

ב"ה
שי"פ בהעלותך
ה'תשס"א
גליון יז [תתיט]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די מעומקא דליבא
לידידינו היקר, חבר מערכת מלפנים, הנודע לשם ולתפארת
עדין הנפש, המצויין בכל המעלות

הרה"ת ר' דוד שי' הולצברג

לרגל נישואיו בשעמומ"צ
ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב
כ"א סיון ה'תשס"א

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות גם יחד

המערכת

ברכת מזל טוב

בשם כל חברי המערכת במשך השנים
מביעים אנו בזה את ברכותינו ברכת מזל טוב
לידידנו היקר
חבר המערכת מלפנים
החתן הת' הנעלה והחשוב, השקדן והמצויין
בעל מדות תרומיות
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
מבחירי התמימים בישיבת תו"ת
ומלפנים בישיבתנו אהלי תורה

הת' שלום דובער שי' חזן

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג תחי'

יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

המערכת

מודעה ובקשה

לקראת יום הקדוש והנורא, יום ההילולא השביעי דכ"ק אדמו"ר
נשיא דורינו בשלישי לחודש תמוז, נוציא בעזה"י גליון מוגדל הן
בכמות והן באיכות לנח"ר רבינו נשיאינו.
אי לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו להזדרז ולהשתדל
בכתיבת הערות וביאורים בכל חלקי התורה ובפרט בתורת רבינו
נשיאינו, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בגליון מיוחד זה,
- לא יאוחר מיום ב', כ"ז סיון, בערב.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 6 עתידין ישראל לומר שירה לע"ל
- 10 הבקיעה לשבעה נחלים לע"ל
- 14 יו"ט שני בימות המשיח [גליון]

לקוטי שיחות

- 15 רש"י ד"ה "ואל משה אמר" (משפטים כד, א)
- 16 קיום המצוה בלא לצאת י"ח
- 16 שיטת הרמב"ם בגדר מצוות ידיעת התורה
- 19 המקור להדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" [גליון]
- 23 ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה [גליון]
- 26 י"ד וט"ו "דיינו" בהגש"פ [גליון]

שיחות

- 27 ג' פרשיות נאמרו בהקהל
- 29 התערבות נה"ב והרצון לנצח - במלחמתה של תורה
- 30 ג' (או ד') סוגי הטרדת השטן
- 31 "קשורי תנאים" - ולא "אירוסין"
- 32 שינוי כתיבת שם ה' בסידורים [גליון]
- 32 מראה-מקומות לדברי רבינו [גליון]

אגרות קודש

- 34 ברכה על ספירת העומר
- 36 ברכה לחולה ב"שמע קולנו"
- 36 חליצת התפילין בר"ח והקדיש שקודם מוסף [גליון]

נגלה

- 37 סימא את עיניו והרגו בדבר אחר - ביכול להצילו באחד מאיבריו

חסידות

- 39 עצבות מהרהורים רעים בבינוני
- 40 מודעא רבה לאורייתא
- 41 קיום מצוות בגשמיות דנשמות בדרגת רשב"י [גליון]

רמב"ם

- 42 מדידת גיא בתחומין
- 42 מבטלין וחוזרין ומבטלין

הלכה ומנהג

- 44 "הרהור כדבור" ו"שומע כעונה"

46	טלטול בגן עירוני ובמגרש משחקים
50	שומע כעונה בברכת הנהנין
51	בענין ברכה במרק של דגן
57	סעודת שבת ויום טוב וסעודת מצוה
63	הערה בענין רועי בהמה דקה
64	בענין שיעור בזבז גבי מצות פרי' ורבי'
65	דין ידו הפשוטה לחוץ [גליון]
69	שומע כעונה בספיה"ע ובשאר מצות [גליון]
72	כפילת הודו בהלל [גליון]

פשוטו של מקרא

74	"לבתים לבדים"
77	הסדר בתורה בחומר האיסורים בפירש"י ד"ה 'מלאכת עבודה (אמור כג, ח) וד"ה 'כל מלאכת עבודה' (כג, ח)
78	עבודה' (כג, ח)

שונות

80	מחדו"מ - ושיעורי חת"ת החילוק בין "נעשה ונשמע" (בפ' יתרו) ל"שמענו ועשינו"
80	(בפ' ואתחנן)
82	'אתחלתא דגאולה' בנוסחאות התפילה
83	כלי האצטרול"ב [גליון]
84	גן-עדן הארץ [גליון]
85	ר' מתיא מרומי [גליון]
86	בענין הנ"ל

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

משיח וגאולה

עתידין ישראל לומר שירה לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מתי יאמרו שירה

כתב השל"ה בפ' בשלח (לח,א) וז"ל: במדרש רבה איתא תשורי מראש אמנה (שיר השירים ד,ח) עתידין ישראל לומר שירה לעתיד לבוא שנאמר (תהלים צח,א) שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה וכו', וקשה עתידין שיאמרו לעתיד לבא הוא כפל ודי הי' בעתידין או בלעתיד לבוא וכו', הענין הוא דמדת צדיקים הוא מיד שהובטחו לדבר טוב לומר שיר ושבח להשי"ת מיד אף שעדיין לא נתקיים, כי זה הוא מצד האמונה שמאמינים בדבריו ברוך הוא וברוך שמו, ומה שמשה רבינו ע"ה איחר מלומר שירה עד שנעשו המעשים שהוא בשביל שעדיין לא היתה אמונה חזקה בישראל, והוא דכתיב ויאמינו בה' ובמשה עבדו אז ישיר משה ובני ישראל, כלומר אז באותו פעם שר משה ולא מקודם מיד שהובטח מהקב"ה שיבקע הים שאז האמינו ישראל וכו' וע"ז רמזו רז"ל בפרק חלק (סנהדרין צד,א) בקש הקב"ה לעשות סנחריב גוג ומגוג וחזקי' משיח, אמרה מדת הדין ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך ולא עשיתו משיח, חזקי' שלא אמר לפניך וכו' וקשה והא מכתב לחזקי' כתיב (ישעי' לח,ט)? אלא "לפניך" דייקא כלומר שלא הקדים לומר שירה קודם שעשית בפועל מה שהבטחת אותו, כי הי' לו תיכף להתלבש באמונה ולומר שירה לפניך קודם שעושה הדבר, ובזה מבואר המדרש שעתידין ישראל לומר שירה לעתיד לבוא כלומר עתידין כשיתבשרו להגאולה יאמרו שירה על מה שעתיד לבא דהיינו על הנסים שיבואו שיתבשרו עליהם יקדימו לשורר מיד והיו בחזק אמונתם כאילו נעשה, וזהו שירו לה' שיר חדש ואח"כ כתיב כי נפלאות עשה ואעפ"י שעדיין לא נעשה כאילו עשה, וזהו תשורי מראש אמנה כלומר תתחיל לשורר מראש, דהיינו מקודם אשר נעשה וזה לך מצד אמונה, ובזה מתורץ שהקפיד הקב"ה מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה, כלומר לאחר

שטבעו ביים אמרתם שירה, ה' לכם להקדים ולשורר קודם הטביעה מיד לאחר ההבטחה, להיותכם גבורי כח ואמיץ לב בהאמונה עכ"ל, וראה בס' דברי שאול (חידושי אנדות, להג"ר יוסף שאול נאטנזאהן) סנהדרין שם, מ"ש לבאר בהסוגיא שם עפ"י דברי השל"ה.

דעת הגר"ח בנוגע לדין שירה

ויש להעיר בענין זה במ"ש בס' עמק ברכה (בענין הלל על הנס ע' קכ"ד) שהגרי"ז אמר בשם אביו הגר"ח, דיש לעיין אם יבוא הנביא בשם ה' ויאמר שה' יעשה לישראל נס, או אם ימצא מי שיהי' לו בטחון גמור בה' שבהחלט יעשה ה' לו נס אם ראוי לומר ככה"ג את השירה מיד קודם הנס ולצאת בזה יד"ח שירה? ואמר שזהו ביאור הכתוב בתהילים (יג,ו): ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך, פי' אף שיש לי בטחון גמור בישועתך בזה רק יגל לבי בישועתך, אבל מתי אשירה לה' כי גמל עלי, לאחר שגמל עלי, והיינו לאחר הנס אז אשירה לו, שזהו דין בשירה על הנס שאין אומרים השירה אלא לאחר הנס עכ"ד, (והמחבר שם ביאר דבריו דלשירה בעינן גם הכרה בגבורותיו של הקב"ה, וקודם הנס אין זה אלא בתור ידיעה אבל אין כאן עדיין הכרה בגבורותיו עיי"ש בארוכה). ובפשטות אין זה כדעת השל"ה הנ"ל, וי"ל בזה נפק"מ לפועל כשיש בשורת הגאולה ע"י אליהו הנביא וכיו"ב, דלפי השל"ה יש לומר שירה מיד, משא"כ לפי הגר"ח צריך להמתין עד ביאת המשיח בפועל.

נסים מיעד נבואה או מיעד בטחון

ובהגש"פ "מבית לוי" ח"א ע' קפ"ו וכן בס' מאורי המועדים (ח"א ע' עו, ח"ב ע' נג) איתא שהקשו על הגר"ח מהא דמצינו במלחמת יהושפט (דברי הימים ב' פ"כ) כאשר בישר להם הנביא שה' יעשה להם נס במלחמה ואויביהם ינגפו לפניהם אמרו שירה מיד עוד לפני צאתם למלחמה כמבואר שם, (ובמכילתא פ' בשלח מונה הך דיהושפט בין עשר השירות עיי"ש וכן הקשה בעמק ברכה שם), הרי דשייך לומר שירה עוד קודם הנס? והשיב הגרי"ז דדברי הגר"ח אינם אמורים אלא במי שבוטח שיעשה לו נס מכח מדת הבטחון וכדכתיב ואני בחסדך בטחתי, אבל כשהובטח לו ע"י נביא שה' יעשה לו נס וכמו התם ביהושפט, בזה כבר שייך לומר שירה גם קודם הנס, (וזהו לא כפי שהובא בס' עמק ברכה), נמצא לפי"ז דבביאת אליהו הנביא לכו"ע יאמרו שירה.

ואי נימא כן גם לפי הגר"ח שיש חילוק כשהובטח ע"י נביא או לא, לכאורה אפ"ל דבאמת אין כאן פלוגתא כלל, די"ל דהשל"ה איירי רק

כשהובטח לו מהקב"ה או ע"י נביא וכו' שייעשה לו נס בהתאם ללשונו הנ"ל: "מדת צדיקים הוא מיד שהובטחו לדבר טוב לומר שיר ושבח להשי"ת מיד" דאז צריך לומר שירה מיד אף שעדיין לא נתקיים בפועל, אבל אם הוא רק מצד מדת הבטחון לבד לא.

ולפי"ז יש לפרש הפסוק ד'ואני בחסדך בטחתי וגו' אשירה לה' כי גמל עלי" כנ"ל גם לפי השל"ה, כיון דמצד בטחון שייך אמירת שירה רק לאחר הנס, ומתורץ גם הא דהביא השל"ה מפרק חלק כנ"ל דדוד אמר שירות ותשבחות לפניך, לפני שנעשה הנס בפועל, ואילו בקרא כתיב אשירה לה' כי גמל עלי דמשמע רק לאחר שנעשה הנס ולהנ"ל ניחא, דבפ' חלק איירי כשנתבשר דוד ע"י נביא, וכהך מעשה דחזקיהו שנתבשר לו ע"י נביא, משא"כ הפסוק דואני בחסדך וגו' איירי מצד מדת הבטחון לבד.

נבואה לטובה אינה חוזרת

וטעם החילוק בזה אפ"ל עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"י ה"ד נבואה לטובה שיגזור ה' אפילו על תנאי אינו חוזר משא"כ נבואה לרעה, וביאר בזה מה שאמר ירמי' לחנניה בן עזור כשירמי' התנבא לרעה וחנוניה לטובה דאם לא יעמדו דברי אין בזה ראי' שאני נביא שקר אבל אם לא יעמדו דברייך יודע שאתה נביא שקר וכו', וכ"כ הרמב"ם בהקדמתו לפהמ"ש, והביא כן מברכות ז,א, וראה גם ב"ר פ' וירא (פנ"ג, ד), וכיון דבודאי צריך להתקיים לכן י"ל דשייך כבר אז אמירת שירה, משא"כ כשהוא מצד בטחון לבד דאז שייך שיגרום החטא וכו', הנה אמירת השירה הוא רק לאחר שמתקיים הנס.

ואם ביאור חילוק זה נכון, יש להוסיף בזה עוד לפי דעת המאירי ברכות ד,א, וכן כתב הדרב"ז (שו"ת ח"ג סי' תרל"ח) דהא דאמרינן דנבואה לטובה אינה חוזרת ה"ז רק כשהוא נבואה בנוגע לרבים, משא"כ כשהנבואה נוגע רק ליחיד חוזרת עיי"ש, ותירץ עפ"ז למה פחד יעקב שמא יגרום החטא הלא נבואה לטובה אינה חוזרת? ותירץ כנ"ל דנבואה ליחיד אפשר להתבטל (אבל הרמב"ם בפיהמ"ש שם תירץ באופן אחר דנבואה לטובה אינה חוזרת רק אם נאמר הנבואה לנביא בנוגע לאחר אבל לא אם נאמר לו בנוגע לעצמו עיי"ש, וראה לקו"ש חיי"ח ע' 274 וחל"ו פ' שמות א', וראה הערות וביאורים גליון תרצ"ו-ז בענין זה), הנה לפי שיטה זו יש לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר, דהא דאיתא בפ' חלק דדוד אמר שירות ותשבחות לפניך איירי כשהי' נוגע לרבים, אבל כאשר הי' נבואה

שנוגע לו לבדו כדכתיב "ואני בחסדך וגו'" אשירה רק כשגמל עלי, אלא דמלשון השל"ה משמע דמיד שהובטחו לדבר טוב אומרים שירה מיד, שזהו בכל אופן אפילו אם נוגע לו לבדו, וי"ל משום דנקטינן כהרמב"ם דנבואה לטובה אפילו בנוגע ליחיד אם נאמר לנביא אינה חוזרת.

פירוש אחר בפסוק דואני בחסדך וגו'

ולכאורה יש לפרש הך קרא דואני בחסדך וגו' באופן אחר שלפי"ז יש לדחות ראיית הגר"ח הנ"ל, דהרי ענין השירה והלל (דגדרם אחד כדאיתא בלקו"ש חכ"ד ע' 229 בהערה *4 בנוגע ללשון הרמב"ם ה'ל' חנוכה פ"ג ה"ו אודות "הלל" דמקורו הוא מלשון הגמ' ר"ה לב,ב, "שירה", וכ"ה בשו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תקפ"ד), הוא רק על נסים גלויים שאינם בדרך הטבע, וכמבואר גם בלקו"ש חל"ו פורים ב' דאעפ"י שאנו מודים לה' בכל יום בתפלה על נסיך שבכל יום עמנו, מ"מ אין זה מחייב אמירת הלל ואדרבה הקורא הלל בכל יום וכו' כיון שאינם נסים גלויים ואמירת הלל היא דוקא על נס גלוי, ובהערה 13 מביא ע"ז לשון הירושלמי (פסחים פ"י ה"ו) "כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה" עיי"ש, וא"כ יש לפרש דגם כשאני בחסדך בטחתי ויגל לבי בישועתך, מ"מ אכתי לא ידע דוד אם ישועתו תבוא בדרך נס גלוי או שתתלבש בדרך הטבע, (וכמבואר בלקו"ש חט"ו חנוכה א' ד"ישועה" הו"ע שאפשר להיות בדרך הטבע כמו בנצחון מלחמה עיי"ש) לכן אשירה לה' רק לאחר שגמל עלי דאז ידע אם בא ע"י נס גלוי או לא, אבל באופן שידע מעיקרא שיהי' נס גלוי כגון שידע ע"י נביא אז הי' אומר שירות ותשבחות לפניך, דלפי"ז הרי יש לדחות ראיית הגר"ח הנ"ל מפסוק זה, די"ל דאם יש לו בטחון גמור שיהי' לו נס גלוי כגון באופן שאי אפשר בדרך הטבע וכו' שפיר שייך שירה גם קודם, ולפי"ז שוב אפ"ל שהשל"ה איירי אפילו מצד בטחון לבד, שכשיש לו בטחון על נס גלוי צ"ל אמירת השירה (וראה בס' גבורת ה' פרק ז' בנוגע להפרש בין נבואה והבטחה).

