

ב"ה
ראש-השנה
ה'תשס"א
גליון א [תתג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - לעת"ל
14 נחלת מלך המשיח בא"י

לקוטי שיחות

- 16 מלחמת החשמונאים לאור ההלכה
20 כל תלמיד אחריותו עבור כל תומכי הישיבה
23 בשבת חזון מראין לכאו"א המקדש דלעתיד
24 תפילה על ענינים גשמיים ותפילת חנה
25 ההתעוררות ב"ונתנה תוקף" וב"מלוך על העולם כולו בכבודך".....

שיחות

- 26 קרבנות היום דיוהכ"פ והצום
30 מראי-מקומות לדברי רבינו

אגרות קודש

- 31 ברית מילה בראש השנה
36 חשש בנטילת אבן מהכותל המערבי [גליון]

נגלה

- 37 נאמנות האם על בתה
40 תקנת חכמים דאלמנה נשאת ביום החמישי
42 ברי ושמא ברי עדיף

חסידות

- 43 "לשם יחוד" בתחלת היום
44 אימת המלך בעולמות העליונים
46 תקי"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת
47 "נדנוד דאגה" [גליון]
48 נתינת כח דהמלך בשדה בחודש אלול

- 50 הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]
- 51 בענין הנ"ל
- 53 בענין הנ"ל
- 54 בענין הנ"ל
- 57 בענין הנ"ל
- 58 עבודת הצדיק גמור בשמחה [גליון]

הלכה ומנהג

- 59 קשר אחד בשבת
- 61 דבר שטיבולו במשקה שרגילין לפעמים לאכלו ביד
- 63 האוכל גרעיני גודגדניות למתק השתיה שישתה
- 65 כמה הערות בדיני תק"ש בשו"ע אדה"ז
- 68 "כי היכי דלא לזלזולי ביה" - פירושו של אדה"ז
- 69 בדיקת התפילין בזה"ז - חובה ?
- 69 אמירת קפיטל קי"ט בכל שבוע
- 70 ביאור ב' הדיעות בהשוכח "המלך-המשפט"
- 71 אכילת פת בסעודות שבת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 74 בפירש"י ד"ה "לא ידעום" (נצבים כט, כה)
- 75 פירש"י על "אלוהים אחרים" - דוקא בפ' קריאת שמע
- 76 בפירש"י ד"ה "ואיש את קדשיו לו יהיו"
- 78 "אם אתה מעכב מתנות כהונה כו"
- 79 בפרש"י ד"ה "בעיי העברים"

שונות

- 80 הניקוד בסידור אדה"ז
- 86 הערות להנ"ל
- 90 תיקוני לשון בלקו"ת מיניה וביה
- 90 שתדלנות של ישראל כשיש בזה איסור

מספר הפאקס למשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להשיג את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת – לעת"ל

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בקשר עם הקביעות ד.ש.ז. - ר"ה שחל בשבת - יש לחקור איך יהיה לע"ל בקביעות כזו, האם יתקעו רק בביהמ"ק (או גם בירושלים, וכשי' הרמב"ם הירדועה), או שגם בגבולין יתקעו, ומהטעמים דלקמן:

דנה במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה שחל להיות מליל ער"ה ה'תשמ"ג (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א ע' תכא ואילך) בסיום המאמר אמר כ"ק אדמו"ר מפורש דבגאולה האמיתית והשלימה ע"י מ"צ "שאז יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה, וי"ל דגם בכל מקום ומקום (כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות)".

ולאידך מצאתי בשיחת כ' אב תשט"ו להיפך ממש, היינו דלא מיבעיא שגם אז לא יתקעו מחוץ למקדש, אלא שבעצם הזמן העיקרי שבו לא יתקעו בר"ה שחל בשבת הוא כשיבנה המקדש, ובוה"ז מצד עיקר הדין היו תוקעים, ורק כדי שלא יטעו לע"ל ויאמרו אשתקד תקעו בשבת - לכן אין תוקעין גם בזה"ז.

וז"ל השיחה: מקשים על הדין שבגמ' שביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין משום גזירה דרבה שלא יעבירו ד"א ברה"ר, ומקשים ע"ז היות שאין לנו עכשיו רה"ר וכפסק אדה"ז וכמה אחרונים שלפניו ושלאחריו, א"כ למה אין תוקעין עכשיו בר"ה שחל להיות בשבת, שהרי מכיון שירד הטעם, צריכה לירד גם הגזירה? - ז.א. שהיות שזה גזירה כזו, שכשגזרה נתנו גם הטעם על הגזירה, אז ממילא בשעה שיורד הטעם, יורדת גם הגזירה. - ומתרצים ע"ז, מהרה יבנה המקדש ולכן אין תוקעין בר"ה שחל להיות בשבת, בכדי שכשיבנה המקדש לא יאמרו אשתקד תקעו בר"ה שחל להיות בשבת, ולכן אין תוקעין גם עכשיו. עכ"ל השיחה (בתרגום חפשי).

ולהעיר שגם לולא השיחה הנ"ל, משמע מכונ"כ שיחות שלע"ל יתקעו בר"ה שחל בשבת רק במקדש, ולא בכל מקום, ולע"ע לא מצאתי בשום שיחה או מאמר (חוץ מהמאמר הנ"ל דליל ער"ה

ה'תשמ"ג), כשמדובר (בקביעות כזו) בסיום השיחה שנזכה תיכף לביאת מ"צ ואז נשמע גם בשבת תק"ש - הרי בכ"מ הלשון הוא שנהיה בירושלים ובביהמ"ק וכו' ושם נזכה לשמוע תק"ש, (ראה שיחת כ"ו אלול תשמ"ו וכיו"ב). וכן בליל ער"ה תשל"ט ביאר כ"ק רבינו הא דאין תוקעין בער"ה גם כשר"ה חל בשבת, גם להטעם דהא דאין תוקעין בער"ה הוא להפסיק בין תקיעות של מנהג ותקיעות שמה"ת, ולכאור' כשחל בשבת שאין תוקעין ביום הא' דר"ה למה אין תוקעין בער"ה? - וביאר ע"ז כ"ק אדמו"ר, דמצד שאחכה לו בכל יום שיבוא, יכול לבוא משיח בער"ה, וע"פ דברי היל"ש שלע"ל יעלו לרגל בכל שבת ור"ח, - וא"כ ישמעו לפועל תק"ש ביום א' בביהמ"ק, ולכן בכל קביעות שהיא אין תוקעין בער"ה, - ולא הוזכר בכל השיחות הנ"ל דגם בגבולין יתקעו לע"ל.

ואפי' בש"פ נצוי' תשמ"ט נאמר הלשון בסוף השיחה המוגהת: "ולמחרתו בר"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בביהמ"ק השלישי ובירושלים", אף שבשבת שלפנ"ז אמר רבינו שכיון שלע"ל יתבטלו הגזירות והסייגים שעשו חכמים כדי שלא יבואו לידי איסור, מפני שלא יהי' נתינת מקום לענינים בלתי רצויים - יש מקום לומר שיהיו נישואין גם בשבת ע"ש, ומ"מ בנוגע לתק"ש בשבת שלאח"ז הזכיר רק ביהמ"ק בירושלים.

אלא שבכל השיחות הנ"ל לא הוזכר במפורש שלילת הענין שבכל מקום לא יתקעו, והיה אפשר לטעון שאין מזה ראי' וכו', וגם אולי היה אפשר לדחוק דהכוונה הוא מטעם הירושלמי שמדאורייתא אין תוקעים בשבת חוץ למקדש (וראה במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה דליל ער"ה ה'תשל"ו שמביא מאוה"ת שכ"ה גם במדרש אמור ס"פ כט, ומבאר שם שהכוונה בזה הוא לא רק לציין עוד מ"מ, אלא שענין הנ"ל הוא גם ע"פ פנימיות התורה ע"ש), אך בשיחה הנ"ל מתשט"ו הרי מפורש דלא יתקעו בכל מקום, ומשום הגזירה דרבה, ויתירה מזו דלא רק שגם אז לא יתקעו בשבת, אלא שאז הוא הזמן העיקרי שבו אין תוקעין, ועד כ"כ שבשיחה שם לפני הקטע שהועתק לעיל אומר רבינו שבכלל בכ' אב מתחילים להזכיר אודות ר"ה וממילא "הייבט זיך שוין איצטער במילא אויך אן די דערמאנונג אויף משיח'ן וזמן הבית, ווארום ר"ה איז פארבונדן מיט זמן הבית, ובפרט בר"ה שחל להיות בשבת, ווי די קביעות איז האי יאהר" (ואח"ז ממשיך הקטע הנ"ל), והיינו שזה שאין תוקעין בשבת הוא ענין שמזכיר על ביאת המשיח! להיפך ממש מהמאמר הנ"ל דענין זה הוא ענין "גלותי" של גזירות וכו'?

ובעצם יש כאן עוד כמה נקודות הצריכים ביאור הן ע"פ נגלה והן ע"פ חסידות:

(א) מהי הסברא דגזירה זו דשמא יעבירנו תשאר גם בימות המשיח;
 (ב) ולאידך גיסא אם נאמר כפי המבואר במאמר דלע"ל יתקעו בכ"מ, הדרא קושיא לדוכתא מהשיחה דתשט"ו - למה אין תוקעין בזה"ז שאין לנו רה"ר; (ג) ע"פ המבואר בדא"ח (מתחיל מלקו"ת ועד לדרושי נשיא דורינו) הטעם להא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת בגבולין, משא"כ במקדש - תמוה מאד איך אפשר לומר שלע"ל לא יתקעו בגבולין?

- ב -

וי"ל הביאור בכ"ז ונתחיל בנוגע לגזירה דרבה. דבפשטות לומדים שהגזירה דרבה התחילה בזמן בית שני, וכמבואר בלקו"ת בהדרוש דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא מצד ירידת הדור וכו', וגם הגזירה דרבה התחילה באותו הזמן, משא"כ בזמן בית ראשון שהיו ישראל במדריגה נעלית יותר היו תוקעין גם בגבולין, ולא חששו לשמא יעבירנו. ולפי"ז אכן מסתבר לומר שלע"ל תתבטל הגזירה ויתקעו בכ"מ.

אמנם מצינו שישנם דיעות שהגזירה דרבה כבר היתה בזמן מרע"ה, וכמבואר בס' משנת חכמים למהר"מ חאגיז ז"ל (הובא בגליוני הש"ס בר"ה כט, ב), ומציין שם הגר"י ענגיל ז"ל למ"ש על הגליון בקידושין דף לח - דהיו גזירות גם בימי מרע"ה. וכן כתב הרא"מ בפירושו על הסמ"ג בנוגע לשבות דהזאה בשבת (שהוא הרי מצד החשש דשמא יעבירנו), שזה כבר הי' נוהג בימי מרע"ה. וגם הפנ"י בר"ה (שם) מציין ללשון הגמ' בבמה מדליקין - "משה גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות" וכו', ע"ש.

ויתירה מזו מצינו חידוש יותר גדול בראשונים בס' תניא רבתי ה' ר"ה (הובא בגליוני הש"ס שם): "ויש מקשין ל"ל גזירה דרבה, הא תרי קראי כתיבי, יום תרועה וזכרון תרועה, ומוקמינן חד בשבת וחד בחול. ומתרחים, דרבה גופי' מפרש להו לקראי, ואמר, מאי טעמא אמר קרא זכרון תרועה - משום דשמא ילך אצל בקי ללמוד" וכו'. ושיטה זו הובאה גם בשבלי הלקט בהל' ר"ה בשם יש מפרשין (נסמן בהמועדים להלכה).

ואף שצ"ע איך להתאים דבריהם עם סוגיית הגמ', אבל בכ"א מבואר מדבריהם דהגזירה שלא לתקוע בר"ה שחל בשבת - לא נתחדשה בזמן בית שני, אלא שמאז ומעולם לא תקעו בשבת.

וראה גם בגליוני הש"ס בר"ה (שם): "ולכן נאמר בשנה ראשונה זכרון תרועה - כפי מה שהיתה העשי' בפועל רק זכרון ולא תקיעה", (וכבר קדמוהו בזה כמה מפרשים). והיינו, דבשנה ראשונה לצאת בני"י ממצרים - חל ר"ה להיות בשבת, וכבר אז לא תקעו.

ולפ"ז א"ש, דגזירה זו אינה שייכת לשאר הגזירות חכמים שמצד ירידת הדור וכו' שבהם שייך לומר שלע"ל יתבטלו, משא"כ הגזירה שלא לתקוע בשבת שייכת גם בימות המשיח. ולפי שיטה זו דברו המפרשים שרבינו הזכיר בשיחה דכ' אב הנ"ל.

- ג -

ובנוגע לקושייתי לעיל, דאם נאמר כהצד שלע"ל יתקעו בכ"מ - צ"ב בנוגע לזה"ז למה אסרו לתקוע אף שאין לנו רה"ר, הנה ראשית כל יש להקדים שלע"ע לא מצאתי (ות"ח מראש לכל מי שימצא ויודיעני ע"ז) את התי' שרבינו מביא בהשיחה הנ"ל בשום מקום בסגנון כפי שהובא בשיחה - דמצד החשש שמהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד תקעו בשבת וכו' -, והדבר הכי קרוב לזה שראיתי זה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סקפ"ח, נסמן בהמועדים להלכה), שמביא את דברי הבשמים ראש בזה בתשובה שנט, ומבאר שם דכוונת תי' הוא - דכיון דבזמן הבית בארץ ישראל היו נוהגים דיני רה"ר, ותקנו שלא יתקעו בגבולין בשבת, שוב גם בזה"ז אין לתקוע, דכל חיוב המצוות בחו"ל הוא משום עשיית "ציונים" כשיחזרו לארץ ישראל (וכידוע דברי הרמב"ם עה"ת בפרשת אחרי ית, כה) ודברי הספרי בדברים "היו מציינין במצוות" וכו') - ולכן אין לתקוע, דכשיחזרו לא"י יהיו פטורים במקום שאין בית דין. עכת"ד המהרש"ם.

ואולי י"ל שלזה בכללות גם נתכוין רבינו, אלא שלא ניחא ליה לתרץ ממש בסגנון המהרש"ם - משום דבד"כ אין משתמשים בהסברא ד"הציבי לך ציונים" להלכה, היינו לומר שכל המצוות דחובת הגוף, כתפלין למשל, הם בעצם תלויים בשיבתנו בא"י וכו', ולכן אנו עושים היום בהתאם להדינים שיהיו כשיחזרו לא"י, - ולכן תירץ רבינו שהוא מצד החשש דשמא יבנה המקדש, ויבואו לטעות וכו'. [וכד דייקת

שפיר בלשון הבשמים ראש - נראה יותר להעמיס בדבריו את התי' שבשיחה מאשר תי' המהרש"ם].

ונלפענ"ד דאפשר לומר גם באו"א, ומעין תי' של המהרש"ם, אבל לא שזה ענין כללי בכל המצוות אלא דוקא בקשר למצות תק"ש:

ובהקדים דברי התוס' במגילה (כ, ב) בד"ה 'כל הלילה', שתמהו למה בספירת העומר לאחר שסופרים אומרים יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ואילו בתק"ש אין אומרים יהי רצון זה (ועיי"ש מה שתי' בזה). ולכא' תמוה מאד - דבשלמא בספיה"ע בזה"ז, שהמצוה אינה אלא מדרבנן (להרבה דעות), כי חרב ביהמ"ק וחסר לנו עיקר המצוה - לפיכך אנו אומרים יה"ר שיבנה ביהמ"ק, ועי"ז תהיה המצוה מדאורייתא כתיקונה; אולם בשופר, שגם בזה"ז הוא מדאורייתא, מהיכי תיתי לומר את היה"ר הנ"ל, דמה ענין תק"ש למקדש, ומה חסר בקיום מצות שופר בזה"ז - כדי שנתפלל לבנין ביהמ"ק שתהיה המצוה בשלימותה?

- ובגליוני הש"ס במגילה רצה לתרץ, דכיון דלזכרון אתי כפנים דמי (ע' ר"ה כו, א) - ע"כ יש להתפלל שיהי' ה"פנים" בפועל, או משום דבמקדש הי' התקיעה עם חצוצרות, ושייך להתפלל שתקוים המצוה בשלימות יותר עם חצוצרות, ועוד הביא משו"ת ראשית ביכורים דהתוס' נתכוונו לר"ה שחל בשבת, והתוס' כאן ס"ל כהרי"ף דגם בזה"ז תוקעין בב"ד הגדול שבדור, והוא רק זכר למקדש וכו', ע"ש, וכ"ז הוא כמובן קצת דוחק -

והביאור היותר מתקבל על הדעת ראיתי בספר הררי קדם (סי"ד), שהביא את דברי הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף (סופ"ג דסוכה): "שאינ לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה תורה שבתון זכרון תרועה אלא במקום והקרבתם אשה לד', ולא נאמר בכל ארצכם אלא ביוכל". ומבואר מדברי הראב"ד דעיקר חיוב שופר בר"ה הוא במקדש, וזהו עיקר קיומו, ואדרבה בגבולין אין לו עיקר מפורש מה"ת. ועפ"ז יבוארו גם דברי התוס' במגילה הנ"ל, דהיות ובשופר יש קיום מיוחד בביהמ"ק, ובזה"ז חסר לנו בעיקר הקיום דשופר - ממילא יש מקום להתפלל גם על מצות שופר שיבנה ביהמ"ק ונוכל לקיים המצוה בשלימות. ולכן הקשו התוס' מאי שנא מספיה"ע. עכת"ד הגרי"ד סאלאווייטשיק ז"ל.

ועפ"ז נרויח ג"כ לפרש כוונת רבינו בשיחה הנ"ל: "ר"ה איז פארבונדן מיט זמן הבית, ובפרט ר"ה שחל להיות בשבת", דמשמע

מזה שלא רק מצד הענין דרה"ר שנתבאר בהמשך השיחה (שזה קשור דוקא עם הקביעות כשחל בשבת) יש קשר בין שופר לזמן המקדש, אלא גם בכל קביעות ישנו קשר בין ר"ה לזמן הבית, ולא נתבאר בשיחה למה הכוונה בזה (כוונתי - פשוט ע"פ נגלה)? וע"פ הנ"ל א"ש.

ומצד זה אולי יש לפרש בנוגע לענייננו כתי' של המהרש"ם, דבזה"ז קבעו ע"פ מה שנוהג בזמן הבית - שאז ישנו דין רה"ר - , אלא שלא מצד הענין הכללי ד"הציבי לך ציונים" וכו' אלא מצד שתק"ש שייכת במיוחד לזמן הבית, וכנ"ל.

ד -

אמנם כל הג' אופנים הנ"ל (המבואר בשיחה, תי' המהרש"ם, מה שנתבאר ע"פ דברי הראב"ד) הם דוקא להצד שלע"ל ג"כ תישאר הגזירה דרבה, ועדיין צ"ב להצד שלע"ל תתבטל הגזירה, למה אין תוקעין בזה"ז בשבת?

ולכא' היה אפ"ל כמ"ש בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סרצ"ב), שג"כ הקשה כן, ובנה את הקושיא על יסוד מ"ש המג"א בסימן שג דבזה"ז מותר לצאת בתכשיטין כיון דאין רה"ר בזה"ז, - ותי' המהר"ם שיק דלא דמיא שופר לתכשיטין, דשופר נאסר במנין, וכיון שנאסר במנין אז אפי' נתבטל הטעם מ"מ לא נתבטלה התקנה, הואיל ונאסרו לגמרי אף בבית ואף בחצר; משא"כ בתכשיטין דלא נאסר במנין, כיון דמתחלה התירו בחצר - והשתא חשיב הכל כחצר.

אולם בשיחה הנ"ל רואים שרבינו לא ניח"ל בסברא זו מצד "אז עס איז אזא גזירה וואס מען האט איהר ארויסגעגעבן צוזאמען מיטן טעם, איז בשעת עס גייט אראפ דער טעם, גייט אראפ די גזירה", שבוזה לכא' הוא בא לשלול שלא נתרץ ע"ד תי' של המהר"ם שיק.

וראה ג"כ בשו"ת שואל ומשיב (מה"ק ח"א סקי"א, נסמן בהמועדים להלכה) שמתחלה ג"כ רצה לתרץ כדברי המהר"ם שיק, וממשיך שם דזה אינו - לפמ"ש בתוספת שבת (סש"ג ס"ק לו), דכל דבר דבעת שתקנו חז"ל הגזירה היה מקומות שלא היה שייך החשש שוב גם בזה"ז בטל הגזירה. וה"ה כאן - דהרי בכל מקום שיש בו ב"ד היו תוקעין, א"כ בזמה"ז ראוי שיהי' כמו בזמן הגזירה במקום שהי' ב"ד.

[והנה בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (חאו"ח ספ"ז) מתרץ, דדוקא במה דילפינן ממשכן בעינן דומיא דדגלי מדבר, אבל מעביר ד"א ברה"ר - הלכתא גמירי לה, ולכן לא בעינן ששים רבוא להקרא רה"ר, ולכן שייך אפי' בזמנינו. אך כבר הקשה עליו המהרש"ם (שם) מדברי הפוסקים (הנ"ל) בנוגע לתכשיטין - דלא גזרינן בזה"ז כיון דאין לנו רה"ר, והרי כל הגזירה דתכשיטין הוא משום העברת ד"א ברה"ר, וא"כ מדוע בטלו גזירת תכשיטין].

ואולי צריך לומר כתי' השו"מ במסקנתו, דבאמת מן הדין הי' ראוי שיבטלו הגזירה, רק כיון דבשאר דברים, כגון הזאה, דליכא ביטול מצוה נשארה הגזירה, גם בזה הניחו הגזירה במקומה. ע"ש.

ויש לצרף לזה מ"ש הכלי חמדה בפרשת כי תצא עמ' רכו בקשר למחלוקת הידועה באחרונים - האם חכמים בטלו המצוה לגמרי בשבת או לא. והכל"ח נוטה לומר דחכמים עקרו המצוה לגמרי, "וקצת ראי' לזה שעפ"ז תסולק קושיית הבשמים ראש, כיון דהאידינא ליכא רה"ר דאורייתא אך מבטלין מ"ע דאורייתא מצד גזירה כו', ולהנ"ל א"ש, דר"ה כשחל בשבת ליכא מ"ע של תורה לתקוע בשופר כמו"ש".

ומצאנו עד"ז גם במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה דליל ער"ה התשל"ג (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג עמ' רצג) שבקשר להדיוק הידוע בדרושים מה ראו חז"ל לדחות מ"ע דאורייתא, ובפרט שופר, משום גזירה - מוסיף רבינו שם: "ובפרט עכשיו שאין מצוי שיהי' רה"ר מה"ת, והגזירה שמא יעבירונו הוא רק שלא יבוא לאיסור דרבנן". וע"ז מבארים את הביאור הידוע, דבר"ה שחל בשבת ישנה המשכת התענוג מצ"ע וכו' - ללא הפעולה דתק"ש, ולכן אפשר לדחות את המצוה מפני החשש דשמא יעבירונו.

ועכ"פ נתבאר מכהנ"ל שאפשר ליישב הקושיא בנוגע לזה"ז - גם אם נתפוס כהצד דלע"ל תבטל הגזירה דשמא יעבירונו, ויתקעו בכל מקום.

- ה -

ומזה נבוא לביאור הענין ע"פ פנימיות הענינים, שבזה התמיהה הוא ביותר. - שלפי המבואר בהדרושים דמה שאין תוקעין בגבולין קשור עם ירידת הדור בזמן בית שני, ולכן א"א להמשיך מחוץ למקדש מבחי' התענוג היותר עליון כי אם את הבחי' שנמשכת מצד ענינו של יום השבת גם ללא פעולת התקיעה, ומשא"כ בזמן בית ראשון שהיו

ישראל במדריגה נעלית יותר ויכלו להמשיך בחי' התענוג היותר עליון גם במדינה היו תוקעים בכ"מ,

- א"כ איך נבאר בנוגע לע"ל מהו הטעם הפנימי לזה שגם בזמן הגאולה האמיתית והשלימה ע"י מ"צ - לא יתקעו בגבולין מפני החשש דשמא יעבירונו, שהוא חשש רחוק וכו', והחשש הוא ל"הדיוטים וקלי הדעת" כמבואר בהדרושים. וכפי' רבינו בד"ה הנ"ל דתשל"ג בהערה 7: "הדיוטים - שאין יודעים דיני תק"ש, וקלי הדעת - שלכן יש לחשוש שיעבירו ד"א ברה"ר", אשר כ"ז אינו מתאים כלל עם המעמד ומצב בזמן הגאולה.

ועכצ"ל דבאמת מצד הביאור הידוע בהדרושים בקשר לר"ה שחל בשבת בודאי יתקעו לע"ל גם בגבולין. אך ישנו ביאור אחר ע"פ פנימיות הענינים שמצד זה מתאים שגם לע"ל לא יתקעו בשבת, ולא רק גם, אלא שאז יהי' הזמן העיקרי שלא יתקעו בשבת, כיון שלפי הטעם דלקמן אין זה שייך כ"כ בגילוי לזה"ז, (מתאים להמבואר בשיחה הנ"ל איך שע"פ נגלה עיקר הזמן שלא יתקעו בשבת הוא כשיבנה המקדש) ודוקא מצד המעלה דלע"ל לא יתקעו בשבת.

ולכאורה הי' אפשר לבאר את הטעם דלע"ל לא יתקעו ע"פ המבואר בהמשך ר"ה דתרס"ה בענין החי' בין המקדש לגבולין, שהוא באו"א קצת מהמבואר בשאר דרושים. דבד"כ מבארים דרך במקדש אפשר להמשיך את בחי' התענוג היותר עליון שלמע' מהתענוג בשבת מצ"ע, ולכן שם היו תוקעין, ומשא"כ בגבולין יכלו להמשיך רק את בחי' התענוג דשבת ולכן לא צריך כ"כ לתק"ש. אמנם בהמשך דתרס"ה מבואר (בעמ' צב ואילך) דתק"ש אינו בשביל לעורר את האור, אלא בכדי שהאור שמאיר בשבת בבחי' מקיף יומשך ע"י השופר בבחי' פנימיות, אמנם בשבת ג"כ יש מקיפים שנעשו פנימיים מצ"ע, ויש בחי' שבת עילאה (העלי' עד א"ס למע' מסוכ"ע) וזה מאיר על האדם רק בבחי' מקיף, ובמקדש יכלו להמשיך בפנימיות גם את המקיף העליון וכו' ע"י התק"ש, ומשא"כ בגבולין מזמן בית שני - "א"א להמשיך בבחי' פנימיות בחי' עצמות או"א"ס שלמע' מבחי' סוכ"ע, כ"א בבחי' סוכ"ע לבד, ובחי' זו נמשך בשבת בבחי' פנימי' גם בלא שופר" כו'. ע"ש היטב.

ולפי"ז הי' אפ"ל דלע"ע לא יתקעו מטעם אחר, משום שגם בחי' שבת עילאה - המקיפים העליונים יאירו בפנימיות מצ"ע, ולא יצטרכו לתק"ש בכדי להמשיכם בפנימיות.

אלא שזה אינו מספיק, משום שנצטרך לבאר למה בבית המקדש כן יתקעו לע"ל, ונצטרך לבאר דשם ההמשכה הא עוד יותר נעלית וכו', וזה כבר דורש מקור מפורש מהי הבחינה שלמע' מהמקיף העליון דשבת - לפי המבואר שם בתרס"ה (ששם מפליא מאד את מעלת השבת).

וגם לפ"ז נמצא, דהא דאין תוקעין עכשיו והא דאין תוקעין לע"ל הם מטעמים שונים לגמרי, ואפי' הפוכים זמ"ז, ודלא כהמבואר בשיחה דכ' אב (ע"פ נגלה) שזה בעצם אותו הטעם אלא שבעיקר שייך לע"ל והיום אינו שייך כ"כ וכו'.

ולכן נלפענ"ד, דהביאור בנוגע לע"ל יובן ע"פ מ"ש בשיחת ש"פ נצו"י ה'תשמ"ט בהטעם דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת, דבזה שאין תוקעין מבטאים ביטול עמוק יותר מאשר הביטול שע"י ה'פעולה" של התבטאות שמתבטאת ע"י תקיעת שופר ע"ש בארוכה. ובס"ו שם מקשר זה עם ב' אופנים בגילוי האור האלקי בעולם. דבר"ה שחל בימות השבוע הביטול (בגלוי) הוא לדרגת אלקות שבערך למציאות העולם, ולכן גם הביטול הוא ע"י פעולה ועשי' דתק"ש, משא"כ בר"ה שחל בשבת הביטול (גם בגלוי) הוא לדרגת האלקות שאינה בערך העולם (שלגבי דרגה זו לא משנה מציאות העולם), ולכן גם הביטול הוא באופן של העדר הפעולה, שאין תוקעין, ביטול בתכלית. ע"ש.

ועפ"ז א"ש מה שלע"ל לא יתקעו, (ואדרבה אז הוא עיקר הזמן שאין תוקעין וכנ"ל), משום שאז יהי' בגילוי ממש האור האלקי שלמע' מהעולם לגמרי, ויורגש באדם ביותר איך שזה שאין תוקעין הוא משום שהוא באמת נמצא במעמד ומצב ד"קמי' מלכא" (ע"ש בהשיחה) בביטול בתכלית; משא"כ בזה"ז - הרי סו"ס קשה לומר שענין זה נרגש בגלוי אצל כאו"א שהוא עומד לפני המלך ממש ואין כאן שום מציאות כי אם מציאות המלך בלבד. והרי"ז מתאים מאד להמבואר בשיחה דכ' אב, דעכשיו בעצם ל"ש ג"כ הטעם שבגללו אין תוקעין, אלא מצד שלע"ל לא יתקעו - לכן גם עכשיו אין תוקעין. ונמצא שגם בפנימיות הענינים (לפי השיחה הנ"ל) הרי"ז באותו אופן שעיקר הטעם שייך לע"ל וכו'.

ויש להוסיף, שבשיחה דכ' אב הנ"ל, בהמשך הדברים, מוסיף שהענין ברוחניות הוא: "רה"ר איז טורי דפרודא, איז בזמן הגלות ניטא קיין רה"ר, ווארום איצטער האבן מיר ניט אזוי פיל כחות אויך מברר זיין אויך טורי דפרודא, אבער לעתיד שטייט ופרצת ימה וקדמה וגו' אז

עס וועט זיין א תוספות כח אין קדושה, אז מען וועט קענען מנצח זיין אויך דעם העלם". - ולפי מה שהבאנו לעיל מהשיחה דש"פ נצו"י תשמ"ט, דהא דאין תוקעין קשור עם דרגת האלקות שאינה בערך העולם וכנ"ל, וידוע ומבואר בכ"מ שמדרגה זו שלמע' לגמרי מהעולם - משם נמשך הכח לברר את הטורי דפרודא - את הרשות הרבים -, הן הן הדברים המבוארים בשיחה דכ' אב, שהענין שאין תוקעין לע"ל ברוחניות הוא הבירור והנצחון של הרה"ר, ולכאו' תמוה מאד, מה הפי' שע"י אי התקיעה מבררים את הרה"ר? - ולפי הנ"ל יומתק מאד, ודו"ק.

