

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לט

גליון א [אלף-קלא]

ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה

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

ראש השנה

גליון א [אלף-קלא]

תוכן הענינים

דברי אדמו"ר הרי"צ אודות חיפוש תכלית..... 5

הרב יעקב יהודה לייב אלטיין

גאולה ומשיח

לעת"ל בשבת ר"ח האס יעלו לרגל שתי פעמים..... 6

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

פעולת פסק בית דין על דברים שבעולם..... 13

הרב אליהו זילבערשטיין

דעת הרמב"ם בגדר הקרבה בבמה ע"פ נביא..... 15

הת' שניאור זלמן שיחי' בריכטא

חסידות

אלול - גילוי מלמעלה או עבודת האדם?..... 16

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

תיקון טעות בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו..... 18

הרב משה מרקוביץ

הערות בדרך אפשר - בסה"מ תרע"ח..... 18

הרב יקותיאל גאלדשטיין

כמה הערות בספר התניא (גליון)..... 20

הרב פנחס קארף

הלכה ומנהג

טעם המנהג לתקוע תשר"ת בלבד בתקיעות דמעומד..... 20

הרב אברהם אלאשוילי

- 22תקיעה גדולה.
הנ"ל
- 23הנחת תפילין לאחר קבלת שבת מוקדמת.
הרב מרדכי פרקש
- 30ביאור הנהוג לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית (א).
הרב חיים רפפורט
- 40ברכה על ט"ק ועל שתיית יין בסוכה.
הרב לוי יצחק ראסקין
- 42אמירת י"ג מדות ביחיד.
הנ"ל
- 45בדין מי דבש שבחבית י"ש.
הרב משה מרקוביץ
- 46נייר טואלט ומפת ניילון - תלישתם וקריעתם מהגליל (גליון).
הרב יקותיאל פרקש
- 59בענין להוציא זבוב או שאר פסולת שנפל לקערה בשבת.
הרב וו. ראזענבלום
- 59שיעור לולב - י"א טפחים?
הרב יקותיאל גאלדשטיין
- 61הטעמים לאכילה ושתי' בערב יום הכיפורים.
הרב משה רבינוביץ
- 65שיטת אדה"ז בכלי איסור שנתערב אם צריך לשהות מעת לעת.
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 72תרי קלי בתקיעת שופר.
הת' מרדכי יאיר שחט
- 75יד' לספר תורה (גליון).
הרב ברוך אבערלאנדער

שונות

- 79תחילת רבנות הר"י תומרקין בקרמנצ'וג.
הרב לוי יצחק הולצמן

- 81 לשכנו תדרשו
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 84 פלאן גיני של חצר רומנו
הת' פרץ מאצקין
- 85 שאלות הגאונים בתורת החסידות
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאוחז מיום ב', יב תשרי ה'תשע"ח
"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

דברי אדמו"ר הריי"צ אודות חיפוש תכלית

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בהתוועדות די' שבט תשט"ו ואח"כ במשך שנת תשט"ז, האריך הרבי אודות הצורך של לימוד התורה לשמה וחינוך ללא מחשבות אודות "תכלית".

לתועלת הרבים ובפרט בקשר עם חגיגת קכ שנה להתייסדות תו"ת [ושייך ג"כ להיחידות המופלאה של הרה"ח ר' מרדכי זאיאנץ ע"ה (שנבל"ע לאחרונה) שנתפרסמה] – הנני מעתיק מה שמצאתי בימים אלו בהשגח"פ בין ניירות זקני הרה"ח וכו' משפיע בישיבת תת"ל הרב ישראל ד'זשייקאבסאן ז"ל, והוא חלק מפתק שכתב אל הרבי בקשר לבחור מסויים שכמובן אכ"מ להעתיק, וז"ל הנוגע לעניננו:

בעת שהבאתי את התלמידים דארצה"ב לתו"ת באטוואצק אמר לי כ"ק אדמו"ר נבג"מ בזה ל"ק:

תכלית איז עומק רע און מען דארף אויסווארצלען אז אין תו"ת זאל זיך דער רוח נייט געפינען. דו אלעס מנהל דארפסטו זעהען מסדר זיין יעדער תלמיד אז ער זאל קענען דורכפירן זיין תכלית האמיתי. ודיבר בזה בארוכה ואמר לי זאג איך דאס יעצט דיר דו זאלסט יעדען תלמיד טראכטען ווי מסדר זיין אים ער זאל דורכפירען די כוונה וואס מען האט אים גישיקט אויף דער וועלט.



גאולה ומשיח

לעת"ל בשבת ר"ח האם יעלו לרגל שתי פעמים*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לכאורה זה תלוי בב' הלשונות בפסיקתא

בפסיקתא רבתי (פיסקא א - והיה מדי חודש) איתא: "א"ר יהושע בן לוי כו' אמרו אימתי את מחזירנו לאותו הכבוד הרי כמה זמן שחרב בית חיינו הרי שבוע הרי יובל הרי שבע מאות ושבעים ושבע ועתה הוא כבר אלף ומאה וחמשים ואחד מתי אבא ואראה פני האלהים אמר להם בני בעולם הזה כמה פעמים הייתם עולים (בשנה) לא שלשה פעמים בשנה, כשיגיע הקץ אני בונה אותו ואין אתם עולים שלשה פעמים בשנה אלא כל חודש וחודש ובכל שבת ושבת אתם עתידים להיות עולים שם, כמה שנאמר והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו. ד"א והיה מדי חודש בחדשו והיאך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל חודש ובכל שבת א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו, והיאך הם באין ראש חודש ושבת מסוף העולם אלא העבים באין וטוענים אותם ומביאין אותם לירושלים והם מתפללים שם בבוקר והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופנה וגו' (ישעיה ס' ח'). ד"א והיה מדי חדש והרי שאירע ר"ח להיות בשבת ואמר הכתוב מדי חדש ומדי שבת היאך א"ר פנחס הכהן בן חמא בשם ר' ראובן באים שני פעמים אחד של שבת ואחד של ר"ח והעבים טוענין אותן בהשכמה ומביאין אותן לירושלים והם מתפללים שם בבקר והן טוענין אותן (לבתיהן) [ומחזירים לירושלים] מי אלה כעב תעופנה הרי של בוקר וכיונים אל ארבותיהן (שם ישעיהו ס' ח') הרי של מנחה¹, וצ"ב במאי פליגי לשונות אלו?

(*) לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, נלב"ע ביום חמישי כ"ג חשון תשע"ז, ויה"ר שיקויים היעוד והקיצו ונגנו שוכני עפר והיא בתוכם.

1) וראה גם ילקוט שמעוני ישעי' שם רמז תקיג, ושם ביל"ש רמז תקג תהלים רמז תשמא, וראה רשימות חוברת י'.

וביאר הרבי (נדפס בלקו"ש חכ"א ע"ב 383) החילוק בין דעה הראשונה לדעה השנייה והשלישית דלשון הראשון סב"ל שיש איסור תחומין למעלה מ' ולכן אינו יכול לומר שהעננים מביאים בשבת בוקר, אלא סב"ל שיבואו בערב שבת, משא"כ ב' הלשונות אח"כ סב"ל שהעבים מביאים בשבת בוקר כי סב"ל שאין איסור תחומין למעלה מ'.

ולכאורה נראה גם דלשון הב' חולק על לשון הג', דלשון הב' לא סבירא להו דבשבת ר"ח באים שתי פעמים, ורק ללשון הג' כן הוא וא"כ יל"ע במאי פליגי?

שיחת הרבי דשבת ר"ח נעשו לדבר אחד

והנה בס' תורת מנחם תשמ"ו ח"ב ע' 380 (משיחות ש"פ וארא ר"ח שבט סעי' ד') איתא וז"ל: עפ"ז מובן העילוי המיוחד: שבת ר"ח מורה על חיבור ב' הענינים, דשבת (טבע דקדושה - "מקדשא") ור"ח (חידוש שלמעלה מהטבע) באופן שנעשים ענין אחד, יום אחד כלומר, לא באופן שחלק מסויים ביום שייך לשבת וחלק מסויים ביום שייך לר"ח, כי אם שכל רגע וכל נקודה דיום זה הם שבת ר"ח וענינו בעבודה - נתינת כח מיוחדת לחבר את ב' אופני העבודה ד"תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם" (חיבור הפכים) כלומר, גם בעבודה המסודרת ע"ד הרגיל יהי' ה"שטורעם" והחביבות דדבר חדש, ולאידך, גם ההוספה שבבחינת חידוש תחדור בפנימיותו של האדם ותתעצם עמו, כמו עבודה שהורגל בה תמיד.

דוגמא לדבר - בהלכה: "כל עבודות יוה"כ אינן כשירות אלא בו" - בכהן גדול (רמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ב) כלומר שנעשה חיבור ואחדות ד"תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם" שכולם חדורים בקדושה המיוחדת דיוה"כ"פ, שלכן נעשים בכה"ג דוקא. עכ"ל.

וראה אור שמח (הל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א) וכן בס' משאת משה (קדשים סי' ל"ב) שביארו הטעם דסב"ל להרמב"ם שהן התמידין והן המוספין (כשחל יוה"כ"פ בשבת) נעשים ע"י הכהן גדול דוקא, דזהו משום דמבואר בובחים (צא, א) דאיבעיא שם תדיר ומקודש איזה קודם ורוצה לפשוט מהדין דבשבת ר"ח, מוסף של שבת קודם לשל ר"ח, הרי תדיר קודם [ופירש"י ש"מוספי ר"ח - מקודשין משל שבת דאיקרי מועד] ודוחה הגמ' אטו ר"ח רק לדידיה אהניא ולא לשל שבת הרי ר"ח אהניא גם לשבת שמוסיף בו קדושה, נמצא דבקרבת מוסף של שבת יש בו המעלה הן מצד שהוא תדיר והן מצד שהוא מקודש ולכן הוא בא קודם, ועפ"י - מבאר באור שמח - כיון דבקרבת מוסף של שבת יש בו גם קדושת יוה"כ"פ לכן ה"ז צריך להיות רק ע"י הכהן גדול.

נמצא מזה דביוהכ"פ חל קדושה יתירה על התמידין מקדושת יוהכ"פ, ועד"ז על מוספי שבת חל קדושת יתירה של יוהכ"פ ולכן צריך עבודה זו להיות ע"י הכן גדול דוקא, וכן הוא בשבת ר"ח וזהו ע"ד שנתבאר בהשיחה.

אם צריך מה"ת שכל העבודות ביוהכ"פ יהיו ע"י הכה"ג דוקא

ובאמת פליגי בזה הראשונים, שהריטב"א יומא יב, ב (בד"ה ה"ג) כתב וז"ל: ובשם רבינו הגדול (הרמב"ן) אמר לי שהיה סובר דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול טפי, ורבנן שוו חובה בכהן גדול אף בתמידין, ולא התירו אלא דברים שאינם עיקר עבודה כאותה שאמרו (ל"א ב') קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו, וכגון להפך במזלג, ולהזמין איברים להעלותן, והיכא דכהן גדול חלוש עושין עבודת תמידין אף בכהן הדיוט עכ"ל. וכ"כ בתוס' הרא"ש יומא לב, ב, "וכל עבודת יוהכ"פ אינן כשרות אלא בו. ומדרבנן, דאפילו שחיטת פרו איכא למ"ד לקמן בפרק טרף בקלפי שכשרה בזר, וכ"כ בתוס' שם ד"ה אם ובתוס' ישנים שם, ועי' רש"ש יומא יב, א, ברש"י ד"ה פשיטא שהארין בזה, ומביא ראי' מתוס' חולין כט, ב ד"ה א"כ דמשמע ג"כ שהוא מדרבנן, וכן מיומא ע, ב, וברש"י שם עיי"ש בארוכה, נמצא לשיטתם דאין זה אלא מדרבנן, ועי' בס' גחלי אש בדיני עבודת יוהכ"פ סי' י"ג, ובס' ישועות מלכו (קריית ארבע) ברמב"ם שם.

ובמנ"ח (מצוה קפה) כתב וז"ל: הנה עבודת כל יום [ביוהכ"פ] כשר אף בכהן הדיוט רק דמצוה בכה"ג ועבודת הלילה דהיינו תרומת הדשן לכתחלה נמי בכהן הדיוט, שכ' הר"מ בפירוש דביוהכ"פ מפיסין לתרומת הדשן. ודעת רז"ה דאף עבודת הלילה דהיינו תרומת הדשן ג"כ בכהן גדול.. ויש שיטות² הסוברים דאף בדיעבד פסול בכהן הדיוט, אפי' עבודת כל יום רק הכל בכה"ג. וע' ברז"ה וברמב"ן יומא עכ"ל³.

דברי הרבי נ"ע בזה

וראה בס' ברשימות הרב"ש (ערב יוהכ"פ תרע"א) וז"ל: בערב יו"כ"פ בסעודה המפסקת דיבר כ"ק שליט"א אודות העבודה של כהן גדול ביום הכפורים והי' החקירה בזה אם כל העבודה הי' צריכה להיות על ידו דוקא, (היינו הקרבת הקרבן של כל השנה

(2) ראה מים חיים ומעשה רוקח ברמב"ם הל' עבדת יוהכ"פ פ"א ה"ב, ובאור שמח שם פ"ד ה"א שזהו שיטת הרמב"ם.

(3) ומדבריו משמע דרוב הראשונים סב"ל דבעבודות של כל יום ביוהכ"פ אי"צ כהן גדול מן התורה; וכבר עמד על זה בס' דברות משה שיעורים יומא סי' ב'.

כמו הקרבת שני תמידין שבכל יום ותרומת הדשן והקרבת הקטרת והטבת הנרות, וכדומה לזה. ובכללות כמו שמוזכר ב"אביי הוה מסדר סדר המערכה" המובא בדברי רז"ל במס' יומא, או שדוקא העבודות של יוהכ"פ הי' צריכות להיות דוקא בו ועל ידו, משא"כ שאר העבודות שבכל יום לא הי' מוכרח להיות על ידו דוקא, כי אם בשאר הכהנים אפילו הדיוט, ומכל שכן הסגן שהי' שני לו, שהיו מזמינין לו שבעה ימים קודם יוהכ"פ כמבואר במשנה פ"א דיומא מ"א)

ודברנו ביחד עם כ"ק שליט"א הרבה מזה, ובמוצאי יוהכ"פ דיבר עוד מזה ואמר שראה ברמב"ם (הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ב) ובכסף משנה שעל הרמב"ם מדברים הרבה מזה. ועוד אמר שראה בספר קדמון מזה.. ויש דעה אחת שמעכב מדאורייתא ממש שדוקא כל העבודות היו צריכות להיות על ידו דוקא ויש עוד דעה שזה רק מדרבנן, אבל מדרבנן מעכב זאת, ויש עוד דעה שלישית שאפילו מדרבנן זה רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם עשאו כהן אחר אינו מעכב כלל.. עכ"ל.

ובס' חסד לאברהם על הרמב"ם (הל' עבודת יוה"כ שם) להג"ר אברהם תאומים כתב דלכאורה קשה נהי דקדושת היום דיוה"כ גורם דבעי כה"ג בכל עבודת היום, אבל עבודת תמידין ומוספין מהיכי תיתי נימא דלבעי כהן גדול? ואמינא טעמא דמילתא ע"פ מה דאמרינן בזבחים ז', ב, איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהן קודם ובעי למפשט מהא דתמידין קודמין למוספין ואף דמוספין קדישי טפי, ודחי אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני, ולא איפשיטא האיבעיא שם, ומעתה חזינן עכ"פ שם דקדושת היום גורם תוספת קדושה גם בתמידין ושאר קרבנות של כל יום, וא"כ שפיר מובן דקדושת יוה"כ גורם שגם בעבודת של כל יום בעי כהן גדול ביוה"כ.

-אבל ממשך - דכל זה הוא רק אי אמרינן מקודש עדיף מתדיר, אבל אי נימא דתדיר קודם שפיר י"ל דהיינו טעמא דתמידין קודם למוספין, משום דתדיר ומקודש תדיר קודם, אבל לדעה זו לא נימא דאהני כלל קדושת שבת לעבודת של כל יום עכ"ד עיי"ש בארוכה. הרי מבואר בדבריו דהא דקאמר בזבחים דאהני גם קדושת היום גם לתמידין וכו' אינה סברא מוכרחת, אלא דתלוי בתדיר ומקודש איזה קודם, ורק אם נימא דמקודש קודם צריך לומר סברא זו.

ולפי"ז יש מקום לומר דבזה גופא פליגי הראשונים הנ"ל אם גם העבודות של כל יום צריך כהן גדול ביוהכ"פ מן התורה, דאי נימא דקדושת יוהכ"פ אהני על כל העבודות צריך כהן גדול דוקא משא"כ אי לא נימא דאהני אי"צ כהן גדול דוקא.

אם יש חיוב קידוש לחולה ביוהכ"פ שחל בשבת

ובאור שמח שם מסיק לפי דבריו, שלכן יוהכ"פ שחל להיות בשבת ויש חולה שצריך לאכול לא יקדש, כיון דגם מצד שבת אסור בו לאכול עיי"ש, וביאור הדבר דכתב בשו"ע או"ח סי' תרי"ח סעי' י' בחולה האוכל ביוהכ"פ דכשמברך ברכת המזון צריך להזכיר של יוהכ"פ ולומר יעלה ויבא, וכתב המג"א שם ס"ק י' אבל אינו מקדש כי לא תיקנו קידוש כלל ביוהכ"פ, ובהגהות רע"א שם כתב וז"ל: אפשר שזהו רק ביוהכ"פ בעלמא, כיון דקידוש יו"ט דרבנן לא תיקנו כלל קידוש ביוהכ"פ, אבל ביוהכ"פ שחל בשבת דחיוב עליו לקדש מדאורייתא כו' ממילא גם שבת זה בכלל וזה החולה חל עליו החיוב דשבת כו' עכ"ל, אבל בשו"ע אדה"ז שם סעי' י"ח כתב: "חולה שאכל ביום הכיפורים ונתיישבה דעתו בענין שיכול לברך ברכת המזון צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בבונה ירושלים ואם חל בשבת יאמר ג"כ רצה אבל אינו צריך לבצוע על שתי ככרות וגם אינו צריך לקדש על היין ולא על הפת משום שלא תקנו חכמים דברים אלו ביום הכיפורים" הרי מפורש דסב"ל דאפילו כשחל בשבת לא יקדש עיי"ש, והביאור בזה י"ל כנ"ל, דכיון דקדושת יוהכ"פ חל גם על השבת נמצא דגם מצד קדושת השבת עצמו אסור לאכול בו כנ"ל, [והוא אוכל רק מצד פקו"נ בלבד], במילא לא שייך גם אז קידוש על הכוס גם מצד שבת, אבל אי לא נימא סברא זו י"ל כדעת הגרע"א דבשבת יקדש מצד החיוב דשבת⁴.

ובשו"ת צ"צ או"ח סי' ל"ו הקשה השואל וז"ל: לפמ"ש בתשו' הרשב"א סי' תרי"ד דהרמב"ם פ"א מהל' שבועות ה"ו ס"ל דמן התורה מחוייבים בשבת לאכול כזית פת כמו בלילה ראשונה דפסח. א"כ לריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת יהיה מחוייבים לאכול כזית פת ביוהכ"פ דהא שיעור אכילת יוהכ"פ הוא בככותבת שהוא גדול מכזית וזה פלא עכ"ל, היינו דלפי ריש לקיש דסב"ל דחצי שיעור מותר מן התורה א"כ ביוהכ"פ שחל להיות בשבת יצטרך לאכול כזית פת, לפי מ"ש הרשב"א בשו"ת סי' תרי"ד לשיטת הרמב"ם (הל' שבועות פ"א ה"ו) דכזית פת בשבת הוא חיוב מן התורה, ולכן אף דשבועה חלה על איסור דרבנן, מ"מ כשנשבע שלא יאכל בשבת אין השבועה חלה וה"ז שבועת שוא כדפסק שם הרמב"ם משום דסב"ל שיש חיוב מן התורה לאכול כזית פת בשבת כמו שיש חיוב לאכול כזית מצה בפסח וכו' עיי"ש, וכיון דלגבי יוהכ"פ ה"ז חצי שיעור כי השיעור הוא בככותבת, א"כ למה לדידיה לא עושים כן?

(4) וראה גליון אלף קכט ע' 67 מ"ש בענין זה הרה"ת הנעלה וכו' ר' משה אהרן צבי שי' ווייס.

ובתו"ד תירץ הצ"צ וז"ל: דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם ביוהכ"פ והיינו אף כשחל להיות בשבת. א"כ ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ. שהרי המצוה להתענות הוא הפך העונג מאכילה ושתייה, וסתם אכילה דשבת הוא כמה ביצים דמוכח מעומר לגולגולת דמן. שע"ז נאמר אכלוהו היום כו'. וביוהכ"פ שחל להיות בשבת צוה הקב"ה דוקא להתענות. א"כ אין שום מצוה מה"ת אף על אכילת כזית לבד בשבת דיוהכ"פ. דאין חיוב לאכול כזית אף להרמב"ם אלא בשאר שבת שהמצוה לאכול בו ולקדש על היין. משא"כ בשבת דיוהכ"פ שהמצוה להתענות א"כ אין שום מצוה ח"ו אף באכילת כזית לבד. וא"כ אין כאן שום מצוה שתדחה אף חצי שיעור לר"ל, מאחר שבשבת דיוהכ"פ בטל מ"ע זו והמ"ע הוא להפך לענות נפש כו' עכ"ל.

דעל פי מה שנת' לעיל מבואר יותר דברי הצ"צ, דאין הפירוש דיוהכ"פ שחל בשבת יש בו ב' ענינים נפרדים ובמילא יש הו"א דמצד שבת נשאר החיוב של עונג אלא דגם השבת מיוחד ביוהכ"פ שבשבת עצמו יש בו יוהכ"פ, ובמילא מובן דגם מצד השבת עצמו לא שייך חיוב עונג.

ובשיחת שבת בראשית התועודות ב' תשד"מ (תורת מנחם ע' 377) חקר הרבי בנוגע ליוהכ"פ שחל בשבת האם שייך לקבל תוספת שבת בלי תוס' יוהכ"פ וכך להיפך, או דאי אפשר לחלק ביניהם דמיד שמקבל תוס' על אחד מהם במילא חל התוס' גם בהשני עיי"ש

ולפי מה שנת' לעיל י"ל דאי נימא שהם ענינים נפרדים שחלים ביום אחד שייך לומר שאפשר לקבל רק אחד מהם בלבד, אבל אי נימא שהם נעשים יום אחד ונקודה אחת, מסתבר לכאורה לומר דאי אפשר להפריד ביניהם לקבל תוס' רק על אחד מהם.

תפלת שחרית של ר"ח האם היא תפלה אחרת משאר הימים

ועי' בתוס' ברכות כו, ב, שכתבו בשם רבינו יהודא דאם אחד טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה, לא יתפלל ערבית שתיים, דלמה יתפלל עוד הרי בכל אופן לא יוכל להזכיר בערבית של ר"ח, ושמונה עשרה הרי כבר התפלל, ואח"כ כתבו דבהרי"ף לא משמע כן אלא אפי' היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת עיי"ש בדבריהם, ועי' גם ברא"ש שם (פ"ד סי' ב') שכתב ג"כ כדעת רבינו יהודא, וממשיך שחכמי פרוניצ"א חולקים על זה שצריך להתפלל ערבית שתיים כיון שלא יצא ידי חובתו בתפלה זו הרי זה כאילו לא התפלל כלל ולכן מתפלל ערבית שתיים אף שלא יזכיר של ר"ח עיי"ש.

ובשו"ע אדה"ז סי' ק"ח סעי' י"ז הביא ב' הדעות וז"ל: טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת אע"פ שלא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולהתפלל

אם הוא נזכר מבעוד יום מ"מ אם לא נזכר עד שחשכה א"צ להתפלל ערבית שנים שהרי בערבית ג"כ לא יתפלל רק י"ח של חול כמו שהתפלל במנחה ולא ירויח כלום בתשלומין אלו ויש אומרים שכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאלו לא התפלל כלל שצריך להתפלל ערבית שנים והדבר מוכרע ולצאת ידי ספק יתפלל הב' בתורת נדבה וא"צ לחדש בה דבר שכיון שמתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזה כמ"ש בסי' ק"ז וכן אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש ובליילה אינו ראש חודש הביא ב' דעות אלו ומסיק שהדבר מוכרע ולכן יתפלל תפלת ערבית הב' בתורת נדבה וכו' עכ"ל.

ויש לבאר פלוגתא זו עפ"י הנ"ל דאי נימא שהם ב' דברים נפרדים, נמצא תפלת שחרית של חול הוה תפלה מצ"ע אף כשלא הזכיר מעין המאורע דר"ח, ואה"נ באופן שכשיתפלל עוד הפעם צריך להזכיר מעין המאורע, כי כן תיקנו שצריך להזכיר בתפלתו מעין המאורע, אבל בדין הנ"ל דבכל אופן לא יוכל להזכיר של ר"ח בערבית לא יתפלל כיון שתפלת חול כבר התפלל, אבל אי נימא כנ"ל שנעשו לדבר אחד נמצא דגם תפלת חול הוה תפלה של ר"ח, היינו דנוסח תפלת יום זה שונה משל חול, וכשלא הזכיר שם ר"ח הרי זה כאילו לא התפלל כלל, כיון שתפלה זו של חול הוה גם של ר"ח, וזהו טעם הדיעה דמ"מ צריך להתפלל ערבית שנים כיון דזהו כמו שלא התפלל תפלת מנחה כלל.

ולפי כל זה יש לחזור ולבאר ב' הדעות שבפסיקתא, דמשמע דרך לפי לשון הג' יבואו ב'פ בשבת ר"ח, משא"כ ללשון הב' משמע שיבואו רק פ"א ואי"צ שתי ביאות, די"ל דלשון הב' סב"ל דכשחל ראש חודש בשבת הן נעשים למציאות אחת ממש (כפי שנת' בהשיחה הנ"ל) דקדושת ר"ח אהני ליה גם לשבת כנ"ל, ולכן מספיק ביאה אחת לשניהם, משא"כ לשון הג' סב"ל שהם ב' דברים נפרדים ובמילא יהיו שתי ביאות נפרדות שבאים בבוקר וחוזרים לבתיהם ואח"כ באים עוד הפעם.



תורת רבינו

פעולת פסק בית דין על דברים שבעולם

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"ה עמ' 127 מבאר כ"ק אדמו"ר מאמור רז"ל על הפסוק "לא תסור מכל אשר יגידו לך ימין ושמאל" שאפילו אם אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין מחוייב לשמוע אליהם. שלכאורה קשה (כפי שהקשו במפרשים ושו"ט בזה בראשונים ואחרונים) שאיך שייך שתצווה התורה שנציית לפסק דין שאינו אמת. ומבאר שם שמצד 'מאן מלכי רבנן' יש לחכמים כח שהימין ישתנה לשמאל. ודוגמא לזה ממ"ש בירושלמי על פסוק לא-ל גומר עלי, שיש כח לבי"ד לשנות טבע העולם ע"י פסק דין שלהם. ועד"ז יש להם כח לשנות את השמאל לימין.

ובהערה 28 "ועפי"ז י"ל דימין ושמאל שבנדו"ד הוא לא רק ימין ושמאל דדיני התורה. . כי אם גם בנוגע לטבע. ועדיין צ"ע".

דהיינו שטבע הרע גופא שמוטבע בדבר האסור משתנה להיתר. שמשלש קליפות הטמאות נשתנה לק"נ. ועי' קונטרס כ"ב שבט ה'תשנ"ב.

ויש להעיר מדרשות הר"ן דרשה יא ששאל שאלה זאת. דאיך אפשר להתיר לאכול דבר שבאמת אסור, רק מחמת שהבי"ד פסק שהוא מותר. והרי טבע המזיק שבמאכל לא ישתנה ע"י פסק המוטעה של הבי"ד וממילא המאכל יוליד הפסד בנפש ע"י אכילתו? ומתרץ שם:

והנה יש כאן מקום עיון, והוא כי זה ראוי שיימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצוות התורה כלל אלא כולן נמשכות אחר הרצון לבד. ולפי זה אחר שהדבר עצמו איננו ראוי להיות טמא או טהור דרך משל אבל מה שטימאתו או טיהרתו נמשך אחר הרצון לבד. הנה אם כן לפי זה הדרך, הנמשך אחר כל מה שינוחו בו חכמי הדור שאי אפשר שיהיו דבריהם על היפך האמת, ואי אפשר שיימשך מהעניין ההוא בנפשותינו דבר מגונה כלל.

אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת אבל נאמין שכל מה שמנעתהו התורה ממנו, מזיק אלינו ומוליד רוע בנפשותינו ואע"פ שלא נדע סיבתו. לפי זה הדעת, אם כן כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור, מה יהיה? הלוא הדבר ההוא יזיק

אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול ואע"פ שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. כאילו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה והוא על דרך משל חם במעלה רביעית שאין ספק שלא תימשך פעולת הסם בגוף כפי מה שיסכימו בו הרופאים. אבל כפי טבעו בעצמו כן הדבר שאמרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר זה אי אפשר רק על צד הפלא. והיה ראוי אם כן יותר שנימשך בזה על פי מה שיתברר לנו מצד נביא או בת קול שעל זה הדרך יתברר לנו אמיתת הדבר בעצמו.

התשובה בזה . . ואני סובר עוד, שאי אפשר שיימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האסור ושיאמרו בו שהוא מותר. לפי שהתיקון אשר יימשך בנפש מצד ההכרעה למצות החכמים מורי התורה הוא הדבר היותר אהוב אצלו יתברך, כאומרו הנה שמוע מזבח טוב. בתיקון ההוא יסור הרוע אשר היה מעותד להתיילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא.

דהיינו כשיימשך האדם אחר מצות הסנהדרין, גם כי ישגו ויורו בדבר האמור שהוא מותר, הימשכו אחר עצתם והיותו נמשך לדבריהם, ימיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור והוא ולכן ציוותה התורה ואמרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו אליך ימין ושמאל. ומלשונו משמע שע"י שיקיים המצוה לשמוע לפסק הבי"ד, בזה ימלא את החסרון שנולד ע"י אכילת האיסור.

אך למ"ש בהשיחה יתורץ קושייתו בפשטות, דאין כאן איסור כלל כי גם טבע הרע נשתנה לטוב.

אך עי' בדברי הר"ן שהביא דוגמא לזה מבריאות הגוף, וז"ל:

וכיוצא בדבר הזה בעצמו יקרה בגוף כי המאכל המזיק כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה מחשבתו תפעל במאכל ההוא ויסור ממנו היזקו אם לא שיהיה מופלג (כנראה כוונתו למה שנקרא היום 'אפקט פלסבו').

והנה לפי המשל הי' נראה שבאמת נשתנה הרע עצמו לטוב. אך בהערה בהשיחה מסיים 'ועצ"ע'.



דעת הרמב"ם בגדר הקרבה בבמה ע"פ נביא

הת' שניאור זלמן שיחי' בריכטא

תלמיד-שליח תות"ל אנטוורפן

א. בלקוטי שיחות חלק יד בשיחה לפרשת שופטים (עמ' 70 ואילך) דן כ"ק אדמו"ר בגדר היתר הקרבת קרבן בבמות בחוץ ע"פ נביא.

בשיחה שם מביא את דעת הגאון הרוגוצ'ובי (צפע"נ מתנות עניים פ"ב הי"ח) שכתב שזוהי מחלוקת הבבלי והירושלמי, שמדברי הבבלי במסכת יבמות (צ, ב) "אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצוות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל הכל לפי שעה שמע לו" מובן שס"ל שהיתר זה הוא חלק מההיתר הכללי של 'אליו תשמעון' שצריך לציית לדברי נביא גם כשמתיר את איסור בתור הוראת שעה, ומדברי הירושלמי (מגילה פ"א הי"א) "אין הבמה ניתרת אלא בנביא . . אליהו מקריב בשעת איסור הבמות, אמר רבי שמלאי דבורא א"ל ובדברך עשיתי – ובדיבורך עשיתי" משמע שס"ל שהיתר זה הוא היתר בדיני במות, שבאיסור הבמות והקרבת קרבן בחוץ יש היתר – כאשר נעשה ע"פ נביא (ובלשון הרוגוצ'ובי: "דזהו דין דעפ"י נביא יכולין להקריב בבמה בשעת מקדש ואין עוליו שם שחוטי חוץ כלל והוה קרבן").

החילוק בין שני הצדדים הוא האם בשעת הקרבת הקרבן בבמה ע"פ נביא עוברים בעצם על איסור הקרבה בבמה אלא שאיסור זה הותר בתור הוראת שעה, או שמלכתחילה הקרבה בבמה לא נאסרה כאשר נביא מורה לעשותה.

לאחר מכן בשיחה חולק כ"ק אדמו"ר על הגאון הרוגוצ'ובי ומוכיח מסיום מסכת זבחים שאף הבבלי ס"ל שזהו דין בהלכות במות (וראה עמ' 75 שם בבאור דברי הגמ' ביבמות), ומוסיף בהערה 36 שם: "וכן היא שיטת הרמב"ם. ואדרבה, יש להעמיס בלשונו שמרמז גם לזה (שכן ניתן מתחילה) – "לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם כו' אבל אני אקריב היום בחוץ כו'" (הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג), הרי שמתחילה לא נאסר זה".

וגם בזה חולק על הגאון הרוגוצ'ובי שכתב שהרמב"ם ס"ל כפי שלמד בבבלי.

ב. לכאורה צ"ע בדברי כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם ס"ל שהיתר הבמות הוא דין בהלכות במה ומלכתחילה לא נאסר כשנעשה ע"פ נביא, דבריש הלכות בית הבחירה ששם מפרט הרמב"ם את סדר ההשתלשלות וכו' של היתר הבמות, כותב שכיון שנבנה בית המקדש נאסרו הבמות ולא מזכיר אפילו ברמז דין הנ"ל שע"פ נביא לא נאסר, דזה לשונו שם: "כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו

ושחלקו. ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים. . כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה; ולא מסתבר שבהלכות יסודי התורה ירמזו אודות דין זה ובמקומם של הלכות במות – ריש הלכות בית הבחירה – לא יכתוב כלל אודות דין זה.

גם קשה על עצם הדיוק בלשון הרמב"ם, דהרי אם לומדים שבמה מעולם לא נאסרה כשנעשית ע"פ נביא – מותר להקריב בבמה ע"פ נביא אף כשאנו בתור הוראת שעה, וכלשון כ"ק אדמו"ר בשיחה (אות א): "לדעת הירושלמי הרי זה דין בדיני במה, שע"פ נביא נפקע האיסור של הקרבה בבמות בשעת מקדש והרי הן מותרות כמו שהיו מותרות טרם ביאתן של בני לירושלים" – והרי הרמב"ם כותב שם "לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם. . אבל אני אקריב היום בחוץ", ומשמע ברור מלשונו שהיתר הבמה שע"פ נביא הוא אך ורק בתור הוראת שעה.

וכן מופיע בהנחת השיחה בתורת מנחם (שיחת כ' מנ"א תשכ"ט ס"ב): "לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם. . אבל אני אקריב היום בחוץ", והיינו, שאליהו עצמו אומר שהאיסור דשחוט חוץ בתקפו עומד גם עתה, אלא שישנה 'הוראת שעה' שנאמרה בנבואה, שכדי להציל את בני מנביאי הבעל שהתאספו בהר הכרמל, צריך לבנות שם מזבח ולהקריב קרבן".

