

ב"ה
ש"פ בהעלותך
ה'תשנ"ט
גליון חי [תשעו]

תוכן הענינים

רשימות

- 4 למי הכוונה ב"הנ"ל"
4 דירה בתחתונים [גליון]

לקוטי שיחות

- 7 ימי התשלומין דחג השבועות
10 בגדר התרת נדרים
13 לא יאונה לצדיק כל און
19 אות דתפילין ודס"ת ודשבת ויו"ט
22 בדיני כבוד ס"ת
22 בגדר ספירת העומר
23 "סימנים" אם מבררים או גורמים
24 "ויחד יתרו" - "לשמים" ו"לבריות"
24 אם פקוח נפש נעשה היתר גמור [גליון]
25 לא נהגו כבוד זב"ז [גליון]
27 עדות ושליחות שבטלה מקצתה אי בטלה כולה [גליון]
30 פי' "שביתה" - לדעת הרמב"ם [גליון]

שיחות

- 33 סייעתא דשמיא בפס"ד הלכה למעשה
34 פרקי אבות בשבת חה"ש

נגלה

- 35 הלימוד מחלוקת הארץ
38 שטר לאחר חתימתו [גליון]

- 42 בענין נאמנות רופאים
46 עיקר הולדה מהאב או מהאם [גליון]

חסידות

- 48 הערות ב"לקוטי תורה"
50 מקורות בחסידות [גליון]
50[גליון] שמיטה ראשונה, והנשמות שנמשכו לשמיטה השניה [גליון]

הלכה ומנהג

- 53 אכילת פרוסה כביצה
54 טעות בקריאת התורה
55 הערות לשו"ע רבינו הזקן
62 יבש ביבש שבטל ברוב
65 אמירת תיקון ליל שבועות

פשוטו של מקרא

- 66 המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י [גליון]

שונות

- 70 הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו
72 הערות לשלחן ערוך רבינו הזקן ח"א
74 ההבדל בין חוקים למשפטים
75 'מהדורא תניינא' של שולחן ערוך אדה"ז [גליון]
79 בענין הנ"ל

מספר הפאקס לשלוח הערות
756-3411 (718) או 773-4115 (718)
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
HTTP://WWW.KOVETZ.COM

רשימות

למי הכוונה ב"הנ"ל"

הרב אברהם ברוך יוניק תושב השכונה

ברשימות שיצא לאור לחה"ש ש.ז. בקטע המדבר אודות הר' גרונם כתוב "עם הנ"ל למד דא"ח" ופיענחו המו"ל עם התלמידים הנ"ל למד דא"ח. ולכאורה כל התיבה הנ"ל הוא מיותר והי' צריך להיות "עמהם למד דא"ח" או כיו"ב.

אך י"ל שהפיענוח הנכון בזה הוא "עם הנ"ל (הר' אברהם'קע זשעבינער) למד דא"ח" שמדבר אודותו בקטע שלפני זה. - ראה בהקדמה לקונטרס התפלה שם כותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (בכ"ק) על הר' שמואל גרונם "תלמיד הרב המפורסם ר' אברהם ז"ל מזעמבין".

כי כנראה כל היומן הוא נקודות ממה שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ סיפר לכ"ק רבינו. ורבינו רשמם בקיצור. וד"ל.



דירה בתחתונים [גליון]

הרב יעקב ליב אלטיין חבר "ועד להפצת שיחות"

בגליון יב (ע' 13) הערתי על הפענוחים ברשימות על תניא פל"ו, שלאחרי שכ"ק אדמו"ר מציין המקור במדרש למחז"ל נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, מעתיק לשון המדרש "נתאוה הקב"ה כשם שיש לו דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה", ומסיים "וצ"ע ממש"כ [לקמן בפרקין] והנה תכלית כו" - והמו"ל כתבו שהכוונה בהצ"ע דלכאורה במארז"ל זה לא נתפרש שענין זה הוא תכלית הבריאה.

וכתבתי שלפענ"ד כוונת הצ"ע היא כי מדברי אדה"ז לקמן משמע שרק התחתונים הם דירה לו יתברך ולא העליונים, ואילו מלשון המדרש משמע שגם העליונים הם דירה להשכינה ואדרבה נתאוה הקב"ה שגם התחתונים יהיו דירה כמו העליונים.

והעירני הרה"ח כו' ר' אלימלך צוויבל שי', מהמבואר בלקו"ת שה"ש ביאור לד"ה יונתי פ"ב (יז, סע"ד) וז"ל: "והענין כי תכלית הבריאה והתורה והמצות הוא להיות לו ית' דירה בתחתונים דהיינו שיהי' גילוי אור א"ס ב"ה למטה דייקא, ולא בשביל הגילוי באצילות כי הרי באצילות בלאו הכי נמי איהו וגרמוהי חד כו' אמנם בכי"ע שהם יש ודבר נפרד וע"י התורה ומצות ממשיכים בהם ג"כ בחי' דירה והשראת אור א"ס כמו באצילות זהו תכלית הבריאה", ולהלן שם: ענין מ"ת שהוא התלבשות המצות עליונים כו' במצות גשמיות כו' שע"י קיום המצוה בגשמיות ממשיכים אור א"ס ב"ה המתגלה ברמ"ח אברים דמלכא שיתגלה למטה ממש בעשי' כו' וזהו ענין דירה בתחתונים שנעשה ע"י קיום התורה ומצות כו' שע"י נמשך גילוי זה שבאצילות גם בעשי' ממש. עכ"ל השייך לענינו.

הרי מפורש שהענין דדירה בתחתונים הוא שאותו הגילוי שבאצילות יומשך גם בעשי', וכלשון המדרש הנ"ל "כשם שיש דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה" - ואין זו סתירה שהתכלית היא עוה"ז דוקא, וכהתחלת הלשון בלקו"ת שם גופא "דהיינו שיהי' גילוי אור א"ס ב"ה למטה דייקא, ולא בשביל הגילוי באצילות", כי התכלית היא שהגילוי שבאצילות (דשם היא בלאו הכי) יומשך גם בעשי', ועיין גם בלקו"ת שם בהמשך הענין שזה גופא שיהי' הגילוי דאצילות בכי"ע הוא רק בכח אור עליון יותר שלמעלה משניהם שיכול לחבר אותם ע"ש.

ואולי מש"ה נכון יותר לפרש הצ"ע של כ"ק כפי שפירשו המפענחים.

אולם לדעתי אינו כן. ומשני הצדדים: פירוש המפענחים שהצ"ע הוא מנ"ל מלשון המדרש שזוהי תכלית כוונת הבריאה - אם זו היתה כוונת כ"ק לא הי' צריך להביא מלשון התניא לקמן אלא כאן גופא בריש הפרק נאמר אותו הלשון ממש ואדרבה

דוקא כאן בתחילת הפרק נאמר זה בשם רז"ל - "והנה מודעת זאת מארז"ל שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה כו' דירה בתחתונים".

ולאידך: אע"פ שבלקו"ת שם (וכן בעוד מקומות בדא"ח) מבואר הענין דדירה בתחתונים שהגילוי דאצילות יומשך בעשי', הנה כאן בתניא אין הפירוש כן, דהרי לשון אדה"ז היא "אינו בשביל עולמות עליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'" (ולא כלשונו בלקו"ת שם "ולא בשביל הגילוי באצילות כי הרי אצילות בלאו הכי נמי איהו וגרמוהי חד כו'"), והיינו דכאן בתניא מפרש דא"א לומר שהכוונה היא בשביל עולמות עליונים לפי שהם ירידה מאור פניו ית', ורק ע"י העבודה בעוה"ז התחתון אין ירידה מאור פניו ית'. והענין מבואר בארוכה בד"ה באתי לגני תשי"א, ומיוסד על מאמרי אדמו"ר נ"ע, שהענין דדירה בתחתונים הוא דירה לעצמותו ית' והמשכת עצמות היא דוקא ביש הנברא, ע"ש באורך.



ברשימות שיצאו לאור לשבועות בתחילתם, בפענוחים, הוסיפו המו"ל "כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אמר".

ולדעתי יש כאן אי דיוק, כי התיבות שבאו תיכף לאח"ז בפשטות אינן לשון קדשו של אדמו"ר הריי"צ, שהרי לשון הרבי היא "סיפרה דו"ז ח"מ תי' בת מהרשנ"ע" - והרי בת אדמו"ר מהר"ש (אחי אדמו"ר הרשב"ב) לא היתה "דודתי זקנת"י של אדמו"ר הריי"צ! אלא היא דו"ז של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ולהעיר ג"כ מלשון הרשימה להלן בהסיפור מרוסטוב עם "חמותי הרב' דינה תי"י" - וג"כ אינו לשון קדשו של אדמו"ר הריי"צ, כמובן.



לקוטי שיחות

ימי התשלומין דחג השבועות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ח י"ב סיון מבאר ענין ימי התשלומין של חג השבועות שהם בימות החול דוקא, לא כבשאר יו"ט שהם בימי יו"ט עצמם או בחוה"מ, שזה קשור לעצם הענין דחג השבועות שהי' בחירה של הקב"ה בישראל, ובחירת ישראל בהקב"ה והבחירה היא באופן של בחירה חפשית בלי שום סיבה וטעם מצד המעלה שיש בדבר הנבחר, ומבאר דלכן ליכא שום מצוות מיוחדות לקיים בחגה"ש כמו שמצינו בשאר יו"ט, כיון דהחידוש שביו"ט זה - ענין הבחירה, אינה קשורה בענין מסויים ומעלה מסויימת, ואין בזה שום הגבלות, וזהו גם הטעם דגם ימי התשלומין אינם מוגבלים לימי היו"ט דוקא, אלא הם בימי חול, כיון דענין הבחירה היא למעלה מה"ציוור" וההגבלה דימי יו"ט דוקא עיי"ש.

והנה בסעי' א' שם הובא דברי התוס' (חגיגה ט, א ד"ה תשלומין) דאף דבשאר יו"ט יש פלוגתא (שם) אי ימי התשלומין הם "תשלומין לראשון" או "תשלומין זה לזה", מ"מ בעצרת כו"ע מודים דהוה תשלומין לראשון, דכיון דימי התשלומין הן "חול גמור" לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה עיי"ש.

ובס' ראשית בכורים (ח"ב סי' ד' בסופו מובא בגליוני הש"ס שם ט, א) כתב דלהתוס' עצמו לא הי' פשוט להם דבר זה כ"כ, שהרי בדף יז, א, ד"ה יום טבוח כתבו: "דאע"ג דלא חזי בראשון מייתי ליה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום וכו'" והרי כאן איירי בנוגע לעצרת, וא"כ למה כתבו "אפילו למ"ד תשלומין לראשון" הרי לפי מ"ש בדף ט' כנ"ל כו"ע סב"ל כן, ומוכח מזה דספוקי מספקא להו בזה עיי"ש, (ומה שהקשה שם מהירושלמי דדוד מת בעצרת והיו ישראל אוננין והקריבו למחר, דלפי מ"ש התוס' בדף ט, א, דלכו"ע הוא תשלומין לראשון א"כ מכיון שהיו פטורים בראשון

לא חל עליהם החיוב גם למחר עיי"ש, ראה בס' מאור ישראל חגיגה שם דלא קשה מידי שהרי מת ביום וכבר חל עליהם חיוב עיי"ש בארוכה וראה גם צל"ח וגליוני הש"ס שם) ועי' גם בשאג"א סי' ק"ד שהביא ראי' מריש חגיגה דלמ"ד תשלומין זה לזה ה"ז גם בעצרת.

גם בחגה"ש שייך לומר תשלומין זה לזה

נמצא מזה שיש מקום לומר דגם בעצרת אמרינן דהם תשלומין זה לזה ואין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו, (ואפילו הי' חגרת בעצרת ונתפשט אח"כ חייב להביא קרבן), ולכאורה הדברים צריכים ביאור דכיון שהם ימי חול איך שייך לומר שימים אלו עצמם מחייבים בקרבן וכמ"ש בדף ט'?

ולכאורה יש לבאר ב' צדדים אלו עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ט פ' ואתחנן (ג) בגדר ענין השכינות, ומביא שם גם בנוגע לזמן בתוס' מן החול אל הקודש אם השכינות פועל רק באופן חיצוני בלבד או שפועל עליו באופן פנימי ומבאר שם נפק"מ להלכה, וראה גם בחכ"ח שם (ערב חגה"ש) ע' 18 והלאה בענין זה לגבי פעולת חגה"ש בהימים שלפני חגה"ש עיי"ש, די"ל דהתוס' בדף ט' קאי לפי השיטה ששכינות יכול לפעול באופן חיצוני בלבד, ולכן סב"ל דהימים שלאחר חגה"ש אינם יכולים לפעול חיוב קרבן מצ"ע שה"ה ימי חול, משא"כ התוס' בדף יז, א, קאי כהשיטה ששכינות פועל באופן פנימי, ולכן שייך לומר שימי התשלומין עצמם הבאים בסמיכות לחגה"ש יכולים לחייב אותו כמו שבועות עצמו.

מיהו לפי ביאור הנ"ל שבהשיחה אולי יש לומר דכיון שהתוכן של עצרת אינה קשורה כלל עם פרטים והגבלות, לכן שייך לומר דאפילו ימי חול עצמם הבאים לאחר עצרת מחייבים קרבן של עצרת.

לפי ב"ש אי שייך לומר תשלומין לראשון

ועי' גם בס' חלקת יואב (להגאון מקינצק ז"ל) בקבא דקושייתא קושיא י' שהקשה וז"ל: קשה לי במש"כ המהרש"א חגיגה יז, ב, בד"ה מאי לאו שסיים בזה"ל: ועוד לב"ש לא שייך למימר תשלומין מטעם דביום טוב גופיה אסור להקריב לב"ש,

וכיון דב"ש סוברין דבכל יו"ט תשלומין זה לזה, איך יפרנסו יו"ט דחגה"ש שהוא תשלומין לראשון לכו"ע, כמ"ש התוס' חגיגה ט, א, ד"ה תשלומין עיי"ש, שכתבו כיון דחול גמור הוא א"א לומר תשלומין זה לזה, והלא גם בשבועות קאמרי ב"ש דאין מקריבין ביו"ט וצע"ג, עכ"ל. היינו דלפי מה שכתב המהרש"א דלב"ש ודאי אין יכולים לומר דהוה תשלומין לראשון, כיון דסב"ל דבראשון אי אפשר להביא הקרבן, ועכצ"ל דסב"ל דכל יום מחייב מצ"ע והוה תשלומין זה לזה, וא"כ לפי מ"ש התוס' דבחגה"ש לא שייך לומר כן כיון שהם ימי חול, א"כ קשה לפי ב"ש איך סב"ל בחגה"ש?

ולפי המבואר לעיל עפ"י השיחה, דשפיר יש סברא לומר דגם בחגה"ש אמרינן דהוה תשלומין זה לזה כנ"ל, י"ל דאה"נ דלפי ב"ש [לפי דעת המהרש"א] ודאי יודו התוס' דימי התשלומין מצ"ע מחייבים הקרבן אף שהם ימות החול, (וכדמספקא להו לתוס' אפילו לפי ב"ה כנ"ל), והביאור הוא כנ"ל דכיון שעצרת אינה קשור עם פרטים ודברים מסוימים, שייך שאפילו יום חול יחייב קרבן, וכל מה שכתבו התוס' בדף ט' הוא רק לפי ב"ה, דכיון שלשיטתם ודאי יש חיוב ביום ראשון של יו"ט עצמו כיון שמתור להקריב אז, א"כ מסתבר לומר לכו"ע דבעצרת ה"ז תשלומין לראשון, אבל לפי ב"ש אה"נ דאפשר לומר דימי החול עצמם הם מחייבים בקרבן, כיון דלפי המהרש"א לב"ש כל חיוב הקרבן חל מעיקרא ביום חול, במילא אפ"ל שכל יום מהתשלומין מחייב קרבן. וראה גם בס' קבא דקושייתא שם בזה, ובס' חוף ימים חגיגה ט, א.

אלא דלפי מ"ש התוס' בדף יז, א, הנ"ל, לפי ב"ש, דכיון דגברא חזי אלא דיומא קא גרים לכן אפילו למ"ד תשלומין לראשון חייב להביא קרבן ביום שני עיי"ש, (וכ"כ בטורי אבן דף ט, א, שם, וראה לקו"ש שם ע' 31 הערה 52) הרי שפיר י"ל גם לפי ב"ש דהוה תשלומין לראשון כיון שבעצם יש עליו חיוב קרבן רק הזמן רביע עליו שלפועל אסור להביא, ובפרט לפי המבואר בשיטת ב"ש דאזלינן בתר "בכח", נמצא דה"בכח" להביא הקרבן שפיר יכול לקבוע עיקר החיוב, ואיצ"ל לשיטתם דלעולם סב"ל דהו"ל תשלומין זה לזה, וראה הערות וביאורים גליון רמ"א ותרל"ב בזה.



בגדר התרת נדרים

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בענין התרת נדרים שחכם עוקר נדר מעיקרו (כתובות עד:) יש לפרש בב' אופנים: א) שאינו בגדר ביטול אלא גילוי מילתא שאינו נדר מתחילתו כמו שכתב רש"י גיטין פג: ד"ה בחרטה "נמצא שמתחילתו אינו נדר" היינו שמגלה עכשיו שמעיקרא הוי נדר בטעות.

וכן כתב בלקו"ש חל"ג מטות א סעי' ב בביאור שיטת רש"י וראה בהערה 20 שמביא מהכס"מ נדרים פי"ג ה"ב . . חכם עוקר נדר מעיקרו כו' והחכם מורה שלא חל הנדר מעיקרו. עיי"ש.

ב) דהוי בגדר ביטול שהחכם מבטל עכשיו את הנדר (למפרע) כאילו לא הי' (ראה בלקו"ש שם סעי' ב אות ג).

והנה הרא"ש נדרים נב: הביא הירושלמי שהקשה מדוע חשיב נדרים "דבר שיש לו מתירין" (נדרים נט.) שיכול לשאול על נדרו, הרי כשישאל נמצא דלא הוי אסור כלל, וא"כ האיטור אין לו היתר.

ומתרץ בירושלמי אמרי אין עוקרו אלא מכאן ולהבא וכתב הרא"ש כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי הי' אסור עד עתה ואע"פ שעוקרו מעיקרו מ"מ הי' אסור עד היום הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין.

והנה לפי אופן הא' שהחכם מורה שלא הי' נדר מעיקרו דהוי נדר בטעות לפי"ז עיקר העיקור היא למפרע ולא מכאן ולהבא, משא"כ לפי אופן הב' דהוי בגדר ביטול יש לומר דעד עכשיו הי' אסור ועכשיו החכם מבטל הנדר למפרע כאילו לא הי'. וא"כ שפיר כתב הרא"ש דעיקר העיקור היא מכאן ולהבא.

ולהעיר מפסחים מד: שמבואר שם בגמ' דנזירות יש היתר לאיסורו ונחלקו רש"י ותוס' בפי' יש היתר לאיסורו, דרש"י כתב אף תוך זמן איסורו יש היתר ע"י התרת חכם. ובתוס' בפירוש הב' שם כתב יש להן היתר בהשלמת זמן הנזירות.

ומבאר התוס' דלא חשיב היתר לאיסורו משום שאלה, משום שהחכם עוקר נדר מעיקרו ונמצא שלא נאסר מעולם.

ובפשטות פליגי בב' האופנים בגדר התרת חכם אם זה באופן שמגלה שלא הי' נדר א"כ נמצא שהדבר לא הי' נאסר מעולם, משא"כ אם החכם מבטל עכשיו למפרע א"כ עד ההתרה הי' אסור.

ולפי"ז צ"ב דרש"י כתב בפסחים דחשיב היתר לאיסורו ע"י התרת חכם, ורש"י בגיטין פג: כתב דהוי גילוי מילתא למפרע דהוי נדר בטעות.

(וראה בקובץ הערות וביאורים תשמט - פ' מטות מסעי).

והנה בשערי ישר ש"ב פ"ט רצה לבאר הרא"ש שכתב "דעיקר העיקור היא מכאן ולהבא" דהפירוש הוא דעד ההתרה באמת הי' אסור והי' דין נדר ורק משעת ההתרה מכאן ולהבא, נעשה הנדר מותר באופן כאילו לא הי' נדר דחדשה התורה שהחכם מתיר מכאן ולהבא למפרע, דכל מה שנוגע למכאן ולהבא דיינינן כאילו לא הי' נדר מעולם, אבל בנוגע ללפני ההתרה יש כאן דין נדר דלגבי המצב שלפני ההתרה לגבי זה לא מהני מה שעקר למפרע עיי"ש בארוכה.

והיינו שהוא מפרש כוונת הרא"ש דאין הפירוש דעכשיו מבטל החכם הנדר באופן דכאילו לא הי' כלל נדר, אלא דלגבי המצב שלפני ההתרה שפיר הי' דין נדר וכל התוצאות המסתעפים, אלא שמכאן ולהבא לכל הדינים השייכים עכשיו אנו דנים כאילו נעשה הנדר בטל למפרע.

וזהו כוונת הרא"ש דחשיב דבר שיש לו מתירין כיון דבאמת הי' אסור עד זמן ההתרה אפילו אחר שמתיר החכם.

והובא סברא זו בקובץ שיעורים פסחים אות קעג ועוד.

וראיתי שיש מיישבים ע"פ סברת השערי ישר קושית רעק"א בתוס' גיטין לג. שהקשה מדוע הקשה התוס' דנזיר אמאי לוקה הא הוי התראת ספק שמא ישאל על נדרו, היינו שיפטור ממלקות משום דין התראה ולא הקשה על עצם העונש דאיך מלקים אותו שמא ישאל על נדרו אחרי שלקה ונמצא שלא הי' נדר והמלקות

הי' שלא כדין ומתרץ הרעק"א שם דמלקין אותו רק אחר שכלה ימי נזירותו עיי"ש.

אמנם ע"פ מה שכתב הרא"ש לפי הבנת השערי ישר נמצא שאפשר להלקות אותו מיד דאע"פ שישאל אח"כ ויהי' הנדר נעקר למפרע זהו רק בנוגע לדינים שמכאן ולהבא דנדון כאילו למפרע לא הי' אבל עד ההתרה הי' עליו דין נדר וא"כ המלקות הי' בדין. ולכן הקשו התוס' רק דיפטור מדין התראת ספק.

והנה בלקו"ש חכ"ז מצורע סעי' ה ואילך משמע שמפרש דגדר התרת חכם היא כפשוטו שחכם עוקר נדר מעיקרו שע"י ההתרה מלכתחילה לא חל.

וכתב בהערה 52 וז"ל אף שגם בהם ישנו ענין מעין שינוי העבר ולדוגמא בהתרת נדר שעכ"פ עד שהחכם מתיר את הנדר הי' אסור (ראה רא"ש נדרים נב, ב. ועוד) וכן בתנאי גם כשאומר מעכשיו (ראה הנסמן בלקו"ש ח"ו ע' 54 הערה 39 שם ע' 92 הערה 36 ח"ח ע' 58 הערה 48).

והיינו דמפרש הרא"ש דשפיר נתבטל הנדר מעיקרו אלא דזה נעשה ע"י ההתרה ולא שמגלה שהי' טעות אלא שהחכם מתיר את הנדר, אבל אופן ההתרה היא שפועל שהנדר לא חל מעיקרו כלל (כמו שהבאנו באופן הב' בתחילה).

וכן כתב בחידושי צמח צדק גיטין ריש פ' השולח אות ב ... דומיא דהתרת חכם בלשון אין כאן נדר שהענין דוקא שעכשיו מבטלו אלא שיש בכח ביטול זה לעוקרו למפרע אבל עכ"פ הביטול הוא עכשיו לא שהוא נדר טעות לגמרי דא"כ לא הי' צריך התרת חכם כלל לומר לו מותר לך או אין נדר אלא רק הוראה שהנדר אינו נדר אבל כשצריך התרה היינו דוקא שעכשיו מתיר את הקשר רק שנעשה כאילו לא הי'...