ואל תתמה איך אפשר לומר את כל הביאור הנ"ל (ע"פ השיחה דש"פ נצו"י תשמ"ט) בנוגע לע"ל, והרי בהמשך השיחה שם ממשיך לבאר הא דבמקדש היו תוקעין גם בר"ה שחל בשבת - ששם הי' ביטול עוד יותר נעלה ע"י שכן תקעו, משום ששם זה בבחי' שאינו שייך לגדר של מציאות (גם לא שלילת וביטול המציאות), וכל ענינו הוא המלך עצמו, והפעולה דתק"ש נעשית מאלי', ע"ש בארוכה. - וא"כ לכאו' גם לע"ל צריך להיות כן?

הרי תשובתו בצידו, דבאותה התוועדות אמר רבינו מפורש (ראה בהשלמות לשיחה מוגהת בספר ההתוועדויות ה'תשמ"ט ח"ד עמ' 351) - שענין זה דתק"ש בשבת במקדש שהוא למעלה מגדר "מצווה" (עיי' בהשיחה המוגהת בס"ט) "הוא למעלה אפילו מהשלימות ד"מצות רצונך" (קיום המצוות בתכלית השלימות לעתיד לבוא), כי, גם "מצוות רצונך" היא בגדר של ציווי, ובמילא, ה"ז ציווי להאדם".

ומבואר מזה להדיא, דעכ"פ בתקופה הראשונה - קודם הזמן דמצוות בטילות לע"ל - אפ"ל שהמצווה דתק"ש בגבולין תהי' למטה מענין התקיעה כפי שהי' במקדש, ששם הי' הגילוי דמהו"ע שלמע' מכל תואר וגדר וכו', ולכן שם היו תוקעין בשבת.

[ובהשגח"פ ז"ע הגיעני הגליון "כפר חב"ד" דר"ה הבעל"ט ויש שם מאמר מהת' הנעלה מ"מ שי' רייצס, ושם ביאר את השיחה דש"פ נצו"י הנ"ל בסגנון ברור מתאים ל"עיתון". - אולם משום מה נקט בפשיטות דהביטול המבואר בשיחה בנוגע ומקדש, הוא גם בנוגע לגאולה העתידה - בכל מקום, ולכן יתקעו לע"ל בכ"מ. ולפענ"ד אין זה מדויק לומר כן בפשיטות לאור כל הדברים דלעיל, ובפרט שכאמור באותה שיחה עצמה סיים רבינו "ולמחרתו בר"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בביהמ"ק השלישי ובירושלים", ואין להאריך עוד].

ומובן שבתקופה השני' לאחרי תחה"מ וכו' אמנם יתקעו בכל מקום. - אולם לא יכולתי ליישב את הסתירה מהמאמר דתשמ"ג והשיחה דתשט"ו - שתלוי באיזה תקופה מדובר, משום שבשניהם מדובר תיכף כשנזכה להתגלות מ"צ.

וכמו"כ א"א לומר דתלוי באופן הגאולה, דאם היא באופן ד"זכו" ל"ש גזירות, (וכפי שח"א רצה לתרץ), - משום דהרי ידוע ביאורו של רבינו בנוגע להסתירה אם ביהמ"ק השלישי יבנה ביד"א או ביד"ש, שכשזה באופן ד"זכו" אז יבנה ביד"ש כשי' רש"י (סוכה מא, סע"א), והרי שם מפורש דאף שיבנה ביד"ש (לשי' רש"י) חיישינן שמהרה יבנה המקדש ויבואו לידי טעות וכו'. עיי"ש.



נחלת מלך המשיח בא"י

הת' בנימין מאיר קלי
שליח בישיבת תות"ל - חובבי תורה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ח: "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלושה עשר. ודבר זה חק לו ולבניו עד עולם".

ותמה על כך ה'מנחת חינוך' (מצוה תצו), דהנה בהלכה יו"ד באותו הפרק כתב הרמב"ם דכל ארצות כיבוש המלך הרי הם שלו, ולעומת זאת בנוגע למלך המשיח, אשר יש לו מעלה על מלך רגיל שהרי הוא נוטל חלק בא"י (אחד משלוש עשרה), משא"כ מלך רגיל, ובכ"ז כותב הרמב"ם בהלכה דלעיל שבארצות הכיבוש של ישראל הוא (המה"מ) מקבל רק חלק אחד מי"ג - דלכאורה תמוה. ע"כ תוכן דבריו.

והנה מקור הרמב"ם להלכה המובאת לעיל הוא מהברייתא בב"ב קכב, א, - "עתידה א"י שתתחלק לי"ג שבטים וכו'", כמו שצויין בשוה"ג לרמב"ם שם, וכן ציין המנחת חינוך בענייננו.

והנה בלקו"ש חל"ח שיחה א' לפ' פנחס ביאר כ"ק אדמו"ר בענין חלוקת הארץ לעת"ל אף ללוי לדברי הרמב"ם (סוף הל' שמיטה ויובל) ע"פ הברייתא הנ"ל, ותורף דבריו שם בקיצור:

דהנה המנ"ח למד בדברי הרמב"ם שאין הלוויים נוטלים חלק בא"י גם לעתיד, ודלא כפי' הרשב"ם בברייתא הנ"ל בב"ב שם (ד"ה 'ועוד תניא'), שפירש - כפשטות משמעות הברייתא - שיטלו חלק בארץ

לעתיד, אמנם הסמ"ג, אשר כידוע "דרכו תמיד להלוך בעקבות הרמב"ם וברוב המקומות בספרו אינו אלא כמעתיק כו"ו" [- ל' יד מלאכי כללי הסמ"ג סמ"ו, שהעתיקה כ"ק אדמו"ר שם בהשיחה], כתב "דלעתיד לבוא נוטלין חלק בארץ שנאמר שער לוי אחד כדאיתא בפרק יש נוחלין". וא"כ נ"ל שגם להרמב"ם יטלו הלוויים חלק לעת"ל.

ומדייק זאת הרבי מל' הרמב"ם באיסור הנחלה ללוויים "מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען" ואינו כותב כהל' הרגיל "ארץ ישראל" או "בארץ", כלומר שכוונתו שבארץ שהיא ארץ ישראל ולא היתה "ארץ כנען" - שזהו ארץ קיני קניזי וקדמוני - שם אכן יטלו הלוויים חלק. ובהערה 33 מבאר דאין שייך לומר שהכוונה לארצות שנכבשו שיש לבם גדר של 'כיבוש רבים', וע"כ נחשבים כא"י כו', כיון שהסמ"ג העתיק לפנ"ז דברי הרמב"ם שהלוויים נוטלים אף בזה"ז חלק בארצות שנכבשו, ומוסיף לאחמ"כ "ולעתיד לבוא נוטלין חלק אף בארץ שנא' שער לוי אחד", שבפשטות כוונתו שזהו בא"י ממש. וכן שולל הרבי לומר שהכוונה שנוחלין הלוויים בארצות שהן 'כיבוש יחיד', כיון ששם לא מיקרי חלק ונחלה אלא מתנה - יעוי"ש בגוף השיחה ובהערות באריכות.

והמורם מכל זה שהעניין דחלק הלוי נוטל אחד משלושה עשר שמוכא בכרייתא בכ"ב, אינו מדבר בכיבוש המלך (יחיד) ואף לא כיבוש רבים, אלא הכיבוש המיוחד בג' הארצות אשר דוקא בהם הלוי יטול חלק בארץ.

ולפי"ז תיושב תמיהת המנחת חינוך על הרמב"ם בהל' מלכים, שאף במלך המשיח כאשר הוא יכבוש בעצמו (כיבוש יחיד) הארץ תהי' כולה שלו כדברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ד ה"י) - חוץ מהג' ארצות אשר בהם יטול המלך אחד מי"ג כמו כל השבטים (כולל הלוי). אשר לזה התכוון הרמב"ם שם ה"ח*.



(* ראה בענין זה ב'הערות וביאורים' גליון השמונה מאות ע' 9 בארוכה. המערכת.)

לקוטי שיחות

מלחמת החשמונאים לאור ההלכה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בהתועדות דש"פ מקץ תשכ"ד הקשה כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, דאיך הותר להחשמונאים להלחם נגד היונים, בידעם שהם חלשים ומעטים, ובדרך הטבע ינצחו היונים, והרי זהו מס"נ - ולדעת הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"א והי"ד) אסור למסור נפש על שאר עבירות, חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד, ובנדון דחנוכה עיקר גזירת היונים היתה רק על חודש מילה ושבת (וסימך שמ"ח), ולא על א' מהג' עבירות.

ותירץ, שגם לדעת הרמב"ם אם הוא אדם גדול וחסיד ויר"ש וכו' באופן שאם יעבור וכו' יהי' חילול השם, מותר לו למס"נ גם על שאר עבירות, כמבואר בנו"כ הרמב"ם. ולכן מתתי' שהי' כה"ג, וכן בניו שהיו בני כה"ג וכו', הי' מותר להם למס"נ. ומטעם זה אנו מזכירים ב"הנרות הללו" שהנס אירע "ע"י כהניך הקדושים", כדי לתרץ קושיא הנ"ל.

בשעתו שאלו ה"חוזרים" את כ"ק אדמו"ר שלא הבינו את הקושיא, שהרי הרמב"ם בעצמו כ' (שם ה"ג) וז"ל: וכל הדברין האלו שלא בשעת הגזירה, אבל בשעת הגזירה, והוא כשיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחבריו ויגזור גזירה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחר משאר מצות וכו' עכ"ל.

- ומקורו בסנה' (כד, סע"א) "לא שנו אלא שלא בשעת גזירת המלכות, אבל בשעת גזירת המלכות אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור וכו' מאי מצוה קלה כו' אפילו לשנויי ערקתא דמסאני". ופרש"י: "ערקתא דמסאני - שרוך הנעל, שאם דרך העכו"ם לקשור כך, ודרך ישראל בענין אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר, ודרך ישראל להיות צנועים, אפי' שינוי זה, שאין כאן מצוה, אלא מנהג בעלמא, יקדש את השם וכו'" -

ועפ"ז מוכרחים היו ישראל למסור נפשם בזמן חנוכה, כי המצב אז הי' שרצו להעבירם על הדת, כלשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) וז"ל:

"בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות וכו'" - וא"כ מה היתה קושיית הרבי איך הותרו למסור נפשם, לשיטת הרמב"ם.

וע"ז ענה הרבי זו"ל: "מלשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) משמע דהכוונה היתה ללחוץ כו' ולכן בטלו וכו', אבל לא כוונת העברת על האמונה [ועיי'ן ביסוה"ת פ"ה ה"ג: ויגזור גזירה לבטל דתם, אבל בהל' חנוכה: גזרו גזירות ובטלו דתם. - ב' ענינים נפרדים]". עכ"ל (והועתק מענה זו גם בההנחה דאותה התועדות).

וביאור דבריו הוא דהרבי מחדש דיש ב' אופנים בגזירת העברה על הדת: א) כוונת הגוים הוא נגד הדת, ולכן רוצים להכריח את ישראל שלא לקיים מצוותם או מנהגם וכו'. ב) כוונת הגוים רק להצר את ישראל וללחוץ עליהם. והם יודעים שכשיהודי מוכרח שלא לקיים מצותו או מנהגו, ה"ז מיצר לו, ולכן רוצים להכריחו לעבור על הדת, אבל לא משום שבעצם איכפת להם קיום הדת כשלעצמו.

וזהו החילוק בין המצב דחנוכה להמצב שבו הדין הוא דחייבין למס"נ גם בערקתא דמסאני: רק כשכוונת הגוי הוא להעביר על הדת כשלעצמו או חייבים למס"נ אפילו על ערקתא דמסאני, משא"כ בחנוכה, שכוונתם היתה רק להצר לישראל, וא' מאופני המיצר הי' מה שהכריחם לעבור על הדת, אין מוכרחים למס"נ.

ומדייק כן מחילוקי הלשונות ברמב"ם: בהל' יסוה"ת, בנוגע דין ערקתא דמסאני, כתב הרמב"ם: "אבל בשעת הגזירה וכו' ויגזור גזירה על ישראל לבטל דתם וכו'", משמע שכוונת הגזירה היא לבטל דתם, משא"כ בהל' חנוכה כ': "גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם וכו'", (ולא כתב "לבטל דתם"), משמע שכוונתם היתה לגזור גזירות על ישראל ללחוץ עליהם. ולכן - כחלק מלחץ הזה - ביטלו דתם.

ולכן הקשה איך הותר להחשמונאים למס"נ, ותי' שהיות והיו "כהניך הקדושים" הי' זה מותר, וכנ"ל.

ע"כ תוכן הדברים בקשר לאותה התועדות.

ויש להוסיף שלכאו' יש להקשות מהא דידוע שהחילוק בין חנוכה ופורים הוא שבחנוכה היתה הגזירה נגד הנשמה והרוחניות דבנ"י, ובפורים היתה הגזירה נגד הגופים. וכהלשון ב"ועל הנסים", שבפורים היתה גזירת המן "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וכו'",

משא"כ בחנוכה רצו היונים "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך",

"ל שזו היתה התוצאה לפועל, ששנאתם לבנ"י היתה כ"כ, שרצו ללחץ עליהם באופן הכי גרוע, והרי הלחץ הכי גרוע שאפ"ל על בנ"י הוא זה שישכיחם תורתך ויעבירם על חוקי רצונך, אבל לא העברה על הדת כשלעצמה היתה הסיבה מעיקרא, [ואולי יתירה מזו, שאח"כ נשתלשל שרצו בדוקא להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, אבל לא בזה התחילה הגזירה], ולכן אי"ז בגדר ערקתא דמסאני.

[וצריכים לעיין היטב האם מתאים הנ"ל לכל השיטות בדין ערקתא דמסאני. ראה בפרטיות באנצק' תלמודית כרך כב ע' קד ואילך].

והנה שיחה זו נמצא גם בלקו"ש (חל"ה ע' 172 ואילך), וגם שם מקשה הקושיא הנ"ל על החשמונאים, אבל באופן אחר קצת. שם מעתיק מ"ש הרמב"ם בריש הל' חנוכה, וממשיך וז"ל: והנה מפשטות לשונו נראה שדינו של מצב ימי חנוכה הוא כשעת הגזירה, שכתב הרמב"ם בהל' יסוה"ת וכו' (ומעתיק לשון הרמב"ם הנ"ל), ולפי"ז נמצא שאז היו ישראל חייבים למס"נ, ובפרט שנוסף על הגזירות על מילה שבת וחודש (כמובא בכמה מקומות) אמרו "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". אבל יש מקום לעיון בזה, דאע"פ שבשעת השמד "יהרג ואל יעבור" בכל אופן - הרי זהו רק שאם כופים אותו לעבור על מצות התורה חייב למס"נ ולא לעבור; אבל לכאור' אין לומר שיש חיוב לצאת במלחמה נגד המלכות הרשעה שגזרה גזירות אלו. עכ"ל. וממשיך לפרט הקושיא, ולבסוף מתרץ כדלעיל שלפי שהיו "כהניך הקדושים" הותרו בזה.

במושכל ראשון נראה שהביאור בלקו"ש הוא באופן שונה ממה שכתב לאחר ההתוועדות דש"פ מקץ תשכ"ג, אבל באמת אין מוכרח לומר כן, כי י"ל שמ"ש בלקו"ש הוא כעין "ואת"ל": כאילו הי' כותב - שבאמת לא הי' על המצב דחנוכה דין ערקתא דמסאני, מטעם הנ"ל שכוונתם היתה רק להצר לישראל, ובמילא קשה איך מסרו נפשם, אבל אפילו את"ל שאין לחלק כן, ובאמת הי' עליהם חיוב מס"נ מטעם העברה על הדת, מ"מ קשה איך הותר להם לצאת למלחמה בשביל זה. וכו"ל. (אבל צ"ע למה לא כתב כן בפירושו בלקו"ש. ויש ליישב).

והנה באם הנ"ל נכון, שגם למסקנא נשאר חידוש זה של הרבי, שגם כשזה להעביר על הדת, מ"מ אן כוונתם רק ללחוץ על בני, אין מחויבים למס"נ, יש לתרץ קושיית המפרשים בכתובות (ג, ב).

דשם אי' בברייתא בקשר להדין דבתולה נשאת ליום הרביעי "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים". ומקשה בגמ' "מאי סכנה, אילימא דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג - נהגו, לגמרי ניעקרי". והק' בהג"א, דאיך נהגו לינשא בלשישי נגד תק"ח, והרי כשכוונתם להעביר על הדת, צריכים למס"נ גם על שינויי דערקתא דמסאני. ומפרש שזהו אכן כוונת קושיית הגמ' "לגמרי ניעקרי", שאז לא יהי' בזה דין יהרג ואל יעבור, כי באם הבי"ד עוקר תקנתם, כבר אין העם מוכרח למס"נ ע"ז. [וראה שטמ"ק בשם הריב"ש שכ' שהנשים, שעליהם נגזרה הגזירה, מחויבים למס"נ, אבל החכמים, לא עליהם נגזרה הגזירה, והם יכולים לשנות התקנה].

והק' בפנ"י וז"ל: דא"כ בכל ערקתא דמסאני נמי יעשו חכמים תקנה לשנות הערקתא דמסאני ולא יהי' העברת הדת בדבר, אע"פ דאפ"ה מיחזי העברת הדת, עכ"ל. והוא מתרץ באופן אחר, ע"פ מ"ש הפוסקים דיהרוג ואל יעבור בערקתא דמסאני הוא דוקא כשהגזירה היא שיעבור הישראל בקום עשה, משא"כ כשגזרו לבטל מ"ע וכו', וכאן ה"ז ביטול קום ועשה. עיי"ש.

אבל ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר י"ל באופן אחר: כשהקשה הגמ' "מאי סכנה, אילימא דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג וכו'", י"ל שלא נתכוונו סתם שכוונת הברייתא היא באם תהי' גזירה כזו, כ"א היתה גזירה כזו בפועל בתקופה מסוימת, וכמובא בספרי דברי ימי ישראל דזמן הש"ס, ושאלת הגמ' היא האם לזה נתכוין הברייתא במה שכתב "ומסכנה ואילך נהגו וכו'", ומסיק שלא לזה היתה כוונת הברייתא.

לפי"ז י"ל שהגמ' ידעה, שאף שגזרו כן כדי להעבירם על הדת, כי בלא"ה מה איכפת להו אם נשאת ברביעי או ביום אחר (וכמפורש בתוד"ה בתולה וד"ה תקנה), מ"מ לא זה היתה סיבת גזירתם, כ"א נתכוונו ללחוץ על ישראל, ולכן רצו להעבירם על דתם. ובאופן כזה אין דין יהרג ואל יעבור, וכנ"ל.

והנה עפ"ז יש לעיין איך הי' המצב ברוסיה הסובייטית, האם הי' חיוב למס"נ על ענינים שאינם מהג' עבירות, כי מצד א' כוונת

הקומוניסטן היתה להעביר על הדת, ומחוייבים למס"נ אפי' על ערקתא דמסאני, אבל לאידך, לכאו' סיבת רצונם להעביר על הדת היתה כדי שיהי' להם השליטה על הכל וכו', ולא להעביר על הדת כשלעצמו. [ועצ"ע בזה. וכדאי שיודעי דבר בהמצב אז יעירו ע"ז].

יש להוסיף שאולי סברא הנ"ל היתה א' מהיסודות להמחלוקת בין הרה"צ ר' אברהם מטשעכנאו והחידושי הרי"ם עם האדמו"ר מקאצק, בנוגע להגזירה בפולין בשנת תרי"א שכל היהודים מוכרחים לשנות מלבושיהם ולגלח פאותיהם וזקניהם, שהאדמו"ר מטשעכנאו והחידושי הרי"ם פסקו שחל ע"ז דין יהרוג ואל יעבור מטעם ערקתא דמסאני, והאדמו"ר מקאצק פסק שאין ע"ז דין זה (ראה בארוכה "סיפורים חסידים" עה"ת להרב זוין ע' 295 ואילך) - שי"ל שנחלקו מה היתה כוונת המלכות בגזירה זו, להצר לישראל או להעבירם על הדת, מיוסד על הסברא הנ"ל, שבאם כוונתם רק להצר לישראל אי"צ למס"נ.



כל תלמיד אחריותו עבור כל תומכי הישיבה

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

בלקו"ש חלק כט (ע' 244) נאמר וז"ל:

"כשישנו זמן מיוחד שצריכים להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה, ובנדו"ד, בימי "בין המצרים", שאז צריכים במיוחד לבטל את סיבת החורבן והגלות כו', ע"י ההוספה בהלכות התורה, "ציון במשפט תפדה" - הרי לכל לראש מוטלת חובה זו על תלמידי הישיבות, שעיקר ענינם הוא לימוד התורה, כולל ובפרט - הלכות התורה ("משפט").

"ולא עוד אלא שיש להם אחריות בזה גם עבור תומכי הישיבה, אלו שעיקר עבודתם בקו דזבולון, מארי עובדין טבין, אשר, ע"י תמיכתם בתלמידי הישיבה שיוכלו ללמוד תורה ומתוך מנוחה כו', יש להם חלק ושותפות בלימוד התורה של תלמידי הישיבות, ובמילא, מלבד האחריות עבור עצמם, מוטלת עליהם גם האחריות עבור תומכי הישיבה." עכ"ל.

ובהערה 34 שם כתב וזלה"ק:

"ויש להוסיף - ע"ד הצחות - שמכיון שבדאורייתא "אין ברירה" (נסמן באנציקלופדי' תלמודית ערך ברירה (' רכא)), נמצא שאחריותו של כל תלמיד פרטי היא עבור כל תומכי הישיבה, כי אף שבשביל צרכיו מספיקה תמיכתו של א', הרי "אין ברירה" לקבוע מיהו התומך שלו כו'. " עכ"ל.

ויש להעיר מדברי אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר יו"ד (סי' קפב) דשכר המלמדים וכו' צ"ל מקופת הציבור דוקא, דא"כ אפילו למ"ד דיש ברירה אפ"ה אחריותו של כל תלמיד היא עבור כל תומכי הישיבה.

וד"ל אא"ז שם :

"ראיתי בקונטרס תמכין דאורייתא ... שכתב דכיון שמתקנת יהושע בן גמלא ואילך להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, והיא הלכה רווחת ביו"ד סי' רמה ... דתיקן להושיב מלמדים בכל עיר ללמד כולם ביחד כעשיר ורש, והדבר הזה חובה ככל תקנות חכמים ומחויבים לשלם שכר המלמדים מקופת הקהל, ומעריכין את אנשי העיר לפי הממון. והנה הגם שיוצאים מן התורה ידי חובת המ"ע ולמדתם בלימוד תורה לבניו, עכ"ז מדרבנן אינם יוצאים ידי חובת המ"ע רק בלימוד התורה לכל בני העיר יחד עשיר ואביון. ועפ"ז העלה שאחר תקנה דר"י בן גמלא גם מדאורייתא אינם יוצאים המ"ע דלימוד תורה, רק בלימוד תורה לכל תינוקות העיר יחד אשר הועמד מתוך הציבור והמלמדים מקבלים שכר מקופת הקהל ... עפ"י ד הפרי מגדים בפתיחה לאו"ח (ח"ג אות ז-ח) שהעלה שאם ישנה המצוה שמדאורייתא נעשה כך וכך יוצאין ידי חובתה, וחז"ל החמירו לעשותה באופן היותר נאות, מי שקיים המצוה כפי חיובה מדאורייתא, ולא קיים החלק שיש במצוה מדרבנן אף ידי אורייתא לא יצא. א"כ גם בנדו"ד ... דגם המ"ע דאורייתא ולמדתם את בניכם לא קיים ולא י"ח, עכת"ד.

"ולי הצעיר נראה להוסיף ... דאין אנו צריכין לחידושו של הגאון הנ"ל ... רק נראה לי דתיכף מתחלת חיובה מן התורה אין יוצאין רק בלימוד הבא מכח כלל הציבור ולא מלימוד הבא מכח אישים פרטיים", ומבאר זה ע"פ דברי הרמב"ן עה"פ (דברים לג, יד) תורה ציוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, שהתורה היא ירושה דוקא לבנ"י כפי שהם קהלה וציבור דרבים, ולא ליחידים וכו'.

וממשיך: "ואחר שהוכחנו דמאחר שהתורה היא קנין קהילה החיוב מוטל על הקהלה לדאוג שבניהם אחריהם יהיו מחונכים

ומלומדים בידיעת התורה כדי שתהי' מורשה לעדי עד, באופן שהם מחוייבים להושיב מלמדים שילמדו ילדי העיר בכלל כל הקהילה, נראה לי לומר יותר מזה, היינו שלא די במה שמושיבים מלמדים מצד הקהילה ללמד כל ילדי הקהילה, והשכר למלמדים יתנו כל בע"ב למלמד ישר בלי אמצעות הקהילה דאז אינם יוצאים בזה ידי חובתם, רק מוכרח שהמלמדים יקבלו שכרם מקופת הקהל והקהל יגבה זאת מהבע"ב פרטיים, ואז יהיו בזה הקהילה יוצאים ידי חובתם".

ועיי"ש שהאריך בזה מאד, והביא מצפנת פענח שציבור הוא מציאות חדשה לגמרי, ומסיק:

"המורם מדבריו דדוקא אם כבר נשתתפו הרבים בדבר אחד ושוב בהשתתפות זה עושין איזה דבר אחד אז דין רבים יש על השני, משא"כ בלא השתתפו מקודם אז אפילו אם יתקבצו רבים במקום אחד דין יחיד יש על כל אחד בפני עצמו, כמו בביטל כל אחד ביתו לבית אחד אף דנתקבצו כולם לבית אחד יש על כל נותן ביתו רק דין יחיד ולא רבים..." ומאריך להביא דוגמא מדיני קרבן ציבור, ומסיים "עכ"פ למידים אנו מזה דלא סגי במה שנותנים הכסף בהקופה ומהקופה ישולם להמלמד, דאכתי דין יחיד על הכסף, רק דצריך שיתחלף כסף זה על כסף אחר ורק אז יתעלה לשמא דרבים ודין רבים עלה, משא"כ אם לא ישתנה לעצם אחר אכתי שמא דיחידים הראשונים אתי עלה ודין יחיד הוי לה ולא דין רבים ... וממילא נחזור לנדון התורה דהיא נקראת ג"כ ירושה דרבים (סנהדרין צא, ב), דאין יוצאין ידי חובת מצוה זו עד שכל קהלה וקהלה יתעסק בזה מכסף הקהלה בעצמם, ולא די במה שיגבו מכל יחיד ויחיד ... רק הכסף הנגבה מיחידים ילך לקופת הקהל ויתחלף בכסף חר ואז ישלמו שכרם למקיימי התורה, וזה דבר חדש לגמרי..."

"ועפ"י הדברים הנ"ל יופשט השאלה שנשאל בתשב"ץ ח"א סי' קלח, בחכם שקיבל פרס מהקהל והתקוטט עם שמעון בעל הבית והדיר הנאה ממנו וכן שמעון הדיר אותו בהנאה ממנו, וכשהיו מבקשים משמעון סכום ה' אומר שמשלם פחות ממה שרגיל כדי לקפח החלק שמגיע לפרס החכם, והקהל טוענים שישלם סכום כמקדם, ועי' בתשב"ץ שם שהצדיק טענתו של שמעון מפני שאסור לחכם לקבל חלקו משמעון שנדר ממנו הנאה, והמהרי"ט ח"א סי' ה השיג על התשב"ץ ופסק ששרי להחכם לקבל הפרס מהקהל כמקדם ... וכפי הנ"ל עמדה פסקו של רבינו המהרי"ט ולא מטעמי' רק מטעם דענין הציבור הוי כפנים חדשות לגמרי ולא זהו חלק היחיד שאסר ממנו

הנאה", ועי"ש שמביא ראי' מעומר ושתי הלחם שנאכלין למרות שיש לכהן חלק בו, כיון שהם פנים חדשות וכו', עי"ש באורך.

ועי' בשיטה מקובצת על ב"ב (כב, א) ד"ה 'עלה בידינו' שכתב: "וכופין בני העיר זה את זה לשכור מלמד לתינוקות שבעיר בין גדולים בין קטנים כגון קטנים בן ו' ובן ז'. גדולים כגון ט"ז ובן י"ז ואפילו בני כ"ד כמ"ש בפרק האשה נקנית ירך על צוארי בנך משיתסר ועד כ"ד דחייבים למשכן ולהכניסם לתורה". עכ"ל.

ולפי"ז למ"ד ד"יש ברירה" אפ"ה בנדו"ד אחריותו של כל תלמיד היא עבור כל תומכי הישיבה, כיון דענין הציבור הוא פנים חדשות לגמרי, ונעלם חלק היחיד שבו. ועי' צפנת פענח עמ"ס מכות (כד, א) "שכל ישראל הם בגדר ציבור, שאינו רק צירוף של ריבוי פרטים, אלא שכל הציבור הוא מציאות אחת".

ובמפענח צפונות (פ"ד ס"ב ואילך) מבאר בזה הפלוגתא בברכות (מט, ב) במשנה שם.

ולפי"ז ביארתי במק"א (ס' מאורה של תורה ח"א ע' קסא) המחלוקת במשנה מגילה (כו, ב). ואכ"מ להאריך יותר.

אגב: יש להבין למה כותב כ"ק אדמו"ר שזהו "ע"ד הצחות". וצ"ע.



בשבת חזון מראין לכאו"א המקדש דלעתיד

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בלקו"ש חלק כט ע' 241: "אודות הענין ד"שבת חזון" - ידוע מ"ש ר' הלל מפאריטש בשם הרב מבארדיטשוב נבג"מ ש"שבת חזון" הוא מלשון "מחזה", "שמראין לכאו"א המקדש דלעתיד מרחוק".

ומוסיף לבאר ע"פ משל - "מאב שיש לו בן יקר ועשה לו מלבוש יקר להתלבש בו, ומצד שלא נזהר הבן באותו הבגד כו' קרע אותו לכמה קרעים, ועשה לו פעם שני לבוש וקרע אותו ג"כ, מה עשה האב, עשה לו לבוש שלישי ולא נתן לו ללבוש אותו, רק גנזו, ולפרקים רחוקים ידועים מראה לו הלבוש, ואומר לו, ראה, שאם תתנהג בדרך הישר ינתן לך לבוש זה ללבוש אותו (ומצד זה מרגילו לילך בדרך

הישר עד שיוודע בו שנעשה אצלו כמו טבע, אז יתן לו הלבוש להלביש אותו כו").

