

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושתים

גליון ד [אלף-קפ"ו]

ש"פ חיי שרה

שבת מברכים כסלו

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטרן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשר שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ חיי שרה

גליון ד [אלף-קפ"ו]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 6 תפלה על תחיית המתים
 הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 9 שלילת קנאה ותחרות לע"ל
 הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 13..... "בכסף מלא"
 הרב חנני' יוסף אייזנברך
- 22..... אברהם אבינו והבעש"ט
 הרב משה מרקוביץ
- 22..... סדר הדורות במשנה ראשונה דאבות כמבואר בתורת רבינו
 הת' משה צייטאג

נגלה

- 28..... הערה בחילוק הקצות בין ממון לשבועה לענין מיגו דהעזה
 הרב יהושע בלאזענשטיין
- 33..... הוצאה מלאכה גרוה או מלאכה "חשובה"
 הרב ישראל אליעזר רובין
- 40..... המן - בירור קליפת נוגה
 הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 41..... האם נופלים נפילת אפים כשמתפללים בחצר ביהכ"נ
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 49..... אבל בהושענות
 הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 50.....'אגוז בגימטריא חטא'.....
הנ"ל
- 51.....קריעה על ערי יהודה וירושלים ומקום המקדש.....
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 57.....נטילת צפרניים בימי הספירה.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 57.....ספק פסיק רישא.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 58.....תיקון טעות בציון מ"מ במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז.....
הנ"ל
- 59.....האם מותר לנסוע מחוץ לעיר בלילה.....
הרב יוחנן מרזוב
- 66.....בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף.....
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 74.....כלים חדשים שיש בהם מיני מאכל.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 76.....אם מותר לסרב לאכול בסעודת ברית בזמן הקורונה.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 81.....מקוה בור ע"ג בור בעיר רודניק, גאליציא פולין.....
הרב אלעזר הלוי רייטשיק

פשוטו של מקרא

- 83....."וישב אברהם בבאר שבע".....
הרב אברהם אלשוילי
- 85.....כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה.....
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 87.....כמה שעות ב"ב חדש (גליון).....
הת' מנחם מענדל בוימגארטען
- 88.....שלוש שאלות.....
הרב אליהו מטוסוב

ברכת המערכת

שולחים אנו את ברכותינו לידידנו היקר מלאכתו מלאכת שמים
 לקרב בנ"י לאביהם שבשמים ברוב מסירה ונתינה וחפץ ה' בידו
 מצליח, הרב התמים הנעלה והנפלא
 ר' חיים שניאור זלמן יהודה שי' דוקס
 שישלח לו השי"ת רפו"ש וקרובה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, ויהי'
 בריא אולם, ויחזור לעבודתו הקדושה
 ביתר שאת ויתר עוז בקרוב ממש

המערכת

הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת ויצא תשפ"א
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', ט' כסלו 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
haoros@haoros.com
 אימייל:
 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

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה

מביעים אנו את ברכתנו ברכת מזל טוב

לידידנו הדגול, היקר והאהוב

הנודע בכשרונותיו ובמידותיו התרומיות

זריז במלאכתו מלאכת קודש, מסור ונתון לרבינו נשיאנו

מנכ"ל מערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ז

אשר עמל ויגע רבות בחיות ומרץ מסירה ונתינה

למען שגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר, וחפץ ה' בידו הצליח

הת' הנעלה אהרן אייזיק שי' בראנשטיין

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג החשובה והמהוללת תחי' למשפחת יוניק

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר

המערכת

עניני גאולה ומשיח

תפלה על תחיית המתים¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בכמה ספרים מקשים למה לא מצינו בקשה בתפילה על תחיית המתים אלא קבעוה לברכת תחיית המתים בג' ראשונות, כשבח שמקדים שבח לרבו קודם הבקשות, וכמו"כ בקדיש הגדול מזכירין עניין תחיית המתים כשבח ובנוסח "בעלמא דהכא עתיד לאתחדתא ולאחייא מתייא כו"?"

ומתרצים ע"פ מ"ש בשטמ"ק בשם רש"י (כתובות קד, א) על הגמ' שם: "ההוא יומא דנח נפשיה דרבי, גזרו בו רבנן [לפני פטירתו] תעניתא, ובעו רחמי. ואמרי: כל מאן דאמר נח נפשיה דרבי - ידקר בחרב" שהטעם שאמרו דכל מי שיאמר דרבי נפטר ידקר בחרב וז"ל: דאלו הוו ידעי בבירור דמית לא הוו בעו רחמי עליה דלחיי דאתחייית המתים לא הוה בעו למבעי רחמי, ואהכי אמר דאפילו הוא מית ואינהו לא ידעי, דלהו בעו רחמי עליה בחזקת שהוא חי, כי היכי דלחיי בתפלתם עכ"ל. הרי מוכח מכאן שאין מתפללים על תחיית המתים שהוא בריאה חדשה.

אין מתפללין על מעשה נסים

והטעם בזה דאין מתפללים על תחה"מ הוא כמבואר בברכות ס, א, דאין מתפללים על מעשה נסים, ולכן רק על ביאת המשיח מבקשים, לפי שאין כאן בריאה חדשה, וכהרמב"ם בסוף הל' מלכים ד"אין בין ימות המשיח לעוה"ז אלא שעבוד מלכויות בלבד" ועולם כמנהגו נוהג, ולכן אפשר לבקש ולהתפלל ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה. עכתו"ד².

ודברים אלו מרפסין איגרא, דהנה בס' בכור שור (שבת כא, ב) כתב וז"ל: כתב בהגהה שו"ע או"ח סי' קפ"ז דאם שכח בחנוכה לומר על הניסים בברכת המזון יאמר הרחמן יעשה לנו ניסים כמו שעשה בימים ההם ע"כ. וקשה לי דודאי מוכח פ' הרואה דף ס' (ע"א) דאין להתפלל שיעשה לו נס, ואף על גב דלא נזכר בהדיא בשו"ע או"ח סי' ר"ל מ"מ סתמא כפירוש דהכא אמרינן בגמ' אמתניתין דהמתפלל יה"ר שתלד אשתי זכר ה"ז תפלת שוא ולא מהני רחמי כו'.. ואפשר לחלק דודאי יחיד לא יתפלל

1) לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, בקשר ליום הירצייט ביום כ"ג חשוון, ויהי רצון שיקויים היעוד" והקיצו ורננו שוכני עפר "והיא בתוכם תומי" ממש.

2) ראה בנתיבות ההלכה כרך מ' ע' 226 ועוד בכו"כ מקומות.

על הנס דמאן יימר דחזי לזה אבל אם מתפלל שלרבים יעשה ניסים כנוסח הרחמן יעשה לנו ניסים שפיר דמי, וכן כל נוסחאות שבפיוטים שנזכר שמתפללין על הנס בלשון רבים אמורים על ניסים דלעתיד כמ"ש כימי צאתך וגו' אראנו נפלאות ולכן ביהי רצון שאומרים אחר נשיאת כפים מנוסחת האר"י ז"ל לא יאמר ותעשה לי נפלאות וניסים רק יאמר ותעשה לנו... ואין ראייה מר"ח בן דוסא שקירה בית בתפלתו וכמה עובדי שם בתענית, דשאני הוא דרב גובריה ומעשיו על דרך ותגזור אומר ויקם לך עכ"ל, נמצא דהא דאין מתפללין על מעשה הנסים הוא רק ביחיד משא"כ על רבים.

הטעם דאין מתפללין על מעשה נסים

ויש לבאר דבריו גם עפ"י מ"ש בס' ישועות יעקב או"ח סי' תרפ"ב סק"ב דהטעם דאין מתפללין על מעשה נסים הוא משום דאם עושין לו נס מנכין לו מזכותיו, וע"ד דאמרינן בתענית כד, א דאין נהנין ממעשה נסים ופירש"י: "משום דמעשה נסים הוא, ואסור לאדם להנות ממעשה נסים, כדאמר לעיל (כ, ב): ואם עושין לו נס - מנכין לו מזכותיו", וכתב שם במצפה איתן (נדפס בסוף מס' חגיגה) וכן באהבת איתן (בעין יעקב שם), דהא דאין נהנין ממעשה נסים משום דמנכין לו וכו' שייך רק אם נעשה בשביל היחיד, אבל אם נעשה בשביל ציבור ליכא האי טעמא, דציבור שאני דלא שייך מנכין להם מזכותיהם, וכ"כ בס' נפש חי' סי' רצ"ב לגבי נס חנוכה עיי"ש, וכ"כ בס' יד דוד שם הובא בס' שדי חמד מערכת א' כללים סי' ש"פ, וראה שו"ת מחנה חיים הו"מ סי' י"ט ועוד ובס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נב.

ועפ"ז תירץ הישועות יעקב קושיית הבכור שור על הרמ"א, דאם תפלתו הוא על נס כמו נס חנוכה ששם נתפרסם שמו של הקב"ה כדאמרינן בועל הנסים "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך" לא רק שאין מנכין לו מזכותיו, אלא אדרבה זהו זכות גדול עבורו עיי"ש בארוכה, ולפי"ז ודאי יש להתפלל על תחא"מ כי עיי"ז יתקדש שמו ית' כו'.

ובס' נימוקי או"ח סי' תרפ"ב הביא דברי הישועות יעקב דהא דכתב שהטעם דאין מתפללין על מעשה הנסים הוא משום דמנכין לו כו', לא נראה כן בראשונים שביארו הטעם משום שאין רצונו ית' מעת בריאת העולם והוטבע בטבע העולם לשנות מדרכי הטבע וכדאמרינן בשבת נגב, כמה גרוע לו אדם זה שנשתנה לו סדרי בראשית, ואנו אין לנו רשות לבקש על זה (רק כשהוא בסכנה בע"כ יתפלל על זה) עכת"ד.

וראה גם עד"ז בלקוטי שיחות חל"ה פ' ויחי ג' (עמ' 226) שכתב וז"ל: ענין זה גופא (שפעולת התומ"צ צ"ל בטבע העולם) אפשר לבאר בשני אופנים: (א) זהו מצד גדרי הטבע, כי חוקי הטבע עצמם הם בריאתו של הקב"ה, וכמבואר בר"ן (דרשות הר"ן דרוש ח' הקדמה הא') "שחפץ השי"ת ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר והטבע יקר בעיניו ולא ישנהו אם לא לצורך הכרחי" ולכן, אין רצונו של הקב"ה שקיום

התומ"צ יהי' באופן שיתבטלו חוקי הטבע. ב) זהו מצד גדר התומ"צ גופא, כלומר, ענינו של תורה ומצוות הוא לפעול בטבע העולם (ולא לשנותו). זאת אומרת: לאופן הא' קיום התומ"צ צ"ל בטבע העולם לפי שגם התומ"צ (כפי שניתנו למטה) הם (כביכול) תחת הגדרת חוקי הטבע.. משא"כ לאופן הב' אין זה שבכח חוקי הטבע מצ"ע למנוע ולהגביל קיום התומ"צ של האדם, אלא לפי שכך צ"ל מצד גדר התומ"צ עצמן שפעולתן צ"ל בטבע העולם גופא (ולא באופן שחוקי הטבע מתבטלים), עכ"ל, דטעמו של הנימוקי או"ח הוא ע"ד אופן הא'.

[וצ"ב דגם לפי טעמו סב"ל שם שיש לחלק בין יחיד לרבים, ולכאורה לפי טעמו מאי שנא בין יחיד לרבים ויל"ע].

אלא דגם לפי טעם זה מובן שיש להתפלל על תחיית המתים כיון שכן הבטיח הקב"ה עצמו דלעת"ל יחיו המתים וא"כ לא שייך לומר שאין להתפלל ע"ז שזהו נגד רצונו ית' לשנות הטבע.

וראה לקוטי שיחות חי"ח פ' חוקת בהערה 88 שכתב וז"ל: "ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז (והרי תחה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי' וזהו סדר שכלול בהגוף (ולהעיר מאבות ספ"ד הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין (צא,א): "דלא הוו חייא דהוו חיי לא כל שכן"), וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת... עכ"ל. וראה רש"י בראשית ב,ז, ד"ה וייצר, יצירה לתחיית המתים, ופירשו המפרשים שהקב"ה נותן מעכשיו כח חיוני באדם שגם לאחר שימות יוכל לחיות עוד, א"כ ודאי לא שייך לומר דאם מתפלל על תחה"מ שאינו בדרך הטבע³ הרי זה היפך רצונו דאדרבה כן ברא הקב"ה האדם מלכתחילה בתכונה זו.

תחה"מ ארבעים שנה אחר הגאולה

עוד כתוב בשם הגר"ק שליט"א⁴ דהרי מבואר בזהר (ח"א קלט,א) דתחיית המתים יהי' ארבעים שנה אחר הגאולה, ואנו מתפללים על מה שיהי' לאלתר.

אמנם בשיחת ש"פ בשלח תשמ"א (סעי' לג)⁵ כתב דאע"פ דאיתא בזהר⁶ שתחיית המתים יהי' ארבעים שנה אחר ביאת המשיח, מ"מ גם בזה יכול להיות "אחישנה", כמו דאמרינן "אחכה לו בכל יום שיבוא" ע"כ, והרי אנו מתפללים גם שיהי' "אחישנה"?

וראי' לזה דבפלתי (יו"ד סי' ק"י סוף קונטרס בית הספק) כתב דרק בגאולת

3 וראה בס' ימוה"מ בהלכה ח"א סי' ס"ב.

4 ראה בסידור 'תפלה למשה' ע' 124, ובס' 'לעילוי נשמה' ע' ר"מ

5 שיחות קודש תשמ"א ח"ב ע' 214.

6 זח"א קלט, א.

"בעתה" צריך אליהו הנביא לבוא מקודם, משא"כ בגאולת "אחישנה" שהוא באופן דמהירות אי"צ שיבוא מקודם מקודם, ובס' כלי חמדה פ' שמיני (ע' 50) ביאר עפ"ז סדר נוסח "הרחמן" שאומרים בברית מילה כפי שיסד הפייטן, דבתחילה מתפללים על ביאת משיח שישלח לנו משיחו וכו', ואח"כ מתפללים על ביאת אליהו כהן צדק וכו' דלכאורה ה' הסדר צריך להיות להיפך? כי בתחילה אנו מתפללים שיהי' הגאולה באופן ד"אחישנה" דאז אי"צ ביאת אליהו מקודם, ואח"כ מתפללים שאם לא נזכה לזה יהי' הגאולה עכ"פ באופן של "בעתה" ויבוא אליהו לבשר הגאולה.

ולכן נראה לומר דהא דאין מתפללים על תחה"מ, משום דזהו פרט בהגאולה, דאם יהי' "בעתה" (כפי שכתב הרמב"ם הסדר בס' הי"ד) הרי מבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי תקופה הא' יכריח במילא תקופה הב', ואז יחיו המתים, וכיון שזה מוכרח ע"י תקופה הא', נמצא דכשמתפללים על הגאולה כבר נכלל הענין דתחה"מ, ואם יהי' באופן ד"אחישנה" הרי בדרך ממילא יהי' תחה"מ מיד.

וכן תחה"מ הפרטי שיהי' מיד בתחילת הגאולה⁷ לאלו שציפו להגאולה, הרי גם זה הוא חלק מעצם הגאולה שהם יקומו מיד כדי שיראו גאולתן של ישראל משום שציפו וחיכו לזה, ולכן זהו פרט מהגאולה עצמה.

ומצינו במענה לשון תפלה על תחה"מ: "והקב"ה יחיש וימהר תחיתכם ועמידתכם עם כל שאר צדיקי וחסידי עולם" ויה"ר שיקויים היעוד ד"והקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש.



שלילת קנאה ותחרות לע"ל

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בגליון הקודם לקטתי כמה ענינים בקשר לשלום ואחדות שיהיו לע"ל, ובהמשך לזה אוסיף כאן בעז"ה עוד כמה נקודות.

(7) כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב ע' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב, שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה.

לב בוסר בחלקו של חברו

בירושלמי יומא (פ"ד ה"א) איתא⁸: א"ר אבין אילמלא שנתן הקב"ה חן כל מקום בעיני יושביו לא היתה ארץ ישראל מתחלקת לעולם. ותני כן: ג' חנינין הן, חן אשה בעיני בעלה, חן מקום בעיני יושביו, חן מקח בעיני לוקחיו. ר' אבא בריה דר' פפי רבי יהושע דסיכנין בשם לוי, אף לעתיד לבא הקב"ה עושה כן, הדא הוא דכתיב (יחזקאל לו, כו) ונתתי לכם לב חדש וגו' ונתתי לכם לב בשר וגו', שהוא בוסר בחלקו של חברו.

ופירש שם הקרבן העדה "שהוא בוסר בחלקו של חברו. בוסר בסמ"ך, פירוש כל א' חלקו של חברו מבוזה בעיניו, ואינו חפץ בו. וזבה (שלה טו, לא) מתרגמינן ובסר⁹". ועד"ז בפ"י הפני משה "ודריש מלשון בוסר, שיהא כל אחד בוסר וממאס בחלק חברו, ואינו חפץ אלא בחלקו מפני החן שיהי' לו במקומו".

ופי' הפשוט של מאחז"ל זה הוא, דלעתיד לא יקנא א' בחבירו, מפני שאצל כל אחד ימצאו חן דוקא הנכסים והעניינים השייכים לו, ולא ירצה לכתחילה בנכסים שיש לחבירו. והסיבה לזה היא מפני שלעתיד הקב"ה יתן לנו לב בשר, היינו שישנה טבע היצר, שלא יקנא במה שיש לחבירו.

ולתוס' ביאור במאחז"ל זה, ביארו בכ"מ שהטעם לזה שלע"ל תיבטל הקנאה הוא מפני שתיבטל אז הגאווה. ראה באור התורה להצ"צ¹⁰ שכתב "מדורש רבה פרשת נח ס"פ ל"ד ונתתי לכם לב בשר בוסר של חברו, ופי' המתנות כהונה כלומר מהסס ומואס בחלקו של חברו לומר אין לי חפץ ואוהב חלקו, וזהו על דרך עין (רעה) [טובה] ורוח

(1) ועד"ז ראה בראשית רבה סוף פרק ל"ד: "אמר ריש לקיש: ברית נחלקה לאוירות ... חד תלמיד מן דר' יוסי, הוה יתיב קודמוי, הוה מסבר ליה ולא סבר ליה. אמר לו: למה לית את סבר? אמר לו: דאנא גלי מאתראי. אמר לו: מהיכן אתר את? אמר לו: מן גובת שמאי. אמר לו: ומה אינון אוירא דתמן? אמר לו: כד ינוקא מתיליד, אנא גבלין ליה אדמדמני, וטושין מוחיה דלא יכלוניה יתושיה.

[אחד התלמידים ישב לפני ר' יוסי, והיה מסביר לו תלמודו ולא הבין, א"ל למה אין אתה מבין, א"ל גולה אני ממקומי, א"ל מה הוא אוירו של מקומך, א"ל כשהילד נולד סכין את מוחו בעסת ענבים שלא בשלו כדי שלא יאכלוהו יתושים].

אמר: ברוך שנתן חן מקום בעיני יושביו. אף לעתיד לבא כן, שנאמר (יחזקאל לו, כו): והסירותי את לב האבן מבשרכם וגו', לב בשר, לב בוסר של חברו.

ובפי' המהרז"ו שם: אף לעתיד לבא. פירוש כמו שיש עתה ברית לאויר שלא יחשוק אויר של ארץ אחרת, כן לעתיד יהיה זה הברית על כל דבר של חמדה ושל תאוה, שיתבטלו כל חמדה וכל תאוה ולא יחזיק אדם אלא בשלו לבדו, כי יתבטל היצר הרע.

(2) וראה גם כן פירוש זרע אפרים על הפסיקתא רבתי, פסקא דשבת וראש חודש, אות ט': מי שבשר יצרו. הוא לשון בויזן וכן הוא בלשון הירושלמי ברכות דף מ' [פרק ב' הלכה ח'] . . בעובדא דרב כהנא ששאל לר"י בר נש דאימי' מבסרא לי' . .

(3) על נ"ך חלק א ע' תי"ח.

נמוכה ונפש שפלה¹¹, וגם י"ל שיהי' מואס ברע".

וראה גם בס' באר משה¹² שכתב "כי כשיוסר לב האבן כדכתיב והסירותי את לב האבן מבשרכם, היינו הגאווה כפירש"י (סוטה ה' א' דבור המתחיל כבשר): "שהוא רך, ולא כאבן שהוא קשה". ובגמרא (שם) שבשר מובנו ענוה, הרי ממילא תופסק החמדה לממון חבירו, לפי ששורש החמדה היא הגאווה".

ולביאור אחר, ראה בפ"י תפארת ציון¹³ "ועל זה אמר הכתוב והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר, והוא דבעוה"ז נמשל הלב לאבן שאינו מרגיש, כך אין הלב מרגיש איך טובה לו ההנהגה שהקב"ה מנהיגו בה, וע"כ הוא חומד ומקנא לחבירו, על שנראה לו שיותר היתה טובה לו ההנהגה שהקב"ה מנהיג לחבירו, אבל לע"ל יהי' נמשל לבנו לבשר שמרגיש גם בנגיעה קטנה, כן יהי' כל א' מרגיש איך טובה לו ההנהגה שהקב"ה מנהיג אתו, שע"ז אמר הכתוב (זכרי' יד, ט) ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד, היינו שלא יהי' נקרא בפ"י כל אלא בשם ה' שמורה על הרחמים, על שכל אחד יהי' מרגיש בגודל טובתו ב"ה בהנהגה שמנהיג אתו, ועי"כ יהי' בוסר בדברים של חבירו, על שיהי' מרגיש שאין טוב לו רק מה שנתן לו ה' ברוך הוא וברוך שמו לעד".

וראה בס' שם משמואל¹⁴ שביאר עד"ז "והמלאכים שאינם בעלי בחירה מעצמם הם נמשכים כל אחד לכל מה ששייך לו, ואין לו ענין כלל במה ששייך לחברו, וע"כ אין ביניהם לא קנאה ולא תחרות. וכן יהיו ישראל לעתיד, כשיהיו ברום המעלה כתיב (ישעי' י"א, י"ג) אפרים לא יקנא את יהודה וגו', וכאמרם ז"ל ונתתי לכם לב בשר לב בוסר בחלקו של חברו, כי באשר יהי' כל אחד דבוק בשורש נשמתו, ימשך לבו רק למה ששייך אליו הן ברוחניות הן בגשמיות".

באיזו תקופה תיבטל הקנאה

הרמב"ם כותב בסוף ספרו ש"באותו הזמן, לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם, אלא לדעת את ה' בלבד".

וידוע¹⁵ שישנם פירושים שונים בשיחות הקודש, האם הלכה זו מדברת על התקופה הראשונה דימות המשיח, שאז עדיין עולם כמנהגו נוהג¹⁶, או בתקופה השני'

(4) פרקי אבות פ"ה מי"ט.

(5) בראשית ח"א ע' שעב. ועד"ז בספרו אש דת ח"א ע' תלח.

(6) על ב"ר שם.

(7) במדבר ע' כג. וראה גם בס' בית יעקב על ויקרא ע' 18 בסופו.

(8) ראה הנסמן בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לג, וח"ב סי' עב.

(9) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 202 בהערה 78.

שאו יהי' שינוי מנהגו של עולם¹⁷.

הנהגה בהנחה באידיש משיחת ש"פ אחרי, שבת הגדול תשד"מ ע' מד¹⁸, מבואר שבגאולה עצמה יהיו ב' שלבים. מתחילה לא תהי' מלחמה בפועל, אבל עדיין יהי' מקום לקנאה ותחרות¹⁹, אלא שזה לא יביא למלחמה בפועל (ע"ד הענין דאתכפיא). ואח"כ יהי' שלב שני, שיתבטל אז כל הענין של קנאה ותחרות, וממילא תתבטל כל הסיבה למלחמה (ע"ד הענין דאתהפכא). ע"ש.

שעפ"ז אוי"ל בדא"פ בעומק יותר, שגם בביטול הקנאה ותחרות עצמו יש דוגמת ב' שלבים אלה. שמתחילה לא תהיינה קנאה ותחרות בפועל, מכיון שכל המענדנים מצויים כעפר וכו', וממילא יבטל הטעם לקנאה ותחרות. אבל עדיין יהי' שייך בכח הענין של קנאה ותחרות. ובתקופה השני' של ימות המשיח יהי' שינוי מנהגו של עולם, שיתבטל אז היצה"ר ולא יהי' שייך הענין של קנאה ותחרות גם בכח²⁰.

המעייין היטב בביאורים השונים שהבאתי בגליון הקודם, בסיבה לכך שלא תהיינה קנאה ותחרות, יראה שכמה מהביאורים שייכים יותר לאופן הא' הנ"ל (היינו שיבטל הענין של קנאה ותחרות בפועל, אבל עדיין יהי' שייך בכח), וכמה ביאורים שייכים יותר לאופן השני, שמציאות האדם תשתנה באופן שלא יהי' שייך אצלו הענין של קנאה ותחרות לגמרי.

ועפ"ז יש לבאר גם מה שמצינו במס' ברכות (יז, א), שעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות וכו'. והנה ידוע שהרמב"ם מפרש מאחז"ל הנ"ל על הנשמות בג"ע, ולא על תחיית המתים. אבל לשיטת הרמב"ן וסייעתו שמפרשים מאחז"ל הנ"ל על העולם שלאחר תחיית המתים²¹, לכאו' יש להקשות שממאחז"ל זה משמע שדוקא בתקופה השני' (היינו עוה"ב שלאחר תח"מ) לא תהיינה קנאה ותחרות, אבל לפני כן בתקופת ימות המשיח, אכן תהיינה שייכות קנאה ותחרות!

(10) ראה הדרן על הרמב"ם תשנ"א, תשנ"ב. ועוד.

(11) בתורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1533 ואילך, נדפסה שיחה זו כחטיבה אחת עם שיחת י"א ניסן ואחש"פ של אותה שנה, ולא הובא ענין זה שם.

(12) ועפ"ז מובן מה שמצינו בכמה פסוקים שיהי' שייך הענין של ריב בין אדם לחבירו לע"ל. ראה יחזקאל מד, כד. ישע"י יא, ד. תהלים עב, ד ובפי' האלשיך (רוממות קל) שם. ילקוט שמעוני ישע"י סוף רמז תעח "לך נדון אצל המשיח...".

(13) ולהעיר ג"כ מב' הביאורים והדרגות בענין של וגר זאב עם כבש וגו', ראה אוה"ת בראשית כרך ג' ע' תרלב, ב ואילך, ועוד.

(14) וראה גם באבות דרבי נתן א, ח, שע"פ השוואה עם הגמרא הנ"ל בברכות, נראה שמפרש שזה יהי' באלף השביעי.

אמנם לפי הנ"ל אפ"ל שעיקר הכוונה במאחז"ל זה היא שלא תהי' שייכת כל המציאות של קנאה ותחרות (גם בכח), מכיון שיהי' אז שינוי מנהגו של עולם וכו' וביטול יצה"ר²², אבל הענין של ביטול קנאה ותחרות בפועל יהי' כבר בתקופה הא'²³.

והרבי אמר כמה פעמים²⁴ שהענין של שלילת קנאה ותחרות שייך כבר לימינו אלה.

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



תורת רבינו

"בכסף מלא"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"
על הש"ס ועל הרמב"ם

- א -

ב"לקוטי שיחות" חלק י' פ' חיי שרה, עומד על הפסוק "ויתן לי את מערת המכפלה גו' בכסף מלא יתננה לי" וברש"י: "בכסף מלא אשלם כל שויה, וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא", ש"כסף מלא" אין הפירוש שהכסף עצמו הוא מלא, אלא שנתכוין לומר שתמורת שרצו בני חת לתת לו המקום במתנת חינם, אמר אברהם שאינו רוצה

(15) ראה גם רשימות חו' י' בביאור מאחז"ל זה.

(16) אבל באמת י"ל כי לשיטת המקובלים עיקר המעלה של ימות המשיח היא דוקא בתקופה הב' של תחיית המתים שאז יהי' התיקון השלם ותיקון חטא עץ הדעת וכו', כי לשיטתם התכלית היא התיקון השלם וביטול הקליפות וכו' ולכן בתקופה הראשונה עדיין שייך הענין של קנאה ותחרות. משא"כ לשיטת הרמב"ם שמצד ההלכה, שעיקר הענין של ימות המשיח הוא שלימות התומ"צ הרי התקופה השני' היא ענין נוסף, והעיקר היא התקופה הא', שכבר אז צריך העולם להיות במעמד ומצב של "לא קנאה ולא תחרות". וזכר לדבר הוא ממה שמבואר בזהר ח"א קלט, א, שבין קיבוץ גלויות לתחיית המתים תהיינה כמה מלחמות בעולם, ולכאורה אינו מובן, הרי הרמב"ם כותב שבאותו הזמן לא יהי' שם מלחמה, שבכ"מ (כנ"ל) מבואר שזה קאי כבר בתקופה הא' קודם תחיית המתים, וא"כ איך זה מתאים עם הזוהר, ואולי יש ליישב קצת עפ"הנ"ל ואכמ"ל.

(17) תורת מנחם תשמ"ט ח"ג ע' 197 אילך, ועד"ז בתורת מנחם תשנ"ג ח"א ע' 236, וראה גם תורת מנחם תשנ"א ח"ד ע' 50. ועוד. וע"ע ס' הערכים חב"ד ח"ט ערך אחדות בהבריאה, ע' ל' ואילך, אודות הענינים של אחדות בבריאה שמודגשים בזמן האחרון.

חינם אלא "בכסף מלא אשלם כל שויה". ועל זה מביא רש"י ראייה ממה שאמר דוד לארונה "וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא", שאין כוונתו להביא עוד מקום שנאמר בו הלשון "בכסף מלא", אלא לחזק את פירושו הנ"ל בתיבות "בכסף מלא" (שהוא לשלול ממתנת חינם): מדוע רצה דוד לשלם לארונה "בכסף מלא", מפורש שם בכתוב: "כי לא אשא אשר לך לה' והעלות עולה חנם". הרי מוכח שבאמרו "בכסף מלא" נתכוון ל"אשלם כל שויו".

טעם נוסף לכך שהביא רש"י "וכן דוד אמר לארונה": דהנה יש מקום לשאול, למה באמת רצה אברהם לקנות המערה בכסף מלא, הרי יכול היה ליטול אותה ללא תשלום. "מן הדין שאמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת?" ועל זה מביא מדוד וארונה. שהרי דוד המלך כבש את ירושלים מארונה המלך, (ומה שדייק "המלך", י"ל לפי שכתב בשוע"ר ה' הפקר והשגת גבול שדין כיבוש הוא במלך דוקא) ובמילא זכה בכולה מדין "כיבוש", ואף על פי כן כאשר בא לבנות בה מזבח לא הסתפק דוד במה שהיא שלו מדין כיבוש, אלא שתהיה שלו ע"י קנייתו "בכסף מלא", והטעם: "כי לא אשא אשר לך לה' והעלות עולה חנם". כלומר: אם היה דוד לוקח את הגורן רק משום שהוא שלו מדין כיבוש, עדיין אינו שולל לגמרי שייכות ארונה לגורן, וגם אם יתננו לו במתנה, עדיין יהיה קרוי "לך", ולא אשא אשר לך. ובכך ששילם לו כל שויו בכסף מלא, ביטל מכל וכל זכותו של ארונה בגורן.

- ב -

ולכאורה הדבר צריך ביאור, מהיכי תיתי שלאחר שאברהם כבש ודוד כבש, וכל שכן לאחר שקיבלו במתנה, עדיין היה שם ארונה נשאר על הגורן, והרי נפסק ברמב"ם פ"ד מהל' מלכים ובשוע"ר שם שהכיבוש (אפילו של נכרי וכ"ש של ישראל) הוא קנין גמור. ועי' ב"לקוטי שיחות" חלק ט"ו (לך לך שיחה ה): "ענין הבעלות של ישראל על ארץ ישראל, בא על ידי שהקב"ה נתן לאברהם אבינו, וכדברי הירושלמי (חלה פ"ב ה"א) שנלמד מ"לזרעך נתתי שאינה רק הבטחה אלא כבר נתתי, שמאז שייכת ארץ ישראל לבני ישראל", ובהערה 38: "אלא שאף על פי כן לא נקנית להם אלא בחזקה המועלת, כדאמרינן בקדושין דכ"ו: "במה ירשת בישיבה", וה"נ אמרינן בב"ב דף ק' (שו"ע אדה"ז קו"א להל' הפקר בתחילתו)", וכוונתו למה שאמר הקב"ה לאברהם "קום התהלך בארץ" וכו', ועי' בתוס' בבא בתרא ל"ח ע"א שכיבוש מלחמה הוא קנין גמור, (ועי' גם באריכות ב"פרשת דרכים" דרוש ט' (שצויין כאן בהערה) שאברהם זכה בכל ארץ ישראל, אלא שניתן לכנעני רשות במה שזרע כו', ואם כן כשרצה לקנות את הקבר שהוא גוף הארץ ודאי שהוא שלו מן הדין עי"ש וכן נקט בשו"ת "באר יצחק" יו"ד סי' ל' עי"ש.

ועי' המקנה קידושין כ"ו ע"א ד"ה ובחזקה: "הא דלא מייתי מקרא דאורייתא

מוירשתם אותה וישבתם בה, משום דהתם אין לפרש דהחזקה היתה לקנות מן הכנענים שהיו שם בתחילה או מדין הפקר, דהאמת היא שלהם ירושה מאבותינו כדאיתא בפ' יש נוחלין, ותו דכיבוש מלחמה עצמו אין צריך שום חזקה אחרת כדאיתא בגיטין דף ל"ח ע"א – אלא ע"כ הא דקאמר דבי רבי ישמעאל במה ירשתם בישיבה, היינו חלוקה שביניהם כל אחד ואחד קונה אותה בישיבה כו". והזכיר סברא זו גם לעיל בדף י"ד, ושם הוסיף: "ואין להביא ראיה מהא דאמר בב"ב דף ק' דר' אליעזר יליף דהילוך קונה מקרא קום התהלך בה לארכה ולרחבה משמע שקנה אברהם בחזקה, התם לאו מטעם קנין מנכרי דהא לא היה מדעתם אלא דומיא דכיבוש מלחמה כו" (ודברי "המקנה" צויינו ב"לקוטי שיחות" חלק ל" (חיי שרה א) הערה 40).

ועי' ב"בית הלוי" ח"א סו"ס כ"א שהביא את דברי "המקנה" הנ"ל, וכתב שדבריו מוכרחין, דלעיקר קנין גוף הארץ לא הוצרכו אז קנין חזקה, דהרי אפילו בלאו הך דהיא מוחזקת מאבותינו, מ"מ הא קני אותה בכיבוש מלחמה והא כתבו התוס' בגיטין דף ל"ח דאפילו היכי דלא מהני קנין חזקה מכל מקום כיבוש מלחמה מהני וכו', וע"כ לא היו צריכין אז לחזקה רק לקנות כל אחד חלקו המגיע לו,"

ואם כן מה זה שאברהם (ודוד) רצה לקנות המערה בכסף מלא, אף שיכול היה ליטול אותה ללא תשלום "מן הדין שאמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת?"

