

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה ל"ט

גליון ב [אלף-קלב]

חג הסוכות

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

חג הסוכות

גליון ב [אלף-קלב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 יחוס ע"י רוח הקודש של מלך המשיח
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

תורת רבינו

- 15..... בענין תוספות מן החול אל הקודש
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 21..... הערות בדרך אפשר בביאור הרבי בענין לך בסוכה
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 28..... עירוב תבשילין
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 37..... בגדר ענין הערבות
הרב יעקב משה וואלבערג

חסידות

- 42..... ומלתם את ערלת לבבכם
הרב ישכר דוד קלויזנר

נגלה

- 43..... בגדר מצות סוכה כל שבועה
הרב עקיבא גרשון וגנר

הלכה ומנהג

- 49..... האכלת קטן מחוץ לסוכה
צבי רייזמן
- 61..... מתקן כלי בקריעת ניירות בשבת (גליון)
הרב אברהם אלאשוילי
- 65..... מצות תוספת יום הכפורים
הנ"ל
- 67..... הטענת אופנים חשמליות בבית כנסת
הרב אלחנן פרינץ
- 70..... ביאור הנהוג לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית (ב)
הרב חיים רפופורט
- 75..... ברכת שהחיינו על הסוכה
הרב לוי יצחק ראסקין
- 77..... אתרוג מכפר חב"ד בשעת הדחק גדול
הרב ברוך אבערלאנדער
- 79..... מה עדיף - תפילה בציבור או תפלה בזמנה?
הרב מאיר צירקינד
- 80..... דין אסקופה בדלת
הרב שלום צירקינד

שונות

- 83..... עוד על חב"ד בפאלטישען, רומניה (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 83..... בגדר "מנהג ישראל תורה היא"
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת לך-לך ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', יא מר-חשון
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

גאולה ומשיח

יחוס ע"י רוח הקודש של מלך המשיח* (בקשר לסיום הרמב"ם השבוע)

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם קרוב לסיום ספר הי"ד (הלכות מלכים פי"ב ה"ג) "בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו'. ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל. הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס. ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד, שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה".

יודועים הדברים אשר לכאורה יש כאן חידוש ותמיהה גדולה; דבכלל נקטינן דתורה "לא בשמיים היא", ולא פוסקים הלכות ע"פ נבואה או רוח"ק וכה"ג, ואילו כאן כותב הרמב"ם בפשיטות דע"פ רוח"ק של מלך המשיח יתייחסו כולם!?

(והוא מלבד עוד חידוש; דחוץ מדין זה הרי כל 'מהלך' של הרמב"ם בהלכות אלו, הוא להדגיש שימות המשיח ומלך המשיח עצמו, יהיו הכל ע"פ 'מנהגו של עולם', ולא נצטרך 'לאות או מופת' וכו' – כידוע שיטת הרמב"ם בזה בספר הי"ד, לעומת שיטות אחרות – ואילו כאן כותב בפשיטות שישתמש בכח רוח הקודש, ודוקא לענין פסיקת הלכה!)

ואף שהיא סוגיא ארוכה וערוכה, וכבר דשו בזה רבים וגדולים, בכל זאת נעסוק בה קצת כאן, ונראה חמשה אופנים בביאור דבר זה, ואין ביהמה"ד בלי חידוש בעז"ה.

יסוד הדין דלא בשמיים היא

ב. ידועים דברי הגמרא בענין הפלוגתא בין ר"א וחכמים בדין תנור של עכנאי (ב"מ נו, ב): "באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו . . חזר

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

ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא, מאי לא בשמים היא, אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבית קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות".

ועד"ז בתמורה (טז, א): "אמר רב יהודה אמר שמואל, שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע, שאל. א"ל לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל, שאל. אמר להם, אלה המצות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר ר' יצחק נפחא, אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה. אמרו לפנחס, שאל. א"ל לא בשמים היא. א"ל לאלעזר, שאל. אמר להם, אלה המצות, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה".

וכך פסק הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א), "ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה, או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה . . .".

שקו"ט בענין קביעת הלכה כב"ה

ג. אלא דיודוע מה שישנה סתירה לכלל זה בדברי הגמרא בעירובין (יג, ב) "אמר רבי אבא אמר שמואל, שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל". הרי שפסקו הלכה ע"פ בת קול!?

וכבר הרגישו בזה התוספות (עירובין ו, ב) וכתבו, "ואם תאמר מאי שנא דלא קיימא לן כבת קול דרבי אליעזר דהזהב (ב"מ דף נט)? ויש לומר דהתם לא יצאה אלא לכבודו כדמוכח התם. ועוד דהתם היתה כנגד רבים והתורה אמרה אחרי רבים להטות, אבל הכא אדרבה בית הלל הווי רובא, ולא הוצרכו בת קול אלא משום דבית שמאי הווי חריפי טפי".

והיינו דנחלקו בזה שני תירוצי התוספות; לפי תירוץ הראשון נמצא דבאמת אפשר להכריע הלכה ע"פ בת קול, ורק בהא דר"א הי' 'חיסרון' בהב"ק – דלא יצאה אלא לכבודו – אבל לולי זה אין בעי' לפסוק ע"פ הב"ק. ואילו לתירוץ השני של התוספות נמצא, דבאמת לא יכולים להכריע ע"פ ב"ק נגד כללי התורה שיש לנו (כמו 'אחרי רבים להטות'), משא"כ בהא דב"ש וב"ה, הרי אדרבה הב"ק התאימה לדין 'אחרי רבים

להטות, ורק בא להכריע בענין ספק צדדי – האם הא דב"ש חריפי טפי גוברת ע"ז דב"ה הוה הרוב, או לא.

והנה לכאורה ז"פ דאנן לא נקטינן כתירוץ הראשון של התוספות, וכנ"ל מדברי הרמב"ם דפסקינן דתורה לא בשמים היא (ומה גם שזהו גם פשוט דברי ר"י בסוגיא שם בפלוגתתו על ר"א. וגם דלתירוץ זה של התוספות לכאורה צ"ע בסוגיית הגמרא בתמורה הנ"ל), אלא כתירוץ השני.

אמנם לכאורה גם תירוץ השני צ"ע; דמאחר שהי' ספק להחכמים האם ה'רוב' של ב"ה גובר או החריפות של ב"ש, אז שוב הכריעו בזה ע"פ הב"ק, הרי 'תורה לא בשמים היא'?! והיינו דממ"נ, אם הדין הוא שמעלת ה'רוב' מכריע מעלת ה'חריפות' (והר"ז מזכיר השאלה הידועה של 'כמות' לעומת 'איכות'), אז מדוע הי' צריכים לב"ק? ואם ע"פ כללי ההלכה עד אז, זה לא הי' פשוט, אז איך עזר לזה הב"ק?!

שני שיטות בהיתר פסיקה ע"פ ב"ק

ד. והנה הגאון ר' ראובן מרגליות (בהקדמתו לספר שו"ת מן השמים שי"ל ע"י) האריך להוכיח – מיוסד על דברי הגאון החיד"א בכ"מ – דכל הבעי' בהכרעת הלכה ע"פ 'שמים' (ע"פ נביא, ב"ק, וכיו"ב) הוא רק באופן שחכמי הדור יכולים להכריע בהלכה זו ע"פ כללי התורה הידועה להם. וע"ד אותה פלוגתא של ר"א וחכמים, דע"פ כללי התורה שניתנו לנו, הרי הדין 'אחרי רבים להטות'. אבל בכל מקרה שאין לנו אופן איך להכריע ההלכה, שוב אין בעי' לפסוק ע"פ גילויים מן השמיים.

והאריך להוכיח ולבסס שיטה זו ע"פ הוכחות רבות עיי"ש (וראה בהערה איך שביאר דברי הגמרא בתמורה הנ"ל באופן שלא יסתור לזה), ואשר זהו יסוד כל ספר זה של שו"ת מן השמיים להר"י ממרויש מבעלי התוספות.

(לחביבותא דמילתא, הנה אחת ההוכחות שמביא לזה: איתא בעירוובין (מה, א), "וכתיב (שמואל א' כ"ג) וישאל דוד בה' לאמר האלך והכית בפלשתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה. מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור, הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. אלא אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי, דכתיב לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, שמע מינה". והרי שכל הסיבה דא"א לומר ששאל מן השמים אי אסור או מותר, הוא משום שישנה בי"ד שיכול להכריע בזה, אבל לולי זה לא הי' בעי' בזה ששאל להכריע את ההלכה מן השמים!)

ואשר יוצא מזה חידוש גדול והגדרה בהא ד'תורה לא בשמים היא'; דאין הפירוש שא"א ללמוד תורה ולהכריע הלכה מן השמים', דכל המניעה אינו אלא כשהגילוי מן השמים 'נוגדת' לכללי הפסק שניתנו לנו, דאז הרי הפסק הוא לפי הכללים שלנו. ונמצא דהכלל הוא שתורה מן השמיים אינה גוברת ומנצחת על תורה שלמטה, אבל במקום שאין בזה סתירה אכן מקבלים גם תורה מן השמים!

אשר לפי דרך זה יתבאר היטיב דברי תוספות הנ"ל בענין קביעת הלכה כב"ה; דבהא דר"א וחכמים באו להכריע מה"ש נגד ההלכה שניתנה לנו ד'אחרי רבים להטות', ובזה אכן נאמר הדין דלא בשמים היא, ואילו בהא דב"ש וב"ה, בא להכריע ספק שהי' לנו, שלא הי' בזה דרך הכרעה בהלכות שלפנינו, ושוב ליתא בעי' בזה כמשנ"ת.

ולפי דרך זה מובן ג"כ דל"ק פסק הרמב"ם – בריש דברינו – בענין ההתייחסות ע"י רוח"ק של מה"מ, דהא במקרה זה מובן שאין לנו שום אופן של הכרעה כאן למטה.

ה. אמנם נראה דאין חידוש זה מוסכם, ויותר מקובל ללמוד הא ד'לא בשמים היא' כפשוטו; דאחרי שהתורה ניתנה למטה שוב אין למדים הלכה והכרעה מן השמים בכלל. וכמו שמשמע גם מפשטות לשון הרמב"ם הנ"ל: "שאינ נביא רשאי לחדש דבר מעתה. . להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממושה. .".

והא דמ"מ מצינו כו"כ מקרים שכן למדו או הכריעו ע"פ מה ששמעו מן השמיים, יתבאר ע"פ מה שישד כ"ק אדמו"ר בכ"מ (ראה לקו"ש חל"ו פרשת תשא, ובקונטרס תורה חדשה מאיתי תצא משבועות הת' תנש"א, וברשימות חוברת קמ"ו), דאחרי שהענין נתגלה מלמעלה שוב הבינו אותו בשכל שלהם והסכימו לזה, וא"כ פסקו כן מאחר שהוא כבר בגדר תורה שנפסקה למטה.

ועד"ז ביאר החת"ס בתשובותיו (או"ח סי' ר"ח) במש"כ הראב"ד ש"הופיע רוח"ק בבית מדרשינו", ועוד כו"כ לשונות כזה, אשר כוונתם לעזר וסיוע המגיע מלמעלה בכדי שהחכם יבין את הענינים שלא לפי ערך מדרגת שכלו לבדו עיי"ש.

ועכ"פ ז"פ שדרך זה שונה לגמרי מדרך הנ"ל (של הרב מרגליות מיוסד על החיד"א), דהא לפ"ז באמת בכל מקרה פסקינן דלא בשמים היא, ורק דיתכן שיתגלה מן השמיים איזה דבר ששוב נבין ונשיג איך שזה מתאים עם הכרעת ההלכה למטה.

אמנם נראה דגם לדרך זה יש להבין תירוצם של התוספות הנ"ל בביאור ההבדל בין הב"ק אצל ר"א וחכמים לעומת הב"ק אצל ב"ש וב"ה; דהב"ק אצל ר"א וחכמים נוגדת לפסק התורה למטה (אחרי רבים להטות), ושוב א"א לומר שיתבוננו בזה ויבינו איך

שצריכים לפסוק כן ע"פ הכללים שלפנינו, ואילו הב"ק אצל ב"ש וב"ה לא נוגדת הפס"ד שלמטה, ורק שאצלנו הי' ספק בהכרעה כנ"ל. ושוב אחרי שנתגלה אותה ב"ק יתכן שהבינו והסכימו בשכלם למטה שאכן זוהי פסק התורה האמיתית – דה'רוב' של ב"ה מכריע את ה'חריפות' של ב"ש.

(ולהעיר שעד"ז הוא בענין כמות ואיכות בכלל, דשקו"ט בזה רבים איזו מהן גובר על השני, והדברים עתיקים. ויעויין בלקו"ש (חי"א פרשת בשלח ג', ובהערה 24 שם ובכ"מ) דלפועל מכריעים שהכמות גוברת. ואכהמ"ל).

אמנם לפי דרך זה שוב לא יתיישב דברי הרמב"ם דעסקינן ביה בענין רוח"ק של מה"מ וההתייחסות על פיו; דהלא פשוט הוא דכאן א"א לומר שע"י גילוי זה נתבונן בדבר עד שנפסוק כן ע"פ שכל שלנו!?

בירור המציאות ע"י נס או רוח הקודש

ו. אמנם ישנה דרך אחרת לבאר דברי הרמב"ם הללו בענין הייחוס ע"פ רוח"ק של מה"מ, והוא ע"פ היסוד שמבואר בכו"כ אחרונים, דהא דתורה לא בשמים היא הוה רק לענין הכרעה בפסק ההלכה ולא לענין בירור המציאות, והיינו דאם מה שנתגלה מן השמים הוה רק גילוי ובירור המציאות, שוב אין בעי' לפסוק הלכה על יסוד זה, אחרי שהלכה עצמה לא למדים מה"ש.

ויסוד הדברים הוא מה שמצינו בגמרא בכ"מ דלכאורה סומכים על גילויים מה"ש, ופוסקים על פיהם. ולדוגמא: ביומא (עה, א) בענין ה'מן'; "גד, שמגיד להם לישראל אי בן תשעה לראשון ואי בן שבעה לאחרון. . . רבי יוסי אומר כשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין, כך המן מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין. כיצד שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר עבדי גנבת, וזה אומר אתה מכרתו לי. אמר להם משה לבוקר משפט. למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון, בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו. וכן איש ואשה שבאו לפני משה לדין. זה אומר היא סרחה עלי, והיא אומרת הוא סרח עלי. אמר להם משה לבקר משפט. למחר אם נמצא עומרה בבית בעלה, בידוע שהיא סרחה עלי, נמצא עומרה בבית אביה, בידוע שהוא סרח עליה".

והיינו שמשה רבינו פסק הלכות ע"פ גילוי מלמעלה שבירר לו המציאות שקרה (ויעויין עוד דוגמא עד"ז בגמרא מכות (כג, ב) לגבי המשפט של שלמה המלך, ועוד. ואכהמ"ל).

ובתוספות יום הכיפורים (למהרלב"ח) שם מקשה ע"ז דזה נוגד להא דתורה לא בשמים היא? ותיריך דבאמת הי' משה רבינו פוסק מכח הוכחות והלכות, ורק שהיו כאלו שפקפקו בהפס"ד שלו, ולהוציא מלבם עשה להם אותות ומופתים אלו.

אמנם החיד"א בכ"מ (ברכ"י או"ח סי' ל"ב סק"ד, ובשה"ג ח"א אות רכ"ד), וכן המהר"ץ חיות (ב'תורת הנביאים' שלו פ"ב), האריכו לחלוק ע"ז, וסב"ל דלענין לברר המציאות שקרה, אין בעי' בכלל בהא דתורה מה"ש, דכל הבעי' הוא לענין הכרעת הלכה כנ"ל, ומביאים לזה הוכחות רבות כמבואר בדבריהם.

ונמצא דנחלקו בזה האחרונים, האם לענין בירור המציאות נאמר הבעי' של תורה מה"ש, או לא (ויעויין נמי בקוב"ש ב"ב אות תר"מ, מש"כ לענין הא דמצינו בגמרא בכ"מ, 'יהא מונח עד שיבא אליהו', דלכאורה איך יברר אליהו הדבר, הא אם זה יהי' בתורת נביא, הרי תורה לא בשמים היא? אלא "דכשיבא אליהו יודה הבע"ד בעצמו, שיתבייש לכפור בפני אליהו". ועכ"פ נמצא מזה שלמד שגם לענין בירור המציאות אינו מועיל מה שנתגלה מה"ש. והוא כשיטת מהרלב"ח הנ"ל).

ועכ"פ לפי שיטה זו שלענין בירור המציאות מהני גילוי מה"ש, שוב ל"ק פסק הרמב"ם בענין היחוס שע"י מה"מ, אחרי שהוא רק מברר מה שקרה ביחוס אדם זה, ואינו פוסק איזו הלכה חדשה.

אלא דזה לא מהני לשיטה החולקת ע"ז וסב"ל דגם לענין בירור המציאות לא מהני. ויעויין בס' 'ימות המשיח בהלכה' למו"ר הגראי"ב גרליצקי שי' (ח"א סי' י"ד) מש"כ שאפילו לשיטה זו דמהני לענין בירור המציאות, אינו פשוט בכלל דמהני גם לענין עונשין שמסתעפים ממנו אח"כ עיי"ש, והרי משמעות הדברים הוא שהיחוס כאן מהני לגמרי, וא"כ גם לשיטה זו לא א"ש.

משיח מורח ודאין

ז. והנה ב'ימות המשיח בהלכה' הנ"ל מביא לבאר הדבר על יסוד דברי הרבי בכ"מ (יעויין בשיחת אחש"פ תשח"י, ובאג"ק ח"ד ע' קפא, ועוד) בביאור הא דמצינו בנוגע למשיח שיהא 'מורח ודאין' (סנהדרין צג, ב, מיוסד על דברי הנביא בישעיהו "והריחו ביראת ה'...") אשר גם בזה שקו"ט כיצד יוכל משיח לדון ע"פ הריח, בה בשעה שע"פ דין התורה יש צורך בעדים?

"וההסברה בזה, שמצינו בדיני מלך שמפני תיקון העולם יכול לשפוט גם ללא עדות, אלא שזהו בדרך הוראת שעה כו', ובענין זה הוא החידוש דמשיח שישפוט גם

ע"פ הריח" (שיחת אחש"פ שם). וכן מבואר בשו"ת צפע"נ, דהא דמשיח מורח ודאין הוא מדין וגדר מלך.

אמנם לכאורה יש להעיר בזה דהרי הרמב"ם עצמו לא הביא דבר זה שמשיח יהא 'מורח ודאין'! ואדרבה הרי בגמרא (שם) הובא דבר זה לענין הסיפור של בר כוכבה, שבחנהו חכמים לראות אם הוא מורח ודאין או לא, ומכיון שלא הי' יכול, פסקו עליו שאינו משיח ודנהו למיתה וכו', ואילו הרמב"ם לא הזכיר כ"ז בכלל בהתיאור שלו על סיפור בר כוכבה. וידוע הביאור בזה, שהרמב"ם לא פסק כסוגיא זו אלא כפי התיאור של הירושלמי, אשר לפיו לא הוצרך משיח בכלל להיות מורח ודאין, ואכן כן פוסק הרמב"ם דמשיח ל"צ לעשות אותות ומופתים (ראה בכ"ז ביאור נפלא בלקו"ש חכ"ז שיחה א' לפ' בחוקותי הערה *69, ואכ"מ). ועכ"פ איך זה שפתאום מדבר הרמב"ם על פסק של מה"מ ע"פ כחות רוחניים שלו.

ואף שאין מזה פירכא על הסברא, דיתכן לומר דאע"פ דלא סב"ל מהא ד'מורח ודאין' מ"מ סב"ל מהא דיהי' לו רוה"ק, ושידון על פיו בדין מלך שעליו, אבל לכאורה אין לכל זה רמז בדברי הרמב"ם, היינו שיש לו רוה"ק ושבכח זה הוא דן בדיני מלך הדן באומדן הדעת וכו'.

לא בשמים היא בעניני בית המקדש

ת. והנה עוד הביא ב"מות המשיח בהלכה' מש"כ לו הגאון רז"נ גלדברג שי' לבאר דבר זה על יסוד דברי החת"ס בכ"מ, שלעניני ביהמ"ק ישנה דין מיוחד שאין בעי' ללמוד הלכות מה"ש.

ודבר זה מבואר – לדעת החת"ס – בכמה פסוקים: "במקום אשר יבחר וגו'" (דברים יב, יד), הרי שלגבי בהמ"ק יבחר ה' את המקום ע"י נביא; "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" (שמות כה, ט), ופרש"י "וכן תעשו לדורות". ומפרש החת"ס דכמו שהמשכן אני מראה את תבניתו וכו' כן תעשו לדורות, שאני אראה אתכם פרטי בנינו.

וכן מצינו דשלושה נביאים עלו עמהם מן הגולה אחד העיד על מקום המזבח ואחד ע"ז שיש להגדיל את המזבח ואחד שמקריבין אע"פ שאין בית (זבחים סב, א, רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ב ה"ד).

ועל יסוד זה – הציע הגרז"נ – י"ל שזהו ג"כ יסוד דין זה דעסקינן ביה שיתייחסו ע"פ רוה"ק של מה"מ, דהרי המתייחסים כאן הוו הכהנים והלויים והר"ז נוגע וקשור לעבודה בבהמ"ק, אשר בזה ליתא להגבלה זו של תורה לא בשמים היא.

אמנם כבר העיר בזה הרב גרליצקי שם: א) דלכאורה מדברי הספרי דבי רב אינו משמע כן עיי"ש (וראה בהמשך דבריו - ב'מות המשים בהלכה' שם - די"ל דאפילו להחת"ס לא נאמר דבר זה אלא לענין תבנית ומדות המשכן והכלים, אבל לא לענין שאר דברים של ביהמ"ק). ב) ועוד והוא העיקר: הרי מלשון הרמב"ם - "ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם. . . אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד, שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה" - מובן שמייחס גם שאר ישראל לשבטיהם, ובעצם ה' יכול גם לייחס לעניני ממזרות כו' (לולי הדין דמשפחה שנטמעה כו'), והר"ז פשוט שאין לזה שייכות לעבודת בהמ"ק!?

לא בשמים היא בעניני יוחסין

ט. ואולי יש להציע עוד דרך בביאור הלכה זו, והוא ע"פ דיוק לשון הרמב"ם "ובני לוי מטרה תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל. הרי הוא אומר ויאמר התרשאת להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס".

ולכאורה: א) ה' צ"ל רק 'שנאמר' (וכיו"ב) ולהביא את הפסוק, מדוע מוסיף וחוזר על מה שלמדים מפסוק זה? ב) ה"ה מדבר על זה שמישיח מייחס את הכהנים וכו', וא"כ ה' צ"ל שמייחס המוחזקין כו', מדוע כותב שמייחסין בלשון רבים, כאילו שמדבר על ענין כללי, לא רק בקשר להיחוס שע"י מה"מ!?

ומשמעות הדברים הוא, דלהרמב"ם נלמד כאן דין חדש; שלענין יוחסין משתשמים ברוה"ק! והיינו לא שנאמר כאן חידוש בהלכות משיח בפרט (או בהלכות ביהמ"ק) וכיו"ב, אלא שנלמד כאן דין בהלכות יוחסין; דלענין זה מותר להשתמש ברוה"ק, ולא נאמר ההגבלה של 'לא בשמים היא'. וזהו מה שהרמב"ם אומר, שמפסוקים אלו "למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס".

(והיינו ע"ד דברי החת"ס לעיל, דלענין הלכות ביהמ"ק - או עכ"פ לענין תבניתו כו' - לא נאמר ההגבלה של לאו בשמים היא, עד"ז נאמר שלענין יוחסין (ג"כ) נאמר 'יוצא מן הכלל' זה).

יוד. ויש להעיר מדברי הגמרא בקידושין (ע, ב) - שהמשכו הוה המקור להלכה זו ברמב"ם - "אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רב כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, כשהקב"ה משרה שכינתו, מעיד על כל השבטים ואין מעיד עליו, שנאמר (תהלים קכב) שבטי יה עדות לישראל, אימתי הוי עדות לישראל, בזמן שהשבטים שבטי יה". ופרש"י: "עדות לישראל - אותן שהן ישראל הוא מעיד עליהן שהן משלו".

והיינו שהפסוק והגמרא אומרות שיש דין עדות לענין יוחסין, מהקב"ה בעצמו!

ועד"ז בהמשך הגמרא: "אמר ר' חמא ברבי חנינא כשהקב"ה משרה שכנינו אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנא' בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל, לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות. [והמה] יהיו לי לעם".

והיוצא מכ"ז שלענין יוחסין הר"ז שונה משאר דיני התורה; שבשאר דיני התורה הרי העדות הוא דוקא ע"י בני אדם והכרעות בבי"ד של מטה, ואילו ענין היוחסין הרי הוא (גם) בחיקו של הקב"ה להעיד ולייחס.

ויש להעיר נמי מדברי רש"י בפירושו לחומש (במדבר כו, ה) "משפחת החנכי - לפי שהיו האומות מבזין אותם ואומרים מה אלו מתיחסין על שבטיהם, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים קל וחומר בנשותיהם. לפיכך הטיל הקדוש ברוך הוא שמו עליהם, ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר, מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם. וזהו הוא שמפורש ע"י דוד (תהלים קכב, ד) שבטי יה עדות בישראל. השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם, לפיכך בכלם כתיב החנכי הפלואי . . .".

(ויש להוסיף בזה, דכמו שמפסוקים אלו נלמד הדין שעתידין לייחס הכהנים והלויים ע"פ רוח"ק, עד"ז נלמד הדין דלענין שאר ישראל הרי "משפחה שנטמעה נטמעה" (כמבואר בהמשך הגמרא שם ובהמשך הלכה זו ברמב"ם). ולכאורה הרי גם דין זה הוא חידוש גדול, היינו מדוע ואיך באמת נכשרו כל הפסולים ע"ז שנטמעו?! ודנו בזה אחרונים ובספרים שונים, ואחד מהדרכים הוא שזהו דין מיוחד ביוחסין, שהקב"ה מטהר אותם בשעה שנטמעו בין ישראל. ולדרך זה נמצא שב' הלימודים בפסוק זה הוּו מיוחדים ומחדשים לענין יוחסין).

יא. ואם ישאל השואל דלכאורה אם המקור לדין זה של ייחוס ע"י רוח"ק, הוה מפסוקים אלו שבנביאים, הרי ע"ז עצמו יחול הכלל ד'לא בשמים היא', דהרי מדין תורה למדנו דלא בשמיים היא, ובאים הנביאים ומחדשים דלענין ייחוס כן נקבל הדין מה"ש!?

נאמר, דבאמת אין כאן סתירה לדין בתורה; דהא בהלכות עדות ישנם דברים שצריכים להם שני עדים דוקא (ממונות אישות ועונשים), וישנם דברים שצריכים להם ע"א דוקא, וישנם דברים שאדם נאמן לעצמו בלי דין עדות בכלל. ואכן לא נתפרשה בתורה מהו גדר 'יוחסין' לענין נאמנות ועדות. ושוב כשהנביא אומר לנו שאפשר להתייחס ע"י רוח"ק אין מכאן סתירה לאיזה דין בתורה, ושוב כשקיבלו את זה

החכמים והבינו את זה בדעתם, אין בזה בעי' (כנ"ל אות ה' מדברי הרבי לענין דברים שנתגלו מלמעלה והבינו החכמים בשכלם איך שזה מתאים עם כללי התורה).

(ויש להעיר עוד אחת בזה מסוגיית הגמרא בכתובות (דף כד וכה) לענין מעלין מתרומה ליוחסין וכו', דבר"ן ועוד פסקו מכח הסוגיא דלענין תרומה דאורייתא נאמן ע"א להעיד על מישהו שהוא כהן, ורק לענין יוחסין אינו נאמן, אמנם הרמב"ם פסק גם לענין תרומה מדאורייתא אין ע"א נאמן. ותמה עליו הר"ן דהרי ע"א נאמן באיסורין, ולאכול תרומה אינו אלא ענין של איסורין? ומבארים בזה שלדעת הרמב"ם הרי להעיד על היחוס של אדם אינו נחשב ענין של 'איסורין' גרידא. והיינו שהעדות על יחוסו של אדם הוה דבר לעצמו, ואינו נמדד ע"פ האיסור והיתר שיבא ממנה. וי"ל שזה מתאים להנ"ל דעדות על היחוס הוה סוג מיוחד בפנ"ע שאכן לא נתפרש בתורה מה צריכים לזה).

וע"ד הפנמיות אולי י"ל שייחוסם של כלל ישראל נוגע להקב"ה בעצמו, ולכן בזה הוא עצמו מעיד עליהם ומייחסם, ולא 'מסר' את זה (לגמרי) לבי"ד של מטה.

סיכומא דמילתא

יב. נמצא חמשת אופנים בביאור הלכה זו ברמב"ם, שלעת"ל יתייחסו ע"י רוה"ק של מה"מ:

(א) שהוא מדין 'תורה מן השמיים' המותרת כ"ז שאינה נוגדת הכרעת הלכה למטה – ע"פ שיטת החיד"א והר"ר מרגליות בזה.

(ב) שהוא מדין 'תורה מן השמים' המותרת לענין בירור דברים וגילוי מילתא – ע"פ שיטת כו"כ (כמו החיד"א ומהר"ן חיות) המתירים את זה על יסוד דברי הגמרא בכ"מ.

(ג) שהוא מדיני משיח, ש'מורח ודאין', אשר הוא דן מהלכות מלך הדין מאומדנא בהוראת שעה וכו' (כן מבואר ב'ימות המשיח בהלכה' מיוסד על דברי הרבי והצפ"נ בזה).

(ד) שהוא מדיני בהמ"ק, אשר בה ל"ג כלל זה של תורה לא שמים היא (כן ביאר הגרז"נ גולדברג שי' מיוסד על דברי החת"ס בכ"מ).

(ה) שהוא דין חדש ב'יוחסין', אשר בה ישנן כמה פסוקים המורים ע"ז שהקב"ה בעצמו מעיד על ישראל בזה, ושוב לא נאמר בה הגבלה זו של תורה לא בשמים היא.

ויה"ר שאיך שלא יהי' ההסברה בזה, נזכה כבר לקיום כל יעודים אלו בשלימותם בביאת משיח צדקינו, מהרה יגלה אמן כן יה רצון!

תורת רבינו

בענין תוספות מן החול אל הקודש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חקירת הרבי אם יש לקבל קדושה אחת בלי השני

בשיחת קודש (ש"פ בראשית ב' תשד"מ – המשך לשמח"ת – סעיף כב (ספר תורת מנחם תשד"מ כרך א' ע' 377, הובא גם בס' 'שערי המועדים' – יום הכפורים סי' לא) הביא הרבי מ"ש בשו"ע אדה"ז הל' יוהכ"פ (ר"ס תרח ובסי' רסד סעיף ד) דמצות עשה מן התורה להוסיף מן החול על הקודש, בין בעינוי בין באיסור מלאכה שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם כו' אין לי אלא יוהכ"פ, שבת מניין ת"ל תשבתו, יו"ט מנין ת"ל שבתכם, כל שבות שאתה שובת אתה מוסיף לה בין מלפני' ובין מלאחרי' עיי"ש. ויש לחקור בזה: כאשר יוה"כ חל בשבת – האם אפשר לחלק בין התוספת דיוהכ"פ לתוספת דשבת, היינו שבנוגע ליוה"כ מוסיף כך וכך רגעים, ובנוגע לשבת מוסיף מספר רגעים פחות מזה, או שאין לחלק ביניהם, שכאשר מקבל עליו תוס' דיוהכ"פ חל עליו גם התוס' דשבת, ונפק"מ לדברים המותרים ביוהכ"פ ואסורים בשבת – שאם נאמר שתוס' שבת יכולה להיות פחות מהתוספת דיוהכ"פ יוכל לעשותם בהפרש הזמן שבין התוס' שבת לתוס' דיוהכ"פ, וכן להיפך לקבל עליו תוס' שבת בלבד, ועד"ז בנוגע ליו"ט שחל להיות בשבת, האם אפשר לחלק בין תוס' שבת לתוס' יו"ט, שמוסיף מספר רגעים ביו"ט, ומספר רגעים פחות מזה לשבת, ונפק"מ כאמור בענינים המותרים ביו"ט ואסורים בשבת האם יכול לעשותם בהפרש הזמן שבין התוס' שבת לתוס' יו"ט.

וממשיך לבאר שזה תלוי בגדר הדין ד"תוס' מן החול אל הקודש", האם הפירוש שהוא ענין פרטי שחל עליו קדושה פרטית ממועד זה, כגון אם מקבל עליו תוס' ביוהכ"פ, הפירוש הוא שיש אז הגדר דיוהכ"פ וכו' דאי נימא כן שייך לחלק ביניהם שיקבל אחד ולא השני, אבל אי נימא דתוספות הוא ענין כללי שמוסיף מן החול אל הקודש בכללות אז לא שייך לחלק עיי"ש. וצויין שם ללקו"ש ח"ט ע' 58 (הערה 29) בענין זה וז"ל: לכאורה מזה נפק"מ גם אם מצות תוס' היא מ"ע פרטית דהוי מעצם קדושת היום (והוי מ"ע שהזמ"ג), או דהוי מ"ע כללית לכל היו"ט כו' ראה ביאור הר"י פערלא לסהמ"צ רס"ג עשה לד (קצח, א ואילך) עכ"ל.

ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' קי"א שחקר ג"כ כעין הנ"ל אם הענין דתוס' הוא פרט מהיו"ט עצמו שמזמן התוס' מתחיל יוהכ"פ או שהוא ענין בפני עצמו ויוהכ"פ מתחיל רק אח"כ, וכתב שזה תלוי מאיזה לימוד ילפינן תוספת יוהכ"פ, דביומא (פא, א-ב), מצינו תרי ילפותות לזה: א) מדאיצטריך למעוטי לתוספת מעונש ואזהרה, מעצם עצם, שמעינן דמוסיפין, עי' רש"י שם (ע"ב ד"ה ותנא) ב) מועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה, ת"ל בערב, אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש וכו' עיי"ש, ועוד יש לימוד מבחריש ובקציר תשבות, דכתיב בשביעית, כדאיאתא (בר"ה ט, א ומוע"ג, ב) ויליף כולוהו משביעית, כדאיאתא שם בתוס' (ד"ה ור"ע) עיי"ש, ומבאר דאם ילפינן מעצם עצם, דמעטנין מעונש ואזהרה, ש"מ דמוסיפין, הרי בודאי נכלל בעשה דיוהכ"פ עצמו, דמעטנין רק מעונש ואזהרה, אבל בעשה כדקאי קאי, ומתחיל האיסור עשה דיוהכ"פ מזמן התוס' ונמשך עד אחר יוהכ"פ, אבל אם ילפינן מועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, הרי מפורש בקרא בתשעה לחודש, א"כ הוי עשה בפני עצמה על זמן התוס', וכשמסתיים עשה דתוס', מתחיל העשה דיוהכ"פ ועונש ואזהרה דידי' כנ"ל, ולמאן דיליף משביעית, יש לדון, אם אמרינן, דאהדינן למילתי' דאיסור של יוהכ"פ עצמו, או הוי איסור בפ"ע עיי"ש.

