

ברכת מזל טוב

לידידנו הנעלה והחשוב, חבר המערכת דהערות וביאורים
בשנת תשנ"ב, בעל מדות תרומיות, איש חי ורב פעלים,
הרה"ת ר' יוסף יצחק הלוי וזוגתו הכבודה שיחיו ליווי
לרגל הולדת בתם הילדה מלכה שתחי',
ביום ש"ק י"ד אלול ה'תשנ"ח

וברכת מזל טוב לידידנו הנעלה והחשוב, חבר המערכת
דהערות וביאורים בשנת ה'תשמ"ט, מסור ונתון בכל נפשו
לכל עניניו של רבינו הק', איש חי ורב פעלים
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילא שיחיו מלמד
לרגל הולדת בנם הילד שלמה שיחי',
ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב כ"ד אלול ה'תשנ"ח
וברכת מזל טוב לידידנו הנעלה והחשוב,
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו הכבודה שיחיו לו
לרגל הולדת בתם הילדה חי' מושקא שתחי',
ביום א' דחג הסוכות ה'תשנ"ט
וברכת מזל טוב לידידנו הנעלה והחשוב, כותב קבוע
בגליונו

הרה"ת ר' אפרים הלל הלוי וזוגתו שיחיו העלער
לרגל הולדת בנם שיחי', ביום ב' דחיה"מ סוכות ה'תשנ"ט

יה"ר שיגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, לאויוש"ט,
לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, וירו מהם ומכל יו"ח רוב נחת
בגו"ר

המערכת

ב"ה
חג הסוכות
ה'תשנ"ט
גליון ב [תשס']
תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 בנין ביהמ"ק השלישי - בידי משיח [גליון].....
8 "יהי רצון שיבנה ביהמ"ק" - והרי כבר בנוי ומשוכלל הוא ?
9 מיד הן נגאלין.....

רשימות

- 10 חטאת ואשם בלי תשובה
- 17 דרישה וחקירה בעדי קידושין
- 20 הערה ברשימה דחגה"ס
- 20 חולה מעיים פטור מן התפילין [גליון].....

לקוטי שיחות

- 22 בגדר קדושת הסוכה.....

נגלה

- 25 עד א' נאמן באיסורין
- 30 יסוד דין טעם כעיקר
- 32 בדין צל סוכה

חסידות

- 36 גופם של משה ואליהו כשעלו לשמים.....
- 38 פסוקים שנשתנו בסה"מ תש"ט
- 39 מ"ע דועבדתם את ה"א [גליון].....
- 40 הערות בלקו"ת דרושים ליוהכ"פ.....
- 40 שיטת הבחיי בשתי נפשות.....
- 44 ה' אופני תשובה.....

הלכה ומנהג

- 48 שמיעת קול התקיעה
52 חכם שחטא האם אפשר להורידו מגדולתו ?
61 זמן תפילת ערבית בפטרבורג
62 איסור שעטנז [גליון]
63 בדין השומע קידוש לצאת י"ח
64 חילוק בל' ובסדר מוכר כסותו [גליון]
64 השחזת סכין שחיטה

פשוטו של מקרא

- 66 לשון עצרת
68 בפירש"י האזינו ד"ה שאל אביך

שונות

- 69 שמחה בשעת אמירת הווידוי
70 אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון [גליון]
70 סוכה, תוהו או תיקון

משיח וגאולה

בנין ביהמ"ק השלישי – בידי משיח [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בגליון תשנ"ט (ע' 11 ואילך) כתב הת' מ.מ. רייצס: "ולאחרונה ראיתי, שהגדילו לעשות אותם הטוענים שיש לבנות ביהמ"ק כשר בזה"ז, ופירשו כך בשיטת הרמב"ם גופי'. דמכיון שבהל' ביהב"ח כ' הרמב"ם בפשטות ובלי שום סייגים שמצות עשה לעשות בית לה' מוכן כו', ה"ז מצוה תמידית על כל דור ודור ..

אך אולי י"ל בזה, שאם כי לא כתב הרמב"ם בפירוש בהל' ביהב"ח שיש הגבלה במצוה לבנות ביהמ"ק ואינה חלה בזה"ז, הרי זה מובן מאליו מתוך דבריו .. ועכצ"ל, שאין עלינו בזה"ז לבנות ביהמ"ק, ולכן אי"ז נוגע לנו להלכה למעשה, ומלך המשיח הוא זה שיפרש ויבאר. עכ"ל, וע"ש באורך.

ודבריו תמוהים, שהרי בימי רבי יהושע בן חנניא רצו לבנות ביהמ"ק בלי משיח (ב"ר פס"ד), ובנין הורדוס, ובנין החשמונאים ג"כ יוכיחו שאין זה תלוי כלל במשיח, ועי' לקו"ש חלק כז (ע' 204 הע' 96) שגם כ"ק אדמו"ר בדעה זו שעצם המצוה של בנין ביהמ"ק אינו תלוי כלל במשיח, וכדלקמן.

והנה לפני כמה שנים היה לי ויכוח סוער בענין זה בקובץ "יבנה המקדש" של "התנועה לכינון המקדש". וזה מה שכתבתי בגליון מא (כט אדר תנש"א):

.. ראיתי מודעתכם בעתון "יום הששי" .. אודות "בנין בית המקדש בידי אדם ובדרך הטבע לפני ביאת המשיח", וציינתם מקורות מירושלמי דמע"ש (פ"ה ה"ב) וערוך לנר (סוכה מא, ב) ועוד, שאתייחס אליהם אי"ה לקמן.

ואמנם כך הוא דעתו של אאזמו"ר הגאון בעל "משנה שכיר" זצוק"ל הי"ד בספרו "אם הבנים שמחה" (פ"ג אות פ, מאמר "מקדש ה'") ע"ש באורך, שמסתמך גם על מ"ש בפסיקתא רבתי ובביאור 'זרע אפרים' שם.

כרם הרמב"ם פוסק (והרי פס"ד הלכה למעשה הוא דוקא בספרי הפוסקים ולא במדרשי חז"ל, ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס) בהל' מלכים ספ"א: "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות וכו' ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' וכו' עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל" כו' (וידוע שהרמב"ם מדייק גם בסדר דבריו). ובריש פ"א כתב: המלך המשיח עתיד לעמוד וכו' ובונה המקדש וכו'".

הרי בהדיא שבנין בית המקדש הוא ע"י משיח דוקא, ולא לפניו ח"ו, ואין שום פוסק שחולק ע"ז. וידוע הכלל (ראה מל"מ הל' כלאים פ"ט הי"א, ובספרים שנשמנו בשדי חמד כללי הפסוקים ס"ו סק"א) שבמקום שנו"כ הרמב"ם לא השיגו עליו ה"ז הוכחה שמסכימים לדבריו, ובנדו"ד ה"ז הראב"ד, הכס"מ (הב"י, מרן המחבר), הרדב"ז וכו'.

ובודאי שהרמב"ם ידע מחז"ל בסנהדרין ובירושלמי ריש ברכות וכו'. ותמוה האם ימצא משהו שיאמר שדוקא הוא המבין מחז"ל בסנהדרין וכו' – והוא הוא החולק על פס"ד מפורש דהרמב"ם והראב"ד ומרן המחבר וכו'. [מלקו"ש ח"ה ע' 149].

ופליאה נשגבה שאא"ז הי"ד לא מתייחס כלל להפס"ד של הרמב"ם הנ"ל בשום מקום בספרו "אם הבנים שמחה", וצע"ג מאד.

ומה שכתוב בירושלמי דמעשר שני הנ"ל: "אמר רבי אחא, זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד", אין הכוונה שבנין ביהמ"ק הוא לפני ביאת המשיח, אלא כמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מליובאוויטש באגרות קודש (ברוקלין תשמ"ב) חלק א (אגרת קל): "ולא יסתר דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח ועל

ידו תהי' קיבוץ גליות (ואז יהיה אח"כ מלכותו והיא) מלכות דוד. וזהו דקדוק לשון הגמרא (מגילה יז, ב) וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בא בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר ובגמ', ואמר כאן בא דוד, הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל לז, כד)) ועיי"ש במצודות" עכ"ל.

והיינו דמה שכתוב בירושלמי דמע"ש "קודם למלכות בית דוד" הכוונה למלכות שלימה על כל ישראל שזה בא לאחר קיבוץ גליות דוקא, אבל בהחלט שרק משיח בלבד בונה מקדש (ולא לפני"ז ח"ו), דברמב"ם שם מבואר ב' תקופות ודרגות לאחר ביאת המשיח:

א. לפני שיבנה ביהמ"ק – שאז הוא עדיין "בחזקת משיח" (בדוגמת דוד שלא בנה המקדש וענינו "ילחם מלחמות").

ב. כשהוא "משיח בודאי" ש"בנה מקדש במקומו". וכמבואר לעיל בביאור לשון חז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא", דיש ב' מדרגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח), ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז "כיון שנבנית ירושלים – בא דוד" (מגילה יז, ב) – (משיח בודאי).

ולפי"ז אין שום הוכחה מירושלמי דמע"ש שבנין ביהמ"ק לפני ביאת המשיח ח"ו, אלא אדרבה כנ"ל.

ומה שהבאתם במודעה ממדרש שמואל וממדרש תהלים, הנה מאמר זה הובא להלכה ברוקח הל' תפילה (סי' שכב), אבל אין הכוונה כלל שייבנו את ביהמ"ק לפני ביאת המשיח ח"ו, אלא שהכוונה בזה כמ"ש בשבלי הלקט (דין סדר ברהמ"ז סי' קנ"ז – הובא בב"י או"ח סי' רפ"ח ד"ה וכתב הרמב"ם): "כל שאינו מזכיר מלכות בית דוד בכונה ירושלים לא יצא ידי חובתו והטעם וכו' לפי שצריכים אנו להזכיר מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש שאין ישראל נגאלין עד שיחזרו ויתבעו שלשתן". והיינו דמדובר שתובעים בתפלה בלבד, ולא בכניה ח"ו. ועי' גם בילקוט שמעוני (שמואל א, רמז ק"ו).

ואסיים במ"ש בס' שפתי צדיקים (פ' ואתחנן) שאמר הצדיק הקדוש רבי מנחם נחום מטשרנוביל נ"ע: בביאת המשיח בן דוד שעתיד להתגלות במהרה בימינו מחוייב כל אדם להתפלל עד כלות הנפש כו', הלא כן אמרו רז"ל אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, וזהו כלות הנפש" ע"כ.

והיינו שצריכים לתבוע את שלשתן (כולל בנין בית המקדש) בתפלה עד כלות הנפש!



"יהי רצון . . . שיבנה ביהמ"ק" – זהרי כבר בנוי ומשוכלל הוא?

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

ב"ערוך לנר" (סוכה מא, א) מקשה על שיטת רש"י ותוס' (שם) שס"ל שביהמ"ק השלישי בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא מן השמים – שלפי שיטה זו אינו מובן ל' הש"ס (שם) "דאיבני בליליא", שהרי ביהמ"ק כבר בנוי ומשוכלל! והול"ל "דאתגלי בליליא", וכיו"ב. וכן מקשה מנוסח התפילה שמבקשים "יהי רצון מלפניך שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" (וראה משנה סוף תענית. ועוד), דמה בקשה היא זו, והרי ביהמ"ק כבר בנוי ומשוכלל, ומה יש לבקש "שיבנה". עכת"ד.

ובמחכ"ת, אין זו קושיא כלל, ושיטת רש"י ותוס' מובנת שפיר:

אמנם ביהמ"ק כבר בנוי ומשוכלל, אבל עם זה הרי גם קביעתו בקרקע הר הבית בשם "בנין" תקרא. ועל זה מבקשים "שיבנה בית המקדש". ואנא אמינא לה, הוא גמ' מפורשת (שבת קב, ב) שמתחייב משום מלאכת בונה כאשר מניח האבן העליונה של הבנין ע"ג שאר האבנים, ואע"פ שאינו עושה שום שינוי בצורת האבן, ואף אינו מדביקה בטיט, עצם ההנחה בראש הבנין מהווה פעולת בנין. וא"כ פשוט שה"ה בנדו"ד (ואת"ל – כ"ש וק"ו), שהנחתו של בית המקדש בקרקע הר הבית, נקראת "בנין", ("דאיבני בליליא", "שיבנה בית המקדש").

ולחידודא י"ל בביאור הדבר, שאף כי ביהמ"ק כבר בנוי ומשוכלל, הרי עדיין לא חל עליו שם "בית", כי אינו עומד בצורה קבועה על קרקע, וכדיוק ל' רש"י (שם) "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא", – ולא כתב "בית המקדש", כי בהיות בנוי ומשוכלל למעלה לא חל עליו שם "בית"; וע"ז מבקשים "יהי רצון מלפניך שיבנה בית המקדש", שייקבע המקדש בארץ בתור "בית", ומדוייק גם בל' הש"ס (שם) "מהרה יבנה בית המקדש", "דאשתקד דלא הוה בית המקדש . . השתא דאיכא בית המקדש", – כי "מקדש" נמצא תמיד, למעלה, משא"כ "בית המקדש", שע"ז אנו מצפים ומקווים כל היום.

ולהוסיף, שלפ"ז יש לפרש כמה דיוקים בנוסח תפילת המוספין דשבת ראש חודש, וכן תפלת המוספין דג' רגלים, ועוד חזון למועד בע"ה.



מיד הן נגאלין

הת' חיים אליעזר זלמנוב
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א (פרשת וישלח) ע' 70 מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו פסק דין הרמב"ם: ישראל עושין תשובה ומיד הן נגאלין. ואח"כ אומר: און דער אלטער רבי איז מוסיף: תיכף ומיד, עכלה"ק.

ועד"ז כתוב בלקו"ש ח"ז (ויקרא ב) ע' 19: וגדולה מעלת התשובה, אז ישראל כשעושין תשובה – מיד [און ווי דער אלטער רבי איז מוסיף תיכף ומיד] הן נגאלין בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש. עכלה"ק. ומצויין בהערות על אתר לאגה"ת פי"א.

ולכאוי' צ"ל, ששם באגה"ת בנוגע לגאולה כת' רק "מיד". וכל' אדה"ז: ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלים מיד. עכלה"ק. ואדה"ז כותב "תיכף ומיד" רק בנוגע להסליחה שהקב"ה מוחל וסולח "תיכף ומיד" וכן כת' בנוגע להמחילה במדת בשר ודם "שצריך האדם למחול תיכף ומיד".

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שהכוונה היא, שהיות שהקב"ה סולח ומוחל "תיכף ומיד" הנה כתוצאה מזה הגאולה ג"כ באה "תיכף ומיד".

אלא שעדיין צריך עיון לפרש כנ"ל בדברי אדה"ז.



רשימות

חטאת ואשם בלי תשובה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

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

ולכאורה יל"ע דבזבחים ז, ב, איתא אמר רבא עולה דורון היא היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלים לו אלא ש"מ עולה דורון היא עיי"ש, הרי מפורש דאם לא עשה תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, ועד"ז איתא

בשבועות יב, ב, לגבי שעיר המשתלח דמכפר גם על עשה, ומקשה בגמ' האי עשה ה"ד אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה אי דעביד תשובה כל יומא נמי דתניא עבר על מ"ע ועשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו וכו' עיי"ש, וכיון דבלי תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, א"כ הרי צ"ל שהקרבן נפסל כדאיתא בסנהדרין קיב, ב, וכן פסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הי"ג) לגבי עיר הנדחת דאם היו בה קדשי מזבח ימותו דזבח רשעים תועבה עיי"ש, וא"כ מהו ספיקתו של הרבי, דלכאורה בפשטות צ"ל דאם לא עשה תשובה ודאי הקרבן נפסל וצריך להביא אחר, והרמב"ם מחדש הכא דאפילו אם עשה תשובה ואינו בגדר רשע, כיון שאינו מאמין בכפרת הקרבן אין הקרבן מכפר עבורו וצריך להביא אחר (אבל ראה בגליון הקודם מ"ש דמלשון הרמב"ם משמע שזהו חסרון במעשה התשובה).

כשעבר עבירה בשוגג אי הוה רשע

ולכאורה אפ"ל שהדין דזבח רשעים תועבה אמרינן רק כשעבר במזיד ולא עשה תשובה משא"כ אם עבר בשוגג לא, וכ"כ בגבורת ארי יומא פה, ב, וכן בשפת אמת זבחים שם הקשה דמהו ראיית רבא דעולה דורון היא דאם לא עשה תשובה הרי זבח רשעים תועבה, דילמא איירי אם עבר בשוגג ובשוגג אינו רשע ולא שייך זבח רשעים תועבה? ותירץ דסב"ל לרבא דשוגג בעשה אי"צ כפרה כלל דרק חייבי כריתות צריך כפרה בשוגג, וא"כ הרי מוכרח דעולה באה רק במזיד, ושפיר קאמר רבא דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה והביא שכ"כ הרמב"ן ויקרא א, ד, עיי"ש. וראה כלי חמדה ויצא לח, ב, ופנים יפות ויקרא שם דשקו"ט בדברי הרמב"ן, ועי' גם בגור ארי' שם למהר"ל שכ"כ, ולפי"ז י"ל דבנדוד בהרמב"ם דאיירי לגבי שוגג לא שייך הדין דזבח רשעים תועבה, דבשוגג לא נקרא רשע, ולכן מספקא ליה להרבי דילמא בזה אי"צ אח"כ קרבן אחר.

אבל ברמב"ם ריש הל' תשובה כתב: "כל מצות שבתורה בין עשה ובין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון ובין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו'" וראה גם פיהמ"ש להרמב"ם יומא פ"ח ד"ה חטאת ואשם שכתב וז"ל: שמור אלו העיקרים וסמוך עליהם והוא כשהאדם שוגג

בעשה ול"ת או מזיד בעשה ועשה תשובה מכפרים לו מיד עכ"ל, הרי משמע דחולק על הנ"ל וגם כששגג בעשה צריך כפרה, (וראה בס' התשובה ח"א ע' מ"ח, שהביא מקור לדעת הרמב"ם מוידוי של כהן גדול עיי"ש) ונמצא לפי"ז דהגמ' דזבחים איירי גם לגבי שוגג ומ"מ אמרינן בזה זבח רשעים תועבה, וכ"כ בהדיא בשע"ת לרבינו יונה (שער ד' אות ב'): "כי מבלתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה" הרי דגם בנוגע לשוגג אמרינן הדין דזבח רשעים תועבה, ונמצא לפי"ז דגם בדין הרמב"ם שייך הדין דזבח רשעים תועבה וא"כ מה מספקא ליה להרבי? ועוד ועיקר הרי הרמב"ם איירי גם באשמות כמפורש בהל' תשובה שם, וכתב בזה "או על זדון" ובנוגע למזיד ודאי אמרינן זבח רשעים תועבה? (וראה שיחת ש"פ לך תשמ"ה (סכ"ט) שהובא מ"ש אדה"ז באגה"ק סי' כ"ח דקרבנות מכפרים רק על שוגג, ומקשים שהרי ישנם אשמות שמביאין על הזדון, והובא שם תירוץ כ"ק אדמו"ר המהר"ש בזה והערת הרבי בדרך מצותיך מצות עגלה ערופה עיי"ש, ולכאורה מוכח מזה דזדונות אלו אינם כזדונות ממש בשאר עבירות, וראה הערות וביאורים גליון רס"א אות י"ד ואכ"מ).

אבל באמת גם מלשון הרמב"ם שכתב דבלי תשובה "אין מתכפר להם בקרבנם" משמע שהקרבן עצמו אינו נפסל, דאל"כ עדיפא מיני' הי' לו לומר שגוף הקרבן פסול, ומשמע דבכה"ג הקרבן כשר, ולפי"ז שפיר מספקא ליה להרבי אם אח"כ כשיעשה תשובה צריך קרבן אחר כמ"ש הרמב"ם לגבי מבעט, או נימא דכאן שאני שכשיעשה תשובה אי"צ קרבן אחר דאז הם מצטרפים ביחד ומכפרים לו.

אלא דלפי"ז אכתי קשה בדעת הרמב"ם עצמו, דלמה בלי תשובה אין הקרבן נפסל משום זבח רשעים תועבה כמ"ש בהל' ע"ז לגבי קדשי עיר הנדחת?

תשובה וידידי בעת הקרבת הקרבן דוקא

ולכאורה אפ"ל עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות (פ"ג הי"ד) והסומך וכו' מניח שתי ידיו בין שתי קרניו ומתודה על חטאת עוון חטאת ועל אשם עוון חטאת וכו' עיי"ש, היינו שיש דין מיוחד דצריך וידוי בשעת הבאת הקרבן, וכדאיתא

בתו"כ ויקרא פי"ז פ"י על הכתוב והי' כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה והביא את אשמו וגו' והי' מיד מה יעשה והביא מנין שהוא טעון וידוי ת"ל והתודה, ומנין שהוידוי על החי נאמר כאן וידוי ונאמר להלן וידוי (בשעיר המשתלח) מה התם על חי אף כאן על חי, ופירשו שם המפרשים דהו"א דברי שא יתודה ואח"כ יביא קרבן, קמ"ל דמיד מביא קרבן ואח"כ יתודה עליו, ומשעיר המשתלח ילפינן דהוידוי צ"ל כל זמן שהקרבן חי עיי"ש.

