

ב"ה
חג הסוכות
ה'תשס"א
גליון ב [תעד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... הקונה בסוריא כקונה בפרוור שבירושלים
6..... כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא
7..... עולם כמנהגו נוהג לעת"ל
7..... יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - לעתיד לבוא [גליון]

לקוטי שיחות

- 11..... המתודה ולא גמר בלבו לעזוב
16..... בגדרי אונס
20..... 'אין קטיגור נעשה סניגור' באומר 'אחטא ואשוב'
21..... יציאת מצרים - בעל כרחם

אגרות קודש

- 23..... "מיד לאחר יו"כ יעסוק כל אדם לעשות סוכתו"
24..... חשש בנטילת אבן מהכותל המערבי [גליון]

נגלה

- 25..... שיטות רש"י ותוס' ב"לא פלוג רבנן בתקנתא"
29..... תחילת ניסה נפילה
33..... מיגו (להוציא) בדברי הצ"צ

חסידות

- 36..... הערות במאמר ד"ה "שובה ישראל" תשכ"ב
38..... נטילת לולב בשבת בזמן ביהמ"ק
39..... תקי"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת [גליון]

- 41 חילוק דפגימת הסכין משאר פגימות
 43 תקי"ש בר"ה שחל להיות בשבת [גליון]
 44 בשבת חזון מראין לכאו"א המקדש דלעתיד [גליון]
 45 כי ה' אמר לו קלל" [גליון]

רמב"ם

- 48 גדר 'מקרא קודש' לגבי חול המועד
 51 קרבנות היום דיוהכ"פ והצום [גליון]

הלכה ומנהג

- 53 ביאור שיטת אדה"ז בדיון שינה בסוכה
 56 נט"י לטיבולו במשקה משום נקיות
 57 קבלת שבת ע"י הדלקת נרות
 58 נעילת סנדל בתענית
 61 אכילה בערב יוהכ"פ
 68 קדימה ואיחור ב"על חטא"
 68 ראש וסוף בתקיעת שופר [גליון]

פשוטו של מקרא

- 71 כמה הערות בפירש"י עה"ת

שונות

- 77 "בסוכות הושבתי" - ענני הכבוד או סוכות ממש
 85 גן-עדן הארץ
 86 ציון למקור פסוקים ודיוק בהעתקתם
 87 אמירת קפיטל קי"ט בכל שבוע [גליון]

מספר הפאקס לשלוח הערות
 (718) 756-3411 או (718) 773-4115
 E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
 ניתן להשיג את הקובץ בכתובת:
 WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

הקונה בסוריא כקונה בפרוור שבירושלים

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

בשיחת שבת חוה"מ סוכות ה'תשל"ד סי"ד מבאר בסיום דמס' חלה ד"הקונה בסוריא כקונה בפרוור שבירושלים" עפ"י נבואת זכרי' (ט, א) "הדרך ודמשק מנוחתו" - דאיתא ע"ז בספרי (ר"פ דברים) ובמדרש (שהש"ר ז, ה) "שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק" - ועפ"ז מובן הא דלא כתב במשנה "כקונה בארץ ישראל" כיון דסוריא (דמשק - וכן הוא בפשטות, דדמשק היא הבירה של סוריא (בל' הכתוב: ראש ארם דמשק - ישעי' ז, ח) ובאם כובשים הבירה הרי זה כאילו נכבשה סוריא כולה, וברוחניות ג"כ (סוריא בסוד דמשק, כמו שהביא שם מכהאריז"ל, כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא) יש לה שייכות מיוחדת לירושלים דוקא - עתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק.

ומ"ש "כקונה בפרוור שבירושלים", ולא "כקונה בירושלים-סתם": "ווארום ווי ער זאגט בספרי שם, אז וויבאלד עס שטייט "ונבנתה העיר על תילה" איז א ראי' אז ירושלים איז "אין עתידה לזוז ממקומה", ס'איז נאר וואס זי וועט קומען אויך אין דמשק, קומט דאך אויס אז דמשק וועט זיין די פארשטאט פון ירושלים, וואס דערפאר זאגט ער "בפרוור שבירושלים" עכ"ל.

והנה לפי"ז נמצא דהספרי חולק על המדרש ופסיקתא רבתי (פ"א) שהובא בח"א מהרש"א ב"ב (עה, ב) ד"ה ירושלים ששמך בתוכה ומקדשך כו': "יש לפרש בזה ע"פ המדרש, שירושלים דלעתיד יהי' גדול כ"כ כמו כל ערי א"י דהשתא, וביהמ"ק שבתוכה יהי' גדול כ"כ כמו ירושלים דהשתא, ולזה אמרו ירושלים שמקדשך בתוכה, ס"ל עומד בתוך כל ירושלים דהשתא, שיהי' גדול כמוה,

ולזה אמר ג"כ שמך בתוכה, שהשם המפורש אסור להזכיר בפירוש רק בבהמ"ק, וכיון שביהמ"ק לעתיד יהי גדול כירושלים דהשתא, הרי לעתיד שמך נזכר מפורש בתוך ירושלים דהשתא, ועד"ז ג"כ הצדיקים בתוכה כאכילת קדשים בבהמ"ק, ולזה אמר פרזות תשב ירושלים וגו', ולא אמר פרזה תשב, לשון יחיד, לרמוז שירושלים בישובה לעתיד תהי גדולה ככל פרזות א"י דהשתא, כמ"ש לעיל, ואמר מרוב אדם ובהמה בתוכה וכו', נקט אדם ובהמה, מרוב אדם המביאים עמהן בהמות לקרבנות, כמ"ש כצאן קדשים אשר במועדי' וגו', וסיים בקרא ואני אהי' לה חומת אש וגו' כי מרוב גודלה א"א לה חומת בנין של אדם וק"ל. עכ"ל.

וזה דלא כמ"ש (הרה"ג וכו' מו"ה יעקב זאב יאסקאוויטש) בדגל התורה (פ"ג ב): "ונראה פשוט דכוונת הספרי הוא כפי המבואר בפסיקתא רבתי פרשה א, עתידה ירושלים להיות כא"י, וא"י ככל העולם כולו (ועי' במהרש"א ב"ב (עה, ב) ד"ה ירושלים ששמך בתוכה, שהביא ד"ז בשם מדרש)".

אולם גם לדעת הפסיקתא והמדרש, אפשר לבאר בסיומא דמס' חלה, דקאמר "כקונה בפרוור שבירושלים" - ולא סתם "ירושלים" - דכיון דעתידה להיות ירושלים כא"י, נמצא דכל המדינות סביבה יהיו כפרוור לירושלים דלעתיד, - (והרי גם דמשק לאו דוקא הכוונה להעיר לחוד, אלא דקאי גם על סוריא כולה, כנ"ל כיון דהיא הבירה וכו') - ונמצא דהקונה בסוריא הוה ממש כקונה בפרוור שבירושלים. (ומ"ש "כקונה בירושלים" בכ"ף הדמיון, היינו דהשתא הוה כמו שיהי' באמת לעתיד לבוא). ולכאורה עדיפא לפרש המשנה עפ"י הפסיקתא והמדרש, מעפ"י הספרי, דלא הוה אלא דהפרוור מגיע ג"כ עד דמשק ותו לא אבל ירושלים עצמה לא תזוז ממקומה, וא"כ צ"ע לכאורה למה לא פירש כך בהשיחה.

אבל צל"ע מה הכוונה במ"ש "אז ירושלים איז "אין עתידה לזוז ממקומה" ס'איז נאר וואס זי וועט קומען אויך אין דמשק" - דמאי הכוונה "זי וועט קומען אויך אין דמשק" דבפשטות הכוונה על ירושלים, (דכך משמע מרהיטת הלשון), אבל ז"א לכאורה, כיון דלא עתידה לזוז ממקומה, א"כ א"א שיגיע גם עד דמשק, אלא לכאורה ד"זי וועט קומען" וכו', הכוונה להפרוור של ירושלים. ועצ"ע.

ועי' ילקוט זכרי' (רמז תקע"ה) (הובא בפי' מאיר עין על ספרי שם) שפי' שלא תאמר ודמשק מנוחתו שתהא נבחרה תחת ירושלים, אלא שאין עתידה ירושלים לזוז ממקומה, רק שתהא מגעת עד דמשק ע"ש. - ולפי כוונה זו לא פליג על הפסיקתא ומדרש הנ"ל, כמובן.

ועי' בפי' מאיר עין הנ"ל שסיים: "ומפי' ר"ה נראה שהי' גורס אלא שאינה עתידה לזוז ממקומה ור' יהודה היא דקאמר לה". עש"ה.



כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, קנזס

בכמה ממאמרי רבינו (עי' לדוג' בד"ה "כל ישראל וכו'" ו"להבין ענין תחה"מ" בספרי המאמרים מלוקט) מבואר אשר "כל ישראל - הנשמה והגוף ביחד - יש להם חלק לעוה"ב" (תחה"מ). משום א) שבין הנשמה ובין הגוף של כאו"א מישראל קיימו המצות ביחד, ותחה"מ באה בתור שכר על קיום המצות; וכאו"א מישראל יהי' מי שיהי' "מלא מצות כרמוז". ב) משום שגילוי תחה"מ הוא גילוי העצמות, ששייך בין לנשמה ובין לגוף של כאו"א מישראל, מאחר שבין הנשמה ובין הגוף של כאו"א מישראל מושרש בעצמות.

ולכאו' היוצא מהנ"ל הוא אשר כמו שכל הנשמות "יקומו" בתחה"מ, כמו"כ כל הגופות של כאו"א מישראל ג"כ יקומו - מצד הטעמים המובאים לעיל.

ולפי הנ"ל, לכאורה יש לעיין איך לתווך הנ"ל עם מש"כ רבינו ב"תשובות וביאורים" ע' 35, שבהשקפה ראשונה סותר להנ"ל. וזלה"ק:

"... ואותן שמנו חכמים שאין להם חלק לעוה"ב היינו שהגוף שלהם כלה ונאבד, אבל הנשמה, שהיא נצר מטעי כו', תקום לתחי' בגוף אחר (ההדגשה של רבינו, וכמו"כ ההדגשות דלהלן). ומבואר זה בשער הגלגולים הקדמה יא ובס' הגלגולים פ"ה, וז"ל: אם הניצוץ (נשמה הפרטית) . . חטא חטא א' מאותן חטאים שגופיהם

כלה ב"מ ואבד ואין לו תחה"מ אז כיון שאותו גוף כלה הנה הניצוץ . . מתגלגל בגוף ההוא השני והוא יקום בתחה"מ עם כל חלקי הניצוץ וגוף הראשון נאבד ונכרת". עכלה"ק בנוגע לעניינינו.

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



עולם כמנהגו נוהג לעת"ל

הת' מנחם מענדל גאלדבערג

תלמיד בישיבה

ברמב"ם הל' מלכים ריש פי"ב כתב וז"ל: אל יעלה על הדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג וכו'. עכ"ל.

והראב"ד שם השיג וז"ל: א"א והלא כתוב בתורה והשיבותי חי' רעה מן הארץ. עכ"ל.

וקשה לי דהלא הרמב"ם רק פסק כשמואל ד"אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", וא"כ למה מקשה הראב"ד על הרמב"ם, הלא הי' לו להקשות קושיא זו על שמואל עצמו? ובודאי יבארו בזה הקוראים שי'.



יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת – לעתיד לבוא [גליון]

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בגליון א (תתג) העיר הרב קופרמן שי' על מה שכתבתי ב'כפר חב"ד' (גליון ער"ה) בפשיטות, שלעתיד לבוא יתקעו בר"ה שחל בשבת גם בגבולין (ולא רק במקדש) - ומקורו ממאמר ד"ה יו"ט של ר"ה מליל ער"ה תשמ"ג. והעיר, שלכאורה אין זה כה פשוט, וטעמו בשנים:

(א) בשיחת כ' אב תשט"ו כתב בדיוק להיפך, היינו, שדוקא לעתיד לבוא יהי' עיקר הגזירה דרבה, דלא כמ"ש שלע"ל לא יהי'

מקום לכל עניני גזירות, ולכן לא יהי' מקום לחלק בין מקדש לגבולין.

(ב) על פי הביאור בשיחת ש"פ נצבים וילך תשמ"ט, שזה שבמקדש תוקעין גם בר"ה שחל בשבת הוא מפני שבמקדש הוא התגלות עצמותו ומהותו ית', שהוא שלילת השלילה וכו', ולכן אין פעולת התקיעה סתירה להביטול בתכלית - עיי"ש בארוכה - שלכאורה מתאים זה דוקא לבית המקדש גופא ולא לגבולין.

ומסתייע גם ממ"ש בסיום השיחה "ולמחרתו בר"ה שחל בשבת יתקעו בשופר בביהמ"ק השלישי ובירושלים", (ומשמע - בגבולין לא), וכן שבמקומות רבים דיבר כ"ק אדמו"ר בפשטות על תק"ש בר"ה שחל בשבת במקדש ולא הזכיר שכן יהי' גם בגבולין.

והנה לכל לראש יש להעיר על יסוד כללי כמפתח לענין, שלכאורה פשוט ומתקבל הוא: כאשר כ"ק אדמו"ר אומר ברור במאמר מוגה שלע"ל יתקעו בשופר - בר"ה שחל בשבת - גם בגבולין, ודבר זה מובן גם בשכל הכי פשוט מהמבואר בלקו"ת (ר"ה נז, ג) ובכל הדרושים שבביהמ"ק הראשון תקעו גם בגבולין, ואם כן עאכ"כ שכן יהי' גם לעתיד לבוא - הרי זה שבשיחה בלתי מוגהת נאמר באופן אחר, וכמו שכתב הרב הנ"ל בעצמו כל תוכן השיחה אומר "חידוש" גדול שלא מצינו במקום אחר ויש צורך להסבירו באריכות וכו',

הרי, לצד גודל הענין בבירור מקחו של רבינו באותה שיחה וכו', ברור שכאשר מדברים על הענין כמו שהוא בפשטות ובמבט ישר, המסקנה הברורה צריכה להיות כמו אותם הדברים שהגיה הרבי בצורה ברורה ומובנת, ולא כמו דברים שמצינו באופן מעורפל ולא מוגה וכו' (ושוב, אין בזה כמובן שום סתירה ל"קאך" הכי גדול בשיחה זו כשלעצמה, אך מכאן ועד להטלת ספק בדברים המוגהים מצד זה - רחוקה הדרך). ובפרט בנדו"ד שיש להמליץ כאן "משנה ראשונה" ו"משנה אחרונה", שברור שהמסקנה היא כמו אותה "משנה אחרונה" שבתשמ"ג (אם כי, אשלש בהדגשה, יש גם את הענין של "משנה לא זזה ממקומה").

ומה שכותב שבשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ט משמע שיתקעו דוקא בבית המקדש, מזה שאינו מזכיר שיתקעו גם בגבולין, הנה:

(א) בהערה 10 בשיחה מצטט דברי הלקו"ת שבביהמ"ק הראשון תקעו גם במדינה – והגע בעצמך: לאחר שמזכיר שבביהמ"ק הראשון תקעו גם בגבולין – יסיים השיחה במשמעות שבביהמ"ק השלישי (שכפשוט נעלה יותר מביהמ"ק הראשון) לא יתקעו בגבולין, ולא יבאר כלום על חידוש כל כך גדול, מופלא ו'מוזר'! אתמהה.

(ב) פעמים רבות מצינו בשיחות, (ואכמ"ל), שכאשר מזכיר ענין כל שהוא, 'מתעלם' לגמרי מחידוש שחידש בשיחה קודמת ואינו מתייחס אליו כלל. ופשוט שאין בזה שום שלילה של אותו חידוש, אלא שכיון ואין כאן מקומו של ענין זה הרי מסתפק בהבאתו באופן כללי מבלי להיכנס לפרטים המיוחדים שבו, ובפרט שזה שנתבאר כבר פעם אחת – מספיק ואין צורך לאמרו שוב. ומובן שכ"ה גם בנדו"ד, שאינו נכנס כאן למקום התקיעה וה'חידוש' שבכך על פשטות לשון המשנה, אלא רק מזכיר את הענין בקצרה, ובפרט שבהערה 5 מציין למאמר זה עצמו של ליל ער"ה תשמ"ג! כך שאין צורך לחזור שוב על מ"ש שם.

(וכאן המקום להעיר על מ"ש הרב הנ"ל, וז"ל: "ואפי' בש"פ נצו"י 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 וירושלים" – שאדרבה, איפכא מסתברא: כיון שבשבת שלפנ"ז הוזכר כבר ענין זה שלע"ל לא יהיו גזירות הרי אין צורך לחזור על כך עוד הפעם כי מובן הוא מעצמו).

(ג) כיון שלע"ל יעלו למקדש בכל שבת וראש חודש – כולל גם ראש השנה (וכמו שמביא הרב הנ"ל משיחת ליל ער"ה תשל"ט) – הרי יוצא ש(רוב) עם ישראל יהי' בבית המקדש ובירושלים, ולכן אין צורך (כ"כ) להתייחס למה שיהי' בגבולין.

עד כאן בנוגע לראיות והוכחות מלשון השיחות. ובנוגע להסברת הענין, שלפי הביאור שבשיחת ש"פ נצו"י הנ"ל שזה שבביהמ"ק תקעו בשופר הוא מפני דרגה נעלית ביותר שלכא' שייכת דוקא

בביהמ"ק עצמו, הנה מבואר בכ"מ שהגילוי שיהי' בביהמ"ק יתפשט גם בכל העולם כולו (ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות, ועוד במקומות רבים).

ובפרט – כמו שכתבתי שם בכפ"ח – שבלקו"ש חל"ה ע' 197 מבואר (לכאורה) אותו ביאור נפלא שבשיחה ביחס לתקיעת שופר שבביהמ"ק בר"ה שחל בשבת – ביחס לכל שמונה עשרה שבכל יום רגיל מזמן הגאולה, וא"כ מובן שכ"ה גם בנדוד"ד (ויש להאריך בזה עוד).

ומה שמביא שכ"ק אדמו"ר אומר בשיחה שענין זה הוא נעלה יותר מהענין ד"מצות רצונך" כמו שיהי' לע"ל, הנה פשוט שלע"ל יהיו כמה וכמה ענינים, יהי' את הענין של "כמצות רצונך", ויהי' גם אותו ענין יותר נעלה של שלילת השלילה וכו', כמו שהוא מצד תורה. (והעירני ח"א שנרמז גם בנוסח התפילה "כמצות רצונך", וממשיך עוד ענין "כמו שכתבת עלינו בתורתך". ואכ"מ, אבל עצם היסוד הוא לכאורה פשוט).

אלא שלאחר כתיבת הדברים עלה בדעתי, שאולי אין ראי' החלטית מזה שבביהמ"ק הראשון תקעו בשופר גם בגבולין - לביהמ"ק השלישי, כי יש לחלק בין אם הגזירה לא נגזרה מלכתחילה (ביהמ"ק הראשון) לבין מצב שבו הגזירה כבר קיימת אף שבטל טעמה (ביהמ"ק השלישי). ודווקא.



לקוטי שיחות

המתודה ולא גמר בלבז לעזוב

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' נשא א' (וחידושים וביאורים לש"ס סי' יח) מביא דברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע עג): "שצונו להתודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולאמר אותם עם התשובה

וזהו וידוי וכו' וכ"כ בריש הל' תשובה: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני הא-ל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה כו'" ומביא שאלה הידועה דלמה לא כתב הרמב"ם שהמצוה היא התשובה עצמה דאם עבר כו' חייב לשוב? ומלשוננו משמע שהמצוה היא הוידוי ולא גוף התשובה?

ומביא שיטת המנ"ח (מצוה שסד) דשיטת הרמב"ם היא דתשובה עצמה אינה מצוה, ואם אינו עושה תשובה אינו מבטל שום מ"ע, והמצוה הוא רק דאם עושה תשובה ה"ז צריך להיות ע"י וידוי דוקא, וזה דומה לכמה מצוות שאינן מצוות חיוביות כמו שחיטה דליכא חיוב לשחוט, אלא דאם ירצה לאכול בשר ה"ז צריך להיות ע"י שחיטה דוקא, וכן מצות גירושין דאמרה התורה דאם ירצה לגרש ה"ז צ"ל באופן מסוים ע"י גט כריתות כו' וכיו"ב, וכן הכא בנוגע לתשובה שהמצוה היא דאם ירצה לעשות תשובה ה"ז צ"ל באופן מסוים של וידוי כו', (וכ"כ בס' עבודת המלך ועוד).

אבל הרבי הקשה ע"ז מלשון הרמב"ם בהכותרת להל' תשובה: "מ"ע אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה" הרי מוכח דשיטת הרמב"ם דתשובה עצמה היא מ"ע ולא כהמנ"ח, ואח"כ הביא ביאור שני בזה ומקשה ע"ז עיי"ש.

ומסיק הרבי הביאור באופן אחר דמצוות כאלו שהן מורכבות משני חלקים מחשבה ומעשה כו' הנה הרמב"ם מונה במנין המצוות רק חלק המעשה ולא המחשבה, ובנוגע לתשובה כתב בקרית ספר בריש הל' תשובה: "התשובה והוידוי מצוה אחת היא שאין וידוי בלי תשובה כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו והוידוי הוא גמר התשובה", (ויש לבאר זה דבמצוות יש "פעולת המצוה" ו"קיום המצוה", דבכלל קיום המצוה הוא ע"י הפעולה והם ענין אחד, כמו נטילת לולב אכילת מצה וכו', אבל בתשובה הפעולה והמעשה הוא הוידוי, והקיום הוא התשובה בלב, דהפעולה לבדה בלי תשובה בלב לא קיים כלום), ובמנין המצוות מונה הרמב"ם פעולת המצוה ולא המחשבה שבה כדמצינו עד"ז במצוות תפלה עיי"ש, וזהו כוונת הרמב"ם שהביא דוגמא (פ"ב

ה"ג) שהמתודה ולא גמר בלבו לעזוב ה"ז כטובל בשרץ בידו, ולכאורה למה צריך להביא דוגמא זו? אלא כוונתו לומר דכשם שבטובל ושרץ בידו דלא עלתה לא הטבילה אי"ז משום שחסר לו תנאי צדדי בהטבילה כמו כשטובל עם חציצה וכו', אלא דזה דבר והיפוכו דלא שייך שיטהר כשבשעת מעשה אוחז שרץ, כן הכא דמתודה ואינו עוזב חטאו בלבו אין זה כלום, כי כנ"ל דהתשובה עם הוידוי הוא ענין אחד, וכשאומר הרמב"ם דוידוי הוא מ"ע זה כולל במילא גם התשובה כיון דוידוי בלי תשובה אינו כלום עיי"ש.

ויוצא מזה דכוונת הרמב"ם במתודה ולא גמר בלבו לעזוב דהוה כטובל ושרץ בידו הוא דכמו בטובל ושרץ בידו אין בזה רק חסרון צדדי בטבילתו, אלא דזהו היפך כל ענין הטבילה כן הוא גם בהמתודה ואינו גומר בלבו לעזוב שחסר בזה כל המצוה כיון שהתשובה והוידוי הוא מעשה אחד. (וראה בכס"מ שהמקור לזה הוא בתענית טז, א).

טובל ושרץ בידו האם חל טהרה על טומאתו הקודם

והנה הענין דטובל ושרץ בידו הרי בודאי לא איירי שהשרץ מהודק בידו באופן שיש כאן חציצה דפשוט דכאן לא איירינן כלל אודות חציצה, אלא דאיירי שאוחזו באופן שאין בזה משום חציצה ויש כאן מעשה טבילה בלי חציצה, ומ"מ אמרינן דע"י נגיעתו אז בשרץ ה"ז היפך ענין הטבילה, דאי אפשר שיהי' לו טהרה מטומאה כשאוחז בטומאה.

ויש להעיר דמצינו פלוגתא בדין זה בטובל ושרץ בידו האם באמת מהני הטבילה על הטומאה שלעבר אלא שנטמא מחדש ע"י השרץ או דחשיב שלא נטהר כלל ולא מהני הטבילה אפילו על טומאה הקודמת, ויש בזה כמה נפק"מ כגון בהא דבעינן בהעלם טומאת המקדש ידיעה בתחילה ובסוף ונגע בטומאה וידע בה וטבל ושרץ בידו ולא ידע בו ונכנס למקדש דאי נימא שנשארה טומאה הראשונה הרי יש בה ידיעת הטומאה בתחילה, אבל אי הוה טומאה חדשה הרי לא ידע בה וליכא חיוב קרבן (כ"כ בחי' הגר"ח על הש"ס ע' רפג, ובס' שערי יושר ש"ב פכ"א להגרש"ש וראה גם באור שמח הל' שגגות פ"א ה"ד שכ"כ, ועד"ז כתב הגר"מ פיינשטיין ז"ל בקובץ מורי' קא-קב ע' נד וראה גם בס' שיח השדה ח"ב סי' יא) או באופן שטבל כלי טמא בתוך כלי טמא אחר והכלי החיצון נוגע

בשרץ שאם אין הטבילה מועלת לכלי החיצון כלל א"כ הו"ל כמטביל בכלי טמא דלא מהני וחוצץ, כדאיתא בחגיגה כב, א, דלא שייך לומר מיגו דמהניא וסלקא טבילה לכוליה גופא דמנא מהני נמי לפנימי, אבל אם הוה עלה שם טבילה נטהר במילא הפנימי ומה לנו אם הכלי החיצון נטמא עוד הפעם כיון שהכלי הפנימי לא נגע בו הטומאה (כ"כ הג"ר ראובן גראזאווסקי ז"ל בס' אבן ציון ע' תקלח).

דיש מהאחרונים דסב"ל דטובל ושרץ בידו אין זה משום שנטהר וחוזר ונטמא אלא שכל שנוגע בשרץ אי"כ טבילה כלל כיון שעיקרה של טבילה הוא לטהר וכיון דבפועל לא נטהר אין הטבילה מועילה כל עיקר, ומחלקים דזהו רק אם ירד לטבול מטומאת שרץ או טומאה כמותו, אבל אם ירד לטבול מטומאת מת שהיא חמורה יותר הרי זה נטהר מטומאת מת וטמא מטומאת שרץ שנגע בו (כן סב"ל להגר"ח שם ובשערי יושר שם ועי' גם צפע"נ ברמב"ם הל' תשובה שם).

