

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון ז [א'רח]

ש"פ ויחי - חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושנים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

ברכת מזל טוב

בשם מרנן ורבנן תלמידיהון
ותלמידי תלמידהון די בכל אתר ואתר,

להאי גברא רבה ויקירא מלאכתו מלאכת שמים, ידידנו
היקר והאהוב, מבחירי ומצוייני תלמידי התמימים, איש חי
ורב פעלים ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו, חריף ובקי
בחדרי תורה, ובפרט בתורת רבינו, הנודע לשם ולתפארת
בכשרונותיו הברוכים והנפלאים, רוח המקום והבריות נוחה
הימנו, מופלג בתורה וביר"ש ובמדות טובות

מגדולי חברי המערכת של קובצנו "הערות וביאורים" עוד
מימים ימימה, 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

ה"ה הרב התמים הנעלה והמצויין
מצאצאי רבותינו נשיאנו

לוי שי' טלזנר

לרגל נישואיו למזל טוב עם ב"ג הכלה המהוללה
והחשובה תחי' למשפחת וילהלם
ביום ט"ז טבת בשטומ"צ

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד בדור ישרים ומבורך
לנח"ר רבינו נשיאנו ומתוך שמחה ואושר תכה"י

המערכת

ש"פ ויחי - חזק
גליון ז [א'רח]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 6 תועלת הציפי' לגאולה
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 8 קידושין לפני מתן תורה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11 עיונים במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט
הרב יעקב היילפרין
- 12 ביאור רבינו בטעם אי השמעת קול בתפלה
הת' שניאור זלמן וילהלם

נגלה

- 13 בעניין פתרון חלומות אביי ורבא
הרב שניאור זלמן אהרון
- 23 יציאת השמש - בשמחה או בהכרח
הת' מאיר יוסף יצחק הכהן כהן
- 62 בענין משכן שילה
הת' מנחם מענדל פרידמאן
- 26 בענין כבוד למלכות
הנ"ל
- 28 "מכשול לפניו" - איסור חפצא דווקא
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 29.....הערה במאמר ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 31.....ענוותנותו של משה (גליון)
הרב משה מרקוביץ
- 31.....פירוש "אור אין סוף"
הנ"ל

רמב"ם

- 32.....פרוזבול המוקדם והמאוחר
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 37.....שינוי הסדר "איזו היא דה"י" - מהרמב"ם להטור
הרב יוסף יצחק שמוקלער

הלכה ומנהג

- 44.....ברכות ק"ש של ערבית לנשים
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 45....."ועל הניסים" לילדים
הרב שמואל גינזבורג
- 46.....דברים שנוהגים לאכול בראש השנה לפי מנהג חב"ד (גליון)
הרב מרדכי מינצברג
- 52.....כיצד מברכים על פירות בסעודה
הרב יוחנן מרזוב
- 61.....לעשות פיזיותרפיה בשבת למי שנשבר לו היד
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס
- 64.....משחק קלפים שיש בהם מלכים
הרב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
- 65.....הוספת פסוק ואחרון של הפטרת ר"ח
הרב מנחם מענדל רייזס

פשוטו של מקרא

- 67.....הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה
הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק

- 74..... כי המליץ בינותם.....
הרב וו. ראזענבלום
- 75..... "הראה להם שהוא מהול"
הרב זלמן שניאור

שונות

- 78..... הערה ברשימת זכרונות רש"ז בזפלווב
הרב אשר זך
- 79..... הערה לאנצקלופדי' תלמודית ערך מוציא.....
הרב יחיאל מיכל הלוי לוי
- 81..... שינוי הקטעים בארמית בין סליחות של הצומות לשלפני ר"ה.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 82..... הטעם שאין אומרים "ומפני חטאינו כו" בשבת ור"ה.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 84..... האם יש היתר לגבינת עכו"ם.....
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וארא תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"ה טבת 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: 639 Eastern Pkwy, Apt. 3F
Brooklyn, New York 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

בהרה: הגנו להודיע בשער בת רבים בזה, שהערות המערכת שנדפסו בגליון הקודם (על מ"ש השליח הגר"ב אבערלאנדער שליט"א) אינם מהמערכת, והם נגד רצונם, ועם הקוראים הסליחה.

עניני גאולה ומשיח

תועלת הציפי' לגאולה

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

ידוע המבואר בכמה ספרים שהציפי' להגאולה אינה רק חיוב לשלעצמו, אלא שיש בזה תועלת בהבאת הגאולה ולחיזוק בני' בעת הגלות, ויש בזה כמה פרטים, וכמה מהם יפורטו לקמן.

הציפי' להגאולה מחזק בני' בעת הגלות

בכ"מ בתושב"כ ובמאחז"ל מבואר איך שהאמונה ציפי' להגאולה מחזק בני' בקיום התנומ"צ בכלל¹, ובפרט לעבור קושי הגלות.

ראה במדרש רבה עה"פ איכה ג, כא "זאת אשיב אל לבי על כן אוחיל. ר' אבא בר כהנא בשם ר' יוחנן אמר: משל למה הדבר דומה, למלך שנשא מטרונה, וכתב לה כתובה מרובה. ואמר לה: כך וכך חופות אני עושה לך, כך וכך ארגוונות טובות אני נותן לך. הניחה המלך והלך לו למדינת הים ואיחר לשוב. נכנסו שכנותיה אצלה והיו מקניטות אותה, ואמרות לה: הניחך המלך והלך לו למדינת הים, ושוב אינו חוזר עליך, והיתה בוכה ומתאנחת. וכיון שנכנסה לתוך ביתה, פותחת ומוציאה כתובתה וקוראת ורואה בכתובתה: כך וכך חופות אני עושה, כך וכך ארגוונות טובות אני נותן לך. מיד היתה מתנחמת. לימים בא המלך, אמר לה: בתי, אני תמה איך המתנת לי כל אותן השנים?! אמרה לו: אדוני המלך, אלמלא כתובה מרובה שכתבת ונתת לי, כבר אבדוני שכנותי. כך עובדי כוכבים מונין את ישראל, ואומרים להם: אלהיכם הסתיר פניו מכם וסילק שכינתו מכם, עוד אינו חוזר עליכם. והן בוכין ומתאנחין. וכיון שנכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין בתורה, ומוציאין שכתוב: (ויקרא כ"ו) ופנית אליכם והפריתי אתכם ונתתי משכני בתוכם והתהלכתי בתוכם. והן מתנחמין. למחר כשיבא קץ הגאולה, אומר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, אני תמה מכם! היאך המתנתם לי כל אותן השנים? והן אומרים לפניו רבש"ע: אילולי תורתך שנתת לנו, כבר אבדנו האומות. לכך נאמר: זאת אשיב אל לבי. ואין זאת, אלא תורה, שנאמר: (דברים ד') וזאת התורה. וכן דוד אמר: (תהלים קי"ט) לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי. על כן אוחיל לו..."

(1) כמו הברכות דריש פ' בחוקותי (שיתקיימו לע"ל, כמוכן מדרשת רז"ל שם). ועי' ברש"י האזינו לב, פסוקים ז, יב. ועוד.

וראה גם בזוהר ח"ב קפח, ב, "פתח רבי יוסי ואמר, (ישעיה מא יא) הן יבושו ויכלמו כל הנחרים בך וגו', זמין קודשא בריך הוא למעבד לישראל, כל אינון טבאן דקאמר על ידי נביאי קשוט, וישראל סבלו עליהון כמה בישין בגלותהון, ואלמלא כל אינון טבאן דקא מחכאן וחמאן כתיבין באורייתא, לא הווי יכלין למיקם ולמסבל גלותא, אבל אזלין לבי מדרשות, פתחין ספרין, וחמאן כל אינון טבאן דקא מחכאן, וחמאן כתיבין באורייתא דאבטח לון קודשא בריך הוא עלייהו, ומתנחמין בגלותהון". וע"ש עוד. ובכ"מ.²

במקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא

ובכ"מ בשיחות הקודש מבואר הענין בעומק יותר, אשר במקום שמחשבתו של אדם הוא נמצא, ולכן ע"י הציפי' להגאולה, האדם עומד במצב של גאולה, ועי"ז הוא מזרז הגאולה כו'.³

עי"ז מוסיף בתפילה ובתומ"צ ומזרז ביאתו

עוד נקודה יסודית ועיקרית בכהנ"ל, הוא שתכלית הציפי' לביאת המשיח הוא שהאדם יוסיף בתומ"צ ובתפילה כדי לזרז ביאתו. והיינו כדמשמע בכ"מ, שעצם גדר החיוב של הציפי' לביאת המשיח הוא לא רק שהאדם ישתוקק בלבו אל העתיד, אלא שציפי' זו תכליתה היא שהאדם יעשה מה שביכלתו להביא לימות המשיח. ובלשון הפלא יועץ ערך צפוי "ומתוך שמצפה לישועה יזהר להשמר מכל דבר המעכב את הישועה, ולעשות כל דבר טוב... ע"ש בארוכה".⁴

ויסוד זה מבואר גם בסה"ש תשמ"ח⁵ וז"ל: "וי"ל שטעם החיוב (לא רק להאמין בו, אלא גם) לחכות לביאתו – אף שצפי' וגעגועים לדבר הנספך מביאים לידי רגש של צער כו' – בכדי שיתפלל יותר ויבקש על ביאתו, ועי"ז יחיש ביאתו בפועל ממש".

ובאמת הוא הוא הטעם על הצומות שמתענים על החורבן, ובלשון הרמב"ם רפ"ה מהל' תעניות "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון דברים אלו

(2) וע"ע בוח"א ע' קלו, א, "כהאי גוונא חמו רבנן דגלותא אתמשך, אסתכמו על קראי דאורייתא, ואמרו דומינין למיכל ולמחדי בסעודתא רבה דזמין קודשא בריך הוא למעבד להו, ועל דא רובא דעלמא סבלו גלותא, בגין ההיא סעודתא". וע"ש עוד. וראה גם שה"ש רבה עה"פ שובי שובי השולמית וגו' (שה"ש ז, א) בסופו (יכולין אתם לעשות לנו כחולה שעתידי הקב"ה לעשות כו').

(3) ראה ד"ה אך בגורל תשל"ה ס"ח (וע"ש לפנ"ז ס"ז). תורת מנחם תשמ"ב ח"ד ע' 2038. תשמ"ג ח"ג ע' 1312. ח"ד ע' 1783. תשמ"ו ח"ב ע' 528. תשמ"ז ח"ב ע' 651. ועוד.

(4) וראה גם בס' שבט מוסר פמ"ט ואילך.

(5) ח"ב ע' 584 הערה 91.

נשוב להיטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'". עכ"ל. והיינו שהטעם על התענית על החורבן וכו' הוא בכדי לעורר אותנו לעשות תשובה ולהביא הגאולה.

ועד"ז מבואר בדברי הגמרא (סנהדרין צז, ב) "וכי מאחר שמדת הדין מעכבת, אנו למה מחכין, לקבל שכר, שנאמר (ישעי' ל, יח) אשרי כל חוכי לו". ומבואר בלקו"ש ח"ח ע' 359 וז"ל "וע"פ המובא בכ"מ יש לומר, אשר על ידי שמחכים לו, זה עצמו מקדים ביאת המשיח, ואלקים יעשה למחכה לו, שהרי עי"ז מוסיפים ב"זכו" ובמילא מגדילים ומקדימים את המסובב - ה"אחישנה". ובהערה שם כותב וז"ל "ועפ"ז יומתק בסנהדרין שם: מחכין - לקבל שכר. ובפרט ע"פ מרז"ל שמדתו של ה' היא מדה כנגד מדה". עכ"ל. דהיינו שטעם הציפי' הוא בכדי לזרז האדם לעשות יותר תומ"צ שזה מזרז הגאולה.

הציפי' עצמה מזרז ביאתו

ועוד זאת יתירה על כל הנ"ל, שעצם הציפי' לביאת המשיח מזרז ביאתו. כמבואר בהילקוט שמעוני תהלים רמז תשל"ו "כדאי הן לגאולה בשכר הקיווי". ועפ"ז פירש החיד"א⁷ לשון התפילה "מהרה תצמיח .. כי לשועתך קוינו כל היום" שבשכר הקיווי עצמו יבוא משיח, וכמובא כמ"פ בשיחות הקודש⁸.

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



תורת רבינו

קידושין לפני מתן תורה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

בלקו"ש ח"ל פרשתנו (שיחה ב') מבאר שזה שלפני מ"ת לא הי' קיים ענין הקידושין, אין זה רק מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין ליקוחין הללו, שהרי ענין אשת איש בפשטות אינו שהאשה קנויה לבעלה כחפץ הנקנה להאדם, אלא שהאיש והאשה חיים ביחד ע"ד לשון הכתוב ודבק באשתו, ולכן

(6) וראה גם פי' נזר הקדש על בראשית רבה צח, כ (הכל בקיווי)

(7) מדבר קדמות מערכת ק' אות טז.

(8) ראה תורת מנחם תשמ"ו ח"א ע' 156 ואילך. שם ע' 536 ואילך. ועוד.

לולי ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש ליקוחין שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם אשת איש כאשר עדיין לא נבעלה ולא נכנסה אפילו לבית בעלה, ואין זה אלא חידוש התורה שיש אפשריות לקנות אשה לפני נישואיה, ורק ציווי התורה הוא המהווה והמחדש מציאות ליקוחין כזו, ולכן לא מצינו שהאבות קידשו נשותיהם לפני הנישואין, כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מתן תורה יתכן קיומם באופן ע"ד אחר מ"ת אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן, משא"כ מצוות שכל גדר קיומו נתהווה רק ע"י הציווי - לא שייך לומר שקיימו אותן לפני מ"ת, והוא הדבר בנדון קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת ע"כ תוה"ד. וראה בזה גם לקו"ש חל"ט פ' תצא.

ודוגמא לזה מצינו ג"כ בלקו"ש חט"ז (ע' 215) לתרץ קושיא הידועה דכיון שקיים אברהם אבינו כל התורה עד שלא ניתנה למה לא מל א"ע לפני שנצטווה? ומבאר היות שעדיין לא היתה מצוות מילה במילא לא חל במציאות התורה כל הגדר והחפצא דערלה, ובמילא לא ה' שייך אז המציאות למול ערלה, אלא שהוא חותך בשר בעלמא, עיי"ש, וזהו ע"ד הנ"ל דבמקום שציווי התורה מהווה כל המציאות לא שייך קיום לפני הציווי.

ולפי"ז יש לתרץ במ"ש בפ' לך לך (יז, א) "ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני והי' תמים ואתנה בריתי ביני ובינך וגו' ויפול אברהם על פניו וידבר אתו אלקים לאמר וגו' ופירש"י שם בפסוק ויפול אברם על פניו ממורא שכינה שעד שלא מל לא ה' בו כח לעמוד ורוה"ק נצבת עליו וכו' עכ"ל. והקשה בפנים יפות שם למה דוקא כאן מצינו ויפול אברם על פניו ממורא שכינה שהיה ערל, הרי מצינו שדיבר הקב"ה עם אברהם כמה פעמים לפני זה ולא כתיב שנפל על פניו, ועי' ג"כ בשפ"א עה"ת תרמ"א בזה.

ולפי הנ"ל יש לומר דמכיון שעד אז לא ה' כלל מציאות של ערלה כנ"ל, במילא לא ה' עליו שם ערל ולכן לא הוצרך ליפול על פניו, ודוקא כאן כשנצטווה במצוות מילה במה שאמר לו הקב"ה והי' תמים, וכפירש"י שם דקאי על מצות מילה, במילא חל עליו עיי"ז שם ערל, ולכן רק כאן כתוב דויפול על פניו מצד שחל עליו אז שם ערל'.

ובחידושי הגרי"ז על התורה (פ' לך לך) ביאר ג"כ ע"ד הנ"ל לענין מצוות מילה, וכתב כעין המבואר בהשיחה לענין קידושין גופא, שהקשה דכיון דקיימו האבות כה"ת כולה עד שלא ניתנה א"כ איך נשא יעקב שני אחיות? וביאר עפ"י מ"ש הרמב"ן (יבמות צח, א) שהקשה דאיך נשא יעקב ב' אחיות הרי בו נח אסור בעריות? ותרץ

1) ועפ"י פשטות י"ל כמ"ש בדברי דוד להט"ז, דבאמת גם מקודם נפל על פניו אלא דמ"מ נכתב רק כאן כיון שעכשיו נתקן לו תקנה ע"ז שיוכל לעמוד ע"י מצוות מילה, ועד"ז איתא במדרש תנחומא שם ובעץ יוסף שם עיי"ש.

הרמב"ן דבן נח אסור רק בעריות שבעצם הם קרוביו, כמו אמו בתו אחותו וכו' משא"כ עריות דאישות כגון אשת אחיו או כלתו או שתי אחיות מותר בהן, דבעריות קיחה כתיב בהו היינו דוקא אישות דישראל, וקיחה דאישות דישראל לית להו לב"נ עיי"ש².

אבל עדיין קשה, דהלא האבות קיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה ובמילא התנהגו כפי שהוא אחר מ"ת וא"כ איך נשא אחיות? ומבאר עפ"י הרמב"ם (המובא בהשיחה) דלפני מ"ת לא הי' שום מציאות של אישות דישראל שנעשה ע"י קידושין, ואפי' את"ל שהאבות נתנו כסף או שטר לקידושין לא חל ע"ז שם קידושין כלל והי' אז רק המציאות של אישות דבני נח ע"י שמכניסה לביתו וכו', ועפ"י מתורץ איך נשא אחיות דמכיון שכתב הרמב"ן דעריות דאישות שייך רק באישות של ישראל וקודם מ"ת לא משכחת להו כלל אישות זה, במילא לא שייך כלל שיחול האיסור דעריות של אישות ובמילא הי' מותר בב' אחיות דבאישות דבן נח מעיקרא לא שייך האיסור עריות של אישות עכ"ד. וזהו ג"כ כעין המבואר בהשיחה בדמצוות שכל גדר קיומו נתהווה רק ע"י הציווי, אין שייך לומר שקיימו אותו לפני מ"ת ע"ד הנ"ל דנשא אחיות כיון דלא התקיים אז כלל כל המציאות דאישות של ישראל.

ואין להקשות דא"כ איך אמר יעקב ותרי"ג מצוות שמרתי, דלפי הנ"ל נמצא שלא קיים כל התרי"ג מצוות? דכבר נתבאר בלקו"ש ח"ה (ע' 148 הערה 45) דלשון רש"י הוא "שמרתי" ולא "קיימתי" כבימא (כח, ב) או עשיתי כבקידושין (פב, א), כי היפך השמירה הוא דוקא כשעובר על ל"ת או מבטל מ"ע שמחוייב בו, אבל במקום דלא שייך כלל קיום הך מצוה וכו"ל לגבי מצוות קידושין לא עבר ע"ז, ושפיר שייך לומר תרי"ג מצוות שמרתי שלא עבר על אלו ששייך לקיימם, וכן לגבי אברהם בפ' תולדות (כו, ה) כתוב "וישמור משמרתי" שהי' ענין השמירה ולא כתוב שם וברש"י שקיים כל התורה, מיהו בדרך הלכה אכתי יל"ע מלשונות הנ"ל בימא ובקידושין.

אלא דלכאורה אכתי צריך ביאור בהבנת הדברים, דלכאורה הענין מה שקיימו כל התורה כולה הוא משום העתיד שהתנהגו כפי שבני ישראל מחוייבים להתנהג אחר מ"ת, ולכן הקריבו ק"פ כמו"ש ברש"י (תולדות כז, ט) ואכלו מצה (פ' וירא יט, ג) אף דאכתי לא הי' יציאת מצרים, ואכתי אי"כ סיבה כלל להתחייב במצוות אלו, ומ"מ קיימו זה מצד העתיד, א"כ גם בקידושין נימא כן, דאף דלפני מ"ת לא הי' כלל במציאות ליקוחין כאלו, מ"מ התנהגו כן מצד העתיד שכן הוא לאחר מ"ת.

ואף דבלקו"ש בחט"ז הנ"ל, הקשה כע"ז לגבי המבואר שם במצות מילה כנ"ל, דא"כ למה אכלו מצות? ומתרץ דאז עכ"פ כבר הי' הענין דאכילת מצוה כמו בהכנסת אורחים וכו', לכן שייך ג"כ הקיום במצות אכילת מצה עיי"ש, הנה לכאורה בדרך הפשט קשה לחלק כן, וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 142 הערה 6 דשקוט"ג א"כ לחלק שקיימו רק מצוות אלו שהציווי נתחדש ע"י מ"ת ולא כשכל המציאות נתחדש

(2) ועי' בהערה 33 שם בחידושי הרמב"ן (ירושלים תשמ"ז).

ומסיים שם וז"ל: ועיקר החילוק הנ"ל (האם נתחדש במ"ת רק הצוווי או גם המציאות (תורנית) והשייכות) אינו פשוט כ"כ עד שבן ה' למקרא יבינו מעצמו מבלי כל רמז ע"ז בפרש"י עכ"ל. ומשמע דבפשוטו של מקרא קשה לחלק בזה וילע"ע.



עיונים במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט

הרב יעקב היילפרין

ירושת"ו

בביאורים במאמרי רבינו שיצא לאור זה עתה, על דיבור-המתחיל פדה בשלום תשל"ט. מקשה המבאר (הערה ל"א), דעדיין צריך עיון שאם היחידה היא בגילוי האיק שייך מלחמה וקרב.

ולכן פירשו שהגילוי דיחידה ובחינת 'בכל מאדך' אינו שייך בכל אחד ואחד, ורק שחושב ומתבונן אודות היחידה ומחליט שבנוגע לפועל הנהגתו תהיה תואמת לבחינת היחידה.

א. ולענ"ד זהו חידוש גדול מדי, להחליט שאין שייך גילוי בחינת יחידה בכל אחד ואחד. וגם הוא היפך משמעות דברי התניא בפרק מ"ט – 'ראוי לאדם כו' ונפשך ומאדך כמשמעו חיי ומזוני כו'.

ומה שמסתייע מהמבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ב אין בזה די. והמבואר שם הוא רק, לחדש שגם מי שהנפש אלקית שלו היא בהעלם לגמרי, מכל מקום אם רק חושב ומתבונן אודות היחידה ומחליט שבנוגע לפועל הנהגתו תהיה תואמת לבחינת היחידה די בזה שיוכל להתגבר על הנה"ב.

ב. וגם, מה שנסתייע מהמבואר בד"ה שובה ישראל תשל"ז אין בו די. כי שם המדובר הוא על אהבת ה' בבחינת 'בכל מאדך' שהוא קשור לבחינת עושים רצונו של מקום, ועליה אמרו רז"ל שהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, עיי"ש. ומבואר שם שהוא גילוי אור עצמות אור א"ס שלמעלה גם מאור הסובב כ"ע, וגילוי אור זה בנפש אינו שייך לכולם.

אמנם, עדיין מקום לחלק בין אהבה ד'בכל מאדך' בבחינת גילוי אור, לבין עבודה שעל ידי גילוי כח היחידה ומסירות נפש. והרי, שם בהמאמר עצמו מיד בהמשך דבריו, מאריך בענין עבודת התשובה שהיא בבחינת 'בכל מאדך'.

ג. אמנם, גם מי שיש אצלו בחינת גילוי והתעוררות היחידה, עדיין שייך ענין הפדיה ממלחמה וקרב. והיינו, שביטול והתהפכות הנה"ב וכל המניעות לגמרי, אינו

נעשה מיד. וסמך לזה יש להביא מהמבואר בדא"ח, שעל ידי הברור בדרך שלום של המנגד והלעומת- זה נפעל ענין ונמשך אור חדש ונוסף על המשכה שעל ידי עצם גילוי בחינת היחידה שבנפש.

ומצאתי שכבר נתבאר כהנ"ל בקובץ פלפולים 'אשכילה בדרך תמים' (ג, י. תשס"ב).

ד. עוד אעיר, על מה שכתב המבאר שם בסוף המילואים: 'הקיום של יחידה הוא מחוייב המציאות כמו העצמות'. ולענ"ד שבאמת בחינת מחוייב המציאות אינו אלא בעצם הנפש האלקית ממש, והיינו שורש הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמותו (עיי' בד"ה ואתה תצוה תשמ"א).



ביאור רבינו בטעם אי השמעת קול בתפלה

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל המרכזית - 770

בלקו"ש חלק כ"ט, שיחה לר"ה - ו' תשרי, מבואר בנוגע לתפלת חנה, אשר תוכנה המיוחד של תפלתה היה בכך שבתפלתה היה בגלוי הכוונה שבתפלה, ולכן הגמ' במס' ברכות (דף לא סע"א) לומדת כו"כ "הלכתא גברותא" בהלכות תפלה (שצריך לכוין, שיחתוך בשפתיו, שלא יגבי' קולו וכו'), מתפלת חנה דווקא, מפני שבכל הלכות אלו מודגש שהם תוצאה מחיוב הכללי - שמודגש בתפילת חנה, שצ"ל כוונה בתפלה.

הנה, בנוגע להלכה הא' - שצריך לכוין, ברור הקשר, ומפורש שם סו"ס ו', בנוגע להלכה שצריך לחתוך בשפתיו ושלא יהיה שיכור בעת התפלה - מבאר רבינו שייכותם לענין הכוונה בהערה 62 63, אמנם רבינו לא מבאר שם את השייכות בין החיוב שלא להגבי' קולו, לכוונה בעת התפלה - ולכא' אדרבה, "קול מעורר הכוונה"?

וראיתי להעיר ולהאיר, שלכא' זה מתבאר מהמבואר בלקו"ש חל"ה עמ' 164 ואילך, דמבואר שם, דמפני שעיקר ענין התפלה הוא כוונת הלב בתפלה, והרי שמו"ע הוא מה שאז עומד לפני ממה"מ, הקב"ה, ממילא מובן שההנהגה המתאימה במעמד ומצב כזה, היא תפלה באופן שלא נשמע קולו, כפי הנראה בחוש, שבעת שאדם נמצא במצב של רגש הלב, יראה וביטול - הרי דיבורו הוא באופן שלא נשמע קולו כ"כ. ובהמשך מבואר שם, שביותר מובן הוא עפ"י הביאור הפנימי בדרגת הביטול דשמו"ע, עיי"ש.

וא"כ נ"ל שכן היא גם הכוונה כאן, אף שלא מפורש הוא, כנראה שזוהי סברא

פשוטה [ולהעיר ג"כ מהמבואר באורך בלקו"ש חכ"ב עמ' 116 ואילך ובהערות, עד כמה הכוונה שבתפלה נוגעת וגדר בתפלה, וגם עפ"י נגלה].

ואף שבשיחה בחל"ה תולה זאת בדעת הב"י דווקא, משא"כ לדעת הרשב"א והרמב"ם, עיי"ש, דלדידם עיקר התפלה הוא בקשת צרכיו, וממילא צריך להיות בקול דווקא, משא"כ לב"י דס"ל שעיקר התפלה הוא מה שעומד לפני המלך, ולכן דווקא לש"י הב"י התפלה בלחש נובעת מהביטול וכו',

- מ"מ לכאו' פשוט, לא רק מצד פנימיות הענין דתפלה, אלא גם בפועל, שבתפלת חנה היה ניכר בגלוי שכל תפלתה היה לא עבור בקשת צרכי' כלל, אלא תפלה מתוך ביטול וכוונה אמיתית, ורק ע"מ למלאות צרכיו דהקב"ה, וכמבואר באורך כאן בחכ"ט, ובאורך בחי"ט שיחה לר"ה – ו' תשרי.

וראה ג"כ המפורש בד"ה זאת חוקת תרד"ע (בהמשך תער"ב), ח"ג ע' תשלה, וז"ל: .. וכמו וחנה היא מדברת על לבה כו', ושם היה הדיבור בלחש, כמ"ש רק שפתי' נעות כו', שזהו מצד הביטול ביותר, ה"ז בא בדיבור ג"כ בבחי' קלא פנימאה דלא אשתמע כו', וכמו צלותא בחשאי .. ולולא בחי' הביטול העצמי שבזה, היה בא בדבור בקול דוקא כו'. עיי"ש.

והא ש"קול מעורר כוונה", עיין בחל"ה שם הע' 29, מה שביאר בזה רבינו.

ולא באתי אלא להאיר ולבאר, מפני שלא מפורש הוא על אתר.



נגלה

בעניין פתרון חלומות אביי ורבא*

הרב שניאור זלמן אהרון

מנהל ת"ת "אהלי מנחם" – תל אביב

א. איתא בברכות': 'בר הדיא מפשר חלמי הוה, מאן דיהיב ליה אגרא – מפשר ליה למעליותא, ומאן דלא יהיב ליה אגרא – מפשר ליה לגרעותא. אביי ורבא חזו חלמא, אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה'.

(*) לע"נ דודי היקר הגה"ח הרב מאיר אליהו אהרון ע"ה נלב"ע בעש"ק ט"ו כסלו ה'תשפ"ב

לאחר הקדמה זו מובאים בגמ' חלומות זהים שחלמו אביי ורבא, כשלאביי פתר אותם בר הדיא לטובה ולרבא פתר לרעה. לדוגמה: "אמרי ליה אקרינן בחלמין? שורך טבוח לעיניך וגו'. לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך. לאביי א"ל מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך". דוגמה נוספת: "אמרי ליה חזן חסא על פום דני. לאביי א"ל עיף עסקך כחסא. לרבא א"ל מריר עסקך כי חסא" (=אמרו לו: ראינו חסה על פי החבית. לאביי אמר: יוכל עסקך כחסה שעליה רחבים וכפולים³. לרבא אמר: מר ושנאוי יהיה עסקך כחסה).

לאחר 13 חלומות שנפתרו לאביי לטובה ולרבא לרעה הלך אליו רבא לבדו (ללא אביי⁴) – "לסוף אזל רבא לחודיה לגביה". גם כעת פתר בר הדיא את חלומותיו של רבא לרעה, לדוגמה: "אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל. אמר ליה אשתך שכבא" (=אמר לו: ראיתי שנפלה הדלת החיצונה של ביתי. אמר לו: אשתך תמות).

לאחר ארבעה פתרונות נוספים לרעה, רבא החל לשלם לבר הדיא עבור פתרון החלונות – "לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא" ואז החל פתר בר הדיא את החלומות לטובה כמסופר בהמשך הגמרא.

ויש להבין: כיצד זה שלא חשד רבא בבר הדיא שפתר את חלומותיו לרעה בה בעת שאת חלומותיו של אביי שהיו זהים לחלוטין לחלומותיו שלו, פתר לטובה?⁵

ואין לומר שזהו משום שאביי ורבא לא הלכו אליו יחד, שהרי מפשטות לשון הגמרא בהמשך "לסוף אזל רבא לחודיה לגביה" משמע להדיא שעד אז היו הולכים אביי ורבא לבר הדיא ביחד! ועוד, אף את"ל שלא הלכו ביחד, הרי לא מסתבר לומר שבמשך כל הזמן לא נודע דבר פתרון החלומות זל"ז שהרי חלק מפתרון החלומות היה בפרסום רב⁶ ("דביתוהי שכיבא", "ריש מתיבתא הוית", "מרווח עסקך", "פסיד עסקך" וכו').

עוד דרוש ביאור: דהנה באופן הגעת רבא לבר הדיא היו כמה שלבים: 132

(2) דברים כח, לא.

(3) רש"י.

(4) ראה לקמן בפנים.

(5) בתוספות רבי יהודה החסיד (ועד"ז בשיטה מקובצת) תירץ שבר הדיא היה מסביר להם מדוע יש לפרש לכל אחד באופן אחר. אבל הא גופא יש להבין: מהו הטעם שיש לחלק בפתרון החלומות בין אביי לרבא?

(6) ובפשטות, החלומות התקיימו בסמיכות לפתרון וכדמפורש בהמשך הגמ' "אזל רבא ההוא יומא וייתיב בי מדרשא" (למעט פטירת בתו של רב חסדא, כהערה הבאה).

(7) ראה ביעב"ץ (ד"ה א"ל) שהכוונה לאשתו ראשונה שנפטרה מיד ולא לבת רב חסדא שנפטרה רק לאחר שמונה לראש ישיבה (ברכות דס"ב ע"א תוד"ה רבא) ועליה קאי החלום להלן ("חזאי דשא ברייתא דנפל, אמר ליה אשתך שכבא").

החלומות הראשונים הגיע יחד עם אביי כנ"ל. 4 החלומות שלאחר מכן הלך לבר הדיא לבדו אך עדיין לא שילם על פתרון החלומות. רק לאחר פתרון של 17 חלומות החל לשלם לבר הדיא עבור פתרון החלום. ויש להבין: מה גרם לרבא לשנות את הנהגתו וללכת לבר הדיא לבדו ומה גרם לו להתחיל לשלם עבור פתרון החלומות?

ומסתבר לומר שהשינוי בהנהגתו של רבא נבע מהחלום והפתרון הסמוכים לשינוי הנהגתו. כלומר, לאחר פתרון החלום 13 העדיף רבא ללכת לבר הדיא לבדו ולא יחד עם אביי ולאחר פתרון החלום 17 החליט שתשלום עבור החלום יכול להיטיב עם הפתרון.

החלום 13: "אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי אאיסדן ונוער. לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך. לרבא א"ל פטר חמור גהיט מתפילך. א"ל לדידי חזי לי ואיתיה. אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך" (= אמרו לו: ראינו עיר עומד למראשותינו ונוער. לאביי אמר: ראש ישיבה תהיה והמתורגמן יעמוד לידך. לרבא אמר: המילים "פטר חמור" נמחקו מתפילך. ענה לו רבא: ראיתי את התפילין והתיבות היו כתובות. ענה לו חזרה בר הדיא: האות ו' של המילה חמור ודאי נמחקה).

החלום 17: "אמר ליה חזאי תרי גרגלידי דלפתא. אמר ליה תרין קולפי בלעת. אזל רבא ההוא יומא ויטיב בי מדרשא כוליה יומא. אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי, אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי. דלו למחוייה אחריתי, אמר מסתי תרין חזאי" (= אמר לו: ראיתי שני ראשים של לפת. אמר לו: שתי מכות תספוג. הלך רבא ולמד כל אותו היום בבית המדרש. כשבא להפריד בין שני סומים שרבו – הכוהו שתי מכות. כשהרימו ידיהם להכותו שוב, אמר להם: די! שנים ראיתי).

וצריך להבין: מה הקשר בין פתרון החלומות להחלטתו של רבא ללכת לבר הדיא לבדו ובסופו של דבר גם לשלם עבור הפתרון.

ויש לומר, שהמענה לכל זה נעוץ בשיטת לימודם של אביי ורבא וכפי שיתבאר להלן.

