

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושתים

גליון א [אלף-קפנ]

ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ואחת לבריאה  
מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ראש השנה

גליון א [אלף-קפג]

## תוכן הענינים

### עניני גאולה ומשיח

- 5 ..... תקיעת שופר לעת"ל כשחל ר"ה בשבת  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11 ..... שלימות התומ"צ לע"ל  
הרב שלום צירקינד
- 19 ..... ראיית הרמב"ם על האמונה במשיח ממצות הוספת ערי מקלט  
הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

### תורת רבינו

- 27 ..... הערות קטנות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו  
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 30 ..... ס"ת שחסר אות אחת  
הרב משה רבינוביץ
- 34 ..... הקב"ה מצוי בבית הכנסת  
הרב מרדכי רובין

### נגלה

- 43 ..... תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת  
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 46 ..... ברכה לנשים במ"ע שהזמ"ג  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 50 ..... ישוב שיטת הש"ך (מהשגת הקצות ועוד) בגדר חזקת שנים אוחזין  
הרב יהושע בלאזענשטיין

## חסידות

- 56....."מה עשה הקדוש ברוך הוא" ..... הרב חנניה יוסף אייזנבך

## רמב"ם

- 63..... הגבחה תרומות ומעשרות בשבת ..... הרב שלום דובער הלוי וולפא

## הלכה ומנהג

- 67..... ברכת "שהחיינו" על שופר ביום השני של ר"ה ..... הרב אברהם אלאשוילי

- 69..... מספר התקיעות ההכרחי במבצעים ..... הרב יקותיאל פרקש

- 76..... זמן אמירת 'ברוך שמיה' כשמוציאים את הס"ת ..... הרב ברוך אבערלאנדער

- ברכת להתעטף בציצית על הטלית גדול במצב שמוצד הבריאות אי אפשר לעשות  
עטיפה כעטיפת ישמעאלים ..... הרב גדלי' אבערלאנדער

- 82..... הערות בגליון שוע"ר הלכות ראש השנה ..... הרב לוי יצחק ראסקין

- 84..... פיניו אשפה לרה"ר ביו"ט (גליון) ..... הנ"ל

- 85..... חזרה בזמן הזה ..... הרב מנחם מענדל מישולבין

## שונות

- 86..... בית החיים הראשון של חסידי חב"ד בניו יארק ..... הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

- 87..... למה יצו ה' בבת אל נכר ..... הרב ישכר דוד קלויזנר

- 89..... בנוסח ברכת האילנות ..... הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 89.....(ג).....הסכמות רבינו הזקן על הדפסת הש"ס  
הרב אליהו מטוסוב
- 94.....בריאת האדם בצלם אלקים בקבלה וחסידות  
הנ"ל

## התנצלות המערכת

מתנצלים אנו שהרבה מההערות שהגיע לידינו לא נכנסו לקובץ, מפני אפיסת מקום,  
ובעז"ה יודפסו לכבוד חג הסוכות הבעל"ט

בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגו"ר  
שנת בריאות ושמחה  
והעיקר שנת פלאות אראנו בגאולה האמתית והשלימה

הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות ה'תשפ"א  
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"א תשרי ה'תשפ"א  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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](mailto:haoros@haoros.com)  
כתובת:  
639 Eastern Parkway, Apt 3F  
Brooklyn, New York, 11213, USA  
להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
Haoros.com

# עניני גאולה ומשיח

## תקיעת שופר לעת"ל כשחל ר"ה בשבת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### מדברי הרבי

ידועה השקו"ט אודות תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת לעת"ל<sup>1</sup>, ובדעת הרבי בענין זה מצינו בשיחת כ' מנ"א תשט"ו סעי' כו (תורת מנחם – התועדויות חי"ד עמ' 265) וז"ל: ידועה הקושיא על הדין שבגמ' (ר"ה כט, ב) שאין תוקעין בשופר ביו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת, משום גזירה דרבה, שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים – הרי בזמן הזה שאין לנו רשות הרבים (כפי שפוסק אדה"ז<sup>2</sup> ועוד כמה אחרונים שלפניו ושללאחריו), לא שייך הטעם דשמא יעבירונו כו', וא"כ, צריכה להתבטל הגזירה<sup>3</sup>, כידוע הכלל שכאשר נאמר טעם הגזירה, הרי זה באופן שכאשר בטל הטעם אזי בטלה הגזירה? והתירוץ לזה – דכיון "שמהרה יבנה המקדש", ואז תהי' גם רשות הרבים, לכן אין תוקעין במדינה בראש השנה שחל בשבת, כדי שלא יאמרו אשתקד תקענו בר"ה שחל בשבת, ובמילא יכולים גם עתה לתקוע בשבת, עכ"ל השיחה, הרי מוכח מזה בהדיא דסב"ל דגם לעת"ל תתקיים גזירה דרבה.

וכן בשיחת ליל ער"ה, כ"ט אלול תשל"ט סעי' ט"ו (שיחות קודש תשל"ט ח"ג עמ' 744 - 745) ביאר הרבי הא דאין תוקעין בער"ה גם כשר"ה חל בשבת, גם לפי הטעם דהא דאין תוקעין בער"ה הוא להפסיק בין תקיעות של מנהג ותקיעות שמן התורה, ולכאו' כשחל בשבת שאין תוקעין ביום הא' דר"ה למה אין תוקעין בער"ה? – וביאר ע"ז דמצד שאחכה לו בכל יום שיבוא, יכול לבוא משיח בער"ה, וע"פ דברי היל"ש (ישעי' רמז תקג) שלעת"ל יעלו לרגל בכל שבת ור"ח – א"כ ישמעו לפועל תק"ש ביום א' בביהמ"ק, ולכן בכל קביעות שהיא, אין תוקעין בער"ה, ע"כ, דמשמע מזה ג"כ דרק בביהמ"ק יתקעו בשבת אבל לא בגבולין, וכן בשיחת כ"ו אלול תשמ"ו (ס' תורת מנחם – התועדויות תשמ"ו ח"ד עמ' 474) שאמר שכשיבוא משיח צדקנו נזכה לשמוע תק"ש (שחל בשבת) בירושלים ובביהמ"ק, ובשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ט (ספר

1 בקובצי 'הערות וביאורים – אהלי תורה' בגליון תת"ג (מהגה"ח רי"י קופרמן שליט"א) ובגליון תת"ה, ועוד, ובס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' סז.

2 שו"ע או"ח סי' שמ"ה סי"א-ב.

3 ראה אוצר מפרשי התלמוד סוכה ח"ב עמ' תקלג וש"נ.

השיחות תשמ"ט ח"ב עמ' 713) נאמר הלשון בסוף השיחה המוגהת: "ולמחרתו בר"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בביהמ"ק השלישי ובירושלים".

אבל במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה – ליל ער"ה תשמ"ג<sup>4</sup> איתא וזלה"ק: .. בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה, וי"ל דגם בכל מקום ומקום כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות במהרה בימינו ממש ובשמחה גדולה, עכלה"ק, ובשיחת יום ב' דר"ה תשנ"ב הערה 76 איתא: "ואז תהי' תק"ש גם ביו"ט של ר"ה שחל בשבת שהרי לעתיד לבוא יתבטלו כל הגזירות כו' שנחתדשו בזמן בית שני (ראה לקו"ת דרושי ר"ה נז, ג, ובכ"מ).

וראה גם בשיחת ליל ער"ה, כ"ט אלול תשל"ט סעי' י"ב (שיחות קודש שם עמ' 742) שאמר דכיון ד"עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל" נמצא דלעת"ל יהי' תק"ש גם במדינה, כיון שכל א"י תהי' ירושלים עיי"ש.

ומכל זה לכאורה נראה שיש מקום לומר לכאן ולכאן, או אפ"ל דהא דנקט כמ"פ שלא יתקעו בגבולין קאי לפי דעת הרמב"ם דבתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג, והא דקאמר בהמאמר די"ל שכן יהי' בכל מקום ומקום, ה"ז קאי להשיטה דסב"ל דמיד בביאת משיח כבר יתבטל הרע וכדהובא בס' ימות המשיח בהלכה (חלק א' סי' נז) מהמהרי"ל דלימות המשיח אין מקבלין בתשובה עיי"ש, ומסתבר דהא בהא תליא.

או אפ"ל בזה ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ז שם דמ"ש הרמב"ם בס' היד (הל' מלכים פ"ב ה"א) דעולם כמנהגו נוהג ה"ז משום דבס' היד איירי הרמב"ם רק כפי מה שמוכרח מצד עצם גדרו של משיח כשהוא באופן ד"בעתה", משא"כ כשהוא באופן ד"זכו" או יהי' הנהגה נסית וכו'. וביאר דזהו כוונת הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו, שכתב, דמה שכתב בס' היד דכל היעודים דלעתיד הם בדרך משל וחידה אין זה החלטי שהם משל וכו', דכוונתו דאם יהי' הגאולה באופן של "זכו - אחישנה" אפשר שיתקיימו כפשוטן, עיי"ש<sup>5</sup>, ולפי"ז י"ל דאם יהי' הגאולה באופן זה יתבטל הרע מיד ובמילא יתבטל הגזירה לגמרי, משא"כ אם הגאולה תהי' באופן ד"בעתה", וראה בכל זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ס"ז.

ובטורי אבן ר"ה כט, ב, בד"ה גזרה) נקט דגזרה זו לא יתבטל לעת"ל וז"ל: ואף על גב דבטלו חכמים למעשר בהמה לגמרי שלא בזמן הבית מפני התקלה כדאמ' רפ"ט דבכורות (דף נ"ג) מ"מ לא נתבטל לגמרי לעולם דלכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו יחזור מצותו למקומו דהא תו ליכא למיחש לתקלה, אבל אי גזרינן ביי"ט משום

(4) נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק א' עמ' תכת.

(5) וראה גם לקוטי שיחות ח"ג עמ' 84 הערה 36, וחכ"ב עמ' 35 הערה 52, וראה גם בס' הדרינים על הרמב"ם וש"ס עמ' ריא בענין זה.

שמה יעביר אתה מבטל מצותן לגמרי לעולם דהא בהא גזירה כל הזמנים שוין וא"א לעקור מצות תקיעת שופר לגמרי לעולם עכ"ל.

### דבר המפורש בתורה להיתר א"א לחכמים לאסור

וכעת נראה לומר בזה גם באופן אחר, דהנה ידוע הכלל שהשריש הט"ז (או"ח סתקפ"ח ס"ק ה', יו"ד סי' קי"ז סק"א, וחו"מ סי' ב' ועוד) דאף דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה מ"מ אם ההיתר מפורש בתורה אי אפשר לחכמים לאסרו, ובסי' תקפ"ח סק"ה תירץ עפ"ז קושיית הרא"ם שהקשה דכשם שגזרו חכמים שלא לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת שמא יעבירונו ד"א ברה"ר, הי' להם לגזור שלא לתקוע גם כשחל בחול משום שמא יתקן כלי שיר? ולהנ"ל ניחא דאם יעקרו תק"ש גם בחול הרי עוקרים דבר המפורש בתורה להיתר שיש מצות תקיעה וזה אי אפשר, משא"כ כשעוקרים לתקוע בשבת אי"ז מפורש בתורה, דהרי לא כתוב בתורה היתר בפירוש לתקוע בשבת, אלא דליכא איסורא מדאורייתא ובוה שפיר יכולים לגזור, וכן תירץ בזה קושיית הראשונים דלמה לא גזרו חכמים שלא למול בשבת שמא יעביר התינוק וכו' ד"א ברה"ר וכו' כמו שגזרו לענין שופר וכו', אלא דכיון שכתוב בתורה היתר מיוחד דמותר למול בשבת "וביום השמיני" אפילו בשבת (שבת קלב,א), לכן אי אפשר לחכמים לגזור ע"ז, וראה מאירי מגילה ד,א, שתירץ הקושיא ממילה כמו הט"ז וכבר האריכו האחרונים טובה בהך כללא (ראה בס' בית אהרן ח"ח בתחילתו).

[אמנם בלקו"ש ח"ג פ' צו בהערה 4 כתב דלכאורה נראה דאדה"ז לא סב"ל ממכלל זה, דבסי' תקפ"ח סעי' ד' כתב דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר כו' ולמה אין דוחין איסור קל כזה [עובדין דחול] כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד"א ברה"ר, עכ"ל, וממ"ש "ולמה אין דוחין איסור זה מפני מ"ע של תורה כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור" משמע דאילו הי' שבות גמור הי' דוחין אותו, ולפי הט"ז בכל אופן אי אפשר לדחות אותו עפ"י הכלל דכשמפורש בתורה ההיתר אי אפשר לחכמים לאסרו (כן נראה כוונת ההערה) וסיים שם דעצ"ע].

ועי' גם שער המלך (הלכות שופר פ"ב ה"ו) שהביא קושיית הרא"ם הנ"ל, דגם ביום טוב איכא איסורא בתקיעה משום שמא יתקן כלי שיר והיה להם לחכמים לבטל ד"ת בשב ואל תעשה ע"ש, והפר"ח ז"ל סימן תקפ"ה סק"ה תירץ דעיקר קושיא אינה, שהרי לא מציינו שב"ד יעקרו מצוה אחת לגמרי מן התורה ושיאמרו שלא יתקעו שופר לעולם וכ"ת מטעמא דשמא יתקן נגזור רק בר"ה שחל להיות בשבת דלא הוי עקירה לגמרי דהא מקיימי מצות שופר בשאר השנים, הא לק"מ דא"כ מחזי כחוכא ואיטולא דבי"ט לא גזרו ובשבת גזרו עם כי הטעם דשייך בשבת שייך בי"ט עכ"ל יע"ש.

ולפי"ז הקשה השער המלך - במה שכתב הט"ז דכשחל בשבת לא גזרו משום שמא יתקן משום דא"כ מחזי כחוכא ואיטולא דבי"ט לא גזרו ובשבת גזרו - דא"כ לבית שמאי דס"ל בפ"ק דביצה (יב,א) דאין מוציאין את הלולב מרה"י לר"ה ביו"ט משום דס"ל דלא אמרינן מתוך וכן לר"ע דס"ל הכי בפ"ק דפסחים אם כן היכי גזרו בשבת משום גזירה שמא יעבירונו הא ביי"ט נמי נגזור הך גזירה דשמא יעבירונו? ולומר דלמאן דס"ל דלא אמרינן מתוך ה"נ דלא גזרו בשבת משום דמחזי כחוכא ובי"ט נמי לא גזרו משום דמעקרא מצוה לגמרי, זה ודאי דוחק גדול דסתמא דמתני' יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה משחרב בית המקדש כו' משמע דהלכה פסיקא היא, ואם איתא לא היה משתמיט בגמרא לומר מתני' דלא כב"ש ור"ע דלית להו מתוך?

### בשבת דאיכא סקילה גזרו ולא ביו"ט שיש לאו

ומתרץ בשער המלך דאפי' לב"ש אפ"ל דוקא בשבת גזרו אבל לא ביו"ט וכדאמרינן יבמות קיד,א: "שבת דאיסור סקילה - גזרו רבנן, יום טוב דאיסור לאו - לא גזרו ביה רבנן", ועד"ז כתב בס' טורי אבן ר"ה כט,ב.ד"ה גזירה ובשאג"א סי' ע' ד"ה ותדע לך.

אלא דהפמ"ג שם על הט"ז (סי' תקפח ס"ק ה) הקשה גם קושיא הנ"ל לפי בית שמאי למה לא גזרו גם ביו"ט משום שמא יעבירונו ולא ניחא ליה לחלק בין איסור לאו לכרת וסקילה ובלשונו: "ודוחק לומר שבת כרת כו'", ולכאורה י"ל דטעמו הוא משום הך דיבמות קיט,א: "אמר רבה בר אבוה: רישא דאיסור כרת - חששו, סיפא דאיסור לאו - לא חששו. אמר רבא: מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא, מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו", אבל א"כ זה סותר להך דדף קיד,א שם כנ"ל: "שבת דאיסור סקילה - גזרו רבנן, יום טוב דאיסור לאו - לא גזרו ביה רבנן".

וכבר ביאר בזה הגאון מהרי"ל דיסקין ועוד, דאע"ג דאמרינן ביבמות (דף קי, א) "מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו" וא"כ אמאי חששו יותר לשגגת כרת משגגת לאו? י"ל דשם לענין גוף האיסור אין נפק"מ איך לפסוק אם הוא אסור משום לאו או משום כרת, אבל לענין גזירה ודאי איכא נפק"מ טובא, וכן משמע נמי מרש"י ריש ברכות ב,א, (ד"ה כדי להרחיק) שכתב דמאי דאמרינן במתניתין כל מה שאמרו הכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר קאי בק"ש ובאכילת קדשים ולא על הקטר חלבים ואיברים דתנן נמי במתני' דלא גזרו בהן הרחקה וכל הלילה כשר להקטרה, וי"ל שטעמו הוא דמשום דבאכילת קדשים איכא שגגת כרת אם יאכל מן הנותר לאחר שיעלה עמוד השחר, ולפיכך גזרו בו הרחקה עד חצות, אבל בהקטרת איברים דליכא

כרת בכה"ג לא גזרו הרחקה עד חצות עכ"ד (נדפס בקובץ שלחן מלכים ח"ה ע' נב) אלא דבס' מרחשת (ח"א סי' י"ב ענף ב) הקשה ע"ז דמצינו בכמה מקומות גזרות משום לאוין עיי"ש, וי"ל דלכן לא ניחא ליה להפמ"ג הך תירוצא.

### מלאכת מעביר ד"א לא נאמרה כלל ביו"ט

ובהערת ברוך טעם (בטורי אבן שם) תירץ ע"פ מ"ש בס' בינה לעתים על הרמב"ם פ"א מהל' יום טוב (מהגר"י אייבשיץ) דאף אי עירוב והוצאה ליוה"כ מ"מ אין מדאורייתא איסור מעביר ד"א ביוה"כ דמעביר בשבת אינו אלא המל"מ ואין למדין מהלכה. ובתוס' מס' ביצה (דף י"ח ע"א) ד"ה שמא ולחד תירוצא בתוס' מס' סוכה (דף מ"ג ע"א) ד"ה ויעבירונו מבואר דליכא למגזר על הוצאה מרה"י לרה"ר דאית להו היכרא, א"כ יש ליישב קושיית המחבר לבית שמאי. אמנם בתוס' מס' שבת (דף קי"א ע"א) ד"ה לא ס"ד ובתוס' ישנים מס' יומא (דף פ"ח) מבואר בפשיטות דכשם שאסור הזאה בשבת כן אסור ביוה"כ והרי אסור הזאה הוא משום גזירה דשמא יעבירונו ד"א ברה"ר ולפ"ד הבינה לעתים הנ"ל דליכא מדאורייתא ביוה"כ איסור מעביר ד' אמות ברה"ר. י"ל דהזאה לא נאסרה ביוה"כ עכ"ד, וכן תירץ בס' משמרות כהונה סוכה מג, א ובמרחשת שם ועוד, ובכתב סופר ביצה יב, א.

אלא שהרי כתב ההתוס' והתוס' ישנים לא סבירא להו כן, אלא דאיסור מעביר הוא גם ביו"ט, גם הפמ"ג שם לא ניחא ליה בהך תירוצא וז"ל: ולומר מעביר ד' אמות הלכה למשה מסיני [שבת צו, ב] ביום טוב אפשר לא נאמר, ובכלל לא תעשה מלאכה ליתא. חדא, הר"ן בשבת פרק כלל גדול [לא, ב ד"ה והמוציא] אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, פירש דמעביר בכלל הוצאה הוא. ועוד, לרש"י [סוכה מג, א ד"ה ויעבירונו] שפירש הוא הדין גזירה דהוצאה נמי, קשה עכ"ל.

### שגגה בלאו אי"צ כפרה

והמהרש"ם בס' דעת תורה או"ח שם תירץ ע"פ מ"ש הר"ן בסנהדרין פד, ב (בד"ה רב): "אלא נראה שהטעם הנכון דשגגת לאו מותר מפני שלא מצינו שענש הכתוב כלל ואפשר דאפילו בדיני שמים אינו מתחייב" וראה גם בפירושו הרמב"ן (ויקרא א, ד) עד"ז, א"כ לא קשה מידי דבודאי אין לחוש שמא יעבור במזיד כמ"ש המרדכי בסוכה, וגזרו רק משום שמא יעשה בשוגג במילא אתי שפיר דביו"ט דהוה לאו ליכא למגזר משום הך חששא ועד"ז כתב בישועות יעקב או"ח שם.

6) אבל בשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט ביאר הטעם משום דכהנים זריזין הם עיי"ש, וכ"כ בלקו"ש ח"ז ע' 210, ובחלק ג' פ' צו ביאר באופן אחר ע"פ הט"ז הנ"ל דכיון דכתיב בפירוש בתורה "כל הלילה עד הבוקר" אי אפשר לחכמים לגזור עיי"ש, ובדברי מהר"ל דיסקין לכאורה צריך להבין דהרי גזרו בק"ש ושם ליכא כרת? ואולי דשם שאני כיון שהוא דבר ממדי ורגיל בכל יום.

והרבה הקשו ע"ז מהא דחו"מ סימן רל"ד סע' ב': השוחט פרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, וכן בנזיר כ"ג, א מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון חתיכה ספק של שומן ספק של חלב, אמר קרא ונשא עונו, הרי מפורש דגם לאו בשוגג צריך כפרה?

ותירץ בשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן קפ) דבאיסורי אכילה לכ"ע גם שוגג צריך כפרה וכהא דמתעסק בחלבים דחייב שכן נהנה עיי"ש. וראה עד"ז בתוס' גיטין ז, א (ד"ה השתא) דהא דאמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, הרי זה רק גבי מידי דאכילה, ובלקו"ש ח"ה ע' 186 הערה 23 ביאר דברי התוס' וז"ל: ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו" ועפ"י המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור עכ"ל.

ועי' מרגליות הים שם (אות כ) שכתב דברמב"ם הל' תשובה (פ"א ה"א) כתב: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות כו"ו ומשמע שזהו בכל לאו אפילו לא במידי דאכילה, ולא כנ"ל. וציין לשו"ת בית נפתלי סי' ד' דשקו"ט בזה, וראה שו"ת שערי צדק (פאנעט) או"ח סי' ק"ח - ק"ט בזה.

### בית שמאי לא סב"ל כלל מהך גזרה ולעת"ל הלכה כב"ש

ומסיק הפמ"ג דבית שמאי לא סב"ל להו כלל מהך גזירה דשמא יעבירנו, ולדידהו תוקעין בכל מקום גם כשחל ר"ה בשבת, ובהא דהקשו דא"כ לא היה משתמיט בגמרא לומר מתני' דלא כב"ש? כתב הפמ"ג דעל כרחך לומר דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה<sup>7</sup>, לכן לא חש לומר דלבית שמאי תוקעין, וראה גם בפורת יוסף ר"ה כט, ב. ד"ה גזרה שכן כתב.

ולפי"ז י"ל דכיון דמבואר דלעת"ל הלכה כבית שמאי (ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ו וש"נ), נמצא לפי"ז דלאחר דבי"ד הגדול יפסקו דהלכה כבית שמאי<sup>8</sup> תוקעין בכל מקום בר"ה שחל להיות בשבת.



(7) ולכאורה אכתי צ"ע מרבי עקיבא דג"כ לא סב"ל מתוך כנ"ל.

(8) כמואר בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' סעי' ז' עיי"ש.

## שלימות התומ"צ לע"ל

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

ידוע המבואר בשיחות הקודש, שגדרו של ימות המשיח ומשיח בהלכה, הוא שאז יהי' שלימות התומ"צ<sup>1</sup>. ויש בזה כמה פרטים. והבא לקמן הוא סקירה (חלקי, ובקיצור) על פרטי המצוות ושלימותם בזמן ימות המשיח.

### שלימות המצוות לע"ל - כמות

בזמן הגלות, יש הרבה מ"ע ומל"ת שא"א לקיימם<sup>2</sup>, ויחזרו לע"ל. ונכללים בכמה סוגים כלליים:

**המצוות התלויות בבנין ביהמ"ק** (השלישי): מצות בנין המקדש, הקרבת הקרבנות<sup>3</sup> ושאר העבודות בביהמ"ק, דיני הכהנים (וכהן גדול)<sup>4</sup>, בגדי כהונה, מתנות כהונה שבביהמ"ק, הבאת ביכורים<sup>5</sup>, עלי' לרגל ג' פעמים בשנה (ולע"ל יהי' בכל שבת וחודש<sup>6</sup>), וכיו"ב. כמו"כ המצוות התלויות בהחסרת הסנהדרין, תלויות גם בבנין ביהמ"ק, שהרי עיקר תוקף הסנהדרין הוא רק כשהם במקומם בלשכת הגזית שבביהמ"ק<sup>7</sup>.

ובבנין ביהמ"ק והקרבת קרבנות תלויות עוד מצוות: לדוגמא, מצות מרור הוא

(1) לקו"ש חי"ח ע' 276 ואילך. חכ"ב ע' 77 ואילך. חכ"ז ע' 249.

(2) יש כמה שיטות במספר המצוות השייכות בזמן הזה. ראה בספר המצוות להרמב"ם בסוף מנין המ"ע. (וראה גם שם סוף שורש הי"ד). אגרת שבריש ס' החינוך. הנסמן במאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' רסו בהערה. ובשלחן ערוך הקצר (וייס) ח"א פמ"ג ס"ד בהערות ליקט כו"כ שיטות ומ"מ בזה. ע"ש. וראה גם ע"ד הרמז במגלה עמוקות אופן עו. מגלה עמוקות פרשת קדושים ד"ה תלמידי. שער יששכר שער חג הבכורים אות מה.

(3) ידוע השקו"ט על אפשריות ההקרבה בזמנה"ז. והארכת בזה בגליון א'קכד. ולהעיר גם מרמב"ם שם סוף שורש הי"ד. ועכ"פ מפשטות הענינים נראה שיוחזר רק לע"ל. וראה גם יחזקאל קאפיטל מג ואילך אודות קרבנות לע"ל (וכידוע יש כמה שינויים בפרטי הקרבנות שם, ויש כמה שיטות איך לפרש זה, ראה מנחות מה, א, מפרשים על יחזקאל שם. תורה אור עו, ג. ובכ"מ. ואכ"מ).

(4) ראה גם יחזקאל קאפיטל מד אודות דיני כהנים, אכילת קרבנות, תרומה ביכורים וחלה, לע"ל.

(5) רמב"ם הל' ביכורים פ"ב ה"א. אנציקלופדי' תלמודית כרך ג' ערך בכורים עמוד ש.

(6) ראה ילקוט שמעוני ישעי' רמז תקי"ד, פסיקתא רבתי פ' שבת וראש חודש ב. וע"ע בד"ה והי' מדי חודש תשל"ז ובהנסמן שם.

(7) רמב"ם הלכות סנהדרין סוף פי"ד. וראה לקו"ש חל"א ע' 152 ובהנסמן שם.

מה"ת רק אם יש קרבן פסח<sup>8</sup>. ועד"ז ספה"ע לכמה דיעות הוא רק מה"ת באם יש קרבן עומר<sup>9</sup>. וכמוכן יש הרבה נפק"מ באם המצוות הם מה"ת או רק מדרבנן.

**המצוות התלויות בקיבוץ נדחי ישראל** (דהיינו המצוות התלויות בארץ, כשכל ישראל שרויים על אדמתם): לכמה דיעות, המצוות של תרומות ומעשרות וחלה, חלים מן התורה רק כשכל (או עכ"פ רוב) ישראל הם על אדמתם<sup>10</sup>. כמו כן המצוה של יובל [והמצוות התלויות בו: דהיינו שמיטת כספים<sup>12</sup> (או גם שמיטת קרקע<sup>13</sup>)] מן התורה, עבד עברי, בתי ערי חומה, שדה חרמים, שדה אחוזה, וגר תושב<sup>14</sup>] שייכים רק בזמן כשכל ישראל על אדמתם, וכל שבט יושב על מקומו בארץ<sup>15</sup>. ולע"ל כאשר משיח יקבץ נדחי ישראל, וייחס כל אחד לשבטו ע"פ רוה"ק<sup>16</sup>, ויהי' חלוקת א"י להשבטים<sup>17</sup>, יוחזר מצות יובל<sup>18</sup>.

ולהעיר מהמבואר בכ"מ<sup>19</sup>, שהשלימות דכל יושבי' עלי', תהי' לאחר תחיית המתים, שאז יהיו כל בני' מכל הדורות על אדמתם, נשמות בגופים.

**המצוות התלויות בסנהדרין** (שיוחזרו בביאת המשיח): עיבור השנה וקידוש

(8) שו"ע אדמוה"ז סי' תעה, טו.

(9) שם סי' תפט, ב.

(10) רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ג, תרומות סופ"א, הל' ביכורים פ"ה ה"ה. וביו"ד סי' שלי"א ב פסק המחבר דתרו"מ בזמן הזה דרבנן, וכתב הרמ"א ד"א דהוא מדאורייתא אך לא נהגו כן. וביו"ד סי' שכ"ב, ב דחלה בזה"ז דרבנן. וע"ע אנציקלופדי' תלמודית כרך ט"ו ערך חלה ע' רט"ו ואילך.

(11) וע"ע מה שכתבתי בגליון א'נד ע' 2, אודות קיום מצוות לקט שכחה ופיאה לע"ל.

(12) שו"ע חו"מ רס"י סז. שו"ע אדמוה"ז הלכות הלואה סעי' לד.

(13) ראה בס' שמיטת קרקעות פ"א סעי' ל"ב וש"נ, ובס' שבת הארץ במבוא פ"ה-ו, ובס' לאור הלכה' עמ' קה בענין שמיטה בזה"ז הביא ג' טעמים למה הוה שמיטה בזה"ז דרבנן. ואכ"מ.

(14) אנציקלופדי' תלמודית שם ע' ק"פ ואילך וש"נ.

(15) רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ח, מערכין לב, ותורת כהנים בהר פ"ב, ב. וראה אנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ה ערך יובל ע' קטו ואילך בארוכה.

(16) הלכות מלכים פי"ב ה"ג.

(17) ראה סוף יחזקאל.

(18) רמב"ם הלכות שמיטה ויובל סופ"ב. הלכות מלכים רפי"א. וראה גם יחזקאל מו, יז אודות קיום מצוות יובל לע"ל. הטעם ע"פ פנימיות הענינים למה שמיטה ויובל נוהג בזמן הזה, ראה בלקו"ש ח"ז פ' בהר שיחה א'.

(19) סה"ש תשנ"ב ע' 38 הערה 22. שם ע' 75-74.

החודש<sup>20</sup> שלזה צ"ל סנהדרין סמוכין<sup>21</sup>, וכן דיני קנסות וכו'<sup>22</sup>. וכן דיני ד' מיתות התלויים בישיבת הסנהדרין בלשכת הגזית שבמקדש<sup>23</sup>, (אלא שלא דוקא שיקיימו זה בפועל, מכיון שלכמה שיטות לא יחטאו אז כו'<sup>24</sup>). ועד"ז יש כמה ענינים התלויים בסנהדרין, כמו מצות מינוי מלך, ועוד<sup>25</sup>. ולע"ל הסנהדרין יחזרו ביחד עם משיח או לפניו<sup>26</sup>, בטבריא, ומשם נעתקין למקדש<sup>27</sup>.

וכמו"כ שלימות הבנת התורה ופסיקת ההלכות וכו' תלויים בהסנהדרין<sup>28</sup>, ובפרט בהסנהדרין כפי שיהי' בתכלית השלימות בביאת משיח צדקינו<sup>29</sup>.

**טומאה וטהרה:** הדינים של טומאה וטהרה, אינם נהוגים בזמננו מחמת שאין לנו אפר פרה, וכן אין אנו זהירים בהם מפני שאין לנו מקדש וקדשיו, ויחזרו בביאת המשיח<sup>30</sup>. וכן יקיימו אז מצות פרה אדומה בשלימות, שהעשירית יעשה המלך

(20) ראה גם אנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ד ערך ימות המשיח ע' תקצד.

(21) רמב"ם הל' קידוש החודש סופ"א ורפ"ה.

(22) שו"ע אדמוה"ז חו"מ הלכות נזקי גוף ונפש ס"ו. אנציקלופדי' תלמודית כרך ג' ערך בית דין ע' קסא ואילך. שם ע' קעג.

(23) רמב"ם הלכות סנהדרין סוף פי"ד. לקו"ש ח"י"ח ע' 277-278 הע' 49.

(24) ראה מש"כ בזה בגליון א'לא.

(25) ראה רמב"ם הלכות סנהדרין ריש פ"ה. אנציקלופדי' תלמודית כרך ג' ערך בית דין הגדול ע' קעו ואילך.

(26) ראה פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פ"א מ"ג. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד הי"א. (וע"ע בלקו"ש ח"ט ע' 105 הע' 74. לקו"ש ח"י"ח ע' 278 הע' 49. שיחת ש"פ ראה תנש"א הע' 122). ניצוצי אורות לוח"ב ז, ב. וראה תורת מנחם תשמ"ט ח"א ע' 420 הטעם למה חזרת הסנהדרין הוא לפני בנין ביהמ"ק). שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 529 (ואשיבה (דוקא) שופטיך, היינו שקשור עם ביאת משיח, כששכינה חזרת לטבריא). בשיח"ק תשכ"ז ח"ב ע' 186 שמשח יחזיר הסנהדרין לטבריא, וכן בשיח"ק תשמ"ג ח"ג ע' 983. לקו"ש ח"ד ע' 15 הערה 46. וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ח"י. ומש"כ גליון א'ל וא'לא.

(27) רמב"ם הלכות סנהדרין פי"ד הי"ב.

(28) רמב"ם הלכות ממרים פ"א. וראה אודות תפקיד הסנהדרין לע"ל בתורת מנחם תשמ"ח ח"ב ע' 143. שיחת ש"פ שופטים תשנ"א.

(29) ראה סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 572 בשוה"ג.

(30) ראה בכ"ז אנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ד ערך ימות המשיח ע' תקצד-ה. הטעם הפנימי למה אין הענינים של טומאה וטהרה בזמננו הזה, ראה לקו"ש ח"ג ע' 985.

וראה גם ביחזקאל לט, יב ואילך (ובמפרשים שם), פרק מד, פסוקים יט (ע"ש במפרשים), כג ואילך, אודות זהירות בעניני טומאה וטהרה לע"ל. ומה שמבואר בכ"מ שלע"ל יעבור רוח הטומאה מן הארץ, לכאן י"ל שזה קאי בעיקר על תקופה הב', (ראה שיטת האגדת אלי' על אגדות ירושלמי שקלים פ"ז

המשיח<sup>31</sup>.

**מצוות התלויות במלך:** בזמן מלך המשיח, יוחזר המצוות הקשורים למלך (כתיבת ס"ת יתירה, איסור ריבוי סוסים ונשים וכסף וזהב<sup>32,33</sup>), וכן מצוות מנוי מלך (ודינים הקשורים עם מורא מלך)<sup>34</sup>, ומחייבת עמלק<sup>35</sup> (ומלחמות ה' בכלל<sup>36</sup>), ובנין בית הבחירה התלויים במלך<sup>37</sup>. וגם לכמה דיעות<sup>38</sup> מצוות הקהל תלוי במלך.

**מצוות התלויות בנביא:** הרמב"ם בסה"מ סוף שורש הי"ד, מבאר שהמצוות התלויים בנביא לא שייכים אלא בזמן שביהמ"ק הי' קיים. ויוחזרו לע"ל, כאשר יקויים היעוד<sup>39</sup> והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו'. שבוה נכללים לכאורה המצוות הקשורות בשמיעה לדברי נביא אמת ואי שמיעה לנביא שקר וכו'<sup>40</sup>, וכן ענינים התלויים בהוראת נביא, כמו מינוי מלך<sup>41</sup> והוספה על העיר והעזרות<sup>42</sup>, וכיו"ב.

ואע"פ שמבואר בכ"מ שלשיטת הרמב"ם שייך נבואה גם בזמן הזה, מ"מ אין מזה סתירה לדברי הרמב"ם בספר המצוות, כי השלימות שבנבואה הוא דוקא לע"ל<sup>43</sup>.

אות יג. ואכ"מ. (וגם ידוע הפירושים השונים בזה, האם הפירוש הוא שלא יהי' הדין של טומאה, או המציאות של טומאה). וראה מש"כ בגלין א'קמג ע' 15 ואילך. ובכ"מ.

31) רמב"ם הלכות פרה אדומה סוף ג.

32) ובאמת יש לעיין לגבי מלך המשיח מהמבואר בכ"מ שהאומות יביאו ריבוי כסף וזהב למשיח. ואכ"מ.

33) רמב"ם הלכות מלכים פ"ג.

34) רמב"ם הלכות מלכים ריש פ"א, ופ"ב.