אבל הגר"ר גראזאווסקי שם נקט דכיון דלא אשכחן ילפותא או הלכה למשה מסיני על דין זה דלא מהניא הטבילה בכהאי גוונא על הטומאה שעברה א"כ מנלן לחדש כן מסברא, ואין לנו אלא לפרש דכיון שיש כאן מעשה טבילה [וכנ"ל דאי"כ חציצה] עלתה לו הטבילה לגבי טומאה הישנה אלא שנטמא מיד ע"י השרץ, וכן נקט הגר"מ פיינשטיין שם, והביא ראי' לזה ממקואות פ"ח מ"ה ולא מסתבר לו לחלק כנ"ל בין ירד לטבול לטומאה חמורה וכו' עיי"ש, ועי' גם באבני נזר יו"ד סי' רסד באחד שהגיע זמנו לטבול ויש עליו גם טומאה אחרת כיוצא בה שלא הגיע זמנה לטבול, דהרי זה טובל ונטהר מהטומאה שהגיע זמן טבילתה אף שעדיין נשאר טומאה האחרת וכן דעת הר"ח המובא בראבי"ה ח"א סי' פא, וראה אנציקלופדיה תל' כרך יח ע' תי ואכמ"ל, וממה שנתבאר לעיל בהשיחה משמע דסב"ל להרבי דטובל ושרץ בידו אי"ז טבילה כלל ולא הועיל גם לטומאתו הקודמת, ועי' ג"כ צפע"נ שכ' דזה תליא בהגירסאות דבבלי תענית טז, א, ובירושלמי שם, דבבלי אמר "לא עלתה לו טבילה", ובירושלמי אמר "אין לו טהרה" דלפי הבבלי אי"ז טבילה כלל, ומשא"כ לפי הירושלמי, עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות על שיטה זו (הב') דהרי מהרמב"ם מוכח ברור דטובל ושרץ בידו אינו מועיל כלל, דאי נימא דמועיל עכ"פ

לטהרו מטומאתו הקודמת אלא דטמא אח"כ מצד נגיעתו בשרץ אז, א"כ הכא בהנמשל לענין תשובה הרי ודאי לא איירינן לגבי עבירה חדשה אלא רק לגבי העבירות שכבר עשה דע"ז אמרינן דכיון שלא גמר בלבו לעזוב שלא הועיל כלום הרי מוכח שלא פעל כלל על מעיקרא.

[ואף דלכאורה אפ"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ז פ' אחרי עפ"י מ"ש אדה"ז באגה"ת פ"א דמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד דכל הפרטים דבעינן בתשובה כוידוי וחרטה וכו' זהו רק בנוגע לשלימות התשובה לכפר על העבירות שכבר עבר, אבל בנוגע להשתנות מרשע לצדיק צריך רק עזיבת החטא בלבד וכדמוכח מקידושין מט, ב, המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור וכו' חיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, וכ"כ במנ"ח מצוה שס"ד, נמצא דשייך לדון בנוגע להעתיד דאמרינן שלא נשתנה כלל מרשע לצדיק דהוה כטובל ושרץ בידו, אבל מ"מ הרי פשוט דכוונת הרמב"ם גם לגבי העבירות שעבר מקודם שלא פעל כלום, הרי מוכח מזה דטובל ושרץ בידו לא נטהר כלל].

במתודה ולא גמר בלבו לעזוב למה ה"ז כטובל

ואפשר לומר בזה בהקדם מה שמקשים דלכאורה כיון שרק התודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי אי"כ תשובה כלל ואין כאן אפילו מעשה של טבילה שהוא מעשה המטהר, והוא דומה לאילו לא טבל כלל ולמה דימהו הרמב"ם לטובל ושרץ בידו?

והגר"מ פיינשטיין ביאר שם לדעת הרמב"ם דמצות וידוי הוה מצוה מצ"ע שאינו קשור עם התשובה ולכן עצם הוידוי הוה כטובל עי"ש, אבל בפשטות לא משמע כן מדברי הרמב"ם שכתב בהדיא שצריך להתודות ולומר ענינות אלו שגמר בלבו היינו שצריך לגלות בדיבור התשובה שבלב, וכמ"ש בקרית ספר הנ"ל, ומצינו בזה כמה פירושים:

(א) בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ב' (סעי' י) ביאר בזה דעצם ענין הוידוי גם כשהוא רק בדיבור בלבד הוא מעשה של תשובה שהוא פועל בשעת מעשה רגש של בוש על העבר ולכן זה נחשב כמעשה של טבילה, ובהערה 32 ובשו"ג שם כתב שכן ביאר גם בס' יד הקטנה הל' תשובה פ"א ה"ב.

(ב) יש שפירשו דכוונת הרמב"ם בהמתודה ולא גמר בלבו לעזוב היינו שחרטה יש לו וכמ"ש בשערי תשובה לרבינו יונה (שער א' אות יט) וז"ל: כי המתחרט ומתודה ואינו עוזב החטא דומה למי שטובל ושרץ בידו, אכן מודה ועוזב ירוחם כי הוא בעל תשובה עכ"ל, ובס' עבודת המלך ברמב"ם שם הביא דבריו ופירש דזהו גם כוונת הרמב"ם דע"י וידוי וחרטה יש כאן מעשה של טבילה, ומ"מ כיון שלא גמר בלבו לעזוב אי"ז מועיל כלל, ועי' גם בס' תורת התשובה שם שכ"כ, וכן רצה לפרש ביד הקטנה בה"ה שם אות ז' וכן ר"ל הגרי"ד בס' הררי קדם סי' לו.

ג) הגרי"ד שם פירש גם באופן אחר דאיירי שעזב את החטא אלא שלא גמר בלבו לעזוב היינו שלא הגיע להחלטה גמורה דבשום אופן שבעולם לא יחזור לזה החטא, דלכן הרי"ז כטובל אבל מ"מ שרץ בידו, וכ"כ בס' לתשובת השנה שם בארוכה.

והנה לפי שיטה זו דטובל ושרץ בידו חל טהרה על טומאתו הקודם, ה"ז משום דסב"ל שיש כאן מעשה טבילה ממש, אבל לפי ב' פירושים הראשונים ודאי נמצא דמ"ש הרמב"ם דכל המתודה וכו' דומה לטובל ושרץ בידו דאי"ז דומה למעשה טבילה ממש, כיון דלשיטתם דעצם מעשה הטבילה מטהר אף דלבסוף הטבילה ה"ה טמא מצד נגיעתו בהשרץ נמצא שיש כאן טבילה מעליא, משא"כ בנוגע לתשובה הרי לכו"ע עצם ענין התשובה הוא שהאדם משנה הנהגתו, ובידוי דברים בלבד, או שמתחרט בלבד, דליכא בזה שינוי בפועל בהנהגתו אי"ז קיום ענין התשובה, (והוא רק מעין מעשה דטבילה), במילא שפיר יש סברא לחלק דרך בטובל נטהר מטומאתו הקודם משא"כ הכא שחסר לו בעצם ענין התשובה שהוא שינוי הנהגתו אינו פועל כלום גם למפרע, וגם לפי פירוש הג' יש לחלק דכל זמן שלא גמר בלבו בהחלטה גמורה אי"ז מעשה התשובה אמיתית, משא"כ בטובל ושרץ בידו הרי יש כאן טבילה מעליא. ולפי"ז אפשר לומר דכוונת הרמב"ם (לפי שיטה זו) דכמו דבטובל ושרץ בידו הרי גם אחר טבילתו לא נשתנה האדם כלל לטהור כיון שהוא טמא, עד"ז בעניננו בענין התשובה דכ"ז שלא גמר בלבו לעזוב לא נשתנה האדם כלום, וכוונתו דבמילא לגבי תשובה נמצא דאין כאן תשובה כלל כיון דיסוד ענין התשובה הוא שיש שינוי בהאדם.

אבל פשטות הפירוש בהרמב"ם הוא כמבואר בהשיחה דבטובל ושרץ בידו אין הטבילה פועלת כלום כיון דזהו היפך כל ענין הטבילה, ובמילא כן הוא גם לענין המתודה ולא גמר בלבו לעזוב שאין כאן מעשה התשובה כלל, וכ"ה בל' רבינו יונה ב'שערי תשובה' שער א סי' לא, "עוד טומאתו בו ולא עלתה לו טבילה" דמשמע שהטבילה לא פעלה כלום גם לגבי טומאתו הראשונה. וראה "הערות וביאורים" גליון רלח ותקמג עוד בענין זה.



בגדרי אונס

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ו (ע' 64 הערה 43) מתרץ כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע סתירה ברמב"ם; דבהל' תשובה (פ"ו ה"ג, ובארוכה - בשמונה פרקים שלו פ"ח) כ' וז"ל: ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים, עד שיתן הדין לפני דין האמת, שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה מרצונו ומדעתו, שמונעין ממנו התשובה, ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו וכו', לפיכך כתוב בתורה וחזקתי את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו, שנא' הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו וכו'. עכ"ל.

אבל לעיל (שם פ"ה הי"ד) כ' וז"ל: אלו הא-ל הי' גוזר על האדם להיות צדיק או רשע וכו' ובאיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק וכו'. עכ"ל. ולכאורה ה"ז סתירה, כי סו"ס איך נפרע מפרעה על זה שחזק את לבו, כשזה לא הי' ברצונו ובבחירתו, ומה לי שזה גופא נגרם ע"י חטאו.

ומתרץ הרבי וז"ל: שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל' נז"מ פ"ב הט"ו. הל' שכירות פ"א ה"ד) דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

[וגם להמ"ד (ב"מ שם. וש"נ) שתחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, לא יוקשה עליו ממה שנפרע מפרעה (וכן סיחון וכנענים וכו' המנויים ברמב"ם הל' תשובה פ"ו שם) - כי י"ל, דשאני בנדרו"ד,

דמכיון שמה שנאנס אח"כ זה עצמו בא מחמת פשיעותו שבתחלה, א"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס.

(ובשוה"ג שם מוסיף:) ואף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה, (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור - תוס' ב"מ מד, סע"א. רמב"ם הל' שכירות פ"ג ה"י) - היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעותו. משא"כ בנדו"ד, שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעותו. וה"ז בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שייך לפטור מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולא עיר מנמוק"י ב"ק כב, א). ועצ"ע]. עכ"ל.

והנה ע"פ חילוק זה יש לתרץ קושיית האבני נזר (אבהע"ז סי' רמד בחידושו על מס' כתובות) על מ"ש בגמ' שם (ג, ב). דהנה בגמ' שם א"י שהיתה גזירת המלכות שבתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה וזה הביא הנשים לידי סכנה, שמסרו נפשיהם ע"ז, ומקשה בגמ' "ולידרוש להו דאונס שרי" ומתרץ וכו' עיי"ש. והק' האבנ"ז וז"ל: קשה לי לשיטת הרשב"א והרו"ה בנשפכו חמין שלאחר המילה אסור למול, אף שאח"כ יוכל להחם משום פקוח נפש, מ"מ אסור לעשות עכשיו דבר שעיי"ז יחולל שבת לבסוף, כיון דמילה של עכשיו אינו דוחה חילול שבת של חימום מים של אחר המילה, וה"נ איך מותרת ליכנס לחופה, הלא גורמת שתיבעל לטפסר אח"כ.

(ומתרץ:) ונראה לחלק דדוקא במילה, שאם לא יוכל להחם אח"כ, ה"י אסור למול עכשיו לסכן התינוק, והוא מל עכשיו רק על סמך שיחלל שבת אח"כ, והוא גורם ומתכוין לחילול שבת שלאח"כ, שהרי רוצה בחימום המים של אח"כ שלא יסכן התינוק, משא"כ בבתולה הנשאת, שאינה רוצה כלל בבעילת הטפסר, ואף שגורמת לכך, אינה מתכוונת לכך, ודומה למ"ש הרמב"ם בדיין שטעה, דאע"פ שגרם להזיק, לא נתכוין להזיק. עכ"ל.

אמנם ע"פ הנ"ל מלקו"ש יש לתרץ קושייתו באופן אחר: בנדון דמילה, הרי פעולת המילה עצמה היא היא הגורמת הפקו"ג וההכרח להחם המים. כי כל הסכנה של התינוק נתהווה ע"י פעולת המילה, ולכן ס"ל להרשב"א והרו"ה שאסור למול הולד, כי ה"ז כאילו שהוא ברצונו - בלי אונס - הולך להחם המים, כמו בנידון דהלקו"ש

- שהאונס גופא, מה שאין לו בחירה, הוא מחמת פשיעותו, ולכו"ע אי"ז נקרא אונס, כ"א רצון, בדוגמת הזורק חץ.

משא"כ בנידון דבתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה, אף שהנישואין יגרמו האונס, אין האונס מתהווה (בא באופן ישר) מהנישואין, כי פשוט שאין הנישואין כשלעצמם גורמים שתיבעל להגמון, ולכן מודי הרשב"א והרו"ה, שמה שתיבעל אח"כ להגמון אי"ז נק' רצון, כ"א אונס.

[ואף שהרבי מסיים ב"ועצ"ע", לכאורה אי"ז שמסתפק באמיתות החילוק, כ"א האם יש לדמות מ"ש הרמב"ם (אודות עונש פרעה) לענין זה].

והנה עפ"הנ"ל יתורץ ג"כ מה שהקשה האבנ"ז שם על שיטת הרשב"א והרו"ה, וז"ל: אלא דאכתי קשה מהבא במחתרת דניתן להצילו בנפשו אפי' בשבת, ואמרי' ביומא (פה, ב) דחשוב ודאי פקו"נ, שודאי הגנב בא על דעת כן שאם יעמוד כנגדו יהרגנו, וא"כ איך מותר לבעה"ב לעמוד כנגדו להציל ממונו, הרי הצלת ממון אינו דוחה שפיכת דמים וחילול שבת, והתם לכך נתכוין שיהרג הגנב כדי שלא יהרגנו הגנב, אלא ודאי כיון שאח"כ יהי' פקו"נ מותר עכשיו לעמוד על ממונו, וכשיטת הרמב"ן ז"ל במילה. ושיטת הרשב"א והרו"ה ז"ל צע"ג. עכ"ל.

אמנם ע"פ הנ"ל ה"ז מתורץ, כי גם שם במחתרת אין האונס, מה שהגנב ירצה להרגו, מתהווה (באופן ישר) מעמידתו על ממונו. ז.א. אף שברור שע"י עמידתו על ממונו יקום הגנב להרגו, מ"מ אין עמידתו על ממונו כשלעצמה גורם שהגנב ירצה להרגו, - ושם מודי הרשב"א והרו"ה שאי"ז נק' רצון, כ"א אונס, ולכן מותר לעמוד על ממונו, ואח"כ יהי' אונס, ומותר להרוג את הגנב, משא"כ במילה, שהמילה גופא כשלעצמה גורמת הסכנה, וכנ"ל.

והנה בנוגע לתירוצו של האבנ"ז עצמו, שמחלק בין מילה לנדוד בזה שבמילה לאחר שיהי' האונס יהי' נעשה האיסור (החילול שבת) ברצון, ולגבי נדון דבתולה נשאת תיבעל להגמון, שגם אח"כ תיעשה האיסור (הבעילה להגמון) באונס, יש להעיר, שחילוק זה מוכח מכמה מקומות, ובעיקר ה"ז מוסבר באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"א ע' רלו), ומביא כמה דוגמאות לזה, וז"ל:

בכתובות (כו, ב): האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל (ע"פ שיטת רש"י ותוס'), אף שהוא ריצוי מחמת פחד - וכקושיית הרמב"ן (הובא בשטמ"ק) - והטעם (עיי' צ"צ חידושים על ש"ס משנה דף צד וקכ, וש"נ), שהאונס אינו על הבעילה גופא.

ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ו): אם עבר ונתרפא - במקום סכנה - בע"ז שפ"ד וג"ע עונשין אותו, אבל אם עבר עליהם באונס אין עונשין אותו (שם ה"ד). ואחד הטעמים (בס' אוהלי יוסף סוף דיני קידוש השם בשם חמדת ישראל חאו"ח סי' לח), דפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל, משא"כ בחולי מסוכן, בשעת מעשה עושה ברצון.

בחור"מ סי' שפח: אנסו אנס להראות ממון שלו והראה של חבירו חייב, אבל אם אנסו באונס ממון (ש"ך שם ס"ק כב, וש"נ. ועיי' כ"ה הפלאה כתובות יט, א על תוד"ה דאמר) להראות ממון חבירו פטור. ועיי' כ"ה צפע"נ מהד"ת ריש ח"א בזה. ואכמ"ל. עכ"ל באג"ק.

הרי לנו דוגמאות לחילוקו של האבנ"ז בין מילה לנדו"ד. דבמילה אסור כי סו"ס יעשה ברצון (אף שיבוא מחמת האונס), וה"ז נק' רצון, משא"כ בנדו"ד, שגם אח"כ כשתיבעל להגמון יהי' זה באונס, כי האונס הוא על הבעילה גופא, זה נק' אונס.

אלא שכנ"ל, אם זהו כוונת הרשב"א והרו"ה, עדיין יוקשה מדין הבא במחתרת, משא"כ לפי הביאור ע"פ לקו"ש, ג"ז מתורץ.



'אין קטיגור נעשה סניגור' באומר 'אחטא ואשוב'

הרב אליעזר גרשון שם-טוב

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

בלקו"ש ח"ד ע' 1153 מצטט את הגמרא (שבועות יג, א וש"נ) שאפי' לדעת רבי שעיצומו של יוה"כ מכפר, אינו מכפר על עוונות של יוה"כ. ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שהטעם הוא שהיותו ר'עיצומו של יום' הוא הגורם שאכילתו יחשב לעוון, אינו שייך ש'עיצומו של יום' יכפר ע"ז.

ובהערה 16 כ', וזלה"ק: "בדוגמת אין קטיגור נעשה סניגור. ... ולכאורה צ"ע מהא דאחטא ואשוב אין מספיקין דייקא, אבל אם דחק כו' מקבלין תשובתו (אגה"ת פי"א). וי"ל דתשובה דדחק היא נעלית יותר. ואכ"מ". עכלה"ק.

לכאורה פי' הצ"ע הוא שלכאורה קשה: אם אמרינן ש'האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה' הוא בגלל שהיות והתשובה גרם לחטא לכן 'אין קטיגור נעשה סניגור' איך אפשר לעשות תשובה ד'דחק' כשאומר אחטא ואשוב, הרי עדיין שייך לומר 'אין קטיגור נעשה סניגור'? ועל זה עונה כ"ק אדמו"ר זי"ע שמדובר על תשובה נעלית יותר.

אולי יש לומר פירוש הדברים: האומר 'אחטא ואשוב' קשה מאוד שיתחרט ע"ז באמת כי חושב שאין זה חטא ממש, היות וכוונתו היתה רצוי' ('אשוב'). לכן אין 'מספיקין' בידו לעשות תשובה. מ"מ, סוכ"ס, הרי חטא! לכן אפשר להתחרט ולעשות תשובה ע"ז, אבל קשה יותר להרגיש את חומר החטא עכ"כ שיתחרט באמת וישוב. ע"ז צריכים תשובה נעלית יותר. איננו אותו סוג תשובה שהביאו לחטא. ולכן סוג התשובה שהוא בגדר 'סניגור' שמוציאו מידי החטא איננו אותו סוג התשובה שהוא שבגדר 'קטיגור' שהביאו לידי החטא.

ואולי יש לדמות זה להחילוק בין נודע לו שעבר על איסור בשוגג שמביא עליו קרבן חטאת ללא נודע לו בבירור שעבר על איסור שמביא קרבן אשם (תלוי) שהוא חמור יותר. ברמב"ן (ויקרא ה, טו) מבאר הטעם, וז"ל: מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא מפני זה החמיר עליו הכתוב בספיקו יותר מודאי. עכ"ל*.



(*) ראה לקו"ש ח"ג עמוד 944. המערכת.

יציאת מצרים – בעל כרחם

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה א לפ' שמות בהתחלת השיחה, מביא כ"ק אדמו"ר על הפס' "ויאמר אלקים למשה אהי אשר אהי" וז"ל: איתא במדרש אמר ר' יוחנן אהי אשר אהי ביחידים אבל במרובים על כרחם שלא בטובתם כשהן משוברות שיניהם מולך אני עליכם שנאמר חי אני נאום ה' אלקים אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם.

ומביא מה שפירשו המפרשים דברי המדרש ואחרי זה אומר "והמובן מזה ... בכ"ז מרומזת בו גם הגאולה דיציאת מצרים, כי גם גאולה זו היתה בזה האופן, שהקב"ה הוציאם ממצרים "ביד חזקה" - בעל כרחם; אולם זה שהקב"ה השתמש, כביכול, ב"יד חזקה" הי' רק להכריח את "המרובים" - כלל ישראל - אבל לא בנוגע ליחידים, וכמפורש במדרש שאותם הרשעים שלא רצו לצאת ממצרים מתו בשלשת ימי האפילה".

ולכאן צ"ל: אם הקב"ה הכריח את המרובים לצאת ממצרים למה את היחידים לא הכריח לצאת. - כלומר: בשלמא אם נאמר שהמדרש איירי בשני זמנים מיוחדים וכגון שבזמן אחד יש יחידים שפרקו עול מלכותו ית' ועל זה כתוב אהי אשר אהי שאין לוקחים מהם בחירתם ואין כופים עליהם, ובזמן אחר העם כולו - מרובים - אינם רוצים לקבל מלכותו ית' (ח"ו) וה' כופה עליהם וכלשון המדרש על כרחם שלא בטובתם משוברות שיניהם מולך אני עליהם - יובנו הדברים, אבל מהשיחה משמע שהמדרש מיירי בזמן אחד, זמן יציאת מצרים, שהקב"ה בעל כרחם הוציאם ממצרים וא"כ קשה למה נשארו יחידים במצרים ולא הוציאם הקב"ה בעל כרחם.

אלא מוכרחים לבאר כמו שמבואר בהע' שם 38 וז"ל: משא"כ "המרובים" שיצאו בע"כ ממצרים הוא לא אלה שלא רצו לצאת מגלות מצרים כ"א אלה שלא רצו ללכת במדבר הגדול והנורא וכיו"ב שבזה אין התנגדות לגלוי ההתקשרות - ע"כ.

והביאור בהע' שההבדל בין המרובים שהקב"ה הוציאם בע"כ והיחידים שהקב"ה לא הכריחם לצאת אינו רק בכמות כי הם מרובים והם יחידים, כי לפי"ז קשה הא דלעיל - הרי היחידים גם נכללים

במרובים וגם הם היו צריכים לצאת. אלא שההבדל הוא גם באיכות באופן אי רצונם לצאת מהגלות שהמרובים רצו לצאת ממצרים אלא שלא הי' ברצונם ללכת במדבר, והיחידים לא רצו לצאת מהגלות שזה התנגדות לעצם ענין יציאת מצרים.

אבל לפי"ז קשה מאידך גיסא מכיון שמהמורם לעיל מובן שאין נפק"מ בין מרובים ליחידים בכמות, אלא באופן התנגדותם, לפי"ז הרי יכול להיות גם להיפך דבאם המרובים היו מתנגדים לעצם ענין יציאת מצרים לא היו יוצאים ואם היחידים לא היו מתנגדים לעצם ענין יציאת מצרים אלא שלא היו רוצים ללכת ב"מדבר הגדול והנורא" לכאורה היו צריכים לצאת כי אין בזה התנגדות לגילוי ההתקשרות.



אגרות קודש

"מיד לאחר יו"ב יעסוק כל אדם לעשות סוכתו"

הת' יעקב זכריה קלויזנר
שיבת תות"ל קרית גת

איתא באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק ב' (ע' ו): "כתב מהרי"ל מיד לאחר יום כפור יעסוק כל אדם לעשות סוכתו, משום שנשלמו ימי תשובה, ויום ראשון שנכנס לחטא ח"ו יקדים את עצמו לאתחולי במצוה - והועתק התוכן ברמ"א שו"ע או"ח סוף סימן תרכד [והמדקדקים מתחילים מיד במוצאי יום כפור בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה"].

"רמז עמוק רמזו בזה: כשעשה האדם תשובה על העבר וירא הוא שלא יכנס לחטא מכאן ולהבא, עצה יש לזה - יעסוק בסוכה.

"זאת אומרת: סיבות, היותר רגילות, המביאות את האדם הישר לידי חטא ועון הן, כי טועה לאמר, אשר התורה והמצוה אינן ענין אלא לשעה קבועה ביום ואח"כ חפשי הוא לנפשו, אומר אשר התורה והמצוה שייכות רק לאבר פרטי של האדם...

"וכשיעסיק שכלו ויתבונן במצות סוכה, מצוה הראשונה אחרי כפרת העונות, יראה אשר צריך להיות תשבו כעין תדורו (סוכה כו, א), כי המצוה היא דירתו של האדם, וכי מקפת היא את כל גוף האדם מכף רגלו ועד קדקדו וגם לבושיו וכליו בכלל". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה עפ"י נראה לבאר דיוק נוסף בדברי המהרי"ל: שכתב "יעסוק כל אדם לעשות סוכתו", דלכאו' למה אינו כותב כמו שהעתיקו הרמ"א "בעשיית הסוכה", וכי צריך להיות "סוכתו" דוקא? וגם מה ההדגשה "כל אדם", דלכאו' הול"ל "יעסוק אדם לעשות סוכה" ותו לא, שהרי אין דין שצ"ל "סוכתו" דוקא. (וכמו ש"דירתו" לא צריך להיות דוקא שלו - "לכם" כמו בד' מינים). ועי' במנהגי מהרא"ק (לרבינו אברהם קלויזנר), - שהי' רבו של המהרי"ל (סי' מג אות ט, שבהוצאת "מכון ירושלים" תשל"ח) שכתב: "במוצאי יום הכיפורים מתעסקין במצות לולב וסוכה ואינם עושין עונות" עכ"ל, ולא כתב "סוכתו", וגם לא "כל אדם".