ב. מצינו בכמה מקומות בש"ס שבביאור ברייתא או משנה מוקשים נוקטים אביי ורבא גישות שונות בביאור הקושיא, ובעקביות. הן בנוגע להסבר או פרשנות שצריך להכניס בדברי התנא והן במקרים בהם צריך לתקן את הגירסא במשנה או בברייתא:

אביי נוטה יותר לפרש ולהסביר את דברי התנא לפי כללות העניין באופן שלא תהיה קושיא אף שאין זה מונח ממש במילים של הברייתא או המשנה. שיטתו של רבא לעומת זאת היא לדייק בפרטים ולהיצמד ללשון המשנה או הברייתא.

גם במקומות בהם אביי לא מפרש את דברי התנא אלא משנה את הגירסא, הוא מתקן את הגירסא באופן קיצוני (המתאים להשקפתו ודעתו) ואילו רבא מעדיף לבאר את דברי התנא ("הכי קאמר") או להעמיד ב'אוקימתא' אחרת ("הכא במאי עסקינן")

ובלבד שלא לשנות את הגירסא. גם במקרים בהם 'נאלץ' רבא לשנות את הגירסא, הוא מעדיף תיקון לשון הגיוני וקל יחסית ("הכי קתני")⁸.

דוגמאות לדבר, ומן הקל אל הכבד:

1. דוגמה בה אביי ורבא מנסים לבאר את כוונת התנא ("הכי קאמר"): שבת⁹ "הצד אחד משמנה שרצים האמורים בתורה החובל בהן חייב, דברי ר' יוחנן בן נורי. וחכמים אומרים אין עור אלא למה שמנו חכמים". ומקשה הגמרא: "אדרבה למה שמנו חכמים אין להם עור! ואמר אביי הכי קאמר אין עור חלוק מבשר אלא למה שלא מנו חכמים. אמר ליה רבא הא למה שמנו חכמים קאמר אלא אמר רבא הכי קאמר..".

בדוגמה זו רואים, שגם כשאין מדובר בשינוי גירסא או פרשנות אלא בביאור של דברי התנא גרידא ("הכי קאמר"), רבא מדקדק יותר בלשון התנא ("הא למה ששנו חכמים קאמר").

2. דוגמה בה אביי משנה את המשמעות הפשוטה של המשנה ורבא נצמד למילים: סוטה¹⁰ "הא גופא קשיא: אמרת כל הרוצה לראות בה רואה, אלמא לא שנא גברי ולא שנא נשי, והדר תני כל הנשים מותרות לראותה – נשים אין אנשים לא. אמר אביי תרגמה אנשים. אמר ליה רבא והא כל הרוצה לראות בה רואה קתני אלא אמר רבא כל הרוצה לראות בה רואה לא שנא גברי ולא שנא נשי, ונשים חייבות לראותה שנאמר ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה". חזינן מהכא, שאביי מפרש מחדש את דברי המשנה ("תרגמה") כדי שלא תסתור את עצמה. רבא לא מקבל את הצעתו של אביי כי זה לא מונח בלשון המשנה ולכן מבאר באופן אחר¹¹.

(8) וע"ד הא דאיתא בלקו"ש בכמה מקומות (לדוגמה חכ"ח עמ' 74) שכשרוצים לברר מהו הנו-סח האמיתי, צריך לברר מהיכן הייתה יכולה ליפול הטעות, ולכן י"ל שהגירסא הפחות מובנת – היא הגירסא האמיתית (רק אז מובן כיצד נוצרה הטעות: המעתיק או המדפיס לא הבין את הגירסא ו'תיקן' אותה).

למרות זאת ישנם מקרים בהם הרבי משנה את הגירסא (לדוגמה בלקו"ש חכ"א עמ' 3). אך גם אז ישנה הקפדה למצוא כיצד נפלה הטעות (ראה שם בהערה 29), וממילא השינוי לא 'רחוק' מהגירסא שלפנינו.

וראה עד"ז באג"ק חלק כ"א עמוד רכת.

(9) דף ק"ז ע"ב

(10) דף ח ע"ב.

(11) גם לפי ביאורו של רבא יש צורך לפרש את דברי התנא (מותרות = חייבות), אבל פירוש זה מונח בלשון המשנה. וכפי שביארו המפרשים, שכלפי שברישא נקט התנא 'וכל הרוצה', כתב בספא 'מותרות'. וראה עד"ז במסכת זו גופא בסוף פרק שביעי בדף מ"ד ע"ב ("אמר רבי יוחנן רשות דרבנן זו היא מצווה דרבי יהודה וכו'") וברש"י שם, ובתחילת המסכת בדף ג' ע"א ואילך במחלוקות רבי עקיבא ורבי ישמעאל.

3. דוגמה בה אב"י משנה את הגירסא ור"ב מביא את דברי התנא: סנהדרין¹² "עיבור החדש בשלשה. חישוב לא קתני, קידוש לא קתני, אלא עיבור. לא ליקדשא וממילא לעבר! אמר אב"י תני¹³ קידוש החדש ... אמר רבא והא עיבור קתני. אלא אמר רבא: קידוש ביום, עיבור בשלשה, אחר עיבור ליכא קידוש".

4. דוגמה בה אב"י משנה את הגירסא ור"ב מעמיד את המשנה באוקימתא אחרת: סוטה¹⁴ "אם אמרה טמאה אני וכו'. שמעת מינה כותבין שובר! אמר אב"י תני מקרעת. א"ל רבא והא שוברת קתני אלא אמר רבא במקום שאין כותבין כתובה עסקינן".

5. דוגמה בה אב"י משנה את הגירסא ור"ב מעדיף לפרש את המשנה¹⁵: סוטה¹⁶ "וכן לענין הטובה מרים וכו': מי דמי התם חדא שעתא הכא שבעה יומי! אמר אב"י אימא ולענין הטובה אינו כן. א"ל רבא הא וכן לענין הטובה קתני! אלא אמר רבא הכי קתני: וכן לענין הטובה דבאותה מידה, ולעולם מידה טובה מרובה ממידת פורענות¹⁷".

והנה, בכל המקומות בהם הקשה רבא על שיטת אב"י 'והא.. הכי קתני', דעתו של אב"י לא נדחתה, כדמוכח מהא שאב"י המשך לתרץ באותו אופן בסוגיות נוספות. ויש להוכיח זאת עוד מבכורות¹⁸ "א"ל רבא והא פטרו אינהו קתני... אלא אמר רבא הכי קתני..". ולאחר מכן איתא "אמר ליה רב ספרא לאב"י לדידך דאמרת... ", והיינו ששיטתו של אב"י קיימת גם לאחר דברי רבא ולכן הקשה על כך רב ספרא.

12 דף י' ע"ב.

13 דוגמה בולטת יש בבבא מציעא דס"ב ע"ב, שם אב"י משנה את הגירסא במשנה כו"כ פעמים (בעקבות שאלותיו של רבא): "אמר ליה רבא: אי הכי, תן לי חיטי? דמי חיטי מבעי ליה! תני, דמי חיטי. שאני מוכרן? שמכרתים לך מבעיא ליה! תני, שמכרתים לך. הרי חטיך עשויות עלי בשלשים דינרין? מעיקרא נמי הכי אוקמינהו עילויה! הכי קאמר ליה, בדמי חטיך שעשית עלי בשלשים דינר!"

מכאן גם ניתן להוכיח לכאורה שהלשון "תני" יכולה לשמש גם במקום שבו הגמרא משנה או מתקנת את הגירסא. ועוד יש להוכיח משבועות דל"ח ע"א שלאחר כמה וכמה פעמים שהגמרא השתמשה בלשון "תני" הקשתה "והא תנא כל הכי שביש תני ואזיל?" וגם בדף י"ח ע"א "אי תניתא חסר ותני הכי" וברש"י "אם אתה שונה הברייתא תקן אותה בלשון חסורי מחסרה ותני הכי".

14 דף ז' ע"ב.

15 בכריתות דכ"ב ע"ב "ואם ספק מאי קאמר? אמר רבא תני אם בספיקו עומד לעולם יהא אשם תלוי שממין שהביא על הודע מביאו על שלא הודע". ניתן לראות שרבא מקפיד לא לעשות שינוי מהותי בלשון התנא (ראה לעיל הערה 8 מלקו"ש).

16 דף י"א ע"א.

17 את שיטתו העקבית של רבא ניתן לראות לא רק כשנחלק עם אב"י אלא גם מול אמוראים אחרים: שבת דף קל"ד ע"ב: אמר רבא והא מרחיצין קתני! אלא אמר רבא הכי קתני...". סנהדרין רין דמ"א ע"ב "אמר רבא והא עדותן קיימת קתני! אלא אמר רבא הכי קאמר... " נידה דף ל"ח ע"ב "אמר ליה רבא והא בלא ולד קתני! אלא אמר רבא הכי קאמר...".

18 ד"ד ע"א.

מכל הנ"ל מוכח שאביי ורבה נקטו בגישות שונות: אביי מפרש לפי העניין והסברא¹⁹ גם אם אין זה מונח במילים, וכשיש צורך אף משנה את הגירסא ורבה מעדיף להיצמד ככל האפשר לפירוש הפשוט של המילים²⁰.

ג. על פי כל הנ"ל תובן היטב הסוגיא בברכות אודות חלומות אביי ורבה. דהנה, התבאר לעיל ששיטת הלימוד של רבה היא ללמוד את פשט הדברים ביסודיות ואביי היה דורש ומפרש. עפ"ז יש לבאר שפירושו של בר הדיא התקבלו בפשטות אצל רבה ולא עוררו בו חשד משום שבר הדיא פתר את של רבה כפשטות הדברים²¹ דוגמת שיטת הלימוד שלו²² ופתרון חלומותיו של אביי היו שלא על פי פשוטם של דברים²³.

(19) ויש לקשר זה עם המבואר בתורת לוי"צ (חידושים וביאורים בש"ס עמוד קל"ט) שאביי שייך למקיף הרחוק ושהוא היה "חריף ביותר".

(20) ואין להקשות מבבא בתרא (דף קמ"ז ע"א) "בעי רבה: סבלנות העשין ליבלות ולא בלו מהו... תא שמע סבלנות מועטין שתשתמש בהן והיא בבית אביה אין נגבין. תרגמה רבה בייבא וסבכתא" – כי שם הגמ' מביאה את הברייתא בכדי להוכיח ולפשוט בעיה ("בעי רבה"), וכדי לפשוט ספק, ההוכחה צריכה להיות חד משמעית. כל עוד ניתן לפרש אחרת (אפילו באופן של "תרגמה") אי אפשר לפשוט את הספק.

כמו"כ אין להקשות משלהי ע"ז "אלא אמר רבה מאי הגעלה נמי שטיפה ומריקה. א"ל אביי מי דמי מריקה ושטיפה בצונן הגעלה בחמין". וברש"י "א"ל אביי מי דמי. כלומר מי קרי למריקה ושטיפה הגעלה..." דמשמע שאביי נחית לדייק בלשון המשנה יותר מרבה – כי: (א) מזה גופא שסגנון שאלת אביי היא לא דיוק בדברי המשנה ("והא... קתני"), משמע שהקושיא היא מצד העניין ולא דיוק הלשון. (ב) בלא"ה, בעקבות קושייתו של אביי חזר בו רבה מדבריו, כמפורש שם בהמשך הסוגיא.

והא דמצינו בב"ב (דף ז' ע"ב) שדברי רבה נדחו על פי דיוק מהכתוב ("והא מיטב שדהו כתיב"), לא קשיא מידי כי הכוונה בהסבר שבפנים היא על פי מה נקבעת המסקנה (ולא כ"כ השקו"ט), ובזה, רבה ס"ל שהמסקנה נקבעת על פי הדיוק וההתאמה ללשון הפסוק או התנא. ועד"ז יש לבאר במנחות דכ"א ע"א ובעירובין דנ"א ע"א (אבל שם י"ל עוד שרבה דייק את המילה "לו" (לתרי הלישני, כי גם ללישנא אחרינא אין זו אוקימתא אלא דיוק בלשון: ההליכה לאט היא חשכה "לו") ואביי בכללות העניין – "חשכה").

(21) בקשר לפסוק "וראו כל עמי הארץ", י"ל: את הלשון 'כל עמי הארץ'... ויראו מנח' קשה לפרש שהכוונה למינוי ראש ישיבה (מדוע שעמי הארץ יפחדו ממנו?). וע"כ, מדובר במשהו שמפיל פחד על כל עמי הארץ. לכן לאביי דרש בר הדיא את הפסוק גם אינו מסתדר עם המילים כ"כ, משא"כ לרבה.

ואף שהפסוק מופיע בין ברכות, הרי כשיש 'התנגשות' בין פירוש התיבות לבין ההקשר של הפסוק, ברור (שלשיטת רבה) פירוש התיבות מכריע (בפתרון של "לך אכול בשמחה", ההקשר הכללי מתיישב גם בפירוש התיבות, כדלקמן הערה 29).

אמנם זה רק כשהקריאו את הפסוק בחלום, אבל "המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה שנאמר וראו כל עמי הארץ כי שם י"י נקרא עליך וגו' ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש" (ברכות דנ"ז ע"ב) והיינו משום "שיש לפרש הטעם לפי שהן לעולם בגובה של ראש" (תוספות מגילה דכ"ו ע"ב ד"ה תשמישי).

(22) ולהעיר גם מוטסה דל"א ע"א שרבה פתר את החלומות לתלמידיו כפשטות הדברים.

(23) ואו"ל שזוהי כוונת תוספות ר"י החסיד (הובא לעיל הערה 5) שבר הדיא פירש להם מדוע פתרון החלומות אצלם אינו זהה.

לדוגמה:

1. "אמרי ליה אקרינן²⁴ בנים ובנות תוליד וגו'. לרבא אמר ליה כבישותיה. לאביי א"ל בנך ובנתך נפיש ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה (= לרבא אמר: כרעתו. לאביי אמר: בנך ובנותיך יתרבו ויינשאו בנותיך וייצאו מביתך וידמה עליך כאילו הלכו בשבי). והיינו שלרבא הסביר את הפסוק כפשוטו ולאביי פירש את הפסוק ודרש אותו.

2. חלום נוסף שאותו פתר בר הדיא על פי דברי רבא עצמו: "אקרינן²⁵ בנך ובנותיך נתונים לעם אחר. לאביי א"ל בנך ובנתך נפישין, את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה, ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר. לרבא א"ל דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי, דאמר רבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב מאי דכתיב בנך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב" (= לאביי אמר: בנך ובנותיך יתרבו, אתה תרצה שיינשאו לקרוביך ואשתך תרצה שיינשאו לקרוביה ואשתך תכפה אותך לעשות כדבריה וידמה בעינך שהלכו לעם אחר. לרבא אמר: אשתך תמות ובניך ובנותיך יבואו לידי אשה אחרת).

3. דוגמה שבה בר הדיא ממש 'מתרחק' מהפשט כדי לפתור לאביי לטובה: "אקרינן²⁶ זיתים יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי א"ל מרישיה (כלומר, בר הדיא התעלם לחלוטין מחלקו השני של הפסוק²⁷ ודרש את חלקו הראשון לברכה) לרבא א"ל מסיפיה" (והסביר את הפסוק כפשוטו יחד עם חלקו השני "ושמן לא תסוך כי ישל זיתך", כי בפשוטו הפסוק הוא קללה).

4. גם בחלומות שבהם לא הראו להם פסוקים, פתרון חלומותיו של אביי היה לפי מה שרואים 'בהשקפה ראשונה' ללא דקדוק ואילו פתרונותיו של רבא היו מדויקים יותר²⁸. לדוגמה: "חזן חסא על פום דני לאביי א"ל עיף עסקך כחסא לרבא א"ל מריר

24 דברים כח מא.

25 דברים כח לב.

26 דברים כח מ.

27 למרות שבפשטות הקריאו להם בחלומם את כל הפסוק כדמוכח מכך שהגמ' כתבה וגו' לציין לחלקו השני.

28 ועד"ז בחלום של "חזן בשרא על פום דני. לאביי אמר ליה בסיס חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך. לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה". לפי פתרון חלומו של רבא הקשר בין הבשר ליין יותר מובהק. ועוד זאת: כשעומדת חתיכת בשר מול חבית של יין מובן שהחבית היא העיקר בחלום והבשר הוא טפל. לכן לרבא מתפרש בפשטות יותר: היין (שהוא העיקר בחלום) יחמיץ, והבשר מוזכר רק לצורך תכליתו של היין (הטיבול בו), משא"כ לאביי מתפרש לא כ"כ כפשוטו: שיבואו כולם לקנות אצלו יין ובשר כאחד (ולוסיף עוד שאביי לא היה רגיל לשתות יין כבהערה הבאה).

אותו דבר לגבי הפתרון של "בר חמרא דקאי איסדן ונוער": לרבא "חמור" מתפרש כפשוטו –

עסקך כי חסא". כשרואים את החסה במבט ראשון רואים את העובדה שהיא רחבה וכפולה. כשמדקדקים וטועמים אותה רואים שמבפנים היא מרה.

ולכן לא חשד רבא בבר הדיא, כי פתרון החלומות של אביי ורבא היה לפי אופן ושיטת הלימוד שלהם²⁹, כנ"ל.

ד. על פי זה יש לבאר את הסיבה שבתחילה רבא הלך עם אביי: מאחר שתלה את פתרון החלום בשיטת הלימוד לכן רצה להיות יחד עם אביי כדי שפתרון חלומותיו יהיה בדומה לשיטת הלימוד של אביי (וע"ד³⁰ "תרגמא אביי אליבא דרבא").

אבל לאחר שראה את הפתרון של החלום ה-13 ("פטר חמור") הבין שלא בשיטת

התיבות "פטר חמור", וגם מראשותיו מתפרש כפשוטו – (התפילין ש) על ראשו. משא"כ לאביי זה כינוי למתורגמן.

29 לגבי הפתרון של "לך אכול בשמחה", י"ל בב' אופנים:

א. מאחר שרבא היה רגיל ביה, אין זה שינוי וחידוש שישתה יין "מחדוא דלכך" אלא אם כן זה "לפכוחי פחדך" (וכדפי' רש"י "להפיג דאגתך"), משא"כ אביי שלא היה רגיל בכך [בכמה מקומות בש"ס מצינו שרבא היה רגיל ביה: ביומא דע"ו ע"ב "אמר רבא חמרא וריחני פקחין" וברש"י "עשאוני פקח" וביבמות דס"ג ע"א "אמר רבא מאה זווי בעיסקא כל יומא בשרא וחמרא" ובבבא מציעא ד"ס ע"א "רבא אייתו ליה חמרא מחנותא מזגיה טעמיה לא הוה בסים שדריה לחנותא וכו'" (וראה שם גם בתוס'). אמנם אביי לא היה רגיל בכך וכפי שהעיד רבא בכתובות דס"ה ע"א "ידענא ביה בנחמי דלא הוה שתי חמרא" ובברכות דמ"ב ע"א "איקלע לבי אביי בי"ט חזיה דברין אכל כסא וכסא ... נמלך אנא" וברש"י "נמלך אנא: איני רגיל לקבוע סעודה על היין", ובדף מ"ד ע"ב "אמר אביי מבלי בשר ורבא אמר מבלי יין" ובפסחים דק"י ע"א "רבא מני כשורי" (וברש"י "מני כשורי: כששותה כוס זה מסתכל בקורה זו וכשהוא שותה שני מסתכל בשאצלה ולפי חשבון הקורות מזדהר בזוגות" ומשמע ששותה באופן קבוע ובכמות גדולה). אביי כי הוה שתי חדא וכו'" (מהלשון "כי הוה שתי" משמע שלא היה שותה באופן קבוע וגם אז מיעוט של כוסות).]

ב. כשמנתקים את הפסוק מההקשר שלו בפרק הוא נדרש לטובה (כמו הדרשות השונות במדרש רבה – מדרש דייקא), אבל כשמסתכלים על ההקשר של הפסוק בפרק – זה מקבל משמעות פחות טובה (הפרק מדבר על זה שאין הבדל בין צדיקים לרשעים כי מקרה אחד יהיה לכולם וכו'. ראה מצודת ציון ואבן עזרא).

יתירה מזו: מכך שלא כתבה הגמ' וגו' (כבפסוקים אחרים) משמע שחלמו רק את תחילת הפסוק (אבל ב"זרע רב תוציא השדה" גם תחילת הפסוק הוא חלק מהקללה). א"כ, אדרבה, מהלשון "לך אכול בשמחה" משמע שטרם אכל וצריך לצוות עליו לאכול ולהיות בשמחה (והיינו משום שאינו רוצה לאכול בגלל ש"פסיד עסקך").

על פי זה מובן מדוע פתר בר הדיא לרבא שהפסוק הוא תוצאה של משהו אחר ("פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקירית לפכוחי פחדך") ולא שהפסוק עצמו הוא הפתרון (וראה מהרש"א). ועוד, לאביי פתר שהוא יאכל כפשוטו ואילו רבא לא (והרי היה יכול לפתור לו שיאכל אך "לא אהני לך למי-כל" כדלעיל). ולפי הנ"ל מובן: לאביי, כשדורשים את הפסוק בפני עצמו, ניתן לדורשו שאכל ושתה כפשוטו. לרבא, שצריך להסתכל על ההקשר – גם כאן הפסוק הוא תוצאה של דברים אחרים, ולכן הוא לא אכל (וכנ"ל ש"לך אכול" משמע שעדיין לא אכל וצריך לצוות עליו).

30 לדוגמה: שבת דף קכ"ג ע"א.

הלימוד תלוי אופן הפתרון והליכתו עם אבי לא תועיל. דהנה בפתרון החלום הזה יש שינוי משמעותי על פתרון החלומות הקודמים: החלומות הקודמים צפו דברים שיקרו בעתיד לאחר החלומות ופתרונם ואילו החלום הזה גילה דבר שקרה בעבר.

ומאחר שבמקרה הזה החלום לא גרם להתרחשות חדשה³¹ אלא רק גילה דבר שכבר היה, הבין רבא שפתרון החלום ומימושו אינו תלוי בשיטת הלימוד וכו' אלא הוא עניין התלוי במזל והדברים נקבעים כבר בשעת ראיית החלום. לכן החל ללכת לבר הדיא לבדו כי אין תועלת בהליכתו עם אבי.

אבל לאחר פתרון החלום 17 ראה רבא שפתרונותיו של בר הדיא, לא 'חוזים' את העתיד (ומגלים את העבר) אלא גם משפיעים ומשנים את העתיד! ולכן החליט לשלם עבורם.

והביאור בזה: מפשטות הסיפור משמע שעל פי טבע הדברים היה רבא אמור לקבל מכות נוספות מהעיוורים³² ולולא שידע רבא את הפתרון מראש, לא היה אומר לעיוורים שיפסיקו להכותו. שהרי הדבר שמנע את המכות הנוספות היא אמירתו של רבא לעיוורים – בעקבות פתרון בר הדיא.

וכיון שלולי ידיעת הפתרון של בר הדיא היה רבא מקבל מכות נוספות, הבין רבא שלבר הדיא יש השפעה על פתרון החלום³³, ולכן שילם לו.

על פי זה מובן גם: א. מדוע רק בחלום הזה³⁴ הגמ' מספרת כיצד התממש בפועל פתרון החלום? ב. למאי נפק"מ פרטי הסיפור: (1) שהמכים היו עיוורים. (2) שרצו לתת לו שתי מכות נוספות ורבא הוא זה שעצר אותם³⁵. וע"פ ה"ל מובן: הפרטים הללו מחדדים את העובדה שעל פי טבע היה רבא צריך לספוג מכות נוספות (כי היו עיוורים וכו') ורק בגלל ידיעת הפתרון ידע רבא לומר "מסתיי תרין חזאי". בשולחן ערוך אדה"ז הלכות ריבית סעיף מו איתא שאם אדם מודה שהמעות שבביתו הן של

31) ולכן בחלום זה בר הדיא נאלץ לתקן את עצמו ("וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך"), משום שמדובר על דבר שקרה בעבר והחלום לא יכול לשנות אותו.

32) ואין זה בסתירה לחלום שראה "תרי גרגלידי דליפתא" שהרי החלום היה יכול להתפרש שיקבל כמה מכות מ2 אנשים ולא שיקבל 2 מכות.

33) הכוונה שיש השפעה אבל לא באופן של "כל החלומות הולכים אחר הפה" – שהתחדש רק בסוף הסיפור.

34) והרי גם הפתרונות של שאר החלומות התממשו, וכדמפורש בהמשך "כולהו מחילנא לך בר מברתיה דרב חסדא".

35) בברכת ראש (ד"ה אמר) כתב שהעולם מפרשים שזהו דרך בדיחותא. אבל הוא עצמו ביאר שראה אותם מריבים וע"ז והבין מהחלום שצריך להוכיחם עד שיכווהו שתי פעמים ולא יותר. אבל (נוסף לכך שלא מוזכר כלל בגמרא שרבא מיחה בהם אלא שרק הלך להפריד ביניהם – "אזל רבא לפרוקניהו") כבר הקשה על כך באם יעקב (ד"ה אמר) ש"דברי חלומות לא מעלים ולא מורידין" (ש"ע יו"ד סי' רנט ס"ו) וכיצד סמך על כך רבא להלכה?

חבירו זכה בהן חבירו בהודאה זו אף שידוע שאינן של חבירו, ומסתימת דבריו משמע שמהני גם בדליכא עדים (כדעת הנתיבות ברי' מ' והתומים "בכמה דוכתי בפשיטות" (לשון הנתיבות שם)).

והנה בספר קצות החושן סי' מ סק"א כתב בפשיטות דאודיתא בלא עדים לא אודיתא היא ולא מהני להקנות, ותמה עליו בנתיבות המשפט שם "היאך מילא לבו לחלוק מסברא על התוס' [ב"מ מ"ו ע"א ד"ה ונקנינהו] והפוסקים שהביא בעצמו שכתבו דמהני כשמודה בהודאה גמור³⁶ אפילו בלא עדים, וכ"כ התומים בכמה דוכתי בפשיטות." ומסיק: "לכן נראה דבכל מקום דאתם עדי מהני, הודאה גמורה ג"כ מהני דבמקום דחשיב הודאה נגד טענת השטאה חשיב ג"כ קנין."

והשיב עליו הקצות החושן במשובב נתיבות שם וכתב:

1. שבינו לבין עצמו, אפילו בהודאה גמורה, לא מהני כמבואר בשו"ע סימן פ"א סעיף ט' וש"ך שם ס"ק כ"ב. וראה מדברי הרמב"ן (בספר המלחמות סנהדרין ז ע"ב מדפי הרי"ף) ממאי דס"ל לראיה גמורה דקנין אין צריך עדים כלל מהא דפרכינן בפרק הזהב, "וליקנינהו אגב סודר" ולא משני דליכא עדים, דמכין שלא הביא הרמב"ן ראייה משם דהודאה צריכה עדים מדלא פריך התם "ונקנינהו באודיתא", "ודאי מודה הרמב"ן [בפשיטות] לענין קנין דבעינן עדים באודיתא [כיון דידעינן שאינו חייב לו כלום, רק שהוא מקנה לו כעת וא"כ צריך קנין חזק]."

2. שאיני חולק ח"ו על דברי תוס', ומה שהניחו בקושיא פרק הזהב דף מ"ו (ע"א ד"ה ונקנינהו) דלקני ליה המעות בהודאה, אפשר דס"ל לתוס' דסתם גורן מצויין שם בני אדם, וכן הוא באמת מסקנת תוס' סנהדרין דף ו' ע"ב ד"ה צריכה ע"ש, ודלא כר"ת ב"ב מ ע"א שם ד"ה קנין.

ואני בעיני לא זכיתי להבין דבריו:

1. בשו"ע סי' פא ובש"ך שם איירי (לא בעצם ענין קנין אודיתא כ"א) באי מצי טעין אח"כ השבעה או השטאה.

2. מדברי הרמב"ן ליכא ראי' כלל, שהרי כוונת הגמרא שם היא לדייק, מדקתני שאין בידו מעות, שאם הי' בידו מעות לא הי' אומר לו התנא לעשות כן, דהכי עדיף שאינה נראית ערמה כ"כ להיפטר מן החומש (עיי"ש בגמ' ובפרש"י). ומשו"ה הביא הרמב"ן ראי' לענין קנין שלא בעדים דמהני ולא הביא ראי' לאודיתא בינו לבין עצמו דלא מהני (מדלא פריך התם "ונקנינהו באודיתא"), כיון שגם זה נראית ערמה להיפטר מן החומש (ומיושבת בזה קושיית התוס' שם בד"ה ונקנינהו).

3. בתוס' בסנהדרין שם לא כתבו דסתם גורן מצויין שם בני אדם רק לדחות

(36) וכ"ש אם הודה לו בכתב ידו או בקנין (ראה חו"מ סי' פא סעי' יז).

ראית ר"ת שקנין סודר מהני בלי עדים, וידוע שהמדחה יש לו רשות לעשות כן בכל מה שאפשר, גם בלי ראי', כמו המיישב קושיא. אבל להקשות קושיא צריך ראי' חזקה וברורה, ואילו הוה ס"ל להתוס' שאודיתא בלא עדים לאו אודיתא היא (כמו שעלה בדעת הקצוה"ח), לא הו"ל להתוס' להניח דבר זה בקושיא (דלקני ליה המעות בהודאה) כיון שאפשר ליישב דאירי בדליכא עדים.



יציאת השמש - בשמחה או בהכרח

הת' מאיר יוסף יצחק הכהן כהן
תלמיד בישיבה

איתא במסכת נדרים¹: "מאי דכתיב שמש וירח עמד זבולה שמש וירח בזבול מאי בעיין? והא ברקיע קביעי? מלמד שעלו שמש וירח מרקיע לזבול ואמרו לפניו רבונו של עולם אם אתה עושה דין לבן עמרם אנו מאירים, ואם לאו אין אנו מאירים. באותה שעה ירה בהם חיצים וחניתות ואמר להם בכל יום ויום משתחוים לכם ואתם מאירים, בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם?! ובכל יום ויום יורים בהם חיצים וחניתות ומאירים, שנאמר "לאור חציך יהלכו וגו'".

ולכאורה צ"ע, שהרי בתהלים יש פרק² המדבר על יציאת החמה, ושם כתוב: "והוא כחתן יצא מחפתו ישיש כגיבור לרוץ אורח", היינו שהשמש שמח ביציאתו על הארץ³, ולכאורה זה דלא כהגמ' הנ"ל?

והי' אפשר לומר בזה, דאח"כ, עד זמן משה היו יוצאים מרצונם (ובשמחה), ועל זה איירי בתהלים. אבל מאז מעשה קרח (אודותו אמרו להקב"ה שיעשה דין לבן עמרם) והלאה הפסיקו לצאת מרצונם, ויוצאים רק בהכרח (בחיצים וחניתות) כבגמ'.

אבל עדיין אין זה מספיק, שהרי ידוע שתהלים חיברו דוד המלך⁴, וזה הי' הרבה שנים אחרי מעשה קרח, וא"כ בזמן דוד הי' השמש יוצא בהכרח, ולמה א"כ כתב בתהלים "ישיש כגיבור"⁵?

(1) לט, ב.

(2) יט בתחילתו.

(3) ראה רד"ק עה"פ: "ואמר ישיש כגיבור כי הגיבור שש ושמש ביציאתו למלחמה וכן השמש ישיש בצאתו ובבואו".

(4) ראה ב"ב דף יד ע"ב.

(5) ואין לתרץ ע"פ מ"ש בגמ' שם שדוד כתב את התהלים ע"י עשרה זקנים, ואולי פרק זה (יט) נכתב ע"י אחד מהעשרה זקנים שהיו לפני משה - שהרי הפרק מתחיל "למנצח מזמור לדוד", היינו שנכתב ע"י דוד.

והנה, במס' סנהדרין' מובא ג"כ הפסוק "שמש וירח עמד זבולה" עם סיפור המעשה הנ"ל (כבנדרים), ומסיימת שם הגמ' "והאידנא לא נפקי עד דמחו להו". ופרש"י: "שכך גזר עליהם המקום כן שמעתי. ל"א והאידנא לא נפקו מאחר שראו שהקפיד הקב"ה על שלא מיחו לכבודו עד דמחו להו לא נפקי שחשו לכבוד המקום על בני אדם שמשתחוים לשמש וירח".

והיוצא מדביר רש"י, שלפי' הא' השמש (והירח) רוצים לצאת להאיר לעולם, אלא שכעונש על כך שלא מיחו בכבוד הקב"ה אלא רק בכבוד בשר ודם (משה), "לא נפקי עד דמחו להו". ולפי' הב', כיון שראו שהקפיד הקב"ה על כך שלא מחו לכבודו, אינם רוצים לצאת משום שמשתחוים להם (שזה היפך כבודו של הקב"ה), ולכן "לא נפקי עד דמחו להו". וכפי' הב' פרש"י בנדרים.

וא"כ, לפי הפירוש הראשון לק"מ על הפסוק בתהלים ("ישיש כגיבור"), כי באמת השמש שמח לצאת, אלא שנגזר עליו שלפני יציאתו יכוהו.

אבל עדיין נשאר קשה לפי' הב' דרש"י (בסנהדרין, ופירושו בנדרים).

ולכאורה עכצ"ל דיש בזה מדרשות חלוקות, וכדלקמן.

דנה במדרש⁸ איתא: "אמר ר' לוי בכל יום ויום הקב"ה יושב בדין על גלגל חמה ולבנה שאין מבקשים לצאת להאיר לעולם, מה הם אומרים: הבריות מקטרגין לנו הבריות משתחוים לנו. אמר רבי יוסטא בר שונם מה הקב"ה עושה להם - יושב עליהם בדין ויוצאים ומאירין לעולם בעל כרחן, הדא הוא דכתיב "בבקר בבקר משפטו יתן לאור לא נעדר" לא פסק".

ובשיחת התוועדות שמחת בית השואבה תשי"א⁹ מביא הרבי מדרש זה, ומפרש דזוהי סיבת אדמומית החמה ביציאתה להאיר על הארץ, והוא כפי' מהרז"ו במדרש שם.

והיוצא מהנ"ל, דבמדרש זה לא מצינו אזכרה למעשה קרח, וגם הפסוק שממנו נלמד ענין זה אינו הפסוק המובא בגמ', ועכצ"ל דהן מדרשות חלוקות, דבמדרש זה אינו שייך למעשה קרח, וגם אין החמה רוצה לצאת (ודלא כבתהלים), משא"כ בגמ' (לפי' הא' ברש"י, אבל לפי' הב' [ולפירושו בנדרים] הוי ע"ד דברי המדרש כאן).