ואולי בגלל כהנ"ל סיים כ"ק אדמו"ר בהערה שם "אבל ראה לעיל הערה 10 שי"ל שכוונתו שאף שעובר על ד"ת מ"מ ה"ז הותרה", והיינו שיתכן שאכן הרמב"ם ס"ל שהיתר הבמה ע"פ נביא נכלל בדין 'אליו תשמעו' ולא שהותר מלכתחילה, וכפי שהרוגצ'ובי למד בדעת הרמב"ם.



חסידות

אלול – גילוי מלמעלה או עבודת האדם?

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
משפיע בנחלת הר חב"ד

במאמר ד"ה אני לדודי תשכ"ו (נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק ד) אות ב', מבאר שהגילוי די"ג מדות הרחמים שבחודש אלול, הם לכאול"א מישראל, גם

להרחוקים ביותר, אבל הם אינם מעוררים את האדם, (ולא כמו בר"ה ויוהכ"פ שהגילוי מעורר את האדם), כ"א הם רק בבחינת נתינת כח – וכפי שמבאר זאת בהמשל דמלך בשדה, דע"י שהמלך בשדה הר"ז נותן כח לבוא להקביל את פני המלך, אבל הרצון לצאת אל המלך זהו מהאדם עצמו, ולכן הר"ז אני לדודי.

וגם אח"כ באות ה', לאחר שמבאר את הענין דפנים יפות ופנים שוחקות, דפנים שוחקות זהו התענוג (שחוק) דהמלך עצמו, שזהו עצמות התענוג, תענוג עצמי הבלתי מורכב, ומבאר שזהו התענוג בעצם עם ישראל ולמעלה מהתענוג דמצוות ואפילו מהתענוג דתשובה של בני", וזה מעורר את התענוג העצמי שבישראל באלקות, וזה נותן לו כח עוד יותר להתגבר על כל המניעות ולשוב בתשובה שלימה, הנה גם שם כותב שהגילוי הוא להמתעורר ברצון לתשובה.

ולאח"ז שואל באות ו', דא"כ אי"ז רק נתינת כח אלא גם מעורר את האדם, ובהמשך לזה שואל עוד יותר דגם עצם העובדה שהמלך בשדה הוא מעורר את האדם – וא"כ איך זה שאלול הוא אני לדודי.

(ועונה ע"ז שאי"ז מעורר כפשוטו, כי בעצם יהודי רוצה את עצמות א"ס ב"ה, רק שיכול להיות שזה לא יהיה בגילוי, ובאלול שהמלך בשדה ומקבל בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות, זה מעורר ומגלה את הרצון העצמי של הישראל).

ע"כ מתוכן המאמר.

ולכאורה צ"ע מהי השאלה, הרי אמר בפירוש שהגילוי הוא רק להמתעורר ברצון לתשובה, א"כ לכן הר"ז נקרא אני לדודי.

ואולי אפ"ל דמ"ש שזהו רק להמתעורר ברצון לתשובה, אין הכוונה דוקא רצון גלוי חזק ופרטי, כ"א רצון כללי, (וע"ד מ"ש לעיל באות ד' "אלו שהם רוצים ואין בכחם להתגבר ע"ע להביא זאת בפועל") – ולכן ע"ז שואל, כיון שרצון זה הוא כללי ביותר, ורחוק מאד מהבפועל, א"כ הפעולה של הי"ג מדה"ר בו נקרא בעצם מעורר ולא רק נתינת כח, ומדוע זה נקרא אני לדודי, (וע"ז עונה כדלעיל דאי"ז נקרא מעורר, כ"א שעל ידו מתגלה עצם הרצון של הישראל, ולכן הר"ז נקרא אני לדודי).

ובכללות הענין צ"ע, האם היגמה"ר שבחודש אלול פועלים רק על מי שרוצה, ואלו שאינם רוצים אי"ז פועל בהם כלל, או נאמר דבעצם כל יהודי רוצה, דהרי רשעים מלאי חרטות, היינו שבעצם הם רוצים באופן כללי להתקרב אל הקב"ה, וא"כ הגילוי די"ג מדה"ר שבחודש אלול הוא פועל על כל ישראל. ועצ"ע.



תיקון טעות בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ד"ה אר"ע אשריכם (עמוד תקח במהדורה החדשה) מבאר ענין פנים בפנים דיבר ה' עמכם, שפנימיות התורה נמשכה בפנימיות דנש"י, וממשיך "ע"י הברור דעה"ד כו" (וכן הוא גם בדפוסים הישנים עמוד שפו).

ולכאורה אינו מובן מה ענין ברור עץ הדעת כאן?

אך באמת היא טעות הדפוס, וצ"ל "ע"י הדיבור דעה"ד (-דעשרת הדברות) (וכ"ה בצילום כתי"ק).

והשתא אתי שפיר.



הערות בדרך אפשר - בסה"מ תרע"ח

הרב יקותיאל גאלדשטיין

תושב השכונה

לקראת שנת ה'תשע"ח הבעל"ט, מצורף פה כמה הערות והארות בדרך אפשר בספר המאמרים תרע"ח. וכידוע שכ"ק אדמו"ר תמיד מציין החשיבות של שנה של מספר שלם (שנת הק"ן, מאתים שנה וכו' וכו'). ויש להעיר שהרבה מאמרים של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מיוסדים על המאמרים של שנה זו.

(א) בד"ה כנשר יעיר וגו', (עמוד כג ואילך) בעמ' כו, מבאר בענין העליות דשבת, ששוכת הקב"ה מבחי' הדיבור, בחי' החיצוני, "וידוע הקושיא ע"ז איך הוא קיום העולם, והרי אם הי' מסתלק החיות כרגע הי' חוזר העולם לאין ואפס, והתי' הוא שאע"פ ששבת מבחי' הדיבור, אעפ"כ החיות נמשך לעולם מהמחשבה כו", בחי' הפנימי, וממשיך, דקושיא זו מקשים ג"כ על ליל ר"ה, שמסתלק החיות לשרשו, עד שלמחר ממשיכים מחדש ע"י השופר והתפילות, ותי' שההסתלקות הוא רק בפנימיות, אבל בחיצוניות אין הסתלקות, ומשם נמשך החיות, וכמשל אדם שטרוד במח' ואעפ"כ יכול לעשות איזה מלאכה בידו כו', ומסיים "וי"ל דכמו"כ בשבת העלי' הוא בבחי' הפנימיות והמשכת החיות הוא בבחי' החיצוניות כו' ". עכ"ל.

ובשולי הגליון מציינים על 'בשבת' ש"כ"ה בגוכי"ק ואוצ"ל: בר"ה' ע"כ. היינו דלכא' ההסתלקות בפנימי' והמשכת החיות מצד החיצוני', זהו הביאור בנוגע ר"ה ולא בנוגע לשבת.

ולענ"ד אולי יש לומר שהנכון הוא הגירסא שלפנינו, כי ה'וי"ל' אינה סיום למ"ש לפנ"ז [להסביר הדמיון להמשל דמחשבה באדם וכו'], אלא התחלת ענין שלאח"ז, וכמו שממשיך מיד לאח"ז, "והענין הוא . . ." ובהמשך הענין, "שבשבת מקבלים העולמות מבחי' חיצוני' א"ק, והעלי' והשבייתה היא בבחי' הפנימי' דוקא כו'", וממשיך שם לתווך ב' עניינים אלו [שלכא' סותרים זל"ז]. ועפ"ז יומתק יותר הלשון "וי"ל דכמו"כ בשבת", שהוא אכן חידוש, דלא כמו שנת' עד עכשיו, משא"כ אם מדבר על ר"ה מהו ה' "וי"ל", הרי כך מפורש בהדרושים, ומהו החידוש?

(ב) בד"ה ויאמר ה' אליו ע' קלג, מביא וז"ל "ואי' בירושלמי רפ"ט דברכות אריב"ל בשעה שברח משה מלפני פרעה נעשה כל האוכלסין שלו, מהן אלמים ומהם חרשים ומהם סומים, אמר לאלמים היכן משה ולא היו מדברים, אמר לחרשים ולא היו שומעים, אמר לסומים ולא היו רואים" וממשיך, "וצ"ל למה הי' צריכים ללקות כל האוכלסין וכו', והי' בנקל יותר לעשות שמשא לא הי' נראה להם שהוא השינוי באדם, ולא לעשות השינוי בכל האוכלסין וכו' "עכ"ל. ובפשטות הכוונה בתיבת "באדם" היינו להיות הנס באיש א' ולא בהרבה אנשים, וכמו שמפורש בד"ה זה תשי"ט, ועפ"ז אולי צ"ל "באדם א'".

ואדאיתנא להכי אוסיף מדיילי עוד כמה הגהות בדרך אפשר שלא צויינו בהנדפס:

(1) בדף י"ד שו"ה מ"ה', במקום '[יש ודבר] מ"ה' אוצ"ל מ"ה' [בלי סימני ר"ת] (ואולי נשתררב ממ"ש לפנ"ז בקשר לחכ' שהוא בחי' מ"ה).

(2) בדף ל"ו שו"ה דהנה', במקום 'הרי רק האותיות' אוצ"ל 'הרי זה רק האותיות'.

(3) שם שו"ה 'כמו שהן', הוא מוצא ומפריד לגמרי' לכא' הניקוד הוא מ'מוצא' ואוצ"ל מ'מוציא' ביו"ד.

(4) בדף ע"ח שו"ה 'דיעקב', במקום 'להיות בחי' ת"ת' אוצ"ל 'להיותו בחי' ת"ת'.

(5) בדף פ' שו"ה דגילוי, הר"ת של 'מג"א' הוא 'מגילוי אליהו'.

(6) בדף קכ"ז בשורה ראשונה במקום 'דיש בצירופו הוי' אוצ"ל 'בצירופי הוי'.

(7) בדף קכ"ט שו"ה מה"ע הר"ת של מה"ע הוא מן העולם, [אבל אח"כ בשו"ה ומהם ושו"ה שתחלת הר"ת של מה"ע הוא מלך העולם, כפשוט]

8) בדף קל"ז שו"ה 'מל', במקום 'ע"י העוסק בתושבע"פ' אוצ"ל 'ע"י העסק בתושבע"פ' בלי וא"ו.



כמה הערות בספר התניא (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' קל שאל הרב וו. ר. שי' על זה שבתניא פרק ו' קרוב לסופו כותב "כל מעשי עוה"ז קשים ורעים" ואינו מזכיר עולם העשי', ובפרק ז' קרוב לתחילתו "קליפת נוגה שבעוה"ז הנקרא עולם העשי' רובו ככולו כו" כן מזכיר "הנקרא עולם העשי'".

ולי נראה לפרש בזה כי ידוע שעולם הבריאה רובו טוב, ועולם היצירה מחצה על מחצה, ועולם העשי' רובו רע, ועוה"ז רובו ככולו רע. לכן מזכיר כאן "הנקרא העשי'" כי זה לפי סדר העולמות.

ואח"כ שאל הנ"ל מה שבסוף פ"ו כותב ש"מעשי עוה"ז קשים ורעים" ובתחילת פ"ז כותב ש"בעוה"ז הנקרא עולם העשי' רובו ככולו רע".

ולי נראה לחלק, כי בפ"ז מדבר ע"ד העולם עצמו, ולכן כותב "רובו ככולו רע" כי יש בו גם טוב. אבל בפ"ו מדבר ע"ד מעשה עוה"ז, ולכן כותב "קשים ורעים" כי המעשים הם רעים.



הלכה ומנהג

טעם המנהג לתקוע תשר"ת בלבד בתקיעות דמעומד

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע רבינו המבואר, ועוד

בענין סדר התקיעות בתקיעות דמעומד כותב אדה"ז בס' תקצב ס"ב: "ועכשיו שתקנו לנו חכמים לצאת מידי כל הספיקות שיש להסתפק בתרועה . . היה מהראוי לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת למלכיות, וכן לזכרונות, וכן לשופרות, כדי לצאת מכל

הספיקות של תרועה. אלא לפי שאין מטריחין על הציבור – אין נוהגין לתקוע אלא תשר"ת למלכיות, וכן לזכרונות, וכן לשופרות, שהרי בדרך זו הוא עושה כל הספיקות של תרועה. ואין כאן חשש אלא (שמא התרועה אינה אלא שברים לבד [או] תרועה לבד, ונמצא) שמא הוא מפסיק בין תרועה לפשוטה שלפניה או שלאחריה, ואין אנו חוששין לזה, כיון שכבר יצאנו ידי חובה מן התורה בתקיעות מיושב, שבתקיעות ההם יצאנו מכל הספיקות, כמו שנתבאר בסי' תקצ".

ובביאור טעם שיש להעדיף לתקוע תשר"ת למרות החשש שיש כאן הפסק בין התקיעה לשברים או לתרועה, כותב הט"ז סק"א: "ואע"פ שיש חשש הפסק, דהיינו שמא גנוח לבד או ליל לחוד, נמצא דהוי השני הפסק, מ"מ עדיף לתקן החסרון מתיקון ההפסק".

והקשה הפמ"ג על הט"ז: והרי בשו"ע סי' תקצ ס"ח נפסק שאם "הפסיק בקול אחר חוזר אף בדיעבד". ומתריך: שכאן "יש ספק ספיקא, שמא תשר"ת העיקר, ושמא קול אחר אין חשש, ורבי אבהו תיקן לכתחלה".

כלומר, העדיפות לתקוע תשר"ת למרות חשש ההפסק בין תקיעה לשברים או תרועה, הוא מפני שבאופן זה יש "ספק ספיקא", שמא תשר"ת עיקר, ואף אם לא, הרי יש סוברים שרק לכתחילה התרועה או השברים שאינם נכונים מפסיקים בין התקיעה לתרועה או לשברים, ולפי אותה דעה אף רבי אבהו שתיקן לתקוע גם תשר"ת וגם תר"ת זהו רק לכתחילה, אך בדיעבד יוצא גם בתשר"ת לבד.

אך ביאור זה לא ניתן לומר בדברי אדה"ז, שכן מובן מדבריו שהשברים או התרועה שאינם מעניין הסדר מפסיקים אף בדיעבד, כיון שהתוקע תקע לשם מצוה, כמבואר בסי' תקצ סי"ב, וכן משמעות סתימת לשונו בתקנת רבי אבהו שם ס"ב שתרועה או שברים שלא מעין הסדר מהווים הפסק מן התורה, כלומר אף בדיעבד. וכן מפורש שם בסט"ז גבי מי שטעה ותקע תרועה בסדר תשר"ת, שצריך לחזור ולתקוע תשר"ת.

ונראה שהביאור בדברי אדה"ז בהעדפת המנהג לתקוע תשר"ת בתקיעות למרות חשש הפסק של תרועה או שברים שלא ממין הסדר, הוא פשוט, משום שכשתוקע תשר"ת יש כאן רק חשש אחד, שמא השברים או התרועה הוי הפסק, אבל אם יתקע רק תשר"ת או תר"ת יש כאן שני חששות, שמא צריך לתקוע תר"ת ושמא צריך לתקוע תשר"ת, לכן תוקעים תשר"ת, שאז החשש הוא רק אחד כאמור, וכל זה כדי לא להטריח את הצבור [ומכאן יש ללמוד חומר איסור טירחא דצבורא שדוחה אפילו חשש הפסק בתקיעת, וכל שכן שאין לחזונים להאריך יותר מדי ללא שום צורך]. ולענין חשש

מצד ההפסק אנו סומכים על תקיעות דמיושב, שתקענו תשר"ת תש"ת תר"ת ויצאנו ידי כל הספיקות.

ויש לומר שזו גם כוונת הט"ז בכותבו "עדיף לתקן החיסרון מתיקון ההפסק", משום שחשש החיסרון הוא שניים ואילו חשש ההפסק הוא רק אחד.

אבל למעשה מנהיגנו לתקוע גם בתקיעות דמעומד תשר"ת תש"ת תר"ת למלכויות לזכרונות ולשופרות, כמובא בשו"ע ס' תקצב ס"ה ש"מנהג זה המובחר שבמנהגים", משום שבאופן זה גם בתקיעות דמעומד אנו יוצאים ידי כל הספיקות, כמובא בסעיף ב.



תקיעה גדולה

הנ"ל

בלקוטי לוי יצחק אג"ק ע' שי כותב בענין תקיעה גדולה שבסוף השלושים קולות, כיון שתקעו שלושים קולות, "והתקיעה האחרונה היא גדולה ארוכה ביותר, א"כ זהו כמו שנתוסף עוד קול אחד על הל'. והנה א"ל קולות הללו ממתקין את כל הדינים והגבורות, ונעשה הכתיבה והחתימה לאלתר לחיים טובים ארוכים ולשלום".

ויש לעיין בזה איך קול אחד ארוך עולה לשני קולות, והרי: א) אין התוקע מתכוין לזה, ב) אף אם מתכוין לזה אינו מועיל לחלק לשני קולות, כמובא בשו"ע ס' תקצ ס"י, כיון שהקולות צריך להיות להם תחילה וסוף בפועל, ומה שחושב במחשבתו אינו מועיל לחלק תקיעה אחת לשני קולות.

ויש לומר שבאמת התוקע תוקע ל' קולות בלבד, אלא שלמעלה מחשיבים תקיעה ארוכה זו כקול נוסף, ובלשון רבי לוי יצחק "כמו שנתוסף עוד קול אחד", שהרי למעלה אין כח חסר פועל, וכאילו יש כאן עוד קול נוסף, כדי להשלים לשם א-ל שענינו חסד, והרי החסד בא מלמעלה, והם ממתקים הגבורות, כדי שתהיה לנו כתיבה וחתומה טובה לשנה טובה ומתוקה.



הנחת תפילין לאחר קבלת שבת מוקדמת

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

שאלה א: יהודי הגיע לבית הכנסת אחרי שהקהל קבל שבת מוקדם (לאחר פלג המנחה ולפני השקיעה). היהודי עדיין לא קיבל שבת ורוצה להניח תפילין אבל אינו יודע איך להניחם, השאלה היא האם מותר לזה שכבר קיבל שבת להניח לו תפילין ולסייע לו בזה? (ואין אנו דנים מן הדין שייחשב לו שכבר קיבל שבת ונגרר אחר הקהל, אלא כדעת כמה הפוסקים, שאינו נגרר – עיין אג"מ או"ח ח"ג סי' לח ועוד. וראה אגורה באהלך סימן י. ולקמן יתבאר אודות הנחת תפילין גם במי שקיבל שבת מוקדם).

תשובה: אודות הנחת תפילין בשבת מבואר בשו"ע ר (סי' לא ס"א) "שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנאמר והיה לך לאות וגו' יצא שבתות וימים טובים שהן עצמן אות בין הקב"ה לישראל שנאמר כי אות היא ביני וגו', ואם מניחן בהם לשם מצוה עובר על כל תוס'ף, וגם מזלזל לאות של שבתות וימים טובים במה שמניח עליו בהן אות אחר וחייב מיתה". וגם להניחן בלא כוונה לשם מצוה, אסור בשבת מדברי סופרים" משום גזירה שמא יצא בהן לרשות הרבים" (סי' כט ס"א, סי' שא ס"ג, ועיין סנ"א שם ששבת אינו זמן תפילין כלל).

והנה כיון שתפילין אסור בהנחתם הרי הוה מוקצה בשבת, ואיזה סוג מוקצה? בשו"ע ר סי' שח סי"ט כותב: "התפילין אין דינן כספרי הקודש ולא אפילו ככלי שמלאכתו להיתר, שהרי אסור לצאת בהן לרשות הרבים, וכל דבר שאסור לצאת בו אסור ללבושו כלל בשבת אפילו בתוך הבית שמא ישכח ויצא בו כמו שנתבאר בסי' ש"ג (סכ"ג), ואף להמתירין שם ללבוש בבית אין התפילין כלי שמלאכתו להיתר הואיל והן מיוחדים ללבושן לשם מצוה, ובשבת אסור ללבושן לשם מצוה כמו שנתבאר בסי' ל"א (ס"א), לפיכך אסור לטלטלן אפילו לצורך עצמן כגון להצניען שלא יגנבו אם הוא מקום שרוב הגנבים המצויים שם הם ישראלים שלא יבאו התפילין לידי בזיון בידם, אבל לצורך גופן כגון בשביל שישמרוהו מן המזיקין, או לצורך מקומן, מותר לטלטלן כדין כלי שמלאכתו לאיסור, שמכל מקום יש עליהן תורת כלי ומלבוש, שהרי היוצא בהן לרשות הרבים פטור הואיל והן דרך מלבוש ותכשיט כמ"ש בסי' ש"א".

הרי דעת שו"ע ר דתפילין יש להם הדין של "כלי שמלאכתו לאיסור" שאסור לטלטלו סתם והותר רק לצורך גופו "כגון בשביל שישמרוהו [התפילין] מן המזיקין" או מקומן.

לאידך, הבית יוסף כותב (ריש סימן שח בשם הרלב"ח) שאין בתפילין דין מוקצה, וגם הרמ"א (סי' שח ס"ד) מתיר לטלטלם לצורך ככלי שמלאכתו להיתר, והט"ז והמג"א שם הקשו עליו מהדין שאין מניחין תפילין בשבת מוכח דהוי ככלי שמלאכתו לאיסור. ועיין באבני נזר או"ח סי' תא מה שביאר בדעת הב"י. ובערוך השלחן (סי' שח סי"ז) הביא ב' הדעות וכותב שהסומך על הדעה הראשונה שתפילין אינם מוקצים ומותר לטלטלם לאיזה צורך שהוא-לא הפסיד.

וכן כותב המשנה ברורה (סי' שח ס"ק כד ובביאור הלכה סי' לא ד"ה אסור) דבשעת הדחק יש לחשבן ככלי שמלאכתו להיתר, וכן הביא בדעת תורה (להמהרש"ם סי' שח ד"ה ותפילין בשם שו"ת מהר"י ברונא סי' מ) דשרי לטלטל התפילין כיון שאפשר ללמוד ממנו כמה דינים בקשר התפילין ורצועות והבתים ודומה לספרים, עיי"ש. ומה שכתב בערוך השלחן דלהדעה דהוה כדן כלי שמלאכתו לאיסור "אין היתר אלא לצורך מקומן, דלצורך גופן לא שייך בתפילין כמובן", הרי נעלם ממנו דברי אדה"ז הנ"ל שביאר ששייך לצורך גופו – "שישמרוהו מן המזיקין". גם מה שהביא בערוך השולחן בשם התורת שבת להקשות שיהא כמוקצה מחמת חסרון כיס דהא ודאי קפיד עליהו, ראה מה שתיירץ בשמירת שבת כהלכתה (פ"כ הערה לב) שכיון שאותו השימוש שמשתמשים בו בחול מותר גם בשבת כשאינו מתכוין למצוה – דרך מלבוש וכיו"ב – לכן לא הוי כמוקצה מחמת חסרון כיס.

[ועיין מה שכתב בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' לג) אודות היתר טלטול בית של תפילין בשבת כדי ללמד לתלמידים הלכות תפילין, ומה ששקו"ט בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סימן לא), ונראה שהתשובה נכתבה לבעמ"ס שרגא המאיר אודות תשובתו הנ"ל שם. וכן עיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ה שהתיר למורה לטלטל התפילין בשבת ללמדו לתלמידים הבאים ללמוד רק בשבת עיי"ש, מיוסד על הדעות דהוה כלי שמלאכתו להיתר. ועיין בספר לב השבת סימן טז שביאר דעת אדה"ז ודעת שאר הפוסקים בדין תפילין בשבת, ואכמ"ל].

ולפי"ז באם היהודי עדיין לא קיבל שבת הרי מותר לכאורה אף לזה שכבר קבל שבת לטלטל התפילין ולהלבישם לו, הן לדעת הפוסקים דהוה כלי שמלאכתו להיתר והן לדעת הפוסקים ושו"ע ר' שיש לו דין כלי שמלאכתו לאיסור, משום דהוי עכ"פ טלטול לצורך גופו. ודומה לאדם הצריך קורנס לפצוע בו אגוזים שמותר לבעל הקורנס לטלטלו גם עבור חבריו דהוה טלטול לצורך השתמשות בגופו, הוא הדין יהיה מותר לטלטל התפילין בשביל זה שעדיין חייב להניחן.

שאלה ב: יהודי הגיע לבית הכנסת והתפלל קבלת שבת מוקדמת לפני השקיעה, לאחר התפלה התברר שעדיין לא הניח תפילין היום, האם מותר לו להניחם עכשיו לאחר שקיבל שבת אבל עדיין לפני השקיעה?

תשובה:

א. ידועים דברי הט"ז (סי' תר סק"ב – מוזכר בשו"ע ד"ר סי' רסא קו"א סק"ג) שקבלת שבת מוקדמת אין ביכולתה להפקיע ולבטל מצוה חיובית שמוטלת על האדם מכבר, והוא מש"כ אודות השאלה: "קהל אחד היה להם בערב ר"ה שופר ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר, ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם, ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב [דר"ה], והיה ראש השנה ביום ה-ו, ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת אבל עדיין היה יום גדול, מהו לתקוע בעת ההיא ולא ניחוש לשבות דאין תוקעין בשבת?" והאריך להלכה שמותר מכמה טעמים וראיות, ובתו"ד כותב "כלל הדבר בזה שבמקום שיש חיוב מצוה בהיא שעתא, אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצוה ההיא, כיון שאי אפשר בענין אחר לקיים המצוה כדינא, נמצא בהיא דשופר ומילה שזכרנו [היא שלא היה אפשר למולו ביום ששי עד סופו, וכבר התפלל של שבת ועדיין יום הוא ואז יכול למולו, דבזה חייב למולו ולא משגיחין בתפלה שעשאו שבת] חייב לתקוע ולימול באותו זמן שיש עוד יום, אפילו אם התפלל כבר ערבית של שבת". ומסיים שלמעשה יתקע שופר בלי ברכה, אבל מילה יעשה עם ברכה כיון שאינו בסתירה לשבת שהרי מלין בזמנו בשבת עיי"ש.

והפוסקים העתיקו דברי הט"ז להלכה, ראה מטה אפרים סי' תרא סי"ג וכותב שיתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת, ובקצה המטה (ס"ק יא) הביא שכ"כ האליה רבא (סק"א) והפמ"ג במשבצות זהב כאן. וכן הובא הט"ז להלכה בערוך השלחן סי' תרא, ובמשנה ברורה סי' תרא (סק"ז).

לפי"ז לכאורה נאמר בנידון שאלתינו, שאין קבלת שבת מוקדמת מועילה לבטל חובת מצות תפילין שעליו וניחם כל זמן שעדיין לא שקעה חמה.

אבל דבר זה עדיין צריך בירור מדברי שו"ע"ר שכותב (הל' תפילין סימן ל' ס"ה) "מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונזכר אחר שהתפלל תפלת ערבית מבעוד יום, יש מי שאומר שאסור לו להניחן אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה (וזמן שכיבה בקריאת שמע ותפלה של ערבית), ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום, והרי הן ב' קולות שסותרות זו את זו" והיא דעת המחבר בשו"ע (שם ס"ה), ומקורו בתרומת הדשן ח"ב סימן קכא). לפי"ז נראה לכאורה בנידו"ד שאחרי שקיבל שבת והתפלל ערבית אינו יכול להניח תפילין יותר ולא כדעת הט"ז דלעיל.

ב. וי"ל שגם לדעת הט"ז שמחייב בשופר לאחר קבלת שבת בכל זאת שונה מצות תפילין ולא מניחם, כמבואר הסברא בשו"ת משנה שכיר (ח"א סימן יג) "דבאמת קיי"ל דלילה זמן תפילין ורק החכמים אסרו ופטרו אותו מגזירה שמא לא ישמר מבזיון, אם כן לפי"ז מה שפטר לילה מתפילין לאו משום דלאו זמנה הוא, זה לא, ובלילה הוה זמניה ממש כמו ביום, ורק משום דלא איברי לילה רק לשינתא ובשינה יבוא לידי בזיון דהוי איסור דאורייתא כמו שביאר השג"א בתשובה בארוכה עיי"ש, וכדי להשוות מדותיהם אמרו דבלילה אין להניחם. . וכיון דכל הפטור משום לילה אתי ע"כ אם הוא עשאו ללילה ממילא דהוי בכלל הגזירה דאסרו בלילה, כיון דיש לו כח לעשותו ללילה ממילא חל עליו גזרת לילה דעשו חז"ל גבי תפילין. . משא"כ בהאי דשופר דשם אין הפטור [בלילה] בא מכח הלילה רק משום דבעת בא לילה כבר עבר זמן המצווה שהיה דווקא ביום שלפני הלילה. . ואחרי שכן כיון דפטור של שופר תלוי בעבר זמניה או לא, ממילא בהתפלל וקיבל שבת מבעוד יום – ואם דעשאו לילה וגם אתה מחשבו ללילה – , מ"מ כיון דלילה גופא אינו פוטר אותו משום דהוא לילה רק משום דעבר זמניה או בעת ההיא כנ"ל, וכיון דעדיין זמנו היא הכא, דהא באמת עוד לא עבר היום וכולה יומא זמניה הוא מן התורה, לא יקיים המצוה?, ואם דעשאו לילה מ"מ זמנו עדיין לא עבר דהא עוד היום גדול", ועיי"ש עוד בארוכה. וראה ג"כ בשו"ת בית שערים (או"ח סי' כ והביאו במשנת שכיר שם) שהביא בשם ספר החיים (לר' שלמה קלוגר) להקשות הסתירה מדברי השו"ע הנ"ל בהל' תפילין על דברי הט"ז בשופר, וביאר בכמה אופנים החילוק בין תפילין לשופר, ואופן הא' דומה לדברי המשנת שכיר הנ"ל. ובקובץ יגדיל תורה (ניו יורק חוברת כב עמ' עדרת) כתב הרב י.ד. קלוזנר שיחי' להוכיח כסברת זקנו המשנת שכיר מדיוק דברי אדה"ז שכתב "עשאו לזמן זה לילה וזמן שכיבה" שהתקנה היתה מעיקרא על זמן שכיבה גם היכא שהאדם עשאו ללילה וזמן שכיבה ולא רק כשהגיע לילה, ולכן גם שהתפלל ערבית מבעוד יום חל גזירת חז"ל לא להניח תפילין "שמא ישכח וישן", עיי"ש, אבל מסקנתו שם הוא לא כפי שיבואר לפנינו.

עכ"פ לדעה זו בשו"ע מבואר דאין להניח תפילין לאחר שקיבל שבת.

ג. אבל אדה"ז ממשיך שם וכותב "אבל אם הוא לא התפלל עדיין אפילו הצבור התפללו אין בכך כלום כיון שהוא אין עושה ב' קולות שסותרין זו את זו", ומסיים "ויש מי שחולק על זה וטוב לחוש לסברה האחרונה". ונתחבטו (ראה תהלה לדוד סי' ל אות ג) בפירוש דבריו האחרונים "ויש מי שחולק על זה", האם כוונתו שחולק על מה שכתב מלפניו אודות יחיד שלא התפלל עם הצבור, ולדעת החולקים הרי אף שהוא לא התפלל עם הצבור, הרי כל זמן שהציבור התפלל אין לו להניח תפילין וכדעה

הראשונה, או שה"יש מי שחולק" הולך על לפני פניו, היינו עמש"כ בריש הסעיף, ולדעת החולקים הרי גם כשהצבור התפלל ערבית וגם הוא התפלל עמהם, יש לו להניח תפילין כל זמן שעדיין יום, וע"ז כותב אדה"ז "וטוב לחוש לסברא האחרונה" ולהניח תפילין אף שכבר התפלל ערבית. והאריכו בזה כו"כ (ראה המצויין בשוע"ד הוצאה חדשה אות מה, ובתהלה לדוד לאחר שמביא הפירוש הראשון כותב על הפירוש השני "אבל כעת נראה לי יותר לומר").

בציונים המקוריים לשוע"ד (שנכתבו וציינו ע"י אדה"ז ואחיו המהרי"ל) על המילים "ויש מי שחולק על זה" כותב "עי' ביו"ד סי' קצו וכן משמע מלשון ש"ך". שם ס"א כותב הרמ"א ב' דעות אודות בדיקת הפסק טהרה שנעשה לאחר שהקהל כבר התפלל ערבית אבל עדיין היום גדול, "יש אומרים . . אינה יכולה לבדוק וכו' מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה", ובש"ך (שם סק"ג) מוסיף "אע"פ שעדיין היא לא התפללה ערבית", ולכן צריכה להפסיק בטהרה ליום המחרת.

[דעה זו היא דעת התרומת הדשן (סי' רמח) שלאחר תפלת ערבית מקבל היום הנשאר דין לילה, והביא שם שכן הוא באבילות שאם שמע שמועה קרובה לאחר תפלת ערבית יתחיל מנין השבעה רק למחר, ואותו היום אינו עולה לו למנין שבעה כי כבר עשאו לילה בתפלתו (ונפסק להלכה ביו"ד סי' שעה סי"א, וסי' תב סי"א. ועיי"ש בט"ז סק"ז הטעם דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי, כיון דעשה אותו לילה לתפלת ערבית אל תעשהו יום), וכן דעתו בגט שניתן לאחר תפילת מעריב, הוא פסול כדין גט שניתן בלילה, דהוה גדר דין ואין דנין בלילה (ונפסק להלכה באבה"ע סי' קכג ס"ה ובסדר הגט סי' קנד ספ"ח). והתרומת הדשן לשיטתו גם בתפילין דאם התפלל ערבית מוקדם אין לו להניח תפילין וכנ"ל.

ועדיין י"ל דדעת התרומת הדשן אינה בסתירה לדברי הט"ז דלעיל בשופר, די"ל שרק לחומרא חשבינן לדעתו היום ללילה לאחר תפלת ערבית שלא יהיה כב' קולות סותרות זו את זו, ולכן מחמיר בהפסק טהרה, אבילות וגט, אבל כשמגיע לבטל מצות עשה עדיין אין סיבה לומר שיחשב ללילה. וכן כתב הט"ז להדיא באו"ח סי' תר שם. וכן בתפילין – אף שהוא מצות עשה – דעת התה"ד שמכיון שעשאו ללילה יש לו דין לילה, וההסבר כנ"ל דבעצם הרי לילה זמן תפילין, רק חכמים אסרו גזירה שמא יישן ויפיח בהם, ויש כח ביד חכמים לבטל מצוה מן התורה בשב ואל תעשה, ולכן גם כשעשאו לילה בתפלתו הוא נכלל בכלל גזירת ואיסור חכמים להניח תפילין וכנ"ל].

ד. וממשיך הרמ"א: "וי"א דמותר, אפילו עשו הקהל שבת, ונוהגין לכתחילה ליזהר ובדיעבד אין לחוש".

ונחלקו הפוסקים (הובא בש"ך שם סק"ד) בפירוש דברי ה"ש אומרים דמותר" שבמרמ"א, יש מפרשים [דעת הש"ך עצמו אליבא דרמ"א] שאפילו אם – בנוסף לתפלת הקהל – האשה עצמה התפללה ערבית ביום חול או הדליקה נרות בערב שבת יכולה להפסיק בטהרה, ויש להקל בדיעבד בכהאי גוונא כמו שמסיים הרמ"א, אבל יש מפרשים [הש"ך בשם אביו] שאף לדעה זו המקילה, הרי אם האשה עצמה התפללה ערבית או הדליקה נרות אינה יכולה להפסיק בטהרה, אפילו בדיעבד, וההיתר הוא רק אם הקהל התפלל והיא לא התפללה. עכ"פ מבואר בדעה זו ברמ"א שגם לאחר תפלת ערבית אינו נחשב לילה וההפסק טהרה נחשב שנעשה ביום שעבר ויכולה לספור ממחרת השבעה נקיים. ועל דעה זו כותב הרמ"א שאפשר לסמוך עליה ו"בדיעבד אין לחוש".

