

ב"ה

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 ושלוש

גליון ג [א'רד]

ש"פ וירא

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

# ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחיידושיו

המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה' ומנהלה במסירות וברוב

תבונה וחסד במשך למעלה מ-ארבעים שנה שנה וזכה להוציא לאור יותר

מאלף ומאה וחמישים קבצים, המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם

קובצי חידושי תורה תמידים כסדרם באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר

נשיא דורנו, מקדש שם שמים ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל

אתר ואתר, מפיץ מעינות החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו'

מהתוועדויות במשך השנים, מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעיו הק'

ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה לקאתי מר דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל

מתוך מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

## מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום א' י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה ברבים

ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולה-

דריך תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש

ויזכה לחזות בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל

צדק בקרוב ממש.

## המערכת

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה

מביעים אנו את ברכתנו הלבבית ברכת מזל טוב  
לידידנו הדגול, היקר והאהוב הנודע לשם ולתפארת  
בכשרונותיו הברוכים והנפלאים, זריז במלאכתו מלאכת  
קודש, מסור ונתון לרבינו נשיאנו בלו"ג, רוח המקום  
והבריות נוחה הימנו המופלג בתורה וביר"ש  
ובמדות טובות

מעמודי התווך של קובצנו "הערות וביאורים" מאז  
ומקדם, אשר עמל ויגע רבות בחיות ומרץ מסירה ונתינה  
ואשר הטביע חותמו על הופעת הקובץ באופן של פעולה  
נמשכת, הולך מעל ומעבר למען שגשוג והצלחת הקובץ  
בגו"ר, וחפץ ה' בידו הצליח

## הת' הנעלה לוי שי' טלזנר

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
עם ב"ג הכלה המהוללה והנכבדה תחי' למשפחת וילהלם

\*\*\*

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו  
מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר

המערכת

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה

מביעים אנו את ברכתנו מזל טוב

לידידנו הדגול, היקר והאהוב

הנודע בכשרונותיו ובמידותיו התרומיות

זריז במלאכתו מלאכת קודש, מסור ונתון

לרבינו נשיאנו

מנכ"ל של הגליון בשנת תשע"ח

אשר עמל ויגע רבות בחיות ומרץ מסירה ונתינה

למען הצלחת הקובץ בגו"ר, וחפץ ה' בידו הצליח

**הת' הנעלה מנחם מענדל שי' ראזענבלוה**

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג החשובה והמהוללת תחי' למשפחת

גייסינסקי

\*\*\*

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון ולגח"ר רבינו נשיאנו

מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר

המערכת

ש"פ וירא  
גליון ג [א'רד]

# תוכן העניינים

## עניני גאולה ומשיח

- 8 ..... בענין הקיצים  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 01..... "וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע"  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 13..... אחדות ביטוי דנמנע הנמנעות  
הרב משה מרקוביץ
- 14..... שיטת הרמב"ם והרמב"ן בהמשכן ומקדש כמבואר בתורת רבינו  
הרב משה צייטאג

## נגלה

- 23..... בסוגיא דעקירת גופו  
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 25..... שמשון ובנות פלישתים  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 26..... לשון 'גפת'  
הנ"ל
- 27..... "המוציא מרשות לרשות - מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י"  
הרב יחיאל מיכל הלוי לוי
- 32..... האיך רץ אברהם אבינו לקראת המלאכים  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

## חסידות

- 33..... אהבת ה' כבדא דאשתדל וכו' בכאו"א מישראל (גליון)  
הרב משה מרקוביץ
- 34..... משמעות היסוד דצמצום אינו כפשוטו (גליון)  
הנ"ל

## רמב"ם

- 35..... התחייבות להקדש בדבר שלא בא לעולם  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

## הלכה ומנהג

- 39..... האם צריך להתענות כשנפל צד אחד של הספר תורה  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 42..... הפס"ט בדיעבד אחר השקיעה הנראית  
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- 45..... בירך על אוכל שאינו לפניו בשעת הברכה  
הרב יוחנן מרזוב
- 49..... כשרות בפאות נכריות  
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 60..... נישואין בלי קידושין  
הרב מרדכי פרקש
- 66..... השותה מברזים של מים ברחוב אם זה בגדר האוכל בשוק  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 74..... קדושת בתי הכנסת בגולה ומקום הבימה באמצע ההיכל (ב)  
הרב צבי רייזמן

## פשוטו של מקרא

- 80..... פירוש הפסוק "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו גו'" לפי תרגום אונקלוס  
הרב אברהם אלאשוילי

## שונות

- 82..... טה"ד כמו"ש בנתיב החיים לגבי ב' נשימות בתק"ש דמעומד  
הרב יעקב ליב אלטיין

- 83..... אכילת דבש אצל שמשון  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 83..... דרגת "צדיק" בתניא, ובנועם אלימלך (ב)  
הרב אליהו מטוסוב
- 89..... ביטוי של אדמו"ר הרש"ב נ"ע ברוסית ותרגומו  
הרב משה מרקוביץ
- 89..... מנחה או מים שלנו מי קודם  
הנ"ל
- 90..... הקדמת ארבעת המינים לסוכה  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 92..... ראיתי דיוקנא של כ"ק זקני וציוה עלי לקבל את הנשיאות  
הנ"ל
- 93..... כמה הערות בה'יהי רצון' שאומרים בק"ש שעל המטה  
הרב וו. ראזענבלום
- 94..... עדיפות לכתוב בראש מכתב - ב"ה או בס"ד (גליון)  
הרב לוי יצחק ראסקין

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תולדות תשפ"ב  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"ט חשון תשפ"ב  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די  
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת: Eastern Parkway, Apt 3F 639  
Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

# עניני גאולה ומשיח

## בענין הקיצים<sup>1</sup>

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

א. ידוע ומפורסם, שלמרות מאחז"ל הידוע בשלילת חישוב הקץ, הרי כו"כ מגדולי ישראל<sup>2</sup> עשו חשבון על קץ. וכבר שקו"ט בזה בכ"מ איך הותר להם לעשות כן וכו'. ולהלן נידון בענין הקושיא, מהו פשר ענין הקץ שחשבו, שהרי אנו רואים בפועל שעדיין לא בא, וא"כ האם הפירוש הוא שעשו טעות או שיש בזה איזה ביאור.

והנה יש בזה כו"כ ביאורים<sup>3</sup>, כמו הביאור הרגיל שקיצים אלו היו עת רצון<sup>4</sup>, ותלויים בזכות, דהיינו שאם היו זוכים היו נגאלים אז, אבל מכיון שלא זכו לא באה הגאולה באותו זמן<sup>5</sup>. [ואדרבה, זה שלא היו ראויים ליגאל אז, גרם קטרוג, ולכן בכמה שנות הקיצים היו צרות גדולות ר"ל<sup>6</sup>]. והקץ נשאר למעלה ברוחניות<sup>7</sup>.

1 לזכות מנחם מענדל בן נחמה רות יענטל לרפו"ש וקרובה.

2 כמה מהם נלקטו ונסמנו בשו"ת מן השמים (הוצאת ר' ראובן מרגליות) סי' עב. מגדל עז (מונ-דשיין) ע' תפג ואילך. וראה גם אוצר הברכה ח"א ע' רז ואילך. תלמוד יפה ח"ג (עין יפה, כתובות קיא, א). דרשות חת"ס על פסח ע' רסב טור ג' ובהנמקן שם. ילקוט הפלאות ערך גאולה (ע' 72). ועוד. ובנוסף להקיצים השונים, מצינו בכ"מ שבכל דור יש קץ (תיקוני זוהר חדש זה, ב), ובכ"מ משמע שזוהר בכל חמשים שנה (ראה אור יקר להרמ"ק על תיקוני זוהר ח"א ע' סא, אור יקר להרמ"ק על הזוהר כרך ט"ו ע' סז הובא באור החמה על זוהר משפטים קטו, א), ובמק"א מובא שבכל מ' שנה מאלף השישי יש קץ (ראה מדרש תלפיות ענף גאולה, בביאור מאמר המדרש גאולתם של ישראל בשנת הארבעים, ע"ש), או בכל ס' שנה של אלף השישי (ראה מקדש מלך על זח"א קיז, א, אור החמה על הזוהר שם מאור יקר להרמ"ק על הזוהר כרך ה' ע' נא).

3 ראה עוד ביאורים במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' ריב. בני יששכר מאמרי חודש סיון מאמר ה' פי"ט. עטרת צבי על זחר ח"ב י, א. עיני שמואל על סנהדרין צז, א. תורת מנחם תשכ"ח ח"ב ע' 209.

4 ראה נצח ישראל (למהר"ל) סוף פרק מ"ד. יושר לבב (לבעל המשנת חסידים) בית שני חדר רביעי פ"ג. חוט של חסד (לבעל המדרש תלפיות) ריש פ' ויהי. ובכ"מ.

5 ראה אור יקר להרמ"ק על תיקוני זוהר ח"א ע' סא.

6 ראה חידושי הריטב"א על ע"ז ט, ב, ד"ה הא דתניא. אור יקר להרמ"ק על תיקוני זוהר כרך א' ע' קצא. מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א ע' קב. ארץ החיים על תהלים י, א. וע"ע בס' על צדיקים ועל חסידים ח"ב ע' 203 (שבאותם זמנים הי' עת רצון, אבל נתקלקל ע"י גורמים שונים כו' ע"ש. ועד"ז בכ"מ).

7 ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי שם. פירוש המלות טו, ב.

ועוד ביאור, שע"י אריכות הגלות נפעל שהגאולה תבוא ברחמים דוקא, ולכן נתאחר ביאת המשיח ולא בא באותם זמנים<sup>8</sup>.

ב. ויש עוד ביאור בזה (כדלהלן), ויש להוסיף בזה בהקדם דברי המהר"ל<sup>9</sup> דכל ענין הקץ הוא רק הכשרת המקבל, דמצד משיח עצמו הוא מוכן לבוא מיד, וכמו שאמר משיח לריב"ל שהוא יבוא היום. וכל ענין הקץ הוא רק הכשרת המקבל שיהי' מוכן וכלי ראוי לביאתו.

וענין זה יובן בעומק יותר ע"פ המבואר בכ"מ<sup>10</sup> שענין הגאולה כבר נקבע בעולם, ואין צריך להוסיף דבר חדש בעולם, אלא רק לגלותו<sup>11</sup>, וממילא מובן שענין הקץ אינו ענין התחדשות אורו של משיח לכשלעצמו אלא גילוי בלבד (כאן למטה). (ובסגנון אחר: כוונת הבריאה הוא שתהי' דירה בתחתונים, ומכיון שכן הרי ענין זה הוא חלק מהבריאה עצמה ומוכרח לבוא לידי פועל, ועבודת האדם הוא רק לגבי באם יהי' זה במהירות או לאחרי כמה עיכובים<sup>12</sup>).

ומכיון שענין הקץ הוא רק הכנת המקבל, כי מצד המשפיע (משיח) הרי הוא ישנו כבר בעולם, י"ל שענין זה עולה בקנה אחד עם הביאור המובא בכ"מ<sup>13</sup> בענין הקיצים, שבכל קץ נמשך הגילוי של משיח למדריגה ועולם למטה יותר, (אלא שלפועל הגאולה לא נמשכה למטה עדיין). דהיינו שבכל קץ הי' המשכת וגילוי אורו של משיח למטה יותר (וזה פעל גם ברוחניות עולם הזה, כמו שידוע הסיפור עם הקץ של שנת תר"ח<sup>14</sup>)

ובסגנון אחר קצת: ענין הקץ מורה על סיום ושלמות עבודת בני" – (שהו"ע הכנת המקבל כנ"ל) – לפי ערך אותו הזמן<sup>15</sup>. ומכיון שלא באה הגאולה בזמן קץ מסויים, אז הקץ שבאה לאח"ו, מורה על עלי' חדשה ושלמות יתירה בעבודת בני" שיתגלה לע"ל, שבאה כתוצאה מהירידה וההמשך הנוסף באריכות הגלות<sup>16</sup>.

8 ראה מקדש מלך על זח"ב י, א. זרע יעקב (להרב יעקב ניניו) מהדורה החדשה ע' רסה.

9 נצח ישראל פמ"ה. חדושי אגדות מהר"ל סנהדרין צח, א, ד"ה זיל שייליה וכו'. שם צט, א, ד"ה ללבי גליתי. וראה גם תורת מנחם תשכ"ה ח"ב ע' 198 הערה 95.

10 ראה בראשית רבה מד, כב. שם א, יג. רמ"ז על זח"ב קפח, ב. לקו"ש ח"ז ע' 214 הערה 7 (בביאור השם "עולם הבא", שנמצא כבר עכשיו. ע"ש. וראה גם שיחות קודש תשל"ט ח"ב ע' 89 ואילך). וכמבואר בכמה מאחז"ל שכל מה שיהי' לע"ל כבר יש מעין זה עכשיו.

11 ראה גם תורת מנחם תש"נ ח"א ע' 207.

12 ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 363 הערה ד"ה נעשה. ועוד.

13 מגדל עז (מונדשיין) ע' תקי. שם אהרן (לבעל המשמרת שלום מקודנוב) בתחלתו. ארץ צבי על התורה פ' אחרי מות בתחלתו.

14 ראה לקו"ש ח"ז ע' 80 ובהערה 70. ד"ה ביום השמיני נשיא תשמ"ו, ס"ז. ובכ"מ.

15 ראה לקו"ש חכ"ט ע' 16 ואילך.

16 ראה גם שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 429. תש"ס ח"א ע' 616. תשמ"א ח"ד ע' 92 ואילך. תורת מנחם תשמ"ה ח"א ע' 61 ואילך. תשמ"ז ח"ד ע' 39. ועוד.

ויש להאריך בזה ותן לחכם ויחכם עוד.

והעיקר הוא שלאחרי אריכות הגלות וכו' כבר כלו כל הקצין והגיע הזמן שהגאולה תמשך למטה בפועל ממש תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## תורת רבינו

### "וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע"<sup>1</sup>

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

למה לא הביא אדה"ז ראי' מהא דקאמר דהוה זבח רשעים תועבה?

בלקו"ש ח"ו (ע' 328) ובאגרות קודש (כרך ד ע' ק"פ) כתב וזלה"ק: עוד העיר על מש"כ בתניא פ"א וכ"כ ג"כ בטורי אבן לר"ה (כט, א) דהעובר על איסור קל של ד"ס נקרא רשע וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע. ומקשה דלמה להו ללמוד זה בק"ו והרי מפורש הדבר בשבועות (י"ב, ב) וזבחים (ז, ב) דאמרו"ל "האי עשה ה"ד אי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה". ויש לומר בשנים: א) בשבועות וזבחים עבר אתרי עשה, עשה של עבירה עצמה, והעשה דעשית תשובה, כי משגרת לשון רבנו הזקן באגרת התשובה פ"א (צא, א) משמע דס"ל דתשובה מצוה מן התורה היא, ודלא כיש אומרים דהמצוה היא שאם רוצה לעשות תשובה מצוה להתוודות (ועיין בזה מנחת חינוך חסד ועייג"כ ספר המצות להצ"צ מצות וידוי ותשובה, ביאור הרי"פ פערלא לסה"צ לרס"ג פרשה מב, זהר ח"ג קכד א ואכ"מ) ואפילו לדע[ה] זו י"ל דהני מילי כל השנה כולה, אבל ביוהכ"פ (שבזה מדבר בשבועות שם) שאני, כי אז חייבים הכל לעשות תשובה (רמב"ם תשובה פ"ב ה"ז) וכן בשעה שמביא קרבן לכפר על חטא (שבזה מדבר בזבחים שם) במילא חלה עליו מ"ע דתשובה, אבל בתניא (ובטו"א) מביא ראי' שתיכף כשביטל מ"ע אחת נקרא רשע, וק"ל. ב) עוד י"ל: משבועות וזבחים מוכח רק דנקרא רשע, וקס"ד לומר שזהו רשע קל, ומביא ראי' בתניא שהוא רשע חמור, כי אתיא במכש"כ וקל וחומר, עכלה"ק.

קושיות האחרונים בגמ' זבחים ושבועות דגם ב"עשה" הוה רשע?

והנה לכאורה אפשר לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר, דהנה בזבחים שם איתא:

1) לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, בקשר ליום היארצייט ביום כ"ג חשון, ויהי רצון שיקויים היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר" והיא בתוכם תומ"י ממש.

אמר רבא עולה דורון היא היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלים לו אלא ש"מ עולה דורון היא עיי"ש, הרי מפורש דאם לא עשה תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, ועד"ז איתא בשבועות (יב, ב), כנ"ל, וא"כ כיון דבלי תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, א"כ הרי צ"ל שהקרבת נפסל כדאיתא בסנהדרין (ק"ב, ב), וכן פסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הי"ג) לגבי עיר הנדחת דאם היו בה קדשי מזבח ימותו דזבח רשעים תועבה עיי"ש, ואילו מלשון הרמב"ם (ריש הל' תשובה) שכתב: "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה" משמע שהקרבת עצמו אינו נפסל, דאל"כ עדיפא מיני' ה' לו לומר שגוף הקרבן פסול, ומשמע דבכה"ג הקרבן כשר, וצ"ע דלמה בלי תשובה אין הקרבן נפסל משום "זבח רשעים תועבה" כמ"ש בהל' ע"ז לגבי קדשי עיר הנדחת?

וראה בס' חיבת הקודש זבחים שם שהקשה על מ"ש הרמב"ם (הל' מועה"ק פ"ג ה"ד) דדוקא מי שרגיל בעבירה אין מקבלין ממנו קרבן, אבל בפעם אחת מקבלין עיי"ש, ובזבחים שם משמע דאפילו כשעבר פעם אחת אמרינן דהוה זבח רשעים תועבה? ועי' גם בס' יד דוד שם שהביא מ"ש במל"מ (הל' שגגות פ"ג ה"ז) דזבח רשעים תועבה לא שייך אלא במומר לע"ז וכו', ומקשה דמהסוגיא דזבחים משמע דגם כשעבר בעשה אמרינן זבח רשעים תועבה?

ועי' גם מנ"ח (מצוה שסד) שהקשה על הגמ' זבחים דלא מצינו דאם עובר על עשה שנקרא רשע, דמבואר ברמב"ם הל' עדות (פ"י ה"א-ב) וש"ע ח"מ סי' לד ס"ב שהתורה פסלה עדות רשע רק אם עבר עבירה שיש בה מלקות או מיתת ב"ד וא"כ עבר על עשה גרידא או אפי' ל"ת שאין בו מלקות אינו נקרא רשע, וא"כ למה קאמר בגמ' שם לגבי עשה דהוה זבח רשעים וגו'? עוד הקשה דלמא איירי שהרהר תשובה ושוב אינו רשע אבל לא התודה, דאז העולה מכפר עליו ואינה דורון ומנלי' לרבא דעולה דורון היא? גם הביא קושיא הנ"ל על המל"מ, ועי' גם באמרי ברוך (הערות הר"ב פרנקל על טורי אבן) ר"ה (כט, א), ד"ה איכוין שהקשה כן, ועי' לח"מ הל' תשובה פ"א ה"ב, וראה עוד במנ"ח מצוה ו (אות יב) בענין זה.

### ב' דינים ב"זבח רשעים תועבה"

ולכן אפשר לומר דב"זבח רשעים תועבה" ישנם ב' דינים: א) אם הוא רשע כגון מומר וכו' הקרבן נפסל לגמרי, וכהך דעיר הנדחת כשעבדו ע"ז. ב) אף כשאינו רשע מפרשינן האי קרא דאם אינו עושה תשובה על הך עבירה עצמה שהוא מביא קרבנו עליה אין הקרבן יכול לכפר עליו, היינו דפשטות הפירוש בהך קרא דזבח רשעים תועבה הוא במומר וכו' דקרבנו נפסל משום דהוה תועבה, אבל מזה גופא דמוכח מקרא זה שכשהוא רשע קרבנו פסול, למדו חז"ל גם דין אחר כיוצא בזה, דאפילו אם אינו בגדר רשע כגון כשהוא שוגג וכו', דאם אינו עושה תשובה אין קרבן זה שבא בשביל עבירה זו יכול לכפר עליו, וכוונת הגמ' זבחים שם דקאמר דאם לא עשה

תשובה זבח רשעים תועבה אינו דוקא משום דהוה רשע, אלא דמהך קרא ילפינן גם דקרבת בלי תשובה אינו מכפר וכפי שנת', וראי' לזה מהסוגיא דשבועות הנ"ל דאיירי לגבי שעיר המשתלח, וקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, ושם ודאי לא שייך לומר שנפסל משום יחיד, ועכצ"ל שהכוונה בזה רק דאינו מכפר עבורו, (ועי' גם ביד דוד שם).

דאי נימא כן לא קשה קושיית החיבת קודש הנ"ל, כי ברגיל הוה רשע ממש וקרבתו נפסל, משא"כ בהך דזבחים אין הקרבן נפסל כיון שאינו רשע, ורק דאינו מכפר עליו, וכן לא קשה משם על המל"מ, כי המל"מ איירי ברשע שקרבנו נפסל, ולפי"ז מתורץ גם דברי הרמב"ם דבלי תשובה אין הקרבן מכפר עליו ומשמע כנ"ל דמ"מ הקרבן כשר, דלהנ"ל ניחא דכוונתו כפי שנת', דאף אם אינו רשע מ"מ בנוגע לעבירה זו עצמה שעליה מביא קרבן צריך תשובה בכדי שיתכפר לו, ועי' לקו"ש חכ"ו פ' אחרי ב הערה 41 שציינ' לכ"מ בצפע"נ דבלי תשובה הקרבן כשר ורק במומר פסול עיי"ש, ונראה דכוונתו כנ"ל.<sup>2</sup>

ולפי"ז מתורצות גם קושיות המנ"ח הנ"ל, שהקשה דלמא איירי באופן שהרהר תשובה ושוב אינו רשע אבל לא התודה, דאז העולה מכפר עליו ואינה דורון ומגלי' לרבא דעולה דורון היא? דלהנ"ל ניחא דאין כוונת הגמ' מצד שהוא רשע, אלא דאם אינו משלים תנאי הקרבן שצריך תשובה ווידוי מסתבר שאין הקרבן מכפר עליו, וכן לא קשה דלא מצינו דאם עובר על עשה שנקרא רשע וא"כ למה קאמר בגמ' שם לגבי עשה דהוה זבח רשעים וגו', דלהנ"ל ניחא.

### ספיקת הרבי בהרשימה אם לא עשה תשובה אם צריך קרבן אחר

ועי' ברשימות (חוברת קסד) שכתב וזלה"ק: ובתחלה נברר הדין והוא ביד תשובה א' 'בעלי חטאות ואשמות . . אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים" (עי' שבועות יג, א) ובהל' שגגות פ"ג ה"י "אין יוהכ"פ ולא חטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתן . . אבל המבעט . . והביא חטאתו או אשמו והוא אומר שאין אלו מכפרין אע"פ שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו" והוא מכריתות (ז, א). וצ"ע שם אם לא שב בתשובה או לא התודה אם גם אז צריך להביא עוה"פ חטאתו, או זהו דוקא במבעט דאומר לא תכפר דחמיר טפי. עייג"כ תוד"ה דאי (שבועות יג, א) ואין להביא ראי' דא"כ עדיפא מיני' ממבעט הו"ל להשמיענו ביד, דאין דרך הרמב"ם להביא דין שלא הובא בש"ס, וכמ"ש בכללי היד, עכלה"ק.

ולכאורה יל"ע בספיקת הרבי, דהרי הובא לעיל דזבחים (ז, ב), מפורש דאם לא עשה תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, וכן הוא בשבועות (יב, ב), לגבי

(2) וראה בקובץ מורי' שנה יב גליון יב ע' רלו. (אבל עי' בס' אבן האזל הל' מעה"ק שם ובמילואים והשמטות שם ע' קלא, שכתב דבחטאת כיון שאינו מכפר הקרבן פסול כיון שכל הקרבן בא לכפר ויל"ע בזה, ועי' לקוטי הלכות זבחים שם בזבח תודה, וכנסת ראשונים שם הערה קעה).

שעיר המשתלח כנ"ל, וכיון דבלי תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, א"כ הרי צ"ל שהקרבת נפסל כנ"ל מסנהדרין (קייב, ב), והרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הי"ג)? וא"כ ודאי צריך להביא קרבן אחר?

אמנם לפי מה שנתבאר א"ש, דהרי בהך דזבחים וכו' אין הקרבן נפסל והוא רק תוצאה מעיקר הדין דזבח רשעים תועבה דאיירי במומר, וילפינן מיני' דאם אינו עושה תשובה ודאי אין הקרבן מכפר לו, וכיון שהקרבת כשר שפיר מספקא ליה להרבי אם אח"כ כשיעשה תשובה צריך קרבן אחר כמו במבעט או דכאן שאני, ובביאור הספק לכאורה יש לבאר, אם הפירוש דקרבן בלי תשובה ויודוי, יש חסרון בכח הכפרה של גוף הקרבן, ולכן אח"כ צריך קרבן אחר, כיון שהקרבנות לא פעל כלום, או נימא דכח המכפר בהקרבת יש גם אז אלא דבעינן גם תשובה ויודוי, דע"י שניהם מתכפר לו, ובמילא אח"כ כשיעשה תשובה מצטרף עם הקרבן ומתכפר לו, ואינו דומה למבעט בקרבן ששם הי' חסר בכח הקרבן עצמו.

ולפי"ז י"ל שלכן לא הוכיח אדה"ז דמבטל מ"ע הוה רשע מהך דזבחים וכו', כיון דכוונת הגמ' שם הוא רק להוכיח מגוף הדין דזבח רשעים תועבה במומר, שכן מסתבר לומר דאם אינו עושה תשובה אין הקרבן מכפר עליו, וא"כ לא מוכח משם דמבטל מ"ע ה"ה רשע, והוצרך להוכיח מק"ו וכו', מיהו גם לפי מה שהוכיח אדה"ז דאכן הוה רשע, מ"מ אינו דומה למומר ששם הקרבן פסול לגמרי משא"כ הכא.

וראה לקו"ש חל"ב פ' ויקרא ב' ע' 10 שמבאר הענין דקרבן חטאת שצריך להביא בנוסף על התשובה די"ל בב' אופנים: א) שבא בשביל טהרת הנפש מהחטא שנדבק בה ע"י מעשה העבירה. ב) מפני שאין גמירת לבו של האדם "שלא יעשה עוד" מתקבלת אצל הקב"ה אלא כאשר מביא קרבן דרק עי"ז מוחל לו עי"ש. דמבואר בזה שלפי אופן הא' הקרבן פועל ענין בפני עצמו טהרת הנפש בנוסף להתשובה, משא"כ לאופן הב' הקרבן פועל בגוף התשובה, ולפי"ז לכאורה י"ל דלפי אופן הא' אי"צ אח"כ קרבן אחר כיון שהתשובה הו"ע בפני עצמו, משא"כ לפי אופן הב' שהם דבר אחד, אי אפשר להקרבת לפעול כלל בלי תשובה וצריך אח"כ קרבן אחר.



## אחדות ביטוי דנמנע הנמנעות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בשיחת מוצאי ש"פ אחרי תשל"ח (הנחה בלתי מוגה) סעיף ג' מבואר שזה שכולם נטבעו במטבע אחת של אדם הראשון וזה שאין דעותיהן שוות ואין פרצופיהן שווין – הוא ביטוי אחדות ה', כי הכח לחבר שני הפכים אלה נובע מזה שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות". (והובאו הדברים בספר הערכים כרך ט' ע' כב הערה 51).

ולכאורה הדבר דורש ביאור, וכי בכל מצב שיש שני דברים שהם הפכים הרי זה נתלה ב"נמנע הנמנעות". הרי כמעט בכל דבר שבעולם יש דברים השונים זה מזה ואפילו הפכים זה מזה, אבל כך הוא טבע הנבראים שהם כוללים יותר מצד אחד ולפעמים הצדדים הם הפכים ממש.

ולפום ריהטא הרי זה שכל אחד נטבע במטבע של אדם הראשון משמעו שבכללות כולם יש בהם ציור אדם, אבל בפרטיות כל אחד שונה מחבירו, ומדוע נחשב כחיבור שני הפכים ונמנע.



## שיטת הרמב"ם והרמב"ן בהמשכן ומקדש כמבואר בתורת רבינו

הרב משה צייטא

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

1. 'כתוב ברמב"ם<sup>2</sup> "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות. וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש"<sup>3</sup>...

הנה מבואר בדעת הרמב"ם שתכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו קרבנות - שכולל שאר עבודת הכהנים אלא שעיקרם הוא עבודת הקרבנות<sup>4</sup> - היינו שהמצוה אינו מוגדר ומוגבל לבנין הבית כ"א שיהי' מוכן ומזומן לקרבנות, ונפק"מ בדבר הוא שעם הבית אינו מוכן להקרבת הקרבנות לא נתקיימה המצוה.

וברמב"ם<sup>5</sup> כתוב בפירושו על התורה "עיקר חפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת על כן הקדים הארון והכפורת בכאן<sup>6</sup> כי הוא מוקדם במעלה כו', אבל משה הקדים בפרשת ויקהל את המשכן ואת אהלו ואת מכסהו וכן עשה בצלאל לפי שהוא הראוי לקדם במעשה".

המשכן ה"ה "בית מקודש לשמו ושם יצווה את בני" ... כמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"

(1) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"א ע' 116 ואילך, ח"ד ע' 1346 ואילך, ח"כא ע' 260 ואילך, ח"לו ע' 192 ואילך, ח"טז ע' 298 ואילך, ובכ"מ.

(2) ריש הל' ביהב"ח, ועד"ז סהמ"צ מ"ע כ, וראה שם שרש יב.

(3) בבואור ענין זה שהציווי ועשו לי מקדש כולל הביהמ"ק ראה לקו"ש חט"ז שם, באריכות.

(4) מ"ע, שם.

(5) בר"פ תרומה ובר"פ ויקהל. וראה גם רמב"ן פ' עקב י, ה, והשגות לטהמ"צ מ"ע לג.

(6) בפ' תרומה.

היינו שלשיטת הרמב"ן העיקר בציווי הקב"ה לבנות המשכן הוא שיהי' מקום מקודש לשמו ית', ולכן הארון ה"ה עיקר חפץ בו.

2. והנה מצינו בכמה מקומות בלקוטי שיחות ביאורים בשתי שיטות אלו;

(1) 'המחלוקת הוא מה הוא העיקר בהציווי לבנות הבית. לדעת הרמב"ם העיקר והתכלית בבנין הבית הוא בשביל להקריב בו קרבנות ולכן תכלית המשכן בהציווי הוא שיהי' בית ראוי לעבודה, משא"כ לדעת הרמב"ן עיקר הבית הוא להיות מקום מקודש לשמו ולכן תכלית המכוון בהציווי הוא שיהי' בית שראוי' להשרות השכינה. היינו שיש מחלוקת ביניהם, והוא מהו עיקר הבית.

(2) <sup>8</sup>מכיוון שמקרא מלא דיבר הכתוב בנוגע למקום השכינה "ועשו לי מקדש" (כמבואר בדברי הרמב"ן), וגם הרמב"ם עצמו במו"נ<sup>9</sup> כותב "וצונו אנחנו שנבנה היכל לשמו יתעלה ונשים בו הארון שיש בו", וגם לדעת הרמב"ם החפץ במקדש הוא מנוחת השכינה וזה הי' על הארון ובמליא שלימות המשכן תלוי בה צריכים לומר שהרמב"ם בהל' ביה"ב אינו חולק על דעת הרמב"ן, אלא שמדבר במצות שנצטוו לבני' לעשות בביה"ב<sup>10</sup>, היינו שהוא מדבר אודות חלק המקדש שתלוי' בעבודת האדם.

משא"כ הרמב"ן מדבר בענין וחפץ במשכן שהי' בו מצד מלמעלה. היינו חלק המשכן שאינה תלוי' בעבודת האדם אלא השראת השכינה שבא מלמעלה שבעיקרא הי' ע"י הארון. היינו שבאמת אין מחלוקת ביניהם אלא שמדברים בענינים וחלקים שונים<sup>10</sup> בהבית.

(3) <sup>11</sup>ישנו התקשרות של בני' להקב"ה באופן גלוי ובאופן נעלם. והחילוק ביניהם הוא שהתקשרות באופן גלוי נפעל ע"י פעולתם ועבודתם של בני', משא"כ באופן סתום ונעלם הוא שלא ע"י עבודה אלא למעלה ממנו, ונעשה ע"י המשכן והמקדש מצד עצמם ובעצם היות המשכן והמקדש בתוך בני' נעשה "ושכנתי בתוכם" בתוך בני'.

(7) ח"א, שם.

(8) ח"ד, שם ובהערה 24.

(9) ח"ג, פ"מה.

(10) והנה בח"א (שם, בהערה 33) על זה שכתוב בפנים "שענינם (ותכליתם) של המשכן ובית המקדש הם שני דברים כללים מבאר "אחד מצד הגילוי דלמע' ואחד מצד העבודה דלמטה" ולכאורה הסברא זו ה"ה כמו שמבואר בח"ד שאין מחלוקת ביניהם, ולא כמו שמבואר בח"א כנ"ל שיש מחלוקת ביניהם. אבל באמת שמה מבאר שהמחלוקת ביניהם במה הוא העיקר מבוסס ע"ז. היינו שהרמב"ם סובר העבודה דלמטה הוא העיקר בהבית והרמב"ן סובר הגילוי דלמעלה הוא העיקר בהבית ובמילא מובן שלפי הסברא זו יש מחלוקת ביניהם מהו העיקר. משא"כ בח"ד מבאר שבאמת אין מחלוקת ביניהם אלא שמדברים בענינים שונים.

(11) ח"לו, שם.

ובזה מבואר היסוד של המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ם מדבר אודות השראת השכינה במשכן שהיתה באופן גלוי, ולכן ה"ז בא ע"י עבודת בני". ולכן דעתו הוא "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש", היינו שהמשכן הוא מקום גילוי שכינה, ופועלים גילוי זה ע"י ובמקום (ולא בק"ק שאינו מקום עבודה ואין נכנסים שם כל השנה, רק כה"ג וביהכ"פ בלבד) עבודה.

ואילו הרמב"ן<sup>12</sup> מדבר אודות הקשר סתום בין ישראל והקב"ה. ודרגא זו אינו תלוי בעבודה אלא ה"ה למעלה ממנו, ונעשה בעצם הקמת המשכן ומקדש בתוך בני" ופועל אפי' על מי שלא בא לרגל. ומקום גילוי הוא בק"ק שהוא מקום הארון ולמעלה מעבודה. ולכן דעת הרמב"ן "שעיקר חפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" היינו ששיטתו מבוססת על דרגת השכינה שמתגלה בהארון שהוא התקשרות באופן סתום בין ישראל והקב"ה<sup>13,14</sup>.

4) ועוד י"ל בדרך אפשר ביאור נוסף בהענין; הרמב"ן מדבר אודות החפצא של המשכן ומקדש, ולכן לדעתו "עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה". היינו שהחפצא של המשכן ומקדש אינו איזה פעולה מסויימת וכו', אלא ה"ה הארון – מקום מנוחת השכינה<sup>15</sup>. משא"כ הרמב"ם מדבר אודות חלק הגברא של המשכן ומקדש, ולכן עיקרא ה"ה ע"י עבודת הקרבנות שכולל כל שאר עבודת הכהנים. היינו שחלק הגברא של עשיית המשכן ומקדש הוא לבנות בית הראוי לעבודה.

ולפי"ז הרמב"ם והרמב"ן מדברים אודות ענינים שונים במצוות עשיית המשכן ומקדש<sup>16,17</sup>.

12) שכולל בפירושו "דברים נעימים לשומעים וליודעים חן" (ל' הרמב"ן בפתחתו לפירושו עה"ת (בסופה) שמבאר סודות התורה.

13) ועיי"ש בארוכה הקשר בין שיטת הרמב"ם והרמב"ן בעיקר המשכן, ובין עם ה' השכינה במשכן בגדר מעביר או בגדר התלבשות.

14) ע"פ הסברא זו גם הרמב"ם והרמב"ן מדברים אודות גילוי מלמעלה ולא כביאורים לעיל שהרמב"ם מדבר בעבודת המטה ולא בענין גילוי שבא מלמעלה, אבל בזה עצמו יש שתי מדרגות; שכינה שבא באופן גלוי או שבא באופן סתום ונעלם.

15) וכשניגנו הארון, ראה לקמן הביאור בזה.

16) וביאור זה אינו אותו ביאור כמו 2. שמה הביאור הוא שמדברים על חלקים אחרים בהמשכן; גילוי אלוקות שבא מלמעלה מלמטה – השכינה ששורה עליו, או עבודה באופן של מלמטה למעלה – עבודת האדם. משא"כ כאן הביאור הוא שמדברים על הגברא או החפצא של המשכן ומקדש, והחפצא כאן הוא הארון אבל אין ההדגשה שבא מלמעלה. והגברא כאן ה"ה עבודת האדם אבל אין ההדגשה שבא מלמטה. וי"ל נפק"מ בין שתי ביאורים אלו לקמן.

17) אבל בלקו"ש ח"ג ע' 58 מבאר כהו"א בשיטת הרמב"ם בשמירת המקדש שה"ה "פרט וענין

3. והנה יש מחלוקת אחרת בין הרמב"ם והרמב"ן אודות עשיית הכלים. הרמב"ם<sup>18</sup> כותב "שזה הכלל (הציווי "ועשו לי מקדש") כולל מינים רבים שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש, וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק". היינו שכל הכלים הם חלק מן המשכן ומקדש. והרמב"ן<sup>19</sup> חולק עליו וכותב "ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלקים מחלקי המקדש, לפי שאין הכלים חלק מן הבתים אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו, ולכן אצלי עשיית הארון הכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפ"ע". היינו שאין הכלים חלק מן המשכן ומקדש אלא ה"ה ענין בפ"ע (או תשמישי קדושה).

זוה שעשיית השלחן ומזבח ומנורה לא הוה מצוה בפ"ע לפי דעתו הוא "מפני שנצטוונו לשום לחם לפני ה' תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר לנו שתהי' הדלקה הזו במנורה של זהב משקלה וענינה כן וכן. והנה הם תשמישי קדושה".