דעת הקדושת לוי דגם מצד בטחון שייך שירה

וראה בס' קדושת לוי (פ' בשלח) שכתב: "ועוד יש להבין שנאמר "אז ישיר" לשון עתיד, וגם "אז" אינו מובן כי בכל התורה כולה לא נאמר לשון עבר כי התורה מאמרה לשון הווה ו"אז" פירושו לשון עבר כלומר באותו זמן, וכך הול"ל וישירו את השירה הזאת?"; ובסוף דבריו שם כתב דכיון שהי' בטחונם גדול כ"כ שבדאי יעשה הש"י תשועה להם וכפירוש רש"י בפסוק מה תצעק אלי כדאי האמונה שהאמינו בי כו' הרי שהאמינו

שבודאי השי"ת יעשה להם תשועה א"כ עלה בלבם מיד לומר שירה קודם התשועה, כי מי שדבוק בה' ובטוח בו שבודאי יושיע לו אומר השירה על התשועה קודם התשועה כמו דוד המלך ע"ה, ועפ"ז יובן מה שנאמר אז ישיר לשון עתיד על שעלתה בלבם לומר שירה קודם התשועה, וכמו שפירש"י שמשום שעלתה בלבם לומר שירה נאמר אז ישיר עכ"ל.

הרי יוצא מדבריו דאפילו מצד מדת הבטחון עצמו שייך לומר שירה מיד ולא כהגר"ת, וראה גם בס' אגרא לישרים להגר"ח צימרמאן סי' כ' בענין זה, ובס' 'פרדס יוסף' ח"א ע' ה וע' רננ.

ובסיכום מהנ"ל יוצא דלכו"ע (לא כמ"ש בס' עמק ברכה) מיד בביאת אליהו הנביא יש לומר שירה, ואולי יש מקום לקשר זה עם המבואר בלקו"ש חט"ו פ' ויחי ד' בסופו בנוגע השיטות דבבלי וירושלמי אם ההזה מכריע או העתיד, ואחד הדוגמאות שם הוא אם כדאי להקריב קרבנות לפני גמר הביהמ"ק עיי"ש, דלפי הבבלי זריזות עדיף ולפי הירושלמי שלימות עדיף עיי"ש.



הבקיעה לשבעה נחלים לע"ל

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

בלקו"ש חט"ז ע' 39 הערה 45 בשוה"ג: "...פשוט שתורתו של משיח תהי': נגלה, קבלה (נסתר), וחסידות .. וכולם (גם נגלה וחסידות) באופן נעלה מאשר עתה (שה"ז לימוד ע"ד ראי' - עיין שער האמונה פ"ס)". - היינו, שכל חלקי התורה שבתורתו של משיח יהיו בלימוד באופן של ראי', שנעלה לאין ערוך מלימוד באופן של שמיעה (אופן הלימוד שבו לומדים בזמן הזה), כמבואר בשער האמונה שם ובכ"מ בחסידות.

ושם, ע' 199 הערה 56: "...אף שעיקר גילוי סודות התורה יהי' לע"ל ע"י משיח, ישקני מנשיקות פיהו - הרי כבר נתגלה בימי רשב"י וכו' באופן של "הבל" עכ"פ, ובדוגמת מה שגם לפני מ"ת (אצל האבות כו') הי' לימוד התורה באופן של "ריחות".

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בלקוטי לוי"צ (אגרות ע' רכד) שגילוי החסידות שביי"ט כסלו הוא גבוה יותר מגילוי פנימיות התורה כו' שתתגלה ע"י מ"צ, ד"לתורת הנגלה הי' מקודם קרי"ס שנקרע ליי"ב קרעים, ולנסתר

דתורה שע"י מ"צ יהי מקודם קריעת הנהר לז' נחלים", וגילוי אור החסידות שלמעלה משניהם הי' הגאולה בי"ט כסלו, שכולל ב' הבחי' די"ב וז' -

דלכאורה: (א) איך אפ"ל חיבור ב' הבחי' די"ב וז' (גילוי תורת החסידות בי"ט כסלו), קודם שתהי' הבקיעה לז' עצמה (שזו תהי' רק לע"ל)? (ב) הרי נסתר דתורה ישנו גם לפני הבקיעה לז' נחלים (דלעתיד) - אצל רשב"י כו' ומזמן האריז"ל ואילך וכו'?

אלא שגילויי בחי' נסתר שע"י מ"צ נתגלתה כבר באופן של הבל (עכ"פ) בזמן רשב"י וכו', ומזה מובן שברוחניות (עכ"פ) כבר היתה הקריעה לז' נחלים". עכ"ל.

וכאן לומד לכאורה שגילוי תורת החסידות בי"ט כסלו עדיין לא נמשך למטה בפועל, שהרי הגילוי די"ט - חסידות - תלוי בהקדמת קריעת הנהר לז' - נסתר, וזה יהי' רק לע"ל, שאז דוקא גם גילוי תורת החסידות יהי' מושלם. וכל מה שיש עתה הוא רק הגילוי די"ט" באופן של "הבל", כשם שגם הבקיעה לז' - ענין הנסתר שבתורה - נפעל לעת עתה רק ברוחניות. - אבל, בשוה"ג שם משמע שלומד באו"א, וז"ל:

"... אבל עפ"ז שמשווה (בלקולוי"צ שם) הגילוי די"ט כסלו לקריעה לז' נחלים דלעתיד, אולי אפ"ל שגילוי תורת החסידות בי"ט כסלו הוא לא רק באופן של "הבל" (כרשב"י כו'), כ"א שכבר "ניתן" ונמשך למטה ע"י אדמו"ר הזקן (אף שגם תורת החסידות שבתורתו של משיח תהי' באופן נעלה מאשר עתה - שה"ז לימוד ע"ד ראי' (עיין ש' האמונה פ"ס)). ולכן לע"ל יש צורך בההקדמה (דבקיעה בפועל - שהיא הקדמה) רק לנסתר דתורה (שבתורתו של משיח) - בקיעה לז' נחלים - ולא לתורת החסידות (ענין של "י"ט") - כי תורת החסידות כבר נמשכה ע"י אדה"ז". עכ"ל (בהשמטות קלות).

ויש להעיר בכל סוגיה זו כמה הערות:

(א) כ"ק אדמו"ר מבאר כי כל החלקים שבתורתו של משיח, "כולם גם נגלה וחסידות) באופן נעלה מאשר עתה (שה"ז לימוד ע"ד ראי' - עיין שער האמונה פ"ס)". ולכאורה חידוש הוא, כי פשטות המבואר בחסידות - בשער האמונה שם וביתר המאמרים העוסקים בענין - היא שגילוי הנסתר יהי' ע"ד הראי', ולא מצאתי לע"ע מפורש שחידושו של משיח - שלימודו יהי' ע"ד הראי' - הוא גם בנוגע ללימוד הנגלה.

יתירה מזו: ההכרח לכך שלימוד התורה של משיח יהי' בנסתר ובאופן של ראי', מבואר בשער האמונה לעיל שם - פרק נו, ומכל דבריו שם נראה שכל חידושו של משיח הוא בתחום הנסתר - ולא בתחום הנגלה, וז"ל:

"... ובאמת הנה גם הדרך הפשוט מורה כך, שעיקר ביאת משיח לא יהי' רק בשביל קבלת התורה בפנימית שבה שנקרא טעמי תו"מ, ולא בשביל קבלת התורה בנגלה, שהרי ביהמ"ש אמר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ולא יהי' רע כלל גם בברואים גשמיים, כמ"ש וגר זאב עם כבש כו'. ועיקר התורה הנגלית היא להבדיל בין טו"ר בעה"ד טו"ר ואילנא דטו"ר יתברר לעתיד וא"כ לא יהי' לימוד התורה אז בכשר ופסול טמא וטהור כו', כמ"ש בר"מ, אלא יהי' כל התו"מ הכל בבחי' הרוחניות..."

ועוד שאחר תחה"מ הרי יקומו הכל, והיינו גם מכל הדורות הראשונים שלפני האבות, והאבות ומשה ואהרן וכל צדיקים ונביאים ויהיו לאלפי אלפים רבבות לאין שיעור, ואיך יתכן לומר שמשיח יהיה משפיע לכולם תורה הנגלית לנו. ועוד, שאיך ילמוד למשה ויהושע וזקנים וכל דורות התנאים, שהיו יודעים כבר כל התורה הנגלית כולה, שבודאי לא יצטרכו לקבל דין והלכה חדשה ממשיח, שלא יבוא לחדש דבר וח"ד כו', אלא מוכרח לומר שמשיח יהי' משפיע לכולם טוב טעם ודעת בסודות פנימית התורה כולה..."

ולפי דברי כ"ק אדמו"ר שגם לימוד הנגלה שע"י משיח יהי' ע"ד הראי' - מהו תוקף הקושיה? הרי אפ"ל בפשטות: אין הכי נמי ומשה, יהושע וזקנים וכל דורות התנאים יודעים כבר כל התורה הנגלית כולה - אבל כל לימודם ע"ע הוא באופן של "שמיעה", שלא נקלט בזה עצמות ומהות הדבר (כמבואר במאמרים דנדו"ד), ולזה יבוא משיח ללמדם - נגלה - באופן של "ראי'":

(ב) לאידך גיסא:

לפי זה, שגם לימוד הנגלה לעת"ל יהיה באופן נעלה הרבה יותר - שהרי לימוד באופן של ראי' נעלה הרבה יותר מלימוד באופן של שמיעה, כי דוקא עי"ז עומדים על אמיתתן ומהות הדבר ודוקא עי"ז חודר בנפש כו' [ולאידך - גם היום ישנו לימוד הנסתר ורק באופן של שמיעה כו' משא"כ לע"ל שיהי' באופן של ראי' דוקא -]

מדוע מחלקים כ"כ בין נגלה לנסתר, שתורת הנגלה תלוי' בהקריעה ליי"ב שהיתה בקריעת ים סוף משא"כ תורת הנסתר תלוי' דוקא בהבקיעה לשבעה נחלים לע"ל; הרי גם תורת הנגלה תלוי' בהבקיעה לז' שתהי' לע"ל שדוקא על ידה תבוא באופן של ראי' [ולאידך - גם תורת הנסתר יכולה להיות, עכ"פ באופן של "הבל" וכו' גם לפני לע"ל, כמבואר בשיחה], ואם כן, מהו גודל ההפרש וההבדל?

ועד"ז אפשר להקשות במה שמבואר בשוה"ג הנ"ל לגבי תורת החסידות, שבי"ט כסלו ניתנה תורת החסידות בפועל למטה - ולא רק באופן של "הבל" ורוחניות, אף שגם היא תהי' לע"ל באופן נעלה יותר, באופן של ראי' :

אם גם תורת הנסתר אפשר ללמוד כעת, ולאידך - תורת החסידות גם היא אינה יכולה להיות עתה באופן של ראי', במה מתבטא ההבדל ביניהם, שלגבי תורת החסידות אומרים שניתנה למטה בפועל, משא"כ לגבי תורת הנסתר אומרים שהיא עדיין לא ניתנה בפועל ממש; מהי נקודת ההבדל?

ג) בהערה הנ"ל מבאר שכיון וגילוי תורת החסידות - י"ט - תלוי בהבקיעה לשבעה נחלים של תורת הנסתר - ז', הרי עכצ"ל שהי' כבר הבקיעה לז', עכ"פ באופן של "הבל"; לאידך, בשוה"ג מבאר באו"א, שאף שהבקיעה לז' לא היתה בפועל, בכל זאת גילוי תורת החסידות - י"ט - כבר נמשך למטה בפועל. ולכאורה, כיצד באמת תתרוץ - לפי ההבנה שבשוה"ג - הקושיה הפשוטה שבפנים ההערה (שענין "י"ט" תלוי ומוכרח בהקדמת הבקיעה לז' דוקא)? מעיקרא - שביאר שענין "י"ט" תלוי ומוכרח בהבקיעה לז' - מאי קסבר, ולבסוף - שמסיק שאף שלא היתה הבקיעה לז' מכל מקום הגילוי ד"י"ט" כן היה כבר - מאי קסבר?

ויש לפלפל ולהאריך בכל זה, ובעוד פרטים בענין זה, ועוד חזון למועד בעז"ה. ולא באתי אלא להעיר לב המעיינים, ותן לחכם ויחכם עוד.



י"ט שני בימות המשיח [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון תתחי האריך מו"ר הגה"ח הרב אי"ב גערליצקי שליט"א לבאר דין יו"ט שני בימות המשיח, ושם הביא דעת הרבי בענין זה משיחת יום שמח"ת תשמ"ט וכתב "הרי מבואר דעת הרבי שלע"ל אכן ישתמשו באמצעים חדשים להודיע מיד לכל העולם אודות קידוש החודש. אלא דמ"מ יש מקום לומר שימשיכו לנהוג לעשות ב' ימים כפי שעשו במשך ריבוי הדורות".

ולהעיר מדבר רבינו בהתוועדות שבת בראשית תנש"א (התוועדויות תנש"א ח"א עמ' 207), וז"ל "יום השבת הוא אסרו חג בחוץ לארץ דוקא. כיון שמצד ספיקא דיומא עושים שמע"צ ושמח"ת ב' ימים. יום חמישי ויום ששי, ויום השבת הוא אסרו חג, משא"כ בארץ ישראל ששמע"צ ושמח"ת הם ביום אחד. הרי אסרו חג ביום ששי".

"ויש לחקור בנוגע לאסרו חג בחוץ לארץ אם משיח צדקנו יבוא בו ביום: האם אומרים שאגלאי מילתא למפרע שיו"ט שני דשמע"צ ושמח"ת לא הי' יו"ט, ובמילא אין מקום לדיני אסרו חג ביום שלאחריו, שכיון שכבר עשו יו"ט שני של גלויות. עושים למחרתו אסרו חג אף שעכשיו יודעים כבר שאסרו חג הי' ביום שלפניו", עכ"ל ק".

ומהרצאת הדברים נראה לכאור' שבוודאי לא ינהגו ב' ימים יו"ט, וכל השאלה האם יש מקום לאסרו חג כיון שכבר עשו יו"ט שני, אבל לפי דברי רבינו בשמח"ת תשמ"ט, שימשיכו לנהוג כן (לחגוג שמח"ת כיום טוב בפני עצמו, יום טוב שני) גם לאחרי שיתחדש קידוש החדשים על פי הראי' - הרי בוודאי שאין שאלה בקשר לאסרו חג וכפשוט [ואולי השיחה דתנש"א הוא בגדר משנה אחרונה].

ב. לאחרי שהרב גערליצקי מצטט דברי הרב שימשיכו לנהוג לעשות ב' ימים כתב "אלא שלא נתבאר הטעם בזה, ואולי יש לומר כמ"ש בדרשות החת"ס הנ"ל לזכר גלותינו וגאולתינו ממנו".

ואוי"ל דהרי רבינו שם אומר הסברא "אע"פ שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא (מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תיכף ומיד בכל המקומות) - ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אע"פ שאין בו ספיקא דיומא" (תורת מנחם תשמ"ט ח"א עמ' 227).

והנה בדין יו"ט שני בזמה"ז אומרת הגמ' בביצה 'והשתא דידעינן בקיבוע דירחא מ"ט עבדינן תרי יומי? משום דשלחו אתם הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לקוליא".

מבואר דיו"ט שני בזמה"ז שכבר סומכים על חשבון הוא משום תקנה של "הזהרו במנהג אבותיכם" ולא מחמת ספק (וראה שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סק"ז) ומסיבה זו שהיא תקנה מוכן ג"כ למה נוהגים שבועות ב' ימים אף שוודאי אין שם שום ספק.

ואולי זה מרמז לנו רבינו בהדמיון לשבועות. שיו"ט שני הוא תקנת חכמים מצד מנהג אבותיכם ולא מחמת ספק. ולכן אפשר שהתקנה לא תתבטל. ודו"ק.



לקוטי שיחות

רש"י ד"ה "ואל משה אמר" (משפטים כד, א)

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

עה"פ "ואל משה אמר עלה אל ה'" (משפטים כד, א) פירש"י "ואל משה אמר" - "פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות בד' בסיון נאמרה לו עלה". ובלקו"ש חלק כו ע' 153 ואילך מבאר כ"ק רבינו בארוכה פי' רש"י, ולמה מכריח רש"י שנאמרה קודם מתן תורה, עיי"ש.