ולשון הרמב"ם בריש הל' תשובה הוא: "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן וכו' אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה וכו'", ולפי"ז אפ"ל שהרמב"ם איירי באופן שכבר עשה תשובה מקודם ששוב אינו בגדר רשע, ולא שייך בכה"ג הדין דזבח רשעים תועבה, אלא דהרי בעינן תשובה עם וידוי (שהם ענין אחד כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ב) בעת הבאת הקרבן עצמו, ובכה"ג איירי הרמב"ם דאם לא עשה תשובה ולא התודה בעת הבאת הקרבן כיון שלא נתקיים התנאי דוהתודה וכו' אין הקרבן מכפר עליו, אבל מ"מ אין הקרבן נפסל כיון שאינו בגדר "רשע", משא"כ בהך דזבחים דעולה דורון היא עכצ"ל דהגמ' איירי כשלא עשה תשובה מקודם כלל, דאם עשה תשובה מקודם הרי אינו זו משם עד שנתכפר לו. (וראה בס' משכן בצלאל ח"ב סי' כ"ה בזה). ובמילא שפיר מספקא ליה להרבי דדילמא בכה"ג אי"צ להביא אח"כ קרבן אחר, ורק במבעט שאינו מאמין בכפרת הקרבן צריך קרבן אחר.

ב' דינים בזבח רשעים תועבה

אבל באמת לא נראה לומר כן, דא"כ ודאי הי' הרמב"ם צריך לכתוב בהדיא הך חידוש דאפילו כשעבר עבירה בשוגג ולא עשה תשובה כלל שהקרבן נפסל משום זבח רשעים תועבה, וראה בס' חיבת הקודש זבחים שם שהקשה על מ"ש הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ג ה"ד) דדוקא מי שרגיל בעבירה אין מקבלין ממנו קרבן, אבל בפעם אחת מקבלין עיי"ש, ובזבחים שם משמע דאפילו כשעבר פעם אחת אמרינן דהוה זבח רשעים תועבה, ועי' גם בס' יד דוד שם שהביא מ"ש במל"מ (הל' שגגות פ"ג ה"ז) דזבח

רשעים תועבה לא שייך אלא במומר לע"ז וכו', ומקשה דמהסוגיא דזבחים משמע דגם כשעבר בעשה אמרינן זבח רשעים תועבה? וכל זה קשה לפי הנ"ל, ועוד דאכתי קשה מרבינו יונה דמשמע מלשונו דאיירי בלא עשה תשובה כלל, ומ"מ קאמר ד"לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה" ומשמע דמ"מ הקרבן כשר אלא שאינו מכפר עבורו?

ולכן נראה לומר דזבח רשעים תועבה ישנם ב' דינים: א) אם הוא רשע כגון מומר וכו' הקרבן נפסל לגמרי, וכהך דעיר הנדחת כשעבדו ע"ז. ב) אף כשאינו רשע מפרשינן האי קרא דאם אינו עושה תשובה על הך עבירה עצמה שהוא מביא קרבנו עליה אין הקרבן יכול לכפר עליו, היינו דפשטות הפירוש בהך קרא דזבח רשעים תועבה הוא במומר וכו' דקרבנו נפסל משום דהוה תועבה, אבל מזה גופא דמוכח שכשהוא רשע קרבנו פסול, למדו חז"ל גם דין אחר כיוצא בזה, דאפילו כשאינו בגדר רשע כגון כשהוא שוגג וכו' דאם אינו עושה תשובה אין קרבן זה שבא בשביל עבירה זו יכול לכפר עליו, וכוונת הגמ' זבחים שם דקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה אינו משום דהוה רשע, אלא דמהך קרא ילפינן גם דקרבן בלי תשובה אינו מכפר וכפי שנת', וראי' לזה מהסוגיא דשבועות הנ"ל דאיירי לגבי שיעיר המשתלח, וקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, ושם ודאי לא שייך לומר שנפסל משום יחיד, ועכצ"ל שהכוונה בזה רק דאינו מכפר עבורו, (ועי' גם ביד דוד שם).

דלפי"ז לא קשה קושיית החיבת קודש הנ"ל, כי ברגיל הוה רשע ממש וקרבנו נפסל, משא"כ בהך דזבחים אין הקרבן נפסל כיון שאינו רשע, ורק דאינו מכפר עליו, וכן לא קשה משם על המל"מ, כי המל"מ איירי ברשע שקרבנו נפסל, ולפי"ז יש לתרץ גם קושיית המנ"ח (מצוה שס"ד) שהקשה על הגמ' זבחים דילמא איירי שהרהר תשובה ושוב אינו רשע אבל לא התודה, דאז העולה מכפר עליו ואינה דורון ומנלי' לרבא דעולה דורון היא עיי"ש, ולהנ"ל ניחא דאין כוונת הגמ' מצד שהוא רשע, אלא דאם אינו משלים תנאי הקרבן שצריך תשובה ווידוי מסתבר שאין הקרבן מכפר עליו, ועיי"ש עוד במנ"ח שהקשה דלא מצינו דאם עובר על עשה שנקרא רשע וא"כ למה קאמר בגמ' שם לגבי

עשה דהוה זבח רשעים וגו', ולהנ"ל ניחא ואכמ"ל, ולפי"ז מתורץ גם דברי הרמב"ם דבלי תשובה אין הקרבן מכפר עליו ומשמע כנ"ל דמ"מ הקרבן כשר, וכן א"ש מ"ש רבינו יונה דבלי תשובה הוה זבח רשעים תועבה ומ"מ משמע שהקרבן כשר, דלהנ"ל ניחא דכוונתו כנ"ל בזבחים וכפי שנת' דגם אם אינו רשע מ"מ בנוגע לעבירה זו עצמה שעליה מביא קרבן צריך תשובה בכדי שיכפר לו, ועי' לקו"ש חכ"ז פ' אחרי ב' הערה 41 שציין לכ"מ בצפ"נ דבלי תשובה הקרבן כשר ורק במומר פסול עיי"ש, ונראה דכוונתו כנ"ל, וראה בקובץ מורי' שנה י"ב גליון י"ב ע' רל"ז. (אבל עי' בס' אבן האזל הל' מעה"ק שם ובמילואים והשמטות שם ע' קל"א, שכתב דבחטאת כיון שאינו מכפר הקרבן פסול כיון שכל הקרבן בא לכפר ויל"ע בזה, ועי' לקוטי הלכות זבחים שם בזבח תודה, וכנסת ראשונים שם הערה קע"ה).

וכיון שהקרבן כשר שפיר מספקא ליה להרבי אם אח"כ כשיעשה תשובה צריך קרבן אחר כמו במבעט או דכאן שאני, ויסוד הספק לכאורה יש לבאר, אם הפירוש דקרבן בלי תשובה ויודוי, יש חסרון בכח הכפרה של גוף הקרבן, ולכן אח"כ צריך קרבן אחר, כיון שהקרבן לא פעל כלום, או נימא דכח המכפר בהקרבן יש גם אז אלא דבעינן גם תשובה ויודוי, דע"י שניהם מתכפר לו, ובמילא אח"כ כשיעשה תשובה מצטרף עם הקרבן ומתכפר לו, ואינו דומה למבעט בקרבן ששם הי' חסר בכח הקרבן עצמו.

פעולת התשובה בהקרבן

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

אופן הב' שהם דבר אחד, אי אפשר להקרבן לפעול כלל בלי תשובה וצריך אח"כ קרבן אחר.

אלא דמלשון הרמב"ם כנ"ל "בעת שמביאין קרבנותיהן" לכאורה משמע שצריך תשובה ווידוי דוקא בעת ההקרבה, ובלי זה חסר בכח המכפר של הקרבן ויל"ע עוד בכ"ז.

(ב) במ"ש בתחילת הרשימה דמהרשב"א (בעין יעקב סוכה כח, א) שכתב שבמצות יש בהם טוב מצ"ע וכו' לכאורה פליג על הרמב"ן בזה עיי"ש, לכאורה צ"ב דהרי בהרמב"ן עצמו נתבאר לעיל דהא והא ישנו, וא"כ למה אין לומר כן לפי הרשב"א.

תשובה רק מצד הקב"ה

(ג) ובמ"ש בסוף הרשימה דשאלו להקב"ה כו' אף שהפגם נרגש ביותר כו' אבל לאידך גיסא מי יאמר לו מה תעשה כו' ועיי' תשובה שגבוה מכל המצות ומגעת בעומק הרצון מתכפר לו עיי"ש, לכאורה יש להוסיף בזה גם במ"ש בשע"ת לרבינו יונה בתחילתו דתשובה היא מן הטובות שהטיב השי"ת עם ברואיו, וכ"כ המאירי אבות פ"ג מי"ח דתשובה היא מחסד ה' אל ברואיו, ובאליהו זוטא פכ"ג דכנסת ישראל אומרים להקב"ה רבש"ע אלמלא רחמיך וחסדיך הרבים שאתה מרחם עלינו וכו' ואתה מקבל אותנו בתשובה שלימה אין לנו כח לעמוד בפני מדת הדין, דלפי"ז מובן ג"כ דרק הקב"ה יכול לומר יעשה תשובה ויתכפר, וראה לקו"ש חל"ד פ' עקב ב' בענין זה, וראה גם בשו"ת עין יצחק ח"א בהפתיחה שהאריך לבאר ענין זה דשאלו לחכמה ונבואה וכו', ואכתי יל"ע במענת התורה יביא אשם ויתכפר לו שנתבאר בהרשימה שהוא ביחד עם תשובה, דלכאורה הרי תשובה שייך רק מצד הקב"ה בלבד.



דרישה וחקירה בעדי קידושין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

ב"רשימות" חוב' קס (שופטים) מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם דעדי קידושין אינם צריכים דרישה וחקירה, ונקודת הביאור בזה הוא (לכאו') דהיות והם עדי קיום, לכן כבר נעשה הדבר, והא דבעינן לדו"ח הוא רק כשבאים לפסוק ולעשות איזה דין, ולא כשהדין כבר נעשה.

(ועד"ז מבואר בלקו"ש חי"ט, אלא דשם הרי ההדגשה מתי שנעשים העדות לעדות. ואכ"מ). וממשיך, דזה דומה למקרה דשנים שמעידין שנגמר דינו של פלוני בכי"ד פלוני, שהדין הוא דאין סותרין את דינו, הואיל וכבר נגזר הדין (עיי"ש).

ולכאו' עדיין דורש הסברה, דהרי בפשטות הצורך לדו"ח הוא בכדי לברר ולודא שהעדים מעידים אמת, וא"כ למאי נפק"מ על מה מעידים העדים (מעשה של בירור או קיום וכיו"ב), הרי השאלה היא, באם הם אומרים האמת. ובנדו"ד – השאלה היא באם אכן העדים ראו את הקידושין, ולמה לא נצטרך ע"ז דו"ח?

ועד"ז בהדין דעדים שמעידים שנגמר דינו בכי"ד פלוני, דזה ש"אין סותרין את דינו", מובן, דהרי כבר נגמר ונפסק הדין בכי"ד אחר; אבל למה לא נצטרך דו"ח לודא שהעדים אכן ראו הפס"ד שבכי"ד פלוני (לשאל, לדוג', מתי פסקו הדין בכי"ד פלוני? ואיזה בי"ד? ואיך היו יושבים? וכיו"ב)?

ונראה, שלהבין את זה, צריכים להבין כמה יסודות (המתבארים מהכתוב בהרשימה, ואולי קצתם הם פירוש הפשוט בהרשימה):

א) כשיש צורך לברר איזה דבר, כמו אמיתת איזה תביעה לדוגמא, יש ב' אופנים איך שזה יכול להיות: א, שעד שמבררים הדבר אין תוקף (ומציאות) לאותה התביעה, הואיל והתביעה אין לה כח בלי שתהי' מבוררת. ונמצא לפ"ז שהבירור כאילו מעמיד ועושה התביעה. ב, שהצורך לבירור הוא לסלק החשש והאי-ידיעה אצלנו באמיתת התביעה, אבל כשאכן נתברר לנו אמיתת

הדבר, אז אין הפירוש שנתחדש כאן משהו בהתביעה, אלא שלנו נתברר אמיתתו, ושלכן אנחנו יכולים לגבות על ידו וכיו"ב.

[ולכאור' י"ל שזהו פירוש דברי התוס' בגיטין (ב, ב) שהסברא שיהני "ע"א נאמן באיסורין" גבי גיטין – אע"פ שהגט עצמו צריך ב' עדים – הוא משום דהעדות דכפ"נ ובפ"נ הוא גילוי מילתא בעלמא; והיינו, דהצורך לבירור אינו כזה שעל ידו נעשה הגט (דאז פשוט שצריכים ב' עדים), אלא רק לגלות לנו שהגט הזה – כשר].

ובסגנון אחר: באופן הא' הרי הבירור פועל ומשתייך לה' חפצא' שנתבררה (שעל ידו נעשה חפצא חזקה – טענה, תביעה, דין וכיו"ב – מבוררת), ובאופן הב', הרי הבירור פועל רק בנו ועלינו, שאנחנו יכולים עכשיו להשתמש ולגבות עם החפצא (הטענה, תביעה, דין וכיו"ב).

(ב) החיוב להבירור דדו"ח נאמר רק כשצריכים להבירור באופן הא' הנ"ל; והיינו דדו"ח אינה באה לסלק החשש והאי-ידיעה של הבי"ד באמיתת דברי העדות, אלא היא באה בכדי שעיי"ז יהיו העדים – "עדים" (כפי ההדגשה בהשיחה), ושעל ידו יפסקו הבי"ד הדין, היינו שיעמידו ויעשו הפסק דין (כההדגשה בהרשימה).

[והנה ידוע שיש עוד אופן של בירור שבי"ד מחוייבים לברר אמיתת דברי העדות, והוא כשהדין הוא "דין מרומה" (עיין באנציק' תלמודית ערך זה בארוכה) – וכמבואר בתוס' בכ"מ דזהו דיוק הלשון "דין אמת לאמיתו", שזהו לאפוקי מדיין שדן דין מרומה – דפירושו, דלפעמים, אע"פ שהעדות אמרו הכל בסדר (וגם כיוונו בהדו"ח), מ"מ מסופקים הם באמיתת עדותם, דאז מחוייבים לברר עוד יותר עד שיוכחו לדעת שהדין הוא דין אמת.

ואולי י"ל, דיסוד החילוק דהבירור דדו"ח להבירור דדין מרומה הוא בהנ"ל; דדין מרומה פירושו, שחסר בבירור הדבר לבי"ד, ושלכן אינם יכולים לפסוק בדין זה, שזהו להיפך מהמבואר בהבירור דדו"ח, שאינה באה לתועלת ידיעת הבי"ד, אלא בשביל גוף הפסק-דין, להעמידו כנ"ל.

ועפ"ז יש לבאר כמה חילוקים ביניהם; ולדוגמא: אע"פ דבדיני ממונות אין עושים דו"ח (שלא תנעול דלת וכו'), מ"מ בדין מרומה כן מחוייבים בדו"ח גם בד"מ, ומ"מ, לכמה דיעות, מחולק הדו"ח הבאה מצד דין מרומה, לדו"ח שבאה מצד דין דו"ח; שבדין דו"ח הבאה מצד דין מרומה, באם לא עשו אותו, מ"מ לא נפסל העדות, משא"כ כשלא עשו דו"ח בעלמא שאז אין כאן עדות כלל. ואכמ"ל עוד].

(ג) כשבי"ד באים לפסוק איזה דין, לדוגמא – שהלוה חייב כסף להמלוה, אין הפירוש שרק אומרים שהי' כאן הלוואה, ושלכן חייב הלוה להמלוה וכו', אלא שמחדשים פס"ד; והיינו, דאע"פ שבודאי הלוה חייב לשלם גם בלי שום עדות ובלי שום פס"ד (ולא איברי סהדי אלא לשקרי), מ"מ ע"י הפסק של בי"ד נתחדש כאן כח של תביעה, וכח להוציא ממון מחבירו וכו', שכ"ז לא הי' קודם לכן.

(ובס"א: פס"ד של הבי"ד אין פירושו רק חיזוק לטענת המלוה (והיינו כאילו נאמר שהבי"ד מסכימים עמו ולטענתו), אלא דהבי"ד עכשיו פסקו, והם מחייבים הלוה לשלם להמלוה).

ועפ"ז אולי יש לבאר דברי כ"ק אדמו"ר בהרשימה והשיחה; דהנה כל זמן שעוד לא הי' פס"ד בבי"ד, ועדים באים ומעידים, אז צ"ל דו"ח, דהבירור הנצרך הוא בכדי להעמיד ולחדש איזה דבר – הפס"ד. משא"כ במקרה שכבר הי' הפס"ד [בבי"ד פלוני] והעדים באים לבי"ד – לא בכדי שהבי"ד יפסקו מחדש, אלא – רק שהבי"ד יקיימו דברי הבי"ד הראשון, אז אין מקום לדו"ח – דכאן הרי הבירור הנצרך הוא רק שהעדים אומרים האמת, אבל לא הולכים לקבוע ולחדש שום דבר על ידם, ולכן – כנ"ל – אין מקום להבירור דדו"ח.

וע"ז בא הביאור, דמבקרה דעדי קיום הר"ז כמו שהפס"ד כבר נעשה, והבירור הנצרך הוא רק לברר שאומרים אמת ולא להעמיד או לקיים איזה דבר על-ידם, ושוב אין מקום לדו"ח.

(אלא דנשאר לבאר, מדוע אי אפשר לומר דהעדי קיום בקידושין עושים "הקידושין" שיהי' קידושין, כמו שהלואה היא "הלואה" (בלי עדים), ואח"כ כשבאים לבי"ד להעיד על הקידושין שנעשו מכבר, ה"ה כמו עדים שבאים להעיד על

הלואה שנעשה מכבר (שאז באים הבי"ד ל"חדש" "פסק-דין" כנ"ל)? ונמשיך בזה בע"ה).



הערה ברשימה דחגה"ס

הת' מנחם מענדל גרינפלד

תות"ל - 770

ברשימות שי"ל לחה"ס (חוב' קסה, ע' 12) וז"ל: "ובזה יומתק ג"כ [מארז"ל] באבות (פ"ה מ"ט) גלות בא לעולם על גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת הארץ". עכלה"ק. ומבאר שם אשר זהו כנגד "כל הבחינות": כתר (ע"ז); קו הימין (ג"ע); קו השמאל (ש"ד); ומלכות (שמיטה) (להעיר שהכוונה כאן היא לסדר הספירות באופן זה: כתר; חכמה חסד נצח (חח"נ – קו הימין); בינה גבורה הוד (בג"ה – קו האמצעי); דעת תפארת יסוד (דת"י – קו השמאל); ומלכות. – ראה תו"א ביאור לד"ה מים רבים (יט, א). בד קודש בתחלתו. ועוד).

ויש להעיר אשר לפ"ז הי' צ"ל הסדר (כפי שהוא במשנה שלפנינו), קודם ע"ז שהוא כנגד כתר, ואח"כ ג"ע שהוא כנגד קו הימין. וא"כ מדוע שינה את הסדר. וצ"ע.



חולה מעיים פטור מן התפילין [גליון]

הת' מיכאל סיטבון

תות"ל - מגדל העמק

בגליון תשנט הקשה הר' א.ה. שיחי' העלער על מה שמובא ברשימות חוב' קנז, בהא דחולה מעיים פטור מן התפילין (חולין קי, א), דלרש"י הטעם הוא משום שצריך לחלצן תמיד, אולם התוס' בכתובות כתבו לפי שאין יכולין להזהר היטב.

והקשה כ"ק אדמו"ר דלכאו' צ"ע בשיטת התוס', דהרי לדבריהם דהטעם הוא מפני שקשה להזהר, לכאורה הול"ל אסור בתפילין. ועי' בסוכה דתני בעל קרי – אסור להניח תפילין, עיי"ש שהניח בצ"ע.

והרב הנ"ל הצריך עיון, אמאי הקשה כ"ק אדמו"ר מהא דסוכה, דלכאו' עדיפא הו"ל להקשות מענין זה גופא. דבנוגע למיכל בת שאול שהניחה תפילין כתבו התוס' דמיחו בה חכמים מפני שאינה יכולה להזהר. ועוד שבסוכה קאי באיסור טומאה דבעל קרי, דלכאו' אינו דומה לנדו"ד דחולה מעיים, משא"כ הנ"ל דמיכל בת כושי, שעיקר החסרון הוא העדר הזהירות.

ונ"ל לענ"ד, דהנה ענין זה דמיכל בת כושי הוזכר בגמ' (עירובין צו, א) "מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים ואשתו של יונה היתה", ונחלקו רש"י ותוס' בענין זה דלא מיחו בה חכמים. דרש"י פי' דהחידוש שלא מיחו בה חכמים הוא דהוי כתוספת על דברי תורה שפטרה נשים ממ"ע שהזמ"ג. משא"כ התוס' פי' משום דתפילין צריך גוף נקי, ונשים אין זריזות ליזהר.

וי"ל עפ"ז דמשו"ז הקשה כ"ק אדמו"ר מסוכה דוקא, כי הא דעירובין עם מיכל בת שאול, הא דמיחו בה חכמים משום חולי מעיים הוא לא אליבא דכו"ע, דהרי לרש"י אין זה הטעם. ולכן העדיף להקשות דוקא מסוכה.

ועוד י"ל בדא"פ, דהנה כשהגמ' מזכירה את מיכל בת כושי, היא מדגישה שהיא היתה אשתו של יונה, דלכאו' מאי קמ"ל?

והנה במס' שבת (קל, א) מובא דא"ר ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. . . ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל, שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו. והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק. וראהו קסדור אחד, רץ מלפניו ורץ אחריו. כיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו. אמר ליה מה בידך. אמר לו כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה. . . מאי שנא כנפי יונה דא"ל, ולא א"ל שאר עופות משום דדמיא כנסת ישראל ליונה, שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ, מה יונה זו כנפיה מגינות עליה, אף ישראל מצות מגינות עליהן. ע"כ.