ולפי דבריו נראה דכיון דאדה"ז הביא הלימוד ד"מערב עד ערב" כנ"ל, יוצא להלכה דע"י התוס' לא חל עליו קדושה פרטית של יוהכ"פ, אלא הוא ענין בפי עצמו, ובענינו נימא שאי אפשר לחלק ולקבל רק קדושה אחת ולא השני.

אמנם באמת י"ל דאפילו אי נימא דלפי הלימוד דמערב עד ערב לא חל עליו קדושת יוהכ"פ עצמו, מ"מ אכתי י"ל דגילתה התורה שהאדם יכול לקבל ע"ע מעין קדושת יוהכ"פ בזמן התוס', - ע"ד המבואר בלקו"ש חי"ט פ' ואתחנן ג' (סיום על מסכת סוכה) בגדר ענין ה"שכינות" בכמה ענינים אם זה פועל באופן מקיף בלבד או באופן פנימי, ושם בסעי' ו-ז ביאר ג"כ הגדר דתוס' מן החול על הקודש, דיש לומר שהשבת פועל על זמן התוס' באופן פנימי, שנמשך בו מעין קדושת שבת - ונמצא שמקבל עליו קדושה פרטית חלק מקדושת יוהכ"פ, ואכתי יש סברא לומר שיש לחלק לקבל עליו קדושה אחת ולא ב' קדושות, משא"כ אי נימא דהך קבלה אינה קדושה פרטית מקדושה זו אלא קדושה כללית א"כ אי אפשר לחלק ביניהם.

ועי' בחלקת יואב להגאון מקינצק וצ"ל או"ח סי' ל' דנקט בפשיטות שיש לחלק ביניהם, דבתו"ד כתב דביוהכ"פ שחל בשבת יקבל עליו תוספות שבת קודם שמקבל עליו תוס' יוהכ"פ עיי"ש, ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סו"ס ט' נסתפק בזה, ועי' גם בס'

מקראי קודש – ימים נוראים – ע' קלג ובהררי קודש שם מה שכתבו בזה, וכן נקט הגר"י ענגל בגליוני הש"ס יומא פא, ב.

פלוגתת המהרש"ל והט"ז אם אפשר לקבל תוס' בשמע"צ

והנה ידועה פלוגתת המהרש"ל והט"ז (הובא בט"ז סי' תרסח ד"ה כתב רש"ל) שבתשובת המהרש"ל כתב בנוגע לשמיני עצרת שלא יקדש ויאכל מבע"י, שהרי כיון דעדיין יום הוא הרי צריך לברך לישב בסוכה, ולאידך גיסא כיון שמקדש בשביל שמיני עצרת אין לו לברך לישב בסוכה, ולכן ימתין עד שתחשך, ואין לומר דכיון שמקבל עליו תוס' יו"ט כבר עבר היום וליכא חיוב סוכה כלל, דזה אינו שהרי עדיין יום הוא ולא נפקע החיוב עיי"ש, אבל הט"ז חולק עליו וז"ל: ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והוה כמו בלילה ומחר ממש וכו' דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצוה סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו ש"ע עכ"ל, היינו דסב"ל דכיון דמוסיף מן החול אל הקודש עפ"י תורה דינו כלילה ופטור מלישב בסוכה עיי"ש בארוכה, וראה לקו"ש חי"ט ע' 58 הערה 25 בדברי הט"ז.

ונראה דפלוגתתם הוא בהא דמוסיפין מן החול אל הקודש ואפשר לו להמשיך בו קדושה, אם הפי' שזהו הוספה בלבד, אבל אינו יכול לגרוע החיובים דיום שלפניו, וזהו דעת המהרש"ל, דאפילו אם מקדש מבע"י אכתי רמיא עלי' חיובא דסוכה, משא"כ הט"ז סב"ל דלא רק שיכול להוסיף בו קדושת יו"ט אלא שהזמן משתנה ועי"ז נפקע גם החיובים דיום שלפניו ולכן פטור אז עפ"י תורה מישיבה בסוכה.

ועפ"י פלוגתא זו יש להעיר בחקירת הרבי הנ"ל, דלפי שיטת המהרש"ל לתוס' שבת הוא רק הוספה בלבד אבל אין החיובים של היום נפקעים כו' יש לומר דשייך לקבל קדושה אחת ולא של השני, דרק בזה הוא רוצה להוסיף, אבל אי נימא כהט"ז דגדר התוספת הוא דהוה כזמן חדש של לילה ואינו עוד יום מסתבר לומר שאין לחלק ביניהם כיון שבקבלת תוספת מקבל עליו זמן חדש של לילה וא"כ אין שייך לחלק בזה.

תמיהת המור וקציעה על הט"ז והביאור

אמנם לכאורה י"ל דזה אינו, כי לכאורה יש להקשות על שיטת הט"ז כגון אם חל בא"י שביעי של פסח בערב שבת ומקבל עליו קדושת שבת בשביעי של פסח מבעו"י, האם נאמר שכיון שקיבל עליו שבת מבעו"י פקע ממנו חובת היום דהיינו חובת הפסח וממילא יהי' מותר לאכול חמץ, דמ"ש מסוכות דאמרינן שאם קיבל עליו שמיני עצרת וס"ל הט"ז שמותר לו לאכול מחוץ לסוכה אעפ"י שעדיין נמצאים בחג הסוכות? וכן

ביו"ט שחל להיות במוצ"ש הכי נימא דע"י קבלת יו"ט בזמן התוספת יפקיע ממנו דיני שבת ח"ו, הרי ודאי אי אפשר לומר כן?

ועי' בס' מור וקציעה או"ח שם שהקשה עד"ז וז"ל: והגע עצמך, שעושה מלאכה אותה שעה אם אתה אומר כבר נסתלקה קדושת י"ט עבר חלף הלך לו ע"י קבלת שבת, א"כ לא ילקה. כי מחמת תוספת זה שמקבלו מבע"י ודאי לא נתחייב מלקות, דלאו הבא מכח עשה עשה. וזה לא יעלה על הדעת כלל, בודאי העושה מלאכה ב"ט עד ספק חשכה לוקה. וכן לכל דבר קדושת היום בקדושתו עומד עד חשכה. . ואין קבלת שבת רצונית עושה כלום לבטל ולסלק קדושת יום שלפניו שקבעתו תורה. תמהתי מאד על פה קדוש יאמר דבר זה, לא ראיתי דבר זר כזה מימי לשום מחבר מפוסקי הלכות (לפיכך קשה להאמין שיצא זה מפי אדם גדול כבט"ז ז"ל) ובלי ספק שגם תוספת שבת שהוא דאורייתא להחמיר, אינו מפקיע חובת קדושת היום לגרוע ממנו ולהקל עכ"ל.

ועי' בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן רכו) שתירץ שיטת הט"ז, שהתוספת שמקבל לעצמו הוי כמצוה דרשות, ויכול לדחות מצוה דרשות שאינה חיובית דיו"ט כמו בסוכה דהוי מצוה דרשות דאי בעי אכיל וכו', ולגבי מצוה שאינה חיובית מהני התוספת שבת שג"כ מצוה דרשות, דמצות סוכה כל ז' הוא דכשיאכל חייב לאכול בסוכה, אלא דכשאוכל בחוץ מלבד מה שמבטל הך מצוה דרשות שזה קשור להמצוה, יש עוד ענין שעובר עבירה, שאכילתו חוץ לסוכה הוי איסור ג"כ, וי"ל דהמצוה שמקיים בתוספת שבת יכול להפקיע המצוה דרשות של סוכה כנ"ל וגם ענין הביטול מצוה, אבל לא להתיר האיסור דאכילה חוץ לסוכה, וא"כ צריך לאכול בסוכה לא משום שלא יבטל המצוה, דזה נפקע מהתוספת, אלא כדי שלא יאכל באיסור. ומ"מ על הך איסור ליכא ברכה דהברכה נתקנה רק על המצוה ולא על האיסור, ולזה אי איתרמי ליה סעודה ביה"ש בעי למיכל בגוה שלא יאכל באיסור, וז"ש הט"ז שתיתכף נכנס לגדר יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, היינו שצריך לאכול בסוכה מכח האיסור לאכול בחוץ, שזה לא נפקע מחמת התוספת, אבל ברוכי לא מברכינן שע"ז לא נתקנה הברכה רק על המצוה וזה נפקע כיון דהוי מצוה דרשות, וז"ש חלף חובת היום מצות היום דרשות ולא האיסור, ומיושב בזה קושיא הנ"ל במור וקציעה, דהגע בעצמך שעושה מלאכה אותה שעה אם אתה אומר כבר נסתלקה קדושת יום טוב עבר חלף הלך לו ע"י קבלת שבת א"כ לא ילקה, כי מחמת תוספת זה שמקבלו מבע"י ודאי לא נתחייב מלקות עיין שם. ולפי"ד מיושב הט"ז, דלא עלה על דעתו לומר דהתוספת מפקיע כל החיובים שמצד יום טוב, ובער"ש שחל בו שביעי של פסח וקיבל עליו שבת וכי נאמר דחלף ועבר איסור חמץ, היעלה על הדעת ח"ו לומר כן? וע"כ דגם להט"ז ס"ל שאין כח בהתוספת להפקיע

מצוות חיוביות ואיסורים מחובת היום, ורק ממצות סוכה דרשות דיבר, שמצוה כזו וביטולה נפקע, ומ"מ הצד איסור לאכול בחוץ אינו נפקע, ומ"מ ע"ז ליתא ברכה וכנ"ל עכתו"ד.

ולכאורה נראה לתרץ דעת הט"ז באופן אחר, וזהו ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ב ע' 129 וז"ל: ועפ"ז יומתק לשון רש"י בנוגע שמיני עצרת אויף דעם וואס די גמראי זאגט אז ער איז "רגל בפני עצמו" אפגעטיילט פון חג הסוכות, טייטשט רש"י "שאיין יושבין בסוכה" דער רגל פון חג הסוכות איז דער (מסובב ו) ענין פון ישיבה בסוכה, דער עצם הרגל באשטייט אין דעם וואס "יושבין בסוכה" עכ"ל, ובהערה 49 ציין לט"ז הנ"ל, היינו דכל גדרו של חגה"ס הוא שיושבין בסוכה כמבואר שם דזה פועל כל החג, משא"כ שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו שאינו קשור כלל לישיבה בסוכה.

ולפי"ז י"ל דאין כוונת הט"ז שחשבינן ממש כאילו הגיע היום הבא, אלא דכאשר נפגשים שתי קדושות הסותרות זו את זו, אמרינן שאחת מפקיעה את השניה וממילא כשמקבל ע"ע קדושת שמיני עצרת הרי שמיני עצרת ענינו שאין בו ישיבה בסוכה והוי שני סוגי קדושות הסותרות זו את זו בכה"ג אמרינן שפקע ממנו קדושת סוכות ופטור מסוכה, אבל בקיבל עליו קדושת שבת שאינה סותרת כלל לקדושת פסח דהרי פסח חל גם בשבת ויכולים שניהם לחול ביחד א"כ למה נימא שקדושת שבת שקיבל תפקיע מעליו את קדושת הפסח וכיון שקדושת פסח נשארת ממילא אעפ"י שקיבל עליו את השבת עדיין הוא אסור בחמץ, וכן כשקיבל עליו תוס' יו"ט בשבת דיו"ט אינו סותר כלל לשבת, ודאי נשאר עליו קדושת שבת ואסור במלאכה.

ואם כנים הדברים נמצא דגם לדעת הט"ז אין הפירוש דלעולם אמרינן דכשמקבל עליו תוס' נעשה הזמן כלילה וכו' דזה אינו, אלא רק כשמקבל עליו דבר מסוים שסותר את זמנו של היום כמו שמיני עצרת שאין יושבים בסוכה חשבינן ליה רק בענין זה כלילה, וא"כ גם בנדו"ד אפ"ל דלעולם אפשר לקבל עליו קדושת יוהכ"פ בלי שבת או להיפך כיון שכאו"א שייך להיות בלי השני¹.

(1) וראה ט"ז סי' רסג ס"ק ג' דשייך לקבל עליו תוס' שבת לענין קצת מלאכות בלבד הובא בגליוני הש"ס שם ואכמ"ל.

הקושיא מהירושלמי על תשובת הצ"צ דיוהכ"פ שחל בשבת ליכא מצות עונג

ב. בשיחת קודש יום שמחת תורה תשי"ט (סעי' כג תורת מנחם חכ"ד ע' 156) הביא שו"ת הצ"צ או"ח סי' ל"ו² שהקשה השואל וז"ל: לפמ"ש בתשו' הרשב"א סי' תרי"ד דהרמב"פ 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 עיי"ש, וכיון דלגבי יוהכ"פ ה"ז חצי שיעור כי השיעור הוא בככותבת, א"כ למה לדידיה לא עושים כן?

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 ושתיה, 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 הצ"צ.

וע"ז הקשה הרבי וז"ל: והנה לכאורה יש מקום להקשות על תשובת הצ"צ מדברי הירושלמי על המשנה "מצילין מזון ג' סעודות (מפני הדליקה בשבת) . . . בלילי שבת מצילין מזון שלש סעודות, בשחרית מצילין מזון שתי סעודות, במנחה מצילין מזון סעודה אחת, ר' יוסי אומר לעולם מצילין מזון שלש סעודות" (ולדידי' אין נפק"מ בזה אם צריך עדיין לאכול או שכבר אכל, כיון שעכ"פ יום זה מחוייב בג' סעודות) - איתא בירושלמי (שבת פט"ז ה"ג): "ביום הכיפורים מאי איכא למימר, על דעתהון דרבנן לא יציל כלום כו'", ומשמע דלדעת ר' יוסי מצילין מזון ג' סעודות אף ביוהכ"פ, ולפי דברי הצ"צ הנ"ל, שביוהכ"פ שחל בשבת לא נאמרה עונג כלל, נמצא שאין ביום זה חיוב ג'

(2) הובא בגליון הקודם ע' 10. והעיר לי אחד לשיחה זו, גם הביאו הרה"ת וכו' רמא"צ שי' ווייס בגליון

סעודות כלל (ולא רק שנדחה מפני יוהכ"פ) ולמה – לר' יוסי – מצילין מזון ג' סעודות ביוהכ"פ? ולענין ישוב הקושיא אכ"מ עכ"ל השיחה.

והנה קושיא זו הקשה הגר"י ענגל שם (ציונים לתורה כלל לח שהובא בהשיחה שם) עצמו לפי שיטתו שפירש כוונת הירושלמי "ביום הכיפורים מאי איכא למימר" דקאי על יוהכ"פ שחל להיות בשבת עיי"ש בארוכה. אבל כל המפרשים פירשו הירושלמי דקאי על יום הכיפורים עצמו [שאינו חל בשבת] וביארו הקושיא דבשלמא לפי ר' יוסי הסובר שלעולם מצילין מזון ג' סעודות אף בשעת מנחה שאינו חייב לאכול עוד, י"ל שגם ביוה"כ מותר להציל מזון אף שאסור לאכול כי נקטינן דליכא מידי דבשבת מותר וביוה"כ כדאייתא בבבלי ביצה יח, ב, לגבי טבילה דתניא: כל חיבי טבילות טובלין כדרכן, בין בתשעה באב בין ביום הכפורים, דאף דביוהכ"פ לא שייך טעם ההיתר עיי"ש, מ"מ מותר לטבול משום ד"מי איכא מידי דבשבת שרי וביום הכפורים אסור"? וא"כ ה"ה הכא, אבל לרבנן דגם בשבת עצמו אם אין בו חיוב אכילה אסור, א"כ גם ביוהכ"פ צ"ל כן, (כן פירשו בפני מאיר, ובקרבתן העדה ובלב ירושלים ועוד כוונת הירושלמי), ועי' גם בחי' הרשב"א וריטב"א ובר"ן שבת קיז, ב, שהביאו ירושלמי זה, ומשמע שפירשו דקאי על יוהכ"פ עצמו, ולפי זה אין מכאן קושיא על הצ"צ, וילע"ע בהשיחה.



הערות בדרך אפשר בביאור הרבי בענין לך בסוכה

הרב עקיבא גרשון וגר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בלקו"ש חי"ט שיחה א' לחגה"ס מביא הרבי מה דקי"ל (כחכמים בסוכה כז, ב) דאדם יוצא ידי"ח בסוכתו של חברו, דהיינו בסוכה שאולה, דדרשינן מ"כל האזרח" דראויין כל ישראל לישב בסוכה אחת (וא"א כ"א ע"י שאילה). ומביא דאפשר לבאר בזה בג' אופנים: א) דילפינן מכל האזרח ד"לך" הנאמר גבי סוכה הוא לאו דוקא ולא בא אלא למעט גזולה (וכן מובן מפ' התוס' שם, ולשיטתם בדף ט, א), ב) או דדין דתעשה לך אכן מלמדנו דבסוכה בעינן "לך", ומ"מ שאולה כשרה דילפינן מריבוי ד"כל האזרח" דשאולה היא כשלו, ג) או דשאולה הוי רק קצת שלו, ולא הוי שלו לגמרי, וילפינן מ"כל האזרח" דלמצות סוכה מספיק גם שלו במקצת.

ומביא כמה דיוקים מדברי אדה"ז בזה לכ"א מהצדדים: א) ממ"ש בזה אדה"ז (בסי' תרל"ז ס"ג) "אעפ"כ יוצא אדם ידי חובתו בסוכה שאולה דכיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו" מבואר דאי"ז רק מיעוט על גזולה, כ"א דמ"לך" דרשינן כפשוטה דבעינן שיהי' שלו, ומ"כל האזרח" ידעינן דסוכה שאולה הוי שלו [אלא שבזה ה'י אפ"ל עדיין בב' אופנים, או דילפינן מ"כל האזרח" דדי במדה פחותה של "שלו", או דילפינן מזה דשאולה הוי לגמרי שלו].

ב) מזה שלא הביא אדה"ז כלל הדרשא דכל האזרח, והביא רק הא דסוכה שאולה הרי היא כשלו (כמו שהביא הרבי בהערה 10), והיינו דאם היינו למדים דבסוכה לא בעינן לך, ויש דין מיוחד דכשר גם כשאינו שלו (אף דכת' חג הסוכות תעשה לך), א"כ ההכשר דסוכה שאולה הוא מצד הך דין (דילפינן מ"כל האזרח"), והי' לו לאדה"ז להביא קרא (וטעם) דכל האזרח לענין סוכה שאולה, אבל אי נימא דמה דסוכה שאולה כשר הוא משום דחשיב שלך (וקרא ד"כל האזרח" הוי כמו גילוי מילתא בעלמא, אבל עצם הכשרות דסוכה שאולה הוא מצ"ע), א"כ אי"צ להביא הפסוק דכל האזרח (אף שזוהו המקור והראי') כ"א הטעם לפי האמת, דהוי שלו.

[ולכ' דיוק זה הוא ראי' דהוי שלו לגמרי, דאם יש דין בסוכה דלא בעינן שלו לגמרי, א"כ סו"ס הכשרות דסוכה שאולה הוא מצד הדין ד"כל האזרח"³]

ג) ממ"ש בסי"א "ואינה דומה לשאלה ממש שהשאלה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש", וכן לפנ"ז שם "מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך" ומבואר דשאולה הוי "שלו ממש" (וא"כ ע"כ הדין ד"שלך" דבעינן לענין סוכה הוא "שלך ממש", דהא כל ראי' דסוכה שאולה הוי שלו הוא משום דילפינן מכל האזרח דסוכה שאולה כשרה, ואם לא בעינן שלך ממש בסוכה א"כ אין ראי' מהכשרות דשאולה דשאולה הוי שלו ממש).

ד) בגמ' סוכה (לא, א) מבואר בטעם דסוכה גזולה כשרה אליבא דחכמים משום ד"קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא". והנה אי נימא דבעינן בסוכה שלו, ושאלה כשרה משום דנחשב שלו, א"כ מובן דאין מספיק הטעם דקרקע אינה נגזלת (דעי"ז אין בה הפסול דגזולה), וצ"ל ג"כ דסוכה שאולה היא. אבל אי נימא דמ"כל האזרח" דילפינן דלא בעינן שלך, ורק גזולה הוי פסול, א"כ מה דגזולה המחובר לקרקע כשר הוא

3) אך לפ"ז לכ' יש מקום להביא הפסוק גם למסקנא, דהא סוכ"ס מה דכשר הוא מצד דין מיוחד לענין

סוכה דילפינן מכל האזרח.

רק משום דקרקע אינה נגזלת, שלכן אין בה הפסול דגזולה, וצ"ל דמה דהוסיף "סוכה שאולה היא" הוא לאו דוקא.

והנה בפנ"י (בגמ' שם ד"ה ת"ר) כ' "דהא דקאמר שאולה היא לאו דוקא", ומבואר דפי' דמ"לך" ממעטינן רק גזולה (וכמפורש בהמשך דבריו). אבל בשו"ע אדה"ז (ס"ד) כ' "וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע שאינו נקנה להגזולן אלא הרי הוא כשאול בידו", ומפורש כאידך צד.

לאידך יש כמה דיוקים שמורים לכ' להיפך: א) מדברי אדה"ז בס"ג שם "ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה" [והנה בהשקפ"ר משמע מזה כאופן הא' הנ"ל, דאין שום דין ד"לך", וכל הפסוק הוא רק למעט גזולה, אבל בהשיחה (בהערה 12) הובא זה כסיוע לאופן הג' הנ"ל. ולכ' הפי' (לפי האופן הג') דלא נאמר לך (כלומר דרגא פחותה של לך) אלא להוציא את הגזולה (כלומר רק גזולה הוא שאינה בכלל לך בדרגא זו הפחותה דלך)].

ב) ממ"ש שם (בסוף ס"ג) "ואין זה נקרא גזל כיון שעל דעת כן נשתתפו", ואי נימא דהפסול הוא גזולה, א"ש דהכשרות דשותפות הוא משום שאי"ז גזל, אבל אי נימא דבעינן לך (וגזל פסול משום שאינה נחשב לך), א"כ עיקר חסר מן הספר, דאין נ"מ אי נקרא גזל או לא, ולא הול"ל אלא "והרי זה כשלו" וכו' או כיו"ב.

[והנה גם דיוק זה בהשקפ"ר הוא הכרח לאופן הא' דלעיל כמובן, אבל גם זה הובא בהשיחה בהערה הנ"ל ג"כ כסיוע לאופן הג', ואפ"ל דזהו בהמשך למשנ"ת בדיוק שלפנ"ז דכיון ד"לך" גבי סוכה פירושה דרגא פחותה מ"לך", שרק גזל אינה בכלל, לכן קאמר שסוכת השותפין כשר משום שאינה גזל].

והרבי מביא דיוק א' דמשמע כאופן הג' דוקא, ממ"ש (בס"ג) "אף על פי שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך לך משלך כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך", דמבואר מזה דמ"לך" למדים לא שצ"ל שלך לגמרי כ"א דרגא נמוכה של "לך" ששוללת רק כשהיא של חבירך.

[ולכ' הי' אפשר לדייק מעצם ה"כלומר" שמוסיף אדה"ז עכ"פ דלא כאופן הא' דלעיל, שכ' "תעשה לך לך משלך כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך", דלכ' לאחרי שאמר "תעשה לך משלך" מה חסר, ומה מוסיף בה"כלומר שתהא הסוכה שלך (ולא של חבירך)", ולכ' מפורש דמסביר דהוא דין לך ולא רק מיעוט על גזולה. ועצ"ע].

והנה לבסוף מסיק הרבי כאופן הב', ע"ש, וצלה"ב:

1) לפי מסקנא זו, איך יתיישבו הדיוקים דלעיל דמבואר מהם עכ"פ דלא כאופן זה (אלא או כאופן הא' או כאופן הג')?

והנה הדיוק ממ"ש אדה"ז "ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה", וכן ממ"ש "ואין זה נקרא גזל כיון שעל דעת כן נשתתפו" אולי אפשר לבאר (ועי' במשנת לעיל שם) דכיון דלמסקנא שאול חשיב שלו ממש, א"כ לא נתמעט מ"לך" בפועל כ"א גזל, ושפיר קאמר לא נאמר לך אלא להוציא את הגזולה (ועי' במה שיבואר להלן בביאור מה דקאמר בגמ' ד"תעשה לך" הוא להוציא את הגזולה לפי מה שביאר הרבי בפרש"י שם).

וא"כ אולי אפ"ל עד"ז גם במ"ש לענין שותפין, דכיון דלפועל רק גזל לא חשיב שלו לענין סוכה, א"כ ממה דשותפין לא הוי גזל ידעינן דהוי בכלל "לך" דסוכה וכשר (אך זה דוחק לכ').

אבל מ"ש "ולא של חבירך", לכ' אכתי צ"ע לפי המסקנא?

2) לכ' כל הדין בסי"א אינה מובנת, דהנה ז"ל אדה"ז בסי"א: "וכן אין לעשות סוכה לכתחלה בקרקע של רבים. . שהרי יש לכל העולם הילוך בו. . והרי היא סוכה גזולה ואף על פי שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע. . מכל מקום לכתחלה אין לישיב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך ואינה דומה לשאלה ממש שהשאלה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש ולכך יש למחות בהעושים סוכה ברשות הרבים".

ולכ' אי"מ, אם אינו שלך ממש, למה יוצא בה ידי"ח בדיעבד? ואף דמצינו חילוקים בדאורייתא בין לכתחלה לבדיעבד (עי' תוס' גטין ג, ב ד"ה וכי (דבדאורייתא אין חילוק), ובארוכה בלקח טוב כלל ה' וש"נ), הנה בנידון"ד הדין ד"לך" הוא דין בנוגע לבדיעבד, שלכן סוכה גזולה פסולה בדיעבד (וסוכה שאולה כשרה בדיעבד רק משום שנחשב "לך" (ממש)), וא"כ אם הפי' ד"לך" הוא שלך ממש, וגזולה אינה לך ממש, יהי' נפסל בדיעבד?

ולאידך, אי נימא ד"לך" אין פירושה לך ממש (ולכן בגזולה יוצא בדיעבד אף דלא הוי לך ממש), א"כ מנין המקור דשאולה חשיב "לך ממש", הרי כל הראי' דשאולה הוי "לך" הוא רק משום דידעינן מכל האזרח דכשרה למצות סוכה?

3) והנה בהערה 15 כותב הרבי "עפ"ז אולי יש ליישב קושיית התוס' ד"ה ההוא (סוכה ט, א) למה צריך קרא דלך למעוטי גזולה "תיפוק לי' משום דהוי לי' מצוה הבאה בעבירה" (וראה מנ"ח שם) – כי גם בסוכה צ"ל תעשה לך שיהי' שלך (וי"ל שזוהי

כוונת רש"י שם ד"ה למעוטי), ואי"ז רק לימוד למעוטי גזולה שגזול הוא פסול בסוכה. וראה שאג"א סצ"ט".

והנה משמע מפשטות הל' בהערה דהך תי' הוא אף אי נימא שאין בזה שום נפקותא לדינא, דמ"מ התורה צריך להשמיעינו דיני סוכה, דבסוכה יש דין דלך (ורק אם כוונת התורה להשמיעינו רק דברים הפוסלים בסוכה, אז יש מקום להקשות דאי"צ לזה גזול פסול בלאו הכי משום מהב"ע).

אך לכ' יל"ע, דלכ' עדיפא הול"ל, דאיכא גם נפקותא לדינא, דהרי מצד הדין דלך אין יוצאים לכתחלה בגזל, כמפורש בדברי אדה"ז הנ"ל, משא"כ אם הי' פסול רק מטעם מהב"ע, דאז הרי בקרקע שאינה נגזלת (וא"כ אין בה החיסרון דמהב"ע) לא הי' מקום לפסול אפי' לכתחלה (דלכ' בדין מהב"ע לא מצינו חילוק דלכתחלה ובידעבד, אבל עי' בל' הלבוש שיובא להלן, ובמה שיבואר בזה)?

ולכ' הי' אפ"ל דהרבי לא הביא הנ"מ לדינא כי אין זה מעלה ומוריד לענין התי' על קושיית התוס', דעיקר התי' הוא דכל המקום להקושיא הוא רק אם כוונת הכתוב להשמיעינו דין פרטי גזול, דאז יש מקום להקשות דהדין גזול פסול ידעינן בי"כ מטעם מהב"ע, אבל אם הכתוב משמיעינו דין ד"לך", אז אין מקום להקושיא, דפשוט דדין דלך דבעינן בסוכה לא ידעינן ממהב"ע, וזהו אף אי אין שום נ"מ לפועל מדין ד"לך" חוץ מפסול גזול, ולכן אין נוגע אם יש בזה גם נ"מ לדינא.

אך זה צ"ע כי (מלבד מה דלכ' מסברא צ"ע לומר כן, דהא בפשטות התי' מוכרח הרבה יותר אם יש בזה נ"מ לדינא, הנה) מהגמ' גופא משמע דלא כן, דלפי הביאור של הרבי בפרש"י (דמה דילפינן מ"לך" הוא לא גזול פסול כ"א דיש דין חיובי דבעינן לך דוקא) לכ' יש לשאול, דא"כ אמאי קאמר בגמ' שם (בנוגע הפסוק "חג הסוכות תעשה לך") "ההוא מיבעיא לי' למיעוטי גזולה", והול"ל "ההוא מיבעיא לי' דבעינן לך" או כיו"ב, וכמו שפרש"י וצ"ל דאף דהפסוק בא לומר הדין חיובי דבעינן שיהי' לך, מ"מ קאמר הגמ' "למיעוטי גזולה" כי זהו הנ"מ לדינא בזה, וצריך לבאר הנ"מ בפועל במה דבעינן שיהי' לך", וא"כ גם בהתי' על קושיית תוס' נוגע להדגיש שיש נ"מ בפועל (אם אכן יש נ"מ), והדק"ל דלמה לא הזכיר הרבי שיש נ"מ לדינא?

והנראה לבאר בזה בפשטות: מ"ש אדה"ז בסי"א ש"לכתחלה אין לישב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך", אין הכוונה דזהו "דין" ד"לך" דילפינן מהך קרא דבעינן לכתחלה עכ"פ שיהי' לך", כ"א דכיון דהתורה אמרה "תעשה לך" משלך, שיש בסוכה קפידת התורה שיהי' שלך, לכן אף במקום דע"פ דין הוי שלך אם אינו שלך ממש (כי בא לידו ע"י גזל) לא

יעשה כן לכתחלה. והיינו דאף דאים זה גזל ע"פ הלכה, מכיון שיש בזה ענין גזל אין מקום לישב בסוכה כזה לתחלה.

[ולהעיר קצת ממה דאמרינן דדורות האחרונים היו מכניסין דרך גגות וקרפיפין לפוטרן מן המעשר, דאף שהיו פטורין בדין מיקרו אין עושין רצונו של מקום וכו' והוי שלא כהוגן שלא עשו כרצון התורה להפריש מעשרות (ועי' בשו"ת עונג יו"ט בהקדמה)].

ולפ"ז טעמו של אדה"ז בעיקרה הוא הטעם המבואר בשאר אחרונים, עי' בלבוש (סי' תרל"ז ס"ג) "מיהו לכתחלה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו, וכל שכן אם דעתו לגזולה הימנו, דמכל מקום עבירה היא והוי ליה מצוה הבאה בעבירה" [ומובן לכ' שאין הכוונה לדין מצוה הבאה בעבירה, שפסולה מן הדין, וזה אין שייך כאן מהטעמים המבוארים בפוסקים, כ"א דהוי הענין של מצוה הבאה בעבירה, שאי"ז רצון הקב"ה, אף אם אי"ז דין מהב"ע], ועד"ז בערוה"ש (שם סעי' ה' בסופו) "דכל גזל אין עושין ממנו סוכה לכתחלה" [והיינו כנ"ל, דאף שאין לזה דין גזל, דהא קרקע אינה נגזלת, מ"מ הרי בא ע"י הענין דגזל ואי"ז רצון הקב"ה].

ועד"ז הוא הטעם דאדה"ז כאן, דלכתחלה לא ישב בסוכה זו דאין רצון הקב"ה בגזל, ורק שאדה"ז מוסיף בזה (דנוסף לכך שבכלל גזל שנאוי למעלה, אף היכא דלא חשיב גזל ע"פ דין, הנה) בסוכה במיוחד שייך דין זה הוי גם מצד דיני סוכה בפרט, דגם מצד דינים הפרטיים דסוכה חזינן השלילה דכל אופן דגזילה.

וא"כ הוי הטעם דאדה"ז ע"ד מ"ש לאח"ז לענין ברכה "וכל מקום שבארנו שאין לעשות שם סוכה לכתחלה ועבר ועשה אף על פי שהיא כשרה כמו שנתבאר מכל מקום אין לברך עליה כיון שע"י עבירה באה סוכה זו לידו אין זה מברך אלא מנאץ", דאף דלדינא אין לזה דין גזל, ואין לזה שם מהב"ע, מ"מ לענין ברכה חשיב מנאץ כיון דבא ע"י עבירה.

ועפ"ז מובן דדין סוכה הוא דבעינן שלו לגמרי, ובשאלה יוצא משום דהוי שלו לגמרי, ובגזולה יוצא מעיקר הדין (דהיינו בדיעבד) מכיון דחשיב כשאלה, ועי"ז חשיב שלו לגמרי. ומ"מ יש דין דבגזולה לא ישב לכתחלה (לא מצד דרגת הבעלות שיש בגזולה, כ"א משום) שבא ע"י גזל, דהיינו ע"י עבירה, וזה דקאמר דלא הוי שלו ממש (דהיינו שלו בלי התערבות של עבירה). ומ"מ מהל' דשאלה חשיב שלו ממש מוכח דאין שום גירעון במדת השלו דשאלה, וכמבואר בהשיחה.

