

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פש"מ,
רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנה לט
גליון ז [אלף-קלז]
ש"פ ויחי - חזק

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

ש"פ ויחי
גליון ז [אלף-קלז]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 4 האם יתחייב קרבן תודה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... יסודות חיוב האמונה בביאת המשיח.....
הרב שלום צירקינד
- 20..... נר חנוכה לעתיד לבוא (גליון).....
הרב משה מרקוביץ

תורת רבינו

- 21..... איסור בזיון אב ואם לבני נח.....
הרב חיים רפופרט
- 24..... בענין האבות קיימו כל התורה כולה.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 28..... אצילות לגבי המאציל ב"ה.....
הרב משה מרקוביץ

אגרות קודש

- 29..... יסוד החילוק בין נישואין לאירוסין בנגלה ובנסתר.....
הרב בנימין אפרים ביטון

חסידות

- 36..... ימין מדת החסד וממנה נמשך זרוק מרה בתלמידים.....
הרב ישכר דוב קלוזינר
- 37..... מקור נשמות ישראל בתניא פ"ב.....
הרב משה מרקוביץ

נגלה

39..... אבות נזיקין דמתניתין, דרבי אושעיא ודרבי חייא
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

43..... משמוש התפילין ביד ולא ברצועה - תיק המזוזה
הרב לוי יצחק ראסקין

45..... מנהג במקום מחלוקת ולא תתגודדו
הרב שלום דובער לוי

48..... נר הנוכה באמצע נסיעה
הרב משה אהרן צבי ווייס

56..... כיצד מברכין שהחיינו על שמחת לבבו
הרב יוחנן מרזוב

65..... בענין נפ"א במנחה אצל רך הנימול
הרב צבי הירש טלזנר

67..... שיעור ממשות דגן לברכת מזונות
הרב מאיר צירקינד

69..... עטיפת מזוזה בנייר במקום בתוך קנה (גליון)
הנ"ל

71..... טעם הידור שמן זית
הרב צבי רימלער

73..... לסמוך על זמן מוצ"ש של אדה"ז במקומות הצפוניים (גליון)
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

79..... נכרי שהביא מחוץ לתחום ביו"ט שחל בערב שבת
הרב משה מרקוביץ

79..... נכרי שהביא פירות לישראל בשבת וספק אם ליקטן בשבת או בשביל ישראל
הנ"ל

שונות

80..... השתמשות בלשון 'סהדי במרומים'
הרב חיים רפופרט

87..... שאלות הגאונים בתורת החסידות
הרב אלי' מטוסוב

ברכת רעים

בשמחה רבה מביעים אנו את ברכותינו ברכת מזל טוב
לידידנו היקר הדגול והאהוב הנודע במידותיו התרומיות
איש חי ורב פעלים משכיל על כל דבר טוב
מנכ"ל המערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמל ויגע בהרבה מרץ ומסירה ונתינה
לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר
החתן הנעלה והמהולל

הרב התמים יוסף שי' ניגרי

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'

*

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד בדור ישרים יבורך
מתוך אושר ברכה והצלחה רבה בכל מעשה ידיהם ובכל עניניהם בגו"ר
לאורך ימים ושנים טובות
המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת וארא ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ"ב טבת 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

עניני גאולה ומשיח

בירך ברכת הגומל ונבנה ביהמ"ק

האם יתחייב קרבן תודה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

כתב הרא"ש (ברכות פרק ט סימן ג) וז"ל: אמר רב יהודה אמר רב ד' צריכים להודות יורדי הים באניות והולכי מדבריות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורין ויצא, יורדי הים דכתיב יורדי הים באניות וגו' וכתוב וישמחו כי ישתוקו וינחם אל מחוז חפצם וכתוב יודו לה' חסדו וגו', הולכי מדברות דכתיב תעו במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו וגו' וידריכם בדרך ישרה וגו' וכתוב יודו לה' חסדו וגו', מי שהיה חולה ונתרפא דכתיב אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' וכתוב יודו לה' חסדו וגו'ף, מי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא דכתיב יושבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל וגו' יוציאם מחשך וצלמות ומוסרותיהם ינתק וכתוב יודו לה' חסדו וגו', מאי מברך א"ר יהודה אמר רביא ברוך גומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב.. ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים, והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה כו' עכ"ל¹. ובטור או"ח סוס י"ט: "אבל ברכת הגומל במקום

(1) וביארו כוונתו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פ"ח), ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ל"ט). דבאמת הא דתיקנו לברך הגומל "לחייבים" טובות, היינו משום דכיון שהיה בסכנה הרי זה סימן שהיה עליו חטאת, ונתחייב בעונש, ומ"מ הצילו השי"ת מהסכנה, וע"כ אומר הגומל לחייבים טובות, שאף שחטא מ"מ גמל אתו השי"ת טובות והצילו. ולפ"ז בהולכי דרכים שהוא ממנהגו של עולם ואינו בא ע"י חטא וליכא סכנה, ממילא לא שייך בזה הודיה על הצלתו דלא הוי בכלל חייבים. וזה עצמו נלמד מתודה שהביאה חמץ ומצה, ומצה מורה על נס וחסד, וחמץ על חטא, והתודה היא להראות שאע"ג שהיה בבחינת חמץ שחטא, מ"מ עשה לו השי"ת נס בבחינת מצה וניצל. והוא דוגמת תקנת חז"ל בברכת הגומל לחייבים טובות. ולפ"ז אין חיוב תודה בהולכי דרכים, דבזה אין ראייה שחטא, כיון שלא היה בכלל סכנה, ואילו תודה אינו מביא אלא כשחטא. והיינו דיליף הרא"ש ברכת הגומל מתודה, כיון שהגומל במקום תודה

תודה איתקן²⁷. וכ"כ בתוס' הרא"ש ברכות נד, ב, ובס' צדה לדרך חלק א (כלל א פרק ב בד"ה אמרו).

הנה נשאלתי ע"י אחד מאנ"ש שי', לפי דברי הרא"ש ד"ברכת הגומל במקום תודה נתקנה" מהו הדין באחד שבירך ברכת הגומל, ואח"כ נבנה ביהמ"ק בימיו, האם יתחייב אז להביא קרבן תודה כיון שזהו עיקר החיוב, או נימא שכבר יצא ידי חובתו ע"י ברכת הגומל, ואין לו שום חיוב להביא או קרבן תודה.

האם הבאת קרבן תודה הוה חובה או רשות

והנה ראשית כל, ידוע שיש מחלוקת הראשונים וכו' אם יש חיוב להביא קרבן תודה באלו שצריכים להודות, דברש"י (כת"י) מנחות שם עט, ב, (בד"ה לאחר) כתב וז"ל: ל"א, תודת חובה כגון מפרש בים והיוצא בשיירא וחולה שניצל מחליו כו' דאמרין בברכות ארבעה צריכים להודות דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה בספר תהלים עכ"ל, ועי' תוס' רי"ד ר"ה ה, ב, וז"ל: תודת חובה מאי היא כגון שאמר הרי עלי תודה שאם הפרישה ואבדה חייב באחריותה, א"נ כגון שהי' מארבעה הצריכין להודות דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה וכיון שהוא חייב באחריותה אם מתה חייב להביא אחרת תחתיה עכ"ל, וכן הוא באור זרוע חלק ב (הלכות פסחים סימן רנב): "הלכך צריכין להודות ולהביא קרבן תודה כדכתיב בפרשת צו וזאת תורת זבח השלמים גו' אם על תודה יקריבנו גו' ופירש רש"י אם על תודה יקריבנו אם על דבר הודאה על גס שנעשה לו כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורין וחולה שנתרפא שהן צריכין להודות וכתב בהן יודו לה' חסדו ויזבחו זבחי תודה", דמבואר בזה דסב"ל דארבעה אלו חייבים להביא קרבן תודה, וכן באבן עזרא (תהלים קז, כב) בד' שצריכים להודות דכתוב "ויזבחו" פי' "וחייבים לזבוח".

אבל בשטמ"ק (מנחות שם) הקשה ע"ז, דלא אשכחן דליחייב בקרבן אם לא אמר הרי עלי תודה עיי"ש, ועי' גם שטמ"ק ערכין יא, ב, (בד"ה או אינה) כתב דאין תודה חובה, ועי' בההערות שם (בשטמ"ק הנדפס מחדש). ובס' קול צופיך (ע' קס"ד) הביא רא"י שיש חיוב להביא קרבן תודה ממ"ש בזוהר פרשת וישלח (קעג, ב) בנוגע להמזבח שבנה יעקב להקריב שם קרבן לאחר חזרתו מבית לבן (וישלח ל, ג): "מכאן דבעי בר

נתקנה ע"כ תו"ד בקיצור, עיי"ש עוד, וראה לקו"ש חל"ג י"ב - י"ג תמוז בהפירוש ד"לחייבים טובות". וראה בפירוש הרא"ש נדרים יג, א בד"ה האומר.

נש לשבחה לקודשא בריך הוא ולאודאה ליה על נסין ועל טבאן דעבד עמיה.. רבי אלעזר אמר מכאן מאן דיתעביד ליה נסא איהו בעי לאודאה, ועי' גם בס' עינים למשפט (ברכות נד, ב אות ב) ועוד.

ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פ"ח) הביא מ"ש החת"ס בשו"ת או"ח נ"א, שחידש שם דירודי הים שהכניס א"ע למקום סכנה אינו חייב בקרבן, ודייק מזה המהר"ם שיק דסב"ל להחת"ס דשאר הג' הנפרטים שם בתהילים יש עליהם חיוב להביא קרבן תודה ורק על יורדי הים ליכא חיוב, ומקשה ע"ז דהרי קרבן תודה הוא רשות ולא חובה כדאיתא בתו"כ פ' צו (פרשתא ו' עה"פ אם על תודה יקריבנו): "מה שלמים באים מן המעשר אף תודה באה מן המעשר", ואי נימא דהוה חובה הלא דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין, ורק אם אמר "הרי עלי תודה" לא יביא אלא מן החולין דעי"ז התחייב עצמו, וכן הוכיח בשו"ת מחזה אברהם סי' ל"ג, וכ"כ בהגהות רד"ל בפרקי דר"א פכ"ג אות כ"ד דאינה חובה דאם הוה חובה איך באה מן המעשר עיי"ש.

ועי' גם בס' פתח הדביר או"ח סי' רי"ט ס"ק י"ב דשקו"ט בזה בארוכה ומוכיח גם דקרבן תודה הוא רשות, ומ"ש ויזבחו וזבחי תודה דיבר הכתוב בהווה שכן דרך בני אדם לעשות, והוכיח כן ממ"ש רש"י פ' צו (ז, יב) עה"פ אם על תודה יקריבנו: "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים וכו' אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וכו'", משמע דרק אם נדר ה"ז חובה ולולי זה לא, עיי"ש.

וראי' זו יש לדחות כמ"ש בלקו"ש חי"ב פ' צו (ע' 22 הערה 10) דבאמת יש חיוב מצ"ע להביא קרבן תודה, ומ"ש רש"י "נדר שלמים הללו" כוונתו שכבר נדר בעת צרתו, היינו שהחיוב חל עליו רק לאחר שניצל מצרתו, אבל מ"מ מצינו ביעקב אבינו שנדר להביא קרבן בתוך הודאה עוד בהיותו בעת צרה, ומכיון דע"ד הרגיל כך הוא, כתב רש"י "נדר" כ' בודאי נדר הקרבן עוד לפני זה עיי"ש. (וראה ברבינו גרשום מנחות עט, ב, שכ"כ וז"ל: כגון שהי' מפרש בים ונסתכן ונדר אם ינצל שיביא תודה כדאמרין ארבעה צריכים להודות וכו' עכ"ל).

אמנם הגרי"פ בסהמ"צ על הרס"ג (עשה נ"ט, רנט, א) הוכיח מדברי רש"י אח"כ דהוה חובה, מדכתב רש"י אח"כ עה"פ ואם נדר או נדבה (ז, טז): שלא הביאה על הודאה של נס אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים עכ"ל, משמע דקרבן תודה שנזכר לעיל לא באה בנדר או נדבה אלא קרבן חובה היא, אבל ראה ברא"ם שם שכתב על דברי רש"י וז"ל: פי' הא דכתיב ואם נדר או נדבה לאו למימרא דהא דכתיב לעיל אם על תודה לאו נדר או נדבה הוא, דתודה נמי באה בנדר ובנדבה שאם אמר הרי עלי תודה

הרי הוא נדר, ואם אמר הרי זו תודה הרי הוא נדבה, אלא הכי קאמר ואם נדר או נדבה לבד זבח קרבנו בלתי שום הודאה של נס ביום הקריבו את זבחו יאכל וכו' עכ"ל. דלפי"ז ליכא שום ראי' דהוה חובה, וראה בלקוטי הערות על החת"ס שם, ועיי"ש עוד בהגרי"פ שהביא הרבה מהראשונים דסב"ל דהוה חובה, ועיי"ש מה שתירץ הא דקרבן תודה באה מן המעשר, ומהרמב"ם שלא הביא בהל' מעשה"ק דהני ארבעה מביאים קרבן תודה משמע דסבר דהוה רשות.

ובלקו"ש חל"ב פ' אחרי (ב') הערה 20 כתב וז"ל: ..וברכת הגומל במקום קרבן תודה נתקנה (רא"ש ברכות פ"ט סי' ג וראה רש"י צו ז, יב). ובפרט כמו שמשמע מפשטות לשון אדה"ז (שו"ע או"ח מהד"ת ס"א ס"ט. וראה שם במהד"ק סט"ו) "ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון .. תודה לארבעה הצריכים להודות (והוא ע"פ של"ה במס' תענית שלו (רב, ב), "אם אני חייב קרבן תודה" - שהבאת תודה הוי חובה (ולא רשות). וראה השקו"ט בשד"ח אסיפת דינים (ופאת השדה לשם) מערכת ברכות (כרך ד תשעה, ב. כרך ח א'תשמו, ב ואילך), עכ"ל, הרי שהרבי נקט דהוה חובה.

והנה לפי דעות אלו דסב"ל דליכא שום חיובא להביא קרבן תודה אלא אם ירצה יביא, פשוט דלא שייך כלל שאלה הנ"ל, כיון דכל ההבאה תלוי ברצונו, ומה שירצה יעשה, אבל השאלה היא לדעות אלו שיש חיוב להביא קרבן לארבעה אלו, וכפי דנקט בלקו"ש, ושכן סב"ל בהדיא לאדה"ז, שפיר יש להסתפק כנ"ל כשבירך ברכת הגומל עכשיו ואח"כ נבנה ביהמ"ק, אם יהי' עליו חיוב להביא קרבן תודה או לא.

שקו"ט דומה לענין קרבן חטאת

והנה מצינו שקו"ט דומה לזה, בנוגע לקרבן חטאת וכיו"ב, דידועים דברי של"ה (מסכת יומא ע' עמוד התשובה עא, א), וז"ל: "באם יזדמן לאדם בשוגג איזה חטא שחייב עליו קרבן, ירשום אותו בפנקסו להיות לו לזכרון, אולי יזכה לבנין בית המקדש ואז יביא הקרבן, וכן מצינו (שבת יב, ב) בר' ישמעאל בן אלישע שקרא והטה, וכתב בפנקסו אני ישמעאל קריתי והטיתי, ולכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה". עכ"ל. וכבר הקשו ע"ז (ראה בס' 'לב חיים' או"ח סי' ל ובכ"מ), דא"כ, למה השמיטו הפוסקים דין זה דמי שעבר עבירה בזה"ז שחייב חטאת, צריך לכתוב שחייב קרבן חטאת וכו'. גם בשיחת ר' תשרי תשמ"א הקשה כן, והוסיף דאף שהמג"א (סי' שלג ס"ק לג) כתב דאיתא במסכת שבת באחד שעבר על איסור שבת בשוגג וכתב על פנקסו וכו', עיי"ש הרי לא כתב זה בסגנון של הלכה, וגם אדה"ז לא הביא זה בשו"ע. ועי' גם לקוטי

שיחות ח"ח ע' 416 הערה 50, שהביא ענין זה וכתב: "ולא ראינו זה כלל . . וגם אבותינו לא סיפרו לנו".

ולכן מסיק שם ב'לב חיים', דדברי השל"ה אינן אלא משום דרך המוסר כדי שיוזכרו ועונו, וכמו שעשה רבי ישמעאל כו', אבל אינו חיוב מדינא, וכן הא דמבואר בגמ' יומא פ,א: "אמר רבי אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין", כוונת הגמ', דאם אחד יכתוב ממדת חסידות, יכתוב ג"כ השעור שמא יתרבה השיעורין וכו', אבל מדינא ליכא חיוב לכתוב.

אבל בנוגע לעצם החיוב להביא קרבן חטאת, נקט בפשיטות הגר"ח פאלאג'י (שם סי' כט) שיהי' חיוב להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק בימיו, והא דליכא חיוב לכתוב, ה"ז משום דכשיבוא משיח צדקינו ויבנה ביהמ"ק והמלך המשיח מורח ודאין, הוא יהי' מורה חטאים בדרך לכ"א להורות לו כפי מה שצריך, והביא שכ"כ בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' נח), וז"ל: "ואם יתחייב אשם תלוי או חטאת וכו', כשיבנה ביהמ"ק מלך המשיח הוא יורה חטאים בדרך וכו'". עכ"ל. והא דאמרינן כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, ה"ז רק "כאילו" אבל לא נפטר מחטאת בפועל, וכפי שהאריך בס' 'מאור ישראל' שבת יב, ב, (בד"ה 'ר' נתן') מכ"מ שמצינו הלשון "כאילו", דמ"מ אין זה ממש כפועל, וראה גם תוס' שבועות כו, א, בד"ה "את" ותוס' הרא"ש גיטין לה, א, ד"ה "לא", דמשמע ג"כ שיהי' חיוב להביא קרבן.

ודעת הרבי בענין זה, הנה בלקוטי שיחות הנ"ל ח"ח פ' מסעי - בין המצרים (ע' 416 ואילך) ביאר, דאף דשלימות הכפרה והתשובה על חטא בשוגג, הוא ע"י וידוי וקרבן, מ"מ בזמן הזה שאי אפשר להקריב קרבן, הנה ע"י התשובה והוידוי נפעל שלימות הכפרה, וע"ז כתב בהערה 50 שם בנוגע לזה שמבואר דצריך לכתוב חיובי חטאת שלו, ד"לא ראינו זה כלל וגם אבותינו לא סיפרו לנו". ובנוגע לר' ישמעאל י"ל, שבימיו ניתנה רשות לבנות ביהמ"ק, ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון קרה שהטה וכתב על פנקסו, עיי"ש. ובשיחת קודש ו' תשרי תשמ"א האריך שם בענין זה יותר, עיי"ש. דמקומות אלו משמע דסב"ל, דכשיבנה ביהמ"ק לא יתחייבו קרבנות על העבירות שבזמן הזה, כיון שכבר נפעל שלימות הכפרה.

אבל בלקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים שיחה ב, דמבאר שם, שיהי' חיוב גלות לע"ל להורג נפש בשגגה בזמן הזה, ומביא ע"ז דוגמא מר' ישמעאל שכתב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, וכתב ע"ז בהערה 41, וז"ל: "וראה יומא פ, א ופרש"י שם . . ואף את"ל ע"פ משנת" שאין זה חיוב על כ"א, ושלימות הכפרה נעשית ע"י

התשובה שבזמן הזה (ראה לקוטי שיחות חי"ח . . ובארוכה בשיחת ו' תשרי תשמ"א) - יש לומר דשאני גלות שהוא לא רק כפרה כקרבן, אלא גם גדר עונש". עכ"ל. דהכא משמע, דסב"ל שיש מקום לומר שיהי' חייב קרבן כשיבנה ביהמ"ק, וראה גם ביחידות ו' חשון תשנ"ב עם הגר"מ אליהו שליט"א (סעי' יד), שאמר הרבי דחייב הקרבן הוא כשיבנה ביהמ"ק, אבל ברגע שלפני זה התשובה היא בשלימותה ע"י הקריאה והעסק בפ' קרבנות, ד'ונשלמה פרים שפתינו' ו'ונשלמה' הוא מלשון שלימות. עיי"ש, (וראה בכ"ז בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' כא) וצריך בירור אם זה הוא המסקנא שצריך להביא.

ולכאורה נראה דכל שקו"ט זה שייך גם בעניננו לענין קרבן תודה לעת"ל, ואי נימא שהמסקנא (משנת תשנ"ב) הוא שאכן יתחייב להביא קרבן חטאת, נימא כן גם בעניננו שיתחייב קרבן תודה.

סברות לחלק בין חטאת לתודה

אמנם יש לחלק דקרבן חטאת שבא בשביל כפרה רק שם יתחייב לעת"ל, די"ל משום שהקרבן מוסיף בכפרתו וכמבואר בלקו"ש ח"ב פ' ויקרא ב' (סעי' ג) בביאור החיוב להביא קרבן חטאת די"ל בב' אופנים: א) משום דע"י הבאת הקרבן הוא מטהר את נפשו מהחטא שנדבק בה ע"י מעשה העבירה, ב) או משום דרק ע"י הבאת הקרבן מתקבלת אצל הקב"ה גמירת דעתו של האדם שלא יעשה עוד עיי"ש הביאור, ולפי"ז י"ל דבקרבן תודה דלא שייך טעמים אלו שבא רק להודאה לה', כבר יצא ידי חובתו, כיון שתיקנו חכמים לברך ברכת הגומל במקום הקרבן, ועפ"ז מדוייק דבקרבנות הלשון הוא "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב כו'", (וכנ"ל דאין זה כפופעל), משא"כ בהגומל לשון הרא"ש הוא "במקום תודה נתקנה".

וי"ל בזה עוד, דבס' נפש חי" (להגר"ר ראובן מרגליות ז"ל) או"ח סי' א' הביא קושיית המפרשים על הטור שם, שכתב דצריך לומר פ' עולה בכל יום ואח"כ הביא פ' חטאת, והקשו, דהרי הסדר הוא להיפך, דחטאת קודמת לעולה, וביאר ב'נפש חי", דיש לחלק, דחייבים אלה שהם בין אדם למקום דאם צדקת מה תתן לו וכו', כיון שהוא אנוס ה"ז כאילו עביד, ורק בענינים שבין אדם לחבירו דאפילו אם הוא אנוס מ"מ חסר כאן התועלת, בזה אמרינן דהוה כמאן דלא עביד (ועד"ז כתב הגר"י ענגל ב'אתון דאורייתא' כלל יג לגבי אונס רחמנא פטרי' עיי"ש), ולכן בקרבן עולה שהיא כולה לה', בזה אמרינן כמאן דעביד, ולא נצטרך להביא עולה לעת"ל, ורק חטאת שיש בו אכילת כהנים דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, דזהו ענין שבין אדם לחבירו, שיש להם

מתנות כהונה בקרבן זה, בזה אמרינן דאין הכפרה נפעלת בזה² בשלימות, ונצטרך להביא לעת"ל קרבן חטאת, עיי"ש. ולכן הקדים הטור פ' עולה, דשם ע"י האמירה יש שלימות הכפרה, משא"כ בחטאת דאף ע"י האמירה חסר חלק בכפרתו, דלכן יצטרך להביא לע"ל, ולכן זה בא אח"כ, כיון דאין באמירת פ' חטאת שלימות הכפרה כו'³.

ולפי דבריו מובן בקרבן תודה שאינו בא לכפרה אלא לשם הודאה לה' דלעת"ל לא יתחייב להביא קרבן.

ובס' חיי אדם בסוף כלל ס"ט ("סדר אמירת קרבן תודה לארבעה שצריכין להודות") כתב וז"ל: ראוי ונכון שיפריש לצדקה העשיר לפי עשרו, והדל כפי השגת ידו, שהרי כשהיה ביהמ"ק קיים הי' צריך להביא כבש או עז או עגל או פר או פרה, וא"כ לא מסתבר שע"י חורבן מקדשינו ירויה .. ולכן יפריש כפי השגת ידו כפי שווי אחד מהבהמות הנזכרים ויחלק ללומדי תורה וכו' עכ"ל. ולכאורה אי נימא דכשיבנה ביהמ"ק יתחייב בקרבן, למה צריך להפריש מעות עכשיו כדי שלא ירויה בנ"ל, הלא מהרה יבנה ביהמ"ק ויצטרך להביא קרבן בביהמ"ק, ולהנ"ל ניחא שבאמת לא יתחייב לעת"ל, וכבר יצא יד"ח בברכת הגומל.

ומ"מ נראה, דאם נתחייב להביא קרבן תודה בזמן שביהמ"ק קיים, אף אם בירך ברכת הגומל לא יצא יד"ח, וצריך להביא קרבן דוקא, כיון שכבר חל עליו חיוב קרבן - לשיטה זו דקרבן תודה הוא חובה - .



יסודות חיוב האמונה בביאת המשיח

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

מקורות האמונה בביאת המשיח:

אע"פ ש(לדעת רוב מוני המצוות) לא מצינו ציווי מיוחד בתורה על האמונה בביאת

(3) ועי' גם בס' 'לב חיים' שם שהביא שיטה זו והאריך בזה, וכ"כ המהרש"ם בשו"ת ח"ב בההקדמה אות לב, ובשו"ת 'רב פעלים' ח"ג האו"ח סי' לה ובשו"ת 'נטעי נעמנים' סי' ה ועוד.

המשיח, מ"מ מכיון שהדבר מפורש בתורה, אנו מחוייבים להאמין בביאת המשיח. וכן כתב הרמב"ם⁴: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו⁵: שהרי התורה העידה עליו, שנאמר⁶ (נצבים ל, ג-ה) ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה' .. אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים. במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם. ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו [באחרונה]... אף בערי מקלט

(4) הלכות מלכים פי"א ה"א.

(5) עפמ"ש בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שנו"ש שפרשת בלעם היא הדבר היחיד שאין שום עד ראי' בדבר, ואנו מאמינים בה אך ורק מפני נבואת משה - מובנת עוד יותר הדגשת הרמב"ם "כופר בתורה ובמשה רבינו", כיון שהבטחת הגאולה היא "בפרשת בלעם". (לקו"ש חל"ד ע' 121 הע' 54 בשוה"ג, וע"ש בפנים ההערה).

עוד ביאור בזה, ראה בלקו"ש ח"י ע' 279 הערה 57, כי נבואת משה נתאמתה "במעמד הר סיני ע"י שיענינו ראו כו' ואזנינו שמעו", והתאמתות בנבואת משה רבינו מביאה "נאמנות שהיא עומדת לעולם" בתורה (כמבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ח) - ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 184 ואילך.

(6) ישנם עוד כו"כ פסוקים בחמשה חומשי תורה, שמפרשים על הגאולה העתידה, ומהם: בפרשת ויחי (בראשית מט, י) לא יסור שבט מיהודה ומחזק מבין רגליו עד כי יבא שילה [שילון] ולו יקתת עמים. ומבואר בתרגומים ובמדרשים (ראה הנסמן בתורה שלמה עה"פ) ובפרש"י ועוד, שהפסוק מדבר במלך המשיח.

ובפרשת ואתחנן (ד כט-לב): ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך. בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו. כי קל רחום ה' אלקיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבתך אשר נשבע להם. כי שאל נא וגו'. (ראה במד"ר כאן, ובספר הגאולה להרמב"ן (משא"כ בפירושו עה"ת) מפרש הפסוקים האלו על הגאולה העתידה. ובאגרת תימן להרמב"ם פ"ג הביא הפסוק כי קל רחום וגו' על הגאולה. וראה בפסיקתא זוטרותא עה"פ כי שאל נא וגו' שמפרש הפסוק ש"מצוה על ישראל להבין ולהשכיל שהקב"ה יכול להושיעם ולקבצם מן האומות כשם שעשה לאבותינו במצרים").

וכן בסוף שירת האזינו, ובפרט בסימו (דברים לב, מג): הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו. (ראה בספר הגאולה להרמב"ן מפרש הפסוק על הגאולה העתידה. וראה באריכות במשמיע ישועה להאברנאל מבושר השני נבואה הד'. ועוד).

ועד"ז ישנם ריבוי פסוקים, שע"פ המבואר במדרשים ובמפרשים וכו' מרמזים על ביאת המשיח וגאולה העתידה, והרבה מהם נלקטו בספרי ילקוט משיח וגאולה על התורה.

והטעם שהרמב"ם הביא דוקא פסוקים אלו, מבואר באריכות בלקו"ש ח"י ע' 278 ואילך. חל"ד ע'

הוא אומר "כי ירחיב ה' אלוֹקֶיךָ, את גְבוּלְךָ . . . ויספת לך עוד שלוש ערים, על השלוש האלה" . . .

אבל בדברי הנביאים, אין הדבר צריך ראייה, שכל הספרים מלאים בדבר זה⁷. (ובעיקר⁸ בספרים ישעיהו⁹, ירמיהו¹⁰, יחזקאל¹¹, תרי עשר¹², דניאל¹³, תהלים¹⁴).

[ומבואר בכמה מקומות בראיות ברורות¹⁵, שהייעודים הנ"ל (בדברי תורה, והרבה מהייעודים בדברי הנביאים) עדיין לא נתקיימו, ומכיון שכן מוכרח לומר שיבוא זמן

7) ע"פ לשון הרמב"ם הלכות מלכים פי"א, ה"ב. וראה שיחת ש"פ אחרי-קדושים תשנ"א הע' 120 "ויש לומר הדיוק ב"מלאים" (ש"מלא" ע"פ תורה פירושו - שמלא כולו) שגם הפסוקים ב"כל הספרים" שאינם מדברים (בגלוי) בעניני גאולה, או אפילו שתוכנם הפכי (לאחורה) מענין הגאולה - הרי, לאמיתות של דבר, תוכנם האמיתי הוא "דבר זה" - ענין הגאולה. וע"י עיון והעמקה בפירוש פסוקים אלו (במפרשים וכו') נראה בגלוי ש"כל הספרים מלאים בדבר זה".

8) וגם מצינו הגאולה מרומז בשאר הספרים כמו במגילת רות, שיר השירים, וכו', כמבואר בכמה מפרשים ומאחז"ל.

9) ראה שם (להלן צויינו הפסוקים המדברים על הגאולה באופן מפורש ביותר, ויש עוד כו"כ פסוקים, המדברים בגלוי או בעקיפין אודות הגאולה העתידה): פרק א, כה-כו. פרק ב. פרקים יא-יב. פרק י"ד, א-ב. פרק י"ח. פרק כ"ד, טז-כג. פרק כ"ה, ח-ט. פרק כ"ז, יב-יג. פרק ל, כ-כ"ו. פרק ל"ה, א-י. פרק מ, א-יא. פרק מב, א-ה. פרק מג, ה-ו, יח-יט. פרק מט, ח-כו. פרק נ"א, י, כב-ג. פרקים נב-ד. פרק נו, ח. פרקים ס-סב. פרק סג, א-ו. פרק סה, יג-כה. פרק סו, ו-כד.

10) ראה שם: פרק ג, יד-יז. פרק טז, יט. כג, ג-ח. פרקים ל-לא. פרק לג, ו-כו. פרק נ, יט-כ.

11) ראה שם: פרק יא, יז-כ. פרק כ, מ-מג. פרק לד, כב-ל. ומפרק לו עד סוף הספר יש נבואות שונות בקשר לימות המשיח.

12) ראה שם: הושע: פרק ב, א-ג, יח עד סוף הפרק. פרק ג, ד. פרק ו, ב-ג. (פרק ח, י). פרק י"א, ט-י"א. פרק י"ד, ו-ח. יואל: (סוף פרק ב). פרק ג. פרק ד, א-ב, יז עד סוף הפרק. עמוס: פרק ט, יא עד סוף הפרק. עובדי' פרק א. מיכה: פרק ב, יב-יג. פרק ד, א-ח, יג. פרק ה. פרק ז, יא-טו. חבקוק: פרק ב, ג, יד. צפני': פרק ג, ח עד סוף הפרק. זכרי': פרק א, יז. פרק ב, ג עד סוף הפרק. פרק ג, ח-י. פרק ו, יב-יג. פרקים ח-ט. פרק י, ז-יב. פרקים יב-יד. מלאכי: פרק ג, א-ד. יז עד סוף הפרק.