ואם נעיין היטב בהדברים דהא דקרו ליה אלישע בעל כנפיים הוא ע"ש כנפי יונה, דענין היונה הוא ע"ד המצות שמגינות על ישראל, ומוכח בגמ' דרק הוא הי' שומר על הענין הזה דזהירות על גוף נקי, וע"ש זה דוקא קרו ליה בעל כנפיים.

וי"ל גם כאן מה שהגמ' בעירובין מדגישה את הענין דיונה, שהיא היתה אשתו של יונה, זה כדי להדגיש שהיא כן היתה נזהרת, ומשום זה לא הקשה כ"ק אדמו"ר ממיכל בת כושי אלא ממס' סוכה.

ותירוץ זה דחוק מאוד, ומ"מ תי' הא' עדיף.



לקוטי שיחות

בגדר קדושת הסוכה

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

(א) בלקו"ש חי"ט חגה"ס ב סעי' ב מבואר שבסוכה ישנה מעלה וחידוש לגבי שאר תשמישי מצוה, שבסוכה חלה קדושה על עצי הסכך מה"ת, כשם שחל שם שמים על הקדשים . . . כך חל שם שמים על הסוכה (ביצה ל, ב) ומצד קדושתן אסור להסתפק מהן במשך ימי החג.

משא"כ בשאר תשמישי מצוה, אין דין קדושה חל עליהן, ואסור להשתמש בהן תשמיש של חול משום ביזוי מצוה.

ובהערה 26 כתב וז"ל: וכדיוק לשון אדה"ז סי' תרלח כמ"פ (בנוגע לסכך, וכן בנוגע לדפנות הסוכה) חל עליהם קדושת הסוכה. וראה אוה"ת שם (מא"ר בשם עבודת הקודש) דה"ל "קדושת הגוף", "דה"ל כמו הקדש".

[ובאוה"ת (סוכות ע' א'תשה) מבאר בארוכה ע"פ פנימיות הענינים הטעם דבסוכה חל קדושה על עצי הסכך, משא"כ בשאר תשמישי מצוה. (וראה בספר שלמי שמחה ח"ד סי' ל מכתב כ"ק אדמו"ר בענין זה)].

ב) והנה לכאורה בשיטת אדה"ז משמע דאין על הסוכה קדושת הגוף כשיטת הרשב"א בעבודת הקודש (שער ב סק"ו), שהרי פסק בסי' תרלח סעי' ה דהאיסור הוא להסתפק מעצי הסוכה ליטול קיסם לחצוץ בו שיניו וכיו"ב, שעי"ז מפקיע הוא מעליו קדושת הסוכה, אבל מותר ליהנות מהן הנאה להשתמש בהם כל תשמיש, כל שאינו מפקיע מעליהם קדושת הסוכה כגון להניח עליהם חפציו ולהריח בהם אם הם עצי בשמים, וכל כיוצא בזה.

והנה לשיטת הרשב"א דחל קדושת הגוף, א"כ לכאורה אסור ליהנות שום הנאה של חול, כמו בקרבן שיש עליו קדושת הגוף. וכן כתב בשו"ת עונג יו"ט סי' מט ועוד.

אמנם דעת אדה"ז (ומקורו בט"ז שם סק"ג) דאין על הסוכה קדושת הגוף (ראה בלשון הט"ז), אלא שנלמד מחגיגה שישנה בסוכה דין קדושה שאסור להסתפק ולבטל ממנו קדושתו, אבל שאר הנאה מותר.

ג) והנה לפי מה שפסקו הט"ז ואדה"ז, מיושב בפשטות קושית המפרשים (ראה בשו"ת עונג יו"ט שם ועוד), שהקשו איך מותר לשבת בסוכה בשעת הגשם, הרי נהנה מעצי הסוכה שלא במקום מצוה (שהרי פטור מן הסוכה בשעת הגשמים) והוי מעילה כמו בקרבן.

ובמפרשים רצו לתרץ דבשעת גשמים אין שם סוכה עליו, ולא רק פטור על הגברא מתשבו כעין תדורו, אלא דאי"ז סוכה, והוי כסוכה שנפלה שלדעת הטור מותר ליהנות מה"ת.

אמנם בדעת אדה"ז מבואר (סעי' א שם) דסוכה שנפלה אסור להשתמש בהם מה"ת.

וגם לפי אדה"ז, גם בשעת הגשם שם סוכה עליו, אלא דזה פטור על הגברא מתשבו כעין תדורו. שהרי פסק בסי' תרלט סעי' יז דבליל הראשון של החג צריך לאכול כזית בסוכה אפילו בשעת הגשם.

ואי נימא דאין שם סוכה עליו בשעת גשמים, אין סברא לחייבו בליל ראשון, שהרי אי"ז סוכה. וכן כתב בביאור הגר"א שם.

אבל אי נימא דזה רק פטור על הגברא מתשבו כעין תדורו, שפיר יש מקום לחייבו בליל א', שלמידים ט"ו ט"ו, שצריך לאכול בסוכה גם בשעת הגשם.

וא"כ לדעת אדה"ז שבשעת הגשמים הוי סוכה, מדוע מותר לשבת בשעת הגשם, הרי נהנה מעצי הסכך שלא במקום מצוה. ועד"ז הקשו בנשים שפטורות מסוכה איך מותרים ליהנות.

אמנם לפי המבואר בט"ז ואדה"ז, שרק השתמשות שמפקיעה הקדושה – כגון ליטול קיסם אסור, אבל סתם הנאה מותר, מיושבת הקושיא בפשטות.

ד) והנה צריך ביאור איך לתווכ שיטת אדה"ז עם הא דמבואר באוה"ת דבסוכה חיילא קדושת הגוף. דלכאורה משמע שלדעת אדה"ז אין על הסוכה קדושת הגוף, כנ"ל.

וגם צריך ביאור, מנלן דבסוכה אין האיסור אלא להסתפק ולא סתם ליהנות, הרי נלמד מחגיגה.

וז"ל אדה"ז בסי' תרלח סעי' א "כשם שחל שם שמים על הקדשים ולכך הן אסורים בהנאה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג דהיינו חגיגה לה' אף סוכה לה', ואין נקרא סוכה אלא הסכך בלבד, לפיכך אסור להסתפק מעצי הסכך כל ז' ימי החג מן התורה . . . וראה בסעי' ה שהאיסור הוא רק להסתפק ולא סתם ליהנות.

וצ"ב שהרי בחגיגה כתב שאסורים בהנאה, ומשמע, שבכל הנאה אסור, וא"כ מדוע בסוכה שנלמד מחגיגה כתב שהאיסור הוא רק להסתפק (תשמיש שמבטל הקדושה, כמבואר בסעי' ה שם).

ה) ויש שכתבו (ראה בעולת שבת שם ועוד) דמזה שמותר ליהנות אחר ימי החג, מוכח, שלא חל קדושת הגוף לגמרי, שהרי "קדושת הגוף לא פקעה בכדי".

אמנם באוה"ת שם מתרץ קושיא זו, שהרי לאחר ימי החג עברה מצותן (והוי כנעשית מצותו שאין מועלין בהן, ראה מהר"ם שי"ק או"ח סי' כד).

ו) ובאבנ"ז או"ח סי' לד כתב דחגיגה היא קדשים קלים, שמה"ת אין דין מעילה אלא מדרבנן, ומה"ת אין איסור אלא לבטל ולהשחיתו, מלא תעשון כן לה' אלקיכם. ומציין לאדה"ז או"ח סי' לד בסופו.

ולפי זה, שפיר יליף סוכה מחגיגה, שאסור רק לבטל קדושתו.

אמנם מלשון אדה"ז סעי' א משמע, שבחגיגה אסור בהנאה ולא רק דרך השחחה (וצ"ע לתו"ך עם הא דמבואר באו"ח סי' לד). וגם מדרבנן עכ"פ מועלין בהן, ובסוכה הדין שמוותר ליהנות הנאה שאין מפקיע הקדושה. וצ"ב מנין לחלק בין דין סוכה לחגיגה?

ובפשטות זהו שיטת הרשב"א בעבודת הקודש שם, שדמיון לגמרי.

אמנם דעת אדה"ז משמע לכאורה שאי"ז קדושת הגוף ממש. וצ"ע בזה.



נגלה

עד א' נאמן באיסורין

הרב יהודא ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בגיטין (ב, ב) מקשה הגמ' [אהא דאמר רבה שהטעם למה המביא גט ממדה"י צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, הוא לפי שאין בני מדה"י בקיאים לשמה] וז"ל: ליבעי תרי, מידי דהוה אכל עדיות שבתורה, עד א' נאמן באיסורין. אימור דאמרי' ע"א נאמן באיסורין, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש, הוי דבר שבערוה ואין דשב"ע פחות משתים וכו'. עכ"ל הגמ'.

ומפרש רש"י וז"ל: מידי דהוה אכל עדיות שבתורה – קושיא הוא. ומשני ע"א נאמן באיסורין וכו'. עכ"ל. וכ' החת"ס שכוונת רש"י לשלול קס"ד שהתיבות "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה" הוא כבר התחלת התירוץ. ז.א. שהמקשה הקשה "ליבעי תרי", וע"ז תירץ לו דאי"צ תרי "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה עד א' נאמן באיסורין"; לכן כתב רש"י שאינו כן, כ"א שהתיבות "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה" הן חלק מהקושיא, והתירוץ מתחיל מהתיבות "ע"א נאמן באיסורין".

וההכרח לזה הוא, כי לקמן כשמקשה עד"ז על שיטת רבא, לשון הגמ' הוא בדומה לכאן "ליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, ע"א נאמן באיסורין וכו'", ושם הרי א"פ ללמוד שמהתיבות "מידי דהוה וכו'" מתחיל התירוץ, כ"א מוכרח שהוא חלק מהקושיא, א"כ בפשטות כ"ה גם בהקושיא על רבה.

אבל עדיין צריך ביאור קצת, מה נוגע כ"כ להדגיש שהוא חלק מהקושיא, ז.א. אף שישנו ראי' שכ"ה הפשט, אבל לכאורה אין שום שינוי בתוכן הדברים אם לומדים שמהתיבות "מידי דהוה וכו'" מתחיל התירוץ. וא"כ מה נוגע כ"כ לרש"י לפרש שזה חלק מהקושיא, לכאור' הו"ל לרש"י לשתוק, ואם מישוהו יפרש שמהתיבות אלו מתחיל התירוץ – ג"כ אי"ז משנה כלום לכאור'.

וי"ל שטובא אשמעינן בזה רש"י, כי עי"ז בא לתרץ קושיא המתעוררת בהמשך הסוגיא. לקמן מקשה [על התירוץ שע"א נאמן באיסורין] בזה"ל: אימר דאמרינן ע"א נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דא"א וכו'". ולכאור' עיקר חסר מן הספר, כי לפועל גם היכא דאיתחזק איסורא נאמן ע"א, אלא שצ"ל "בידו לתקן" (כמ"ש רש"י ותוס'), וא"כ מה שנוגע כאן הוא שבנדו"ד אין בידו לתקן, ולכן אאפ"ל כאן ע"א נאמן באיסורין; וא"כ הכי הו"ל להוסיף בגמ', "ואפילו היכא דאיתחזק איסורא אימר דאמרי' ע"א נאמן באיסורין היכא דבידו לתקן, אבל כאן אין בידו לתקן" (או עכ"פ בקיצור "אבל הכא דאיתחזק איסורא

דאשת איש ואין בידו לתקן"), כי הרי זהו עיקר הסיבה בפועל למה כאן אין לומר ע"א נאמן באיסורין.

ובפשטות התירוץ ע"ז הוא בהקדים קושיית התוס' (ד"ה ע"א (הא')) על רש"י וז"ל: ע"א נאמן באיסורין, פי' הקונטרס שהרי האמינה תורה כאו"א על הפרשת תרומה ושחיטה וניקור הגיד וחלב, ולא הי' לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה, דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם, כמו שפ"ה בסמוך וכו'. עכ"ל. וכתבו המפרשים לתרץ הקושיא על רש"י, ששיטת רש"י היא שהא דבידו לתקן אינה סיבה בפ"ע להאמין ע"א כשאיתחזק איסורא, כ"א ע"י שבידו לתקן הוא כלא איתחזק איסורא, ולכן שפיר אפשר ללמוד מהפרשת תרומה ושחיטה שע"א נאמן באיסורין כשלא איתחזק איסורא, כי גם שם הוה לא איתחזק איסורא.

ועפ"ז כבר מתורץ קושייתנו דלעיל (דהו"ל להגמ' להוסיף שכאן אין בידו לתקן) – כי זה כבר נכלל במ"ש "אבל הכא דאיתחזק איסורא דא"א". דהרי ע"י שאין בידו לתקן ה"ז איתחזק איסורא, א"כ כשאומרים שכאן איתחזק איסורא, אומרים כבר שאין בידו לתקן.

אבל צ"ע האם רש"י ס"ל דבידו לתקן אינה סיבה בפ"ע להאמין ע"א, כי ז"ל רש"י (ד"ה הכא): ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה [שגם היכא דאיתחזק איסורא נאמן ע"א], כדאמרי' ביבמות (פח, א) דהתם בידו לתקנן, לפיכך נאמן להעיד עליהן. עכ"ל. שבפשטות כוונת לשונו הוא שהטעם למה נאמן ע"א בטבל ושחיטה, אף שאיתחזק איסורא, לפי שבידו לתקנן, היינו שטעם הנאמנות הוא לפי שבידו לתקנן, ולא לפי שע"י נעשה שוב לא איתחזק איסורא, וכן משמע גם מכללות אופן קושייתו ותירוצו, כנראה להמעייין בזה. [ואף שע"י נשאר קושיית התוס' הנ"ל על רש"י – הרי יש לתרץ ע"ז תירוץ אחר, ובכלל אופן, אי"ז קושיא חזקה, כדיוק לשון התוס' "ולא הי' לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה", ולא כתבו בלשון המורה שזה קושיא על רש"י].

אבל לפ"ז הדרה קושיא לדוכתא, למה לא הוסיפה הגמ' לפרט שכאן אין בידו לתקן – והרי זהו העיקר – לכאורה.

וי"ל הביאור בזה בהקדים מה שיש לחקור בדין ע"א נאמן באיסורין; האם זהו דין מעיקרא שבאיסורין נאמן ע"א, היינו שכל הדין של "ע"פ שנים עדים יקום דבר" לא חל מעיקרא על איסורין [ז.א. דמעיקרא ישנם ב' דינים: א) בממון וכו' צ"ל ב' עדים. ב) באיסורין מספיק ע"א], או שבעצם חל גם באיסורין הדין שצ"ל ב' עדים, אלא היכא שלא איתחזק איסורא הקילה התורה שע"א מספיק.

והנפק"מ הוא: לאופן הא' הא דהיכא דאיתחזק איסורא צ"ל ב' עדים זהו החידוש – שאף שזהו בגדר איסורין, ובזה מספיק ע"א, מ"מ אם איתחזק איסורא הוציאה התורה מגדרו וחייבה ב' עדים. אבל לאופן הב' ה"ז להיפך: כשלא איתחזק איסורא, זהו החידוש, שמספיק ע"א, אבל היכא דאיתחזק איסורא ה"ז הדין הרגיל שצ"ל ב' עדים.

והנה בפשטות לכאורה עד"ז הוא בנוגע ל"בידו לתקן" כשאיתחזק איסורא: לאופן הא' אי"ז חידוש, כי בעצם ע"א נאמן באיסורין, אלא שאיתחזק איסורא הוא חידוש שצ"ל ב' עדים, ולכן כשבידו לתקן, ה"ז חוזר שוב לעיקר דינו שמספיק ע"א. משא"כ לאופן הב' ה"ז חידוש שאם בידו לתקן נאמן ע"א.

אבל באמת לאופן הב' אי"ז דומה לענין איתחזק איסורא: כשלא איתחזק איסורא זהו חידוש התורה שאי"צ ב' עדים, וכשאיתחזק איסורא לא חידשה התורה שע"א מספיק, ונשאר דינו כמקודם שצ"ל ב' עדים. משא"כ הא שבידו לתקן נאמן אף באיתחזק איסורא, ה"ז לפי שיש כאן סיבה צדדית, נאמנות צדדית, של מיגו וכיו"ב. ואי"ז שהתורה חידשה שכאן ע"א נאמן, וכנ"ל שלרש"י "בידו לתקן" הוה סיבה בפ"ע להאמין ע"א.

והנה אם נאמר כאופן הב', כבר מובן למה לא הוסיפה הגמ' שכאן אין בידו לתקן – כי כשאמרה הגמ' "אבל הכא איתחזק איסורא דא"א" הכוונה בזה שאין כאן החידוש של ע"א נאמן באיסורין, וזהו העיקר, וזהו כל קושייתו. ואף שבאם הי' כאן בידו לתקן הי' ג"כ ע"א נאמן – ה"ז דבר צדדי, ואינו מוכרח להביא כל אפשרות של נאמנות שהי' אפ"ל, ולומר שאין זה כאן, כ"א עיקר כוונתו שכאן ה"ז בגדר "ע"פ שנים עדים יקום דבר",

כי הוה איתחזק איסורא, ולכן לא הוסיפה הגמ' שכאן אין בידו לתקן.

וביאור זה אפ"ל רק לאופן הב', כי לאופן הא' הוא להיפך: הא דבאיתחזק איסורא צ"ל ב' עדים, ה"ז חידוש לגבי דין ע"א נאמן באיסורין, וא"כ כשאומר "אבל הכא דאיתחזק איסורא דא"א", איו כוונתו לומר שהנדון כאן חוזר לעיקר דין עדות שצ"ל ב', כ"א שכאן הוא כעין יוצא מן הכלל, א"כ הול"ל למה הוא יוצא מן הכלל, שהרי אם בידו לתקן חוזר הוא להכלל שע"א נאמן באיסורין, והי' מוכרח להוסיף שכאן אין בידו, וא"כ נשאר הוא יוצא מן הכלל. אבל לאופן הב', אדרבה, הא דאיתחזק איסורא צריכים ב' עדים ה"ז עיקר הדין, ואם הוה בידו לתקן הוה יוצא מן הכלל, הרי פשוט שאי"צ לפרט למה אי"ז יוצא מן הכלל (– כשסיבה זו היא סיבה צדדית, כנ"ל), ומספיק לכתוב עצם הדין שצ"ל ב' עדים.

וזהו כוונת רש"י במ"ש "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה – קושיא הוא": אם תיבות אלו הן תחילת התירוץ, הרי אומרת הגמ' שבכל עדות שבתורה ע"א נאמן באיסורין, וכאילו שאומר שזהו דין בעצם בדיני עדות. וכפשטות הלשון "כל עדיות שבתורה ע"א נאמן באיסורין". משא"כ אם זה חלק מהקושיא ה"ז להיפך: "ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה" פירושו שבעצם – בכל עדיות שבתורה – צ"ל ב', וכשמשי ע"א נאמן באיסורין, הפי' הוא שזהו יוצא מן הכלל של כל עדיות שבתורה.

ולכן כתב רש"י שזהו חלק מהקושיא כדי להשמיענו שמה שע"א נאמן באיסורין ה"ז יוצא מן הכלל, וא"כ הא דצריכים ב' עדים היכא דאיתחזק איסורא ה"ז שחוזר לעיקר דינו, א"כ מובן למה כתבה הגמ' להלן "אבל הכא דאיתחזק איסורא דא"א", ולא הוצרכה להוסיף שאין בידו לתקן, וכנ"ל.



יסוד דין טעם כעיקר

הת' יהודה ליבוש הלוי העלער

תות"ל - 770

בחולין (צח, ב) כתב רש"י דטעם כעיקר אינו אלא מדרבנן, דמה"ת בטל ברוב. ורבינו תם חולק ארש"י וסבירא ל' דטעם כעיקר דאורייתא, ולוקין עליו, וסבירא ל' לר"ת דבדאיכא טעמא, נהפך כל ההיתר להיות איסור, ולוקין על כל כזית וכזית.

ורבינו חיים סבירא ל' ג"כ דטעם כעיקר דאורייתא, כר"ת, אלא דפליג עלי' בדינא דנהפך, וסב"ל דהיתר נהפך להיות איסור, היינו דווקא בדאיכא כזית איסור בכדי אכילת פרס, אבל בפחות משיעור זה, נהי דאסור משום תערובת האיסור (שלא נתבטל ברוב, כיון שנותן טעם), מיהו, אין לוקין על כל כזית וכזית, ואינו אסור אלא מדין חצי שיעור.

הטור בסימן צח ס"ק ב הביא נ"מ בין שיטת רש"י ור"ת, היכא דנתערב איסור ברוב היתר ונשפך ההיתר, דשוב אי אפשר לראות אם הי' שישים בהיתר לבטל טעם האיסור; דלשיטת רש"י, כיון דטעם כעיקר אינו אלא דרבנן, והשישים דבעינן לבטל הטעם אינו אלא דרבנן, הרי דנתבטל האיסור ברוב מה"ת, והוה לן ספיקא דרבנן דהוה לקולא.

אבל לשי' ר"ת, דטעם כעיקר דאורייתא, הרי לנו ספיקא דאורייתא דהוה לחומרא.

ובשו"ע סי' צח סעי' ב מכריע המחבר כשי' ר"ת דטע"ק דאורייתא, ובנשפך אזלינן לחומרא.