ויש להוכיח כן דגדר התרת נדרים גם לפי הרא"ש היא שנתבטל הנדר למפרע לגמרי מהא דמבואר במשנה קידושין דהמקדש את האשה ע"מ שאין עלי' נדרים אם התירה נדרי' מקודשת.

ולפי הגדרתו של השערי ישר נמצא שעד ההתרה לא היתה אשת איש כלל רק מכאן ולהבא מזמן ההתרה אנו דנים כאילו לא הי' כלל נדר ונמצא שעכשיו נעשה האשה מקודשת.

וזה צע"ג לפרש דחלות הקידושין נעשה מזמן ההתרה ורק אז נעשה א"א. שהרי בשעת ההתרה לא הי' מעשה קידושין והתנאי הרי לא הי' שיחול הקידושין כשתתיר נדרי', אלא שקידש אותה עכשיו ע"מ שאין עלי' נדרים עכשיו.

והרי לפי השערי ישר הי' עלי' נדרים בשעת הקידושין אלא שמזמן ההתרה מכאן ולהבא דנים כאילו למפרע נעקרו הנדרים וא"כ איך נתקדשה אז ובאיזו מעשה קידושין ולכן צריך לומר דבפשטות הקידושין חלין למפרע ממש מזמן הנתינה דנמצא דלעולם היתה מקודשת משום דלא הי' נדר כלל.

משום דעכשיו מזמן ההתרה דנים כאילו לא הי' נדר כלל מעיקרו ומקודשת. דזהו גדר התרת נדרים מעין שינוי העבר כנ"ל הערה 52.

ועפ"ז שפיר הקשה הרעק"א דאיך אפשר להלקות הנזיר דאפילו לפי הרא"ש שכתב דהי' אסור עד ההתרה, מ"מ ע"י ההתרה נעקר הנדר למפרע וכאלו לא הי' ועכשיו גם ביחס לזמן שלפני ההתרה נעשה כאילו לא הי' נדר כלל.



לא יאונה לצדיק כל און

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בלקו"ש חלק ה (ע' 187) הקשה לדעת ר' נחמיה שהשבטים קיימו את כל התורה עד שלא ניתנה, איך יהודה עבר איסור בשוגג במעשה תמר (ובהערה 23 שם): וה"ז היפך ממש"נ (ורא כ, ו) "ידעתי כי בתם לבכך עשית זאת ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי". ונאמר "לא יאונה לצדיק כל און" (משלי יב, כא) ובפרש"י שם: "לא תזדמן לו עבירה בלי דעת".

ואף שלפי שיטת התוספות (גיטין ז, א. וש"נ) הוא דוקא במידי דאכילה

[ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו". וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור]

הרי (א) מלשון רש"י (משלי שם) "עבירה" סתם (וגם מפשטות לשון הכתוב "כל און") משמע שכ"ה גם בכל האיסורים. ולהעיר מפ"י רש"י בש"ס (יבמות צט, ב. כתובות כח, ב) שגורס "השתא בהמתן כו'" דלא כבהתוס', ולהעיר גם מלקו"ד (ח"א) לט, ריש ע"ב.

(ב) גם לשיטת התוספות - הרי בנדו"ד מלמעלה גרמו לזה - "מחני ומאתי יצאו הדברים כו". עכ"ל. וע"ש שתירץ שמעיקרא לא עקרו על שום איסור.

וקשה לכאור' מלקו"ש חלק כב (ע' 308) דמבואר שם שגם לדעת התוס' "בעילת ארמית הוא בסוג הנ"ל" דמידי דאכילה, וא"כ בנדו"ד דאירי בענין זה, א"כ אין בזה מחלוקת בין רש"י לתוס', וא"כ קשה למה לא אמר בפשטות דנדו"ד נכלל במידי דאכילה, דמבאר שם מ"ש רש"י בקידושין (מ,א) עמ"ש בגמ' שם: "גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו (תהלים קג, כ), כגון רבי צדוק וחביריו ["שלבש כח לכוף יצרו, להתגבר בחפצי קונו" - רש"י שם]. רבי צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא, אמר לה חלש לי ליבאי ולא מצינא, איכא מידי למיכל? אמרה ליה איכא דבר טמא. אמר לה מאי נפקא מינה? דעביד הא אכיל הא.

ומבאר רש"י: אמר מאי נפק"מ "דהא מילתא דלא נודמן לי אלא מאכל טמא יש לי ללמוד מכאן, דעביד האי הבועל ארמית ראוי למאכל טמא" עכ"ל.

לבסוף "שגרת תנורא" [אותה ארמית הסיקה את התנור לצלות דבר הטמא שם. ואשה גדולה היתה שלא יכול להיפטר ממנה ומסור בידה להורגו" - רש"י שם], קא מנחא ליה ["לאותו צלי בתוכו" - רש"י]. סליק ויתיב בגויה [עלה וישב בתוך התנור], אמרה ליה מאי האי? אמר לה, דעביד הא נפיל בהא

["באור של גיהנום" - רש"י], אמרה ליה, אי ידעי כולי האי לא צערתיך". ע"כ.

וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר: ומה דשאלנא מהי כוונת פירש"י קדושין (מ,א ד"ה אמר) - לפענ"ד הוא, דלפי פשוטו אינו מובן כלל הא דאמר ר"צ דעביד הא אכיל הא (ועיין רי"ף על הע"י). ובפרט דמאכל טמא הוא לאו מפורש מה"ת ובמלקות, וזנות דארמית אינו אלא במכות מרדות דרבנן. ולגירסת רש"י דאמר זה ר"צ לעצמו ולא להארמית, מהו התוכן ב"דעביד הא אכיל הא". ולכן פירש"י דלמד מזה ר"צ דהבועל ארמית ראוי למאכל טמא. ולמוד גדול הוא, דהנה בנדו"ד הי' כ"ז באונס. וידוע דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אבל דוקא במידי דאכילה (תוס' גיטין ז, רע"א ובכ"מ). וכשנזדמן האונס הא', ה"ז לכאורה, שייך גם בצדיקים. אבל כשראה ר"צ שזה קשור באכילת דבר טמא למד מזה שגם בעילת ארמית הוא בסוג הנ"ל. ובמילא יכול ללמוד ג"כ מדריגתו מה היא. וכיו"ב. ולהעיר מאדר"נ (פט"ז ב) במאורע עד"ז בר"צ הכהן תנא. אבל בקידושין לכאורה מדבר באמורא מדהובא בין שני אמוראים". עכ"ל. וכ"ה באגרות קדש ח"ג (ע' קפ).

וצ"ל איך "בעילת ארמית הוא בסוג" דמידי דאכילה, והרי בתוס' נאמר רק אכילה בלבד?

וי"ל עפמ"ש בשמות רבה (פ"א,לט) עמ"ש יתרו (שמות ב,כ): "למה זה עזבתן את האיש קראו לו ויאכל לחם", "שמא ישא אחת מכן, ואין אכילת לחם האמור כאן אלא אשה ודומה לו [בראשית לט,ו] כי אם הלחם אשר הוא אוכל". עכ"ל (הובא ברש"י שם). ובב"ר פפ"ו על "כי אם הלחם אשר הוא אוכל" נאמר: "לשון נקיה". ועי"ש בתו"ש שם פל"ט אות לט באורך. ולפי"ז א"ש שזה בעצם נכלל במידי דאכילה.

ובהגהות רעק"א (גיטין ז,א) בגליון הש"ס מציין למהריק"ש בהגהותיו ריש טו"ד, שמפרש מה שכתבו התוס' "דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור", שאיך יהי' גוף הצדיק באיסורא שהגוף מתהנה ממהות המאכל ע"ש, וא"כ אותו דבר שייך לביאות אסורות.

וגם מה שמטעים בהערה הנ"ל עפמ"ש בתניא (פ"ז ופ"ס) שמאכלות אסורות הן בגקה"ט, הרי שגם ביאות אסורות בכלל זה ע"ש.

ולפי"ז צ"ע למה בהערה שם אינו מסביר שם לדעת התוס' כמו שמבאר לדעת רש"י, והרי ביאות נכללות במידי דאכילה?



בגליון האחרון (תשעה ע' 34) הבאתי קושיא מח"א על הנ"ל, דאיך יתכן לבאר בדעת רש"י היפך שיטתו שחולק על התוס' הנ"ל, דלדידי' לא יאונה לצדיק כל און מיירי בכל האיסורים, וא"כ אין מקום לבאר הך דאמר רבי צדוק כנ"ל, כיון דרש"י לשיטתו אין הבדל מעיקרא בין אכילה לבועל ארמית ולשאר איסורים?

ועוד הקשתי שם, דלכאו' נדו"ד אין לו כל קשר עם הך דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, דזה מיירי בשוגג בלי ידיעה שאינם עוברים בפועל עבירה, אבל בנדו"ד זה הי' בידיעה ונסיון, ואדרבה "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה .. כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה", ורק עבירה בלי דעת בשוגג אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים?

[ומה שרציתי לתרץ שם מגומגם מאד].

וכעת נראה לבאר ולתרץ כך, ובקיצור, שיש בזה ג' סוגים:

(א) עבירה בשוגג בלי ידיעה, שלדעת רש"י אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים בכל האיסורים, ולדעת התוס' רק במידי דאכילה וכו'.

(ב) נסיון בידיעה, ושיש לו בחירה לטוב ולרע, וע"ז לא שייך כלל הך דלא יאונה לצדיק כל און, ואדרבה "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה" וכו'.

(ג) עבירה בידיעה, אבל באונס שאין לו בחירה לטוב ולרע, כהך דרבי צדוק "שלא היה יכול להיפטר ממנה ומסור בידה להורגו", [ראשונים דנו בהשאלה מפני מה מסרו עצמם חכמים למיתה על עבירה שאין בה עונש מיתה, כי בעילת נכרית (שלא

בפרהסיא ושלא בדרך נישואין) אינה אסורה מה"ת. (אם כי יש אומרים שיש בכך חיוב כרת, ובנמוק"י כתב שיש בו משום ייהרג ואל יעבור), והריטב"א כתב כי מעשה זה היה בפרהסיא, ומעין זה כתב הריב"ש בתשו', שכיון שהיו אלה גדולי ישראל יש במעשה משום חילול השם, ומשום כך מסרו נפשם. אבל כ"ק אדמו"ר ס"ל ד"זנות דארמית אינו אלא מכות מרדות דרבנן".]

ונראה דבנדו"ד גבי עבירה בידיעה אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים אפילו לדעת רש"י רק במידי דאכילה בלבד ולא בשאר איסורים, וכדעת התוס', ובהקדם מ"ש בלקוטי שיחות חלק ג (ע' 944 ואילך):

"קרבנות בכלל מכפרים רק על חטאים הנעשים בשוגג, כי גם עבירה בשוגג צריכה כפרה. אף שעצם עשיית החטא היתה שלא ברצון, הוא עשה זאת שלא מדעתו, אבל זה עצמו שהאדם יכול היה לעבור עבירה בשוגג, מוכיח שאין הוא כהוגן, שכן אילו היה כראוי להיות לא היה נכשל אפילו בשוגג, כמו שנאמר: "לא יאונה לצדיק כל און". כלומר שאשמתו של העובר עבירה בשוגג היא בכך שהניח לנפשו הבהמית להתחזק בפעולותיו - הבהמיות הקודמות, (עוד בטרם נעשתה העבירה), שהן הביאוהו לכך שיוכל לעבור עבירה בשוגג.

הדברים הנעשים אצל אדם בדרך ממילא, שלא מדעתו ושלא בכוונה, מורים על מהותו, במה הוא שקוע, ובמה הוא מתענג, מעשי הצדיק, שתענוגו באלקות, הם פעולות של טוב וקדושה; ואילו זה שנכשל בעבירה, מוכיח שהתענוגו מצוי בענינים של לא-טוב.

כשמעשה העבירה היה רק בשוגג, הרי, בפרט מסויים, גדול הפגם יותר ממעשה במזיד: כי כאשר האדם עושה פעולה בכוונה ומדעתו, אין היא מורה כל כך על הקשר העמוק של האדם עם הדבר שעשה; יתכן שכל המגע שלו עם הפעולה בא רק בשעת העשיה ואינו אלא בכח העשיה שלו ובדרגת הכוונה ודעת בה הוא עומד אז. אבל פעולה הנעשית אצלו מאליה, הרי היא מלמדת על מהותו, שבה קשור ה"אני" שלו, שהוא עמוק מכוונה ודעת, ולכן הוא נמשך, אינסטינקטיבית, לעשות פעולות אלו, עד שהוא בא לידי מעשה בפועל.

בזה גם יובן מה שנאמר בכתבי האריז"ל שהנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא במשך כל השנה. ואינו מובן: האדם הרי הוא בעל בחירה, הוא יכול לבחור תמיד בכל דרך שיחפוץ, כיצד אפשר לומר, שעל ידי זה שיזהר ממהו חמץ שמונה ימים תנטל ממנו הבחירה?

אלא פירוש הדבר הוא, שדברי האריז"ל הם על חטאים בשוגג: במזיד יתכן אמנם שיעבור עבירה ח"ו, מאחר שהוא תמיד בעל בחירה והוא חפשי תמיד לעשות כרצונו, אבל בחטא בשוגג הנעשה שלא מדעתו, לא יכשל (כל כך), כי על ידי זה שנוזהר ממהו חמץ, נעשתה מהותו, במדה מסויימת, מהות של קדושה, ועל ידי כך במילא לא יהא נמשך לעבירות. "עכ"ל.

ולפי"ז י"ל, דכיון שבפרט מסיום מעשה העבירה בשוגג חמור יותר מאשר במזיד, א"כ י"ל דלשיטת רש"י דלא יאונה לצדיק כל און מיירי בכל האיסורים מיירי רק בשוגג בלי ידיעה, משא"כ עבירה בידיעה (באונס) כהך דרבי צדוק גם רש"י ס"ל דרק במידי דאכילה בלבד אין הקב"ה מביא תקלה על ידם.

והשתא א"ש מ"ש כ"ק אדמו"ר: "וכשנזדמן האונס הא', הז', לכאור' שייך גם בצדיקים [כי אין זה מידי דאכילה]. אבל כשראה רבי צדוק שזה קשור באכילת דבר טמא למד מזה שגם בעילת ארמית הוא בסוג הנ"ל, ובמילא יכול ללמוד ג"כ מדריגתו מה היא, וכיו"ב עכ"ל (מלבד החצ"ר).



אות דתפילין ודס"ת ודשבת ויו"ט

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, לאס אנדזשעלעס, קאליפארניא

בלקו"ש חל"ג ע' 35 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר הא דכתב הרמב"ם בסוף הל' ס"ת שכל היושב לפני ס"ת צריך לישב בכובד ראש באימה ופחד כי הוא עד הנאמן לכל באי עולם, שהוא ע"ד ענין האות דתפילין, שהאות ענינה עדות. אמנם מבאר שם החילוק בין הא דתפילין הוא עד ואות להא דהס"ת הוא עד לכל באי עולם, דבתפילין לא כתב הרמב"ם דינים מיוחדים

מחמת היותם אות, דהיינו שיהא צריך לישיב באימה ויראה לפני התפילין וכיו"ב; אבל לגבי הס"ת כתב הרמב"ם דמכיון שהס"ת הוא עד לכל באי עולם, לכן זה פועל עליו לישיב באימה ויראה לפני הס"ת, ואין זה מחיובי הגברא לכבוד ס"ת, אלא שהס"ת פועל על הגברא.

ובאות ד' מבאר דהא דמצינו ברמב"ם הל' תפילין פ"ד ע"ד פעולת התפילין בהאדם המניחן שעי"ז "הוא עניו ויר"ש ואינו נמשך בשחוק וכו'", לא כ' הרמב"ם שהוא מטעם שהם עד ואות, כי שם אינו צריך להביא טעם מיוחד, כי איירי שהתפילין עליו ומקיים המצוה, וא"כ מובן מאליו שקדושת התפילין פועל עליו; אמנם בס"ת איירי שיושב לפני ס"ת ואינו עוסק בתורה, ומ"מ הרי עליו לישיב בכבוד ראש באימה ופחד, כי הס"ת הוא העד הנאמן לכל באי עולם. והחילוק בזה מבאר וזלה"ק "וזהו גם החידוש בהעדות דס"ת לגבי האות דתפילין: בענין האות דתפילין כ' רש"י [עירובין צו ע"א] "שישראל צריכים להעמיד אות על עצמן להכיר שהם מחזיקים בתורתו של הקב"ה", ולכן זה קשור דוקא עם הפעולה דהנחת תפילין, שהוא דוקא בים ולא בלילה, ולא בשויו"ט, ואינה שייכת לנשים וקטנים. ולכן לא שייך בזה הדין דישיבה בכבוד ראש באימה ופחד מצד גוף התפילין. אבל העדות דס"ת אינה מצד פעולת האדם, קריאתו בתורה וכיו"ב, אלא גוף החפצא של הס"ת עצמו "הוא העד הנאמן לכל באי עולם", שבנ"י מובדלים משאר העמים בזה שהם העם שבהם בחר ה' וכו'", עיי"ש.

ולכאורה אינו מובן כל צרכו דאם העדות ואות של תפילין קשור עם הנחתו וכמבואר ברש"י בעירובין הנ"ל, א"כ אה"נ דהעדות אינו קשור עם גוף התפילין ולכן אין צריך לישיב באימה ויראה ובכבוד ראש לפני התפילין, אמנם למה לא הביא הרמב"ם הא דהתפילין הוא אות ועדות ולכן צריך להיות שיפעול פעולתו על האדם המניחן, ולמה א"צ להביא בפ"ד הטעם דהוא עד ולכן בשעה שמניחן הוא עניו ויר"ש, וכמובן דהפעולה שיפעול עליו הוא לכאורה יותר גדול כשיודע שהתפילין שעליו הוא אות ועדות, ולא רק שמקיים מצוה שקדושתה גדולה וחמורה.

ואה"נ שאי הי' הטעם רק משום שהוא עד ואות א"כ לכאורה אינו שייך לאשה המניחתן [וכלשון השיחה "ואינה שייכת לנשים וקטנים"], משא"כ הא דהתפילין פועל מחמת שמקיים מצוה גדולה וחמורה שייך ג"כ באשה לכאורה, מ"מ משום זה לא הי' שביק הטעם העיקרי שהיה עד, וכנ"ל שהאדם היודע שבפעולת הנחת תפילין שלו הרי הוא מעיד עי"ז שבנ"י מחזיקים בתורתו של הקב"ה הרי"ז פועל עליו באין ערוך.

עוד יש להעיר דמצינו עד"ז בהאות דשבת שרש"י שם כ' "יצאו שבתות ויו"ט שהן עצמן אות בין הקב"ה לישראל דכתיב כי אות היא ביני וביניכם", ועד"ז ברש"י בפ' תשא ד"ה כי אות היא ביני וביניכם "אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתני למנוחה", ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"א ע' 195 "דמשמעות הענין שמנוחת האדם ביום השבת היא לא רק מנוחה סתם מטורח מלאכה, אלא ש(זהו יום מנוחתו של הקב"ה, ובמילא) מנוחת האדם ביום הזה פועלת בו שינוי ועלי' במצבו עי"ש".

וי"ל דהאות דשבת הוא ע"ד מש"כ הרמב"ם דס"ת הוא העד הנאמן לכל באי העולם, וכפי ביאור כ"ק אדמו"ר שבהם בחר לעם מכל האומות ולכן ממילא פועל הס"ת עליו להיות יושב לפניו באימה ויראה, הנה עד"ז שבת הוא אות שהקב"ה בחר אותנו לעם ליתן לנו יום מנוחתו למנוחה, וא"כ זה פועל שינוי ועלי' וכו', והיינו אף אי אינו שומר השבת כדבעי, מ"מ פועל עליו וע"ד דמצינו שאפילו ע"ה אינו משקר בשבת. וכמו שהעיר בהערה 28 שם מהב"ר, דאינו דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא דומה בשבת, ומביא גם מהתו"ח (שמות תלב, א) שבשבת יש שינוי גדול בדופק שביד ישראל מחמת אור העונג העצמי דיחידה כו'.

(ועיין בהשיחה הנ"ל דחלק לג בסופו שמבאר, דמכיון שהאות הוא שבחר הקב"ה בנו, הרי ידוע שהבחירה הי' בגופן של ישראל ובענין זה אין שינויים; משא"כ אם תלוי בשמירת תומ"צ או בקדושת הנשמה, הרי נוגע עד כמה הוא שומר תומ"צ, ועד כמה מתגלה קדושת הנשמה).

אמנם יש להעיר מהמשנ"ב סי' שד"מ שכתב בביאור הלכה ד"ה ואפילו בענין ההולך במדבר בשבת לענין הנחת תפילין, "ועוד יש סברא לחייבו דהלא פטור דשבת הוא מפני שהם עצמם אות וא"כ זה שעושה מלאכה לפרנסתו אין בו היכר [דלא מסתבר לומר דבקיודש לבד הוא ההיכר דהא עיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי והוא ג"כ שובת] ואין להקשות דא"כ כל חולה שיש בו סכנה שמותר לחלל שבת יהי' חייב בתפילין וע"כ משום דשובת בשאר עניני מלאכות וכו", ומשמע שהאות הוא ע"י קיום מצות שבת בפועל וע"ד מצות תפילין הנ"ל. ואכ"מ.

ויש להעיר משו"ע אדה"ז הל' תפילין סי' לא סעיף ב' ו"א שהאות של שבוי"ט הוא חיוב המצות התלויות בהן ולפיכך גם חוה"מ אינו זמן תפילין וכו' וי"א שהאות הוא איסור עשיית מלאכה בלבד לפיכך חוה"מ שמותר במלאכה מה"ת חייב בתפילין", אמנם שם איירי רק מה גדר האות ולא מה שעושה בפועל. ויש לעיין מהי שיטת רש"י וכנ"ל בעירובין ופ' תשא [ושם הוא ע"ד פש"מ], ומהו שיטתו בענין תפילין בחוה"מ, ואכ"מ.

ועייג"כ קובץ מגדל אור חו' ז(א) ע' 210-208.



בדיני כבוד ס"ת

הנ"ל

בשיחה הנ"ל די' ג' דינים בכבוד ס"ת, א) מדין קדושתה ולכן חל חיוב הגברא לכבדה, ובזה איירי הרמב"ם בפ"י מהל' ס"ת הלכה ב' עד הלכה י'. ב) מצד החפצא דס"ת ולכן חל דין מקום מיוחד דס"ת ובזה איירי הרמב"ם בהלכה יו"ד וריש הלכה יא. ג) מה שפועל הס"ת על הגברא ואינו בכלל חיוב הגברא אלא שהס"ת פועל עליו, ובזה איירי הרמב"ם בסוף הל' ס"ת.

ויש לעיין לפי זה מש"כ הרמב"ם בהל' יו"ד ולא ירוק כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו ולא יפשיט רגליו כנגדו, למה דינים אלו קשור מיוחד לדין מקום ס"ת ולמה אינו מחיוב הכבוד על הגברא המבואר בהרמב"ם עד הלכה יו"ד וע"ד הלכה ו' "לא

יאחז אדם ס"ת בזרועו ויכנס לבית המרחץ וכו' ואסור לישיב על מטה שס"ת עלי' או ע"ד הלכה ז' עיי"ש.

ועיין בלקו"ש חכ"ח ע' 57 הערה 67 "וצ"ע אם גם המשך הרמב"ם לא ירוק כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו כו' הוא גם לנגד מקום הס"ת אף דלא מפרטו".