ברם לפי דברי כ"ק אדמו"ר א"ש מאד, כיון שבדברי המהרי"ל מכוון גם הרמז העמוק ששייך ל"כל אדם" "לעשות סוכתו" של כל גברא מצד פנימיות הענינים שהיא "מצוה הראשונה אחרי כפרת העונות, יראה אשר צריך להיות תשבו כעין תדורו, כי המצוה היא דירתו של האדם, וכי מקפת היא את כל גוף האדם מכף רגלו ועד קדקדו וגם לבושיו וכליו בכלל".

ועי' בויקרא רבה (פרשה ל, ז): "ומיום הכיפורים עד החג כל ישראל עוסקין במצות, זה עוסק בסוכתו" וכו'. עכ"ל.

והנה ב"מטה אפרים" (סי' תרכד סט"ו) הביא דברי הרמ"א הנ"ל שבמוצאי יוה"כ מתחילין בעשיית הסוכה. וכתב באלף המגן שם (אות טו): "והטעם שהמדקדקין מתחילין תיכף במוצאי יוה"כ .. כ' בספרים כי היות שהיצה"ר מתקנא בנו ומבקש להפיל אותנו מאיגרא רמה לבירא עמיקתא ע"כ יזהר להתחיל תיכף בהמצוה על דרך קדמיה לרשיעא עד לא יקדמוך" עכ"ל.

ופלא שכתב הטעם בשם "ספרים" בו בזמן שגם הטעם כתוב בהדיא במקורו של הדין (שהביא הרמ"א) במהרי"ל "משום

שנשלמו ימי תשובה, ויום ראשון שנכנס לחטא ח"ו יקדים את עצמו לאתחולי במצוה כדי לקיים ילכו מחיל אל חיל". עכ"ל.



חשש בנטילת אבן מהכותל המערבי [גליון]

הת' יצחק קופמן

תות"ל - 770

בגליון תתב 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", והציע לברר צדדי הדבר ע"פ מש"כ בשו"ת החת"ס ע"ד בי כנישתא דשף ויתיב, שבנוה מאבנים שנטלו עמהם מביהמ"ק, שזהו כיון שפקעה קדושה מביהמ"ק כו', אך היו שחלקו על דבריו וכו'.

ובגליון תתג (ע' 36) הביא הרי"י שי' קופרמן מש"כ בשו"ת אגרות משה שבכותל המערבי שדרשו בו שלא זזה שכינה ממנו. אאפ"ל שפקעה קדושה ממנו כו'. ועפ"ז אא"פ לומר צדדי הדבר כדברי הרמ"מ לאופר הנ"ל.

ויש להציע צדדי הדבר באופן אחר:

בהל' ביהב"ח פ"א הט"ו כ' הרמב"ם "אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין ואין להם פדיון אלא נגזזין",

ובאם נאמר שגניזת המבנים הוא חיוב - הרי גם באבן זו שנפלה מכותל המערבי - חייבים לגונזה.

אבל אפ"ל שעצם החיוב הוא שלא להשתמש באבנים, ושא"א אפי' לפדותם ולהשתמש בהם לעניני חולין וכו', ורק שמצד זה צריך לגונזם. [וכן אפשר לדייק מל' הרמב"ם "אין להם פדיון אלא נגזזין"] - ועפ"ז באבן שנפלה מכותל המערבי ישנו רק איסור להשתמש, אבל אין חיוב שתהי' גנוזה בדוקא, ואפשר לקחתה (כיון שאי"ז בשביל להשתמש בה אלא רק לשומרה).



נגלה

שיטות רש"י ותוס' ב"לא פלוג רבנן בתקנתא"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ב, א) בדין "בתולה נשאת ליום הרביעי וכו' שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבי"ד" נחלקו בזה רש"י ותוס'. דרש"י פי' (בד"ה בשני) דהיות ואם זינתה תחתיו ברצון נאסרה עליו, לכן רוצים שיבוא לבי"ד, כי (אף שגם אם יבוא לבי"ד תהי' מותרת עליו, כי יהי' ספק ספיקא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ספק באונס ספק ברצון, מ"מ רוצים שיבוא לבי"ד, לפי ש) "מתוך שיבא לבי"ד יתברר הדבר, כשיצא הקול, שמא יבוא עדים". אמנם התוס' (בד"ה שאם) כתבו שרק באשת כהן או באשה שנתארסה פחותה מבת ג' חל הטעם שרוצים שיבוא לבי"ד, כי רק באלו נאסרה עליו, כי באלו יש כאן רק ספק א', (באשת כהן: ספק תחתיו ספק אינו תחתיו. ובפחותה מבת ג': ספק באונס ספק ברצון), משא"כ בשאר הנשים יש ספק ספיקא, כנ"ל, והא דבכל הנשים תקנו שתנשאו ביום ד', ה"ז משום "דלא פלוג רבנן בתקנתא, ומשום אשת כהן ופחותה מג' תקנו בכל הנשים שתנשאו ביום ד'".

וצלה"ב להבין במה תלוי פלוגתתם אם שייך כאן "לא פלוג" או לא? וכבר דשו בה רבים.

ואח"כ כתבו התוס' (בפי' הב') וז"ל: וי"ל דגם לפ"ה לא היו מתקנים שתהא ניסת ליום ד' משום שמא יתברר הדבר ע"י עדים, אבל כיון דבאשת כהן ובפחותה מבת ג' דנאמן לאוסרה עליו תקנו שתהא ניסת ברביעי, גם בשאר נשים תקנו, משום שמתוך כך יצא הקול ויתברר הדבר ע"י עדים. עכ"ל.

נמצא שלפי' הא' בתוס', לא ס"ל לרש"י כלל ששייך לומר כאן לא פלוג, משא"כ לת' הב' בתוס' מודה רש"י שבעצם שייך כאן לא פלוג, אלא שזהו רק אם עכ"פ יש איזו סיבה בשאר נשים גופא (-אף שאין הסיבה מספקת מצ"ע, מ"מ לאחר שישנו אופנים שישנה סיבה

מספקת, מצרפים גם שאר נשים להם, בצירוף הסיבה החלשה שלהם).

רצ"ק ביאור הדברים, דלכאו' אם אין מספיק לומר כאן גדר "לא פלוג", מה מוסיף זה שיש גם בהם סיבה אחרת, והרי אותה סיבה אינה מספקת? ואף שקושיא אינה, כי מצינו כן בכ"מ שכל סיבה בפ"ע אינה מספקת, ורק בצירוף ב' סיבות נעשה הדין, מ"מ קצת ביאור צריכים [ובאמת גם בכ"מ שאומרים כן - צריכים ביאור קצת איך מועיל הצירוף].

וי"ל בזה בהקדים, שפשוט שמושג זה של "לא פלוג" אומרים רק בנדון שב' האופנים הם באותו סוג, כי רק בזה מתאים לומר שלא סילקו חכמים בין אופן א' לאופן ב'. משא"כ אם ב' הדברים הם ב' סוגים נפרדים, אי"ש לומר בזה "לא פלוג".

וע"ד הא דא' בגיטין (ד, א) שלר"ג אומרים בפ"נ ובפ"נ גם מן הרקם ומן החגר מטעם "שלא תחלוק במדנה"י". ולכאו' למה לא נאמר כן גם כשמביא גט מא"י כדי "שלא תחלוק בין המדינות". ופשוט שהיות וגם רקם וחגר הם מדנה"י, באותו סוג של של שאר מדה"י, בזה שייך לומר "שלא תחלוק" (ואף שמצ"ע אין הטעם לאמירת בפ"נ ובפ"נ שייך שם), אבל א"י ה"ה סוג בפ"ע, ואין אומרים בזה "שלא תחלוק".

וכמובן בפשטות שבכל דין ישנם תנאים ואופנים מתי חל ומתי לא חל, ולא אומרים תמיד שכל דין צריך לחול בכל האופנים מטעם לא פלוג, אלא אחד מהכללים בזה הוא כנ"ל, שבדברים שבסוג א', אמרי' לא פלוג, משא"כ אם הם ב' סוגים.

אלא שלפעמים נעשה ספק האם זה נקרא סוג א' או ב' סוגים, ובזה מצינו לפעמים מחלוקת תנאים ואמוראים או מחלוקת הראשונים [וכפי שכתבתי בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תשסה אודות מחלוקת רש"י ותוס' בגיטין (ה, א) בענין "שלא תחלוק בשליחות", עיי"ש].

והנה בנדו"ד, בפשטות, נשואין של סתם נשים, ונישואי אשת כהן ופחותה מבת ג', ה"ה בסוג א': נישואי איש ואשה, ולכן מתאים לומר בזה "לא פלוג",

אבל לאידך י"ל שהיות וגדר ספק וגדר ספק ספיקא ב' סוגים נפרדים הם [שלכן לא תיקנו חכמים כל דיני ספק גם על ס"ס], לכן גם בנדר"ד אין נשואי סתם נשים בסוג א' עם שני אלו. כי בסתם נשים כשיטעון טענת בתולים ה"ה ס"ס. ובב' אלו ה"ז רק ספק א'.

ואף שאודות הנשואין עסקינן, מתי הם צריכים לינשא, ולא אודות מה יהי' אם יטעון טענת בתולים, מ"מ היות וכל דין נישואין ביום ד' ה"ז מטעם טענת בתולים, ובזה ב' סוגים הם, נקרא דין הנשואין ג"כ ב' סוגים. ולכן אין לומר כאן "לא פלוג".

ובזה הוא דנחלקו רש"י ותוס':

לרש"י ה"ה ב' סוגים, ולתוס' סוג א' נויש להוסיף בזה שע"פ מה שכתבתי בגליון תתב נמצא שרש"י לשיטתי', כי שם כתבתי שכוונת רש"י בפירושו על המשנה "תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת כדמפרש טעמא וכו'" הוא שהטעם ("שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבי"ד") הוא חלק מהתקנה של "בתולה נשאת ליום הרביעי", ולא רק טעם התקנה, עיי"ש בארוכה. וא"כ לרש"י אין לחלק בין הא ד"בתולה נשאת ליום הרביעי" לגבי הטענת בתולים. ולכן אזיל לשיטתי' שכשדנים בזה שבתולה נשאת ליום הרביעי, צריכים לדון בזה מפאת הטענת בתולים, כי דבר אחד הוא, ולכן ס"ל שב' סוגים נפרדים הם כי מטעם הטענת בתולים, הוה אשת כהן ובפחותה מבת ג' רק ספק א', ושאר נשים הוה ספק ספיקא].

אמנם סברת תי' הב' בתוס' הוא, שרש"י ס"ל שבאמת גם אם הם ב' סוגים, כי מביטים בעיקר על הטעם, שיבוא לבי"ד, מ"מ סוכ"ס לא עסקינן עכשיו בהמצב שכבר בא לבי"ד עם טענת בתולים, כ"א בתקנת זמן הנישואין על יסוד מה יהי' אם יהי' לו טענת בתולים שיבוא לבי"ד.

ובזה י"ל שסוג א' הם, כי כוונת החכמים כשתקנו זמן הנישואין הוא שתקנו באופן שאם יש כאן איסור שנדע את זה בבירור, ע"י שיבוא לבי"ד ולא יתקרב דעתו, וזה שייך (בפשטות) באשת כהן ופחותה מבת ג', ובדרגא מסוימת גם בשאר נשים יש גדר כזה - שע"י שישכים לבי"ד אפשר להתברר האם היא אסורה לו כי עי"ז יצא קול, ושמא יבואו עדים שזינתה תחתיו ברצון.

ואף שאי"ז דומה ממש לאשת כהן ופחותה מבת ג', כי שם אי"צ שיבואו עדים כדי שתיאסר, משא"כ בשאר נשים אסורה רק לאחר שיבואו העדים, מ"מ במושג זה שצריכה לינשא באופן שאח"כ אפשר שיתברר אם היא אסורה, יש ביניהם צד השווה.

לפי"ז גם אם נאמר שב' סוגים הם, כי מביטים על הטענת בתולים, ובנדון א' יש כאן ס"ס, ובנדון הב' רק ספק א', לכן אי"ש כאן "לא פלוג", מ"מ זה שרוצים שהיא תנשא באופן שתתברר איסורה, בזה סוג א' הם. ולכן סוכ"ס מצד זה שייך לומר כאן "לא פלוג".

וזוהי כוונת התוס' בפ"י הב' שגם לרש"י אמרי' "לא פלוג", אבל רק מטעם שע"י שישכים לבי"ד יבואו עדים ויתברר הדבר - דאין הכוונה רק שמצרפים ב' הדברים ביחד, כ"א סברא זו גורם ששייך לומר כאן "לא פלוג", כי זה שגם בשאר נשים יש סברא שתנשא ברביעי כדי שיתברר הדבר ע"י שישכים לבי"ד, זה פועל שבעצם סוג א' הם, ושוב שייך לומר בזה "לא פלוג".



תחילת ניסה נפילה

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

סוטה מד, ב (במשנה) "שתחילת ניסה נפילה", ובגמ' פרכינן האי מפני שתחילת ניסה נפילה, מפני שתחילת נפילה ניסה מיבעי ליה, ומפרכינן אימא מפני שתחילת נפילה ניסה.

וברש"י ד"ה מפני שתחילת נפילה ניסה מיבעי ליה "תחילת משמע הגרמת הדבר" כלומר שתיבת תחילה אין הכוונה שכבר התחיל, ונמצא עתה בהתחלה של הדבר, אלא תיבת "תחילת" מובנה כמו "סיבת" ולפי"ז "והכי איבעי ליה למימר כשהן נסין זו היא תחילת הגרמת הנפילה" והיינו שזהו כאילו היינו אומרים שהניסה זו היא הסיבה לנפילה, "ובניסה לא שייך למימר תחילה דהא ממש קא ערק"י שהרי (לפי רש"י) תחלה היינו הסיבה, ומה שייך לאמור תחילת ניסה הסיבה של הניסה, והרי הניסה היה בפועל. שהרי עושים את זה כבר. ובזה אין הבדל בין ההתחלה להמשך.

והנה מזה שרש"י מאריך לבאר, שלכאורה שאלת ותשובת הגמ' מובן בפשטות (גם בלשוננו), שלכאורה אי אפשר לומר שתחילת ניסה נפילה. שאז יוצא שאנו מדברים על הניסה, ואומרים שתחילת הניסה מתחילה עם נפילה. והרי לא זה עיקר הנושא, אלא להיפך שה"נפילה" הוא הנושא, ועל זה מתאים שתחילת הנפילה מתחילה ע"י הניסה.

ולכאורה רש"י בעצמו במשנה מפרש כן, בד"ה שתחילת ניסה נפילה "בגמ' פריך איפכא מיבעי ליה שהניסה היא תחלת הנפילה".

ואמנם י"ל שבתוך דברים אלה כיון למה שבאר בגמ', אבל לכאורה אין משמעות הפשוטה כן בדברים אלה.

הנה י"ל בדא"פ, ובהקדם, שלכאורה תמוה, למה התנא כתב (או אמר) "שתחילת ניסה נפילה" ובגמ' שאלו על זה שהיה צ"ל "שתחילת נפילה ניסה" ומסקינן "אימא שתחילת נפילה ניסה", וכי התנא טעה בדבריו (ובדברים פשוטים כאלה).

וי"ל שבאמת גם בסגנון התנא במשנה "שתחילת ניסה נפילה", יש אותה משמעות שכשמתחילים לנוס זה מביא לתוצאה של נפילה, ולא עוד שדברי התנא הם עוד יותר חזקים שלדבריו יוצא שבתחילת הניסה יש כבר הנפילה, ובאמת כן הוא. וכיון שכן למה לי לשאול ע"ז כ"כ ועד שהוכרחנו לתקן הלשון במשנה.

לכן - י"ל - מאריך רש"י בפירוש בגמ' שהשאלה היא לא כ"כ על הסדר (מה קודם - תחלה - למה), אלא מפני שלא ניתן לפרש כן (כמו שכתוב במשנה), ולמה.

הנה ע"ז מסביר רש"י כי "תחילת משמע הגרמת הדבר" (וכנ"ל שאין הכוונה "תחילת" להתחלה, אלא כמו "סיבת" הדבר). ולפי"ז הנה כשאומרים תחילת נפילה ניסה - מתפרש מה הוא הגורם לנפילה, ניסה.

ולפי זה אם כתוב "שתחילת ניסה נפילה" נצטרך לפרש שהגורם לניסה הוא נפילה, וזה בודאי אי אפשר לומר, וכדפירש"י "ובניסה לא שייך למימר תחילה", כלומר שזה גורם, "דהא ממש ערק" שהרי נסים בפועל.

(וגם שלפי זה יוצא שהנושא הוא ניסה, והגורם לזה הוא נפילה ובודאי שלא לזה מתכוון התנא).

אבל אין לשאול למה התנא נדחק לומר בסגנון כזה שיצטרכו לתקנו, שי"ל שהרי בא בזה להסביר למה העמידו "אחרים מאחוריהם (של אנשי המלחמה - לצד העורף) וכשילין של ברזל בידיהן וכל המבקש לחזור הרשות בידו לקפח את שוקיו", וזה נראה מדת אכזריות, ולכן מוסיף התנא שתחילת ניסה נפילה, שבזה בא לבאר עד כמה חמור ענין הניסה, שלפי זה מובן למה.. הרשות בידו לקפח את שוקיו.

שלפי"ז י"ל שהתנא אמר דוקא באופן כזה, שיש בזה משמעות ש(כבר ב)תחילת ניסה (יש) נפילה, שזה מחמיר את ענין הניסה, אף שבודאי כיוון למה שהגמ' אומרת, אלא שאמר זאת בסגנון המבהיל.

ולהעיר שגם הפסוקים שמביא התנא במשנה "שנאמר נס ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם ולהלן הוא אומר וינוסו אנשי ישראל מפני פלשתים ויפלו חללים וגו'" הנה בהשקפה ראשונה נראה כדברי התנא, שמקדים נס ואח"כ מגפה גו', שמכאן למדים שתחילה ניסה נפילה, והיינו שהתחילו לנוס, וזה גרם שמגפה גדולה, ואעפ"י שאין זה מוכרח כ"כ בפשט"מ, שהניסה גרמה את המגפה גדולה גו', אבל זה עצמו שהפסוק מדגיש גם את ענין הניסה, הרי שמכאן ניתן ללמוד שתחילת ניסה נפילה, ועד"ז בפסוק השני שמביא התנא וינוסו אנשי ישראל מפני פלשתים ויפלו חללים. שגם כאן אין לכאורה הכרח שזה שוינוסו גו' לכן נפלו חללים, ובפרט שישנם מקדים שע"י שבורחים ניצולים, אלא, כנ"ל, מזה שהפסוק מספר זאת, הרי שמזה ניתן ללמוד שתחילת ניסה (מביאה לידי) נפילה.

וכנ"ל שיש אפשרות לפרש את הפסוקים לפי דברי התנא איך שהם כתובים במשנה. אבל בודאי שגם התנא וגם הפסוקים שמביא מתפרשים לפי מסקנת הגמ', שבודאי כוונתם ש"הגרמת הנפילה" היא הניסה, והיינו שלא כמו שנראה מפשוטם של דברים (ופסוקים) שמתחילים לנוס. ואח"כ גם נופלים ח"ו, מבלי קשר, אלא שזה מה שנפלו זה מפני שברחו, ואילו לא היו בורחים לא היו נופלים.

שעפ"י זה יש להוסיף על מה שנתבאר לעיל (שהתנא אמר בלשון זה כדי להראות (ולהבהיל) שכבר בתחילת ניסה יש נפילה), הנה י"ל שעצם ענין "תחילת נפילה ניסה", וכדפירש"י שהניסה היא הגרמת הנפילה, הוא אינו פשוט כ"כ, וצריך להעמיק בזה, שלכן התנא נקט יותר בלשון פשוט המובן לכל אחד הסכנה בדבר. וכדמשמע גם מפשוטם של כתובים ממה שקרה בפועל שם.

ואולי י"ל עד"ז בסוגיא דר' פרנך, במס' שבת יד, א ובסיום מסכת מגילה, דא"ר פרנך א"ר יוחנן האוחז ס"ת ערום נקבר ערום ושואלים בגמ' ערום ס"ד, אלא א"ר זירא ערום בלא מצות, ושואלים, בלי מצות ס"ד אלא אימא ערום בלא אותה מצוה שבפשטות, כל התירושים הנ"ל אינם חולקים על ר' פרנך א"ר יוחנן אלא באים לפרש, ונמצא שר' פרנך אמר על האוחז ס"ת ערום (לא נקבר ערום אלא) ערום בלא אותה מצוה. וא"כ צ"ע למה לו לר' פרנך לומר נקבר ערום ושיהיה קשה עד שנגיע לערום בלא אותה מצוה, שיאמר מיד נקבר ערום בלי אותה מצוה, וכי ר' פרנך טעה בלשונו ח"ו.

ועפ"י הנ"ל י"ל, שר' פרנך ראה שהיו מזלזלים בענין נגיעה בס"ת, ואולי בכלל לא נהגו כבוד כ"כ בס"ת, ולכן אמר דברים חמורים בכדי לזעזע שהאוחז ס"ת ערום נקבר ערום, ובודאי שכוונתו היתה ערום בלא אותה מצוה, אבל אם היה אומר כן יתכן שלא היה פועל כ"כ על השומעים, אלא שחכמי הגמ' פירשוהו על נכון שיהיה דבר ברור על אופניו.



ועפ"י הנ"ל יומתקו דברי הגמ' בשבת תנא אף ידים הבאות מחמת ספר פוסלות את התרומה משום דר' פרנך דא"ר פרנך כו', שלכאורה ר' פרנך אר"י לא דבר כלום מענין טומאת ידים ולא מענין טומאת ספרים ורק אמר שהאוחז ס"ת ערום נקבר ערום בלי אותה מצוה, וכי מאחר שמי שמחזיק ס"ת כו' צריך לגזור על ידים שנגעו בספר שיטמאו את התרומה.

ועפ"י הנ"ל שאז היה מצב שזלזלו בזה, שלכן אמר ר' פרנך (בשם ר"י) דבריו באופן כזה ("נקבר ערום") כדי להבהיל, ולמנוע אותם מזה, ובאותו רוח גם גזרו על ידים שנגעו בספר. ולכן אמרו משום דר' פרנך, כלומר מאותה סיבה.

והנה עפ"י הנ"ל לכאורה יש ליישב (במקצת עכ"פ) קושיית התוס' במס' מגילה לב, א בד"ה בלא אותה מצוה, "יש מפרשים מצות אחיזה וקשה מאי רבותא פשיטא שאין לו שכר כיון שלא עשה המצוה כהוגן לכך פירש ריב"א בלא אותה מצוה שעשה באותה שעה כו'". והנה רש"י לא פירש כלום, ומדסתם נראה שמפרש כדפירשו התוס' בתחילה מצות אחיזה. ומה ששאלו התוס' פשיטא שאין לו שכר כו', י"ל ע"ד הנ"ל שלא בא לחדש את עצם הדבר אלא בא להחמיר בזה, מפני שזלזלו בזה, שלכן גם אמר את זה בלשון הנ"ל (נקבר ערום).

ונסיים בטוב בלשון התוס' "אבל אחזו במטפחת אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד".



מיוגו (להוציא) בדברי הצ"צ

הרב שמואל זאיאנון

ר"מ בשיבת תות"ל - מאריסטאון

על מה דאיתא בכתובות טז, א "האי מיגו והאי מיגו": הקשה השיטה ישנה למה לא תי' שמיגו דהתם אינו מיגו מעליא אלא יפוי טענה בעלמא שהרי אם היתה אומרת מ"ע אני תחתך לא מהימנא משא"כ כאן אי היה אומר לא היתה השדה שלך מעולם היה נאמן ממש. ותי' ב' תי': א- שהיה יכול לת' כן ותי' בע"א. ב- שאפשר שזה נכלל בהתי'. והצ"צ כאן הביא הריטב"א דרוצה להוכיח מכאן שאומרים מיגו להוציא שהרי אם היה מיגו טוב (דהיינו שטענה האחרת היתה נאמנת עליה) היתה נאמנת גם להוציא הכתובה. וסיים הריטב"א שמקובל מהרמב"ן שאומרים מיגו להוציא.

וממשיך הצ"צ שבש"ך ח"מ סס"י פ"ב בכללי מיגו כ' בשם הב"ח שבמארכתני נאנסתי היתה נאמנת במיגו להוציא משום שהיא טוענת ברי והוא טוען שמא, ושכן כ' בהגמ"ר דבמקום חזקה או במקום ברי נגד שמא נאמן במיגו אפי' להוציא.

והנה הצ"צ עצמו שם מפקפק בזה; דכיון שמעלת הברי נגד השמא בענין זה מועיל גם להשוות המיגו למיגו דבלי זה אינו מיגו כלל וכנ"ל שאינו אלא יפוי טענה בעלמא (וכמ"ש בתומים כללי

מיגו קלב -עיי"ש שהוסיף שחזקת הגוף מסייע-) א"כ מנ"ל לומר שישמש מיגו גרוע כזה גם לענין להוציא ממון ולכן זה ראה לכאור' לשיטת הרמב"ן דאמרי' מיגו להוציא. את"ד.

והנה ישלה"ב כוונת הדברים בדברי הצ"צ שהבו"ש "עושה המיגו למיגו" "דלולי זה לא הוי אלא יפוי טענה בעלמא", דכיון שאין זה מיגו כיון שבהטענה ההיא אינו זוכה איך זה נעשית מיגו ע"י בו"ש?

(והנה בדברי הרשב"א בקידושין נ' כו' בא"ד "...וכן נמי בההוא דהנושא את האשה דברי ושמא הוא דאיהי ברי ואיהו שמא ומיגו מסייע לברי שלה הלכך חשיב ליה לר"ג מיגו..") הגם שגם בטענה הב' שמכ"ע לא היתה נאמנת לר"י מ"מ מיגו יש לו בזה. אבל בדבריו יש לפרש שעיקר הדבר הוא הברי ושמא אלא שהמיגו הזה מסייע להברי ושמא. וא"כ מובן יותר שהגם שמיגו כזה אין לו כח מצד הענין דמיגו, מ"מ הרי"ז מועיל בתור הוספה וסיוע למעלת הברי על השמא דיש מעלה בעצם הטענה בזה אלא שאין היא עדיפה כדי להוציא ממון ולכן מועיל הסיוע דמיגו כזה: דאע"פ שאין בו הנאמנות בברור מצד עצמה (שהרי אין ראייה מהעדר טענתה מכ"ע, כיון שלא היתה נאמנת בזה), מ"מ, יש כח הטענה לסייע הברי ביפוי הטענה שלה אבל בצ"צ מפרש לשיטת הראשונים שהביא שם, שהברי ושמא עושה המיגו למיגו וא"כ ישלה"ב הכוונה בזה).