ובהערה צויין ללקו"ש חלק ה' סוף עמוד 13, ולכאורה גם שם צ"ב כנ"ל.

ועי' גם ב"פרשת דרכים" דרוש ט' (שצויין בהערה) שהעלה שבמה שנוגע לקנין גוף הארץ סגי במה שירושה להם מאבותינו, אך אעפ"כ יש לגוי במה שזרע כו' דכל זמן שלא נעקרו השבעה עממים יש לגוי במה שזרע כו' אך גבי אברהם שרצה לזכות באחוזת קבר, שפיר קאמר "הריני תושב ואטלנה מן הדין, משום דמשעה שניתנה לו זכה בה". ולכאורה כ"ז צ"ע.

- ג -

והיה אפשר לומר, כי רבינו מדבר כאן בדעת רש"י, והרי רש"י בגיטין שם לא ס"ל כן דכיבוש מלחמה עצמו הוא הקנין עי"ש, אלא שצריך קנין אחר לאחר כיבוש וצריך שיתיאשו הבעלים עי"ש, ממילא הוא שאין בכיבוש זה סילוק בעלותו לגמרי. ולכן שפיר רצה קנין כזה שבעלותו תהא מוחלטת.

אבל לכאורה אין בזה כדי באר, שהרי סוף סוף מן הדין יכול היה ליטול אותה כדברי רש"י, ומה היה חסר בדין כיבוש, כ"ש שהוא בא בנוסף להבטחת הקב"ה "כבר נתתי"? שוב ראיתי השאלה בשו"ת "חתם סופר" יו"ד סי' של"א: "ומהתימא כי גם בלא כסף היתה ארץ ישראל מוחזקת לאברהם אבינו ע"ה משעה שנאמר לו "קום התהלך" כמבואר בב"ב ק' ע"א והוא שלו ממש" עי"ש [ועי' בשו"ת "שארית ישראל" להגאון

רבי ישראל זאב מינצברג ז"ל שתירץ "דהוצרך לקנות בדמים בכדי שלא תפקע קדושתה לעולם" עי"ש, וגם זה יש לקשר לענייננו].

אכן, רבינו עצמו במקום אחר ביאר הדברים, וזל"ק ב"לקוטי שיחות" חל"ה (חיי שרה א אות ה): "שענין זה הוא בהתאם לתוכן הכללי בהנהגת אברהם, שלא רצה לקבל המערה במתנה, אלא קנאה, ובזה גופא הדגיש שקנייתו תהיה "בכסף מלא" – "אשלים כל שווייה", שכוונת אברהם בזה היתה כדי לסלק (שם) עפרון לגמרי מן השדה, היינו לא רק שלא יהיה לעפרון שום בעלות וזכות (או אף שייכות) ממוני בהשדה [שעי"ז אין שום סרך של צדיק קבור בקבר שאינו שלו], אלא עוד זאת, שגם נסתלק שמו של עפרון מהשדה, אפילו בתור "נותן" או "מוכר" מקום קבר לקבורת שרה. ומטעם זה הדגיש "בכסף מלא", היינו שהכסף שנותן אינו בגדר קנין כסף, אלא שנותן כל שוויות השדה, כי בקנין כסף יש השתתפות דנתינת וסמיכת דעת המקנה (כנ"ל), משא"כ כשמשלם בכסף שוויות הדבר, באופן שלא חסר כלום אצל המוכר, הרי עיקר הקנין הוא מצד (נתינת שוויות הדבר ד) הקונה ולא הקנאת המקנה (המוכר)".

ועוד במקום אחר (לקוטי שיחות" חכ"ה (וישלה ב אות ו') מוסיף רבינו להגדיר הדבר: "על דרך שלילת האמירה "אני העשרתי את אברם" וכיו"ב. היינו שאפילו לאחר שנותן לאברהם עדיין יש אמירה של "אני העשרתי את אברם", וזה גופא הוא שייכות כל שהיא שעדיין נשארת על הדבר הנקנה. על כן קנה אברהם בכסף מלא "שוויות הדבר באופן שלא חסר כלום אצל המוכר", ואז מתבטלת מכל וכל שייכותו של המוכר אל החפץ הנקנה.

- ד -

ב"ענינים מופלאים" שיש ברש"י גם מצד ההלכה: הא דקרקע נקנה בכסף נלמד (בגמ' קדושין כו, א) מהכתוב "שדות בכסף יקנו", והקשו בתוס': "הא דלא אייתי מקרא דכתיב גבי עפרון ("קיחה קיחה משדה עפרון") (ותירצו): משום דדלמא הני מילי מנכרי שכל קנינו בכסף".

ואולם לפי רש"י הנ"ל לא שייך להקשות שנלמד שקרקע נקנה בכסף, מדין שדה עפרון: "מלבד זאת שלא היינו יודעים מילפותא זו, את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע - היינו שהוא נקנה בשוה פרוטה אפילו כשהקרקע שוה יותר - דהלא אברהם קנה את השדה "בכסף מלא" כל שווייה". בפשטות זהו לדעת הט"ז שם שכסף הוא דין קנין ולא שיווי. (ובהערה 35: וגם לפי דעת הסמ"ע שם שמה שקונה בכסף הוא מצד דמי שוויי' הדבר, דנלמד משדה עפרון שהי' דמי שוויי' השדה - הרי א"א ללמוד משדה עפרון פרט זה, דגם כשנותן פרוטה קונה בתורת תחלת פרעון - שהרי אברהם שלם כל שוויי").

הנה נוסף לזה: מה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון לא היה בשביל לקנותה

ע"ז (שהרי היה יכול ליטלה "מן הדין" והיתה קנויה לו בלאו הכי) אלא בכדי שלא תהיה לעפרון שום שייכות (אף שאיננה שלו כלל) לשדה, ולכן מובן שאי אפשר ללמוד מכאן קנין כסף בקרקע".

ואומר רבינו כאן שני דברים:

אחד, שאי אפשר – לדעת רש"י – להקשות שנלמוד דין כסף בקרקע מעפרון, אין צריך לומר לדעת הט"ז בחו"מ סי' ק"צ שהוא מדין "קנין" ואפילו בפרוטה אחת יכול לקנות כל השדה, שלהנ"ל אי אפשר לומר כן בענין שדה עפרון, שהרי אברהם קנה השדה בכסף מלא, ו"כל שוויה" (וזה הוא אומר בפנים השיחה). אלא אפילו לדעת הסמ"ע שכל דין כסף בקרקע הוא מצד "שוויות" הדבר, וכשנותן פרוטה קונה תחילה בתורת פרעון, אי אפשר ללמוד משדה עפרון "שהרי אברהם שילם כל שווייה" (וזה כותב בהערה).

ועוד: שהכסף שנתן אברהם לעפרון לא היה בשביל לקנותה, שהרי בעצם כבר היתה קנויה לו, אלא כדי לסלק מעפרון כל שייכות כו'.

- ה -

ולכאורה בשלמא לדעת הט"ז שהוא משום קנין פרוטה ולא משום שיווי, ניחא שא"א לומר כן בשדה עפרון, שהרי אברהם נתן "כל שווייה", אבל להסמ"ע שבעצם קונה שויות הדבר, אלא שלא צריך לתת מלוא הסכום מיד, אלא נותן פרוטה אחת, אבל הוא תחילת פרעון על שיווי הדבר, למה לא נלמד דין כסף בקרקע משדה עפרון, שהרי לדעת הסמ"ע אף שהכסף הוא על שיווי הדבר, מ"מ פעולת הקנין לא צריכה להיות כולו מיד אלא נותן פרוטה בהתחלף "והשאר זוקף עליו במלוה" וכיו"ב, וממילא גם באברהם כך שבעצם הוא רצה לקנות בכסף מלא כל שווייה, אבל פעולת ההקנאה יכולה היתה להיות בפרוטה כתחילת פרעון,

ונראה ע"פ דברי המקנה על התוס' שם, שכתב: "ולולא דבריהם ז"ל היה נראה כיון דאמרינן לקמן בקנין שטר דלא קנה עד שיתן כל הדמים, ובכסף אמרינן בפרק השוכר את האומנין דקנה אפילו במקצת דמים, והטעם דשדות בכסף יקנו דהיינו אפילו במקצת כסף כו' ולפי זה אי הוי ילפינן משדה עפרון כיון דכתיב בכסף מלא הוי אמינא דבעינן כל דמי המקח, מכל מקום אף לפי מה שכתבו התוס' דהתם בנמכר לנכרי, מכל מקום כיון דגלי קרא גבי ישראל דמקצת כסף ככל כסף, הוא הדין בכסף דגבי נכרי".

ואולי י"ל עוד שלזה נתכוין בהערה 36: "ראה צפע"נ על התורה: וקונה בכסף רק בשוה הדבר וצריך ליתן בבת אחת לכך נקט כסף מלא". והוא שחידש שם ה"צפנת פענח" שלכן נאמר באברהם "בכסף מלא" כי אצל בן נח לא שייך צירוף, וצריך לתת הכסף בבת אחת ע"ש, שלפי זה אי אפשר בכלל לפרשו לדעת הסמ"ע שהוא תחילת

פירעון כו'.

אולם לפי משנ"ת לעיל מלקו"ש חל"ה "שגם נסתלק שמו של עפרון מהשדה, אפילו בתור "נותן" או "מוכר" מקום קבר לקבורת שרה", הרי פשוט, שקנין כזה שנותן עתה "תחילת פרעון" והיתר משלים אח"כ, ודאי שזה לא ייקרא ש"נסתלק שמו של עפרון מן השדה".

גם בענין השני, שאי אפשר ללמוד משדה עפרון, כי שם בעצם היה כבר קנוי לו לפני זה, וכל פעולת הכסף היה בשביל להסיר ולסלק כל שייכות וכו', לכאורה צ"ע, הרי ביאר כאן שלא הסתפק אברהם בדין כיבוש בדין מתנה, שבהם עדיין יש שייכות ושם עפרון על השדה כו', ולכן רצה שיהיה בקנין כסף ומכירה שאז אין לו עוד שום שייכות, אבל עכ"פ ודאי דמייירי מדין קנין כסף (כי היכן מצינו קנין כזה רק לגבי שלילת בעלות אחרת), ומדוע לא נלמד מכאן את עיקר קנין כסף, אף שכוונת אברהם שבחר בקנין זה דוקא היתה כדי להסיר כל שייכות, ולכאורה צ"ע.

- 1 -

וב"יינה של תורה": מביא את דברי הזוה"ק (ח"ב קכ"ח ע"א) שהמצוות צריכות להיות לא "בריקניא ובמגנא", שזהו הסדר בלעזו, במצרים כמ"ש "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם", אלא צריך "לאשתדלא ביה כדקא יאות כפום חילי" ו"באגר שלים". וזהו ענין "אשלם כל שוויה, ולא "חנים" כו'.

וההוראה מזה בעבודה הרוחנית, שענינו לברר ולזכך ע"י עבודתו בתומ"צ, את המקום בו הוא נמצא, שהוא לבדו יהיה הבעה"ב שם. דהכוונה היא שיהיה "קנוי לו" וכו'. שלא יאמר בלבו: מכיון שכשרונותי טובים בטבעם, והרי התורה ניתנה לי במתנה; וגם נקל לי לקיים את המצוות כי הנה"ב והיצה"ר אינם מעלימים כל כך – ולכן כל ענין היגיעה ועבודה הוא ממני והלאה. ע"ז באה ההוראה מאברהם (ודוד), שלא רצו לקנות בחינם. . והיינו שגם מי שהוא יכול ללמוד תורה ולקיים את המצוות בלא עמל ועבודה, בכ"ז בכדי לברר את חלקו בעולם, שיצא לגמרי מתחת ממשלת הקליפה, ויהי' דירה לו ית' הוא דוקא ע"י השתדלות עבודה ויגיעה".

והנה מזה שמביא כאן את דברי הזוה"ק משמע ששייכים לענין המדובר בשיחה, ולכאורה צ"ע, ששם מדבר כפשוטו שהמצוות יעלו לו כסף ולא יקיימן בחנם, וכמ"ש ב"קהלת יעקב" (לבעל מח"ס מלא הרועים) ערך חנם: "קליפה אחת נקראת חנם, וזה סוד אשר נאכל במצרים חנם, וזהו גיהנם שעל עסקי חנם בא שם (מגלה עמוקות ואתחנן אופן כ"א). ובזוהר משמע דכל הקליפות נק' חנם עבור ששורים על האדם בחנם, משא"כ סטרא דקדושה לא שריא אלא באגר שלים". ומפרשי הזוהר הביאו את הנהגת האריז"ל שלא היה מתמקח על הסכום, שהוא מצד ענין זה שלא יהיה "חנם". ובלקו"ש ח"ה בהוספות לפר' וירא גם כתב כן שהנהגת האריז"ל היה ע"פ דברי הזוה"ק

הנ"ל, אבל כתב שהוא משום חביבות המצוה, והוא מה שאמרו בסוכה מ"א ע"ב שר' גמליאל היה נותן עבור אתרוג אלף זוז "להודיעך כמה מצות חביבות עליהן", ולכאורה הוא ענין אחר ממה שדיבר בשיחה כאן, ומשנ"ת בשיחה הוא כפי שמצויין בהערות לספר ש"ך על התורה, וזה לשונו: "ושקל אברהם לעפרון כ"כ כסף, כדי שלא יניח לעפרון שום זכות כו' וזה היתה כוונתו של דוד לארונה היבوسی שנתן לו כסף מלא מאחר שתמלא סאתם לא יהיה לו שום זכות".

ולכאורה שני ענינים שונים הם:

א. שלא יקיים המצוות בחנם אלא באגר שלים. ועי' ב"תפארת צבי" על הזוהר שם שהביא מכמה ספרים שאפילו היו מכבדים אותם בעלי' לתורה וכה"ג, היו נותנים מעות לצדקה, שלא יצא שקיימו המצוה בחנם;

ב. שלא ישאיר שום מקום לסט"א.

והרי לא מסתבר שב"הוראה לעבודת ה'" הביא ענין אחר ממה שדיבר עד כאן, ולכאורה צ"ע.

ברם ראיתי ב"ערך ש"י" (פר' ויחי ד"ה בכסף) שגם הוא פירש שענין "בכסף מלא" הוא מצד הזוה"ק הנ"ל ופירוש הרמ"ז, עי"ש. וצריך לומר, שאף שיש בהנהגת האריו"ל ולפני"ז בהנהגת ר' גמליאל, משום חביבות מצוה, יש בזה ענין נוסף, במה שצ"ל "באגר שלים" ולא חנם, וזהו בעצם מה שרוצה להוסיף כאן ב"יינה של תורה". שאם למשל המוכר מבקש אלף זוז, הנה נהי שאם הוא יתן רק מאתיים זו זה כבר לא "חנם", אבל בעצם יוצא שיתר הח' מאות שהוא מבקש ולא נותן לו הוא כאילו ב"חנם", וההוראה מפרשתנו הוא שצריך שלא יהיה שום אחיזה לבעלות אחרת, ו"חנם" הוא בעלות של הסט"א (ואפשר גם שבעצם כל ענין של חביבות מצוה היא לאותו ענין נגד קליפת "חנם", שתמורת שהסט"א רוצה שיהיה "בריקניא ובמגניא" הנה חביבות המצוה ופיזור הממון, הוא הוא המנגד הכי גדול ל"חנם").

- ז -

ולהעיר שענין זה "שלא יהא שום אחיזה מכל וכל", יסוד מוסד הוא אצל רבינו בכמה דברים, ואציין שלשה מהם:

א) בלקו"ש ח"י"ח ע' 230, שזאת חוקת התורה (ולא זאת חוקת הפרה), שגם המצוות שמסוג עדות ומשפטים שמובנים בשכל, מהות קיומן הוא "רצון העליון", היינו שמקיימן לא מצד הטעם השכלי שבדבר, אלא מצד רצה"ע, שבזה אין הבדל בין חוקים לעדות ומשפטים. אלא שאם כן הרי ניתן לשאול, לשם מה צריך ללמוד את טעמי המצות כו' כאשר סו"ס הקיום הוא מצד "חוקת התורה"? והתירוץ הוא: הקב"ה רוצה שגם השכל שבאדם יקיים המצוה. באותיות אחרות: אם יקיים המצוה רק מצד

החוק שבדבר, יימצא שרק גוף המעשה הוא העובד את ה' ולא כוח המוח והשכל שבו, ובמקרה כזה ששכל האדם לא מנוצל בתומ"צ, הרי זה ממילא שייך לכוחות דלעו"ז, וכדאיתא בתניא שמה שאינו סטרא דקדושה ממילא הוא סטרא אחרא.

(ב) בלקו"ש חכ"ח ע' 40 ואילך, מדבר על כך שנשיאי ישראל הביאו קרבנם שני עשר בקר על שש עגלות, ונמצא ששני נשיאים השתמשו בעגלה אחת. ולכאורה זהו היפך ענין נדיבות הלב שבמשכן? ומבאר שאם כל נשיא ישתמש בעגלה אחת, כשבעצם רק חציה מנוצלת לענין זה, יימצא שחצי עגלה אינה משומשת כלל לעין המשכן, וצריך שלא יהיה שום פרט וחלק שאינו מנוצל לקדושה ולעבודת נשיאות המשכן.

(ג) בשיחת קודש פורים תשל"ג עומד על זה שבתחילת מגילת אסתר מסופר באריכות על סעודת אחשורוש "שמונים ומאת יום", וכל הפרטים של חור כרפס תכלת וארגמן וכו', וההלכה היא "מהיכן קורא, מויהי בימי" היינו שכל תיאור שכרותו והוללותו של אחשורוש במשך מאה ושמונים יום, נכלל בכלל קריאת המגילה, בברכה שלפניה (ולא אומרים שפסוקים אלו מהיום הפסק בין קריאת המגילה לברכה, ותמצית הענין שם בעבודת ה', שהאדם מחוייב לנצל כל חושיו וכל כשרונותיו לתורה ולעבודת ה', שלא ישאר כשרון אחד שאינו מנוצל לקדושה, עי"ש).

- ח -

ובשולי הדברים, לכאורה צע"ג בכל הנ"ל, מדברי הגמ' בסנהדרין קי"א ע"א: "אמר לו הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין, הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב בא-ל-שד"י ולא הרהרו על מדותי ולא אמרו לי מה שמך, אמרתי לאברהם "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", ביקש מקום לקבור את שרה ולא מצא עד שקנה בד' מאות שקל כסף ולא הרהר על מדותי" (והובא גם ברש"י לחומש ר"פ וארא). ומשמע שלא היתה אפשרות לאברהם לקבל הקבר אלא בכסף מלא, ולכאורה זה סותר לכל הענין הנ"ל.

והי' מקום לומר לכאורה, דהנה הרמב"ן עה"ת ע"פ דברי הגמ' הנ"ל מנה את נסיון "קבורת שרה" בין עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, וזו היא גם דעת רבינו יונה לאבות פ"ה מ"ג: "העשירי קבורת שרה, שנאמר לו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה, וכשמתה אשתו לא מצא מקום לקבורה עד שקנאו ולא הרהר", וכך גם ב"ספר הישר" לרבינו תם, חידושים סי' קמ"ג. אבל רש"י בפירושו לאבות לא כלל ענין זה בין עשרה הנסיונות, וכן הרמב"ם בפהמ"ש עי"ש, ועי' ב"דרך חיים" למהר"ל ז"ל שם: "וענין אלו עשרה נסיונות כתב רש"י ז"ל בשם פרקי דרבי אליעזר, והוא הנכון, ומדברי חכמי הקבלה אין לזוז", ולפי זה רש"י דפרשתנו הוא לשיטתו דלא נחשב נסיון, אבל כמובן זה דחוק דסוף סוף גמרא מפורשת היא וצ"ע.

- ט -

ולחומר הנושא היה נראה לע"ד, שמה שאמרו "ביקש מקום לקבור את שרה ולא מצא עד שקנה בד' מאות שקל כסף ולא הרהר על מדותי", היינו זה גופא שהיה צריך לקנות הקבר בכסף מלא וכל שוויה וכו', כדי שלא יהא שום חלק וזכות לעפרון ובני חת, לכאורה לא היה צריך להיות כלל, לאחר שהקב"ה נתן לו הארץ וגם עשה קנין או כיבוש, הרי בזה עצמו היה צריך להיות מושלל לחלוטין איזו בעלות של עפרון, והוצרך לענין זה לקנות בארבע מאות שקל כסף, ואעפ"כ "לא הרהר".

ואמנם אין הדבר נחשב (לדעת רש"י) בגדר נסיון, כמו העקידה וכיו"ב, אבל הקב"ה משבח את אברהם שלא הרהר, אע"פ שהיה מקום לטעון וכנ"ל.

ואם כנים הדברים, יש מקום לבאר בזה את דברי הגמ' בבבא בתרא טו, ב, שהובא הענין הנ"ל דגמ' סנהדרין אך בשינוי: "ויהי היום ויבואו בני האלקים להתיצב על ה' ויבוא גם השטן בתוכם ויאמר ה' אל השטן מאין תבוא, ויען השטן וגו' אמר לפניו: רבנו של עולם! שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם, שאמרת לו "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה עד שקנה בד' מאות שקל כסף לא הרהר אחר מדותיך", וצ"ב מה רצו בשינוי והוספה זו.

ובעיקר אינו מובן, כתמיהת ה"בן יהודיע": "קשה, למה נקיט דבר זה טפי משאר דברים הנמצאים באברהם אבינו ע"ה, ועוד איך יהיה השטן אשר מלאכתו לדבר רע וקטרוג, יהיה עתה מדבר טוב וסגוריא וכו'" (עי"ש מה שכתב לדרכו).

ולהנ"ל י"ל שהרי עבודת אברהם אבינו בקניית הקבר "בכסף מלא" היא לסלק כל שמץ שאינו מצד הקדושה, ולזה השטן הוא זה שהבין ענין זה ביותר, שבאופן מלחמתו בו של אברהם אבינו, התבטאה "נאמנותו" המיוחדת, שענין עבד נאמן בשלימות, הוא שדואג לאדונו, ששליטתו תהא מוחלטת, ועי' בדרושי "בינה לעתים" (דרוש ל"ח): "אתה עשית את השמים ואת הארץ וגו', וסמיך ליה אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם ומצאת את לבבו נאמן לפניך, כאילו יאמר: כמו שאתה יתברך שמך עשית את השמים ואת הארץ, ונתת מציאות לכל הנבראים, כן בחרת באברהם שאף הוא עשה כמוך, כי על כן קראת שמו אברהם, אב המון גויים, שכל המון הגויים שגייר, הוא בראם והביאם אל המציאות האמיתי, ונקרא בעצם אברהם, באופן שמצאת לבבו נאמן לפניך, כי כאשר היה באמנה עמך, הכניס כל מה שיכול תחת צל שכינתך, כעבד הנאמן למלך, שמבקש אנשים מחוץ למלכותו להביאם תחת עבודתו".

שהרי זו היא מלחמת הקדושה בסט"א, מי ימשול וישלו בכל המציאות. ועי' גם ב"תורה אור" למגילת אסתר ד"ה ויקח המן את הלבוש.

ואברהם אבינו, אף כי יכול היה לסמוך על ההבטחה האלקית של נתינת הארץ לו

ולרועו, עשה ככל כוחו לבל יהא שום שליטה, אפילו בדקות דדקות, לצד שאינו צד הקדושה. ועצ"ע.



אברהם אבינו והבעש"ט

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בספר מעייני הישועה חלק ד פרק א (ע' קנד) מבואר אודות חילוק בין אברהם אבינו והבעש"ט (האושפיזין דיום א' דסוכות):

"חיי הגשמיים של הבעש"ט היו במצב של עוני ודוחק וכו', אבל אעפ"כ, מזמן לזמן השתפר מצבו יותר ויותר. משא"כ אצל אברהם אבינו – הי' המצב להיפך: אברהם נולד בביתו של תרח, שהי' שר נכבד אצל מלך שהי' מושל בכיפה, ואח"כ הורע אורח חייו, כלומר, שאורח חייו הי' בתנועה של ירידה, דלא אורח חייו של הבעש"ט שהי' בתנועה של עלי".

והעירני חכם אחד, דלכאורה גבי אברהם מצינו שבהמשך ימיו, אחרי הירידה מהמצב שהי' בבית תרח, הרי אחר כך גדל להיות עשיר בכל עניניו, "ואברהם כבד מאד במקנה וגו'", נלחם עם ארבעת המלכים ונצחם, וגם כתיב "נשיא אלקים אתה בתוכנו", ובכלל הי' במצב של הנהגה, הן בגשמיות והן ברוחניות?

כלומר, הגם שהיתה ירידה מסויימת במשך ימי חייו, ההגדרה "שאורח חיים הי' בתנועה של ירידה" קצת קשה ליישבו.



סדר הדורות במשנה ראשונה דאבות כמבואר בתורת רבינו

הת' משה צייטאג

ישיבה שע"י הציון הק'

- א -

במשנה ראשונה של מס' אבות כתוב "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. הם אמרו

שלשה דברים כו'.

ובלקו"ש¹ מבאר כ"ק אדמו"ר כמה עניינים בדברי משנה זו, ומהם:

(1) זה שמונה בהמשנה חלק קטן מסדר הדורות שהיו מזמן מ"ת:

שלבאורה למה הוצרך התנא למנות סדר הדורות כלל. הי' יכול לומר בקיצור שמשה קבל את התורה מסיני ונתנה לכל הדורות עד לאנשי כנה"ג? ובפרט שהתנא מביא רק חלק קטן מסדר הדורות שהיו מזמן מ"ת עד לאנשי כנה"ג², שמזה מוכח שהתנא אינו רוצה להאריך בסדר הדורות. וא"כ למה כותב רק מקצתם? אלא צריך לומר שכל התוארים שהתנא כותב ה"ה נוגע בסדר הלימוד של כאו"א בנפשו הפרטית, ושייכים למסיכתא אבות "מילתא דחסידותא".

(2) זה שכותב התנא "נביאים":

א"א לאמר שהובאו בשביל המעלה של נבואה, שזה מחזק הדברי תורה שלהם. שהרי אי אפשר לפסוק בתורה ע"פ דברי נביאות שהרי³ תורה לא שבמים היא". אלא כנ"ל – שכל המובא במשנה נוגע בסדר הלימוד של כל אחד מבנ"י בפרטיות. והתנא כותב הסדר של בחינות בנפשו של כל יהודי ולכן כותב התואר "נביאים", מפני שה"ז נוגע בלימודו של כאו"א. ועפ"ז מובן ג"כ למה אצל משה התנא אינו קוראו נביא, אע"פ שבנבואתו הי' למעלה מכל שאר הנביאים, מפני שהבחינה של משה שנצרך בלימודו של כאו"א – אינו נבואתו, אלא הבחינה של משה שהוא למעלה מנבואה.

- ב -

ומבאר שהחמש מדרגות שהתנא מונה ה"ה מלמטה למעלה⁴. וביאור כל המדרגות בקיצור הם:

משה: ענינו של משה הוא ביטול כמ"ש "ונחנו מה". וזהו הדבר הראשון שכל אחד מישראל צריך כדי ללמוד תורה. ולכן הדבר הראשון שלומדים עם ילד הוא הפסוק

(1) בלקו"ש חלק ד ע' 1175 ואילך.

(2) ראה הקדמת הרמב"ם ליד החזקה.

(3) נצבים ל, יב.

(4) ובהערה 5 כותב ז"ל "ובחינות אלו – משה וכו' אנשי כנסת הגדולה – בענין הספירות: משה – חכמה עילאה (ויהושע) (משרת משה) – חכמה תתאה הכלולה בח"ע). זקנים (שקנה חכמה) – מוחין (שנמשך מהם גם לידת המדות). נביאים – נו"ה, אנשי כנה"ג – מלכות, כידוע שהמלכות נקראת בשם כנסת (ישראל), ומצד העבודה (כשמתעלית המלכות לשרשה) נעשית כנסת הגדולה. עכ"ל. ולכאורה מצד הספירות הסדר הוא מלמעלה למטה דלא כהסדר המבואר לקמן בפנים.

"תורה צוה לנו משה"⁵. היינו שהדבר הראשון שכל ילד אומר אפי' לפני ששייך להשגה הוא הענין של משה קבל תורה מסיני. וזהו הביטול של חכמה שנמצא בתוך כאו"א מבנ"י ובפרט מצד הבחינה של משה שבנפשו. וזהו ההתחלה לקבלת התורה - לא עם רגש שבלב, לא עם מוחין אלא ביטול עצמי לתורה, בלי שום ציור.

יהושע: בחי' זו בנפש כאו"א הוא הביטול להיות עסוק כל היום בלימוד התורה, וה"ז ביטול⁶ שבא כבר בציור. וה"ז ענינו של יהושע כמ"ש "לא ימוש מתוך האהל". והל' "ומסרה ליהושע" בא להדגיש, שצריך להיות מסירה ונתינה מהרב, היינו, שיסוד עבודה זו, אינו בא מצד הבנה והשגה אלא מצד הביטול שבא ממשה - מדרגת החכ', אלא שהביטול כבר בא בציור של "נער לא ימיש מתוך האהל".

זקנים: אח"כ צריך להיות לימוד התורה בהבנה והשגה ותענוג דוקא. וזהו זקנים ששם הזה מראה על "זה שקנה חכ'". היינו שאחרי הקבלת עול, הלימוד צריך לבוא בתוך הבנה והשגה דוקא.

נביאים: כדי שלימוד התורה יהי' לאמיתתה צריך להיות תחילה הענין של נבואה, היינו יראת שמים. ובנביאים בפשטות ה"ז ע"י שראו הענינים ברוחניות ואח"כ המשיכו אותם בשכלם. וכמו"כ עכשיו בלימודו של כאו"א, שכדי לפסוק הל' לאמיתתה של תורה צריך להיות יראת שמים. וזהו המעלה של הל' למעשה דוקא, שהרי כשפוסק בהל' למעשה ה"ה מדייק יותר מבסתם לימוד התורה, ולזה נוגע יראת שמים במיוחד.

אנשי כנסת הגדולה; לפעול על מקום של חושך וקליפה בעולם ולהפוך אותו, ועל ידי זה נעשה יתרון האור מן החושך.

עיי"ש בארוכה הביאור בכל מדרגות אלו.

ויש לבאר בדרך אפשר השתי מדרגות של "זקנים" ו"נביאים" באופן אחר ע"פ ביאור של כ"ק אדמו"ר במקום אחר.

(5) סוכה מב, א. הל' ת"ת לאדה"ז רפ"א.

(6) ראה פירוש רש"י על המשנה בד"ה משה קבל תורה מסיני וכו' שכתב "ולמה נאמר ומסרה ליהושע... שלא רצה למוסרה אלא למי שהי' ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה וקנה שם טוב בעולם וזהו יהושע שנאמר יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל".

- ג -

ההבדל בין תורה לנבואה

בלקו"ש⁷ חלק יט מבואר בארוכה החילוק בין דברי תורה לדברי נביאות.

דברי תורה: איתא במס' שבת⁸ שאנכי (התיבה הראשונה שבעשרת הדברות) הוא ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית", וכתוב במדרש⁹ שע"י תורה "אותי אתם לוקחים". היינו שהקב"ה נתן את עצמו בתורה, וממילא ע"י התורה לוקחים אותו ית'.

ולכן: (א) כמו שהקב"ה אינו ח"ו "אמצעי" כדי לבוא לענין אחר כמו"כ מצות התורה אינם בשביל ענין ותכלית אחר. וגם (ב) מצות התורה ה"ה נצחיים. שכמו שבהקב"ה אינו שייך שום שינוי ח"ו עד"ז במצות התורה אינם שייכים לשום שינוי גרעון או תוספות. (משא"כ¹⁰ המצות קודם למ"ת היו בשביל טובת ותועלת האדם ובמילא היו בהם שינוים. וכמו שמצינו שהיו הוספות בהמצות לנח לגבי אדה"ר, ובאברהם לגבי נח).

דברי נביאות: בדברי נבואה אין בהם מעלה זו שבהם נמצא הקב"ה עצמו אלא הדבר ה' שבתורה הוא למעלה יותר מדברי נבואה. ולכן א) יש להם איזה תכלית בשביל דבר אחר. (ב) ואין בהם הנצחיות ש"עומדת לעד ולעולמי עולמים".

אבל מצד שני יש מעלה בדברי נבואה דוקא. שבדברי תורה שנמצא בתוכו הרצון עצמי של הקב"ה ה"ה למעלה מגדר נבראים כדי לתפוס עצם התורה, משא"כ בנבואה שכל ענינה הוא התגלות אלוקות לנבראים "גילו סודו" גדרו הוא (-) באם יש תנאים המתאים של "חכם גבור כו' (-) באופן שפועל עליהם בתוך גדריהם תוקף האמונה באלוקות.

ובהמשך השיחה¹¹ מבאר כ"ק אדמו"ר, שאמונת בני" בנבואת משה הוצרך להיות באופן "ש"אין בו דופי", שלכן היה באופן ש"עינינו ראו כו' ואזנינו שמעו" שדוקא עי"ז יוכלו בני" להאמין באמונה שלימה בנבואתו. ומבאר שזה ש"עינינו ראו" היתה במעמד הר סיני דוקא - במתן תורה, מפני שתכלית אמונת משה הוא כדי לפעול בתורה. שאע"פ שתורה ה"ה למעלה מגדר הנבראים, מ"מ ע"י שהאמונה בנבואת משה באופן ש"אין בו דופי" ה' במעמד הר סיני נעשה תוקף האמונה ג"כ בתורה.

ודוקא משה ה' כלי לזה לפעול שאמונת התורה בבני" - דבר שהוא למעלה

(7) ע' 177 ואילך. וראה לקו"ש ח"כ ע' 33 ואילך, ובכ"מ.

(8) קה, א.

(9) שמו"ר פל"ג, ו. תנחומה תרומה ג.

(10) ח"כ, שם.

(11) ס"ט ואילך.

מגדריהם - יהי' באופן אמיתי שאין בו דופי מפני שיש בו ב קצוות. 1) נבואתו הוא ב"מראה ולא בחידות"; היינו התגלות אלוקות באופן הכי גדול. 2) ובשעת הנבואה הי' "עומד על עומדו שלם", כמו שהוא למטה בתוך "כליו". ולכן דוקא משה הוא הכלי להמשיך דבר שלמעלה מגדרי בני' בתוך גדריהם.

ובהמשך לזה מבאר שפועלת משה בתורה הי' עד כ"כ שכשבא אחד ומכחיש אמיתיות התורה פסק הרמב"ם ש"¹²הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה". היינו שאע"פ שנבואת משה ה"ה למטה מתורה, וא"כ היה מן הראוי שנאמר שהוא נחשב נביא שקר מפני שמכחיש התורה עצמה, ולא צריך לסמך ממשה. וע"פ הנ"ל יובן, שמפני שנבואתו פעל על תורה שאנו נקבל ונאמין בו, לכן שלילת הכחשת התורה צריך לבוא דוקא מצד נבואת משה.