ומובן שבהתי' שכ' הרבי בהערה 15 לא כ' נ"מ לדינא, דבאמת אין בזה שום נ"מ לדינא, דהא דלכתחלה לא ישב בסוכה שבא ע"י גזל הוא לא מצד הדין ד"לך", כ"א

דחוינן דהתורה רצתה שיהי' שלך, וכנ"ל, ודין זה הי' גם אם הי' מייעוט על גזולה, דסוכ"ס הי' מזה טעם שלא ישב לכתחלה בסוכה שבאה לו ע"י גזל אף שע"פ דין אין בזה הלכה דסוכה גזולה, וע"ד משנ"ת (וע"ד המבואר בשאר אחרונים הנ"ל).

ועפ"ז אולי י"ל דלמסקנת השיחה יהי' הפי' במ"ש אדה"ז "כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך", דכוונתו לבאר (לא ההגדרה בהדין דשלך, כ"א) התוכן דלך, שרצון התורה הוא שיהי' שלך ולא של חבירך, וזהו הקדמה להמשך הדין בסי"א, דאף היכא דע"פ דין חשיב לך, משום דקרקע אינה נגזלת, מ"מ לכתחלה לא ישב בה, דחסר התוכן של המצוה, כיון שהוא של חבירו ובאה לו ע"י גזל.

ב. בהביאור לבסוף מבאר הרבי ששאלה לענין סוכה הוי שלו ממש. ומבאר: וי"ל ההסבר בפשטות: וויבאלד ער בארגט עם די סוכה זי זאל זיין פונקט ווי דירתו קבע כל השנה, וואס דאס איז דאך כל גדר סוכת החג. . איז דער בארגען באופן דשלו ממש "אדעתא דהכי השאילו". עכ"ל.

ולא הבנתי, לפ"ז מה למדים מכל האזרח, הרי הסברא דאדעתא דהכי השאילו הוי סברא כללית בדיני שאילה (דלכ' הכוונה להמבואר בדברי אדה"ז סי"ד ס"ח, מדברי הרא"ש במס' חולין כו' לענין צצית⁴)? (וזה שדירת קבע הוא הגדר דסוכת החג לכ' לא למדים מכאן)?

וביותר לא הבנתי, לפי כ"ז מה שייך לומר שסוכה גזולה יוצא בה (בדיעבד) מטעם שביאר אדה"ז בס"ד דכיון דקרקע אינה נגזלת "לעולם היא בחזוקת בעליה והרי היא כשאלה ביד הגזולן וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע שאינו נקנה להגזולן אלא הרי הוא כשאלו בידו ולפיכך סוכה זו שהיא בנויה על הקרקע הרי היא כשאלה ביד הגזולן ויוצא הוא בה ידי חובתו כמו שיוצאין בסוכה שאולה", וכמדוייק בדברי הגמ' דלא הסתפק במה דאמר קרקע אינה נגזלת אלא הוסיף "וסוכה שאולה היא" (וכמו שביאר הרבי בהערה 14), הרי הסברא בסוכה שאולה לא שייך כלל בגזולה?

והנה בהערה 17 (עמ"ש הסברא ד"אדעתא דהכי השאילו") כותב הרבי "משא"כ בטלית שאולה". ולא הבנתי, הרי בטלית שאולה מבואר (במקומות בשו"ע אדה"ז המצויינים בהערה 16) שאמרינן אדעתא דהכי השאילו, ורק היכא דיש להסתפק שמא לא הי' דעת הנותן לכך אז הוא דאמרינן דאפשר דאינו יכול לברך (ותלוי בב' הטעמים, כמבואר בקו"א שם), וא"כ מהו הפי' "משא"כ בטלית שאולה"? גם מהו שכ' בהערה 16 דהא דבלולב לא אמרינן הך סברא (ד"אדעתא דהכי השאילו") הוא מכ"ש מטלית

(4) וצ"ע במה שלא צויין לזה בהדיא?

שאלה, ולכ' אדרבא, הרי בטלית שאולה כן אמרינן סברא זו (כל היכא דאפ"ל דהי' דעת המשאיל) ועי"ז חשיב מתנה ע"מ להחזיר?

ואי נימא דהוי גזה"כ בלא טעם משום כל האזרח, א"כ מאי נוגע הסברא דאדעתא דהכי השאילו? ואי נימא דהוי מילתא בטעמא (או טעמא דקרא), א"כ מה שייך זה גבי סוכה גזולה?

ולכ' משמע מזה דגבי סוכה הנה אף דיש בזה סברא, אבל יסוד הדין הוא מגזה"כ דכל האזרח, ולא מן הסברא, ולכן חלוק הוא הדין בסוכה מהדין בצצית, דבצצית הנה יש סברא דאדעתא דהכי השאילו, ולכן בשואל שלא מדעת דאפשר שהי' מקפיד א"א לומר כן (ובוודאי שאין שייך כשודאי מקפיד, כעין גזילה). וכן בלולב לא שייך סברא זו (שנימא דהוי בעצם כשר, במכ"ש בטלית), אבל בסוכה הוי גזה"כ, ולכן כל דהוי בגדר שאולה, הוי בכלל הגזה"כ, ולכן שייך גם בגזולה. ואיני יודע איך להסביר זה⁵, ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



עירוב תבשילין

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ב"חידושים וביאורים" חלק א' סימן כג, בבואו לבאר את דברי אדמו"ר הזקן בסי' תקכז בענין מנהג מהרי"ל לבצוע על הפת של עירוב תבשילין בסעודה שלישית של שבת משום "הואיל ואתעביד ביה חדא ניעבד ביה אחריתי" ולא בסעודות שבת שלפני זה, מקדים כ"ק אדמו"ר בביאור דברי הגמרא בביצה רפ"ב, בטעם ההלכה שבמשנה שם "יום טוב שחל להיות ערב שבת לא יבשל בתחילה מיום טוב לשבת אבל מבשל הוא ליום טוב ואם הותר הותר ועושה תבשיל מערב יום טוב וסומך עליו לשבת" – "מנא הני מילי, אמר שמואל דאמר קרא זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו מאחר שבא להשכיחו. מאי טעמא אמר רבא כדי שיברר מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול", וברש"י

(5) וכן אם הי' אפשר לפרש דהכוונה שהשתמשות הוא שלו, וזהו מה דלמדים מכל האזרח, דצריך בעלות על ה"דירה" כמו הדירת קבע דכל השנה, דהיינו הפעולה שעל ידה הוא דר בה ולא החפצא של הסוכה, אז הי' מובן ג"כ דמגזה"כ זו מתרבי ג"כ גזולה, וג"כ מטעם זה, אבל לכ' אי"ז הביאור בהשיחה דאדעתא דהכי השאילו וכו'.

ביאר שרבא ביאר את תקנת עירוב תבשילין "לכבוד שבת" ורב אשי הסביר את תקנת העירוב "לכבוד יום טוב", עיין שם ובארוכה בדברי רבינו הזקן בשו"ע שם, ומוסיף רבינו ביאור בשתי הדיעות האמורות בזה"ל:

"לטעמו של רב אשי, תוכנה של התקנה הוא שלילה, בשני פרטים: (א) למנוע ענין (איסור) שלילי, שלא יבשלו באיסור בישול ביום טוב לצורך חול, ולכן (ב) באה התקנה (לשלול) לאסור את הבישול מיום טוב לשבת "אלא אם כן התחיל לבשל תבשיל אחד מערב יו"ט (לשון אדמו"ר הזקן, ע"פ פירוש רש"י שם). מה שאין כן לטעמו של רבא, תוכנה של התקנה הוא חיוב, ובשני הפרטים הנ"ל: (א) על ידי התקנה מובטח הדבר שההכנה לשבת תהיה כדבעי (שיברר מנה יפה לשבת), וכתוצאה מזה (ב) עיקר התקנה הוא להניח עירוב שמזכיר את החיוב להכין צרכי שבת (ואדרבה: איסור הבישול מיום טוב לשבת כשלא הניח עירוב אינו אלא לחזק את התקנה דהכנה לשבת כדבעי) כו'. עפ"י הנ"ל שלרבא עירובי תבשילין הוא ענין חיובי ד"זכרהו מאחר שבא להשכיחו" יש לומר שיש מקום (לטעם זה) להשאיר ולקיים בשלימות את העירוב תבשילין גם ביום השבת עצמו כו", עי"ש.

ולכאורה צע"ק, שהרי סוף סוף בין אם המכוון הוא בחיוב ובין אם המכוון בשלילה, הרי מטעם שניהם יש לעשות העירוב, והרי רבינו בשו"ע מביא שני הטעמים כאחד, ומה טעם נתלה דין ומנהג זה של המהרי"ל רק לטעמו של רבא.

ב. ולפני שניכנס לדברי קדשו, וגם אלו המחודשים בהמשך הדברים, הנה בהקדמתו זו על תקנת עירוב תבשילין לרבא ולרב אשי, יתבאר לנו היטב כמה וכמה ענינים בסוגיא, ובעיקר בשיטת הרמב"ם (שרבינו לא עסיק בה כלל) ובשיטתו האחרת של רבינו הזקן, וכדלהלן:

הנה ז"ל הגמרא ביצה טו, א: "תני ר' חייא: עדשים שבשולי קדרה (שנשאר בלא מתכוין, רש"י) סומך עליהן (מערב יום טוב לשם עירוב ולא אמרינן לא חשיבי ובטלי, רש"י), והני מילי דאית ביה כזית; אמר רב יצחק בריה דרבי יהודה: שמנונית שעל גבי הסכין גוררו (מערב יום טוב, רש"י) וסומך עליו משום עירובי תבשילין, והני מילי דאית בהו כזית", וכתב ה"ם של שלמה", הובא ב"מגן אברהם" סי' תקנ"ה: "דוקא אם אין לו תבשיל אחר" וכן כתב אדה"ו בסעיף יג שם (ויבואר להלן), היינו שר' חייא ור' יצחק באו לחדש שבדיעבד כשאין לו תבשיל אחר, יכול הוא לסמוך על עדשים שבשולי קדירה, ועל שמנונית שעל גבי הסכין (יש חידוש בכל אחד מהם, לר' חייא החידוש הוא כמו שכתב רש"י: "שנשאר בלא מתכוין", ולרב יצחק החידוש הוא בכך

שאף שצריך לגרוד השמנונית שיהא בו כזית שפיר עביד, וקצ"ע בדברי ה"מנחת פתים" לשו"ע שם).

אבל המעיין בלשון הרמב"ם נראה שסובר שגם לכתחילה הוא כן, וז"ל בפ"ז מהלכות יום טוב ה"ג: "עירובי תבשילין שיעורו אין פחות מכזית כו' ואפילו עדשים שבשולי קדרה ואפילו שמנונית שעל גבי הסכין שחותכין בה הצלי גורדו אם יש בו כזית סומך עליו משום עירובי תבשילין", וכלשונו נקט גם המחבר ז"ל בסעיף ו'. ומזה שהביא דין עדשים בשולי קדרה בתחילת ההלכות, משמע פשוט שלכתחילה יכול לעשות כן, בין אם יש לו תבשיל אחר בין אם לאו, וצ"ע איפוא מהו טעם מחלוקת השיטות האמורות.

ג. גם יש לדקדק, דהנה בטור ובשו"ע ס"ו, וכן בשו"ע אדמו"ר הזקן ס"ד, נפסק שמצוה על גדול העיר לערב על כל בני עירו כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס או שהניח עירוב ואבד", ועי' ב"מגן אברהם" סק"ו שאם שכח מחמת עצלותו שלא היה חרד לדבר ה' הוא פושע, וכן פסק כלשון הזה גם רבינו ס"ד שם, והוא ע"פ סוגית הגמ' בדף ט"ו ע"ב, ותמוה מאד לכאורה מה שהרמב"ם סתם וכתב בהלכה ז': "ויש לו לאדם לערב על כל העיר ועל כל הקרוב אליה בתוך התחום, ולמחר מכריו ואומר כל מי שלא הניח עירובי תבשילין יסמוך על עירובי", ולא התנה כלל שהוא דוקא על מי ששכח או נאנס, וצ"ע.

ד. עוד יש לעיין בלשון הרמב"ם בהלכה א': "לפיכך אם עשה תבשיל מערב יום טוב שיהיה סומך עליו ומבשל ואופה ביום טוב לשבת הרי זה מותר", ולא הזכיר בדבריו, וכן בכל המשך הפרק, רק "תבשיל" ולא פת, ואמנם מחלוקת היא זו, דעיין בטור שם: "ועירוב זה פירש רבינו תם שצריך לעשותו מפת וממיני תבשיל, פת לאפות עליו ותבשיל לבשל עליו, ור"י פירש דסגי בתבשיל לבד, וה"ר שמשון הזקן כתב רבינו תם וכן בה"ג וכן נהגו", והרמב"ם ס"ל כר"י הנ"ל, וכך כתב ב"בית יוסף" שם, ומ"מ טעמא בעי, למה לא הזכיר כלל אפילו על לכתחילה, פת אלא תבשיל, ולכאורה צ"ע.

ה. ובהאי ענינא חזות קשה הוגד לי, דהנה בב"י שם כתב: "והתוס' (יו, ב ד"ה אמר) כתבו שר"י חולק על ר"ת, ומ"מ אומר ר"י לא מלאני לבי לעבור על דברי דודי וצריך פת ותבשיל וכן עמא דבר עכ"ל, והרב המגיד כתב בפרק ו': דע שבתבשיל אחד בלא פת סגי, וכן נראה מן ההלכות, וכן כתבו מקצת הגאונים וכו', אלא שנהגו להחמיר להצריך פת ותבשיל להוציא מידי כל ספק עכ"ל כו', ומיהו היכא דאירע דלא עירבו אלא בתבשיל לבד סומכים על כל הני רבוותא דשרו". היינו דלכתחילה ראוי להחמיר

לצאת כל הדיעות ולערב גם בפת, אבל אם לא עירב בפת אלא בתבשיל "סומכים על כל הני רבוותא דשרי".

וכן כתב גם הט"ז בסק"ד על מש"כ המחבר בס"ב: "עירוב זה עושין אותו בפת ותבשיל ואם לא עשאו אלא מתבשיל לבד מותר": "בפת ותבשיל, דהכי סבירא ליה לרבי אלעזר דיליף מקרא דאשר תאפו אפו ואשר תבשלו בשלו, מכאן שאין אופין אלא על האפוי ולא מבשלין אלא על המבושל, על כן צריך פת בשביל מה שיאפה פת לצורך שבת תבשיל בשביל מה שיתבשלו, ורבי יהושע סבירא ליה (בירושלמי שם ריש פ"ב) דבשביל תבשיל מותר הכל, ורוב הפוסקים סבירא להו כרבי יהושע, רק ר"ת וקצת דיעות סבירא להו כרבי אלעזר, על כן כשר לכל הפחות בדיעבד כרבי יהושע".

ומכיון שכן, לכאורה צע"ג על שו"ע רבינו, שלאחר שבסעיף ב' כתב: "כיצד מצות הנחת עירוב תבשילין נוטל בידו חתיכת פת שיש בה כביצה וכזית בשר מבושל או שאר דבר מבושל שיש בו כזית, כדי שבפת זו יהא מותר לו לאפות מיום טוב לשבת ובתבשיל זה יהא מותר לו לבשל מיום טוב לשבת", היינו שלכתחילה ודאי צריך לעשות העירוב בפת ובתבשיל (אלא שאם לא עירב אלא בתבשיל לבד אינו צריך לחזור ולערב כיון שהתבשיל עיקר עי"ש), איך כתב בסעיף יד: "תבשיל של עירוב תבשילין שנאכל מקצתו או שנאבד קודם שתיקן צרכי שבת, אסור לו לעשות שום מלאכה מיום טוב לשבת אלא אם כן נשתייר מהתבשיל כזית שלם הראוי לאכילה, אבל אם נאכל או נאבד הפת של עירוב תבשילין אין בכך כלום כו' שעיקר העירוב הוא התבשיל", וזה צ"ע, שאף על פי שבכה"ג מותר, הא הוא משום שבדיעבד סומכים על הני רבוותא שאינן מחייבים פת, אבל לכאורה לא שייך לומר על זה "אין בכך כלום", שמורה שאין לנו ענין בפת כלל, ואמנם כך הוא לשון המג"א בסקי"ד, באמת גם על המג"א יקשה כנ"ל, ומלשונם זה משמע שהמג"א ורבינו לא ס"ל כלל להא דהב"י והט"ז, וצ"ע טעמם.

ו. ואשר נראה בזה, בהקדם שתי תמיהות גדולות לכאורה על לשון הרמב"ם בריש פ"ו, אחת: שכתב שם בהלכה א': "יום טוב שחל להיות ערב שבת אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שהוא אוכל למחר בשבת, ואיסור זה מדברי סופרים כדי שלא יבוא לבשל מיום טוב לחול שקל וחומר הוא, לשבת אינו מבשל כל שכן לחול", והוא כדברי רב אשי, ואת דברי רבא שהוא משום כבוד שבת השמיט לגמרי, וב"מגיד משנה" שם: "ושאלו בגמרא מאי טעמא, אמר רב אשי כדי שיאמרו מיום טוב לשבת אין אופין קל וחומר מיום טוב לחול, ויש שם טעם אחר ורב אשי הוא בתרא", היינו שפסק כר' אשי ודלא כרבא. וצ"ב.

[ובשו"ע רבינו הביא את ב' הטעמים, ודלא כהרמב"ם, ובחדו"ב שם העיר שרבינו הקדים את דברי רב אשי לדברי רבא עי"ש, ובהערה 19 העיר שמסגנונו של אדה"ז משמע שאין כאן מחלוקת כלל אלא שני טעמים נאמרו בו עי"ש, ומלשון הרמב"ם והמ"מ בנ"ל ודאי מוכרח שמחלוקת היא זו והרמב"ם פסק כרב אשי "שהוא בתרא", ולפי זה נראה פשוט שלכך הקדים רבינו את רב אשי לרבא, לומר שאין כאן "קמא" ו"בתרא"].

ובהמשך ההלכה כתב הרמב"ם: "לפיכך אם עשה תבשיל מערב יום טוב שיהיה סומך עליו ומבשל ואופה ביום טוב לשבת הרי זה מותר", ופלא נפלא הוא שהעתיק את דין המשנה בלשון של דיעבד: "לפיכך אם עשה כו' מותר", ולמה לא כתב כלשון המשנה: "אבל מבשל הוא כו' ועושה תבשיל מערב יום טוב וסומך עליו", וכלשון הזה כתבו כל הפוסקים, ולשון זה של הרמב"ם לכאורה אומר דרשני, ולא מצאתי שיעוררו על זה.

ז. ונראה בע"ה, בהקדים דיוק בלשונו הזוהב של שו"ע רבינו, וז"ל בסעיף ג': "כיצד מצות הנחת עירוב תבשילין, נטל בידו חתיכת פת שיש בה כביצה וכזית בשר מבושל או שאר דבר מבושל שישבו כזית כו'" וצ"ב מה רצה בהקדמה זו "כיצד מצות הנחת עירוב תבשילין", שבשו"ע הלשון הוא: "עירוב זה עושין אותו בפת ותבשיל כו'", ולא הזכיר לא "מצות" ולא "הנחת" וצ"ע.

והנראה שיש לעיין בגדר דין עירוב תבשילין, האם אינו אלא "מתיר", היינו שאם רוצה לבשל ולאפות מיום טוב לשבת, אינו יכול לעשות כן אלא אם כן עשה עירוב מערב יום טוב, או שיש בזה גם משום גדר "מצוה", היינו שיש מצוה מדברי סופרים להניח עירוב תבשילין, והנפק"מ לכאורה פשוט הוא, במי שאינו רוצה לבשל ביום טוב לשבת, אם הוא צריך לעשות "עירוב תבשילין", שאם אינו אלא "מתיר" מהיכי תיתי יתחייב לעשות עירוב, אבל אם הוא "מצוה" ודאי יש לו לקיים מצוה זו שמדבריהם,

ולכאורה נעוץ הדבר במחלוקת רש"י ותוס' ביומא כח, ב בגדר ושם עירוב תבשילין, דאמרו שם: "אמר רבא ואיתימא רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירוב תבשילין שנאמר תורת, אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה" [ולהעיר שרבא ורב אשי הם שביארו ב' ביצה את ענין עירוב תבשילין], וברש"י פירש "אפילו עירוב תבשילין, שאינו הלכה למשה מסיני אלא תקנת סופרים שעתידין לתקן", ונזהר מלקרותו בשם "מצוה" אלא "תקנת סופרים". ברם בתוס' ישנים שם כתב: "לא ידע רבי אמאי נקט הך מצוה אמאי קילא ליה טפי מכולהו", הנה קרא לעירוב תבשילין "מצוה".

ולפי זה פשוט שהרמב"ם שלא הזכיר בדבריו כלל בהגדרת הדברים שם "מצוה" ס"ל שאינו אלא "מתיר", ולכן החכים ושינה מלשון המשנה וכתב "אם עשה תבשיל מערב יום טוב שיהיה סומך עליו ומבשל ואופה ביום טוב לשבת הרי זה מותר", לומר שאין שום ענין וחיוב בעשייה עצמה, שאילו היה כותב כלשון המשנה "עושה כו'" הרי אפשר היה לפרש שיש איזה חיוב שיעשה, אלא שכל דין עירוב תבשילין אינו אלא בגדר "מתיר", שאם עשאו הרי זה מותר לבשל ולאפות.

ת. ורבינו הזקן בניסוחו המיוחד לו, בא לחדש לן שיש בעירוב תבשילין גם "מצוה", היינו שהעירוב הוא גם "מתיר" וגם "מצוה", אלא שיש הבדל ביניהם, שענין ה"מתיר" שבו צריך שיהיה כל העת שרוצה לבשל מיום טוב לבשת, אבל משום ה"מצוה", הרי קיום המצוה אינו אלא ב"הנחת" ועשיית העירוב, כפי שהורונו חכמים באופן וצורת המצוה, ולפי זה גם לאדמו"ר הזקן, שהיא שיטת המג"א כאמור, מדין ה"מתיר" שבו, רק התבשיל הוא המתיר ולא הפת, ולכן אם נאבד הפת או נאכל, לאחר שבערב יו"ט הניחין כדין, ודאי "אין בכך כלום", שהרי עכשיו לענין היתר הבישול והאפיה, אין צריך כלל לפת, שכל ענין הפת הוא במעשה הנחת העירוב, משום דין ה"מצוה" שבו, שזהו גדר המצוה "שיניח פת ותבשיל" אבל לאחר שכבר הניח, נשארו רק עם דין ה"מתיר" שזה רק התבשיל, ולכן מה שהפת נאבד, הרי עכשיו לענין ההיתר, אין בכך כלום, וא"ש מאד לשונו בסעיף כד, מה שתמהנו לעיל באות ה'.

והרמב"ם שס"ל כנ"ל, שכל דין עירוב תבשילין אינו אלא בגדר "מתיר" לא הזכיר פת כלל, רק התבשיל שהוא המתיר [ולא תקשי ממה שבהמשך ההלכות מביא הרמב"ם שחייבים לברך "אקב"ו על מצות ערוב", אף שאין גדרו מצוה אלא מתיר, משום שלא נעשה שינוי במטבע הברכה משום כך, ועי' להלן].

ט. ולפי זה יובן מה שרבינו הזקן לא למד כהרמב"ם ענין עדשים בשולי קדרה ושמונית שעל גב הסכין שהוא דין לכתחילה, אלא שהוא רק אם אין לו תבשיל אחר, וראוי להביא כאן כל לשונו בסעיף יג: "אם אין לו בערב יום טוב שום תבשיל אלא עדשים שבשולי קדרה כו' וכן אם אין לו שום תבשיל אלא אותו שמונית הנדבק בסכין שחותכין בו את הצלי, הרי זה גוררו מעל הסכין ומערב בו אם יש בו כזית, אבל אם יש לו תבשיל אחר, אין לערב לכתחילה בעדשים שנשארו בשולי קדרה ולא בשמונית שגור מעל גבי הסכין, מפני ביזוי מצוה", [ומקורו כמצויין בשו"ג בדברי השל"ה, ואכן כך הוא בשל"ה מסכת סוכה פרק נר מצוה: "ראיתי הרבה המונים לוקחין פת ולוקחין בשר עצם אחד שפל ומשופל, בודאי לענין דינא יוצאים, אבל חביבה מצוה בשעתה, ואל תהי מצוה זו קלה בעיניך כו' אבל אותן האנשים הלוקחים עצם קטן כו' עושים המצוה בביזוי כו'"].

ומבואר שיסוד ההלכה שאם יש לו תבשיל אחר אינו יכול לערב בעדשים שבשולי קדרה, הוא מצד ה"מצוה" שבעירוב תבשילין, דהוי "ביזוי מצוה", ונמצא שמה שהכריחו הפוסקים, היש"ש המג"א ורבינו, שדין זה אינו אלא באין לו תבשיל אחר, אינו כלל מדין ה"מתיר" שיש בעירוב תבשילין, אלא מפני "ביזוי מצוה", והוא לשיטתם שיש במעשה הנחת עירוב תבשילין גם "מצוה". אבל הרמב"ם שלא ס"ל כלל שהוא מצוה אלא "מתיר", שפיר כלל דין עדשים בשולי קדרה ושמנונית שע"ג הסכין בעיקר דין עירוב, וכנראה מלשונו שהוא גם לכתחילה.

י. ומעתה א"ש גם, מה שהרמב"ם לא פירט שהעירוב של גדול העיר אינו אלא על מי ששכח או נאנס, ונאמר שכל ההלכה הזו שבמג"א ושוע"ר אינו אלא מצד ה"מצוה" שבעירוב, דהנה ז"ל ה"מגן אברהם" סק"ו (על דברי המחבר "ומצוה על כל גדול העיר לערב על כל בני עירו, כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס או שהניח עירוב ואבד"): "ואם שכח מחמת עצלותו שלא היה חרד על דבר ה' ולא מחמת אונס נקרא פושע כו' וצ"ע דבסימן קח סעיף ח' איתא דשוכח מקרי אונס כו' וצ"ל דשוכח מחמת עצלותו שאני", וכן הוא בשו"ע רבינו סעיף יד: "אבל מי שהיה לו פנאי לערב ומחמת עצלותו שאינו חרד על דבר ה' שכח ולא עירב, כיון שלא היה אונס בשכחה זו אלא עצלותו גרמה לו לשכוח, הרי זה פושע ואינו יוצא בעירובו של הגדול כו'"] [ועי' בשוע"ר בסי' קח ס"ב מכל מקום אינו נקרא מזיד ופושע לענין שלא יהא תשלומין לתפילתו" ורמז שרק לענין המדובר לא הוי פושע, ואינו כבנידון שלנו שאם שכח מחמת עצלות נקרא פושע].

ועל פי הנ"ל שיש ב"עירוב תבשילין" גם מצוה א"ש מאד, שזה ששכח מחמת עצלות "שאינו שוכח על דבר ה'", היינו שמצוה כזו שנדירה ואינה מתקיימת תמיד, ראוי שיחרד ויכין עצמו לקראתו. מה שאין כן אם אומרים של העירוב הוא "מתיר" שיוכל לבשל, לכאורה לא שייך לומר בזה סברא זו, ולכן לא הזכיר הרמב"ם כל זה.

יא. ועל פי דברי רבינו ב"חידושים וביאורים" שטעמי רבא ורב אשי חלוקים בזה, שלרב אשי ענינו שלילה ורבא ענינו חיוב, הרי ניתן לומר שאלו הם שני הגדרים בעירוב תבשילין, מתיר ומצוה, וכאמור, ולפי זה הרי יומתק מאד מה שהרמב"ם השמיט לגמרי את טעמו של רבא, כי הוא ז"ל סבירא ליה, שכל ענינו של עירוב תבשילין הוא "מתיר", ומעתה אפשר לומר עוד, שלהרמב"ם זה הוא בעצם החילוק בין דברי רבא לרב אשי, אם הוא בגדר "מתיר" או "מצוה", ורב אשי ס"ל שהוא "מתיר" והרמב"ם באמת פסק כר' אשי. אבל רבינו הזקן כלל שני הטעמים כאחד (וכפי שמציין בחדו"ב שם שלא דוקא מחלוקת היא), והיינו שיש גם מתיר וגם מצוה וכמושנ"ת.

יב. ונראה מקור נאמן ופשוט לשיטת רבינו הזקן שעירוב תבשילין (מלבד היותו "מתיר") הוא מצוה, מהא דמנהג מהרי"ל ומהרש"ל הנ"ל שמצוה לבצוע על הפת של עירוב תבשילין בשבת למנחה, משום דאתעביד בה מצוה כו', דזה לא שייך לומר אלא במצוה, ומכאן שעירוב תבשילין מצוה היא, שהרי לשיטת הרמב"ם [וכן מוכח בלשון רש"י ביומא כח] שאינו אלא "מתיר" ודאי שלא שייך לומר בזה כלל זה של "אתעביד בה מצוה" שלא מצוה היא כל עיקר.

יג. והנה לפי הנתבאר, יומתקו מאד הבדלי הניסוחים של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן בענין ברכת עירוב תבשילין. דיעויין בלשון הרמב"ם ה"ח: "המניח עירובי תבשילין חייב לברך בא"י אמ"ה אקב"ו על מצות עירוב ואומר: בעירוב זה יותר לי לאפות ולבשל מיום טוב שלמחר לשבת". שכתב גם את הברכה וגם את אמירת "בדין יהא שרא כו'" בחדא מחתא, וגם שכתב בקיצור שמברך על מצות עירוב, אבל בשו"ע אדמו"ר הזקן סעיף ד' כתב: ואחר שנטל העירוב בידו חייב לברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על מצות עירוב כמו שמברכין על שאר כל מצות חכמים" ובסעיף ה': "ואחר כך יאמר בדין יהא שרי לנא כו'", כתב את הברכה ואת אמירת "בדין יהא שרי" בב' הלכות, ובסעיף הברכה הוסיף "כמו שמברכין על שאר כל מצוות חכמים",

שלשיטת רבינו הזקן, הרי בעירוב תבשילין, שני דברים נאמרו בו, אחד מצוה, ככל מצוות דרבנן, והשני "היתר" ("בדין יהא שרי כו'"), ולכן כתבן בשני סעיפים, ובסעיף השני: "ואחר כך יאמר". אבל להרמב"ם שיש רק דין "מתיר", והברכה היא על ה"מתיר" שסוף סוף תקנת חכמים היא זו, וגם על התקנות שמדבריהם מברכים, ועי' בזה ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" סוף הל' ברכות, לכן כתב זאת בהלכה אחת, שמברך ואומר בדין יהא שרא כו'.

יד. ומעתה נשוב לעיקר דברי רבינו: "כיון שהעירוב מבטיח את הענין (החיובי) דזכרהו, מסתבר שהזכרון שמחמת העירוב יהיה גם ביום השבת עצמו, כפשוטו המכוון דזכור את יום השבת לקדשו שצריך לזכור את השבת ביום השבת עצמו", ובהערה 34: "ולהעיר מפרש" ביצה שם ד"ה מ"ט: וכי אתא קרא לקידוש היום" עי"ש, וכפשוטו הדבר פלאי, שהרי רש"י ר"ל ששמואל שאמר זכור את יום השבת תקדשו, "וזכרהו מאחר שבא להשכיחו", אין הלימוד הזה אלא "אסמכתא", שכן הקרא עצמו של "זכטור את יום השבת לקדשו" בא לדין "קידוש היום", ואילו הרבי בא כאן עם פירוש מפתיע בדברי רש"י, שבאמת דין זה של "עירוב תבשילין" נסמך על דין "זכור את יום השבת לקדשו", וכאילו דין זה נמשך מדין זכירת וקידוש השבת, ולכאורה חידוש גדול הוא לפרש כן את רש"י ומעולם לא עלה על דעת מפרשים לפרש כן, ולכאורה צ"ע.

גם שלפי חידוש זה, הרי לכאורה אינו ענין לדין זה שדבר שנעשה בו מצוה אחת יעשה בו "מצוה אחרית", שזהו כל החידוש בגמ' ברכות לט, ב, וזה אמור לכאורה במצוות שונות זו מזו, עי' בגלהש"ס להגאון מהר"י ענגל ז"ל לברכות שם, והרי לפי הביאור הזה הרי היא מכוח אותה מצוה עצמה, ולכאורה צ"ע.

טו. ואשר ע"כ היה נראה, שלא נתכוין רבינו לפרש פירוש לגמרי אחר בגמ' וברש"י, אלא לומר שאע"פ שכל דין עירוב תבשילין אינו אלא "אסמכתא", מכל מקום גם מאסמכתא ניתן ללמוד הגדרת הדין, וראינו שכתב כן הר"ן בפ"ב דע"ז בדף לו, ב, דבגמ' שם אמרו: "שלקות מנא לן דאסור (משום בישולי נכרים)? אמר ר' חייא בר אבא, דאמר קרא: אוכל בכסף תשבירני ומים בכסף כו', מה מים שלא נשתנו אף אוכל גמי שלא נשתנה, אלא מעתה חטים ועשאן קליות הכא נמי דאסורין והא תניא הקמחין והסלתות של עובדי כוכבים מותרין, אלא דומי דמים מה מים שלא נשתנו מבריייתן ע"י האור אף אוכל שלא נשנה מבריייתו ע"י האור, מידי אור כתוב? אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא וכו'", וכתב על זה הר"ן וז"ל: "ונראה לי דמכל מקום כיון דאסמכתא בעלמא אקרא דומיא דקרא בעינן, וכל שלא נשתנה מבריייתו על ידי האור כגון קליות, וכו' אין בו משום בישולי נכרים, וכי אמרינן "אלא מדרבנן" לא עקרי לגמרי מאי דאמרינן עד השתא כו' אלא דלאו דרשא ממש היא אלא אסמכתא בעלמא, ומיהו נקיטינן לה כדאמרינן עד השתא באסמכתא, וזהו היתרן של קליות כו'" עי"ש.