אלא שעדיין יש להעיר בהנ"ל:

בהפירוש שהחמה אדומה מכיון שמכים אותה ע"מ שתצא (כנ"ל מהשיחה ופי'

(6) דף קי ע"א.

(7) ד"ה והאידנא.

(8) ויק"ר פל"א ט'.

(9) תו"מ ח"ב ע' 18.

מהרז"ו), לכאורה צ"ע מהגמ' בב"ב¹⁰, דאיתא התם: "שחמתית ונמצאת לבנה, אמר רב פפא מדקתני לבנה ש"מ ("שחמתית אדומה . . ועל שם חמה שהיא אדומה קרי לחטין אדומות שחמתית" - רש"י) האי שמשא סומקתי היא, תדע דהא סמקא צפרא ופניא, והאי דלא קחזינן כולי יומא נהורין הוא דלא ברי ("מאור עינינו אינו ברור כ"כ מתוך אור היום שמכה עינינו אבל צפרא ופניא שהיום חשוך ניכר אדמומית החמה" - רש"י).

והיוצא מדברי הגמ', שהשמש תמיד אדומה (גם במשך היום), ולא רק בזריחה, אלא שאנחנו לא רואים, ואילו מהנ"ל מהשיחה (ופי' מהרז"ו) משמע שהחמה אדומה רק בזריחה - כשמכים אותה ע"מ שתצא, ואילו במשך היום אינה אדומה?



בענין משכן שילה

הת' מנחם מענדל פרידמאן

תלמיד בישיבה

בפרשת ויגש פמ"ה פסוק י"ד נאמר "ויפל על צוארי בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צואריו", ופרש"י (ד"ה ובנימין) "על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב".

והנה מטו משמי' דהגרי"ז ז"ל (הובא בס' תורת בריסק ע' שכ"ט) להקשות מהא דאיתא בזבחים קי"ח ע"ב "בשלשה מקומות שרתה שכניה על ישראל, בשילה ובנוב וגבעון ובבית עולמים, וכולם לא שרתה אלא בחלקו של בנימין..." ע"כ.

והמתבאר מדברי הגמ' דגם משכן שילה היתה בחלקו של בנימין ולא בשל יוסף, ואיך כתב רש"י ששילה בחלקו של יוסף הוי, ונשאר הגרי"ז בצ"ע.

ותמיהני טובא על קושייתו שהרי בהמשך הגמ' בזבחים שם אמרינן שדבר זה שנוי במחלוקת תנאים, דאיתא שם "כתנאי, "חפף עליו" זה מקדש ראשון, "כל היום" זה מקדש שני, "ובין כתפיו שכן" אלו ימות המשיח. רבי אומר "חפף עליו" זה העולם הזה, "כל היום" אלו ימות המשיח, "ובין כתפיו שכן" זה העולם הבא, "ע"כ דברי הגמ'.

הרי לנו מפורש שדוקא לשי' רבי הסובר ש"חפף עליו" קאי על עולם הזה יסבור ששילה הוי בחלקו של בנימין וכמ"ש רש"י (ד"ה העולם הזה) "כל מקום ששרתה

שכינה, ואף שילה ונוב וגבעון", אך לשי' הת"ק הסובר ש"חפף עליו" קאי על מקדש ראשון (ו"כל היום" על מקדש שני) יסבור ששילה הוי בחלקו של יוסף.

וא"כ שפיר פירש רש"י ששילה הוי בחלקו של יוסף משום שת"ק הוי הרוב (והלכה כמותם, כנגד רבי שהוי המיעוט) ולשיטתו שילה הוי בחלקו של יוסף.

ייעוין עוד במגילה ט"ז ע"ב שכתוב שם כשיטת הת"ק ששילה הוי בחלקו של יוסף ושם מקורו של רש"י לפירושו, ודו"ק היטב בכ"ז.



בענין כבוד למלכות

הנ"ל

בפרשת ויחי פמ"ח פסוק ב' נאמר "ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך ויתחזק ישראל וישב על המטה".

ופרש"י (ד"ה ויתחזק) "אמר, אע"פ שהוא בני, מלך הוא, אחלוק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות "וירדו כל עבדיך אלה אלי", וכן אליהו "וישנס מתניו וגו', עכ"ל.

והקשה הגר"מ סאלאוויציק ז"ל (בנו של הגרי"ז מבריסק ז"ל, הובאה קושייתו בס' תורת בריסק ע' שמ"ח) דבשלמא מה שמשנה חלק כבוד לפרעה שפיר הוי ראי' לכך שחולקין כבוד למלכות, אבל מה שאל' שינס מתניו ורץ לפני אחאב, הלא מלך ישראל ה' ומקרא מלא דיבר הכתוב "שום תשים עליך מלך" ודרש חז"ל בקידושין ל"ב ע"ב שתהא אימתו עליך, ומפסוק זה ילפינן עיקר הדין דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ופשיטא שחייבים לכבדו, דזהו דין המלכות של מלך ישראל שתהא אימתו על הכל ומכבדין אותו, עכת"ק, ונשאר הגר"מ בצ"ע.

והנראה בס"ד, דהנה מקורו דפרש"י הוא מזבחים ק"ב ע"א "אמר רבי ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך, דכתיב "וירדו כל עבדיך אלה אלי" ואילו לדידי' לא קאמר לי'. רבי יוחנן אמר מהכא "ויד ה' היתה אל אלי' וישנס מתניו וירץ לפני אחאב", ע"כ דברי בגמ'.

והנה דינא זו דרבי ינאי לא הוי מדין "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך המבואר בקידושין ל"ב ע"ב, שהרי רבי ינאי מייתי ראי' מהא דמשנה חלק כבוד לפרעה, והרי פרעה לא הוי מלך ישראל בכלל (ועוד, שא"כ הוי לי' לר' ינאי להביא ראי' מ"שום תשים...") שהוי מקרא מלא, אלא דא"כ יקשה, דאיך מביא אח"כ ר' יוחנן ראי' לדברי ר' ינאי מהא דאלי' רץ לפני אחאב המלך, הרי אחאב מלך ישראל הוי ואיכא בי' דין לכבדו משום "שום תשים".

אלא ע"כ צ"ל דליכא דין לכבד אחאב מדינא ד"שום תשים" אע"פ שהוא מלך ישראל, משום דשאני אחאב דמלך רשע הי' ונפקע ממנו דין כבוד משום לתא ד"שום תשים", וכמבואר במשכיל לדוד (על פסוק הנ"ל) שמלך רשע אין אנו מצווים לכבדו מדין "שום תשים" משום שנאמר "ונשיא בעמך לא תאר" וקי"ל בב"ק צ"ד ע"ב "בעושה מעשה עמך", ושוב אנה ה' לידי ומצאתי שכדברי המשכיל לדוד מבואר ג"כ בתומים סי' י"ז סק"ג עיין שם בדבריו המאירים, וא"כ הא דמייתי ר"י ראי' מאלי' שכיבד אחאב לא הוי זה משום לתא ד"שום תשים" אלא משום דאיכא דין מדיני דרך ארץ (ועצה טובה) שלעולם, אפילו מלך עכו"ם כפרעה ומלך רשע כאחאב צריך שתהא אימתם עלינו ובעינן לכבדם, וזו היא כוונת דברי ר' ינאי ש"לעולם תהא אימת מלכות עליך" שגם מלכים דלא בעינן לכבדם מדין "שום תשים" אעפ"כ מדיני דרך ארץ צריכים לכבדם.

וכדברינו מבואר בח"א להמהרש"א (בזבחים שם) וז"ל "והענין שראוי לחלוק כבוד אפי' למלכים הקדמונים הרשעים כאלו שזכר, וכדאמרין בפ' הרואה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא..." ע"ש.

והיינו כדברינו, שהכבוד לא הוי מדין "שום תשים" אלא מדיני דרך ארץ, ופשוט. וזהו שיעקב כיבד יוסף אע"פ שיוסף הוי בנו, משום שמדיני דרך ארץ איכא דין לכבדו וכדברי ר' ינאי.

והשתא סרה לנו בזה קושיית הגר"מ ז"ל, דשפיר איכא ראי' אלימא מהא דאלי' כיבד אחאב, משום דמכין שאחאב הי' מלך רשע א"כ תו ליכא דין לכבדו משום לתא ד"שום תשים" וכמו שנתבאר במשכיל לדוד ובתומים הנ"ל, אלא דאעפ"כ כיבדו משום דינא דרבי ינאי וכביאור המהרש"א.

ונתבאר בדברינו שמדברי הגמ' בזבחים מוכח שדינו דר' ינאי לא הוי משום לתא ד"שום תשים" אלא דין כבוד אחר משום דרך ארץ לכבד מלכים וכמו שביאר המהרש"א - "דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא", ושאני אחאב דמלך רשע הי' ונפקע ממנו דין כיבוד, וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.



"מכשול לפניו" - איסור הפצא דווקא

הת' דב בעריש רוטנברג
תלמיד בישיבה שע"י הציון

כתב הרמב"ם בהלכות נזירות (פ"ה ה"י): מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד

במושב שותי יין ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו, אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב.

ואולי יש לדייק בלשון הרמב"ם כאן שהיין הוא "מכשול" לפני הנזיר - על פי ביאורי הראגאטשאווער בכמה מקומות בספר הפלאה והסבר כ"ק אדמו"ר בזה, כדלקמן.

דהנה בסוף הלכות נדרים כותב הרמב"ם: אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להישאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. ובלקוטי שיחות¹ מבאר כ"ק אדמו"ר לשון זו בהתאם לביאור הראגאטשאווער² "דגבי שבועה דהוא איסור גברא ולא חל האיסור על שום דבר לא שייך לומר כאילו בנה במה דהאיסור הוא השבועה ולא דבר אחר" מה שאין כן בנדר שהאיסור חל גם על החפצא עצמה - ובלה"ק: "דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אז דאס איז (ניט מצד הגברא, אז ער וועט קומען לידי תקלה ומכשול, נאר א) התהוות של חפצא, פון א ("שלא) יהא מכשול לפניו"; עס ווערט א מכשול לפניו - די חפצא האסור וואס ער האט אויפגעמאכט על ידי נדרו".

היינו שהלשון "מכשול לפניו" ברמב"ם מדגישה את העובדה שהדבר אסור באיסור חפצא ולכן הוא עצמו מכשול, ולא רק באיסור גברא.

ובמקום אחר³ מבאר הראגאטשאווער שלשיטת הרמב"ם ישנו חילוק בין האיסורים שעל הנזיר - "דתגלחת הוה לא מחמת הנדר רק זה ממילא . . אבל גבי יין בנזיר הוא מחמת הנדר". כלומר, איסור התגלחת הוא איסור גברא על הנזיר, דהואיל שגופו עצמו נתקדש ממילא אסור לו לגלח את עצמו. מה שאין כן איסור היין הוא מה שאוסר את החפצא של היין עליו כמו כל נדר (ובכך מסביר מדוע במקרים בהם מותר לנדר כדי "לכונן דעותיו" נקט הרמב"ם⁴ "נדר בנזיר" דווקא לגבי מי שהיה מתגאה ביפיו - ולכן אסר על עצמו התגלחת - ולא לגבי מי שהיה שוגה ביין - שעליו דיין לכתוב "אסר היין על עצמו זמן מרובה או שאסר השכרות לעולם" ולא בלשון נזירות. כי באמת איסור היין על הנזיר הוא מפאת הנדר ולא ממילא כבתגלחת "ולכך אסור לנדר בנזיר משום זה". עיי"ש).

ולפי זה מדויקת מאוד לשון הרמב"ם בהלכה זו, דהיות ואיסור היין לנזיר הוא "מחמת הנדר" דהיינו איסור חפצא (ולא רק איסור גברא "ממילא" כמו התגלחת)

(1) חלק כ"ט שיחה ב' לפרשת כי תצא, סעיפים ד-ה.

(2) סוף הלכות שבועות.

(3) הלכות נדרים פרק י"ג הלכה כ"ג. וראה גם דבריו בריש הלכות נזירות.

(4) שם.

ציוו אותו חכמים ש"יתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו" - היין עצמו אסור עליו באיסור חפצא,

וממש כהדגשת הרמב"ם באותה הלשון עצמה בסוף הלכות נדרים, כביאור כ"ק אדמו"ר.



חסידות

הערה במאמר ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

בהמשך המאמר מבאר בהאותיות ז' ח' ט' את המעלה שהיה בימי שלמה, שהיה אז עשירות במלכות - המשכת פנימיות הכתר, עתיק, במלכות - ועי"ז היה גם עשירות בעוה"ז, הן בגשמיות כפשוטו, וכן ברוחניות.

ומבאר זאת בההבדל שבין הבירור שהיה ע"י המשכן והארון במדבר ובין הבירור שע"י שלמה שהיה איש מנוחה ושלום היה בימיו.

ומבאר שמשא אמר קומה הוי' ויפוצו אויביך וכו' ואילו דוד אמר (עבור שלמה) קומה הוי' למנוחתך.

שאצל משה היה הבירור בדרך מלחמה, שלכן היו אויביך ומשנאיך, והיה צריך לצאת למקום האויב, למדבר מקום נחש שרף ועקרב, ובאות ט' מוסיף שאז גם הבירור לא היה מושלם, ורק יפוצו אויביך וכו' שנתבטל התוקף של האויביך אבל לא שנתבטלו לגמרי.

משא"כ בימי שלמה היה הבירור בדרך מנוחה בדרך ממילא, וישב שלמה על כסא הוי', שלא היו אויבים וכולם באו אליו, ע"ש באריכות.

ולכאורה צע"ק, הרי העובדה שהמשכן היה צריך לצאת למדבר (שמשום זה לכאורה נקרא בירור בדרך מלחמה) היה רק במשך ה-40 שנה שהלכו במדבר, אבל לאח"ז עוד לפני בניית ביהמ"ש בימי שלמה, היה המשכן בשילה ובנוב וגבעון יותר מ-400 שנה, ולא הלכו למקום האויב, וא"כ לכאורה מהו ההבדל בין הבירור שע"י המשכן ובין הבירור שבימי שלמה.

אך נראה דלפי האמור בהקטע הב' שבאות ט' (כשרוצה לבאר את גודל המעלה שבימי שלמה, אומר) "דגם כשהבירור הוא באופן שהמברר הוא במקומו, אלא שהוא בדרגה כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגבי', הביטול דהמנגד אינו בתכלית", ובימי שלמה שהי' הביטול בתכלית, הר"ז מפני שהיה אז הגילוי דעשירות במלכות, אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות, פנימיות הכתר, עתיק.

א"כ מובן דגם בכל תקופת המשכן בשילה ונוב וגבעון, מאחר שעדיין לא היה הגילוי דעשירות במלכות, היה הבירור רק באופן דיפוצו אויבין כו', אבל לא נתבטלו לגמרי.

אך מה שעדיין צע"ק מדוע קורא לזה בירור בדרך מלחמה, וצ"ע ובירור. ובכל אופן, מסיים בהמאמר שלע"ל יהיה הגילוי דפנימיות עתיק, א"ס שברדל"א, ולכן יפעל עד למטה מטה, שגם הגשמי עצמו יהיה בטל במציאות וכו', שזהו השלום האמיתי.



ענוותנותו של משה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון שלפני הקודם הבאתי מד"ה זכור תרס"ה בענין משה רבינו, שזה גופא מה שהטעם השכלי פעל בו הענוה והשפלות, "הוא מצד הביטול עצמי שלו, כי בלתי ספק הוא אשר הגיע בכחותיו וחושיו למעלה מאד מאד, אשר אחר זולתו לא הי' מגיע לזה, ולא הי' מקום שיהי' בשפלות מזה, אלא שהעיקר הוא מצד ביטול עצמי, ומי שהוא בטל בעצם, מתקבלים אצלו טעמים כאלו, וגורמים לו ענוה ושפלות כו'".

וכתבתי שהוא ע"ד המבואר בכ"מ (המשך שבועות תרס"ה (ע' שעב ואילך) ועוד) שהרצון מטה את השכל.

והעירני הגר"ל כץ שי', שיותר נראה לדמותו למה שמבואר בסה"מ תר"ס ע' טז (הובא בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א הערה 48) ש"מצד הדביקות שמעצמות הנפש..לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב", כלומר שאין זה שהרצון מטה את השכל אלא היא הדביקות שבעצם הנפש והעונג בזה.

אך עדיין יש לעיין בזה.



פירוש "אור אין סוף"

הנ"ל

בספר הערכים ערך אור אין סוף (א) (כרך ג טור מב) מביא הפירוש הנפוץ בדא"ח, אשר "הפירוש ד'אור אין סוף" הוא – לא אור של אין סוף, זאת אומרת אשר (רק) העצמות שממנו נמשך האור הוא אין סוף, כי אם – אשר (גם) האור הוא אין סוף".

ובהערות שם מביא כמה מקורות לקביעה זו, מדרך מצוותיך, המשך תרס"ו, המשך תער"ב, ועוד.

ויש להעיר בד"ה באתי לגני תשכ"ב פרק ג (בלתי מוגה), שיש ב"אור אין סוף" שני פירושים, האחד שהאור הוא "של אין סוף", והשני כנ"ל, ומבאר שבהמשך באתי לגני תש"י (פרק יב) "שבענין המדובר, הכוונה היא שהאור עצמו הוא אין סוף".

ועל מ"ש שם שיש שני פירושים יש כמה מראי מקומות בהערה 21, ולא מצאתי באף אחד מהם את הפירוש הראשון הנ"ל, אלא מפורש רק ש"אין הכוונה אור של אין סוף", שהוא הפירוש השני.

ונמצא שבמאמר זה נתחדש שיש מקום גם לפירוש שאור אין סוף הוא אור של אין סוף. ולא באתי אלא להעיר.



רמב"ם

פרוזבול המוקדם והמאוחר

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ט הכ"ב: "כתב הפרוזבול תחלה ואח"כ הלוח אינו מועיל, אלא משמיט עד שיכתוב הפרוזבול אחר שהלוח. נמצאת אומר שכל מלוח הקודמת לפרוזבול אינה נשמטת בפרוזבול זה, ואם הפרוזבול קודם למלוח נשמטת בפרוזבול זה".

וממשיך בהכ"ג: "לפיכך פרוזבול המוקדם כשר, והמאוחר פסול. כיצד כתבו בניסן והקדים זמנו מאדר כשר, שהרי הורע כחו שאינו משמיט אלא עד אדר, אבל אם איחר

זמנו וכתבו מאייר פסול שהרי מייפה כחו שאינו משמיט עד אייר שלא כדין, שאין דינו שלא ישמיט אלא עד ניסן בשעת מסירת הדברים לבית דין".

ואכן כך הוא לשון המשנה (שביעית פ"י מ"ה) "פרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול", ומבואר היטיב בדברי הרמב"ם כאן מיוסד על הדין דהפרוזבול מהני רק לחובות שקדמו לעשיית הפרוזבול ולא בחובות שבאו אחריו כמבואר בדבריו.

ב. ברם יעויין בפהמ"ש להרמב"ם שמפרש אותה משנה באופן אחר, והפכי מזה: "פרוזבול המוקדם, הוא שיכתוב הפרוזבול תחלה ואח"כ ילוה לו הממון. והמאוחר, שילוה הממון תחלה ונעשה חוב, ואח"כ כותב פרוזבול. והוא פסול מפני שנעשה חוב ונתחייב בדיני חובות שיהי' נשמט בשביעית".

והינו דכאן סב"ל להרמב"ם להיפך ממש; שפרוזבול מהני רק לענין חובות שבאים אחרי עשיית הפרוזבול, משא"כ לחובות שנהיו לפני עשייתו, כבר לא מהני להם הפרוזבול (ואשר לפ"ז משתנה הפשט ב'מוקדם' ו'מאוחר' שבמשנה כנ"ל)!

וברדב"ז (על דברי הרמב"ם כאן בספר הי"ד) מבואר דבאמת הוה זה פלוגתא בין סתמא דמתניתין לפי הירושלמי לעומת דעת רשב"ג בתוספתא – דדעת רשב"ג אכן הוה דפרוזבול מהני רק לעניין חובות מגיעים אחרי עשייתו, ואילו סתמא דמתניתין (ע"פ הירושלמי) סב"ל להיפך – ושהרמב"ם חזר מדבריו בפהמ"ש לפי שראה את דברי הירושלמי.

(וראה בתוספות גיטין לו, ב, ד"ה 'דאלימי לאפקועי ממונא', בא"ד) "תנן במסכת שביעית (פ"י מ"ה) פרוסבול המוקדם כשר והמאוחר פסול. ומפ' בירושלמי משום דפרוסבול אינו מועיל מה שמלוה אחר כתיבת פרוסבול אלא למה שהלוה קודם זמן הכתוב בפרוסבול, ולכן מאוחר פסול דמרויח שלא כדין כל מה שהלוה אחר כתיבת פרוסבול עד זמן הכתוב בו" – והיינו כדברי הרמב"ם בספר הי"ד, ואכן מיוסד על דברי הירושלמי כמו שהסביר הרדב"ז).

ג. והנה הסברא לומר – כדברי הרמב"ם בפהמ"ש – דפרוזבול לא מהני עבור מלוה שלפניו, הוא כמבואר בדבריו, "מפני שנעשה חוב ונתחייב בדיני חובות שיהי' נשמט בשביעית", והיינו שמאחר שכבר חלה החוב בלי פרוזבול, כבר "נתחייב בדיני חובות", ושוב לא מהני פרוזבול לשנות דינו.

וצ"ע מדוע לא סב"ל להרמב"ם בספר הי"ד מסברא זו – וסב"ל דאע"פ שכבר נעשה חוב לפניו מ"מ מהני לזה עשיית הפרוזבול! ועכ"פ צ"ע ביסוד פלוגתא זו האם מהני פרוזבול להשמיט חוב ש"נתחייב בדיני חובות שיהי' נשמט בשביעית", או לא.

ואילו הסברא של הרמב"ם בספר הי"ד לומר שפרוזבול לא מהני עבור הלוואה שלאחריו, הוא בפשוטו, משום שעדיין ליתא לחוב זה בכדי למסרו לבי"ד ע"י

הפרוזבול, ורק לאחר שישנה לחוב אפשר לכתוב עליו פרוזבול ולמסרו לבי"ד! וצ"ע מדוע לא סב"ל להרמב"ם בפהמ"ש שזהו בעי'?

ועכ"פ נמצא דב' שיטות אלו (הרמב"ם בפירושו למשנה, לעומת דבריו ב'ד'. שהן בעצם, רשב"ג לעומת סתם משנה – כדברי רדב"ז הנ"ל), פליגי בשתיים: א) האם מהני עשיית פרוזבול לפני ההלוואה או לא (היינו האם אפשר לכתוב ולמסור לפני ההלוואה, או לא) ב) והאם מהני פרוזבול אחרי ההלוואה או לא (היינו אם אפשר לשנות את דין ההשמטה אחרי שכבר "נתחייב בדיני חובות", או לא).

ויל"ע מהו יסוד והסברת שתי הפלוגות, ואיך ומדוע תלויין זו?

ד. והנה יעויין בדברי הרמב"ם כמה הלכות לפנ"ז (ה"ח): "זהו גופו של פרוזבול, מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, והדיינין או העדים חותמין מלמטה".

ולכאורה (אף שאינו מוכרח) הרי פירוש 'מוסרני' כאן הוא מסירת איזו כח מהמלוה להדיינין (ע"ד דברי רש"י על הסוגיא (גיטין לו, א) בפירוש 'מוסרני' זה – שמוסר את שטרותיו וכו'), אשר זהו פירוש הפשוט של מסירה.

ברם בפהמ"ש כתב הרמב"ם (שם מ"ד) "מוסר אני לכם, ענינו מעיד אני אתכם בכך וכך", אשר לכאורה הוה זה פירוש שונה ומחודש ב'מוסרני' כאן!

ולכאורה ע"פ חילוק זה יתבאר היטב אחד מחילוקים הנ"ל ביניהם, האם מהני עשיית הפרוזבול לפני החובות או לא; להרמב"ם בספר הי"ד דמסירה פירושו כפשוטו, שמוסר משהו לבי"ד, אז באמת מסתבר שלא יכול למסור שום דבר לפני שכבר ישנה להחוב בעולם, ומבואר מדוע לא יכול לעשות פרוזבול לפני החובות, ואילו לדבריו בפהמ"ש שאינו מוסר שום דבר אלא מסירת עדות בלבד – מבואר מדוע זה יכול להיות גם לפני תחלת החוב!

אלא דכמובן דבר זה גופא צ"ע וביאור; מדוע להרמב"ם בפהמ"ש יש כאן רק ענין של מסירת עדות, לעומת שיטתו בספר הי"ד (וגם עוד לא נתבאר כלל חילוק השנייה ביניהם; האם שייך שיחול הפרוזבול על חובות שכבר נהיו, או לא)?!

ה. ואו"ל דיסוד החילוק בין ב' השיטות הוה בגדר השמטת חובות בשביעית, אשר ידועים הדברים דיש שתי אופנים בהסברת דבר זה; אי הוה 'אפקעתא דמלכא', והיינו שהחוב נפקע לגמרי ובדרך ממילא בהגיע שנת השמיטה, או דהוה חיוב על האדם שהוא ישמיט ולא יגוש את החוב, אף שמצד עצמה לא נפקע החוב בד"מ.

ובלקוטי שיחות חי"ז (שיחה ב' לפרשת בהר) האריך הרבי להוכיח שהעיקר הוא כאופן השני, דלא הוה בגדר אפקעתא דמלכא אלא חיוב על האדם להשמיט ולא

ליגוש, ומדייק שכן הוא שיטת הרמב"ם ג"כ עיי"ש. אולם בהערות (ראה הערה 40) מביא שישנם ראשונים ואחרונים דלא סב"ל כן, אלא דבאמת הוה אפקעתא דמלכא.

ונראה לומר דשתי חילוקים הנ"ל בין דברי הרמב"ם בפהמ"ש לדבריו בספר הי"ד (אשר כנ"ל הוה זה בעצם פלוגתא בין רשב"ג לסתם משנה) יתבארו היטיב ע"פ שתי דרכים אלו בהגדרת השמטת כספים בשביעית. אשר לפ"ז נאמר דזהו יסוד פלוגתא התנאים בזה, ויסוד דיעה הראשונה של הרמב"ם בזה לעומת הכרעתו בספר הי"ד.

אלא דצריכים להקדים עוד נקודה אחת: זה פשוט לשיטת הרמב"ם דפרוזבול אין ענינה מסירת החובות ממש לבי"ד, דהא מסירת חובות ממש מהני שלא ישמיתו החובות מדאורייתא, כמו שהרמב"ם אומר במפורש (הט"ו), ואילו פרוזבול לא הוה אל מדרבנן! וע"כ דפרוזבול לא הוה מסירת החובות ממש, ושלכן לא מהני אלא מתקנה דרבנן (וזהו דלא שיטות אחרות בענין זה ואכ"מ).

ועפ"ז נאמר כך: להשיטה דהשמטת כספים הוה אפקעתא דמלכא, אז אם החוב נעשה לפני שהי' פרוזבול, אז נעשה באופן כזה שבשמיטה כבר ליתא לחוב כלל בעולם, ושוב לא יכולים לשנות דבר זה ע"י תקנה דרבנן, אחרי שכך נעשה חוב זה מתחילתו באופן שבשמיטה היא מתבטלת מאליו!

ולאידך, לשיטה זו דהחוב מתבטל מאליו, באמת אין שום דבר או כח שיכול למסור לבי"ד (דהרי החוב בשמיטה התבטלה לגמרי), ושוב מתפרש ה'מוסרני' רק כמסירת עדות לפני בי"ד, שרוצה בתק"ח עבור חובות שהולך לעשות!

ואילו להשיטה דהשמטת כספים לא הוה אלא איסור של נגישה, ואילו החוב בעצמותה לעולם קיימת, אז כבר אין בעי' בעשיית הפרוזבול גם אחרי חלות החובות, אחרי שהחובות לא נעשו באופן שיתבטלו כלל. ולאידך כן יש משהו שיכול למסור לבי"ד, ושוב כך מתפרש ה'מוסרני' של הפרוזבול, ובאמת א"א למסרו לפני חלות החוב!

ומבואר היטיב שתי הבדלים הנ"ל בין השיטות, ואיך שהכרעת הרמב"ם בספר הי"ד הוא דלא הוה אפקעתא דמלכא, וכמו שהרבי אכן מדייק בשיטתו בשיחה כנ"ל.

יוצאים מן הכלל בדין שמטת כספים

ו. מענין לענין באותו ענין: כתב הרמב"ם בהלכות מעשר פ"ז ה"ה, "המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש על אותן המעות מחלקו, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין ואינו חושש שמא מתו הכהן או הלוי או העשיר העני". ובה"ז: "ואין השביעית משמטת חוב זה, ואם בא בעל הבית לחזור אינו חוזר, אבל אם רצו אלו שלקחו המעות לחזור חוזרין".

והטעם מדוע אין חוב זה נשמט, מבואר בגמרא (גיטין ל, א), "דלא קרינא ביה לא

יגוש". ומפרש רש"י: "שאינו יכול לתובעו כלום". והיינו משום שאין המלוה יכול לתבוע החוב מהלוה אחרי שכבר הסכימו ביניהן שיקבל תשלומין שלו מההפרשות שחייב בהן.

ולכאורה צ"ק מדוע אין הרמב"ם כותב הטעם לזה ששביעית לא משמטת חוב זה. ומה גם, שרק אח"כ כותב "ואם בא בעל הבית לחזור אינו חוזר", והרי לכאורה אם עוד לא כתב דבר זה, עוד לא יודעים שאינו יכול לנגוש את החוב, דהא יכול לחזור מההסכם שלהם ולנגוש!?

ונראה דבאמת להרמב"ם הר"ז מטעם אחר ממה שכתב רש"י, ויתבאר נמי מדוע לא חש לכתוב הטעם. ובהקדם דיוק בדבריו איך שכתב מקרים השונים שהם יוצאים מכלל דין השמטת כספים מדאורייתא כמשי"ת.

ז. בפ"ט ה"ט: "המלוה את חבירו וקבע לו זמן לעשר שנים אינו משמט, אע"פ שהוא בא לידי לא יגוש הרי הוא עתה אינו יכול לנגוש" (ומקורו בגמרא מכות ג, ב, עיי"ש).

ובה"ד: "המלוה על המשכון אינו משמט, והוא שיהיה החוב כנגד המשכון, ואם היה יתר משמיט היתר" (ומקורו בסוגיית הגמרא בגיטין לז, א).

ובהט"ו: "המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי זה אינו נשמט שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך וזה בית דין תובעין אותו. וכן ב"ד שחתכו את הדין וכתבו איש פלוני אתה חייב ליתן לזה כך וכך אינו נשמט, שזה כגבוי הוא וכאילו בא לידו ואינו כמלוה (גיטין שם, ומשניות שביעית פ"י)".

והיינו שהרמב"ם כתב כאן ארבעה מקרים ודינים שבהם אין שמיטה משמטת את החוב: א) קבע זמן להלוואה שישתלם אחר השמיטה; ב) מלוה על המשכון; ג) מוסר שטרותיו לבי"ד; ד) כשב"ד חתכו את הדין וכתבו שחייב ליתן לחברו.

והנה לדין הראשון והשלישי הביא מקורות מפסוקים – בראשון, שאין כאן משום 'לא יגוש', ובשלישי, שאין כאן משום 'ואשר יהיה לך את אחיך' – לדין השני לא הביא שום מקור והסברה בכלל, ולדין הרביעי לא הביא שום מקור מפסוק ורק סברא "שזה כגבוי הוא וכאילו בא לידו ואינו כמלוה". ולכאורה טעמא בעי בשינויים אלו!?

ח. ונראה דסב"ל להרמב"ם דבמצב שהמלוה כבר יש לו פירעון החוב בידו, הר"ז מילתא דפשיטא שאין כאן דין השמטת כספים, עד שלא צריך להביא לזה שום מקור והסברה לזה. וזהו נקודה המשותפת בין דין הב' ודין הד'; דין הב' הוה מלוה על המשכון, אשר סיבת הדבר שאין כאן השמטת כספים הוא משום שהמלוה כבר יש לו בידו דבר שיכול להחשב כפירעון החוב! ועד"ז בדין הד' כשב"ד כבר פסקו שחייב, מאחר שמעשה בי"ד ה"ה כגבוי, הר"ז כאילו כבר נמצא בידו, ושוב ל"צ לזה שום מקור או פסוק להסביר מדוע אין כאן דין השמטת כספים.

ואשר לפ"ז נחזור להדין שכתב בהלכות מעשר דאין שביעית משמטת את החוב כאשר הלוח להיות מפריש על אותן המעות מחלקו, אשר גם שם לא כתב הרמב"ם שום טעם לזה; די"ל דגם שם הוה זה משום שהפירעון כבר נמצא ברשותו (אחרי שמה שצריך להפריש נמצא אצלו כמובן), והרי במקרה כזה רואים שבאמת אין הרמב"ם כותב שום טעם או מקור לזה!

ואכן ראה במאירי על דין זה (על הסוגיא בגיטין דף ל') שכתב "דהא לא קרינא ביה לא יגוש שהרי אינו יכול לתבעו כלום, או שנגוש ועומד הוא שהרי הפירעון ברשותו, ולדברנו נמצא דהוה גם טעמו של הרמב"ם בזה, אשר טעם זה ל"צ להכתב כמו שראינו בדבריו וכמשנ"ת.



שינוי הסדר "איזו היא רה"י" - מהרמב"ם להטור

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה

נו"נ בישיבה

א. כותב הרמב"ם (הל' שבת רפ"ד) "ואיזו רה"י? תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן, וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן וכו'".

הרי הרמב"ם מסדרן (א) תל (ב) חריץ (ג) מוקף מחיצות. (וכן בהלכה ד' "איזו היא כרמלית?" מסדרן הרמב"ם כן ע"ש).

כותב הטור (או"ח ריש סי' שמ"ה) "רה"י זהו מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה ויש בו ארבעה טפחים על ארבעה... וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה". הרי הטור מסדרן להיפך, (א) מוקף מחיצות (ב) חריץ (ג) תל. וכן מסדרן המחבר (שו"ע סי' שמ"ה ס"ב) "איזה רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בו ד"ט על ד"ט או יותר, וכן חריץ... וכן תל" (וכן בכרמלית הטור ושו"ע מסדר להיפך מהרמב"ם רק שמקדימין תל לחריץ ע"ש).