ואואפ"ל בזה: מבורר בענין דמיגו ישנם ב' עניינים או שאפשר לפרשה בב' אופנים (וכמבואר באריכות בדברי הרא"ו הי"ד בקו"ש ח"ב סי' ג'): א- הראיה שמה אומר הוא אמת שאל"כ "מה ליה לשקר" הרי היה יכול לזכות בטענה האחרת וא"כ בוודאי מה שאומר אמת הוא, ב- מה שיש לו (כח) טענה חזקה יותר משל השני דכיון שיש לו היכולת לזכות בדין בטענה אחרת הרי זה עצמו מחזיק אותו בנדון זה ובמילא טענותיו חזקות יותר.

ונחזי עתה בנוגע כשאינו זוכה בטענה האחרת אלא שהיתה טענתו מקובלת ויפה יותר: הנה לענין הב': הנה כיון שלא היה זוכה בדין בטענה ההיא, אין לו כח בענין זה לטעון טענה העכשווית. וגם אם היה נוח וקל לטעון איזה טענה, הרי כיון שאינו זוכה בזה איך יש לו איזה כח בטענתו עתה (שאינה טענה טובה בעצם).

הנה בקו"ש שם ביאר בארוכה ב' האופנים בענין המיגו ומבאר (לאחרי שמביא דברי הרשב"א בקידושין ד' נ' בזה) שענין המיגו כשהיה יכול לטעון ב"טענה מעולה יותר" (אף שלא היה נאמן בה) הוא כאופן הא', משום שיש לנו ראייה במה שהיה יכול לטעון טענה טובה יותר דיש בזה הראייה ד"מ"ל לשקר" בזה, אלא ש(כדברי הרשב"א שם בזה) אין לו נאמנות זה אלא כשאין השני מכחישו (שמא) אבל כשהשני מכחישו אז צריך שיהיה לו בהמיגו גם ענין הב', והיינו כח הנאמנות של הטענה הב' וזהו רק כשהיה נאמן בטענה ההיא.

אבל לענ"ד גם ענין הא' שבמיגו אינו מובן לומר בענין כשאינו יכול לזכות בדין בטענה האחרת דנאמן במיגו כשטוען טענה שאינו מעולה יותר, דלכא' אין לנו ה"מ"ל לשקר" בזה דכיון שלא היה זוכה בה אין לנו ראייה שאומר אמת שטענתו עתה, דיש לומר שטען כן כיון שבטענה האחרת לא היה זוכה (וכדברי רש"י בביאור דברי ר"י שאינו סובר ממיגו דאי בעי כ"ה משום ד"אעירומי קמערים" אלא שכאן היה צ"ל כן גם לשיטת ר"ג דכיון שלא היה נאמן בטענה ההיא לכן יש לנו הסבר בפשטות למה טען טענה האחרת שהיה נאמן בה).

ויש לומר שבענין המיגו (אין צורך שיהיה ראייה ברורה שאומר האמת וגם אין עניינה שכח הנאמנות בהטענה שהיה יכול לטעון ולזכות בטענה אחרת נונתנת לו נאמנות בטענה זו, דאיך טענה אחרת נותנת כח נאמנות לאיזה טענה שיטעון, אלא עניינה היא) יפוי הטענה והוא בב' אופנים: א) שהיה יכול לטעון טענה אחרת שהיה זוכה בה או ב) שהיה יכול לטעון טענה אחרת שהיא טובה בעצם ולא טענה אלא טען טענה שאינו טובה כל כך וקשה יותר לטעון כן, א"כ זה עצמו שהסכים לטעון טענה שאינו "גלאטיק כל כך" זה עצמו נותן לו כח ויפוי לטענתו שטוען לומר שיש כח בטענתו אף שאין לו ראייה ברורה בזה.

והיינו שזה דין בטענות שטענה חזקה יותר מהשני יש לו עדיפות. ולכן יש עדיפות למי שהיה יכול לטעון טענה מעולה יותר ולא טענה שבזה גופא "מייפה טענתו" העכשוית והיא עדיפא מחברתה.

ויש לומר שהראשונים, והצ"צ שמביא שיטתם, סוברים שבאופן שהיה נאמן בטענה האחרת יש לנו הענין דיפוי הטענה על ידי המיגו עצמו (בלי הצירוף דברי ושמא) דכיון דבטענה הב' היה נאמן יותר מובן שכיון שלא טען טענה זו הרי בזה עצמו יש יפוי בטענתו להאמינו בו. אבל באופן שלא היה נאמן בטענה האחרת שהיה טוען, אין לנו כח יפוי הטענה של המיגו אלולי ה"ברי ושמא", דכיון דיש לנו לומר דטעם שטען כן הוא משום שבטענה הב' לא היה זוכה בדין ולכן אין זה אפי' נחשב ליכולת לטעון "טענה מעולה" כיון שאין היא "יפה" ו"מעולה" כלל בענין זה שהיה מפסיד בטענתו. אלא דכשטענתו הוא ברי נגד הנתבע שהוא שמא יש לנו לומר שגם אם לא היה נאמן בטענה הב' לזכות בדין, מ"מ היה נחשב לטענה כיון שהוא ברי והשני שמא (וכבנדר"ד דהוא יודע שהשני הוא "שמא" שלענין זה הרי אף דלא הו"ל למידע, מ"מ הרי"ז מחזק טענת הברי בזה שיש לו מיגו לטעון טענה היותר טובה כיון שהשני הוא "שמא" ואינו יודע בדבר הרי זה מחזק שהיה לו להבאי לטעון הטענה טובה יותר) ובברי ושמא (גם אם אינו זוכה בדין) מ"מ בשם טענה מעולה יחשב ו"עושה המיגו למיגו", "ע"י צירוף מעלת הברי במקום שמא מחשיב ר"ג זה למיגו".

עוד יש להוסיף בכוונת הצ"צ: שכשהוא שמא ואני ברי אז כשהברי יכול לטעון טענה יפה יותר יש סיכויים שהשני יחזור בו בעצמו מטענתו כיון שהיא טענת שמא ומה שהברי אומר מתקבל יותר.



חסידות

הערות במאמר ד"ה "שובה ישראל" תשכ"ב

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בד"ה שובה ישראל תשכ"ב (שי"ל לאחרונה) מבאר (ס"ג) ששרש ההתכללות דגבול ובל"ג הו"ע יחוד הוי' ואלקים ומזה נמשך היחוד דגבול ובל"ג בנבראים "ובפרטיות יותר שישנו היחוד דגבול ובל"ג בנבראים הרוחניים כמובא בתניא מ"ש בגמרא כתיב היש מספר לגדודיו וכתיב אלף אלפין ישמשוני ורבוי רבבן קדמוהי גו' ומשני אלף אלפין מספר גדוד אחד אבל לגדודיו אין מספר והיינו שעם היות שכל גדוד הוא במספר מוגבל מ"מ ישנם רבוי גדודים בל"ג שזהו"ע של יחוד גבול ובל"ג. ע"כ.

ולכאורה צ"ב, דבפשטות הפי' הוא דבגמ' הנ"ל רואים שבל"ג דאין מספר לגדודיו (היש מספר לגדודיו) נמשך במקום שיש מספר (אלף אלפין גו') והיינו היחוד דבל"ג וגבול, וא"כ מה מוסיף בזה שגמ' הנ"ל הובא בתניא.

ואולי י"ל דהכוונה היא דבתניא כשמוכא הגמ' הנ"ל מביא אותו להדגיש היחוד הנ"ל המדובר בהמאמר.

דהנה בתניא שם פמ"ו לאחר שמיביא המשל דמלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ושפל אנשים, עם כמה וכמה פרטים - ממשיך "והנה ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה וגדול יתר מאד בכפלי כפלים לאין קץ עשה לנו אלקינו כי לגדולתו אין חקר ואיהו ממלא כ"ע וסובב כ"ע ונודע מזה"ק והאר"י ז"ל ריבוי ההיכלות והעולמות עד אין מספר ובכל עולם והיכל ריבוא רבבות מלאכים לאין קץ ותכלית. וכמ"ש בגמ' כתיב היש מספר לגדודיו וכתיב אלף אלפין כו' עיי"ש.

והנה בפשטות הכוונה בזה שמביא הגמ' הוא רק להוכיח מגמ' שיש בל"ג היכולת וענין הב' שבכל עולם יש ריבוי מלאכים לאין קץ ותכלית והיינו דהבל"ג אינו מוגבל להיות במצב של בל"ג לבד אלא

יכול להימשך אפילו בעולם מוגבל והיינו כמובאר בהמאמר הנ"ל דיחוד דבל"ג וגבול.

ועפ"ז שפיר מובן הא דמביא בהמאמר מהתניא והיינו שבתניא מבואר ענין הנ"ל בפי' הגמ' הנ"ל (ואולי כל הנ"ל הוא פשוט)



בהמאמר שם (ס"ג) מבאר ששם הוי' מורה שהוא למעלה מהזמן שהוא הי' הוה ויהי' כאחד היינו שכל הג' הענינים דהי' הוה ויהי' (עבר הוה ועתיד) נכללים בתיבה אחד שהם כאחת והם כולם בתמידות שע"ז מורה היו"ד שמשתמשים על הפעולה שהיא בלי הוה ותמיד.

והנה בשעיהוה"א רפ"ד (שציינו בהמאמר שם) מבאר ששם הוי' מורה שהוא מהוה את הכל מאין ליש תמיד, והיו"ד משמשת על הפעולה שהוא בלי הוה ותמיד כו'.

והנה לכאורה צ"ב, דאם הפי' בשם הוי' הוא מל' מהוה א"כ היו"ד הוא מיותר לכאורה וע"ז מבואר שהיו"ד מורה על התמדת הפעולה, אבל אם הפי' בהוי' הוא "הי' הוה ויהי'" א"כ היו"ד צריכא לגופא היינו ל"יהי'" וא"כ לכאורה מהו ההוכחה בפי' זה על התמדת הפעולה?



נטילת לולב בשבת בזמן ביהמ"ק

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

בד"ה לולב וערבה רנ"ט (סה"מ תרנ"ט עמ' כ"ח) מפרש בתחלת המאמר את דברי המשנה - לולב וערבה ששה ושבעה כו' לולב כיצד יו"ט הראשון של חג שחל להיות לולב שבעה ושאר כל הימים ששה - "והיינו דביו"ט ראשון של חג לולב דוחה את השבת אף בגבולין, ובשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת אינו דוחה את השבת בגבולין, וזה בזמן שביהמ"ק קיים,

אבל בזמן שאין ביהמ"ק קיים אין לולב דוחה את השבת אף ביו"ט ראשון של חג (משום גזירה דרבה כו' ועי' ברמב"ם)

ולא זכיתי להבין איך אפשר לומר דבשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת אינו דוחה את השבת בגבולין בזמן שביהמ"ק קיים, והרי מבואר להדיא במשנה וגמרא דפרק לולב הגזול ובפרק לולב וערבה (סוכה מא, מב, מג) וכ"ה גם להדיא ברמב"ם (שמציין לזה במאמר כנ"ל) בפרק ז' מהל' לולב (היי"ג וי"ד) דבשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת גם במקדש לא נטלו את הלולב? ועוד והוא העיקר - דבזמן ביהמ"ק לא נטלו כלל את הלולב בגבולין בשאר הימים גם בחול, - דרק לאחר שחרב הבית תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וא"כ ל"ש לומר דלולב בשאר הימים אינו דוחה את השבת בגבולין בזמן שביהמ"ק קיים?!

ובדוחק גדול יש ליישב קצת את הקושיא השניה עפ"י שי' הר"י מלוניל (הובא ב'אוצר מפרשי התלמוד' על סוכה דף מג, א הע' 96) דגם בזמן ביהמ"ק היה לולב נוהג כל שבעה בגבולין מדין רשות מיסוד נביאים, עיי"ש בפרטיות (וכבר העירו שם על שי' זו שהיא שיטה חדשה "והדברים צ"ע רב").

אבל כמובן שזה עדיין אינו מספיק כלל ליישב לשון המאמר, דהרי - נוסף ע"ז דאם הנטילה היא רק משום רשות, הרי פשוט שאין כל חידוש שאין נוטלין בשבת בגבולין ואין זה בגדר של "אינו דוחה את שבת", - סו"ס זה שגם במקדש לא נטלו את הלולב בשאר הימים שחל א' מהם בשבת, זה פשוט לכו"ע, וכנ"ל, ואיך אפשר לומר שזהו ענין השייך דווקא בגבולין, וצ"ע, ומצוה ליישב.



תקי"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון דר"ה כתב הר"א ברקוביץ שי' שני נקודות שנתבארו בדא"ח בקשר לר"ה שחל בשבת נקודה הא' דבד"כ מבואר בדא"ח שכשחל ר"ה בשבת אין צורך בתקיעת השופר כי

הענינים נפעלים ע"י השבת עצמה, אך אין בזה טעם כדי לאסור על התקיעה, ובפרט זה נת' בדרושי הסידור שהוא מטעם "שהשופר הוא היפך בחי' שבת כי השבת הוא בחי' העלאה כו', "ע"ש.

ויש להעיר ע"ז דמצינו עוד טעמים בדא"ח שלפיהם מובן גם הטעם להאיסור לתקוע [א] מה שנתבאר בהמשך המאמרים דר"ה תש"ז (סה"מ תש"ז ע' 142) וכ"ה בד"ה תקעו תשמ"ז, (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א ע' תע"ח) דהא דאין תוקעין בשבת לפי שבשבת אין העבודה באופן דשכירה ובירור - דתרועה הו"ע שכירת החומריות והישות - ובשבת בורר אסור "דבשבת הוא שלימות ואמיתיות ענין הגשמיות, ובזה א"צ להיות עבודת הבירורים", וע"ש למה מ"מ במקדש היו תוקעין.

[ב] בד"ה יו"ט של ר"ה דתשל"ה הובא מאוה"ת ר"ה דגם כשהיו תוקעין בשבת אינו רק זכרון תרועה, משום שהתרועה מורה על מדת הדין וכמ"ש עלה אלקים בתרועה, ומכיון שבשבת יתיב וקראת לשבת עונג ואין צריך לפעול שע"י התקיעות הקב"ה יעמוד מכסא דין וישב בכסא רחמים, הרי גם כשהיו תוקעין אין זה אלא זכרון תרועה ע"ש.

אשר לפי ב' הטעמים הנ"ל מובן ג"כ שהתקיעה היא היפך ענין השבת וכו'.

ולהוסיף דדוקא לפי כל שלשת הביאורים הנ"ל - משא"כ לפי המבואר בד"כ - הרי"ז מתאים יותר עם שי' אדה"ז הידוע בשו"ע סתקפ"ח דהא דאין תוקעין בשבת הוא משום דהוי עובדין דחול, והיינו דהתקיעה עצמה היא בסתירה לענין השבת, ולא רק מטעם גזירה (צדדית) דשמא יעבירונו.

ואמנם אינו דומה ממש, דלפי הביאורים בדא"ח הרי התקיעה היא בסתירה לענין השבת ולפי הביאור דהוי עובדין דחול, הרי"ז גם בסתירה ליו"ט. ולא רק בשבת, אלא שביו"ט השבות דעובדין דחול נדחה משא"כ כשלחל בשבת כשמצטרף הגזירה דרבה, אבל ראה ברשימות חוברת ס' מה שביאר רבינו (ע"ד העבודה) החילוק למה ביו"ט תוקעין אף דהוי עובדין דחול משא"כ בשבת. ע"ש היטב ולפי"ז א"ש הדמיון בין אותם

הביאורים בדא"ח שלפיהם מובן גם טעם האיסור לתק"ש בשבת, לשי' אדה"ז ע"פ נגלה. וק"ל.

ובנוגע לנקודה הב' שהעיר הרב ברקוביץ שי' דע"פ המבואר בהמשך תרס"ו בסופו הטעם להא דאין תוקעין בשבת בזמן שאין ביהמ"ק קיים - דעכשיו שאין נש"י בבחי' אגודה כבזמן הביהמ"ק וכו' א"א להמשיך את ההמשכות שהמשיכו בתק"ש בביהמ"ק וכו' - הרי יוצא שמה שרצה הגרע"י שלזינגר ז"ל לתקוע בירושלים בר"ה שחל בשבת "דבריו דחויים גם מכך שבזמן הגלות א"א כלל להמשיך מעין ההמשכות שהמשיכו בתק"ש בביהמ"ק"

וע"ז רציתי להעיר, שכמובן שאיני נכנס כאן לשקו"ט האם לפועל צדק הרע"י שלזינגר או לא, - אבל מצד המבואר בדא"ח הרי באותה מידה יצטרך הרב ברקוביץ לכתוב על הרי"ף ש"דבריו דחויים" דגם הוא היה כאלף שנה לאחר החורבן, ופשוט שאיני בא ח"ו להשוות ביניהם, אבל סו"ס אם נתפוס את הביאור שבתרס"ו כפשוטו בלי יוצא מן הכלל, הרי גם שי' הרי"ף מופרכת ובשיחות הרבי עם הרבנים הראשיים בתשמ"ט ציין הרבי מבלי שום הסתייגות שמצינו שבבית דינו של הרי"ף תקעו בר"ה שחל בשבת,

[ובפרט שאצל הרע"י שלזינגר היה פרט חשוב שלא היה אצל הרי"ף שגר במרוקו, וטענת הרע"י שלזינגר היתה בעיקרה מבוססת שבירושלים יש לתקוע משום שלשי' הרגב"ח ירושלים בכלל מקדש, ובירושלים היו תוקעין גם משום קדושת ירושלים, ושי' הרמב"ם דקדושת ירושלים היא גם בזה"ז וכו']

ויתירה מזו שאם נתפוס לפי הנ"ל מהמשך תרס"ו דדוקא בזמן שישנם כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וכו' אז אפשר לתקוע - הרי גם מה שהיו תוקעין במקום ב"ד לאחר החורבן אינו מתאים עם המבואר בדא"ח! ובאמת מצינו בלקו"ת בסוף הדרוש דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ביאור גם על תק"ח שלאחרי החורבן, שהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד, ע"ש.

המורם מהנ"ל שלפענ"ד אם הטענה כלפי הרע"י שלזינגר היתה מצד המבואר בחסידות בענין תק"ש בשבת - הרי היה יכול "להסתדר" עם זה.

חילוק דפגימת הסכין משאר פגימות

הת' יעקב זאיאנץ

שליח בשיבת ליובאוויטש מנשסתר

בתניא אגה"ת פ"ה כותב אדמוה"ז "ובשאר עבירות שאין בהן כרת עכ"פ הן פוגמין הנפש כנודע ופגם הוא מלשון פגימת הסכין". ובביאורו של רבינו על פרק זה [מובא גם בהוספות ל"שיעורים בספר התניא"] נעמד רבינו על דיוק לשון אדמוה"ז "ופגם הוא מלשון פגימת הסכין" למה הוצרך בכלל לכ"ז. ועיי"ש ביאורו, ומוסיף לדייק מהו שכתב שהוא "מלשון פגימת הסכין" דוקא, בשעה שבגמ' חולין יז, ב איתא שהמקור לכל הפגמים הוא ענין פגימת המזבח, ובלשון הגמ' "שלש פגימותיהן וכו' פגימת אוזן בבכור פגימת מום בקדשים ור"ח אמר אף פגימת סכין וכו' וכולן פגימתן כדי פגימת מזבח" וא"כ דאיכא פגימות אחרות שהוזכרו לפני"ז בגמ' ובפרט פגימת מזבח מקור כל הפגימות א"כ נצרכים לדייק למה נקט אדמוה"ז "פגימת הסכין" דוקא? ועיי"ש בשיחה שלוש ביאורים שמבאר רבינו בדיוק הנ"ל.

ואחד מהם הוא שבנוגע לפגם במזבח או בבכור או בקדשים ברגע דאיכא פגם נפסלים, דהמזבח נפסל ואא"פ להקריב בו קרבנות שזהו כל תכליתו, כי צריכים מזבח כשר כדי להקריב קרבנות, וכן גם בבכור וכמוהו גבי מום בקדשים כפשוט.

משא"כ גבי סכין של שחיטה דהסכין אינו מפסיק מלהיות ואפשר להשתמש בסכין זו לשאר השתמשויות, ואדרבה, להשתמשויות אחרות הוי יותר טוב בדאיכא פגימות בסכין, אלא שלשחיטה לא יוכל להשתמש עוד, היינו, שתלוי במה רוצה להשמש עם הסכין. ולכן מדויק מה שנקט סכין דוקא כי בזה דומה עבירה לפגימת סכין כי תלוי מי עושה העבירה אם זה יהודי הרי"ז ענין שאינו ראוי ונעשה מזה ענין של היפך החיים, משא"כ אצל עכו"ם, ואדרבה, אסור לגוי לשמור מצוות ועכו"ם ששבת חייב מיתה. ע"כ תוכן הביאור.

והנה לכאורה אפשר לתרץ ולהתחיל בדרך זו שהתחיל רבינו, דבמזבח ובבכור וקדשים כשנפגם אבן במזבח נפסל האבן ושוב אין תקנה למזבח זה המורכב מאבן זו, וכן גם בבכור נפסל הבכור, ואין לו תקנה יותר. משא"כ לגבי סכין שחיטה הרי שנפגם הסכין שייך לחדדה ולשפשפה ולהחזירה לחודה הראשון ועי"ז יתקנה שיהיה כשרה לשחוט עימה, וזהו הרי חלק מדיני התורה שאפשר לתקן חלף שחיטה, ואיך בדיוק צריך להיעשות.

וא"כ כבר מובן למה נקט אדמוה"ז בנוגע לעבירה דהוא כפגימת סכין דהרי פגם עבירה כפגם סכין נחשב דאפשר לתקנו ושיהיה כבראשונה בלי שום פגם, והרי אדרבה זהו כל תוכן אגרת התשובה לבאר דרכי תשובה שבאפשרותו של כל איש ישראל לשוב אל ה' וירחמהו וכלשון אדמוה"ז "ולהעביר הפגם והלכלוך" וממילא מובן מאוד דיוק לשונו הזהב שכתב "ופגם מלשון פגימת הסכין" דייקא.

איברא דצ"ב למה לא ניחא ליה לרבינו בהאי ביאור פשוט כ"כ ולא פירשו.

ואוי"ל, דהטעם הוא מפני שגם במזבח אפשר לתקן ולהכשיר המזבח כשיחליפו אבן המזבח שנפגמה ויכניסו אחרת במקומה שאינה פגומה שבזה יוכשר המזבח ויוכלו להקריב בו קרבנות, והיינו, דאם נסתכל על המזבח כמו שהוא בכלל אז בודאי ששייך לתקנו וא"כ יצטרך ביאור דהוה ליה לאדמוה"ז לנקוט כפגימת מזבח, ולכן לא ניחא ליה לרבינו בביאור זה. אולם זה עוד לא מחוור לגמרי כי זה הכל בהסתכלות כללית לגבי המזבח דאז אפשר לומר ששייך לתקנו, משא"כ בפרטיות הרי אבן זו הפרטית כבר נפגמה ונפסלה ולא שייך להכשירה ולתקנה, ואולי אף יותר מזה אפ"ל, דמזבח זה המורכב מאבן כזה כבר נפסל אלא שכשנחליף הרכבתו של מזבח זה בהבאת אבן חדשה אז יהיה מזבח חדש הכשר להקריב קרבנות.* משא"כ בסכין דהיא עצמה מתתקנת וכשר לשחוט בה. וא"כ עדיין צ"ע בטעמו של רבינו דלא ניחא ליה לבאר ביאור זה.



(* להעיר מלקו"ש חכ"ט ע' 159 ובהערה 56. המערכת

תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת [גליון]

הרב אליעזר גרשון שם-טוב

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

בגליון תתג (ע' 46), מעיר הר' אהרן ברקוביץ בענין תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת, שברוב המאמרים נתבאר שאין צורך בתק"ש כשר"ה חל בשבת, כי הענינים של תק"ש נפעלים ע"י השבת, אבל אין זה ביאור מספיק למה לאסור תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת.

ולכא' בכ"מ מבואר רק למה היו יכולים לדחות משום גזירה דרבה, כיון שאין הכח לזה, ואין הכוונה דמשום זה יש איסור. וראה בלקו"ש ח"ט ע' 374, וזלה"ק: מביא כמה שקו"ט בהא דאין תוקעין ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת גזירה שמא יעבירנו. וחבל דאישתמיטתי, כנראה, חדוש מפתיע של רבנו הזקן (שו"ע או"ח תקפ"ח ס"ד) דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, עיי"ש. ועיי"ז יש ליישב אריכות הל' ברמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ו, עכ"ל.

ובקטע מכתב הבא בלקו"ש שם ממשיך, וזלה"ק: כותב שאינו רואה בשו"ע אדה"ז שיכתוב שאין תוקעין אז משום עובדין דחול. אבל ז"ל אדה"ז שם (תקפ"ח ס"ד): יו"ט שר"ה שח"ל בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה .. אסורה בשויו"ט .. משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה .. כמו שדוחין אותו בכל יו"ט ר"ה כו'.

וההפתעה היא דמפרש דאין תוקעין בר"ה שחלב"ש משום עובדין דחול, וגזירה דרבה באה לחזק שבות זה שלא ידחה... עכלה"ק הנוגע לענינינו. עיי"ש.

וראה בלקו"ש ח"ט ע' 540 ד'שמא יעבירנו' הוא צירוף עם טעם אחר. עיי"ש.