בגדר ספירת העומר

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חל"ח חה"ש מבאר (דאחד מהענינים) דתמימות בספה"ע, שיהי' בשלימות בזמן שביהמ"ק קיים, שמקריבים העומר ושתי הלחם, משא"כ בזמן שאין ביהמ"ק קיים ואין הקרבת העומר, אין קיום מצות ספה"ע בשלימות, ויתירה מזו לכו"כ דעות קיומה בזה"ז אינו אלא תקנת חכמים זכר למקדש. (עיי"ש הנפק"מ כשיבוא משיח וכו', וכ"ה בספה"ש תנש"א).

וילה"ע מהמבואר בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפד, דאף בזמן הבאת העומר לא בעוד העומר מונח בפניהם (כגון שנאבדה או כיו"ב) היו מברכים על ספירתו, שמצות הספירה על כל יחיד ויחיד וכו' ולא ספירה על גופו של עומר אמר רחמנא כעל הלולב ועל הציצית ועל התפילין ועל מקרא מגילה, אלא שקבע זמן הספירה מיום הבאת העומר ומהחל חרמש בקמה וכו'.

ומבואר בזה דגם בזמן הבית לא היתה הספירה לגופו של עומר, ואין העומר גורם הספירה, ורק סימן היא על קביעות זמן הספירה, שיתחילו לספור מיום הבאת העומר, ולכאור' כן הוא הביאור בדעת הרמב"ם שס"ל דגם בזה"ז הוה הספירה מה"ת, הגם שאין לנו עומר, משום שהעומר הוא רק סימן לזמן הספירה, מיום הביאכם את עומר וכו'.

אך למאי דקמ"ל שבזה"ז ספה"ע מדרבנן, היינו משום שהעומר אכן מחייב גוף הספירה, וכשחסר בעומר חסר בגוף מצות הספירה, וכמבו' בדברי אדה"ז תפט סי"א, "לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש ואין בספירה זו עשיית מצוה

כלל, שהמצוה היא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לר", וכמבו' בסוף השיחה שם (ובאחד הגליונות הארכתי).



"סימנים" אם מבררים או גורמים

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר, אשדוד, אה"ק

בריבוי שיחות הביא כ"ק חקירת בעל הצפע"נ אם סימני טומאה וטהרה מבררים או גורמים וכו'.

ולהעיר מחידושי אגדות למהר"ל מפראג חולין מב, א שנקט בפשיטות שהם רק מבררים ובלשונו: ".אבל דבר זה סימן בלבד . . כי הטהרה תולה במה שהמין אינו מרוחק מן השי"ת והטומאה תולה בשביל שזה המין הוא מרוחק מן השי"ת ולא בשביל הסימנים, שאינו [אלא] סימן בלבד כו'".



"ויחד יתרו" – "לשמים" ו"לבריות"

הנ"ל

ב'לקוטי שיחות' כרך טז עמ' 9 ואילך מחדש כ"ק אדמו"ר שיטה כללית במחלוקת רב ושמואל - שרב מפרש כל דבר בכיוון של "בין אדם למקום", ושמואל בכיוון של "בין אדם לחבירו", עיין שם כמה דוגמאות.

והנה, לכאורה, יש לבאר בזה גם מחלוקתם בסנהדרין צד, ב בפירוש הפסוק (יתרו יח, ט) "ויחד יתרו" - "רב אמר שהעביר חרב חדה על בשרו (שמל את-עצמו ונתגייר. רש"י) ושמואל אמר שנעשה חדודים כל בשרו (קמטין קמטין, שהיה מיצר מאד על מפלת מצרים. רש"י)".

כלומר: רב מפרש "ויחד" - שמל את עצמו - לשמים, ושמואל מפרש - שנצטער בצער בני אדם (בני אומתו לשעבר).

[ואמנם ממשיכה הגמרא: "אמר רב, היינו דאמרי אינשי: גיורא, עד עשרה דרי לא תבזה ארמאי קמיה" - כלומר שרב

מסכים עם דברי שמואל בתיאור העובדה ומכל מקום לא חזר בו מפירוש הפסוק "ויחד יתרו" שמפרשו לשמים (או די"ל שרב אמר אימרתו (ש"הוא משל בני אדם" - רש"י שם) לשיטת שמואל).]



אם פקוח נפש נעשה היתר גמור [גליון]

הנ"ל

בהמשך למה שכתבתי בגליון תשעד (ע' 11) בחילוקי הדיעות שבין הר"ן והאברבנאל (ויש לתקן בהנדפס שמשמע שהר"ן חלק על האברבנאל ובאמת הרי קדם לו רבות בשנים!) -

יש להוסיף מ"ש בשו"ת רב פעלים סוף ח"ג תשובה ו: "בריה טמאה ואכן בשר נבלה וטריפה אין גופם מטמא נפש האדם, ואע"ג דכתיב בהו ונטמאתם במ אין הכוונה לומר שגופם מטמא נפש האדם. אלא כל דבר אסור וטמא שורה עליו כח רוחני של טומאה וכשאדם אוכל אותו שורה אותו כח הטומאה על האדם ונכנס בו ומטמאו. אמנם אם הוא אונס גמור שאינו יודע כלל מן האיסור והטמא וגם אין לתלות בו גרמא שהוא גרם לעצמו שיכשל בשגגה אז אם אכל אותו דבר האסור והטמא לא ישרה על האדם אותו כח הטומאה. . ואין רשות לכח הטומאה ליכנס בו ולא להיות נוגע בו".



לא נהגו כבוד זב"ז [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד, לאס אנדזשעלעס, קאליפארניא

בגליון יד הקשה הרב מ.מ. בנוגע להמבואר בכמה שיחות בענין תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זב"ז, שכ"א חשב שדוקא דרכו היא הדרך האמיתית וחבירו טועה, ולכן מצד אהבת ישראל רצו להשפיע על חבריהם, ולכן לא היו יכולים לנהוג בכבוד אמיתי לחבריהם כשחבירו אינו הולך בדרך אמיתית. דלכאו' אינו מובן בזה, דא"כ מה הי' חטאם; דאיך באמת אפשר לנהוג בכבוד אמיתי למי שטועה בדרכו וכו', ועיי"ש במ"ש. ובגליון

טו העיר בזה הרב י.ז.פ. והביא כמה נקודות מלקו"ש שבהם מבהיר לכאור' קושיא הנ"ל, אמנם לא ביאר הדבר כל צרכו (וכפי שיבואר להלן). ובגליון טז כתב בזה הר' י.ל.ש. שיחי' (ובאמת נקודת דבריו כבר כתב הר' י.ז.פ.) ודבריו אינם מובנים לי.

נקודת דבריו היא שאין מדובר בדרך של שקר, אלא שכ"א חשב שחבירו חסר לו בשלימות עבודתו (וכמו שהביא הלשונות מלקו"ש), ובזה מובן איך ששייך (ואדרבה צריך) לנהוג כבוד בחבירו. אבל לכאור' אין די בזה לבאר קושיא הנ"ל, שהרי בודאי (כמ"ש הרב הנ"ל), אם לדעתך חסר רק איזה שלימות אי"ז סיבה כלל וכלל לא להתנהג בכבוד אליו, אבל הרי לא מדובר כאן ב"בזיון" שביזו זה"ז, אלא שבדקות לפ"ע עבודתם (ולפ"ע מה שחשבו שחסר בשלימות עבודת חבריהם), לא נהגו בשלימות הכבוד. וא"כ, בודאי קשה איך אפשר לנהוג בכבוד אמיתי שגם בדקות דדקות נק' כבוד - אם בדקות דדקות חסר בשלימות עבודתו. ועוד, דעבודה שאינה בשלימות הרי גם בתוך תוכו יש להגדירו כשקר (ובפרט לתלמידי ר"ע) כמבואר בתניא.

[וראיתי בגליון חה"ש שהעיר בזה במקצת הר' מ.מ. שיחי', ואינו תח"י עתה לעיין בו].

אמנם באמת נראה, דהכל מבואר מהשיחה בחכ"ב (ובאמת העתיק א"ז הר' י.ז.פ. אבל רק העתיק השיחה ולא ביאר. ומה שהביא (וכ"ה בחל"ב) שהוא מצד "אלו ואלו דברי אלקים חיים", לא מתרץ מידי; דזה מבאר רק איך אפשר מציאות כזו שיהי' שני דברים שונים ושניהם אמיתיים, אבל אינו מבאר עצם הענין כלל, ופשוט). דנקו' השיחה וההערות שם הוא, דמה שלא נהגו כבוד דומה לרצוא, ומה שהיו צריכים לנהוג כבוד זב"ז הוא ע"ד שוב. ונקודת הדבר הוא, דזהו החילוק בין גילויים ועצם (וכמפורש בהערה שם בנוגע לרו"ש). דבגילויים, גם רצוא בלי שוב הוי רצוא אמיתי, אבל מצד העצם - כונת העצמות - הוא דוקא שוב. ורצוא בלי שוב אינו רצוא אמיתי (ומבואר בארוכה ענין רו"ש בלקו"ש ח"ג ועוד, ואכ"מ).

ועד"ז מובן בנדו"ד: מצד גילויים כפי שכ"א מצויר בעבודתו א"א שיסבול עבודת חבירו, ואדרבה, מצד אהבת ישראל רוצה להשפיע עליו. [ולהעיר שעפ"ז מובן גודל האהבת ישראל

שלהם, דאי"ז רק שלא חשבו רק אודות עבודת עצמם והי' איכפת להם גם עבודת חבריהם, אלא אף שמצד גילויים, עבודת חבירו (ה"רצוא" שלו) הוי סתירה לעבודתו וקשה לו לסובלו, מ"מ רצה להשפיע על חבירו]. ומצד גילויים הרי זה עבודה אמיתית דכ"א חדור באמת בעבודתו ודרכו, ועבודה אחרת אינה עבודה ("רצוא") אמיתית.

אבל מה שנענשו ע"ז (ורק תלמידי ר"ע נענשו ע"ז דמדקדק עמהם וכו') הוא, כי מצד כונת העצמות, א"א להיות חדור רק בציורו הוא כפי שנרגשת עבודתו בגילויים, דמצד כוונת העצמות יש רק ענין א' - לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ובזה אין מורכב כמה ציורים. וזה הי' לתל' ר"ע להרגיש, דמצד העצמות אין הוא מצויר בעבודתו (ה"רצוא") שלו, אלא כל עבודתם (באיזה ציור שהוא), ענינו ("שוב") - כוונת העצמות, דירה בתחתונים.

[והעירני חכ"א, דאולי י"ל דהטעם ע"ז שעבודת תלמידי ר"ע היתה רק בדרגת גילויים, הוא כי הם היו רק תלמידי ר"ע, הגילויים של עבודת ר"ע; ולכן הי' נרגש בהם בעיקר רצוא כמ"ש מצד גילויים. ובסגנון אחר: כ"ד אלף תלמידי ר"ע אכן היו תלמידי ר"ע ראויים לשמם, אבל הם היו במציאות בפני עצמם - בציוורם הם.]

אמנם חמשת תלמידי ר"ע שנותרו אח"כ, הנה "כולהו אליבא דר"ע", ובהם לא הורגשה מציאותם כלל, אלא שהיו צינור ושביל דרכו משתקף ר"ע].



עדות ושליחות שבטלה מקצתה אי בטלה כולה [גליון]

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

א. בגליון חגה"ש יז [תשעה] מביא הר' אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי דברי כ"ק אדמו"ר בחלק ל"ח ע' 48 בביאור ב' הטעמים למה יהושע וכלב לא נשאו כלום) או משום דחשיבי או משום שלא היו באותה עצה) דלהטעם דחשיבי היו בעצם

מוכרחים להביא הפירות אלא מצד חשיבותם נפטרו מזה. ולטעם דלא היו באותה עצה הביאור הוא דכיון שהמרגלים הלכו בעצה רעה נתבטלה כל השליחות. ומבאר החילוק בין ב' האופנים ע"ד ההלכה: ה"אם י"ב האנשים ששלח משה הם מציאות אחת, ושליחותו של משה היה ציווי לכולם (ע"ד חיוב על הציבור), וכאשר בטלה מקצת מהשליחות בטלה כולה, או שהוא ציווי לכל או"א בפרט".

ומבאר הרב הנ"ל עפ"ז כוונת הגמ' גיטין ל"ג בביאור מחלוקת ר' ורשב"ג בענין ביטול זב"ז, שמבואר בגמ' באופן א' דהמחלוקת תלויה אם אומרים "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" או לא.

ומביא פי' כמה מהראשונים שכוונת הגמ' קאי על כוונת המבטל: האם דעתו על כל העדים והשליחות או דילמא ביטל רק העד או השליח ההוא (דהרי אחרת קשה: דר' עצמו סובר במכות "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה"). (וכן הוא בפנ"י כאן).

ולאח"ז מביא שהרעק"א אינו לומד כן בכוונת הגמ', אלא שכשבטלה מקצתו וחיל"א בטלה כולו מצד הדין¹, וכ' גם שנראה כן מהתוס' עצמו דנקטו דהכא דמבטל בפני א' לא שייך תקנת עגונות, דזה מובן רק אם "בטלה כולה" הוא ממילא, דלכן אין כאן תק"ע, שהתקנה הוא רק לטרוח עבור אלו שמבטל בפני, אבל אם הפי' שבטל בידיים הול"ל ששייך תק"ע, דצריך לטרוח להשיג מי שמבטל בפניו. 2.

(1) ראה גם אבנ"מ ס"י קמ"א דנראה דלומד עד"ז.

(2) הרב הנ"ל כותב שסברא זו כ' הרעק"א לקמן. אכן, בדברי הרעק"א שם כ' לדחות ראית המגיה שכ' דמדברי התוס' "ולמ"ד משום תק"י לא דמי אהרדי" מוכח שלא שייך חשש עגונה כשמבטל בפני א' השלוחים. וע"ז דוחה הרעק"א: דדוקא כשהוא מבטל האחרים בדרך ממילא אין בזה תק"ע שכל אלו שביטל בידיים מבטל בהדיא. אבל אם הוא מבטל בהדיא י' בפני ב' שייך בזה תק"ע. א"ד.

אבל הוא כותב כן בדרך דחיית ראית המגיה בהמשל"מ, אבל לא בדרך הכרח, שכן נראה ומוכח בדברי התוס' לומר שכשביטל בידיים שייך תקנות עגונות. אבל בדברי רעק"א להלן בתוס' ע"ב ד"ה ולבדר מכריח סברא זו בפירושם.

אגב: יש לנו ג' אופנים: (א) דגם כשביטל שאר השלוחים בהדיא ובידיים לפני שליח א' אין כאן תק"ע. שיטת המשל"מ. (ב) אם ביטל בידיים יש כאן תק"ע ואם נתבטלו בדרך ממילא אין כאן תק"ע. רעק"א בפני' התוס'. (ג) גם אם נתבטלו בדרך ממילא, כיון

ומבאר הגמ' ע"פ השיחה שכוונת הדברים הם: דר' סובר דמינוי כמה עדים או שלוחים בכת אחת הוא מינוי לכל א' וא' בפרט ולכן כשבטל א' לא בטלה כולה ולרשב"ג הוא מינוי כללי ולכן כשבטל א' נתבטל כל השליחות ועדותם.

ב. ומבאר שם דגם לפי"ז אינו קשה הא דר' עצמו סובר במכות דנמצא א' מהם קא"פ דעדות כולן בטילה "כיון דהם ב' ענינים שונים, דכאן איירי אודות מינוי של הבעל אם הם מציאות אחת או לא".

ואפשר לומר לדברי רעק"א לביאור זו ד"בטלה כולה" הוא משום דהוי מינוי כללי וכשנתבטל חלק המינוי נתבטל כולה, (דאע"פ דלגבי מינוי הבעל אפשר דכל עד הוא ענין בפ"ע, שלכן ביטול א' מהם אינו כולם לדיעה זו, מ"מ לענין פסול התורה בעד א' פוסל בכולם): דאע"פ דמינוי הבעל הוא על כ"א בנפרד ולכן ביטולו חל בנפרד, מ"מ יש דין וגזה"כ מיוחד דכשנתבטל א' מן הדין דהפסול שלו מתפשט אהשאר או דפוסל שאר העדים. או באו"א: דבציווי ומינוי הבעל יש להסתפק אם נעשים שלוחים או עדים במציאות אחת אבל במשנה מכות מדובר בכת עדות שבא ביחד להעיד (או לראות) שבזה בוודאי מצטרפים כמציאות אחת³.

ולפי כ"ז יוצא, דכשהבעל מינה כמה אנשים לעדות ולשליחות וא' מהם פסול דלר' אין כאן הפסול דקא"פ. ולדוגמא אם הבעל מינה כמה אנשים לשליחות כתיבה וא' מהם פסול לשליחות דלר' לא מתבטל שליחות בשאר ולרשב"ג מתבטל

שנתבטלו מהתפשטות כח ביטולו שייך תק"ע וצריך לבטל בפני כאו"א. רעק"א עצמו, וכן הפנ"י בפ"י דברי התוס' בא"ד אבל (אלא שאין הפנ"י מחלק בין ביטול "בידים" או "ממילא" והוא לומד כוונת כל הג' בביטול בידים, אבל משמעות דבריו שם ששייך תק"ע שיבטל בפני כאו"א).

3) אפשר לבאר לרעק"א המחלוקת באו"א: הגם דסובר דכל ביטול חלק העדות מבטל כל העדות, מ"מ מה שאומר שעד זה איני רוצה אינו נחשב לביטול ופסול העד, אלא שאינו בגדר עד כלל (וראה דברי הראב"ד המובא בראשונים במכות שם). ומ"ד הב' סובר דג"ז נחשב כמו ביטול ופסול העד (וראה בל' חי' הריטב"א כאן). ויש להאריך ולברר פברטיות בכ"ז אבל אין כאן המ"ל.

שליחות בשאר (דכיון דהמינוי הוא מציאות אחת לכן כשבטל מקצתה נתבטל כולה).

ג. אבל לפענ"ד: אף דיכולים לבאר שיש ב' דעות, כשממנה באופן סתם האם המינוי הוא כללי או לכל פרט ופרט, וע"ד דברי הקובץ הערות בנוגע ל"פליגין דיבורא", וראה בחידושי המסביר אות ת"ג שמביא שכן פ"י המסביר, ואפ"ל שזהו כוונת הרעק"א, אין נראה כוונת הרבי לומר שבכל מינוי שליחות ועדות יש יש ב' דעות ואופנים איך להסתכל, דיעה א' שהם מציאות אחת ודיעה אחרת שהם מינויים פרטיים, אלא שגם הרבי מדבר בשליחות הפרטית דמשה להמרגלים, איך היה דעתו דמשה במינוי שליחות זו: "אם י"ב האנשים ששלח משה היתה ציווי כללי לכולם...או שהוא ציווי לכל או"א....", והיינו איך היתה הכוונה בענין זה. וכן משמע מהמשך השיחה שם כשולל פ"י הנ"ל כ' "דוחק. לומר...ששליחותו של משה היתה ציווי כללי לכולם, וכאשר בטלה מקצת השליחות בטלה כולה...", שכוונת הרבי הוא על אופי אותה שליחות של משה ואין ללמוד מזה לשאר שליחות דבכל ענין וענין תלוי לפי עניינו.

וכן נראה שלומד הצ"צ אהע"ז רס"ט אות ו' ומפורש יותר בסי' ע"ר סק"ד שמפרש כמו הראשונים שתלוי בכוונת המבטל⁴.



פ"י "שביתה" – לדעת הרמב"ם [גליון]

הת' שניאור זלמן דייטש
תלמיד בישיבה

בגליון דחג השבועות [תשעה] כתב הת' ממ"ר בנוגע לשיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ז בחוקותי (א) על מה שמבאר הרבי בשיחה שם סעיפים ב' וג' שר' יהודה ור' שמעון חלוקים ביניהם במשמעות המילה "שביתה": לשיטת ר"י "שביתה" ענינה ביטול מכל וכל, ביטול עצם המציאות, ולכן ס"ל לענין שבת שגם

(4) ונראה ממנו עוד: שמבביר ומפרש: (דלא רק שאומרים שנתכוין לבטל כל העדים, אלא עוד) ד"אינו רוצה בכללות הגט" כנראה מהתשובה שם.

מלאכה שאינה כצורתה הרגילה, בכ"ז יש להשביתה לגמרי, וכן לענין חמץ ס"ל שיש לבער החמץ ע"י שריפה, כי רק כך מתבטלת מציאותו מכל וכל.

משא"כ לשיטת ר"ש "שביתה" ענינה ביטול תכונות הדבר וגדריו (ואפי' אם עצם מציאותה נשארת בקיומה). ולכן ס"ל שמלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון בשבת פטור, כי חסר כאן הצורה הרגילה של המלאכה, וכן לענין ביעור חמץ ס"ל שא"צ בביעור דווקא, ומספיק שמתבטלת אפשרות ההנאה שבחמץ - ע"י פירוורו וזרייתו לרוח. ועפ"ז מבאר שם גם שיטות ר"י ור"ש בענין החיות רעות לעת"ל, עיי"ש.

והק' הת' הנ"ל וז"ל: והנה, עפ"ז יש לתמוה לכאור' בשיטת הרמב"ם שפסקיו בענין זה סותרים:

בהל' שבת (פ"א ה"ז) פסק הרמב"ם כר"י, שמלאכה שאצל"ג חייב עלי', והיינו ששביתה זו ענינה ביטול המלאכה לגמרי, אבל בהל' חמץ ומצה (פ"ג הי"א) פסק הרמב"ם כרבנן (ובכללם ר' שמעון), שא"צ לבער החמץ ע"י שריפתו דוקא, והיינו - שהשבתת החמץ נעשית גם ע"י ביטול תכונות וגדרי החמץ וא"צ לבער עצם מציאותו!

ומסיים דבריו "ועכצ"ל שלשיטת הרמב"ם מחלוקת ר"י ורבנן לענין ביעור חמץ היא מטעם אחר, ולא מצד פלוגתתם בענין "השבתה". ודו"ק. "עכ"ל בהערה שם.

ולכאור' לא מובן מדוע הוצרך הת' הנ"ל להכריח שלהרמב"ם הם חולקים בטעם אחר, ובהקדים: התמיהה שהביא הנ"ל בסתירת דברי הרמב"ם מהל' שבת להל' חמץ ומצה, אפשר לתמוה בהל' שבת גופא, דבפ"א ה"ז פסק הרמב"ם כרב יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה - היינו ש"שביתה" ענינה ביטול המלאכה לגמרי, ובהל' ה פסק כרבי שמעון דדבר שאינו מתכוון מותר והיינו ש"שביתה" ענינה ביטול תכונות הדבר וגדריו.

והנה, כן הקשה הרבי (לקו"ש שם הערה 19) על מסקנת הש"ס, וז"ל: "ומה שלפי מסקנת הש"ס "בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י" -

אף שב' הפלוגתות דר"י ור"ש תלויים הם בפ"י "תשבות" - י"ל בב' אופנים: ... ב) שפ"י "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה ג"כ צורת מלאכה".

ובפשטות אפ"י לתרץ כן גם בדברי הרמב"ם הנ"ל, דאפ"ל שס"ל להרמב"ם ש"תשבות" הוא ביטול התואר ולכן דבר שאינו מתכוון מותר, משא"כ מלאכה שאינה צריכה לגופה - כיון שיש צורת המלאכה - חייב עליה.

וע"פ הנ"ל - דס"ל להרמב"ם דהשבתה ענינה ביטול התואר - אפ"ל שבהל' חמץ ומצה אזיל לשיטת' ולכן פסק כרבנן (ר"ש) שהשבתה וביטול החמץ לא צריכה להיעשות ע"י ביטול המציאות לגמרי אלא ע"י ביטול גדרי ותכונות החמץ.

וממשיך הת' הנ"ל וכותב: איברא, שלענין ביעור חמץ פירש הרמב"ם ענין השבתת החמץ באופן שלישי וכמו שכתב בפירוש (פ"ב ה"ב מהל' חמץ ומצה) "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל".