ולביאור שיטתם (ובפרט לבאר דעת הרמב"ם זה שהכלים נמנה כחלק מן הבית אע"פ שאינם מעכבין את הקרבנות, ולדעת הרמב"ן עשיית הארון "תמנה מצוה בפ"ע אע"פ שהוא העיקר חפץ בבנינו) מבאר רבינו בלקו"ש ח"א<sup>20</sup> שלדעת הרמב"ם שעיקר הבית הוא כדי להיות בית מוכן להקריב בו קרבנות, זה נעשית ע"י עשיית הכלים<sup>21</sup> וע"ז ה' הציווי בתחילה. אבל לאחרי שנעשה הבית מוכן אע"פ שנחרב מקריבין קרבנות אף שאין שם בית וכלים מפני שאינם מעכבין את הקרבנות. היינו שענין הכלים הוא לפעול שהבית יהי' מוכן לקרבנות (ולשאר העבודות), ולכן אינם במצוה בפ"ע, אבל לאחרי שהבית נעשית מוכן ע"י הכלים וכל חלקיו<sup>22</sup> אינם מעכבין את הקרבנות.

ולדעת הרמב"ן הציווי ד"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" הוא לבנות בית

בהמקדש עצמו. וכלשונו "אין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", וכדמוכח גם מזה שהביא כל דיני שמירת המקדש בהל' ביהב"ח שבהן מדובר ע"ד קדושת ומצות בית הבחירה עצמו, ולא ע"ד העבודות הנעשות בו. ומביא בהערה 27 שהעבודות הנעשות בו ה"ה מבוארים "בהל' כלי המקדש והעובדים בו (ראה שם פ"ג ופ"ד), ובהל' תמידין ומוספין וכו'. ועד"ז בלקו"ש ח"ל ע' 9-118 ובהערה \* 36 מבאר רבינו שהתוכן של הרבה דינים בהל' בהב"ח פ"א, הל' יב ה"ה "לא כ"כ בחיובי ואיסורי גברא כ"א מצד החפצא דמקדש", ומכ"ז מובן שהרמב"ם בהל' אלו אינו מבאר דיני הגברא של הבית, ומ"מ אין בזה שום סתירה להמבואר בפנים שלשיטת הרמב"ם בתוך החפצא של הבית יש חשיבות בענין הגברא. היינו שלשיטת הרמב"ם בהל' אלו אינו מבאר פרטי עבודת הגברא כ"א הבית עצמו אבל לשיטתו חלק עיקרי בהבית עצמו ה"ה מקום עבודת הגברא.

18) סהמ"צ, שם.

19) בהשגות לסהמ"צ מ"ע לג.

20) שם.

21) כי ב"הקרבנות" נכללות כל העבודות שבביהמ"ק.

22) אף כשלא נחרב הבית כבואר במג"א על ספהמ"צ מ"ע לג, ובמנ"ח מצוה צה.

להשראת השכינה, ולא נכללו בזה הכלים כיון שעיקרם לענין הקרבנות (העבודה) שבמשכן. וכיון שהם בשביל העבודה לא נמנו במצוה בפ"ע משום שהם רק תשמישי קדושה להעבודה הנעשית בהם.

משא"כ הארון והכפורת שה"ה "עיקר החפץ" נמנים במצוה בפ"ע, ואינם טפלים להבית או להעבודה. ואע"פ שהם העיקר חפץ, אבל בלאה"כ ה"ז בית מקודש<sup>23</sup>. ולכן אע"פ שלפי דעתו עיקר המשכן הוא להיות מקום לשכינה, וזה גם ענינו של הארון והכפורת, מ"מ אינם אותו ענין וציווי אלא הארון שהוא עיקר החפץ נמנה במצוה בפ"ע.

וכ"ז הוא לפי הביאור שהמחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן הוא מה הוא עיקר הבית; לבנות בו קרבנות או להיות מקום לשכינה<sup>24</sup>, ויש לבאר בדרך אפשר שיטתם בהכלים גם לפי שאר הביאורים.

4. והנה לפי הביאור בח"ד<sup>25</sup> שהרמב"ם מדבר אודות ענינים באופן של מלמטה למעלה והרמב"ן מדבר אודות ענינים באופן של מלמעלה למטה, אבל באמת אינם חולקים<sup>26</sup>, לכאורה י"ל שהמחלוקת אודות כלי המקדש אינו תלוי במחלוקת זו, כיון שבאמת גם הרמב"ם סובר שהארון הוא עיקר בבית באופן של מלמעלה למטה, וגם הרמב"ן סובר שהכלים הם עיקר כשמדובר אודות מלמטה למעלה. אבל באמת י"ל שגם לפי ביאור זה יש קשר בין מחלוקת זו של עיקר המשכן ומקדש ובין הכלים. כיון שהרמב"ם מדבר באופן של מלמטה למעלה באופן זה יש הדגשה יתירה על כלים. וכיון שהרמב"ן מדבר באופן שמלמעלה למטה אין הדגשה יתירה בכלים. היינו שאע"פ שאינם חולקים זב"ז, אבל לפי ביאורם יש נתינת מקום והכרח לכלים לדעת הרמב"ם יותר משלפי דעת הרמב"ן.

ועד"ז י"ל לפי הביאור בחל"ו<sup>27</sup>; שאע"פ שהם מדברים בנוגע לענינים (ובדרגות ובמקומות) אחרים זמ"ז, אע"פ"כ לפי ביאור הרמב"ם ובדרגה שהוא מדבר שהוא יותר בענינים גילויים, ובמקומות החיצונים של המשכן ומקדש יש הדגשה יתירה בכלים מלפי דעת הרמב"ן שהוא מדבר בהענינים פנימיים של המשכן ומקדש.

23 אבל מ"מ שלימות קדושת המשכן תלוי על הארון. ולכן בזמן שלא הי' הארון בהמשכן הי' לו דין במה גדולה. ראה תוספתא זבחים ספ"ג, ומאירי מגילה ט, ב כמבאר בלקו"ש ח"ג, שם ובהערה 24.

24 ביאור א' הנ"ל.

25 שם.

26 שמה מבאר רק שיטת הרמב"ם; שאינו חולק על הרמב"ן בהארון. וההכרח הוא בגלל מש"כ במו"נ ומקרא מפורש עיי"ש. אבל אינו נכנס לבאר שיטת הרמב"ן בענין הקרבנות. אבל מזה שכתב "שהרמב"ם מדבר בענין המצות שנצטוו בני" לעשות בביה"ח (עבודת האדם), והרמב"ן מדבר בענין וחפץ אשר במשכן עצמו, שהוא "ושכנת" השראת השכינה שהיתה בה מלמעלה. וזה הי' בעיקר ע"י הארון", משמע שגם הרמב"ן אינו חולק על הרמב"ם שהקרבנות ה"ה עיקר בהבית כשמדובר באופן של מלמטה למעלה. ועצ"ע.

27 שם.

היינו שהרמב"ם בספרו מדבר אודות הענינים הגלויים שבביהמק"ד, שה"ה הקרבנות והעבודות הנעשות בו הקשורים יותר במדריגות הנגלות, ולכן הכלים ה"ה נמנים כחלק מן הבית. משא"כ הרמב"ן מדבר על מדריגות נסתרים, היינו השראת השכינה בקדה"ק, ולכן אין הכלים נמנים כחלק מן המקדש כיון שקשר זו אינו נעשה ע"י עבודה. ועד"ז לפי הביאור<sup>28</sup> שהרמב"ם מדבר אודות חיובי ועניני גברא של הבית והרמב"ן אודות חיובי ועניני החפצא, שלפי הרמב"ם כיון שעיקר הדגשתו הוא הגברא לכן הכלים ה"ה נמנים כחלק מן הבית. משא"כ לפי דעת הרמב"ן שבצדק נוגע החפצא ולכן אין הכלים נמנים כחלק מן הבית.

#### 5. דעת הרמב"ם בעשיית הארון

בהל'<sup>29</sup> ביהב"ח התחלת פרק ד – בהמשך לשאר הפרטים בנוגע לשאר עניני צורת הבית – מבאר הרמב"ם אודות מקום הארון וז"ל "ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות. ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה שנאמר ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלוקיכם וגו' וגנוז עמו מטה אהרן וכו' וכל אלו לא חזרו בבית שני. ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקודש כו'".

ובלקו"ש ח"כא<sup>30</sup> מקשה רבינו הרבה קושיות על הרמב"ם ומהם;

- (1) ספר הרמב"ם ה"ה ספר הלכות, ולמאי נפק"מ להלכה כל האריכות וסיפור הדברים?
- (2) ענין זה – האופן שנגזו הארון – במחלוקת שנוי, ולמה מכריע הרמב"ם כדברי אחד עם כל הענין אינו נוגע להלכה?
- (3) מל' הרמב"ם משמע ששלמה – כיון שידע שסופו ליחרב – בנה בו מקום מדעת עצמו. הלא כל פרטי הבית נבנו ע"פ ציווי ה' כמ"ש<sup>31</sup> "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"?
- (4) למה הל' זו כתב הרמב"ם בפרק ד ולא בפרק א מתוך שאר כלי הבית?

ומבאר רבינו בהמשך השיחה שלדעת הרמב"ם הארון אינו רק כלי שנמצא בתוך קדה"ק, אלא ה"ה חלק מבנין קדה"ק כיון שעושה ביהמ"ק לבית ה' כמ"ש<sup>32</sup>

(28) כנ"ל סוף אות א.

(29) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"יא ע' 118 הערה 24, וח"ד ע' 1346 הערה 26, וח"כא ע' 159, וח"כא 252, וח"טז ע' 471.

(30) שם.

(31) דה"א כח, יט.

(32) תרומה כה, כב.

"ונועדתי לך שם". וכיון שכן יש לנו קושיא גדולה; בבית שני כשלא הי' הארון בתוך קדה"ק חסר הבית "בעיקר בנין הבית"? וכדי לתרץ זה מבאר הרמב"ם באריכות מקום גניזת הארון. היינו שלדעת הרמב"ם כל הענין של גניזת הארון אינו רק דין בדיעבד בזמן הסכנה כו', אלא בדעת שלמה בנה מקום למטה בשביל הארון כחלק מקה"ק. ויאשיהו עם הלויים הכניסו את הארון למטה שלא בשעת הסכנה כלל, וכל זה מדגיש שמקומו למטה הוא חלק מבית קדה"ק.

והנה בלקו"ש ח"ד<sup>33</sup> מקשה רבינו כמה קושיות בנוגע לשיטת הרמב"ם ומהם; (1) ל"ל מנה הארון במנין המצות? (2) למה השמיט הרמב"ם כל דיני עשיית הארון? (3) איך הדאגה ששמה יגלה לבבל לאחר זמן התיר יאשיהו לנטל הארון ממקומו?

ומבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר מהביאור בח"כא כנ"ל, ונקודת הביאור הוא; עשיית הארון והבאתו לקה"ק הי' אך ורק כדי שיהי' "ונועדתי לך שם". היינו שרק בזמן שנמצא בקה"ק יש כל הדינים ששייכים אליו, משא"כ אם נטל משמה מאיזה סיבה, כבר קיים תפקידו, לאחר שכבר נעשה המצוה ואינה בטילה לעולם. ולכן לאחר שנבנה בהימ"ק והארון הונח במקומו אין כל מצוה בעשיית הארון, ולכן אינו נמנה במנין המצות לדורות ולא הובאו דיני עשייתו כי מאי דהוי הוי.

אבל מ"מ הוצרך לגנוזה במקומו בקה"ק ולא במקום אחר, כיון שיש כמה דרגות בשכינה בביהמ"ק, ונצטוו במ"ע נצחית שבביהמ"ק תהי' אותה דרגת השכינה כמה בהתחלה, ולכן בשעת הדחק נמצא בהעלם במקומו, וכשזוכים נמצא בגלוי במקומו כמו שהי' בתחילת בנין הבית.

והנה שתי ביאורים אלו ה"ה חלוקים זמ"ז; בח"כא מבואר שהארון ה"ה חלק מבנין הבית, ולכן הוצרך להיות בקה"ק אפי' בשעה שא"א הי' לה להיות שמה באופן גלוי כדי שלא יחסר הבית. ולפי המבואר בח"ד נמצא שלשיטת הרמב"ם תפקיד הארון להשרות שכינה בתוך הבית, ולכן כל שקרוב יותר למקומו בבית קה"ק טוב יותר. והנה י"ל ששתי ביאורים אלו הם מתאימים עם הד' אופנים (כמבואר לעיל) בהסברת המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בענין עיקר הבית.

6. שלפי הביאור בח"ד לדעת הרמב"ם עיקר הבית הוא העבודה; לפי הביאור בח"כא אע"פ שאין הארון עיקר הבית לדעת הרמב"ם, מ"מ ה"ה חלק חשוב מהבית שנוגע לבית קדה"ק. ולהעיר שבאמצע השיחה בביאור נצחיית הארון והקשר בין כל הבתי מקדשות<sup>34</sup> מביא בהערה 38 "ובפרט לדעת הרמב"ן (ריש פרשתנו): עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון". והיינו שאע"פ שהרמב"ם מחלק על דעת הרמב"ן וסובר שעיקר הבית הוא עבודה מ"מ אין זה גורע מזה שמציאות הארון נחשב כחלק מהבית וע"י פועל נצחיות כל הבתי מקדשות.

ולפי הביאור בח"ד שכל מציאות הארון ה"ה להשרות שכינה בבית ולאחרי

33) שם.

34) ס"ט.

שקיים זה אין עוד המשך למצותה, כ"ז הוא בא בהמשך להערה 24 ששמה מבאר רבינו שיטת הרמב"ם בהארון. שהרי בהערה <sup>35</sup> מבואר שבאמת אין שום מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן מהו החלק עיקרי בהבית אלא שמדברים אודות חלקים אחרים של הבית. "הרמב"ם מדבר בענין המצות שנצטוו בני" לעשות בבית"ב (עבודת האדם), והרמב"ן מדבר בענין וחפץ אשר במשכן עצמו, שהוא "ושכנת"י" השראת השכינה שהיתה בו מלמעלה. וזה ה' בעיקר ע"י הארון". ובהמשך לזה בהערה 26 מבאר שיטת הרמב"ם בהארון (וכמבואר בהערה שענינה להמשיך השכינה מלמעלה) שענינה הוא השראת השכינה ולכן אינו נוהגת לדורות וכו'.

וגם אם מבארים שיש המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן <sup>36</sup> יכולים לבאר שיטת הרמב"ם בהארון כמבואר כאן. שהרי החילוק היחידי – אם אומרים שיש מחלוקת ביניהם או רק שמדברים בענינים אחרים – הוא רק בזה (אם יש מחלוקת או לא) משא"כ בתפקיד הארון כולם מסכימים זל"ז. ואם מבארים <sup>37</sup> שאין שום מחלוקת ביניהם רק שמדברים בענינים אחרים, הביאור בח"כא הוא בענינה של הארון שגם הרמב"ם מסכים לשיטת הרמב"ן שהוא חלק עיקרי של הבית וא"כ ביאור זה שהארון ה"ה חלק מבנין הבית מבאר זה באופן חזק יותר, היינו שלא רק שהארון ה"ה חלק עיקרי מהבית ומק"ק, אלא ה"ה חלק עיקרי מהבית ויש לה קיום נצחי. וגם אם מבארים שהרמב"ם מדבר אודות דרגא סתום בהבית, ואודות עניני גברא ג"כ יכולים לומר שלשיטת הרמב"ם הארון הוא חלק עיקרי מהבית ויש לה קיום נצחי רק שהוא בספרו מדבר אודות ענינים אחרים מהבית.

7. בלקו"ש ח"ט <sup>38</sup> מבאר רבינו שלדעת הרמב"ם בהתחלת הל' בית הבחירה הציווי <sup>39</sup> "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" אע"פ שבפשוטו קאי על המשכן שעשה משה ה"ה ציווי לדורות. אלא שבזמן משה ה' רק לפי שעה. ובזמן שילה ה' קבוע יותר כיון שה' לאחרי כיבוש וחילוק הארץ. והי' בית של אבנים לא רק אהל ארעי, ולאחרי זה בנוב וגבעון ה' ג"כ מצות בית המקדש, ולאחרי זה המצוה בשלימותו נתקיים בבית עולמים.

ובהמשך לזה <sup>40</sup> מבאר שכיון שלכל הבנינים ה' להם דין מקדש י"ל שהאיסור לעשות <sup>41</sup> "בית תבנית היכל אכסדרא תבנית אולם חצר כנגד העזרה" חל גם על המשכן (שילה, נוב, גבעון), ולא רק על הבית המקדש. ויש לקשר זה עם המבואר

(35) כנ"ל.

(36) חלק יא, שם.

(37) ראה ביאורים 2,3,4 הנ"ל באות ב.

(38) ע' 298 ואילך.

(39) תרומה כה, ח.

(40) אות י.

(41) הל' ביהב"ח פ"ז, הל' י.

בח"כא<sup>42</sup> שמבואר שהארון ה"ה חלק מהבנין ויש לה קיום נצחי, וע"י כל הבתי מקדשות נעשים כבית והמשך אחד. ומבואר מזה שכבר מהבית הראשון נקבע לשעתו ולע"ל העצם של הבית וע"י נצחיות העצם שלה שה"ה הארון.

ועפ"כ ז"ל הסברה אחרת לבאר איך שהאיסור "שיעשה בית תבנית היכל אכסדרא תבנית... ה"ה גם בזה"ז. כיון שעיקר הבית – הארון – גם במציאות עכשיו יש איסור גמור לעשות תבניתו. היינו שהאיסור הוא לא רק בגלל ציווי נצחי, אלא כיון שיש עיקר המקדש \ משכן במציאות.

ולהעיר ממש"כ בח"כא<sup>43</sup> הערה 60 "ולהעיר מסוטה ט, סע"א "זה משה ודוד שלא שלטו כו' נגנו אה"מ". וראה יומא עב, א (סוכה מה, ב) : "עצי שיטים כו' עומדים שעומדים לעולם ולעולמים" (ובפרש"י שם. רבינו בחיי פרשתנו כו, טו. ולפ"ז ג"ז הוא דמות שמשי שמשמשים לפניו ית'. ואף שזהו עפ"י דעת התוס' (ד"ה לא אסרה ר"ה כד, ב...) דגם למסכנה לא חזר בו טוב "והאיסור ד"לא יעשה אדם בית תבנית כו' הוא מטעם דלא תעשון אתי – כדמות שמשי כו'... הרי ע"פ הכלל דאין להרבות במחלוקת י"ל שאסור גם לשיטת הרמב"ם דמשמע מהמשך ההלכות שהוא מדין מורא מקדש... "וראה רבותינו בעה"ת (תשא ל, לג) : "איש אשר ירקח כמוהו, וכן גבי קטורת לפי שאין להשתמש בשרביטו של מלך וכן אמרו חז"ל שלא יעשה אדם בית תבנית היכל כו'".

היינו שטעם האיסור לעשות דמות תבנית הוא בגלל דמות שמשי, או מדין מורא מקדש, וע"פ הנ"ל שיש לעיקר הבית – הארון – קיום נצחי י"ל בדרך אפשר שבגללה יש איסור לעשות איזה חלק מהבית כיון שהוא דמות שמשי, או מדין יראה. שבגלל העיקר – הארון – בא הטפל – שאר כל חלקי הבנין.



## נגלה

### בסוגיא דעקירת גופו

הרב יהושע בלאזענשטיין  
נו"נ בישיבה

א.

גרסינן בשבת ג, א: "בעי מיניה רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן

(42) שם, ס"ט.

(43) שם.

לחוץ מהו עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב או דילמא לא א"ל חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא גופו נייה ידו לא נייה, ע"ש.

ולקמן צב, א שנינו: "דאיתמר המוציא פירות לרה"ר אביי אמר ביד חייב בכלי פטור ורבא אמר ביד פטור בכלי חייב איפוך ביד חייב והתנן פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהן פטורין התם למעלה מג' הכא למטה מג'".

וברש"י שם ד"ה התם למעלה מג': "וטעמא משום דלא נח ולא משום אגד גופו". ובד"ה והכא למטה מג': "דליכא למיפטר"י משום הנחה דכמונח דמי".

ובתוס' שם ד"ה התם: "...ור"י מפרש התם למעלה מג' ואית לן למימר דשמיה אגד כדאמר בפ"ק דידו בתר גופו גריר הכא למטה מג' דלאו שמיה אגד".

ולשיטת רש"י הנ"ל (דנתחדש בתירוץ הגמ' דאפילו למ"ד דידו לאו בתר גופו גריר מ"מ ידו (למעלה מג') לא נח ברשות השני) היה נראה דהיא היא המבואר גם בסוגיין – דידו ברשות השני לא נח (אפילו למ"ד דידו לאו בתר גופו גריר) ולכן פטור הוא [וצ"ל שהגמ' נקט טעם שהוא לכו"ע. אך אליבא דאמת למ"ד ידו בתר גופו גריר ישנו עוד טעם למיפטר"י]<sup>1</sup>.

ובתוס' בסוגיין ד"ה מאי: "נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה". ולכאורה נראה דר"י לשיטתו, דלפי מה שפירש בדף צב (דלמעלה מג' לכו"ע בתר גופו גריר, לא נחלקו אלא למטה מג') לא נתחדש בסוגיא ההיא דידו לא נח, ופטור הוא משום דלכו"ע ידו (שלמעלה מג') בתר גופו גריר.<sup>3</sup>

1 בחי' הריטב"א (החדשים) הקשה על מש"כ רש"י דידו בתר גופו גריר יתירתא היא, דמ"מ בעינן לאשמעינן דאפילו למטה מג' לא ניחא ופטור, ע"ש. ומדבריו א"כ מבואר כיסוד דברינו, דלמעלה מג' פטור מטעם דלא נייה עצמו (כמבואר בגמ' שם לרש"י), ורק למטה מג' יש לדון מצד ידו בתר גופו גריר.

2 וכנראה שחולקים בכחו של לבוד אם מבטל מה דבתר גופו גריר או לא. וצ"ב.

3 והיא היא מאי דקאמר ר"י שם בדף צב "כדאמר בפ"ק דידו בתר גופו גריר" – ומוכח דכן הוא לכו"ע וע"כ שלא נחלקו אלא למטה מג' וכו'.

והנה בחידושי רע"א (ג, א) בביאור מש"כ התוס' ד"ה שניהם פטורין) מכאן דע"כ ידו אינו נח (ולכן כתבו התוס' דהגמ' לא קאי על מתני אלא אמש"כ לעיל מיניה דישנו פטורי דאתי לידי חיוב חטאת וכו'), ע"ש. ומוכח הוא מהגמ' לקמן ג, ב דמשחשיכה אי שדי ליה אתי לידי חיוב חטאת. וכ"מ מעצם קושיית הגמ' (ג, א) והא איתעבידא מלאכה מבינייהו – וע"כ דאינו נחשב נח (אם ידו נחשב ברשות השני מקום פטור. דאי נחשב נח הרי הוי מרשות היחיד למקום פטור. משא"כ אם לא נח שפיר הוי מלאכה מבינייהו). אך הכוונה בהפנים הוא דהגם דמסברא אמרינן שאינו נח מ"מ ישנו פטור אחר דידו הוי מקום פטור (ועדיין צע"ק אמאי נקט הגמ' דוקא זה – דידו בתר גופו גריר – ולא הזכיר כלל שידו לא נח).

וראה מש"כ רע"א בעירובין צט, א (ד"ה תמוה לי. מתורע"א אות סז) דאם ידו הוי מקום פטור מאי קשיא ליה דואינו דומה לידו, ע"ש. ובדו"ח שם ג"כ הקשה כן (על שיטת רש"י, ע"ש), והוסיף שם דאין לדחוק דזהו אכן הכוונה בתירוץ הגמ' דאינו דומה לידו וכו' (דהכוונה דידו לא נייה ר"ל דהוי מקום

## ב.

אך יש לדון בזה, ובהקדים, דבשו"ע אדה"ז סימן שמו"ס מבואר בהמחלוקת אם ידו בתר גופו גריר או לא הוא לענין אם ידו הפשוטה לרשות השניה הוי מקום פטור (- שיטת המ"ד דידו בתר גופו גריר) או שדינו הוא כהרשות שנמצאת בו (- שיטת המ"ד דידו לאו בתר גופו גריר), ע"ש (ובמ"מ שדפו"ר).

והנה בהמשך דברי התוס' בסוגיין כתבו: "ולמאי דגרס נמי ידו לא נייה מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גריר". ומשמעות דבריו דר"ל דמכיון דידו בתר גופו גריר לכן לא נחשב שנייח שם<sup>4</sup>.

ועפ"י הנתבאר לעיל משו"ע אדה"ז לכאורה צ"ע, דאמאי בעינן לחדש דידו לא נח (משום דידו בתר גופו גריר), והרי אפילו אם נח פטור הוא משום דידו הפשוטה לרשות השני הוי מקום פטור (לתוס' לכו"ע למעלה מג').

ועכצ"ל בדעת התוס' (לפי מאי דגרס ידו לא נייה) דס"ל שהמחלוקת אם ידו בתר גופו גריר אם לאו אינו לענין אם ידו הוי מקום פטור או כדן הרשות שנמצאת בו, אלא המחלוקת הוא לענין אם נחשב נח - דלמ"ד דידו בתר גופו גריר אינו נחשב נח, ולמ"ד דאינו גריר נחשב שנח<sup>5</sup>. ודלא כמבואר בשו"ע אדה"ז הנ"ל. וצ"ע<sup>6</sup>.

[וסמוכין לזה, דבעירובין כ, א (ושבת יא, א<sup>7</sup>) תוד"ה לא, מבואר דלרש"י ידו

פטור), ע"ש. אך להנתבאר אין מקום לקושיא - דתלוי הוא במחלוקת רש"י ותוס' בדף צב ובגירסתם בסוגיין (ולרש"י הגמ' נקט טעם דלא נייה דהוא לכו"ע, כנ"ל).

[ובחי' הריטב"א (מיוחסים) כתב דלרש"י אם הניח ידו ע"ג קרקע חייב, משא"כ לגירסת ר"ח לשיטת אב"י, ע"ש. וצ"ב דלכאורה כ"ה לרש"י - דלאביי למטה מג' פטור משא"כ לרבא (כמפורש בסוגיא שבדף צב). ואין בזה נפק"מ בין רש"י לר"ח. וצ"ע].

4) וכ"מ מדברי הבית מאיר בסמין שנ, ע"ש.

5) ופשוט דבשיטת רש"י שבדף צב שם א"א לומר כמהלך זה, כנ"ל דס"ל לרש"י דלמעלה מג' לאו בתר גופו גריר ומ"מ לא נח.

6) ולכאורה כן מוכח מרע"א הנ"ל הערה 3, דס"ל דלכו"ע ידו ברשות השני לא הוי מקום פטור - וע"כ שלמד המחלוקת דאגד יד רק לענין אם הוי נח [ולפי מהלך זה נמצא שהמחלוקת למטה מג' - שחולקים בו אב"י ורבא - הוא לענין אם לבד מבטל האגד יד והוי נח]. אך להעיר ממה דס"ל להב"מ הנ"ל הערה 4 דידו הפשוטה לרה"י אינו מקו"פ משום שאין מקו"פ ברה"י, ושפיר קאמר הגמ' דאינו דומה לידו מיד העני הפשוטה לפנים (ולהעיר מדיוק לשון אדה"ז בסי' שמו"ס - שביעיה הא' [דס"ל דיד הפשוטה הוי מקום פטור] נקט בעה"ב שעומד בפנים וידו פשוטה לחוץ [אך בשיטה הב' נקט ב' האופנים, ומשמע א"כ דלדיעה הא' אינו כן אלא הוי מקום פטור גם ביד העני הפשוטה לפנים]).

7) מענין לענין באותו ענין, בקו"א סימן שנ ס"ק א מה שהקשה על המג"א (ומחלק בין פיו לבין ראשו ורובו), ע"ש. ולהעיר: א) בתוס' שבת יא, א הנ"ל אחרי שתירץ דהמים בטלים לגבי הגוף וכו', כתבו דרש"י בעירובין כתב תירוץ אחר. וכוונתם הוא למש"כ בשם רש"י בעירובין כ, א ד"ה לא, שפיו הפשוטה הוי מקום פטור (שהיא היא תירוץ הרא"ש). וא"כ משמע בתוס' דתירוץ זה קאי גם בפשוט ראשו ורובו (וכהמג"א), וצ"ע. ב) הגם שאדה"ז נוטה לומר שבפשוט ראשו ורובו הוי רגליו מקום פטור (ודלא כהמג"א), אך מלשונו ("אך צ"ע . . דאפשר") נראה (קצת) שאין זה דבר מוחלט ואפשר

הפשוטה הוי מקום פטור, ותוס' עצמם שם ס"ל שאין הכרח לומר כן, ע"ש. ולכאורה להמבואר בשו"ע אדה"ז הנ"ל נמצא דלר"י דס"ל דלמעלה מג' לכו"ע ידו בתר גופו גריר א"כ לכו"ע הוי מקום פטור. ולדרכינו ניחא דלר"י אין הכרח כלל לומר דהוי מקום פטור אלא המחלוקת אם בתר גופו גריר אינו אלא לענין לענין אם נחשב נח<sup>8</sup>. ]



## שמשון ובנות פלישתים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

כתב הרמב"ם: "אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל, או שלמה מלך ישראל... נשאו נשים נכריות בגיותן. אלא סוד הדבר כך הוא..." ומבאר, שלא קיבלו ב"ד גרים בימי דוד ושלמה, מחשש שכוונתן אינה טהורה, "שכל החוזר מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם. ולפי שגיייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גיייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחילתן..."

הן בירושלמי והן ברמב"ם מדובר דווקא אודות נישואין<sup>2</sup>. אבל בשמשון מסופר

---

לומר אחרת. ואולי משום די"ל שהרגלים שעומדים על הקרקע הם העיקר, וע"ד מש"כ אדה"ז בסימן שמו סעיף ב (בעומד כולו ברשות אחת) שהיד נגררת אחר הגוף והגוף עומד על הקרקע וכו' (שאיין זה משום שנגרר אחר רובו וכו', אלא שנגרר אחר מה שעומד על הקרקע. וראה שם סעיף ו בידי למעלה מעשרה). ג) לפי מה שביאר אדה"ז דלהרא"ש מותר בפשט ראשו ורובו משום שהאיצטומכא הוא בחצי העליון של הגוף וכו', לפי"ז נמצא דהתוס' שהקשו על פשט ראשו ורובו (כדיוק אדה"ז) והוצרכו לתרץ דנבלע בגופו וכו' – ע"כ דס"ל דהאיצטומכא הוא בחצי התחתון של הגוף [וכיסוד ביאור אדה"ז (דבפ-שט ראשו ורובו האיצטומכא הוא בחצי העליון) מבואר גם בשפת אמת, שהעיר על התוס' הנ"ל (שה-עמיד קושייתם על פשט ראשו ורובו) דבפשט ראשו ורובו ליכא מקום לקושיא משום שהאיצטומכא הוא בחלק העליון של הגוף, ע"ש].

8) אך ראה שו"ע אדה"ז סימן שנ ס"ב – ומפורש בדבריו דהמחלוקת רש"י ותוס' לענין פיו ברשות השני (אם הוי מקום פטור) היא היא המחלוקת דלעיל סימן שמו ס"ז, וצ"ע.

1) הל' איסורי ביאה פי"ג הי"ד-טז. ומקורו צוין לירושלמי סוטה פ"א ה"ח.

2) וזה מסביר את ההתייחסות לחיים עם גוי/גויה כ"נישואי תערובת", למרות שאין נישואין אלו תופסים כלל ע"פ התורה, כי במצב של קביעות "נישואין" העוון חמור יותר.

גם על זנות<sup>3</sup>. וזה מתאים לדברי הרמב"ם לעיל<sup>4</sup>, שפסק "ולא אסרה תורה" (לא תתחתן במ") אלא דרך חתנות, אבל הבא על הגויה דרך זנות - מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים, גזירה שמא יבוא להתחתן".



## לשון 'גפת'

הנ"ל

ברמב"ם לעם ספ"ד מהל' תרומות, התפלא שהרמב"ם נוקט לשון 'גפת' המופיעה בחז"ל על פסולת זיתים, והרמב"ם שם משתמש בה לפסולת ענבים.

ולעיר ששבשבת מז ע"ב בגמרא מדובר בביטוי 'גפת' (גם) בקשר לפסולת של שומשמיין, וכן דעת הרמב"ם כמ"ש בלח"מ הל' שבת רפ"ד.



## "המוציא מרשות לרשות - מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י"

הרב יחיאל מיכל הלוי לויין

ירוש"ו

בהעו"ב גליון א'רב כתב הרב אלי' סימפסאן שליט"א ביאור בשיטת רש"י ותוס' בפירוש דברי הגמ' (שבת ב, ב) "מי לא עסקינן כו'", וסיכום דבריו שיש חילוק בין שיטת הגמ' במס' שבת לסוגיא דומה במסכת שבועות בפירוש דברי המשנה דדף עג "אבות מלאכות מ' חסר א'", ומזה נובעים דיוקי פירושי רש"י ותוס' במסכת שבת מחד גיסא, ולאידך פירוש התוס' במסכת שבועות מאידך גיסא, ואף שדיברו בסגנון דומה, כוונת לענין אחר לגמרי וכו', ועיי"ש בכל דבריו הנחמדים. והנה בתוך דבריו כתב:

"והנה בפ' כלל גדול אמתניתין דאבות מלאכות מ' חסר אחת הקשו בגמ' מנינא

3 בפרק טז פסוק ד, כפי' הגמ' (סוטה ט, ב עיי"ש בפירש"י). אבל הרד"ק והרלב"ג פירשו מוכרת מזוין, וכן פירש"י ביהושע ב.א. מאידך, הרד"ק שם הבין בתרגום יונתן שהכוונה כפשוטו, וא"כ גם בשמשון כן הוא (ורש"י לא פירש כאן מאומה). והרד"ק כאן (טז, כא) הביא דרו"ל (סוטה י, א) שבהיותו "טוחן בבית האסורים", כל אחד [מהפלישתים] היה מביא לו את אשתו שתתעבר ממנו, ותמה וכי מה תועלת היה להם בזה, והלא סר ממנו כוחו. והש"ך (יו"ד סי' קנז ס"ק יב) כ' בשם הרמב"ן, הר"ן, הבי"ו והרמ"א, שישאל צריך למסור נפשו שלא לבוא על הגוי' (ואינו מחלק בין דרך זנות או דרך נישואין).

למה לי?" ותירצו "א"ר יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת." ופרש"י ("ע"פ הגהות הב"ח) "שאם עשאן כו' – ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו" ... ועפ"ז יוצא דאין כוונת המשנה למנות דוקא האבות ולא התולדות כ"א למנות סוגי המלאכות, ולומר דאף אם עבר אכולם חייב רק שלושים ותשע חטאות. ועפ"ז אדרבה כל שיכול לכלול התולדות עם האבות במתני' כל שכן שהוא כוללם, דהרי זהו כל כוונת המשנה, דאף אם עבר אכל האבות עם כל התולדות אינו חייב כ"א מ' חסר אחת."

ועפ"ז כתב לבאר קושיית התוס':

"דכאן לא איכפת להו לתוס' דתני תולדה דהוצאה, ואדרבה, כל מה שאפשר להרבות תולדות במשנה דאבות מלאכות שפיר טפי! אלא דקשיא להו, מדוע באמת לא תני שום תולדה דכל שאר אבות?"

ונקודה זו הוא לכאורה יסוד ביאורו, אבל לכאורה יש להעיר:

א. המעיין ברש"י שם יראה שבד"ה סמוך לפני זה כתב לבאר שאלת הגמ' (עג, ב):

"גמ' מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' ואנא חזינא אי ארבעין נינהו".

נמצא לכאורה שתירוץ הגמ' "שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו" אינו מבאר כל כוונת המשנה, אלא מבאר רק מה שנמנו במנין "ארבעים חסר אחת".

וא"כ עדיין אין מקום לציין התולדות עם האבות, כי כוונת המשנה למנות אבות ולא תולדות.

ב. יתירה מזו, במשנה בדף סז, ב:

"היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה, העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת".

נמצא דכבר נתבאר במשנה להדיא שאינו חייב עוד חטאת על התולדה במקום אב. ועל כרחך אין כוונת הגמ' ורש"י בדף עג שהמנין בא להשמיענו מה שכבר מפורש במשנה שלפני'.

ואיך שיהי' הפירוש בגמ', אין מקום לומר שהי' לתנא להזכיר תולדות עם האבות כדי להשמיענו שאינו עובר עליהם בפני עצמם, מאחר שכבר ידענו זה מהמשנה דלעיל.

[ואף את"ל שעדיין הי' לתנא להשמיענו איזה תולדות שייכות לאיזה אב, מנין לנו שזהו מטרת התנא במשנה זו, וראה להלן].

ג. גם בגוף פירושו יש להעיר, הרי אפילו אם כוונת המשנה לציין סוגי המלאכות,

ולאו דווקא אבות, אם תציין המשנה אבות עם תולדות, כמו לדוגמא "המוציא והזורק" איך נדע שאין אלו ב' אבות, ואם כן פשוט שלא רצה התנא להזכיר יותר ממלאכה אחת לכל אב.

וא"כ קשה מאוד להלום פירוש הרב הנ"ל בקושיית התוס', ובלשונו:

"דקשיא להו, מדוע באמת לא תני שום תולדה דכל שאר אבות?"

ד. עוד יש להעיר שעושה מחלוקת הסוגיות, בין סוגיין לסוגיא דשבועות, ומזה מסתעף חילוקי שיטות בתוס' מהכא להתם. וקצת יש לתמוה, וכי זו דרכה של תורה לחדש מחלוקת על פי דקדוקי לשונות, כשלא ביאר הכרח ברור, ולא ביאר די הצורך באיזה נקודה חולקים.

ומה שהוסיף במוסגר "אולי משום דהם מפרשים "אבות" כפשוטו וכמ"ש בתורהא"ש, ולא כרש"י דהכוונה "סוגי" מלאכות, עיין רש"י ריש ס"ח ע"א, ואולי תלוי אי גרסינן "המוציא מרשות לרשות חייב", ועי' הגהות בן ארי', ואכמ"ל."

הנה במקום שאמרו להאריך, היינו לבאר יסוד למחלוקת חדשה זו שחידש, לא הי' רשאי לקצר. ולא ירדנו לסוף דעתו בזה.