ב. הב"ח (שם בד"ה וכן חריץ) ואדה"ז (שם) מבארים טעם וסברת סדר הטור ושו"ע. דמהו רה"י? מקום המוקף מחיצות עשרה, וכן חריץ עמוק עשרה שמועיל ג"כ מטעם זה "שנמצא חללו מוקף במחיצות גבוהות עשרה" (אדה"ז), הגם שאינן ניכרות

ממש. תו מחדשים דאפי' תל 'דאין כאן מחיצה כלל, אמרינן גוד אסיק' (ב"ח) ו"הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה, שאנו אומרים גוד אסיק" שגם תל נחשב כמוקף מחיצות "דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים יו"ד טפחים, כאלו נמשכו והועלו על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחלל דע"ד" (אדה"י) דהיינו שאנו מתחילים עם הכלל ואח"כ מחדשים שיש עוד דברים הכלולים בכלל זה (הגם שבהשקפה ראשונה אינו נראה שהם נכללים בכלל זה).

ומקור הדברים הוא ברייתא במסכת שבת (דף ו.ו) "ואיזו היא רה"י? חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה יו"ד ורחב ד' זוהי רה"י גמורה" ופירש"י "גדר – כותל שהוא גבוה י' ורחב ד' הוי רה"י". ובדף ו: רד"ה "קמ"ל גמורה – כלומר זו היא שנגמרו מעניין מחיצות שלה, שיש לה מחיצות מכל צד כגון חריץ, וכן גדר, דאמרינן מד' צדדין, גוד אסיק פני המחיצה על ראשו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד'".

הרי לרש"י בבא ראשונה דהברייתא הוא חריץ ובבא שני' הוא תל. והיסוד הוא שמוקפים ד' מחיצות. רק שהברייתא השמיטה בבא הפשוטה שהוא מקום שמוקף ד' מחיצות ונקטה החידושים (א' חריץ ב) חידוש גדול יותר – תל, שמועיל ג"כ מטעם שמוקף ד' מחיצות ע"י גוד אסיק'. והטור ושו"ע כתבו תחלה היסוד ואח"כ החידושים כסדר הברייתא².

מפלפל לתרץ הרמב"ם ע"פ הגר"א

ג. אמנם דעת הרמב"ם צ"ב הן מצד מקור הדברים, והן מצד הסברת הדברים, שהקדים החידוש ואח"כ כתב היסוד?

הנה הביאור הגר"א (סי' שמ"ה סק"ב) נותן המקור למ"ש המחבר "מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים" וז"ל פשוט בכמה מקומות, ועיקרה בברייתא שם גדר

1) עפ"ז אולי יש לבאר מדוע אצל כרמלית הקדימו הטור ושו"ע "תל" ואח"כ כתבו "חריץ" ודלא כמ"ש ברה"י שהקדימו חריץ ואח"כ תל. די"ל, דאצל כרמלית כשהמחיצות אינן גבוהות יו"ד טפחים לא אמרינן גוד אסיק [דכשאנו גבוה יו"ד ל"א גוד אסיק], ותל שאינו גבוה עשרה אינו מועיל מטעם גוד אסיק, אלא מצד עצמו, ובוה תל אינו חידוש יותר מחריץ (ולהדגיש זאת הקדימו תל קודם חריץ הגם ששווין המה).

2) ראה בספר העתים (ר"ו) בשם גאון "בדין שהי' צ"ל בית של יחיד וחצר של יחיד... אלא הללו שנים שיש לספקו בכרמלית, ואצ"ל בית של יחיד וחצר של יחיד". הרי כאן מצינו יסוד למה שכתבנו בהפנים בשיטת רש"י דהברייתא השמיטה בבא הפשוטה ונקטה החידושים.

תו יש להעיר משו"ת הר"י מייגאש סי' כ"ד "או שהוא עצמו גבוה י' כמו גדר ועמוד וכיו"ב דאיכא למימר גוד אסיק מחיצתא שהן רה"י, הרי שהר"י מייגאש סובר כרש"י (א' דעמוד הוא רה"י מטעם גו"א ב) ומפרש גדר דהברייתא ג"כ כרש"י ודלא כהגר"א, וראה לקמן בהפנים אות ו' דהא בהא תליא.

דלא כפרש"י שם עכ"ל, שרוצה ללמוד פירוש אחר בהבחינתא (דלא כרש"י) ש"גדר שהוא גבוה יו"ד ורחב ד" פירושו מקום המוקף מחיצות.

והנה הגם שע"פ המבואר לעיל הטור והמחבר למדו הברייתא כפרש"י, שעפ"ז מובן סדרם, משא"כ אם נלמד כהגר"א היו צריכים להקדים חריץ קודם מקום המוקף מחיצות, כמו הברייתא להגר"א. וכן הב"י מבאר הברייתא כרש"י (בריש סי' שמו"ה "וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ד' כלומר שראש הכותל הוא רה"י כיון שגבוה עשר ורחב ארבעה וכ"כ רש"י בסמוך אהא דאמרינן ואמאי קרו לה גמורה... ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין"), אבל אולי י"ל דהרמב"ם למד הברייתא כן, דקודם שנה התנא הדין דחריץ ואח"כ מקום מוקף מחיצות, דעפ"ז יש מקום לתרץ סדר הרמב"ם שלאכאורה אינו מתאים עם הסדר בברייתא, דאה"נ לפי פירוש הגר"א מתאים, דקודם יש הבבא דחריץ ואח"כ מוקף מחיצות.

אבל עצ"ב מדוע הקדים הרמב"ם תל לכולם, הרי לפרש"י תל בא בסוף, ולפירוש הגר"א הדין דתל אינו מוזכר כלל בברייתא זו אלא מקורו מברייתא בשבת ק. ³ וכמו שמציין הב"י?

גם צ"ב כנ"ל מסביר שהרמב"ם יקדים המחודש ויאחר היסוד, דגיורא בארעא? גם סדר הברייתא צ"ב להגר"א, שמאחר היסוד ומקדים המחודש?

מתרץ סדר הרמב"ם

ד. ולכאורה נראה לתרץ הוא דמקדים הרמב"ם דינא דתל הגם שתל הוא חידוש, ע"פ המבואר באחרונים דיש ב' אופנים ללמוד הא דתל נחשב רה"י א) רש"י ועוד ראשונים עד אדא"ז דמצד גוד אסיק נחשב שיש ע"ג מחיצות. ב) דעת הרמב"ן דהוא מצד שיש לו מחיצות למטה הסובבים אותו, ול"צ לגוד אסיק ויתירה מזו בתל לא אמרינן גוד אסיק'.

(3) אמנם הגר"א (שם) מציין לשבת צ"ט בהמשנה "חולית הבור והסלע שהן גבוהין עשרה ורחב בן ארבעה" ומקורו דתל הוא סלע, ועפ"ז אולי יש מקום לתרץ הרמב"ם שמקדים מה דמובא להדיא במשנה ואח"כ כותב ב' הדברים המובאים בברייתא. אמנם עדיין קשה, א) הרי יש כמה משניות בפ"ק דעירובין על מקום המוקף מחיצות וזהו הפירוש דמבוי ומה טעם הקדים תל. ב) כאן מדובר ברה"י גמור רה שמוטר לטלטל בה, וכמ"ש הב"י בריש היסמין מהגמרא בשבת (ו:), והמקור לזה אינו פ' הזורק, רק הברייתא (ו:), והב"י שמציין לשבת ק. זהו הוספה להברייתא ו. רק ששם כתוב גדר וכאן איתא להדיא תל אבל המשנה צ"ט מדובר בחיוב ולא בהיתר טלטול. א"כ אין זה מקור ממש לענין זה, והדק"ל מדוע מקדים הרמב"ם דינא דתל.

(4) הגמרא בסוכה ד: "היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא". דלפי אופן הא' – פירושו שהוא דין בסוכה דבעינן מחיצות הניכרות, דהגם דלענין שבת אמרינן בעמוד גוד אסיק, לענין סוכה בעינן מחיצות הניכרות. ולפי אופן הב' – פירושו שהוא דין בגוד אסיק, דלא אמרינן גוד

מקור מהלך הב' הוא הרמב"ן שבת צ"ט: שכותב דאזיר שע"ג העמוד הוא מקום פטור "דכי אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע ה"מ רה"י גמורה במחיצות כגון חצר אבל עמוד לא", ומבאר האבנ"ז (או"ח סי' רס"ד סעי' ח', וסי' ער"ב סעי' ו') ובחידושי ר"ח הלוי (סוכה פ"ד הי"א) דבמחיצות ניכרות אמרינן גוד אסיק אבל בעמוד ל"א גוד אסיק, ונחשב רה"י מטעם שיש לו מחיצות למטה, ולכן הוא עצמו נחשב רה"י אבל האזיר שע"ג אינו רה"י דאין כאן גוד אסיק.

וראה בהגר"ח (שם) דגם הרמב"ם סובר דבעמוד ל"א גוד אסיק והוי רה"י מטעם המחיצות שלמטה לחוד (וע"ש דגם להרמב"ם נאמר בתל רה"י עולה עד לרקיע מטעם אחר).

עפ"ז י"ל סברת הרמב"ם שהקדים דינא דתל ואיחר מקום המוקף מחיצות, דאם הי' מקדים מוקף מחיצות הייתי אומר שזהו היסוד והשאר הם תוצאה, וכמו לרש"י הטור וש"ע, לכן הקדים הרמב"ם דינא דתל לומר דזהו דין בפ"ע שמוקף מחיצות למטה, ואח"כ יש עוד דינא דחריץ ומקום המוקף מחיצות למעלה.

היוצא מזה: דהרמב"ם והטור לשיטתי' אזלי' בהגדר דתל, האם הוא מטעם גוד אסיק או מצ"ע⁵.

אסיק הן בשבת הן בסוכה, רק במחיצות הניכרות ולא בעמוד דאטום כולו, כמבאר בחידושי ר"ח הלוי שם.

וכבר העירו שכע"ז נמצא בהמאירי סוכה ד: ד"ה היתה גבוהה מכ' ובנה בה עמוד "שאין אומרים גוד אסיק אלא במחיצות הניכרות... ויש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו בפ' הזורק (ק). זרק אבן על תל חייב אלמא לא בעינן מחיצות הניכרות? ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך לגוד אסיק, שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה י' ורחב ד' אינו תשמיש של בני רה"ר ודינו כרה"י אף בלא מחיצות אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים".

הרי הן הפירוש בסוכה ד: והן הפירוש בשבת ק. נמצא במאירי. ועדיין יל"ע דמהאחרונים משמע דתל מועיל להרמב"ם משום שיש לו מחיצות למטה (אבנ"ז רס"ד, ח). אבל רהיטת לשון המאירי מורה דלא בעינן מחיצות. והנפק"מ היא לכאורה גזוטרטא שגבוה יו"ד ורחב ד' ואינו מוקף מחיצות לא למעלה ולא למטה דלדעת רש"י והפוסקים אינו רה"י אבל לדעת הרמב"ן מהו? דלפי האחרונים אינו רה"י ולפי רהיטת לשון המאירי משמע דנחשב רה"י. אמנם קשה לומר כן מהא דטרסקל (שבת ק"א). וכן עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ד' ואין בעיקרו ד' (שם) דמוכח דבעינן מחיצות או גוד אחית (פי תקרה) וכן בכמה מקומות במסכת עירובין אודות מחיצה התלוי' הרי מוכח שצריך מחיצות, וראה שבת צט, א, תוד"ה שתי גזוטרטאות, אלא לכאורה כוונת המאירי היא כמ"ש האחרונים, אף בלא מחיצות רגילות דהיינו למעלה, וראה לקמן הערה 6. שוב מצאתי בחי' צ"צ על הש"ס במס' שבת ר"פ הזורק ד"ה כיצד אריכות בזה.

(5) אם כנים דברינו שוב אין אנו צריכים לומר דהרמב"ם למד הברייתא כהגר"א, אלא א"ש ג"כ אם למד כרש"י דקודם למד חריץ ואח"כ תל והרמב"ם שינה הסדר כנ"ל. אמנם ראה מסקנתינו לקמן בהפנים.

רוצה לחדש דגם חריץ שאני

ה. עז"ב מדוע הקדים הרמב"ם הא דחריץ קודם מקום המוקף מחיצות, דלכאורה חריץ מועיל מטעם שמוקף ד' מחיצות למעלה (וכנ"ל מהב"ח ואדה"ז), וא"כ מדוע איחר הרמב"ם היסוד – מקום המוקף מחיצות? ואולי י"ל דמכיון שהוצרך הרמב"ם להתחיל עם החידוש (תל) כתבם בסדר דזו ואצ"ל זו (א) תל ב) חריץ ג) מוקף מחיצות.

והנה לדידן דגם בתל אמרינן גוד אסיק הרי לכאורה בודאי בחריץ אמרינן גוד אסיק, אבל לפי המהלך הב' – הרמב"ן, דגבי תל ל"א גוד אסיק מכיון דאין כאן מחיצות ניכרות, יש לעיין מה יאמר בחריץ, האם אמרינן ב' גוד אסיק ורה"י עולה עד לרקיע (ולהעיר מפמ"ג סי' שמ"ה מ"ז סקי"א)? אם תמצא לומר שלא אמרינן גוד אסיק, יצא דגם חריץ אינו ממש כמו מוקף מחיצות.

ועפ"ז יש ליישב – הא דהקדים הרמב"ם חריץ למוקף מחיצות – ביתר שאת, דהרמב"ם מקדים הא דתל דאין כאן מחיצות למעלה ולא גו"א, ואח"כ חריץ שיש כאן מחיצות למעלה אבל עדיין ל"א גוד אסיק, דאין כאן מחיצות ניכרות, ואח"כ מחיצות ניכרות וגוד אסיק.

אמנם לכאורה בהוספה זו עדיין אינו מיושב כל צרכו, שהרי הגר"ח (הנ"ל) מוכיח דלהרמב"ם בתל הגם של"א גוד אסיק אעפ"כ רה"י עולה עד לרקיע (וראה ג"כ אדה"ז סי' שמ"ה, כ"ג), א"כ בין כך בתל וחרץ נאמר דרה"י עולה עד לרקיע ומה נפק"מ האם מועילים מטעם גוד אסיק או מצ"ע, בשלמא בתל הנפק"מ הוא בסוכה דאינו מועיל דל"א גוד אסיק ובעינן בסוכה מחיצות ע"ג, אבל בחריץ הרי יש כאן מחיצות ע"ג ויועיל אפי' בסוכה.

ו. ז"ל הרמב"ם בפ' למשניות (ריש מסכת שבת) "והשני רה"י והוא המקום שאין הרבים בוקעין בו, ושיעורו שיהא גבהו עשרה טפחים וארכו ארבעה טפחים ורחבו ארבעה טפחים או יותר על שיעורים אלו, אבל אם ה' פחות מזה באחד משלשה צדדים אלו אינו רה"י. ואין חילוק בין שהיה עמוד עומד על פני הארץ ויש בו שיעור זה או שה' חריץ בארץ ויש בו אורך ורוחב וגובה כמו שהתנינו או מקום מוקף ארבע מחיצות כגון הבתים והחצרות הכל נקראין רה"י ובתנאי שיהא גובה המחיצות עשרה טפחים כמו שביארנו וחלל שביניהם דע"ד או יותר".

לשון הרמב"ם "ושיעורו שיהא גבהו עשרה טפחים וארכו ד"ט" מורה דא"צ להיות מסובב במחיצות למעלה (כשיטת רש"י) אלא צריך גובה עשרה ורוחב ד' ולכן תל מועיל מצ"ע (כנ"ל מהאחרונים בשם הרמב"ן) וי"ל שלכן הקדים הרמב"ם תל דהרי כאן הגובה י"ט והרוחב ד"ט הוא בעצם מציאותו דמציאות דתל הוא גובה יו"ד ורוחב ד' הרי הגובה יו"ד והרוחב ד' הוא מעצם מציאותו, ואח"כ מגיעים לחריץ דזהו מציאותו דחריץ שגבוה יו"ד ורוחב ד' אבל לא כמו תל שהרי עפר המחיצות עצמן הן

מחוצה לה, ואח"כ באים למקום המוקף מחיצות שמצ"ע אינו גובה יו"ד ורק שיש לו מסביב מחיצות (שבנו מחיצות מסביב כגון הבתים והחצירות) שעושים המקום גבוה יו"ד ורוחב ד'. דלהרמב"ם המחיצות אינן מועילות מצד עצמם כמו רש"י, אלא מצד שעל ידם נעשה המקום גבוה יו"ד ורוחב ארבעה.

עפ"ז יוצא דחלוקים במהות רה"י. דלפי רש"י וההלכה גדרו שהוא מקום המוקף מחיצות וזהו עיקר רה"י, וחריץ מועיל מפני שיש לו מחיצות ג"כ, ותל מועיל מטעם גוד אסיק שיש לו ג"כ מחיצות מסביב.

אמנם לפי הרמב"ם י"ל גדר רה"י הוא מקום גבוה יו"ד ורוחב ד' שלכן תל א"צ לגו"א אלא מועיל מצ"ע, ואדרבה זהו עיקר רה"י ואח"כ חריץ ואח"כ מוקף מחיצות*.

עפ"ז שוב אפשר לומר דהרמב"ם למד הברייתא כפירוש הגר"א דתל הוא דבר פשוט ומחדש הברייתא חריץ, וגדר דהיינו מחיצות.

ז. וע"ז הדרוש, אולי י"ל בהקדים מ"ש בספרים הקדושים דרה"ר קאי על עוה"ז הגשמי המלא קליפות וסטרא אחרא הנקראים טורי דפרודא, ורה"י קאי על יחידו של עולם, עולם האצילות. ועבודתינו היא להפוך הרה"ר לרה"י וכמו שיהי' לעת"ל ביום ההוא.. ה' אחד, וזה נעשה ע"י מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות (תניא ריש פרק ל"ו). וראה בכ"ז בספר הליקוטים ערך רשויות ע' תנ"ב ותנ"ג. ובפרטיות נעשה ע"י ב' אופני עבודה (א) לימוד התורה וקיום המצות, (ב) עבודת התשובה, "בכה רבי ואמר

6) עפ"ז יש ליישב לשון המאירי (המובא בהערה 4) "שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רה"ר ודינו כרה"י אף בלא מחיצות אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים" דהוא כפשוטו שלא צריך מחיצות כלל, לא למעלה ולא למטה ומועיל מטעם שהוא גבוה יו"ד ורחב ד', דבהערה 7 למדנו "אף בלא מחיצות" למעלה אלא למטה, וכאן אנו לומדים "אף בלא מחיצות" אלא מצד מציאותו. אמנם בכדי להיות מקום כזה צריך להיות סתום למטה או גוד אחית (כנ"ל בהערה 7).

דהיינו שיכול להיות רה"י מצ"ע, ויכול להיות רה"י ע"י מחיצות והמחיצות הם אמצעי לעשות המ"קום גבוה יו"ד ורוחב ד', אבל ל"צ מחיצות, ולכן מבאר המאירי (שם) דתל נחשב רה"י הגם שאין לו מחיצות כלל שהרי הוא רה"י בלי מחיצות אלא מצ"ע, אבל לענין סוכה בעינן דפנות דוקא ובתל אין כאן דפנות (דהרי אין כאן מחיצות ניכרות למטה שנאמר על ידם גוד אסיק למעלה, דאין כאן מחיצות לא למטה ולא למעלה) והגדר דדפנות הוא מחיצות למעלה דוקא. ביאור הדברים: דבסוכה צריך הדפנות עצמם, משא"כ בשבת צריך התנוצצה דהיינו רשות המיוחדת שהרבים אינם בוקעין בו. אמנם גם לדעת רש"י והפוסקים יש חילוק בין סוכה לשבת, דהגם שבשניהם בעינן מחיצות דוקא הרי בסוכה בעינן מחיצות הניכרות. פירוש הדברים: מבאר הר"ן (סוכה ב. ד"ה וגרסינן) "מחיצות הניכרות כעין דירה" דבשבת בעינן מחיצות לחוד אבל סוכה שהיא דירה בעינן מחיצות כדרך דירה. וכ"ז הוא להעיר לב המעיין לחוד, וצ"ע.

(*) בכדי שיהי' מקום מוגדר ומובדל מהרה"ר. שוב מצאתי ברשימות שיעורים (להגר"י קלמנסון שליט"א) שבת ח"א סי' ל"ה הערה 5 שעושה מהנ"ל מחלוקת ראשונים, דלשיטת התור"י"ד הוא משום המחיצות שלמטה, ולשיטת המאירי א"צ מחיצות ונעשה רה"י כיון דאין בוקעין בהם רבים והוא מופ"גים מהרה"ר ע"ש.

יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת" (עבודה זרה י"ז. וראה במסורת הש"ס שם).

עפ"י י"ל בדא"פ (חידוש) "דמקום מוקף מחיצות, וחריץ" – הם רה"י שנעשים ע"י תורה ומצות, ו"תל" – הוא רה"י שנעשית ע"י עבודת התשובה, וחילי ידי מלשון רבינו (תורת מנחם תשמ"ב ח"ד י"ב תמוז ע' 1812) "הבעלי תשובה הם מאבדין את העולם (למעליותא) היינו שהם מבטלים את העולם כפי שהוא במדידה והגבלה זיי מאכען א תל פון דער וועלט, ופועלים שיהיו שמים חדשים וארץ חדשה למעלה ממדידה והגבלה", ע"ש (עפ"י יומתק לשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הי"ז) "כמו תל בדרומו של מזבח" כפרה).

אמנם ענין התשובה גופא י"ל בב' אופנים א) דהיא רק הקדמה והכנה להעבודה המסודרת דתורה ומצות וכדאיתא באבות (פ"ד י"ז) "יפה שעה א' בתשובה ומע"ט" דכל ענין התשובה הוא להביא לידי קיום המצות ומע"ט. ועבודת התשובה היא קבעמ"ש וקבלת עול מצות (תניא אגה"ת פ"א). ו"במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים" דייקא דהיינו קיום התורה ומצות⁷. ב) יש בתשובה ענין לעצמו ג"כ ד"במקום שבע"ת עומדים אין צדיקים גמורין יכולים לעמוד" (ברכות ל"ד:), ונעשה בשעה אחת למעלה ממדידה והגבלה דומן, והופכת הזדונות לזכיות וכמו רבי אליעזר בן דורדיא שע"י התשובה קנה עולמו הגם שנפטר מיד אח"כ, "געה בבכיה ויצתה נשמתו" (ע"ז שם).

ולכאורה שניהם איתנהו (עיין לקו"ש חלק ט"ל עמ' 171) דיש בתשובה ענין לעצמו, אבל מטרתה תכליתה ושלמותה היא כשמביאה לחיי היום יום ע"פ התורה ומצות [וראה בתו"מ תשמ"ב הנ"ל עמ' 1813 דהגם דע"י תשובה לחוד זדונות נעשים כזכיות, אינו מספיק, דצריך להביא האור בכלים, וזהו ע"י קיום התו"מ דוקא, ולכן הוצרך האריז"ל לפרש דהא דראב"ד קנה עולמו בשעה אחת הוא בגלל שלקח המצות דיוחנן כה"ג ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, ולכאורה אמאי

7) וראה לקוטי תורה דרושים לר"ה (דף ס"ג ע"א) ד"ה שיר המעלות, "וממילא נתעורר אצל האדם ג"כ אהבה להבורא ית' (וקא' על תשובה). אך לא ישאר בכך שלא יעשה כלום כמו שסוברין העולם שזהו תכלית השלימות כשיש לו מעט אהבה. אך העיקר הוא להמשיך אלקותו ית' למטה להיות לו דירה בתחתונים שזהו דוקא תכלית הבריאה לזכור תמיד ולהתבונן שמלא כל הארץ כבודו ולהאריך בזה וזהו תענוג עליון וכל המאריך באחד כו' אך איך הוא ההמשכה הוא ע"י תורה ומצות שהם רמ"ח אברין דמלכא וכל התורה שמוטוי של הקב"ה וזה יכול כ"א אפי' הדיוט כשאומר הלכה ואגדה כו' או כשעושה איזה מצוה ובלבד שיכוין להמשיך אלקותו ית' אל חיותו וחלקו ממעל כי חלק ה' עמו שיתאחד וידבק חלקו עם השי"ת ויתגלה אלקותו ית' לעין כל כמאמר כי עין בעין יראו ונגלה כבוד הוי' וזהו לשם יחוד כו' לפי פשוטו שלא יחפוץ שום דבר כמ"ש מי לי בשמים כו' וא"א להמשיך אלקותו ית' כ"א לתוך כלי' דהיינו תומ"צ וכל אותיות התורה הם כלים כמ"ש וכלים מכלים שונים ויין מלכות רב דהיינו השראת השכינה ובזמן שבהמ"ק קיים היה עיקר השראת השכינה בק"ק ומשם מתפשט לכל העולם ועכשיו כשחבר בהמ"ק אין להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה עיקר השראת השכינה ומשם מתפשט לכל העולם כולו כמו הנשמה שעיקר השראתה במוח ומשם מתפשטת לכל הגוף כולו להחיותו.

אינו מספיק הא דודונות נעשו לו כזכיות, אלא משום שהאור צריך לבוא במדידה והגבלה דוקא, וזהו ע"י קיום התו"מ דוקא, וראה תו"מ תשמ"ב ט"ו באב אות כ"ז].

ואולי זהו החילוק בין סדר הרמב"ם לסדר הטוש"ע, דלכו"ע הסדר מצד הלכה למעשה הוא לקיים תורה ומצות, והאומר אחטא ואשוב אין מספיקין, ורק בדיעבד כשחטא ופגם יש תל דהיינו ענין התשובה, ולכן ה"תל" נמנה לבסוף דאין זה הסדר לכתחלה. ויתירה מזה ענינו הוא גוד אסיק דענין ותכלית התשובה גופא הוא להביאו לקיום התו"מ (מחיצות) וזהו סדר ושיטת הטוש"ע. אמנם הרמב"ם מרמז דיש בתשובה ג"כ ענין לעצמה, דנעשית רה"י מצ"ע דהיינו אפי' אם ברגע האחרון שבחיינו יעשה תשובה יועיל הגם שאין לו מחיצות קיום התורה ומצות¹ (וכעין ראב"ד).

"ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה) אינו רק בכדי לבטל החטאינו שגרמו הגלינו מארצנו, אלא גם מצד מעלה התשובה, כנלע"ד.



הלכה ומנהג

ברכות ק"ש של ערבית לנשים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשו"ע אדמו"ר הזקן¹ פסק, שנשים פטורות מקריאת שמע, "מפני שהוא מצוות עשה שהזמן גרמא, שאין מצותה אלא בזמן שכיבה ובזמן קימה"²... וכן פטורין מברכות קריאת שמע, שיש להם גם כן זמן קבוע: של ערב - עד נץ החמה, ושל שחר - עד ארבע שעות... ומכל מקום, חייבין בזכירת יציאת מצרים, שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, שמצוותה ביום ובלילה [והכוונה - שהן חייבות לומר פרשת ציצית³ גם בלילה, כנוסחנו בקריאת שמע שעל המיטה]. לפיכך יש להם לברך הברכה שנתקנה על יציאת מצרים, שהוא 'אמת ויציב'..."

(1) סימן ע' ס"א.

(2) ומסיים ש"נכון הוא ללמד שיקבלו עליהם עול מלכות שמים, ויקראו לפחות פסוק ראשון".
(3) ולמעשה נשים רבות נוהגות לומר את כל ג' הפרשיות גם בבוקר.

(3) ויש לעיין, אולי הכוונה רק לתוכן העניין דזכירת יציאת מצרים, ולא לכל הפרשה.

ומכיוון שלהלן⁴ פסק אדה"ז שנשים חייבות בתפילה, כתוצאה ממה שפסק שהעיקר הוא כדעת הרמב"ן שעיקר מצות תפילה היא מדרבנן, ולא רק זמניה, ובכל זאת חייבו אותן בתפילות שחרית ומנחה, הואיל ותפילה היא בקשת רחמים, "אבל תפילת ערבית שהיא 'רשות', אף על פי שעכשיו כבר קיבלוהו עליהם כל ישראל ל'חובה', מכל מקום הנשים לא קיבלו עליהם..." - נמצא שצריך להציע לנשים שאינן מתפללות ערבית, מתי יאמרו ברכות אלה.

ולכאורה מתאים לומר את ברכת 'אמת ואמונה', אחרי אמירת ג' הפרשיות בקריאת שמע שעל המיטה, וכפסק אדה"ז - עם שמות ה' בברכה ובסיומה. וכן הוריתי בנוסח קשהמ"ט המבואר שהוצאתי לאור בכמה מהדורות.

ולעניין ברכת 'השכיבנו', שעליה אמרו חז"ל ש"כגאולה אריכתא דמיא"⁵, כתב המשנה ברורה⁶ שגם היא כלולה בזה. ומכיוון שחיובה אינו תלוי באמירת קריאת שמע (שכאמור - הנשים פטורות ממנה, להוציא פרשת ציצית), ניתן לומר ברכה זו, שמקומה בנוסחנו לפני קריאת שמע שעל המיטה, במקומה, עם הסיום בשם ה'. אבל אולי נכון יותר לאומרה אחרי 'אמת ואמונה', כ"גאולה אריכתא", כפי שהברכה מופיעה בתפילת ערבית.

ופשיטא שאין ללמוד ממה שלא נהגו אנ"ש בזה בדורות קודמים, לבטל ח"ו את פסק דינו הברור של אדמו"ר הזקן.

אגב, לפלא שבאנציקלופדיה התלמודית, ערך 'אשה' וערך 'ברכות ק"ש', ככל שבדקתי, לא נגשו בנושא זה כלל.



"ועל הניסים" לילדים

הרב שמואל גינזבורג

בהתקשרות (גליון 993), הביא דודי הרב י.ש.ג. משיחת כ"ק אדמו"ר (ט"ו בשבט ה'תשל"ז ס"ח) טעם מנהג ישראל באמירת ברכת המזון לילדים (דלא כהמובא בפוסקים אלא רק) ברכת הזן.

וממשיך שם: "ולכאורה בדברים הללו מאשר הרבי הנהגה זו כ"מנהג ישראל" . .

(4) סימן קו ס"ב.

(5) ברכות ד ע"ב, ט ע"ב.

(6) שם ס"ק א ובשער הציון ס"ק ג.

(7) ובילילי שבת ויום-טוב, כפי הנוסח שבסידור בערבית לילות אלו.

וגם לפי השיחה – אין מקום ללמד אז 'בונה ירושלים' ו'עושה שלום' כנהוג. וה' יאיר עינינו". עכ"ל שם.

וראיתי להעיר, דהמנהג הנפוץ (מה שראיתי עכ"פ) הוא להוסיף לפני "ובנה ירושלים" גם "ורצה והחליצנו כו'" "וזכרנו לטובה" (כהל' בברכת מעין ג'); והוא לכאורה ע"פ דברי כף החיים סי' קפז (נסמן בקובץ הנ"ל).

ועפ"ז יש לעיין האם ניתן להוסיף גם "ועל הניסים" ובאיזה נוסח.

דנה בברכת מעין ג' כתבו הפוסקים (על השו"ע שם) שלא להוסיף מילים בחנוכה (כמו "ועל הניסים") היכן שאומרים "רצה" וכו' כיון שא"א לאומרה בברכת "בונה ירושלים" כמפורש בגמ', וכן אין לאומרה אחרי "כי אתה טוב" (ע"ד מי ששכח בברכת המזון ואומרה ב"הרחמן") כיון שזה הפסק לפני החתימה; ומה שלא תיקנו לאומרה הוא מכיון שגם בברכת המזון אי"ז לעיכובא כיון שאין מצות היום באכו"ש.

ולכאורה לפ"ז יש לדייק:

1. אין עניין להוסיף אצל ילדים "ועל הניסים" כיון שאי"ז לעיכובא, ובפרט לפי הנוסח בפוסקים כיון ששם יכול לגרום הפסק בברכה.

2. גם הרוצים בכ"ז להוסיף "ועל הניסים", לכאורה יש להוסיף זאת ב"סדר הרחמן" כיון שאם יאמרוהו לפני "ובנה ירושלים" יצא שאומרים זאת ממש בברכת "רחם" כיון שאין כלל הפסק בין זה לבין "ובנה ירושלים" (ובפרט שלנוסח הנהוג אין כלל ברכת "נודה" וממילא אי"ז נק' לומר ב"הודאה").

ועדיין יש לעיין, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



דברים שנוהגים לאכול בראש השנה לפי מנהג חב"ד (גליון)

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עלית, ארה"ק

א. בגליונות א'רב – רג כתבתי, אשר על פי דברי הרבי בכמה מקומות, לכאורה, יש לאכול בראש השנה למנהגינו, את כל אותם הדברים שכתבם אדה"ז, בשו"ע או"ח

(1) בנוגע לעצם ההוספה על ברכה ראשונה, אולי נהגו זאת בשביל להוסיף תפילות מפורשות על הגאולה, ועצ"ע.

סימן תקפ"ג, ואע"פ שב"לקוטי מנהגים" כתב הרבי רק 'אוכלים רימון וראש איל'.
ראה שם בארוכה.

בעקבות פרסום הדברים בשעתו, קיבלתי (עוד) כמה תגובות מאנ"ש בנושא, כולל בתקופה האחרונה, ובהם, הארות והערות, שאלות הבהרות והוספות, על הנכתב שם. הנני מתכבד בזה, להעלות את הדברים על הכתב לתועלת הציבור, לבירור הנושא ע"י הקוראים הנכבדים שיחיו, וכדי לידע את המנהג הנכון למעשה.

אינני מביא את הדברים "בשם אומרים", היות ולא ביקשתי את רשותם של המגיבים לכך, וכן, הוספתי והרחבתי בדבריהם.

אמנם, ר"ה ה' מזמון, ועד לר"ה הבעל"ט יש די זמן, מ"מ הנני מעלה את הדברים על הכתב כעת, כדי שהדברים ידונו בכובד ראש וביישוב הדעת.

משא"כ אם הדברים יתפרסמו סמוך לר"ה, הרי גם אם הם יתקבלו ע"י הקוראים, לא תמיד יש כ"כ, את האפשרות ליישם אותם, כאשר ה"מדריכי הלכות" ו"לוחות השנה" כבר מודפסים.

ב. בנוגע למה שכתבתי, שלכאורה אין חידוש ב'אוכלים רימון וראש איל', היות וזה מפורש בשו"ע אדה"ז, והרי הכותרת ל"לקוטי מנהגים" היא: 'מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשיית ויהי"כ שיש בהם חידוש'.

אולי יש לומר, שהחידוש הוא לא לגבי השו"ע, אלא לגבי הסידור, אשר שם כתב אדה"ז: 'נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש' ולא יותר, ועל זה בא החידוש ב"לקוטי מנהגים", אשר אוכלים גם רימון וראש איל. ומכל מקום לגבי ה"יהי רצון" המנהג הוא כבסידור, שאין אומרים אותו כי אם על התפוח.