- ד -

תפיסה בחכמתו ורצונו ית' ע"י לימוד התורה

והנה יש לבאר מה שכתוב בהשיחה¹³ שמעלת הנבואה על דברי תורה הוא מפני שתורה ה"ה הרצון עצמי של הקב"ה. ולכן ה"ה למעלה באין ערוך כדי שהנבראים יוכלו לתפוס עצם התורה משא"כ נבואה שכל ענינה הוא התגלות אלוקות לנבראים, ולכן הוצרכה להיות נתינת התורה ע"י משה כדי לפעול בדברי תורה מעלת נבואה.

שהרי מבואר בתניא¹⁴ ש"אף שהקב"ה נקרא אין סוף ולגדולתו אין חקר ולית מחשבה תפיסה ביה כלל וכן ברצונו וחכמתו כדכתיב אין חקר לתבונתו וכת' החקר אלוך' תמצא וכת' כי לא מחשבותי מחשבותיכם הנה... וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן... ולכן נמשלה התורה למים.. ירדה ממקום כבודה שהיא רצונו וחכמתו יתברך... עד שנתלבשה בדברים גשמיים ועניני עולם הזה.. כדי שתהא כל מחשבה תפיסה בהן ואפי' בחי' דבור ומעשה..."

ובהמשך לזה¹⁵ מבואר גודל המעלה של לשון תפיסת שבא ע"י לימוד התורה שתופס רצונו וחכמתו ית', ו"הוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכלל צד ופנה".

וא"כ לכאורה יכולים לתפוס תורה, ולמה הוצרך להיות פעולת הנבואה של משה בדברי תורה?

(12) הלי' יסודי התורה פ"ט, ה"א.

(13) חלק יט, שם.

(14) לקוטי אמרים פ' ד.

(15) בפ' ה.

- ה -

וי"ל, ע"פ המבואר¹⁶ שפנימיות התורה ה"ה מיוחדת לגמרי בא"ס ב"ה, וה"ה למעלה באין ערוך לכל העולמות, ופני' התורה אינה שמחת לבב אנוש ושעשועיו אלא "שמחת לב ושעשוע המלך הקב"ה שמשתעשע בה כי אלקים הבין דרכה וידע מקומה ומעלתה בידיעת עצמו כביכול אבל נעלמה מעיני כל חי כמ"ש ופני לא יראו דהיינו בחי' פנימיותה כמש"ש בשם האריז"ל. וז"ה ואהי' אצלו כו' שעשועים.. לפניו דוקא דהיינו בבחי' פנימיותה.."

ואפי' השגת משה רבינו לא היתה בבחינת פני' דחכ' עילאה הנקרא אבא דאצילות אלא בבחי' חיצוניות החכ' המלוכש בבינה עד לנצח הוד יסוד ומלכות... ולכן ע"י ניתנה התורה - שהיא נובלות (הארט) חכ' שלמעלה¹⁷.

ועל פי זה מובן שמה שנתינה לנו בתורה הוא רק חצי' דחכמתו ית', ופני' חכמתו ית' ה"ה למעלה ממה שנתגלתה לנו ע"י משה רבינו¹⁸. ולכן מובן שאפי' ע"י מ"ת אין לנו השגה בעצם התורה והוצרכה להיות פעולת נבואה ע"י משה רבינו בתורה כדי שיהי' אמונת בני' בודאות התורה.

ובהערה¹⁹ (54) שם כתוב "משא"כ בנוגע לנפש (ורוחניות) - שעכ"פ תופס עצם מציאותה". וי"ל הביאור בזה, שבמדריגות באלוקות בגילויים שייך שמה תפיסה, משא"כ בהעצם של אלוקות.

- ו -

זקנים ונביאים

ע"פ כל הנ"ל יש לומר ביאור באופן אחר מהמבואר בלקו"ש חלק ד²⁰ המובא לעיל סעיף א' בסדר המשנה בשתי הסוגים של "זקנים" ו"נביאים". שבתחילת המשנה התנא מבאר ג מדריגות (ענינים) בלימוד (קבלת) התורה. (1) משה- ביטול. (2) יהושע- מסירה ונתינה לתורה. (3) זקנים- לימוד התורה בהבנה והשגה. אבל כל מדריגות אלו יכולים להיות ולישאר למעלה מגדר הנבראים, אבל יש עוד סוג של "נביאים" (שבזה כלול משה רבינו ג"כ) - אלוקות שה"ה שייך לגדר הנבראים, וה"ז בא להדגיש שצ"ל תוקף האמונה בהודאות של דברי תורה עצמו שהוא למעלה מנבואה.

16 בקונטרס אחרון על כמה פרקים בד"ה דוד זמירות קרית להו ובכ"מ.

17 אגה"ק ס' יט.

18 דרך מצותיך מצות משא הארון בכתף.

19 חי"ט, שם.

20 שם.

וי"ל, שכמו שמבואר בהשיחה²¹ שהכח להיות תוקף האמונה בבנ"י בדברי תורה בא ממשוה רבינו דוקא, כמו"כ מבואר בסדר המשנה, שתחילה צריך להיות מדריגתו של משה וע"י נעשה תורה יותר שייך לבנ"י. היינו שמדריגת יהושע – ביטול שהתחיל להיות בציור, וזקנים – הבנה והשגה, ה"ה באים בהמשך למדריגת משה – הביטול של חכ', וממשה ניתן הכח להיות תוקף האמונה בדברי תורה, ובאמת להתבטל באמונה אמיתית אליו, ואת זה להמשיך בציור והבנה והשגה.



נגלה

הערה בחילוק הקצות בין ממון לשבועה לענין מיגו דהעזה

הרב יהושע בלאזענשטיין
כולל בארא פארק

- א -

שנינו בב"מ ד"ג ע"א ואילך (בסוגיא דרח"ק): "דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח והאי בכוליה בעי דנכפריה והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו והאי בכוליה בעי דלודי ליה והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה סבר עד דהו לי זוזי ופרענא ליה ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה".

וביאר התוס' דקשיא ליה לרבה שיפטר מודה במקצת משבועה במיגו דכופר הכל (שפטור משבועה), ע"ש¹. ומתרץ רבה דלית ליה מיגו משום דחזקה אין אדם מעיז פניו וכו'.

ומבואר א"כ דמיגו דהעזה לא אמרינן (היינו הגם דאית ליה טענה אחרת – לכפור הכל – ליפטר משבועה, מ"מ אינו נאמן בטענתו – דמודה במקצת – במיגו משום דהוי העזה).

והקצות בסי' פ"ב סקי"ד הביא מש"כ הפוסקים דבממון אמרינן מיגו דהעזה – ורק

(21) ח"ט, שם.

(1) רש"י פירש קושיית רבה דיפטר משבועה משום דהוי משיב אבידה, ואכ"מ.

לאפטורי משבועה הוא דלא אמרינן מיגו דהעזה.

ומבאר שם הקצות החילוק בין ממון לשבועה (עפ"י המבואר בתשובות הרשב"א), וז"ל: "דגבי ממון לעולם אמרינן מיגו דהעזה דאם אתה חושדו בכך לגזול - אף לא ישוב מפני כל, אם חשוד הוא להחזיק שלא כדין וכמ"ש הרשב"א, משא"כ גבי שבועה דאנן קי"ל מיגו דחשיד אממונא חשוד אשבועתא וכמ"ש בש"ע בסימן צ"ב ס"ג, ואינו אלא משום ספק מלוה ישינה או אשתמוטי, ואם כן אינו חשוד להחזיק שלא כדין אלא שצריך לכפור לו השתא או משום אשתמוטי או משום ספק מלוה ישינה עד שיזכור ואם (ואילו יצוייר) לא יזכור שהוא בודאי חייב לו מלוה ישנה לא יחזיק מספק וכמ"ש תוס' בפ"ק ע"ש. א"כ כיון דהוא בחזקת כשר גם הוא אינו יכול להעזי, אבל לממון אם אתה חושדו שלא כדין בא להחזיק ולגזול חבירו גם הוא לא ישוב מפני כל ומצחו נחושה להעזי, ע"ש."

[ולהעיר, דכסברא הנ"ל של הקצות דייק המהר"ם שי"ף מדברי רש"י בגיטין דף נ"א ע"ב.

רש"י שם (ד"ה חזקה אין אדם מעזי וכו') כתב, וז"ל: "...וכי תימא לא נשבעיה אשאר דמיגו דחשוד אממונא חשוד נמי אשבועתא אממונא לא חשוד מדלא כפריה בכוליה" וכו', ע"ש".

וכתב שם המהר"ם שי"ף (בתוד"ה ובכולי בעי דלודי ליה - שהביא לשונו הנ"ל של רש"י), וז"ל: "אינו מדוקדק בפרש"י לכאורה, דמשום דאינו יכול להעזי לא כפריה². ואפשר דהא דאמרינן אין אדם מעזי דוקא באדם שאינו גזלן [ורק כוונתו לאשתמוטי] ואילו הוא גזלן וחשיד אממונא מעזי ומעזי". ומתבאר בדבריו, דאילו הוי גזלן היה ג"כ מעזי, ולכן מדלא העזי לכפור הכל ע"כ שאינו גזלן (ורק אשתמוטי וכו') - והיינו ממש כסברא הנ"ל של הקצות.]

- ב -

אך לכאורה יש להעיר על הסבר הנ"ל של הקצות - ומתוך דברי רבה גופא.

והוא, דרבה ממשיך לבאר (אחרי שביאר מודה במקצת למה לית ליה מיגו וכו') "דבכולי בעי דלודי ליה" וכו'. ורש"י מפרש דלרבה קשיא ליה עוד קושיא³ - דמכיון דחשיד אממונא חשיד אשבועתא איך נרמי עליה שבועה. ועז' מתרץ רבה דאינו חשוד

2) ברע"א שם בגיטין הקשה על רש"י קושיא אחרת - דלמה רש"י צריך לומר דאיכא הוכחה שבודאי אינו חשוד אממונא (מדלא כפריה בכוליה וכו') דסגי לומר דמשום שיכול להיות אישתמוטי משביעים אותו, ע"ש (משא"כ המהר"ם שי"ף מקשה על גוף דבריו של רש"י - שלכאורה אין להם פירוש, וק"ל).

3) ראה בתוס' שם שפירש הסוגיא באור"א.

משום דאישתמוטי וכו'.

ולפי מה שביאר הקצות הנ"ל לכאורה אינו מובן, דהתירוץ על קושיא הא' של רבה (דהוי מיגו דהעזה) אינו תירוץ אא"כ אינו חשוד לגזול (דאם חשיד הוא לגזול שפיר אית ליה מיגו [דהעזה] כנ"ל). וא"כ, בשלמא אם רבה היה מקשה ומתרץ קודם קושייתו הב' (דאיך נשבע שבועת מודה במקצת והרי מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא – וע"ז יתרץ דאינו חשוד משום דאישתמוטי וכו') שפיר היה מובן שבהמשך לזה מקשה עוד קושיא דלמה אינו נאמן במיגו וכו' (וע"ז היה מתרץ דהוי מיגו דהעזה משום דאישתמוטי וא"כ אינו חשוד ובודאי לא יעיז וליכא מיגו). אך לפני שביאר רבה דאישתמוטי (וא"כ הו"א דחשוד הוא לגזול) איך אפשר לומר דליכא מיגו משום דהוי מיגו דהעזה – והרי (לפי חילוקו של הקצות) מיגו דהעזה הוי מיגו במקום חשד גזל, וצ"ע.

ויתר מכן, דרש"י מפרש דרבה קשיא ליה קושיא שניה דאיך נשבע והרי מיגו דחשיד וכו' ועל קושיא זו הוא שמתרץ רבה דאינו חשוד משום דאישתמוטי וכו', אך לפי מה שביאר הקצות הצורך לומר דאישתמוטי וכו' הוא אפילו בשביל קושיא הא' (למה אין לו מיגו דכופר הכל – שהתירוץ משום דהוי מיגו דהעזה אינו תירוץ אלא אם אישתמוטי ואינו חשוד לגזול, כנ"ל).⁴

- ג -

הנה, תוס' בסוגיין הקשה על רש"י דמסקנת הגמ' בדף ו' דמיגו דחשיד אממונא אינו חשיד אשבועתא.

ובחי' הר"ן תירץ דס"ל לרש"י דשיטת אביי שם הוא דמיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא ורק דנשבע משום דספק מלוה ישנה וכו'. וכעין זה כתב הרמב"ן, אלא שהוסיף, וז"ל: "וי"ל ס"ל כאביי דאמר חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו והכא משום דמשתמט".

וברור שלהרמב"ן קשיא ליה (לשיטת רש"י) דאם נאמר דס"ל לרבה כאביי א"כ ל"ל למימר דנשבע משום דמשתמט (כדי לבאר למה אינו חשיד אממונא) – והרי איכא

4 נקטנו בהפנים רש"י – אבל עד"ז הוא כן לשאר המהלכים בראשונים, דבין אם מפרשים הקושיא הב' דנפטרנו משבועה מצד החזקה עצמה דאין אדם מעיז (כמו שפירשו הרשב"א ועוד) ובין אם מפרשים דנפטרנו מצד מיגו מכיון דגם כפירה במקצת הוי העזה (כמו שפירשו התוס') – יש להקשות (כמו שהקשינו בהפנים) דלחילוקו של הקצות א"א לומר דליכא מיגו מטעם דהוי מיגו דהעזה אא"כ אמרינן דאישתמוטי וכו', וק"ל.

למימר דנשבע משום ספק מלוה ישנה (כמו שביאר אביי)⁵.

וביתר ביאור כתב הרמב"ן בשבועות דף מ"ב ע"ב, וז"ל: "ובכוליה בעי דלודי ליה. פרש"י ז"ל וכי תימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא. . דאמר אביי חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו הא לאו הכי אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא והכא משום הכי נמי צריכי' לטעמא דהשמטה והיא שכיחא טפי במלוה", ע"ש.

ולכאורה משמע מדברי הרמב"ן שם בשבועות דר"ל (לשיטת רש"י) דאה"נ דמשום מלוה ישנה היה סגי לבאר איך נשבע במודה במקצת (ואין בו משום חשיד אממונא חשיד אשבועתא) – ורק דאישתמוטי הוא שכיחא טפי ולכן נקט האי טעמא⁶. וראה עוד בהערה⁷.

ועיין במהר"ם שי"ף ותומים (סי' צ"ב סק"ד) שביארו דרבא פשיטא ליה דמודה

(5 וראה בפנ"י (בתוס' ד"ה בכוליה בעי דלודי וכו' – בביאור מה שהקשו תוס' על רש"י דלקמן מסיק דמיגו דחשיד אממונא אינו חשיד אשבועתא) שכתב, וז"ל: "לקמן דף ז' מסיק סתמא דתלמודא הכי מראיות טובות, ואע"ג דבתר הכי מסיק אביי טעמא אחרנא דחיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו וקי"ל כוותיה דבתראה הוא מ"מ מהאי טעמא גופא משמע דלא אמרינן מיגו דחשוד אממונא דחיישינן שמא מלוה ישנה, והאי טעמא שייך בכל ענייני שבועות כמו שכתבו שם תוס' והרא"ש". ולכאורה כוונת הפנ"י לבאר, דמאי דקשיא ליה לתוס' על פירושו של רש"י (דמסקנת הגמ' לקמן הוא דחשיד אממונא אינו חשיד אשבועתא – ולכן א"א לפרש כרש"י דקשיא ליה לרבה איך נשבע שבועת מודה במקצת אם חשיד אממונא הוי חשיד אשבועתא) – הוא אפילו לדברי אביי שם בסוגיא (דחיישינן לספק מלוה ישנה), דגם לאביי הרי מ"מ בכל שבועה נשבע משום דאיכא ספק מלוה ישנה וא"כ א"א לפרש דזה קשיא ליה לרבה כאן (ומצד שתי טעמים – דמאי קשיא ליה לרבה במודה במקצת יתר משאר שבועות. ועוד – למה אינו מתרץ דנשבע משום ספק מלוה ישנה [שזה הרי בין כך צריכים לתרץ בשביל שאר שבועות] אלא משום אישתמוטי).

וקושיא זו הוא שמתרץ הרמב"ן (והמהר"ם שי"ף דלקמן בהפנים בסמוך) לשיטת רש"י – כמבואר בהפנים.

(6 בהמשך דברי הרמב"ן שם כתב: "ואי קשיא לטעמיה דרבה הגע עצמך שטענו שני כלים הפקדתך או שגולתני זה שבידך ואחר עמו וא"ל שלי הוא והאחר אבדתינו ואשלמנו לך ודאי חייב הוא שבועה. . ואמאי הא לא א"ל ביה אשתמוטי משתמיט עד דה"ל ופרע. וי"ל דלדברי רש"י ז"ל חיישינן שמא מלוה ישנה יש עליו ואשתמוטי משתמיט עד דמתברר ליה וטעין עליה עד כדי דמיו", ע"ש עוד (מה שביאר הרמב"ן לפי דרכו בהסוגיא). ומפורש בדבריו של הרמב"ן (בביאור שיטת רש"י) דהאישתמוטי סבר עד דאית לי זוזי וכו' הוא עוד טעם (שיכול לישבע) בנוסף למלוה ישנה, וק"ל.

(7 ברמב"ן לקמן דף ו' ע"א (ד"ה אביי אמר חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו) חילק בדין בין מלוה ישנה – להכופר בפקדון פסול לעדות – ומשום דאין ספק (מלוה ישנה) מוציא מידי ודאי וכו' (ע"ש ברמב"ן), משא"כ היכא דשייך אישתמוטי לא אמרינן הכי "משום דשכיחא מילתא טפיי", ע"ש.

במקצת חייב שבועה אפילו היכא דאין חשש דספק מלוה⁸ (וכמו שמחל לו על כל חובות דיש לו עליו⁹) – ולכן ביאר רבה הטעם דאינו חשד אממונא הוא משום דאישתמוטי (ששייך בכל מקרה), ע"ש¹⁰ 11.

והנה, לא מבעיא לפי מה שביארו המהר"ם שי"ף והתומים (דרבה פשיטא ליה דאפילו היכא דלא שייך ספק מלוה ישנה מ"מ חייב שבועת מודה במקצת) – אכן קשה קושיא הנ"ל (באות ב') על הקצות.

אלא אפילו לפי מה שמשמע מדברי הרמב"ן (דרבה היה יכול לתרץ דאינו חשד אממונא משום ספק מלוה ישנה ורק דאישתמוטי שכיחא טפי, כנ"ל) ג"כ קשה, דא"א לומר דלרבה היה פשיטא ליה דאפשר לתרץ דנשבע (ואינו חשד אממונא) משום ספק מלוה ישנה (דזה הוה הטעם שנשבע בכל שבועה – וכמו שביאר אביי), ושלכן התירוץ דאין מיגו משום דהוי מיגו דהעזה הוא תירוץ טוב (דמכיון דהחשד אממונא אינו נשבע – וע"כ דאינו חשד משום ספק מלוה ישנה ובמילא לא יעזי ואין לו מיגו דכופר הכל דהוי העזה), ורק דרבה ממשיך לבאר דאפשר לבאר דהא דנשבע מודה במקצת הוא משום טעם דשכיח טפי (מספק מלוה ישנה) משום אישתמוטי – דאין זה תירוץ כלל, דמכיון דסוף סוף רבה רוצה לבאר למה אינו חשוד אממונא באופן שכיח טפי (מהטעם דספק מלוה ישנה), א"כ הו"ל ג"כ לפרש למה אין לו מיגו (דהעזה) באופן יותר שכיח (היינו אופן יותר שכיח שאינו חשוד אגזל ואעפ"כ נשבע), וק"ל וצ"ע.



8) לשון המהר"ם שי"ף (בביאורו הסוגיא לשיטת רש"י): "...וכ"ת נימא מיגו דחשד כו' באותו ענין דאמרינן מגו דחשד כו' דהתורה ודאי בכל ענין מחייב מודה במקצת בלא פלוג [אפילו היכא דמחל לו כל ספק מלוה]".

9) עיין בראשונים שם בדף ו' שביארו שזהו הנפק"מ בסוגיא שם בין שיטת אביי. אך להעיר שהרא"ש שם כתב שאין נפק"מ משום דתמיד שייך לומר ספק מלוה ישנה, ע"ש ואכ"מ.

10) ובדוחק היה אפשר לומר דזהו ג"כ כוונת הרמב"ן הנ"ל (ד"והיא שכיחא טפי במלוה" ר"ל דשייך בכל מקרה אפילו היכא דלא שייך ספק מלוה ישנה משום שמחל לו וכו'), אך לא משמע כן מלשונו. ובפשוטו ר"ל דהגם דהיה רבה יכול לתרץ דאינו חשוד משום ספק מלוה מ"מ נקט טעמא דאישתמוטי משום דשכיח טפי, כנ"ל, ויל"ע.

11) ועל טענת המהר"ם שי"ף דהתורה ודאי בכל ענין מחייב בשבועת מודה במקצת בלא פלוג – לכאורה אינו קשה כל כך (על הרמב"ן) דמכיון דחשד אממונא לכן אינו יכול לישבע (לפני דידעין דאישתמוטי) ואין זה "פלוג", ויל"ע.

הוצאה מלאכה גרוה או מלאכה "חשובה"

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני ניו יארק

קושיית הריב"א ותירוצי התוס' והרמב"ם

בריש מסכת שבת¹ מקשה הריב"א, 'דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן², דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת וקתני הוצאה לבסוף', ולמה מופיעה מלאכת הוצאה ראשונה מיד בראש המסכת?

ותריך רבינו תם³, ש'הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא', 'דמה לי מוציא מרה"י לרה"ד מה לי מוציא מרה"י לרה"י'. כלומר, דאף שלכאורה מלאכה גרועה היא, [רק שינוי חיצוני של המקום (שהאדם הוציאו ממקום למקום), שאינו משנה כלום בגוף החפץ⁴ – משא"כ בשאר המלאכות ('הזורע' כו')] נתחדש ע"י מלאכתו שינוי בגוף החפץ⁵], קמ"ל משנתינו שגם הוצאה היא מלאכה.

וממשיכים התוס'⁶ להוכיח שהוצאה מלאכה גרועה היא 'מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה, [א] כדנפקא לן בריש הזורק⁷ מויכלא העם מהביא [זיצו משה . . איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא], [ב] ובספ"ק דעירובין⁸ נפקא לן מקרא אחרינא, דדרשינן 'אל יצא איש ממקומו – אל יוציא'⁹. . והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו, חד לעני וחד לעשיר¹⁰.

שמצד עצמה לא היתה הוצאה נחשבת כמלאכה, ולכן 'בתולדות דהוצאה בעינן

(1) תוד"ה יציאות השבת.

(2) עג, א.

(3) בפירושו השני סוד"ה הנ"ל ולהלן ריש ד"ה פשט בעה"ב כו' בתירוצו לקושיא 'אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב' (בשם ר"י).

(4) אור זרוע ח"ב הלכות שבת סי' פ"ב (יח, ג): 'הוצאה . . מלאכה שאינה חשובה היא, דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ'.

(5) ס' טל נתן (גשטטנר) מלאכת המוציא מרשות לרשות ס"ג אות ג'.

(6) בד"ה פשט בעה"ב את ידו כו'.

(7) שבת צו, ב.

(8) יז, ב.

(9) 'זהתם [פריך מי כתיב אל יוציא (רש"ל, הובא בגליון הש"ס), [אל יצא כתיב (ואין כאן לשון הוצאת משוי, רש"י שם)] – תוס' כאן.

(10) עייג"כ תוד"ה הוצאה – פסחים פה, ב.

שיהא במשכן¹¹.

כן מקשה הרמב"ם בפירושו המשניות, ומת'ן: א) 'לפי שזאת המלאכה היא נמצאת תדיר¹² ובה ישלול בני אדם על הרוב, לפי שאינם צריכין בה לכלום', ב) 'ללמדנו שהיא מלאכה, אעפ"י שהנראה ממנה אינה מלאכה¹³, ע"כ הקדימה להזהיר עליה לפי שהיא מדרשא אתיא', שלולי שאסרה התורה והמשנה הוצאה, לא היינו יודעים שהיא מלאכה.

הוצאה - מלאכה חשובה כללית

ויש להעיר, שאף שמצד עשייה גשמית, הוצאה גרועה משאר מלאכות, אבל מצד ענינה ברוחניות - הנה מביא רבינו¹⁴ מכתבי האריז"ל¹⁵, תורה אור ולקו"ת¹⁶, שאדרכא, הותאה אינה רק כשאר המלאכות, אלא היא חשובה ביותר, שאיסור 'הוצאה' זהו ענין פנימי של כל מלאכת שבת¹⁷, שמוציא מ'רשות היחיד', רשותו של הקב"ה, יחידו של עולם¹⁸, ל'רשות הרבים'¹⁹, 'טורא דפרודא'²⁰.

'סוף מעשה במחשבה תחילה'

ע"ד הצחות י"ל שזוהו כ'סוף מעשה במחשבה תחילה'²¹, שלפועל הוצאה מלאכה גרועה הנחשבת ב'סוף' כל המלאכות, אבל בפנימיות המחשבה היא 'תחילה' ועיקר.

- (11) משא"כ 'בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד' - תוס' שם.
 (12) כעין פירוש הראשון של ר"ת בתוס' שם: 'דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה'.
 (13) כרבינו תם הנ"ל ד'הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא'.
 (14) לקו"ש חי"א שיחה ג' לפ' בשלח (וסיום מסכת עירובין) - ע' 63 ואילך.
 (15) ראה הנסמן שם ע' 70 הע' 46.
 (16) ראה הנסמן שם ע' 68 הע' 27.
 (17) 'מלאכת ההוצאה מרשות לרשות היא עיקרן של כל הל"ט מלאכות. . מלאכת ההוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן, ושבותים דרבנן' (שם ע' 68).
 (18) 'כל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם (ראה תניא ספ"ג. לקו"ת במדבר טז, א) - שם ע' 69.
 (19) 'איסור דיציאה חוץ לתחום. . הוא מוציא את השבת למקום הקליפות. בכל איש מבני. . מאיר אור קדושת שבת (תניא פמ"ו), וכשיוצא חוץ לתחום (דקדושה), ה"ה מוציא עמו גם את קדושת השבת למקום הקליפות' (שם ע' 70).
 (20) ראה זח"א קנת, א. תניא ספ"ג.
 (21) פיוט 'לכה דודי' ('לקראת שבת').

פירוש האלשיך על הפסוק בירמיהו

והנה בהערות לשיחה הנ"ל מציין רבינו מקור לזה בכתבי האריז"ל וספרי תורה אור ולקוטי תורה.

והנה האלשיך²² מקשה על ירמיהו הנביא, שבפרק יז מפרט ג' פעמים רק מלאכת הוצאה כשמוזהר שלא לחלל את יום השבת²³ – 'למה פרט הכנסה והוצאה ולא כלל אותה בכל מלאכה'.

ומבאר האלשיך (מובא בקיצור מופלג במלאכת שלמה²⁴ למשניות ריש שבת), בהקדים הקושיא הנ"ל למה מס' שבת מתחילה ב'ציאות השבת' 'עם היותה אחת מכל ל"ט מלאכות והבאה באחרונה במספרם',

ומתרץ שם בארוכה, וז"ל: 'הלא הוא כי אין הוראת ענין השבת נרמז בשום מלאכה כאשר בזו. ועל כן אחשוב כי אלקים חשבה למלאכה גם שאינה דומה למלאכה. והוא, כי הנה ידוע כי נפשות עם בני ישראל נפרדו מנפשות יתר אומות [ב]מה שהן מהקדושה, אשר כולה אחת היא בלי פירוד. . הפך נפשות האומות אשר היו מעולם הפירוד החיצוני. . עולם אשר משם נפשות בני ישראל נקרא רשות היחיד, ואשר משם נפשות האומות נקרא רשות הרבים, ועל כן ביום השבת, ששפע שורשי נפשות ישראל מושפע בהם כאילו הן בעולם העליון, אז נפרדים בעצם מעולם החיצוני. . ולכן הי' הרמז לבלתי הוציא מרה"י לרה"ר ולא מרה"ר לרה"י, כלומר בל תערב קודש בחול או חול בקודש. נמצא כי בזה נרמזו כל טעמי איסור המלאכות, שהוא בל היטפל במלאכות המתייחסות אל עולם של חול החיצון, ועל כן עשה ראשית דבר ממנה'. עכ"ל.

והמהר"ל מפראג²⁵ כתב: 'ע"י איסור הוצאה יש שביתה בשבת לגמרי, דהא אין איסור עירוב והוצאה ליו"ט, והתנא התחיל לדבריו במה שהוא עיקר שביתות שבת, דהיינו ד' יציאות לשבת. וראיה לזה, כי בפרק כלל גדול שנה בסיפא המוציא מרשות לרשות, והיינו כי המלאכה שעל ידו יש שביתה לגמרי ראוי לשנות בסוף, כלומר שיש לו לשנות כל מלאכות אף בהוצאה, ואז הוא שבת לגמרי. ופירוש זה ברור'.

(22 בפירושו מראות הצובאות.

(23 'אל תשאו משא ביום השבת' (פסוק כא), 'לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת' (פסוק כב), 'בללתי הביא משא בשערי העיר הזאת ביום השבת' (פסוק כד). להעיר גם מספר נחמיה (יג, טו-טז). (ט), שמזכיר 'דורכים גתות בשבת' רק פעם אחת, אבל רוב הענין עוסק במלאכת הוצאה ומקח וממכר בחובות (מביאים הערמות. . וכל משא', 'מביאים דג. . ומוכרים בשבת', 'לא יבוא משה ביום השבת').

(24 לה"ר שלמה עדני מחברון, תלמידו של ר' בצלאל אשכנזי, בעל ה'שיטה מקובצת'.

(25 חידושי גור אריה ריש מס' שבת.

למה לא הקשה הריב"א על ירמיהו

ולכאורה יפלא, למה חיכה הריב"א [שהוא זה המדייק כאן בסדר המשנה, כדתנן²⁶ 'חכם . . אומר על ראשון ראשון'] – להקשות על סדר משנתנו בתורה שבעל פה, למה לא הקדים הוא להקשות כן ביותר על כתבי הקודש, למה פירט ירמיהו רק את איסור מלאכת הוצאה, ולא פירט עוד אחת משאר כל המלאכות של שבת? גם יש לעיין, למה לא ציין רבינו להאלשיך הנ"ל²⁷ שהובא במלאכת שלמה²⁸?

פרסום לרבים ברשות הרבים

ולענ"ד יש לבאר, שירמיהו נצטווה שם לעמוד בשער העיר ירושלים לעורר את העם לשמור את השבת בחוצות ירושלים²⁹, והוצאה הרי היא מלאכה מפורסמת ביותר ואוושא מילתא טובא, אבל שאר מלאכות נעשות במקום פרטי: בבית, בחצר או בשדה. וא"כ אין הכרח לזה כל כך מירמיהו, וי"ל שלכן ציין רבינו לכתבי האריז"ל, שאין הראייה מירמיהו מוכרחת.

אבל הקושי מתעורר דוקא במשנתנו, ששם רק הבעה"ב והעני עסוקים בזה, בלי שום פרסום – בצדקה בצנעה, מתן בסתר³⁰, שלא יתבייש העני, ולכן הקשה הריב"א כאן למה התחיל בדיני הוצאות שבת.

אם הוצאה מלאכה 'גרועה' היא גם לפועל?

והנה התוס' והרמב"ם בפירוש המשניות דנו בענין 'הוצאה מלאכה גרועה היא' רק בנוגע להקדמת הוצאה בסדר המשנה, וכן למידרש קראי. ובפשטות, הקדימה משנתנו הוצאה כדי שלא תהא קלה בעינינו וניזהר בה מאד, ולכן 'לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה, שמא ישכח ויצא'³¹, עד שאמרו³² 'חייב אדם למשמש בבגדו

(26) אבות פ"ה מ"ז.

(27) שו"ר שדן בזה הר' שלמה מטוסוב בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דקסבלנקה, מרוקו, גליין י' שבט ה'תשמ"ג (גליין ב (טז) ע' ד').

(28) פירוש מלאכת שלמה למס' שבת (כמו לשאר המסכתות, מלבד סדר זרעים וטהרות) לא נדפס (בדפוסים משניות וילנא) במקומו, על הדף, כי אם בהוספות – הרי מביאו רבינו בהרבה מקומות בלקו"ש וכו'.

(29) 'כה אמר ה' אלי הלוך ועמדת בשער בני עם (העם קרי') . . ואמרת אליהם שמעו דבר ה' . . השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת . . וכל מלאכה לא תעשו'.

(30) ב"ב ט, ב.

(31) שבת פ"א מ"ג (יא, א).

(32) שבת יב, א.

ערב שבת עם חשכה',

וכן יש מפרשים³³ דכיון שמלאכת הוצאה מלאכה גרועה היא, הוי חידוש³⁴, שאין לך בו אלא חידוש³⁵, לכן 'הוצרך'³⁶ התנא לשנות בה כל צדדין שאפשר לחייב על כולם'.

'מלאכה חשובה'

ואולי יש להעיר בזה מלשונו של שו"ע רבינו הזקן³⁷: אע"פ ש"מצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל, אעפ"כ, ממה שסמכה תורה פרשת שבת למלאכת המשכן, ללמוד שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת, מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת, וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן".

'הלכתא רבתא לשבתא'

כן מצינו גודל ענין מלאכת הוצאה בגזירתו המפורסמת של רבה³⁸: 'שמא . . יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים' שגזירה זו דוחה היא מצוות רמות ונישאות מאד³⁹ כמו תקיעת שופר, לולב ומגילה.

כן נראה מקופיא בסדר הגמרא, שבמלאכת בישול יש לנו רק פרקי כירה ובמה טומנין, אבל על הוצאה יש לנו במה אשה, במה בהמה, המצניע, והזורק, וכמעט כל מסכת עירובין שסובבת והולכת בעניני רשויות דהוצאה.

ואולי יבואר בזה מה שרב יוסף התפעל ואמר⁴⁰ 'הלכתא רבתא לשבתא' (כעין שנתפעל רב יוסף⁴¹: 'יו"ד קרת קא חזינא הכא' (יו"ד שהיא קטנה עשאה עיר גדולה כו', רש"י)).

(33) שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' כו. שו"ת מנחת אשר או"ח סי' מ"א.

(34) בס' טל נתן שבעה' 5 (אות ב' ואילך) מבאר שהוצאה זהו איסור גברא, לא איסור חפצא.

(35) 'וכמבואר כן להדיא בהרמב"ן והרשב"א [ריש מס' שבת] – מנחת אשר שם. וכ"ה בריטב"א ריש מס' שבת ד"ה יציאות השבת.