ושם באות ה בע' 157 מאריך רבינו למה רש"י מעתיק מהפסוק תי' "עלה". והנה בדקתי דפוסים ראשונים מפי' רש"י וכמה כתבי-יד, ובברלינר בדפוס א' ודפוס ב', וברש"י הוצאת שעוועל, וכך ברש"י שבס' תורה שלמה [שמובא בהערות בלקו"ש שם בתחלתו], ובכולם ליתא תי' "עלה", וצ"ע למה כ"ק לא ציין כאן לדפוס א' שתי' זו ליתא.



קיום המצוה בלא לצאת י"ח

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר ז'עד הנחות בלה"ק'

בשיחת ש"פ שלח תשט"ו (לקו"ש ח"ב ע' 321): "אין מצוות איז דאך פאראן דער ענין פון הידור מצוה, אין עס קאן זין - ווי די גמרא זאגט - אן אופן וואס מען זאל טאקע מקיים זיין די מצוה און פונדעסטוועגן ניט יוצא זיין".

- ויל"ע מהי הכוונה בזה, וכן יש לחפש לאיזה גמרא הכוונה?



שיטת הרמב"ם בגדר מצוות ידיעת התורה

הת' שניאור זלמן וילהלם
תות"ל - 770

בלקו"ש חל"ו עמ' 16 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק בין שיטת הרמב"ם ושיטת אדה"ז בגדר מצות ידיעת התורה: שלדעת הרמב"ם הוא חיוב בפ"ע של ידיעת התורה, ואילו לאדה"ז יסודו הוא ידיעת תרי"ג מצות שבתורה, וגדר הלימוד הוא ע"ד קיום תרי"ג מצות.

ויסוד לחילוק זה מביא ממ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת ה"ג "...מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד". משא"כ אדה"ז בהל' ת"ת ריש פ"ב השמיט סיום דבריו "וכן אתה מוצא" וכו', לפי שס"ל "שלימוד זה אינו רק לימוד המביא לידי מעשה, אלא כולל ידיעת כל התורה כולה, וגדר מצוה זו הוא חובת ידיעת התורה לשם ידיעה (לא לשם מעשה)".

ומבאר דאין לפרש דעת הרמב"ם שחובת הלימוד אינה אלא משום שמביא לידי מעשה, שהרי פסק להדיא (שם הי"א) שגם בתחילת לימודו חייב אדם ללמוד פילפולה של תורה (ועי"ש).

ועוד מוכיח שם, דאם כוונת הרמב"ם רק שיסוד חובת הלימוד הוא משום שמביא לידי מעשה, אינו מובן למאי נפק"מ סיום לשונו

"שהתלמוד מביא לידי מעשה) ואין המעשה מביא לידי תלמוד"¹, וביותר תמוה: להלן בהלכות ת"ת (פ"ג ה"ג) כשמפרט הרמב"ם ההלכות הקשורות עם כלל זה "שהתלמוד קודם למעשה בכל מקום" כותב "שתלמוד תורה (שקול) כנגד כל המצות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום" ואינו מוסיף פרט זה "ואין המעשה מביא לידי תלמוד", ואם במקומה של הלכה זו לא הביאו הרמב"ם, למה הביאו כאן, כשהענין הובא רק דרך אגב לראיה על ענין אחר?

ומכריח הרבי וז"ל "לכן נ"ל שאין כוונת הכס"מ במ"ש (בפירוש דברי הרמב"ם) "ומאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא לתלמוד" רק דחייב לתלמוד כדי שידע איך לעשות (כיון שהתלמוד מביא לידי מעשה), אלא שזוהי גם ראייה בדרך כ"ש וק"ו דכיון שמצינו בכל מקום שהתלמוד קודם "מענין המעשה ... א"כ מי שחייב במעשה כ"ש וק"ו שחייב בתלמוד".

וצ"ב, דלכאור' הי' ניתן ליישב תמיהות אלו בפשטות, ובהקדים מש"כ הכס"מ (על הרמב"ם הנ"ל) וז"ל "ותיבת וכן אינה נוחה לי, ויש ליישב דה"ק אע"פ שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו, ותדע שהוא מצווה בכך שהרי מצינו בכל מקום קודם התלמוד למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ומאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא לתלמוד".

והנה, אמנם אה"נ "שהוא מצווה בכך", אבל מ"מ מדוע מביא הרמב"ם ג"כ הסברא "מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה", והא כבר הביא לפני"ז הפוסק "ושמרתם לעשות", דהיינו שהכתוב בא להדגיש הקדמת תלמוד למעשה, שבתחילה בא "ולמדתם אותם" ואח"כ "ושמרתם לעשותם" [עי' בלקו"ש שם עמ' 20]² - א"כ ל"ל הסברא לפי דברי הכס"מ, וכן צ"ב כל האריכות לשון בדברי הרמב"ם.

ולכאור' יובן זה עפ"י מש"כ (בשם ר' חיים ויטאל) בעל מרכבת המשנה דהביא דברי הכס"מ ולאחמ"כ פי' "לא יאמר כבר גדלתי ונתחייבתי במצוות, ולכן אטפל במעשה, האמנם ילמוד תחילה דה"ק ולמדתם אותם תחילה ולבותר ושמרתם לעשותם, והשתא קאמר וכן אתה מוצא וכו'".

(1) להעיר ממש"כ הרב קאפח ב'רמב"ם לעם' ששלילה זו היא הוספת הרמב"ם (וצע"ק שלא צוין בלקו"ש).

(2) וכן הוא גם בפשש"מ, עי' רש"י ויקרא כו, ג, ד"ה ואת מצותי.

ונראה לומר בפשטות שבא ליישב דברי הכס"מ וכן אותן התמיהות הנ"ל שבלקו"ש שם, דהא מדובר כאן אודות "מי שלא למדו אביו" והוא כבר הגיע לגיל זה שמכיר ולכן "חייב ללמוד את עצמו, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", דהיינו שצריך שיהיה "ולמדתם" כדי שיהיה "לעשותם" את המצוות, ולכן יכול לחשוב לעצמו - שהרי תכלית הלימוד הוא המעשה כמ"ש בפסוק (הנ"ל), והא אני כבר עושה (ומה שצריך עוד לעשות יראה מאחרים וכו'), ו"אטפל במעשה" לבדו, ולמה יצטרך עוד ללמוד.

וע"ז ממשיך הרמב"ם "וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה" דהיינו שזה "שלא למדו אביו" חייב הוא בדוקא ללמוד, כיון "שהתלמוד (דוקא) מביא לידי מעשה" ולא מועיל שהוא "יטפל במעשה" שהוא עושה - ויעשה, אלא צריך דוקא ללמוד כיון ש"אין המעשה מביא לידי תלמוד" דהיינו שאין מעשה המצוות שעושה עכשיו מביא לידי תלמוד כזה ש"מביא לידי מעשה", כיון שע"י תלמוד דוקא בא למעשה המצוות שעדין הוא לא מקיים, וכן במה שמקיים שיהיה יותר בדיוק והידור כהלכה (וע"י הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ו).

ולפי"ז לכאו' מיושב בפשטות הלשון "ואין המעשה מביא ליד תלמוד", והטעם שכופל הרמב"ם את דבריו בדרך השלילה, וכן מבואר בפשטות מדוע מביא לשון זה "ואין המעשה" וכו' בדוקא בהל' זו, כיון שנוגע להלכה למעשה (בדוקא) לדין "מי שלא למדו אביו" (כנ"ל).

וכן לפי זה מבוארים דברי הכס"מ בפשטות "ותדע שהוא מצווה בכך", דאף שכבר עושה מצוות וכן ידע מאחרים (כנ"ל) מ"מ "מצינו בכל מקום" שהתלמוד מביא לידי מעשה, ו"מאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד" ואף שעכשיו עושה ג"כ מ"מ דוקא ע"י הלימוד בא למעשה, כפי שצריך להיות (כנ"ל), ומובן דאף שיש חיוב הלימוד עצמו, והיינו בלימוד להבין דבר מתוך דבר וכו' כמ"ש הרמב"ם בהמשך להפרק (וכנ"ל) - מ"מ כאן בא להדגיש לא רק את גודל והפלאות חיוב הלימוד, אלא ההכרח שצריך מי שלא למדו אביו (בפרט שאם הוא גדול כבר³) שילמד עכשיו כיון שמביא לידי מעשה כנ"ל.

3) ולכאו' "יכיר" היינו גדול, דקטן פטור מת"ת כמ"ש בריש הפרק. וע"י ג"כ ביאורים מהרה"ג ר"ש אשכנזי שציין להגי' (המובאת בלקו"ש) "כשיגדל".

ולכאור' זוהי כוונת מרכבת המשנה בדבריו הנ"ל. ולפי"ז שוב צ"ב מדוע בלקו"ש הנ"ל לא ביאר את דברי הרמב"ם והכס"מ באופן זה⁴. וצ"ע.



המקור להדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בגליון תתחי ע' 23 הביא הרי"ל שי' שפירא דברי הריטב"א ביסוד הדין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וז"ל הריטב"א שם "אבל הנכון הנפקא לן האי פירוש דלא יגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר, ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר", עכ"ל. וע"ז הקשה דאם הכוונה הוא "דאם יכולים לחזור ולהעיד לעולם יש לחוש אולי יחזרו ויעידו באור"א, ועי"ז יצטרך הדין להשתנות - א"כ אין ברור איך יהי' הדין ואיך שייך לומר ע"ז יקום דבר", א"כ קושיא זו היא בעצם דין עדות, דאיך אפשר לפסוק שום דין ע"פ עדים - הרי הי' לנו לחוש שיחזרו בהם, עיי"ש בדבריו.

ועל יסוד קושיא הנ"ל בא לדון בגדר עדי קיום ועדי בירור, דהגם בדכ"כ נקטינן שהם שני ענינים שונים, אמנם באמת שניהם עולים בקנה אחד: דהגדר דעדי קיום בעדי קידושין הוא שכדי שיתקיים הקידושין צ"ל בשעת הקידושין עדים שיכולים לבררו אח"כ, וע"י עדי בירור נעשה קיום בהדבר, היינו דנקטינן שזהו המציאות.

ועפ"י"ז מבאר דברי הריטב"א הנ"ל, ד"יקום דבר" פירושו הוא שנעשה קיום הדבר, וכיון שנעשה קיום להדבר א"א כבר לעוקרו.

ומביא כעין דוגמא מהא דלא מהני מהני מחילת הבעל על הקינאי אחרי שהי' כבר סתירה, וכמו"כ אחרי שכבר נתקיים הדבר כבר א"א לעוקרו. ע"כ תוכן דבריו בקיצור.

(4) אמנם בכ"ז מובן שגם למש"כ בפנים איכא פלוגתא בין אדה"ז והרמב"ם בגדר לימוד התורה, כדמוכח בכ"מ ברמב"ם (עי"ש בליקו"ש).

אמנם לא הבנתי הקשר בין הא דעדי קיום הוי עדי בירור להא דעדי בירור הוי עדי קיום, דהנה לכאורה הא דעדי קיום הוי עדי בירור הפי' הוא דהחלות קידושין א"א שיחול א"כ שייך שאח"כ יבררו אותו, וזוהי לכאו' שיטת הקצות בסי' רמא [ולכאורה זה אינו כפי המבואר בלקו"ש שהעדים הוי חלק מחלות הקידושין, ומשו"ה אינו יכול לחזור תוכ"ד, דלפי הקצות הנה חלות הקידושין נפעל רק ע"י הבעל, אלא שצריך להיות באופן כזה שאפשר להתברר, ולא שהעדים עצמם הוי ממש חלק מחלות הקידושין, ועדיין צ"ב בזה], - ומה ענין זה להא דע"י העדים נקטינן שזה הי' האמת בלי שום חשש?

עוד לא הבנתי בדבריו - מהו הקשר בין ביאור הנ"ל לביאור דברי הריטב"א "דכיון דכתיב עפ"י שנים עדים יקום דבר ידעינן דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".

ואולי י"ל בזה בסגנון אחר (ואולי זוהי גם כוונת הנ"ל), ובהקדים: דהנה ביסוד הדין ד"אין חוזר ומגיד" ידוע מה שחקרו האחרונים מה יהי' הדין אם הי' ניתן לחזור ולהגיד - האם הפי' הוא דהיו מאמינים לעדותם עכשיו והיו עוקרים לגמרי הגדתם הקודמת, או דיהי' בזה דין דתרי ותרי, היינו שהגדתם הקודמת עדיין קאי, ורק מכיון שמגידים עכשיו ג"כ, ובניגוד למה שאמרו קודם, משו"ה דינם כתו"ת.

וביתר ביאור: האם הדין דאין חוזר ומגיד הוא דין בהגדה הב' - היינו דהדין הוא דאחרי דכבר אמר הגדה בזה הרי שאין מקבלים הגדתו השני' [-ומשו"ה נקט רעק"א בפשיטות דאם הגדתו השני' יש לה הנאמנות דמיגו אין סיבה לא לקבלו משום הדין דכיון שהגיד, דרק אם באים לקבלו בתורת עדות יש פסול בעדות כזו, אבל אם מקבלים אותו מכח מיגו אין סיבה שלא לקבלו]; או דהפי' בזה הוא דהדין כיון שהגיד הוא דין בהגדה הראשונה, והיינו דאחרי שכבר אמרו ההגדת עדות א"א לעוקר. כלומר דהי' הו"א לומר דאף שאמר ההגדה מ"מ אפשר לחזור בו ועי"כ לעקור הגדתו לגמרי ולא רק לעשותו כתו"ת, וע"ז אמרינן דכיון שהגיד אינו יכול לחזור מהגדתו הקודמת.

והנה בחקירה הנ"ל ג"כ תלוי מהו הדין להל"ק דרמי בר חמא - דאין דין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד בעדות שבשטר בעדים שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות וכת"י יוצא ממק"א.

- דהמהר"ם שיף נקט בפשיטות דהיו יכולים לעקור לגמרי העדות שבשטר, והיינו דכיון דאין דין כיון שהגיד ממילא יכול לחזור מהגדתו הקודמת; אבל בהפלאה ובכ"י מבואר דאף דאין דין כיון שהגיד, מ"מ נהי דאין יכולים לגבות בשטר כזה דהוי כשטר שאינו מקויים כיון דהעדים אומרים עכשיו שאנוסים, אמנם אין עוקרים בשטר לגמרי, עיי"ש.

והנה לכאורה צ"ב בהאי שיטה דס"ל דלולא הדין דכיון שהגיד ה'י יכול לעקור הגדתו לגמרי ולאשוויי כאילו לא הגיד כלל, דמהיכי תיתי שיהי' לו כח זו? - דבשלמא לאלו שנקטו דלולא הדין דכיון שהגיד הנה להעדתו השני' ה'י דין הכחשה להעדתו הראשונה, הרי מובן דלולא הלימוד היינו אומרים דעדיין יש לו הכח של עדות להכחיש הגדתו הראשונה, אבל אי נקטינן דלולא הלימוד ה'י אפשר לעקור הגדתו הראשונה צ"ב - דמהיכי תיתי שיהי' לו כח זה.

ואולי י"ל בזה דהנה בהא דדנים עפ"י הגדת עדים יש לחקור: האם הפי' הוא שדנים עפ"י הגדתם, או עפ"י העדים. והיינו, האם הפי' הוא דכיון דאמרו העדים הגדה ונתקבלה הגדתם בכי"ד הוי כאילו הבי"ד עצמו ראו הדבר ועכשיו דנים עפ"י המציאות שנעשה כבר ל'עובדה', כיון שנתקבלה הגדה ע"ז בכ"ד;

או נימא דאף דנתקבלה הגדתם בכ"ד, הרי אין הפי' שהב"ד יודעים שזוהי המציאות, אלא דדנים דכיון דעדים אומרים שזהו מה שקרה הנה משו"ה פסקינן על יסוד הגדת העדות, ולא על יסוד המציאות שהם יודעים אודותה ע"י העדות [ובס"א האם הפס"ד הוא על יסוד שהעדים אומרים כך, או הפס"ד הוא על יסוד העדות שנתקבלה].

וי"ל דאם הפי' דיסוד הפס"ד הוא העדים שאומרים מה שאומרים, א"כ פשוט שיש מקום לומר שעכשיו שהעדים אומרים אחרת - א"כ אי"כ העדים שעליהם אפשר לייסד הפסק, כיון דהם עכשיו אומרים שאינו כן. וזהו לכא' הביאור הפשוט בהא דלולא הגזה"כ דאין חוזר ומגיד היינו אומרים דהעדים יכולים לחזור מהגדתם לגמרי, ולכן ננקוט רק מה שהם אומרים עכשיו ולא כהכחשה על מה שאמרו קודם אלא רק מה שהם אומרים עכשיו. דהא אין הפי' דסמכינן על הגדתם וממילא שייכי לחשוב שהגדתם מקודם עדיין יש בו ממש, אלא שיסוד הפס"ד הוא על העדים, אלא שיודעים מה שהעדים סוברים מהגדתם, וא"כ עכשיו שאומרים אחרת הרי אי"כ עדים כלל.