ג. "לוח כולל חב"ד", נערך ונסדר ע"י הרב אברהם חיים נאה ע"ה ואחריו ע"י בנו הרב ברוך נאה ע"ה, והוגה ע"י הרבי בשעתו.

ראה באג"ק ח"ב עמ' א: 'במה שצינתי בהערות ללוח הקיר דהכולל', ושם בחט"ו עמ' כה: 'וכ"כ גם הרר"ב שי' נאה בלוח כולל חב"ד, שעברתי עליו'.

ובלוח שם, בא' דר"ה כתב: 'ואוכל כרתי וסלקא תמרי ורמוני קרא ורוביא ושא"ד ששמן מורה לשון ריבוי, וראש איל כמבואר בשו"ע סי' תקפ"ג'.

בעמוד זה בלוח, ישנם ריבוי הגהות של הרבי, הוספות הערות ותיקונים על הנכתב, לפני ואחרי הדברים הנ"ל (צילומי הכתי"ק של ההגהות, פורסמו בכמה מקומות). ועל דברים אלו לא העיר הרבי כלום, וא"כ, אולי יש לומר דניחא לי' בזה.

וראה בתו"מ התוועדויות חנ"ה עמ' 95: 'מפורש להדיא בלוח של כולל חב"ד בירושלים שלאחרי אמירת ההפטרה דשבת חנוכה, מוסיפים הפסוקים של ר"ח.

והיינו שכן הוא המנהג בירושלים מכמה דורות, ומנהג ישראל תורה הוא. ובמילא, כל זמן שלא ימצאו מפורש שאין להוסיף הפסוקים דר"ח יש להתנהג ע"פ מ"ש בלוח של כולל חב"ד'.

ועד"ז, אולי אפשר לומר גם בנידון דידן.

וראה גם, בתו"מ התועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 31: 'הלוח (כולל חב"ד) שבו לוקטו בקיצור הדינים והמנהגים בענינים שהזמן גרמא (כדי שיהיו חקוקים בזכרון כאו"א ולא יצטרך לשאול אצל חברו), בבחינת מועט המחזיק את המרובה'.

ד. בלקו"ש חכ"ד עמ' 68 (תרגום מאידיש): 'הסידור, כולל ההלכות שבסידור, קשורים עם הנהגות בפועל בחיי יום יום (כפי שרואים ב"הלכות נטילה שחרית", "הלכות ציצית" וכו', אלו מהן בחר אדה"ז להכניס לסידור). ז.א. שההלכות של סדר ברכת הנהנין נכתבו (לא בסגנון לימוד לשם ידיעת הלכות, אלא) בסגנון של – הוראות למעשה בפועל'.

וי"ל שמטעם זה, לא הביא אדה"ז בסידורו, את פרטי ההלכות שלא היו מצויים במדינתו (וכדלהלן), היות ולא היו נוגעים למעשה בפועל, במקומו ובזמנו.

וא"כ, אולי אפשר לומר, שהדברים שכתבם אדה"ז בשו"ע שם, לא היו מצויים כ"כ, במדינות שבהם הי' אדה"ז, וזאת גם הסיבה שלא כתבם, בסידורו השווה לכל נפש.

ויש להביא רא' לזה, ב"חיי אדם" שנכתב ונדפס באותם מדינות, בהלכות ראש השנה כלל קלט ס"ו כתב, שיש לאכול בר"ה דברים הרומזים לסימן טוב, ולא פירט את כל הדברים המופיעים בשו"ע אדה"ז. והרי מקור הדין לאוכלם בר"ה, הוא בגמ' בטור ובשו"ע דהמחבר.

וכן ב"קיצור שולחן ערוך" הלכות ראש השנה סימן קכט ס"ט כתב, שנוהגין לעשות סימנים לשנה טובה בר"ה, ולא פירט את כל הדברים הנ"ל, והרי גם ספרו נכתב ונדפס באותם מדינות.

ולכאורה י"ל, שזה מטעם הנ"ל, שדברים אלו לא היו מצויים שם.

ואולי זהו גם הטעם, מה שלא הביא הרבי, את כל הדברים הללו, ב"לוח היום יום" וב"לקוטי מנהגים", וכן מה שלא ראינו אצל רבים מאנ"ש, שיאכלו את הדברים הנ"ל בר"ה (כפי שנכתב בגליון א'רג).

ה. אבל עדיין צריך עיון, אדה"ז כותב בשו"ע שם ס"ה: 'יש לאכול ראש איל זכר לאילו של יצחק ואם אין ראש איל יאכל ראש כבש ואם אין ראש כבש יאכל ראש אחר לומר נהי' לראש ולא לזנב'.

והרי, בכל תפוצות ישראל, בכל מקום ובכל זמן, ה' אפשר להשיג ראש של בעל חי טהור, הכשר לאכילה, גם כשלא ה' אפשר להשיג ראש של איל. וא"כ מדוע לא הביא אדה"ז בסידורו, שנוהגים לאכול ראש בר"ה ?

ואולי י"ל בדרך אפשר, אדה"ז בסידורו סובר, שעיקר טעם אכילת הראש בר"ה, הוא זכר לאילו של יצחק, וזה קיים כמובן רק בראש איל, ולא הטעם של נהי' לראש ולא לזנב ששייך בכל ראש.

וא"כ, היות ולא בכל מקום ובכל זמן, מצוי וקל להשיג ראש של איל, לכן לא הביא את זה בסידורו.

וכן נראה בלוח "היום יום" וב"לקוטי מנהגים", שם כתב הרבי רק אודות אכילת ראש איל, ולא הביא את המנהג לאכול ראש אחר כשאין ראש של איל.

(ולהעיר, אשר בשו"ע, הביא אדה"ז את סדר הטעמים לאכילת ראש בר"ה, טעם ראשון זכר לאילו של יצחק וטעם שני שנהי' לראש ולא לזנב. ושינה מהסדר של הטור והשו"ע דהמחבר, שהביאו קודם את הטעם של נהי' לראש ולא לזנב ואח"כ את הטעם של זכר לאילו של יצחק).

ו. ואם כן, בנידון דידן, כיום בזמנינו, כאשר "אכשור דרא", ובמקומות רבים קל להשיג את כל הדברים האלה, אודותם כתב אדה"ז בשו"ע בפירוש, "יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה", הרי לכאורה, גם למנהגינו יש לאכלם.

(אמנם, ישנם רבים מאנ"ש, המהדרים לא לאכול בפסח, את אותם דברים שלא היו "מצויים במדינתנו" לפני, הגם שאין בהם שום חשש דחשש של חמץ ואיסור, ורק מפני שבפועל לא אכלו אותם בבית הוריהם בפסח.

אבל אין לדמות מילתא למילתא, דהא פשוט דאפשר להדר ולהחמיר לגבי השו"ע, ולא לאכול דבר המותר, מפני איזה סיבה שתהי'.

אבל לכאורה, אין נכון לא לאכול דבר, שנכתב בשו"ע שצריך לאכלו, מפני שלא ה' מצוי בעבר, שהרי אין זה הידור וחומרא, אלא אדרבה יש בזה קולא לגבי השו"ע).

ז. וכן מצינו בעוד כמה ענייני הלכה, שלא הביאם אדה"ז בסידורו, היות ולא היו מצויים במדינתו, ואנו נוהגים בהם כמפורש בשו"ע (ויש מהם שלא נמצאים גם בשו"ע אדה"ז, ואנו נוהגים בהם כמפורש בשו"ע דהמחבר), וכדלהלן:

(א) ברכת הקשת.

בלקו"ש ח"י עמ' 200: 'אדמו"ר הזקן השמיט דין ברכת הקשת – ואולי מטעם באשר אין רגיל "במדינתנו".'

ובהיום יום כ"ט תשרי: 'מברכים ברכת הקשת, ולא כיש מפקקים בזה'.

ובאג"ק חט"ו עמ' תלט: 'כמדומה ממעט אדה"ו להביא דינים שלא נתפרשו בס' שלפניו (וע"ד הרמב"ם). ובפרט אותם שאין רגילים "במדינתנו" .. ואולי מטעם זה לא הביא ברכת הקשת בברה"נ שבס'.

ושם בחט"ז עמ' שכח: 'ואפילו ברכת הקשת שלא הוזכרה שם [בסדר ברכות הנהנין לאדה"ז] (כנראה מפני שאינה מצוי' כ"כ באותן המדינות) מברכין אותה, וכהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר הועתקה בהיום יום'.

(ב) ברכת החמה.

שם בח"ו עמ' רו: 'במענה על שאלתו אודות ברכת החמה, הנה בדעתי וכדעת רוב המכריע של האחרונים, לברכה בעזה"י.

ובלקו"ש חכ"ב עמ' 201 בסדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד ס"א: 'ברכת החמה בשם ומלכות'.

ובהערה 1 שם: 'ואף שרבינו הזקן לא הביאה בסדר ברה"נ שלו – הרי דין ברכת הקשת לא הביא אדה"ז שם (וראה לקו"ש ח"י ע' 200 בטעם הדבר [הובא לעיל]), ומ"מ ה' מנהג כ"ק אדמו"ר לברכה (ומעשה רב).

ובתו"מ התועדויות ח"ח עמ' 111: 'שכתב לי אחד שלדעתו אין לברך ברכת החמה, כיון שרבינו הזקן לא הביאה בסדר ברכת הנהנין. ומוסיף, שכמו כן אין לברך ברכת הקשת, כיון שלא הביא רבינו הזקן שם.

אמנם מכאן ראי' לסתור – שהרי בנוגע לברכת הקשת, אף שלא הביאה רבינו הזקן בסידורו, ראינו מעשה רב שכ"ק מו"ח אדמו"ר ה' נוהג לברכה, ומזה מובן גם בנוגע לברכת החמה, שצריך לברכה'.

וראה באריכות, בשיחות קודש תשמ"א ח"ג עמ' 468, שם מדבר הרבי, אודות מה שלא הביא אדה"ז, בסדר ברכת הנהנין, את ברכת הקשת, אף שנוהגים לברכה. היות שברוסי' מצד מצב העננים, הרי זה דבר נדיר לראות קשת, ואדה"ז בסדר ברכת הנהנין כתב רק אודות דברים רגילים וקבועים.

ועד"ז בנוגע לברכת החמה, הרי גם פעם בעשרים ושמונה שנים, כאשר מגיע זמנה, הנה באותם מדינות, לפעמים מעונן בזמן זה, ולא רואים את החמה וא"א לברך.

וראה שם לפנ"ז בשיחה, אשר אין ידוע, האם כ"ק אדמו"ר הריי"צ בירך ברכת החמה בשנת תרפ"ה, היות ופטרבורג שם התגורר אז, נמצאת בצפון רוסי', ושם בסוף זמן החורף, זמן ברכת החמה, השמים מעוננים ולא תמיד רואים את השמש. הרבי הוסיף, אשר הוא עצמו לא ה' אז בפטרבורג, וגם לאח"ז, לא שאל את כ"ק אדמו"ר הריי"צ אודות הנהגתו בזה.

(ג) ברכת הפירות.

ב"סדר ברכת הנהנין" פרק ו ה"א כתב אדה"ז: 'חוץ מזיתים וענבים וחרובים שיש בהם חילוקי דינים ולפי שאינם גדלים במדינתנו לא העתקנום'.

[ועד"ז כתב ב"לוח ברכת הנהנין" פרק ט ה"א: 'חוץ מזיתים וענבים וחרובים שלא העתקנו חילוקי דיניהם לפי שאינם גדלים במדינתנו'.]

ומובן וגם פשוט, אשר במקום שגדלים פירות אלו ומישהו רוצה לאוכלם, הרי ודאי שצריך לברר ולדעת את אותם חילוקי דינים. והאם יעלה על הדעת לומר, שאין בזה נפק"מ, היות ואדה"ז לא כתבם בסידורו.

ח. הרבי ה' נהג לאכול ברבים, את סעודות יום טוב, כולל סעודות ר"ה, עד שנת תשל"א ועד בכלל, בביתו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ.

וראה תו"מ התועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 57 (מוגה): 'נהגו רבותינו נשיאנו .. ומכיון שנהגו כן ברבים ובפרסום – הרי זה הוראה לרבים'.

ועד"ז בלקו"ש חכ"ב עמ' 30 (תרגום מאידיש): 'ראינו את הנהגת רבותינו נשיאנו .. והרי אם כל מנהג ישראל "תורה היא", עאכו"כ שכך זה בנוגע להנהגה בפרסום של רבותינו נשיאנו'.

וא"כ, הרי לכאורה, אפשר לברר בנידון דידן, לפי ההנהגה אז, בעת סעודות ר"ה. אבל, יש לומר בזה בדרך אפשר, בכמה אופנים:

(א) היומנים והר"ד מסעודות אלו, שנתפרסמו בריבוי מקומות, ולאחרונה בתורת מנחם התועדויות במקומן, נכתבו בשעתם, בד"כ, ע"י תלמידי התמימים.

הם הרי לא ישבו ליד השולחן בעת הסעודות, וכן לא אכלו ממאכלי הסעודות, אלא עמדו מסביב לשולחן והביטו על הרבי, שמו לב להנהגות הק', וניסו לשמוע את דיבוריו הק'. ולכן, כמעט ואין שום תיאור, של מה שנאכל בעת הסעודות, מלבד כמה פרטים, ובפרט אותם שיש בהם חידוש למעשה.

ראה "אוצר מנהגי חב"ד – אלול תשרי" עמ' עט ואילך (וכן בעוד מקומות), כמה פרטים בזה, ובהם גופא ישנן סתירות בין היומנים, וכנראה נובעות משינויי ההנהגות במשך השנים, או מחוסר שימת לב של הרושמים וכו'.

(ב) למנהגינו ש'אין אומרים יהי רצון כי אם על התפוח', הרי, לא צריך להגביה את כל א' מהדברים שאוכלים לסימן טוב, אלא די לאוכלם בעת הסעודה. וא"כ, אולי (לדוגמא) במרק שהוגש בעת הסעודה, היו מעורבים (חלק מ)אותם ירקות שכתבם אדה"ז בס"א שם.

(ג) יתכן, שהדברים שכתבם אדה"צ בשו"ע שם, לא היו מצויים כ"כ להשיגם, בשנים ההם בניו יארק וסביבותי' (וכנ"ל).

(ד) יתכן, שהרבי לא הי' מתערב, במה שנעשה בביתו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ.

וראה בענין אחר, באג"ק חי"ג עמ' קנד: ובמ"ש איך שנהגו בזה בליובאוויטש, שמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שהיו כמה מנהגים בבית המדרש שאינם מתאימים, אלא שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) לא הי' מתערב בזה.

ואולי יש לומר עד"ז גם בזה.



כיצד מברכים על פירות בסעודה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

פירות מבושלים בסעודה

כתב בסדר ברה"נ (פ"ד ה"ב) "דברים שאין באים מחמת הסעודה דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם, לא ללפת ולא להשביע, אלא דרכם לאכלם כל היום אפילו שלא בשעת הסעודה, כגון כל מיני פירות וכיוצא בהם בין חיין בין מבושלים, ואפילו נתבשלו עם בשר, אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפניהם... אבל אין טעוין ברכה לאחריהם, ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשילי' אם לברך לפניהם, ולכן יש לאכול מהן מעט² קודם הסעודה ולברך עליהם, אבל אם אוכל מהם מעט תוך הסעודה או בסופה לקינוח או לתענוג צריך לברך לפניהם לדברי הכל".

ייל"ע מהו סברת הספק בפירות מבושלים? ומיהו היש מסתפקים?

ונ"ל ובהקדים, כתב שם (ה"א) "דברים הבאים בתוך הסעודה, אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה, דהיינו שדרך לקבוע סעודה עליהם, ואין דרכם (כל כך) לאכול כל היום אלא בשעת הסעודה בלבד, בין ללפת בהם את הפת, כגון בשר ודגים וגבינה וירקות וביצים ומיני מלוחים, בין למזון ולהשביע, כגון כרוב ותרדין ודייסא וכל מעשה קדרה שאינן באין ללפת הפת אלא למזון ולתבשיל, אין צריך ברכה

1 והנה בסדר ברה"נ (פ"ה) הלשון הוא "למזון ותבשיל" היפך הלשון בשו"ע (סי' קעז) "לתבשיל ולמזון".

2 ומעט היינו פחות מכזית, כמש"כ המ"א "וצ"ל שיאכל פחות מכשיעור שלא יצטרך ברכה אח-רונה..." (ראה שו"ע"ר סי' תעג סי"ח).

לפניהם, אפילו אוכלם בלא פת שברכת המוציא שבירך על הפת שהוא עיקר הסעודה פוטרם, ולא לאחריהם שברכת המזון פוטרם", ועד"ז כתב בשו"ע (סי' קעז ס"א).

ומקורו הוא דברי המחבר בשו"ע (סי' קעז ס"א) שכתב "דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה, דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון בשר ודגים וביצים וירקות וגבינה ודייסא ומיני מלוחים, אפי' אוכלם בלא פת אין טעוין ברכה לפניהם דברכת המוציא פוטרם ולא לאחריהם דבהמ"ז פוטרם".

ואדה"ז שינה מדברי המחבר בשני דברים, (א) המחבר כתב "דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון בשר..." אבל אדה"ז כתב "דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו שדרך לקבוע סעודה עליהם ואין דרכם (כל כך) לאכול כל היום אלא בשעת הסעודה בלבד... ללפת בהם את הפת כגון בשר".

ולכ' כוונת אדה"ז לומר, שיש סיבה וסימן לדברים שנפטרים בברכת הפת, הסיבה שנפטרים בברכת הפת הוא כיון שבאים ללפת הפת עיקר והם טפלים, ולעולם ברכת העיקר פוטר הטפילה, והסימן שהבשר וכיו"ב באים ללפת הפת הוא כיון שאין הדרך לאכול כל היום אלא בשעה שאוכל הפת ש"מ שבאים ללפת הפת, ולכן אפי' אם אינו אוכל הלפתן עם פת נפטר בברכת הפת, (כמו שחידש בקו"א סי' קעז ס"ק א).

(ב) המחבר כתב בשר ודייסא בחד כלל, היינו ששניהם טפלים לפת כיון שבאים ללפת הפת, אבל אדה"ז חידש שיש שני סוגי אוכל, בשר ודגים שהם ללפת הפת, ודייסא ותרדים שאינם ללפת הפת אלא באים לתבשיל ולמזון.

וצ"ע, מנ"ל שדייסא ותרדים אינם ללפת הפת?³ אם הדייסא ותרדים אינם ללפת

(3) לכ' היה אפ"ל שזהו משנה מפורשת (מב א) "ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש"א אף לא מעשה קדרה" ובגמ' (מב ב) איתא "איבעיא להו... קאמר תנא קמא ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה... תיקו", הרי לצד הא' בגמ' לפי ת"ק הפת פוטר פרפראות וכ"ש שפוטר מעשה קדרה, ופרפראות הוא לפתן ומעשה קדירה הוא דייסא, ש"מ דלפתן ומעשה קדירה הוא שני סוגים, ובמעשה קדירה יש יותר סברה שיפטר בברכת הפת כיון שהפת הוא הראש לכל מעשה קדירה, אבל זה אינו, דפליגי הראשונים מהו פרפראות, ואף אחד לא פירש דפרפראות הוא ליפתן, אדרבה במאירי (ד"ה ברך) כתב "פרפרת... אי אתה יכול לפרשה בליפתן שהרי אמרו עליה שפוטרת מעשה קדירה, והאיך אפשר ללפתן שברכתו שהכול לפטור מה שברכתו בורא מיני מזונות".

וסדר ברה"נ עם הערות (הרב אברהם אלשווילי ש' הע' טו) מצוין שהמקור לדברי אדה"ז הוא תר"י (כט, ב ד"ה רבינו), וזה אינו, בתר"י כתב "ורבינו יצחק הוזק ז"ל פירש... כגון בשר וביצים... דרכן של אלו לאכלן בשעת הסעודה להשביע... וכן דייסא...", ואולי כיון שהתוס' (מא ב ד"ה הלכתא) הביא שיטת ר"י כאילו הכל הוא ליפתן, ותר"י הביא שיטת ר"י כאילו הכל הוא להשביע, הכריע אדה"ז שהבשר וכיו"ב הוא ללפת, ודייסא וכיו"ב הוא להשביע.

הפת למה נפטרים בברכת הפת? מאי נפק"מ כל האריכות הזה בסדר ברה"נ, שהרי בסדר ברה"נ כתב הכל בקיצור ולא הילכתא בטעמא (עיין לקו"ש חכ"ד שיחת עקב (א))?

שני דינים באוכלים הטפלים לסעודה

ב. כתב המ"א (ס"ק א) "נ"ל דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו המוציא אין פוטר המאכלים, דהא לא קי"ל כרב חייא (ברכות מא ב) דאמר פת פוטר כל מיני מאכל, אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרין דכל המאכלים מחמת הפת הן באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר... ואפשר לומר כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרן וצ"ע", וסיים המ"א "לכן יברך עליהם ולא על הפת אם לא בשבת וי"ט".⁴

ובקו"א (ס"ק ב') הקשה הרי כתב התוס' (ברכות לח ב ד"ה מר) "...וכן ניל"ש אי קבע סעודתיה עליה מברכין עליה המוציא, וכן צוה הר"מ בפורים שקובעין סעודתן עליהן לברך המוציא בפת תחלה כדי לפוטרו מברכה שהיה מסופק אי הוה קביעותיהו קביעות או לא", חזינן דהגם שאינו חפץ לאכול פת אלא הנילי"ש יכול לברך המוציא על הפת ולהוציא את הנילי"ש.⁵

4) וכ"פ בשו"ע"ר (סי' קעז ס"א), ולכ' כוונתו בב' סעודות דשבת וי"ט שאז גם אם אינו חפץ לאכול פת הרי חייב לאכול משום סעודת שבת (שו"ע"ר סי' קפח ס"י) ונעשה הפת עיקר ופוטר שאר אוכלים, אבל לא באוכל סעודה יתירה שהרי בידו שלא לאכול סעודה זו ומהיכי תיתי שהפת עיקר, ויל"ע לענין סעודה שלישית שבוה פליגי (בסי' רצ"ז) אם חייב בפת?

ונחזי אנן הרי כתב בשו"ע"ר (סי' קפח סט"ו) "סעודה שלישית בשבת דינה כראש חודש שאינו חוזר אם התחיל ברכת הטוב והמטיב לפי שיש אומרים שסעודה ג' א"צ פת ואף שאין דבריהם עיקר מ"מ יש לחוש לדבריהם שלא לכונוס לספק ברכה לבטלה ובסעודה ג' ביום טוב לדברי הכל אינו חוזר שהרי אינה אלא רשות", וה"נ כיון שיש ספק אם חייב בפת מנ"ל שפת עיקר, ולכן יברך על האוכלים שרוצה לאכול ולא על הפת.

ועצ"ע לפי מש"כ בשו"ע"ר (סי' קפח הגהת מהרי"ל על הגליון הע' פב בדפוס החדש) "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום", הרי שגם בב' סעודות דשבת אינו חייב לאכול פת, דיכול לקיימם בפ"כ (אפי' אוכל פחות משיעור דקביעות סעודה), וא"כ יש להסתפק אם אינו חפץ בפת אלא בשאר אוכלים ומברך על הפת כדי לפטור שאר אוכלים בברכתם האם הפת נחשב עיקר ופוטרם, ונ"ל שמ"מ חייב לאכול פת אלא שפ"כ דינו כפת ולכן הפת עיקר, וד"ל.

5) להעיר שבנמוקי אור"ח (למנח"א סי' תרצה ס"ק ב) הביא ראי' מתוס' זו שבפורים חייב לאכול פת, ונ"ל שלפי המ"א אור"ח נכון הדבר, דאי נימא שבפורים אינו חייב לאכול פת לא היני לברך על הפת כיון שהעיקר אצלו הוא הנילי"ש, ומוכח שבפורים חייב לאכול פת ולכן הפת עיקר אפי' באמת חפץ לאכול הנילי"ש, אבל לפי אדה"א (א) משמע שכך היה הרגילות לעשות נילי"ש לפורים (כמו שמצינו הרבה מאכלים מיוחדים לפורים (באו"ח סי' קסח, ביו"ד סי' פז)) אבל גם שלא בפורים כשאולם נילי"ש יש לברך על הפת ולפטור בניילי"ש, (ב) אדה"א לשטת' שבפורים א"צ פת, (אג"ק ח"ה ע' רנו והביא ראי')

ותירץ אדה"ז "דכל מה שאינו ליפתן היינו דהוא עצמו סעודה יחשב כיון שבא להשביע, והפת הוא ראש לכל מילי סעודה כמו יין למשקים, אבל ליפתן אינו סעודה", כונתו שיש שני דינים: (א) בשר ודגים שהם באים ללפת הפת והפת הוא עיקר והם טפלים, (ב) ודייסא ותרדים שהם באים לתבשיל ומזון שהפת הוא הראש לכל מילי סעודה והם נמשכים אחריו.

ולכן בליפתן יש להסתפק דאם אין הפת עיקר אצלו איך יפטור שאר אוכלים, אבל בתבשיל לא איכפת לן מה העיקר אצלו, דבתר רישא גופא אזיל, וכמו בין ושאר משקין דלא איכפת לן מה העיקר אצלו הוא דכיון שבירך על היין נפטר שאר משקין, ה"נ בפת ותבשיל שברכת הפת פוטר התבשיל אפי' אם התבשיל אינו טפל להפת.

ומעתה מובן למה חילק אדה"ז דברים הבאים מחמת סעודה בשני כללים כי נפק"מ למי שאינו חפץ בפת ומברך עליו כדי לפטור שאר אוכלים, והגם שבסדר ברה"נ קיצר בפרטי הדינים מ"מ רצה להעמיד יסוד הדין על מכונו, אכן בסדר ברה"נ (פ"א הי"א) פסק דהירא שמים יאכל האורז (רי"י) בתוך סעודה משום ספק ברכה, ולפי המ"א אם מברך על הפת לצאת מידי ספק ברכה לא מהני כי אין הפת עיקר אצלו, אבל אדה"ז לשיטתו אזיל שיכול לברך על הפת כדי לפטור מעשה קדירה, והאורז הוא מעשה קדירה.

והנה הפוסקים (בסי' קעז) שו"ט במי שאוכל פירות (חיין) ללפת הפת, ובסדר ברה"נ (פ"א ה"ד) כתב שיש שני דינים, (א) האוכל רק פירות עם הפת (דבזה אמרין בירושלמי ברכות (פ"ו ה"ה) אינו עיקר נגסתי), "טוב שיאכל תחלה מעט עם פת ואז אף אם אוכל מהם בלא פת אין צריך לברך". (ב) האוכל שאר אוכלים (בשר ודגים) ופירות עם הפת "טוב לנהוג לאכול מהם תחלה בלא פת ולברך ואחר כך יאכל בין עם פת בין בלא פת", אבל אם אינו אוכל אפי' חתיכה אחת של פירות בלי הפת א"צ לברך על הפירות (כן משמע בפ"ד ה"ב).

וכל זה הוא בפירות חיין כיון שאינם באים ללפת הפת, ואפי' באו ללפת הפת מ"מ בטלה דעתו אצל כל אדם, אבל בפירות מבושלים יש לומר שהם בגדר מעשה קדירה, ומעשה קדירה נפטר בברכת הפת אפי' אינו בא ללפת הפת.

כוונת האדם למזון ולהשביע או לעידון ותענוג

ג. והנה כתב בסדר ברה"נ (פ"ב ה"י) "כל מיני לחמים אלו שברכתם בורא מיני מזונות אם באו על השולחן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה דהיינו שלא לאכול לשם מזון ולהשביע אלא לעידון ותענוג בלבד או בסוף הסעודה לקינוח להקל מכובד

מזה שפסק בשו"ע (סי' קפו ס"ח) שבפורים אם שכח ועל הנסים בברכת המזון אינו חוזר, ולכן הביא ראי' מתוס' זו שבלחמניות וכיו"ב אפי' אם עיקר כונתו הוא הלחמניות ה"ה נפטר בברכת הפת.

המאכל אין נפטרים בברכת המוציא שעל הפת וצריך לברך עליהם בורא מיני מזונות... ואם אוכל מלחמים אלו תוך הסעודה למזון ולהשביע ואפילו מיני עיסה הממולאים בפירות אין צריך לברך אפילו על הפירות".

והנה בפירות מבושלים כיון שיש אוכלים אותו למזון ויש אוכלים אותו לתענוג יש סברה לומר שדינו ממש כפת כיסנין דתלוי בכוונת האדם, אם כוונתו למזון בטלים לסעודה, ואם כוונתו לתענוג אינם בטלים לסעודה, ולאידך יש סברה לומר שפת כיסנין עדיף טפי כיון שהוא מה' מיני דגן ומשביע⁶, מש"כ פירות מבושלים⁷, וזהו סברת הספק בפירות מבושלים.

והנה כתב המ"א (סי' קעז ס"ק ג) לענין פירות בסעודה (הן פירות חיים והן מבושלים) "טוב לאכול בתחלה בלא פת ולברך עליהם... אך בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ו סי' כח) מסתפק אם צריך ברכה כיון שבאין לצורך סעודה ולא לקינוח ולכן כתב שישב קודם שיטול ידיו ויברך על הפירות... ומיהו בטור כתב בפשיטות דאם אוכל בלא פת דצריך לברך כיון שלא היה עיקר סעודה עלייהו בתחלת הסעודה".

ונראה שאדה"ז יישב הסתירה, דבטור מיירי בפירות חיין ולכן אם אוכל פירות בלי פת צריך לברך עליו, דכיון שהפירות הם בגדר "ללפת הפת" אם אוכלם בלי פת ש"מ שאינם באים ללפת הפת וחייב לברך על הפירות, אבל בקיצור פסקי הרא"ש מיירי בפירות מבושלים ובה לא מהני שיאכל קצת פירות בלי פת ולברך עליו, כי כמו בפת כיסנין הנאכל למזון אי אפשר לברך עליו בסעודה ה"נ פירות מבושלים הנאכל למזון, ולכן העצה היחידה הוא לאכול מהן מעט קודם שנוטל ידיו לסעודה ויברך על הפירות⁸.

שיטת היד קטנה

ד. כתב בספר יד קטנה (הלכות ברכות פ"ג ס"ק ל) "צ"ע והוא מה שאנו נוהגין לבשל פירות בבישול גמור עם שמן או בשומן ודבש כמו פלאמין יבישים או אגסים

6 אין לומר דפת כיסנין עדיף כיון שהאוכל מהם שיעור קביעות סעודה מברך המוציא וברכה"ז, שהרי אדה"ז מיירי שם גם בלחמניות שאפי' אם יאכל מהם שיעור קביעות ג"כ לא יברך המוציא וברכה"ז, כמו בלינצע"ס (לחם שיטה בפ"ב ס"ו), לדוג' מי שאוכל בלינצע"ס בחג השבועות (כאלו שאוכלים הבלינצ"ס תוך סעודה) למזון אינו מברך עליהם, ואם אוכלם לקינוח (עם קפה...) בסוף הסעודה מברך עליהם, (דלא כדמשמע ביד קטנה פ"ג ס"ק כו דחיישין לשיטת הרשב"א (בב"י ס"ס קעז) שפ"כ תוך סעודה בטל לסעודה שהרי אם אכל מהם שיעור קביעות מברך עליהם המוציא וברכה"ז).

7 גם י"ל שחכמים אמרו לא פלוג בפירות, וכמו בפירות חיים הגם שרוצה ללפת בהן את הפת אינם בטלים לסעודה משום לא פלוג מסתם פירות שאינם ללפת הפת, ה"נ פירות מבושלים הגם שהוא למזון אמרינן לא פלוג ואינם בטלים לסעודה.

8 אבל המ"א נמשך אחר השו"ע שלא חילק בין ליפתן ותבשיל, ולכן לא יוכל לתרץ הסתירה בין פסקי הרא"ש והטור כאדה"ז (דטור מיירי בפירות חיים ובפסקי הרא"ש מיירי בפירות מבושלים), לדלדיר' שניהם באים ללפת הפת ואין חילוק ביניהם.

שקורין בארין חיין וכיו"ב, ועושין מהן תבשיל שקורין צימ"ס, דזה אפי' באה באמצע סעודה מ"מ כל עיקרן הן באין רק למזון ולסעודה...ובזה לא שייך לומר דבטלה דעתו כי בחוש אנו רואים שדעת בני אדם בהן רק למזון ולסעודה...ודאי נראין הדברים שדינו ממש כמו בקבע על הפירות מתחילה, אבל בכל הפוסקים לא נזכר מזה...".

ומסיק היד קטנה "ולכן נראה לצאת ידי ספק כשרוצה לאכול צימ"ס מפירות מבושלין, התיקון היותר טוב ליקח תחילה איזה פרי חי ולברך עליה...ובמקום שאין פרי חי יטבול תחלה מעט פת בתוך הצימ"ס ויאכל מעט מן הצימ"ס עם פת ואז יוכל אח"כ לאכלה אפי' בלא פת...וכל זה בפירות מבושלין בבישול גמור לסעודה ממש, אבל אין בכלל זה פירות יבישין מבושלים שקורין אויס גזאטין שדינן ממש כפירות חיין".

ולפום ריהטא נראה שהספק של אדה"ז והיד קטנה היינו הך, אבל אחר העיון נראה שלא קרב זה אל זה, הספק של היד קטנה הוא על החפצא (צימ"ס), דכיון שבמקומו היה נפוץ לבשל צימ"ס של בשר ופירות יחד הסברה נותנת לומר שנפטר בברכת הפת, והסברה הוא דכמו הקובע סעודתו רק על הפירות, כיון שברור לנו שהפירות נחשבו כליפתן אמרינן שהפירות בטלים לסעודה, ה"נ בצימ"ס ברור לן שהוא כליפתן ובטל לסעודה.

ולכן נתן עצה לטבול פתו בהצימ"ס תחלה, דכמו בקובע סעודתו על הפירות לרוב הראשונים הפירות בטלים לסעודה (כנ"ל מירושלמי דאיןן עיקר נגסתי), אלא שהב"י (ד"ה אבל) חשש למ"ד שצריך לאכול תחלה פירות עם פת, וכן פסק בשו"ע (קעז ס"ג) ש"טוב שיאכל בתחלה מהפירות עם הפת", ה"נ בפירות מבושלים טוב שיאכל בתחלה מהפירות עם הפת".