(36) ריטב"א שם. כעין זה ברמב"ן ורשב"א שם. וכן פי' מהר"ם דברי התוס' ד"ה פשט בעה"ב 'לא הוה גמרינן הוצאת דעני מבעל הבית' וכו' – 'פי' משום דהוה אמרינן אין לך בו אלא חידוש'.

(37) הל' שבת סימן שא ריש סעיף א'.

(38) ר"ה כט, ב. סוכה מב, ב. מגילה ד, ב.

(39) כהלשון בהמשך ר"ה תרס"ו בתחילתו בנוגע לשופר.

(40) שבת יב, א. לע"ע לא מצאתי במפרשים לבאר מהו כוונתו של רב יוסף בזה.

(41) קידושין טז, ב.

ענין הספק של איסי בן יהודה

ולענ"ד י"ל שחומרת מלאכת הוצאה תלויה היא גם בהמחלוקת של הברייתא, שמואל ורב אחא בר יעקב⁴², אי מקושש מעביר ארבעה אמות ברשות הרבים הוי, תולש הוי, או מעמר הוי, ונפקא מינה ל'איסי בן יהודה'⁴³. . אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. . ואינו חייב על אחת מהם',

שאם המציאות היא שהמקושש העביר ד"א ברה"ר, אז פשיטא דהוצאה חייב מיתה, אבל אם לא, אולי הוצאה היא אותה המלאכה ה'מסתורית' שפטורה מעונש מיתה, וי"ל הטעם מפני שמלאכה גרועה היא.

כמה נפקא מינה להלכה

ודנו הראשונים והאחרונים בכמה נפקא מינה להלכה אי הוצאה מלאכה גמורה היא, או שהיא מלאכה גרועה:

א) ליהנות מדבר שנעשה בשבת באיסור⁴⁴, ד'המוציא מרשות לרשות, שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה, אם בשוגג מותר אפילו לו גם בו ביום' – חיי"א⁴⁵ וכלכלת שבת⁴⁶. ובכלכלת שבת תולה זה במחלוקת תוס' ורמב"ם⁴⁷.

ונוגע לנו, אם מותר ליהנות בשבת מדורון (כבבוקי יין) שהביא בשבת אורח יהודי אינו שומר שבת לע"ע⁴⁸.

(42) שבת צו, ב.

(43) שבת שם. ולפני זה בשבת ו, ב מדגיש ד'הוצאה מהנך דלא מספקן, וזכרני שמו"ר הרה"ג ר"פ הירשפרונג זצ"ל הרבה לבאר סוגיית 'איסי בן יהודה' בשיעורו בישיבת ת"ת מאנטריאל שנת תשכ"ו.

(44) ההפרש בין 'שבות שיש בו מעשה', דפירושו שנתחדש בו מעשה בגופו של דבר, ל'שבות שאין בו מעשה', דפירושו שלא נתחדש בו מעשה בגופו של דבר.

(45) הל' שבת כלל ט' סי"א (הובא במשנ"ב הל' שבת ר"ס שי"ח בביאור הלכה ד"ה אחת משאר מלאכות), ד'דוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר, שנשתנה מכמות שהי', כמבשל וכיוצ"ב, אבל המוציא... כו'. ריטב"א ורשב"א דלהלן. מנחת שלמה (אויערבאך) ח"א סי' ה'.

(46) סימן ה' (דיני מלאכת שבת) סעיף א'.

(47) תוד"ה מורי – חולין טו, א. רמב"ם הל' שבת פ"ו הכ"ד.

(48) דן בזה הגרלוי" רסקין שי' בספרו 'נתיבים בשדה השליחות' ח"ב בירורי הלכה ס"ט (ע' 228 ואילך) – אבל לא מהטעם דהוצאה מלאכה גרועה היא.

(ב) אם יש בהוצאה איסור אמירה לנכרי – רשב"א⁴⁹ וריטב"א⁵⁰. וראה ספר שערים מצויינים בהלכה⁵¹.

ונוגע לפועל בימינו, אם מותר לבקש מנכרי להוביל תינוק ברשות הרבים בעגלת ילדים⁵². ולהעיר שתוד"ה בבא דרישא⁵³ אוסר ליתן חפץ לנכרי שיוציאו לרשות הרבים.

(ג) אם הוצאת קטן⁵⁴ בשבת נחשבת כקטן אוכל נבילות שאביו מצווה להפרישו⁵⁵. המלבי"ם⁵⁶ מיישב בזה טעם להמקילים לילדים להוציא להם חפצים בשבת,

49 שבת קל, ב ממורו הרב יונה ז"ל: 'ולפיכך החמירו באמירה לגוי אפי' במקום מצוה היכן דקא מתקן ומחדש מידי בגוף הדבר. . . אבל בשבות שאין בו מעשה בגופו של דבר, כגון הוצאה בלבד מרשת לרשות, אינו נראה כעובדין דחול ולא החמירו באמירתו'. דברי רבינו יונה אלו הובאו גם בריטב"א ריש פ' ר"א דמילה ובעירובין דף מא, ב ד"ה אמר רב פפא ודף סח, א.

50 עירובין סח, א סד"ה א"ל ולא שאני לך כו' – לפי גירסת הגמ' שם 'דהא מר לא א"ל זיל אחים לי אלא זיל אייתי לי מגו ביתאי', וז"ל: 'ובשם הרב החסיד ז"ל [רבינו יונה] מצאתי שהוא מפרש, דכל שאנו עושין ע"י גוי בדבר שמתחדש שום תיקון בגופו של דבר נקרא דבר שיש בו מעשה. . . ובוה החמירו לומר לגוי עשה, אבל בדבר שאינו מתחדש שום תיקון, אלא הבאה ממקום למקום, בזה התירו אמירה לגוי ואפי' במלאכה של תורה'. ועיין ג"כ חיי"א שם כלל ס"ב נשמ"א אות ג'. מנחת שלמה שם. 51 חלק שני, לקצשו"ע סימן צ' ס"ד אות י"א.

52 עיין ג"כ תשובות והנהגות (שטרנבוך) ח"א סי' רעו. מלכים אמניך (זילברשטיין) סי' ל"ב (ע' תקט). ודנו בזה הגר"מ פרקש והגרשד"ב לוין בקובצי 'הערות וביאורים' – אהלי תורה גליונות תתקסב (ע' 119), תתקסג (ע' 203) ותתקסד (ע' 69), ומשם – בספר 'שיעורי הלכה למעשה' לרשדב"ל או"ח סי' מד – אבל לא כ' מהטעם דהוצאה מלאכה גרועה היא.

53 שבת ג.

54 עכ"פ משהגיע לחינוך – ראה שוע"ר שבהערה הבאה.

55 שו"ע (ושוע"ר) או"ח הל' שבת סי' שמ"ג סעיפים א'–ב'. ובפרט 'אם עושה בשביל גדול' שאז (לא רק אביו, אלא) גם בית-דין 'צריך למחות בידו מדברי סופרים' – שוע"ר שם. וש"נ.

56 חידושויו על הש"ס ריש מס' שבת, וז"ל: 'נשאלתי מרב אחד. . . מתנגד לגבי הרביים, ואמר לי שבכל התפוצות שמשלו הרביים השתמשו החסידים בילדים למלאכת הוצאה, הלא לפי השו"ע הוא מלאכה גמורה, וכי יעשו כזאת לגבי שאר מלאכות? ואמרת לי לו מה שאמר המלבי"ם והיא אינה מלאכה באמת רק התורה יחדתה וקראתה בשם מלאכה, וגמרת לי בדיבור: הני מילי שהתורה עשתה למלאכה גמורה? – לבר חיובא, אבל לקטן שעוד לא הגיע לחינוך נשאה מלאכה זו גרועה משאר מלאכות לגבי קטן, ובכן הרביים לא מיהו בדבר. אבל הוא תבע ותבע ממני נגדם, עד שיצא מפי, אם הסברה זו נכונה, עדיין חכמי הש"ס עצומים המה מצד שהם המקור, והבעלי שולחן ערוך ממנו ישאבו', עכ"ל.

ובשו"ת הרי"מ⁵⁷ מאריך ליישב הסוגיא ביבמות⁵⁸ ד'קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל חושש לחדש כן.

(ד) אם יש חיוב של חצי שיעור במלאכת הוצאה, בעקירה בלי הנחה – פרי מגדים⁵⁹.

(ה) לענין שביתת בהמתו, אם הבעלים מוזהרים מן התורה על הוצאת בהמתן מרשות לרשות, כיון דהוצאה מלאכה גרועה היא – ראה מנחת חינוך⁶⁰ ופני יהושע⁶¹.
– אבל להלכה בפועל, נראה שמחמירין בכל אלו.



חסידות

המן - בירור קליפת נוגה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה ביום השמיני עצרת עטר"ת (ע' תרסח ואילך) מבאר את ההבדל בין בירור דברי הרשות ע"י עשייתם לשם שמים לבין קיום המצוות, שע"י המצוות הרי חפצי המצוה נעשים כלים ממש לאלקות, שהם כמו כלים מקבלים האור, וכמו כלים דאצילות, משא"כ ע"י בירור דברי רשות בעשייתם לשם שמים אין בזה קבלת אור מסוים, וכמו פשוטי כלי עץ.

וממשיך (ע' עתר): "והכח הזה שהעשי' יהי' בבחי' כלים דאצילות זהו שניתן במתן תורה ולגשמות ישראל דוקא, אבל אחרים אין ביכולתם לעשות כלים ומובן במכ"ש מחלק הרשות שגם בנש"י אינו כמו בעבודה דמצות, הרי כ"ש וק"ו בחסידי או"ה

(57) להאדמו"ר מגור – או"ח סי' ג', ע"ד מה שנוהגין בכמה מקומות להביא החמין הטמונים לשבת ע"י קטן מבית האופה כשארין מצוי להם נכרי, ורב א' כתב אליך שמחוייב אתה להזהיר העם להביא דוקא ע"י נכרי'.

(58) קיד, א

(59) פתיחה להל' שבת.

(60) מצוה ל"ב סי' ל"ט (הוצאה) אות י'.

(61) לשבת נא, ב בפירושו לתוד"ה במה בהמה.

שאינם עושים כלים להיות עי"ז המשכת האור כו".

וממשיך: "וזהו ויקח המן את הלבוש, דמה שיכול להיות בבירור הנוגה מצ"ע הוא בחי' לבוש מל', אבל כתר מל' זהו רק ביכולת נש"י להמשיך כו". וממשיך לבאר ענין כתר מלכות שעל ידו הוא חיבור סובב כ"ע וממכ"ע.

והעירני חכם אחד, דלכאורה הוא דבר פלא שהמן כאן רומז לבירור דנוגה, דהרי המן הוא תכלית הקליפה, מזרע עמלק שהוא ראשית גויים וראש הקליפות (וכמבואר בתורה אור ושערי אורה ד"ה יביאו לבוש, ובכ"מ בדא"ח) ומה שייך לומר בו שהוא רומז על בירור דנוגה. וענין הבירור הוא בק"נ דבגקה"ט שבירתן זוהי תקנתן כמבואר בתניא.

אך במקומות הנ"ל בדא"ח מבואר ג"כ שהמן הוא גסות דקליפה ויש גם לעומת זה שלו בקדושה שהוא ענין שמינית שבשמינית גאוה, ואולי מחמת זה ניתן לומר בו התואר דק"נ ובירור.

ועצ"ע.



הלכה ומנהג

האם נופלים נפילת אפים כשמתפללים בחצר ביהכ"נ*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בתקופת הקורונה במשך ימי הקיץ התפללנו בחצר בית הכנסת, כדי שלא להתאסף במקום סגור שיכול להוות סכנה, ונשאלה שאלה האם נופלים אפים בשעת אמירת תחנון או לא, כי אין אפשרות לראות את הארון מחצר בית הכנסת.

* לזכות נכדי לוי בן בני הר"ר נחמן שי', מהשלוחים לבודאפעסט, לרגל כניסתו לבריתו של אאע"ה יום א', כ"א חשון תשפ"א. ויה"ר שיגדל לתורה לחופה ולמעשים טובים.

הרמ"א: "חצר בהכ"נ הפתוח לבהכ"נ"

כתב הרמ"א (או"ח סי' קלא ס"ב): "יש אומרים דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וס"ת בתוכו, אבל בלא זה אומרים תחינה בלא כיסוי פנים, וכן נוהגים. וחצר בהכ"נ הפתוח לבהכ"נ או בשעה שהצבור מתפללין, אז יחיד אפילו בביתו אומר תחינה בנפילת אפים".

[אודות מה שכתב הרמ"א ש"בשעה שהצבור מתפללין" אז גם היחיד נופל אפים, יש להעיר מדברי הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה' תפילה פ"ה סי"ח וב'דבר הלכה' סק"ל) אודות תפילה בציבור: "מעלה זו של תפלה בשעה שהצבור מתפללים, היא דוקא כשמכוין להצטרף לצבור מסוים ולהתפלל עמהם... דלא מסתבר לומר שאין לדבר קצבה, והרי בערים גדולות מתפללין תפלת ערבית מתחלת הלילה עד חצות ללא הפסק, וכן בשאר תפלות מתקיימים מנינים במשך כל הזמן הראוי לתפלה, ולכן נראה שצריך לכוין להצטרף דוקא לצבור מסוים...". וב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב (ח"ד עמ' צג) כתב: "עוד מימים מקדם סמכו ע"ז שמתפללים בשעה שהציבור מתפללים אפילו בשבעיירות אחרות, ובפרט עתה יכולים לסמוך ע"ז, ובשום אופן אין למהר ח"ז משום זה בתפלה וצריכים להשתדל להתפלל...".]

הט"ז: "שרואה פתח בית הכנסת פתוח"

ומפרש הט"ז שם (סק"ו): "פירוש ומתפלל בחצר שרואה (ה)פתח בית הכנסת פתוח, כן משמע שם במהרי"ל". והסביר ה'לבושי שרד' (סק"ה): "ר"ל דוקא באותו צד שהפתח שם, משא"כ בצדדים אחרים ש(ה)חצר בית הכנסת נמשך עד שם". וכ"כ ב'פרי מגדים' (א"א שם): "משמע באותו צד שהפתח שם".

והכוונה לדברי המהרי"ל (מנהגים' סוף עמ' תמה) שהם מקור דברי הרמ"א: "ואמר [מהרי"ל] המתפלל בחצר בה"כ, כל זמן שפתח בה"כ פתוח נופל ומכסה פניו כשאומר תחנה. ואם הפתח נעולה, יאמר תחנה בלתי כסוי עינים, דאז לא מצי לקיים ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה' [יהושע ז, ו]". הרי מפורש במהרי"ל שצריך להיות "שפתח בה"כ פתוחה", אבל צ"ע איפה משמע שרק אותו צד נופל ומכסה פניו ולא צדדים אחרים.

ה'משנה ברורה': "ונוכל לראות מאותו צד מקום הארון"

וה'משנה ברורה' (סק"ג) כתב: "וחצר ביהכ"נ הפתוח וכו'. היינו דבעת שהתפלל בחצר הוי פתח ביהכ"נ פתוח ונוכל לראות מאותו צד מקום הארון, הוי כמתפלל לפני הארון, משא"כ אם מתפלל בחצר בצדדים אחרים, כגון שפתח ביהכ"נ במערב והעזרה נמשכת גם לצד דרום והוא מתפלל שם ואין שם ס"ת, אין צריך נפילת אפים", וב'שער הציון' (סק"א) ציין שזה על פי ה'פרי מגדים ולבושי שרד בביאור דברי הט"ז".

ולכאורה תמוה שהרי בט"ז מבואר שצריך להיות "רואה פתח בית הכנסת פתוח", ולא נזכר שצריך לראות גם את הארון. וההסבר בזה שע"י שרואה את ביהכ"נ מבפנים, הוי זה כבר כ"לפני [ה] ארון". וה'לבושי שרד' וה'פרי מגדים' כתבו רק ש"אותו צד שהפתח שם" נופל ומכסה פניו, אבל לא בצד השני שמשם לא רואים את ביהכ"נ הפתוח, אבל גם בדבריהם אין שום רמז שצריך להיות רואה את הארון.

וצריך לומר שה'משנה ברורה' הבין שכל הסיבה שלפי הרמ"א כש'חצר בהכ"נ הפתוח לבהכ"נ" ו"רואה פתח בית הכנסת פתוח" נופל על אפיו הרי זה כיון שרואה את הארון, ועל כן "מצי לקיים ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'" וכדברי המהרי"ל, אבל באם אינו רואה את הארון, אז אין כאן "לפני ארון ה'".

ולפי הבנה זו מובן גם למה כתב הט"ז ש"כן משמע שם במהרי"ל", שהרי כיון שהמהרי"ל מדגיש שצריך להיות "לפני ארון ה'", הרי זה מוכיח שצריך להיות רואה פני הארון.

ומצאתי תנא דמסייע לה'משנה ברורה', שצריך להיות רואה את מקום הארון, בשו"ת 'פנים מאירות' (ח"א סוף סי' עד) שכתב: "ולכאורה נראה ראייה מכאן איפכא, דכתיב [ויקרא ג, ח] לפני אוהל מועד ופירש רש"י [בן זבחים] דף נ"ה ע"ב) דלפני דווקא, ומ[מ]עטינן צידי צדדין כמו לשכות, ואפילו תוכן קודש פסולות לשחיטה, ש"מ אף דפתוחות לתוכו לא קרינן לפני אוהל מועד, אלא אם הפתח של הלשכה מכוון נגד פתח [ה]אהל מותר לשחוט נגד הפתח, ושאר מקום הלישכה אינה קרויה לפני אהל מועד. א"כ ה"נ אף דחדר פתוח לבית שיש בו ארון וס"ת לא קרינן לפני, וה"ה שאין לומר תחנון אף שהפתח פתוח". הרי דס"ל דאינו נקרא לפני אלא א"כ רואה מקום הארון.

את הנ"ל כתבתי על פי ה'משנה ברורה' מהדורת 'עוז והדר' תשע"ח, ושוב עיינתי בדפוסים הישנים והתברר לי שב'שער הציון' הנ"ל היה כתוב פ"מ ולבושי שרד". ונראה לי ברור שעורכי 'עוז והדר' טעו כשפיענחו את ה'פ"מ' כ'פרי מגדים', והנכון שהכוונה ל'פנים מאירות' הנ"ל, שאכן זה יסוד כל דברי ה'משנה ברורה' (אלא שעצ"ע למה ציין גם ל'לבושי שרד', ששם לא כתוב דבר זה כלל).

וההכרח שהכוונה ב'פ"מ' ל'פנים מאירות' ולא ל'פרי מגדים' הוא, מזה שה'משנה ברורה' בדרך כלל כותב 'פמ"ג' כשהכוונה ל'פרי מגדים' (ולדוגמא ב'שער הציון' לקמן סקי"ט ובעוד מאות מקומות), ואילו כשהכוונה ל'פנים מאירות' הוא כותב 'פ"מ' (ולדוגמא 'תשובת פ"מ' בסי' רכה סק"ג). ומעתה ברור שגם כאן הכוונה לשו"ת 'פנים מאירות' שציטטנו הנ"ל.

דינו של העזרת נשים

וב'מגן אברהם' (סק"ז) הביא מ'הגהות מנהגים' [שעל 'ספר המנהגים' לרבינו אייזיק טירנא] ד"בבית כנסת של נשים נופלין". והוסיף ה'לבושי שרד' (סק"ח) להסביר: "כיון שיש שם חלונות אל בית הכנסת". ועד"ו כתב ב'פרי מגדים' (א"א שם): "בעזרת נשים שיש חלונות לביהכ"נ".

ולכאורה כוונת דבריהם הוא שכמו שבחצר צריך שיהיה פתח פתוח לביהכ"נ, אז בדומה לזה בעזרת נשים צריך שיהיה חלון. וה'משנה ברורה' (שם) לשיטתו שהעיקר הוא לראות את הארון, אז כתב גם כאן: "כתבו האחרונים דאם הוא מתפלל בעזרת נשים, ג"כ צריך נפילת אפים, כיון שיוכל לראות מהחלונות מקום הארון".

חדר הפתוח לעזרה הפתוח לביהכ"נ

ב'שער הציון' (סקי"ב) כתב חידוש דין: "ונראה לי פשוט דאם יש בעזרת בית הכנסת בצדו חדר בפני עצמו, אפילו הוא פתוח להעזרה בשעה שפתח בית הכנסת פתוח להעזרה, גם כן אין נופלין שם אפים, כיון שהוא חדר בפני עצמו".

וב'שיח הלכה' (ח"ג סי' קלא הערה כח) ביאר ד"מיירי דפתח החדר מכוון כנגד פתח שבין העזרה לביהכ"נ, ובעת שב' הדלתות פתוחות רואים מהחדר את מקום הארון, ואעפ"כ אין נפילת אפים בחדר. אבל אם אין ב' הפתחים מכוונים זה כנגד זה, פשיטא דאין נפ"א בחדר, דהרי אפילו בעזרה במקום שנמשך לצד אחר אין בו נפ"א".

וקשה מה שהעיר ב'בדק המשנה' (הערה 5) כאן: "יש לעיין בזה ממ"נ, אי מיירי כשא"א לראות משם את הארון, א"כ פשיטא שאין שם נפ"א אף אם אינו חדר בפני עצמו, כמש"כ רבינו בעזרה בצד דרום, ואי מיירי שיכול לראות משם את הארון, ומ"מ אין שם נפ"א משום דהוי חדר בפני עצמו, לא ידעתי מה גרע מחצר".

וצ"ל דלשיטת ה'משנה ברורה' צריכים שני תנאים כדי שיוכלו לומר תחנון בחוץ: (א) רואה פני הארון; (ב) שיהיה צמוד ומחובר לביהכ"נ, כי בראיה לבד מרחוק אין זה נחשב "לפני ארון ה'".

אבל צ"ע מה המקור לחידוש זה, ועד כדי כך שכותב על זה "ונראה לי פשוט".

שיטת אדה"ז בשו"ע שהמקום גורם בלי ראית הפתח או הארון

לעומת כל הנ"ל נראה שלאדמו"ר הזקן שיטה אחרת בכל זה. ואלו דבריו שם (ס"א):

"[יש] [מלה זו לא היה בדפוסים האחרונים, וניתוספה בדפוס החדש של קה"ת ע"פ הדפוס הראשון בלי ציון] נוהגים שאין נופלים אפים אלא במקום שיש שם ספר תורה. וסימן לדבר במלחמת העי, ויפול על פניו לפני ארון ה'. ובמקום שאין ספר תורה, נוהגין לומר

תחינה בלא כיסוי פנים.

וחצר בית הכנסת הפתוחה לבית הכנסת, המתפללים בה כשבית הכנסת פתוח ונוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו, אבל לא כשבית הכנסת נעול.

ובית הכנסת של נשים היא כבית אחד לענין זה עם בית הכנסת שהספר תורה בתוכה אפילו אינו פתוח לו, ונוהגים לומר בו בנפילת אפים. אבל עזרה שלפני בית הכנסת דינה כחצר בית הכנסת". [במק"א ('אור ישראל' גליון פא עמ' צא-צב) ביארתי מהו "עזרה שלפני בית הכנסת" ומהו "חצר בית הכנסת"].

בכל דברי אדה"ז אין שום רמז לא לראיית הארון המבואר ב'משנה ברורה', ואף לא לראיית הפתח הפתוח המבואר בט"ז. ומשמע דלשיטתו החצר המשמש את ביהכ"נ בטל לגבי ביהכ"נ, והוי כל החצר, ולא רק אותו צד שהפתח שם, כ"לפני ארון ה'", כל עוד אין פתח ביהכ"נ סגור ומפסיק ביניהם. [ועל דרך המבואר בעירובין (עה, ב): דאחדא דשא ומשתמשא, שהחצר הפנימית סוגרת את הפתח ומסלקת מעליה את החצר החיצונה. וראה שו"ע אדה"ז (סי' שעח ס"ג): "תסלקנה מעליה ותשאר לבדה בעירובה"]. וכן גם לגבי ביהכ"נ של הנשים אין שום רמז בדברי אדה"ז שצריך שיהיה עכ"פ חלון פתוח לתוכו, כי לשיטת אדה"ז כיון שהעזרת נשים בטלה לגבי ביהכ"נ הוי כ"לפני ארון ה'".

ולפי כל זה יוצא כמה הבנות בדין זה:

(א) אדה"ז סובר שלא רק לפני הארון הוי "לפני ה'", אלא כל ביהכ"נ הוי "לפני ה'", וגם כל הבטל לביהכ"נ הוי "לפני ה'", ועל כן לא צריך לראות את הארון ואף לא את ביהכ"נ.

(ב) שיטת הט"ז מתבאר בדומה להנ"ל, שכל ביהכ"נ הוי "לפני ה'", אבל החצר המתבטל לביהכ"נ אינו "לפני ה'" רק באם רואים את ביהכ"נ הפתוח כיון שעיי"ז הוי הקשר אל ביהכ"נ יותר חזק.

(ג) ואילו ה'משנה ברורה' סבר שרק כשרואים את מקום הארון הוי "לפני ה'".

* * *

דברי המהרי"ל בתשובה

ולאחרי שהגענו לכל זאת וראינו שיש כמה שיטות בהבנת הלכה זו, נעייין בדברי המהרי"ל עצמו, שהוא מקור הלכה זו, וננסה להבין איך הוא הבין הלכה זו.

לעיל כבר העתקנו דברי המהרי"ל מספר 'המנהגים' שלו, אבל בדורינו נתפרסמה לראשונה מכתב-יד שאלה שנכתבה אל המהרי"ל בענין זה, ותשובתו על זה בפרטיות, ודבריו שם מאירים את שיטתו באור חדש ושונה.

ואלו דבריו בשו"ת מהרי"ל החדשות' (מכון ירושלים תשל"ז, סי' עב אות ב):

"ועוד אני שואל אי נופלים תחנן בב"ה קטון שלפני ב"ה גדול, מאחר שאין שם ארון. דמאחר דלא שדינן אבתריה, כדאמ' ש"ץ בגדולה וציבור בקטנה דאינם יוצאים, א"כ כ"ש כשש"ץ וציבור בגדולה ויחיד בקטנה ולא שדינן הארון [בתר] דיחיד. או נאמר כיון דמצטרף לענות אמן וקדושה, שדינן נמי הארון בתר דידהו...".

ועל זה באה תשובת המהרי"ל:

"ולפול בתחנן בבית הכנסת החיצון, והבאת ראייה [מדעונין] אמן וקדושה, לא דענא מאי היא, דקיימא לן כר' יהושע בן לוי אפילו מחיצות של ברזל כו', וכל השומעים יכולים לענות אפילו במקום אחר לגמרי. ושוב הבאת ראייה לאיסור מש"צ בגדולה וציבור בקטנה, הא נמי לא אבעי ליה למר לאתויי, דהתם דירי גדולה מיהא בקטנה משום דקטנה הוי במלואה, אבל הכא יש מחיצה גמורה וצורת הפתח ודלת ביניהן. ואם רצו מערבין שנים ולא אסרו כלל להדדי'. וע[ם] כל זאת מנהג פשוט שנופלין בתחנן בחיצונה. ונראה הטעם כיון דלכך נעשית בתחילה שיש בו [נ"א: שישבו] פעמים מקצת הקהל בחוץ, גרירי בתר ציבור לעיניין זה, דלחשביה במקום ארון, כמו שתי חבורות בשני בתים השמש מצרפן. וגדולה מזו היתיר הרא"ש כשהשמש עומד על המפתן דמצרף ליה, שבפנים ושבוץ. ודבר קל הוא זה להחשב [ב]מקום ארון. ועזרת נשים תוכיח, דאפילו פתח פתוח ליכא במקצת קהילות אטו [מי] לא מחייבי בנפילת אפיים, אלא הכל חשיב חד לעיניין זה ואפי' חצר ב"ה. וכן מחשיב הרא"ש לכמה בתים כמקום חתן לעניין ז' ברכות...".

מדברי המהרי"ל יוצא דטעם ההלכה כיון שהיחיד נמשך אחרי הציבור

מדברי השואל יוצא שהשאלה היתה במקרה של ציבור המתפללים בביהכ"נ, ואחד המתפללים נמצא בחדר קטן שלפני ביהכ"נ, ושאל השואל האם יכול ליפול על פניו. ורצה לפשוט את זה מזה שמחויב לענות אמן וקדושה.

וע"ז ענה המהרי"ל דאין מכל זה ראייה, שהרי קיי"ל כרבי יהושע בן לוי (פסחים פה, ב), דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, וכל השומעים יכולים לענות אפילו במקום אחר לגמרי", וכוונתו לומר דזה שחייבים לענות אמן וקדושה אין זה משום דמחשיבים כאילו הוא נמצא יחד עם הציבור, אלא אפילו במקום אחר לגמרי צריך לענות לאביהם שבשמים, אבל עדיין אין העונה נמצא במקום הארון.

וממשיך המהרי"ל לכתוב, דהמנהג פשוט שנופלין בתחנן בחדר החיצונה, "כיון דלכך נעשית בתחילה שישבו פעמים מקצת הקהל בחוץ", ועל כן "גרירי בתר ציבור, לענין זה, דלחשביה במקום ארון". ולפי זה המתפלל בחדר החיצונה גרירי בתר הציבור,

וכאילו הוא נמצא במקום הארון.

המהרי"ל מביא כמה הוכחות לדבריו, ובסוף מביא את דברי הרא"ש ה"מחשיב לכמה בתים כמקום חתן לעניין ז' ברכות". והכוונה למובא ב'טור' (או"ח סי' קצה): "בני החופה שלא היו מספיקים כולן לאכול בבית אחד עם החתן ונתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולן מברכין ברכת חתנים... כיון שהתחילו אותם שבשאר הבתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כולן חשובין כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלין מסעודה שתקנו לחופה". ובדומה לזה אומר המהרי"ל נחשב מי שמתפלל בחוץ עם הציבור, כאילו הוא נמצא במקום אחד עם הציבור, לפני הארון.

הרי יוצא ברור מתוך כל דברי המהרי"ל שאין הוא בא להתיר נפילת אפים ליחיד המתפלל בחצר, כיון שהחצר נמשך אחרי ביהכ"נ, אלא אך ורק ליחד המתפלל בחצר, כיון שהיחיד נמשך אחרי הציבור.

[ובתוך דבריו מוסיף המהרי"ל: "ודבר קל הוא זה להחשב [ב]מקום ארון", ולכאורה בזה הוא בא לתרץ את קושיית ה'פנים מאירות', דאין לדמות דין נפילת אפים להקרבת הקרבנות בבית המקדש.]

דברי המהרי"ל בספר 'המנהגים' מתפרשים אחרת ממה שהבינו הפוסקים

ואחרי שנתברר שיטתו על פי דבריו בתשובה, נשוב ונעתיק את דבריו בספר 'המנהגים':

"ואמר [מהרי"ל] המתפלל בחצר בה"כ, כל זמן שפתח בה"כ פתוחה נופל ומכסה פניו כשאומר תחנה. ואם הפתח נעולה, יאמר תחנה בלתי כסוי עינים, דאז לא מצי לקיים ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'".

המעין יראה שאין בדברי המהרי"ל שום רמז שמדובר במי שמתפלל בחוץ ביחידות. ובפרט לפי הגירסא המובא בשינויי נוסחאות שם (אות ה): "ואמר מהרי"ל המתאחרין לבוא לב"ה ומתפללין בחצר", שמזה משמע בפירוש שמדובר כשציבור מתפלל בפנים ביהכ"נ ויחיד אחד מתפלל בחוץ. ולפי דברי המהרי"ל בתשובה, אין היחיד נופל אפים כיון שהחצר בטל לגבי ביהכ"נ, אלא כיון שהיחיד בטל לגבי הציבור.

ההבנה השונה בדברי המהרי"ל בא ממה שכתב בספר 'האגור' (סי' קסח): "נשאל גדול הדור מהר"י מולץ ז"ל אם מותר לאדם ליפול על פניו ולומר תחנה עם הצבור כשהוא עומד חוץ לצבור או לא. והשיב דפשיטא הוא דיכול ליפול על פניו, כי אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים עכ"ל".

הרמ"א ב'דרכי משה' הביא את דברי המהרי"ל ב'מנהגים' שנפילת אפים בחצר

ביהכ"נ תלוי האם ביהכ"נ פתוח או סגור, ושוב הביא את דברי 'האגור' דיכול ליפול על פניו כיון שאין מחיצה של ברזל מפסקת. וניסה לשלב שני פסקי המהרי"ל השונים, ועל כן כתב בהגהת השו"ע, שבחצר ביהכ"נ הפתוח נופלים אפים [אפילו ביחיד], ואילו בשעה שציבור מתפללים נופל אפים אפילו בביתו.

אבל עכשיו שתשובת המהרי"ל לפנינו מתברר לכאורה שהמהרי"ל לא פסק שהיחיד נופל אפים בביתו, ובפירושו כתב שמפני שאין מחיצה של ברזל מפסקת אינו מתיר ליפול אפים בביתו, ורק בחצר ביהכ"נ יש ליפול אפים כשציבור מתפללים, כי היחיד נמשך אחרי הציבור, וכאילו נמצא לפני הארון. וצריך לומר ש'האגור' היתה לו גירסא אחרת בתשובת המהרי"ל וצ"ע.

[ואינני יודע למה ציינו בשו"ע במהדורת מכון ירושלים לדברי שו"ת המהרי"ל גם ב'ציונים לרמ"א' (אות ח*) וגם ב'מגן אברהם' (סק"ו), והגדילו לציין ב'דרכי משה' שם רק לשו"ת מהרי"ל ולא ל'מנהגים', שהרי חילוק בין פתוח לסגור אינו מבואר כלל בשו"ת רק ב'מנהגים', ואדרבה הכתוב בשו"ת מהרי"ל כפי שהוא לפנינו סותר כל ההלכה המובא ברמ"א ובפוסקים שאחריו.]

סיכום

דבר ברור שאין בידינו לדחות דברי 'האגור', דברי הרמ"א בהגהת השו"ע ודברי כל הפוסקים שבאו אחריהם, על פי תשובת מהרי"ל שנתפרסם לראשונה בדורינו בגירסא שונה ממה שהיה לפני 'האגור'.

ומעתה קמה וגם נצבה פסק הרמ"א שבחצר ביהכ"נ נופלים נפילת אפים כשהפתח פתוח, גם באם אין ציבור שמתפללים בתוך ביהכ"נ. ואנחנו שהולכים אנו על פי פסקי אדה"ז בשו"ע שלו, אין צריך לראות את הארון מהחצר, ואפילו לא צריך לראות את הפתח הפתוח, ובכל מקרה נופלים אפים, כיון שהחצר בטל לביהכ"נ.

ובכל זה אין אנו צריכים להגיע למובא ב'כף החיים' שם (סק"מ) "דעל פי הקבלה אין להקפיד אם אין שם ספר תורה" עיי"ש.