ולא הבנתי דבריו מנין לקח שפירוש הרמב"ם הוי פירוש שלישי, דהנה, בלקו"ש חט"ז בא - יו"ד שבט הערה 41 כתב כ"ק אדמו"ר, וז"ל שם: "לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב. וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים); ביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' - מתאים בהתואר (ראה רמב"ם שם: שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה.) משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו"...

הרי מבואר להדיא דגם אם ס"ל דהוי ביטול צורת וגדר המלאכה (דעת הרמב"ם) שפיר אפ"ל דס"ל שמחשיבים אותו כעפר, דביטול זה מועיל להוציאו מתורת חמץ. ופשוט.

(ולהעיר דבשיחה הנ"ל מביא הרבי בנוגע למחלוקת ר"י ורבנן בענין "והשבתה חיה רעה מן הארץ" האם מעבירן מן

העולם או משביתן שלא יזיקו שהרגצ'ובר מבאר דר"י אזיל לשיטת'י בדין דביעור חמץ, עיי"ש, ולכאו' קצת פלא שלא מובא בהשיחה או בההערות את גליוני הש"ס (לר' יוסף ענגל) על מס' פסחים כא, ב, שמבאר כהביאור הנ"ל, ובפרט דהוי קודם).



שיחות

סייעתא דשמיא בפס"ד הלכה למעשה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

באחת משיחות תשל"ו (נעתקה בכפר חב"ד גליון לחג השבועות) סיפר כ"ק אדמו"ר את הסיפור אודות הנודע ביהודה שכשרצו לקבלו לרב בחנו אותו בשאלה שלא היתה נוגעת לדינא, וכשלא השיב כדבעי, הסביר את עצמו אח"כ שבאמת כח הרב להגיע לדין אמת הוא משום שהקב"ה נותן לו כח שלא יכשיל את הרבים, אך זהו רק בדבר הנוגע למעשה, משא"כ בדבר שאינו נוגע למעשה לית לי' סייעתא דשמיא. עכת"ד.

והנה לכאורה לפי יסוד זה צ"ב מהו כל ענין הדינים במס' הוריות בבית דין שטעו וכיו"ב, כיצד יכולים בית דין וסנהדרין וכו' לטעות בהוראה לרבים למעשה, והרי לפי היסוד הנ"ל בדבר שנוגע לדינא יש סייעתא דשמיא שלא לטעות.

ובפשטות הי' אפ"ל, שבאמת דינים אלו דבית דין שטעו מעולם לא היו בפועל, וע"ד בן סורר לא הי' ולא נברא וכיו"ב. אך לכאורה הוא חידוש גדול לומר כן.

ועוד אפשר לומר, דלא כל בית דין יש לו הזכות שהקב"ה מסייע לו שלא יכשל בדבר הלכה, אלא רק אם הוא ראוי לכך. וזהו מה שאמר הנו"ב, דבאמת הוא ראוי להיות פוסק ומורה הוראה, משום שיש בו תכונה זו שתגרום שיהי' כלי לסייעתא

דשמיא, אלא שבאותו ענין ששאלוהו לא הי' לו סייעתא דשמיא משום שאינו נוגע לפועל.

ואפשר שההנחה מהשיחה הנ"ל אינה בדיוק, ויש לעיין מהו מקור אותו סיפור שסיפר כ"ק אדמו"ר, ומשם אולי יתברר אם כל הפרטים כמו שנדפסו בהנחה נכונים המה.



פרקי אבות בשבת חה"ש

הת' שלום דובער שמערלינג
תלמיד בישיבה

בהתוועדויות תשמ"ב (ג, ע' 1633) מבואר דכשחל יום ב' דחה"ש בשבת אין אומרים בו פרקי אבות, וכן נוהגין.

ולכאורה צ"ע בטעמא דמילתא הרי לשון אדה"ז בסידורו הוא "ויש נוהגין כך כל שבתות הקיץ", וא"כ למה יגרע שבת זו כיון שחל בו גם יו"ט דחה"ש?

[וכשחל אחש"פ בשבת וכו' מבואר בסה"ש תשמ"ט (ע' 485 בהע' 66 ובשוה"ג) דבני א"י אומרים פ"א משא"כ בני חו"ל, הנה בזה פשוט דאינו שייך לבני חו"ל, כי עיקר התקנה היתה "בין פסח לעצרת" וזה עדיין לא התחיל בחו"ל ורק בא"י, אך בשבת שחל בו חה"ש לא יאמרו בחו"ל. (עי' מה דשקו"ט בזה בהמצויין באוצר מנהגי חב"ד, וגם נרויח בזה שיהיו בני א"י וחו"ל שוין שמש"כ ש.ס.)]

ואכן במהרי"ל איתא תרי מנהגים בזה, דהוא עצמו הנהיג שלא לומר פרקים, אך יש מקומות שאומר ג"כ בשבת שחל בו שבועות (עיי"ש "דיני הימים שבין פסח לעצרת" בתחילתו).

ועכ"פ יתאים עם המבואר בסה"ש תנש"א (פ' נשא ע' 583) "נוסף על לימוד מסכת אבות בשבתות שבין פסח לעצרת, הכנה לזמן מ"ת, מתחילים עוה"פ לימוד מסכת אבות בשבת שלאחרי זמן מ"ת, תוצאה מזמן מ"ת". ומבואר בזה דלימוד מס' אבות דאחר חה"ש הוא תוצאה מזמן מ"ת, וא"כ פשוט דבשבת, שעדיין לא נגמר זמן מ"ת, אין מה ללמוד מס' אבות.



נגלה

הלימוד מחלוקת הארץ

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

גיטין לד, א בתוד"ה יתומין שבאו לחלוק: "אומר ר"ת דוקא שניהם רוצים, אבל אחד רוצה ואחד אינו רוצה לא. והיכא שלא באו שניהם אלא אחד, אומר ר"י דחולקין, דהא בריש פרק ב' דקידושין (דף מב.), מייתי לה אחלוקת הארץ, שהיו שם כמה יונקי שדים. ומיהו אין ראי' גמורה משם. . דחלוקת הארץ היתה ע"י עפ"י הדיבור ואורים ותומים".

ולכאורה צ"ב הא דהביא הר"י ראי' מחלוקת הארץ, ומסיים: "ומיהו אינו ראי' גמורה", דמשמעות הענין, דיש ראי', אבל אינו ראי' גמורה, וצ"ב מהו.

והנה, בגוף הענין דילפינן הדין ב"יתומים שבאו לחלוק ב"ד מעמידין להם אפוטרופוס" מהא, דחלוקת הארץ היתה ע"י ש"נשיא אחד נשיא אחד", גם צ"ב, דלכאורה, איך באמת ילפינן מחלוקת הארץ, שהיתה ע"פ הדיבור ואורים ותומים.

ולכאורה הסבר הדברים הוא, דאף דפשוט, דחלוקת הארץ, כיון שהיתה ע"פ הדיבור, שונה מיתומים שבאו לחלוק, אבל מ"מ הילפותא הוא, דיש מושג שאפוטרופוסין או ב"ד יעשו חלוקה בשביל שותפין (כשא"א להם לחלק בעצמם, כיון שהם קטנים), והיינו, שלולא הפסוק דנשיא אחד גו', היינו אומרים, דכשכמה יתומין שותפין בדבר, א"א לב"ד להתערב ולעשות חלוקה בשבילם, אפילו אם ביקשו, ואין לעשייתם שום תוקף של חלוקה, וזה מגלה לנו הפסוק, דהתורה אמרה שהנשיאים יעשו החלוקה - ואף שהחלוקה היתה ע"פ הדיבור - שיש כזה מושג,

שב"ד או אפוטרופוס עושה חלוקה בשביל יתומים. כמו שהנשיאים עשו חלוקה בחלוקת הארץ.

בסגנון אחר: נשיא אחד גו' מגלה שיש מושג של מעשה חלוקה ע"י ב"ד ואפוטרופוס, ואין צריך לימוד שמותר לב"ד להעמיד אפוטרופוס. הלימוד הוא רק, שיש מושג של אפוטרופוס.

והנה, ר"ת והר"י נחלקו בג' דברים בסוגייתנו: א) מתי עושין החלוקה: לר"ת, הוא דוקא כששניהם באו לחלוק (כדמשמע מתוס' קידושין), אבל לר"י, אפילו אם א' בא, כל שלא מיחה השני, מעמידין האפוטרופוסין. ב) איך עושין החלוקה: לר"ת, החלוקה נעשה ע"י ב"ד, ולר"י, ע"י האפוטרופוסין. ג) על מה עושין החלוקה: לר"ת, דוקא בדבר שלא שייך בו גוד או איגוד, ולר"י, אפילו בדבר ששייך בו גוד או איגוד.

ובפשטות, נקודת המח' הוא: מהו גדרו של אפוטרופוס, האם הוא בא כח של היתומין, או רק שומר נכסי היתומין.

לר"י, הוא בא כח של היתומין, ומשו"ה עושה החלוקה בלי ב"ד, ואפילו בדבר ששייך בו גוד או איגוד, כמו היתומין עצמן. משא"כ לר"ת, אין האפוטרופוס בא כח של היתומין, וממילא צריך החלוקה ליעשות ע"י ב"ד וע"י גורל, ודוקא בדבר שאין שייך בו גוד או איגוד.

וזהו אולי גם ההסבר מה שלר"י עושין החלוקה אפילו ע"י בקשת אחד מהיתומין (כל שלא מיחה השני), משא"כ לר"ת: להר"י, גדר מינוי אפוטרופוס, הוא לכל יתום בפ"ע, ומשו"ה, כל שבא יתום וביקש לחלוק, יש מקום למנות לו אפוטרופוס, ושהאפוטרופוס בתור בא כח ישיג לו חלקו (וממילא, צריך גם למנות אפוטרופוס, לזה שלא ביקש להציל נכסיו).

אבל לר"ת, דאין החלוקה נעשה ע"י האפוטרופוס, א"כ צריך שב"ד יחלקו לכולם, ומשו"ה י"ל, דדוקא אם באו כולם לחלוק, אזי ב"ד חולק בשבילם, אבל כל שלא באו כולם, אין חולקין.

ועפ"יז, אולי יש להסביר הא דהביא הר"י רא"י דחולקין אפילו כשאחד אינו בפנינו, מחלוקת הארץ דהיו כמה יונקי שדים כו'.

דהנה צ"ב, מהו בכלל הספק להר"י, האם לעשות חלוקה כשאחד איננו. דבשלמא לר"ת, דהב"ד עושה חלוקה, א"כ פשוט, שיש מקום לומר, שכל שלא באו כולם, אין ב"ד עושין חלוקה. אבל להר"י, דממנים אפוטרופוס להיות בא כח של יתומים, מהו ההסבר שלא למנות בא כח על יתום זה, בגלל שלא בא היתום השני, הרי הוא בא, ורוצה שימנו לו אפוטרופוס.

ואולי י"ל, דיסוד הספק להר"י, הוא לא האם מותר או מתאים למנות אפוטרופוס, אלא, האם שייך שאפוטרופוס יהי' בא כח של מי שאינו בפנינו, ואינו יודע שהאפוטרופוס הוא בא כח שלו.

וע"ז מביא הר"י ראי', דבחלוקת הארץ היו כמה יונקי שדים, ואעפ"כ הי' שם מושג של אפוטרופוס. וא"כ רואים, שיש מושג של אפוטרופוס אפילו בכה"ג.

ומ"מ, מסיים הר"י שאין משם ראי' גמורה, כיון דהיה ע"פ הדיבור, אולי י"ל, דדוקא בכה"ג, שייך אפוטרופוס למי שאינו בפניו

בקיצור: אין הלימוד להר"י מחלוקת הארץ, שרשאי ב"ד למנות אפוטרופוס כשאחד אינו בפנינו, אלא, שיש מושג של אפוטרופוס, ע"ד הלימוד בכלל מחלוקת הארץ על הדין שב"ד מעמידין להם אפוטרופוס.

ועפ"ז יובן דבר המתמיה, דלכאורה, איך רצה הר"י להביא ראי' מחלוקת הארץ דהי' שם כמה יונקי שדים שמעמידין אפוטרופוס אפילו בשאין כל היתומין לפנינו, הרי אם אחד מוחה, מודה הר"י דאין מעמידין אפוטרופוס, ובחלוקת הארץ, אף אם אחד מוחה, הי' הנשיא חולק בשבילו. וא"כ, ע"כ חלוקים הם, דהתם היתה עפ"י הדיבור. וא"כ, מהו ההו"א לדמותם.

וע"פ הנ"ל, הא דאין מעמידין אפוטרופוס כשאחד מוחה, הוא משום שאז אינו כדאי ואינו מתאים למנותם. וזה בודאי א"א ללמוד מחלוקת הארץ דהיתה עפ"י הדיבור. אבל השאלה, כשאחד אינו לפנינו: האם ממנים אפוטרופוס, הוא לא, האם כדאי למנות אפוטרופוס, אלא האם שייכי מושג של אפוטרופוס,

כשזה שמינו לו האפוטרופוס אינו לפנינו, וזה, בפשטות אפשר
ללמוד מחלוקת הארץ, אף שאינו ראי' גמורה.

והנה בתוד"ה יתומין (קידושין מב,א): "אומר ר"ת דוקא
שבאו, ומחלוקת הארץ אין להביא ראי' שהיו שם כמה יונקי
שדים, דשאני התם שהי' על פי הדיבור" ובמהרש"א שם, מביא
לשון התוס' בגיטין "לאו לגמרי מדמי לה".

ועכ"פ רואים, שיש הבדל גדול בין לשון ר"ת (בקידושין),
והר"י (בגיטין): לשון הר"ת הוא, שאין להביא ראייה. והר"י
מביא ראייה, ורק שאינו ראייה גמורה.

ועפ"י הנ"ל, מובן החילוק: לר"ת, שהחלוקה נעשה ע"י ב"ד,
א"כ, פשוט שיש מקום שלא יחלקו א"כ כולם באו, והשאלה
היא, האם כדאי שב"ד יתערבו כשלא באו כולם. וע"ז אומר
ר"ת: "שאינן להביא ראי' מחלוקת הארץ, ששם הי' ע"פ אורים
ותומים".

אבל להר"י, דהספק באחד אינו לפנינו, אינו האם כדאי
לעשות החלוקה, אלא אם שייך מושג של אפוטרופוס, משו"ה
מביא ראי' מחלוקת הארץ (אף שאינו ראי' גמורה).



שטר לאחר חתימתו [גליון]

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון יז [תשעה] כתבתי לתרץ קושית רעק"א על מ"ש
התוס' (ד"ה התם גיטין לב,ב) דאין להביא ראייה שכ"ז שלא
הגיע הגט ליד האשה לא נק' גמר מעשה - ובמילא יכול עדיין
הבעל לבטלו - מהא דאמרו (גיטין יח,א) דלא הכשיר ר"ש מיכן
עד עשרה ימים חיישינן שמא פייס, פי' שמא ביטל הגט, הרי
שיכול לבטל הגט - כי "שמא התם לא נחתם לא חשיב גמר
מעשה".

וע"ז הק' רעק"א, דהרי ר"ש ס"ל כר"א דע"מ כרתי (כדאמרי'
לעיל ט,ב), ולדידי' אין ע"ח כלום, ומה החילוק בין נחתם הגט
ללא נחתם.

וע"ז כתבתי שגם לר"א, אף שמוכרחים הע"מ בשביל הגירושין, מ"מ גם לר"א כשישנם ע"ח, הרי הם פועלים את הגט להיות גט (אף שמעיקרא א"צ הע"ח, כי הע"מ יכולים ג"כ לפעול שהגט יהי' גט, מ"מ אם ישנם ע"ח הם הם הפועלים את זה) עיי"ש בהגליון בארוכה. [ועייג"כ בהגליון שם מ"ש הרב ש. זיאנץ לבאר ע"פ מ"ש הצ"צ דבר נאה ומתקבל].

אמנם שמעתי מקשים על מה שכתבתי, שאיך זה מתאים עם שיטת התוס' (לעיל ד, א ד"ה מודה) בענין מזויף מתוכו וכו'. ולכן עלי להאריך קצת במקום שקצרתי.

אמת נכון הדבר שאין כן שיטת התוס'. ואדרבה, בלמדנו הסוגיא לעיל עלה הביאור שבזה נחלקו הרשב"א והתוס' שם, כי התוס' כתבו שם שהפסול דמזויף מתוכו - כשחתמו העדים שלא לשמה לר"א - הוא "דאיכא למיגזר חתימה אטו כתיבה". משא"כ הרשב"א כותב וז"ל: ונראה דמשו"ה קרי לי' מזויף מתוכו משום דלדידי' כתיבה לשמה בעי, וחתימתן של עדים מכלל כתיבת הגט היא וכו' וכיון דעדי חתימה משוו לה גט כשר, בודאי מכלל כתיבת הגט הן, והילכך כאן דחתימי עלי' אי לא חתומי לשמה מזויף מתוכו קרי לי' וכו'. עכ"ל.

ולכא' א"מ שיטת הרשב"א, וכמו שהקשה המהר"ם שיף (שם) וז"ל: דמה ענינו לעיקר הגט להיות לשמה, כיון דאינן מועילין אלא לראי' בעלמא, כאילו אתו ב' מעלמא ומעדין שראו הגירושין וכו'. ואין מועלין ולא מזיקין בעיקר הגט, עכ"ל.

אלא הביאור בזה, שהרשב"א ס"ל שגם לר"א הס"ל שע"מ כרתי, מ"מ אם ישנם ע"ח, הם הם הפועלים את תוקף שטר הגט, (וכפי שכתבתי בגליון הנ"ל) ולכן ה"ה בכלל "וכתב", אף לר"א. משא"כ התוס' ס"ל שלר"א אין הע"ח פועלים כלום לר"א, [ז.א. שגם כשיש ע"ח, הנה הע"ח עושים את הגט לשטר, ואין מחלקים בין גט לגט לומר שאם אין ע"ח אז הע"מ פועלים תוקף הגט, ואם ישנם ע"ח, הם הפועלים]. ולכן לא ס"ל שאם לא חתמו העדים לשמה ה"ז פסול מעיקר הדין (מטעם חסרון ב"וכתב לה - לשמה") כ"א מטעם גזירה חתימה אטו כתיבה.

הרי שהתוס' ס"ל שלר"א אין הע"ח פועלים כלום בתוקף שטר הגט.

אבל אין זה סותר מה שכתבתי שזהו הביאור בדברי התוס' שכתבו "שמא התם לא נחתם לא חשיב גמר מעשה", כדלהלן.

התוס' עצמם ס"ל שכתובת הגט לא חשיב גמר מעשה כל זמן שלא הגיע ליד האשה, ולכן ס"ל שאם ביטל הבעל בפירושו את הגט ה"ז מבוטל. ולשיטתם מובן בפשטות מה שאמרו "דלא הכשיר ר"ש מיכן עד עשרה ימים דחיישינן שמא פייס, פי' שמא ביטל את הגט", כי לשיטתם יכול הבעל לבטל את הגט, ואיצ"ל שלא חשיב גמר מעשה מטעם שלא נחתם, כ"א שלא חשיב גמר מעשה גם אם נחתם, כ"ז שלא הגיע ליד האשה.

וכל כוונתם היא שאין להביא ראיה משם לשיטתם, כי אין בכחם להכריח שזהו הפי' בגמ' שם, כי אפ"ל ששם שאני לפי שלא נחתם, ולכן לא חשיב גמר מעשה, וא"כ אין ראיה משם לשיטתם.

הרי שמה שכתבו שלפי שלא נחתם לכן לא חשיב גמר מעשה, אין זה לשיטת עצמם (כי לשיטתם לא חשיב גמר מעשה אפי' אם נחתם), כ"א שמישהו שחולק עליהם אפשר לו לומר שזה הפי' בגמ'. וא"כ כבר לא קשה שהביאור שכתבתי בגליון הנ"ל אין מתאים לשיטת התוס' עצמם, כי כל כוונתם הוא לא לשיטתם, כ"א שאין להם להכריח לאחרים החולקים עליהם שזהו הפי', מטעם הנ"ל.

ונמצא שהתוס' לשיטתם - הן מצד שיטתם כאן, שאין הגט חשיב גמר מעשה כ"ז שלא הגיע ליד האשה, והן מצד שיטתם בכלל שאין הע"ח פועלים כלום בהגט אליבא דר"ש (ור"א) - לא ס"ל שהסיבה לזה שלא חשיב גמר מעשה ה"ז מטעם שלא נחתם (כ"א לפי שאין הגט גמר מעשה בכלל); אבל מי שחולק על התוס' - הן בזה שס"ל שגט הוה גמר מעשה, והן בזה שס"ל שע"ח אכן פועלים תוקף הגט לר"ש (ור"א) - יכול לומר שהטעם שלא חשיב גמר מעשה שם, ה"ז לפי שלא נחתם, ובמילא אין להתוס' ראיה והוכחה לשיטתם.

והנה יש להוסיף שאולי יש לבאר ע"פ סברות אלו [האם כשישנם ע"ח, הם פועלים את תוקף השטר או לא] מחלוקת אחרת.

דהנה לקמן (לד,ב) בנוגע למי שיש לו שני שמות, א' במקום הכתיבה וא' במקום הנתינה, וצריכים לכתוב שניהם, כתבו התוס' (ד"ה והוא) שבגמ' דילן "עושה שם מקום הנתינה עיקר ושל מקום הכתיבה טפל וכו' אבל בתוספתא עושה מקום כתיבת הגט עיקר". וכתב החת"ס וז"ל: טעם פלוגתא זו נלע"ד דלר"מ ע"ח כרתי וצריכין ע"ח שיחתמו על האמור לעיל בסיפור דברים של כריתות וכו' א"כ שם שבמקום הכתיבה עיקר כתוספתא, ושמעתין אתיא כר"א דע"מ כרתי, וא"כ העיקר במקום הנתינה מידו לידה שיהי' סיפור דברים של כריתות וכו'. עכ"ל.

ולכא' דוחק לומר דהתוספתא אתיא כר"מ כשהילכתא כוותי' דר"א. וגם צלה"ב: הרי הדין שצריכים לכתוב השמות ילפינן ממ"ש ש"ס כריתות", ודרשינן לעיל (כא,ב) "לספירת דברים הוא דאתא", כמ"ש הראשונים, והרי הלשון "ספר כריתות" כתוב אצל תיבת "וכתב" ("וכתב לה ספר כריתות"), ולר"א הפי' ב"וכתב" הוא כפשוטו, [ובלשון רש"י לעיל (ג,א ד"ה ואי) וז"ל: ואי ר"א וכו' אלמא וכתב כתיבה היא דמשמע. עכ"ל], וא"כ גם לר"א צ"ל הספירת דברים - ובנדו"ד השמות - בהכתיבה, וא"כ גם לר"א צ"ל שם מקום הכתיבה עיקר. ומה שע"מ כרתי הפי' הוא שלר"א צ"ל עדים בהגירושין ולא בהשטר, אבל ספירת דברים צ"ל בהכתב.

ולכן י"ל עפהנ"ל קצת באופן אחר: כו"ע, הן הגמ' דילן והן התוספתא, ס"ל כר"א דע"מ כרתי, אלא שנחלקו בסברות דלעיל.