ז.א. לכאורה, שהמבואר בדא"ח בנוגע לפעולת הענינים דשופר ע"י השבת הוא רק הסבר למה מדאורייתא אין הכרח כ"כ אף שמדרבנן אמנם ישנו איסור (מצד גזירה דרבה).



בשבת חזון מראין לכאן"א המקדש דלעתיד [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק

בגליון ר"ה תשס"א (ע' 23-24) מעיר הרב אלימלך הרצל ש"י בהמשל "בשם הרב מבארדיטשוב נבג"מ" - "מאב שיש לו בן יקר ועשה לו מלבוש יקר להתלבש בו ומצד שלא נזהר הבן באותו בגד כו' קרע אותו לכמה קרעים, ועשה לו פעם שני לבוש וקרע אותו ג"כ וכו'" - דלמה בלבוש הראשון אומר ש"קרע אותו לכמה קרעים", ולא מסתפק לומר "וקרע אותו" בלבד, משא"כ בלבוש השני מסתפק לומר ש"קרע אותו" בלבד מבלי להוסיף "לכמה קרעים"?

והנראה בזה, עפי"מ דאיתא ביומא (ט, ב): "אמר רבי יוחנן בן תורתא.. מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלש דברים שהיו בו, עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים.. אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ומצות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות וכו'" עכ"ל.

והנה בהמשל נאמר: "שלא נזהר הבן באותו בגד כו' קרע אותו לכמה קרעים", שהכוונה הוא לעבירות, וכמו שנאמר שהנמשל "שראית המקדש דלעתיד מרחוק בשבת חזון מגדילה ומגבירה את הכוסף והתשווקה כו' שהמקדש דלעתיד.. ירד ויתגלה.. וכתוצאה מזה עוד מוסיפים ישראל להיטיב את הנהגתם בכל עניני תורה ומצוותיה, אשר עי"ז מבטלים את סיבת הגלות ("מפני חטאינו גלינו מארצנו"), ובהבטל הסיבה - בטל בדרך ממילא המסובב, הגלות, ואז נותן הקב"ה את המקדש דלעתיד בפועל ממש".

ולפי"ז נראה, דכיון שהמקדש הראשון נחרב מפני שלש עבירות, לכן נאמר בהמשל בלבוש ראשון ש"קרע אותו לכמה קרעים", כנגד הג' עבירות, משא"כ המקדש שני שנחרב מפני שנאת חנם בלבד, לכן בהמשל בלבוש השני נאמר ש"קרע אותו" בלבד, כנגד עבירה א' בלבד. ולפי"ז מדויק מאד בהמשל, וא"ש.



"כי ה' אמר לו קלל" [גליון]

הרב נחום וילהלם

ירושלים עיה"ק

בגליון ח"י אלול (תתב - ע' 38) שואל הרב מ"מ במ"ש באגה"ק סכ"ה לענין "כל הכועס כאילו עובד ע"ז", ותולה בהתהוות בכל רגע כשיטת הבעש"ט - למה לא מספיק ענין ההשגחה המבואר בראשונים. וכן איך מוכיח אדה"ז משמעי כמ"ש "כי ה' אמר לו", הרי "אמירה" אפשר לפרש "השגחה פרטית" שזהו לכל הדעות על האדם.

ומ"ש שאמירה אינו מתאים על השגחה - בעיון במקומות בדא"ח שמבואר שם ענין ההשגחה משמע להיפך: בלקו"ש חכ"ה ע' 202 הערה 84, ובחלק ח' בסוף, שמבואר באריכות ענין ההשגחה - מבאר שזהו ההבדל בין התהוות להשגחה, כי בהתהוות העיקר הוא הסובב ולא מאמר ה', ובהשגחה העיקר הוא מאמר ה', בחי' ממלא, כי הוא בבחי' התפעלות ע"י הידיעה שלאחר המעשה שבא כשכר ועונש. וכן מביא שם מ'פלח הרימון' פר' וירא להרה"צ ר"ה מפאריטש שמבאר זאת יפה.

ונראה לבאר לפי מ"ש בהערה 84 הנ"ל, שחידוש הבעש"ט אינו שהתהוות הוא בכל רגע, שזהו לכ"ע, כמ"ש במדרש תהלים עה"פ לעולם ה' דברך נצב, אלא שאלו שס"ל דצמצום כפשוטו - לדעתם ההתהוות בכל רגע הוא מהשגחתו ית' ולא מעצמותו.

ובשיחה בלתי מוגהת (שם) מוסיף הרבי, שלשיטת אדה"ז, שהתהוות רק בכחו ויכלתו של מי שאינו עלול כו' - לא יתכן לפרש כך, כי ההשגחה שנשאר בחלל הוא בבחי' עלול.

נמצא שלשיטת אדה"ז [שהוא חידוש דלא כהרמ"ע מפאנו שהתהוות מרצון (סה"מ תקס"ו ד"ה ויולך) ולא כהרמח"ל שהתהוות מכח הגבול (אוה"ת ענינים עמ' שטו) ולא כהשיטה שהצמצום כפשוטו והתהוות היא מהשגחתו ית'] ושיטת הבעש"ט הם היינו הך, ומה שהצמצום אינו כפשוטו הוא מפני שצריך את העצמות בחלל בשביל ההתהוות שהוא ישר מן העצמות בלי עלול באמצע.

ולפי זה עיקר הדיוק בל' הכתוב "לעולם הוי' דברך נצב" יהי' מ"ש שם הוי', וכן בס' דרך מצותיך מצות אחדות ה' מבאר מצות היחוד היא יחוד הוי' ואלקים בפנים הנגלים - שאין לשום א' מהנמצאים שום שלטון ח"ו זולתו כי כולם פועלים ברצונו ובמצותו (אלא שלפי זה יש מציאות לאמצעיים), הנה לא שייך לשאול למה לא מספיק קיום מצוה זו ע"פ נגלה - כי אחרי שנתגלה פנים העמוקים מיסוד הבעש"ט ביחודו ית' בענין ההתהוות שהוא ישר מן הסובב, וכמו שמבאר שם בחי' יחוד סובב וממלא שלפי זה אין מציאות לאמצעיים כלל, וע"פ עומק זה ביותר הפלא ופלא בביאור ענין היחוד שאין עוד ממש אפילו בנבראים - הרי כפירה בענין זה הוא ע"ז בדקות, כמ"ש בלקו"ש ח' ל"ה פר' נח.

ולפי הנ"ל זה כולל גם את מי שסובר שההתהוות בכל רגע הוא מהשגחתו ית' ולא מעצמותו; מאחר שמחשיב את האמצעי כמקור להשפעה - זהו גדר ע"ז, וכמ"ש בצוואת הריב"ש סי' עו על הפסוק וסרתם ועבדתם.

ולפי זה נראה לבאר גם בענינינו - שעיקר הדיוק הוא בלשון הכתוב "כי ה' אמר לו", וכמו שמוכיח שם שהאמירה לאו דוקא, ששואל "והיכן אמר לשמע", וכיון שתולה בהתהוות - שבזה העיקר הוא שם הוי' ולא האמירה.

והנה בתחילה מבאר אדה"ז ע"פ נגלה אלא שמוסיף: "ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש", ובהמשך שם "וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש", וכמבואר בביאורים בלקוטי לוי"צ על אגה"ת סי' יב עמ' 118 על ל' אדה"ז "הוי' ב"ה ממש" - עצמותו ומהותו ית', כי רוצה לבאר שזהו ישר מן העצמות, ולכן זהו בשעה זו ממש, משא"כ ע"י השתל' ואמצעיים וד"ל.

וכן מכיון שההתהוות בכל רגע הוא התחדשות גמורה, ולכן לא מספיק שיהי' העצמות ברגע הראשון של הבריאה, ובכל רגע צריך לכתחילה ויכלתו של מהותו ועצמותו ית' (ענינה של תורת החסידות, הערה 106) - א"כ "בשעה זו ממש" הוא פעולה ישרה מן העצמות.

משא"כ להשיטה שההתהוות מהשגחה (שם הערה 107) שנמשך ע"י פעולה של צמצום כפשוטו.

וכן "ממש" מל' מישוש, דהיינו פעולתו ית' גם למטה בקליפות. וזהו שתולה בהתהוות, כי ההתהוות כולל הכל ג"כ הקליפות, וזהו מכח העצמות כשיטת אדה"ז, כי רוצה לבאר התלבשות מהות אלקות ג"כ בקליפות (בבחי' גלות); משא"כ להשיטה דהצמצום כפשוטו, ויש רק השגחה, התנגדו ושללו ענין התלבשות מהות אלקות בקליפות.

וכן בבונה ירושלים סי' קכב מבאר ג"כ ע"ד זה בענין שמעי, כי ההשגחה ישר מן העצמות הוא בעיקר בעוה"ז משא"כ בעוה"ב, וזהו כנ"ל, שתולה בהתהוות - ועיקר התהוות מן העצמות הוא בעוה"ז יותר מעוה"ב.



רמב"ם

גדר 'מקרא קודש' לגבי חול המועד

הרב ברוך אבערלאנדער

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

האם נאמר 'מקרא קודש' בנוגע חוה"מ?

כותב הרמב"ם (הל' שביתת יום טוב פ"ו הט"ז): "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר [ישעיה נח, יג] לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן [אמור כג] מקרא קודש"¹, וצ"ב², שמתחילת דברי הרמב"ם משמע שחוש"מ אינו נכלל במצות כיבוד, שהרי דייק בלשונו שהחיוב הוא רק ב"ימים

(1) הועתק גם בשו"ע אדה"ז סי' תקכ"ט ס"א.

(2) בגליון רמב"ם פרנקל העתיקו קושיא זו משו"ת רעק"א השמטות לסי' א'. ובספר המפתח הוסיפו לציין למשכנ"י או"ח סי' לח.

טובים", והרי זה אינו כולל חוש"מ³, כי רק "הימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה... הן הנקראין ימים טובים"⁴ (שם פ"א ה"א)⁵. אבל מהמשך הדברים שמקשר את זה למה ש"נאמר בהם מקרא קדש" משמע שחוש"מ כן נכלל בחיוב, שהרי "חולו של מועד ... נקרא מקרא קדש" (שם פ"ז ה"א).

וכבר העירו⁶ לבאר ע"פ דברי אדה"ז⁷ בסי' רמב במ"מ אות ד: "וחוה"מ לא נאמר בו מקרא קדש כמ"ש בסי' תקכ"ט [ס"ה], אלא שקרוי מקרא קדש (בחגיגה י"ח, א) לענין קרבנות בלבד כדכתיב להקריב אשה וגו'...". ועפ"ז מבוארים דברי הרמב"ם שרק ב"ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש" ולא בנוגע לחוש"מ.

ועפ"ז לכאורה משתנה גם פירוש דברי הרמב"ם שכותב (פ"ז ה"א): "חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון, הואיל ונקרא מקרא קדש והרי היא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה, כדי

(3) וכ"כ אדה"ז בשו"ע סי' תקכ"ט ס"ה: "שני מצות אלו שהן כבוד ועונג ... אינן נוהגות בחולו של מועד שהרי לא נאמר בהן מקרא קדש". וראה משנה ברורה סי' תק"ל בשער הציון סק"ד שהעיר ע"ז כבפנים.

(4) בקשר לחול המועד הוא כותב (פ"ו הכ"ב): "... נקראין חולו של מועד ונקראין מועד".

(5) בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א סי' יג מאריך להצדיק את בן א"י שהתפלל בחו"ל ביו"ט שני של גליות ואמר בתפילתו "יום טוב מקרא קודש הזה" שהרי גם חוש"מ נקרא יום טוב. ולפלא שלא העיר מדברי הרמב"ם שבפנים. ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תס"ז סס"ה: "כל מקום שמקילין מחמת שמחת יו"ט יש להקל אפילו בחוש"מ שאף הוא בכלל יו"ט לענין שמחה", הרי דייק בלשונו לומר שרק לענין שמחה נכלל חוש"מ בגדר יו"ט (גם ברמב"ם פ"ו הי"ז מפורש שושמחת בחגך נוהג בכל ימי החג גם בחוש"מ), אבל באופן כללי "חול המועד אינו נקרא יו"ט" (סי' תפ"ז ס"ו). ולפלא שבספר 'חול המועד כהלכתו' פ"א ביאורים אות ד לא העתיק מש"כ אדה"ז בסי' תפ"ז, והביא רק מש"כ בסי' תס"ז, והבין כאילו אדה"ז אומר בנוגע לגדר הכללי הוי חוש"מ כיו"ט.

(6) אנציקלופדיה תלמודית, יג, ערך חול המועד טור רל הערה 969. 'חול המועד כהלכתו' שם ביאורים אות א.

(7) דיון ע"ד מחברם של מראי מקומות וההגהות שבגליון ראה 'תורת חב"ד', ב, עמ' כ ואילך. בתקליטור 'ספריית חב"ד' נשמטו כולם.

שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל", שבפשטות לומדים שאומר ב' סבות לאיסור עשיית מלאכה: (1) מקרא קדש, (2) זמן חגיגה. אמנם לפי הנ"ל יש כאן רק טעם אחד שכיון שמקריבים ביום זה קרבנות החג (ובשביל זה נקרא היום מקרא קדש) צריך שיתבטא בו ביום קצת קדושה ע"י מניעה מעשיית מלאכה.

ביאור בגמ' חגיגה

ומה שכותב אדה"ז: "אלא שקרוי מקרא קדש (בחגיגה י"ח) לענין קרבנות בלבד" - יש לעיין בזה לכאורה, שהרי בגמ' שם (יח, א) מביא דעת רבי יאשיה שלומד איסור עשיית מלאכה מפסוק, וע"ז מובא דעת רבי יונתן ש"אינו צריך" פסוק מיוחד בשביל זה שהרי אפשר ללמוד איסור מלאכה מקל וחומר. ואחרי כמה דחיות אומר: "מה לראש חודש שאין קרוי מקרא קדש תאמר בחולו של מועד שקרוי מקרא קדש, הואיל וקרוי מקרא קדש דין הוא שאסור בעשיית מלאכה" (וברש"י: "מקראי קדש. משמע קדשוהו בעשיית מלאכה"), ולכאורה איפה נאמר כאן "מקרא קדש לענין קרבנות בלבד", והרי אדרבה: הגמ' מסביר כאן גדר מקרא קודש שהכוונה לאיסור עשיית מלאכה?⁸

ואולי י"ל, ובהקדים דלכאורה קשה רבי יונתן מתחיל ואומר: "אינו צריך ק"ו הוא", ולבסוף הוא בעצמו אומר שלומדים איסור עשיית מלאכה מפסוק מקרא קדש? ונראה שהפירוש בדברי הגמ' הוא ע"ד הנ"ל, שמקרא קדש נאמר לענין קרבנות, אבל זה מורה שקצת קדושה (עכ"פ לענין קרבנות) יש ביום הזה, וא"כ אין זה דומה כבר לר"ח, וע"כ יש לעשות ק"ו שיהיה אסור בעשיית מלאכה.

(8) ראה עד"ז ב"י או"ח סי' תפ"ז. מובא בשו"ע אדה"ז סי' רמב ס"א: "וי"א שמקרא קדש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה".

אמירת 'מקרא קודש הזה' בשחרית ומוסף, שיטות השונות⁹

אדה"ז שם ממשיך ואומר: "וא"ש דעת רה"ג בטור סי' ת"צ, ע"י ב"ח שם", כוונתו שעפ"ז מובן דעת רב האי גאון שם שרק במוסף אומרים יום מקרא קדש, והטור הקשה עליו: "ואיני יודע מה חילוק יש בין יעלה ויבוא שבעבודה ובין מוסף". ומובן ע"פ הנ"ל דמקרא קדש הנאמר בחוש"מ הכוונה לקרבנות, וזה שייך דוקא במוסף. "ע"י ב"ח שם" ד"ה ומ"ש ואיני יודע שתירץ כן.

אמנם חלוקים שיטות הרמב"ם ורב האי, שהרי לפי רב האי רק בתפילות מוסף אומרים מקרא קודש אבל לא בתפילות שחרית גם של יו"ט (וכפי שהוכיח שם הב"ח ד"ה שאלה וד"ה ומ"ש שאין מזכירין), הרי לשיטתו מקרא קודש מתבטא רק בקרבנות. אמנם הרמב"ם ס"ל שמקרא קדש ביו"ט הוא גדרו של היום: יום שהוא מקרא קדש וע"כ מצוה לכבד ולענג את היום הזה.

ועפ"ז מובן גם נוסחת התפילה בסידור אדה"ז, שביום טוב אומרים בכל התפילות "יום טוב מקרא קדש הזה", ובחוש"מ אומרים רק במוסף "ביום מקרא קדש הזה". כי חוש"מ: (1) אינו יום טוב, (2) רק לענין הקרבנות הוי מקרא קדש.

וצ"ב שיטת הרמב"ם שבסדר התפלה (בסוף ספר אהבה) ביעלה ויבוא של תפילת שחרית בימות החול אומר: "ובחולו של מועד אומר ביום מקרא קדש הזה ביום מועד חג המצות הזה, או ביום מועד חג הסוכות הזה...", ומוכח מזה שלשיטת הרמב"ם מקרא קדש שבחוש"מ לא נאמר רק על קרבנות (מוסף) אלא זה גדרו של כל היום, היפך הנ"ל?

אמנם נראה לומר שלשיטת הרמב"ם מקרא קודש שנאמר בנוגע לקרבנות נהיה גדרו של היום, שהרי הרמב"ם אומר (כנ"ל): "חולו

(9) בנוגע להבא לקמן ראה גם 'אנציקלופדיה תלמודית', יג, ערך חול המועד טור רלא. ולהעיר מסי' ת"צ ס"ה שם הביא אדה"ז (בסוגריים) בנוגע לתפילת חוש"מ: "שבמקצת מדינות אין אומרים מקרא קדש בחולו של מועד, כמו שנתבאר בסימן תפ"ז", ולכאורה צ"ע והרי בסי' תפ"ז שם ס"ו נתבאר שכן אומרים: "ובמוסף של חוה"מ נוהגין שם לומר את יום מקרא קודש כו' ולא יום טוב, לפי שחוה"מ אינו נקרא יו"ט"?

של מועד... הואיל ונקרא מקרא קדש... אסור בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל", דכיון שנקרא מקרא קדש (כתוצאה מהקרבת הקרבנות) זה מורה על שהוא יום קדושה, וע"כ אומרים מקרא קדש גם בשחרית אף שהוא מקרא קדש רק לענין קרבנות.



קרבנות היום דיוהכ"פ והצום [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בגליון של ר"ה ש.ז. (תתג - ע' 26) כ' הגראי"ב שי' גערליצקי לבאר דיוק לשון הרמב"ם בריש ה' עבודת יוהכ"פ דנקט "ביום הצום מקריבין וכו'" ולא כ' "ביום הכיפורים"? וביאר עפ"י דהחינוך דקרבנות של יוהכ"פ הבאים לכפרה קשור עם ענין הצום, דהיינו דקרבנות של יוהכ"פ הוא מדין כפרה כדי לכפר על העוונות, וכפרת עוונות צריך לעינוי ותשובה, ואזי נעשה כפרת עוונות ע"י הקרבנות (וכמו שהביא ממשנת יעב"ץ יעו"ש).

ובאמת לא הוצרך להביא ממרחק לחמו מהחינוך, די"ל דהא דנקט הרמב"ם ביום "צום" מקריבין היא לשיטתי' בסהמ"צ מצוה מט' שכ' "שצונו לעשות עבודת היום, כלומר כלל כל הקרבנות והווידוין המתקנין ביום צום כיפור כדי שיכופר בה כל העוונות כמו שבא בכתוב והיא העבודה הכתובה באחרי מות. והראי' על היות הכלל כולו מצוה אחת, אמרם במס' יומא כל מעשה יוהכ"פ האמור על הסדר הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום".

הרי מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שכל הקרבנות ועבודת היום של יוהכ"פ הם נקודה אחת של כפרת עוונות. ולפי"ז שפיר כ' הרמב"ם ביום "צום" מקריבין, כיון דהקרבנות קשורים עם ענין הצום וכפרה וכו"ל.

ובנוגע לעצם היסוד דקרבנות של יוהכ"פ חלוקין ממצות הקרבת קרבנות של כל השנה, כיון דעיקרם מדין כפרה, ראה בספורנו עה"פ

(*) וכן כתב ב"משנת יעב"ץ" שם. המערכת

"כי ביום הזה יכפר", והטעם שתצטרכו עם זה לשביתה ועינוי הוא, כי אמנם הכהן בעבודתו יכפר בלבד, וענין הכיפור הוא הקטנת החטא והכנתו לקבל סליחה; "לפני ד' תטהרו", אבל השגת הטהרה והסליחה הגמורה תהי' לפני ד' בלבד וזה בוודאי ותשובה שהוא לבדו יד אמתתם, - והמתבאר מהספורנו דקרבנות של יוהכ"פ מהוה הכשרה לתשובה והגמר של הכפרה היא ע"י וידוי ותשובה. דהיינו הקרבנות של כל יו"ט המחייב של הקרבן הוא מדין זמן של השבת או יו"ט וכו', ובזה נתקיים מצות היום;

משא"כ הקרבנות של יוהכ"פ מצוותן היא מדין כפרה. ולכן מסתבר דבזמן חנוכת הבית בימי שלמה כשלא צמו ואכלו ושמחו ביוהכ"פ לא הקריבו קרבנות. כיון דחסר בחלק התשובה דהצום ועינוי של יוהכ"פ, נמצא דחסר בשלימות הכפרה אין טעם לקרבנות, כיון שכל עיקרם היא בשביל הכפרה וכמשנ"ת.



הלכה ומנהג

ביאור שיטת אדה"ז בדין שינה בסוכה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בשו"ע או"ח סי' תרלט סעי' ב כתב הרמ"א: "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישינים בסוכה רק המדקדקים במצות יש אומרים משום צינה דיש צער לישן במקומות הקרים [מרדכי פ' הישן].

"ולוי נראה משום דבמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יכול לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור וטוב להחמיר ולהיות עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת".

והנה מסגנון הרמ"א משמע דהפטור היא משום דהחויב היא תשבו כעין תדורו וכיון שאין יכול לישן עם אשתו כמו בכל השנה פטור.

וע"ז הקשו הט"ז ומ"א שם א"כ מדוע הוי הסוכה כשרה לאכילה הרי אין זה סוכה כלל כמבואר בסי' תרמ דסוכה שאינו ראוי לשינה או לאכילה כגון שעשה סוכה במקום שיצטער לישן ולאכול אין זה סוכה כשרה ומדוע הוי סוכה כשירה לאכילה אם אינו יכול לישן עם אשתו הרי אין זה סוכה הראוי לשינה? שהרי לפי הרמ"א יש תנאי בסוכה תשבו כעין תדורו גם לענין שינה עם אשתו.

ובמ"א שם כתב דמ"מ כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה, ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער.

ומשמע מדבריו, ראה במחצית השקל שם, דאין דין תשבו כעין תדורו שצריך סוכה שיכול לישן עם אשתו, דמ"מ כיון דהוי סוכה הראוי לשינה בשבילו הוי שם סוכה, שהרי סוכה כשרה היא ז' על ז' טפחים אע"פ שאין ראוי לשינה עם אשתו (ראה בערוך השולחן), אלא דהפטור היא על האדם כיון דסו"ס הוא מצטער לישן לבדו. ואכתי צ"ב מדוע הוי הסוכה כשרה כיון שעשה סוכה כזה שמצטער מחמתו ומאי שנא מהמבואר בסי' תרמ ראה מחצית השקל שם ויש לחלק.

אמנם בט"ז שם וכן כתב באדה"ז שם סעי' ח כתבו הטעם משום דכיון דעוסק במצוה שמשמח את אשתו פטור ממצות ישיבת סוכה. וא"כ מצד הסוכה עצמה הוי שם סוכה הראוי לשינה אלא דפטור מצד טעם צדדי דעוסק במצוה.

והנה הרמ"א שם מסיים וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת.

וכן כתב אדה"ז שם ומ"מ טוב להחמיר שיהי' לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן שם עם אשתו ויקיים ב' המצות.

והנה אדה"ז שינה מלשון הרמ"א דברמ"א כתב וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת, ואדה"ז לא כתב "כמו שהוא דר כל השנה".

ובפשטות דלפי הרמ"א זה גדר משום "תשבו כעין תדורו" אבל האדה"ז סבר דאין תנאי בדין תשבו כעין תדורו שצריך לישן עם אשתו כמבואר במ"א שם מכ"מ בש"ס, אלא דיש כאן פטור מחמת עוסק במצוה.

והנהגה לכאורה יש להעיר דמדוע בדין זה כתב אדה"ז וטוב להחמיר שיהי' לו סוכה מיוחדת, מאי שנא מהא דמבואר שם סעי' ד' וסעי' ח', דבמקום שיש טרחא יתירה להביא ספרים מביתו לסוכתו או להביא הכרים וכסות פטור מללמוד ולישן, ומדוע לא כתב שם וטוב להחמיר שיהי' לו סוכה כזה שיש לו מקום לשים הכרים וכסות כדי שיוכל לישן, וכן מקום לספרים.

ועוד הרי מצינו דסוכה כשרה הוי' ז' על ז' טפחים ולא מצינו שיש להחמיר לעשות סוכה גדולה שיהי' מרווח כדי שיוכל לשים שם הכלים וכיו"ב. ומדוע הכא כתב אדה"ז וטוב להחמיר שיהי' לו סוכה מיוחדת לישן עם אשתו. (וראה בערוך השלחן שם שהעיר עד"ז).

ויש לבאר דבאדה"ז כאן הוסיף ג' תיבות שלא מובא ברמ"א: "ומ"מ טוב להחמיר שיהי' לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן שם עם אשתו ויקיים ב' המצוות".

ויש לומר בשיטת אדה"ז דהכא אין טעם בחומרא מחמת החיוב ומצות סוכה שיקיים מצות סוכה בשלימותה, אלא דהכא החומרא היא מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דכיון דבעצם יש לו חיוב לישוב בסוכה ואינו מצטער עכשיו ורק מחמת שעוסק במצוה אחרת פטור ממצוה זו וע"ז כתב אדה"ז דמדין עוסק במצוה טוב להחמיר מתחלה שיוכל לקיים ב' המצוות.