ועפ"ז י"ל דהא דגילתה התורה דאין חוזר ומגיד, הפי' הוא דלא כהנ"ל, שאין הפי' שהפס"ד מיוסד על העדים וממילא כשחזר והגיד כבר אין כאן עדים, אלא הפי' הוא דע"י העדתם בב"ד מקבלים שכן הי' במציאות, והפס"ד עכשיו אינה שייכת להעדים שהרי המציאות היא כבר ידועה בב"ד (ע"י שהעידו העדים לפני"ז).

ועפ"ז י"ל שזהו ביאור דברי הריטב"א הנ"ל ד"על פי שנים עדים יקום דבר" למדין שה"יקום דבר" הוא לאלתר, וזהו שע"י הגדתם "יקום דבר", היינו שהב"ד יודעים שזה הי' במציאות והב"ד פוסקים על יסוד ה"יקום דבר שנעשה ע"י הגדת העדים".

- דאם הי' הדין שהעדים יכולים לחזור בהם, נמצא שאין הפי' שנעשה איזה "יקום דבר" על ידי הגדתו, ורק דכיון דאומרים מה שאומרים ולא חזרו בהם משום הכי אפשר לפסוק על יסוד הגדתם של אתמול (ולא מצריכים להעיד הגדתם כל שעה מחדש, דבפשטות לא חזרו בהם אבל בהבנה הוי כאילו הם חוזרים בכל שעה על הגדתם), וזהו שאשמעינן ה"יקום דבר", דכבר יודעים ב"ד ע"י יסוד הגדתם, ומשו"ה פשוט שא"א להם לחזור בהם.

וי"ל דהדוגמא שהביא הרב הנ"ל מלקו"ש בהא דלא מהני חזרת הבעל מהקינוי אלא קודם הסתירה ולא לאחר הסתירה - הוא לא רק "מעין דוגמא", אלא דוגמא ממש.

שהרי הא דהבעל יכול לחזור הפי' הוא דאין יסוד הקינוי דברי הקינוי, וממילא הוי כאילו שצריך לבטל דבריו, אלא יסוד הקינוי הוא שהבעל אוסרה להתייחד עד פלוני והיא יודעת זה מדברי הבעל והוי כאילו הבעל אומר כל הזמן הקינוי (ורק שאין צריך לאומרה כיון שבפשטות לא חזר בו), וא"כ פשוט שאם הבעל מבטל הקינוי א"כ מכאן ולהבא כבר אין הוא מקפיד וממילא פשוט שבטל הקינוי. אבל אם רוצה לבטל הקינוי אחר הסתירה הרי פשוט שנסתרה בשעה שהי' קינוי ורק שרוצה עכשיו לבטל הקינוי למפרע וימצא שלא נסתרה בקינוי, וזה אין ביכולתו.

ועד"ז י"ל בדברי הריטב"א הנ"ל, דפשוט דגם לולא הדין דאין חוזר ומגיד דלאחר שב"ד פסקו על יסוד הגדת עדים אין העדים יכולים לחזור בהם, דאין יכולים לעקור הגדתם למפרע, ורק דהי' מקום לומר דקודם שפסקו הב"ד יכולים לחזור בהם, כיון דכל יסוד הפס"ד הוא על העדים שאומרים (וכאילו עדיין אומרים), וכיון שחוזרים פשיטא דאין עדים,

וע"ז מחדש הפסוק ד"יקום דבר", - דאחרי שאמרו העדים העדות הנה כבר לאלתר נעשה ה"יקום דבר", היינו שהב"ד כבר יודעים המעשה כנ"ל, וממילא א"א להעדים לחזור בהם דפשיטא דאין יכולים לעקור עדותם למפרע. [ואולי זאת היתה גם כוונת הרב הנ"ל בסגנון אחר].



ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה [גליון]

הרב משה הבלין

חבר לשכת הרבנות וראש ישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם בענין הערת הגרי"ל שפירא בגליון תתטו, שם העיר עמ"ש בלקו"ש חי"א עמ' 16 הערה 13 בענין יעו"י שמעיר רק על צד הא' - שהסיבה הוא תנאי במצוות אכילת מצה, רצוני להוסיף בזה, כי כתבתי הדברים בקיצור מפני החיפזון.

הוא אשר כל המחלוקת בשו"ע אדה"ז בסי' קח סעיף יז הוא רק על צד הא' בשיחה, שהסיבה הוא תנאי במצוות אכילת מצה, כלומר שבלי הסיבה אינו יוצא ידי אכילת מצה מדרבנן, ולא לפי צד הב' שבשיחה שאכילת מצה הוי דין בהסיבה, כי שם בשו"ע אדה"ז הנה לפי שני הדיעות אמירת יעלה ויבוא ותפילת שבת זהו דין בתפילה כמ"ש מפורש שם בזה"ל: "טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, אעפ"י שלא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולהתפלל", עכ"ל. וא"כ מפורש הוא שלא יצא ידי חובתו¹ - כלומר ידי חובת תפילה. היינו שכמו שהסיבה הוא דין באכילת מצה כי לא יצא ידי חובת אכילת מצה הנה גם כאן הזכרת יעו"י ותפילת שבת הוי דין בתפילה שלא יצא ידי חובת תפילה, ולפי דיעה זו כתב בהמשך וז"ל: "מכל מקום אם לא נזכר עד שחשכה אין צריך להתפלל ערבית שתיים, שהרי בערבית גם כן לא יתפלל רק י"ח של חול כמו שהתפלל במנחה ולא ירויח כלום בתשלומין אלו", עכ"ל.

וא"כ רואים שלפי דיעה זו הרי להדיא שלא יצא ידי חובת תפילה ע"ד שבמצה בלי הסיבה לא יצא ידי חובת אכילת מצה מדרבנן, וא"כ הוא ממש דומה לצד א' בשיחה גבי הסיבה, שבלי הסיבה אינו יוצא ידי חובת

(1) וכן כתב בדיעה השני' י"ש אומרים כיון שלא יצא במנחה", א"כ במפורש כתב שלא יצא ידי חובתו בתפילת מנחה - משמע שזה דין בעצם התפילה.

אכילת מצה מדרבנן, וגם כאן בהזכרת שבת ויעו"י אינו יוצא ידי חובת תפילה.

אלא דאפשר לומר קצת באו"א ממה שכתבתי בגליון הקודם בהסבר המחלוקת בין שני הדיעות ביעו"י ותפילת שבת - אם צריך במוצאי שבת קודש או ר"ח להתפלל ערבית שתיים, ובהקדים דהנה בסי' קח בסעי' טז מובא (ומקורו מברייטא בברכות דף כו) "טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית במוצ"ש שתיים של חול", וכן בסעי' יד שם "טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל ערבית שתיים של שבת". ורואים מכאן שאם לא התפלל לגמרי בחול או בשבת, משלים בשבת או במוצ"ש תפילה של חול או של שבת.

והביאור בזה הוא שבעצם יש כמה סוגי תפילה: א. עצם חיוב במקום תמידים, חיוב תפילה כללי, שבזה אינו משנה תפילה של חול או של שבת ולכן יש דין השלמה על עצם חיוב התפילה הכללי. ולכן באם לא התפלל מנחה של שבת לגמרי או של חול לגמרי צריך להשלים בשבת או בחול על עצם חיוב התפילה הכללי, כמבואר בסעי' טז וסעי' יד;

ב. בנוסף לזה בשבת ור"ח וביו"ט יש עוד חיוב תפילה פרטי - הזכרת שבת ור"ח וחג, ובלי זה אינו יוצא ידי חובת תפילת שבת (ר"ח או יו"ט) וע"ז יש חיוב חפצא חדש של תפילה, אבל אם התפלל תפילה של חול בשבת או ר"ח יוצא את סוג הא' עצם חיוב התפילה הכללי, ולכן אין צריך לחזור ולהתפלל במוצ"ש או מוצאי ר"ח באם התפלל תפילת חול בשבת או בלי יעלה ויבוא בר"ח, כי עצם חיוב התפילה הכללי הרי קיים, רק שאינו להחיות חפצא החדש של תפילת שבת ור"ח, החיוב הפרטי. ועל החיוב הזה אי אפשר להשלים במוצ"ש או מוצאי ר"ח כי לא ירוויח כלום, כהדיעה הראשונה בסי' קח סעי' יז, אבל לפני השקיעה צריך לחזור ולהתפלל כדי לקיים חיוב החפצא החדש של תפילת שבת ור"ח - החיוב הפרטי;

ג. שעצם חיוב החפצא החדש של תפילת שבת ור"ח (החיוב הפרטי), נכנס כדין בעצם חיוב התפילה הכללי, ובאם לא התפלל תפילת שבת ור"ח הוה כאילו לא התפלל כלל גם עצם החיוב התפילה הכללי לא רק

מנחה של שבת ור"ח², וכך ס"ל להדיעה השניה בסי' קח שם שצריך לחזור ולהתפלל, דז"ל: "ויש אומרים כיון שלא יצא במנחה הוה כאילו לא התפלל כלל", כלומר שזהו דין בעצם חיוב התפילה הכללי. אבל ב' הדיעות האלו ס"ל שהוי דין בעצם התפילה, שלא יצא ידי חובת תפילת מנחה, ולכן כותב בלקו"ש בהערה 13, שכ"ז הוא לצד הא' בהסיבה שזה תנאי באכילת מצה.

יוצא שבהסיבה בצד הא' בשיחה - שזהו דין בתנאי באכילת מצה יש גם את הג' אופנים כמו בתפילת שבת ור"ח: א. חיוב אכילת מצה מדאורייתא שהוא בלי הסיבה - שזהו עצם דין חיוב מצה כמו החיוב התפילה הכללי. ב. חיוב אכילת מצה מדרבנן עם הסיבה, שזהו תנאי במצוות אכילת מצה דבלי זה אינו יוצא ידי חובת מצה מדרבנן לצד הא' בשיחה, וזהו חיוב חפצא אחר מאכילת מצה מדאורייתא, ולכן אם אכל מצה בלא הסיבה אם אין רבו עמן צריך לחזור ולאכול עם הסיבה שיש עליו חיוב החפצא החדש של אכילת מצה עם הסיבה, ע"ד בתפילה בשבת ור"ח לפני השקיעה, אבל אם רבו עמו, שאין עליו החיוב חפצא החדש של אכילת מצה מדרבנן עם הסיבה כי רבו עמו, ולכן אינו יכול להשלים חיוב זה - ע"ד בתפילה בשבת ור"ח לאחר השקיעה - לכן אין צריך לאכול עוד פעם מצה כי לא ירויח כלום כמו בתפילה במוצ"ש ור"ח, כי אין עליו החיוב החפצא החדש הפרטי של תפילת שבת ור"ח, וגם כאן אין עליו החיוב החפצא החדש מדרבנן של אכילת מצה עם הסיבה כי רבו עמו. ג. שההסיבה אינו גורם חיוב חפצא חדש של אכילת מצה עם הסיבה, אלא זה הוה כאילו לא אכל מצה כלל, כלומר כמו שבתפילה שלא התפלל כלל שחסר עצם חיוב הכללי של תפילה - גם כאן חסר עצם החיוב הכללי של מצה, לא החיוב החדש של אכילת מצה בהסיבה.

ולכן כתב כאן "להעיר", כי כאן יותר מסתבר לומר במצה היות וקיים מצות מצה מדאורייתא בלי הסיבה, וא"כ רק חסר לו החיוב מצה המיוחד מדרבנן עם הסיבה, אף שבכל זאת עדיין אפ"ל שחסר לו החיוב הכללי של מצה - ולכן כתב רק "להעיר".

(2) ואפשר לומר גם כפי שכתבתי בגליון הקודם - שחיוב התפילה של שבת ור"ח הוא כמו תפילת החול רק בתוספות, אבל בלשון אדה"ז יותר מדוייק כמו שכתב כאן בדיעה השניה שצריך לחזור ולהתפלל, דכתב הלשון "הוה כאילו לא התפלל כלל".

וא"כ יוצא מכאן שב' הדיעות ביעו"י ותפילת שבת הם לצד א' בשיחה, שהסיבה הוא דין במצה, דגם שם יעו"י ותפילת שבת לפי ב' הדיעות הם דין בתפילה, ומשא"כ לצד הב' בשיחה בהסיבה שמצה הוא תנאי בהסיבה לא שייך כלל מחלוקת הנ"ל של יעלה ויבוא, ובוודאי אין צריך לחזור ולאכול בהסיבה כשרבו עמו. כמו שכתוב בפנים השיחה.



י"ד וט"ו "דיינו" בהגש"פ [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תתיח (עמ' 27) הבאתי את דברי רבינו בהערותיו להגש"פ, שכתב ליישב את האמור בס' 'משנת חסידים' שיש ט"ו "דיינו", עם הנוסחא שלנו שאינם אלא י"ד "דיינו", ותירץ "בדוחק", שהכוונה לט"ו המעלות המנויות שם ולא לט"ו "דיינו". ואילו במענה הנדפס בלקו"ש (לב עמ' 196) נקט רבינו לתירוץ זה כעיקר (ולא בדוחק).

שוב ראיתי בד"ה כמה מעלות טובות הנדפס בס' מאמרי אדמו"ר מוהר"ש דשנת תרל"ג (עמ' קצז), שפותח במלים: הנה קחשיב כאן ט"ו מעלות טובות וכו'. וכך גם בסיום המאמר (עמ' רד): והנה כאן קחשיב ט"ו מעלות טובות (אלא שמיד ובסמוך כותב: וזהו ג"כ ענין ט"ו פעמים דיינו).

וע"פ הערות המו"ל שם, אמר רבינו את המאמר הזה בפסח דשנת תשי"ח, וגם שם - בהנחה בלתי מוגה - הלשון: ולהבין ענין הט"ו מעלות, וכן בסיום המאמר: שהט"ו מעלות הם בבחי' היסוד.

ועוד ניתן להגיע ע"פ הנסמן בהערות המו"ל שם, לתו"א פ' ויחי (קה, א) וללקו"ת פ' תצא (מא, ב), שהלשון בשניהם הוא: ט"ו מעלות, והם מתייחסים במפורש לאמור ב'כוונות' וב'משנת חסידים' אודות ט"ו "דיינו"! ומשם מגיעים אנו גם לאוה"ת בראשית (כט, ב), שלשונו: וט"ו פעמים טובה כפולה ומכופלת שהוציאנו ממצרים כו' - כלומר, שהוא מונה במפורש את ט"ו המעלות ולא את ה"דיינו"!

(אבל בס' מאמרי אדה"ז תקס"ד (עמ' קא) ובסידור עם דא"ח (ג, א) הנסמנים שם, הלשון הוא: ט"ו דיינו).

ומעתה שוב צ"ע, מדוע לא תמך רבינו את יתדות תירוצו הנ"ל בכל המקומות הללו שבדא"ת, ומדוע מתייחס הוא לתירוצו זה כ"דוחק".



שיחות

ג' פרשיות נאמרו בהקהל

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

בשיחת ש"פ קדושים תשכ"ה מבאר במ"ש רש"י [קדושים יט, ב] ד"ה "דבר אל כל עדת בני ישראל" - "מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה", וז"ל:

"אילו היו נאמרים בפרשה זו גופי תורה חדשים - לא הי' איכפת שכל בני ישראל ישמעו ציוויים אלו לאחרי שמשה יאמרם תחילה לאהרן, לבניו ולזקני ישראל, ורק לאח"ז יאמרם לכל בני ישראל;

אבל כיון שבפרשה זו תלויין רוב גופי תורה, היינו שפרשה זו באה לבאר ולהבהיר בנוגע לציוויים שכבר נאמרו לפני'ז שאופן קיומם יהי' כדבעי, ולולי פרשה זו עלולים לקיימם באופן שהוא היפך רצון העליון, ובפרט שהמדובר אודות ציוויים שהם עיקרים בתורה, "גופי תורה", ובזה גופא (לא רק ענינים אחדים, אלא) "רוב גופי תורה" - אזי חבל על כל רגע:

אי אפשר להמתין עד שמשה ילמד פרשה זו לאהרן, ואח"כ לבני אהרן, ואח"כ להזקנים - שהרי בינתיים עלולים בני ישראל לעשות "רוב גופי תורה" באופן שהוא היפך רצון העליון ח"ו ... ולכן, כאשר נאמר פרשה זו ע"י הקב"ה - הוצרך משה לאמרה תיכף ומיד "בהקהל", במעמד כל בני ישראל, דלא כ"סדר המשנה" שהי' נהוג בכל שאר פרשיות התורה, כי, כדי לשלול ענין של קלקול, ובפרט ב"גופי תורה", כדאי לשנות מהסדר הרגיל (וע"ד שמצינו שלאפרושי מאיסורא מותר וצריך להזכיר ענין של הלכה גם במקומות שבהם אסור להזכיר דבר תורה)...