אכן להיד קטנה אם דרך כל העולם לבשל פירות אלו שלא מחמת סעודה, כמו פירות מבושלים בלי בשר (אויס גזאטין) ודאי שדינו כפירות חיים ולא מהני שהאדם אוכלו למזון כי בטלה דעתו אצל כל אדם.

אבל מאי דפשיטא לי' להיד קטנה נסתפק לי' לאדה"ז, כי לפי אדה"ז כמו בפת כיסנין תלוי בדעת האדם ולא בדעת האופה, ולא אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם,

9) והנה המשנה ברורה (קעז ס"ק ד) הביא דברי היד קטנה וסיים "ואם אין לו פרי חי יאכל תחלה וסוף עם פת", וצ"ע שהרי ביד קטנה כתב רק לאכלו תחלה עם פת מסברה הנ"ל, ואם המשנה ברורה חשש שפירות מבושלים דינם כפירות שאינם עיקר נגסתו, ובה פסק בשו"ע (סי' קעז ס"א) שיש לאכול הפירות עם הפת תחלה וסוף, צ"ע שהרי בפירות שאינם עיקר נגסתו פסק המ"א (ס"ק ג) והמשנה ברורה (ס"ק י') לברך על הפרי כדי לחשוש למ"ד שלא מהני אם אוכלו עם הפת תחלה וסוף, א"כ גם בפירות מבושלים נימא דלא מהני תחלה וסוף, וצ"ל שעשה כעין פשוט וס"ל דפירות מבושלים אינם כפירות שהם עיקר נגסתו, ולאידך אינם גרועים כ"כ כמו פירות שבאמצע סעודה, ולכו"ע אם אוכלם עם פת תחלה וסוף מהני, וצ"ע.

ה"נ בפירות מבושלים נסתפק דאולי דינו כפת כיסנין, אם אכלו למזון בטל לסעודה ואם אוכלו לתענוג אינו בטל לסעודה.

ונ"ל שהיד קטנה לשטתי' אזיל גבי פת כיסנין שכתב (פ"ג אות כו) "דעת של"ה (בעמק ברכה כלל ל' סי' ד') דבפת כיסנין תולה הדבר בדעת האוכלן דאם אוכלן לקינוח צריך לברך ואם בתורת מזון א"צ לברך, ואין נראין הדברים שיהיה הדבר הזה תולה בדעת כל אוכל ואוכל אלא נראה לעניות דעתי שהדבר הוא לפי המקום ולפי העת והזמן ולפי דעת רוב בני אדם... וכבר נמצא אף בפת כיסנין מינים כשהן באין בתוך הסעודה דסתמא ודאי מחמת סעודה הן באין לדעת רוב בני אדם, ולפיכך תמיד כשהן באים בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה כלל", אבל אדה"ז (פ"ב ה"י) פסק כשל"ה.

[ולכ' היה מקום לומר שמעולם לא נסתפק אדה"ז בדבר שמנהג העולם לבשל למזון כמו צימ"ס מפירות שדינו כתבשיל והו"ל כמו דיסא וכרוב שנפטרים בברכת הפת, ורק בפירות שנתבשלו שלא למזון בזה נסתפק אם תלוי בדעת האוכל, וא"כ בזמננו שהרגילות לבשל "טשרי סופ" כדי לאכלם כתבשיל בתוך הסעודה א"צ לברך עליהם ככל (וא"צ לאכול מהם מעט קודם סעודה), אבל צ"ע דאם נכון הדבר הו"ל לאדה"ז לפרש].

בבלאי טפשאי דאכלי נהמא בנהמא

ה. ומעתה מובן למה היד קטנה ואדה"ז (דעת הטור בקיצור פסקי הרא"ש) כל אחד נתן עצה אחרת, דלכ' צ"ע, למה לא הביא היד קטנה העצה של הטור לאכול מעט מהפרי לפני סעודה? ונ"ל שרצה לתת עצה פשוטה יותר (דבפרי חי א"צ לזכור לברך לפני שמברך המוציא דווקא, וא"צ ליהרר לאכול רק פחות מכזית).

ולאידך צ"ע, למה לא נתן הטור העצה של היד קטנה? והנה העצה דפרי חי י"ל שהוא עצה פשוטה לא חשש הטור לאמרו כי ודאי העשיר שיש לו פרי חי יכול לברך עליו ולפטור פרי המבושל, ואנן בעניי מיירינן שאין לו הרבה פירות ובישל כל פירתיו לסעודה, והעצה הוא שיאכל מעט לפני הסעודה ויברך עליו, אבל למה לא נתן עצה להתחיל אכילת פירות המבושלים עם פת, והרי לפי הטור זהו העצה בפרי חי שהוא עיקר נגסתו?

ונ"ל דבפירות חיים מהני לאכלן בפת כיון שזהו מוכיח שבא ללפת הפת, אבל תבשיל אין דרכן לאכלן בפת, אדרבה בש"ס (ביצה טז א הובא ברא"ש ברכות פ"א אות כו) אמרו "בבלאי טפשאי דאכלי נהמא בנהמא" (היינו דייסא עם פת), א"כ מה מהני לאכל פירות מבושלין עם הפת תחלה, אדרבה הסברה שיפטור בברכת הפת הוא דהו"ל כמעשה קדירה וא"כ ה"ז טפשות לאכול בפת, ומה מועיל לאכול בפת.

[והנה ליקוטי מהרי"ח (סדר הסעודה) כתב שהדברי חיים נסתפק בפערפיל ולכן אכל בתחלת הפערפיל עם הפת, ובאמת זה אינו עצה כלל דהו"ל כבבלאי שמלפתים

דייטא עם פת, גם אומרים בשם הגר"ז מבריסק שנסתפק בקאמפוט אם בטל לסעודה (כיון שאינו נאכל כל היום רק בזמן סעודה), ולכן אכל הקמפוט עם פת (הברכות כהלכתן ע' כא, תשובות והנהגות ח"א קע"ז), ולכ' זה לא מהני דפירות מבושלים דינם כתבשיל ותבשיל אינו בא ללפת הפת, (ובר מן דין הקמפוט הוא לקינוח ותענוג וחייב בברכה בפ"ע).

פירות שהיחיד מבשלו למזון ופירות שמנהג העולם לבשלו למזון

ו. שו"ר בספר דובר שלום (להרב שד"ב לוין שי', ע' עב) כתב שהמקור לספיקו של אדה"ז בפירות מבושלים הוא היד קטנה (וכ"כ בסדר ברה"נ עם הערות מהרב אברהם אלשווילי שי' הע' לד).

וז"ל: "ספר יד הקטנה להר"ר דובעריש ב"ר יעקב גוטליב משינאווא נדפס לראשונה בלובב בשנת תק"ס בעילום שם המחבר והיינו שספר זה נדפס בין הדפסת לוח ברכת הנהנין... לבין הדפסת סדר ברכת הנהנין בסידורו שנדפס בשנת תקס"ד".

"אלא שיש שני חילוקים בין הפסק המובא בזה ביד הקטנה לבין הספק המובא בזה בסדר ברה"נ א) ביד הקטנה כותב הספק הזה רק בפירות שנתבשלו עם בשר וכיו"ב, ורבנו כותב זאת בכל פירות שנתבשלו. ב) ביד הקטנה כותב העצה לברך על פרי חי ורבנו כותב העצה המובאת בקצור פסקי הרא"ש לאכול מהן תחלה קודם הסעודה".

"ובסוף דבריו מסיק ביד הקטנה שם "אבל אין בכלל זה פירות יבשין המבושלין שקורין אויס גזאטין [ובלשונינו קאמפאט] שדינן ממש כפירות חיין" [שאינן באין למזון כלל רק לקינוח סעודה וצריך ברכה]. וכן מסיק רבנו בסדר ברה"נ שם "אבל אם אוכל מהם מעט תוך הסעודה או בסופה לקינוח או לתענוג צריך לברך לפנייהם לדברי הכל".

ונ"ל שאין כוונת אדה"ז לספיקו של היד קטנה, (א) ספק גדול אם ראה ספרו של היד קטנה, ואם ראה ספרו האם החשיבו כפוסק הלכה. (ב) הביא העצה של הטור (בקיצור פסקי הרא"ש) ולא העצה של היד קטנה, וש"מ שלא מהני העצה של היד קטנה. (ג) היד קטנה כתב שהספק הוא רק בדברים שנתבשלו לשם מזון כצימ"ס, אבל אדה"ז כתב "ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל", היינו שהספק הוא אפי' אם לא נתבשל (עם בשר) לשם מזון אלא שכוונת האדם לאכלו למזון. (ד) היד קטנה כתב "אויס גזאטין שדינן ממש כפירות חיין" כי לא נתבשלו לשם מזון, ולא מהני אם כונת האדם לאכלו לשם מזון, אבל לאדה"ז גם "אויס גזאטין" (קאמפאט) אם כונת האדם לאכלו לשם מזון יש לסתפק אם נפטר בברכת הפת, ולא כמש"כ בדובר שלום שבקאמפאט דברי אדה"ז והיד קטנה שוין.

ולדינא לפי אדה"ז: (א) פת כיסנין, "שטרודל" או "קארט קייק" (ואפי' בלינצע"ס) אם אוכלם לקינוח ותענוג מברך עליהם, ואם אוכלם לתבשיל אין לברך עליהם, לדוג'

נהוג בסעודות חשובות לשים פת כיסנין על הצלחת עם הבשר והוא למזון ולכן אין לברך על הפת כיסנין.

(ב) פירות מבושלים, אם אוכלם לקינוח ותענוג כמו "קאמפוט" מברך עליהם (כן נהגו רבותינו נשיאנו, ראה אוצר מנהגי חב"ד תשרי ע' עט-פ), ואם אוכלם לתבשיל יש להסתפק בהם (לדוגמ' כשהובא בצלחת עם הבשר), וצריך לאכל ממנו פחות מכזית לפני שמברך המוציא ולברך עליו, ואם שכח יכול לברך העץ על פרי חי בתוך הסעודה ולהוציא.

סלטים של פירות חיים בזמננו

ז. כתב בספר וזאת הברכה (ע' 79) "אם אוכל סלט העשוי מפירות מגוררים וכדומה (סלט וולדורף) הנאכל כחלק מהסעודה אינו מברך עליו כיון שהוכן במיוחד למזון ולשובע, כן הורה לי הגר"ח פ' שיינברג, עיין קעז משנה ברורה ד".

וז"ל המשנה ברורה (שם) "במדינות שיש שם ריבוי פירות מאד ומבשלין שם תמיד פירות למזון כמו במדינותינו בשאר תבשילין מסתברא לכאורה דיש לו דין שאר תבשיל, וגם במדינותינו אם מבשלין הפירות לשם מזון כמו שקורין עפ"ל צימע"ס וכדומה מצדד בספר יד הקטנה דג"כ א"צ ברכה, ומ"מ כיון שאין הדין ברור כתב דיברך מתחלה על פרי חי".

וא"כ כמו בפירות מבושלים שהם למזון נפטרים בברכת הפת, ה"נ בפירות חיין בזמננו שדרכם לעשות סלטים עם פירות או בתערובת פירות וירקות גם יחד, שנפטרים בברכת הפת.

וצ"ע, דהנה המשנה ברורה חידש שהספק של היד קטנה הוא רק בצימ"ס, כי במדינתו רוב התפוחים היה לתענוג ורוב הצימ"ס היה למזון, ויש להסתפק אם אזלינן בתר המין (תפוחים) ורוב תפוחים אינו בטל לפת, או שאזלינן בתר הצימ"ס ורוב צימ"ס הוא למזון, אבל במדינות שרוב התפוחים וגם רוב הצימ"ס הוא למזון אין שום ספק שבטלים להפת.

אבל בפירות חיין הרי (א) גם בזמננו רוב פירות חיין נאכלים לתענוג (שלא בתוך סעודה או בסוף הסעודה לקינוח). (ב) בפירות מבושלים יש סברה לומר שהם בגדר מעשה קדירה וא"צ ללפות בהם הפת אבל פירות חיין אינם נפטרים בברכת הפת אא"כ באים ללפת הפת.

והנה יש פירות שרוב אכילתם בזמננו הוא תוך סעודה מחמת סעודה, כמו

"אבקדו" ודינו כמו בשר ודגים, אבל בפירות חיינ בסלט לא גרע מפירות מבושלים שיש להסתפק בדינו, ולכן כדאי להוציא חתיכת פרי מהסלט ולברך עליו.



לעשות פיזיותרפיה בשבת למי שנשבר לו היד

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בירושלים

מח"ס אוהל יעקב

לכבוד ידידי היקר הגאון הגדול רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מורה ודאין ברחובות ומח"ס גם אני אודך ושא"ס, בדבר השאלה החשובה שהתעורר אצלך מאחד שנפל ושבר את ידו ובס"ד הכל חזר לקדמותו כמעט אלא שהרופאים נתנו לו עצה לעשות פיזיותרפיה ברציפות כל יום, והסתפקת לענין שבת קודש האם יהיה מותר לעשות כן שהוא לשם רפואה אע"פ שהוא לא מזיע אולי יש עדיין גזירה משום שחיקת סממנים, עכ"ד הנעימים.

והנה איתא במתני' במסכת שבת דף קמז. לא מתעמלין בשבת, ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, הרמב"ם (פרק כ"א הלכה כ"ח) כתב שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה, וכן רבינו חננאל ס"ל שהטעם משום רפואה שהוא ככל גזירה של רפואה בשבת משום שחיקת סממנים.

אמנם רש"י שם ד"ה ולא כתב שהוא אסור משום עובדא דחול, וראה עוד בתוס' יום טוב מסכת שבת (פרק כ"ב ריש משנה ו'). ויש לעיין האם נחלקו הרמב"ם ורש"י או שמא קיימא לן דשניהם אמת, בבית יוסף (סימן שכ"ז סעיף ב' וסימן שכ"ח סעיף מ"ב) ובב"ח שם ועוד אחרונים הבינו שאין כאן מח' אלא שניהם אמת, וכעין זה כתב בקצות השלחן (סימן קל"ח סעיף י') שאסור לשפשף על הגוף בכח אפילו לתענוג בעלמא כדי שישנה מדרך חול, ואין צריך לומר כדי שייגע ויזיע לרפואה.

אולם בשלטי גיבורים (דף סב: אות ב') כתב לפי' רש"י והטור א"ח סי' שכ"ז דוקא לשפשף ברפיון ידים בנחת להנאה הוא דשרי אבל לא בכח ולפי' מיי' פרק כ"א מהל' שבת משמע דאפי' בכח יכול לשפשף כל עוד שלא יכוין לבא לידי זיעה ומסופקני בשפשוף שעושיין ליגיע כח שהוא כדי להשיב כחן אליהן ולבטל מהן עיפותם דקצת דמי לרפואה אם הם אוסרין ולרש"י דאפילו לתענוג אינו מתיר אלא ברפיון פשיטא דאסור דהא עושין אותם בכח והוו מתעמלין וגם לפי' מיי' קצת נראה דאסור אם עביד לרפואה אלא שמסופק אני אם מקרי רפואה או תענוג. וכך נראה שהבינו המגן אברהם (ס"ק מ"ו) ובמשנה ברורה (ס"ק ק"ל) שיש מח' בין הרמב"ם ורש"י.

ולענין דינא בשו"ע שם כתב שאין מתעמלין בשבת דהיינו שאין דורסין על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע, וראה בביאור הלכה (סימן שכ"ח ד"ה כדי שייגע ויזיע), כתב שזה הוא מלשון הרמב"ם בביאורו על אין מתעמלין ורש"י שם פירש דהיינו שמשפשף בכח ומשמע אפילו אם אינו מזיע והעתיקו הטור ושו"ע לעיל בשכ"ז ס"ב ודברי השו"ע קשה לפ"ז וע"ז רמז הגר"א לעיל שם עי"ש ולדינא כתב הא"ר דיש לפסוק בזה כהרמב"ם שכן הסכים הרה"מ ובאמת בפיר"ח שלפנינו ג"כ נמצא כהרמב"ם. ויש לעיין האם בנידון דידן תהיה מותר לעשות פיזיותרפיה בין לשיטת רמב"ם ובין לשיטת רש"י, כלומד מצד רפואה ומצד עובדין דחול, לפי המ"ב שם נראה שיש להחמיר לעשות משהו שמביא לידי זיעה משום חשש רפואה, וז"ל והשפשוף שעושין ליגיעי כח כדי להשיב כחן ולבטל מהם עייפותן מסתפק בש"ג אם דבר זה דומה לרפואה ואסור או לא אך לפי מה שכתב המ"א בסקמ"ג דאפילו בריא גמור אם עושה שום רפואה כדי לחזק מזגו אסור גם בזה אין להקל. אכן יש לעיין בכל זה כי הרי מי שעושה תרגילים האלו לא עושה משום לשם רפואה כיון שלא מתכוין להזיע בכלל אלא מטרתו רק לשחרר קצת את השרירים או ליישר את היד או הרגל וכדומה כדי שתוכל ללכת או להשתמש עם יד בעתיד באופן רגיל כמו שהיה לפני ששבר את העצם.

והנה ראיתי שכבר דנו בספרי הפוסקים לדון בנידון דידן הן מצד רפואה והן מצד עובדא דחול, וראיתי פוסקים שהחמירו משום שחששו לב' טעמים של הראשונים וכן ראיתי פוסקים שהקילו דס"ל שאינו דומה כמ"ש בסמוך. בספר פיה פתחה בחכמה הל' רפואה הביא דעת בעל מחזה אליהו זצ"ל שמי שעושה תרגילי התעמלות או פיזיותרפיה הנעשית כדי להקל מעצמו מיחושים מסוימים, הרי הן אסורות משום גזירת רפואה. שהרי על פי רוב קיימת איזה תרופה להשיג את הריפוי המבקש, ולכן שייך בזה גזירת שחיקת סממים. וכן יש לחוש משום עובדין דחול.

אכן הערינו ידידי הרה"ג ר' ישראל אליהו גוטסמן שליט"א מו"צ פהעיה"ק שלכאורה אף לפי המחמירים בלבד סברות המקילים, יש להתיר למי שצריך לעשות את התרגילים בזמן ממושך, ממילא הוי ככל תרופה שצריכים לקחת אותו כל יום שמותר לקחת גם בשבת קודש.

ובאמת ראיתי אח"כ בספר אורחת שבת (פרק כ' סעי' ק"ס, הערה רכ"ב-רכ"ג) כתב על הנצרך לעשות תרגילי התעמלות או פיזיותרפיה על מנת להקל מעצמו מיחושים מסוימים, דינו כמבואר בסעיף קל"ה שאם יש טיפול תרופתי לאותם כאבים הרי זה אסור משום גזירת שחיקת סממנין אף כשעושה טיפול אחר ואינו נוטל את התרופה. אמנם אם לצורך הריפוי צריך לעשות את התרגילים האלו לתקופה ממושכת, וצריך לעשותם גם בשבת [וכגון שצריך לעשותם כמה פעמים ביום, דאם לא כן יכול לעשותם קודם כניסת השבת ואחר יציאת השבת וא"צ לעשותם בשבת] ואם לא יעשה אותם בשבת ייפגע הטיפול, מותר לעשותם בשבת, וכמבואר לעיל

סעיף קכ"ד. וכן הדין בתרגילי פיזיותרפיה שמטרתם לחזק שרירים רפויים וכיוצ"ב [תרגילי פיזיותרפיה הנעשים לצורך חיזוק שרירים רפויים אין בהם גזירת שחיקת סממנים משום שזהו טיפול שא"א לעשותו בסממנים, אמנם יש לדון אם יש בהם איסור משום עובדין דחול, וכדלעיל סעיף קל"ה, אך נראה שאם הטיפול הרצוף נצרך לרפואתו, ה"ז כמקום צער שלא אסרו בזה, וכמבואר במשנ"ב ס"ק קל"ו, ועוד דלפעמים הוי כעין סכנת אבר, שבזה התירו אפילו לקחת תרופות וכ"ש שלא יחושו לעובדין דחול].

ולדינא אפילו למי שלא עושה את התרגילים כל יום יש להקל על פי מה שראיתי כבר בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק לו - דיני חולה בשבת אות יב) שנשאל בזה וכתב: התעמלות כדי להזיע אסורה, והתעמלות שאינו מתכוין להזיע בה, אף שמתעמל על ידי כלים, כגון קפיצים ומשקלות וכדומה, מותר. וכן מותר לרוץ אם כוונתו לשמור על כושר גופני ואינו מתכוין להזיע בריצה זו. וכן מותר בשבת להתרפאות בעיסוק (פיזיותרפיה) כשאין כוונתו להזיע.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ד' אות ט') כתב וז"ל עשיית תרגילים על הכלי - תרגיל - קטן המשמש רק לשם אימון כף היד ואצבעותיו, וכפי שנוכחתי לדעת אין מתעייפין כמעט כלל מעשיית התרגיל בו, ואינו מביא בהחלט לידי זיעה, והחזקת הכלי אינו עושה רושם של עובדא דחול וליכא שום אוושא מילתא בהחזקתו, ולכן מכיון שעשוי גם לבריאים, יש להתיר האימון בו כדרך שמצינו בשו"ע בס' שכ"ח שהתירו הסכה בשמן לבדו מכיון שגם דרך הבריאים לסוך אותו ולא מינכר שהוא לרפואה ... ובסעיף ל"ז במה שנפסק דכל אוכלים ומשקים שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן אע"פ שהם קשים לכמה דברים ומוכחא מילתא דלרפואה עביד אפ"ה שרי, ע"ש ובמג"א סק"ב ובמחצה"ש שמסביר מפני כיון שעכ"פ אינו ניכר מתוך מעשיו שעושה מעשה רפואה. וכן במ"ב ס"ק קי"ז עיי"ש."

אח"כ ראיתי גם בשו"ת אבני ישפה חלק ה' (סימן ע' ענף ד') שכתב דמותר בשבת לעשות פעולות של פיזיותרפיה קלות כמו החזקת היד בצורה מסוימת שכיון שאינו מתאמץ ומזיע, מותר לעשות פעולות כאלו בשבת. וליתר מראה מקומות בנידון דידן ראה עוד שש"כ (פרק ל"ד סעיף כ"ג) וכן בספר חוט שני (ח"ד פרק פ"ט ס"ק נ"ב אות ד', עמוד רכ"א) וכן בספר שולחן שלמה (סימן שכ"ח ס"ק ס"ו).

העולה לדינא: מי ששבר יד או רגל וכו' ורופא המליץ לו לעשות כמו מיני תרגילי פיזיותרפיה אם עושים אותו לזמן ממושך כל יום מותר לעשות אותו בשבת רק אין לעשות פעולות שמזיעים, רק תרגילים קלים כדי למתוח וליישר השרירים וכדומה.



משחק קלפים שיש בהם מלכים

הרב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת ויחי (בראשית מ"ז, כ"ט) כתוב: וַיִּקְרְבוּ יָמַי יִשְׁרָאֵל לָמוֹת וַיִּקְרָא לְבָנָו לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מִצָּאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאֶמֶת אֲלֵךְ נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וברש"י כתב: אל נא תקברני במצרים, וכו', ושלא יעשוני מצרים עבודת אלילים. עכ"ל.

הנה מצוי אצל ילדים משחק קלפים, שזה בתוך קופסה קטנה, ובתוכו יש קלפים של מלך ומלכה, וכו'. והשאלה אם ראוי לשחק במשחק זה, או לא, כמו ששמעתי מכמה ת"ח חשובים, שזה כעין עבודה זרה המשחק הזה,

וכתב לי ידידי הגאון הנפלא רבי ברוך דדון שליט"א, וזה לשונו: הדבר ידוע שמשחק הקלפים עם צורות שעל גבם, היה מאוס בעיני רבותינו, וכמו שכתב בעל קדושת לוי [דרושים לחנוכה דף ע'] וזה תורף דבריו: בעונתנו הרבים נפרצה פרצה באחינו בית ישראל, לשחוק בקארטין, אלו הקלפים, כשמו כן הוא, זה קליפה, דהיינו פסולת, מקליפות הטומאה. אבל זהו רק רמז. בכל אופן הוא אומר כך, אבל הוו יודעים, שבכל קארט יש בודאי קליפה גדולה אשר לא ראוי להזכירה. הוא אפילו לא רוצה להזכיר את שמה. סהדי במרומים שלא לדרוש כוונתי, רק להסיר מכשול מבני אדם. דעו אחי ורעי, כמה מכשולות יש בשחוק הזה. אחת, שבודאי בעת הזאת נשכח ממנו יראת ה'. השנית, שבודאי נראה בעיני שהוא גזל. השלישי, שמטמאים את עצמם בקליפות אשר אין ראוי להביא תוך הפה. המשחק הזה, הוא כותב שם שהם עובדים לצורת המלך והשרים, וראיתי בעוד ספרים שמזכירים את עניין זה, אם כן זה לא לחנם. כי בעצם יש אמנם עוד כמה דברים רעים בדבר הזה. יש עניין של ביטול תורה, ומושב לצים, וכן גזל לאלה המהמרים בהם, שזה עוון חמור. אבל כעת איננו מדברים מהצדדים הללו, כי אנו מדברים אפילו על אנשים שישחקו בלי כסף. אבל מצד ביטול תורה, בוודאי שיש. ואפילו ילדים שמשחקים בזה, צריכים לדעת שיש במשחק זה טומאה גדולה. עכ"כ.

וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה שער י"ב פרק א'. והגר"ח פלאג' בספריו הבהירים הזהיר על כך פעמים רבות. וכן הובא בספר "הזקן הפשוט על רבי שמעון חירארי זצ"ל, שכך הזהירו גדולי צדיקי תוניס, והזהירו מצורות אלו. וה' יצילנו מן הכיעור ומן הדומה לו. עכ"ל.



הוספת פסוק ואחרון של הפטרת ר"ח

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

ידוע מנהגנו שכאשר חל ר"ח בשבת ובפועל לא מפטירים ההפטרה ד'השמים כסאי', מוסיפים לאחר ההפטרה הנאמרת את הפסוק הראשון והאחרון של הפטרת שר"ח.

והאריך בזה כ"ק אדמו"ר בשיחת שבת חנוכה ר"ח טבת תשכ"ט, והוהגו הדברים על ידו בהלקו"ש שיצא לאור לשבת חנוכה ר"ח טבת תשנ"ב.

והנה, בהלקו"ש שם מפורש שכאשר מוסיפים פסוק ראשון ואחרון של הפטרת שר"ח הרי למעשה מוסיפים ארבעה פסוקים:

(1) השמים כסאי גו' – הפסוק הראשון.

(2) והיה מדי חודש בחדשו גו' – הפסוק שלפני האחרון.

(3) ויצאו וראו גו' – הפסוק האחרון.

(4) והיה מדי חודש בחדשו גו' – כדי לסיים בטוב.

וכן הוא בלוח כולל חב"ד, וכן קבעו למעשה ב'ספר ההפטרות' שיצא לאור לאחרונה.

אמנם בהנהגת כ"ק אדמו"ר במשך השנים ראיתי בכמה יומנים (לדוגמא: שבת חנוכה תשכ"ה. שבת שקלים תשל"ד) שבקביעות כזאת נהג לומר רק שלושה פסוקים, והיינו, שלא אמר הפסוק הב' הנ"ל, אלא אמר רק א) השמים כסאי ב) ויצאו וראו ג) והי' מדי חודש בחדשו. וכהנהגה זו כן משמע קצת בשיחה המוגהת מש"פ ויקרא תנש"א (סוף סעיף ז).

[ולגבי שבת חנוכה תשנ"ב, שאז יצא לאור הלקו"ש הנ"ל, ראיתי חילוקי גירסאות בין היומנים כיצד נהג בפועל כ"ק אדמו"ר אז, אם אמר רק שלושה פסוקים או שאמר ארבעה פסוקים].

ובאמת לכאורה המבואר בלקו"ש צ"ע, דמה טעם לומר את הפסוק הב' הנ"ל – היינו הפסוק 'והיה מדי חודש גו' – שהרי אינו הפסוק האחרון של ההפטרה, ולמה לא יאמרו מיד 'ויצאו וראו'!?

ולהעיר, שבשיחת יו"ד שבט תשל"ט (ע' 29-30) העיר כ"ק אדמו"ר על אמירת הפסוק הד' הנ"ל – שאומרים הפסוק 'והיה מדי חודש גו' לאחר 'ויצאו וראו גו', כדי לסיים בטוב;

דלכאורה, כל זה שייך כשאכן מסיימים ההפטרה בזה, אבל כשחל א' דר"ח בשבת, הרי מוסיפים לאחר מכן ואומרים גם הפסוק הראשון והאחרון של הפטרת 'מחר חודש', וא"כ מסיימים בלאו הכי בטוב, ומה צורך באמירת פסוק זה!

וביאר, שהוא ע"ד "לא פלוג", עיי"ש.

ומדבריו שם משמע שפשיטא ליה שאין טעם לומר הפסוק 'והיה מדי חודש בחדשו' לפני הפסוק 'ויצאו וראו'; וגם בזה שאומרים אותו אחרי 'ויצאו וראו' ביאר שאין זה מעיקרא דדינא, אלא רק כדי שלא לחלק בין המקרים כו'.

ואולי י"ל:

מצינו בכמה דברים בכגון דא שגזרו 'מפני היוצאים ומפני הנכנסים כו', שלא יבואו לידי טעות מזה שישמעו רק חלק מהקריאה כו'.

ובנידון דידן, הרי מי שיכנס לבית הכנסת (לאחר ההפטרה השלימה שקוראים) וישמע רק את סיומה בפסוק ראשון ואחרון של הפטרת שר"ח, וישמע שאומרים הפסוק 'ויצאו וראו' לפני הפסוק 'והיה מדי חודש' – יכול לבוא לידי טעות ולחשוב שאכן כן הוא הסדר בדברי הנביא;

ולכן קבעו לומר ראשית כל את הפסוקים כסדרם, ולומר 'והיה מדי חודש' לפני 'ויצאו וראו', כפי הסדר האמיתי – ורק אח"כ לומר שוב את הפסוק 'והיה מדי חודש' על מנת לסיים בטוב, ובכך 'באוארנט מען' את החשש שיחשבו שכן הוא הסדר בנביא.

אמנם דוחק הוא, ועצ"ע.



פשוטו של מקרא

הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרב שלום דובער ז"ל נאטיק'

מקץ

מג, ג. העד העיד: לשון התראה, שסתם התראה מתרה בו בפני עדים, וכן העד העידותי באבותיכם (ירמי' יא, ז), רד העד בעם (יתרו יט, כא).

היינו, שענין של התראה הוא, כדי שיוכלו לדונו ולהענישו, אם יעבור על האזהרה. ועל זה צריך עדים, שלא יוכל לומר שלא התרו בו. ומובן, שלא התובע ולא הנתבע יכול להיות עד. אבל כאן שהתובע הוא המושל, ויכול הוא לעשות כל מה שירצה, אינו צריך לעדים. ואעפ"כ קורא התראה זו בלשון העדאה, "העד העיד", מפני שסתם התראה הוא בעדים.

ומביא על זה ב' דוגמאות כיצא בו: א) "העד העידותי באבותיכם" (ב) "רד העד בעם", שההתראה היתה לכל ישראל, וא"כ אין מי שיעיד, וגם: המתרה הוא הקב"ה, שהוא הדיין והוא הבעל-דין, ומ"מ כתוב שם הלשון "העד".

כיצא בו מצינו בפ' כי תשא (ל, יג) עה"פ "כל העובר על הפקודים" כתב רש"י: "דרך המונין מעבירין את הנמנין זה אחר זה". ושם ג"כ לא עברו², שהרי נמנו ע"י שקלים, רק מפני שבדרך כלל מעבירין את הנמנין, לכן גם במנין הזה, אף שלא עברו, נק' "עובר על הפקודים".

בכמה דפוסי רש"י הכתוב הראשון שמביא הוא "העידותי בכם" (ואתחנן ד, כו. נצבים ל, יט), אבל שם הרי היו עדים, השמים והארץ, ובלשון רש"י (ואתחנן שם): "הנני מזמינם להיות עדים שהתירתי בכם" (וראה ג"כ פרש"י עה"פ וילך לא, כח).

[דרך אגב: ע"פ הגירסאות שהובאה בהם הראי' ד"העד העידותי באבותיכם,

1) כפי שכתבתי ב"כעין מבוא" להערות אאמו"ר ז"ל, שנדפסו ב'הערות וביאורים' בגליון ר"ח כסלו – הנני מדפיס בזה את הערותיו לפרשיות מקץ, ויגש, ויחי.

ועפמ"ש אאמו"ר ז"ל בהקדמתו לחוברת "פיטטיא דאורייתא" – הנני מבקש את המעיינים שיחיו, להעיר על דבריו וכו', ולפרסם את תגובותיהם בקובצי העו"ב, או לשלחם ישירות אלי (בכתובת הדוא"ל שלהלן), כיון שבדעתי אי"ה להו"ל את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה. ואני מודה להם על זה למפרע.

צבי הירש נאטיק hirshelnotik@gmail.com

2) ובראב"ע עה"פ: "כל העובר, שעברו משנתם עשרים".

צריך עיון מדוע מקדים רש"י כתוב זה, שהוא בנביאים, להכתוב "רד העד בעם", שהוא בתורה³.

מג, יא. מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט.

כתב רש"י: נכאת, שעוה. ומקורו, כפה"נ, מב"ר עה"פ (ספצ"א). ובפ' וישב (לו, כה) כתב רש"י ג"כ דנכאת הוא שעוה, ומביאו בשם תרגום אונקלוס ("ואונקלוס תרגם לשון שעוה"). [כי בפ' וישב אינו בב"ר, כ"א בתרגום אונקלוס, ואילו כאן, ישנו הן בב"ר והן בת"א].

והנה בפ' וישב פירש: "נכאת, כל כינוסי בשמים הרבה קרוי נכאת", ואח"כ כ' פירוש התרגום ("ואונקלוס תרגם לשון שעוה"), וכאן כ' רק: שעוה⁴.

וי"ל בזה⁵, דבפ' וישב כתב כינוסי בשמים מפני שיש לו ראי' מפסוק במלכים (ב', כ, יג). וכתב ג"כ שעוה. משא"כ בפ' מקץ כתב רק שעוה, כי בפ' מקץ קשה לפרש כינוסי בשמים, ששם נאמר "צרי . . ולט" והפסיק ביניהם ב"נכאת" ("מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט"), – ומדוע יפסיק בין שני בשמים ("צרי . . ולט") ב"נכאת" שהוא כינוסי בשמים, ולכן כתב רש"י בפ' מקץ רק שעוה.

מג, ל. כי נכמרו רחמיו: שאלו, יש לך אח מאם . . מיד נכמרו רחמיו.