וז"ל הש"ך ס"ק ו: הטעם כתב ר"ת וכל הפוסקים העומדים בשיטתו דקיי"ל דטעם כעיקר אסור מדאורייתא במין בשאינו מינו, דכיון שנותן האיסור טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות כולו איסור ואסור כולו מדאורייתא. עכ"ל.

ובחידושי רעק"א ס"ק ג מקשה עמש"כ הש"ך נהפך ההיתר, וז"ל: הוא שפת יתר ובאמת לדעת רבינו תם (– הכוונה לשיטת רבינו חיים דלעיל שהטור הביאו בשם ר"ת, עי' ב"י שם, ובמנחת כהן ח"א פ"ה, ופר"ח סי' תמב), ור"י דאם כזית מעורב

ביותר מד' ביצים לא אמרינן דההיתר נהפך להיות איסור, אלא דמכל מקום כיון שמרגישים טעמו דהאיסור לא נתבטל האיסור ואסור לאכול מה"ת דהוי אוכל חצי שיעור איסור, ובנשפך הוה ספק דאורייתא, ולזה דינא דנהפך לא שייך לכאן. עכ"ל.

היינו דרעק"א מקשה על הש"ך דלגבי הך דינא דנשפך אין נפק"מ אי סבירא לן נהפך או לא, ולעולם גם היכא דלא אמרינן נהפך (– היינו ביותר מכדי אכילת פרס –) נמי הוה ספק דאורייתא ואזלינן לחומרא.

והנה הך שיטה דרבינו חיים דלא אמרינן נהפך לאיסור אלא בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס, הביאו הרא"ש (פג"ה סי' לא), וז"ל שם: ואע"ג דטעם כעיקר ילפינן מקרא (– היינו שמקשה אשיטת רבינו חיים דאטו כזית כתיבא בתורה), מסתבר לומר דלא החמירה תורה בנתינת טעם של איסור בהיתר להופכו לאיסור, כשההיתר כ"כ יותר על האיסור כו', עכ"ל.

וצע"ג בדברי רבינו חיים אליבא דהרא"ש, דממ"נ אי לא מסתבר לומר ביותר מכזית כא"פ דנהפך לאיסור, א"כ לא נימא בו כלל דין טעם כעיקר וליבטיל ברובא כשאר איסורין דעלמא,

ואי אמרינן דאינו בטל מדין טעם כעיקר, אמאי לא נהפך לאיסור, דמהיכא תיתי דתרי טעם כעיקר איכא, חד דאינו בטל אבל לא נהפך לאיסור (היינו בדליכא ככא"פ), וחד דנהפך לאיסור (היינו דבאיכא ככא"פ), דאטו תרי טעם כעיקר כתיבי בקרא.

(עי' מעדני יו"ט אות נ פירוש חדש בשי' רבינו חיים ובדברי הרא"ש דככא"פ היינו שאינו חייב עד שאוכל כל הפרס. ונראה דפירש כן מכח הקושיא הנ"ל, אלא דברא"ש לא משמע כן, וגם כל הפוסקים לא סבירי הכי בשיטת רבינו חיים).

וביישוב דברי הרא"ש י"ל בשתיים.

(א) דהך "מסתברא" דקאמר הרא"ש היינו דמסתבר לי' לרבינו חיים דבפחות מככא"פ לא אמרינן כלל דין טעם כעיקר, והא דאינו בטל הוא דין בהלכות ביטול, ובהא דקיי"ל בעלמא ד"אחרי רבים להטות", וכמ"ש הרשב"א (חולין צח, סע"ב) וז"ל: כל היתר המקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו

טעימתו זו היא הכרתו כדכתיב חֵךְ אוֹכֵל יִטְעַם לוֹ אֵין חֲשִׁיבוֹת הָאוֹכֵל אֶלֶּא לְטַעְמוֹ. עכ"ל. היינו דסבירא לי' להרשב"א דהא דהממשות לא בטיל בדיהיב טעמא, אינו מדין גזה"כ דטעם כעיקר אלא מדין דבר הניכר דלא בטיל, ואתי שפיר לרבינו חיים דטעם כעיקר לא הוה אלא דינא דהיתר נהפך לאיסור, ואינו אלא בדאיכא כזית בכדי א"פ.

(ב) דסבירא לי' לרבינו חיים מסברא, דהא דאמרה התורה דטעם האיסור הוא כעיקרו, הנה כשמו כן הוא, דהטעם נהפך להיות כמו העיקר, ולהכי היכא דהעיקר שממנו בא הטעם הוא חצי שיעור (היינו בפחות מככא"פ) נהפך כולו להיות חצי שיעור, וכל כזית וכזית נהפך להיות איסור של חצי שיעור מצד עצמו, וגם אם יאכל את כל התערובת אין בו אלא איסור חצי שיעור כמו בהעיקר.

והנראה דהש"ך למד כאופן הב', ולהכי כתב בדינא דנשפך דההיתר נהפך להיות איסור וכוונתו גם אפחות מכזית כא"פ, דהוא ג"כ אסור מדינא דנהפך להיות איסור כמו העיקר דהיינו חצי שיעור.

ורעק"א סבירא לי' כאופן הא', וכמ"ש שם "כיון דמרגישים טעמו דהאיסור לא נתבטל", ולדידי' שפיר דינא דנהפך להיות איסור לא שייכא הכי, דאינו אסור אלא מכח התערובות דהממשות.



בדין על סוכה

הת' שניאור זלמן הלוי העלער
שליח לשיבת תות"ל כפ"ח

כ' הרמב"ם בהל' סוכה פ"ה הל' טז, וז"ל: סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה כו' אם היה כל הסכך הכשר יתר על כל הסכך הפסול כשרה, ואם היה זה כמו זה בצמצום כו' ה"ז פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב. עכ"ל.

והק' במגיד משנה, דפרוץ כעומד הוי פלוגתא אמוראים בעירובין (טו) ר"פ אומר מותר ור"ה בריה דר"י אומר פסול,

ונפסקה הלכה שם כר"פ דמותר. וכן פסק הרמב"ם בפט"ז מהל' שבת, ולמה בסכך פ' הרמב"ם כר"ה דאסור.

והנה מקור דינו שלהרמב"ם הוא בדף טו, א במשנה שם: המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה (דהוי סכך פסול) אם יש רויח ביניהן כמותן (וסיכך בסכך כשר) כשירה. ע"כ.

ובגמ' שם, לימא דהוי תיובתא דר' הונא ברי' דר' יהושע, עיי"ש.

וכתב הרב המגיד לתרץ שיטת הרמב"ם, מגמ' בדף כב, ב דבמתני' איתא צלחה מרובה מחמתה כשרה, ודייק בגמ' הא כי הדדי פסולה? והתנן באידך פירקין ושחמתה מרובה מצלחה פסולה הא כי הדדי כשרה. לא קשיא, כאן מלמעלה כאן מלמטה. אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת. ופירש"י: דכי דייקין פסולה היינו מלמעלה, שהסכך שוה עם האויר דחמה נראה בארץ רחבה יותר ונמצא שהצל הוא מיעוט. וכי דייקין כשרה היינו מלמטה, שהצל והחמה שוין נמצא שהסכך רחבה מהאויר. ונמצא דמודה רב פפא בסכך דבעי רוב, ומשו"ה פסק הרמב"ם דכשהסכך כשר שוה עם סכך פסול, פסולה.

והקשה המ"מ, דא"כ למה הקשה בדף טו אליבא דרב הונא, אפילו לרב פפא דס"ל פרוץ כעומד כשר, בסכך ע"כ במעדיף קאמר שיש רוב סכך. ותי' דהוי מצי למימר וליטעמיך ולא קאמר. ע"כ.

וקשה, דלכאו' ליכא לדמויי כשהסכך כשר שוה עם סכך פסול לכשליכא סכך פסול רק חציו סכך וחציו אויר. דבשלמא כשליכא סכך פסול רק אויר, דפסולה, משום שהחמה נראית בארץ רחבה יותר והוי חמתה מרובה מצלחה, אבל כשהסכך כשר שוה עם סכך פסול, נמצא דהסכך כשר עצמו עושה חצי מהצל. וכן מוכח נמי מקושייתו, דהוי מצי למימר וליטעמיך לר' פפא, ותירוצו הוי דחוק.

והנה באמת קושיא זו הקשה ר"ת בדף כב, ב על שיטת רש"י דבעי שיהא רוב סכך, מרב פפא דאמר דזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת כשהן שוין למעלה החמה נראית רחבה יותר בארץ, והא

רב פפא גופא אמר לעיל דפרוץ כעומד מותר, ומשו"ה פי' ר"ת, דכאן מלמעלה כשר מי שמודד מלמעלה כי הדדי כשרה, לפי שהוא עומד כפרוץ. אבל העומד למטה בארץ ומעיין למעלה ודומה כי הדדי פסול, לפי שאויר שרחב כזוזא דומה בעיניו קטן יותר, עיי"ש.

אמנם מר"ת משמע, דסכך לא בעי משום צל, דלא איכפת לי' מה שלמטה חמה מרובה מצל, אלא דס"ל דדירה צריך שיהא בה (גג) סכך. וכמ"ש בס' הישר, מה לנו בחמה שאפילו בעשתרות קרנים שאין החמה זורחת שם העובי ממעטה אנו אוסרים, אלמא אינו תלוי בחמה אלא טעמא משום שצריך סכך חשוב, עיי"ש.

ומה שכתוב דחמתה מרובה מצלתה פסולה, אין הכוונה דחסר צל, אלא דלא שוה למעלה ולא הוי סכך כשר. וכ"ה בפני יהושע.

וכ"כ נמי בבעל המאור. אבל הרי"ף והמלחמות והשגות הראב"ד שם והריטב"א חולקים עליו, ופירשו כרש"י דצריך רוב סכך כשר. וכלשון הראב"ד "אלה החכמים מקילים הם ואין משגיחין להם ולעולם בעינן צל מרובה למעלה כדי שלא יהי' למטה החמה וכו' ואין שורש וענף לדבר זה". עכ"ל.

[ובגמ' (ב, ב) "כר' זירא נמי לא אמרו דבעי צל סוכה, ההוא לימות המשיח". ופירש"י שם "אבל סוכת מצוה אינה לצל" וי"ל דר"ת סב"ל כאידך דר' זירא דסוכת מצוה אינו לצל, ורש"י סב"ל כר' זירא ד"אין סכך אלא העשוי לצל" (רש"י ב, א)].

וכתב הר"ן לתרץ קושיית ר"ת על רש"י מדף טו, דבדף טו סב"ל לרב פפא דכשהסכך כשר שוה עם הסכך פסול כשרה, ושם איכא סכך פסול ולא הוי חמתה מרובה מצלתה, אבל באויר פסולה, דהוי חמתה מרובה מצלתה, וסוכה בצל תליא מילתא. עכ"ל.

ובפשטות כוונתו היא, דכשאיכא נמי סכך פסול הסכך כשר עצמו בלא הסכך פסול עושה שהצל יהי' שוה למטה, דעושה חצי מן הצל. וכן משמע מהפנ"י בדף טו, עיי"ש.

משמע דרש"י סב"ל דהסכך אינו אלא לצל, ומשו"ה כשהסכך שוה עם סכך פסול, אע"פ דאם ינטל הסכך פסול, הסכך (הכשר)

הנשאר אינו סכך – דאינו עושה צל, אבל היות דביחד עם הסכך פסול הסכך הכשר עושה חצי מהצל הוי כשר.

והנה ברא"ש ובתוס' רי"ד פי' נמי כרש"י דכשווין למעלה פסול, דבארץ הוי חמה מרובה מצל, וכשווין למטה הוי כשר. וכ' שם לתרץ קושיית ר"ת וז"ל: ומאי דקשיא לי' למר דהא רב פפא סב"ל פרוץ כעומד אפי' גבי סכך הנ"מ כשהי' הסכך מסוכך בסכך כשר ובסכך פסול, שאין החמה נכנסת שם. אבל כשהי' חציו מסוכך וחציו אויר שהחמה נכנסת שם ומתרבה בסוכה, אין לומר שם פרוץ כעומד מותר, שהרי חמתה מרובה מצלתה וכו'. תדע דהא בפחות מג' אמרינן לבוד, וליכא מאן דפליג בהא, ואילו הקיף דפנותי' בקנים רחוקים זה מזה בפחות מג' כלום נוכל להכשירה ע"י לבוד אע"פ שחמתה מרובה מצלתה, אלא ודאי דכל היכא שחמתה מרובה מצלתה פסולה וכו', ע"ש.

והנה מראיתו משמע, דחמתה מרובה מצלתה לא הוי' חסרון בהסכך, דהא בדפנות נמי פסול, אלא דהוי דין בסוכה דצריך שיהי' צל. אבל א"צ שהסכך יעשה צל ואפשר להיות מסוכך פסול נמי (ובאמת כ"כ הר"ן אליבא דר' יהודה דמכשיר למע' מעשרים, אליבא דמ"ד בגמ' שם דפסול משום דהוי צל דפנות דס"ל לר"י דא"צ שיהי' הצל מהסכך דוקא.

אמנם הרמב"ם בפ"ה הל' יט מהל' סוכה פוסק כרש"י, דאם יש בכל האויר ככל המקום המסוכך ה"ז פסולה מפני שחמתה תהי' מרובה על צלתה וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך. עכ"ל. ובהל' טז כתב דאפי' כשווין הסכך הכשר עם הסכך פסול נמי פסולה, אף דהשתא הסכך הכשר עושה חצי מהצל, וזה לא הוי כרש"י.

וי"ל דס"ל להרמב"ם דסכך אינו משום צל, אלא דירה צריך שיהא בה (גג) סכך, אבל סכך שאינו עושה צל אינו סכך, ומשו"ה כי הדדי פסולה, דהוי סכך שאינו עושה צל, ואין זו סכך, כלשונו וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך, ולא כ' פסולה. ומשו"ה בסכך פסול, אע"פ דהשתא הסכך כשר עושה חצי הצל, אבל אם ינטל הסכך הפסול לא יעשה מעצמו צל, א"כ לא הוי סכך.

ונמצא דאיכא ד' שיטות בצל סוכה:

שיטת רש"י דהסכך לא הוי אלא לצל, ולפיכך בעי רוב סכך שיהי' צל למטה.

שיטת ר"ת, דסוכה אינו צריך צל, ולפיכך מכשיר בעומד כפרוץ.

שיטת תוס' הרי"ד דסוכה בעי צל אבל אין זה דין בסכך דוקא, ולפיכך פוסל מחיצות בקנים פחות מג'.

שיטת הרמב"ם דסוכה לא בעי צל אלא דסכך שאינו עושה צל אינו סכך, ולפיכך בעי רוב מסכך כשר דוקא.

והנה בלקו"ש חל"ב אמור, הביא ב' דינים בסכך, דבעי שלא יהי' שמש – שלילה, ובעי שיהי' סכך – חיוב. וי"ל דזהו לשיטת רש"י, וצ"ע, עיי"ש.



חסידות

גופם של משה ואלהיו כשעלו לשמים

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, אווערלאנד פארקס, קנזס

בד"ה כנשר יעיר קנו גו' תשי"ט (ע' 541) כותב כ"ק אדמו"ר: וכמו"כ הוא באדם שגם כאשר הוא צדיק גמור, מ"מ הנה מצד עצם מציאות הגוף הרי הוא מעלים ומסתיר, דגם כאשר הוא צדיק גמור עובד את הוי' ביראה ואהבה רבה בתענוגים מ"מ הוא יש מי שאוהב. וכמו שמצינו גם גבי משה שהי' מקבל הראשון כו', מ"מ כשעלה למעלה הניח את גופו בעולם היצירה. דהגם שעל משה אמרו שעמד על עמדו בשעת הנבואה . . . ועוד יותר אשר שכינה היתה מדברת מתוך גרונו, והיינו דלא זו בלבד אשר הגוף לא הי' מונע ומבלבל לגילוי הנבואה אלא עוד יותר אשר גופו הגשמי הי' כלי להגילוי דשכינה מדברת מתוך גרונו של גופו הגשמי, בכל זה הנה כשעלה למעלה הניח את גופו בעולם

היצירה . . . לבד מאל"י שהי' בעיבור יב"ח ועלה בגופו השמימה. עכ"ל בנוגע לענינו.

ולכאורה צריך בירור: באיזה פרט רואים מעלה בזיכוכ גופו של אל"י בעלייתו בסערה השמימה על עליית גופו של משה בעת קבלת התורה? שהרי בלקו"ש ח"ב ע' 516 כותב רבינו: דערפאר האט אל"י געדארפט עולה זיין בגופו בסערה השמימה, דער גוף זאל בלייבן גאנץ, ער האט דער גוף גאנצערהייט אין עולם היצירה און ווען ער דארף, טוט ער זיך אן אין זיין גוף און קומט למטה, און אט דאס איז זיין שלימות.

ובהע' 9 על התיבות "ער האט דעם גוף גאנצערהייט אין עולם היצירה", מעיר רבינו: ראה פרדס שער כד פי"ד: ונשאר גופו בעולם הגלגלים או בעולם המלאכים.

והלשון בשלימות יותר בפרדס הוא: "וכשעלה אליהו בסערה השמימה נהפך בשרו ללפיד אש ונשאר גופו בעולם הגלגלים או בעולם המלאכים ורוחו עלת' למקומו וכשקב"ה רוצה לשלחו בשליחות יורד ומתלבש ויורד לארץ ועושה שליחותו . . .".

הרי מכהנ"ל רואים א) שגם גופו של אליהו עולה רק בעולם העש"י, "עולם הגלגלים", או בעולם היצירה "עולם המלאכים", ולא למעלה מזה. וא"כ באיזה ענין יש יתרון בעליית גופו של אליהו על גופו של מש"ר; ב) ועוד: לכאורה יש יתרון בעליית גופו של משה: שהרי לכאורה כשהניח משה גופו בעולם היצירה הניחו כמו שהוא, משא"כ אליהו נהפך בשרו ללפיד אש".

ומענין לענין באותו ענין: מכיון שרבינו מצטט הפרדס הנ"ל בנוגע למה שכותב: "דערפאר האט אל"י געדארפט עולה זיין בגופו בסערה השמימה, דער גוף זאל בלייבן גאנץ, ער האט דער גוף גאנצערהייט אין עולם היצירה און ווען ער דארף, טוט ער זיך אן אין זיין גוף און קומט למטה", לכאורה צריכים לדחוק שהכוונה בזה שגם לאחר שהגוף נהפך ללפיד אש, מ"מ הר"ז נחשב שיש לו הגוף "גאנצערהייט". וצע"ק.

ואולי לפ"ז יתורץ (אף שבדוחק) שאלתי השני'. די"ל שגם גופו של משה כשעלה ליצירה "נהפך בשרו ללפיד אש", שהרי גם זה נחשב שגופו שלם כנ"ל. אבל לכאורה שינוי דחיקא

הוא, שהרי מהלשונות שבהמאמרים שמדברים אודות עליית גופו של משה לא משמע כן.

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



פסוקים שנשתנו בסה"מ תש"ט

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק ת"ו

בד"ה מן המיצר תשכ"ו (שנדפס ז"ע לקראת ר"ה), מובא מסה"מ תש"ט קרוב לתחילתו (עמ' יא): "ויצעקו אל ה' ותעל שועתם". ובהע' 3 שם העירו שלשון הפס' (שמות ב, כג) הוא: "ויצעקו ותעל שועתם אל האלקים".

וראה גם בסה"מ הנ"ל קרוב לסופו (עמ' 228): היצה"ר נק' מלך זקן וכסיל, והיצ"ט נק' מלך מסכן וחכם. עכ"ל. אך לשון הפס' (קהלת ד, יג) הוא: ילד מסכן וחכם.

והנה ידוע שבשנת תש"ט (וכבר בשנת תש"ו) לא אמר אדמו"ר הרי"צ מאמרים וגם לא כתבם, אלא מסר להו"ל מאמרים משנים עברו, לפיכך יש להשוות את נוסח מאמרי תש"ט לאותם מאמרים בגירסתם הקודמת. ובנדו"ד, הנוסח של "ויצעקו אל ה' ותעל שועתם" אכן זהה לנוסח שבסה"מ תרפ"ד (עמ' ח); ואילו הנוסח של "מלך מסכן וחכם" כנראה נשתבש בשעת ההדפסה, שכן בנוסח הקודם שבסה"מ תרפ"ג (עמ' רנז) הוא לנכון: "ילד מסכן וחכם". ומאמר זה עיקרו ושרשו הוא ממאמרי מוהרש"ב, וגם שם (בסה"מ עת"ר עמ' סג) הנוסח מתאים ללישנא דקרא.

ורואה אני שבמהדורת תשמ"ו של סה"מ תש"ט תוקנו שיבושים שנפלו בהדפסה המקורית דשנת תש"ט, עד"מ בתחילת הקונטרס הנ"ל נדפס לראשונה (בעמ' 215): "דמדה"ד גורם מיעוט בהיראה", ובמהדורה החדשה תקינו לנכון: "דמדה"ד גורם מיעוט בהיראה".



מ"ע דועבדתם את ה"א [גליון]

הרב צבי הירש לוסטיג

מנהל - מוסד חינוך אהלי תורה

בגליון תשנט העיר ידידי הרב מ"ס הלוי שי': הרמב"ם בסה"מ מ"ע ה מבאר ש"ועבדתם את ה' אלוקים" אינו מציווים הכוללים מפני שיש בו יחוד, והוא מצוות התפלה.