ולפי"ז מבואר שהפירוש השני לעיל בדברי אדה"ז בהל' תפילין בדעת ה"ש מי שחולק" הוא כפירוש הראשון של הש"ך בדעה השניה ברמ"א ולכן מציין למקור זה וכן"ל, ולדעה זו יוצא דאפילו התפלל מעריב עם הצבור ועדיין יום יכול להניח תפילין, והטעם בזה כמבואר בפוסקים (הובא בש"ך שם) דלאחר מעריב לא נהפך היום ללילה ממש, דהרי לגבי ספירת העומר וכן לגבי אכילת מצה בליל פסח ועוד לא נחשב לילה, ובלשון התה"ד בביאור דעה זו "דאותו שעה דמתפלל ערבית עד הלילה אינו אלא כמו סניף ותוספת ליום שלאחריו ולא שיהא מעיצומו של יום, ולכך לענין אבילות וגט לא חשבינן ליה כיום דהא סניף הוא ותוספת ליום שלאחריו, אבל לענין ספירה לא קפדינן אלא אעיצומו של של שבעה ימים ולא על התוספת" עיי"ש הסברות בדעות החולקים. וי"ל עד"ז הסברא בתפילין דהיות שהיא מצוה שמחוייב בה היום (כנ"ל בדברי הט"ז) ולאידך ע"י ערבית רק גרם שהיום הפך לתוספת ללילה אבל לא נהפך לדין לילה ושייחשב כיום הבא לגמרי, לכן מצותו של יום זה מחייבתו להניח.

ה. והנה להלכה גבי הפסק טהרה, הנה אף שכמה מהפוסקים כתבו להחמיר כפירוש השני בדברי הש"ך, בכל זאת נקטינן כפירוש הראשון שבכל אופן יכולה אשה להפסיק בטהרה כל זמן שלא שקעה חמה אף שהיא והקהל כבר התפללו ערבית, וכדברי הצ"צ בפסקי דינים שכותב בסתם "ובדיעבד אם לא הפסיקה אחר ברכו עד שנכנסה הלילה אעפ"כ מונה מיום המחרת, וכן אם שגגה או פשעה ולא הפסיקה עד אחר תפלת ערבית . . מפסקת בטהרה אח"כ", (ובסוגריים מביא מהסדרי טהרה שאם היא התפללה ערבית יש לחוש, אבל לכאורה באופן שרק הקהל התפלל וכמנהג הרגיל שאין הנשים מתפללות ערבית הרי גם הס"ט לא החמיר). וכן העידו החכמת אדם (ק"ז ס"ה) והערוך השלחן (קצו סכ"א) "אצלינו המנהג הפשוט" שנהגו הנשים להקל בהפסק טהרה (וראה

נטעי גבריאֵל נדה ח"ב שו"ת סימן ה אודות בדיקת יום ראשון ושבעה אחר הדלקת הנרות, ומה שצויין שם).

ולפי"ז אפשר במצב של בדיעבד – כנדו"ד – לסמוך על המפרשים כשכותב אדה"ז בהל' תפילין "ויש מי שחולק וטוב לחוש לסברא האחרונה" הרי פירושו שטוב לחוש ולהניח תפילין אף מי שהתפלל בעצמו כבר תפלת ערבית מוקדם, וכן פירש בתהלה לדוד הנ"ל וכותב "ואף שלשון טוב לחוש לסברא האחרונה דחוק, דהא לסברא הראשונה אסור להניח, מ"מ כן נראה לי להלכה". וכן בספר אות חיים ושלום (להגה"ק ממונקאטש סי' ל ס"ה) כותב בתוקף שיניח תפילין וכדעת הט"ז בשופר, ומש"כ שם אודות השו"ע "שהוא פליאה גדולה על רבותינו שבגולה נו"כ של הש"ע שהניחו ולא העירו על זה דבאמת קשה שלא יניח תפילין ויהי קרקפתא דלא מניח תפילין באותו יום" וכו', הרי כנראה לא ראה את דברי שו"ע"ר שאכן מביא דעת החולקים על דעת השו"ע וכו"ל, יוצא לפי"ז בנידון שאלתינו ג"כ יניח שוב תפילין אף שכבר קיבל שבת.

[ואף שס"ל לאדה"ז (סי' רסא סק"ג) דקבלת שבת בתפלה הוה קבלת עיצומו של יום השבת ולא רק תוספת שבת, הרי כבר ביארו שלדעת כמה פוסקים הזמן לא נשתנה מיום הקודם, ראה המבואר ברשימות שיעורים (קלמנסון, פסחים סימן לח). ולהעיר משו"ע"ר (סי' נג סי"ג) "מי שמגיע לכלל י"ג שנה ביום השבת אין לו להתפלל ערבית של שבת [לפני התיבה] במקומות שנוהגין להתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום משום תוספת שבת, שהרי עדיין לא נשלמו לו י"ג שנה עד ליל שבת, שתוספת שבת אינו מועיל לענין שנות ימי הנער".

ומה שכותב בשו"ע"ר (סי' רסג סכ"ג) דמי שענה ברכו "הרי קבל עליו שבת ואסור לו להתפלל מנחה של חול, אלא יתפלל ערבית שתיים", הרי בפשטות החילוק כיון שבל זאת אפשר בתשלומין הרי קבלת שבת אינה בסתירה לחיובו במנחה כי יתפלל תשלומין משא"כ במצות תפילין או שופר וכו"ל. ואכמ"ל].

ו. ולענין הברכה: הנה באליה רבה ס"ה (הובא בתהלה לדוד שם) פסק דבלא התפלל מעריב יניח ויברך, ובהתפלל כבר ערבית יניח ולא יברך, והביא דבריו הפמ"ג (סי' ל משבצות זהב סק"ז) וכן הועתק במשנה ברורה (שם ס"ק יז). ובפרט בנידון שאלתינו שכבר קיבל שבת הרי גם הט"ז (הל' יוכ"פ שם) כותב "אלא דנ"ל דעכ"פ יש כאן ב' מילי דסתרי אהדיי דהכל יודעים בינינו שאין תוקעים בשבת והוא עשאו כבר שבת, וכיון דברכות אין מעכבין על כן יתקע בלא ברכה", ולכאורה כן הוא גם בנדו"ד ששבת לאו זמן תפילין היא על כן יניחם אבל בלא ברכה. וכן כתב בספר נתיבים בשדה

השליחות ח"ב פ"א ס"ו. וציין לי אאמו"ר שכן פסק למעשה בשו"ת שבט הקהתי או"ח סימן מט.



ביאור הנהוג לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית*

הרב חיים רפפורט
לונדון, אנגליה

‘דרך בעלי דעה’ ושקו"ט בסדר הרמב"ם

א. ברמב"ם הל' דעות (פ"ה הי"א): דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה⁵ המפרנסת אותו תחלה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה⁶, שנאמר מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו (דברים כ, ו), מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו (שם, ה), מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה (שם, ז)⁷. אבל הטפשי⁸ מתחילין לישא אשה, ואחר

(* לזכות ידידי הגרד"מ אולידורט שליט"א, לרגלי יום הולדתו השישים, ביום יד אלול שנה זו, ויה"ר שיתברך בהצלחה מופלגה בגו"ר לאיוש"ט.

5) ראה אוצר המלך (לר"צ הכהן מלובלין, לאדו תרצ"ט) על הרמב"ם כאן שהאריך לבאר שהלכה זו קשורה עם החיוב ללמד את בנו אומנות – ראה לקמן ס"ד ושם הערה 38.

6) "אפשר דאין הקפידא אלא לישא אבל יכול לשדך תחילה" (שו"ת חיים שאל ח"ב סי' מג).

7) ובספר חומת אנך (להחיד"א) על ספר תהלים (מזמור קכח) פירש עפ"ז בשם 'הראשונים' הכתובים "אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו" – "יגיע כפיו שיהי' לו אומנות, אשתך וגו' בירכתי ביתך שיהי' לו בית, ואז ישא אשה".

ויש שהעירו שהסדר שברמב"ם מתאים לסדר הכתוב (דברים כד, ה) "נקי יהי' לביתו שנה אחת ושמח את אשתו", ודרשו חז"ל (ספרי עה"כ. סוטה מג, א במשנה) "לביתו זה ביתו, יהי' זה כרמו, ושמח את אשתו זו אשתו". ראה ארבעה טורי אבן (להגר"א רוקח, לבוב תקמ"ט) על הרמב"ם (כד, א), ע"ש.

8) 'בעלי דעה' בניגוד לטפשים ושוטים נמצא גם ברמב"ם: (א) הל' דעות פ"ה ה"ח: "ניכר אם חכם ובעל דעה הוא או שוטה וסכל"; (ב) בהל' תשובה פ"ח ה"ו: "העריביים הטפשים האוילים השטופים בזמה, אבל החכמים ובעלי דעה ידעו".

כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזור [פירושו: ימשיך או יפנה]⁹ לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה¹⁰. וכן הוא אומר בקללות (דברים כח, ל), אשה תארש, בית תבנה, כרם תטע, כלומר יהיו מעשיך הפוכים כדי שלא תצליח את דרכיך, ובברכה הוא אומר (שמואל א-יח, יד) ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו. עכ"ל הרמב"ם¹¹.

מקורו של הרמב"ם הוא בברייתא השנוי' במס' סוטה (מד, א): ת"ר, אשר בנה, אשר נטע, אשר ארש; לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה¹², ואף שלמה אמר בחכמתו¹³ (משלי כד, כז) הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך אחר

9) בכמה מקומות בסגנון הרמב"ם מלת 'חזור' וכיו"ב מורה על פני' או שינוי כיוון או על המשך ההתעסקות בדבר שהתחיל בו וכיו"ב. ראה לדוגמא: (א) הל' ע"ז פ"א ה"ג: "וחזור ללמוד מעשיהן"; (ב) הל' תשובה פ"ג ה"ט: "כגון החוזרים לדתי הגוים"; (ג) הל' ברכות פ"ט ה"ג: "עד שחזר ריחו נודף"; (ד) הל' שבת פ"ח הכ"ה: "וחזר כשיעור . . וחזר פחות מכשיעור"; (ה) הל' יו"ט פ"ד ה"א: "כלי וך כו' שמניחין אותה כנגד עין השמש עד שיחזור נגהה לפשתן"; (ו) הל' חו"מ פ"ח ה"ח: "חזור ומברך"; (ז) רמב"ם הל' שופר פ"ג ה"י והל' ביכורים פ"א ה"ה: "וחזור ומברך שהחינו"; (ח) הל' אישות פכ"ה הי"א: "שחזר ללקט צואת כלבים"; (ט) הל' גירושין פ"י הי"ד: "שחזר הגוי ונתגייר"; (י) הל' איסור"ב פי"ג ה"ט: "שמא מן הפחד חזרו כו', שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החזור כו'"; (יא) הל' ק"פ פ"ט ה"ו: "וחזר המעורר לכולן"; (יב) הל' מלכים פי"ב ה"ב: "ויחזרו כולם לדת האמת".

10) וכבר כתב הרמב"ם (להלן הי"ב) ש"אסור לו לאדם להפקיר או להקדיש כל נכסיו ויטריח על הבריות".

11) פירוש, "דלגבי מ"ש דכשהמעשים הפוכים לא יצליח בא ואמר דבברכה כתיב 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל' פי' בסדר ושכל ובינה, 'וה' עמו' לברכו ברכות שמים" (בן ידיד על הרמב"ם שם).

12) "למדו לומר כן דהו"ל להקדים נשואי אשה שהוא דבר השווה בכל ומצוי, משא"כ בית וכ"ש כרם דאין כל אדם זוכה לכן, אבל לימדה תורה ד"א שמי שיש לו יעשה כסדר הזה לישא אשה באחרונה" (חזא"ג מהרש"א סוטה שם).

13) בבאר שבע (סוטה שם) הקשה "למה נקט בחכמתו, הלא ברוח הקדש אמר ספר משלי" דרך בספר קהלת נחלקו תנאים (ידים פ"ג מ"ה) אם מטמא את הידים מפני שאמרו בחכמתו ולא ברוה"ק. ונשאר בצ"ע. ובמפרשי הש"ס והע"י שקו"ט בזה. אבל יש להעיר שהלשון "שלמה בחכמתו" בכ"מ במדרשי חז"ל [והרמב"ם במשנה תורה] גם בקשר לספר משלי. ראה לדוגמא בבבלי ברכות ד, א; סנהדרין קז, א. וראה פרש"י ב"ב יד, ב: "משלי קהלת - שניהם ספרי חכמה". וביוצר לר"ה "תמכתי יתדותי בספר החכמה (משלי טו, א), מענה רך ישיב חימה". וראה זח"ג סד, א: "אסתכלנא במלוי

ובנית ביתך, הכן בחוץ מלאכתך זה בית, ועתדה בשדה לך זה כרם, אחר ובנית ביתך זו אשה¹⁴. [ופירש הרמב"ם ש'נטיעת כרם' ענינה שיקבע לעצמו מלאכה המפרנסת].

ועד"ז איתא בתוספתא (סוטה פ"ז, כ) "למדה תורה ד"א, נתמנתה לאדם פרנסה יקח לו בית, חזרה נתמנתה לו יקח לו שדה, חזרה ונתמנתה לו יקח לו אשה"¹⁵.

והמשך דברי הרמב"ם ("וכן הוא אומר כו") מיוסדים על דברי חז"ל בפסיקתא זוטריתא פ' תבא עה"כ (דברים כה, ל) "אשה תארש גו' בית תבנה ולא תשב בו, כרם תטע ולא תחללנו", וז"ל: לפי שדרך בני אדם לבנות בית ואח"כ לוקח (שדה) ואח"כ לוקח אשה כמ"ש בפ' שופטים מי האיש אשר בנה בית מי האיש אשר נטע כרם מי האיש אשר ארש אשה, ובקללות רמז שהכל יהי' להם בהיפך"¹⁶. עכ"ל.

ומ"ש הרמב"ם בסוף דבריו "ובברכה הוא אומר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל", עז"ע וחיפוש מקורו, וגם כוונתו צ"ב¹⁷.

ונראה (כמ"ש בספר בן ידיד, להגרי"ש טאריקה, שאלוניקי תקס"ו) שהרמב"ם פירש הכתוב "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל" - שנהג "בסדר ושכל ובינה" (היפך מנהג הטפשים) ועל כן הי' "ה' עמו" - לברך את כל מעשה ידי¹⁸. ומזה ילמד כל אדם מוסר השכל ללכת בדרכי דוד המלך ולעשות גם הוא כמותו.

דשלמה מלכא וכלהו בחכמה אמרן, ת"ח ג' ספרים דחכמתא אפיק שלמה לעלמא וכלהו בחכמתא עלאה, שה"ש חכמה, קהלת תבונה, ומשלי דעת". ואכ"מ להאריך.

(14) "הכן בחוץ מלאכתך, זה בית, דמקום פנוי שהוא חוץ עשה והכן בו מלאכתך לעשותו בית ופנים, 'ועתדה בשדה לך' זה כרם, 'ועתדה' כמו 'להיות עתידים ליום הזה' (אסתר ג, יד), מלשון הכנה, שאמר שיכין לו בשדה פנוי לעשותו כרם, אח"כ 'ובנית ביתך' זו אשה, כדאמרין בעלמא, וקורא לאשתו ביתו לפי שהיא עקרת הבית" (חדא"ג מהרש"א שם).

(15) וראה עוד דברי הזהר חדש - הובאו לקמן בפנים ס"ה.

(16) ובחזקוני עה"כ שם: "אשה תארש וגו' לפי שדרך בנ"א לחכם לבנות בית ואח"כ לוקח שדה ואח"כ לוקח אשה כמ"ש בפ' שופטים מי האיש גו', והלך זה השוטה ושינה הענין יקולל לפי מעשיו".

(17) ומ"ש בבן ידיד (בתחלת דבריו) ועד"ז בשערי דעה על הל' דעות (להר"ש סופר, ניו יארק תרנ"ט), שכוונת הרמב"ם לסיים בטוב - צע"ג, ובפרט כי אין הלכה זו בסוף הפרק.

(18) ראה גם יד פשוטה על הרמב"ם כאן.

וכבר תמה הכסף משנה על שהקדים הרמב"ם בנין הבית לנטיעת הכרם¹⁹, "דקרא איפכא כתיב מי האיש אשר בנה בית חדש, מי האיש אשר נטע כרם", וכן סדרם הרמב"ם בהל' מלכים פ"ז. ובספר אור שמח הוסיף להקשות ע"פ הכתוב (ירמי' כט, ה-ו): "בנו בתים וישבו, ונטעו גנות ואכלו את פריה, קחו נשים והולידו בנים ובנות וגו'"²⁰.

ובכסף משנה צירף שלש הצעות ליישב דברי הרמב"ם: (א) "אפשר דמדנקט 'מי האיש אשר ארש אשה' לבסוף, יליף דלא יקח אשה תחלה כדכתיב בקללה, ומינה ילפינן דאית לן ג"כ למיעבד בבית וכרם היפך מה שכתוב בקללות"²¹; (ב) "ועוד, דכיון דגלי לן לאחר לקיחת אשה, ממילא משמע דאית לן לאחר בנין בית לנטיעת כרם, דמילתא דסברא הוא"²²; (ג) מדלא נקט הברייתא "ואחר כך" כי אם לגבי אשה "משמע דכרם בתר בית לאו דוקא, והכי איכא למידק בדברי שלמה דלא נקט 'אחר' אלא גבי 'ובנית בית'".

וכבר העיר בספר מעיל שמואל (להג"ר חיים שמואל פלורנטיין, שאלוניקי תפ"ה) סי' מז, על דברי הכסף משנה - ועל סדר הצעותיו: (א) לפי הצעתו הראשונה צ"ב, למה לא

(19) ודוחק גדול לומר דמ"ש "מי האיש אשר בנה בית" קאי רק על 'בתי החצרים' ה"עשויים לשמירת השדות ולהיותם מושב לעובדי האדמה" (רמב"ן ויקרא כה, כט), וע"כ בנינו קודם לנטיעת הכרם וכיו"ב.

(20) וראה גם ירמי' שם, כח. ובישע' סה, כא; כג: "ובנו בתים וישבו ונטעו כרמים ואכלו פריה". לא ייגעו לריק ולא ילדו לבהלה, כי זרע ברוכי ה' המה וצאצאיהם אתם". ולהעיר גם מסדר הפסוקים והמצוות (דברים כב, ח; ט; יג) "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה"; "לא תורע כרמך כלאים"; "כי יקח איש אשה חדשה". ובפירוש רש"י שם ח: "סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה כו' ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים".

(21) וראה גם שו"ת מהרי"ל סי' קנ: "דעיקר דרשתו על לקיחת אשה בסוף. . ויליף מהתוכחות שהן מהופכין, ופרשת משוח מלחמה דריש להו כסדרן".

וראה גם יד המלך על הרמב"ם "דעיקר סמיכת רבינו הוא רק על הסדר ההפוך האמור בקללות. . והיינו מה שנאמר בקללות באחרונה, הוא הסדר הנכון בראשונה, ומה שבקללות [נאמר] בראשונה הוא הסדר הנכון באחרונה. ועפ"ז עמד רבינו בסדר הנכון, כרם ובית ואשה, כרם ראשונה לבית". וע"ש עוד.

(22) ובספר מעשה רוקח הוסיף ש"השכל מחייב לתקן תחלה מלאכה המפרנסת את האדם, והוא שם כולל לכל מין מלאכה אשר בה יוכל להתעסק ולחיות, וכשיקבץ איזה ממון אזי יקבע בנין בית שזו הכנה לישא אשה, וכיון שאין נפק"מ למעשה "בחר לו רבינו הדרך שהשכל מחייבו. . וגם מאמרי חז"ל הנ"ל יתורצו על נכון, שכל הקפידה אינה אלא לישא אשה אחרי קדימת כל ההכנות, וכדברי מן ז"ל".

נקטו גם 'פסוקי התורה' את 'הסדר הנכון', כרם תחלה ואח"כ בית ואח"כ אשה, ד"מ²³ הכריחם לסדרם שלא על הסדר דאיכא למיטעי בהו, והרי טוב הי' לסדרם על הסדר והוה ילפינן זה הדרך ארץ מפשטן של פסוקים"; (ב) אם "מילתא דסברא הוא" צ"ב, מפני מה לא סידרה גם התורה את הפסוקים לפי מה שהסברא מחייבת; (ג) ולפי הצעתו האחרונה, שלא הקפידו על הסדר כי אם לגבי אשה, נמצא שמלבד זה שהפך הרמב"ם את הסדר האמור בתורה ובברייתא שבגמרא, עוד הוסיף להדגיש ולכתוב "ואחר כך יקנה בית דירה", וכיון שעכ"פ ברור שלא הקפידו חז"ל "שיקנה בית דירה באחרונה . . . אם כן אמאי הקפיד רמב"ם שיהי' בית דירה באחרונה"²³.

ובשו"ת דברי ריבות (סי' רל) כתב לבאר "כי חינוך הבית אינו תלוי בזמן, כי תיכף אחר עשייתה יכול לחנכו, אבל חילול הכרם תלוי בזמן שהוא שנה רביעית, ומדקאמר 'ולא חללו' משמע דבידו הי' לחללו, א"כ נראה שכבר הגיע זמנו לחללו, א"כ נראה שכבר יש זה כמה שנטע הכרם, והי' קודם בנין הבית, ומה שאחרו הכתוב מהבית אינו בבחינת מציאות הנטועה, כ"א בבחינת החילול שהוא מאוחר שאע"פ שנטע הכרם תחלה ואח"כ בנה הבית זמן חינוך הבית קדם לזמן חילול הכרם"²⁴.

ועד"ז וכיו"ב כתבו בכמה ספרים²⁵.

אבל עצ"ע, חדא, כי ההלכה שנאמרה בתורה 'מי שנטע כרם ולא חיללו', אינה מיוחדת דוקא למי שנמצא כבר בשנה הרביעית לנטיעתו, "שכבר הגיע זמנו לחללו", וכמ"ש הרמב"ן (בפי' עה"ת שם) שפירוש "ולא חללו" הוא "שלא באה השנה הרביעית", דכל שנטע כרם ועדיין לא חללו, אף אם עודנו עומד בשנה הראשונה (השני' או השלישית) לנטיעתו, ה"ה בכלל החוזרים מעורכי המלחמה, ועפ"ז אין יסוד לומר שבנידון הכתוב אכן קדמה נטיעת כרמו של זה לבנין ביתו של זה, כמ"ש הדברי ריבות ודעימי'.

ועוד, דאפילו את"ל שנוטע הכרם אכן עומד בשנה הרביעית, ונטיעת כרמו קדמה לבנין ביתו של חברו, עדיין אינו מובן למה הקדימה התורה את דינו של "האיש אשר

(23) ראה גם באר שבע (סוטה שם), אלא שסיים ד"לפי האמת כל זה איננו שוה לי, דלא יתכן לומר על סדר התורה לאו דוקא, כיון שבא הסדר ללמוד לדרך ארץ, הוה לי' לומר סדר מדויק דהיינו כרם בית אשה", ונשאר בצ"ע.

(24) ראה גם בן ידיד (הנ"ל); זיו משנה (להגרז"ו טורבאוויץ, ווארשא תרס"ד) על הרמב"ם שם; שו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד) ח"ב סי' עז. ועוד.

(25) ובשו"ת שרידי אש ח"ב סי' פא: "ודוק היטב ותראה כי הדברים מאירים ומשמחים".

בנה בית" לדינו של "האיש אשר נטע כרם". כי לענין החזרה מעורכי המלחמה שווים הם בזה שעומדים עכשיו, בשעת היציאה למלחמה, לפני חינוך הבית וחילול הכרם, ואילו זמן הבנין והנטיעה אינו נוגע כלל לדיני הפרשה. ונראה שעל כן אמרו חז"ל שאם אין הסדר ענין לפרשת משוח מלחמה תנהו ענין להלכות דרך ארץ, ואם כן מסתבר שהתורה סידר הפעולות דנטיעת כרם ובנין בית לפי סדרם הראוי בחיי האדם, ואם כן הדרא קושיין לדוכתה, למה שינה הרמב"ם מסדר הכתוב.

וכבר כתב בספר עבודת המלך (הל' דעות שם) שדברי הרמב"ם "מופלאים שהם נגד הכתובים ונגד דרשת רז"ל עליהם, וכל מה שנאמר בזה אינו אלא דרך חידוד²⁶. וכבר פלפל הרבה בשו"ת חת"ס (אהע"ז ח"ב סי' קנה) ליישב דברי הרמב"ם אלו, וגם הוא נשאר בצ"ע, וסיים: "מי שדעתו רחבה יותר, יראה ליישבו על אופן היותר נאות".

ונראה לפענ"ד, דאם באנו לבאר דברי הרמב"ם ע"ד הפשט, אולי אפ"ל כמ"ש המעיל שמואל (שם), וז"ל: שיש חילוק בין האומנו[יו]ת שנקט הרמב"ם לאומנו[יו]ת שלקחו הפסוקים דהיינו נטיעת כרם. . דבשלמא כל האומנויות שאדם עושה בידי, דהיינו חרש וחושב ורוקם וחייט ונגר וכיוצא בכל האומנויות, ודאי שראוי להקדים האומנות לקניית בית, דמאחר שהוא יודע אומנות ויש לו שכר טוב בעמלו שהוא עמל, באותם הדמים יקנה לו בית דירה, אבל אם לא יהי' לו אומנות מהיכן יקנה לו בית דירה. אבל באומנות דנטע לו כרם, אדרבא איפכא מסתברא, שאם יטע תחלה כרם ולא יהי' לו בית, אם כן באיזה מקום יניח תירושו ויצהרו, האם יניחנו על פני השדה? אלא ודאי שהסדר הנכון הוא שיהי' לו בית דירה תחלה ואח"כ יטע לו כרם. ואם כן, כיון שהפסוקים הוכרחו לדבר באומנות דנטיעת כרם, דהא דין חילול לא שייך אלא בנטיעת כרם, אם כן מוכרח הוא שיקדים בנין בית לנטיעת כרם כמ"ש. וכי תימא דאכתי קשיא, דכיון שהוא מאחר האומנות, מהיכן יקנה לו בית? אין זה כלום, דהא מוקים בגמרא²⁷ זה הפסוק ד'מי האיש אשר בנה', אחד הבונה ואחד הלוקח ואחד שנתן לו מתנה ואחד היורש, וכיון דמירי בכל גוונא, איכא מציאות שיהי' לו בית אע"פ שלא יהי' לו אומנות. ואם כן הסדר הנכון לגבי אומנות דכרם [הוא], שיהי' לו בית דירה תחלה ואח"כ

26) בעבודת המלך כתב דהרמב"ם לא למד "מלאכה המפרנסת" מנטיעת כרם, כי פשוט הוא, "דמאין יקח לו לבנות בית אם לא יהי' לו פרנסה" ולא הוצרך ללמוד כי אם דיקנה בית ואח"כ ישא אשה "ומובן ממילא שצריך לקבוע לו פרנסה תחלה". ונסתייע מלשון התוספתא הנ"ל בפנים "נתמנתה לאדם פרנסה יקח לו בית, חזר נתמנתה לו יקח לו שדה", אשר מזה מוכח "דבעי שנתמנתה לו פרנסה ואח"כ יקנה בית ושדה". ולפענ"ד עצ"ע.

27) סוטה מג, א במשנה - הובאה להלכה ברמב"ם הל' מלכים פ"ז ה"ה.

שיה' לו אומנות דכרם, אבל לגבי שאר אומניות הוא איפכא, שהאומנות יקדים לקנין בית, דעל ידי האומנות יהי' לו מעות לקנות בית דירה. ובזה מדויק לשון הרמב"ם שכתב שיקבע מלאכה המפרנסת אותו תחלה, ולא נקט שיטע לו כרם, משום דמיירי בכל שאר אומניות, ומשום הכי הקדים הרמב"ם פסוק 'מי האיש אשר נטע כרם' ואחר 'מי האיש אשר בנה בית', כלומר דלגבי האומנות שאני [הרמב"ם] מדבר הפסוקים הם מסורסים, והסדר הנכון הוא שיהי' האומנות תחלה ואחר כך הבית, וכן הוא בוודאי כוונת הפסוק. ואם תראה הפסוקים מסורסים, הוא משום דמיירו באומנות דנטיעת כרם, ובכרם דוקא הוא דצריך להקדים בית לכרם. ובזה אתי שפיר דבגמרא לא נקט 'ואחר' אלא גבי ישא אשה, משום דבגמרא נקט סדר הפסוקים בית וכרם וישא אשה, ואם הי' אומר 'ואחר כך' בכל אחד הי' נראה דדוקא בכי האי גוונא - אפילו בכל שאר אומניות, לזה השמיט מילת 'ואחר כך' גבי יבנה בית ויטע כרם, לומר דדוקא בזה הוא בכי האי גוונא, אבל לא בשאר אומנויות. עכ"ל המעיל שמואל.

מחלוקת האחרונים אם 'דרך בעלי דעה' נוהגת גם בבן שמונה עשרה

ב. והנה בדין זה, שצריך לקבוע לעצמו מלאכה המפרנסת ולקנות בית דירה טרם ישא אשה, נראה שנחלקו הפוסקים.

יש אומרים שסדר זה לא נאמר אלא לצעיר בימים שעדיין לא הגיע לגיל שמונה עשרה לחופה, אבל משהגיע לגיל זה אינו רשאי לדחות עוד את מועד נישואיו מפני שאין לו מלאכה ובית.

וכ"כ בספר חינוך וחסדא (להגרי"ש ארדיט) ח"ב ב'ציונים מדיני חתן' (רכט, ג) דזה שצריך לחונן בית תחלה וכו' "אינו אלא מקודם ח"י שנה שהוא זמן מצות הנישואין [משנה אבות ספ"ה. רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ב טוש"ע אהע"ז סי' א ס"ג], דביתר מזה עובר על עשה דפו"ר כו', וכ"ש אחרי עשרים שנה", וכמ"ש הרמב"ם (שם) "כיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה"²⁸, ובשו"ע (שם): "ובשום ענין לא יעבור מעשרים שנה בלא אשה"²⁹.

(28) ראה שו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' מז: "מצות פו"ר אחת היא כל ימי חייו ומשקיימה נפטר הימנה, הלכך כל שמתעצל בה שיהיו מצוה היא ולא ביטול שהרי אם עשאה לבסוף קיים את המצוה, ומיהו מאחר שהוא מצווה מעתה הרי הוא מבטל קיום מצוה, כמו שהוכיח מלשון הרמב"ם ז"ל שכתב הרי זה עובר ומבטל מ"ע". וראה חקרי לב אהע"ז סי' א בארוכה. ועוד. ואכ"מ.

(29) ראה נחל קדומים עכ"ה (ויקרא כא, יג) 'והוא אשה בבתולי' יקח' - בגימטריא י"ח: "יען כי ראיתי מי שכתב שזה הי' בזמנם שהיו בריאים וחזקים, אבל עתה יכולים להמתין עוד, ומזה נמשך דגם

וכ"כ בספר תוכחת חיים (להגר"ח פאלאג'י) ע"ס בראשית (מאמר ו) "דמה שהתקינו רז"ל ונתנו לו זמן לקיים מצות פו"ר בהמשך הזמן יוכל להכין בית וכרם ופרנסה משנת יג עד שנת יח הוא כדי שבהמשך זה הזמן יוכל להכין בית וכרם ופרנסה, ואולם כיון שהגיע לשנת ח"י ואילך . . . בודאי דאין מקום לדחות חיוב המצוה דברי בחיובא לקיים מ"ע זאת בעבור מה שלימדה תורה דרך ארץ"³⁰.

[וכ"מ לכאורה ממ"ש בהגהות היעב"ץ (סוטה שם), "דרך ארץ שיבנה אדם בית כו', אם יש לו כך הוא דרך ארץ שלו, אבל ודאי לא בא הכתוב ללמד שלא ישא עני אשה אם אי אפשר לו כסדר הזה". אבל יתכן שגם להיעב"ץ מותר להתעכב לזמן קצוב אם משער שיוכל להתנהג ע"פ 'דרך ארץ' שאמרו חכמים³¹].

משז"ל על בן עשרים שלא נשא דכל ימיו בעבירה . . . לפי סברתו ישתנה הזמן עוד כמה שנים. ואני ההדיט אומר דאין לסמוך על זה, דתורה חתומה ניתנה בש"ס ופוסקים, ואין להורות קולות בדבר שחי עוה"ב תלוי בזה . . . דהגם דעתה הגוף חלש, מ"מ עתה הזקין היצו"ר ונתחזק בתוקף גדול".

30) גם בספר בן יהוידע (סוטה ב, א) כתב דמ"ש שיטע כו' ואח"כ ישא אשה אין זה אלא כשבידו לעשות את כולם, "שצריך להקדים זע"ז כפי הסדר", אבל לא "שיהי' טורח בעסק מו"מ וכיוצא עד שירויח הרבה שיוכל להיות נוטע כרם מן הרייח כדי להתפרנס בו ולבנות לו בית דירה כו' וישאר גדול בלא אשה". [וראה גם מ"ש במק"א (יומא יח, ב) לבאר הכרזת רב ור"נ "מאן הוא ליומא", "כי לפעמים ימצא מנהג רע באיזה מקומות שהאנשים לא ישאו נשים אלא אחר היותם בני שלשים וארבעים שנה, ועד עתה ימצא כן במקומות כורדסתא"ן, ואומרים שגם בערי אירופ"ה", וכך נהגו בדרשיש ושכנציב בימיהם, וכאשר הגיעו רב ור"נ למקומות הללו "היו מוכיחים אותם לבלתי יתאחרו יותר מעשרים שנה", אבל כיון שכבר נתפשט ונשתרש המנהג הרע היו מזלזלים בכבוד עצמם ומכריזים כנ"ל, כדי שילמדו המון העם בק"ו, "ומה רבנן שעוסקים בתורה ימים ולילות, וקדושים הם, וגם נשואין, עכ"ז חוששים לעצמן שבביל קרי ואינם רוצים לעמוד בלא אשה, כ"ש וכ"ש בחורים המונים דתקיף יצרייהו טובא שצריכין להנשא ולא יאחרו נישואין שלהם להשאר בלא אשה מפני איסור קרי, ודבר זה עושה פועל בלבבות ההמונים יותר מדברי מוסר ותוכחות עשר ידות, כי זהו מעשה רב"].

31) ובדברי תורה להגה"ק ממונקאטש מהדו"ק אות מד סיים: "עצ"ע להלכה בפרט למעשה, אם הוא בן עשרים שאמרו חכמים (קידושין כט, ב) תיפת רוחו ח"ו, ואיך שייך לומר שימתין עד שיזמין בית וכרם ופרנסה וחנוות קבוע, וביני לביני יבא לידי עבירות ר"ל בויגין בישין, והר"ז דרך הסכלים בזמננו".

אמנם בשו"ע (אהע"ז שם) פסק המחבר ד"מי שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא, ב"ד כופין אותו לישא כדי לקיים מצות פו"ר". ונלאו המפרשים למצוא טעם למה שלא נהגו לכפות על מצוה זו.