ה. הנה ציין לרש"י סח, א פעמיים בדבריו, אבל לא העתיקו, ואעתיק כאן:

"אב מלאכה דנקט לאו למעוטי תולדות דה"ה לתולדות ובלבד שיהו תולדות דשני אבות אלא למעוטי היכא דהווי ב' תולדות דאב אחד או אב ותולדה שלו דאינו חייב אלא אחת כדקתני סיפא העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, שתי תולדות שלאב אחד, אינו חייב אלא חטאת אחת, דהרי הוא כעושה וחוזר ועושה בהעלם אחד, ואין חילוק חטאות בהעלם אחד אלא בגופי עבירה שאינן דומין..."

היינו דהוקשה לרש"י מה שבמתני' שם איתא "חייב על כל אב מלאכה ומלאכה", והרי הדין שחייב על תולדה כמו על אב כמו שמפורש בכמה משניות (עי' משנה וגמרא ריש הזורק). ועל זה תירץ רש"י "לאו למעוטי תולדות... אלא למעוטי היכא דהווי ב' תולדות דאב אחד."

והרב הנ"ל לא ביאר איך יתרצו הסוגיא דשבועות והתוס' הרא"ש כאן קושיא זו, שלדבריו, לדעתם אבות דוקא תנן, וא"כ למעוטי תולדות אתא.

ו. אלא שהאמת היא שהמדקדק ברש"י זה יראה שהפירוש אבות אינו "סוגים" אלא אבות דווקא. רק שביאר ש"לאו למעוטי תולדות... אלא למעוטי היכא דהווי ב' תולדות דאב אחד", היינו שלא כתב פירוש חדש בתיבת אבות, אלא שכתב שאין ללמוד שממה שאיתא "אב מלאכה" שממעט תולדה בכל האופנים, אלא ממעט התולדות באופן ששניהם מאב אחד.

ואם כן במשנה דדף עג כשבא לבאר מה הם האבות, ונקטה הלשון "אבות מלאכות", בודאי אין מקום להוסיף תולדות.

יש עוד להעיר בדבריו, אבל די בהנ"ל לכאורה, ואציע הפירוש היותר נראה לדעתי, ובכמה נקודות הוא על דרך דברי הרב הנ"ל, אבל עם שינויים עיקריים, והבוחר יבחר:

### בדעת רש"י:

רש"י כתב בסוגיין: "מדתנן המוציא מרשות לרשות - קחשיב מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול: מי לא עסקינן כו' - דהא ע"כ אהכנסה נמי חייב כדקתני מתני' העני חייב וקתני המוציא:"

הסוגיא דשבת ידעה דאין לשנות שום תולדה עם האב במשנה דדף עג, אבל מזה שהתנא הגדיר את האב דהוצאה כ"מוציא מרשות לרשות" משמע שכולל הכנסה גם כן. ואף שנאמר לשון "הוצאה", מ"מ הוצאה יכולה להתפרש גם על המכניס, כי כל מכניס הוא גם מוציא, (וכן להפך). ואף שמבין שניהם "המוציא" נוטה יותר להוצאה מאשר להכנסה, כמובן, מ"מ מאחר שכבר למדנו שחייב גם בהכנסה, א"כ יותר מסתבר ללמוד ששניהם כלולים בלשון זו, דבאם רצה התנא לחלק ביניהם, לא הי' מרמז זה רק בלשון "המוציא", אלא כדי להדגיש שלא מיירי בהכנסה (שכבר למדנו שחייב עלי') הי' אומר "המוציא מרה"י לרה"ר", כמ"ש בסוגיא בשבועות, ואצלנו הוא בקיצור, כדרך הש"ס.

בסגנון אחר: סתימת הלשון "מרשות לרשות" אינו רק לשון סתמי, שיכול להתפרש על הוצאה או על שניהם, אלא הוא לשון כולל, שמשמעו שגם מרה"ר לרה"י בכלל. אבל אם לא ידענו שבהכנסה חייב, היינו מפרשים ש"המוציא" דוקא, ומ"רשות לרשות" לאו דוקא, כי לא די בדיוק זה ש"מרשות לרשות" הוא לשון כולל, אדרבה י"ל שהתנא רצה לקצר ולא בא להשמיענו שום חידוש מדקדוק זה. אבל מאחר שידענו שבהכנסה חייב, ממילא אם רצה התנא שנפרש "המוציא" בדוקא, לא הי' לו לומר "מרשות לרשות" בסתמא. והדיוק הזה (ש"מרשות לרשות" הוא לשון כולל) פשוט עד שאין הסוגיא כאן ורש"י צריכים לפרשו, ורק בגמ' שבועות הוא באריכות יותר.

נמצא שאמר התנא הגדרה כוללת עבור האב באופן שכולל גם התולדה, ואין בזה הפסד לענין מנין האבות מלאכות, כי אדרבה משמע מזה ששניהם הם אב אחד. ואף שמבואר בגמ' (ב. ב. צו, ב) שהכנסה היא תולדה, מ"מ מה שהוא תולדה ולא אב, זהו החידוש (והטעם הוא משום שהוצאה, שלא כשאר אבות, מפורש בכתוב, עי' רש"י ב, ב ד"ה תני אבות ותולדות). אבל אין זה סתירה למשנה שכללה שניהם בהגדרה אחת, כמובן, כי בודאי אפשר לומר שאחרי שידענו שדוקא הוצאה היא האב, "המוציא" מציין את האב דהוצאה, והכנסה רק כלולה בה בהגדרתה, וסוף סוף המנין דל"ט מלאכות לא נשתנה בין אם הכנסה אב עם הוצאה בין אם היא תולדתה.

בסגנון אחר: אין מטרת התנא דמתני' דדף ע"ג להשמיענו שהכנסה אינה אב

אלא תולדה, ולכן לא איכפת לי' לכוללה עם הוצאה. אבל שאר תולדות אין להם שום מקום במשנה שם.

ומזה שהתנא נקט לשון כולל לשניהם בלשון "המוציא" הוכיחה הגמ' שגם במשנה דיציאות אין ללמוד מלשון "ציאות" שבא התנא למעט ההכנסה.

לפ"ז דיוקו של הרב נ"ל ברש"י שכתב "גבי מנין אבות", מסתבר גם לפי הנ"ל.

### בדעת התוס' בשבת:

תוס' כתבו בסוגיין:

"מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י - ובפ"ק דשבועות (דף ה:): פריך ואימא דקא מפיק מרה"י לרה"ר ומשני א"כ ליתני המוציא לרה"ר מאי מרשות לרשות אפילו מרה"ר לרה"י וא"ת ומ"ש דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה דכל שאר אבות ותיריך ריב"א דבכל שאר תולדות אם היה רוצה לשנותם היה צריך להאריך בלשונו אבל הכנסה דקרויה הוצאה כוללה עמו בקוצר:"

נראה שאין כוונתם לומר שהסוגיות דשבת ודשבועות חלוקות, דמלבד שזהו רחוק בסברא, הול"ל "אבל בפ"ק דשבועות" או כיו"ב, ויותר נראה שגם לדעתם הסוגיא אצלנו רק קיצרה בקשייתה.

ובפירוש קושייתם נראה לומר, דהם ידעו דאין שום גרעון במנין האבות להזכיר הוצאה בלשון שכוללת הכנסה, משא"כ בשאר האבות א"א לציין התולדות באופן זה. ואעפ"כ הקשו ד"מאי שנא דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה דכל שאר אבות".

לדעתם יותר הי' להתנא לומר בלשון ברור שאינו כולל התולדה - "המוציא מרה"י לרה"ר", ומזה שלא אמר כן, ראי' שרצה התנא גם ללמד על התולדות עם האבות, ולפי זה הי' יכול להשמיע שאר תולדות בלשון מפורשת, עד"מ "המוציא ותולדתה הזורק" או "הזורק משום המוציא" או כיו"ב. ואף שהי' מאריך מ"מ מזה ש"טרח" לציין "הכנסה" בלשון כוללת, א"כ משמע שיש לו בזה מטרה בפני עצמה (ואולי כדי שנדע כל תולדה מאיזה אב היא).

ועל זה תירצו: "דבכל שאר תולדות אם הי' רוצה לשנותם הי' צריך להאריך בלשונו, אבל הכנסה דקרוי' הוצאה כוללה עמו בקוצר". אולי כוונתם דאה"נ אילו הי' "טרחה" ואריכות לכלול הכנסה הי' קשיא למה לא כלל עוד תולדות דשאר אבות, אבל מכיון שלא הוצרך להאריך לכן העדיף לכוללו מאשר למעטו, משא"כ להאריך בכדי לציין תולדות שאר אבות, אין זה ממטרת המשנה הזו.

### בדעת התוס' בשבועות:

זה לשון התוס' שם (שבועות ה, ב ד"ה מי):

"וא"ת ומאי שנא דתני תולדה דהוצאה משאר תולדות של אבות. ועוד תימה

דקתני סיפא הרי אלו מ' אבות חסר אחת, משמע דלא תני שום תולדה. וי"ל דודאי המוציא מרשות לרשות עיקרה לא תנא אלא משום הוצאה, אלא דכילל הכנסה דרך קצרה. ור"ת פי' משום דהוצאה והכנסה גרועות הן והוי חידוש, תנא לה להכנסה לחודה בהדה."

ונראה ששאלתם הראשונה היא היא קושיית התוס' בשבת, דגם בלשונם בשבועות, (אף שהוא בסגנון אחר), משמע שהי' מקום לציין תולדות שאר האבות במשנה, (דלא כמ"ש הרב הנ"ל).

אלא שאחרי שהקשו אליבא דסברת הגמ' (שהמוציא כולל הכנסה), הרי שבקושייתם הב' תמהו על עצם סברת הגמ', איך סברה הגמ' שהתנא רצה לכלול התולדה, (ואפילו אם לא גרע במנין האבות, ואפילו אם משמיענו בזה איזה דבר), מ"מ הרי מפורש במשנה "אבות"!

ועל זה תירצו (ע"ד מה שנת"ל ברש"י), שכמובן לדעת הגמ' שהכנסה הוי תולדה, אין היא מצויינת במשנה במנין האבות, ורק שמזה שהגדרת האב היא בלשון כוללת, נמצא סו"ס בדרך טפל היא כלולה בהגדרת האב. ותירוץ זה אכן מתרץ ב' השאלות. ודוק.

והתירוץ דר"ת הוא דבאמת חרג התנא מדרכו, ו"טרח" לכלול הכנסה בהגדרת הוצאה, כדי שלא נטעה לומר שאינה מלאכה כלל (עי' תוס' צו, ב ד"ה הוצאה), משא"כ שאר האבות שתולדותיהם הם מלאכות שיכולים לידע גם מסברא, וא"צ לשנותם.

[כנראה שר"ת ס"ל דתי' הא' אינו מספיק כי עדיין אי"מ מה ש"טרח" התנא לשנות הוצאה בלשון כוללת, ועדיף הי' לומר "מרה"י לרה"ר" כי הרי כוונת משנה זו לציין האבות, (וגם כדי שנדע שדווקא הוצאה אב), ומה שיכול לכלול התולדה "דרך קצרה" אין די בזה לבאר מדוע ירצה התנא לכוללו, ולכן הוסיף שיש צורך לשנות הכנסה יותר מהשאר].

ולפ"ז לכאורה נתיישבו כל דיוקי הרב הנ"ל.



## האיך רץ אברהם אבינו לקראת המלאכים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשתנו פרשת וירא כתוב, וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם וגו'. (בראשית י"ח, ב')

בספה"ק "חקל יצחק" (לרבי יצחק אייזיק זצוק"ל מספינקא) בפרשתנו, הקשה, הא אברהם אבינו קיים כל התורה, (יומא דף כ"ח ע"ב), וכתוב (דברים ד', ט"ו) "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", דאסור לאדם לעשות דבר המזיק לו, וידוע דהטלטול והריצה מזיק למכה, ולמה רץ לקראתם?

1) ותירץ, דכיון דכבר היה ביום השלישי ונתרפאה המכה קצת כידוע, הגם שהוא חלוש, אע"פ כן אין הריצה מזקת. עכ"ד.

2) בבטאון "מתורתו של אוה"ח הקדוש", לידידי הגאון רבי משה שורץ שליט"א, (גליון ק"ו, עמוד ב') תירץ, ע"פ מה שכתב האור החיים הקדוש בפרשתנו (י"ח, ב') שאברהם נתרפא מיד כשראה את המלאכים. ע"ש. ולפי זה לא קשה מידי, שאחרי שנתרפא, רץ לקראתם. והבן. עכ"ד.

3) לענ"ד י"ל בס"ד שהנה "שומר מצוה לא ידע דבר רע" (קהלת ח', ה'), ולכן כיון שהיה אברהם אבינו עסוק במצות הכנסת אורחים, לא חשש שיזקק מהריצה. והבן.

אולם יש שסוברים שכלל זה של "שומר מצוה לא ידע דבר רע", נאמר רק בסכנה סגולית, ולא בסכנה טבעית. יעויין בשדי חמד ח"ג דף תרס"ה, כלל ח"ן. ע"ש. ואכמ"ל.

4) עוד י"ל בס"ד ע"פ מה שכתב הרמב"ן בפרשתנו (י"ח, א', סוד"ה באלוני ממרא) וז"ל: לומר שהיה לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה, כי כן ראוי להיות, כדכתיב (משלי ט"ז, ט"ו) באור פני מלך חיים. עכ"ל.

ולפי זה מובן שאחרי שנתרפא אברהם אבינו מראיית השכינה, היה יכול לרוץ לקראת המלאכים ללא שום חשש. והבן.

5) עוד י"ל בס"ד שאברהם אבינו מרוב תשוקתו למצות הכנסת אורחים, כלל לא זכר שהוא חולה מהמילה, אלא כל מחשבתו היה כעת רק האיך יצליח לתפוס האורחים לביתו, ולהאכילם ולהשקותם, ולכן רץ לקראתם. אולם וודאי אם היה זוכר שהוא חולה, היה מקיים "ונשמרתם מאד לנפשותיכם". ולא היה רץ לקראתם.



# חֲסִידוֹת

## אהבת ה' כברא דאשתדל וכו' בכאו"א מישראל (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

באחד הגליונות אשתקד הערתי על מ"ש בענין אהבת ה' "כברא דאשתדל וכו'" (שבתניא פרק י"ד) בד"ה וידבר אלקים דש"פ יתרו תרס"ה (סה"מ תרס"ה בהוצאה החדשה עמוד קצ"ח): "והגם שזוהו ענין בני עלי' שמועטים המה, מ"מ ישנו בחי' [זו] בכאו"א, רק שהוא בהעלם, ע"ש".

וכתבתי, שבפרק יו"ד שם לא נאמר שאהבה זו ישנה בכאו"א מישראל, אלא שמפורש הדבר לקמן בתניא פרק מ"ד (וכמובא ומפורט בספר הערכים כרך א' עמוד תקכ"ד): "ואהבה רבה וגדולה מזו והיא מסותרת ג"כ בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו היא מ"ש בר"מ כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה ורוחיה כו' כי הלא אב אחד לכולנו. ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לכו לגשת להשיג אפי' חלק אחד מני אלף ממדרגת אהבת רעיא מהימנא. מ"מ הרי אפס קצהו ושמץ מנהו מרב טובו ואורו מאיר לכללות ישראל בכל דור ודור כמ"ש בתיקונים דאתפשטותיה בכל דרא ודרא לאנהרא לון וכו' רק שהארה זו היא בבחי' הסתר והעלם גדול בנפשות כל בית ישראל".

ולכאורה לפי זה צריך לפרש התיבות "עיין שם" שבתרס"ה שם, שהכוונה אינה לפרק יו"ד שבתניא אלא לפרק מ"ד.

והעירני ח"א, שלמרות הכתוב בספר הערכים שם, הרי לכאורה מדריגת האהבה "כברא דאשתדל" המבוארת בפרק מ"ד שם אינה אותה דרגא שבפרק יו"ד (ועיין עוד בקונטרס עץ חיים פט"ז ששקו"ט אם בפמ"ד קאי באותה מדרגה של פ"י או לאו), אלא י"ל דהכוונה היא למ"ש בפרק מ"א שישנו ענין זה בכאו"א:

"ואף שלהיות כוונה זו אמיתית בלבו שיהיה לכו חפץ באמת יחוד העליון הזה צריך להיות בלבו אהבה רבה לה' לבדו לעשות נחת רוח לפניו לבד ולא לרוות נפשו הצמאה לה' אלא כברא דאשתדל בתר אבוי ואמי' דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה כו' [כמ"ש לעיל בשם רעיא מהימנא]. מ"מ יש לכל אדם להרגיל עצמו בכוונה זו כי אף שאינה באמת לאמיתו לגמרי בלבו שיחפוץ בזה בכל לבו מ"מ מעט מזער חפץ לכו בזה באמת מפני אהבה הטבעית שבלב כל ישראל לעשות כל מה שהוא רצון העליון ב"ה ויחוד זה הוא רצונו האמיתי והיינו יחוד העליון שבאצילות הנעשה באתערותא דלתתא ע"י יחוד נפש האלוקית והתכללותה באור ה' המלוכב בתורה

ומצות שעוסקת בהן והיו לאחדי' ממש". וכמבואר בחסידות מבוארת שם, שהיא היא הדרגא שנתבארה לעיל בפרק יו"ד.



## משמעות היסוד דצמצום אינו כפשוטו (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הבאתי מד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' עדד בהוצאה החדשה) בענין הצמצום, וכתבתי שלכאורה זהו פירוש חדש בהגדרת "צמצום אינו כפשוטו", שבשער היחוד והאמונה משמעות "אינו כפשוטו" היא שהאור ממשיך להאיר גם "אחר הצמצום", ואילו במאמר הנ"ל מחדש שגם "בעת הצמצום עצמו" אינו כפשוטו.

והעירני ח"א, שאכן מפורש כן בד"ה גדול יהי' תשכ"ב סעיף ז (תו"מ ספר המאמרים מלוקט ח"ד ע' קיח): "זה שהצמצום אינו כפשוטו (היינו שהצמצום אינו מעלים לגבי אוא"ס), שני ענינים בזה, שאחרי הצמצום מאור אוא"ס בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום, ושגם בעת הצמצום אין הצמצום מסתיר מסתיר לגבי, כמבואר בהדרושים", ובהערה 61 מציין לסה"מ תרס"ה הנ"ל.

אך עדיין צריך ביאור, דלשון המאמר בתרס"ה משמע שמדברי התניא מוכח רק הענין הראשון, שאחר הצמצום עדיין מאיר, ואילו הענין השני, שגם בעת הצמצום אינו מאיר, זהו חידוש במאמר הנ"ל.

אמנם בתניא שם הרי מביא שתי סברות לדחות הטעות דצמצום כפשוטו, הא' דאין לו גוף ולא דמות הגוף, והב', דהקב"ה יודע את כל הנבראים ואין ידיעה זו דבר נוסף עליו ובמילא מוכח שאין הצמצום כפשוטו. והנה הסברא הב' אכן שייכת לכאורה רק לענין הראשון, אחר הצמצום, אבל הסברא הא' דאין לו גוף שייכת גם לענין הב' דבעת הצמצום. ויש לעיין בהבנת הדברים. (ולהעיר ממאמר הרנ"ג שי' בענין יסוד זה שבשער היחוד והאמונה בגליון האחרון של היכל הבעש"ט).



# רמב"ם

## התחייבות להקדש בדבר שלא בא לעולם

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם בהלכות ערכין וחרמין פ"ו הל"א: "יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר ולא יחל דברו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים".

ובהל"ב: "כיצד האומר הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים, הרי עלי ליתן לעניים פירות שתוציא שדה זו, הרי עלי להחרים או ליתן לשבויים כל שאשתכר בשנה זו וכל כיוצא במאמרים אלו הרי זה חייב ליתן ולעשות בהן מה שאמר כשיבואו לידו, וזה וכיוצא בו בכלל נדרים הוא לא בכלל הקדשות".

ב. והנה לכאורה נקודת החידוש של הרמב"ם בהלכות אלו – וכמובן מלשונו בהתחלת הדברים "יראה לי", שיש כאן חידוש מיוחד משלו – דאף שבדבר שלא בא לעולם לא חל שום דין הקדש עדיין, מ"מ אם התחייב את עצמו בזה, חל על האדם חיוב להקדישו כשיבוא לעולם, ו"בכלל נדרים הוא לא בכלל הקדשות".

ויל"ע מהו החידוש בזה דאדם יכול להתחייב לעשות משהו אף שהדבר שיעשה עדיין לא בא לעולם, וכמו בכל שבועה שאדם מתחייב לעשות איזו פעולה וכיו"ב אשר בפשטות אין צורך שהדבר שנשבע לעשות כבר יהי ברשותו וכיו"ב?!

יתירה מזו: מחד גיסא מדגיש הרמב"ם דהחיוב כאן הוה בכלל נדר ולא בכלל הקדש, ומאידך הרי כל הדוגמאות שמביא לחלות חיוב זה הוה מנדרי הקדש דוקא; להקדיש מה שיעלה מן המצודה, ליתן לעניים מה שיוציא השדה, להחרים או ליתן לשבויים כל שישתכר!

והרי ממ"נ; אם החיוב הוא מדין נדר ולא הקדש אז מדוע מביא רק דוגמאות אלו, ולא דוגמא הכי פשוטה – שמתחייב ליתן או למכור לחבירו מה שיעלה המצודה וכיו"ב, ומאידך אם זה שייך רק בנדרי הקדש (וכיו"ב מחיובים אלו שהן כמו הקדש), אז מדוע אומר דחיוב זה "בכלל נדרים הוא לא בכלל הקדשות"?!?

ג. ובהל"ג מביא הרמב"ם שתי הוכחות לחידוש זה: "ראיה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר. והרי האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בניירות, ואע"פ שעדיין לא נדר בניזיר הואיל ואמר שידור בניזיר חייב להנזר, וזה כיוצא בו וכזה ראוי לדון".

והשיג ע"ז הראב"ד: "א"א הראיה מיעקב ראה היא, אבל זו של נזיר אינה כלום שהרי בידו היא, ועוד כי לא ידע מתי יפטר והרי הוא כאילו אמר הריני נזיר מיד".

ולכאורה הרי קושיית הראב"ד הוה קושיא אלימתא על הרמב"ם; דמה הקשר בין דין זה – האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות – לחידוש זה דעסקינן ביה דאדם יכול להתחייב בדבר שעדיין לא בא לעולם, הרי שם לא מדובר במקרה זה או בבעי' זו בכלל?! (ויעויין במל"מ שנשארו בתמיהה בזה, ודחה מה שכתב בזה הכס"מ).

ד. והנה גם בהלכות מכירה כתב הרמב"ם תוכן חידוש זה, והוא בהמשך לההלכות בענין 'אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם', וז"ל שם פכ"ב הט"ו: "דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי או אתננו לצדקה אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה".

ובהט"ז: "והואיל והדבר כן אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים, או כל שכר בית זה לעניים זכו בהן העניים".

ובהי"ז: "יש גאונים שחולקין על דבר זה ואומרים שאין העניים זוכין אלא בדברים שהדיוט קונה בהן, ולפיכך לא יזכו בדבר שלא בא לעולם, ואין דעתי נוטה לדברים אלו שאין אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש כמו שהוא מצווה לקיים הנדר כמו שביארנו בערכין".

ה. והנה כאן כתב בפירוש שחיוב זה הוא דוקא בהתחייבות להקדש וכיו"ב ולא לגבי התחייבות להדיוט (וכמו שמדוייק מהדוגמאות שהביא לדין זה בהלכות ערכין כנ"ל), וגם הוסיף הסברה לזה – לקיים שיטתו בזה לעומת דעת הגאונים החולקין עליו – "שאין אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש כמו שהוא מצווה לקיים הנדר כמו שביארנו בערכין".

אלא דלכאורה הסברה זו צ"ע; מאחר שאין כאן דין חלות הקדש אלא חיוב לקיים נדרו, הרי אדם יכול להתחייב ליתן דבר גם להדיוט, וכמו שהבאתי לעיל מכל התחייבות ע"י שבועה!?

ו. ובנוסף לזה ישנה חילוק גדול ותוכני לכאורה בין ההלכות בשתי המקומות; בהלכות ערכין כתב הרמב"ם שאדם מחייב את עצמו להקדיש את הדבר או ליתנו לעניים כשיבוא לעולם, והיינו שכעת אינו מקדיש כלום אלא מתחייב להקדיש וליתן אז, ואילו שם (בהלכות מכירה) כתב שאומר אדם "מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי .. כל מה שיוציא אילן זה לעניים, או כל שכר בית זה לעניים זכו בהן העניים", והיינו שאינו מתחייב כעת ליתן אז, אלא כבר נותנו מעכשיו!?

ואכן הראב"ד שם (בהלכות מכירה) השיג על דברי הרמב"ם הללו וחלק עליהם,

וכמה מהנו"כ שקו"ט בחילוק זה, יעויין בדבריהם (וראה בלח"מ שאחרי אריכות השקו"ט בזה סיים "ועל הכל צ"ע").

וכמובן שלכאורה הר"ז חילוק תוכני מאוד; האם ישנה רק התחייבות לעשות הקדשה ונתינה לאחר זמן, או שכבר כעת ישנה פעולה של הקדשה?! ועוד והוא העיקר, איך אפ"ל שישנה פעולה של הקדשה כבר, הרי הדבר עדיין לא בא לעולם?!

ז. והנראה לומר נקודת הביאור בכ"ז: כוונת הרמב"ם בחידוש זה אינו מה שיכול לחול חיוב על האדם – היינו אקרקפתא דגברא – שהוא יקדיש איזה דבר כשיבא לעולם; אלא שנהי' כאן חלות חיוב כלפי הקדש, שכשיבא הדבר לעולם מחוייב הוא להקדיש ולמסור הדבר להקדש.

ביאור הדברים: הדין הוא דאין אדם יכול להקנות או להקדיש דבר שלא בא לעולם, אז אפילו אם הוא ישבע שכשיבא לעולם אז יתנו או ימכרו לחבירו וכיו"ב, אין כאן אלא חיוב עליו לקיים שבועתו, אבל לא ניתנה ונקנה שום דבר לחבירו בכדי שנאמר שיש לו איזה קנין ו'כח' בנכסים אלו שיוכל לתובעם כשיבא לעולם (או שנאמר שמחמת התחייבות זה יתחייבו היורשים שלו ליתנו לאותו אדם כשיבא לעולם – דעליהם לא חל שום חיוב)!

ועל זה בא הרמב"ם ומחדש שכשאדם מתחייב כלפי הקדש, אז אע"פ שעדיין לא חלה ההקדש כלל (דאין בכח להקדיש דבר שלא בא לעולם), מ"מ חלה חיוב כלפי ההקדש, וכאילו שניתנה כאן כח וזכות להקדש, שברגע שזה יבא לעולם יכולה ההקדש 'לתבוע' חיוב זה – שהאדם יקדיש להם אותו דבר שאמר שיקדישו (וגם לתבועו מהיורשים)!

ובאותיות פשוטות: לא מדובר כאן על חיוב המוטל עליו גרידא, אלא על כח והתחייבות שניתנה להקדש, שהיא מחייבת את האדם לקיים דבריו ולמסור הדבר להקדש כשיבא לעולם.

ח. וטעם והסברה לחידוש זה – היינו מדוע באמת בהקדש דוקא ישנה חלות חיוב כזה – כתב הרמב"ם (בהלכות מכירה הנ"ל) "שאין אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש ..", אשר י"ל הביאור בזה כך:

בסתם מכירה וכיו"ב ליתא שום חלות חיוב מלבד מה שהאדם התחייב ליתן או למכור, ולכן כ"ז שלא מכר או נתן גוף הדבר, ליתא לשום חיוב יותר ממה שמוטל עליו מחמת זה שהוא התחייב לזה. אמנם בהקדש וכיו"ב, הרי ישנה חיוב ומצוה להקריב קרבנות או ליתן צדקה וכיו"ב, ולכן מיד שאדם התחייב את עצמו במצוה זו, הרי הוא קישר את עצמו לחיוב ומצוה קיימת, ושוב חל עליו מצד החפצא של ההקדש והמצוה חיוב למלאות התחייבותו!

(וראה בלקו"ש חכ"ז (שיחה א' לפרשת ויקרא) שהרבי דיבר בהרחבה בזה, וביאר עפ"ז מדוע בנדרי הקדש ישנה מושג של קיום הנדר אע"פ שאינו בדיוק מה שנדר

– "הנודר קטן והביא גדול יצא", אחרי שגדר הנדר הוא (רק) להחל על עצמו חיוב שכבר קיימת בתורה עיי"ש).

וי"ל שעד"ז הוא לגבי מה שכתב הרמב"ם (בהלכות מכירה שם) שגם אם נדר ואסר על עצמו איזה דבר כאשר יבא לעולם, חלה הנדר – והוא ע"פ הידוע ההבדל בין שבועה לנדר, דשבועה הוה רק חיוב על האדם, ואילו נדר הוה מה שאוסר על עצמו איזה דבר כמו קרבן (בדבר הנדר וכו').

ט. ועפ"ז נראה לבאר גם ההוכחה שמביא הרמב"ם מהא ד"האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב לנהוג בנזירות"; דזה מראה דאע"פ דעדיין לא התחיל ולא חלה הנזירות עדיין, דהא לא קיבל את זה על עצמו עדיין, מ"מ כבר חלה ההתחייבות לזה, עד כדי כך אשר מחמתה מחוייב הוא להתחיל בנזירות מיד (דהא אינו יודע מתי יפטור מן העולם ושוב לא יוכל לקיים התחייבותו)!

והיינו דזהו הוכחה לעצם היסוד שנדרים להקדש – ועד"ז לכל מצות וחייבים – חלים כחייבים עצמאיים עוד לפני זמן חלות ההקדש או המצות והחייבים עצמן, עד אשר הן מחייבים את האדם לקיימם.

יוד. ועפ"ז י"ל דבאמת אין הבדל אם אדם אמר בלשון שהוא מחייב את עצמו להקדיש את הדבר כשיבא לעולם, או שהוא אמר שיהי' הקדש אז, דבשניהם מה שקורה הוא שחל על האדם חיוב מחמת זכות שניתנה להקדש, שהיא מחייבת את האדם להקדיש כמשנ"ת. ושוב מועילים שתי הלשונויות לזה, מאחר ששתיהן נכונות לענין מה שקורה כאן.

ובאמת י"ל דישנה חידוש בכל אחד מהאופנים: כשאומר שמחייב את עצמו שיקדיש את הדבר כשיבא לעולם, לכאורה עדיין לא נתן שום דבר להקדש, ורק חייב את עצמו לעשות משהו בעתיד, אז היינו חושבים שיש כאן רק חיוב עליו לקיים דיבורו! וע"ז ישנה החידוש שחלה כבר חיוב וזכות להקדש בתביעת דבר זה.

ומאיך כשאמר שיהי' הקדש, הי' אפשר לחשוב, שמאחר שא"א שיחול כעת שום הקדש, א"כ לא אמר כלום! וע"ז באה החידוש שכן חלה חיוב כלפי הקדש – שכשיבא לעולם דבר זה יקדיש מה שהתחייב להקדיש!

(ואולי יש להוסיף ולהמתיק מדוע בהלכות ערכין נקט לשון זה שמתחייב להקדישו אז, ואילו בהלכות מכירה נקט הלשון שאומר שיהי' הקדש; כשמדברים על הקדש, הוה החידוש כשמחייב את עצמו באופן דלכאורה ליתא עכשיו שום הקדשה – ומ"מ מתחייב באופן המיוחד של הקדש, ואילו כשמדברים על מכירה הוה החידוש מה שיכולים כבר ליתן להקדש גם כשליטא שום דבר לפנינו, דלא כמו מכירה שלא שייך דבר כזה).



# הלכה ומנהג

## האם צריך להתענות כשנפל צד אחד של הספר תורה\*<sup>1</sup>

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

באגרת מכ"ג חשון תשי"ב (נדפס בקונטרס 'התוועדות' שי"ל לש"פ לך תשפ"ב עמ' 24) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בענין המאורע בס"ת שקרה ל"ע – לדעתי, (א) לא יפרסמו עד"ז. (ב) הוא ובנו שי' יתענו במשך החורף ששה חצאי ימים..."

ובהערה שם רשמו פרטי המאורע: "שצד אחד של הס"ת נתגלגל לארץ (תוך כדי גלילת הס"ת), ולא היה נוכח בשעת מעשה כי אם הנמען ובנו".

וציטטו מה שכתב בשו"ע אדה"ז (סי' מד ס"ב): "נהגו העולם להתענות כשנפל תפילין מידו על הארץ בלא נרתקן. וה"ה אם נפל ספר תורה אפילו בנרתקו".

והוסיפו לציין: "וראה קיבוץ הדעות בזה (כמה להתענות – יום אחד או ג' ימים בה"ב כו"ף והחחילוק בזה בין מי שנפל מידו לבין הרואים כו') ארחות חיים החדש ריש סי' מ (נסמן בשלחן מנחם ח"א עמ' רעט [צ"ל: רסט])."

וכדאי לציין בזה בפרטיות הדעות השונות שבזה (חלק מהמקורות דלקמן צוינו ב'לקוט הערות' שבסוף שו"ת 'אמרי אש' שם אות א, וראה עוד ב'פסקי תשובות' סי' מ אות ג ובהערות - 19).<sup>(21)</sup>

### יש שהקילו לומר שאין זה נחשב כנפילה

בשו"ת 'האלף לך שלמה' (או"ח סי' שסא) הקיל בזה: "...ובאמת אין זה נפילה כיון דצד אחד נשאר בידו... לשופרי דמלתא יקבלו על עצמן לקבוע איזה תענית יום אחד עבור מעשה הנ"ל, ויותר אל יתייראו".

ועד"ז כתב בשו"ת 'עצי הלבנון' (סי' עא): "...הרי אין לך בו אלא חדושו, דרק גבי נפילה גמורה, דהיינו היכא שהס"ת נשמט לגמרי מידו, התם הוא דמחמרינן, אבל לא היכא שקצה הספר האחד נשאר בידו, ורק שקצהו השני נתגלגל ונח בארץ, דכזאת

(1) \* לזכות נכדי מרדכי אהרן חיים בן חתני הרב יוסף בנימין שי' ראזענבערג רגל כניסתו בביתו של אאע"ה ביום ה', ח' חשון תשפ"ב. ויה"ר שיכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים.

אינה נכנסת לסוג נפילה... אין זה אלא בזיון קטנוני, דלא יתכן שנטייל בסבתו תענית על הזולת... במקום שלא היתה נפילה ממשית...". [אמנם ראה לקמן משו"ת 'אבני ישפה' שלא הקיל בנפל צד אחד של הס"ת לגמרי].

וכן כתב ב'הליכות שלמה' להגרשז"א (תפילה פי"ב דבר הלכה אות מט): "ואם נפל רק מצד אחד וצדו השני נשאר בידי המחזיק, ג"כ נראה דאין מתענין, דלא הוי נפילה ממש". ושם (הערה 117) ציינו שעד"ז הובא גם ב'מעשה איש' (ח"ב עמ' קב).

### רוב הפוסקים פסקו שזה נחשב כנפילה וצריך להתענות

אמנם ב'ארחות חיים' שם (אות א) הביא מה שכתב בשו"ת 'אמרי אש' (אור"ח סי' 1) "אודות שקרה במקומו כי עלה אחד לקרות בתורה ובפתחו נפל צד אחד מן הספר", ומסיק שם: "מספר [ימי ה]תענית אם יתענו בה"ב בימי שובבי"ם... יהיה נועם ה' עליו. ועכ"פ תתקנו מקום להנחת ספר תורה לבלתי יקרה עוד". ובשו"ת 'בית היוצר' (אור"ח סי' 10) דייק מכאן: "הלא במעשה שהיה השאלה לפני אדומ"ו הגה"ק ב[ע]המ"ח תשו' אמרי א"ש וצ"ל היה בשעת קריאת התורה ולא נפל רק צד א' מהס"ת ואעפ"כ השיב שצריך להתענות בה"ב...". וגם ב'דעת תורה' למהרש"ם (סוף סי' מד) נראה שדייק כן.

וכן כתב בשו"ת 'בית יצחק' (יור"ד ח"ב סי' קסה): "ואף שלא נפל רק צד אחד מהספר מ"מ מיקרי בזיון לס"ת" (הובא בשו"ת 'דברי יואל' אור"ח סי' ז סוף אות ג).

ובשו"ת מהרש"ג (ח"א יור"ד סי' נג) כתב: "וגם על הסניף שכתב מעכ"ת להקל משום דלא נפלה לגמרי רק חלק וקצה אחת נגעה במדרגה שלפני ארה"ק ולא הוי כנפל ע"ג קרקע ממש, גם ע"ז יש לפקפק... ומ"מ הענין צריך הכרע ומשום חומר כבוד הס"ת יש לצדד להחמיר".

ובשו"ת 'אהל יהושע' (ח"ב סי' יד): "אבל בנ"ד דרק צד אחד נשמט ותיכף תפסו אותו, ולכן ב[כ]ה"ג נלענ"ד לנהוג כדברי החיים שאל (בתשובה סי' י"ב), דמי שנפל מידו ממש שי"ל דהיה קצת פשיעה, הוא יתענה שלשה תעניתים, והיינו שתענית אחד יתענה ושני תעניתים יוכל לפדות בצדקה, ואותם שהיו שם בביהכ"נ אז יתענו תענית א', וכשיקשה עליהם התענית יפדו בצדקה".

ובשו"ת 'אפרקטא דעניא' (ח"ג יור"ד סי' קצד): "מכל הלין נ"ל דאפי' לא נפל לארץ ממש ואפי' רק צד א' אלא שהי' דרך נפילה מה שאינו לכבוד התורה, ג"כ צריך תשובה. ושמחתי כי מצאתי תנא דמסייע לי, בשו"ת פרי השדה (ח"ב) שם סי' ע"ג שכתב שם ז"ל, אפי' לא יהי' נשמט מידו רק צד אחד הוא ג"כ בזיון...". ויש להעיר דב'פרי השדה' לא הן על חיוב התענית כשנפל, אלא שבמקום דיש חשש שיפול הס"ת אז לכתחילה אין לעשות להגביה אותו אלא "לגוללו על השלחן במקום שהוא מונח ולכרוך עליו המעיל", כדי שלא יגיע לבזיון ס"ת.