והלא בתניא פמ"א כותב אדה"ז שאם מקיים מצוה באהבה לבדה אינה נקראת עבודת עבד, והתורה אמרה "ועבדתם", וכאשר מתכוין בעבודתו כדי לעבוד את המלך הרי זו עבודה גמורה. נמצא שקיום המצוות בכוונה הנכונה זהו החידוש של מצוות "ועבדתם", וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לומר שיש בו חידוש מצוות התפלה?

וממשיך הנ"ל שאין לחלק שצריך דוקא חידוש במעשה המצוה, שבלקו"ש חל"ד תבא [ב] מביא הרבי את שאלת רבי אברהם בן הרמב"ם על מה שמנה אביו את המצוה של "והלכת בדרכיו", והלא זה ציווי כולל? ומתרץ הרבי שהחידוש של "והלכת" היא הכוונה להידמות בו יתעלה. הרי חזינן שחידוש בכוונת המצוה מספיק שתחשב כמצוה חדשה.

אמנם המעיין היטב בשיחה יראה את ההבדל. המצוה של "והלכת", אינו מצוה של רגש בלבד שיתכוין להידמות לו ית', אלא שילך בדרכיו [חנן ורחום שהם בכלל מצוות ואהבת לרעך כמוך] בכוונה זו. אבל בהחלט אפשר ללכת בדרכיו בלי שיתכוין להידמות בו ית' אלא שיתכוין לקיים מצוות ה' של "ואהבת לרעך כמוך". נמצא שמצוות "והלכת" מוסיף ומחדש כוונה חדשה במצוות "ואהבת לרעך כמוך".

משא"כ "ועבדתם" הוא תוכן כל המצוות ואינו ענין נפרד מהן. ענין קיום מצוות הוא לעבוד את המלך ולקיים מה שמצוה האדון. וכמו שמברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו". אנחנו מקיימים מצוה מפני שצונו המלך. זהו טעם קיום כל המצוות בפשטות.

נכון שאפשר לקיים מצוה בלי כוונה כמצוות אנשים מלומדה. וע"ז מעורר אדה"ז על הנחיצות לקיים מצוות בכוונה,

שרק אז נקראת עבודה. אבל אין שום חידוש ב"ועבדתם", אלא שיש לקיים מצוות בכוונה לקיים רצון המְצַנֵּה.

וממילא אין סתירה בין הרמב"ם ובין המבואר בתניא, שהרי לפי ביאור אדה"ז הרי "ועבדתם" הוא ממש ציווי כולל, היינו חיזוק והתעוררות לקיים את כל המצוות בכוונה. וע"כ הוצרך לומר שתפלה הוא החידוש של מצוות "ועבדתם".



הערות בלקו"ת דרושים ליוהכ"פ

הרב משה לברטוב תושב השכונה

בלקו"ת דרושים ליוהכ"פ (ד"ה שבת שבתון) אות א דף סט, סע"א שו"ה נפרד, יש טעות דמוכח בדפוס שתיבת עד בנדפס הוא ר"ת, אך סימני ר"ת הם מיותרים וצ"ל עד.

באותו דרוש אות ה' מתרץ מדוע כתוב בתשעה ולא בתשיעי כי ועיניתם בתשעה קאי על הט' ימים כנגד ט' מדות והוא ענין הנסירה, שבכל יום ננסר מדה א'. ופי' נסירה הינו להפריד מדות הנה"א מהנה"ב כו' עיי"ש.

וצריך להבין למה ט' ולא יו"ד. אך מתורץ זה כשמעיינים בפע"ח בענין ר"ה באות ב ששם מבאר ט' מדות. והנה במראי מקומות בלקו"ת ציינו לפע"ח אך כתוב שם לעיין באות א ואילך, ולכאור' המקום לעיין הוא באות ב. וכנ"ל ששם מבואר ענין ט' מדות.



שיטת הבחיי בשתי נפשות

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן תות"ל "770"

בקיצורים והערות לתניא לכ"ק אדמו"ר הצ"צ ע' פא ואילך, מבאר, שלכאורה אפשר להוכיח דלכל איש ישראל יש שתי נפשות מדברי התורה, מהפסוק (בראשית ב, ז) "וייצר ה' אלקים

את האדם עפר מן האדמה", והוא ע"פ מ"ש חז"ל בכמה מקומות, ש"וייצר" רומז על ב' יצירות, יצ"ט ויצה"ר, ע"ש באורך. ובהמשך הענין (ע' פג) כותב: "וע' בבחיי פ' בראשית ע"פ וייצר, כ' ג"כ שהם שתי נפשות, נה"ב שבאדם ונה"א".

והנה ז"ל הבחיי שם: "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה (ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה), אחר שהזכירה התורה בריאת האדם בפרשת יום הששי בכלל, חזר ופירש בפרשה זו ענין הבריאה בפרט, וביאר בכאן הבריאה שאמר (בראשית א, כז) ויברא אלקים את האדם בצלמו, היתה בריאת עפר מן האדמה. והוסיף לפרש כי אחר שברא ויצר אותו גולם וצורה, נפח בו נשמה מרוח קדשו. ומה שלא הזכיר למעלה ביום ששי ויפח באפיו נשמת חיים, לפי שלא רצה להזכיר ביום הששי ממדות הנפש השכלית כלל, כי אם ממדות גופניות, שהם מעניני העוה"ז בלבד, שהרי הברכה בפריה ורביה וענין הרדיה והממשלה אינן מעסקי הנפש רק מעסקי הגוף ומעסקי הנפש המתאווה שהיא כלה בכלות הגוף, ועל כן הזכיר [בסיפור בריאת האדם ביום הששי] מדת גופו לבד, לפי שהוא מצד גופו הווה ונפסד. . ואין להזכיר ביום ההוא מדות נפשו שהיא קיימת נצחית בכלל הנפשות המתות, עד אשר נשלמו ששת ימי בראשית, שהם ששת ימי המיתה, ואז הזכיר אותה אחר יום השביעי שהוא יום החיים כו" (ובהמשך הענין מעתיק דחז"ל בב"ר פ"ח, ו: "בנפשותיהן של צדיקים נמלך, שנאמר (דה"א ד, כג) המה היוצרים ויושבי נטעים, המה היוצרים על שם וייצר ה' אלקים").

ובפשטות, כוונת הצ"צ היא, לא שהתיבה "וייצר" עצמה רומזת על ב' הנפשות (כמו בדרשות חז"ל שהביא הצ"צ לפני"ז), שדבר זה לא נמצא בדברי הבחיי כאן, אלא, שלפי הבחיי, כללות הפסוק קאי על ב' הנפשות. וצריך ביאור, היכן כתב כאן הבחיי שפסוק זה קאי על "שתי נפשות, נה"ב שבאדם ונה"א"?

ואולי יש לומר (אף כי דוחק הוא לכאורה), שלפי הצ"צ, דברי הבחיי "ויצר אותו גולם וצורה" כוונתם (גם) על "הנפש המתאווה שהיא כלה בכלות הגוף" (בלשון הבחיי להלן בפירושו, כפי שנעתק לעיל). ולפי זה, תיבות "וייצר ה' אלקים

את האדם עפר מן האדמה" (שהקב"ה יצר את האדם גולם וצורה) קאי על נה"ב, והתיבות "ויפח באפיו נשמת חיים" קאי על נה"א.

אבל יותר נראה לבאר כוונת הצ"צ, שמפירוש הבחיי מובן, שהמושג של ב' נפשות נמצא בסיפור התורה אודות בריאת האדם. ובסיפור התורה אודות בריאתו ביום הששי, נתפרש אודות נה"ב, ובסיפור התורה אודות בריאתו לאחר יום השביעי, נתפרש אודות נה"א (אבל אין כוונתו שבהפסוק "וייצר" גופא נתפרשו מציאותן של ב' הנפשות). [ולהעיר שעפ"ז יתאים גם עם דחז"ל שהביא הבחיי, שתיבת "וייצר" רומזת על "נפשותיהן של צדיקים", דהיינו נה"א].

ודבר זה מתאים עם כללות התוכן ברשימה זו, שהמושג של ב' נפשות מקורו לא רק בספרות הקבלה ומרומו בפסוק בישעי' ("ונשמות אני עשיתי"), אלא גם בסיפור התורה אודות בריאת האדם.

אולם דא עקא, שפשטות משמעות לשון הצ"צ לא כן הוא. וצ"ע.

עוד יש להבין בעצם הענין:

להלן ברשימה זו (ע' פה) כתב הצ"צ, וז"ל: "בבחיי פ' בראשית ע"פ וייצר די"א ע"ג [והוא בא בהמשך לפירוש הבחיי שנעתק לעיל], וצריך אתה לדעת כי חכמי המחקר נחלקו בענין הנפש כו' יש מהם אומר שהנפש א' ויש בה שלשה כחות, הכוח המתאווה אשר לבעלי נפש הבהמית והכוח הצומח אשר לבעלי נפש הצומחת והכוח המשכיל היא נפש החכמה, ושלושה כחות אלו הם נפש א'. ויש מהם אומר כי הם באדם שלש נפשות שונות חלוקות זו מזו, הנפש החכ' לעצמה, והצומחת לעצמה והבהמית לעצמה". וממשיך הצ"צ לבאר, שדעת הרמב"ם (בשמונה פרקים פ"א) היא, שהנפש אחת היא, ויש בה ג' כחות.

ובהמשך הרשימה (ע' פח) מסיק הצ"צ, שהנפש הבהמית המבוארת בספר התניא כוללת כל ג' נפשות הנ"ל (נפש הצומחת, הבהמית והשכלית), שכן, לשיטת הרמב"ם, כל ג' נפשות אלו הן, בעצם, נפש אחת, אשר בשם נפש הבהמית תקרא

בספר של בינונים. ובלשון הצ"צ: "יש באדם שתי נפשות: נפש הבהמית, שהיא ג"כ נפש השכלית, וזהו נפש א' בכלל לדעת הרמב"ם פ"א מהשמנה פרקים והבחי, והנפש השנית היא נפש האלקית".

[אגב אורחא – יש להעיר:

(א) בקיצורים והערות ע' פה נדפס: "ע"פ וייצד". ולכאורה צ"ל: "ע"פ וייצר". טעות זו לא נתקנה כלוח התיקון שבהוצאות החדשות של הספר. ומצוה לתקן במהדורות הבאות.

(ב) לכאורה צ"ע מדוע הביא הצ"צ שקו"ט זו אודות מספר הנפשות שבאדם, בשם הבחי, אף שכל הענין והשקו"ט הזה כבר כתב הרמב"ן בארוכה בפירושו הוא על פסוק זה עצמו. ובפרט שלפי הנראה, פירוש הבחי מיוסד על לשון הרמב"ן, עם כמה שינויים והוספות].

וצ"ע טובא, דלפי הנראה יש כאן סתירה בדברי הצ"צ: בתחילת הרשימה (בע' פג) כותב (כפי שנעתק לעיל בתחילת ההערה), שהבחי (בפירושו על הפסוק "וייצר גו") דיבר אודות נפש האלקית. והיינו, שדברי הבחי "נפח בו נשמה מרוח קדשו . . מדות הנפש השכלית . . מדות נפשו שהיא קיימת נצחית כו" (נעתקו לעיל בתחילת ההערה), קאי על נה"א שבאדם, המקבילה לנה"א שבסש"ב. אבל בהמשך וסיום הרשימה מובן, שהנפש השכלית העליונה עלי' דיבר הבחי, נכללת בנפש הבהמית שבסש"ב!

ומובן, שדוחק גדול ביותר לומר, שהנפש השכלית עלי' דיבר הבחי בתחילת פירושו על פסוק זה היא מסוג אחר לגמרי של הנפש השכלית עלי' דיבר בהמשך פירושו על אותו פסוק.

וראי' לדבר שהמדובר אודות נפש זהה: בתחילת פירושו מגדיר הבחי החידוש שבנשמה זו שנפח הקב"ה באפיו של אדה"ר (שלפי הצ"צ הכוונה בזה היא לנה"א) – "שהיא קיימת נצחית בכלל הנפשות המתות כו". ואותו הדבר כ' הבחי בסיום פירושו, לאחרי השקו"ט אודות מספר הנפשות (שנעתק לעיל), ביחס לנפש השכלית (שלפי הצ"צ הכוונה בזה היא לנה"ב): "ובין לדיעה זו ובין לדיעה זו, בין שתהי' הנפש אחת ובה שלש

כחות, בין שתהיינה שלש נפשות שונות, הכל מודים בקיום הנפש החכמה אחר הפרדה מן הגוף".

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בכל זה.



ה' אופני תשובה

הת' מנחם מענדל רייצעס

תות"ל - מגדל העמק

ב"היום יום" ג-ח תשרי איתא: " . . (הה"מ אמר אשר –) עבודת התשובה צריכה להיות עד אשר הוי', שהוא למעלה מהעולמות, יהי' אלקיך, אלקים בגימט' הטבע, בראשית ברא אלקים. כל החבריא קדישא היו בהתעוררות גדולה מהתורה ההיא. הרה"צ ר' משולם זוסיא מאניפאלי אמר, כי הוא אינו יכול להגיע למעלת תשובה כזו, ועל כן יחלק את התשובה לחלקים, כי תשובה ר"ת: ת, תמים תהי' עם הוי' אלקיך, ש, שויתי הוי' לנגדי תמיד, ו, ואהבת לרעך כמוך, ב, בכל דרכיך דעהו, ה, הצנע לכת עם הוי' אלקיך . . ת. תמים תהי' עם ה"א, עבודת התשובה הבאה ע"י התמימות, כמה בחינות ומדריגות בענין התמימות, וביחס אל התשובה העולה על כולנה היא תמימות הלב – הנקראת ערנסקייט – כאמור באברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך . . ש, שויתי הוי' לנגדי תמיד, הוי' מורה על התהוות העולם והתהוות הנבראים, אשר התהוות הבריאה כולה וחיותה הוא בדרך אין ערוך מאין ליש, והיא עבודת התשובה הבאה עי"ז אשר תמיד לנגד עיניו ענין ההוי' של העולם ומלואו . . ו, ואהבת לרעך כמוך, כמו שאמר רבינו הזקן אשר זהו כלי לואהבת את הוי' אלקיך, וביאור במאמר כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו. עבודת התשובה בסיבת לב טוב . . ב, בכל דרכיך דעהו, האדם השם לבו ודעתו על כל הנעשה עמו ומסביב לו, רואה הוא אלקות במוחש, וכמו שאמר אדמו"ר האמצעי ביתרון הבעלי עסקים על היושבי אהל בענין ראית אלקות במוחש. עבודת התשובה הבאה מראיית השגחה פרטית . . ה, הצנע לכת עם הוי' אלקיך, זהירות שלא תהי שום בליטה, וכמאמר לעולם יהא אדם ערום ביראה, וענין הערמומיות הוא

שלא יהי' ניכר כלל, ידוע שכמה מחסידים הראשונים היו מסתירים עצמם ואם התגלו היו מצטערים, וזהו עבודת התשובה הבאה מהצנע לכת".

עד כאן לשונו ב"היום יום" שם, ומקורו מקונ' תורת החסידות – לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע – בסופו.

ולפום ריהטא, צריך ביאור מ"ש "עבודת התשובה בסיבת לב טוב", היינו, שהאופן הג' הוא "ואהבת לרעך כמוך", וע"י אהבת ישראל באים לתשובה. דלכאורה, סדר הדברים הוא הפוך, דרק לאחר שהאדם עשה תשובה וכו', אז יכול להגיע לדרגא נעלית של אהבת ישראל – אבל כיצד זה מתוך אהבת ישראל יגיע לידי תשובה?!

ועד"ז אינו מובן האופן הה', "עבודת התשובה הבאה מהצנע לכת". דכיצד מתוך הצנע לכת יגיע לתשובה? ובכלל, מה הקשר בין ב' הענינים?!

ב. וי"ל נקודת הביאור בזה, ובהקדים שמדברי הרה"צ ר' משולם זוסיא מאניפאלי, שאמר "כי הוא אינו יכול להגיע למעלת תשובה כזו, ועל כן יחלק את התשובה לחלקים", משמע (קצת) שה' אופני עבודת התשובה אינם ה' אופנים נפרדים, וכ"א הוא ענין בפ"ע לגמרי; אלא שכולם חלקים באותו הענין. כלומר: מכיון שאי אפשר להגיע בבת אחת לתשובה בדרגה שעלי' דיבר הרב המגיד, לכן יחלק את זה לחלקים, וכך יגיע שלב אחרי שלב לאותה דרגה נעלית. והיינו, שה' אופנים אלו הם ה' דרגות בסדר דמלמטה למעלה.

ויש לבאר:

בכלל, תשובה באה כתוצאה מהרגש אלוקי, ובפשטות, שע"י שנזכר על הקב"ה ועל אהבתו אליו וכו', מעורר בו הדבר חרטה על כל עוונותיו, שמהווים ניגוד לרצון הקב"ה, והחלטה איתנה שמעתה ילך אך ורק בדרכו של הקב"ה. ובהרגש אלוקי זה ישנם ה' אופנים כלליים, באיזה אופן הקשר שלו עם הקב"ה, שהם הם אותם ה' אופני תשובה, שבאים כתוצאה מאותם ה' אופנים בהתקשרות עם הקב"ה. (ראה בקונ' "תורת החסידות" שם: "זאת אומרת אשר החמשה אופנים בעבודת התשובה, הם חמשה

דרכים בדרכי עבודת השי"ת, אשר כל אחד מהחמשה דרכים הוא דרך סלול כללי, היינו לאו דוקא בעבודת התשובה כ"א בכלליות העבודה הבא מהמעין היוצא מבית ה' חכמת תורת החסידות . . ("

ג. ולאחר הקדמה זו, יש לבאר ה' האופנים – ה' דרגות בהרגש אלוקי, שמביאים לה' אופני תשובה:

(1) ת'מים תהי' עם הוי' אלקיך, עבודת התשובה הבאה מתוך תמימות הלב, ערנסקייט. – והוא הדרגה הנמוכה שבנדוד"ד, שאינו מתבונן באלקות ועי"ז מגיע לתשובה, אלא שהוא הולך עם הקב"ה בתמימות מוחלטת, וכשנזכר שעשה עבירות וכו' עושה תשובה שלימה ומחליט שלא ישוב לכסלה עוד, מתוך תמימות והתקשרות פשוטה עם הקב"ה.

(2) ש'ויתי הוי' לנגדי תמיד. עבודת התשובה הבאה עי"ז אשר תמיד לנגד עיניו ענין ההוי' של העולם ומלואו. והוא דרגה נעלית יותר, שאינו מסתפק בתמימות ואמונה פשוטה, אלא שמתבונן בגדולתו ית' בענין ההוי' מאין ליש, ועי"ז מגיע לתשובה – חרטה על כל העוונות שעשה המנוגדים לרצון הקב"ה, וכמובן שתשובה זו נעלית יותר, מכיון שחדור אצלו יותר באופן פנימי מאיסותן של העבירות וכו'. וראה תניא ספכ"ו: "להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהי' לבו נשבר באמת במרירות אמיתית".

(3) ו'אהבת לרעך כמוך. עבודת התשובה הבאה בסיבת לב טוב. – באופן הב' דובר אודות התבוננות באלקות שבערך העולם, דרגת האלקות השייכת לעולם; ובאופן זה מדובר אודות התבוננות באלקות שלמעלה מהעולם, התבוננות במעלתו של יהודי, שאינו נמצא תחת הגבלות והגדרות העולם, אלא נשמתו היא חלק אלקה ממעל ממש וכו', שע"י מגיע לאהבת ישראל, וגם מגיע לתשובה נעלית יותר, שהרי ככל שתגדל הכרתו בגדולת ה' (ובנדוד"ד, שמכיר גם באלקות שלמעלה מהעולם, המתבטאת ביהודי) – כך יגדל צערו מהעבירות שהם נגד רצון ה'. – והיינו, שאין הכוונה שאהבת ישראל בפועל מביאה לתשובה, אלא שכאשר יש לו אהבת ישראל הרי אותה התבוננות גופא שהביאה לאהבת ישראל מביאה לתשובה נעלית יותר.

(ואולי יש להוסיף, שמרומז בהלשון "עבודת התשובה הבאה בסיבת לב טוב", שאין הכוונה שה"לב טוב" הוא הסיבה דעבודת התשובה, אלא שעבודת התשובה באה כתוצאה מ"סיבת לב טוב", אותה ההתבוננות שהיא הסיבה ללב טוב, היא זו שמביאה לעבודת התשובה).

4) ב'כל דרכיך דעהו. עבודת התשובה הבאה מראיית השגחה פרטית. – עד עתה הי' המדובר בהתבוננות באלקות, וכעת מדובר כשמגיע לראי' מוחשית בעניני אלקות – מובן, שעבודת התשובה הבאה מראי' באלקות, נעלית הרבה יותר, שהרי כעת אינו רק מבין את שלילת העבירות, אלא גם "רואה" זאת במוחש.

5) ה'צנע לכת עם הוי' אלקיך. עבודת התשובה הבאה מהצנע לכת. – וי"ל, שאין הכוונה להתנהגות בפועל באופן ד"הצנע לכת", אלא לאותו התעוררות נפשית המביאה לידי כך. והכוונה לכך שהוא כ"כ חדור באלקות, שהוא בביטול לגמרי ומרגיש שלגבי רוממות הבורא, כאין וכאפס ייחשב. (שבדרך ממילא מביא זה גם ל"הצנע לכת" בפועל ממש). ומובן, שגם עבודת התשובה שלו יותר נעלית, והמיאוס ברע ובעבירות הוא בתוקף הרבה יותר, שהרי אין לו כלל מציאות לעצמו, (ועד כדי כך שאם נותנים לו איזה "מציאות" – מצטער מזה), וכל מציאותו היא רצון ה'.