נת"ל שגם לר"א צריכים עדים לעשות את הגט לגט, אלא שבד"כ הע"מ פועלים את זה, וכשישנם ע"ח אפ"ל בב' אופנים: (א) שהע"ח פועלים את תוקף השטר. (ב) גם אז הע"מ עושים את זה, וזהו מחלוקת הגמ' דילן עם התוספתא:

הגמ' דילן ס"ל כאופן הב', שתמיד הע"מ פועלים תוקף הגט, וא"כ אף ש"ס כריתות" כתוב אצל תיבת "וכתב" שתוכנו שטר הגט, מ"מ גם לזה שיהי' תוקף לה"וכתב" (להשטר),

צריכים הע"מ, וא"כ פשוט ששם מקום הנתינה עיקר. משא"כ התוספתא ס"ל כאופן הא', וא"כ גם לר"א הע"ח (החתומים על השטר) הם הפועלים תוקף ה"וכתב", ולכן, אף שע"מ כרתי, מ"מ היות וחיוב כתיבת השמות ("ספד כריתות") כתוב אצל "וכתב", ותוקף דבר זה נעשה ע"י הע"ח (שעל השטר), לכן שם מקום כתיבת השטר עיקר.



בענין נאמנות רופאים

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

בגליון הערות וביאורים הקודם שי"ל לקראת חגה"ש שאלתי בדברי השו"ת ציץ אליעזר חי"ג סק"ד, במ"ש בענין מה שנתחדש בימינו לקבוע זהות האב ע"י בדיקת הדם, אם אפשר לסמוך בזה להלכה.

והעירו לי ע"ז ידידי הר"ר צ"ה שי' לוסטיג ועוד, דלכאו' איך אפשר להקשות מזמנינו עתה על הציץ אליעזר שכתב תשובתו לפני כמה שנים (בשנת תשל"ז) שאז אפשר לא הי' ברור וקבוע בדיקה כאשר היא ברורה בשנים אלו.

והנה בדברינו בהגליון לא נכנסנו לענין זה לברר אודות דיוק תוצאות בדיקה זו לא בזמן תשו' הציץ אליעזר ולא בזמנינו. כי אם רצינו לברר את הדבר מנקודת ההלכה. ונחזור על תוכן דברינו (להלן הדברים הם בסגנון שונה אבל הוא התוכן שכתבנו):

בתחילת דבריו כותב הציץ אליעזר לדחות נאמנות בדיקה זו ע"פ דברי הגמ' בנדה ל"א אשר הדם הוא מן האם (ולא מן האב). וע"ז כתבנו בארוכה שמדברי הגמ' אין להוכיח שכל חלקי הדם הם מהאם. ובדיקת הדם יכול להיות מחלקי הדם שהם מהאב.

ולא נחזור כאן על כל אריכות דברינו בהגליון שם. אך יש פרט נוסף שלא רצינו להכנס לזה בעיקר דברינו, והוא מ"ש בשד"ח כרך ג' דף תרנח, ב ואילך מכמה ספרים שאסור

להשתמש בימינו בהרפואות שנזכרו בש"ס, משום שהדברים לא יובנו כראוי והרפואה לא תועיל ונמצא מוציא לעז על דברי חכמים, וע"ש בשם ליקוטי מוהרי"ל: כל הרפואות והלחשים שבכל התלמוד אסור לנסות אותם דאין אדם יכול לעמוד על עיקרם וכי לא יעלו בידם ילעגו וילגלגו על דברי חכמים כו'. ע"כ. ומזה יש לדון לכאן גם לנדו"ד שאין להוכיח מעניני הטבע ורפואות שבמס' נדה שם וזיל בתר טעמא. אבל דבר זה של איסור שימוש ברפואות שבש"ס אינו דבר מוחלט. וגם יש לחלק מבנדו"ד ואכמ"ל].

ובסוף דבריו מוסיף שם בהתשובה וז"ל: כסניף נוסף לכל האמור יש להוסיף גם זאת, דנראה שהקביעה המדעית בזה ע"י בדיקת סוגי הדם איננה יוצאת עכ"פ מגדר השערה של באשר הוא שם, כפי שאנו רואים בהרבה מקרים שמה שהמדע קובע לוודאות כהיום, כעבור זמן מה קובעת בעצמה אחרת ומבטלת מה שקבעה בוודאות תמול, וזאת לפי ההתפתחות והגילויים החדשים שמגלה לאחר מיכן, והא הרי ידוע דעת גדולי הפוסקים שאין להסתמך ולא לקבוע הלכה על אומדנות הרופאים. וברור שאין זה דומה למה שהרופא קובע ע"י צילום או ראי שסברי רבנן שבזה כן נותנים לו נאמנות. ע"כ.

גם בזה הערתינו:

(א) מ"ש "דנראה דהבדיקה המדעית בזה איננה יוצאת עכ"פ מגדר השערה". הנה זה כותב המחבר בתור השערה, אבל אי"ז מדברי הרופאים. והדרך היחידה לברר הלכה זו, היא לשאול אצל הרופאים עד כמה נבדקה אמיתיות תוצאות בדיקת דם זו ועד כמה היא מוסכמת ע"פ הרופאים. [וכן הוא בשו"ת גדולי ישראל שבעניני רפואה שאלו ובדקו אצל הרופאים ועי' שו"ת הצ"צ יו"ד סקמ"ח אות ח': והרופא אומר כו' ואח"כ שאלתי פי דאקטער גדול יותר כו'. ועד"ז עוד בהצ"צ ובכל שו"ת גדולי האחרונים. ועי' בתשו' שב יעקב המובא להלן מסי' לו' ואילך].

וראה בלשון הרופא השואל בתחילת התשו' בציץ אליעזר שם: "ידוע שעל ידי בדיקות סוג הדם אפשר לשלול בודאות שראובן הוא האבא של ילד... האם בדיקה זו ותוצאותי תופס מקום בדיני תורה". הלא שלפחות הרופא זה השואל (שהוא גם

יר"ש כפי שמעיד המחבר שם) כותב שזהו בודאות ע"פ הרפואה. [הרופא שואל שם בענין בדיקה של שלילה דהיינו לשלול שאלו אינם אב ובן, וע"ז קאי בהתשו' שם]

ב) גם מה שמביא ע"ז מדברי הפוסקים שאין להסתמך על אומדנת הרופאים רק כאשר הרופא קובע ע"י ראי או צילום.

הנה פעמים רבות דברי הרופאים הם אומדנא בלבד, וכרגיל במי שיש לו מיחוש שרופא אחד אומר לו שזהו מסיבה פלונית ורופא שני אומר לו אשר זהו מסיבה אחרת, ובזה כ' הפוסקים שאין לסמוך על אומדנא של רופאים (ונציין בזה קצת להלן בעז"ה). אולם כאשר הרופאים אומרים ע"פ מה שהוקבע בספרי הרפואה ובדוגמא אם יגידו הרופאים שע"פ סימן פלוני בדם או באבר מסויים צריך לכרות האבר וכיו"ב הלא סומכים על דבריהם ולא עלה על דעת שום אחד לבטל שדבריהם הם רק אומדנא.

וכעת הגע בעצמך. אם הרופאים ערכו אלפי נסיונות, וראו שתמיד מבחינים בהדם אם אינו של אב ובן. וכעת בבדיקה זו שבאה לפנינו העלו הרופאים שע"פ ראייתם את הדם הם מבחינים שאינו דם של אב ובן. ה"ז עדיף מסימנים מובהקים [כאשר הבאנו בגליון הקודם משו"ת משאת בנימין ושו"ת הצ"צ וכ"מ שסימנים מובהקים הם גם כאשר ימצא אותו סימן באחד מאלפים]. והלא סומכים גם על סי"מ לעיני איסורים וגם לד"מ (וגם להוציא ממון לדעת הש"ך בסרצ"ז). ובפרט אם כאן הוא גם אומדנא המוכחת לכל שעדיף מסי"מ [כאשר ציינו קצת ע"ז בגליון הקודם. וראה גם שו"ת הצ"צ חו"מ סמ"ח ואה"ע ח"א ספ"ו סקי"א ד"ה והנה פ'], א"כ איך לא נסמוך כאן על דברי הרופאים.

ועי' בשו"ת הצ"צ חיו"ד סקי"ב שהאריך הרבה בענין נאמנות הרופאים ע"פ הגמ' נדה דכ"ב. והביא שם בס"ב דעת רוב הפוסקים דסמכין על הרופאים, ואח"כ מביא שאמנם דעת הג"מ ליב ממענץ ז"ל (בתשו' הנד' בשב יעקב סמ"א) שהי' ג"כ חכם ברפואה עשה חלוקים בזה שאין לסמוך על הרופאים אלא היכא דמוכחי מילתייהו או היכא שחכמת הרפואה גוזרת כן בדרך

ודאי ולא בדרך אפשר כו' ומסיים שם הצ"צ "ועל הגאון מוהר"ל ז"ל הנ"ל יש לסמוך כי הי' ג"כ חכם בחכמת הרפואה".

הלא דהגאון הר"ל ממענץ הוא מהמחמירים שלא לסמוך תמיד על דברי הרופאים. וז"ל שם (בתשובתו בשב יעקב) בתוך דבריו: ולהיות שכל המושכלות הם של שלשה מינים והיינו החיוב והנמנע והאפשר, ובחיוב ונמנע לא יבא שום ספק, אבל הספיקות נמצאים באפשר עד שאפי' האפשר היותר קרוב וסמוך לוודאי אינו וודאי. ובהמשך דבריו שם הוא כותב: משום שהרופאים החזיקו בחינה זו לוודאי מאין פקפוק וע"כ העמידו חכמים דבריהם על חזקתן דאטו בשופטני עסקינן ולחשוב כל דברי הרופאים להבל ותהו ושלא לסמוך עליהם בשום פנים שזה סכלות גמורה. ואחרי שמוכיח שם את זה מכ"מ בש"ס שסמכו על דברי הרופאים הוא מסיים: אלא ודאי כדאמרן דהיכא שחכמת הרפואה שופטת על איזה דבר באמת וצדק ולוודאי גמור העמידו חכמים הדברים על חזקתן והאמינו לרופאים כו' משא"כ בענין שחכמת הרפואה אינה גוזרת עלי' דבר וודאי כ"א אפשרי והאפשרי ההוא איננו מספיק להיתר ע"ז אני אומר שאין לסמוך עליהם. ע"כ. ואלו הם דברי הגאון ממענץ שהוא מהחמירים שלא לסמוך תמיד על הרופאים, והצ"צ כתב שיש לסמוך עליו.

ועיג"כ בתשו' הצ"צ שם סקמ"ח ס"ד שכשהרופאים אומרים כי מן הנמנע כו' סמכינן אדבריהם. ועי' עוד שם בסו"ס קנ"ח. ועי' בדפוס החדש של תשו' הצ"צ חיו"ד בהוספות ס"ד (דף ס"ו ע"א) שכ' ג"כ שסומכים על הרופאים כשיוכלו לומר דבריהם בקבלה ובירור גמור. ועי' בתשו' החת"ס יו"ד סקע"ג וסקע"ה [ד"ה והשתא].

[אולם מה שהוספנו בהגליון הקודם שם שגם לדעת השו"ת ציץ אליעזר הי' יכול לשאול לב' רופאים או לרופא ישראל כשר, הנה אי"ז נוגע לכאו' לנדו"ד, כי גם בשו"ת ציץ אליעזר לא בא כאן מדין נאמנות רופא עכו"ם בענין פרטי, כי אם בענין לסמוך בכלל על רופאים].

דיוק בלשון הצ"צ

ואגב, יש לציין על דיוק בל' הזהב של הצ"צ בשו"ת יו"ד ר"ס קי"ד שהזכיר שם בתחילת התשו': "ואמרו לה הרופאים שראו בה מכה היינו ע"י כלי ההבטה והמחזה כהלכות הרופאים". וי"ל שנקט בלשונו הק' שהרופאים ראו בכלי המחזה, דכפי שמביא הצ"צ ברשימותיו במ"א (אוה"ת משפטים ע' א'רפה ובכ"מ) בשם המו"נ ח"א פ"ד לשון מחזה איננו ראי' ממש כי אם השגה שכלית כו' והצ"צ שם מפרש שהוא ענין השגת המהות ולא ידיעת המציאות לבד. ואפשר ע"כ נקט הצ"צ כאן לשון מחזה כי בדיני הרופאים אין צ"ל דוקא ראי' כבמתוך שפופרת כו' כ"א גם בכל שאר אופני ראי' המיוחדים הידועים להרופאים, כי העיקר שיהי' דבר ברור אצל הרופאים ולא רק ע"פ שיקול חכמתם ואומד דעתם (כמ"ש הצ"צ בשו"ת יו"ד שם סקמ"ח אות ד' וע"ש בהקיצור). האמור כאן בפסקא האחרונה הוא בהוספה ודרך אגב ואי"ז שייך לגוף דברינו דלעיל.



עיקר הולדה מהאב או מהאם [גליון]

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון העבר יז [תשעה] כ' הרב אליהו שי' מטוסוב בענין עיקר ההולדה האם הוא עיקרו מאב או מהאם.

יש להעיר, מביא דברי הציץ אליעזר דאין לקבוע זהות האבהות ע"י בדיקת הדם הנההוג בזמנים אלו ע"פ דברי הגמ' בנדה ומשיג עליו בכו"כ נקודות (דאין סתירה מהגמ' נידה, באומדנא בעניינים אלו, ובנאמנות הרופאים בכג"ד שאומר שרואה בכלי, במילתא דעבידי לגלויי מיד כו'). וגם כ' די' לברר דיוק תוצאות הבדיקה בזה. יש להעיר דעד"ז מובא בס' נשמת אברהם אהע"ז סי' ד' סק"א בקיצור מה שהשיגו על הציץ אליעזר בזה וחולקים עליו ושאר הדעות בזה המסכימים אתו. ובאריכות יותר לדוגמא בספר אסיא ח"ה ע' 163 - 178 ע"ד דבריו (ולאח"ז בע' 185 דיעה הפוכה). וכן באנצ' הלכתית רפואית א' ערך אבהות.

עוד נקודה מרכזית דן הרב א"מ: בכוונת קושיית הצ"צ על דברי הר"ן (חי' חולין נ"ח) "...שי"ל שעיקרו של לוד מן הזכר הוא בא ודבריו צע"ג". ומסביר (שאינן כוונת הקושיא ממה דקיי"ל דאין חוששין לזרע האב דהרי הר"ן עצמו פי' בר"פ אותו ואת בנו דרק באותו ואת בנו חדשה התורה דאין חוששין אבל בעלמא חיישינן דהרי האב והאם שותפין בהולד, אלא) שכוונת הקושיא הוא דבמדרשים וברמב"ן ובבחי מובא ב' דעות: א- דהאב והאם שניהם שותפים שוים בולד, ב- דגוף העובר מדם הנקבה והאיש נותן הצורה והתקון, וע"ז מק' הצ"צ: מהו כוונת הר"ן שעיקר הולד מן הזכר.

וע"ז מקשה הרב הנ"ל, דהרי מובא גם במאמרי חסידות (תו"א, מאמרי אדהמ"צ) ע"ד הר"ן, "עיקר יצירת והתהוות הולד הוא מטפת האב", "עיקר המוליד הוא זרע הזכר". וא"כ מה מקשה הצ"צ על הר"ן (הרי כמו שנבאר בהמאמרים יכולים לבאר בדברי הר"ן).

(הנה בנוסף שיש לחלק בין כח המוליד והיצירה וההתהוות*, לעיקר הולד, הנה יש להעיר בעיקר) הרי יש לפרש קושיית הצ"צ בפשטות יתר, דכוונתו הוא להקשות מההלכות בחוששין לזרע האב עצמו (ולא מכללות דיון חז) לבמדרשי אודות ההולדה בכללות (גם באדם), דהרי בהל' אלו הרי יש כמה דעות: א) חוששין רק לזרע האם ולא לזרע האב, ב) חוששין לשניהם ג) חוששין להאם ומסתפקים אם חוששין גם להאב. אבל הא וודאי "אם ידוע שהיא אמו דפשיטא לן דחוששים לזרע האם" (ל' הש"ך סי' ט"ז סק"א וראה בפרמ"ג שם בביאור דבריו). וע"ז הקשה הצ"צ על הר"ן איך פי' שעיקר הולד מן הזכר הוא בא.

אבל אין מוכרח שקשור זה עם ענין ההולדה אצל האדם דשם בוודאי דחוששין להאב. וראה במלחמות בחולין ע"ט "ולפי' נשאלה שאלה בגמ' מיפשט פשיטא ליה לר"י שאין חוששין

(* אבל צ"ע: א- בתו"א משמע יותר שקשור גם עם הולד עצמו (וראה גם בתוס' ביאור נד ע' ד' שם), ב- המובא בלקו"ש ח"כ ע' 42 (בהע' 34 מציין שם למאמרי דא"ח בזה) "ווי ס'איז מבואר בארוכה...אז כאטש דער ולד קומט דוקא דורך דער השפעת הטפה פון דעם איש, אבער די התהוות הולד איז דוקא ע"י האשה...".

לזרע האב מאחר שמיעט הכ' באו"ב שאינו נוהג בזכרים או דילמא מספקא וטעמא דידיה נמי מהכא דלמא מדאיצטריך קרא למעוטי הכא הוא דמעטי' אבל בעלמא חוששין לזרע האב. ועוד: דלמא התם טעמא משום דחס רחמנא בזה שבנה כרוך עליה דומיא דשלוח הקן אבל זכר שאין בנו כרוך אחריו ואין מכירין זא"ז כלל לא הקפידה בהן תורה, אבל בעלמא חוששין לזרע האב לענין קורבה דשאר וכל דבר...".

היינו שסובר המלחמות: או דפשיטא שיש גזה"כ בבהמה לא לחשוש לזרע האב כבכל התורה כולה (וראה גם רש"י ע"ט ע"א ד"ה ואזדא ..חוששין בבהמות...) דהדיון הוא לבהמות). או דילמא דבבהמה גופא אי"ז דין בכל עניני בהמות אלא הוא דוקא לענין הקשור ב"רחמנות" (טעמי המצות דשלוח הקן ודאותו ואת בנו) ואין זה שייך לשאר עניינים שגם בבהמה נחשוש לזרע האב. (וראה באריכות בח"ס בסוגיא דחולין שם).

וא"כ (שקושיית הצ"צ היא מדיני והלכות בהמה) מובן שאין להקשות אותו קושיא עצמה על הדברים המובאים במאמרים בענין ההולדה השייך יותר לאדם.



חסידות

הערות ב"לקוטי תורה"

הת' מאיר אלכסנדר הלוי פישר
תלמיד בישיבה

בלקו"ת פקודי [ד,א] שו"ה "על" כ' "על מלתא דעבידא לאגלויי ממש מיד לא הצריכה התורה עדות" - ולכאו' צ"ע דהיכן מצינו דין כזה שצריך להיות אגלויי מיד - וראה בפר"ח יו"ד [סי' צ"ח סק"ב] שכ' לענין טעימת עכו"ם במסל"ת מה דמהני זה באיסור דאו' היא משום דעבידא לאגלויי מיד, משא"כ

לגבי מת בעלה עיי"ש - הרי שבציור הרגיל של עבידא לאגלויי אי"ז נגלה מיד. וצ"ע.



בלקו"ת ויקרא [ה,ד] שו"ה "והיינו" כ' "כמו הלחם והבשר יש בהן טעם וממש" ולכאו' צ"ל טעם ממש ולא טעם וממש, דהמכוון כאן היא לא כבכ"מ טעם בניגוד לממש שטעם אינו גוף הדבר, אלא שזהו טעם מורגש, ולאפוקי ממלח שפועל טעם ובעצמו אין בו טעם - וכ"ה לעיל [ד,א] שו"ה "מושגת" וכן להלן כאן שו"ה "מושג".



בלקו"ת בחוקותי [מח,ג] שו"ה "הבאה" כ' "של אחד יחודו של עולם" - ולכאו' צ"ל יחידו של עולם ולא יחודו.



בלקו"ת במדבר [ב,א] שו"ה "וענין ו"ד" כ' "היינו המדות ששרשן מאבא שי"ב והדיבור ששרשו מאבא יסד ברתא" - ולכאו' גבי מדות צריך להשמיט תיבות שי"ב, דהרי רק על הדיבור נאמר אבא יסד ברתא, ולא על המדות.



בלקו"ת שלח [מ,א] שו"ה "הא" כ' "והב' מלכות דא"ס כמ"ש בזהר" - ולכאו' צ"ל מל' דח"ס ולא דא"ס דכן הוא כאן בהמשך הענין כ"פ.



בלקו"ת שה"ש [לא,א] כ' שמה שההשפעה מהמדות היא בבחי' גבול זהו מחמת התכללות המדות זע"ז עיי"ש - וצ"ב דבכ"מ מבואר דההגבלה נפעל מצד הכלים שהם כח הגבול שבא"ס - עיי' לעיל בהוספות לויקרא [נד,א] שהכלים מגבילים את האור, משום ששרשו מהרשימו, וכ"ה בכ"מ - ואילו כאן מבואר שזהו מצד התכללות הספי' זע"ז.



מקורות בחסידות [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.ד.

במה שהביא הרנ"ג שי' בגליון הקודם ממ"ש בהקדמת עמק המלך ובכ"מ שקבלת הרמ"ק היא בעולם התוהו וקבלת האריז"ל בעולם התיקון, יש להעיר מתשובת אדמו"ר מהר"ש שנדפסה במגדל עז (ע' קלב ואילך) ובאגרות קודש אדמו"ר מהר"ש, "שהפרדס לא ידע כלל מתוהו [כמ"ש] באגה"ק", "כי הפרדס לא ידע מתוהו ומשבה"כ ומענין הביירוים כמ"ש באגה"ק".

ואולי עיקר הכוונה באגרת אדמו"ר מהר"ש היא לענין שבירת הכלים וענין הביירוים דתוהו, שזהו דבר שנתחדש בכתבי האריז"ל, אבל בעצם גדרה של קבלת הרמ"ק היא מתוהו, משא"כ האריז"ל. ויש לעיין עוד בזה.



שמיטה ראשונה, והנשמות שנמשכו לשמיטה השניה [גליון]

הרב אשר גרשוביץ

צפת עיה"ק ת"ו

בהע' וביאורים גליון טז (ע' 36 ואילך) כותב הר' י"מ באריכות גדולה בענין ז' השמיטות (ד"שית אלפי שני דהוה עלמא", ר"ה לא,א) בדעת ספר התמונה שהיה שמיטה אחת לפנינו המקבילה לספירת החדש, ועתה אנו בשמיטה המקבילה לספירת הגבורה, ולדעת כמה מקובלים יהיו עוד חמש שמיטות, ומביא דעת האריז"ל (המובא בתורה אור לאדה"ז פר' שמות נא,ד) ששמיטה שהיתה, היתה אמנם, אך ברוחניות בלבד. ועד"ז השמיטות שיהיו, יהיו ברוחניות בלבד.

ומקשה, ממ"ש בדא"ח (תורת חיים שמות נט,א, ועוד) שבשמיטות דלעתיד, יהיו עליות בחר עליות, על מה שכתוב בתורת חיים (שם נט,ב) ששם נראה שלילת אפשרות זו של

שמיטות ויובלות רוחניים בעליה בתר עליה בלי סוף, וז"ל בתו"ח שם . . . "ולא משמע כן בכהאריז"ל דודאי לא יהי' שום שמיטה אחרי שמיטה זו, כי העוה"ב הבא באלף השביעי הוא נצחי . . . וכמובן בכמה כתובים שנק' חיי עולם ונק' מנוחה לחיי העולמים". ומסיים הר' י"מ בצ"ע: (א) כיצד יתאים זה עם המבואר בדא"ח דענין העליות אין קץ במשך נ' אלפים יובלות.

(ב) וביותר יוקשה אם נאמר שבמשך כל העליות הללו יהיו נשמות בגופים גשמיים (ואיני זוכר מה נאמר ע"כ בדא"ח).