ולפי זה יש לומר שמה שרש"י ראה לציין שלישינא דקרא זכור את יום השבת לקדשו הוא לענין קידוש היום, רצ"ל שלכן אפילו אסמכתא הוא, מ"מ (כלשון הר"ן הנ"ל) "דומיא דקרא בעינן", אבל באמת ודאי אין דין העירוב אלא מדרבנן, ולענין זה הוי כאילו הוו שתי מצוות שונות, אבל שייכות זו לזו, ועי' מש"כ בשו"ת "מחנה יוסף" סי' פ', שכל אלו שמצאנו שעשו מצוה אחריתי בדבר שנעשה בו מצוה, הוא משום שבעצם יש קשר ביניהן עי"ש.

ועדיין הדברים צ"ע.



בגדר ענין הערבות

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בלקו"ש ח"ד נצבים מביא מ"ש אדה"ז בפי' אתם נצבים היום שכל ישראל הם "קומה אחת שלימה" וכמו בגוף האדם יש מעלה ברגלים לגבי הראש ואין להראש שלימות בלי רגלים, כמו"כ בקומה שלימה דישראל שאף הדרגא התחתונה ד"חוטב עצים גו"י יש לו מעלה אפי' לגבי ראשיכם והראשיכם צריך ג"כ להחוטב עצים.

והנה הפי' הפשוט בהפסוק דאתם נצבים גו' לעברך בברית גו' דה"עברך בברית גו' הי' לפעול ענין הערבות דכל ישראל ערבין זה בזה.

ומבאר שם בלקו"ש דהפי' דאדה"ז דאתם נצבים שענינו שכולם בהתאחדות דקומה אחת שלימה קשורה עם הפי' דנפעל ענין הערבות. דהא דכל אחד ערב לחבירו אף שהשני למעלה ממנו, ובד"כ "ערב" הוא כזה שיכולים לסמוך עליו יותר מהלוה עצמו וא"כ איך שייך שקטן בישראל יהי' ערב לגדול, אבל ע"פ הנ"ל שכל ישראל הם קומה אחת וכ"א יש מעלה לגבי חברו א"כ מובן איך שבפרט אחד כ"א הוא למעלה מחברו עיי"ש.

והנה בהמשך השיחה מביא יותר בפרטיות דברי אדה"ז שמביא הפסוק "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" ומסביר "שכולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד".

ומבאר (בלקו"ש שם) ש"לאחדים כאחד" הם ב' מדרגות.

דהנה יש אפשרות שיהי' דברים נפרדים ונתאספו יחד ואף שיש אחדות בזה שהם "יחד" אבל בכ"ז הם נשארו דברים נפרדים, וזהו החידוש ב"לאחדים" שלא רק שנאספו יחד אלא עוד יותר הם נהי' לאחדים.

והיינו ששייך שכולם נתאספו למטרה אחת ובזה מתבטא אחדות אבל לאידך אין הכרח שכ"א תלוי בהשני ורק שכ"א בתור יחיד התאסף למטרה אחת וכיו"ב.

אבל אם מרגישים שכ"א נשלם ע"י השני היינו שאין לו שלימות באיזה פרט אלא ע"י השני וכ"א מרגיש שרק ע"י שאר היחידים יש לו שלימות אזי אי"ז רק התאספות של פרטים אלא שנעשו כאחדים שהרי כ"א תלוי בהשני.

אבל סו"ס אפילו באופן כזה שכ"א מרגיש שצריך להשני אבל סו"ס לא נאבד המציאות שלו הפרטי, אלא שמורגש שהוא כאיש פרטי אין לו שלימות אלא ע"י שאר הפרטים שמוסיפים בהשלימות שלו.

אבל יש אופן נעלה "קומה אחת שלימה" שכל פרט אינו מרגיש את עצמו כאיש פרטי אלא כל מציאותו הוא רק שמשלים הכלל. והיינו שאין הפשט שהוא ראש וצריך להרגל או הוא רגל וצריך להראש, אלא כל מציאותו הוא רק שהוא ראש להגוף או רגל להגוף.

וזהו החידוש ב"כאחד" לגבי "לאחדים". לאחדים הפשט שיש פרטים וכולם מתאחדים בזה שכ"א מרגיש שצריך להשני, אבל כאחד הוא באופן שאינו מרגיש מציאותו כלל כדבר בפ"ע ורק כחלק מהקומה שלימה.

והנה בהשיחה הנ"ל מבואר כנ"ל דהערבות שעלי' מדובר בהפסוק מתלי תלויי בהביאור הפנימי בהפסוק שאתם נצבים היום כולכם היינו שכולכם מתאחדים כאחד, א"כ אולי י"ל דב' אופני אחדות הנ"ל "לאחדים" ו"כאחד" מתבטא גם להלכה בהל' ערבות וכדלקמן.

דהנה ידוע מח' רע"א והצל"ח באם יש ערבות לנשים.

דהנה בגמ' ברכות (כ, ב) מסתפק הגמ' האם נשים חייבים בבהמ"ז מה"ת. וממשיך הגמ' דנפ"מ אם הם יכולים להוציא אנשים, דאם מחוייבים מה"ת יכולים להוציא אנשים ואם לאו אין יכולים להוציא אנשים.

והקשה בהרא"ש (פ"ג ס' יג) דלקמן (מח, א) מבואר דאף מי שאכל כזית יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה והיינו דאף מי שמחוייב רק מדרבנן יכול להוציא מי שמחוייב מה"ת וא"כ אף אם נשים רק מחוייבים מדרבנן למה אינן יכולים להוציא אנשים.

ותי' הרא"ש וז"ל: דלא דמי דאיש אף על גב שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה לפיכך כשאכל כזית אף על פי שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה. שערב הוא בעבורם ועליו הוא(ת) להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן עכ"ל.

והנה הצל"ח נקט שהרא"ש ס"ל דאין הערבות מוטל על נשים כלל, וחוקר האם הרא"ש ס"ל רק דנשים אין ערבים בשביל אחרים או אפשר דכל גדר הערבות אינו

בנשים והיינו לא נשים לאנשים ונשים ולא אנשים לנשים. ומשו"ה חקר במי שהגיע מביהכ"נ והתפלל ערבית ואשתו לא התפללה האם יכול הבעל - שכבר התפלל וא"כ יצא ידי חובת קידוש מה"ת - להוציא את אשתו שמחוייבת בקידוש מה"ת. (עי' בדגול מרובה סרע"א ובצל"ח (ברכות שם) נקט שבאמת אין ערבות כלל)

ובהגהות רעק"א שו"ע (שם) חולק על הנ"ל וז"ל "ולענ"ד דאין חלוק בין אנשים לנשים לענין ערבות . . (ו)נראה דכוונת הרא"ש דהערבות היה רק לגבי מי שמחוייב במצוה זו הוא ערב על אחרים . . דכיון שהם שייכים במצוה זו ישנם ג"כ בכלל ערבות . . אבל במצוה שאין חייבים בה . . אין להם דין ערבות במצוה א"ל עכ"ל.

היוצא לנו דיש מחלוקת בין הגרע"א והצל"ח האם יש ערבות לנשים ויסוד מח' הוא מח' אחר היינו דרעק"א נקט דפשוט דלא שייך ערבות אלא בדבר שהוא עצמו מחוייב בו. וזה פשוט לשון הגמ' (ר"ה כט, א) "כל המחוייב בדבר אע"פ שיצא מוציא" ובפשוט הכוונה שבעצם הוא מחוייב בדבר זה ואז אע"פ שיצא מוציא וכפרש"י שם משום ערבות.

וא"כ נקט רעק"א דאף שמפורש בדברי הרא"ש "אבל אשה אינה בכלל הערבות" הכוונה שכיון שאינה מחוייב בבהמ"ז מה"ת משו"ה אינה בכלל הערבות.

אבל הצל"ח כנראה נקט דכל שאינו פטור מן המצוות והיינו שאינו בכלל חש"ו וכיו"ב ומחוייב במצוות הערבות מחייב גם במצוות שאינו מחוייב בעצמו אבל עדיין הוא ערב בשביל אחרים שיעשו המצוות שהם חייבים ואף שהוא עצמו אינו מחוייב.

בקיצור נחלקו האם הערבות הוא רק דבר שהוא עצמו מחוייב וחייב גם שהשני יקיים, או הערבות אינו תלוי אם הוא עצמו מחוייב וכל שהוא בר חיובא יש לו ערבות על אחרים אפילו בדבר שהוא עצמו אינו מחוייב, וצ"ב מהו יסוד מחלוקתם.

והנה רעק"א הביא ב' ראיות לשיטתו דנשים בכלל ערבות,

ראי' א' "והרי גבי ינאי מלכא ומלכתא דכריכו ריפתא משמע דאם הי' אוכל שמעון בן שטח כזית שפיר עבד והא אם נשים מחוייבות בבהמ"ז דאורייתא איך היה יכול להוציא לאשת ינאי כו' והא ליכא ערבות" עכ"ל.

והנה בצל"ח (שם) הביא הראי' הנ"ל ודחה "ואולי כיון שעכ"פ אכלו ינאי וחביריו כדי שביעה ונתחייבו מן התורה, ושמעון בן שטח הוא ערב, דכל ישראל ערבים זה בזה, שוב נקרא שמעון בן שטח ג"כ מחוייב מן התורה ומוציא את הנשים אף שאינו ערב בעדם, דאית דאורייתא ומפיק דאורייתא" עכ"ל.

דהא פשיטא דאף דאין ערבות מאנשים לנשים היינו דלא שייכי לומר דאף דיצא מוציא אבל באופן דעדיין לא יצא יכול להוציא אחרים מדין שומע כעונה ואי"צ לדין ערבות כלל ופשוט).

והיינו דיש עוד מח' בין רעק"א והצל"ח בדין ערבות דרעק"א נקט בפשיטות דאם איש אינו יכול להוציא אשה מדין ערבות א"כ ה"ה אשה אף אם בברכה זו הוא גם מוציא איש, והיינו דאף דמוציא איש מדין ערבות עדיין אינו נק' מחוייב בדבר כדי להוציא את האשה בלי דין ערבות וכיון דאין ערבות לנשים אינו יכול להוציא האשה.

אבל הצל"ח נקט דאף אם אין ערבות לנשים אבל כיון שמוציא אנשים מדין ערבות א"כ הוא עצמו מקרי מחוייב בדבר וא"כ יכול להוציא את הנשים בלי דין ערבות.

ולכארה יסוד מח' הוא בגדר דין ערבות, דאי נקטינן דגדר ערבות הוא דהוא אחראי שהשני יקיים המצוה שלו דאין הפשט דהמצוה של השני הוא מצוה שלו אלא דהוא מצוותו של השני ורק דמדין ערבות יש לו אחריות שהשני יקיים המצוה שלו, וא"כ אף דמוציא בברכתו מי שיש לו עליו דין ערבות עדיין אינו יכול להוציא מי שאין לו עליו ערבות דאף דמוציא מי שיש לו ערבות עדיין אינו נק' מחוייב בדבר.

אבל הצל"ח נקט דערבות פועל שמקרי מחוייב בדבר היינו שהוא ממש מחוייב בחיובו של חבירו וא"כ עכשיו הוא נק' מחוייב בדבר.

היוצא מכל הנ"ל שיש כמה מחלוקת בין רעק"א והצל"ח, הצל"ח נקט דהרא"ש ס"ל דאין ערבות לנשים וחוקר האם הוא רק מנשים לאנשים או גם מאנשים לנשים (בצל"ח הכריע דמסתבר דאין ערבות כלל) ורעק"א נקט דיש ערבות לנשים.

ויסוד מחלוקתם הנ"ל הוא האם הגדר דערבות הוא דמצוה שאתה מחוייב בו מצ"ע הערבות פועל שאתה אחראי למצוה זו גם לאחרים, או שאף שאינו בעצמו מחוייב בזה הערבות מחייב שאתה אחראי שהשני יקיים המצוה שהוא מחוייב בה.

ועוד נחלקו במי שערב לא' ואינו ערב להשני והוא מוציא מי שהוא ערב לו האם יכול ג"כ להוציא בשעת מעשה מי שאינו ערב לו, דהצל"ח נקט דאף אם אין אנשים ערבים לנשים מ"מ אם אנשים מוציאים אנשים יכולים ג"כ להוציא נשים דכבר נק' מחוייב בדבר, אבל רעק"א כנראה נקט דאם הי' הדין דאין אנשים ערבים לנשים לא הי' יכול להוציא הנשים אף אם בשעת מעשה הוא ג"כ מוציא אנשים.

והנה לכאו' צע"ק דבמחלוקתם הנ"ל לא לשיטתם אזלי, דלכאו' אי נקטינן דהגדר דערבות היינו דהחוב שיש לך לעשות מצוה הוא לא רק שאתה מקיים המצוה אלא גם שהשני (שמחוייב בדבר) יקיים המצוה ג"כ

א"כ מובן דכל גדר דערבות הוא רק אם אתה מחוייב בעצם בהמצוה. ולאידך אם כבר מקיים המצוה בשביל אחר שמקיים מצוה שפיר מחוייב בדבר וא"כ יכול להוציא גם מי שאין עליו ערבות בלי הדין ערבות שהרי אתה מחוייב בדבר ופשוט שאתה יכול להוציא אחרים בדין שומע כעונה כשאתה יוצא בעצמך.

אבל לפי"ז אי נקטינן שרעק"א נקט שגדר ערבות הוא רק כשאתה ג"כ מחוייב במצוה הזו ומשו"ה אי נקטינן שאשה אינה מחוייבת בבהמ"ז מה"ת א"כ אין לה ערבות למצוה זו דהא אינה מחוייבת אפילו לעצמה כ"ש לאחרים.

א"כ הי' צ"ל דלרעק"א כשערב לאחד ומוציאו מקרי שפיר "מחוייב בדבר" וא"כ הי' צ"ל הדין שיכול להוציא אשה שאין לו עלי' דין ערבות אבל מזה שרעק"א הביא ראי' מהא דינאי מלכא דהי' סברא שיוצא ע"י שמעון בן שטח דאשה בכלל ערבות ולא חש לדחיית הצל"ח דשאני התם דכיון דמוציא איש שפיר יכול להוציא אשה כנראה דלא ס"ל הסברא הנ"ל היינו דע"י ערבות אינו בר חיובא.

ולאידך בהצל"ח רואים ההיפוך דמצד אחד ס"ל דשפיר מקרי בר חיובא ע"י ערבות ומשו"ה אף דאין ערבות לאשה אבל אם מוציא איש ע"י ערבות יכול גם להוציא אשה בלי דין ערבות שנק' מחוייב בדבר.

ולאידך ס"ל דאפי' מי שאינו מחוייב בדבר אבל כל שהוא בר חיובא שייך להיות ערב והיינו שאינו דין בהחיוב שלו אלא דין כללי שצריך לפעול שאחרים יעשו מצוות שלהם אף שהוא אינו מחוייב וא"כ איך ע"י ערבות נק' מחוייב בדבר.

ואולי י"ל דיסוד סברתו של הצל"ח הוא לא כנ"ל דיש חיוב כללי על כ"א לראות שאחרים יעשו המצוות שלהם, דא"כ אינו שייך שבגלל זה יקרא "בר חיובא" ויכול להוציא מי שאין לו עליו דין ערבות דהא סו"ס אין לו חיוב והוא בכלל אינו מחוייב בזה המצוה ורק שיש לו מצוה - חיוב לראות שאחרים יקיימו המצוה שלהם, אלא הביאור הוא ע"ד היסוד שהבאנו מהשיחה הנ"ל שיש ב' אופנים של אחדות "לאחדים" ו"כאחד", "לאחדים" הפשט הוא שכ"א תלוי בהשני וצריך להשני, אבל בכ"כ כ"א הוא ענין בפני עצמו שמאד קשור ותלוי בהשני, וכאחד" הכוונה שכ"א מרגיש שכל ענינו הוא רק שהוא חלק מהקומה אחת שלימה.

וא"כ י"ל דאם מורגש שכ"א הוא נפרד והוא צריך לעזור להשני בענין זה, א"כ פשוט שכל הענין שהוא צריך לראות שהשני יקיים המצוה הוא בכלל שהוא צריך לקיים המצוה והמצוה של השני גם נוגע לו והמצוה שלו נוגע להשני ואף אם מוציא השני כיון שסו"ס הוא עוזר להשני אי"ז נק' שהוא מחוייב בהדבר.

אבל כשנרגש ה"כאחד" היינו שאין כאן ב' יהודים נפרדים שכ"א צריך לעזור להשני אלא שניהם חלק מקומה אחת שלימה א"כ פשוט שא"א לומר שכיון שהוא כאיש פרטי אינו מחוייב משו"ה לא שייך ע"ז ערבות, שהרי כל יסוד ענין הערבות שלא מורגש שהוא איש פרטי אלא שהוא חלק מהכלל, ומקרי שפיר מחוייב בדבר וא"כ יכול להוציא ג"כ מי שאין עליו דין ערבות שהרי הוא מחוייב בדבר.

ועפי"ז י"ל שיסוד השאלה הנ"ל בין רעק"א והצל"ח שזה שאלה בהבנת ענין הערבות במקורו, שזהו האחדות דישראל כנ"ל, דמצד הדרגא דלאחדים נובע הדין ערבות כשיטתו של רעק"א ערבות דבעצם הם ב' אנשים נפרדים ורק שא' אחראי על השני. אבל מצד הענין ד"כאחד" נובע ערבות כשיטתו של הצל"ח דמכיון שהם כאחד חייב אפילו בדבר שכאיש פרטי פטור מזה וגם נק' מחוייב בדבר.

הרי דהשאלה בהמדרגה ד"כאחד" יכול להתבטא בהלכה בפועל.



חֲסִידוֹת

ומלתם את ערלת לבבכם

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

באגרת הקדש סי' ד (קה, ב) ד"ה 'אין ישראל נגאלין אלא בצדקה' נאמר: "והנה במילה יש שני בחינות מילה ופריעה שהן ערלה גסה וקליפה דקה, וכן בערלת הלב יש ג"כ תאות גסות ודקות מילה ופריעה, ומל ולא פרע כאלו לא מל מפני שסוף סוף עדיין נקודת פנימית הלב היא מכוסה בלבוש שק דק בבחינת גלות ושביה. והנה על מילת הערלה ממש כתיב **ומלתם את ערלת לבבכם אתם בעצמכם** אך להסיר הקליפה הדקה זהו דבר הקשה על האדם וע"ז נאמר בביאת המשיח ומל ה' **אלהיך את לבבך** כו' לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך כלומר למען כי ה' לבדו הוא כל חייך ממש".

אולם עדיין יש עוד לדקדק, מדוע לא נאמר בלשון יחיד "ומלת את ערלת לבבך" מתאים ל"מל ה' אלקיך את לבבך" שהוא בלשון יחיד?

והנראה בזה בהקדם מה שכתב כ"ק אדמו"ר באגרות קודש חלק יא (ע' יז-יח):
 "בשאלתו אם להטבת ההנהגה ולעבודה כדבעי מספיק הלימוד בספרים ושיחות וכו'
 - הנה מובן שלא כן הוא, אלא מוכרח לכא"א שיהי' מי עומד על גבו, והרי כבר נאמר
 עשה לך רב, וכידוע בדיוק לשון עשי' שהוא מלשון מעשין על צדקה לשון כפי', היינו
 אפילו אם אין התלמיד רוצה בכך. ובפרט כשהמדובר בענינים שתורת החסידות
 מדברת אודותם, שהם ענינים דקים לפי"ע ובמילא הטעות בזה עלולה יותר ומזקת
 יותר. וידוע ג"כ הפירוש בדברי משה רבן של כל ישראל, כתוב זאת זכרון בספר
 (ואעפ"כ) ושים באזני יהושע. מובן ג"כ שאין יוצאים ידי חובתו בועשה לך רב, אלא
 שצ"ל ג"כ וקנה לך חבר, היינו שיהי' מי שיוכל לגלות לו ולפניו נגעי לבבו, וכפתגם
 כ"ק אדמו"ר האמצעי, שעיי"ז הנה שני נפה"א נלחמים על נפש הבהמית אחד". ועיין
 "היום יום" כ' טבת.

ומעתה יבואר היטב מדוע נאמר ומלתם את ערלת לבבכם בלשון רבים דייקא, כי
 דווקא במצב של רבים - עשה לך רב וקנה לך חבר - ניתן להצליח למול את ערלת הלב
 בבחינת "שעי"ז הנה שני נפה"א נלחמים על נפש הבהמית אחד", וא"ש.



נגלה

בגדר מצות סוכה כל שבעה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בתוס' (סוכה ט, א ד"ה ההוא למיעוטי גזולה) הק' למה לי קרא גבי סוכה "תעשה
 לך" למיעוטי סוכה גזולה, תיפוק לי' דהו"ל מצוה הבאה בעבירה.

וידוע מ"ש בזה המנ"ח (במצוה שכ"ה אות ט') דמצד מהב"ע לא נפסל הסוכה, רק
 שהאדם אינו מקיים מצוה בזה, ולכן בשאר הימים שאין מצוה וחיוב לישב בסוכה, ורק
 שיש איסור לאכול מחוץ לסוכה, א"כ מצד מצוה הבאה בעבירה אין חיסרון, דאף שאינו
 מקיים מצוה הרי אינו אוכל חוץ לסוכה ואין כאן איסור, אבל מצד הגזוה"כ דתעשה לך
 למיעוטי סוכה גזולה, נפסלה הסוכה, ובמילא אם אוכל בהסוכה עובר באיסור דאוכל
 חוץ לסוכה, ע"ש בארוכה (הובא בלקו"ש חי"ט ע' 349 הערה 15).

וכבר הרבו להקשות עליו "דהנה אם היה מקום לומר דכונת התורה במצות ציצית שאסרה תורה לבישת ד' כנפות בלא ציצית, וכן בסוכה אסרה ישיבת קבע בבית חוץ לסוכה, וזוהי עיקר המצוה שבשעה שאוכל לא תהיה אכילתו חוץ לסוכה, ובשעה שלובש לא יהיה מחוסר ציצית, אז היו דברי המנ"ח מובנים, דאם לבש ד' כנפות והטיל בהם ציצית שהם בגדר מצוה הבאה בעבירה, יש מקום לומר דאין זה כלבוש בלא ציצית, דהרי מ"מ איכא ציצית בבגד, ואף שלא קיים שום מצוה, אבל לא עבר אמירא דרחמנא שהזהיר שלא ילבוש בלא ציצית דהרי אינו מחוסר ציצית. . אבל באמת נראה לענ"ד ברור דכונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה, וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה כנ"ל" (שע"י שער ג' פ"כ, ע"ש מה שהביא עוד ראיות לזה).

ראי' מל' המשנה לסברת החולקים על המנ"ח

ולכ' יש להעיר עוד בזה, דהנה בסוכה (כ, ב במשנה) תנן "הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו", והל' צ"ע, דמה שייך "לא יצא ידי חובתו", ואיזה חובה הוא לישן בסוכה, הרי אין חובה אלא באכילה, לאכול כזית בסוכה, וגם זה רק בלילה ראשונה, אבל בשינה (וכן באכילה בשאר הימים) אינו אלא איסור לאכול ולישן מחוץ לסוכה?

ועמד ע"ז בביאור הגריפ"פ לסהמ"צ להרס"ג (עשין עשה ז) "ולישן המשנה תמוה אצלי דמאי לא יצא ידי חובתו שייך בשינה בסוכה אטו חיובא איכא לישן בסוכה והרי אין חובת סוכה אלא באכילת כזית ראשון של לילה ראשונה של חג. אבל מכאן ואילך רשות גמור הוא. כדגמרינן בפ"ב דסוכה שם לקמן (כ"ז ע"א) ט"ו ט"ו מחג המצות עיין שם. אלא דאיסורא איכא בשינה חוץ לסוכה. כמו שאסור באכילה חוץ לסוכה כל ימות החג אבל כל כמה שאינו אוכל אכילת קבע דפת ואינו ישן לא מיחייב כלל בסוכה אחר שאכל כזית ראשון בלילה ראשון של חג. ואפשר שיעברו עליו כל ימי החג כולם בלא שינה בסוכה וכגון שירדו גשמים פעם ופעמים וישן מעט בביתו באופן שאפשר לו לעמוד בלא שינה יותר. דאז אין שום חובה כלל עליו לישן בסוכה בכל ימי החג הנותרים. והיכי שייך למינקט בזה לא יצא י"ח. ולא הו"ל למיתני אלא עובר בעשה. דהישן תחת המטה כישן בבית דמי. ונמצא כישן חוץ לסוכה ועבר בעשה. אבל לישנא דלא יצא י"ח לא שייך אלא במקום שיש עליו חובה לעשות דבר בקום ועשה והוא לא עשאו באופן המועיל. והכא לא שייך זה?"

ותי' שם "עפמש"כ הרז"ה ז"ל (סוף פסחים) וז"ל ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכין עליה כל שבעה כמו שמברכין על הסוכה כל שבעה. דהא גמרינן מהדדי דלילה הראשון חובה ושאר הימים רשות בין במצה בין בסוכה. כדאי' בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר הימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהי' נזון באורז ודוחן וכל מיני פירות. משא"כ בסוכה שאינו יכול לעמוד בלא שינה שלשה ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה. . עיין שם. . אבל אין דברי הרז"ה ז"ל אלו מובנים לכאורה. . וגם לענין הברכה אין הדברים מספיקים, שהרי גם במצה אם אין לפניו מה לאכול אלא חמץ או מצה בע"כ לא יאכל אלא מצה. ואי משום דבסוכה אי אפשר לו שלא יישן על כל פנים פעם אחת בשלשה ימים. משא"כ במצה דאפשר להזדמן לו לאכילתו דברים אחרים שאינם של חמץ ולא מצה. זה אינו. דגם בסוכה אם בסוף שלשה ימים יזדמן שירדו גשמים או ילך בדרך או יעסיק במצוה וכיו"ב. והותר לישן אז מעט בביתו שוב לא יצטרך לישן בסוכתו כל ימות החג. ונמצא שאין חילוק בין מצה לסוכה. אבל נראה דביאור דברי הרז"ה ז"ל הוא ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דסוכה) שם עלה דתנן ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. וחכ"א אין לדבר קצבה. מ"ט דר"א תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה כו'. ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל וכו' עיין שם. הרי דבאמת היה ראוי לומר לפום פשטי' דקרא דסוכה כדירתו של כל השנה לכל דבר. וחייב אפילו לאכול בה שני פעמים בכל יום. אי לאו דאיכא למימר דגם דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל וברצונו הדבר תלוי. והשתא הא תינה לענין אכילה אבל לענין שינה דאי אפשר לעמוד שלשה ימים בלא שינה. ונמצא דלאו ברצונו הדבר תלוי. דבע"כ יישן בדירתו. ומינה דבסוכה ג"כ חייבהו הכתוב לישן. וחייב בקום ועשה לישן בסוכתו אפילו אפשר לו עכשיו לעמוד בלא שינה. דתשבו כעין תדורו בעינין וכל דבר שמוכרח לעשות בדירתו מצוה עליו רמיא לעשותו בסוכה. ונמצא לפי זה דשינה חמורה מאכילה. דלא אמרו בשאר הימים רשות אלא באכילה ולענין זה הו"ל סוכה ממש דומיא דמצה. אבל שינה חובה בסוכה כל שבעה. . ועפ"ז אתי שפיר לנכון מתניתין דרפ"ב דסוכה ומדוקדק היטב לישנא דמתניתין דקתני הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו. דודאי חיובא איכא בקום ועשה כל שמתאוה לישן שילך וישן בסוכתו וכשישן תחת המטה בסוכתו לא יצא בזה ידי חובתו."

והנה מובן דזהו חידוש גדול, דיהי' חובה דשינה בסוכה כל שבעה (ולא הבנתי ההכרח מדברי בעה"מ, דהא אפשר לפרש כפשוטו דעכ"פ המצוה דסוכה איך שתהי' בהכרח שהיא במשך כל שבעה, ועי' שו"ת בנין ציון החדשות סי' מ"ו, וכבר שקו"ט

באחרונים בדברי בעה"מ, ראה באבנ"ז (או"ח סי' שעז) ובגליוני הש"ס (לפסחים לח, א ועוד),

ולכ' י"ל ביישוב הל' ד"לא יצא ידי חובתו" בפשטות, דמזה מוכח (כסברת השע"י הנ"ל) דאין שום איסור לישן חוץ לסוכה, כ"א שיש חיוב וצוה שאם ישן אז יקיים המצוה דסוכה ויישן בסוכה (ועד"ז הוא לענין צציית דהחובה הוא שאם ילבש בגד של ד' כנפות אז הוא מחוייב לקיים מצות צציית), וא"כ א"ש הלשון דלא יצא ידי חובתו, דיסוד הטעם שהוא איסור לישן באופן כזה הוא משום שאינו מקיים מצות סוכה, והאיסור הוא לאכול או לישן בסוכות מבלי לקיים מצות סוכה (וזה גופא משמיענו התנא, ועכ"פ גם לפי פירושו של הגריפ"פ יוצא דיסוד החיוב בכל ז' הימים הוא קיום מצוה ולא איסור, ולא כפי' המנ"ח).

אפ"ל דפליגי בזה הפוסקים

והנה עי' בלקו"ש חכ"ט חגה"ס (בענין שינה בסוכה) אות ד' (בשם הצ"פ פ"ו ה"ב מהל' סוכה) "שישנו חילוק בין אכילה ושתיה בסוכה לבין שינה בסוכה: אכילה ושתיה הם קיום מצות סוכה, משא"כ שינה בסוכה "לא הוי קיום מצוה רק שאסור לישן חוץ לסוכה". ועפ"ז הוא מבאר מדוע בגמ' וברמב"ם (בתיאור מצות ישיבה בסוכה) לא מוזכר הפרט של שינה, אלא רק אכילה ושתיה . . . ובזה מתרץ הוא גם בפשטות את השאלה מדוע אין מברכים על השינה בסוכה, מכיון שבשינה בסוכה לא מתקיימת בפועל מצות סוכה, אלא רק ענין של שלילת האיסור, שאסור לישן מחוץ לסוכה".

וא"כ מדברי הרוגוצובי מבואר לכ' כהמנ"ח, דיש איסור של (אכו"ש ו) שינה חוץ לסוכה ולא רק קיום מצוה דישיבה בסוכה (ולכ' לדבריו האיסור הוא לא רק בשינה כ"א גם באכו"ש, וכ"ש הוא, אלא דסב"ל דבאכו"ש איכא גם קיום מצוה, אבל עכ"פ בעיקר הסברא חזינן לכ' דמסכים להמנ"ח. ולהעיר דדבריו הם להיפך ממה דנקט הגריפ"פ הנ"ל, דהוא נקט דעיקר המצוה דסוכה (ושעליה מברכים כל שבעה) הוא השינה, ואילו להצ"פ אדרבא, השינה לעולם אינה מצוה ואין מברכים עליה).

אבל ע"ש בהמשך השיחה שמביא שלדעת אדה"ז והרמ"א והטור הוי שינה מצוה כמו אכו"ש, ופליגי על דעת הרמב"ם והב"י (והביאור של הרוגוצובי הוא לדעת הרמב"ם), וא"כ אף לדעת הרמב"ם והב"י יש הכרח שיש בסוכה איסור (וביטול מצוה), מ"מ לדעת אדה"ז ודעימי' אפ"ל שהישיבה בסוכה (בין באכו"ש בין בשינה) הוא רק קיום מצוה (וכסברת השע"י הנ"ל), ולא שיש איסור כשעושה חוץ לסוכה.

לכ' בזה תלוי אי הוי שוא"ת או קו"ע

ועי' פרמ"ג (סי' תר"מ בא"א סקט"ו) "מי שבא בדרך לסוכת חבירו או בין עכו"ם, ורוצים ממון הרבה בשביל סוכה, עיין סימן תרנ"ו [בהגה] מצוה עוברת אין צריך לבזבז ממון רב. וי"ל שב ואל תעשה, וסוכה קום ועשה אוכל באיסור, כמו שכתבתי לעיל [אות י], עיין פני יהושע בחידושו לסוכה [כה, א], וי"ל כתדורו, וכל מה שעושה בדירה יעשה כן בסוכה, ודבר מועט ממון יתן, והבן", והיינו דהפרמ"ג נסתפק במי שאינו יכול לקיים מצות סוכה אם שלא שיוציא ע"ז ממון רב, אי מחוייב או לא, דאפשר דאף דקי"ל דלענין מ"ע אפי' מצוה עוברת אין צריך לבזבז כל ממון, ואם הוא יותר מחומש ה"ה פטור, אמנם היינו דוקא במ"ע שעובר עליה רק בשוא"ת, אבל באכילה חוץ לסוכה שמבטל המצוה בקו"ע הוי כמו ל"ת שצריך לבזבז גם יותר מחומש (וע"ש סק"י עד"ז לענין אונן, ולענין נשים).

ועי' פנ"י סוכה (כה, א ד"ה שלוחי מצוה, בטעם דבעינן פסוק לפטור שלוחי מצוה מסוכה, אף דכן הוא בכל המצוות דהעוסק במצוה פטור מן המצוה) שכ' בא"ד "ועוד נראה לי דלענין סוכה איכא רבותא טפי דאע"ג דבכל שעה ושעה עובר על מצות עשה דסוכה. ועוד דלא דמי לשאר מצות עשה שאינן אלא בשב ואל תעשה כשבטל מהם משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום עשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה", ומבואר דהפנ"י נקט דבאוכל חוץ לסוכה חשיב מבטל מצוה בקו"ע (וזהו כוונת הפרמ"ג בציונו להפנ"י).

ולכ' הי' נראה דכ"ז תלוי בהפלוגתא דלעיל, דכ"ז הוא רק לסברת המנ"ח דועימי', דיש איסור חוץ לסוכה (והרי עובר על איסור זה בקו"ע), אבל לאידך סברא (דהשע"י וכו'), הנה אין שום ביטול מצוה בקו"ע בסוכה, דגם כשאוכל חוץ לסוכה אי"ז אלא שאינו מקיים מצות סוכה, והוי ביטול מצוה בשוא"ת (ולכ' גם בצצית כשלושב בגד של ד' כנפות בלי צצית אפ"ל עד"ז, ועי' להלן).

אך אפשר דזה אינו תלוי בזה, דגם לאידך סברא חשיב קו"ע, דסו"ס פעולת האכילה שאוכל חוץ לסוכה הוי פעולה שאסורה עליו (מצד המצוה לאכול בסוכה), והרי פעולה זו היא בקו"ע, וצ"ע (ולכ' עד"ז יש להסתפק בלבד בגד דד' כנפות בלי צצית).