ובשו"ת 'דברי יציב' (יור"ד סי' קפד) כתב: "ע"ד שאלתך בראה שנפל חלק הימני של הספר תורה לארץ רח"ל, היאך להתנהג ואם צריך תענית וכו'. הנה עיין בשו"ת אמרי

אש (או"ח סי' ר'), ולאא"ז בשו"ת אבני צדק (יו"ד סי' קי"ז), דאיירו נמי בנפל חלק אחד לארץ, ומוכח דאין לחלק בין נפל צד אחד או כל הס"ת. ועיין באשל אברהם (או"ח מהדו"ת סי' מ"ד), שמחמיר לגבי תפילין דאפילו בהגיע רק קצת מהתיתורא לארץ מוטל התענית שכתבו האחרונים ז"ל. וכ"כ בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ו סי' צב אות ג).

ובשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ג סוף סי' ג) כתב: "ובדבר אם לא נפל כל הס"ת מידו אלא רק מידו אחת יש מקום לכאן ולכאן ומהראוי להתענות, אבל הרוצה להקל נמי אין מזניחין אותו".

ובשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ה סי' א פרק ט אות ב), הביא דברי העצי לבנון, וכתב: "וכבר מצינו לגדולי האחרונים שהיה הדבר כ"כ פשוט בעיניהם שאין להקל מהתענית בגלל זה שנפל רק צד אחד עד אשר לכמה מהם לא מצאו אפילו לנחוך מלדון על הדבר. הנה העובדא של האמרי אש היתה בנפל צד אחד מן הס"ת לארץ, ולא עלה על דעתו כלל שיש אפילו צד של דיון להקל משום כך, וכך מצינו בשו"ת אבני צדק (מסיגוט) (חיו"ד סי' קי"ז), ושו"ת מהרי"ץ (שוסבורג) (חאו"ח סימן ג) שהיתה עובדא בנפל חלק אחד מס"ת על הארץ וג"כ לא עלה על דעתם להקל משום כך כלל, ואותו הדבר מצינו גם בשו"ת מהר"ש (אנגיל) (ח"א סי' פ"ב) ע"ש. ובשו"ת מהרש"ג (גרינפעלד) (חיו"ד סי' נ"ג)..."

רק ראיתי בזה בספר שו"ת רשב"ץ (שיק) (חאו"ח סי' ר"ג) שכתב בנידונו להקל משום כך שנפל רק חלק א' מהס"ת לארץ, שבאי ביהכ"נ יתענו תענית בה"ב רק עד חצות היום, אבל זה שנפל מידו הס"ת יתענה כל היום מערב עד ערב ע"ש, ומבלי לדבר בכאן על חומרת גזירת הטלת בה"ב, ... וגם מהחמירו בתענית מערב עד ערב, הנה הרי זה סברת פשרה עצמית להקל על הרואים עד חצות, וגם לא כן דעת האמרי אש, כי הרי בנידונו נפל ג"כ רק חלק ובכל זאת הצריך את הרואים בתענית בה"ב שלימים".

### האם יש לחלק בין נפל צד אחד של הס"ת לבין נפל רק צד העליון או התחתון של העץ חיים

אבל ב'ציץ אליעזר' שם (סוף פרק ח) יש לו קולא כשהחזיק את הצד השני של העץ חיים: "ובמיוחד יש להקל בזה היכא שלא נשמטה הס"ת לגמרי מידי זה שהגביה הס"ת, אלא המשיך להחזיק בעצי החיים ונכפף עמה יחד על הספסל שהיה רחב והמשיך להחזיק בה בלי הרף עד שבאו לעזרתו והגביהו אותה".

וכן כתב לחלק בשו"ת 'אבני ישפה' (ח"ד סי' קט): "ואין זה דומה למקרה של שו"ת עצי לבנון, שאין זו נפילה כיון שעדיין מונח בידו, אבל כאן חצי הס"ת כבר לא מונח בידו אלא מוטל על הארץ וכבודו מושפל לגמרי, ולכן נראה שחייב לצום כדין נפילת ס"ת".

אבל בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ג סי' נב) כתב: "ומה שחשב כת"ה לחלק מפניי שלא נפלה כולה רק העץ חיים בראשו נגע שנתהפך הספר מראשו לרגלו, הנה

עובדא כזה ראיתי שנשאל אאזמור"ר הגה"ק זצ"ל מפה (בשו"ת שם שלמה כת"י) מאחיו הרב זצ"ל מלאנצהוט, שנגע העץ חיים בארץ, שנפל צד א', מחמת שלא הי' מחוגר היטב, והשיב שאין להקל מהתענית עיי"ז שלא נפל רק הע"ה, כיון דגם אם הי' הס"ת בנרתק ג"כ צריכין להתענות... וכן העיר הגאון מלבוב ז"ל בשו"ת בית יצחק (ח"ב מיו"ד סי' קס"ה) דגם בנפל צד א' מהס"ת יש בזיון... ועיקר התענית הוא משום בזיון ע"כ צריכין להתענות...".



## הפס"ט בדיעבד אחר השקיעה הנראית

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

ברוקלין נ.י.

בסוף 'לוח שנה מפורט' שערכתי לאופק קראון הייטס זה כמה שנים, ב'ביאור הקצר' סי' יא אות ו כתבתי: "הפס"ט צריך להיעשות קודם השקיעה אפילו לנוהגים כרבינו תם (ראה 'נטעי גבריאל' נדה ח"א פמ"ט ס"א). ובדיעבד שאיחרה מעט יש לעשות שאלת חכם."

**נשאלתי:** האם יש רבני חב"ד המקילים בדיעבד לגבי הפס"ט לילך אחר שקיעה האמיתית, שמבואר ב'סדר הכנסת שבת' שזה ד' דקות אחרי השקיעה הנראית (הנדפס בלוחות)?

**תשובה:** כוונתי היתה לפי"מ שמו"ר ב'נטעי גבריאל' (נדה ח"א פמ"ט סי"ג): "אשה שנסתפקה אם עשתה הפס"ט קודם השקיעה או איזה זמן קצר לאחריו, בחו"ל יש להקל בשעת הצורך עפ"י הוראת חכם עד ד' דקות (מינוט)."

ושם במקורות (אות כ): "כן קבלתי ממו"ר [בעל ה'זיחי יוסף' ו'ועין יוסף'] מפאפא זצ"ל, עפ"י דברי סידור התניא גבי זמן הדלקת נר בערב שבת, דשקיעה האמיתית היא ארבע דקות (מינוט) אחר השקיעה הנראית, ובצירוף שיש טעויות בשעון עם כמה דקות (ועי' שו"ת ארץ צבי סי' ס' בסופו)..., אך בא"י דעת חכמי א"י שאין להקל כלל אפילו בשקיעה עצמה וכ"ש אחר השקיעה. "עכ"ל.

והגם שמבואר מכאן שיש להקל רק בנסתפקה אם עשתה קודם השקיעה או איזה זמן קצר אחריה, אבל בידעת בודאי שאיחרה אין להקל כלל. אבל למעשה קיבל מו"ר בעל 'נטעי גבריאל' מרבו הנז' להקל אפילו באיחרה בודאי את השקיעה הנראית, וכן הוא מורה למעשה. [אמר לי מו"ר, שרבו הורה כן עפ"י דברי אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת', והראה לרבו את התשובה ב'ארץ צבי', ושמח כמוצא שלל רב שזה ראייה להוראתו, ע"כ].

וכן הוא ברשימותיי משיעורי הלכה למעשה בהלכות אלו שמסר ברבים בבית מדרשו נטעי גבריאל (יום א' פרשת וארא תשע"ה), בזה"ל:

"הפס"ט קודם שקיעה"ח. ובלוחות ישנים כתוב לעשות בזמן הדלקת הנרות. והעובדה היא שאם מזלזלת [מלעשותה אז], אז המציאות שמאחרת [השקיעה]. והיום נשאלתי בשעה 8 [באמצע חורף] אם אפשר עדיין לעשות..."

"בדיעבד ובשעת הדחק אפשר להקל מעט אחר השקיעה ע"פ הרב בעל התניא. וזה דוקא בשעה"ד. ואלו השואלים תמיד אחר 5 דקות הם..."

ואמר לי מו"ר שהסברא לצרף צירוף שיש טעויות בשעון עם כמה דקות קיבל מפי הגאון הרב יעקב יצחק ניימאן זצ"ל אבד"ק בעלזא מאנטריאל ובעל שו"ת 'אגורה באהלך'. אבל אחר העיון קשה להבין סברא זו, שכמו שזה צד קולא כמו כן יכול להיות צד חומרא מזה, שיכול להיות שלפי השעון זה רק ארבע דקות אחר השקיעה הנראית, אבל לפי האמת כבר שמונה דקות אחרי השקיעה. לכן למעשה דעתו שדוקא אם יודעים שהשעון מדוייק, אז אפשר להקל כנ"ל בדיעבד ע"פ הוראת חכם.

תלמידים הרה"ג ר' ברוך אבערלאנדער שליט"א, אב"ד בודאפעסט, הביא זה ב'קובץ אור ישראל' (גל' עב עמוד רנב).

ב. והנה, ממה שכתב הרה"ג ר' יוסף יצחק פייגעלשטאק שליט"א במכתבו שנדפס ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאור הרשד"ב לוי"ן שליט"א (עמ' קט) שהעיקר להלכה הוא השקיעה האמתית לכל הדברים, נראה שהיה מקיל גם בהפס"ט בדיעבד אם היה נשאל על זה. רק כתב - ע"פ מה שקיבל מהרב הענדל - שבשום אופן לא לפרסם בלוח זמן השקיעה האמתית כדי שלא יבואו להקל לכתחילה.

ג. ב'בירור הלכה' (זילבר, ח"ז עמוד פט) מביא שדיברו עם הגרמי"ל לנדא אב"ד בני ברק שיש בעיה בלוחות שיש לוחות שם שזמן הדלקת הנרות 22 דקות לפני השקיעה ויש של 18 דקות בלבד וגורם מכשול, "וענה הרב משה לנדא שיש לנו את הגר"ז שהשקיעה מתאחרת בכל ארץ ישראל 4 דקות, ואמנם על אף תשובתו אין הוא מפריע ח"ו לממונים על התקיעות בערב שבת לתקוע פעמיים" עכ"ל. אם תשובתו נעתקה שם יפה, הרי שסובר שזה לא כל כך מכשול אם עושים מלאכה אחר השקיעה הנראית, אם כן בודאי היה מקיל בהפס"ט בדיעבד.

כעין זה הביא בספר 'אוצר הזמנים - מידי יום ביומו' (עמ' רל): "כשהגיע פעם להגרמי"ל לנדא שליט"א אב"ד בני ברק שאלה על תינוק שנולד 2 דקות אחר שקיעת החמה, הורה לעשות את הברית ביום הקודם כדין נולד ביום. וכשמעו כן הגר"ח גריינמאן והגר"ג קרליץ שליט"א שלחו לו מכתב להביע את תמיהתם על פסק זה והשיב להם שהוראתו זאת היא מכיון שהתינוק נולד קודם זמן שקיעת החמה שהיה נהוג מאז ומקדם בעיר בני ברק, ולדעתו מה שהיה נהוג כן לא בטעות - ע"י שחישבו לפי עיה"ק ירושלים - אלא נהגו כן ע"פ הוראת הבעל התניא בסידורו

שמחשבים שקיעת החמה בכל מקום 4 דקות מאוחר מן השקיעה הנראית, ובעיר בני ברק קיבלו הוראה זו ונהגו כן, ולכן אע"פ שלאחרונה שינו זמן שקיעת החמה הוא פוסק עדיין לפי זמן שקיעת החמה שהיה נהוג מקודם. "עכ"ל.

ד. הרה"ג ר' יקותיאל פרקש שליט"א ב'טהרה כהלכה' (ח"א פט"ז סל"ב) כתב שתם שאם איחרה אחר השקיעה "אפילו בדיעבד לא עלתה לה הבדיקה". ולא פירש שקיעה מהי.

ובהע' 56 ציין לשו"ת 'קנה בשם' (ח"ב סי' עה) שהזהיר "שלא לאחר ההפסק עד סמוך לשקיעה ממש – מכיון שגם הלוחות לא כולם מכוונים כדבעי...".

וב'קנה בשם' שם נכנס שיש פלוגתא בין הגרי"מ טוקאצ'ינסקי והגרא"ז מלצר בשקיעה של ירושלים אם מתחשבים בגובה המקום ומנכים ההרים מסביב או לא, לכן כתב שלא ליכנס לספק ולהקדים קודם השקיעה.

אך עדיין יש לעיין מה הדין בדיעבד, אם בדיעבד אפשר לסמוך על השקיעה המאוחרת של הגרי"מ טוקאצ'ינסקי, אשר בפועל משתווה לשקיעה האמתית של אדה"ז פחות או יותר. לענ"ד מסתבר שכן, אלא שב'טהרה כהלכה' לא עייל בזה, וצ"ע.

ה. ומאידיך גיסא, דעתו של הרה"ג ר' יוסף העללער שליט"א שלא להקל כלל לאחר השקיעה הנראית. טעמו, משום שאם אשה יודעת שאפשר להקל לאחר השקיעה היא מקילה יותר מזה. לכן אינו רוצה להקל לסמוך על השקיעה האמתית, שאסור שאשה תדע כלל שיש מקום להקל אחר השקיעה אפילו בדקה, דאז הכל נפרץ אצלן. – כך כתב לי הרה"ג ר' גדלי' אבערלאנדער שליט"א, רב היכל מנחם מאנסי, שכן אמר לו הרב העללער.

דעת הרב העללער משתווה בזה עם דעת הגה"ק מצאנז קלויזנבורג זצ"ל בשו"ת 'דברי יציב' (יו"ד ח"א סי' צח) שאינו מקיל כלל בהפס"ט אחר השקיעה, אפילו בנאנסה, מטעם זה ממש. (אולם להעיר שב'דברי יציב' קוטב דיונו הוא אם אפשר להקל קצת עפ"י שיטת רבינו תם, ואינו דן לגבי שגם לפי אדה"ז שבשקיעת החמה מתחלת בין השמשות זה דוקא בשקיעה אמיתית שהיא ארבע דקות אחר השקיעה הנראית. אולם לפי הטעם שכותב שכיון שדבר זה נמסר לנשים, לכאורה לא שנא.) [אגב, שמעתי ממו"ר בעל נט"ג, שהאדמו"ר מצאנז קלויזנבורג זצ"ל אמר לו שהעושה הפס"ט אפילו דקה אחת אחר השקיעה נקראת עבריינית].

ו. לסיכום, זה תלוי לפי ראות עיני המורה:

הרב העללער ממאן לסמוך על זה מחשש שהנשים יקילו יותר.

ומאידיך, הגה"ק מפאפא כן סומך על זה בדיעבד ובשעה"ד בתנאי שתשאל הוראת חכם שיוודא שזה לא יקרה עוד הפעם. וסומכים עליו תלמידו הגדול מו"ר הגאון הרב ציננער שליט"א, ורבני חב"ד השואלים אותו. וכן נראה דעת הגרמי"ל

לנדא זצ"ל אף בא"י שנתפשטה ההוראה להחמיר בכל מן השקיעה הנראית. וכן נראה דעת הרב פייגעלשטאק כפי מה שקיבל מהרב הענדל.

ז. אך בזאת נראה, שהגם שלענ"ד מסתבר יותר כדעת רשד"ב לוי"ן ורי"י פייגלשטאק, שאלו הארבע דקות מחושבות במעלות ( $1^{\circ}35$ ), ובקיץ וחורף זה יותר מארבע דקות, אבל בענין חמור כזה קשה להקל נגד דעת הגר"י לנדא אב"ד בני ברק שהבינו שדקות אלו הן ד' דקות בכל מקום ובכל זמן, ואפשר שכן דעת הגרא"ח נאה ב'קצות השלחן' (סוף ח"ג), וכפי שביאר דעתם הגה"ח הרב אלי' לנדא שליט"א במכתבו שנדפס ב'סדר הכנסת שבת' של הרב לוי"ן (עמ' פט). לכן אפילו בקיץ לענ"ד אין להקל יותר מן ד' דקות.

וגם ד' דקות ממש אין להקל, אלא בתנאי שידועים בבירור שהשעון מדוייק והלוח מדוייק, שאם לא, אז צריכים להחמיר עד שיצא הספק מן הלב (כמבואר בשו"ע או"ח סי' רצ"ג לענין זמן מוצאי שב"ק).



## בירך על אוכל שאינו לפניו בשעת הברכה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

כתב בסדר ברה"נ (פ"ט ה"ח) "נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס עד שאינו ראוי לאכילה ויש ממין זה לפניו עוד וכן אם בירך על הכוס ונשפך וחוזר וממלא מהקנקן העומד לפניו שהוכן לשתיה אינו צריך לחזור ולברך והוא שהיתה דעתו עליו בבירור לאכול או לשתות ממה שלפניו אף אם לא היה נופל מידו מה שבירך עליו אבל בסתם אין הברכה חלה אלא על מה שבידו בשעת הברכה".

וממשיך (בה"ט) "ואפילו אם היתה דעתו בבירור לאכול ולשתות עוד אין הברכה חלה אלא כשהוא לפניו בשעת הברכה אבל אם אחר כך הביא והוא לפניו צריך לחזור ולברך אם נפל מה שבידו ממנו אפילו במקום שלא היה צריך לברך אם היה אוכל ושותה ממה שבידו, ומכל מקום העומד על אמת המים מברך ושותה אף על פי שהמים שהיו לפניו כשבירך חלפו ועברו לפי שמתחלה כשבירך ידע שהמים שלפניו יחלופו ויעברו".

ובסדר ברה"נ הנדפס בשו"ע ר' החדש כתב (בהע' כג) דרך באמת המים חל ברכתו כיון שידע שהמים יחלופו ויעברו "מש"כ בפירות אע"פ שדעתו עליהם אפשר שלא יביאו לו (ב"י ד"ה אין מברכין), ובשו"ע"ר (סי' רו סי"א) כתב טעם אחר".

כוונתו, דבשו"ע"ר (שם) כתב "אין הברכה חלה על זה אלא כשהוא לפניו בשעת

הברכה אבל אם אח"כ הביא והוא לפניו צריך לחזור ולברך עליו... (ובמים שבאמת המים כיון שהם מעורבים ומחזורים וגוף אחד הם הברכה על כולם אף על מה שלא היה לפניו בשעת הברכה), היינו דלפי שו"ע ד באמת המים הגם שאין המים לפניו חל ברכתו כיון שהמים הם גוף אחד והו"ל כאילו המים לפניו, ובסדר ברה"נ חזר בו וס"ל דאמת המים חל ברכתו משום שודאי יבא המים.

ולפי זה (שלפי סדר ברה"נ אם בירך על פירות שאינם לפניו ברכתו לבטלה דאפשר שלא יביאו לו הפירות) אם בודאי יביאו לו הפירות, או שמברך בחדר זה והוא עצמו ילך לחדר השני לקחת האוכל דינו כאמת המים ועלתו לו ברכתו.

וצ"ע (א) הרי לפניו (בה"ד) כתב "ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו אפילו בירך על דעת כן צריך לחזור ולברך" ומדסתים משמע שהחסרון הוא שהאוכל אינו לפניו ולא מהני אם בודאי יבאו לו האוכל אחר שבירך, (ב) אם כוונת אדה"ז לתרץ שאמת המים ודאי יבאו מש"כ פירות, הרי העיקר חסר מן הספר, הו"ל דאמת המים שאני כי המים בוודאי יבוא אבל הפירות אולי לא יבואו, ולא דמים שאני כי דעתו על המים, (שהרי גם בפירות דעתו על הפירות), (ג) בכלל צע"ג לומר על כל צעד ושעל שבסדר ברה"נ חזר בו, ובפרט תירוץ שחידש מדעתו (שהמים הם כולא חד) ותירוץ זה לא נמצא בשאר הפוסקים.

ב. ונ"ל בהקדים מקור הדין, איתא בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) ר' זריקן אמר ר"ז בעי אהן דנסב תורמוסא ומברך עילוי ונפל מיניה מהו מברכה עילוי זמן תניינות מהו בינו לבין אמת המים אמרין תמן לכך כוין דעתו מתחילה ברם הכא לא לכך כוין דעתו מתחלה... א"ר חייא בר ווא הדא אמרה אהן דנסב פוגלא ומברך עילוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עילוי זמן תניינות".

וכ"פ הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"י) "אין מברכין על אוכל מן כל האוכלין ולא על משקה מן כל המשקין עד שיבא לפניו ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך, נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחזור ומברך עליו אף על פי שהוא מאותו המין... עומד אדם על אמת המים ומברך ושותה אע"פ שהמים שהיו לפניו בשעת הברכה אינם המים ששתה מפני שלכך נתכוון תחלה".

ובב"י (סי' רו ד"ה אין) כתב שמקור הדין שהברכה חל רק על האוכל שלפניו הוא מירושלמי, דמפרש "אהן דנסב פוגלא ומברך עילוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עילוי זמן תניינות" שהאוכל לא היה לפניו בשעת הברכה<sup>1</sup>, והקשה הב"י מאי שנא אמת המים משאר אוכלין שהרי אין המים לפניו בשעת הברכה? ותירץ "שאני הכא דאפשר שלא יביאו לו אבל המים סופן לבוא".

והט"ז (ס"ק ט) הקשה על זה "על הטור ושו"ע קשה דפסקו כאן באמת המים שא"צ לברך ובהביאו לפניו כתב הטור דצריך לברך, וכן הש"ע, וצריך לחלק דהביאו לפניו אח"כ אינו ברור כ"כ כמו אמת המים דודאי יבואו המים אבל בפירות אפשר

(1) אבל יש מפרשים הירושלמי באו"א (ראה ב"י ס"ס רו).

שיבוא אונס ולא יבוא, וכ"כ בלבוש, וא"כ שייך לומר בזה נתת דבריך לשיעורין דא"כ אם זה המביא הוא סמוך לחדר של זה המברך עומד שם באופן שאין שייך שם אונס לא יצטרך לחזור ולברך, ואי תימא לא פלוג רבנן זה אין שייך בברכה לברך בחנם, אכן לפי הב"י י"ל שאם אין שום ספק שהאוכל יגיע אליו א"צ לחזור ולברך.

וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק יט) "ואם היה הדבר שבירך עליו מונח בתיבה בעת הברכה ואחר הברכה לקחה משם אינו צריך לחזור ולברך כיון שהוא מוכן לפניו ואינו תלוי בדעת אחרים, ובפמ"ג (משבצות ס"ק ט בשם בא"ר ס"ק ז) מצדד דה"ה כל כה"ג שהוא ודאי שיבוא אצלו כגון שהוא בחדר הסמוך לו ג"כ אין צריך לחזור ולברך".

ונ"ל דמשום קושיית הט"ז חידש אדה"ז תירוץ אחר, וכדרכו בקודש כשכתב חידוש או סברה משלו שכתבו בחצי עיגול, וז"ל "ובמים שבאמת המים כיון שהם מעורבים ומחוברים וגוף אחד הם הברכה על כולם אף על מה שלא היה לפניו בשעת הברכה", היינו כיון שהמים הם כולא חדא גם המים שאינם לפניו כלפניו דמי.

ונפק"מ בין תירוץ הב"י ואדה"ז: (א) לכ' לפי הב"י "אם זה המביא הוא סמוך לחדר של זה המברך עומד שם באופן שאין שייך שם אונס לא יצטרך לחזור ולברך" וה"נ אם המברך הולך לחדר האחר להביא האוכל שלא יצטרך לחזור ולברך, אבל לפי אדה"ז אם האוכל הוא בחדר אחר לא חל ברכתו, (ב) משאבה (פאמפ) שמביא מים מתחת האדמה, לפי הב"י גם אם בירך על המים לפני שהפעיל המשאבה חל ברכתו, שהרי בודאי יבוא המים, אבל לפי אדה"ז לא חל ברכתו שהרי המים אינם לפניו (אלא בעומק האדמה).

ונ"ל דלכו"ע הרוצה לשתות מים מברז ומברך בעוד הברז סגור ברכתו ברכה, דלמה יגרע המים שבתוך הצינור ממים שלפניו בתוך בקבוק או בתוך התיבה.

ג. נמצא שיש כאן ב' דינים בירושלמי, שאם בירך ונפל האוכל מידו נתבטל ברכתו, ושאם בירך על אוכל שאינו לפניו לא חל ברכתו, ועל דין הראשון הקשה הירושלמי מאי שנא מאמת המים שהוה כנפל מידו וחל ברכתו, ותירץ שבאמת המים הרי מתחילה נתכוין לברך על המים שיבאו אח"כ ואינו כנפל מידו, ועל הדין השני הקשו הפוסקים מאי שנא מאמת המים שאינו לפניו וחל ברכתו, ואדה"ז תירץ שהמים גוף אחד הוא והוה כל המים כלפניו.

ונראה שתירץ הא' מתרץ קושי' הא' ותירץ הב' מתרץ קושי' הב', ולא אחליפו דוכתייהו כלל, הגם דלכ' היה מקום לומר דכיון שהמים הם גוף אחד (תי' קושי' הב') א"כ לא הוה כנפל המים מידו (ומתורץ קושי' הא'), אבל זה אינו, דלא יתכן לומר שאדה"ז יתרץ קושיית הירושלמי באו"א מהירושלמי, ואכן אפי' נימא שהמים הם

(2) ומסיים "אך לכתחלה בודאי יש לזוהר בזה אחד מטעם הפסק ועוד דלכתחלה המצוה לאחוז בידו בשעת הברכה".

גוף אחד לענין כלפניו מ"מ המים שחלף ועבר הו"ל כנפל מידו<sup>3</sup>, וצ"ל ברכתו ברכה רק משום שמתחלה נתכוין להמים שיבוא אח"כ<sup>4</sup>.

עכ"פ תירוץ הירושלמי "לכך כוין דעתו מתחילה" (תירוץ קושי' הא') אינו מתרץ למה חל הברכה על המים שאינו לפניו (קושי' הב') כי מאי מהני דעתו בזה הרי הדין הוא שהמברך על אוכל שאינו לפניו לא חל ברכתו ולא מהני דעתו.

והנה הרמב"ם כתב ב' הדינים והקשה מאמת המים רק לענין נפל מידו, והיינו כדרכו של הרמב"ם שאינו כותב במפורש דינים מחודשים, ומש"כ "מפני שלכך נתכוון תחלה" מפורש בירושלמי, אבל בשוע"ר כתב מילתא בטעמא ומתרץ דאמת המים אינו כבירך על מה שאינו לפניו כיון שהמים הם גוף אחד, אבל בסדר ברה"נ השמיט הטעמים כי רצה לקצר ולכתוב רק פסקי דינים למעשה (לקו"ש חכ"ד ע' 70) ולכן השמיט הא דאמת המים הו"ל כלפניו כיון שהם גוף אחד.

ומש"כ "אף על פי שהמים שהיו לפניו כשבירך חלפו ועברו לפי שמתחלה כשבירך ידע שהמים שלפניו יחלופו ויעברו" הוא לתרץ למה אמת המים אינו כנפל מידו (דוהו עיקר דינו אלא שבדרך אגב הזכיר שאם אינו לפניו לא חל ברכתו), והגם דבסדר ברה"נ השמיט הטעמים אבל (ראה בלקו"ש שם) לפעמים הוסיף הטעם לתת יתר הבהרה או חיות וכיו"ב, וכיון שיש הרבה שיטות בראשונים (הובא ביתה יוסף ס"ס רו) אם נפל מידו מה דינו ובסדר ברה"נ משמע דס"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, לכן הביא הכלל דכל מה שנתכוין במפורש לאכול הו"ל כבידו.

[ובהערות לשוע"ר (סי' רו הע' ס"ו) ובהערות לסדר ברה"נ (אלאשווילי הע' עד) וביגדיל תורה (חוב א' ע' מד) כתבו שיש ב' טעמים ושיש נפק"מ בין הטעמים, וזה אינו כנ"ל].



3) דהרבה דרגות יש באחדות ובדבר גשמי כמים לא אמרינן שהם כולא חדא ממש (כדאמרינן בע' צמי דעצם שאתה תופס במקצתו כו').

4) ואולי י"ל שר"ח בירושלמי חולק על ר' זריקן, לר' זריקן רק אם נפל מידו חוזר ומברך אבל אם אינו לפניו אינו חוזר ומברך, ולר"ח גם אם אינו לפניו חוזר ומברך, ולר"ח צריך לתרץ שהמים הם גוף אחד וכלפניו דמי וממילא לא הוה כנפל מידו שהרי כל המים חדא הוא.

## כשרות בפאות נכריות

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה 'הוראה ומשפט' רחובות  
מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

**שאלה:** פאה נכרית המשמשת לכיסוי הראש, האם צריכה כשרות מחשש לתקרובת עבודה זרה?

**תשובה:** למעשה כיום אין צורך בכשרות על פאות נכריות ואין לחשוש בהן לאיסור תקרובת עבודה זרה.

מקורות:

א. רקע

השיער הטבעי שמשמשים בו לעשיית פאות לכיסוי ראש, יש אומרים שבחלקו הגדול מגיע מארץ הודו, ישירות או בעקיפין. ידוע שבהודו ישנם גוים המגלחים את שערם ביום אידם ובכל ימות השנה, על ידי כמרי עבודה זרה ועוזריהם בתשלום, בבית המיוחד לעבודה זרה, או שמתגלחים במקום אחר, ואחר כך מביאים השיער לבית תפלתם וזורקים אותו לפני הפסל. בעבר היו שורפים את השיער אחר השלכתו בפני הפסל. אך כשהתפתחה תעשיית השיער הטבעי, החלו הכמרים למכור שיער זה, באמרום אשר הפסל אינו זקוק לשריפת השיער רק להקריבו לפניו (ראה שיח נחום, רבינוביץ, סי' נא).

חוקרים שונים שנשלחו על ידי הבד"צים על מנת להבין את חוקי העבודה זרה הנ"ל וטעמיה, הביאו עדויות סותרות בין דברי כמרי העבודה זרה, ועדויות סותרות בין דברי הכמרים לדברי המתגלחים עצמם; חלק מהחוקרים הבינו שהפסל 'מעונין' בהקרבת השיער עצמו לפניו, חלקם הבינו שהפסל 'מעונין' רק בהתמסרות האדם אליו והדרך להוכיח זאת היא על ידי מסירת דבר יקר לו כגון כסף ושיער, וחלקם הבינו שהמתגלח עושה כן כדי לנוול עצמו בפני העבודה זרה (ראה שיח נחום שם; קובץ אור ישראל גליון לו עמ' ס; שם גליון לז עמ' לא-לה ועמ' מז-מח).

סיכום: ישנן בשוק פאות נכריות המיוצרות משיער של גוים שנגזזו בבית עבודה זרה בהודו והוגש לפני האליל.

### ב. דין תקרובת עבודה זרה

בשלחן ערוך הלכות עבודת אלילים (יו"ד סי' קלט ס"א וס"ג) כתב המחבר: "עבודת כוכבים אסורה בהנאה, היא ותשמישה ונויה ותקרובתה כו'. איזהו נוי ואיזהו תקרובת, נוי – כגון שמדליק לפניה נרות או שטח לפניה בגדים וכלים נאים לנוי, ותקרובת – כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל, כגון בשר שמנים וסלתות מים ומלח – אם הניחו לפניה לשם תקרובת נאסר מיד, אבל דבר

שאינן מקריבין ממנו בפנים אינו נאסר, אלא אם כן עשה ממנו כעין זביחה, או כעין זריקה המשתברת, והיא דרך לעבודה באותו דבר, אף על פי שאין דרך לעבודה בזה הענין. כיצד, אליל שעובדים אותה שמקשקשין לפניה במקל, ושיבר מקל לפניה, נאסר, מפני ששכירת המקל דומה לזביחה. אבל אם אין עובדים אותה במקל כלל, ושיבר מקל לפניה – אינו חייב ולא נאסר כו'. אם לא עבדה במקל כדרך עבודתה אלא זרקו לפניה – אינו חייב ולא נאסר".

מדברי השולחן ערוך עולה שיש ג' אופנים שדבר שהונח בפני עבודה זרה יאסר בהנאה –

א, דבר שהונח לפני העבודה זרה לנוי, כגון נרות או בגדים וכלים יפים.

ב, דבר שהונח לפני העבודה זרה לשם קרבן והוא דבר שכיוצא בו מקריבים לה' על גבי המזבח.

ג, דבר שאין מקריבים כיוצא בו על גבי המזבח, אך משתמשים בו כדי לעבוד את העבודה זרה הזו, ועשה עמו בפני העבודה זרה דבר הדומה לזביחה, או שעשה בו זריקה שיש עמה שבירה, כגון, עבודה זרה שדרך עבודתה לנענע לפניה במקל, והוא לא נענע לפניה במקל אלא שבר מקל בפניה מתוך כוונה להקריב אותו לפניה, נאסר המקל, דכיון שמקל הוא כלי שדרך לעבוד בו עבודה זרה זו, ופעולת השבירה שעשה בפניה דומה לזביחה, נחשב המקל תקרובת עבודה זרה.

סיכום: דבר שהונח לפני העבודה זרה לשם נוי, או דבר מאכל שהוקרב לפניה, או דבר כלשהו שדרכה לעובדה בו ושברוהו לפניה, נאסר אותו דבר בהנאה.

### ג. ביטול תקרובת עבודה זרה

לענין האם ניתן להתיר בהנאה את הדברים הנ"ל שנאסרו משום עבודה זרה, מבואר בשולחן ערוך שם (שם ס"ב): "עבודת כוכבים כו' של גוי ותשמישיה ונויה יש להם ביטול, ותקרובתה אין לה ביטול". כלומר, אף שעבודה זרה עצמה של גוי ניתן להתירה בהנאה על ידי שהגוי יבטלנה, תקרובת עבודה זרה אין אפשרות להתיר בהנאה על ידי ביטול.

המהרש"ל (בפירושו לסמ"ג, לא תעשה מה, הו"ד בפרישה יו"ד סי' קלט ס"ק ד) ביאר בטעם חומרת תקרובת עבודה זרה יותר מהעבודה זרה עצמה: "דתקרובת הוא מקריב לאלוהות עצמו, לאפוקי עבודה זרה כגון פסילים אינן אלא דמיונות ואין ממשות בהן, ואפשר על דרך קבלה שהתקרובת קולטת מיד רוח הטומאה".

הט"ז (שם ס"ק ד) כתב עוד בטעם הדבר: "דכתיב [תהלים קו, כח] זבחי מתים, מה מת אין לו ביטול לעולם אף עבודת כוכבים כן. ונראה לי הטעם דתקרובת גרע מהאליל עצמו ונוי, דהאליל עצמו ונוי תלוין בשלימותו, דכל זמן שהוא שלם הוא פלח ליה וכן מחזיק אותה לנוי, אבל אם נפסל בטל ממנו מחשבה זו, מה שאין כן בתקרובת דאפילו דבר מועט שאינו חשוב מקריב לפניו, נמצא דלא פקע איסורא אם

נפסל". כלומר, כיון שהנכרי מגיש גם דברים פחותים כתקרובת בפני עבודה זרה, מוכח שמהות התקרובת אינה תלויה בשלימותה ובחשיבותה, ועל כן אסורה בהנאה גם אם ביטלו אותה.

סיכום: דבר הנאסר משום תקרובת עבודה זרה אין לו תקנה בביטול ואסור לעולם.

#### ד. אין בשיעור משום נוי עבודה זרה

בנידון דידן, מעדויות חוקרים שעקבו אחר הנהגת העובדים והכמרים במקום תגלחת השיער והקרבתו לפני הפסל, מוכח שאין כוונתם בזריקה לפני הפסל כדי שיהיה לנוי לפני העבודה זרה, אלא כאות-התמסרות או כקרבן, ועל כן מחמת דין נוי עבודה זרה בוודאי אין לאסור את השיער.

גם אילו היתה כוונתם בזריקה לפני הפסל לשם נוי, כבר כתבו התוספות (עבודה זרה נא, א ד"ה בעינן): "נרות של שעוה שמביאין דורון לעבודת כוכבים ומדליקין בפניהם, (ומשכיבן) [משכיבן] הכומר מכרם או נתנם לישראל, מותר בהנאה". כלומר, מכירת דבר שהונח לפני העבודה זרה לנוי – נחשבת כביטולו, ולעיל הובא מהשו"ע שנוי עבודה זרה שביטלו הגוי הותרו בהנאה. אם כן בוודאי בנידון דידן אין לאסור השערות מדין נוי עבודה זרה אחר שהגויים מכרום לישראל.

אך עדיין יש לברר אם שיער המתגלחים נחשב כתקרובת עבודה זרה שדינה להיאסר בהנאה גם אחר שביטלוהו.

סיכום: אין לאסור השיער המגיע מהודו משום נוי עבודה זרה.

#### ה. גדר תקרובת עבודה זרה

לעיל הובאו דברי השולחן ערוך בהגדרת תקרובת עבודה זרה הנאסרת עם הנחתה בפני העבודה זרה: "כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל, כגון בשר שמנים וסלתות מים ומלח – אם הניחו לפניו לשם תקרובת נאסר מיד".

דברי השולחן ערוך מקורם בדברי התוספות במסכת עבודה זרה (ג, א ד"ה בעינן כעין פנים) וזה לשונו: "וכל העולים לגבי מזבח מיקרו 'תקרובת עבודת כוכבים' לענין שאין יכולין ליבטל, והם כל מיני מאכל כו'. וככרות שמביאין דורון מותרין, שהרי אין מביאין לעבודת כוכבים כי אם לשמשים ולכומרים, ותקרובת עבודת כוכבים לא הוי שאין דרכן להאכיל לעבודת כוכבים כדורות ראשונים, כך נראה לר"י כו'. משמע מתוך פירושו שהתיר הככרות לפי שאין עושין אותן תקרובת, הא אם היו מביאין אותם לשם עבודת כוכבים היו אסורין, דכעין פנים הוא שהוא ראוי להקריב לפנים, דדמיא למנחת מאפה תנור". וכן הוא ברא"ש (עבודה זרה פ"ד ס"א).