ובספר 'הביאני חדריו' (עמ' קנו, וראה שם עמ' לט הערה קלט) הביא מה שכתב הרב צבי וובר: "אף אם עתה הבית כנסת נעול, אבל [באם] לצורך קריאת התורה פותחים את הבית כנסת ומוציאים משם את הס"ת לצורך הקריאה, נופלים אפים עם כיסוי הפנים (ע"פ מ"ב ס"ק כד)". ואיני יודע למה כוונתו, הרי ה'משנה ברורה' שם דן אודות תחנון כשהמילה והחתן באותו בית הכנסת, וע"ז כתב: "והמתפללין בעזרה, כיון שנגררין אחרי ביהכ"נ כשאין שם ארון ותיבה, א"כ כשם שבביהכ"נ אין אומרים גם הם אין אומרים", ואיך לומדים מכאן אודות אמירת תחנון כשהפתח סגור, בפרט בימים שאין בהם כלל קריאת התורה.

אבל בהושענות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

מנהגנו¹ שאין האבל תוך י"ב חודש מקיף את הבימה בהושענות. וצריך חיפוש המקור והטעם לזה, לדעת רבותינו נשיאינו.

מקור המנהג, בס' כל בו² "שמנהג נרבונא, שאם בא לו אבל בחג הסוכות אינו מקיף בהושענא, לא הוא ולא היושבים עמו". וכתב ע"ז הב"י³: "ודברי תימה הם, למה יפסידו ההקפה, וכן נהגו להקיף אפילו האבל עצמו"⁴. אבל המנהג נתקבל להלכה ברמ"א שם⁵, וגם בב"ח שם ברור שכן נהגו בימיו.

הלבוש⁶ כתב ש"הטעם משום שמחה", ולא פירש. באחרונים תמהו ע"ז, שהרי גם האבל מחוייב בשמחת יו"ט, ולכן הביא בנטעי גבריאל⁷ טעם משו"ת דברי מלכיאל⁸, כיוון שגם במזבח לא ה' מקיף האבל, כדאיתא בפ"ג דמידות⁹, לכן בהקפות שהם זכר למקדש תקנו ג"כ כן.

הט"ז¹⁰ נתן טעם, ש[האנשים] המקיפין הם כש"ץ של שאר הקהל, וזאת בדומה למה שנהגו שאבל אינו יכול להיות ש"ץ [בשבתות וימים טובים וכו'] כיוון שמדת

(1) ספר המנהגים בראש עמ' 78, מ"שיחת חוהמ"ס תשד"ה". נדפס בסה"ש תש"ד עמ' 30 (סעיף יד. בתרגום ללה"ק עמ' כח).

צ"ע טעם כתיבת השנה בצורה זאת, כאשר באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע משנה זו (כרך ח) לא מצאנו שום שינוי, והשנה נכתבת "תש"ד" כרגיל.

כן לפלא שעניין זה ושיחה זאת לא נזכרו כלל בספר 'מנחם ציון', אלא רק עניין ההנהגה (הדומה לזה) בהקפות שמח"ת, וג"ז רק בשאלת אחד המנחמים לרבי בשנת תשמ"ח (ח"א עמ' 227).

(2) ה' אבל סי' קיד, בסוף ד"ה 'אין משהין'. בב"י בטור השלם צויין לדרך פו. אבל שם איתא רק לעניין יום שביעי של אבל, ולא לעניין כל י"ב חודש.

(3) סו"ס תר"ס.

(4) וכן כתבו רבים, ראה בנטעי גבריאל דלהלן הערות ד, ח.

(5) בדרכי משה הארוך ס"ב, בד"מ שבגיליון הטור ס"ק ד, ובשו"ע בהג"ה סו"ס ב.

(6) סו"ס ב. וכן בביאור הגר"א ס"ק ט.

(7) ה' אבילות ח"ב פל"ה הערה ה.

(8) ח"ב סי' נא.

(9) אולי כוונתו לפ"ב מ"ב: "מה לך מקיף על השמאל" עיי"ש.

(10) סוף ס"ק ב.

הדין מתוחה כנגדו¹¹.

ועד"ז כתב בערוך השלחן¹²: "מפני שאנו מבקשים רחמים, ועליו דינים שורה".
 בחתם סופר¹³ נתן טעם לזה ולאי-ההליכה בהקפות הס"ת: "מאחר שמקיימין
 בנטילת לולב ובנענועין להלל שמקיפין הבימה שהוא בבחי' אור המקיף, וכיוון שאין
 לאבל אור מקיף לא יכול לפעול פעולה זו בהקפות", עכ"ל כפי שנעתק שם.



אגוז בגימטריא הטא'

הנ"ל

ברמ"א הלכות ראש-השנה סי' תקפ"ג ס"ב: "יש מדקדקים¹ שלא לאכול אגוזים,
 שאגוז בגימטריא (חטא)² [חט"ג], ועוד שהן מרבים כיחה וניעה ומבטלין התפילה"⁴.

אמנם בשו"ע אדה"ז שם (ס"ו) כתב רק את הטעם השני: "יש מדקדקים שלא
 לאכול אגוזים ולוזים. . מפני שהם מרבים כיחה וניעה ומבטלים התפילה". ולכאורה
 משמע שמכריע⁵ כטעם זה בלבד⁶.

מאידך, ב'היום יום' (ח' סיוון) איתא: "עולם הזה הגשמי איז א געמיש פון [=הוא

(11) ומה שהוסיף ע"ז בס' טעמי המנהגים ס"ע שנב, והובא גם בנטעי גבריאל הנ"ל הע' ח ("דווקא
 תתור ש"ץ אינו מקיף, אבל בתוך שאר הציבור יכול להקיף"), צע"ג, שהוא היפך המפורש בדברי הט"ז.
 (12) סו"ס זה.

(13) מהדורה רביעאה עמ' סב, נעתק בנטעי גבריאל שם.

(1) אם כי בד"מ שם אות א מביא (מכל בו סי' סד) שמהר"ם מרוטנבורג לא דקדק בזה.

(2) כמקור צויינו רק דברי הרמ"א עצמו בדרכי משה שם אות ב, שם כתב זאת בשם הנוהרין בזה
 "ואומרים דאגוז בגימטריא טא".

(3) בשו"ע השלם תוקן ממהדורת לעמברג תרכ"ח. ואכן הגימטריא היא י"ז ולא י"ח. והעירו שהרי
 הוא גם בגימטריא טו"ב, ראה הנלקט במאמרו של הרב יצחק יהודה שי' רוזן ב'קולמוס' גיליון 126 עמ'
 26.

(4) הטעם השני ממהרי"ל הל' שופר עמ' רפז (שנוהר בזה ואף דרש כן לציבור). במהרי"ל שלפנינו
 כתב: "כל דבר המביא לידי כיחה וניעה אסור לאכול בראש-השנה, ומטעם זה יש נוהרין מלאכול אגוזים
 בר"ה קודם התקיעה [אבל בד"מ סי' תקפ"ג ותקפ"ט כתב "בראש השנה" גם על זהירות המהרי"ל
 עצמו, וכן בהגהת הרמ"א ובשו"ע אדה"ז כתבו בסתם, וס"ל שבכל ימי ר"ה נמנעים מזה], משום
 דמרבים ליחות".

(5) אולי מפני מש"כ האחרונים שמפקקים אם יש לאסור רק ע"פ הגימטריא, ובפרט שהגימטריא
 עצמה חסרה (ראה המובא במאמר הנ"ל הערה 3).

(6) וכמ"ש המג"א שם ס"ק ד, שלפי הטעם השני גם לוזים אסורים.

תערוכת של] 'גינזניא של הקב"ה'... און 'גנת אגוז' (בגימטריא חטא)...". ובמהדורה עם הערות וצינונים ח"ב ציין לרמ"א הנ"ל.
הרי שאין העניין הזה נשלל לגמרי.



קריעה על ערי יהודה ירושלים ומקום המקדש

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

המשך מגליון 1184, המשך יבוא בעז"ה בגליון הבא.

- א -

הקריעה על ערי יהודה

לענין ערי יהודה, זולת ירושלים, העיד הגרי"מ טוקצינסקי¹ שבפועל לא נהגו לקרוע עליהן. וכתב לבאר ולתת טעם לזה מדוע לא נהגו לקרוע, בשני אופנים: (א) כי ערי יהודה אינן ידועות כיום בגבולותיהן. וגם אותן העיירות הידועות כערי יהודה לא ידוע אם הן במקומן. (ב) בזמננו, שבאים לירושלים בדרך כלל מצד [צפון] מערב, לא מצד דרום, אין פוגעים בערי יהודה לפני ירושלים², אלא רק אחרי שרואים את ירושלים. והרי כשבאים לירושלים וקורעים עלי, שוב אין צריכים לקרוע על שאר ערי יהודה אם רואה אותן אח"כ (כמפורש בשו"ע סי' תקסא ס"ג).

והנה מובא בפוסקים כבר לפני מאות שנים, שלא נהגו לקרוע על חברון אף שחברון היא בודאי מערי יהודה (כ"כ הברכי יוסף (שם) בשם זקנו בעל חסד לאברהם שכן נהגו³). ולכאורה הוא דבר תימה שלא נהגו לקרוע על חברון. דהנה על חברון לא שייכי הנך טעמי שהובאו לעיל לענין העדר הקריעה על ערי יהודה - שלא ברור אם הן מערי יהודה המקוריות ושאינן פוגעים בהן בדרך לירושלים - שהרי המדובר הוא במי שהגיע לחברון לפני ירושלים, וחברון עיר האבות שבה מערת המכפלה הלוא היא חברון מדורי

¹ בספריו עיר הקדש והמקדש ח"ג פי"ז ס"ב. ארץ ישראל ח"א סי' כב ס"א.

² להעיר משיטת הרבי המובאת להלן (אות ג), שגם בנסיעה מלוד לירושלים (היינו מצד צפון-מערב) עוברים במקומות שהיו בהם פעם ערי יהודה. וזהו דלא כסברת הגרי"מ טוקצינסקי שזוכרה כאן.

³ נעתק גם בשערי תשובה (שם).

דורות⁴, ובכל זאת המנהג הוא שלא לקרוע על חברון, וטעמא בעי.

ערי יהודה - יחודיותן

ותחילה יש לבאר הטעם שצריך בכלל לקרוע על ערי יהודה ומה טעם תקנו חז"ל לקרוע על ערי יהודה דוקא ולא על שאר ערי ישראל⁵. הלבוש (שם ס"א) כתב בטעם הדבר שהוא מפני ש"ערי יהודה הם קרובים לירושלים", והב"ח (שם ד"ה ואיכא) כתב שהחילוק ביניהם הוא ש"ערי ישראל לא חשיבי כערי יהודה". ונתבאר הענין בטוב בספר משנת יעבץ⁶, שהמיוחד בערי יהודה הוא שיש בהן השראת השכינה וקדושה מיוחדת יותר משאר ערי ישראל⁷, והוכיח כן מהגמרא ומדברי הראשונים⁸, עיי"ש.

וכן כתב בספר הר הקודש⁹, שהמיוחד בערי יהודה הוא הקדושה שבה, וז"ל: דאמרינן (במסכת סנהדרין יא, ב) אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברה בגליל מעוברת. וקאמר בגמרא הטעם, דאמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה - כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום, ועיי"ש ברש"י. הרי מצינו עדיפות לארץ יהודה שהם קרובים למקום המקדש, ובשכנותו של מקום. וזה סיוע להטעם שכתב הלבוש, דקורעין על ערי יהודה לפי שהם קרובים לירושלים. והדבר מובן ומוסבר היטב ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"ד מה' קידוש החדש הי"ב), וז"ל: ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו עכ"ל. [הרי ש] הרמב"ם מפרש לשכנו מלשון שכינה, ולא מלשון שכינות כפרש"י. ולפ"ז י"ל דכל ענין הקריעה על החורבן היא מפני גלות השכינה, ולכן שפיר יש עדיפות לארץ יהודה משאר ערי ישראל מפני שהשכינה בתוכה ולכן קורעין על חורבנה. עכ"ל.

4) ואפילו אם נאמר שבמשך הדורות, חלק הישוב העיקרי של חברון נטה מעט ממקומו שהי' בעבר, הרי חיוב הקריעה על ערי יהודה הוא גם כשמגיע סמוך לעיר "כמו מן הצופים לירושלים" כמפורש בשו"ע (סי' תקסא ס"א. וראה שם במ"ב סק"ג. כה"ח אות ו).

5) ומה שכתב הטור (או"ח שם) הרואה ערי ישראל, כבר כתבו הב"י, הב"ח, הט"ז ועוד שערי ישראל לאו דוקא ור"ל ערי יהודה, וכמ"ש גם הטור בעצמו (יו"ד סי' שמ). וכן היא הכרעת המשנה ברורה (שם סק"א). כה"ח (שם אות א) וכל הפוסקים.

[ולהעיר מהדעות שגם ערי ישראל בכלל - נסמנו באנצ' תלמודית כרך כב ע' מז הערה 75, (וכבר השיב עליהם בס' ארץ ישראל בספרות התשובות (שציפנסקי) ח"ג ע' שצד הע' 5-6). ויש להוסיף עליהם, היעבץ במור וקציעה סי' תקסא (אבל גם הוא לא הכריע כן למעשה)].

6) להג"ר יעקב בצלאל זולטי, חלק או"ח הלכות המועדים, סי' מח.

7) על חשיבותה וקדושתה המיוחדת של ארץ יהודה - ראה עוד הנסמן באנציקלופדי' תלמודית כרך כב ע' מג ואילך.

8) ובפאת השלחן (הלכות א"י סי' א ס"ג, בבית ישראל סק"א) כתב (מסברת עצמו בלי שום הוכחה), שהוא משום שבערי יהודה היתה עיקר המלוכה של ישראל.

9) להג"ר משה נחום שפירא, ע' א (בפנים חדשות אות ד).

[ויש להביא סייעתא וסמך לזה מלשון הפסוק (ישעי' סד, ט) שתקנו חז"ל לומר בקריעה על ערי יהודה "ערי קדשך היו מדבר". הרי שאין מתאבלים סתם על חורבן הערים ("עריך"), אלא על מעלתן המיוחדת בקדושה ("ערי קדשך").]

והנה לענין מה שלא נהגו לקרוע על חברון, הביא הברכי יוסף (שם) את דברי זקנו החסד לאברהם שהטעם לזה הוא, לפי שחברון היתה מערי מקלט ומערים שנתנו ללויים ולפיכך לא מערי יהודה מיקרייא. וכתב על זה הברכי יוסף שדברים חלושים הם ושאין לסמוך על זה¹⁰.

אך ע"פ האמור לעיל י"ל בדרך אפשר, שהטעם לזה שלא נהגו לקרוע על חברון, הוא משום שמראיית החורבן של ירושלים עיר הקודש והמקדש עוד היו מתפעלים (בזמנם) והיו קורעים, אך מראיית חברון, שקדושתה פחותה מקדושת ירושלים¹¹, לא היו מתפעלים כ"כ (כי לא הרגישו כ"כ את קדושתה, וע"ד ערי ישראל שאין קורעים עליהן), ולכן לא נהגו לקרוע.

ומה שנקטו (הפוסקים הנ"ל) חברון ולא עיר אחרת, אפשר שהוא מפני שא"י היתה חריבה ושוממה בזמנם, ולא היתה עיר אחרת ביהודה שביקרו בה יהודים או אלא חברון¹².

ההשתא דאתינן להכי, אפשר י"ל שזהו גם הטעם למה שלא נהגו בדורות האחרונים לקרוע על שאר ערי יהודה שניתוספו ונבנו בדורות האחרונים (והתיישבו בהן יהודים והתחילו לבקר בהן), והוא מכיון שקדושתם פחותה עוד יותר משל חברון¹³, ואם על חברון לא נהגו לקרוע, כל שכן על שאר ערי יהודה.

10 וראה בפסקי תשובה (פיעטראווסקי) סי' צא ובמשנת יעבץ שם שטרחו ליישב את דברי החסד לאברהם.

11 ראה רמב"ם פ"ז מהל' בית הבחירה הי"ד. וכ"ה גם בזמן שאין ביהמ"ק קיים – ראה רמב"ם שם פ"ז הט"ז. שו"ת חתם סופר י"ד סי' רלד. ולהעיר מאג"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"ד ע' קעו ואילך).

12 גם בית לחם היתה קיימת אז (והיא מערי יהודה – ראה בתוספתא סוטה פ"א ה"ז. ובכפתור ופרח פ"י (בהוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות, תשס"ז, ח"א ע' רמו) פ"א (בהוצאה הנ"ל ח"ב ע' עב. פ. תכט)), אך היתה מיושבת ע"י ישמעאלים ויהודים כנראה לא ביקרו בה, אף שבקבר רחל תמיד ביקרו (אמנם הוא הי' מרוחק מעט מהעיר – כפ"פ שם, וראה שם בהערה 237. ואולי הי' דבר המבדיל בין קבר רחל לעיר, שלא איפשר לראותה). או אפשר שכונת הפוסקים הנ"ל שגם על בית לחם אין קורעים, ומה שלא הזכירו בית לחם הוא משום שאם על חברון, עיר האבות ועיר המלוכה של דוד המלך, אין קורעים, מכ"ש שעל בית לחם אין קורעין (וכדלקמן בפנים). ועדיין צ"ע.

13 בדבר המעלה הרוחנית המיוחדת שיש לחברון (ובמובן מסוים אפילו יותר מירושלים) – ראה באג"ק אדמו"ר האמצעי (מהדורת תשע"ג, ע' קסח). אדמו"ר מהורש"ב (ח"ד ע' קצב), וש"נ.

- ב -

הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

ואם כנים הדברים, אפשר יש לבאר עפ"ו את הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, שידוע שכשביקר בארה"ק בחודש מנ"א תרפ"ט קרע על ירושלים ועל המקדש וברך ברכת דיין האמת

[ודרך אגב כדאי לציין, שאת מצות הקריעה הוא קיים בהידור גדול. ראה במכתבו¹⁴, שהקריעה הראשונה (על ירושלים) היתה "בסירטוק המשי הישן". ועדי רא' העידו (הובא ב"כפר חב"ד" גל' 915 ע' 42 - בשם הרה"ח שמואל בן ציון רבינוביץ, שנכח במקום והי' עד רא' לזה), שלפני בואו לכותל החליף את הבגד הישן לבגד חדש ודווקא בבגד החדש קרע את הקריעה. (ועוד שם, שהנהגתו זו של מהוריי"צ היא דלא כגדול אחד מן הליטאים שנהג אחרת (פשט את הבגד העליון וקרע רק את כותנתו הישנה כדי שלא לעבור על בל תשחית)¹⁵, אבל אדמו"ר מהוריי"צ קיים את מצות הקריעה בבגד העליון והקפיד לקחת לשם זה בגד חדש דוקא!].

ויש לציין גם את המיית הנפש העזה וסערת הרגש שלוו את כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לקראת מעמד הקריעה על ירושלים, כפי שתיאר בעצמו במכתבו¹⁶ את רגשותיו בנסיעתו ברכבת לפני הקריעה: "בהגיענו קרוב יותר לירושלים, בצפייתנו לראות לראשונה מרחוק את ירושלים לקרוע קריעה, ההלכה היא שכאשר רואים את ירושלים צריך לקרוע קריעה. . . עברתי לעולם אחר לגמרי רחוק ביותר ושונה מאד. . .".

הרי שהקריעה על ירושלים (ולא רק על מקום המקדש), תפשה מקום גדול וחשוב בעולמו הרגשי, ונעשתה על ידו בדחילו ורחימו ולא לשם יציאה ידי חובה בלבד]

- אך באמת לפני שהגיע לירושלים הרי עבר בדרכו בארץ יהודה, כי הגיע ברכבת ממצרים ללוד - ובדרכה עברה הרכבת דרך כמה מקומות יישוב [לפחות): רחובות, באר יעקב ולוד¹⁷], וגם עצרה בהם - ואח"כ המשיך בנסיעתו (ברכבת אחרת) מלוד

14) נדפס ב"בית משיח" גל' 239 ע' 21.

15) וכן כתבו כמה ממחברי זמננו שאפשר לנהוג כך לכתחילה - ראה תשובות והנהגות (שטרנבוך) ח"א סי' שלא. קונטרס אחר כותלנו סט"ו. ועוד. ויש שהורו היתר לכתחילה לייחד לקריעה בגד ישן (אור לציון ח"ג ל אות ה בהערה) ולקרוע בו כמה פעמים (אורחות רבינו ח"ב ע' קפח-קפט).

16) אג"ק שלו ח"ב ע' רה, בתרגום חפשי מאדיש.

17) כן רשם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעצמו ביומנו (נעתק בספר "מסע הרבי בארץ הקדש" (כפר חב"ד, ה'תשנ"ט) ע' 251). וכן מתועדים מקומות אלה (ביומן המסע של הרה"ח שמעון גליצנשטיין - נדפס בספר התולדות אדמו"ר מהוריי"צ ח"ד ע' 27. וראה גם בספר "מסע הרבי בארץ הקדש" ע' 57),

לירושלים, והרכבת עצרה גם בביתר¹⁸, ולא קרע כלל¹⁹ בדרך²⁰.

ולפי האמור לעיל י"ל, שמה שלא קרע הוא כפי שנת"ל, שבזמננו באמת אין נוהגים לקרוע על ערי יהודה - ומב' הטעמים שהוזכרו: אם בגלל שלא ברור היכן הן ערי יהודה המקוריות או מחמת שאין מתפעלים מזה כ"כ. ורק כשהגיע לעיר הקודש²¹ ובפרט למקום המקדש, שקדושתם גדולה יותר, שם קרע.

- ג -

שיטת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

אמנם במכתב של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו²² נראה לכאורה שלא ס"ל כסברת הר"מ טוקצינסקי הנ"ל, שכתב (בשנת תשי"ז) לאחד ששב מביקור באה"ק והזכיר בענין הקריעה [כנראה סיפר שהוא קרע] רק על אחד מהשלושה שנזכרו בשו"ע, ערי יהודה, ירושלים והמקדש, והתריע הרבי בפניו ותמה בלשון חריפה:

"לפלא שמזכיר רק ברכה א' וכו' אף שכמה ברכות נמנו בשו"ע או"ח סתקס"א.

כמקומות שבהם קהל גדול נאסף כדי לקבל את פני הרבי ולחלוק לו כבוד. ויתכן שהרכבת עברה בעוד מקומות.

18) כן כתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעצמו ביומנו (נעתק בספר "מסע הרבי בארץ הקדש" ע' 66. 251). והכוונה היא לכפר הערבי בתיר השוכן דרום מערבית לירושלים.

והנה מקום זה הוא בודאי מנחת שבת יהודה (ראה בכפתור ופרח פ"א - בהוצאה הנ"ל ח"ב ע' עד. פ. תכט). אמנם גם על שאר המקומות שעברה בהם הרכבת בדרכה, יש לקרוע.

19) בנוגע לקריעה שקרע על ירושלים - כתב כן בעצמו ביומנו (נעתק בספר "מסע הרבי בארץ הקדש" ע' 66. 251: "ראינו את ירושלים וקרענו את בגדינו וברכנו ברכת דיין אמת"). על הכותל - בספר הנ"ל ע' 79-78. וראה גם לעיל בפנים במוסגר. אך בענין ערי יהודה שעבר בהם לא נזכר ענין הקריעה כלל.

ולהעיר, שכן נהג גם הרה"צ בעל מנחת אלעזר ממונקאטש בביקורו בארץ הקודש בשנת ה'תר"צ, שגם הוא נסע באותה דרך ככ"ק אדמו"ר מהוריי"צ - וקרע על ירושלים (ראה עדות המלוים אותו במסעו, בספר מסעות ירושלים - מהדורת ירושלים תשס"ד, ע' נג), ועל הכותל (שם ע' נו) - אך לא נזכר מאומה מקריעתו על ערי יהודה.

20) ולא שייך לבאר את טעם העדר הקריעה כטעם הב' הנ"ל בפנים - שבזמננו באים לירושלים בדרך כלל מצד צפון-מערב, ואין פוגעים בערי יהודה לפני ירושלים - שהרי הוא הגיע מכוון דרום, ועבר דרך כמה מקומות יישוב בארץ יהודה כנזכר בפנים.

21) ראה בשו"ת חתם סופר (הנ"ל הערה 11, ד"ה והנה וד"ה והנלע"ד) ע"ד ההלכה, שמעלת ירושלים עיר הקודש קשורה ונובעת מזה שהיא עיר המקדש. ויתירה מזו מצינו, שירושלים עצמה נקראת מקדש (ראה פיה"מ להרמב"ם ר"ה רפ"ד. ובלקו"ש ח"ז ע' 258. וש"נ).

22) אג"ק חט"ו ע' תנב. וראה גם תורת מנחם ח"ס ע' 49.

ועתה נוגע עוד יותר - להוציא מדעת האומרים²³ שהחלטת U.N. בשנת 1948 ביטלה ברכות (=דינים) אלו". [הרי ראה שאר ערי יודא קודם שראה ירות"ו . . המקומות הם היו מקודם ערי יודא שבודאי כמה מהם נמצאים בין לוד וירושלים]".

ומזה נראה לכאורה שדעת הרבי היא, שדין קריעה שייך בזמננו גם על ערי יהודה, ובודאי ששייך זה על מה שנמצא בשטח שבין לוד לירושלים (שהרי את זה ציין הרבי בפירושו).

וכדי לתווך ולבאר מדוע לא מצינו שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ קרע שם וקרע רק על ירושלים, לכאורה י"ל אחת מהשתיים: או שאמרו לו בני ארץ הקדש בבואו לשם²⁴ שאין נוהגים כיום לקרוע על ערי יהודה²⁵, או אולי הוא משום שבגשמיות הוא פשוט לא ראה את ערי יהודה מחלון הרכבת (אם מחמת הדוחק והצפיפות של האנשים שלוהוהו במסעו שעמדו ליד החלון והסתירוהו באופן שלא הי' אפשר להביט בעדו, או אולי הי' אחוזו שרעפים ועצם את עיניו הק' ולכן לא ראה)²⁶, משא"כ בבואו לירושלים הרי ראה²⁷.



23) ראה במועדים בהלכה ע' שעא (במהדורת תש"ע, ח"ב ע' תקיד). וראה גם אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ע, אות יא. או"ח ח"ה סי' לו, אות א). ועוד.

24) והרי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ התעניין והי' נוגע לו מנהג המקום, הן לענין הקריעה על ירושלים (היכן לקרוע, אם על העיר החדשה או רק על העיר העתיקה - ראה בספר "מסע הרבי בארץ הקדש" ע' 68), והן לענין נישוק אבני הכותל (ראה שם ע' 81. ספר התולדות שם ע' 29. הדעות בזה - נסמנו בפסקי תשובות סי' תקסא אות ו ובהערות).

25) ולולי דמסתפינא הווא אמינא, שאולי גם הרבי אילו הי' שומע ממנהג זה הי' מקבלו, שהרי באמת ערי יהודה אינן ידועות כיום בגבולותיהן, וגם אותן היעירות הידועות כערי יהודה לא ידוע בבירור אם הן במקומן, כנ"ל בפנים.

26) ראה בזה כמה שנדפס בגליון 1184 (אות ב) שתקנת חז"ל לקרוע היא מצד ההתפעלות הרגשית הנפעלת ע"י הראי' דוקא, וכשאין רואים לא שייך כל זה.

27) אך באמת אין זה מסתבר לבאר הטעם להעדר הקריעה מפני שבעודו ברכבת לא ראה, שהרי בתחנת הרכבת בלוד יצא לרציף בעברו מרכבת לרכבת (מכתבו הנ"ל הערה 43 ס"ע רד. "מסע הרבי בארץ הקדש" ע' 62-58). ועוד, שאת הקריעה על ירושלים עשה בעודו בנסיעה ברכבת (כמשתמע מלשונו במכתבו הנ"ל "קומענדיק געהענטער צוא ירושלים וארטין-דיק אייף דעם ערשטין דער זעהען ירושלים רייסין קריעה [=בהתקרבו לירושלים בציפייתנו לרגע הראשון של ראיית ירושלים (מרחוק) לקרוע קריעה]).

נטילת צפרניים בימי הספירה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

כתוב בהיום יום טז אייר, לא לעומר:

"אאמו"ר כשהי' נוטל צפרניו, הי' מערב עמהם קיסם, קודם השריפה".

ויש לומר שבזה שמביא מנהג בענין נטילת צפרנים [דוקא] בימי הספירה, מרמז למזה שכתוב בכף החיים סימן תצג אות טז "ונטילת הצפרנים נהגו העולם להתיר וגם מן הדין שרי".

אבל לאידך גיסא יש להעיר שבשנת תש"ג היתה טז אייר ביום ועש"ק וא"כ חל לג בעומר [חי אייר] ביום הראשון וכתב הרמ"א תצג, ב. "מיהו אם חל ביום הראשון נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת". ויש לומר שה"ה לגבי נטילת צפרנים. וא"כ יש לומר איפכא שמה שמובא המנהג בהיום יום לטז אייר יום ועש"ק מרמז שבשאר ימי הספירה אין נוטלין צפרנים.

ויש להעיר ממ"ש בלקט יושר חאו"ח עמוד 97 "ולא רוצה [בעל תרומת הדשן] להתיר ליטול לאיש צפרניו בעומר אפילו בערב שבת".

ולא באתי [לקבוע מנהג] אלא להעיר.



ספק פסיק רישא

הרב שבתי אשר טיאר

דיין ומו"צ ומ"ס "קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה"

בשוע"ר (סי' שיח סכ"א) כתב רבינו לגמרי כשיטת הט"ז שספק פסיק רישא מותר, וראה בסי' רעז (קו"א סק"א) שכן משמע בהדיא ברמב"ן ור"ן גבי צירוף, הובא בב"י סי' שיח (ולדבריו יש להחמיר רק כשיש לחוש שמא ימשיך אחר שהוא ודאי פסיק רישא כמבואר בתוס' סנהדרין (פה, א ד"ה ור"ש: "שמא יתהפך . . ולא יניח בשביל כך"), כמ"ש רבינו בקו"א שם¹).

ולכאורה יש לעיין בזה שהרי בסי' שטז ס"ד משמע בהשקפה ראשונה שיש לסמוך אדעת הט"ז רק מפני שבלאו הכי יש מקילין שלא קרוי ניצוד כי אין ודאי שיבאו לידו,

1) ודלא כהבנת רבי עקיבא איגר שם שכתב ש"תוכן דבריהם דדוקא בסלוא דהחשש קרוב דשמא יהפוך ידו בענין שיהא פסיק רישא בזה החמירו באיסור סקילה".

הרי שלא ניתן להשתמש בסברא זו אלא כסמך לדברי המתירים שלא התירו אלא במקום שאם בא לפתוח וליטלם יברחו.

אבל כד דייקת שפיר² ניחא שהרי לשון רבינו "יש לסמוך על דבריהם" לקוח מהט"ז שכתב ד"לא חיישינן שמא נשאר עוד וכדאי הוא רבינו הטור לסמוך עליו בזה בפרט שלא מצינו בפירוש חולק עליו."

נמצא שגם בסי' שטז פסק רבינו לגמרי כהט"ז. ומאי דמשמע בשו"ע רבינו ובהט"ז שם [ראה בספר הרמב"ם השלם (וולפא) ח"ד עמוד שמח] שלא התיר ספק פס"ר אלא כצירוף לסברא הראשונה שאם יפתח יברחו, יובן ע"פ המבואר בקו"א סי' רנב (ס"ק י"ד) שאין עושין ספק דברי סופרים לכתחלה. וא"כ בסי' שטז (משא"כ בסי' שיח) שיכול לדקדק ולחפש אחרי זה לפני שסוגר התיבה הו"א שצריך לחפש אחריו. וקמ"ל הטור ורמ"א שכאן אין צריך לחפש אחריו מפני שי"ל שלא קרוי ניצוד כי אין ודאי שיבאו לידו. דמכיון שאין במינו ניצוד (כמ"ש רבינו בס"ד שם), הו"ל ס"ס דרבנן ולקולא אף לכתחילה.

סוף דבר: ספק פסיק רישא מותר. ובמקום שאפשר לברר תחילה, צריך לברר תחילה אא"כ יש עוד סברא או סניף להקל.



תיקון טעות בציון מ"מ במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז

הנ"ל

בשוע"ר במהדורה החדשה הלכות רבית ציון תקלח כתבו שהציון של אדה"ז להראב"ד הוא [הלכות מלוה ולוה] פ"ו ה"ח. והיא כשגגה שיוצא מלפני השליט, דשם מדובר בהבנת שיטת "מקצת הגאונים" שהתירו רק במשכנתא דסורא¹.

(2) האהלי צבי כתב ליישב דברי אדה"ז שבצידה יש לחוש שמא ימשיך בפעולתו (כהחשש שבסי' רעז) ולכן התיר אדה"ז רק בצירוף דעת רמ"א משא"כ בצירוף כלי שבסימן שיח. וסיים, שמ"מ צ"ע קצת שהרי בט"ז מבואר שבצידה מותר מטעם ספק פ"ר.

ודבריו אינם מובנים שהרי בקו"א שם משווה רבינו ההיתר בצידה להא דצירוף כלי, ומחלק ומחמיר רק בדלת שבסי' רעז ששייך הסברא שמא ימשיך בפעולתו.

(1) כן דעת ר"ח (כמובא בתוס' סו, ב ד"ה רבינא ושלטי הגבורים בדף לח מדפי הרי"ף) והרי"ף (לה, א: ד"ב כהנא ורב פפי ורב אשי לא אכלי בנכיתא דסבירא להו דאסירא . . וקיי"ל כוותיהו . . ואלא במאי ניכול כמשכנתא דסורא דכתבי הכי במישלם שניא אלין תיפוק ארעא דא בלא כסף . .) דלא שרי אלא במשכנתא דסורא.

וצריך לכתוב במקומו: ראב"ד (בפירושו לסוגיין, הובא ברא"ש סי' לד ובנמוקי יוסף על הר"ף (לח, ב) ד"ה אמר המחבר ובמגיד משנה הלכות מלוה ולוה פ"ו ה"ז ובש"ך סי' קעב סקי"ז).



האם מותר לנסוע מחוץ לעיר בלילה*

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

פסק בשוע"ד (סי' קי ס"ט) "וכשנכנס לעיר ללון יכנס בכי טוב ויצא בכי טוב שמא יפול באחת הפחתים אבל סמוך לעירו שהוא יודע להזהר שם מהפחתים יכול לילך שם בלילה אם אינו הולך יחידי שאין לחוש למזיקים", והמקור הוא בגמ' (ב"ק ס, ב) "אמר ר"י אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב" (בעוד חמה זורחת ילין במלון ולא ימתין עד שתחשך ולבקר לא ישכים לצאת עד שיאיר, רש"י).

והנה בתוס' (שם, ד"ה לעולם) דייק בלשון "יכנס . . ויצא" דלכ' צ"ל להיפך שבתחלה אדם יוצא מביתו ועירו ואח"כ נכנס לעיר אחרת והול"ל "לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב"? ומפרש ר"ת שהיוצא מעירו א"צ לצאת ביום כיון שמכיר הדרכים אין שום סכנה ויכול לצאת לדרך בעוד לילה, ורק כשהוא כבר על אם הדרך צריך ליכנס למלון ללון בו בכי טוב (כשעוד החמה זורחת) ולמחר אינו יוצא לדרכו עד שיצא בכי טוב (שהחמה כבר זורחת), ור"י ס"ל דלשון "יכנס . . ויצא" הוא שיגרא דלישנא, וגם כשיוצא מעירו אין לנסוע בלילה אלא בכי טוב.