ולכן יש לבאר דאע"פ דאין לו חיוב לעשות סוכה מרווחת בשביל כרים וכסות וסגי בסוכה ז' על ז' טפחים ואע"פ שאם יהי' קר יהי' פטור משום דאין לו כרים והוי טרחא להביאם פטור.

התם הטעם משום דהסוכה מתחלתו ראוי לשינה גם בלא כרים כגון שאינו קר וסגי גם בסוכה כזה אבל הכא הרי מחמת מצות סוכה יש כאן חיוב רק מחמת דין צדדי שעוסק במצוה אחרת רוצה לפטור עצמו וע"ז שפיר יש להחמיר לקיים ב' המצוות דדין עוסק במצוה מחייבת מחמת חומרא לקיום ב' המצוות.

בסגנון אחר, מדין וחיוב מצות סוכה אין עליו להחמיר לעשות סוכה מרווחת שיוכל לישן עם אשתו כמו שאין לו להחמיר לעשות סוכה להשיב הכרים וכיו"ב.

אלא דמחמת דין עוסק במצוה יש עליו להחמיר מתחלה לעשות באופן שיוכל לקיים ב' המצות. ע"ד הא דמבואר בכמה ראשונים (ראה באו"ח סי' לח בב"י שם ד"ה וכותבי ספרים) דבמקום שיכול לקיים שניהם חייב לטרוח לקיים שניהם, דאע"פ שעסוק עכשיו במצוה אחת לא מיפטר ממצוה השני'.

ואע"פ שפוסקים כשיטת הר"ן דעוסק במצוה לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר (ראה בשו"ע אדה"ז סי' לח וסי' תרמ).

מ"מ היכא דאין טרחא חייב לקיים שניהם ועד"ז הכא יש להחמיר לעשות מתחלה לעשות באופן שיכול לקיים ב' המצוות.



נט"י לטיבולו במשקה משום נקיות

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בשוע"ר סי' קנח סי"ג: שלהאומרים שדבר שטיבולו במשקה אין צריך נטילת ידים כלל בזמן הזה ה"ז כאלו נוטל לנקיות בעלמא. ומצויין על הגליון בדפוס ראשון: "ט"ז".

אמנם בדפוסים המאוחרים יותר חיפשו ולא מצאו דבר זה בט"ז, על כן השמיטו את הציון לט"ז וכתבו במקומו "מ"א ס"ק י"ב י"ג". וכ"ה גם במ"מ וציונים של הרב מאנגעל שי'.

ואני תמה תמה אקרא, שהרי דבר זה לא נזכר כלל לא במ"א ס"ק יב ולא במ"א ס"ק יג כ"א בט"ז ס"ק ו, שכותב: "נטילה בלא ברכה, שאינו אלא משום נקיות" - לדעת האומרים שא"צ בימינו נט"י לטיבולו במשקה.

ויתירה מזו נפלאתי על מהדורת עוז והדר של שוע"ר, שהם תיקנו לפי הדפוס הראשון, והעתיקו משניהם מבלי לבדוק במקור, ועשו תערובת של שני הציונים, וכתבו: "ט"ז מ"א ס"ק י"ב י"ג".



ולגופו של דבר, מציין הט"ז למקור הדברים האלו לרבינו ירוחם (נתיב טז סוף ח"ו. הובא בב"י ד"ה וכתב רבינו ירוחם) שכותב כן בדעת התוס' "ויש מפרשים שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהם". והכוונה היא לדעת התוס' פסחים קטו, א ד"ה כל, ושם ע"ב ד"ה אסוחי, שכתבו לענין נטילה ראשונה בליל הסדר, לכרפס הטבול במשקה "נטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה".

ואע"פ שבתוס' הנ"ל לא מפורש שהנטילה הזאת היא לשם נקיות, ואדרבא מפורש שם "ונראה דנטילה דהכא לא משום קדושה ונקיות". מ"מ מוכרחים לאמר כן לדעתם, שמה שאנו נוטלים ידינו לטיבולו במשקה אינו אלא משום נקיות, דאי לאו הכי אמרינן (חולין קו, א) "כל הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח", וכתבו ע"ז התוס' חגיגה יח, ב ד"ה הנוטל "התם משום נקיות הוי". ועפ"י כתב בהגהת סמ"ק סי' קפא (גבי נט"י לפירות נגובים) "אבל ליטול ידיים דרך נקיות אין לחוש". וכן נפסק בשוע"ר שם סי"א. ומזה למד רבינו ירוחם (שהובא בט"ז), שגם מה שאנו נוטלים ידינו לטיבולו במשקה, לדעת התוס' הוא משום נקיות. וזהו המקור לדברי רבינו כאן.



קבלת שבת ע"י הדלקת נרות

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה, רב ושליח בברייטאן

בשו"ע או"ח סי' רסג סי' מובא מחלוקת הראשונים האם ע"י הדלקת הנרות חל עליו שבת ונאסר במלאכה, וברמ"א כתב "והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחלה".

ובמ"א שם סי' קי"ט וכן הוא בשו"ע אדמו"ר הזקן שם סי' ז' דמטעם זה היא צריכה להתפלל מנחה קודם ההדלקה דמיד בההדלקה הוי אצלה שבת ואין לה להתפלל תפילה של חול. ועי' במחצה"ש ובמשנ"ב דאם כבר הדליקה שתתפלל ערבית שתיים.

ומצוה לפרסם הלכה זו בפרט בימי החורף שהימים קצרים והשעה דחוקה, ובימינו הרבה נשים מתפללות מנחה בכל יום, אזי צריכות ליזהר להתפלל קודם הדלקת הנרות.

ושמעתי שיש נשים חכמניות שבכל ערב שבת עושות תנאי שלא מקבלות השבת עד אחר תפילת מנחה והן מתפללות אחר הדלקת הנרות.

מיהו לענ"ד אין נכון לעשות כן, שהרי במ"א ואדמו"ר הזקן שם כתבו דאין להתנות כ"א במקום הצורך "לפי שי"א שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת", ואם תעשה תנאי בכל שבת הרי מבטלת לגמרי החשש שחששו לשיטה זו דאין תנאי מועיל כלל.

ועוד והעיקר דמנהג ישראל מכמה דורות שהנשים מקבלות שבת בשעת ההדלקה, והחמירו על עצמן בזה עד כדי כך שאינן מכבות האש שבה הדליקו הנרות אלא משליכות אותן לארץ, והוסיפו עוד חומרא יתירה לברך אחר ההדלקה דסברו שגם ע"י הברכה מקבלות שבת ומזה נעשה המנהג שמכסות פניהן עד גמר הברכה. אבל אם יעשו תנאי בכל שבת הן מבטלות מנהג ישראל, וגם דאין מקום להחמיר חומרות הנ"ל ולכסות פניהן בעת ההדלקה כיון דהוי אצלם חול. ברם אם רוב המכריע של השבתות אינן עושות שום תנאי בזה ונוהגות כמנהג ישראל סבא, אלא דמזמן לזמן מאחרות בתפילת מנחה שפיר יכולות לעשות תנאי דגם זה נקרא מקום צורך.

ומענין לענין באותו ענין ישנו חידוש אדמו"ר הזקן בזה דסבר דאף דמועיל התנאי שלא לקבל שבת בשעת ההדלקה מ"מ צריכים לקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמש"כ בס"ו וז'. וזה דלא כח' רע"א שם סעי' ד' ומשנ"ב שם ועי' ארץ צבי ס' קיג. ובקו"מ שם סק"ב כתב אדה"ז דלאלתר היינו "פחות הרבה מרביע שעה", ועיי"ש בסעי' יא דלעת הצורך כשהיא אינה יכולה לקבל שבת לאלתר אזי הבעל יכול לקבל שבת סמוך להדלקה.

ובס' 'תהלה לדוד' שם הבין כשיטת אדה"ז שכל זמן שמדליק הנרות צריכים לקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה. ברם כד דייקת שפיר בלשונו בסעי' ו' נראה שזה דווקא אם מדליק "בעוד היום גדול לפי שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת", דמשמע באם זה

קרוב יותר להשקיעה אי"צ לקבל שבת לאלתר, אלא דיש להסתפק בשיעור "עוד היום גדול". ובימינו שיש זמן קבוע להדלקת הנרות ח"י מינוטין קודם השקיעה, יש מקום לימר דכשמדליק אז "ניכר שמדליקו לכבוד שבת" ואי"צ לקבל שבת לאלתר (אם עשו תנאי). ועדין צ"ע בזה.



נעילת סנדל בתענית

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בספר המנהגים - מנהגי בין המצרים (وهוא מהנדפס בסוף רשימת הצ"צ על מגילת איכה בעריכת כ"ק אדמו"ר זי"ע), כתב וז"ל: הולכין בקאלאשיין (ערדליים - מ. וו.) או סנדל שאינו של עור ודלא כהמחמירין בזה, עכ"ל. ובהערות שם - עי' שע"ת ואחרונים סי' תריד; דרכי חיים ושלום ס"ק תרעג. ע"כ.

מזה שמציין בהערות לסי' תריד משמע דהוא הדין לענין יוכ"פ, (וצע"ק למה לא מביא ענין הנ"ל במנהגי יו"כ); ואכן באוצר מנהגי חב"ד בעריכת הר"י מונדשיין שי' מנהגי יו"כ ערך מנעלים (דף קצו) אות צה - מביאו לענין יו"כ, (אך בשינוי לשון וראה לקמן).

ומ"ש בסה"מ שם דלא כהמחמירים בזה - הביאור הוא, דהשע"ת הנ"ל בסי' תריד מציין לשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' צד דמחמיר מאד בנעליים אפי' אינם של עור כל שלא מרגיש קושי הארץ, ומאריך יותר בשע"ת סי' תקנד ס"ק יא דמביא מהפנמ"א הנ"ל וכתב וז"ל: שיש להחמיר קצת בט"ב ויהכ"פ במנעל העשוי מלבדים ועשוי כמדת מנעל שלנו ומגין ואינו מרגיש כלל שהוא יחף ולאו בכלל עינוי הוא והמחמיר תע"ב, ע"כ, ועיי"ש. ובהגהות חת"ס לסי' תריד כתב ג"כ להחמיר וז"ל: והעיקר לילך כל היום באמפלאות ושטרומפין כמ"ש גם בפמ"ג, וכשהולך ברחוב ילך במנעל של לבד העשוי באופן שמרגיש הקרקע למטה ברגליו, עכ"ל, ע"ש ההמשך.

ומשמע מהנ"ל דהי' מקום להחמיר לא ללכת במנעלים העשוי מלבדים ועשוי כמדת מנעל שלנו, וע"ז כתב בספר המנהגים שהולכין בקאלאשין וכו', ודלא כהמחמירין בזה.

ולכא' צע"ק למה לא מציינים בספר המנהגים שם לדברי כ"ק אדה"ז בשלחנו סי' תריד סעי' ג, שלכא' ברור מללו כהנ"ל, דז"ל שם: אבל מותר לנעול סנדל או מנעל של גמי ושל קש ושל בגד או של שאר מינים, שהרי גושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, ועוד שלא אסרו אלא מנעל, וכל שאינו של עור אינו נקרא מנעל אלא מלבוש. עכ"ל ק.

משמע ברור מדברי כ"ק אדה"ז דאפשר ללכת במנעל או סנדל בתנאי ש-א) אינו של עור, ב) שמרגיש גושי הארץ, והוא דומה מאד לקאלאשי"ן או סנדל.

והמחמירים כמו הפנ"מ הנ"ל מחמירין אפי' בדבר שעשוי כמו מנעל ומגין, וכן החת"ס שכ' לילך כל היום באמפלאות ושטרומפין סוברים דכל שעשוי כעין מנעל יש להחמיר.

וביאור הענין, דבגמ' יבמות ילפינן נעל שהוא עור מקרא דכתיב ואנעלך תחש, - ויש בזה מחלוקת הראשונים אם זה רק אסמכתא (שיטת התוס' והרא"ש - ראה ב"ש אבהע"ז סי' קסט סק"יג) או גזה"כ גמור (רמב"ם ורש"י - ב"ש שם), ופסק המחבר לענין חליצה דצריך נעל בשו"ע אהע"ז סי' קסט - דמנעל צ"ל כולו של עור לכתחילה, והרמ"א מחמיר עוד דאפי' רצועותיו צ"ל מעור. ואשר ע"כ ביוהכ"פ דצ"ל עינוי, ונעילת הסנדל הוא אחד מהחמשה עינויים, והוא מדאורייתא כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תריא סעי' ב, והי' אולי ראוי להחמיר אפי' בסנדל או מנעל של גמי דהרי לענין יוהכ"פ הכל תלוי בעינוי, אעפ"כ פסק אדה"ז (דלא כהמחמירים הנ"ל) דמותר לנעול סנדל או מנעל של גמי וכו' - ובב' התנאים דלעיל: א) שקושי הארץ מגיע לרגליו, ב) שאינו של עור.

(אגב, זה שכתב אדה"ז שם שכל שאינו של עור אינו נק' מנעול אלא מלבוש - הוא כהט"ז שם סק"כ, דלא כהב"ח, שכ' שראוי להחמיר ולחוש להראשונים שלא לילך באנפלאות וכו' בחצר שאינה מעורבת - ומזה שהוא בגדר מלבוש מותר לילך בהם לרה"ר. והוא גם דלא כהרמב"ן בחי' למס' שבת דף סו ד"ה מאן - דאסור לצאת בכל אלו לרה"ר דהואיל ואינם חשובים כמנעל א"כ הוי כמשאוי ואסור, ע"כ - ומזה שכ"ק אדה"ז מגדירו כמלבוש מתיר כנ"ל).

ומכל הנ"ל מובן מדברי אדה"ז (וכן לענ"ד מדברי הספר מנהגים), דאם אין להמנעל של גומי שני התנאים אלו: א) שאינו של עור ב) שגושי הארץ מגיע לרגליו - אין להשתמש בהם ביוהכ"פ.

וכן הבינו אחרוני זמנינו, וראה בראשם ס' נטעי גבריאל פרק מז אות ו-ז ח ובהערות שם דכן מנהג חב"ד. וידוע דכ"ק אדמו"ר זי"ע הי' הולך בנעלי בד עם סוליית גמי דק, שהנסיון מוכיח שמרגישים בהם גושי הארץ מאד.

ויצא מזה חידוש לדינא, דאותם נעליים אף שאינם של עור אך מגינים מאד את הרגל מלהרגיש גושי וקושי הארץ - וכמו שמצויים היום נעליים רבים כאלו - הי' נראה שאסור לצאת בהם ביוהכ"פ, וכן הבין בס' נטעי גבריאל שם ג"כ.

ואולי עפי"ז יובן גודל הדיוק בלשון ספר המנהגים שם "הולכין בקאלאשי"ן או סנדל שאינו של עור", עכ"ל, דמדייק ואינו כותב מנעל של גמי כבשו"ע אדה"ז שם וכיו"ב, דמזה אולי משמע דממנעל ממש אף שאינו של עור צריכים לזהר שיהי' התנאי שירגיש גושי הארץ, וזה לא כהבנת הר"י מונדשיין שי' באוצר מנהגי חב"ד שם - שמשנה מלשון ספר המנהגים ומוסיף: נעליים.

אחר כתבי כל זה ראיתי השנה בקובץ התקשרות (שיו"ל באה"ק - גליון שכד) במנהגי יוהכ"פ (בהלוח הנפלא של הגרי"ש גינזבורג שליט"א) - שכותב וז"ל: נועלים נעלי בד, גומי וכל סנדל שאינו של עור ודלא כהמחמירים בזה. ובהערה 58 (שהוא הוספה חדשה בשנה זו ממה שכתב בשנים קודמות) וז"ל: לפי הטעם (כנפסק בשו"ע שם תריד סוס"י ג) שמנעל אינו אלא של עור דווקא, לכאורה אין להחמיר גם בנעל מחומר פלסטי דמוי - עור (למרות שמגן על הרגל ממש). ע"כ (וע"ש עוד בענין מראית עין).

ולפלא שמתעלם לגמרי מתנאי הראשון שכותב אדה"ז שם - שגושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, דבנעליים אלו אין מה לפלפל שגושי הארץ אינו מגיע לרגליו - ולדברי כ"ק אדה"ז ברור שאסור.

וחכם א' רצה להסביר שבמילים האחרונים "ועוד שלא אסור אלא מנעל וכל שאינו של עור אינו נק' מנעל אלא מלבוש" בא אדה"ז לשלול טעם הראשון של הרגשת גושי הארץ. אבל לפענ"ד

א"א לומר כן אלא שאדה"ז מביא שני תנאים להתיר. ודברי הגר"י ש גינזבורג שליט"א צ"ע בשבילי.



אכילה בערב יוהכ"פ

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תפארת בחורים, מאריסטאון

כתב אדמה"ז בשולחנו סי' תרד ס"א "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה ... וכי בתשעה מתענין והלא אין מתענין אלא ב'י' שנא' בעשור לחדש תענו את נפשותיכם ונאמר מערב עד ערב", "ענין הכתוב הכינו עצמכם בתשיעי לעינוי העשירי שתאכלו ותשתו בתשיעי כדי שתוכלו להתענות בעשירי..."

"ומה שהוציא הכתוב את האכילה בלשון עינוי ולא אמר בפירוש שיאכלו וישתו בתשיעי: לומר לך שהאוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו היה מתענה בו מחמת ציווי הקב"ה שצוה להתענות בו, שאין שכר האוכל ושתה מחמת מצות הקב"ה דומה לשכר המתענה מחמת מצות הקב"ה, אבל זה שאוכל ושותה בתשיעי שכרו הרבה מאד כאילו היה מתענה ... מחמת מצות הקב"ה שצוה להתענות".

והיינו דעצם הכתוב להתענות "בתשיעי" הוא הכנת התשיעי לעינוי עשירי על ידי אכילה ושתיה, ומה שכתב הכתוב בלשון "עינוי" הוא משום שבזה יקבל שכר על האכילה כאילו התענה². והיינו שיש בזה ב' עניינים: (א) מה שמכין לתענית דעשירי, (ב) הא דנחשב כאילו התענה בתשיעי (כאילו נצטוה)³.

(1) מתוך השגת הט"ז סק"א בזה.

(2) בטור "ללמדך שכל האוכל ושותה בט' מעלה עליו הכתוב כאילו התענה וה"ק קרא הכינו עצמכם בתשיעי לעינוי של מחר. ומדאפקיה רחמנא לאכילה בלשון עינוי א"כ חשיב כמו עינוי כאילו התענה ביום ט' וי'..."

(3) רש"י בברכות כ' "כיון דאכילתו עינוי חשיבא, כל דמפיש באכילה עדיפא טפיי", הדגשת ענין הב' דאכילה חשיב עינוי. רש"י ביומא כ': "כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה", הדגשת ענין הא' מה שהאכילה מכין להעינוי.

ומוסיף אדמה"ז בטעם הדבר דשכר האכילה כאילו התענה "דכיון שיום הכיפורים עצמו אי אפשר לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדין שאר י"ט צריך לכבדו ביום שלפניו, לפיכך אסור להתענות בו תענית חלום".

והנה מקור הדבר הוא בב"י שכ': "והא דמצוה להרבות במאכל ובמשתה ביום זה היינו כדי להראות שנוח ומקובל עליו יה"כ והוא שמח לקראתו על שניתן כפרה לישראל, דכיון שיה"כ עצמו א"א לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדין שאר י"ט צריך לכבדו ביום שלפניו...".

והנה כוונתו (בענין דכבוד היום) הוא לבאר על חיוב להרבות באכילה, (דעל עצם האכילה הרי כבר אמר הטור דהטעם הוא להכין עצמו להעינוי). וכן הוא ברור המשך דבריו: דביאר לפנ"ז שמימרא דג' כוונתו הוא "להרבות" באכילה, ושכן כ' רש"י, ואע"פ שאומר דהריבוי נחשב "כאילו התענה" מ"מ (ריבוי) אכילה עדיפא משום שיש בזה גם שכר עינוי ושלכן מר בריה דרבנא שהיה יושב בתענית כל השנה לא התענה בעיה"כ. וממשיך ע"ז "והא דמצוה להרבות במאכל ומשתה" הוא משום כבוד יה"כ. אלא דגם המתענה ש"ד לסברא א' שם שהוא מורה כי נפל פחד יה"כ עליו שהוא יום הדין והוא חרד מפחד ד' והדרת גאונו, ולסברא ב' שם סובר דאין להתענות כלל.

אבל באדמה"ז נראה דסגנון הענין דכבוד יה"כ בא כטעם על עצם הדבר דשכר האכילה בט' הוא כשכר תענית בט'. וכן השמיט חלק הא' דב"י (דאכילתו מראה שנוח ומקובל עליו יה"כ והוא שמח לקראתו על שניתן כפרה לישראל).

ואולי יש לבאר חילוק הדבר: בב"י מדגיש ענין דכבוד בהאדם והגברא מה "שמראה שנוח עליו", ולכן מבאר איך שבזה עדיף להגברא האכילה כהתענית ולכן יש סברא לומר שלגבי הגברא האופן לכבד יה"כ הוא כפי ענין דיה"כ "יום הדין, והוא חרד מפחד ד' והדרת גאונו". אבל כיון שגם בהגברא נחשב בדרך כלל הענין ד"כבוד" של יום באופן של אכילה לכן בדרך כלל זה עדיפא מהתענית ועוד שלסברא הב' אין להתענות. (וכן נראה דלפי זה יש להתענות תענית חלום כיון דמעלת ריבוי האכילה הוא מצד הגברא

דיש עליו לכבוד היום (ולא מצד החפצא שנחשב האכילה כעינוי), והא שיש לו שכר כעינוי הוא משום שמכין להעינוי, אבל אין האכילה עצמה כעינוי, ולכן יש מקום להתענות תענית חלום כיון דאין חפצא דהאכילה עצמו כעינוי (אלא שהגברא מכבד בזה היום כשמרבה באכילה).

והיינו דעצם האכילה - עניינו הוא הכנה להתענית, והשכר לזה דהוא כאילו התענה, נראה לשיטתו, המשך לעצם ציווי האכילה, שהיא הכנת התענית שלכן שכרו כהתענית עצמו. אלא שיש ענין נוסף: ריבוי האכילה שהוא מצד כבוד היום מצד הגברא.

אבל אדמה"ז מדגיש דין דכבוד היום מבחינת היום עצמו ה"חפצא" שלו, דהיום צריך להיות מכובד - "שיום הכפורים בעצמו..." - (ולכן משמיט חלק הא' מה ש"נוח לו"). ולכן מצד החפצא של היום יש להשוות ענין דכבוד יום זה כמו כבוד שאר ימים טובים, והיינו באכילה ושתיה. ולכן אין סברא כלל שבעיה"כ יתענה כיון שעיי"ז יחסר בכבוד חפצא של היום (ואפי' תענית חלום אין להתענות כיון שבהאכילה ישנו ענין העינוי, כיון שענינה הוא כענין העינוי כדלהלן).

והיינו: דעצם האכילה דט' היא משום הכנה להתענית די' אבל השכר על זה "כאילו התענה" הוא משום כבוד היום: והיינו דחפצא דכבוד יום התענית מתבטא כאכילה לפני הצום ולכן השכר על האכילה של היום הוא כמו על עינוי כיון דענין האכילה עצמה בא לכבוד יום תענית לכן עניינה הוא ענין העינוי⁴. ולכן כיון שעניינה הוא ענין העינוי א"כ אין להתענות ת"ח כיון שענין אכילה זו עצמה היא עצמה עניינה עינוי.

ובזה אולי יש לבאר: מה שבשו"ע נפסק "מצוה לאכול ביה"כ ולהרבות בסעודה" ובאדמה"ז אין בשו"ע שלו⁵ ענין זה⁶, מפני

(4) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 564 "...ויבאלד אז די אכילה ושתיה בעיה"כ איז א יו"כ'דיקער ענין - ווארום די אכילה ושתיה דעיה"כ קומט אלס כבוד יוה"כ" ומביא לשון אדמה"ז כאן.

(5) אלא שבסידור שלו כ' בעיה"כ יש להרבות באכילה ושתיה כשיעור ב' ימים". והוא דעל פי קהלה (פרע"ח שער יו"כ פ"א) הענין דתענית יו"כ הוא

שלב"י ענין דרבויו באכילה הוא קיום כבוד היום של הגברא דכל מה שאוכל הגברא מקיים יותר מצות כיבוד. אבל אדמה"ז הסובר שענין כבוד דיה"כ באכילה בא מצד היום וכבוד שלה עצמה, שהיום מחייב אכילה, א"כ מספיק איזה אכילה שתהיה ביום שלפניו שבזה יש כבוד ליום הכפורים שלאחריה.

והנה אולי יש לבאר בזה מה שלענ"ד הקלושה תמוה קצת מה שכתוב בב"י ואדמה"ז דהאכילה בעיה"כ הוא במקום "כבוד יה"כ" ע"ד שמכבדין שאר י"ט" שלכן צריך לכבד באכילה ביום שלפניו:

דלכאור': חיוב אכילה בשאר י"ט הוא: או משום "עונג ושמחה" (אדמה"ז סי' רמ"ב ס"א וקו"א אחרון שם) או משום "עונג" ד"וקראת לשבת עונג": "...ומקרא קדש פי' חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה, ולענגו בעונג אכילה ושתיה..." (אדמה"ז רמ"ב ס"א), "...בשוי"ט של של שלוש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו בהמ"ז שבשבת נאמר וקראת לשבת ענג, ובי"ט נאמר ושמחת בחגך ואין ענג ושמחה בלא אכילת לחם...⁷" (קפ"ח ס"י), "איזהו ענג זה שאמרו חכמים שחייב אדם לאכול בכל י"ט ב' סעודות..." (תקכ"ט ס"ג) ומפרש על כבוד י"ט בס"ב שעניינה גילוח, רחיצה וכו'. וא"כ למה כתבו שענין האכילה בעיה"כ היא

"סוד אכילה ושתיה פנימית" וכדי לבוא לאכילה פנימית צריך קודם אכילה חיצונית, שלכן צריך לאכול כשיעור ב' ימים כיון שהאכילה חיצונית הנוספת, מאפשרת ומביא ה"טכילה פנימית" דיה"כ. (לקו"ש חכ"ד ע' 564). משא"כ מצד ההלכה אפשר שאין הענין דכבוד היום מצריך "ריבוי האכילה" ובפרט כשיעור ב' ימים.