הב"ח (יו"ד סי' קלט ס"ג ד"ה והיכי) מציין לדברי התוספות ודן בדבריהם: "שם בתוספות וברא"ש נסתפקו בנרות, דאי הוי תקרובתה אין צריך ביטול, דכיון דלא

הוא כעין פנים אין לו דין תקרובת, ואי הוה נוי צריך ביטול, ורבינו כתב להחמיר דהוי נוי וצריך ביטול. ואיכא להקשות, הלא אם הנרות תקרובת נמי לא מהני ביטול, שהרי הכהן היה מדליק הנרות בפנים בכל יום. ויש לומר דלענין ביטול בעינן דוקא דבר מאכל כדכתיב קרא ויאכלו זבחי מתים דמיניה ילפינן דתקרובת עבודה זרה אין לה ביטול, ודוקא בתקרובת כעין זביחה כדכתיב זבחי מתים". כלומר, אף שבבית המקדש היו מדליקים נרות, מכל מקום אין לנרות שהודלקו בפני עבודה זרה דין 'תקרובת עבודה זרה', כי אין דין 'תקרובת' אלא בדברי מאכל שדומים למה שהקריבו על גבי המזבח, והדבר מדויק בלשון הפסוק "ויאכלו זבחי מתים", כלומר, תקרובת היא דוקא בדברי מאכל הדומים לזבחים'.

מדברי התוספות, הרא"ש והב"ח עולה שדין תקרובת עבודה זרה הנאסרת בהנחתה בפני העבודה זרה הוא דוקא בדברי מאכל שדומים למה שהוקרב על גבי המזבח, ותקרובת זו אינה בטילה לעולם, אפילו אחר שהעבודה זרה עצמה בטלה (וראה אהלי שם, פרץ, על שו"ע יו"ד ח"ד עמ' ה).

על פי זה מובן בנדון דידן שגם אם הכמרים מגישים את שערות המתגלחים לפני העבודה זרה כתקרובת, אין השערות נאסרות בהנאה בעצם ההגשה מדין 'תקרובת עבודה זרה', כיון ששערות אינם דבר מאכל.

סיכום: אין לאסור השיער המגיע מהודו משום תקרובת מחמת עצם הנחתו בפני העבודה זרה, כיון שאינו דומה למה שהוקרב על המזבח.

### ו. דין שבירה וזריקה

לעיל הובא מהשלחן ערוך (שם) כיצד יתכן שגם דבר שאינו מאכל ייאסר משום תקרובת עבודה זרה: "דבר שאין מקריבין ממנו בפנים אינו נאסר אלא אם כן עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת, והיא דרך לעובדה באותו דבר, אף על פי שאין דרך לעובדה בזה הענין. כיצד, אליל שעובדים אותה שמקשקשין לפניה במקל, ושיבר מקל לפניה, נאסר, מפני ששבירת המקל דומה לזביחה". כלומר, דבר שאין כיוצא בו קרב על המזבח, כגון מקל, אך הגויים משתמשים במקל כזה כדי לעבוד את העבודה זרה הזו, ועשה הוא במקל דבר הדומה לזביחה דהיינו ששבר אותו לפניה, או שעשה בו פעולה הדומה לזריקת הדם דהיינו שזרקו ונשבר, נאסר המקל, דכיון שהמקל הוא כלי שמשתמשים בו לעבוד עבודה זרה זו, והפעולה שעשה בו דומה לזביחת קרבן או לזריקת דמו, יש בו משום תקרובת עבודה זרה.

1) ע"ע במה שדן המהר"ם פדווא בספרו מקור מים חיים (יו"ד סי קלט ד"ה והנה הב"ח, דף צח, ב ואילך) בדברי הב"ח. וראה קובץ ישרון (גיליון כה עמ' שט ואילך. נדפמ"ח בספר מקרא העדה, שמות ח"א סי' לח, עמ' קסט ואילך) מה שדן בזה הרב אליהו גרינצייג באריכות. החזון איש (יו"ד סי' נו אות יב) העיר בדברי הב"ח: "והלשון אינו מדוקדק, דהא שיבר מקל לפניה נאסרת, אלא דילפינן דומיא דזביחה, כדאמר סנהדרין ס ב, וילפינן זביחה זריקה והקטרה שכולן עבודת פנים בתקרובת המזבח". וראה מה שכתב בספר פלאות עדותיך (פדווא, ח"ב סי' מה ענף ב עמ' ק') ליישב לשון הב"ח.

רש"י (עבודה זרה נ, ב ד"ה שבר מקל) מבאר כי הסיבה שפעולת שבירת המקל נחשבת 'כעין זביחה' שבבית המקדש, היא משום שהדבר דומה לשבירת מפרקת הבהמה המוקרבת למזבח: "שבר מקל בפניה חייב ואף על פי שאין עבודתה בכך, כיון דדמי שבירה לזביחת בהמה של פנים ששובר מפרקתה הרי זבח לפניה דבר שרגילה בו". כלומר, שבירת מקל בידיים דומה לפעולת שבירת מפרקת הקרבן בבית המקדש, ולכן היא אוסרת את המקל בהנאה. וממשיך רש"י ומבאר (שם ד"ה זריקה המשתברת) לענין זריקה, מדוע דוקא זריקה שהמקל נשבר מחמתה אוסרת אותו, כי דוקא באופן זה הדבר דומה לזריקת הדם – "כגון זריקת דם של פנים שאינה מחוברת אלא משתבר ונופל טיפים טיפים" (מה שאין כן זריקה שהמקל לא נשבר מחמתה אינה דומה לזריקת הדם המתפזר, ראה ט"ז יו"ד ס' קלט ס"ק ו).

הנהגה בנידון דידן, לכאורה היה מקום לדמות את גילוח השיער לזביחה, דכשם שבזביחה נשברת מפרקת הבהמה, כך בגילוח מתנתק השיער מגופו של המתגלח.

אכן, מפורש בדברי השולחן ערוך הנ"ל שבכדי שהדבר הנשבר ייחס משום תקרובת צריכה פעולת השבירה להיעשות "לפניה" כלומר בפני העבודה זרה עצמה. אבל בנידון דידן הסדר באותם בתי תפילה הוא שגילוח השיער נעשה בחדרים אחרים ולא בפני האליל. לכן אין להחיל על שערות אלו דין תקרובת עבודה זרה משום גילוח זה<sup>2</sup>.

זאת ועוד, גם אילו היה הגילוח נעשה בפני האליל עצמו, עדיין לא היה בידינו לאוסרו מדין 'תקרובת' כדין מקל שנשתבר בפני עבודה זרה הנאסר משום שהוא כעין שבירת מפרקת הבהמה הנשחטת. והטעם, כי כשם שלענין מקל הנזרק בפני עבודה זרה, הנאסר משום שהוא כעין זריקת הדם על המזבח, נפסק בשולחן ערוך שצריך שיהיה דמיון גמור בין הפעולות, שלכן זריקה שאינה משברת המקל אינה אוסרתו, כי אף שבאופן כללי דומה היא לזריקת הדם, שהרי בשניהם נעשתה פעולת זריקה, מכל מקום כיון שאינם דומים לגמרי בתוצאת הזריקה – כי הדם מתפזר לטיפות נפרדות ואילו המקל נשאר שלם – אין לאסור המקל בזריקה בלבד אלא צריך דוקא שיישבר לחתיכות שבאופן זה הוא דומה ממש לדם הנחלק לכמה טיפות; הנה כעין זה יש לומר גם לענין דבר המשתבר בפני עבודה זרה, שבכדי לאוסרו משום שהוא כעין שבירת מפרקת הבהמה הנזבחת, לא די שיהיה ביניהם דמיון כללי בלבד – שבשניהם נעשית פעולת שבירה, אלא צריך שיהיה דמיון גמור ביניהם, והיינו שכשם שמפרקת הבהמה הנזבחת היא גוף אחד הנשבר לשנים, כך כל דבר הנשבר בפני עבודה זרה אין לאוסרו מדין 'שבירה כעין זביחה' אלא אם כן קיימת בו שבירת גוף אחד לשנים.

(2) הרב יעקב אהרן שפירא, רב ומו"צ בק"ק בייזוטר, פאר רוקאווי ניו יורק, במכתבו להרב משה שטרנבוך, ספר חן וכבוד פי"ח עמ' תקנז: "אף אחרי שהעמידו מגלחים בשטח בית האליל, אכתי לא העמידום בתוך הבית אליל או אף מול הבית אליל כלל, אלא ברחוק מה מן הבית אליל". הרב יצחק רייטפארט בקונטרס פסק דין הלכה למעשה בדין הפיאות הנכריות המגיעות ממדינת הודו עמ' כב: "גזיות השערות אינה לפני העבודה זרה".

הנהגה בשבירת מקל מתקיים תנאי זה, כי המקל הוא גוף אחד ובשבירתו מתחלק לשניים, ובכך דומה שבירת המקל לשבירת מפרקת הבהמה הנזבחת דמיון גמור, ועל כן הוא נאסר מדין תקרובת; מה שאין כן גילוח שיער האדם, גם אילו היה נעשה בפני האליל עצמו, אינו דומה לגמרי לשבירת מפרקת הבהמה, כי השיער והגוף אינם גוף אחד (כעין 'מפרקת' או 'מקל') אלא שני גופים המחוברים, נמצא שבגילוח השיער אין שבירת גוף אחד לשניים כמו בשבירת מפרקת הבהמה הנזבחת, ועל כן אין לאוסרו מטעם זה<sup>3</sup>.

ואף אם תאמר שאין הכרח לחלק בין שבירת גוף אחד לשניים לבין חיתוך שני גופים המחוברים, מכל מקום מידי 'ספק' לא יצאנו – כי סוף סוף אין המקרים דומים ושמא אין ללמוד מזה על זה לאסור.

זאת ועוד, גם אם תאמר שגזיזת השיער אכן דומה לשבירת מפרקת הבהמה הנזבחת, הרי הובא לעיל מהשולחן ערוך שגם שבירת מקל הנחשבת כעין זביחה אינה אוסרת המקל אלא אם כן דרך אותה עבודה זרה לעובדה באמצעות מקל (ואפילו אין דרך לעובדה בשבירתו אלא בקשקוש וכדומה – די בכך לאוסרו בשבירתו משום כעין זביחה). אבל בנידון דידן, לא מצאנו מי שיעיד על כך ש'דרך' עבודתו של אותו אליל שבהודו היא על ידי פעולה כלשהי בשיער<sup>4</sup>. ועל כן גם אילו היה הגילוח דומה לגמרי לשבירת מקל – אין לאוסרו משום תקרובת.

נמצאנו למדים, שגם אם נקבל את כל צדדי החומרא הנ"ל (שהגילוח נעשה בפני האליל, ושחיתוך שני גופים דומה לשבירת גוף אחד), עדיין לא יצאנו מידי ספק האם השיער הנגזז אכן ראוי להיחשב כתקרובת.

ולהלן יתבאר שעצם הספק האם דבר פלוני ראוי להיחשב כתקרובת או לא – מהווה בסיס להיתר.

סיכום: אין לאסור השיער המגיע מהודו מדין תקרובת מחמת עצם גזיזתו בבית העבודה זרה כדין מקל ששברוהו בפני עבודה זרה, כי הגזיזה אינה נעשית בפני האליל, ואין בה עצם אחד הנשבר לשניים, והשיער אינו חלק מדרכי העבודה של אותו אליל.

### ז. איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה - דאורייתא או דרבנן

בדין איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה, נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' קלט ס"ב): "ותקרובתה אין לה ביטול". כלומר, תקרובת עבודה זרה אוסרה בהנאה לעולם ואין אפשרות להתירה על ידי ביטולה או ביטול העבודה זרה שלשמה הוקרבה.

3) וראה מה שהאר"ך בזה בקובץ אור ישראל, מונסי, שנה ט גיליון ד (לו) עמ' סו-סז.

4) ראה קונטרס פסק דין הלכה למעשה בדין הפיאיות הנכריות המגיעות ממדינת הודו עמ' טו: "זה אנו יודעים דאין עובדים אותו האליל בהקרבת שערות כלל, ואי אפשר שיהא תקרובת עכו"ם ע"י הגזיזה, דאפילו אם נאמר שדומה לזביחה, צריך שיהא עבודתה בכך".

הראשונים נחלקו האם איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדאורייתא או מדרבנן –

הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים (פ"ז ה"ט) כתב: "עבר ומכר עבודת כוכבים כו' או תקרובת שלה, הרי הדמים אסורים בהנאה ואוסרין בכל שהן כעבודת כוכבים, שנאמר והיית חרם כמוהו". מדבריו עולה שאיסור הנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדאורייתא.

כך כתבו גם התוספות בעבודה זרה (סב, א ד"ה מ"ט): "דיין נסך גופיה אסור בהנאה מן התורה". ובמסכת חולין (יג, ב ד"ה תקרובת עכו"ם) כתבו עוד: "דמקיש רחמנא למת לענין איסור הנאה, דהא כתיב אכילה בקרא (תהלים קו)".

גם המאירי בבית הבחירה (עבודה זרה כט, ב ד"ה המשנה הרביעית) כתב בתוך דבריו שאיסור הנאה בתקרובת הוא דאורייתא: "וכן מים שנתנסכו לפני עבודה זרה והתורה אסרתו אף בהנאה".

וכך נקט הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם מל"ת קצד): "ביאור הדבר הזה כך הוא, שתקרובת עבודה זרה אסור בהנאה מן התורה, וזה נתבאר בגמרא בבא קמא כו' ונתבאר עוד בשחיטת חולין כו', אינני צריך להאריך בביאור דבר זה כי דבר ברור הוא לכל בקי בסוגיות ההן".

מאידך, התוספות במסכת בבא קמא (עב, ב ד"ה דאי ס"ד) כתבו שיתכן שאיסור הנאה מתקרובת עבודה זרה אינו מדאורייתא: "היה נראה לדקדק דתקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה דאורייתא כו', ומיהו יש לדחות דתקרובת עבודה זרה אפילו לא אסורה בהנאה אלא מדרבנן חשיב ליה שפיר לאו ידידה כיון דאסור חכמים בכל הנאות כו'. ומיהו איסור אכילה דהויה ודאי דאורייתא כו'. ואין לומר דאי אסור באכילה דאורייתא היינו על כרחך משום דהוקשו למת, מהאי טעמא נמי תיאסר בהנאה כמת, ויש לומר כיון דכתיב ויאכלו זבחי מתים, לאכילה איתקוש ולא להנאה". וכן הוא בתוספות טוך (קידושין נח, א ד"ה אלמא).

הרשב"א בחידושו (קידושין נח, א ד"ה אלמא חולין) כתב מפורש שאיסור ההנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדרבנן: "ואמרינן דתקרובת עבודה זרה אינה אסורה בהנאה אלא מדרבנן, דהא מדכתיב ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים ילפינן לה בעבודה זרה, ודברי קבלה הן ואסמכתא דרבנן" (ראה גיליון מהרש"א על שו"ע יו"ד סי' קכג על ש"ך ס"ק א).

ובשיטה מקובצת (בבא קמא עא, ב ד"ה אבל יש לדקדק) הביא כן בשם הר"ר ישעיה: "ויש לומר איסור תקרובת דאורייתא ואיסורי הנאה דרבנן כו' ה"ר ישעיה ז"ל". ובמקום אחר (חולין יג, ב ד"ה פשיטא כיון דנבילה) כתב לחלק בין סתם תקרובת עבודה זרה שאיסור הנאה מדרבנן ליינ נסך שאיסור הנאה מדאורייתא: "דמדאורייתא לא מתסר אלא דוקא נסוך, ושאר תקרובת לא אסיר אלא מדרבנן".

וכך פירש בהעמק שאלה גם בדעת השאלות (פרשת האזינו, שאילתא קסב,

דף רסח): "גם לרבינו יש לומר דאיהו אזיל לטעמיה דסבירא ליה גם כן דהלכתא כחזקיה כו', ומשום הכי שפיר סבירא ליה דתקרובת עבודת גילולים אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן".

נמצאנו למדים שעצם איסור ההנאה מתקרובת עבודה זרה נתון למחלוקת ראשונים אם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

וראה תבואות שור (סי' ד סוס"ק יז) שהוכיח בדעת הטור שאיסור הנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדרבנן ועל כן יש להקל בספקו כדין כל ספק דרבנן לקולא. וזה לשונו: "אמנם ביוורה דעה סימן קמה דמשמע שם מדינים שלפני זה דלענין הנאה קאי, לכן הכריע להקל, דאף על גב דמשמע מדברי התוספות חולין דף יג (ע"ב ד"ה תקרובת) ותוספות עבודה זרה דף לב (ע"א ד"ה והיוצא) הנאת תקרובת עבודה זרה דאורייתא, וכן משמע מהרמב"ם הלכות עבודה זרה (עיי' פרק ז הלכה ב), מכל מקום משמע מדברי התוספות ב"ק דף עב (עמוד ב) ד"ה דאי, דיש לומר מדרבנן, מדכתיב (תהלים קו, כח) 'ויאכלו זבחי מתים', לענין אכילה אתקש למת, ולא להנאה. ומי יודע באיזה פוסקים מצא הטור כדבריהם דהנאה דרבנן הוא והקיל בספיקו".

סיכום: הראשונים נחלקו אם איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדאורייתא או מדרבנן, והתבואות שור נוטה לפסוק להלכה שהוא מדרבנן.

#### ה. כשיש ספק איסור וספק אם האיסור דאורייתא

על פי מה שנתבאר עד כה, נראה כי בפאה העומדת לפנינו ואין ידוע מה מקור השיעור שלה, יש כמה ספיקות, חלקם ספק במציאות וחלקם ספק בדין:

ספק ראשון – האם השערות שלפנינו הגיעו מבתי עבודה זרה (ספק במציאות שבמקרים מסוימים ניתן לבררו).

ספק שני – אם תמצוי לומר שהגיעו מבתי עבודה זרה, מי יימר שהגזיזה עצמה נעשית בפני העבודה זרה (יש עדות ברורה שהגזיזה בפועל לא נעשית בפני העבודה זרה, רק אולי יש מקום להסתפק ספק רחוק שמא בזמן מן הזמנים ישתנה המנהג ויגלחו בפני העבודה זרה).

ספק שלישי – אם תמצוי לומר שמגלחים בפני האליל, שמא אין לשערות דין תקרובת משום שגילוח אינו דומה לזביחה כי אין כאן גוף אחד הנחלק לשנים אלא שני גופים מחוברים שנפרדו (ספק בדין).

ספק רביעי – אם תמצוי לומר שגם הפרדת שני גופים מחוברים דומה לזביחה ויכולה להיחשב תקרובת, שמא עבודה זרה זו אין דרך עבודתה באמצעות שיעור כלל, וממילא אין בשיעור זה משום תקרובת (ספק במציאות שלא ניתן לבררו, כי הכמרים עצמם מעידים עדויות סותרות בהגדרת ההתעסקות עם השיעור בבתי העבודה זרה, האם זה חלק מעבודתה או לא).

ספק חמישי – אם תמצי לומר שגזיזת השערות בפני העבודה זרה אכן מחשיבה אותם כתקרובת עבודה זרה, שמא תקרובת עבודה זרה אסורה בהנאה מדרבנן ולא מדאורייתא (ספק בדין).

והנה לגבי חובת נשים בברכת המזון כותב אדמו"ר הזקן (סי' קפו ס"א): "נשים חייבות בברכת המזון, וספק הוא אם חייבות מן התורה מפני שהוא מצות עשה שאין הזמן גרמא, או אינן חייבות אלא מדברי סופרים".

ונחלקו האחרונים כיצד דינה של אישה שאכלה ושבעה ומסופקת האם בירכה ברכת המזון או לא, האם חייבת לחזור ולברך מספק כדין האיש ש"אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך ברכת המזון אם לאו – אם אכל עד ששבע חוזר ומברך מספק מפני שהוא ספק של תורה" (שוע"ר סי' קפד ס"ב), או שמא כיון שחייב האישה בברכת המזון מן התורה אינו ברור ואולי חייבת רק מדברי סופרים אינה חוזרת ומברכת –

בשו"ת שער אפרים (סי' יא) מצדד לומר שחוזרת ומברכת מספק;

מאיידך בהגהות רבי עקיבא איגר (על שו"ע או"ח סי' קפו ס"א) נקט שאינה חוזרת ומברכת, וזה לשונו: "אשה מסופקת אם בירכה ברכת המזון יש לומר דאינה צריכה לברך, דלגבי דאורייתא הוי ספק ספיקא אם מחוייבת וספק אם ברכה, ולגבי דרבנן הוי הספק אם בירכה ספק דרבנן. עיין ביורה דעה סימן פ"ג".

וכן נקט הברכי יוסף (או"ח סו"ס קפו): "דזו האשה דנסתפקה אם בירכה ברכת המזון פטורה לגמרי, שלא כאשר צידד הרב שער אפרים. וכן ראיתי בתשובה כתב יד לנהירו דעיינין הרב המובהק כמהר"ר אליהו ישראל נר"ו דמקשי ורמי על דברי הרב שער אפרים הנזכר ממה שכתב סמ"ק (סי' רה) הביאו מרן ביורה דעה סי' פ"ג והש"ך בכללי ספק ספיקא (ס"ק טז) והפרי חדש שם כלל ט' דדגים מלוחים כמו הירינגא"ס מותרים מטעם ספק ספיקא, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואם תמצא לומר נמלחו, שמא לא היה בהם שומן ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן, כלומר דמן התורה איכא ספק ספיקא, ואף על גב דמדרבנן אסיר דאין להם שמנונית, מכל מקום איכא חד ספיקא נמי בדרבנן שמא לא נמלחו עם הטמאים, ולקולא. והוא הדין נימא בנדון זה, דכי מספקת בדאורייתא איכא בנשים ספק ספיקא, ובדרבנן איכא חד ספיקא דשמא בירכו".

המשנה ברורה (סי' קפו ס"ק ג) מביא את ב' הדעות הנ"ל בזה הלשון: "כתב בשער אפרים אשה שאכלה כדי שביעה ונסתפקה אם בירכה חייבת לברך עיין שם טעמו וכן הסכים בחיי אדם ובמגן גבורים, אכן בחידושי רבי עקיבא איגר וכן בברכי יוסף פסקו שאינה צריכה לחזור ולברך וכן מצדד בפרי מגדים".

מכך שהמשנה ברורה כותב את הדעה המתירה בלשון "אכן", משמע שנוקט עיקר כדבריהם (ראה שו"ע"ר סי' תצו קונטרס אחרון ס"ק ג וסי' תקג קונטרס אחרון ס"ק א).

על פי זה יש לומר כמו כן בנידון דידן, כיון שיש כמה וכמה צדדי ספק שמא

השיער המגיע מהודו אינו תקרובת עבודה זרה, ובנוסף לכך יש ספק האם איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדאורייתא או מדרבנן, יש להתיר השימוש בשיער זה, כי מן התורה יש כאן ספק ספיקא לקולא – שמא מן התורה אין איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה, ואם תמצוי לומר שיש איסור הנאה מתקרובת עבודה זרה – שמא שיער זה אינו תקרובת, ומדרבנן (שתקרובת בודאי אסורה בהנאה) יש להקל מכוח הספק שמא השיער אינו תקרובת.

סיכום: דבר שספק אם אסור מן התורה או מדרבנן, ובנוסף יש כמה ספיקות להתירו גם מן התורה, ספיקו מותר.

### ט. כשיש ריבוי ספיקות

והנה בנוגע לספק ספיקא בדבר שיש לו חזקת איסור כתב הש"ך (כללי דיני ספק ספיקא בקצרה, סעיף כח): "היו כאן שלשה ספיקות מותר, שאף אם העמידנו על חזקת איסור יש כאן ספק ספיקא, לא יהא זה חמור מודאי איסור שאין לך חזקת איסור גדול מזה ומותר בספק ספיקא". כלומר, כשיש ג' ספיקות, גם דבר שיש לו חזקת איסור – מותר.

לעומתו הט"ז (יו"ד סי' קי סוס"ק טו) חולק וכותב: "העולה מדברינו להלכה, דאפילו דבכל איסור ודאי מהני ספק ספיקא להתיר אם אינו סותר את החזקה עצמה, כההיא דפסק בשחיטה דאם מועיל בה ספק ספיקא תסתור החזקה שהיא בחזקת שאינו שחוט אלא אבר מן החי, בזה אמרינן דלא יועיל, ודומה לזה באשה שהיא בחזקת אשת איש ונולדו אחר כך ספיקות במיתת הבעל או בגירושה, אפילו הוה כמה ספק ספיקות לא יועילו, כיון שאתה בא להוציאה מכלל אשת איש שהיתה תחילה ואתה בא לסותרה ממש. אבל שאר חזקת איסור שנולדו ספיקות להיתר מצד אחר, כגון מצד התערובות, ודאי מועילים ספק ספיקות להוציאו מן האיסור דמתחילה, דאין כאן דבר הסותר זה את זה, ועל כן בספק דרוסה אם היה ספק ספיקא גמור שפיר מועיל לבטל חזקת האיסור דאבר מן החי דמעיקרא, כן נראה לעניות דעתי ברור ונכון בזה". מדבריו עולה שגם כשיש ג' ספיקות או יותר ("כמה ספק ספיקות") אין זה מועיל לסתור את חזקת האיסור עצמה, ורק כאשר הספיקות אינם באים לסתור את חזקת האיסור עצמה אלא להתיר מכוח צדדים אחרים הדבר מועיל.

אדמו"ר הזקן בהלכות בדיקת חמץ (קונטרס אחרון לסימן תלג ס"ק יד) נוטה אחרי שיטת הש"ך הנ"ל להקל בספק ספיקא גם במקום חזקת איסור, וזה לשונו: "חד ספיקא כו' שמא ניטל בידי אדם קודם שנפל הכותל כו', אם נשתמש קודם ל' יום דיש ב' ספיקות [ראה שם סכ"ה: "שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת חלב"] כו', יש להסתפק שמא יש עליו ג' טפחים דאז יש ג' ספיקות והן מוציאים מידי ודאי להש"ך שם". ומסכם למעשה: "הלכך בהצטרפות כל אלו חלוקי הדיעות, הרואה יראה בעצמו שיש להקל בנשתמש קודם ל' יום וכמו שכתבתי בפנים". כלומר, חורים בכותל הבית שהשתמש בהם בחמץ, ונפל הכותל ונעשה גל של אבנים לפני שהחלה חובת הבדיקה, כלומר לפני ל' יום קודם החג,

והגיע ערב פסח אחר שעה שישית שאי אפשר לבטל וצריך לבער, יש כאן ג' ספקות לפוטרו מביעור: א. שמא נתעפש החמץ מחמת הזמן שעבר, ב. שמא ניטל החמץ מהחורים לפני שנפל הכותל, ג. שמא יש ג' טפחים שמכסים את החמץ. במקרה זה יש חזקת איסור, כי יודע שהכניס חמץ לחורי הכותל, וכל הספיקות הם במציאות ולא בדין, והספק השלישי אפשר לבררו (האם יש ג' טפחים), ובכל זאת פוטר אותו אדה"ז מבדיקה וביעור.

גם בתשובת הצמח צדק (שו"ת יו"ד סי' קכג סעיף ג) דן להתיר אישה שנפצעה בלידתה ואינה נטהרת, וזה לשונו: "היוצא זה שיש בנדון זה ג' ספיקות לקולא. הא', שמא הוא מכה כפשוטו ואם כן הוה ליה כמכה שידוע שמוציאה דם. הב', אף אם זהו עקירת המקור הוה ליה כמכה שאין ידוע שמוציאה דם שיש היתר באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה אף בלא ז' נקיים לפי דעת רמ"א כו'. הספק הג', דאף אם נאמר שדם זה יוצא מהחדר כיון שזה בא מחמת עקירת המקור שעל כרחך נשאר ממנו חלק בפרוודור אם כן זהו פארפאהל שהתירו הרבה גדולי אחרונים כשרואה שלא בהרגשה כו'. יש לצדד להקל מצד צירוף ג' ספיקות הנ"ל". ומסכם הצמח צדק: "שיש באשה זו שלשה ספיקות להקל ולטהר. הא', שמא זהו מכה וידוע שמוציאה דם. הב', אף אם הוא עקירת המקור יש לומר שנעשה מכה ונחשב מכה שאין ידוע אם מוציאה דם וגם זה סבירא ליה להכריתי ופליתי להקל כדעת רמ"א והב"ח באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה. הג', שמא הלכה להתיר בעקירת המקור כשרואה שלא בהרגשה". כלומר, כשיש ג' ספיקות [ספק ראשון במציאות, וספק שני ושלישי בדין] הרי זה סותר את חזקת הטומאה עצמה של האשה היולדת. משמע שאף הוא פוסק כהש"ך ולא כהט"ז.

מזה יש ללמוד במכלל שכן לנידון דידן – שאין חזקת איסור, ויש ג' ספיקות במציאות שרובם לא ניתן לבררם (שמא שערות אלו לא היו בבית עבודה וזה כלל, ושמא הגזיזה לא נעשתה בפני האליל, ושמא עבודה זרה זו אין דרך לעובדה עם שערות כלל), ועוד ב' ספיקות בהלכה (שמא גזיזת שיער אינה דומה לזביחה כי אינה גוף אחד המתחלק, ושמא איסור הנאה מתקרובת אינו מדאורייתא אלא מדרבנן) – שיש להתיר הפאות בשימוש.

וראה עוד בפסקי דינים לצמח צדק בענין ספק טריפה (יו"ד סי' מא, סוד"ה דמו"א אר"פ, במהדו"ח דף קיד, א): "הרי יש ג' ספיקות, והיה ראוי להקל אף אם אין הספיקות טובים כל כך". לפי זה בנידון דידן שכאמור לעיל יש יותר מג' ספיקות, ואין חזקת איסור, בוודאי שראוי להקל<sup>5</sup>.

5) ואמנם מצאנו בכף החיים או"ח סי' יח ס"ק יז שפוטר שמיכה שיש בה ד' כנפות ומיועדת ללילה וישנים בה גם ביום ואינה עשויה מצמר מלעגל בה קרן אחת, ונסמך בהיתרו על ג' ספקות – "ושאר מינים יש לומר דכמה פוסקים סוברים שהם מדרבנן כו', ושמא הלכה כסות המיוחד ללילה פטור ביום כו', ועוד איכא ספק שלישי דשמא הלכה כמאן דאמר אין חייב בציצין אלא דרך לבישה ולא דרך הצעה". ואילו אדמו"ר הזקן, אף שבשולחנו (סי' יח ס"ה) כתב שרק "אם הסדינים כו' של צמר יעשה קרן אחת עגולה" (שאו יש רק ב' הספיקות דכסות לילה ודהצעה שאינה בדרך לבישה), הנה בסידורו (הלכות

סיכום: בריבוי ספיקות מקילים אפילו באיסור תורה שיש בו חזקת איסור, וכל שכן בנידון דידן שאין חזקת איסור ויש ריבוי ספיקות.

### העולה מכל הנ"ל:

אין צורך בכשרות על פאות נכריות, ואין לחוש בהן לתקרובת עבודה זרה, כי: א. לא ברור שהשיער שלפנינו היה בבית עבודה זרה, ב. גם אם היה בבית עבודה זרה קרוב לודאי שהגילוח לא נעשה בפני האליל ועל כן אין בו דין תקרובת, ג. גם אם הגילוח נעשה בפני האליל אינו דומה לשבירת מקל האוסרת כי אין כאן גוף אחד הנחלק לשנים כמפרקת הבהמה הנובחת, ד. גם אם נדמה את הגילוח לשבירת המקל לא ברור שאליל זה דרך עבודתו בשיער, ה. יש אומרים שאיסור הנאה מתקרובת עבודה זרה הוא מדרבנן וכיון שישנם כמה וכמה ספיקות האם בכלל יש בשיער זה משום תקרובת ספיקו מותר.



## נישואין בלי קידושין

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

שאלה: מס"ק לאחר שבירך ברכת אירוסין ולפני נתינת הטבעת מהחתן לכלה חשש לכשרותו של הטבעת (חשב-בטעות) שהמנהג שלא יהיה חרוט על הטבעת שום דבר (תורת מנחם ח"י עמ' 200) פוסל את הטבעת בדיעבד, והחליט להמשיך -בלי נתינת טבעת קידושין- בקריאת הכתובה ובברכות נישואין, לאחר החופה שהקהל כבר נכנס לאולם החתונה – שואל איך וכיצד לערוך הקידושין.

השאלה מסתעפת לכמה יסודות בדיני הקידושין ומהם: נישואין לפני קידושין, הפסק בין ברכת אירוסין לנתינת הטבעת, ועוד. וראשית נברר דעות הפוסקים במצבים הדומים.

אודות הכתוב בשו"ע (הל' ברכת הפירות סימן רו ס"ג) "כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין הברכה לאכילה" כותב המג"א (סק"ג בשם שו"ת ר' אליהו מזרחי סימן ד) "חתן וכלה שבאו ליארס ולהיכנס לחופה מיד, והחזן סבור שלא באו אלא

---

ציצית ד"ה מלבושים שלנו) כתב "המכסה (שקורין קלאדר"א) שמכסין בו כשישן ביום אף אם עיקרו מיוחד ללילה יש לעשות בו קרן אחד עגולה לפטרו מציצית לדברי הכל". וכתב על זה בפסקי הסידור אות מ: "ולא חילק בסידור בין מכסה של צמר או משאר מינים". ומשמע מדבריו שנוקט להחמיר גם כשיש ג' ספיקות להקל. אך כיון שאדה"ז לא ביאר מפני מה בסידור החמיר לעגל קרן גם בשמיכת לילה שאינה מצמר, אין להסיק מזה שאין להקל בג' ספיקות בדינים אחרים, כי יתכן שבנוגע לציצית היה לו נימוק מיוחד לא להקל.

ליכנס לחופה, ובירך ברכת חתנים, יברך שנית ברכת חתנים אחר ברכת ארוסין וקדושין".

והנידון הוא (כמבואר במחצית השקל) שהחתן וכלה רצו להיתחתן "כמנהגנו שמקדשים תחת החופה ומברכים ברכת אירוסין ואח"כ מקדש האשה וקורין הכתובה ומברכין ז' ברכות נישואין, אבל במקומות שמקדשין זמן רב קודם החופה וכמנהג הש"ס, היו מברכין ברכת אירוסין בשעת קידושין, ובשעת כניסתן לחופה דנעשה נשואה לא היו מברכים כי אם ברכת נישואין", והחזן, היינו המסדר קידושין, סבר "שהיא כבר מקודשת וכבר ברכו ברכת אירוסין, ולכן טעה ולא בירך רק ברכת חתנים דהיינו ז' ברכות נישואין ולא בירך ברכת אירוסין, ופסק [הרא"ם] דאם אחרי זה נודע לו שלא קידשה עדיין וצריך לברך עכשיו ברכת אירוסין, צריך לחזור ולברך אחר ברכת אירוסין - ברכת נישואין".

מבואר שאם לא קידשה וגם לא בירך ברכת אירוסין - אך בירך ברכת נישואין, צריך לברך ברכת אירוסין ולקדש ואז שוב לחזור על ברכת נישואין.

אבל הבאר היטב (אבה"ז סי' סב סק"ג) מביא שנידון זה הוא במחלוקת, וכותב "אם בירך ברכת חתנים קודם ברכת אירוסין, חוזר ומברך ברכת חתנים אחר ברכת אירוסין - הרא"ם ח"א ס"ד, ומדברי ריב"ש סי' פ"ב נראה דאין צריך לחזור ולברך ברכת חתנים". והפתחי תשובה (סק"ד) העתיק דבריו וכותב "הרואה ריב"ש שם יראה דאין צריך לברך אף ברכת אירוסין וכן העתיק הכנה"ג משמו עיי"ש". אמנם יש לחלק בין המדובר בריב"ש לרא"ם, דעת הריב"ש שאין לברך ברכת אירוסין הוא שהחתן כבר קידש לפני ברכת אירוסין ומיד לאחרי זה ברכו ברכת נישואין אז סובר שאינו מברך שוב ברכת אירוסין, ובלשונו בתשובה שם "אבל לאחר כניסתה לחופה [היינו שבע ברכות] אין מברכין אותה [היינו ברכת אירוסין] שכבר נסתלק מעליה שם ארוסה וחל עליה שם נשואה", ובאופן זה גם הרא"ם יודה שאין צריך לחזור ולברך לא ברכת אירוסין ולא ברכת נישואין, משא"כ בשו"ת הרא"ם מדובר שבירכו ברכת נישואין קודם הקידושין וקודם ברכת אירוסין ואז סובר שאכן יברכו ברכת אירוסין ויקדשו ויחזרו על ברכות נישואין (ראה ישא ברכה על רי"ז דק"ח ע"א המצויין בהנשואין כהלכתם פ"י הערה 30).

ובספר ערך לחם (מוהריק"ש אבה"ע סימן סא) חולק על הרא"ם וכותב אודות חזרת השבע ברכות באם "נמצאו הקידושין בטלים וצריך לחזור ולקדשה, אין צריך לחזור ולברך ז' ברכות - הרדב"ז סי' אל"ף קיז", וממשיך "ומזה למדתי שאם טעה המברך וחשב שכבר נתקדשה ובירך ז' ברכות, שמקדש אח"כ ומברך על האירוסין - אין צריך לחזור שבעה ברכות, ופשוט הוא דארוסין צורך נישואין הוא, ולא הוי הפסק בין בין ברכת חתנים לכניסה לחופה", וממשיך "והרא"ם לא כתב כן, ואין דבריו נראין, דלא גרע מטול ברוך ובהא מלח דברכת המוציא, ועיין או"ח סי' קצ"ה דין ז' עכ"ל. (כנראה יש ט"ס בציון המקור בשו"ע ואין שם ס"ז, אבל באו"ח סי' קס"ז סי"ו [ובשוע"ר שם ס"ט] כותב "ואחר הברכה יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, אלא אם כן היתה השיחה בדברים מענין דברים

שמברכים עליו, כגון שברך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או לפתן, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו אינו צריך לברך". ולהעיר מהמבואר באג"ק ח"ג עמ' קמ אודות סמיכות היהי רצון לברכת העץ באכילתו בליל ראש השנה ולא חוששים להפסק עיי"ש).