13) ראה שם: פרק ב, מד-ה. פרק ז, ט עד סוף הפרק. פרק ח, יג-יד. פרק י"ב.

14) ראה שם (הבא להלן נסמן ע"פ הכותרת לתהלים הנדפס בכמה סידורים, וגם ע"פ המבואר במפרשים (רש"י מצו"ד ורד"ק)), מזמורים: ב. ט. כא. כט. מב, ט. מג. מה-מח. סא. ז. סו-סח. עב. עה, יא. עו. פה. פז. צב-צט. קד, ל ואילך. קט. קיז-ח. קכא, א. קכה, קכו, ב. קל. קלב, יז. קלג. קלה. קלו, כד. קמה-קנ. (ויש עוד הרבה מזמורים שהם תפלות ותחנונים על הגלות ושתבוא הגאולה).

15) ראה בספר אמונות ודיעות לרס"ג מאמר שמיני פרק ח, רמב"ן בספר הגאולה, ס' העיקרים מאמר ד' פמ"ב, משמיע ישועה להאברכנאל, בית אלקים להמבי"ט שער היסודות סופנ"ב, ועוד.

בעתיד שאז יתקיימו הייעודים הנ"ל, והיינו בביאת המשיח].

יש מבארים, שאפשר להביא ראי' על ביאת המשיח גם מן הסברא, וגם מן החוש, כמבואר בדבריהם¹⁶.

ישנם פוסקים הסוברים שחיוב האמונה בביאת המשיח, נכלל במ"ע של אמונה בה' (=דהיינו האמונה ביכולת ה'), בפסוק "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו'" - "כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם, כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלקיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהשיעכם"¹⁷.

[יש דיעה הלומדת מהפסוק¹⁸ "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך וגו'", שיש מצוה "על ישראל להבין ולהשכיל שהקב"ה יכול להושיעם ולקבצם מן האומות כשם שעשה לאבותינו במצרים"¹⁹. ומשמע שחיוב האמונה בביאת המשיח (דהיינו ביכולת ה' להביא הגאולה) נלמד במיוחד מפסוק זה. אמנם לימוד זו לא הובא להלכה²⁰].

ולהעיר שיש שכתבו שהציפי' לביאת המשיח נחשבת מצוה מדברי קבלה, וכמ"ש בס' חרדים פל"ה²¹ (ששם מונה ה"מצוות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות

16 ראה בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פרקים נ-גא. ותורף דבריו בקיצור: הראי' מן הסברא הוא שתכלית בריאת העולם הוא שיתגלה מלכותו של הקב"ה בכל העולם, וזה עדיין לא יתקיים, ויתקיים רק בביאת המשיח. והראי' מן החוש הוא משאר הגאולות שהיו לפניו, ובפרט יציאת מצרים, וכן מהיעודים על ביאת המשיח שבאו ביחד עם ייעודים אחרים שכבר נתקיימו. (ולהעיר ג"כ מספרו קרית ספר על הל' מלכים פי"א: "ואף בלעם נבא בשני המשיחים במשיח ראשון והוא דוד ובמשיח אחרון שעומד מבניו, וכשם שנתקיימה נבואתו במשיח ראשון תתקיים באחרון"). וראה ג"כ ס' אמונות ודעות לרס"ג מאמר השמיני בתחילתו.

17 סמ"ק (ספר מצות קטן), מ"ע א'. וראה מה שביאר בדבריו הרב יצחק פרחי בספרו מתוק מדבש טוב ירושלים (דפוס ירושלים תשכ"ט ע' כ"ב). ולהעיר מכסף משנה על הרמב"ם הלכות ק"ש פ"א ה"ז "דברכות אלו שאנו מאמינים שכשם שעשה בגאולת מצרים כן יעשה בגאולה העתידה מעין ק"ש הם". 18 דברים ד, לב.

19 פסיקתא זוטרתא עה"פ שם. וכנראה שזהו ע"פ המבואר בפוסקים לפניו אודות הגאולה העתידה, ראה לעיל הערה 3.

20 ראה מה שכתב בזה בספר הזכרונות (הקצר) לר' צדוק הכהן, קרוב לסופו, קטע ד"ה ומצאתי בפסיקתא ואילך, ועיי"ש מה שהאריך בעוד אפשרויות ללמוד חיוב על האמונה בביאת המשיח מעוד פוסקים.

21 ועד"ז בשל"ה שער האותיות אות ק' אות י"ז.

בלב ואפשר לקיימן בכל יום") אות ל"ד: "צונו יתברך על יד נביאינו להיות אדם מקוה ומצפה, ישועת ישראל על ידי ביאת משיחנו בכל יום, כנבואת צפני' (ג, ח) דכתיב לכן חכו לי נאם ה', ונבואת חבקוק (ב, ג) כתיב אם יתמהמה חכו לו, ופרשו במדרש דעל ביאת משיחנו קאמר וקבלו חכמים מפיו".

דעת ר' הילל:

מצינו אמנם בגמרא²², דעת ר' הילל ש"אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקי". ופירושים שונים נאמרו בשיטתו²³, ומהם: רש"י שם כתב²⁴, שר' הילל סבר שהגאולה תהי' לא ע"י מלך המשיח "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו".

ועד"ז כתב הר"ן²⁵ ר' הלל מקצר בימות המשיח, לומר שלא יהיו צריכין למלך המשיח לכבוש האומות, אלא מיד בצאתם מן הגלות כבוד ה' יראה עליהם, ויחיו המתים ויהנו מזיו השכינה".

עוד פירוש²⁶, שר' הילל סבר שגרם החטא, ונתבטל ההבטחה אודות הגאולה.

ועוד פירוש²⁷, שר' הילל סובר שבנ"י ישובו לא"י ויבנו ביהמ"ק, רק שלא יבואו כל האומות למשיח.

יש עוד פירוש²⁸ שכוונת ר' הילל הוא שאין אפשרות שיגאלו בנ"י מצד זכויותיהם ויהי' הגאולה באופן של אחישנה, אלא הגאולה תבוא רק מצד הבטחת הקב"ה ובזמן של בעתה.

אמנם בגמרא שם חלקו עליו, "אמר רב יוסף: שרא לי מרי' לרבי הילל (ימחול לו הקב"ה שאמר דברים אשר לא כן, פרש"י). חזקי' אימת הוה בבית ראשון, ואילו זכרי' קא מתנבי בבית שני ואמר (זכריה ט, ט) גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים, הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות".

22 סנהדרין צט, א.

23 וראה ג"כ ישועות משיחו להאברבנאל, עיון הראשון פ"ג, דיון נרחב בשיטת ר' הלל.

24 וע"ע מ"ש בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שנ"ו בביאור שיטת רש"י.

25 חידושי הר"ן לסנהדרין שם.

26 עי' בלקו"ש חל"ד ע' 119 הע' 42.

27 שו"ת חת"ס חו"מ סי' קצ"ב, קטע ד"ה מה שרוצים.

28 ראש אמנה פי"ד.

ולאחר שחלקו עליו ונפסקה הלכה שלא כדבריו, שוב מי שאינו מאמין בביאת המשיח כפי קבלת חז"ל, (היינו שיהי' הגאולה ע"י מלך המשיח, או שסובר שגרם החטא, וכו') נחשב ככופר²⁹.

למה נמנה ביאת המשיח עיקר בדת:

הרמב"ם³⁰ מנה ביאת המשיח לאחד מי"ג עיקרי ויסודי הדת³¹, שכל אחד מבני" מחוייב להאמין בהם³².

29) שו"ת חת"ס יו"ד סי' שנ"ו "בזה הלכתא כוותי', והאומר אין משיח וקים לי' כרבי הילל הרי הוא כופר בכלל התורה דכיילא אחרי רבים להטות, כיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותי' שוב אין אדם ראוי להמשך אחריו".

וכן מבואר בדברי הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו .. כופר בתורה ובמשה רבינו", היינו שחייבים להאמין "בו" (במלך המשיח), ולא רק שהגאולה תבוא ע"י הקב"ה. (ראה לקו"ש חל"ד ע' 114). ועד"ז י"ל בהמשך דבריו "או שאינו מחכה לביאתו", היינו שמאמין בהגאולה אלא שסובר שגרם החטא וכיו"ב ולא תבוא עוד הגאולה ח"ו, גם הוא נחשב כופר.

30) בנוסף להרמב"ם, גם רבינו חננאל ורס"ג מנו ביאת המשיח כענין עיקרי באמונה (אלא שיש להם דרך ושיטה אחרת במנין עיקרי האמונה). ראה רבינו בחיי (שמות יד, ל"א) "וכתב רבינו חננאל כי האמונה מתחלקת לד' חלקים, אמונה בהקב"ה ... אמונה בנביאים ... אמונה בעולם הבא ... אמונה בביאת הגואל שזה פנה גדולה בתורה...". ועד"ז ברס"ג (ראה בפ"י רס"ג לספר שמות (הוצאת מוסד הרב קוק) פ' בשלח, ריש פט"ו) שמונה ביאת המשיח לא' מי' הענינים העיקרים שיש להאמין בהם.

31) ראה פירוש המשניות סנהדרין פ"י בהקדמה לפ' חלק. ועד"ז כתב באגרת תימן (מהדורת קאפח) פ"ג "יסוד גדול מיסודות הדעה הישראלית, שבהכרח יעמוד אדם מזרע שלמה בן דוד דוקא, ילכד דברתינו ויאסוף חרפותינו וגלותינו, ויגלה דת האמת ויאבד כל החולק עליו, כמו שהבטיחנו ה' בתורה ... ושעת התגלותו עת גדולה, קשה מאד לאומה, כאמרו (דברים לב, לו) ואפס עצור ועזוב, ואז יגלהו ה' ויעשה מה שהבטיח בו .. זו היא הדעה הנכונה שצריך להיות בה".

32) דהיינו, שאע"פ שכאו"א מחוייב להאמין בכל מה שכתוב בתורה, מ"מ יש חיוב ידיעה ואמונה במיוחד על ה"ג עיקרים.

יודוע מ"ש בשם הגר"ח מברסקי שמי שכופר בא' מי"ג עיקרי האמונה מחמת חסרון ידיעה נחשב כופר, משא"כ מי שכופר בשאר דברים הכתובים בתורה מחמת חסרון ידיעה. ואפילו לפי מה שמשמע באג"ק חכ"ב ע' לג-ד, שלא מקבל המסקנא הזאת, מ"מ לכאו' י"ל שיש חיוב אמונה וידיעה במיוחד על ה"ג עיקרים. דהיינו שאע"פ (שמצד חיוב האמונה) אין צורך לידע כל מה שכתוב בתורה, מ"מ צריך לידע ולהאמין אודות משיח. (וראה מ"ש בפירוש המשניות להרמב"ם שם לאחר ה"ג עיקרים. וע"ע בקובץ היובל (תש"ס) ח"א ע' 189 וח"ב ע' 151. קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון האלף ע' 81 ואילך. וש"נ). ועוד נראה לומר, שיש נפק"מ לגבי מי שמאמין מ"ש בתורה אודות משיח אלא שסובר

וכמה תמהו עליו³³, למה נחשב ביאת המשיח עיקר בדת, והרי אין אמונה זו כמו יסוד, שאם תפול היסוד תפול התורה ח"ו³⁴.

[בתור מאמר המוסגר, יש להבהיר, כי לפני שמסבירים התירוץ, יש צורך להבין המושג "עיקר בדת". שיש כמה שיטות ואופנים בזה. ועכ"פ בקיצור.

א. כמה גדולי ישראל³⁵ פירשו שהכוונה שזהו היסודות להאמונה בתורה ומצוות, ע"ד היסוד לבנין, שבלי היסוד תפול הבנין. (ולדוגמא האמונה בה', הרי בלי אמונה זו הרי אין שייך תומ"צ כפשוטו). ומפני זה הקשה בעל העיקרים על הרמב"ם למה מנה כל הי"ג עיקרים, שהרי כיסוד לדת יש רק צורך רק לג' עיקרים (מציאות ה', תורה מן השמים, שכר ועונש). והתירוץ המפורסם לזה הוא כי שאר העיקרים הם פרטים בג'

שמאיזה טעם הגאולה לא תבוא בפועל (ראה לקמן בשיטת ר' הילל), שמכיון שמש"ח הוא מי"ג עיקרי אמונה, לכן אם אינו מאמין שהגאולה תבוא בפועל, הוא נקרא כופר.

33 יש כמה שחלקו על הרמב"ם בזה שמנה עיקרים לתורה בכלל, שהרי כל התורה כולה היא עיקר, ואיך אפשר לחלק ולומר ש"ג ענינים אלו הם עיקרים. (ראה שו"ת הרדב"ז ח"א סי' שמ"ד. ראש אמנה פכ"ג. חתם סופר יו"ד סי' שנו"ג. שם אהע"ז ח"ב סי' קמ"ח. וראה הנלקט בס' המבוא לספרי הרמב"ם ע' 181 ואילך. דעת אמונה (רקובסקי) ח"א ע' קמ"ג ואילך. מוסף "התמים" (בית משיח) גליון מ"ד ("א ניסן תשע"ז) ע' 69 ואילך. ובפועל, נתפשט בהרבה קהלות, אמירת הי"ג אני מאמין, שהם מיוסדים על י"ג העיקרים (הרמב"ם). אבל זהו ענין אחר, ואין זה קשור לזה שמנה ביאת המשיח דוקא לא' מן העיקרים.

34 ראה ס' העיקרים בתחילתו ושם מאמר ראשון פכ"ג. ס' אור ה' (לרב חסדאי אבן קרשקש) מאמר ג' כלל ח' פ"ג. ובס' ראש אמנה להאברנאל פ"ג הספק החמישי "בעיקר הי"ב שמנה הרב ביאת המשיח עיקר, כי עם היותו אמונה אמתית הנה אין האמונה הזאת יסוד שבבטולה תפול התורה". ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' שנו"ו "אך א"א לי בשום אופן להאמין שיהי' גאולתנו אחד מעיקרי הדת, ושאים יפול היסוד תפול החומה חלילה, ושנאמר אלו היו ח"ו חטאינו גורמים שיגרש אותנו גירוש עולם ... המפני זה רשאים הם לפרוק עול מלכות השמים או לשנות קוצו של יו"ד אפי' מדברי רבנן חלילה. אנחנו לא נעבוד ה' לאכול פרי הארץ ולשבוש עמנו, לעשות רצונך אלקי חפצתי, ועכ"פ ועל כל אופן עבדי ד' אנחנו יעשה עמנו כרצונו וחפצו, ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו שום בנין. אך כיון שעיקר יסוד הכל להאמין בתורה ובנביאים, ושם נאמר גאולתנו האחרונה בפ' נצבים ובפ' האזינו כמ"ש רמב"ן שם (ל,א, לב,מ) והרבה מזה בדברי נביאים, אם כן מי שמפקפק על הגאולה הלו הרי כופר בעיקר האמת התורה והנביאים". וראה ג"כ ברמב"ן בס' תורת הגאולה "ודע יעוזר אלקים כי אם נסכים בלבנו שפשיענו וחסאת אבותינו אבדו ממנו כל הנחמות ושיאריך ויתמיד עלינו הגלות מאין קץ וסוף וכן אם נאמר שרצה האלקים לענותנו בעולם הזה בשעבוד מלכיות לרצון או לתועלת כל זה לא יזיק בעיקר התורה" עיי"ש בהמשך דבריו.

35 כמו ס' העיקרים, תורת העולה להרמ"א ח"א פט"ז, אוהב משפט לרשב"ץ פ"י, חתם סופר יו"ד סי' שנו"ו, ועוד.

עיקרים אלו, ולהרמב"ם גם פרטים אלו נחשבים עיקר בפ"ע. (וכדלקמן). (וראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 90).

ב. שיטת האברבנאל³⁶, כי העיקרים (אינם רק הענינים שבלתם א"א להיות המציאות של תומ"צ, אלא) שהם כוללים האמונות העיקריות והחשובות שבתורה.

ג. האברבנאל מבאר עוד³⁷, (וכנראה שזהו קצת כעין אופן הב' דלעיל), שהעיקרים הם יסודות היהדות, והיינו (לא שהם (רק) אמונות כאלו שבלתם לא יתכן מציאות הדת - היינו מציאות של תומ"צ, אלא שהם) אמונות שכל אחד מישראל חייב להאמין בהם, כי באמונות אלו מתבטא עיקר אמונת היהדות. (ולהעיר מלקו"ש חכ"ו ע' 122, שי"ג העיקרים הם קשורים עם נקודת היהדות).

והנה ע"פ הביאור הידוע של הרבי בלקו"ש ח"ח ע' 280 הערה 63, שהטעם למה נחשב משיח עיקר בדת, הוא כי בלי משיח לא יתכן קיום הרבה מצוות, יש שנטו לומר שכ"ק אדמו"ר מפרש הענין של "עיקר בדת" כאופן הא' הנ"ל.

אבל אין זה מוכרח כלל, שהרי באותה הערה עצמה, הרבי מביא ביאורו כהוספה לביאור האברבנאל, שמיוסד על שיטה הב' הנ"ל. ועוד זאת, בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו ס"י, הרבי מבאר שמשיח הוא יסוד בדת מכיון שזה מורה על שלימות פעולת התומ"צ בעולם, והנה ענין זה של שלימות פעולת התומ"צ בעולם, בודאי אינו דבר שבו תלוי עצם מציאות התומ"צ וקיומו ע"י האדם, כפשוטו³⁸. ומה שמבואר בהדרן על הרמב"ם תשל"ה סט"ו בביאור ענין ל' הרמב"ם "יסוד התורה" "יסוד היסודות", שזהו כמו יסוד לבנין שבלתי היסוד לא שייך הבנין וכו', הנה המעיין שם יראה שזה אמור רק לגבי דברי הרמב"ם ההם, ולא בנוגע הי"ג עיקרים. ואדרבה, מהמקום המפורש שמצאתי לע"ע שבו אכן מתייחס הרבי, שהוא בשיחות קודש תשמ"ח ע' 1006, משמע קצת כאופן הב' הנ"ל. ואכמ"ל. עד כאן מאמר המוסגר].

(36) ראש אמנה פ"ו.

(37) ראש אמנה שם.

(38) וגם, ע"פ ביאורו של הרבי בלקו"ש חכ"ג ע' 90 ואילך שמסביר למה כל הפרטים שמנה הרמב"ם בנוואה הם עיקר בדת, הרי כל המעיין יראה שע"פ הביאור של הרבי שם נמצא שאין אותם הפרטים יסודות לתומ"צ, שבלעדם לא יתכן מציאות התומ"צ. (אלא שבוזה אפשר לדחוק ולומר שהעיקר עצמו של נבואה נוגע לתומ"צ, ואה"נ שהפרטים עצמם אינם עיקרים שבהם תלוי התומ"צ. אבל זה דחוק ביותר כמובן למעיין).

וכמה ביאורים נאמרו בזה:

א) האברבנאל מבאר³⁹, שהעיקר הי"ב של ביאת המשיח, הוא המשך להעיקר הי"א של שחר ועונש. שמכיון שביאת המשיח היא מין ממיני השכר⁴⁰, לכן גם ביאת המשיח נחשב לעיקר.

ועוד מבאר⁴¹, שזהו המשך לעיקר העשירי שהוא ההשגחה האלקית על מעשה בני אדם, והעיקר הי"א של שחר ועונש. ומכיון שיש מספקים בזה, בראותם ייסורי הצדיקים והצלחת הרשעים, לכן מנה ביאת המשיח (שאו ישלם ה' שחר לצדיקים ועונש לרשעים) לעיקר, בכדי לבטל הספיקות על ההשגחה והגמול האלקי.

ב) עוד ביאור, שזה נמנה לעיקר, בכדי לחזק אמונת התורה בלבב ההמון עם, כי אם לא יאמינו בגאולה, יבואו לחשוב שא"א להנצל מהגלות, ולא ירצו להאמין ולקיים

39) ראש אמנה פי"ד "ראה הרב למנות ביאת המשיח עיקר מג' טענות. ראשונה להיות ביאת המשיח מין ממיני הגמול בשחר והעונש, כמו שבא בהקדמה החמישית. ואחר שהיה השכר והעונש עיקר עצמי, אינו מהבטל שיהיה ביאת המשיח גם כן עיקר. והטענה השנית לפי שרוב הנביאים ומדברים ברוח הקודש כלם הרבו התלונות בענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו, עד שמפני זה הרבה מהחכמים בעיונם סלקו ההשגחה האלקית. ומפני זה אחרי שהשרישנו הרב בעיקרי הידיעה וההשגחה האלקית והשכר והעונש כפי המשפט, הניח שני העיקרים האחרונים מביאת המשיח ותחיית המתים, כדי לסלק בהם כל ספק והרהור שיעלה בלב האדם על ההשגחה והמשפט האלקי וכמו שזכרתי בהקדמה ה'. ומהבחינה הזאת היה ראוי שימנה זאת האמונה עיקר".

וראה שם פ"י: "וכנגד הבחינה הזאת הביא העיקרים בידיעת ובהשגחת האלקים והשכר והעונש, כי זהו המורה על המשפט האלקי שייטיב ה' לטובים ולישרים בלבותם בעוה"ז ובעוה"ב, ורשעים מארץ יכרתו. ולפי שהיה מקום לספק על זה מהרעות הבאות לצדיקים וטובות והצלחות הרשעים, הביא להתיר זה העיקר השנים עשר מביאת משיחנו, והעיקר הי"ג מתחיית המתים, כי אז יהיה השכר האמיתי לעבדיו בני יעקב בחיריו, והעונש הנמרץ לע"ז, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם".

40) ראה ג"כ ס' העיקרים מאמר ראשון פ"ג ופכ"ד. [ולכא' יש להעיר ע"ז שלשית הרמב"ם עיקר השכר הוא בעוה"ב (היינו ג"ע), והתכלית של ימות המשיח הוא לא ענין של שכר, אלא שע"ז יזכו לחיי עוה"ב, כמבואר בפיהמ"ש הקדמה לפרק חלק, (וראה שם בביאור העיקר הי' של שחר ועונש), ובהל' תשובה פ"ט ובהל' מלכים פי"ב ה"ד. אלא שאפ"ל שיש גם גדר של שכר בהזמן של ימות המשיח, אלא שאין זה עיקר השכר, וראה לקו"ש חכ"ט ע' 141.

עוד יש להעיר שהאברבנאל מבאר שגם תחיית המתים הו"ע של שכר ולכן נחשב לעיקר, ואולם הרמב"ם עצמו במאמר תחיית המתים (פ"ה) כותב ביאור אחר למה מנה תחיית המתים כעיקר בדת, שהוא מפני שהכחשת תחיית המתים, מביאה להכחשת כל הניסים, והכחשת הנס הוא כפירה בעיקר ויציאה מן הדת, ע"ש].

(41) הועתק בהערה הקודמת.

התורה⁴².

(ג) עוד ביאור⁴³, כי מכיון שביאת המשיח הוזכר בכל חלקי התנ"ך, והכופר בה כאילו כופר בכל חלקי התנ"ך, לכן נחשבת לעיקר בפני עצמו⁴⁴.

(ד) כ"ק אדמו"ר מבאר בזה⁴⁵, שביאת המשיח נוגע לשלימות גדר התורה, שא' מגדרי' הוא שיהי' זמן שקיום התורה ומצותי' יהיו בשלימות. ובסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה, ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים"⁴⁶, הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כ"א גם בלימודה וקיומה בפועל. וזה יהי' בביאת המשיח, שאז יהי' שלימות התומ"צ. ולכן נחשב ביאת המשיח עיקר בדת⁴⁷.

ונקודה נוספת בזה⁴⁹, שבביאת המשיח יהי' שלימות פעולת התומ"צ בעולם,

(42) ראה בפ' עץ שתול על ס' העיקרים, מאמר ראשון פ"ג ב"ענפים" אות ב': ולכן מנה המשיח ותחיית המתים בכלל העיקרים כי ההמון אם לא יאמין בהם יבא להכחיש בתורה כולה בלי ספק, כי אם לא יאמין שיהי' קץ לגלות ולא ישוב עוד לביתו בודאי יבא לפרוץ גדר, כי יבא לחשוב שא"א להנצל מעונש הגלות הזה, ויהי' מההכרח שיפסד לנצח נצחים, ואז יכפור גם בתחיית המתים ... ותפול התורה בכללה ולא ירצה להאמין בשכר המיועד בתורה. אמנם ראה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שנ"ז שהועתק לעיל.

(43) ראש אמנה פ"ד: והטענה השלישית, היא לפי שביאת המשיח באה מפורשת בתורה בנביאים ובכתובים. לפי שמושה אדונינו ביעודיו, והנביאים כלם שבאו אחריו, וכן המדברים ברוח הקדש, כלם יעדו ונבאו ודברו מביאת מלך המשיח. וכמו שהוכחתי זה הוכחה גמורה ברורה, במאמר משמיע ישועה אשר עשיתי על ביאת המשיח. ולכן הכופר בביאתו הרי הוא כאלו כופר בתורה ובנביאים ובכתובים, אחרי אשר כלם יעדו עליה. ומזאת הבחינה היה ראוי שתמנה האמונה הזאת עיקר מעיקרי התורה.

(44) לכאו' יש להעיר, שהאברבנאל כאן כנראה הולך לשיטתו בראש אמנה פ"ו, שמכאן שם ענין הי"ג עיקרים לא כמו (שפירשו כמה גדולי ישראל שהועתקו לעיל, שהם כמו) יסוד שבאם תפול היסוד תפול הבנין, אלא שזה כולל גם האמונות המשובחות והעקריות שבתורה, אע"פ שאינם יסודות להתורה כולה. ולפ"ו מבואר מה שכתב שכיון שהאמונה הזאת מבוארת בכל חלקי התורה לכן נחשב לעיקר, דהיינו שזוהו אמונה משובחת ועיקריית, אע"פ (שלפי ביאור זה) אי"ז יסוד לכללות התורה.

(45) לקו"ש ח"ח ע' 280 הע' 63.

(46) רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג.

(47) ולכאו' עפ"ז נראה, שהעיקר הי"ב על ביאת המשיח, קשור להעיקר הט', שהתורה הזאת לעולם לא תבטל, ולא יהי' בה גרעון ותוספת.

(48) ע"פ ביאור זה לכאו' יש לתרץ קושיית החת"ס יו"ד סי' שנ"ו, למה נחשב ביאת המשיח לעיקר בדת, והרי אנו צריכים לקיים תומ"צ אפי' אם נאמר שח"ו לא תבוא הגאולה, - כי בלי ביאת המשיח נמצא שיש ריבוי מצוות שלעולם לא נוכל לקיים ח"ו, וא"כ ביאת המשיח נוגע לעצם שלימות התומ"צ.

(49) לקו"ש חכ"ז ע' 225.

שהעולם גופא יהי' במצב שיאפשר קיום התומ"צ. כי ענין המצוות הוא לפעול בכחות ואברי האדם ובהדברים שבעולם (שבהם מקיימים המצוה), שיהיו כפי הוראת התורה. ופעולה זו בתכלית השלימות תהי' בימות המשיח, שאז העולם גופא יהי' באופן ד"מלאה הארץ דעה את ה'", בכדי שיהי' אפשר להאדם לקיים מצות ידיעת השם (היסוד והעמוד דכל המצוות) בשלימות. ולכן ביאת המשיח הוא עיקר בדת, כי בזה מודגש שלימות התורה ומצותי', שסוף סוף יפעלו התורה ומצוותי' בעולם, שיהי' במצב כזה שיאפשר ויתאים לקיום התומ"צ בשלימות.

(ה) יש מבארים ומוסיפים בזה⁵⁰, שהטעם למה הוא עיקר בדת הוא ע"פ המבואר בכ"מ שבימות המשיח יהי' תכלית ושלימות הבריאה, מפני שאז יתגלה מלכותו של הקב"ה על כל העולם, ויהי' העולם כולו דירה להקב"ה⁵¹, וענין זה הוא יסוד עיקרי לאמונתנו⁵². (ובכ"מ מבואר כמה ענינים יסודיים באמונת היהדות שתלויים בהאמונה בביאת המשיח⁵³).

ויה"ר שנוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



נר חנוכה לעתיד לבוא (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם העיר הגראיב"ג בענין הדלקת נ"ח לעתיד לבא, דלכאורה לעתיד יהי' אור הלבנה כאור החמה ולא יהי' גדר לילה א"כ כיצד יחול גדר חיוב הדלקת נר חנוכה.

50 ראה בס' סוגיות בחסידות ע' 262 ואילך. ולהעיר מס' חפץ חיים עה"ת פ' נח ח, כב (ע' מ"ט): "עיקר כל העיקרים היא האמונה בביאת המשיח, שאז יהי' ד' למלך על כל הארץ והכל יכירו מלכותו". וראה ג"כ בס' בית אלקים להמב"ט שער היסודות פ"ג.

51 ראה רבינו בחיי בראשית א, ב "כי תכלית כונת הבריאה הוא לימות המשיח". תניא פל"ו. ובכ"מ. וראה בס' התקופה והגאולה שער א' פ"א וש"ג.

52 במובן מסויים, יש לראות ביאור זה כהמשך להביאור שנתבאר לעיל סוף אות ד'.

53 ראה בארוכה בס' עניניו של משיח ע' 91 ואילך. ס' אהבת איתן (שלגור) ע' 207 ואילך. ס' דעת אמונה (רקובסקי) ח"ג ע' שנ"א ואילך. עיי"ש בדבריהם.

בתוך דבריו הביא שפירוש הכתוב והיה אור הלבנה כאור החמה היינו שלעתיד תהי' הלבנה כאור החמה של עכשיו, ואילו אור החמה יהי' כאור שבעת הימים, ובמילא יהי' ענין של שקיעה וכו'.

ויש להעיר, שיש מפרשים שאור הלבנה דלעתיד יהי' כאור החמה דלעתיד, כמבואר בד"ה אם בחקוטי תרס"ז בהמשך תרס"ו (ע' תקפד), וז"ל: "ולפי"ז, פי' והי' אור הלבנה כאור החמה, היינו, כאור החמה דלעתיד שתהי' שבעתיים כו" (ולפני זה הובא פירוש זה גם בלקו"ת פ' צו דף יו"ד ע"א).

ולפי פירוש זה אכן הענין דורש הסבר אחר. או שיש מקום לפרש שפירוש זה הוא רק ע"ד הרמז והקבלה ולא ע"ד הפשט. ולא באתי אלא להעיר⁵⁴.



תורת רבינו

איסור בזיון אב ואם לבני נח

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי'

ברמב"ם (הל' ממרים פ"ה הי"א): הגר אסור לקלל אביו ולהכותו ולבזוהו, כדי שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהרי זה מבזה אביו, אלא נוהג בו מקצת כבוד, אבל העבד אין לו ייחוס אלא הרי אביו כמי שאינו אביו לכל דבר אע"פ שנסתחררו. והנה מקור הדבר שיש לחשוש שמה יאמרו "באו מקדושה חמורה לקדושה קלה" הוא (כמ"ש בכס"מ על הרמב"ם שם) בסוגיא דיבמות (כב, א) ונפסק הדבר ברמב"ם (הל' איסור"ב פי"ד הי"ב): "דין תורה שמותר לגר שישא אמו או אחותו מאמו

54 הערת המערכת: עי' בס' 'כתנות אור' פ' בא (בד"ה בזכרי') שביאר ע"פ המדרש הא דכתיב (זכריה יד, ו) "והי' יום אחד הוא יודע לה" לא יום ולא לילה והי' לעת ערב יהי' אור" שהפירוש הוא שהלילה דלעתיד לא יהי' כיום דלעת"ל - כנגד אור החמה שיהי' שבעתיים, ולא לילה כנגד לילה של עכשיו, כי הלילה יהי' כיום של עכשיו, וז"ש "לא יום ולא לילה", ר"ל לא יום כיומו של עתיד, ולא לילה כלילה של עכשיו, והי' לעת ערב יהי' האור שיהי' הלילה כאור של עכשיו עכ"ד.

שנתגיירו אבל חכמים אסרו דבר זה, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שאמש היתה לו זו אסורה והיום מותרת".