וכתב בספר אפי זוטרי (להגר"י פארו, אהע"ז שם) "דיש מקום בראש להסביר טעם למנהג שאין כופין" ע"פ הא דקיי"ל "דבתחלה יבנה בית ואח"כ יטע כרם ואח"כ ישא אשה", ולכן "בזמן הזה מי האיש אשר בנה בית ונטע כרם? ואפילו אי איתרמי אחד מעיר, וכי האם אנו ברשותינו והרי אנו כפופים תחת ידם, שהותר ממונונו בידם, ולפיכך ע"ז סמכו שלא לכופ".

הרי מבואר מדבריו דס"ל גם משהגיע לגיל שמונה עשרה לחופה מותר לו להתעכב ולהמנע מלהנשא עדי ימצא מלאכה ויקנה בית.

[וכ"מ ממ"ש בפי' האברבנאל³² עה"כ (בראשית כה, כ) ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה, ד'עם היות שארז"ל בן י"ח לחופה לא אמרו זה אלא להודיע כי בהיותו בן י"ח שנה כבר הוא בעל כח ראוי להוליד בנים, אבל לא אמרו שאז יקח אדם אשה³³. . וכבר אמרו רז"ל שלכן אמר הכתוב מי האיש אשר בנה בית ומי האיש אשר נטע כרם ומי האיש אשר ארש אשה, לפי שראוי לאדם שראשונה יתעסק בקנין הבית ובנינו ואח"כ בנטיעת הכרם, ובאחרונה בלקיחת האשה³⁴].

(32) לסמכותו של האברבנאל בכלל יש להעיר ממ"ש הב"י או"ח סי' קסח: "והעיד שלשון זה נשאל בשיבת . . הגאון מהר"י יצחק אבוב זלה"ה בפומבי גדול של חכמים ושל סופרים, ובכללם הנשר הגדול הה"ר יצחק אברבנאל זלה"ה". ובספר המצוות לאדמו"ר הצמח צדק מצות האמנת אלקות (מד, ב): "החכם הגדול השלם בדעותיו הר' יצחק אברבנאל".

(33) להעיר משה"ש רבה פ"ז, ב: "א"ר לוי, בנוהג שבעולם אדם נושא אשה בן שלשים שנה, בן ארבעים שנה". וראה

(34) אבל מדברי האברבנאל משמע שבלאו הכי כדאי להתחתן בגיל מבוגר יותר, כי "האשה כשיקחה אדם בבחרותו תטה את לבבו ותכניעהו יותר מדאי", כ"שמשון עם נשיו . . ומשלמה כי נשיו הטו את לבבו", ולהיות לקיחת אשה סכנה עצומה צריך סיוע אלקי והתיישבות השכל ותבונה רבה להמלט ממוקשי", ו"מפני זה נתעכב יצחק מלקחת אשה עד ארבעים שנה, כדי שיעבור תגבורת הבחרות ותכבה רתיחת דם הנערות ותאות המשגל, ויהי' אז החומר היוצא להולדה יותר מוכן לקבל צורה שלמה". [ויש להעיר משו"ת מהר"ם שיק אהע"ז סי' א שכתב עד"ז (אם כי באו"א) לבאר מה שיצחק אבינו נשא אשה רק בהיותו בן ארבעים ויעקב אבינו בהיותו בן פז שנה, "דעיקר חפצם הי' להוליד בנים זרע קודש כו' ולכן המתינו עד שישתקע רתיחת הדם והמיית הטבע ויתעלו ויתקדשו

וכ"כ בספר החיים יודוך (להגר"ח פאלאג'י) על ספר תהלים (מזמור קכח) בשם בנו (הגר"י פאלאג'י), שמדברי הרמב"ם יש לנו "סעד וסמך לבני" בחורי חמד העי"א הנמצאים בזה"ז, שמאחרים לישא אשה עד אחר יח שנים הרבה, "ש"ממתינים הבחורים עד שיעבור יותר מעשרים שנה לישא אשה עד שימצא ויגיע להם בית והון רב... עד שיהא ידם משגת לכרם ובית בתחלה, איש לפי ערכו", ופסק עליהם: "יפה הם עושין, שהולכים בדרכי ה' ותורתו, ומקיימין קרא והלכת בדרכיו, אחר ה' תלכו", ע"ש בארוכה [שחלק על מ"ש בספר חינוא וחסדא הנ"ל]³⁵.

גם בשו"ת קרית חנה (להגר"ר גרשון קובלענץ, מיץ תקמה) סי' יח (כ, ד ואילך) צידד דכיון שאמרו חז"ל (קה"ר פ"א, א [ב]) "נשא אשה הרי הוא כחמור" למשאו פרנסתו ופרנסת ב"ב, ועאכו"כ בדורות האחרונים שקשין מזונותיו של אדם כפלים, "אפשר ליתן טעם לשבח בדורינו שמאחרים לינשא ומאחרים עד לאחר עשרים שנה", ונ"ל דסמכו על מה שאמרו חז"ל ופסק הרמב"ם "שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה", והרי "עד עשרים שנה אינו יודע בטיב מו"מ... וא"כ מי שירצה להתעסק במו"מ קודם שישא אשה מותר להמתין עד אחר היותו בן עשרים". וסיים דמשום פרנסה [והוא הדין לימוד אומנות] או תלמוד תורה "יכול להתאחר בנישואין", ע"ש בארוכה.

וכ"מ ממ"ש בשו"ת בנין אריאל (להגר"ז גולדברג שליט"א³⁶, ירושלים תשס"ה) לענין מעשה (שם עמ' 84) שמדברי הגמרא והרמב"ם הנ"ל נראה "שמסיבות כלכליות יכול לדחות מצות פרו ורבו"³⁷

ביתר שאת ועוז כו' ועד"ז קרא יעקב ליוסף בן זקונים, שנולד לו בזקנותו ובקדושתו³⁸]. וכבר העירו על האברבנאל שלכאורה אין דבריו עולים בקנה אחד עם דברי חז"ל בענין זה. ראה לדוגמא ספר מבשר צדק על מילה פדה"ב ברמצוה ונישואין (להרב דוד צבי כ"ץ קאטצבורג, בודאפעשט תרפ"ב) עמ' נב (אות יח) שמדברי חז"ל "מוכח באר היטב שכונתם שחויב גדול לישא אשה בבחורות... ושרי לי' מרי' [להאברבנאל] שגינה מה ששבחו חז"ל". ואכ"מ.

(35) ראה לקו"ש חל"ה עמ' 65, ד"כשהתורה מחייבת באיזו מצוה, פשוט שהחויב חל רק באופן שתוכל להתקיים בדרך הטבע, דלא נתנה תורה למה"ש, ואם קיומה דורש שהיית זמן אינו עובר על החיוב כל משך אותו הזמן". ועד"ז י"ל בנדוד. ודון מינה ואוקי באתרא.

(36) מתשובותיו בע"פ.

(37) גופא דעובדא הכי הוה: בחור צעיר רצה להנשא לבת זוגו, אבל ההורים תלו את תמיכתם בבני הזוג בכך שבמשך שנות הלימודים באוניברסיטה לא יוולדו להם ילדים, ודא עקא, שבלי עזרה כספית מההורים לא יוכלו הזוג להתחתן או להמשיך בלימודים לצורך פרנסה וכו', ע"ש עוד פרטים.

צ"ב למה אין נוהגים כדברי חז"ל והרמב"ם?

ג. והנה לפי כל האמור הדבר פשוט, דאיך שיהי' הסדר בבנין בית ונטיעת כרם [וכנ"ל ס"א בארוכה], הרי נשיאת אשה צ"ל לאחר שקבע לעצמו מלאכה הראוי' להתפרנס ממנה וגם בנה או קנה בית שידור בו הוא ואשתו ומשפחתו.

אמנם הנה עינינו הרואות שבדרך כלל, אפילו גדולי חכמי ישראל, וגם לרבות חסידים ואנשי מעשה, לא נהגו כן, ובלשון החת"ס בשו"ת (או"ח סי' קנו) ש"בעו"ה בזמננו אין אדם בונה בית קודם שנושא", ואי אפשר בלאו הכי

וצ"ב הטעם שאין מקפידים לנטוע כרם ולבנות בית לפני הנישואין, בין לפני גיל שמונה עשרה ובין לאחריו, (לפי שתי השיטות הנזכרות בס"ב), מה ראו על ככה, להניח דברי חז"ל ופסק הרמב"ם ולנקוט מנהג הטיפשין?

ואף שכבר כתב בספר מעשה רקח (על הרמב"ם שם) ש"ידוע שבאלו ההלכות [עניני בריאות, הנהגה ודרך ארץ] לא הלך רבינו ע"פ הש"ס באיזה דברים, דהכל לפי המקום ולפי הזמן" [וציין למ"ש בכס"מ (הל' דעות פ"ד הי"ח) והפר"ח (שם ה"ט) והוא בעצמו (שם ה"ז) שהטבעים משתנים לפי הזמנים והמקומות].

ולפי זה יתכן שמאז זמנו של הרמב"ם ועד עתה נשתנו הנסיבות, וכיון שאין בעינינו אלו הלכה קבועה לדורות, אפשר לשנות את סדר ההנהגה בהתאם לתנאי הזמן, אכן הא גופא צ"ב, במה נשתנו דורות האחרונים מדורות הראשונים, כדי שנאמר שבימינו נהפוך הסדר ונקבע שיש לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית וכיו"ב.

וכבר נתקשו בזה גדולי ישראל, וכפי שיתבאר בגליון הבא.



ברכה על ט"ק ועל שתיית יין בסוכה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

א. כתוב בלוח 'היום יום' (יד סיון):

בלבישת טלית קטן בבוקר בידים נקיות ובמקום שמותר לברך, מברכים "על מצות ציצית" - כיון שאין בט"ק שלנו שיעור עיטוף. אם אסור לברך, אזי קודם התפלה - אם אינו לובש ט"ג - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז.

וכבר שקלו וטרו כמה וכמה בכוונת הדברים, וישנם יחידים מאנ"ש שכן מברכים על הט"ק כל בוקר, תיכף אחרי ברכות השחר, ע"י משמוש וכו'. אבל כמדומה שרובא דאנ"ש נוהגים שמאז הנישואין אינם מברכים על הט"ק בכל יום, מכיון שהם מברכים על לבישת הטלית-גדול, ובברכה זו כוללים גם מצות הט"ק.³⁸

והנימוק לפי הבנה הנפוצה הוא, שהברכה בנוסח "על מצות ציצית" אין לה מקור בש"ס, כי אם "להתעטף בציצית". וגם אדה"ז לא הביא ברכת "על מצות ציצית" בסדורו, ובהלכות ציצית שם כתב לברך על ט"ק ע"י עטיפה, ויברך 'להתעטף'. וב'היום יום' מחדש שכן ניתן לברך "על מצות ציצית" על ט"ק, כי עיטוף לא שייך בט"ק שלנו. אכן מי שיוכל להתחמק מלברך "על מצות ציצית", ראוי שיתנהג כן, ולכן אינו מברך על הט"ק, וכוללה בברכה שעל הט"ג.

וליחידים הנ"ל אשאל: למה מורה ב'היום יום': "אם אסור לברך, אזי קודם התפלה ...", "הול"ל: "אזי כשידי נקיות והוא במקום טהור ...?"

עוד יש לדייק בלשון 'היום יום', דמשמע שגם בחור שאינו לובש ט"ג, ובלאו הכי יברך 'על מצות ציצית', אעפ"כ יאחר ברכתו עד "קודם התפלה". אך טעמא בעי?

ב. והנה בשו"ע ר"ס' תרלט סי"ב הביא דין הקובע על היין שחייב בסוכה, וכן הישן והמטייל בה, שאין מברכים על אלה 'לישב בסוכה', "כיון שכולם נמשכים ונטפלים לאכילה, שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת [לישב בסוכה] שעל האכילה פוטרתן". יתירה מזו כתוב שם, שגם פעולות הללו שנעשו קודם האכילה, נכללות בברכת 'לישב בסוכה' שעל האכילה שלאחריהם.

ויש להקשות בשתים: (א) איך פועלת הברכה למפרע? (ב) למה שלא יברכו על פעולות הנ"ל תיכף?

ג. על שאלה הא' אענה על פי מה ששמעתי מהגרח"ש דייטש שליט"א, שבשו"ע ר"ס' תלב ס"ה מדובר על הא דברכת המצוות צריכות להיות 'עובר לעשייתן', שמגדיר זאת אדה"ז: "אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך 'וצונו לעשות מצוה פלונית', ואינו עושה כלום?"

(38) יוצא מכלל זה ביום ו' עש"ק, שמדין בגדי שבת יש להחליף לט"ק המיוחדת לשבת או עכ"פ לט"ק נקי' (ראה פסקי תשובות סי' רסב סק"ד), שמכיון שאינו מתכוון לברך על לבישת ט"ג, צריך הוא לברך על הט"ק "על מצות ציצית" בצאתו מבית המרחץ.

שמזה רואים שאין דבר 'עובר לעשייתן' קובע שפעולת הברכה היא רק מכאן ולהבא, כי אם שסגנון הברכה מתאים רק כאשר יש אחרי' פעולה ועשיי'. [תוכן דברי הגר"ש הי' לענין ברכת קריאת שמע, ואכמ"ל].

אבל כאשר נפתרה בעיית הסגנון, כגון המברך 'לישב בסוכה' בעת האכילה בסוכה, יכולה הברכה לכלול גם שאר פעולות-מצוה של טיול וכו' שקדמו לה. וכן הברכה 'להתעטף בציצית' בלבישת הט"ג, מתייחסת היא גם לכל עת לבישת הט"ק מעת לבישתה עד עתה.

ד. ועדיין נשארה קושי' הב' - למה שלא יברכו על פעולות הנ"ל תיכף?

ואולי י"ל על פי שיטת הראשונים "שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב ממנו שלא בכוונה" (לשון סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ט ס"ז, וש"נ לשטמ"ק ברכות מב א ד"ה בירך). ומכיון שהאכילה בסוכה היא חשובה מן הטיול בסוכה, אינו בדין שהברכה על הטיול תפטור את האכילה שלאח"כ. ולכן הנהיגו שלא לברך על פעולות הנ"ל, בכדי שיוכל לברך על החשוב [האכילה בסוכה] ויפטור את הטפלים [הטיול וכו'] בסוכה.

ה. וי"ל כעין זה גם לענין הברכה שעל הציצית. כי הגם שמצות ציצית היא כל היום, אבל הא קי"ל ש"מי שאינו יכול להתלבש בציצית כל היום, לכל הפחות יזהר שיהיה לבוש בציצית בשעת קריאת שמע ותפלה" (שו"ע אדה"ז סי' כד ס"ב).

ולכן, מי שבלאו הכי לא בירך 'עובר לעשייתן' ממש [בגלל חוסר טהרת ידיו וכו'], עדיף שיברך "קודם התפלה" - שלבישת הציצית או היא עיקרית לגבי לבישתו שאר היום. ובברכה שיברך אז יפטור את לבישתו גם שלמפרע. והוא הדין והטעם לכך שיברך על הט"ג ויפטור בברכתה גם את הט"ק. אלא שאינו דומה להנ"ל, ששם מברך רק ברכה א', וכאן יכול לברך שתיים.



אמירת י"ג מדות ביחיד

הנ"ל

שאלה: כאשר מזדמן שאני מתפלל ביחיד ואני מגיע לי"ג מדות הרחמים, שמעתי שכת"ר מורה שלא לומר אותם כלל, גם לא בטעמים. וקשה לי על זה, שהרי בגמר הקטע "א-ל ארך אפים" אנו אומרים "ושם נאמר". ואין לזה מובן אם לא שנאמר דבר בהמשך לכך.

ובהמשך לכך: נאמר לי שעיקר הסליחות הוא י"ג המדות, ושאר הפיוטים וכו' באים לעורר וכו'. וא"כ אם מדלגים על י"ג המדות, אין ענין לומר הסליחות, כי העיקר חסר מן הספר, ע"כ. ולי הדבר תמוה, ונוגע במיוחד למי שנוסע בימי הסליחות, ואין ביכולתו לומר סליחות בצבור.

תשובה: הנה, זה לשון שולחן ערוך אורח חיים סימן תקסה ס"ה:

אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם; אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא, אומרם. הגה: וכן אין ליחיד לומר סליחות או ויעבור (מהרי"ל בשם א"י).

והנה ב'סדר רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות' הבאתי שלא לומר הי"ג מדות ביחיד כלל. אכן, בזכותך עברתי שוב על מה שכתבתי בענין זה, והדרנא ב', וזה לשוני המעודכן:

אמירת י"ג מדות הרחמים ביחיד: בסדורי תהלת ה' השלם הראשונים, בתפלת מנחה, היה כתוב כאן: "המתפלל ביחיד אין אומר זה", אבל בשחרית ובסליחות לא באה הוראה זו, וניתוספה כאן במהדורת תשל"ח. וראה 'גלינוי הסדור' {שם צוטט מאגרות קודש ח"ג ע' קלח}.

והנה ב'סליחות', אין היחיד אומר הי"ג מדות, גם לא בניגון וטעמים (הרי"ש גינזבורג שליט"א, 'הלכות ומנהגי חב"ד' ע' 301. ושם מציין לכף החיים סי' קלא סכ"ג ממחר"ם זכות בשם האריז"ל).

אכן לענין אמירתן כאן, הרי בכף החיים שם כתב "דלאחר העמידה, כיון דיש סוד בדבר שצ"ל שם י"ג מדות. . . היותר נכון לאומרה בטעמים מלה מלה כמו שהיא, כדי להשלים תיקון התפלה". וכך הורה הקצות השלחן סי' כד ס"ב. וכן הורה המו"ל של ספר חת"ת. [וב'קצות השלחן-הערות למעשה' ע' סח הוסיף שהאמירה בטעמים אינה לעיכובא]. ברם הרה"ק ממנוקאטש זצ"ל נהג לדלג י"ג מדות גם בסדר תחנון (דרכי חיים ושלום אות קצ).

ועדיין צריך בירור מנהגנו בזה, מה גם שבדרך כלל אנו נמנעים מלדלג בתפלה (ראה שלחן מנחם כרך א' ע' ריז ואילך).

מפי השמועה, נשאלה שאלה זאת לכ"ק אדמו"ר זי"ע, ומענה קדשו היתה: "לא שמעתי מזה" (בשם הר"ר צ.ה. גאנזבורג ע"ה - קובץ הערות וביאורים גליון תקא, ונעתק בס' היכל מנחם כרך ג' ע' רסה. ושם הוסיף המו"ל בחצאי-ריבוע שהשאלה היתה על תחנון ועל סליחות). אך צ"ב מאי דקאמר "לא שמעתי מזה" - הרי דבר

אמירת י"ג מדות ביחיד בטעמים, מפורש הוא בנו"כ לאו"ח סי' תקסה ס"ה? ועכצ"ל הכוונה שלא שמע הוראה בזה מאת כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה. ועדיין לא ברירא מילתא אם שאלת הנ"ל היתה אודות סליחות או אודות כל יום. והרי לפי הנ"ל מכף החיים, יש לחלק ביניהם.

והנה, ב'גליוני הסדור' מובא מענה ק' אודות השינוי בזה בסדור תהלת ה' בין שחרית למנחה, ומסיים: "סידור 'תהלת השם השלם' הוא פוטוגראפיה מסידור שקדמו, ולא הספיק הזמן להגיהו כדבעי". אכן המעיין ב"סידור שקדמו", היינו 'סדר העבודה' (ווילנא תרע"א), יוכח לראות כאן דבר נפלא. כי שם, מופיעה ההוראה בתפלת מנחה "המתפלל ביחיד אין אומר זה ולא הי"ג מדות" לפני התיבות "ושם נאמר". ובמהדורת צילום, סדור תהלת ה', שינו והציבו הוראה זו אחרי "ושם נאמר", לפני "ויעבור ה' על פניו ויקרא", כך שגם המתפלל ביחיד אומר "ושם נאמר".

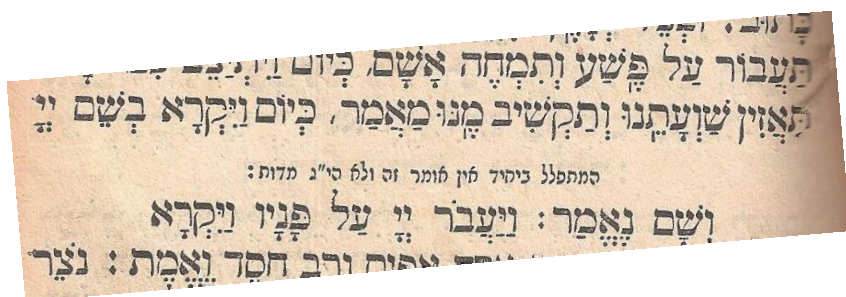
אך קשה דבר זה להולמו, לומר "ושם נאמר" מבלי להגיד כלום בהמשך לכך. ועכצ"ל שיאמר הי"ג מדות בטעמים. וזה נכלל בדב"ק הנ"ל: "לא הספיק הזמן להגיהו כדבעי", שבעיקרו בא לתרץ מה שלא נכתבה הוראה זו בשחרית, אך גם שלא הספיק לקבוע במפורש שיאמרו י"ג המדות בטעמים. ודו"ק.

[אכן, דבר העצירה בתיבות "ושם נאמר" מצאנו בשבלי הלקט (סי' רפב, וכעין זה שם סי' כט - פעמיים), וזה לשונו: ואם אינם מניין עשרה מדלגין י"ג מדות, וכשמגיעין ל'ויקרא בשם ה' ושם נאמר', מדלגין, ואומר 'וסלחת לעוננו', ע"כ. ברם איהו ב'סליחות' קאי, שאחרי י"ג מדות בא גם [חצי] הפסוק 'וסלחת לעוננו ...' [ויש נוהגים כן גם כאן, וכנ"ל בתחילת ההערה], ולכן, למי שמדלג הי"ג מדות, יתפרש "ושם נאמר" דקאי על פסוק 'וסלחת לעוננו ...'. אבל בנוסח דידן כאן אי אפשר ליישב כן, ובע"כ שצ"ל כאן בטעמיהן].

אלא שעל פי המובא ב'גליוני הסדור', אין להבדיל בזה בין שחרית, מנחה וסליחות. ואם נכונים דברינו הנ"ל, הרי שגם בסליחות אין לדלג לגמרי, כי אם לומר בטעמים. וילע"ע.

הרי המענה על שאלתך הראשונה. ועל שאלתך השני', ראה במשנה ברורה סי' תקסה סק"ה שהיחיד יכול לומר הסליחות בדילוג הי"ג מדות, ע"ש ובשער הציון.

תעבור על י"ג מדות :
תאזין שזעתינו ותקשיב מנו מאמר, כיום ויקרא בשם
ושם נאמר :
המתפלל ביחיד אין אומר זה:
ויעבור יי על פניו ויקרא



בדין מי דבש שבחבית יי"ש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות פסח סימן תנא ס"ג:

אבל בדיעבד ששכח והכניס מי דבש של פסח לתוך לבית של יי"ש שהגיעילה כדינו, אפילו הכניסו לתוכה בתוך הפסח ושהה בה כמה ימים, מותר לשתות בפסח (אם אין מרגישין בו ריח יי"ש עיין סימן תמ"ג) . . אבל אם הכניסה לתוך חבית דבש שלא הוגעלה, אפילו הכניסו לתורכה קודם הפסח וכו'.

והעירני ח"א על שני תיקונים בדא"פ:

(א) מ"ש "אבל אם הכניסה" לכאורה צ"ל "אבל אם הכניסו", דקאי על המי דבש, ובכל הסעיף מתייחס למי דבש בלשון זכר ולכן פלא שכאן כתב בלשון נקבה. ואף שכ"ה בדפוס ראשון מ"מ לכאורה הוא טה"ד. ואף שבדרך כלל אינו מדייק בדקדוק לה"ק, מ"מ היכא שיש סתירה מיני' ובי' מסתבר שזו טה"ד.

(ב) על הציון לסימן תמג בענין ריח דבש צויין במהדורה החדשה לשם סעיף ג, ושם דן בענין איסור הנאה בחמצו של חמץ, שאפילו ריח פת של חמץ אסור להריח. ולכאורה צע"ג מה ראה לציין לסעיף זה שלא מדובר בו כלל על מה שדן כאן שהריח אוסר את המי דבש, אלא רק בדרך אגב ובחצע"ג. ויותר מסתבר לומר, שיש כאן טה"ד ובמקום סימן תמ"ג צ"ל תמ"ז (וידוע שבכתבי יד הג' והז' דומין), והוא מפורש שם בסעיף ט: "אבל חמץ בפסח, כיון שהוא אוסרו תערובתו במשהו אף על פי שאין טועמין טעם חמץ בתערובת, לפיכך גם ריחו אסור וכו'".



נייר טואלט ומפת ניילון - תלישתם וקריעתם מהגליל (גליון)

הרב יקותיאל פרקש

רב ומו"ץ - ירושלים ע"ה"ק

מח"ס "שבת כהלכה" (ג כרכים), "חול המועד כהלכתה" ועוד

השאלות האמורות, דובר אודותם ב"ירחי כלה" השתא. וכדרכה של תורה, עלו שאלות ותהיות וביירוים ביסוד ההלכות הקשורות בפעולות הללו. וכאן ננסה לעשות סדר בדברים כפי הנראה לענ"ד. ובראש וראשונה נברר יסודות המלאכות הקשורות בפעולות הללו – ובסופו נכתוב פסקי ההלכות, העולות מהשקו"ט והדיון ביסודות אלו. ואבקש מחכמי ולומדי הקובץ, שיעירו ויעוררו כדי שבסופו של דבר יצא דבר מתוקן.

הקדמה: בבואנו לדון בפעולות הקשורות בקריעה וחיתוך בשבת, יש לשים לב למלאכות אלו: (1) "הקורע" (2) "המחתך" (3) "תיקון כלי" [ואם רשומים עליהם אותיות או ציורים, צריך לשים לב כמוכן גם למלאכת "המוחק"]. ולהלן, בירור ההלכה בנדון.

(א) בנוגע למלאכת "הקורע": ידועה דעת אדמו"ר הזקן כפי שכותב בשולחנו [סי' ש"מ סי"ז] ש"משום קורע אין איסור, אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה. אבל הנייר שהוא גוף אחד, אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע". ועד"ז כותב [סי' שי"ד סט"ז] ש"דבר תלוש שאין בחתיכתו משום מעשה חול, מותר לחתכו לכתחלה - כל שאינו מתכוין לחתוך במדה, ואינו חותך לחתיכות דקות מאד, וגם הוא דבר שאין בו תיקון כלי בחתיכתו". ומכיוון שמצד מלאכה זו, אין שום בעיה בקריעת וחיתוך נייר או ניילון – לכן בבירור ההלכה כאן, לא נדון בפרטי מלאכה זו. ועיקר הנדון, יהיה בהגדרת מלאכות "המחתך" ו"תיקון כלי".

(ב) מלאכת המחתיך: ז"ל אדה"ז בשולחנו [סי' שי"ד [סעיף ט"ז] " . . המחתיך איזה דבר תלוש ומקפיד לחתכו במדה, הרי זה תולדת המחתיך. כגון.. וכן המבקע עצים לחתיכות, אם מקפיד לחתכן במדה [ולהלן יתבאר גדר "לחתכו במידה"] חייב משום מחתיך. כגון הקוטם ראש הנוצה שהוא דק ורך, וראוי ליתנו בכר או בכסת – חייב אם מתכוין לכך, מפני שמקפיד לקטמו במדה הראויה לו. וכן המגרד ראשי כלונסות, שיהיו שוין וחדין, חייב משום מחתיך.. אבל המבקע לחתיכות גדולות ואינו מקפיד על מדתן אין בו איסור אלא מדברי סופרים משום שהוא מעשה חול וזלוזל שבת.. אבל שאר דבר תלוש שאין בחתיכתו משום מעשה חול מותר לחתכו לכתחלה - כל שאינו מתכוין

לחתוך במדה, ואינו חותך לחתיכות דקות מאד, וגם הוא דבר שאין בו תיקון כלי בחתיכתו.

ג) הגדרת "לחתכו במידה" - שכאמור הוא גדר מלאכת "המחתך": אין הכוונה שמודד את הדבר שמחתך, שיתאים ממש למידה מסויימת. אלא הגדר הוא, שמקפיד לחתוך במידה שתתאים לשימוש שנדרש לו - ולא יהיה גדול מדי או קטן מדי, אלא שיהיה מתאים לתועלת הרצויה להשתמש בו. ונרחיב קצת בהוכחות לכאורה, שאכן הגדרת המחתך כן היא:

1) כך נמצאנו למדים מהדוגמאות הנ"ל בשוע"ר לאיסור המחתך לפי מידה, שלאחר שכותב: "וכל המחתך איזה דבר תלוש ומקפיד לחתכו במדה, הרי זה תולדת המחתך". ממשיך וכותב: כגון הקוטם ראש הנוצה שהוא דק ורך וראוי ליתנו בכר או בכסת, חייב אם מתכוין לכך מפני שמקפיד לקטמו במדה הראויה לו. וכן המגרד ראשי כלונסות שיהיו שוין וחדין, חייב משום מחתך". והרי ברור ופשוט, שאין מודדים את ראשי הנוצות. וגם אין שום סיבה לעשות כן - והנדרש הוא רק כפי שמדויק בלשון שוע"ר "ללקטמו במדה הראויה לו", כלומר שיהיה ראוי לשימוש שנדרש לו ליצור כר וכסת. וכ"מ מלשון רש"י [שבת ע"ד ע"ב] בביאור מלאכת המחתך בנוצות, שכותב: "משום מחתך - דקפיד לחתוך עד מקום שהוא ראוי, וגם מן הקנה אורג כובעים, ועושה כובעים מכנפי עוף בלא שיער". הרי שנקודת וסיבת חיובו משום מחתך, הוא מכיוון שחותך באופן שיהיה "ראוי" לשימוש הנדרש. חלקו הך של הנוצה, לכר וכסת. וחלקו הקשה, ליצירת כובעים. וכנראה שכן הוא גם בראשי הכלונסאות, שאין הכוונה שיהיו "שוין" ממש - אלא רק שיראה נאה ויאה. ובמקו"א כתבנו, שכן מוכח גם מהפוסקים בנוגע ל"מחתך באוכלין". שהדוגמאות שבדבריהם [בשלילת מלאכה זו באוכלין] פשוט שאינם באופן שמודד, אלא שחותך באופן שיתאים לשימוש הנדרש - ואכ"מ.

2) ועוד מוכח כן, על פי מה שפירש בספר כפות תמרים - והו"ד בספר טל אורות הקדמון [מהר"ן ג'ויא - איזמיר תקנ"ה] בתחילת ביאור "מלאכת המחתך" - גבי אין ממעטין ביום טוב [ענבי ההדס], ופריך בגמרא והא קא מתקן מנא כו'. "שכתב וז"ל: יש לחקור הך מתקן מנא תולדת איזה מלאכה היא. ויראה, דאפשר לומר.. ועוד יראה דממעט ענבי הדס, הוי תולדה דמחתך. שכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"א מהל' שבת - המחתך מן העור כו' וכן הקוטם את הכנף כו'. הרי דקוטם כנף או קוטם קיסם, אמרינן דהויא תולדת דמחתך. והוא הדין נמי הכא, ע"כ. ובודאי דכוונתו ז"ל הוא, כיון שעל ידי חיתוך שמחתך הענבים מן ההדס ממעט ענבי הדס, ומכוין להכשירו בהושענא -

וקא מתקן מנא. נראה שאע"פ שאינו צריך לחיתוך ענבי הדס, כיון שכוונתו הוא כדי שיהא נתקן ההדס הנשאר הוי תולדה דמחתך "עכ"ד ה"טל אורות".

3) ולכאורה מוכח ביותר יסוד ההגדרה, מלשון הרמב"ם במלאכה זו. שלאחר שפתח וכתב [פי"א ה"ז] "...והוא שיתכוין למדת ארכו ומדת רחבו, ויחתוך בכונה שהיא מלאכה. אבל אם חתך דרך הפסד, או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור". ממשיך וכותב: "הקוטם את הכנף.. הרי זה תולדת מחתך וחייב. וכן המגרד ראשי כלונסות.. חייב משום מחתך.. וכן כל חתיכה שיחתוך חרש עץ מן העצים או חרש מתכת מן המתכות חייב משום מחתך, הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב". ומהדוגמא שנקט בסיום דבריו "קיסם.. וקטמו לחצות בו שיניו.. וכו', מוכח ביותר לכאורה גדר זה. שהרי פשוט שבכגון דא אינו מקפיד על מדה מסוימת אלא השגת המטרה שלמענה הוא מחתך את הקיסם – חציצת שיניו. וכפי שמפרש דבריו המבי"ט ב"קריית ספר" על הרמב"ם שם, שחיובו משום מחתך במידה. וז"ל: "...הנוטל קיסם של עץ וקוטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת, חייב שהרי חתכו במדה". ובפירוט יותר מפרשו ב"פירוש קדמון ממצרים" [שנדפס בהוצאת "פרנקל" בסופו], וז"ל: "קיסם הוא חתיכת עץ קטנה, ולפי שהוא חותכה בכונה שיהיה ראשה חד כדי לחצות בו שיניו – חייב, שזה דומה למחתך העור או העץ במדה ידועה". וחשוב מאד לציין, שפירוש זה נחשב לענ"ד למוסמך ביותר לבאר דברי הרמב"ם. שב"כנסת מחקרים" [תא שמע – כרך ב] כותב בכ"מ, שהצליח לזהות את מחברו של פירוש זה בדברים שכתב בשו"ת מהר"י בירב [סוף סי' נ"ה] וז"ל: "אחר זה חקרתי ודרשתי, ומצאתי שפירוש ספר זמנים להרמב"ם כמו מגיד משנה. והיה תלמיד מובהק מהרמב"ם שמו הרב יעקב אמאשטי, והיה לומד הלכה מפיו. וזה לשונו.. עיי"ש - והדברים נמצאים בפירוש הנ"ל. וכן נמצא בשו"ת מהרלב"ח [סי' ק"ה] דברים בשם הרב הנ"ל בפירושו לרמב"ם, והם נמצאים בפירוש קדמון ממצרים. ועוד מצינו מהקדמונים שפירש בפשטות כן בהבנת הרמב"ם, המובא בדברינו לעיל מספר טל אורות שהעתיק לשון הכפות תמרים – שכותב בתו"ד: "...שכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"א מהל' שבת – המחתך מן העור כו' וכן הקוטם את הכנף כו'. הרי דקוטם כנף או קוטם קיסם, אמרינן דהויא תולדת דמחתך".