ולהעיר שהרא"ם בתשובתו מביא את הגמ' אודות הביאו מלח ולפתן וכו' אבל לומד מהמשך הגמ' דהיכא שאיכא הפסקה בדיבור שלא מעין הברכה צריך לחזור ולברך, ולכן "שהפסיק בין ברכת חתנים לכניסת החופה בברכת אירוסין פשיטא דהוי הפסקה וצריך לחזור ולברך" ול"ערך לחם" אדרבה זה הראיה שאינו שוב הפסק כי הוה צורך נישואין וכנ"ל. וכן מה שהביא הרא"ם שם "דברכת אירוסין דלכו"ע יש אירוסין שלא במקום כניסה לחופה ודאי הויא הפסקה", עדיין יש לפקפק שאולי רק בזמן הש"ס שהיו נוהגים לקדש משך זמן לפני החופה נחשב כהפסק, אבל בזמנינו שכו"ע מקדשים בשעת כניסה לחופה, לכאורה צדקו דברי ה"ערך לחם" דלא הוי הפסק. אמנם לכאורה גם להרא"ם הרי בזמנו חלק עשו הקידושין והחופה יחד כמבואר בתשובה זו עצמה אם כן כוונתו הוא שכיוון מעיקר הדין ניתן להפרידם הרי גם שנערכים יחדיו הם ב' דברים נפרדים, ובוה הערך לחם דוחה אותו מסברא שאירוסין הם צורך נישואים וממילא אינו יכול להיות הפסק.

ומה שמביא הרא"ם דוגמא מ"בירך להניח תפילין וטרם שיניחה בזרוע בירך להתעטף בציצית ונתעטף בו, צריך לחזור ולברך להניח תפילין פעם שניה דהא בהיסח הדעת תלייא מילתא", גם צ"ע דתפילין וציצית הם ב' מצוות דלא שייכא ההדדי, אף שכרגיל מתפללים בטלית ותפילין, אבל הם ב' מצוות שונות ולכן הוה היסח הדעת, משא"כ כאן הרי בלשון הערך לחם, "אירוסין צורך נישואין הוא" ולכן בדיעבד אינו חשוב הפסק, אף שלכתחילה הם נאמרים על שתי כוסות יין וכו כמבואר בתוס' פסחים קב ע"ב ד"ה שאין.

עכ"פ מבואר באופן שלא קידש ולא בירכו ברכת אירוסין ובירכו רק ברכת נישואין יש בזה מחלוקת הנ"ל, להרא"ם חוזר ומברך ברכת נישואין לאחרי ברכת אירוסין וקידושין, ודעת הערך לחם שיברך רק ברכת אירוסין וקידושין ולא יחזור שוב ברכות נישואין, אבל בנדו"ד כבר ברכו ברכת אירוסין ולא קידש ולאחריו ברכו ברכת נישואין, וצ"ע מה דינו?

ולכאורה זה שלא קידש דומה לעובדא דהרא"ם (והא דבנדו"ד בירך ברכת אירוסין עדיין פשוט שאפשר ללומדו מנידון הרא"ם שמדבר בלא קידש וכפשוט), ואם כן יש לנו בזה לכאורה מחלוקת הרא"ם והערך לחם, להרא"ם אין מושג נישואין בלי קידושין ולכן יעשו הכל מחדש - ברכת אירוסין, קידושין ושבע ברכות, משא"כ לדעת הערך לחם אף שיקדש עכשיו בכל זאת לא יצטרך לחזור שוב על ברכת חתנים כי לא חשיב הפסק.

ואודות הצורך לברך שוב ברכת אירוסין, הנה בשו"ע (סימן לד ס"ג) כותב המחבר אודות המנהג שמקדשין שלא בשעת חופה - שהיה נהוג עד זמן הראשונים

וגם אח"כ אצל חלק מהאנשים. - "אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש לא יברך אותה בשעת נישואין" אבל הרמ"א כותב "וי"א דמברכין אותה בשעת נישואין וכן נוהגין, אפילו קידש אשה מזמן ארוך מברכין ברכת אירוסין תחת החופה" ועיי"ש עוד, ולכאורה לפי הרמ"א יכול לברך עכשיו ברכת אירוסין כשמקדשה לאחר ברכות נישואין, דכבר התבאר במק"א שדעת הרמ"א הוא שברכת אירוסין הוא בגדר ברכת השבח (ולא כהמחבר שהוא בגדר ברכת המצות וידוע מחלוקת הראשונים בזה) ואין צריך להיות עובר לעשייתו ובדיעבד יכול לברכה גם לאחר הקידושין (ראה סימן לד בחלקת מחוקק סק"ג ובית שמואל סק"ד), הרי מטעם זה גופא יכול לברכה גם לאחר ברכת נישואין ובפרט שמקדשה רק עכשיו, אבל לדברי הריב"ש הנ"ל לכאורה גם כאן לא יברכו שוב ברכת אירוסין, דמאי שנא, סוף סוף כבר חל עליה שם נישואה ע"י החופה וברכת נישואין, וראה בספר שערי ברכה (שער סב אות ד המצויין בהנישואין כהלכתם שם) שכן כתב.

והנה בשו"ת 'הרי בשמים' (מהדו"ת אבהע"ז סימן סז) דן בשאלה הדומה לשאלתינו, וז"ל: באיש אחד שסידר קידושין בחופת אלמון ואלמנה, ואמר ברכת אירוסין וברכת נישואין ביחד וכשסיים "משמח חתן עם הכלה" הזכירו אדם א' וצעק הלא לא היו קידושין עדיין ולא קראו הכתובה, אז נתן החתן הטבעת קידושין להכלה וקידשה, והמסדר קרא את הכתובה וברך שנית ברכת בורא פרי הגפן לבד, ובבוקר הודיעו כזאת לכ"ת ודורש מאתי חוות דעת מה אידון ביה".

ומקדים בתשובתו דלכתחילה יכול היה לקדש שוב בלי לחזור על ברכת אירוסין ולא חיישינן להפסק, כיון דברכת נישואין לא הוי הפסק בין הקידושין לברכת אירוסין "כיון דהוי ג"כ מאותו ענין" ועיי"ש ראיתו מדין שוחט (שו"ע יו"ד סימן יט ס"ה ובט"ז שם) שהפסיק בדיבור - שלא מצורכי שחיטה - בין שחיטה לשחיטה, מכסה דם שחיטה ראשונה ומברך עליה ושוב חוזר ומברך על השחיטה, אבל אינו מברך שוב על כיוסי הדם של השחיטה שלאחריה, דברכת על השחיטה לא נחשב הפסק כדאשכחן ביקנה"ז, [פסחים קב ע"ב "הבדלה וקידוש חדא מילתא היא"] עיי"ש. הרי דעתו כדעת ה"ערך לחם" שאם טעו וברכו ברכות נישואין מיד לאחר ברכת אירוסין בלי מעשה קידושין - אין ברכות נישואין הפסק, וכשנזכר ומקדש אחר ברכות נישואין אינו חוזר ומברך ברכת אירוסין.

ואודות חזרת ברכות נישואין כותב "אמנם ברכת נישואין היה צריך לחזור ולברך כשנזכר אף דהחתן והכלה היו עומדין עדיין תחת החופה והיו גם כן נישואין... כיון שבירך ברכת הנישואין קודם הקידושין וכבר כתב בתשובת משאת בנימין סימן צ דחופה קודם קידושין לא מהני... אכן בכל זאת אם לא חזר ואמרן בשעת החופה אין צריך שוב לאמרן" עיי"ש ראיתו, ומעתיק הרמ"א הנ"ל (סימן לד) דמברכין ברכת אירוסין גם אחר זמן מרובה ומפרש שזה דווקא כשלא היו נישואין משא"כ במצב שכבר בירכו ברכת נישואין, ועיי"ש עוד במצב השאלה שדן בה הנקודה היא "שכבר נגמר הכל" וברכות אינם מעכבות ומציין לריב"ש הנ"ל, משא"כ בנידון הרמ"א.

הרי דעתו שאם החתן והכלה עדיין תחת החופה יברכו שוב ברכות נישואין לאחר

הקידושין, אבל אם כבר עזבו החופה כנדו"ד אין מברכים שנית רק יקדש שוב בפני עדים.

וממשיך וכותב אודות תשובת הרא"ם הנ"ל שמברך שוב ברכת נישואין ומבאר החילוק, "התם הטעם דכיון דעל כרחק צריך לברך ברכת אירוסין בשעת הקידושין, צריך לברך גם כן ברכת נישואין, דמלבד דברכת נישואין קודם הקידושין לא מועיל, הרי החתן לא נתכוין לקנותה בחופה זו קודם האירוסין, וצריך גם כן חופה אח"כ ושפיר מברך גם כן ברכת הנישואין, או משום דצריך לכתחילה לומר הברכות כסדר עפמ"ג שם וגם בזה חולק בתשובת הריב"ש הנ"ל ע"ש ועכנה"ג אבהע"ז סימן לד, משא"כ בנידון דידן דהיה באמת קידושין וחופה אפילו אי נימא דברכות הנישואין שקודם הקידושין אינו כלום הרי ברכות אינן מעכבות. עיי"ש ומש"כ אזהרה אודות המסדר קידושין שטעה.

יוצא בנידון שאלתינו הרי כיון שכבר בירכו ברכת אירוסין ועמדו תחת החופה וברכו ברכת נישואין והתברר שלא קידש, הרי וודאי מיד (ואם אפשר טוב יותר שייעשה לפני כניסתם לחדר יחוד שהוא גם מאופני החופה) יקדש אותה החתן בפני שני עדים כשרים, אבל לא יחזור על ברכת אירוסין ולא על ברכות נישואין כדעת הערך לחם והריב"ש וכתשובת ההרי בשמים. והעיר לי ח"א משו"ת מגדל צופים אבהע"ז ח"ג סימן מה שכתב במקרה הדומה לזה שאינו חוזר ומברך הברכות.

והנה מה שחשש בהרי בשמים אודות חופה לפני קידושין וציינ לכמה מקורות בזה, הרי לאידך כותב החלקת מחוקק (סי' נה סק"ט) לשיטת התוס' דכיסוי ההינזמא הוא אחד מאופני חופה והרי הוא לפני הקידושין ומבאר "נראה פשוט כל זמן שלא נתקדשה אין חופה קונה קודם הקידושין, ורק כשנתקדשה נקראת למפרע נשואה". וכן מבואר במרדכי (פ"ק דכתובות סי' קלב) שכתב אודת הברכה "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין" למה מקדימים חופה לקידושין, וכותב "משום דזימנין מקדש בשעת ברכת נישואין ואז הכנסת חופה קודמת לקידושין" כי החופה כבר היתה - לדעתו - בשעה שהאב מסרה בשחרית לחתן קודם הברכה, עיי"ש.

וביאור יפה ראיתי בשו"ת מהר"י הכהן (רפפורט, ח"א אבהע"ז סימן כ) שמבאר דעת החלקת מחוקק וז"ל: "ולכאורה יש להבין כיון דקיי"ל דחופה גומרת אם כן למה תועיל קודם קידושין הא אז אינה גומרת?, אכן ענין הקידושין והחופה כך היא, דידוע מה שכתבו ראשונים רייש פרק קמא דקידושין דבקידושין משהו עצמה כהקדש למען תאסר אכולי עלמא, וזאת הוא פירוש קידושין, ועיין בר"ן נדרים (ל ע"א) שכתב דעל ידי קידושין אסרה עצמה אעלמא ושויה עצמה כהפקר לגבי בעלה, והנה בכל זאת איננה עוד קנין בעלה בכל הדברים אשר זוכה בעל באשתו, וגם לבוא עליה אסור עד יזמינה לו לשם אישות כמבואר ברמב"ם פרק ו מהל' אישות, ולזה ראו חז"ל להמציא איזה קנין נאות לאישות ואמרו דהיחוד או הבאה לרשות הבעל קונה וכמבואר בר"ן ריש כתובות, ולא שהחופה גומרת הקידושין רק שהמה ב' קנינים נפרדים, הקידושין שאסרה אעלמא, והחופה להביאה ברשות הבעל, ומשום

הכי מהני החופה אף קודם הקידושין לענין שתהיה נשואה מלמפרע, ומ"מ לא נאסרה עוד אעלמא בחופה לבד".

והיינו שמעשה החופה יכול להיעשות גם קודם הקידושין, וכשיקדשנה אח"כ תהיה נשואה למפרע, משא"כ הפוסקים החולקים לכאורה סברי שהקידושין הוא חלק אחד והשלב הראשון של הנישואין שגומרים הקנין ואם כן לא שייך שיכניסה לחופה קודם הקידושין. והאריכו בזה בפוסקים ראה המצויין באנציקלופדיה תלמודית חט"ז ערך חפה עמ' תכח. וראה גם בספר בני אהובה על רמב"ם הלכות אישות פרק י מש"כ הרב יונתן אייבשיץ ולדעתו "בגוף הדין אין חולק דיכול להיות חופה קודם הקידושין". וראה גם שו"ת משיב דבר ח"ד סימן לד עיי"ש. ואכמ"ל.

ולהעיר בהגהות חכמת שלמה (להגר"ש קלוגר בשו"ע או"ח שם) כותב עמש"כ המג"א בשם הרא"ם "ולכאורה היה נראה דזה דוקא להסוברים דחופה קודם קידושין לא מהני, אבל להסוברים דמהני לא הוי צריך לברך שנית, מיהו יש לומר אף אם מהני היינו רק גוף החופה, אבל הברכות הבאים על השמחה ודאי לא שייך קודם הקידושין כיון דלא סמכה דעתא שמא יחזרו בהו אח"כ אם כן ל"ש שמחה ולכך ל"ש בזה ברכות לכך אף למ"ד דחופה קודם קידושין מהני, מ"מ הברכות לא שייך רק אחר הקידושין, כי חלות קנין החופה לא הוי רק אחר הקידושין, ודו"ק היטב כן נראה לפע"ד נכון". ועצ"ע.

ולהוסיף: אודות ברכות נישואין הרי כיוון שהקהל נמצא כעת בסעודת הנישואין ושם יערכו השבע ברכות לאחר הסעודה הרי כפשוט יצאו ידי חובת ברכת נישואין גם כן. והוא ע"פ המבואר בשו"ע (סימן נה ס"ג) "אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זה נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים" ועיי"ש בחלקת מחוקק (סק"ב) הטעם "דכלל הוא דברכות אינן מעכבות", והבית שמואל (סק"ח) כותב בשם הפרישה "הטעם משום שלא נזכר בברכה זו כלום מנישואין משום הכי יכול לברך אח"כ, אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקידושין דצ"ל עובר לעשייתן". ועיי"ש בפתחי תשובה שצ"י לדברי הרדב"ז והשקו"ט בדבריו ואכמ"ל. ולמעשה כן כתב הרמ"א (סימן סא ס"א) "כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הוי חופה גמורה דאין הברכות מעכבות ולכתחילה יברך אותה קודם שיתייחד עמה". עיי"ש בבית שמואל דהוי כנדה ועכ"פ יש בידו לברך הברכות. אם כן בנדו"ד יצא ש - בדיעבד עכ"פ - גם בירכו ברכת חתנים לאחר הקידושין שקדמו לו ולפני שיביאה לביתה ויתייחד עמה שהוא גם אחד מאופני החופה.



## השותה מברזים של מים ברחוב אם זה בגדר האוכל בשוק

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הגאון רבי אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, וש"א"ס

רחובות

לכבוד האי גברא רבה ויקירא, דעסיק באורייתא תדירא, מיוחסי כהונה, תורתו יוצאת בהינומא, נהרא דנגיד ולא פסיק, אליבא דהלכתא שמעתתא מסיק, כש"ת הגה"צ רבן גמליאל רבינוביץ שליט"א, מחה"ס היקרים "פרדס יוסף החדש", ו"גם אני אודך" ושאר ספרים נפלאים. הנני להשיבו תשובה מאהבה. ב"ה על שאלתו ששאל בזה הלשון:

להגאון האדיר והנפלא וכו' כש"ת רבי אמיר ולר שליט"א

(א) ראיתי בכמה מקומות בבני ברק ועוד מקומות, שעשו ברזים של מים עם כוסות חד פעמי, בצידו המדרכה, שמי שרוצה לשתות, יוכל לשתות ולברך,

השאלה אם זה לא בגדר "אוכל בשוק"?

(ב) והאם ראוי לעשות ברוז כזה לתועלת הרבים באמצע הרחוב, שבעצם מאד עוזר לאנשים, בפרט בימים חמים זה ממש הצלת נפשות?

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים.

תשובה:

מקור הדין

בגמרא בקידושין (דף מ סע"ב) איתא, ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב, ויש אומרים פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים. ע"כ. ורוב ככל רבותינו הראשונים והאחרונים הביאו דין זה להלכה.

ואציגה נא לפניך בקצ"ר אמי"ץ שבע שיטות בראשונים בגדר אוכל בשוק:  
א. לדעת רש"י (קידושין שם) כל שרגיל הוא לאכול בשוק. ב. לדעת ר"ח (הובא בתוס' קידושין שם, ד"ה ויש אומרים) כל שחוטף ואוכל. ג. לדעת רבי אליהו (שם) כל שהולך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם.  
ד. לר"ת (שם) דוקא בסעודת פת. ה. להמאירי (שם) כל שאוכל בשוק בגרונות

ובחיפזון. ו. להב"י (חו"מ סי' לד) בדעת הרמב"ם (פי"א מהל' עדות ה"ה) כל שאוכל בפני כל העם. ז. להב"ח (שם) בדעת הרמב"ם כשהולך ואוכל בשוק בדרך הליכתו.

### טעם הפסול משום בזיון ולא משום איסור

וברוב ככל הראשונים מבואר הטעם דפסול לעדות משום שהוא מזלזל בעצמו ואינו בוש לאכול בפרהסיא, ולכן הוא בכלל הבזויים הפסולים לעדות, דכל המזלזל בעצמו אינו כשר להעיד. וברור שאין הפסול משום דעביד איסורא או דחשיב רשע. וכמבואר בדברי רש"י והרמב"ם הנ"ל. וכן כתב להדיא רבינו חננאל בתשובה שהובאה בספר גנזי קדם (חלק ג תשובה ד) וז"ל: האוכל בשוק לא איפסל מחמת הרשע ולא מחמת איסורא דעבד, אלא משום דזלזול עבד בנפשיה בפני רבים וכו', ומי שמזלזל בעצמו באכילה בשוק פסול לעדות! ע"ש. וכ"ה באוצר הגאונים (קידושין סי' רמ). גם בחי' הר"י מיגאש (קידושין מ:) כתב, פירשו הגאונים ואמרו לאו משום דאיפסיל מחמת רשע הוא ולא משום דאיסורא קעבד, אלא משום דהוא פחות וירוד ואינו נוהג כבוד בעצמו, ומי שזאת מעלתו אין עדותו מקובלת. ע"ש. וכ"ה בשו"ת הר"י מיגאש (סי' קנט). וכ"כ בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (סי' קיא) בזה"ל: שהרי פסלו אוכל בשוק, ואין זה מצד שבא בו האיסור בתורה או בדברי סופרים וכו', והטעם לזה הוא שהאוכל בשוק מזלזל עצמו הרבה למלא בטנו, ומי שעושה כן ניכר מתוך מעשיו שאין חושש לדבר, ושמא ג"כ לא יחוש לזלזל בעדותו. עכת"ר. ובהגהות אשרי (פ"ג דסנהדרין אות יב) כתב, האוכל בשוק דומה לכלב ופסול משום דכיון דחציף כולי האי יקבל נמי שכר להעיד שקר. ע"ש. ונראה שר"ל שאין החשש שיעיד שקר סתם אלא שמא יעיד שקר כדי לקבל שכר. וע"ע בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קכח), ובערוך השלחן (סי' לד סעיף יח) ואכמ"ל.

### בירור דעת מרן הש"ע ז"ל

ואחר הדברים האלה נרדפה לדעת מה דעת מרן בשלחנו הטהור (חו"מ סי' לד סעיף יח) וז"ל: הבזויים פסולים לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכים ואוכלים

1) וראה בספר הזכרון "אהל חייא" (עמ' לו הערה 192) שהקשו, דדברי רבינו חננאל בתשובה הנ"ל סותרים למה שכתבו התוס' בשמו, דבתשובה כתב שאינו פסול מחמת שהוא רשע או שעבר על איסור, אלא רק מחמת שהוא מזלזל בעצמו. ואילו התוס' כתבו בשמו דמי לכלב ופסול לעדות משום שהוא חוטף מאנשים ואוכל. ומשמע דעביד איסורא. ע"ש. אמנם נראה ליישב דס"ל להר"ח דלא הוי איסור הפסול לעדות בחטיפה זו, אלא שהעושה כן, דהיינו גם חוטף וגם אוכל, הוא מבזה עצמו ביותר, ולכן נפסל לעדות. והיינו דכוונתו בתשובתו שלא האיסור הוא הגורם לפסול אלא הזלזול בעצמו הוא הגורם, וכשהוא גם חוטף וגם אוכל הוא מבזה עצמו ביותר ולכן נפסל. ודו"ק. וכן מבואר בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם (פי"א מהל' עדות ה"ה) בדעת ר"ח, דאין בחטיפה זו איסור הפסול לעדות, וז"ל שם: ר"ח פירש שחוטפין ואוכלין כמו הכלבים שחוטפין ואוכלין, ואפילו לא יחטפו כי אם פחות משהו פרוטה פסולין לעדות כיון שמבזין עצמן כל כך, וכן מפורש בירושלמי, אבל משום אכילה לחודה לא יהיה פסול לעדות. וצ"ע. ע"כ. וכן מדוייק בעוד כמה ראשונים שכתבו שפסול לעדות מחמת שמבזה עצמו, והביאו פירוש ר"ח המובא בתוס', וס"ל דהיינו הך. וע"ע מה שהאריך בזה בקובץ שואל ומשיב ח"ג (סי' סו), ובקונטרס "שלמי חיים" להרה"ג ר' חיים מלין שליט"א (אות ד) ואכמ"ל.

בשוק ובפני כל העם, וכגון אלו שהולכים ערומים בשוק בעת שהם עסוקים במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאין מקפידים על הבושת, שכל אלו חשובים ככלב ואין מקפידים על עדות שקר וכו'. עכ"ל. הא קמן שצדיק עת'ק לשון קדשו של הרמב"ם הנ"ל.

ובפשטות יש לומר ע"פ דברי מרן בב"י שביאר בדעת הרמב"ם דעיקר החילוק הוא אם יש הרבה אנשים או קצת אנשים, יוצא שאם אדם יושב במקום שרבים עוברים ושבים שם ורואים אותו אוכל הרי נפסל לעדות, אבל אם יושב במקום שמעט אנשים עוברים ושבים, וכגון מסעדה או בקרן זווית, אינו נפסל בכך. ועוד, דאם נקטינן כהרמב"ם, הרי שאין חילוק מה הוא אוכל, אם פת או פירות או מיני מזונות וכנ"ל, כי העיקר לפי זה שלא יאכל בפני רבים, ולא משנה מה אוכל.

ונראה לכאורה שלדברי מרן ז"ל ההליכה בשעת האכילה אינה כתנאי לפוסול לעדות, כמו שכתב הב"ח הנ"ל, ולפי זה צריך לומר דמה דנקט מרן לשון "שהולכים" ואוכלים בשוק בפני כל העם לאו דוקא הוא, וצריך לומר שכמו שכתב בב"י לפרש ולבאר בדעת הרמב"ם שהחילוק הוא בין הרבה אנשים למעט אנשים כך נפרש לשונו גם בש"ע. וממילא כמו שלא הצריך בבית יוסף תנאי זה שיהיה הולך ואוכל, כך יפרשו דבריו גם בש"ע. וכן פירש הסמ"ע (שם ס"ק מד) דכשאינו בפני כל העם אמרו בירושלמי דגנאי הוא לת"ח לעשות כן, אבל אין אדם נפסל בכך. וכ"כ בבאר הגולה (סק"ו) ע"ש.

אלא שעדיין יש להסתפק קצת בזה, דאפשר לומר שמה שלא כתב מרן ז"ל דבעינן אכילה תוך כדי הליכה בבית יוסף, היינו משום שהדבר פשוט שמדובר רק כשהולך ואוכל, ואין צורך לבאר ולפרש דבר זה ברמב"ם אחר שנכתב להדיא בצורה ברורה ביותר, ולרוב פשיטותיה אין צורך בביאור. ורק כדי ליישב את הקושיא מהירושלמי הגיע לחלק בין הרבה אנשים למעט. ולפי זה תצא קולא, שרק בהולך ואוכל בפני כל העם נפסל לעדות, אבל אם יושב אפילו בפני כל העם כשר לעדות.

### השותה בשוק

והנה הגאון רבי יצחק וייס זצ"ל הי"ד (אב"ד דק"ק קאדלבורג ווערבוי) בשו"ת שיח יצחק ח"א (סי' תעט) עלה ונסתפק האם גם השותה בשוק הוא בכלל דינא דהאוכל בשוק, אחר שבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, ובבכורות (מד:) איתא, דאין שותים מים בפני רבים. ופירש"י שם הטעם, דרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה, ואם בפני רבים אין לת"ח לשתות, קל וחומר בשוק. והא דאיתא בברכות (נד.) דרבינא שתה בשוק, שאני התם דהוי סכנה ומשו"ה נעשה לו נס ונברא לו מעיין. ושוב רצה לדמות דין זה לסוכה, דכמו שרשאי לשתות מים ומשקין חוץ לסוכה, כמו כן אין קפידא לענין עדות. וסיים דלשיטת המרדכי שדוקא באכילת פת בשוק פסול לעדות וכ"ה שיטת התוס', בודאי שאין פסול בשתיית מים בשוק, אמנם אם שתה יין וכדומה, עדיין יש לחקור. ע"ש.

והנה מ"ש דבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, הן אמת דמצינו להגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (או"ח סי' עח) שהוכיח כן מהגמ' בשבועות (כב:); והנשבע שלא לאכול חייב אם שתה. ולמד משם לענין סעודה מפסקת בערב תשעה באב, דאסור לשתות קפה או תה, אם לא במקום חולי. ע"ש.

אולם מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תקנב סק"א) כתב להעיר ע"ז, כי האף אמנם דשתיה בכלל אכילה יליף לה מקרא בשבועות (שם), ולשון בני אדם נמי הכי הוי כדקאמר התם, מ"מ אשכחן דשנו חכמים בלשון המשנה כמה זימני אכילה, והוי אכילה בלחוד ואין שתיה בכלל. כי הא דתנן פ"ק דשבת (ט:); לא ישב אדם לפני הספר וכו' ולא לאכול, ותנן נמי באחרון דפסחים (צט:); ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, והש"ס התם מייתי ברייתא דקתני לא יאכל אדם בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, ובכל הני אכילה דוקא ולא שתיה. ופשיטא דבערבי שבתות וערבי י"ט וערבי פסחים וכל יום סמוך למנחה יכול לשתות, והרי דתני "לא יאכל" והוי דוקא אכילה ולא שתיה. וגם בדברי האמוראים אשכחן בברכות (מ.) דקאמר, אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, וכתב בספר החסידים (סי' תקלא) דדוקא אכילה, אבל שתיה ברישא אדם והדר בהמה, והביאוהו האחרונים. אלמא רגילי תנאי ואמוראי למנקט לשון אכילה והוי דוקא אכילה ולא שתיה. עכת"ד. ועיין שם שהאריך להוכיח כן גם מדברי רבינו אליעזר ממיץ בספר היראים, ומהרמב"ם, ומהרא"ש, ורבינו ירוחם, וסמ"ג, וספר התרומה, וסמ"ק, והטור. ע"ש.

גם ראיתי לתשובת הגר"י ניסים שהובאה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' כה אות ג) שכתב להוכיח דלאו בכל מקום אמרינן שתיה בכלל אכילה, ובכמה מקומות במשנה ובגמרא פרטו אכילה ושתיה. כגון בברכות (ד:); אוכל קימעא ואשתה קימעא. וביומא (עג:); והכ"פ אסור באכילה ושתיה. ובסוכה (כה.). אוכלים ושותים עראי חוץ לסוכה. ושם (דף כה:); אוכל ושותה ומטייל בסוכה. ובע"ז (סג.). לכו ואכלו בדינר זה צאו ושתו בדינר זה. ובב"ב (קמו.). אכל תנן שתה מאי. וכן בכמה מקומות. הרי ברור דלא אמרינן שתיה בכלל אכילה אלא היכא שיש הכרח לכך. עכת"ד.

ואתה תחזה להשדי חמד (כללים מערכת א אות ק) שג"כ הביא ראיות ברורות דאין בלשון חכמים הכרע בזה. ע"ש. ולפ"ז י"ל דמאי דאמרו בקידושין (מ:); שהאוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ופסול לעדות, קאי דוקא אאכילה, אבל בשתיה לית לן בה.

ומה שהביא עוד הגאון שיח יצחק מהא דאיתא בבכורות, דאין שותים מים בפני רבים, ופירש"י דדרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה. ואם בפני רבים אין לת"ח לשתות, ק"ו בשוק. כבר עמד בזה טובינא דחכימי מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קע אות ג) וכתב, והאידנא שותים מים בפני רבים אף שלא בשעת הסעודה, והפוסקים השמיטו דין זה. ע"ש. וכ"כ בכף החיים (שם אות יח) שכן עמא דבר לשתות בפני רבים, בין מים בין שאר משקים, בין בתוך הסעודה בין שלא בתוך הסעודה. ע"ש. ועיין עוד מה שכתב בזה בספר הלכה ברורה ח"ט (עמ' כב) ואכמ"ל.

ועוד רגע אדבר על מ"ש הגר"ז סורוצקין בשו"ת מאזנים למשפט (סי' יב) ליתן טעם למה שנהגו (בני אשכנז) שהמסדר קידושין מברך בורא פרי הגפן תחת החופה בין באירוסין ובין בנישואין, והוא בעצמו אינו שותה מן היין. וכתב דהיינו משום שעל פי רוב החופה היא ברחוב, וגם אכילת ושתית עראי גנאי הוא לת"ח כמ"ש הב"ח. ע"ש. וכבר העיר בזה בספר עדות איש ח"ב (עמ' תקכא) דפשוט הוא שהב"ח איירי באכילה ושתיה של רשות, וע"ז קאמר דת"ח ינהג סלסול בעצמו מחמת כבוד התורה שבו, וגם בצורה עראית לא יאכל כן, אבל כששותה מכוס של ברכה שיש מצוה בדבר שתיה זו, אין בה ביזיון לת"ח, ואדרבה המכובד שבחבורה הוא זה שמסדר את הקידושין, ושתיה זו היא שבח לת"ח ולא גנאי. וכבר שחק על זה הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' יח בהערה) דלא יתכן לומר דהמסדר קידושין חשיב כשותה בשוק, דא"כ גם הקידושין הם בשוק, ורב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא (גיטין לג.) ע"ש. [א"ה - עיין עוד מה שהאריכו בזה בקונטרס שלמי חיים (עמ' 68 והלאה), ובספר בית מתתיהו ח"ב (סי' כ אות יז), ובס' תורת חכם (גיאת ח"ב עמ' תשכז) ואכמ"ל]. וראה עוד בשיח יצחק שם שדן אם באכילת מצוה יש משום אוכל בשוק. ע"ש.

ומכאן תשובה גם למש"כ בשו"ת דבריך יאיר חלק ב' (סי' לה) שאין ראוי לת"ח או לבן תורה לשתות שום משקה אפילו מים בפני רבים. ע"ש. וכבר כתבו החיד"א והכפ החיים דהאידינא מנהג העולם להקל בזה. וכן"ל. עכת"ד.

וכן העלו להתיר שתיה בשוק בשו"ת אבני דרך ח"י (סי' טז), ובספר אוצר המשפט (סי' לד סעי' יח, עמ' רפז), ובספר גם אני אודך מתשובות הגרמ"ש דיין ח"א (סי' כז), ובשו"ת דודאי אשר ח"ג (סי' כב), ובס' גם אני אודך מתשובות הגר"מ חליוה ח"ו (סי' לה). וכן הורה הגר"י זילברשטיין שליט"א (הובא בקונ' שלמי חיים עמ' 70) ע"ש. וע"ע בספר בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ד) ודו"ק.

### האם האוכל בשוק נפסל לעדות אף בזמנינו

ויש עוד לצרף מה שחקרו האחרונים, האם האוכל בשוק נפסל לעדות אף בזמנינו שנפרץ הדבר, ורבים הולכים ואוכלים בשוק וברה"ר, והדבר נראה להמון העם כדבר רגיל שאין בו שום חסרון של פחיתות וחוסר דרך ארץ. וכבר עמד בזה הגר"א שליזינגר שליט"א בשו"ת חוקי חיים (סי' לג) וכתב: היו זמנים שהיתה זו בושה לאכול בפרהסיא, ורוב האנשים היו סועדים אך ורק בתוך המסעדה, אז באמת היה מקום לומר דהאוכל בשוק הרי הוא ככלב ואולי אפילו פסול לעדות, כי זה היה מראה שאותו אדם שאוכל בפרהסיא הוא עז פנים שאינו מתבייש מאיש ובודאי עושה גם דברים אחרים שאף פוסלים אותו לעדות כמו משחק בקוביא וכיוצ"ב. אבל האידינא דכך היא הרגילות ושוב אין בזה כלל בושה ואדרבה מעדיפים לאכול בחוץ ולראות את העולם וליהנות מאויר צח, שוב אין בה משום ביזוי עצמי, ולא נחשב ככלב ובודאי שלא נפסל לעדות, וכמו הרבה דברים שנשתנו עם הזמן, כן הדבר הזה כנלענ"ד. אבל בני תורה בודאי שאין להם לנהוג כן, אלא כמו שכתב

הרמב"ם בהל' דעות, ועליהם לזוהר מחילול ה' ח"ו. עכת"ד. והניף ידו שנית בזה גם בספרו אתקיננו סעודתא (סי' סא) ע"ש.

והן אמת שבשו"ת משנה הלכות חלק טו (סי' סב) רוח אחרת עמו, שכתב: ומה שתמה כיון שעכשיו רוב העולם עושין כן, אשאל אם אמרו רובם בגזל, הותר הגזל בשביל זה אם רואים אחד שגזל אפי' פחות משו"פ, מ"מ כיון שרגיל בכך נפסל, והרי כן פירשו בתוס' לפי הירושלמי. ואם השוק הוא מלא רעבתנים ונכנסים למקום אחד גרגרנים ורעבתנים ופרוצים הרבה כמו בניו יורק וכיוצא בו, אכתי אין זה עושה הרעבתנים למכובדים, אלא הוא חבורה גדולה עם רעבתנים וגרגרנים ונפסלים אליבא דכו"ע. ולא אכחד מעטי, שראיתי לאחד מהאחרונים שיצא ללמד זכות דהיאך דנהוג להיות זולל וסובא הו"ל כבוד ולא בזיון, אבל לפענ"ד פשוט שזה אינו ו"כולי עלמא" הם אביי ורבא ולומדי התורה הכשרים, צנועים בהילוך וצנועים באכילה, ויהי רצון שנזכה לקדש שמו באכילה ושתיה ולא נהיה נגזרים ח"ו אחרי זוללי בשר וסובאי יין. עכת"ד.

גם בקונטרס שלמי חיים (אות כ) הביא משמיה דהגר"ח קנייבסקי שליט"א, שהשיב לגבי אכילה בשוק בזמנינו בזה"ל: "לא אוכלים ברחוב". וכתב הרהמ"ח שם דס"ל כדעת המשנה"ל הנ"ל, ושאר נפסלים לעדות בכך. [ברם נלע"ד דאין הכרח כלל לומר דס"ל להגר"ח"ק שנפסל לעדות בכך, אלא ההנהגה הראויה היא שלא לאכול ברחוב כלל, ובפרט לבני תורה. ודו"ק]. שו"ר להגר"מ שטרנבוך שליט"א, הובאו דבריו בקובץ מה טובו אהליך ח"ו (עמ' רלו) שכתב, האוכל בשוק פסול לעדות אף בזמן הזה, והיינו דוקא אם רגיל לאכול בשוק, אבל אם אכל פעם אחת אינו נפסל, ואם יפסיק לאכול בשוק יחזור להכשרו. ע"כ.

ברם כבר הבאנו לעיל להקת אחרונים שכתבו לחלוק על דברי המשנה"ל הנ"ל, וחילם מדברי הרדב"ז על הרמב"ם (פי"א מהלכות עדות ה"ה) שכתב, שהכלל בדינים אלו הוא שאם עושה דברים ששאר בני אדם מתביישים לעשות, והוא אינו חושש לא לבושת ולא לביזיון, הרי הוא פסול. ע"כ. וכיון שבזה"ז רוב בני אדם אינם מתביישים לאכול במקומות אלו, אין לפוסלם לעדות. וכ"כ בספר יד דוד ח"א (עמ' קסו סוף אות רכ) שדברים כאלו תלויים במנהג המקום, שעיקר פסולו הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו, ויכולים בעת המעשה להבין איזהו בושת מרובה ואיזהו בושת מועטת, והכל כפי ראות עיני הב"ד בעת מעשה לפי מנהג המקום. ע"כ. וע"ע לעיל מ"ש בזה. ומדבריהם מבואר דאכן יש להתחשב בכך שמנהג העולם להקל בזה, ואין הדבר נחשב לבושה או בזיון, וממילא אין לפסול לעדות מחמת כן. אף שבודאי אין ראוי לנהוג כך ובפרט לבני תורה ות"ח. ודו"ק.

ואתה תחזה להגאון המאמר מרדכי בהל' דרך ארץ בסעודה (או"ח סי' קע ס"ק יב) שכתב וז"ל: וכן בהרבה דינים הנזכרים בסימן זה אין אנו נזהרים בהם, ויש לנו לומר בזה דמאחר שתורת דרך ארץ שנו כאן, הם ז"ל הזהירו לפי מה שהיו רואים בזמנם שהיו נוהגין להקפיד, ובדברים אלו וכיו"ב נראה שהדבר משתנה לפי הזמן והשעה והמקום, ומאחר שהמנהג פשוט בהרבה דברים הנזכרים כאן שלא להקפיד

בפני הגדולים, אין לחוש. עכ"ל. ואכן שא נא עיניך וראה בספרי האחרונים שהקילו בכמה עיניים אף כנגד מה שפסק בש"ע שם, מחמת שדרך העולם שלא להקפיד בזה. וכמו שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מו סעי' ז, עמ' שא) להקל אף לכתחלה לאחוז סנדוויץ או פיתה אף שהם יותר מכביצה, ולאכלם. ע"ש. וכ"פ בספר הלכה ברורה ח"ט (עמ' כח). וע"ש עוד פרטים בזה. וא"כ י"ל דה"ה אף בנ"ד.