35) וראה לקו"ש ח"ב ע' 387.

36) שזהו תפקיד המלך בפרט, ראה רמב"ם הל' מלכים סוף ד וריש פ"ה, אע"פ שבכלל שייך ענין המלחמות גם בלי מלך, וכהמלחמות שהיו לפני שאול, וראה רמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ב. ולהעיר מסה"צ להרמב"ם סוף שורש הי"ד "וידוע שהמלחמה וכבישת עיירות לא היו אלא במלך... ע"ש.

37) רמב"ם ריש הלכות מלכים. וראה לקו"ש חט"ז ע' 304 הערה 49. חכ"א ע' 196 ובהערה 70.

38) ראה הנסמן בלקו"ש חט"ז ע' 326 הע' 40. חל"ד ע' 189 הע' 20.

39) יואל ג, א.

40) רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ופ"י.

41) הלכות מלכים פ"א ה"ג.

42) רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו הי"א.

43) ראה לקו"ש חל"א ע' 157 הערה 16 ובשוה"ג.

**שאר מצוות:** כמו כן יש להעיר על שאר מצוות יומיות שלע"ל יקיימום כתיקונם, לדוגמא מצות ציצית, שלע"ל לכו"ע יקיימוה עם התכלת (וידוע השקו"ט לגבי תכלת במזה"ז). וכן מצות תפילין, שלכאו"י י"ל שלע"ל שוב יקיימוה כתיקונה שיהיו לבושים בהם כל היום (מפני שאז בפשטות לא יהי' החשש של גוף נקי והיסח הדעת)<sup>44</sup>.

**מצוה יתירה:** יש מצוה שלא קיימו עד עתה ויקיימוה רק לע"ל, והיא הוספת ג' ערי מקלט בארצות קניז וקניזי וקדמוני, שיתוספו לע"ל<sup>45</sup>.

### שלימות המצוות - איכות

בנוסף לשלימות המצוות בכמות, יהי' גם שלימות המצוות באיכות, באופן היותר נעלה. ובוה כמה פרטים וענינים:

יהי' אפשרי לקיים התומ"צ כהוגן, מבלי מונע ומעכב, מכיון שלא יהי' נוגש ומבטל מהאומות, ואדרבה יסייעו לבנ"י, וכן יהי' שפע גשמי עצום ששיסייע לעבודת ה'<sup>46</sup>.

כל המצוות יקיימום לע"ל בהידור היותר אפשרי, "כמצות רצונך"<sup>47</sup>.

יהי' הסרת היצר הרע<sup>48</sup>, ויהיו בנ"י במדריגת בעלי תשובה בתכלית השלימות, שאז מושלל ענין החטא<sup>49</sup>.

ענין כוונת המצוות יהי' אז בשלימותן<sup>50</sup>, וכמו"כ גילוי האלקות שבהמצוה, והקשר שנפעל עי"ז עם הקב"ה (מצוה מלשון צוותא וחיבור) יהי' אז בשלימותן<sup>51</sup>.

ועד"ז מבואר בכ"מ שענין קיום המצוות לע"ל לא יהי' בשביל הצורך לברר הרע,

44 ראה שו"ע אדמוה"ז סי' ל"ז ס"ב. ובכ"מ. וראה שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 708 אודות הנחת ד' זוגות תפילין לע"ל (גם דשימושא רבה וראב"ד).

45 רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ב. הל' רוצח ושמירת נפש פ"ח ה"ד. וראה לקו"ש ח"ח ע' 280. ענין הערי מקלט לע"ל ברוחניות, ראה לקו"ש ח"ב סו"ע 382 ואילך, וראה הנסמן בגליון א'קמג ע' 33, 35 ואילך.

46 רמב"ם הלכות תשובה פ"ט, הלכות מלכים סופי"ב, פירוש המשניות הקדמה לסנהדרין פ"י. לקו"ש ח"ח ע' 279.

47 ראה תורת מנחם תש"נ ח"ג ע' 111.

48 ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"ב שמביא הפסוק והסרותי לב האבן וגו'.

49 ראה לקו"ש חכ"ז ע' 249. הדרן על הרמב"ם תשנ"א הע' 80.

50 ראה שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 708.

51 ראה שיחת ש"פ עקב תשמ"ט הע' 33. ש"פ מקץ תשנ"א ס"ד וסי"א.

אלא עליי' בקדושה גופא כו'<sup>52</sup>.

ובחסידות מוסבר באריכות שלע"ל יהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות, "כמצות רצונך", כמבואר ענינו בכ"מ<sup>53</sup>.

### שלימות מצות תלמוד תורה

א' המצוות המיוחדות שבהם מתבא החידוש המיוחד דלע"ל, הוא לימוד התורה. וכמ"ש הרמב"ם<sup>54</sup> שתאות החכמים והנביאים לימות המשיח הי' בכדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה.

ויש הרבה פרטים ודרגות בשלימות לימוד התורה לע"ל. ואציין כמה נקודות:

לע"ל, שלא יהי' צורך לעסוק בפרנסה וכו', ויקויים היעוד עמדו זרים ורעו צאנכם וגו', יהיו כל בני' בדרגת תורתם אומנתם<sup>55</sup>. ולכן גם השגת התורה תהי' אז בתכלית השלימות, כי כל טירדא (אפילו קלה) מונע מהשגת התורה בשלימות<sup>56</sup>, ולע"ל שלא יהי' טירדות ויהיו במנוחת הנפש אמיתי יוכלו כל בני' להבין תורה כדבעי.

כל הספיקות שבתורה יתורצו ע"י אלי"ה<sup>57</sup> (ומלך המשיח<sup>58</sup>)<sup>59</sup>. ויתירה מזה,

(52) תניא קו"א ד"ה ולהבין (קס, א). ובכ"מ.

(53) ראה תו"ח ריש פ' ויחי. ד"ה וככה תרל"ז פי"ז ואילך בארוכה. ד"ה צו את בני ישראל תשי"א. תורת שמואל תרל"ג תרל"ג ח"א ע' קפג ואילך. קצה ואילך. ובהערות שם. וראה ד"ה אדם כי יקריב אעת"ר ששם מבואר הענין בתוספת ביאור. וראה גם תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 84. ובכ"מ מבואר שהמצוות עכשיו הם רק הכנה להמצוות לעת"ל: ראה אור התורה שמות כרך ב' ע' תעד. לקו"ש ח"א ע' 272. תורת מנחם תשי"ג ח"ג ע' 160. ולהעיר מתורת מנחם תשמ"ט ח"ד ע' 351 שגם כמצות רצונך אינו תכלית השלימות כי ה"ו עדיין בגדר של ציווי, ובמילא מודגש מציאות האדם. ע"ש.

(54) הל' מלכים פי"ב ה"ד. הל' תשובה פ"ט ה"ב.

(55) ראה ד"ה ועבדי דוד אחש"פ תשמ"ו ס"ו. לקו"ש ח"ל ע' 137 ואילך. הדרן על הרמב"ם תשמ"ה ס"ד. שיחות קודש תשמ"א ח"ג ע' 436.

(56) ראה שיחות קודש תשל"ט ח"ב ע' 100 ואילך. תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 524 ואילך. תשמ"ב ח"ג ע' 1382.

(57) כידוע בענין תשבי יתרץ קושיות ואבעיות.

(58) ראה בראשית רבה צח, ט: לכשיבא אותו שכתוב בו (זכריה ט) עני ורוכב על חמור וגו' כבס ביין לבושו שהוא מחזור להן דברי תורה ובדם ענבים סותה שהוא מחזור להם טעויתיהן.

(59) וע"ע שו"ת הרדב"ז סי' תרס"ו, שלע"ל שיהי' הלימוד מפי הקב"ה לא יהי' ספיקות וכו'.

שהלימוד מלכתחילה לא יהי' ע"י קושיות וספיקות, אלא אופן ברור וכו'<sup>60</sup>.

א' המניעות ללימוד התורה (בפרט לימוד התורה לעומקה וסודותיה) הוא עומק המושג וקוצר המשיג, ולע"ל תרבה הדיעה והחכמה והאמת ויהיו בני חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים<sup>61</sup>, שזה יהי' הכנה בטבע ללימוד עומק התורה וסודותיה והאלקות בדרגות הכי נעלות<sup>62</sup>.

לא יהי' שכחה בלימוד התורה לע"ל<sup>63</sup>.

וכן יתגלה אז כל עמקי וטעמי התורה ומסתרי צפונותיה, ויהי' התגלות התורה חדשה וכו' כמבואר ענינו בכ"מ<sup>64</sup>.

### שלימות מצות ידיעת ה'

השלימות המיוחדת במצוות לעת"ל, מתבטא בעיקר במצות ידיעת ה'<sup>65</sup>. שאז "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ויהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים<sup>66</sup>". ובהדרגים של הרבי על הרמב"ם<sup>67</sup> מבאר הרבה ענינים עמוקים ודרגות שונות בזה, ואין כאן המקום לקבצם.

אמנם אציין רק איך שלימות מצות ידיעת ה' הוא יסוד לשלימות התומ"צ שיהי'

60 ראה תניא אגה"ק סכ"ו. וראה הדרן על הרמב"ם תשנ"ב ס"א והערה 11 שם. וראה מש"כ בגליון א'עט.

61 רמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הל' מלכים סופי"ב. (וראה מו"נ ח"א פל"ד שמונה שם הדברים המונעים מלימוד האלקות. ובעיקר יש לחלקם לג' שהם עומק המושג וקוצר המושג וחוסר ההכנות הנפשיות (מעלות המדות). ולכאז"ל שכנגד הדברים שמזכיר שם הוא מונה "תרבה הדיעה (היינו הכנות הנפשיות, כידוע בענין פי' "דעות" בספרי הרמב"ם) והחכמה (היינו המשיג) והאמת (היינו המושג)". ואכ"מ להאריך).

62 ראה לקו"ש חכ"ז ע' 256.

63 ראה קהלת רבה ב, א: כל התורה שאת למד בעוה"ז הבל הוא לפני תורה שבעולם הבא, לפי שהעולם הזה אדם לומד תורה ושוכח, אבל לעתיד מה כתיב תמן (ירמי' ל"א) נתתי את תורת בקרבם. ילקוט שמעוני ירמי' רמז שיו. שיר השירים רבה פרק א פסוק ב אות ד. מצודות דוד עה"פ ירמיהו לא, לב. תניא אגרת הקודש ס' כו: אבל הנגלות יהיו גלויים ויודעים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 240 שמציין להלכות ת"ת פ"ב סוס"י.

64 ראה גם הנלקט בקונטרס ימות המשיח (להר ש"ח בלומינג שי') ע' טז ואילך.

65 לקו"ש חכ"ז ע' 255.

66 רמב"ם בסיום ספרו.

67 ראה בס' תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם. ועוד.

לע"ל:

ובהקדם: אע"פ שלע"ל יהי' העסק בידיעת ה' גם (ובעיקר) ענין ועבודה  
לכשלעצמו, (וכמבואר שלע"ל יהי' עיקר עבודת המוחין מצ"ע, ולא ענין המוחין  
השייכים למדות<sup>68</sup>), אמנם, גם שלימות המדות וקיום התומ"צ לע"ל תלוי בידיעת ה'  
שיהי' לע"ל<sup>69</sup>.

שהרי ענין הידיעה הוא לא רק הבנה, אלא ההתקשרות עם הדבר, שזה פועל על  
המדות שבלב וכו' (כמבואר בחסידות בענין ה"דעת"), ובאופן זה תהי' ענין דיעה את  
ה' לעת"ל<sup>70</sup>.

ולכן מובן, שמכיון שענין ידיעת ה' תהי' בשלימות, הרי גם אהבת ה' ויראתו  
(הנולדים ע"י הדעת<sup>71</sup>) יהיו בשלימות<sup>72</sup>, ולכן גם קיום התומ"צ (הבאים כתוצאה  
מאהוי"ר<sup>73</sup>) יהי' בשלימות<sup>74</sup>.

ונמצא מובן שענין ידיעת ה' לע"ל הוא גם ה"יסוד היסודות ועמוד החכמות"  
לשלימות שאר התומ"צ שיהי' לע"ל.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.




---

68 ראה שיחת ש"פ לך תשנ"ב סי"ג. ובכ"מ.

69 ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ט ס"ה. הדרן על הרמב"ם תש"נ ס"ו.

70 ראה תורת מנחם תשמ"ד ח"ג ע' 1670. שם ח"ד ע' 2168. שיחת קודש תשל"ח ח"ב ע' 382.  
וראה גם צפנת פענח על דברים עמוד ע'.

71 ראה תניא פ"ג. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"א, פ"ד הי"ב, הל' תשובה פ"י ה"ו, ובכ"מ.  
וראה גם הדרן על הרמב"ם תשל"ה סט"ו

72 עוד ביאור בהשייכות בין קיום המצוות לידיעת ה', ראה תורת מנחם תשמ"ה ח"ב ע' 1083.

73 ראה תניא פ"ד. ובתניא בצירוף מ"מ ופירושים (חטריק) על שער היחוד והאמונה (חינוך קטן)  
ע' ח' בהערה, מביא כיו"ב בשם הרמב"ם.

74 תורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 436.

## "ולא צוה הקב"ה לתוהו" - ראיית הרמב"ם על האמונה במשיח ממצות הוספת ערי מקלט

הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר

ראנטשא מארגאריטא, קאליפארניא

הקושיא הידועה ממצוות בן סורר ומורה - דלא הי' ולא עתידה להיות

א. ברמב"ם הלכות מלכים פי"א, לאחרי שמביא כמה פסוקים בה"א להוכיח שהאמונה במשיח והחיכוך לביאתו מפורש לא רק בדברי הנביאים אלא גם בתורה משה, כותב בה"ב: "אף בערי מקלט הוא אומר (דברים י"ט, ח') 'ואם ירחיב ה' אלקיך את גבלך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה."

ידוע מה שהקשה ע"ז הרבי בלקוטי שיחות חל"ד עמ' 114 הערה 4 וז"ל: צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא,א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות.. (אלא) דרוש וקבל שכר" ואולי יש לחלק עכ"ל.

והיינו, השאלה הנשאלת בדרך ממילא, דאיזה הוכחה היא זו - ש"לא צוה הקב"ה לתוהו" ולכן מוכרח שיהי' - הרי מצינו שכן צוה הקב"ה מצות כאלה שעליהם נאמר בגמ' ש"לא היו ואינם עתידין להיות" ושכל מטרתם אינה אלא "דרוש וקבל שכר" - וא"כ למה לא נוכל לומר כן גם במצות הוספת ערי מקלט, ואיזו הוכחה מביא הרמב"ם משם?

ועיין מה שדן בזה הרב גערליצקי שי' בספרו ימות המשיח בהלכה חלק ב' סימן ג', מה שע"פ המבואר בעיקר השיחה בלקו"ש שם - א) אין לתרץ דמצות ערי מקלט שונה מכיון דשייך להכליל דכל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו, שהרי בהשיחה הרי מוסבר שכל מה שהוסיף הרמב"ם הך ראי' מערי מקלט הוא בכדי להוכיח שיש בזה ענין התוקף והנצחיות שמצד היותו מצוה, ד"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעד לעולמי עולמים וכו'", ולא מצד היותו הבטחה (מפי הקב"ה, שגם בזה שייך שינוי ע"י שיגרום החטא עיי"ש) או אפילו מצד היותו חלק מתורה הנצחית (שאולי אפשר שיתקיימו הדברים רק בתוכנם הרוחניים וכיו"ב), אלא מצוה הקיים כפשוטו בגשמיות, ועפ"ז מובן גם למה הרמב"ם לא נחית לזה (הענין דהבטחה) - וב) מה שמסיק שע"פ הביאור בהשיחה רק מתחזקת הקושיא - דמאי שנא מבן סורר ומורה ועיר הנדחת, שגם הם הם מצוות בתורה, דכאשר יהי' כן וכך צריך לעשות כן וכך וכו', ומ"מ אמרינן ע"ז שלא היו ולא יהיו?

טעם לזה שלא תירץ רבנו שרק במקום הכרח אומרים דרוש וקבל שכר

ב. ועיין גם מ"ש בספר הנ"ל ש"בפשטות הי' אפשר לומר דבדואי כל מצוה הוא לקיימו בפועל, ורק במקום שיש הכרח אמרינן שהוא לדרוש וקבל שכר, כמו לגבי בן סורר ומורה, דלפי רבי יהודה אי אפשר שיתקיים בפועל וכן בבית המנוגע ועיר הנדחת לכן זה גופא מכריח לומר שהוא רק לדרוש וקבל שכר, אבל באם ירחיב ה' גבולך ששם ליכא שום טעם ומניעה שלא יתקיים בפשטות אמרינן דלא צוה הקב"ה לתוהו."

ולכאורה יש להסביר הטעם שלא תירץ כן הרבי, דהא עצם העובדה שיהי' ניתן לומר (לפי תירוץ זה) ששייך להיות מצוה שלא תתקיים בפועל ושענינה היא רק דרוש וקבל – אפילו אם רק במקרים מסויימים כ"שיש הכרח" ו"כשאינ לנו ברירה" – הרי זה יחליש את כל ראיית הרמב"ם המוסבר בשיחה – התוקף והנצחיות שמצד היותו מצוה, דהא אף שבערי מקלט אינו מוכרח לומר "דרוש וקבל שכר" ולכן אומרים אכן שהוא נצחי ותתקיים בפועל, כיון ד"ליכא שום טעם ומניעה שלא יתקיים בפשטות", אבל סו"ס: "ליכא שום טעם ומניעה שלא יתקיים ולכן נוכל לומר כאן שהנצחיות הוא כפשוטו" אינו דומה כלל לחזוק הראייה ש"מוכרח שתתקיים מצד היותו מצוה – ומצות הם נצחיים". אם לא שיש לחלק מטעם אחר, וכמ"ש רבנו בהערה שם, "ואולי יש לחלק", וכדלקמן. ואולי גם לצד זה התכוון בספר ימוה"ש שם במ"ש לאחרי הסבר הנ"ל, "אמנם לפי המבואר בהשיחה דעצם המצוה צ"ל נצחי, צ"ב דמאי שנא התם?" (דבאם מצוה נצחית היא ומוכרחת להתקיים בפועל א"כ מאי שנא התם – המצוות ההם – שיכולים לומר עליהם דרוש וקבל שכר, ולאידך אם כן יכולים לומר כן, הרי עצם היכולת מחלישה תוקף הראיה מערי מקלט. ועיין גם לקמן בסוף אות ד' נקודה ד').

מה שלא תירץ בפשטות ע"פ מה שלהלכה פסק הרמב"ם כהדעות שמצוות אלו אכן היו ועתידין להיות

ג. ועיין גם מ"ש שם, ש"אולי אפ"ל שהרמב"ם באמת לא פסק להלכה שמצוות אלו הם רק משום דרוש וקבל שכר, שהרי פסק בהל' ממרים פ"ז כל ההלכות דבן סורר ומורה כדעת חכמים שבמשנה סנהדרין שם, (ולא כרבי יהודה) וכן בהל' ע"ז פ"ד פסק כל ההלכות של עיר הנדחת ולא כר"א דמזוזה אחת מצלת, וכן בהל' טומאת צרעת פי"ד ה"ז פסק כר"ע ולא כר"א בר שמעון, באופן שכל זה שייך להיות בפועל" וא"כ אולי אכן בנוגע למצוות התורה לא סבירא ליה להרמב"ם ששייך לומר עליהו שלא היו ולא יהיו ושכל כולם הוא אך ורק דרוש וקבל שכר בלבד, "כיון שכל ענינם הוא העשיה בפועל, וכפי שנת' בהשיחה שחל עליהם הענין דנצחיות בפשטות כו', ולפי"ז א"ש מה שכתב הרמב"ם בפשיטות לענין ערי מקלט לעת"ל דלא צוה הקב"ה לתוהו, כיון דסב"ל דבמצוה לא שייך לומר שהוא רק משום דרוש וקבל שכר. האמנם דמלשון ההערה הנ"ל שכתב "ואולי יש לחלק" לא משמע דנחית לזה, אלא דיש לחלק בין גדר

הציווי דערי מקלט להמצוות דבן סורר ומורה ועיר הנדחת.

ובטעם הדבר שלא תירץ כן הרבי אולי י"ל בכמה אופנים:

(א) דא"כ ראיית הרמב"ם לא יהי' לכו"ע, ועל אף שאין בזה חסרון להלכה, מ"מ הנה לכאורה הראיה מתחזקת יותר באם הוא לכו"ע, ובפרט שכאן מטרת הרמב"ם הוא להוכיח איך שהענין הוא כ"כ מפורש בתורה ודבר כ"כ יסודי.

(ב) גם בגמ' סנהדרין שם, הנה לא נראה כ"כ שיש מחלוקת על עצם המושג האם שייך לומר במצוה שהוא רק משום דרוש וקבל שכר, אלא רק שלפי דעת החולקים אינו כ"כ רחוק שהתנאים הדרושים יתקיימו בפועל וכו', אבל באם לדעתם א"א לומר כן - הרי לכאורה בדבר כ"כ עיקרי ויסודי הי' צ"ל איזשהו רמז בגמ' לשלילתו.

(ג) ועוד, שלכאורה גם רבי עקיבא - הנמנה לעיל בדיני טומאת צרעת בדעות האומרים שאכן הי' ועתיד להיות - סובר שניתן לומר במצוה שלא הי' ולא יהי', שהרי במשנה שבסוף פרק קמא דמכות איתא, "רבי עקיבא ורבי טרפון אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם" - ולכאורה מביעים בזה דעתם כפי שהי' צ"ל גישת כל סנהדרין תמיד, שלא רק סנהדרין ההורגת א' בשבוע או א' לשבעים שנה נקראת חובלנית, אלא שלא ייהרג אדם מעולם וכמבואר בגמ' שם היכי הוו עבדי, אבל א"כ בפשטות, מה יעשו אז עם כל מצות ד' מיתות האמורים בתורה" (הנמנין במנין המצוות של הרמב"ם ועוד)? הלא יהי' מצב שלא הי' ולא יהי'? אם לאו שלדעתם אכן הי' כל מציאותם של מצוות אלו ג"כ בגדר דדרוש וקבל שכר? (אף שאולי יש לחלק קצת).

אבל עכ"פ ע"פ תירוצו הנ"ל, שאין קושיא על הרמב"ם מכיון שלא פסק בן להלכה, אולי יש להעיר מהלשון וצ"ע קצת - דלכאורה מה שצ"ע היינו לפני התשובה שאולי יש לחלק, וא"כ לכאורה קשה למה לא כתב בזה וצ"ע גדול? דאיך מביא הרמב"ם הוכחה מערי מקלט, ד"לא צוה הקב"ה לתוהו", הרי איזו הוכחה היא זו באם ניתן להשיב שהוא לא לתוהו אלא ד"דרוש וקבל שכר" כמו במצוות עליהם נאמר בפירוש דלא היו ולא עתידים להיות? או, שאם לדעת הרמב"ם ברור שמצוה תמיד צריך להתקיים בפועל, א"כ צע"ג האיך יתירץ מצוות אלו, דהיאך ניתן לומר שלא היו ולא יהיו?

אבל עפמ"ש שיש לומר שלהרמב"ם אין קושיא, מכיון שאה"נ לא פסק בשום מצוה כהדעה שלא היו וכו', א"כ לא שייך כאן לומר וצ"ע גמ' מכיוון שתשובתו כ"כ ברורה בצדו עד שאין צריכים אפילו להזכירו (שהרי בכל ספרו עד כאן לא רמז הרמב"ם שום דבר וחצי דבר אודות מצוות אלו לומר שלא היו ולא יהיו וקושיא מעיקרא ליתא), אבל אעפ"כ שייך לומר וצ"ע"ק (וממאחז"ל) - דעדיף לומר שההוכחה היא ענין כללי ולכו"ע (וכנ"ל), וא"כ צע"ק איך יתאים זה אם בן סורר ומורה, ובזה אומר הרבי שאולי יש לחלק, ולא נצטרך לאפושי מחלוקת בענין זה.

נשאר לנו, א"כ, להבין, לאיזה חילוק בין ערי מקלט לבן סורה ומורה התכוון הרבי שבוזה יתורץ ה'וצע'ק' על ראיית הרמב"ם ש"לא צוה הקב"ה לתוהו"?

"ואולי יש לחלק" - כמה אופנים בדרך אפשר

ד. ולעצם הענין אולי י"ל בכמה אופנים, אף שכל אחד מהחילוקים לוקה קצת בחסר, וספק אם לזה התכוון הרבי, ועכ"פ נציין כמה נקודות שאולי מכללם נבוא לאיזשהו תשובה.

לפום ריהטא הפירוש בהשיחה הוא שאם הוא מצוה הרי בדרך ממילא ברור שיתקיימו כל התנאים, ויהי' בגשמיות, וא"כ גם בן סורר ומורה ועיר הנידחת היו צריכים להתקיים בגשמיות ולכן צ"ע. אבל באמת האם ברור שזהו אכן כוונת הרבי?

דז"ל הרבי בסעיף ג':

"בנוגע להבטחות הקב"ה (ע"י נביא) ישנם אופנים מסויימים ששייך שיחול בהם שינוי... ומזה מובן, שגם כאשר ברור שהבטחת הנביא תתקיים הוודאות שבוזה היא רק מצד גדרי הנבואה ואופנה; משא"כ עי"ז שהבטחת הגאולה היא חלק ופרט ממצוה בתורה, חל עלי' גדר נצחיות התורה – שהיא נצחיות שאין שייך בה שום ביטול"

וכמו"כ בסוף סעיף ד': "וזהו החידוש בעניננו, שכיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצות ערי מקלט, חל עלי' גדר נצחיות מצות התורה, אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות, (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי, כנ"ל".

ובסעיף ה': "...אבל כיון שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אשר "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", שזה מכריח שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחת הגאולה, הרי באמרו היפך מזה, יש עליו דין כופר בתורה (כי אף שמאמין שה-ציווי "ואם ירחיב גו' ויספת גו'" הוא מן השמים, הרי באמרו שיתבטל פרט זה דהמצוה – "כבר בטלה תורה זו" – הרי הוא "כופר בתורה")

נקודה א' - הבטחה הקשורה עם מצוה:

המעין יותר בדברי הרבי יראה שאולי החזוק בזה שהיא א' ממצוות התורה שצריכה להתקיים בפועל הוא לא רק מפני שהוא מצוה בכלל-אלא מפני שהיא הבטחה הקשורה עם מצוה, ולכן ההבטחה צריכה להתקיים בפועל.

דהנה בדין בן סורר ומורה ועיר הנידחת אין שום הבטחה, אלא מצוה שבאם יהי' כך יהי' הדין כך, ומה שלא יבואו תנאים אלו לידי פועל אינם מגרע בנצחיות המצוה – ואין זה ביטול או שינוי מצוה כלשהי או כפירה ח"ו במצות התורה – דעדיין כן הדין, שבאם יהי' כך יהי' הדין כך וכמו כל המצוות התלויות בתנאי כלשהי (וכנ"ל מדברי ר"ע בנוגע לד' מיתות בית דין "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם" וכל

המצוות התלויות בארץ ובביהמ"ק וכו' עכשיו, ודיני טומאת מת וכו' לעת"ל כשיהי' בלע המות לנצח, שאין זה נקרא ביטול אלא פשוט שהתנאים לא באו לידי צורך לפסק זה... (וכהלשון בתניא פרק ה' "ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם, לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה, שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה, כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה"). ועיין גם בנקודה ג'.

משא"כ כאן ה"ז הבטחה הקשורה עם מצוה, וכהלשון בלקו"ש: "שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אשר היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", שזה מכריח שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחת הגאולה... היינו שעיקר נקודת הרבי הוא להדגיש שהמעלה בהוכחת הרמב"ם מהלכה זו היא שייכות ההבטחה למצוה וא"כ א"א שההבטחה תתבטל כמו שמצוה א"א לה שתתבטל, אבל אולי אין זה אומר שא"א במציאות להיות מצוה מסויימת שלא יתקיימו בה כל התנאים בגשמיות.

ואם כנים הדברים יתורץ מה שהקשה כאן על הרמב"ם בליקוטי חבר בן חיים (תלמיד החת"ס) "אף בערי מקלט. תימא שלא הביא מברית בין הבתרים שנשבע ה' לתת לזרע אברהם ארץ עשר אומות ומעולם לא נתן לישראל כ"א ארץ ז' אומות. כיה"ר בב"א" עכ"ל – די"ל דאה"נ כן הביא הרמב"ם הבטחה זו, וזוהו כוונת "כי ירחיב" (וכמ"ש שם בלקו"ש הערה 21 וז"ל: "ובפרט שלכאורה ה' אפשר להביא ראי' מעצם ההבטחה ד'ירחיב ה"א את גבולך", שקאי על ארץ הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו...") אלא שלא הביאו כראיה בעצמו, ולא הדגיש ההבטחה שבזה כשלעצמה, דא"כ לא ה' מרויח בזה על שאר הראיות, וכהביאור בהשיחה, אלא הדגיש בדוקא המצוה והנצחיות הקשורה עם ההבטחה.

נקודה ב' – תלוי בבחירת האדם או בבחירת הקב"ה:

בהוספה על הנ"ל, הנה כמה מפרטי מצות בן סורר ומורה ועיר הנידחת תלויים בבחירת האדם לרוע – שכתוצאה מההנהגתו יבוא עונש, ולכן אולי י"ל שהמצוה אז עומדת בשלימותה ונצחיותה גם אם לא יתנדב שום אדם לחטוא ולבוא לידי עונש, ואדרבה, רצון הקב"ה הוא אכן שהלוואי לא יבחרו ברע (והכל בידי שמים חוץ מיר"ש).

[ואף שכמה מתנאי המצוה כנראה תלויים לא רק על בחירת האדם אלא גם על דברים שא"א להיות – הנה חוץ מזה שיש לעיין באם הפירוש שאי אפשר ממש ע"פ דרך הטבע או שכ"כ רחוק במציאות עד שניתן לומר בזה א"א (עיין בזה בלשונות התוס' הרא"ש ותוס' ישנים ביומא נ"ב המצויין בגליון הש"ס כאן, ובלשון הב"ח והמהרש"א כאן, משא"כ ביד רמה שהלשון הוא רק "דודאי מילתא דלא שכיחא הוא", ויש לעיין גם בהוכחת הב"ח שהרי מדוע לא נוכל לומר שנהי' סריס לאחרי שהוליד?

ואכמ"ל) – הנה מה שא"א להיות בדרך הטבע אינו נוגע לאדם הלומד אודות המצוה או הבוחר לחטוא בכיוון זה בקיום תנאיה הבסיסיים עכ"פ, דמי יימר שלא יתקיימו שאר התנאים בדרך שינוי הטבע? דסו"ס הרי שייך להיות בגשמיות, אף אם הקב"ה לפועל לא יביא לזה, היינו שלא ישלים את הפרטים התלויים עליו (בדרך שינוי הטבע) כדי להביא בחירת האדם לחטא זה בשלימותו, אבל מצד הלומד והעובר אולי א"א לומר שבפועל לא יהי' אף אם קשה לצייר, ורק שחכמינו ז"ל הם אלו הקובעים שלא יהי' (וכפי שאולי מדוייק גם בדברי הגמ' – שרק בברייתא המובא מופיע הלשון לא הי' ולא עתיד להיות, אבל בדברי התנאים עצמם כשפרטים את התנאים הדרושים לא סיימו דבריהם בהבהרה שזה לא הי' ואינו יכול להיות), ושלכן עיקר עניינו הוא לדרוש ולקבל שכר, אבל לא שהם אומרים שעצם המצוה בטל<sup>1</sup>, ושלא שייך כלל להתקיים, ומה גם – שכמה מפרטי המצוה אכן מתקיימים בפועל<sup>1</sup>, ואולי יש לציין גם לזה שכפי שהמצות אלו מופיעים בתורה שבכתב, בפשוטו של מקרא, הרי שייכים להתקיים בפשטות בכל פרטיהם לכל הדעות<sup>2</sup>

משא"כ כאן, המצוה המפורשת בתורה תלויה כל כולה בעשיית והקדמת הקב"ה את התנאים לטובה – כי ירחיב ה"א את גבולך – ואין בזה שום התחלה התלויה על האדם, ולא ייתכן לומר שהקב"ה בעצמו יצוה על משהו, שיכול לבוא רק בהקדמת עשייתו הוא את התנאים – כי ירחיב ה' אלקיך<sup>3</sup> – והוא אינו חושב כלל לעשות את התנאים שיביאו למצב בו יוכל המצוה להתקיים – "ולא צוה הקב"ה לתוהו".

1) ועיין ברבינו בחיי פרשת כי תצא כ"א, כ"א: "תניא בן סורר ומורה ועיר הנדחת לא היו ולא עתידין להיות, ולמה נכתבו, דרוש וקבל שכר. וא"כ יש לשאול מפני מה הוצרכה תורה להודיע ולכתוב מה שלא היה ומה שאין ענינו נוהג בדרך העולם, אבל זה היה מחכמת התורה ללמד דעת את העם בגודל חיוב אהבת הש"י, שהרי אין לך אהבה חזקה בעולם כאהבת האב והאם לבן, וכיון שהבן עובר על מצות השם יתעלה, וזה דרכו כסל לו, חייבין הם שתגבר עליהם אהבת הש"י על אהבת הבן עד שיצטרכו להביא אותו הם בעצמן לב"ד לסקילה. וכבר בא הענין הזה בחיוב גודל אהבה להש"י מפורש בתורה בענין העקדה...ומזה אמרו דרוש וקבל שכר. כך שמעתי מפי הרב ר"ש מורי שיחיה. ומה שנמצא שם אמר ר' יוחנן אני ישבתי על קברו של בן סורר ומורה ועל תלה של עיר הנדחת, אפשר לומר דפליג אברייתא, או שמא הא דר' יוחנן לא היה בן סורר ומורה גמור אלא כענין אבשלום, אבל לא היה בן סורר ומורה גמור כדין תורה שנגמר לסקילה".

2) ולהעיר מלקוטי שיחות ח"ד עמ' 72 הערה 14 (המצויין גם בספר הנ"ל) בענין דרוש וקבל שכר – שלשון זה שייך בעיקר לתושבע"פ ע"ש, ובשייכות לכאן – שרק ע"פ הבהרת תושבע"פ (לדעות אלו) לא הי' וכו' אלא דרוש כו'.

3) ואפילו אם הלאו דאל תצר את מואב וכו' (כהדעות שהוא קיני וכו') אינו לדורות (כדברי הרמב"ם בשורש ג), וא"כ הי' שייך התנאי להתקיים ע"י האדם, הנה פשטות המקרא תולה הרחבת הגבול בעשיית הקב"ה, ובכלל, כפי שהעירו כבר פעם, אולי ניתן לומר שהוכחה זו חזקה בעיקר עכשיו שאין לנו שייכות לזה וכל כולו תלוי על עשיית הקב"ה.

ואולי יש לדייק גם דמ"ש הרמב"ם "ולא צוה הקב"ה לתוהו" אין כוונתו רק להדגיש הלשון מצוה (כבפנים השיחה), דלזה הי' מספיק גם לכתוב "ואין ציווי לתוהו" וכדומה, אלא גם להדגיש שהציווי – והתנאים שיביאו לקיום הציווי – כל כולם תלויים בעשיית הקב"ה בעצמו.

[ועפ"ז אולי יש לבאר גם מה שבה'וצע"ק' שבההערה אין הרבי מזכיר כלל דיני נגעי בתים – אף שגם בדין זה ישנה הדעה ד"לא הי' ולא עתיד להיות" ולכאורה קשה גם עליו? והתשובה לזה – דשם ה"ויש לחלק" לא יועיל לתרץ את הוצ"ע, דאין תנאי הנגע תלויים כלל בבחירת האדם (על אף שעכ"פ סיבת בואו יכול להיות מבחירתו לספר לשון הרע וילע"ע), שהרי הנגעים אינם דבר טבעי וכל כולם באים מן השמים, וכמ"ש הרמב"ם ד"אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל" (וכפי שמביא בהערה בספר ימות המשיח בהלכה הנ"ל קושיית המפרשים לעצם הקביעה דלא הי' ולא יהי' – כיון שבין כך הרי כל כולו הוא נס), וא"כ איך יעלה מה שנאמר לא הי' ולא יהי' עם מ"ש הרמב"ם ד"ולא צוה הקב"ה לתוהו" – אם לא שנצטרך לסמוך בזה בתשובה הפשוטה, שלהרמב"ם קושיא מעיקרא ליתא, דהא אה"נ, אינו פוסק בזה שלא הי' וכו' וכנ"ל.]