4) אלא שבעיון בקושיות המגיד משנה על דברי הרמב"ם הללו, מוכח שהבין שהרמב"ם מדבר אודות קיסם מאוכלי בהמה וכו' קשין וכו' שענינו "תיקון כלי" – ועקב כך נשאר בצ"ע מסוגיית הגמ' בנדון שאינו מובן פסק הרמב"ם, ובלשונו: "...וחפשתי כל צדדי סוגיא זו, ולא מצאתי דבר נאות ישען בו רבינו ז"ל". וכ"מ בעוד ממפרשי הרמב"ם, שדנו ביישוב קושיית המגיד משנה שג"כ הבינו שאיסורו רק מצד

תיקון כלי ועוד – אבל לא משום מחתך. מלבד לאבן האזל על אתר, שכותב ליישב תמיהת המ"מ, ומדייק שהרמב"ם נקט בלשונו "קיסם של עץ" ואיינו מדבר באוכלי בהמה כפי שהבינו, ולכן הכניסו הרמב"ם בהלכה זו דמירי במלאכת "המחתך" ולא במלאכת "תיקון כלי" שזהו בעושה זאת מאוכלי בהמה וכו'. וכאמור, זכה לכוון לדברי ה"פירוש קדמון" וכו'. ולכאורה בנוסף למפרשי הרמב"ם שדנו בקושיית המ"מ, שלא נראה שפירשו כן. כ"מ לכאורה גם מהעובדה שדוגמא זו לא הובאה בשו"ע ונו"כ ושוע"ר, בהמשך לשאר הדוגמאות שנעתקו לעיל – שמקורם בלשון הרמב"ם הנ"ל. ועוד, שבדיוק לשון הרמב"ם אכן לא משמע כן. שהרי בנוגע לכל אחד מהדוגמאות שבדבריו שנעתקו לעיל, מסיים במילים "חייב משום מחתך" וכיו"ב. ואילו בדוגמא הזו – "הנוטל קיסם.. וקטמו.." וכו' אינו כותב "משום מחתך", אלא מסיים במילה "חייב" ותו לא! ואם נרצה לדייק עוד, נוכל להבין כן גם מהעובדה שבשאר הדוגמאות כותב לפני כל אחד מהם "וכן.." וכו'. ואילו בקוטם העץ לחצות שיניו אינו כותב כן, אלא בסגנון שכאילו מתחיל בענין חדש – ודוק. וכמובן שאם בדוגמא זו לא מדובר אודות מלאכת המחתך [אלא תיקון כלי וכיו"ב], הרי שאין מדוגמא זו ראיה לנדוד הגדרת המחתך.

לאידך גיסא, ידוע הכלל ברמב"ם – והמפרשים והפוסקים למדים מכך כשדנים בהבנת דבריו – שפרטי ההלכות שכוללם בהלכה אחת, כולם מדוברים באותה המלאכה. ואכן במשנה ברורה הבין בדעת הרמב"ם, שאיסורו משום "מחתך". שכותב בכללי מלאכת המחתך בסי' שכ"ב [ס"ק י"ח אות ג] "החותך קיסם בסכין לחצות בו שניו, חייב בזה משום תקון כלי לדעת הרא"ש – ולדעת הרמב"ם משום מחתך, ואפשר דחייב לדידיה שנים". וכן כותב בביאור הלכה שם [ס"ה ד"ה אחד קשים] בתו"ד: "אבל סתם קוטם קיסם לחצות בו שיניו, משמע מהרמב"ם דהוא מקפיד על המדה – מדחייבהו שם משום מחתך, עיין ברמב"ם פי"א, והיינו דהוא רוצה להשוותו יפה כדי שיהיה טוב לחצות בו שיניו". לאידך גיסא, לעיל שם [ס"ק י"ג] סותם וכותב בשם ראשונים ואחרונים: ש"אם ירצה לקטמו כדי לחצות בו שיניו, דאסור משום שבות דהוא כעין תיקון כלי. ודוקא אם יקטמו ביד, דאז פטור מחטאת משום דהיא מלאכה כלאחר יד ואסור משום שבות כמו שכתבנו – אבל אם יקטמו בכלי כדי לחצות בו שניו או לפתוח בו בדעת שוע"ר וכן י"ל גם בדברי המ"ב..

5) אלא שעדיין צ"ע ובירור דעת שוע"ר בהגדרת איסור קטימת הקיסם – שבסי' ש"מ [סי"ז] כותב "אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחלה – כשאינו מקפיד לחתכו במדה כמ"ש בסי' ש"ד, מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין. כמ"ש בסי' שכ"ב גבי קטימת קיסם,

ושלא בסכין פטור אבל אסור". והנה סי' שכ"ב חסר בשוע"ר, אבל מ"מ כפי שכותב כאן הרי שדעתו שקטימת קיסם איסורו "משום תיקון כלי". וכנראה שסתם כדעת הרא"ש וסייעתו או שכך לומד ברמב"ם, שאין הכוונה משום מחתך. לאידך גיסא, צ"ע מדוע אכן דעתו שלא יהיה אסור משום מחתך, וכמש"כ לעיל שכמה שפירשו כן בדעת הרמב"ם? ואולי נקט בטעם שיתאים גם לדעת הרא"ש וגם לדעת הרמב"ם [כדלעיל מהמ"ב בסי' שכ"ב], ודוק. וע"כ שצ"ל כן בדברי המ"ב, שכאמור הוא עצמו בהגדרת מלאכת המחתך שנעתקו לעיל – כותב כן בדעת הרמב"ם, וכאן השמיטו.

ולהעיר: שבספר ארחות שבת [פי"א סל"ח] נקט בפשיטות: "הקוטם קיסם מענף עץ תלוש ומחדדו כדי שיהיה ראוי לחצוץ בו שיניו, הרי זה חייב משום מחתך". ומציין מקורו [הע' נ"ד] "גמרא ביצה דף ל"ג ע"ב, וכפירוש הרמב"ם פי"א משבת". אלא שכאמור אין הדבר פשוט, שחלק גדול מנו"כ לא פירשו כן בכוונתו. נקודה מעניינת נוספת היא העובדה, שגם במפרשי הש"ס על אתר [ביצה ל"ג ע"ב] לא מצאתי שמישהו יפרש האיסור משום "מחתך".

6) שו"ר בשו"ת אבני נזר [או"ח סי' רי"ח] שחקר במהות החיוב בקוטם הקיסם, וז"ל: "יש לעין לדעת הרא"ם דאין בנין בכלים כלל, אפילו עושה כל הכלי לגמרי. וסבירא ליה גם כן, דאין מכה בפטיש כשעושה כל הכלי – דאין מכה בפטיש אלא אחר גמר בנין.. אם כן הא דאמר בביצה (דף ל"ג ע"ב) בקוטם קיסם לחצות בו שיניו, לר' אלעזר חייב חטאת. [ורבנן נמי לא פטרי אלא דחשיב כלאחר יד, אלא אם כן קטמו בכלי כמו שפרש"י שם]. משום מה חייב? משום בונה לא, דאין בנין בכלים... ומשום מכה בפטיש לא, שהרי מתחילה לא הי' ראוי לקטימה ולא הי' כלי כלל. והוא דומיא ד.. הכא נמי הא לא הי' ראוי תחילה לחצוץ בו שיניו? ומסיק האבנ"ז שם [אות ג] "הנראה לי שחייב הקיטום הוא משום מחתך, וכן כתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות שבת ה"ז – והיינו משום שמקפיד על מדת עוביו". ועד"ז ראיתי במנחת חינוך [מצוה ל"ב – מוסך השבת – אות ל"ג] שבתו"ד לתרץ קושיית המגיד משנה דלעיל, כותב: "אך עכ"פ דעת הר"מ דקוטם לחצות כו' חייב משום מחתך, כי ודאי צריך לדקדק לחתך אותו במדה שיוכל לחצות בו וכו' וכן לפתוח". ובהמשך דבריו כותב, שיתכן גם לשיטת רש"י לפרש כן. וז"ל: "בגמ' שם מבואר לשון כלי, נרא' דחייב משום תיקון כלי. וערש"י שם, כתב לשון ממחקו ומחתכו בסכין. והנה ודאי לשיטת רש"י דאין בנין בכלים אף בעושה כלי.. א"כ ע"כ תיקון כלי דאמרינן שם היינו מחתך..". ועיין עוד מה שממשיך בשיטת רש"י שיש בו משום מכה בפטיש, ואכמ"ל יותר. לסיכום: מכל האמור ברירא מילתא, שאע"פ שאינו מקפיד על מידה מסויימת אלא רק שלא יהיה

עבה או דק מדי ויוכשר לשימוש - חציצת השיניים, פתיחת הדלת וכו' - מ"מ נכלל במלאכת המחתך. ושוב מוכחת הגדרת המחתך לפי מידה שנתבאר לעיל.

7) הלום ראיתי בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג [סי' ל"ה אות ב] במענה על השאלה "אם מותר לקרוע חתיכה וואטטע = צמר גפן] בשבת קודש". לאחר שכותב שמלאכת הקורע היא רק כשמפריד גופים שנתחברו כו', אבל אם פוסק חוט תלוש אין איסור כלל - ובמילא אין בקריעת הצ"ג משום קורע - ממשיך וכותב: "אבל כל זה אם איננו מקפיד על מדת גדלותו של הוואטטע, אבל אם למשל הוא רוצה לסתום אזנו עם הוואטטע וממילא צריך להקפיד שלא יהיה גדול ביותר, דאם לא כן לא יכנס בחור האוזן. או שלא יהא קטן ביותר, דאם לא כן יהיה נכנס האויר בהאוזן. בכהאי גוונא, אית ביה משום מחתך או משום מתקן".

8) ועל דרך זה נמצאנו למדים - ממה שפסקו בערוך השולחן סי' שכ"א [סעיף מ] ותפארת ישראל על המשניות ב"כלכלת שבת" [אות ל"א] - שאסור לחתוך הנייר כדי לקנח בו, משום מחתך. ולהלן הארכנו בזה, בנוגע לזמנינו שהנייר הוא בגליל [Roll] וכו'. אמנם בזמניהם היה מדובר בגליון נייר, שהיו צריכים להכשירו שיתאים לקינוח. ובמילא, היו עושים לחותכו באורכו וברוחבו באופן שיתאים ליעודו. וכמובן בפשטות, לא מדדו כל פיסת נייר שחתכו מגליון הנייר הגדול. אלא קרעו או חתכו בהשערה, כפי שמתאים למטרה שלמענה קורע דהיינו הקינוח.

9) וכ"מ מדברי המשנה ברורה בבה"ל סי' שכ"ב [ס"ה ד"ה אחד] בנוגע לקטימת עצי בשמים - שכותב בתו"ד: "אם הוא מקפיד על המדה, כגון שחבירו מבקש ממנו שיתן לו מעצי בשמים שלו והוא קוטם איזה שיעור ממנו כדי ליתן לו, אה"נ דיצויר בזה לפעמים איסור דאורייתא" וכו'. הרי שאע"פ שבפשטות אין מודד ממש הגודל אלא משער כמה שנצרך ממנו כדי להריח וכו', נכלל באיסור המחתך לפי מידה.

10) יוצא מן הכלל האמור לעיל בארוכה, מצאתי שבפירוש הגמרא [שבת ע"ד ע"ב] "האי מאן דסלית סילתי.. אמר רב אשי, אי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך". כותב רבנו חננאל"ו"א קפיד אמשחתא כלומר אם מתכוין לחתוך אלו סילתי זרת זרת אורך כל אחד ואחד, חייב משום מחתך". ומלשונו נראה לכאורה, שאכן חיוב המחתך הוא ממש ההקפדה על מידת הנחתך. ואלמלא מדובר היה בר"ח שכידוע ממש ממעט עד מאד בפירוש, ובעיקר מסכם את היוצא מהסוגיא וכו' - הייתי אומר, שלדוגמא בעלמא נקט ולא דוקא באופן כזה ממש. אבל אצלו קשה להלום דוחקים ופירושים, ואיך שלא יהיה מידי "לכאורה" לא נפק..

ד. כמו כן כלול באיסור ה"מחתך": כל חיתוך שנעשה במטרה לחתוך דוקא במקום מסויים - הן אם זה נעשה כדי ליישר נייר או יריעת עור או פלסטיק וכיו"ב, והן כשמשיג בכך מטרה שנדרשת להפריד בין חלקים שונים ביריעה או בנייר שחותך [כגון שמפריד בין צבעים שונים, או שהיריעה מורכבת מחומרים שונים - נייר ופלסטיק וכיו"ב] - שלשם כך נדרש שהחתך יתבצע במקום מסויים בחפץ שנחתך.

גם הגדרה זו ניתן להסיק מהדוגמאות שנעתקו בראשונים ואחרונים, לאיסור מלאכת המחתך: הן חיתוך הנוצות, והן חיתוך ראשי הכלונסאות שנקטו במטרות שהיהו "שזין וחדין" שכמובן שכדי שיהיו חדין אין צורך ואין ענין במידה מסוימת, אלא רק שיהיו חדים כנדרש. הרי שכאשר בחיתוכו משיג מטרה מסוימת שלמענה נדרש החיתוך, נכלל בגדר מלאכה זו. וכך נמצאתי למד מלשון הרמב"ם במלאכה זו, שכותב [פי"א ה"ז] "והוא שיתכוין למדת ארכו ומדת רחבו, ויחתוך בכונה שהיא מלאכה. אבל אם חתך דרך הפסד, או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור... וכן כל חתיכה שיחתוך חרש עץ מן העצים או חרש מתכת מן המתכות, חייב משום מחתך. הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת, חייב". ובהשקפה ראשונה תמוה לכאורה - שפתח בתנאי שצריך להיות "שיתכוין למדת ארכו ומדת רחבו", מכל מקום ממשיך וכותב ש"כל חתיכה שיחתוך חרש.. חייב משום מחתך". אמנם עפ"י הכלל האמור, שכל חיתוך שנעשה בכונה להשיג מטרה מסוימת שאותה ניתן להשיג דוקא באופן החיתוך הזה [שזוהי מומחיות ה"חרש" וכו' - ואת"ל יתכן שלכן נקט הרמב"ם בסגנון זה, מכיוון ש"החרש" הוא היודע כיצד ואיך לחותכו וכו'], נכנס בגדר מלאכת המחתך. והאם אפשר להוכיח כן גם מהדוגמא הנוספת שברמב"ם "קיסם של עץ... וקטמו לחצות בו שיניו" וכו' - זה תלוי כמובן בדיון דלעיל בהבנת דברי הרמב"ם הללו, האם פעולה זו גם כן נאסרה משום "מחתך" או משום "תיקון כלי", עיי"ש.

א. אלא שלכאורה האמור שחיתוך ליישר הנייר וכיו"ב, חייב משום מחתך - צ"ע מהמבואר בפרק כלל גדול [ע"ד ע"ב] "אמר אב"י האי מאן דעבד חלתא [כוונת של קנים] חייב אחת עשרה חטאות. ופירוש רש"י שהאחד מהם הוא משום מחתך, שמחתך הקנים במדה. ואחר כך כותב רש"י: "חתך לאחר אריגתה כדי להשוותם, הרי זה מכה בפטיש". שהרי ההחיתוך ליישר את הדבר, אין חיובו משום מחתך אלא משום מכה בפטיש. וראיתי שבספר טל אורות הקדמון ב"מלאכת מחתך" [סוף ד"ה אך ראיתי] אכן עמד בזה, ומחדש בשם ספר דרכי נועם - "דלא מחייב משום מחתך, אלא במחתך במידה אותו הדבר הנחתך מן העור. אבל אם כוונתו הוא שמחתך כדי לתקן הנשאר, אז חיובו הוא משום מכה בפטיש". ועיי"ש עוד, שמאריך ביותר בכמה וכמה

ראיות להגדרה זו. ושקו"ט בכל אחד מהם, בסברות וכו' – ואכמ"ל בזה יותר. ואציין רק שלא כל כך זכיתי להבין כיצד "מחתכים.." את המצבים הללו. שהרי כאשר מחתך את המיותר מהקנים, הדבר נעשה כלשון רש"י "כדי להשוותם" כלומר להשוות את הקנים שב"חלתא". ובמילא, מדוע שנאמר שהפעולה הזו נעשית בדבר שמחוץ לדבר הנחתך ולא "אותו הדבר הנחתך" מהקנים המיותרים. ואותו גם בכל מצבים שמחתך את המיותר מהעור או הנייר או הפלסטיק, מדוע שנתייחס לזה כמחתך את המיותר ולא שמחתך את "הדבר הנחתך" ה"ה העור וכו' שמעוניין שיהיו מיושרים וכו'? ואודה מאד, עם יוכלו הלומדים להביני דבר.

ה. פסק ההלכה לאור כל האמור:

אם כנים אנחנו בהגדרת "המחתך" שנתבארו, הרי שבנוגע לשאלות הנדונות כאן – הן בנוגע לתלוש נייר טואלט מגליל והן בנוגע לחתוך מגליל ניילון, מפה לשולחן: אם מקפיד שלא יהיה גדול מדי או קטן מדי – אלא מתאים פחות או יותר לשימוש הנדרש [הקינוח או מידת השולחן], אסור משום "מחתך". אבל אם מושך מהגליל בלי לעשות חשבון – וחותר כמה שיוצא במשיכה זו מבלי לתכנן ולשער שיהיה במידה הנדרשת, ומבלי להתחשב אם יצא ארוך או קצר מהנדרש – הרי שאין בפעולה זו משום מלאכת "המחתך".

ובכל האמור – הן באופן המותר והן האסור – אין נפקא מינה האם תולש הנייר במקום הנקבים או במקום אחר, אלא תלוי במטרת תלישתו שם: שאם עושה כן כדי שיצא נייר ישר, יש בזה משום מלאכת מחתך. אבל אם הכוונה היא להקל התלישה, אין בעצם התלישה שם משום מחתך – אלא תלוי רק שלא יקפיד על מידתו.

אלא שעדיין צריך לדון האם אין לאסור החיתוך האמור משום "תיקון כלי":

ו. בנוגע ל"תיקון כלי" בקריעתו: כותב אדה"ז [סי' ש"מ שם] ש"אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחלה כשאינו מקפיד לחתכו במדה.. מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש, חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין – ושלא בסכין, פטור אבל אסור. לפיכך אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי עיין סי' תק"ח.

אמנם באופני החיתוך שאנו דנים, נלע"ד שאין בהם משום "תיקון כלי": וזאת מכיוון, שגם מבלי שיחתוך כלל נייר הטואלט אלא ישאירנו מחבר בגליל – יכול לקנח בו. אלא שכמובן לא נעים להשתמש בו באופן זה, שאמנם מקנח בחלקו הנקי אבל לאידיך חלקו הנסרך אחריו מגואל בצואה וכיו"ב. וכמו כן במפת הניילון, גם אם ישאירנו מחובר לגליל יכול להתשמש בו לכסות השולחן. אלא שבאופן זה יהיה סרך

עודף.. שישאר דבוק לגליל הניילון ויהיה מוטל למרגלות השולחן וכיו"ב. ומכיוון שהשימוש בניילון ובנייר אפשרי גם מבלי שיחתוך או יקרע מהגליל, הרי שלא קציצתו היא שהפכה את הניילון ראוי לשימוש הנדרש. והנה ביסוס הגדרה זו במלאכת "תיקון כלי", דורשת הרחבת השקו"ט – וכדלהלן:

ז. בהגדרת "תיקון הכלי" – יש לעיין כאמור במקומות מסוימים שדובר בזה, ועל פי זה לוודא האם נכונה המסקנא וההגדרה האמורה.

1) לאחר שאמרתי ב"ירחי כלה" בגן ישראל השתא כמסקנה האמורה לעיל, התפרסמו הדברים באופני התקשורת המידיים שבזמנינו.. והגיעו גם אל הרה"ג מוהר"א אלאשווילי. שהגיב הערתו החשובה, שעפ"י מש"כ בשוע"ר סי' תקי"ד [סעיף ח] מוכח ומוכרח שההגדרה שאמרנו אינה נכונה. ואכן הודעתי מיד, שעד שנעיין ונברר אין לסמוך עדיין על פס"ד האמור. אמנם לאחר העיון במקור ושורש הדברים, נלע"ד שאין סתירה להגדרה האמורה מהלכה זו. דהנה בגמ' [ביצה דף ל"ב ע"ב] איתא: "אין חותכין את הפתילה.. דקא מתקן מנא". ופירוש רש"י: "דקמתקן מנא – אחת היתה ועושה אותה שתיים". ועד"ז וביתר ביאור, לשון המאירי בביאור המשנה: [לב עמוד א] "אם עשה מערב יום טוב פתילה ארוכה, אין רשאי לחתכה לשנים, שהרי הוא מחדש כלי". ובשו"ע סי' תקי"ד [ס"ח] הלשון: "אין חותכין הפתילה לשתיים", וכן במ"ב [ס"ק לט] מבאר טעם הדין "דהוא בכלל תיקון מנא, שמתקן ועושה מפתילה אחת שתיים". ובשוע"ר שם [סי"ט] מובאת אפשרות נוספת שאסור לקצוץ פתילה ארוכה. וז"ל: "פתילה שהיא ארוכה ורוצה לקצרה, אסור לקצרה ביום טוב בין בסכין בין באור. ואפילו רוצה לפרק מקצתה בידו אסור, מפני שהוא כמתקן כלי – שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה. וכן אם רוצה לחלקה לשתי פתילות, אסור לחתכה בסכין או בידו". ובהשקפה ראשונה אכן נראה, שאולי גם נדו"ד – קריעת הנייר והניילון מהגליל – יש לאסור מטעם זה. כיוון שלפני שחותך היה גליל נילון ארוך אחד, ובחיתוכו מקצרו והופכו למפה וכו'. ואולי גם נאסור משום שהפך מפה אחת ארוכה, לשתיים ויותר.

2) אמנם במ"ב שם, ממשיך וכותב הלכה זו בשם שוע"ר [כפי שציין בשעה"צ אות נ] בזה הלשון: "וה"ה אם היתה ארוכה ביותר ואין נאה לו, וחותך ממנה כדי לקצרה – ג"כ אסור, דהוא ג"כ בכלל תיקון מנא". והן אמת שבלשון שוע"ר שם [סי"ט] לא נתבארה הסיבה מדוע מקצר הפתילה, וכותב רק: ש"רוצה לקצרה, אסור לקצרה.. שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה". אלא שבאמת הוספת המ"ב, שעושה כן מפני ש"אין נאה לו" וכו' – מוכרחת. שאם לא כן, אלא שהפתילה היתה ראויה לשימוש גם לפני שמקצרה, הרי שלא עשה בה שום "תיקון". וחיתוכו הוא רק מעשה סתמי של חיתוך פתילה, ואין בפעולה זו שום "תיקון כלי". וע"כ לומר, שאכן מדובר באופן

שאורך הפתילה באופן הנוכחי מפריעה לשימוש הנדרש בה. ובפעולה שמקצרו, יוצר אפשרות השימוש. [ובכלל, רחוק מהסברא שהשו"ע ונו"כ מתעסקים באדם "משועמם".. שקוצץ ומקצר פתילות ללא סיבה נדרשת! אלא שבוודאי מדובר באופן שלא ניתן להשתמש כנדרש בה כשהיא ארוכה מדי]. ועוד וגם זה עיקר, שהרי בכלל אינו דומה נדו"ד להא דפתילה ארוכה. שהרי בנדו"ד כאמור ומבואר, אפשר להשתמש בחלק שמקנח בו או שמכסה השולחן ועדיין החלק הנשאר מחובר לגליל לא ינוק ולא יפסד. אבל בפתילה הארוכה, אם ידליקנה כמות שהיא הרי שתשרף כולה ולא ישאר לו החלק הנשאר לפליטה. ונמצא, שבקציצתה וקיצורה מרוויח את החלק הנשאר שמקצץ.

3) והעולה מדברי הראשונים והפוסקים בנדון, שהאיסור הוא: או תיקון פתילה שבמצבה הנוכחי אינה ראויה לשימוש כראוי, שאז מלאכת "תיקון הכלי" היא בפתילה זו עצמה - שמכשירה לשימוש הראוי. או שמציל החלק שמקצץ, משריפתו וכליונו. אופן נוסף הוא הפיכת הפתילה היחידה לשתי פתילות, שאז תיקון הכלי הוא הכלי השני שנוצר באמצעות חיתוכו. ומסקנא דמילתא: שעצם חיתוך פתילה באופן שאינו מתקנה בחיתוכו, וגם אינו עושה מפתילה אחת שתיים - אין בזה איסור.

במילים אחרות: כשקוצץ "פתילה" ארוכה לשניים, הוא יוצר פתילה [נוספת]. משא"כ שחותך קטע מגליל חוט או חבל שישמש לו פתילה, הרי שחתך "פתילה" מהחבל - אבל לא יצר פתילה נוספת. אלא שכמובן איסור לעשות זאת, שהרי יוצר פתילה [אחת]. אבל אם הבעיה הזו - של יצירת הפתילה אחת - לא קיימת, הרי שאין אכן שום איסור בעצם קציצת חלק מהסלילה הארוך. ולכאורה מוכרח לומר כן - שכל שאין ענינו עשיית שתי פתילות או תיקון הפתילה האחת לראויה לשימוש, אין בכך איסור - שאם לא כן, אלא שבכל חיתוך מתוך פתילה ארוכה איסור מכיוון שהנשאר הופך לראוי לפתילה נוספת. הרי שלא היה לשו"ע והמ"ב ועוד מנו"כ לפרט מצבי תיקון שמפריטים, אלא שכל היה עליהם לכתוב שכל שחותך פתילה איסור משום תיקון כלי. שהרי היתה פתילה אחת ארוכה, והפכה לשתיים ויותר! אלא שכאמור, האמת אינו כן. אלא שדוקא כשיוצר מפתילה אחת שתי פתילות או שמתקן הפתילה האחת לשימוש, רק אופנים אלו איסורים משום "תיקון כלי" כאמור. אבל הלוקח חבל או חוט ארוך וקוצץ ממנה פתילה, האיסור הוא רק יצירת הפתילה הזו - במידה, ומבלעדי הקציצה הזו לא היתה ראויה לשימוש [כדיוק לשון המ"ב דלעיל]. אבל עצם העובדה שלאחר חיתוך הפתילה ממנה, נשארת יתרת החבל או החוט במעמדו ומצבו, למרות שכמובן שאפשר עכשיו לעשות ממנו פתילה נוספת - אין בכך איסור.

ת. עתה הראוני, שבקובץ "הערות וביאורים – אהלי תורה" [פרשת ראה שק"מ אלול] בכותרת "ביאור בשוע"ר . . דיני מתקן כלי", האריך הרב הנ"ל עפ"י הבנתו לחלוק על היסוד האמור. ובלשונו: "שיש רבנים הפוסקים שהאיסור בקריעת נייר או בניילון לצורך שימוש, הוא רק כשלולי הקריעה לא ניתן היה להשתמש בנייר או בניילון. אבל אם גם בלאו הכי יכול להשתמש בהם, אלא שקורע בשביל לקצר הנייר או הניילון, אין בזה איסור משום מתקן כלי. אבל מובן וגם פשוט שחילוק זה אינו נכון.. וכו' וכו'. וכיון שת"ח הבקי ומצוי היטב בדברי שוע"ר וכו' כתב כן – בוודאי שעלינו להעמיק ולברר ולבאר, האם אכן כנים אנחנו למרות הדוגמאות וההוכחות שהביא לשיטתו.

1) מוכיח מדברי שוע"ר סי' ש"מ שנעתקו לעיל. שכדוגמא לאיסור לחתוך "את הנייר.. כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי" כותב: "עיי' סי' תק"ח". ושם בשוע"ר [ס"ב] נתבאר ש"הצולה דגים על גבי האסכלה - הרי זה לא יחתוך חתיכת נייר כדי לשרותה במים וליתנה תחת הדג ע"ג האסכלה כדי שלא ישרף הדג, וכן לא ישבור חתיכת חרס כדי ליתנה תחת הדג . . לפי שכל שהוא עושה ומתקן דבר הראוי להשתמש בו - הרי זה כמתקן כלי ביום טוב". ועפ"י כותב שלדעתו "מובן וגם פשוט" שהחילוק שכתבנו - שאם גם ללא קריעת הנייר או הניילו ניתן היה להשתמש אין בחיתוכו משום תיקון כלי - "אינו נכון. שהרי גם קריעת הנייר האמורה היא לצורך צליית דג, וגם שם היה יכול להשתמש בכל הנייר". וכל כך חזקה ראייה זו לדעתו, עד שמתבטא וכותב שעפ"י "לכאורה המתיר קריעת נייר בשבת באופן האמור לעיל, הרי זה "טועה בדבר משנה"! ובאמת שלא הבנתי דבריו, ראשית כל מאיפה לקח הידיעה שאכן אפשר היה להשתמש "בכל הנייר"? הרי מדובר בטכניקה מיוחדת שהיו צריכים ליצור נייר שרוי במים שיתאים ליעודו, ואם כן בהחלט יתכן ואף מסתבר שצריך לחתוך הנייר דוקא באופן שיהיה מתאים למטרה. שאם יהיה נייר עבה מדי הספוג במים אולי לא יאפשר את צליית הדג. ואם יהיה קטן מדי, לא יגן על הדג מפני שריפתו. ובכלל אם לא יחתוך ויקרע הרי שיצטרך להשתמש כפי שכותב "בכל הנייר" [שכמובן אי אפשר להשתמש רק בחלק ממנו מבלי לקרעו, שהרי בכל אופן ישרף כולו..] ואילו בחיתוכו מאפשר שימוש רק בחלק מהנייר, והיה הנשאר לפליטה. וגם יכול להיחשב כמתקן כלי, וכאמור לעיל בנוגע למקצץ ומקצר הפתילה שלולא כך היתה נשרפת כולה. וכן נראה ממה שנקט שבירת חרס וחיתוך נייר לצורך זה, כדוגמא אחת. והרי בחרס מובן, שמבלי שישברו אינו מאפשר צליית הדג כראוי - ודוקא שבבירתו מתאימו לשימוש, וזהו התיקון כלי. ואם כן, גם בנייר מדובר באופן שחיתוכו משווי ליה לראוי לשימוש הנדרש.

2) וכן הוא פשטות דברי אדה"ז בסי' תק"ט [ס"ח]: "עופות שממלאים אותם בבשר וביצים ביום טוב מותר לתפרם.. ובלבד שיתקן החוט למדתו (שלא יהיה ארוך יותר מדאי) וישימנו במחט מערב יום טוב, כדי שלא יצטרך לחתוך את החוט ביום טוב כדי לקצרו. ואם לא נתנו במחט מערב יום טוב – אסור ליתנו במחט ביום טוב, שמא יהיה החוט ארוך יותר מדאי ולא יוכל לתפור בו ויחתכנו כדי לקצרו, ונמצא מתקן כלי ביום טוב". ומשמע שדוקא אם "לא יוכל לתפור בו", רק אז אם "יחתכנו כדי לקצרו" – "נמצא מתקן כלי ביו"ט". אבל אם אפשר לעשות זאת מבלי לקצרו, מותר. וכן מוכח גם מדיוק לשונו הזהב לעיל מינה, וכפי שהדגשתי בהעתקת לשונו, שנצטווה לדאוג מבעוד יום שלא יהיה ארוך יותר מדי – שאם לא כן, הרי ש"יצטרך" לחתוך חוט. ומוכח שזהו צורך מוכח וצפוי, כי לולא זאת אכן "לא יוכל לתפור בו". והרב הנ"ל מכיוון שפשיטא ליה שלא כפי שאנו סבורים, אלא שבכל אופן אסור לקצר החוט [ובנדוד"ד הנייר או הניילון מהגליל] גם אם אפשר להשתמש מבלי לחתוך – נדחק ביותר בדברי אדה"ז וכתב: ש"אין דיוק זה נכון, שכן המדובר שם בחשש שהאדם יקצר החוט ביו"ט, וחשש זה קיים רק אם החוט יהיה ארוך "ולא יוכל לתפור בו", אבל אם יוכל לתפור בו אין חשש שיקצר החוט ביו"ט. ואם אכן עבר וקיצר החוט ביו"ט כשהחוט ארוך רק קצת ויכול היה לתפור בו, גם אז עובר על איסור מתקן כלי, וכדלעיל" ע"כ דבריו. וכאמור, לענ"ד ברור שדוחק גדול להכניס ביאור זה בדבר אדה"ז, לאור כל דיוקי לשונו דלעיל.

3) עוד כותב שם להוכיח שיטתו "מהדין המובא באדה"ז סי' תקי"ד [סי"ח]: שני כלים שהן מחוברים יחד בתחלת עשייתן, כמו שדרך לעשות שתי כוסות או שתי נרות דבוקין זה בזה – אין פוחתין אותם לשנים ביום טוב, מפני שהוא מתקן כלי – עכ"ל. והרי גם כאן יכל להשתמש באחת הכוסות או הנרות, וכל כוונתו להפריד זה רק בשביל להקל בו השימוש, ובכל זאת אסור משום שהוא מתקן כלי". ופלא והפלא מנא ליה הא מילתא ש"כל כוונתו להפריד" היא רק "להקל השימוש"?! מדוע לנטות מפשטות הדברים, שה"מתקן כלי" הוא כיוון שעד כה היה לו כלי אחד. ומעתה יש לו שתי כלים נפרדים שיוכל להשתמש בכל אחד מהם לחוד, במקומות שונים ובאפשרויות שונות. ובמילא חייב משום תיקון כלי, בכך שיצר לעצמו כלי נוסף שיוכל להשתמש בו שימוש נוסף בזמן שמשתמש בכלי האחר. ובאמת שהוא עצמו כותב אחר כך, ש"שם האיסור הוא יותר מזה, גם אם אינו רוצה להשתמש בכוסות, כי עצם ההפרדה לשנים הוא האיסור". ואם כן, התמיהה גדולה יותר – מדוע ומהיכן החליט להוכיח משם שגם אם "כל כוונתו להפריד זה רק בשביל להקל בו השימוש, בכל זאת אסור משום מתקן כלי"? שו"ר שכהבנתי אכן הבין גם הגרש"ז אוירבאך בשולחן שלמה [סי' שי"ד אות

יג,] שכותב בתו"ד: ".לדין שאסור להפריד כוסות ונרות הדבוקים, דהתם הנרות דבוקים לכל אורכם ונראים ככלי אחד. ובכה"ג אסור להפרידם, והרי זה מתקן כלי שמכלי אחד עשה ב' כלים. ודמי להא דאסור לחתוך פתילה או נר לשנים ביו"ט, דמתקן מנא. משום שמנר אחד, נהיה שתיים".

ט. העולה מכל האמור, בנוגע לחתוך נייר וניילון מהגליל:

1) אם הוא באופן שעצם החיתוך אינו נחשב לעשיית כלי, מכיוון שאינו יוצר מציאות של מפה שלא היה אפשר להשתמש בה לפני כן. שהרי גם כשהמפה והנייר לא היו מופרדות מהגליל, אפשר היה להשתמש בהם – הנייר: לקנח בו, ולהשאיר הנייר המגואל דבוק לגליל שלאחר השבת יתלשנו ויסלקנו. ובגליל הניילון: יכול לכסות את השולחן בקטע שנדרש לכך, וכל השאר ישאר דבוק וצמוד לגליל שיסרך למרגלות השולחן. ואם כן, הרי שגם אם יש לו מספר שולחנות – הנה כל קטע שחותך, הרי הוא חותך קטע [מפה] מגליל. אבל לא יוצר שתי מפות! ובעת כתיבת הדברים, מצאתי לגה"ק מקאמארנא בפ' למשניות "עצי עדן" במס' שבת [פ"ז מ"ב] שבהמשך למה שכותב שם כהגדרת שוע"ר שאין משום "קורע" בנייר וכיו"ב – כותב: "ולחתוך נייר לצורך בית הכסא, מותר – אלא שאין עושין בפני ע"ה". וההגבלה שבסיום דבריו מחודשת, שלא מצאתי לשום אחד מהפוסקים שיכתוב כן. וכנראה שאכן כתב זאת מסברא דנפשיה, מחשש שאנשים שאינם בקיאים בהלכה אינם יודעים לחלק אם חותך לפי מידה או לא וכו'.