6) וצריכים לומר דב' רש"י בר"ה ויומא הם ב' ביאורים: א) בר"ה מפרש שכל מה דמפיש באכילה עדיף טפי. ב) ביומא מפרש דאכילה במקום עינוי. ולפי פירושו ביומא אין הדרשא מלמד על "הוספה" באכילה אלא דעצם האכילה במקום העינוי. והא דמובא בכ"מ בש"ס שהיו מוסיפין באכילה בעיה"כ (כתובות ה', חולין פ"ג ועוד) צריכים לומר לפי זה, שכן היה המנהג בפועל (וכן ל' הרא"ש בפ"ח דיומא) משום המצוה לאכול כדי שלא יזיק הצום אבל לא ד"ההוספה" הוא חלק מהמצוה בזה.

7) וראה גם בדברי הרבי בהגדה של פסח פסקא דמוציא מצה. מצה. דהביא בסוף הרע"ק דכ' בפשיטות שאין "דאין פת שייך לשמחה - צע"ק".

במקום "כדרך שמכבדין שאר י"ט" (דשם הוא ענין ענג ושמחה, או ענג ש"קראת...ענג").

ואולי לפי הנ"ל יש לחדש קצת: דענין דכבוד שוי"ט עניינה בעיקר מצד החפצא של היום, וכלשון הכתוב "לקדוש ד' מכובד", שהיום יהיה מכובד. וענין הענג הוא בעיקר על הגברא וכלשון הכתוב "וקראת לשבת ענג" שהאדם יתענג. ולכן מצד ענין הענג מודגש העיקר באכילה ושתיה, כיון שזהו העיקר איך שהאדם והגברא מתענג בשבת. ובכבוד מובא ההדגשה בענין ב"כסות נקיה" וגלוח, ורחיצה שהיום יהיה מכובד. אבל: יש גם בענין האכילה מה שהיום מכובד בזה שאוכלים סעודה באותו היום. ולכן: הגם שביה"כ מושלל הענין דענג מצד ציווי התורה להתענות בו (וראה בהערה) ולכן אין בו כלל הענין דאכילה מצד ענג, מ"מ⁸, ⁹ יש בו

(8) והנה: מה שמבואר בפנים הוא איך דשייך לייחס ענין האכילה לענין דכבוד היום. אבל יש להבהיר דבר פשוט, הא דאינו נזכר כלל הענין דאכילה במקום הענג דאין ביה"כ כבשאר י"ט:

והביאור הוא פשוט: ע"פ מה שביאר הצ"צ בשו"ת או"ח לו בהא דאין שום מצוה לאכול ביה"כ שחל בשבת (אלא שיש איסור עינוי שדוחה המצוה), כדי שנאמר לר"ל שיאכל חצי שיעור דכותבת ויקיים מצות אכילת שבת באכילת כזית - כיון "דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם ביה"כ והיינו אף כשחל להיות בשבת. א"כ ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת. כשחל בו יהכ"פ. שהרי המצוה להתענות בו הוא היפך מאכילה ושתיה...א"כ אין שום מצוה מה"ת אף על אכילת כזית לבד בשבת יהכ"פ ... וא"כ אין שום מצוה שתדחה אף חצי שיעור לר"ל...", ועיין שם עוד בזה.

וא"כ מובן בפשטות: שאין שום ענין לאכול עיה"כ בתור "ענג" במקום יה"כ כשאר הימים, כיון שהתורה שללה לגמרי ענין הענג מיה"כ דעניינו עינוי. משא"כ הענין דכבוד דשייך גם ביה"כ וכפסק אדמה"ז (בסי' תרי" ס"ח בסוגריים) לענין "כסות נקיה" ולכן יש לכבדו בעיה"כ בענין האכילה לכבוד היום ביום שלפניו כבשאר י"ט.

ויש להוסיף בביאור ענין ה"כבוד" ליה"כ ע"י האכילה בעיה"כ: שקשור עם הענין הב' באכילה ביום ההוא: כיון שע"י האכילה הרי אין הצום מזיקו ומועיל לצום באותו היום א"כ האכילה היא כבוד היום עצמו כיון שעל ידו נתוסף באפשרויות קיום מצות היום.

(9) עוד יש להעיר בענין דאכילת עיה"כ בכלל ובפרט מצד כבוד היום (דלכן גם מי שיודע בודאי שיוכל להתענות גם אם לא יאכל בעיה"כ, מחוייב לאכול מצד כבוד היום - או דילמא: לפי הסברא בפנים - דהכבוד באשטייט בזה שמכין

לצום א"כ אין בזה גם הענין דכבוד (-), א) דנו כמה בכמות החיוב האכילה בעיה"כ: המנ"ח כתב במצוה שי"ג דמצותו בכותבת הגסה, דכיון דאפקיה רחמנא בלשון עינוי צריך לאכול שיעור אכילה שמפקא מידי עינוי.

השד"ח אס"ד מע' יהכ"פ אות ג' הביא זה, ומביא דמהכ"ס קיד נראה דאפשר להקל לאכול פחות מכותבת ביותר מכדי אכילת פרס.

אבל לכאור': א- כיון דעיקר האכילה הוא כדי להכין לצום ושלא יזיק לו, יש לשער שיעור לענין זה מה יועיל לו שלא להזיק לו התענית, ואפשר שבכל חד וחד הוא לפום שיעוריה דיליה. ב- מצד הענין ב"דכבוד" היום לכאור' יש לדמות לשאר שבת וי"ט דהחיוב הוא או מעט יותר מכביצה או כזית (סי' רע"ד) בכדא"פ. (או דילמא: כיון דענין ה"כבוד" בזה הוא מצד שמועיל להכנת הצום, לכן מקיים בזה מצות האכילה בכל ענין שמועיל שלא יזיק הצום?).

(ב) לכאור' יש לעיין מה שלא הוצרך בהדיא אכילת פת. המנ"ח שם כ' שאין המצוה זו בפת דוקא דלא הוזכר בשום מקום זה. הנה לטעם דהכנה להצום אפשר שאין לחייב פת דווקא כיון שאין פת דווקא מועיל לענין זה (ואפשר שמועיל שאר דברים). אבל מצד הענין דכבוד היום לכאור' היה אפשר לחייב פת. וראה באלף המגן סי' תרד סקמ"ב שיש להחמיר לאכול פת דווקא או שאר מידי דמיון (ונראה דהוא מצד ענין הא' המועיל להצום. ועד"ז כ' בשד"ח שם דמצד הענין דהכנה לצום צריך פת או מידי דמיון). השד"ח שם כ' "דאם הטעם הוא משום קדושת היום אפשר דיש לדמותו ליום פורים ויוצא י"ח באכילת שאר דברים". אבל לפענ"ד: הרי מדובר מצד כבוד היום (שבשאר י"ט עניינו בפת דוקא) ובפורים אין מצוה מצד "כבוד" יום הפורים כשאר י"ט, אלא "יום משתה ושמחה".

ואולי כנ"ל: הכבוד היום של יה"כ מקיים במה שאוכל מה שמועיל לו שלא להזיקו הצום, ולכן כל מה שאוכל בענין זה מועיל גם לקיים מצות כבוד.

ג) חולה: דנו במי שציוו הרופא שמחוייב לאכול ביה"כ (כגון מי שיש לו חולי הנופל שבה לו בזמן ידוע וע"פ חשבון זמנו הוא ביה"כ) אם חייב לאכול בעיה"כ: דע"פ סברא דטעם החיוב לאכול הוא כדי שיהא מוכן לתענית א"כ בזה שלא יתענה אין ענין באכילתו. כן כתב הכת"ס או"ח קי"ב. השד"ח הנ"ל חולק עליו מטעם דאולי ירחם ד' ויתרפא למחר, ולא נפטור היום מחובת וודאי שיאכול מפאת ספק. ועוד: משום שבנוסף לחיוב הכנה ישנו הענין דאכילה העצמה היא מצוה.

וכן לפשטות דברי אדמה"ז: כיון דיש ענין דאכילה מפני כבוד דיה"כ א"כ אם לא יתענה ביה"כ יש לחייבו לאכול בעיה"כ מפאת המצוה לאכול אז, מפאת כבוד יה"כ. (אבל לפי הנ"ל שהכבוד מתבטא כשאוכל להכין לצום א"כ לכאור' אין חיוב לאכול גם מפאת כבוד היום).

ד) נשים: גם דנו האם נשים חייבים לאכול אף שהיא מעשה"ג. הרעק"א או"ח סי' ט"ז כ' דמסתפק בזה והצד לחייבה דאולי חייב לאכול משום דכל דאיתיה בעינוי ישנו בחיוב אכילה. והניח הדבר בצ"ע. בכת"ס הנ"ל כ' לחייבה

הענין דאכילה מצד כבוד היום ולכן יש בו ענין האכילה ביה"כ מצד כבוד היום.



קדימה ואיחור ב"על חטא"

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

לגבי סדר ה"על חטא" שבסידור אדמו"ר הזקן, כתב בשער-הכולל (מד, ח): ואין בו שינוי מסידור האריז"ל, רק באות ח' אשר שם [בסידור האריז"ל] "על חטא שחטאנו לפניך בחילול השם" ואח"כ "על חטא שחטאנו לפניך בחזוק יד", וכאן [בסידור אדמו"ר] הקדים את הוידוי ד"חזוק יד" קודם ל"חילול השם". וי"ל שטעמו, ד"חזוק יד" היא עבירה שבין אדם לחבירו ו"חילול השם" היא עבירה שבין אדם למקום, וכן מצינו בשו"ע סימן תר"ו לענין פיוס, להקדים פיוס שבין אדם לחבירו. ולכן הקדימו "הונאת רע" ל"הרהור הלב". עכ"ל.

ומ"ש מסי' תרו לענין הקדמת פיוס שבין אדם לחבירו, כוונתו כנראה לכך שאין התשובה מועלת עד שירצה את חבירו, וצריכים להקדים את הפיוס לפני ריצוי יוהכ"פ.

אבל עדיין לא מובן לכאורה, מדוע קדמה "ריצת רגלים להרע" ל"רכילות", ו"שבועת שוא" קדמה ל"שנאת חנם", והרי רכילות ושנאת חנם הן עבירות שבין אדם לחבירו (ראה בס' החינוך מצוה רלו, רלח).



משום הענין דהכנת התענית: דכיון דהם מחוייבות להתענות א"כ מחוייבות לאכול להכנת התענית.

ולכאור' מצד המבואר לעיל, א"כ לפי הב"י ואדמה"ז יחוייבו גם מצד כבוד היום דיה"כ כמו שהם מחוייבות בפשטות בכסות נקיה כבשאר י"ט.

ראש וסוף בתקיעת שופר [גליון]

הת' מנחם מענדל אשכנזי

תות"ל - 770

א. בגליון ר"ה (תתג - ע' 65) הביא הרב מ. וו. מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סעיף ט, לגבי התוקע תר"ת בנשימה אחת אם הפסיק מעט ביניהם בענין שיהיו נחלקין לג' קולות יצא, וי"א שלא יצא.

והקשה שם וז"ל: "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 דבלא"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' עשאו בנפיה אחת יצא, דשינוי הקול הוא ההיכר דהפסק מועט - וכל הראשונים החולקים על דעה זו (היינו הרבנו ירוחם ודעמ"י) הרי זהו טענתם שהראש אין לו סוף, והסוף אין לו ראש, ואם הפסיק ביניהם, כדרישת אדה"ז, הרי יש לראש סוף, ולסוף ראש! ע"כ דבריו בגליון הנ"ל.

ב. ולכאורה יש לומר שהמקור לדברי אדמוה"ז הוא מרש"י בסוף פ"ק דחולין שמפרש את המלים "בנשימה אחת" - "ומ"מ מפסיק הוא בינתיים". ומשם למד התרוה"ד בסי' קמב (והביאו ב"י בסי' תקצ) לגבי שברים תרועה, שאפי' לדעה שעושה אותם בנשימה אחת - מ"מ מפסיק מעט ביניהם. וזה המקור של אדה"ז גם לגבי תר"ת, שאפי' שעושה בנשימה אחת - מפסיק מעט ביניהם. ועי' ג"כ בפמ"ג אשל אברהם בסי' תקצ סק"ד שג"כ למד שהמקור לזה הוא מהתרוה"ד הנ"ל. ומ"ש הרב הנ"ל שהראשונים כותבים ששינוי הקול הוא ההיכר ולא צ"ל הפסק כלל, זהו באמת לדעת הרמב"ן הרשב"א והריטב"א. אבל במ"מ בתוך השו"ע מצוין רק לרא"ש, והרא"ש לא כותב ששינוי הקול זה ההיכר. ובשיטת הרא"ש דוקא לומד אדה"ז שצריך להפסיק מעט.

ג. והנה, בהשקפה ראשונה, הטעם לזה שצריך להפסיק מעט, הוא לא מצד שבכל תקיעה צ"ל ראש וסוף (שו"ע אדה"ז סי' תקצ סעי' י), כי צריך להפסיק מעט אפי' בין שברים לתרועה (והצ"צ בחידושים על הש"ס ר"ל שאפי' בשברים יצטרך להפסיק מעט בין שבר לשבר), ושם בטח שלא צריך שיהי' לכל שבר ראש וסוף. וכן בש"ת ש"תרועה אחת אמרה תורה". (ולא צ"ל ראש וסוף לשברים וראש וסוף לתרועה).

אבל אולי אפ"ל להיפך. שאדה"ז מחדש פה שתמיד צ"ל ראש וסוף. ואפי' בש"ת שנעשים שתייהם מטעם תרועה. צ"ל ראש וסוף לשברים, וראש וסוף לתרועה. (ואולי אפי' בשברים עצמם צ"ל ראש וסוף לכל שבר). וכלשונו בסעי' י' "לפי שכל תקיעה צ"ל בו ראש וסוף". ואף ש"תרועה אחת אמרה תורה" ואסור להפסיק בין הש"ת, ההסברה בזה היא שיש כאן שני דינים. א. ראש וסוף. ב. הפסק. ראש וסוף ענינו בשביל התקיעה עצמה. ז"א שההגדרה של תקיעה היא דבר שיש לו ראש וסוף. (למעט מקרה של תקיעה אחת ארוכה לשם שתי תקיעות).

הפסק ענינו שכשיש תקיעה ותרועה צ"ל ביניהם (לדעות מסוימות) הפסק שהוא לא סתם המתנה אלא נשימה שהנשימה הוא דבר המפריד בין התקיעה לתרועה, (ודוקא בתר"ת שהתקיעה ענינה שלום ותרועה ענינה מלחמה ולכן מתאים שיהיה דבר המפריד ביניהם משא"כ בשני תקיעות שסמוכות אחת לשניה).

וכ"ז מדויק בלשונו של אדה"ז בסעיף ט' "לא היה לה הפסק וסוף" שלכאורה הם שתי ענינים, ולקמן בסעיף י' שמדובר על שתי תקיעות כותב רק שצ"ל ראש וסוף, ולא מזכיר על הפסק.

ובמילא לכן מצריך אדה"ז שיפסיק מעט (ללא נשימה - שהיא דבר המפריד) תמיד אפי' בש"ת, כי כל קול צ"ל לו ראש וסוף, אבל אדה"ז לא מצריך את הענין הב' - ההפרדה בין התר"ת, וכנ"ל שכשיש ראש וסוף זה עדיין לא הפסק בתוך התרועה וזה "תרועה אחת" כי לא היה דבר המפריד שהוא נשימה.

ואאפ"ל באופן אחר שהטעם שצריך להפסיק מעט הוא בגלל שאין דרך האדם הבוכה לעשות תקיעה ותרועה בכח אחד. ואף שדעה זו לא מתחשבת בדרך האדם (שלכן ש"ת וכן תר"ת נעשים

בנשימה אחת אף שאין דרך האדם לגנוח וללילל בנשימה אחת), י"ל שדעה זו לא עקרה את הדין שהתקיעה צ"ל כפי דרך האדם הבוכה. אלא רק במקרה שדרך האדם לעשות ממש נשימה שזה הפסק בין הש"ת - לא התחשבו עם דרך האדם כי "תרועה אחת אמרה תורה", אבל לענין הפסק מעט שזה לא עושה כאן ב' תרועות, ע"ז גם דעה זו מודה שצריך להפסיק.

או באו"א, שאמנם לא מתחשבים בדרך האדם (וזה משתי סיבות: א. "תרועה אחת אמרה תורה"; ב. עיין בתרוה"ד סי' קמב, אבל עיין ב"י ד"ה "ונראה להנהיג"), אבל פשוט שהיות שהקולות הם שונים לא מתאים לעשות אותם בכח אחד. ולכן צריך הפסק מעט כדי שיהי' שתי כוחות.



פשוטו של מקרא

כמה הערות בפירש"י עה"ת

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

"בעיי העברים"

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, דהטעם ששואל הוא 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) ששיקר התמיה שאינו יודע הוא, כי לכאורה היה צ"ל יעים כיון ש"והוא מלשון יעים" (ולא עיים בדומה לאיים (איי הים)).

שתום העין

במדבר כד, ג. רש"י ד"ה שתם העין "עינו נקורה ומוצאת לחוץ וחור שלה נראה פתוח כו' ורבותינו אמרו לפי שאמר כו' ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם".

כלומר, בראשונה מפרש רש"י פירוש תיבת שתם שתיבה זו באה לומר שבלעם היה עור בעין אחת, והרי תיבת שתם פירושה פתוח, ואיך פתוח מבאר שהיה עור, וע"ז מבאר רש"י שה"פתוח" קאי על החור שנשאר פתוח לאחר ש"עינוי נקורה ומוצאת לחוץ" וא"כ בודאי שהיה עור בעין זו.

אח"כ מביא "ורבותינו אמרו לפי שאמר ומספר את רובע ישראל שהקב"ה יושב כו'", כלומר שבזה בא להסביר למה היתה עינו אחת סמויה.

ואף שלכאורה אינו שייך לפשש"מ, אבל י"ל, שכיון שהתורה הדגישה זאת - כלומר אף שבלעם אמר זה על עצמו, אבל מה שהתורה כתבה, זה מדויק וחלק מהתורה - ולכאורה הרי אין כאן נ"מ אלא שבע"כ שזה שייך לענין הברכות, ומה הקשר. ע"ז מביא מרבותינו, שלפי"ז הביטוי שהתבטא בברכות "ומספר את רובע ישראל" גרם לו להעוות בעין אחת ולכן הזכיר את זה כאן.

וממשיך רש"י "וי"מ שתום העין פתוח העין כמו שתרגם אונקלוס" והיינו "דשפיר חזי", שרואה טוב, כלומר, שכיון ש"שתום" פירושו פתוח, א"כ בודאי הכוונה שתום העין שראה טוב בעינו.

והנה לפירוש אין צורך (לכאורה) למדרש רבותינו, שכן הסיבה שהביא את רבותינו היא, כנ"ל, כדי לבאר מה הקשר (והצורך) להזכיר שהיתה עין אחת סמויה לדברי בלעם, אבל לפירוש זה ניתן לפרש כפשוטו, שקאי על הראיה הטובה, שזה כינוי לנבואה.

אלא שלפי זה יש לשאול למה אמרו רבותינו (ומנין למדו) שהיה עור בעין אחת, והלא שתום העין פירושו שרואה טוב. ואיפה יש רמז (בשתום) שהיה עור (היפך מפירוש שתום),

ע"ז מסיים רש"י "ועל שאמר שתום העין ולא אמר שתום העיניים למדנו שסומא באחת מעיניו היה". שהרמז הוא לא בתיבת שתום, אלא מזה שאמר בל' יחיד. הרי שהשני' היתה עוורת.

ונמצא דתיבת "שתום" לשני הפירושים פירושה פתוח (שכן הוא "בלשון משנה כדי שישתום (פי' שיפתח) כו'" אלא שלפי' הראשון ה"שתום" (פתוח) קאי על העין העוורת, וה"פתוח" קאי על החור, ולפי' השני קאי על העין הטובה רק שמזה שמזכירים רק עין אחת פתוחה, הרי שהשניה היתה עוורת.

ומה שרש"י הביא פי' "וי"א כו'" ולא הסתפק בפירוש ראשון.

"ל בדא"פ, דכיון דבפשש"מ יש משמעו ש"שתום העין" היינו שהעין עצמה היא פתוחה (ורואה), ולפירוש רש"י (הא') הכוונה היא על החור שנהיה מזה שהעין יצאה לחוץ, ואין זה כ"כ פשוטו של מקרא.

לכן הביא פי' יש מפרשים כו'. שלפירוש זה (השני) אכן שתום העין קאי על העין הרואה,

ואעפ"כ אין רש"י מביא פירוש זה בראשונה, וי"ל בדא"פ, כיון דלפירוש זה קאי על הראיה הטובה ומתכוון לנבואה, א"כ היה מתאים שיאמר את זה בפעם הראשונה, ולא אחרי פעמיים שכבר ברך את ישראל. משא"כ לפירוש הא' שהעין נקורה כו', שזה היה

בגלל שאמר ומספר את רובע ישראל הרי אינו נסתם בתחילת ברכותיו, ולכן לא אמר את זה בתחילה.

ולמה לא אמרו מיד לאחר מכן כשבירך פעם ב'. וי"ל שלא נתעורר מיד, אלא בתחילה נתמעטה ראייתו (בעין אחת), וזה היה לסימן אולי יחזור בו, ומשלא חזק והלך לקלל פעם ב', נסמית עינו, ולכן הוזכר זה רק בברכה בפעם ג'.

ועוד י"ל בדא"פ, דכיון שידוע לנו שברכותינו דרשו מפסוק זה שנשמית עינו של בלעם, ולפי' פי' הב' נמצא שאינו מפורש כ"כ בפסוק, שהרי הפסוק מדבר על עין רואה, אלא שמהדיוק שנזכר עין אחת מזה למדו על השניה, לכן נקט פי' זה בשניה.

אנשי הצבא בזזו גו'

במדבר (לא, נג) אנשי הצבא בזזו איש לו.

העירני הרה"ח וכו' ר' יעקב שי' ימיני, איך זה מתאים עם מה שנתבאר ברש"י לעיל בפסוק יא בד"ה ויקחו את כל השלל שפירש רש"י מגיד שהיו כשרים וצדיקים ולא נחשדו על הגזל לשלוח יד בקבלה שלא ברשות כו', הרי שלא לקחו כי אם ברשות, וכאן כתוב בזזו איש לו.

ולכאורה י"ל בפשטות, שגם מה שבזזו איש לו הביאו אל משה וכו' לשאול מה לעשות עם זה, ואמר להם שיכולים לקחת לעצמם אבל אין זה פשוטו של מקרא של בזזו איש לו, ובפרט שהלשון מאיפה שלומדים שהיו כשרים וצדיקים הוא מ"ויביאו אל משה גו'", וענין זה קשה לפרש על בזזו איש לו. שמשמע שלא הביאו למשה.

אמנם יש לבאר - בדרך אפשר - באופן אחר, שמה שנאמר אנשי הצבא בזזו איש לו היה בדברים שאינם חשובים כ"כ שע"ז לא שייך "לקחת בלי רשות".

ויש לומר שענין כיוצא בו נרמז בתורה גם בפסוק לב "ויהי המלקוח יתר הבז אשר בזזו עם הצבא גו'", ופירש"י "לפי שלא נצטוו להרים מכס מן המטלטלין אלא מן המלקוח כתב את הלשון הזה ויהי המלקוח שבא לכלל חלוקה ולכלל מכס שהיה עודף על בז המטלטלין אשר בזזו עם הצבא איש לו ולא בא לכלל חלוקה כו'".

שגם שם (בפסוק לב) הנה מלשון רש"י "אשר בזזו עם הצבא איש לו" משמע שלא הביאו את הביזה למשה, שלכאורה גם שם הסיבא מפני שאין זה חשוב כ"כ, והראי' שלא נצטוו לספור את זה, וכן לא נצטוו לקחת מכס כו',

ואין לומר שבגלל שלא הביאו למשה לכן ה' לא אומר למנותם ולא לקחת מכס, שהרי בודאי אם היה ראוי למנותם ולקחת מכס, היה מצווה למנותם וכו'.

- ומה שמצאנו להלן (לא, מה - נא) שכש"הפקודים אשר לאלפי הצבא גו' הביאו מעצמם "קרבן ה'.. כלי זהב אצעדה גו'" לקחום משה ואלעזר הכהן וספרו אותם, שנאמר (לא, נב) ויהי כל זהב התרומה.. ששה עשר אלף גו', ולכאורה מכאן אפשר להוכיח שאם מביאים אז מצווים, הנה באמת לא מצאנו ציווי על זה שא את ראש גו', וכנראה שזה מפני שלא היה חשוב כ"כ כנ"ל. ורק מפני שהפקודים אשר לאלפי הצבא הביאו את התכשיטים האלה "לכפר על נפשותינו לפני ה'" וכדפרש"י "על הרהור הלב כו'", לכן לקחו משה ואלעזר מאתם, וכשכבר לקחו גם ספרו.

ולהעיר שגם בזה התורה מדגישה (ויקח משה.. את הזהב מאתם) כל כלי מעשה, שזה מראה על חשיבות. כי היו תכשיטים, אבל הבז שבזזו עם הצבא (בפסוק לב) היו דברים פשוטים, ולכן לא מצאה התורה לנכון לספרם ולתת מכס.

ועד"ז יש גם לפרש בפסוק (לא, נג) אנשי הצבא בזזו איש לו, שהזהב (סתם) שבזזו לא היה להם כ"כ חשיבות כמו התכשיטים, ולכן לא מסרום למשה, וכנ"ל שהתורה הדגישה "כל כלי מעשה", שלכן לא שייך כאן ענין של "לקיחה בלי רשות".