והביאור בכ"ז, י"ל ובהקדמה:

זה ברור שמה שאמר אדמו"ר הזקן בשם האר"י ז"ל בתו"א (פר' שמות נא, ד) שרק השמיטה שלנו היא גשמיית ושאר השמיטות ברוחניות, אין הכוונה ששמיטה זו לאחר שבעת אלפים שנה תתבטל לגמרי ממציאותה ח"ו שהרי כידוע עוה"ב הוא עולם התחיה, נשמות בגופים, ויהיו בו חיים נצחיים ולא יהיה עוד פעם פירוד הנפש מהגוף. וכמובא בפשטות בחז"ל (סנהדרים צב, א) "תנא דבי אליהו צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן אינן חוזרין לעפרם" וכו' עיי"ש וכדלקמן. וא"כ לפ"ז מה הפירוש "שית אלפי שנין הוה עלמא וחד חרוב"? וכן מה הפירוש המובא בדא"ח דלעיל שיהיו שמיטות ויובלות לאחרי שמיטה זו שתגיע לשלימותה.

הפירוש הוא: ששמיטה זו שאנו בה הנה לאחרי שתגיעה לשלמותה באלף השביעי, לא יהיה בה יותר שינוי ועליה כיון שתגיעה לתכליתה, וכך תשאר לנצח. אף על פי שאח"כ יעברו עוד ועוד שנים, שמיטות ויובלות וכו'. וע"כ גם ההמשך לזה נקרא ע"ש אלף השביעי. וכאילו הוא רק "שית אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב". וזה מה שכתב אדמו"ר האמצעי (כמובא לעיל) . . . "כי העולם הבא, הבא באלף השביעי הוא נצחי". (וראה לקמן המקור לפרוש זה).

ועד"ז כן הוא בשאר השמיטות המובאות בקבלה ובחסידות שעתידות להיות ברוחניות, והיינו דלאחרי שלימות העליות דשמטתינו הגשמית עתה יהיה סדר עבודה ברוחניות המתאימה לשמיטה הבאה, השייכת לספירת התפארת, ולאח"כ שמיטה

נוספת וכו', ובכל שמיטה ושמיטה הנה באלף השביעי שלה תבוא אותה שמיטה לשלימותה, ושלימות זו תשאר כן לנצח ולא יהיה בה יותר כל שינוי כלל, אך יהיה כמובן לאחריה שמיטה אחרת כנ"ל לגבי שמיטה זו שאנו בה, וכן הלאה.

וכמקור לכל הנ"ל הנה מובא בתורה אור (מגילת אסתר ד"ה ובבואה לפני המלך. צו,א) בענין מארז"ל "שית אלפי שנין הוה עלמא וחד חרוב", ש"וחד חרוב" היינו "...שהוא בבחינת מנוחה שאין בו עליות וירידות כי כל ימות עוה"ז שית אלפי שנין הן בבחי' ירידות ועליות הן בנשמות הן בגופות ... ועל עליות הללו נאמר: "ילכו מחיל אל חיל" שיש כמה מיני מדרגות שונות בעליות הנפשות... וכן עד"ז בעליות הגופות לימות המשיח ותחית המתים, אבל וחד חרוב הוא האלף השביעי שבו תכלית השלמות של כל העליות עד שאין עוד עליה למעלה הימנה שהוא סוף וקץ כל המדרגות והעליות שאפשר להיות לפי מזג ותכונת השמיטה ההיא שית אלפי שנין וחד חרוב, ובכל שמיטה ושמיטה לפי מה שהוא, כך הוא עלית אלף הז' שבה שהיא תכלית השלימות של כל העליות ונקרא בחי' מנוחה שהיא עליה שאין למעלה הימנה עוד עליה, וזהו וחד חרוב. שהיא בבחי' מנוחה" עכ"ל.

עפ"ז י"ל גם בענין קושיא הב' הנ"ל: (האם יהיו בכל השמיטות דאח"כ נשמות בגופים) דהנה כיון שהעוה"ז הגשמי ימשיך להתקיים כנ"ל (והשמיטות הבאות אח"כ יהיו רק ברוחניות) אזי ברור שגם הגופים ימשיכו להתקיים, וכן מפורש בחז"ל (סנהדרין צב,א הוזכר לעיל בקצרה, ולהלן שלימות הענין) "תנא דבי אליהו צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן אינן חוזרים לעפרם שנאמר והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים, ומה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין, ואם תאמר אותן שנים שעתיד הקב"ה לחדש בהן את עולמו שנאמר "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" צדיקים מה הן עושין, הקב"ה עושה להם כנפיים ושטין על פני המים שנאמר וקווי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא יגעו ילכו ולא ייעפו" ומפרש רש"י ואותן שנים...עולמו: "ויהיה עולם זה חרב אלף שנים אותן צדיקים היכן הם הואיל ואינם נקברים בארץ".

הנה: א) מלשון הגמרא לחדש את עולמו ומדיוק לשון רש"י "עולם זה חרב אלף שנים" מובן ש"חורבן" זה רק לאלף שנים הוא והוא ע"מ לחדש את עולמו, ובמצב בינים זה יהיה אצל הצדיקים ענין של שטין על פני המים וכו' (ומבואר ענין זה בחסידות מה עניינו ואכ"מ עיין באוה"ת בראשית ע' 56 וכן האזינו א תרפה-ו) אבל אח"כ לאחר האלף שנים תתחיל שמיטה חדשה היינו סדר עבודה חדש המתאים לשמיטה זו. (כשעמם יש את העבודה הקודמת בתכלית השלמות ואין צורך שיהא בה שינוי לנצח כנ"ל) וכל זה בהיותם נשמות בגופים וכן כותב הצ"צ (באוה"ת הנ"ל) "והנה כל זה הוא רק אותן אלף שנים שעתידי הקב"ה לחדש בהן את עולמו ונק' חד חרוב ... ואז רק הצדיקים יהיו שטים על פני המים כנ"ל אבל אח"כ יתחדש העולם כאשר הוא עתה, אלא שלא יהיה באופן זה כלל ולא יהיה אז חורבן ביהמ"ק ולא יהיו צרות על ישראל כ"א כולו טוב".



הלכה ומנהג

אכילת פרוסה כביצה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בשולחן ערוך אורח חיים בדיני דברי מוסר שינהג האדם בסעודה (סימן קע סעיף ז): לא יאכל אדם פרוסה כביצה ואם אכל הרי זה גרגרן. והט"ז שם: דקדק בית יוסף מלשון זה, דאפילו אם אוכל מעט רק שאוחז פרוסה כביצה בידו וכ"ה לשון הברייתא.

ולכאורה צריך לעיין בדברי הט"ז, שהרי הבית יוסף בפירוש לא כתב בשו"ע מה שכתב בבית יוסף, ומפשטות הלשון משמע שרק אם אוכל כביצה ממש הוי גרגרן, אבל לא אם אוכל מתוך פרוסה של כביצה.

ובכל אופן צ"ע מה גדרה של הלכה זו, והאם נוהגים כן למעשה, שאין אוכלים מתוך פרוסה שיש בה כביצה (ובזמנו שמנהג פשוט לאכול "כריכים", האם זהו בניגוד להלכה זו).



טעות בקריאת התורה

הרב משה לברטוב
תושב השכונה

עובדא הוה בביהכנ"ס שלנו שאחר שעלה אחד ובירך ברכה אחרונה על הס"ת נזכר הבעל קורא שטעה באמירת תיבה אחת, טעות המעכב בדיעבד. הטעות הי' בתחילת הפרשה (של העולה). ולתקן הטעות, התחיל להעולה שלאחר זה לקרות בתחלת הפרשה של העולה הקודם. (הטעות הי' בתחלת שלישי, ולרביעי קרא מתחילת שלישי עד חמישי).

והנה השאלה מובאת ברוב האחרונים, שאם דילג "אפי' תיבה אחת ואפי' אות אחת" (ע' אדמוה"ז בשו"ע שלו רפ"ב סעיף כ') שצריך לחזור ולקרות אותו פסוק שדילג עם עוד ב' פסוקים. וממשיך אדמוה"ז ולברך עליהם תחלה וסוף אם כבר בירך העולה ברכה אחרונה, ואף אם כבר סיימו הפרשה והפטירו וכו'.

ממה שמוסיף ואף אם כבר סיימו כו' משמע שזה פשוט שאם לא סיימו הפרשה שצריכים לנהוג כן (והיינו לקרות ולברך תחלה וסוף). אך אם קרה זה כמו בעובדא דידן שהעולה אחריו עוד לא התחיל לא ברור אם יעשו ברכה ויקראו ג' פסוקים ויברכו ברכה אחרונה, וידלגו וימשיכו העלי' שאחר זה הנה זה לא ברור לא בשו"ע אדמוה"ז ולא בספרי פוסקים אחרים (שער אפרים, משנה ברורה וכו') (מיהו לא ראינו אינו ראי'). וגם כן לא מבואר מי יעשה הברכות, שיקראו אחר, בשם, או זה העולה עצמו.

משו"ז עשו אצלנו מה שעשו. ולכאור' יש לדמות זה למה שכותב בסעי' ד' בשם י"א שמותר לקרות עולים הרבה בפרשה אחת שחוזר וקורא מה שקרא זה וחוזר ומברך וכו' ומסיים ומ"מ

אין השני עולה למנין ז' קרואים כו' אא"כ הוסיף עוד ג' פסוקים שלא קראם הראשון. ובעובדא דידן הלא הוסיף. ומותר לכו"ע עיי"ש. וממה שכותב שאין השני עולה למנין ז', משמע שהראשון בודאי עולה למנין ז'. והוא הלא לא הוסיף?! ולכאו' הטעם הוא שהוא ה' הראשון, ובמילא עלה לענין שבעה. ויש לצרף עוד, שהלא יש דיעה (המקובלת, עי' שם בסעיף יב) שמפטיר עולה למנין ז'. לדעתי ה' כדאי לעשות הוספה, ואז לא ה' שום פקפוק. שגם בזה (הוספה על שבעה קרואים) כל העולם מיקל.



הערות לשו"ע רבינו הזקן

הרב נחום גרינוואלד ניו דשערסי

לאחרונה הודפסה חוברת דוגמה של המהדורה החדשה של שולחן ערוך רבינו ההולכת ונדפסת ברוב פאר והדר בפיקוחו ועריכתו של הרה"ג וכו' ספרא וסייפא הרב שדב"ל שיחי'. ויה"ר שחפץ ה' בידם יצליח ויזכו לברך על המוגמר בקרוב. וכאשר התעוררו אצלי כמה הערות זוטות ומקורות בכמה הלכות אני מדפיסם כאן.

(א), בסי' מו ס"ב באמצע הלכה "וכשיניח ידו על עיניו דרך חלוק (אבל שלא דרך החלוק אסור להושיט יד לעין קודם נטילת ידים כמו שנתבאר בסי' ד') יברך פוקח עוורים". והמשפט במוסגר הוא בשע"ר. ולהעיר שמעין זה עם מוסגר כמעט בלשון כזה מופיע בשל"ה וז"ל במסכת חולין באד"ה וכשמסתכל: "ואחר לבישת חלוקו מעביר ידו על עיניו על סדין או כתונת (ר"ל דבידו אסור לנגוע קודם שנטל משום סכנה כמ"ש באו"ח סימן ד')... ע"כ ראוי לברך אחריה פוקח עוורים". בשל"ה כמו בשולחן רבינו אחריו משפט זה מוקף בסוגריים. ומעניין שאנו רואים כאן פן מיוחד במוסגרים של רבינו (וכידו"ע ששקו"ט רבים, במשמעותם) שהוא מעתיק המוסגר כמו שהוא במקורו. אולם ראה בחקרי הלכות ח"ו ע' ו' המצויין בחובלדו"ג שמבאר סיבת המוסגר כי מסתפק כאן אולי כדברי הפרישה דע"ג עור של עיניים מותר ליגע קודם נטילה רק בין

הריסין אסור. אולם אם כן הי רבינו צריך להקיף את עיקר הדין, ולהסגיר את המלים "דרך חלוק"?

(ב), שם ס"ה "כשמסדרין אותן בבית הכנסת יש לסדרן כסדר שמתחייבין בהן כל מקום ומקום לפי מנהגו, כגון במקומות שאין הולכין יחף כלל ונועלים מנעלים תחילה ואח"כ הולכין, מברך תחילה העושה לי כל צרכי ואח"כ המכין מצעדי גבר. ובמקומות שהולכין קצת יחף בתוך הבית ואח"כ נועלין כשיוצאין לשוק, מברכין המכין מצעדי גבר תחילה".

חילוק זה בין מקומות שונים, הרי כפי שצויין ליד ההלכה, יסודו במג"א ס"ק ב', שכותב: "כתב ב"ח (ד"ה ומ"ש וכי): "דבגמרא שלנו כתוב איפכא [מהכתוב בשו"ע]- המכין מצעדי ואח"כ שעשה וכו'... וכן הי' כתוב בכל הסידורים שלנו, ועכשיו שינו המדפיסים בסידורים וכתבו כמו שכתוב בשו"ע [קודם שעשו לי ואח"כ המכין מצעדי] על פי הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, ועתידים ליתן את הדין" עכ"ל. ולי נראה, דהכל לפי הזמן דעכשיו הכל נועלין מנעלים קודם שילכו". עכ"ל המג"א. ועל פי דברים אלו הגדיר רבינו בהלכה זו את השינויים בין המקומות, בין "מקומות שאין הולכין יחף כלל ונועלין נעלים תחילה", לבין "מקומות שהולכים קצת יחף בתוך הבית".

ולהעיר שרביה"ז ניסח את דברי המג"א הקצרים, "דעכשיו הכל נועלין מנעלים קודם", במובן מקומי - "במקומות שאין לעומת "מקומות שהולכין"; בניגוד להמג"א המדגיש את התקופה שהשתנתה - "דעכשיו", לעומת פעם בזמן הגמרא. מאידך דומה שבדרך כלל מעתיק רבינו את דברי המג"א בדיוק רב ומשתמש בסגנונו הוא, (למרות שלשון המג"א היא קשה ובלשון קצרה כידוע). ראה לדוגמא, סי' נ"ד ס"ד: "ועתה חדשים מקרוב באו שפורסים על שמע אחר קדיש האחרון". וללומד שלא עיין במקור מתקבל הרושם שמדובר "חדשים מקרוב" בזמן אדה"ז (דוגמת לשונו בסדר מכירת חמץ "וחדשים מקרוב באו לתקן", וכפי שביארו לאחרונה שהכוונה כנראה לנוב"), אולם באמת זה ציטוט מדויק של לשון המג"א שהוא מתלונן על "חדשים מקרוב באו" בזמנו! ורבינו העתיק וציטטו ממש.

ונראה הטעם הפשוט שרבינו שינה כאן מסגנון המג"א כי לפי ניסוחו של המג"א - "עכשיו", תמוה הלא כבר כך היתה נוסחת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, ואם כן יישובו של המג"א מספיק אלא לדורותינו אלו, ש"הכל נועלין מנעלים קודם שילכו", אך מדוע שינו הרי"ף והרמב"ם את נוסחתם, בימיהם? (ולכאורה בפשטות ניתן לומר שכך היתה גירסתם בגמ', אך זאת היא לכאורה השקפת הב"ח, שכן טוען שמדובר בהבדלים עתיקים של גירסות ונוסח, ו[ורק] עכשיו שינו המדפיסים" להתאים עצמם לנוסח השולחן ערוך - הפוסק כרגיל כג' פוסקים הללו הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, אך עלינו להחזיק במנהג שלנו. ברם מתירוצו של המג"א נראה, שהוא סובר שאין דבר זה קשור כלל לנוסחת התפילה אלא באורח החיים, וככל שמתנים דרכם של בני אדם - סדר הברכות משתנים אף הם.)

לכן מביע אדה"ז את דברי המג"א באופן האמור, שהדברים תלויים במקום. ממילא מובן מזה, שהסיבה שהרי"ף ורא"ש והרמב"ם הי' להם נוסח כזה, כי במקומות שלהם נועלו נעליים תחילה ואח"כ הלכו, ולכן הקדימו שעשו לי כל צרכי. ונוהג זה הפך לרווח ונפוץ גם בתקופת המדפיסים החדשים לכן מסביר המג"א שיש לנוהג כמוהם. משא"כ במקומות אחרים (פולין ואשכנז, לפני תקופת הב"ח) הלכו יחף קצת בבית. ואם כנים אנחנו בהנחה האמורה, נמצינו למדים שבארצות הספרדיות (ארצות ערב), פאס מצרים, טוליטוליה שבספרד (וראה לשון הצדה לדרך בהקדמתו "ובשנת חמשת אלפים וששים וחמשה העיר את ה' את רוח הר' אשר בן הר' יחיאל לצאת מאשכנז... לגור בטוליטוליה") נהגו משכבר ללבוש נעלים מיד, ובמרוצת הזמן החלו לנהוג כך אף בפולין.

וצ"ע מהו המקור לחלוקה שכזו? וכן לברר מהו בדיוק מובנו של מנהג זה? והנה בשוע"ר מופיע הרבה על חילוקי מקומות (וציינו אליהם בחובלדו"ג לסימן נ"ג אות ק"ג.), בין מקומות כמו מדינות שלנו בהם אין הולכים יחף כלל אפילו בקיץ, לבין מקומות שבהם הולכים יחף, (עיינ מהדו"ב סי' ב' ס"ב). ולכאורה אין החילוקי מקומות שמדובר בהם שם, קשורים כלל עם לבישת מנעלים, אלא בלבישת אנפילאות; ואילו ההלכה שלנו מדבר על לבישת נעלים דוקא, שעל כך דוקא מברכים

ברכת שעשני כל צרכי (ולכן לא מברכים הברכה ביוהכ"פ ובט' באב כי לא לובשים נעלים אבל אניפלאות מותר ללבוש).

ועוד, בדרך כלל מובן שבארצות הערב הלכו יחפים דוקא ובמדינות אלו (פולין ואשכנז) אין הולכים יחף; ברם בהלכה שלנו יוצא ההיפוך: שבארצות ערב (מקום הרמב"ם והרי"ף) לא הלכו כלל יחפים בבית, ואילו במדינות אלו הולכים יחפים. (והנה בחובלדו"ג ציינו כאן לאלי' רבה סי' ב ס"ק ה' ולא זכיתי להבין הכוונה. הא"ר קאי על ההלכה ברמ"א שם "ולא ילך יחף". ועל כך מסביר "במקומות אלו ולא במקומות הערב" שאני מניח פירושו: שדין זה "שלא ללכת יחף, שייך רק במקומות אלו, אך במקומות הערב מותר לילך יחף (ולא הבנתי הלא הלכה זו מקורו במדרש רבה פ' תזריע והמדרש מדבר רק על מקומות אלו?); או אולי אפשר לפרש ההיפוך כוונתו במקומות אלו אסור לילך יחף וכן לא במקומות הערב, אך בלתי מסתבר. כך או כך לא הבנתי כיצד דבריו מאירים הלכה דנן. אם כדי להראות שבארצות ערב הלכו יחף בלי אנפלאות, למה יש להביא ראייה משם הלא דבר זה רביה"ז אומרו במקומות הרבה? ואם כוונתם במילת יחף שבא"ר שמוכנה, שבארצות ערב הלכו בלי נעלים, הרי כאן מבואר ההיפוך שדוקא בארצות ערב הלכו בנעליים כל הזמן? (ועוד כוונות בציון זה שא"ל הם בלתי סבירות). ואולי יש לומר שהיא הנותנת, דוקא במדינות ערב (ארצות הרי"ף והרמב"ם) כיון שהלכו בלי אנפלאות לבשו מיד נעליים (סנדל), לעומת זאת בארצות שלא הולכים יחף בלי אנפלאות לא לובשים נעליים מיד, אלא כשיוצאים בחוץ. וראה לשון רבינו בהל' שמירת גו"נ ס"ט "בימיהם שהיו נועלים על רגליים יחפים וכן באנפלאות שלנו". הרי שבמקומות שהולכים יחף, לבשו נעלים על רגל יחפה. (ומעניין שכאן מנסח רבינו דבר זה בצורה זמנית: בימיהם לעומת ימינו!) ואצלינו האנפלאות הן כמו נעליים עבורם. ועצ"ע מה אכן גרם שעכשיו הכל נועלין, אפילו במדינות אלו? ויש להאריך עוד בזה. ולא באתי אלא להעיר.

ג) שם ס"ו במוסגר "אבל ברכה שלא תיקנוה הגאונים או שלא נתפשטו תקנתם ולא נהגו בה רוב ציבור אין לאומרה כלל לדברי הכל..." והנה דברי אלו מיוסדים על דברי הט"ז סק"ו

המיישב סתירת הרא"ש שמחד כותב על ברכת אשר קידש ידיד מבטן "בצרפת ואשכנז לא נהגו לברכה זו דלא מצינו שום ברכה שלו הוזכרה בתלמוד כי אחרי סידור רב אשי לא מצינו שנתחדשה ברכה"; ומאידך במקום אחר (ריש פ"ק דכתובות) מביא ברכת בתולים וכותב "ואפשר שברכה זאת תיקנוה הגאונים ומסתבר לברכה..." הכיצד? מבאר הט"ז "שאי אפשר ליישב אלא בדרך זה דאם יש כבר מנהג לומר אותה הברכה אין לבטלה אף שלא הוזכרה בפירוש הגמרא, דכבר אפשר שהיה לגאונים שתקנוה סמך מן התלמוד בזה על כן לא בא הרא"ש בבכורות לבטל הברכה ההיא במקום שנהגו לאומרו... מה שאין בברכת מגביה שפלים שזכר הבית יוסף שאין לאומרה שאינה בגמרא ובזה אין מנהג כלל לאומרה". הרי שיסוד הדברים מצוים בט"ז שצריכים לשני דברים (א) תקנת הגאונים (ב) מנהג.

אך הרואה יראה שאדה"ז מתנסח בלשון מיוחדת: "או שלא נתפשטו תקנתם ולא נהגו בה רוב הציבור". ולשונו מבוססת על לשונות הרמב"ם בהל' ממרים (פ,ב הלב) "והנהיגו מנהג ופשט כל הדבר בכל ישראל" ועל צד השלילה, שם ה"ו "ואחר שגזרו אותה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הציבור". כמו כן לשונו בהל' ק"ש (פ"ד ה"ח) שכמעט דומה ללשון רבינו, "ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא הי' כח ברב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה". והשווה להל' תפלה (פ"ד ה"ה) "וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה של תפלה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא הי' כח בציבור לעמוד בה". ומעניין להשוות לשון רבינו בהל' ק"ש סי' פ"ח ס"א "ולא פשטה תקנה זו ברוב ישראל" (ודוק שבמקום הרמב"ם שנוקט "כל ישראל" כותב רבינו "רוב ישראל" ויל"ע בדבר).

ואין זה ענין של סגנון בלבד. אלא מכאן יש לדון שמדייק רבינו שצריך להיות מנהג של רוב הציבור, אולם מהט"ז נראה לכאורה, שמספיק מנהג מדינה בלבד. וצ"ע לפי רביה"ז האם מנהג אשכנז נחשב לרוב הציבור? ויש להעמיק הרבה בזה ואכמ"ל, ולא באתי רק לציין.

(ד) וממשיך אדה"ז בהלכה זו בתוך המוסגר: "...ולכן צריך למחות ביד המדפיסים שלא להדפיס בא"י בסוף כמה תחינות

ובקשות כי הן ברכות לבטלה לדברי הכל) "ולא ציינו מה מקורו, והאם על המדפיסים בזמן רבינו מדובר? ומקורו בשל"ה (מסכת חולין (מהדורת ירושלי' תשל"א ע' ר"ו) "וכן חתימיו קצת שאר תחינות ובקשות ובקשות הנדפסות במקומות אחרים טעות היא מי שחתמה בברכה כי ברכה זו לא הוזכרה בתלמוד ובפוסקים ואין לה סמך בשום מקום ע"כ המברכה מברך ברכה לבטלה אלא כן יאמר ברוך אתה שומע תפלה בלא הזכרות השם". והנה יש לעיין אם רבינו שולל בכלל לומר אפילו ברוך שומע תפלה או הוא שולל רק הזכרת ה'. ולכאורה מזה שכותב "שלא להדפיס ב[רוך] א[נתה] ה' (ועין להלן ס"י שמדייק "שלא לחתום בשם", אך בלי שם יש לחתום, וכאן אינו כותב כך) ומדלא מזכיר עצת השל"ה, שמע מינה שאפילו בלי שם אין לומר ברוך. ועיין בחוברת לדוגמא שציינו להלן באות קכ"ח לכל המקומות שרבינו כותב לברך אך בלי שם ומלכות. ועצל"ע בכל סוגיא זו.