אבל ראה ברעק"א בחידושו לסוכה שם, שמתייחס להשואל שכ' כסברת הפנ"י הנ"ל (דשלוחי מצוה לענין סוכה שאני כיון דעובר על איסור בקום ועשה), וחולק ע"ז וז"ל שם: "הק' מעכ"ת בהא דאמרינן שלוחי מצוה פטורין מסוכה דהעוסק במצוה וכו' וילפינן לה מחתן ופסח, הא התם הוי בשב ואל תעשה משא"כ בסוכה דאכילה ושינה חוץ לסוכה עובר בעשה בידיים כמו דמבואר במג"א דלהכי מברכים אסוכה כל ז', עכ"ד.

במחכ"ת שגג בזה, דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהי' אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה, ומשו"ה מברך כמו על כל קיום מצות עשה (משא"כ במצה דליכא עשה כלל שיהא אכילתו מצה, רק שלא יאכל חמץ) וא"כ הוי רק שוא"ת שאינו אוכל בסוכה". הרי דרעק"א נקט האמת דהוי בגדר שוא"ת (וזהו ע"כ לאידך סברא, דלסברת המנ"ח בוודאי אין לומר כן), וע"ש דכ' כן באמת גם לענין צצית, ועכ"פ משמע דזהו נ"מ בפלוגתא הנ"ל אי הוי בגדר שוא"ת או קו"ע.

ועי' גם בחכמת שלמה סי' תרכ"ה שנסתפק במי שיש לו אפשריות או לילך למקום שיש שם סוכה ולא לולב או למקום שיש לולב ולא סוכה, וצידד לומר דלולב עדיף משום פרסומי ניסא (דע"י הלולב יודעים דישאל אינון ניצוחיאיא⁶).

וראיתי אחרונים שהעירו על דבריו די"ל דסוכה עדיף דסוכה מבטל בקו"ע⁷, משא"כ בלולב דהוי בשוא"ת. וא"כ י"ל דמדברי החכמת שלמה מבואר ג"כ דנקט כאידך צד (וכסברת הגרעק"א ודעמי' הנ"ל).

נ"מ לענין קטן לגירסא שלפנינו במג"א

ועי' מג"א סי' תר"מ סק"ג שכ' (לענין קטן, דאף דפטור) |ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידי' כמ"ש סימן רס"ט" | "אבל אסור להאכילו בידיים ממש חוץ לסכה, דהיינו שיתן תוך פי הקטן, או אפילו יצוה לו לאכול חוץ לסכה, זה לכולי עלמא אסור, דהוה ליה כאלו מאכילו נבלה בידיים דאסור", - מחה"ש ש].

ולכ' זה שייך רק לסברת המנ"ח ודעימי', משא"כ לאידך סברא הרי אינו מאכילו שום איסור.

אבל עי' פרי מגדים שם "ומה שכתב דאחר "לא" יכול להאכילו בידיים, לכאורה ראוי להיות יכול להאכילו בידיים, דיש חילוק בין אכילת איסור, ובין היתר בזמן האסור. כמו שכתב [מ"א] ריש סימן רס"ט, וי"ל בזה" ולדברי הפרמ"ג אין ראי' משם כלל, דהוה מטעם אחר (או אפ"ל דהוי ראי' להמנ"ח, דאל"כ למה לי' הטעם דבסי' רס"ט),

6) ולכ' לפי סברתו דהוי בגדר פרסומי ניסא יש ליישב גם ספיקת הפרמ"ג, דהא לענין פרסומי ניסא לא אמרינן דאל יבזוב יותר מחומש, ואדרבא שואל או מוכר כסותו.

7) ואם לא הי' מיירי בימי יו"ט (כ"א בחוה"מ) הי' אפ"ל דאדרבא, דבסוכה יש לו האפשריות שלא לבטל כלל, שלא יאכל כלל דברים החייבים בסוכה, ויהי' פטור לגמרי (וצ"ע אם שייך זה לפסק אדה"ז דבעי רביעיית יין), משא"כ בלולב דמוכרח לבטל המצוה עכ"פ בשוא"ת (באונס, דכמאן דעביד לא אמרינן). אבל ביו"ט לא שייך לומר כן דמוכרח לאכול סעודת יו"ט.

ועי' בשו"ע אדה"ו שם ס"ד "אבל אמו אינה חייבת לחנכו במצות והרי היא אצלו כשאר כל אדם ומותר לה ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה אף על פי שיודעת שבודאי לא יכנוס לסוכה לאכול אלא יאכל במקום שנתנה לפניו אין בכך כלום כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה", ומשמע דפי' כגירסת הפרמ"ג.



הלכה ומנהג

האכלת קטן מחוץ לסוכה

דין ספיה לקטן בביטול מצות עשה ובאיסור עשה

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יד חלקים)
לוס אנג'לס

בחג הסוכות תשע"ה, התכנסו בני משפחת ידידי הר"ר יעקב מאיר (ג'ורג') מאנן, ומאחר ולא היה מקום בסוכה לכל בני המשפחה, נשאלה השאלה, האם מותר לכתחילה להושיב את הילדים הקטנים מחוץ לסוכה ולהאכילם שם. בעקבות השאלה, ביררנו עם בני החבורה, האם רשאי לגרום לקטן לבטל מצות עשה, כגון להאכילו מחוץ לסוכה או להטעימו לפני ששמע קידוש.

א. במסכת יבמות (קיד, א) דרשו חז"ל את הפסוק (ויקרא יא, מב) "לא תאכלום כִּי שֶׁקֶץ הֵם" - לא תאכלו, להזהיר הגדולים על הקטנים, דלא ליספו [יאכילן] ליה בידיהם". ואת הפסוק (שם יז, יב) "כֹּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם" [קרא יתירה הוא דהא כתיבי אזהרות הרבה גבי דם, רש"י] - להזהיר הגדולים על הקטנים, דלא ליספו ליה בידיהם". ואת הפסוק (שם כא, א) "אָמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא תִטְמָא בְּעַמְיוֹ" [שתי אמירות הללו למה, רש"י] - להזהיר הגדולים על הקטנים, דלא ליטמו להו בידיהם".

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן שמג סע' א) שאסר להאכיל קטנים בידיהם בדברים אסורים: "קטן אוכל נבלות, אין בית דין מצווים להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (מאיסור דאורייתא); ולהאכילו בידיהם, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים".

ומעתה יש לדון האם אסור להאכיל קטן בידיים רק איסורי לא תעשה [כגון נבלות ושקצים ודם], או שאסור גם להאכילו אוכל המבטלו מקיום מצות עשה, כגון להאכילו מחוץ לסוכה או להטעימו לפני ששמע קידוש.

בתרומת הדשן (סימן צד) כתב, כי בשאלה זו נחלקו שני התירוצים בתוספות ישנים ביומא, כדלהלן.

ב. במשנה במסכת יומא (פ"ח מ"ד) מובא כי "התינוקות, אין מענים אותן ביום הכיפורים, אבל מחנכים אותם לפני שנה ולפני שנתיים, בשביל שיהיו רגילים במצוות". והקשו התוספות ישנים (יומא פב, א ד"ה בן שמונה) "ואם תאמר, הא דאמרינן בכל דוכתא קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו, השתא חנוכי מחנכין אפרושי מאיסורא מיבעי". דברי המשנה שצריך לחנך קטנים לא לאכול ביום הכיפורים, לכאורה עומדים בסתירה להלכה שאין חיוב למנוע מקטן מלאכול מאכלים אסורים. התוספות ישנים תירצו שני תירוצים: "ואומר ה"ר אליעזר ממיץ דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצוה ולא אפרושי מאיסורא. והא דקרינן הכא חינוך במה שמענין אותו ביום הכיפורים, אין זה אפרושי מאיסורא שמפרישין אותו מלאכול, אלא הוא חינוך שמחנכים אותו במצות ועניתם את נפשותיכם. ורבי אומר, דחינוך לא שייך אלא באב, אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך, הלכך נמי אין נוהרים להפרישו".

בתירוץ הראשון של התוספות מבואר שאמנם אין חיוב לאפרושי קטן מאיסורא [אך אסור להאכילו בידיים], אולם יש חיוב לחנכו לקיים מצות עשה, ולכן צריך למנוע מהקטן לאכול ביום הכיפורים כדי שיקיים את מצות "ועניתם את נפשותיכם". ולפי תירוץ זה אין הבדל בין האב לכל אדם - המחוייבים לחנך קטנים לקיים מצוות עשה, ולכאורה הוא הדין שלכל אדם אסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה, כדי לחנכו לקיים את מצות אכילה בסוכה.

ובתירוץ השני נקטו התוספות, שחיוב חינוך לאפרושי מאיסורא מוטל רק על האב. ולפי זה רק לאב אסור להאכיל את בנו מחוץ לסוכה, אבל לכל אדם אחר אין איסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה. וכפי שהשיב תרומת הדשן לשאלה: "קטן שאין לו אב והוא צריך לאמו, מחייב במצות סוכה לאכול ולישן בה, או לאו". וכתב: "והשתא לדעת ר"י [התירוץ השני של תוספות] קטן דלית ליה אב, ואם טורח לו לישן בסוכה, אין להזקיקו לכך. ובשם ה"ר אליעזר כתוב דדווקא במצות עשה חייב לחנכן ובמצות לא תעשה לא, ולהכי אין ב"ד מצווים להפרישו, והוא הדין האב. ולפי תירוץ זה, אין לפטור קטנים שאין להם אב ממצות עשה דסוכה".

וממסקנת דברי התרומת הדשן נראה שהכריע להלכה כתירוץ זה, ודחה את תירוץו של ר"י שחייב חינוך מוטל רק על האב "דבריש פרק כיצד משתתפין מקשים התוספות (עירובין פב, א ד"ה קטן) התם היאך מערבים בשביל הקטן, למאן דאמר אין מערבין אלא לדבר מצוה. ומתריצים, דבקטן נמי איכא מצוה כדי לחנכו. והספר מוקי לה התם בקטן דליכא לאבוהי במתא, אלמא איתא לחינוך אפילו שלא באב". ומאחר ותירוץ הר"י נדחה מסיק תרומת הדשן: "לכך אין להקל בפשיטות כלל". דהיינו שיש חובת חינוך גם על אחרים, ולכן אין לאפשר לקטן שאין לו אב [והוא צריך לאמו] לאכול מחוץ לסוכה.

נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה – האכלת קטן בידיים מחוץ לסוכה

ג. בשו"ע (או"ח סי' תרמ סע' ב) נפסק: "קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצוות". והמג"א (ס"ק ג) הביא להלכה את דברי התרומת הדשן: "ואמו אינה חייבת לחנכו, כמ"ש או"ח סימן שמ"ג. אך יש אומרים שהבית דין מחויבים לחנכו. ולכן, אף על פי שאין אביו כאן, אין להקל שיאכל חוץ לסוכה, עיין סי' תרי"ו". ובמחצית השקל (שם) ביאר את דבריו, שמאחר והתרומת הדשן הכריע כתירוץ השני של התוספות ביומא "אם כן גם על הבית דין חל חיוב החינוך, ולכן כתב אף על פי שאין האב כאן אין להקל שיאכל חוץ לסוכה".

ומסיים המג"א: "ומכל מקום משמע דאחר לא יכול להאכילו בידיים, כמ"ש סימן רס"ט". וביאר מחצית השקל: "רצונו לומר, נהי דזה במחלוקת שנויה בשני תירוצי התוספות הנ"ל, היינו דוקא אם רואה שהקטן אוכל חוץ לסוכה, אי צריכים למחות בידו, או אפילו ליתן לקטן מאכל חוץ לסוכה, והקטן ממילא יאכלנו חוץ לסוכה, כהאי גוונא למאן דאמר דאין מצות חינוך על הבית דין אפילו הקטן אוכלו חוץ לסוכה, לא איכפת לן, דהא עכ"פ הוא נתן לו דבר היתר, דהא אפשר יאכלנו תוך הסוכה, ומה שהקטן אוכלו חוץ לסוכה, קטן אדעתיה דנפשיה עביד, כן כתב מג"א לעיל סימן תרי"ו ס"ק ב, ע"ש. אבל אסור להאכילו בידיים ממש חוץ לסוכה, דהיינו שיתן תוך פי הקטן, או אפילו יצוה לו לאכול חוץ לסוכה, זה לכולי עלמא אסור, דהוה ליה כאילו מאכילו נבלה בידיים דאסור".

ומתבאר בדבריו שיש להבדיל בין נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה, להאכלתו בידיים מחוץ לסוכה. נדון נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה, תלוי בשני התירוצים בתוספות ישנים, ויש סברא להתיר כי אין וודאות שהקטן יאכל את האוכל מחוץ לסוכה, ובהחלט יתכן שבסופו של דבר יכנס לסוכה לאכול בתוכה [ואם בסופו של דבר אכל את המאכל מחוץ לסוכה, "קטן אדעתיה דנפשיה עביד"]. אולם להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה

אסור, גם אחר [דהיינו לא רק האב] לא יכול, כי הרי זה "כאילו מאכילו נבלה בידיים דאסור".

ובאליה רבה (או"ח סי' שמג ס"ק ג) הביא ראייה לאסור להאכיל בידיים קטן מחוץ לסוכה, מפסק השו"ע (שם סע' א) "להאכילו בידיים, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים", וכתב: "ולפי זה אסור ליתן לקטן לאכול חוץ לסוכה, דמה אסור דרבנן אסור [לספותו] מכל שכן מצות עשה דאורייתא".

וכן פסקו להלכה החיי אדם (כלל קמז סע' כה) "גם אחרים אסורים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה". והמשנה ברורה (סי' תרמ ס"ק ה) "ואם אין לו אב, יש אומרים דאמו ובית דין חייבים לחנכו. ולכולי עלמא אסור [לכל אדם] להאכיל לקטן בידיים חוץ לסוכה, דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול". והוסיף בשער הציון (ס"ק ח) ולאפוקי כשמניח לפניו לאכול והוא אוכל מעצמו. אבל אביו מחוייב מחמת מצות חינוך למנוע אותו שלא לאכול חוץ לסוכה".

וכן פסק בערוך השלחן (סימן תרמ ס"ב) שהוסיף ותמה: "ולא ידעתי למה אין נוהרין בזה בזמנינו, ואולי מפני שבמדינתנו על פי הרוב הזמן קר בסוכות וקשה על הקטן לאכול בסוכה".

אמנם צ"ע בהבנת דברי המחצית השקל שהשווה אכילה מחוץ לסוכה לאכילת נבלה, שהרי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצות עשה, בעוד שבאכילת נבילה עובר על איסור לאו ואם כן כיצד ניתן להשוות ביניהם, וצ"ע.

ד. המג"א ציין בדבריו בהלכות סוכה, למה שכתב "בסי' תרי"ו", ונביא את הדברים.

בהלכות יום הכפורים (סימן תרטז סע' ב) פסק השו"ע "קטן בן תשע שנים שלימות ובן עשר שנים שלימות, מחנכים אותו לשעות". וכתב המגן אברהם (ס"ק ב) "פירש ר"י, כל חינוך קטן לא שייך אלא באב, עי"ש בתוספות. ומכל מקום נ"ל דלא תתן [האם] להם לאכול [ואע"פ שאינה חייבת בחינוך הקטן], דהוי כמאכילו נבילות בידיים. ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור, והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו, עיין סי' שמ"ג". ובמחצית השקל (שם) ביאר את דבריו: "שאני סוכה [מיום הכיפורים] דבאכילה אין איסור, ובאמת להאכיל קטן בידיים חוץ לסוכה אפילו לאשה אסור, וכן כתב להדיא [המג"א] בסי' תר"מ".

נמצא לדרכו של המחצית השקל בהבנת וביאור דברי המג"א, שאין סתירה בין דברי המג"א בהלכות סוכה לדבריו בהלכות יום הכיפורים. המג"א הבדיל בין נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה, שאין בה איסור, משום שאין וודאות שהקטן יאכל את האוכל מחוץ לסוכה, להאכלת קטן בידיים מחוץ לסוכה, האסורה. ולאור חילוק זה פסק בהלכות יום הכיפורים שמוותר לתת מאכל לקטן מחוץ לסוכה, היות ואין וודאות שיאכל את האוכל מחוץ לסוכה. ובהלכות סוכה פסק שאסור להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה, וכן בהלכות יום הכיפורים פסק שאסור להאכיל בידיים קטנים ביום כיפורים.

איסור ספיה לקטן – באיסור לאו ולא בביטול מצות עשה

ה. אולם דברי המג"א תמוהים וסותרים לדבריו "בסי' רס"ט" - בהלכות קידוש בשבת, אליהם ציין בעצמו בהלכות סוכה ובהלכות יום הכיפורים.

בשו"ע (שם) נפסק: "נוהגים לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה". ובבית יוסף (שם) הביא את תמיהת הראשונים, היאך מותר להשקות קטן ביין הקידוש, והרי "אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים" (שו"ע או"ח סי' רעא סע' ד). ומאחר ונפסק "ולהאכילו בידיים, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים" (שו"ע או"ח סי' שמג סע' א), נמצא איפוא, שבהטעמת היין עוברים לכאורה על איסור ספיה לקטן. ובהגהות מיימוניות (פרק כט אות מ) יישב את התמיהה: "שיכולים להשקותו לקטנים, דהא דאמרינן בפרק חרש (יבמות קיד, א) דבידים לא ספינן להו איסורא, היינו נבלות וטרפות, ובהאי גוונא דנפקא לן מלא תאכלום (ויקרא יא, מב). אבל קידוש היום מצות עשה הוא, ולא נפקא לן מהתם". ומבואר בדבריו כי איסור ספיה לקטן נאמר רק אם מאכיל את הקטן באיסור לאו, כנבלות וטרפות, ולא כשעל ידי האכלתו יבטל מצות עשה - טעימה קודם קידוש.

אולם חילוק זה תמוה, שהרי אם אסור לספות לקטן איסור דרבנן כל שכן שאסור לספות לו איסור דאורייתא, ואע"פ שאין זה לאו אלא עשה, אין זה פחות מאיסור דרבנן שאסור לספות לקטן [כדברי האליה רבה, שהובאו לעיל אות ג].

באכילת דבר מותר בזמן אסור אין איסור ספיה לקטן

ו. בתירוץ קושיא זו כתב המג"א: "ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, וכמ"ש התוספות בפסחים דף קו ע"ב".

כוונתו לדברי התוספות (ד"ה אשתלי) שביארו היאך רב ירמיה שכח וטעם לפני הבדלה, וקשה שהרי הקב"ה לא מביא תקלה אפילו לבהמתן של צדיקים (גיטין ז, ב)

"דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות". ומבואר בדברי התוספות שיש הבדל בין מאכל אסור בעצמותו ובין מאכל מותר בזמן אסור. ומדברי התוספות חידש המג"א בדיני איסור ספיה לקטן, שהאיסור להאכיל קטן נאמר רק בדבר האסור בעצמותו ולא בדבר מותר בזמן אסור.

לפי זה ביאר המג"א את הוראת השו"ע להתיר הטעמת קטן ביין לפני קידוש, שהרי טעימה קודם קידוש אינה אכילת דבר האסור בעצמותו אלא אכילת דבר מותר בזמן אסור, שלא נאמר בו איסור להאכיל קטן, ולכן מותר להטעים קטן מיין הקידוש בבית הכנסת.

נתינת מצה לקטן בערב פסח ואוכל לפני התפילה

ז. לפי היסוד המבואר בדברי המג"א שאין איסור ספיה לקטן באכילת דבר מותר בזמן אסור, נתבארו שתי הלכות נוספות.

. בהלכות פסח (או"ח סימן תעא ס"ב) פסק הרמ"א: "קטן שאינו יודע מה שמספרים בלילה מיציאת מצרים, מותר להאכילו מצות בערב פסח". והמגן אברהם (ס"ק ז) הביא את דברי תרומת הדשן (סימן קכה) - המקור לפסק הרמ"א: "אף על גב דאסור להאכיל לקטן בידים דבר אסור כמ"ש סי' שמ"ג, מכל מקום דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה, מותר להאכילו בידים, כמ"ש סי' רס"ט. אבל קטן היודע, אסור להאכילו, דלא שייך לומר בעבור זה מאחר שכבר מילא כריסו ממנו". ומבואר בדברי התרומת הדשן שנקט בטעם ההלכה שאין איסור להאכיל קטן במצות בערב פסח, כדברי ההגהות מיימוניות [לעיל אות ה] שאיסור ספיה לקטן נאמר רק אם מאכיל את הקטן באיסור לאו, כנבלות וטרפות, ולא כאשר על ידי האכלתו יבטל מצות עשה. ולכן אין איסור להאכיל קטן מצה בערב פסח כי אין זה אלא ביטול מצות עשה.

ואמנם במחצית השקל (שם) כתב כי כוונת המג"א במה שציין לדבריו בסי' רס"ט לומר שחילוקו של ההגהות מיימוניות נדחה "דאפילו איסור דרבנן לא ספינין להו [ואם כן כל שכן ביטול עשה מדאורייתא], וצריך לומר כמו שכתב שם תירוץ אחר לחלק דדוקא דבר האסור מצד עצמו לא ספינין להו, אבל דבר שמותר מצד עצמו אלא שהזמן גורם האיסור ספינין להו בידים".

. בהלכות תפילה (או"ח סי' קו ס"ב) כתב השו"ע: "קטנים שהגיעו לחינוך, חייבים לחנכם בתפילה". וכתב המג"א (שם ס"ק ג) "ומכל מקום רשאי ליתן להם לאכול קודם התפילה, וכמ"ש סי' רס"ט ועיין סי' שמ"ג". וביאר המחצית השקל (שם) "רצונו לומר, מותר להאכיל לקטן קודם קידוש כיון דהמאכל הוא היתר אלא דהזמן אוסרו, כהאי גוונא לא החמירו בתינוק, והוא הדין הכא".

ומבואר איפוא, שטעם ההיתר להאכיל מצות לקטן בערב פסח הוא, ולהאכיל קטן קודם התפילה - כי אין איסור ספיה לקטן באכילת דבר מותר בזמן אסור.

ת. ומעתה מתעוררת הקושיא העצומה על דברי המג"א, לפי היסוד המתבאר בדבריו שאין איסור ספיה לקטן באכילת דבר מותר בזמן אסור, לכאורה אין כל מקום לאסור להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה, שהרי אין זה אכילת דבר אסור בעצמותו, אלא אכילת דבר מותר בזמן אסור, שלא נאמר בו איסור להאכיל קטן. ומדוע איפוא כתב המג"א בהלכות סוכה "ומכל מקום משמע דאחר לא יכול להאכילו בידיים", ובתוך כדי דיבור הוסיף "כמ"ש סימן רס"ט, והרי אדרבה, מסי' רס"ט משמע שאין בזה כל איסור.

ואמנם מחמת חומר קושיא זו כתב הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ג) שנפלה טעות סופר בדברי המג"א: "ומה שכתב [המג"א] דאחר לא יכול להאכילו בידיים, לכאורה ראוי להיות יכול להאכילו בידיים, דיש חילוק בין אכילת איסור, ובין היתר בזמן האסור, כמו שכתב [המג"א] ריש סימן רס"ט, וי"ל בזה". וכן נקט הלבושי שרד (שם) "נראה להגיה דאחר יכול להאכילו".

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן ריא) כתב על הוראת המשנה ברורה לאוסר להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה: "ודבריו תמוהים, דאך דמבואר כן במג"א, הלוא כבר כתב בלבוש שרד שזהו טעות סופר, וצ"ל שאין איסור לא תאכילום, דהאי איסור אינו אלא במאכיל דבר שגופו איסור, אבל כאן בסוכה אין איסור וכמו שכתב בפמ"ג כאן. ואמנם למעשה נוהגים לא להאכיל לקטן חוץ לסוכה, אבל נפקא מינה שאם הוא חלש, כיון שחיובו רק מדין חינוך מקילין טובא, אבל בבירא להמשנה ברורה יש על המאכיל איסור תורה, ויש לחשוש טפי ולהחמיר".

והגרש"ז איערבך (הליכות שלמה, סוכה פרק תשיעי הערה מה) הקשה על המשנה ברורה: "אך הדבר צ"ע, דהא באכילה חוץ לסוכה ליכא כלל שום איסור, אלא שהתורה אמרה תשבו בסוכות, ודרשינן תשבו כעין תדורו, ולכן כל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילים לאכול בשוק אלא בבית, חל עליו מצות סוכה, אבל איסורא ליכא, ומהיכא תיתי דאית ביה משום ספיה, וצ"ע".

הנה כי כן, לפנינו מחלוקת הפוסקים האם מותר להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה. החיי אדם והמשנה ברורה פסקו כדעת מחצית השקל, שאסור להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה, לעומת הפמ"ג והלבוש שפסקו שאין איסור בדבר, וצ"ע בהבנת שורש מחלוקתם.

ספיה לקטן ב"ביטול מצות עשה" וב"איסור הבא מכלל עשה"

ט. ונראה בביאור הדברים בהקדם תמיהת תרומת הדשן (סימן קכה) על חילוקו של ההגהות מיימוניות [לעיל אות ה] שאיסור ספיה לקטן נאמר רק אם מאכיל את הקטן באיסור לאו, כנבלות וטרפות, ולא כשעל ידי האכלתו יבטל מצות עשה "דבפרק חרש (יבמות קיד, א) פריך, למאן דאמר מצווים להפריש, מכהן קטן שאוכל תרומה טמאה, ומאי דפריך התם ליכא אלא איסור עשה כדפירש רש"י התם בהדיא, דאתיא ובשעריך תאכלנו, לזה ולא לאחר". כלומר, בסוגיא ביבמות הביאו ראייה שאין חיוב להפריש קטן מאיסור דאורייתא, מדברי הברייתא "בן חבר כהן שרגיל לילך אצל אבי אמו כהן עם הארץ, אין חוששים שמא יאכילנו תרומה טמאה". ופרש"י שהאיסור באכילת תרומה הוא "איסורא דאורייתא, כדאמר בהערל (יבמות עג, א) בשעריך תאכלנו, לזה אתה אוכל בטומאת עצמו, כדכתיב הטמא והטהור ולא לאחר, למעוטי תרומה דאסורה בטומאת עצמה". ומבואר כי אכילת תרומה טמאה אינה "איסור לאו" ואף על פי כן הוכיחו מדין זה שיש חיוב להפריש קטן מאיסור דאורייתא. ולכאורה לפי חילוקו של ההגהות מיימוניות, הרי איסור ספיה לקטן נאמר רק אם מאכיל את הקטן באיסור לאו, ולא כשעל ידי האכלתו מבטל מצות עשה.

ומתוך כך חילק בתרומת הדשן: "ויש לחלק בין איסור הבא מכלל עשה ובין ביטול פגם מצות עשה". ומבואר בדבריו כי "איסור הבא מכלל עשה", כאכילת תרומה טמאה, נדון כ"לאו", ואסור להאכילו לקטן. אולם ב"ביטול מצות עשה", אין איסור ספיה לקטן, ועל פי זה פסק בתרומת הדשן להתיר להאכיל לקטן מצות בערב פסח, מאחר ואין זה "איסור הבא מכלל עשה", אלא "ביטול מצות עשה".

ומעתה יש לדון האם איסור אכילה מחוץ לסוכה מוגדר "ביטול מצות עשה" - שאין בו איסור ספיה לקטן, או "איסור הבא מכלל עשה" - אשר יש בו איסור ספיה לקטן.

אכילה מחוץ לסוכה - "ביטול מצות עשה" או "איסור הבא מכלל עשה"

י. ונראה שנחלקו בדין זה רבותינו האחרונים.

בשו"ת אבני נזר (ח"ב סי' תפא אות ה) כתב: "בסוכה שפיר י"ל שהסוכה מתיר האכילה, טיול ושינה. וכן לשון הש"ס (סוכה טז, א) מחיצה תלויה מתרת בסוכה. וכן משמע במכילתין (סוכה כז, א) דמדמה שם סוכה למצה דכל שבעה רשות, מבואר שהוא רק איסור שלא לאכול חוץ לסוכה, כמו שאסור לאכול חמץ". ומוסיף: "למה שכתבתי דאיכא איסורא באכילה חוץ לסוכה, אם כן אסור להאכיל לקטן כמו תרומה טמאה (יבמות קיד, א), עיין בתרומת הדשן סימן קכ"ה". ומבואר בדבריו על פי חילוקו של תרומת הדשן הנ"ל, שאכילה מחוץ לסוכה היא "איסור הבא מכלל עשה", כעין

איסור אכילת חמץ, ואיסור אכילת תרומה טמאה - ולכן אסור להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה.

וכן מתבאר בדברי החיי אדם בהלכות חינוך קטן (ח"א כלל סו סע' י), שכתב: "כל דבר שאין בו איסור מצד עצמו אלא שהיום גורם, אין בו מצות חינוך. ולפיכך מותר ליתן לתינוק לאכול קודם קידוש, אף על גב דחייב לחנכו בקידוש. ולכן אין צריך לחנכם להתענות בתענית צבור ואפילו בתשעה באב. אבל אסור ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דדווקא בקידוש שהוא כמו איסור לאו שאסור לאכול קודם קידוש, בזה קיל. אבל לעבור על עשה אסור ליתן לו". לפי החיי אדם, טעם האיסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה הוא, כי "עובר על עשה", ומשמע שכוונתו, שאכילה מחוץ לסוכה היא "איסור הבא מכלל עשה", ולא רק "ביטול" מצות עשה [אמנם צ"ע בכוונת דבריו שקידוש הוא "כמו איסור לאו"].

אולם רבי עקיבא איגר בחידושו על מסכת סוכה (כה, א) כתב: "אין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהיה אכילתו בסוכה. ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה, ומשום הכי מברך כמו על כל קיום מצות עשה (משא"כ במצה דליכא עשה כלל שיהא אכילתו מצה, רק שלא יאכל חמץ) ואם כן הוי רק שב ואל תעשה שאינו אוכל בסוכה. והרי אפילו מצות ציצית ס"ל להמרדכי דבהולך בבגד ד' כנפות בלא ציצית דאינו עובר בעשה, דאין איסור על הילוך בבגד בלא ציצית, אלא כשהולך בבגד כזה מוטל עליו המצוה לעשות ציצית, ובאינו עושה - מבטל המצוה בשב ואל תעשה". ומבואר בדבריו שאכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצות עשה, וכשם שההולך בלא ציצית מבטל מצות עשה ואינו עובר על איסור, כך האוכל מחוץ לסוכה מבטל מצות עשה, ואינו עובר על איסור. וכן נקט הפרי מגדים בספרו תיבת גומא (פרשת יתרו) שביאר כי מטעם זה מותר להאכיל את הקטן מחוץ לסוכה: "אכילה מחוץ לסוכה אין איסור, כי אם שמבטל מצות עשה דסוכה, דומיא דציצית דלא אסרה תורה לילך בלא ציצית בבגד ד' כנפות, עי' או"ח סי' י"ג במג"א סק"ח. ומהאי טעמא קטן מותר להאכיל חוץ לסוכה".

יא. ומעתה נראה כי מחלוקת הפוסקים האם מותר להאכיל קטן בידיים מחוץ לסוכה, יסודה במחלוקת האם איסור אכילה מחוץ לסוכה מוגדר "ביטול מצות עשה" או "איסור הבא מכלל עשה", וכפי שביאר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שו ס"ק ב) "המג"א (סי' תרמ ס"ק ג) כתב שאם מאכיל קטן חוץ לסוכה עובר איסור דלא תאכילום. וקשה, הלוא אין איסור לאכול חוץ לסוכה רק ביטול מצות סוכה, ובזה לא שייך לא תאכילום. ולדעת נראה מכאן הוכחה, כשם שבמצה דרשינן שבעת ימים תאכלו מצות לאיסור עשה לאפוקי חמץ, גם בסוכה דרשינן בסוכה ולא בבית, ויש

איסור לקבוע חוץ לסוכה, וכן במנחת חינוך (מצוה שכ"ה) משמע דס"ל כן. אמנם בלבושי שרד שם הגיה בדברי המג"א שמותר להאכילו, דבעשה אין איסור לא תאכילום, ומותר להאכיל בידים קטן חוץ לסוכה, עי"ש. אך במשנה ברורה העתיק המג"א כגירסתנו לאיסור להאכיל בידים קטן מחוץ לסוכה, ולמה שכתבנו ניחא".

החיי אדם והמשנה ברורה שפסקו כדעת מחצית השקל, שאסור להאכיל קטן בידים מחוץ לסוכה, נקטו שאכילה מחוץ לסוכה היא "איסור הבא מכלל עשה" - אשר יש בו איסור ספיה לקטן. ואילו הפמ"ג והלבוש שפסקו שאין איסור בדבר, סברו שאכילה מחוץ לסוכה היא "ביטול מצות עשה" - שאין בו איסור ספיה לקטן.

...

האיסור ללמד קטן לשקר

יב. ממוצא הדברים נבוא לביאור דברי הגמרא במסכת סוכה (מו, ב) "אמר רבי זירא, לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר (ירמיה ט, ד) "לְמַדּוּ לְשׁוֹנֵם דְּבַר שֶׁקֶר". אסור להבטיח לקטן לתת לו דברים ולבסוף לא לקיים את ההבטחה, כדי שהקטן לא ילמד מכך לשקר. ובקובץ וילקט יוסף (סימן ב עמ"ב) תמה "לפי שיטת הגהות מיימוניות בשם מהר"מ [לעיל אות ה] דבעשה שרי לספות לקטן בידים, אם כן אמאי לא לימא אינש לינוקא, הא שקר לא הוי רק איסור עשה מדבר שקר תרחק, וצ"ע".

לעיל [אות ה] הבאנו את דברי ההגהות מיימוניות שאיסור ספיה לקטן נאמר רק אם מאכיל את הקטן באיסור לאו, ולא כשעל ידי האכלתו יבטל מצות עשה. ולפי זה מאחר והאיסור לשקר אינו איסור לאו אלא ביטול מצות עשה של "מדבר שקר תרחק", נשאלת השאלה מדוע אסור ללמד את הקטן לשקר, והרי אינו גורם לקטן לעבור על איסור לאו אלא מבטלו ממצת עשה.

בקבצי וילקט יוסף שנדפסו לאחר מכן, הובאו כמה תירוצים לתמיהה זו, ובכל אחד מהם נתבאר יסוד בגדר איסור ספיה לקטן במצות עשה".