ודוגמתו בנמשל - שראיית המקדש דלעתיד מרחוק בשבת חזון מגדילה ומגבירה את הכוסף והתשוקה כו' שהמקדש דלעתיד (שעומד "בנוי ומשוכלל" למעלה) ירד ויתגלה במקדש של מטה בירושלים של מטה, וכתוצאה מזה, עוד מוסיפים ישראל להיטיב את הנהגתם בכל עניני תורה ומצוותי, אשר, עי"ז מבטלים את סיבת הגלות ("מפני חטאינו גלינו מארצנו"), ובהבטל הסיבה - בטל בדרך ממילא המסובב, הגלות, ואז נותן הקב"ה לישראל את המקדש דלעתיד בפועל ממש. עכ"ל.

ויש להבין בהמשל: שבלבוש הראשון אומר, שלא נזהר ו"קרע אותו לכמה קרעים", ובלבוש השני אומר רק "וקרע אותו ג"כ", - דלמה בלבוש הראשון לא מסתפק לומר "וקרע אותו" בלבד, אלא מוסיף ל"כמה קרעים". ובלבוש השני מסתפק לומר "וקרע אותו" ואינו מוסיף "לכמה קרעים". וכידוע שהכל מדויק מאד, גם במשל כמובן. וצ"ע.



תפילה על ענינים גשמיים ותפילת חנה

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד

בלקו"ש כרך יט (עמ' 296-297) מבאר השקו"ט בין עלי הכהן גדול ובין חנה לגבי תפילתה, שעלי היה סבור שאין מקום להתפלל על בקשות בענינים גשמיים ואפילו לא כזו של "ונתת לאמתך זרע אנשים" ולזה קרא "שכרות" של רצונות אישיים בעמדה לפני ה', וחנה השיבתו שכל מציאותה ותפילתה היא מפנימיות הנפש הקשורה בה' ("חבוקה ודבוקה בך"), ולכך הדגישה ונדרה שהבן יהי' "לה' כל ימי חייו".

וזה בא בהמשך להביאור (שם לפני זה) בענין התפילות ובקשות בר"ה ובשאר ימות השנה שאם כי להאדם נדמה שאלו רצונות אישיים אבל באמת זה חדור בהכרה פנימית שזהו כדי לבצע רצונו ית', דירה בתחתונים וכו'. עכת"ד הק'.

והנה: א) יש לבאר ההדגשה ב"ונתתיו לה' כל ימי חייו", שבכלל בן הוא צורך אנושי לאם, כמובן בהפס"ד (רמב"ם הל' אישות פט"ו

הלכה יו"ד) ד"אף-על-פי שאינה מצווה על פריה ורביה צריכה היא לבנים לזקנותה" שיחזיקו בה לעת זקנתה וביום מותה יטפלו בקבורתה (שלכן "האשה שבאה לתבוע מבעלה ... מפני שלא ילדה ... כופין אותו להוציא") ומבאר הראגוצ'ובי (צפע"נ לרמב"ם שם) שאפילו אינה טוענת בעצמה שרוצה בנים להישען, כן הוא הפס"ד.

ולכן מובן שחנה ויתרה על ענין זה, ושמואל הי' מכל וכל מסור לעניני ה' וכו'.

ב) לכללות הביאור - יש לציין מ"ש בספרים (מובא בשם ה"תפארת שלמה") בדיוק לשון הכתוב (שמואל-א פרק א פסוק יו"ד) "ותתפלל על ה'" ולא "אל ה'" על צער השכינה וכו', שזה מחזק את המבואר בשיחה שענינה הי' לא בקשה אישית אלא בקשה לכבוד (ובגלל) ה'.

ג) במקומות רבים (ספרי דרוש וכו') מובא על גדולי ישראל שהשתמשו (גם בדרשותיהם לר"ה וכיו"ב) בפסוק (ש"א כ, כז) "מדוע לא בא בן ישי ... היום אל הלחם" לבאר מדוע לא באה הגאולה "גם תמול (א' דר"ה) גם היום (ב' דר"ה)" משום שהתפילה היתה כל כולה "אל הלחם" - בגלל עניני ובקשות גשמיות.

אבל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו אוהבן וסניגורן של ישראל לא ניחא לי' בכך, ובהשיחה מבאר בדיוק להיפך: שבתוך התפילה על צרכים וענינים גשמיים בפנימיותה טמון הרצון בכל זה רק כדי לבצע רצון ה' - לתקן עולם ולהכינו לאלקות.



ההתעוררות ב"ונתנה תוקף" וב"מלוך על העולם כולו בכבודך"

הרב פסח צבי שמערלינג
ר"מ במתיבתא אור אלהן חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ט בשיחה לר"ה - ו' תשרי (ס"ח) מבאר זה שרואים שיהודים מתעוררים בעת אמירת "ונתנה תוקף" עוד יותר מאשר בעת אמירת "מלוך על העולם כולו בכבודך" כו', שהטעם הפנימי בזה הוא מפני שכוונת עצמותו ית' היא דוקא בדירה בתחתונים.

ולכאורה צריך הסברה קצת, והלא גם הענין ד"מלוך על העולם כולו בכבודך" הוא ענין דדירה בתחתונים, וא"כ למה אין ההתעוררות

בזה כ"כ כמו ב"ונתנה תוקף" (נוסף על הטעם הגלוי שהוא מפני שעניני עוה"ז הם קרובים יותר לאדם).

ונראה לבאר זה בהקדם המבואר בכמה מקומות שמה שנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, היינו שהנבראים התחתונים ע"י עבודתם ויגיעתם יעשו את הדירה לו ית', ולא שהוא ית' יעשה את הדירה בעצמו.

עפ"ז יש לומר, ששני ענינים בדירה בתחתונים. איך שזה מצד למעלה ואיך שזה מצד המטה. וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ט בשיחה לח"י אלול בנוגע ההבדל בין חסידות הכללית וחסידות חב"ד שהוא ע"ד החילוק בין התורה איך שנתנה מלמעלה לבין התורה שנלמדת ע"י האדם למטה בשכלו וכו'. ולאחרי הנתנה מלמעלה העיקר הוא ההבנה וההשגה והקליטה אצל האדם המקבל, הלומד.

וי"ל בדא"פ עכ"פ, שהענין של "מלוך על העולם כולו בכבודך" הוא הענין דכוונת עצמותו ית' בדירה בתחתונים איך שהוא מצד "למעלה", והענין של דירה בתחתונים המתבטא בהתפלה על ענינים גשמיים, הוא הענין דכוונת עצמותו ית' בדירה בתחתונים מצד "למטה", מצד הענינים הגשמיים עצמם שאלו הם הדירה בתחתונים בפועל ממש (ועי' ג"כ בלקו"ש ח"ט שיחת ר"ה-ו' תשרי).



שיחות

קרבת היום דיוהכ"פ והצום

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בשיחת קודש דש"פ בראשית תשמ"ה הקשה הרבי על לשון הרמב"ם ריש הל' עבודת יוהכ"פ: "ביום הצום מקריבין תמיד של שחר וכו'" דמהו הדיוק בלשונו דנקט "ביום צום" ולא ביום הכפורים" כדנקט בשאר מקומות?

ובגליון תקצט כתבתי שבמשנת יעבץ (חידושי הלכות וביאורים על הרמב"ם להגר"ב ז'ולטי שנדפס בספר הזכרון שלו) עמד ג"כ על דיוק

זה, וביאר עפ"י מה דאיתא במועד קטן ט, א, דבימי שלמה בחנוכת בית ראשון לא עשו ישראל את יום הכפורים, ומבואר שם בגמ' דאכלו ושתו דאין שמחה בלי אכילה ושתיה, ויש להסתפק אם מה שנדחה יוהכ"פ אז הי' זה רק לגבי אכו"ש אבל לא מעבודת היום, או שנדחה יוהכ"פ באותה השנה מכל דיני יוהכ"פ ולא הקריבו גם קרבנות היום, ומלשון הגמ': "לא עשו ישראל את יוהכ"פ" משמע דיוהכ"פ נדחה לגמרי גם עבודת היום, ומבאר הטעם די"ל דמצות עינוי ביוהכ"פ הוא תנאי בקדושת יוהכ"פ ואם בטלה מצות עינוי בטל במילא גם עבודת היום, ומביא מספר החינוך מצוה שי"ג לגבי עבודת יוהכ"פ שמכפר שכתב ולכן נצטוינו להתענות בו כו' למען תהי' ראוי' לקבל כפרה, ועפ"ז מסיק דלכן דייק הרמב"ם לכתוב "ביום הצום מקריבין" משום דעבודת יוהכ"פ תלוי אם הוא יום הצום עיי"ש, ויש להוסיף בזה גם במ"ש המאירי מו"ק שם: "ולא עוד אלא שבחינוך בנין שלמה הקריבו ביוהכ"פ קרבנות של שמחה בלבד ר"ל שלמים, ואכלום לקיים מצות שמחה" דמשמע מזה ג"כ כהנ"ל.

חנוכת בית ראשון ביוהכ"פ

אבל בס' מצבת משה מו"ק שם כתב דמלשון הגמ' לא עשו את יוהכ"פ לכאורה משמע דלא עשו גם עבודת היום ושבייתה ממלאכה, ומקשה ע"ז דהרי רק אכו"ש צריך לשמחה אבל שאר מילי היו יכולים לעשות, ומביא גירסת הר"ח שם ד"אותו שנה לא צמו ביוהכ"פ" דמשמע דרק לא צמו אבל שאר מילי ודאי עשו, וראה גם בס' חידושי ר' מאיר שמחה ח"ב סי' מ"ב סק"ד ובהקדמה לס' זרע אברהם שכתב שם דמשום הכי חינך שלמה את המקדש ביוהכ"פ כדי לחנך את הקה"ק בעבודת בית הבדים דבקה"ק אי אפשר להכנס אלא ביוהכ"פ והיו מחנכים את הקה"ק בעבודת יוהכ"פ עיי"ש, הרי דנקט בפשיטות שהי' שם עבודה, (וראה בס' תורת הקודש ח"א ס"ס י"ח שהקשה ע"ז שלא מציינו שכל חלק מהמקדש צריך חינוך מיוחד), וכן איתא בס' פסקי תשובה סי' רצ"ד שנסתפק בכהן גדול שהוכרח לאכול ביוהכ"פ משום פקו"נ, אם הוא כשר לעבודה, ומוכיח מגמ' הנ"ל דבבית ראשון אכלו ושתו, ובכל זה נראה דעבדו שם עבודת יוהכ"פ הרי דאם אוכל בהיתר ה"ה מותר בעבודה (ואולי כוונתו להוכיח מגירסת הר"ח דמשמע דרק לא צמו אבל עבודה עשו), ובס' מכתבי תורה להגה"ק רא"מ מגור זצ"ל (מכתב ג') כתב להמחבר לדחות הראי' דכיון דבודאי מה שאכלו ושתו הי' עפ"י נביא מוחזק במילא בכה"ג אונסא כמאן

דעביד, ולכן הי' כשר לעבודה, אבל ליכא ראי' באופן דנדחה משום פקו"נ עיי"ש יותר בענין זה, הרי דנקט ג"כ דאף שאכלו ושתו, מ"מ עשו עבודת היום, וראה גם בס' הר המלך ח"ה ע' שכ"ו בענין זה.

וי"ל בזה עוד, דבתוס' הרא"ש מו"ק שם בהא דקאמר בגמ' "אין שמחה בלא אכילה ושתיה" כתב וז"ל: אע"ג שלא כתיב שמחה בחנוכה המקדש אלא הבאת קרבנות, מ"מ כשמביאין קרבנות צריך להיות שם שמחה, כדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, עכ"ל. נמצא מזה שכל החיוב דשמחה ואכו"ש הי' משום הקרבנות.

חולה שאכל ביוהכ"פ אם אח"כ חייב בעינוי

והנה כתב הגרי"פ בסהמ"צ להרס"ג (עונש ג') בחולה מסוכן שהוצרך לאכול יותר מככותבת ושוב ליכא עוד פקו"נ, דאין אומרים שכיון שהותר לו היום באכילה מותר לו לאכול גם אח"כ אלא שמחוייב אח"כ בעינוי, וכמ"ש הרס"ג באמונות ודעות מאמר שלישי: "כמו שיאכל ביום הצום בחליו וכאשר יתרפא תפסק אמתלתו" והוכיח שכן סב"ל להרמב"ם ושאר הראשונים, וגם מי שאכל במוזיד לא אמרינן דכיון שביטל כבר הצום מותר לו לאכול אח"כ אלא דעדיין מחוייב במצות עינוי דחייב על כל אכילה עיי"ש בארוכה.

ועי' גם בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קנ"ה דדן במי שנתגדל באמצע יוהכ"פ (למ"ד דבעינן מעל"ע בשעות דוקא) או גר שנתגייר באמצע יוהכ"פ אם חל עליו אז החיוב צום לשעות דאח"כ או לא, והביא דבס' ישועת יעקב (או"ח סי' תר"ח) כתב דבעינן "מערב עד ערב" דוקא ובלי זה אי"ז תענית כלל, וכ"כ בשו"ת בנין ציון ח"ד סי' ל"ד, אבל הביא שם דברי הרשב"א (קידושין כא, ב בד"ה רב אמר) שכתב וז"ל: אבל יפת תאר לאו מצוה היא שלא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עינוי ומשם ואילך באיסוריה קאי עכ"ל, (מובא גם בלחם הפנים בקצשו"ע סי' קל"ג עיי"ש), גם הוכיח כן מתוס' והרא"ש כריתות יח, ב, והפי' "מערב עד ערב" הוא שבכל רגע ממעל"ע זה מתחדשת חיוב עינוי עיי"ש, וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קכ"ג להוכיח כן מהרשב"א.

ובס' מקראי קודש (יוהכ"פ סי' ל"ט) שקו"ט בזה וכתב לדחות הראי' מהרשב"א שהרי שם (יומא פ"ג) מוזכר גם דברים טמאים וא"כ אפ"ל דרק לזה מתכוון הרשב"א דבאיסוריה קאי, וכ"כ בס' מנחת סלת

על החינוך (ח"ב בשו"ת סי' ג'). אבל במקראי קודש הביא משנה אחרת (יומא פ"ח מ"ה) בעוברה שהריחה וכו' דמאכילין אותה עד שתשוב נפשה דגם בזה יש לדייק דאח"כ באיסורה קאי ושם לא הוזכר דברים טמאים עיי"ש, ואכמ"ל.

ולפי"ז יש לדון גם בעניננו, דכיון שביאר הרא"ש שכל האכו"ש הוא מצד הקרבנות, א"כ י"ל דבמילי אחרוני בזמן שלא היו אוכלים קרבנות היו קיימים באיסור אכילה. (וראה לקו"ש חכ"ג פ' נשא א' בענין הוראת שעה דקרבנות הנשיאים בשבת אם הוא הותרה או דחוי').

טעם השמחה בחנוכת ביהמ"ק

אבל עי' בשיטה על מו"ק לתלמידו של ר' יחיאל מפריש (מו"ק שם) שבתחילה הביא פירוש הריב"ם דאין שמחה בלא אכילה ושתי' הוא משום קרבנות השלמים (כתוס' הרא"ש הנ"ל) אבל אח"כ כתב וז"ל: ומורי הר"ר יחיאל פי' דבהדיא כתיב שמחה בחנוכת הבית בפרשת ראה (דברים יב, ט) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה ודרשינן בפ"ק דמגילה י, א, מנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים וכתוב בתריה והניח לכם מכל אויביכם מסביב והיינו קודם בנין ביהמ"ק, דדרשינן בסנהדרין (כ, ב) שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה וכתוב והי' המקום אשר יבחר ה' וכו' ושמחתם לפני ה' וגו', ולכן הוצרכו לבוא כל ישראל לחנוכת ביהמ"ק ולשמוח בשמחת חנוכת הבית ולכן אמר אין שמחה בלי אכילה ושתייה עכ"ל. (וראה מה שביאר בזה בס' מאור ישראל מו"ק שם) דלפי"ז יוצא דהמחייב בשמחה אינו רק משום הקרבנות (כהתוס' הרא"ש והריב"ם) אלא דחנוכת הבית מצ"ע הוא המחייב השמחה, ולפי"ז אפ"ל דההיתר אכילה אינו מוגבל רק בהקרבנות אלא בכל הזמן ובכל מילי.

ויש להוסיף במ"ש המדרש (ב"ר נח פל"ה, ג) "ואותן ז' ימים היו ישראל אוכלים ושמחים ומדליקין נרות ובסוף חזרו ונצטערו על הדבר וכו' ולא התענינו ביוהכ"פ" וכיפה תואר השלם שם ביאר מה שהיו אוכלים ושותים ושמחים ומדליקין נרות דכיון דקרי ליה חג כדכתיב בס' מלכים, נראה שנהגו בהם כחג להקריב שלמי חגיגה ולאכול ולשתות ולשמוח ולהדליק נרות, דנראה דסב"ל ג"כ שהשמחה הי' משום חנוכת הבית שזהו הסיבה דהוה חג, ולכן הדליקו גם נרות, אבל

לא שהשמחה הוא פרט בהקרבנות, (ועי' בס' משך חכמה פ' אמור כג, לא) עה"פ כל מלאכה שלא הי' נוהג שם רק איסור מלאכה בלבד).

דאי נימא כהנ"ל לפי התוס' הרא"ש שבשאר מילי הי' להם איסור אכילה, הרי אין לפרש כהמשנת יעבץ ד"לא עשו ישראל את יוהכ"פ" היינו שכל דין יוהכ"פ נדחה כנ"ל, ושגם לא הקריבו קרבנות היום.

וברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"א כתב ביום הכפורים מקריבין מוסף וכו', ולפי דיוק הנ"ל של המשנת יעבץ לכאורה צריך לומר דקרבן מוסף אינו תלוי בצום דוקא כיון שכאן לא כתב ביום הצום, ולעולם מקריבין קרבן מוסף דזה אינו משום הצום אלא בעצם היום, וא"כ איך אפשר לפרש שלא עשו אותו יוהכ"פ היינו דלא עשו כלל הרי עכ"פ הקריבו קרבן מוסף של היום, ועוד שבהל' ב' שם בהמשך להל' א' כתב דמקריבין שעיר חטאת והוא נשרף שבן זוגו שעיר המשתלח, וזהו מעבודת היום.

ולמי זה אולי י"ל דהא דנקט הרמב"ם "ביום הצום" הוא בכדי לבאר דעבודת היום הבא לכפרה וכו' קשור עם ענין הצום וכנ"ל מהחינוך, אבל אין הכרח מזה לומר שהצום מעכב עבודת היום, וראה ויק"ר (אחרי פכ"א, שמו"ר פל"ח, ח) שאהרן הי' יכול ליכנס לקה"ק בכל שעה שרוצה אלא שצריך ליכנס בסדר הזה כמו יוהכ"פ, ולפי הנ"ל י"ל נפק"מ אם הי' צריך אז לצום גם בשאר השנה.



מראי-מקומות לדברי רבינו

הרב ישראל שמעון קלמנסון
ועד הנחות בלה"ק

א. בשיחת י"ב תמוז תשי"ד (שי"ל לקראת י"ב תמוז השתא) סכ"א מבואר בנוגע להקדש שלא שייך ענין של ביטול, משום דכל היכא דאיתי' בבי גזא דרחמנא איתי' כו', עיי"ש בארוכה. ובהערה 83 מצויין לביאור הרגצ'ובי בזה בצפע"נ מהדו"ת נד, א (הועתק בצפע"נ כללי התורה והמצוות סכ"ח (ע' עד). צפע"נ עה"ת פ' צו ו, יא (ע' מו ואילך)), ושם כותב ע"ז: "כבר כתבתי במ"א שיטת רבינו כו"ו ויל"ע ולחפש איפוא הוא המקום אחר, והאם שם הוא יותר באריכות, כי כאן הוא בקיצור מאד.

ב. בשיחת ש"פ נצו"י תשי"ג בתחלתה (שיחות קודש תשי"ג ע' 397): "אויך אין חסידות, איז הגם אז עפ"י רוב ווען מען רעדט וועגן דעם ענין פון תחלת מעשיך רעדט מען דאס אויף ר"ה, און עס איז ניט ניכר אין חסידות אז אויך איצטער איז עפעס געבליבן א ענין בכ"ה באלול, אבער אין איין ארט אין חסידות האב איך געפונען בפירוש אז כ"ה באלול איז אויך א ענין". עכלה"ק.

ויל"ע ולחפש איפוא הוא אותו ה"מקום אחד" בחסידות ששם מבואר שגם כ"ה באלול הוא ענין.

ג. בסד"ה וישלח יעקב דש"פ וישלח י"ד כסלו תשל"א (סה"מ תשל"א ע' 355. תורת מנחם – דרושי חתונה (שי"ל ז"ע) ע' קעז): "ומבואר בספרים שהר בגימטריא יון מדי בבל ואדום שהם הד' גלויות". ויל"ע ולחפש באיזה ספרים מובא גימטריא הנ"ל.



אגרות קודש

ברית מילה בראש השנה

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בסי' תקפד ס"ט כותב אדמה"ז: "אם יש תינוק למול בר"ה אין ממתנינים למולו עד אחר גמר התפילה, משום דזריזין מקדימין למצוה אלא מלין אותו אחר קריה"ת קודם תק"ש לפי שעל ידי תק"ש הקב"ה זוכר עקידת יצחק טוב לסמוך המילה ברית אברהם ועקידת יצחק. בד"א במקום שמלין בבהכ"נ אבל במקום שנוהגין למול כ"א בביתו מלין אותו אחר יציאה מביהכ"נ".

והוא מהג"א בפ"ק דר"ה "בר"ה מלין בין קריאת התורה לתק"ש. וכתב בת"ה ס' רסו שהטעם משום דכל הסדר ברית אברהם ועקידת יצחק ע"כ. והרוקח כתב בסי' רי"ז שהטעם לפי שהשכינה אצל התורה".

והיינו שלטעם דת"ה שייך ברית מילה לתקיעת שופר. ולטעם דהרוקח שייך הברית מילה לקריה"ת.

ובפשטות היה נראה נפק"מ ביניהם: דאם לא היה להם שופר - לפי טעם הרוקח יש למול לאחרי קריה"ת גם בזה, אבל לפי טעם הת"ה היה נראה שיש להקדימו כיון שבין כך לא יהיה "ברית אברהם" סמוך ל"עקידת יצחק". ולאידך - אם יודעים שיהיה להם שופר לאחרי התפילה או אפי" לאחר חצות: לפי טעם הרוקח יש למולו מיד אחר קריה"ת ולפי טעם הת"ה יש לחכות עד ששיגו השופר כדי להסמיך ה"ברית אברהם" ל"עקידת יצחק".

וכן כ' בתחילה השבו"י ח"א סי' ל (דלטעם להסמיך ברית מילה לתק"ש יש להמתין עד שיביאו השופר). אבל מסיק שם שאין ב' אלו עיקר טעם ההלכה (שהם רק רמז ההלכה), אלא עיקר ההלכה היא שיהיו זריזין מקדימין למצוה וזה עדיף. ועד"ז כתב המט"א בס' תקפד באלף למטה בנקודה זו.

והנה דברי אדמה"ז קרובים יותר להלבוש (ס"ד): "ומלין בר"ה אחר שקראו בתורה ואין ממתניין עד יציאתם מב"ה כמו בשאר שבתות וי"ט מפני שבר"ה מאריכין הרבה בב"ה ויבאו להתעכב עד אחר חצות היום וצריכין למול קודם חצות משום זריזין מקדימין למצות וסדרו אותו אחר קריה"ת קודם תק"ש שכן הוא סדר הנכון לזכר ברית אברהם שהוא המילה קודם עקידת יצחק שהיא השופר שתוקעין בשל איל זכר לעקידה... ואחר המילה תוקעין על הסדר ואומרים אשרי יהללו ואם הוא שבת שאין תוקעין כלל מלין אחרי אשרי".

- ונראה מהלבוש: א) שזריזין מקדימין למצות מחייב רק שלא יאחרו מחצות¹ אבל אין זה מחייב (בדיעבד) שיקדימו יותר ביום עצמו. ב) לכן בשבת וי"ט יכולים למולו אחר יציאת ביהכ"נ. ג) אלא סדרו - "סדר נכון" שיהיה לפני תק"ש. ד) ובשבת ר"ה מלין אותו אחרי אשרי (כיון שאין חיוב מיוחד שלא לאחר עד אחרי חצות). ה) ובפשטות נראה כמו השבו"י - דאם אין לו השופר עד אחרי חצות דיש למולו לפני חצות כיון שעיקר הענין (לענין עיכובא) הוא שלא לאחר לאחרי

1) ראיתי שכתבו משום שלומדים מ"וישכם אברהם בבקר" ובקר הוא עד חצות. אבל לא הבנתי: שהרי כמבואר בכמה ראשונים הפסוק הנ"ל אינו על ענין המילה אלא שמביאים משם על ענין הזריזות בכללות, ולכאז' פשטות הזריזות היה לחייב על ה"זריזות" הכי אפשר והוא מיד שאפשר "הוי רץ כצבי" וכו'. אבל אפשר שזה קשור להמ"ד הסובר שאברהם מל "בעצם היום" בחצי היום.

חצות, והוא יותר עיקרי מהרמז להסמיך "ברית אברהם" ל"עקידת יצחק".

אבל בדברי אדמה¹ז הגם שבכללות נראים ע"ד דברי הלבוש, מ"מ בפרטיות נראה קצת שונה ממנו, ולכן הגם שיש לבע"ד לומר שזהו כדברי ושיטת הלבוש, אבל פרטי דבריו אופי סגנונו מראים לכאור' שכוונתו באו"א: א) פשטות השמטתו בענין האיחור ו"העיכוב עד לאחרי חצות" נראה שמעיקר הדין היה חיוב להקדים הברית בבוקר. ב) לכאור' לפי"ז היה להקדים בשבת וי"ט בבקר בהקדם. אבל זה אינו כדלהלן. ג) אלא שבר"ה "טוב לסמוך המילה ברית אברהם ועקידת יצחק", והיינו שיש בזה מעלה בענין המילה כשהיא באה סמוך לשופר ועקידת יצחק. והוא ע"ד המבואר באדמה²ז סי' צד "...כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא שימתין...ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזין מקדימין למצוה כיון שמתכוין לקיים מצוה מן המובחר". והיינו שיש לפרש שהסמיכות דברית אברהם לעקידת יצחק הרי זה מועיל לשתייהם והיינו שהתקיעות שופר מוסיף בהברית מילה (וגם הברית אברהם מוסיף בעקידת יצחק). ד) משמיט אודות שבת ר"ה (למול אותו אחרי אשרי) דאפשר לפי הנ"ל: דיש להקדימו עוד לפני התפילה באם אפשר². ה) ולאידך אם אין לו השופר עד אחרי הצהרים אולי לפי דברי אדמה³ז יכולים או "טוב" להמתין המילה עד לפני תקיעת שופר כדי להסמיך ברית אברהם לעקידת יצחק (וכנ"ל שאין בזה משום "זריזין מקדימין" ו"אין מחמיצין את המצוה" משום שעושה כדי לקיים מצוה מן המובחר).

ב- והנה כ"ק אדמו"ר במכ' שנדפס בהוספות ללקו"ש ח"ז (ע' 307) בתשובה על הסברא למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי מנחה כדי שיהיה ברוב עם, משום דזריזין מקדימין: "...אבל לכאור' מילה שאני דטוב שיהיה בשמחה כמו שקיבלוה עליהם...וזה דוחה לזריזין מקדימין למצות, שלכן בת"ב נדחה מאחרים המילה לאחר המילה (שו"ע או"ח סו"ס תקנ"ט³...והנה בשד"ח...הביא מברכ"י...שאין לאחר הפדה"ב בשביל זה, וכו') בפשטות שגם במילה הדין כן הוא.

(2) אבל יש לעיין בזה: אולי יש להסמיך הברית לאשרי כדי להסמיך ברית אברהם לעקידת יצחק שעל ידי אמירת הפסוקים דמלכיות וזכרונות שופרות.

(3) והיינו ממ"ש שם ס"ט דבנדרה "...ב"ב מתפלל מנחה בעוד היום גדול ורוחץ ואינו משלים תעניתו...", היינו שהתפילה והרחיצה היא לפני ובשביל המילה

ולענ"ד, חלוקים הם כנ"ל - (ואין לומר דאדרבה במילה צ"ל הקדימה ביותר וביחוד, דהא בכל רגע של איחור ה"ה ערל ומאוסה הערלה כו')⁴ (ובמילא יקשה ג"כ על האיחור בת"ב הנ"ל) - דשאני הכא דהתורה אמרה בפ"י וביום השמיני, ולא הציבה גבולים בזה גופא. אלא דלפי"ז במילה של"ב צ"ל הקדמה נוסף על מה שבשאר מצות זריזין מקדימין למצות (ועיין שד"ח שם)...".

הנה י"ל שמהלכה כאן בסי' תקפד כללי (ובפרט אם הפי' הנ"ל באדמה"ז הוא הנכון) יש גם קצת ראייה לזה דבשו"ע כאן כתוב שמלין לפני תק"ש. אבל כ"ז הוא רק אם מלין בבהכ"נ, אבל אם מלין בבית, מלין אחר יציאה מבהכ"נ. ולכאור' הרי מצד זריזין מקדימין היה למול לפני חצות (לכה"פ לפי הלבוש לעיל) וא"כ כיון שאי אפשר למול לפני תקיעת שופר היה לו למול קודם התפילה⁵. וגם: פשטות הדבר

וכמפורש בכ"י שם בהביאו ל' התשבץ "...והמתין אחר חצות וצוה להתפלל מנחה גדולה והלך ורחץ הוא ובעל בריתו ומלו הנער ואכלו כל צרכיהם...".

4 בערוך השולחן יו"ד רס"ב ה"ה מרעים על האיחור במילה וכותב "שבשאר מצות אין קפידא כ"כ אם נאחר מעט אף שבוודאי מצוה להקדים אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובוזה נכנס לקדושה יש קפידא גדולה שלא לאחרה...ויש לנו לצווח על מנהג זמננו שמאחרים המילה כמה שעות ביום מפני שטותים שלא באו כל הקרואים".

אבל מובן לפי דברי רבינו שאין קפידא יתירה שלא לאחר במצות מילה ביום השמיני יותר משאר מצות כיון שהתורה אמרה בפ"י ביום השמיני ולא הציבה גבולות בזה (אלא שיש בוזה משום זריזים מקדימים), ואדרבה מצד הענין דשמחה שהוא ענין מיוחד במצות מילה מתאים לאחר (במילה בזמנה) אם האיחור יוסיף בהשמחה.

והא דכ' הערוה"ש להוכיח מזה שהביאו "זריזין מקדימין" בקשר למצות מילה, הרי היא ראייה להיפך שיטתו: כיון דלומדים ממילה שיש להקדים בכל המצות הרי מזה נראה שאין "קפידא" מצד מצות מילה בזמנה שלא לאחר. ואדרבה מובן לפי הרבי: אע"פ שבמילה יש ענין לאחר אם יש צורך בזה, מ"מ בזה גופא אם אין צורך בזה גם בזה יש להקדים וממילא מובן שלכל המצות שאין בזה כ"כ ענין זה הרי בוודאי שיש לזרו להקדים במצות.