2) חתיכת ניילון ארוכה, שנדרש לחותכה לשנים ויותר במטרה ליצור מספר מפות: אסור משום "תיקון כלי", מכיוון שבחיתוכו, הפך מפה אחת לשתי מפות. וכמבואר בשו"ע סי' תקי"ד [ס"ח]: "אין חותכין הפתילה לשתיים", ועד"ז לשון שוע"ר שם [סי"ט] "...וכן אם רוצה לחלקה לשתי פתילות – אסור לחתכה בסכין או בידו". ובמ"ב [ס"ק לט] מבאר הדין "...דהוא בכלל תיקון מנא, שמתקן ועושה מפתילה אחת שנים". משא"כ כשחותך מפה מהגליל, הרי שלא יצר שתי מפות – אלא שמקודם היה גליל ניילון ועכשיו שחתך ממנו המפה, גם כן נשאר גליל, אלא שנתמעט מכמות הניילון שבו. ואין הכי נמי, כשיגיע לסוף הגליל ובחיתוכו יתהוו אכן שתי מפות, מסתבר שאסור יהיה לחותכו.



בענין להוציא זבוב או שאר פסולת שנפל לקערה בשבת

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

רבינו הזקן כותב בהלכתא רבתא לשבתא, וז"ל:

"שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו' כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו. ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו. . וכן אם נפל לקערה שיש בה רוטב ואפילו שומן הצף על פני הרוטב לא יזרקנו על ידי כף עם רוטב שהרי זה כבורר פסולת מאוכל וחייב עכ"ל.

ואולי כדאי להעיר במה שראיתי בספר פסקי תשובות, שלאחר שמביא לשון רבינו הנ"ל כותב, וז"ל:

"ולמעשה, אם כי הנהוג בזה כדברי הט"ז וכהכרעת המשנ"ב ושאר אחרונים הנ"ל [שהם מקילים בנוגע לזה, נגד דברי אדמו"ר הזקן, הכותב] שפיר יש לו על מה לסמוך לכתחילה, מכל מקום בודאי אי אפשר להתעלם מדבריו החמורים דסידור הרב. ולכן ראוי ונכון לעשות בדרך המותרת לדברי הכל, והוא ע"י שיוציא בכף או הטיית הכוס או הקערה באופן שיוצא הרבה יותר מן ההכרח והרגילות בשביל להוציא הלכלוך עכ"ל.

שלפי ספר פסקי תשובות משמע שגם אדמו"ר הזקן מתיר באופן זה.

אבל לכאורה מלשון רבינו, "ואין תקנה רק וכו'" משמע שגם באופן זה אסור.



שיעור לולב - י"א טפחים?

הרב יקותיאל גאלדשטיין
תושב השכונה

בספר נטעי גבריאל הלכות ארבע מינים ע' פד, הערה ט' מביא בסופו, וז"ל:
"ובאוצר מנהגי חב"ד שמהדרים שיהי' (הלולב) לכל הפחות י"א טפחים עיי"ש."

הנה בספר אוצר מנהגי חב"ד ע' קסב מביא וז"ל: "אמר לי [כ"ק אדמו"ר מהור"י צ]: באורך הלולב מהדרים שיהי' לכל הפחות י"א טפחים." ומציין (מרשימות כ"ק אדמו"ר ד, עמ' 12).

ואכן כן הוא ברשימת היומן ע' קסב, "באורך הלולב מהדרים שיהי' לכל הפחות י"א טפחים."

אך בעמ' שפט שם מביא מה שהעיר על זה הרבי הרי"ף לאחר זמן, וז"ל: "מה שאמרתי לך בשיעור הלולב י"א טפחים – אינו בגשמיות".

הביאור בפשטות בספר אוצר מנהגי חב"ד, שבשעת הדפסת הספר, הי' לפניו רשימה הראשון אודות שיעור י"א טפחים, ועדיין לא בא לידי רשימה הב' שאומר שאינו בגשמיות.

אך באתי כאן לעורר כמה נקודות:

א) כשרואים משהו פלא, ש"וארפט זיך פאר די אויגן", אין ענין לרוץ להדפיס זאת ברבים, ובפרט שיכול לבוא מזה (א) טעות בהמעיינים בזה (כנראה במוחש בספר נטעי גבריאל), ו(ב) והוא העיקר, בא מזה טעות בנוגע למעשה בפועל, שאיש תמים יבוא לסוחר ד' מינים, לקנות דוקא "לולב חב"ד" (י"א טפחים דוקא!), ויש לו שני ספרים לסמוך עליו! (ואכן ניגשתי לרב מורה הוראה בחב"ד, ודיברתי בענין הנ"ל, ואמר שמישהו שאלו אם צריך לולב של י"א טפחים, ולא הבין מנין לו לשיעור גדול כזה?! ועכשיו רואה מקור הטעות. ואמר שכדאי לפרסם).

ב) בנוגע לפועל, בפשטות, אין צריכים לחזור אחר לולב גדול כזה!

ג) ענין כללי, כשרוצים לידע הלכה למעשה, ומעיינים בספר מלקט (לדוגמא נטעי גבריאל, פסקי תשובות ועוד), חשוב מאוד לעיין במקור הדברים, ובפרט אם הענין נראה כחידוש דבר, לוודא שכן הוא הענין כמו שמוכן בספר זה.

ולא באתי אלא להעיר.



הטעמים לאכילה ושת' בערב יום הכיפורים

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בשערי תשובה לרבינו יונה, שער ד מובא ג' טעמים על הציווי לאכול ולשתות בערב יום הכיפורים.

ויש לעיין בכו"כ נקודות במה שכתב. הבא להלן הוא בדרך אפשר, ואבקש מקוראי הגיליון להעיר ולהאיר ע"ז.

וז"ל:

א) עבר אדם על מצות לא תעשה ועשה תשובה ידאג לעונו ויכסוף ויחכה להגיע ליום הכפורים למען יתרצה אל השם יתברך כי רצונו חיי הנפש והגוף וחיי כל נוצר כמו שנאמר [תהלים ל, ו] חיים ברצונו.

ועל כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה [ראש השנה ט א'] כל הקובע סעודה בערב יום הכפורים כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעונותיו³⁹.

ב) כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות⁴⁰. כמו שנאמר [דברי הימים כט יז] ועתה עמך הנמצאו פה

(39) כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעונותיו:

אינו מוסבר לכאורה מה הקשר לדאגת עוונות, לשמחה ואכילה ושת' בערב יום כיפור. ואדרבא – דאגה ואכילה\ושמחה הפכיים הם.

ואם כוונתו שעל ידי שאוכל ושותה קודם זמן הכפרה ("בהגיע זמן כפרתו") מראה שבטוח שה' ימחול לו, וכפי שאכן מובא טעם זה בכ"מ, – הרי העיקר חסר מן הספר.

ואולי כוונתו שלולי ציווי החיובי של אכילה ושת' בערב יום הכיפורים יש מקום שישכח על דאגת העוונות ויפשפש את הוידוי ובקשת מחילה.

כלומר – הסעודה שלפני היום הקדוש שהיא מצוה לפני זמן היום טוב – – שהוא דבר מוזר כשלעצמו – מכריחו להתבונן בסיבת ומצוות היום שלמחרתו, שהוא ענין התשובה.

וע"י האכילה ושת', שהיא מצוה מעשית [יותר, לעומת חיוב לדאוג על עוונות], אז כמסובב מזה בא לידי שמחה, ונזכר הוא בתוכן היום הקדוש. ועצ"ע.

(40) כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה:

ראיתי בשמחה להתנדב לך. ונאמר [דברים כ"ח מ"ז] תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב⁴¹.

ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים⁴².

מעניין שמפרש שהמצוה של שמחה של כל יו"ט היא שמחה של קיום שאר מצוות של היו"ט, ולא מצוה בפני עצמה. היינו שהיות וביו"ט ישנם כו"כ מצות [שביתת מלאכה ועוד] אז יש לשמוח שהקב"ה נתן לנו מצוות יו"ט אלו.

(41) ונאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב:

מביא פסוק זה כהמקור לקיום כל מצוות התורה בשמחה. ע"ד מ"ש הרמב"ם בסוף ה' לולב. ואכ"מ.

(42) ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים:

כלומר שהיות שביום הכפורים צמים, אז השמחה של מצוות יום הכפורים הוקדם לערב יו"כ.

ואפשר להסביר דבריו בב' אופנים:

(א) חיוב להיות בשמחה במצוות של יום הכפורים הוא אותו חיוב שצריכים להיות בשמחה בקיום כל מצוה. "ונאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב".

אבל "ומפני שהצום ביום הכפורים" ובמצב של צום קשה להיות בשמחה, לכן "נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים".

אבל לפי"ז למה נקבע שמחה זו על סעודה דווקא? ומה בין זה למצוות תפילין שצריכים להיות בשמחה בהנחתה ואין חיוב בסעודה. אם לא שנאמר שמכיון שהוקדם השמחה ליום שלפני קיום מצוות יום הכפורים אז קשה להכנס למצב של שמחה ולכן נקבע סעודה. וצ"ע.

(ב) בעיקרון אין הפרש בין שמחת כל יום טוב לשמחת יום הכפורים, כי שניהם הם "ימים טובים". ולענין שמחת יו"ט הנה יו"כ כחג הסוכות וכו' ידמה!

וכמו שבג' הרגלים, שמלבד חיוב השמחה בקיום מצוות החג כנ"ל (כמו שכל שאר מצוות התורה) הוסיפה התורה עוד מצוה עשה של שמחה יתירה כמ"ש ושמחת בחגך [וראה לקו"ש ח"ז ע' 267 ואילך].

ומצווה יתירה זו ישנה גם ביום הכפורים עצמו. ומחמת הצום מקדימים שמחת יו"ט זו ליום הקודם. ולכן נצטוונו לאכול ולשתות בערב יום הכפורים כמו שמצוות שמחת יו"ט קשורה באכילה (בשר) ושותי' (יין).

ולכאורה חידוש גדול הוא.

ג) למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכיפורים ולשית עצות בנפשנו על תשובה ועיקריה⁴³.

ובאחרונים האריכו אם יש ענין של שמחה ביום הכיפורים עצמו, ולא העירו מהשערי תשובה שאכן יש חיוב אבל הוקדם ליום שלפניו והוא היסוד של כל האוכל בתשיעי וכו'.

ולשון אדה"ז (תקפ"ב, י) אודות ר"ה ויה"כ "מפני שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון".

לאידך בראש השנה אכן מציינו שיש מצוה לשמוח (שו"ע אדה"ז סי' תקצ"ז ס"א): ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בראש השנה אבל אין זה המ"ע של ושמחת בחגך. והדברים עתיקים.

בפנימיות הענינים על שמחה ביו"כ – ראה בלקו"ת פ' תבא ד"ה היום הזה, סעיף ב', ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ט ע' 284. לקו"ש חל"ג ע' 62 ואילך.

43) למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכיפורים:

לכאורה הוא טעם הפשוט. אכילה ושתי' בערב יום הכיפורים, שהוא יום לפני הצום, נותנת כח ומאפשרת לאדם לקיים מצוות היום שהוא "למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכיפורים ולשית עצות בנפשנו על תשובה ועיקריה".

ויש להעיר מאריכות לשון אדה"ז בריש סי' תרד, וז"ל:

ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש וגו' וכי בתשעה מתענין והלא אין מתענין אלא בעשירי שנאמר בעשור לחודש תענו את נפשותיכם ונאמר מערב עד ערב וגו' אלא ענין הכתוב הכינו עצמיכם בתשיעי לעינוי העשירי שתאכלו ותשתו בתשיעי כדי שתוכלו להתענות בעשירי והוא מאהבת הקב"ה לישראל שלא ציווה להתענות אלא יום אחד בשנה ולטובתם לכפר עוונותיהם וציווה שיאכלו וישתו תחלה שלא יזיק להם העינוי.

ומה שהוציא הכתוב את האכילה בלשון עינוי ולא אמר בפירוש שיאכלו וישתו בתשיעי לומר לך שהאוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו היה מתענה בו מחמת מצות הקב"ה שצוה להתענות בו שאין שכר האוכל ושותה מחמת מצות הקב"ה דומה לשכר המתענה מחמת מצות הקב"ה אבל זה שאוכל ושותה בתשיעי שכרו הרבה מאוד כאלו היה מתענה (בתשיעי ובעשירי) מחמת מצות הקב"ה שצוה להתענות (בשניהם).

דכיון שיום הכיפורים בעצמו אי אפשר לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדין שאר יו"ט צריך לכבדו ביום שלפניו.

לפיכך אסור להתענות בו אפילו תענית חלום אע"פ שמותר להתענות תענית חלום אפילו בשבת ויו"ט מכל מקום בערב יום הכיפורים שהאכילה נחשבת כעינוי כמו שנתבאר אין להתענות בו אלא יאכל וישתה ויחשב לו כאלו התענה על חלומו.

ומכל מקום מי שירצה להתענות על חלומו עד סעודה המפסקת אין למחות בידו לפי שערב יום הכיפורים אינו דומה לשבת שנאמר בו וקראת לשבת עונג ולפיכך אסור להתענות בו אפילו שעה אחת לשם תענית אם אינו תענית חלום כמ"ש בסי' רפ"ח אבל בערב יום הכיפורים שלא נאמר בו עונג אלא שמצוה לאכול בו ואם אכל פעם אחת ביום יצא ידי חובתו. עכ"ל.

ולכאורה אדה"ז נוקט כפשוטו הדברים, שטעם האכילה ושת' בתשיעי הוא "שיאכלו וישתו תחלה שלא יזיק להם העינוי.

וממשך, שהכתוב מכנה את האכילה בתשיעי בלשון עינוי, כי בד"כ השכר על מצות עינוי גדולה הוא משכר על מצוות התלויות באכילה, אבל באכילת בערב יו"כ שכרו הוא כאילו היה מתענה.

והנה הלשון "דכיון שיום הכיפורים בעצמו אי אפשר לכבדו במאכל ובמשתה . . .", משמע שהוא בא בהמשך למ"ש לפני זה. וצריך ביאור על מה זה מוסב.

במ"מ נסמן "ב". ולכאורה בב"י משפט זה בא בהמשך השאלה למה יש חיוב להרבות במאכל ובמשתה, ולא די באכילה גרידא.

וז"ל:

והא דמצוה להרבות במאכל ובמשתה ביום זה? היינו כדי להראות שנוח ומקובל עליו יום הכיפורים והוא שמח לקראתו על שניתן כפרה לישראל, דכיון שיום הכיפורים עצמו א"א לכבדו במאכל ומשתה כדרך שמכבדין שאר י"ט צריך לכבדו ביום שלפניו. ע"כ.

ולכאורה כוונתו לומר שלא מספיק שלא יתענה בערב יו"כ. כ"א צריך לכבדו. ולכבדו היינו להרבות באכילה ושת'. "כדרך שמכבדין שאר י"ט". אבל דכיון שיום הכיפורים עצמו א"א לכבדו במאכל ומשתה . . . צריך לכבדו ביום שלפניו. [זה מתאים למ"ש לעיל הערה הקודמת אופן הב'].

אבל אדה"ז אינו מתייחס לשאלת הב"י, ואינו מזכיר (פה עכ"פ) ענין חיוב להרבות במאכל ובמשתה. וצ"ב.

והעירני חכם אחד שבד"א י"ל שיש פה טה"ד. וצ"ל וכיון (בווא"ו).

ומשפט זה בא (לא כהמשך למ"ש לפני"ז, כ"א) כהקדמה למ"ש אח"ז לענין איסור תענית. ובדפוסים הראשונים אין נקודות פסיק בכל הסעיף.

כלומר, מכיון שהאכילה ושת' בערב יו"כ הוא תחילת למחרתו, כי בעצם היינו צריכים לכבד את יום הכיפורים עצמו, לכן חלים על ערב יו"כ כל הגדרות של יום טוב. לפיכך אסור לצום וכו'.

אבל רחוק הדבר לומר כך, שהרי בכל הדפוסים נדפס דכיון (עם דלי"ד).

שיטת אדה"ז בכלי איסור שנתערב אם צריך לשהות מעת לעת

הרב יהושע בלאזענשטיין

ראש מכון סמיכה דק"ק "צמח צדק" – סידני, אוסטרליה

א. כתב המחבר ביו"ד סי' קב ס"א: "כל דבר שיש לו מתירין . . אינה בטילה אפילו באלף".

ובסע' ג' שם: "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין".

ובהג"ה מבאר הטעם: "לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכל כיוצא בזה". כלומר, דאע"פ שדשיל"מ אינו בטל, ולכאורה גם כלי שנאסר בבליעת איסור יש לו מתירין ע"י הגעלה, מ"מ אינו נחשב לדשיל"מ מכיון שצריך להוציא הוצאות להגעילו, ולכן הכלי בטל כדין כל תערובות יבש ביבש.

ומקור הדין מדברי הרשב"א כמו שציינו הפוסקים.

וכתב הט"ז בסוף סק"ח: "ומ"מ נראה דאע"פ שמותר להשתמש בכל הכלים האלו שנתערבו כמ"ש הרשב"א הביאו ב"י סוף סי' קכ"ב, מ"מ אין להשהותם זמן מרובה אא"כ יכשיר כולם מספק כיון שהאיסור בטל ברוב הוה עליהו דין יבש שבטל ברוב יבש שמבואר דינו בסי' ק"ט שאסור לאוכלם כולם יחד ויש כאן לחוש שמא בזמן מרובה ישתכח התערובות ויבא לערב התבשיל שמתבשל בכל התערובות יחד ויאכלם ויבא לידי איסור, על כן ראוי לו להכשיר כולם מספק כנלע"ד ועיין מ"ש בסי' קכ"ב בדין זה".

והיינו שהט"ז מבהיר, דמכיון שהכלי בטל כדין יבש ביבש, לכן כמו שבתערובות יבש ביבש אסור לאכלם כולם יחד (כמ"ש המחבר לקמן בסי' ק"ט) כמו"כ כאן אסור לערב התבשיל שמתבשל בכל התערובות. ומכיון שיש לחוש שאחרי זמן מרובה ישכח, לכן כדי שלא לבוא לידי איסור צריך להכשירם⁴⁴.

(44) הט"ז כתב שצריך להכשיר כולם, והפמ"ג (שפ"ד סק"ח) מביא מהמנחת יעקב (בכלל ל"ט אות

ז') שבאמת מספיק להגעיל רק כלי א', שאז כבר אינו שייך (לעבור על האיסור) לאכול מכולם יחד.

וכתב הפמ"ג (מש"ז סק"ה): "...ומ"ש דבסי' ק"ט מבואר דאסור לאכלם יחד, והוא דעת הרשב"א, ואף דהוה דרבנן, מ"מ שכיח הוא שמערב התבשיל⁴⁵, על כן ראוי להגעיל, ובכלי חרס יודה דמותרין..."

ולכאורה כוונת הפמ"ג במש"כ "ואף דהוה דרבנן" הוא להקשות, שהאיסור לאכלם יחד הוא רק מדרבנן וא"כ למה נחשוש שאולי יערב התבשיל בכולם, וע"ז הפמ"ג מתרץ שזהו דבר שכיח ולכן שפיר צריך לחשוש לזה (שישכח).

ב. והנה הש"ך כאן (סק"ח) מחדש, שאע"פ שהכלי בטל ואינו דשיל"מ (מצד מה שיכול להגעיל), מ"מ צריך להשהות מעת לעת עד שישתמש בהם, דבתוך מעת לעת הכלי אוסר מדאורייתא, ולאחר מעת לעת אינו אסור מדאורייתא מכיון שנטל"פ, וא"כ מצד זה הוי דשיל"מ.

והש"ך מביא דברי המשאת בנימין, שבתוך מעת לעת אוסר להשתמש בכל הכלים יחד - אבל כל כלי בפ"ע מותר להשתמש, ולאחר מעת לעת מתיר אפילו להתשמש בכולם יחד⁴⁶.

והש"ך חולק עליו וס"ל שבתוך מעת לעת אסור להשתמש אפילו בכל כלי בפ"ע, אבל אחר מעת לעת מותר אפילו כולם יחד (וכמו שכתב המשאת בנימין⁴⁷).

ונמצא שיש לן מחלוקת בין הט"ז והש"ך (והמשאת בנימין). דלפי הט"ז אסור להשתמש בכל הכלים יחד גם אחר מעת לעת, ולפי הש"ך (והמשאת בנימין) אין איסור להשתמש בכולם יחד אחר מעת לעת.

ג. והנה הפמ"ג (שפ"ד סק"ח) בתו"ד תמה על הש"ך (אחרי שמסכם דברי המשאת בנימין ושהש"ך מסכים לדבריו אחרי מעת לעת), וז"ל: "...ואני תמה, דלאחר מעת

(45) להעיר, שבש"ד סק"ח בתו"ד מקשה על הב"ח (והש"ך) שחולקים על המהריב"ל וס"ל שכלי של בשר שנתערב בכלים של חלב בטל ברוב, והפמ"ג מקשה שעכ"פ ליבעי ששים אטו יבשלם יחד, והפמ"ג מתרץ "ולזה י"ל דלא שכיח הוא לערב יחד ובטל ברוב", וזהו לכאורה סברא הפוכה ממש"כ כאן הפמ"ג בביאור דברי הט"ז.

(46) טעמו של המשאת בנימין הוא מכיון דס"ל שעל טעם לחוד אין דין של דשיל"מ ולכן הכלי בטל, ורק שבתוך מעת לעת אסור כולם יחד כדין יבש ביבש, ולאחר מעת לעת מותר אפילו כולם יחד מכיון שנטל"פ, ראה בשפ"ד כאן.

(47) ובנוגע לפרט זה הוא שכתב הש"ך "וכ"כ בסוף תשובות משאת בנימין", ודו"ק.

לעת איסור דרבנן איכא, קדירה שאינה בת יומא, ואמאי מותר, והא בסי' ק"ט אוסר יבש ביבש לבשלן יחד, ואף איסורא דרבנן אסור, ואף מין במינו, והכין ודאי הוא".

והיינו, דהאיסור לאכול תערובת יבש ביבש שנתבטל ביחד הוא גם באיסור דרבנן שנתערב, והרי יש איסור דרבנן להשתמש בהכלי גם אחרי מעת לעת, א"כ לכאורה היה צ"ל אסור להשתמש בכל הכלים יחד גם אחרי מעת לעת, ולמה הש"ך והמשאש בנימין מתירים?⁴⁸

והפמ"ג שם מתרץ: "ואולי דקדירה שאינה בת יומא דרבנן אטו בת יומא וכהאי גוונא ע"י תערובת לא גזרו".

ולכאורה כוונתו לתרץ, שאין כאן איסור דרבנן כלל, דבכהאי גוונא ע"י תערובת לא גזרו רבנן על קדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא⁴⁹, והיינו אפילו אם הדין היה שהאיסור אינו מתבטל, מ"מ ע"י תערובת לא גזרו רבנן כלל, ולכן אע"פ שבכל איסור (אפילו) דרבנן שנתערב ביבש אסור לאכול כולם יחד, מ"מ כאן מותר מכיון שאין זה איסור שנתבטל אלא שאין כאן איסור כלל⁵⁰, ודו"ק⁵¹.

וראה במנחת כהן (ח"ב פ"א ד"ה ונ"ל) שג"כ שכתב כעין סברא הנ"ל של הפמ"ג (וצע"ק על הפמ"ג שלא ציין להמנחת כהן כאן)⁵².

ולפי"ז יוצא (לפי הש"ך), דמה שצריך להשהות הכלי מעת לעת, אינו רק כדי להרויח דשיל"מ מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן, אלא זהו דשיל"מ מאיסור להיתר⁵³.

וזה הכל לשיטת הש"ך. אבל לפי הט"ז, כנ"ל, צריך להגעיל הכלים מכיון שיש חשש שישתמש בכולם יחד אחרי זמן מרובה - וע"כ שס"ל שגם בכהאי גוונא שייך הגזירה דרבנן של אינו בת יומא (וכמו שהפמ"ג שם ממשיך "אבל הט"ז באות ח' פסק דיש

(48) בסוף דבריו הש"ך כתב שיש להסיר כלי א' לחומרא כהב"ח, אבל זה רק היכא שליכא פסידה (כמ"ש הש"ך), והפמ"ג מפרש שכוונתו לכלי חסר שהיה אסור בין כך מקודם שנתערב.

(49) במילים אחרות, ע"י תערובת אין חשש שיבוא להשתמש בבת יומו.

(50) אבל לכאורה פשוט דגם לפי"ז אסור לערבו בידים (מצד אין מבטלין איסור לכתחילה), ואכ"מ.

(51) וראה מש"כ הבית מאיר כאן סע' ג' בסופו.

(52) ולהעיר ממש"כ הפרי חדש בסי' ק"ט סק"י בסופו: "ומיהו אחר מעת לעת יש להתיר לבשל הקדירות ולערב התבשילין דכולי האי לא גזרינן". וראה מש"כ בסי' ק"ב סק"ח בסופו, ע"ש.

(53) אבל אין זה ענין לקושיית רע"א על הש"ך (מובא בפתחי תשובה סק"ו), דקושייתו הוא מצד שנטל"פ מותר רק מדין ביטול ברוב, (ואכ"מ), ופשוט הוא.

להגעיל כולן, ומטעמא דכתיבנא דיבוא לאכול כולן כאחד ואסור בסי' ק"ט בסע' א' וכ"ש חששא שיערב תבשיל חם כבסע' ב' בסי' ק"ט ואף לאחר מעת לעת וכדאמרן").

ד. והנה הכרו"פ כאן (סוסק"ה) כתב: "ומש"כ הש"ך כיון דלמחר מותר דבר תורה (ו)הוי דשיל"מ דבר תורה, אף דאסור מדרבנן. כמו זה כתבו על חמץ בפסח [ד]הוי דשיל"מ אע"ג דלאחר פסח מדרבנן אסור", ע"ש. והפמ"ג בשפ"ד סוסק"ח הביא דבריו.

ועד"ז כתב הפמ"ג בהפתיחה להל' פסח ח"ג פ"ד אות י' (ומביא שם ג"כ דברי הכו"פ), ע"ש.

והנה חוץ ממה שהפמ"ג לכאורה סותר דברי עצמו (דבתחילת דבריו בשפ"ד סק"ח משמע שאין שום איסור דרבנן אחרי מעת לעת, ובסוף דבריו - וכן בהפתיחה להל' פסח - כותב שעדיין יש איסור דרבנן אחרי מעת לעת ורק שמרויח מדאורייתא לדרבנן), לכאורה צ"ע איך אפשר לומר הכי, דאם יש איסור דרבנן אחרי מעת לעת א"כ איך מתיר הש"ך להשתמש בכל הכלים יחד והרי גם באיסור דרבנן אסור לאכלם יחד (במילים אחרות, מה נתרץ על קושיית הפמ"ג [והמנחת כהן⁵⁴] על הש"ך שהבאנו באות הקודם), וצ"ע⁵⁵.

ה. והנה הש"ך שם הביא מש"כ המהרי"ל בתשובה לחלוק על הרשב"א, דס"ל שההוצאה להגעיל הכלים הוא דבר מועט, ולכן כלים הוו דשיל"מ ואינו בטל.

והש"ך שם כתב שיש לחוש לדבריו במקום שאין הפסד מרובה⁵⁶, ואח"כ ממשיך הש"ך (הבאנו דבריו לעיל אות ב') שיש לחכות מעת לעת (היינו במקום הפסד מרובה שאינו מגעילן).

(54) וראה גם לעיל הערה 8 בדעת הפר"ח.

(55) ועכצ"ל שהכו"פ (והפמ"ג בהפתיחה להל' פסח ההולך בעקבותיו) למד, שבאיסור דרבנן כזה שהוא רק לכתחילה (והתבשיל מותרת בדיעבד) לא אמרינן החומרא שאסור לאכלם כולם יחד, ויל"ע.

(56) לכאורה היה אפשר לפרש דברי הש"ך, שבמקום הפסד מרובה גם המהרי"ל לא יחלוק על הרשב"א (שהרי סברתו לחלוק הוא רק מכיון שהגעלה הוא הוצאה מועטת).

אבל לכאורה לא משמע הכי מדברי הש"ך "ויש לחוש לדבריו במקום שאין הפסד מרובה" - דמשמע שגם במקרה של "הפסד מרובה" עדיין המהרי"ל יסבור שהוי דשיל"מ ואינו בטל (ורק שאז אפשר לסמוך על הרשב"א ולהקל).

ולכאורה יש לעיין בזה טובא, דלפי סברת הפמ"ג והמנחת כהן (דלעיל אות ג') בשיטת הש"ך (והמשאת בנימין) שבתערובת לא גזרו על אינו בן יומו ומותר לאכלן כולם ביחד, א"כ אפילו לשיטת המהרי"ל שהכלים הם דשיל"מ וצריך להגעילן, מ"מ אם ישהה מעת לעת יוצא שאין כאן שום איסור כלל - כנ"ל שע"י תערובת לא גזרו על כלי שאינו בן יומו - ולמה שיצטרך להגעילן?

וע"כ דס"ל להמהרי"ל שגם אחרי מעת לעת יש איסור דרבנן (וכשיטת הט"ז - ראה לעיל אות ב' וג'), ולכן מכיון דס"ל שכלים הם דשיל"מ ע"י הגעלה אינם בטלים.

אלא שלפי"ז דברי הש"ך צריכים עיון רב, שהרי הש"ך לא ס"ל הכי כנ"ל בארוכה (אלא שאין שום איסור אחרי מעת לעת - ולכן יכול להשתמש בכולם יחד), וא"כ מה שייך לומר שאם לא במקום הפסד מרובה יש לחוש לדברי המהרי"ל⁵⁷, וצ"ע.

ו. והנה כתב אדה"ז בסי' תמ"ז סע' כ"ג: "כלי שהיא בלוע מחמץ שנתערבה בכלים אחרים אינו מתבטל בתוכם אפילו הן אלף וצריך להגעיל את כולם אם רוצה להשתמש בהן בחמין לצורך אכילת הפסח או לצורך אכילת ערב פסח משעה ה' ואילך דכיון שעל ידי הגעלה אפשר להפריד מן הכלים את האיסור הבלוע בכלי הרי זה כדבר שיש לו מתירין שאינו בטל לעולם (ואע"ג דבשאר איסורין לא קיימא לן הכי כמ"ש ביו"ד סי' ק"ב מכל מקום בחמץ בפסח מחמירין טפי). לפיכך אם היה כלי זה שנבלע בו חמץ כלי חרס שאינו נכשר בהגעלה הרי הוא מתבטל ברוב כלי חרס אחרים של היתר ומותר להשתמש בכל הכלים בחמין בערב פסח עד הלילה ומותר לאכול חמין הללו בתוך הפסח אבל אסור להשתמש בהן בחמין בתוך הפסח כדין יבש ביבש שנתבטל ברוב קודם הפסח שהוא חוזר וניעור בפסח".

ובספר פסקי אדה"ז (עמ' 297) למד מזה, דאדה"ז לא ס"ל כהש"ך שצריך להשהות הכלי מעת לעת. וז"ל שם בהפנים: "נראה דעת רבינו כדעת המחבר והרמ"א, שהכלי

וע"כ היה נראה לפרש, שאין כוונת הש"ך על מקרה שיש הוצאה מרובה להגעיל (דאז גם המהרי"ל יודה להרשב"א), אלא מדובר שהוא אינו יכול להגעיל כעת (אולי מחמת פשיעתו וכו') ואם נאמר דהוי דשיל"מ יהיה לו הפסד גדול (ולדוגמא שיש לו חתונה בקרוב וכו'), והיינו שההגעלה עצמה אינו הפסד מרובה, ויל"ע.

57 אבל לפי הרא"ה בבדק הבית (שהש"ך ג"כ מביא שם) פשוט שאינו מועיל כלום לחכות מעת לעת, שהרי טעמו (הראשון - ראה בחו"ד סק"ג) שצריך להגעיל הוא מכיון דהוי כניכר האיסור (ראה גם לעיל סי' צ"ח סע' ד' בהג"ה), וא"כ כאילו שלא נתערב האיסור בתערובת.

בטל ברוב בין במינו ובין בשאינו מינו אף בלא הפ"מ, וא"צ להשהות את הכלים מעל"ע".

ובשוה"ג שם מביא דברי אדה"ז הנ"ל, וכותב: "ונמצא בדעת רבנו: . . א"צ להשהות הכלים עד שלא יהיו ב"י, ודלא כהש"ך ורוב האחרונים (שהרי בכלי חרס התיר אף בחמץ ע"פ בלי להשהותן, ואף דהתם לא יוכל להשתמש בהם למחר דחוזר וניעור בפסח, מ"מ סו"ס למחר אין איסורם אלא מדרבנן והו"ל דשיל"מ מדאורייתא לדעת הש"ך)".

ולכאורה עפ"י כל מש"כ לעיל אין הכרח שאדה"ז חולק על הש"ך:

דאם נאמר שאדה"ז ס"ל כהש"ך (ולא כהט"ז) בזה שאין איסור לאכלם יחד אחרי מעת לעת, וכמו שביאר הפמ"ג שהבאנו (לעיל אות ג') שבכהאי גוונא לא אמרינן שיש איסור דרבנן של אינו בן יומו, א"כ יוצא שיש חילוק גדול בין הכלי שבלע חמץ לשאר איסורים, דבכלי שבלע חמץ יש עדיין איסור דרבנן אחרי מעת לעת (שבפסח חוזר וניעור) ולכן לא הוי דשיל"מ מכיון שעדיין יהיה אסור מדרבנן (וזה אדה"ז מפורש ס"ל שאינו נחשב לדשיל"מ - בסי' תמ"ז סע' י"ח בסוגריים, כמו שהביא שם בפסקי אדה"ז), משא"כ בשאר איסורים הכלי יהיה היתר גמור אחרי מעת לעת.

וא"כ לכאורה א"א להביא ראיה שאדה"ז חולק על הש"ך וס"ל שאין צריכים לחכות מעת לעת⁵⁸.

58) ולכאורה יש להקשות, דאדה"נ שאדה"ז ס"ל דמדאורייתא לדרבנן לא הוי דשיל"מ (ולכן חמץ בפסח אינו דשיל"מ כנ"ל), אבל למה שלא ישהה הכלי עד אחרי פסח שאז לא יהיה איסור כלל (ראה אדה"ז סי' תמ"ז סע' ג')?

[וקושיא זו אינו דוקא לפי דרכינו (שבפנים), אלא גם לפי מה שלמד בפסקי אדה"ז.] וראיתי בפסקי אדה"ז לקמן בסי' ק"ב סע' ד' אות ד' (ראה שם בעמ' 303 ואילך) שכתב (לבאר למה נקט אדה"ז דוקא טעם הר"ן שחמץ אינו דשיל"מ מכיון שאסור מדרבנן אחרי הפסח ולא נקט טעם המרדכי שחמץ אינו דשיל"מ מכיון שחוזר ונאסר לשנה הבאה) דזהו משום שלמד שכלים בפסח הוי דשיל"מ מהטעם שאפשר בהגעלה (כמ"ש המג"א), ולפי המרדכי הכלי היה אסור מעיקר הדין מכיון שאינו חוזר ונאסר (ע"ש), ולכן היה מוכרח לומר כטעם הר"ן - דאז שייך לומר דאי לאו הטעם של אפשר בהגעלה לא היה דשיל"מ מכיון ש"אף בכלים אילו היה חמץ זה בעין ה' אסור אחר הפסח" (לשונו שם בפסקי אדה"ז בעמ' 304).

ובשיטת הצ"צ בזה ראה בהערה⁵⁹.

ולא הבנתי דבריו, שהרי כל מה שכלים נחשבו לדשיל"מ הוא מכיון שיש אפשרות להשתמש בהכלי בהיתר - ראה סי' ק"ב ט"ז ריש סק"ח - אבל לא מכיון שיבוא זמן שהאיסור עצמו (החמץ הבלוע) יהיה מותר.