ועפ"ז יש לתרץ גם קושיא צדדית:

מצינו במדרש [ויקרא רבה כד, ה], שלאחרי שמבאר ש"פרשה זו נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה", מוסיף: "ג' פרשיות הכתיב לנו משה רבינו בתורה וכל אחת מהן יש בה מששים ששים (ויש דעה: משבעים שבועים) מצוות, ואלו הן פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים".

ולכאורה קשה: אם כן - היו גם שתי פרשיות הנ"ל צריכות להאמר "בהקהל"?

וע"פ האמור לעיל מובן החילוק בין ג' הפרשיות - שבשתי הפרשיות יש בכל אחת ששים (או שבעים) מצוות חדשות, משא"כ בפרשת קדושים נתבאר והובהר כיצד ובאיזה אופן יש לקיים את המצוות (שהציווי עליהם נאמר בפרשיות שלפנ"ז), ורק בענין זה יש צורך והכרח שהאמירה תהי' "בהקהל" (כנ"ל ס"ד). עכ"ל.

והנה מ"ש ששתי הפרשיות דפסחים ונזיקין לא נאמרו בהקהל - לא זכיתי להבין, דעי' בי"פה תואר' על ויק"ר שם שכתב בד"ה ג' פרשיות הכתיב: "וא"ת ומאי נפקא מינה?, י"ל דיהיב טעמא למה ג' פרשיות אלו נאמרו בהקהל, דפרשת פסחים בהקהל נאמרה כדכתיב בה [שמות יב, ג] דברו אל כל עדת (בני) ישראל כדפי' לעיל.

ופרשת נזיקין נמי בהקהל נאמרה כמ"ש במכילתא ולה המשפטים, מה הראשונים מסיני, ופי' הרא"ם מה הדברות נאמרו בסיני במעמד כל ישראל. וז"ל שע"י שיש בהן מצות רבות נהג באמירתן כבוד לאמרן בהקהל". עכ"ל.

והנה בתורת כהנים ריש פרק' קדושים נאמר "וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדשים תהיו, מלמד שהפרשה נאמרה בהקהל ומפני מה נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויים בה". ובפי' הראב"ד ור"ש משאנץ: "נאמר להם בהקהל פי' לא בדרך שאר פרשיות שהיה אהרן נכנס תחלה ואחר כך זקנים ואח"כ ישראל אלא כולם שמעו אותה בבת אחת מפני שרוב גופי תורה תלויים בה, וא"ת הרי פרשת החדש הזה, נאמר בו דברו אל כל עדת ופרשת ויקהל נאמר בה ג"כ אל כל עדת בני ישראל אע"פ שאין רוב גופי תורה תלויים בה. התם לפי שהדבר היה צורך לכל ישראל באותה שעה עצמה פרשת החדש דברו אל כל עדת בני ישראל ויקחו להם איש שה לבית אבות, צורך שעה היתה להם. וכן בפרשת ויקהל צורך שעה היתה להם, וכן קחו מאתכם תרומה

מיד. אבל שאר המצוות שלא היה בהם צורך השעה לא נאמרה בהקלה אלא זו בלבד מפני שיש בה מצות הרבה ורוב עונשין של שלשים ושש כריתות", עכ"ל.

הרי מפורש בפי' הראב"ד ור"ש משאנן דפרשת החדש הזה נאמרה בהקלה.

ובאמת הדבר מפורש במכילתא דרשב"י ובמדרש הגדול [שמות יב, ג]: "דברו אל כל עדת ישראל, מלמד שפרשה זו נאמרה בהקלה", עכ"ל [הובא בתורה שלמה חלק י-יא, ע' סא]

הרי בהדיא דלא רק פרשת קדושים נאמרה בהקלה, אלא דגם הפרשיות דפסחים ונזקים נאמרו בהקלה, וצע"ג.



התערבות נה"ב והרצון לנצח – במלחמתה של תורה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחת ש"פ תבוא ח"י אלול תשד"מ (נדפס בלקוטי שיחות חלק כט עמ' 289) הערה 18: "ויש להוסיף - על דרך הצחות - שבנוגע להערות על ספר שנעשה ע"י אחרים, נוסף חיות מצד הרצון לנצח במלחמתה של תורה. ואפילו אם לפעמים מתערב בזה גם הרגש דנה"ב כו' - הרי אמרו חז"ל ... "לעולם יעסוק אדם בתומ"צ אפילו שלא לשמה כו' .. ולהעיר ממאחז"ל "לעולם יהא אדם ערום ביראה", עכ"ל"ק.

והנה איתא בברכות כח, ב "ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי", ובהקדמת המהר"ל לתפארת ישראל כתב "שאף בת"ח גדול, לב האדם נוטה לשמוח כאשר ימצא בדברי זולתו חסרון, כי כל אדם בטבעו ששמח בשלימות אשר יש לו על זולתו, ולכך יתפלל שלא ילך אחר טבעו".

ובתשובת חת"ס או"ח סימן רח (בתחילת התשובה - סד"ה להודיע) פירש את תפילת ר' נחוניא בן הקנה "שלא אכשל בדבר הלכה ואצטרך שליח להחזירני וישמחו בי חברי שזכה להצילני, אתה ה' תזכיני שאעמוד בעצמי על האמת, וכן כל חברי לא נצטרך זה לזה ... אבל חלילה וחלילה שישמחו איש בתקלת חברו".

אמנם מובן שאין מכ"ז סתירה למ"ש בשיחה, שהרי בנדו"ד הספר הוא תועלת הרבים, ומלחמתה של תורה מצ"ע הוא דבר טוב ("את והב

בסופה") ומתיר רק כש"לפעמים תתערב בזה גם הרגש דנה"ב וכו'". וע"ז מביא את "לעולם ... ערום ביראה", וק"ל.



ג' (או ד') סוגי הטרדת השטן

הנ"ל

ב'היום יום' ג'-ד' סיון איתא ש"חג השבועות הוא זמן עת רצון למעלה, והשם-יתברך מטריד את המקטרג ... כדוגמת הטרדתו בשעת התקיעות בר"ה ויום הקדוש דצום הכיפורים", ראה עוד שם. ובשיחת ש"פ במדבר תשט"ו (שיחות-קודש תשט"ו עמ' רלד-רלה) מבאר הדברים כך: יו"ט של שבועות (מצד הזמן) הוא ככל הימים, ורק ע"י העבודה ד(מתן) תורה - נטרד השטן. משא"כ יוהכ"פ שעיצומו של יום מכפר.

ובשיחת חגה"ש ה'שי"ת (תורת מנחם א' עמ' 91-92) שיש הפרש בין ר"ה ליוהכ"פ - שבר"ה השי"ת רק מטריד ומבלבל השטן, משא"כ ביוהכ"פ שאין מציאות של שטן מקטרג כלל, וכדאיתא בגמרא (יומא כ, א, ועוד) "שטן ביומא דכפורי לית לי' רשותא לאסטוני". ומבאר שבחג השבועות השי"ת מטריד את השטן המקטרג באופן כזה שאין מציאות של שטן המקטרג כלל.

והנה אף שבהשקפה ראשונה יש כאן סתירה קצת - הנה כד דייקת שפיר י"ל שאין כאן סתירה והחילוק הוא כדלהלן: (א) ביוהכ"פ מצ"ע אין רשות לאסטוני כלל. (2) בר"ה ע"י העבודה דתק"ש (ועד"ז העבודה ד"לא" כשאין תוקעין בער"ה וכיו"ב - עיין שערי מועדים ר"ה עמ' נב-נה) השי"ת מקטרג השטן (אף שקיימת מציאות שלו). (3) בחגה"ש ע"י העבודה דמ"ת ה"ז כמו ביוהכ"פ שאין לו רשות כלל.

ולכאורה צ"ל שיש עוד חלוקה (רביעית) - שבת ויו"ט בכלל - כפס"ד אדה"ז או"ח סו"ס קפ: "ובשבת ויו"ט אין שטן ופגע רע כו'".



"קטורי תנאים" – ולא "אירוסין"

הנ"ל

בשיחת ש"פ תשא תשמ"א עורר כ"ק אדמו"ר ברבים נגד השימוש בביטוי "אירוסין" (שיחות-קודש' תשמ"א* כרך ב' עמ' 512-513). ושנים רבות לפני-כן בשנת תשכ"ט כתב כ"ק בנידון-זה להרה"ג רב"ש שניאורסון (נעתק בשיחור"ק שם ובשידוכים ונישואים שם): "לפי-עניות דעתי אין לומר או לכתוב "אירוסין" - עד שיהיו אירוסין...".

וכוננת כ"ק למ"ש הטור (סס"ב) "והאידינא אין נוהגין ליארס אלא בשעת החופה", וכ"ה בד"מ לרו"א סל"ד ס"ק ה, וראה רמ"א לשו"ע סנ"ה ס"א [וראה בביאור הגר"א סנה' סקי"א מ"ש לבאר טעם סמיכות האירוסין לחופה].

ובאמת נשאל בזה כבר הרא"ש (שו"ת כלל לה סי"ב): ראובן ששידך רבקה ושלח לה סבלונות, שאלו בני העיר למוליכי הסבלונות, למי אתם מוליכין אלו הסבלונות, אמרו לרבקה מאורסת ראובן הנזכר, ויצא לה קול בעיר להצריכה גט, כיון שיצא הקול בעיר שהיא ארוסתו. והשיב: "יראה, שאין כאן קול להצריכה גט, דמשום סבלונות אין כאן מיקוש ... ואי משום קול שהיו הנשים שהן מוליכות הסבלונות לרבקה ששלח לה ארוסה ראובן, לאו קול הוא להצריכה גט, שכן לשון העולם לקרות למשודכת ארוסה וכו'". - מהשאלה שנשאל בה הרא"ש נמצא שאכן יש כאן מקום לחשש מסויים, אם כי למעשה זהו כבר "מנהג העולם" [ואולי י"ל שהכוונה אכן ל"מנהג העולם - מלשון העלם והסתרה" (כמובא בדא"ח)] ולכן בפועל אין כאן חשש קידושין.

אבל באמת מסגנון השיחה בתשמ"א שמתחיל ב"נוהג של רבנים לפרסם שפב"פ ובי"ג נתארסו" משמע שכ"ק מתריע (לא פחות) על הגושפנקא הרבנית שניתנה לדבר - שגם (כנ"ל) אם לפועל אין כאן איסור ממש, חשש יש כאן. וגם בתשכ"ט הרי נכתב להרה"ג וכו' אישיות תורנית, וק"ל.



(* בספר שידוכים ונישואין (קה"ת תשנ"ח) עמ' 114 הערה 6 צויין בטעות "ה'תשל"ט" וצ"ל תשמ"א).

שינוי כתיבת שם ה' בסידורים [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בא' הגליונות ד'הערות וביאורים' כתבתי על המנהג לכתוב שם ה' לא ככתבו אלא בשני יודי"ן.

שוב מצאתי הסברו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה בתורת מנחם - התועדויות' תשד"מ ח"ג עמ' 1588, בקשר לראשי-תיבות של חודש אייר שהוא "אני ה' רופאך", ומבאר הרבי: "...ולכן מצינו בכו"כ חומשים וסידורים שכאשר לא רצו להדפיס את שם הוי' - הדפיסו שני יודי"ן, יו"ד הראשון - כנגד התחלת שם הוי' (הכתיב), ויו"ד השני - כנגד הסיום דשם אדני-י (הקריא)".

כתבתי גם שכנראה הסידור החב"די היחיד שבהם נדפס שם ה' בשינוי הרי הוא הסידור תהלת ה', אבל רק שם הוי"ה נדפס בשינוי (י"י), אבל לא שם אדני". שוב בדקתי גם ב'מענה לשון' "כפי שהנהיג כ"ק אדמו"ר ר' דוב בער נ"ע לאמר בהאדין" (ווילנא תער"ב, קה"ת תש"י. אינני יודע מתי נדפס לראשונה) וגם שמה נדפס שם ה' בשינוי, וכ"ה גם בסדור תהלת ה' הרוסטובער סידור, שנדפס ע"פ הוראותיו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.



מראה-מקומות לדברי רבינו [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

בגליון תתזו (ע' 34) שאל הריש"ק שיחי' לגבי כמה מקורות בדברי רבינו והנני רושם כאן כמה מקורות שנתקלתי בהם.

מי השילוח בקודש הקדשים

בנידון מקור דברי רבינו שמי השילוח קשור בקוה"ק. אולי יש לציין - ובהקדם דידוע כדבר הפשוט במקורות (ראה מלכים א, א פסוקים לג ולט בתרגום ובפירוש רש"י ד"ה אל גיחון, ובישעי' ח פסוק ו בתרגום ובפירוש"י ד"ה את מי השלוח, ובתוס' הרא"ש הוריות יב, א ד"ה והורדתם ועוד) דגיחון ומי השלוח היינו הך - למדרש שנקרא משניות כלים, נדפס בספר הקבלה 'עמק המלך' הקדמה פי"א, נדפס גם באוצר המדרשים ח"א

ע' 262, משנה יב בסופה: "ובעת ההיא יצא נהר גדול מבית קודש הקדשים ששמו גיחון וישטוף עד המדבר הגדול והנורא ויתערב בנהר פרת".

(אך אין זה נהר גיחון דבראשית כאחד מהד' נהרות שיצא מעדן אלא נהר אחר ליד ירושלים כמבואר ברש"י כריתות ה, ב ד"ה גיחון "מעין קטן סמוך לירושלים ולא זהו גיחון הגדול היוצא מעדן". אולם ראה זוהר ח"ב לא, א שמשמע שהיינו הך, וראה הגהות הרד"ל בפרד"א פ"ט הגה י).

וראה בהגהת הרד"ל בפרד"א פ"כ אות ל שנוקט בפשיטות "דאיכא מעלה בטבילה בשילוח לענין טהרה ותשובה, ואפשר היינו מפני שמימיו מן המקדש המה יוצאים וכדאמרינן ביומא...". וצ"ע שביומא שאינו מבואר שזה קשור בשילוח, אל לפי המקור במדרש כלים מבואר כן להדיא, עכ"פ יתכן שרבינו התכוון לרד"ל.

אגריפס הרחיב השילוח?

בשיחה הנ"ל אומר הרבי שבגמרא עירובין איתא שהמלך אגריפס רצה להרחיב מימי השילוח שהי' מקלח כאיסר - "ציוה המלך והרחיבהו כדי שיתרבה מימיו ונתמעטו". וצ"ע שבגמרא לא נאמר אגריפס. וכנראה שזהו חידושו של רבינו כי אגריפס הי' מלך האחרון שלפני החורבן, כמבואר בכ"מ (ראה רש"י סוטה מא, א "והוא שנחרב הבית מקדש בימיו". ורוב הסיפורים על מלך בזמן התנאים עליו קאי כמבואר בפסחים סד, א לגבי מניית האוכלוסין בקרבן פסח, וביומא לא, ב ששבח המכריו בבית המקדש שקולו הגיע עד יריחו, ובסוטה שם לגבי קריאת הקהל, ובמשנה ביכורים לגבי כיבוד מביאי ביכורים ועוד ועוד). ולכן המלך סתם בה"א הידיעה עליו כוונתו.

ולהעיר שענין זה מבואר גם בתוספתא בערכין פ"ב ה"ב (והגירסא שם כבירושלמי סוכה שצ"י אליו הריש"ק, בלי "המלך") ובפירוש 'חסדי דוד' על התוספתא כאן מעיר על גירסת הגמרא שיתכן שהמלך הכוונה היא או להורדוס או למונבז, ונראה בסיבת הדבר (ואינו כעת תח"י לברר אם נימק כךבהדיא) שנקט שני אלו, כי הורדוס עסק בבבנין המקדש כמבואר בתחילת בכא בתרא, ומונבז תיקן כלי המקדש כמבואר ביומא לו, א "מונבז המלך הי' עושה כל ידות הכלים של יהו"כ של זהב". אך כנראה הרבי סבור שסתם המלך אגריפס הוא.