• מותר לספות לקטן איסור עשה רק כשיש בכך תועלת לקטן – בחלק ו' סימן כ"א כתב: "דדוקא באיסור עשה שיש בו איזה תועלת, כגון גבי קידוש בבית הכנסת שאם אין שם קטן נותנים לגדול לשתות וכיו"ב, או שהוא משום חינוך מצוה כדאיתא במג"א (סי' שמג) בשם הג"א שמותר להאכיל פסח לקטן אע"פ שלא נמנה עליו, כיון שהוא חינוך מצוה, או אם התינוק צריך לזה, כגון ליתן לו לשתות קודם קידוש, וכל כהאי

גוונא, מותר במצות עשה להאכילו בידיים. אבל כי האי דאתי לאגמורי שקרא בלתי שום תועלת, במצות עשה כזאת ודאי אסור לספות בידיים. וק"ל".

• אסור לספות לקטן איסור עשה שיש בו גם לאו - בחלק ו' סימן מ"ו כתב תירוצ' נוסף: "מקרא מלא (ויקרא יט, יא) וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעַמִּיתוֹ, ואם כן העבירה של שקר חמור שיש בו עשה ולא תעשה".

• מותר לספות לקטן רק איסור עשה מדרבנן ולא איסור עשה מדאורייתא - עוד תירץ שם: והעיקר לדעתי דהנה מהר"ם אמר רק סברתו גבי מצות עשה דרבנן, דהיינו שמותר להטעים לקטן קודם קידוש, אבל במצות עשה דאורייתא לא קאמר שמותר לספות לו בידיים. וכן בסי' תע"א שאסור לאכול מצה בערב פסח רק מילתא דרבנן הוא, ואם כן לו יהיבנן ליה דשקר רק איסור עשה מקרא מדבר שקר תרחק, מכל מקום בהאי עשה שהוא דאורייתא מודה מהר"ם הנ"ל שאסור לספות לו בידיים".

ונראה על פי המבואר לעיל בנדון האיסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה, לדון האם האיסור ללמד קטן לשקר מוגדר "ביטול מצות עשה" - אשר יש בו איסור ספיה לקטן, או "איסור הבא מכלל עשה" - שיש בו איסור ספיה לקטן. ולפי זה יש לומר כי התמיהה מדוע אסור ללמד את הקטן לשקר, נובעת מתוך ההבנה שיש בכך "ביטול מצות עשה", שאין בו איסור ספיה לקטן. אולם אם נאמר שעובר על "איסור הבא מכלל עשה", מובן טעם האיסור ללמד קטן לשקר, כי גורם לקטן לעבור על "איסור הבא מכלל עשה".

• • •

האם מותר לנשים להאכיל קטנים מחוץ לסוכה

יג. בשו"ת בנין אב (ח"א סימן כה אות ג) כתב לחדש כי לאשה אין איסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה, על פי דברי הבית הלוי (ח"א סימן טו) שהביא את מה שכתב בשו"ת אמונת שמואל "דאיסור לפני עור אינו רק באיסור דאיכא גם עליי, אבל איסורא דליכא עליו לא שייך לפני עור". וכתב: "וכמו כן נאמר בהא דאסור לספות לקטן בידיים, דלא הוי רק באיסור דהגדול המאכיל מוזהר על איסור זה" [ועל פי זה הסיק הבית הלוי שרק לכהנים גדולים שנאסר עליהם להיטמא למת, מוזהרים שלא לטמא כהנים קטנים, אולם לישראל שאינו נאסר להיטמא למת, אין איסור לטמא כהנים קטנים].

ומדברי הבית הלוי למד הבנין אב: "ונפקא מינה טובא בין אשה שאינה מצווה במצות סוכה למי שחייב במצות סוכה. משום שכל הדין שאסור להאכיל קטן בידיים נאמר על מי שחייב במצות סוכה, אבל אשה שבעצמה אינה חייבת במצות סוכה, מותר לה גם להאכיל קטן בידיים. וחילוק זה הביא בבית הלוי שאיסור להאכיל קטן נבלות

בידיים משום לא תאכילום, נאמר רק במי שאסור בעצמו בנבלה, אבל גברא שפטור מהאיסור בעצמו, יכול לספות לקטן בידים".

ועל פי זה הסיק לדינא "אשה מותרת להאכיל לקטן חוץ לסוכה, כיון שאשה אינה חייבת בסוכה, וזה שכתב המג"א (סי' תרטז ס"ק ב) ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, והיא אינה חייבת להכניסו לסוכה, וכוונתו, כיון שהיא עצמה פטורה מסוכה. ואינו דומה לאכילת יום הכיפורים שהיא עצמה אסורה לאכול ביום הכפורים" - ולכן נאסר עליה להאכיל לקטן בידים ביום הכיפורים.

אולם האבני נזר (ח"ב סי' תפא אות ח) כתב: "אשה אף שאינה מחוייבת בעצמה בסוכה ואין איסור לדידה להאכיל לקטן גם כן, כדמוכח בבבא מציעא (י, ב) איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, וחשיב לה לאו בר חיובא אף שמאכלת לקטן איסור בידים במה שנעשה הקטן ניקף. מזה מוכח דאין איסור מן התורה להאכיל לקטן רק במה שמוזהר בעצמו. מכל מקום מדרבנן אסור בכל גווני". ומבואר בדבריו, שגם לאשה שאינה מצווה לאכול בסוכה יש איסור מדרבנן להאכיל לקטן מחוץ לסוכה.

לסיכום:

נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה - נחלקו הפוסקים בדין זה, ויש סברא להיתר כי אין וודאות שהקטן יאכל את האוכל מחוץ לסוכה, ויתכן שבסופו של דבר יכנס לאכול בסוכה. ובשער הציון התייר "לכל אדם להניח לפני הקטן לאכול והקטן אוכל מעצמו, אבל אביו מחוייב מחמת מצות חינוך למנוע אותו שלא לאכול חוץ לסוכה".

האכלת קטן בידים מחוץ לסוכה - נחלקו הפוסקים בדין זה: החיי אדם והמשנה ברורה פסקו כדעת מחצית השקל, שאסור להאכיל קטן בידים מחוץ לסוכה, לעומת הפמ"ג והלבוש שפסקו שאין איסור בדבר. ונתבאר שמחלוקת זו יסודה במחלוקת האם איסור אכילה מחוץ לסוכה מוגדר "ביטול מצות עשה" או "איסור הבא מכלל עשה", החיי אדם והמשנה ברורה נקטו שאכילה מחוץ לסוכה היא "איסור הבא מכלל עשה" - אשר יש בו איסור ספיה לקטן. ואילו הפמ"ג והלבוש שפסקו שאין איסור בדבר, סברו שאכילה מחוץ לסוכה היא "ביטול מצות עשה" - שאין בו איסור ספיה לקטן.

האם מותר לנשים להאכיל קטנים מחוץ לסוכה - לדעת הבנין אב אין לאשה איסור להאכיל לקטן מחוץ לסוכה, משום שכל הדין שאסור להאכיל קטן בידים נאמר

על מי שחייב במצות סוכה, ולא על אשה הפטורה ממצות סוכה. אולם האבני נזר כתב, שגם לאשה שאינה מצווה לאכול בסוכה יש **איסור מדרבנן** להאכיל קטן מחוץ לסוכה.

...

לאור זאת נראה כי בסוכה שאין בה די מקום לכל בני המשפחה, מותר לתת לקטנים אוכל מחוץ לסוכה, אולם אין להאכילם בידים באוכל מחוץ לסוכה. ולדעת הבנין אב, לנשים אין איסור להאכילם בידים, מה שאין כן לדעת האבני נזר שאסר גם לנשים להאכיל בידים קטנים מחוץ לסוכה.



מתקן כלי בקריעת ניירות בשבת (גליון)

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע"ר המבואר, ועוד

בגליון הקודם (א'קלא) כתב הגר"י פרקש שליט"א (לאחרי שקו"ט ארוכה), להתיר חתיכת ניירות וניילונים (שלא במידה) בשבת ויו"ט לצורך שימושם כאשר גם בלעדי החיתוך היה ניתן להשתמש בנייר או בניילון, ורק אם לא היה ניתן להשתמש בנייר או בניילון ללא החיתוך, אזי אוסר לחתכם בשבת ויו"ט משום תיקון כלי.

ועל פי זה רוצה להתיר למעשה לחתוך נייר טואלט בשבת ויו"ט לצורך הניגוב, כיון שגם ללא החיתוך ניתן להשתמש בנייר זה, והחיתוך לא מעלה ולא מוריד בענין השימוש בו. וכן מתיר לחתוך ניילון שולחן אם אינו חותכו במידת השולחן אלא ארוך מהרגיל, כי למעשה גם ללא החיתוך ניתן להשתמש בניילון לכיסוי השולחן, יעויין שם בארוכה שהתייחס למה שכתבתי בגליון שלפני כן ודחה את טענותיי לפי הבנתו.

והנה באמת לא הייתי מטריח עצמי לחזור ולהתווכח עם הגר"י פרקש בענין זה, שהרי כך היא דרכה של תורה, שזה אוסר וזה מתיר, ואין דרכי להכנס לנצחנות במלחמתה של תורה. אך כאן אני יוצא מגדרי כדי לסתור הדברים האמורים לעיל, כי לדעתי יש כאן ענין של לאפרושי מאיסורא, כי: א) בענין זה איני חושב שניתן לומר שיש אפשרות להקל בענין זה לדעת אדה"ז עכ"פ. ב) אף אם נאמר שדבריו צודקים ויש מקום להקל, הרי למעשה יצא מזה מכשול גדול, שאנשים יתירו לעצמם לחתוך ניירות וניילונים על סמך היתר זה גם במקום שהגר"י פרקש אוסר, שכיון שניתן היתר לחתוך שוב לא יבחינו בין מותר לאסור.

ועתה אנסה להבהיר ביתר בהירות מדוע אין מקום להיתר של הרב פרקש.

דהנה לשון המשנה (ביצה לב, א) הוא: "אין חותכין הנייר לצלות בו מליח", ומסתמית הלשון ומשמע שהאיסור הוא בכל מקרה, בין אם הקריעה היתה הכרחית לצורך הצליה, או שעשה כן למען שיהיה לו יותר נח, או בשביל לחסוך הנייר או לסיבה אחרת. ודלא כמו שכתב שהמשנה מדברת רק באופן מסוים בלבד.

וזה גם פשוט דברי אדה"ז בסי' שמ שכתב בסתם: "ואין קורעין את הנייר . . כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי". ואינו מחלק בין אם היה יכול להשתמש בנייר זה גם ללא הקריעה ובין אם רק על ידי הקריעה יוכל להשתמש בו. ומי שרוצה לחלוק על משמעות הפשוטה של דברי המשנה ורבנו הזקן עליו חובת ההוכחה!

וזה גם מה שמפורש בדברי אדה"ז בסי' תקיד סי"ט: "פתילה שהיא ארוכה ורוצה לקצרה אסור לקצרה ביום טוב . . אסור מפני שהוא כמתקן כלי, שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה". והיינו שכל קיצור פתילה ארוכה לקצרה, מכל סיבה שהיא, שהרי לא נקט הסיבה לכך, אלא רק שרוצה לקצרה – אסור.

ואפילו לפי דברי המשנה ברורה שהביא הרב הנ"ל, שזהו משום "שאין נאה לו" פתילה ארוכה, הרי דייק לכתוב "שאין נאה לו", ולא "שאינו יכול להשתמש בפתילה ארוכה". כלומר, כל חיתוך של נייר או פתילה מצד הסיבה "שאין נאה לו", או שאין נח לו, הוא בגדר מתקן כלי, ובכלל זה החותך נייר טואלט לנגב בו, שעושה כן משום שאין זה נח להשתמש עם נייר המחובר לגליל, ודרך שימושו הרגיל הוא ע"י שקורעו מהגליל.

ואף אם קורעו אחר השימוש כדי שאחרים יוכלו להשתמש בו, גם זה בגדר מתקן כלי, כיון שאין הדרך להשאיר הנייר המנוגב מחובר לגליל, וקריעתו מהנייר מתקן את הגליל הנשאר, והוא על דרך המובא בסי' תקט שהחותך חוט התפירה של העוף הממולא לאחר תפירתו הרי זה מתקן כלי, את "גוף העוף". ונמצא שגם אם חתיכת החוט אינה הכרחית לעוף, אבל היא מייפה את העוף בכך שהוא חותך את חוט התפירה, הרי עובר בזה על איסור מתקן כלי.

אמנם יש להבין מהו באמת טעם האיסור לחתוך נייר כשהוא ראוי לשימוש גם בלי חיתוכו?

ויש לומר הביאור בזה, דהנה מלשון המשנה "אין חותכין הנייר לצלות בו מליח", מובן שאיסור מתקן כלי בחתיכת או קריעת או סתירת דבר תלוש (שאינו כלי) תלוי

בעיקר בדעת האדם. וכן מובן פשטות לשון דברי רבנו בסי' שמ ס"ז: "אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר. . כדי להשתמש בהם איזה תשמיש". דהיינו שהאיסור הוא לקרוע בשביל להשתמש בו, כיון שבקריעה זו הוא בעצם מתקן, כי הקריעה נועדה לשימוש. אבל הקורע נייר סתם שלא על מנת להשתמש בנייר, כגון שקורע מעטפה או שקית כדי להוציא ממנה דבר הנצרך לו לשבת, אין בזה שום איסור, כי לא קרע הנייר בשביל להשתמש בו.

וכן מפורש בשוע"ר סי' שח סכ"ח: "שברי כלי חרס. . שדורסים עליהם ונשברים אין בכך כלום, שאין איסור בשבירת חרס אלא אם כן שוברו במתכוין בשביל שיהא ראוי על ידי כך לאיזה תשמיש, שאז אסור משום תיקון כלי".

ולפי זה מובן דבר נוסף, כשהאדם קורע נייר בשביל להשתמש בו, הוא עובר על איסור מתקן כלי אף אם בפועל לא השתמש בנייר שקרע, כיון שבשעת מעשה הקריעה חשב להשתמש בו, אם כן בשעת מעשה היתה כאן פעולה של תיקון, ועובר על איסור מתקן. וכן לאידך גיסא, אדם שקרע נייר סתם שלא על מנת להשתמש בו, ואחר כך נמלך להשתמש בו, אינו עובר על איסור מתקן כלי, כיון שבשעת מעשה הקריעה לא חשב להשתמש בנייר.

והנה אחר הקדמה זו נבין מדוע איסור מתקן כלי הוא גם כשללא הקריעה היה יכול להשתמש בנייר זה או בדבר תלוש זה, כיון שכל עוד הקריעה נעשתה בשביל להשתמש בנייר הקרוע אין זה משנה מה היה מצב הנייר לפני הקריעה, כי הקריעה נעשתה בשביל להשתמש בנייר שקרע, ורק כשהקריעה היתה סתם ללא צורך כלל, אזי אינו נקרא מתקן כלי.

אמנם פשוט הדבר שאין אדם קורע נייר סתם אם יכול להשתמש באותו הנייר גם באופן זה, אלא ודאי יש לו סיבה כלשהי בקריעת הנייר שקשורה לשימוש שהוא רוצה לעשות בנייר, אם זה מצד הנוחות, אם זה בשביל לחסוך בנייר, או סיבות אחרות, אך כל עוד מחשבת הקריעה היא עבור השימוש בנייר זה, הרי זה עובר על איסור מתקן.

אף שהענין מובן בסברא, אביא לכך גם מקורות (בנוסף למקורות שהבאתי במאמר הקודם):

(א) בסי' שח סנ"ד כתב אדה"ז: "זמורה שיש בראשה עקמומיות כעין מזלג שראוי לתלות בה דלי ולמלאות בה. . אסור למלאות בה, אלא אם כן היתה קשורה בדלי מערב שבת, גזרה שמא תהיה ארוכה לו ויקטמנה, מתוך שהיא רכה ונוחה ליקטם, ונמצא מתקן כלי בשבת". כלומר, מדובר בחתיכת ענף שהיא ראויה לשימוש כמות שהיא (כיון שיש בראשה עקמומיות כעין מזלג, שזה העיקר מה שנוגע להחזיק הדלי),

ובכל זאת אוסרים להשתמש בה בשבת "שמא תהיה ארוכה לו ויקטמנה, מתוך שהיא רכה ונוחה להקטם, ונמצא מתקן כלי בשבת", דהיינו שהקטימה אינה מחוייבת המציאות, וניתן להשתמש בה גם ללא הקטימה, שהרי כשהיא קשורה בדלי לא חששו לכך, וכן אם היתה קשה לקטימה היה משתמש בה ללא קטימה, אלא שהוא קוטם בשביל שיהיה לו נח יותר לשימוש, ונמצא שגם קטימה באופן כזה נקרא "מתקן כלי".

(ב) בסי' שמ"ח כותב: "מחט שנתעקמה אפילו מעט אסור לפשטה (משום תיקון כלי)". מדובר במחט שנתעקמה רק קצת ועדיין ניתן להשתמש בה (שהרי זו כוונתו במה שכתב "אפילו מעט"), ובכל זאת אסור ליישר אותה, בגלל שכוונתו לתקן המחט, והרי זה מתקן כלי.

ועל פי כל זה נמצינו למדים שאין בסיס להיתר של הגר"י פרקש במה שהתיר לקרוע נייר טואלט בשביל לנגב בו, וכן לחתוך ניילון שולחן בשביל לכסות בו השולחן, כיון שבשני המקרים האלה כוונת האדם בקריעה או בחיתוך הנייר והניילון הוא בשביל להשתמש בהם שימוש נוח יותר. ואף שעיקר השימוש היה יכול להשתמש גם לפני כן, אך כיון שסוף סוף הקריעה והחיתוך הוא לצורך השימוש - יש בזה איסור משום מתקן כלי.

ויש לציין, שאמנם ניתן למצוא דוגמאות בשו"ע ר שאיסור מתקן כלי הוא כשהקריעה או החיתוך או הסתירה עושים את הדבר התלוש ראוי לשימוש - ראה לדוגמא: א) סי' שח סכ"ח: "שברי כלי חרס . . שדורסים עליהם ונשברים אין בכך כלום, שאין איסור בשבירת חרס, אלא אם כן שוברו במתכוין בשביל שיהא ראוי על ידי כך לאיזה תשימש, שאז אסור משום תיקון כלי". ב) שם ספ"ב: "כלי שנתרועע לא יתלוש ממנה חרס לכסות בו או לסמוך בו, מפני שהוא כמתקן כלי".

אך פשוט שאין להוכיח מזה שרק באופנים אלו הוא עובר על איסור מתקן כלי (שהרי מלשון המשנה ומשאר הדוגמאות דלעיל מוכח דלא כן הוא), אלא רבנו מביא שם דוגמאות מציאותיות לאיסור מתקן כלי, שבדרך כלל זו המציאות הרגילה. אבל באמת איסור מתקן כלי הוא אף שגם ללא הקריעה והסתירה היה יכול להשתמש בהם שימוש עיקרי, כיון שלמעשה עושה זאת כדי להקל עליו השימוש, וכל קריעה המשרתת והמקילה את השימוש בנייר, או שיש בקריעה זו תיקון לנייר הנשאר - יש בזה איסור משום מתקן כלי, כמבואר לעיל בארוכה.



מצות תוספת יום הכפורים

הנ"ל

בשור"ע אדה"ז סי' תרח ס"א מובא: "מצות עשה מן התורה להוסיף מן החול על הקודש, בין בעינוי בין באיסור מלאכה, שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב. . יכול יתענה בתשיעי לחודש? תלמוד לומר: בערב, אי בערב, יכול משתחשך? תלמוד לומר: בתשעה, הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפים מחול על הקודש".

ויש להבין: אדה"ז כותב כאן שהמצוה היא להוסיף מחול על הקודש "בין בעינוי בין באיסור מלאכה", ועל זה מביא הפסוק המדבר בעינוי, אבל היכן מצינו בלימוד זה שמצוה גם להוסיף "באיסור מלאכה"?

ולהעיר, שזו הסיבה שלדעת הרמב"ם המצוה היא להוסיף רק בעינוי ולא באיסור עשיית מלאכה, כמבואר בהל' שביתת העשור פ"א ה"ו, וכמו שמבאר שם המגיד משנה בדבריו. אמנם הרי"ף (יומא ב, ב) והרא"ש (שם פ"א סי' ח) סוברים שיש מצוה לקבל תוספת יום"כ גם באיסור עשיית מלאכה כמובא בטור סי' תרח, והאריכו המפרשים (ראה ב"ח ולבוש שם ועוד) מהיכן בדיוק לומדים הרי"ף והרא"ש שהמצוה היא גם לקבל באיסור עשיית מלאכה. אך אדה"ז סתם דבריו ולא פירש זאת.

ויש לומר שלדעת אדה"ז הלימוד הוא מפסוק זה עצמו המדבר בעינוי, דהיינו שהציווי להוסיף בעינוי מחול על הקודש כולל בתוכו תוספת מחול על הקודש גם באיסור עשיית מלאכה. ואין צריך לימוד מיוחד לתוספת באיסור עשיית מלאכה, כיון שגדר מצות יום הכפורים מתבטא בעיקר באיסור אכילה ושתייה, והוא מהותו של היום, ואיסור עשיית מלאכה נספח למצות העינוי, וממילא הציווי להוסיף מחול על הקודש במצות עינוי גורר עמו גם תוספת באיסור עשיית מלאכה. זהו דעת אדה"ז בדעת הרי"ף והרא"ש והטור וכן פוסק להלכה, ודלא כדעת הרמב"ם שהציווי הוא רק לענין איסור עינוי ולא לענין עשיית מלאכה.

ועפ"ז יש לבאר דברי אדה"ז בהמשך שם ס"ז: "אם קיבל עליו תענית של יום הכיפורים בסתם. . אם הוא אחר פלג המנחה - אזי מועלת קבלתו, וחל עליו כל חומר של יום הכיפורים, ואסור במלאכה וברחיצה וסיכה".

והנה ממה שכתב "וחל עליו כל חומר יום הכפורים", משמע לכאורה שחל עליו עיצומו של יום, והכוונה שבוה שקבל עליו תענית, לא רק שקבל עליו תוספת יום

הכפורים, אלא גם קבל עליו עיצומו של יום (וכמבואר החילוק ביניהם בסי' רסא סעי' ג-ד ובקו"א שם סק"ג), ולכן נאסר בכל האיסורים של יוה"כ, כולל מלאכה ורחיצה.

אך פירוש זה צ"ע, שהרי קבלת תענית בסתם מבעוד יום לא בהכרח מחילה עליו את יום הכפורים עצמו, אלא יכול להיות שקבל עליו רק תוספת יום הכפורים בלבד, כמבואר לעיל ס"א, וכמבואר גם לקמן סי' תריא ס"א: "ואפילו בתוספת שמוסיפין מחול על הקודש . . . אסורים כל הדברים האסורים בעיקר היום". ויתרה מזו מפורש בסי' רסא בקו"א שם: "שקבל עליו סתם תוספת שבת, כמו שמצות התורה היא להוסיף מחול על הקודש אף בלא תפלה, ודומיא דתוספת יום הפורים שהיא בקבלה בלבד".

ולפי זה צריך לומר שגם כאן אין כוונת אדה"ז שקבל עליו עיצומו של יום, אלא קבל עליו רק תוספת יום הכפורים, ומה שכתב: "וחל עליו כל חומר יום הכפורים", הכוונה שחל עליו כל הדברים האסורים ביום הכפורים ("חומר" בכמות ולא באיכות). כלומר, על אף שקבל עליו תוספת יום הכפורים רק לענין תענית, שבסתם זה כולל רק אכילה ושתייה, הרי שכאן חלים עליו בקבלה זו גם איסור מלאכה וגם איסור רחיצה וסיכה כמו שמפרט.

והנה זה שחל עליו גם רחיצה וסיכה מובן בפשטות, בגלל שרחיצה וסיכה הם בכלל עינוי, אבל צריך להבין מדוע חל עליו גם "איסור מלאכה"?

אך על פי שביארנו לעיל מובן הדבר, כיון שבציווי של תוספת עינוי כלול גם תוספת של איסור מלאכה, וממילא ברגע שקבל עליו תוספת עינוי הוא מחיל על עצמו גם תוספת של איסור מלאכה, שתוספת איסור מלאכה נגזרת מאליה אחר תוספת תענית.

[ולפי זה יוצא חידוש דין, שאם קבל עליו רק איסור מלאכה לא חל עליו עדיין איסור תענית, כי אין התענית נגזרת אחר איסור מלאכה. ועצ"ע].

אמנם לפי זה יוצא חומרא גדולה למעשה, אדם שמקבל על עצמו שלא לאכול ולשתות עוד זמן מה לפני השקיעה כנהוג, מיד באותו רגע נאסר גם בעשיית מלאכה. אך לכאורה לא ראינו שנוזהרים בזה, שהרי האשה מדליקה נרות יום הכפורים למרות שכבר קבלה על עצמה מסתמא שלא לאכול ולשתות עוד. וכן הבעל מדליק נרות החיים בבית הכנסת אחרי שקבל על עצמו מסתמא שלא לאכול ולשתות עוד. וכן ראינו בהנהגת הרבי שהיה מברך את התמימים במקרופון אחרי שסיים סעודה המפסקת. ויש לעיין טעם ההיתר בזה.

ומכל מקום נראה שבשביל להמנע מהחשש האמור, העצה היא שהאדם יקבל על עצמו תוספת תענית רק עם קבלת תוספת איסור עשיית מלאכה, דהיינו שמתנה בדעתו שאינו מפריש עצמו מאכילה ושתיה עד שאינו מקבל עליו תוספת באיסור עשיית מלאכה, ובאופן זה יוכל לעשות מלאכה עד שיקבל עליו תוספת שלא לעשות עוד מלאכה, ואז נאסר גם בעינוי, כי אם לא כן הרי שבקבלת תענית יחול עליו בהכרח גם איסור עשיית מלאכה, ולא יוכל לעשות עוד מלאכה.

ויש להאריך עוד בכל זה, ואני כתבתי בחפזי.



הטענת אופנים חשמליות בבית כנסת

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס "אבני דרך"

בית שמש, אה"ק

באשר שאלוני, אדם שיש לו אופנים חשמליות ובאמצע הדרך נגמר לו כוח ההטענה. האם הוא יכול להטעין את האופנים בבית הכנסת.

ראשית, אציין כי פוסקים רבים דנו לגבי הטענת מחשב בבית הכנסת (והעלו להתיר⁸), אך זה אינו דומה כלל לשאלתנו, שהרי המחשב הוא לצורך לימודו בתוך בית הכנסת (או בית המדרש), מה שא"כ הטענת האופנים איננה בשביל בית הכנסת או בית המדרש.

כניסה לבית כנסת שלא לצורך בית הכנסת

כאשר אדם נצרך להיכנס לבית הכנסת, כדי שלא יראה כנכנס לצרכיו האישיים בלבד, עליו לומר פסוקים או ללמוד מעט תורה כמובא בגמרא במסכת מגילה (כה, ב) וכן נפסק בשולחן ערוך (אורח-חיים קנא, א). אולם לכאורה זהו כשהוא חייב דבר מתוך הבית כנסת, כגון: לקרוא חבר הנמצא שם (וע"ע בשו"ת חמדת אברהם א, ג).

אלא שכאשר ישנו חום בחוץ או גשם, אזי כתבו הרמב"ם (תפילה יא, ו) והשולחן ערוך (קנא, א) כי אין להיכנס לבית הכנסת. והעיר המשנה ברורה (סק"ד) דזה אפילו אם

1) עיין בספר מעשה חושב (ח, יב). ובעניין הטענת פלאפון בתוך בית הכנסת עיין בשו"ת ברכת ראובן שלמה (א, קט) שכתב "אין הטענתן נחשב מלאכה אלא נחשב כאכילה ושתיה", אולם ציין דוודאי מיירי שהמכשיר כבוי, עיי"ש.

ישהה וילמד בתוך בית הכנסת, שכן כל מטרתו הינה להסתתר מהגשם או מהחמה (וכן ביאר בשער הציון סק"ב). וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח, נא) ובספר ברכת נפתלי (קדושת בית-הכנסת ג, י). לפי"ז נוכל למימר דאין היתר להיכנס לבית הכנסת כאשר זה לא לצורך בית הכנסת (או הלימוד שרגיל ללמוד בו), היינו להטעין את האופניים, שהרי עיקר מטרתו איננה הלימוד, אלא ההטענה של הבטריה של האופניים.

אלא שבעיוני בזה ראיתי דרבים חולקים על כך ומתירים. וכן התיר ערוך השלחן (קנא, ד) אם לומד בבית הכנסת, כיוון שאז אין ניכר כוונתו שנכנס מפני החמה או הגשמים. וכ"כ להתיר בשו"ת שרידי אש (ב, יב אות ה ד"ה 'אלא') ועיי"ש בראייתו מהראב"ה (ב, תקצא). וכן העלה להתיר גם בשו"ת רבבות אפרים (ה, קלא) ובשו"ת מנחת חיים אמסלם (מהדו"ת כה).⁹ וע"ע בספר פתח הדביר (סק"ד) ובספר עמק ברכה (עמוד יד).

וכתב בספר פניני הלכה (הלכות בית כנסת): "אין להיכנס לבית הכנסת שלא לצורך תורה או תפילה. ואפילו כשיורד גשם בחוץ, אסור להיכנס לתוכו כדי להנצל מהגשם. וכן בקיץ אסור להיכנס לתוכו כדי לשבת בצל כתליו. וכן אסור להיכנס לבית הכנסת כדי להטעין טלפון נייד. שכן בית הכנסת מקודש לתפילה ותורה ולא לשאר צרכי האדם".

ולפי המבואר כאן, נראה שאם בכל הזמן שמתעין את הבטריה של האופניים הוא יושב ולומד והוגה בתורה הקדושה, ישנה סברא (ופוסקים) להתיר.

בדרכו למצוה

כמו כן, הדין יהא קל יותר עם הוא בדרכו עם האופניים למצוה ונגמרה לו הבטריה באמצע. שהרי כתב הפרי מגדים להתיר לקצר את הדרך ולעבור בבית הכנסת (אף כשלא צריך את בית הכנסת), לצורך מצווה, וכן התיר הבן איש (פרשת ויקרא אות ט). אולם הביאור הלכה (קנא ד"ה 'לקצר') חולק על כך ומחמיר בזה (וכן החמיר בכף החיים קנא, סקל"ה). אלא שכתב בשו"ת ציץ אליעזר (יב, טז) שאם אין לו דרך אחרת והולך לצורך מצוה מותר לכולי עלמא, וכן איתא גם בספר חיי משה (ח"ב עמוד רח).

אלא שבאופן זה שהולך למצווה גם הביאור הלכה מתיר אם יושב במקום ולומד (או אומר תהלים), דאז לא ניכר דהוי ביזיון (וע"ע בהליכות שלמה תפילה עמוד רלב). ונראה דהכי מדוייק מלשון הרמב"ם (תפילה יא, ח). אולם במשנת יוסף (הלכות בית כנסת ס"י כו אות ה)

(2) ובשו"ת יביע אומר (ז אורח-חיים כא אות ה) החמיר בזה. אלא שבספרו מאור ישראל (מגילה כה, ב) הקל בזה. ועיין בזה בספר התפילה והלכותיה לגר"א זכאי (ח"ה כא הערה 5).

כתב: "לקצר דרכו לעשות מצוה מחוץ לביכ"נ אין להתיר, שהלא יוכל לעשותה גם בלא"ה". אולם היכא דאין אפשרות, נראה דגם הוא יודה כשהוא בדרכו למצווה שיכול להטעין אם לומד בתוך בית הכנסת. וחזיתי שבשו"ת דברי שלום מזרחי (אורח-חיים ב, א) העלה שמותר לעשות קפנדריא כשממהר לצורך מצוה. ובבית ברוך על החיי אדם (כלל יז, סקפ"ב) התיר כאשר כוונתו להזדרז לעשיית המצווה, עיי"ש.

הטענה בלי רשות הגבאי

וודאי שלכתחילה צריך לבקש את רשות מהגבאים להטעין בשקע בית הכנסת שהרי הם אחראים על כל הנעשה שם.

במידה והגבאים לא נמצאים, ולא ניתן לבקש מהם רשות להשתמש בשקע החשמל, נראה לי שיהא מותר לו להטעין, שהרי מצד הנהלת בית הכנסת הגבאים היו מסכימים. וכבר פסק השולחן ערוך (חושן-משפט שנט, א): "אסור לגזול או לעשוק אפי' כל שהוא בין מישראל בין מגוי, ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי . . . ואף זה אוסר הירושלמי ממידת חסידות".

וכן מצינו שכתב הרמב"ם (הלכות עדות י, ח): "אריס שלקח דבר מועט מן הפירות שבכרו בימי ניסן וימי תשרי קודם שתגמר מלאכתן, אע"פ שלקח שלא מדעת בעל השדה אינו גנב וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו", וזה מפני שהוא יודע שבעל הבית יתרצה על כך. ואמנם מצינו מחלוקת בדברי הרמב"ם אם כוונתו שאם עושה זאת לא עובר על איסור גניבה כלל או שיש בזה איסור גניבה אך הוא אינו נפסל בגלל זה לעדות.

המחנה אפרים (הלכות גזילה ב) הבין שאין בזה שום איסור. וכן העלה הש"ך (חושן-משפט שנה, סק"א) כי מותר להשתמש בחפץ של חבריו שלא מידיעתו באופן שאם ידע חבריו יתרצה ויסכים. והעיר שכיון שידוע שחבירו יתרצה א"כ השתא נמי בהתירא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד על זה. ויודע אנכי שהלכה כאב"י בסוגית ייאוש שלא מדעת, וכ"כ התוספות (בבא מציעא כב, א ד"ה 'מר') לגבי מרי בר איסק שכתבו דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע, וכן פסק קצות החושן (רט, סבג"ה), אך הש"ך חולק בזה. וע"ע בספר ציון יעקב לגרי"ח סופר שחזיק שיטה זו.

ואמנם נראה כי בית כנסת מוחל על סכום קטן. אך עדיין אם רוצה להתחסד הרי הוא יכול להניח שני שקלים בקופת בית הכנסת. וכן ראוי לעשות.