ולכ' משמע שאדה"ז פסק כר"ת דכשיוצא מעירו יכול לנסוע בלילה, וצ"ע הרי חמירא סכנתא מאיסורא ולמה הקיל כר"ת נגד הר"י? גם צ"ע דמהתוס' (שם) יוצא דשליח מצוה מותר לנסוע בלילה, ולמה לא הביאו אדה"ז?

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב

ב. והנה דין זה הובא ג' פעמים בש"ס, ויל"ע מה נתחדש בכל פעם?

* הגני כותב דברי תורה אלו לז"נ גיסי הרה"ח הרה"ת שניאור זלמן ז"ל בן גימפל אברהם שי' הירש שנפטר בדמי ימיו בוז"ך תשרי תשפ"א, ובעש"ק זו חל יום השלושים שלו, שניאור זלמן למד בישיבת אהלי תורה, היה עדין נפש הצטיין במדות טובות נתן צדקה ביד רחבה אמר מעט ועשה הרבה, היה לו חיות מיוחד בלימוד חסידות ונפטר מתוך לימוד מאמר מהרבי, יה"ר שיקום במהרה וימשיך ללמוד המאמר מפיו של משיח צדקנו

(א) בגמ' תענית (י, ב) "אמר רב יהודה אמר רב לעולם יצא¹ אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב שנאמר הבוקר אור והאנשים שלחו" (בראשית מד ג).

ובשו"ת בית ישראל (סי' כד, להר"ר ישראל זאב הורביץ תלמיד החת"ס שעלה והשתקע בטבריה) כתב דלכ' אחי יוסף הלכו לדבר מצוה ומ"מ חששו לנסוע בלילה, והגם דשלוחי מצוה אינם ניזוקים (פסחים ה, ב), צ"ל שנסיעה בלילה הו"ל שכיחא הזיקא, ובשכיחא הזיקא לא אמרינן שלוחי מצוה אינם ניזוקים (כמפורש בגמ' שם).

וצ"ע איזה דבר מצוה היה שם, הרי נסיעה זו היה קודם שנתגלה להם יוסף, ונסיעה זו היה לשבור אוכל ולא לבשר ליעקב שעוד יוסף חי, ובהערות ממכון ירושלים מציין לספר חסידים (סי' תקעה) שכתב "מי שיצא מעיר שאביו ואמו שם והוא הולך למקום סכנה, ואביו ואמו מתענים או מצטערים מצוה על הבן אם יכול שישכיר השליח מיד וישלח כתב לאביו ולאמו שכבר יצא ממקום הסכנה", ויעקב אבינו בוודאי הצטער ודאג על בניו ובפרט על בנימין, וא"כ בנסיעתם בחזרה לא"י היו שלוחי מצוה כי עי"ז יוכל יעקב אבינו לראות ששלום להם ושחזרו עם בנימין.

אבל צ"ע אם הנסיעה דבני יעקב לביתם נחשב ממש כ"דבר מצוה", ועוד הרי כתיב "האנשים שלחו" היינו שיוסף שלח אותם, ויוסף ידע שאינם חוזרים עדיין ליעקב אבינו כי יעליל על בנימין שגנב הגביע וא"כ אינם שלוחי מצוה בנסיעה זו (ואולי אם לא היה בדעתו להעליל עליהם היה שולח אותם בעוד לילה כיון שהם שלוחי מצוה לחזור ליעקב אבינו ושלוחי מצוה אינם ניזוקין).

(ב) בגמ' בב"ק (ס, ב) "אמר ר"י אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב שנאמר ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר".

וכתבו התוס' (ד"ה לעולם יכנס אדם בכי טוב) "מדקדק ר"ת מדמקדים כניסה ליציאה דבנכנס [לעיר אחרת ויצא] מעיר אחרת איירי², מדיליף בריש פסחים (ב, א) מאברהם דמצפרא סגי לזרוז מצות דכתיב וישכם אברהם בבקר ודלמא משום כי טוב הוא דלא השכים אלא ודאי מביתו לא שייך למימר שיצא בכי טוב שמכיר המוקשים והפחתים, ואע"ג דהכא מייתי קרא ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר משמע דמביתו נמי מיירי יש לומר דכיון דהוא סכנתא חשיב כמו לעיר אחרת, ובפ"ק דתענית (דף י, ב) מייתי קרא דהבקר אור, ור"י אומר דאין לדקדק בזה דאורחיה דגמ' הכי . .

1 וצ"ל שגם בגמ' תענית גורס כניסה לפני יצאה, דלא כבגמ' דידן.

2 ומרש"י משמע שלמד כר"ת, שהרי כתב (ד"ה בכי טוב) "בעוד חמה זורחת ילין במלון ולא ימתין עד שתחשך ולבקר לא ישכים לצאת עד שיאיר כי טוב לישנא מעליא האור כי טוב כלומר טוב הוא לצאת בו וליכנס בו מפני המזיקין והליסטין", משמע שרק כשנכנס ויצא מהמלון לא יסע בלילה אבל מעירו אין חשש, וצ"ע דמילא ליסטים אפ"ל שחוץ לעירו יודע ומכיר איך לישמר מהלסטים, אבל מה מהני עירו גבי מזיקים (שדים ומלאכי חבלה), ואולי כוונתו למזיקין כמכשולות ופחתים שבדרך.

בין השמשות זה נכנס וזה יוצא . . . והא דיליף מוישכם אברהם בבקר שפיר יליף דמשום כי טוב לא היה צריך לאחר כיון דאזל לדבר מצוה דשלוחי מצוה אין נזוקין".

אכן מדברי ר"ת מוכח שאין אומרים "שלוחי מצוה אין נזוקין" לענין פחתים ומוקשים, שהרי אברהם אבינו הלך לעקוד את יצחק בנו, ואולי מטעם זה היה יכול ללכת בלילה כיון דשלוחי מצוה אין נזוקין אבל סתם בנ"א לא יצא בלילה חוץ לעירו, ומזה שר"ת למד מאברהם לשאר בנ"א שמותר לצאת חוץ לעירו בלילה ש"מ דשלוחי מצוה לא מהני לענין פחתים כיון דשכיחה הויקא, ורק משום שאדם מכיר הפחתים שחוץ לעירו היה מותר לאברהם אבינו לצאת כשעוד לילה ולכן מזה שהמתין עד הבוקר למדין דזריזין ומקדימין למצות אינו אלא בבקר ולא קודם אור הבוקר.

אבל הר"י לכאורה חולק על זה וס"ל שגם גבי פחתים אמרינן שלוחי מצוה אין נזוקין (ואולי רק גבי פחתים שבעירו כיון שבכללות מכירים אמרינן דלא שכיחה הויקא ומהני הא דשלוחי מצוה).

נמצא שיש קולא וחומרא בכל שיטה, לר"ת יש קולא כשיוצא מעירו שמכיר המכשולות, ויש חומרא שאם הוא בעיר אחרת אינו נוסע בלילה אפי' הוא שליח מצוה דאין אומרים שלוחי מצוה אינם נזוקין גבי מכשולות, ולר"י יש קולא בשליח מצוה שאינו חושש ממכשולות (וצ"ע אם גם בעיר אחרת אינו חושש למכשולות), ויש חומרא שאם אינו שליח מצוה אינו נוסע אפי' מעירו.

(ג) בגמ' פסחים (ב, א) "אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב".

וכתבו התוס' (ד"ה יכנס) "אור" דבפרק הכונס משמע דטעם הוי משום מזיקין דמפיק ליה התם מלא תצאו איש . . . וקרא משום מזיקין קא מזהיר דמפקינן מיניה התם כיון שניתן רשות למשחית וכו' ולפי זה אפילו מעירו אדם צריך ליזהר שיצא בכי טוב, והא דנקט כניסה תחלה היינו משום דאורחא דגמרא למינקט הכי . . . ואומר רשב"א דצריכי תרי קראי הבקר אור צריך לעיר אחרת ואפי' היכא דליכא למיחש למזיקין כגון אחי יוסף דהוה י"א והטעם מפני הפחתים, וקרא דלא תצאו איצטריך לעירו ומפני המזיקין³.

(3) ועיין שם בפרש"י (בראשית כב ג) ומזרחי (שם) שהלימוד הוא שודאי הקב"ה יודע מיהו מצרי ומיהו ישראלי אלא שלא רצה השי"ת שישאלו יצא בלילה ויוזק ואו יאמרו המצריים שמשא בדאי כי גם מבנ"י ניוק, והגם שיכול השי"ת לעשות נס שמזקים לא יזיקו בלילה ההוא, י"ל כיון דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא הודיע ע"י משה רבינו שבלילה הוא זמן מזיקין ולכן לא יצאו בלילה כדי שלא יזוקו ואו יאמרו המצריים משה בדאי, ומזה למדין הדין לעולם יכנס בכי טוב וצ"ע אם היה מותר להם לצאת שנים יחדיו או ששם היה יותר סכנה, ולהעיר, לרש"י (בחומש) הסכנה דלילה הוא משום חיות ולא מזיקין.

והנה מזה שאמר רשב"א "דצריכי תרי קראי" משמע שיש חידוש בכל קרא, מפסוק ה"בוקר אור" למדין חשש דפחתים ומכשולות, אבל ממזיקין ודאי לא חששו כי מיירי באחי יוסף וכבר אמרו חז"ל דלשנים נראה ואינו מזיק ולשלשה אינו נראה כלל עיקר (ברכות מג, ב) וכיון שנסעו יחד לא היה להם לחשוש ממזיקין, ומפסוק אתם לא תצאו למדין חשש מזיקין, אבל ממכשולות ודאי לא חששו כי מיירי במצרים במקום שגרו בה בני ישראל ובעירו יודע להזהר ממכשולות.

וגם מדברי ר"י משמע הכי שהרי כתב "דבפרק הכונס משמע דטעם הוי משום מזיקין דמפיק ליה התם מלא תצאו איש" משמע דבמצרים היה חשש מזיקין ולא חשש מכשולות, ומפורש הכי בחידושי הר"ן (כאן) בשם הר"י דבעירו יש רק חשש מזיקין ולא פחתים כי יודע ומכיר הפחתים בעירו.

וצ"ע שהרי בתוס' בב"ק אמר בשם ר"ת דיכול לצאת מעירו בלילה וא"צ לחשוש מהפחתים כי יודע ומכיר אותם ויזהר מהם והר"י חולק עליו ואומר שגם מעירו אין לצאת בלילה, משמע שס"ל שגם ביוצא מעירו יש מחשש פחתים, וגם מזה שאמר שאצל אברהם לא היה חשש משום שהיה שליח לדבר מצוה ש"מ שמירי חשש פחתים, דאם מיירי מחשש מזיקין, הו"ל עדיפא מינא, דאצל אברהם לא היה חשש משום שהיה שני נערו אתו, ולשנים נראה ואינו מזיק?

חשש פחתים ומכשולות או חשש מזיקין

ג. ונ"ל דהנה איתא בגמ' חולין (צא, א) "ויאבק איש עמו עד עלות השחר אמר רבי יצחק מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה. . . רבי אבהו אמר מהכא וישכם אברהם בבקר ויחבוש את וגו'".

וכתבו התוס' (ד"ה מכאן) "אומר ר"ת דדוקא נקט תלמיד חכם משום דמזיקין מתקנאים בהם כדאמרינן ג' צריכין שימור מלך ות"ח וחתן והא דאמרן בריש פסחים (דף ב, א) לעולם יכנס אדם בכי טוב כו' דמשמע כל אדם מדלא נקט תלמיד חכם התם מיירי ברחוק מן העיר מפני המכשולות והליסטים", אבל לרש"י לק"מ שהרי פירש (ד"ה הנה) "שגנאי הוא לת"ח לצאת בלילה", היינו שלא יחשדוהו שהולך לזונה (מהרש"א ד"ה מכאן), וזהו רק בת"ח אבל ליכנס בכי טוב משום חשש מזיקין שייך לכל אדם.

ובתוס' (ד"ה מהכא) "ברוב ספרים כתיב ויחבוש את חמורו וקשיא דהיינו קרא דעקדה ושם לא היה יחידי דהוי שני נערו עמו ויצחק בנו ועוד דאפילו היה יחידי אין לחוש מן המזיקין דשלוחי מצוה אינן ניזוקין"

[וממשיך בתוס' "מקרא דעקדה יליף בריש פסחים (דף ב) גבי בדיקת חמץ דלא אמרינן זריזין מקדימין למצוה טפי מצפרא מדלא השכים אברהם טפי מצפרא, והיכי

מוכח התם דילמא שאני התם דהוי משום שלא יצא יחידי בלילה . . . לכך נראה דהכא גרסינן וישכחם אברהם בבקר אל המקום ומייתי קרא מסדום שהלך להתפלל על הפיכת סדום שהיתה בבקר והיה לו להקדים להתפלל בלילה אלא שלא רצה לצאת יחידי בלילה והלך יחידי להתפלל עליהם ולא רצה שיהא שום אדם עמו בשעת תפלה, אי נמי לא היה שום אדם רשאי לראות בהפיכת סדום⁴, ובפסחים מייתי קרא דעקדה שלא היה יחידי אלא דלא היה צריך להקדים טפי מצפרא⁵].

ומעתה י"ל שגם הר"י מסכים שחוץ לעירו אין חשש פחתים, דהוא מלתא דמסתבר ואינו חולק בזה אר"ת אלא שחוץ לעירו יש חשש מזיקין, נמצא דר"ת ור"י לשיטתיהו אזלי, לר"ת חשש מזיקין אינו אלא לת"ח ולא לשאר אדם, ולכן אמר רב "לעולם יכנס בכי טוב" כי מיירי בשאר כל אדם וכשיוצא מעירו אין ממה לחשוש, כי המזיקין אין נטפלים אלא לת"ח והפחתים אינם מסוכנים כי יודע ומכיר הפחתים שחוץ לעירו וישמר מהם, אבל לר"י זה שאמר רבי יצחק מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה היינו מחשש זונה, אבל חשש מזיקין הוא לכל בנ"א בשווה, ולכן היוצא מעירו נהי דחשש פחתים אין לו אבל חשש מזיקין יש לו⁵.

וזה שתירץ הר"י דאברהם היה יכול ללכת לעקידה קודם הבוקר (אילולי הא דורזין מצפרא) משום שהלך לדבר מצוה, הנה באמת היה יכול לתרץ דכיון שהיה שני נעריו עמו אין לחשוש מפני המזיקין, אלא חד מתרי תירוצים נקט, וכמו שמצינו בתוס' בחולין, ומהתירוצ' דשלוחי מצוה יש חידוש דין דלא תימא דמזיקין שכיחא הזיקא ולא שייך בהם שלוחי מצוה⁶.

ומעתה י"ל שכ"ע מודי לר"ת דגבי פחתים לא אמרינן שלוחי מצוה אינם ניזוקים דשכיחא הזיקא, אבל גבי מזיקין אמרינן שלוחי מצוה אינם ניזוקים, וההפרש ביניהם פשוט, כי המזיקין הם מלאכי חבלה והם מתיראים משלוחי מצוה, אבל גבי פחתים וכל שאר מכשולות אמרינן דשכיחא הזיקא.

ובזה מובן שיטת אדה"ז, דבאמת החמיר אדה"ז כהר"י שגם בשאר בנ"א יש חשש

4 ולכן הובא ד"ז כו"כ פעמים בש"ס, בגמ' תענית הובא הפסוק דהבקר אור, ובגמ' בב"ק הובא הפסוק דלא תצאו, ובגמ' פסחים הובא מאמר ר"י אמר רב בלי פסוק כי הובא בדרך אגב. [רש"י (תענית ט, ב ד"ה ויכנס בכי טוב) כתב "בערב בעוד שהחמה זורחת שאין ליסטיין מצויין אי נמי שלא יפול בבורות ובקעים שבעיר שלא יעלילו עליו עלילות מרגל אתה או גנב". וכדי לא לרחק השיטות י"ל שגם לתוס' יש חשש לסטים ועלילות אלא שכ"ז נכנס בלימוד של הבוקר אור (ובעירו יודע לישמר ממקום הלסטים ובודאי שבעירו לא יחשדהו בריגול), ומאת לא תצאו למדין לענין המזיקים].

5 ובתוס' יומא (כת, א ד"ה אמר) הוסיף "ולא הוה נמי שליח לדבר מצוה כי לא היה חפץ הקב"ה שישא בעדם רנה ותפלה".

6 ובמלא הרועים תירץ דלר"י י"ל דלת"ח איכא איסור גמור ולשאר אדם אינו אלא זהירות.

מזיקים שהרי לא חילק בין ת"ח ושאר אדם, ולכן גם היוצא מעירו חושש מהמזיקין, אלא שאם אינו הולך יחידי אין לחוש למזיקין, אמנם חשש פחתים גם לר"י לא שייך כשיוצא מעירו.

וזה שלא הביא הקולא דשלוחי מצוה לענין מזיקין היינו שאם הולך לדבר מצוה יכול ללכת יחידי ואינו חושש מהמזיקין, י"ל שבאמת זה תלוי בב' התירוצים בתוס', כי לחד תירוץ יכול אברהם ללכת בלילה כי היה עם שני נעריו ולא משום שלוחי מצוה, ולפי תירוץ זה משמע דשלוחי מצוה לא מהני אפי' גבי מזיקין, אלא דלתירוץ השני שאברהם ה' יכול ללך בלילה משום שלוחי מצוה ש"מ דשלוחי מצוה מועיל לענין מזיקין, ולכן לא הביא אדה"ז קולא זו כי חמירא סכנתא מאיסורא ויש להחמיר שלא ללכת בלילה יחידי אפי' לדבר מצוה^[2].

ונ"ל שלכן בהמראי מקומות שעל הגליון מצויין ל"תוס' ריש פסחים", כי בתוס' פסחים מוכח שגם לר"י כשיוצא מעירו אין חשש פחתים אלא חשש מזיקין.

הלכה למעשה בזמננו

ד. והנה יש פוסקים שלמדו זכות על זה שבזמננו אין נזהרין בזה, (א) כתב בלקט יושר (לתלמיד תרומת הדשן בהל' ברכות סי' עג) "וזכורני שנסעתי עימו כמה פעמים ממרפורק לניאושטט ומניאושטט למרפורק אע"פ שמצוי בדרך ליסטים וגם בורות וגם הרים מ"מ הלך בלילה מקצת הדרך ולפעמים קודם היום ולא ידעתי טעמו כיון דכתיב בגמרא לעולם יצא אדם בכי טוב ושאלתי הדלעיל למהר"ר יוסף דקלון יצ"ו ואמר הגמרא אמרה לנו עצה טובה אבל בשעת הדחק מותר".

אכן ד"ז לא נזכר ברמב"ם וש"ע אבל אדה"ז כתבו ולא כתב שהוא עצה טובה (כמש"כ בריש הסעיף דלפני שנוסע "טוב" שיטול רשות מגדולי העיר), והגם שאדה"ז החשיב מאוד את תרומת הדשן (וכפי שכתב עליו בסדר מכירת חמץ שהוא "גדולי האחרונים") מ"מ כתב ד"ז הלכה למעשה, והגם שי"ל שאדה"ז לא ראה את ספר לקט יושר, אבל באמת י"ל שהתרומת הדשן נסע בלילה משום שהו"ל כעירו כיון שהכיר הדרך.

(7) יעויין ברמב"ן (בא יב, כא) שהביא מכילתא "שהאבות והנבאים נהגו בדרך ארץ, וישכם אברהם בבקר, וישכם יעקב בבקר, וישכם משה בבקר, וישכם יהושע בבקר, וישכם שמואל... בבקר, והרי דברים ק"ו ומה האבות והנבאים שהלכו לעשות רצונו של מי שאמר והיה עולם נהגו בדרך ארץ שאר אדם על אחת כמה וכמה", וממכילתא משמע שגם ההולך לדבר מצוה צריך לצאת בכי טוב ולא בלילה, ש"מ הרי"י שלפי הש"ס דילן אם יוצא לדבר מצוה א"צ לחשוש ממזיקין.

והנה בת"ש (בראשית כב ג) נתחבט בזה שהרי משמע ממכילתא דלא יצא יחידי נלמד מהעקידה (כשהלך לדבר מצוה) ולא כתוס' שנלמד מוישכם דסדום, ונ"ל שהמכילתא לא ס"ל כש"ס דילן בענין זרוין, ובענין שלוחי מצוה (פסחים ה, ב), וד"ל.

(ב) כתב בשו"ת בית ישראל (סי' כד) "והנה עתה אינן נוהרין בזה בהאי מאמר דלעולם יצא וכו' ה"ט כי שומר פתאים ה' ואנוסים היינו מחמח ממון ומחמת נפשות ובנפשנו נביא לחמנו", וצ"ע אם שייך לומר שומר פתאים בסכנה מוחשית, ואולי הוא כיון למזיקים אבל לענין מכשולות איך נימא שומר פתאים?

ולהלכתא ודאי לאדה"ז שייך דבר זה בזמננו, אלא שבכל מקום יש לדון לפי ענינו, במקום שיש דרך סלול אין לחוש לפחתים כו וכו' וכל דרך ומקום לפי ענינו.

שאלתי את הרה"ח הרה"ת הרמ"א זעליגסן שליט"א אם יש הוראות מהרבי בזה, וכך ענה לי: שמעתי מר' ישראל דערען, בקיץ תשל"א הי' כמה תאונת דרכים ר"ל, וחותני ר' זלמן פוזנר כתב אז לכ"ק (לא זוכר בדיוק מה כתב, אבל), התשובה הי' הוראה כללי - בנסיעה בלילה להחליף נהג כל שעה ובאם א"א לעצור כל שעה לנוח, וכן להרב צימענד תשי"ז (כפר חב"ד).

ועיין גם בהתקשרות (חוברת נב) לאחר תאונת דרכים שאירעה באחד ממחנות קיץ בארה"ב, תוכן תגובת הרבי בפתק הי' כי נהג מכונית - שאיננו מקצועי - עליו לעצור כל שעה למנוחה בת כעשר דקות.

[הנה בעלי התוס' נדחקו לפרש טעם דנקט כניסה תחילה, ויש לפרש הדבר ע"פ דא"ח: הכניסה המדוברת מכוונת לנשמה שיוצאת לדרך ונכנסת לעוה"ז ב"כי טוב" - "אין טוב אלא תורה", אחרי ימים רבים בהם למדה הנשמה תורה מהמלאכים העומדים ברומו של עולם, שגילו לה רזי תורה הרי הם מאירים לה את דרך הישר והטוב והיא נכנסת לעוה"ז בכי טוב - מלאה באור התורה, וכך יש לה כח עצום שתהא יוצאת בכי טוב - שבגמר עבודתה בעוה"ז תהי' בבחינת "בא בימים" ימים מלאים בעמל התורה. במילים אחרות, ישנם כמה סוגי דרכים בעוה"ז ישנה דרך המלאה חיות וליסטים ומזיקים אחרים (רש"י ותוס' שם) המפחידים את האדם בדרך הילוכו ואין זה בכי טוב, וישנה דרך שהיא טוב ואור והיינו נר מצוה ותורה אור וכתוב נר ה' נשמת אדם שזהו היצר טוב העוזר והמאיר לאדם לבל ייכשל בדרך, (מפי הגה"ח הרב נחמן שי' וילהלם ר"י תות"ל מניסוטא)⁸.



בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה
מוח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים, וש"ס
ירושלים

לכבוד ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס יקרים ונצרכים גם אני אודך, פרדס יוסף החדש על המועדים, וש"ס, באתי כאן להוסיף דבר בעניני חנוכה לספר היקר פרדס יוסף החדש על חנוכה שהוא ספר נצרך לכל לומדי ומורי הוראה. שהנה ראיתי בספרו היקר והנצרך פרדס יוסף החדש על חנוכה, שציינתם למקור המנהג באכילת סופגניות בחנוכה, והסתפקתי לפי מה דאיתא בשו"ע יורה דעה (סימן צ"ז סעיף א') שאסור ללוש עיסה עם חלב, יש לעיין לפי זה האם מותר להכין סופגניות חלביות.

ונראה שמותר לאפות "סופגניות חלביות" בביתו, והעושה שינוי בסופגניה מה טוב. מיהו חנות העושה סופגניות כאלו על מנת למכרם צריך להודיע להקונים או לעשות היכר ולהניח שלט שידעו שהוא חלבי וכמו שנבאר בסמוך באריכות את מקור הדין וצדדי ההיתר.

איסור ללוש עיסה בחלב (לעשות פת חלבי)

(א) איתא במסכת פסחים (דף ל.). "אין לשין את העיסה בחלב, אם לש כל הפת כולה אסורה, מפני הרגל עבירה". וכדברי הגמ' נפסק בשו"ע להלכה ביורה דעה (סימן צ"ז סעיף א') אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלה עם הבשר, ואם לש כל הפת אסורה אפילו לאכלה לבדו, עכ"ד. וה"ה לענין לישת פת עם שומן בשרי, וכך מבואר מדברי הגמ' ושו"ע שם שכתב "אין אופין פת בתנור שטחו באליה", וכן מדברי הרמ"א שם שכתב שמותר ללוש בשומן של בשר לכבוד שבת רק משום שהוא דבר מועט, שבאופן זה לא גזרו, ומכאן רואים שאפילו שלא כתב בשר להדיא בגמ' שם, מ"מ הרי הוא דבר פשוט שיש עליו אותו גזירה וכמו שכתבו הפוסקים, עי' בערוך השלחן ריש (סימן צ"ז).

טעם הגזירה

(ב) האיסור המיוחד בפת הוא מחמת שרגילין לאכלו עם בשר, וכמ"ש בגמ' שם, וכן כתב הש"ך (שם ס"ק ב') "דהרגילות הוא לאכול פת עם כל מיני אוכלין". ויש לעיין האם הגזירה הוא כעין אזהרה לכתחילה שלא יבוא לידי מכשול, או שהוא דין איסור בעצם שאפילו בדיעבד אסור. ומלשון השו"ע נראה שאין זה דין של "זהירות לכתחילה", אלא אף בדיעבד אסרו חכמים הפת באכילה מחשש שמא יאכלנה עם

בשר, ואפילו לבדו אסור. וראה בחכמת אדם (כלל נ' דין ג').

ג) עוד יש לחקור, האם האיסור לאכול עיסה שנלושה בחלב הוא מדין קנס, שקנסוהו חז"ל במי שעבר ולש או אפה פת חלבי באכילה, או משום גזירה שמא ישכח ויגיע לידי מכשול לאכול את הפת עם מין השני. וישנם בזה כמה נפק"מ, ואחד מהם הוא אם גזרינן אפיית פת חלבי בשוגג אטו מזיד, דאם נאמר שהוא מדין קנס, א"כ לא קנסו שוגג אטו מזיד באיסור דרבנן, משא"כ אם הגזירה הוא משום חשש שכחה שיבוא לידי תקלה, א"כ יש לאסור אפילו אם לש בשוגג, ולפי זה אם אפו פת חלבי אפילו בשוגג, קיים האיסור על הפת. ואכן כן הסיק הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א'), ולפי זה נראה דה"ה במקרה שנפל חלב בטעות לתוך העיסה הכל אסור באכילה. (ועי' בנחלת צבי משכ"ב).

ד) אך יש מהאחרונים שכתבו לחלק, שרק בלש הפת בשוגג, אסור, משא"כ בנפל חלב בטעות שלא נאסרה הפת, וצ"ל לדבריהם שאמנם עיקר הגזירה הוא לחוש שמא יאכל הפת השני בחלב, אבל לא גזרו כן אלא כשהיתה עשיית הפת באיסור, ולא כשנפל מאליו דהוי כמו אונס.

ה) ואע"פ שלדברי הפמ"ג שם צידד לומר שיש איסור אפילו אם נתערב חלב על ידי אונס כגון שנשפך וכדומה, מ"מ כו"ע מודים שעיקר הגזירה היא שמא יבוא לאכלו עם מין השני, וכדברי השו"ע ונו"כ. ולכאורה דוקא כששלש במתכוין עיסה עם חלב חל איסור אפילו בשוגג וכגון שלא ידע מהאיסור, משא"כ אם נפל חלב לתוכו אין כאן אפילו מעשה שיחול הגזירה עליו וכמ"ש לעיל.

האם גזרו בשאר מאכלים

ו) והנה יש להסתפק האם הגזירה הנ"ל הוא דוקא כשעבר ולש או אפה פת בחלב או בשר, או אפילו בשאר מאכלים אם הכינו אותם עם חלב או בשר ג"כ גזרו שאין לעשות מאכל שהוא בדרך כלל פרווה לחלבי או בשרי שמא תאכלו עם מין השני.

ז) הט"ז (סימן צ"ז ס"ק א') כתב שמדוכה של בשמים שהיא פרווה שפעם אחת דכו בה שום עם שומן אווה, אסור לדרך בה עוד בשמים אפילו עבור בשר עד שיגעילנה שמא יבוא לאכול בחלב, וגם בדיעבד אסור דומיא דפת חלבית.

ח) ובביאור דברי הט"ז עי' מה שכתב בחוות דעת ביאורים (ס"ק א') שכיוונתו לאסור אפילו לתבלין מועטין משום שכלי המוחזק כפרווה אם נעשה בשרי נאסר להשתמש בו כל עוד שלא ייחדו וסימנו לבשר שמא ישכחו שנעשה בשרי ויחשבוהו כפרווה כפי שהיה מתחילה, והוסיף שם שדוקא אם המדוכה דך תבלין חריפים כדי שהמדוכה תבליע בליעות משובחות, עי' שם.

ט) ומדברי הט"ז נראה שגזירת חז"ל לאו דוקא בפת וכלשון הגמ' ושו"ע, אלא בכל

מאכל פרווה יש חשש שמא ישכח ויאכל עם מין השני, וכן כלי שאדם רגיל להשתמש בו לפרווה חריף אם נעשה בשרי באופן שאינו ניכר נאסר לגמרי. [ולכאורה יש לעיין בזה משום שיש הרבה מאכלים שלא רגילים לאכול אותם עם שאר מאכלים אלא לבדם וממילא אין חשש שישכחו אם יעשו אותם חלבי או בשרי. ולא מצאנו שאסור לעשות תבשיל פרווה לפעמים עם חלב ולפעמים עם בשר, וצ"ע. ובאמת כן הוא סברת המתירים לענין מזונות ושאר מאכלים, וכמו שנבאר בסמוך באריכות].

(י) אמנם רבים חלקו על דברי הט"ז, וראה במנחת יעקב (כלל ס' ס"ק ג') שהקשה על דברי הט"ז מדוע בצנן שנחתך בסכין בשרי אסרין לאכול את הצנן עם חלב, אבל אין אוסרים אותו לגמרי מחשש שמא יבוא לאכלו עם חלב, וה"ה בתבלין שנדוכו במדוכה בשרית מדוע אין אוסרים אותו אלא עם חלב אבל לא עם בשר או שאר מאכל פרווה. וע"כ צ"ל שלא גזרו אלא בפת ועיסה משום שעל הלחם יחיה האדם ולכן בפת יש חשש שישכח ויטעה, משא"כ שאר מאכלים לא חששו לזה. וכדבריו נקטו הבית מאיר, חתם סופר, חוות דעת, חכמת אדם שם (דין ז'), ברכי יוסף שיו"ר ברכה (ס"ק ג'), בערוך השלחן (סעיף ב') ועוד אחרונים. מיהו ראה בפרי חדש ובפרי תואר (ס"ק א') מה שכתבו בזה שבאמת גזרו על שאר מאכלים דומיא דפת. ויש כאן מחלוקת גדולה בגדולי האחרונים אם נאמרו הגזירה דוקא בפת או אפילו בשאר מאכלים.

(יא) וההכרעה למעשה היא לסמוך על המקילים שאין שאר המאכלים נאסרים כשנעשו עם חלב, ומ"מ עדיין נשאר לנו לדון לגבי מיני מזונות פת הבאה בכיסנין שאולי יש להחמיר טפי שהוא דומיא דפת, וראה בסמוך.

מיני מזונות

(יב) ולענין אפיית מיני עוגות או עוגיות (סופגניות) וכדומה בחלב או בשר, וכמו שעושים לקינוח ולמתיקה, נראה שמכיון שאין הדרך לאכול אותן עם בשר, מותר ללוש אותן עם חלב, גם בלי עשיית היכר, ואע"פ שיש מקום לחוש שמא יבוא לאוכלם אחרי אכילת בשר, אין לחוש לכך, מאחר ולא שייך להגיע לאיסור תורה, כי כל החיוב להמתין ביניהם אינו אלא דרבנן, ולא גזרו חז"ל גזירה לגזירה.

(יג) והמקור לכל הנ"ל הוא מדברי שו"ת מהרי"ט חלק ב' (סימן י"ח) המובא בפתחי תשובה (ס"ק ג') שכתב דהא דאסרו פת חלבי אם לא עשו שינוי, היינו דוקא היכא דאיכא חשש שיאכלו עם חלב או בשר ביחד, אבל היכא דליכא למיחש להכי כמו אותם הממולאים במיני מתיקה, שאין דרך לאכלן עם גבינה מותר ללוש אותם עם שומן או חלב, ולא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה דהיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירות אחריה. והביאו את דבריו בפרי חדש (ס"ק א'), מנחת יעקב (כלל ס' ס"ק ג') ערוך השלחן (סעיף ז') ובכף החיים (ס"ק ט"ו) ועוד.

(יד) ולמדנו לפי דברי כל האחרונים הנ"ל שני דברים, ראשית שבמיני מאפה שדרך

לאכלם יחד עם מאכלים אחרים יש בהם האיסור שלא ללוש אותם בחלב או בבשר, אבל מאידך מיני מאפה שאין רגילות לאכלם עם מאכלים אחרים אין בהם איסור.

טו) ולפי שיטתם מותר להכין סופגניות חלביות לדברי המהרי"ט ועוד אחרונים כיון שרגילין תמיד לאוכלם לבד ולא עם שאר מאכלים אלא בתור קינוח או חטיף בלבד.

טז) אמנם דעת היד יהודה, וכן ראיתי (שו"ת וישמע משה) שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל החמיר בזה שאין לעשות עוגות חלביות אלא אם ישים עליהם פתק שזה חלבי או שיעשה שינוי צורה בגוף העוגה, שמא יבוא לאכלם בתוך שש שעות, אלא שכאמור מדברי הפוסקים נראה שאין חוששים לזה [אכן, עוגה בשרית לכאורה צריך היכר כיון שכן רגילים לאכול עוגה יחד עם קפה חלבי].

ההיתרים לעשות פת חלבי

יז) איתא בגמ' במסכת פסחים (דף ל"ו). דשרי ללוש פת בחלב כעין תורא, ופירוש רש"י שהיינו מעט כמו עין של שור דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה לינשי שנילוש בחלב, וכן כתב רבינו חננאל.