וצ"ב, דבשלמא בנישואי קרובים, הלא גם בן נח אסור באמו ובאחותו, ועל כן הוא דקיי"ל דגם כאשר נתגייר, אף דקטן שנולד דמי, מ"מ האיסור במקומו עומד, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה. אבל בנדו"ד, הלא לא נצטוו בני נח על כבוד אבותיהם ואמותיהם (ראה נזיר סא, סע"א; קידושין לא, סע"א. ועוד), ואם כן, גם אם יקלו בכבוד הוריהם וינהגו בהם מנהג בזיון לכשיתגיירו, למה יאמרו 'באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה'.

ובליקוטי שיחות (ח"ה עמ" 154 ואילך) ביאר רבינו זצוקללה"ה, דאף שלא נצטוו ב"נ על כיבוד או"א, על איסור בזיון אב ואם [שהיא כלולה בחיוב כיבוד או"א שנצטוו בו ישראל] אכן נצטוו.

והציע שם (עמ' 155 הע' 59) יסוד לדבר זה מסוגיא דסנהדרין (נו, ב ואילך) שם למדו מצוות וחיובי ב"נ מן הכתובים, ושם "תנא דבי מנשה . . . עבודה זרה וג"ע דכתיב (בראשית ו, יא) ותשחת הארץ לפני האלקים ותנא דבי רבי ישמעאל, ככל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה וע"ז", ובפירוש רש"י (שם נו, א) "מדאיענש עלייהו ש"מ איפקוד עלייהו" ובתוס' שם "ולא נענש אא"כ הזהיר".

ונראה ללמוד מסוגיא זו, שלפי התנא דבי מנשה, כל דבר שאנו מוצאים שנענשו בני נח עליו, הרי זה מוכיח שדבר זה נאסר עליהם. ולשיטה זו י"ל דכן הוא בעניננו, דכיון שמצינו שנענשו חם וזרעו על בזיונו של נח, מוכח שנאסרו בני נח בבזיון הורים. עכתו"ד.

והנה עה"כ (זכרי' יא, יב) "וישקלו את שכרי שלשים כסף" איתא בגמרא (חולין צב, סע"א) "אלו שלשים מצוות שקבלו עליהם ב"נ", אבל לא נפרטו בש"ס איזו מצוות הן ומקורם בתורה.

ובפירוש רב שמואל בר חפני גאון עה"ת (בראשית לד, יב) הביא מאמר חז"ל זה [וגריס "שלשים מצוות נצטוו ב"נ"], וביאר, שמצוות אלו נחלקו לארבעה: "מקצתן בצווים ובאיסורים בלבד, ומקצתן ברמז נסמך אל מחייבי השכל בהן, ומקצתן השגנו אותן מתוך היענשם עליהן - והחכם הצודק לא יעניש אלא מה שכבר אסר אותו, והבורא יתגדל ויתעלה חכם צודק וראינו שהוא כבר הענישם והאמננו שהוא לא

הענישים אלא לפי הראוי [וכמאמר רבותינו לא ענש אא"כ הזהיר], והשגנו מקצתם מקיומם אותן".

ושוב מנה רשב"ח גאון רוב מנין שלשים מצות אלו, ובתוכן כתב בקיצור "מצות כיבוד אב ואם, אמר וירא חם אבי כנען, ואמר ויקח שם ויפת את השמלה".

ונראה מדבריו: (א) דבכיבוד או"א כוונתו לאיסור בזיונם, וכדמוכח מהמקור שהביא לחיוב ב"נ (וכפי שיתבאר); (ב) מצוה זו שייכת להחלוקה השלישית של מצוות שמנה רשב"ח; אלו ש"השגנו אותן מתוך היענשם עליהן".

וביאור דבריו נראה עפמ"ש המפרשים שחטאו של חם היתה שראה את אביו "ולא נהג בו כבוד, שהי' ראוי לו לכסות ערותו ולכסות קלונו, שלא יגידנו גם לאחיו, והוא הגיד הדבר לשני אחיו בפני רבים להלעיג עליו" (פי' הרמב"ן עה"ת בראשית שם, ט). וכוונת הכתוב "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן" הוא שנודע לנח שחם "גלה חרפתו לרבים, והי' בוש בדבר" (רמב"ן שם). ונח קילל את חם בעבור הנהגתו זו, "כי הוא ביזה את אביו כאשר הסתכל בערותו, ולא די שלא כסה אותו אלא שהגיד בחוץ, כלומר שלעג, ודבר ידוע כי העבד נבזה, וע"כ קללו בעבדות שיהי' כל ימיו נבזה תחת שבזה את אביו" (בחי שם, כה), והקב"ה הסכים על ידו וכדאיתא במדרש (ב"ר פל"ו, ו) "אמר הקב"ה לחם אתה בזית ערות אביך, חייך שאני פורע לך, 'כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת ערות מצרים' (ישעי' כ, ד)". הרי שנענש חם עבור מה שעשה לנח אביו שנהג בו מנהג בזיון, וכיון ש"ראינו שהוא כבר העניש" את חם, הרי למדנו מזה שהיתה זו הנהגה האסורה לחם בתור בן נח.

ואם כנים הדברים, הרי זכינו למקור ברור בדברי הגאונים לדברי רבינו בכלל ובפרט.



בענין האבות קיימו כל התורה כולה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה

ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש ח"ה פר' ויחי שיחה ב' בס"ג מביא מה שידוע שהאבות קיימו כל התורה כולה, והסברא מחייב שגם השבטים קיימו, לכה"פ בסמיכות מקום ליעקב, כל המצוות.

ובהערה 23 בא"ד: "וגם השבטים (כשהיו בריחוק מקום מיעקב) לא קיימו את התורה, כדמשמע ממ"ש 'וטבוה טבח וגו' כי אתי יאכלו האנשים גו', והרי הם חשבו שהשוחט הוא עכו"ם. אלא שי"ל (בדוחק עכ"פ) שהשבטים לא אכלו את הבשר לפי שחשבו שהוא נבילה" וכו'.

ובשוה"ג (עמ"ש שהשוחט הוא עכו"ם) "בחולין צא, א: פרע להם בית השחיטה. אבל ממה שרש"י אינו מביא פירוש זה (אפי' לדעת ר"נ) מוכח ש(אינן זה פשש"מ, וגם) לא נזהרו בזה".

והנה עי' בתוס' חולין שם, בד"ה כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח שכ' "וא"ת דילמא לא נאסר ואפילו הכי היו מקיימין כמו שחיטה דקאמר ליה פרע להם בית השחיטה וי"ל מדקאמר והכך משמע דבלאו הכי לא משתרי אי נמי פרע להו בית השחיטה היינו נחירה שנצטוו על הנחירה", וא"כ לפי האי נמי שכ' התוס' (וכ"כ הרשב"א והר"ן שם והריטב"א בתו' הראשון), אין קושיא מהגמ' דפרע לה בית השחיטה, דאי"ז שייך לקיום התומ"צ,

והקושיא בשוה"ג הוא לכ' לפרש"י שם (שהובא בראשונים הנ"ל) שכ' (בד"ה פרע להם בת השחיטה) "שלא יאמרו בשר הנחירה אני אוכל לפי שבני יעקב שומרי מצות היו דאף על פי שלא נתנה תורה מקובלין היו מאבותיהם". וא"כ לפרש"י ב"פרע להם בית השחיטה" אין ראי' לכ' מאכילת השבטים שברחוק מקום מיעקב לא קיימו המצוות.

ולכ' צ"ע, דכ"ז א"ש לענין החשש דבשר נחירה שהזכיר רש"י, דכיון דפרע להם בית השחיטה הי' ניכר שנשחט כדין ולא הי' בשר נחירה. אבל בההערה הרי מיירי

מהחשש ש"הם חשבו שהשוחט הוא עכו"ם", ומה מועיל לזה מה דפרע להם בית השחיטה (ועי' בתו"ש עה"פ אות מ"ב שמביא מכת"י מושב זקנים שהק' דמה מועיל מה דפרע להם בית השחיטה הא הוי שחיטת נכרי דאסורה)? ועוד יל"ע, דאם לפי פשש"מ לא פרע להם בית השחיטה, כמו שמוכיח בשוה"ג, א"כ לכ' איכא גם חשש בשר נחירה, כפשטות סוגיית הגמ' הנ"ל וכפרש"י בש"ס הנ"ל, וא"כ צלה"ב למה הוי ההוכחה בהערה דלא קיימו התורה ממה שהם חשבו שהשוחט הוא עכו"ם, ולא קאמר עדיפא מיני', שהראי' ממה שלא חששו לבשר נחירה? ועוד לא הבנתי, דלכ' צ"ע מיני' ובי', דבתחלה מביא ראי' דלא קיימו מצוות מזה דלא חששו למה דהשוחט הי' עכו"ם, ומיד לאח"ז כ' "שי"ל (בדוחק עכ"פ) שהשבטים לא אכלו את הבשר לפי שחשבו שהוא נבילה", ולכ' למה לא אמר שלא אכלו מטעם זה גופא, משום שהשוחט הי' גוי?

ועי' במהרש"א בחדא"ג לחולין שם שכ' "דקדק לומר גבי גיד הנשה בפניהם ולא קאמר גבי בית השחיטה משום דאם היה השוחט אחד מבית יוסף אפילו לפניהם לא היה מועיל כיון דשחיטת עובד כוכבים פסולה אפילו בעומד ע"ג ופרע להם בית השחיטה היינו שנינו אותן שיפרעו להן בעצמן אבל בגיד הנשה ודאי דאף בעובד כוכבים נוטל לפניהם סגי ועיין בחדושי הלכות פירוש והכן לפי' התוספות וק"ל", ולפ"ז מתיישב שפיר. אבל לכ' אי"ז הפי' הפשוט לרוב המפרשים, ולכ' דוחק לומר דכל הכוונה בהשוה"ג הוא להכריח דאין הפי' המחודש של המהרש"א ע"פ פשש"מ.

ואולי אפ"ל (ואפשר זהו דוחק קצת) דמ"ש "והרי הם חשבו שהשוחט הוא עכו"ם", אין הכוונה לפסול מדין שחיטת גוי, שאינו בר זביחה, כ"א הפסול דנבילה. והכוונה במ"ש שהשוחט הוא גוי, היינו דאף דכתי' "וטבוח טבח", שהי' שחיטה, מ"מ מכיון חשבו שהשוחט הוא גוי, בהכרח חששו שהשחיטה לא הי' כדין והי' נבילה (וע"ד הדין ריש חולין ג, ב) דאין מוחזקין ששחטו, אם אין יודעים הל' שחיטה, אין אוכלין משחיטתן אפי' דיעבד).

וע"ז כ' שפיר דלפי מה שמפרש בגמ' דפרע להם בית השחיטה, כפשטות הפי' בגמ', א"כ ידעו שזה שחטה ולא הוי נבילה, ומ"מ אי"ז פשש"מ. וע"ז כ' "אלא שי"ל (בדוחק עכ"פ) שהשבטים לא אכלו את הבשר לפי שחשבו שהוא נבילה", דאין הכוונה בזה שחשבו שיש בזה פסול (נוסף) דנבילה (דהיינו מלבד הפסול דהוי אינו בר זביחה), כ"א הכוונה דאכן לא אכלו הבשר מטעם זה, דכיון שחשבו שהשוחט הוא גוי, א"כ במילא לא נשחטה ע"פ דיני שחיטה שבתורה והוי נבילה.

הטעם לזה גופא דהפסול הוא רק מטעם נבילה (ולא החשש דאינו בר זביחה אף אם נשחט כדין) - שלכן הי' מועיל לזה מה דפרע להם בית השחיטה (משא"כ אם שייך גם הפסול דעכו"ם ששחט שלזה לכ' לא הי' מועיל "פרע להם בית השחילה", כדלעיל), אפשר לבאר בפשטות: הרי אם הם השבטים (והאבות) קיימו התורה, הרי הי' זה רק חומרא שקיבלו על עצמם, אבל לא שהי' להם דין של בני ישראל (ע"פ פשש"מ), וכמבואר בהשיחות שלפנ"ז בענין זה בארוכה (בפר' ויצא ואילך).

ועפ"ז מובן דלא שייך בזה החיסרון דשחיטת עכו"ם מצד מה דאינו בר זביחה וכיו"ב, דהא גם הם בעצמם לא היו ברי זביחה, דמה שקיימו המצוות לחומרא לא הי' להם עי"ז דין ברי זביחה כמובן. וא"כ: א) ע"כ בהך חומרא לא הי' שייך להם להחמיר⁵⁵ [ב] ובכל אופן הרי אז היו המצריים בגדר בר זביחה כמותם (וע"ד הסברא דקודם מ"ת הי' שליחות גם לעכו"ם, - עי' בשיחת חיי שרה תשנ"ב וש"נ)].

וכן מבואר להדיא בלקו"ש חי"ח פר' מטות שיחה ב' (ע' 365), דמבואר שם "איינער פון די טעמים אויפן מנהג צו עסן מאכלי חלב בחגה"ש איז, אז דאס איז לזכר די מאכלי חלב וואס אידען האבן געגעסן אין דעם טאג פון מ"ת: וויבאלד אז אויף מצות שחיטה זיינען אידן נצטוה געווארן. . ביי מ"ת, זיינען באלד נאסר געווארן אלע זייערע פלישיקע מאכלים און כלים. . ווייל פאר מ"ת זיינען זיי דאך ניט געווען בר זביחה" וכו'.

ומבואר להדיא דאף דכבר שמרו המצוות דכשרות האכו"ש, כולל מצוה דשחיטה (וכמבואר בהמשך הענין שם שביציאתם ממצרים כבר שמרו על מצוות כשרות האכילה וכו', וכמובן לכ' דזהו הטעם דלא נקט הרבי שם הטעם (ע"ז שלא היו יכולים לאכול מאכלי בשר אז שמבואר בספרים אחרים) משום שהבשר שהי' להם מקודם הי' נבילה (או בשר נחירה), כי בפשטות שמרו על דיני שחיטה וכשרות מיציאתם ממצרים (וכמה מישאל גם קודם לזה כמו האבת והשבטים) והי' אצלם מאכלים כשרים כדין), ומ"מ הי' חיסרון דאינם ברי זביחה אז, כי הגדר דבר זביחה נתחדש רק ע"י מ"ת.

ושוב מצאתי סברא זו ממש בשו"ת תורת חסד או"ח סי' מ"ה וז"ל בא"ד: "וראיה לסברא זו. מהא דאמרינן בחולין (דצ"א ע"א) וטבוח טבח פרע להם בית השחיטה.

55 והי' אפ"ל להיפך, דכיון דגם הם בעצמם לא היו ברי זביחה אז, א"כ מצד החומרא שלהם לקיים כל המצוות הוכרחו שלא לאכול שום בשר כלל. אבל י"ל דזה לא יתכן, דא"כ הי' חומרא דאתי לידו קולא, דעי"ז לא יוכלו לקיים כמה מצוות (סעודת שבת ויו"ט דצריכים בשר). ובכל אופן ברור שאין זה הסברא בהשיחה, דאז לא הי' החיסרון "שהם חשבו שהשוחט עכו"ם", ופשוט.

(ולפמ"ש התוס' שם בתירוץ קמא (בד"ה כמ"ד) היו צריכין דוקא שחיטה ממש). והשתא מה אהני יוסף בזה במה שצוה לפרוע להם ביה"ש ושיראו אחיו שנשחטה. הא המה היו סבורין שכולן מצריים ושחיטת נכרי פסולה (וגם השבטים קיימו כל התורה כידוע). א"ו דכיון דפסול שחיטת נכרי הוא משום שאינו בר זביחה. וזה שייך רק לדידן השתא שאנו מצווים על השחיטה והנכרי אינו בכלל זה. משא"כ קודם מ"ת שכולם לא היו מצווים ועושיני המצוות מעצמן ממילא כל שנשחט כהלכתו היה כשר לדידהו. ומה שייך לפסול הנכרי משום שאינו בר זביחה כיון שהם עצמן ג"כ אינם מצווים בזה" (ושם כ' להדיא, דרצה ללמוד שליחות משחיטה).

ועי' בהמשך הענין שם בההערה בהשיחה שם, עמ"ש שמה שיוסף צוה לטבוח טבח עבור השבטים הוא "דכיון דחשדן אפי' במה שנצטוו . . . לא חשב שאחיו מחמירם לקיים המצוות שלא נצטוו עליהם. ואין בזה משום לפני עור – שהרי לא נצטוו כלל.

ובשוה"ג שם: "יתרה מזו י"ל, שבאם היו מצווים על איסור נבילה, הרי גם באם הי' הבשר זבוח כדין – לפי תיב"ע דאשר על ביתו זה מנשה . . . מכיון שהשבטים חשבו שהוא נבילה צריכים סליחה . . . א"כ יש בזה איסור דלפני עוור". ובפשטות משמע דכוונתו דלהתיב"ע שמנשה הי' השוחט א"כ הי' שחיטת ישראל ולא שחיטת עכו"ם (וכן תי' בכמה מפרשים דלא הי' חיסרון דשחיטת עכו"ם (כקושיית המהרש"א) כיון דמנשה הי' השוחט). אך למה שנתבאר צ"ל דהכוונה דכיון דמנשה הי' השוחט א"כ שחט שפיר כדין וע"פ הל' שחיטה, וכהמשך הל' דכיון שהשבטים לא ידעו שהשוחט הוא מנשה לכן "חשבו שהוא נבילה" לפי שלא נשחט כדין.

ומה שהק' המהרש"א ועוד כמה מפרשים (דמה הועיל מה דפרע להם בית השחיטה הרי הוי שחיטת עכו"ם), לכ' צ"ל דהק' כן לפי הסברא דהאבות ובניהם אחריהם יצאו מכלל ב"נ ונעשו בני ישראל לכל מיילי גם לקולא (וכהסברא בפר"ד ובבית האוצר כו') המצויינים בהשיחה), וא"כ הרי הם בגדר ברי זביחה, ואינם יכולים לאכול משחיטת המצריים שאינם ברי זביחה. אבל בהשיחות הרי מבאר אליבא דפרש"י דאף מה שקיימו תומ"צ הי' רק לחומרא, וא"כ עכצ"ל דגם הם עצמם לא הי' להם דין בר זביחה, ולא הי' זה פסול לגבם, וכדלעיל.

[אבל בשו"ת תורת חסד שהובא לעיל משמע דנקט דגם להסברא שהיו בני"מ מ"מ הענין דבר זביחה לא הי' שייך כלל לפני מ"ת, וצ"ע].



אצילות לגבי המאציל ב"ה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות ח"ה עמוד 90 ואילך ובהערה 30 מבאר הענין שלגבי המאציל ב"ה הרי אצילות (וא"ק) ועשי' שוין, ותוכן הדברים, שיש חילוק בין לשון זה (שמקורו בלקו"ת תזריע ובדרך מצוותיך) והלשון שבהגהה בתניא פרק ב' שהחכמה "נחשבת כעשי' גופנית", כי ענין זה שרק נחשבת כעשי' גופנית שייך גם בעילה ועלול, משא"כ הענין ששניהם שווים הוא מצד ריחוק הערך שלמעלה מעילה ועלול (יש מאין).

ולכארה דרוש ביאור, דהרי נקודה זה שהחכמה היא כעשי' גופנית מבוארת בהגהה בתניא שם מצד חידוש האריז"ל לגבי הרמ"ק, דלדעת הרמ"ק יש מקום לומר הוא המדע וכו' מצד שהספירות הם אלקות, כידוע שהרמ"ק לא ידע מענין הצמצום, משא"כ לפי האריז"ל כל ענין החכמה הוא רק באצילות ולא למעלה מזה, דמשמע שזהו החידוש דאין ערוך שע"י הצמצום, דהיינו לא ענין של עילה ועלול.

וצ"ב.



אגרות קודש

יסוד החילוק בין נישואין לאירוסין בנגלה ובנסתר*

הרב בנימין אפרים ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר
וונקובר ב.ק. קנדה

איחוד המזלות בנישואין

א. הנה בגליונות הקודמים כתבנו לבאר כוונת רבינו בלקוטי שיחות ח"כ עמ' 576 במכתב ברכה לקבוצת חתנים וכלות, שבפנים המכתב שם מברך רבינו שהחתונה תהא "במזל טוב מזל טוב", ושוב מעיר על זה בהערה 18 וזלה"ק "כנוסח הרגיל בשייכות לחתונה – כנגד ב' מזלות דנוצר ונקה".

וכוונת הדברים, דהנה נוסח הרגיל בשייכות לחתונה הוא "מזל טוב מזל טוב" ב' פעמים, ובטעם הדבר מבאר רבינו דהיינו כנגד ב' המזלות דנוצר ונקה, שהם ב' המזלות דזכר ונוקבא חתן וכלה, וכמבואר כל זה בתורת הסוד, וזהו שבנוגע לחתונה רגילים אנו לברך בברכת "מזל טוב מזל טוב" כנגד ב' המזלות דהחתן והכלה.

וממשיך רבינו ומוסיף "ובנישואין ב' המזלות דחו"כ מתאחדין (משא"כ באירוסין – יבמות סד, ב)", כלומר, דב' מזלות אלו דהחתן והכלה הנה בשלב הנישואין שוב מתאחדים הם יחד⁵⁶, משא"כ לפני זה, בשלב האירוסין שאין ב' המזלות מאוחדים עדיין, ומציין רבינו המקור לזה – שבאירוסין אין המזלות מתאחדים עדיין – "יבמות סד, ב", יעוי"ש בגליונות הקודמים מה שנתבאר הכוונה בכל זה בארוכה.

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

56) ובפשטות נראה דכוונת רבינו בהוספה זו כאן היא להבהיר דאף שנתבאר לעיל מיני' טעם נוסח הברכה בשייכות לחתונה "מזל טוב מזל טוב" ב"פ, שהוא כנגד ב' המזלות דהחתן והכלה [היינו ב' מזלות שונים], הנה מ"מ לאחר שלב הנישואין שוב מתאחדים ב' המזלות אלו לאחדים.

פעולה אחת או נמשכת ומתחדשת בכל רגע

ב. והנראה עוד להוסיף בכל זה בביאור החילוק בין נישואין לאירוסין, והוא ע"פ מה שהשריש לנו הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ליסוד מוסד בגדר החילוק שבין גדר פעולת הקידושין והאירוסין לבין פעולת הנישואין ע"ד ההלכה.

דהנה יעויין במשנת הגאון ז"ל שחקר בכו"כ דינים וענינים אם יש לראותם כפעולה אחת חד פעמית הנפסקת עם גמר עשייתה, או שמא נאמר דהפעולה נמשכת ומתחדשת בכל רגע ורגע [יעויין ב'מפענח צפונות' פ"ה ובהנסמן שם בארוכה וש"נ].

ולדוגמא, בפעולת ההקדש, הנה המקדיש דבר מסויים לבית המקדש, אין משמעו שחלות ההקדש נפעלה ונגמרה כליל בעת דיבורו המקורי, אלא הדיבור הולך, מתמשך ומתחדש תמיד, עד כי אנו אומרים אשר בכל רגע ורגע נעשה הקדש חדש ומחודש, ובלשון הגאון ז"ל "פעולה נמשכת, לא פועל נגמר".

ומבאר הגאון ז"ל דדבר זה בא לידי ביטוי בהלכה הקובעת כי "יש שאלה להקדש", כלומר, דעל פי דין ניתן למקדיש לשאול לחכם להתיר ולהפקיע את חלות הקדשו, ונמצא החפץ חוזר להיות חולין כבתחילה, ומזה מוכח אפוא דחלות פעולת ההקדש היא פעולה נמשכת, שכן אם ההקדש היה חל ונגמר לחלוטין כבר מעת דיבורו הראשון, הרי שכבר בלתי אפשרי היה להפקיעו.

אין זה אלא כי חלות ההקדש חוזרת ומתחדשת בכל רגע ורגע, ולכן שפיר ניתן למקדיש "להפסיק" את דיבורו, וכתוצאה מכך להפסיק גם את זרימת חלות ההקדש בדרך ממילא [יעויין בזה ב'מפענח צפונות' פ"ה ס"ג בארוכה וש"נ].

ג. והנה עד"ז יש לחקור גם בגדר פעולת קניני הקידושין והנישואין, האם יש לראות את פעולת הקנין והשעבוד כפעולה אחת חד פעמית הנגמרת ונפסקת עם גמר עשייתה, או שמא פעולת הקנין הולכת ונמשכת ומתחדשת שוב בכל רגע ורגע.

ויעויין בצפנת פענח על הרמב"ם פי"א מהלכות ברכות ה"א שכתב שם בתו"ד וז"ל "והנה רבינו ז"ל בהלכות אישות פ"ג הכ"ג ובפ"י ה"ו מחלק שם בין ברכת אירוסין לברכת נישואין, דברכת אירוסין אינו מברך אח"כ ובברכת נישואין מברך, דס"ל דאירוסין אינו דבר הנמשך ונישואין הוא דבר הנמשך, וזה גם כן שיטת רבינו בהלכות גירושין ספ"א גבי מינקת דמחלק בין ארוסה לנשואה, משום דבנישואין בכל יום הוה

איסור חדש ולכך יוציא וכו', דכל יום ויום הוא חיוב חדש וכו', עיי"ש ובמש"כ עוד בהמשך דבריו שם בזה.

ויעויין עוד בצפנת פענח על הרמב"ם פכ"ד מהלכות אישות הכ"ב [בהשמטות שם] שכתב בתו"ד וז"ל "אך רבינו ז"ל ס"ל לפי מש"כ בכ"מ דנשואין בכל יום ויום הוא קנין חדש, לא מהני מה שכבר נשאה וכו', ולכך ס"ל לרבינו בהלכות גירושין פ"א הכ"ח לחלק גבי מעוברת ומניקה בין אירס לנשאה, ואצ"ל כמ"ש התוס' שם דף ל"ו ע"ב רק גבי אירוסין הוא כדיעבד לגבי נשואין בכל שעה שמחזיקה עובר על תקנת חכמים, ולכך צריך לגרשה וכו'" עיי"ש.

ויעויין גם עד"ז בצפנת פענח להלכות תרומות פ"ב הי"ג [דף מ"ז ע"א] שכתב וז"ל "וכבר הארכתי בזה בקניני אישות והעדריהם דיש דבר שנעשה תיכף ע"י הקידושין ולא בגדר פועל נמשך וכו', ויש דברים שהאישות פועלת בהם גדר פעולה נמשכת וכו', וע"כ כך דכבר כתבתי בזה דהדברים הם קניני הנשואין הם קנינים נמשכים וכו', אבל פעולה של האירוסין הוא בגדר דין ועצם ונפעל ממילא וכו'", עיי"ש בארוכה.

והמתבאר להדיא מדברי הגאון ז"ל דבזה הוא דחלוקה פעולת קנין הקידושין מפעולת קניני שעבוד הנישואין, דפעולת קנין הקידושין נחשבת לפעולה אחת חד פעמית, "דאירוסין אינו דבר הנמשך" "ולא בגדר פועל נמשך", משא"כ פעולת קניני שעבוד הנישואין הנה "הוא דבר הנמשך", ד"קניני הנשואין הם קנינים נמשכים", דהפעולה נמשכת ומתחדשת בכל רגע ורגע וכמוש"נ [ויעויין עוד ב'מפענח צפונות' פ"ה סימן כח ובהנסמן שם בארוכה יעוי"ש].

פעולה נמשכת בחיבור הפכים

ד. ואולי יש לומר בזה, דגדר החילוק שבין האירוסין [קידושין] והנישואין ע"פ נגלה דתורה [פעולה אחת או נמשכת], הנה נובע ומסתעף ממהותם של ב' ענינים אלו ע"פ פנימיות התורה, ובהקדים דלכאורה צ"ב בהך יסוד דהגאון הרוגצ'ובי ז"ל דיש ענינים שהפעולה בהם היא אחת ונפסקת עם גמר עשייתה, ויש ענינים שאנו אומרים כי הפעולה היא נמשכת ומתחדשת תמיד בכל רגע ורגע.

ולכאורה צ"ב דמהו הסברה וה"אבן הבוחן" לדעת לחלק בזה, ומדוע בענינים מסויימים הפעולה היא אחת ובענינים מסויימים אחרים הנה בע"כ צ"ל דהפעולה היא נמשכת ומתחדשת, וצ"ע.

והנה יעויין בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 178 ובהערה 38 שביאר לנו רבינו יסודו של דבר זה גופא, דהנה בפנים שם כתב וזלה"ק "און דאס איז די הסברה אויף דעם וואס אויך דער עצם מציאות החירות איז אן ענין נסי שמלמעלה מהטבע, ווארום וויבאלד אז אזא סארט חירות (אין וועלכן ס'איז ניטא קיין נתינת מקום כלל אויף שעבוד מצרים) קומט מצד דער מדריגה פון למעלה מהשתלשלות, איז דאך פארשטאנדיק, אז דער חיבור פונעם מיצר וגבול פון עוה"ז הגשמי (וואו אידן געפינען זיך) מיטן בלי גבול פון למעלה מהשתלשלות. . איז אן ענין נסי וואס איז לגמרי העכער און איז היפך פון טבע.

און דערפאר מוז דער פעולה פון יציאת מצרים נמשך ווערן נאכאנאנד, אויך איצט, און ווען די פעולה זאל נפסק ווערן ח"ו וואלט ווידער געווען דער מצב פון "משועבדים היינו לפרעה במצרים" (די אפשריות פון שעבוד מצרים), וויל ביי יעדן חיבור פון ב' הפכים, מוז אט די פעולה, וואס האט אויפגעטאן דעם חיבור, זיין א פעולה נמשכת".

ויעויי"ש בהערה 38 שכתב ע"ז וזלה"ק "וכן גם החיבור דב' הפכים שנעשה ע"י פעולה האדם, שכאשר תיפסק הפעולה – מתבטל ממילא החיבור. וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע, דמכיון שהליכה זו של האבן הוא חיבור ב' הפכים [כי טבע האבן הוא לירד מלמעלמ"ט] – צריכה היא תמיד לכח הזורק (כמבואר בד"ה נ"ח תרמ"ג. ובכ"מ).

וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר "כיון שקיי"ל יש שאלה להקדש הוי כמו בכל רגע ורגע הקדש חדש" (צפע"נ מהדו"ת יב, ב. וראה גם שם הל' ערכין פ"ד הכ"ח – ע' 76), כי קדושה ענינה הבדלה והפרשה, ובמילא – חיבורה עם הגשם הוא חיבור ב' הפכים (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 4-1253), "עכלה"ק.

ה. והמתבאר מדברי רבינו כי כל פעולה השואפת להפוך את מעמדו המהותי של דבר מסויים ולהעמידו במצב מנוגד בתכלית לטבעו ["חיבור ב' הפכים"], הנה מוכרחת הפעולה להתחדש תמיד בכל רגע ורגע מחדש, שכן, בהסתלקות והפסקת הפעולה, לו אפילו לרגע אחד בלבד, עלול הדבר לחזור מיידית למהותו העצמותית-המקורית להיות כבתחילה.

בזה מבאר אפוא רבינו יסודה של "פעולה נמשכת" וקובע עבורנו את "אבן הבוחן" לדעת להבחין ולהכריע אם אנו אומרים שפעולה תורנית מסויימת נפסקת עם גמר עשייתה, או שנמשכת ומתחדשת בכל רגע ורגע.

ולדוגמא בהקדש, דהנה נתבאר לעיל מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל דחלות ההקדש היא בגדר "פעולה נמשכת", ומבאר רבינו יסודו וטעמו של דבר בהתאם לכלל האמור, והיינו משום דטבע הקדושה הפוכה ומנוגדת בתכלית מטבע החולין, ש"קדושה" עניינה הבדלה והפרשה מן העולם והגשם, ולכן הנה חלות ההקדש על חפץ של חול מהווה סוג של "אתהפכא" מהותית כביכול, וזהו אפוא כי חייבת פעולת ההקדש להתמשך ולהתחדש תמיד ["כל רגע ורגע הקדש חדש"], שכן בהסתלקותה אף אם לרגע אחד בלבד, תפקע הקדושה בדרך ממילא, והחפץ יחזור למהותו המקורי, להיות חולין כבתחילה⁵⁷.

(57 והנה לאור יסוד דברי רבינו יש מקום לחקור ולעיין עפ"ז גם בשאר הענינים והסוגיות שחקר בהם הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ואשר חידש וקבע כי בכמה מהם הנה בע"כ צ"ל ד"פעולה נמשכת" הם, יעויין ב'מפענח צפונות' פ"ה ובהנסמן שם בארוכה.