**נקודה ג' - מצוה ועונש שאין חייבים לרדוף אחרי קיומה או חיוב:**

בהוספה ושילוב עם נקודות הנ"ל ובסג"א קצת, הנה שני אלה אינם מן המצוות שחייבים לרדוף אחריהם (וכהלשון הידוע בזה) אלא שאם יהי' כך יהי' ההנהגה ע"פ המצוה באופן כך בפו"מ, ובפרט שכנ"ל תלויים בבחירת האדם לרוע ועיקרם בעונש שעל הבי"ד לבצע, וא"כ אולי לא כ"כ ברור שנצחיותם תלוי בזה שאכן נבוא לידי מצב שנצטרך להעניש בדרך זה (וכמו ר"ע הנ"ל במיתות בי"ד) – ורק שיהיו שייכים להתקיים בפועל מצד נצחיות התורה, משא"כ כאן ה"ז מצות עשה שאכן חייבים לרדוף אחריה כשתתקיים ההבטחה דאם ירחיב השם, היינו שהיא מצות חיובית בלי כל קשר לבחירת האדם ללא טוב, ואדרבה יש רק חיוב ומצוה רצויה, ומוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות.

**נקודה ד' - קביעות הקב"ה או קביעת עצמו:**

בהמשך ובניגוד קצת לב', הנה אולי ואולי י"ל דאדרבה: דהתייחס אם לא שייך במציאות ע"פ טבע כלל – ככל פרטי בן סורר וכו' לדעות אלו – הרי בזה מוכרח לנו ויודעים שבדרך הטבע ה"ז דרוש וקבל שכר (דלכאורה ברור – לפי סברא זו – שאם לא שייך להיות ע"פ טבע, א"כ לא יהי', דהא לא עביד קב"ה ניסא למגנא – נס רק כדי שכל הפרטים יהיו שייכים, וכדי להעניש ח"ו), ואין בזה סתירה למ"ש הרבי סוף ס"ה, ש"מצד זה שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אז באמרו שהגאולה לא תהי' כפשוטה הרי הוא מוציא דברים של מצות מפשוטן' וחל עליו הדין ד'הרי זה ודאי בדאי

ורשע ואפיקורוס" עכ"ל, שהרי אין זה אמירתו וקביעתו הוא להוציא הדברים מפשוטן אלא קביעות והודעת התורה והקב"ה בעצמו, כפי שהובהרה ע"י בתושבע"פ, שכיוצא מן הכלל, ולא מחשבותי מחשבותיכם, הנה נאמר בזה שכל תנאי המצוה לא יתקיימו (ובאמת קשה קצת לקרוא לזה - העדר קיבוץ כל התנאים הדרושים כדי לבצע עונש) - "הוצאת הדברים מפשוטן" - ומה גם שע"פ המפרשים ישנם כמה לימודים שלומדים ממצוות אלו, היינו שההצהרה "דרוש" הוא גם בנוגע לענייני פועל (4) אבל מכיון שמצוות הוספת ערי מקלט ע"י כי ירחיב אכן שייך במציאות ע"פ טבע ורק שלא קרה עדיין, ואין שום הכרח או רמז כלשהי בתורה או בתושבע"פ לומר אחרת, הרי מוכרח שהיא נצחי ככל מצוות התורה ואכן מוכרח להתקיים בפועל, שהרי לא צוה הקב"ה לתוהו, ואם יוציא את הדברים כפשוטן בדעת עצמו ה"ז כופר ח"ו וכו'.

(וההבדל בדקות בין זה למה ששללנו קודם בסוס"ב הוא - דשם היתה משמעות ההצעה שאנחנו קובעים, שבאם מוכרחים לומר שהוא רק דרוש אומרים כן, לכן הוקשה, דאם הבחירה מיוסד עלינו כו' מתי נאמר רק דרוש, ומתי לא, וא"כ מאי שנא - וחוזק הראי' כבר נחלש (ובאמת ע"פ עיקר נקודת השיחה בנצחיות המצוות, הנה אפילו ההו"א שבזה הוא לכאורה מופרך לגמרי ובפשטות לא לזה התכוון אלא למ"ש כאן בבידור יותר) אבל כאן הסברה לחלק הוא בגילוי דעת הקב"ה עצמו - דבבן סורר וכו' גילה דעתו שלא שייך להיות ולא בזה כוונת המצוה (וכבהצעות הנ"ל), והרי הוא כאילו חלק ותנאי המפורש ומיוחד למצוה זו, ואין זה שאנחנו קובעים, ולכן שאר כל המצוות עומדים על עמדם וצריכים להתקיים בפו"מ בגשמיות, והמוציא את הדברים מפשוטן מדעת עצמו וכו' ה"ז וכו' - אלא שכמובן עדיין אי"ז תואם כ"כ אם פשטות נקודת השיחה).

וכנ"ל שאולי מכלל כל נקודות הנ"ל יצא איזה חילוק אמיתי שאולי לזה התכוון הרבי בכתבו "ואולי יש לחלק", ולא באתי אלא להעיר ולעורר לב המעיינים בזה, והעיקר שבחודש זה של עיר מקלט ברוחניות, וכהר"ת הידועה דאנה לידו לשמתי לך, כבר נזכה לקיים מצוה זו דהוספת ערי מקלט בגשמיות, ובקרוב ממש.



(4) וכמ"ש בספר חסידים תתתלרא - "למה נכתבו אלא אי איפשר שלא יצא מהן שום מצוה. בן סורר ומורה לומר שלא יתניף אדם על בנו..." ועיין בהערה לעיל בנקודה ב' מרבינו בחיי, ועוד.

# תורת רבינו

## הערות קטנות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

באות ז' בהמאמר מחדש הרבי "דע"י שהגילוי דיגמה"ר מעורר ומגלה הרצון הפנימי דישראל... שהם מושרשים בעצמות, נעשה עילוי ביגמה"ר".

ומבאר בזה כמה ביאורים:

**ביאור א'.** "מכיון דזה שהבריאה היא בשביל ישראל... היא לכל הגילויים.. שע"י הירידה דיגמה"ר ממקומם ... לשדה, בכדי לעורר ולגלות הרצון הפנימי דישראל, מתגלה בהם שהכוונה בהם היא בשביל ישראל ששרשם הוא בהעצמות".

ולאח"ז מביא הפסוק "מלך לשדה נעבד" – דהמלך עילאה הוא יגמה"ר "וע"י שירד לשדה, ... ע"ז מתגלה שהכוונה בו היא בשביל ישראל ששרשם בהעצמות".

והיינו כנ"ל.

**ביאור ב'.** ולאח"ז מוסיף, דשדה הכוונה לשדה דלעו"ז, "וכיון שגילוי רצון הפנימי דישראל הוא ע"י התשובה דישראל שהיו תחילה בשדה דלעו"ז, לכן העילוי שנעשה בהיגמה"ר ... הוא בעיקר ע"י שמעוררים את אלה שהיו בתכלית הריחוק".

ולאח"ז באות ח' מוסיף,

ומתחילה מביא את מה שהובא כבר באות ז', ומפרט ד"שני ענינים בזה (בהעילוי שנעשה בהיגמה"ר), העילוי שנעשה ע"י ירידתו למטה בכדי לעורר את האדם" (זהו הביאור הא' דלעיל)

"והעילוי שנעשה ע"י התעוררות התשובה דהאדם בפועל" (וזהו הביאור הב' דלעיל).

ולאח"ז מוסיף "ובזה עצמו שני ענינים"

"העילוי שמצד התענוג דלמעלה דבעבודת האדם, ובפרט בעבודת התשובה – מקבל בסבר פנים יפות" (זהו לכאורה הביאור הב' דלעיל, או שזהו ביאור נוסף – ביאור ג', - ע"י בהערה הבאה לקמן).

**וביאור נוסף.** "וע"ז מתגלה אח"כ התענוג העצמי שבישראל עצמם... הפעולה דאני לדודי בודודי לי הוא שגם הגילוי דודודי לי מתעלה להתענוג דפנים יפות ופנים

שוחקות". (זהו לכאורה ביאור נוסף, ביאור ג' – או שזהו ביאור ד' וראה בהערה הבאה לקמן).

ע"כ בקיצור מתוך דברי המאמר.

ולכאורה צ"ע בכמה דברים:

שאלה א'. לכאורה לאיזה צורך מוסיף "דוה שהבריאה היא בשביל ישראל הרי זה גם בהגילויים הכי עליונים, שלכן ע"י הירידה דיגמה"ר לעורר את האדם מתגלה בהם שהכוונה בהם היא בשביל ישראל ששרשם בהעצמות".

לכאורה, הרי גם בלי זה, לכאורה, עצם הדבר שהיגמה"ר יורדים בשביל ישראל ששרשם בהעצמות – עי"ז מתעלים היגמה"ר בהעצמות.

ואפשר לבאר זאת, לכאורה, בכמה אופנים:

**אופן א'.** אה"נ גם בלי זה מובן שזה עליה ביגמה"ר ע"י ירידתם להישראל ששרשם בהעצמות, - אבל ע"י הוספת ענין זה (שהכוונה בהם היא מלכתחילה בשביל ישראל) הו"ו חזק הרבה יותר, כי ע"י הירידה מתגלה בהיגמה"ר שכל כוונתם היא בשביל ישראל ששרשם בהעצמות.

**אופן ב'.** דבלי זה – הנה מעצם הירידה לישראל (כיון שהמדובר הוא עוד בטרם פעלו על האדם שיחזור בתשובה – כ"א עצם ירידתם למטה לישראל) לכן עדיין אין זה סיבה כ"כ שע"ז יהיו היגמה"ר מתעלים בהעצמות, ורק ע"י שמבאר שזהו כל הכוונה בהם, הנה לכן ע"י הירידה לישראל מתגלה בהם שזהו כל כוונתם, ועי"ז הם קשורים בהעצמות.

ואפשר, דכ"ז הוא רק עבור הביאור הראשון בהעילוי דיגמה"ר הנ"ל, משא"כ בהביאורים שלאח"ז – שע"י שהיגמה"ר פועלים בישראל לעשות תשובה בפועל ממש, שזהו גילוי הפנימית דישראל, עי"ז מתעלים היגמה"ר, - אפשר שלביאורים אלו אכן לא נצרך להקדמה דכל הגילויים הם בשביל ישראל.

וכד דייקת שפיר, - הנה אכן בכל הביאורים (ב' ו-ג') לא מובא בהמאמר הענין הנ"ל, רק בהביאור הא'.

**אופן ג'.** ועוד אפ"ל, בהקדמה זו נוגעת לכל הביאורים, והוא כי לכאורה איך יתכן שיגמה"ר, שהם אורות (ובאין ערוך להעצמות) יהיו קשורים להעצמות שהוא בא"ע אליהם, ורק ע"י ההקדמה הנ"ל יובן זאת, כי כיוון שזהו התכלית מלכתחילה של הגילויים עבור ישראל ששרשם בהעצמות, הנה מלכתחילה בפנימיות ההמשכה של הגילויים יש כבר הקשר בהעלם להעצמות (אלא שמתגלה בפועל כאשר הם פועלים בפו"מ על ישראל שקשורים בהעצמות).

כ"ז מהנראה לעניות דעתי שאפשר לבאר בהנ"ל לכאורה, ואם מישהו ימצא ביאור טוב יותר אשמח בזה.

עוד ענין שצריך עיון באות ח'.

שכנ"ל מתחילה מביא את הביאור הא' הנ"ל.

ולאח"ז מביא את הביאור הב' הנ"ל.

ולאח"ז מוסיף שבזה עצמו (כלומר, לכאורה, בהביאור הב' עצמו) יש שני ענינים, ומסכם,

דהענין הראשון בזה הוא דע"י התשובה דישראל, מתגלה הסבר פנים יפות דלמעלה,

והענין השני הוא, דע"י התשובה דישראל מתגלה הפנים שוחקות דלמעלה, ומסיים "שגם הגילוי דודודי לי (היגמה"ר) מתעלה להתענוג דפנים יפות ופנים שוחקות".

ע"כ תוכן הדברים.

והנה מהלשון "שבזה עצמו יש שני ענינים" משמע דהענין הראשון שמביא כאן, הוא הביאור הב' דלעיל, והענין השני הוא ביאור נוסף על כך – ביאור ג'.

וצע"ק דלכאורה נראה דב' ענינים אלו הם בנוסף להביאור הב' דלעיל, כי הרי הביאור הב' הוא שע"י התשובה דישראל מתגלה הפנימיות דישראל שמושרשים בהעצמות, ועי"ז מתעלים היגמה"ר.

ואילו ב' ענינים אלו הם בההתגלות דלמעלה לישראל ע"י התשובה שלהם, הא' בסבר פנים יפות, והב' (עוד יותר) ומראה להם פנים שוחקות, ומבאר שע"י הירידה דהיגמה"ר לישראל מתעלים גם הם להגילוי דפנים יפות ופנים שוחקות שמתגלים לישראל.

וא"כ לכאורה הם ב' ענינים נוספים להביאור הב' דלעיל.

וצריך לי עיון קצת בזה.

בכל אופן מענין זה בהמאמר נראה עד כמה גדול חשוב ויקר כל איש ישראל, שאפילו היגמה"ר דלמעלה מתעלים ע"י ישראל.



## ס"ת שחסר אות אחת

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בלקו"ש ח"א ע' 249 מוסבר שהחובה לטפל בבן הרשע ולהעלותו אינה פחותה מן היחס שנותנים לבן החכם.

כי הרי כנגד ארבעה בנים דברה תורה, וישנו דבור (הוראה) של התורה לטפל גם ברשע, לכן משקל שווה לכולם, כיוון שכל דבור פרטי שבתורה קשור לכל התורה כולה. 'ובמילא זיינען אלע אויפן זעלבן וואגשאל'.

כשחסרה אות אחת בספר תורה נוגע הדבר לקדושת כל האותיות ולא חשוב איזו אות היא החסרה. יעו"ש.

ובהערה 31: ראה זהר חלק ג עא א. תיקוני זהר תיקון כה. שאלות ותשובות נודע ביהודא מהדורא תנינא אורח חיים סק"ט. אבני נזר יורה דעה ח"ב סשע"א.

והעירני חכם אחד, שלכאורה הלכה מפורשת היא ברמב"ם הל' תפילין מזוזה וספר תורה פרק א, הל' ב: 'וכן שתי פרשיות שבמזוזה שהן שמע והיה אם שמוע אפי' אות אחת משתי הפרשיות אם חסר קוצו מעכב מן התורה עד שיהיו שתיהן נכתבות שלימות. וכן ספר תורה שחיסר אפילו אות אחת פסול'.

ובכסף משנה שם כותב שמקורו הוא מכ"מ בש"ס. וכן הוא בטוש"ע או"ח סי קמ"ג. וביו"ד סי' רעט.

ומה הכוונה בציון דווקא לזוה"ק ושו"ת של אחרונים.

ובהשקפה ראשונה הי' נראה לומר שבקדושת ס"ת ישנם כמה רמות:

א- ס"ת בשלימותו, כשלא חסרה בו אפילו אות אחת, ואז יש בו מעלת 'ספר תורה כשר'.

וכמ"ש הרמב"ם שם ברפ"י: 'נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה'. ובהלכה ב: 'ס"ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול. ואסור לאדם למכור ספר תורה אפילו אין לו מה יאכל. ואפילו היו לו ספרים רבים....'

ב- ס"ת שחסרה בו אות אחת, (או אחד משאר עשרים דברים הפוסלים בו), אין הוא בגדר 'ספר תורה כשר'. אבל יש בו קדושת חומש. וכלשון הרמב"ם בהלכה א: 'ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשין שמלמדין בהן התינוקות ואין בו קדושת ספר תורה ואין קורין בו ברבים'.

והנה, עפ"י הנ"ל, כשבס"ת חסרה אות אחת, וכשקדושתו יורדת לקדושת החומשין, ישנו חשש שאנשים יטעו לומר שהוא כשר ויבואו לקרוא בו ברבים.

ומלבד זה אין לכך שום משמעות לכאורה.

וכאן בא הסיפור המובא בזוהר ח"ג עא א. (שאומרים במענה לשון) וכדלהלן:

'תאנא א"ר יהודה יומא חד הוּו אזלי ר' חזקיה ור' ייסא באורחא ערעו בגוש חלב והוה חריב. יתבו סמוך לבי קברי ור' ייסא הוה בידיה חד חוטרא (ס"א קיטרא) דס"ת דאתקרע. עד דיתבו אתרגיש חד קברא קמייהו וצוח ווי ווי דהא עלמא בצערא שכיח הא אורייתא הכא דאתגלייא. או חייא אתו לחייכא עלן ולכספא בכסופא עלן באורייתיהו.

אודעזעו רבי חזקיה ורבי ייסא אמר ר' חזקיה מאן את. א"ל מיתא אנא והא אתערנא לגבי ס"ת. דזמנא חדא הוה יתיב עלמא בצערא ואתו חייא הכא לאתערא לן בספר תורה ואנא וחבראי אקדימנא לגבי דמיכי חברון וכד אתחברו בג"ע ברוחיהון דצדיקייא אשתכח קמייהו דהווא ס"ת דאייתו לקמן אינון חייא הוה פסול ומשקר בשמא דמלכא על דאשתכח וא"ו יתיר בהווא קרא דושסעת שסע שתי פרסות,

ואמרו דהואיל ושקרו בשמא דמלכא דלא יתובון לגביהון ודחו לי ולחבראי בההיא שעתא מבי מתיבתא. עד דחד סבא דהוה בינייהו אזל ואייתי ספרא דרב המנונא סבא וכדין אתער רבי אלעזר בר"ש דהוה קביר עמנא ואזל ובעא בג"ע עלייהו ואתסי עלמא כדין שארו לן.

תרגום חפשי: רבי חזקיה ורבי ייסא הלכו בדרך והגיעו לגוש חלב שהי' חרב והתיישבו סמוך לבית הקברות. בידי רבי ייסא הי' חלק (?) מס"ת שנקרע.

פתאום שמעו רעש יוצא מקבר אחד שצועק 'אוי אוי, הרי העולם שרוי בצער כעת. שהרי התורה [שבדי רבי ייסא] גלתה לכאן. או שהחיים באו לצחוק עלינו ולביישנו ע"י תורתם'.

בשמעם את הצעקה מהקבר הזדעזעו רבי חזקיה ורבי ייסא. ורבי חזקיה שאל את הצועק: מי אתה?

ענה להם: אני מת, והתעוררתי מזה שיש בידכם ספר תורה.

כי פעם אחת הי' צער בעולם ובאו לכאן אנשים לעורר אותנו [לבקש רחמים] עם ספר תורה, ואני וחברי הלכנו לאלו ששוכנים בחברון [האבות].

וכאשר התחברנו בגן עדן עם הרוחות של הצדיקים התברר שהספר תורה שהביאו החיים איתם לבית הקברות היה פסול, וזה משקר בשם של המלך הקדוש. הפסול היה

אות וא"ו יתירה בפסוק ושוסעת שסע שתי פרסות.

ואמרו לנו [הצדיקים] שהיות ושקרנו בשם של המלך הקדוש שוב לא נשב אתם. ודחו אותי ואת חברי [שהלכו לחברון] באותה שעה מהבית מתיבתא עד שהלך זקן אחד מבין הצדיקים והביא ס"ת של רב המנונא. בינתיים התעורר רבי אלעזר בן רבי שמעון שהי' קבור שם עמנו, ורבי אלעזר הלך ובקש רחמים בגן עדן עליהם [החיים] והעולם נרפא מצערן. ואז התירו לנו [לשוב להבית מתיבתא].

ולפום ריהטא יש להבין, על מה יצא הקצף? הרי אלו שהביאו הס"ת לבית הקברות - הנה, ראשית, הרי זה לא באשמתם כי בטח לא ידעו שהוא פסול. ושנית, הרי למרות פסילותו עדיין יש בו קדושה, אלא שאינה ברמת הקדושה של ס"ת שלם וכשר. ולא שהביאו לבית החיים לעורר רחמים עם דבר שאין בו קדושה כלל.

ושמא י"ל שמזה לומדים שיש להיזהר מאד מלהתייחס לס"ת שחסרה בו אפילו אות אחת, כאילו הוא ס"ת כשר. ועוד יותר, אפילו לא נודע לנו שהוא חסר, אם מאיזה סיבה חסר הוא אז יש בזה חסרון וגרעון מעצם העובדה שחושבים שהוא ס"ת בשלימותו, ומעורר קצף ר"ל, וכו'.

[ובפירוש אור החמה על הזוהר שם משמע **שהמתים** שלא היו בקיאים בתורה טעו וחשבו שהס"ת כשר הוא, וע"ז נענשו וגרשום מהשיבה]

וזוהי הכוונה בשיחה. שכנראה מדבר אודות אלו שאכן עוסקים עם 'בנים', אבל רק עם הבן החכם, באמרם שהבן הרשע, התם ושאינו יודע לשאול הם חוץ ממסגרתם. וע"ז נסובה השיחה שגישה כזו היא לא כדבעי, כי היחס וההתעסקות המגיע לכל הבנים עפ"י תורה - שוה הוא. שהרי כנגד ארבעה בנים דברה תורה. דיבורו של הקב"ה הוא לכל אחד מהם. התנהגות כזו שהיא מבחנת ונותנת יתרון לבן אחד מבין ארבעה הבנים היא ממש בדוגמת ס"ת חסר.

ולכן מציין לסיפור הנורא שבזוהר. כי סיפור זה מדגיש שמהלך כזה, אפילו בלא יודעים, מסוכן הוא ח"ו. וכ"ש ביודעים.

כי ספר תורה שחסירה בו אות אחת, אעפ"י שאינו כשר, עדיין קדוש הוא כנ"ל. אבל יחד עם זה החשוב או אפילו הטועה לומר שהוא כשר - סכנה היא ר"ל.

ולהעיר שכל הנ"ל אולי יתרץ המראה מקום בלקו"ש ח"א. אמנם בח"ה ע' 333, וכן בחלק כ"ב ע' 258 דוחק להעמיס פירוש זה.

ולכן יותר מסתבר לומר בפשטות, שהרי בחסר אות אחת בס"ת, למרות פסק הרמב"ם שהס"ת פסול, הרי ישנו שקו"ט אם לפועל מוציאין ס"ת אחרת, וכן אם אין ס"ת אחרת אם מותר לקרוא ולברך על הפסול. והרמב"ם בעצמו כותב בתשובה שבאין

ס"ת אחר מותר לקרות ולברך על ס"ת פסור, יעויין בטור או"ח שם וביו"ד רעט. והיות שדעת הזוהר מפורש שפסול וכו', ולכן ציין לזוהר ושו"ת הדנים בזה.

לשלימות הענין הננו להעתיק מ"ש בשו"ת שנשמנו שם בלקו"ש:

נודע ביהודא מהדורא תנינא אורח חיים סק"ט.

..... אבל כיון שראיתם דברי הזוהר שם הלא מבואר שאם ח"ו הספר הוא חסר אות אחת גורמים רעה גדולה, ואם כן איפוא איה אצלנו ספר תורה שיהיה בדוק בחסירות ויתירות, ועיין באו"ח סימן קמ"ג סעיף ד' בהגה"ה, והא בזוהר שם שבספר תורה ההוא לא היה יתיר רק ו' אחת מן ושסעת שסע שתי פרסות (דברים יד, ו) וכמעט שגרמו חורבן גדול ולכן חלילה לעשות כן.....

אבני נזר יורה דעה ח"ב ששע"א.

.... אך אנהרניהו לעיינין בס' תיקוני הזוהר תיקון כ"ה, ז"ל: ס"ת הוא לדרגא ליעקב דאתמר בי' יעקב איש תם [פי' במק"מ תמים בלא מום הן חסר הן יתיר] וס"ת כך צריך למהוי, תם בלא פסולת. ואם ס"ת איהו חסר באתר דמלא או מלא באתר דחסר או אות חד חסר או יתיר או חליף, ס"ת פסול, לאו איהו כדיוקנא לס"ת לעילא, כגוונא דא אינון חמש כנפי ריאה כגוונא לחמשה חומשי תורה וכו' אי אוני חסר או יתיר או חליף פסול עיי"ש. והכלל בפוסקים שמה שאין מבורר בפוסקים סומכין על הזוהר. כ"ש זה שגם רוב פוסקים פוסלין והזוהר מסייע להו אין להרהר עוד ומוציאין אחרת..... ודברי זוהר אלו מפורשים כדעת מהרש"ל שפסל אות אחת יתר בס"ת דלא כנוב"י דדוקא אות יתר בתיבה עצמה....



## הקב"ה מצוי בבית הכנסת<sup>5</sup>

ביאור בדברי הרבי ובשו"ע אדה"ז סי' צ

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר קאלאני נ"י.

א

### דברי הרבי בלקו"ש

בלקו"ש חי"ד (שופטים ב'. ע' 77) – אשר רבים מבנ"י לומדים השתא (ע"י המבצע בלימוד לקו"ש השבועי) – ערך כ"ק אדמו"ר סיום על מס' זבחים ודן ומחדש בדיני 'במה', וזה תוכן השיחה בקצרה (עיי"ש בארוכה):

בסיום מסכת זבחים ישנה אריכות בדיני במה. וצריך להבין, הרי דינים אלו אין שייכים עתה, ואם כן "מאי דהוה הוה"?

והביאור: דיני במה שייכים גם עתה, במקרה שיבוא נביא ויצוה על זה. ואף שזה מקרה רחוק, ובאם יבוא נביא יש לומר שיכול גם לשנות את פרטי דיני במה בהוראת שעה, יש לומר שזהו חלק מדיני במה, שנביא יכול להתיר במה גם בזמן איסור הבמות ואז שייכים כל דיני במה. ומכיון שזהו חלק מדיני במה, לכן מאריכים גם בפרטי הדבר שאינם מצויים כעת.

וזהו הקשר דהתחלת וסיום המסכת, דבהתחלה נאמר "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה", שהקדושה שנזבחים אלו אינם פועלים על האדם, ולכן אין מוציאים אותן ידי חובתו. וחסרון זה מודגש בסיום המסכת שאפילו בבמה שנעשית על פי ציווי הנביא, וכל שכן ע"י ההקרבה בבהמ"ק, נמשכת הקדושה גם על האדם. ע"כ תוכ"ד דהשיחה בקיצור.

ומסיים בלקו"ש שם וז"ל: "ומזה ההוראה בנוגע בפועל, שלכאורה טוב לעשות דבר שבקדושה וכו' בביהמ"ד וביהמ"ד מלעשותו (אף שיהי' באותה ההידור וכו') במקום אחר, מכיון שכשעושהו במקום שיש בו קדושה יתירה, מתוספת קדושה על קדושתו.

ועל התיבות "שלכאורה טוב", כתב בהערה (42): "וכמרז"ל הקב"ה מצוי בבהכ"נ (ראה שו"ע אדה"ז או"ח ס"צ סוס"י). וצריך חיפוש האם הובא בפירוש פוסקים (לבד

(5) לכבוד ח"י אלול, ולרגל יום הולדת השלישי בט' אלול לבתי החיילת בצבאות ה' – חי' מושקא, שהתחילה להדליק נש"ק, לשנת הצלחה בגו"ר ואך נח"ר רב חסידי לרבי. בנידון שמבארים ג"כ קשור להמצב ר"ל של הקורנה דהזמן גרמא.

מתפלה).

הנה בשוע"ר עם תרגום לאנגלית (בהוצאת קה"ת) לכאן, כבר הבינו והסיקו העורכים (בהערה 114), שאכן הרבי רוצה לכלול בזה כל דבר שבקדושה, אמנם הרי בפוסקים רק הביאו לענין תפלה. וזה לכאורה אינה המשמעות הפשוטה של לשונו של הרבי בהערה הנ"ל, אלא ש"צריך חיפוש האם הובא בפירוש בפוסקים (לבד מתפלה)". ולכאורה יש לנו לעיין בסוגיין בגמ' ובפוסקים וכו', ואחר העיין רואים תמונה שלמה וכו', וכדלקמן.

## ב

## המקור בגמ' ברכות

וגם יש להעיר, דבלקו"ש לא מביא ציון למחז"ל, רק מציין בהערה "ראה שו"ע אדה"ו אר"ח ס"צ סוס"י". וצ"ע למה לא מביא המקור לזה, הרי היא גמ' מפורשת במס' ברכות (ו, א): "אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל".

ואולי, הנה אף שלשון המדויק שמובא בלקו"ש היא מברכות כנ"ל, אמנם יש כו"כ מקומות (וראה ביפה עינים לש"ס על אתר שמביא מעוד כו"כ מדרשים ומארו"ל) שיש תוכן הדומה במק"א בדברי חז"ל. למשל, איתא בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) (הערתי למטה – הבאתי דברי הגמ' שלפניו, כדי שיבין הדמיון בסוגיית הירושלמי כמו בבבלי (כדלקמן), "פינחס בשם ר' הושעיא המתפלל בבהכ"נ כאילו מקריב מנחה טהורה מה טעם (ישעי' 50) כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'", – העיקר בנדו"ד) רבי אבהו בשם רבי אבהו (ישעי' נה) דרשו את ה' בהמצאו היכן הוא מצוי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (שם) קראוהו בהיותו קרוב היכן הוא קרוב אמר רבי יצחק בי רבי אלעזר ולא עוד אלא שאלהיהן עומד על גבן מאי טעמא (תהלים פג) אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט".

## ג

## דברי אדה"ז בשולחן ערוך

הנה בשולחן ערוך אדה"ז שאליו מציין בלקו"ש (אורח חיים חלק א הלכות תפלה סי' צ סעי' י) כתב אדה"ז בנוגע לחשיבות להתפלל בבית הכנסת:

"לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור ואף על פי שיכול להתפלל בביתו בעשרה מכל מקום ברוב עם הדרת מלך וגם אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם (תהא תפלה) דהיינו בבית הכנסת ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב שם

תהא התפלה נשמעת.

ואם הוא אנוס שאין יכול לבא לבית הכנסת כגון שתש כחו אע"פ שאינו חולה אם אי אפשר לו לאסוף עשרה אליו יש לו לכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללין בבית הכנסת שהיא עת רצון ואין תפלתו נדחית אף על פי שאינה מתקבלת ברצון כמו בבית הכנסת עם הצבור ואם מתפלל מוסף בשעה שהצבור מתפללין שחרית או להיפך אינו נקרא בשעה שהצבור מתפללין והוא הדין בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין יש להם להתפלל שחרית ומנחה בשעה שקהלות ישראל מתפללין.

אבל ערבית צריכים להמתין עד צאת הכוכבים שלא הקילו להתפלל מבעוד יום אלא משום טורח הצבור שאי אפשר לחזור ולאספם לתפלת ערבית בלילה אם יפרדו איש מעל אחיו אחר תפלת המנחה כמ"ש בסי' רל"ה אבל המתפללין ביחיד צריכים להתפלל בזמנה.

ואף תפלת שחרית בימות הקיץ שהצבור מאחרין אותה אע"פ שאין עוברין זמן קריאת שמע ותפלה מכל מקום כיון שהמתפלל ביחיד אסור אפילו ללמוד עד שיתפלל כמו שנתבאר סי' פ"ט אין לו להמתין כלל עד שעה שהצבור מתפללין בבית הכנסת אלא יתפלל מיד בנץ החמה".

ומסיים שם - וזהו העיקר הנוגע לנדו"ד:

"ומי שהוא בעיר ונאנס ולא התפלל עם הצבור והוא מתפלל ביחיד לאחר שכבר גמרו כל הצבור תפלתם בבית הכנסת אע"פ כ' יש לו להתפלל בבית הכנסת מפני שהוא מקום קבוע ומיוחד לתפלת צבור ותפלתו של אדם נשמעת שם כמו שנתבאר לעיל וגם מפני שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל כלומר בבית מועד שלו שנועדים שם לפניו: "עכ"ל.

## ד

### דברי השולחן ערוך והלבוש

ולהבין היטב דברי אדה"ז, יש להקדים תחלה את ד' השו"ע ופוסקים מלפניו:

דהנה בשולחן ערוך אורח חיים סימן צ' (מקום הראוי להתפלל עם הצבור, ודין ההולך בדרך) כתב המחבר (ס"ט) "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת יכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללים (רמ"א - והוא הדין בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין מכל מקום יתפללו שחרית וערבית בזמן שהצבור מתפללים. סמ"ג). וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הצבור והוא מתפלל ביחיד אף על פי כן יתפלל בבית הכנסת.

הלבוש (אורח חיים סימן צ סעיף ט) כתב הנ"ל ביתר ביאור וז"ל:

לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, דתפלת ציבור מתקבלת יותר דכתיב [איוב לו, ה] הן אל כביר לא ימאס: \* הג"ה ועיין לעיל סימן נ"ב סעיף א' וסימן רל"ה סעיף א': ואם נאנס ואינו יכול להתפלל עם הציבור, ישתדל שיתפלל בבית הכנסת אפילו כשמתפלל יחידי, מפני שהוא מקום קבוע לשכינה ומיוחד לתפלת צבור ותפלתו מתקבלת שם יותר שהשכינה שרויה שם. ואם הוא אנוס ואינו יכול לבא לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין והוא מתפלל בביתו, יכוין שיתפלל גם כן בעת שהציבור מתפללין, כי אותה שעה היא עת רצון כי הן אל כביר לא ימאס, כתיב [תהלים טט, יד] ואני תפלתי לך ה' עת רצון, אימתי עת רצון כשהציבור מתפללין, כי הן אל כביר לא ימאס. ואפילו בני אדם הדרין בישובים ואין להם מנין, יכוונו שיתפללו שחרית וערבית בזמן שהציבור מתפללין".

ובמשנ"ב על אתר (סקל"ג) "אעפ"כ וכו' - מפני שהוא מקום קבוע לקדושה ותפלתו מתקבלת שם יותר".

(אגב, כד דייקת שפיר יש להעיר על כו"כ שינויים מהמחבר והלבוש ולאדה"ז, ורק א' מהם: הלבוש משנה הסדר מהמחבר - שמביא ראשון "ואם נאנס ואינו יכול להתפלל עם הציבור" ואח"כ "ואם הוא אנוס ואינו יכול לבא לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין", אמנם במחבר הוא להיפך, וכן מחזיר אדה"ז הסדר כמחבר. ואכ"מ.)

## ה

### שאלה על דיוק בד' אדה"ז

ויש לדייק בלשונו הזהב של אדה"ז כידוע,

דצריך להבין, הרי אדה"ז מוסיף מהפוסקים מלפניו הענין כמה ענינים שלא הובאו בשו"ע ונ"כ לענין זה: א) בתחלת הסעיף מוסיף ענין וטעם ש"ברוב עם הדרת מלך" (ואכ"מ מצד קוצר הזמן רק למועד אחרת) שלא הובא בשו"ע ונ"כ והלבוש, שהביאו רק "ותפלתו מתקבלת שם יותר שהשכינה שרויה שם" (לבוש), ב) העיקר בנדו"ד: רק בסיום מביא עוד ענין שלא הזכיר התחלת הסעי' "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור" מביא ב' טעמים לזה: א) "ברוב עם הדרת מלך", ב) "וגם אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת",

והנה רק בסיום, מביא עוד ענין לאחר שחוזר על המבואר בריש הסעי' ("רוב עם" לא שייך התם הפשטות, שקאי על יחיד המתפלל) "מפני שהוא מקום קבוע ומיוחד לתפלת צבור ותפלתו של אדם נשמעת שם כמו שנתבאר לעיל" ואח"כ מוסיף "וגם מפני שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל כלומר בבית מועד שלו שנועדים שם לפניו".

וממנ"פ, אם זה טעם נכון למה לא הביאו בתחלת הסעי', ואם אינו למה בסוף הסעי'

כן מביאו אדה"ז?

ולכאור' הרי אדה"ז רק מביא דברי הגמ' בברכות, ובאמת למה לא הביאו שאר הפוסקים לענין זה.

## ו

### ביאורים מהאחרונים בגמ' ברכות

אלא יש להקדים הגמ' בברכות (ו, א) הנ"ל: "תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל".

המימרא הא' של אבא בנימין להדיא הובא בכל הפוסקים לענין זה, משא"כ מימרא הב' של ר' יצחק רק הביאו אדה"ז.

ובאמת, לפום ריהטא נראים ב' המאמרים קשורים ודומים זל"ז, וצריך להבין החילוק והצריכותא של כאור"א על חברו.

ובבן יהוידע ג"כ חשש לזה מצד אחר, וכתב:

מנין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת? יש להקשות מאחר דיליף מהכא לעשרה שמתפללין שכינה עמהם, מנא ליה האי דרשה דמצוי בבית הכנסת? ועוד היכא משמע מהאי קרא בית הכנסת? ונראה לי בס"ד דהא בהא תליא, כיון דילפינן בעשרה שכינתא שרייא, ממילא ילפינן דמצוי בבית הכנסת, דהא מסיק לקמן בעשרה קדמא שכינתא ואתייא, ולכן בבית הכנסת, דודאי נמצאים עשרה בתפילות שמונה עשרה, הנה בודאי מצוי הקב"ה שם תמיד, דהא בעשרה קדמא שכינתא ואתייא, ולכך סמך הני תרי דרשות להדדי מנין שהקב"ה מצוי וכו' ומנין לעשרה וכו':

אבל לעומקו של דבר, עדיין קשה וצלה"ב למה לי ב' המימרות לכאור' הם ענין א' וכו', וכמ"ש בעצמו "דהא בהא תליא, כיון דילפינן בעשרה שכינתא שרייא, ממילא ילפינן דמצוי בבית הכנסת".