5 וראה בביכורי יעקב סי' תרמד סק"א שיש גם ענין ליקח הלולב קודם התפילה (לא רק ע"פ הקבלה, אלא גם) משום זריזין מקדימין (מובא בלקו"ש חכ"ב ע' 124). והנה אף שלאדמה"ז בסידור מן הדין היה לברך על הלולב אחר התפילה קודם הלל, אפשר שזה רק בלולב שמצד עניינו הרי הנענועים באים בההלל ולכן מן הדין היה לברך אז (אף שהיו מאחרים אחר התפילה). אבל לולא זאת היה חיוב להקדים לפני התפילה מצד זריזים מקדימים אף שיש בתפילה כמה מצות.

שמאחרים לאחרי תק"ש ולאחר התפילה הוא משום שהצבור לא יוכלו להשתתף בהמילה (ויהיה טירחא דצבורא להם ללכת להבית ולחזור לבהכ"נ) כמבואר בפוסקים - וראה במחצה"ש בהסי' -.

אבל האמת יורה: כיון שמצד מצות מילה יש להיות "ברוב עם" כדי שיהיה בשמחה כו', לכן יש לאחרה ולמול בשעה שה"רוב עם" יוכלו להשתתף ולכן מאחרים גם לאחר חצות. (ובפרט לדברינו בדברי אדמה"ז: הרי בעצם היה להקדים גם לפני התפילה מצד זריזים מקידמים אלא שטוב לאחרה כדי להסמיך מילה לתק"ש, וא"כ בענין שלא יוכל להסמיכה מסתבר יותר שהיה להקדימה קודם התפילה ולא לאחרה לאחרי חצות. אלא וודאי: דכיון דענין "רוב עם" הוא מצוה מן המובחר במצות מילה לכן בענין זה יש לאחרה עד אחרי חצות כדי שהרוב עם ישתתפו בבית שימולו התינוק⁶).

ובזה יובן בפשטות מה שמאחרים המילה לאחר התפילה (ואין צורך לומר שהוא משום שיש מצוה בסעודה⁷ או שהוא משום שתפילה היא תדירה⁸): דכיון דמצד הענין דמילה יש לעשות ברוב עם באופן של שמחה יש לחכות עד לאחר התפילה שהוא זמן (או מקום בבהכ"נ) שאפשר לרוב עם להתקבץ ולכן מובן בפשטות הא דבביה"כ מחכים עד לאחרי שחרית ואז מליץ לפני מוסף (כיון שאז כבר יש רוב עם המקובצים).



6) ובוודאי לפי"ז בכל שבת וי"ט: כשקדימת המילה ימעט ב"הברוב עם" יש לאחר המילה כדי שה"רוב עם" ישתתפו בה.

7) דיעשו הסעודה לאחר התפילה אבל יקיימו עיקר המצוה לפני התפילה מצד זריזים מקדימים.

8) ככתוב במשנ"ב תרכ"א סק"ו לענין יוה"כ שמליץ בין שחרית למוסף, משום ששחרית תדיר. ולכאו' - למה אין מוסף גם תדיר בבהכ"נ. ולאידך יש לשאול: דאולי המקודש ביי"ג בריתות שנכתרו עליו יהיה קדום גם למצוה תדירה אחרת.

חשש בנטילת אבן מהכותל המערבי [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת

בגליון האחרון הביא הרמ"מ שי' לאופר תשובת כ"ק אדמו"ר לא' שהביא לו במתנה אבן שנפלה מהכותל המערבי - "לברר אם מותר ע"פ דין לקחת אבן שנפל מהכותל המערבי", וציין הרב הנ"ל להגמ' במגילה דיכני' וסיעתו לקחו אבנים ועפר ובנו בי כנישתא בנהרדעא וכו', ולדברי החת"ס בזה וכו', עיי"ש.

ולהעיר דבשו"ת אגרות משה כרך ח' חיו"ד סי' סג ישנה תשובה ארוכה להגרא"מ הערשבוער ז"ל בענין זה, ומאריך שם לאסור מכמה טעמים, ונראה לו פשוט שעל כותל המערבי שדרשו מפסוקים שאינו חרב לעולם ל"ש בזה באו פריצים וחללוה וכו' עיי"ש, וכמו"כ מוסיף שם שגם בלא איסור שבזה יש לגעור במי שעושה כן "וכי הוא רק איש אחד שבעולם והרי יש כמה מליאנים אנשים בעולם שהיו רוצים בזה" וכו' עיי"ש. (אולי נסמן בילקוט יוסף שהזכיר הרב הנ"ל שם, אך אין הספר תח"י).

אך מה שכתב שם בנוגע לבי כנישתא דשף ויטיב בנהרדעא באמת דורש ביאור, וז"ל שם קרוב לסוף התשובה "דהאבנים והעפר שלקחו יכני' וסיעתו כו' הי' זה אבנים ועפר של ארץ ישראל לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו דהוא על כל ארץ ישראל כמפורש בסוף כתובות וח"ו לומר דהי' זה מאבני העזרות דהא היו הקדש ומועלין בהם, וגם הא לא הי' אפשר כלל במציאות ליכני' ליקח מאבני העזרות דהא עדיין הי' ביהמ"ק קיים עוד י"א שנים ולא שייך אף לטעות בזה".

וכמובן דבמחכ"ת אישתמיטתי' דברי הערוך (שהובאו בקונט' "בית רבינו שבבבל") שהביאו את האבנים "מבית המקדש ... וקריוה שף יטיב, כלומר, שנסע מקדש וישב שם" ואף שמצינו בכ"מ שירושלים נקראת מקדש, אבל לא בית המקדש.

אלא שלכאו' טענת הגר"מ ז"ל היא טענה חזקה דהבית המקדש הרי עמד י"א שנים לאחר שגלה יכני' ואיך הי' אפשר להם ליקח אבנים מביהמ"ק, ויל"ע בזה.



בדא"ג ראיתי להעיר על דבר תמוה באותו כרך אגר"מ (בחלק או"ח סי' ה סוף אות ב) בנוגע לכוונת תיבת "אחד" בק"ש "ומ"ש כתר"ה שיתכוון בכל שבעת הרקיעים, זה לא הוזכר בשום מקום, ואין להוסיף מעצמנו, אף אם לכו"ע הי' שבעת רקיעים וכו' לכן אסור לחשוב ז' רקיעים אלא סתם למעלה ולמטה".

ולפלא גדול איך אישתימיטתי' בית יוסף מפורש בהל' ק"ש (סימן סא) שמביא דברי הסמ"ק שהובאו להלכה בשו"ע אדה"ז סי' סא, סס"ו (הוזכר כו"כ פעמים בשיחות ומאמרי אדמו"ר נשיא דורנו) דבתיבת אחד יש לכיון בחי"ת "שהוא יחיד בז' רקיעים וארץ הרי חי"ת", ולא ראיתי שום פוסק שיחלוק ע"ז ויאמר שאסור לכיון כן!

[וגם פוסקים אחרונים הביאו דברי הסמ"ק להלכה בפשטות, וראה לדוגמא ערוך השולחן סי' סא ס"ג, ועוד].



נגלה

נאמנות האם על בתה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בתוד"ה 'ההוא' (כתובות יג, ב) מביא הא דאיתמר בקידושין (עה, א): "איתמר הבא על ארוסתו בבית חמיו רב אמר הולד ממזר ושמואל אמר הולד שתוקי", ומבאר שע"כ ההיא דקידושין איירי בשלא בדקו את אמו, דאי בשבדקו את אמו קשיא דשמואל אדשמואל, דהכא אמר שמואל דנאמנת, דהלכה כר"ג דנאמן, והתם קאמר כו' הולד ממזר כו'.

והנה מפשטות הל' בתוס' משמע, דלולא הגמ' שלנו שמבואר דבארוסה מהני בדיקת האם לשמואל דפסק כר"ג, לא הי' קשה אם הגמ' בקידושין איירי אפילו בשבדקו את אמו, ורק מכיון שבכתובות מבואר דלשמואל מהני בדיקת האם משו"ה ע"כ צ"ל שבקידושין איירי בלי בדיקת האם.

ולכאורה צ"ב, דהא במתני' מבואר דבפנוי' שנתעברה נאמנת לר"ג, ושמואל פסק כר"ג, וא"כ מהו המקום לומר דבארוס וארוסה לא יהני

בדיקת האם לשמואל, ודוקא כיון שנתחדש בגמ' דכתובות דמהני בדיקת האם בארוס משו"ה צ"ל דבקיודושין דאמר שמואל הולד שתוקי - או ממזר (לפי האיפוך) - איירי בלי בדיקת האם.

ולכאורה אין מקום לומר דכיון דיש רק בעל א' שכשר משו"ה הי' מקום דברוב פסולין כזה אינה נאמנת, ואדרבה: בתוד"ה 'פשיטא' מבואר ד"רגלים לדבר דמארוס נתעברה", א"כ כ"ש שהי' צריך להועיל בדיקת האם.

והנה לעיל מקשה ר"א לר"י דס"ל מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה - מהברייתא "בד"א בעדות אשה בגופה אבל עדות אשה בבת דברי הכל הולד שתוקי". ומתרץ ר"י שהפי' בשתוקי היינו שתוקי וכשר, והיינו שמשתיקין אותו מדין כהונה.

והנה ברא"ה מבואר דהא דמשתקין אותו מדין כהונה הוא רק אם אומרת לכהן נבעלתי ואינה אומרת לאיזה כהן, אבל אם אומרת לכהן פלוני נבעלתי - שפיר הוי הולד כהונה.

והנה ברש"י משמע, וכן מבואר בכמה ראשונים, דאפילו אמרה מפלוני כהן נבעלתי ג"כ אין להולד דין כהן. ויש שביארו, דכיון דאין חזקה לזה שהוא כהן משו"ה אין מועיל עדותה. אבל לכאורה זהו דוקא אי נקטינן שהא דנאמנת להכשיר בתה הוא משום דחזקת האם מהני לבת, וכמבואר בתוד"ה אנן (לקמן כו, ב), אבל אי נקטינן שנאמנות האם אינו שייך להא דחזקת האם מהני לבת (וכדמשמע ברא"ש לעיל סי"ח) - א"כ צ"ב למה אינו מועיל עדותה להחשיב הולד כהן.

ואולי י"ל בזה דהנה יסוד הנאמנות לר"ג מבואר ברש"י ד"ה 'הכא' (יד, א) דהוא מדין ברי ושמא. וכבר ביארו באחרונים שיסוד הדין דברי ושמא הוא דיש הכח בהברי לבטל הספק של השמא - וממילא נשאר כמו הברי. והיינו, שאין הפי' שלהברי יש נאמנות מצ"ע, אלא שיש לו כח לבטל הספק של השמא - וממילא נשאר הדברים כמו החזקה הקודמת לולא השמא.

והנה בהא דנאמנת לומר לכשר נבעלתי - עיקר הנאמנות מה שהיא אומרת שלא הי' פסול. והיינו, דכדי להכשיר הולד מספיק כשרותה של האשה, ורק צריך שלא נפסלה ע"י הבעל, אבל לא שצריכים לכשרותו כדי להכשיר הולד.

ועפ"י י"ל דהא דלא מהני עדותה להחשיב הולד כהן הוא משום דכל נאמנותה אינה אלא לסלק הספק פסול שיש בהבעל, אבל לא

להעיד מי הי'. ובס"א: נאמנותה הוא לשלול שלא הי' פסול, אבל לא להודיע לנו שהי' כשר. ועפי"ז פשוט שאין בכחה להעיד לנו שהוא כהן, שהרי לא באה מכח עדות אלא מכח ברי לסלק הספק פסול, אבל לא להעמיד יחוס הולד.

ועפי"ז אולי י"ל, דיש מקום לומר דשאני נאמנות האשה לומר לכשר נבעלתי בפנוי' שנתעברה - לארוסה שאומרת מארוס נתעברתי.

דהנה בכלל אם יש פסולים וכשרים - הפי' הוא דלהפסולים יש שם פסלות ולהכשרים אין שם פסלות, ולא שלהכשרים יש חלות מיוחד של כשרות. ועפי"ז כשאשה אומרת שלכשר נבעלתי - אין הפי' שצריך להאמינה על הכשרות של הבועל, ורק שלא הי' פסול (ופשוט שא"א שלא יהי' פסול אם לא יהי' כשר).

אבל בארוסה שאומרת מארוס נתעברתי, הרי אין הפי' דהא דארוס כשר הוא מפני שאינו פסול, אלא הא דכשר הוא מפני שהוא בעלה. וא"כ כשהיא אומרת שמארוס נתעברתי - הרי צריכים להאמינה שהי' הארוס, ולא רק שלא הי' פסול. ומשו"ה הי' מקום לומר דבכה"ג אין נאמנת אפילו לר"ג. אבל מהסוגיא דכתובות מוכח דגם בכה"ג נאמן הארוסה לומר שמארוס נתעברה - ומשו"ה מוכרחים לומר דבידושין איירי כשלא נבדקה אמו.

והנה בהמשך התוס' מקשה - דבגמ' קידושין מוכח דהא דנאמנת לומר שמארוס נתעברה זהו רק אם ידעינן שהארוס בא עלי', ורק דחיישינן מדאפקרה נפשה לגבי ארוס אפקרה נפשה לגבי עלמא, וע"ז מועיל נאמנות; ובכתובות מוכח דאפילו לא ידעינן דבא הארוס על ארוסתו - ג"כ נאמנת.

ולכאורה צ"ב: דאפילו לולא הסתירה להסוגיא דכתובות - מהו ההו"א לומר דנאמנות הארוסה הוא רק להוציא מהחשש דמדאפקרה.

ועפ"י הנ"ל י"ל (כן ביאר הת' מ"מ שי' יארמוש): דכיון דיש מקום לומר דנאמנות הוא רק לשלול פסולים ולא להעיד על כשרות הבועל - א"כ י"ל דדוקא בידעינן שבא הארוס על ארוסתו, ורק שחוששים שהי' גם פסולים, אזי מהני הברי שלא לשלול החשש דפסולים, וכנ"ל.



תקנת חכמים דאלמנה נשאת ביום החמישי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ה, א) אי': מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנתו והולך לו [ופרשי': שאין משה אלמון באלמנה אלא יום א' כדלקמן בפירקין (ז, א)]. שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת [פרשי': יום חופה] וערב שבת [פרשי': חיבת ביאה] ושבת. ע"כ.

ולכאור' קשה, דלקמן (שם) מבואר דיש חיוב שמחה שלשה ימים גם לאלמנה (ואפי' אם נשאת לאלמון), וא"כ למה הוצרכו לתקן שתנשא בחמישי, כטעם דאם לאו "למחר משכים לאומנתו והולך לו", והרי מחויב הוא לשמוח עמה ג' ימים, ואיך ילך לאומנתו למחר (ז.א. ביום השלישי).

ויתירה מזו: הגמ' שם מוכיחה שגם באלמנה צ"ל שמח עמה ג' ימים, מזה שאמרו "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים", וכאן מובא ענין זה גופא כטעם למה צריך לינשא בחמישי, כדי שלא ישכים לאומנתו, - והרי היות שכוונת "שקדו וכו'" הוא לחייב שמחה ג' ימים, לכאור' זה צ"ל סיבה שלא תצטרך לינשא ביום חמישי, כי בלא"ה אסור לו להשכים לאומנתו, היות ומחויב הוא לשמוח עמה, ואיך מביאים זה כסיבה למה כן תנשא בחמישי.

וכ' ע"ז הריטב"א וז"ל: דמעיקרא מקמי הא דשקדו לא הוה לן אלא יום א' למשתה וכו' עד שתקנו שקדו, וג' ימים לשמחה האמורין לקמן, בטר דתקינו שקדו הוא דאמר' לה. ואחרים פירשו, דמקמי שקדו תקנו ג' ימים לשמחה, והכא תקני שזה לא הי' חושש לתקנה, והי' משכים לאומנתו, לפיכך באו חכמים, ושקדו לעשות סייג לדבריהם, ואמרו להיות נבעלת בששי וכו'. עכ"ל. ובפשטות כוונת הת' הב' הוא שאף שחייבו חכמים ג' ימים שמחה, מ"מ יש חשש שיזלזל בזה, ולא יקיימו, לכן תיקנו שתנשא בחמישי, להבטיח שיהי' לה ג' ימי שמחה.

ולכאור' צ"ע בזה, דלמה חששו חכמים שיזלזלו בנ"א בתקנה זו של שמחה ג' ימים, שהוצרכו לתקן תקנה אחרת על גבה, (שתנשא בה'), ותר משאר תקנות שתקנו, וכי זו תקנה קשה ביותר (וכיו"ב) לקיים ? !

וי"ל בזה ע"פ מה שכתבתי כבר במק"א שפעם נפגשתי עם הגאון הרי"ד ז"ל סאלאווייטשיק באיסרו חג סוכות, ושאלתי אותו אם ישב בסוכה בשמע"צ (כי הרבה אין נוהגים כן), וענה לי: בודאי, והרי כן מפורש בגמ' (סוכה מז, א) "והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן" וכן פסק בשו"ע (סי' תרסח ס"א) "ובחזן לארץ אוכלים בסוכה בלילה וביום מפני שהוא ספק שביעי ואין מברכין על ישיבתה". ואמרת לי, שהרי יש בנו"כ השו"ע כמה ביאורים ללמוד זכות על אלה שאין יושבים. וע"ז ענה לי:

ביני ובינך אגיד לך מה באמת הטעם למה אינם יושבים. כי במס' שבת (כג, א), לאחר שמבאר שגם על מצוה מדרבנן מברכים, הקשה בגמ' דא"כ למה על הפרשת מעשר מדמאי אין מברכים, אף שמחוייבים מדרבנן להפריש. ואמר אביי "ודאי דבריהם [פרש"י: כגון נר חנוכה] בעי ברכה, ספק דבריהם [פרש"י: כגון דמאי שהפרשתו אינה אלא מספק] לא בעי ברכה. (ומק' בגמ':) והא יו"ט שני דספק דבריהם הוא ובעי ברכה (ומתרג':) התם כי היכי דלא לזילזולי בה".

חזינן מגמ' זו שאם ישנו חיוב השייך לברך עלי', ובפועל לא תיקנו לברך עלי', יש חשש שיבואו לזלזל בו.

וזהו מה שבאמת אירע בנוגע ישיבה בסוכה בשמע"צ: היות ובכלל ישיבה בסוכה חייבת בברכה, הנה כשאמרו שבשמע"צ "מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן", באמת התחילו לזלזל בזה, ולכן אין יושבים. ע"כ תו"ד הרב סאלאווייטשיק.

הנה י"ל עד"ז בנדו"ד:

בכתובות (שם) מבואר דבתולה טעונה שמחה ז' ימים וברכה (ברכת חתנים, שבע ברכות) ז' ימים, ואלמנה טעונה שמחה ג' ימים וברכה רק יום אחד (עכ"פ אם נשאת לאלמון). ז.א. שאלמנה צריכה שמחה ג' ימים למרות שטעונה ברכה רק יום א', דלא כבתולה שבכל הימים שצריכה שמחה צריכה ברכה.

- הנה עפנה"ל זוהי סיבה שבנ"א יזלזלו בהאי שמחה דאלמנה, כי הימי שמחה שלה שייכים לברכה (והא ראי' שבבתולה כל א' מהימי שמחה טעון ברכה), ואעפ"כ לא תיקנו להם ברכה, הנה מטעם זה אפשר שיזלזלו בזה. וכן"ל.

וזהו כוונת הריטב"א שהוצרכו חכמים לתקן שתנשא אלמנה בה' להבטיח שיהיו לה ג' ימי שמחה, אף שבלא"ה חייבים בהג"י שמחה, כי חששו שיזלזלו בזה, מטעם שלא תיקנו לה ברכה בימים אלו.



ברי ושמא ברי עדיף

הת' ארי' לייב הכהן שאטענשטיין
תלמיד בישיבה

בכתובות יב, ב נחלקו בדין מנה לי בידך והלה אומר איני יודע כו' דרב יהודא ורב הונא סב"ל דחייב דברי ושמא ברי עדיף ומוציא ממון, ור"נ וריו"ח סב"ל דפטור דאוקי ממונא בחזקתו, ורצה לומר דרב יהודא סב"ל דחייב משום שכן סב"ל לרבו שמואל דברי ושמא ברי עדיף כיון דשמואל פסק כרבן גמליאל שהאשה נאמנת וגובה כתובתה כו', ומסיק דזה אינו, דבמשנתנו פסק שמואל כר"ג כיון שיש גם מיגו או חזקה כו'.

ויש לעיין בסברת רב יהודא דברי ושמא ברי עדיף, דמ"ט יכול להוציא מחזקת ממון, והרי המוציא מחבירו עליו הראי' ואיזה ראי' יש לו?

ונתבאר בזה עפ"י מ"ש בס' שערי יושר (שער ה' פ"א) לתרץ קושיא הידועה, דלמה אמרינן דספק ממון לקולא ולא אמרינן דספק בדאורייתא לחומרא. ומבאר דיני ממונות כמו גזילות קנינים הלוואות כו' מיוסדים על משפט שכל האדם, דלכל לראש דנים איך הוא עפ"י שכל האדם אם ממון זה הוא של ראובן או של שמעון כו', וכן קנינים מצינו דתלוי במנהג העולם וכו', ולכן בנוגע לגזילה - הנה רק אחר שהוחלט עפ"י שכל האדם דממון זה הוא של ראובן, חל ע"ז איסורא דלא תגזול. וכיון דדבר זה דהמוציא מחבירו עליו הראי' הו"ע שכלי, כמבואר בב"ק ר"פ שור שנגח למה לי קרא סברא הוא כו', נמצא דמצד השכל אמרינן דספק ממון אינו צריך ליתנו להשני כיון שהוא המוחזק, ובמילא שוב לא חל על זה לא תגזול כלל, ולא שייך לדון בזה ספק דאורייתא לחומרא, כיון דכאן לא חל ע"ז לא תגזול מעיקרא. וראה לקו"ש חל"ה פ' נח א' (סעי' ה') בנוגע לדיני גזל וכו', שביחס לענינים שבין אדם למקום אין בהם תכלית מצ"ע אלא משום שלא לבלבל ישובו של עולם כו', עיי"ש, וביאור הנ"ל מתאים לענין זה.

ולפיי"ז יש לבאר (ראה קר"ש לעיל ט, א, ועוד), דמ"ד דברי עדיף מוציא ממון סב"ל דמצד דיני ממונות המיוסד על שכל כו' כל טענה של בעל דין אחד לשני צריך כפירה, ובלי כפירה לטענתו נשאר טענתו בתוקף. ולכן אמרינן דברי עדיף ומוציא ממון, היינו דאין הפי' דנאמנותו מוציא ממון, אלא דטענתו מוציא ממון, כיון שטוען ואין חבירו מבטל טענתו זו, ולדידיה אמרינן הממע"ה רק במקום שטענותיהם שקולות וכיו"ב, אבל במקום ברי ושמא אי"צ ראי' אלא זוכה ע"י טענתו.

והנה בתוס' כאן כתבו דאפילו למ"ד ברי ושמא ברי עדיף - כששניהם שמא ויש עד אחד שמעיד שהוא חייב יש רק חיוב שבועה כדין עד אחד, ואם אינו יכול לישבע משלם. ולכאורה, עפ"י משפט השכל צריך לומר, דכיון דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף למה לא נימא כן גם הכא, ובכל שכן, שהרי העד ודאי אינו נוגע בדבר כלל, וכיון שטוען ברי צריך להיות נאמן יותר?

ונראה לומר דיסוד הדין של רב יהודא שזוכה ע"י טענתו הוא ג"כ משום שאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, וכמבואר בכ"מ דאחזוקי איניש בגזלנותא לא מחזקינן (וראה פנ"י ועוד וזהו גם יסוד הדין דחזקת מטלטלין וכו'), לכן אמר דכשהנתבע אומר שמא ואינו מכחיש טענתו חייב; אבל זהו רק כשתובע שחייב לו, משא"כ בעד אחד שאינו תובע כלום עבור עצמו לא שייך חזקה זו, ולכן ככה"ג לא אמרינן ברי עדיף אלא דעד אחד יכול לחייב שבועה. וי"ל דזהו ג"כ הביאור בהדין בב"ב (קלה, ב) דברי ע"י אחר לא מקרי ברי, עיי"ש, כי בעינן שהוא עצמו יתבע בטענת ברי דאז שייך חזקה זו.



חסידות

"לשם יחוד" בתחלת היום

הרב מיכאל זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בספר המאמרים עטר"ת ע' תקיח איתא: "וכמו שאומרים קודם כל מצוה לשם יחוד קוב"ה ושכינתי" (ואנחנו אומרים קודם התפלה על

העבודה דכל היום כו').". וכן הוזכר הענין בכמה שיחות קדש של כ"ק אדמו"ר.

ויש להעיר לזה, ממ"ש בשו"ע אדה"ז הל' ראש השנה סי' תקפ"ט סעי' ט:

"מי שבא לביהכ"נ כדי לשמוע תקיעות מש"ן ולצאת י"ח עם הציבור אע"פ שבשעה ששמע לא הי' לו שום כוונה אלא שמע סתם יצא לפי שהוא נגרר אחר מחשבתו הראשונה שבא לביהכ"נ כדי לצאת י"ח...".

והיינו מכיון שזה הי' מחשבתו הראשונה, במילא משמשת גם בבחי' "כח היולי" להבא אח"כ. ולכן אף שאח"כ לא חשב ע"ז, היינו שבאופן מוחשי לא התקשר עם מחשבתו הראשונה, אע"פ כן נגרר אחר מחשבה זו.

ומזה מובן שהכוונה הכללית - הליכתו לביהכ"נ - משמשת בתור יסוד (ובל' החסידות: משפיע) לכל עניני התפלה וכו' שבביהכ"נ.

ועוד י"ל בזה: שזהו ע"ד מארז"ל הקב"ה מצרפה (מחשבה טובה) למעשה, היינו שהמחשבה בתחלת הענין מצטרפת למעשה (המצוה) שבאה לאחרי זמן קצר, ואז המצוה בשלימותה, בשילוב כוונה ומעשה. ועפ"ז יש להאיר בענין אמירת לשם יחוד בתחלת היום*.



אימת המלך בעולמות העליונים

הרב יחזקאל סופר
ירושלים עיה"ק

במאמר מלקו"ת ד"ה 'אני לדודי' - שיצא לאור במסגרת "חסידות מבוארת", מתייחס העורך שי' (בהערה 4 שם) לפיסקא של אדה"ז: "כי מלכותך מלכות כל עולמים, פירוש שאפילו בעולמות העליונים תפול עליהם אימת המלך ופחדו" - ורצה לבאר הצורך בהוספה זו, (דלכאורה עסקינן באהוי"ר של האדם, ומאי עניינם של עולמות העליונים לכאן?) וז"ל:

(* ראה בלקו"ש ח"ד ע' 1129 ע"ד זה לענין כוונה במצוות. המערכת.)

"אולי אפשר לבאר כוונתו בהוספה זו ... , להדגיש איך שאפילו עולמות עליונים זקוקים לגילוי מלכותו יתברך עליהם כדי שתפול עליהם אימת הקב"ה ופחדו, ואי אפשר להם להגיע לאימה אמיתית בכח עצמם" - ומוכיח דבריו: "וכפי שממשיך (=אדה"ז בהמאמר): "כי יראת ה' ואהבתו אינו עשויי' כו' בכח עצמו, כ"א מכח ההארה הנמשך עליו ...". ע"כ דברי בהערה שם.

ונפלאתי בכפליים:

א) מההנחה שבעולמות העליונים אין בהם יכולת ההפעלות מצד טבעם העצמי (כמו שאינה עשוי' ונטוע בלב האדם) - דהא בתניא רפ"ט איתא: "ומפני זה נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות כדכתיב לפני אר"י אל הימין וגו' ... לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם" - ובהמשך הפרק שם: "ולכן זאת היא עבודת המלאכים תמיד [= ולא רק בעת התגלות מלכותו באלול!] - יומם ולילה לא ישקוטו לעמוד ביראה ופחד", עיי"ש באריכות, וזהו אפילו בעולם היצירה - וכ"ש בעולם הבריאה ולמעלה ממנו ("העולמות הנעלמים" - דאיתכסיא) שביטולן והתכללותן כזיו השמש בשמש - ואין הזיו צריך לסייעתא דשמשא, בכדי להתבטל.

ב) מהראי' שהוכיח מלשון אדה"ז - דאם איתא כפירושו למה נשמטו מציטוטו התיבות "... ונטועה בלב האדם", המוכיחות את ההיפך? (שרק באדם שוכן בתי חומר - חושיו המגושמים מתקשים להתפעל מענין אלוקי מופשט, והוא זקוק לסיוע מלמעלה!)

והנראה דהוצרכה הוספה זו לבאר - מה מועיל שאז הוא "זמן התגלות מלכותו ית"', וכי חושי האדם מתפעלים משינויי הגילויים העליונים? ולכן מסיים הוספה זו: ומזה - [=כלומר מאימתם של העליונים, שהיא טבעית להם - בהתאם לדרגת הגילויים העליונים] - נמשך גם למטה [=ולא רק בעליונים] על כללות נשמות ישראל [שנשתלשלו מהם, מהעליונים, כהל' בלקו"א רפ"ג] ומחלחלת היראה שלהם דרך שלבי ההשתלשלות של "חבל נחלתו", ע"ד השפעת הבת-קול על שורש הנשמה ומשם נרגש בהאדם למטה, - ומסיים - שאעפ"כ "צריך לעורר תחילה את האהוי"ר ע"י אתעדל"ת שהיא באלול" - כדי להכין את ה"כלי" לקליטת הגילויים הנשפעים מהעולמות "הנעלמים".



תק"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

להלן שתי נקודות שנתבארו בדא"ח, וכמדומני שאין הן נפוצות במאמרים הרבים שנאמרו בענין זה.

[א] נתבאר ברוב המאמרים, שכשחל ר"ה בשבת אין צורך בתקיעת השופר, כי אותם עניינים נפעלים ע"י השבת עצמה. אך לכאורה אין די בטעם זה כדי לאסור את התקיעה!

ופרט זה נתבאר בדרושי הסידור (דף רמג, א): אך מה שגזרו לאסור לתקוע בשבת, הוא מטעם הנ"ל שהשופר הוא היפך בחי' שבת, כי השבת הוא בחי' העלאה דע"מ דוקא לתענוג שבחכמה ודיבור.. והשופר הוא הממשיך תענוג העליון לע"מ וד"ל (יעו"ש גם בהמשך הדרוש).

[ב] נתבאר בכ"מ ההבדל שבין ההמשכות שנמשכו ע"י השופר במקדש, ובין ההמשכות שנמשכו מחוצה לו, ובין זמן בית ראשון לבית שני וכו'.