ויתכן להעיר בזה פרפרת אחת עכ"פ, דהנה יעויין במשנת הגאון ז"ל שכתב לחדש דמצות פדיון הבן איכא בזה ב' דינים וגדרים, "המצוה של הפדיון והמתנה", והיינו הא' מצוות פדיית הקדושה, שנצטוונו להפקיע ולפדות את קדושת הבכור על חמשה סלעים וליתן את הפדיון לכהן, והב' דין פריעת חוב של מתנות כהונה, שכן הבכור נחשב חלק ממתנות כהונה, וממילא דמי הפדיון מהווים גם משום פריעת חוב ממונית לכהן [ועיי"ש שכתב לחלק בזה בין מצות פדיון הבן שעל האב ושעל הבן, ויעויין בכל זה גם בלקוטי שיחות חיי"א עמ' 51-42, וכן גם במשנת" בזה ב'מי טל' למור"ר הגר"י קלמנסון שליט"א על פדיון הבן יעוי"ש בדבריו הנעימים בארוכה].

ומחדש הגאון ז"ל דשני דינים אלו חלוקים גם בהגדרתם ומשך זמן חלותם, דמצוות הפדייה הוא דבר נמשך לא נפסק, והיינו דדין הא' דמצוות פדיית קדושת הבכור הוא בגדר "פעולה נמשכת", שאינה נפסקת עם עשייתה, אלא היא מתחדשת תמיד בכל רגע ורגע, וכאילו שהבכור נפדה בכל רגע שוב פעם מחדש, משא"כ דין הב' דפריעת חוב של מתנות כהונה הרי היא פעולה חד-פעמית הנשלמת סופית עם גמר עשייתה [יעויין בזה צפנת פענח מהדורא תניינא מז, ד ואילך, וכן גם בקונטרס השלמה כג, ד, והובאו ב'מפענח צפונות' פ"ה ס"ה עיי"ש].

הנה ע"פ מה שהשריש לנו רבינו ליסוד מוסד דכל "חיבור ב' הפכים" הוה פעולה נמשכת [וכמוש"נ בפנים], אולי יש להטעים לפ"ז גם מה שדין פדיית קדושת הבכור "הוה דבר נמשך", והיינו משום דיש לומר דגם פעולת פדיית קדושה הבכור והפקעתה על חמשת הסלעים נכללת בהני פעולות השואפות להפוך את מעמדו המהותי של דבר מסיימים ולהעמידו במצב מנוגד בתכלית לטבעו, "חיבור ב' הפכים".

והטעם בזה שכן הרי הבכור "קדוש" מרחם אמו, והיינו שבחינת ה"קדושה" היא היא מציאותו הטבעית, וא"כ נראה דפעולת פדיית הקדושה והפקעתה על חמשת סלעים של "חול", מהווה סוג של "השתנות הטבעיים" [גדר של "חיבור ב' הפכים"], מקודש לחול ומחול לקודש, ולכן הוא דצריכה פעולת הפדייה להתחדש תמיד בכל רגע ורגע [משא"כ דין פריעת חוב של מתנות כהונה דס"ל דהיא

נישואין חיבור ב' הפכים דדכר ונוקבא

ו. והנה יעויין בלקו"ש שם בהמשך ההערה שמבאר רבינו עפ"ז גם יסוד הטעם דס"ל [לפי כמה שיטות, וכמבואר כל זה בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל שם בביאור יסוד שיטות הרמב"ם והראב"ד וכו' עיי"ש, ואכ"מ] דנישואין הוא בגדר פעולת קנין המתחדשת בכל רגע ורגע, וזלה"ק "וכן בנשואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" (צפע"נ הל' אישות פכ"ו הכ"ב – ראה בארוכה מפענח צפונות ע' קלה) – לפי שיחוד דכר ונוקבא הוא חיבור ב' הפכים".

והמתבאר מזה דטעם הדבר דפעולת קניני הנשואין הוא דבר המתחדש בכל ורגע ורגע ע"פ נגלה דתורה, תלוי בשורש ענין הנישואין ע"פ פנימיות התורה, דנישואין הוא חיבור ב' הפכים דדכר ונוקבא, ולכן הנה בהתאם להכלל האמור הרי כל "חיבור ב' הפכים" דורש שהפעולה תתחדש שוב בכל רגע ורגע, שכן בהסתלקות הפעולה שוב חוזר הדבר לטבעו ומהותו.

וזהו אפוא הטעם כי להיות שהנישואין מהווים ענין של חיבור ב' הפכים דדכר ונוקבא, הנה בע"כ דצריכה פעולת קנין הנישואין להתחדש שוב בכל רגע ורגע [הוא דבר הנמשך"].

ז. וביסוד הדברים נראה לומר עפ"ז דזהו הטעם דחלוקה פעולת האירוסין [קנין הקידושין] מן הנישואין, דלהמבואר בדברי הגאון ז"ל הנה פעולת האירוסין היא "לא בגדר פועל נמשך" משא"כ הנישואין ש"הוא דבר הנמשך".

והיינו משום שכן קבע לנו רבינו חילוק מהותם דנישואין ואירוסין ע"ד הסוד [בלשונו הק' בהערה דהמכתב הנ"ל שבריש דברינו] ד"בנישואין ב' המזלות דחור"כ מתאחדין, משא"כ באירוסין" [והיסוד לזה מסוגיא דיבמות וכמוש"נ בגליונות

פעולה חד-פעמית הנשלמת סופית עם גמור עשייתה, שכן ככל שאר פריעה ממונית, הנה כן גם פריעת חוב כהונתי זה, אשר עם גמור פעולת תשלומו, שוב מסתלק החוב ונפסקת הפעולה].

ועוד יש לחקור ולעיין ביסודי הדברים בכל זה [ובמ"א כתבנו לבאר עפ"ז יסוד גדר האיסור דרציחה דהוה "חטא נמשך לעולם", וכן גם יסוד הגדר דחורבן הבית ד"הוה דבר נמשך", והיינו משום שגם בעניינים אלו י"ל דהוא בגדר היפוך הטבע כביכול ובחינת "חיבור ב' הפכים", ויש להאריך ביסודי הדברים, ואכ"מ], ולא באנו בזה אלא להעיר את לב המעיין, והדבר עצ"ע חקר וביור.

הקודמים בארוכה], ולכן נראה דבהתאם לזה הנה כיון דבאירוסין לא נפעל עדיין ענין של "חיבור ב' הפכים", שאין המזלות דהחתן וכלה "מתאחדין" עדיין, הנה גם פעולת האירוסין "אינו דבר הנמשך".

משא"כ בנישואין דב' המזלות דהחתן והכלה "מתאחדין", והיינו שיש כאן "חיבור" של ב' הפכים זה בזה, הנה לכן הוא דס"ל דפעולת הנישואין היא דבר המתחדש תמיד בכל רגע ורגע, וככל שאר חיבור דשני הפכים וכמוש"נ⁵⁸.

58) ולהעיר ממכתב קדשו של רבינו (יצא לאור בקונטרס שע"י ז'עד הנחות בלה"ק', ב' אדר ה'תשע"ב, והוא תדפיס מכריז 'אגרות קודש' מילואים מהשנים תרפ"ה-תשל"ה שמכנינים עתה לדפוס) בדבר הייחודיות והמעלות המיוחדות שבתורתו של הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ש"ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין הענינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה דתורה והפנימיות דתורה, וגם בזה הרחיב דקות ענין פס"ד בפועל, כמובא בכ"מ בספרו ובשו"ת שלו".

וממשיך רבינו ומעורר "לחרוג מהכבלים של אלו הרוצים לצמצם עניני הלכה שבתורה רק לחלק ההלכה שבתורה, שהרי ובפרט זהו היפך שיטתו של הגאון הרגצובי ועאכו"כ שזהו היפך מהשקפת תורת הקבלה והחסידות, הרואה את האחדות המוחלטת בכל העולם ומלואו ובאופן גלוי באורייתא אשר אסתכל באורייתא וברא עלמא".

והנה המבואר בפנים בביאור ההתאמה דדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ע"פ נגלה דתורה להמבואר בזה ע"פ פנימיות התורה ותורת הסוד, וזאת בכמה ענינים, הא' בביאור יסוד הגדר ד"פעולה נמשכת" בכלל, ששרש הענין הוא משום לתא ד"חיבור ב' הפכים" [וכמו שמצינו בהקדש ובנישואין], וכמוש"נ בלקו"ש שם.

והב' בביאור יסוד החילוק שבין גדר האירוסין לנישואין [פעולה אחת חד-פעמית או פעולה נמשכת], ששרשם מענינים ומהותם ע"פ פנימיות התורה [אם איכא איחוד המזלות או לא], וכמוש"נ בפנים.

והג' בביאור יסוד הגדר דמצות פדיית קדושת הבכור דפעולה נמשכת היא, ושרש הענין מבחינת טבע הקדושה שבו הנפקעת על חמשת סלעים של חול [ויסוד לזה מדברי רבינו בלקו"ש שם בביאור גדר חלות ההקדש בכלל], וכמוש"נ בהערה הקודמת.

הנה כל זה מהוות דוגמאות נוספות מהתאמת מושג שנתבאר במשנת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל להמבואר בזה בדא"ח ובתורת הסוד וכמוש"נ. ולהעיר בכל זה גם ממאמר הרה"ח ר"י מונדישיין ע"ה 'פענח רוא – לדמותו החסידית של הרוגאטשובי' (נדפס בספרו 'מגדל עז' עמ' פח-צט, (בדבר מקבילות ומקורות למושגים ומונחים רבים כמשנתו של הרוגצ'ובי ז"ל שמצינו ענינים מבואר בהרחבה בתורת חסידות חב"ד עיי"ש, ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעה"י, ותן לחכם ויחכם עוד.

חסידות

ימין מדת החסד וממנה נמשך זרוק מרה בתלמידים

הרב ישכר דוב קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'אגרת הקודש' (סי' יג): "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו'. הנה בכלל עובדי ה' יש ב' בחי' ומדרגות חלוקות מצד שורש נשמתם למעלה מבחי' ימין ושמאל דהיינו שבחי' שמאל היא מדת הצמצום וההסתר בעבודת ה' כמ"ש והצנע לכת כו' במסתרים תבכה כו' כל העוסק בתורה בסתר כו'. והנה ממדה זו נמשכה ג"כ בחי' הצמצום והגבול בעבודת ה' כמו בצדקה להיות נידון בהשג יד והמבזבז אל יבזבז יותר מחומש וכה"ג בת"ת ושאר מיצות די לו שיוצא י"ח מחיוב מפורש שחייבתו התורה בפ' לקבוע עתים כו'. אך בחי' ימין היא מדת החסד וההתפשטות בעבודת ה' בהתרחבות בלי צמצום והסתר כלל כמ"ש ואתהלכה ברחבה כו' וממנה נמשך ג"כ מ"ש רז"ל זרוק מרה בתלמידים כו' (צ"ע). ונראה שצ"ל קודם אך בחי' ימין כו') וגם בלי צמצום וגבול כלל ואין מעצור לרוח נדבתו בין בצדקה ובין בת"ת ושאר מיצות ולא די לו לצאת י"ח בלבד אלא עד בלי די כו'".

והנה בספר 'אגרות קודש' - כ"ק אדמו"ר הזקן (הוצאה תשע"ב) מופיע אגרת זו כאגרת כח. ועל ההגה בסוגריים "צ"ע. ונראה שצ"ל קודם אך בחי' ימין כו'" כתב (ע' צג) בהערה: "הגהה בהוצאת תר"ס: צ"ע. ונראה שצ"ל קודם אך בחי' ימין כו' [והיינו ששורה זו נוספה בכתי"ק על הגליון, והמעתיק הכניסה שלא במקומו], עכ"ל.

ואינו מובן, מנין להמציא "ששורה זו נוספה בכתי"ק על הגליון, והמעתיק הכניסה שלא במקומו"? בפשטות י"ל ששורה זו בכלל לא היה הוספה בכתי"ק על הגליון, אלא שהיה בתוך הטקסט, רק שבהוצאה של תר"ס העירו שזה [מצד תוכן הענין, כי לכאורה ענין זה הוא מבחי' הגבורה] לא כאן מקומו וצ"ל לפני "אך בחי' ימין" [ואולי גם המדפיס הוא זה שטעה בשעת ההדפסה במקומו], והרי אין הכתי"ק לפנינו שנוכל להוכיח "ששורה זו נוספה בכתי"ק על הגליון"?

ולכאורה יש לבאר שאכן הך ד"זרוק מרה בתלמידים" שייך דייקא ל"בחי' ימין היא מדת החסד וההתפשטות בעבודת ה' בהתרחבות בלי צמצום והסתר כלל כמ"ש ואתהלכה ברחבה כו" – ולא שייך ל"בחי' שמאל שהיא מדת הצמצום וההסתר . . במסתרים תבכה כו' כל העוסק בתורה בסתר כו' . . כמו בצדקה להיות נידון בהשג יד" - כי מדת הגבורה היא להיות לעצמו ולא להתפשט אל הזולת, ולכן הוא בהצנע והסתר. משא"כ "זרוק מרה בתלמידים" היא תוצאה ישירה של "ואתהלכה ברחבה" בהתרחבות וההתפשטות בלי צמצום והסתר כלל. ומי שהוא ההיפך מזה לא שייך בעצם שיהיה בבחי' "זרוק מרה בתלמידים", ויל"ע.



מקור נשמות ישראל בתניא פ"ב

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק ב' מבאר רבינו הזקן שהנפש השנית בישראל היא חלק אלוהי ממעל ממש "כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בווהר מאן דנפח מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפחתו בכח, כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם לה' אלהיכם פי' כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית' דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא אלא הוא וחכמתו א' וכמ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו' ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריו כו' כדכתיב החקר אלוה תמצא וכתוב כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו'."

אמנם בהגהה על דברי הרמב"ם שהוא המדע וכו' כותב:

"והודו לו חכמי הקבלה כמ"ש בפרדס מהרמ"ק, וגם לפי קבלת האר"י ז"ל יציבא מילתא בסוד התלבשות אור א"ס ב"ה על ידי צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילו' אך לא למעלה מהאצילו' וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממהות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשייה גופנית אצלו ית' כמ"ש כולם בחכמה עשית".

ולפי זה נמצא, שלפי המסקנא בתורת האריז"ל מקור נשמות ישראל הוא במדריגה נמוכה, בחי' חכמה דאצילות שהיא כעשי' גופנית לפניו.

עכת"ד.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע לאיזה ענין הובא יסוד זה שבהגהה בתניא דוקא כאן, כשרוצה לדבר במעלת נשמות ישראל. דבפנים הדברים מפרש שהנפש היא חלק אלוקה ממעל ממש, עד שידוע הפירוש שהיא אלקות ממש (וכמבואר בכ"מ שנשמות הם אלקות שנעשה נברא), וא"כ לאיזה צורך מביא בהגהה נקודה המבארת את היפוכו של דבר, שבעצם שרש הנשמות הוא רק בבחי' חכמה שלמעלה אשר לפי האריז"ל זהו לאחר כמה צמצומים ורק באצילות אך לא למעלה מזה.

והגם שמבואר בכ"מ בחסידות שבעצם גם הספירות דאצילות הם אלקות וכו', הרי כאן אינו מביא פרט זה אלא רק את הצד השני, וצ"ב מה מוסיף ענין זה בהסברת היסוד שבתניא כאן אודות זה שהנשמה היא חלק אלוקה ממעל.

[ויש להעיר עוד, שבתניא מהדו"ק לא הובאה הגהה זו ונוספה במהדורא בתרא, ונמצא שלפי ההבנה שבמהדו"ק שורש הנשמות הוא במדריגה גבוהה שאין למעלה הימנה, ואילו דוקא במהדו"ב הוסיף פרט זה הממעט במעלת שורש הנשמות].

ועכצ"ל שבהגהה זו אין כוונתו להמשיך לדבר במעלת נשמות ישראל אלא להיפך, להסביר כיצד כל ענין החכמה הוא באין ערוך לגבי הקב"ה (כדברי המהר"ל וכו'). כלומר, שעבור המבואר בהמשך דברי התניא מספיקה מעלת נש"י גם כפי שהם בעולם האצילות, ולא נוגע כאן המבואר במקומות אחרים אודות שרש נש"י במדריגות עליונות יותר. ויש לעיין עוד בהבנת הדברים, וכמפורש בלקוטי תורה (ויקרא ד, ב) ובכ"מ דבתניא מדובר רק על עשר כחות הנפש ובמ"א נתבאר ענין עצמות הנפש.



נגלה

אבות נזיקין דמתניתין, דרבי אושעיא ודרבי חייא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בשבח והודאה להקב"ה על הגאולה והישועה של דודי היקר
הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה שי' רובאשקין

א. מבואר בסוגיין (ב"ק ד, ב – ה, א) די שנה ג' אופנים איך 'למנות' ה'אבות נזיקין':
דמתניתין ישנן ארבעה אבות – שור בור מבעה והבער; לרבי אושעיא ניתוספו עוד
תשע – הד' שומרין, וחמשה דברים שמתחייב בהן החובל בחבירו, נזק צער ריפוי שבת
ובושת (באופן שישנן שלש עשר אבות); ואילו לרבי חייא ניתוספו עו אחד עשר –
"תשלומי כפל, ותשלומי ארבעה וחמשה, וגנב, וגולן, ועדים זוממין, והאונס, והמפתה,
ומוציא שם רע, והמטמא, והמדמע, והמנסך" (באופן שישנן עשרים וארבעה אבות).
ובסיום הסוגיא מבואר דישנן עוד ב' אבות שאפילו רבי חייא לא קחשיב והן 'מוסר
ומפגל'.

ובהמשך הסוגיא שקו"ט להסביר מה הן הסברות לכל שיטה מהנ"ל, והיינו מדוע
באמת מנה כ"א מהנ"ל דוקא אלו שמנה ולא האחרים. ונביא את נקודת הדברים:

לפי שמואל ד'מבעה' דמתניתין פירושו 'שן', נמצא דתנא דמתניתין דיבר רק על
נזקי ממונו ולא בנזקי גופו, ומבואר בפשיטות מדוע לא מנה כל שאר הנזיקין משום
דכולם מדברים על נזקי גופו. ולפי רב ד'מבעה' פירושו 'אדם' הרי בשם מזיק זה כלולים
כל נזקי אדם כולם, והיינו כל שאר המזיקים של רבי אושעיא ורבי חייא, ושוב לא הי'
צורך למנותם בפנ"ע.

מאידך רבי אושעיא כן רצה לפרט סוגים שונים בנזקי אדם (ולא לכלול אותם בשם
אחד של אדם המזיק כבמשנה), ולכן הוסיף על האבות של המשנה שהם כולם בגדר
'אדם שאזיק שור' (היינו ממון) גם החמשה דברים של חובל בחבירו, היינו 'אדם דאזיק

אדם'. וגם הוסיף הד' שומרים משום דהו' הזיקא דממילא' לעומת האבות של המשנה דהו' הזיקא דידיים'.

ובביאור ההוספות של רבי חייא על רבי אושעיא, מבואר בגמרא כמה נקודות: ראשית ר"ח מנה גם 'קנסות' אשר ר"א לא מנה אותן, אשר זה מבאר ההוספה של תשלומי כפל, ותשלומי ארבעה וחמשה, ועדים זוממין (דסב"ל לר"א כר"ע דהוה קנס), והאונס, והמפתה, ומוציא שם רע (והמטמא, והמדמע, והמנסך – למ"ד הזיק שאינו ניכר לאו שמיה הזיק ולא מחייב בהני אלא משום קנס).

שנית: ר"ח מוסיף גנב וגזלן אף שלר"א נכללים הם בדין טוען טענת גנב בשומרים, משום דמחלק בין 'ממונא דאתא לידיה בהיתירא' ל'ממונא דאתא לידיה באיסורא'. ושלישית: ר"ח מוסיף 'מטמא מדמע ומנסך' אפי' למ"ד דל"ה קנס משום דהזיק שאינו ניכר שמיה הזיק, דמחלק בין הזיק הניכר להזיק שאינו ניכר.

אמנם גם ר"ח אינו מונה 'מוסר ומפגל'; מפגל – משום ד"בקדשים לא קמירי", ומוסר – משום דהוא רק בדיבור (ואילו כל השאר נעשים ע"י מעשה, או עכ"פ קשורים למעשה כמבואר בגמרא עיי"ש).

ב. והנה הסברא מדוע התנא של המשנה לא מונה כל שאר האבות מובנת בפשיטות; לא מיבעיא לפי שמואל דקמירי בנזקי ממון, ושוב אין סיבה בכלל לדבר על כל השאר, אלא גם לפי רב, הרי ידוע שזהו חילוק כללי בין משניות לברייתות, שהמשניות מדברים בכללות יותר והברייתות מפרטים (וכמוזכר כו"כ פעמים בשיחות הרבי ג"כ) ומבואר היטיב סברא זו שהמשנה כלל 'אדם וכל מילי דאדם' באחד, ואילו ר"א ור"ח מפרטים יותר בברייתות שלהם.

אמנם לכאורה צ"ע בהחילוקים בין ברייתא דר"א לברייתא דר"ח:

(א) מהו באמת הסיבה לג' חילוקים אלו ביניהם; היינו מדוע ר"א לא קחשיב קנסות ור"ח קחשיב אותן? מדוע ר"א לא מחלק בין גניבה דאתא לידיה באיסורא לזה דאתא לידיה בהיתירא, ור"ח כן מחלק ביניהם? ומדוע ר"א לא מחלק בין הזיקא דמינכרא להזיקא דלא מינכרא, ור"ח מחלק ביניהם (גם אם סב"ל דשניהם 'מיה הזיק' כנ"ל)?

(ב) האם ישנה יסוד וסברא המקשרת בין ג' חילוקים אלו ביניהם, והיינו לומר שכולם נובעים מחילוק אחד כללי באופן מנין האבות? ולכאורה מסתבר לומר כן, אז מהו יסוד זה?

(ג) הלא ר"א עצמו מחלק בין הזיקא דממילא והזיקא דידיים (אשר לכן קחשיב בנפרד 'אדם' דמתניתין וד' שומרים) כנ"ל, אז מדוע מחשיב חילוק זה, ולא החילוק בין גניבה דאתא בידיה באיסורא לאתא בידיה בהתירא?

(ד) מהו בכלל הסברא – של רבי חייא – לחלק בין היזק ניכר להיזק שאינו ניכר, לפי שיטה זו דהיזק שאינו ניכר שמייה היזק; הלא ע"ז גופא הוה המחלוקת אי שמייה היזק או לא, ולשיטה זו דשמייה היזק הוה הפירוש שאין נפק"מ לענין ההיזק האם הוה ניכר או לא, אז מדוע באמת מחלקם לשתיים?!

ועוד אחת צלה"ב, מהו עומק והסברת הדברים דגם ר"ח וגם ר"א לא מונים 'מוסר ומפגל' מחמת הני טעמי דהוו 'הקדש' ו'דיבורא'; מהו הסיבה שלא כוללים אותם עם כל שאר אופני ההיזק שכן מונים?!

ג. ואולי י"ל נקודת הביאור בזה, דר"א חשיב הניזקין איך שהם מצד ה'נפעל', ואילו ר"ח חשיב איך שהם מצד פעולת ההיזק עצמה;

אשר לפ"ז יתבאר מדוע חלוקים הם בענין קנסות; דכל ענין הקנס הוא שאינו לפ"ע מה שהזיק את הניזק לפועל (וכלשון הגמרא לקמן (טו, ב) "זה הכלל כל המשלם יותר על מה שהזיק אינו משלם על פי עצמו"), אלא הוה קנס על פעולה הרעה שעשה, ולכן ר"א שמונה האבות נזיקין ע"פ ה'נפעל' אינו מונה קנסות שאכן לא קשורים לההיזק שנפעלה על ידן, ואילו ר"ח מונה אותן מחמת פעולת המזיק שבהן.

ויתבאר נמי מדוע דוקא ר"ח מחלק בין גניבה דאתא לידיה באיסורא לזה דאתא לידיה בהתירא, משום דהחילוק בין מקרים אלו הוא רק באופן פעולת ההיזק, ואילו בהנפעל אין הבדל בכלל, דבשניהם נגנבה אותה חפץ מהניזק.

וי"ל דהחילוק בין היזק ניכר להיזק שאינו ניכר הוא ג"כ רק בפעולת הניזק; דלגבי הנפעל, הרי מאחר דאזלינן לפי השיטה דהיזק שאינו ניכר שמייה היזק, שוב אין הבדל – בהנפעל – בין כשהניזק ניכר או לא – דבשניהם שמייה היזק, ונמצא שהזוק בשוה בשניהם, אמנם החילוק ביניהם הוא בפעולת הניזק; דבחד ה"ה עושה פעולה ניכרת

של היזק (היינו ששובר משהו או מזיקו בפעולה ניכרת), ואילו בשני אינ עושה שום פעולת היזק ניכרת. ומובן א"כ מדוע רק ר"ח מחלק ביניהם ולא ר"א.

ד. וי"ל עוד, דהחילוק ששניהם – היינו גם ר"א וגם ר"ח – מחלקים בין הזיקא בידים והזיקא דממילא (אשר לכן מחלקים הד' שומרים ממזיק ממון דעלמא), לא הוה חילוק בפעולת ההיזק לבד (אשר לכן מחלק ר"ח ביניהם), אלא גם בה'נפעל' של ההיזק, ושלכן גם ר"א מחלק ביניהם;

דהנה ידועה שיטת אדה"ז (קו"א לשו"ע סי' תמ"ג) בגדר חיובי השומרים, שאינו מחמת הפשיעה בהשמירה שהביא להיזק (הגניבה, אבידה או אונס), אלא שהשומר נתחייב להחזיר הפקדון משעה שקיבלו לשמירה, ורק שבמקרים מסויימים (גניבה ואבידה בש"ח וכו') נפטר מהחויב להשיבו (וידוע שלא כן הוא דעת הקצוה"ח. ראה ב'הערות' בסוף קונטרס ענינה של תורת החסידות. ואכהמ"ל).

אשר לפ"ז נמצא דההבדל בין ההיזק 'ממילא' של השומרים להיזק דעלמא 'בידים', אינו רק בזה שאחד נעשה ע"י פעולה בידים והשני בלי פעולה, אלא בזה שבהשומרים לא נעשה שום היזק בכלל באותה עת שהוזק הפיקדון, ורק ששוב לא יכול השומר לקיים חיובו של השבת הפיקדון לבעליו! והר"ו היזק שונה ביסודו מכל היזק דעלמא שמזיק ממנו של חברו. ומבואר היטיב מדוע גם ר"ח וגם ר"א מסכימים שהיזק זה חלוק משאר מקרים של אדם המזיק ממון.

ה. ובאשר ל'מוסר ומפגל' ששניהם לא מחשיבים אותם במנין האבות, הנה ידוע שיש בזה חידוש גדול בדברי רש"י בכריתות (ב, ב) .. "דהאי היזקא דיבורא בעלמא היא, והיזק שאינו ניכר ניהו". אשר מתבאר מזה, (א) דגם מפגל אינו נחשב משום שהוא 'דיבורא', (ב) ושניהם נחשבים להיזק שאינו ניכר.

והנה זש"כ שגם מפגל אינו נחשב מחמת היותו 'דיבורא' – אשר לכאורה בסוגיין מבואר דהוא משום דהוה קדשים, ורק לענין מוסר מוזכר סברא זו דהוה דיבורא? – ראיתי מבארים, דאחרי שבסוגיין הסיקו דהסיבה לענין מוסר הוה זה שהוא דיבורא, שוב מבינים שכן הוא הסיבה גם לגבי מפגל, ול"צ לחדש שיש לה סיבה נוספת.

אמנם, זה שרש"י מוסיף ד"היזק שאינו ניכר ניהו", אינו מובן לכאורה; (א) מדוע 'מוסר' נחשב להיזק שאינו ניכר?! (ב) הרי ר"ח כן תני הזיקות שאינם ניכרים (מטמא,

מדמע ומנסך), ובגמ' דילן מבואר דזה א"ש בין למ"ד דשמיה היזק ובין למ"ד דלא שמיה היזק. וא"כ סברא זו אינה מבארת מדוע לא תני ר"ח מזיקין אלו?

והנראה לומר בקצרה, דרש"י מפרש דהחיסרון ד'דיבורא' הוא, מחמת היותו עומק חדש וגדר מיוחד בהיזק שאינו ניכר. פירוש הדברים: היזק שא"נ בכלל, פירושו, דהנפעל של ההיזק אינו ניכר (דאחר שעשה המעשה לא ניכרת פעולתו בחפץ), או שפעולתו הי' באופן שונה מפעולה שפועל היזק ניכרת. שונה הדבר אצל דיבור, דלא רק שע"י דיבור אין שום פעולה ניכרת אחר שדיבר (מחמת הדיבור), אלא דיתירה מזו, גם פעולת הדיבור עצמה אינה מעשה חשוב וניכר (וכידוע, דאע"פ דעקימת שפתיו הוי מעשה, מ"מ הר"ז נחשב מעשה 'קלוש').

וזהו ביאור דברי רש"י ד'דיבורא' הוה היזק שאינו ניכר – דפירושו, שאינו ניכר איך היזק זה באה מפעולת האדם בכלל.

אשר לפ"ז יש לסכם הדברים כך: ר"א מחשיב אבות נזיקין מיוסד על ה'נפעל', ואילו ר"ח מחשיבם מיוסד על 'פעולת' ההיזק עצמה כמשנ"ת. ואולם לשניהם בעינין שתהא פעולה ניכרת של האדם, והיינו שיהא ניכר איך פעולה או נפעל זו מתייחסים אליו, וזהו מה שחסר ב'מוסר ומפגל' - דדיבורא נינהו - אשר לכן לא מנו אותם.



הלכה ומנהג

משמוש התפילין ביד ולא ברצועה - תיק המזוזה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

תוספתא חדתא איקלע לידי מערכת קה"ת המרכזית, והיינו סדור תורה אור עם הערות מכ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר ככל הנראה הכינו לקראת הדפסה חדשה [וכנראה שלא הספיק לגומרו]. הערות אלו נשלבו במהדורת סדור תו"א אשר הופיע זה עתה. רוב ההערות יש להן מקבילות ב'היום יום' או בס' המנהגים, אבל יש כמה דברים שלא ראיתם עד הנה. דוגמא אחת היא ההערות על פסוק "פותח את ידך":

אחרי המילים "פותח את ידך" יש כוכבית, ובשוה"ג: "בידו ולא ברצועה. אח"כ על היד". על התיבות "חי רצון" נרשם קו, ובשוה"ג נרשם: "הקציצה מן הצד ולא מלמע".

על הדיוק למשמש בתפילין ביד ולא ברצועה, הנה בפסקי תשובות (סי' כ"ח) ראיתי שהשווה הדבר להא דקי"ל (או"ח סי' קמז בתחלתו) שאין לאחוז בס"ת ערום, שלדעת המג"א (שם) נכללה בזה גם הנגיעה ב'עצי חיים', שלא יגע בהן כי אם על ידי הטלית וכיו"ב. ואילו להט"ז (שם) אין הנגיעה ב'עצי חיים' נכללת בדין הנגיעה בס"ת. שלדעת המג"א, גם בתפילין אולי יש לדייק למשמש בהן דוקא ע"י הרצועה, ואילו להט"ז אין בזה קפידא.

אך לא די לן בהכי, כי בהערה שלפנינו מדייק שצ"ל ביד, ולא ניחא לי' במשמוש ע"י הרצועה. וי"ל דהיינו עקב גודל הקדושה של הרצועה, לכן אין ראוי 'להשתמש' בו לדבר אחר. או י"ל, כעין "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולכן עדיף למשמש בידו ממש מאשר למשמש דרך דבר אחר. [וידוע בענין הנשיקה בס"ת, אם עדיף לנשק דרך ידו או לנשק במעיל ממש. והצדדים המבוארים שם לשלילת הנשיקה במעיל, אינם שייכים בנדו"ד].

ועל ההערה שיש למשמש בקציצה מן הצד ולא מלמעלה, הנה מכיון שנכתבה על חלק השני של הפסוק, שאז ממשמשים בתש"ר, לכן מסתבר שהוא שייך בעיקר לתש"ר. ואולי בכדי שימשמש בהשי"גין הבולטות בצדדי התש"ר.

