרי. א"כ עד"ז לאידך לענין חיבור יום ולילה הנה שעות הראשונות של הלילה עדיין יום מקרי.

זמן שכיבה אצל רוב בני אדם

וי"ל גם כי בברכות ד"ב ע"ב לכמה מ"ד זמן ק"ש "ובשכבך" הוא אפילו לפני צאת הכוכבים. ובצל"ח ופנ"י בברכות ד"ג וד"ד פירשו דזמן צאת הכוכבים הוא זמן שכיבה אצל רוב בני אדם. א"כ אפשר גם באריז"ל מדובר בין מנחה למעריב.

ובפע"ח עצמו שט"ז פ"א כותב "טוב לאדם לישון בלילה" והוא מדבר שם סמוך לתחילת הלילה עיי"ש.

זמן הלימוד בתחילת הלילה או מן חצות וסוף הלילה

ויש לעיין למ"ד לא איברי לילה אלא לשינתא אם לימוד הלילה הוא עוד באור נוגה היום. אך בהל' ת"ת לאדה"ז ע"פ הרמב"ם שלומדים תורה גם בלילה ואכ"מ. ובפוסקים חילקו בין לילות הקיץ ולילות החורף. אך לימוד התורה בלילה ע"פ הזהר הוא מעת חצות לילה ואילך, וכמדומה שנמצא בזהר שכבר מעת דמדומי חמה

השערים ננעלים ונפתחים בחצות, ואין הפנאי לחפש כעת ויל"ע גם בשער הכולל בענין נעילת יוהכ"פ. וראה תרל"ג ח"א ע' קג. ובענין שעיקר לימוד התורה הוא בסוף הלילה לאחר הקימה בחצות האריך בזה בקונטרס "בצרור החיים" מאת ידידנו הגר"א פרידלאנד שי' בחלק כ"א.

הרמז בלשון "תנו כבוד לאלקיכם בטרם יחשיך"

הלשון בתניא "תנו כבוד לאלקיכם בטרם יחשיך" הוא לשון הפסוק בירמי', וברש"י שם מפרש שהיא הוכחת ירמי' לבנ"י להטיב מעשיהם טרם יבוא הגלות, א"כ י"ל שבתניא מרמז ג"כ להאיר ע"י פנימיה"ת בטרם יחשיך הגוף והנפש. ועי' סוף קהלת עד אשר לא תחשך השמש כו'.



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה

האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה

האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'

ומשפחתם שיחיו

דרימער

לעילוי נשמת אשה צנועה וחסודה
יראת ה' וישרה במעשי' עשתה צדקה וחסד
מרת בילא בת התמים ר' חיים יהודא ז"ל גורוויץ
גלב"ע ביום ב' דר"ח תמוז ה'תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
בנה הרה"ח הרה"ת ר' ישראל בער הלוי דור השביעי להגה"ק
החוזה מלובלין זצוק"ל וזוגתו מרת הינדא
ומשפחתם שיחיו גורביץ



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הקדוש ג' תמוז
שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה
ובנם ישראל הירש ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא
שיחיו קלאפמאן
שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



ולזכות

רבקה ראשה, חנה פריידא, ואברהם סיימון שיחיו

קאפפשטיין



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הר' שמואל וזוגתו מרת מרים שיחיו

קאפפשטיין



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר

ובניהם

הת' מנחם מענדל, ליבא, חי' מושקא ודוד שלמה שיחיו

פינסאן

לברכה והצלחה רבה בגו"ר

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה

האמיתית והשלימה ומלכינו בראשינו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח

הר' אהרן הלוי ע"ה

ב"ר הרה"ח הרה"ת הר' אברהם הלוי ז"ל

פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

ת.ג.צ.ב.ה.

שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הר' דוד אליעזר הלוי שיחי'

וזוגתו מרת שרה רחל תחי'

פאפאק

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"ג הרה"ת הרה"ח הדגול והיקר

ר' שימואל נטע הכהן ע"ה

בן להבחל"ח ר' ישראל דוד הכהן שליט"א

גליק

נלב"ע ביום ב' תמוז ה'תשס"ד

תנצ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר

מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל' וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק דוד ע"ה
בן הרה"ח ר' מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

גראנער

שליח כ"ק אדמו"ר באוסטרלי

במשך חמישים שנה

נלב"ע ד' תמוז ה'תשס"ח



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו

מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק רבינו נשיאנו



ולהתברך כאו"א בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה וביר"ש

ובפרט בשליחות הק'

ובכל המצטרך לו בגו"ר בטוב הנראה והנגלה



נדפס ע"י חברי המערכת

הרה"ג הרה"ח - יו"ר המערכת -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



הת' אהרן אייזיק בראנשטיין

הת' מנחם מענדל בראנדזויין

הת' דובער גראסבוים

הת' חנן טייכטל

הת' חיים שובאוו

הת' משה שפירא

שיחיו