הכנסת אופנים לבית הכנסת

אלא שכל דיוננו עד כה היה לגבי ההטענה של הבטריה בתוך בית הכנסת. אולם אם נצרך בכדי להטעין להכניס גם את האופנים בזה אין נ"ל להתיר כלל. וכן חזיתי שכתב בספר ילקוט יוסף (קנא, כו): "אין להכניס אופניים לבית הכנסת, אפילו אם הוא חושש להעמידם בחוץ מפני הגנבים, שאין זה כבוד בית הכנסת. אבל מותר להכניסם לחדר הסמוך לביהכ"נ, או למטבח והמסדרון". וכתב בהערה שכן פסק בשו"ת שער שמעון אחד (ב, מא). וכן ראיתי שהעלה בספר בית הכנסת כהלכה (יג, ד). ואגב, אם לסוכה החמירו (עיין נטעי-גבריאלי נז, יח) מה נימא לגבי בית כנסת.

העולה לדינא: הנתקע בדרך עם אופנים חשמליות ונצרך להטעין את הבטריה שלהם, יכנס רק עם הבטריה בלא האופנים לבית הכנסת ויטעין אותם שם ובשעת ההטענה ישב וילמד שם תורה. אולם וודאי שהיכא שניתן להטעין את הבטריה במקום אחר, מחובתו לעשות זאת במקום אחר. ונ"ל כי אם הוא בדרכו למצוה יש להתיר זאת ביותר בנקל. וראוי למי שהטעין לתרום מעט לבית הכנסת על מעט החשמל שהשתמש. אולם במציאות בה נצרך להכניס את האופנים עצמם לתוך בית הכנסת בכדי להטעין אין להתיר ההטענה כלל וחלילה להכניס לשם את אופניו דהוי זלזול בקדושת בית הכנסת. וה' יצילנו משגיאות.



ביאור הנהוג לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית (ב)

הרב חיים רפפורט

לונדון, אנגלי'

תירוצים שונים ושוברם בצד

ד. והנני בזה לסדר את מה שמצאתי מבואר מפי ספרים וסופרים בישוב קושיא זו, ומה שצ"ע בדבריהם:

(א) בספר דרשות החת"ס (ח"ב תה, א) כתב דמה ש"אין אנו נוהרים בזה" יובן בהקדם מה שנחלקו תנאים (סוף קידושין): "רבי מאיר אומר, לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקי' וקלה כו'. רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד

את בני אלא תורה¹⁰. וכנראה נקט החת"ס דמ"ש חז"ל ופסק הרמב"ם שיש לנטוע כרם ולבנות בית טרם ישא אשה, לא נאמר כי אם לפי השיטה שחייב אדם ללמד את בנו אומנות. אבל אנו "סומכים" על שיטת רבי נהוראי להניח "כל אומנות שבעולם" וללמד את בנינו רק תורה, ולפי זה "בחור שלמד תורה הרי כרמו נטוע וביתו בנוי"¹¹ ויכול לישא אשה תיכף¹². ולשיטתי' אזיל בפירושו על מס' בבא בתרא (כא, א) "דאינן לתינוקות ישראל ללמוד שום אומנות ושום חכמה כי אם תורת ה', דקיי"ל כרבי נהוראי סוף מס' קידושין 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה"¹³.

אבל דכריו צ"ב שהרי שלשה עמודי ההוראה, ה"ה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, הביאו בחיבוריהם את החיוב ללמד לבנו אומנות¹⁴. וכך היא ההלכה הרווחת בישראל, ובלשון רבינו הרב בשולחנו הזהב (או"ח סי' קנו ס"ב): "וחייב כל אדם ללמוד לבנו מלאכה

10 להעיר מחדא"ג מהרש"א קידושין שם דס"ל שלא נחלקו ולכו"ע צריך כל אדם ללמוד אומנות, אלא דה"ק ר"נ "מניח אני הקביעות של כל האומנות ואני מלמדו תורה בקבע ואומנות עראי".

11 אולי כוונתו ע"ד מ"ש בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' לו): "מדניא דגמרא (גדרים לו, א) מה אני בחנם אף אתם נמי בחינם" אסור ליקח שכר, והיו מוכרחין ללמד גם אומנות. אבל בדורותינו שהתירו ליקח שכר, אדרבא מהא שמלמדו האב תורה ה"ה ממילא גם כמלמדו אומנות, אם לימדו כ"כ שראוי ללמד לאחרים וראוי להיות רב באיזה מקום, ויהי' לו גם פרנסה מזה". [וראה עיון יעקב (קידושין פב, א) בא"ד "דמשו"ה אמר ר"נ להאי מילתא דהא משו"ה נקרא רבי נהוראי שהי' מנהיר עיני חכמים בהלכה, וזה שזוכה ללמוד שיוכל ללמד עם אחרים אין לך אומנות גדולה מזו, דהרי כמה גווני מצינו שמותר לקבל שכר לימוד כמבואר ביו"ד סי' רמו"]. וראה גם לקוטי שיחות חט"ו עמ' 534. ואכ"מ.

12 וסיים החת"ס: "וזהו בכלל 'הפוך בה והפוך בה', שנעשה מעשים הפוכים מדרכי עולם, וכולם מבורכים".

13 וראה גם בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' עט): "ולפנים כזאת בישראל לא למדו בני ישראל בילדותם שום אומנות כ"א תורה כר' נהוראי שלהי קידושין".

14 ראה רי"ף קידושין יב, א (מדפי הרי"ף). רא"ש שם סי' מ. וברמב"ם אף שלא כתב הלכה זו בפירוש בפני עצמה (ראה לב מבין על הרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"א. ועוד) "מ"מ לא השמיטה והביאה לפסק הלכה בהל' רוצח (פ"ה ה"ה) שכתב שם 'אבל אם ייסר בנו כדי ללמדו תורה או חכמה או אומנות ומת פטור'" (שו"ת בנין ציון סי' קכה). וראה גם רמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"י) "כדי ללמדן תורה או אומנות"; הל' שבת פכ"ד ה"ה: "על התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות" [וראה תשו"ע או"ח סי' שו ס"ו ובמג"א שם סקי"ג ובשו"ע רבינו שם סי"ג].

או לעסוק בסחורה, ואם אינו עושה כן כאלו מלמדו לסטות, שסופו ללסטם את הבריות בשביל פרנסתו".

ואפילו בדעת רבי נהוראי, הרי כבר כתבו בכ"מ שלא ללמד על הכלל כולו יצא, "דודאי מדת כל אדם ללמוד תורה ודרך ארץ, דאין כל אדם זוכה לכך שיהא מלאכתו נעשית ע"י אחרים. . אמנם רבי נהוראי כלפי עצמו אמר כן, לפי שראה שבנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בענין שיהא ת"ח גמור וצדיק גמור שמלאכתו יהא נעשית ע"י אחרים ומש"ה אמר דמניח כל אומניות שבעולם ואינו מלמדו אלא תורה ואין לו לחוש לפרנסתו בתורה עם דרך ארץ, כיון שמלאכתו יהא נעשית ע"י אחרים" (פני יהושע קידושין פב, א)¹⁵.

ובביאור דברי החת"ס נראה דלשיטתי' אזיל במ"ש בחידושיו על מס' בבא בתרא "דאין לתיניקות ישראל ללמוד שום אומנות ושום חכמה כ"א תורת ה', דקיי"ל כר"נ סוף מס' קידושין 'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה', ולכשיגדל ולא הצליח בתורה או יטריח עמו ללמדו אומנות, כדעביד רב לברי' בפסחים (קיג, א), אבל בנערותו, אחת היא לאומה, תורת ה' תמימה". ולפי זה שפיר אפשר לומר דקיי"ל כר"נ, כיון שגם לפי דבריו אין צורך לסמוך על הנס.

[וע"ד שיטה זו נקט הגרמ"פ זצ"ל מדעתו הרחבה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' קיא), דקיי"ל כרבי נהוראי¹⁶, אלא דגם לר"נ "פשוט שגם הוא מודה שאין לסמוך על הנס, אבל סובר שכיון שרוב בני אדם בקטנותם אי אפשר להם ללמד תורה כראוי אם ילמדו אז גם אומנות אף בזמנם, והתורה חייבה להאב ללמד את בנו תורה בע"כ שיכול לסמוך ע"ז שיזמין לו השי"ת איזה עבודה בגדלותו בשעה שיצטרך להרויח לפרנסתו ופרנסת אשה ובנים¹⁷, כזו שיוכל אף בלא לימוד ועסק בזה בילדותו קודם שהוצרך

15) ראה גם קובץ שיעורים (להגר"א וואסערמאן הי"ד) ח"ב סי' מז דרק בכה"ג ש"רואה אדם בבנו שנפשו חשקה בתורה, והוא מוכשר להיות גדול בתורה, בזה אמר רבי נהוראי. . איני מלמד את בני אלא תורה", אבל מעולם "לא חלק רבי נהוראי אהא ד'חייב אדם ללמד בנו אומנות", וא"א לומר בדעת ר"נ ששום אדם לא יתעסק באומנות רק בתורה לבדה, כי הוא דבר שא"א קודם ביאת המשיח, וקרא כתיב ואספת דגנך הנהג בהן מדת ד"א".

16) "שבקטנותו משמע שפוסק [הרמב"ם] כרבי נהוראי שאין האב חייב ללמד אומנות לבניו כי לא מצינו ברמב"ם דין זה". [וראה ספר אות היא לעולם (לר' רפאל פנחס יהושע די שיגורה, אומיר תרט"ז, ח"א ערך אומנות) שנקט ג"כ שהרמב"ם פסק כרבי נהוראי].

17) ראה גם שו"ת אגרות משה הו"ד בחלק האחרון שידפס בגליון הבא בעז"ה.

לפרנסה, אבל בלא עבודה בגדלותו גם רבי נהוראי מודה שאסור לסמוך על הנס אלא צריך לעבוד לפרנסתו, וכדאיפסק ברמב"ם פ"ג מתלמוד תורה [ה"י"].

אבל עדיין צ"ב לפ"ז, לענין אלו שלא הצליחו בתורה, למה לא יעשו הם כפי הסדר הראוי לבעלי דעה המבואר בהל' דעות.

(ב) בספר חיים ומלך (הל' דעות שם) כתב דהרמב"ם לשיטתי' אזיל שסובר (רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"י. פיהמ"ש אבות פ"ד מ"ה) "שאסור ליהנות מדברי תורה" ולהתפרנס מן הצדקה, "אבל למאי דקי"ל דלא כוותי"8, הרי ע"י שיש מחזיקים ביד רבנן ותלמידיהון להיות עוסקים בתורה כו' פעמים בריוח פעמים בדוחק", אין צורך להקדים נטיעת כרם ובנין בית לנישואין.

ודבריו צע"ג, דהא תינת ת"ח שעוסקים בתורה וסומכים על זה שמלאכתם, כרמם וביתם יהיו נעשים ע"י אחרים, אבל רוב המון העם שאינם עוסקים בתורה יומם ולילה, על מה סמכו לפטור עצמם ממדת דרך ארץ, להתכונן לחיי נישואין כדבעי, בנטיעת כרם ובנין בית?

(ג) בספר יפה ללב (אהע"ז סי' אות ב) כתב שאנו "סומכים על מאמרי חז"ל (יבמות סב, א) שאמרו דהשרוי בלא אשה שרוי בלא טובה בלא חומה בלא ברכה", ועל כן "מתחילים לישא אשה כי על ידה תהי' ברכת הבית מרובה לקנות בית דירה ומקנה לה הפרנס בריוח". והביא מ"ש בזהר חדש (תצא צו, א): "א"ר יוחנן, צריך האדם לבטוח בקונו וליקח אשה ולהוליד בנים" ו"א"ר יוחנן מאחר שהאדם נושא אשה ומוליד בנים נקרא עבד ה' ונוחל עוה"ז והעוה"ב, דכתיב (יחזקאל מד, ל) להניח ברכה אל ביתך". והוסיף שכוננת הז"ח היא, ש"אם הגיע זמנו ליקח אשה לא יעכב בשביל שאין לו בית וכרם להפרנס, אלא יבטח בה', וע"י האשה ה' יהי' בעזרו ויזמין לו די מחסורו"19.

18) "דאי לאו הכי היתה התורה משתכח, וכל כה"ג נאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך וגם הרמב"ם מודה בזה" (חיים ומלך שם).

19) ולהעיר ממ"ש רבינו זצוקלה"ה במכתב ג כסלו תשח"י (חט"ז עמ' קיד) למי שהעלה קס"ד לדחות חתונה "כיון שדחוק מחובות" - "הנה תמי' ופליאה שהרי ידוע מרז"ל ומבואר בלקו"ת סוף פ' ברכה דנותנים פרנסה לאיש בשביל אשתו וא"כ אפשר מה שדחוק הוא מפני שעדיין לא נתחתן!" [וע"ש ש"אפילו אלו שלא נתחנכו בבית חסידותי ודתמימים מתחתנים ע"מ אכ"כ ללמוד ככולל כמה שנים בהסכמת שניהם של החתן והכלה אף שחיים חיי דוחק ועאכו"כ כשהמדובר בבנו של תמימים וכו' וכו']. וראה גם אג"ק ח"ח עמ' עה: "לא נ"ל מה שכותב שמעכב החתונה לפי שאין ביכולתו לעת עתה

אבל לכאורה זה שאמרו חז"ל "כל אדם שאין לו אשה שרוי . . בלא ברכה", לא לשנות סדרי בראשית באו ולומר שאין להקפיד על דרך ארץ שלימדה תורה שיטע כרם ויבנה בית ואח"כ ישא אשה.

והגע בעצמך: הלא רבי יוחנן שאמר בזהר חדש ב"צריך האדם לבטוח בקונו וליקח אשה ולהוליד בנים" הוא רבי יוחנן שאמר בזהר חדש "שלשה דברים צריך אדם לעשות בדרכי העולם, ואלו הן לבנות בית מושבו וליטע כרם להתפרנס בו ואח"כ לקחת לו אשה ולהוליד בנים לפרנסם בהם - ולא כדרך השוטים הלוקחים אשה בתחלה ואח"כ נוטעים כרם ואח"כ בונים בית".

ועכצ"ל דאף שבוודאי ברכת ה' היא תעשיר, ואין הברכה מצויה לאדם אלא בשביל אשתו, מ"מ אין סומכים על הנס, ואמרו חז"ל (יל"ש תהלים רמז תתפג) "אדם עושה בידיו והקב"ה מברך מעשה ידיו, שנאמר (דברים יד, כט) למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך, יכול יהא יושב ובטל, תלמוד לומר אשר תעשה", ומדרכי ההשתדלות ע"פ טבע העולם הוא לקבוע לעצמו מלאכה המפרנסת ודירה ראוי' טרם ישא אשה וכמשנ"ת, ואז ישא אשה והברכה תינתן במלאכתו ופרנסתו תהי' בהרחבה.

(ד) בספר שפע חיים להרה"ק מקלויזענבערג זצ"ל (ח"ב עמ' ער) כתב ד"אולי דדייקא בא"י שיש מצוה לבנות בית וליטע כרמים כו', משא"כ בחו"ל ישא אשה תיכף וישים בטחונו בהש"ת הון ומפרנס".

וגם דברים אלו לא זכיתי להבין, דנוסף ע"ז שגם לפי דבריו, עצ"ע מה יענו יושבי ארץ הקודש שאינם נוהגים כפי הסדר שקבעו חז"ל ופסק הרמב"ם²⁰, הלא לכאורה פשוט דזה שאמרו "שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה" לאו משום ישוב א"י נגעו בה, אלא כמבואר בזהר חדש, כדי שלא יהא טרוד ומוטרד על המחיה ועל הכלכלה, וע"כ אמרו ש"צריך לכוון בית בתחלה ולזמן מזונותיו ואח"כ לקחת אשה . . כי הא דאמרו רז"ל אם אין קמח אין תורה".



להשתכר די מחיתו כי הרי ידוע מרז"ל הובא בלקו"ת סוף פ' ברכה בביאור, שהקב"ה נותן פרנסה לאיש בשביל אשתו".

(20 גם צ"ב מהיכי תיתי שיש חיוב ליישב א"י ע"י בנין בית ונטיעת כרם קודם שישא אשה דוקא.

ברכת שהחיינו על הסוכה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי

א. בליל א' של סוכות, הרי בהמשך לקידוש אנו מברכים תחלה 'לישב בסוכה' ואח"כ 'שהחיינו', בכדי שברכת 'שהחיינו' תחול גם על הסוכה (שו"ע סי' תרמג ס"א).

ויש לי לשאול בזה שתים שהן אחת: א) מי שלא בנה סוכה שנה זו, כי היתה לו מוכנה מאשתקד, האם גם הוא מקדים 'לישב בסוכה' ל'שהחיינו'? ב) מי שאוכל בסוכת חבירו בליל ראשון של החג, אם מקדים ברכת 'לישב בסוכה' ל'שהחיינו'?

והנה, המגן אברהם ר"ס תרמג הביא בשם הב"ח, שכאשר הסוכה היתה עשויה ועומדת עם הסכך, מברך 'זמן' ואח"כ 'סוכה'.

לאידך, בשו"ע ד' סו"ס תרמא הורה לברך 'לישב בסוכה' ואח"כ 'שהחיינו' "אפילו אין הסוכה שלו". ולכאורה פסק זה סותר הנ"ל ממגן אברהם. ובהערות המו"ל לא צויין מקור לפסק זה. ומה שציינו לסי' תרלז ס"ג, היינו רק שאדם יוצא י"ח בסוכת חבירו, אבל אין זה מקור [במישרין] להסדר שהורה אדה"ו.

וכבר הרגיש בזה הגרמ"ש אשכנזי ז"ל ב'מראי מקומות וציונים' שלו לסו"ס תרמא, ע"ש.

ובביאור הלכה ר"ס תרמג הביא חבל אחרונים החולקים על פשטות דברי המגן אברהם הנ"ל. ולענ"ד מחזורתא דבינייהו מש"כ החיי אדם (כלל עט בסופו) דהמגן אברהם איירי במי שבירך 'שהחיינו' בעת עשיית הסוכה.

ויוצא איפוא שבב' שאלות הנ"ל מברך כרגיל, 'לישב בסוכה' ואח"כ 'זמן'.

ונמצינו למדים מכל הסוגיא כי יש כאן ד' דברים הדורשים ברכת 'שהחיינו': א) בניית הסוכה; ב) מצות הישיבה בסוכה; ג) מצות קידוש היום (ראה שו"ע ר"ס תרמא סו"ס א"א²¹); ד) יום החג.

21 בהערת המו"ל ציין שבלקו"ש חל"ז ע' 15 העיר על כך. אכן לכאורה המקור לכך הוא הא דרב כהנא מסדר להו [לישב בסוכה, שהחיינו] אכסא דקידושא (סוכה מו א, מובא בט"ז ר"ס תרמג). דאי משום זמן החג עצמו, ה' יכול לברך תיכף בכניסתו לסוכה. הרי שאיחרו הברכה בכדי לכלול בה מצות קידוש היום, שגם היא מצוה הבאה מזמן לזמן, כלשון אדה"ז שם.

ומנהג הפשוט הוא לכלול כל ד' אלה בברכת 'שהחיינו' שבסוף הקידוש. אכן מי שבירך 'שהחיינו' בעת בניית הסוכה, כבר הפקיע ממנו חיוב ברכת 'שהחיינו' על מצות הישיבה בסוכה [רמ"א סו"ס תרמא. ומטעם זה כתב המג"א דבכה"ג יקדים 'זמן' ל'סוכה', כי גם מצות הישיבה בסוכה כבר אין צריכה ברכת 'זמן']. ואם מסיבה בליל התקדש חג לא בירך 'זמן' על מצות הישיבה בסוכה, מברך 'זמן' באכילת סעודה ראשונה שיאכל בסוכה (שוע"ר שם – וראה להלן אות ב). ועל עצם הזמן מברך בעת שנוצר בכל שבעת ימי החג, אלא שבסוכות צריך לברך אותה בסוכה, לפטור גם הסוכה (שוע"ר סו"ס תרמג).

ב) ומדי דברי, יש להעיר על עוד דיוק בלשון אדה"ז, שלענ"ד המו"ל קיצרו כאן במקום שראוי להאריך:

שאלה: מי שקידש בבית בליל התקדש חג ולא אכל בסוכה כלל, ולמחר זכה לקדש ולאכול סעודת היום בסוכה – האם יברך אז 'שהחיינו' על מצות הסוכה?

תשובה: לשון הרמ"א (סי' תרמא): "ואם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אע"פ שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך 'זמן' משום הסוכה". על זה מגי' המגן אברהם (סק"ב): לילה ראשונה. וגם לילה שניה. . .". וכבר הבהירו הנו"כ דכוונתו שאם עומד לאכול בסוכה ביום ראשון אך יש לפניו גם סעודת ליל ב' של החג שיסעוד בסוכה, אז לא יברך 'זמן' ביום ראשון, כי יכול לכלול ה'שהחיינו' על מצות הישיבה בסוכה ב'שהחיינו' שיברך בקידוש בליל ב'. ורק אם גם ליל ב' עבר ולא בירך על הישיבה בסוכה, אז יברך 'זמן' בעת ישיבתו בה לראשונה.

אכן אדה"ז מורה (שם ס"ב): "אבל אם בליל יו"ט קידש בתוך הבית. . . כשיכנס לסוכה לאכול סעודה אחרת משאר סעודות החג, צריך לברך 'שהחיינו' אחר ברכת 'לישב בסוכה'. . .". והוא כדעת האלי' רבה (שם סק"א) שנחלק בזה על המג"א, ע"ש²².



22) וראה גם דרך החיים סי' קעג סוף סק"ד. גם בבאר היטב הביא מס' משאת משה או"ח סי' ה שנחלק על שו"ת הב"ח סי' קלב, שהוא המקור של המג"א בזה. ועל פיו, גם המשנה ברורה סתם שיברך בסעודת היום.

אתרוג מכפר חב"ד בשעת הדחק גדול

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

מכת קור השמידה עצי האתרוג בקלבריה שבאיטליה

על דבר השאלה בקשר למצות ד' מינים השנה, שעצי האתרוג שבקלבריה קפאו. ובהיותי שם בקיץ ראיתי במו עיני כמה פרדסים שפעם גדלו שם עשרות רבות של עצי אתרוג, וכעת לא נשאר מהם כלום שהקור שרף אותם עד שיבשו לגמרי. וכיון שכן נתייקרו מחירי האתרוגים שנשארו לפליטה, כי בעלי השדות רצו להרוויח את לחמם. וראוי לציין תודה וברכה לאלו החסידים ואנשי מעשה שנסעו לשם להשיג אתרוגים לשולחיהם והשתדלו בכל מאודם לא להעלות את המחירים מעל המוכרח, אמנם יש מקומות ששם מחיר אתרוג הוא יקר מאד. ונשאלה השאלה האם לקנות אתרוג מקלבריה במחיר יקר, או להעדיף אתרוג מזן קלבריה שגדלו בכפר חב"ד במחיר סביר.

מעלות האתרוג מקלבריה

הנה עיקר המעלה של אתרוג מקלבריה הוא מצד המסורה והחזקה, שנהגו לברך על אתרוג זה מדור דור, וכפי שכתבו הפוסקים, ה'חתם סופר' (שו"ת או"ח סי' רז) ועוד (ראה כל הנעתק בארוכה בספר 'נטעי גבריאל' על ארבעה מינים עמ' שפג-תא), וגם ידוע מה שנאמר בזה משמיה דאדמו"ר הזקן (ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי עמ' רדע-רפב ו'נטעי גבריאל' שם עמ' שג-שצד). ואין ספק שאתרוג מזן קלבריה מכפר חב"ד יש לו מעלות אלו. אלא שכ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש' חלקי עמ' צד-צה, חלקי יג עמ' קי) דעתו שעדיין עדיף אתרוג מקלבריה שזה ממשמני הארץ (שוב שמעתי מה שהעיר בזה הרשב"ב לויק, שאולי השנה חסרה באתרוגי קלבריה המעלה דמשמני הארץ, וכפי שרואים בעליל). ונחזי אנן.

נפסקה ההלכה שיש לכל אחד לקנות אתרוג ולולב לבד

ראיתי בכמה מקומות שהנהיגו שיקנו בני הקהילה בשותפות אתרוג אחד מקלבריה שבאיטליה, ובזה הרי נפסקה ההלכה ברמ"א (או"ח סי' תרנח ס"ז) שיוצאים ידי חובה כיון שקנו לצורך מצוה. וראה מג"א שם (סק"י השני). אמנם הרמ"א שם סיים (ס"ט) ש"הא זריז במצוה לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה כתקנה", וכפי שביאר במג"א שם (סק"ב) "כי רוב העולם אין יודעים להקנות לחבריהם. ועוד, לעשות הנענועים כהלכתן". אם כן ודאי עדיף שכל אחד יהיה לו אתרוג משלו. ומה שהוסיפו

שבשביל הנענועים יהיה לכל אחד אתרוג מכפר חב"ד, הרי זה טוב בשביל הנענועים, אבל עדיין זה לא טוב בשביל ההקנאה (עכ"פ ביום הראשון), שזה טעם הא' שב'מגן אברהם'. [ואין כל זה שייך למה שנהגו לברך על הד' מינים של כ"ק אדמו"ר זי"ע מפני הזכות הגדולה שבזה, והוא ודאי ידע איך להקנות].

הידור מצוה עד שלישי

והנה נפסקה ההלכה בהלכות לולב (סי' תרנו וברמ"א) שבשביל הידור מצוה יש להדר עד שלישי, ו"אין צריך לבזבז עליה הון רב". והרבה מאנ"ש דחוקים בפרנסה וטפלי תליא בהו ועוד, וא"כ מטעם הנ"ל היה כדאי שיקנו כל אחד לעצמו אתרוג מכפר חב"ד ויברכו עליו.

האם צריך התרת נדר

אמנם נשאלה השאלה האם צריך התרת נדר, כיון שזה בגדר הנהגה טובה שצריך התרה (ראה יו"ד סי' ריד). ואף שדנו הפוסקים האם כל הנהגה טובה והידור מצוה צריך התרה (ראה הנעתק בספר 'כל נדרי' פע"ב הערה א). אבל לכאורה בשביל חסידי חב"ד הוי אתרוג קלבריה מן הדברים שצריך התרה, ולא שייך לומר בזה מה שכתב ה'שפת אמת' (יו"ד סי' ריד סי"א, הובא שם) שהמחמיר אינו נוהג בהם רק בתורת חומרא. וכפי שרואים עד כמה אנ"ש מסופקים עכשיו מהו ההנהגה הנכונה, וזה מראה שזה הנהגה שלא הוי רק בגדר חומרא בעלמא (ולהעיר מ'ספר השיחות' תש"ד עמ' 129 סוף אות ז).

אמנם באם יעשו התרת נדרים יש לחוש שזה יביא חלישות גם בשנים הבאות כשלא יהיה מחסור באתרוגים.

ונראה דאכן אין צריך התרת נדרים מתרי טעמא, דה'מגן אברהם' שם (סי' תרנו סק"ח) הביא מיו"ד (סי' רלב סי"ב ברמ"א) דאונס ממון מקרי אונס דאדעתא דהכי לא נדר, ואם כי שם מדובר שיכול לסלק את האונס ע"י כסף, אבל בפשטות קיום הנדר ע"י ממון רב גם נחשב כאונס, דאדעתא דהכי לא נדר.

ויש לצרף לזה דעת הפוסקים שחלקו באם אין כוונתו לחזור בו מהנהגתו לגמרי רק בשעת הדחק, דהש"ך (סי' ריד סק"ב) סובר דאין חילוק ועדיין צריך התרה, אמנם הדגול מרבבה שם סובר דאין צריך התרה. והובא ב'משנה ברורה' (סי' תקפא 'שער הציון' סקל"ג) וראה ב'כל נדרי' שם (פע"ג ס"ה והנסמן). כנלפענ"ד.

גם בענינים הלכתיים יש להתחשב בהוצאות כספיות גבוהות

ויש להעיר מענין לענין, כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחה (תורת מנחם' תשמ"ב ח"ד עמ' 2172): "ישנם השואלים בקשר לנסיעה לכאן לקראת תודש תשרי . . . אחזור פעם נוספת על

נקודת הדברים . . . תהיה הנסיעה לכאן (מכל המקומות) רק בתנאי שלא יכנסו לחובות עבור הנסיעה, ועאכ"כ לא להכנס לחוב גדול". הרי שאפילו בענין הלכתי דחייב אדם לקבל פני רבו ברגל (כמבואר בר"ה טז, ב וראה שו"ע או"ח סי' תריג ס"ה), שנוגע גם להתקשרות, ג"כ יש להתחשב עם המצב הכספי. ועד"ז אמר כמה שנים אחרי זה (תורת מנחם' תשמ"ז ח"ד עמ' 309): "בנוגע לנסיעה לכאן לחודש תשרי ובפרט לקראת שנת הקהל . . . שלא להכנס לחובות, ובלשון חז"ל (שהביאו רבינו הזקן בשו"ע שלו [סי' רמב ס"ד]) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות . . .". ודומה לזה במכתב להרב אפרים וואלף ('אגרות קודש' חלק כג עמ' ריט): "ופשוט שאין כל מקום לנסיעה לכאן עוה"פ – עד שישלם כל החובות שיש להם בכלל, שתהא פרנסת ב"ב שיחיו מובטחת במילואה משך כל נסיעתו, שיהיה בידו מזומן כל ההוצאות רצו"ש ודשהותו כאן. בטח יפרסם זה באופן המתאים".

והעירני ידידי הרה"ג חיים רפופורט ע"ד הנ"ל ממה שפסק אדה"ז עוד (סי' רמב ס"ז): "וטוב ליזהר לאכול דגים בכל סעודה . . . ואם הנכרים מייקרים השער של הדגים, ומחמת זה יש כמה בני אדם שאין יכולים ליקח דגים לשבת, נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל מהם דגים איזה שבתות, כדי שאח"כ יוזילו השער ויוכלו הכל לקיים מצות עונג שבת".

ויש להאריך בכל זה.

ויהי רצון שנזכה לחגוג את חג הסוכות בירושלים ובעליה לרגל לבית המקדש בב"א.



מה עדיף - תפילה בציבור או תפילה בזמנה?

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

כתב הטור (אורח חיים סי' רלה): "שאלו לרבינו האי ציבור שמקדימין לקרות ולהתפלל קודם צאת הכוכבים איזה עדיף לצלויי בהדיהו ולהניח ק"ש עד צאת הכוכבים או להמתין עד צאת הכוכבים ולהתפלל ביחיד כדי שיסמוך גאולה לתפלה והשיב מוטב שיתפלל עמהם כדי שיתפלל בציבור אם היא מפלג המנחה ולמעלה וימתין לקרות שמע עד זמנה (עם ברכותיה ואי צלי ראשונה בהדי ציבור רשות ושנייה חובה שפיר דמי)", מכאן משמע דתפלה בציבור עדיף מתפלה בזמנה.

אבל בהלכות יום הכפורים סימן תרכ כתב: "וטוב לקצר בפיוטים ובסליחות שחרית כדי למהר בענין שיתפלל מוסף קודם שבע שעות כי אם יאחרו עד ז' שעות שכבר הגיע זמן המנחה יצטרכו להקדימה כיון שהגיע זמנה לכך צריכין למהר כדי שיתפלל מוסף קודם שעה שביעית וא"א הרא"ש ז"ל כשהיה רואה שהיו מתאחרין היה מתפלל מוסף יחיד כדי להתפלל בזמנה:". מהנהגת הרא"ש משמע דתפלה בזמנה עדיף מתפלה בציבור!

וי"ל שבתפלת ערבית שהלכה היא (טור בסימן רלג) "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" ומותר לכתחלה להתפלל מפלג המנחה אמרינן "מוטב שיתפלל עמהם כדי שיתפלל בציבור", מה שאין כן בתפלת מוסף דאעפ"י שזמנה כל היום "מיהו עיקר מצותה עד סוף שבע שעות ואסור לאחרה לכתחלה" (טור בסימן רפו), ויותר מזה איתא בגמרא (ברכות כח, א) "אמר רבי יהושע בן לוי: כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לרבי יהודה, עליו הכתוב אומר: נוגי ממועד אספתי ממך היו" כאן אמרינן דתפלה בזמנה עדיף.



דין אסקופה בדלת

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בשוע"ר שמו, ט: ואם אסקופה זו שנעשית רשות היחיד ע"י פי תקרה יורד וסותם הוא לפני רשות היחיד גמורה שמותר לטלטל בתוכה כגון בית וחצר מן הדין היה מותר לטלטל מהאסקופה לפנים או להפך שהרי מטלטל מרשות היחיד לרשות היחיד אלא שיש לאסור משום שאין הכל בקיאים לדקדק אם יש ברוחב המשקוף ד' שכשאינן בו ד' אין אומרים בו פי תקרה יורד וסותם והרי יש לאסקופה זו דין כרמלית אם אינה גבוה עשרה ואע"פ שאינה רחבה ד' ואין כרמלית בפחות מד' הרי כל רשות הרבים שלנו הן כרמלית ואין מקום פטור בכרמלית אלא כל דבר שיש בה אפילו אין בו ד' על ד' הוא בטל אצלה ונעשה כמוה כמו שנתבאר בסי' שמ"ה שכן עיקר ואף אסקופה זו בטלה אצלה ולא אצל רשות היחיד שבפנים הואיל ויש דלת מפסקת ביניהן ואף בזמן שהפתח פתוח אין האסקופה כלפנים אלא כלחוץ הואיל והוא עשוי לחזור ולינעל:

ובסעיף י: ולכן יש לזהר בבית שפתחו פתוח לכרמלית שלא לטלטל מן הבית ולחוץ רק עד מקום שקיפת הדלת ולא יותר אפילו משהו כי שמא לא יהיה במשקוף רוחב ד' ומשקיפת הדלת ואילך הוא כרמלית ואעפ"כ אין לטלטל מהכרמלית עד מקום

שקיפת הדלת מבחוץ כי שמא יהיה במשקוף ד' ואז כל רוחב האסקופה הוא רשות היחיד אף משקיפת הדלת ואילך נמצאת למד שהאסקופה משקיפת דלת ואילך כלפי חוץ מטיילין עליה מספק חומר רשות היחיד וחומר כרמלית.