ונחזור לענין ראשון, שיש למשמש ביד דוקא, אולי בזה יתבאר גם מנהג עטיפת המזוזה במכסה רך דוקא. ובגליון האחרון כתבתי לשער שהוא בכדי שהמזוזה תהא צמודה אל הפצים. וכעת נלענ"ד דהוי בכדי שהנוגע במזוזה ירגיש אותה, דלא שייך כשהמזוזה מונחת בתוך מכסה שהוא קשוח. ואף שהמזוזה היא עטופה בשכבה של פלסטיק או נייר, הרי עדיין ההרגשה עוברת - מחמת רכות החומר. וכעין דברי הרשב"א (הובאו בשו"ע"ר סי' כז ס"ז) לענין תפילין, שהעלול לנזילות יניח התש"ר על כובע דק. והיינו מפני שאז עדיין הרגשת התפילין מגיעה אל קדקדו.

ויש שהעיר לי בטעם מנהג הנ"ל, דהיינו בכדי שלא לתת חשיבות אל המכסה יותר מאל המזוזה עצמה, וכדמצינו בכמה ממנהגינו בכיוצא בזה. ואכמ"ל.



מנהג במקום מחלוקת ולא תתגודדו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

דינו של היוצא ממקום שנוהגין בו איסור, למקום שנוהגין בו היתר, נתבאר בשו"ע סי' תסח סי"ג: "ואם אין דעתו להשתקע שם לעולם, אלא דעתו לחזור למקומו, או למקום אחר שנוהגין בו איסור, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ואסור לו לעשות מלאכה בין בצנעה בין בפרהסיא. ואף על פי כן לא יתראה בפני אנשי אותו מקום שהוא בטל ממלאכה מחמת איסור כמנהג מקומו, שלא יבא לידי מחלוקת, אלא יהא נדמה בעיניהם שהוא בטל מחמת שאין לו מלאכה לעשות".

ומקורו במשנה פסחים נ, א (ההולך . . ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם . . ואל ישנה אדם מפני המחלוקת). כפירוש רבא שם נא, ב (והכי קאמר אין בוז מפני שינוי המחלוקת, מאי קא אמרת הרואה אומר מלאכה אסורה, מימר אמרי כמה בטלני הוי בשוקא). ועל פי זה פסק ברמב"ם הל' יום טוב פ"ח ה"כ (ואף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת). ובמ"מ שם (ומכאן למד רבינו שלא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור). וכן נפסק בשו"ע סי"ד (ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני איסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת). ובלבוש סי"ד (אלא יראה עצמו כאילו אין לו מה לעשות).

ויתירה מזו, שאף אם הוא דר בעיר הזאת שנוהגים היתר, והוא מחמיר על עצמו, אם הוא מתראה לפניהם, יש בזה אף משום לא תתגודדו (אף במקום שאין לחשוש משום מחלוקת), כמבואר לקמן סי' תצג סי"ז (עושה כן מחמת חומרא בעלמא, שמחמיר על עצמו לחוש לדברי המחמירין . . הוא מתראה שעושה כן לפי שכן ראוי לעשות לכל אדם, מפני שהעיקר הוא כהמחמירין, שאז נראה הדבר כשתי תורות, שהוא מחמיר ואנשי המקום מקילין . . יש בזה איסור לא תתגודדו, כלומר לא תעשו אגודות אגודות. אפילו אם הוא בענין שאין לחוש למחלוקת, כגון שאין הוא יחידי בעיר, אלא הרבה מאנשי המקום נוהגין כך והרבה מהן נוהגין כך ואין מקפידין זה על זה כלל).

משא"כ אם אינו מתראה לפניהם, אין בזה משום לא תתגודדו, כדאמרינן ביבמות יג, ב (אקרי כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות ... אמר ליה התם הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה). ופירש"י (לא דמי לשתי תורות, דהרוואה את זה שאין עושה מלאכה אומר דאין לו מה לעשות).

וכן נתבאר בשוע"ר סי' קסא ס"ח (ואם נוטל ידיו בפני רבים, במקום שנוהגים ליטול עד מקום חיבור האצבעות לבד, אין לו להחמיר בפניהם, שלא יהא נראה כב' תורות ח"ו בעיניהם).

ומה שלא הזכר כאן לענין מלאכת ערב פסח, איסור לא תתגודדו (רק איסור מחלוקת), היינו כדאמרינן ביבמות שם (עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. אמר ליה אמינא לך אנא איסורא ... ואת אמרת לי מנהגא). ופירש"י (דהתם לכו"ע שרי. ומיהו באתרא דאחמור לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת).

ועל פי זה מסיק במ"א סי' תצג ס"ק ו (ואם כן למדנו מזה, דדבר שאינו אלא מנהג לא אמרינן בי' לא תתגודדו. ובדבר שהוא אסור, אף שהוא מצד מנהג, שייך לא תתגודדו). וכן הוא בשו"ת צמח צדק או"ח סי' פה (כי מבואר במ"א סי' תצ"ג ס"ק [ו], שבמנהג אין בו משום לא תתגודדו, זולת מנהג שיש בו איסור).

וכל זה הוא לענין לא תתגודדו, משא"כ לענין מחלוקת, חוששים לו אף במנהג גרידא. ויתירה מזו, שבמקום מחלוקת נדחה לגמרי המנהג, כדלקמן סי"ד: "ואם הוא בענין שאי אפשר לו להחמיר אלא אם כן יודע הדבר להמון עם, לא יחמיר כלל אלא ינהג היתר כמותם, שגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו מפני השלום, כיון שאינו עובר על איסור של תורה (ולא על דברי סופרים) אלא על מנהג בלבד".

ומקורו בתוס' נב, א ד"ה ממקום (אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא ... ומיהו יש לומר, אי מדאורייתא חייב לבער, משום מחלוקת לא יעבור על דברי תורה). ונתפרש יותר ברא"ש פ"ד סי' ד (אפילו ההולך ממקום שמחמירין למקום שמקילין, ואפילו דעתו לחזור, יש לנהוג כקולי המקום שהלך לשם, ואל יחמיר כמנהג מקומו מפני המחלוקת בדבר שניכר בו שינוי מנהג, כדמוכח לקמן ... ואין בזה משום מחלוקת דמימר אמרינן מלאכה הוא דלית ליה פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא, משמע הא

לא אפשר בלא מחלוקת, היה לו לעשות מלאכה עמהם, דגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון דלית ביה איסורא דאורייתא, אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהן). וכן הוא בטור ס' תסח (אבל בפניהם, אם יש לחוש למחלוקת אם ישנה ממנהגם, יניח מנהג אנשי מקומו וינהוג כמנהגם, אפילו נהגו להקל). וכן פסק בב"ח ד"ה אבל (פירוש דוקא בדבר שניכר בו שינוי מנהג אם לא יעשה אותה מלאכה כמותם, יש לו לעשות אותה מלאכה עמהם, דגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון דלית ביה איסורא דאורייתא, אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם).

אמנם הוסיף רבינו במוסגר: "ולא על דברי סופרים". היינו לא רק כפשטות דברי התוס' (אי מדאורייתא ... לא יעבור), והרא"ש והב"ח (ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון דלית ביה איסורא דאורייתא, אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהן). אלא אף באיסור מדברי סופרים.

ומקורו בפר"ח ס' תצו מנהגי איסור סט"ז (ומכל מקום מילתא דפשיטא, דהיינו דוקא להקל ממנהג מקומו בדבר שנהגו איסור, אבל במילתא דמעיקר הדין אסירא, אף שאיסורו אינו אלא מדברי סופרים, הדבר ברור דבהאי מילתא לא שייך גדול השלום, והתקוטט עמהם אלף פעמים ולא יעבור על דברי סופרים, שהעובר עליהם חייב מיתה. ואל תטעה בלשון הרא"ש והתוספות, דמאי שכתב הרא"ש כיון דלית ביה איסורא דאורייתא, לא דייק הרב ז"ל בלישניה, וסמך אמה שכתב אחר כך אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם, דמשמע דאי לא הוה היתר שנהגו בו איסור, אלא דאסור וקאי, אף שיהי' איסורו מדרבנן, לא יקל משום מחלוקת. וכן מ"ש בתוספות אי מדאורייתא חייב לבער כו' כוונתם ... ואין הכי נמי דבמידי דאסירא מדרבנן פשיטא דלכו"ע לא יעבור על דת מפני השלום).

ואף שגם במנהג איכא איסור מדרבנן, כדלקמן סט"ז (כנדר על כל אנשי העיר, ואינה ניתרת אלא בשאלה וחרטה). וכדאמרינן בנדרים טו, א (בל יחל מדרבנן ... דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם (לבטל מנהגם, רש"י), שנאמר לא יחל דברו). ופרש"י (דעובר משום בל יחל, ומן התורה אינו בכל יחל אלא מדרבנן).

היינו דוקא ב"דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור", וכדלקמן סט"ז (דכיון שבני העיר יודעים שדבר זה מותר הוא מן הדין, ואף על פי כן נהגו להחמיר, הרי חומרא זו כנדר על כל אנשי העיר).

משא"כ ב"מנהג חשוב", שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, אין לו דין איסור בל יחל דרבנן, אלא דין אל תטוש תורת אמך, כדלעיל ס"ט (ואף בניהם אחריהם עד סוף כל הדורות הדרים בעיר הזאת אינן רשאים לשנות ממנהג אבותיהן, משום שנאמר ואל תטוש תורת אמך). וכדלעיל סי' רמט בקונטרס אחרון ס"ק א (שאינן אנו חייבים אלא שלא לבטל מנהג אבותינו, משום שנאמר ואל תטוש תורת אמך).

ואף שגם היא אסורה מדרבנן, כדלקמן יו"ד סי' ב בקונטרס אחרון ס"ק ב (מכל מקום אינה אלא מדרבנן, משום ואל תטוש תורת אמך, שלא לשנות מנהג אבותינו).

מכל מקום איסורו קל יותר משאר איסורי דרבנן, כיון שאינו עובר בו משום בל יחל מדרבנן. וראה הערות וביאורים תרכ"ז ע' 26. כללי הפוסקים וההוראה כלל נד וכלל קסו.

יוצא אם כן מכל זה, שמה שקיבלו בני העיר על עצמם שלא לעשות מלאכה קודם נץ החמה, אסור מדין גדר, וחמור עליהם יותר ממקום שנהגו שלא לעשות מנץ החמה ואילך, שהוא רק מנהג (ורק לענין אחרים שבאו להשתקע שם, ולענין בניהם אחריהם, אין תוקף למנהג זה, "כיון שהוא מנהג גרוע", כדלקמן ס"ז-יז).

ואפשר שמטעם זה הכניס זאת רבינו בין חצאי עיגול, וכפי שביאר בשמו אחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש, בשארית יהודה חאו"ח סי' ו (שמעתי מפי קדשו פעמים רבות, דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו).



נר חנוכה באמצע נסיעה

- גדר בית בנר חנוכה -

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר

שערמאן אוקס, קאליפארניא

שאלה: מי שמוכרח לנסוע למרחקים בחנוכה ויש לו תחנת ביניים בשדה התעופה בערב האם יכול או חייב להדליק המנורה? ואם מברך?

גרסינן (שבת כא, ב) ת"ר מצות נר חנוכה נר איש וביתו – ופירש"י נר אחד בכל לילה ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד עכ"ל.

ומשמע מרש"י שמש"כ הגמרא ביתו קאי אבני ביתו ולא אביתו ממש. אלא בהמשך הגמ' שם איתא ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ.

ופרש"י משום פרסומי ניסא ולא ברה"ר אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחין לחצר.

משמע דנר חנוכה קשור לבית דשם מקום הדלקתו.

ויש לעיין האם הא דבעינן בית לנר חנוכה הוא לעיכובא או רק לכתחילה אבל בדיעבד כשאין לו בית נמי מדליק.

וידוע מש"כ התוס' (סוכה מז, א) דאמאי תקנו דין רואה דוקא בנר חנוכה ולא בשאר מצוות כגון לולב וסוכה ולחד תירוצא הוא משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, ע"כ.

מבואר לכאורה מזה דבעי בית לעיכובא ועיי"ש שהוא כמו מזוזה שהוא חובת הבית ופשוט דמי שאין לו בית פטור ממזוזה, וע"כ תקנו ברכת הרואה.

ומלשון הרמב"ם (פ"ד) ג"כ משמע במקום א' שהוא כעין חיובא דבית, וז"ל "כמה נרות הוא מדליק – מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה אלא אדם אחד", עכ"ל.

וכבר הק' הפנ"י (שבת כא, ב) וז"ל "נראה מה נשתנה מצוה זו משאר מצוות שכן חובת הגוף שהחיוב על כל יחיד ויחיד דקיימא לן מצוה בו יותר מכלולו אלא דשאני הכא שאין עיקר המצוה אלא בסמוך לרשות הרבים משום פרסומי ניסא משום הכי הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ועדיין צ"ע" עכ"ל.

מבואר דאכן מספקא לי' להפנ"י בגדר בית הדלקת נ"ח אם החיוב הוא (כמו מזוזה) קשור דוקא לבית או שהבית הוא כעין היכי תמצא לההדלקה לחוץ דהוי סמוך לרה"ר.

ואכן מדברי כמה ראשונים משמע דנר חנוכה הוא חובת גברא ולא חובת בית כמזוזה.

דראה ר"ן (שבת כג - דף י' מדפי הרי"ף) בסוגיא דאכסנאי וז"ל "אורח אע"פ שאין לו בית דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה."

וכן כתב הכל בו לענין מי שיש לו שני בתים דנכנס ויוצא בשניהם בשווה אי בעי להדליק בשני - דהנפק"מ הוא אי הוי חובת הבית או חובת הגוף, דאי נימא דהוא מדין חשד הרי פטר עיקר חובת גופו בחד והשני רק מדין חשד או"ד מחויב מדינא בשני בתים כי הוא חובת בית.

וכ"ה בהב"ח (הו"ד במג"א סי' תרע"ה סק"ד) וז"ל "אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה אבל בע"א אין לברך כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם." עכ"ל.

ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קנ"ט דחזר בו ממש"כ בח"ג סי' פ"ה בביאור דברי הב"ח, עיי"ש שפלפל בדעת הב"ח ומסיק שמש"כ הב"ח שחייב לעמוד שם אינו מצד חובת הגוף של ההדלקה שזה באמת ככל המצות שמתקיימות ע"י שליח אלא מצד ההודאה ובא מכח הראי' ועניינת אמן שהוא כמברך עצמו ע"ש.

והכי גם מדייקים בדברי הרמב"ם (פ"ג הל"ד) בהא דכתב כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה, דמשמע לכאורה דזהו חובה המוטלת על האדם שהוא בר חיובא.

איברא, ראה שו"ת חכ"צ (החדשים סי' י"ג) דכתב וז"ל "דבחנוכה כיון דלא אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה אלא מכל בני הבית וכו'" ע"ש.

והכי משמע מכמה רבוותאה בתראי דתרתא איתנהו בי' בנ"ח, הן חובת בית והן חובת גברא.

דכן כתב בשפ"א (שבת שם), דיש לעיין אי המצוה נר א' בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהי', די, ולפי"ז אפשר דגם ב' בעה"ב הדורים בבית אחד די להם בנר אחד (וראה שם בהמשך דק"ל שאין יוצאים בנר אחד ומשתתף בפריטי אי משום שהוא כדי לעשות המצוה בממונו או נימא דהמצוה על כל אדם אלא דבעה"ב מוציא כל ב' ע"ש הנפק"מ).

וראה גם שו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' נ"ח אות ג') להגרשו"א דמצות נ"ח עשאוה כחובת בית מ"מ יש בה גם חובת גברא, ואינו דומה למזוזה ע"ש.

וכ"ה בהגהות ר' ברוך פרענקל (סי' תרע"א סעי' ז') דכתב דבגר חנוכה איכא חובת הבית וחובת הגוף וכהב"ח והמג"א דלעיל. (וראה בזה לקמן).

ב. והנה כתב השו"ע (סי' תרע"א סעי' ז') וז"ל 'ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא' ובהג"ה 'ואין אדם יוצא בנרות של ביהכ"נ וצריך לחזור ולהדליק בביתו (ריב"ש סי' קי"א)'.
 ובהנהגה זו של שו"ת הריב"ש שם, "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח בית מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד. לזה הנהיגו להדליק בביהכנ"ס לקיים פרסומי ניסא. ומ"מ באותה הדלקה של ביהכנ"ס אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל א' בביתו דמצות חנוכה נר איש וביתו".

ובביאור הגר"א ד"ה ואין אדם כתב וז"ל, "שאף חצר שיש לו שני תפחים וכו' ועוד שהרי אמרו נר איש וביתו", ע"כ.

ומבואר מדברי הגר"א שמביא שני טעמים א' מטעם חשד - שהוא הטעם המובא בהשאלה שם - וכן טעמא דנר איש וביתו.

וראיתי מבארים דברי הגר"א דהם שני הטעמים המובאים בשו"ת הריב"ש שם (טעם דהשואל וטעם דהתשובה, עיי"ש).

ולהטעם הראשון דמדליק בביהכנ"ס דחוזר ומדליק בביתו משום חשד, היינו לא מעיקר חיובא דנ"ח אלא משום חשד.

והקשו - לדעת הגר"א - האיך יצא בההדלקה דביהכנ"ס, הרי אין זה ביתו? ומבארים בדעתו דאין דין ביתו לעיכובא במצות נר חנוכה כי אם חובת גופו ומקיימו אף במקום אחר דאינו ביתו. ומוכרח הוא כן בדעת הגר"א בהא דכתב דנפטר לגמרי בהך הדלקה דביהכנ"ס וכל מאי דמחויב לחזור ולהדליק בביתו הוא רק מפני החשד, (עם ברכה, ואכמ"ל), עכ"פ לטעם א'.

וכן נראה גם מדברי הכל בו בהל' חנוכה דכתב בהדלקה בביהכנ"ס הוא משום להוציא את מי שאינו זריז ואינו בקי בהדלקת נר חנוכה ע"כ. ולכאורה האיך יוצא הק' גברא דאינו זריז ואינו בקי הרי לא הוי ביתו?

דהנה הכלבו אינו מביא הטעם להדלקת ביהכנ"ס שהוא להוציא האורחים הישנים שם וכמו שהביא הב"י אלא מטעם הנ"ל דלהוציא מי שאינו זריז ואינו בקי. ומשמע דהן לדברי הגר"א והן לדברי הכלבו לא בעי בית לעיכובא.

ויתכן שבמה שהביא הגר"א שני טעמים לא חזר בו מטעם הראשון, ולדעתו לא יהיה ביתו לעיכובא.

(וכל זה הוא דלא כדעת התוס' הנ"ל בסוכה דבעי דין ביתו לעיכובא בהדלקת נר חנוכה).

והכי גם משמע בלבוש סי' תרע"ז ס"ב. וז"ל, "הלן בבית גוי אפילו אין לו שם חדר מיוחד או הלן ביער או ההולך בספינה צריך להדליק שם ולברך אע"פ שמדליקין עליו בביתו", עכ"ל.

והכי איתא בערוך השלחן סי' תרע"ז סעי' ה', דמי שנוסע במסילת הברזל דאף דמדליקין עליו בביתו אמנם הלא לא יראה נרות חנוכה ולכן שוב שידליק נר אחד בהעגלה שיושב שם ולדרך עליו וכו', "וכ"ש מי שאין לו בית שמחוייב מדינא להדליק שם", עכ"ל.

ובמהרש"ם (ח"ד סי' קמ"ו) כתב דאף דה"באהן" (הרכבת) אינו עומד במקום א' ורכוב כמהלך לא נמצא בשום מקום שיהיה צריך בית קבוע למצוה בשביל פרסומי ניסא כנלענ"ד מסברא ע"כ.

וכן הוא בשו"ת בית שערים סי' שס"ב. שו"ת ציץ אליעזר חט"ו ס"ט. שו"ת אז נדברו ח"ו סי' ס"ג. שאין המצוה תלוי בבית קבוע.

אלא דבשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי"ד) מחמיר בזה דמי שאין לו בית וכו' או שנמצא במדבר או שלא יהי' בביתו אינו מדליק. ומביא ראי' מרש"י (כג, א ד"ה הרואה) שכתב דברכת הראיה הוא כשהוא יושב בספינה והקשה דלמה לי' לרש"י האי טעמא

דרואה למה אינו מדליק שם? משמע שאף שאיכא נרות ליכא חיוב שלא בבית. ע"כ מהאג"מ.

ואינו מביא לא דעת הלבוש ולא המהרש"ם שמתירים ומה שמביא ראי' מרש"י כבר דחה המהרש"ם ראי' זו עצמו וכותב דבזמניהם סתם ספינה הי' מקום שיש בו רוח וא"א להדליק שם נר ע"ש. ואף שיש לדחות דחי' זו של המהרש"ם (דלא ימלט שהי' שייך לתקן אורות בספינה אף בימיהם), מכל מקום ברור שהלבוש והמהרש"ם ועוד ס"ל דאין צריך בית קבוע ודלא כהאג"מ.

ולמעשה חזינו דאף לכמה פוסקים בית אינו לעיכובא בנ"ח כלל.

ג. והנה אחרי שבארנו א) דיש לומר דבנר חנוכה יש חיוב בית ויש בם חיוב גברא ב) דלדעת כמה רבנותא (הכל בו, הלבוש, הגר"א, המהרש"ם והערה"ש) אין דין בית לעיכובא בנר חנוכה, הבה נבאר מה שיש לומר שהוא טעמא דדבריהם, דבית אינו לעיכובא.

דהנה כתב המחבר (סי' תרע"ז סעי' ג) וז"ל "י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות". ובהג"ה, "כי חייב לראות הנרות (מרדכי) וכן נוהגין".

ומבואר מדברי המרדכי שלדעתו (וכן דעת הרמ"א שמביאו) דבברכת הרואה נר חנוכה נתחדש תרי דיני א) דיש חיוב להשתדל לראות הנרות ולקיים מצוה זו ב) דמברכים על חיוב זה (שעש"נ ושהחיינו).

ולכאורה יש לתמוה טובא וכמו שכבר הק' הפר"ח, דמנלן הך חיוב להשתדל לראות? הרי בגמרא לא מצינו רק שהרואה (מהיכי תיתי) מברך והרי כבר יצא חובת הדלקה בזה שמדליקים בביתו?

ובשלמא אם הוא אכסנאי הי' מקום לומר שאינו יוצא המצוה ע"י שמדליקין עליו בביתו שהרי נמצא בבית אחר אבל אם הוא בשוק ושפיר יוצא המצוה כתיקונה בהדלקת בני ביתו מנלן שיש עליו עוד חיובים של ראיית הנרות.

ומבואר באחרונים שבתקנת נר חנוכה איכא תרתי. חדא מעשה ההדלקה ושנית שע"י הנרות יש זכרון הנס ושעל ידי ראייתן עלינו להודות ולהלל על נסי הנצחון והוא מדין פרסומי ניסא. והם שני חיובים נפרדים זמ"ז.

ומש"כ בגמ' דהרואה נ"ח חייב לברך ברכת שעשה נסים הוא רק לקיים דין זה דפרסומי ניסא כדי להודות ולהלל.

ובמילא אף מי שמדליקין עליו בביתו ועל ידי הדלקת בני ביתו יש לו קיום מעשה הדלקה בשלימות זהו רק לענין קיום מעשה ההדלקה. אבל עדיין חסר לו קיום השני שהוא ההודאה ע"י ראיית הנרות, ולזה תיקנו חיוב ראיית נרות וברכתם.

וידוע מש"כ היעב"ץ במור וקציעה (סי' תרע"ב) דמצוה זו דנר חנוכה שאני ודאי וברכתה מורכבת, לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא וכי מדליק בלא ברכה לאו מידי עביד. דהרואה סבר לצורכו הוא דמדליק ולא מינכרא מילתא דלשם מצוה קעביד והיינו טעמא דמברכין עלה בביהכנ"ס אע"פ שאין החיוב מדין התלמוד והי' די להדליק בביהכנ"ס בלי ברכה וכו' ואעפ"כ לא חששו לברכה שאינה צריכה וכו', עיי"ש.

והלום ראיתי דבר חדש, דהכי איתא מפורש ברמב"ן (פסחים ז') דמברכין להדליק בלמ"ד וז"ל כיון שהרואה נמי מברך ומצוה לראות משום פרסומי ניסא".

ומעתה י"ל להמרדכי והרמב"ן והרמ"א דיש חיוב בראיית הנרות וחייב להדליק כדי לראות (וחייב לברך כנ"ל) ומדין פרסומי ניסא להודות ולהלל.

והיוצא מזה דתרי דיני נאמרו בנר חנוכה. דין נר חנוכה של ביתו, ודין הרואה נר חנוכה.

ואף שאי"ז דומה כלל, אבל אוסיף שכמו שיש דין חיוב הדלקה משום חשד (במקרה של שני פתחים) עד שכתבו באחרונים שאינו מטעם מצות נ"ח כלל עד שכתבו כמה נפק"מ במי שהדליק נ"ח מפני החשד דאין עליו תורת נר חנוכה אם יש בו דין מהדרין וכן אם להשתמש לאורו ואם יש על נר זה דין ברכת הרואה – וראה בזה בספר ירח למועדים חנוכה סימן יח בארוכה – דנחלקו בזה הר"ן והרשב"י.

כמו"כ י"ל דתקנו חז"ל דנוסף לעצם חיוב דין הדלקת נרות בביתו יש לפעמים גם חיוב דין ברכת הרואה.

שעפ"ז מבארים הא דכתב רש"י (שבת כג, א) בהרואה נר של חנוכה דצריך לברך, ופרש"י "העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר בשם רבינו יעקב דלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או לישב בספינה", עכ"ל.

דמהא שכתב רש"י לשון "עדיין" משמע שהרואה נ"ח מברך עליו אף שעתיד להדליק הוא בעצמו בביתו וכ"ש היכא דאינו מדליק בעצמו. והוא חידוש עצום שיש ברכת הרואה אפילו למי שעתיד הו"ע להדליק!

וכן כתב הריטב"א בדעתו וכן הסכים הט"ז סק"ג.

[ודלא כהאו"ז סי' שכה, וכן הסכים הטור סי' תרעו דאם עתיד להדליק אינו מברך, וכתב הט"ז דהטור ס"ל דמש"כ רש"י "עדיין" לא דק].

המורם מכל האמור שמדינא דהרמב"ן המרדכי והרמ"א דחייב להשתדל לראות הנרות, וי"ל דלרש"י אף שעומד להדליק באותו לילה בביתו – מבואר דחוץ מחיוב וגדר ההדלקה בביתו יש גם חיוב הדלקה וראי' לחוד חוץ מביתו ומדין זכרון ופרסום הנס. ואף דאמנם הכריעו האחרונים דלא כהמרדכי (ראה שו"ע ומשנ"ב סי' תרעו) וכתבו שלא יברך בעיר של גויים, מ"מ הרוצה לברך – וזה הדרך היחידי שיברך – יש לו על מי לסמוך.

ולכן העולה מכל הנ"ל לדינא נראה לומר דההולך בדרך ואין מדליקים עליו, דיכול להדליק (ויתכן שחייב להדליק) בכל מקום שהוא ולא בעי ביתו לעיכובא בהדלקת נר חנוכה, ולפי דברי המור וקציעה דאין הדלקה בלא ברכה יכול (וחייב) גם לברך, ומטעם פרסומי ניסא.

ומדין המנהג דהדלקה דבית הכנסת בזמן התלמוד הוא ככל מקום שיש בו פרסום, וכמובא לעיל מהגהות הגר"פ וכן מובא בשעה"צ דמדליק בביהכ"ס ויוצא, כמו"כ כל מקום שיש בו פרסום והוא סגור כשדה תעופה גם י"ל דמהני.

ומכל הבא לעיל יש גם ללמוד ולהבין בגודל התקנה והחשיבות דהדלקת המנורה וראיית הנרות ברחובות ובשוקים, דאין זה מדין בית אלא מדינא דפרסומי ניסא, ולדעת הרמב"ן והמרדכי וכן העלה הרמ"א חייבין לראות הנרות ומדין פרסומי ניסא.

כיצד מברכין שהחיינו על שמחת לבנו

הרב יוחנן מרזוב

שליח כ"ק אדמו"ר

ורב דק"ק בית מנחם מענדל פלאטבוש

כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה

לאחרונה יצא מבית הסהר ר' שלום מרדכי הלוי רובאשקין שי', ורחוב היהודי צהלה ושמחה, מרוב שמחה יצא קהל רב לרקוד והיו כאלו שמתוך שמחתם בירכו שהחיינו בשם ומלכות, גם רואים בודיאו שמיד כשיצא מבית הסהר הגיעו אנשים לקבל פניו ורקדו אתו וברכו שהחיינו בשם ומלכות.

ושמעתי דיבת רבים שברכה זו היה שלא כהוגן, דרק על דבר ממשי כבית וכלי חדש יש לברך שהחיינו, כמפורש במשנה ריש פרק הרואה (ברכות דף נד ע"א), אבל על שמחה גרידא לא שייך לברך שהחיינו, ויל"ע בזה.

א. כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"ב ה"א) "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה חייב לברך עליה ואם אין עמו שותף בטובה מברך שהחיינו, ואם יש עמו שותף בטובה מברך הטוב והמטיב", וממשיך (בה"ב) "כיצד בנה בית חדש . . .".

משמע שברכת שהחיינו הוא על "כל שמחת לבב הבאה לאדם", ובית חדש שאמרו חז"ל דוגמא נקט, אבל באמת ברכת שהחיינו הוא על כל שמחת הלב, אכן בשו"ע לא כתב המחבר הקדמה זו, רק כתב לברך שהחיינו בבית חדש (סי' רכג), ואפשר לפרש דברכת שהחיינו הוא רק על דבר ממשי כבית חדש, אבל מדברי אדה"ז מפורש יוצא דעיקר הברכה הוא על שמחת לבנו, ואפי' אינו בית חדש⁵⁹.

59) ובדיוק לשונו הזהב - "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה" - נ"ל ובהקדים, כתב בסדר ברה"נ (פי"ב ה"א) "הרואה את חבריו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראיתו, אם לא ראהו זה שלשים יום יברך שהחיינו".

ובלוח ברה"נ כתב (פי"א ה"ב) "ואפי' אם יש גם אחרים שנהנים בראייתו אינו מברך אלא שהחיינו ולא הטוב והמטיב, לפי שאין זו טובה אלא שמחת הלב בלבד", היינו דבהטבה ממשית שייך שותפות

ויש להביא כו"כ ראיות לזה: (א) בספר התולדות אדה"ז (גליצנשטיין ע' כד) הביא סיפור מאדה"ז (מספר השיחות קיץ ה'ת"ש ע' 131) שבפעם הראשונה שהגיע למזריטש מצא זקן שהכיר את הבעש"ט ושמו ר' יוסף מאיר, וסיפר אדה"ז, כשהחליט להשאר במזריטש אצל המגיד, בירך ר' יוסף מאיר ברכת שהחיינו בשם ומלכות, על שזכה לראות בעיניו מה שגילה הבעש"ט ליחידי סגולה את גודל נשמתו של אדה"ז, ודרכו בעבודת השם⁶⁰.

(ב) בספר התולדות לאדמו"ר מהר"ש (מכ"ק אדמו"ר ע' 9) מסופר שהרבנית אשת הצ"צ הביא מכתבי ידו לאדה"ז והביאה חבילה מכתבים והי' זה הדרוש שרש מצות התפלה, "אז קרא כ"ק רבינו הגדול את אחיו...ויספר להם מהדרוש בשרש מצות התפלה שראה, ועמד ובירך ברכת שהחיינו בשם ומלכות, וענו אמן".