והנה האופן הפשוט להבין הגמ' הוא, כמ"ש בס' חדשים גם ישנים (הלכה עה), שמבאר שם (וכן מובא בש"ס מהדור' ארטסקרול' בהערה – הרי זה כעין אופן הלימוד הפשוט' אצל כו"כ מבנ"י):

שמימרא זו מלמד ענין אחר, ולא בזה שיש שכינה בבהכנס"ס בי' מתפללים, דא"כ הרי כבר ילפינן הכי מהמשך מיד בגמ' כנ"ל. אלא מימרא זו מלמד על דיני איסור לנהוג בביהכנ"ס, וכדתנן במגילה (כת, א), וממשיך לומר שזה כעין סניף ממצות ומקדשי תיראו, עיי"ש.

ולפי זה יוצא דכוונת הגמ' ב"שהקב"ה מצוי בבית הכנסת" הוא לענין איך להתנהג שם, איסור קלות ראש וכו'.

## ז

### ביאור באופן הלימוד של אדה"ז בגמ' ברכות

אבל רואים שאדה"ז למד הגמ' באופן אחר, שכוונת הגמ' ב"שהקב"ה מצוי בבית הכנסת" הוא לענין חשיבות ונחיצות להתפלל בביהכנ"ס.

נוסף לזה, שלפי ס' חדשים גם ישנים, אין בעצם חידוש בדברי ר' יצחק, אלא מביא עוד פסוק לענין אחר שכבר מבוא במשנה במגילה. הרי גם אינו מובן הסדר והמשך בגמ', דהרי מתחיל בענין "אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת", וממשיך אח"כ ב"ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל", רק באמצע מפסיק בדיני איסור קלות ראש וכו', הרי אין כאן מקומו. משא"כ לפי שיטת אדה"ז ממש מתאים כאן, ואדרבה הוא חידוש שיש חשיבות בבית הכנסת אפי' בלא מנין.

בסגנון אחר, נמצא החי' בין בלימוד ה"פשוט" בגמ', ללימוד של אדה"ז המצב שאינו בבהכנ"ס האם זה (עוד ענין שמחייב אותו לילך לביהכנ"ס ומצב של יחיד הוא טעם היחיד) המחייב אותו, וכמ"ש אדה"ז.

ויש להוסיף, מהגמ' עצמה היה אפשר להבין שזה "א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל" קשור עם התפלה בעשרה דוקא "שנאמר (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל", ועדה משמע בעשרה, וכמו שממשיך הגמ' ללמוד מאותו כתוב "ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל".

אבל מפרש"י ד"ה בעדת אל "בבית מועד שלו", רואים להדיא שכוונתו הוא "בבית מועד שלו" שהוא ענין הפ"ע ולא רק קשור לי' מתפללים וכמ"ש אדה"ז בשו"ע, ועפ"ז מסתברא לומר אולי גם לשאר דברי קודשה - כדברי הרבי בלקו"ש.

## ח

### עוד סמך בדא"פ לאופן הלימוד של אדה"ז בגמ' ברכות

ויש להוסיף קצת סמך וראי' בדא"פ לאופן הלימוד של אדה"ז בגמ' זו, מהגמרא שבדף ז, סע"ב שדנה באונס שלא יכול לבא לבהכנ"ס ע"י סיפור של רבי יצחק ור' נחמן – וז"ל: "א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל

דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי דכתיב ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, עיי"ש המשך הגמ'. וגמרא זה הינה המקור להלכה שמובא בשו"ע, ובשו"ע אדה"ז האמצע הסעיף.

הרי בפשטות ר' יצחק סתמא בלי שם נוסף הם אותה אמורא, עיין עוד בס' סדר הדורות.

הרי חזינן שדווקא למי איכפת לו לילך להתפלל בביהכ"נ עד שחוקר וטוען אצל חבירו ר' נחמן "מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי" הוא אותו ר' יצחק שאמר "שהקב"ה מצוי בבית הכנסת" הוא לענין חשיבות ונחיצות להתפלל בביהכנ"ס, כשיטת אדה"ז.

וזהו אולי עומק הכוונה בציון (הישנים) שבשו"ע אדה"ז לשם בעל המימרא "ר' יצחק" ולא רק לדפי הגמ', כדי להדגיש שהם אותו מאן דאמר כמשנ"ת, ועפ"ז לחזק אופן הלימוד של אדה"ז בגמ' "שהקב"ה מצוי בבית הכנסת".

## ט

### אדה"ז אזל לשיטתו

ויש להוסיף עוד בזה, דיש לומר שאדה"ז אזל לשיטתו במק"א. דהנה ידוע חידושו של אדה"ז בתניא (לקו"א פ"א ובאגה"ק סי' כג) "ולכן אמרו רז"ל אכל בי עשרה שכנינתא שריא . . אף שאינם בדברי תורה".

וכן משמע ממ"ש רבינו הזקן באגרת הקודש, שמעלת מעמד עשרה מישראל אינו רק לענין תפלה (דבר שבקדושה) או תורה (עשרה שיושבין ועוסקין מצוה יש מעלה בתורה) אלא בכל מצוה איזו שתהי' כשנעשית במעמד עשרה מישראל כיון דאז שכנינתא שרייא עלייהו, עד שמלאך הנמצא שם היה מתבטל ממציאיותו לגמרי מהשראה זו".

ועד שמעיר על זה הרבי (לקו"ש ח"ה ע' 428 הע' 14) "א"כ הוא - הר"ז חידוש גדול. ולא אשתמיטתי להזכיר זה במק"א וכו'".

ואבי מורי הגה"ח שליט"א כבר האריך לדון ולבאר בזה, בגליונות הקודמים (א'קעז-א'קפ) במשנת 'עשרה שיושבין ועוסקין', עיי"ש בארוכה.

הרי רואים כבר שאדה"ז כבר חידש ולא הגביל הענין, אלא ראה לגבי נפשות ש"כל בי עשרה שכנינתא שריא . . אף שאינם בדברי תורה", אלא עצם שיש קיבוץ של עשרה נפשות כבר פועל.

אם כנים הדברים, הרי נראה שלפי אדה"ז ג"כ בענין 'מקום', בנדו"ד ביהכנ"ס - הרי שכנינתו אינו רק בעשרה אלא ג"כ ביחיד "שהקב"ה מצוי בבית הכנסת".

וע"פ כהנ"ל מובן למה לא הביאו אדה"ז טעם זו בריש הסעי' אצל שאר הענינים. דאם הביאו שם שמדובר במתפלל בעשרה, הרי היו טועים שזה רק בי', אבל אינו אנין ביחיד. ואשר לכן רק הביאו אדה"ז בסוף שקאי ביחיד המתפלל "והוא מתפלל ביחיד לאחר שכבר גמרו כל הצבור תפלתם בבית הכנסת", דזהו כל החידוש של ר' יצחק, וע"פ פרש"י ד"ה בעדת אל "בבית מועד שלו", שיש עוד פי' בעדה, שלא רק קאי על 'עשרה', אלא יש בו משמעות אחרת "בבית מועד שלו", וכגון שהיום יש כמה קהלוחת שנק' 'עדה'... - הרי מובן לכל שהכוונה אינו רק שיש לפחות עשרה, אלא שיש קבוצה, קהלה או בית מסוימות המיועד לעניינים מסוימים.

,

### ביאור בדיוק ד' אדה"ז

ולכא' עדיין יש לגדור יותר החי' בין 'אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת' ו"שהקב"ה מצוי בבית הכנסת", שלכן אדה"ז לא הסתפק בא' והצריך להוסיף עוד "שהקב"ה מצוי בבית הכנסת".

בפשטות עכ"פ הי' נ"ל, הרי כל החשיבות של רנה הוא בתפלה בציבור, ומזה יוצא לתפלה אף של עשרה שלא בביהכ"ס שיבואו וגם ליחיד שיבוא לבית הכנסת, ולכן הוסיף אדה"ז עוד "שהקב"ה מצוי בבית הכנסת".

ובאמת י"ל, מצד טעם הא' הוא מצד הגברא כדי שתפלתו תתקבל, ומצד הב' אינו נוגע רק שתפילתו תתקבל וכו', אלא מצד החפצא דבהכ"ס ש"הקב"ה מצוי בבית הכנסת" ולכן על היהודי לבוא, וע"פ כ"ז מובן היטב הוספת הרבי שאין זה רק לתפלה אלא כל דבר שבקדושה - דזה הסברא נותנת דוקא לשיטת אדה"ז בגמ' ובשו"ע.

ועפ"ז אולי י"ל דיוצא מהנ"ל נפק"מ לדינא:

דיש להעיר מ"ש במשנ"ב על אתר (סקל"ג) "אעפ"כ וכו' - מפני שהוא מקום קבוע לקדושה ותפלתו מתקבלת שם יותר. ופשוט דאם הוא ת"ח ויש חשש חילול השם כשיבוא אחר התפלה בבהכ"נ דיתפלל בביתו", הרי אולי אין לו מקום כלל לפי שיטת אדה"ז בנדו"ד זה בפרט (ואולי ג"כ בכלל הוא נשלל מצד דרך והשקפת החסידות וכו' וד"ל, ואכ"מ).

ונראה לומד שסברא זו לומר "ופשוט דאם הוא ת"ח ויש חשש חילול השם כשיבוא אחר התפלה בבהכ"נ דיתפלל בביתו", הרי אולי אין לו מקום כלל לפי שיטת אדה"ז בנדו"ד זה בפרט (ואולי ג"כ בכלל הוא נשלל מצד דרך והשקפת החסידות וכו' וד"ל, ואכ"מ).

דאם הוא רק מצד הגברא "ותפלתו מתקבלת שם יותר", הרי אולי אפשר להבין "ויש חשש חילול השם". דהרי בידי הדבר, אבל אם הוא מצד החפצא דבהכ"ס ש"הקב"ה מצוי בבית הכנסת", הרי א' אין בידי הדבר "ותפלתו מתקבלת שם יותר", ב' הרי למה יבא חילול השם להתפלל בבהכ"ס ש"הקב"ה מצוי בבית הכנסת".

ואין לדמות נדו"ד להמבואר לקמן בד' הרמ"א, שהמחבר פסק שם סעי' יח: "בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת והוא שיתפלל בו".

והרמ"א כתב "הגה: ויש אומרים דאפילו בלא י' עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו, ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי (הר"י פרק קמא דברכות). ואפילו הכי לא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת (תשובת הרא"ש כלל ד' והטור). וכל שכן שלא יעסוק בתורה בבית הכנסת בזמן שהצבור אומרים סליחות ותחנונות (הגהות אלפסי החדשים)".

ואדה"ו כתב כעד"ז על אתר בסעי' י"ז "ואף אל פי כן לא ירגיל עצמו בכך שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת כי לא ידונו אותו לכף זכות שבשביל לימודו אינו בא לבית הכנסת ומטעם זה אין לו לעסוק בתורה בבית הכנסת בשעה שהצבור אומרים סליחות ותחנונים", עיי"ש.

וראה גם שם במשנ"ב כתב: "נזו) שלא ילמדו וכו' - כי לא ידינוהו לכף זכות לתלות בתורתו שבשביל לימודו הוא מתפלל ביחיד רק יאמרו שאינו חושש בתפלה וידונו ק"ו על עצמו ולא יחושו כלל לתפלה". הרי מוסיף על אדה"ו "רק יאמרו שאינו חושש בתפלה וידונו ק"ו על עצמו ולא יחושו כלל לתפלה".

הרי כאן אינו דומה לנדו"ד מצד כמה פנים, ומהם: א) מדובר כאן בבית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת, ולא מביתו לבית הכנסת, ב) כאן למי שתורתו אומנתו, ולא ל"ת"ח" סתם. ג) והעיקר, הרי ברמ"א מבואר שהוא מצד "ואפילו הכי לא ירגיל עצמו לעשות כן (ולא כבמשנ"ב "ופשוט דאם הוא ת"ח") שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת", ולא משום "ויש חשש חילול השם כשיבוא אחר התפלה בבהכ"נ דיתפלל בביתו".

ויש ולבאר יותר בנדו"ד, אבל מצד קוצר הזמן קצרתי ובעזרת ה' יבוא המשך ותן לחכם כו', ועוד חזון למועד.

וגם אבקש מהקוראים להעיר בזה.



# נגלה

## תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

גמ' ר"ה (דף כ"ט ע"ב) "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, אמר רבא מדאורייתא מישראל שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה. ע"כ

והנה בתוס' (מגילה ד' ע"ב ד"ה ויעברנה) הקשו למה לא גזרו שלא ימול בשבת גזרה שמא יעביר הסכין או התינוק ד' אמות ברה"ר, ומבארים משום שנכרתו עלי' י"ג בריתות לכן לא החמירו בה, מבואר בזה דהיכא דהמצוה חשובה לא גזרו בי' רבנן. ע"כ.

והנה דנו האחרונים בגזירה זו שלא לתקוע שופר או ליטול לולב בשבת אם אכן עבר ועשה אי יש לו קיום מצווה בדיעבד או לא –

ועומק החקירה הוא דיש לחקור בזה דבמה שהחכמים עקרו המצווה נימא דאפילו מה"ת לא קיים המצווה מכוח תקנתם לאסור התקיעה בשבת או דלמא שרק קבעו איסור בדבר ואין לו חיוב לתקוע וליטול אבל המצווה קביעא וקיימא ואם תקע בשבת קיים מצוות התורה.

ובשאלה זו נחלקו רבוותא ונשתברו קולמסין רבים, דראה בזה בדו"ח לרע"א מערכה ח' וכן בשו"ת אבנו"ז יו"ד סי' קמ"ג ד"ה אך דנראה דס"ל דאין כוח ביד חכמים לעקור המצווה מה"ת ואם עבר ותקע או נטל הלולב אכן קיים המצווה.

אולם החלקת יואב בקבא קושייתא (סי' צ"ט) כתב להפליא מאד על הרע"א ועוד, ומסקנתו דכל היכא דהמצווה פסולה מדרבנן גם מה"ת לא יצא, ומסיים על דברי רע"א ודבריו תמוהין מאד, ע"כ.

ואענה גם חלקי דאולי יש לבאר ולהבהיר הגדר יותר:

דכתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ג ה"א) וז"ל: "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה" עכ"ל.

ומבאר הגאון הראגוצובי (צפע"נ רמב"ם הל' שבת פ"א הל' ד') בגדר 'שבותים' כחלוק שבות של מלאכה משבות שהיא משום גזירה שמא יבוא לידי איסור שבת.

דשבות שהיא משום מלאכה האיסור הוא מצד איסורי שבת דמדרבנן חשיב מלאכה בשבת, אבל שבות שהוא משום גזירה אינו איסור שבת אלא הוא איסור בעלמא שגזרו חז"ל שאסור לעשות מעשה זה.

וכתב נפק"מ בזה במי שעבר על שבות בפהרסיא אי נעשה מומר לכל התורה כולה וכידוע דישראל שהוא מומר לחלל שבתות אפילו אינו מחללו רק באיסור דרבנן הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו די"ל שהוא רק ב'שבותים' שהם מצד מלאכה אבל בדברים שלא נאסרו אלא משום גזירה לא נעשה מומר לכה"ת.

ועוד יש נפקותא בעניין מה שלא גזרו על 'שבותים' בבין השמשות דהתירו רק על 'שבותים' שהם מצד גזירות אבל על 'שבותים' שהם מלאכות דרבנן לא התירו בין השמשות.

וכן בהא דאין שבות במקדש שהוא רק מטעם 'שבותים' שהם גזירות אזי התירום במקדש אבל 'שבותים' שהם 'חפצא דאיסורא' אכן אסור במקדש.

וממשיך הצפע"נ דכן יש לחלק גם בשאר איסורים דרבנן, שעפי"ז י"ל בנדו"ד בהדברים שאסרו משום חשש ד'שמא יעבירונו' דיש לחקור אם זה איסור גמור דאסרו עצם המעשה באיסור שבת או דאינו אלא גזירה בעלמא שגזרו שלא לעשותה אבל עצם המעשה אינו מעשה של איסור.

ובזה תלוי השאלה לגבי דיעבד דאם אסרוהו באיסור גמור ואיסור עצמי אזי י"ל דהפקיעו המצווה לגמרי ואסור מצד החפצא עצמו, אבל אי נימא דכל טעם האיסור הוא אינו אלא גזירה וחשש בעלמא אזי לא הפקיעו המצווה לענין דיעבד וי"ל דאינו מצד החפצא אלא מצד הגברא שעליו גזרו שלא לעשות.

ומוכרחים לומר דלגבי שופר לולב ומגילה אכן אסרו עצם המעשה, וראיתי מי שמבאר שטעם הגזירה הוא שמכיון שהאדם מתאוה לקיים המצווה ובהול לתקוע בשופר וליטול הלולב וכו' ושכיח טובא שיעבור איסור דאורייתא (טילטול ברה"ר) הנה אסרו גם המעשה ועקרוהו לגמרי ואפילו בדיעבד לא יצא.

שעפי"ז יש לתרץ קושיית הרא"ם המובא במג"א סי' תקפ"ה, שהקשה דלמה הוצרך רבה לחדש טעם משום גזירה ד'שמא יעבירונו' הלא גם אסור מחשש ד'שמא יתקן כלי שיר'?

ועפ"י המבואר יש ליישב קושייתו, דאכן מטעם זה לבד היינו אומרים דטעם האיסור הוא רק משום גזירה ולא מצד מעשה איסור והיינו אכן אומרים דאם בדיעבד תקע או נטל לולב הי' יוצא ידי חובתו ולכן אמר רבה שהטעם הוא משום 'שמא

יעבירנו'.

אחנה לעיל הבאנו קושיית התוס' לגבי מילה דלמה לא גזרו כן לגבי מילה ד'שמא יעבירנו', ותימצו התוס' דהטעם הוא דהוי מצוה חשובה דנכרתו עלי' י"ג בריתות,

אך הריטב"א (מגילה ד, ב ד"ה דכו"ע) מתרץ באופן אחר דרק לעניין שופר ולולב כיון דהוה ספיקא דיומא ואינה מצוה ודאית הוא כמצוה דרבנן לכן גזרו בה רבנן אבל לעניין מילה מכיון דליכא חששא דספיקא דיומא אזי לא גזרו בי' רבנן.

ואולי י"ל דבהחקירה בגדר הגזירה ד'שמא יעבירנו' תלוי' הפלוגתא דהתוס' והריטב"א לגבי מילה, דהריטב"א ס"ל דאינו אלא חשש בעלמא והראיה לכך היא דלא גזרו לא לקיים המילה בזמנה דהיא מדאורייתא מפאת חשש רחוק אבל בשופר ובולולב דקיומם בזמנם אינן ודאית (בגלל החשש דספיקא דיומא) ולכן גזרו בי' רבנן, אבל התוס' ס"ל דהוא חשש גמור ולכן אסרו המעשה ועקרו המצוה לגמרי ולכן באמת הוקשה להם אמאי לא גזרו גם במילה ד'שמא יעבירנו', והוכרחו לתרץ 'מפני שנכרת עלי' י"ג בריתות' לכן לא גזרו בי'.

ועפ"ז נוכל לבאר קושיית הריטב"א שם (מגילה ד) שהקשה דהרי יש חילוק גדול בין שופר ולולב ומגילה, דשופר ולולב הם מה"ת ומגילה היא מדרבנן, ומובן למה גזרו במגילה שהוא מדרבנן אך שופר ולולב למה גזרו?

ועפ"י הנ"ל מבואר דאזיל לשיטתו דס"ל ד'שמא יעבירנו' הוא רק מצד גזירה ולכן הוקשה לו איך מדמה רבה שופר ולולב שהם מה"ת למגילה שהיא מדרבנן, ולא מסתבר שיבטלו המצוה משום חשש בעלמא.

משא"כ לשיטת התוס' לא הוקשה להם, דהרי לשיטתם יסוד הדין ד'שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר הוא חשש גמור וזה אין חילוק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא ולדידהו שפיר מדמה מגילה לשופר ולולב.



## ברכה לנשים במ"ע שהזמ"ג

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

שיטות ר"ת והר"ן בזה

א. גרסינן בגמרא קידושין (לא, א) "אמר רב יוסף מריש ה"א מאן דהוה אמר לי הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טבא לרבנן דהא לא מיפקידנא והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דא"ר חנינא גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אדרבה מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה, עבידנא יומא טבא לרבנן" (וכן הוא בכ"מ בש"ס).

וכתבו התוספות: "דלא מפקידנא ועבידנא - מכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות לגמרי דאפילו מדרבנן לא מיחייבי .. מ"מ יכולות הן לברך ואין כאן משום לא תשא את שמו לשוא (שמות כ) משום מברכות ברכה שאינה צריכה, דאי לאו הכי היכי שמח רב יוסף והלא מפסיד כל הברכות כולן".

ויעויין בר"ן (על הרי"ף) כאן שמביא דברי ר"ת והוכחתו מסוגיין, ועוד כמה הוכחות שמביאים לשיטתיה, והר"ן שקו"ט בזה באריכות ודוחה כל ההוכחות לשיטה זו, ומסיים:

"ואע"פ שנדחו ראיותיו של ר"ת ז"ל, הסכימו האחרונים לדעתו דמברכות כיון שנטולות שכן. דכיון דאמר ר"י בר חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מדקאמר גדול משמע שאע"פ שאינו מצווה שכן הוא נוטל, וכיון שבכלל המצות הן מברכות. וכ"ת והיאך מברכות וצונו והרי לא נצטוו, איכא למימר דכיון דאנשים נצטוו ואינהו נמי שייכי במצוה שהרי נוטלות עליה שכן, שפיר מצוין למימר וצונו".

והיינו דאע"פ דר"ת עצמו הוכיח את שיטתו מתוך סוגיין, וגם מביאים עוד הוכחות לשיטתו מכ"מ, הרי הר"ן דוחה כל ההוכחות דהוה לכאורה יסוד הדין, ומ"מ מסכים לשיטה זו להלכה ולא מחמת כל הני הוכחות אלא מטעמא דנפשיה (ועד"ז הוא בר"ן על הרי"ף במסכת ר"ה פ"ד, דדוחה את ההוכחות לר"ת ואח"כ מסכים איתו להלכה).

ולכאורה צ"ע בזה; דמדוע באמת ר"ת וכל הני שמביאים ההוכחות לשיטתיה, צריכים להוכחות הללו לייסד הלכה זו, ואילו הר"ן ל"צ לכל ההוכחות ומ"מ סב"ל דשיטה זו נכונה היא.

ב. ונראה לבאר הדבר בדא"פ ע"פ מה שמצינו כמה פעמים בלקו"ש שהרבי מסביר איך שיש ב' דרכים לפרש קיום המצות במי שאינו מחוייב בדבר: (א) דהוה רק דין בקיום ה'גברא', שמותר לו לקיים את המצוה אף שאינו מחוייב בדבר. (ב) דהוה חפצא של

מצוה בשלימות, ורק ההאדם אינו חייב בקיומו, אמנם בעת שמקיימו יש בזה קיום של החפצא דמצוה בשלימות;

בלקו"ש חט"ז יתרו ג' מבאר עפ"ז באריכות מדוע רב יוסף הוה זה שאמר בקשר למ"ת "אי לאו האי יומא דקא גרים ..", והיינו משום שמ"ת גרם שגם קיום המצות של מי שאינו מחוייב בדבר – כמו רב יוסף, לפי המ"ד דסומא פטור ממצות – מ"מ יש לה דין של חפצא המצוה בשלימות. בחל"א יתרו א' מבאר דפליגי בזה המדרש והמכילתא בגדר נתינת מ"ע שהזמ"ג (ועוד) לנשים, אי ניתנו להן בשלימות אף שאינן חייבות בקיומן, או לא. ובחל"ה תולדות ב' מבאר עפ"ז ההבדל בין דברי המשנה לדברי רב בהא דקיימו האבות כל התורה כולה גם לפני שנתחייבו בה במ"ת. יעויין בכל שיחות הללו לארכיות ומתיקות הדברים וכו'.

ועפ"ז נראה לומר כך: ר"ת סב"ל שקיום מ"ע שהזמ"ג ע"י נשים הוה רק היתר ודין בקיום הגברא, אבל אין כאן חפצא של מעשה מצוה בשלימות, ושלכן הרי הדיון הוא באם יש כאן בעי' של ברכה שאינה צריכה, והזכרת שם ה' לשוא, אחרי שבאמת אין כאן מעשה של מצוה המחייבת ברכה, אלא דבכל זאת מוכיח מכמה מקומות דכמו שיכולות לקיים את המצוה עד"ז יכולות לברך עליהן, ובאמת אין כאן בעי' של ברכה שאינה צריכה כמבואר בדבריו.

אמנם הר"ן סב"ל – י"ל – דאשה המקיימת מצוה כזו שאינה חייבת עליה, הוה זה קיום מצוה בשלימות, והיינו לא רק דין קיום של הגברא אלא גם חפצא של מצוה כנ"ל, ולכן גם אחרי שדוחה כל הוכחותיו של ר"ת מסיים ואומר דבאמת אין צורך בכל הני הוכחות כלל, דמאחר שיש כאן קיום מצוה בשלימות הר"ז פשוט שיכולה גם לברך עליה.

ג. וע"ד החידוד אולי יש להוסיף ולומר דר"ת דסב"ל כאן דקיום מ"ע שהזמ"ג ע"י אשה אינה אלא דין בגברא ולא בחפצא של מצוה, אזיל בזה לשיטתיה במק"א;

איתא בגיטין (מה, ב) ד"ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מסור עכו"ם ועבד אשה וקטן כו' פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה". ובתוד"ה כל שישנו כו': "מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה. ואין נראה .. ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי".

והנה בב"י (סי' י"ז) אחר שמביא השיטה דנשים אינן יכולות להטיל ציצית, מביא מהמרדכי, "ואור"י דליתא מדממעטינן דוקא כותים אלמא דנשים כשרות לעשות ציצית, דבני ישראל מיקרו אי לאו דה"ל מ"ע שהזמ"ג, אלא דוקא גבי תפילין דגלי קרא. וכן מנהג שהנשים עושות ציצית".

והנה זש"כ "דבני ישראל מיקרו", פירושו, דבגמרא (מנחות מב) דרשינן מהא

כתוב בפ' ציצית דבר אל בני, דנכרי שהטיל ציצית פסולה, וזוה למד המדרכי דדוקא כותים נתעמטו משא"כ נשים דה"ה בכלל בני. אמנם זש"כ "אי לאו דה"ל מ"ע שהזמ"ג" לכאורה תמוה; דממ"נ באם בעינן שתהי' מחוייבת בדבר אז הרי במ"ע שהזמ"ג ה"ה פטורה, ומה מועיל זה שהיא בכלל בני, ובאם לא בעינן לזה אז מה מוסיף בזה ד"אי לאו וכו'".

(ובפרט דמיד לאח"ז כתב דדוקא גבי תפילין דגלי קרא (צריכים שדוקא המחוייב בדבר יכתוב אותם), ונמצא דאין דין זה שייך לציצית, וא"כ מה מוסיף בזה דהן בכלל בני" אי לאו וכו')?

ונראה לומר דפליגי בשאלה דלעיל בגדר קיומן של נשים מצות אלו שפטורות מהן; ר"ת סב"ל שהפירוש הוא דפטורין מהן לגמרי עד כדי כך שגם כשמקיימן אותן אין כאן חפצא של מצוה, ושלכן גם לא יכולות להוות חפצא זו של מצוה – היינו להטיל ציצית וכיו"ב. ואילו הר"י סב"ל – י"ל – דפטורות רק מחיוב קיום המצוה, אבל כשמקיימן יש כאן חפצא של מצוה בשלימות, ושלכן יכולות גם להטיל הציצית (וכיו"ב), והיינו להוות חפצא זו של מצוה.

ויתבאר היטיב דברי המדרכי "דנשים ה"ה בכלל בני" אי לאו דהו"ל מ"ע שהזמ"ג"; דכוונתו הוא דהן בכלל בני" וכל התורה שייכת אליהן, אלא דהוה מ"ע שהזמ"ג שזוה פוטרן מהחייב בקיום המצוה גרידא, אבל אינו לוקח מהן שאר פרטי המצות, דהא בכלל בני" הנה, וגם הן שייכות לזה כנ"ל.

(וע"ז ממשיך "אלא דוקא גבי תפילין וכו'" – דאע"פ דהוה ג"כ מ"ע שהזמ"ג, וא"כ לכאורה לפי סברא הנ"ל נשים שייכות בכתיבת התפילין – מ"מ שם גלי קרא דמי שאינו בקשירה בפועל ג"כ אינו בכתיבה).

### כמה הערות בדברי הר"ן

ד. כשהתוספות מביאים דברי ר"ת דנשים מברכות נראה מדבריהם דהחידוש הוא דאין כאן בעי' של ברכה שאינה צריכה. וכ"ה ברא"ש כאן, ועד"ז בר"ן במסכת ר"ה (הנ"ל). ואמנם בדברי הר"ן על הרי"ף בסוגיין אין שום זכר מכל ענין זה של ברכה לבטלה או ברכה שאינה צריכה (אף שנכנס להשקו"ט באריכות), ורק דיון האם מברכות או לא.

ונראה דלהר"ן כאן הרי הדיון הוא בעצם הענין האם ברכת המצות הוה עבור מי שאינו מחוייב במצוה או לאו. והיינו דאע"פ דגם מי שאינו מחוייב במצוה אפשר לו (או לה) לעשותה, מ"מ יש כאן דיון האם גם הברכה שעל המצוה הוה עבור מי שאינו מחוייב בזה – בלי ליכנס בבעי' של ברכה שאינה צריכה (והיינו אפילו אם פשוט שאין כאן בעי' של ברכה שא"צ).

ואם כנים הדברים יתבאר היטיב עוד דבר: אחת ההוכחות שהרא"ש מביא לשיטת ר"ת דיכולות לברך הוה מזה שמדוייק בגמרא (פסחים קטז, ב) דאף אם סומא פטור מלומר הגדה מ"מ מותר לו לאמרה "אף על גב דאיכא ברכה דאשר גאלנו!" ומעניין הדבר שהר"ן כאן אע"פ שמביא כמה הוכחות לדעת ר"ת ודוחה אותן, מ"מ אינו מזכיר הוכחה זו (אף שבהמשך דבריו מזכיר אותה סוגיא לענין אחר)!!

אמנם להנ"ל נראה דיתבאר היטיב; באם הדיון הוה מדין ברכה שאינה צריכה, אז מובן דזה שהפטור מדבר יכול לברך ברכת אשר גאלנו מוכיח שאין כאן בעי' של ברכה שאינה צריכה. אמנם באם הדיון הוה האם הפטור מהמצוה ועושהו יכול גם לברך עליה ברכת המצות או לא, י"ל דלינתא הוכחה מברכת אשר גאלנו, דזה הוה חלק מהמצוה עצמה ולא ברכת המצות גרידא, וא"כ י"ל דע"ז מברכים מחמת זה שהפטור מדבר יכול לקיים המצוה עצמה, אע"פ דלאו דוקא דיכול לברך עליה ברכת המצות!

ומדוייק היטיב מדוע הרא"ש כאן מביא הוכחה זו ולא הר"ן.

ה. עוד אחת יש להעיר בדברי הר"ן: בפרטיות מביא ג' הוכחות לדעת ר"ת ואח"כ דוחה אותן, ומ"מ מסכים לשיטתיה כמשנ"ת, אמנם כשמעיינים בדבריו אינו ברור לכאורה איך דחה ראייה השנייה;

ראיה ראשונה היתה זו של ר"ת עצמו, מה דרב יוסף (לכתחילה) הי' שמח בזה שקיים כל המצות באופן של אינו מצווה ועושה, ובודאי אם הי' מפסיד כל הברכות לא הי' שמח מזה!

ראייה שנייה: "[ועוד] דהא קי"ל דנשים סומכות רשות אף על פי שמשמשות בקדשים, ה"נ דמברכות" (והיינו מזה שאנחנו פוסקים כרבי יוסי דנשים סומכות על קרבנותיהן אע"פ שאינן חייבות בהן).

וראייה שלישית: מהא דמבואר בגמרא (עירובין צו) דלמ"ד דנשים אינן סומכות רשות אז מיחו בנשים שהניחו תפילין, ואם לא היו מברכות מדוע מיחו בהן! אלא ע"כ דברכו, ואילו לדידן – דנשים סומכות רשות – לא מיחו בהן!

והנה ראייה הראשונה דחה ע"פ מה שהאריך להוכיח דאפילו למ"ד דסומא פטור ממצות, מ"מ חייב בהן מדרבנן, ושוב אפשר שהוא מברך אע"פ דנשים אינן מברכות מאחר שפטורות לגמרי.

ראייה השלישית דחה ע"פ מה שמבאר דיתכן שבאמת לא ברכו על התפילין, ומ"מ מיחו בהן מחמת זה שתפילין צריכין גוף נקי וכו', ושוב אין כאן ראיה שיכולות לברך על התפילין גם לדידן דלא מיחו בהן.

ואמנם לכאורה לא התייחס במפורש לראייה השניה לדחותה, ומ"מ מסיים דנדחו כל ההוכחות לר"ת!!

ו. אמנם להמתכונן, לכאורה נדחה גם הוכחה זו בהמשך דבריו; והנה בתחלה למד הר"ן (כמו שמפורש בדבריו) דהא דלא מיחו חכמים – דסב"ל נשים סומכות רשות – בנשים שברכו על תפילין פירושו, דבאמת הורו להן לעשות את זה, ולא רק שלא מיחו (יעויין בדבריו ההוכחה לכך), אמנם בהמשך דבריו כשמחדש דיש שמיחו על עצם הנחת התפילין (מחמת גוף נקי וכו'), מפרש דאף אלו שלא מיחו בהן מ"מ לא הורו להן לעשות כן, אלא שלא מיחו בלבד (עייין בפנים).

והנראה מזה דמעיקרא סבר דאם נשים סומכות רשות, זה אומר שזה דבר חיובי לעשות המצוה גם אם יש בזה איזו בעיות, אמנם למסקנא סב"ל דאע"פ דיש רשות לזה מ"מ עדיין ישנה איזו בעי' ושלכן לא הורו לעשות כן.

ושוב אולי יש מקום לומר דאף שהרשו להן לעשות גוף המצות אין זה מוכיח דתיקנו להן גם ברכות המצות, דבפשוטו אפ"ל דרצו להרשות לנשים להשתתף במעשה המצות עצמן, בלי להרשות להן גם התוספת של ברכות המצות דהוה דבר בפנ"ע.



## ישוב שיטת הש"ך (מהשגת הקצות ועוד) בגדר חזקת שנים אוחזין

הרב יהושע בלאזענשטיין  
תושב השכונה

א.

שנינו במתני' ריש פ' שנים אוחזין: "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבה שאין לו בה פחות מתציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מתציה ויחלוקו".

וכתבו שם התוס' ד"ה ויחלוקו, וז"ל: "תימה דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאליים גבר פרק חזקת הבתים וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא וכן במנה שלישי דמדמי בגמרא לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו לכך משני דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת ולכך היא מונח אבל טלית דאיכא למימר דתרווייהו הוא יחלוקו", ע"ש כל דברי התוס'.

וברא"ש שם (סי' א') כתב, וז"ל: "שנים אוחזין בטלית . . זה ישבע שאין לו בה פחות מתציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מתציה ויחלוקו דכיון דשניהם באים לפנינו

מוחזקים בגוף הטלית אנו צריכין לפסוק להו דין חלוקה דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו אע"פ שאחר מערער ואומר שלי הוא כדאמרין גבי נסכא דר' אבא דחשבינן ליה גזולן אע"ג דאמר דידי חטפי הלכך אי אפשר לפסוק כאן דין כל דאליים גבר כדאמרין פרק חזקת הבתים גבי ארבא האי אומר דידי היא והאי אומר דידי וכן זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי דהתם שאני שאין אחד מהן מוחזק בדבר שמערערין עליו ואין ב"ד מחוייבין למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעין של מי הוא והוא אומר שלו הוא הלכך אין ראוי לפסוק להן דין חלוקה שמא נפסיד לאחד מהן שלא כדין ויותר ראוי לומר להם שכל מי שמתגבר ידו בכח או בראיות שיזכה וסומכין על זה שמי שהדין עמו קרוב להביא ראיות ועוד שמי שהדין כמו מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול ועוד יאמר זה מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי אבל הכא דשניהם מוחזקין בגוף הטלית אנו מחוייבין למחות שלא יגזול האחד את חברו הלכך אם היינו פוסקים להם כל דאליים גבר אחד מהן היה גזול מה שביד חברו הלכך אנו צריכין לפסוק להן דין חלוקה, ע"ש עוד.