ובעומק יותר בהנ"ל: אין אלו רק חמשה אופנים בהתקשרות שלו באלקות, שמביאים לה' אופנים בהתוקף והחוזק דהתשובה – אלא הם גם ה' אופנים בהתשובה גופא (וכפשטות הענין), וע"ד המבואר בכ"מ (ראה – לדוגמא – סה"מ מלוקט ח"ג ע' טו אילך, ובהנסמן שם) שיש תשובה על עוונות כפשוטם, תשובה על חסרון ב"ועשה טוב", וכו'. וכך בנדו"ד, שבה' אופני התקשרות אלו מביאים לה' אופנים בהתשובה. (ואכ"מ לפרט).

ואת"ל, הרי עפכהנ"ל נמצא שה' אופני תשובה מתאימים לה' הדרגות בהשתלשלות: מלכות (מעשה בפועל בלי התבוננות ורגש), מדות (הרגש אלוקי – אבל שייך לעולם), בינה (התבוננות, מוחין – שלמעלה מהעולם), חכמה (ראי' באלקות), כתר (ביטול בתכלית). ועצ"ע בכ"ז.



הלכה ומנהג

שמיעת קול התקיעה

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

גדר הצורך בשמיעת כל התקיעה גם כשהיא ארוכה (ופסול שמיעת קול הברה ועוד) באה"ז

בגמ' ר"ה (כח, א) מסיק דכשהיה בשפת הבור ושמע מקצת תקיעה שהתוקע היה בתוך הבור ומקצתו כשהיה התוקע חוץ לבור אינו יוצא. וכן (שם לפנ"ז) מקצת תקיעה לפני עמוד השחר ומקצתו לאחרי ע"ה לא יצא. ובגמ' שם (וגם לפנ"ז כז, א) מגדיר שזה כשומע תחילת התקיעה בלא סופה או סופה בלי תחילתה (וכן בהרא"ש שם). הטור מביא ב' שיטות בהלכה זו, דיעה א' דא"י דוקא כשאין שיעור תקיעה בתקיעה הכשרה, ודיעה ב' דא"י גם כשיש בה שיעור תקיעה. הגדרתו הוא כל' הרא"ש ("ששומע תחילת תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחילתה . . ."). בפשטות נראה שמפ' הפסול בשומע קול הברה שהוא פסול בשמיעתו של האדם, שלא שמע קול שופר. (וכן בענין שמיעת שופר דלפני עמוד השחר דכיון דאינו זמן חיובא הרי"ז כמו שלא שמע תחילת תקיעה. ראה ב"י בתחילת סי' תקפח).

והמהרי"ל כתב (מובא בד"מ סי' תקפט), ד"צריך לשומע ליזהר שלא יפסיק כלל תוך התקיעה, אפי' כיחו וניעו אסור לרוק דלא יפסיק". ומפ' הד"מ "משמע דבעינן ראשו וסופו של תקיעה ותקיעה, לכן יזהר מלאכול דברים המביאים לידי כיחה וניעה לכן היה המהרי"ל נזהר מלאכול אגוזים בר"ה . . .". וכן במג"א סי' תקפט בתחילתו מביא שמהרי"ל קורא תגר המביאים קטנים לבה"כ שמבלבלים דעת השומעים. והיינו כנ"ל שחייב לשמוע התקיעה כולה (גם אם היא ארוכה).

והנה השו"ע שם ס"ג כ' בסגנון אחר "השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב ומקצתה בחיוב . . לא יצא. י"א . .". (באר הגולה שם מרבינו ירוחם, ומפ' כגון קודם שעלה ע"ה). ומסיים הרמ"א "וה"ה אם שמע מקצת התקיעה קול הברה כג' שהיה התוקע בתוך הבור . .". ואינו מגדירו בהדיא שא"י משום שנחשב כמי שאינו שומע כל התקיעה, (אלא נוטה שהחסרון הוא בתקיעה עצמו). אבל אפשר שאינו מוכרח כ"כ בל' לשנות מהגדרת הטור. (ובמ"ב שם סקט"ז מפ' שהחסרון דבעינן שמיעת קול שופר כשר מתחילתו ועד סופו, ומביא שם דברי המהרי"ל דלעיל).

אבל באדה"ז (שם ס"ד) נראה מפורש סגנון אחר: לאחרי שמביא ג' דוגמאות (שמע חצי תקיעה ממי שהיה תוקע בתוך הבור, שמע מקצת תקיעה דקודם אור היום, והאומר למי שמתעסק בתקיעתו באמצע התקיעה שיכוון להוציאו) "כל אלו כיון שמקצת התקיעה הוא שלא כתקנה אע"פ שבמקצתה שהיא כתקנה יש שיעור תקיעה . . לא יי"ח לפי שכל תקיעה צריכה שתהא בכשרות מתחילתה ועד סופה . .". והיינו שמדגיש דהפסול – גם בקול הברה – הוא (לא שהגברא לא שמע כל התקיעה, אלא) שהתקיעה אינה בכשרות. (והיינו שמפרש שהפסול בקול הברה שהוא "קול ערבוביא", דהיינו קול פסול, (ולא שהפסול הוא "ששמע בערבוביא" (כל' הטור) שהחסרון הוא שהגברא לא שמע, אלא ששמע קול שאינו כתקנו ואינו בכשרות).

והוא ע"ד הלבוש בסי' תקפז ס"ג מביא הלכה הנ"ל "השומע תחלה תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחילתה לא יצא, שכיון שהתוקע חשב ותקע הכל לשם תקיעה אחת והוא לא שמע אלא החצי לא יצא דפסוקי חדא תקיעה לתרתי לא פסקינן, וה"ה לתקיעה שחציה פסולה שכיון דבחצי פסולה לא יצא גם כולה לא יצא. וכן השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב ומקצתה בחיוב או ששמע לאחר שתוקע במתעסק ואמר לו כיון להוציא לא יצא כיון שתחילת התקיעה לא היתה בחיוב וכוונת מצוה כולה לא עלתה לו שזה אין סברא לומר שיהיה דבר א' שהוא שלם ויהיה חציו פסול לגבוה וחציו כשר לגבוה עכ"ל".

והיינו שמפרש החסרון דמתעסק ותקיעה שחציה פסולה, ושמע מקצתה שלא בחיוב – משום שהתקיעה לא היתה בחיוב, ואין סברא שחלק תקיעה יהיה כשר לגבוה וחלק תהיה פסולה (אלא כולה פסולה). וע"ז הקדים והסביר שהא דכששמע מקצת תקיעה לא יצא שוה זה לשאר הדוגמאות ומאותו הטעם: דכיון שהתוקע החשיב הכל לתקיעה אחת, א"כ אין התקיעה מתחלקת ותקיעה חדא לא פסקינן לתרתי, וא"כ כששמע רק חלק ממנו אין לחלק הנ"ל חשיבות וחפצא דתקיעה, רק כששמע כולה (כנ"ל) בכוונתו. ונובע מהסבר הגמ' בדין דמשך והאריך בתקיעה האחרונה "דפסוקי תקיעה לא מפסקינן". והסביר הלבוש שאותו החסרון יש גם כשלא שמע כל התקיעה).

והנה גם לאדה"ז יש חסרון כשלא שמע כל התקיעה (הגם שלא הזכיר בסימן זה כמו שהזכירו הלבוש והטור כו'), כמו שפוסק בהדיא בסי' תקצב ס"ח שצריך לשמוע כל התקיעה ואפי' היא ארוכה, ולכן לא ירוק ולא יביא תנוקות (ע"ד המהרי"ל ומג"א דלעיל) וכותב שהוא כמ"ש בסי' תקצ. (ולכא' כונתו דשם בס' טו) י מבאר הא דצריך שיהיה להתקיעה תחילה וסוף ולכן כשאין לו תחילה וסוף היא "תקיעה פסולה".

אבל מל' אדה"ז (בסי' תקפז, תקץ) נראה שלומד (ע"ד הלבוש) שהחסרון בכל אלו (וגם) כשלא שומע כל התקיעה, הרי זה חסרון בחפצא דתקיעה (ע"ד ל' בסי' תקצ הנ"ל).

מהו הדין כששמע תחילה וסוף (ויש בו שיעור תקיעה) אבל לא שמע אמצע התקיעה

ל' הרא"ש והטור הוא (כל' הגמ') שהחסרון הוא בתחילה בלא סוף או סוף בלא תחילה. וא"כ יש לצדד שבאופן ששמע תחילה וסוף אין האמצע מעכב. אבל ל' המהרי"ל (ד"מ תקפט) הוא שלא יפסיק כלל בתוך התקיעה. אבל המשך ל' "משמע דבעינן ראש וסופו של כל תקיעה ותקיעה" (וא"כ אפשר שכונתו לפנ"ז דלא יפסיק, דאפשר דההפסק יהיה בתחילת או בסוף התקיעה). אבל במ"ב "דבעינן שמיעת קול שופר (כשר) מתחילה ועד סוף".

אבל ל' אדה"ז כאן "שכל תקיעה צריך שתהא בכשרות מתחילתה ועד סופה", דהיינו שכולל כל התקיעה.

ואולי י"ל שתלוי בהנ"ל: אם החסרון הוא בשמיעת האדם אפשר לומר שהחסרון הוא ש(הגם ששמע שיעור תקיעה) לא שמע תחילה וסוף דתקיעה. אבל אם החסרון הוא ב(חפצא ד)תקיעה אפשר לומר שגם כשבאמצע אינו כתקנה אין התקיעה בכשרות. וע"ד שמשמע מהלבוש הנ"ל, דגם כשחסר חלק בתקיעה הרי זה חסרון, כיון דא"א להיות חלק תקיעה כשר לגבוה וחלק פסול לגבוה. וא"כ הה"נ כשחסר לו שמיעת אמצע התקיעה. וישל"ע ולהאריך בכ"ז, אבל אכ"מ.

ואולי י"ל נפק"מ אחרת ביניהם: באם שמע כל התקיעה, אלא שהיה עבד או קטן בשעת התחלת התקיעה (ונשתחרר או נעשה גדול בחלק הב' דתקיעה. או מי ששמע כל התקיעה אבל לא נתכוין לצאת עד אמצע התקיעה ושמע משם ולהלן שיעור תקיעה): דאם החסרון הוא שהגברא צריך לשמוע תחילת וסוף תקיעה מסתבר שצריך לשמוע כשהוא בר חיובא, והיינו שהדין הוא שהאדם ישמע ציור תחילת תקיעה וסופו כשהוא בר חיובא. משא"כ אם נאמר דהוא דין בחפצא דתקיעה שכשאינו כולה בכשרות אינו תקיעה (וכביאור הלבוש דא"א שחלק לגבוה יהיה כשר וחלק פסול, והוא בבחי' נקודה), א"כ מסתבר דכששמע תקיעה מגדול וב"ח הרי יש לו שם וחפצא דתקיעה (ושמיעת תקיעה), ואינו כמו תקיעת דלפני עה"ש (דאז זה מושלל ונפסל ממצות תקיעה) ומתעסק (דאז אין לזה שם תקיעה קול שופר אלא דומה לקול בהמה חיה כו'), אבל כאן שנתכוין למצוה ושמע הרי יש לשמיעתו שמיעת חפצא דתקיעה (ואין העדר חיובו מהוה פסול בתקיעה), ואפשר שיוצא בתקיעה זו. (ואפשר שגם כשלא נתכוין לצאת בתחילת התקיעה, דנחשב שמיעתו לתוקע המתכוין למצוה כשמיעת תקיעת שופר, ולכן יצא בזה כשמתכוין בחלק השני דתקיעה זו. אבל יש לחלק בזה: שמיעתו שלא בכונה הוא לגבי' כשמיעת קול בהמה וחמור. אבל יש לפלפל בזה, ואכמ"ל).

(ואין לסתור הנ"ל מלקו"ש ח"ח נשא לענין קטן בספה"ע, שאין ספירתו כשהיה קטן נחשב לחפצא דספירה, משום דשם

מדובר מענין ספירה שמצ"ע אין זה מציאות, ומציאותה רק ע"י ציווי התורה. משא"כ שאר ענייני דעשייה יש להחשיב מעשה דקטן כחפצא דמצוה (אע"פ שאינו מחוייב ואינו מקיים חיוב מצוה). וראה בחי' הגר"ח על הרמב"ם הל' ק"פ פ"ה ה"ז (לענין קטן ששחטו עליו פ"ר) דהגם דקטנים אינם בני מצות, אין הם מופקעים מעצם הדינים ובני קרבן נינהו, ועוד דכשעיקר המצוה הוא חל על חפצא דמעשה המצוה וקיומו עולה ממילא, חל גם ענין דקיום המצוה גם בחשו"ק. ויש לעיין בכ"ז ואין כאן המל"ב).



חכם שחטא האם אפשר להורידו מגדולתו?

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

רמ"א יו"ד סי' רמה סכ"ב: מי שהוחזק לרב בעיר, אפי' החזיק בעצמו באיזה שררה, אין להורידו מגדולתו, אע"פ שבא לשם אחר גדול ממנו. . . ובמקום שיש מנהג לקבל רב על זמן קצוב. . . הרשות ביזם. אבל כל שקבלו הקהל עליהם, וכ"ש אם עשו ברצון השררה – אין לשום גדול בעולם להשתרר עליו.

ובשו"ע או"ח סי' נג סכ"ה: אין מסלקין חזן מאומנתו אא"כ נמצא בו פסול.

וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך יד, ערך חזקת שררה טור שמז ציון 12 ואילך – מקורות ופרטים.

א. ובשו"ת הרמב"ם (בלאו) ח"א סי' קיא נשאל בנוגע ל"איש מפורסם במשרת החזנות והוא תלמיד חכם ג"כ, ויצא עליו רינון. . . אבל לא קמה בו עדות בשני עדים כשרים. . . היסירוהו ממשרת החזנות אם לא" ? וע"ז משיב הרמב"ם (נעתק גם בשערי תשובה או"ח סי' נג סקל"א):

" . . גם אם תתקיים עליו העדות אין ראוי להסירו אם קבל עליו מה שהוא חייב בדין,

שאינן מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסתי, אלא א"כ עבר עבירה בפרהסיא².

ואם יצא עליו זה אין ראוי להסירו ולא לפרסמו. [כמו שאמרו] ת"ח שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא . . . ו[מאחר ש]לקה ישאר במשרתו. שכיון שלקה הרי הוא כאחיוך . . .³.

וצ"ב מה כוונת הרמב"ם "ואם יצא עליו זה"?

בלאו מפרש "ואם יצא עליו זה (הרינון), כלומר ואם לא יתברר עליו זה". ראה הערה 9 שם. וכן תורגם בשערי תשובה שם. וכן משמע שהבין באנציקלופדיה תלמודית שם טור שעב. ואינו מובן, שהרי באם לא נתברר עליו כלום היאך יעלה על הדעת "להסירו ולפרסמו"? ואיך ממליץ עליו הרמב"ם מאחז"ל "ת"ח שסרח", והרי לא נתברר שסרח?

ונראה הכוונה: "ואם יצא עליו זה" – באם נתברר שחטא, אבל לא חטא בפרהסיא⁴, אז "אין ראוי להסירו ולא לפרסמו". שוב מצאתי בהוספות ותיקונים שנדפס בשו"ת הרמב"ם סוף ח"ג ע' 123 שהרב קאפח מציע לתרגם: "ואף אם עשה זאת . . .",

(1) המושג מופיע בתלמוד הרבה פעמים. ראה משנה יומא סח, ב וסוטה מ, ב. גם במשנה תורה מזכירו הרמב"ם בהל' תפילה פי"ב ה"ז והל' שבועות פי"א הי"ג. על תפקיד החזן ומשמעות המושג ראה רש"י יומא וסוטה שם, פי' ריב"ן מכות כב, ב ובגליון שם, תוס' יו"ט יומא פ"ז מ"א. ומש"כ הרב אליעזר לוי בספרו 'יסודות התפילה' ע' 84-85 .87-88.

(2) כל משפט זה נמצא ג"כ בלשון זה במקור הערבי שנדפס שם. וכידוע שגם בכתביו הערביים יש בו הרבה ציטוטים ועוד שכתבם בלשון הקודש ולא צריכים להיעזר בהם בתרגומים. ויש להצטער שמתרגמי כתבי הרמב"ם לא ציינו את המלים והמשפטים שהרמב"ם בעצמו כתבו בלה"ק כדי שנוכל לדייק בלשונו. וראה בספרו של יעקב לוינגר 'הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק' סוף ע' 40 ואילך. ולהעיר מהערה 13-14 שם. ואכמ"ל.

(3) מבואר כאן שעיקר היסוד להלכה שאין מורידים הגדולה הוא רק כיון שאחרי העונש "הרי הוא כאחיוך". ראה גם סדר ההלכות בהל' סנהדין פי"ז. שבה"ז הוא מביא את ההלכה ש"כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו", ורק אחרי זה, ולפי הנ"ל הרי זה בהמשך אליו, אומר בה"ח "כהן גדול שחטא לוקה . . . וחוזר לגדולתו".

(4) להעיר משו"ת מהרש"ם ח"ב סי' נו דבאם יש עדים והתראה זה כבר נקרא בפרהסיא.

או "ואף אם עשה את הדבר [שבו מרננים אחריו]"⁵ והכוונה כנ"ל.

ב. המקורות:

במועד קטן (יז, א): אמר רב הונא באושא התקינו [1] אב בית דין שסרח אין מנדין אותו, [2] אלא אומר הכבד ושב בביתך (עשה עצמך כאדם שכבד עליו ראשו ושב בביתך)⁶. בלשון כבוד אומרים לו. (רש"י). [3] חזר וסרח מנדין אותו מפני חילול השם, ופליגא דריש לקיש. דאמר ר"ל ת"ח שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא.

ובירושלמי מו"ק שם (פ"ג ה"א) מפורש יותר: נמנו באושא שלא לנדות זקן. ואתייא כיי דאמר ר' שמואל בשם ר' אבהו זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו, אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך.

השוואה בין הבבלי והירושלמי מראה לנו דלנדות ולהוריד מגדולתו הולך ביחד. במקום שבבלי נאמר "אין מנדין אותו" נאמר בירושלמי "אין מורידין אותו מגדולתו"⁷.

ולפי רב הונא באם חזר וסרח מנדין אותו ומורידין אותו מגדולתו, אבל לפי ריש לקיש אפילו באם חזר וסרח אין מנדין אותו ונשאר במשרתו. והרמב"ם מצטט כמקור לפסקו את דברי ריש לקיש, ופסק כמותו נגד רב הונא.

(5) כן העתיקו קאפח בפירושו ב'משנה תורה' מהדורתו, ספר שופטים ח"א ע' קסז.

(6) ולפי זה גם "הכבד ושב בביתך" פירושו לפועל שאינו יכול להמשיך לעבוד, אבל אין מבזים אותו בפני האנשים ע"י שיכרזו שהפסיד את משרתו. ויש לעיין לפי שיטת רב הונא כמה זמן הוא יכול להחזיק במשרתו עם האמתלא "שכבד עליו ראשו"? ואולי הכוונה בהכבד ושב בביתך הוא שמבקשים ממנו להתפטר ע"י שיתן אמתלא "שכבד עליו ראשו" וכיו"ב. ראה גם מש"כ יעקב בלידשטיין בספרו 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם' ע' 83. אבל הצ"צ בשו"ת חיו"ד סי' רלז אומר "מ"ש.. הכבד ושב בביתך, אין ר"ל להורידו מגדולתו כלל". וצ"ב.

(7) וראה שו"ת חתם סופר חו"מ סי' קסב: .. אין מנדין אותו. . ולא הזכיר אי מורידין אותו מגדולתו, אך בירושלמי. . התקינו שאין מורידין אותו מגדולתו.

ועדיין אין לנו מקור לדברי הרמב"ם שכותב "אלא א"כ עבר עבירה בפרהסיא", שאפילו לשיטת ריש לקיש מנדין אותו ומורידין אותו מגדולתו.

ג. ובתשו' הנ"ל ממשיך הרמב"ם: "ואל יטעה אתכם מעשה דרב יהודה בהוא גברא צורבא [מרבנן], לפי שביארו זאת ואמרו דעבדי כר' אלעאי שהלך למקום שאין מכירין אותו, והיה עושה מה שלבו חפץ. והיה חייב לפרסמו שאצלם, להיות (=כיון ש) האנשים ראו מעשיו (ו)לא בשמועה בלבד . . .".

ביאור: למרות שפסק להלכה כדברי ריש לקיש שת"ח אין מנדין אותו בפרהסיא, זה רק אם עבר עבירה בסתר ואפילו כמה פעמים, כל עוד אנשים רק שמעו ע"ז אבל לא ראו – אין מנדין אותו. אבל במקרה שעבר עבירה ואנשים ראו אותו – מנדין אותו בפרהסיא גם לשיטת ר"ל.

ולפי זה המקור לדברי הרמב"ם שכתב לפני זה "שאינ מורידין אדם מקדושתו . . . אלא א"כ עבר עבירה בפרהסיא", הוא בסיפור דרב יהודה הנ"ל.