(ג) ברשימות היומן של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ (בהתמים ע' 410) יש סיפור נפלא מבעל תשובה מגזע החסידים שנתרחק ר"ל, ונתקרב ע"י כ"ק אדמו"ר מהר"ש ואח"כ ע"י כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ, בתוך הדברים מספר בשם הבעל תשובה, "התחלתי להסתדר באורחות חיים יותר דתיים, אמנם בבית אבא לא ביקרתי, והוא לא ידע

ומברך הטוב והמטיב (וגם אם הגיע טובה ממשית לחבירו והוא שמח מזה מברך הטוב והמטיב, בסדר ברה"נ פי"ב ה"ז), אבל בשמחת לבבו לא שייך שותפות ואין לברך הטוב והמטיב.

גם, בהטבה ממשית אין שום חילוק בין ראייה לשמיעה, אבל בשמחת הלב גרידא אינו דומה ראייה לשמיעה, ואינו מברך אלא על הראיה, ולכן רק על ראיית חבירו מברך ולא בשמע משלום חבירו בכתב.

ולכן ממשיך בסדר ברה"נ (פי"ב הי"ב) שבילדה אשתו זכר מברך בין בראה ובין בשמע שנולד לו בן, אבל בבת מברך רק בראי' אבל לא על השמיעה "שאינה שמועה טובה", כי רק מבנו יש לו הטבה ממשית דהוה להו חוטרא לידה ומרא לקבורה (שור"ת הרשב"א ח"ד תשובה עז), מש"כ מבתו אין לו הטבה ממשית שהרי רשות אחרים עלי' ואינה חייבת בכיבוד אב ואם.

ומעתה י"ל דיוק לשונו "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הוה", כי בריש הפרק מיירי מטובה ממשית ורק על זה שייך לברך הטוב והמטיב, מש"כ בראיית חבירו שהוא שמחה גרידה אינו מברך הטוב והמטיב, גם דייק שצ"ל טובת עולם הוה, להוציא מדעת הט"ז (רכ"ג ס"ק א) ששמחה והנאת הנפש בג"ע ג"כ מחייב שהחיינו, ולכן אפי' מתה אשתו מברך הטוב והמטיב, שהרי השאירה בן בעולם הוה שיאמר קדיש בשבילה, ועדיין יש כאן שותפות בטובה, כי לדעת אדה"ז צ"ל טובה בעולם הוה, ולכן פסק (פי"ב הי"ב) במתה אשתו בלדתה "שלא לברך הטוב והמטיב אלא שהחיינו".

60 בספר השיחות תש"ה (ע' 129) מסופר שנודע למורנו הבעש"ט בשורה טובה שנתקיים ברכתו, ושאשת תלמידו ר' ברוך נתעברה, ואז צוה לתלמידו לברך שהחיינו, אבל בלא שם ומלכות.

משינוי אורחותי . . בא אלי אבא לבקרני . . כשלש שעות בלינו בשיחה ופתאום שמענו קריאת 'שלום עליכם', ונראה כי החסיד ז. ר. הולך לקראתנו וידרוש בשלום אבא בחיבה גדולה וגם דרש בשלומי בפנים צוהלות, ויברך ברכת שהחיינו והגיענו לזמן הזה, אבא ואנכי הסתכלנו זה בפני זה בתמהון רב מבלי לדעת פתרון ברכת שהחיינו של החסיד ז.ר. למה כה תביטו אלי – אמר החסיד ז.ר. – הלא דין מפורש הוא בסדר ברה"נ של רבינו הזקן, שעל כל דבר שמחת הלב שבא לאדם צריך לברך ברכת שהחיינו בשם ומלכות, ואני בראותי כי אתה לייבעלע יקירי מטייל עם בנך י. באהבה ובחיבה כראוי, וגם שמעתי מפי אברהם הקצב אשר זה כחצי שנה שהוא לוקח בשר רק אצלו, שמח לבי במאד בראותי אותו וברכתי ברכת שהחיינו".

ויל"ע דמהיכי תיתי שמברך שהחיינו על שמחת לבבו מזה שבן חבירו התחיל לאכול בשר כשר וכיו"ב?⁶¹ ולפי הנ"ל ניחא, דעל כל שמחת הלב שיש לאדם מברך שהחיינו.

הרואה את חבירו לאחר שלשים יום

ב. פסק בשו"ע (סי' רכה ס"א) "הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר שהחיינו ואחר י"ב חדש מברך מחיה מתים והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו", וממשיך (בס"ב) "מי שלא ראה את חבירו מעולם ושלח לו כתבים אע"פ שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו".

ומקורו הוא הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' עו, הובא בב"י ריש סי' רכה) "שלא אמרו אלא במי שראה את חבירו ואחר כך נעלם ממנו . .".

ובטעם הדבר כתב בשערי תשובה (שם) "רצה לומר דאעפ"י שהיה רגיל להריץ אגרות וכתבים מזה לזה מ"מ כיון שלא נתחבר עמו פנים אל פנים אין מעולה האהבה כל כך עד שיהיה נהנה ושמח בראייתו", וכן פירש הלבוש (סי' רכה ס"ב) "אבל לא ראהו מימיו אינו מברך על ראייתו אע"פ שנהנה בו כיון דלא דש ביה אין דרך לשמוח עמו כל כך".

61 ואולי י"ל שהברכה היה כהוגן מטעם "הרואה את חבירו החביב עליו", וזהו שדייק מהרי"ץ בסיפורו "שמח לבי במאד בראותי אותו", וצ"ע דמלשונו לא משמע שהברכה הי' משום ראיית חבירו, וגם הרי למעשה לא נהג עלמא לברך שהחיינו על ראית חבירו.

ולפי"ו צ"ע (א) על מה שפסק אדה"ו שאם נולד לו בת מברך עליה שהחיינו כדין וראה פני חבירו (סדר ברה"נ פי"ב הי"ב, וכ"פ במ"ב סי' רכג ס"ק ב'), והרי בשו"ע פסק שאין לברך שהחיינו על מי שלא ראה פניו מעולם, והוא לא ראה את פני בתו מעולם?

(ב) המנהג לברך שהחיינו בראיית פני הצדיק בפעם הרשאון, וכמנהג אנ"ש שבירכו שהחיינו בפעם הרשאון שזכו לראות את פני קה"ק כ"ק אדמו"ר⁶², והרי בשו"ע פסק שאין לברך שהחיינו על מי שלא ראה פניו מעולם?

(ג) על רבינו שאמר (בליל שמח"ת תשמ"ט אות ז') "מסתבר בפשטות שכאשר יראו את משיח צדקנו בפעם הרשאונו יצטרכו לברך שהחיינו, מבכ"ש וק"ו מברכת שהחיינו על ראיית חבירו שלא ראהו אפי' שלושים יום" והרי בשו"ע פסק שאין לברך שהחיינו על מי שלא ראה פניו מעולם?

ולפום ריהטא היה נ"ל, דדין זה אינו גזירת הכתוב דטעמא רבה אית ביה, "כיון שלא נתחבר עמו פנים אל פנים אין מעולה האהבה", הוה אומר שאם מעולה האהבה מברך אפי' בראייה רשאונו, ובראיית בתו ודאי מעולה אהבתו אלי', וה"נ בראיית פני הצדיק ומשיח צדקינו, אפי' לא ראה פניו מעולם, ודאי שמחתו בו הוא מעולה מן המעולה, ומברך שהחיינו אפי' אם לא ראה פניו מעולם.

ועיין בחזון עובדיה (טו בשבט ע' תכח) "והנה הגאון בעל מנחת אלעזר ממונקטש ביקר בא"י באיר תר"ץ, וכשנפגש עם הגאון גדול הדור מהרש"א אלפנדרי בירך עליו שהחיינו, והכול יודעים שלא ראהו מעולם, וכן עשה הגאון הנצי"ב בראותו את הגאון האדר"ת, כמ"ש בספר אליהו (ע' פה) . . לפי שידע בנפשו כמה גדלה שמחת לבו על ראות את חבירו החביב עליו עד למאוד ע"ש.

והרב בעל יין הטוב (סי' מח) העיר בזה על הרב ממונקטש, וכתב ללמד עליו זכות, שמחמת חולשא דאורחא לא זכר הדין באותה שעה, והגאון מהרש"א אלפנדרי לא הבין מבטאו האשכנזי ולא ידע דמברך שהחיינו . . ושם העיד (סי' מט) שאמר לו המהרש"א

62 ראה בכפר חב"ד (אספקלריה גליון 1241 ע' 24), וראה בספר ר' אברהם הערש (סיפורים שמועות הלכות מהרה"ג ר' אברהם צבי הכהן ע"ה מירושלים, ע' 173 ואילך).

אלפנדר, שפשוט מאוד שאין לברך, ושהוא לא שמע אותו מברך, ואולם לא כדאי לדבר ע"ז ברבים, פן מתנגדי הרב ממונקטש ימצאו בזה ענין לתחלת מחלוקת . .

והנה נשאל על זה הגאון ר' צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי (סי' קטו) וכתב ללמד עליו זכות, משום דקים לי' בגויה שהוא שמח מאוד בלבו בראותו את פני גדול הדור, ויש אומדנא שאף להרשב"א יכול לברך על שמחת לבו".

חזינן שיש הרבה פוסקים שהסכימו שאם יודע ומרגיש בנפשו שמעולה האהבה לחבירו, מברך עליו שהחיינו הגם שלא ראהו מעולם.

ועדיין חסר מלח ותבלין, שהרי מנהג העולם הוא שלא לברך שהחיינו בראיית פני חבירו (כדלקמן), והוא מילתא דתמיהה, כי בפעם הראשון שרואה פני חבירו מפורש ברשב"א שלא לברך שהחיינו, ויש בזה שו"ט ומ"מ מברך שהחיינו על ראיית בתו בפעם הראשונה, ולאידך מראי' שני' ואילך אין מברכין על ראייתה אפי' לא ראה אותה זה שלושים יום, דאז לכו"ע צריך לברך!

מי שלא ראה את חבירו מעולם ושלה לו כתבים

ג. ונ"ל, כתב אדה"ז בלוח ברה"נ (פי"א הכ"ב) "הרואה את חבירו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראיתו, אם לא ראהו זה שנים עשר חודש ואין צריך לומר אם לא ראהו מעולם צריך לברך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם מחיה המתים, ואם לא ראהו זה שלושים יום מברך שהחיינו . . אבל אם לא ראהו עתה אלא ששלח לו כתבים אע"פ שהוא נהנה מאד בראייתו אותם מפני שלא ראהו זה זמן רב או שלא ראהו מעולם אינו מברך על ראייתו".

מפורש בדבריו דעל חבירו שלא ראה מעולם יש יותר סברה לברך עליו, ולכ' זהו היפך השו"ע שפסק שאין לברך שהחיינו על חבירו שלא ראהו מעולם?

ותירץ בבדי השולחן (סי' סו ס"ק ז) "נראה שהוא מפרש דברי שו"ע הנ"ל "ושלח לו כתבים" היינו שלא ראה את חבירו בעצמו אלא ראה הכתבים ששלח, ומש"כ בשו"ע "מעולם" היינו לרבותא אפי' לא ראהו מעולם, אבל אם רואה חבירו אע"פ שלא ראהו עדיין לפני זה מברך".

כוונתו, כתב השו"ע "מי שלא ראה את חברו מעולם ושלח לו כתבים אע"פ שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו", הלבוש ושע"ת מפרשים "ראייתו" שרואה את חברו, דמי שלא ראה חברו מעולם רק נעשה חברו ע"י כתבים, אין אהבתו מעולה ואין לברך עליו, ואדה"ז מפרש "ראייתו" על הכתבים, דמי שלא ראה את חברו מעולם האהבה ותשוקה לראות חברו גדול עד למאוד, ומברך על ראיית פני חברו, אבל אינו מברך על ראיית כתביו.

ונהנה בבדי השולחן מסיק, דבסדר ברה"נ השמיט אדה"ז תיבות "ואין צריך לומר אם לא ראהו מעולם" משמע שחזר בו והסכים לפירוש הלבוש ושע"ת דאם לא ראהו לפני זה לא יברך.

ונראה שלא זו דרך המלך של אדה"ז, שהרי כתב בסדר ברה"נ (פי"ב הי"א) "הרואה את חברו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראיתו, אם לא ראהו זה שלשים יום יברך שהחינו . . . ואפי' היה לו ממנו ידיעה בינתים בכתב או בעל פה, כי עיקר הברכה הוא על הנאה ושמחת הלב בראית פניו".

ואם תימצוי לומר שלפי אדה"ז כוונת השו"ע בס"ב הוא להורות שאם הכיר חברו ע"י כתבים אין לברך על ראייתו, למה השמיט דין זה? ולאידך מה המקור לסיים דבריו שיש לברך על חברו "אפי' היה לו ממנו ידיעה בינתים בכתב או בעל פה"? האם זהו סברת עצמו לא מהשו"ע, הרי ידוע שיטת אדה"ז כהרמב"ם שבעיקר העתיק מקודמיו, וכאן מה שנאמר בשו"ע לא אמר, ומה שלא נאמר בשו"ע אמר?

והאמת הוא שרבינו (לקו"ש חכ"ד ע' 62 ואילך) קבע בזה כלל שבסדר ברה"נ "הוראות להנהגה גלייך בפועל, איז דער דיוק הלשון בעיקר צו באווארענען אז די הלכה זאל קלאר ארויסבריינגען ווי די הנהגה גלייך על אתר דארף זיין, ס'איז אבער ניט אזוי נוגע דער דיוק הלשון צו באווארענען וואס מ'וועט ארויסדרינגן פון דעם בא אנאנדרע הנהגה, לגבי אן אנדרע הלכה".

ולכן נראה שלא שינה דעתו כלל, ולא העתיק בסדר ברה"נ תיבות "ואין צריך לומר אם לא ראהו מעולם", כי אין מזה שום נפקותא לדינא, כי הכלל הוא כי לא נוכל לברך שהחינו בלי ראיית פני חברו, וראיית הכתבים אינה מעלה ולא מוריד, היינו שאינו מברך על מכתבים שהגיע מחבירו, ולאידך אם בתוך שלושים יום הגיע מכתב מחבירו לא נתקלקל ברכתו, ואם יראה חברו אחר שלושים יום יברך עליו שהחינו. ומעתה מובן למה מברכין על ראיית הבת בפעם הראשונה ולא מראי' שני' ואילך, כי שמחת

הלב מראי' הרשאונה הוא שמחה גדולה יותר ובודאי צריך לברך, אבל מכאן ואילך אין השמחה גדולה כ"כ ונהגו שלא לברך על ראי' שני' אולי אין השמחה שלימה.

ובאמת מפורש בדברי אדה"ז שלא שינה דעתו, שהרי כתב (שם הי"ב) "וכשחזור ורואה הבן הנולד, אם רואה...אחר ל' יום צריך לברך, אפילו אם ראהו כבר לפני שלושים יום, אם לבו שמח ונהנה", היינו שגם לפי סדר ברה"נ הרבותא הוא לברך אפי' כבר ראה פני בנו, משמע דבלא ראהו מעולם יש יותר סיבה לברך שהחיינו⁶³.

[ועצ"ע שהרי אנו זכינו לשו"ת הרשב"א (שו"ת ח"ד ס' עו) וז"ל "שלא אמרו אלא במי שראה את חברו ואחר כך נעלם ממנו, דעל מי שעברו עליו שלושים יום יברך שהחיינו, ואם עברו עליו יב חודש יברך מחיה מתים, שהרי זה בראיתו עכשיו כאלו נעלם ממנו ומת ועכשיו חזר וחייה"⁶⁴, היינו על דרך פי' הלבוש והשע"ת שפי' בשו"ע שאין לברך על מי שלא ראהו מעולם?

והנה שו"ת הרשב"א נדפס לראשונה בשנת תקס"ח בשאלונקי ושו"ע רבינו כבר נתחבר הרבה שנים לפני זה (שנת תקלג), וידוע שיטת אדה"ז שיש לילך בתר כת"י הראשונים שנתגלו בדורות המאוחרים, דאילולי ראו הפוסקים דברי הראשונים היו מסכימים לדעתם?

ונ"ל שהרשב"א לשיטתי' אזיל (שם סי' עז) שגם האחין אין מברכין על הולדת האח, כי אין הברכה על השמחה אלא על הנאת תועלת "חוטרא לידא ומרא לקבורה", והיינו כמו ברכת הנהנין, שאין הברכה אלא למי שנהנה, אבל אדה"ז פסק (בס"ז) כספר חסידים שגם על השמחה מברך שהחיינו אפי' אין לו שום תועלת, והיינו כמו ברכת שבח והודאה, וגם אילו ראה שו"ת הרשב"א מ"מ לא היה פוסק כמותו].

למה אין מברכין שהחיינו על ראיית חברו בזמן הזה

63) מ"מ יש לדחוק שהבן שאני מחבירו, ושערי דחוקים לא ננעלו.

64) להעיר שמדברי הרשב"א לא משמע כסברת הלבוש ושע"ת, שהם פירשו שאם עדיין לא ראה חברו שמע מינא שאין אהבתם מעולה, אבל הרשב"א כתב, שא"ל לברך מחיה מתים אא"כ נגלה נכסה וחזר ונגלה, שזוהו כעין תחיית המתים, ובוה מובן שעל בתו ועל משיח צדקנו לא שייך ברכת מחיה המתים, וד"ל.

ד. כתב בחזון עובדיה (טו בשבט ע' תכה) "החסד לאלפים (אות טו) כתב שבזמן הזה שגברה החנופה בעולם, ויש מי שנראה כאוהבו ובקרבו ישים ארבו, לכן אין לברך שהחיינו בשם ומלכות, וכן בספר בן איש חי (פרשת עקב אות יד) כתב שכעת לא נהגו לברך שהחיינו בשם ומלכות. . ומ"מ נראה כי מי שיודע בעצמו שבאמת חבירו חביב עליו ושמח בראיתו, יברך עליו שהחיינו בשם ומלכות, וכ"כ. .

וראיתי להגר"ר חזון בשו"ת תעלומות לב ח"ג בליקוטים (חאו"ח סי' כד), שנשאל מדוע לא נהגו לברך שהחיינו על חבירו שלא ראהו שלשים יום, והשיב שבזמננו שכלי תקשורת גברו גם עצמו בטלפון ובתי דואר הרבים, בודאי שידע ששלום לחבירו, אע"פ שלא ראה פניו, ולכן אינו מברך שהחיינו,

ובמחכ"ת ליתא... שאין תירוצו של תעלומות לב נכון אלא לגבי ברכת מחיה מתים, אבל לגבי הרואה את חבירו אחר שלושים יום, לא יגהה מזור, אלא צריך לברך גם בזמן הזה אם באמת הוא חביב עליו ושמח בראיתו, וכ"כ בספר בירך את אברהם (סי' סה אות ג') . .

ואעיקרא, הגר"ז בסדר ברה"נ (פי"ב הי"א) כתב לענין ברכת מחיה המתים שאפי' אם היתה לו ידיעה בינתים בכתב או בע"פ, מברך עליו שהחיינו, שעיקר הברכה הוא על שמחת הלב בראותו את פניו, עכ"ל. .

ונראה שנפלה כאן פליטת הקולמות, הביא דעת אדה"ז ופתח בברכת מחיה המתים וסיים בברכת שהחיינו, עכ"פ כוונתו ברורה, שלפי אדה"ז אין שום חילוק בין ברכת מחיה המתים לשהחיינו, ואפי' קיבל בינתיים מכתבים מחבירו לא התקלקל ברכתו, דאם לא ראהו זה שלושים יום מברך שהחיינו, ואם לא ראהו זה יב חודש מברך מחיה המתים.

ולכן גם אם שמע קולו בטלפון או ראה אותו בשידור חי וכיו"ב לא נתקלקל ברכתו, עכ"פ אפי' לאלו שס"ל שאם קיבל ממנו מכתב או דיבר אתו בטלפון נתקלקל ברכתו היינו רק לברכת מחיה המתים ולא לברכת שהחיינו.

ולהעיר מדברי רבינו לרבנים הראשיים באה"ק (ספר השיחות תשמ"ט ע' 738) ש"ע"פ הלכה הרואה את חבירו לאחר שלושים יום מברך שהחיינו, אבל לא ראיתי נוהגין כן, וצ"ע הטעם? הרב שפירא הציע שאולי הטעם הוא מפני שיש ספק אם השמחה בראיתו היא בכל לב, וענה רבינו "איתא בפוסקים שבברכת שהחיינו לא

מקפידים כ"כ . . ועוד ועיקר אין ספק כי . . בודאי שכל ישראל . . שמח בראיית חבירו . .".

וצ"ע למה הקשה רק על מה שלא נהגו לברך שהחיינו על ראיית חבירו ולא הקשה על מה שלא נהגו לברך מחיה מתים בלא ראה חבירו יב חודש? והרי לאדה"ז בשניהם לא נתקלקל ברכתו ע"י חליפת מכתבים?

ואולי י"ל דברכת מחיה מתים הו"ל בכלל מאתים מנה, שכולל בתוכו ברכת שהחיינו, כי ברכת מחיה המתים הוא ברכה היותר חשובה, אבל אם בירך שהחיינו על חבירו שלא ראהו יב חודש כבר יצא יד"ח ושוב אינו מברך שהחיינו, ולכן נהגו העולם לברך שהחיינו על ראיית חבירו אפי' לא ראהו יב חודש, כי בזה השווו מידותיהם, כי אולי טעה ובאמת לא עבר יב חדשים גמורים⁶⁵.

ולדינא: שפיר עבדי אלו ששמחו משיחרור ר' ש.מ. ובירכו שהחיינו בשם ומלכות, שהרי (א) על כל שמחת הלב יכול לברך שהחיינו, כן מוכח מדברי אדה"ז וממעשה רב. (ב) לפי אדה"ז אפשר לברך שהחיינו על ראיית חבירו אפי' לא ראהו מקודם, ובתנאי שחביב עליו הרבה, ובנד"ד ר' ש.מ. באמונתו יחי' ונתחבב על הקהל כולו. (ג) לפי אדה"ז (סדר ברה"ג פי"ב ה"ז) מברך הטוב והמטיב על טובת הזולת "כל שלבו שמח בטובתו", והרי אין לך טובה גדולה ומוחשית ממי שיוצא ממצר אל המרחב, והרי המברך שהחיינו במקום הטוב והמטיב יצא (שם פי"ב ה"ג).



בענין נפ"א במנחה אצל רך הנימול*

הרב צבי הירש טלזנר
 רב ומו"ץ דקהילת חב"ד
 שליח כ"ק אדמו"ר
 מלבורן, אוסטרליה

באחד הימים בשנה זו נתקיים ברי"מ באחד הבתי כנסיות בשכונת המלך, ואחר הברית והסעודה התחילה מנין שחרית למטה בביהכנ"ס, ופסקו שלא צריכים לומר תחנון. ורצייתי לידע שרש הדברים ועל מה הפסק נבנה. והנה בשו"ע אדה"ז סי' קלא ס"ו כתב וז"ל "אין מונעים מליפול על פניהם ביום המילה אלא בביהכנ"ס שהמילה בו אבל בביהכנ"ס אחר נופלים". ומשיך "אבל במנחה אע"פ שמתפללין אצל התינוק אומרים תחנון".

ומקורו ברמ"א ס"ד שכתב וז"ל "ודוקא שהמילה או החתן באותו ביהכנ"ס אבל במנחה אע"פ שמתפללין אצל התינוק הנימול אומרים תחנון משא"כ בחתן שאין אומרים תחנון כל היום כשמתפללין אצל החתן" עכ"ל. רואים שהרמ"א דימה ברית לחתן. ז.א. כחתן הרי השמחה נמשכת והוי' לי' יו"ט דילי', ולכן כל הקהל נגרר אחריו [ולכן כתב בשו"ת לכוש מרדכי דאצל יזכור מחוייבים אלו שיש להם הורים לצאת מבית הכנסת דמעכבים הענינים בדיוק כמו חתן שא"א לומר תחנון כשהוא מתפלל עם הציבור].

והנה על דברי הרמ"א, כתב המג"א ס"ק יב דיש חולקים על הרמ"א וס"ל שבמנחה אין אומרים תחנון וז"ל "וב"ח (סוף הסימן) כתב דהורה רש"ל שא"א כשמתפללים אצל התינוק וכן נוהגין בבריסק דליט"א ובהגהות מיימונית איירי כשאין מתפללין אצל התינוק" עכ"ל. והפמ"ג בא"א סקי"ד כותב וז"ל "ואין הכי נמי אצל התינוק אין אומרים תחנון" עכ"ל, ובט"ז סקי"א כותב וז"ל "כתב מו"ח ז"ל (ב"ח ר' הסימן) ע"ז שכתב כן לפי שראה בהגהות מיימונית שכתב שאין נפ"א בתפלת יוצר שביום המילה, משמע דוקא ביוצר ולא במנחה, ואי"ז ראי' דלא אתא אלא למעטי במנחה שלא אצל התינוק אבל אצל התינוק אין נופלים במנחה, וכן הורה הרש"ל ז"ל ונוהגים כך בבריסק

(* לזכות החתן הרה"ת ר' אברהם הכהן ובתי הכלה חנה שיחיו סטיפלמן, לרגל חתונתם ביום ה' ג' טבת ה'תשע"ח. יה"ר שיבנו בית בישראל כרצון כ"ק אדמו"ר.)

דליט"א וכן נראה להקל כיון דנפ"א רשות כמו שכתב ר"נ גאון בטור וכן ראיתי נוהגים בקראקא "עכ"ל.

והנה מקור כל הפוסקים האלו הוא בהגהות מיימונית הל' תפלה פ"ה אות ש דכתב וז"ל "וכן מנהג בכל מלכותינו שאין נפ"א בתפלת יוצר שביום המילה וכן ביום הנישואין במקום שהחתן מתפלל שם", עכ"ל.

ומדבריו אלו דייקו דבמנחה כן אומרים תחנון, וע"ז חלקו הב"ח ויתר הפוסקים דלאו דוקא.

והנה צריך להבין לשון הפוסקים שכתבו הלשון "אצל התינוק" כגורם אם נפ"א או לא. ולכאורה הכוונה שהתינוק הוא חפצא של שמחה, ועי"ז פועל על כל המסובין לפטור אותם מחיוב נפ"א כיון דהוי יו"ט ושמחה לבעלי הברית וזה פועל על יתר המסובין והמתפללים.

והנה הברכי יוסף סי' קלא סק"ז האריך בענין זה, וכתב כמה דברים יסודיים בענין הפטור דברית אצל נפ"א וז"ל "אבל משמע דפסיקא לי' דטעמא דאין נופלים על פניהם ביום המילה לכבוד המצווה היא ולא לעשות יקר לאבי הבן והכי משמע נמי מתשובת ר"י הובאה בחי' אנשי שם סביב המרדכי סוף יומא וז"ל אנו נוהגין ביום המילה שאנו מתפללין בתעניות סליחות וידוי ואין אומרים תחנונים והוא רחום ומנהג אבותינו תורה היא שמצות מילה קיבלנו בשמחה דכתיב שש אנכי על אמרתך לפיכך אין אנו נוהגים לומר והוא רחום ותחנונים די להם שמניחים מקצת ע"ש וכן הביא מרן בב"י משבלי הלקט הרי תלוי טעמא לכבוד המצווה שקיבלנוהו בשמחה וכן נראה ממ"ש הכלבו סי' עג וביום המילה אין אומרים תחינה ולא והוא רחום. לפי שיום המילה יום שמחה על קיום המצווה עכ"ל, והחיד"א עצמו מפלפל וחולק על טעם זה ואומר שזה שמחת האב וכל המשתתפים הם המשך משמחתו הוא.

ובסברת המחלוקת יש לומר בפשטות דלצד אחד, כיון דכל הענין תלוי במצות המילה, לכן אם כבר נעשה המצווה, אין סיבה לפטור מנפ"א. ולצד השני, הרי אע"פ שזה לאחר המילה הרי נוכל לומר דהענין של שמחה נמשך על כל היום, ולכן פסקו הרש"ל והב"ח דאין נפ"א אפילו במנחה כיון דהמצווה נמשך (במקצת עכ"פ) על היום אם התינוק נמצא שם.

אולם לכו"ע אם אין התינוק שם אין שום סיבה לפטור את הציבור מדין נפ"א.

והנה האלי' רבה סי' זה מוסיף דבר חדש דאם אוחזים לאחרי הסעודה אז צריכים לומר נפ"א כפסק הרמ"א ז"ל. והביאור בזה דכל זמן שעסוקין בהמצוה אז יש ענין של עשיית מצוה ולכן פטורים מנפ"א, אבל אחרי הסעודה אין שום ענין של המשכיות דהרי נגמר כל המצוה בפשטות ולכן אין שום חילוק בין יום רגיל ליום זה.

אולם צריכים להבין מהו פסק אדה"ז בזה, שבסוף הסעיף כתב וז"ל "ויש מקומות נוהגים שלא לומר תחנון גם במנחה כשמתפללים אצל התינוק" ומוסיף "אבל בבית הכנסת נופלים אע"פ שבעל הברית שמה" עכ"ל הזהב. וצריך להבין האם כאן אדה"ז חוזר מדבריו בראש הסעיף שנופלים אצל התינוק, או אין כאן חזרה. מצד אחד יכולים לומר שהלשון "יש מקומות" אינו פסק אלא מנהגים חולקים ויכולים לסמוך עליהם אע"פ שעיקר הדין הוא לא באמת כך, מכיון שבתחילת הסעיף לא כתב אדה"ז הלשון "וי"מ" או משהו בדומה לזה, וחיכה עד סוף הסעיף. ועיין באשל אברהם להגאון מבוטאטש זצ"ל על סימן זה.

ובלבוש סי' זה כתב וז"ל "אבל במנחה בבית הכנסת או אפילו אותם המתפללים מנחה בסעודה בבית המילה אצל התינוק אומרים התחנון מפני שאינם שרויין כ"כ בשמחה אחר שנימול התינוק משום צערא דינוקא", וזהו ראי' אולי דרבינו הזקן לא רצה לחלוק בפירוש על הלבוש רק כתב "ויש מקומות" [ועיין באלי' זוטרא על אתר]. ולא ידעתי למה בעל קצוה"ח ציטט ההלכה משע"ת ולא הביא דברי אדה"ז בזה [וראה במור וקציעה להגאון יעב"ץ ז"ל ובהערות שם בהוצאת מכון ירושלים]. והערוך השולחן על אתר פסק כאדה"ז בהתחלת הסעיף דאומרים תחנון במנחה אפילו אצל התינוק.



שיעור ממשות דגן לברכת מזונות

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

כתב כ"ק אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פרק ג ה"ב: "מין דגן הואיל ונקרא מזון הוא חשוב עיקר לעולם שאפילו רוב התבשיל דבש או מינים אחרים ומעוטו מאחד מחמשת המינים אפילו עיקרו מחמת הדבש או מינים אחרים והדגן אינו אלא להטעימו

ולהכשיר הוא נעשה עיקר ומברך עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג' והוא שיש ממשות הדגן במה שאוכל אבל אם אין בו אלא טעמו בלבד אינו מברך בורא מיני מזונות ויש אומרים שאין לברך לאחריו מעין ג' על תערובות ה' מיני דגן אלא אם כן יש בתערובות כזית דגן בכדי אכילת פרס ויש לחוש לדבריהם לאכול עוד כזית שברכתו האחרונה היא על המחיה בודאי ועוד כזית שברכתו היא בורא נפשות רבות בודאי כמו שנתבאר למעלה (ספ"א).

והנה, מבואר ביו"ד סימן צח בפירוש "טעמו" דהיינו שיש פחות מס' פעמים ממה שנותן הטעם, ופירוש "ממשו" מבאר כ"ק אדה"ז (בשו"ת יו"ד סימן רפב א) שלכל הדיעות היינו שיש כזית בכדי אכילת פרס (רק שלרש"י צריך ג"כ שגוף האיסור שנתערב לתוך ההיתר הוא בעין ועומד בחלקי' בפ"ע ולא נמחה).

ואם כן כשכתב כ"ק אדה"ז "והוא שיש ממשות הדגן במה שאוכל" בודאי יש שם "טעמו" (ש"ממשות" הוא הרבה יותר מא' בס'), וא"כ למה לו לכתוב גם "אם אין בו אלא טעמו בלבד אינו מברך בורא מיני מזונות?" ועוד מה כתב כ"ק "ויש אומרים שאין לברך לאחריו מעין ג' על תערובות ה' מיני דגן אלא אם כן יש בתערובות כזית דגן בכדי אכילת פרס" - הדיעה הראשונה ג"כ כתב שצריך "ממשות" ואפילו לברכה ראשונה?