הוצרך לכתוב זה, שהרי כבר כתוב לעיל בפסוק טז "וירא יוסף אתם את בנימין", ולא נכמרו רחמיו, ואילו כאן "נכמרו רחמיו". וע"ז כ' רש"י, שכאן שאלו אם יש לך כו".

(3) עיין לקוטי שיחות ח"ו ע' 58 הערה 13 ובשוה"ג שם. ח"ט ע' 331 הע' 16.

(4) בב' המקומות תרגם אונקלוס: שֶׁעָף (ולא שעוה). וז"ל באר בשדה פ' וישב שם: "מ"ש רבינו ואונקלוס תרגם לשון שעוה, הדבר פשוט שהוא טעות מפורסם, שהרי לא תרגם אלא שֶׁעָף . . שהוא תרגום צרי בכ"מ, ושעוה מתרגם שעיתא ולא שֶׁעָף. וצ"ל דט"ס נפל בדברי רבינו וכך צ"ל: ותרגום ירושלמי* לשון שועה, או ותרגם בב"ר לשון שעוה, שכ"כ ג"כ בפ' מקץ בשם הב"ר . . ופליאה דעת ממני איך שום אחד מהמפרשים לא הרגישו בטעות זה".

(*) כוונתו לתרגום יונתן ב"ע, שנקרא "תרגום ירושלמי" או "תרגום ארץ ישראל" (ראה בארוכה תו"ש חכ"ד (תרגומי התורה), מבוא סעיף ב').

(5) כן הק' גם בנחלת יעקב, דברי דוד ומשכיל לדוד פ' מקץ כאן. באר היטב פ' וישב שם.

(6) ראה במפרשים הנ"ל. ומ"ש בזה הת' מ"מ גרינפלד בהעו"ב אה"ת גליון ו' (תתעב), חנוכה-ה' טבת ה'תשס"ד (ע' 81 ואילך); שד"ב מדינה בהע"ת ואנ"ש לוד גליון פז (י"ב-ג תמוז ה'תשס"ט) ע' 100-101.

(7) כיון בזה לדעת גדולים – היפה תואר הארוך לב"ר פ' ויגש פצ"ח, (מקור דברי רש"י אלו), וז"ל: "טעם הדרשא ממה שלא נכמרו רחמיו מיד כשראהו אלא אחר שהובאו בית יוסף והלך יוסף אצלם, נראה שאו נתחדש דבר שנכמרו רחמיו עליו".

מג, לג: מכה בגביע וקורא . . כיון שהגיע לבנימין, אמר, זה אין לו אם ואני אין לי אם, ישב אצלי.

צריך עיון, הלא גם לאה כבר מתה, שנאמר (ויחי מט, לא) "ושמה (במערות המכפלה) קברתי את לאה".

[בעץ יוסף לתנחומא ויגש ד⁸ תירץ, שאפשר שלאה מתה בין הזמן שהיו האחים אצל יוסף, לביאת יעקב וב"ב למצרים, אבל כמובן שזהו דוחק].

ולכאורה גם בלהה וזלפה ג"כ לא ירדו למצרים⁹, שהרי בביאת יעקב למצרים (ויגש מו, כו) נאמר "מלבד נשי בני יעקב", ולא נאמר מלבד נשיו. ואם נאמר שיוסף לא ידע שכבר מתו¹⁰, הלא הי' "מנחש" בגביע, והי' לו לחוש שמא כבר מתו, ויתפסוהו בה "ניחוש" שלו¹¹.

ולכאורה הי' צריך לומר "זה אין לו אח כו" (הגם שעדיין לא אמרו לו "ואחיו מת", אבל הלא אמרו לו "והאחד איננו". ושייך לומר "אין לו אח").

בבעל הטורים כתב: "אני אין לי אח מאמי ובנימין אין לי אח מאמו". במד"ר (ב"ר פצ"ב, ד) ¹² כתב "אנא לית לי אמה ובנימין לית לי אמה, כד ילידת לי אמי מיתת"¹³, היינו שמעולם לא הי' לו אִם (אבל שם במד"ר: יהודה שהוא מלך ישב בראש). ובתנחומא שם: "הי' לו אח ופירש ממנו ואין לו אם, ואף אני הי' לי אח ופירש ממני ואין לי אם".

ויגש

מו, כו. ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר, שמתו לפני ירידתן למצרים, שהרי לא נמנו כאן.

ע' שפ"ח כאן (בשם מהרש"ל), וז"ל: דאם לא כן, למה לא חשב אותן בחשבון

(8) שהוא, כפה"נ, המקור לדברי רש"י אלו.

(9) ראה באור אמרים לתנחומא שם: "פי' לא הכיר את אמו מעולם, דגם שאר האחים לא היו להם אמות". ובגו"א עה"פ כאן: "פירוש 'לזה אין לו אם' כלומר שמתה אמו קודם שנתגדל . . שהי' גידולו חסר אם, לאפוקי שאר השבטים אע"ג שלאה מתה לא היו חסרים אם, כי מתו אחר שהיו גדולים ולא נצרכו לאמם".

(10) כמו שכתב החזקוני עה"פ כאן.

(11) ראה גו"א עה"פ כאן, שהק' כן על החזקוני.

(12) שגם הוא, כפה"נ, המקור לדברי רש"י אלו.

(13) וביפ"ת הארוך כאן: הוצרך לומר כן ("כד ילידת ליה אמיא מיתת"), מפני שגם בני לאה אין להם אם, שקודם ירידתם למצרים מתה, כדמשמע מ'שמה קברתי את לאה'.

שאר בנים, ולכך אמר שמתו, ואלו¹⁴ נשים נכריות הם דאינן בכלל יוצאי ירך יעקב, עכ"ל.

והנה לעיל בפסוק ז' כתיב "ובנות בניו", ופירש רש"י: "סרח בת אשר ויוכבד בת לוי". היינו מפני שנאמר "בנות בניו", לשון רבים. והקשה הרמב"ן: ומה ירבה בבנותיו ("בנותיו ובנות בניו")¹⁵. ועיין בדעת זקנים עה"פ. ובשפ"ח בשם נח"י תירץ ג"כ כבדעת זקנים. (ומ"ש בשפ"ח (בשם הנח"י) "דהא יוצאי יריכו קחשיב כאן" – אינו מובן, שהרי לא נאמר בכאן מנין ולא יוצאי יריכו).

וי"ל בזה: בפסוק ז' קורא לכלותיו "בנותיו", ובפסוק כ"ו שנאמר "יוצאי יריכו", כתב: "מלבד נשי בני יעקב", ולא קרא אותן "בנותיו", שהרי אינם יוצאי יריכו¹⁶.

ויחי

מח, ז. כבדת ארץ: מדת ארץ. . . עת הגריד הי' שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה.

ולעיל בפ' וישלח (לה, טז) כתב: "כבדת הארץ כו', ואגדה בזמן שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה", שהביא זה בשם "אגדה", וכותב ע"ז ש"אין זה פשוטו של מקרא וכו"¹⁷, וכן הוסיף כאן, בפ' ויחי (בד"ה ואקברה שם) פירוש התרגום ("ואונקלוס תרגם כרוב ארעא וכו'"), מה שלא כתב שם, בפ' וישלח¹⁸. ובפ' וישלח כתב בשם מנחם שהוא "לשון כביר, ריבוי, מהלך רב", מה שלא כתב כאן. אבל זה יש לומר, כי כאן, בפ' ויחי, אי אפשר לפרש "כבדת" מלשון "כביר", שהרי כאן אמר יעקב שאע"פ שהי' רק "כבדת ארץ" מ"מ "לא הולכתי" אפילו לבית לחם", ואמר טעם על זה, כמ"ש רש"י.

14) היינו נשי בני יעקב" האמורים להלן בכתוב, אינן התאומות שנולדו עם השבטים ונשאום השבטים (דעת ר' יהודה (בב"ר פפ"ד, כא), הובאה ברש"י וישב לו, לה), אלא נשים נכריות הן וכו'. וראה לקו"ש ח"ה ע' 269-70 ובהערות שם.

וז"ל הרש"ל (ביריעות שלמה) עה"פ: "ונראה לי דאי לאו שמתו א"כ הי' לו למנותן בשמותיהן כמו שמנה דינה, אלא ודאי שמתו, ו'מלבד נשי בני יעקב' על נשים אחרים קאמר שלקחו אחרי כן. והא דקאמר 'מלבד' כו' אע"פ שאינם מיוצאי יריכו, לק"מ, כי לא בא להודיע הפרט מי הם ומי אינם, אלא שבא להודיע שבא בשבעים נפש יוצאי ירך יעקב במצרים זולתי הנשים שעמהן". וראה רא"ם עה"פ (ומ"ש בדבריו בגו"א, דברי דוד ובאר בשדה). ס' הגור (מכון 'שם עולם', בני ברק תשע"א) עה"פ, ובהערות שם.

15) שקוט בדברי הרמב"ן – ברא"ם, נחלת יעקב, שפ"ח, דוד דוד, באר היטב, צידה לדרך ובאר בשדה עה"פ. חדא"ג מהרש"א לב"ב קכג, ב. (יפ"ת ו) נזר הקדש לב"ר שם.

16) וראה רא"ם וכו' בסכוף הע' 14. חדא"ג מהרש"א שם.

17) כן הק' גם הת"מ.א. שוויי בהעה"ת ואנ"ש מאריסטאון גליון טו (תקנ), ויחי ה'תשמ"ח (ע' כה); י.י. ווייסבערג בהעה"ת ואנ"ש יתת"ל המרכזית שנה ל"ו גליון ג', שבט ה'תשס"ח (ע' 104-5).

18) ראה גם דבק טוב עה"פ ויחי כאן. ס' הגור הנ"ל עה"פ, ובהערות שם.

מח, טז. 'ברך את הנערים: מנשה ואפרים. וידגו¹⁹: כדגים הללו שפרים ורבים וכו'.

היינו שיהיו צאצאיהם של מנשה ואפרים רבים.

אם המדובר הוא גם בנשים, הוא פשוט, שהיו צאצאיהם יותר מצאצאי שאר בני יעקב, וכן אם נכללו בזה גם הפחותים מבני כ', שהרי במנין בנ"י לא נזכר מספר הנשים והפחותים מבני כ'.

אך אם המדובר הוא בהנמנים, דרוש ביאור קצת²⁰. כי במנין הראשון, בשנה השנית, בפרשת במדבר, עלו פקודי אפרים ומנשה ביחד, פחות מפקודי יהודה. אבל במנין השני, בשנת הארבעים, בפרשת פנחס, עלה מנינם של אפרים ומנשה יותר מפקודי יהודה.

וי"ל בזה, כי במנין הראשון חסרו משבט אפרים, שָׁמְנוּ לקץ וטעו ויצאו קודם זמן ונהרגו (סנהדרין צב, ב ופירש רש"י שם שהי' ל' שנה קודם יציאת מצרים²¹).

אבל יש לתמוה על זה, שהרי במנין הראשון היו בני אפרים מ' אלפים וחמש מאות, ואילו במנין השני היו פחות, רק ל"ב אלפים וחמש מאות.

דעת הרד"ק (דברי-הימים א' ז, כא) ש"המעשה הזה הי' במדבר או בארץ הגלעד", שבני אפרים הלכו מהמדבר, והרגום אנשי גת, ובשביל זה חסר מבני אפרים ממנין הראשון עד מנין השני ח' אלפים²². אבל הוא מסיים: "ורז"ל דרשו כי זה הי' קודם יצי"מ²³, שמנו את הקץ וטעו וכו'".

19) ראה באר מים חיים (לר' חיים, אחי המהר"ל מפראג) עה"פ: "ואפשר שלשון 'דגים' עצמו ולשון 'וידגו' משורש אחד, ופי' כולם ענין ריבוי, כדפי' הרד"ק [בס' השרשים]. וביפה תואר הארוך בביאור דברי המדרש (ב"ר עה"פ (פצ"ז, ג), שהוא, כפה"נ מקור דברי רש"י שלפנינו) "מה דגים הללו אין העין שולטת בהן וכו'": "דאם לא כן מ"ט ללשון 'דגים' בארץ, שלענין הריבוי 'מחול ירבון' או 'כעפר הארץ' מיבעי ליה"

20) ראה דבק טוב בביאור דברי רש"י עה"פ (להלן מח, יט) "וזרעו יהי' מלא הגוים", "כל העולם יתמלא בצאת שמעו וכו'": "קשה לרש"י וכי אפרים הי' כל כך מרובה באוכלסין וכו'". וכ"כ בבאר מים חיים עה"פ. וראה גם רא"ם, דבק טוב (ובאר היטב) ושפ"ח עה"פ להלן שם. ובמדרש (ב"ר שם, ד, שהוא, כפה"נ מקור דברי רש"י) בביאור דברי הכתוב (להלן שם) "גם הוא יהי' לעם וגם הוא יגדל": "ואפשר כאן (שכל כך יהי' זרעו עד שיתמלא מהם כל העולם כולו, מת"כ. ובמהרז"ו: וזהו ששואל אפשר כן שיהיו כל כך בריבוי ובמקום, שלא נמצא כן בתנ"ך וכו'), אלא זה יהושע שהוא מדמים (הש-תיק, כד"א שמש בגבעון דום, מת"כ) גלגל חמה ולבנה וכו'".

21) ומקורו משמו"ר פ"כ, יא. מדרש אבכיר ר"פ בשלח. ועוד – ראה הנעתק בתו"ש ר"פ בשלח אות רלד, רלז, רנא ובביאור שם.

22) בפדר"א פמ"ח, תיב"ע ויל"ש ר"פ בשלח (רמז רכו) שנהרגו מאתיים אלף. וברד"ל לפדר"א שם אות כ"ח: "ובאגדות כתוב ל' אלף".

23) וברש"י עה"פ (בשלח טו, יד) "חיל אחז יושבי פלשת": "מפני שהרגו את בני אפרים שמהרו את

מט, יו"ד. לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה וגו'.

וכ' רש"י: לא יסור שבט מיהודה: אלו ראשי גלויות שבבבל שרודים את העם בשבט (עכ"ל), היינו ענין השררה והשליטה. ומחוקק מבין רגליו: תלמידים, אלו נשיאי ארץ ישראל (עכ"ל), שענינם הוא ללמוד וללמד תורה²⁴. עד כי יבא שילה: מלך המשיח שהמלוכה שלו (עכ"ל).

י"ל בזה, שעד שיבא המשיח הנה ענין ה"שבט" וענין ה"מחוקק" יהיו שני ענינים, ושני אנשים נפרדים, אבל משיח יהי זה וזה²⁵.

מט, כב. בן פורת: בן חן כו'. בן פורת עלי עין: חנו נטוי על העין הרואה אותו. בנות צעדה עלי שור: בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו כו'.

ואח"כ ממשיך רש"י: "ויש מדרשי אגדה בו המתיישבים על הלשון כו', 'בן פורת', הגדלת עצמך 'יוסף' 'עלי עין' של עשו, לפיכך זכית לגדולה". היינו ש"בן פורת יוסף בן פורת עלי עיון" אינו מדבר ביופיו של יוסף, ולכן הוצרך רש"י לפרש עוד הפעם, ובאופן אחר, המשיך הכתוב "בנות צעדו עלי שור"²⁶: "להסתכל בך בצאתך על מצרים", היינו כשעלה לגדולה.

שם (ד"ה שור): ותרגום של אונקלוס 'בנות צעדה עלי שור', תרין שבטין יפקון מבנוהי וכו', וכתב 'בנות' על שם בנות מנשה, בנות צלפחד, שנטלו חלק בשני עברי הירדן.

ביהושע (יז, ד) נאמר שבנות צלפחד נטלו נחלתן בעבר המערבי, ומנ"ל לרש"י שנטלו גם בעבר המזרחי²⁷ (ומהתרגום אונקלוס, וגם מהפירוש שמפרש רש"י לפי דבריו, ג"כ אינו מוכרח).

הקץ ויצאו בחזקה, כמפורש בדברי הימים ויהרגום אנשי גת".

24 ראה סנהדרין ה, א (מקור דברי רש"י אלו): "ומחוקק מבין רגליו, אלא בני בניו של הלל (נשיא ה', רש"י) שמלמדין תורה ברבים" ("אבל לא ה' להם כח לרדות את העם" – באר היטב עה"פ. וברש"י סנהדרין שם: "מחוקק, שורה מועטת").

25 אולי כוונתו ע"פ המבואר בד"ה ונחה ה'תש"ט (סה"מ ה'תש"ט ע' 123-24) וה'תשכ"ה (תו"מ – סה"מ מלוקט ח"ג ע' קפח-קפט) שמשיח יהי' הן "רב" והן "מלך", היינו שיהי' בו הן ענין 'ראשי גלויות' – "מלך" ("שהמלוכה שלו"), והן ענין 'תלמידים' . . נשיאי ארץ ישראל" שמלמדים תורה – "רב".

26 ראה מהרז"ו בביאור דברי המדרש (ב"ר פע"ח, י. וכ"ה בב"ר עה"פ (פצ"ח, יח – מקור דברי רש"י אלו) "עלי לפרוע לך אותה העין": "פי' מה שכסית העין מאמך. והיינו מ"ש בס"ד 'בנות צעדה עלי שור', לשור ולראות גדולתו, כמ"ש רש"י בחומש".

27 יש מציינים כמקור לדברי רש"י אלו – את המדרש תנחומא פ' פנחס אות ט', וז"ל: "דבר אחר נתון נתן להם" (פנחס כז, ז), שנטלו בעבר הירדן וקרבו לפני יהושע בארץ כנען . . ואף יעקב אבינו ראה

ואולי יש לומר ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ג ע' 189 הערה 54. דלאחר שמציין ליהושע (הנ"ל) כותב, וז"ל: "ופשטות הכתובים (מסעי לו, א) נוטה שלקחו נחלתן עם בני גלעד גו' בעבר הירדן".

נ, יט-כ. ויאמר אליהם יוסף אל תיראו . . . ואתם חשבתם עלי רעה, אלקים חשבה לטובה.

היינו, שאם ירצה להרע להם לא יוכל, אם לא נגזר עליהם.

ובפסוק כ"א: "וידבר על לבם". ופירש רש"י (בפירושו הא'), שמצד ענינו הוא אינו יכול להרע להם.

י"ל בזה, דהנה אדה"ז באגה"ק ריש סי' כ"ה²⁸ כ' שאפילו בן אדם שהוא בעל בחירה אינו יכול להרע למי שהוא אם לא נגזר עליו מן השמים. והאזה"ח בפירושו על התורה, גבי מכירת יוסף, עה"פ (וישב לו, כא) "וישמע ראובן ויצילהו מידם", כתב, וז"ל: "לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג [גם] מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו 'ויצילהו מידם', פירוש מיד הבחירה". היינו שראובן הציל את יוסף מבעלי בחירה, שיכולים להרע לאדם אפילו אם לא נגזר עליו מן השמים²⁹.

ולפי"ז י"ל, שמקודם אמר להם יוסף (כדעת אדה"ז) שלא יוכל להרע להם אם לא נגזר עליהם, אף על פי שהוא בעל בחירה ("אל תיראו . . . אלקים חשבה לטובה"). ואח"כ אמר להם, שאפילו אם נאמר (כדעת האזה"ח) שבעל בחירה כן יכול להרע, אעפ"כ יש לו טעם אחר למה לאירע להם.



שנוטלות מכאן ומכאן, שנאמר 'בנות צעדה עלי שור', זה הירדן שנעשה [למשה] כחומה שלא יכנס לארץ, וא"ל יעקב ליוסף בנותיך נוטלות כאן וכאן".

וברש"י פנחס שם: "נתן תתן, שני חלקים, חלק אביהן שהי' מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר", היינו שקבלו 'חלק אביהן' בנחלת מכיר בן מנשה שהי' מעבר הירדן (הגלעד) – מטות לב, מ. ובלשון רש"י יהושע שם: "לפיכך נטל [מכיר] תחילה בימי משה בעבר הירדן, ויהי לו הגלעד והבשן (יהושע שם, א)), וקרבו לפני יהושע ליטול נחלה גם בארץ ישראל. ועיין מה שהאריך בזה הרא"ם (הובא בשפ"ח) ושאר מפרשי רש"י עה"פ פנחס שם.

(28) וראה לקו"ש ח"ז ע' 14. ובנדר"ד – לקו"ש ח"ה ע' 247 הע' 48.

(29) וראה מה שהאריך בזה בס' הבוטח (ירושלים, תש"ע) פ"ו (ע' קצג ואילך).

כי המליץ בינותם

הרב וז. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירוש רש"י פרשת מקץ ד"ה והם לא ידעו כי שומע יוסף (מב, כג): "מבין לשונו ובפניו היו מדברים כן".

ובפירוש רש"י ד"ה כי המליץ בינותם (שם): "כי כשהיו מדברים עמו הי' המליץ ביניהם בידוע לשון עברי ולשון מצרי והי' מליץ דבריהם ליוסף ודברי יוסף להם לכך היו סבורים שאין יוסף מכיר בלשון עברי".

והנה הגור ארי' פירש על רש"י זה וז"ל:

"לא שהיה עתה המליץ ביניהם, דכל שכן דלא הי' ראוי להם לדבר בפני המליץ, שהרי יוסף יגיד דבריהם".

וכן כל דרך זה פירש הבאר היטב, והמזרחי והדבק טוב והדברי דוד.

אבל לכאורה תמוה, שלדבריהם עמד יוסף בלי מליץ לפני אחיו, והם דברו ביניהם בלשון שלפי דעתם אין יוסף מבין.

והלא אין פחיתות והעדר הכבוד לדבר לפני סתם אדם בלשון שאינו מבין וכל שכן לפני מלך. וכל שכן שראו שיוסף חשב שהם מרגלים.

ולמה לא הי' שם המליץ.

ואולי אפשר לומר על כל פנים בדוחק. שאחר שסיים יוסף לדבר עם אחיו נסתלק **קצת להצד**, והמליץ הלך לו, שאין לו עוד מה לעשות כאן.

וזה מתרץ האיך דברו האחים מה שדיברו לפני המלך בלי המליץ. מפני שלא הי' זה לפני המלך **ממש** שהרי נסתלק **קצת** מהם.

וסברו שאפילו אם ישמע המלך במקום שהוא עומד מה שהם מדברים לא יבין מה שהם מדברים, כי להבין מה שהם מדברים צריך מליץ, והמליץ כבר הלך לו.

ומה שכתוב ויסב מעליהם (שם כד): ופירש רש"י "מתרחק מעליהם שלא וראוהו בוכה." היינו שנתרחק מהם **לגמרי**.

וראיתי בחומש אוצר מפרשים שמביא בשם עקידת יצחק, וז"ל:

"הנה, יוסף בא עליהם לבר עליהם בבית משמרתם על ידי המליץ כדרכו, אמנם כאשר כלה לדבר אתם ויוציאם מבית מאסרם קם המליץ מאצלו וילך הלך בתוכם לדבר להם מלבו דברים טובים לנחם אותם מצערם, וקצתם מאשימם עצמם בזוית

אחרת הקרוב אל יוסף והם המדברים לא ידעו כי שומע יוסף כי המליץ אז הי' בינותם כלומר מדבר עם קצתם ולא הי' בין יוסף ובינם כפעם כפעם."

ולא ידעתי למה צריך לכל האריכות שכתב.

ומה שכתב "לדבר להם מלבו דברים טובים לנחם מצערם", לכאורה הי' זה היפך כוונת יוסף באותה שעה שאמר להאחים שהם מרגלים.

ועוד למה לא חשו האחים שיגיד המליץ דבריהם אלו אח"כ ליוסף.

וכנראה שמפרש מה שכתוב: כי המליץ בינתם. שהמליץ הי' בין האחים. וזה לכאורה שלא כפירוש רש"י.



"הראה להם שהוא מהול"

הרב זלמן שניאור

קרן חינוך - מנחם, קראון הייטס

על דברי התורה "גשו נא" בהתגלות יוסף לאחיו, מביא רש"י דברי המדרש רבה: "גשו נא אלי – ראה אותן נסוגים לאחוריהם, אמר: עכשו אחיי נכלמים. קרא להם בלשון רכה ותחנונים, והראה להם שהוא מהול".

והנה שמעתי לידידינו הנכבד והנעלה מוה"ר דוד ליכטנשטיין, שראה להקשות: וכי היאך הוכיח יוסף הצדיק לאחיו – אשר הוא הוא אחיהם שמכרוהו – על ידי מילתו, והלא אינם-יהודים נימולו גם כן?

והביא ראי' מהמפורש ברמב"ם²: "אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבא אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו הכל במילה בשמיני ואין נהרגין עליה". ואם כן, שמא יוסף מבני קטורה הוא והיה חייב במילה?

[באמת כעין זה הקשו כמה וכמה ממפרשי התורה, ראשונים ואחרונים, למשל מה שכתב בחזקוני: "פר"ש: הראה להם שהוא מהול ואין לחוש שמא ישמעאל הוה משום דאיכא הכירא טובא שהישמעאלים אינם נימולים עד לאחר שלש עשרה שנה ומחמת תשמיש אין בו פריעה אבל בני ישראל הנימולים כשהם קטנים הפריעה ניכרת יפה. ואף על פי שהמצריים נמולים היו כמו שפר"ש אשר יעשה לכם תעשו, היינו מחמת

(1) בראשית מה, ד.

(2) מלכים ומלחמותיהם י, ח.

דוחק רעב, אבל הוא עשיר אם כן לא מל אם לא היה יהודי. דבר אחר: השבטים לא היו יודעים במצרים שהם נמולים ולכן היה להם להכיר ביוסף במילתו".

והנה, על שאלתו יש להעיר, שבאמת אחרים³ שלא הביאו ממרחק שאלתם, ומרש"י גופי' הקשו. דלעיל⁴ פירש דברי הפסוק ע"פ המדרש רבה: "אשר יאמר לכם תעשו – לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו"⁵ – הרי שכל תושבי מצרים מלו עצמם.

לגופו של עניין, כמה תירוצים נאמרו בשאלה מפורסמת זו: בשם בעלי התוס' נאמר⁶ שחיוב המילה לא היה לחשובים ולכהנים שבעם. בש"ך⁷ כתב עפ"י מה דאיתא במדרש⁸ שיוסף כמו אביו יעקב נולד מהול, ומילת מי שנולד מהול שונה היא. ועוד יש לפרש (ע"ד ולא ממש כפי שפירש החזקוני לעיל), דבני קטורה אף שמחוייבים על המילה, אינם מחוייבים על הפריעה. ודבר זה מבואר בארוכה בכתבי גדולי האחרונים כמנחת חינוך⁹ ושאגת אריה¹⁰. וזה מה שהראה יוסף לאחיו, וכך ידעו הם שאחיהם הוא.

ובתי' זה האחרון עדיין יש לנו לעיין טובא. שכן לעיל בפר' לך כאשר מתארת התורה הק' מילת אברהם ובנו, כתב רש"י: "בהמלו בשר – באברהם לא נאמר (בראשית יז, כד): "את", לפי שלא היה חסר אלא חיתוך הבשר, שכבר נתמעך על ידי תשמיש. אבל ישמעאל שהיה ילד הוזקק לחתוך העורלה ולפרוע המילה, לכך נאמר בו: "את". (בראשית רבה מז, ח).

(3) הטור הארוך.

(4) בראשית מא, נה.

(5) אדאיתין להכא אציין מה שזכיתי לראות ושמו ליבי: בלומדי בכולל אברכים שע"י המזכירות בראשות הגאון החסיד הרב יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א, ישב שם אחד מנכדיו – קודם חיוב הנחת תפילין – ולמד עם א' האברכים (רא"ח) רש"י הנ"ל, שאלתיו משני כתבי רש"י אלו הנראים כמכחישים זא"ז, וענה לי בפשטות ע"פ רש"י שלישי המכריע ביניהם – בריש פרשת ויגש איתא: "כי כמון כפרעה – חשוב אתה בעיני כמלך, זהו פשוטו. דבר אחר: מה פרעה גזור ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה, אף אתה כן". – הרי לנו שאף שיוסף גזר על המצריים שימולו, הוא בעצמו לא קיים זאת, ומסתמא לא מל. ודפח"ח, ת"ל, תורה מחזרת על אכסני' שלה.

אך עדיין לא מסתבר לכל לומר שהאחים יחשבו שכל המצריים נימולו, והמשנה למלך מצרים לא נימול, ולכן האמינו שזהו אחיהם כאשר ראו שהוא נימול. (עיין בדברי דוד לרבינו ה"ז על אתר).

ואולי י"ל שהאחים חשבו שיוסף הורה למצריים לימול מטעמים אחרים, אולי להתיש כוחם וכדו', ועכשיו שראו שהוא בעצמו נימול, הרי היא היא הרא' שהוא יוסף אחיהם, דאחרת, מדוע לשלש מצרים להורות לבני עמו למול?

(6) תוספות השלם, עה"פ.

(7) לרבי מרדכי הכהן, עה"פ.

(8) בראשית רבה ד, ו; תנחומא נח, ה.

(9) תחילת מצוות מילה.

(10) מילה, סי' מט (מצוטט במנ"ח הנ"ל).

הרי לנו שהמדרש (אותו מדרש רבה אשר מיני' ובי' מתעוררת לכאו' הסתירה דלעיל) לומד בבהירות אשר אצל ישמעאל כן נעשתה פריעה, והלא מבני קטורה הוא, והדרא קושי' לדוכתא, הן על רבותינו הנ"ל, והן על פשטות הכתובים?

והנה בלקוטי שיחות¹¹ מציין כ"ק אדמו"ר לדברי רבי יוסף ענגל: "ובבית האוצר (כלל א' אות ג' וי"ח) שקו"ט אם ישמעאל דינו כישראל מומר כמו עשו או לאו, עיי"ש".

והנוגע לנו מובן, שקושי' הנ"ל עומדת רק באם נחשב ישמעאל לעכו"ם (כפי שלומדים רוב הראשונים, וכמצוין שם בהערה), והרי אינו חייב בפריעה, שזהו הבדל הניכר בין מילת בני ישראל ומילת עוה"ע, והוא מה שהראה יוסף לאחיו. אם נאמר שישמעאל ישראל מומר הוי', שוב לא קשי' מידי, שפריעתו מפני שיהודי בן אברהם הי', אך שאר נכרי מצרים לא פרעו, והתי' במקומו עומד.

אך, המעיין בבית האוצר שם¹² רואה, שמילת אברהם מעין גיור היתה, היינו שלא הייתה יהדותו שלימה עד מילתו. ולכן, ישמעאל שנולד לפני מילת אברהם לא לישראל נחשב עד לתשובתו המאוחרת. וא"כ מדוע נעשה פריעה במילתו, הלא מבני קטורה הוא שאינם חייבים בפריעה, כרמב"ם הנ"ל?

אלא עלינו ללמוד - כפי שלומר כ"ק אדמו"ר בב' השיחות בחלק ט'¹³ - שכל זמן אשר היה לישמעאל שייכות עם אביו אברהם, היה נחשב כבנו ומחויב במה שחייב אביו, ואף בפריעת מצווה. ורק כאשר נפטר אברהם, נתנתק מיהדות ומאז נחשב כבני קטורה שאין חייב בפריעה. היינו שבעצמו לא ישראל הי' ולא היה חייב בפריעה, ורק שייכותו לאברהם הכניסו - באופן זמני לכה"פ - לעולם האמת שבו נעשתה פריעה.



(11) טו, 192 הערה 12.

(12) באות יח ובאות י, שם.

(13) שיחה ד לפרשת חיי שרה ושיחה א לפרשת תולדות.

שונות

הערה ברשימת זכרונות רש"ז בזפלו

הרב אשר זך

ברשימת ר' שניאור זלמן בזפלו נכתב: "הרה"ח ר' מאיר ליב ז"ל. מיקרי התמימים. כ"ק אדמו"ר מהרש"ב זל"ה זי"ע שלח אותו ע"פ בקשתי, בתור משגיח בחערסאן. נפטר בדמי ימיו בשנת תרע"ט. פרטים אודותיו מזקני התמימים שיחיו בניו-יארק" (קובץ ליובאוויטש, ניו יורק תשע"ד, עמ' 567).

ר' יהושע מונדישין העיר על כך בשולי הגליון: "על הישיבה בחרסון ראה: 'תולדות חב"ד ברוסיה הסובייטית', עמ' רמא; 'זכרון לבני ישראל', עמ' ס (ושם גם על מעורבותו של רש"ז בעזפאלאו בניהול הישיבה). ובכל אלו לא מצאתי את שמו של ר' מאיר ליב ז"ל".

את ר' מאיר ליב זה יש לזהות עם ר' מאיר לייב גורביץ' מתלמידי 'תומכי תמימים' (מבית הגנזים, ניו יורק תש"ע, עמ' עא; ליובאוויטש וחייליה, כפר חב"ד תשמ"ג, עמ' 212).

אינדיקציה לכך נמצאת בגליון 'האח', ד' שבט תרע"ב, עמ' 120, ושם נרשם: "ביום כ"ב כסלו העבר יום מלאת שמנה שנים להילד מר יודא ליב ב"ד זלמן בעזפאלאו ויחי' נאספו על ידי התמים השנון ווח"ס ר' מאיר ארי' ליב גורעוויטש יחי' הנדבות האלה: ר' שני[א]ור זלמן בעזפאלאו ויחי'. . המאסף 18 ק"כ". מקור זה מראה את הימצאות שניהם – רש"ז בזפלו ורמ"ל גורביץ' – במסיבה אחת בחרסון.

אמנם סניף ישיבת 'תומכי תמימים' בחרסון הוקם בשנת תרע"ז (ראו ציוני הרי"מ לעיל) בעוד רמ"ל גורביץ' שהה בה כבר בשנת תרע"ב, כך שנפל אי-דיוק בזכרונות רש"ז בזפלו ורמ"ל לא נשלח לחרסון בתור משגיח עבור הישיבה שנוסדה בה.

[במאמר המוסגר, יש ברשימה הנ"ל גם שגיאות בכתיב שמות המשפחה (בנוסף למה שכבר העיר רי"מ בעת פרסומה) ויש לתקן בעמ' 567: (א) במקום 'שמואל אפרים קאנטארוביץ' צריך להיות 'יהושע אפרים קאנטארוביץ' (הוא אביו של החזן ר' שמואל מנחם קנטרופ); (ב) במקום 'שמעון קטאמפערט' צ"ל 'שמעון קלעמפערט'; (ג) במקום 'דובער קלומין' צ"ל 'דובער בלומין'. בעמ' 568: (ד) במקום 'ישראל

פערטקאף' צ"ל 'צערטקאו'; (ה) במה שנרשם 'החסיד סקווירסקי מאדעסא' הכוונה לר' ישראל יצחק סווירסקי. (ו) במקום 'מרדכי קלינסאן' צ"ל 'מרדכי עלינסאן'.