ושם סעיף יא: ולכן באותן מקומות שאסור הטלטול שם מחמת שאין שם עירוב ופתח בית הכנסת הוא לצד הרחוב ואין שם חדר לפני הפתח והנכרי מביא המפתח יש להזהיר לשמש שלא יקח המפתח מידו עד שיהיה עמו תחת המשקוף שעל הפתח כי שמא תחת המשקוף הוא רשות היחיד ויטלטל מכרמלית שלפני בית הכנסת לרשות היחיד על כן יקח המפתח ממנו תחת המשקוף אחר כך יפתח המנעול ולא יפתח הפתח עד שיסיר המפתח תחלה ואחר כך יפתח הפתח כי שמא תחת המשקוף הוא כרמלית ונמצא מכניס המפתח מכרמלית לרשות היחיד בפתחת הפתח לפני עם המפתח על כן יסירנו תחלה ויתננו להנכרי או יטמינהו בין המזווה להמשקוף או בין המזווה לאסקופה לפני שקיפת הדלת.

והנה מקור אדמו"ר הזקן הוא מלשון הט"ז, אלא שאדה"ז שינה מלשון הט"ז, וז"ל הט"ז סק"ו: "שראיתי רבים נכשלים באותן מקומות שאסור הטלטול מחמת שאין שם עירוב ופתח בית הכנסת הוא לצד הרחוב ואין שום חדר לפני הפתח והעכו"ם מביא המפתח יש לזהר שלא יקח השמש המפתח מידו עד שיהיה עם העכו"ם תחת משקוף שעל הפתח דשמא יש שם בתקרה ארבעה והוי רשות היחיד ומטלטל מכרמלית שלפני בית הכנסת לתוך רשות היחיד על כן יקח המפתח ממנו תחת המשקוף ואחר כך יפתח המנעול ולא יפתח הפתח עד שיסיר המפתח ואחר כך יפתח הפתח דשמא אין בתקרה שחוץ לפתח ארבעה נמצא ששם הוא כרמלית והוא מכניס מן כרמלית לרשות היחיד על כן יסיר תחלה המפתח ויתנהו לעכו"ם או יטמינהו בפתח בתחתיתו או מצידו ובית שפתחו פתוח לכרמלית צריך לזהר שלא יטלטל מן הבית ולחוץ רק עד שיעור שהפתח שוקף שם ותו לא דשמא אין בחלק החיצון ארבעה והוי כרמלית ומטלטל מרשות היחיד לכרמלית . . .".

והיינו, שהט"ז מדגיש, שהנידון כאן הוא אם יש בחלק המשקוף שמחוץ להדלת (כלפי הרחוב) ארבעה טפחים, אמנם מזה שאדה"ז שינה והשמיט מלשון הט"ז, משמע מדברי אדה"ז דהנידון הוא אם יש בכל המשקוף (היינו חלק החיצון ביחד עם החלק הפנימי) ארבעה טפחים, ומשמע מרהיטת ל' אדה"ז, דאפי' אם הדלת שוקף בתחלת (או באמצע) הד"ט, ואין בחלק החיצון שמחוץ להדלת ד"ט, מ"מ הוא רה"י.

[ועי' ברש"י מס' שבת דף ט, א, בד"ה פתח נעול (הראשון) כותב בתו"ד . . . ולהכי לא אוקמא באסקופת בית דסתם בית פתח שלו יש לו משקוף מלמעלה ונמצא עובי

הפתח כולו מקורה ואפילו פתח נעול אמרינן יורד וסותם שהרי יש בחלל עביו ד' מן הדלת לסתימת פי התקרה . . " ומזה משמע כלשון הט"ז. אמנם ברש"י שלאחריו ד"ה באסקופת בית כותב בתו"ד "באסקופת בית - שכולו פתח מקורה והיינו טעמא דפתח נעול כלחוץ כגון שקירה עובי הפתח בשתי קורות דאילו תקרה שיש בה ד' אמרינן בה יורד וסותם ותו לא אתי נעילת דלת ומבטל למחיצה ואפילו הוא שוקף באמצעיתו דלא דמי למבוי דקורת מבוי קצרה היא ולא הוכשרה אלא למבוי הלכך פתח נעול בטלה מתורת קורה דהא אזל ליה מבוי אבל תקרת ד' לא בטלה ירידת סתימתה בנעילת דלת דהלמ"מ מסיני הוא גוד ולבוד ודופן עקומה במקום ד' . . ", ומשמע מרש"י הזה דגם כשהדלת שוקף באמצע המשקוף הרחב ד"ט, אומרים פי תקרה יורד וסותם. ונראה לפום ריהטא שלפי רש"י זה תלוי בב' האוקימתות בגמ' שם, (אם באסקופת מבוי עסקינן או באסקופת בית).

[והנה בהציור שהדלת נוקשת באמצע האסקופה, יש להעיר מקונטרס אחרון כאן סק"א בסופו "ואעפ"כ אינה ג"כ כפרצה ממש להתיר, הואיל ונגעלת ג"כ או שראויה לינעל עיין סי' שסד, שאם היתה כפרצה ממש הי' מותר לטלטל על אסקופת כל הבתים משום חורי רשות היחיד, ועוד שפי תקרה העליונה הוא פי המשקוף אפילו אם אין התקרה מונחת על הכותל אעפ"כ הכל אחד לענין טומאה כל שאין סדק מפסיק, והוא הדין לענין שבת שהיא כתקרה עבה שמגעת עד כאן ומחיצותיה הן מחיצות הבית שהן עבות במקום זה ומגיעות עד המזוזות ועד בכלל, ולא אמרו שדופן עקומה היא הלכה למשה מסיני אלא בגובה אבל לא בכהאי גוונא, אלא ודאי משום שהדלת סותמת ואין שם מחיצות ד'".

ומשמע מסוף דברי אדה"ז, שכל שהדלת מפסיק באמצע, הר"ז מפסיק את התקרה, ולא אמרינן פי תקרה החיצונה יורד וסותם, אם צריך לצרף גם חלק התקרה שמלפנים להדלת. ומזה לכאורה נראה כדברי הט"ז הנ"ל. אמנם י"ל שדברי אדה"ז אמורים רק אם אין בכל המשקוף (גם ביחד עם חלק הפנימי שמלפנים לדלת) רוחב ד"ט, וצריך לצרף תקרת הבית עצמו, בכדי לומר פי תקרה יורד וסותם, הנה בזה אמרינן דהדלת סותמת. אבל אם בהמשקוף מצ"ע (ביחד עם חלק הפנימי שמלפנים לדלת) יש רוחב ד"ט, אולי שאני, ובזה כן אמרינן פ"ת יורד וסותם. (וראה לעיל בקו"א שאין הדלת נחשבת למחיצה גמורה ג"כ).

והעירני חכם א' ש"ל שאין אדה"ז פליג על הט"ז, אלא שלא רצה ליכנס להדין הזה ולכן סתם בדבריו. ועצ"ע.



שונות

עוד על חב"ד בפאלטישען, רומניה (גליון)

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

ב'הערות וביאורים' גליון א'קלא עמ' 87 כתב הרא"מ אודות קהילת חב"ד בעיר פאלטישען שברומניה.

ויש לי להוסיף לזה חותמת קטנה של "בהמד"ר חב"ד פאלטישען" שצילמתי לפני כ-25 שנה מתוך ספר שהיה בידי הרה"ח לייביש שי' גראס מבארא פארק. לצערי לא רשמתי את שם הספר ושנת הדפוס.

והנה היא מצורפת כאן.



בגדר "מנהג ישראל תורה היא"

הרב אלי' מטוסוב
 מערכת "אוצר החסידים"

לא עסקתי הרבה בענייני מנהגים ומקורותיהם, ואני כותב כאן הרהורי מחשבה בלבד בתקוה שחברי המעיינים אשר יודעים בעניינים אלה הם ישלימו ויתקנו את הדברים.

בנידון "יד" לספר תורה

מטרת הדיון כאן הוא בענין "יד" לס"ת, שעל זה נכתב כבר באיזה קובצים קודמים של "הערות וביאורים" וכאן נבהיר שוב את הסוגיא.

תחילת הדברים הוא, כי בשנת תש"מ בערך אירגנו נשי חב"ד באה"ק כתיבת ס"ת מיוחד לכבוד הרבי והרבנית (לרגל חמישים שנה לנישואי רבינו), ורבינו כתב אליהן מכתב (נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 574), ובתוכו הוא כותב: "אבקשכן להתקין, כפי מנהג הדורות, גם "יד" מכסף".

וכתב בזה ידידינו הרר"ב אבערלאנדער ("הערות וביאורים" קובץ מס' א'קכ), כי אף שבין אנ"ש לא משתמשים ב"יד", אבל אין אף אחד שיודע לומר מי קבע שלא מראים ב"יד" ומאיזה טעם, אם כן מאחרי שבשנת תש"מ הורה הרבי הוראה מפורשת שיהיה "יד" לס"ת "כפי מנהג הדורות", מעתה כל מי שאינו נוהג להשתמש ב"יד" מתנהג היפך הוראת הרבי והיפך מנהג ישראל.

[אין אותו קובץ לידי עתה, אבל כמדומה שהרב"א כתב שם את דבריו בתגובה על דברי הרי"ש גינזבורג שהוא עוסק הרבה במנהגי חב"ד וכתב בגליון "התקשרות" או במק"א שאין מנהגינו להשתמש ב"יד" בעת קריאת התורה].

ובקובץ האחרון של "הערות וביאורים", שוב מחזק הררב"א את דבריו אשר אלו שמקפידים לא להשתמש עם ה"יד" הוי היפך הוראת הרבי.

אין ללמוד מאיגרת זו

אבל כבר כתבתי מאז (בקובץ א'קכא, בתגובה על דבריו) ואני חוזר כאן שוב אשר הוראת רבינו באיגרת ההיא איננה שייכת לנדו"ד.

איגרת הרבי היא אודות עיטור ס"ת, אבל הרבי לא כתב אם הבעל-קורא ינהג להשתמש בפועל ב"יד" בעת קריאת התורה,

כי הנה גם אם בקהילת חב"ד או בקהילה מסויימת לא נהגו להשתמש ב"יד" בשעת קריאת התורה, אבל אין זה שולל ח"ו את גודל עניינו ומקורותיו ורמזיו, וה"יד" שנהגו בו דורות רבים וקהילות רבות (וגם בימינו) להשתמש בו הן לקריאה והן לעיטור הס"ת היא עובדה קיימת,

[ה"יד" הוא גם בציור של "מורה באצבע ואומר זה", על דרך ואמר ביום ההוא גו'].

אם כן "יד" זה בכל אופן שיהי' הנה הוא מתשמישי ועיטורי הס"ת, וגם אם בביהכנ"ס זה לא ישתמשו בו אבל הוא מעיטורי התורה, ועוד כי סדנא דארעא חד הוא ואפשר יבוא הס"ת למקום שהבעל-קורא כן ישתמש בו.

גם במקומות שאין נוהגין, גוף המנהג לא נעקר

וידועים הדברים בלקו"ת (עקב יד, א) שמבאר ענין אמירת סליחות מר"ח אלול ואילך, ואף כי בחב"ד אין נוהגין כן אבל מנהג אמירת הסליחות בכל חודש אלול היא עובדה קיימת של מנהג ישראל בכו"כ קהילות (ואגב, אפשר הן הקהילות הרגילות להשתמש ב"יד" בעת קריאת התורה), ועד"ז נמצא בכמה מנהגים וכתב בזה רבינו והדברים עתיקים.

ובכמה שיחות ביאר הרבי ענין מנהג אמירת החזן "המלאך הגואל" בעת עליית כל הנערים בשמח"ת, אף שבחב"ד אין נוהגין כן אבל המנהג הוא מנהג וכל המנהגים יסודתם בקודש.

סגנון האיגרת

יש להוסיף, כי אותה איגרת כתב רבינו אל נשי חב"ד באה"ק, והרבי מבקשן לעטר אותו ס"ת המיוחד גם ב"יד" ובכדי שיבינו במה מדובר (ובפרט שאפשר אלו הנה מימיהם לא ראו זאת ולא יבינו בכלל באיזה ידות מדובר כאן), הוסיף הרבי לפרש "כפי מנהג הדורות", ובלשונו הוזהב: להתקין כפי מנהג הדורות גם "יד" מכסף.

כי אין חולק ע"ז שה"יד" לס"ת הוא מנהג עתיק ומנהג הדורות, הן אם נהגו עתה להשתמש בו בעת הקריאה בכל המקומות או רק בקהילות ובמקומות מסויימים.

מנהג "נוי סוכה"

משל למה הדבר דומה, הנה בחב"ד אין נוהגין בנוי סוכה אף שהוא בודאי מנהג הדורות ומובא בש"ס ושו"ע כו'. [ולא בדקתי עתה אם נתפרש טעמים למנהג חב"ד בזה²³].

ומעתה אם "צייר" מחב"ד יעשה עבור "פירסומי מצוה" תמונה של סוכה, בודאי הוא יכול לעטרו בנוי סוכה כיד ה' הטובה עליו, כי נוי סוכה היא עובדה קיימת והיא מנהג כל הדורות ומלא מזה בפוסקים, אף כי בסוכתו שלו עצמו הוא לא יתלה נוי סוכה.

(23) הערת המערכת: ראה שיחת שמח"ת ה'תש"ל.

כן הוא בנדו"ד, הרבי לא כתב כלום במכתב זה אודות מנהג בעל-קורא בביהכ"ס חב"ד אם ישתמש ביד, הרבי רק כתב לעטר את הס"ת ב"יד" של כסף.

[לא הבאתי ראי' מגוי סוכה, ובודאי ערבך ערבא צריך וגם אפשר לחלק בין משל זה לנדו"ד, רק כתבתי דוגמא להמחיש את דברינו כאן].

אסור ליהנות ב"יד" הס"ת לדברי חול

אבל באמת כן יש שורש בהלכה לדברינו, כי איתא בשו"ע בענין מעיל ומטפחת של ס"ת שהם תשמישי קדושה שאסור להנות בהם דברי חול, עי' או"ח סקנ"ד ויו"ד סרפ"ב. ולכאורה כן הדין בענין ה"יד" שיש לו לו דין תשמישי קדושה והכתר כו'.

והלא בודאי שאין חילוק לדינא בין אם השתמשו כבר בס"ת לקרות בו או שרק עיטרוהו במעיל בארון הקודש שבביהכ"נ, בין כך ובין כך חל עליו דין תשמישי קדושה בשלימותו.

ועד"ז יהי' הדין בענין ה"יד" משעה ששמוהו על הס"ת חל בו דין תשמישי קדושה, גם אם לפועל הבעל-קורא לא השתמש בו.

יש לברר מנהג חב"ד

וכאשר כתבתי בתגובתי הראשונה באותו קובץ, אינני מכריע ואינני דן אם יש מנהג חב"ד דוקא שלא לקרוא בעזרת "יד", או לאידך כטענת הר"ר אבערלאנדער שאין שום מנהג בזה,

אני רק כותב אשר מאיגרת רבינו זו אין ללמוד שום דבר בענין זה אם יש מנהג חב"ד לבעל-קורא או לא.

גדרי מנהגי ישראל

ונפרט הדברים יותר:

בגדר מנהגי ישראל, יש שני סוגים כלליים:

(א) מנהג של חיוב, מצוה והידור ולפנים משורת הדין: כגון נתינת צדקה בערב יוה"כ"פ או בערב סוכות, מנהג כפרות, מנהג שתי' דוקא בסוכה וכל כיוצא בזה. ומנהגים אלו בדרך כלל נתבארו טעמיהם בספרי נגלה או קבלה.

(ב) קיימים מנהגים מסוג אחר, אשר כך נהגו אבותינו בממקומות מושבותיהם, ואפשר זהו מצד הנסיבות ומצב המדינות בכל מקום לפי עניינו, וברובם זהו בדברים שלא נתפרש עליהם הטעם מדוע נהגו או לא נהגו בזה.

[ועי' בסה"מ תש"י ע' 287 בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, בשני סוגי מנהגים].

מנהגים התלויים במדינה

ונמצא לפעמים בראשונים אשר באריכות הגלות נקבעו גם בבני" איזה תכונות לפי מנהגי אותם מדינות, עי' במובא בתו"ש פ' פינחס בהוספות. וראה בספר השיחות תרצ"א ע' 204. ויש לציין לדברי הרמב"ם כי האדם הוא מדיני כו'. ויש גם במדרש שתכונות האדם הוא לפי אקלימי הארצות יש ארץ מגדלת חכמים כו'.

ויש דברים שמלכתחילה תיקנו חכמים בכל מקום לפי מנהג אותה מדינה כגון חמר מדינה, וכדומה יש שקו"ט בחו"א בענין השיעורים שכביצה הוא בכל מקום לפי הגודל באותו מדינה. ובפרט בחו"מ יש הרבה בדין סיטומתא שדין קנינים בכל מקום לפי מנהגו, ועי' ר"פ השותפין ובכ"מ.

ועי' "אהלי שם" חוב' ח' ע' קצא ואילך שמבאר דעת רבינו בענין התפילה בהברה ספרדית או אשכנזית אשר שניהם כאחד טובים (דהיינו אז או זה) ושתלוי במנהגי המדינות. [ואפשר מקורו ג"כ משו"ת הצ"צ לענין תפילות ספרדים ואשכנזים שאין בזה משום לא תתגודדו כי שניהם כאחד קדושים הם לכו"ע]

ספרים הדנים בקדושת המנהגים

ונצרך בזה זהירות גדולה, שלא לדון ולערבב ולהקיש בעצמינו בין אופני וסוגי המנהגים, כי לא תמיד אנו יודעים בזה.

ועיין רמ"א או"ח תר"צ סי"ז ושו"ת חת"ס או"ח סנ"א. ובשו"ת בית יהודה ח"א סי' ס' כתב: לאחוז במעשה האבות ולא לנטות ימין ושמאל כי אם יבוא כל אחד לסמוך על הכרעתו ושיקול דעתו ולתקן כפי אשר יכשר בעיניו ולא יחוש למי שקדמוהו היום יבטל מנהג אחד ולמחר שנים וכן למחרתו כו' ועבירה גוררת עבירה כו'. ע"כ. ועד"ז כתב החת"ס בתשו' אחרת.

ויש לעיין גם בשו"ת חות יאיר סרכ"ב מאריך בזה שבעניני מנהגים אין לכל אחד להיות בונה במה לעצמו ע"פ סברתו כו' [וראיתי בס' מגדל עז שמציין לחו"י סקכ"ז ואין הס' לידי כעת]. ובשו"ת מהר"ם פאדווא סי' ע"ח אשר על כל מנהג שנהגו הנה לא זו הדרך להישען על בינתינו ולבטל מנהג קדום כו'. ועד"ז האריך במאמר המנהגים שבסוף שו"ת שתי הלחם למהר"מ חגיז ועוד.

ועיין במובא במאמר "מנהגי ישראל - חשיבותם וקדושתם לאור תורת החסידות" מאת הרב יעקב הורביץ שנדפס בקובץ "אהלי שם" ח"ח ע' קעו ואילך שמאריך

בעניינים אלו (ושם בע' קעז מציין לעוד הרבה ספרים שהאריכו בזה). וגם בהקדמת הספר "מנהג אבותינו בידינו" ח"א מידידינו הר"ר גדלי' אבערלאנדער מאריך מספרים רבים בענין קדושת וטהרת המנהגים. ועל כל אלה יש להוסיף כמה מהשו"ת שהזכרנו לעיל וכן המהרי"ל דלקמן.

מנהג אבותיכם בידים

ומעתה יש להסתפק אם "מנהג ישראל תורה היא" וכן מאמר "מעשה אבותינו בידינו", נאמר רק בסוג המנהגים שהם בדוקא ואשר הם שוים בהרבה מקומות, והם מנהגים שגם נכתבו עליהם הטעמים כגון מנהג צדקה בעיהכ"פ ומנהג כפרות כו'.

או שזה נאמר גם בסוג המנהגים שתלויים בהרגלי המדינות כל מקום לפי עניינו, כי אף שלא שמענו ולא ראינו בשום ספר נגלה או קבלה טעם מיוחד לנוהג זה ויש שיאמרו שזהו קשור לנסיבות מיוחדות שהיו באותם ארצות, אבל מ"מ מכיון שכן נהגו הרי "מעשה אבותינו בידינו".

ועי' גמ' ביצה ד"ד ע"ב בענין יו"ט שני של גליות: והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידים. [ובגמ' ממשיך שם טעם נוסף ואכ"מ]. ועד"ו בירושלמי עירובין פ"ג ה"ט: אע"פ שכתבנו לכם סדרי מועדות (החשבון ע"פ הלוח, ע"ש בקרבן עדה) אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש.

ומכ"ז לכאורה הוכחה שגם בדבר שבטל הטעם לא בטל המנהג.

מעשה מופתי בענין קיום מנהגי המקומות

מכיון שלא התעמקתי בענין זה אינני רוצה לדון בהלכה זו, אבל עכ"פ אציין למהרי"ל הל' יוהכ"פ (סי"א): "אין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים שאין מורגלים שם", ומביא שם מעשה מהמהרי"ל שהיה פעם ש"ץ בעיר ראגשענבורג בימים נוראים והיה מנגן כל התפילה כמנהג קהילת אושטרייך כו' והוקשה בעיניו שהיו אומרים ההפטרות כניגון בני ריינוס כו', והמהרי"ל בתפילתו גם אמר שם פיוט שאין מנהגם לומר, ואח"כ קרה לו אסון נורא ר"ל ותלה הדבר על מה ששינה מנהג המקום.

חילוקי מנהגים בשירת התפילה

ולפי המובן מהמהרי"ל שגם באופן הניגונים (לא רק נוסח הפיוטים) יש בזה מנהג אבות ו"מנהג ישראל תורה היא",

והלא על הניגונים לא נאמר שום טעם מדוע בקהילה פלונית מנגנים בתפילה בקול של מרירות ובכי' ובקהילה שני' מנגנים בשיר של חדרה כו' [ועל זה בודאי יאמר האומר שזה תלוי ברגילות המדינות, כידוע בדא"ח בענין שינויי הניגונים בכל מדינה לפי עניינה, עי' מאמרי אדה"ו הקצרים ע' תלט והמו"ל שם מביא מס' מגדל עז שמציין לעוד הרבה מקומות בחסידות שמובא ענין זה וגם לס' "שתי ידות" (סה, ב) על מדינות שלחן השיר שלהם הוא נשבר ונדכה כו'],

וגם לא נאמר טעם מדוע במקום זה שרים "הודו" בשיר פלוני ובמקום אחר בשיר פלוני, וכן כל השירים בכל התפילות שהם שונים בקהילות ישראל [לפי ביאורי פנימיות הענינים במאמרי אדה"ו שם שהניגונים תלויים בשרש השר של מדינה היא א"כ י"ל שבכל מקום צריך לברר דוקא חלקו השייך למדינה זו, שבירור זה לא יופעל אם ישנה הלחן לשירים שבמדינה אחרת. אבל לא לא נוכל לדרוש בזה טעמים מעצמינו],

ובכל זאת כתב ע"ז המהרי"ל גם בענין זה להחזיק במנהג האבות ולא לשנות.

אין ידוע טעם על שלא נהגו ב"יד" בקריאת התורה

והנה בענין שהבעל קורא יחזיק בידו את ה"יד" בעת קריאת התורה, כמדומה אשר אבותינו ברוסי' לא נהגו בזה, ויעידו על זה זקני חסידים מה שראו אצל אבותיהם,

ומסתמא רבינו הזקן ואדמו"ר הצ"צ והרבי כו' כאשר קראו בתורה הם לא אחזו ביד של כסף כו', אלא אם הבעל קורא הי' צריך הי' מראה בידו על המקום שהוא קורא בו,

[אפשר יתכן שזהו בכלל מצב המיצר ששרר אז אצל בני' כידוע ולא היו להם עטרות של כסף כו', ועל כן אף שקהילות רבות נהגו כן אבל מכיון שאין זה בדוקא ואין כאן דין או הידור מיוחד לאחוז "יד" בעת קריאה"ת הנה ברוסיא לא פשט נהג זה. מובן שזהו סתם הרהור בלב אבל צריך בירור מעמיק באיזו קהילות ובאיזה מדינות כן נהגו כן ואיזה לא. ועיין לקמן שיש מאמר בענין ה"יד" בקובץ "כנישתא" ולא ראיתי].

ומעתה יש לדון בזה בשני אופנים:

א) אשר לא נקבע בזה שום מנהג לכאן או לכאן, אלא במדינות שיש להם "יד" של כסף בס"ת והם רגילים להשתמש בזה שישתמשו בו אם רוצים, ואלו שלא הורגלו בזה ואין צריכים את זה והוראה באצבע עדיף עליהם אז שלא ישתמשו ב"יד".

ובמג"א סי' תר"צ מאריך ג"כ בענין חיוב החזקת המנהגים ומביא בשם המרדכי שזהו דוקא במנהג ותיקין אבל לא במנהגים שבטעות יסודן. ועי' בשו"ע אדה"ו סתצ"ד

סט"ז דמשמע מלשונו הזהב שמנהג ישראל תורה היא רק היכא דנתפרשו טעמים להמנהג. וכן מאריך בשו"ת ארץ צבי סי' מא שמנהגים שלא נאמר להם טעם אין לחוש להם ע"ש באריכות מש"ס ופוסקים.

והנה כאן בנדו"ד לא נתפרש שום טעם ובשום מקור שלא להראות ב"יד בעת קריאת התורה.

[וגישה זו הראשונה מתאימה יותר לטענת הר"ב אבערלאנדער שי' אשר בימינו בבתי חב"ד וכיו"ב שעולים לתורה גם אנשים פשוטים וקשה להראות להם באצבע כל תיבה של הקריאה, יש להחזיר עטרת היד ליושנה כי לא נקבע ולא היה שום מנהג בזה לשלילת היד].

(ב) או י"ל אשר גם בכגון זה, הנה אף שלא מצאנו שום מקור לשלילת הבעל-קורא שיצביע ב"יד" חיצוני מיוחד, אבל מכיון שלא ראינו את רבותינו או את חסידים הראשונים נוהגים בזה הנה "מעשה אבותינו בידינו", ובמה שהם לא נהגו הנה בדרך כלל גם אנו לא נוהגים

[מלבד במקרים מסויימים אם יש סיבה וטעם מיוחד כן להשתמש ב"יד", הלא אין בזה ח"ו שום איסור ואדרבא מנהג ותיקין, ובמקרים אלו הלכה עוקרת מנהג ואכ"מ].

תלמיד רב כהנא הוה מהדר אתרי וחד

ולפי אופן זה הב', אפשר שייך ג"כ לצרף לכאן מה שמביא רבינו כמה פעמים מגמ' סוכה דל"ב ע"ב בענין הדסים אם צ"ל דוקא תלתא טרפי בקינא שתלמיד רב כהנא הוה מהדר אתרי וחד הואיל ונפק מפומי' דרב כהנא.

שוב לענין "עיטור" ספר תורה

ומכיון שאינני יודע בענין מנהגים, על כן כתבתי במאמרי אז בענין "יד" לס"ת בעת קריאת התורה שאינני יודע מהו עתה מנהג חב"ד בזה.

מה שכן טענתי אז וגם עתה, אשר מהוראת רבינו לעטר הס"ת ב"יד" של כסף (אפילו הורה כן שני פעמים, כי כמדומה גם בס"ת של משיח ביקש רבינו לעטרו ב"יד"), וגם מכתבת הרבי באותו מכתב "כפי מנהג הדורות", לכל היותר יש לשייך זה למנהגי "הכנסת ספר תורה" אבל אין ללמוד זה למנהג חב"ד על השתמשות הבעל-קורא ב"יד".

ואם יש לנהוג כן בבתי-כנסת של חב"ד אשר בעל-קורא יצביע עם "יד" מיוחד (אך בלי הבאת מקור מאיגרת הרבי זו), הנה יכריעו בזה הררב"א והררי"ש גינזבורג או אחרים שמתעסקים בבירורי מנהגים.

הכרעת הקוראים

ומכיון שהרב"א כותב בזה בשנית (בקובץ האחרון) והוא עומד על דעתו דוקא, ללמוד מאיגרת זו כי גם בבתי-כנסת חב"ד הנה הבעל-קורא יצביע עם ה"יד" המיוחד, אם כן בודאי אינני מעמיד על דעתי, והדבר יישאר להכרעת הקוראים, וכמדומני אשר שתי הגישות כבר מוצו ונתבארו היטב והבוחר יבחר.

זהירות מנגיעה באותיות הקדושות

ותודה להרב"ב אבערלאנדער, אשר תיקן את מה שכתבתי אז שכמדומה ראיתי בספרי שו"ת שזעקו מרה על ענין ה"יד" שיכול לקלקל ח"ו הדיו בס"ת, והוא תיקן אשר נתחלף אצלי מענין אחר כי בספרים דנו בענין העברה בטלית על כל הקריאה לפני הברכה שע"ז כתב ה"נמוקי או"ח" ועוד ספרים שזה גרם להחריב הרבה ספרי תורה למחקן ולפוסלן, אבל לא דנו בזה בענין ה"יד" לס"ת.

גם תודה להרב"א, על ציונו החשוב למאמרו של ר' סיני תוראן "לתולדות ה"יד" המורה באצבע בספר העברי ובמנהגי קריאת התורה" (ספר "כנישתא" כרך 3 עמ' שיז-שדמ). זהו ציון יקר ולא הי' לי הפנאי לעיין בספר זה ובמה שמביא שם, כי כנ"ל לא נכנסתי לערוך בירור במנהג זה רק הערתי כי לענ"ד מתוך מכתבו זה של רבינו אין ללמוד כאן הוראה לבעל-קורא איך לנהוג.

* * *

בענין אחר לגמרי,

בקובץ "הערות וביאורים" האחרון החיליתי לכתוב על "שאלות הגאונים בחסידות" ותחילת דברינו הי' בענין הגאון ה"שואל ומשיב", וקיבלתי ע"ז כמה תגובות (בכתב ובע"פ) מכמה ידידים ואליהם התודה והברכה, ובעז"ה אמשך בגליונות הבאים, אבל לא ברציפות כי לפעמים עדיף לכתוב בעינים מזדמנים וכיו"ב.

"רבי אברהם סופר" מעיר פאלטישען

בקובץ שם כתבתי על ספר "אמונת היחוד", שהוא ספר של ביאורים יקרים מחסידות חב"ד מאת מחבר בשם "רבי אברהם סופר" מעיר פאלטישען ברומני' (הספר נכתב בתקופת אדמו"ר הצ"צ, ובתחילתו הסכמת ה"שואל ומשיב").

והוספתי כי אף שהמחבר ר"א סופר איננו ידוע ממקורות אחרים, אבל ניכר שמדובר על חסיד חב"ד שמונח בחסידות (לא רק מעיין אלמוני בתורת חב"ד), כאשר הוכחנו שם.

בענין זה כתב אלי הסופר החבד"י הרב שניאור זלמן ברגר:

בספר "פנקס הקהלות - רומניה" כרך ראשון נזכר:

"בעיר באלץ היה מרכז לחסידות החבדי"ת, ובראשו עמו שני תלמידי-חכמים מובהקים: רבי חיים-בר (שבימי שחרותו היה חוזר אצל בעל "צמח צדק") ור' נח סופר (שעלה לא"י שנים מספר לפני מלחמת העולם הראשונה, התיישב ביפו ושם מנוחתו כבוד). פרנסתם היתה מצוייה להם בדוחק, אבל יומם ולילה היו ישובים ומתעמקים בתורה ובחסידות החב"דית. כל ימות-השנה לא היה בא משקה ענבים לפיהם, פרט לפורים, שאז היו שני אלה מתחרים בשתיית יין עם כל חסידי חב"ד אשר בעיר, והיו מראים כחם גם בחידודים ובבדיחות מפולפלות כדרך "רבני הפורים" בישיבות ליטא, המעקמים את הכתובים ועוקרים הרים בחריפות ובבקיאות פורימית".

"באלץ" היא ג"כ עיר במדינת רומניה, אם כן "ר' נח סופר" הנזכר שם יתכן הוא בנו או קרוב משפחתו של "רבי אברהם סופר" המחבר של "אמונת היחוד" שהוא היה בעיר "פאלטישען ברומניה. יתכן גם שהוא ממשפחה אחרת לגמרי ורק שבדיוק נזדמנו שתי משפחות חב"דיות בשם "סופר" באותה מדינה.

ע"כ כתב אלי הרב ברגר.

ולפי מה שכתוב באותו ספר אשר החסיד ר' נח סופר נפטר ונטמן ביפו, אפשר במשך הזמן יתברר מהו שם אביו על ידי בדיקת הציון שלו ביפו (אם אותו בית עלמין עודנו קיים).



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ

ר' בנימין הלוי

בן הרה"ג הרה"ח מזקני התמימים ומשפיע בישיבת תו"ת

הרב ר' שמואל הלוי ע"ה

לעזוויטין

למד בישיבות תו"ת במחתרת ברוסיה, והי' אח"כ מראשוני

התלמידים ביסוד ישיבת תו"ת בארצה"ב

זכה לקירוב מכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הי' מראשוני התלמידים שנשלחו בשליחות המל"ח לערי השדה

הצטיין באופן נפלא בכיבוד אב וכפי שכתב עליו כ"ק אדמו"ר

מהרי"צ נ"ע

"עונג רב גרמה לי הנהגתו הטובה בכבוד אב באופן נעלה"

זכה להקים דור ישרים יבורך ומהם שלוחי כ"ק אדמו"ר

נפטר בשיבה טובה ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י משפחתו יחיו

לעילוי נשמת אבינו

מתלמידי התמימים הראשונים בארצה"ב

רב פעלים בחינוך ובצדקה וחסד, אהוב למקום ולבריות

הי' מסור ונתון לכל עניני רבינו הק' בכל נימי נפשו, וזכה ממנו לקירוב

מיוחד

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו אריה לייב ב"ר יוסף ז"ל

גראסס

נלב"ע ליל שמיני עצרת ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

*

ולעילוי נשמת חמי

הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה חריף ובקי מראשוני חברי

המערכת של "אוצר החסידים"

זכה להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י

גריס באורייתא תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

נלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

*

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת עוסק בצרכי ציבור באמונה ר' אברהם נחום וזוגתו מרת

רחל שיחיו

גראסס

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת בריינא שיינא ע"ה

דייטש

גלב"ע ביום י"ג תשרי ה'תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

החתן הרה"ת ר' אברהם הכהן שיחי' סטיפלמן

והכלה מרת חנה שתחי' טלזנר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום א' "בשם השם" יא תשרי ה'תשע"ח

*

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

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



ולזכות הוריהם וזקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש וזוגתו מרת לאה מרים בלומא שיחיו

טלזנר

הרבנית דבורה שתחי' גראנער