ואף שבספר "ועלהו לא יבול" (עמ' קז) הביא בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, שאמנם הנהגות דרך ארץ משתנים בכל דור ודור, אך דברים שקבעום חז"ל נשארים לדורות, ולכן הדין של האוכל כביצה פת (עיין ש"ע או"ח סי' קע), יתכן שהשתנה בזמנינו לפי הכמות שרגילים לאכול, אך האיסור לאכול בשוק, גם אם יהיה דרך רוב האנשים לאכול בשוק יימשך איסור, ודברי חז"ל בזה קיימים לעד ולעולמי עולמים. ע"ש. והובא גם בספר שערי הברכה (פ"ג הערה סה, עמ' סב), ובספר ויהי בנסוע (סופר עמ' רד) ע"ש.

ברם, נלע"ד דאין כוונת הגרש"ז זיע"א שיש לפוסלו לעדות בכה"ג, מאחר שאין בהתנהגותו בזיון, כיון שדרך רבים לעשות כן. דלענין פסול לעדות בעיני בזיון וזלזול בעצמו, כמבואר בדברי הראשונים שהבאנו לעיל. אלא דברי הגרש"ז א מוסבים לענין הנהגות דרך ארץ, ור"ל שאף אם ינהגו הרבה אנשים כנגד מה שאמרו חז"ל, אין די בהתנהגותם זאת כדי לבטל את דברי רבותינו ז"ל שאמרו שאין זה משורת דרך ארץ. ודו"ק.

ועוד סברא אלימתא שאין לפוסלם לעדות בזמנינו, על פי הא דקי"ל בש"ע (חו"מ סי' לד ס"ד) שכל שמורי היתרא לעצמו, אינו נפסל לעדות. וענין מורי היתרא לעצמו הוא שאדם חושב בלבו שאין בזה כלום, וזו רק חומרא או מסיבה אחרת אומרים שאסור. ומקור האי דינא בסנהדרין (כו): בהנהו קבוראי שהיו קוברים מתים ביו"ט שאינם נפסלים לעדות, ואע"פ שאמרו להם שאסור לעשות כן ביו"ט, לא שמעו להם וחשבו שרק מאיימים עליהם בשביל שתהיה להם כפרה על מה שלא שמעו להם מקודם, אבל באמת הקבורה היתה מותרת משום בזיון המת. וכן פסקו מרן והרמ"א בסעיף ד'. והריב"ש (סי' שיא) למד מדברי הגמ' הנ"ל, שהוא הדין בכל דבר איסור שאפשר לומר שהאיש עבר עליו מחמת שהטעה את עצמו לומר שאין בזה איסור, שאינו נפסל בזה לעדות. ועיין עוד בשו"ע (שם סעיף כד) ובסמ"ע שם. וא"כ יש לומר שה"ה גם בנדון דידן, דרובא דעלמא אומרים שאין בזה איסור ומה יש בזה, ומורים היתרא לעצמם בחושבם שמי שאומר כן זו סתם חומרא בעלמא.

וכן בקדש חזיתיה להגר"א בר שלום שליט"א בספר משפט הכתובה ח"ו (עמ' שכה) שאחר שהביא שיטות הראשונים בזה, כתב שלכתחלה בודאי יש לחוש ולא לקחת עד הפסול אפילו לאחת מן השיטות, אלא שעכ"פ כיון שדורינו הורגל לחיות בבזיון, אי אפשר לפוסלם בדיעבד. וציין לעיין במה שכתב לעיל (שם עמ' רצה) גבי דין מורי היתרא לעצמם. ושם הסתפק אם גם בדברים שפסולם אינו משום עבירה, אלא משום "אופי האישי" כגון הנך דלהלן, "בזויים" והולכי ערום ואוכלי בשוק הפסולים לעדות, איתא להיתר מורי היתרא, דההיא פסלות אינה מחמת העבירה

אלא מחמת אופי האיש, וא"כ מה נפק"מ שיש לו הוראת היתר, סו"ס באופיו הוא מסוגל להיות בזוי ולשקר. אך אולי כשיש לו מורי היתרא אין לו שם בזוי. ולא מצאתי לע"ע ראייה בזה. ע"ש.

אולם בשו"ת אבני לוי ח"ב (חחו"מ סי' ב אות ד) אחר שהביא דברי משפט הכתובה הנ"ל, כתב ע"ז, דלכאורה אפשר לומר שמזה שהפוסקים לא חילקו בזה, משמע שיש להשתמש בסברא זו גם בבזויים אלו כמו בכל מורי היתרא של עבירות אחרות. ועיין בראש יוסף שכתב שדוקא כאשר אמרו לו שאם הוא אוכל וממשיך לאכול אז נפסל לעדות אבל אם לא אמרו לו לא נפסל. ע"ש.

גם אשו"ר בשו"ת דבריך יאיר ח"ב (סי' לד) שכתב, שאינו נפסל הואיל ולא שמיע לאינשי איסורא בזה. ע"ש. וכ"כ בספר אוצר המשפט ח"ב (עמ' רפו) שאם מנהג המקום לאכול בשוק לא נפסל לעדות. ע"ש. וכן הוא בשו"ת דודאי אשר ח"ג (סימן כב, ד"ה ומעתה אני), שבזמן הזה קשה לפסול האוכל בשוק לא רק מטעם שאינו בזיון כבר בזמן הזה, אלא מטעם דמורי היתרא, והאריך שם בכל האי סוגיא דמורי היתרא. כיעו"ש. וכן השיב הגר"א נבנצל שליט"א לידידי הגר"מ גבאי נר"ו, שבזה"ו האוכל בשוק אינו נפסל לעדות, כמובא בספר בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות 1) ע"ש. וכן הובאה הוראתו בקובץ מה טובו אהליך ח"ד (עמ' תרטז) ע"ש. וע"ע בספר משפט העדים (שער ב' פ"א ס"ו), ובשו"ת באר הלכה (סבאג ח"א סי' סג), ובספר בית מתתיהו ח"ד (ס"ס לא) ודו"ק.

#### מסקנא דדינא

ותצא דינ'א, דמותר לשתות ברשות הרבים, ואין זה בכלל האוכל בשוק שפסול לעדות, ובפרט בזמנינו שרגילים לעשות כן אף אנשים חשובים, ואין זה נחשב לבזיון וחוסר דרך ארץ.

ומכל הלין נראה דשפיר עבדי הני רודפי צדקה ואוהבי חסד, להקל על ההולכים ברחוב כחום היום, להתקין להם ברזים עם מים קרים להחיות נפש עייפה, ומה טוב ונעים אם השותים ישתו בצד הדרך בעמידה ולא ילכו הלוך ושוב עם השתיה בידם.

הנלע"ד כתבתי, החותם באהבה רבה, הצב"י אמיר ולר יצ"ו.



## קדושת בתי הכנסת בגולה ומקום הבימה באמצע ההיכל (ב)

הרב צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)

איש עסקים, לוס אנג'לס

הבימה באמצע בית הכנסת - בדקדוק או לא בהכרח

י. למרות הטעמים שנתבארו לעיל להעמיד את מקום הבימה, גם הפוסקים שחייבו למקם את הבימה באמצע בית הכנסת, נקטו שאין חיוב לעשות מדידות בבית הכנסת על מנת למקם את הבימה בדיוק באמצע בית הכנסת, מנימוקים שונים:

• בשו"ת דברי מלכיאל (שם) כתב: "נראה, אשר אף שלשון הפוסקים היא באמצע בית הכנסת. מכל מקום הוא לאו דווקא בצמצום. רק יוכלו להסיע הבימה קצת לצד הפתח. ואולי באופן זה יהי יותר מרווח לפניהם. וכן משמע בסנהדרין (יח, א) דתנן, הממונה ממצעו בינו לבין העם, ופירש רש"י, שהממונה הולך בצד אחד, וכל העם בצדו השני והכהן גדול באמצע. הרי אף שמצד אחד היה רק הממונה, בכל זאת קרי לה באמצע. וכן יש בש"ס בכמה דוכתי אמצע דהוי לאו דווקא. ושוב ראינו בשו"ת מהרי"ט (אבן העזר סי' ח) שכתב גם כן דבאמצע אינו באמצע ממש"..

• בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן מא) כתב על דברי החתם סופר והמשיב דבר [אות ד] שמקום הבימה באמצע "שכן היה מזבח הזהב בפנים ומזבח העולה בעזרה", כי "מכיון שהוא רק מסברא בלא מקור, נראה שמטעם זה אין להחמיר שיהיה מצומצם באמצע. וסגי שיהיה לכל הפחות משוך ממקום גבוה שנעשה לארון הקודש מקום שיוכלו להקיף ברווח בלא דחק, כי טעם הקפה [דהיינו שהבימה באמצע בית הכנסת בדומה למזבח שהיו מקיפים אותו בלולב] יותר טעם ממה שקורין עליו באיזה שבתות דיני הקרבנות [בדומה למזבח הנחושת שהקריבו עליו קרבנות, שהיה באמצע העזרה]".

• בשו"ת בית אבי (סימן קמד) כתב בנדון "בית הכנסת שאי אפשר להעמיד הבימה באמצע בית הכנסת ממש, היינו בקו המרכזי, רק מעט קרוב יותר לצד מזרח מלצד מערב, מפני שבאמצע יש עמוד אשר התקרה נשען עליו. ולכן הוכרחו לנטות מקו האמצעי ולהעמיד הבימה נוטה יותר לצד מזרח. לפי עניות דעתי נראה דלאו דווקא באמצע הקפידה בזה, רק העיקר שלא יהיה הבימה אצל הארון הקודש ביחד עם הבימה הקטנה שעליה מתפלל השליח ציבור. וראיה לדברי מדברי מהר"י קורקוס המובא בכסף משנה (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"ב) שכתב דלשון אמצע אין מובנו אמצע ממש, רק לאפוקי הקרנות. אבל שמעתי שהרבה מגדולי ארץ הגר מקפידים בזה על אמצע ממש, אבל בנדון כת"ר כיון שאי אפשר בענין אחר, והכל רואים זה את זה, נראה דלכולי עלמא אין קפידא".

• בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן טט) כתב: "כי הבימה קבועה במקומה, אם על ידי בנין אם על ידי כובדה, נמצא הוי דומיא דמזבח החיצון שהיה בנוי במקומו. וכמו שהיה בגג המזבח מקום מערכה כ"ד אמה על כ"ד אמה כבמשנה (מדות פ"ג מ"א), ולא הקפידו להקריב עליו באמצעו דווקא. אלא פעמים הקריבו בחלקו הקרוב אל ההיכל, ולפעמים בחלקו הקרוב לכותל העזרה, כן גג הבימה כולו ראוי להעמיד עליו התיבה, ומה שמעמידים אותה בחלקה הסמוך לארון הקודש אין זו קביעת מקום".

...

ונראה לבאר את שורש חילוקי המנהגים בין העדות השונות, היכן למקם את הבימה בבית הכנסת, בהקדם ההשוואה בין קדושת בית הכנסת לקדושת בית המקדש.

### בית הכנסת - "מקדש מעט"

יא. במסכת מגילה (כט, א) דרש רבי יצחק את הפסוק (יחזקאל יא, טז) "וְאֶהֱיָ לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט" - "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל. דרש רבא, מאי דכתיב (תהלים צ, א) ה' מְעוֹן אֲתָהּ הֵייתָ לָנוּ, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות".

גם בדברי הזוהר הקדוש (פרשת נשא דף קכא, א) מבואר כי בית כנסת נקרא מקדש" איתא: "מה כתיב (שמות כה, ח) וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכְכֶם, ועשו לי מקדש סתם דכל בי כנישתא דעלמא מקדש אקרי".

וכתב רבנו בחיי (כד הקמח, בית הכנסת) בהטעמת הדברים: "גדול כח בית הכנסת שהוא דוגמת בית המקדש, ועל כן נקרא מקדש מעט. והנה התפילה נשמעת שם יותר, לפי שהכל מתקבצים שם ואין הקב"ה מואס תפלתן של רבים, שנאמר (איוב לו, ה) הֲיֵן אֵל כְּפִיד וְלֹא יִמָּאֵס, וכתיב (משלי יא, כח) בְּרֵב עִם הַדָּרַת מְלֶךְ. וכשם שנבנה בית המקדש בגובה ההר, כך נצטוונו להגביה בית הכנסת יותר מבנייני שאר הבתים, שנאמר (עזרא ט, ט) לְרוּמָם אֶת בֵּית אֱלֹהֵינוּ. וכל היושב שם ראוי שיתלבש אימה, כי כן נצטוונו ליראה מפני אימת השכינה".

ובערוך השלחן (סי' קנא סע' א), כתב: "בתי כנסיות ובתי מדרשות יש בהם קדושה גדולה, כיון שמתפללים בהם ולומדים בהם תורה, והמה מעין קדושת המקדש, כמו שדרשו חז"ל במגילה (כט, א) וְאֶהֱיָ לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.. ומאי דכתיב (תהלים צ, א) ה' מְעוֹן אֲתָהּ הֵייתָ לָנוּ, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. ואפילו בשעת חורבנן יש בהם קדושה, דכתיב (ויקרא כו, לא) וְהִשְׁמוֹתִי אֶת מִקְדָּשֵׁיכֶם, קדושתם אף כשהם שוממים (מגילה כח, א)".

### בית הכנסת - "קדושה עצמית" ו"קדושת השכינה"

יד. בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן יב) ביאר את מחלוקת הרמב"ן והר"ן: "דעת הרמב"ן שהוא מגדר ביזוי מצוה כל זמן שמשתמשין בו אבל אין בו קדושה עצמית. ודעת הר"ן שהטילו בו קדושה עצמית מדרבנן, אלא דאקילו בה לענין כמה דברים". ועל פי זה הוסיף לבאר: "יראה לענין קדושת בית הכנסת, עלינו לדון על ב' מיני

קדושות: קדושה עצמית, כקדושת הקודש וכדומה, בזה יש לומר דאין בו קדושה מהתורה, ואין בבית הכנסת מהתורה חלות דיני הקדש לענין תפיסה ופדיון. אבל קדושת שכינה היות בתי כנסיות הם מקום מעון השכינה, ודאי קדושת שכינה יש מהתורה, ממה שאמרו חז"ל (ברכות ו, א) מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת, וכן (שם) עשרה, קדמה שכינה ואתיא, וכהאי גוונא טובא, ובמסכת מגילה (כט, א) לענין בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא. כל הנ"ל הוא מציאות אמת, שהקב"ה נמצא ומתועד שם, ולא שייך בדבר זה שהוא רק בגדר דרבנן. ועל כן מצד קדושת השכינה יש בו מקום קדוש מהתורה, אלא שאין בו דיני קדושה כהקדש".

על פי הגדרה זו, הכריע השבט הלוי, כי איסור נתיצת בית הכנסת הוא מהתורה: "ואם כן כיון שיש בו קדושת שכינה, פשוט מאד שהוא בכלל (דברים יב, ג-ד) ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם, לא תעשון כן לה' אלקיכם, וכדעת הגאון הקדוש בעל דברי חיים (או"ח סימן ג) זי"ע".

. . .

#### קדושת בית המקדש ובית הכנסת - לוחות הברית וספר התורה

טו. ידידי רבי צבי שכטר הביא בספרו מפניני הרב (פרשת דברים, עמ' תכז) ובספרו ארץ הצבי (סימן יב), את דברי הגרי"ד סולבייצ'יק "דעיקרו של המשכן היה הארון עם הלוחות, אשר על כן נקרא משכן העדות, על שם לוחות העדות. ועיין רמב"ן על התורה (ריש פרשת תרומה) שתכלית עשיית המשכן היה להמשיך ענין השראת השכינה שהיתה בשעת מעמד הר סיני בקרב ישראל, ועיקר מעמד הר סיני מתן התורה, ועל כן עיקרו של בית המקדש צריך שיהיה הארון עם הלוחות, ובית המקדש בלי לוחות אינו בית המקדש, ואף דבבית שני היה חסר ארון עם הלוחות, כמבואר בגמרא ביומא (כא, ב), מכל מקום עיין שם בגמרא (נג, ב) פלוגתא דתנאי אם ארון גלה לבבל, או שנגזז במקומו. וברמב"ם (ריש פ"ד מבית הבחירה) כתב, שבעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב, בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך ציוה וגנוז במקום שבנה שלמה וגו'. וביאר בזה רבנו בכוונת הרמב"ם, דבאמת אף בבית שני היה שמה ארון עם לוחות, אלא דבעוד שבבית ראשון היה הארון במקומו הראוי - בקודש הקודשים, בבית שני היה הארון שלא במקומו - למטה במטמוניות עמוקות, אבל עכ"פ היה שמה הארון עם הלוחות".

על פי יסוד זה, שעיקר קדושת המשכן והמקדש היה הארון שבו היו לוחות העדות, ביאר הגרי"ד את עיקר קדושת בית הכנסת: "זהויות שבית הכנסת גדר קדושתו בבחינת מקדש מעט, אף בבית הכנסת בעיני שיהא שמה ארון עם ספר תורה, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא (ריש פרק יא מהלכות תפילה), ובונים בו היכל שמניחים בו ספר תורה"

וסיים הגר"ד: "ובית הכנסת שאין בו ארון עם ספר תורה, אי אפשר שיהיה לו קדושת בית הכנסת".

**לסיכום:** בנדון הקדושה העצמית שיש בבית הכנסת - נחלקו הראשונים.

לדעת היראים - יש לבית הכנסת קדושה עצמית **מהתורה**. לדעת הר"ן - יש לבית הכנסת קדושה עצמית **מדרבנן**. לדעת הרמב"ן, אין לבית הכנסת קדושה עצמית, אלא גדר קדושת תשמישי מצוה, הקודשים רק בשעת השימוש למצוה.

אולם לדעת כולם, יש בבית הכנסת **קדושת השכינה**, כי הקב"ה משרה שכינתו וכביכול **נמצא** בבית הכנסת, כפי שמוכח מסוגיות הש"ס. בשל כך בית הכנסת הוא **מקום קדוש מהתורה**, אלא שאין בו דיני קדושה כהקדש.

עוד נתבאר, שעיקר קדושת בית המקדש היה הארון שבו היו לוחות הברית, ואף במקדש מעט - בית הכנסת, עיקר הקדושה היא הארון שבו ספר התורה.

על פי זה רציתי לבאר את שורש ההבדל בין מנהגי הספרדים והאשכנזים, מהו מקומה הראוי של הבימה בבית הכנסת - האם עליה להיות באמצע בית הכנסת בדווקא.

בקהילות אשכנז, החמירו ככל הנראה כדעת היראים, שחי באשכנז, שבית הכנסת הוא "מקדש מעט" ויש בו **קדושה עצמית מהתורה**, ולכן הקפידו מאד על מקום הבימה באמצע, בדומה למזבח שהיה בבית המקדש באמצע העזרה [ולא רק מחמת הצורך לא להידמות לבתי התפלה של הנוצרים והריפורמים]. וכמו כן, נהגו במשנה זהירות בסידור מקומות הישיבה של המתפללים, שלא ישבו בבית הכנסת כשגבם מופנה לארון הקודש, שבו ספר התורה, הדומה ללוחות שהיו בארון הברית בבית המקדש.

אולם בקהילות הספרדים נהגו כדעת הרמב"ן והר"ן, שחיו בספרד, שאמנם יש בבית הכנ"ס **קדושת שכינה**, אבל **אין בו קדושה עצמית מהתורה** אלא מדרבנן [לדעת הר"ן], או שאין בו קדושה עצמית כלל אלא גדר תשמישי מצוה [רמב"ן]. ועל כן לא הקפידו לסדר את מקום הבימה דווקא באמצע בית הכנסת, בדומה לבית המקדש, וגם לא הקפידו שהספ"ס סלים ומקומות הישיבה יהיו מסודרים בהכרח לכיוון ארון הקודש - כי העיקר שיש בבית הכנסת קדושת שכינה, וזו הסיבה לנהוג בו מורא וכבוד [מדרבנן].

...

### קדושת המשכן - ארעית; קדושת בית המקדש - קבועה

**טז.** ונראה לענ"ד להסביר את מנהג בתי הכנסת שלא הקפידו על מקום הבמה באמצע, בהקדם דברי הרבי מליובאוויטש (ליקוטי שיחות כרך כט, עמ' 71), בביאור החילוק בין קדושת המשכן לקדושת בית המקדש:

"המשכן היה בנין ארעי, וחלות הקדושה שבו היתה בו עצמו ובחלקיו [כגון: קרשיו ויריעותיו], וכאשר נפרק המשכן והועבר למקום אחר - לא נשארה קדושה במקום הראשון.

בית המקדש לעומת זאת, היה דירת קבע, והיתה בו גם קדושת מקום. עצם מקום המקדש נתקדש, וזאת בשתיים: [א] על בית המקדש נאמר (דברים יב, א) שהוא המקום אשר יבחר ה' אליכם בו. [ב] במקדש נתקדשה הקרקע [הריצפה], ולכן נשארת בו קדושה לעולם - מקריבים הקרבנות כולן אף שאין שם בית בנוי.

הבדל זה בא לידי ביטוי גם בצורת הבניה: המשכן היה בנוי במישור, והמקדש היה בנוי במעלה ההר. במקדש יש קדושת מקום, שייך לומר שהחילוקים בדרגת הקדושה גורמים לחילוקים במקום המקדש, דהיינו בגובה השטח, שחלק שהוא מקודש יותר גבוה יותר. ואילו קדושת המשכן לא נקבעה במקום המשכן, אלא בחלקי המשכן. לכן לא נקבע ההבדל של קדושת חלקי המשכן במקום המדבר שבו חנה, ועל כן היה המשכן בנוי במישור".

### קדושת בתי הכנסת בגולה ארעית - כקדושת המשכן

יז. במסכת מגילה (כט, א) אמר רבי אלעזר הקפר: "עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל, שנאמר (ירמיה טו, יח) כִּי כְתוּבָר בְּהַרִים וּכְכֹמֶל בַּיָּם יָבֹא. והלא דברים קל וחומר, ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה - על אחת כמה וכמה".

המהרש"א (חידושי אגדות, שם) כתב בביאור הדברים: "ונראה דההרים אינם בעלי בחירה לבוא לשמוע תורה, אלא ששר ההרים בא, וכן כתב התוס' בריש פ"ק דחולין גבי גינאי נהרא, שר של ים היה". ונראה מדבריו, שאין כוונת הגמרא שגוף הקרקע של בתי הכנסיות שבבל יועבר ויקבע בעתיד ארץ ישראל, אלא הכוונת למציאות הרוחנית של קדושתו - כשם שאין הכוונה שהקרקע של הר תבור תעבור ממקומה, אלא הכוונה למציאות רוחנית של "השר" של הר תבור.

וכן כתב במפורש הבן איש חי, בספרו בן יהודע (מגילה שם) "אין הכוונה שתיעקר גוף הקרקע שלהם ותהיה בארץ ישראל, וכן בתבור וכרמל לא נעקר הקרקע שלהם, אלא הכוונה הוא, כמו שיש לגוף האדם צל רוחני שמקיפו, שהגוף מושך חיות ממנו, כן יש צל שהוא אויר זך ורוחני חופף על הארץ כולה ומאיר לה. ובוודאי צל של ארץ ישראל הוא מעולה וזך ביותר לפי ערכה של ארץ ישראל. ועל כן מה שאמרו כאן שעתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבהו"ל שיקבעו בארץ ישראל, לאו על גוף הקרקע קאמר שתיעקר, אלא על האויר שהוא הצל הפרוס וחוונה בבתי כנסיות ובתי מדרשות".

על פי האמור חשבתי לומר, שקדושת בית הכנסת בחו"ל דומה לקדושת המשכן - שהיתה ארעית ולא היה בו קדושת המקום, כך גם קדושת בתי כנסיות בחו"ל היא עראית ואין בהם קדושת המקום, שהרי בעתיד יעקרו ממקומם, וכל מציאות הקדושה הרוחנית שלהם תעבור לארץ ישראל. ולכן מובן מדוע דווקא בבתי הכנסת

בחו"ל, לא הקפידו על מקום הבמה, שיהיה כמו שהיה בבית המקדש, כי אין בהם קדושה קבועה אלא עראית, וגם לא נתקדשו בקדושת המקום.

ולפי זה, בבתי כנסיות שבארץ ישראל, שיש בהם קדושת המקום קבועה כקדושת בית המקדש, ותהיה לעולם, אכן צריך להקפיד על מקום הבימה שתהיה באמצע כמו המזבח.

### מנהג בני בבל לשבת וגבם אל ארון הקודש

ית. המהרש"ל בספרו ים של שלמה (בבא קמא, חילוקי הדינים שבין בבל לארץ ישראל, סע' לו) כתב: "בני בבל הופכים פניהם אל הציבור ואחוריהם אל ארון הקודש, ובני ארץ ישראל הופכים פניהם אל ארון הקודש".

על פי דבריו, יישב הראשון לציון, רבי בן ציון חי עוזיאל בשו"ת משפטי עזיאל (ח"א או"ח סי' ג) את מנהג "בתי כנסיות הגדולים אשר להספרדים בירושלים ת"ו, שיש לפני ההיכל ספסל לישיבת היחידים, וכל גדולי הרבנים של הספרדים לא מוחו בידם, ובלי ספק הדבר נעשה בידיעתם. ולפי דברי המהרש"ל, נחה שקטה דעתו, דאנן הספרדים תלמידי ישיבות סורא ונהרדעא אשר מהם שאבנו תורתנו תפסנו מנהג אבותינו בידינו".

אלא שהרב עוזיאל תמה על עצם החילוק שבין בבל לארץ ישראל: "אכתי לא הונח לנו עיקרא דמלתא, לדעת היסוד למנהג בבל זה, ולפי מה שבארנו למעלה נראה מפורש מהתלמוד דלא ראוי לשבת ואחוריהם כלפי הקודש". ובביאור טעם מנהגם של בני בבל, כתב הרב עוזיאל: "דטפי עדיפא להו לשבת כלפי החזן להראות את חיבתם ותשוקתם לשמוע דברי תורה היוצאים מפיו ולא להטות לו את אחוריהם שנראה כאלו אין מתחשבים לשמוע דבריו ויחשדו חלילה כמסיר אזנו משמוע תורה, וכיון דבישיבה כלפי החזן לטובה מתכוונים - לתת כבוד לתורה, הותר להם. וכמו שהותר לכהנים ולזקנים לעמוד ולשבת כלפי העם משום כבוד העם, הכי נמי התירו לכל העם לשבת בשעת התפילה וקריאה בתורה כלפי החזן, ולא קפדינן בזה שאחוריהם כלפי הקודש. ובני ארץ ישראל סברי להיפך, ובכל כי האי מלתא אין לנו לשנות ממנהגם וילך כל אחד במנהגו שכולם קדושים וברורים, ואלו ואלו דברי אלקים חיים".

אכן לאור המבואר לעיל, נראה כי טעם מנהגם של בני בבל לא להקפיד לשבת מול ארון הקודש, נובע מכך שההקפדה לשבת מול ארון הקודש היא בגלל שבו נמצא ספר התורה שהוא עיקר קדושת בית הכנסת, הדומה ללוחות שהיו בארון הברית - עיקר הקדושה בבית המקדש. אכן, על כך יש להקפיד יותר בארץ ישראל, שבה קדושת בתי הכנסת כקדושת המקדש. אך לא בכבל, שקדושת בתי כנסיות עראית ואין בהם קדושת המקום.



# פשוטו של מקרא

## פירוש הפסוק "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו גו" לפי תרגום אונקלוס

הרב אברהם אלאשוילי

עורך הסדרה "תורה ופירושה"

עם פירוש "אשל אברהם"

על הפסוק בפרשתנו (וירא יח, יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו גו" לעשות צדקה ומשפט וגו'". מתרגם אונקלוס: "ארי גלי קדמי בדיל די יפקד את בנויה וגו'". פירוש: הרי גלוי לפני בשביל אשר יצוה את בניו וכו'".

אמנם רש"י דוחה את פירושו של אונקלוס וכותב: "ואם תפרשהו כתרגומו, יודע אני בו שיצוה את בניו גו' – אין למען נופל על הלשון". כלומר לפי תרגום אונקלוס תיבת "למען" מיותרת. ולכן מפרש רש"י ש"כי ידעתיו" הוא לשון חיבה (ומביא לכך הוכחות מפסוקים אחרים), "ולמה אני מחבבו, לפי שהוא מצוה את בניו עלי לשמור דרכי". וזהו פירוש "למען", לפי, בגלל.

ואם כן אונקלוס ורש"י חלוקים בפירוש הפסוק בשני פרטים: א) לפי אונקלוס "ידעתיו" פירושו "גלוי לפני" (ובלשון רש"י "יודע אני בו"). ואילו לפי רש"י פירושו: לשון חיבה, כלומר אני מחבבו. ב) לפי אונקלוס "אשר יצוה" הוא בלשון עתיד כמשמעו, גלוי לפני שיצוה את בניו בעתיד. ואילו לפי רש"י "אשר יצוה" הוא במשמעות הווה תמידי "שהוא מצוה" תמיד (ולא רק לעתיד), ולכן אני מחבבו כבר עכשיו.

אלא שעל פירוש אונקלוס קשה תיבת "למען", שלכאורה היא מיותרת, כמו שהקשה רש"י.

והנה תוך כדי עיון בסה"מ פרת (לכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, אשר יום הולדתו חל ביום ג' הבעל"ט) פרשת וירא, מצאתי פנינה יפה בפירושו על דברי התרגום אונקלוס אלו, ואעתיק כאן הפירוש לזכות את הקוראים, והוא בסוף המאמר (שם ע' קמ), וז"ל: "ולפירוש התרגום אונקלוס ארי גלי קדמי, אינו מובן מהו אומר למען אשר יצוה, הענין הוא, שזהו שהידיעה אינה מכרחת את הבחירה .. שהגם שידוע למעלה, מ"מ אברהם עשה זה בבחירתו, ועל זה אמר: למען אשר יצוה, שאם היה אומר כי ידעתיו אשר יצוה, היה משמע שע"י הידיעה היה עשיה בדרך ממילא, על זה אמר: למען אשר יצוה, להודיע שאברהם עשה כן בבחירת עצמו כו'".

והנה בתוך המאמר מציין רבנו נ"ע בסוגריים: כן פירש הפנ"י, והכוונה לפירוש

הפנים יפות על הפרשה (והוא מוסיף קצת נופך), וז"ל עה"פ: "ובזה יש לפרש כי ידעתיו כפשוטו, שהקב"ה ידע אשר יצוה, ומה שדקדק רש"י שאין למען נופל על הלשון, לפי מה שכתבתי אתי שפיר, שלא נימא שהידיעה גורמת הציזוי, כי נהפוך הוא: כי הידיעה הוא למען אשר יצוה, שהציזוי היא גורמת הידיעה".

ועוד מוסיף בפנים יפות שם: "ובזה מובן מה שדקדקו הראשונים בענין הידיעה והבחירה, שהצדיק מוכרח לעשות בצדקתו מחמת ידיעת השי"ת, אבל לפי מ"ש אין בזה קושיא, כי אדרבה במעשה הצדיק הוא גורם זכות הידיעה למפרע".

והנה פרט זה "שהציזוי גורמת הידיעה" אינו מופיע במאמר, אף שלכאורה זו המשמעות המתבקשת מפירושו. ואולי יש לומר הטעם שרבנו לא כתב כן במפורש, מפני שההדגשה בפירושו אינו איך הקב"ה ידע (שעל זה ניתן לבאר בכמה אופנים), אלא הכתוב מודיענו בעיקר שאברהם עשה את הציזוי בבחירתו החופשית, ולא שהידיעה הכריחה את מעשיו. כלומר תיבת "למען" מוסבת בעיקר על עשיית אברהם ולא על ידיעת הבורא. טעם הדבר יבואר לקמן בסוף ההערה.

אלא שאחרי כל זה עדיין קשה לפי תרגום אונקלוס: מהו "ידעתיו", היה צריך להיות כתוב: "כי ידעתי", והאות ו' מיותרת לכאורה. אמנם לפירוש רש"י היא מתפרשת היטב: מחבב אני אותך, אך לפירוש אונקלוס מה שייך לומר: אני יודע אותך? הרי הפירוש הוא שהקב"ה יודע עכשיו בגלל שאברהם יצוה אחר כך, ולא שהקב"ה יודע אותו בגלל שאברהם יצוה לעתיד.

אמנם רש"י פירש בדברי אונקלוס: "יודע אני בו", אך אונקלוס עצמו לא תירגם כן, אלא התעלם מהאות ו' של "ידעתי" ואינו מתייחס אליה כלל, ומתרגם: "גלי קדמי", כאילו כתוב: "ידעתי" בלבד (ולא "ידעתי"). ואם כן צ"ע מנין לרש"י לפרש בדברי אונקלוס מה שהוא עצמו לא פירש כן, ויתרה מזו קשה למה אונקלוס לא תירגם כן.

ויש לומר: ידוע הכלל שאונקלוס מתרגם בכל מקום לשון ידיעה אצל הקב"ה "גלי קדמי", גלוי לפני, ולא מלשון ידיעה כפשוטה, דהיינו שמפני כבוד ה' אונקלוס בא לשלול שהידיעה אצל הקב"ה היא ידיעה המושפעת ממעשה בני אדם, אלא הכל גלוי וידוע לפניו (בדרך ממילא), ומשום כך נאליץ אונקלוס להשמיט בתרגומו את ו' היחס לאברהם, ותירגמו כאילו כתוב "ידעתי" בלבד, וכל זה מפני יחס הכבוד אל ידיעת ה'. אבל רש"י מפרש את אונקלוס כפי הפירוש הנכון של הפסוק (בלי חשש של אונקלוס על ידיעת הקב"ה המושפעת ממעשה בני אדם), לכן מפרש את אונקלוס (כלשון הפסוק): "יודע אני בו".

והנה על פי הנ"ל שאונקלוס מתרגם ידיעה אצל הקב"ה בלשון "גלוי לפני" (מפני יחס של כבוד אל הקב"ה), מובן מה שבמאמר של אדמו"ר הרשב"ב לעיל, לא הביא את פירושו היפה תואר ש"למען" מוסב על ידיעת הקב"ה על ידי מעשה אברהם, כפי שהבהרנו לעיל. והוא, שפירוש כזה בדברי אונקלוס נוגד את יחסו של אונקלוס כלפי ידיעת הבורא, ולכן מבהיר רבנו שתיבת "למען" באה לומר בעיקר שאברהם "יצוה

את בניו" בבחירתו החופשית, ולא מתוך הכרח מפני ידיעת הבורא. ואילו על ידיעת הבורא עצמו, לא ירד לפרש כלל, מפני שידיעתו ית' אינה כידיעתנו ואינה מושפעת ממעשינו (עכ"פ לדעת אונקלוס, וכ"ה ע"פ חסידות עכ"פ בדרגא של ידיעה עליונה, כמובא בתורה אור פרשתנו בד"ה ארדה נא).



## שונות

### טה"ד במ"ש בנתיב החיים לגבי ב' נשימות בתק"ש דמעומד

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

במחזור הוצאת קה"ת נדפס גם דרך חיים שהוא ליקוט דינים השייך לר"ה ויוה"כ עם נתיב החיים שבו נתוספו פסקי אדה"ז.

ובסדר תקיעות לענין שברים תרועה, כותב שעושים בשתי נשימות רק שלא ישה בנתיים כדי נשימה וחוזר על זה עוד פעם "כדי שלא יפסיק התוקע בינתיים כדי נשימה". ובנתיב החיים מביא משו"ע אדה"ז שבתקיעות מיושב יש לעשות בנשימה אחת אבל במעומד יעשה בב' נשימות.

ומעולם לא הבנתי אם יש לעשות אותם בשתי נשימות איך אפשר שלא להפסיק כדי נשימה, והלא כדי לעשות התרועה בנשימה חדשה חייב לקחת נשימה בינתיים!

שאלתי את הרב יעקב פרץ בלומינג שי' הבעל תוקע בבית מדרשנו בבארא פארק, וענה לי בפשטות שטעות הדפוס יש כאן, כי בשו"ע (אדה"ז תקצ' סעיף ח') מפורש "לא יפסיק יותר מכדי לעשות נשימה אחת".

ועפ"ז לכאורה יש לתקן.

(גם במהדורות החדשות נדפס כנ"ל ללא הערה או תיקון).



## אכילת דבש אצל שמשון

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' שופטים (יד-ח ט) אחרי ששיסע שמשון את האריה ששאג לקראתו, "ויסר לראות את מפלת האריה, והנה עדת דבורים בגויית האריה ודבש. וירדהו אל כפיו, וילך הלוך ואכול...".

ותמה המפרש מהר"י קרא: "ותימה, האיך נזיר יוכל לאכול אוכל שנגע בנבילה". ולכאורה, זיל קרי בי רב הוא (במדבר ו, 1): "כל ימי הזירו לה", על נפש מת לא יבוא", וכנפסק ברמב"ם הל' נזירות פ"א ה"א.

ואולי פלא בעיניו איך יוכל הנזיר לעשות כן - מרוב קדושתו וטהרתו, ולא מן הדין.

ולכאורה, כיוון שהיה דבש בתוך גויית האריה, ונשאר שם כמה ימים (ככתוב בפסוק ח), הרי כאן שאלה של כשרות, כי "כבוש כמבושל"?

ושמא נצבר הדבש בתוך "חלת-דבש" כדרך הדבורים, או על-גבי עור החיה מבחוץ, כך שהיתה הפרדה בינו ובין בשר הנבילה.



## דרגת "צדיק" בתניא, ובנועם אלימלך (ב)

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

### בנועם אלימלך על דרגות שונות בצדיקים

בנועם אלימלך מפורש ג"כ במקומות רבים, כפי שמוכא בתניא - שיש שתי מדריגות כלליות בצדיקים.

עיינ סוף פ' בראשית בענין ד' הנהרות: ולא כל הצדיקים שוים אך יש בהם חילוק לד' מדריגות כו'. ועוד בארוכה על ד' מדריגות בצדיקים שם בפ' וישב ד"ה או יאמר וישב יעקב (השני).