ובהמשך תרס"ו בסופו (עמ' תקמו) נתבאר: דבזמן בהמ"ק היו נש"י בבחי' אגודה, כי נשמות ישראל נחלקים לג' מדריגות כהנים לויים וישראלים, ובזמן בהמ"ק היו כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם, כולם אחודים וקשורים יחד באגודה אחת. משא"כ בזמן שאין בהמ"ק קיים, בנוהי דאברהם בגלותא דאדום ובנוהי דיצחק בגלותא דישמעאל כו' וכתוב מפוזר ומפורד כו'. ולכן בבהמ"ק שהיו בבחי' אגודה נמשך גם בחי' הפנימיות ע"י השופר, אבל עכשיו אי אפשר להמשיך בחי' הפנימיות כי אם בחי' החיצוניות, וזה נמשך בלאו הכי. ולכן אין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת. עכ"ל.

והנה ידוע שלפני למעלה ממאה שנה, רצה (ואולי גם עשה) ר' עקיבא יוסף שלזינגר לתקוע בשופר בירושלים בר"ה שחל להיות בשבת (כמדומני שסמך עצמו על כך שבבית דינו של הרי"ף היו תוקעים בכגון דא).

וע"פ משנת"ל, דבריו דחויים גם מכך שבזמן הגלות א"א כלל להמשיך מעין ההמשכות שהמשיכו בתקיעת שופר בבהמ"ק (וכעין משנ"ת באג"ק אדמו"ר הרשב"ב, שמכיון שביטול התכלת קשור לזה"ג,

הרי אפילו באם ימצאו את החילזון שממנו היו עושים את התכלת, ג"כ אין לנו בזה ענין למעשה. ואכמ"ל*.



"נדנוד דאגה" [גליון]

הנ"ל

בגל' תתב (עמ' 34) הובאו דברי אדמו"ר הזקן בס' התניא פ' כ"ו "פתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם.. לטהר לכו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא", ונסתפק הכותב האם "נדנוד" קאי גם על העצב, ובאם לאו - מדוע.

ראשית דבר יש להעיר, שבל' רז"ל והראשונים נמצא הל' "נדנוד" בדרך-כלל רק בשימוש הלשון "נדנוד עבירה".

שימוש לשון הנוסף היחידי שמצאנו בדומה לו, הוא "נדנוד דאגה"! והוא בס' שערי תשובה לרבינו יונה - הביאו אדמו"ר בשו"ע הל' שבת סי' שא קו"א ב, ובסי' שו סכ"א.

הרי שהדעת נותנת שגם בתניא כוונת רבינו לצירוף הלשון הידוע "נדנוד דאגה", ולא ליצור צירוף חדש "נדנוד עצב".

ונראה לענ"ד ש"נדנוד" אין פירושו חלק כלשהו שיש בו ממש, אלא, שהוא כמתנדנד, נוגע ואינו נוגע, שאין לומר בבירור שזו עבירה (אפילו לא שמץ כלשהו מן העבירה), אבל א"א גם לומר שזה היתר גמור (ובל' רש"י, פסחים נ, ב: נדנוד עבירה - רמז עבירה).

ודבר זה שייך לומר על בחי' הדאגה, שהאדם עצמו צריך לבחון היטב בנפשו האם באמת אין הוא דואג, או שמא בעומק יותר יש לו שייכות כלשהי לדאגה. משא"כ ברגש של עצב (או שמחה) ידע איניש בנפשו האם הוא עצב (או שמח) ברב או במעט, ולא קיימא כ"כ לשאלה ולספק.

* ראה בדרוש וחיודוש להגרעק"א מערכה ח - דגדול התוקע בשבת קיים מצוות שופר, כי זמנו גם בשבת, אלא דעבר על שבות דשבת. וראה שקו"ט בזה בס' מקראי קודש (ימים נוראים) סי' לב. המערכת.

בספרי האחרונים מצאתי גם את הביטויים: נדנוד גאווה, נדנוד גסה"ר וכד'. וגם אלו דברים שצריכים בחינה ודקדוק האם האדם נגוע בהם אם לאו, ואינם דברים שברגש כמו עצבות.



נתינת כח דהמלך בשדה בחודש אלול

הת' משה טברדוביץ

תות"ל - 770

במאמר ד"ה 'אני לדודי' ה'תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שסג ואילך) הנה שמעתי מכו"כ שיש להקשות דלכאו' ישנה סתירה מפורשת בהמאמר: דהנה באות ג' כותב בנוגע למלך בשדה "דכשהמלך הוא במצב זה אינו מעורר אפילו תשוקה להקביל את פניו, וזהו שמדייק במאמר כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו, דזה שהם יוצאים להקביל את פני המלך הוא מצד הרצון שלהם. אלא שהנתינת כח להקביל את פני המלך הוא ע"י שהמלך בשדה, שאז ישנו הרשות והיכולת לכאו"א להקביל את פני המלך".

- ולאידך בהמשך המאמר שם באות י' כותב "דכשהמלך בשדה הרי נוסף שאז ישנו לכל אחד הרשות והיכולת להקביל את פני המלך, הנה הידיעה של העם שהמלך הוא בשדה, באותו המקום שהם נמצאים, מעורר אצלם את הרצון להקביל את פני המלך" (ובהמשך מבאר את הסיבה לכך). כלומר שהרצון עצמו להקביל פני המלך מתעורר ג"כ מהמלך עצמו, מעצם הימצאותו בשדה, ולא רק נתינת כח להקביל פניו, כבאות ג'.

ולענ"ד י"ל בפשטות, ובהקדים, שלהביאור באות ג' שהמלך לא מעורר תשוקה להקביל פניו, הנה צלה"ב מהי באמת הסיבה של אותם שאכן רוצים להקביל פני המלך - מה הדבר ש'דוחף' ומעורר רצון זה?

אלא י"ל שאמנם מבחינה 'רגשית' המלך אינו מעורר תשוקה. אך כאשר האדם מתבונן במעלת המלך וכו' (וכמ"ש בהע' 25 שם בהמאמר, שמתבונן שהמלך מוותר על כתר מלכותו וכו' בשביל אנשי השדה), ממילא מתעורר ברצון להקביל פני המלך. וזהו שמדייק שם באו' ג' "כל מי שרוצה ... הוא מצד הרצון שלהם" כיון שהם פעלו זאת בעצמם ע"י ההתבוננות וכו'.

וענין זה - שכשהמלך בשדה מגיע למלך דוקא ע"י שמתבונן ולא שהמלך מצ"ע מעורר תשוקה - הוא נכון הן באו' ג' והן בהמשך המאמר באו' י', אלא שלענין זה אפשר להתייחס בב' אופנים: אופן א' כנ"ל שזהו עבודה שלו - כיון שמגיע לזה ע"י שמתבונן וכו', אלא כיון שבפועל מה שיכול להקביל פני המלך הוא מכיון שהמלך ירד מהארמון לשדה - לכן נק' שהנתינת כח באה מצד המלך. וזהו שכ' באו' ג' "...אלא שהנתינת כח להקביל פני המלך הוא ע"י שהמלך בשדה שאז ישנו הרשות והיכולת לכאו"א להקביל את פני המלך".

ואופן הב' אפ"ל, שסו"ס עצם הסיבה שהתבונן וממילא התעורר ברצון למלך, היא ירידת המלך לשדה, כיון שאילו המלך הי' נשאר בארמון יתכן שלא הי' חושב עליו כלל (אם מפני שבלא"ה לא הי' יכול להיכנס אליו, או מפני סיבה אחרת). וכמו שמוסיף בהערה שמתבונן בכך שהמלך ויתר על לבושי מלכות וכו' בשביל שגם אנשי השדה יוכלו לקבל פניו שעיי"ז יתעורר יותר ("כמים הפנים לפנים") הרצון להקביל פני המלך, וזה נק' לא רק נתינת כח מהמלך, אלא גם שמעורר הרצון עצמו.

וזהו האופן שמתייחס באו' י', וכמ"ש שם "הנה הידיעה של העם שהמלך הוא בשדה" ומוסיף "באותו מקום שהם נמצאים", (ז.א. שיש סיבה למה בא למלך למרות שהמלך מצ"ע אינו מעורר תשוקה, שהרי אם הי' מעורר תשוקה זה עצמו סיבה לצאת אליו) - מעורר אצלם את הרצון להקביל פני המלך".

והסיבה שמתחילה לומד בהמאמר באופן כזה ולאח"ז באופן אחר - (שלכאו' סו"ס צ"ע, איך באמת יש להתייחס לזה - האם כאופן א' או הב'?) - היא כתוצאה מההסבר בהנמשל, שהרי הרבי בא להסביר בהמאמר את המאמר ד"ה זה בלקו"ת (ששם מביא את המשל והנמשל), ולכן בתחילה כשמבאר בהנמשל שבאלול הוא רק נתינת כח מסביר איך בהמשל בלקו"ת מתאים לזה, ולאח"ז שמבאר בהנמשל איך שאלול גם מעורר הרצון, מבאר ג"כ איך מכוון לזה גם בהמשל, והיינו כאופן הב', ופשוט.



הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בגליון העבר (תתב - ע' 33) הקשיתי עמ"ש בלקו"ת ד"ה 'וידעת' (ואתחנן ד, א), ומ"ש שם בקיצור: דהנה מבאר שם שהאמונה שהקב"ה מחי' מאין ליש נק' בשם דעת והוא לשון הכרה והרגשה והעמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה, וממשיך שם אדמוה"ז "משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי", - דלכאו' הרי גם הרהור באופן של העמקת הדעת לאו כדיבור דמי.

ואולי י"ל, דהנה בתניא פל"ז - לאחר שמבאר שהרהור לאו כדיבור דמי ועקימת שפתיו הוי מעשה, ומשו"ה אף ע"י מצוות שתלויים בדבור פועלים הענין דדירה בתחתונים - מבאר אדה"ז: "וכל מה שמדבר בכח גדול יותר הוא מכניס ומלביש יותר כחות מנפש החיונית כדיבורים אלו ... וז"ש רז"ל אם ערוכה בכל רמ"ח איברים משתמרת ואם לאו אינה משתמרת כי השכחה היא מקליפת הגוף ונפש החיונית הבהמית שהן מקליפת נוגה הנכללת לפעמים בקדושה והיינו כשמתיש כחן ומכניס כל כחן בקדושת התורה או התפלה".

והיינו שמבואר, שע"י דיבור בכל כחו גורם שלא יהי' בכלל שכחה. ולכאורה מזה מובן שאף ע"י דבור סתם, בלי שיכניס כל כחו, ג"כ גורם עכ"פ שלא יהי' שכחה - כמו ע"י הרהור לבד בלי דיבור כלל. וכמו שמביא שם בהמשך הסוגיא בעירובין (נד, א) מהפסוק "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכוננו יחדיו על שפתיך" - "אימתי ד"ת נעים בזמן שתשמרם בבטנך ואימתי תשמרם בבטנך בזמן שיכוננו יחדיו על שפתיך".

ועפ"ז י"ל, דהנה בלקו"ת שם מבאר דדעת הוא העמקת הלב - "שלא יסיח דעתו מזה ויהי' לו לזכרון תמיד שלא ישכח ויסור מלבו. משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי".

והיינו: דע"י העמקת הדעת גורם שלא ימוש מזכרונו; משא"כ ע"י הרהור אינו פועל שלא ימיש מזכרונו, ועוד זאת דגם לא הוי כדיבור - ומשו"ה גם מצד זה אינו פועל שלא יהי' שכחה.

והיינו דיש ב' אופנים לפעול לזכור: אופן א' - שחושב על זה כל הזמן, והיינו שאף שמצד הגוף וכיו"ב הי' יכול לשכוח, דלא ביטל הקליפה ע"י שהשתמש בהגוף לדבר בכח גדול יותר, מ"מ כיון שהדעת

הי' באופן של "העמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה ויהי' לו לזכרון תמיד" - משו"ה אינו שוכח.

ואופן הב' לבטל הקליפה - ע"י דיבור, וממילא אינו שייך ענין השכחה אף שמסיח דעתו מזה.

וע"ז מסיים שם: "משא"כ בהרהור בעלמא דלא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי", והיינו שבהרהור חסר ב' ענינים הנ"ל: כיון שזהו "הרהור בעלמא לא עביד מידי", וגם "דהרהור לאו כדיבור דמי" - וממילא חסר גם ענין הב'.



בענין הנ"ל

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בגליון העבר כג [תתב] העיר הרב יעקב משה שיחי' וואלבערג בלשון המובא בלקו"ת ד"ה וידעת (ואתחנן ד, א) על ענין האמונה "...וזה לשון אחזה ולכן אי"ז נקרא בשם אמונה בלה"ק אלא בשם דעת כי דעת הוא לשון הכרה והרגשה, וגם דעת הוא העמקת הלב, שלא יסיח דעתו מזה, ויהיה לפניו זכרון תמיד, שלא ישכח ויסור מלבו. משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי", דלכא'ו מהו השייכות בזה לענין הלכד"ד, דלכא'ו הלכד"ד הוא אפי' הרהור באופן דהעמקת הדעת, דבפשטות אין מברכין ברכה"ת גם כשמהרהר באופן דמעמיק דעתו בזה¹, והאם היה הדין דהכ"ד, האם היה פועל ההרהור שלא יסיח דעתו. וכו' דלכא'ו אין הכוונה לדין הלכד"ד אלא להמציאות. וא"כ מהו הכוונה בזה. עכת"ד.

ואולי אפשר לומר שיש בזה גם מענין הדין ד"הרהור" (דלכד"ד): דבסי' מז מביא הד"מ, וכן כ' ברמ"א, ובאדמה"ז הלכה ד "...כל מקום שמותר להרהר מותר להורות היתר או איסור אך לא יאמר טעמו של דבר..." (ד"מ), "וה"ה דיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו [ר"ן]....כתב דהוי כהרהור" (רמ"א), "...והמהרהר בד"ת א"צ לברך

(1) ולהעיר שישנו שיטה בהלכה שרוצה לחלק בין הרהור ב"דרך קבע" כ"מהרהר מתוך הספר" בין "הרהור בע"פ דרך ארעי" (מור וקציעה על הטור סי' מ"ז). אבל מובן שאדמה"ז אינו נוקט שיטה זו.

וה"ה שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו שזה ג"כ אינו אלא הרהור והרהור לאו כדיבור הוא...² (אדמה"ז מ"ז ס"ב).

ואולי אפשר לומר ההסבר בזה: שהגם שבנוגע לתושב"כ הענין כדיבור ענינו א': שיוציא מפיו וישמיע באזניו מה שאומר, י"ל שבנוגע לתושבע"פ יש בו עוד ענין א': בנוסף לענין הא' שצריך להוציא בפיו ולהשמיע לאזניו (כמבואר בשו"ע אדמה"ז הל' ת"ת ספ"ב), כיון שצריך שילמד באופן ש"מבין הפירוש" דאל"כ "אינו לימוד כלל" (כמבואר שם בשם המג"א), שלכן אם אינו מבין תושבע"פ אינו ענין דלימוד, אולי אפשר לומר שבזה ישנו הצורך שהלימוד יהיה באופן של דיבור בענין שלא יהיה כ"הרהור בעלמא", והיינו כשהלימוד כולל הבנת טעם הדבר שע"ז אינו כהרהור בעלמא^{3 4 5}.

(2) ובפשטות זה דלא כמטה יהודה שמוכא במשנ"ב שזה רק בפסק בין ב' בעלי דינים, דפשטות הר"ן רמ"א ואדמה"ז איירי בהוראת או"ה. וכבר העירו כמה בפירוש דבריו.

(3) ויש להעיר להמבואר בפנים: מה שכתוב בסה"מ רנ"ט יו"ט של ר"ה במעלת הדיבור מה שע"י מאיר ומתגלה פניו ועומק השכל, וכן באורך ורוחב ובאופן גילוי השכל, וכ' שם במעלה הא' "שע"י הדיבור דווקא יתחדשו אצלו שכליות חדשות בתוס' אור חדש בעמקות השכל מה שלא היה כלל במחשבתו לבד... שאז דווקא נתגלה לו עומק ההשכלה הזאת כו'. ולכן צ"ל לימוד התורה כדיבור דווקא כמ"ש ודברת במ כתוב חיים הם למוצאיהם למוצאיהם בפה דוקא כו" ע' ד'.

"...הנה בדבור ויראה אנו רואים שיש בינה יתירה כו' בהיות שנראה בחוש שע"י הדבור בלמדו איזה הלכה משכיל בה שכל עמוק מה שלא יוכל להשיגו כלל במחשבת העיון בלבד וכמארז"ל ומתלמידי יותר מכולם, הרי נולד ונמשך שכל חדש ממקור השכל ע"י הדבור... ולכן עיקר עסק התורה להוציא הדברים כדיבור פה..." (צ"צ שה"ש תל"ה-1).

ויש לראות אם יש לתווכ בין המבואר בזה להמבואר בתניא פל"ז בענין הלימוד כדיבור דווקא או דזה ביאור בפ"ע לגמרי.

(4) והיינו דאין החסרון בפסק בלי טעם, שבזה "עיקר הדין" שהוא הטעם נשאר ב"הרהור", והיינו שהחפצא דתושבע"פ נשאר בהרהור (כדמשמע במשנ"ב שם סק"ז וס"י פה), דהרי ההוראה עצמה והדין עצמה היא תורה ובמקום מטונף אסור לומר הוראה בלשון הוראה גם בלי הטעם (דפשטות סגנון ההלכה שם נראה דהיינו לא מצד ההרהור שבתוך ההוראה, אלא מצד ההוראה עצמה) (כמבואר בסוף סי' פה), אלא שהוא חסרון בלימוד הגברא: דיש צורך בלימודו כשמביאו לעולם ולבוש הדיבור.

(5) ואי"ז סותר: למה שמברכין ברכה"ת אמשנה (אף שהיא הלכה פסוקה) כמבואר בס"ב (באותו סעיף דפוטר ברה"ת מהרהור ומפסק דין), כיון דמשנה היא גם היא

ומענין לענין: בענין הלכד"ד לענין לימוד התורה יש להעיר בהא דכ' אדמה"ז "וכל מי שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא..." דלכאור' כיון דפוסק בסי' סב וקפה דהעיקר דהלכד"ד, ובזה גם אם "אינו יכול" אינו יוצא אלא שיש לו לחשוב במצוה של תורה (כדבריו בהל' ברכהמ"ז) א"כ למה כתב כאן ד"אינו יוצא" בענין ד"אפשר לו להוציא בשפתיו", דמשמע דאם אין אפשר להוציא בשפתיו, יוצא בהרהור לבד, והרי פסק בסי' סב דהלכד"ד, אלא שאם אנוס שאינו יכול להוציא בשפתיו יש לו להרהר בלבו וד' יראה ללבב כו' או ש"הצריכו חכמים לב"ק קודם שביטלו תקנת עזרא, אם אין לו מים לטבול, שיהרהר בלבו ברהמ"ז..." אבל א"י בזה המצוה מה"ת (אלא דהוי אנוס).



בענין הנ"ל

הרב אליעזר גרשון שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - מאנטעווידעא, אורוגוויי

בגליון תתב מעיר הרה"ג ר' יעקב משה שיחי' וואלבערג במ"ש בלקו"ת ד"ה 'וידעת' (ואתחנן ד, א) בהחילוק בין אמונה ודעת, שדעת הוא (כעין) רא'י, משא"כ אמונה שהוא דומה להרהור והרהור לאו כדיבור דמי.

ומקשה בזה שלכאורה אינו מובן החילוק בין סוג מחשבה לחבירו בנוגע לענין 'הרהור לאו כדיבור דמי', דהרי אפילו המחשבה הכי עמוקה אינה כדיבור.

ולכאורה י"ל בזה: בלקו"ת מדבר בענין המחשת הדעת שהיא דומה לזו של רא'י, ופי' הדברים אפשר לומר עפ"י המבואר באריכות בלקו"ש ח"ו יתרו (ב) בענין 'וכל העם רואים את הקולות' שמעלות הרא'י לגבי שמיעה הן: (א) רא'י נוגעת הרבה יותר עמוק בנפש משמיעה. (ב) שע"י הרא'י תופסים גשמיות הדבר משא"כ ע"י שמיעה תופסים רק חלק הרוחני. (עיי"ש בארוכה דברים ערבים מנופת צוף וכל

"פירוש התרי"ג מצות שבתורה" (אדמה"ז פ"ב ס"א), והיא שניתנה לה מסיני ולכן הדבור בענין זה אינו "הרהור", משא"כ פסק דין בלא נתינת טעם אין בו גדר זה ונחשב כ"הרהור".

טעם. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז אמור (א) בענין כח ופעולת הדיבור (שבח חבירו).

ואולי זהו הדמיון לדיבור, - ע"י דיבור יש גילוי הרבה יותר מוחשית מזה שיש ע"י הרהור, לא רק כלפי השומע כ"א גם לגבי המדבר (דקול מעורר הכוונה וכו'). וזהו הדמיון לענין הדעת - ע"י הדעת מגיעים להמחשה שהיא דומה יותר להמחשת הדיבור מהמחשת הרהור.

ובאתי רק להעיר.



בענין הנ"ל

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגליון העבר הביא הגרי"מ וואלבערג שי' מש"כ אדה"ז בלקו"ת (ואתחנן ד,א) ד"דעת הוא העמקת הלב שלא יסיה דעתו מזה . . . משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי". והקושי מבואר, דמה ענין הרהור לאו כדיבור לכאן, דבכלל לא מיירי כדיבור, אלא בהעמקת הדעת?

ואולי י"ל בזה (ועכ"פ, למעט תוקף הקושיא), ע"פ ביאור קצת בגדר הדין דהרהור לאו כדיבור, ובהקדים:

כתב אדה"ז בהל' ת"ת (פ"ב, הי"ב) "וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר. וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא (ברכות . . .) בלימוד זה מצות ולמדתם אותם . . . וכמו בכל המצות התלויות כדיבור שאינו יוצא בהן י"ח בהרהור וכו'". ובפשטות הר"ז מדין הלכ"ד "וכמו בכל המצות". וכן מבואר בהמראי מקומות שם.

ויוצא מזה לכאן, דאע"פ שבכלל אינו יוצא מצות ת"ת בהרהור לבד, מ"מ היכא דא"א לו להוציא בשפתיו, כן יוצא. ובפשטות י"ל שהכוונה בזה הוא, להמבואר בהשורה שלפנ"ז - "בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר", שאז באמת א"א לו להוציא בשפתיו, ואז ה"ה כן מקיים מצות ת"ת. אלא דלכאן צ"ע, דבאם הלכ"ד, אז מדוע היכא שא"א לו, כן מקיים המצוה?

ויתירה מזו, בהל' ק"ש (סימן ס"ב, ס"ג) פסק אדה"ז שהקורא ק"ש בלבו לא יצא, משום דהל"כ. ומי שהוא אנוס שאינו יכול להוציאו משפתיו, "יש לו להרהר, ואע"פ שאינו יוצא י"ח אלא באמירה יש לו להרהר בלבו וה' יראה לבלו ויתן לו שכר המחשבה, דאמרי' הכי במדרש (שהי' בקשה מיוחדת מדהע"ה, שבשעה שאינו יכול לדבר, אז "בינה הגיגי" עיי"ש) וכו'". ועכ"פ מבואר דגם באנוס אינו יוצא י"ח בהרהור, דהל"כ. ועד"ז יוצא לכאו' מדברי אדה"ז גבי בהמ"ז בהרהור (סי' קפ"ה ס"ג). ויפלא א"כ מדוע שונה הדין גבי ת"ת?

ובאמת צ"ע גם בהדין בק"ש ובבהמ"ז שיש לו להרהר וכו', דמהו הגדר דהרהור זה? והאם מצינו באיזה מצוה שבמעשה, שכשהאדם אינו יכול לקיימו מחמת אונס, שיחשוב או ידבר אודות המצוה במקום העשי' שנבצר ממנו באונס?

[ובמג"א (ס"ק ב') מביא מהשל"ה, דאין הפירוש שיהרהר התיבות של ק"ש, אלא, "שיחשוב בלבו שמחוייב לברך ויצטער על כך על שאינו יכול לברך וכו'", ועד"ז הוא בדרישה (סי' פ"ה סק"א) והוסיף "ואז מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ומעלה עליו כו'". אמנם, המג"א כבר כתב ע"ז שאין כן משמעות ההלכה. ומסתימת דברי אדה"ז מובן ג"כ דלא סב"ל כן, אלא שפשוט יהרהר כל הק"ש בלבו. ושוב צ"ע מהו גדר הך הרהור – שמחד גיסא אינו יוצא בו, ולאידך יש לו ע"ז שכר המחשבה].

והנראה לומר בזה (בדא"פ, ובקיצור), דהנה הרהור ודיבור הן מעין כח ופועל, והיינו שדיבור הוא מה שמוציא בשפתיו מה שמהרהר בלבו. וזהו המחלוקת באם הכ"ד או לאו – האם מספיק ההרהור בלב, או שצריכים להוציאו אל הפועל כדיבור. ופסקינן דהלכ"ד, והיינו שכן צריכים להוציא ההרהור אל הפועל.

אמנם, במקרה דאנוס וא"א להוציאו אל הפועל, עכ"פ יש לו להרהר, והיינו לקיים הענין בכח, דע"ז היתה הבקשה דדהע"ה, שאע"פ שאינו יוצא י"ח היות ולא הוציא ההרהור לידי ה"פועל", מ"מ היות והוא אנוס, לכן יסתכל הקב"ה, ויחשיב, גם ה"בכח" לבד, ויתן לו "שכר המחשבה".

[ובאמת הרבה פסקו שיצא לגמרי ע"י הרהור במקרה דאנוס (פשטות לשון המחבר, ועיין באנצ'י' תלמודית שמציין כל השיטות). והביאור בזה נ"ל, דסבירא להו, דהיות ונאנס מלהוציאו בפיו, אז הוה ההרהור ה"פועל" במקרה זה, הואיל ואינו יכול להוציאו אל הפועל

יותר. אמנם שיטת אדה"ז הוא (כנ"ל) דלא יצא, ונ"ל דסב"ל דהיות שפסקו דהלכ"ד, אז החיוב מעיקרא נתתקנה על הדיבור, ושוב א"א לקיים מצוה זו ע"י מחשבה, ואכמ"ל].

ועפ"ז מובן, שסברא זו (שכר המחשבה וכיו"ב) אינה שייכת במצות שבמעשה, שהרי "מעשה" אינה רק הוצאה לפועל של הרהור, שנאמר שההרהור נחשבת ה"בכח" של המעשה (ושלכן באמת אין סברא בגמ' לומר שההרהור כמעשה -), משא"כ בהרהור ודיבור וכנ"ל.

אולם שונה מכ"ז המתעמק בלימודו בעיון, דבזה הרי אין לומר דדיבור הוה ה"פועל" של הרהור, דהרי אדרבא, ענין זה (התעמקות וכו') א"א להוציא בדיבור, אלא ההתעמקות הוא ה"פועל" של ה"הרהור" (ש"מוציא" הרהור בעלמא, אל התעמקות ועיון). וא"כ, במקרה כזה הרי אותה הלכה דהל"כ מחייב שה"דיבור" כאן (היינו הפועל) יהי' באופן של התעמקות בלי דיבור.

ומובן א"כ פסק אדה"ז, דיוצא י"ח ת"ת בהתעמקות בלי דיבור אף שכשיכול להוציאו בפיו אינו יוצא י"ח בהרהור בעלמא. [והא דאין מברכים על מצות ת"ת באופן כזה (הרי הקושיא אינה עלי, אלא על דברי אדה"ז הנ"ל בהל' ת"ת, שמובן מדבריו שכן יוצאים י"ח ת"ת בלימוד כזה, ובהל' ברכה"ת אינו מחלק באופן הלימוד) – עיין בס' "מרכה לספר" (על הגש"פ, ע"י הר"י רובין שי') שמאריך בענין זה, וסיכום דבריו הוא שאין מברכין אלא על דבר מסויים, והרהור (בהתעמקות) אינו "דבר מסויים" לברך עליו. עיי"ש שהאריך בזה מאוד, ודפח"ח].

ועפכ"ז מובנים יותר דברי הלקו"ת שהבאנו בראש דברינו; דהרי גם שם מדובר על ענין של הרהור בעלמא ביחס להתעמקות - "העמקת הדעת שלא יסיח דעתו מזה" – ולהנ"ל נמצא, דהלכ"ד מחייב להוציא "הרהור בעלמא" לידי "פועל" בהתעמקות וכו' ושלא ישאר "בכח" כהרהור בעלמא.



בענין הנ"ל

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנוס סיטי

בהעו"ב גליון תתב ע' 33 הקשה הרי"מ וואלבערג שליט"א על מה דאיתא בלקו"ת ד"ה 'וידעת' (ואתחנן ד, א) שהאמונה שהקב"ה מחי' מאין ליש נק' בשם דעת והוא לשון הכרה והרגשה והעמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה, וממשיך שם אדמוה"ז "משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי", - דלכאו' הרי גם הרהור באופן של העמקת הדעת לאו כדיבור דמי, יעו"ש בדבריו.

ומצד חומר הקושי, אולי י"ל כדלקמן, אף שקצת דחוק הוא :

א) מבואר בדא"ח בארוכה אשר מהחילוקים בין מחשבה לדבור, אשר מחשבה שייך יותר לשכל (מוח) ודבור שייך יותר למדות (לב), והטעם ע"ז הוא מכיון שדיבור יותר גשמי ויותר מורגשי הרי"ז שייך יותר למדות שענינם מורגש.

ב) לפעמים גם מבואר בדא"ח בנוגע ל"הרהור", ש"הרהור" הוא יותר דק ורוחני מ"מחשבה" (עי' בארוכה באג"ק מרבינו, ח"ז, עמ' קצב-קצג).

והנה, אדמה"ז מסביר בקטע הנ"ל אשר אשר "החזיון דאלקות" - דעת - הוא הכרה והרגשה (במוח) "וגם דעת הוא העמקת הלב ... שלא ישכח ויסור מלבו". כלומר שבנוגע לפעולה על הלב - הרי העמקת הדעת כדיבור דמי.

וממשיך, אשר "הרהור לא עביד מידי" - היינו ביחס להפעולה בלב, שכנ"ל הפעולה על הלב הוא ע"י דבר הממחיש דוקא. ואם הוא רק "מהרהר בדבר" לא יפעול הנ"ל "העמקת הלב ... שלא ישכח ויסור מלבו", מאחר "דהרהור לאו כדיבור דמי" ביחס לפעולתו על הלב.

ולהעיר ג"כ מזה שמחלקים ואומרים אשר "הרהור לאו כדבור" הוא בנוגע לקרי"ש דוקא (שי"ל משום שנאמר בנוגע ל"דברי אלה" "על לבבך" ו"על לבבכם"), וע"כ צ"ל בדבור דוקא, משא"כ בנוגע לשאר ברכות ששפיר אמרינן "הרהור כדבור". (ועי' בכ"ז בא"ת ערך "הרהור כדבור" (חלק י ע' תקצד), ובהערות שם, ובפרט בדעת רביה"ז בשו"ע סי' קפה, ג).