וא"כ לכאורה עדיין קושיא במקומה עומדת, ויל"ע.

59) הרב ברוין שליט"א העיר לי שהצ"צ ביו"ד סי' ע"ד בסופו חושש לדברי הש"ך שיש לשהות מעת לעת. וא"כ יש סמוכין לדברינו שאין אדה"ז חולק על הש"ך.

והנה דברי הצ"צ שם צריכים לי עיון, וה"ל הצ"צ בסוף התשובה (השאלה שם "שבשלו בשר טרפה עם גרופין ואחר גמר הבישול היתה עדיין בתנור איזה עת בלא בישול ולקחו הקדרה בידים והעמידו על איזה מקום ולקחו מעליון הקדירה בלא עירוב בקדרה מקודם ושפכו כף אחת על טעליר פאקאטנע"): "...הרי יש כאן שני ספקות בדאורייתא שמהם אין הכפ כ"ר כנ"ל. ואת"ל דהוי כ"ר שמהם נפסק הקילוח בשפיכה מהכף לטעליר ושרי מדאורייתא. וא"ת אכתי אסור מדרבנן הרי אדרבנן יש ספק שמהם אינו כ"ר. . . ונוסף עכ"ז כיון דהכלים אחר מעל"ע ה"ל נטל"פ א"כ אין לחפש כל כך חומרות. . . רק שמ"מ כיון שמתירין מצד ספק ספקא היה נכון להשהות מעת לעת כיון שספק ספקא זה יש לו היתר מדאורייתא לגמרי אחר מעת לעת. ולכן יש להשהות מעל"ע ודיעבד אם נשתמשו תוך מעל"ע ג"כ אין שום קפידא מדינא. מה גם שכת"כ' שקרוב לודאי שנפסק הקילוח וא"כ ליכא חששא דאורייתא לדעת הפמ"ג. וכיון שהוא רק מדרבנן א"כ מדרבנן לא יהי' היתר גם אחר מעל"ע ול"ד למ"ש הש"ך סי' ק"ב סק"ח", עכ"ל הצ"צ.

והנה מש"כ הצ"צ ש"כיון שמתירין מצד ס"ס היה נכון להשהות מעת לעת כיון שס"ס זה יש לו היתר מדאורייתא", פשוט שאין כוונתו להשהות מצד דשיל"מ (דאמרינן אפילו בס"ס) (אף שזה אולי משמע מהסגנון, ויל"ע), שהרי ס"ס בגופו אינו נחשב לדשיל"מ (ראה ש"ך סי' ק"ב סק"ב, וראה שפ"ד סי' ק"י סקנ"ו. וכ"ה בשו"ע אדה"ז סי' תקי"ג סע' ד') ולכאורה זה הוי ס"ס בגופו. אלא כוונתו פשוטה, דעדיף להשהות מעת לעת ואז לא יהיה שאלה בדאורייתא אלא דרבנן (ולכן כותב שבדיעבד "אין שום קפידא מדינא" אם נשתמשו בתוך מעל"ע, ואם מצד דשיל"מ אינו מובן), וק"ל.

אבל לכאורה צ"ע במה שמסיים הצ"צ שאם קרוב לודאי שנפסק הקילוח אין צריך להשהות מכיון ש"לא יהי' היתר גם אחר מעל"ע ול"ד למ"ש הש"ך סי' ק"ב סק"ח". דלכאורה משמעות דבריו הוא, שמכיון שאינו מדאורייתא לדרבנן אלא מדרבנן לדרבנן לכן אינו דשיל"מ, ומה שהש"ך כתב להשהות מעל"ע הוא מכיון שהוי מדאורייתא לדרבנן.

אבל לכאורה צ"ע בזה, שהרי אדה"ז מפורש ס"ל (מובא בפנים בסוגריים) שמדאורייתא לדרבנן אינו נחשב דשיל"מ.

ועוד יש להעיר בזה, שלכאורה יוצא שהצ"צ לומד דברי הש"ך כהכו"פ (ראה בפנים אות ד') ולא כהפמ"ג בשפ"ד (אא"כ נפרש כוונת הצ"צ של"ד מכיון ששם יהיה היתר גמור אחרי מעל"ע - וכהבנת

תרי קלי בתקיעת שופר

הת' מרדכי יאיר שחט

תות"ל המרכזית – 770

במס' ר"ה תנן (כו, ב) "שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין" ובגמ' (כו, א) "ושתי חצוצרות מן הצדדים, ותרי קלי מי משתמעי והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע. . אלא תרתי קלי מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי, ומתרי גברי מי משתמעי והא תניא בתורה אחד קורא ואחד מתרגם ובלבד שלא (יהו שנים קורין) ושנים מתרגמין, הא לא דמיא אלא לסיפא בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע.

והנה, הדין דתרי קלי לא משתמעי נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' קמא, ובשו"ע אדה"ז שם סי' רפד סי"א. וכן הדין דהיכא דחביב עלי' יהיב דעתיה, לגבי הלל, בשו"ע סי' תפח ס"ב ובאדה"ז שם ס"ד, ולגבי מגילה, בשו"ע סי' תרץ ס"ב. ולגבי שופר הובא ברמ"א בסי' תקפח ס"ג, וז"ל "ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר, ואפילו אחד תקע בחצוצרות, יצא דיהיב דעתיה"⁶⁰.

ונחלקו הראשונים לגבי שופר דאמרינן דתרי קלי משתמעי, אם הכוונה דאפשר לשמוע ב' קולות ויצא י"ח בב' קולות, או דיכול לשמוע רק א' מהם ויצא ידי חובת קול א' לבד, עי' בחי' הריטב"א ר"ה שם ד"ה הכי גרסינן, ולקמן לד: ד"ה ה"ג מט' בני אדם⁶¹, והובא ב' דיעות במשנה ברורה שם סקי"א וז"ל ואע"ג דבכ"מ אמרינן דתרי קלי לא משתמעי (עיין לעיל סימן קמ"א) שאני הכא שהוא מצוה הבאה לזמן וחביבא ליה ויהיב דעתיה לשמוע יפה. והיכי שתקעו ג' ב"א בב"א כל אחד ג' קולות י"א שיצא בשמועתו משום ט' קולות כיון דתרי קלי משתמעי גבי שופר ומשום ששמע כל הג' תר"ת בפ"א אין קפידא דלא קפדינן רק שישמע תקיעה מלפניה ותקיעה מלאחריה ותרועה באמצע והא שמע וכן ה"ה לדידן שתוקעין תשר"ת ותש"ת ותר"ת אם שמע

בפמ"ג בשפ"ד והמנחת כהן - משא"כ כאן עדיין יש איסור דרבנן, ולפי"ז גם אינו סתירה לשיטת אדה"ז, אבל לכאורה לא משמע הכי בדבריו, ויל"ע.

ועכ"פ, כנ"ל, הצ"צ כאן במפורש חושש לדברי הש"ך להשוות מעת לעת.

(60) לכאז' צ"ע למה לא הביאו המחבר גם בהל' שופר.

(61) וכן מבואר דיעות הג"ל במאירי מגילה כא, ב ד"ה כשם שפרשנו, ובר"ן מגילה שם, עיי"ש.

אותם מג' ב"א שכל אחד תקע סדר שיוצא כל התקיעות בשמיעתו בבת אחת וי"א דאפילו בשופר אין תרי קלי משתמעי כדי לצאת בשתייהם ולא יצא אלא באחת מהם וראוי להחמיר כסברא זו ועיין ביאור דעה זו בבה"ל. עכ"ל⁶².

ועיין בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סי"ד וז"ל "ואם כל אחד ואחד משלשתן תקעו תקיעה תרועה תקיעה, אע"פ שכל הקולות יוצאין בבת אחת וב' קולות היוצאין בבת אחת אין שומעין אפילו אחת מהן כמ"ש בסימן קמ"א, מכל מקום בשופר כיון דחביב הוא על השומע לפי שאינו אלא פעם בשנה, הוא נותן דעתו ושומע אפילו כמה קולות, ולפיכך אפילו מקצתם תקעו בחצוצרות ומקצתן תקעו בשופר יצאו, דמחמת חביבתו נתן דעתו על השופר לשמוע קולו"⁶³.

62) וז"ל בבה"ל ד"ה ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר. עיין מש"כ במשנה ברורה לענין אם תקעו שלשה ביחד כל א' סדר א' והוא היה בדעתו לצאת בזה ידי כולם והוא מן הריטב"א ומטעם דתרי קלי משתמעי והי"א בתרא הוא ג"כ מריטב"א וכן הביא סברא זו הרשב"א בחידושו בסוגיא דט' תקיעות בתירוצא קמא ונראה לענ"ד דלדעה זו אם כיון לצאת ידי כולם גם ידי אחד לא יצא וידי אחת דקאמר כונתו בכיון רק לאחת או יצא משום דהיכי דחביב ליה ויהיב דעתיה אין קול השני שאינו חפץ בו מפריעו מלשמוע משא"כ בהיכי שצריך לב' הקולות לא יצא בשום אחד מהם דא"א לשמוע היטב ב' קולות ואף דבסוגיא שם מוכח דשומע שופר וחצוצרות ביחד ויוצא ואע"ג דגם החצוצרות צריך לשמוע צ"ל דאין החצוצרות עיקר חיוב באפי נפשה ואינו אלא מתכסיי השופר ואפילו לא שמע קול החצוצרות היטב נמי לא איכפת לן וכן מצאתי לריטב"א בדף כ"ז שכתב ג"כ כדברינו וז"ל דהתם א"צ אלא לשמוע קול אחד דהיינו השופר שמצות היום בשופר ולהכי שפיר משתמעי לכיון בקול השופר שהוא צריך לשומעו מבין קולות החצוצרות ומסיים שם הא לשמוע שניהם ממש בצריך להם אפילו מתרי גברי לא משתמעי וכדבעינן למימר לקמן עכ"ל ובודאי כיון לסוגיא דשמע ט' תקיעות שהעתיקנו דבריו משם ולפ"ז במכיון לתרוייהו לא יצא כלל לדעה זו וכבר כתב הריטב"א דיש לחוש להחמיר עכ"ל.

63) ראה ספר אתפשטותא דמשה (מהגרי"י העכט שליט"א), הל' חנוכה ודיני הלל עמ' קסח הערה 255 שדייק בלשון רבינו שכתב "מקצתם תקעו בחצוצרות ומקצתן תקעו בשופר יצאו" לשון רבים (ועי' ברמ"א (הנ"ל) שכתב "יצא" לשון יחיד), שבא לרבות גם התוקעין בחצוצרות יצאין י"ח בתקיעת שופר, אע"פ שהן תוקעין בחצוצרות (ראה תוספות סוטה לט, ב ד"ה עד, שו"ע אדה"ז סי' קכח סל"ט, פמ"ג שם משבצ"ז סקי"ב), עיי"ש.

והנה, לא הובא באדה"ז ב' דיעות הנ"ל, אבל נראה מדויק בלשונו הזהב דנקט לדינא כהדיעה (והוא שיטת הריטב"א) דשומע ב' קולות, וכמו שכתב "הוא נותן דעתו ושומע אפי' כמה קולות", וממילא דיצא י"ח ב' (או ג') קולות, כיון דשומע שתיהם⁶⁴.

ולהעיר מהשקו"ט בפוסקים דזמננו במצב דשעה"ד גדול שיש כמה בנ"א שצריך לתקוע עבורם, כמו בבית רפואה, וכמעט א"א להבעל תקוע לתקוע שלשים קולות לכאו"א, אם יתקע י' קולות עכ"פ לכאו"א (כדי לקיים המצוה מה"ת לשי' רב האי גאון וסיעתו) או שצריך לתקוע ל' קולות דוקא לכמה מהם, כמה שאפשר לו, ואלו דלא שמעו הרי קיי"ל דאונס רחמנא פטרי', ראה שו"ת קנין תורה ח"ג סי' עט, ובס' נטעי גבריאל הל' ר"ה פמ"ט ס"ג דפסקו שיתקע י' קולות לכאו"א, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג סי' י"א וסי' מ"ה פסק לתקוע ל' קולות, ועי' בסו"ס מ"ה (והוא תשובה לבעהמ"ס קנין תורה) שתומך ידיו על דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בחי' על הש"ס (ראש השנה פ"ד מ"ט), עיי"ש.

ועפ"י הנ"ל לכאו' יש עוד עצה שיתקעו שלשה בבת אחת, כל אחד י' קולות, דהיינו שיתקעו תשר"ת בבת אחת, ואח"כ תש"ת בב"א, ותר"ת בב"א, ויצאו ל' קולות כפסק אדה"ז והי"א הא' בהמשנ"ב. וצ"ע אם צריכים לחוש ולהזהר שהשומע יתן דעתו לשמוע כל הקולות.



64) וראה בשו"ע אדה"ז בסי' תפח ס"ד (לגבי קידוש) דגם כשהוא "חביב עליהם ונותנים דעתם יפה לשמוע אותו" ד"מכל מקום יותר טוב שלא ימתינו זה על זה". אבל צ"ע אם ניתן ללמוד מזה לשאר דברים, עי' בהמ"מ בהגליון שמציין להמלבושי יו"ט (להתויו"ט) על הלבוש סי' תרמג, ועי' גם במש"כ בסי' רעג. ועי' גם בספר אפשטותא דמשה (בהערה 4) הערה 256. ואכמ"ל.

י'ד' לספר תורה (גליון)*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

הרבי הורה להתקין י'ד' "כפי מנהג הדורות"

בגליון א'קכ עמ' 79-77 העתקתי הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע למארגני כתיבת ספר תורה שנדפסה ב'לקוטי שיחות' (חלק כ עמ' 574): "אבקשכן להתקין, כפי מנהג הדורות, גם י'ד' מכסף".

אין מקור שמנהג חב"ד לא להשתמש ב'י'ד' להראות לעולה לתורה מקום

שקוראים

וכתבתי: "והנה אכן נכון שבין אנ"ש לא משתמשים ב'י'ד' ולא מראים להעולה לתורה איפה שקוראים. אבל אין אף אחד שיודע לומר מי קבע שלא מראים ב'י'ד' ומאיזה טעם... במקום לקבוע ליסוד את ההנהגה 'בבית חיינו ובין אנ"ש', בצירוף ההנחה ש'לא באה הוראה מפורשת לשנות', ועל יסודות הללו להשאיר את הוראת הרבי המפורשת ב'צריך עיון', הרי היה עדיף להפוך את הקערה על פיה ולומר שלאחרי שבשנת תש"מ הורה הרבי הוראה מפורשת שיהיה י'ד' לס"ת 'כפי מנהג הדורות', מעתה כל מי שאינו נוהג להשתמש ב'י'ד' מתנהג היפך הוראת הרבי, והיפך מנהג ישראל!?"

מפשטות דברי הרבי משמע שמחזק את מנהג השימוש ב'י'ד' כדי להראות

ובגליון א'קכא עמ' 263-262 כתב הרא"מ שדבר פשוט בעיניו שמדובר ב"י"ד רק כעיסור לס"ת, "...הנה מה שבחב"ד אין נוהגין להשתמש עם היד בשעת קריאת התורה אין זה שולל ח"ו את גודל עניינו ומקורותיו ורמזיו, ועל כן הוא יכול לשמש בתור תכשיט ונוי לספר תורה עבור כל הקהילות... הנה מהנהגה פרטית של רבינו לרגל ס"ת מיוחד לקשטו ביד אחד של כסף 'כמנהג הדורות', או אפילו בשניים, או לקשטו בכתר... בודאי אשר אין ללמוד מזה שכן צ"ל מנהג חב"ד על כל ס"ת בכל ביהכ"נ לעטרו ב'י'ד' או בכתר..."

(*) לכבוד היארצייט של אאמו"ר הרה"ח עוסק בצ"צ ר' מרדכי אהרן חיים ב"ר אליעזר ז"ל, נפטר

ביום כ"ט אלול תש"ע, יהי זכרו ברוך.

ולכאורה כל דבריו תמוהים ביותר, שהרי הכל מבוסס על היסוד "שבחב"ד אין נוהגין להשתמש עם היד בשעת קריאת התורה", ומעתה מוכרח לפרש שהרבי הורה להתקין 'יד' רק כעיסור לס"ת, ובהמשך לזה צריך לדחוק שמה שכתב הרבי "כמנהג הדורות" הכוונה לעיסור ולא לשימוש. אמנם לאחר שהתברר שאין שום מקור לקביעה שמנהג חב"ד הוא לא להשתמש ב'יד' כדי להראות הקריאה, הרי כשנפל היסוד נפל כל הבנין, כי זה פשוט ש"מנהג הדורות" היה להשתמש ב'יד' כדי להראות מקום הקריאה, ואם כן פשטות דברי הרבי מחזקים מנהג זה, ומעתה פשוט שאלו שמקפידים לא להשתמש עם היד' הוי היפך הוראת הרבי.

וראה עוד מאמרו של ר' סיני תוראן: "לתולדות היד' המורה באצבע בספר העברי ובמנהגי קריאת התורה" ('כנישתא' כרך 3 עמ' שיז-שדמ), ויש להעיר בדבריו ואכ"מ.

האם יש מי "שזעקו מרה" נגד השימוש ב'יד'?

שוב כתב הרא"מ בעמ' 262: "וכמדומה ראיתי מובא ספרי שו"ת שזעקו מרה על ענין היד' שהוא יכול לקלקל ח"ו הדיו והאותיות שבס"ת".

והנה חיפשתי ולא מצאתי אלו שזעקו מרה על ענין היד'. וכנראה שנתחלף לו דבר בדבר וכדלקמן.

נוהגים לנשק הס"ת במקום שקוראים בו

ב'שערי אפרים' (שער ד ס"ג, ושם סי"ז) כתב: "ונוהגין שהעולה לוקח הטלית או המעיל של הס"ת ומעבירו על מקצת העמוד במקום שיש לו לקרות ונושק הטלית או המעיל".

יש מי ששולל המנהג הנ"ל מפני חשש מחיקת אותיות בס"ת

אמנם הגאון בעל 'דרכי תשובה' ממונקאטש יצא בחריפות נגד מנהג זה (תפארת בני' עה"ת בסופו שו"ת סי' ה): "...כאשר שמעתי בשם כ"ק הגאון"ק מהר"ש זצלה"ה אבדק"ל בעלזא שהגיד שאלו הנושקים ע"י הטלית (והטלית מלוכלך עפ"י רוב) ע"ז באים לשלשה דברים, א) איסור מחיקת השם במקומות רבים כשנוגעים בהשם הכתוב בס"ת. ב) איסור גרם פסול לס"ת ובזיון הס"ת ע"ז. ג) חילול ש"ק שעושים כן בשבת... והע"ה חושבים זה לחיובא ועושים הנגיעה בכח בטלית עד שכמעט הוא כעין פסיק רישא מבלי למחוק קצת האותיות. וראיתי לנקי הדעת חכמי לב וחסידי מרושיש פולין שנוהרים שאינם נוגעים בהטלית רק במקום הגליון ולא במקום הכתב כלל... אין לה מקור בדינא ולא בנסתרות, ואדרבא גורם קלקול ח"ו בחילול השם הקדוש וכבוד התורה וקדושתה, וראוי להזהיר זה לבטל הנשיקות הנעדרות האלו..."

והעתיקו בנו ה'מנחת אלעזר' ב'נמוקי או"ח' שלו (סי' קלט סק"א), וסיים: "ענוונותו של הגאון המובהק מרן מה"ר אפרים זלמן מרגליות זצ"ל (אשר הביא מנהג זה למשמש ולנשק כנ"ל)... גרמה להחריב הרבה ספרי תורה ולמחקן עד שהביא לידי פסול". וראה עוד מה שכתבו ב'שערי רחמים' (סק"ד) ו'שערי חיים' (סק"כ) שעל ה'שערי אפרים' שם.

החשש מפני שנוגעים בכוח ועי"ז מוחקים

וראיתי בספר 'זוהר התורה' לר"ח טלבי (עמ' 157) שמביא מה שכתב ב'מקור חסד' שעל 'ספר חסידים' (אות רנה הערה ב): "...אבל לא יעביר טליתו על האותיות, כי לפעמים יש שם לחלוחית רוק שניתז מפי הקורא, והוי כמחק. לכן הגליון ליגע בגליון העמוד ולנשק". ועפ"ז הוא מנסה לפרש דברי ה'נמוקי או"ח'. אבל ודאי שלא זו כוונתו, שהרי בדברי ה'דרכי תשובה' כתוב בפירוש שחשש למה ש"עושים הנגיעה בכח בטליתן", ועם ריבוי הנגיעה בכוח עלולים למחק, וכ"ה בשו"ת 'מור ואהלות' ('אוהל בית הוראה' סי' יא ד"ה והנה, המובא ב'שערי רחמים' שם): "שלא יגע ביד חזקה", ואין זה קשור כלל לרוק שניתז מפי הקורא. וכנראה לא ראה את דברי ה'דרכי תשובה' בפנים, וסמך על מה שנעתק בקצרה ב'נמוקי או"ח' שם.

מנהג חב"ד שנוגעים בתחילת וסוף מקום הקריאה

אמנם מנהג חב"ד הוא כפי שמבואר ב'היום יום' (ד' אלול): "סדר ברכות התורה: נוגע בטליתו בתחילת הקריאה ובסופה, נושק הטלית במקום שנגע בס"ת...". ומקורו ב'רשימת היומן' (עמ' קסד). וב'ספר המאמרים' תש"ח (עמ' 146 הערה 4, ומשם ל'ספר המנהגים' עמ' 13) העיר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "דלא כיש נוהרים (הובאו דבריהם בס' שערי רחמים [וב'ספר המנהגים' שם בטעות: שערי תמים] ובס' שערי חיים על השערי אפרים שער ד סק"ג וסקי"ז) לנגוע רק בגליון היריעה)".

טעם הנשיקה לפי מנהג חב"ד מפני חביבות המצוה

והנה נראה לכאורה שמנהג חב"ד שונה ממנהג הנזכר ב'שערי אפרים', דהנה ב'שערי אפרים' שם (סי"ז) פסק: "העולה לקרות בתורה והראו לו המקום שצריך לקרות וברך... ובתוך כך הזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות... העולם נוהגים שאם הטעות היה באותו העמוד שיש בו לקרות, שהראו לו למעלה ממקום שיש לו לקרות או למטה מזה, א"צ לחזור ולברך, והקורא מתחיל ממקום הראוי... אין דעתו על עמוד אחר כ"א על אותו עמוד שהראו לו, ואף שאינו מכוון על מקום הקריאה ממש. ומזה יצא מה שנוהגין להעביר עם הטלית על אורך מקצת היריעה באותו מקום שמראין לו לקרות לנשק נשיקה של חיבה וכמש"ל, לפי שבזה מגלה רעתו שחביב עליו לקרות מכל הכתוב כאן...".

ולפי דבריו כאן יוצא שמה שכתב "ומעבירו על מקצת העמוד במקום שיש לו לקרות... שנוהגין להעביר עם הטלית על אורך מקצת היריעה באותו מקום שמראין לו לקרות לנשקו..." הכוונה שמנשק חלק מאותו העמוד הרבה מעבר למה שצריכים לקרוא באותו קריאה, כדי להראות שניחא ליה לקרוא מכל אותו עמוד. ואילו לפי מנהג חב"ד מקפידים לנשק רק את תחילתו וסופו של החלק שקוראים בו, ואין זה רק "נשיקה של חיבה", וכפי שכתב ב'שערי רחמים' שם (סק"כ): "למה יגרע ממ"ש הרמ"א (סי' כד [ס"ד]) לנשק הציצית משום כבוד וחביבות, וכן נוהגין בתפילין ושאר חפצי מצוה..."

ואולי י"ל שהחשש מפני מחיקת האותיות לא שייך כל כך לפי מנהג חב"ד, שהרי לפי מנהגינו רק נוגעים במקום הקריאה, לא כן לפי המנהג שב'שערי אפרים' ש"מעבירו על מקצת העמוד... נוהגין להעביר עם הטלית על אורך מקצת היריעה..." , שבאם מעבירים את הטלית בכוח יש חשש גדול למחיקה.

נראה פשוט שאף לפי החוששים למחיקת האותיות כשמעבירים את הטלית על האותיות, אין חשש למחיקת אותיות כשמראים עם ה'יד' את מקום הקריאה. ובפרט לפי מנהג חב"ד שלא כ"כ חוששים למחיקת האותיות.

ומעתה מתברר שאין מי "שזעקו מרה" נגד השימוש ב'יד'. ואדרבה "מנהג הדורות" להשתמש ב'יד' להראות הקריאה, וגם כ"ק אדמו"ר זי"ע חיזק מנהג זה, ואין שום מקור מרבתינו נשיאינו לשלול השימוש ב'יד'.



שונות

תחילת רבנות הר"י תומרקין בקרמנצ'וג

הרב לוי יצחק הולצמן

כפר חב"ד

באג"ק אדמו"ר הצמח צדק הובאו שני מכתבים אל מוהר"ר יוסף תומרקין אב"ד קרמנצ'וג⁶⁵. במכתב הראשון מבקש ממנו רבינו שיקבל עליו הרבנות דקרמנצ'וג, והמו"ל שיער שנכתב בשנת תרכ"ב, מפני שנדפסה תשובה שכתב הר"י תומרקין בקרמנצ'וג ב"ט אלול תרכ"ב⁶⁶, ואם כן נכתב מכתב זה קודם לכן; ולאידך אין להקדים התאריך יותר, מחמת שנראה מהכתב שנכתבה בשנותיו האחרונות כשגבר עליו החולי ורעדה ידו הקדושה בעת הכתיבה.

אמנם כעת, בעת אסיפת הגרנות והכנת שו"ת הר"י תומרקין שייצא לאור הדפוס בקרוב אי"ה⁶⁷, נראה לפי התשובות שבידנו שיש להקדים מועד תחילת רבנותו לשנת תרי"ז (ולכל המאוחר לשנת תרי"ח):

א) תשובה בדבר עשיית שליח לקבלת גט ע"י הטלגרף⁶⁸, ובכותרת "קרעמענצ'וג 2 יולי [י' תמוז] תרי"ז", אל מוהר"ר חיים יהודא לייב אייגעש מגדולי פרנסי ולמדני קהילת וילנה (סבו של בעל ה'מרחשת').

ב) ר"י קיים חילופי מכתבים עם מוהר"ר משולם אהרן יעבץ⁶⁹, שכיהן לצדו ברבנות קרמנצ'וג לקהילת חסידי צ'רנוביל, בענין טבילת נשים בחוטי שיער, ונראה ששמע על

(65) אגרות ע-עא, ע' קנה-קנו, מהדורת תשע"ג.

(66) קובץ יגדיל תורה (ירוש"ו) גליון א ע' 31.

(67) ביוזמת הגה"ח הרב מנחם מענדל נחשון שליט"א, ותודתי נתונה לו על כמה מקורות להלן. הננו פונים בזה בבקשה כפולה ומכופלת לכל מי שיש תח"י מכתבים ושו"ת מאת הר"י תומרקין, שיורילו בטובם לשלוח בכדי לזכות את הרבים לכתובת דוא"ל: RYosefTumarkin@gmail.com, וזכות הרבים תלוי בו.

(68) נדפסה בסוף ספר משלי התלמוד (ביאליסטוק תר"ץ) ע' 238.

(69) נדפסו בשו"ת מהרי"ש סי' י-יא. תשובת הרי"ת חזרה ונדפסה בקובץ יגדיל תורה (ירוש"ו)

גליון ו ע' 31.

תקנה זו לראשונה מפי ר"י⁷⁰. ובאותו ענין השיב הגאון מהרש"ק מבראד לרמ"א יעבץ בתאריך "יום ב' ויחי תרח"י⁷¹, ונראה שתשובה זו הייתה לאחר השקו"ט האמור, שמצטט בו את דברי רמ"א "אי לזאת שמעתי בשם מורה ורב אחד במדינתנו שרצה לחדש בזה תקנה שילבשו הנשים על ראשם בעת טבילה מצנפת מעשה רשת של חוטי שער בהמה" (וכנראה כוונתו לר"י הנ"ל).

ג) תשובה מ"יום ד' ז"ך סיון קרמע"צ⁷² אל מוהר"ר יוסף לוי אבדק"ק בראזנא פלך טשערניגאוו בענין שם הפורתא דמקום אחר. בה נזכר בברכת החיים מוהר"ר מנחם נחום גלאטמאן מרבני טשערניגאוו, תלמידו של החסיד ר' יצחק אייזיק מהומיל, שנפטר בשנת תר"כ⁷³. וקודם לכן מתאימה קביעות התאריך לשנים תרי"ח ותרי"ט.

ד) בספר 'שם הגדולים השלישי' שבכת"י דף קעה⁷⁴: "מו"ה יוסף תומארקין הגאון המובהק המפורסם שהיה אבד"ק קרעמענצוג י"ז שנה, נפטר בשנת תרל"ה [תמוז תרל"ד] בקיוב". וכן בעיתון 'המליץ', כ"ז טבת תרל"ט: "הרב הגאון מ' יוסף תאמרקין, אשר נשא משרת הרבנות בעירנו שבע עשרה שנה, ובשנת תרל"ד נקטף במבחר שנותיו". והנה הר"י נפטר בשלהי שנת תרל"ד, ומנין י"ז שנה יכול להתאים עם תחילת כהונתו בשלהי שנת תרי"ז (ובהחלט לא יאוחר מתרי"ח).

לאור זאת נראה להקדים תאריך מכתבו של אדמו"ר הצ"צ בענין קבלת הרבנות בקרמנצ'ג לשנת תרי"ז (או תרי"ח), ואף שנראה מהכתב שנכתב בשנותיו האחרונות כנ"ל, הרי הדבר ברור שאי אפשר להוכיח ממש מצורת כתיבת אדמו"ר הצמח צדק בזה, שהרי הוסיף מילים ספורות בלבד, והלא גם אחרי שגבר עליו החולי מצינו שינויים רבים באופן הכתיבה, ובהם גם כתיבה צלולה וברורה ביותר אף בשנתו האחרונה בעלמא דין וכן להיפך (כפי שניתן להבחין בכ"ז אף בצילומי כתי"ק שבאגרות קודש).

70) שכן כותב בסוף מכתבו לר"י: "אך אם אפשר תיקן כך אדמו"ר מליבאוויץ שליט"א [הצמח צדק] בטלה דעתי הקלושה נגד דעתו הרמה".

71) נדפסה בקנאת סופרים למהרש"ק (דף לח תשובה כ), וכן בתשובות מהרי"ש סי' יג.

72) נדפסה בקובץ אהלי שם גליון 2 ע' יא.

73) ראה "אוצר הרבנים" (ב"ב, תשל"ה) ע' 284.

74) כת"י ר' משה מרקוביץ מח"ס שם הגדולים השלישי (וילנא עת"ר), הנמצא בביסה"ל בירושלים.

והנה מכתבו השני של אדמו"ר הצ"צ הוא מתאריך "יום ה' פ' משפטים כ"ג שבט" בו מבקש מר"י תומרקין "לשלוח לי במוקדם הכתבים שלי שמסרתי לו להגיהם, גם מה שהוסיף עליהם איזה הגהות". בין השנים תר"י-תרכ"ו מתאים תאריך המכתב לשנים תר"כ, תרכ"ג ותרכ"ו. המו"ל שיער שהמכתב הוא משנת תרכ"ג, שכן נכתב לאחר המכתב הקודם שהרי מכנהו כאן "אב"ד דק' קרמ"צ", ולאידך לא מסתבר שנכתב בשנת תרכ"ו שבועות ספורים לפני ההסתלקות.

אמנם לפי האמור שר"י כיהן ברבנות קרמנצ'וג עוד לפני שנת תר"כ, יתכן בהחלט שמכתב זה הוא משנת תר"כ. וגם לפי ההשערה שמדובר בכרכי השו"ת של רבינו הצמח צדק שמסרם להר"י להגיהם⁷⁵, הרי כרך התשובות האחרון של אדמו"ר הצ"צ הידוע לנו נכתב בשנת תרי"ט⁷⁶.



לשכנו תדרשו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשמות האנשים שב'בית שמואל' בשו"ע אהע"ז (סוף סי' קכט, אות ש) כתב: **"שכנא"** בכף הוא לשון **שכונה** לכן הגאון מהר"ר שכנא ז"ל נתן סימן על עצמו "לשכנו תדרשו" כלומר שלא תאמר בבי"ת. ובהגהות 'שי למורא' שם, כתב, דתמוה מה צריך ליתן סימן בדבר שהיה מפורסם שנקרא שכנא בכ"ף. ואני שמעתי שנמצא בקראקא ש"ס שהגיה הגאון מ' שכנא ז"ל בפ' חלק בשמות של משיח, שהגיה, "אני אומר שכנא שמו שנא' לשכנו תדרשו", וזהו הסימן שנתן הגאון ר' **שכנא** ודו"ק", ע"כ.

בקובץ 'אור המאיר' (שהו"ל ידי"נ הגה"ח ר' דוד אברהם מנדלבוים שליט"א) גליין ב תשמ"ה – (ע' 11) מביא בהערה מספר 'ברכת המים' – סדר הגט (וינא תרכ"ב – מו, ג) שכתב וז"ל: ראיתי כתוב כ"י הגאון מוהר"ר ישראל בהגאון מהרר"ש (מוה"ר שלום שכנא מלובלין) ז"ל שחתם עצמו בסדר גיטין שלו וכתב 'בן הגאון מוהר"ר שלום המכונה שכנו', ונקוד תיבת שלו"ם ותיבת שכנ"ו, ורומז בזה שיש לכתוב שכנ"ו בוי"ו שהוא בגי' שלו"ם. גם קרוב בעיני לומר דמהאי טעמא כינו לכתחלה 'שלום' בשם 'שכנו', אע"פ שאין הלשונות קרובים זה לזה, מפני שהגימטריאות שוים. וגם שמעתי

(75) ראה לקוטי סיפורים (פרלוב) תשס"ב ע' ר.

(76) ראה תולדות חב"ד ברוסיה הצארית ע' קיד.

דכשלמד הגאון (רבי שכנו) הנזכר בהגדה דפרק חלק (סנהדרין צח, ב) שנחלקו שם בשמו של משיח, וכל אחד מביא סמך מן המקרא, אמר הגאון (הנ"ל), אילו הייתי שם הייתי אומר שכנו שמו, שנאמר "לשכנו תדרשו" וכו'. וכן ראיתי נדפס בסוף גמרא נדה שהוגה מן הגמרא של הגאון מהר"ר שכנו ז"ל. עכ"ל.

והגאון בעל 'שואל ומשיב' בהגהותיו לשמות גיטין להגאון בעל ה'בית שמואל' (אבהע"ז סימן קכט אות ש): כותב "ואני שמעתי שנמצא בקראקא ש"ס שהגיה הגאון ר' שכנא בפרק חלק וכו' כהנ"ל. (וראה בקובץ ארשת כרך ו' עמוד 192). ויש שסיפרו שכך הגמרא הנ"ל היה באוצר הספרים של ישיבת חכמי לובלין בשנים האחרונות לפני החורבן". ועי' גם 'דף על הדף' על סנהדרין (ע' שצא).

ראה ב'קב נקי' על גיטין (עח, ב) באות ש סק"ג שדן איך לכתוב "שכנא" עם אל"ף או עם וא"ו.