(ה) מסיים את ההלכה שם "וכן מה שיש נוהגין לברך בשחר ברכות אחרות נוספות כגון ברוך סמך נופלים ברוך מגביה שפלים טעות הוא בידם" ומעניין שרבינו כותב על ברכות הללו "שיש נוהגין לברך". וזאת בניגוד להט"ז שהבאתי לעיל שכותב על ברכות הללו "ובזה אין מנהג כלל לאומרה". ורבינו לשיטתו שאפילו נוהגין קצת אינו מספיק וצריך רוב הציבור. אך שמא סובר שלא תיקנוה הגאונים? ועיין בהערה הבאה.

(ו) שם סעיף י' במוסגר (אבל מה שנהגו לחתום בא"י מקדש כו' מן הראוי היה שלא לחתום בשם כיון שלא הוזכרה ברכה זו בתלמוד שלנו (וגם בתלמוד ירושלמי יש שאין גורסין בו הזכרת השם בחתימתה. וגם הגאונים לא מצינו שתקנו בה הזכרת השם כמו שתקנו בהנותן ליעף כח) אלא כיון שנהגו נהגו. לפיכך הרוצה ליזהר שלא להכניס עצמו לספק ברכה לבטלה יפה הוא עושה). והנה קטע זה צריך ביאור. כי מבאר שאע"פ שלא הוזכרה חתימה זו בתלמוד בכל זאת מברכים אותה מכיון שנהגו כך, והן הן דברי הט"ז בס"ק ט, והוא הולך בזה לשיטתו, כפי שהבאתי דבריו לעיל באות ג', שברכה למרות שלא נזכרה בתלמוד בכל זאת אם נהגו כך יש לברכה בשם ומלכות. וכן אכן פוסק רבינו על יסוד דבריו לעיל סעיף ו' שיש לברך ברכת הנותן ליעף כח

אע"פ שלא נזכרה בתלמוד. וא"כ אפוא צ"ע שמסיים, מבוסס על המג"א בתחילת הסימן, ש"הרוצה ליזהר שלא להכניס עצמו לספק ברכה לבטלה יפה עושה" הלא זה נגד הט"ז שסבור כמוהו בסעיף ו' ? אך התשובה לדבר זה נתן כבר רבינו בעצמו בזה שהוסיף במוסגר שבתוך במוסגר "וגם הגאונים לא מצינו שתקנו בה הזכרת השם כמו שתקנו בהנותן ליעף כח". כלומר בזה מסביר מדוע במקרה זה אינו פוסק כהט"ז אלא כהמג"א - לא לברך. כי אע"פ שיש אכן מנהג לברך, אך מכיון שלא נתקנה ע"י הגאונים, אין לכך כל התוקף. עם זאת יש מכאן ללמוד בכללות הענין, שאע"פ שאין תקנת הגאונים בזה, אבל מכיון שיש לפחות מנהג הרי כבר אין לדחות הדבר מכל וכל, ורק דוקא "הרוצה ליזהר אין לו להכניס עצמו לספק ברכה לבטלה". עד כאן הדברים פשוטים.

אך זאת צלע"ג על עצם קביעת רבינו "וגם הגאונים לא מצינו שתקנו בה הזכרת ה'", הלא חתימה ב"ברוך אתה ה' מקדש שמו ברבים" מופיעה במפורש בסדר רב עמרם (מהדורת גרש ירחים ע' טז) ! ? וצע"ג. ועוד החתימה בשם ומלכות נמצאת במחזור וויטרי (שכידוע ה' העורך תלמידו של רש"י, והכל הוא נוסחת רש"י שמקורו מהגאונים) ע' 61 שם ? זאת ועוד לא הבנתי כל כך לשונו "וגם בתלמוד ירושלמי יש שאין גורסין בו הזכרת ה'" ומצויין המקור (וצוין זה הוא מהציונים של אדה"ז או המהרי"ל) "רמב"ם" שהכוונה לסדר התפלה שלו כפי שמובא בט"ז שם. אך לא הבנתי מנין שהסיבה שהרמב"ם סובר כך היא מפני שלא הי' לו גרסא כזו בירושלמי ? אחר כל האמור ברור אפילו ללומד השטחי שסעיף י' קשור קשר הדוק לסעיף ו' וכדאי לציין לשם. ובאמת כבר רמז על הקשר בין שני הסעיפים בספר 'חקרי הלכות' ואע"פ שמביאים המהדירים את דבריו ברוב המקומות כאן התעלמו ממנו.

ז) בסי' מ"ז לס"ה אות כ"ח מצוין לאגרות הרמב"ם ומובא במג"א שם, ולא ציינו איפה היא באיגרותיו. והיא נדפסה באגרות הרמב"ם מהד' שילת ע' רל"ה, ובשו"ת הרמב"ם מהד' פריימן סי' מ"ב. והיא התשובה הידועה לר' עובדיה הגר. וכדאי לדעתי לציין למהד' שילת המצויה יותר.



יבש ביבש שבטל ברוב

הרב חיים שפירא

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

ביו"ד סי' קט בדין יבש ביבש שבטל ברוב מצינו מחלוקת הראשונים בטעם הדבר, דהנה הרשב"א כתב הטעם (הובא בב"י שם) דכיון שאוכל כ"א לבדו הרי שייך שאינו אוכל כלל האיסור וכל אכילתו הוא רק היתר, והאיסור הוא החתיכה השניה, וכן כשאוכל השני' תולה בהאחרים (ולדעתו אסור לאכלם ביחד), משא"כ הלח בלח מין במינו אף שמה"ת בטל ברוב אעפ"כ החמירו חכמים להצריכו ששים. מפני שכל חלק מאכילתו הרי יש קצת איסור.

אבל הרא"ש כתב טעם אחר, דביבש ביבש דליכא נתינת טעם אם יש רוב היתר נתהפך כולו להיות היתר גמור ולכן מתיר לאכול כולן אפי' בבת אחת.

וכ"ז הוא במין במינו אבל כשאינו מינו אף ביבש ביבש צריכין ששים. וכתב בזה בספר התרומה הטעם (הובא בטור שם) דבמינו אף אם יבשלם ביחד לא יעבור על איסור תורה דמין במינו בטל ברוב מה"ת, משא"כ באינו מינו אף שעכשיו בטל ברוב, אבל הרי אם יבשלם יתן טעם ויבוא לידי איסור תורה ולכן גזרו שאף ביבש צריכים ששים.

והקשה בזה הפמ"ג בפתיחה להל' תערוכות בא"א פ"ב קטע המתחיל ומה שראוי להזכיר וז"ל: ולא אבין לה כיוון דנעשה בהיתר מה בכך שנותן טעם מאי שנא מין במינו להרא"ש בנודע שרי לבשלו יחד ... ותדע דהטור סובר כרא"ש ואפ"ה הביא טעם ספר התרומה שמא יבשלם ויתן טעם, וצריך לחלק בין יבש במינו שמותר לאכול הכל בבת אחת, ובין אינו מינו בלח דטעם כעיקר הוה חוזר וניעור. עכ"ל. כלומר דאף שלדעת הרא"ש נתהפך האיסור להיות היתר גמור אף באינו מינו מ"מ אם יבשלם אח"כ ולא יהי' ששים ויתן טעם, יתעורר האיסור עוה"פ ויאסר התבשיל, ע"ד הדין בסי' צט כזית חלב לתוך ס' זיתי היתר ואח"כ נפל עוד כזית חלב השני מעורר הראשון דמרגישין טעם

שניהם וצריכים שני פעמים ששים. ועד"ז כאן, סו"ס כשיתבשל נרגיש הטעם, לכן אף שנתבטל כבר, חוזר וניעור.

והנה בסי' קט ס"ק ב הקשה הט"ז דאיך אומרים גזירה שאם יבשלם יתן טעם מאי שנא מהדין בסי' צח שמא נפל איסור למינו ולאינו מינו ונשפך בענין שאין יודעים אם הי' ששים נגד האיסור, ולגבי המינו הי' ספיקא דרבנן דמה"ת בעי רק רוב (וידוע שהי' רוב), ולגבי האינו מינו הוה ספיקא דאורייתא דמה"ת בעי ששים דטעם כעיקר דאורייתא. ונפסק בשו"ע שאמרינן סלק את האינו מינו והמינו רבה עליו ומבטלו מה"ת, ונשאר רק ספיקא דרבנן, ולדעת הט"ז שם גם האינו מינו מותר באכילה (משא"כ לדעת הש"ך שם אסור האינו מינו), ולכאור' גם שם סו"ס מרגישים הטעם בהאינו מינו אלא שאמרינן שנתבטל בהמינו, ומ"ש כאן דאף אם נתבטל, אמרינן דאם יבשלם אח"כ יבוא לידי איסור תורה? ומתרץ הט"ז וז"ל: דשם [סי' צח] אע"פ שגם האיסור נותן טעם לאינו מינו מ"מ אין הטעם נרגש בפ"ע, משא"כ בדין זה שטעם האיסור נרגש בפ"ע עכ"ל. כלומר בסי' צח מפני שאומרים סלק לכן האיסור נתערב תחלה בהמינו ונתערב אח"כ בהאינו מינו הוה רק עם מינו. משא"כ ביבש ביבש כשיבשלם, האיסור יתן טעם כשהוא בפ"ע, ולכן אסור.

ולכאור' צ"ל מהו הסברא לחלק בהרגשת טעם בין אם נתערב בפ"ע או ע"י דבר אחר סו"ס הוא מרגיש הטעם? וכתב הפמ"ג על הט"ז שם (משב"ז ס"ק ב) שכשהוא בפ"ע הוה כהוכר האיסור, ולכאור' הא גופא קשיא למה כשהוא בפ"ע היה יותר הוכר האיסור, הרי סו"ס מרגישינן הטעם?

וי"ל בזה דלדעת הט"ז אין הפי' כמ"ש הפמ"ג בפתיחה דהוה חוזר וניעור, אלא כמ"ש הפמ"ג כאן על הט"ז דהוה כהוכר האיסור. כלומר דלסברת הטעם דחוזר וניעור האיסור הוא רק מפני שמרגישינן טעמו בתוך התבשיל ואין נפק"מ בזה איך מרגישינן אם בפ"ע או ע"י דבר אחר סו"ס מרגישינן טעמו. ואף שכתב הפמ"ג בכמה מקומות גם לסברא זו הלשון דהוה הוכר האיסור, זה רק לתרץ הקושיא איך נאסר הרי כבר נתבטל ואיך חוזר וניעור ומתרץ כשמרגישינן טעמו, אזדא לי' הביטול דהוי כהוכר האיסור. משא"כ לדעת הט"ז מה"ת אין חוזר וניעור אוסר

אף שמרגישין הטעם, והטעם דאסור ביבש ביבש כשמבשלו הוא רק מפני שאזדא ליי' הביטול והוה כהוכר האיסור. ומשתמשין בהסברא דמרגישים הטעם רק להסביר למה הוכר האיסור, והוא מפני שמרגישין הטעם, אבל הרגשת טעם בפ"ע בלי הוכר האיסור, אין בזה איסור מה"ת כיוון שכבר נתבטל. (כמו שסובר באמת האו"ה שכתב שא"א לומר הטעם דשמא יבשלם ויבוא לידי איסור דאורייתא, מפני שכבר נתבטל האיסור) ורק אם הוה כמו הוכר האיסור אז אסור מה"ת. ובזה יש לחלק בין אם הוא בפ"ע או לא ואם הוא בפ"ע ונתבטל רק ביבש אז כשמרגישים הטעם הוה עדיין בפ"ע והוא עדיין ניכר, משא"כ כשנתערב עם דבר אחר, אז כדי להיות ניכר צריכין להוציאו מהדבר אחר וזה לא נקרא ניכר האיסור לדעת הט"ז שא"א לומר שהוא עדיין ניכר מפני שכבר נתערב בגורו, ואף שמרגישין הטעם כנ"ל.

ועפ"ז כל זה הדין דסי' צט המוזכר לעיל שאומרים חוזר וניעור אף ששם הוא ע"י דבר אחר, שהאיסור הראשון נתבטל בלח, וצ"ל שהוא רק מדרבנן ובסי' קט הרי צריך להיות אסור מה"ת ולכן גזרינן שמא יבשלם ויבוא לידי איסור דאורייתא.

ועפ"י כל זה יש לבאר מש"כ הט"ז בסי' צח ס"ק ה בדין הנ"ל דסלק את שאינו מינו. שהכל מותר מפני "כאן שיש ספק אם הי' ששים באינו מינו נגד האיסור" לכן מותר דהוה רק ספיקא דרבנן כנ"ל. וכתבו האחרונים בזה שמש"כ הט"ז "אם הי' ששים באינו מינו" הוא לאו דוקא דה"ה אם הי' ששים בכל התבשיל (ראה פמ"ג שם), ועפ"י הנ"ל יש לומר דהט"ז בא להדגיש שאף שאמרינן סלק הרי עדיין יש איסור דרבנן בהאינו מינו שחוזר וניעור, אף דהוה ע"י דבר אחר אבל עכ"פ איסור דרבנן יש. ולכן מדגיש הט"ז שגם זה מותר מפני ששייך שהי' ששים והוה רק ספיקא דרבנן ולקולא, ולכן מדגיש הט"ז ששים בהאינו מינו. (ורק בבשר עוף בחלב מחמיר הט"ז, דאף שהוא מדרבנן ספיקו אסור דכעין דאורייתא תיקנו).



אמירת תיקון ליל שבועות

הרב נחמן מרדכי הלוי סגל

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז בשולחנו סי' תצד סעי' ג' "נוהגין הרבה להיות נעורים כל הלילה לעסוק בתורה . . . ועיקר העסק יהי' בתורה שבע"פ וכו'".

ומקורו של מנהג זה, מובא מהמגן אברהם ושם וז"ל "איתא בזוהר שחסידי הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה, וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן, (ואפשר לתת טעם ע"פ פשוטו לפי שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקב"ה להעיר אותם לכן אנו צריכים לתקן זה)", עכ"ל.

וצ"ב, מהו המקור העיקר העסק יהי' דוקא בתושבע"פ, ועוד והוא העיקר מדוע לא נהגין הכי בפועל שעיקר הלימוד יהי' דוקא בתושבע"פ.

בחק יעקב מובא וז"ל "ובבית מורי חמי הגאון לא נהגו כך ללמוד בעשרה רק כאו"א לומד ביחידות כי עיקר תיקון לא תיקנו רק בפני עמי הארץ שאינן יודעין ללמוד ע"כ אומרים התיקון", עכ"ל.

דמדבריו ג"כ משמע קצת דהלימוד הוא לא כ"כ בתושב"כ כיון דאמירת האותיות בכתב אינו ניכר ומודגש כ"כ שמראה לעמי הארץ שאינן יודעין ללמוד, ועיקר הדגש הוא דוקא בתושבע"פ, דשם חייב לגלות ידיעה והבנה ברורה במה שלומד, ולימוד זה עמי הארץ אינן יודעין.

ולהעיר מלקו"ת פרשת אמור דף לה, ב' פעמים שם דהלימוד בליל שבועות הוא בתורה שבכתב ושבע"פ.

וכן משיחת חה"ש תשח"י, דאמירת התיקון באה דוקא כהכנה לקבלת התורה, דמעלתם של ישראל היתה אז בזה שכולם חנו יחד "ויחן שם ישראל - כאיש אחד", וכן הקדמת נעשה לנשמע, שבזה היו שווים כל ישראל ולכן הלימוד בליל שבועות הוא באופן של אמירת "אותיות התורה" דוקא, דזה שווה לכל נפש (ולא בשקלא וטריא של תורה דבזה יש חילוקי מדרגות בהבנה

כל חד לפום שיעורא דילי', וזו היא ההכנה האמיתית והנכונה לקבלת התורה, עיי"ש בהשיחה.



פשוטו של מקרא

המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י [גליון]

יוסף וואלדמאן
תושב השכונה

הרב וו. ר. היטיב לשאול בגליון חג השבועות על אופן הביאור ע"פ פשוטם של כתובים שהצעתי על שאלתו האלימתא מפירש"י בפ' יתרו (כ,טו): על פירש"י פ' וישב הנ"ל שבכותרת.

טרם שאזדקק לשאלותיו הפרטיות על הערתי בגליון הנ"ל אקדים בקיצור באופן כללי השאלה העיקרית שאנחנו דנים בו ואופן הביאור ע"פ פשוטם של כתובים שהצעתי.

דבר ברור מפירש"י וישב ד"ה וישמעו (אחיו) ש"ונשמע" שב"נעשה ונשמע" הוא כהתרגום "ונקבל" ענין של "קבלת דברים".

ולאידך גיסא, ברור מפירש"י יתרו "מנין שלא הי' בהם חרש ת"ל "נעשה ונשמע" - ש"ונשמע" הוא הוכחה על שמיעת האוזן - חוש השמיעה כפשוטו.

וכיון ששניהם "מרועה אחד ניתנו" הרי זה בדרך ממילא מכריח אותנו לנקוט שתיבת "ונשמע" בתור הוספה ל"נעשה" נושא בתוכו "קבלת דברים" בצירוף שמיעת אוזן.

ובפשטות, זה רק כשעניית ו"ונשמע" שענו בחמישי לחודש מכוון לדברים שעדיין לא נשמעו, שאלו הם הציוויים וכו' שעתידים לשמוע מחר ביום קבלת התורה (ואחריו).

וצודק הרב וו.ר. בטענתו במאמרו בגליון חג השבועות שע"פ הבנתי בענין יוצא ש"נעשה ונשמע" אינו דומה בתוכן פירושו לשני דוגמאות האחרים המובאים בפירש"י בפ' וישב. ששני הדוגמאות האחרים (וישמע אחיו, וישמע יעקב אל אביו) הם דק קבלת דברים בלבד בלי צירוף שמיעת אוזן כמבואר בהערתו הנ"ל.

אבל לאור ההכרח להתאים שני פירושי רש"י הנ"ל אין בכבוד טענתו בכדי לשלול ענין של שמיעת אוזן מן ו"נשמע" כדי שתהא הדמיון לשני דוגמאות האחרים בדיוק, דהיינו קבלת דברים בלבד.

בכל אופן גם לפירושו של הרב וו.ר. ש"ונשמע" פירושו קבלה על להבא על דרך קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם שבמגילת אסתר (שעפ"ז מתרץ הכפילות על "נעשה"),

אינו דומה פי' קבלה שבונשמע לפירוש שבוישמעו (אחיו) ולפירוש וישמע יעקב אל אביו שבפירש"י שם.

וגם בנוגע ללקו"ש חלק כא ע' 142 הרי בין לדרך ביאור שלי ובין של הרב וו.ר. הנ"ל על (נעשה) ונשמע בפירש"י - שניהם אינם עולים יפה עם הפירוש ו"נשמע" שם בשיחה.

שע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר שם, עניית ונשמע הוא ענין של לימוד ות"ת.

וכפי לשון כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל: לפני מ"ת זיינען געווען צווי ענינים: פרשיות התורה און מצוות שנצטוו במרה, ובמילא זיינען אויך אין "ויכתוב משה" געווען צווי סוגי כתיבה כנ"ל, - כתיבת פרשיות התורה און כתיבת מצוות (שנצטוו במרה) ניט ווי זיי זיינען א חלק פון פרשיות התורה:

והלאה בהמשך השיחה: היות מ'האט געגלערנט פריער אז משה האט געשריבן צווי באזונדערע ענינים, און צווי פארשידענע גדרי כתיבה. . . דארף רש"י מפרש זיין אז דער ספר הברית באשטייט פון די זעלבע צווי פארשידענע ענינים: "מבראשית ועד מ"ת ומצות שנצטוו במרה":

מיט דעם ווערט אויך ארויסגעבראכט אז דער ברית מיט אידען איז געווען אויף ביידע ענינים :

א] אויף תורה ולימודה, וואס דאס איז געווען דורכן שרייבן "מבראשית ועד מ"ת", פרשיות התורה.

ב] אויף קיום המצות - דורך כתיבת ה"מצות שנצטוו במרה".

און עפ"ז יומתק וואס נאכדעם וואס משה רבינו האט געלייענט דעם ספר הברית "באזני העם" האבען די אידן געזאגט "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע":

"נעשה" - בקשר צו די "מצוות שנצטוו במרה" וואס עהר האט געלייענט: און "נשמע" בהמשך צו קריאת הפרשיות "מבראשית ועד מ"ת" און דאס איז געווען די הכנה והקדמה צו לימוד התורה וקיום המצוות וואס אידען האבען אויף זיך מקבל געווען מכאן ולהבא:

ובעית ההבנה וביאור איך להתאים פי' ונשמע "ונקבל" - "קבלת דברים" שע"פ פירש"י בפ' וישב הנ"ל לכוונת "ונשמע" שע"פ לקו"ש הנ"ל - "לימוד ות"ת" הוא גם לדידי וגם להרב וו. ר. (גם הביאור בהשיחה הנ"ל הוא על יסוד פירש"י).

ואסיים בשאלתו האחרונה של הרב וו.ר. בגליון הנ"ל על כללות ביאורי.

הוא שואל: עוד זאת, לפי פירושו למה המתינו בני ישראל לומר ו"נשמע" רק לאחר שכתב משה וקרא באזניהם "ספר הברית". והרי קודם לכן בפסוק (כד, ג) כבר נאמר (זה הי' ביום רביעי) "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, ויאמרו כל ישראל כל הדברים אשר דבר ה' נעשה".

ואם כן למה לא ענו (אז) בני"ג גם "נשמע" דהיינו שמקבלים עליהם גם כל המצות שישמעו בשעת מ"ת נוסף להמצות שכבר נצטוו. ע"כ.

הטעם לזה מובן לכאורה גם לבן חמש. כשענו בני"ג נעשה ונשמע עמדו אז (ע"פ פירש"י) ביום חמישי ערב יום של מ"ת, שזה הי' יום שנכנסו ישראל ל"ברית". וקריאת "ספר הברית" לפניהם ע"י משה - וענייתם נעשה ונשמע כל זה הי' חלק

מהפעולות שעשו משה וישראל "להכנס בברית" על קיום כללות התורה והמצוות.

ויובן ביותר (ומסתמא גם לבן חמש) ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחות ערב חגה"ש תשל"א ותשמ"ג.

ששם הודגש באופן ברור הייחוד של יום החמישי לחודש, ערב יום של מ"ת, בערך הימים שלפניו.

והנה חלק מהלשון בשיחה הנ"ל בענין זה:

מדוע מייחס הכתוב את התמיד שמקריבים לדורות ל"עולת תמיד העשוי' בהר סיני" - "שנעשית בהר סיני קודם לתורה" (דרשת הספרי, ומובא בפרש"י פנחס כח,ו).

ויש לומר ... שאע"פ שהי' זה "קודם לתורה" מ"מ בהיותם אז בחמישי בסיון, שהוא הכנה (תכופה) למ"ת, הי' בזה כבר גדר דעולת תמיד שלאחרי מ"ת...

ומטעם זה מדגיש הכתוב "העשוי' בהר סיני" - להשמיענו שהעולה שהקריבו ישראל בחמישי בסיון היתה בגדר ד"הר סיני" מתן תורה.

ובהמשך השיחה הולך ומדמה הנ"ל לערב שבת ויו"ט. לשון השיחה: דבערב שבת וערב יו"ט יש כבר ה"מעין" (ובמילא-גדר) דקדושת שבת וקדושת יו"ט.