וצ"ל שבכאן פירוש "ממשות" היינו אפילו שאין כזית בכדי אכילת פרס (וכלשון בהלכות פסח "משהו ממשות חמץ"). ואם תאמר: אם נצריכים "טעמו" (שבודאי הוא פחות מס', שביותר מס' בטל טעמו) במילא יש בו "ממשות", וא"כ למה כתב כ"ק "אם אין בו אלא טעמו בלבד (בלי ממשות) אינו מברך בורא מיני מזונות"? י"ל דמדובר כעין מש"כ כ"ק בסימן תמב ס"ז, "כגון תבשיל שנתבשל בכלי אחד עם חמץ וקיבל טעם החמץ", דהיינו כגון לביבות (מזונות) שנתבשל בכלי אחד עם בשר והסיר את הליבות מן הכלי ורוצה לאכול הבשר לבדו, שעכשיו יש לו טעמו אבל אין בו ממשו.

אבל עדיין צריך ביאור במה שכתב כ"ק בפרק ז הלכה טו, "וכן מרק של כל מעשה קדירה מחמשת המינין אין המרק נחשב כתבשיל לברך עליו בורא מיני מזונות אם בא לשתותו בפני עצמו אלא אם כן בשלו כדי לאכול התבשיל" שמשמע להדיא שאם באמת בשלו כדי לאכול התבשיל צריך לברך בורא מיני מזונות על המרק אם בא לשתותו בפני עצמו. (וכן למד כ"ק הצ"צ בדברי כ"ק אדה"ז (חידושים דף ח קרוב לסוף ע"ב)).

ואפילו אם אם עיקר הבישול בשביל המרק לבדו כתב כ"ק הצ"צ (או"ח סימן קטז א) דלא ברירא לי' (לכ"ק אדה"ז) כ"כ אולי יפטור ברכת במ"מ את המים. כי אולי דמי למי שלקות. ואם כדברינו, הרי יש כאן רק טעמו בלבד ולא ממשו ולמה מברכים במ"מ (היה צריך לברך 'שהכל')?

וי"ל שמים (דהיינו מרק) יש להם דין מיוחד שאינו צריך ממשו, והוא על פי מה שכתב כ"ק שם (בהלכה כא) "וירקות שנתבשלו בחומץ או במשקה שקורין בארס"ט או במשקה אחר חוץ ממים אין מברכין על המרק ברכת הירקות לפי סברא ראשונה שאין מי ירקות חשובים כמותם אלא מפני שמבשלים בהם עד שיתנו טעם בהם ויאכלום ג"כ ומאחר שיש להחומץ או שאר משקה עוד טעם של עצמו הרי טעם זה עיקר, ולא אמרו שמרק הירקות כמותם אלא במים שאין להם טעם הנאה של עצמן אלא למי שהוא צמא אבל לסברא האחרונה אם עיקר הבישול בשביל הירקות הרי המרק בטל אצלם ונחשב כמותם כשנתנו בו טעם אף על פי שיש להם עוד טעם שלהם."

וכאן לכל הדיעות יברך במ"מ: דלפי דעה הא' "מי ירקות חשובים כמותם מפני שמבשלים בהם עד שיתנו טעם בהם ויאכלום ג"כ", הרי כאן ג"כ בשלו כדי לאכול התבשיל (כנ"ל); ולפי דעה הב', "אם עיקר הבישול בשביל הירקות הרי המרק בטל אצלם ונחשב כמותם כשנתנו בו טעם", הרי כאן ג"כ עיקר הבישול בשביל ההתבשיל.



עטיפת מזוזה בנייר במקום בתוך קנה (גליון)

הנ"ל

בגליון א' קלו כתב הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א: "ידוע מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע שלא לשום המזוזה בתוך שפופרת או תיק קשית, הרי המזוזה נעטפת בנייר עבה, או בנייר-פלסטיק שקוף. אבל טרם שמעתי ביאור לדיוק זה, והרי בשו"ע (יו"ד סי' רפט ס"א) איתא להניח המזוזה "בשפופרת של קנה או של כל דבר ויקבענה במקומה", עכ"ל.

יש להעיר מהמובא ב'שלחן מנחם' (ח"ה ע' רכד הערה יב) 'ב'מקדש מלך' (לאופר) ח"ב ע' 439 מובא מפי השמועה שבשנים תש"ב-ג אמר רבינו שעל פי קבלה אין להניח את המזוזה בשום נתיק, רק לעוטפה בנייר או בפלסטיק, ולכן נהגו כך ב-770.

לא ידעתי פירוש "על פי קבלה", ואיפוא בקבלה כתוב אודות פלסטיק. וגם אני שמעתי שבשעתו (כשקנו בנין 770) נשלח רח"ל לקנות נתיקי מזוזות של עץ ולא מצא ועטפו את המזוזות בנייר.

בכל אופן, איתא בספר 'דעת קדושים' (יו"ד סימן רפט סעיף א סק"א), "שמעתי בשם הר"י בעש"ט שנכון לקבוע המזוזה בתיק שאינו ברזל. מעין משאחז"ל [במ"ש מזבח לא תניף גו'] אינו בדין שיונף המקצר על המאריך. ובמזוזה כתיב למען ירבו ימיכם כמ"ש חז"ל [דקאי אמזוזה]. וגם על כל מתכות [שמעתי]. ואיני יודע אם הוסיף השומע לגבי מתכות. שמלשון חז"ל משמע שרק בברזל שייך מקצר [וכ"מ במג"א ססי' ק"פ], ע"כ.

(להעיר מהרע"ב על המשנה (כלים פט"ז מ"ז) "ובית המזוזה. קנה של מתכות שנותנים בו המזוזה").

וב'מקדש מעט' (שם סק"א) מביא דעת הגר"א שלא לכרוך המזוזה בנייר דהוי חציצה בין המזוזה להסף. ומפרש (המ"מ), "ור"ל דהשפופרת שנותנין בו המזוזה אינו חציצה לפי שמדבקו במסמרי' להסף ונעשה מחובר כגוף הסף, משא"כ נייר או קלף שכורכים בו המזוזה. ומ"מ העולם אין נוהרין. נ"ל דס"ל דלא פסל כאן חציצה רק שלא תהיה תלויה באויר". ובסק"כ"ו (על סעיף ד), "ומדבריו שם (הדעת קדושים בסקט"ז) מבואר, דכורכים המזוזה בנייר."

וב'שדי חמד' (ח"ב מערכת ח"ת כלל קלז (ע' 163)) שאין קפיידא של חציצה כלל במזוזה אפילו לדעת הרא"ש וסיעתו דבתפילין פוסלת חציצה.

המהרי"ץ בסידורו מביא את לשון התכלאל שמצריך לכרוך את קלף המזוזה במטלית כפי דעת רבנו הרמב"ם (פסקי מהרי"ץ, ח"א, עמ' לו).

ומופרך לגמרי לומר שאין ליתן המזוזה בשפופרת משום חציצה, דהא להדיא איתא בגמרא (ב"מ קא, ב) "אפשר הוא בגובתא דקניא" דהיינו להניח המזוזה בשפופרת!

טעם הידור שמן זית

הרב צבי רימלער

ברוקלין, נ.י.

איתא בגמרא (שבת כא:): אמר רב, פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה וכו'. וכן נפסק להלכה (או"ח ריש סימן תרע"ג) דכל השמינים והפתילות כשרים לנר חנוכה.

ובגמרא (שם, כג.): אמר רבי יהושע בן לוי, כל השמינים כולן יפיין לנר, ושמן זית מן המובחר. אמר אביי, מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר, האי משך נהוריה (אינו ממחרת לכלות כשמן זית-רש"י) טפי, כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי, מהדר אמשחא דזיתא, אמר, האי צליל נהוריה טפי (צלול ומאיר - רש"י).

והנה הטור (ריש סימן תרע"א) כתב: ויען כי אירע הנס בנרות תיקנו להדליק נרות בכל לילה כדי להזכיר הנס.

והדרכי משה (ריש סימן תרע"ג) הביא בשם הכל בו דמצוה מן המובחר בשמן זית שבו היה הנס.

ולפי זה צריך ביאור מדוע הגמרא (הנ"ל במעלת שמן זית) לא זכר טעם הנ"ל (דבו היה הנס), ואדרבה, מההמשך (מימרא דאביי) מוכח דאין טעם ההידור אלא משום אופי הארת הנר ותו לא מידי!

(דין מתחילה כשהיה מר מהדר בשמן שומשמי, הרי גם אז ידע דבשמן זית אירע הנס, אלא פשוט דלא איקבע ההידור אלא בנר המאיר בכי טוב, ועל כן מתחילה סבר דשומשמי דמשוך נהוריה טפי הוא היותר מהודר, עד ששמע דשמן זית הוא המובחר ודק דצליל ומאיר טפי, ועל כן הוא יותר מהודר (וע"ד מעלת האיכות על הכמות))

אך ביאור הענין על פי מה שכתב הדרכי משה (שם) דהמנהג פשוט להדליק בשעוה, ובשם המנהגים כ' דשעוה מצוה מן המובחר כמו בשמן זית, ובשם מהר"א מפראג כתב הטעם, כי בודאי צליל נהוריה טפי מכל השמינים, (ומעתה אין שום הידור בשמן זית יותר מבשעוה. וע"ז) כתב הכל בו (דאעפ"כ) מצוה מן המובחר בשמן זית שבו היה הנס.

היוצא מהנ"ל הוא, דמדין הגמרא אין ההידור בשמן זית אלא משום יתרון צלילת אורו, ואי לזאת, לא גרע השעוה ממנו דצליל נהוריה כמו שמן זית, ובכל זאת כתב הכל דבו בשמן זית מצוה מן המובחר מכיון דבו היה הנס.

היוצא מהנ"ל, דביחס לשאר שמנים שלא אירע בהם הנס, הרי השעוה דצליל מהודר טפי, אך המשנה ברורה (סי' תרעג סק"ד) כ' (בשם תשו' מהר"י ברין [ברונא]) דמ"מ מצוה בשמן טפי משעוה, דע"י השמן נעשה הנס. ע"כ.

משמע, דאף בשאר שמן נמי אע"פ שהשעוה צליל ממנו מצוה בשמן יותר מבשעוה, כיון דע"י השמן נעשה הנס.

ואף דבגמרא משמע דאין ההידור אלא במה דצליל טפי, אין מזה סתירה. דהגמרא לא איירי אלא בשמן, ובשמן גופא כיון דבאיזה שמן שיהיה יש זכרון לנס (השמן), לכן אין ההידור אלא בהאי דצליל טפי. אבל ביחס לשעוה (אף דצליל) דאינו מין הנס, הרי כל השמנים יפים ממנו.

נמצא, דטעם ההידור בשמן זית תלוי: ביחס לשאר שמנים - משום דצליל ומאיר טפי (כדאיתא בגמרא);

וביחס לשעוה - משום דבו אירע הנס (כל בו).

ואה"נ דמטעם ההידור דצליל הוי שעוה מן המובחר כמו שמן זית (מנהגים), ופשיטא ביחס לשאר שמנים (מהר"א מפראג).

אך מטעם ההידור דבו אירע הנס, שלכן מצוה בו יותר מבשעוה (כל בו), הרי מסברא זו יתרון לכל השמנים לגבי שעוה (מהר"י ברונא. והראי' י"ל מהא גופא דלא סברה הגמרא במעלת השמן זית לגבי שאר שמנים משום דבו אירע הנס - מכלל, דבשאר שמנים נמי איכא האי מעליותא).



לסמוך על זמן מוצ"ש של אדה"ז במקומות הצפוניים (גליון) (חלק ראשון)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
ברוקלין, נ.י.

בגליון א'קלד מביא הרש"ז כהן שליט"א את דברי הרבנים הגאונים שליט"א, הרשד"ב לוין, הר"י אולמאן, והרי"י פייגעלשטאק שכתבו שבמדינות הצפוניות כמו מוסקבה פטרבורג וכדומה יש להקל שאין צריכים להמתין עד שהשמש תרד 8 וחצי מעלות, כמו שנהוג היום בשאר מקומות, רק יש לסמוך על דעת אדה"ז ששיעורו מוקדם.

א. סומכים על אדה"ז גם לקולא ודלא כאגרות משה

וכתב שראה שאינו פשוט כ"כ להקל בשבת החמורה כיון שכבר נשאל עד"ז בעל אגר"מ (בשו"ת או"ח ח"ד סי' סב), ופסק שאלו שפוסקים כדעת הגר"א אינם יכולים לנהוג במוצ"ש כדעת הגר"א, כיון שלא שמעו מפיו. וכמו"כ נראה שתלמידי אדה"ז אינם יכולים להקל כמותו, עכת"ד.

ובגליון האחרון (א'קלה) השיבו בקיצור הרבנים הגאונים הרלו"י ראסקין שליט"א והרי"י פייגעלשטאק שליט"א שאין הדבר כן, שהדבר ברור שסומכים על אדה"ז בכל דבר ודבר, בין לקולא ובין לחומרא, והביאו דוגמאות שונות לכך, ולית דין צריך בשש.

והנני להוסיף על דבריהם, שעל דבר זה גופא כבר נשאל כ"ק אדמו"ר, והשיב באגרות קודש (חי"ז אגרת ו'ערב), וזלה"ק:

"בשאלה אשר דשו בה רבים, בנדון זמן מוצש"ק, ומסיים שמשו"ע סי' רצ"ג סעיף א' נראה, שצריך להמתין ע"ב רגעים. והנה ידוע פסק דין רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשולחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) שאין זמן המתנה האמור שוה במשך כל השנה ובכל המקומות, עיין סדר הכנסת שבת לרבנו הזקן הנדפס בסידורו, שלכן בכל מקום יש לדעת החשובן מתאים להאופק שלו, ...". עכל"ק. מבואר שבכל

מקום יש לחשב זמן מוצ"ש כפי פסק רבנו הזקן הפוסק בנגלה דתורה כפי החשבון המתאים להאופק שלו.

והרבי ממשיך שאע"ג שיש נוהגים לחכות יותר – 50 דקות אחר השקיעה [שהוא באופק נוא יארק בקיץ 8 וחצי מעלות] – ו"הרי ידוע מעלת המאחר במוצ"ש"ק, אלא שבבית הכנסת צריך להיות באופן שרוב הציבור יכולים לעמוד".

עוד נראה, שהאגרו"מ לא כתב כלל זה אלא מחמת שבמח"כ שר התורה פירש פירוש זר בדעת הגר"א ואדה"ז שסוברים שבאופק נוא יארק יהיה זמן לילה ט' דקות אחר השקיעה, עיי"ש. לכן מובן שכתב שא"א לסמוך על זה אלא מי ששמע מפייהם. אך באמת דבריו תמוהים, שהרי להגר"א ואדה"ז זמן לילה הוא ג' רבעי שעה אחר השקיעה בא"י בניסן ותשרי, וכל מה שמצפינים שיעורו גדול יותר, כמבואר בביאור הגר"א סי' רסא וסדר הכנסת שבת, ואיך אפשר להעלות על הדעת שבנוא יארק שהוא צפון יותר מא"י יסברו ששיעורו ט' דקות בלבד!?

ב. ב'חשב האפוד' מבואר ששיעור שמונה וחצי מעלות אינו מחייב

עוד כתב שם: "וע"ע בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' קמד, ע' קסב) שנתקבל להלכה שאין לעשות מוצ"ש קודם שמונה וחצי מעלות עיי"ש באריכות".

אמנם בשו"ת חשב האפוד שם לא כתב שנתקבל להלכה הזמן של שמונה וחצי מעלות – אדרבה כותב שם שעד שנת תשכ"ט היה זמן מוצ"ש מוקדם מזה, ואכן כן כתב לי הגר"מ פוזן שהזמן היה 7.08 מעלות בתוספת 7 דקות לתוספת שבת (כדיובא לקמן בחלק ב), רק מחמת קושיות שהיה לו לבעל חשב האפוד על המנהג (שלדעתו צריכים להחזיק ר"ת ע"ב דקות שוות) החליט להוסיף מעט עד שיעור 8.5 מעלות כמו בלוח ישיבת עץ חיים של הגר"מ טוקאצינסקי. וכפי שכתב לי הגר"מ פוזן, הוא הוא זה שהציע ודחף לשינוי זה, והרב בעל חשב האפוד הסכים לו (מטעם הנ"ל).

אמנם בחשב האפוד סיים: "ובישיבת הבד"צ הותנה שאין אנו מטילים את זה בתורת גזירה על הציבור, כלומר שאם איזה עדה מעדותינו עם הרב שלהם ימצאו לנכון להחזיק בזמן הנהוג מקדם, הרשות נתונה להם לעשות כך, אלא שאין אנו מזכירים את זה בתוך הלוח". עכ"ל.

נמצא שלא רק במקומות אשר לא נקבע בהדיא המנהג יש להקל, אלא אפילו בלונדון שכבר יש מנהג של שיעור 8.5 מעלות, אעפ"כ אין המנהג הזה מחייב.

ג. חידושו של ה'דברי יציב' אינו נוגע לנו

עוד כתב: "ובמקום שאין שמנה וחצי מעלות מתחת לאופק יש ללכת לפי חצות, עיין שו"ת דברי יציב (או"ח סי' קי – קיא)."

ודאי שכן הוא, כדכתב אדה"ז בסידורו בהלכות ספירת העומר שבארצות הצפון מסתיים הלילה בקיץ בחצות הלילה שאז כבר מתחיל עלוה"ש, וממילא מובן שבמקומות שאין הלילה מחשיך דיו מסתיים בין השמשות בחצות הלילה ומתחיל היום. אך בדברי יציב לא כתב כן, ואדרבה דרך אחרת לו שהולך בשיטת ר"ת, ומחדש חידוש עצום שבמקומות אלו שאין בלילה 72 דקות מן השקיעה, אז לר"ת מתחלת הלילה מן השקיעה!

הוא חידוש גדול לקולא, וברור ופשוט שלדעת אדה"ז אין לזה מקום כלל.

ד. כמה הערות במכתב הגאון בעל 'אור מאיר'

אח"כ מביא מכתבו של הגר"מ פוזן שליט"א בעל מחבר ספר 'אור מאיר'. ובאמת יותר ממה שכתב במכתב זה, כבר כתב בספרו, שהוא מחדש שרוב פוסקים סוברים כר"ת כמו שמפרש בדעת ר"ת שאינו לילה עד שהשמש תרד 16.1 מעלות תחת האופק. אמנם עיקר חידושו מופרך, כמו שכתב הוא בעצמו בספרו (בפרק ח) שמשום מה מעולם לא נהגו להוציא שבת כל כך מאוחר, ועדיין אין מי שנוהג כן מלבד איזה יחידים שביחידים, ונדחק בזה הרבה ליישבו, וזה יסוד טעמו לא להקל מן 8.5 מעלות בבחינת בחירת הרע במיעוטו, כי לדעתו די לן שמקילים על 16.1 מעלות. אך לפי האמת, הפוסקים שנקטו כר"ת הוא מחמת דסבירא להו שגם ר"ת מודה שבשעה שנראו ג' כוכבים בינונים הוא לילה, ולא 16.1 מעלות.

ואתייחס לכמה נקודות במכתבו:

כותב (ד"ה ויש): "יש לברר עוד באיזה מקום ברקיע צריכים להביט לראות אלו הכוכבים. . . מכל זה מוכח דקשה לסמוך על ראיית הכוכבים בלי מסורת רבותינו ז"ל." עכ"ל.

אמנם מסתימת כל הפוסקים מוכח שאין נפק"מ באיזה מקום רואים, וכן מנהג כלל ישראל במשך כל הדורות, שכל שרואים ג' כוכבים בינונים, שהם בינונים בודאי, באיזה מקום שהוא ברקיע, הוא לילה גמור מדינא.

אח"כ נכנס במחלוקת ר"ת וגאונים ורבי אליעזר ממיץ ומפלפל בסוגיות הדמרא, ואינה נוגעת לנו, שכבר פסק אדה"ז בסדר הכנסת שבת שדעת ר"ת יחידאה, וכ"ש רא"מ, ולאדה"ז מהלך ברור בסוגיית הגמרא ולא צריכים לדידה.

עוד נכנס (ד"ה והנה יש) לתמוה על אדה"ז שכתב שמן היראות כוכבים בינונים הוא 24 מינוטין אחר שנתעלם השמש מעינינו "והוא ז"ל כתב שבזמן זה רק הבקי ביותר בענין זה יש לראות הכוכבים כשהם דקים מאוד, והיינו סתם אדם בינוני א"א לראותם, וזה תמוה, כי תמיד אנו משערים באדם בינוני ובראיה בינונית".

אין אדה"ז צריך לדידי שאתרץ דבריו, ברם אין כאן התחלת קושיא, כי לשון אדה"ז הוא "שאו כשהרקיע בטהרתו והאור זך נראים אז ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנינין הבקיאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע ובגודל אורם, ויודעים שאלו ג' הנראים להם הם בינונים בגודל גופם ברקיע וגם באורם" – ונראה מזה שלא נקט רבינו "אצטגנינין הבקיאים" אלא לענין שלהם ידוע שאלו בינונים, אבל ראיית כוכבים אלו נראית "כשהרקיע בטהרתו והאור זך" לכל "זכי הראות", כי דעת אדה"ז שכשם שאין מחשבים זמן היראות כוכבים ביום מעונן ואפילו מעונן חלקי, כך אין לחשבו ע"פ ראיית מי שכח ראייתו אינו בשלמות. ואין לזה שייכות למה שמשערים תמיד באדם בינוני, כי רבינו הזקן לא אמר "חדי הראות", אלא "זכי הראות".

עוד תמה שם כמה תמיהות על אדה"ז, כאילו לאדה"ז נעלם ממנו כל זה, ואין כאן המקום להארך ליישב בדברים פשוטים שלא קשה כלום.

וגם מה שמסיק שדברי הגר"א ואדה"ז דחוקים בדברי הגמרא ולישנא דגמרא, עד שפוסק עליהם: "בקי צור, לישנא דגמרא לא משמע כן." – הנה אדה"ז כתב ממש להיפוך, שיש: "ראיות רבות ועצמות מסוגיות התלמוד לדעת הגאונים הגם שאין דבריהם צריכים חיזוק כנודע שדבריהם דברי קבלה." עכל"ק.

עוד שם (ד"ה והואיל): "והואיל ורוב הפוסקים ס"ל כר"ת... והחולקים הם הגאונים והרמב"ם ועוד, אע"פ שהם מעוטים נגד החולכים בשיטת ר"ת, – אמנם רביה"ז כבר כתב "כי רבינו תם וסיעתו יחידאי נינהו נגד הגאונים הראשונים."

עוד שם (ד"ה ובזמננו): "והחכם האסטרונום ר' ברוך כהן ז"ל העיד... שאפשר לראות כוכבים בינונים בזמן שהשמש שקוע מעט יותר משבע מעלות. וצ"ע כי זה סותר מה שראה המנחת כהן שם באמסטרדם בימים בינונים הכוכבים שהם בודאי בינונים רק אחר 48 דקות אחר השקיעה שהם מעט יותר משמונה מעלות." עכ"ל.

ראשית כל, יש לרביה"ז הגדרה אחרת בכוכבים בינונים, שלדעת החכם כהן הבינוני הוא כוכבים בגודל 2 (וכן להמנח"כ), ולדעת אדה"ז הם מן הכוכבים בגודל 1.

שנית, אין להקשות על כהן ממה שהמנח"כ כתב שלא ראה כוכבים בינונים לפני 48 דקות בעירו בימים השווים, שזה בערך 8 מעלות, שמלבד שאין אנו יודעים אם היה מ"זכי הראות", גם החשבון הזה סותר למה שכתב בקיץ. שכתב שבקיץ ראה 65-66 דקות אחר השקיעה, ואז השמש רק 7.3 מעלות תחת האופק, עי' הזמנים בהלכה ח"ב פמ"ב עמוד ש"צ בהערה 82, וכבר עמד על זה בשו"ת מהרש"ג ח"א או"ח סי' ל"ח במוסגר.

ועוד, שגם בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' פ' כתב זמן צאה"כ הבינונים במטרסדורף בקיץ, והזמן ההוא הוא כמו 52 דקות אחר השקיעה, שהוא בערך 7.2 מעלות, וגם זה דלא כמנח"כ.

עוד שם (סוד"ה ובזמננו): "וכל זה לענין כוכבים בינונים, אולם למוצאי שבת שצריכים קטנים ורצופים, יש לנו עדות מלפני כמעט מאה שנה מהגרי"מ טיקוטשינסקי ז"ל מירושלים שראה דהזמן לזה הוא כמו 8 וחצי מעלות." עכ"ל.

ראשית, אין זה מוסכם מכל הפוסקים שצריכים רצופים (כדיבואר בעז"ה בחלק ב), ודעת אדה"ז בהחלט כהפוסקים שאין צריכים רצופים. וגם מש"כ שכוכבים קטנים ורצופים אינם נראים לפני 8.5 מעלות, הנה באגרו"מ שם (הנ"ל באות א) כתב אשר 50 דקות אחר השקיעה בקיץ (שאז השמש 8.5 מעלות תחת האופק) כבר "השמים מלאים כוכבים ונראה חושך כמו באמצע הלילה", ולא רק ג' כוכבים קטנים רצופים בלבד.⁶⁶

66 ומש"כ "ונראה חושך כמו באמצע הלילה" אין הכוונה שהוא ממש כבאמצע הלילה, שהרי השמש לא ירדה עדיין יותר מן 8.5 מעלות, ועדיין מחשיך והולך עד שתדך כ-18 מעלות, אלא הכוונה נראה חושך" שמתקבל הרושם וההרגש כאילו הוא כבר באמצע הלילה.

ה. מי הם "גדולי הפוסקים"?

וסיים שם מכתבו: "...לכן קשה להקל קודם זמן של 8 וחצי מעלות, ולסמוך על כוכבים בינונים בלי תוספת שבת בשעת הדחק גדול, צריכים אנן לזה לדעת גדולי הפוסקים הי"ו."

לא עלה על הדעת להקל בלי תוספת שבת, אך לזה די במעט, וכמש"כ אדה"ז בפירוש "ובמוצאי שבת להוסיף אח"כ מעט מחול על הקדש."

ומה שכתב 'צריכים אנן לזה דעת גדולי הפוסקים' – יש לציין למש"כ בקונטרס אחרון לס' 'אור פני יצחק' (אות מח): 'וסיפר לי עוד הרב הנ"ל, שהראה אז לאדמו"ר [ה'אבני נזר' מסאכאטשוב] זצ"ל שבספר שו"ת 'תורת חסד' סי' ט"ו שמביא דעה אחרת בזה בשם גדולי האחרונים, ותמה האדמו"ר זצ"ל מאוד, וקרא לבנו האדמו"ר ה'שם משמואל' זצ"ל ואמר לו ראה נא מה שכתוב בספר זה בשם גדולי האחרונים, ומי לנו מגדולי האחרונים, גדולים מהרב מלאדי זצ"ל!"

וכע"ז כתב בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' לד: 'ואל ידמה מעכ"ת דהתניא בסדור שלו הוא יחיד בדבר הזה... שהרי כן כתב ג"כ הגאון ז"ל בביאורי הגר"א על האור"ח בסי' רס"א ובביאור הגר"א על היו"ד בסי' רס"ב עיי"ש, וידוע ששני הגאונים הללו היו חכמים מחוכמים בשאר החכמות ובחכמת התכונה, ואף ששאר המחברים לא כתבו מזה הוא בשביל שלא ידעו, אבל על הגאונים הללו ראוי לסמוך בשביל חכמתם בכל החכמות.' עכ"ל.

ו. בדבר הוראות כמה רבני אנ"ש להחמיר בשמונה וחצי מעלות בצפון

עוד מביא: 'וכ"ה דעת הרה"ג הרב מרדכי שמואל אשכנזי ז"ל, ולהבדיל בין חיים לחיים הרה"ג הרב יצחק יהודה ירוסלבסקי שליט"א שאמרו לי שאין להקל קודם שמונה וחצי מעלות למוצ"ש אף בעיירות שמוצ"ש הוא מאוחר מאוד, וכ"ה דעת הראשל"צ הרה"ג רבי שלמה משה עמאר שליט"א, מח"ס שו"ת שמע שלמה."

כבר הובא לעיל בריש דברינו דעת ג' רבנים (לפחות) שצללו במים אדירים של סוגיא סבוכה זו, והעלו שכפי ראות עיני המורה צורך להקל אין להחמיר, וסמך לזה מכתב הרבי, וכן דעת הגרא"ח נאה ז"ל והגר"י הכהן הענדל ז"ל. והרבנים המחמירים איני יודע טעמם להחמיר, ומסתבר לי שהוא מחמת שהבינו שכבר נתקבל להחמיר

בכל מקום 8 וחצי מעלות. אך לפי ענ"ד כן הדבר בארה"ק, אבל בחו"ל אין זה ברור שכן המנהג בכל מקום, כדיבואר באריכות בחלק ב.



נכרי שהביא מחוץ לתחום ביו"ט שחל בערב שבת

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן תקט"ו סעיף א' דן בדין נכרי שהביא פירות חוץ לתחום ביום טוב ראשון אם מותר להשתמש בהם ביום טוב שני, וז"ל:

ולפי זה הטעם אם הביא ביו"ט ראשון מותרים באכילה ביו"ט שני של גליות לאחר שהמתין לערב כניסת כדי שיעשו ואע"פ שאי אפשר לעשות מלאכה זו בערב זה שהוא יו"ט ונמצא שנהנה ממה שהביא הנכרי ביו"ט מכל מקום ממה נפשך אם ערב זה הוא יו"ט הרי יו"ט ראשון שהובא בו היה חול ואינו צריך להמתין כלל.. אבל אם הביא לו ביו"ט שחל להיות בערב שבת, כיון ששני הימים הן קדושים בודאי צריך להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו שאם לא ימתין ויאכל מיד הרי נהנה ממלאכת יו"ט.

ולכאורה צ"ב קצת מ"ש "ששני הימים הן קדושים ודאי", שהרי אפשר שיו"ט ראשון הוא חול (כמ"ש לעיל), והחידוש בהיכי תמצא זו הוא רק שהיום השני הוא קודש ודאי, והול"ל "שהיום השני קדוש ודאי".



נכרי שהביא פירות לישראל בשבת וספק אם ליקטן בשבת או בשביל ישראל

הנ"ל

בשוע"ר ששכ"ה סעיף יו"ד, מבאר שאם יש ספק אם נכרי ליקט הפירות עבור הישראל או שספק אם ליקטן בשבת, אסורות בו ביום וגם לערב בכדי שיעשו, ויש אומרים שלערב מותר מיד, וממשיך:

"ולסברא זו האחרונה לא הקילו אלא בכגון שהנכרי אמר לישראל מערב שבת ליתן לו פירות בשבת והלך לבית הנכרי ונתן לו שאז יש להסתפק שמא ליקט פירות אלו בשבת בשביל ישראל.. או שמא היה בדעתו לללקוט לו פירות אחרים כו".

והעירני ח"א שלא ברור הלשון "שהנכרי אמר לישראל מערב שבת ליתן לו פירות בשבת". דבפשטות הכוונה שהנכרי אמר לישראל שיתן לו פירות, היינו שהנכרי יתן לישראל פירות בשבת, והלך הישראל לבית הנכרי ליקח הפירות. ואכן זהו לשון המגן אברהם סימן תקט"ו סקי"ב (הנסמן בשוע"ר כאן) "שהעכו"ם א"ל מעי"ט ליתן לו פירות והלך לבית העכו"ם ונתן לו", אך לכאורה הוה לי' לפרש יותר.



שונות

השתמשות בלשון 'סהדי במרומים'

הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

הלשון "סהדי במרומים"

א) באגרת אדמו"ר הזקן בעל התניא ושו"ע הרב זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע (אגרות אדה"ז עמ' סד) איתא: "באתי בבקשה, אל ירע בעיניו איחור תשובתי על שאלותיו, כי שהדי במרומים כי לא אתרחיש נוסע להתם". והוא ע"פ לשון הכתוב (איוב טז, יט) "גַם עֲתָה הִנֵּה בַשָּׁמַיִם עֵדִי, וְשֶׁהֲדִי בַמְּרוֹמִים"⁶⁷.