עבודת הצדיק גמור בשמחה [גליון]

הנ"ל

בגליון תתב ע' 35 הקשה הרב נחום גרינוואלד שי' עמ"ש בתניא פ"כ: "...אולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחי' רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד ה' בשמחה אמיתית כדכתיב שמחו צדיקים בה' וכו'". דלכאורה בכל ספר התניא אין זו ההגדרה של דרגת הצדיק גמור, אלא מואס ברע לגמרי ומתענג על ה' ושיש לו אהבה בתענוגים וכו', אך לא הגדרה זו.

והנה אולי י"ל בזה, אשר ידוע שמהחילוקים בין אהבה לשמחה הוא שאהבה הוא ה"פנימי" ושמחה הוא ה"חיצוני" דאהבה, וכמבואר בדא"ח בארוכה.

והנה, הדגשת רבינו כאן היא איך יכול הבינוני להגיע למדת האמת - "למיאוס הרע באמת", "לשמוח בהוי' באמת", וש"תתקיים בו באמת השבועה שמשיעם תהי צדיק".

והנה, באם "יזכה לבחי' רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו" הרי קיימת החשש שעכ"ז עבודתו עדיין אינו באמת, וה"ה כמו שאמר רביה"ז - בסיפור הידוע - "אז נישט זיי ברענען, נאר ר' חיים חייקל ברענט אין זיי".

זאת ועוד: רבינו כותב אשר ה"יערה עליו ... ויזכה" הוא רק בנוגע לשמחה, "לעבוד ה' בשמחה אמיתית". ולכאורה צ"ל, למה לא יפעול ה"עיבור" שגם בנוגע הרע יהי' מאוס אצלו ב"אמת" ולא רק "נמאס קצת באמת"?

ולכאורה הטעם ע"ז הוא כמו שכותב רבינו אשר "דבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאוי בתכלית שנאה או אפי' שלא בתכלית שנאה הנה זה אי אפשר שיהי' באמת לאמיתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחי' אהבה בתענוגים להתענג על הוי' מעין עוה"ב ... ואין כל אדם זוכה לזה וכו'".

והנה, גם עם ה"עיבור" דרוח מהצדיק פשוט הדבר שהבינוני אינו מגיע למדרגת "אהבה בתענוגים", וע"כ א"א לו להגיע למדרגה שהשנאה והמיאוס יהי' אצלו ב"אמת" - רק "נמאס קצת באמת" - מכיון אשר "כפי גודל ערך האהבה להוי' כך גודל ערך להס"א

והמיאוס ברע בתכלית, כי המיאוס הוא הפך האהבה ממש כמו השנאה" (פ"י).

וכמו שהוא בנוגע להשנאה ומיאוס ברע, כמו"כ בנוגע למדת האהבה בהבינוני. והיינו, שהעיבור אינו פועל על הבינוני אהב"ת, שכנ"ל הרי"ז לא מדריגתו ולא עבודתו הוא, ומה שכן נמשך מה"עיבור" זהו ענין שכן שייך לבינוני, וזוהי אשר עכ"פ החיצוניות דאהבה - והיינו השמחה - יהי' אצלו "בשמחה אמיתית".

ולזה "משתמש כאן רבינו בהגדרה חדשה על עבודת הצדיק" כי המדובר כאן הוא לא על עבודת הצדיק מצ"ע, אלא איך שזה יכול להיות נמשך באופן אמיתי בעבודתו של הבינוני.



הלכה ומנהג

קשר אחד בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד

שו"ע או"ח סי' קיז סעיף ה': "עניבה מותר דלאו קשר הוא. הג"ה ואפילו אם עשה קשר למטה נוהגין בו היתר (אגור)". ע"כ. עיין בהמגן אברהם, ט"ז, משנה ברורה, ערוך השולחן כו' שכולם מפרשים דברי הרמ"א שמתיר בקשר אחד למטה היינו דוקא כשעשוי להתיר באותו היום ומשום דעניבה ע"ג קשר לא נקרא מעשה אומן, אבל אם עשוי להתקיים אסור משום הקשר.

אבל רבינו הזקן יש לו שיטה אחרת בענין זה. עיין דבריו בסעיף ג': "בד"א בב' קשרים זה על זה, אבל קשר א' ועניבה על גביו אין להסתפק בו כלל בקשר מעשה אומן ומותר לקשרו ולהתירו בכל ענין אם אינו עומד להתקיים כלל, ואם אינו אלא קשר אחד בלבד בלא עניבה ע"ג אינו נקרא קשר כלל ומותר לקשרו ולהתירו אפילו אם עומד להתקיים לעולם, וכל זה בקושר ב' דברים ביחד אבל אם עשה קשר בראש א' של חבל או חוט או משיחה דינו כב' קשרים זה על זה לכל דבר", ע"כ.

כלומר דדעת רבינו שקשר אחד לא נקרא קשר כלל ומותר בכל אופן. וצריך להבין המקור לדברי רבינו. וגם צריך להבין, שלפי דבריו שקשר אחד מותר בכל אופן א"כ מדוע עניבה ע"ג קשר אינו מותר כשהוא עומד להתקיים.

והנראה לומר שהמקור לזה שהתיר רבינו קשר אחד בכל אופן היינו דברי הר"צ המובאים בהמרדכי הלכות ציצית סי' תתקמ, עיין כל זה בב"י כאן ד"ה ובעניבה. וסובר רבינו שפשטות דברי הב"י והשו"ע והרמ"א מוכיחין כדבריו של הר"צ, שהא דכתב האגור (עיין דרכי משה) שהעולם נוהגין היתר בעניבה ע"ג קשר, היינו אפילו אם עשוי להתקיים. דהנה הטור כותב "קושרין דלי לבור ולא חיישינן שיבטלנו שם", והיינו דוקא בחבל של גרדי אבל לא בחבל דעלמין "דמבטל ליה התם והוי קשר של קיימא שהרי קשור ותלוי שם תמיד" (לשון הבית יוסף). ועל זה כותב הטור "ועניבה מותר". ז.א. גם בחבל שהוא לזמן מרובה. ועל דברי טור מביא הבית יוסף דברי המרדכי שכתב שלא יעשה קשר למטה מהעניבה (ושלא כדברי הר"ץ המובאים בדברי המרדכי הלכות ציצית). ועל זה בא הדרכי משה ומביא דברי האגור שהעולם נוהגין לעשות עניבה ע"ג קשר. ודברי הדרכי משה באים בהמשך להא דמותר לעשות עניבה אפילו לזמן מרובה. וכן דברי השו"ע בסעיף ה' וכן הרמ"א שם שמתיר עניבה ע"ג קשר באים בהמשך לדברי השו"ע סעיף ד' שכותב שחבל דעלמא אסור (לעשות קשר) דמבטל ליה התם, ועל זה בא המחבר והרמ"א בסעיף ה' לומר דבעניבה, ובקשר ע"ג עניבה (לדברי הרמ"א), מותר אפילו אי מבטל ליה התם.

וא"כ מוכח דכשהרמ"א התיר עניבה ע"ג קשר, התיר אפילו אם הקשר עשויה להתקיים. ולכאורה ההיתר הזה נבנית על היסוד שקשר אחד לבד מותר בכל אופן שלא נקרא קשר וכדברי הר"ת בהמרדכי. דהנה הרמ"א כותב שנהגו לעשות עניבה ע"ג קשר. והרמ"א ס"ק ט"ו מביא מהש"ג דעניבה ע"ג קשר לא נקרא מעשה אומן וע"כ מותר לעשותו אם אינו עשוי להתקיים. והוא הוא בשו"ע רבינו והרמ"ב. ולכאורה מניין שעניבה ע"ג קשר לא נקרא מעשה אומן?

והנראה לומר שרבינו בא לבאר זה. דרבינו מבאר שמנהג זה מיוסד על השיטה שסובר שקשר אחד לא נקרא קשר כלל, וע"כ עניבה ע"ג קשר לא נקרא מעשה אומן כלל.

ומה שלא התיר רבינו בעניבה ע"ג קשר אם עשויה להתקיים אע"פ שהתיר בקשר אחד אפילו אם עשויה להתקיים, נראה לומר שכיון שהמ"א והט"ז אסרו בהדיא עניבה ע"ג קשר ע"כ לא רצה רבינו להקל בזה, משא"כ בקשר אחד לבד שעל זה לא דיברו המ"א והט"ז כלום, בזה הקיל רבינו אפילו אם היא עשויה להתקיים, כיון שפשטות דברי המחבר והרמ"א מוכיחין שאפילו בעניבה ע"ג קשר מותר אף אם עשוי להתקיים.



דבר שטיבולו במשקה שרגילין לפעמים לאכלו ביד

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' קנח ס"ג: אם אוכל דבר שטיבולו במשקה ... צריך ליטול ידיו תחלה ... ואפי' לאכול ע"י כף צריך נטילת ידים ... כיון שדרכו להאכל ביד. אבל דבר שדרכו לאכול על ידי כף לא גזרו שמא יגע בו בידיו ולפיכך אף אם נגע בידיו דרך מקרה בתוך הכף א"צ נטילת ידים ... וכן הטובל אצבעו בשמן או דבש ושאר משקין ומוציין אח"כ א"צ נטילת ידים לפי שלא תקנו כלל נטילת ידים למשקין אלא ע"י טיבול אוכלין ולא בענין אחר הואיל ועיקר דרך שתיית המשקים הוא בכלי. ומ"מ בדבש עב וראוי לאכילה שרגילים לפעמים לאכול ממנו ביד בלא כלי ... יש להחמיר שלא ליקח ממנו באצבע לאכול בלא נטילת ידים כי יש לומר מאחר שתקנו חכמים נטילת ידים לאוכלין שטיבולין במשקה כ"ש למשקים עצמן אם אוכלם בידו בדרך אכילה ולא הוציאו מכלל תקנה זו אלא השותה בידו או בכלי לעולם.

יוצא א"כ שיש כאן ג' חלוקות: (א) דרכו להאכל ביד צריך נט"י אפי' כשאוכל ע"י כף. (ב) דרכו לאכול ע"י כף א"צ נט"י אפי' כשאוכל בידו. (ג) רגילים לפעמים לאכול ממנו ביד, אם אוכלין בידו צריך נט"י ואם אוכלין בכלי א"צ נט"י.

וכן כתב רבינו לקמן סוף ס"ו לענין כבושים ומבושלים: או יאכלנו על ידי כף אם הוא דבר שדרכו לאכול ע"י ידי כף.

ומפורש יותר הדבר בסדר נט"י לסעודה סכ"ב: אין כף וסכין מועילין אלא במרקחת וכיוצא בו שרגילין להאכל על ידי כף או סכין פעמים רבות אבל דבר שטיבולו במשקה שאין דרכו לעולם להאכל על ידי כף או סכין אינם מועילים לפטור מנטילת ידים.

אמנם החלוקה הזאת האמצעית לא מצאנו לע"ע לא בפוסקים שלפני רבינו הזקן, ולא נתברר מהו מקורו של רבינו לקביעת החלוקת השלישית הזאת.

וכמדומה שהדבר רגיל ביותר במלפפון חמוץ, אשר רגילים להגישו לטעימה בהתוועדויות, ואשר רגילין לאכלו ע"י מזלג פעמים רבות ורגילין לפעמים לאכול ממנו ביד, ולפי חידושו זה של רבינו הזקן בחלוקה האמצעית, אזי אם אוכלן בידו צריך נט"י ואם אוכלן בכלי א"צ נט"י.



במ"מ שעל הגליון בשוע"ר ס"ג (שיש להחמיר בדבש עב וראוי לאכילה) מצויין המקור להלכה זו: ט"ז [ס"ק י]: האוכל דבש צריך נטילה, דהא עביד דנגע בידו לטבול בדבש ולאכול.

בדברי הט"ז האלו יש ב' פירושים בדברי האחרונים: (א) משב"ז מפרש שהט"ז סובר שאפילו דבר שאין דרכו לשתות אלא בכלי מ"מ אם נגע צריך נט"י. (ב) לבושי שרד סק"י כותב שי"ל דשאני הכא דאורחא דמלתא הכי, והוי מלתא דשכיחי, ולכן צריך נט"י. וכן נראה מדברי רבינו הזקן, שמפרש את דברי הט"ז כלבושי שרד, דהיינו בדבר עב וראוי לאכילה שרגילים לפעמים לאכול ממנו ביד בלא כלי, ולכן צריך נט"י.

אמנם על מה שרבינו מוסיף אח"כ וכותב שזאת היא חלוקה שלישית, שא"צ בה נט"י אלא "אם אוכלן בידו בדרך אכילה", לזה אין שום רמז בדברי הט"ז, וגם במ"מ וציונים של הרב מאנגעל שי' לא צוין כאן כלום.

גם בסוף ס"ו לא צויין על הגליון שום מקור לחלוקה השלישית הזאת. במ"מ וציונים של הרב מאנגעל שי' ציין שם לט"ז ס"ק ט; אמנם שם מיירי הט"ז בדבר שאין דרכו לאכול אלא בכף, שע"ז כותב הט"ז: "לא עביד ליגע בעיסה ההיא ביד אלא אוכל בכף מתוך

הקערה"; ומהו א"כ המקור לדברי רבינו בחלוקה האמצעית הזאת, אשר "יאכלנו על ידי כף אם הוא דבר שדרכו לאכול ע"י ידי כף".

בסדר נט"י לסעודה ריש סכ"ב מצויין במ"מ וציונים של הרב מאנגעל שי' לט"ז הנ"ל ס"ק ט, ומוסיף לציין ליד אהרן מהדר"ב סי' קנח אות א. אמנם גם ביד אהרן שם אין שום רמז לחלוקה האמצעית הנ"ל, וא"כ עדיין לא נתברר מהו מקורו של רבינו הזקן לחלוקה האמצעית הנזכרת, אשר לפעמים אוכלין אותו ביד ולפעמים אוכלין אותו במזלג, שאז האוכלו ביד צריך נט"י והאוכלו במזלג א"צ נט"י.



לכן נראה שהחלוקה האמצעית הזאת היא חידושו של רבינו הזקן, שנסתפק בדינו של אוכל שלפעמים אוכלין אותו ביד ולפעמים בכף ומזלג. ולכן הכריע לחלק בזה בין אוכל ביד שצריך נט"י לבין אוכל בכף ומזלג שא"צ נט"י.

והוא כעין הכרעתו של שיירי כנה"ג (הגב"י אות ד), שכתב לענין דבר המבושל: "ע"י כף אני נוהג לאכלו בלא נטילה, אע"ג דלאכלו ביד אני רגיל ליטול ידי, תרי חומרי לא עבדינן". הובא בבאר היטב ס"ק יב.

ואף שרבינו הזקן לא חשש לספק הנ"ל לענין מבושל, ופסק בפשיטות שגם מבושל צריך נט"י. מ"מ למד משם לענין הספק בחלוקה האמצעית הנ"ל, והכריע לחלק בזה בין אוכל ביד לבין אוכל בכף ומזלג.



האוכל גרעיני גודגדניות למתק השתיה שישתה

הנ"ל

בשוע"ר סי' ריב ס"ז: האוכל גרעיני גודגדניות וכיוצא בהם למתק השתיה שישתה שאכילתם גוררת לו תאוה לשתיה אע"פ שאכילתם טפלה להשתיה והיתה נפטרת בברכתה אם היה אוכל אחר שבירך על השתיה מ"מ כשאוכל קודם השתיה אי אפשר שיפטר בברכת השתיה שיברך אחר אכילתו כי אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה בתחלה לכן צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת להם.

ובמ"מ שבשוה"ג ציינתי: תרומת הדשן סי' לא בשם שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' לח. רמ"א ס"א. ט"ז ס"ק ה -ו. וכ"ה בסדר נט"י לסעודה סי"ח. לוח ברה"נ פ"ד הי"א. סדר ברה"נ פ"ג הי"ג.

הקשה על כך הרי"י שי' קעלער בא' הקובצים, וכי איך אפשר לציין לתרומת הדשן בשם מהר"ח או"ז, שהם סוברים שמברך על הגודגדיות שהכל ואדה"ז סובר שמברך ברכה המיוחדת להם. ולכן כותב הנ"ל שהמקור הנכון להלכה זו הוא המ"א ס"ק ד, שמחלק בין אם המשקה העיקרי ברכתו שהכל, שאז מברך גם על הטפל שהכל, ובין אם המשקה העיקרי הוא ברכה אחרת, שאז מברך על הטפל ברכה המיוחדת להם.

[עוד הקשה על מ"ש בסיום הציון הנזכר "וכ"ה בסדר נט"י לסעודה סי"ח. לוח ברה"נ פ"ד הי"א. סדר ברה"נ פ"ג הי"ג", ובאמת לא מיירי התם מדין האוכל גרעיני גודגדניות כדי למתק כ"א בדין האוכל קודם השתיה שלא ישתה על לב ריקן, שמבואר כאן בשוע"ר בהמשך הסעיף].

ואני לא ירדתי לסוף הכוונה הפנימית של ההשגה הזאת, שהרי כן צוין בציון הבא מיד אח"ז שם: שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' לח לפירוש המ"א ס"ק ד.

ושם מקומו של הציון הזה, שהרי שם מבאר רבינו הזקן את החילוק הנזכר בשם "יש אומרים", ומצויין בשוה"ג ש"ש אומרים" אלו הם "שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' לח לפירוש המ"א ס"ק ד".

משא"כ כאן, עיקר הציון בשוה"ג הוא על עצם ההלכה שכשאוכל הטפל קודם העיקר אינו נפטר בברכת העיקר שאח"כ, כי אסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה בתחלה. והמקור לזה הוא "תרומת הדשן סי' לא בשם שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' לח. רמ"א ס"א. ט"ז ס"ק ה-ו".

ומה שמדייק רבינו לומר מיד כאן בס"ז ש"צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת להם", עדיין א"א לציין כאן למ"א, שהרי עדיין לא ברור כאן אם הוא מטעם המבואר בב"י (כפי שכנראה סובר בסדר ברה"נ) או מטעם המבואר במ"א (כפי שסובר בשו"ע שלו).

[וכיון שכן, צוין כאן גם, שסברא האמורה מובאת גם בסדר נט"י לסעודה ובלוח ובסדר ברה"נ; אף ששם מיירי באוכל פת קודם השתיה ולא באכילת גודגדניות].

ואם רצונו של המשיג הנ"ל להעיר, אשר לדעתו צריך לציין כבר בס"ז לכל הדיעות הנ"ל, ולא לחכות לס"ח ששם מבאר רבינו הזקן את הדברים הללו; כך היה צריך לכתוב בהערותו, ולא לתת רושם מוטעה, שכאילו צויין לתרומת הדשן במקום המ"א.



כמה הערות בדיני תק"ש בשו"ע אדה"ז

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

א. בשו"ע אדה"ז הל' ראש השנה סי' תקצ סוף סעי' ט כתב וז"ל "התוקע תר"ת או תש"ת בנשימה אחת אם הפסק מעט ביניהם בענין שיהיו נחלקין לג' קולות יצא וי"א לא יצא וצריך לחזור ולתקוע כל הג' קולות שהתקיעה הראשונה לא הי' לה הפסק וסוף והתקיעה האחרונה לא הי' לה ראש והתחלה שעשה הכל בנשימה אחת ואע"פ שהעיקר כסברא הראשונה מ"מ יש לחוש לסברא האחרונה ויחזור ויתקע כל הג' קולות", עכ"ל ק.

וכן פסק המג"א סי"ט דלא מתיר רק בהפסק מועט בינתיים.

והנה מקור דין זה הוא בירושלמי ר"ה פ"ד ה"י עשאן בנפיתה אחת יצא - כגירסת קה"ע והרא"ש, ופי' בקה"ע אי אמרי' כיון שהם קולות מופרשין יצא דאיכא היכרא או"ד בענין שיהיו מופסקין וניכרין לכל שהן ג', ע"כ. ומכאן הוכיחו הראשונים היינו הרמב"ן (כ"ז), הרא"ש סי' י', הרשב"א הר"ן וריטב"א שגם עשאן בנשימה א' יצא. וזהו דעה הראשונה שהביא אדה"ז.

אולם רבינו ירוחם כתב שלא יצא, וטעמו שאין כאן לא ראש ולא סוף. וכן עוד ראשונים, העיטור והמאירי הביאו מהתוספתא פ"ב הי"ד תקע והריע ותקע בנשימה א' לא יצא. וזהו דעה השני' שהביא אדה"ז לעיל.

אגב, הרמב"ן וכ"כ הגר"א כשמבאר דעת הב"י שהביא דעה זו, כתב דתוספתא זו משובשת היא וצ"ל בה "יצא", ואשר לכן כ' המ"ב שדעת הגר"א לעיקר כדעה הראשונה אך כאמרו כ"ק אדה"ז (ועוד החי"א קמב, טו) כתב שיש לחוש לדעה זו ויחזור ויתקע כל הג' קולות.

אלא מה שלא זכיתי להבין בדברי כ"ק אדה"ז הוא, שבהסברת הדעה הראשונה הנ"ל שיצא, מוסיף התנאי "אם הפסיק מעט ביניהם בענין שיהיו נחלקין לג' קולות" משמע דלא"ה (היינו שלא הפסיק מעט ביניהם) לא יצא.

הרי כל החידוש שבדעה זו שא"צ לעשותם בב' נשימות ואפי' לא הפסיק בנשימה ביניהם יצא. ואף את"ל שהן הן הדברים שאדה"ז הבין בשיטה זו, שצ"ל הפסק בלי נשימה הרי כשמעיינים בראשונים הנ"ל - היינו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א - נראה מפורש דלדעה זו אפי' עשאן בנפיתח אחת יצא, דשינוי הקול הוא ההיכר דהפסק מועט - וכל הראשונים החולקים על דעה זו (היינו הרבינו ירוחם ודעמי') הרי זהו טענתם שהראש אין לו סוף, סוף אין לו ראש, ואם הפסיק ביניהם, כדרישת אדה"ז, הרי יש לראש סוף, ולסוף ראש! ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



מענין לענין באותו ענין - מבואר בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סעי' טו בתוקע "שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפני' כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע". עכ"ל.

והנה דבר זה מצוי מאד, שאין קול התרועה עולה יפה, ולפי המבואר לעיל סעי' ט דהכרעת אדה"ז הוא דבתקיעות דמיושב צ"ל נשימה אחת - הי' יוצא דמי שבאמצע תקיעות דמיושב לא עלה לו התרועה (בתוך סדר תשר"ת) יפה, הי' צריך להתחיל עוד פעם מהשברים ולא מהתרועה.

ובאתי רק להעיר בדבר המצוי מאד ובפרט בין המתחילים.



בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סעי' ג - אם התנה בתקיעה אחרונה של ג' סדרי תשר"ת שאם סדר תשר"ת הן הן עיקר המצוה תעלה לו תקיעה זו לתקיעה זו לתקיעה אחרונה של תשר"ת, וגם סדרי תשר"ת הן עיקר המצוה ... תעלה לו תקיעה זו לתקיעה ראשונה של תשר"ת אינו צריך לתקוע שנית לפני תשר"ת ... אבל אם לא התנה כן אין תקיעה אחת עולה לשני סדרים ... לפי שמצות צריכות כוונה ... שאם תשר"ת עיקר

המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא יתקע לשם מצוה כלל". עכלה"ק.

והנה במ"ש דאם נתכווין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל, לא זכיתי להבין דברה"ק; דאילו הי' מיירי במתעסק בעלמא ותקע בשופר ויצא קול תקיעה ניחא, דהרי מצוות צריכות כוונה והמתעסק לא התכוון לשם מצוה ולכן אינו יוצא יד"ח, וכמבואר לעיל סי' תקנט סעי' ו-ז.

אבל כאן מיירי דתקע לשם מצוה, ולשם תקיעה, אלא מאי? לא התכוון בהסדר הנכון, - וכי משום שתקע תקיעה בתשר"ת והי' צ"ל התקיעה דתש"ת מקרי אינו מתכוון, וכלשונו הק' "לא תקע לשם מצוה כלל"? הרי כן תקע לשם מצוה?

והנה בס' מועדים בהלכה להגרש"י ז"ל ע"ה (דף מד) מביא "חידוש גדול" משו"ת "גליא מסכת" אור"ח סי' ג', דהתקיעות אינן באות אלא לשם התרועות, שאם אין פשוטה לפני' ופשוטה לאחרי' אין זה נק' בשם תרועה, ועיי"ש טעמו ונימוקו.

ועוד מובא שם מחלוקת התנאים בגמ' סוכה נג, ב דר' יהודה סבר תר"ת מצוה אחת, היא וחכמים אומרים תקיעה לחוד ותרועה לחוד. והגליא מסכת הנ"ל מתאמץ להעמיד חידושו אפי' לחכמים. עיי"ש. ואולי עפ"י"ז אפשר להתחיל להסביר דברי כ"ק אדה"ז דלעיל. דהתקיעה של תש"ת אף שהיא תקיעה, אבל יש לה דין אחר מדינו של התקיעה של תר"ת. והתוקע לשם השלמת תשר"ת לא תקע לשם תש"ת (אם זהו העיקר). ולא תקע לשם מצוה כלל.

וכמובן שזה חידוש גדול ובפרט שלדברי חכמים בסוכה שם תקיעה לחוד ותרועה לחוד - וע"ש במועדים בהלכה מה שמביא בשם ה'צפנת פענח' עפ"י המורה נבוכים "כשימצא בדבר מורכב משני דברים וימצא אחד משני הדברים בפנ"ע חוץ מן הדבר ההוא המורכב, מתחייב מציאות האחר בהכרח חוץ מן הדבר ההוא המורכב גם כן". ע"ש.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר בדברי כ"ק אדה"ז אלו.



”כי היכי דלא לזלזולי ביה” – פירושו של אדה”ז

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ”ק אדמו”ר זי”ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

כותב אדה”ז בשו”ע סי’ תר ס”ד :

”התקינו חכמים שלא יהיו הבי”ד מקבלין את העדים אלא עד המנחה, וכשיבואו לאחר המנחה יהיה אותו היום מן חודש העבר למנות אותו יום ל’ של אלול... אעפ”כ לא היו מזלזלים בו והיו גומרים אותו באיסורו בקדושת יו”ט עד הלילה מדברי סופרים, כיון שמן הדין היה הוא ראוי להיות יו”ט מן התורה אלא שניתן רשות לבי”ד לדחות...”.

ומקורו במשנה ראש השנה ל, ב: ”ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש”, ואומר רש”י שם: ”אעפ”פ שאין בי”ד מקבלין אותן לקדשו היום... אעפ”כ גומרים אותו היום בקדושה, ואסור במלאכה, דלמא אתי לזלזולי ביה לשנה הבאה ויעשו בו מלאכה כל היום”. ומקורו של רש”י בעירובין לט, ב: ”כי היכי דלא לזלזולי ביה”.

על דברי אדה”ז תמה הגרש”י זוין ב’המועדים בהלכה’ (ראש השנה פ”א, עמ’ לב בהוצאה החדשה): פלא לכאורה על הרב שהמציא טעם חדש, דבר שאין דרכו בכך. אבל כדברי הרב מפורש בחידושי הריטב”א לעירובין. ניכרים הדברים שהרב ראה את הריטב”א ועל פיו כתב את הטעם האמור.

הרמ”ש אשכנזי במראי מקומות וציונים גילה שדברי אדה”ז מקורם בלבוש שם. וניכר הדבר שאכן הלבוש מקורו הישיר של אדה”ז, ודברי הריטב”א היו כנראה המקור לדברי הלבוש.

אמנם הוקשה לו עדיין להרב זוין מה לעשות בדברי הגמ’ בעירובין שאומר ”כי היכי דלא לזלזולי ביה”, שזה לכאורה כדברי רש”י. ראה מש”כ בהערה 18 שם שדברי הגמ’ הם לשיטת ר’ יהודה, ולא כשיטת ר’ יוסי שהלכה כמותו.

ולכאורה י”ל שאדה”ז (והלבוש) נזהר בזה בלשונו הזהב שאומר: ”לא היו מזלזלים בו”, ובזה הוא מרמז לגמ’ הנ”ל. אלא שרש”י מפרש כוונת הגמ’ שבאם יעשו עכשיו מלאכה יצא מזה שיזלזלו בחג בשנה

הבאה, ואדה"ז מפרש שכוונת הגמ' שאסור בעשיית מלאכה כדי שלא לזלזל עכשיו ביום שמן התורה היה ראוי להיות ר"ה.



בדיקת התפילין בזה"ז – חובה?

הנ"ל

משם הגרש"ז אויערבאך ז"ל נדפס לאחרונה בספר 'הליכות שלמה' (ליקוטים ממנו על הלכות תפלה והמסתעף) עמ' נט: "אין נוהגים לבדוק את התפילין שנעשו בזמננו בהידור, ללא סיבה מיוחדת", ובהערה נב נאמר: "ואף שכתבו הפוסקים שנכון לבדוק התפילין אף אם הוחזקו בכשרות, מפני שמצוי שמתקלקלים מחמת הזיעה, מ"מ בתפילין שבזמננו העשויים בהידור אין לחוש לזה, ואדרבה ע"פ הרוב מצויים תקלות רק לאחר שנפתחו ותיקנום מחדש. וכן לענין מזוזה, במקומות שקובעים המזוזה בתוך הכותל בכלי זכוכית ואינה נוגעת בכותל, אין מקפידים לבדוק פעמיים בז' שנים".

וצ"ע האם הדברים אכן יצאו מפיו, שהרי לכאורה הוא נגד המציאות, שהרי אפילו בתפילין שהוכנו בהידור ע"י מומחים וכו' נמצאו טעויות.

ולהעיר ממה ששמעתי לפני כמה שנים מסופר סת"ם שבא לעבוד כמה שבועות באחד מבתי חב"ד באירופה, שבדיקות יתירות של התפילין לא כ"כ טוב, כי ע"י שפותחים וסוגרים אותו הורסים קצת את בתי תפילין.



אמירת קפיטל קי"ט בכל שבוע

הנ"ל

בקונטרס אחרון שבסוף ספר התניא כותב אדה"ז: "וכאו"א מהלומדים הנ"ל יגמור לעצמו בכל שבוע התמניא אפי' שבתהלים קי"ט". וב'שיעורים בספר התניא' העיר ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע: "לא ראיתי נזהרין בזה". ומציין למנהג שאומרים זה "ביום השבת לאחרית תפלת מנחה (וכן הי' נוהג אאמו"ר ז"ל)".

[ויל"ע מה כוונת הקיצור של המלה אפי', שהרי אין כאן שם ה' וכיו"ב, והכתיב המלא הוא "תמניא אפיין" (ברכות ד, ב).]