ובאבן האזל (הל' טוען ונטען פ"ט ה"ז) דייק דחילוק ישנו בין ביאורו של תוס' לביאורו של הרא"ש, דבתוס' מבואר דהסיבה לפסוק יחלוקו הוא משום דאוחזין! (דחשיב כאילו כ"א יש לו בה בודאי החצי וכו'), משא"כ להרא"ש מה שאוחזין הוא רק סיבה שלא לפסוק כדא"ג (אך לא סיבה חיובית לפסוק יחלוקו) – ומכיון דא"א לפסוק כדא"ג נפסק הדין דיחלוקו.<sup>2</sup>

(1) ולתוס' לכאורה איכא ב' חלקים בהקושיא, א', למה לא אמרין כדא"ג, ב', למה פסקינן יחלוקו דוקא (והרי איכא דינים אחרים דיהא מונח וכו'). וע"ז מתרין תוס' דאוחזין שאני דאנן סהדי וכו' ולכן הדין יחלוקו, אך רק אם החלוקה יכולה להיות אמת, משא"כ במנה ג' (דאין החלוקה יכולה להיות אמת) הדין הוא יהא מונח (ולא כדא"ג) משום דאוחזין (הגם דא"א לפסוק יחלוקו כנ"ל) – ובמילא אין להניח שא' יגזול וכו' (כסברת הרא"ש. דאם לא ס"ל כן לתוס' קשה למה לא פסקינן כדא"ג במנה ג'. אא"כ נאמר דשאני התם דאי תפיס לא מפיקינן [כמו שמבאר הריב"א בב"ב דל"ד. אך תוס' הרי מקשה עליו התם דאיכא מ"ד דמפקינן]). אך צע"ק לפי"ז למה לא ביאר כן תוס' – שהרי הקשה למה לא נפסק כאן כדא"ג, והתירוץ ע"ז הוא משום דאין להניח שא' יגזול (כסברת הרא"ש), אלא (דלתוס') עדיין אין זה הסבר למה יחלוקו (ולא יהא מונח וכו') וע"ז הוא התירוץ דאנן סהדי וע"כ יחלוקו, ודו"ק.

(2) וידוע להקשות דגם הרא"ש ביאר דהוא מוחזק בו וכו' (שלכן אין להניח לא' לגזול וכו') וא"כ למה באמת לא סגי בזה לפסוק יחלוקו. וכמה ביאורים נאמרו בזה (ולשון ר"ת בב"ב ל"ד ע"ב – שהוא כביאורו של הרא"ש – "דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשניהן חלק בה"), ואכ"מ. ותלוי הוא גם בהנחת הסוגיא לקמן בע"ב "לימא מתני' דלא כסומכוס" שנחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, ויש בזה אריכות דברים (דלכאורה לדרכו של האהא"ז מוכח דהרא"ש לא ס"ל כהשיטה שם (דלמסקנת הסוגיא – דהשבעה משום ר' יוחנן – הדרין לסברא קמא), ועוד חזון למועד בעזה"י.

[דברא"ש מבואר החילוק דאם אין אוחזין אפשר לפסוק כדא"ג, משא"כ אם אוחזין אין להניח לא' שיגזול את חבירו וא"א לפסוק כדא"ג – ולכן פוסקים יחלוקו.] ומבואר א"כ דלתוס' הדין דיחלוקו מדין ודאי, משא"כ להרא"ש הדין דיחלוקו הוא מדין פשרה (ולכן עדיף לפסוק כדא"ג דהוי כעין ברירור [כמו שבניאר הרא"ש] – ורק בדא"א עבדינן פשרה דיחלוקו).

ולפי"ז, לתוס' (דהיחלוקו הוא מדין ודאי) לא נתחדש דאיכא אופן של יחלוקו מדין פשרה, משא"כ להרא"ש איכא אופן של חלוקה מדין פשרה (שהיא היא דינו של משנתינו).

ועפ"י דרכו חידש שם האהא"ז, דאיכא נפק"מ בין תוס' להרא"ש – היכא דא"א לפסוק כדא"ג (משום איזושהו סיבה<sup>3</sup>) וגם לא הוי אוחזין ממש – דלתוס' אין לפסוק יחלוקו שהרי אין אוחזין<sup>4</sup>, משא"כ להרא"ש גם בזה יש לפסוק יחלוקו (דאוחזין הוא רק סיבה והיכי תימצא דא"א לפסוק כדא"ג – ואם יש סיבה אחרת אפילו שאין אוחזין ג"כ יש לפסוק יחלוקו, כנ"ל), ע"ש.

## ב.

והנה, בחו"מ סי' שס"ה ס"ב פסק המחבר: "אמר לשנים גולתי את אחד מכם מנה ואיני יודע איזוהו אינו נותן אלא מנה והם חולקים ביניהם מאחר שהם לא היו יודעים שנגזלו אלא על פיו", ע"ש.

וכתב שם הש"ך (סק"ג), וז"ל: "זהם חולקים ביניהם כו'. כן כתבו הרמב"ם ורבינו ירוחם. ומשמע דמדינא חולקים ולא אמרינן יהא מונח עד שיבוא אליהו. דליכא למימר דחולקים כשיסכימו ביניהם דא"כ מאי קמ"ל פשיטא, ועוד דא"כ גם בפקדון לעיל סי' ש' וכן במקח וממכר לעיל סי' רכ"ב סע' ב' אמאי לא אשמועינן הרמב"ם והמחבר דחולקין כשירצו. ועוד דהא הרמב"ם ס"ל דכל היכא דתנן יהא מונח עד שיבא אליהו היינו שיהא מונח בידו, וכן כתב רבינו ירוחם וכמו שכתבתי בסי' רכ"ב שם, וא"כ אמאי כתבו כאן נותן מנה. אלא ודאי הכא דינא הוא דנותן מנה וחולקים ולא אמרינן יהא מונח עד שיבוא אליהו, דדוקא לעיל סי' ש' וסי' רכ"ב דתבעי ליה וודאי חד מינייהו רמאי אמרינן הכי, משא"כ הכא כיון שהם עצמם אינם יודעים שנגזלו א"כ ליכא רמאי, לכך חולקים. ועיין בש"ס ובאשר"י ריש פרק שנים אוחזין ודוק", עכ"ל הש"ך.

ובקצות שם (סק"א) העיר על הש"ך, וז"ל: "זהם חולקים. כתב הש"ך ז"ל ומשמע דמדינא חולקין דליכא למימר דחולקין כשיסכימו שניהם דא"כ מאי קמ"ל פשיטא . . אלא ודאי הכא דינא דחולקין ולא אמרינן יהא מונח, דדוקא לעיל סי' רכ"ב וסי' ש'

(3) ראה לקמן ההיכי תמצא לזה.

(4) ולכאורה צריכים לפסוק יהא מונח.

דתבעי לה וודאי חד מינייהו רמאי אמרינן הכי משא"כ הכא כיון שהם עצמם אין יודעין בברי א"כ ליכא רמאי ע"ש. והנה לדעת רש"י ריש פרק קמא דמציעא דסבירא ליה בזה אומר [אני] ארגתיה דינא דמונח ומשום דאיכא חד מינייהו רמאי א"כ ודאי ה"נ היכא שאין יודעין בברי ליכא רמאי כיון דעיקר טעמא דמונח אינו אלא משום רמאי, אבל לשיטת תוס' והרא"ש אפילו בזה אומר אני ארגתיה חולקין ומשום דהחלוקה יכולה להיות אמת, ובמנה שלישי אין החלוקה יכולה להיות אמת, א"כ אפילו ליכא רמאי נמי נראה דינא דמונח, דלשיטת תוס' והרא"ש אין הדבר תלוי אלא בדבר שהחלוקה אמת דינא דחלוקה והיכא דאי אפשר להיות אמת דינא דמונח, ע"ש עוד בקצות.

[ופשוט שכוונת הקצות אינו רק להעיר דתירוצו של הש"ך (כדאן נפסק יחלוקו מעיקר הדין שום דאיכא ודאי רמאי) לא קאי אלא לשיטת הריב"א ולא לשיטת התוס' והרא"ש – אלא גם להקשות עליו דא"א לומר הכי משום דלדינא אנו פוסקים<sup>5</sup> כשיטת התוס' והרא"ש ולא כהריב"א].

ויש להוסיף על קושיית הקצות – דהש"ך עצמו בסי' צ"א ס"ק י"ג (בסופו) נקט בפשיטות כשיטת התוס' והרא"ש (ולא כהריב"א), ע"ש. וא"כ ישוב הש"ך לפסק המחבר צ"ע.

### ג.

ולתרץ שיטת הש"ך מקושיא הנ"ל, יש להקדים, דבמה שחידשו הראשונים<sup>7</sup> דבמנה שלישי "חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו" (לשון התוס') – מצינו בראשונים ב' אופנים שונים לבאר זה:

בח"י הר"ן (ד"ג ע"א) כתב: "...דכיון דמקשינן מפלוגתייהו דר' יוסי ורבנן אמתני' ודאי סבירא לן דפלוגתייהו נמי בדתפסי לה תרוייהו היא, שכיון שהנפקד אינו תופס ממון זה אלא מכח שניהם וכל מה ששניהם יסכימו בו יש לו לעשות ממנו הרי הוא כאילו תפסי בה תרוייהו דומיא דמתני'...", ע"ש. ומשמע דמכיון דאינו יכול לעשות בו

(5) ראה גם סמ"ע סי' קל"ח סק"ו.

(6) ושלכן הסיק שם הקצות דהפשט במחבר הוא (כהפירוש ששלל הש"ך) דיחלוקו אם מסכימים, ע"ש.

ולהעיר, דהש"ך הביא שגם רבינו ירוחם כתב שהדין הוא יחלוקו (והש"ך לומד בזה דהיינו מדינא). והרי רבינו ירוחם אויל תמיד בשיטת הרא"ש (ראה ש"ך יו"ד סי' מ"ו ס"ק י"ד ומג"א סי' תקנ"ט סק"ח ועוד).

(7) וחולק עליהם הריב"א בב"ב ל"ד – וס"ל דאין זה נחשב ששתיהם מוחזקים בו.

דבר בלא הסכמת שניהם (מחמת ספיקו של מי הוא) הו"ל כשתיהם מוחזקים בו<sup>8</sup>. אך בתוס' ר' פרץ (ד"ה ויחלוקו) משמע סברא אחרת בזה, שכתב: "...וי"ל כיון דבא מעיקרא לידי הנפקד מכח שניהם כשניהם מוחזקים דמי" – ומבואר דר"ל דהיינו טעמא דשניהם מוחזקים משום דלכתחילה בא לידו מכח שניהם, ואכ"מ.

ולכאורה נפק"מ ביניהם הוא בהך דין בגזל משנים (שבסי' רס"ה), דלסברת הר"ן (דשתיהם מוחזקים משום ד"וכל מה ששניהם יסכימו בו יש לו לעשות ממנו") גם בזה שייך לומר סברא זו (שהרי מחמת הספק ממי גזל א"א לו לעשות בממון זה אלא מה ששתיהם מסכימים), אך לסברת ר' פרץ (דמעיקרא בא לידו מכח שניהם) הרי גזל רק מא' מהם ולא בא לידו אלא ממנו<sup>9</sup> וא"כ לא שייך לומר דשתיהם מוחזקים בו.

ולפי"ז, לפי ביאורו של הר"ן אכן הדין בגזל משנים (דסי' שס"ה) לשיטת התוס' והרא"ש צ"ל יהא מונח (דשתיהם מוחזקים ואין החלוקה יכולה להיות אמת) – וכמ"ש הקצות, כנ"ל באות הקודמת.

אך לפי ביאורו של ר' פרץ (דלשיטתו בגזל משנים אינם נחשבים מוחזקים – כנ"ל) צריך בירור מה צ"ל הדין בגזל משנים. ולכאורה הדין לשיטתו תלוי במחלוקת התוס' והרא"ש לפי מה שביאר האהא"ז (דלעיל אות א'), דלשיטת התוס' (דפסקינן יחלוקו רק היכא דאוחזין ואנן סהדי) א"כ אין לפסוק יחלוקו שהרי אין כאן אוחזין, כנ"ל<sup>10</sup>. אך לשיטת הרא"ש (לפי מה שדייק האהא"ז בשיטתו) הרי פוסקים יחלוקו אפילו אם אין אוחזין, ורק בתנאי דא"א לפסוק כדא"ג. ובמילא בגזל מב' והוו שמא – דא"א לפסוק כדא"ג<sup>11</sup> – יש לפסוק יחלוקו.

אלא דעדיין אין זה תירוץ כלל דנפסוק יחלוקו (הגם דא"א לפסוק כדא"ג משום דהוי שמא, כנ"ל) – שהרי אין החלוקה יכולה להיות אמת<sup>12</sup>.

(8) ועכצ"ל שהוא פירוש למש"כ ש"אינו תופס ממון זה אלא מכח שניהם" – דמה שתופס "מכח שניהם" הוא משום ד"כל מה ששניהם יסכימו בו יש לו לעשות" (ואין הכוונה דבא לכתחילה לידו מכח שניהם [כמ"ש ר' פרץ] – הגם שהלשון משמע כן, וצע"ק).

(9) משא"כ בפקדון ביארו האחרונים דמירי שהפקידו שתיהם בכרך א' (א' מנה וא' מאתיים), ואכ"מ.

(10) ולכאורה א"כ צ"ל הדין יהא מונח (דלא שייך כדא"ג בשמא).

(11) כמ"ש הש"ך סי' קל"ט סק"ו (וחולק עליו שם התומים, וראה בהגהות רע"א לש"ך סי' שס"ה סק"ג – דלעיל בהפנים – ובחי' בריש מסיכתין).

(12) כמ"ש תוס' דרק בשנים אדוקים בשטר יכול להיות שפרע לו החצי משא"כ במנה ג' – ולכאורה פשוט דעד' בגוילה. אלא שהרא"ש עצמו (לכאורה) כתב טעם אחר דידוע לנפקד לפני שנודע מחלוקתו וכו', וראה קצות סי' קל"ח סק"א, ואכ"מ. ועכ"פ לכאורה אין זה תלוי בביאורו מתי אמרינן יחלוקו (והיינו דאפשר לסבור כהרא"ש [לדרכו של האהא"ז] בגדר יחלוקו וכתוס' בביאור הגמ' במנה ג' – שתלוי בחלוקה יכולה להיות אמת), ויל"ע.

אך האמת יורה דרכו, דלפי מהלך הנ"ל של האהא"ז בשיטת הרא"ש אולי אפשר לומר דבר חידוש. והוא, דהא דבעינן שהחלוקה יכולה להיות אמת הוא רק באוחזין – דבזה הוי הסיבה דא"א לפסוק כדא"ג משום דאין להניח שא' יגזול את חברו וכו' (כמו שביאר הרא"ש). משא"כ היכא שאין אוחזין – ויש סיבה אחרת שלא לפסוק כדא"ג (משום דהווי שמא ולא שייך הבירור דכדא"ג וכו') – בזה אפשר לומר דלא בעינן דהחלוקה יכולה להיות אמת כדי לפסוק יחלוקו.

והטעם לחלק (בין אוחזין לאין אוחזין), דכשאוחזין בו ואין להניח שא' יגזול חברו (שלכן לא פסקינן כדא"ג) צריכים עכ"פ שהחלוקה יכולה להיות אמת דאל"כ הוי ג"כ כעין שגוזלין את הא' (שהרי בודאי אין החלוקה יכולה להיות אמת ובודאי מוציאין מחזקתו וגוזלין ממנו) ולכן רק כשהחלוקה להיות אמת עבדינן פשרה זו דיחלוקו. אך היכא דאין אוחזין (ומצ"ע היה אפשר לפסוק כדא"ג, ורק מכיון דאינם יודעים והווי שמא לכן א"א לפסוק כדא"ג) הרי ליכא החששא ד"אין להניח שא' יגזול חברו" וכו' (דאינם מוחזקים בו – ושלכן בזה פסקינן בד"כ כדא"ג לולא דהוי שמא) א"כ אולי מקום לומר דאפילו אם אין החלוקה יכולה להיות אמת מ"מ עבדינן פשרה זו דיחלוקו<sup>13</sup>. וראה בהערה דלכאורה מוכח כיסוד זה מתוך דברי התוס' עצמם<sup>14</sup>, וילע"ע.

ולפי כל זה<sup>15</sup> זכינו לדין – דהך דין של הש"ך (שגזול משנים וכ"א הוי שמא) נכון

13 והיינו, דהא שצריכים (כדי לפסוק יחלוקו) שהחלוקה יכולה להיות אמת הוא דין ב"האוחזין" (ושאין להניח שא' יגזול חברו וכו') ולא דין בהחלוקה. ולכן היכא שאין אוחזין ורק שאין פוסקים כדא"ג מטעם אחר (כמו דהווי שמא וכו') בזה אפשר לפסוק יחלוקו הגם דאין החלוקה יכולה להיות אמת, כמו שביארנו בהפנים.

14 דהתוס' (בסוף דבריהם) כתבו דלסומכוס יחלוקו בדרא דממונא אע"פ דאין החלוקה יכולה להיות אמת (כדמוכח מהמחליף פרה וחמור ועוד). וא"כ מפורש דעבדינן חלוקה הגם דאין החלוקה יכולה להיות אמת (ורע"א נקט שבזה אין חולקים רבנן על סומכוס – דהיכא דליכא מוחזק ומר"ק מודים – ולכן הקשה על תוס' למה כתב "ולסומכוס", ואכ"מ). ומה שצריכים שהחלוקה יכולה להיות אמת (דלכן במנה ג' לא אמרינן יחלוקו וכו') ע"כ הוא מדין אוחזין. וישנם שביארו (ראה ח"ו ר' שלמה) דאם אין החלוקה יכולה להיות אמת א"א לומר אנן סהדי (דלתוס' זהו הטעם דאמרינן יחלוקו). אך להרא"ש לא סגי בזה (שהרי הדין יחלוקו לשיטתו אינו מדין אנן סהדי – כמו שביאר האהא"ז – אלא ממשום דאין להניח שא' יגזול וכו') – ועכצ"ל (להרא"ש) דשאני באוחזין דמשום שאין להניח שא' יגזול וכו' ולכן גם היחלוקו צ"ל באופן שיכולה להיות אמת (כמו שביארנו בהפנים), משא"כ היכא דאין אוחזין לא איכפת לן שהפשרה דיחלוקו אינה יכולה להיות אמת (ועכ"פ מוכח דהא דהחלוקה יכולה להיות אמת אינו דין ביחלוקו אלא דין באוחזין – ראה בהערה הקודמת), ועצ"ע.

15 היינו דלפי (א) יסודו של האהא"ז דהרא"ש לא ס"ל כהתוס' (לעיל בהפנים אות א') ולפי (ב) ביאורו של ר' פרץ (דלעיל בהפנים אות ג' – ודלא כח' הר"ן), ולפי (ג) מה שביארנו בהפנים לעיל בסמוך דלהרא"ש אולי אפשר לומר דרך באוחזין בעינן שהחלוקה יכולה להיות אמת כדי לפסוק יחלוקו

הוא גם לשיטת הרא"ש<sup>16</sup>. ולפי"ז מדוייק הוא היטב מה שמסיים הש"ך: "ועיין בריש שנים אוחזין ובאשר"י שם" (והיינו דגם לשיטתו נכון הדין<sup>17</sup>), ודו"ק<sup>18</sup>.



## חסידות

### "מה עשה הקדוש ברוך הוא"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

במדרש בראשית פכ"ב: "ויצא קין מלפני ה', מהיכן יצא, ר' יודן בשם ר' איבו אמר: הפשיל דברים לאחוריו ויצא כגונב דעת העליונה כו', פגע בו אדם הראשון, אמר לו: מה נעשה בדיןך? אמר לו: עשיתי תשובה ונתפשרתי [ועי' במפרשים שענין ה"פשרה" הוא ע"פ מה שאמרו במדרש נצבים 'ונמנע ממנו 'נע' חצי הגזרה, שכן כתיב (בראשית ד' טז): "וישב בארץ נוד"], התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר: כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע? מיד עמד אדם הראשון ואמר מזמור שיר ליום השבת וגו'".

וב"יפה תואר" שם: "והא אמר בפ"ב דעירובין (י"ח ע"ב) אדם הראשון חסיד גדול היה ישב ק"ל שנה בתשובה כו', אפשר שזה היה אחר שידע כח התשובה מקיין", ותירוצו צע"ק. גם מלשונו שלא ידע "עד היכן כוחה של תשובה" משמע שאת ענין התשובה ידע אבל לא ידע "עד היכן כוחה".

אבל לכאורה בדברי חז"ל אכן משמע כה"יפה תואר", שעבודת התשובה של אדם הראשון היתה לאחר ששמע מקיין, שכן אמרו ב"פרקי דר' אליעזר" פ"כ: "באחד שבטת

(אך לא אם אין אוחזין). והקצות (שהקשה על הש"ך) – היינו משום דלא ס"ל מא' (או יותר) מיסודות הנ"ל (ולהעיר דלא מצינו שהפוסקים יחלקו בין תוס' להרא"ש כהאהא"ז), וק"ל.

16 ובפשוטו הביאור בשיטת הש"ך הוא כמו ששולל הקצות כאן דבנוסף להחלוקה יכולה להיות אמת צריכים שלא יהיה ודאי רמאי (ואם חסר א' מהם הדין יחלוקו) – וראה בקצות סי' קל"ח סק"א בסופו (בשיטת הש"ך גופא), ובנתיבות שם סק"ג.

17 אך עדיין יוצא דעיקר אריכות הש"ך הוא בשיטת הריב"א. וראה בהערה הקודמת.

18 בהגהות רע"א להש"ך שם (וגם בחי' בריש מסיכתין) דייק בדברי האלו של הש"ך, וביאר זה (וגם כל דברי הש"ך) באו"א. ודבריו הם מקשי ההבנה (בכו"כ דברים שכותב שם) וצ"ע ואכ"מ.

נכנס אדם במי גיחון העליון עד שהגיעו המים עד צוארו, ונתענה שבעת שבתות ימים, עד שנעשה גופו כמין כברה, אמר אדם לפני הקדוש ברוך הוא: העבר נא חטאתי מעלי וקבל את תשובתי וילמדו כל הדורות שיש תשובה ואתה מקבל תשובת שבים. מה עשה הקדוש ברוך הוא? פשט יד ימינו והעביר את חטאתו מעליו וקבל את תשובתו שנאמר (תהלים ל"ב): "חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי" כו', והובא ב"ראשית חכמה" שעזר התשובה פ"א.

## ב

והנה הלשון ב"פרקי דר' אליעזר" לגבי תשובת אדם הראשון: "מה עשה הקדוש ברוך הוא? פשט יד ימינו והעביר את חטאתו מעליו וקבל את תשובתו", וימתק מאד לפי שיחת קודש ש"פ תולדות תשכ"ה ("לקוטי שיחות" חלק ה עמוד 361): "בדברי רש"י ר"פ תולדות: "לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם והעידו הכל: אברהם הוליד את יצחק". שקלסתר פניו של יצחק, קו הגבורה, היא דומה לאברהם, קו החסד, אינו מתאים לסדר ההשתלשלות, והקב"ה שינה וחרג מן הסדר וכו'. וזהו "מה עשה הקדוש ברוך הוא" היינו שאלה ותמיהה (שהרי יכול היה לכתוב צר קלסתר פניו כו' בלי התיבות "מה עשה הקב"ה"): כיצד עשה הקב"ה דבר כזה שהוא שינוי מסדרי הטבע וההשתלשלות? אלא שכדי להוכיח לכל שאברהם הוליד את יצחק, עשה דבר של "קשה" כביכול למעלה, ובדוגמת לשון רז"ל בכמה ענינים "קשה כקריעת ים סוף כו'". עיין שם באורך.

ואם כן לגבי תשובת קין, שאדם הראשון למד ממנו, הרי אמרו במדרש פר' נצבים: "גדולה היא התפילה לפני הקדוש ברוך הוא, אמר ר' אלעזר רצונך לידע כחה של תפלה, אם אינה עושה כולה חציה היא עושה. קין עמד על הבל אחיו והרגו יצאה גזרה (בראשית ד' יב): "נע ונד תהיה בארץ". מיד עמד ונתוודה לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר: "גדול עוני מנשוא". אמר לפניו: רבונו של עולם, כל העולם אתה סובל ולעוני אי אתה סובל, כתבת (מיכה ז' יח): "נושא עון ועובר על פשע", סלח לעוני שהוא גדול [עיין "תומר דבורה" להרמ"ק ז"ל פרק ראשון הב'], מיד מצא חסד לפני הקדוש ברוך הוא ונמנע ממנו "נע" חצי הגזרה, שכן כתיב (בראשית ד' טז): "וישב בארץ נוד", מכאן אתה למד שגדולה התפילה לפני הקדוש ברוך הוא, וכן חזקיהו הנביא בשעה שאמר לו (ישעיה לח א): "צו לביתך כי מת אתה", מיד: "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר", אמר לו הקדוש ברוך הוא: שמעתי את תפלתך וגו' והוספתי על ימיך חמש עשרה שנה, שכן כתיב (תהלים קמה יט): "רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם".

ומלשונם "מיד מצא חסד לפני הקדוש ברוך הוא", משמע שענין התשובה אינו דבר המובן ופשוט מצד הדין, אלא חסד מיוחד הוא של הקדוש ברוך הוא, וכדברי ה"עיקרים" ז"ל מאמר רביעי פרק כ"ה: "שהתשובה אין לה מקום לפי שורת הדין כו',

אבל היא דרך חסד ונדבה הנמשך מהשם יתברך עי"ש באורך. וב'נתיבות עולם' למהר"ל ז"ל נתיב התשובה פ"א: "ובמדרש (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו): "שאלו לחכמה חוטא מה עונשו כו' שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו, אמר: יעשה תשובה ויתכפר כו'". במדרש הזה בא לבאר כי אם שהאמת הוא שמצד השכל אין ראוי שיהיה לחוטא תשובה מכל מקום יש לאדם תשובה ואף כי נפלאות היא בעינינו". ועי' גם ב"ספר החיים" לאחי המהר"ל ז"ל ח"ד פ"ג: "מחילת העון הוא ענין ניסי לפי שהוא היפך הטבע אשר יסד המלך להיות פתגם מעשה הרע נכון ומזומן אל העונש". ועי' ב"בית אלקים" להמבי"ט ז"ל שער התשובה פ"א: "הא-ל יתברך בחסד וברחמים הוא מקבל תשובת השבים בשמו הגדול שהוא מדת רחמים, כי במדת הדין לא היה מקבל לשבים, כי השכל ישפוט כי מי שיעבור על ציווי הא-ל ית' לא יועיל לו התשובה" עי"ש. וזה י"ל: "ובעל הרחמים נקראת ודרך תשובה הורית".

ומעתה נכון שייך בזה הלשון "מה עשה הקב"ה" שמורה, כאמור, שהוא ענין שלא כסדר ההשתלשלות והדין. ואולי י"ל שזה גם נרמז בסליחה "במוצאי מנוחה": "רצה עתירתם בעמדם בלילות, שעה נא ברצון כקרבן כליל ועולות, תראם ניסיך עושה גדולות", והנס הוא שהוא ית' אדון הרחמים והסליחות מקבל תשובתינו.

## ג

ברם, כמדומה שבמאמרי רבותינו נשיאינו הק', לא ראיתי מוזכר לשון כזה, שענין התשובה הוא דבר שלא כדרך הטבע, לא בלקו"ת ושאר ספרי רבותינו ולא במאמרי רבינו, אלא שהוא ענין מובן ופשוט, ועי' בד"ה בסוכות תשבו תשכ"ג: "שהגילוי דעצם הנשמה שמושרשת בעצמות אוא"ס שע"י תשובה, הוא בשני ענינים, בהתשובה עצמה ובהסיבה שמביאה לתשובה. והענין הוא, דזה שהאדם עושה תשובה לאחרי שחטא, הוא מצד שרש הנשמה בעצמות אוא"ס שלמעלה מהענין דבמי נמלך, שמצד שורש הנשמות בהענין דמי נמלך בנשמותיהם של צדיקים, ע"י שחטא ופגם (היפך הכונה דבמי נמלך), הוא נפרד משרשו, וזה שלאחרי שחטא הוא עושה תשובה ומשנה את מציאותו, הוא מצד גילוי שורש הנשמה בעצמות אוא"ס, שלמעלה מהענין דבמי נמלך. ועוד ענין בזה, דהסיבה שמביאה אותו לחזור בתשובה היא לפי שנקודת היהדות שבו היא תמיד בשלימות כו', דגם בשעת החטא הנשמה היא באמנה אתו ית'", עי"ש באורך ועד"ז ככו"כ במאמרי התשובה.

ואם כן, י"ל שלאחר שנגה עלינו אור החסידות ע"י מורנו הבעש"ט הק' ורבותינו הקדושים ממשיכי דרכו הקדושה, ונתגלה לנו עומק קדושת רוממות ישראל, שוב אין צריך לומר שענין התשובה הוא ענין ניסי על טבעי וכו', אדרבה, כך הוא מצד טבע הדברים, ואין להאריך בזה (ובאמת יש גם לתווכך בין הנ"ל עם כמה מהמקורות שצוינו בזה).

ויעויין ברמב"ן לפרשת במדבר (ב,ב): "יהא כנגדו ראובן שהוא בעל תשובה, והתשובה מדה טובה, ורחמיו של הקדוש ברוך הוא באין לעולם בשעה שעושין תשובה". והוא מהמדרש כאן. ולא כתב שעשיית התשובה וקבלתה היא מצד רחמי ה', אלא ש"בשעה שעושין תשובה" הנה "רחמיו של הקדוש ברוך הוא באין לעולם", וזה כמבואר בחסידות שהתשובה מגיעה עד למעלה ומעוררת רחמי ה', וכידוע הרבה ענינים של פנימיות התורה רמוזים בדבריו ז"ל.

## ד

והנה אחד הענינים המוקשים לכאורה בענין התשובה, הוא: כיצד יתכן שמצוה אחת, מצות התשובה, תכפר על עבירה וביטול כל המצוות כולם ח"ו. ואולם יש בענין זה חידוש מופלא בסה"ק "דרך חיים" לאדמו"ר האמצעי, שער התשובה פי"ז, וז"ל: "הנה יש להקדים בשרש מהות ענין התשובה במה שמצות התשובה למעלה מכל המצוות דמ"ח כו' והוא יסוד ושורש ומקור לכולן יחד, ואע"פ שמצות התשובה לכאורה הוא למטה מכל המצוות, שהרי אין התשובה רק לנפש החוטאת העוברת על המצוות כו' שיתקן נפשו אשר פגם ע"י התשובה, ואיך יתכן לומר עליה שתגדל מעלתה על כל המצוות, שבהן נעשין כל היחודים העליונים ונקראי' רמ"ח אברין דמלכא כידוע. אך הנה זה מבואר הפירוש בתורה שמצות התשובה כוללת כל המצוות והיא יסוד ושורש כולן, והוא במ"ש בפר' נצבים "ואתה תשוב ושמעת כו' כי תשמע בקול ה' אלקיך לשמור מצותיו וחוקותיו הכתובה בספר התורה הזה כי תשוב אל ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך" וסמך ליה מיד "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא כו', עד "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו". והנה ודאי משמעות פשוט הכתוב במ"ש כי תשמע בקול ה' לשמור כל המצוות היינו מצד הטעם שנותן בסיפא דקרא והוא מ"ש כי תשוב אל ה' בכל לבבך שזהו ענין התשובה מעומקא דלבא בכל לבבך כו', שאז דוקא ישמרו כל מצותיו וחוקותיו, אבל בלא תשובה אל ה' בכל לב ונפש אין קיום מצות נצחי' כלל אלא נפסק מיד כו', וז"ש כי תשמע ודאי בקיום נצחי משום דתשוב אל ה' דוקא לפי שהתשובה שרש סוד קיום בנין מעשה כל המצוות".

ובפי"ח שם: "ומזה מובן היטב דשורש התשובה, שרשה מגיע למעלה מכל המצוות שנק' רמ"ח אברין כנ"ל, מאחר שיש ביכולתה לרפאות החולי באבר שכבר נפגם, ע"י שביטל ועבר על מצות עשה או לא תעשה כו' ולתקן הפגם לגמרי ולהמשיך אור וחיות חדש כו'. וראייה ברוה' מתשובה אמתית דר' אלעזר בן דורדייא (ע"ז י"ז ע"א), עד שיצאה נשמתו בבכיה, שנתקנא בו רבי ובכה ואמר עליו יש קונה עולמו בשעה אחת, אע"פ שרבי היה יחיד בדורו בתורה ומצוות, אמר שבע"ת הזה קנה עולמו ע"י התשובה, אע"פ שלא עשה מצות ופגם בכל צלם נפשו ע"י העונות, אך מפני שיצא נשמתו בתשובה שלימה נמשך על שורש נפשו מחיי החיים להחיותה בצרור החיים

מחדש, כאילו קיים כל המצות ונתקן כל פגם כנ"ל וד"ל. וזהו ג"כ ענין מארז"ל שהתשובה קדמה לעולם, דמזה מוכח ג"כ בבירור שהתשובה למעלה מכל המצות. דלכאורה יפלא ענין מאמר הזה, איך קדמה התשובה לעולם אחר שא"א למציאת תשובה בלתי נפש אשר תחטא ושב ורפא לו, וקודם שנברא העולם שהוא האדם איך יתכן שם תשובה, אלא מוכרח לומר שזה עלה במחשבה הקדומה תחילה, שכאשר יברא אדם ויחטא ויעשה תשובה יועיל לנפשו, כמו אדם הראשון בגן עדן כשחטא בעץ הדעת, כשעשה תשובה נמחל לו, זה עלה במ"ת והיינו שקדמה לעולם, כי העולם נברא על פי תנאי שיקיימו תורה ומצוות, כמאמר: "תנאי היה להקב"ה בששת ימ"ב כו", וכן אמרו: "במי נמלך בנשמתן של צדיקים" שעתידים לקיים תורה ומצוות, זה העונג עלה במח' ונמלך בהן כו', אבל התשובה קדמה גם לזה, לפי ששורש התשובה מגיע בעצמותו יותר משרש התו"מ כנ"ל בענין הרפואה וד"ל";

וזה י"ל סוד דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' בית הבחירה ה"ב: "והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון כשנברא קרבן, ומשם נברא, אמרו חכמים: אדם ממקום כפרתו נברא". היינו שעוד טרם נברא אדם הראשון כבר הוקבע "מקום כפרתו".

## ה

[ועי' בספר "תומכי תמימים" להגר"א יודאסין ז"ל לע"ז שם על מה שאמרו שם: "בכה רבי, יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת" כתב: "והבכיה דרבי, שמעתי בשם אדמו"ר הזקן בעל השו"ע והתניא, כי לערך המכירה הוא במחיר הקנין, ואם קונים בשעה אחת הלא חס ושלוש יכולים למכור בשעה אחת, ועל זה בכה רבי, אבל לא בכה משום קנאה, שיש קונה בשעה אחת והוא צריך לעבוד כמה שנים", ואישתמיטתיה לאותו גאון וחסיד זצ"ל, דברי ה"דרך חיים" הנ"ל "שנתקנא בו רבי ובכה ואמר עליו יש קונה עולמו בשעה אחת, אע"פ שרבי היה יחיד בדורו בתורה ומצוות, אמר שבע"ת הזה קנה עולמו ע"י התשובה". גם המשך דברי הגמ' שם: "ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן "רבי". וברבנו חננאל: "ולא דיו שנמחלו עוונותיו אלא שקראוהו רבי מן השמים". שמזה משמע לכאורה שלא היה לו חסר לו כלום].

הנהגה ענין זה שהפרט כולל את הכלל, מצאנו, כאמור, (א) במצות התשובה שהיא כוללת כל המצות. (ב) וכן בלימוד התורה, ש"אין לך אות שלא כלולה בה כל התורה" וכדיבואר. (ג) וכן במצוות בכלל, הנהגה כל מצוה כלולה משאר המצוות. ונסדרם אחת לאחת:

## ו

"אפילו אות אחת".