67 ראה שו"ת רש"י (סי' יג): "ודרך המקראות לכפול לשונם כמו 'כי עשית משפטי ודיני' (תהלים ט, ה), 'הנה בשמים עדי וסהדי במרומים' כו". וראה גם שו"ת הרשב"א (ח"ה סי' נד) בביאור נוסח הקדיש "בחייכון וביומיכון" – שהוא "כפל לשון בשתי לשונות לחזק הענין, וכאלה רבים בכתובים: 'הנה בשמים עדי וסהדי במרומים'". [ובבחי' (דברים לג, כה): "מצינו הרבה לשונות בתורה שהם תרגום, כמו 'יגר שהדותא', שהוא תרגום גלעד (בראשית לא, מז) כו', וכן בכתובים כו' 'הנה בשמים עדי ושהדי במרומים'"].

מלשונו זו נראה שרבינו הזקן לא חשש מלהשתמש בהביטוי "שהדי במרומים", ואפילו בכה"ג אשר לכאורה לא הי' שום דוחק גדול להרחיק עדותו עד לשמים, כי בוודאי מקבלי המכתב היו מאמינים לו בלאו הכי על מה שכתב שלא היו שיירות מצויות ממקום למקום.

וכן מצינו בכו"כ מקומות בספרי גדולי ישראל, ראשונים ואחרונים, שלא נמנעו מלהשתמש בלשון זה על דבר גדול ואפילו על דבר קטן. והנני לרשום בזה דוגמאות ספורות מגי רבות מספרי הקדמונים [ובספרי האחרונים רבו מלספור, כאשר יראה המחפש בספרי גדולי אשכנז וספרד, מזרח ומערב, ליטא והונגרי', חסידים וגם מתנגדים].

(א) בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שע): "ואולי הנאתך המליצה שאמרת 'סהדא רבא פי' רבינו ת"ם ז"ל, ואני אומר שהדי במרומים, כי האמת כמו שאמרתי דהלכה כרב המנונא".

(ב) בסיום וחותם ספר יראים: "וספרי הוא עדי וסהדי יהי' במרומים".

(ג) בשו"ת מהרש"ך (ח"א סי' כד): "הנה בשמים עדי וסהדי, כי מיום היותי ברחתי שלא להטפל בשום ענין שיש חולקים בו, כשאני רואה שמכוונים לקטרוג ומחלוקת, ואפילו שיהי' לאפרושי מאיסורא". ועד"ז מצינו בכו"כ מקומות בספרי מהרח"ש.

(ד) בשו"ת מהרי"ק (סי' פא): "הנה בשמים עדי ובמרומים סהדי אשר נשאתי את ידי לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא הנה אנכי בא".

(ה) בהקדמת הרמ"א לספרו דרכי משה על הטור: "כי סהדי במרומים כי בכל מקום את עצמי שמרתי לומר דבר בשם אומרו".

(ו) בשו"ת הרמ"א (סי' ז): "אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידיני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי ת"ל, ושאר ספרי הטבע כשער השמים וכדומיהן שחברו חז"ל ומהם כתבתי מה שכתבתי מדברי אריסטו. . ומ"מ אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו רק בשבת ויו"ט וחול המועד בשעה שבני אדם הולכים לטייל". [וראה גם שו"ת הרמ"א סי' יד].

(ז) בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' רמט): "הנה עדי בשמים וסהדי במרומים שתוכן הדברים עברו כולם על האופן הנמשך למטה".

(ח) בשו"ת דברי ריבות (סי' רכה): "כל מה שכתבתי אי אישר חילי אקיימנו ואם לאו הנה בשמים עדי וסהדי במרומים כי כונתי לשמים לגלות דעתי ונקיתי, והייתי נקי מה' ומישראל, זהו מה שנראה לע"ד ואמר לי לבי".

(ט) בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סי' א): "ומעיד אני וסהדי במרומים, כי זה ימים על עסקי עיר הקדש יצאתי בשיירה, ונטפל עמי אחד מהתלמידים, והי' עיף ויגע ומוטל ברעב, וזימנתי אותו לסעוד עמדי, והשיב שאינו אוכל בלתי מעושר".

(י) בשו"ת צמח צדק [הקדמון] (סי' קי): "וסהדי במרומים שלא ראיתי ההרשאה כאשר כתבתי לעיל".

(יא) בשו"ת הרדב"ז (ח"ח סי' קמא): "והנה בשמים עדי וסהדי במרומים שאם היו מסכימין להחמיר מאיזה טעם שיהי' לא הייתי מטריח קולמוסי לתרץ קושיותיהן ולבטל ראיותיהם כי כאין הם בעיני להשיב עליהם כי ראיתי כאלה רבות".

(יב) בשו"ת משפטי שמואל (סי' ס): "ואולם בשמים עדי וסהדי במרומים, מה מאד קשה עלי להטפל ולכתוב בענין זה".

יש מפקפקים על ההשתמשות בהביטוי "סהדי במרומים" על יסוד דברי החת"ס

(ב) והנה בספר אגרות חזו"א (ח"א אגרת קצג) כתב, וז"ל: אחשוב כעין חובה לחוות מה שבלבי, מה שראיתי במכתבו דרך אגב לשון 'סהדי במרומים'. אנחנו חושבים לשון זה מאביזרייהו דשבועה [עיין נדרים כב, ב⁶⁸] והזכרת דברים כאלו נתחנכנו לחשבם

68 ראה של"ה שער האותיות אות דל"ת, דרך ארץ: "ויען כי טבע הנשים רכות, על כן החיוב מוטל על הנשים ללבוש כלי גבר, רצוני לומר להיות לה אביר[ות] לב להוכיח בשבט מוסר, ולהכות אותו הכאות בטוב, גם כי ישוע ויועק, לבלתי שמוע אליו, עד שיסור מדרך הרע וילך בדרך הטוב והישר. ודרך רמו אני אומר 'ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן' (איכה ד, י), רצוני לומר, אותן הנשים שמרחמין על ילדיהן לבלתי הכות אותם, הן מבשלות אותם, כלומר ממיתות אותם, כאילו היו שוחטין אותם, ומבשלין אותם כבשר בהמה וחי' ועוף".

לחמורות שבחמורות [כמבואר באגרת הגר"א ז"ל], מלבד שנהגו להחמיר בשבועות אמת כמבואר בתשובת חתם סופר, עכ"ל.

וכוונת הציון בחצאי ריבוע היא למ"ש באגרת הגר"א לאשתו בתו"ד: "באתי לבקש מאתך מאד מאד כו' שתדריך את בנותיך מאד שלא יצא מפיהם קללה ושבועה וכזב ומחלוקת, רק הכל בשלום באהבה ובחבה ונחת וכו', ועל קללה ושבועה וכזב תכי אותם"⁶⁹ ולא תרחמי עליהן כלל, כי חס ושלום בקלקול הבנים יענשו אב ואם מאד".

[ונראה שהגר"א ז"ל תמך יתדותיו על מ"ש הרמב"ם בהל' שבועות (פי"ב ה"ח): "צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה, כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כגוים, וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות". ושם (ה"ז) כתב: "קטנים שנשבעו והן יודעין טעם השבועה אע"פ שאינן חייבין, כופין אותן לעמוד בדבריהן, כדי לחנכן ולאיים עליהם כדי שלא ינהגו קלות ראש בשבועות, ואם הי' הדבר שנשבעו עליו דבר שאין הקטן יכול לעמוד בו אא"כ ניזק, כגון שנשבע

ובספר חנוך לנער לאדמו"ר מהורש"ב נ"ע (עמ' 35) הביא דברי השל"ה וכתב עליהם: "מה נאמנו דבריו הק' אשר הרחמנות הזאת אינה כ"א אכזריות, ומי שאינו מרחם על בנו ומייסרו על כל דרכיו והליכותיו הוא המרחם האמיתי, שמביא טוב לבנו בעוה"ז ובעוה"ב", ע"ש בארוכה.

אבל ראה רשימת ידידי הרה"ח ר' שמואל לו שליט"א [נדפסה ב'תשורה' שהו"ל לשמחת נישואי בתו ביום יו"ד אד"ר ה'תשס"ג] שפעם ביקש עצה מאת רבינו זצוקלה"ה ע"ז שלפעמים כעס על בניו יותר מדי. רבינו ענה לו (ביחידות, אסרו חגה"ש, עש"ק פ' נשא, ח' סיון ה'תשל"ג): "בנוגע למ"ש שהנך כועס וכו' איינער פון די עצות אין דעם איז צו מתבונן זיין שכל יהודי הוא 'בנים אתם לה"א', אז וויפיל זיי זיינען דיינער קינדער זיינען זיי דעם אויבערשטערנס קינדער, און שלאגן דעם אויבערשטערנס א קינד? וועט זיך א טרייסל טאן די האנט! און אזוי ווי דו וואלסט נישט געשלאגען יענעמ'ס א קינד, ק"ו בן ה'. און דאס וואס מ'דארף אמאל להטיל אימה, איז אבער קיינמאל ניט מתוך כעס". [ויש להוסיף שלכאורה ההתבוננות צ"ל בשעה שרוחו שקט וחמתו לא בערה בו ואז תהי' לה 'פעולה נמשכת' בשעת כעסו, כי בעידן ריתחא לא יוכל לנתק א"ע ולהתרכז ולהתבונן].

וראה ספר פלא יועץ (ערך הכאה) ש"אפילו אם יש צורך להכותם . . . יכם בנחת על הרגלים בלי כעס". ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קג): "כשיודע (הרב) בביורו ויראה שיש צורך לענשו (להתלמיד) רשאי לענשו בישוב הדעת ולא בכעס ורוגזה".

(69) בנוסח אחר איתא: "תכי אותם במכות אכזריות!"

שיצום או שלא יאכל בשר זמן מרובה, מכה אותו אביו או רבו וגוער בו, ומראין לו שהותר שבועתו כדי שלא יהי' רגיל להקל ראש בשבועות"⁷⁰].

ומה שהקפיד החזו"א על מה שכתב פלוני לשון שבועה [אם כי לא הוציא השבועה בפיו] נראה שהוא ע"פ שיטת הפוסקים שהנשבע בכתב ידו הרי הוא כמי שנשבע בפיו, וכמ"ש בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קנו) ד"אע"ג דגבי שבועות ונדירים כתיב (דברים כג, כד) מוצא שפתיך תשמור, משמע דוקא שצריך שיוציא בשפתיו דוקא, וכדאיתא בגמרא (שבועות כו, ב) "צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים", לא בא זה אלא להוציא מי שנשבע "בשפתים ולא בלב" (כלשון הבריייתא שם), משא"כ כשנשבע על ידי "מעשה בגופו", על ידי הרכנת הראש או על ידי כתיבת ידו "ודאי דהוי שבועה גמורה, דמה לי עקימת שפתיו דהוי מעשה או הרכנה ומעשה בשאר גופו" – ודלא כמ"ש בשו"ת משפטי שמואל (סי' קכט) דבכתיבת ידו "פשיטא דאין כאן שבועה כלל"⁷¹.

החתם סופר בעצמו השתמש בהביטוי "סהדי במרומים"

ג) והנה מה שהזכיר בספר אגרות חזו"א דברי החת"ס, נראה שכוונתו לשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' צ) שם נשאל: "מנא הא מילתא דרגיל על לשונינו דאפילו שבועת אמת עבירה היא ועי"ז נמנעים מלשבוע אפילו שבועת אמת, ומתפשרים בכל מה דאפשר רק שלא לשבע אפילו באמת"⁷², גם כי אמרו חז"ל אלף עיירות הי' לינאי המלך וכולם נחרבו על עון שבועת אמת⁷³, מ"מ היא גופו היכי רמזא".

70) ראה גם רמ"א (יו"ד סי' רלג ס"א): "וגוערים בהם ומכין אותן שלא ילמדו לשונם בנדירים ושבועות, ואם הוא דבר קטן וקל ואין בו עינוי נפש, אומרים להם שיעמדו בנדרם ושבועתם, כדי שלא ירגילו עצמם בזה".

71) וראה שו"ת אדמו"ר הצמח צדק (יו"ד סי' קפד) בארוכה. ושם קרוב לסופו: "מרוב הפוסקים שם נשמע דכת"י לא מהני בשבועה".

72) ראה שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ריא בא"ד): "שהרי בעלי תורה ובעלי מעשה אינם רוצים להישבע בבית דין, ונמצאו הרמאים אוכלים את יגיעו".

73) ראה תנחומא (מטות א) ועד"ז במדב"ר פכ"ב, א. פי' המבין עה"ת דברים ו, יג וספר החינוך מצוה תלה. וראה גם ירושלמי שבועות פ"ג סוף ה"ח: "רבי חוניאי רבי יעקב ברבי בון בשם רבי שמואל בר נחמן כ"ד בולייית היו בדרום וכולם חרבו על שבועת שוא שהיא אמת דכתיב (ירמ"ב, ב, ל) לשוא הכיית את בניכם וגו'". ובשו"ע (ושו"ע אדמו"ר הזקן) או"ח סי' קנו ס"א (ס"ב): "זיהר מלשבוע אפילו

והשיב החתם סופר, שהדבר מפורש בספר קהלת (ט, ב) "הכל כאשר לכל מקרה אחד לצדיק ולרשע, לטוב לטהור ולטמא, לזוכה ולאשר איננו זוכה, כטוב כחוטא, כנשבע כאשר השבועה ירא".

ובהקדים, שבכתוב זה "באו כפולים ענינים הרבה במילות שונות" אבל סיום הכתוב "נשבע ואשר שבועה ירא", צ"ב: "חדא, אם הכוונה אשר נשבע לשקר, אין לך חוטא גדול מזה (יומא פו, א. שבועות לט, א), וכבר הזכיר 'חוטא' ומה לו להזכיר 'נשבע'. ותו, 'אשר שבועה ירא', מה לשון יר"א; ההיפך מ'נשבע' הוא 'אשר אינו נשבע' וכמו שאמר 'זוכה' ו'איננו זוכה', הכי נמי הו"ל למימר 'הנשבע ואשר אינו נשבע'. והיותר קשה, דעיקר חסר מן הקרא, דהו"ל 'אשר נשבע לשקר' ואיך סתר ואמר 'הנשבע' סתם".

ותירץ החת"ס, שהכתוב מדבר "מהרגיל להשבע באמת, ואיננו בגדר חוטא, 'אשר שבועה ירא' פורש עצמו מלישבע כלל אפילו באמת", ושני טעמים לדבר: (א) "שלא יבוא ח"ו לידי שבועת שקר, וכמ"ש חז"ל [נדרים כ, א] 'אל תהי רגיל בנדרים שסופך למעול בשבועות'⁷⁴" [והביא החת"ס דברי הראב"ע עה"כ (שמות ז, כ) בפסוק 'לא תשא שם אלקים לשוא' דקאי על הרגילים לישבע אפי' באמת סופם לישבע בשקר⁷⁵]. (ב)

באמת, שאלף עיירות היו לו לינאי המלך וכולם נחרבו בשביל שהיו נשבעים שבועות אע"פ שהיו מקיימים אותם".

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ח) הוסיף ד"אע"פ שהראי' שמביא השו"ע מהאלף עיירות וכו' מדובר שם בשבועה על להבא, שהיו קופצים ונשבעים על קיום דברים לעתיד, מ"מ מסתמיות לשון השו"ע שכותב ויזהר מלישבע אפילו באמת משמע שרצונו ללמוד מזה גם בעל העבר שיזהר ויעשה טצדקי מלהישבע גם על כך, וכך יוצאים הדברים ביותר מלשון הטור בזה כו', ומשמעותם הברורה של דברים אלו שבאים להזהיר על שבועת אמת בין על העבר ובין על העתיד כשם שבאים להזהיר בזה על שבועת שקר".

74) וראה רמב"ם הל' נדרים פי"ג הכ"ד. טושו"ע יו"ד סי' רג, ס"א. אבל ראה חתם סופר נדרים שם שהגירסא הנכונה היא "אל תהי רגיל בשבועות שסופך למעול בנדרים", "רמועל בנדרים חמור טפי טובא ממועל בשבועה" ו"קשה עונש נדרים מעונש שבועות", ע"ש. ואכ"מ.

75) בפ"י הראב"ע שם כתב, וז"ל: הארכתי בדברים, למען ראותי את בני גלותנו במלכות ישמעאל ואדום נשבעים בשם בכל רגע עד שהי' להם לחק ולא ירגישו שנשבעו. ואם יוכיחם מוכיח, ישבעו שלא נשבעו. והרוצח ירצח פעם אחת או שתיים, גם הנואף ינאף פעמים ספורות, ואלה ישבעו בכל יום ובכל רגע עד כי חלל השומע לספור כי אין מספר. ואילו לא הי' בישראל רק זאת הרעה לבד היא מעכבת ביאת הגואל. והלא יעורו משנתם אלה עורי לב, כי הרוצח את אויבו השיג את תאות נפשו להנקם, גם כן הנואף והגנב, ואלה יחללו השם חנם, והכתוב אמר כי לא ינקה".

שאפילו אם היא שבועת אמת "אית בי" משום נושא שמו ית"ש לבטלה, ואם אפשר לו לפשר בכל מה דאפשר כדי שלא לישא שמו ית' על שפתיו, יש לו לעשות כן" ועל כן אמר הכתוב "שבועה ירא", ופירושו שירא להישבע באמת, חדא "מטעם יראת כבוד ה'", ועוד, "שלא ירגל לשבוע ויבוא ח"ו למעול בשבועה". ועוד בה שלישי' בדבר שבממון עפמ"ש התוס' (שבועות כו, עא ד"ה את לבך⁷⁶). [וסיים החת"ס דאף שרש"י פירש הכתוב באופן אחר, "מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו!"]

והנה בדבר הזהירות שלא להישבע אפילו באמת יש להאריך הרבה⁷⁷, ואין כאן מקומו, וגם בדברי החת"ס צע"ק ממ"ש במק"א (שו"ת חת"ס אבהע"ז ח"א סי' קלג): "דאם כדבריו כן הוא שאין הולד ממנו, הרי שבועתו שבועת אמת והיתר גמור הוא, ורק זהירות בעלמא שלא לישבע אפילו באמת, אבל היתר גמור הוא".

אבל לעניננו, השימוש בלשון "סהדי במרומים", הרי בנוסף לכל המצויין לעיל, מצינו שהחתם סופר בעצמו השתמש בלשון זה, וכמ"ש: (א): "וסהדי במרומים כי מעולם הנהגתי כן להתיר גם שבועה שלא לגרש דחמירא טפי" (שו"ת חת"ס אהע"ז ח"ב סי' סג). (ב) "וסהדי במרומים כי כבר הקשיתי קושיא זו מכמה שנים" (שו"ת חת"ס

76) בנדרים כה, ב: "כשם שנדרי שגגות מותרין, כך שבועות שגגות מותרות. היכי דמי שבועות שגגות, כגון רב כהנא ורב אסי, הדין אמר שבועתא דהכי אמר רב והדין אמר שבועתא דהכי אמר רב, דכל חד וחד אדעתא דנפשי' שפיר קמישתבע". [וברמב"ם (הל' שבועות פ"ג ה"ו): "שבועה של שגגות כיצד כו' ואם שבועת שקר היא כגון שנשבע שלא אכל ונזכר שאכל, או שנשבע שלא יאכל ושכח ואכל". וראה גם טוש"ע יו"ד סי' רלט ס"א].

והנה בגיטין לה, רע"א איתא: "מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה, והניחתו בכד של קמח, ואפאתו בפת ונתנתו לעני, לימים בא בעל הדינר ואמר לה הבי לי דינרי, אמרה לי', יהנה סם המות באחד מבני' של אותה אשה אם הניתי מדינרך כלום. אמרו, לא היו ימים מועטין עד שמת אחד מבני', וכששמעו חכמים בדבר אמרו, מה מי שנשבע באמת כך, הנשבע על שקר עאכו"כ; מאי טעמא אינעושה, דאישתרשי לה מקום דינר, ומאי מי שנשבע באמת, כמי שנשבע באמת".

ובתוס' שבועות (כו, א ד"ה את לבך) נתקשו, דלכאורה אשה זו בשגגה נשבעה ובכה"ג "אפילו עונש נמי לייכא" וקשה למה נענשה במיתת בנה, ותירצו בזה"ל: "דגבי ממון שאני דמעיקרא הוה לה למידק שסופה לבא לידי שבועה אם תאבדנו".

77) יעויין גם באג"ק רבינו ז"ע (חי"א עמ' קכו): "צריך הי' לברר אם לא הי' בהשדודן שלהם פגיעה בכבודו של בן או בת ישראל, ואם נזהרים במניעת שבועה, אפילו שבועה של אמת, ופשיטא משבועה בחיי מי שהוא וכדאי הי' שיתענינו שניהם".

אהע"ז ח"ב סי' קיא). (ג) "סהדי במרומים, רק דמעות הרב הזקן העירו רחמים" (שו"ת חת"ס החדשות יו"ד סי' לא). ועכצ"ל דס"ל שאין "סהדי במרומים" לשון שבועה וכן"ל⁷⁸.



שאלות הגאונים בתורת החסידות

(מאמר חמישי בסדרה)

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

שאלת הגאון הנצי"ב

בגליון הקודם הבאנו שאלת הנצי"ב (רבי נפתלי צבי יהודה ברלין, חתנו של הגאון רבי יצחק מוואלוז'ין) על תחילת הלקו"ת,

ששואל במאמר: הנה יש להבין למה אומרים בשבת "קדשנו במצותיך" דרך בקשה לעתיד כו', ובכל ברכות שבחול וגם בכל ברכות המצות אנו אומרים "אשר קדשנו במצותיו" שכבר קדשנו לעבר כו'.

והקשה ע"ז הנצי"ב שהלא היא גמרא מפורשת בפסחים קי"ז ע"ב, דאיתא שם בטעם שבברכות ק"ש אומרים "גאל ישראל" לשון עבר משא"כ בתפילת שמו"ע אומרים "גואל ישראל" כי זהו משום שבתפילת שמו"ע בקשת רחמי נינהו ולא רק סידור שבחיו של מקום. וממשיך בגמ' שם: "אמר ר' זירא דקידושא (בנוסח הקידוש) "אשר קדשנו במצותיו" בצלותא "קדשנו במצותיך" מאי טעמא, דרחמי נינהו".

אם כן הלא מפורש בגמ' טעם החילוק שרק בתפילה אומרים "קדשנו במצותיך" לשון עתיד מפני שבתפילה הוא בקשת רחמים. אם כן מה היא קושיית הלקו"ת.

78 גם בספר כרוכ ממשח להג"ר שלמה חזן (נא אמון תרנ"ה) ערך שבועה (קיו, ב ואילך) מונה כא כניוויי שבועה, ואילו "סהדי במרומים" וכיו"ב לא הזכיר.

תירוץ הגאון "הגהות אליעזר"

ובספר "הגהות אליעזר" (הגה"ח הר"ר אליעזר ארלאזראו, פיעטרקוב תרס"ב, מה, א):

"אבל נראה דשפיר הקשה אדמו"ר, בשלמא בגאולה שייך הודאה על גאולה הראשונה ובקשה על גאולה האחרונה. משא"כ בקדושת המצות כיון שכבר קדשנו בעבר, א"כ מאי רחמי שייך לבקש שיקדשנו לעתיד, ולכן חלק בין הקדושות". ע"כ.

עדיין דורש ביאור

ועדיין דורש קצת ביאור, כי מכיון אשר לשון הלקו"ת היא לא מאי שייך לבקש שיקדשנו לעתיד הלא כבר קדשנו בעבר, אלא הלשון הוא "למה אומרים בשבת 'קדשנו במצותיך' דרך בקשה לעתיד ובכל ברכות אנו אומרים 'אשר קדשנו במצותיו' שכבר קדשנו לעבר", וניכר שהשאלה היא לא רק הלא "כבר קדשנו לעבר", אלא גם שואל בטעם החילוק בין האמירה לשון עתיד ולשון עבר.

וגם כי הלא דרך אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת לציין ציונים רבים לש"ס מדרש וזוהר (ולפעמים אפילו ציונים רק ל"מקומות המדברים מזה", ששם הקשר לענין המדובר בלקו"ת הוא רק בעיון בדרך עמוק), ואילו כאן לא ציין הצ"צ לגמרא זו שכבר ביארה את יסוד החילוק בנוסח בקשת קדושה לשון עתיד והודאה לשון עבר. ומצוה ליישב.

השלמות למאמרים קודמים

שתי השלמות קצרות למאמרי הקודם ("הערות וביאורים" גליון ש"פ וישלח):

הזכרתי בענין הרה"ח רבי אברהם סופר מפאלטישען, מחבר ס' "אמונת היחוד" (ביאורים ע"פ חסידות חב"ד), אשר נמצא ממנו גם "מודעה" שהוא כותב בספר "דרכי חן" מאת הרב אלטר נח קייזער, ובאותה מודעה מכנה הר"א סופר את ר' אלטר נח בשם "אדמו"ר שליט"א",

ומזה הבין כותב אחד אשר רבי אברהם זה היה מהנוהים אחרי ר' אלטר נח עד כדי כך שהוא מכנהו "אדמו"ר שליט"א". ועל זה הארכנו שאין לסמוך על מחבר "דרכי חן" וקרוב לודאי שהוא עצמו הוסיף תוארים נכבדים על עצמו בתוך מודעתו של הר"א סופר, כי לא ניכר שחסיד חב"ד יתדבק אחרי איש כרב אלטר נח. וכתבנו על ר' אלטר נח שכנראה הוא היה איש רוח תעתועים שהתחזה לאדמו"ר.

צדדים לזכותו של ר' אלטר נח

והעיר לי על זה הר"ר מענדל שטראקס במכתבו אליי, כי איך סמכתי רק על מקור אחד, והלא אם היתה שם מחלוקת בודאי ששונאיו יכתבו עליו כל מיני דברים שליליים ואמיתותם הם למחצה לשליש ולרביע ואיך יתכן להכריע.

וממשיך במכתבו: האמת שאיני מכיר האיש ואת שיחו, וכנראה שהיה שם ענינים לא רגילים, ואפשר כגאון צעיר לימים ומקובל ופה מפיק מרגליות, הגה בתמימותו האמין לחלומותיו ולמה שהרגיש, ואולי היה מהיר לספר אותם לכן כעסו עליו כמה גדולי ישראל. אבל לפסול אותו שלא שייך שאנשים רציניים יהיו חסידיו מנ"ל?

ומענתי אליו, כי נגררתי אחרי מה שהביאו אודותו מספר "תולדות המהר"ם שיי"ק", ובחפזי לא בדקתי אם יש עוד מקורות על איש זה ואם יש מצדדים לזכותו [וכתבתי במאמרי שם שמפאת הפנאי אפילו לא פתחתי את ספר "דרכי חן" לעיין בו, וגם אם נעיין בספר ההוא לכאורה לא נלמד ממנו הרבה לנדו"ד כי לא יהיה ברור אם אלו דברי ר' אלטר נח בעצמו או ששילם לאחרים לשפר עבורו חידו"ת וכיו"ב].

ואכן צודק הכותב שצריך זהירות אם דורשים לגנאי, וכל הענין צריך בדיקה נוספת אם ידועים יותר פרטים על ר' אלטר נח זה.

ספר "התורה והחכמה"

ברצותי להביא דוגמאות לזיופים של מחברים ומתחזים לאדמו"רים, רשמתי שם (בגליון "הערות וביאורים" הקודם) דוגמא של ספר בשם "התורה והחכמה" (לעמבערג תרמ"ג), שהמחבר כותב בדף השער:

"יבאר יסודי אמונת תורתינו לפי יסודי שטת החכמה האלהית אשר היתה בימי קדם ונשתכחה ברבות הימים. וחזרה ונתיסדה בספרי הרב מלאדי ז"ל".

שוב כותב שם: "נדפס פעם שלישית, בהוספות ותקונים, ובעבור כי מוניטין של הספר כבר יצא בעולם, ע"כ ההסכמות שהיו עליו בפעם ראשונה לא נדפסו עוד".

וכתבתי על זה: 1. כי המחבר היה מיסיונרי שהטיף את צעירי ישראל לשמד והתחזה בתור אדמו"ר. 2. אין זה אמת כי הספר נדפס כבר לפני זה ושהיו עליו הסכמות, אלא הספר נדפס בהדפסה זו לראשונה. 3. כי הספר הוא תוכן מיסיונרי אודות אותו האיש, וסתם נטפל ר"ל לשם "הרב מלאדי".

זיופי "משכילים"

[גם בוויילנא תרי"ב הדפיסו חבריו המשכילים כמה חלקי הרמב"ם מבוקרים עם הקדמות וביאורים משלהם עבור לימוד ב"חדרים" וישיבות, וגם אז הם נתלו בהגאון הצ"צ מליובאוויטש שכאילו הוא נתן הסכמתו על הדפסת הספר בצורה זו (בשעה שהצ"צ כתב אז באריכות נגד הדפסה זו, ונדפסו מכתביו באגרות קודש הצ"צ),

וגם אז כנראה כבר היה נפוץ השם "אדמו"ר" לדבר הכי מוסכם ביהדות, ועל כן הם כותבים בדפי השער שזהו ספר "יד החזקה" לאדמו"ר הרמב"ם ז"ל. וזהו כדי לשבח מקחם כי מכיון שבספר של אדמו"ר עסקינן הרי מי הוא זה אשר יפקפק ולא ימהר ללמוד בישיבתו בספר קדוש זה].

תולעת אוכלת בו

אולם בענין "התורה והחכמה" כתבתי רק ע"פ זכרון ממה שקראתי אודות הספר, וכעת בדקתי שוב את הספר ודוקא כן יש בו הרבה עניני חסידות חב"ד, וניכר שמומר משכיל זה כן התעמק בתורה האלקית של הרב מלאדי ז"ל.

אם כן שוב יש לעיין בכל פרשת אותו מחבר, ואם הדפיס ספר זה אחרי שעבר לשמד או אפשר אפילו לפני אשר שנה ופירש וכיו"ב (ובהמעט שראיתי באותו ספר כן ניכר לכאורה אשר אז כבר היתה ה"תולעת אוכלת בו", תולעת נפשית). וכבר נאמר "לא עליך המלאכה לגמור".



לכבוד
יום הבהיר
ה' טבת "דידן נצח"



ולזכות
הרה"ח הרה"ת יוחנן מרזוב שיחי'
שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש
לרגל יום הולדתו ביום הבהיר ה' טבת
לאורך ימים ושנים טובות
מתוך בריאות נכונה תמיד כל הימים

נדפס ע"י ולזכות
זוגתו מרת דבורה לאה
ובנותיהם
נחמה מינדל, חי' מושקא, בלומא מרים, חוה, מארייאשא ליבא,
שרה הדס, בת-שבע, אהובה ברכה וטשערנא רבקה
לבית משפחת מרזוב שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת יוסף מנחם מענדל ע"ה טענענבוים

נלב"ע מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד

ולעילוי נשמת זוגתו

מרת זיסל דבורה

נלב"ע כ"ף אייר ה'תשס"ב

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י בניו שיחיו



לעילוי נשמת

אבינו מורנו הווי"ח אי"א הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נתרם ע"י

ר' מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת מלכה שתחי'

קבצניק

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' הערות וביאורים' והעומד בראשו מאז הווסדו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה

ברבים ולקדש שם שמים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י הרב בנימין שי' ומשפחתו לעווין

קהילת וישיבת "בית שלום" פאסטוויל אייווה

מאחלת ברכת מזל טוב מזל טוב

למייסד קהילתנו וישיבתנו הק'

הרה"ח הרה"ת איש חי ורב פעלים בעל חסד אמיתי המקדש
ש"ש בעולם

ר' שלום מרדכי הלוי שי' רובאשקין

בקשר עם הנס הגדול למעלה מן הטבע לגמרי כהרף עין

בימי גאולה מוצאי יום הבהיר זאת חנוכה - ארבעים שנה
וערב יום הבהיר ה' טבת

יה"ר מהשי"ת שיהי' "מסמך גאולה לגאולה" ומהגאולה
הפרטית נזכה להגאולה הכללית גאולה האמיתית והשלמה
תיכף ומיד ממש



נתרם ע"י ולזכות

קהילת וישיבת "בית שלום"

פאסטוויל אייווה