ולכאורה אפשר לדייק הנ"ל מפסוק זה עצמו שמשם מביא ראייה "שהיו כשרים וצדיקים כו' שנאמר את כל השלל וגו'", שבפסוק זה (לא, יב) נזכר שבי', מלקוח ושלל, וביזה לא נזכר, וברש"י בפסוק לפני זה (לא, יא) ביאר מה זה "שלל" - "הן מטלטלין של מלבוש ותכשיטין", "בז (אף שלא נזכר בפסוק זה - מפרשו רש"י) - הוא ביזת מטלטלין שאינם תכשיטין". "מלקוח - אדם ובהמה". ובפסוק יב (הנ"ל) שממנו לומדים שהם כשרים כו' מזה ש"ויביאו אל משה גו'", לא נזכר "כו'", שבודאי היו כאלה שהיו מוכנים להביא (וגם

הביאו) את הביזה למשה, ואעפ"כ לא נזכר ביזה כי זה לא היה חשוב כ"כ.

אלא שאי אפשר שלא להזכיר כלל שהיה גם ביזה, לכן הזכירה התורה את זה ברמז (בפסוק לב) ויהי המלקוח יתר הבז גו', שבזה רואים שהיה "בז", אלא שלא בא לכלל חלוקה (שאינו חשוב כ"כ).

ולהעיר מל' רש"י בשיר השירים (ד, ב) על הפסוק וְשָׁכוּלָה אֵין בהם גו' בד"ה ושכולה כו' "ואף על הגזל לא נחשדו שהעיד עליהם הכתוב ויקחו את כל השלל [גו'] ויביאו אל משה ואל אלעזר הכהן וגומר ולא הברית אחד מהן פרה אחת או חמור אחד", (עיקר הדרשא שלא נחשדו כו' הוא בספרי, אבל (כמדומה) לא נמצא שם (וגם לא מצאתי לעת עתה במקום אחד) הלשון "ולא הברית.. פרה אחת" כו' ויתכן שזה מלשון רש"י) שמלשון זה גם משמע שההדגשה שלא נחשדו על הגזל הוא על פרה ועל חמור. משא"כ בדברים קטנים אינם ראוים (כ"כ) למסרם למשה וכו'.

- ומה שרש"י נקט בלשונו "ולא נחשדו על הגזל לשלוח יד בבזה שלא ברשות", שלפ"ז לכאורה משמע שגם על דברים פחותים שנכללים ב"בז" לא שלחו ידם.

והנה לכאורה אין הכוונה כאן בתיבת "בבזה" לסוג של בז, אלא כאן קורא באופן כללי לכל הסוגים "בזה", והראיה שהרי ההוכחה שלא נחשדו לשלוח יד בבזה מביא רש"י "שנאמר את כל השלל וגו'", שהכוונה (בתיבת וגו') לכל מה שנזכר בפסוק "השלל והמלקוח" (ובפסוק י"ב מוסיף "שבי" שקאי על אדם) ולא נזכר שם בז. -

והנה עפ"י הנ"ל גם יובן דבר פלא, שלכאורה למה כתבה התורה פסוק זה (לא, נג) אנשי הצבא בזזו גו' בין הפסוק (לא, נב) ויהי כל זה התרומה אשר הרימו לה' גו' לבין הפסוק (לא, נד) ויקח משה ואלעזר הכהן את הזהב מאת שרי האלפים גו'. והרי מה שמשה ואלעזר הכהן לקחו (בפסוק נד) היה הזהב של פסוק נב, ומה מקום יש להכניס באמצע (נג) אנשי הצבא בזזו איש לו, שמפשטות לשון זה משמע שלא הביאו את זה למשה.

ועפ"י הנ"ל י"ל, בדרך אפשר, שכיון שהתורה מסכמת "כל זהב התרומה אשר הרימו לה' גו'", והרי ידוע שהיה עוד זהב שאינם כלי

מעשה, וכדי שלא נחשוב שהסכום של "ששה עשר אלף שבע מאות וחמשים שקל" כולל גם את כל הזהב, מדגישה התורה שאנשי הצבא בזזו איש לו, שהיה זהב שלא הביאו למשה מפאת חוסר חשיבותם, והרי זה דומה למה שכתוב לעיל (לא, לב) ויהי המלקוח יתר הבז אשר בזזו עם הצבא צאן שש מאות אלף וגו', שלכאורה כיון שאין סופרים את הביזה, למה לכתוב את זה בכלל (יתר הבז אשר בזזו גו'),

אלא שכיון שלפועל היה עוד ביזה שבזזו, הרי אי אפשר שלא להזכיר את זה בכלל, אבל התורה מדגישה שלא היו חשובים כדי למנותם.

ועד"ז יש לומר כאן, דכשבאים לסכם את הזהב, וכיון שלפועל היה עוד זהב שלקחו בביזה, לכן התורה אומרת אנשי הצבא בזזו גו', שהיה עוד אבל לא נכנס בחשבון זה.



והנה מלשון רש"י הנ"ל בפסוק לב .. (מן המלקוח.. שבא לכלל חלוקה.. שהיה עודף על בזה המטלטלין) אשר בזזו עם הצבא איש לו" יש משמעות לכאורה ש"יתר הבז אשר בזזו עם הצבא" (שבפסוק לב) הוא אותו הבז הנזכר בפסוק נג אנשי הצבא בזזו גו'.



שונות

"בסוכות הושבתי" – ענני הכבוד או סוכות ממיש*

הרב ישראל רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, אלבני נ.י.

"גבול אשר גבלו ראשונים"

איתא בספרי על הפסוק: 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים' (שופטים יט, יד):

'מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע ודברי רבי יהושע מדברי רבי אליעזר.. שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר לא תסיג רעך אשר גבלו ראשונים'.

ובהקדמת גודל חשיבות ענין זה, שמלבד מעלת קנין תורה שבכלל צריך תמיד לומר דבר בשם אומרו (אבות פ"ו), יש איסור מיוחד להחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע, חובה עלינו לברר גירסות הפוכות שמצינו במחלוקת תנאים אלו בעיקר כוונת מצוות סוכה.

"בסוכות הושבתי"

והנה בגמרא (סוכה יא, ב) נחלקו התנאים בפירוש הפסוק "כי בסוכות הושבתי אתכם בצאתכם ממצרים" (ויקרא כג, מג).

אמר רבי אליעזר: בסוכות אלו ענני כבוד, רבי עקיבא אומר: סוכות ממש. אבל בברייתא שבתורת כהנים, ובמכילתא פרשת בא מוחלפת השיטה.

והנה בשו"ת תורת חסד סימן ל"ה דן בזה באריכות, ומסיק ביניהם כמה נפקותות להלכה בין שני הפירושים, וגם משתדל להביא כמה ראיות לגירסת התורת כהנים, ונגד גירסת הש"ס.

(*) לעילוי נשמת הרב החסיד ר' משה רובין שו"ב ז"ל ממאנטריאל.

ועיקר כוונתו בזה ליישב למה נקטינן בענין זה כרבי אליעזר, שבסוכות הושבתי הם ענני הכבוד, וכן פרש"י, הלא רבי אליעזר שמותי הוא.

אבל לפי מה שנבאר לקמן ביסוד וטעם מחלוקתם, אדרבא, עולה יפה גירסת הש"ס, שרבי אליעזר הוא האומר ענני הכבוד.

"מן השמים יוכיחו"

והנה בספרי "מרבה לספר" על ההגדה עסקתי בביאור יסוד שיטת מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע בהרבה מקומות בש"ס, שהחילוק ביניהם כגבור שמים לארץ, שרבי אליעזר היה איש "שמימי" שהסתכל תמיד על כל דבר מצד עניני הרוחניות שבו, שעילאה גבר, וכבוד שמים עדיף, אבל לרבי יהושע תתאה גבר, שהעיקר היא לעשות דירה לו ית' בתחתונים.

וראויים ומתאימים הדברים לתכונותיהם באופן תגובותיהם במחלוקת המפורסמת במעשה תנורו של עכנאי, שסמך ר"א על נפלאות שלמעלה מדרך הטבע, ולסוף אמר: "מן השמים יוכיחו, ויצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו". אבל רבי יהושע ענה כנגדו: "לא בשמים היא" (ב"מ נט, ב).

"תשובה וגאולה"

וכן נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, אם ישראל נגאלים בתשובה (סנהדרין צז, ב), שרבי אליעזר רוצה דוקא שיגיעו ישראל למעלת תשובה עילאה, כמ"ש המפרשים, אבל לרבי יהושע מספיק שישבו ישראל גם במדריגת תשובה תתאה, תשובה מיראה, שמעמיד עליהם ח"ו מלך קשה כהמן.

שמחת יום טוב

וכן מצינו דעת רבי אליעזר שהאופן היותר נעלה לשמוח בשמחת יום טוב היא בלימוד התורה ושמחה רוחנית, ולא באכילה ושתי' גשמיים, עד שהקפיד רבי אליעזר מאד וגער באותם תלמידים ש"מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה". אבל רבי יהושע אומר: 'חלקהו, חציו לה' וחציו לכם' (ביצה טו, ב).

שרבי אליעזר היה מסתכל על כל דבר מצד השקפה עילאית, כנ"ל, היו עובד את ה' באופן 'יחודא עילאה', הנה בבחינה נעלית

כזו, צריך שיהיה כל כולו לה', ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו, שהאחדות צריכה להיות טהורה ונקיה מכל תערובות של דבר זר, להיות אחד ממש שהוא מבדיל בין הקודש לחול שלא יהיה שום דבר אחד חוצץ ביניהם, להפריד בין הדבקים.

אבל רבי יהושע לשיטתו, שהוא היה אומר: 'חלקהו, חציו לה' וחציו לכם' כלומר שהיה עובד את ה' במדריגה של 'יחודא תתאה', שמצד עניני ארציות לא ימלט שלא יתערב שם גם דבר אחר מחשבת חוץ בתוכם.

"משמרות ברקיע"

ויומתקו בזה דבריו הראשונים של ר"א במשנה (ברכות פ"א מ"א): "רבי אליעזר אומר עד סוף האשמורה הראשונה". ושאלו בגמרא למה סתם דבריו, ולא אמר הזמן מפורש? ומתוך, שבא להודיענו ש"איכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא".

ויוכן בזה זהירותו של רבי אליעזר ש"לא אמר מעולם דבר שלא שמע מרבו.. שהחולק על רבו (ש"מורא רבך כמורא שמים") גורם לשכינה שתסתלק מישראל" (ברכות כז, ב).

והרי לפנינו כמה הלכות של רבי אליעזר בהדגשתו על עניני שמים ממעל, לעומת דעת חבריו הסוברים שתתאה גבר, על הארץ מתחת.

"זמן אכילת פסח"

והנה ידוע מחלוקתם בדין סוף זמן אכילת פסח, שרבי אליעזר אומר עד חצות, ורבי יהושע אומר עד שיעלה עמוד השחר.

וביארנו בגמרא (ברכות ט, א) טעמו של ר"א, שהתחילה הגאולה לישראל בחצות הלילה כשנגלה עליהם הקב"ה, שלמעלה אין כח חסר פועל, אלא שהעולם הזה בפועל לא יצאו ישראל אלא ביום.

אבל לרבי יהושע זמן הגאולה הוא גמר הענין למטה מעשרה טפחים.

נוסח התפלה

ולרבי אליעזר, מזכיר גבורות גשמים ביום ראשון של חג (תענית ב, א), להזכיר למעלה. אף שלמטה, רוצים אנו שירד מטר רק אחרי סוכות.

וכן נחלקו בנוסח תפלה קצרה, שרבי אליעזר אומר: "עשה רצונך בשמים ממעל", ורבי יהושע אומר: "שעה שועת עמך ישראל" (ברכות כט, ב).

וכן מצינו דעת רבי אליעזר ש"אין דנים דברי סופרים מדברי תורה", שדברי תורה מן השמים בודאי נעלים יותר מדברי סופרים שנתקנו בידי אדם למטה, אבל רבי יהושע סובר דנים (ידים פ"ג מ"ב, וראה נדה ז, ב).

ההורג כינה בשבת

וכן לדעת רבי אליעזר "ההורג כינה בשבת, כהורג גמל" (שבת יג, ב), שרק לפי עיני האדם למטה נראה חילוק בין בריאה גדולה ומפותחת כגמל, לכינה קטנה מאוד שצריכים לבודקה לאור הנר (שבת יא, א), אבל כלפי שמיא, הרי לפניו יתברך הכל שוים, כמאמר 'השוה ומשווה קטן וגדול'.

"קנין אשה מן השמים"

וכן אמר רבי אליעזר, שדין זיקת יבמה היא מן התורה, ולכן היבם מיפר נדריה (נדריים עד, א), שלומד זה בקל וחומר, שבודאי קנין יבמה שהקנו לו מן השמים, חזק יותר מקנין אשה שהאדם קונה בעצמו, דלא כדעת רבי יהושע, הסובר שקנין אשתו עדיף, מפני שבא בכח האדם

וכן נחלקו ר"א וחכמים במגרש את אשתו חוץ מפלוני, שרבי אליעזר לומד מכהונה דהוי גט, שרבי אליעזר מביט מלמעלה למטה, ללמוד מדרגת כהן לכל ישראל. אבל חכמים אמרו "איסור כהונה שאני" (גיטין פב, ב).

"עולת תמיד העשויה בהר סיני"

וכן מצינו, שרבי יהושע מפרש "ויסע משה את בני ישראל מים סוף" כפשוטו, שנסעו על פי משה. אבל רבי אליעזר מוציא הכתוב

מפשוטו, ומפרש שגם מסע זה היה "על פי ה" מפי הגבוה (מכילתא, שמות טו, כב).

וכן נחלקו אם מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום (כריתות פ"ו) (לא רק בנדבה אלא מצד היום), שרבי אליעזר אומר שכיון שבשמים יודע הקב"ה בזו נקרא ידיעה, או שצריך להיות ידוע גם בדעת האדם למטה.

וכן נחלקו לענין "עולת תמיד העשויה בהר סיני": לדעת רבי אליעזר: "מעשיה נכתבו בסיני, והיא עצמה לא קרבה" (שזה שענינה בשמים נחשב כבר כ"עשויה בהר סיני"), אבל לרבי עקיבא 'היא עצמה קרבה' (חגיגה ו, א).

וכן נחלקו בעניני שמים וארץ, שרבי אליעזר סבר חמה הולכת למעלה מהרקיע, ורבי יהושע סובר, למטה מן הארץ (פסחים צח, א).

מתלמידי בית שמאי

ורבי אליעזר בשיטת רבותיו הולך, שהרי 'רבי אליעזר מתלמידי בית שמאי הוא' (שבת קל, ב), האומרים: "שמים נבראו תחילה, ואחר כך ארץ" (חגיגה יב, ב).

ומצינו שכענין זה נחלקו בית שמאי ובית הלל לענין סוכה ישנה, שבית שמאי אומרים שסוכה כשרה רק אם נעשית לשם מצוה. אבל בית הלל אומרים שגם על ידי עשיית הסוכה סתם לצורך האדם, הרי זה פועל שיהא שם שחל שם שמים על עצי הסוכה, כשם שחל על החג.

שיטת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם

אבל קשה על ביאורינו זה, שלכאורה, הרי נחלקו: "רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם, רבי יהושע אומר בניסן נברא העולם" (ר"ה ט, א). הרי מבואר בדרושים, שחודש תשרי רומז לעבודת האדם ממטה למעלה, ולהיפך חודש ניסן רומז לגילוי ניסים מלמעלה, ואיך יאמר רבי אליעזר בתשרי, רבי יהושע בניסן?

והנה יש ליישב על פי מה שכתב רבינו תם (ר"ה כז, א) על מחלוקת זו, שאלו ואלו דברי אלקים חיים, אלא שבתשרי עלה העולם במחשבתו יתברך להבראות, אבל לפועל נברא העולם בניסן.

ואם כן, הרי זה מתאים ממש לדברינו, שחשבונו של רבי אליעזר הוא לפי מה שעלה במחשבתו של הקב"ה, היינו ברוחניות למעלה בשמים.

אבל רבי יהושע מדגיש בריאת עולם הזה בניסן, שאז נברא העולם הזה למטה בגשמיות (וראה לקו"ש חט"ז ע' 483 הערה 20).

אבל קשה על זה מדברי רבינו, המיוסדים על מאמר הצמח צדק ד"ה החודש הזה לכם ראש חדשים, שלדעת רבי אליעזר בתשרי נברא העולם, מפני שלשיטתו העיקר הוא עבודת התחתונים של האדם למטה, שהיא ענין חודש תשרי, רבי יהושע סבר בניסן, שלדעתו העיקר הוא כחו וגילוייו של הקב"ה מלמעלה.

ולכן אביא כאן בענין זה מכמה מקורות, המראים שיש מקום לבאר המחלוקת בכמה אופנים, ויש פנים לכאן ולכאן.

אורות פנימים ומקיפים

וזה לשון בעל התניא והשו"ע (ספר מאמרי אדמו"ר הזקן תשס"ג ע' כ):

"וזהו מעשה תנור עכנאי שטיהרה רבי אליעזר, מפני ששורש נשמתו היתה מן המקיפים, והשיג חכמת התורה איך שהיא בכתר בהרחבה גדולה, לכך טיהרה.

"אבל נשמת רבי יהושע היתה למטה, והשיגה איך שהיא מתלבשת בבחינת אור פנימי שהיא מצומצמת כנ"ל, לכך טימאה, ואף שהעידה בת קול מן השמים שהוא מן המקיפים, כרבי אליעזר, אמר רבי יהושע אין משגיחים בב"ק, כי לא בשמים היא, שנשפלה בבחי' הלבשה באור פנימי בכלים, ואף שלמעלה בשמים שהוא המקיף שם היא טהורה מפני ששם החכמה היא בהרחבה ובהפשטות, אעפ"כ צריכים לפסוק איך שנמשכה אלינו בבחינת צימצום הלבשה בבחינת א"פ, וכאן היא טמאה, וד"ל. (וכדכתיב ויט שמים וירד כו', פירוש שמים הם המקיפים הטה שירד ויתלבש בבחינת אור פנימי וד"ל).

"וזהו הטעם מ"ד אחרי רבים להטות כו', פירוש שאף שיש נשמות יהודים ששרשם מן המקיפים אין מורים כל אחד כפי דעת הרבים, ופירוש שצריך להורות כפי שנמשכה התורה אלינו והוא כפי

הדור שמקבלים ומשיגים אותה ואיך שהשפעת החכמה מתלבשת בהם שהוא איך שהתורה מתלבשת ביצירה בנר"נ של כנסת ישראל ששורה בכבדא ולבא ומוחא וד"ל, והוא כשהרבים שורש נשמותיהם הוא מאור פנימי ומשיגים התורה איך שהיא מלוּבש בבחינת א"פ כו' מורים להלכה כמותם ואף שהיחידים משיגים אותה איך שהיא בהמקיפים, אין הלכה כמותם כי אם כהרבים, והוא מפני שלא בשמים היא כי אם צריכים להורות כפי קבלת רוב הדור איך שהשפעת החכמה יורד אליהם ואיך שהם מקבלים וד"ל.

"ולכך אמר יהושע אין משגיחים בבת קול כו', שאף שלמעלה בהמקיף היא טהורה, אעפ"כ לפי השגתינו היא טמאה ומורין כן להלכה, של בשמים היא וד"ל". עכ"ל.

ובספר דברי יואל (שמיני ע' רמ) מבאר דברי הישמח משה (כי תשא), שאף שבכל הדינים קיימא לן הלכה כרבי יהושע, אבל בעניני שמים הלכה כרבי אליעזר.

"אין לך דבר שאין לו מקום"

שוב הראני חכם אחד שהמלבי"ם דן בזה בספרו ארץ חמדה (דרוש לפרשת פרה), וזה קיצור לשונו:

"דע הקדמה נפלאה היא נמצאה באמתחת חכמי האמת, שברוב המקומות אין הלכה כר"ש וכב"ש לא מפני קוטן מעלתם הוא, שאדירבא מעלת ב"ש גדול הוא ממעלת ב"ה.

"... אך זה מפני גודל מעלת שנפשם ממקום גבוה על גבוה וכל עסקם היה התורה אצילות, ובעוה"ז אי אפשר להתנהג על פי הנהגה הגבוה הזאת, ובעולם הזה אין הלכה כמותם, אבל בעולם העליון שם פוסקים תמיד כב"ש ... כי כל דבריהם היה לפי ההנהגה העליונה, כי התורה משתלשלת בכל שלשת העולמות, ולעתידי שיהיה גם העולם התחתון רוחני ויתנהג כפי הנהגת העולם העליון יפסקו גם למטה כב"ש.

"... ויש לפרש בזה מ"ש בפרקי אבות ... אין לך דבר שאין לו מקום ... ואף שבעולם התחתון אין הלכה כמותם, יש להם מקום הרוחני ... ועתה יובן היטב המעשה דתנורו של עכנאי ... שהיה מתלמידי ב"ש, ולפ' זה למעלה היו פוסקים ההלכה כרבי אליעזר ...

אמר הקב"ה נצחוני בני נצחוני בכפל, כי נצחוני לשון נצחי, שאומרים שאני נצחי וגם התורה נצחיית.

"... ולזה אמר 'עתידי לפתוח בפרשת פרה תחילה ... שהוא מדריגת 'ותחסרהו מעט מאלקים' ... וזהו הטעם שרבי אליעזר נרמז בפסוק 'ושם האחד אליעזר', שלדעת ב"ש מקיים מצות פריה ורביה רק בשני זכרים (יבמות סג), אבל לבית הלל, צריך בן ובת, ומשה שאני, שאמר לו הקב"ה ואתה פה עמוד עמדי..."

בתחילה עלה במחשבה

והחיד"א (ראש דוד פרשת נצו"י) מאריך בזה. וכן כתב בספר אמת ליעקב לרבי אברהם יעקב מסדיגורא (בן הצדיק מרוזין) על פי מרז"ל שמתחילה עלה בדעתו של הקב"ה לברוא העולם במדת הדין, זהו עולמו של רבי אליעזר שנברא בתשרי, ולסוף שיתף בו מדת הרחמים, זהו עולמו של רבי יהושע שבניסן נברא העולם.

אבל בהגדת "יד מצרים" להרב יצחק אייזיק חבר כתב להיפך, שרבי אליעזר מדבר בגשמיות העולם, ורבי יהושע מדבר בעולם הרוחני.

והרי כן כתב האור החיים (בראשית א, א סימן טז), שיש לפרש המחלוקת בשני האופנים, וזה לשונו: "ב' ראשית רומז לשני השיטות אם בתשרי או בניסן נברא העולם, 'שבתחילה חשב לברוא העולם ואחר כך הוציא מחשבתו לפועל, וכפי זה נוכל לומר כי בניסן חשב ובתשרי יצא לפועל, או להיפך". עכ"ל.

ועדיין צריך עיון.



גן-עדן הארץ

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בסה"מ תרנ"ו (עמ' ער) נאמר: וראי' מן השינה.. הנפש בצאתה לג"ע הארץ. עכ"ל.

ובהע' בשוה"ג שם כתבו שכן הוא בגוכי"ק, ואולי צ"ל: "מהארץ" (במקום "הארץ").

וטעות היא בידם, שהרי הכוונה כאן היא ל"גן עדן הארץ" שנתבאר עניינו בארוכה בד"ה וידבר גו' ושבתה דשנת תרס"ב (עמ' רצט ואילך).

ג"ע הארץ נזכר גם בד"ה להבין ענין ההשתטחות המיוחד לאדמו"ר האמצעי (ס' ההשתטחות עמ' כד).

ואולי מקורו בל' הפסוק (יואל ב, ג): כגן עדן הארץ לפניו וגו'. ובטח יעירו המעיינים אם נמצא עד"ז בעוד מקומות בדא"ח.



ציון למקור פסוקים ודיוק בהעתקתם

הנ"ל

[א] במאמר ד"ה שובה ישראל תשכ"ב שיצא ז"ע לאור עולם, בחתילתו, נאמר: לשון עד מורה על הגבלה, כמו עד פה תבוא ולא יותר. עכ"ל. ומציינים על כך בהע' 4 ללקו"ת פקודי ז, ב.

כלומר, שלפנינו מטבע לשון שצורתו "עד פה תבוא ולא יותר", ומקורו בלקו"ת שם.

ברם, בלקו"ת שם איתא בזה"ל: לשון עד פה תבוא היינו עד כאן ולא יותר. עכ"ל.

כלומר, מטבע הלשון הוא "עד פה תבוא", שמשמעותו "עד כאן ולא יותר".

והוא מלשון הפסוק באיוב (לח, יא) ואמר עד פה תבוא ולא תוסיף.

ובלקו"ת שם (ה, א) מפורש: כמו עד פה תבוא (באיוב סי' ל"ח). עכ"ל.

ובזה יובן מדוע לא ציינו בדף ז, ב את מקור הפס' באיוב, מפני שכבר נתפרש לעיל בדף ה ע"א כנ"ל. ומהאי טעמא לא ציינו בשורה הקודמת את מקור הפסוק "את עדיים מהר חורב", מפני שכבר ציינוהו עשרה עמודים לעיל מיני' (בדף ד, ד).

[ב] בד"ה שובה הנ"ל מובא הפס' בדניאל (ז, י) "אלף אלפין ישמשוניה" פעמיים (בעמ' ז ובעמ' ט), ומשום מה נדפס בשני המקומות הללו "ישמשוני" במקום "ישמשוניה".



אמירת קפיטל קי"ט בכל שבוע [גליון]

הת' מאיר שמעון מאסקאוויץ
ישיבה גדולה - בודאפשט, הונגריה

בגליון תתג עמ' 69 העיר הרב"א בקשר למבואר קונטרס אחרון שבסוף ספר התניא: "וכאו"א מהלומדים הנ"ל יגמור לעצמו בכל שבוע התמניא אפי' שבתהלים קי"ט".

ויש להוסיף ולציין בענין זה גם ל'ספר השיחות תשמ"ט' ח"א עמ' 104 שוה"ג להערה 39 שם מבאר הרבי הקשר בין סיום הש"ס לאמירת פרק תהלים זה, וב'ספר השיחות תשנ"ב' ח"ב עמ' 487 הערה 112 מבאר הרבי "הטעם שלא נזהרים הלומדים במנהג זה".