ומעניין לציין לדברי אחד הראשונים שנוקט שכל אירוע זה הי' לפני המלכת שלמה! והוא בספר ערוגת הבושם לרבינו רבי אברהם תלמיד הרוקח ח"ב ע' 144 "הנה מי שילוח נבחרו [בזמן שלמה כפי שמביא לפני כן מהפסוקים] משאר מים לטבילה כן גם למשיחת מלכים. וטעמא דמילתא כי בשילוח נעשה נס דאמ' בערכין ובתוספתא שילוח דהי' מוציא מים בכאיסר ... הרחיבוהו ונתמעטו מימיו סתמוהו וחזר לתחילתו, ואפשר שבעבור זה נבחר לטבילה ולמשיחה שיעשה נס לטובל בו ולנמשח עליו". וא"כ קרה זה לפני זמן שלמה שאצלו מסופר שמשחו על יד מעיין הגיחון הוא השילוח (וא"כ המלך שהרחיבוהו הי' שאול או דוד).

ובדבריו מיושב שאלת הרד"ל, למה טבלו דוקא במעיין זה, שהבאנו בהערה הקודמת. אך פשטות הסוגיא מורה שהי' אחרי בית ראשון, וצ"ע.

שירת המלאכים בלילה ההוא

עוד שאל היכן כתוב מה שמבואר בשיחה שבליילה ההוא התגלתה שירת המלכים, וזה פנימיות התורה וכו', - והוא גמרא מפורשת בסנהדרין צה, ב "ר' יצחק בן נפחא אמר אזניים גלה להם ושמעו שירה מפי חיות".



אגרות קודש

ברכה על ספירת העומר

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ר"מ ישיבת ליובאוויטש - קווינס

באג"ק חי"ז עמ' רסה כותב כ"ק אדמו"ר: נזדמנה לידי שנה זו שאלת אחד שעבר קו התאריך באמצע ימי הספירה ובמילא ניתוסף לו יום במספרו, ונסתפק בהנוגע למנין ולברכה - במשך ימות הספירה לאחרי עברו קו התאריך.

ולפע"ד נראה בהנוגע למנינו ולברכה, שאף שאין ספק שצריך להמשיך דוקא בספירתו שלו, שהרי מופרך לכפול ספירה אחת פעמים, ויכול ג"כ לברך, הנה מהיות טוב אל וכו' - וישמע הברכה מאחד שבכאן

ויכוין לצאת בה [שהרי הברכה היא על עצם המצוה, ולא על מספר ימים, שלכן אין סתירה במה שלהמברך הוא יום ל' ולהשומע ל"א ימים]. עכ"ל.

ומבו' בזה שהברכה על ספיה"ע אינו ברכה על ספירה פרטית שסופר היום, ואינו שייך למספר היום כלל, אלא הברכה הוא על כללות מצות ספירת העומר. דעל מצות הספירה הוא דמברך, ולא על מצות ספירת יום זה.

והנה לכאור' מצינו מחלוקת הפוסקים בזה, דאם בירך על דעת לספור ד' ימים לעומר שהוא סבור שהיום יום ד' ולאחר שאמר הברכה נזכר שהיום יום ה', דדעת הט"ז (סי' תפט סק"ט, ומקורו בראבי"ה הוא בטור, וכ"כ בפסקי תוס' מנחות סו) שצריך לחזור ולברך דאין הברכה עולה לו, כיון שבירך כל הברכה ע"ד לספור בטעות. ולכאור' מוכח לפי"ז שאין הברכה על כללות מצות הספירה, אלא על ספירת יום זה הוא דמברך.

ואמנם רוב האחרונים ס"ל שא"צ לחזור ולברך, אך לא מטעם שאין הברכה על ספירת יום זה, אלא משום דאין הברכה מעכב כיון דספה"ע מדרבנן וכו'*. ובשעה"צ אות מא הביא ממאמר וח"י דהברכה אינו קאי על היום אלא הודאה לה' על עצם המצוה - והוא ממש כהמבואר באג"ק הנ"ל. וכדברים הללו כתב ג"כ בחי' הגרי"ז מנחות סו, שהק' איך אפשר לדמות הברכה דספה"ע לשאר ברכות הנהנין, הרי הברכה היא על מצות הספירה, ומאי נפק"מ על איזה יום הוא מברך הרי מצוה אחת היא, ושפיר יוצא בברכה סתם, עי"ש שנשאר בצ"ע.

ולהעיר מלשון אדה"ז בשו"ע סעי' יט דלכתחילה "לא יברך עד שיודע איזה יום הוא מהספירה כדי שידע על מה הוא מברך" ומשמע לכאור' שהברכה הוא על ספירת יום זה ולא על עצם מצות הספירה, שכדי לדעת על מה הוא מברך, צריך לדעת איזה יום הוא מהספירה, ולא מספיק שיודע מצות הספירה בכלל. ודו"ק. ויש ליישב ולהאריך בכ"ז עוד.



(* או כיון שדברים שבלב אינם דברים לענין זה - שו"ע אדה"ז סעי' כ.

ברכה לחולה ב"שמע קולנו"

הת' שמואל לובעצקי
תלמיד בישיבה

במכתב מיי"א שבט תשמ"ו (הובא בלקו"ש חל"ט עמ' 281 *) כותב כ"ק אדמו"ר "בקשת רפואה לאנשים (נשים) מסוימים - ליחידים - מקומה בברכת "שמע קולנו", ושאל הפרטים לרב בעירו". ויש לעיין בזה, דהנה איתא במס' ע"ז ח, א "א"ר חייא ב"ר אשי אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפילה, אם יש לו חולה בתוך ביתו אומר בברכת חולים ואם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים".

והנה הגם דמצינו דרש"י לא ס"ל כן, דבגמ' תענית יד, ב בד"ה 'ובשומע' כתב "במסכת ע"ז ובברכות אם הי' לו חולה בתוך ביתי מזכיר עליו בברכת החולים ולבסוף אוקימנן והלכתא בשומע תפילה כך שמעת"י, אמנם להלכה הובא בשו"ע סק"ט ס"א ואין חולק בזה "דאם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות מעין הברכה מוסיף, כיצד הי' לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו ... והוא שישאל בלשון יחיד ולא בלשון רבים" (ועיין בזה גם בס' צלותא דאברהם בפסקא רפאנו).

וביותר יוקשה דהנה במכתב כ"ק אדמו"ר מדייק "לאנשים מסויימים יחידים", והיינו שדוקא ליחידים צריכים לבקש בשמע קולנו, והוא תמוה דלהיפך מצינו, דלכו"ע ליחיד יבקש בברכת רפאינו, והפלוגתא במפרשי השו"ע הוא רק בנוגע לרבים שיש שכותבים שבזה צריך לבקש בשמע קולנו. וכן פסק להלכה בשו"ע אדה"ז. וצ"ע.



חליצת התפילין בר"ח והקדיש שקודם מוסף [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

בעניינים אלו דן רבינו באגרות-קדשו (ב, עמ' נא ואילך; כ, עמ' רפג), ובגל' תתיג (עמ' 29 ואילך) השתדלתי לעסוק בהבנת דבריו הק'.

(* עפ"ז יש לתקן המפתח שצ"ל 281 ולא 282.

שוב ראיתי בהוספות לס' המאמרים דשנת תרס"ד (עמ' רצט-ש), שגם אדמו"ר מוהרש"ב התחבט בענין ההפסק המתהווה ע"י הנחת תפילין דר"ת קודם מוסף, עם כל האמירות הנלוות לכך ושיחות הדב"ט וכו', וגם מסקנתו - כדעת רבינו - שצריכים להקדים איזה מזמור קודם הקדיש שלפני מוסף. יעו"ש.



נגלה

סימא את עיניו והרגו בדבר אחר - ביכול להצילו באחד מאיבריו

הת' פנחס יהודה שטערן
תלמיד בישיבה

כתובות לז, ב - לח, א "לכדתניא ר"י בנו של ר' יוחנן בן ברוכה אומר ... ת"ל כל חרם ולא ממילא מלא תקחו כופר שמעת מיניה וכו' כל חרם למה לי וכו' אמר רבי בר חמא אצטריך סד"א ה"מ ... אבל היכא דסימא את עיניו והרגו בדבר אחר אימא נשקול ממונא מיניה א"ל רבא הא נמי תנא דבי חזקיה נפקא ... עין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין. ע"כ.

וראה בסוף תוס' ד"ה הא נמי מאידך וז"ל: וא"ת סימא את עינו והרגו בדבר אחר תיפוק ליה דפטור מדמי עין אפי' לא הרג דבשעה שסימא את עינו היה רודף וניתן להצילו בנפשו? וי"ל דמיירי בשיכול להצילו באחד מאבריו שלא ניתן להצילו בנפשו, עכ"ל. דהיינו שכשהוא יכול להצילו באחד מאבריו הנה אז הו"א שיהיה חייב בתשלומין, ולכן בעינן הפסוק עין תחת עין וכו'.

והנה ההפלאה בסוגיין הביא את מה דברי רש"י בסנהדרין דף עב, ב בד"ה הבא על אחותו, דהא דבניתן להצילו בנפשו הוא פטור ממונא ואע"ג דלא איקטול הוא משום דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין, דנפקא לן מדתניא דבי חזקיה מה מכה בהמה וכו' (כדמובא בסוגיין לעיל בריש ע"ב). ולכאורה הביאור בזה, דכשם שבחייבי מיתות שוגגין שבפועל לא מתים הנה מ"מ מההיקש למדין שהם פטורים מתשלומין משום שהמעשה שעשו הוא מעשה שחייבים עליו (במזיד) מיתה, ולא שנא בין מזידין ובין

שוגגין, - עד"ז הוא בדין רודף שכיון שהוא חייב מיתה אע"פ שבפועל הוא אינו נהרג מ"מ פטור מתשלומין, וגם דין זה ריבתה התורה.

ועוד מבאר ההפלאה בהגמ' דכתובות לעיל, דמשמע שרבא סב"ל כדעת ריש לקיש דחייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין - מהא דמבאר שם שיטת ר"ל דאתיא מכה מכה עיי"ש. ועי' בדבריו שמוכיח שאחד מאיבריו חמיר טפי ממלקות מהא דעין תחת עין ולא עין ונפש וכו'.

ולפי"ז מקשה ההפלאה דכשם שביאר רש"י בסנהדרין דבניתן להצילו בנפשו הוי ליה כחייבי מיתות שוגגין, הנה הכי נמי בניתן להצילו מאחד מאיבריו הוי ליה כחייבי מיתות שוגגין ופטורין מתשלומין, וא"כ לא תרצו התוס כלום והדרא קושיא לדוכתא, שלא הו' לוי' לרבא להביא הפסוק עין תחת עין וכו', שהרי כבר יודעים זאת ממקום אחר?! ועי' שם בתירוצים שמביא.

ולכאורה נראה ליישב קושיית ההפלאה עפ"י המבואר לעיל כדלקמן: דהנה הגמ' בדף ל, ב מביאה מחלוקת אביי ורבא בטעמו של ר' נחוניא בן הקנה שהיה עושה את יום הכיפורים כשבת לתשלומין, ובגמ' מבאר דאיכא ביניהו - זר שאכל תרומה, דלאביי פטור ולרבא חייב. וע"ז מקשה ההפלאה שם דהא איכא ביניהו כרת ומלקות, שהרי הגמ' בדף לז, ב מביאה תרי קראי למיתה וממון ומיתה ומלקות, וא"כ לפי אביי שילפינן מהפסוק ולא יהיה אסון דכתיב גבי ממון ליכא למילף מיניה מיתה בידי שמים ומלקות או כרת ומלקות, אלא רק למדין מיתה וממון, משא"כ לרבא שלומד מכרת שלי כמיתה שלכם א"כ לכאוי' אין חילוק כלל בין ממון למלקות, ופטורים ממלקות ג"כ?

והנה ה'בית יעקב' שם מתרץ קושיית ההפלאה, דלכאוי' יש לחלק בין הלימוד דמיתה וממון והלימוד דמיתה ומלקות, דמיתה וממון נלמד מהפסוק "לא יהיה אסון" (כמבואר בדף לז, ב), דמשמע שמיתה בי"ד פוטר ממון, ומשם שייך ללמוד שכרת ג"כ פוטר מחיוב ממון. אמנם מיתה ומלקות נלמד שם מקרא ד"כפי רשעתו" - שברשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום ב' רשעות, והרי פסוק זה קאי על הבי"ד ומשמע שבי"ד אינם יכולים לחייבו ב' רשעות, אולם אי חדא בידי שמים וחדא בידי אדם הרי ע"ז לא שייך ואי אתה מחייבו ב' רשעות, שהרי בי"ד אינם מחייבים אותו אלא בחדא, ובודאי אז יהיה חייב במלקות. וא"כ שוב אין נפק"מ בין אביי ורבא.

ולפי כל הנ"ל לכאו' יש ליישב קושיית ההפלאה על התוס' בסוגיין - די ש לחלק בין חייבי מיתות שוגגין וחייבי מלקות שוגגין: דהא דחיובי מיתה וממון פטורים ממון ילפינן מהפס' "לא יהיה אסון" שחיוב מיתה פוטר ממון, וה"ה בחיובי מיתות שוגגין, ומכך שחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין למדים ג"כ שבניתן להצילו בנפשו ג"כ פטור ממון. האמנם, דאחד שחייב מלקות וממון פטור מממון נלמד מהפסוק כדי רשעתו (כמו שמבואר שם בדף לז, א) שבי"ד אינם יכולים לחייבו ב' רשעות, וה"ה בחייבי מלקות שוגגין שהם פטורין מממון, כמו שנלמד מתנא דבי חזקיה. וא"כ זה דווקא נאמר לבי"ד שלא יחייבוהו בב' עונשים, ואפי' כשאינו מקבל מלקות בפועל כשעשה זאת בשוגג מ"מ התורה אומרת לבי"ד לפטור אותו מממון. אבל א"א ללמוד מזה שביכול להצילו באחד מאבריו יהיה פטור ממון, שהרי אז חדא בידי האדם שבאים כנגדו להרגו וחדא בידי בי"ד, ואז לא שייך לומר לבי"ד ואי אתה מחייבו משום ב' רשעות - משום שרק חדא הם מחייבים.

וא"כ תירוץ התוס' אתי שפיר, שבניתן להצילו באחד מאבריו יש סברא לומר שיהיה חייב בממון אם לא התירוץ של רבא מעין תחת עין וכו', ותירוץ זה נראה לכאורה מדויק יותר מהתירוצים שמביא ההפלאה בעצמו, עיי"ש בדבריו.



חסידות

עצבות מהרהורים רעים בנינוני

הרב שלמה שמואל פליישמן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק כז מדבר בענין הבינוני שעולים לו הרהורים רעים ותאוות רעות, ומזה יש לו עצבות ודאגה, ומביא ע"ז עצות איך להפטר מהעצבות.

ובהמשך אומר "שהעצבות היא מגסות רוח שאינו מכיר מקומו, וע"כ ירע לבבו על שאינו במדריגת צדיק של צדיקים בוודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו, כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאוד ממדריגת צדיק, והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת, הרי

זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר והרהור העולם מהלב למוח, ולהסיח דעתו לגמרי ממנו, ולדחותו בשתי ידים הנ"ל".

ולכאורה אינו מובן, הרי בפרק יג מדבר על ג' סוגי בינוני ובקיצור הם: א. בינוני שאחר התפילה עולים לו הרהורים ודוחם. ב. בינוני שתורת ה' חפצו ואין עולים לו הרהורים, כי גם המחשבה לא מתלבשת במוח. ג. בינוני שהוא כל היום במצב תפילה ואהבת ה', שע"ז טעה רבה בעצמו לומר שהוא כבינוני הזה. ובודאי אין עולים לו מח"ז שצריך לדחותם, כי הרי מצב הבינוני בזמן התפילה הוא "שהוא כפוף לטוב, והמוח מקושר בגדולת א"ס ב"ה".

וא"כ בפרק כז הרי זה שהבינוני עצב ודואג על הרהוריו הרעים, הוא לא שהוא מחשיב עצמו לצדיק, אלא לבינוני כיוצא בו, שאין להם הרהורים, כהדרגות ב' וג' בפרק י"ג - וא"כ מכיר הוא את מקומו, ואינו גס רוח. אלא עצב ודואג מדוע הרהורים מבלבלים אותו ומפריעים לעבודתו ולחבירו הבינוני הב' והג' אין להם מלחמה זו, וצריך עיון.