והלאה בשיחה: שזה שהוא נקרא ע"פ תורה בתואר "ערב שבת" הוא משום שביום זה כבר מתחילים עניני שבת ויו"ט.

וממשיך: ועד"ז הוא לענין מ"ת, בשישי בסיון - שכבר בחמישי בסיון, ערב מתן תורה, התחילו עניני מתן תורה.



שזנזת

הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בספר השיחות תרפ"ח - צ"א (ע' 131), מיומנו של רבינו, י"ג שבט תר"ץ: "א' מדווינסק סיפר לי אשר שמע מהוד כ"ק אדמו"ר מהר"ש נבג"מ זי"ע שאמר בשם א' מיראי אשכנז פי' הכתוב [מקץ מא, לח], הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו, ולפי סגנון הלשון הי' לי' למימר, הנמצא איש אשר רוח אלקים בו כזה. אך ידועה דפרעה עשה עצמו לבן אלקי' ומכוער גדול היה, ונתפרסם בי [צ"ל "בין"] ההמון דרוח אלקים מפעם רק בתוככי בעלי הכיעור בגוף, ואמר הנמצא איש כזה שיהי' יפ"ת ויפ"מ ואשר רוח אלקים בו. המאמר הנ"ל שמע בדווינסק בשנת תר"מ בדרך עברו מווארשא לוויטעבסק". עכ"ל.

ולהעיר מגמ' תענית (ז, א-ב): מה שלשה משקיין הללו [מים יין וחלב] אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים [כלי חרס, ולא בכלי כסף וזהב שבהם מתקלקלים], אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה, כמו שאמרה לו בתו של הקיסר (של רומי) לרב יהושע בן חנניה, אוי לחכמה מפוארה (כשלך) בכלי מכוער! (לפי שרבי יהושע לא היה יפה מראה), אמר לה, אביך שם יין בכלי חרס? אמרה ליה, אלא במה נשים? "אם לא בשל חרס, הא כולי עבדי הכי" - רש"י]. אמר לה, אתם שאתם חשובים שימו אותם בכלי זהב וכסף, הלכה ואמרה לו לאביה (לעשות כן), ושמו את היין בכלי זהב וכסף והחמיץ. באו ואמרו לו (לקיסר) שהחמיץ היין. אמר לה לבתו, מי אמר לך כך (מי נתן לך עצה זו?), אמרה לו, רבי יהושע בן חנניה, קראו לו לבא, אמר לו (הקיסר), מדוע אמרת לה כך? אמר ליה, כמו שאמרה היא לי אמרתי לה "אי חכמה מפוארה בכלי מכוער, הכי אמרי לה דיין משתמר בכלי מכוער, אף התורה מתקיימת בי יותר שמאלו הייתי נאה" - רש"י]. אמר לו, והרי יש (אנשים) יפים שלמדו (ומלאים חכמה)? ענה לו, אילו היו מכוערים

[“אותם נאים שהיו חכמים” - רש”י] יותר היו לומדים [“שאי אפשר לנאה להשפיל דעתו, ובא לידי שכחה” - רש”י]. ע”כ. ועד”ז איתא בנדריים (נב, ע”ש).

ולפי”ז יש להוסיף בזה שהחידוש אצל יוסף הצדיק הוא, שאף שהיה יפ”ת ויפ”מ היה יכול להשפיל דעתו בדיוק כאילו היה מכוער, ואצלו היופי לא השפיע עליו מאומה.

ועי’ תורה אור (כח, א), שעבודת השבטים הן בעולם הבריאה, אבל מדריגת הבריור דיוסף הוא למעלה מעלה מהבריור של השבטים שהוא מאצילות וכו’, ובריור זה אין בכח שאר השבטים שהן בריאה כו’ שלמטה מטה מאצילות, ע”ש.

ועי’ תורת חיים ויחי ד”ה בן פורת יוסף, שהשבטים היו רועי צאן, ואין בעסק זה שום טרדה כלל, וכל היום יוכל להיות פנוי מכל מחשבה בלתי לה’ לבדו, משא”כ יוסף לא הי’ רועה צאן, והיה טרוד גדול בעסקים גדולים ופרטים רבים בעסק העבודה בבית ושדה, וגם בהיותו מלך ומושל ומשביר לכל הארץ, ולא הפסיק לו דביקתו האמיתית כמו שהוא למעלה ממש, ולא היו מבבלים דביקתו למעלה כלל מטעם הנ”ל שהיה בחי’ מרכבה לעצמות אא”ס וכו’ ע”ש באורך. ועי’ לקו”ש ח”כ (ע’ 205).



הערות לשלחן ערוך רבינו הזקן ח”א

הרב שלום דובער לוי

מנהל ספריית “אגודת חסידי חב”ד”

בשנים האחרונות נדפס השלחן אדמו”ר הזקן מסודר מחדש בהוצאת “עוז והדר”. עברתי עליו לפום ריהטא, וראיתי בו איזה פרטים שכדאי להעיר עליהם:

א) סי’ א מהדורא קמא ס”ח הערה יט “סדר ברכות”, ולא נמצא שם מאומה מענין זה.

ב) בדפוסים הרגילים של השלחן ערוך נכתב “ס”ב”, ופוענח בטעות במהדורת עוז והדר “סדר ברכות”, וצ”ל “סולת כלולה”.

בהקדמה למהדורת עוז והדר כותבים "פתחנו הרבה ר"ת בלתי רגילים וקשים, לתועלת הלומדים", והוא פלא שמפענחים ר"ת, בלי בדיקה אם הפיענוח מתאים].

(ב) שם סעיף ט הערה כב. גם כאן נדפס "סדר ברכות", ולא נמצא שם מאומה מענין זה.

[בדפוסים הרגילים של השלחן ערוך נכתב "ס"ב", ופוענח בטעות במהדורת עוז והדר "סדר ברכות", וצ"ל "סולת בלולה".]

(ג) סי' ב ס"ט הערה כב "אלי' זוטא", ולא נמצא שם מאומה מענין זה.

[בדפוסים הרגילים של השלחן ערוך נכתב "א"ז", ופוענח בטעות במהדורת עוז והדר "אלי' זוטא", וצ"ל "אור זרוע".]

(ד) סי' ח' קונטרס אחרון סק"א, נדפס "לדידן", ובדפוסים הרגילים "לדידיה".

[תיקון זה נעתק מלוח התיקון שבסוף הוצאת קה"ת. ופלא הדבר: א) בלוח התיקון הנ"ל העירו על תיקון זה "כן נ"ל בדרך אפשר", וכאן תוקן עפ"יז בפנים, מבלי לציין שהוא רק תיקון "בדרך אפשר". (ב) בהקדמה למהדורת עוז והדר כתבו שלא חסכו עמל ויגיעה להגיה עפ"י הדפוסים הראשונים ועפ"י קונטרס השלחן ותהלה לדוד; ובאמת הרבו להעתיק מלוח התיקון של קה"ת, מבלי להודיע מהיכן נעתק].

(ה) שם סק"ד, נדפס "וכיון שנתבאר", וצ"ל "וכיון שנתברר", שכן הוא בדפוס הראשון.

[בהקדמה למהדורת עוז והדר כותבים "כיסוד שמנו את הדפוס של קאפוסט תקע"ו שהוא הראשון ... והגהנו אותו היטב היטב בשים לב על כל שינוי קטן, ועפ"יז באמת תוקנו אלפי שגיאות ממש", אמנם במקומות רבים הדפיסו על פי הדפוסים שלנו, וצריך לתקן עפ"י דפוס הראשון הנ"ל].

(ו) שם סק"ה, נדפס "לק"מ", ובדפוסים הרגילים "לקמן".

[תיקון זה נעתק מלוח התיקון שבסוף הוצאת קה"ת. אמנם כלוח התיקון הנ"ל העירו על תיקון זה "כן נ"ל בדרך אפשר", וכאן תוקן עפ"י בפנים, מבלי לציין שהוא רק תיקון "בדרך אפשר" ומבלי להודיע מהיכן נעתק תיקון זה].

(ז שם, נדפס "מסי", ובדפוסים הרגילים "בסי").

[תיקון זה נעתק מלוח התיקון שבסוף הוצאת קה"ת. אמנם כלוח התיקון הנ"ל העירו על תיקון זה "כן נ"ל בדרך אפשר", וכאן תוקן עפ"י בפנים, מבלי לציין שהוא רק תיקון "בדרך אפשר" ומבלי להודיע מהיכן נעתק תיקון זה].

(ח סי' יד סי"א, נדפס "כמו שנתבאר לעיל סעיף ה' ו' ח' עיין שם". ולא מצאתי שם ס"ז מענין זה.

[בדפוסים הרגילים נדפס "כמו שנתבאר לעיל סעיף ו' ח' ט' ע"ש", והיינו לפי גירסת כתב-היד, שסעיף ד' מחולק לשנים, ולגירסתינו צ"ל "סעיף ה' ז' ח' ע"ש".

אמנם פלא הדבר: בהקדמה למהדורת עוז והדר כותבים "כמו"כ עשינו מעלה גדולה שבכל מקום שהרב מציין וכבר נתבאר ועפ"י הרוב הכוונה לש"ע עשמו, שבמקום שברור הכוונה צייננו הסעיף בתוך סוגריים עגולות ובאות רש"י, אבל במקום שהי' שום ספק לא צייננו כלום". למעשה, שינו פעמים רבות בפנים, מבלי שום סימן שהוא שינוי שלהם מהדפוסים הרגילים, והציון מוטעה].

(ט סי' מב קונטרס אחרון סק"ג, נדפס "ומהל' הוא ומהל' דבר אחר", והוא פיענוח מוטעה של ר"ת, וצ"ל "ומה לי הוא ומה לי דבר אחר"

(י סי' קכח סל"ה, נדפס "אין הכהנים רשאים לנגן בבית הכנסת", ואין לו מובן.

[בדפוסים הרגילים של השלחן ערוך נכתב "בב"כ", ופוענח בטעות במהדורת עוז והדר "בבית הכנסת", וצ"ל "בברכת כהנים"].

(יא שם ס"מ, נדפס "ג' פעמים אלו", ואין לו מובן.

[בדפוסים הרגילים של השלחן ערוך נכתב "ג"פ", ופוענה בטעות במהדורת עוז והדר "ג' פעמים", וצ"ל "ג' פסוקים"].



ההבדל בין חוקים למשפטים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בפירוש הראב"ע פ' יתרו על הפסוק "אנכי ה' אלקיך", כותב שיש שני סוגי מצוות, מצוות שהם נטועים בשיקול הדעת, ו"הדרך השנית מצות הנעלמות ואין מפורשות למה צו, וחלילה חלילה שתהי' מצוה אחת מהן מכחשת שיקול הדעת, רק אנחנו חייבים לשמור כל אשר צונו השם בין שנגלה לנו הסוד בין שלא נגלה, ואם מצאנו אחת מהן מכחשת שיקול הדעת, איננו נכון שנאמין בו כי הוא כמשמעו, רק בספרי חכמינו ז"ל נבקש מה טעמו, אם הוא על דרך משל, ואם לא מצאנו זה כתוב, נבקש אנחנו ונחפש בכל יכלתנו אולי נוכל לתקן אותה. ואם לא יכולנו נניחנה כאשר היא ונודה שלא ידענו מה הי'. כמו ומלתם את ערלת לבבכם, וכי הוא צונו שנרצחנו כאכזרי, וידענו דעת ברורה כי כל המצוות שאינם חייבות משיקול הדעת סוד אחד יש לכל אחד מהם, ואם נעלם ממנו.. יוכל המשכיל שהשם פקח עיניו לדעת מדברי התורה סוד כל המצוות".

ולכאורה לפי דברי הראב"ע הללו כל ההפרש בין חוקים ומשפטים הוא רק שהחוקים טעמן עמוק יותר, אבל אי אפשר שיהי' היפך "שיקול הדעת", ועד שלדעתו אם יש בתורה דבר שנראה מנוגד לשיקול הדעת, אנו מוציאים אותו מדי פשוטו.

ויש לעיין האם בענין זה אין הלכה כראב"ע, שהרי ע"פ יסודי החסידות יש דברים במצוות המנוגדים לשיקול הדעת של השכל, ומ"מ אין מוציאים אותן מדי פשוטם, או שמא ע"פ חסידות יש למצוא הסבר גם בדברי הראב"ע, דבעומק יותר כוונתו לענין של "שיקול הדעת" ע"פ פנימיות התורה, ולכן "ומלתם את ערלת

לבבכם" אינו כפשוטו לא משום שהוא מנוגד לשכל האנושי ח"ו אלא משום שהוא מנוגד לשכל התורה*.



'מהדורא תניינא' של שולחן ערוך אדה"ז [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' כליון יז (תשעה) ע' 92 נדפס מאמרו הנפלא של הרב נחום גרינוואלד בנוגע למהדורא בתרא של השו"ע. להלן יבואו כמה הערות והוספות מענין לענין.

במהדורא בתרא מחמיר

ע' 93 סעיף א - בהלכות שבמהדורא בתרא מחמיר אדה"ז ביתר שאת מאשר בשאר השלחן ערוך.

ויש להעיר מנטילת ידיים "תיכף ומיד כשניעור משנתו", שבמהדו"ק סי' א ס"ז נאמר: "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו כדברי הזוהר", אבל במהדו"ב שם ס"ז אינו קושר את זה ליראת שמים. וזה מתקשר גם למה שהביא שם (ע' 94 ס"ג) מ'לקוטי שיחות' חט"ז ע' 363 שהמהדו"ב מבוססת על הבינוני של התניא, ודרגת ה"ירא שמים" מובטחת. [ולהעיר מהלשון במהדו"ב סי' א ס"ה: "מעלות הצדיקים". ומקורו ברמ"א שם ס"א].

ולהעיר עוד בהמשך לנאמר בהערה 5 בנוגע לביטוי "טוב (ליזהר)" ממהדו"ק סי' א ס"ח: "טוב להשכים קודם אור הבוקר להתחנן... לכן ראוי לכל ירא שמים שיהיה מיצר ודואג...", ובמהדו"ב שם ס"ב: "ראוי לכל ירא שמים וכל החיל אשר נגע ה' בלבנו...". [ולהעיר גם בנוגע לזמן תפילה זו שבמהדו"ק זמנו בשלישי הלילה, ובמהדו"ב זמנו הוא בחצות הלילה. וראה 'שיחות קודש' תשכ"ד ע' 243].

(* ראה לקו"ש חל"ב פ' בחוקותי ב בענין זה. המערכת)

חילוקים בין מהדו"ב לסידור

ע' 95 הערה 9 מחפש חילוקים הלכתיים בין מהדו"ב לסידור - להעיר מסי' א ס"ט: "טוב לומר בכל יום...", שפרשת עקידה, לחם הפנים וקרבת נמצאים בסידור בלי שום הערה, ומשמע ששזה לכל נפש לאומרם בכל יום. פ' המן נשמט לגמרי.

במהדו"ב מציין מקורות ההלכה

שם הערה 10 מעיר שבמהדו"ב מראה אדה"ז מקור ההלכה "בדברי המשנה, כתובים וחכמים דוקא", לא כן במהדו"ק אין אדה"ז מתחיל עם מקור ההלכה.

וראה באריכות ב'שיחות קודש' תשכ"ו ע' 194-190 שהמקורות שאדה"ז מצטט במהדו"ב הרי זה כיון "אז דערפון קומט ארויס אדער א דין אדער א טעם אויף א דין, וואס דאס איז דאך וואס ס'איז דא כמה פרטים אין מהדו"ב וואס זיי זיינען ניתוסף געווארן לגבי מהדו"ק, וואס דורך דערוף ווערט ניתוסף א ענין אין נגלה, אדער ע"פ פנימיות הענינים, וטעמי הדינים וכו'". וראה גם 'שיחות קודש' תשל"ז ח"א ע' 282 שבמהדו"ב "ניתוסף כמה ביאורים וטעמים (אויך אין מהלך הנפש וכו')". ובהערה שבספר 'שיעורים בספר התניא' פמ"ב הערה 12: "...אדה"ז בשו"ע שלו מהד"ת [כצ"ל] - שבה הענינים מבוארים - גם בגילוי - בפרטיות ובפני' יותר...", "עיי"ש השוואה בין תניא ושו"ע מהדו"ק למהדו"ב.

ולהעיר גם מחשיבות אמירת תיקון חצות שבמהדו"ב סי' א ס"ג ציין מקורו לספר הזהר, לא כן במהדו"ק שם ס"ח.

ולהוסיף בנוגע לציון מקורות שבזה דומה קצת עם הרמב"ם, וכדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע [בס' 'כללי הרמב"ם' (קה"ת, תנש"א) ע' 10 הערה 2] שבס' משנה תורה הוא מדגיש ליד כל מצוה מקורו בתורה שבכתב. וראה מש"כ 'בהערות וביאורים' גליון תשי"ז ע' 50-52.

מפרט רק "עז כנמר" ו"גבור כארי"

ע' 97 מבאר למה במהדו"ב אדה"ז מפרט רק "עז כנמר" ו"גבור כארי", כי רק שני ענינים אלו נחוצים להשכמת הבוקר: עז כנמר "שלא יבוש מפני המלעיגים הלועגים לו שקם בעוד

ליל", וגבור כארי "שיתגבר על יצרו לקום בפועל ממש בחורף ובקיץ".

ואינני יודע הא מנין לו. עז כנמר לפי אדה"ז (ומקורו בטור) הרי זה ענין כללי "שלא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים", ומאיפה המקור לקשר את זה לקימה בבוקר? גם אינו מובן: מה פשר הלעג למי שקם בעוד ליל? ובאם רוצים לקשר ככה הדברים לקימה בבוקר, הרי גם קל כנשר אפשר לקשר לענין זריזות לקימה בבוקר!

השמטות שבמהדורא בתרא

ע' 99 סוף סעיף ב "צע"ג על הרבה השמטות שבמהדו"ב".
ושם הערה 21.

אולי י"ל בנוגע לחלק עכ"פ שבבתרא כיון שמדובר לדרגת הבינוני (כנ"ל מ'לקוטי שיחות') אין צורך בהלכות מסוימות. דוגמא לדבר, ההלכה במהדו"ק סי' א ס"ט: "טוב מעט תחנונים ככוונה מהרבות שלא ככוונה, וכן בת"ת" נשמטה במהדו"ב.

סוגריים שבשו"ע

שם סעיף ג - אריכות בענין האנפילאות שבמהדו"ב סי' ב ס"ב והחידוש שבדבר. להוסיף שאדה"ז כתבו בסוגריים כמסתפק בדבר. ואם כי הרבה סיבות לסוגריים (ראה 'תורת חב"ד', ב, ע' כג), אבל כאן זה דוקא כן מתאים לייחסו לחידוש שבדבר "ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה". [ויש להעיר שישנם מהשינויים שבין הנדפס בשו"ע אדה"ז לבין הנדפס משו"ע הל' פסח מהדו"ק (יגדיל תורה שנה א' חוברת ה') שהנם בסוגריים, ראה שם ע' טו הערה 24]. וראוי לציין בענין זה ל'שיחות קודש' תשל"ה ח"א ריש ע' 49 שמבאר שבאם אדה"ז מוסיף על לשון הרמ"א שמצטט הרי הוא מוסיף חידושו בסוגריים.

חסרון מראי מקומות

ע' 101 סוף הערה 28 "וכבר הצביע ח"א [=חכם אחד] על העובדא שבצוואתו [של בעל יסוד ושרש העבודה] הרבה רעיונות הלקוחים מצוואת הריב"ש".

להעיר מ'שיחות קודש' תשמ"א ח"א ע' 270 ואילך על התועלת בציון מראי מקומות מדויקים כדי שיוכל המעיין לבדוק הדברים בפנים.

"גוכתי"ק אדה"ז

דא"ג: בסוף הקדמת אדמו"ר האמצעי ואחיו לשו"ע נאמר: "וה' יגמור בעדינו בכי טוב להוציא לאור יתר חבורי כבוד אאמו"ר ז"ל וכת"י הקדוש בנגלה ובנסתר" - ולא מסתבר שאחרי שכל שאר הגוכתי"ק כבר נשרפו עוד נשארו חיבורים לא ידועים בגוכתי"ק אדה"ז. וראה 'תורת חב"ד', ב, ע' כח וע' מט הערה 1 שמפרש הנאמר בכ"מ גוכתי"ק שאין הכוונה שנשארו ושנדפסו ע"פ גוכתי"ק. וכנראה גם בקטע זה צריך לפרש ככה.



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד תושב השכונה

בגליון יז כתב הרב נ. ג. שי' בענין מה"ת של שו"ע אדה"ז וז"ל: לא ברור, ולא ראיתי דיון על כך בינתיים, האם יש להוכיח מה חובר קודם הסידור או המהדורא בתרא. וכן האם אכן ישנם הבדלי הלכות משמעותיים בין שניהם.

ואפשר שיש לתרץ ב' השאלות כאחד. דבמהדורא קמא סי' ג ס"ו כתב אדה"ז: לא יגלה עצמו כי אם מלאחריו טפח וכו' ומלפניו טפחיים. וכן בהסידור (בסדר הנטילה ד"ה צריך) כתב: ולא יגלה כ"א טפח מלאחריו ומלפניו טפחיים. אבל במהדורא בתרא סי' ג כתב: ולא יגלה מלאחריו כ"א טפח ומלפניו טפחיים וכו' ויש גורסים בהפך וכו' ולענין מעשה יש לצמצם כל מה שאפשר.

ועוד איתא במהדורא קמא סי' צב ס"ב, וז"ל: אבל לגדולים צריך להעמיד עצמו אם יכול, ולא יפסיק אפי' בק"ש וברכותי (או אפי' בפסוקי דזמרה מב"ש ואילך). וכן בהסידור (בסדר נטילה ד"ה ולא) כתב: ואפי' בברכות ק"ש או באמצע פסוקי דזמרה מב"ש ואילך אין להפסיק. אבל במהדורא בתרא סי' ג'

סעי' יא כתב: ואפי' בברכות ק"ש. (ולא כתב כלל בענין פסוקי דזמרה).

ולכאורה משניהם נראה דאדה"ז חיבר הסידור קודם המהדורא בתרא וגם שינה מפסק הלכה מהסידור אל המהדורא בתרא (עכ"פ בהלכה הא', ובמשמעות גם הב').

עוד כתב הנ"ל: בסי' ב ה"ב פוסק אדה"ז: "וכן באנפלאות שלנו ילבשן מעט מעט תחת הסדין שלא לגלות רגליו שדרכן להיות מכוסות לעולם במדינות אלו שאין הולכין יחף לעולם אפי' בקיץ" (והקשה הנ"ל:) וצ"ע מקור ההלכה. ומאריך בדבר.

ונראה דהמקור הוא ממה שכתוב בסעיף א' "ולכן לא יגלה את בשרו ואפי' מעט כל מה שדרכו להיות מכוסה בבגדים לעולם" וא"כ "כיון שרגליו דרכן להיות מכוסות לעולם במדינות אלו" א"כ הוא נלמד מהא דאיתא בשבת קיח, ב "ואר"י מימי לא ראו קורות ביתי אימרי חלוקי".

ועוד הוא נלמד במכל שכן ממ"ש בסעיף ו וז"ל: ועכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם אסור לילך או אפי' לישב בגילוי הראש משום צניעות שהרי זה כמגלה בשרו המכוסה. ומקורו הוא ברמב"ם הל' דעות פ"ה ה"ו דכתב "ולא יתגלו ראשן ולא גופן".



לזכות

יו"ר מערכת "הערות וביאורים"

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שליט"א

גערליצקי

ולזכות כל חברי המערכת

שיתברכו בכל המצטרך להם בגו"ר

נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילא

ומשפחתם שיחיו

מלמד