הערה לאנציקלופדי' תלמודית ערך מוציא

הרב יחיאל מיכל הלוי לוינ
ירוש"ו

הנה באנצ"ת (ערך מוציא, כרך מא ע' תשיב) כתבו:

"דבר המתבטל למקום מסויים קודם שינוח – כגון מאכל ומשקה, שבשעת בליעתם בגרון הם בטלים אגב גופו של הבולע, אבל אינם נחים עד שיגיעו למעיו – יש מן הראשונים שכתבו שבשעה שבטל למקום הוא חשוב מונח לענין הפסק מלאכה אף על פי שלא נח עדיין בפועל. לדעתם, זה הטעם שהמושיט את צווארו לרשות אחרת ושותה, פטור, שפיו המושט לרשות אחרת חשוב מקום פטור, לסוברים כן, והואיל והמשקים בטלים לגופו בשעת הבליעה, הרי הוא מניח במקום פטור, ומפסיק במלאכה".

ומצויין בהערות 1735-1739 לתוס' עירובין כ, א ד"ה לא.

המעייין בתוס' יראה שהכותבים דאנצ"ת עירבבו ובלבלו ב' תירוצי התוס', דזה לשון התוס' שם:

"וקשיא דתפוק ליה דקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד... ורש"י תירץ לקמן... דשונה עבד עקירה והנחה בחד רשותא, דמשקין נחין בתוך פיו שהוא מקום פטור, ואע"ג דחוזרין ונבלעין אין לחוש, הואיל ונחו במקום פטור... ועוד נראה לפרש דלא דמי... דהכא כשבולעם מיד חשיבי כנחין, אע"ג דאינם נחים עד שיגיעו למעיו משום דמבטלי אגב גופו, והוי עקירה והנחה בחד רשותא..."

וכתירוצ השני ("ועוד נראה לפרש") תירצו בשבת יא, א ד"ה לא:

"ויש לומר דבליעתו היינו הנחתו, ואין לחוש במה ששוב נכנסים לתוך מעיו".

דהיינו, שלתירוצ הא' אין המים בטלים אגב גופו, אלא שבינתיים נחו בפיו שהוא מקום פטור, והכנסה לרשות היחיד הוא ממקום פטור, משא"כ לתירוצ הב' (שהוא גם תי' התוס' בשבת שם) אין פיו מקום פטור, אלא שבבליעתם המים בטלים אגב גופו, ובליעתם זהו הנחתם.

אבל באנציקלופדי' שם מערב ב' התירוצים, ואין לזה הבנה, כי:

- (1) אם בטלים, למה נחשב שרק הפסיק המלאכה.
- (2) אם הם בטלים בבליעתו, מה שייך ההנחה לפיו.
- (3) אם בטלים בבליעתו למה צריך לפוטרו מטעם שהוא מקום פטור, הרי שתייתו ובליעתו באותו הרשות.

ומלבד זה:

- (4) לפי דברי הכותב מאי בנייהו דב' תירוצי התוס'?
 - (5) הוא היפך הבנת הפוסקים – ראה להלן דברי רבינו הזקן.
 - (6) ועוד, שהחסירו לומר שגם לפי האומרים שפיו כרשות שהוא שם, בטלים המים בבליעתו, ושוב אינו מתחייב על הכנסתו למעיו.
- וזה לשון רבינו הזקן בהביאו ב' תירוצי התוס' (שנ, ב):

ואף על פי שעוקר המים מרשות זו, ושותה אותם ונכנסים למעיו שהם ברשות זו, ושם נעשית הנחתן, ונמצא מוציא מרשות לרשות, אין בכך כלום כיון שכבר נחו המים מעט בפיו קודם שנכנסו למעיו, ופיו הוא מקום פטור, כיון שהוא עומד ברשות זו ופיו הוא ברשות האחרת, וכמ"ש בסימן שמ"ז שיש סוברים כן... ואף אם תמצי לומר שפיו אינו מקום פטור, אלא הוא כאותה רשות שהוציאו (משם) [לשם], כמ"ש בסי' שמ"ז שיש סוברים כן, ונמצא שנחו המים באותה רשות, וכשכולעם ומכנסים למעיו שברשות אחרת הרי הוא מוציא מרשות לרשות, מכל מקום י"ל שבליעת המים זו היא הנחתן לגמרי, ואין לחוש כלל מה ששוב נכנסים למעיו, לפי שכיון שנבלעו בגופו הרי הם בטלים לגבי גופו". עכ"ל.

נמצא לפ"ז כל הקטע מהאנציקלופדי' המובא לעיל בראש דברינו, הוא בלבול ועירבוב. ולפענ"ד כך הי' להם לנסח דבריהם:

דבר המתבטל למקום מסויים קודם שינוח – כגון מאכל ומשקה, שבשעת בליעתם בגרון הם בטלים אגב גופו של הבולע, אבל אינם נחים עד שיגיעו למעיו – יש מן הראשונים שכתבו דבליעתם היינו הנחתם, ואין לחוש במה ששוב נכנסים לתוך מעיו. לדעתם, זהו הטעם שהמושט את צווארו לרשות אחרת ושותה, פטור, כי נבלעו המים ברשות ששתה, ושם הנחתם לגמרי. ויש מן הראשונים שכתבו שאף אם נאמר שאינם בטלים אגב גופו ובליעתם אינו הנחתם, מכל מקום פיו המושט לרשות אחרת חשוב מקום פטור, והואיל והמשקים נחים בפיו מעט קודם שנכנסו למעיו, הרי הוא מניח במקום פטור, ומפסיק במלאכה.

שלחתי הערה זו למערכת האנצקלופדי', אבל טרם קיבלתי איזה מענה.



שינוי הקטעים בארמית בין סליחות של הצומות לשלפני ר"ה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בסליחות לימי התענית אנו מסיימים בבקשה בלשון ארמי: "רחמנא דעני..." וכן הדבר בסליחות של ליל יום כפור. אבל בסליחות שלפני ימים נוראים אין בקשה זו מופיעה¹. לאידך, קרוב לסוף הסליחות שלפני ר"ה ישנן בקשות אחדות בלשון ארמי – "מחי ומסי", "מרן דבשמיא" (ב"פ) – שאינן בסליחות של ימי התענית. וטעמא בעי.

בכללות מה שהרכיבו בסליחות קצת בקשות בלשון ארמי, כבר התייחס לזה ה'בן איש חי' בשו"ת תורה לשמה סימן מט, וזה לשונו (אחרי שהביא מגמ' סוטה לג א הא דמלאכי השרת אינן נזקקים לתפלה בלשון ארמי):

והשתא מזה תבין הטעם שייסדו בסליחות קצת בקשות בלשון תרגום, כי הסליחות נתקנו לציבור, להורות שהציבור כוחם גדול, ו"הן א-ל כביר לא ימאס", שאין צריכין לסיוע מלאכי השרת. אך יסדו רובם בלשון הקודש משום דבאמת לשון הקודש עדיף טפי.

ועדיין צריך ביאור בפרטי סליחות הללו שבלשון תרגום, ובהבדל הנ"ל בין הסליחות של ימי התענית להסליחות שלפני ר"ה. הנה מצאתי בס' נופת צופים (להרה"ק הר"ר פנחס מקוריץ זי"ע) וז"ל:

קנו. ענין הסליחות, שבתחלה אומרים פסוקים של שבח, כי איתא בגמרא "לעולם יספר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל", והוא יחוד הוי"ה ואדנ"י. כי תפלה הוא מ"ל, ולכך אומרים תחלה שבחו של מקום ואח"כ מתפללין הסליחות. והיחוד צ"ל ע"י מסירת נפש, לכך נופלים על פניהם אחר הסליחות, כמו בכוונת נפילת אפיים שבתפלת י"ח. ואח"כ מתחילין מתתא לעילא, לכך אומרים בלשון תרגום "מחי ומסי" וכו', כי נפילת אפים מסירת נפש למיתה ממש, ותרגום הוא בגימטרי' תרדמ"ה, שהוא א' מס' וכו', ואח"כ באים לעולם המלאכים ואומרים בלה"ק מכניסי רחמים, כי

(1) אע"פ שמנהג אנ"ש – כפי שנהגו בפני כ"ק אדמו"ר ובעידודו – לשזור 'רחמנא דעני' אחרי סיום הסליחות.

מלאכי השרת אינם נזקקין ע"כ, ואח"כ חוזרים ואומרים בלשון תרגום "מרן דבשמיא" (ועיין בכוונת נפילת אפים היטב).

למדנו מדבריו שבסליחות שלפני ר"ה, הנאמרות לפני התפלה, ויש בהן נפילת אפים - שהוא רגע של מסירות נפש ממש, בהן אנו יכולים להעלות ממקום המוות שהוא המטה בתכלית, "מסיק מן שאול לחיי עלמא". ומשמע שאז אנו מוסרים למלאכים להעלות עוד מה שהעלינו זה עתה.

ועדיין לא נתברר לי בדבריו טעם החזרה אח"כ ללשון תרגום, בבקשות "מרן דבשמיא". ואולי היינו על דרך דברי ה'בן איש חי', להבליט כח הצבור, שלא ימאס הקב"ה בקשתם. ואולי הכוונה שאם המלאכים לא יצליחו להעלות כראוי, אז אנו פונים ישרה לקב"ה בכח הצבור, ולכך אנו חוזרים לבקש מ"מרן דבשמיא" בלשון תרגום.

ועתה נחזור לסליחות של ימי התענית ושל ליל יו"כ: אז אין נפילת אפים בסוף הסליחות, לכן אין אנו מבקשים להעלות מתכלית התחתון כנ"ל, לכן אין אנו מבקשים אז "מסיק מן שאול לחיי עלמא". ומ"מ בכדי להבליט כח התפלה של הצבור, אנו מסיימים בבקשה אחת בלשון תרגום: "רחמנא דעני . . רחם עלן השתא בעגלא ובזמן קריב".



הטעם שאין אומרים "ומפני חטאינו כו" בשבת ור"ה*

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בכל אחד מהימים שבהם מקריבים קרבן מוסף, מתפללים תפלת מוסף ומזכירים את הקרבן מוסף שלע"ע לא זכינו להקריב כיון שעוד לא נבנה בית המקדש, יה"ר שיבנה במהרה.

אמנם ביום טוב מקדימים ומזכירים את קושי הגלות ומבקשים רחמים כו' - "ומפני חטאינו גלינו מארצנו, ונתרחקנו מעל אדמתנו, ואין אנו יכולים לעשות חובותינו בבית בחירתך, בבית הגדול והקדוש .. יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו מלך רחמן שתשוב ותרחם עלינו ועל מקדשך ברחמיך הרבים כו".

(2) אע"פ שלמנהג חב"ד לא נהגו כן, ראה ס' המנהגים ע' 55 ובהע' 4 שם, ואכמ"ל.

(* לזכות ירחמאל הכהן בן פאנידה שושנה לרפו"ש)

[ואומרים כן לא רק בשלושה רגלים, שבהם מצוה לעלות לרגל ומרגישים החסרון בזה שלא עלינו לרגל, אלא גם בר"ה ויוהכ"פ, שאין בהם מצות העליה לרגל וכל החסרון הוא בעצם העדר הקרבן].

ולכאורה צ"ע הטעם שבשבת ור"ח לא מקדימים הקדמה זו, ולא מזכירים כלל את צד השלילה - ש"גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו ואין אנו יכולים כו" (ורק מבקשים על צד החיוב שנזכה להקריב הקרבן).

ותגדל התמיהה, שאף שבמוסף שבת לחוד לא מדברים כלל על קושי הגלות, וגם במוסף ר"ח לחוד לא מדברים כלל על זה - הרי כאשר חל ר"ח בשבת, ויש נוסח מיוחד של תפלת מוסף לשבת ר"ח, אז כן מעוררים ומאריכים בענין קושי הגלות, בנוסח מיוחד במינו:

"ולפי שחטאנו לפניך אנחנו ואבותינו, חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו, וגלה יקרנו ונוטל כבוד מבית חיינו, ואין אנו יכולים לעשות כו".

והדבר קשה, שהרי אם מצד שבת לבד איננו נזכרים לעורר על קושי הגלות, ואם מצד ר"ח לבד איננו נזכרים לעורר על קושי הגלות - מה הטעם שבהתחבר שני אלו יחד אז פתאום נזכרים בזה?...

ואולי יש לומר בזה - לחידודא עכ"פ - ששינויי הנוסח מושפעים הם מקריאת התורה:

בימים טובים קורא המפטיר בפרשת המוספין ומפרט את פרטי קרבן המוסף שצריכים להקריב היום.

ולכן, מיד כשמתחיל תפלת מוסף, הרי מרגישים את החסרון והקושי - שזה עתה קראנו בתורה על קרבן מוסף שצריכים להקריב היום, ולמעשה "מפני חטאינו גלינו מארצנו" ולא זכינו להקריב קרבן זה בינתיים כו'.

אמנם בשבת לא קוראים בתורה כלל בקרבן מוסף של שבת, וממילא אין הרגשת החסרון והקושי בתחילת התפלה ולכן לא מתחילים בזה ש"מפני חטאינו גלינו .. ואין אנו יכולים".

ובזה מובן הטעם בפשיטות שבשבת ר"ח כן מזכירים ש"חטאנו .. ואין אנו יכולים", שהרי כאשר חל ר"ח בשבת קורא ה'מפטיר' גם את מוסף השבת וגם את מוסף ר"ח, ובמילא מתעורר ההרגש על החסרון בקרבן זה שקראנו בתורה זה עתה, ובפרט שהוא לא מוסף אחד אלא שני מוספין!

אמנם כאשר חל ר"ח באמצע השבוע, אז אף שקוראים בתורה על מוסף ר"ח, מכל מקום אין מדגישים את צד השלילה ולא אומרים "ומפני חטאינו .. ואין אנו יכולים", וי"ל:

מכיון שבקריאת התורה של ר"ח (כשחל בחול) קוראים לא רק על קרבן המוסף המיוחד לר"ח, אלא גם על קרבן התמיד שצריך להקריב בכל יום – הרי אין זה מתאים שנבוא בהמשך לזה ונרגיש את חסרון קרבן המוסף דר"ח, כאשר באותה מידה בדיוק חסר לנו גם קרבן התמיד שהיינו צריכים להקריב ביום זה ולא הקרבנו; ואין הדבר ראוי שנייחס את קושי הגלות דוקא להעדר המוסף דר"ח, ונתעלם מהקושי שבהעדר קרבן התמיד!

[ויש להוסיף בדא"פ, שבר"ח שחל באמצע השבוע - מכיון שחולצים התפילין באמצע, לאחר קריאת התורה ולפני מוסף, הרי פחות נרגש ה"המשך" שבתפלת מוסף לגבי קריאת התורה. ודו"ק].

ועוד יש להעיר בכ"ז, ובוודאי יוסיפו בזה הקוראים שי'.



האם יש היתר לגבינת עכו"ם

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

הרב חיים יעקב ווידרעוויץ

נתחיל דברינו בענין אחד מגדולי רבני חב"ד בדורות הקודמים, שמו הרב חיים יעקב ווידרעוויץ, מכונה ג"כ בשם ר' יעקב קופסיקער, הוא נולד בשנת תקצ"ה ונפטר בשנת תרע"א.

הרח"י היה גאון ובעל כשרונות עילאיים, בנוסף ללמדנותו היה גם פיקח ונשוא פנים, ואהוב על הבריות. בצעירותו הוא כבר כיהן ברבנות בעיירה קופישאק שבפלך וויטבסק משנת תרט"ו עד לאחר הסתלקות הצ"צ, שאז הוא מיד התקשר לאדמו"ר מהר"ש, ואחרי זה הוא נשלח על ידי אדמו"ר מהר"ש לכהן ברבנות בעיר מוסקבא, וכיהן שם ברבנות שנים רבות עד שנת תרנ"א.

הוא זכה להיות מקורב אל רבותינו נשיאינו, הוא שימש בליובאוויטש לפני אדמו"ר הצ"צ (בשנים האחרונות לפני הסתלקות אדמו"ר הצ"צ), ולאחרי הסתלקות הצ"צ נמסר אליו עריכת שו"ת הצ"צ לדפוס, ושמו נזכר בתור המסדר בכמה כרכים בדפוסים הראשונים של השו"ת.

[כידוע תשובות אדמו"ר הצ"צ היו מפוזרים בכרכים רבים, חלקם בכת"ק הצ"צ עצמו וחלקם בכתבי מעתיקים, והרבה מהם במהדורות שונות ובכרכי כת"י שונים, עיין בהערות הרבי לשו"ת הצ"צ ובמבוא של הרב שד"ב לוין לשו"ת צ"צ הוצאה

החדשה. לא היתה זו מלאכה פשוטה לסדרם לדפוס בהוצאה מושלמת ומסודרת כזו ועם עריכת תוכן ומפתח בטוב טעם],

ואחרי זה בתקופת אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר מוהרש"ב הם הפנו לפעמים שאלות הלכתיות בעניני מקוואות וכיו"ב אל הרח"י, שהוא האריך אליהם בתשובות. (תשובתו אל אדמו"ר המהר"ש נמצאת בכת"י מוסקבא, כל סגנונו שם הוא כחסיד הכותב בהדרת כבוד לפני רבו)

בערוב ימיו, בשנת תרנ"א בערך, כאשר החלו הרדיפות וגירוש היהודים ממוסקבא, הוא היגר לארצות הברית. הוא היה מחסידי חב"ד הראשונים שהיגרו לשם, וכיהן כרבנות בבתי כנסת "נוסח האר"י" ו"ביהכנ"ס ליובאוויטש" בשכונת איסט סייד שבמנהטן ניו יורק ועוד. בארצה"ב הוא התקבל בתור אחד מגדולי הרבנים המובהקים של היהדות החרדית, ובעשרים שנות חייו האחרונות הוא היה חלק ממנהיגי הרבנות האורתודוקסית בכל עניני היהדות בארצה"ב. גם בארצה"ב לא שבק לי' מר לחסידותי, וכדרכם של רבני חב"ד, הוא היה מראשי הלוחמים בעוז נפש נגד תנועת הרפורמים, ופירסם מאמרים מלהיבים בנידון.

[איני כותב כאן המקורות בענין הרח"י, כי קל למצוא אודותו על פי מפתחות השמות שבספרי האגרות קודש, ובספרי התולדות. וקצת מצויין עליו בהערות ידידי הרמ"מ קסטל בס' "ספר סופר וסיפור" עמוד 616, שם הוא מוסיף גם כי תולדותיו של הרח"י ווידרעוויץ סוכמו בקצרה על ידי ר' יהושע מונדשיין בקובץ "זכור לאברהם" תשנ"ט, עמוד ו' הע' 5. לא היה לי הפנאי כעת לעיין מ"ש רי"מ שם, ויש לקוות כי הדברים תואמים למה שכתבנו].

תשובות הרב חיים יעקב, על שאלות רב אחד

בדרך עיוני, נתקלתי בירחון "המצפה" שהתפרסם אז בשנות תר"ע, ובחברת הראשונה שם (בעמוד ט) נדפס מכתב עם כ"ח שאלות הלכתיות,

בהקדמה להשאלות, כותב העורך: הננו נותנים בזה תמצית ממכתב ארוך אשר קבלנו מרב נכבד חבר אגודת הרבנים האורתודוקסים אשר בארצות הברית וקענעדע... גם צריך לבוא בו שאלות הלכות אל הזמן, הן בדברים המתחדשים בכל יום, אשר אתם תתחדש תורה, הן בדברים אשר מצב החיים מכריח להמציא איזו דרך היתר ועד שיאכלו באסור יאכלנו בהיתר, וזה מדברים הנהוגים מאד במדינה זו וביחוד יתחזק ע"י זה כח הרבנות האורתודוקסית, בהוודע להעם כי אין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו, והרבנים יודעים מה הזמן דורש מהמה, וגם יתן מקום להקוראים להתעניין בשאלות האלה. ע"כ.

בחוברת שלאחריו, מספר 2 עמוד 17, מופיעה אגרת של מענות הרח"י ווידרעוויץ על השאלות. המענות באות רק על 14 שאלות, בדילוג על כמה משאר השאלות.

סוג השאלות, ומענות הרב החסידי

לשם המחשת סוג השאלות והמענות, נעתיק כאן שאלה א' ושאלה ד'.

א. אם יכולים אנו היום להוציא היתר לאיזה איסור דרבנן ע"פ הכלל דגזרה שלא נתפשטה ברוב הצבור יכולין להתירה ע"י בי"ד קטן?

ד. ע"ד גילוח הזקן אשר צעירי אמעריקא כמעט אנוסים בזה.

על שאלה הראשונה לא מופיעה מענה בתשובות הרב ווידרעוויץ, אך על תשובה ד, הוא עונה:

ע"ד גילוח הזקן, לא אבין במה נסתפק והלא זהו איסור דאורייתא עם כמה לאוין, ואם נסתפק אם לפוסלן לעדות, כבר קדמהו הגאון מאוה"ג הרעק"א להכשירים. ע"כ.

יתכן גם כי הרח"י ווידרעוויץ ענה על כל כ"ח השאלות, אלא שהרב העורך של המצפה קיצר והדפיס רק י"ד מענות שראה בהם יותר ענין וכיו"ב. [ויקל לשער מה היתה יכולה להיות מענתו החרפה של הרח"י על שאלה הא'].

שאלה על גבינות הנכרים

בין השאלות שם, באה שאלה ה':

"ע"ד גבינות נכרים אשר מעמידים אותם במיני עשבים וגבינות הרכות כמו פאט וקרים אשר אין בהם פילי?"

ועל זה באה תשובת הרח"י (בין מענותיו):

ה. האוכלים חלב שחלבו עכו"ם, אוכלים הגבינות, והנזהרים מחלב לא יאכלו הגבינות. ע"כ.

גבינות עו"כ אסורים גם בידוע שאין שם דבר טמא

ובהשקפ"ר עולה תמיהה, הלא סוגיא מפורשת בגמ' ע"ז דל"ה, והיא הלכה ערוכה ביו"ד סקט"ו ובפוסקים, דגבינת עכו"ם הוא איסור בפני עצמו וחמור טפי מחלב עכו"ם, ואין להתיר אם אין ישראל משתתף בהעשייה.

עי' בשו"ע יו"ד סקט"ו, שם בס"א הוא דין חלב עכו"ם: א. חלב שחלבו עו"כ ואין ישראל רואהו אסור שמא עירב בו חלב טמא, היה חולב בביתו וישראל יושב מבחוץ אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו מותר אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב בו.

ובס"ב שם הוא דין גבינת עכו"ם, וז"ל המחבר: גבינות העו"כ אסורים מפני

שמעמידים אותם בעור קיבת שחיתתם שהיא נבלה, ואפילו העמידוה בעשבים אסורה.

ובש"ך שם סק"ט מביא מהרמב"ם: ואפילו העמידוה בעשבים אסורה, שכבר גזרו על כל גבינות העובדי כוכבים בין העמידוה בדבר האיסור בין העמידוה בדבר המותר הרמב"ם [הל' מאכלות אסורות פ"ג הי"ד] והפוסקים ועיין בפוסקים שכתבו עוד טעמים אחרים לזה ע"ש. ע"כ. וכן מאריך בט"ז שם סק"י וסק"א.

ונתבאר זה גם בערוך השולחן סקט"ו סט"ז: לדינא אין נפקא מינה כלל שהרי אפילו אם ברור שמעמידין בדבר היתר אסור כמ"ש הרמב"ם שכן הורו מקצת גאונים מפני חשש העמדה בדבר אסור, ואפילו אם בכל המדינה מעמידין בדבר היתר ג"כ אסור מפני שגבינה אסורה במנין וכל דבר שבמנין נאסר לעולם אפילו כשבטל הטעם, וצריך גדולים בחכמה ובמנין מאותם שגזרו לאיסור אם רצונם להתיר וזה אי אפשר להיות, ובה גבינה חמור מחלב דחלב האיסור הוא משום חלב טמא ולא נגזרה במנין לאיסור סתמא אבל גבינות נאסרו במנין ואינו מועיל שום דבר כן כתבו הקדמונים (הה"מ שם) ולפ"ז לדידן הגם שמעמידים אותה בעור קיבה שנתייבש כעץ דהוה כעפרא בעלמא ואין בזה איסור כלל כמ"ש בסי' פ"ו או גבינה פשוטה שלנו שאין בה העמדה כלל מ"מ האיסור במקומו עומד מטעם שנתבאר. ע"כ.

לכמה פוסקים לא מהני ראיית ישראל בגבינות

וכל כך שונה דין חלב נכרי מדין גבינות נכרי, כי יש שכתבו שבגבינות אין מועיל אפילו ישראל עומד על גביו אלא צריך שדוקא הישראל יעשה הגבינות, עי' בש"ך שם סקט"ו סק"כ וז"ל: ובת"ח כלל פ"א וז"ל כתב המרדכי פרק כל הצלמים דאפילו אם ישראל רואה החליבה והעו"כ עשאה גבינות אפ"ה אין נוהגין ללוקחן מן העו"כ כו'... וממשיך בש"ך: ודאי אין לחלק בין שראה ישראל עשיית הגבינות או לא כיון שאסרו חכמים גבינות העו"כ כל הגבינות אסרו דהא אפילו העמידוה בעשבים אסרו משום לא פלוג א"כ הוא הדין ראה שעשאה העו"כ, והיינו דבמתניתין פ' אין מעמידין תנן סתמא גבינות העו"כ אסורין וגבי חלב העו"כ תנן התם חלב שחלבו עו"כ ואין ישראל רואהו אסור ואם ישראל רואהו מותר אלמא דבגבינות אין חילוק בין ראה עשיית הגבינות או לא, וכן כל הפוסקים כתבו סתמא ולא חלקו בגבינות כמו שחילקו בחלב העו"כ אלא ודאי גבינות העו"כ בכל ענין אסורים כו'. ומאריך שם בש"ך מעוד ראשונים שכתבו לאסור אפילו בישראל עומד ע"ג הנכרי אלא צריך שהישראל דוקא יעשה הגבינות. [וכן נוהגין כיום בתפוצות ישראל להחמיר כשיטת הש"ך שדוקא הישראל הוא שישים את דבר המעמיד בעת עשיית הגבינות].

איברא דהרבה פוסקים נחלקו על הש"ך, וס"ל דגם בגבינות שנעשה ע"י עכו"ם סגי בישראל עומד על גביו, עי' בנודע ביהודה מהדו"ת או"ח סל"ז (וכותב שם: בעיקר

דינא של ש"ך כבר פשט המנהג שלא כדברי הש"ך כו', ומביא מעוד פוסקים שחלקו על הש"ך), ועי' ג"כ בפתחי תשובה סקט"ו שם סק"ו.

אבל הלא לכו"ע צריך ישראל עומד בעשייה, ואין להתיר כאן בגבינות כמו בחלב עכו"ם שיש שהתירו לפעמים בדיעבד אם ידוע שאין מערבין שם שום חלב טמא. כי כאן בגבינות מפורש דאפילו ידוע שהעמידה בעשבים אסור משום לא פלוג, וצריך דוקא ישראל העושה הגבינות או לפחות ישראל עומד ע"ג הנכרי בעת העשייה.

זהירות רבותינו נשיאינו והחסידים יותר מכל עדה אחרת

אם כן מהו טעמו של הגרש"י שהוא התיר אפילו גבינות, ודימה אותם להאוכלים חלב שחלבו עכו"ם.

ובפרט כי ידוע שדוקא אצל לומדי חסידות חב"ד נזהרים מאד אפילו בחלב עכו"ם של זמנינו, יותר מכל שאר בני. עי' בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' ע"ה-ע"ו. וכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כתב בספר המאמרים אידיש (עמוד 57) כי הנכשלים בענינים אלו זה גורם אצלם ספיקות באמונה, ונמצא מזה כמה פעמים באגרות ובמענות הרבי.

[באם שלא תיכתב תשובה בגליונות הבאים כאן, אז בעז"ה נכתוב את הביאור באחד מגליונות שלאחרי זה].

[ראה פאקסימיליות בעמודים הבאים]



פאקסימיליות להנ"ל

מכתב להמוילים.

הגנו לנהגים בזה הסדירה פסנתב אידן אשר קבלו מרב נכבד חבר מנהל הרבנים
האורטודוכסים אשר בארצות הברית וקנדה.

... גם צריך לבוא בו שאלות חלכות של חסן. הן בדברים המתחייבים בכל ה, אשר
אדם מתחייב חלול, הן בדברים אשר כעב והיום מבריה להסביו איוו חרד חיתר ועד
שיאכלנו כמאמר יאכלנו בהיחד. וזה בדברים והתחייב סוד נסדירנו זו וביתו ירחוק קרי
זה כה הרבנים האדמו"רים, בארצות הברית, אין הקב"ה בא בארצות עם ברוחיו
ורבנותם יודעים כזה האמן דודש מרמה, וגם יתן מקום להקוראים להתייבן בשאלות האלה

- א. אם יכולים את היסוד למחל
היחד להיות היסוד דדנן ע"ה הכלל
דגוריה שלא תפסטה ברוח הנער יכולין
להחירה ע"י ביד קטן?
- ב. ע"ה המוסר בשנת למבשל
שנתבשל כל גורם מערב שנת?
- ג. ע"ה האדם שמועדים את האופים
במעצרת שבערנים שמו ע"ה בלחם?
ד. ע"ה גילוי הזקן אשר מעדי
למעצרת כמעט אופים בזה.
- ה. ע"ה גיטות נכדים אשר מעצרים
לחם גיטות עשנים וגיטות הרכות כעו
כאט וקרים אשר אין נכס פילי.
- ו. דין אלה שחללים שנת נפרדים
בארץ האלה והשאלה נתקנת למעשה
חלקים א) דין השוורים על היסוד
דדנן אשר נחלל נכס דעה עוקל רק
שמוסקים בהחייב, ג) דין השוורים
על היסוד דדנן נחור אשר אין נכס
- דעה מקל כלל, ג) השוורים על מלכא
ולווייתא מלכא כרסא, ד) דין מחללי
שנת נפרדים בשביל פרנסה מרוויה
וחלולות ממוך, ה) דין מחללי שנת נפרדים
בשאל נכס, והשאלה האלה מתחלקת לשאלה
א) דין המחללים, ב) דין נערים קלי
הדעה הנכחים לדני ממוסר סופליצדס
המפסטים נדעות גיטות ושמים בשמים
כיהם, ג) המעשים בלחודם ונחם לנז
הנשאים כשורבאלה ולח ידעו נחם יכשלו
ז. נדנר הרבנים המדקדקים עם
האופים כחוט השערה.
- ח. על דנר חלוב הנהגות בשנת
וירט נקוות שחין הרים חפשים למחל
נכמות ישראל.
- ט. ונר אופן מכידת ממוך בלחם
שמוסר ומוסר נחמן נכס.
- י. נדנר נשחל מיקת אשר סילר
החל מילוי ומים.

תשובות לשאלות בהמצפה ח"א

(ג) עיר שחודשן את האופים שמעדין
שמן טחול בלחם- לא שמעתי עד כה-
גם אינני נותן אמון לזה. כי דונ שמן
הוא כשר. כמו שמן מחרדל. או מזרעונים
הנחללים נזרע קנבוס. אשר הפה רוצה
דרונא ומחל לרונ ונאל רש עליהם
הכשר מליחם רב. ושמן טחול לא ידעתי.
אולי הנעש משמן נקמות לא ידעתי
אם ישנו ואם ישנו הוא מיעוט
דמיעוט. ואין לנו למצוא. חל תזק
הרבה. ישנו כח חטים אשר מעדין בו
חמאה. ואסור לאוכלו עם נשר.

(ד) עיר גילוח סוקלל ארץ נחם נסתפק
והאל זהו איסור דלוריי עם כהם
ללוין. ואם נסתפק אם לפוסלן לעדות.
כבר קדמוהו הגאון מליחם הרעקל
להכשירם.

(ה) האוכלים חלב שחלנו עכרים. לאכלן
הנבית. והאסורים מחלל לא יאכלו
הגבית.

(ו) החמלי שצות. אף נחשוד דרנכי.
נך מחלל שנה לדיוח הרנה מוסקם.
אחנם כיו להחמיר חלל להקל כמו
לנטל הקידושין שצעה נפיהם. אין
להקל וכבר דרשו זה עם ידי הדבא
כו' הרחל יי' וידעלעוין.

(ז) דבר הרגלים סאדוקקים עם
כשחמרים. חסר.

(ח) עיר חלונ הנחמות נשנה רויט נחקים
אין עכרים. דנים חל מנוארין
נסי' שם לענין שנה ונסי' חקיה לענין
יט. ואין להרגלים מה להוסף נזה דק
להקל כדבר המיקל נירט.

(ט) חלה הנרי נחמן נפסח. ניוחא.
היראים נכ לא היו סיגרים השייך
נפסח. דק הושיט עכרים והעיק היי
משניה שלא יטול הפדיון לעצמו. והעיק
יכול להיות אי מרי כשנאמר נשרע
מאדעור נעל התחיל.

(י) דבר נשואי מיקת מילדי זמרים
כבר דברו מה הרנה נשרה גדולי
האחרונים ואין לנו מה להוסף עליהם.
(יא) על הפתחם הזה נאמר חל חמן
כי.

(יב) דבר החמיל נשנה. אין דעת נוסה
אף אם יעשו מיוחין כדם כי יש
כל משא כשנדין וחול שאסור גם
נחם טוב.

(יג) אם מותר לאכול נשר נאדעיקא.
דבר זה הביא לידי ניוח כי
הנזירים יחקרו הטעם אשר הנושער,
ואם ראוי הוא לזה והאופים נחמרים יקנו
מכל נטשער רק אם יחכו נאל. והאופים
מהם דלית נוסרים נילוי שער ראשם.
אוי לעינים שכך רחוק.

(יד) חלה הגלים למכור חמן אחר ומן
איסורו. זה רנוט עשיחז שנים
חקנתי נהשט"מ עלי נוסל-גם החמן של
אלו אשר לא חממו עדיין על השטר כח
סני מוכר סמלם כדו וכו' לאדם שלא

תשובות של הרה"ח הרב חיים יעקב ווידרעוויץ



לעילוי נשמת
מרת ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה
ראזענבלום
נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת
הילדה התמימה אלטא מינא ע"ה
בת יבלח"ט הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה
ומרת שיינא שיחיו
טייכטל
תלמידת בית רבקה, חברה בצבאות ה'
זכתה לקירוב מיוחד
מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
נקטפה בדמי ימיה
ביום ש"ק, פרשת ואלה שמות
כ"ג טבת ה'תש"ג
ת.ג. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
משפחתה שיחיו