ידועים דברי הבעש"ט הק', הובאו ב"בן פורת יוסף" להרה"ק בעל ה"תולדות" פר' נח, וב"דגל מחנה אפרים" בליקוטים: "ששמעתי בשם אא"ז (הבעש"ט הקדוש זי"ע) כשלומדין תורה מפי אדם צדיק, אז התורה פרה ורבה אצלו, ונעשה מאות אחת כמה רזין עילאין רזין טמירין שנתגלין לו על ידי תורת חכם, כמו שכתוב על קל וחומר "ומה דוד המלך ע"ה (אבות פ"ו, מ"ג) שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד" יעויין שם. ועי' ב"חסד לאברהם" להרב האזולאי ז"ל אבות פ"ו מ"ג: "ושמעתי דאחיתופל רב שאינו הגון ואין ללמוד ממנו, ולזה אמר שני דברים בלבד, ועם כל זה קראו רבו, קל וחומר למי שלמד מחברו צדיק, שאפילו באות אחת משפיע עליו קדושה, כניצוץ שהוא מדליק הרבה עכ"ד",

[ועי' ביאור נפלא בזה אמאי באמת תורה זו שלמד דוד מאחיתופל לא פרה ורבה, והלא תורה היא, ב"ביאורים לפרקי אבות" לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ע"פ חז"ל (קדושין ל, ב): "שלשה שותפין הן באדם, הקדוש ברוך הוא אביו ואמו" והיינו שכוח ההולדה כפשוטו הוא ע"י הקב"ה שהוא אין סוף, וא"כ גם בהולדה בתורה כך הוא, שהכוח לפרות ולרבות בתורה הוא מלימוד התורה ביראת שמים שמשתף כביכול את הקב"ה בלימודו, וכיון שלימודו של אחיתופל לא היה כזה, לא פרה ורבה, עי"ש].

ועי' גם בשו"ת הרדב"ז (אלף ס"ח): "אלא שיש לך להאמין שאין לך אפילו תיבה קטנה שאין בה סודות עמוקות וצירופים שלא נשיגם אנחנו כו' ושים תמיד כלל זה נגד עיניך ותצליח ואני ערב".

ולכאורה יסודו בווה"ק ח"ג קמ"ט ע"ב: "אלא ודאי אורייתא קדישא עילאה איהי, אורייתא דקשוט, תורת ה' תמימה, וכל מלה ומלה אתייתא לאחזאה מילין עילאין, דההוא מלה דההוא סיפור, לאו לאחזאה על גרמיה בלבד קא אתיא, אלא לאחזאה על ההוא כללא קאתי".

ובסה"ק מאור עינים לפר' חוקת: וכל אחד מישראל יש לו אות בתורה, ואורייתא וקוב"ה חד כו', וכל אות כלול מכל התורה וכמו שאם חסר אות אחת מן הס"ת אינה בשלימות לכך ארז"ל כל המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד עולם מלא וההיפך כל המקיים כו' עולם מלא".

וב"שפת אמת" לחג השבועות (תרנ"ו): "וזהו דרך התורה שנקראת תורת אמת, ותורת ה' תמימה זהו בחינת השלימות, שאין לך אות בתורה שאין בה כל התורה, מצד האחדות האמת, ועל זה רמזו חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה, שבכל אות יש הכל, וזהו פירוש תמימה".

וכן הוא ב"שבעים פנים לתורה", להגאון מהר"י ענגל ז"ל "שב דנחמתא אות ה': "ובמנחות ל' איתא: הגיה אות אחת מעלה עליו כאילו כתבו, הרי שכתבת אות אחת חשוב ככותב כל התורה כו' ע"פ היעב"ץ "כי התורה כולה אחדות אחד הוא ובלתי

מתחלק לחלקים וע"כ כתיבת אות אחת אינה כתיבה חלקית של אות אחת אלא ככתיבת כל התורה נחשבת "עי"ש.

## ז

## "מצוה גוררת מצוה"

עי"ב כלי יקר" סוף פרשת שלח: "שכל המצוות נמשלו לבגד, שנאמר (קהלת ט, ח): בכל עת יהיו בגדיך לבנים, אמנם יש הבדל ביניהם, כי סתם בגד ארוג דוקא מן חוטין הרבה, כי חוט אחד אין בו כדי להתכסות, כדדרש רבי יוחנן (סנהדרין קי"א): לבלי חוק, למי שלא שמר אפילו חוק אחד ניצול מגינהם, וטעמו של דבר לפי שברית כרותה שמצוה גוררת מצוה (אבות ד, ב), ואם כן מיד כשעשה רק מצוה אחת, היו כל המצוות בכוחו לעשות, אע"פ שלא יצאו מן הכח אל הפועל, מכל מקום הדבר שהוא בכח דומה כאילו עשאו כו" עי"ש.

והאריך בדברי חז"ל בסנהדרין הנ"ל, גם ב"תולדות יעקב יוסף" פר' חיי שרה אות ג' עי"ש בארוכה, וב"תורת משה" לה"חתם סופר" ז"ל סוף פר' ברכה, כתב שהמקיים מצוה אחת, הוא כמקדיש אבר אחד להשי"ת אבל פשטה קדושה ככולה" בכל רמ"ח האברים ושס"ה הגידים, ולכן ברכת המצוות היא "אשר קדשנו במצותיו וציוונו" שמקדימים את כללות המצוות, שכן בקיום מצוה אחת נכללות כל המצוות עי"ש, ועי' כעין זה ממש ב"לקוטי שיחות" חלק ט"ו ע' קל"ט יעו"ש.

ובזה יובן גם מה שמבואר ב"המשך תרס"ו" לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב זי"ע ע' תקכ"ב, ונתבאר בארוכה ב"לקוטי שיחות" הנ"ל ובכ"מ, שלכן העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א), כי כל המצוות כלולות זו בזו, ונמצא כשמקיים מצוה אחת הוא כאילו מקיים שאר המצוות עי"ש. שוב ראיתי אריכות בענין זה ב"שב דנחמתא" להגאון מהר"י ענגל ז"ל אות ה' ואכ"מ.

הנה ראינו שבשלשה דברים, תורה, מצוות ותשובה, ראינו כוחו של אות אחת בתורה, שפרה ורבה לדברים הרבה; מצוה אחת שמקיים כלולה מכל המצוות; ומצות התשובה, כוללת כל המצוות ולכן כוחה גדול לתקן את כל אשר פגם במ"ע ומל"ת.

## ח

ויש לראות רמז לענין זה, במשנה שבת צ, ב: "המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה, והוציאו בשבת, חייב בכל שהוא", וכן הוא ברמב"ם פי"ח מהל' שבת הכ"א: "המצניע דבר לזריעה, או לדוגמא, או לרפואה, ושכח למה הצניעו והוציאו סתם, חייב עליו בכל שהוא". וב"משנה למלך" שם שלזרע ולדוגמא ולרפואה יש בני אדם שמצניעים, ולכן לא אומרים בזה "בטלה דעתו אצל כל אדם" [ועי' בשו"ת "מנחת אלעזר" ח"ג ס' י"ז בארוכה בזה].

ונראה ששלש אלו שנזכרו במשנה, הם לא סתם דוגמאות למוציא "כל שהוא", אלא ענינים של שלש אלו, שכל אחד מהם שאף שהוא זעיר וכל שהוא, כלול בו תוכן רחב וגדול יותר, ונמצא שכאילו הוא מוציא שיעור גדול. כי "לזרע" היינו שצריך להטמינו ולהשרישו באדמה, כדי שיצמח ממנו הרבה, ו"לדוגמא" הוא כמו שכתב הרע"ב ז"ל: "להראות שיש לו סממנים הרבה ויקנו ממנו". ול"רפואה" הוא גרגיר תרופה קטן אבל פועל רפואת כל אברי הגוף.

ומעתה יש לומר גם שרמזו לג' הענינים הנ"ל: "זרע" היינו תורה, שאפילו אות אחת "פרה ורבה" ונעשה מאות אחת זו דברים הרבה. "דוגמא" היינו מצוות, שמצוה אחת היא כדוגמא למצוות הרבה שנגררות על ידה. "רפואה" היינו תשובה, "ארפא משובתם" "ושב ורפא לו", שעל אף היותה מצוה אחת מהתרי"ג, הרי היא כוללת כולן ופועלת לתקן הפגם מכל המ"ע והמל"ת שעשה ח"ו.



## רמב"ם

### הגבהת תרומות ומעשרות בשבת

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

א

ברמב"ם הלכות שבת פכ"ג ה"ט: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת, מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן".

ומקורו במשנה ביצה לו, ב: "לא מקדישין.. ולא מגביהין תרומה ומעשר. כל אלו ביום טוב אמרו, קל וחומר בשבת". והמ"מ מציין גם למשנה שבת לד, א: "ספק חשיכה ספק אינה חשיכה, אין מעשרין את הודאי, ואין מטבילין את הכלים". ואם אסור אפילו בספק חשיכה, כ"ש בשבת עצמה.

ולהלן בפרק זה הי"ד כתב הרמב"ם שוב: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות, שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש. ועוד מפני שהוא כמתקן אותן בשבת". ויש להבין למה חוזר הרמב"ם פעמיים על הלכה זו.

וכתב המ"מ שם: "כבר נזכר דין זה למעלה, וחזר רבינו ושנאו כאן, לפי שיש שתי סיבות לאיסורו, כמו שכתב. והאחת היא מענין הנזכר למעלה, שהיא מפני איסור מכה

בפטיש, והאחרת מפני מה שנכתב כאן, שהוא מפני איסור הכתיבה. לפי שרבינו כותב על הסדר כל גזירות של דבריהם מפני האבות, על סדר חיוב האבות מלאכות". והוסיף המער"ק, דהעיקר הוא בהי"ד: "ומה שהביא דין זה כאן, הוא משום דקעסיק בתיקון כגון טבילת כלים וכו', ואגבן הזכיר הא נמי דאיסורא משום מתקן, ולקמן הזכיר עיקר הדין עם פרטיו בצחות לשונו. וכן נראה מדברי הרב המגיד לקמן ודו"ק".

אלא שעדיין צריך להבין כמה דיוקים בזה: (א) שכאן כתב הטעם שהוא רק נראה כמתקן, ואילו בהי"ד שינה הלשון וכתב "שהוא כמתקן אותן בשבת". (ב) שכאן כתב "שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן", ובהי"ד לא הוסיף דברים אלו. (ג) דשם התחיל בטעם נוסף: "שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש", ואת זה לא כתב כאן כלל.

## ב

וי"ל, דהנה בגמרא ביצה לז, א (ופירש"י): "ולא מגביהין תרומות ומעשרות, פשיטא. תני רב יוסף לא נצרכא אלא ליתנה לכהן בו ביום (דאיכא למימר לאו מוכחא מלתא היא דלתקוני טבלא מכזין, דאין ידוע שיהא הוא צריך לשיריים, ורואים שמולך תרומה לכהן, ומחזי דכולה מלתא משום שמחת יום טוב דכהן, שצריך לה הוא, אפילו הכי אסור)". ובהשגת הראב"ד: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן. א"א ואפילו ליתן לכהן בו ביום". והיינו שקשה לראב"ד, למה לא הזכיר הרמב"ם את חידושו של רב יוסף, שגם אם נותן לכהן בו ביום שאז לא נראה כמתקן, מ"מ אסור.

ובתחילה יש להבין, מה קושית הגמרא "פשיטא", ולמה דוקא דין זה שאין מגביהין תרו"מ בשבת הוא פשיטא (וכן הקשה הראש יוסף שם, אמאי הוה פשיטא יותר משאר גזירות שמפורשים במשנה לאיסור).

ויש לומר, שהרי מסמיכות הענינים במשנה משמע, שאין מקדישין כו' ואין מגביהין תרו"מ, הכל הוא מטעם אחד, שדומה למקח וממכר וגזרו בזה שמא יכתוב. ועל זה הקשו "פשיטא", כלומר, שבדין זה שבמשנה שאין מגביהין תרו"מ בשבת, אין צריך להגיע לענין של איסור מקח וממכר וכתובה, כי יש כאן איסור בפני עצמו, שנראה כמתקן את הפירות שלא היו מתוקנים קודם, ועתה אפשר לאוכלם. וא"כ למה יש צורך לכתוב זאת במשנה בהמשך להא דאין מקדישין בשבת.

ועל זה תירץ רב יוסף, דלא נצרכה (לכתוב דין זה במשנה) אלא בכדי לכלול באיסור זה גם אופן שאינו נראה כמתקן, כגון בנותנה בו ביום לכהן. ומפני מה אסור כשאינו נראה מתקן, מטעם זה גופא שבמשנה, וכמו שאין מקדישין, כלומר מאותה גזירה של איסור שמא יכתוב. וזהו הפשט הפשוט בגמרא, שרב יוסף לא בא לחדש דין, אלא לבאר למה כללה המשנה (בהמשך לאין מקדישין) את ההלכה שאין מגביהין תרו"מ, וע"ז מבאר, שצריכים לכתוב במשנה את האיסור של הרמת תרו"מ בשבת (בהמשך

לדין דאין מקדישין), בכדי לאסור גם במצב שאינו נראה כמתקן.

והנה כששאלה הגמרא "פשיטא" ברור שהיה פשוט למקשה, שאסור להרים תרו"מ מטעם שנראה כמתקן, וכנ"ל. וזהו שכתב הרמב"ם בה"ט (העוסקת בענין מתקן ובשבותים של מכה בפטיש) שאסור להרים תרו"מ מטעם זה. ומתירוצו של רב יוסף שגם כאשר אינו נראה כמתקן, אסור מטעם מקח וממכר כמו שאין מקדישין, הרי מכח זה כתב בהי"ד (העוסקת בשבותים של כתיבה ומקח וממכר) את הטעם שדומה למקדיש.

## ג

ועפ"ז מתורצת השגת הראב"ד. שהרי בה"ט לא יכול הרמב"ם בשום אופן לכתוב "ואפילו ליתן לכהן בו ביום". כיון ששם הרי מפורש הטעם של נראה כמתקן, ואילו כשנותן לכהן בו ביום, אינו נראה כמתקן, וכמבואר ברש"י שם "דאיכא למימר לאו מוכחא מלתא היא דלתקוני טבלא מכוין". וגם בהי"ד אי אפשר לכתוב חידוש זה דאפילו ליתן לכהן בו ביום, כיון ששם הרי כתוב הטעם דמקח וממכר, ופשוט שאין קשר לגזירה זו עם הענין דנותנו לכהן, דבכל אופן אסור.

ואין לשאול ממה שכתב הרמב"ם עצמו בפיה"מ ביצה פ"ה מ"ה, וז"ל: "ואמרו ולא מגביהין תרומות ומעשרות, ואפילו ליתנם לכהן בו ביום ובזה דיבר. ולא דיבר בהפרשתם ביום טוב ליתנם לאחר יום טוב". כיון שכאשר הרמב"ם מפרש את המשנה, הרי שם מוכרחים לציין כתירוצו של רב יוסף, למה כללה המשנה את איסור הפרשת תרו"מ בין הדברים האסורים משום מקח וממכר, שזהו משום שהמשנה מדברת אפילו במצב שנותנם לכהן בו ביום. אבל בספר היד כאשר מביא להלכה את האיסור של הרמת תרו"מ, וכותב הטעם משום שדומה למקדיש, לא שייך להביא את הענין דנותנם לכהן בו ביום, כי טעם זה שדומה למקדיש מכריח, שגם כאשר אין נראה כמתקן, מ"מ אסור. ובמילא פשיטא שאין שום הבדל אם נותן לכהן בו ביום, או שיתן אחר יום טוב.

## ד

ומעתה יתבאר לשון הרמב"ם בה"ט, שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן. דהנה נחלקו האחרונים, אם יש איסור מתקן כלי באוכלין. וראה אליה רבה סימן שיח סקט"ז שהוכיח מפירש"י ומהרמב"ם בפיה"מ ובהלכות שבת פ"ט ה"ב, דאין תיקון כלי באוכלין. וכן היא שיטת שו"ע הרב שם סי"א, ובסימן שכד ס"ד. וכ"כ הבאה"ל שם ס"ד ד"ה והדחתן, וז"ל: "אלא ודאי דבאלו הענינים לא שייך מכה בפטיש".

ויש לומר הטעם בזה שבהכנת דבר שלא היה ראוי לאכילה, אין איסור של מתקן, שהרי באוכלין אין לדבר סוף, שאחד יכין מאכלים מתוקים וזה יהיו אצלו "תיקון",

והשני יהיה תיקונו במאכלים חמוצים דוקא. ועד"ז אם מבשל דבר הצריך בישול, הרי לא שייך לומר בשלב מסוים של הבישול, שדוקא ברגע זה נעשה תיקון באוכל, שהרי התיקון אינו שווה לכל אחד ואחד, ומה שאצל בן דרוסאי הוא תיקון ויאכלו לבריאות, הנה אצל השני הוא קלקול (ומתורץ בזה, מה שכל מבשל אינו עובר גם על מכב"פ).

אמנם עדיין צ"ל. שהרי הצל"ח ביצה יז, ב. הביא ראייה מההלכה דידן ברמב"ם, שיש תיקון כלי ואיסור מכב"פ באוכלין. וז"ל: "ואמנם גוף הדבר שכתב בשיטה מקובצת דלא שייך מתקן רק בכלי, אצלי צריך תלמוד. דהרי כתב הרמב"ם בפכ"ג מהלכות שבת, שאיסור הגבהת תרומות ומעשרות הוא שהוא כמתקן". וכ"כ במנ"ח מוסך השבת מלאכת מכה בפטיש אות יא: "כי גם באוכלין שייך מכה בפטיש.. ונראה לי ראייה לדברי מר"ם פכ"ג מהלכות שבת, שחשב שביתין דתיקון אוכלין תחת סוג מכה בפטיש עי"ש ובהמ"מ". וכ"כ באות כז שם: "ועיין ר"מ פכ"ג, דשביתים הנכנסים תחת סוג מכה בפטיש הוא הגבהת תרו"מ דהו"ל מתקן, ונכנסין תחת סוג מכה בפטיש".

## ה

ויש לבאר בפשטות, שכאשר יש לפנינו טבל שאסור באכילה, והאדם מרים ממנו תרומה ומעשר, הרי לא יתכן להגדיר פעולה זו כתיקון לפירות. וזהו מאחר שתיקון צריך להעשות בגוף הדבר שמתקנים אותו, כגון נקב בלול של תרנגולין או נקב בחבית וכו'. אבל בהרמת תרו"מ הרי פעולתו היא בחלק המופרש לתרומה ומעשר, ולא במה שנשאר מתוקן. ולכן לא שייך להגדיר זאת כמתקן הפירות. וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו בה"ט וכתב "נראה כמתקן דבר שאינו מתוקן", שהפירות היו טבל ועתה תיקנם והכשירם לאכילה. כלומר, שאף שאין כאן תיקון בפירות, אבל יש כאן עכ"פ גזירה של נראה כמתקן. (להעיר שכמדומה שזוהי הפעם היחידה שיש ברמב"ם לשון זה של "נראה כמתקן", משא"כ בשאר מקומות כתב "הרי הוא כמתקן כלי" וכיו"ב, ואכ"מ).

ובזה מדויק גם לשון רש"י (שבת קמב, א). דבגמרא שם הקשו: "ואמאי, הא קא מתקן", ופירש"י: "שמביאה לידי היתר, ונגזר ביה אטו תיקון שע"י מלאכה". וכוונתו לומר, שכאשר "מעלין את המדומע באחד ומאה" (כבמשנה שם קמא, ב) הרי אף שאין כאן תיקון ממש, שהרי לא עשה פעולת תיקון בפירות עצמן, מ"מ יש לגזור בזה אטו תיקון כלי, מפני שנראה כמתקן, כי קודם לזה היו אסורים באכילה בהיותם "דבר שלא היה מתוקן", ועתה "מביאה לידי היתר".

והנה בה"ט אסר הרמב"ם להרים תרו"מ מטעם זה שנראה כמתקן את הפירות הללו שהיו טבל. אבל בה"ד כשמדבר על השבותים הקשורים לכתיבה, ואוסר להרים תרו"מ מטעם מקח וממכר "שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש", הרי אינו מדבר על פירות הטבל, אלא על החלק של התרומה והמעשר שהרים. וכאן בא הרמב"ם ומוסיף חידוש נפלא, שלאחר שאמרנו שהרמת התרו"מ דומה למקדיש, הרי ההקדשה הזו

גופא היא גם כמתקן אותן בשבת, ושוב הדגיש "אותן" היינו התרומה והמעשר עצמם (ולא הפירות הנשארים). וכאן אין זה רק "נראה" אלא כמתקן ממש, והתיקון הוא שעושה מפירות סתמיים שיהיו קדושים.

(ולהעיר, שמצד זה הרי אדרבה, דוקא בנתינת התרומה לכהן בו ביום יש תיקון גדול יותר לאותן הפירות שהפריש, ואין צריך לומר כלל שאסור ליתנם לכהן בו ביום).



## הלכה ומנהג

### ברכת "שהחיינו" על שופר ביום השני של ר"ה

הרב אברהם אלאשוילי

עורך מהדורת שו"ע אדה"ז המבואר

בשו"ע אדה"ז סי' ס"ז כתב: "וכן בתקיעת שופר של יום שני, לכתחלה ילבש התוקע בגד חדש ויהיה עליו בשעת ברכת שהחיינו".

ובהמשך לזה כתב: "ואם חל יום ראשון בשבת שלא תקעו בשופר – אינו צריך ללבוש בגד חדש בשעת תקיעות יום שני, כיון שלא בירך עדיין שהחיינו על השופר".

וצריך להבין מה משמיענו בדין זה? הרי פשוט הוא שכיון שלא בירך עדיין "שהחיינו" על השופר, בודאי צריך לברך עליו ביום השני, ולמה היתה סברא לומר שצריך ללבוש בגד חדש?

והנה מקור דין זה הוא: "טור ושו"ע" [סי' ס"ג] [כמצוין בשולי הגליון]. הטור כתב: "ונראה לי שאם חל יום ראשון בשבת, דלכולי עלמא יש לומר זמן בשופר ביום שני, כיון שלא תקעו בראשון". הב"י בשו"ע כתב: "אם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו בשופר ביום שני".

כלומר, לדעת הטור החידוש הוא שזהו לדברי הכל (אף לדעת הסוברים שלא מברכים זמן ביום שני על השופר), אך כוונת הב"י בשו"ע לומר, שרק כשחל ר"ה בשבת אומרים זמן ביום שני, ומזה מובן שאם חל יום ראשון של ר"ה בחול אין אומרים זמן ביום שני. והביאו רבנו בשולחנו שם בסוגריים: "ומנהג ספרד שלא לברך שהחיינו".

אך אדה"ז השיא דין זה לענין אחר, לא לעצם הברכה, שזהו לדברי הכל (כלשון הטור), ובודאי לא כדברי השו"ע שכוונתו לומר בהלכה זו שאם חל יום הראשון בחול

לא מברכים ביום השני "שהחיינו", אלא לענין לבישת בגד חדש, שבקביעות כזו אין צריך ללבוש בגד חדש, ונשאלת השאלה בגד חדש מאן דכר שמיה?

ונראה לבאר, דהנה הב"י בסוף סי' תר כותב: "והאגור (סי' תתקא) כתב שמנהג בעלי הנפש מאשכנז כשחל יום טוב ראשון בשבת – מברכין בשופר ביום טוב שני זמן בלחש". ומבאר הב"י: "ונראה שטעמם כדי שלא יתחלף להם בחל להיות יום ראשון בחול", אך מסיים הב"י: "והעולם אין חוששין לכך, אלא כשחל יום ראשון בשבת מברכין זמן בשני בשופר בקול רם, והכי עדיף טפי, כדי שיצאו כל הקהל ידי חובת ברכת זמן, ולא יחלופי לא חיישינו".

נמצינו למדים שיש החוששים "לאיחלופי" בין יו"ט ראשון שחל בחול ובין יו"ט ראשון שחל בשבת, ומצד סברא זו היה מקום לומר שיש ללבוש בגד חדש ביום השני גם בקביעות של ר"ה שחל בשבת, שאם לא ילבש, עלול להתחלף לו, ולא ילבש ביום השני גם בקביעות שר"ה חל בחול, שאז מן הדין צריך ללבוש עכ"פ לכתחילה.

ויש לומר שזהו הטעם שלא הצריך רבנו ללבוש בגד חדש גם בקביעות שר"ה חל בשבת, כי סובר כדעת הב"י שלא חוששים לאיחלופי.

אך בנידון דידן יש לומר יותר מזה: גם לדעת "בעלי הנפש מחכמי אשכנז" החוששים לאיחלופי, זהו רק לענין עצם הברכה, שכן לפי דעתם אין מברכים ביום השני ברכת "שהחיינו" (כשהיום הראשון חל בחול), ולכן כשחל ר"ה בשבת עושים היכר ומברכים בלחש, כדי שלא יתחלף להם לשנה הבאה, ויברכו לבטלה לפי דעתם. אך בדין לבישת בגד חדש ביום השני, גם אם יתחלף לו לשנה הבאה ולא ילבש בגד חדש ביום השני – הרי פוסק רבנו שמברכים "שהחיינו" גם כשהיום הראשון חל בחול, וגם כשאין לו בגד חדש, ואם אין כאן שום חשש כלל.

\*

וכיון דאתינן להכי, יש להעיר דבר מעניין בסידור רבנו, ב"קידוש של ליל ראש השנה" כתב: "בליל שני של ראש השנה נוהגין להניח פרי חדש בפני המקדש, ויתן עינו בו, ויאמר שהחיינו. ואם אין פרי חדש מצוי, מכל מקום יאמר שהחיינו".

אך בסדר תקיעות כשכותב את שתי הברכות, אינו מציין שנוהגים ללבוש בגד חדש, אלא כתב בסתם, ומשמע שמברכים "שהחיינו" ביום השני כמו ביום הראשון, ויש להבין מדוע לא כתב בסידורו גבי שופר דין לבישת בגד חדש כמו שכתב בשו"ע?

ולבאר זה יש להקדים, דהנה בספר "פסקי הסידור" העיר הגרא"ח ז"ל נאה: "להבין מדוע לא כתב טוב להניח פרי חדש, שכתב בשו"ע", ובמקום זה כתב: "נוהגין להניח"?

ומבאר הטעם, לפי שבשער הכוונות כתב: "אין צריך לחפש אחר פרי חדש כלל", וכן כתב המשנת חסידים, ולכן לא רצה אדה"ז לכתוב בסידורו "טוב להניח", כיון שזה

יהיה נגד פסקי האר"י והמשנת חסידים, ורק כתב "נוהגים", כיון שהמנהג כבר התפשט מקדמת דנא להניח פרי חדש – לא רצה אדה"ז לבטלו.

אך לכאורה אפשר לומר גם להיפך, בעוד שבשו"ע שלו אדה"ז כתב שזהו חומרא בלבד ("טוב להניח"), הרי שבסידורו עשה רבנו מחומרא זו מנהג, והרי מנהג ישראל תורה היא, וממילא נמצא שבסידור מקפיד רבנו על פרי חדש יותר מבשו"ע.

ולפי זה מובן מה שלא כתב כן גבי שופר, כי בשופר לא התפשט כנראה מנהג זה של לבישת בגד חדש, אולי מחמת עניות או סיבה אחרת, ובפרט שזהו מנהג של התקוע בלבד, ולכן כתב בסתם, וסמך על המובא בשולחנו.



## מספר התקיעות ההכרחי במבצעים

הרב יקותיאל פרקש

רב ומו"צ אנ"ש ירושלים עיה"ק

אם אפשר לעשות עבורם ל' קולות, צריך לנהוג כן. אבל כשאי אפשר מחמת ריבוי המקומות שנדרש לתקוע ולא יספיקו אם יעשו כן לכולם. כגון בבתי רפואה, וכיו"ב. ינהגו כמסקנא דלהלן עפ"י ההקדמות שלפנינו:

הקדמה א: הצורך בל' הקולות – תשר"ת תש"ת תר"ת – נתבונן בלשון שוע"ר [סי' תק"צ] בנדון:

לאחר שמבאר בסעיף א, שקול התרועה צריך שיהי' לפניו ולאחריו תקיעה – ממשיך בסעיף ב: תרועה זו האמורה בתורה מתרגמין יבבא.. כקול שאדם משמיע כשהוא בוכה ומיילל. ויש להסתפק אם יבבא זו היא כמו שדרך החולים שמאריכים בגניחותם ומשמיעים קול אחר קול ומאריכים בהם קצת, וזה נקרא גנח. או שהיא כמו אדם המיילל ומקונן שמשמיע קולות קצרים מאד תכופים זה לזה, וזה נקרא יליל. או שהיא כמו שניהם ביחד זה אחר זה היללה אחר הגניחה, שכן דרך הבוכה מגנח ואח"כ מיילל.

ותיקנו חכמים כדי לצאת ידי כל הספיקות: לתקוע תשר"ת ג' פעמים, שמא התרועה היא גניחה ויללה ביחד. ואח"כ תש"ת ג' פעמים, שמא התרועה היא גניחה לבד והיו היללות הפסק בין התרועה להתקיעה שלאחריה – והתורה אמרה פשוטה לאחריה בלא הפסק קול שופר שאינו פשוט בינתיים. ואח"כ תר"ת ג"פ, שמא התרועה היא היללה לבד והיו הגניחה שבסדר תשר"ת הפסק בין התרועה לתקיעה שלפניה".

הקדמה ב: שברים תרועה, האם בנשימה אחת או בהפסק נשימה בין השברים

לתרועה:

לשון שוע"ר בסעיפים ח-ט: **"..השלשה שברים ותרועה דתשר"ת אף על פי ששתיהן ביחד הן במקום תרועה אחת האמורה בתורה, דשמא היא הגניחה והיללה ביחד זו אחר זו - אעפ"כ אין צריך לעשותן בנשימה אחת. לפי שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה דהיינו שעושה נשימה בינתיים ולפיכך גם התוקע צריך לעשות נשימה בינתיים ומכל מקום לא יפסיק יותר מכדי לעשות נשימה אחת בינתיים.."**

יש אומרים דאע"פ שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת מכל מקום כיון דמה שאנו תוקעין שברים ותרועה הוא מחמת ספק דשמא זהו תרועה האמורה בתורה א"כ אין לנו להפסיק שהרי תרועה אחת אמרה תורה ולא מופסקת לשתי תרועות לפיכך אם עשאן בשתי נשימות לא יצא אלא יעשה אותן בנשימה אחת ומכל מקום יפסיק מעט ביניהם בענין שהיו נחלקין לשתי קולות".

והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה [להפסיק בנשימה - י.פ.] ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת אבל במקום שאין מנהג קבוע יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה אחת כדי שתהיה הברכה שמברכין עליהם כהלכה לדברי הכל שאף לסברא הראשונה יש אומרים שאם עשאן בנשימה אחת יצא כמו התוקע תר"ת או תש"ת בנשימה אחת דיצא כמו שיתבאר אבל בתקיעות מעומד שאין מברכין עליהם יעשה בשתי נשימות כדי לחוש לסברת מי שאומר דלסברא הראשונה אם עשאן בנשימה אחת לא יצא".

הקדמה ג: שוע"ר תקפז ס"ד: **"השומע מקצת תקיעת קול שופר ומקצת קול הברה כגון שהיה עומד חוץ לבור והתוקע התחיל לתקוע בבור ובאמצע התקיעה יצא חוץ לבור וגמרה שם, וכן השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב דהיינו קודם אור היום ומקצתה אחר אור היום וכן האומר למי שמתעסק בתקיעות בלא כוונה.. ובאמצע התקיעה אמר לו כוון להוציאני ותקע ומשך בה שיעור תקיעה כל אלו - כיון שמקצת התקיעה הוא שלא כתקנה, אע"פ שבמקצתה שהיא כתקנה.. לא יצא ידי חובתו לפי שכל תקיעה צריכה שתהא בכשרות מתחילתה ועד סופה אפילו היא ארוכה הרבה".** עפ"י הקדמה זו יובן, מדוע באופן המיוחד שיתפרש להלן - מוכרח לעשות שברים תרועה בהפסק נשימה.

הקדמה ד: האם צריכים לשמוע התקיעות בבת אחת, או אפשר לשומען בסירוגים:

לשון רבנו להלן בסי' תק"צ [סעיף י"ב]: אף על פי שלכתחילה אסור להשיח מתחילת תקיעות מיושב עד סוף התקיעות מעומד.. מכל מקום אם עבר התוקע ושח - אפילו הפסיק כמה שעות בשיחה, אפילו בין תקיעה לתרועה ובין תרועה לתקיעה ובין בבא לבבא ובין סדר לסדר אין צריך לחזור ולתקוע.

אפילו הפסיק בין הקולות שבבבא אחת בקולות אחרים - כגון שלאחר שתקע או לאחר שהריע נתעסק בתקיעות או בתרועות אחרות והפסיק בהם בין התרועה של אותה הבבא להתקיעות שלפניה ולאחריה אין בכך כלום דכיון שלא נתכוין בקולות האלו שנתעסק בהם באמצע הבבא לשם מצוה אלא כמתעסק בעלמא לפיכך אין חשובין הפסק בין התרועה לפשוטה שלפניה ושלאחריה - לפי שלא הקפידה תורה אלא שלא יפסיק ביניהם בקול שופר שאינו פשוט שנתכוין בו התקוע לשם מצוה דאז אין כאן פשוטה לפניו או לאחריה אלא קול שופר שאינו פשוט לפניו או לאחריה אבל אם לא נתכוין בו התקוע לשם מצוה אין כאן קול שופר שאינו פשוט לפניו או לאחריה לפי שאין קולו נחשב לכלום ודומה לקול בהמה וחיה כיון שלא נתכוין בו לשם מצוה".

וממשיך [בסעיף יג] "וכן השומע אם שמע התקיעות בסירוגין דהיינו שהפסיק בינתיים הרבה בשיחה יצא, והוא שבאמצע הבבא לא שמע קול שופר שאינו ראוי באותו מקום - דהיינו שבין התרועה של הבבא להפשוטה שלפניה ושלאחריה לא שמע קול שופר שאינו פשוט לשם מצוה, ועל דרך שנתבאר בתוקע".

ועל פי כל האמור:

במבצעים וכי"ב, לזכות הרבה יהודים בתקיעות - אם אין אפשרות לתקוע להם כל הל' קולות: הטוב ביותר שיתקעו להם שלוש פעמים "תשר"ת" [תקיעה, שברים תרועה, תקיעה] ויקפידו לעשות הפסק נשימה בין השברים לתרועה. והעיקר בזה הוא, שיעשו תנאי מלפני כן, שכל קולות התרועה והשברים המיותרים יהיו שלא לצאת בהם ידי חובת תקיעות. שמכיוון שעושה התשר"ת בהפסק נשימה, ומתנה שאיננו מתכוונים בה לשם מצוות תקיעת שופר יצאנו מכל ספק: שאם השברים עיקר, הרי התרועה שאחריה כמתעסק בעלמא ולא הוי הפסק לתקיעה שלאחר השברים. ואם התרועה עיקר, השברים יהיו כמתעסק בעלמא ולא יפסיקו בין התקיעה שלפניה לבין התרועה.

אלא שמ"מ אם אפשר לתקוע כדין ל' קולות - יש לנהוג כן ולא לסמוך על הפטנט האמור, וכדלהלן: שלכאורה אם העצה האמורה היא כל כך טובה... הרי שלדעה שלכתחילה צריך ומועיל לעשות תשר"ת בהפסק נשימה - מדוע אכן תיקנו לתקוע תשר"ת תשר"ת תשר"ת מספק, היו יכולים לתקן שיתקע באופן האמור. והטעם פשוט: שאף שאינו נחשב להפסק בדיעבד, אבל לכתחילה נתבאר [בב"י בשם הר"ן] שאין להפסיק כלל וכו'. ואף שבעניני התקיעות מותר אפילו לכתחילה להפסיק, מכל מקום אם מתנה מלכתחילה שישחב למתעסק בעלמא הרי שתקיעות אלו אינן לצורך התקיעות [אלא כדי לחסוך מלעשות את הסדרים כפי שאכן נפסק לעשות, דהיינו תשר"ת תשר"ת ותר"ת] ואין זה בגדר צורך ממש וכו', ולא שפיר לעשות כן לכתחילה וכו'. ועוד י"ל, שהרי אסור לתקוע שלא לצורך - כמבואר בשו"ע שלאחר סיום התקיעות אסור לתקוע אפילו תקיעה אחת סתם - ואם כן, אם יעשו כתחבולה דלעיל

הרי שמלכתחילה ברור שאחת מהתקיעות תהיה לשורר בעלמא, הרי זו תקיעה שלא כדת. משא"כ כשעשה תשר"ת תש"ת תר"ת, כל התקיעות הן לצורך לצאת מספק – ודו"ק.

ומכל מקום בשעת הדחק, כגון התוקעים לזכות הרבים בבתי רפואה וכיו"ב, שאינם יכולים להספיק לעשות כל הסדרים כדת וכדין – יכולים לכאורה לעשות כן לכתחילה. שהרי כללא הוא, ששעת הדחק כדיעבד דמי, ובמילא לית ליה הטעם הראשון שלא לנהוג כן. וכמו כן אזדא ליה גם הטעם השני, שהרי בכגון דא הרי זה אכן "לצורך" כדי לאפשר כמה שיותר יהודים לצאת ידי חובת תקיעת שופר.