ויש להעיר מ"מנהגי ק"ק פרשבורג (בית הכנסת הגדול) כפי שנתפרסמו לאחרונה ב"לוח חודש בחדשו תשס"א עם מנהגי ביהכ"נ כמנהג ארץ הגר" ס"ג: "בכל יום בין בחול, בין בשבת ויו"ט אמרו קפיטל קי"ט (תמניא אפי) קודם מנחה".

מעניין גם המנהג שם סכ"ז: "בקריאת התורה בשבת לא עשו הוספות רק קראו שבעי גברי... בלי אחרון...".



ביאור ב' הדיעות בהשוכח "המלך-המשפט"

הת' שניאור זלמן גולדברג
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדמוה"ז סימן תקצב סעי' ב כתב דבדין השוכח לומר "המלך המשפט" ואמר "מלך אוהב צדקה ומשפט", וכבר שהה כדי ליתן שלום תלמיד לרבו, ישנן ב' דעות. הדיעה הא', שאין צריך לחזור מאחר שכבר אמר לשון מלכות. והדיעה הב', שצריך לחזור ולהתפלל מאחר שאמר "צדקה" ג"כ, ואין ענין של צדקה בימים הללו, עיי"ש.

ואולי יש לומר ששני הדיעות מיוסדים על מה שכתב אדמוה"ז בסעי' א' שם, שהטעם ע"ז שבעשי"ת צריכים לומר "המלך הקדוש" ו"המלך המשפט" הוא - "לפי שבימים הללו הקב"ה מראה מלכותו לשפוט את העולם". דהנה לכאורה יש לבאר תיבות אלו בשני אופנים: א) שהעיקר הוא המלכות, והענין שמראה המלכות מתבטא בזה ששופט את העולם. ב') שהעיקר הוא המשפט, והמשפט נעשה ע"י שמראה מלכותו.

וי"ל בדא"פ שלהדיעה הא' בסעי' ב' שבנידון הנ"ל א"צ לחזור כיון שאמר בין כך לשון מלכות, משום שלמדו כהאופן הא' הנ"ל - שהעיקר הוא המלכות, ולכן אינו מתחשב אפי' עם זה שאמר מלך אוהב צדקה ומשפט, כי הוא מתחשב רק עם המלכות שבזה. משא"כ לפי הדיעה הב' י"ל שהיסוד לשיטתו הוא האופן הב' הנ"ל - שהעיקר הוא המשפט, והמשפט נעשה ע"י הדגשת ענין המלכות, לכן סברי שכל זמן שאומר יותר מענין המשפט הרי זה טעות שהרי אז (כשהוא אומר "מלך אוהב צדקה ומשפט") הוא אומר ברכה ששייכת לזמן אחר. (ואעפ"י שאינו מוכרח, הנה הוא אפ"ל שזהו ביאור ב' הדעות, ועפ"י

נמצא שב' הדיעות שבסעיף ב' מיוסדים על מה שכתב בסעי' א' "לפי שבימים הללו וכו'" כנ"ל).



אכילת פת בסעודות שבת [גליון]

הת' יצחק קופמן

תות"ל - 770

א. בגליון תתא ע' 28 הערתי על מש"כ הר"ש שי' מטוסוב לתווך דברי הצ"צ (פס"ד שנו, ג) שבסעודות שבת צריך לאכול בדוקא פת ולא מספיק מזונות, עם משנתו האחרונה דאדה"ז שא"צ דוקא פת ואפשר לצאת י"ח במזונות (הגהה (להמהרי"ל) בסי' קפח ס"י).

וניסה הר"ש שי' לתרץ דישנם שתי סוגי מזונות - מעשה אופה ומעשה קדרה, ואדה"ז מדבר במזונות מעשה אופה שהם נקראים לחם מן התורה (ואכן הלשון בהגהה הנ"ל הוא "ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה" ושיעור של קביעות סעודה אפשר רק במעשה אופה). אבל הצ"צ מדבר במזונות מעשה קדירה שבהם א"א לצאת י"ח בסעודות שבת ואינו מדבר על מזונות מעשה אופה (ואכן בלשונו של הצ"צ נאמר (לא "מזונות", כ"א) "אינו תרגימא" שזהו מעשה קדירה).

והערתי ע"ז שלכאו' קשה לומר כן ומכמה טעמים, ובגליון שלאח"ז [תתב, ע' 41] כתב שוב הר"ש שי' והעיר על דברי, ואנסה להבהיר שוב את דברי, ובאיזה הוספות.

א. בגליון תתא כתבתי שקשה לומר שאין הצ"צ מדבר בפת כי נזכר כמ"פ בלשונו פת.

ובגליון תתב העיר ע"ז הרב הנ"ל, שבכ"מ מצינו וגם בהלכה שמעשה אופה הוא "פת". (וכגון פת הבאה בכיסנין - שאינו לחם גמור, עיסה שנילושה במי פירות - חייבת בחלה, אין מערבין עירובי חצירות אלא בפת - ומערבין מפי' בפת של אורז או עדשים. הרי שיש להלכה שגם לחם שאינו גמור נקרא בשם פת).

והנה, כל הנ"ל נותן מקום לומר כן, אבל אין הכרח ללמוד כן (ובאמת שגם הרב הנ"ל כ' בסוף דבריו "הצ"צ כתב דבריו באופן סתמי ולא נכנס לענין הזה להבדיל בין ובין, ובאופן שהדברים יכולים להתפרש לשני פנים") ובפרט (כפי שהערתי בגליון תתא) יש בלשון

הצ"צ עצמו גם הל' פת, ובאם דעתו שזהו גם לחם שאינו גמור לכאור' במקום לסתום, הו"ל לפרש שכוונתו הן לחם גמור והן לחם שאינו גמור, ובלקו"ש נראה לכאור' שלא למד כן, וכפי שיתבאר לקמן.

ב. בגליון תתא הערתי עוד על דבריו, שבהע' 17 בלקו"ש חט"ז ע' 184, צויין לדברי הצ"צ הנ"ל בתור מקור לחיוב אכילת לחם בסעודות שבת.

ובגליון תתב כ' הרב הנ"ל - באם הבנתי נכון - שלאחר שציין לטושו"ע כו' שכתבו שצריך פת ציין גם לצ"צ שכ' באופן סתמי (ולא פי' באם קאי בלחם גמור או שאינו גמור) ובאם עדיין לא ידע הצ"צ ממשנתו האחרונה דאדה"ז - ודאי כוונתו כהמשנה אחרונה, וע"ז הוסיף אבל להעיר מההגהה, - שישנו גם משנה אחרונה ובאם ידע הצ"צ מזה כוונתו ג"כ כאדה"ז. כלומר שהציון לאדה"ז הוא כדי לרמוז שישנם ב' אופנים בהבנת דברי הצ"צ (ובמילא באם אפשר לציין לצ"צ כמקור לחיוב אכילת פת) ולא בתור ב' מקורות סותרים.

אבל (א) פשטות ההערה משמע שמציין על מש"כ בפנים שבסעודת שחרית לכו"ע מחייבים לאכול פת, וע"ז מציין לטושו"ע, אדה"ז, והצ"צ - שחייבים לאכול פת כמש"כ בפנים השיחה, ואח"כ מציין להגה"ה הנ"ל - שא"צ פת, (ב) מכאן גם נראה שלומד שהצ"צ אין מסתדר עם אדה"ז (ג) ולהעיר גם שאין מוכרח ללמוד שהצ"צ יפסוק בכל דבר כאדה"ז, והרי ישנם כמה ענינים שס"ל שלא כאדה"ז.

ג. והנה עוד יש להוכיח מלקו"ש חכ"א בשיחת בשלח ב' הע' 14 שמציין להגהת מהרי"ל הנ"ל בתור מקור "שיוצאים כל הג' סעודות במזונות", ולכאור' מוכח מזה שלומד בפסק זה דאדה"ז שהוא על כל המיני מזונות (הן מעשה אופה והן מעשה קדירה), דאף אם אפ"ל בס' הלכה שכשכותב פת כוונתו גם למזונות מעשה אופה, הרי קשה לומר שבשיחה כשכותב סתם "מזונות" אין כוונתו לכל המיני מזונות ורק למעשה אופה (והו"ל לפרש)!

ואואפ"ל שהסיבה שמפרש שקאי על (כל) "מזונות" הוא כיון שהלשון בהגהה הוא "ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום" ומשמע שהסיבה שא"צ לחם גמור הוא כיון ("שהרי") בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום, וא"כ (אם העיקר הזכרת קדושת היום) אין הבדל בין

מעשה אופה למעשה קדירה - כיון שבשניהם יש הזכרת קדושת היום בברכת מעין ג'.

אבל באם מפרשים שמדבר רק במעשה אופה צ"ל (כפי שכתב הרב הנ"ל בהערותו הראשונה) שהעניין דהזכרת קדושת היום פה הוא רק עניין צדדי: כיון שבגמ' אמרו שצריך להזכיר קדושת היום בברהמ"ז של שבת, ובאם לא הזכיר צריך לחזור לראש - לכן נאמר בהגהה שגם בברכת מעין ג' יש בה הזכרת קדושת היום.

(אך אמנם, יש להעיר שבאם נאמר שהעיקר הזכרת קדושת היום יתעוררו כו"כ שאלות, ואכ"מ).



בסוף דבריו כ' בנוגע למה שהבאתי מלקו"ש חכ"א "הרי שכבר דשו בו רבים למצוא פשר דבר", "וגם המעיר קיים הפך בה והפך בה ונשאר בצ"ע".

והנה, מה שהבאתי שם מלקו"ש חכ"א הוא (לא בנוגע להתיווך בין אדה"ז להצ"צ, אלא) הוכחה מהע' 14 שאפשר לנהוג כהפסק דאדה"ז דמשנה אחרונה, ואין זה אפי' קולא (וכן כתבתי לדייק לכאו' מהע' 7) וע"ז לא נשארתי בצ"ע. ומה שנשארתי בצ"ע הוא רק למה ההנהגה היא כן, שהרי בד"כ נוהגין בכיו"ב כהצ"צ שהוא בתראי.

וכאן המקום להעיר בנוגע להדיוק מהע' 7 שכתבתי שעיקר החידוש הוא לא שאכל אדנ"ע מזונות אחר הקידוש, אלא שאכל קודם סעודה ג' ואח"כ סעודה ב', ועיי"ש, ובעת כתבי זאת נסתפקתי במעט כיון שהל' בההע' שם הוא "וי"ל שיצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש, שהרי הי' קידוש במקום סעודה", ומשמע שמחדש שאכל מזונות.

ובינתיים ראיתי בחו' ה' דרשימות כ"ק אדמו"ר (ע' 28), (יומן ש"ק כ"ד ניסן רצ"א. ריגא."): "בש"ק מקדש, מזונות, אח"כ לומד ומתפלל מנחה, ואח"כ אוכל הסעודה". הרי שאכילת המזונות נאמר בפירוש, וא"כ הרי בההע' שם מחדש רק הסדר דאכילת הסעודות (ובהמשך שם ברשימות שעל השאלה איזה מהם לסעודה ג' ענה "איזה שתרצה").



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "לא ידעום" (נצבים כט, כה)

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בפ' נצבים כט, כה נאמר "וילכו ויעבדו אלוהים אחרים וישתחוו להם, אלוהים אשר לא ידעום..."

ובפירש"י שם ד"ה לא ידעום: לא ידעו בהם גבורת אלהות, עכ"ל.

וצריך להבין: הלשון של "בלתי ידיעה" בצירוף לאלוהים אחרים נאמרו כמה פעמים בס' דברים לפני כן ובלי שרש"י יפרשם:

בפ' ראה בענין של הנביא שקר - "אלהים אחרים אשר לא ידעתם"; שם גבי המסית ומדיח - "אלקים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך"; שם גבי עיר הנדחת - "אלהים אחרים אשר לא ידעתם", ועוד.

הנה בפ' ראה מובן מתוך פשוטם של כתובים הכוונה שב"העדר הידיעה" בצירוף לאלוקים אחרים.

הנביא שקר, המסית, והאנשים בני בליעל שמטרתם להשפיע על השומעים דבריהם, כוונתם להדגיש בדבריהם שהאלוקים שהם מציעים להם אינם כמו אלו שהם יודעים עליהם ומכירים אותם מקרוב שאין בהם ממש, אלא הם אלוקים אחרים חדשים או מרחוק וכו' שעדיין לא הכירו ויש בהם תועלת וכדאי לעבדם וכו'.

ובכן כשהנביא שקר אומר "נלכה אחרי אלוהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם" - אין רש"י צריך לפרש ענינו של העדר הידיעה בזה,

וכן כשהמסית אומר "נלכה ונעבדה אלוהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך" - מובן מאליו כוונתו, ואין צורך בפירש"י (רק שרש"י מעיר על הוספה של "ואבותיך"),

וכן הדבר גבי ה"אנשים בני בליעל", שבאים להדיח את יושבי עירם, ובדבריהם - "נלכה ונעבדה ... אשר לא ידעתם".

משא"כ בפסוק הנ"ל שבפ' נצבים - אין מקום לאותו המובן כמו שבפסוקים הנ"ל בפ' ראה, ונעשה צורך לפירוש מיוחד בפירש"י.

- וע"י פירש"י מובן היטב הוספת "אשר לא ידעום"; שהם חלק מדברי הגויים ביישוב תמיהתם "על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת...".

דהיינו הגם שעם ישראל לא הכירו בהאלוהים אחרים גבורת אלהות ובכל זאת עזבו את ברית אלוקי אבותם ועבדו להם - שע"ז מובן להם גודל עוונם וחומר עונשם.

וכוונה זאת בפירש"י בפ' נצבים מפורשת וכולטת יותר בפירש"י בפ' האזינו ד"ה לא אלוהי (לב, יז): כתרגומו, דלית בהון צורך, אילו הי' בהם צורך לא היתה קנאה כפולה כמו עכשיו. ע"כ לשון רש"י שם.



פירש"י על "אלוהים אחרים" – דוקא בפ' קריאת שמע

הנ"ל

בפרשת עקב בקטע של והי' אם שמוע (פרשה שני' שבק"ש) בפירש"י ד"ה אלוהים אחרים (יא, טז): שהם אחרים לעובדיהם, צועק אליו ואינו עונהו, נמצא עשוי לו כנכרי, עכ"ל.

ביטוי זה כבר נתפרש ע"פ פירש"י הנ"ל בפעם הראשון שהופיע בתורה לשון זה - בעשרת הדיברות שבס' שמות בפסוק לא יהי' לך אלוהים אחרים על פני. חזרת רש"י על פירושו בס' דברים עוה"פ אינו קושיא מצד עצמו אחרי מרחק של רבוי פרשיות וג' ספרים בין ס' שמות וס' דברים.

אמנם יש לתמוה שהלשון "אלוהים אחרים" נמצא בס' דברים גופא ג' פעמים לפני "והי' אם שמוע".

פעמיים בפ' ואתחנן ופעם אחד בפ' עקב גופא לפני "והי' אם שמוע"!

הנה יש לבאר בדרך אפשר שרש"י בחר לפרש כאן - שעל ידי זה הי' "ועבדתם אלוהים אחרים" מול "לעבדו (בכל לבבכם)" דלעיל.

דהיינו אחרי שהוכיח רש"י לעיל על לעבדו (בכל לבבכם) - שתפילה קרוי' עבודה, בחר לקבוע פירושו על אלוקים אחרים שבס' שמות גבי וסרתם ועבדתם אלוקים אחרים שבפ' ק"ש (ולא בג' פסוקים הקודמים שבס' דברים), שתוכן פירושו יש בו ענין התפילה "צועק אליו ואינו עונהו...";

"ועבדתם" תפילה לאלוהים אחרים - מול "לעבדו" תפילה לה' אלוהיכם.

- אלא שעפ"ז יש לטעון שהי' מן הראוי שתיבת "ועבדתם" יצורף לד"ה אלוהים אחרים,

אבל להמעיין בפירש"י "וסרתם" שלפני פירש"י על אלוהים אחרים קרוב לומר שהם פירש"י אחד או לכה"פ המשך אחד,

שבפירש"י "וסרתם" מעתיק תיבת "ועבדתם" (ומתוך כך) ועבדתם אלוהים אחרים, וממשיך בדבריו ומסיים פירושו בהמילים אלוהים אחרים,

והסיום שבפירש"י זה נעשה הד"ה שבפירש"י שאחריו.



בפירש"י ד"ה "ואיש את קדשיו לו יהיו"

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

במדבר (ה, י) רש"י ד"ה "ואיש את קדשיו לו יהיו" - "לפי שנאמר מתנות כהונה ולויה יכול יבואו ויטלום בזרוע ת"ל ואיש את קדשיו לו יהיו, מגיד שטובת הנאתן לבעלים".

כלומר, שלפי פי' זה, הנה פסוק זה מתפרש בדומה ל("לו יהיו" שב)פסוק שלפניו, ששם כתוב וכל תרומה . . אשר יקריבו לכהן לו יהיה (שזה קאי על ביכורים - כדפירש"י, ש"ואיני יודע מה יעשה בהם, ת"ל לכהן לו יהיה בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו נתונים לכהן").

ועפ"ז ממשיך בפסוק שלאחריו ואיש את קדשיו לו יהיו, שכמו שהביכורים יהיו לכהן - לו יהיה, כן גם התרומות ומעשרות יהיו לבעלים - לו יהיו.

אלא שכמובן שאין הכוונה שלגמרי יהיו שלהם, שהרי צריכים ליתנם לכהן וללוי, אלא שטובת הנאתן לבעלים, שיש להם רשות לתת לכל מי שהם רוצים, ויכולים לקבל טובת הנאה (מעט ממון) מכהן זה שרוצה שיתנו לו.

ועפ"ז - כנראה - מתפרש החלק השני של הפסוק "איש אשר יתן לכהן לו יהיה", שמי שכבר נתן לכהן

- וכהן כאן לאו דוקא, אלא ה"ה ללוי אלא מכיון שדבר עד עתה מכהן, לכן ממשיך בכהן -

אז יהיה לו, אבל לא לפני זה, ורש"י לא צריך לפרש חלק זה (השני) של הפסוק, כי זה פשוט.

ומוסיף רש"י ועוד מדרשים הרבה דרשו בו בספרי, שלכאורה למה אומרו רש"י. שממ"נ אם שייכים לפשש"מ, היה צריך להביאם, ואם לאו - למאי נפק"מ שיש עוד מדרשים הרבה כו'.

וי"ל בדא"פ מפני ששייכות פסוק זה לכאן מוקשה מאוד, דבשלמא הפסוק שלפניו שמדבר על נתינת ביכורים לכהן, יש לפרש, שכיון שדבר על נתינת גזל הגר לכהן, צירף לכאן גם נתינת ביכורים, ששניהם דברים לא ידועים.

אבל ללמד כאן שהמתנות (של כהונה ולויה) שייכים לישראל (טובת הנאתן לבעלים) (שזה תוכן הפוך לגמרי ממה שנאמר לפני זה), לכאורה אין כאן מקומו.

לכן אומר רש"י שיש הרבה מדרשים כו', שלפי המדרשים ההם מתיישב הקשר שבין הפסוקים, וכיון שכולם דברי אלקים חיים, לכן אין להקשות למה כתוב כאן ואיש את קדשיו גוי שאף לפי פ"י הפשוט נראה שאינו מובן הקשר, אבל לפי המדרשים מובן.

ואח"כ מוסיף רש"י ומדרש אגדה ואיש את קדשיו לו יהיו כו' לו יהיו המעשרות סוף שאין שדהו כו'.

שאף שכבר אמר שיש הרבה מדרשים, ולא הביאם (שכנ"ל כנראה אינם שייכים לפשש"מ), אעפ"כ הביא מדרש זה שלפי מדרש זה יש קשר (בתוכן) בין פסוק זה לפסוקים שלפניו. שכמו שבפסוקים שלפניו מדברים על נתינה לכהן, כך גם פסוק זה - לפי המ"א - מדבר על נתינה לכהן.

שמה שאומר "לו יהיו" הרי זה עונש על מה שלא נתן לכהן, שלכן "לו (לבעה"ב) יהיו המעשרות".

ועפ"ז גם מתפרש המשך הפסוק (ורש"י נחית לפרשו, שפ"י זה אינו פשוט). ש"איש אשר יתן לכהן לו יהיה", שמי שיתן לכהן "מתנות

הראויות לו" לו יהיה "ממון הרבה", שלפי זה הרי זה מחזק את הנתינה לכהן, שבזה הקשר לפסוקים שלפניו.

ואעפ"כ אין רש"י מביאו כפירוש ראשון. שבודאי לפרש ש"את קדשיו לו יהיו" מתכוונים "שאינן שדהו עושה אלא אחת מעשרה שהיתה למודה לעשות" אינו פשוט"מ בכלל.

ועד"ז לפרש בחלק השני של הפסוק (איש אשר יתן לכהן) לו יהיה לבעה"ב ממון הרבה, זה אינו פשוט"מ.

"אם אתה מעכב מתנות כהונה כו"

הנ"ל

במדבר (ה, יב) רש"י ד"ה איש איש כי תשטה אשתו מה כתוב למעלה מן הענין ואיש את קדשיו לו יהיו אם אתה מעכב מתנות לכהן כו'.

בודאי הוקשה לו לרש"י משהו, שבגלל זה הביא מיד בתחילת הפירוש את הדרשה, שעפ"י דרשה זו יובן אח"כ גם בפשוט"מ.

וי"ל בדא"פ (שהקושי הוא ועד"ז הקשה בשפתי חכמים) שכיון שלאחרי פרשה זו (של סוטה) כתובה פ' נזירות, ששם מדובר (גם) על הבאת קרבנות או קרבנות טומאה או של יום מלאות ימי נזרו, הרי לכאורה פרשה ההיא שייכת יותר לענינים המבוארים בפ' זו של גוזל ונשבע על שקר (במדבר ה, ה-י) שיש (גם) קרבן אשם, וכך מדובר כאן על תרומה שנקרא קדש.

וזה שרש"י פירש בתחילת פ' נזיר (ו, ב) למה נסמכה פרשת נזיר לפ' סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין כו', הרי לכאורה יש סיבה למה נכתבה פ' סוטה דוקא לפני פ' נזיר ואי אפשר היה להסמיך פ' נזיר לכאן,

(אבל) באמת להסמיך פ' לפ' בכדי ללמוד, אפשר גם לסמוך לפני פ' זו כלומר, שהיה אפשר באמת לסמוך פ' נזיר לכאן, והיה מתאים מצד הענינים של קרבנות כו' כנ"ל, וכדי ללמד שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, הנה היה מספיק בזה שמיד לאחר פרשת נזיר יהי' כתוב פ' סוטה,

וכדמצינו בתורה שבע"פ בתחילת מס' סוטה שמסקינן שמש' זו נסמכה לפ' נזיר (שלפניה) כדרכי דתניא רבי אומר למה נסמכה פרשת

נזיר לפרשת סוטה כו' יזיר עצמו מן היין, ומקשינן וליתני סוטה והדר ליתני נזיר, ומתריצין "איידי דתני . . נדרים ואיידי דתני נדרים תנא נזיר דדמי לנדרים וקתני סוטה כדרכי" הרי שאעפ"י שרצו להסמיך נזיר לסוטה, מפני שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר כו' אעפ"כ עשו זאת ע"י שהסמיכו את סוטה לנזיר (ולא נזיר לסוטה - כמ"ש בתורה) כי היה צורך באופן זה (דוקא) בגלל מסכת כתובות ופרק המדיר ומס' נדרים, ואת הילפותא מסוטה לנזיר (כל הרואה כו' יזיר) ילמדו מזה שסוטה סמוכה ל(ואחרי) נזיר.

א"כ (עפ"יז) אפשר היה גם בתורה (שמצאנו כו"כ (?) פעמים בכה"ג) שבגלל קשר הענינים (של קרבנות וקדשים) שיהיה כתוב מיד לאחר ואיש את קדשיו לו יהיו, פרשת נזיר, ואח"כ, כדי ללמד כל הרואה וכו', יהיה כתוב פ' סוטה.

ולכן מתחיל רש"י מיד בד"ה איש איש כי תשטה אשתו, מה כתוב למעלה מן הענין כו' אם אתה מעכב מתנות לכהן חייך שתצטרך לבוא אצלו כו'. שעפ"יז מובן שאי אפשר היה לדחות פרשה זו לאחרי פ' נזיר, כי זה קשור (מאד) עם הפרשה שלפניה, ולא בגלל תוכן הענינים, אלא בגלל המציאות בחיים, שזה (עלול להיות) קשור זה בזה בפועל ש"מי שמעכב מעשרותיו ואינו נותנן", שעליו מרמז הפסוק ואיש את קדשיו לו יהיו, הנה "חייך שתצטרך לבוא אצלו להביא לו את הסוטה".

בפרש"י ד"ה "בעיי העברים"

הנ"ל

במדבר (כא, יא) רש"י ד"ה בעיי העברים, לא ידעתי למה נקרא שמם עיים, שבדרך כלל אין רש"י מפרש שמות מקום, ולא שואל למה נקרא שמם כך או כך.

אבל כאן, רש"י בעצמו מבאר למה שואל. כי "ועי לשון חורבה הוא דבר הטאוט כו'", כלומר שאין זה שם כשאר שמות, אלא זה כמו שם התואר, שמתאר את המקום שהיה שם חורבה, וכיון שלא ידוע שהיה שם חורבות, לכן "לא ידעתי למה נקרא שמם עיים".

"ועי לשון חורבה" - ומדייק שזה לשון חורבה, אבל אינו אומר פירושו חורבה. שעי אינו פירושו של חורבה, אלא פירושו של דבר הטאוט במטאטא, וגם זה אינו פירוש ממש, ולכן אומר (בסוף) והוא

מלשון יעים כו'. והיינו שכיון שכשמטאטאים צריך לאסוף ע"י יעה, וע"ש זה נקרא חורבה לשון עי.

ואם זה מלשון יעה (יעים), הרי "והעין בו יסוד לבדה" שהרי בתיבת יעה אין יוד אחרי העין, (והיו"ד שלפני העין (בתיבת יעה) הוא שייך לפעל, בלשון עתיד), ונמצא שרק העין הוא היסוד, ואינו דומה תיבת עיים ל"איים", שבתיבת איים, הא' והי' הם יסוד בתיבה (והיו"ד השניה הוא לשון רבים), משא"כ עיים אינה רבים של עי, אף שלמעשה יוצא כך, אבל באמת אין היו"ד יסוד בתיבה.

ואולי זה גם מה שרש"י אומר בתחילת הדיבור "לא ידעתי למה נקרא שמם עיים" (שנתבאר לעיל שזה בגלל שלא ידוע שהיה שם חורבות, אבל יש לומר) שעיקר התמיה שאינו יודע הוא, כי לכאורה היה צ"ל יעים כיון ש"והוא מלשון יעים" (ולא עיים בדומה לאיים (איי היסם)).



שונות

הניקוד בסידור אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

"יתגדל ויתקדש" בפתח או בצירי?

דרך הגייתן של שתי המלים הפותחות את הקדיש "יתגדל ויתקדש" ברוב קהילות ישראל הוא: "יתגדל ויתקדש" - בדלתי"ן פתוחות, אבל אצל הליטאים נשמעות שתי מלים אלו בצירי בדל"ת, היינו: "יתגדל ויתקדש".

ב'מסורות', ח, תשנ"ד, עמ' 69-59 האריך חיים א' כהן לבאר מקורו של שינוי זה והגורמים להתפשטותו. דבריו יאירו גם אופן הניקוד בסידור אדמו"ר הזקן.

אסכם את דבריו ואת המקורות שציטט¹.

ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי בספרו 'שיח יצחק' (בזילאה שפ"ז) מקיים את הנוסח "יתגדל ויתקדש" בפתח משני כיוונים: מצד העברית שנמצאו במקרא צורות עתיד בפתח (ובהפסק בקמץ כגון: תתהדר (משלי כה, ו), תתהלל (ישעיה מא, טז), ותתעלף (וישב לח, יד) וכיו"ב, ומכאן במידה של ק"ו מצד הארמית, שהיא לשון הקדיש: "שלשון ארמי לחוד, ונוסח הקדיש הוא בלשון ארמי, ואין קושיא עליו מלשון עברי".

על דברים אלו שבשיח יצחק הביא ר' זלמן הענא בספרו 'בנין שלמה' (פרנקפורט דמיין תס"ח) את הנאמר בספרים המיוחסים לבית מדרשו של רש"י²: "יתגדל. לשון הפסוק [יחזקאל לח, כג] והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים... למלחמת גוג ומגוג הוא אומר, ולכך הוא מתחיל בלשון עברי [ולא בלשון ארמי]...". ואומר ר' זלמן הענא: "הנה מדבריו אלה נכון לומר יתגדל ויתקדש בצירי כיוון שהוא לשון עברי... בחיר"ק הדל"ת". משיצאו המלים "יתגדל ויתקדש" מחזקתן הארמית ונכנסו אל העברית, צעד הר"ז הענא צעד נוסף המתבקש משיטתו המבקשת לעקור מן התפילה הגיית עתיד של בניין התפעל בפתח.

כך קבע גם שיש לומר בברכת יוצר שמברכות קריאת-שמע "תתברך לנצח" תחת "תתברך לנצח" כנהוג, וכנאמר ב'שערי תפלה' (יעסנין תפ"ה) סי' עג: "תתברך לנצח - הרי"ש בצירי לפי שזה המשקל המבורר של בנין התפעל כמו "אשר המתברך בארץ יתברך באלהי אמון" (ישעיה סה, טז). ואע"פ שמצאנו מעטים בפת"ח העי"ן כמו "אל תתהדר לפני מלך" (משלי כה, ו)... הנה אלו ודומיהם באו על משקל דקדוק לשון ארמי, כי ספרי המקרא ישמשו לעתים בלשון ארמי... אין נכון לערב לשון זה בתפילתנו כי אל ישאל אדם צרכיו

(1) ראה גם "בעניין הקדיש" בתוך: 'עיונים בלשון העברית' של ניסן ברגרין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 70.

(2) ב'סידור רש"י' עמ' 9 ובמקבילות בספר הפרדס, האורה וליקוטי פרדס.

בלשון ארמי [שבת יב, ב]. וע"י ר"ע ור"א³ נדפס תתברך בפתח הרי"ש שלא כדין".

וכעין דברים אלו כתב שוב שם סי' ריו בנוגע לנוסח 'על הכל' שבסדר הוצאת ספר תורה: "ובכן יתקדש שמך בנו - הדל"ת כמשפט משקל המבורר בלשון עברי..." כלומר: יתקדש ולא יתקדש.

הפרי מגדים במשבצות זהב סי' נו סק"א מביא את דבריו: "וראיתי בסידור מהרב המדקדק הגדול מהר"ר שלמה הענא ז"ל... יתגדל ויתקדש עיי"ן [הפעל] בצירי, כי היא עברי, יע"ש. וי"ל הדל"ת בצירי, ובארמית בפתח...". ומשם ציטטו ה'משנה ברורה' סי' נו סק"ב.

הקדיש הוא כולו ארמית ולא עברית

בדבריו של הר"ז הענא יצאו לדון מדקדקים אחדים.