ובריש פ' חיי"ש (עה"פ וה' ברך את אברהם בכל): דהצדיק המושך השפעות צריך שיהיה כל כוונתו רק לכללות ישראל, ולא יחוש על עצמו כלל כאלו אינו בעולם... והנה הצדיק גמור כנ"ל הוא הולך בהתגלות, אבל מי שאינו עדיין במדרגה הנ"ל צריך להיות הצנע לכת לתקן כל פנימיותו, וזהו ויאמר אל עבדו זקן ביתו פירוש הצדיק

גמור הנ"ל אומר אל הצדיק השני שעדיין אינו במדרגה זו, ואינו אלא כעבד במדרגה זאת שצריך להיות עוד הצנע לכת כנ"ל לתקן הפנימיות וזהו זקן ביתו, המושל בכל אשר לו פירוש ועל כל פנים הוא במדרגה זו שהוא מושל במדה זאת שלא להתקנא עצמו בחבירו שאינו חומד ומתאוה להתקנא בממון של אחרים... והצדיק הגמור הרוצה להביאו גם כן במדרגה גדולה, אומר לו שים נא ירך תחת ירכי רוצה לומר שיתקשר עמו. ע"כ. וזהו על דרך הכתוב בתניא בענין מדריגת צדיק וטוב לו, צדיק גמור שכבר גמר עבודתו ואין שייך אצלו שום שייכות וחמדה לעניני העולם, וצדיק ורע לו צדיק שאינו גמור שעדיין קשור קצת לעניני העולם.

ובפ' ויחי ד"ה ויקח יוסף: היות שהעולם צריך תמיד לב' מיני צדיקים, האחד הוא שיחשוב תמיד בעולמות העליונים וביחודים להוסיף אור תמיד למעלה למעלה, ואחד לחשוב בצרכי עולם מה שבעולם צריכין פרנסה וברכה וחיים ושאר הצטרכותם, ובב' מיני צדיקים הללו הוא קיום העולם. [ועיין בתורת חיים לאדמו"ר האמצעי ס"פ ויחי מאדמו"ר הזקן, כי שתי דרגות אלו קיימים בצדיק אחד כמו הבעש"ט שהיה יכול להשיב לשואלו דבר גם בעת עליית נשמתו בערב שבת כו'. ובתורת מנחם מבאר הרבי, שחידוש הבעש"ט הוא שיחוד העליון יהי' שכפי שנמצאים בעולם האצילות יהי' געשמאק בעשיית טובה לאדם מישראל].

ובריש פ' שמות הוא מאריך ג"כ בשתי מדריגות בצדיקים, צדיק שהוא תמיד מקושר ודבוק בעולמות עליונים, וצדיק שאינו דבוק תמיד וצריך עדיין לתקן מדותיו כו'. ובר"פ משפטים ע"פ ואלה המשפטים וע"פ כי תקנה מאריך ג"כ בשתי מדריגות בצדיקים. ובר"פ תרומה הוא כותב: דהנה יש ב' מיני צדיקים, דהיינו יש צדיק העובד ה' במעשים טובים ועובדות כשרות בגופו ועדיין לא הגיע למדריגות מחשבות בדבקות גמור בבורא ית' ויתעלה במחשבתו הטהורה, והצדיק הזה הוא גורם תיקון השכינה הקדושה והטהורה אבל עדיין אין בידו הכח להשפיע השפעות טובות לעולם. ויש צדיק הדבוק בבורא ית' במחשבות קדושות תמיד ודבקות בלי הפסק, הצדיק הזה הוא גורם השפעות גדולות לעולם. ועוד על שתי מדריגות בצדיקים שם בפ' תרומה ע"פ ועשית את המזבח. ובר"פ תשא: בין ע"י צדיק שעושה חן ויחוד בעולמות, בין ע"י הצדיק שאינו במדריגה זו אך שהוא תמיד בתשובה ויודי להבורא ב"ה, ע"י שניהם יתן חן יתן ה' השפעה וטובה לעולם. ובר"פ פקודי באריכות על שלש מדריגות בצדיקים.

ובפ' ויקרא ע"פ או נפש כי תשבע, בענין ד' מדריגות בצדיקים. ובפ' תזריע בענין "ונראה אל הכהן" שצדיק שעדיין יש לו חמדה לעניני העולם עדיין הוא צריך אל הצדיק הגמור האמיתי הנקרא הכהן הגדול מאחיו, להיות נראה אליו. וראה במובא עוד לקמן מפ' תזריע. ובס"פ בהר יש ג"כ אריכות בענין ג' דרגות הצדיקים (ושם בענין דרגת צדיק הראשון שהוא צדיק הגואל).

ובפ' בהעלותך (בסוף פסוקי פסח שני) מאריך בענין שכל צדיק צריך להתקשר ולהתחבר עם צדיק הגדול בדורו. ובפ' שלח ד"ה או יאמר וישלח אותם משה, ובפ' חוקת בד"ה ונחזור ובד"ה ונתתם אותה, בענין צדיקים הגדולים וצדיקים הקטנים.

ובפ' תצא ע"פ כי יהי' בך איש, שהרמוז "על איש צדיק ההולך בדרכי השי"ת אבל עדיין אינו טהור בבל מחשבותיו כו', שלא יאחו בדרכי הצדיקים הקדושים האמיתיים העוסקים בסודות עליונים ביראתם ובאהבתם שלימה בלי שום סייג ונדנוד חטא והרהור עון כלל, ולא כן הוא שמחשבתו פגומה כו'.

ובלקוטי שושנה לבעל הנועם אלימלך ע"פ משוך חסדך ליודעך, מפרש צדיק גמור שכבר עבד וגמר את תיקון עצמו. [והשווה תניא פט"ו, בדרגת צדיק גמור: "אבל הצדיק נקרא עבד ה' בשם התואר כמו שם חכם או מלך שכבר נעשה חכם או מלך כך זה כבר עבד וגמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע עד כי ויגרשהו וילך לו ולבו חלל בקרבו". ולפי הנועם אלימלך יוצא לנו דיוק נחמד בלשון התניא "כבר עבד וגמור", שרצונו לפרש את תיבת "צדיק גמור" מלשון "גמר".] ושם ד"ה רבי ישמעאל אומר, בענין צדיקים הצריכים סעד ועזר מלמעלה, משא"כ צדיקים נשמות דאצילות דמנפשיהו קא סלקי.

### עוד בשם הרב המגיד

ובנועם אלימלך פ' שלח (על פסוק ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו): הדנה יש ב' גווני צדיקים, דהיינו יש צדיקים שמוכרחים להיות פרושים ומובדלים מבני אדם כי כאשר יהיו בין העולם יוכל להיות שיפלו ממדרגתם הנכונה להם, ויש צדיקים שמעורבים בין העולם ומדברים עמהם ואף על פי כן אינו נופל ממדרגתו ואדרבה הוא מתזירם למוטב, ע"ד ששמעתי הפירוש מרבי ומורי הרב הגאון הקדוש המנוח מ' דוב בער דק"ק ראווני נשמתו בג"ע "ולא הסריח בשר קודש מעולם" ופירוש מי שהוא בשר קדוש שהוא צדיק גמור אינו מסריח מעולם אף כשהוא מעורב עמהם ומדבר איתם כו'.

מעתה אם ימצא בנועם אלימלך, איזה לשון המורה על הצדיק שמצד גופו יש לו עדיין קשר לעניני העולם, הלא אינו מדבר בדרגת צדיק הגמור שכבר גמר את עבודתו והוא לבו חלל בקרבו.

### לצדיק אין נופל מחשבה לא טובה

יש להוסיף עוד ענין, אף שאין זה מעיקר דברינו כאן, כי מה שר"נ במאמרו מייחס לשיטת רבי אלימלך: "גם הצדיק לפעמים יכול לחשוב מחשבה לא טובה, אבל הוא דוחה אותה מיד ואינו רוצה בה חלילה".

לדעתי זוהי התבטאות קיצונית, ולא מצאתי כן בשום מקום בנועם אלימלך. ובר"פ שופטים שמביא, שם רק כתוב שצדיקים מוצאים חסרונות גם במעשיהם הטובים. וזה שייך לסוגיית "והאיש משה עניו" (במאמרי אדמו"ר הזקן, ועיין תניא פכ"ט ופ"ל), או לסוגיית "שבע יפול צדיק וקם" (בתניא בסוף הקדמת ח"ב), או לענין ירידת הצדיק בכדי להעלות אחרים (תניא פכ"ח ובכל ספרים הקדושים).

אבל לא מצאתי שם שצדיק נופל לו מחשבות זרות משלו.

## הצדיק כל ימיו בתשובה

ועיין נועם אלימלך פ' וירא (ד"ה או יאמר אשרי): שהצדיק חושב תמיד שאינו עובד ה' כלל כו'. ובפ' וישלח ע"פ ויותר יעקב לבדו, שהעלו אבק עד כסא הכבוד, מפרש בנועם אלימלך על הצדיק השלם השפל בעיני עצמו והוא כל ימיו בתשובה והתשובה עולה עד כסא הכבוד ועד מקור כנס"י הנק' עלות השחר. ובפ' וישלח ד"ה או יאמר ויותר: וכך הוא תמיד שבעל דבר מחזר למצוא עוולה בהצדיק והוא צריך לזה תמיד הרהורי תשובה להעלות אותו אבק עבירות. ובפ' ויגש ד"ה או יאמר ויגש, בענין "ושבתי בשלום אל בית אבי" על הצדיק שיורד לברר בענינים גשמיים.

ובפ' שמות בענין וירא אליו מתוך הסנה, שגם צדיק שהיצה"ר נהפך לטוב "אעפ"כ אין צריך להאמין לעצמו רק צריך תמיד להזהר ולהשמר מן היצה"ר". ובס"פ בא ע"פ ולקחו מן הדם, שהצדיקים תמיד אומרים שהם עוותו קצת. ושם בפ' משפטים (לפני ד"ה וכי ימכור) ע"פ ואם אדוניו יתן לו אשה: "פירוש שיש צדיק גמור ושלם שאין היצר הרע יכול להחטיאו רק השם יתברך מזמין לו איזה נדנדוד חטא קצת כדי שעל ידי זה שיחרד לבו בנדנדוד חטא הזה שבא לידו וירבה בתשובה וחרטה יעלה למדרגה יותר".

ובר"פ ויקרא בענין דרך עבודת הצדיק כשמגיע אליו נדנדוד חטא והוא עושה את זה לזכיות. ובפ' תזריע שם איתא: "וצריך שיבין הצדיק שכל עבודתו העבר עדיין היה בכלל טומאה דהיינו שלא היה עבודתו שלימה. וזהו "וטמאה שבעת ימים" רמז על כל דבר שעשה עד הנה. "כימי נדת" כו' כך ידמה בעיניו. ועל ידי זה ילך בכל פעם ממדריגה למדריגה עד התכלית המכוון. וזהו "וביום השמיני" רמז אל הקדושה שהוא למעלה מקדושת שבת הנקרא ממחרת השבת והוא יום השמיני כידוע, "ימול בשר ערלתו" רצונו לומר אז ימול כל ערלת לבו".

ובאמור ע"פ ואיש כי יאכל קודש: "אך הענין הוא דדרך הצדיקים האמיתיים שהם כל ימיהם בתשובה, ובכל דבר שעושים מוצאין בו חסרון שלא עשה הדבר כתיקונו, ועל ידי שמהרהרים בתשובה תמיד הם מעלים אותן הניצוצות שנפלו למטה מחמת חטא שאר בני אדם, כל זה הם מתקנים בכח הרהורי תשובתם כו', שהוא מתחרט תמיד על מעשיו שמוצא בהם חסרון ועון יחשב לו ומהרהר בתשובה".

ובפ' בהעלותך (בענין פסח שני על הפסוק "בדרך רחוקה") הוא מאריך: כי דרך הצדיק בכל מה שמוסיף והולך בקדושה הוא מבין יותר בחינת אלקות ודומה לו שלא התחיל עדיין בעבודת הבורא כו'. ועוד בפ' בהעלותך ע"פ וביום הקים את המשכן: "נראה דהנה הצדיק כל עבודתו להעלות ולהקים את השכינה... כסה הענן את המשכן פירוש הצדיק הזה הוא תמיד בהכנעה גדולה וכאלו כסהו הענן, דהיינו שעומד לפניו שפלותו וחסרונות שבו וחושב בעצמו שאינו צדיק כלל".

ובריש פ' חוקת: אבל הצדיק גמור אשר באמת אין בו מום, רק מחמת גודל צדקתו הוא מוצא בעצמו חסרונות תמיד, זה אין צריך רק לראות שיסתכל תמיד כך, ילך ממדריגה למדריגה בהרהור תשובה לבד ויתכפר לו.

וראה עוד בנועם אלימלך בתחילת לקוטי שושנה (ע"פ פתחו לי שערי צדק): הנה עיקר מדת הצדיקים כן היא, בכל מה שעובד יותר להבורא ב"ה, הוא מבין יותר שאינו יכול להגיע אל תכלית העבודה כי אין סוף בדבר כו'.

[וכל זה מתאים להמבואר במאמרי אדמו"ר הזקן ובכ"מ שגם בצדיק גמור כמשה רבינו המאכל מגשם קצת, עי' סה"מ תקס"ה ח"ב ע' תקצו. ובלקו"ת דרושים לש"ש סו, ג ענין התשובה גם בצדיק גמור. וראה תניא פל"ה: כי גם צדיק גמור כו'. ועיין בד"ה החלצו תרנ"ט פי"ג: "שגם צדיק גמור כמו מרע"ה הי' צ"ל וידויים בעשי"ת והיינו מפני שלפני אמתות גדולתו ורוממותו גם העבודה האמיתית לחטא יחשב", ונתבאר הענין במאמר "שובה ישראל" תשמ"א, שבס' המאמרים מלוקט ח"א ע' קיד וע"ש במראי מקומות, וגם בלקוטי שיחות ח"ט ר"פ האזינו. ועיין גם קונטרס העבודה ריש ע' 55. ובביאור הרב הלל במאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ס"ע רנב].

### המקור בתורת האריז"ל והרב המגיד

אוסף לציין, כי שתי מדריגות הכלליות בצדיק, צדיק שלבו חלל בקרבו וצדיק שאינו גמור שיש לו עדיין קשר לעניני עוה"ז, אין זה חידוש מבית מדרשם של הבעש"ט והרב המגיד אלא הדברים נמצאים בכ"מ בכתבי האריז"ל,

בשערי קדושה להרח"ו (שהרבה מהתניא מיוסד על דבריו) בחלק א שער ג', ז"ל: וכאשר יקיים כל המצוות אלא שעדיין לא נקנו בו גם כן כל המדות בקנין גמור אלא ע"י מלחמתו עם היצה"ר הנה זה נקרא צדיק גמור הכובש את יצרו, וכאשר יוטבעו בו כל המדות טובות בטבע גמור כו' בלי גירוי יצה"ר כלל יען נזדכך החומר לגמרי וכמו שאמר דוד המלך ע"ה ולבי חלל בקרבי כו' הנה זה נקרא חסיד גמור.

ועיין בהקדמת פע"ח (מהרנ"ש), אחרי שהוא מבאר עבודת הנשמות דבריאה יצירה עשי', הוא כותב: אמנם הבנים שהם מצד האצילות, שהם מעצם הספירות, מיחודא דקוב"ה ושכינתיה הם יקראו בנים, כאומר הבן יקיר לי אפרים וגו' על כן המו מעי לו, שהם פנימיות המעיים. והנה אפילו במדריגת בנים יש ג"כ כמה מדריגות, יש מהם שזכו לנשמה דאצילות בסוד הבינה, והם מדרגה גדולה במדרגת בנים, וזה יזכה לעורר בסוד נשמתו הקדושה בתמידות שלא יפסיק, כענין הרשב"י וחבריו אשר היה תורתם אמונתם ומעולם לא פסק פומייהו מגירסא, וזה כי זכו לנשמה דאצילות מבינה שהוא סוד התעוררות הבינה עם החכמה שהוא תמידי [זח"ג ד, א], למען יזמך כבוד ולא ידום. אמנם מי שלא זכה אלא לרוח ונפש [ולא נשמה] דאצילות, הנה התעוררותו בעבודה בלתי תמיד כי אם לעתים, ובעת ההוא ישכון עליהם הבינה השוכן בתחתונה כפי בחינתם, וירדוף אחריהם תפארת ומלכות יחודם הנמשך אליהם ועל ידם, כי כן דרך המקבל התועלת לרדוף אחרי המועיל".

ועיין בספר חסד לאברהם להרה"ק ר"א בן הה"מ, באריכות בהקדמה ובכמה מקומות בפנים הספר, בענין הצדיק שהוא מי שבירר והעלה כל שבעת המדות ע"ד

לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת כו', והוא כבר קרוב לדרגת שער הנו"ן. עיי"ש, וגם שם בהקדמה בענין שני מדריגות כלליים בצדיקים.

ויש מזה עוד בספרי הקדמונים ובספרי תלמידי הבעש"ט והרב המגיד, והיא אותה נקודת אותם הפירושים ע"פ ולבי חלל בקרבי וע"פ ומצאת את לבבו נאמן לפניך, רק שהדברים מופיעים באופנים ובסגנונים שונים, ולא עת האסף פה.

### ענינים בתניא, שיסודותיהם בדברי הקדמונים

[בכללות נ"ל, כי אף שהדברים בתניא הם חידוש עצום, בדרך ביאורם על ידי רבינו הזקן. אבל קיימים שם גם דברים כלליים שיסודותיהם בכתבי האריז"ל וגם ענינים משותפים לכל תלמידי הבעש"ט והרב המגיד, ראה בתחילת התניא בענין מפי ספרים ומפי סופרים.

עיינ לדוגמא בנועם אלימלך ר"פ בהעלותך: נר ה' נשמת אדם שהיא חלק אלקי, בלתי אפשר שתחזור למקורה [העלייה שלאחרי ירידתה לגוף] כי אם על ידי לבושי המצות כו'. מקורות דברים אלו הם באריז"ל ונתבאר היטב בתניא פ"ב ופ"ד. וכן ענין עשר בחינות הנפש שבתניא פ"ג, נמצא היסודות בספר חסד לאברהם להרה"ק בן ה"מ בהקדמה. ועוד הרבה ענינים בכל פרק מפרקי התניא כיו"ב, שיסודותיהם נמצאים בדברי קדמונים.

וכן בנדוד, הביאור שמתחיל בתניא פ"א בענין הצדיק (או בלשון הקדמונים "החסיד המעולה") שכבר גמר עבודתו בכירור הרע ויגרשהו וילך, ולמטה מזה הוא צדיק שאינו גמור וגם בינוני שעדיין קשורים לעניני העולם, הוא דבר שיסודותו נמצא כבר לפני זה, כאשר כתבנו.

וגם דרגת ה"בינוני" שמפרש בתניא, שאין לו עבירות [וב"היכל הבעש"ט" דנו בזה, אם נמצא לפירוש זה שורש בתורות הרב המגיד שנדפסו, כי להמהרש"א ומפרשים אחרים יש פירוש אחר בענין הבינוני. ונעתק מזה בספר "אוצר פירושים" על התניא לפ"א], הנה ראיתי עתה כי נמצא כזה גם בנועם אלימלך בפ' נח, ע"פ צהר תעשה לתיבה, שהצדיק מהפך הצרה לצהר, ז"ל: תחתים שנים ושלישים תעשה, בדרך רמז לשלשה מיני בני אדם צדיקים גמורים ורשעים גמורים ובינונים, תחתים רמז לרשעים כו', שניים למדור הם המה הבינונים העוסקים במדור העוה"ז ותענוגים הגשמיים אעפ"י שאין עושים עבירות, שלישים העליונים לאדם הוא הצדיק הגמור ההולך תמיד בעולמות העליונים והצדיק הגמור הוא צריך לתקן כולם במעשיו הקדושים, ולכך כתוב אצל שלישים "תעשה" פי' אתה הצדיק תעשה ותתקנם. ע"כ. אף כי יש שינויים בפרטים ובתניא הענין הוא בהרחבה, אבל נ"ל כי כללות הרעיון עולה בקנה אחד.

ובפ' תרומה ע"פ ועשית את המזבח, מבאר בנועם אלימלך את מאמר הגמ' "כגון אנא בינוני" (שנתבאר בתניא פ"א ופ"ג), ושם מפרשו ע"ד הדרוש בדרגא נעלית מאד בצדיקים, ומפרש מאמר "לא שביק מר חיי לכל בריה": פירוש כשאתה

בינוני ואתה ממתיק הדינים ולא שביק להם חיי כלל, להסטר אחרא נקרא חי כמ"ש במ"א". ועיין אוצר פירושים על תניא שם ע' תסב].



## ביטוי של אדמו"ר הרש"ב נ"ע ברוסית ותרגומו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

ברשימות היומן ע' שנט (ונעתק בספר השיחות תרצ"ה ע' 506) הובא ביטוי של אדמו"ר הרש"ב נ"ע שכתבו כ"ק אדמו"ר זי"ע בשפה הרוסית, "עטו לאסקו או זשידא נאידיאש", ותורגם שם: "ליטוף" שכזה תמצא אצל יהודי.

המדובר שם אודות סיפור עם ר"מ מפרמשליאן שתירץ קושיא ברמב"ם ע"י שהרמב"ם למד אתו ענין זה בלכתו למקוה.

והבנת הביטוי הנ"ל עדיין תמוהה, והמשך הענין אינו ברור, דמשמע שרק יהודי יכול להגיע לזה, אבל מה ענין ליטוף כאן.

אך ראיתי שכבר נמצא ביטוי דומה לזה בשיחת שמח"ת תרע"ח (תורת שלום ע' 231) לענין סייעתא דשמיא, שאמר אדמו"ר נ"ע "אז מען טוט העלפט דער אויבערשטער", ועל זה שאל אחד "איז וואס איז דארטן אזוי", וענה אדמו"ר נ"ע: "יע, טאקאיא לאסקא או נאשע זשידקא דאסטאניש", ושם בהערה 6 תורגם (לכאורה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע) "פי' זהו התודה שמקבלים מיהודי שלנו". ומשמע כאן שזהו כמין תוכחה על זה שמתלוננים.

לפי זה אולי צריך תיקון בתרגום הביטוי שברשימות ובספר השיחות הנ"ל. ועצ"ע.



## מנחה או מים שלנו מי קודם

הנ"ל

בקובץ "דערהער" לחודש חשון תשפ"ב נדפס סיפור אודות הרה"ח ר"ש לעוויטין ע"ה (מפי נכדו רש"ב שי'), שפעם הגיע כ"ק אדמו"ר זי"ע מהאוהל בב' ניסן בשעה מאוחרת (הלשון הוא "אחרי השקיעה") ונשאלה שאלה מה לעשות קודם, תפילת מנחה או שאיבת מים שלנו, ואמר כ"ק אדמו"ר לשאול את הרש"ל והרש"ל הבין שדעת רבינו נוטה להקדים מנחה וכך פסק, עד כאן תוכן הסיפור.

ולכאורה לפום ריהטא צ"ע מהו הספק, דהא תפילת מנחה זמנה לפני השקיעה, ואילו שאיבת מים שלנו צריכה להיות אחרי השקיעה, "בין השמשות" (טור וש"ע ריש סימן תנה. שוע"ר סתנ"ה ס"ה), דהיינו בין השקיעה לצאת הכוכבים, ולכן פשוט לכאורה שתפילת מנחה קודמת. ואכן לא הגיע לידינו הזמן המדויק בעת השאלה, ואולי מזה נוכל להבין יותר את צדדי הספק.



## הקדמת ארבעת המינים לסוכה<sup>1</sup>

הרב ישכר דוד קלווינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בס' 'אבני נחל' (חצור הגלילית תשע"ה - ע' קח-קט) כתב: "במערבית לליל סוכות איתא: "אוחזי בידם ארבעה מינים באים לסלדך בעוגב ובמינים". ואחר כך איתא: "הוגי דת מראש נסוכה ובאים ולנים שבעה בסוכה" - וראיתי מי שדקדק למה הפך הפייטן סדר הדברים - שמקדים ארבעה מינים למצות סוכה, הלא מתחילה בכניסת החג חל חובת סוכה, ורק למחרת מתחיל חובת לולב?

ואמרת כי באמת לא על הפייטן תלונתו אלא גם על סדר הכתוב בתורה בפרשת אמור, דמתחילה (ויקרא כג, ז) כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו' - חובת הארבעה מינים, ורק אחר כך (שם פסוק מט) כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' - חובת ישיבת הסוכה. ומסתמא הפירוש הוא, כי כיון שנטילת ארבעה מינים היא מצוה חיובית שאי אפשר להפטר ממנה, ולעומתה הישיבה בסוכה אינה אלא מצוה קיומית, שאם רוצה לאכול צריך לישב בסוכה כנודע (עי' מנחת חינוך מצוה שכה, ובמה שדנו האחרונים בדבריו בהרחבה), לפיכך הקדימה התורה מצות ארבעה מינים קודם מצות הישיבה בסוכה, ומעתה זה עצמו גם טעם הפיוט. ודו"ק.

וע"ע בשפת אמת (תרמ"ג ד"ה בפסוק) שכתב בשם החידושי הרי"מ זי"ע בזה הלשון: וכן שמעתי ממו"ז ז"ל כי לכן המדרש (ויק"ר פרשה ל) מאריך במצות לולב, ובמצות הסוכה לא האריך, כי היא בחינת הסתר. וזהו הנסתרות לה' (דברים כט, כח) - שחל שם שמים על הסוכה (סוכה ט, א), והנגלות לנו - הוא הלולב, ולקחתם 'לכם' כתיב עכלה"ק. ולפי זה יתכן לומר עוד, שכיון שהלולב ומיניו הם בחינת "הנגלות", והסוכה היא בחינת "הנסתרות", לפיכך הקדימה התורה מצות ארבעה מינים למצות הישיבה בסוכה" עכ"ל ב'אבני נחל'.

1 לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלווינר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' וא"ם הבנים שמחה' - שנלב"ע ב"ד ניסן - שבת הגדול ברעוא דכל רעוין - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהש"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

ונראה בס"ד לתרץ, דהנה בפסוק שלפני מצות ארבעת המינים נאמר בחומש (ויקרא כג, לט): "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון".

כתב הרשב"ם שתיבת 'אך' באה להבדיל בין המועדים הקודמים לבין חג הסוכות, ולומר, שאע"פ שראש השנה ויום הכיפורים באים לזכרון ולכפרה, אבל סוכות בא לשמחה ולהודאה לה' על שמילא את בתייהם כל טוב בימי האסיף. והרמב"ן ביאר, שהוא המשך למה שאמר הכתוב לעיל 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם' כולם מקראי קודש להקריב בכולם אשה לה', וכאן הוסיף הכתוב 'אכן' ביום חמשה עשר לחודש השביעי הזה מפני שהוא עת אספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים.

ויתירה מזו כתב הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח הי"ב), אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש שמחה יתירה שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'. וכיצד היו עושין, ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה. - הרי שמהות מצות חג הסוכות הוא השמחה יתירה וההודאה לה' על שמילא את בתייהם כל טוב בימי האסיף.

הנהגה בטעם מצות ארבעה מינים כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ג), שנטילת ארבעה מינים מראה שמחה על יציאת בני ישראל מהמדבר שאינו מקום גידול ואין בו מים, אל ארץ שבה אילנות נותני פרי ונהרות, ולזכר זה ציוה לקחת את הנאה שבפירות האדמה, ואת הנותן ריח הטוב ביותר, ואת זה שבו עלים היפים ביותר, ואת הטוב שבעשבים. - בספר החינוך (מצוה שכד) כתב שלפי שימים אלה הם ימי שמחה לישראל כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן, ומפני שהשמחה בדברים חומריים משכיחה את יראת ה', ציוה שניקה בידינו דברים המזכירים לנו שכל שמחתנו לשמו ולכבודו, ורצה שאותם דברים יהיו משמחים כי זהו זמן שמחה, ולכן ציוה על ארבעה מינים אלו כי ידוע שהם משמחים לב רואיהם.

משא"כ מצות ישיבת סוכה, ציוה הכתוב לדור בסוכה כל ימי חג הסוכות, זכר לסוכות שהושיב בהן הקב"ה את ישראל לאחר שהוציאם ממצרים.

ומעתה יבואר היטב מדוע הקדימה התורה למצות ד' מינים לפני מצות ישיבת סוכה, כי מהות הד' מינים מבטאים את השמחה יתירה כנ"ל - וכסיום הפסוק (מ): "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", וזה בא בהמשך לפסוק שלפניו ("ולקחתם לכם" - עם וא"ו המוסיף), שמהות מצות חג הסוכות הוא השמחה יתירה וההודאה לה' על שמילא את בתייהם כל טוב בימי האסיף כנ"ל - משא"כ מצות ישיבת סוכה מהותה אינו רק השמחה הנ"ל (ולכן גם לא נאמר בחומש "ובסוכות" עם וא"ו המוסיף, כיון שזה דבר בפני עצמו), אלא כמ"ש הרשב"ם שטעם מצות ישיבת סוכה הוא שכאשר בתייהם של ישראל מלאים כל טוב שאספו מתבואת הארץ, יזכרו 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' במדבר, כאשר לא היתה להם נחלה ולא בתים לשבת בהם, ומתוך כך

יתנו הודאה למי שנתן להם נחלה ובתים מלאים כל טוב, ולא יאמרו בלבכם שכחם ועוצם ידם עשה להם את החיל הזה, וא"ש.

ולפ"ז א"ש מה שנאמר במערבית לליל סוכות: "אוחזי בידם ארבעה מינים באים לסלודך בעוגב ובמינים". ואחר כך איתא: "הוגי דת מראש נסוכה ובאים ולנים שבעה בסוכה" - דלכאוו' מה הקשר בין "בעוגב ובמינים" עם "אוחזי בידם ארבעה מינים"? וגם מדוע דוקא בהד' מינים נאמר "בעוגב ובמינים" ולא בסוכה? - אלא דדייקא בהד' מינים שמהותה השמחה יתירה שייך ה"בעוגב ובמינים" שאלה מביאים לידי שמחה, וזה לא מהותה של מצות ישיבה בסוכה.



## ראיתי דיוקנא של כ"ק זקני וציוה עלי לקבל את הנשיאות

הנ"ל

איתא ב'היום יום' כ"ח אייר: "באחד החזיונות לילה שראה הצמח צדק את רבינו הזקן בתוך שלשים להסתלקותו, אמר לפניו המאמר על שלשה דברים העולם עומד, אחרי המאמר אמר לו: איש מזריע תחלה יולדת נקבה - זהו אמך, אשה מזרעת תחלה יולדת זכר - זהו אתה".

לפתגם זה ולמאמר 'על שלשה דברים העולם עומד' היה השפעה מכרעת על קבלת הנשיאות של ה'צמח צדק', כמסופר בהרחבה ב'אגרות קודש' - כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (חלק ד' ע' תקה): "...הנה אחרי דברי התורה אשר למד עמו בהסוגיא האב את הבנים והבנים את האב מתחלת יש מחלין דק"ח ע"א עד למען ירבו ימיכם וימי בניכם, הכי נמי בניכם ולא בנותיכם, ברכה שאני (קי, א), הואיל כ"ק אדמו"ר הזקן וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לאמר לו איש מזריע תחלה יולדת נקבה זו היא אמך, אשה מזרעת תחלה יולדת זכר זה הוא אתה. . כל העת לא חפצתי לקבל עלי עול הנשיאות, רק כאשר בערב שבועות תקצ"א באו ר' אייזיק ר' הלל ור' פרץ, ור' פרץ אמר לי המאמר הנ"ל אשה כי תזריע וכו', ראיתי דיוקנא של כ"ק זקני, וציוה עלי לקבל את הנשיאות ולחזור את המאמר 'על שלשה דברים העולם עומד' עם ביאור השני אשר אמרו ברבים בפרשת נשא בשנת תקנ"ג, והסכמתי לקבל את הנשיאות. . עד כאן מה שסיפר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק בשם הוד כ"ק אביו כ"ק אדמו"ר אדמו"ר מוהר"ש...". ועי' גם ב'תורת מנחם' - רשימת היומן ע' רמח.

ב'לקוטי שיחות' חלק ח (ע' 165 הערה 31) נאמר: להעיר מ'היום יום' ע' נו. ולהעיר שסברא זו הובאה גם להלכה (ראה פמ"ג באשל אברהם או"ח סקכ"ח סקס"ב). אבל בתוס' (ד"ה אלא - ב"ב שם) משמע להיפך".

והיינו שסברא זו הובאה גם להלכה בפרי מגדים באשל אברהם (אורח חיים

סי' קכח ס"ק סב). שהמדובר שם בשו"ע הוא אודות כהן שבתו המירה דתה ר"ל, שמביא הרמ"א דעת היש אומרים שאין צריך לקיים בו מצות וקדשתו. ומעיר הפרמ"ג שדוקא בתו, אבל בבנו אין דין זה, כי נקבות עיקר בתר מזג וטבע האב, איש מזריע תחלה נקבה.

ונראה להעיר עוד ממה שכתב המהרש"א בב"ב שם (ד"ה ממשמע), שהסיבה שרוב בנים דומים לאחי האם הוא משום שעיקר גופו של אדם נוצר מאמו (נדה לא, א), ולכך דומה הוא לאחיה, כיון שהאחים והאחיות הנולדים מבטן אחת קרובים הם לאותו טבע. והמהר"ל (ד"ה יבדוק) כתב, שמה שבדוק דווקא באחי האשה הוא מפני שהזכר בא מן האשה, כמו שלמדו בנדה (לא, ב) ממה שכתוב (בראשית מו, טו) 'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו' שהזכרים תלויים בנקיבות והנקיבות בזכרים, והיה צריך העובר להידמות לאמו, אך כיון שהוא זכר והיא נקבה ולא יכול להידמות לה, דומה הוא לאחיה שהוא זכר, ע"ש.



## כמה הערות בה'יהי רצון' שאומרים בק"ש שעל המטה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בהיהי רצון שאומרים בקריאת שמע על המטה אחר תחנון יש ארבע קטעים שבכל קטע מדובר באות אחת מארבע אותיות של שתי שמות של הקב"ה. ויש להעיר שיש כמה שינויים בין קטע לקטע.

א) בקטע הראשון נאמר: "ונתחייבתי בבית דינך הצדק." משא"כ בשלשה קטעים אחרים נאמר רק: "ונתחייבתי בדינך" (ומשמיט תיבת בבית).

ובסיום קטע זה נאמר, "הרי אני מקבל... כאילו נסקלתי על ידי אות (א) של שם אד". משא"כ בשלשה קטעים אחרים נאמר: (לא הרי אני) וגם משמט תיבת שם (קודם תיבת אד').

ב) בקטע שלישי נאמר: "ובאות (ג) של שמך אד' ונתחייבתי לפניך". משא"כ בהשלשה קטעים אחרים משמיט הן תיבת שמך והן תיבת לפניך.

ג) בנוגע לסקילה בקטע הראשון, ושריפה בקטע השני, נאמר: "כיוצא בה". משא"כ בהרג בקטע שלישי וחנק בקטע רביעי נאמר: "כיוצא בו".



## עדיפות לכתוב בראש מכתב - ב"ה או בס"ד (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון ת'קצה האריך הרמ"מ רייצס בטוב טעם אודות מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שנתפרסם לאחרונה אם יש עדיפות לכתוב 'ב"ה' בראש מכתב, או עדיף לכתוב 'בס"ד'. ובסוף דבריו רמז רייצס למענה חריף של הרבי שהורה לגנוז עלון מסויים, אך טרם כן יראו להסיר ה'ב"ה' שבכל עלון.

כמדומה כוונתו למענה המפורסם לגבי עלון אודות פורים, שבראש העלון התנוססה השאלה אם פורים קרוב יותר ליום כפור או ל-Halloween (ראה למטה). הרבי הקפיד טובא על חיבור העניינים הללו בעלון והורה להשמיד כל העותקים. אך הורה גם שתחלה יסירו 'ב"ה' שנכתב בראש כל עלון (שהוספת 'ב"ה' נעשה בהתאם להכתוב בספר חסידים).

הנה הפוסקים שקלו וטרו אם יש קדושה ב'ב"ה', ובמקום אחר (נתיבים ח"ב ע' 174) כתבתי שמכיון שאנו מקפידים לכתוב זאת גם בראש כתבי חול, הרי שאין אנו רואים בו קדושה. ולכאורה במענה זה מוכח איפכא.

אך אולי י"ל שאין להסיק מזה הוראה כללית, כי אם שבמקרה זה אירע קלקול – הרכבה לא-ראוי של קודש וחול. והתיקון לזה הוא – לדייק לפני משורת הדין בהפרדה שבין קודש וחול. לכן היתה אז ההוראה להסיר ה'ב"ה' שבכל עלון.

[כ"ב טבת]

מענה להנהלת צעירי אגודת חב"ד המרכזית שהכניסו פרסומת בכותרת: With which of the following holidays does Purim have more in "common"? A. Yom Kippur B. Halloween ("א חסידישער דערהער" אד"ש תשע"ט. והעתקת המזכיר, באדיבות מערכת הספר "שליחות כהלכתה"):

הוגה!!!

האומנם לכהנ"ל ש"י לא איכפת כלל ה"צירוף" ר"ל ר"ל דשני הנ"ל?

וכן להחותמים ש"י?

פשוט שער' צריך להשמדם מן העולם

לאחרי שיבדילו ממנו מה שהקפידו להתחילו (למלאות ציווי ס' חסידים ב"ה



לעילוי נשמת

יוסף בן יעקב נעים ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

וגזכה תיכף ומיד לקיום היעוד  
ד"והקיצו ורגנו שוכני עפר" והוא  
בתוכם



לזכות

לאויס בת רחל

יה"ר שה' ישלח לה רפואה  
שלימה וקרובה, רפואת הנפש  
ורפואת הגוף תיכף ומיד

נתרם ע"י

יעקב נעים

לזכות האי גברא רבא  
מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים" והעומד  
בראשה במשך כל חצי היובל מעת הווסדה,  
המתעסק בלב ונפש להוציא לאור קובצי "הערות  
וביאורים" באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר  
**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך  
להרביץ תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים,  
כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב  
ממש.

נדפס ע"י ולזכות ר' שמעון שי'  
**מאצקין**



לזכות

**רוחמה שתחי' זילבערשטיין**

לרגל יום ההולדת

יה"רמהשי"ת שתתברך בכל הברכות עד בלי די  
בכל המצטרך בטוב הנראה והנלה מתוך בריאות  
הנכונה בגו"ר