מודעא רבה לאורייתא

הרב משה נתן הלוי פישער

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגמ' שבת דף פח, א איתא דבמ"ת כפה עליהם את ההר כגיגית וכו', ושמכאן מודעא רבה לאורייתא (שא"א להעניש את ישראל על העדר קומה, כי נאנסו לקבלה) ואעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, שאז קבלוה ברצון.

ובתוד"ה מודעא רבה לאורייתא הקשה - דהרי אח"כ כרת משה ברית עם ישראל (בערבות מואב) וכן קבלוה עוד פעם בהר גריזים והר עיבל, וא"כ המודעא התבטלה כבר אז (לפני אחשורוש)? ותירץ ר"ת דע"פ הדיבור ה' והוי כבעל כרחם, אבל בימי אחשורוש קבלו מדעתם מאהבת הנס.

ונתקשו המפרשים בביאור תירוצו של תוס', למה בגלל שהי' ע"פ דיבורו של הקב"ה נחשב לאונס, והרי גם בשעת מ"ת מה דנחשב לאונס הוא מפני שכפה עליהם את ההר, ולא רק בגלל דיבורו של הקב"ה? - וי"מ דכיון שמתחילה בשעת מ"ת אנסם, וגם עכשיו מצוה עליהם,

וביכלתו לאנסם כמו שאנסם אז, נחשב זה כהמשך להאונס הקודם (עי' בכ"ז בפרשת דרכים דרוש כב), אבל דוחק קצת שלא נזכר זה בתוס', ומשמעות דברי התוס' היא שמצד עצם דיבורו של הקב"ה נחשב לאונס.

אמנם ע"פ המבואר בדא"ח בענין דכפה עליהם, מובנים שפיר דברי התוס', דבתו"א (כח, ד) מבואר דענין כפה עליהם הוא התגלות אור אהבת ה' לבנ"י, שזה גרם שירצו לקבל התורה, ואין זה רצונם העצמי שמצד עצמם "וזהו ענין על כל דיבור פרוחה נשמתן, שע"י הדיבור והגילוי מלמעלה פרוחה נשמתן בבחינת ביטול לאור א"ס ב"ה", ולכן הוא מודעא רבה, כי לא קבלוה מצדם בבחירה ורצון אשר מעצמם לבד כו', עיי"ש.

ועפ"ז מבואר היטב דברי ר"ת דכיון שגם בערבות מואב הי' ע"פ הדיבור הוי כבעל כרחם, דעצם ענין דיבורו של הקב"ה 'סימל' את האונס (וכפה עליהם כו' הוא רק תיאור של הענין דדיבורו של הקב"ה, ולא ענין לבד).



קיום מצוות בגשמיות דנשמות בדרגת רשב"י [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנוס סיטי

במה ששקו"ט לאחרונה בהקובצים בנוגע לקיום מצות בגשמיות לנשמות דבחי' לוי'תן - נוני ימא, כמו רשב"י והבעש"ט, כדאי לצטט לשון המאמר דש"פ שלח תשי"א (סה"מ תשי"א ע' 76 (בלתי מוגה)):

"... ומצד מעלת העבודה דשור הבר הנה כל הנשמות גם הנשמות שבבחי' לוי'תן צריכים לקיום המצוות בגשמיות דוקא אם לא שיש הוראה מלמעלה שצריכים לעבוד עבודתם ברוחניות, דכמו"כ הי' אצל רשב"י במערה, שזה גופא שלא הי' יכול לקיים המצוות בגשמיות זה הי' הוראה מלמעלה שצריך לעבוד עבודתו ברוחניות ליחד יחודים..."



רמב"ם

מדידת גיא בתחומין

הת' משה גרייזמאן

תות"ל - 770

כ' הרמב"ם בפכ"ח מהל' שבת ה"ח: "היתה [העיר] עשויה כקשת, אם יש בין שני ראשיה פחות מארבעת אלפים אמה - מודדין לה מן היתר ... ואם היה בין שני ראשיה ארבעת אלפים - אין מודדין לה אלא מן הקשת". ומדידה זו דבין שני ראשיה שצריך שיהיה פחות מד' אלפים אמה, כתב רש"י בעירובין [נה א] שהוא בקו ישר (יתר) אבל בהעיגול (הקשת) יש יותר מארבעת אלפים אמה.

ושם בהי"א כ': "הגיע לגיא אם היה רחבו חמשים אמה שיכול להבליעו בחבל המדה - מבליעו. והוא שיהיה בעמקו פחות מארבעת אלפים". ודין זה שצריך שיהיה בעמקו פחות מארבעת אלפים, לא הובא בגמרא. אך בפירושו 'רמב"ם לעם' הביא בשם הרשב"א [ולא ציין היכן] דזהו כדין עיר העשויה כקשת.

ובעניי לא זכיתי להבין בדברי הרשב"א, דלכאורה אין ברור כ"כ הדמיון ביניהם. דהרי הבאנו לעיל דד' אלפים אמה הם ביתר אך בקשת יכול להיות הרבה יותר, וכאן היתר [רוחב הגיא] הוא הרי חמשים אמה בלבד, ומדוע צריך שבקשת [עומק הבור] יהיה דווקא ד' אלפים אמה.

ועוד, דמה ענין עיר העשויה כקשת דשם השאלה היא מהיכן מתחילין למדוד את התחום, לגיא דהשאלה היא אם מודדין את רחבו או את עמקו (אמנם לא ראיתי דברי הרשב"א עצמם, דכנ"ל - ב'רמב"ם לעם' שם לא ציין מקומו).



מבטלין וחוזרין ומבטלין

הנ"ל

כ' הרמב"ם בפ"ב מהל' עירובין ה"ה: "שנים ששרויים בחצר ולא ערב א' מהם - מבטל רשותו לשני, ונמצא השני מטלטל ברשותו שבטל לו חברו עד שיעשה צרכיו, וחוזר השני ומבטל רשותו לראשון ומטלטל

וכו". ובפי' 'רמב"ם לעם' כ' על התיבות "ויעשה צרכיו" - "ובזה שוב וכה בחצרו ורשותו". היינו, שפירש על המבטל.

ולכאורה אין נראה שזוהי כוונת הרמב"ם, דצחות הלשון מורה דכוונתו על זה שביטלו לו, דיעשה צרכיו ולאחמ"כ יבטל שנית לזה שביטל לו, דהרי זהו ה'אויפטו' של הדין דמבטלין וחוזרין ומבטלין - דכ"א יוכל לעשות צרכיו. ועוד, דבה"ו כ' "מי שבטל רשותו וחזר וטלטל ברשותו שבטל ... אם קדמו והחזיקו והוציאו, אם חזר הוא והוציא בין בשוגג בין במזיד - אינו אוסר עליהם". וכאן הרי "השני מטלטל ברשותו כו", ולכן נראה ש"יעשה צרכיו" קאי אזה שמבטלין לו, וכנ"ל.

אמנם לכאורה יש מעלה בפירושו של הרמב"ם לעם, דלפי הפירוש שיעשה צרכיו היינו זה שביטלו לו, א"כ כשהראשון מבטל לשני ה"ה נפקע מרשותו והרשות היא רק של השני, וכשהשני מבטל חזרה להראשון, א"כ עכשיו החצר היא של אף אחד משניהם דגם הוא נפקע מרשותו זו (ואפי' אם תאמר דאה"נ ועכשיו השני מטלטל מצד שזה הפקר - דדין ערוב הוא רק ברה"י של למעלה מא' - אבל הרי הרמב"ם כתב לעיל "וכן כמה פעמים", היינו שהראשון חוזר ומבטל פעם שלישית לשני וחוזר חלילה. ולפי"ז לא היו נצרכים ליותר מב' פעמים, דנשאר הפקר ויטלטלו שניהם. ועוד, דא"כ בכל פעם שא' לא ערב או השתתף בחצר או במבוי, דיש בזה כו"כ רבוי פרטי דינים, נאמר דכולם יפקיעו עצמם מרשותם, וזה לא אישתמיט).

משא"כ לפי פירוש הרמב"ם לעם' אתי שפיר, דהראשון עושה צרכיו וחוזר להיות של שניהם, ואז השני מבטל והראשון מטלטל, ולאחמ"כ השני עושה צרכיו ושוב חוזר להיות של שניהם 'וכן כמה פעמים'.

רק שאם יימצא לומר דביטול רשות אין פירושו הפקעה אלא הקנאה, אזי א"ש גם לפי הפירוש האחר, דהראשון מקנה להשני ועושה צרכיו ואז השני מקנה להראשון ועושה צרכיו "וכן כמה פעמים".



הלכה ומנהג

“הרהור כדבור” ו”שומע כעונה”

הרב אברהם הרץ
ר”מ בישיבה

מתני’ בברכות כ, ב “בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפני’ ולא לאחר’...” [ופירש”י: מהרהר ק”ש בלבו כשמגיע זמן המקרא].

ובגמ’ שם “אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי [וכל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור - רש”י], דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר [מה מועיל - רש”י], אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו (שהרי אם התירו לבעל קרי להרהר מדוע לא נתירו לדבר בד”ת שהרי הרהור כדבור דמי). ומשני בגמ’ כדאשכחן בסיני.

ובתוס’ ד”ה כדאשכחן בסיני כתב “פירוש אע”ג דכדבור דמי לענין שיצא מ”מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהי’ שם דבור והיו צריכין לטבול ואע”פ שהיו שותקין שומע כעונה (סוכה לח, ב).”

דהתוס’ מבאר דבסיני מצינו רק שהצריך טבילה לדבור בד”ת וא”כ אין ראי’ שהרהור בד”ת צריך טבילה, ואע”פ דהתם ישרא’ היו שותקין ושומעין לעשרת הדברות וא”כ בבני’ הי’ רק הרהור לכאורה, וע”ז כתב התוס’ דשומע כעונה.

וצריך ביאור: מהו החילוק בין שומע כעונה והרהור כדבור, שהרי בשניהם אין כאן דבור ורק נחשב כדבור. ולמה לא נילף משומע כעונה שגם הרהור אסור.

והנה בשו”ע אדה”ז הל’ שחיטה סי’ א סעי’ י פסק “ערום לא ישחוט לכתחלה מפני שאינו יכול לברך”, ובס”ב סעי’ נב “וגם אם אחר שוחט ג”כ ומהפך פניו מכנגד ערותו של זה ומברך אינו יכול להוציאו י”ח לכתחלה לפי שאסור לו לשמוע ולהתכוין לצאת י”ח מפני ששומע כעונה וה”ז כמוציא מפיו ואע”פ שהערום מותר להרהר בד”ת כמ”ש בא”ח סי’ ע”ה דכתיב ולא יראה בך ערות דבר (דבור אסור הרהור מותר) והשומע אינו אלא מהרהר מ”מ כיון שהוא מתכוין י”ח בשמיעה זו מפני ששומע כעונה ה”ז כמוציא מפיו ואסור (ש”ך, ט”ז, תבואות שור).”

וכן פסק אדה"ז בהל' קריאת שמע סי' עה סעי' י "מותר להרהר בד"ת
כשהוא ערום וא"צ לומר כנגד ערוה אחרת שנאמר ערות דבר דיבור אסור
הרהור מותר ומ"מ אין לו לשמוע ברכה מחבירו (ולצאת י"ח), (כי א"א
לומר) שומע כעונה (כיון שא"א לו לענות)".

ובקו"א שם סק"ד "ומ"מ אין לו לשמוע כו' עיין פרישה וש"ך וט"ז
שהפכו האיסור שם דלא כמ"א (סי' פ"ה סק"ב) וכן משמע בתוס' ד"כ
פ"ב ודו"ק היטב".

- וכוונתו בקו"א היא דהמ"א שם מדמה הרהור לשומע כעונה, ולכן
מקשה שם מדוע אסור שומע כעונה בערום הרי הרהור מותר, וע"ז כתבו
הש"ך וט"ז שם דשומע כעונה עדיף מהרהור דחשיב כעונה בדבור
משא"כ הרהור, ומקורם מתוס' ברכות לענין בעל קרי שצריך טבילה
בשומע ד"ת מדין שומע כעונה אבל בהרהור אין צריך טבילה.

וצ"ב, דבשלמא בדין ערום שפיר יש לחלק בין הרהור ושומע כעונה,
שהרי להלכה פסקינן דהרהור לאו כדבור (ראה שו"ע או"ח סי' ס"ב),
ולכן כיון דכתיב בקרא ולא יראה בכ ערות דבר, א"כ דבור אסור והרהור
מותר, ומשא"כ שומע כעונה הוי כדבור;

אבל הכא בגמ' ברכות ד"כ איירי לפי שיטת רבינא דהרהור כדבור
דמי, וא"כ מאי שנא הרהור כדבור משומע כעונה.

והנה בגדר שומע כעונה מבואר במפרשים ב' אופנים: האם הפירוש
דהשמיעה עצמה חשיבי כדבור, או דע"י השמיעה הוי כעונה דחשיב
המברך שלוחו ומוציאו בברכתו.

ובשו"ע אדה"ז סי' ריג סעי' ו פסק וז"ל "ואף שהשומע כעונה מ"מ
המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם י"ח וכולם
מקיימים מצות הברכה על ידו וכאלו כולם מברכים ברכה אחת שפיו
כפיהם", וכבר כתבנו בזה בא' מגליונות 'הערות וביאורים' הנפק"מ בזה.

והנה אי נימא דשומע כעונה הוי הפירוש דעצם השמיעה חשיב כדבור
א"כ אין לחלק בין הרהור כדבור ושומע כעונה, שהרי גם הרהור חשיב
כדבור, כמו שומע.

אבל אי נימא דשומע כעונה הפירוש שנעשה שלוחו, וע"י השמיעה
מתייחסת הברכה אליו וכאילו הוא מברך - א"כ לפי"ז יש לחלק בין
הרהור ושומע, דהרהור כדבור הפירוש דהרהור חשיב כדיבור אבל אין

כאן דבור; משא"כ בשומע כעונה יש אצל השומע גדר של דבור דהברכה של חברו שייך גם להשומע.

ולפי"ז הי' אפשר לבאר פי' התוס' דשומע כעונה עדיף מהרהור כדבור.

אבל אכתי צ"ב מדוע יהי' אסור לבעל קרי לשמוע באופן שאצלו איכא רק הרהור, ואע"פ שמתייחסת הברכה אליו, אבל אין כאן דבור אצל השומע, והאם נימא שאסור לשמוע ברכה באופן שיתייחס הברכה אל השומע, הרי אין כאן דבור ממש?

ויש לבאר דבשיטת אדה"ז משמע דאין הפירוש דהוי שלוחו ורק מתייחס הברכה אליו, אלא דחשיב כאילו הוא מברך, ובלשון אדה"ז שם "וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאלו כולם מברכים ברכה אחת שפיו כפיהם".

- דמשמע שזה חשיב כאילו הוא אומר הברכה עצמה שמברך המברך, ויש כאן גדר של דבור אצל השומע ג"כ (ולהעיר מג' האופנים דשלוחו של אדם כמותו).

ומדוייק הלשון שומע כעונה ולא שומע כדבור, דאין הפירוש דהשמיעה הוי כדבור אלא דשומע כעונה כאילו הוא אומר הברכה, משא"כ בהרהור הוי ההרהור כדבור.

ובקו"א שם מציין התוס' בברכות שם לחילוק בין הרהור לשומע כעונה, דמשם מוכח גם הגדר דשומע כעונה, כשיטת אדה"ז הנ"ל דהוי כשלוחו וכאילו הוא עצמו מברך, דאז מוכן שפיר מדוע עדיף מהרהור כדיבור.



טלטול בגן עירוני ובמגרש משחקים

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שנח ס"א: כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד כגון רחבה שאחורי הבתים והקרפף והוא היקף גדול להכניס בו עצים לאוצר והגינה והפרדס המוקפים גדר גבוה י' טפחים וכל כיוצא בהן מהמקומות שיתבאר בסי' שס"ב אסרו חכמים לטלטל בתוכן יותר מד' אמות כמו ברשות הרבים.