המדקדק המשכילי יצחק סטנוב בספרו 'אגרת בית תפלה' (ברלין תקל"ג) סי' רלז: "יתגדל ויתקדש. הנה בנין התפעל נבנה על ב' פנים העיי"ן בצירי... ובפתח ג"כ... ואף כי יתכן לומר שאלה הב' תיבות הם ג"כ לשון ארמי אשר בוא יבואו בפתח לבד, לכן הקורא יתגדל בפתח כפי הקריאה הישנה לא הפסיד...".

ההשגה העיקרית על הר"ז הענא השמיע ר' יעקב עמדין בחיבורו 'לוח ארש' שהוא כולו השגות על 'שערי תפלה' של הר"ז הענא. ואלה הם דבריו בסי' רנז: "יתגדל וישתבח כו' יתברך וישתבח כו' כבר כתבנו (בסימן קכ"א) הנכון שיהיו כולם פתוחי עיי"ן הפועל, ובבחינתו [=של הענא] אין נחת... גם מה שנתלה בלקוטי פרדס... ידוע בלי ספק שיש בו כמה דברים שלא יצאו מפי רש"י ז"ל מעולם... שלפי דברי לקוטי פרדס הנ"ל תחלת לשון הקדיש עברי ואח"כ ארמי עד אמצעיתו... מי ישמע לו בדבר הזה... ועוד הרי הוא סותר עכ"פ דעות כל המפרשים את לשון הקדיש כמבואר בטור או"ח (סי' נו)... א"כ מיהת דיחידאה היא ולית דחש לה.

ברם גם אם נניח לאמת מה שאינו, אין זה עוזר אותו... כי מ"מ אין צורך לשנות את השגור בפי הכל בפתחות עיני התפעל בקדיש ובמטבע

3 הכוונה לר' עזריאל ובנו ר' אליהו מווילנא ש"הדפיסו סדר תפילה המיוסדת כפי דעתם על פי הסדור אשר חבר המדקדק הגדול מהור"ר שבתי סופר מפרעמסל"א" (מתוך ההקדמה של ר"ז הענא ל'שערי תפלה'). הסידור נדפס בפרנקפורט אמיין תס"ד.

ברכות שבחות והודאות בשגם הוא הנכון והברור ודאי בין שיהא הלשון ארמי או עברי כמו שכתבתי לעיל (סי' קיא באורך), והיא הדרך הישרה שיבור לו האדם... שנוסח הקדיש אחד ושוה הוא, לשון ארמית, ושהיא ודאי מדויקת והאחרת מסופקת...

ועדותו של [ר' אליהו] הבחור הלוי שאמר הפתוחים מעטים בכתובים לא נחקרה עדיין, ואע"פ שלא מניתים ברי לי שהעתידים פתוחים ברוב...

לכן בודאי צריך לומר כל לשונות שבח הקדיש על דרך התפעל הפתוח, ביחוד אחר שרוב כל אלו הלשונות של קלוס שבאו בו הם פתוחים במקרא, כמו יתגדל ויתקדש ויתרומם ויתנשא (כצ"ל ג"כ בקמץ השי"ן כמו שהוא בתורה [ו] כארי יתנשא [בלק כג, כד]) ויתהדר ויתהלל, ממילא השאר נמשך אחריהם בהכרח בלי שום פקפוק בעולם."

ובסי' קכא שם מוסיף: "ובלשון חז"ל הפתוח הוא הברור... ובהכרח לומר שמטבע תפלה שחז"ל תקנוהו הם הנהיגוהו על דרך לשונם המיוחד להם".

זהו קיצור ותמצית המקורות שאסף חיים א' כהן ב'מסורות' שם. והרוצה יעיין בפנים מאמרו שעוד האריך בזה בכמה פרטים.

שינויים בין ניקוד בקדיש לשאר מקומות בסידור אדה"ז

ועכשיו עלינו לעיין בניקוד שבסידור אדה"ז.

בברכת יוצר בברכות קריאת-שמע הוא קבע לומר "תְּתַבְּרַן לְנִצָּח" תחת "תְּתַבְּרַן לְנִצָּח", ובי'על הכל' שבסדר הוצאת ספר תורה ג"כ ניקד תְּתַבְּרַן וְלֹא תְּתַבְּרַן, וכן בתפילת העמידה ב"ועל כולם יתברך ויתרומם", שיתברך מנוקדת בצירי, הרי שאדה"ז קיבל את הקביעה של הר"ז הענא שהניקוד בצירי בלשון המקרא עדיף על הפתח (ולא כחולקים שגם הפתח הוא לשון המקרא), וכן גם לא קיבל אדה"ז סברת היעב"ץ שנוסח התפילה הוא לשון החכמים ולא לשון המקרא.

אבל בנוסח הקדיש אדה"ז השאיר את הניקוד בפתחין: "יתגדל ויתקדש", כנראה כיון שלדעתו גם התחלת הקדיש הוא בארמית⁴, ולא כפי כללי הניקוד שבמקרא. אבל בהמשך הקדיש ניקד⁵: "ויתרוקם ויתנשא", כנראה שכאן כן מנקדים כבמקרא אבל לא כפי הצעת היעב"ץ לנקד כאן בקמץ במקום הצירי.

חלק ממקורות שצוטטו לעיל מסתבר שהם נכללים ב"מסופר מפי חסידים בשם הצ"צ אשר רבינו הזקן כשתיקן הסידור היו לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות... (בית רבי ח"א פכ"ז), ויל"ע האם ניתן לקבוע מסמרות בזה מה הם המקורות העיקריים שאחריהם נמשך אדה"ז.

דעת רבינו שהתפילה היא בלשון חכמים?

בקשר להנ"ל כתב לי הר"י מונדשיין:

מהרב לנדא ע"ה שמעתי, שאדמו"ר הרשב"ב הי' אומר יתגדל ויתקדש בצירי. ומרש"ז דוכמאן ע"ה שמעתי, שאדמו"ר הרי"צ הי' אומר יתגדל ויתקדש בצירי.

פשיטא שאדה"ז ס"ל שהתפילה היא בל' חז"ל ולא בל' מקרא, והדוגמאות רבות מספור. תראה את הדוגמאות שבהם חלוקים המצדדים בסגנון חז"ל (שהוא הנוסח הישן) והמצדדים בסגנון המקרא (שהוא הנוסח המתוקן של המדקדקים והמתקנים), ותראה כיצד נכתב בסידור אדה"ז ברוב המקומות הללו.

דוגמא קטנה: בברכת האילנות בנוסח הישן: "שלא חיסר בעולמו כלום... ואילנות טובות". בנוסח החדש (וכ"ה ברוב הסידורים כיום): "שלא חיסר בעולמו דבר... ואילנות טובים". וגם מחלוקת "מוריד הגשם" (בסגול או בקמץ) קשורה לענין זה.

4 ואינו ברור לי מה כוונת היעב"ץ בכתבו על הנאמר משם רש"י שהמלים הראשונות של הקדיש הוא לשון עברי: "הרי הוא סותר עכ"פ דעות כל המפרשים את לשון הקדיש כמבואר בטור או"ח (סי' נו)... א"כ מיהת דיחידאה היא ולית דחש לה", והרי בטור שם לא נאמר כלל שכל הקדיש הוא בלשון ארמי. ואולי הכוונה שהרי בטור שם בתחילת הסימן לשונו קרוב מאד לנאמר בשם רש"י, אלא שהשמיט הקביעה שתחילתו בלשון עברי עד אמצעיתו וכו', וא"כ מכאן שהטור לא סבירא ליה כן.

5 הניקוד הזה הוא כפי הגהת הצמח צדק "לסדור הישן" אות ז. והועתק בשער הכלול פ"ד ס"י. ויל"ע מה היה הנוסח המודפס באותו סידור "ישן".

ע"כ הערת הרי"מ.

ובנוגע למש"כ בשיטת אדה"ז יש להעיר מדברי אדה"ז בשו"ע סי' קסז סוף ס"ה: "שכל הברכות והתפלות תפשו לשון הכתוב בכל מה דאפשר".⁶ וצ"ע בזה.

והעירני ע"ז חכ"א וז"ל:

קשה לי להאריך בענין שלא עיינתי בו היטב, אבל יש לדעת שלשון המקרא ולשון חז"ל אינן שתי לשונות שונות, אשר כל מלה שנאמרת במקרא באופן זה, חייבת להיאמר בל' חז"ל באופן אחר!

וגם לחז"ל הי' ענין שהתפילה תהי' מיוסדת על פסוקים וכד'. והוא מ"ש אדה"ז בסי' קסז, שהשתדלו לנקוט במליצות הפסוקים בכל מה דאפשר, ואין זה ענין לנדוד במקומות שיש הבדל בין ל' חז"ל לל' המקרא.

ומאידך גיסא, ברור שיש בתפילה מלים מובהקות בל' חז"ל, ובטוחני שגם רז"ה לא ניסה לשנות אותן. עד"מ: ברוך מרחם על הבריות, ש"בריות" זו מלה שאינה נמצאת בתנ"ך, אלא רק בחז"ל, ובל' המקרא הי' צ"ל אנשים, בני אדם וכד'.

ועד"ז הדוגמאות שהבאת בהערה 6, כגון לענין כתיבת השם, האם חז"ל אמרו שיש לקרות את השם בצורה אחרת מכפי שהיא במקרא?! והאם היעב"ץ יחלוק על נוסח החתימה מר"ה עד יו"כ, בגלל שהוא ל' המקרא?! והאם בגלל שבל' המקרא צ"ל "נברך אלקינו", חייבים חז"ל לומר בצורה שונה?!

וראה בדברי היעב"ץ בברכות יוצר אור על "מברכים ומשבחים" (ולא "מברכין ומשבחין... ומקדישין וממליכין"), שאע"פ שבל' חז"ל מצוי לרוב בנו"ן, אבל "דווקא היכא דאיתמר, אבל לא לשנות קבלת אבותינו בשביל רמז דק", כלומר, ש"מותר" להתפלל גם בל' המקרא, אם כן הוא הנוסח הישן.

(6) וע"פ החיפוש בתקליטור יש להעיר מעוד כמה מקומות בשו"ע אדה"ז: מסי' ה ס"ב: "במקום שכתובת השם היא... קורין... כי כן הוא נקוד במקרא...". סי' קיה ס"א: "ומר"ה ועד יום כפור חותם... ופירושו... וכן הוא לשון המקרא...". סי' קיט ס"ד: "מסדר הברכות הוא מאנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, וסמכו סדרן על המקראות". סי' קצב ס"ג: "ואין לומר נברך לא-להינו, כי לא מצינו במקרא למ"ד אלא אצל שיר והודאה...".

וכדי לקבוע את דעתו של אדה"ז, יש לעשות רשימה מכל ההבדלים שבין ר"י עמדין לבין רז"ה, ולראות כיצד נקט אדה"ז באותם מקומות. וגם אם נמצא שבאחד למאה הוא קבע כרז"ה, עדיין אין זה אומר שזו שיטתו, ואולינן בתר רובא.

ע"כ הערתו.

דבריי אלו שלחתי לידידי הרב נחום גרינוואלד ואני מביא כאן הערותיו לקמן.



הערות להנ"ל

הרב נחום גרינוואלד
ניו דז'רסי

סמכותו של רבי זלמן הענא

הביא לעיל חידושו של הר"ז הענא בספרו 'בנין שלמה' ש"נכון לומר יתגדל ויתקדש בצירי כיוון שהוא לשון עברי". הקדימו רבי שבתי סופר בהקדמתו הפרטית בסידורו (מהד' סף תשנ"ד עמ' 82).

[לאחרונה יש תנועה אצל י. סף ויצחקי, בעקבות היעב"ץ, לזולל ברבי זלמן הענא, אך גדולי אחרונים הנודע ביהודה (יו"ד מהד"ק סי' ע"ד: "וכמ"ש המדקדק הגדול ר' זלמן הענא בשערי תפילה שלו"), תלמיד הבעש"ט המאיר נתיבים ה"ה הגר"מ מרגליות (בצוואתו הידועה סוד יכין ובוועז פ"ח: "התפילה תהי' מתוך הסידור של דקדוק אם אפשר להתפלל מתוך סידור של המנוח ר' זלמן הענא שהי' בקי בחכמה זו"), הפמ"ג (המובא לעיל) ורבינו הזקן (כנראה שהלך קצת בעקבותיו) החזיקו ממנו].

מקורו של הניקוד בסידור רבינו

הביא ניקוד הקדיש שבסידור אדה"ז כפי הגהת הצמח צדק: "ויתרום ויתנשא", לא כפי הצעת היעב"ץ לנקד כאן בקמץ במקום הצירי. ויש להעיר שבסידור עמודי שמים (צילום דפו"ר שנדפס ע"י היעב"ץ בעצמו) הניקוד של שתי מלים אלו "ויתרום ויתנשא" הוא בדיוק כמו בניקוד הצ"צ: יתרוםם בקמץ ויתנשא בצירי. ובכלל השוויתי הניקוד של הצ"צ בישתבח ואילך ולא מצאתיהן דומות לא לר' שבתי ולא לשל"ה ולא ליעב"ץ. וביותר דומה הוא לסידור האריז"ל

רבי שבתי (רשקובר), אך שם מלת ויתרומם בצירי ואילו אדה"ז נקדה בקמץ. אגב: בסידור ההוא בקדיש שאחרי הקרבנות תיבות יתגדל ויתקדש מופצלות: "יתגדל" בפתח ו"ויתקדש" בצירי! ואילו בקדישים אחרים שלפני ברכו ואחרי שמו"ע שתי המלים בצירי! וא"כ הקדיש הראשון טעות היא? והאם רבי שבתי רשקובר הושפע מהר"ז הענא? אולם ממה שהבאתי לעיל שבעל ה'מאיר נתיבים' מחוגו של הבעש"ט העריך אותו, אולי אין זה פלא.

מחלוקת בין רבינו והיעב"ץ

כתב שלא קיבל אדה"ז סברת היעב"ץ שנוסח התפילה הוא לשון החכמים ולא לשון המקרא. ראה דברי רבינו בשלחנו סי' נ"ט ס"ג: "יש לומר מעריצים... במ"ם ולא בנו"ן כי כל נוסח הברכה הוא לשון מקרא", ועיין ביעב"ץ בסידורו עמודי שמים שמסביר שאע"פ שבלשון החכמים יש בנו"ן, אך כאן יש להחזיק במסורה, ומכאן שבעקרון סובר שניתן ללכת אחרי לשון החכמים אך כאן יוצא מן הכלל, אך לאדה"ז עצם הברכה הוא לשון המקרא (ובפמ"ג מסביר שההבדל בין נון למ"ם הוא, בין תרגום ללשה"ק. ודבריו צ"ע כי הלא בלשון החכמים יש נו"ן אף בלה"ק?). ולכאורה הרי אנשי כנסת הגדולה כמה נביאים היו ביניהם כפי שמציין רביה"ז בסי' ק"ט שצוין לעיל בהערה 6, ובכן מסתבר שלשון התפילה תהא לשון הנבואה.

מקורות בראשונים שהתפילה בלשון המקרא

יש להעיר בזה מכמה מקורות בראשונים:

באבודרהם כותב להדיא (בשער השני): "ויש לך לדעת כי לשון התפילה הוא מיוסד על לשון המקרא ולכן תמצא כתוב בפ"י הזה על כל מלה ומלה פסוק כמוה או מעניניה, ומלות מעטים יש שלא נמצא להם יסוד במקרא ולכן אביא להם יסוד מהגמרא".

ובפ"י התפילות והברכות לרבינו הר"י יקר, בהקדמתו לחיבורו כותב: "ואצפה כי בתפילות לפעמים חברו דברי הנבואה כאשר נמצאת כמו יוצר אור ובורא חושך. ולפעמים משתי נבואות כמו עושה שלום ובורא את הכל. ולפעמים משלש נבואות כמו ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ. ובתוך צחות לשונם כללו דברי הדרשות והאגדות המפוזרות בתלמוד ובספרים החיצונים". הרי שגם דעתו שהתפילה מורכבת מלשון המקרא רק שמותאמת לדרשות חז"ל.

וכך משמע מהרד"ק בספר השרשים ערך עתר: "אך שלא נצא מדרך לשון הפסוק מכל, כמו שעשו קצת בני עמינו הנקראים בשם פייטים בקרובות אשר חברו והוא חטא גדול עליהם והמתפלל בהם מזכיר עונם". ומקורו נראה מדבריו המאלפים והידועים של האבן עזרא בקהלת ה, א נגד פיוטי הקליר: "והדבר השני שפיוטיו מעורבים בלשון תלמוד ואינימו לשון הקדש, וכן אמרו לשון מקרא לחוד ולשון תלמוד לחוד, ומי הביאנו בצרה הזאת להתפלל בלשונות נכריות הלא נחמיה הוכיח המדברים לשון אשדודית ואף כי בעת התפילה, ולמה לא נלמד מן התפילה שהיא כולה דברי צחות בלשון הקודש ולמה נתפלל בלשון מדי ופרס ואדום וישמעאל". מאידך משבח פיוטי רבי סעדיה גאון ש"הם על לשון המקרא".

וכך דעת רבי שבתי סופר המדקדק שהי' תלמיד הלבוש (הרבה לפני המחדשים) הקדמה פרטית עמ' 110 מהד' סף: "כי אף על פי שד[ר]שון רבותינו ז"ל למ"ד בפתח היא כמו לא אין להביא מהם ראי' על התפילות המסו[דרות] בלשון הכתוב כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד", ובהערות המו"ל מעירים: אולי דעת המהר"ם מרוטנברק [שעל דבריו שמוכאים בטור - שיש לומר לחיים בשוא ולא בפתח שמשמע לא-חיים - באים דברי ר"ש שם לסתור את דעת הר"מ] שהתפילות נתקנו בלשון חז"ל כמו שהאריך בזה היעב"ץ בהקדמת לוח ארש.

ולהעיר משו"ע או"ח אדה"ז סי' קט"ז ס"א: "רפאנו ה' ונרפא הוא לשון הכתוב...". ויש אולי לדון מכך שרק 'רפאנו' כך? וצ"ע. (וכעת ראיתי מה שצוין בהערה 6 שכך אכן שיטתו של רבינו בעקביות).

האם ברכה יכולה להיות פסוק?

ולהעיר מהמחלוקת המעניינת בראשונים בדברי הירושלמי (ברכות פ"א סוף הל' ה): "אין אומרים ברכה פסוק וכו'". והראב"ה (סי' לו) ואבודרהם (בפי' ברכת התורה) מפרשים שאין עושים חתימה מפסוק (כך משמע בראב"ה וכך נראה מאבודרהם): "ואין לחתום [בברכת התורה] בא"י למדני חוקיק משום דבירושלמי סותר חתימה זו משום שאין עושים פסוק ברכה", ועיי"ש שכ"ה להדיא דעת ראשונים בשבו"ל דלהלן. ואילו בשבולי לקט (סי' קכ"ט) מפרש דברי הירושלמי באופן אחר: "ואין אומר ברכה פסוק, ופירש כלומר אין מזכיר פסוק לבדו וחותם בו ברכה". ואולי י"ל שלדעת השבולי לקט אין הברכות

לשון המקרא, ברם האבודרהם לשיטתו שכל הברכות מהמקרא הם ורק החתימות השתנו. (וכ"ז כתבתי בחפזי).

ולהעיר מהידוע שהקראים התפללו רק פסוקים (כמו שהביא נ. וידר בספרו הגדול התגבשות נוסח תפילה). ובפשטות כי הרי כפרו בתושבע"פ החל מבית שני ולא קבלו כל המושג של תקנת תפילה ע"י אנכנה"ג כפשוט.

לדעת הראשונים הקדיש חציו לשה"ק וחציו תרגום

להערה 4 - כנראה כוונת היעב"ץ לקושית הטור שם על מנהג ספרד (במקומו?) שאומרים "למעלה מכל הברכות..." ומשנים מתרגום לעברית. אולם לפי המבואר בב"י שם בשם אבודרהם, הרי שאלת הטור אינה כלל על השבחים שבקדיש, כי השבחים הם אכן מלה"ק, וכל קושיית הטור היא רק על הבקשות של קדיש שאנו מבקשים שהקב"ה יתעלה לעילה מכל ברכתא. וצ"ע שהיעב"ץ לא שם לב לדברי הב"י בשם אבודרהם שכל השבחים הם לשון קודש! (אולם אחרי שכתבתיו עיינתי במור וקציעה להיעב"ץ, ואכן שם חולק על האבודרהם וסובר שגם כל השבחים הם אכן ארמית).

ושכך מקובל בין הראשונים - ששתי המלים הללו בלה"ק - ברור, משבלי לקט סי' ו, סידור הרוקח בקדיש, אורחות חיים עמ' י' ב, כל בו אות ז', ומשמעות אבודרהם. והנה משמע מכל בו ואו"ח שהקדיש חציו בין שבח לתפילה: השבח שבקדיש הוא בלה"ק והתפילה שבקדיש היא בארמית, ולפ"ז תמוה שרביה"ז יסבור, בניגוד לכל הראשונים, שמלים אלו הן ארמית? והאם סובר כהיעב"ץ?

ואך כעת ראיתי בשער הכוונות "סדר הקדיש" [צז, א בדפוס אשלג] שמסביר ש[כל] הקדיש הינו ארמית, ובכן, אדה"ז הלך בכך בעקבות אריז"ל!

וראיתי בספר שו"ת בני בנים להרב הענקין נכדו של הרב הענקין הידוע, שיש לו תשובה בענין אם לומר יתגדל בפתח ובצירי, ומבאר שהעיקר שכל הקדיש הוא תרגום ולכן אין לפסוק כהמשנה ברורה בכך, ודבריו מוזרים הם, שהוא מחליט שם שספרי דבי רש"י שמבואר בהם שהמלים יתגדל הן בלשון עברי משובשים הם!



תיקוני לשון בלקו"ת מיניה וביה

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בלקו"ת פ' בשלח, באמצע דף א טור ג: וביאור הדברים וכו', ועד סוף אות ב (דף א, ד) - הכל נכפל בהוספות לס' ויקרא (דף נב, א-ב), כמעט אות באות.

לפיכך, אותו תיקון לשון שתיקנו בדף נב, א (שו"ה שבחי'): שבחי' אור א"ס ב"ה הוא עצמו (בתוספת התיבה 'ב"ה'), צריך לכאורה לחול גם על הנוסח שבדף א, ג (שו"ה כ"א). ולאידך גיסא, התיקון שהביאו בשוה"ג לדף א, ג (מתיקוניו של כ"ק רבינו זי"ע) שו"ה ברכות (ולא שו"ה עלי כמש"ש בשוה"ג), שצ"ל הרי (ולא והרי), צריך לחול גם על הנוסח שבדף נב, א (שו"ה נפש).

והנה בדף נב, א (שו"ה שבחי') נאמר: ועד"ז ענין ותחי רוח יעקב, ועד"ז הוא כל עמל האדם. עכ"ל. ונלענ"ד שעפ"ז יש להשלים בדף א, ד (שו"ה ברכות), שנשמט שם מן ועד"ז הראשון עד ועד"ז השני. וכך סביר יותר מאשר לומר שבס' ויקרא הוא מהדו"ב.



שתדלנות של ישראל כשיש בזה איסור*

הת' לוי יצחק חיטריק
תות"ל מגדל העמק, אה"ק

בדין יהודי שומר תורה ומצוות שנבחר או שנתמנה למשרה בכירה בממשלה בחו"ל, איך עליו להתנהג אם יתבקש לעשות דבר שיהי' בניגוד לשמירת המצוות, כגון חילול שבת וכו'.

והנה אם הנידון יהי' בענין שיש בזה סכנת נפשות לאחבנ"י ובידו להציל - הרי פשוט שעליו לעשותו אף שיחלל שבת, ואדרבה - מצוה בגדול.

(* ענין זה מסובך מאד ומתחלק להרבה דרכים, והכוונה כאן היא לכתוב כמה נקודות בקיצור ולעורר לב הקוראים לחקור בזה הלאה.

אלא השאלה היא בענין שאין מעשיו כעת הצלה באופן ישיר, אלא יתכן שע"י מעשיו בהוה יצמח מזה הצלה ליהודים לעתיד, ומה שמתבקש לעשות כעת קשור הוא עם חילול שבת.

ויסוד הדבר הוא לכאורה בהא דאיתא בגמ' (סוטה מט, ב. ב"ק פג, א): המספר קומי (מספר שערות שלפניו ומניח בלורית מאחוריו - רש"י) הרי זה מדרכי האמורי. אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות, של בית רבן גמליאל התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות.

ובתוס' בב"ק שם ד"ה התירו לו: "מתחילה לא גזרו על קרובים למלכות".

ובטור יו"ד סו"ס קעח כ' "מי שקרוב למלכות וצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם מותר".

וכתב ע"ז בב"י "וא"ת כיון דמדאורייתא אסירי הנך מילי ומילקא נמי לקי עלייהו האיך הי' כח ביד חכמים להתיר איסור תורה לקרובי המלכות, וי"ל דמשום הצלת נפשות יש כח להתיר, דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל גזירות וכו', ועוד י"ל שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם וגו' ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות וכו'", יעוי"ש.

והב"ח מתרץ קושיא זו ד"מפי השמועה למדו שאין זה הלאו חל אלא על מי שרוצה להתדמות משא"כ בזה שקרוב למלכות הרי כוונתו היא כדי שלא יהי' לו גנאי שכשישב בתוכם במלבושים ותספורת אחרת וכו'".

והיוצא לן ממ"ש הב"י (בתי' הא') שישנו גדר חדש בהלכה - "הצלת ישראל". פי', שיש כח ביד חכמים להתיר לנציגי עם ישראל הקרובים לממשלה ועומדים בפרץ, לעבור על איסורי התורה אם עי"ז יוכלו לבטל גזירות לעתיד.

ולכאורה, וכנ"ל, גדר הצלה זו אינו בסכנה שעומדת לפנינו כעת, ושלוהי השתדלותו עומדים חיי יהודי בסכנה, דא"כ מאי קמ"ל.

אלא הכוונה בשתדלנות של אשי ציבור יהודי היא, שמתירים לו לעבור על מ"ע ול"ת של תורה בהוה כדי שע"ז (יהי' במצב ש)יוכל להציל נפשות ישראל אם יעמדו בסכנה ר"ל בעתיד.

אבל לכאור' היתר זה הוא לאיש ציבור שהולך להשתדל עבור בני"י (ע"ד אבטולמוס בר ראובן, כמ"ש התוס' שם) אזי מתירים לו חכמים לעבור איסורים על סמך זה שבעתיד יעמוד כסניגור ללמד זכות על עמו ששלחו.

אבל בנדו"ד שנבחר ע"י ציבור או נתמנה לא (רק) לייצג את בני"י, כ"א כנציג כל תושבי הארץ, ומשרתו אינה בגדר "לעמוד בפרץ לבטל גזירות" הרי לאו דוקא שיתירו לו חכמים לעבור על איסורי תורה על סמך זה.

לאידך - היום שיתכן מאד שבאם יתחדשו גזירות חדשות ר"ל ינצל את עמדתו וינסה לבטלם, ולכן אף שכוונתו לא הי' "לעמוד בפרץ" סוכ"ס ישתדל להצלת ישראל. והרי האופן היחידי שאפשר לו להשאר במשרתו (להיות מוכן למצב של גזירות בעתיד) הוא ע"י שיתירו לו חכמים לעבור כעת על איסורי התורה.

ואולי יש לדון בזה מצד אחר שיהי' אפשרות להתיר לו בדיעבד בלי הגדר של "הצלת ישראל".

והוא ממה שמצינו בהדין של רופא יהודי הנקרא לטפל בגוי בשבת. וסוגיא שלימה היא בש"ס ופוסקים מה מותר לעשות משום איבה וכו', עד לפס"ד של אדה"ז (או"ח סי' של ס"ב) שבדבר שיש בו חילול שבת אסור.

ובאחרונים דנו והאריכו בזה בזה"ז שאנו גרים בין הגויים ומשתמשים ברופאיהם ורבו רופאי ישראל הנקראים לרפא גוי. ראה שו"ת חת"ס יו"ד קלא, ועוד. ונלקטו כמה מהדעות בזה בס' הלכה ורפואה ח"א ע' קכז ואילך.

וכמה מהלכים בזה להתיר:

א - ישנו החשש שע"י מניעה של טיפול רופא יהודי לגוי, יגרום בעקיפין מצב שרופא גוי לא יטפל בחולה יהודי ח"ו, ויש בזה משום סכנה ופקו"נ לישראל. ולכן מותר לטפל בגוי אף שיש בזה חילול שבת במלאכות דאורייתא.

ב - אם יודע לשלטונות שרופא יהודי נמנע מלטפל בגוי יענש, א"כ הטיפול של רופא יהודי בגוי אינו כדי לרפאו, אלא כדי להנצל מעונש (אם אינו נוטל שכר ע"ז), והרי זה נכנס בגדר של מלאכה שאינה צריכה

לגופה. ושוב אין בזה איסור מהתורה (לפוסקים שמלאכה שאצ"ל אסור רק מדרבנן), ולכן במקרים מסוימים אפשר להקל בזה.

והמקור לזה הוא בתשובות מהרי"ק (סי' קלז) בנידון יהודי שנאנס ע"י גוי ובישל עבור הגוי בשבת, היות והוא עצמו אינו צריך לאותו בישול הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי כוונתו היא רק להנצל ע"י בישולו.

ג - היות ובזה"ז כל הנעשה במקום אחד נתפרסם מיד בכל העולם איכא לחשוש שזה יגדיל את השנאה עד לרציחה ר"ל, ולכן יש לדון בזה כסכנה מיידית ממש.

וביסוד ג' היתרים אלו, אולי הי' מקום להתיר בנדו"ד, כי אף שמוכן שלכתחילה אסור לאדם להביא את עצמו למצב שיצריך לעבור על איסורי התורה (אם לא בתנאים דלעיל - פקו"נ בהוה, והצלת ישראל לעתיד) - אבל בדיעבד, שהגיע למצב כזה, אם יתבקש לחלל שבת למשל, בדבר שאין בו שום שייכות ליהודים הרי אפשר לצדד בא' מהסברות הנ"ל.

כי אם ימנע מלחלל שבת בדבר שאין בו שום שייכות לפקו"נ של אחבנ"י (ואפי' בדבר שאין בו פיקו"נ לגויים), יתכן שאם בעתיד יוצר מצב של סכנת נפשות רח"ל ימנעו מלהודיעו וכיו"ב, ולא יוכל לנצל עמדתו להצלתם של ישראל.

וכן אם יודע בגויים שיהודי נמנע מלמלא את תפקידו באופן שגרם היזק וכו', יתגבר עי"ז שנאת העמים לבנ"י.

ועד"ז אם יודע בבירור שע"י מניעה זו יענש (ולא רק שיפטר אותו), אפשר גם להקל מטעם הב'. והדבר צריך בירור.