יח) והרי"ף והרמב"ם והרשב"א פירשו שכוונת הגמ' כעין תורא היינו דמיירי בעושה צורה מיוחדת כעין השור דהרואה יודע ששינו צורתו להיכרא וישאל ויאמרו לו. וכתב בהגהות שערי דורא (סימן ס') דהני ב' פירושים הם אליבא דהילכתא דתרוייהו סברות יפות הן.

יט) ולענין דינא כתב השו"ע שם שאם הוא דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל עמה בשר, מותר. והרמ"א כתב "ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות גם בשומן לכבוד שבת כי כל זה מיחשב כדבר מועט גם כי צורתן משונה משאר פת". והנה המחבר כתב דדבר מועט היינו סעודה אחת, אמנם הרמ"א חולק על זה ונקט דכל שהוא רק ליזמו מקרי דבר מועט, ולכן מה שלשין את העיסה לג' סעודת שבת נחשב כדבר מועט. ועוד לפי דברי הרמ"א שגדר דבר מועט היינו אכילת יום אחד למד הערוך השלחן (סעיף ד') שאם בני ביתו מרובים מיקרי דבר מועט כדי אכילה בבת אחת לכולם.

כ) ונחלקו האחרונים בטעמא דמילתא, מדוע הקיל הרמ"א בשבת (אכילת יום אחד) האם הוא סברא בשבת דוקא (כשאוכלים בשר ולא חלב וכן שהדרך לאפות עם צלי לשבת, או מצד שלחמי שבת ניכרים עיין לבוש, ב"ח, מחצית השקל, יד יהודה) או שההיתר הוא גם ביום חול, ראה בפרי חדש (ס"ק ב'), ואפשר שכן הוא גם בדעת המחבר. אמנם הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א') כתב דשבת הותר משום שהוא כדבר מועט, ולפי זה כל שיאכל בתוך מעת לעת הוי דבר מועט ואפילו בחול וכן כתב הערוך השלחן

וחכמת אדם.

כא) ולפי זה יש לעיין במי שאופה פת חלבי או בשרי באמצע השבוע לצורך שבת, (או סופגניות חלביות לצורך שבת חנוכה) לכאורה אף לדברי הפמ"ג יש לאסור, משום שכתב שם שאם ישאר אחר שעבר היום אולי ישכח, וא"כ ה"ה שמא יבוא לאכלו קודם שבת, ואף אם נעשו בשביל שבת דוקא הרי יש שטועמין לפני שבת ממאכלי שבת, וצ"ע.

כב) והיוצא מדברינו שיש להחמיר לכתחילה לא לאפות פת חלבי מיום אחד לחבירו, והרוצה להקל עד מעת לעת יש על מי לסמוך, מיהו מותר ללוש בערב שבת לשבת אפילו לכתחילה ופשוט הוא.

היתר לאפות פת חלבי אם עושים שינוי בצורת הפת

כג) הטעם הנוסף המוזכר בראשונים הוא שינוי בצורה, וכתב הרשב"א ומובא בבית יוסף משום שהעושה שינוי הרי נזכר על ידו שנילוש בחלב.

ופשטות הדברים מורה שבכל גוונא התירו ללוש פת בחלב אם עושנה שינוי בצורה, אלא שצ"ע בשלמא כשעושה בביתו שפיר יש לו היכר, משא"כ כשעושה על מנת למכרם. ויעוין בחוות דעת שנקט להלכה, שכל מה שהתיר השו"ע לאפות פת חלבי עם שינוי בצורה, היינו כשבדעתו שיאכל הפת בביתו, אבל אם בדעתו למוכרו בשוק לא, כי הקונים הבאים מעיר אחרת לא יבינו שהוא חלבי, מאחר והם לא רגילים להבחין בפת שבמקום זה. ואף אם תאמר שיודיע להם, מ"מ יש לחוש שמא ישכח מלהודיעם כמו דחיישינן שאינו עושה שינוי שמא ישכח ויאכל בבשר.

כד) ומן הראוי לציין לדעת החכמת אדם שנקט דנראה שבמקרה כזה שהשינוי אינו ניכר לאנשי עיר אחרת אף לאפות על מנת לאכול בביתו אסור, דחיישינן שמא יבואו אורחים לביתו מעיר אחרת ויאכלו את הפת בבשר, ולדינא נחלקו הפוסקים בזה, וראה ביד יהודה פירוש הקצר (ס"ק ז').

שינוי בפת אחרי האפיה

כה) יש להסתפק האם ההיתר לעשות פת חלבי כשמשנים את הצורה הוא דוקא אם עושים את השינוי לפני האפיה או שמא לא שנא, ואפילו אחרי האפיה יכולים לעשות שינוי, כיון שכל עוד שניכר בפת שהוא חלבי יהא לתזכורת לא לאוכלו עם בשר, וכמו שמצוי למשל אצל אחד שלא ידע מההלכה הנ"ל שיש איסור בעצם לעשות פת חלבי סתם, וכעת שמע על האיסור ורוצה לתקנו על ידי עשיית שינוי בצורה וכדומה.

כו) והנה החוות דעת חידושים (ס"ק ה') כתב, שדוקא ששינה בשעת אפיה, אבל

אח"כ אינו מועיל שינוי לפת מרובה כיון שכבר נאסר, וכן אינו מועיל לחלקן להרבה בני אדם שיגיע לכל אחד דבר מועט כיון שכבר נאסר. ולפי דבריו נוקטים שפת חלבי הוא חפצא דאיסורא, וממילא אפילו אח"כ לא יועיל מה שעשה שינוי כיון שכבר נאסר.

(כז) ובשו"ת אבן ישראל להגרי"י פישר זצ"ל חלק ט' (סימן ס"ז) נשאל אודות מה שנוהגין לכתוב או להדפיס על העוגות שהן חלביות, כיצד עושין כן ובמה סומכים הרי כבר נאסרו מעיקרא וכדברי החוות דעת, ע"כ דברי השואל. והשיב דשאלתו תמוה, הרי למה לא יקשה על ההיתר לעשות פת מועט, הלא האיסור הוא אין לשין ואם כן כבר מעיקרא הוא נילש באיסור, ומה מועיל מה שעשה פת מועט.

(כח) אלא מוכח מכאן דאם היה כונתו לכתחילה לאפות חתיכות קטנות שפיר דמי ומעיקרא לא נאסר. וכן כוונת החוות דעת הוא אם עתה יתקן ויעשה חתיכות קטנות, משא"כ בכונתו בשעת לישא לעשות כן, והכא נמי אם כונתו להדביק מדבקות על העוגות שהן חלביות מהני. ועוד נראה דה"ה עוגות גדולות מהני דכיון דכהיום שהכל קונים עוגות קטנות, ומי שקונה עוגה גדולה מי שיש לו בני בית מרובין, ונעשה מתחילה לחלקה קטנות לכל בני הבית, כל שמתאכיל ליומא מותר. ואגב יש עוד לצרף את השיטות שס"ל דאלו עוגות שלא יאכלו עם בשר לא גזרו, ובעצם גם להדביק מדבקות לא צריך, ואם כבר מדבקים עתה במדבקין ודאי מהני, כיון שחז"ל לא גזרו בכלל בהני עוגות שיאכלו עם בשר, עכת"ד.

שינוי בכל הפת או רק במקצת

(ט) בגליון מהרש"א (סימן צ"ז) כתב שמשמע מדברי השו"ע דדוקא כשכל צורתן משונה ולא מקצת, ולכן אין תקנה לכתוב חלבי על הלחם אא"כ עושים כן בכולו. ואילו בבינת אדם שער או"ה (סימן נ"א סעיף ע') כתב וז"ל מצאתי בהגהת שערי דורא (סימן ל"ה) וזה לשונו: אמר לנו הרא"ש כשאופין קושטיל – או קולצא עם מולייתא דלכתחילה יש לעשות סימן כפי מה שהם המולייתא אם הם של בשר ישימו עליו קצת עצמות ואם הוא של חלב ישימו עליו קצת גבינה דהוי כעין תורא לפי פירוש אחד דפירש כעין תורא סימן עד כאן לשונו. ועיין בדרכי משה (סימן צ"ז) בשם איסור והיתר ולפי זה על כרחך הא דכתב הרמב"ם שישנה צורת הפת לאו דוקא אלא הוא הדין כל סימן". אולם כבר הכריע הגרי"ש אלישיב זצ"ל כדברי הגליון מהרש"א וכמו שמובא בספר אשרי האיש יורה דעה חלק א' (פרק ה' אות י'). והזהירו כבר כמה אחרונים שאין לאכול מתחילה אותו חלק מהפת שנמצא עליו הסימן ולהניח השאר דאז יש לחוש שיאכל החלק הנשאר עם בשר זולת כשחלק הנשאר הוא דבר מועט, בדבר מועט לא חיישינן שישכח ויאכל עם המין שכנגדו, וראה בבדי השלחן (ס"ק י"ז).

סיכום ההיתרים להכין פת או מזונות חלבי או בשרי

(א) לעשות שינוי להיכר. (ב) שיהא דבר מועט. (ג) אם ניכר החלב או הבשר עליו. (ד) מזונות שאין הדרך לאכול עם בשר או חלב. (ה) דבר מפורסם לכל העיר שעושים אותו חלבי או בשרי מותר לאחד בביתו לעשות כן. (ו) מאכל שעומד לקינוח שואלים לפני כן אם הוא חלבי או פרווה. וכגון מאכל פרווה שנעשה בשינוי מהרגיל בודאי שישאלו על זה אם הוא חלבי או פרווה.

"סופניות חלביות" "זבורקס" למעשה

(א) ולכן נראה לדינא שהרוצה לעשות סופגניות חלביות בביתו לקראת ימי החנוכה יש כמה צדדים להקל בזה, ועיקר סברת המתירים הוא משום שכל אלו אין הדרך כלל לאכלן יחד עם מאכלים בשריים, וכל זה אפילו אם לא תהיה ניכרת עליו שהוא חלבית, ואם עושה שינוי בצורה מה טוב.

אולם הרוצה למכור אותם סופגניות כגון במאפייה וכדומה לכתחילה יש לשנות את צורתו משאר הסופגניות פרווה או לתת עליו דבר היכר שרואים שהוא חלבי.

(ב) ולענין מכירת בורקס חלביים בזמנינו שהוא דבר נפוץ ביותר, מאחר שהוא שאלה חדשה נציין רק מה שהעירו ופסקו בזה פוסקי וספרי זמנינו. והנה בשו"ת ודרשת וחקרת חלק ד' יורה דעה (סימן ג') כתב, שעיקר ההיתר למכור בורקס חלביים הוא משום שכל המאפיות שיש להם הכשר מההכשרים הטובים חייבים לאפות את הבורקס החלביים בצורת משולש דוקא, וכן נוהגים ובנוסף לזה חייבים לשים שלט על המקום העוגות החלביים "חלבי", וגם השקיות שונות בצבע כחול ורשום עליהם חלבי, כדי לצאת מכל חשש, וכך נוהגים בכל הארץ שיש הכשרים מהודרים ביותר, ולא שמענו מי שמפקפק בזה.

(ג) ובשו"ת ודרשת וחקרת חלק ה' יורה דעה (סימן ל"ג אות א') כתב שהעירו עליו על מה שכתב בחלק ד' שצריך לעשות בורקס חלבי משולש דוקא, והקשו עליו דהרי הגבינה ניכרת ואין הדרך לאוכלה עם בשר, והשיב על זה שם דהרי יש בורקס של תפוח אדמה ששפיר אוכלים אותם עם בשר, ואם היו עושים בורקס גבינה באותו צורה מרובע וכל הגבינה מכוסה בבצק הרי אינה ניכרת, ובקל נבוא לאכלו עם בשר, ולכן המנהג לעשותו משולש דוקא.

(ד) ועי' בספר קנין דעה (שרייבר, עמוד קס"ה) שכתב דלגבי בורקס הממולא בתפוח אדמה ולפעמים עם גבינה מצוי בזמנינו שאוכלים אותו בתוך הסעודה יחד עם בשר ועם רוטב בשר, מ"מ הגבינה שבתוכו ניכר לאחר שחותך הבורקס, אבל מ"מ נוהגין כאן בעיר הקודש שלא מוכרים בורקס חלביים אלא עם שינוי בצורה שנאפה בצורת משולש, ונראה שזהו בכדי שיהיה ניכר להקונים שלא יקלקלו כליהם ומאכלים

שלהם, אבל מעיקר הדין מותר, ולא שייך גזירת חז"ל וכשעושה בורקס בביתו אין חיוב להחמייר בזה, עכת"ד. ובאמת קצרנו הרבה בנושא הנ"ל וישנם הרבה פרטים נוספים ואין כאן המקום להאריך, ונא תעיין בספרנו אהל יעקב הלכות בשר בחלב (סימן צ"ז) שאר פרטי דינים וציונים בכל הנ"ל.

דינים העולים להלכה למעשה

- (א) אין לשין עיסה בחלב או בבשר, שמא יבוא לאכלם עם מין השני.
- (ב) אסור חכמים לאפות לחם בחלב או בחמאה שמא יבואו לאוכלו עם בשר וה"ה להיפך.
- (ג) נחלקו האחרונים אם גזרו גם כן על מזונות כמו בפת, והמיקל במזונות יש לו הרבה על מי לסמוך כיון שבדרך כלל הם מאכלים שלא רגילים לאכול עם חלב או בשר. בחשש שיאכל את המזונות תוך ו' שעות מאכילת בשר לא גזרו (חוץ מהיד יהודה).
- (ד) יש פוסקים שהחמירו לעשות אפילו שאר דברים חלבי או בשרי, וכגון תבשילים, ואפילו כלים.
- (ה) מיני תבשיל אין חשש שיעשו חלבי או בשרי כיון שישאל מקודם אם הם פרווה.
- (ו) התירו לעשות פת ומזונות חלבי כשיש לפת צורה שונה ומיוחדת.
- (ז) השינוי בצורת הפת מועיל דוקא לפני האפיה ולא אח"כ.
- (ח) אם ניכר על פניה של הפת שהיא חלבית או בשרית מותר, ולכן פת ממולא וכדומה שרואים את המילוי אין חשש.
- (ט) יש פוסקים שהתירו לעשות פת חלבי אם מדבקים מדבקות עליו שכתוב שהוא חלבי. ויש שהתירו על ידי מדבקות דוקא אם שינה את פת בצורתו.
- (י) אם ייחדו שקיות בצבע שונה למאכל פרווה ולמאכל חלבי כמו שמצוי בהרבה מאפיות בארץ הקודש מהני להיכר למאכלים חלביים.
- (יא) אם כל הפת תאכל לבני הספרד בסעודה אחת, ולבני אשכנז במשך ארוחות אותו יום בלבד, (כגון ג' סעודות שבת).
- (יב) אפילו בימי תשעת הימים שלא אוכלין בשר קיים הגזירה שאין לעשות פת חלבי.
- (יג) וכן מי שכל ימי השנה לא אוכל בשר כלל הנקרא "וועג'טעריאון" בלע"ז, גם כן אסור לו להכין פת חלבי כי אין לחלק בגזירה.

כלים חדשים שיש בהם מיני מאכל

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: קניתי מין מאכל או משקה בכלי של מתכת או של זכוכית, והוא סוג כלי שאביא אותו אל השלחן. מנהג העולם להשתמש בכלים הללו כל עוד נמצא בהם המאכל הראשון, ורק אם רוצים להשתמש בכלי מכאן ואילך, אז נוהגים להטבילו. האם נכון הדבר להקל בכך?

תשובה: יסוד מנהג העולם להתיר שימוש ראשוני בלא טבילה הוא שאנו אומרים שהקונה המאכל אין בדעתו לקנות הכלי¹. ואכן כן הוא הנכון ברוב המקרים. אך יש לפעמים שאדם קונה כלי יפה יחד עם מאכל, כגון כלי של פח מלא ביסקוויטים, ובכוונתו הקונה להשתמש בכלי גם אחרי שיתרוקן.

והנה בדין נכרי המביא מתנה של חמץ לבית ישראל באחש"פ, שכתב המחבר² "לא יקבלנו הישראל, וגם לא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו, וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו". על זה הוסיף המשנה ברורה³ שאם יאמר הישראל בפירוש שאינו רוצה שיקנה לו רשותו, אז רשאי הישראל להראות לנכרי איפה להניח החמץ בבית הישראל.

לפי דברי המשנה ברורה נוכל להשתמש ולומר שהקונה אינו רוצה לקנות הכלי עד אחרי שיתרוקן. אך אף לדיעה זו, צריך הקונה שיאמר כן בפירוש.

וכבר מזמין כתבתי⁴ לפקפק בהיתר המשנה ברורה בזה, להתיר ע"י דיבור שהוא מנוגד למעשיו, שמהן מוכח שהוא כן רוצה לקנות החמץ.

וחילי מדברי שו"ת הר"י מינץ⁵ בדבר ישראל שגבה מנכרי בחובו פרה מעוברת שעמדה ללדת. הישראל חשש שהפרה תלד זכר, ואז יתחייב לטפל בכור וכו', לכן עשה הישראל תחבולה שהפרה תהי' בבעלות המשרתת הנכרית שלו. לפועל, התחבולה של הישראל לא הועילה להלכה, ואכן הפרה ילדה בכור זכר, ופסק מהר"י

(1) ראה ס' טבילת כלים פ"ד סי"ב ובהערות שם. אבל ראה קצות השלחן (ח"ע' יא) שמביא עובדא בכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, שקנה כוס שתי' מנכרי בתחנת הרכבת, ובעת הנסיעה, כשגמר לשתות, זרק הכוס מחלון הרכבת. וכתב הרא"ח לבאר דהיינו מחשש חיוב טבילה, ובמעשה הזריקה אישר כי הוא קנה מן הנכרי רק את המשקה, לא הכוס.

(2) או"ח סימן תמח ס"ב.

(3) שם סק"ו.

(4) בקובץ 'הערות וביאורים' גליון א'קמב.

(5) סי' פב, נסמן בחק יעקב לאו"ח שם סק"ח.

מינץ שיש על זה קדושת בכור.

המסקנא שיש לקחת מדברי מהר"י מינץ הללו הוא שכאשר אדם לוקח דבר לרשותו, דהיינו שעשה מעשה של קנין, והוא חפץ בדבר זה לאחר זמן, לא יועיל מה שיאמר שעתה אינו חפץ לקנות הדבר.

לפי דברי מהר"י מינץ, גם לגבי טבילת כלים לא יועיל להתנות שעתה הוא קונה רק את הביסקוויטים, ואת הכלי יקנה לאחר שיתרוקן. כי מכיון שהוא רוצה בחפץ זה - אף כי לאחר זמן, א"כ הקנין כבר חל עתה. וחזרה השאלה, איך יוכל לאכול מן הכלי טרם שנטבל?

ואולי יש להמליץ במקרה כזה, שיש לתת הכלי במתנה לנכרי עד שיתרוקן, ואז יחזור הכלי לרשות הישראל ויטבילנו כדין.

עוד השלכה מעשית:

מנהג הנגידיים המפורסמים 'שלצורך' משלוח מנות' קונים כלים יפים של מתכת או זכוכית, בדיעה שהמקבל יחזיק גם הכלי לעצמו. וכתבו האחרונים שהקונה כלי לתת במתנה לחבירו, אין לקונה להטביל הכלים, כי אצלו אין הכלי נחשב ככלי סעודה⁶. לכן נהגו נקיי הדעת להסיר מכשול ע"י צירוף פתק בו מודיע שכלי זה לא הוטבל.

אך לפי דברינו הנ"ל יוצא שגם על המקבל ייאסר לאכול מכלי זה החדש הללו בטרם שיטבלו אותו, שהרי בודאי אין בדעת המקבל לזרוק את הכלי, א"כ נתחייב בטבילה. לדברי המשנה ברורה הנ"ל יצטרך המקבל לומר בפירוש שאינו רוצה לקנות הכלי, ולמהר"י מינץ גם זה לא יועיל.

ואולי יש לצדד קצת להיתר בזה, כי 'מנהג הנגידיים המפורסמים' הוא שלפעמים שולח המקבל הכלים היפים לריע וידיד אחר. אבל במקרה שהשולח קנה כלי מיוחד כי יודע הוא דעת מקבל המנות, שיהנה מכלי זה דוקא, מה גם אם חרט את שם המקבל על הכלי, אז נפלה התירא בבירא.

לכן נראה להורות הדרך הטוב להסיר הוא שבעת הקניי' יזכה הקונה בכלים החדשים, כל כלי בשביל מי ששיגעו לידו לבסוף, ונסמוך לומר שטבילת כלים היא מדרבנן⁷, ובדרבנן נקטינן שיש ברירה⁸, ואז יוכל הקונה להטביל הכלים כדת טרם ישלח

(6) ראה ס' טבילת כלים סוף פ"ח. ובנתיבים בשדה השליחות (כרך ב' ע' 149) העליתי כן ביחס למשלוח מנות.

(7) ראה שוע"ר ס' שכג ס"ח. גם חזי לאצטרופי שיש לומר שטבילת הכלי ביד המוכר מועלת, אע"פ שאינו חייב לעשות כן. וכן מסיק בס' מנחת אשר (במדבר, ס' סח).

(8) שם ס' שצו סעיפים י ו-יד.

בהם מנות לקרוביו ומיודעיו.

עצה זו שייכת במיוחד למצב שחושש שהמקבל לא יטביל את הכלי.



אם מותר לסרב לאכול בסעודת ברית בזמן הקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי, אם מותר לסרב להזמנה לסעודת ברית בתקופה זו, מפני שחושש להידבק בנגיף 'קורונה'?

אם אינו אוכל בסעודת ברית מילה הרי הוא כמנודה לשמים

והגאון הנפלא רבי משה שמואל דיין שליט"א, כתב לי באריכות נפלאה, ואלו דבריו היקרים:

א) בפסחים דף קיג ע"ב איתא שבעה מנודין לשמים אלו הן, מי שאין לו אשה וכו', ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. ופירש רשב"ם (ד"ה בחבורת מצוה) וז"ל כגון משתה של ברית מילה, או בת כהן לכהן. ע"כ. וכ"כ התו' שם בדף קיד (ד"ה ואין מיסב), דהיינו סעודת מילה, דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת"ח, ובת כהן לכהן. ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנים וכו'. ע"כ. והובא בדרכי משה (יו"ד סי' רסה ס"ק יב). וכ"כ בהג"ה (שם סי"ב) וז"ל ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה, וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים, ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו שם בני אדם שאינם מהוגנים, אין צריך לאכול שם. ע"כ.

ונראה פשוט שהקפידא היא דוקא אם אינו אוכל בסעודה, וכמבואר מדברי הרמ"א הנ"ל, אבל לא לגבי המילה עצמה. וכן מבואר מדברי כל הפוסקים. ובפתחי תשובה (שם ס"ק יח) הביא מה שכתב בתשו' מקום שמואל (סי' פ ד"ה הבט) בשם ספר סוד ה' (שרביט הזהב, קצת דיני מילה ד"ה נוהגים), שטוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה, כי אולי לא ילכו מטעמים המתהוים, ויהיו ח"ו בכלל נידוי. ע"כ. וכ"כ הגאון יעב"ץ בס' מגדל עוז (נחל ט יאור יז). ומבואר שכל הקפידא היא דוקא אם קראו לו ולא בא, אבל אם לא הזמינוהו, אין חשש בדבר. וע"כ צריך לומר כן, דאל"כ כל אדם שלא ישתתף בסעודת ברית מילה, יהיה מנודה לשמים, וזה לא יתכן. אלא

ודאי דהיינו דוקא מי שקראו לו ולא בא. וכ"כ הגאון רבי צדוק הכהן מלובלין בספר הזכרונות (עמוד כט), כל מי שאינו הולך לסעודת מילה כשמוזמינים אותו, הוי כמנודה לשמים וכו'. ע"כ.

ולפי"ז ה"נ אם לא הזמינו אותו לבא לסעודה, אינו חייב לבא, אבל אם הזמינו אותו, לכאורה אסור לו לסרב, דאל"כ יהיה ח"ו בכלל מנודה לשמים, וכמש"כ הרמ"א הנ"ל. והנה זה פשוט, שאם הוא נמצא בקבוצת אנשים בסיכון, כגון שהוא למעלה מגיל שישים וחמש, שע"פ הרופאים יש לו סיכון גדול לבא לכלל סכנה, או שיש לו מחלות רקע וכיוצא בזה, דבזה ודאי רשאי שלא להגיע, שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ואפילו אם אינו פיקוח נפש ממש, מ"מ הרי הוא כאנוס. אבל אם הוא אדם צעיר, לכאורה אינו רשאי לסרב, שהרי ברוב ככל המקרים אינו יכול לבא לידי סכנה כלל, אע"פ שיכול לבא מעט לידי מיחושים.

יש כמה לימודי זכות שלא להשתתף בברית מילה

(ב) אולם נראה, דאעפ"כ אם חושש מלבוא, יש לו כמה סברות שיכול לסמוך עליהם, חדא אם לא הזמינו אותו לסעודה, אלא רק הזמינו אותו לברית, שהרי כל הקפידא היא אם הזמינו אותו לסעודה ולא בא, אבל בדרך כלל לא מזמינים לסעודה, אלא באופן כללי, וא"כ י"ל שאינו חייב לבא. [וי"ל].

עוד יש לומר, שהרי הרמ"א (שם) כתב שאם נמצאו שם בני אדם שאינם מהוגנים, אין צריך לאכול שם. ומסתמא היום בכל סעודת מילה, לא ימלט שיהיו שם מקצת בני אדם שאינם מהוגנים. וכ"כ הערוה"ש (שם סעיף לו), שעתה אין חשש בזה, כי בעוה"ר ע"פ רוב ימצאו שם גם בני אדם שאינם מהוגנים. ע"ש. וכ"ש בדורינו דור יתום.

עוד י"ל שכל הקפידא היא דוקא אם השתתף בברית מילה, ואח"כ הלך משם ולא אכל בסעודה. וכן מבואר מדברי הרמ"א הנ"ל, שכתב דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים. וקשה שהרי ודאי לא מסתבר לומר שכל מי שאינו אוכל בסעודה, הרי הוא מנודה לשמים, דא"כ כל ישראל שלא השתתפו בסעודה, יהיו מנודים לשמים ח"ו. אלא ודאי דדוקא מי שהשתתף בברית ולא אכל בסעודה, הרי הוא מנודה לשמים. וכ"כ הגאון רבי משה מסאטמר (בעל הישמח משה) בהגהותיו לש"ע שם (הובא באוצר מפרשים מהדורת פריעדמאן), שיש לומר כן בדעת הרמ"א. וכתב עוד, שהרמ"א דקדק לכתוב כמנודה לשמים, דרצונו לומר דרק לכתחילה אין לעשות כן, כיון שלדעת רבי נתן הוי מנודה לשמים, ואע"ג דלא קיי"ל הכי, אלא כחכמים (שלא אמרו כן). מ"מ אין נכון לעשות כן, אבל ח"ו שיהיה מנודה לשמים. עכת"ד. [והובא בקצרה בתשו' יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' יט, בגליונות ומילואים הערה 1). ע"ש]. וכן צדד בס' כורת הברית (שם ס"ק סז). ע"ש. וע"ע בתשו' דברי יציב (יו"ד סי' קסג) ובתשו' דברי משה (סי' פ).

עוד י"ל שכל הקפידא הוא דוקא כשאין מנין בלעדו, אז אם אינו הולך, הוי כמנודה לשמים, אבל אם יש מנין בלעדו, אין קפידא בדבר. וכ"כ בס' ארחות יושר (פרק כ), והביא קצת ראיה לזה, מהא (שהביא השל"ה ח"ב דט"ו ע"ג) דמהר"ש מלובלין היה סנדק בע"ש, ולא רצה לילך לסעודה (סמוך למנחה בע"ש מפני כבוד השבת), מאחר שהיה שם מנין בלעדו. והובא בס' יפה ללב (ח"ג סי' רסה ס"ק כב), אלא שכתב לדחות ראיתו הנ"ל. וכ"כ עוד (ח"ה שם ס"ק יט) להעיר על דברי הארחות יושר הנ"ל, שמדברי השל"ה שהובאו בבאר היטב (סי' רמט סק"ה) נראה שיש להקפיד אפילו יש שם מנין. אולם בתשו' יביע אומר (שם סוף אות ג) כתב שהמעייין ישר יחזו פנימו, דמהשל"ה אין ראיה להקפיד אפילו אם יש שם מנין. ע"כ. וכ"כ בתשו' מהרש"ג (ח"ב סי' קכה). ע"ש. ועוד כתב בס' ארחות יושר (שם), שראה רבים בזמן הזה שמזמינים אותם לסעודת ברית מילה ואינם הולכים, אע"פ ששם בני אדם מהוגנים, והיינו טעמא משום דבזה"ז מוכרח בעה"ב להזמין אנשים הרבה משום שורת דרך ארץ, ואינו מקפיד שיבואו, ולפעמים ניח"ל שלא יבואו כולם, שלא זימנם אלא מפני הכבוד. ע"כ. מיהו מטעם זה קשה להקל בנידון דידן, דמסתמא מחמת המצב אין אבי הבן מזמין אלא אנשים שרוצה מאד שיגיעו, והיינו שהם ממשפחתו הקרובה ממש. ומכל מקום אכתי יש להקל בנידון דידן בצירוף כל הטעמים הנ"ל. וכ"כ בתשו' יביע אומר (שם), דבצירוף כל הטענות יחד, שמא ימצאו שם אנשים שאינם מהוגנים, ושמא יש שם מנין בלעדו, ושמא לא הוזמן אלא מפני הכבוד, יוכל למצוא טעם להתחמק מללכת לסעודת מצוה. ע"ש. וע"ע לידידי הרה"ג רבי אהרן כץ שליט"א בס' פסקים ותשובות (שם אות לט) שהביא עוד כמה לימודי זכות בזה. ולכן נראה, דה"נ אם חושש להגיע לסעודת הברית, רשאי להקל בזה.

אבל לכתחילה אם הוא אדם צעיר ובריא בגופו, לא ימנע עצמו מללכת לשם, וישמור על עצמו בכל כללי הזהירות הנצרכים, ולא יפסיד מצוה יקרה זו, אא"כ הוא ת"ח השקוד על תלמודו, וגם בזה הכל לפי הענין, שאם הוא רואה שבהליכתו לשם, יוכל לזכות ע"י אמירת דברי תורה, וגם ע"י נוכחותו ימנעו מהוללות וליצנות, כדאי הדבר לבטל מלימודו, וזכות הרבים תלוי בו, וכמש"כ מרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' יביע אומר (שם). וע"ש.

ג) ותצא דינא שאדם שהוזמן להשתתף בברית מילה, אם הוא אדם מבוגר או עם מחלות רקע, ודאי רשאי שלא להגיע. ואפילו אם הוא אדם צעיר ובריא בגופו, אלא דאע"פ"כ חושש להידב הסתפקתי, אם מותר לסרב להזמנה לסעודת ברית בתקופה זו, מפני שחושש להידבק בנגיף 'קורונה'?

אם אינו אוכל בסעודת ברית מילה הרי הוא כמנודה לשמים

והגאון הנפלא רבי משה שמואל דיין שליט"א, כתב לי באריכות נפלאה, ואלו

דבריו היקרים:

א) בפסחים דף קיג ע"ב איתא שבעה מנודין לשמים אלו הן, מי שאין לו אשה וכו', ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. ופירש רשב"ם (ד"ה בחבורת מצוה) וז"ל כגון משתה של ברית מילה, או בת כהן לכהן. ע"כ. וכ"כ התו' שם בדף קיד (ד"ה ואין מיסב), דהיינו סעודת מילה, דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת"ח, ובת כהן לכהן. ודוקא שיש שם בני אדם מהוגגין וכו'. ע"כ. והובא בדרכי משה (יו"ד סי' רסה ס"ק יב). וכ"כ בהג"ה (שם סי"ב) וז"ל ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה, וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים, ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגגים, אבל אם נמצאו שם בני אדם שאינם מהוגגים, אין צריך לאכול שם. ע"כ.

ונראה פשוט שהקפידא היא דוקא אם אינו אוכל בסעודה, וכמבואר מדברי הרמ"א הנ"ל, אבל לא לגבי המילה עצמה. וכן מבואר מדברי כל הפוסקים. ובפתחי תשובה (שם ס"ק יח) הביא מה שכתב בתשו' מקום שמואל (סי' פ ד"ה הבט) בשם ספר סוד ה' (שרביט הזהב, קצת דיני מילה ד"ה נוהגים), שטוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה, כי אולי לא ילכו מטעמים המתהוים, ויהיו ח"ו בכלל נידוי. ע"כ. וכ"כ הגאון יעב"ץ בס' מגדל עוז (נחל ט יאור יז). ומבואר שכל הקפידא היא דוקא אם קראו לו ולא בא, אבל אם לא הזמינוהו, אין חשש בדבר. וע"כ צריך לומר כן, דאל"כ כל אדם שלא ישתתף בסעודת ברית מילה, יהיה מנודה לשמים, וזה לא יתכן. אלא ודאי דהיינו דוקא מי שקראו לו ולא בא. וכ"כ הגאון רבי צדוק הכהן מלובלין בספר הזכרונות (עמוד כט), כל מי שאינו הולך לסעודת מילה כשמזמינים אותו, הוי כמנודה לשמים וכו'. ע"כ.

ולפי"ז ה"נ אם לא הזמינו אותו לבא לסעודה, אינו חייב לבא, אבל אם הזמינו אותו, לכאורה אסור לו לסרב, דאל"כ יהיה ח"ו בכלל מנודה לשמים, וכמש"כ הרמ"א הנ"ל. והנה זה פשוט, שאם הוא נמצא בקבוצת אנשים בסיכון, כגון שהוא למעלה מגיל שישים וחמש, שע"פ הרופאים יש לו סיכון גדול לבא לכלל סכנה, או שיש לו מחלות רקע וכיוצא בזה, דבזה ודאי רשאי שלא להגיע, שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ואפילו אם אינו פיקוח נפש ממש, מ"מ הרי הוא כאנוס. אבל אם הוא אדם צעיר, לכאורה אינו רשאי לסרב, שהרי ברוב ככל המקרים אינו יכול לבא לידי סכנה כלל, אע"פ שיכול לבא מעט לידי מיחושים.

יש כמה לימודי זכות שלא להשתתף בברית מילה

ב) אולם נראה, דאעפ"כ אם חושש מלבוא, יש לו כמה סברות שיכול לסמוך עליהם, חדא אם לא הזמינו אותו לסעודה, אלא רק הזמינו אותו לברית, שהרי כל הקפידא היא אם הזמינו אותו לסעודה ולא בא, אבל בדרך כלל לא מזמינים לסעודה,

אלא באופן כללי, וא"כ י"ל שאינו חייב לבא. [וי"ל].