ד. ולפי כל זה נבין גם את דברי הרמב"ם ב'משנה תורה' הל' ת"ת. שבפ"ז ה"א הוא אומר (ונעתק בלשונו בשו"ע יו"ד סי' שלד סמ"ב): "חכם זקן בחכמה וכן נשיא או אב"ד שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם (אפילו חזר וסרח כמ"פ. כסף משנה וש"ך שם), אלא א"כ עשה כירבעם בן נבט וחבריו¹⁰, אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצנעה . . . וכן כל ת"ח שנתחייב נידוי אסור לבי"ד לקפוץ ולנדותו במהרה . . .", מבואר מדבריו שמחלק בין חכם ונשיא (שאינ מנדין לעולם) לבין תלמיד חכם (שמנדים אבל לא במהרה). וכנראה שמפרש שמה שאמר ריש לקיש "ת"ח שסרח אין מנדין אותו" הכוונה לא לכל

(8) מועד קטן שם: "הוא צורבא מרבנן דהו סנו שומעניה (שיוצאין עליו שמועות רעות. רש"י) . . . שמתיה רב יהודה".

(9) לשיטתו הנאמר בגמ' "מ"ט? דעבד כר' אלעאי" בא להסביר למה נידה אותו ר' יהודה. וראה רבינו חננאל ושני הפירושים בתור"ה דעבד.

(10) הגדרת חטא ירבעם הוא: "מחטיאי הרבים . . . שהחטיא בדבר גדול" (הל' תשובה פ"ג ה"י).

ת"ח אלא לת"ח שעליו מדובר בתקנת אושא: "אב בית דין";
 "שלא לנדות זקן", וכל שאר הת"ח מותר לנדות אבל לא
 במהרה.

ועדיין צ"ע שבסוף פ"ו בין הדברים "שמנדין את האדם
 עליהם" אומר הרמב"ם: "כג) חכם ששמועתו רעה", ולמרות
 שמדובר ב'חכם' אפשר לנדות אותו בלי כל הגבלה?

והביאור כנ"ל ע"פ תשובת הרמב"ם, שאפילו לשיטת ריש
 לקיש שאין מנדין לעולם, "שמועתו רעה" – או בלשון הגמרא
 "סנו שומעניה" – שאני, ואז חובה לנדות אותו.

ה. ובשו"ת צמח צדק יו"ד סי' רלז מעיר על הסתירה הנ"ל
 בדברי הרמב"ם, ומבאר שהחילוק הוא בין "חכם זקן ומופלג"
 (שאינ מנדין כלל) לבין "חכם" סתם (שמנדין), "וכן מצאתי
 בב"י סי' שלד שחילק בכה"ג ב[דף רפג] ד"ה ומ"ש וכן כל ת"ח.
 אך בטור שם משמע דמחלק בענין אחר, דר' יהודה מיירי בסני
 שומעני' דהיינו מתביישים משמועתו, וזה גרע טפי דה"ל חילול
 השם" [וכן נאמר בשו"ע שם סעיף מב].

והנה לכאורה דברי הרמב"ם הנ"ל בתשובה מתאימים לדברי
 הטור, ועל פיו מבואר בפשטות הסתירה בדברי הרמב"ם, וכנ"ל,
 וא"כ דברי הצ"צ צ"ב למה צריך לחלק גם בין סוגי החכמים?
 ואולי י"ל שאפילו אם נבאר דברי הרמב"ם במשנה תורה ע"פ
 דבריו בתשובה עדיין צריך לדייק בלשונו שבסוף פ"ו אומר רק
 "חכם" ובתחילת פ"ז אומר "חכם זקן בחכמה"? וצריכים אנו
 לדברי הצ"צ הנ"ל מהב"י שהחילוק הוא (גם?) בדרגת חכמתו.

וראה 'עבודת המלך' כאן. ותמוה ביותר שב'אמונה ותורה'
 הערותיו של הר"מ שטרנבוך לרמב"ם כאן מעיר בהנ"ל בלי
 לציין לד' הרמב"ם בתשובה, להב"י הנ"ל ועוד, וכאילו לו לכדו
 ניתנה התורה!

ו. על מש"כ הרמב"ם בתשו' הנ"ל "שאינ מורידין אדם
 מקדושתו מסנהדרי גדולה . . אלא א"כ עבר עבירה בפרהסיא"

הקשה בשו"ת הרדב"ז¹¹ ממש"כ הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ז ה"ט: "אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררותו . . ."12, הרי שגם מסנהדרי הגדולה מורידין על כל עבירה שעונשה מלקות?

והוא מתרץ שני תירוצים: שאני "ראש ישיבה [א] שהוא במקום משה רבינו¹³ והוא הנשיא למעלה מן הסנהדרין אין חוזר לשררותו . . . מפני שכל חטאות הנשיא חשבינן להו כאלו עבד בפרהסיה ואיכא חילול ה' טובא". [ב] "כיון שהוא עומד במקום משה רבינו להישיר את העם וכתוב התקוששו וקושו, קשט עצמך ואח"כ קשט אחרים"¹⁴. כלומר הרדב"ז מחלק בין כל חברי הסנהדרין שרק בעבר בפרהסיה אינו חוזר, לבין ראש ונשיא הסנהדרין שבכל מקרה אין ראש הישיבה חוזר לגדולתו.

ועדיין אינו מובן שהרי בהל' ת"ת הנ"ל בנוגע ל"חכם זקן בחכמה וכן נשיא או אב"ד שסרח" אומר הרמב"ם בפירוש "אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצנעה . . . ואומרים לו הכבד ושב בביתך", ואינו מאבד את משרתו? וכבר ראינו לעיל ס"ב ש"והכבד ושב ביתך" אינו נקרא ש"מורידין אותו מגדולתו".

התוארים "חכם זקן בחכמה וכן נשיא או אב בית דין" כבר הסביר הרמב"ם בהל' סנהדרין (פ"א ה"ג): "נשיא" הוא "ראש הישיבה", ו"אב בית דין" הוא "משנה לראש". וכאן בהל' סנהדרין ג"כ מדובר על "ראש הישיבה", וא"כ איך פוסק הרמב"ם בהל' סנהדרין שראש הישיבה אף פעם אינו חוזר לגדולתו והרי בהל' ת"ת אומר שאומרים לו רק הכבד ושב בביתך?

ז. ההסבר למה לא להוריד אדם מגדולתו לפי הרמב"ם נמצא בהל' כלי המקדש פ"ד הכ"א, שם נאמר בהמשך לדיני "המלך או

(11) ח"ו סי' ב'עח. נעתק בלשונו בביאור קאפה הנ"ל הערה 5. תוכנו מובא באנציקלופדיה תלמודית שם טור שעג.

(12) ומקורו בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א. וראה נו"כ כאן. וראה א"ת ציון 299.

(13) ביטוי זה מקורו ברמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג. וראה מש"כ לבאר משמעותו ההלכתי ב'הערות וביאורים' גליון תרטז ע' 9-12.

(14) מימרא דריש לקיש, בבא מציעא קז, ב. ע"פ צפניה ב, א.

כה"ג או אחד משאר הממונים" (הנזכר שם ה"כ): "מעלין משררה לשררה . . ואין מורידין אותו לשררה שהיא למטה ממנה, שמעלין בקדש ולא מורידין]. ואין מורידין¹⁵ לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח¹⁶". הרי מבואר כאן שעל יסוד הכלל דמעלין בקודש ואין מורידין אין מורידין אף אחד מגדולתו. ודברי הרדב"ז בהל' סנהדרין פי"ז ה"ח שתולה את זה בפסוק, וע"כ ב"נשיא דלא כתיב ביה אין מחזירין", צ"ע.

ויש לעיין מהו הסברא והמקור שבמקרים מסוימים מורידין אדם מגדולתו היפוך הכלל הנ"ל? בנוגע לחכם ונשיא מבואר כן בגמ' מועד קטן הנ"ל, בנוגע לשאר השררות הרי לכאורה אינו מבואר כן בשום מקום והרמב"ם סותם בפשטות "ואין מורידין . . אלא אם סרח" משמע שבכל השררות הנזכרים שם לפני זה ("המלך או כה"ג או אחד משאר הממונים") ככה¹⁷. ואכן הכסף משנה כאן משאיר את זה בלי מקור (וראה ב'מקורות וצינונים' ברמב"ם פרנקל). ואפילו לגבי חכם אינו מבואר טעמא דמילתא.

ואולי י"ל דהנה בהל' סנהדרין פי"ז ה"ח פסק הרמב"ם: "כהן גדול שחטא לוקה בשלשה כשאר כל העם, וחוזר לגדולתו"¹⁸, ועד"ז פסק בהל' כלי המקדש (פ"ד הכ"ב), אבל בהל' רוצח ושמירת נפש (פ"ז הי"ד) לגבי היוצא מעיר מקלטו אחרי מות

15) המוסגר לא נמצא ברמב"ם מהדורת קאפח. ראה הערה כט שם. ולא צוין ב'ילקוט שינויי נוסחאות' שבמהדורת פרנקל. הרי לנו עוד הוכחה שה'ילקוט' אינו שלם. ואכמ"ל.

16) ולא נחית לפרטים לחלק באיזה חטא יחטא ויורידו אותו. וכנראה שאין כל זה נוגע לכאן, וסמך על הנאמר במק"א. והפלא על ה'ערוך השלחן' (הל' כלי המקדש סי' כג סי"ט) שאומר על ד' הרמב"ם "ועיקר כוונתו: דזה דאמרינן דאם סרח מורידין אותו מגדולתו זהו כשסרח כמה פעמים, אבל אם במקרה עבר עבירה דנין אותו וחוזר לגדולתו", וראה ב'ספר המפתח' (פרנקל) שציין לעוד כמה אחרונים עד"ז. וצ"ע איפה נמצא בכתבי הרמב"ם רמז לחילוק זה, והרי בגמ' מועד קטן מקור סוגיא זו נזכר חילוק זה בדברי רב הונא, אבל ריש לקיש שחולק עליו והלכתא כוותיה לית ליה חילוק זה!

17) בנוגע למלך שסרח העיר בשו"ת אבני נזר או"ח סי' שצא אות ד "שלא ראיתי ברמב"ם שיביא דין זה רק בראש ישיבה, ולא ידעתי למה". וראה 'תחומין', טו, ע' 157 הערה 66 ומש"כ בלידשטיין שם ע' 76 ואילך, ובפרט ע' 81 ס"ד. וראה לקמן שישנו חילוק בין חטא לסרח.

18) וצ"ע בשו"ת חתם סופר חו"מ סי' קסב "דכה"ג ונשיא שלקה יורדין מגדולתן", והרי כה"ג אינו יורד מגדולתו? ואולי מתכוון החת"ס לעצם הדין על אפשרות כזה.

הכה"ג מוסיף: "ואע"פ שנתכפר לו, אינו חוזר לשררה שהיה בה לעולם, אלא הרי הוא מורד מגדולתו כל ימיו, הואיל ובאה תקלה זו הגדולה על ידו", וכנראה שסברא זו שעומד מאחורי ההלכה שמורידין אנשים שונים מגדולתן, לאחרי שנכשלו בעבירות מסוימות, למרות שאין זה קשור ישירות להנהגה שלו, אין הם מתאימים לשררה שבקרב ישראל.

ח. ואולי יש להוסיף: הרמב"ם אומר "ואין מורידין . . . אלא אם סרח", סתם ולא פירש מהו ההגדרה של "סרח"¹⁹. וי"ל ע"פ דיוק לשון הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ז הנ"ל, שגם שם משתמש בלשון זה. ולא נמצא ברמב"ם "סרח" במובן של חטא, רק בשני הלכות אלו. "חכם זקן בחכמה וכן נשיא או אב"ד שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם . . . אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצנעה . . .", הרי לנו שרק על דברים שעליהם חייב נידוי אומר "שסרח", ובהמשך כשמדבר על "שאר חטאות" אומר "שחטא"²⁰. ובאמת כשנעיין ברשימת ה"עשרים וארבעה דברים (ש)מנדין את האדם" (הל' ת"ת פ"ו הי"ד, שו"ע יו"ד סי' שלד סמ"ג) נגלה שרובם ככולם אינם עבירות חמורות, אלא הם בעיקר דברים – חלקם רק דרבנן! – שיביאו לנקרא היום 'הפרות סדר', היינו שיהיה למעשה של אדם זה תוצאות לא טובות, וכגון שילמדו ממנו לזלזל במצות ובאנשים מסוימים וכיו"ב. ויומתק עפ"ז הלשון "סרח" כמשמעו הפשוט "סרחון", והרבה אנשים מרגישים בו.

ועפ"ז יובן יותר שבמקרה שאדם מישראל שיש לו משרה חשובה "סרח", והרי הוא מראה לאחריים דוגמא לא טובה דוקא בדברים כאלו שחז"ל הרגישו שאנשים ילמדו ממנו, בשביל זה אין הוא ראוי כבר לאותו איצטלא ומורידים אותו מגדולתו. ובאושא תקנו תקנה מיוחדת ש"אב בית דין שסרח אין מנדין אותו", ובלי זה היו מפטרים גם אותו מיד.

(19) וראה מש"כ בלידשטיין שם ע' 82-83.

(20) גם בגמרא מועד קטן מקור סוגיא זו משתמשת הגמרא בלשון זה: "אב"ד שסרח . . . ת"ח שסרח . . .".

ט. והנה בכל הנ"ל מדובר באדם שיש לו משרה וע"י חטא/חטאים שחטא ישנה סברא שיפסל מלהיות ראוי לשררה שבקרב ישראל אפילו בתחומים כאלה שלא קשורים לחטאיו. כלומר, הדיון הוא האם ע"י החטא יפסל הגברא מלשמש בשררה עולמית.

והנה ישנה הלכה לפיה בעלי אומנות ובעלי תפקידים ציבוריים שונים ("הנוטע אילנות . . . טבח של בני העיר . . . והמקיז דם . . . והסופר . . . ומלמד תינוקות . . . וכל כיוצא באלו האומנים . . .") שנכשלו אף בשוגג במילוי תפקידם "מסלקין אותן בלא התראה, שהן כמותרין ועומדין. עד שישתדלו במלאכתן, הואיל והעמידו אותן הציבור עליהן" (הל' שכירות פ"י ה"ז. וראה חו"מ סי' שו ס"ח וברמ"א), ולכאורה הרי זה סותר להלכה הנ"ל שאין מורידין אדם מגדולתו שמעלין בקודש ואין מורידין?

בלידשטיין ע' 83-84 מעיר ע"ז ומנסה לחלק בין שירות הציבור ל"שררה תורנית". בעל שררה מתאפיין בסמכות הציבורית שניתנה לו, ובעובדה שתפקידו הוא סמכותי בעיקר ולא מקצועי דוגמת השתל, הטבח והמורה; מכאן שלא יוחלו עליו הכללים הטובים לאומנים ולבעלי מקצוע. וכל זה כדי לשמור על יציבות מוסרית.

אבל באמת קושיא מעיקרא ליתא, שהרי בכל אלו שנכשלו במילוי תפקידם הרי זה רק פסול בחפצא, ומורידים אותם מעבודתם שבו הם נכשלו, אבל אין זה פסול כללי בגברא. לעומת זה בהלכות הנ"ל של נשיא וכה"ג מדובר שנכשלו בחטאים מחוץ לעבודתם בביהמ"ק או בסנהדרין ולמרות זאת באם זה נעשה ברבים ובפרהסיא הרי הוא פסול להמשיך בשררה.

ולפי זה י"ל לגבי מלך וכה"ג שבאם נכשלו במילוי תפקידם, בשחיתות וכדומה, מסתבר שגם עליהם נאמר "מסלקין אותן בלא התראה, שהן כמותרין ועומדין". ומצאתי מפורש כן בשו"ת הרדב"ז הנ"ל, שכותב: "ואע"פ שרבנו מהדר אזכותא דת"ח שאין מורידין אותו מגדולתו ומנויו, מ"מ מודה הוא שאם עבר עברה בענין מנויו כגון שהיה חזן לנשים, ועבר עברה עם אחת

מהן, מעבירין אותו ממנויו שלא לתת מכשול לפניו עד שיתברר שעשה תשובה שלמה, וכן כל כיו"ב".

י. ובענין זה ראה עוד מש"כ בשו"ת חתם סופר חו"מ סי' כב, ואו"ח סי' מא וליקוטי הערות שם. ובנושא הזה ראה גם רקובר 'שלטון החוק בישראל' ע' 85. ואנציקלופדיה שם טור שסט ואילך. וב'המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט בישראל' ח"א ע' 174-176.



זמן תפילת ערבית בפטרבורג

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק ת"ו

איתא בס' נטעי-גבריאלי (הל' בין המצרים, מהדורת תשנ"ז, ח"ב, עמ' תצה הע' ג) בזה"ל: ובנוגע לדאורייתא שמעתי מהרה"ח . . . שליט"א ששמע מפ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל, שהעיד בשם חותנו כ"ק אדמו"ר מהרי"צ שיש לו בקבלה שזקנם בעל התניא זי"ע כאשר הי' בעיר פטרסבורג התפלל מעריב במוש"ק מ"ב מינוט אחר השקיעה, ועל סמך זה נהג כ"ק אדמו"ר מהרי"צ כן בהיותו בפטרסבורג וגם בארה"ב, וכן נהג חתנו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע. עכ"ל.

וקרוב אצלי לומר שאותו בעל שמועה הביא שמועת שווא לפני בעהמ"ח הנ"ל ועדותו עדות שקר; ובפרט לגבי פעטערבורג ח"ו לומר כן בנוגע לדאורייתא, אא"כ בימים השווים של תקופת ניסן ותשרי, ואז אי"צ כלל לשום "קבלה" כי הדבר ברור לפי חשבון זמן צאת הכוכבים המבואר ב"סדר הכנסת שבת" שבסידור רבינו הזקן (וכמשנ"ת בטוב טעם ודעת בקונטרס "נרות שבת קודש" להרה"ג רשד"ב לוי"ן שליט"א, ח"ב, ברוקלין תשל"ה. יעו"ש היטב, ובפרט בעמ' 27 הע' 14 ובריש עמ' 21 שמתקן ומעמיד על דיוקן את החישוב שבס' "זמני היום בהלכה").

אבל בימות החורף צאת הכוכבים בפעטערבורג הוא כשעה אחרי השקיעה, ובימות הקיץ כשעה ושלושה רבעים. ומהו א"כ ענינם של מ"ב מינוט לענין דאורייתא בכה"ג?!

והנה בדבריהם של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ וחתנו כ"ק רבינו זצ"ל מצינו מפורש שלא כדברי ה"קבלה" הנ"ל, והוא בתחילת "רשימת המאסר" (לקוטי-דיבורים עמ' 1222), ושם נאמר אודות ההנהגה בפועל בפעטערבורג: "בימי הקיץ אשר זמן תפילת ערבית לא קודם משעה חצי העשתי עשר [10:30]", ובהערה שם (שלא נתפרש האם היא מרבינו זצ"ל או ממוהרי"צ): "מרגלא בפומי דחסידים הראשונים, אשר כן הורה ונהג רבינו הזקן בהיותו בפטרבורג בעת מאסרו השני בשנת תקס"א" [ששה שם בערך עד חודש סיון – אמצע חודש מאי].

הרי שלא נרמז דבר וחצי דבר אודות "קבלה ממוהרי"צ" בדבר מ"ב מינוטין, וגם הנהגתם בפועל של רבוה"ק בהיותם בפעטערבורג היתה שונה לחלוטין מ"קבלה" זו.



איסור שעטנז [גליון]

הנ"ל

בגל' תשנט (עמ' 63) כתב א' הת' שי', שבאם יש חשש שילבשו את בד השעטנז או ישבו עליו וכד', יש ע"ז איסור בעשיה, כי עי"ז יבוא ללבישה. ע"כ.

ודבר זה אינו, והראיות שהביא מעשיית וילון ועשיית מעיל של ס"ת [ועוד יש כהנה וכהנה, כגון שלא לעשות מפה לשולחן מכלאים ולא מפה לבימה בבהכ"נ – יו"ד סי' ש"א ס"ט ברמ"א], בכולן אין איסור לייצר וילונות או מפות באופן דשעטנז, וכל האיסור הוא לקחת בד כלאיים ולעשות ממנו וילון או מעיל או מפה וכד'. וזה פשוט.

הגע בעצמך: מותר לייצר מכנסיים משעטנז ומותר למכור אותם ומותר למוכר גם ללבוש אותם באופנים מסויימים (שו"ע שם ס"ו), ובכל אלו אין חוששים שמא ילבשם באופן האסור;

ולרקום תמונה יהיה אסור ב"איסור חמור" שמא יעשה ממנה
ציפוי לכרית וישב עליה?!



בדין השומע קידוש לצאת י"ח

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בשו"ע כ"ק אדה"ז סי' רעא ס"ז כתוב בנוגע אשה השומעת
קידוש מקטן ומגדול וז"ל: ואפי' אם שומעת הקידוש מגדול
מ"מ אם אינה מבינה לשון הקודש תאמר עמו מלה במלה כמ"ש
בסי' קצג. עכ"ל.

והנה בסי' קצג לאחר סעי' ב כתוב שחסר מהסי', ואשר על
כן, לא זכינו למה שכתב שם אדה"ז בזה. (אם כתב יותר על זה
הענין ממה שכתב שם בסעי' א, שלא כתב שם שיאמרו מלה
במלה אלא הראה מקום לסי' קפה באם צריך שיהי' הע"ה
(=העם הארץ) מבין בלה"ק). אבל במג"א שם סק"ב כתב: ונ"ל
דמ"מ טוב שיאמרו מלה במלה עם המקדש [בנוגע קידוש]
והמברך [בנוגע שאר ברכות] דא"א לכוין ולשמוע כמ"ש סי'
קפג עכ"ל. וכתבו כ"ק אדה"ז בסי' קפג ס"י, ובסי' קפה ס"ד,
ושם כתב וכן בקידוש.