והדברים נדוני ביני לבין הגה"ח חשל"ד, והסכים לפסק זה גם – נבדל לחיים טובים - הגר"מ אליהו זצ"ל ששוחחתי עמו אבדלח"ט בנדון [בהיותנו במוסקוה על חנוכת הבית של מרינה רושצ'ה].

והנה אחד התנאים העקריים הי' להתנות של התקיעות שאינן נדרשות לסדר התקיעה יהיו שלא לשם תקיעה אלא "כמתעסק" בעלמא. ות"ח מופלגים ערערו על כך, שלא נמצא כדבר הזה דוגמא בפוסקים שניתן יהיה להתכוון לתקוע ולהתנות שאם לא נדרש לסדר התקיעות יהפוך ויהיה למתעסק בעלמא כמשורר וכו'.

ולאחר העיון הנוסף בנדון - לאור השאלה הנכונה הנ"ל – הנה בעיון בראשונים ויסודות הדין, התברר שאכן אין מצב שכזה להתנות שתקיעה בכוונה לתקוע [אף שלא לשם מצוה] תהפוך ל"מתעסק" בעלמא. אלא נקודה הענין הוא, שאכן אין צורך בכוונה ומציאות שכזו – אלא שכל שאינו נעשה לשם תקיעה, הרי שאוטמטית הופך להיות למצפצף ומתעסק בעלמא. וכל מה שנדרש הוא, שיתכוון שכל שאינו נדרש לסדר התקיעות רצונו שלא יהי' לשם מצוות התקיעה ותו לא. וכפי שיתבאר להלן:

ז"ל הטור [סי' תק"צ] "אם עשה ב' תרועות זו אחר זו, או שתקע אחר התרועה תקיעה במתעסק שלא לשם תקיעה - והפסיק בה בין תרועה לתקיעה: יש אומרים דלא הוי הפסק אלא כשמפסיק בתרועה בין שברים לתקיעה או שמפסיק בשברים בין תקיעה לתרועה, אבל כי האי שתקע שתי תרועות זו אחר זו או שתקע באמצע תקיעה כמתעסק - לא הוי הפסק לחזור לראש, אלא גומר ויוצא ולא נתקלקל הסדר". ובב"י על אתר מביא לשון הר"ן [י' ע"ב בדפי הרי"ף] שכתב בתו"ד: "...אבל הרמב"ן כתב דלרבנן נמי אי מפסיק שברים או יבבות בין תקיעה לתרועה, לא יצא. דנהי דאם הפסיק ביניהם יצא, אפילו הכי אם תקע ביניהם לא יצא. דאנן פשוטה לפנייה ולאחריה בעינן וליכא, דהא תקע ביניהן תקיעה אחרת לשם מצוה והביא ראייה לדבריו...".

וכפי שאנו רואים עד כה, סברת המתירים היא כיוון שנעשה "שלא לשם תקיעה" [וכפי שיוכח להלן, הכוונה היא שלא לשם "מצוות" התקיעה] שלכן נחשב כ"מתעסק". והאופן האסור הוא, כלשון הר"ן – כשהיתה ה"תקיעה אחרת לשם

מצווה" וכו'.

ובשולחן ערוך [סעיף ח] נקט כדעת המחמירים, וכותב בתו"ד: "...או שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק שלא לשם תקיעה, והפסיק בה בין תרועה לתקיעה.. בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה". ובלשונו כמובן שפשוט מדוע נוקט בסגנון "מתעסק", וזאת מכיוון שפסק כדעה המחמירה – וכמובן שחייב להדגיש זאת לדעתו שאפילו באופן שכזה, שממש מתעסק, אע"פ כן לא יצא. והמג"א [סק"י] חולק על פסק השו"ע, וכותב: שאמנם "כן כותב הטור. אבל בר"ן אית' דלא נחלק הרמב"ן אלא בתוקע לשם מצוה בינתים. אבל במתעסק למה יפסל...". ובדבריו מובן מדוע נקט בצד שהיפך ה"לשם מצווה" בסגנון "מתעסק" – שהרי קאי לחלוק על מש"כ בשו"ע, שכאמור דעת השו"ע שגם ב"מתעסק" ממש נפסל.

ומעתה נראה עד כמה דייק בלישני' בשו"ע ר תק"צ [סעיף י"ב], וז"ל: "אף על פי שלכתחילה אסור להשיח מתחילת תקיעות מיושב עד סוף התקיעות מעומד.. מכל מקום אם עבר התוקע ושח.. ואפילו הפסיק בין הקולות שבבבא אחת בקולות אחרים - כגון שלאחר שתקע או לאחר שהריע נתעסק בתקיעות או בתרועות אחרות והפסיק בהם בין התרועה של אותה הבבא להתקיעות שלפניה ולאחריה אין בכך כלום דכיון שלא נתכוין בקולות האלו שנתעסק בהם באמצע הבבא לשם מצוה אלא כמתעסק בעלמא לפיכך אינן חשובין הפסק בין התרועה לפשוטה שלפניה ושלאחריה - לפי שלא הקפידה תורה אלא שלא יפסיק ביניהם בקול שופר שאינו פשוט שנתכוין בו התוקע לשם מצוה דאז אין כאן פשוטה לפניו או לאחריה אלא קול שופר שאינו פשוט לפניו או לאחריה אבל אם לא נתכוין בו התוקע לשם מצוה אין כאן קול שופר שאינו פשוט לפניו או לאחריה לפי שאין קולו נחשב לכלום ודומה לקול בהמה וחיה כיון שלא נתכוין בו לשם מצוה".

המורם מכל האמור: בעצתנו אין מדובר, שהאדם יתקע בכוונה ויתנה שאם יש בכך צורך הרי שיהיה "כאילו" שלא נתכוון לתקוע אלא יצא לו "כמתעסק" בעלמא. אלא נקודת הענין הוא שיכוון שכל מה שאינו שייך לסדר התקיעות הרי התקיעה שנתכוון לתקוע תהי' שלא לשם מצוות תקיעה. [ועצם העובדה שכוונתו – שבמידה ואין צורך בתקיעה זו כאן אינו מתכוון "בקולות הללו שנתעסק בהם.. לשם מצווה" הופך דינו להיות כדין המתעסק וכיו"ב]

ואם כבר הגענו עד הלום: הרי שיסכימו כל המערערים, שאפשרות יסוד תנאי שכזה - דהיינו כוונה שיהיה או לא יהיה לשם מצווה - מציינו מקורות בכמה מקומות, וכדלהלן. והבעיה של המקשנים שהתעסקו בקושיא, הוא מכיוון שהבינו כאילו שהתנאי להיתר הוא שהתקיעה תהפוך ל"מתעסק" ובאמת כלל אינו כן, אלא הנקודה היא אם נעשה לשם מצוות תקיעה או לא נתכוון לשם מצוה. וכאמור, על זה כבר אין מקום לקושייתם.

אלא שעדיין צ"ע ובירור, האם די בכך שיכוון ש"אינו מתכוון" לשם מצוות תקיעה – או שאין די בכך, וצריך שיתכוון שלילת התקיעה באופן חיוב. כלומר, שיכוון שמתכוון שלא יהיה לשם מצוות תקיעה? וכפי שמצינו בלשון רבנו בהל' ספירת העומר – שכאשר רוצה שלא לצאת בשמיעת הספירה, כותב בסי' תפ"ט [סי"ב] ..ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו, אין זה כלום להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה כלל - אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה".

והנראה לענ"ד, שחילוק גדול יש בין מצווה שהיא קיימת כדינה וכדרישות ההלכה – והשאלה היא, האם אני יוצא במצווה זו או לא. שבזה נאמר התנאי האמור, שאם איננו רוצים שנצא י"ח המצווה הזו כנגד רצוננו – עלינו לכוון באופן האמור. וכל עוד לא נתכוון באופן שכוה, הרי שהמצווה [שקיימת כאן בכל דקדוקיה] תחול עלינו גם אם איננו חפצים בכך. אבל בנדו"ד, אין מדובר במצווה קיימת שהשאלה היא האם וכיצד חלה עלינו ויצאנו בה י"ח. אלא השאלה היא בכלל האם זו מצווה או סתם צפצופי שופר.. כלומר, שאנו אמורים לעשות הפעולה הזו למצווה באמצעות כוונתנו. שכדי להופך צפצופים אלו לתקיעות ע"פ תורה, צריכים את כוונתנו לשם מצווה. וכל עוד לא נתכווננו לכך, כלל אין זו מצווה. ולפעול העדר הפיכת התקיעה למצווה, די בכוונה שאיננו חפצים בכך – ואין צורך בכוונה חיובית דוקה כפי שזה בנוגע לספ"ע דלעיל. ודוק, כי לענ"ד חילוק נכון הוא.

ויש שערערו בטענה – לכאורה צודקת – שאם איתא להיא עצה רבתא.. מדוע לא תיקנו חכמים שיעשו כעצה הזו, והטריחו לעשות ל' קולות? והתשובה לכך נמצאת בר"ן, ונעתקה בב"י סימן תק"צ [ד"ה ומ"ש אבל] וז"ל: ..בפרק בתרא דראש השנה (לד.) גבי הא דאתקין רבי אבהו בקיסרי, דאתקיף רב עזרא דילמא גנחי הוא וקא מפסקא תרועה בין שברים לפשוטה שלאחריה. כתב הר"ן (י: ד"ה מתקיף) ואם תאמר כי מפסקי מאי הוי, והא תניא (לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא? תירצו בשם רבינו תם דהכי פרכינן, כיון דרבי אבהו חייש לכולהו ומכניף לכולהו מנהגי הוה ליה למיחש נמי לרבי יהודה (סוכה נג:) דאמר אין בין תקיעה לתרועה [ולא] כלום. ועוד דלרבנן נמי נהי דשמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא בדיעבד, אבל לכתחלה ודאי משמע שאינו רשאי להפסיק". ועפ"ז אם יעשה כעצה האמורה, ויתנה שהתקיעות שלא נדרשות אינו מתכוון בהם למצוות תקיעה – הרי שעושה לכתחילה הפסק, שאמנם אינו מפסיד את התקיעות אבל אין זו ההנהגה הרצויה כי אם במצביע בדיעבד. וכאמור כמ"פ, מצבים של שעת הדחק מקבלים את היתרי הדיעבד לכתחילה.

אלא שעלינו למצוא מקורות בפוסקים, שאכן תנאי מועיל ל"כוונה" – באופן שהפעולה שעלינו אנו מתנים ה"כוונה", לא "תפריע" לקיום המצווה הנדרשת: ולכאורה ניתן היה להביא המקומות דלהלן שנת' בהם תנאי דומה לנדו"ד:

(א) שוע"ר סי' תק"צ [ס"ג]: "אם התנה בתקיעה אחרונה של ג' סדרי תשר"ת,

שאם סדר תשר"ת הן הן עיקר המצוה תעלה לו תקיעה זו לתקיעה אחרונה של תשר"ת. ואם סדרי תש"ת הן עיקר המצוה ובהן הוא יוצא ידי חובה, תעלה לו תקיעה זו לתקיעה ראשונה של תש"ת - אינו צריך לתקוע שנית לפני תש"ת הראשון, שהרי ממה נפשך הוא יוצא בתקיעה זו. וכן הדין אם התנה בתקיעה אחרונה של תש"ת שתעלה לו לתקיעה ראשונה של תר"ת".

ב) ס' מ"ו [ס"ט במוסגר]: "...וכשירא שהציבור יעברו זמן קריאת שמע, יש לו לקרות כל הפרשה ראשונה כדי לצאת ידי חובתו להאומרים שכל הפרשה הראשונה הוא מן התורה (ולהאומרים שגם פרשת והיה אם שמוע וגו' הוא מן התורה יש לקרותה גם כן, ויכוון שאם יעברו הציבור זמן ק"ש יהיה יוצא בזה ואם לאו יהיה כקורא בתורה)".

ג) ס' תפ"ט [סי"ב] "ומי שרוצה לדקדק לספור בצאת הכוכבים, והוא מתפלל ערבית מבעוד יום עם צבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בבין השמשות. טוב שיספור עמהם בלא ברכה, ויחשוב בדעתו: אם אשכח לספור בלילה הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי, ואם לא אשכח בלילה הרי דעתי עכשיו שלא לצאת בספירה זו. שאף להאומרים שמצות אין צריכות כוונה לצאת בהן ידי חובתו, מכל מקום כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בעל כרחו. ולפיכך, כשיזכור בלילה יספור בברכה".

ד) ס' ל"ד [ס"ד]: "...לכן כל יר"ש יצא ידי שניהם, ויעשה ב' זוגי תפילין ויניחם יחד. ויכוין בהנחתן, באותן שהן כהלכה אני יוצא ידי חובה והשאר הן כרצועות בעלמא. כי מקום יש בראש להניח ב' זוגי תפילין, וכן בזרוע...".

אלא שעדיין חילוק גדול בין הדוגמאות הנזכרות שתנאי מועיל בהם, לנדוד". שבדוגמאות האמורות הוא עושה מצוה בשתי דרכים, כאשר בכל דרך מעשה המצוה הוא כהוגן לפי דרכה - והתנאי מועיל לכך שיצא י"ח בדרך המובחרת. אבל לנדוד הרי זה לא מספיק, כי כאן אין כהוגן אלא דרך אחת בלבד, שהרי לפי הדרך של תש"ת או תר"ת, מעשה המצוה הוא פסול מחמת תרועות נוספות המפסיקות. ואכן, כדי לתקן זאת מבטלים את הכוונה לשם מצוה בתרועות המיותרות, אבל הרי מציעים לבטלה לא באופן מוחלט אלא רק על תנאי, כדי שהדרך של תשר"ת תשאר כהוגן.

וכאן השאלה אם יש מקור שגם למטרה כזו מספיק תנאי - היינו, לא רק בשביל לצאת ממובחר מבין החלופות, אלא גם כדי לתקן את צורת מעשה המצוה שתתקיים כהוגן!?

וכנראה שהדוגמא שמקבילה לפעולת התנאי בנדוד - היא המבואר בשו"ת אבני נזר [או"ח ס' שפ"א אות ה], שכותב בהמשך לדבריו לפני זה: "...ועל כן נראה, דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות. יאכל כזית מצה על תנאי, אם

הלכה כר' אלעזר בן עזרי' יהי' לשם אפיקומן. וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן, ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון, ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים. ואם הלכה כרבי עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר, יוצא באפיקומן השני".

ולכאורה זה ממש כנדוד, שמתנה על המצה שאוכל שתהי' או מצת מצווה או סתם מצה [שאוכלים כאכילה גרידא].. והרי גם כאן, אינו מבטלה בכוננתו אלא זקוק לכזית מצה הזו להשתמש בו במידה ואכן תהיה המצה המחוייבת וכו' - כפי שהוא מצב הקושי האמור בנדוד".

ויה"ר מהשי"ת שלא נכשל בדבר הלכה ונוכה לכוון לאמיתתה של תורה - דבר ה' זו הלכה.



## זמן אמירת 'ברוך שמיה' כשמוציאים את הס"ת

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בימים אלו, שהם ימי מגיפת הקורונה, אנחנו מהדרים להתפלל בחצר בית הכנסת, והתעוררה שאלה מתי אומרים 'ברוך שמיה' כשמוציאים את הס"ת לקריאת התורה. האם צריכים להדר שארון הקודש בתוך בית הכנסת ישאר פתוח עד שגומרים לומר 'ברוך שמיה' ורק אח"כ להוציא את הס"ת, או שקהל המתפללים יכולים להמשיך לומר 'ברוך שמיה' גם אחרי שכבר סגרו את הארון והס"ת בדרך החוצה לחצר. ובאופן זה האחרון מרוויחים קצת זמן, שלא יהיה טירחא דציבורא.

## זמן אמירת 'ברוך שמייה' הוא "כד מפקין ספר תורה"

מקור אמירת 'ברוך שמייה' הוא בדברי הזוהר (פר' ויקהל רו, א): "אמר רבי שמעון כד מפקין ספר תורה בצבורא למקרא ביה מתפתחן תרעי שמייה דרחמינ ומעוררין את האהבה לעיילא, ואבעי ליה לבר נש למימר הכי, בריך שמייה דמארי עלמא...".

התפתחות מנהג אמירת 'ברוך שמייה' וימי אמירתה ראה בארוכה בספר 'וזאת התורה' (עמ' 105-97).

## לפי ה'אגרות משה' זמנו "אחר שהוציאו מן הארון", וכדעת ה'שערי אפרים'

ובשו"ת 'אגרות משה' (אר"ח ח"ד סי' ע אות ט) דן "אם י"ל בריך שמייה דוקא לאחר הוצאת הספר", וכתב: "בענין זמן דאמירת בריך שמייה, לפי לשון הזוהר 'אר"ש כד מפקין ס"ת בצבורא' משמע קצת דהוא לאחר שהוציאו הס"ת. אבל לא היה זה ראייה גדולה, דשייך למינקט לשון 'כד מפקין' על שעת ההוצאה אף שהוא גם קודם. ובש"ע הא לא הובא שנדע זה. אבל ב'שערי אפרים' (הלכות קה"ת שער י' סעי' א) איתא 'בעת שפותחין הארון להוציא הס"ת אומרים הקהל ויהי בנסוע, ובשעת הוצאת הס"ת מתחילין הקהל לומר בריך שמייה', הרי מפורש שאומרין אותו בשעת הוצאת הס"ת מהארון ממש, ומכיון שלא מצינו מי שחולק ע"ז צריך לעשות כן. אבל כמדומני שאין מדקדקין בדבר, וכיון שלא מצינו זה כלל בדברי רבותינו הראשונים לא שייך למחות איך שעושין. אבל כשאחד שואל, צריך לומר לו שיאמר אחר שהוציאו מן הארון, שלכן מה שיש שהנהיגו לומר דוקא קודם הוצאת הס"ת הוא שלא כהראוי להנהיג".

## תיאור המנהגים השונים שבזה

סיכום המנהגים השונים שבזה מופיע בספר 'וזאת התורה' (עמ' 106-105):

"בזוהר אין ציון זמן מדויק שבו יש לומר תפילה זו. אם יש לאומרה כשהארון פתוח והספר עדיין בארון, או כשהארון סגור והספר בידי הנושא אותו לפני שמוליכים אותו לבימה, או אולי בזמן נשיאת ספר התורה לבמה. בזוהר רק 'כד מפקין ס"ת'.

יש מהספרדים שנהגו לומר את התפילה כשספר התורה נמצא עדיין בהיכל הפתוח. בקהילות האשכנזים אין מנהג אחיד. יש שאומרים את התפילה כשהארון פתוח וספר התורה בארון, ויש שאומרים כאשר ספר התורה מוחזק בידי המוציא אותו בזמן שארון הקודש פתוח, ויש שאומרים בשעת הוצאה וסוגרים ארון הקודש עוד טרם גמרו המתפללים לומר בריך שמייה".

ועיי"ש ביאור המנהגים על פי "שלושה רמזי בקיעות ויציאת אורות" המבואר ב'שער הכוונות' (ח"א עמ' שיד-שטו).

'פסקי תשובות': מנהג גדולי המקובלים ואדמו"ר הזקן

וב'פסקי תשובות' (סי' קלד אות יב וסוף הערה 56) כתב: "אמנם מאידך מצינו מגדולי המקובלים שהבינו דברי הזוה"ק שלא דווקא אחר הוצאת הס"ת, אלא הכוונה בשעה שפותחין הארון להוציא את הס"ת, וכלשון הרמ"ק בסידורו 'תפילה למושה' כשנפתח ההיכל למטה נפתח גם למעלה וראוי לומר בקשת בריך שמייה וכו'. וכעין זה גם לשונו של הר"ח ויטאל (ביאור החמה) ו'משנת חסידים' (שחרית דשבת פ"ט) וסידור הרב (כשפותחין הארון יאמרו הקהל ויהי בנסוע וכו' בריך שמייה וכו'). וכן עמא דבר... וביחוד בקרב קהילות החסידים וכדברי הרב בעל התניא בסידורו.

ובכל ענין, אם לא הספיק לאומרו יחד עם הקהל יוכל להשלים ולאמרו עד שעה שפותחין לקרותו, וכדברי ה'משנה ברורה'... "שכתב (סי' קלד סקי"ג): "ואם לא אמרו בשעת הוצאה יוכל לאמרו עד שעה שפותחין לקרותו [אחרונים]".

וראה עוד בספר 'הביאני חדריו' (עמ' מא הערה קנה).

ובשו"ת 'משנה הלכות' (חי"ט סי' יג) כתב: "דאין אומרים בריך שמייה רק כשרואין פתיחת הארון קודש וזמן הוצאת הספר תורה ממנו, ואם לא ראה לא יאמר בריך שמייה, ולכן אם מביאין ספר תורה ואין מוציאין מההיכל פה אין אומרים ברית שמייה". וכתב ע"ז ב'הביאני חדריו' שם (עמ' קצא): "יתכן שאין כוונת דבריו שאם אין רואים פתיחת ההיכל אי אפשר לומר בריך שמייה, אלא כוונת דבריו שצריך לומר בעת פתיחת ההיכל, ו[באם] אינם יודעים מתי נפתח ההיכל [אין לאומרו], אבל כל שידועים מתי שמוציאים את הספר תורה אפשר לומר בריך שמייה".

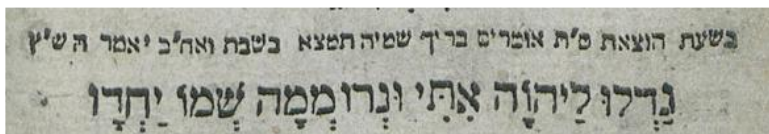
בדפוס הראשון של הסידור כתב אדה"ז "בשעת הוצאת ס"ת אומרים בריך שמייה"

הלשון מ'סידור הרב' שמצוטט בדברי ה'פסקי תשובות' נמצא בסידור 'תורה אור' ובסידור עם דא"ח בשחרית לחול ולשבת, וכ"ה גם בדפוס הראשון של הסידור אותו הדפיס אדמו"ר הזקן בעצמו (שקלאוו תקס"ג) בשחרית לשבת:



אבל בשחרית לחול כתב אדמו"ר הזקן: "בשעת הוצאת ס"ת אומרים בריך שמייה"

תמצא בשבת...". ולשונו זה של אדה"ז נשמטה כשבדפוסים הבאים העתיקו את 'זיהי בנסוע' וה'ברוך שמי' לשחרית דחול.



ולשון זה נעתק גם בדפוס הראשון של סידור עם דא"ח (קאפוסט תקע"ו):

בשעת הוצאת ס'ת אומרים בריך שמי' תמצא בשבת  
 ואח'כ יאמר ה'ש"ן  
 גידלו ליהוה אתי ונרוממה  
 שמו יתרו :

הרי שאדה"ז מדקדק בלשונו לכאורה לחלק בין הדברים, שלגבי 'זיהי בנסוע' כתב "כשפותחין הארון יאמרו הקהל", ואילו לגבי 'ברוך שמי' כתב "בשעת הוצאת הס"ת".

אבל באם כך קשה למה לא דקדק וכתב גם בשחרית לשבת שאת ה'ברוך שמי' לא יאמרו "כשפותחין הארון", אלא "בשעת הוצאת ס"ת".

וצ"ע בכל זה.



## ברכת להתעטף בציצית על הטלית גדול במצב שמצד הבריאות אי אפשר לעשות עטיפה כעטיפת ישמעאלים

הרב גדלי' אבערלאנדער  
 רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

לכבוד הרה"ח ... שיחי'

במענה לשאלתך האם מותר לברך להתעטף בציצית על הטלית גדול במצב שמצד הבריאות אי אפשר לעשות עטיפה כעטיפת ישמעאלים.

הנה בגמ' (מו"ק כד, א) איתא לגבי עטיפת הראש לאבל "וכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה. מחוי רב נחמן עד גובי דדיקנא". ופירוש רש"י: "מחוי רב נחמן עטיפת ישמעאלים, עד גובי דדיקנא, גומות שבלחי למטה מפיו".

מדברי גמ' מצינו עטיפת הישמעאלים רק לאבל. אבל הטור (או"ח סי' ח) מביא בשם הגאונים שגם בציצית חייבים לעשות עטיפה גמורה כעטיפת הישמעאלים. ומביא אח"כ דבעל העיטור (הל' ציצית ש"ב ח"ג עמ' עה) לא מסכים עם הגאונים ולדעתו זהו דין רק באַבֵּל ולא לגבי ציצית, משום דלגבי אַבֵּל מבואר בירושלמי שצריך לכסות את פיו ובגמ' בבלי מבואר 'מה עדשה אין לו פה אף אבל אין לו פה', משא"כ בציצית לא צריך עטיפה גמורה. ומוסיף בעל העיטור "אף על גב דמברכין להתעטף בציצית, לשון כסות היא כדכתיב אשר תכסה בה שמכסה בכסות, והולכין ועוסקין בעסקיהן פעמים בכסוי הראש פעמים בגלוי הראש". כלומר מדכתיב אשר תכסה בה, לא בעינן אלא כיסוי ולא עיטוף גמור.

וכדעת הגאונים כתבו גם התוס' בערכין (ב, ב ד"ה היודע להתעטף) "משום דאמר במ"ק (כד, א) כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, שמעטפין טליתם עד שפמם כדאיתא במדרש...". וכך נקט בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שמג וח"ג סי' תקעא).

וראה בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' מ) שנשאל על מה שנהגו בספרד לברך על טלית גדולה 'להתעטף', ועל טלית קטנה 'על מצות'. ומשיב 'דע כי אם שמעת חלוק בין טלית לטלית אינו בין גדולה לקטנה, אלא בין אם מכסה בה דרך עטיפה או דרך מלבוש, כי הלוֹבְּשִׁים אומרים שאין לברך להתעטף אלא כשמתכסה בה דרך עטיפה. ונסח ברכה זו הוזכר בגמרא בפ' הרואה (ס' ע"ב) דאמרי' התם כי מיכס' סדינא אומר בא"י אמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית, ובודאי שזו אינה ראייה לחייבו כשלוֹבֵשׁ טלית לברך כן, לפי שכל ציציותיהן דרך עטיפה היו מכסים בהם כדמוכח בפ' לולב הגזול (מב, א) קטן היודע להתעטף וכו', וכן בפרק במה מדליקין (כה, ב) גבי ר' יהודה ותלמידיו, וכמה ראיות יש בגמרא שמונהגן של רז"ל במלבושיהם הי' כמנהג ישמעאלים ולא כמנהג אדום.

לעומת זה כדעת בעל העיטור שאין צריך לעשות עטיפה גמורה בציצית, אלא כיסוי ראש בלבד סגי והוי בכלל עיטוף ומברכים 'להתעטף בציצית'. כן הוא גם דעת מהר"י אבוהב (הובא בב"י). והב"י מבאר דעת בעל העיטור "נראה שטעמו מדאיתא בפרק אלו מגלחין דרב פליג עליה דשמואל ומשמע דסבירא ליה דעטיפת הראש אע"פ שאינה כעטיפת הישמעאלים הוי עטיפה וקיימא לן דבאיסורי הלכה כרב לגבי שמואל".

וכך פסק להלכה בשו"ע (סי' ח ס"ב) "סדר עטיפתו כדרך בני אדם שמתכסים

בכסותם ועוסקים במלאכתם, פעמים בכיסוי הראש פעמים בגילוי הראש, ונכון שיכסה ראשו בטלית. ואינו מביא כלל שיש להחמיר לעשות כעטיפת ישמעאלים עכ"פ בשעת הברכה. והרמ"א אינו חולק על השו"ע בזה.

אבל הפוסקים כתבו (ראה שו"ת תרומת הדשן סי' מה. מג"א סק"ד) דאף שלהלכה עיקר כפי שפסק השו"ע שא"צ לעשות כעטיפת ישמעאלים, מ"מ יש להדר לעשות עטיפת ישמעאלים לצאת גם דעת הגאונים עכ"פ מיד לאחר הברכה ולשהות כך כדי הליכת ד' אמות.

גם אדה"ז בשו"ע (סי' ח סעי' ה-ו) פסק דעיקר להלכה כדעת בעל העיטור דא"צ לעשות כעטיפת ישמעאלים, ורק למצוה מן המובחר להתעטף כעטיפת הישמעאלים בשעת ברכה. וז"ל "יש אומרים מדתקנו חז"ל לברך להתעטף בציצית מכלל דהמצוה היא להתעטף דוקא, וכל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה נקראת עטיפה אלא לבישה. ולכן צריך להתעטף בטליתו כעטיפת הישמעאלים דהיינו לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו' ... אבל יש אומרים שכל כסות של ד' כנפות אע"פ שאין בה עיטוף חייבת בציצית שהרי נאמר בתורה על כנפי בגדיהם, וכל מלבוש ובגד במשמע, והעיטוף אין לו אפילו רמז בתורה כלל. ומה שתקנו חכמים לברך להתעטף בציצית היינו לפי שהיה מנהגם לעטוף ראשם בטליתם ואף בימיהם לא היו מתעטפין כעטיפת הישמעאלים אלא כדרך בני אדם שמתעטפין בכסותם ועוסקין במלאכתם פעם בכיסוי הראש ופעם בגילוי הראש, לכן אף אנחנו אף שאנו מברכין להתעטף בציצית אין אנו צריכין יותר, והלכה כסברא הב'. ומ"מ כדי לקיים מצות ציצית מן המובחר נכון הדבר להתעטף כעטיפת הישמעאלים בשעת ברכה ויעמוד כך כדי הילוך ד' אמות, ובזה יוצא אף לסברא הראשונה, דעיקר הקפידא היא בשעת לבישה דהא אם היה רוצה היה מסירה ממנו לגמרי אחר כך".

וכבעל העיטור נקטו כל הפוסקים דלא בעינן כעטיפת ישמעאלים אלא רק למצוה מן המובחר. וראה בספר במעשה רב להגר"א (הל' ציצית אות טו) "מברך ולובש ומכסה ראשו בטלית וא"צ להתעטף כעטיפת ישמעאלים". ומבואר דס"ל דא"צ להחמיר בזה אף לכתחילה וסגי בעטיפת הראש בלבד וכפי שהכריע בביאור הגר"א בסי' ח סק"ד כבעל העיטור.

גם בחיי אדם (כלל יב ס"ג) אינו מביא עטיפת ישמעאלים אפי' למצוה מן המובחר "וסדר עטיפתו, כדרך בני אדם שמתכסין בכסותם ועוסקין במלאכתו, פעמים בכיסוי ראש, פעמים בגילוי הראש. ונכון שיכסה ראשו בטלית, ועכ"פ יעמוד כך מעוטף בכיסוי ראש כדי הילוך ד' אמות".

(1) ובסידור חזר בו רבינו וכתב "ואין צריך לכסות ראשו עד פיו" גם לדעת הגאונים.

ואפי' לדעת הגאונים שצריכים עיטוף כהישמעאלים, יש שכתבו דהיינו שיאחוז בצד הימני של הטלית בשתי הציציות שבו וישליכם לצד שמאלו סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור, וא"צ לכסות הפה והחוטם כלל וגם א"צ להביא הב' ציצית השמאלית לפניו (ראה שער הכוונת דרושי ציצית דרוש ב. ובחסד לאלפים סי' ח ס"ב).

וא"כ בנוגע לשאלתך שאינך יכול לעושת עטיפה בדיוק כפי שאדה"ז כותב לעשות, האם מותר לך לברך להתעטף בציצית, התשובה הוא כן, דהלא ביארנו דמעיקר הדין אנו פוסקים כדעת בעל העיטור דא"צ לעשות כלל עיטוף כעטיפת הישמעאלים ואפי"ה מברכים להתעטף בציצית דעיטוף היינו כיוסוי, וכך נקטו אדה"ז ושאר כל הפוסקים. ורק משום מצוה מן המובחר יש לעשות כעטיפת ישמעאלים, ובאופן שלא שייך נשארם על עיקר הדין. ואם יכולים גם להביא אפי' רק הב' ציצית של ימין על צד השמאל יוצאים גם דעת הגאונים לפי כמה פוסקים שזהו עטיפת הישמעאלים.



## הערות בגליון שוע"ר הלכות ראש השנה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

סימן תקפג ס"ה: לומר נהיה לראש ולא לזנב. להעיר מאבות פ"ד מט"ו: "והוי זנב...". וראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ח; שיחת ש"פ תבא תש"מ, נעתקה בהוספות לס' ביאורים לפרקי אבות.

סימן תקפד ס"ז: שגם חנה נפקדה בר"ה. לברר במפרשים, האם חנה באה אז לשילה לראש השנה?

סימן תקפה ס"ה: ולא ישמע [הברכות] ממי שכבר יצא ידי חובתו. צ"ב, דלכאורה עיקר הקפידא היא על המברך, שכאשר השומע יודע לברך בעצמו, אין לזה דין ערבות אליו, ואיך יברך "וציונו"?

ולפי הצגת הדברים יצא שכאשר ראובן תוקע ומברך בשביל שמעון שאינו יודע לברך, וגם לוי רוצה לצאת ידי חובתו בתקיעות של ראובן, אבל לוי כן יודע לברך בעצמו, אז עליו לברך בעצמו ולא לצי"ח הברכות מראובן "שכבר יצא ידי חובתו".

סימן תקפו ס"ג: ואין צריך לומר שאין מביאין אותו מחוץ לתחום. דאז אינו בעידני'.

סימן תקפח ס"ד, בחידוש אדה"ז שעיקר איסור התקיעה בשבת הוא משום 'עובדין

דחול': ולענין לולב, ראה רש"י סוכה מא ב במתני', ש"לולב דוחה שבת", משמע שיש בו איסור שבת קל, ואולי כוונת רש"י לאיסור מוקצה.

סימן תקפט ס"ג. שאמר קונם שאני נהנה . . דכיון שאסר חבירו הנאתו עליו... : ברישא המודר הוא השומע והוא זה שנדר, ובסיפא התוקע הוא המדיר.

סימן תקצ ס"ד. שיעור תקיעה האמורה בתורה כשיעור תרועה האמורה בתורה. תמו' למה לא הובאה בפוסקים שיטת הרמב"ם (הל' שופר פ"ג ה"ד) ש'שיעור תקיעה' כולל התקיעה שלפני ושלאחרי, ששתייהן יחד יהי' אורכן כשיעור היבבא. ובלשונו: "שיעור תרועה כשתי תקיעות". והרי יש מזה השלכה גדולה לגבי שיעור תקיעה קצרה שלא במקומה.

שם ס"ו. על אופן השברים הנהוג בחב"ד, ראה דברינו נתיבים בשדה השליחות ח"ג ע' 198.

שם סוף סעיף ז. ואינו יכול לתפוס קולות של שתי הסברות. תמו' למה אין חיוב לחשוש לשתי השיטות במהות היבבא גם בדיעבד, דלכאורה הוא ספק של תורה. ואולי סמך על דעת רב האי גאון (דהלן סימן תקצב ס"ד) שמן התורה יוצא בכל אחד משלשת האופנים.

אך צ"ע למה להלן בסעיף י"ז, כאשר גמר התרועה ושוב תקע רק ג' טרומיטין לפני התקיעה, הצריכו אותו לחזור לראש, שהרי לדעת התוספות לא היתה כאן תרועה.

שם סו"ס יב. אבל אם לא נתכוין בו התוקע לשם מצוה, אין כאן קול שופר שאינו פשוט לפנייה או לאחריה, לפי שאין קולו נחשב לכלום, ודומה לקול בהמה וחיה, כיון שלא מתכוין בו לשם מצוה. אבל כאשר התוקע התכוין לשם מצוה ולא השומע, כגון שבאמצע התקיעות הוא שומע קול התקיעות מביהכ"נ אחר, נראה דהוי הפסק, שהרי לא שייך לומר בזה דהוי "דומה לקול בהמה וחיה". וכבר הובא במלקטים שכו"כ חששו לכך.

שם סי"ט. אין אומרים שאם טעה התוקע בתקיעות מיושב, נסמוך על תקיעות מעומד . . דכיון שבירך על תקיעות אלו צריך לעשות כהוגן, שלא תהא ברכתו לבטלה. לפי המבואר להלן סימן תקצב ס"ז, צ"ב מה שכתב כאן "ברכה לבטלה".

סימן תקצא ס"ה. שמא יבואו לטעות על ידי כך [בפסוקי הקרבנות] ותתבלבל תפלתם. צ"ב למה חשש רק ל'בלבול התפלה', למה אין מספיק החשש של בלבול פסוקי הקרבנות?

סימן תקצב ס"ז. כדי לתקוע סדר הברכות. צ"ל "על סדר...".