הר"ר שכנא ז"ל היה רבו של הרמ"א, ובשו"ת הרמ"א (סי' כה) בתשובה מבנו של הר"ר שכנא, כתב "נטרפה השעה ונשבה ארון הקודש ונתבקש בישיבה של מעלה מאור הגולה רוח אפינו משיח ה' רב הרבנים גאון הגאונים נשיא ישראל ה"ה אדוני מורי אבי הנקרא בשם קדשו מו"ה שלום המכונה שכנא וכו'.

ונראה לומר דגבי הגאון הר"ר שלום שכנא מלובלין זצ"ל אין זה כמו לגבי כל אלו שבסנהדרין (צח, ב), שמובא שם מחלוקת אודות מה שמו של משיח. דבי רבי שילא אמרו "שילא" שמו. דבי רבי ינאי אמור "ינן" שמו. דבי רבי חנינה אמרו "חנינה" שמו, ועוד, כל אחד אמר לפי שמו - דשם השם רק דומה לצליל של השם השני, משא"כ גבי הר"ר שלום שכנא נ"ע זה מתבטא גם בתוכנו, ולא רק בצליל (שכנא=שכנו) בלבד.

ובהקדים, דבפרשתנו ראה (יב, ה) נאמר: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה". ואיתא בספרי (ח) - מובא ברמב"ן כאן: "בספרי (ראה ח) תדרשו דרוש על פי הנביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא, וכן אתה מוצא בדוד וכו'".

וכתב המלבי"ם: מצאנו שדוד דרש אחרי המקום, ולא המתין עד שבא אליו נביא, ולמד ממה שכתוב 'לשכנו תדרשו' שהדרישה היא מה שחוקר בעצמו למצוא את הדבר, וזה שכתוב (ספרי שם): "דרוש ומצא", למד להם שלא יגלה ה' סודו ע"י נביאיו להודיעם מקום הנבחר, רק אם ישתדלו וידרשו אחריו, ואז יערה עליהם רוח ממרום אחרי ההכנה הראויה. ועי' עד"ז ב'אדרת אליהו' להגר"א שכתב: 'לשכנו תדרשו' בתחילה צריך דרישה ואחר כך 'אשר יבחר' שהקב"ה מסכים לדבריהם.

והנה הרמב"ם פוסק (בהל' מלכים פי"א בתחלתו וסופו) דמשיח בונה מקדש. ולפ"ז למדים שהגם שאין בידינו לבנות כעת בפועל את בית המקדש, מחמת שמשיח צדקנו טרם הגיע, מ"מ מוטל עלינו להשתדל לחקור ולדרוש ולאתר את מקום המקדש וכו'. ולכאור' בנין ביהמ"ק היא מצוה בפנ"ע, ואין לו קשר עם ביאתו של מלך המשיח, ושגם בלעדיו ניתן לבנותו, וכמו שהיה בימי ר' יהושע בן חנניה (בראשית רבה פס"ט י) שרצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח?

ומסביר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק כז (ע' 204 הערה 96) דמה שפסק הרמב"ם (בהל' מלכים פי"א בתחלתו וסופו) דמשיח בונה מקדש: "הוא דעת ר' אליעזר בויקרא רבה [פ"ט, ו] ובמדבר רבה [פי"ג, ב] שם - משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) [ירושלמי מגילה פ"א ה"א, ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח ב) - לגירסת פירוש המנחת חינוך מצוה שפ], לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ר' יהושע בן חנניה רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח - כי זה שמשיח דוקא יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק - ר' אליעזר שהי' לאחר זמן רבי יהושע בן חנניה" עכל"ק (מלבד החצ"ר).

והשתא לפ"ז מה שאמר הגאון רבנו שלום שכנא נ"ע: "אילו הייתי שם הייתי אומר שכנו שמו, שנאמר "לשכנו תדרשו" וכו'", יש לזה משמעות רבה יותר עמוקה מאשר אצל כל האחרים, מחמת שזה מתבטא בעצם גם בתוכנו, ולא רק בצליל השמות (שכנא=שכנו) בלבד, והיינו דכמו שלגבי ביהמ"ק אומר בספרי: "יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה דרוש ומצא", א"כ ממילא כמו כן הוא גם לגבי משיח עצמו (ששמו 'שכנו'), כי מאז ר' אליעזר שבויקרא רבה הנ"ל רק משיח בלבד בונה מקדש, וכפי שהרמב"ם פסק כדידיה, א"כ ע"מ לבנות את ביהמ"ק צריכים לדרוש גם את הביהמ"ק וגם את המשיח ש"שכנו שמו", שנאמר "לשכנו תדרשו" וכו'", כלומר, ד"לשכנו תדרשו" קאי על שניהם.

ולפ"ז י"ל דיומתק עוד, דמהאי טעמא חתמו גם "שכנו" כנ"ל, הגם ששמו היה "שכנא" (כמבואר גם על המצבה שעל קברו), כי גם לגבי תדרשו את "שכנו".



פלאן גיני של חצר רומנו

הת' פרץ מאצקין

מאנטרעאל, קנדה

באג"ק אדמו"ר הרש"ב ח"ד ע' רפז (וכן בספר תולדות חב"ד בארץ הקודש ע' קמה) מופיע מפה של נחלת רומנו בחברון שקנה אדמו"ר הרש"ב בתרס"ח. המפה צויר ע"י עורך סדרת האג"ק, הר' שלום דובער לוין, וכתוב שם שציור המפה הוא "ע"פ פלאן גיני שנשלח לרבינו". פלאן גיני זו נזכר במכתב אדמו"ר מהוריי"ץ אל הר' שמעון הויזמן, באג"ק אדמו"ר מהוריי"ץ ח"א ע' עג "...א) יעשה קושאן אחד על כל נחלת ראמאנו בשם הגרש"ש שי' שיינפינקעל בדיוק כל המצרים והגבולים מסביב, מפורט באר היטיב כל הפרטים מפורש, הכל כאמור בשטר המכירה אשר שלח לנו אז בקיום החכם באשי, וכמו שהמה מבוארים ומצויירים בפלאן גיני...."

מה זה פלאן גיני? פלאן זה תכנית. אבל מה זה גיני? בספר תולדות חב"ד בארץ הקודש ע' קמח מבואר שגיני הוא שם המודד קרקעות שרשם את התכנית, אבל אין יותר פרטים על האיש הנק' בשם גיני.

יש לשער שהכוונה למהנדס הנודע בן ציון גיני⁷⁷. מסתבר שהוא צייר התכנית של חצר רומנו בסביבות תרס"ח, השנה שהחצר נקנתה ע"י אדמו"ר הרש"ב, ורואים שהוא

77) להלן כמה פרטים (מהאדריכל וחוקר תולדות יפו שמואל גילר, בתוספת כמה פרטים מכתבה שפורסם לאחר פטירתו) אודותיו:

בן ציון גיני נולד באיזמיר 1869. הוא עלה לירושלים בעודו צעיר, ונשלח בידי הברון רוטשילד לצרפת כדי להשתלם כמודד, ולאחר מכן למד הנדסה ואדריכלות. בהמשך, הוא גם נסע ללונדון להשתלם בלימודיו. הוא חזר ארצה ושימש כמנהל מחלקת המכונות בבית הספר למלאכה של האלייזנס. בשנת 1902 תכנן יחד עם המהנדס יצחק ראיטאן את המזרקה החשמלית הראשונה בירושלים, לכבוד חצי יובל לשלטון הסולטאן התורכי. הוא גם נטל חלק בתיכנון תכניות לכמה שכונות ירושלים, וביניהם שכונת נחלת ציון נחלת צדוק ועוד.

בשנת 1910 הוא התמנה כמהנדס עיריית יפו. הוא תכנן בעיר בניינים שונים, ומהם נודע בית הבנק האנגלו-מצרי שהיה מהמפוארים בבנייני העיר. בשנת 1917 התמנה בידי ג'מאל פחה, מושל ארץ-ישראל כמהנדס עיריית ירושלים, והמשיך בתפקידו עד פרישתו בשנת 1927. בירושלים הוא תכנן בניינים רבים, ובין השאר את תכנית המתאר הראשונה לעיר. הוא תכנן את בית החולים לעיניים, את ישיבת פורת יוסף וישיבת חיי עולם בעיר העתיקה, בית הזקנים הספרדי, וגם את קולנוע ציון. הוא תכנן את מערכות החשמל במערת המכפלה, וכן עסק בתכנון שכונות רבות בעיר. הוא תכנן את

תיפקד בשנה זו בהנדסה, ממודעה בעיתון "השקפה" מכ"ד אדר ב' תרס"ח, שבה פישל לוי רוקח כותב "הנני מתכבד להודיע להקהל הנכבד כי נתתי להאדון היקר בן **ציון** גיני לבנות לי דירה בקבלנות בחברת "זכרון משה" וכתבנו שטר תנאים בינינו וקים כל הכתוב בשטר בנאמנות וחריצות הן בעריכת תכנית הבנין הן בעצם מלאכת הבנין על צד היותר טוב. ע"כ אברך ממעמקי לבבי את הארון בן **ציון** גיני הנז' ואהגה לו חן חן, והכרת טובה רבה, וכל איש יוכל לסמוך עליו בכל עניני בנין ולאות שמחתי נתתי לו התעודה הזאת".



שאלות הגאונים בתורת החסידות

(מאמר ראשון בסדרה)

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

במאמרים הבאים, נביא שאלות של אחדים מגדולי הגאונים מה ששאלו בענינים של תורת החסידות, ונדון בעז"ה בדבריהם.

הגאון בעל ה"שואל ומשיב"

נתחיל בשאלה ששאל הגאון הרב יוסף שאול הלוי נאטאנזאהן בעהמ"ח שו"ת שואל ומשיב,

הגאון ז"ל הי' בתקופת אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר מהר"ש, כיהן אבד"ק לבוב והגליל, הוא לא היה נמנה על עדת החסידים אבל היה מחבב מאד את דברי גדולי החסידות, ועשרות מאמרים של הרב המגיד, הרב לוי"צ מבארדיצוב, הנועם אלימלך ועוד (וגם תורות תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם) מובאים בספריו דברי שאול ועוד, והוא דן בדבריהם בהדרת הכבוד.

וראה בספרו שו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סנ"ג, שמביא מה ששמע בשם הצ"צ מקור לרמב"ם הל' כלי המקדש שהלויים היו נושאים הארון פנים כנגד פנים: "והגאון

הרחובות המלך ג'ורג' ושטראוס, ולפני פרישתו עוד הספיק לעסוק בשיקום בניינים שנפגעו ברעידת האדמה הגדולה שפקדה את הארץ. בית המגורים שבנה ברחוב המלך ג'ורג' בירושלים, ניצב עד היום ונושא את שמו של גיני. לאחר מותו בט"ו סיון תש"ה, הונצח שמו בכיכר בעיר.

מוהר"מ ז"ל מליבאוויטש [אדמו"ר הצ"צ] אמר שכן מבואר במד"ר כו' ודפח"ח" [ע"פ משלי: ודברי פי חכם חן].

ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סרי"ג מפלפל בתשו' הצ"צ בהיתר עגונה (התשו' נשלחה אליו מרב אחד ששאל גם את דעתו של בעל השואל ומשיב) וכותב: אך מחמת שהרב הנ"ל הה"ג וכו' האבד"ק ליבאוויטש כתב שאינו רוצה לסמוך על דעתו עד שיסכימו שני גדולי ההוראה ענוותו תרביני להשיב חוות דעתי וכו' (וזה מובא בהערות לשו"ת הצ"צ אה"ע ח"ב סקנ"ט). יש לציין כי כל הגאונים וכן מדפיסים שלא היו מרוסים הם מכנים את שם העיר "ליבאוויץ" וכיו"ב, ולא בשמו הרגיל [ליובאוויץ].

וכן בקונט' 'ביטול מודעה' (ד"ו ע"ב) מביא בעל השואל ומשיב ברוב כבוד את תשובת "הגאון החסיד מליבאוויטש". וראה עוד לקמן, על לימודו של הגאון בתורת חב"ד.

ספר "אמונת היחוד"

בשנת תרל"א נדפס ספר "אמונת היחוד", הספר כולל ס"ד פרקים שבהם עיקרי ענינים של תורת חב"ד.

[כמדומה אשר חלק מהספר מבוסס על ספר "שער היחוד" של אדמו"ר האמצעי, אולם לא הספקתי עדיין לעיין בו כדרוש. גם לא עיינתי אם הדברים לקוחים רק מרבותינו נשיאינו או גם מספרי הרה"צ הר"א מסטראשעלי, והדברים עמקו ממני].

בתחילת הספר מופיעים כמה הסכמות, ביניהם הסכמת בעל ה"שואל ומשיב" והוא כותב שם בהסכמתו כי הוא עבר על הספר ומוסיף איזה הערות.

מחבר הספר

מחבר הס' הוא חסיד בשם רב אברהם סופר, מעיר פאלטישען ברומני'. מתוך ספרו ניכר שהיה ידען גדול בתורת חב"ד (בלשון הידוע "ליגט אין חסידות") וגם היה סופר פורה וכותב בבהירות ובשפה מבוארת. בהקדמתו הוא כותב: בסוד משחקים לא ישבתי, ובדרך אמונה הלכתי, והחכמה והמדע מראשותיי, והשכל והתבונה מרגלותיי כו',

בהסכמת הגאון הר"י שמעלקיס כותב אל בן המחבר ה"ה ח"ח [החסיד] מו"ה שלמה נ"י מק"ק פאלטישען עוסק פה עירנו בהדפסת ס' אמונת היחד אשר הוציא לאור אביו כבוד הרב המופלג ... ירא ה' חוקר ומקובל מ' אברהם סופר", באם פיענוח הראשי תיבות הוא "ה"ה חסיד" יש ללמוד גם שהמחבר לא היה רק לומד בתורת

החסידות, אלא כי גם בדרכו והנהגתו הי' שייך לעדת החסידים [המחבר כתב הקדמה לספרו בדרך חרוזים ומשלים, ומתוכן כתיבתו נ"ל אשר מתחילה הוא היה שייך לעדות אחרות שלא הורגלו בדרך חסידות חב"ד, והוא פרש מהם לדרך חב"ד].

חסיד זה אין לנו עליו שום מידע ממקורות אחרים, וידידי הר"ר מיכאל לרנר שי' אמר לי שיגע בזמן האחרון למצוא אודותו ממקורות אחרים, ובינתיים לא עלתה בידו.

יתכן גם כי המחבר, כדרך חסידי חב"ד היה גם מסור לענין הפצת תורת החסידות, כי בתוך החרוזים שבהקדמתו הוא כותב: "דע בני שבן מלכים אתה, וכל רואיך יכירוך, לבן כלב הארי על אדני האמת הוטבעת, ובעמודי האמונה הוקבעת... לך נא תשוטט בשוקים ורחובות, מעיר לעיר ומקריי לקריה, אם תמצא בער תלמדנו, ואם חכם תודיענו, אל תירא ואל תחת".

עירו של הרב המחבר

כאמור המחבר הר"ר אברהם סופר הי' מעיר פאלטישען אשר במחוז מולדובי' שבמדינת רומניה. ערכתי קצת חיפוש בקשר לעיר זו, ומצאתי שבאותו עת התקיימה שם ביהכנ"ס של חב"ד, וגם שימש לפעמים בעיר אב"ד מאנשי חב"ד או הקרובים לחב"ד, ביניהם הרה"ח ר' דובער בן הרה"ג החסיד המפורסם ר' צחק משה מיאסי (זהו ע"פ נוסח מצבת הרה"ח ר' דובער שנתגלה לאחרונה וכתוב שם שהוא שימש שנים רבות אב"ד בעיר פאלטישען).

פאלטישען היתה עיר סמוכה אל יאסי (שהיתה מגדולי ערי רומניה), והרה"ח הררי"מ מיאסי שהי' מגדולי חסידי אדמו"ר הזקן, אדהאמ"צ והצ"צ (הוא האריך ימים) מצודתו היתה פרוסה בכל הגלילות הסמוכות, כי כל מעייניו היו בהפצת תורת החסידות באותם עיירות ברומניה, ואף הדפיס ביאסי את ספר התניא ואת ספר דרך חיים של אדהאמ"צ. [ועיין בלקו"ש חכ"ח ע' 51 בהערה, כי התשו' ב"שואל ומשיב" שבה הוא כותב המקור בשם אדמו"ר הצ"צ על רמב"ם הל' כלי המקדש כו' שהוא בדברינו לעיל, היא "להרבני המופלג מה' משה מיאסע" שיתכן שהוא החסיד הררי"מ הנ"ל].

בשנת תרי"ב נדפס בעיר טשערנאוויץ סידור התפילה נוסח אדה"ז, ובתחילתה הסכמה מהרב הגאון ר' אפרים הלוי הורוויץ אבד"ק פאלטישען, הסכמה זו נדפסה שוב בסידורים "תורה אור" החדשים ובשלימות יותר בספר "הסידור" (הרב גדלי' אבערלאנדער, תשס"ג) ע' רמח, בהסכמה זו מפליא הרה"ג את גודל קדושת רבינו הזקן "ואשר הפליא לעשות בסידורו סדר התפילה בנוסח האריז"ל, במספר התיבות ובמנין האותיות ודקדוק התנועות את הכל עשה יפה בעטו בדקדוק גדול מאד", והוא גם כותב

שם אשר "עתה שלמים וכן רבים במדינה זו צמאה נפשם לקנות הסידור הנ"ל", וגם אשר המתעסק והמוזיל מכיסו להדפסת סידור אדה"ז בטשערנאוויץ הוא חסיד מעיר פאלטישען. אב"ד זה רבי אפרים הלוי זה היה כנראה קשור לאיזה מהחסידות הכללית (עי' בהקדמה לספרו מדרש שוח"ט עם פי' יבקש רצון).

בפאלטישען שימש גם כאב"ד (משנת תרל"ה) הרה"ג ר' זאב פאלאק וואלפסאן, שחיבר את הספר "נהורא דאורייתא" המיוסד על הל' תלמוד תורה של רבינו הזקן. רב זה שהיה ג"כ תלמיד ומוסמך מאת הגאון ה"שואל ומשיב" היה מוקיר מאד רזין דאורייתא, כניכר מספרו "נהורא דאורייתא" ואף כתב ספר בעניני קבלה בשם "פליאות חכמה", אבל לא ראיתי בספריו שום עניינים הקשורים או שיש בהם מתורת חב"ד.

הסכמת ה"שואל ומשיב" לספר "אמונת היחוד"

נשוב לתחילת דברינו אודות הספר "אמונת היחוד",

הגאון השואל ומשיב כותב בתוך הקדמתו: ...הספר "אמונת היחוד" שחיבר הרב המופלג השלם מו"ה "אברהם סופר" נ"י והנה עברתי במרוצה על דבריו ומצאתי בו טוב טעם, ואדם אחד מצאתי שהפליא לעשות חכמה ומלאכה גדולה כי הוא אסף וליקט מכתבי קודש של הגאון החסיד מליבאוויטש ז"ל [אדמו"ר הצ"צ] הדרך ומבוא למצוא מסלול קודש להורות אמונת היחוד, אמנם הוא כתבו בלשון אשר מדברים המקובלים והרב הנ"ל העתיק אותם בלשון צחות אשר ישתמשו החוקרים למען יהיה מובן לאנשי זמנינו כו' שגם הם ידעו ויכירו הדרך הקודש אשר סלל הרב החסיד מליבאוויטש ז"ל, והוסיף על שפתו לקח להבין ולהשכיל כו' והיטב אשר עשה.

תורת חב"ד בסביבות הגאון "שואל ומשיב"

אגב נציין, כי בלקוטי שיחות חכ"ח (ע' 51 בהערה) אחרי שמביא דברי ה"שואל ומשיב" בשם אדמו"ר הצ"צ, מסתפק אם בסביבתו של גאון זה היו חוזרים בעניני דא"ח של רבותינו.

והנה הגאון כותב כאן בהסכמתו שהוא עבר על דפי הספר, א"כ מעדות הגאון עצמו למדנו עכ"פ על טעימה גדולה מתורת חב"ד, כי הספר הוא גדול לפי ערך וכולל הרבה דברי חסידות [ואי"ז קשור כמובן להספק שבלקוטי שיחות].

יש לציין כי הגאון הבין גם לפי דרכו את נחיצות לימוד תורת חב"ד, כי בהסכמתו הוא כותב על נחיצות הספר: "והנה כי כן יפה עשה הנ"ל [לאסוף ולבאר מדברי קודש של אדמו"ר ז"ל מליבאוויץ] בעת הזאת אשר רבו המתפרצים והמה יביטו ויראו וימצאו דברי חפץ".

[הגאון מסיים שם: "ועל כן אשר מי שיראתו ויחזיק בידו וחלילה לעשות בדבר אשר אין לו שחר לבא בשדה אחר והשומע לדברינו יתברך, דברי המדבר באמת...". והנה הוא לא אסר להדפיס הספר בלי רשות המחבר כאשר עשה הגאון הר"י שמעלקיש בהסכמתו שם "ואזהרתי לבל יהיין שום איש לדפוס הספר הלז בלי הסכמת ורשות מהרב המחבר נ"י כי היא איסור גמור ע"פ דין תורה", ואילו ה"שואל ומשיב" רק כתב "אין לו שחר לבא בשדה אחר". ויש לבדוק כי לכאורה אין זה דרכו בהסכמות אחרים ואם לא קשור כאן עם הענין שרק הסגנון והניסוח הוא מן הרב המחבר הר"א סופר אבל גוף התורות אינם ממנו אלא מרבותיו ואכ"מ].

המחבר עצמו אינו מזכיר שהספר הוא תורת חב"ד

[בתור הוספה נציין כאן, כי בשער הספר ובהקדמתו אין המחבר מזכיר שהספר הוא מתורת חב"ד וזה רק נזכר בהסכמת ה"שואל ומשיב", ויתכן שהגאון שמע דברים אלו מפני בן המחבר שבא אליו לקבלת ההסכמה או שהוא ידע בעצמו שזהו מתורת חב"ד.

שלש הסכמות שנמצאים בספר, נכתבו בשנת תרכ"ז ותרל"א וזה ה' עדיין בחיי המחבר הר"א סופר (כי הוא נזכר שם בברכת החיים), אבל הוא עצמו לא כיתת רגליו על ההסכמות, אלא כאשר המסכימים כותבים בן המחבר בא אליהם עם כתבי אביו.

על הסיבה שאין המחבר עצמו מזכיר אשר מקור דבריו הם מתורת אדמו"ר הזקן אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצ"צ, נוכל רק להעלות השערות שונות:

א) לפשטות הדברים, כי כל רואיהם יכירום כי הם ממעיינות חב"ד (כאשר יש כן גם בהלכה לגבי האומר דבר בשם אומרו כי שאני היכא דכו"ע ידעי כו').

ב) הוא סמך על הזכרת הגאון השואל ומשיב שזהו מתורת האדמו"ר דליבאוויץ [כי פעמים רבות שולחים את תוכן הספר אל המסכימים עוד לפני כתיבת ההקדמה והשער, אם כן ההסכמה היתה לפני המחבר עוד טרם כתיבתו הקדמת עצמו וסמך על הנאמר שם שזהו תורת האדמו"ר דליבאוויטש].

ג) המחבר רצה להפיץ וללמד את ידיעת תורת חב"ד, גם לאלו שיכולים להירתע בבחינת "לא הורגלתי ללימוד תורה זו" ואיך אחליף שמלותיי כו' (עי' בהקדמתו שהי' בסביבתו חששות מסוג זה), משא"כ בלימוד בספר שאינו מחייב אין רתיעה זו.

ד) מכיון שהמחבר מוסיף קצת נופך מדילי', ביאורים בדרך השכלת חב"ד לפעמים בסגנונו הוא, וכל זה במקשה אחת עם דברי האדמו"ר"ם הוא חשש להזכיר את שם האדמו"ר"ם על הספר, וגם כי על הזכרתם אפשר צריך קבלת רשות מיוחדת].

מלאכים נמשלו לחיות ובהמות

ומעתה נחזור לתחילת דברינו, על שאלת הגאון השואל ומשיב.

המחבר כותב (בתוך הדברים בפ"ל):

"וגם עבור זה אמרתי שהמלאכים הם כמו הבעלי חיים, כי הבע"ח תארו ותמונתו הוא גובה אחד הראש עם הגוף, והנה הגוף נעשה בדפוס נפשו מזה הוראה שגם בנפשו אין להשכל שלו יותר מעלה בערך ממדותיו, כי השכל הוא רק לפי המדות שצריך לגדרו. אכן האדם נברא ראשו למעלה מגופו, מזה הוראה שגם בנפשו יש מעלה יתרה בהשכל לא לפ"ע המדות, כי מצאנו ראינו שיש לו ג"כ מושכלות עיונית אשר גדרם למעלה הרבה ממושכלות מדותיו. ככה ממש המלאכים האלו גם שכלם אינו רק לפי ערך מדותם ומהצורך להם, ואין להם שום השגה במה שלמעלה מטבעם, אבל הנשמות יש יתרון מעלה בשכלם על מדותם עד לאין ערך ויכולים להשכיל ג"כ מה שחוץ לגדר טבעם". [ואחרי זה שם מאריך עוד בענין חילוקי גוף גשמי דנשמות וגוף רוחני דמלאכים].

שאלת הגאון, ובענין יוהכ"פ ישראל דומים למלאכים

ועל דברים אלו מעיר ה"שואל ומשיב":

"פרק למ"ד, עיין שם שהמלאכים המה כמו הבע"ח כי הבע"ח תארו ותמונתו הוא גובה אחד הראש עם הגוף אכן האדם נברא ראשו למעלה מגופו יעויין שם.

הנה מ"ש שהאדם מחולק עם בע"ח שבע"ח ראשו וגופו אחד משא"כ האדם, היטב אשר דיבר ויש לזה רמז במדרש רבה בראשית פרק י"ט על פסוק והנחש היה ערום... [ומאריך שם בדברי דרוש בענין זה], אמנם מה שדימה מלאכים לבע"ח חלילה לדמות מלאכים לבע"ח שיהיו גרועים לגבי אדם, אמנם הענין הוא להיפוך שהאדם באשר הוא אדם הראש הוא חשוב ושם משכן החכמה והגוף משמש בו בצרכי הגוף החומרים, אבל במלאכים לא שייך זאת שאינם גשמיים חלילה והם כולם ראש ואין הבדל בהם בין הגוף לראש, משא"כ באדם.

וזה לדעת מה שאמרו במדרש שהשטן אומר ביוהכ"פ יש לך עם ישראל שדומים למלאכים והיינו שביוהכ"פ כל צרכי הגוף בטלים ואסורים בכל תשמישי הגוף ויו"כ המה כמלאכים".

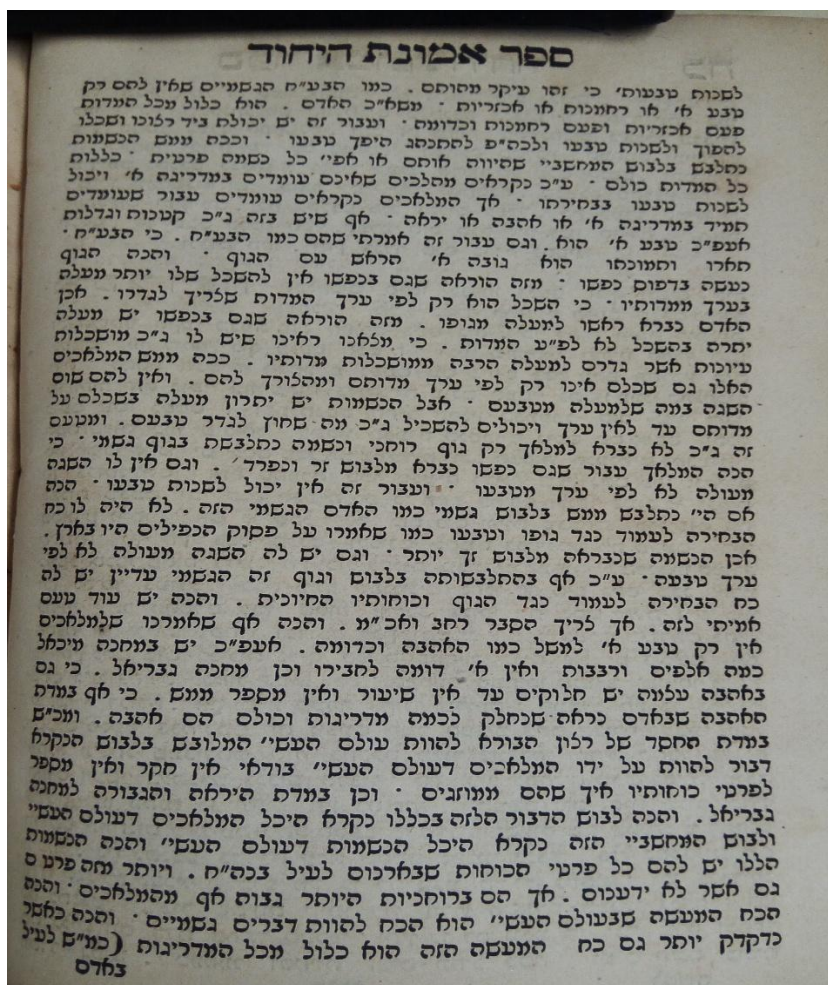
מי צודק, הגאון או החסיד

מעתה יש לעיין מי מהם נכון,

דהיינו האם החסיד כתב כאן את דברי רבותינו בתורת חב"ד, אלא שהגאון רי"ש לא ירד בענין זה לעומק דברי האריז"ל וביאוריו בדרך אדמו"ר הזקן.

או שהחסיד המחבר הוסיף כאן איזה ענין מדיילי' מה שאינו מדברי רבותינו, וזה עורר עליו את השגת הגאון ז"ל.

אפשר מי מהקוראים יבאר סוגיא זו בגליון הבא, ואם לאו ננסה בעצמנו לעמוד על שורש הדברים באחד מגליונות הבאים.



ספר אמונת היחוד

כה

את הכשמות של זה העולם העשיתי לא כחלצם כ"כ בלצוסים זרים וכפדים
כמו הרלון שהמליא את המלאכים שחלצם בלצוס זר וכפרד יוחר כמו
ערך הדבור לערך המחשבה. ועל זה כאמר שהמלאכים כיצדו מודברו
ית' כאמור וברוח פיו כל לבאם. הכוונה שהרלון המהווה וממליאם
ומקיימם כחלצם בלצוס זר וכפרד כערך הדבור אל עלם הכפס. והכשמות
כיצדו מומחשבתו ית' כאמור כש"י עלו צמחשבה. הכוונה שהרלון האלקי
הממליאם ומקיימם. לא כחלצם כ"כ בלצוס כפרד. רק כערך המ"ח אל
הכפס. אך עלם הרלון אפי' הפרטי הזה הנה הוא רלון הצורה. והוא
ורלנו אחד. ואין צורך שום צדד להשיגו.

פרק ד והנה

המלאכים האלו כצדו כפס וגוף והגוף הוא
רוחני. אך לערך רוחניות הכפס שלהם כיקרר
זה הרוחני הקטן שמוצא מזה חומרם כפס גוף. כי רחוק מהות רוחניות
כפסם כמו רחוק גוף מנפש הצע"ח. וכמו שממלאר תוליד הארץ כפס
חיה. כההו הצע"ח הגשמיים כפסם עם גופם ככה מונס מהרלון הזה
שצמאמר הזה גופ"י כמו שהוא צרוחיות עולם העש"י כההו מונסו המלאכים
גופם עם כפסם. וכשנחגשם אח"כ הרלון שצמאמר הזה ע"י ריבוי
השתלשלות כמו שיבאר. כההו הצע"ח הגשמיים גופם עם כפסם. והנה
המלאכים האלו יש להם שכל ומדע וכל הכחות המלאים כהצע"ח.
אך צרוחיותם. ומה שאמרתי כמו הצע"ח רלוי שאלם כח הצמירה
לשנות טבעם. כי הנה הצע"ח יש לו חיה צמירה וצורר צעור לו וצורה
מהחזיק אותו. ויש לו שכל ורלון לזה וגם מדות טבעיות ומרגשות את
חיותם. אך אין צבם שכלם ורלונם לשנות צמירותם את עצמם. כמו
למשל הכשר שהוא רחומי אין יכול לשנות טבעו ולהעשות אכזרי כמו העורר
וכן להיפך צעורר. ככה מונס המלאכים האלו אף שיש להם שכל ומדע
צודאי יותר מהאדם כמו שהוא מורכב צגופו ויש להם מדות ג"כ כמו
אהבה ה' יראתו ופחדו וכדומה רלון והענוג. הכל צענין עזורדם לה'.
כי אין להם שום רלונות זרים חלילה כאמור כלום גזל יש ציניכם. ויש
להם ג"כ צמירה לצחור צעור ורע. כאמור אפקוהו למעט' ומחוסו שיתין
פולטי דבורא. וכן ק"מ שומר צקונו וכדומה. אעפ"כ אין כח ברלונם
ושכלם להפוך צמירותם את טבעם אשר הטביע בהם הבורא. כמו למשל
מחנה מיכאל שעצורדם הוא צאהנה עצור שצדו מודת החקר של זה
האדם דעש"י שחלצם בלצוס הדבור. אין יכול להחליף טבעו להיות עובד
צירהה כמו מחנה גבריאל. וכן להיפך. והטעם לזה הוא עבור שאין
מודתם ממוצבות כ"א מחדרתה הספכי כי הדבור שהיוות את המלאכים דמחנה
מיכאל. לא כחלצם צו רק מדת החקר העלמי בלצד. צלי התכללות עם
מדת הגבורה העלמי. ע"כ אין לו רק טבע א' רק לאהוב. וכן צגבריאל
לא כחלצם צהדבור שהיוות אותו רק. מדת הגבורה העלמי בלצד. צלי
התכללות עם מדת החקר העלמי. ואין לו רק טבע א' לצד לירא ולפחד
מסדר גאונו. כאמור והחיות זעומ מחיל כסא. וע"כ אינם יכולים
לשנות

לזכות

התמים שמעון שי'

לרגל הכנסו לעול המצות

שבת שובה, ג' תשרי ה'תשע"ח

ולזכות אחיו ואחותו שיחיו

*

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' מיכאל וזוגתו מרת אלנה שיחיו באטלער

לזכות הרך הנימול

לוי יצחק שי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ

ביום ב' לחודש אלול תשע"ז

ולזכות אחיו מנחם מענדל שי', שמשון אליעזר שי', משה אליהו שי',

ישראל נחום שי'

יהי רצון שיגדלום לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויזכו לרוות מהם

רוב נחת ועונג

מתוך אושר מנוחה ושמחה והרחבה

לאריכות ימים ושנים טובות

ולכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה

*

נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' שלום נטע שי' ומרת חי' ברכה תחי'

שפיגלמן

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים

ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,

ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד

הרה"ת ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל

גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ומשפחתם

שיינער

לזכרון איש חסיד ירא שמים

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

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

ממיסדי ועד רבני ליובאוויטש סגן יו"ר ועד הפועל של אגודת הרבנים דארה"ב פעל רבות להרמת קרן חב"ד ולחיזוק שכונת המלך בביסוס בתי כנסיות ובניית מקוואות ובגמ"ח בכלל ובפרט עבור קניית בתים בהשכונה. זכה להיות סנדק במאות בריתות. מסר שיעור ברבים בוקר וערב במשך עשריות בשנים עד ימיו האחרונים. זכה שכל צאצאיו הולכים בדרכי רבותינו נשיאנו הק' ורבים מהם שלוחי המלך. ציפה בכליון עינים לביאת המשיח.

נפטר בש"ט ביום השבת א' דראש השנה ה'תשס"ד

ת.ג.צ.ב.ה.

*

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