והנה, אם לא שנאמר הטעם "דא"א לכוון ולשמוע", יש
לתמוה, דבסי' קפה ס"א כתב אדה"ז דאין חילוק בין המברך
ובין השומע באם צריך להכיר הלשון שמברך, ומבואר יותר שם
במ"מ על הגליון (שהוא מכ"ק אדה"ז) ס"ק ב (שכתוב שם
באמצע: אבל המעיין בגמ' דמגילה יח יראה לעינים דא"א לחלק
בהכי [בין המברך ובין השומע]. ע"ש באריכות). וא"כ ממ"נ,
אם צריך להכיר הלשון, מה מועיל אם תאמר עמו (הקידוש) מלה
במלה? ואם אינו צריך להכיר הלשון, למה היא צריכה לאמר
עמו מלה במלה?

ולהעיר גם מסי' סב ס"ב שכתב כ"ק אדה"ז וז"ל: אבל קידוש
וכו' יוצא אפי' אינו מבין הלשון. עכ"ל. וצ"ע.



חילוק בל' ובסדר מוכר כסותו [גליון]

הנ"ל

בגליון תשנז מביא הר' ש.ז. שיחי' את הביאור הלכה בסי' תרנו בד"ה אפי', דס"ל דהירושלמי פ"א דפאה מדובר בשאין לו כלום, אז הוא פטור וכו' ע"ש בהבה"ל.

אבל צע"ג ע"ז מדברי הירושלמי עצמו דז"ל: . . ממה את מכבדו, ממה שיחננך מפריש לקט שכחה פיאה מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה וכו' אם יש לך אתה חייב בכולן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן וכו' עכ"ל. ולפי הבה"ל שמדובר בשאין לו כלום, מהו ההוא אמינא דיחייב ליתן לקט שכחה ופאה וכו' כשאין לו שדה?! ואין לו עיסה ליקח ממנה חלה?! ואיך יעשה ציצית אם אין לו בגד?!

ועוד צ"ע ממ"ש לתרין (לפי מה דאיתא בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג) וז"ל: ואינו יכול לפטור עצמו במה שיקנה תפילין או סוכה מחבריו במעותיו. עכ"ל. הא שם בברכות איתא "העושה סוכה לעצמו והעושה סוכה לאחרים וכן כלולב לאחרים" וכן בשאר מצות הכתובות שם.

ועוד צ"ע מ"שופר" דלא נמצא (בברכות) ברכה לעשיית שופר.



השחזת סכין שחיטה

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ חלק ו' ע' שסא, וז"ל: "בדבר השחזת הסכין של השחיטה טוב יותר לשני הצדדים ושלא להשחזו בפעם א' כל אורך הסכין, כי צדקו האומרים שאז אין הליטוש – זייטל – כדבעי, ובשעה שלמדתי האומנות –

בשנת תר"ס – למדוני השובי"ם הכי גדולים באומנתם באופן כזה". עכ"ל.

ובקובץ יגדיל תורה (נ. י.) חוב' יט, כה, מו, נלאו לבאר דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ האלו, ולא מצאו ביאור לבאר מדוע ה"זייטל" אינו כדבעי. (דבריהם נלקטו ונדפסו בהוספות לספר "הלכות שחיטה משו"ע אדה"ז עם ביאור הלכות" להר' ז. ווינער שיחי').

והנראה לומר בזה: שיטתם של המשחיזים צד א', כפי המובן מדבריהם של אלו שהחזיקו בשיטה זו (עי' בית דוד סי' יח, יסוה"ב סק"ד), כדי שיהי' חוד הסכין דק חד וחרף מאוד, ע"י שמשחיזו רק מצד אחד לבד ולא משני צדדיו. שחוד שמשחיזו מצד אחד הוא חצי עביו של חוד שמשחיזו משני צדדיו (כשהמשקל – זוית במפגש הסכין עם האבן – כמדה שוה בכל ההשחזות).

ומסתבר, שאלו שהשחיזו מצד אחד, הם השחיזו גם כל אורך הסכין בבת אחת ולא בקטעים, מאותו הטעם, כדי לשמור על דקות החוד. כי אע"פ שבהשחזות הסכין בקטעים כח היד בפעולת ההשחזת חזקה ומהירה יותר, אבל לאידך, צדדי החוד מתעגלים. לכן העדיפו הם להשחיזו כל אורך הסכין בבת אחת, כי באופן כזה צדדי החוד אינם מתעגלים, ובמילא פסגת חוד הסכין דקה וחדה יותר. (חילוק זה בין השחזות אורך הסכין בב"א להשחזת בקטעים – בענין עיגול הצדדים, ניתן להבחין בחוש, במיוחד כששטח ההשחזת רחב מאוד).

אבל שיטה זו לא נתקבלה אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, כי "אז אין הליטוש – זייטל – כדבעי". ונראה לומר שכוונתו בזה, שבהשחזתו זו, החוד מחמת דקותו עלול יותר להתקלקל ע"י מעשה השחיטה. וכן גם קשה להחליקו, כי פסגת החוד מחמת דקותו, מתכופף מצד לצד.

משא"כ כשהצדדים מתעגלים קצת אין פסגת החוד דק כ"כ, ואינו מתקלקל ע"י מעשה השחיטה, וכן אינו מתכופף מצד לצד, וקל להחליקו.

ואין להקשות על זה מתקנת סכינים מלוטשים, וע"פ המבואר ביגדיל תורה חוברת יט שם, שלא לעגל הצדדים, כי המדובר שם כשנפסד כל חריפות החוד ע"י עיגול הצדדים (מחמת עובי הסכין ורוחב שטח ההשחזה, עיי"ש בארוכה), משא"כ בענינו מדובר (בסכין דק) בעיגל קצת כדי לחזק החוד.



פשוטו של מקרא

לשון עצרת

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

הלשון עצרת מצינו בתורה שלושה פעמים.

בפרשת אמור (כג, לו) בנוגע לסוכות נאמר: " . . . ביום השמיני . . . עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו". ופירש"י שם בד"ה עצרת היא: עצרתי אתכם אצלי, כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמנו להפטר אמר, בני, בבקשה מכם עכו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרידתכם.

ובפרשת פינחס (כט, לה) נאמר עוד פעם בנוגע לסוכות: "ביום השמיני עצרת תהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו". ופירש"י שם בד"ה עצרת תהיה לכם: עצורים בעשיית מלאכה. דבר אחר, עצרת עצרו מלצאת, מלמד שטעון לינה. ומדרש אגדה, לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד ע' אומות, וכשבאין ללכת אמר להם המקום בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם.

ובפרשת ראה (טז, ח) בנוגע לפסח נאמר " . . . וביום השביעי עצרת לה' אלקיך לא תעשה מלאכה". ופירש"י שם בד"ה עצרת לה' אלהיך: עצור עצמך מן המלאכה, דבר אחר, כנופיא של מאכל ומשתה, לשון נעצרה נא אותך (שופטים יג, טו).

וצריך להבין:

(א) למה מפרש רש"י בפ' פנחס ג' פירושים על לשון עצרת, ובפרשת אמור שקודם לפרשת פינחס מסתפק רש"י בפירוש אחד.

והפירוש שמפרש רש"י בפרשת אמור הוא הפירוש השלישי שמפרש בפרשת פנחס, דהיינו שהוא הפירוש היותר רחוק לכאורה מפשוטו של מקרא.

(ב) לכאורה זה שמפרש רש"י בפרשת אמור "כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמןן להפטר אמר בני בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד" הוא בסתירה למה שפירש"י בפרשת פנחס ממדרש אגדה הנ"ל.

כי מהמדרש אגדה משמע שבנ"י הם העושים הסעודה בזה שהם המקריבים הקרבנות, ומפירש"י בפ' אמור משמע שהקב"ה עשה סעודה לבנ"י.

ועוד חילוק בין פרשת אמור לפרשת פינחס בנוגע ליום השמיני. שבפרשת אמור הלשון ברש"י הוא בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרידתכם. ולא נזכר כלל ברש"י שהעכבה זו קשור עם סעודה, ובפרשת פינחס הלשון עשו לי סעודה קטנה.

(ג) בפרשת פינחס (שם, לו) ד"ה פר אחד איל אחד פירש"י: אלו כנגד ישראל בהתעכבו לי מעט עוד ולשון חבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד, משל למלך שעשה סעודה וכו' כדאיתא במס' סוכה (נה, ב).

לכאורה כל הפירוש של רש"י כאן חוץ מתיבות "אלו כנגד ישראל" שייך לד"ה עצרת תהי' לכם (שם, לה). "ולשון חבה הוא זה" הוא לכאורה לא על תיבות פר אחד איל אחד אלא על "עצרת תהי' לכם".

(ד) מה שפירש"י בפרשת ראה (טז, ח) בד"ה עצרת לה' אלקיך . . דבר אחר כנופיא של מאכל ומשתה, צריך עיון, שהרי בכתוב נאמר "עצרת לה' אלקיך".

ועיין בפסחים (סח, ב): דתניא ר' אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיו וחציו לבית המדרש. וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלקיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. ר' אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם. ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם. עכ"ל. הרי שכולם מודים שהחלק שצריך להיות לה' למדים מפסוק זה. ולמה פירש"י דוקא בפסוק זה "כנופיא של מאכל ומשתה" שהוא ענין של "לכם" ולא "לה'".*



בפירש"י האזינו ד"ה שאל אביך

הרב משה לברטוב תושב השכונה

רש"י בפרשת האזינו לב, ז-ח. שאל אביך אלו הנביאים שנקראים אבות, זקניך אלו החכמים, ויאמרו לך – הראשונות. והנה מה שרש"י מוסיף ויאמרו לך – הראשונות, כוונתו לפי הפירוש שזקניך אלו החכמים, שאז קשה איך חכמים ידעו עתידות, ולכן מפרש שבאם זקניך הפי' – חכמים, הנה יאמרו – הראשונות. אך לפי"ז צ"ע דהי' לו תחלה (בפסוק) לדבר מן הראשונות, ואח"כ מה שיאמרו הנביאים. (כי לכאור' הפסוק הוא בהמשך אחד, שאם נפרש זכור ימות עולם היינו מה שענש בעבר, ובינו שנות דור ודור להכיר להבא כו' וע"ז מסיים שאל אביך – הנביאים, היינו להכיר להבא כו', וזקניך ויאמרו עונש הראשנים). אך יש לומר שמאחר שהנביאים נקראים אבות והחכמים זקנים, הנה אב יותר קרוב מזקן, ולכן כותב אביך קודם.

אח"כ בפסוק ח' בהנחל עליון גוים מפרש"י כשהנחיל הקב"ה למכעיסיו את חלק נחלתו הציפן ושטפן. ועל בהפרידו בני אדם, מפרש"י שקאי על דור הפלגה (כי בפשטות פירוד הי' אצל דור

(* וראה בס' ביאורים לפירוש רש"י על התורה, פ' פינחס שם. המערכת.)

הפלגה). ובפשטות קשה, אצל בהנחל עליון גו' (שבפשטות קאי על דור אנוש ומבול), ועיין בשפ"ח שמפרש שרש"י מפרש הנחל (גם ?) ענין נחל. (ולכאור' הכרחי הוא, כי בלא זה איפה נרמז פה הציפן ושטפן, ולכן מפרש בהנחל לשון נחל). ואצלם אין שום הצלה, רק בדור הפלגה – יצב גבולות עמים. וא"כ חסר ההמשך בהפסוקים. וצ"ע.

היינו שהפסוק מתחיל עם פורענות של דור (אנוש ?) ומבול שלהם לא היתה הצלה. ומסיים בדור הפלגה שהי' יכול לכלות אותם רק שהשאירם בשביל מספר בני ישראל. ואם כוונת הפסוק שיתבוננו בזה שהקב"ה יכול לכלות החוטאים, מדוע בדור הפלגה מסיים (פירט אויס) ענין שונה שהקב"ה אוהב וכו' הלא פה רוצה ארויסברענגען, כנ"ל, שמעניש חוטאים ושייראו לחטוא.



שׁוֹנָה

שמחה בשעת אמירת הוידוי

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

ב"סיפורי חסידים" (מועדים, עמ' 87) מספר הגרש"י זיין ע"ה על רב בעל-תפילה שנהג לשורר את הוידוים דיוה"כ בניגונים שמחים, ולשאלת הבעש"ט נ"ע הסביר הרב: הנה העבד הפחות והנבזה של המלך, שמלאכתו לגרוף ולנקות את החצר ממי-השופכין ומלכלוך וטינופת, למען תהיה חצר המלך נקיה ויפה, כשהוא אוהב את המלך, אזי בעת גרפו את הצנורות ובעת עבודתו במלאכת הנקיון, הוא שמח מאד על שמנקה את חצר המלך, ומזמר אז ניגוניו בשמחה, שעושה נחת-רוח להמלך. . אמר לו הבעש"ט: אם כבודו מתפלל בכוונה זאת, יהי חלקי עמו [והשווה לעיבוד אחר של סיפור זה בס' "כל סיפורי בעל-שם-טוב", ח"א עמ' רסא, ושם נסמן מקורו מ'סיפורי בעש"ט"].

ונראה שיש להקביל משל זה למשל האמור בתנא דבי אליהו רבא (א, ה): . . זה יום הכפורים לישראל, לפי שהיתה שמחה גדולה לפני הקב"ה שנתנו באהבה רבה לישראל. משלו משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו עבדיו ובני ביתו מוציאים את הזבלים ומשליכין אותו כנגד פתח בית המלך, וכשהמלך יוצא ורואה את הזבלים הוא שמח שמחה גדולה וכו'.

הרי ששמחה למלך הרואה שהוציאו את הזבל מתוך ביתו, ושמחה לעבד השמח בשמחת המלך.

ובתורתו של רבינו נתבאר ענין זה באר היטב, שהתשובה הרי היא מצוה ככל המצוות (ואף נעלית מהן), וא"כ ודאי שצריכה היא להיעשות בשמחה של מצוה.



אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון [גליון]

הת' יהודה שורפין
תלמיד בישיבה

בגליון תשנח העיר הר' ש.מ. (ע"ז שרצו לומר שאריסטו בסוף ימיו חזר בתשובה ומשום זה קיבל עיבור מאנטיגנוס), שאפילו אם חזר בתשובה ונתגייר זהו רק שקודם לזה היה כופר הכל ועכשיו נעשה כמודה במקצת, וכמ"ש חס"ל, ולבסוף חזר בתשובה אם לא כדברי רז"ל, והיינו שלא האמין בתושבע"פ ונעשה צדוקי ובייתוסי. ע"כ. להעיר שבסדר הדורות (ג"א תמ"ב) מביא מר' יוסף ש"ט מהקדמות לס' המדות, וכן ממגן אברהם לחכם פירצולי שבסוף ימיו נעשה גר צדק.



סוכה, תוהו או תיקון

הת' מנחם מענדל גרינפלד
תות"ל - 770

בשבועון כפ"ח דחה"ס (גליון 827) במדור מבית המלכות נדפסה התייחסות של הרבי למכתב שכתב א' לאביו, ובו מבאר

את ההבדל בין כפות התמרים שמסככים בהם את הסוכה, לבין כפות התמרים שלוקחים עבור ד' מינים (להלן תמצית דבריו של הכותב): "מתאים הוא שהמקיף וצל הסכך והפנימיות של הלולב הם מאותו מין. אלא שבהמקיף הוא באופן דנפרצו עליו כדוגמת המקיפין דתוהו ענפין מתפרדין, ובהפנימי העלין מאוגדין כדוגמת האורות דתיקון".

– תשובתו של הרבי באה כאן בתוספת מ"מ והערות – על אחריותו של הכותב, כמו"כ נוספו אי-אילו תיבות קישור בין דברי הרבי, שבאו בין חצאי ריבוע ובכתב שונה.

ראה נחמי' (ח, טו) ועלי תמרים¹

בהשקו"ט: אמחז"ל אין משיבין על הדרוש²

אפילו בנוגע לחשבון שנמצא אינו מכוון! (ס' הליקוטים להאריז"ל שמות א, יד)³

אבל מובן ש(מ"ע ד)סוכה – בתיקון הוא ועיקר⁴.] אלא שבסכך [כיוון] דמטרתו לסכך [לכך] כשנפרצו עליו מסכך יותר⁵, ובד' מינים שענינם אחדות (גם בנגלה)⁶ – ההיפך⁷

וע"ד יעלה הפורק⁸ – והוא יחידה⁹.]

(1) ושם: ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלים לאמר צאו והביאו עלי . . . הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב. – דמכאן חזינן דמסככים בכפות תמרים, וא"כ יש מקור לקשר ביניהם (דאל"כ מנ"ל שיש קשר ביניהם, כפי שכתב הנ"ל).

(2) ראה כנפי יונה ח"ב סי' קכה.

(3) בס' הליקוטים שם (עה"פ וימררו את חייהם) – כשמחשב את מספר שנות שעבוד בני"י במצרים. מביא מש"כ בפרדר"א (פמ"ח) שבנ"י השתעבדו שעה אחת מיומו של הקב"ה ("אלף שנים וגו'") ומקשה שאי"ז מדויק, ומתרץ ש"אין משיבין על הדרש". עיי"ש.

(4) דלא כמש"כ הנ"ל שסוכה היא בחי' תוהו. אלא עיקר ענינה הוא – תיקון.

5) לאחר שנתבאר שסוכה ענינה תיקון (כד' מינים), מבאר את החילוק שיש ביניהם – "נפרצו", ו"אגודה".

6) בנגלה (נוסף על היותם אגודים יחד. – ראה שו"ע אדה"ז סי' תרנא ס"ג – "ומצוה מן במובחר לאגוד הלולב עם ההדס וערבה באגודה אחת"): לולב: א) בנוי מעלים כפולים. ב) כולו כפות. הדס: צ"ל שלשה עלים, ובכ"ז כולם בחד קינא (ראה סוכה לב, א). ערבה: גדלה באגודות (סוכה שם) ולכן נקראה אחוינא. אתרוג (אחדותו עולה על כולם): א) סובל את ד' עונות השנה. ב) גדל מהם.

בחסידות: ראה מאמר ד"ה בסוכות תשבו תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' תג (אות יד)) וש"נ.

ולהעיר מסידור עם דא"ח (רסב, ב): האילן שנק' דקל שהוא הנק' תמר. . הוא מובדל מכל שאר האילנות שבעולם בדבר א'. והוא בגידול ענפי האילן, שבכל האילנות כל ענפיהן יוצאים מפורדים זה מזה. זה לכאן וזה לכאן. . אבל ענפי האילן שנק' דקל. . ענפיו גדלים באחדות ובאחוה זע"ז דהיינו שכל א' יוצא גידולו בדבוק לחבירו זע"ז ובהתאחדות גדולה. וכ"ז מורה בחי' היחוד וההתכללות שנק' אחדות. היפך בחי' הפירוד שנק' ענפין מתפרדין. עיי"ש.

7) ההפך מסוכה. אבל רק בפרט זה של אחדות דזהו ענינם של הד' מינים. וראה מאמר שבהערה הקודמת. עיי"ש.

8) מיכה ב, יג. וראה ב"ר פפ"ה, יד וברש"י שם. אגדת בראשית ספס"ג. – שקאי על מלך המשיח עיי"ש.

9) היינו כשם שסוכה וד' מינים ענינם שווה, ובכ"ז בסוכה הוא באופן זנפרצו ובד' מינים הוא באופן של אגודה. – כמו"כ הוא במשיח שהוא בחינת יחידה (אחדות), מ"מ נאמר עליו "ועלה הפורק" (נפרצו).



לזכות

הילדה **אסתר ברכה** שתחי

נולדה ביום ג' תשרי – צום גדלי – ה'תשנ"ט

ולזכות אחיה הילד **מנחם מענדל** שיחי

ואחותה **חנה העניא** תחי

שיגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט לאויוש"ט

לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' **ירחמיאל** וזוגתו מרת **רבקה לאה** שיחיו

יעקבסאן



לזכות הילד **שלמה** שיחי

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום ב' דר"ה ה'תשנ"ט

ולזכות אחיו הילד **ישראל** שיחי

שיגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט לאויוש"ט

לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' **יוסף** וזוגתו מרת **קיילא** שיחיו

מלמד

לזכות הילד **אברהם צבי** שיחי
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ד', א' דחווה"מ סוכות ה'תשנ"ט
שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעש"ט לאויוש"ט
לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' **הושע** וזוגתו מרת **בתי** שיחיו
דייטש



לזכות הילדה
פריידא לאה שתחי
נולדה ביום ט"ז אלול ה'תשנ"ח
שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעש"ט לאויוש"ט
לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

ולזכות הורי
הרה"ת ר' **ירוחם הלוי** וזוגתו מרת **חנה פייגא** שיחיו
לעווילאוו

נדפס ע"י זקניי והוריהם
הרה"ת ר' **אברהם חיים** וזוגתו מרת **חי' זלאטע** שיחיו
דיימאנט

לזכות הילדה **פייגא** תחי
נולדה ביום כ"ה אלול ה'תשנ"ח
שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעש"ט לאויוש"ט
לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

ולזכות אחיה ואחיותה שיחיו
שיזכו לרוות מהם רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **בנציון** וזוגתו מרת **מוסיא רבקה** שיחיו
סטאק



לזכות הילדה **מירל** שתחי
נולדה ביום ו' תשרי ה'תשנ"ט
שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעש"ט לאויוש"ט
לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

ולזכות הוריה
הרה"ת ר' **אלחנן דוב** וזוגתו מרת **פרומא** שיחיו
מרוזוב
נדפס ע"י זקני' והוריהם
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו
דייטש