## פינוי אשפה לרה"ר ביו"ט (גליון)

הנ"ל

בגליון א'קפא כתבתי בנושא הוצאת פחי הזבל לרה"ר ביו"ט, שחששתי בזה משום הוצאה שלא לצורך היום. בגליון א'קפב השיג על דבריי הר"מ ש' צירקינד מכמה פנים, ועתה התפנית לעבור על דבריו. עיקר טענתו היא שעצם הוצאת הזבל לרחוב הוי כפוקד על הנכרי לעשות מלאכה באסיפת הזבל.

ואבוא בזה על סדר דבריו:

(א) מביא משו"ע"ר סי' רנג סכ"ט במקרה שהנכרי מחמם התנור שבבית הישראל שלא יצטננו בני הבית, שאסור לישראל ליתן המים בתנור טרם חיממו הנכרי, ע"כ. ולענ"ד לא דמי הא להא כלל, כי שם יישארו המים במקומם וכשהנכרי ידליק את התנור, אז יתבשלו מים הללו ממילא מזחמת מעשה הישראל. משא"כ בנדו"ד, שהישראל מניח פח הזבל ברחוב והנכרי יגביהנו ויעשה בו מה שיעשה, הרי זה מעשה חדש.

(ב) מביא משו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' רעח שדן להתיר מה שהגויים מאספים הזבל מחצרות היהודים בשבת, משום דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד. ולענ"ד הצדדים להיתר שנכתבו שם שייכים גם בנדו"ד, כי אין מי שיחשוד שהישראל פקד אל העירי' לבוא לאסוף הזבל שלו בשבת או ביו"ט.

(ג) מביא משו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' קה, שם כתב שכאשר מוציא לרה"ר בערב שבת יש ב' טעמים נוספים להיתירא, ע"כ. אבל לא כתב שם לאסור ההוצאה ביו"ט (ואף לא בשבת, במקום שיש עירוב).

(ד) מביא משו"ת בצל החכמה ח"ד סימן קמח. המדובר שם הוא שהיו מורידים הזבל למרתף של בנין של אפארטמענט"ס, וה'סופער' היה שורף הזבל באינסינערייט"ד בזמן קרוב. בשו"ת הנ"ל דן לומר שגם אם נאמר שהזבל נעשה רכוש של הגוי, עם כל זה יש איסור לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת בחפץ שלו, ע"כ. אבל בנדו"ד אין שום פקידה לנכרי לעשות מלאכה ביו"ט דוקא; אדרבה כולי עלמא ידעי שהנכרי פקיד העירי' הוא שבחר שיאספו הזבל כאן ביום זה.

(ה) עוד מביא שהשאלה נידון בהרחבה בקובץ 'קול התורה' (היו"ל פה באנגליא) גליון ע"ב, ע"י הג"ר גבריאל קרויס שליט"א. ומביא שהרב הנ"ל הקשה דברי הרמ"א אהדדי, שבסימן תקכ"ו אוסר הוצאת המת משום שאין ההוצאה לצורך יו"ט, ואילו בסי' תקיח ס"א מתיר הרמ"א להוציא ביו"ט דברים שהוא מתיירא "שלא יגנובו או שאר פסידא". ומביא מי שנכנס בדוחק לחלק בין צורך לצורך. ובהמשך מציע הרב צירקינד שמה שאדה"ז (בסימן תקפט ס"ב) מתיר להוציא השופר ביו"ט לתקוע

בשביל הנשים, אע"פ שאינן מצוות במצות שופר, היינו על יסוד דברי הרמ"א בסימן תקיח.

וכמה לא חלי ולא מרגיש שאדה"ז בסימן תקיח סוף ס"א לא קיבל ההיתר של הרמ"א שם.

ו) אחרי שכבר גילה הדין בקובץ הנ"ל, למה העלים מהקורא זה ששם הביא רשימה של ששה מקורות של מורי הוראות של ימינו שהתירו הוצאת הזבל ביו"ט - ולא חששו בזה לפקודה לנכרי לעשות מלאכתו?

אלא שקצת מהם סמכו על הרמ"א בסימן תקי"ח או מסברא בעלמא. ואנו חתרנו למצוא היתר ברור, עכ"פ בפחי זבל הגבוהים י"ט. ואכן מטרת כתיבתי כל זה היתה לעורר על מה שראיתי בארה"ב שמוציאים הזבל בשקיות לרחוב ביו"ט. שזה קשה יותר להתיר לענ"ד.

ז) בהערה 2 תמה על מה שהבאתי דברי המאירי בטעם איסור הוצאת כוורת בשבת, ולא הבאתי דברי התוספות על אתר ועוד ראשונים שהוא כוורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ע"כ. אך דבריהם ז"ל רק מגדירים האיסור, אבל עדיין לא מובן החשש, דתינח התם איכא למיחש שמא יפול החפץ ברה"ר, ונמצא שעשה מלאכה. משא"כ בכוורת דידן, שאיפה שיפול לא יעבור על איסור הוצאה? ועל זה אנו נאלצים לטעם המאירי, שאם נתיר להוציא כוורת גבוהה לרה"ר, יבואו להוציא גם כוורת נמוכה מי' טפחים.



## חזרה בזמן הזה

הרב מנחם מענדל מישולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בהלכות ת"ת פ"ב ה"ג כתב אדה"ז שחובתם ושלשונם בלימוד התורה הוא ללמוד ולחזור ריבוי פעמים עד שיהיה זוכר באופן שאם ישאל אותו אדם לא יגמגם כלל אלא ישיב מיד מבלי עיון בספר כלל.

ובזמן הש"ס היו צריכים לחזור מאה פעמים כדי לזכור באופן כזה.

ואח"כ כתב: "ועכשיו שתורה שבע"פ כתובה לפנינו אין צריך לחזור מאה פעמים ואחת בשעת לימודו ממש רק שיהיה מאוד לחזור על הראשונות תמיד לפרקים קרובים בענין שתהיינה כל ההלכות שלמד עד עתה חקוקות היטב בזכרוננו כל הימים שבינתיים וברורות לו בלי גמגום כבשעת לימודו ממש".

וצריך להבין דאם בזמן הש"ס היו צריכים חזרה מאה פעמים כדי לזכור בלי גמגום,

במה נשתנה כח הזכרון בדורותינו אלה שלא יצטרך לחזור כ"כ. דאי משום שיכול להזכיר לעצמו על ידי עיון בספר הרי אדה"ז כתב בסמוך "אינו יוצא י"ח בזה מצות ושנתם מאחר שמגמגם לשואלו ואינו משיב לו מיד עד שיעיין ואין הלכה זו ברורה לו כאחותו שאינו צריך לעיין".

וראיתי בהערות וצינונים להרב אשכנזי שנדחק בזה בכמה ביאורים.

ולכאורה יש להסביר בפשטות, שהיות הספרים מצויים בדורותינו מיקל על כח הזכרון בשתים:

שזוכר לא רק משמיעה מה ששמע מרבו ומה שחזר בעצמו בפיו, אלא זוכר גם מה שראה בעיניו כתוב בספר, ומה שרואה בעיניו נחקק בזכרון הרבה יותר חזק ממה ששמע באוזניו. וכנראה בחוש, וכמפורש בדרו"ל אינו דומה שמיעה לראי'. וא"כ אינו צריך לחזור מאה פעמים כדי לזכור מה שבזמן הש"ס לא יכלו בלי מאה פעמים (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 362. סה"מ עזר"ת ע' סג. שיחו"ק תשל"ט ח"ג ע' 770).

לכח הזכרון מועיל מאוד בטחון ומנוחת הנפש וכמפורש במכתבי הרבי ובכ"מ. במילא כשהאדם יודע שיש לו פת בסלו, ואם ישכח יוכל לעיין תיכף בספר, ידיעה זו עצמה מועיל לכח הזכרון שיוכל לזכור בפחות ממה שהיו צריכים בזמן הש"ס. וע"ד מה כותב הרבי לכח הריכוז שמועיל לזה ספר פתוח אף שאינו מעיין בו. וק"ל. (ראה אג"ק ח"ח אגרת ב'תקנב).



## שונות

### בית החיים הראשון של חסידי חב"ד בניו יארק

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בס' תולדות חב"ד ברוסיה מביא על החסיד הנודע ר' חיים אברהם ראזענבוים שהיגר לארה"ב עוד בשנת תרנ"ב בערך, ושם ע' ר"ז מביא קורותיו בימיו האחרונים פטירתו ומעתיק צוואתו שיקברו אותו בחלקה שקנה בחלקת אחוזת עולם בניו יארק, ומעיר שמאז נדפס הספר "תולדות אברהם חיים בראשית" (שנת תשנ"ח) שבו נדפסה צוואתו נערכו כל מיני בדיקות וחיפושים ונסיונות לאתר את בית החיים הראשון של חסידי חבד בניו יארק,

כנראה תפס העורך שבודאי הרא"ח סידר ביה"ח הראשון של חסידי חב"ד בניו

יארק,

כמדומה שלא היא, כי כפי שהעורך הנכבד מביא בס' "תולדות חב"ד בארצות הברית" שעוד קודם לביאת הרא"ח לארה"ב כבר בא לפניו א' מגדולי חסידי חב"ד הוא הגאון ר' חיים יעקב ווידעראוויץ שנפטר קודם להרא"ח,

והוא נטמן בביה"ח בברוקלין הנק' בייסייד, כמדומה שהוא בשכונת איסט ניו יארק,

וכמדומה ג"כ שראיתי פעם שבביה"ח זה נמצא החלקה הראשונה של חסידי חב"ד בארה"ב ועוד שיש שם שתי חלקות א' לחסידי ליובאוויטש וא' לחסידי קאפוסט, כך בזכרוני שראיתי פעם.

אח"כ כותב העורך בהשגח"פ גילה אח"כ התמים ר' ישראל מרדכי הלוי קאזאמינסקי ז"ל (שבימים האחרונים הלך לעולמו ויהיו דברים אלה לע"נ)

את החלקה בזה בירר את תאריך פטירתו המדוייק והעיר על כך (הרימ"ק)

אני וידי"נ הרה"ת מ"ש אבראמאוויטש חיפשנו בביה"ח בסטעטן איילינד בחלקת אחוזת עולם והוא ביה"ח אשר תחת הנהלת הרב דוד שיפרין אגו"ח ומתברר שכנראה התחילו לערוך שם לוויית משנות עזר"ת לערך (והוא ע"פ צוואת של הרא"ח ז"ל וחיפשנו עד שמצאתי בא מן העיתונים אשר בביה"ח מאונט זיון (נר ציון) שבפרברי ברוקלין נמצא במקום מנחותו של הרה"ח ז"ל ובקרת שם ועשה תמונה של המצבה אינני יודע הקס"ד שלו לכתחילה לחפש בסטעטין איילינד ששם החלקה של אגו"ח אינו אחוזת עולם אלא אחוזת ישראל (ראה ס' תולדות חב"ד בארה"ב) ואפילו אם התחילו לקבור של בשנת עזר"ת איז שייך לאגו"ח שלא נתייסד עד אמצע שנות תר"פ וכדאי לברר מתי בדיוק קנה אגו"ח חלקה זו,

ביה"ח הנ"ל מאונט זיון נמצא בקווינס בעיר מאספעט ואכן יש שם חלקה בשם אחוזת עולם,

ה' יתן שנעסוק רק בענינים של החיים אתנו.



## למה יצו ה' בבת אל נכר

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'אור החיים' הק' (כי תצא כא, יא): "ולישב הכתוב, צריך להעיר בענין למה

יצו ה' כדברים האלה לטמא אדם עצמו בבת אל נכר, ובפרט בעת מעשה הנס, במקום שצריך להוסיף טהרה ודבקות בה' יתיר לעשות מעשה כעור השנאוי אצלו יתברך?"

בספר 'כל הכתוב לחיים' ח"ב (ע' תקעג) מביא מה'שם משמואל' להעיר על לשון רבנו 'יצו ה'', הלא אין זה ציווי ליקחנה אלא היתר? וב'ברכת שמעון' תירץ דאה"נ אין כוונת רבנו לחיוב, אלא לציווי דין זה שיש היתר לקחתה.

והנה באוה"ח הק' לקמן (ד"ה והנה לפי שיש) נאמר שוב: "או אפשר שכולה נחלטה בחלק הטוב כרות וכנעמה, לזה יצו ה' והבאתה אל תוך ביתך וגו'", גם כאן אין זה ציווי אלא היתר.

ונראה לבאר לשון רבנו 'יצו ה' עפ"י מ"ש רבנו הזקן נ"ע ב'תניא - אגרת הקודש' (ס' כה): "להבין אמרי בינה מ"ש בספר הנק' צוואת ריב"ש הגם שבאמת אינה צוואתו ולא ציוה כלל לפני פטירתו רק הם לקוטי אמרותיו הטהורות שלקטו לקוטי בתר לקוטי ולא ידעו לכונן הלשון על מתכונתו. אך המכוון הוא אמת לאמיתו. והוא בהקדים מארז"ל כל הכועס כאילו עובד עכו"ם וכו'. והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא היה כעס כלל, ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממנו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו, אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחיהו ומקיימו, וכמ"ש כי ה' אמר לו קלל, והיכן אמר לשמעיה? אלא שמחשבה זו שנפלה לשמעיה בלבו ומוחו ירדה מאת ה' ורוח פיו המחיה' כל צבאם החיה ורוחו של שמעיה בשעה שדיבר דברים אלו לדוד, כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעיה לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד ומי יאמר לו וגו' וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים...)". ע"ש באריכות גדולה.

ומעתה י"ל שזאת עומק הכוונה במ"ש האוה"ח הק' "למה יצו ה' כדברים האלה לטמא אדם עצמו בבת אל נכר". לזה יצו ה' והבאתה אל תוך ביתך וגו'", דהיינו כמו הק' ד"ה אמר לו קלל, והיכן אמר לשמעיה? אלא שמחשבה זו שנפלה לשמעיה בלבו ומוחו ירדה מאת ה' ורוח פיו המחיה' כל צבאם החיה ורוחו של שמעיה בשעה שדיבר דברים אלו לדוד, כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעיה לא יכול לדבר מאומה", - ה"נ בנדוד, מחשבה זו שנפלה בלבו ומוחו כדברים האלה לטמא עצמו בבת אל נכר, ירדה מאת ה' ורוח פיו המחיה' כל צבאם החיה ורוחו שלו בשעה שהביא אותה אל תוך ביתו, כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו שלו, לא יכול לעשות מאומה", וא"ש.



## בנוסח ברכת האילנות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

הנוסח בגמרא שלפנינו<sup>2</sup> "... להתנאות בהן בני אדם". ופירש"י "להתנאות - ליהנות". וכן הוא ברי"ף<sup>3</sup>. ברא"ש שלפנינו<sup>4</sup> "להתנאות בם בני אדם". גם ברמב"ם<sup>5</sup> הנוסח: "להתנאות בהם בני אדם".

מאידיך, בסמ"ג<sup>6</sup> הנוסח "כדי ליהנות מהם בני אדם", וכן תיקן המעדני יו"ט<sup>7</sup> בדברי הרא"ש, וכן הנוסח בטור ובשו"ע<sup>8</sup>, וכן פסק אדה"ז בסידורו<sup>9</sup>.



## הסכמת רבינו הזקן על הדפסת הש"ס (ג)

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

### הסכמות רבינו הזקן, היו רק לשעתן

ומעתה אחרי שהבאנו כי כל ענין הסכמות על הספרים, הוא מכח הפקר בי"ד הפקר של בי"ד המופלג שבמדינה או בי"ד של בקיאיין החשוב שבעירו. הנה אין לקבוע שום כללים בכל עניני הסכמות, לכמה שנים הוא ניתן, ואם גם אחרי נמכר או לא, כי כל הענין הוא תקנת בי"ד מחדש בכל מקום לפי עניינו. ומלכתחילה הוא ענין המסור לדיינים לעשות בזה כפי ראות עינם לתקנת הצבור ולתקנת יגדיל תורה, ועל כן כל בי"ד מופלג עושה לפי תקנת הדור והמדינה, ואין להקיש כלל משנה אחת לשנה

(2) ברכות מג, ב. ר"ה יא, א.

(3) לא ע"ב בדפי הרי"ף, וכן ברש"י שברי"ף. וכן בר"ה וברש"י שם.

(4) ברכות פ"ו סל"ח. וראה להלן.

(5) פ"י מהל' ברכות ה"ג. בהוצאת פרנקל ציינו שכן הוא ברוב כתבי היד ובכמה דפוסי ספרד ובדברי ר' אברהם בן הרמב"ם וכו'.

(6) עשין כז, בסוף הקטע "ברכת ההודאה והבקשה" (בדפוס וינציא ש"ז, בדף קיד ע"א טור ב).

(7) שם אות ק.

(8) או"ח סי' רכו. ללא תיבת "כדי". וברמב"ם הנ"ל ציינו שכן הוא בעץ חיים ובס' הבתים ובארחות חיים ובקצת כת"י ובשאר הדפוסים.

(9) סדר ברכות הנהנין פי"ג הי"ד.

שלאחריה וממקום אחד למשנהו.

ועיין רש"י ב"מ צ"ו ע"ב: בי"ד של ישראל שבאותו דור שכל תקנות משפט תלוייה בהן ועל ידיהן נוהגות חקות המתוקנים לצבור מאז והוי כמו שתקנו לו הם קנין זה. עיי"ש כי אף בתקנות אושא שמלפנים הרי הם מתחדשים על ידי בי"ד שבכל דור. וזהו ע"ד אומדנא ושודא דדייני שזהו רק לפי אותו שעה ואותו מקום. ועיין מזה בדבר אברהם ח"א סכ"ט (אות ד') שהאריך בדברי רש"י אלו. ובשו"ת משכנות יעקב חו"מ סל"ו.

ועפ"ו יובן, מה שאדמו"ר הצ"צ, והמהרי"ל אחיו של רבינו הזקן, כתבו מה שכתבו לגבי מחלוקת המדפיסים בתקע"ו, ובתקצ"ה - שאין לתת הסכמה לזמן ארוך, ושאינן תוקף להסכמה אחרי שנמכרו הספרים. ואין הדבר קשור כלל עם מה שכתב אדמו"ר הזקן בתק"ס ובתקס"ז שיש למדפיסי סלאוויטא הזכות לכ"ה שנים וגם אחרי נמכר, כי רבינו הזקן כתב אז רק לפי הצורך לשעתו ולמדינתו, כאשר נבאר לקמן בעזר השם. וגאוני הזמן שלאחריו כתבו מה שהי' לפי הצורך והמצב בשעתם.

#### בדיני ממונות בי"ד מבטל דברי בי"ד חבירו

ואין שייך לכאן מה שאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו כו', כאשר כתבו בתוס' בממות דע"ט ע"ב ד"ה בימי רבי שבדיני ממונות כל בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד הקודם.

ובפרט בנדו"ד שמלכתחילה המסכימים בבי"ד של תק"ס ותקס"ז גזרו רק לפי המצב באותו זמן, וע"ד בגמ' מו"ק ד"ג ע"ב בבי"ד שעשו תקנה והתנו שכל בי"ד הרוצה יבוא ויבטל, שכל בי"ד יכול לבטל. ואף שכאן בהסכמות לא התנו כן מפורש, אבל זה מובן מאליה שכל תקנה בהסכמות הוא רק לצורך הצלת המדפיס מהפסדים ולא סתם לקפח זכותם של שאר מדפיסים ח"ו. וגם כי כאמור בדיני ממונות זה פשוט שכל בי"ד יכול לבטל והבי"ד הראשון אי"צ לפרש ע"ז תנאי.

ועי' מג"א סו"ס תר"צ: ואין בי"ד יכול לבטל א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין וכל דבר שהוא רק משום חששא ועברה החששא אי"צ מנין אחר כמ"ש בי"ד סי' קי"ז ובתוס' ביצה כו' ע"ש במג"א. וזהו ממש בנדו"ד במדפיסים בסלאוויטא שבי"ד השני בתקע"ו ותקצ"ה ראה שעברה החששא של הפסד המדפיס בסלאוויטא מהדפסת הש"ס, כי המדפיס כבר עשה ומכר טוב והרויח בהוצאתו הראשונה והשנית, א"כ אין לקפח יותר את זכותם של מדפיסים האחרים, כמ"ש המהרי"ל והצ"צ.

ועל כן כל מ"ש המהרי"ל והצ"צ, בשלילת נתינת הסכמה לזמן ארוך ואחרי הימכר הספרים, אינו בסתירה למעשה רבינו הזקן שהוא רק תיקן לפי המצב הנצרכת בשעתו, ומהרי"ל והצ"צ המשיכו ותיקנו לפי הנצרך בשנים לאחר זה.

ולא רק שאינם בסתירה, אלא אדרבא במה דפתח הוא לתקן לטובת הדפסת הש"ס,

הם מסיימים ומשלימים את התקנות לפי התוצאות ולפי הצורך, ושליחותא דקמאי קא עבדי.

### סיבת הדפסת הש"ס בסלאוויטא

הנהגה אין בידינו לעמוד בבירור על הסיבה, מה היה המניע הראשון לפעולת אדמו"ר הזקן בהדפסת ש"ס זה,

אבל בפשטות הוא, ככתוב בכל הספרים כי היה אז ברוסיה מחסור עצום בש"ס, וגם בבתי כנסת לא הי' ש"ס שלם והיו צריכים בכל פעם לחפש למצוא מסכת שרוצים ללמוד או לעיין, ובפרט ללימוד עם התלמידים עד שכמעט נשתכחה תורה מישראל. ומצד מצב העניות ויוקר הנייר כו', לא היה מצוי מוציא לאור או מדפיס שייכניס עצמו בעסק עצום כזה של הדפסת הש"ס, שהוא קרוב להפסד. כי רק עשירים מיוחדים שחפצם בתורת ה' היו יכולים לקנות ש"ס שהיה עולה ביוקר, לפי השקעת ההדפסה.

### רבינו הזקן, לכבוד התורה היה דורש

[מה שכן ברירא לי, הוא דבר אחד שאי אפשר לאומרו, אשר עסק רבינו בהדפסת הש"ס היה גם לצורך הכנסה עבור בית רבינו עצמו. וזה מושלל לגמרי, כי הלא נמצא כתוב מרבינו עצמו באותו עת ממש אשר הוא אינו זקוק להכנסה נוספת, כי ז"ל בתוך דברי העדות שלו בעת מאסרו אצל המימשל הרוסי "וכל הנכנסין אלי אינני מקבל מהם שום מעות ולא שום חפצים בעולם, ועיקר פרנסתי מקופצעסטווע [מסחר] שאני משלם גילדע בסורעז [חבר בגילדת סוחרים בעיר סורעז, שמפריש שם חלק מהכנסתו], ואשתי סוחרת בכל מיני תבואה בשוק שבעיר וגם משאר מקומות וגם יש לה בית בשוק ומחזקת שם שיינקער [בית ממכר למשקאות עם מוזג] מוכר י"ש ושאר משקין... ויש לנו מזה הכנסה כמה רובל לשבוע כפי אשר יתן ה', וגם יש לי הכנסה קבועה מקופת הקהל דלאזניע גם כן כמה רובל לשבוע... וכל הנ"ל מספיק לי על הוצאות קבועות, כי לאזנע היא עיר קטנה והכל בזול שם, ולכן אני דר שם ולא בעיר גדולה... כי באמת אילו הייתי חפץ מעות היו נותנים לי סך רב כו'. כל זה באגרות קודש אדה"ז ע' רכג, וע"ש עוד.

ובכלל כאשר מעיינים באגרות קודש של רבינו הזקן מכל השנים, וגם באגרות קודש של עוד צדיקים תלמידי הה"מ שכתבו אודות רבינו הזקן, וגם בשיחות ואגרות רבותינו נשיאינו, ניכר שעיקר פעולותיו של רבינו מתמקדים אך ורק במסירות נפש עבור הזולת, וגם בעת זקנותו היה מכתת רגליו בהרבה מדינות עבור פדיון שבויים כו',

ומכל זה בודאי אין לומר שבפעולת הדפסת הש"ס היה לאדה"ז גם כוונה להכנסה עבור ביתו, ומה גם שבכניסה לעסק זה של הדפסת הש"ס הלא הוא אוסר את ההדפסה לכמה שנים על מדפיסים אחרים כו', ובודאי לא הי' דורש לטובת עצמו היפך מכל מעשיו ומכל תורתו כל ימיו ח"ו, ישתקע הדבר ולא ייאמר.

וסופו יוכיח על תחילתו, כי מיד אחרי הדפסה הראשונה, כאשר העסק החל להתייצב עם מקום לריווח, מיד הוא סילק את עצמו מכל הענין ומסר כל כוחו וזכותו בזה, במתנה אל המדפיס הרה"ק הר"מ שפירא].

### הפצת לימוד התורה בש"ס משובח

ומטבע הדברים, הנה רבינו הזקן שכל מגמתו היתה הרבצת התורה וגמילות חסדים, כמו שהוא עצמו כותב בכמה מקומות, וגם מכח היותו מנהיג החסידים ועי"ז מנהיג היהודים בכל רוסיא, הוא מסר נפשו גם על ענין זה להשקיע כוחות וממון בהדפסת ש"ס הראשון ברוסיא, ש"ס יפה ומוגה היטב, ולהרבות לימוד התורה וידיעת התורה שם ובשאר המדינות.

בית דפוס סלאוויטא הצטיין יותר מכל שאר הדפוסים ברוסיא בטיב וברמת הספרים שנדפסו שם, [וקל להבחין גם בדפוס ראשון של תניא שנדפס בסלוויטא שהוא התהדר ביופיו בטיב אותיות הדפוס, יותר מכל שלשים דפוסים התניא שנדפסו לאחריו עד לדפוס ווילנא תר"ס], ועיין בספר "מאמר על הדפסת התלמוד" הרב רפאל נטע רבינוביץ, והוא ראה את הרבה מהוצאות הש"ס, שמפליא את ש"ס סלאוויטא שהוא דפוס נעים ואין ערך ליופיו. בספר אהל רח"ל ח"ב ע' 403 וח"ג ע' 491 ועוד כותב שהיה קשה להתחרות עם הש"ס של סלוויטא שהוא הי' מקובל על הציבור מצד יופי הדפוס והנייר המשובח וההגה"ה המדוייקת.

ועיין ב"אגרות בעל התניא" ע' קצא, שמביא מאחד מגדולי תלמידיו של הגר"ח מוולוז'ין, הר"ר יוסף אב"ד קריניק שכתב אז בקשר לרוסיא-פולין ודפוס סלוויטא "וגם [מתחילה] לא נודע שם תלמוד תורה דרבים, כי הי' העולם שם מתורה וגם ספרי קודש ספרי ש"ס לא היו נמצאים בעולם כלל כי אם אצל יחידי סגולה גבירים מפורסמים, ואילו בבתי המדרש מעיירות גדולות לא נמצא ש"ס שלם... וכשיסד רבה"ק [הגר"ח מוולוז'ין] את הישיבה [שנת תקס"ב] נתבקשו גמרות הרבה, והוצרכו לשלוח לעיירות גדולות ולקבץ גמרות לצורך בני הישיבה, ובראות הרב הג' דסלאוויטא נ"ע שהש"סין נצרכים בעולם, הדפיסו כמה מאות ש"סין גדולים וקטנים, ומחמת שהיו חביבים בעולם נתפזרו בכל העולם" (ספר "תולדות רבנו חיים מוואלאז'ין", ווילנא תרס"ט).

וכאן במיוחד הקפיד רבינו הזקן וציווה מאד על טיב ההגה"ה שיוגה היטב "לבל יהיו חלילה חלילה" שום טעויות דפוס, וגם ביקש להכפיל את מספר המגיהים ו"להדר אחר מגיה למדן מופלג שילמוד היטב כל דף קודם למעשה הדפוס", ולא להתחשב בריבוי ההוצאות (אגרות קודש אדה"ז ע' רנא. והיינו שלא רק יגיה על ידי קריאת האותיות אחרי האויפועצן כדרך המגיהים, אלא שגם ילמד היטב את הענין בעת ההגהה או אפילו לפני האויפועץ, שאז הוא יעמוד יותר על טעויות דפוס בש"ס), וגם

ציוה שם אשר "הש"ס יודפס מדפוס אמשטרדם, שהם מוגהים היטב". [זהו לגבי נוסח הש"ס, אבל כמדומה כתוב שסדר עימוד המפרשים הם עשו לפי הש"ס דפוס דיהרנפורט].

והגאון ר' אברהם אבלי אב"ד ווילנא, שהוא הי' בראש המדברים ועליו סמכו רוב הרבנים ידיהם בעת המחלוקת של סלאוויטא-ווילנא, כותב בהסכמתו: "מדפיסי סלאוויטא אשר כבר ידוע שמן שמיא קא זכו להו להפיץ ולהרבות תורה כמה וכמה שנין, ועבידי שלא תשתכח תורה מישראל, ושעשו מעשיהם ע"פ גדולי ישראל אשר אמצו ידיהם בזה" [כוונתו לאדמו"ר הזקן, שכידוע גאון זה היה מקורב לאדמו"רי חב"ד, וגם כתב חיבור על שו"ע אדה"ז הלכות פסח].

ועיין בשו"ת דברי חיים חו"מ סנ"ו, שכותב בכלל בענין ההסכמות שזהו בכדי להטיב את הדפוס, כי אם יניחו תחרות חפוזה אצל המדפיסים אז ישתבשו הרבה בהדפסה, ורק על ידי המניעה כמה שנים ממדפיסים אחרים אז יוכל המדפיס מקבל ההסכמה להדפיס על צד היותר טוב ובהגהה מדוייקת.

#### סיכום הדברים

ומעתה בנדוד"ד בש"ס וארבעה טורים של סלוויטא, ולפי מצב הכלכלי הקשה אז ברוסיא, הצורך היה כי רק על ידי הסכמה ארוכת זמן אל המדפיס מסלוויטא למשך כ"ה שנה, דהיינו לכמה הדפסות חוזרות, רק בדרך זו היה אפשר לגשת אל מעשה הדפסת הש"ס בדיו נאה ונייר משובח כו' ובהגהה מדוייקת וריבוי מפרשים.

כי הריווח מעסק הדפסת הש"ס בפעם אחת היה מזערי ביותר, בגלל ריבוי ההשקעה בהדפסת הש"ס עם המפרשים סביב לדף כו' ובפרט עם רא"ש ומפרשים, רי"ף ומפרשים כו', ואם ימכרוהו במחיר לפי ערך ההשקעה והריווח הנצרך, אז ימעטו הקונים. ועל כן צריך לתת למדפיס זכות של ההדפסה כמה פעמים, ובצירוף הריווח שיצא לו מכמה הדפסות, משתלם לו להתעסק בהדפסת הש"ס, וגם להוזיל המקח.

אולם אחרי שכבר היתה הדפסה שנית והמדפיס מכר את ספריו ועם ריוח על הוצאותיו כו', הנה לקראת הדפסה השלישית בשנת תקע"ז, אף שזה היה בתוך כ"ה השנה שקבע רבינו הזקן, אבל בודאי שלא חפץ רבינו ח"ו לנעול דלת בפני מדפיסים אחרים, ולמעט התחרות המביאה להוזלת המחירים, ולמעט ח"ו ביגדיל תורה ויאדיר (ואם גם אז ימנעו ח"ו ממדפיסים אחרים, ה"ז היפך כל פעולתו בנתינתו את ההסכמות, שהטעם הוא למען להגדיל תורה ולטובת כל בני").



## בריאת האדם בצלם אלקים

### בקבלה וחסידות

(מאמר ראשון בסדרה)

הנ"ל

בתניא אגה"ק בתחילת סט"ו (שיעור היומי, של ימים אלו): "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם בענין הספירות, מודעת זאת בארץ מפי קדושי עליון נ"ע לקרב קצת אל השכל מאי דכתיב ומבשרי אחזה אלוה, שהכוונה היא להבין קצת אלהותו יתברך מנפש המלובשת בבשר האדם, וע"פ מארז"ל ע"פ ברכי נפשי וגו' מה הקב"ה כו' אף הנשמה כו' [מה הקב"ה ממלא את העולם, אף הנשמה ממלאת את הגוף] וע"פ מאמר הזהר ע"פ ויפח באפיו נשמת חיים מאן דנפח מתוכי נפח..., ועל כן גם בנשמת האדם מאיר אור א"ס ב"ה מלובש וגנוז באור החכמה שבה להחיות את האדם, וממנה יוכל האדם להבין קצת בספירות העליונות שכולן מאירות בנשמתו הכלולה מהן".

[ובהמשך שם מבאר, שאין לטעות ולומר כי מדות האדם הן מעין וסוג מדות העליונות, אלא כי: "אעפ"כ ברדתה למטה להתלבש בגופו ע"י השתלשלות העולמות ממדרגה למדרגה על ידי צמצומים רבים, אין דמיון וערך מהות אור האהבה המאיר בו אל מהות אור אהבה וחסד עליון שבאצילות" כו', ע"ש באריכות].

#### נשתלשלו מהן

נקודת הדברים, נמצא גם בספר התניא בתחילת פרק ג: "והנה כל בחינה ומדריגה... [של "נפש רוח ונשמה"] כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות, שנשתלשלו מהן" [ומפרש שם שהוא: חכמה בינה דעת חסד גבורה תפארת כו'].

הלא גם כאן כי מדות האדם למטה "נשתלשלו מהן" ממדות אדם העליון שבאצילות.

#### תאריך כתיבת אגה"ק זו

[בכלל על רוב הסימנים שבאגה"ק נמצאים עליהם תאריכים באיזה שנה הם נכתבו ע"י רבינו הזקן, ונפרטו התאריכים בהערות רשד"ל בספר אגרות קודש של אדה"ז החדש, הוצאת תשע"ג. אולם על סימן ט"ו האמור, שהוא ביאור ארוך בפרטי ענין מדות האדם שנשתלשלו ממדות העליונות, עדיין לא נמצא עליו תאריך. ויתכן שנכתב בתור ביאור או בתור הקדמה על תניא פ"ג.

יש לציין אל לשון אדה"ז בסוף אגרת סט"ו זו (בתניא דף קכד, א), שכותב על חכמה ברק המבריק שכשהוא בא לידי בינה, בבינה הוא בהרחבת הביאור באורך ורוחב,

ומסיים "כמו שיתבאר במקומו". ובהערות רבינו על התניא כותב כי אולי הכוונה לתניא ח"א. לשון "כמישי"ת במקומו" נמצא ג"כ ב' פעמים בהקדמת שעהיחווה"א, ואכמ"ל. בהערות הרב טובי' בלוי לתניא פ"ג מבאר על לשון התניא שם "שהן ענפי היראה והאהבה כמ"ש במ"א" שלכאורה הכוונה לאגה"ק זו.

### לשון קצרה, וכולל ענינים רבים

לפי ההנחה שאגה"ק סט"ו זו נכתבה לפני פ"ג שבתניא, הנה באגה"ק בא כל ביאור הענין באריכות (בתניא שלפנינו, הוא על שבעה עמודי דפוס), ואילו בתניא פ"ג בא רק חלק מתוכן הדברים בקיצור רב ועוד איזה נקודות, אם כן גם כאן דוגמא מובהקת אל הידוע בשיחות כו' איך שכל תיבה ואות בתניא היתה מדוייקת ומחושבת להפליא. דוגמא פרטית יש לציין אל הלשון בתניא כאן "שנשתלשלו מהן", שזהו ענין עצום בכל תורת הקבלה והחסידות, וכל זה מרוכז בתניא כאן בשתי תיבות בלבד].

### הלשון בשיחות הרבי

ענין יסודי זה, אשר הן באדם והן כל עניני עלמא תתאה הם באים בהשתלשלות מהענינים דוגמתם בעולמות הרוחניים, היה ג"כ מרגלא בפומי' דכ"ק רבינו בכל השיחות ומאמרים, והרבה פעמים היה משתמש על זה בלשון קצר של רבינו הזקן בתניא כאן "שנשתלשלו מהן".

### מקורות בספרי הקבלה וחסידות

להלן במאמרים הבאים, שנכתוב בהמשך, נציין מקורות לסוגיא זו, בספרי הקבלה וספרי החסידות, וגם יתפרטו הדברים לחלקים ומדריגות שונות בעז"ה.

(המשך יבוא)



### לזכרון איש חסיד ירא שמים

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

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

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

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

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

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

שטערנבערג

## לזכות

החתן התמים ראובן דובער שיחי'

והכלה מרת חי' לאה שתחי'

## נפרסטק

לרגל נישואיהם

ביום ג' כ"ו אלול ה'תשע"פ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



## נדבס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חנה גאלדא שיחיו נפרסטק

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה שיחיו חאנין

## ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל אהרן שיחי' וזוגתו מרת בת' דבורה ע"ה

## נפרסטק

הרב משה יעקב ע"ה ותבדלחט"א וזוגתו מרת רבקה שתחי'

## טעלעשעווסקי

הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן י"י וזוגתו מרת נחמה שיחיו חאנין

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רבקה שיחיו ראסקין

מרת ביילא שתחי' שטילערמאן