עוד יש לומר, שהרי הרמ"א (שם) כתב שאם נמצאו שם בני אדם שאינם מהוגנים, אין צריך לאכול שם. ומסתמא היום בכל סעודת מילה, לא ימלט שיהיו שם מקצת בני אדם שאינם מהוגנים. וכ"כ הערוה"ש (שם סעיף לז), שעתה אין חשש בזה, כי בעוה"ר ע"פ רוב ימצאו שם גם בני אדם שאינם מהוגנים. ע"ש. וכ"ש בדורינו דור יתום.

עוד י"ל שכל הקפידא היא דוקא אם השתתף בברית מילה, ואח"כ הלך משם ולא אכל בסעודה. וכן מבואר מדברי הרמ"א הנ"ל, שכתב דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים. וקשה שהרי ודאי לא מסתבר לומר שכל מי שאינו אוכל בסעודה, הרי הוא מנודה לשמים, דא"כ כל ישראל שלא השתתפו בסעודה, יהיו מנודים לשמים ח"ו. אלא ודאי דדוקא מי שהשתתף בברית ולא אכל בסעודה, הרי הוא מנודה לשמים. וכ"כ הגאון רבי משה מסאטמר (בעל הישמח משה) בהגהותיו לש"ע שם (הובא באוצר מפרשים מהדורת פריעדמאן), שיש לומר כן בדעת הרמ"א. וכתב עוד, שהרמ"א דקדק לכתוב כמנודה לשמים, דרצונו לומר דרק לכתחילה אין לעשות כן, כיון שלדעת רבי נתן הוי מנודה לשמים, ואע"ג דלא קיי"ל הכי, אלא כחכמים (שלא אמרו כן), מ"מ אין נכון לעשות כן, אבל ח"ו שיהיה מנודה לשמים. עכת"ד. [והובא בקצרה בתשו' יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' יט, בגליונות ומילואים הערה 1). ע"ש]. וכן צדד בס' כורת הברית (שם ס"ק סז). ע"ש. וע"ע בתשו' דברי יציב (יו"ד סי' קסג) ובתשו' דברי משה (סי' פ).

עוד י"ל שכל הקפידא הוא דוקא כשאינו מנין בלעדו, אז אם אינו הולך, הוי כמנודה לשמים, אבל אם יש מנין בלעדו, אין קפידא בדבר. וכ"כ בס' ארחות יושר (פרק כ), והביא קצת ראיה לזה, מזה (שהביא השל"ה ח"ב דט"ו ע"ג) דמהר"ש מלובלין היה סנדק בע"ש, ולא רצה לילך לסעודה (סמוך למנחה בע"ש מפני כבוד השבת), מאחר שהיה שם מנין בלעדו. והובא בס' יפה ללב (ח"ג סי' רסה ס"ק כב), אלא שכתב לדחות ראיתו הנ"ל. וכ"כ עוד (ח"ה שם ס"ק יט) להעיר על דברי הארחות יושר הנ"ל, שמדברי השל"ה שהובאו בבאר היטב (סי' רמט סק"ה) נראה שיש להקפיד אפילו יש שם מנין. אולם בתשו' יביע אומר (שם סוף אות ג) כתב שהמעייין ישר יחזו פנימו, דמהשל"ה אין ראיה להקפיד אפילו אם יש שם מנין. ע"כ. וכ"כ בתשו' מהרש"ג (ח"ב סי' קכה). ע"ש. ועוד כתב בס' ארחות יושר (שם), שראה רבים בזמן הזה שמזמינים אותם לסעודת ברית מילה ואינם הולכים, אע"פ ששם בני אדם מהוגנים, והיינו טעמא משום דבוה"ז מוכרח בעה"ב להזמין אנשים הרבה משום שורת דרך ארץ, ואינו מקפיד שיבואו, ולפעמים ניח"ל שלא יבואו כולם, שלא זימנם אלא מפני הכבוד. ע"כ. מיהו מטעם זה קשה להקל בנידון דידן, דמסתמא מחמת המצב אין אבי הבן מזמין אלא אנשים שרוצה מאד שיגיעו, והיינו שהם ממשפחתו הקרובה ממש. ומכל מקום אכתי יש להקל בנידון דידן בצירוף כל הטעמים הנ"ל. וכ"כ בתשו' יביע אומר (שם), דבצירוף

כל הטענות יחד, שמא ימצאו שם אנשים שאינם מהוגנים, ושמא יש שם מנין בלעדו, ושמא לא הוזמן אלא מפני הכבוד, יוכל למצוא טעם להתחמק מללכת לסעודת מצוה. ע"ש. וע"ע לידידי הרה"ג רבי אהרן כץ שליט"א בס' פסקים ותשובות (שם אות לט) שהביא עוד כמה לימודי זכות בזה. ולכן נראה, דה"נ אם חושש להגיע לסעודת הברית, רשאי להקל בזה.

אבל לכתחילה אם הוא אדם צעיר ובריא בגופו, לא ימנע עצמו מללכת לשם, וישמור על עצמו בכל כללי הזהירות הנצרכים, ולא יפסיד מצוה יקרה זו, אא"כ הוא ת"ח השקוד על תלמודו, וגם בזה הכל לפי הענין, שאם הוא רואה שבהליכתו לשם, יוכל לזכות ע"י אמירת דברי תורה, וגם ע"י נוכחותו ימנעו מהוללות וליצנות, כדאי הדבר לבטל מלימודו, וזכות הרבים תלוי בו, וכמש"כ מרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' יביע אומר (שם). וע"ש.

ג) ותצא דינא שאדם שהוזמן להשתתף בברית מילה, אם הוא אדם מבוגר או עם מחלות רקע, ודאי רשאי שלא להגיע. ואפילו אם הוא אדם צעיר ובריא בגופו, אלא דאעפ"כ חושש להידבק ב'קורונה', רשאי להקל בזה מכמה טעמים. אבל לכתחילה לא ימנע עצמו מללכת לשם, וישמור על כללי הזהירות, אא"כ הוא ת"ח השקוד על תלמודו, וגם בזה הכל לפי הענין, שאם בהליכתו לשם יוכל לזכות את הרבים ע"י אמירת דברי תורה, וגם ימנעו מהוללות וליצנות, כדאי הדבר לבטל מלימודו. (עכ"ל).

ק ב'קורונה', רשאי להקל בזה מכמה טעמים. אבל לכתחילה לא ימנע עצמו מללכת לשם, וישמור על כללי הזהירות, אא"כ הוא ת"ח השקוד על תלמודו, וגם בזה הכל לפי הענין, שאם בהליכתו לשם יוכל לזכות את הרבים ע"י אמירת דברי תורה, וגם ימנעו מהוללות וליצנות, כדאי הדבר לבטל מלימודו. (עכ"ל).



מקוה בור ע"ג בור בעיר רודניק, גאליציא פולין

הרב אלעזר הלוי רייטשיק

תושב השכונה

מומחה לבניית מקוואות

בקונטרס תורת טבלין חלק ב' שהוצאתי לאור, כתבתי ע"ד מקוואות בור ע"ג בור שהיו בקהילות בישראל עשרות שנים לפני שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בנה המקוה ברוסטוב. ק"ק בעלזא שבגאליציא פולין, גור שבפולין, הורנסטייפעל ועוד.

בהמשך למה שהבאתי שם הנני רוצה להוסיף, ובהקדמה:

הרה"צ מקלויזענבערג זצ"ל ה'דברי יציב', נולד בעיר רודניק, גאליציא פולין, ד'

שבט תרס"ה.

אביו הר"ר צבי הירש הלברשטאם הי' רב העיר מתרמ"ז עד מלחמת העולם הראשונה. קודם לכן, בין השנים תר"כ-תרמ"ז, זקנו, הר"ר ברוך הלברשטאם (הגאליצער רב, בנו החמישי של הדברי חיים) הי' רב העיר. בשנים תקנ"ו-תקצ"ה הי' הדברי חיים רב העיר.

* * *

בשורת חזון נחום (סי' ע) מהרה"ג ר' נחום וויידנפעלד ע"ה (אחיו של הטשעבינער רב), מביא תשובה משנת תרצ"ד בנוגע למקוה ברודניק. מדבריו מובן שהמקוה הי' בור ע"ג בור ונבנה ע"י זקנו הגאליצער רב.

וז"ל: ". . מן המים העליונים שעל הנסרים אחר ששופכים לשם מים כדי שיהי' שיעור טבילה למעלה ומן המים שתחת הנסרים שיש שם יותר ממ"ס לא חסר כלום. . ובפרט בנ"ד שנבנה המקוה ע"פ זקיניו הגה"צ מגארליץ זצ"ל משתמשים בה כמאז ועד עתה. .".

(המקוה נבנה בסוף שנות ה'תר"כ, כחמישים שנה לפני שנבנה המקוה ברוסטוב).

ובקשר להנ"ל עיין בספר סדר תיקוני מקוואות להרה"ג הר"ר שד"ב לעווין שליט"א, ספרן ראשי דספריית אגו"ח ועורך שו"ע אדה"ז החדש ועוד, שם מופיע מכתב מהרה"ג ר' אלי' לנדא שליט"א בו מביא הדו"ד שהי' בין אביו הגה"ח הרב יעקב לנדא זצ"ל אב"ד דב"ב, עם הרה"צ מקלויזענבערג זצ"ל הי'דברי יציב, בנוגע למקוה בור ע"ג בור.

היוצא מכל הנ"ל הוא (כמ"ש באריכות בקונט' תורת טבלין ח"ב) שחידושו של הרבי הרש"ב נ"ע במקוה ברוסטוב על מקוואות שהיו לפני כן הוא, שבכדי לצאת ידי הדעה החוששת מנתן סאה ונטל סאה לדעת הראב"ד ועוד, תיקן 2 פרטים חיוניים במקוה:

שבור מי הגשמים יהיה דווקא מתחת לבור הטבילה ולא בצידו, (בור ע"ג בור).

אוצר מי גשמים שיוכלו להחליף באופן תדיר את מי הגשמים שבבור התחתון.

ואכן הרבי הרש"ב החליף את מי הגשמים בבור התחתון (אע"פ שהשתמשו במקוה רק 18 חודשים בזמנו, מסוף אלול תרע"ח עד ב' ניסן תר"פ), כפי שמבואר באריכות בספר סדר תיקוני מקוואות הנ"ל בנוגע לחידושו של אדמו"ר נ"ע במקוה.

לסיכום:

הקריטריונים להיות המקוה כתקנת כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע הם*:

א. מקוה בור ע"ג בור (היינו, שבור מי הגשמים הוא מתחת לבור הטבילה).

ב. להחליף את מי הגשמים בבור התחתון מזמן לזמן.

ג. תדירות החלפת מי הגשמים בבור התחתון היא:

בערים שיורד גשם תמידין כסדרן, להחליף לכה"פ בכל שנה ושנה. ובערים שיורד גשם בתדירות נמוכה, להחליף בכל שנתיים. ואם גם זה בלתי אפשרי, עכ"פ תיכף כשנתמלא באוצר שיעור ממי גשמים שיספיק להחלפה, יחליפם. (וכמובן במקום שאין הרבה גשמים, נאמר לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ובהדי כבשי דרחמנא למה לך).

ד. היות שכמעט בכל המקוואות אי אפשר לסגור את המקוה אפי' לזמן קצר, צריכים לבנות אוצר (מחסן) מי גשמים, בשביל שיהיו מי גשמים מוכנים להחלפה.

(כמובן שיש עוד הרבה פרטים בבניית מקוה וכמובן צ"ל בפיקוח רב מורה הוראה וכו' וכו').



פשוטו של מקרא

"וישב אברהם בבאר שבע"

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם"

בסוף פרשת "וירא" אחר העקדה אומר הכתוב: "וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע, וישב אברהם בבאר שבע". ומפרש רש"י: "וישב אברהם בבאר שבע" – "לא ישיבה ממש, שהרי בחברון היה יושב, י"ב שנים לפני עקדתו של יצחק יצא מבאר שבע והלך לו לחברון".

ויש לעיין בפשוטו של מקרא: א) אם אברהם ישב בחברון לאיזה צורך הלך לבאר שבע? ב) אם אברהם לא התכוין לשבת בבאר שבע זמן רב, מדוע הוצרך הכתוב לכתוב "וישב אברהם בבאר שבע", עד שרש"י הוצרך לפרש "לא ישיבה ממש", לכאורה היה

* עפ"י הרשימה הידועה של הגה"ח רבי יעקב לנדא ז"ל אב"ד דב"ב, בה הביא כל הפרטים בנוגע למקוה ברוסטוב. ועיין ברשימה לעוד פרטים.

די במה שכתוב "וילכו יחדיו אל באר שבע"?

והנה ההכרח של רש"י שאברהם היה גר בחברון י"ב שנה לפני העקדה, כותב רש"י מיד בהמשך: "כמו שנאמר (לעיל כא, לד) ויגר אברהם בארץ פלישתים ימים רבים, מרובים משל חברון הראשונים, כמו שפרשנו למעלה", והכוונה למובא בפירוש רש"י שם: "בחברון עשה עשרים וחמש שנה, וכאן עשרים ושש", שהרי "כאן כתיב ימים רבים, מרובים על הראשונים, ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואם היו מרובים עליהם שתי שנים או יותר היה מפרשם, ועל כרחק אינם יתירים יותר משנה – הרי עשרים ושש שנה, מיד יצא משם וחזר לחברון, ואותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק שתיים עשרה שנים, כך שנויה בסדר עולם".

ולכאורה על פניו נראה שרש"י מעדיף לפרש את התיבות "ימים רבים" על פי מה שמובא ב"סדר עולם", למרות שבכך הוא נדחק לפרש את הפסוק "וישב אברהם בבאר שבע", שאין הכוונה לישיבה של ממש. ולפי זה עולה התמיה האם זהו "פשוטו של מקרא", האם זהו ישוב הפסוקים "דבר דבור על אפניו"? וכי למה לא נאמר בפשטות שאברהם גר באמת עד העקדה בבאר שבע, ולכן שב בחזרה לבאר שבע, כמו שכתבו כמה מן הפרשנים.

ויש לומר שההכרח של רש"י שאברהם גר בחברון ולא בבאר שבע, הוא לא מהמובא ב"סדר עולם", אלא מהמפורש בפרשת "חיי שרה" (מיד אחרי העקדה): "ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון", נמצא שאברהם ושרה גרו כבר בשעת העקדה בחברון (שהרי דוחק לומר ששרה עברה לגור בחברון ואברהם נשאר לגור בבאר שבע). ומה שרש"י לומד מסדר העולם הוא רק כמה שנים לפני העקדה אברהם גר בחברון, ולפי החשבון המובא שם הם עברו לגור בחברון י"ב שנה לפני העקדה.

ואף חשבון זה של י"ב שנים, אינו סתם העתקה מ"סדר עולם", אלא זהו לימוד המתאים לפשוטו של מקרא, שכן הלימוד הוא מהמילים הסתומות "ימים רבים", והכלל הוא גם על פי פשוטו של מקרא: "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" (וכמובא כלל זה גם לעיל עה"פ י, כה: "כי בימיו נפלגה הארץ", שהכוונה לסוף ימיו, כי "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש", עיין שם).

וכיון ששרה גרה בחברון, מוכרחים לומר שמה שכתוב "וישב אברהם בבאר שבע", אין הכוונה לישיבה ממש אלא לזמן קצר, שהרי ביתו הוא בחברון. ויש לומר שמטעם זה לא פירש רש"י על "וישב אברהם בבאר שבע", שבאמת אברהם התכוין לשבת בבאר שבע לזמן רב, אלא שכיון ששרה נפטרה נאלץ לחזור לחברון, כי דוחק לפרש בפשוטו של מקרא שאברהם הלך לגור בבאר שבע בעוד שרה גרה בחברון.

והטעם שאברהם הלך לבאר שבע סתם הכתוב ולא פירש, ומזה מובן שהתורה לא ראתה צורך לספר לשם מה הוא הלך לשם. ובפשטות אפשר לומר בכמה אופנים: הלך

לראות את מצב בארות המים, או את מצב האשל שנטע בבאר שבע (לפי שני הפירושים ברש"י שם), או לסיבה אחרת.

אמנם מה שכן ראתה התורה צורך לכתוב "וישב אברהם בבאר שבע", יש לומר שזהו כדי להבהיר שאברהם לא היה בחברון בשעת פטירת שרה, והוצרך אברהם לקצר את שהותו בבאר שבע ולבוא לחברון, וכלשון הכתוב "ויבא אברהם" [מבאר שבע – רש"י שם] לספוד לשרה ולבכותה", ובפרט להתעסק בקבורתה במערת המכפלה, כמובא באריכות בריש פרשתנו. ובא הכתוב לומר שגם ביחס למה שאברהם התכוין לשבת בבאר שבע לזמן קצר בשביל עניניו, גם ישיבה קצרה זו הוא נאלץ לקצר לכבוד שרה אשתו.



ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה!!

הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו!!

מברכים אנו את הכותב הוותיק והחשוב הרה"ח הרה"ת ר' וועלוול שליט"א שיוכל להמשיך לכתוב הערות מחכימות כיד ה' הטובה עליו וביתר שאת ויתר עוז, מתוך בריאות איתנה בשמחה בהרחבה ובאוויר לאורך ימים ושנים טובות.

המערכת

כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

מצינו בפרשת העקידה קושיא שמתעוררת ע"פ פרש"י:

בפסוק (כב, יב) כתיב: "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני". והיינו שמפסוק זה משמע שדוקא ע"י היראה בא אברהם לקיים ציווי ה' להעלות בנו יחידו על גבי המזבח.

ולכאורה צריך ביאור שהרי מאידך מצינו כמה מקורות שדוקא ע"י האהבה בא אברהם לעמוד בנסיון העקידה:

פירש בד"ה ויחדש (כב, ג): "הוא בעצמו . . שהאהבה מקלקלת את השורה".

בד"ה וילכו שניהם יחדו (שם, י): "אברהם שהי' יודע שהולך לשחוט את בנו הי' הולך ברצון ושמחה".

בתפילת שחרית אומרים "בני אברהם אהבך שנשבעת לו בהר המוריה".

ע"פ הסברא לכאורה, אם קיים אברהם אבינו הציווי רק מצד היראה, עדיין לא יהי' נראה לעיני העמים חיבתו של הקב"ה לאברהם (וכלשון רש"י: "מעתה יש לי מה להשיב"), שמטעם זה הראה ה' אליו ביום השלישי למילתו. ועם היות שכן הוא שאברהם הי' גם ירא אלוקים, הרי מה שנתחדש ע"י העקידה הוא דוקא אהבתו אליו.

ולפי זה, הול"ל לכאורה "כי אתה ידעתי כי אוהב אלוקים אתה", ולמה כתוב "כי ירא אלוקים אתה"?

וראייתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם ר' יהודה הלאווה, וז"ל:

"למה לא כתב כי אוהב אלוקים אתה כמו שכתוב זרע אברהם אוהבי שקראו עובד מאהבה, אלא שזה הכתוב כולל שהי' עובד מיראה דכתיב ירא אלוקים אתה, ועוד כולל שהי' עובד מאהבה דכתיב ולא חשכת את בנך את יחידך ממני, והם שני עניינים שאלו הי' ענין אחד הי' לו לכתוב כי לא חשכת, ומאחר שכתב ולא הוא ענין שני, כלומר מאחר שלא התפללת לשם ית' שיניח את בנך יחידך שאהבת שלא תעשה ממנו עקידה, נראה זה מרוב אהבתך לעבוד השם ית' מאהבה באותו הבן שאתה אוהב אותו יותר לעוקרו". עכ"ל.

אבל יש לעיין אם נוכל לפרש כן לשיטת רש"י, שהרי רש"י בעצמו לא הביאו. ובפרט שמלשון הכתוב "עתה ידעתי" משמע שזהו דבר שנתחדש עתה, והיינו שלא בא בגילוי עד עתה. וזה לכאורה ענין האהבה ולא היראה, כנ"ל.

והנה איתא בגמרא (סוטה לא, א): "תניא, רבי מאיר אומר, יראת אלוקים שבאברהם – יראה מאהבה, שנאמר (ישעי' מא, ח) זרע אברה אוהבי".

ואיך שיהי' הפירוש בזה, ברור שאין הכוונה לסתם יראה מעונש, אלא מדרגה נעלה ביראה.

ולהעיר, שרש"י מפרש בפרשת ואתחנן בה"ה ואהבת (ו, ה): "עשה דבריו מאהבה. אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו".

ולפי זה, מגדיל עוד יותר השאלה למה לא פירש רש"י על הפסוק כי ירא אלוקים אתה בנוגע לאיזה ירא מדובר כאן, על דרך הגמרא הנ"ל.

ובפרט שהבן חמש למקרא אומר בכל בוקר הן פרשת העקידה שנאמר "כי ירא אלוקים אתה", והן פרשת שמע שנאמר דוקא "ואהבת".

שונות

כמה שעות בי"ב חדש (גליון)

הת' מנחם מענדל בוימגארטען

תלמיד בישיבת תורת"ל המרכזית 770

בגליון העבר דפ' לך לך (ע' 91) העיר הרב מ.ד.ו.ו. על מה שכתוב בדרך מצוותך (א), די"ב חדש "הם יותר משמנה וקרוב לט' אלף שעות". וכתב הרב הנ"ל דזאת מצינו רק בשנה שלמה של שנ"ה יום. עיי"ש.

ואתפלא עליו, שהרי כתב הרמב"ם¹ "חדשה של לבנה תשעה ועשרים יום ומחצה ותשצ"ג חלקים". ועל פי זה נמצא, די"ב חדש הם 8504.811 שעות בדיוק (שהוא קרוב יותר לט' אלף שעות מלח' אלף).

ואם לחדש של שנת החמה קאתינן, הרי שנת החמה הוא שס"ה יום ורביע (לפי פשוט, או פחות קצת לפי שאר השיטות²), הרי בשנת חמה איכא 8766 שעות.

ומדי דברי בו, לפי הנ"ל נמצא דיסורי איוב ע' שנה היו 595336.7 שעות. שהם 9922.2 שעות של גיהנם (כי אש א' מששים לגיהנם - ברכות נו, ב), ולפ"ז קשה מה שכתב בתניא אגה"ת פיי"ב והובא בדרמ"צ שם שיסורי איוב ע' שנה אינן כדאי אפי' נגד שעה א' בגיהנם, דלפי חשבוננו הרי הם "כדאיים" אפילו נגד שנה בגיהנם!

[ובאמת אין צריך לבוא לחשבון הנ"ל, כי כן הוא ע"פ פשטות - ששים פעמים שעה אחת הם פחות מג' ימים, וכ"ש פחות מע' שנה!]

ועל כרחק (כמו שכתבו כמה מהמפרשים על הגמרא הנ"ל³) שאין הכוונה לערך מספרי, אלא לענין שבטל בערך כמו א' לששים.

ובתניא שם לא הביא חשבון השעות להיסורים בעוה"ז, רק למספר השעות בגיהנם, להמחיש כמה פעמים גרוע היסורים בגיהנם במשך י"ב חדש. וק"ל.

[ולהעיר שדברי אדה"ז הם בהוספה וביאור לדברי הרמב"ן שכותב בהקדמת איוב "והנה אם . . . יהי' נדון בייסוריו של איוב כל ימיו, טוב לו משיענש בנפשו להיות נדון בעולם הנשמות בייסורי גיהנם".

(1) הלכות קידוש החודש פ"ו ה"ג. שם פ"ה ה"א.

(2) שם פ"ו ה"ד. שם פ"ט ה"א.

(3) ראה תורת חיים, בן יהודיע, ועוד.

ועפ"ז יש לבאר הערת הרבי ברשימות על התניא "צע"ק שבא "וכו" במקום תיבה אחת - "מגיהנם" . . ואולי קאי אהמשך דברי הרמב"ן שם".

שלכאורה, הרי ראינו שאדה"ז אינו מציטט דברי הרמב"ן. אלא צ"ל שהכוונה להמשך דברי הרמב"ן, "או שיגרע חטאו מנפשו מעט מן מעלתה" וכו'.



שלש שאלות

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

שאלה א

חסר יומא חדא, חסר לבושא חדא

באוה"ת ויחי (כרך 1) תתשיט, ב כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ: ובוזה יובן קושיא גדולה מאד עמ"ש הזהר בענין היומין שמהם נעשו לבושי' ואי חסרא חדא חסר לבושא חדא, דלכאורה תמוה שהרי עכ"פ ה'לבושי' נעשו ממעשה המצות שמקיים באותן היומין, וכיון שכן אמאי אם עבר עליו יום א' בלא מצוה חסר לבושא חדא, הרי לכאורה יכול הוא שיתקן כשיעשה למחר שני מצות וימלא החסרון שחסר מצוה א' אתמול, וא"כ אמאי חסרא דמשמע שהוא דבר שלא יוכל להתקן ביום המחרת. וקושיא זו הקשה רבינו [אדמו"ר הזקן] בעצמו ואמר תירוץ ע"ז, ושמעתי ממנו בזה"ל יש צדיקים שיושבי' בג"ע ק"נ שנים ואינן יודעים זה כו', וזה התירוץ נשכח מאתנו ועדיין לא השגנוהו ה' ימלא לנו. אמנם לפמ"ש בתורה זו [ד"ה ויחי יעקב תקס"ב] י"ל ג"כ שיובן התירוץ ע"ז, שהרי מבואר שמצד המעשה בעצמו לא הי' מגיע הנשמה כ"כ למעלה כו' אלא מצד הכח שזרקה כ"כ למטה בימי' הגשמיים א"כ דוקא כשתברר ותעשה המצוה בהיום הגשמי תגיע לאותו הכח שזרקה ולכן אם חלף יום א' בלא מצוה חסרא לבושא חדא שמצד אותו היום כו' והמ"י. ע"כ.

[בקונטרס "לקוטי רשימות ומעשיות" כפר חב"ד תשכ"ט, אות קנד, נעתק מכת"י ישן, וז"ל: מעשה שהי' בדרוש דמחצית השקל שאמר רבנו הגדול נ"ע על ענין שאמרו בזהר ואם חסרא יומא חדא חסרא לבושא חדא, שאינו מובן והלא יכול לעשות ביום שאח"כ ב' מצוות, ותירץ ע"ז ואמר לכ"ק אדמו"ר שי' [אדמו"ר הצ"צ] שק"ן שנים יושבים נשמות בג"ע ואינם יודעים עדיין זה, והתפלא מאין שק"ן שנים יושבים כנ"ל. ובגמ' מכות דכ"ד מאן דעביד להו לכולהו הוא דלא ימוט וכו'. ע"כ. רשימה זו נמצאת בכמה כתבי-יד, והובאה גם ב"כרם חב"ד" חוברת ב' ע' 12. ואולי הוא מכ"ק אדמו"ר מהר"ש ואכמ"ל].

הנה יש כאן לשונות בלתי רגילים על שאלה זו: "קושיא גדולה מאד" [ועל התירוף שאמר אדמו"ר הזקן על קושיא זו, כותב אדמו"ר הצ"צ "נשכח מאתנו ועדיין לא השגנוהו"], ולשון אדמו"ר הזקן - "יש צדיקים שיושבים בגן עדן ק"נ שנים ואינן יודעים זה". כל לשונות אלו אין להם אח וריע בדרושי דא"ח של רבותינו נשיאינו, והלא דבר הוא.

יש לעיין, מה שונה קושיא זו, מכל שאר השאלות שיש עליהן תירוצים מובנים. וגם כאן לכאורה: בזוהר המובא בדרושים אלו, נאמר ע"פ "ואברהם זקן בא בימים" באיננו לבושינו כו', שהקב"ה נתן לאדם מספר ימים קצובים כפי מספר הלבושים שהוא צריך, כי לבוא לשכר ג"ע ועוה"ב שהוא אור גדול, צריכה הנפש למוצעים שהם הלבושים, והלבושים נעשים מן המצוות שהאדם עושה בכל יום. ואם הקב"ה נתן לאדם מספר מסויים של ימים, אלף יום לדוגמא, זהו משום שנשמה זו צריכה אלף לבושים לבוא לעוה"ב, ואי חסרא יומא חדא חסרא לבושא חדא.

ומעתה כשם שאין לנו לשאול, מדוע ציווה הקב"ה לתקוע שופר בכל ר"ה שמאיר אור חדש כו', ולא ציווה לתקוע הרבה פעמים רק בר"ה אחד מתוך הרבה שנים, כן לא יתכן להקשות מדוע ציווה הקב"ה על מצות ק"ש ותפילין, קרבן תמיד ותלמוד תורה כו' בכל יום, ולא ציווה לעשות זאת פעמיים ביום אחד בלבד מתוך שני ימים.

וכמו שאין מקשים על כל מצוה ומצוה, מדוע ציווה הבורא באופן זה דוקא, והוא מנפלאות תמים דעים מדוע ציווה על תרי"ג מצוות באופנים אלו דווקא כו'.

וכשאדם החסיר ק"ש ותפילין יום אחד, אז הוא מעוות לא יוכל לתקן והאור נעדר כו' כידוע בגמ' ובאגה"ת בתניא בעובר על מ"ע, וע"י כתוב בזוהר שחסר לו הלבוש של אותו יום. אם כן מהו עומק הקושיא שיקיים מחר ב' מצוות, במקום המצוה של היום.

[וזוהו מלבד התירוצים הידועים במאמרי אדה"ז ובמאמרי הרבי כו', שהמצוות צ"ל בכל יום היות ואסור שיהי' בפריקת עול מלכות שמים אפילו רגע אחד מכל ימיו. וגם התירוף במאמרים ע"פ ענין הבירורים שבזוהר ובתורת האריז"ל, כי הזמן הוא ג"כ נברא כמו המקום, וכל יום הוא חפצא מיוחד הדורש בירור לעצמו, ולא יועיל ליום זה הבירור שיעשה בזמן חדש שייברא מחר. וע"ד מקדש ישראל והזמנים, שאם האדם לא קידש את זמן היו"ט הזה במה שצריך לקדשו, לא יועיל לתקן זה על ידי שיקדש את היו"ט לשנה הבאה. ולהבין ביאור הענין יותר, יש לעיין בלשון הדרושים המדברים ע"ז.

עיין תו"א משפטים (עה, ד) ע"פ לא תהי' משכלה גו' את מספר ימיך אמלא. תו"א חיי"ש ד"ה להבין מארו"ל יפה שעה אחת (טז, א). ד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב. ד"ה באתי לגני תש"כ. ובמקומות אין ספור. וראה במראי מקומות בסה"מ תרל"א ח"א ע'.

קכב. ובתרמ"א ע' לב].

שאלה ב

לשון אדמו"ר הצ"צ "שמעתי"

קיבלתי מידידי הריר"ז שי': במאמר והי' גו' תמחה את זכר עמלק תקע"ב (י"ל בחודש אדר תש"פ) הערה 11 הועתק לשון הצ"צ באוה"ת על מארו"ל וענינים ע' קלה: "מ"ש בתניא לשון אור וכח וחיות דשמעתי [מכ"ק רבינו הזקן עצמו] שבכוונה כפל הלשוניות ובדקדוק גדול כתב כן" וכו'.

הנה הצ"צ כותב "שמעתי" סתם ולא פירש ממי שמע, ופשיטא לי' לעורך, דהיינו "מכ"ק רבינו הזקן עצמו".

ויש לעיין מנא ליה הא מילתא, האם מצא מקור לזה או שמסברא אמר כן.

ולע"ע לא מצאנו שם אומרו גם במקומות אחרים שמובא ענין זה: תר"ס ע' סה. תרס"ב ע' שכ. תרס"ד ע' ב - נראה שמיוסד על אוה"ת הנ"ל. עזר"ת ע' קעז. המשך תער"ב ח"ג ע' א'רעג.

עד כאן דברי השואל.

שאלה ג

כתב יד קודש רבינו הזקן ב"ענין הצללים"

באוה"ת משפטים ע' א'רסו מזכיר "כתב-יד רבינו ז"ל בענין הצללים".

וכן באוה"ת על מגילת אסתר ע' עא: "ועי' בכי"ק נ"ע ענין הצללים שנפלו ע"י חטא אדה"ר".

היכן נדפס כת"י זה.

* * *

בתקוה שמי מהקוראים יתרץ ספיקות אלו. ובאם לא אז נכתוב בעז"ה את המשך הדברים באחד מהגליונות הבאים.



לעילוי נשמת

האשה החשובה הישרה והתמימה
מרת שרה טעמא בת ר' בנימין הלוי ע"ה
אשת יבלחט"א הגה"ח הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
ר"מ בביהמ"ד אהלי תורה



נדפס ע"י

הרה"ח ר' שלום דובער שי' לעזויטין
שליח ראשי למדינת וואשינגטון
וכל משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם אליעזר בן הרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה
קליין
גלב"ע ביום טו"ב מרחשון תשס"ו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

הערות וביאורים

לזכות

הת' מנחם מענדל והת' יונה מרדכי שיחיו

לרגל יום הולדתם

ביום כ"ח מרחשון לאיוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' משה אהרן צבי

וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו

ווייס



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שניאור זלמן ע"ה

בן יבלחט"א ר' גימפל אברהם שליט"א

הירש

גלב"ע בדמי ימיו ז"ך תשרי השתא

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות גיסו

הרה"ת ר' יוחנן שי' מרזוב

לרגל יום השלושים

ש"פ חיי שרה ה'תשפ"א

לזכות

הילדה לזבא אלטע טייבל תחי'

נולדה למזל טוב ביום ו' חשון ה'תשפ"א

אחותה הילדה לזבא תחי'

אחיה הילד אהרן שי'

אחותה הילדה אדל רחל תחי'

שיגדלום לתורה ולחופה ולמעשים טובים ברוב ברכה והצלחה

ויזכו לרוות מהם הרבה נחת לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' נפתלי וזוגתו מרת מושקא שיחיו

שיתברכו בכל מילי דמיטב בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' יוסף שי' ומרת מישל תחי'

זאקאן

הערות וביאורים

לזכות

החתן הרה"ת ר' צבי יעקב שי'

והכלה מרת מושקא תחי'

צויבל

לרגל שמחת נישואיהם

ביום ראשון אדר"ח מרחשון ה'תשפ"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חנה שיחיו

יוניק



ולזכות בניהם

הרה"ת ר' נפתלי ורעייתו מרת ריקל

ובתם חי' לובא

הת' חיים והת' דובער שיחיו

יוניק

לזכות

החתן הת' אהרן אייזיק שי' בראנשטיין

והכלה מאשא תחי' יוניק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ועש"ק י"ב מרחשון ה'תשפ"א

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד על יסודי התורה והחסידות

ויזכו לבנות בית חסידי ויתברכו בבני חיי ומזוני רוויחי ושפע של גפ"ן



ולזכות

הת' רפאל משה דוד אליהו שי' יוניק

לרגל היכנסו לעול מצוות

ביום ועש"ק י"ט מרחשון ה'תשפ"א

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

ברכת מזל טוב! מזל טוב!

למרא דאתרא וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס

-כאן ציווה ה' את הברכה-

הרה"ג הרה"ח ר' יוסף ישעי' ברוין שליט"א

וזוגתו תחיל

לרגל קישורי התנאים של בתם תחיל

עם החתן הת' שלום דובער שי' ליבעראוו

בשעתומ"צ



יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר תכה"י



המערכת