הגינה והקרפף מנויים במשנה עירובין יח, א. הרחבה שאחורי הבתים הוא מדאמר רב כהנא שם עירובין כד, א. אמנם כאן אנו דנים בדינו של הפרדס, שנזכר בגמרא שם כה, ב: "ההוא בוסתנא", וברש"י שם ד"ה בוסתנא, פרדס דהוי נטוע אילנות. וברמב"ם הל' שבת פט"ז ה"א: "כגון גנות ופרדסים". וכ"ה בטור ושו"ע רס"י שנה. שבכל אלו מבואר שדינו של הפרדס הוא כדינה של הגינה, שלא הוקפו לדירה ואסור לטלטל בהם.

באמת יש חילוק בין גנות לבין פרדסים, כמבואר לקמן סי"ז: קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונטע רובו אילנות אפילו אינם עשויות שורות שורות אינם מבטלים הדירה שדרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד אבל אם נזרע רובו הזרעים מבטלים הדירה אפילו אין בהם בית סאתים לפי שאין דרך לדור בזרעים. והיינו שהזרעים אין בהם שום דירה ולכן מבטלים את הדירה, משא"כ הפרדס של אילנות יש בו קצת דירה, שהרי דרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד, ולכן אינו מבטל את הדירה שבקרפף, אבל מ"מ הוא עצמו אינו פועל שיחשב המקום מוקף לדירה.

לפי זה נראה בפשטות לכאורה, שכן הוא גם דין הגנים העירוניים, שגם אם הם מוקפים מחיצות גבוהות י" טפחים, מ"מ אסור לטלטל בהם בשבת, כדין הפרדס "שדרך להסתופף בצל האילנות תמיד" ואעפ"כ לא נחשב עי"ז כמו "הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד".

אמנם למרות האמור כאן עדיין יש מקום לדון בזה, עפ"י מה שמבואר בשו"ת צמח צדק חאו"ח סי' לט אות ג: בנד"ז שהגשר עשוי לעבור עליו תמיד כי הוא בתוך העיר ויש הרבה בתים משני צדדיו היינו שגם בצד השני יש הרבה בתים ועוברים עליו תמיד מצד זה לצד זה חשוב דירת אדם כמ"ש אאזמו"ר ז"ל בשו"ע שלו רס"י שנ"ח וז"ל כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם (רש"י דכ"ב ע"א) לכניסה ויציאה תמיד עכ"ל. מובן דאם עשוי לכניסה ויציאה תמיד אעפ"י שאין שם תשמיש אחר חשוב מוקף לדירה. וכ"כ בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' צ"ה בד"ה יקרתו הגיעני וז"ל ואפ"ה קי"ל מסתימת כל הפוסקים וסתם מתניתין דעושיין פסין דדיר וסחר מועיל להתיר טלטול אפילו אין בהם שום דירה לאדם כ"א לבהמה ובני אדם נכנסין ויוצאין תמיד. וכן מבואר מלשון רש"י (דכ"ב ע"א) דארשב"א כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסחר כו'. ופרש"י אויר אע"פ שאינו מקורה אם תשמישו לדירת אדם לכניסה ויציאה. מבואר להדיא שאין תשמיש אדם בדיר אלא כניסה ויציאה כו'.

עכ"ל. והאריך. וא"כ גשר זה שעוברים עליו תמיד מצד עיר שבעבר הנהר לצד השני חשוב עשוי לדירה.

בהשקפה ראשונה לא נראה טעם לחלק בין הגשר לבין הפרדס, שבשניהם נכנסים ויוצאין תמיד. ואולי אפשר לומר טעם החילוק ביניהם, שמיידי הכא בפרדס כפשוטו, שיש בו אילנות פירות, ועיקר טעם בניית הגדר מסביבו הוא לשמור על הפירות שלא יגנבום, כמבואר בב"ח ריש הסימן: "גנות ופרדסין דפשיטא דלא הוקף לדירה אלא הוקף כדי שיהא גן נעול וחתום שלא יבואו זרים לכוז", ועיקר טעם כניסת האדם לשם הוא לעיבוד הפרדס בשעה שצריך או כדי לשמור עליו, וכמבואר לקמן רס"י שסב: "כל מחיצות שלא נעשו כדי לדור בתוכן דהיינו לכניסה ויציאה תמיד (עיין סי' שנ"ח גבי קרפף) אלא לשמור מה שיניחו בתוכן או לישב בתוכן לשמור השדות שאינו דר בה יומם ולילה". ואף שנכנסים ויוצאין בו גם כדי "להסתופף בצל האילנות" מ"מ לא זהו עיקר טעם הכניסה והיציאה בו, ולכן יש לו דין ממוצע, שהוא אינו מבטל הדירה בקרפף שהוקף לדירה וגם אינו חשוב מצד עצמו הוקף לדירה. משא"כ הגשר, שכל עיקר תשמישו הוא "כניסה ויציאה תמיד" ולכן נחשב מצד עצמו הוקף לדירה. ולפי זה יוצא א"כ, שגם הגן העירוני יש לו דין הוקף לדירה שנכנסין ויוצאין בו תמיד, שהרי עיקר תשמישו הוא "להסתופף בצל האילנות תמיד", ולכן דינו שוה לגשר, שנקרא הוקף לדירה כיון שנכנסין ויוצאין בו תמיד.

אבל באמת קשה לחלק בחילוק הנזכר, שהרי כל עיקר הוכחתו שבשו"ת חתם סופר המובא בשו"ת צמח צדק שם הוא מדין "דיר וסהר" המובא בשו"ע"ר שם: "כל מקום שהוקף לדירה דהיינו לכניסה ויציאה תמיד כגון דיר וסהר", שמקורו מהמשנה שם יח, א. ופרש"י שם: דיר של בהמות שעושין בשדות היום כאן והיום כאן כדי לזבלן בגללי הבהמות. סהר לבהמות של עיר. ומהו א"כ הטעם שנחשבים מוקף לדירה? ואין לומר שהוא מחמת שהוא מקום דירת הבהמות, שהרי מיד בתחלת ס"א כותב רבינו "כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד", ומקורו מפרש"י שם כב, א ד"ה כל אויר "לדירת אדם לכניסה וליציאה תמיד". אלא ודאי הטעם הוא כמבואר בשו"ת חתם סופר שם, כיון שהאדם נכנס ויוצא לשם תמיד לצורך הבהמות.

אם כן עדיין צריך ביאור מהו טעם החילוק בין דיר לבין פרדס, שבשניהם נכנסים ויוצאים תמיד. ואולי אפשר לומר טעם החילוק, כי

בדיר וסוהר צריך הרועה להיות אתם ביום ובלילה, משא"כ בנינה ופרדס שאינו נכנס לשם אלא ביום, וכמבואר לקמן רס"י שסב: "כל מחיצות שלא נעשו כדי לדור בתוכן דהיינו לכניסה ויציאה תמיד ... שאינו דר בה יומם ולילה ... אבל סוכה שדר בה השומר יומם ולילה דירה מעולה היא". ולפי זה נצטרך לומר, שעיקר הלימוד שלומדים בשו"ת חתם סופר וצמח צדק, מדין הדיר וסוהר לדין הגשר, כי בשניהם נכנסים ויוצאים תמיד ביום ובלילה, משא"כ הפרדס שעשוי לכניסה ויציאה רק ביום ולא בלילה.

נחזור לענין הגן העירוני, שלפי האמור לעיל תלוי הדבר בין אם הגן פתוח ביום ובלילה שאז יש לו דין מוקף לדירה, לבין אם הגן סגור בלילה שאז אין לו דין מוקף לדירה. ועד"ז הוא גם במגרש משחקים (אם הוא מוקף מחיצות גבוהות ' טפחים והוא יותר מבית סאתיים), שהם עשויים לכניסה ויציאה תמיד לבילוי ומשחק, ולפי האמור לעיל הנה אם הוא פתוח ביום ובלילה אזי יש לו דין הוקף לדירה, ואם הוא סגור בלילות אזי אינו מוקף לדירה ואסור לטלטל בו בשבת יותר מד' אמות.

ואולי אפשר להביא קצת הוכחה לזה ממ"ש בשוע"ר סי' שסב ס"ג, גבי אילן שענפיו יורדין למטה כל סביבו והוא יותר מבית סאתיים, שאסור לטלטל בו "כיון שאינו עשוי לדור בו אלא להסתופף בצלו לשמור השדות". והוא מגמרא עירובין ק, רע"א. ופרש"י שם: אינה לדור בה תמיד אלא להסתופף בה שומרי השדה.

ולכאורה אינו מובן, מדוע הוצרך לפרש שיושבים תחת האילן כדי לשמור על השדות שמסביב, ומדוע לא פירש בפשטות שיושבים בו כדי לבלות ולהשתעשע, כעין מה שפירש"י לעיל שם כה, ב ד"ה אבוורנקי "אילן שצילו מרובה ונוטעין אותו השרים ועושין אצטבאות תחתיו סביבותיו להתלונן תחתיו בימות החמה ולשמח שם". אלא ודאי סובר רש"י בפירושו בדף ק, וכ"ה בשוע"ר שם, שאילו היה האילן במיוחד לבילוי ושעשוע, אזי היה לו דין מוקף לדירה, וכנ"ל.

[ומה שבדף כה, ב שם אין האילן הזה עושה שיהי' הפרדס מוקף לדירה, זהו רק לפירוש הראשון של רש"י שם, שלפי פירוש זה גם מחיצות הקנים לדור שם השומר ביום ובלילה אינו נקרא מוקף לדירה (ראה שם רש"י ד"ה עבר קנה ושם כו, א ד"ה כיון דלצניעותא היא). אמנם בסוף הסוגיה שם מביא רש"י פירוש אחר שמצא בתשובת הגאונים, דלא מיירי הכא באילן הנ"ל כ"א באכסדרה, ומסיים על הפירוש השני

הזה "וכן עיקר", וכ"פ התוס' שם ד"ה ההוא אבוורנקא. וכן נפסק בשוע"ר סי' שסב ס"א "האכסדרה שבונים בתוך הפרדס שתשמיש מחיצה זו ג"כ אינו קבוע להתלונן בצלה אפילו יום ולילה אחד בקביעות אלא כשחמה קודרת בלבד", משא"כ אילנות שנעשו במיוחד לבלות ולשחק ביניהם, אם הם עשויים למשחק ביום ובלילה אפשר שיש להם דין הוקף לדירה ומותר לטלטל בהם בשבת].

הנהגה בסמיכות לשכונתנו יש כמה גנים עירוניים: א) פרוספקט פארק, יוצאים ממנו הרבה רחובות הפרוצים יותר מי' אמות, וא"כ ברור שאסור לטלטל בהם בשבת יותר מד' אמות. ב) בפינת איסטרן פארקוויי ורוטשעסטער, הכניסות שבצד איסטרן פארקוויי הם פחות מי' אמות, אבל הכניסות שלצד דרום הם יותר מי' אמות, וא"כ ברור שגם בהם אסור לטלטל בשבת. ג) בוטאניקל גארדנס (גן הבוטני), שיש לו מחיצה טובה מכל הצדדים, אבל הוא סגור בלילות, ולפי האמור לעיל אסור לטלטל בו בשבת (אלא א"כ יש בו בתים שדרים בהם השומרים ביום ובלילה, ואם הי' כך מיום בניית הגדר מסביב בודאי מותר בו הטלטול. אמנם ספק גדול אם הוא כן).

מלבד זאת יש כמה מגרשי משחקים בשכונתנו, בכמה מהם יש שלט שהוא סגור בלילות, ולפי הנ"ל אסור לטלטל בו בשבת. וכמה מהם פתוחים ביום ובלילה, ולפי הנ"ל אפשר שמותר לטלטל בו בשבת. ועדיין צריך הרבה ישוב הדעת אם אמנם בזה תלוי הדבר.



שומע כעונה בברכת הנהנין

הנ"ל

בשוע"ר סי' ריג ס"ד: ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה.

ובגליון האחרון (עמ' 67-63) האריך בזה הרמאצ"ו ומסיק דהכא מיירי שלא ידע מראש שהשני יברך, אבל במי שהי' מוכן לזה שהשני יברך, וחשב לברך בעצמו, שפיר יכול לברך ולא אמרינן בזה שיש ספק

ברכה לבטלה; וכפי שאכן נוהגים, שהיושב לאכול סעודתו עם בני ביתו (בסעודת שבת) שבעה"ב מברך בקול רם ובני הבית עונים אמן ואח"כ מברכים הם בעצמם על אכילתם (כמבואר לעיל סי' קסז סי"ח).

מ"מ נלענ"ד שא"א לבאר שהכא מיירי שלא ידע מראש שהשני מברך, שהרי באופן זה לכו"ע אין השומע יוצא בברכתו, שהרי לא קבעו לאכול יחד, וכמבואר לעיל ס"א. ע"כ מסתבר יותר שמייירי הכא שקבעו לאכול יחד, והוא יודע שבעה"ב מברך; אלא שהוא לא כיון בעצמו אם הוא חושב לצאת בברכת בעה"ב (כפי שאנו נוהגים בברכת המוציא) או לברך בעצמו (כפי שאנו נוהגים בברכת בפה"ג שבקידוש, וכמבואר בשוע"ר סי' ריג ס"א), ולכן לדיעה זו יוצא בברכת בעה"ב.



בענין ברכה במרק של דגן

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תורת"ל - מאריסטאון

הנה בסי' רח ס"א כותב המחבר: "ה' מיני דגן ששלקן או כתשן ... אפי' עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים הרבה מהם מברך עליהם במ"מ", ומובא עד"ז במג"א קס"ח סקט"ז. ובסי' רי"ב ס"א כתב אדמה"ז "...בתערובת ממשות דגן שאפי' הוא מועט נחשב עיקר...הרי הוא טפל אליו ונפטר בברכתו...", "...שכל תערובת מין דגן עם מין אחר הדגן היא עיקר לעולם כל שמתכוונין גם כן לאכילתו אע"פ שעיקר הכוונה הוא בשביל מין האחר". ובסבה"נ פ"ג ה"ב: "מין דגן הואיל ונקרא מזון הוא חשוב עיקר לעולם שאפי' רוב התבשיל דבש ... ומיעוטו מא' מחמשת המינים ... והדגן אינו אלא להטעימו ולהכשיר הוא נעשה עיקר ומברך עליו במ"מ ... כשנותנים אותו ליתן טעם..."

ולכא'ו ישלה"ב, שהרי מבואר בסי' רה מג"א סק"ו בסופו "...שלפעמים עושין לזופ"א עם מעט קמח ונותנין לתוכו מעט לביבות א"כ עיקר כוונתו לאכול הזופא ואינו טפל להלביבות א"כ ראוי לברך על המים ועל הלביבות וכמ"ש סי' ר"ח ס"ד". ולכא'ו איך זה מתאים עם המבואר דבנוגע לדגן, הרי הדגן עיקר גם אם הוי מועט וכוונתו העיקרית בשביל המין האחר.

והנה המסגרת השולחן סי' נד סק"ו כותב שדין זה לברך אמרק בפ"ע הוא "...דרך במרק הוא כן כיון שהוא דבר לח אינו מתערב עם דבר גוש ...

ועי' במ"ש בס"ו על דברי הרז"ש ותראה ג"כ הוכחה לזה שדווקא במרק בטל החשיבות דה' מיני דגן...". ונראה מדבריו ב' עניינים: א) דכיון דאינו מתערב עם דבר גוש לכן מברך בנפרד אדבר לח. - דלכא' אי"ז מובן: דבעיקר וטפל גם אם אינו מתערב לגמרי הוי העיקר פוטר הטפל (ולדוגמא דבש ושאר מינים אם הדבש הוא הרוב הוא העיקר גם המינים האחרים עומדים בעינם ולא נתערבו). ב) מה שבמרק בטל חשיבות דה' מיני דגן. - ולכא' כוונתו בזה, דהמין דגן נתמעט בחשיבותו בהיותו במרק. אבל לכא': א - מהו המקור לסברא זו. ב - הרי כ"ז שהדגן עצמו עבה מברך במ"מ, כמבואר בס"ו רח ס"ו, ולא נרמז שנתמעט מחשיבותו כיון שעירבו ושלקו במים כו'.

בביאור סדר ברכת הנהנין (מהרב יקותיאל שי' גריין) מביא גם הוא ממסגרת השלחן שיש הבדל בין דגן שניתן להטעים דברי מאכל לדגן שניתן להטעים מרק (לכא' ע"ד אופן הב' לעיל), והביא מלקוטי מהרי"ט על סדבה"נ (ג, ד) שהשיג ע"ז. (לע"ע לא ראיתי ספר זה).

בספר הנ"ל הביא מדברי ברכת הבית שערי בינה יד, ג' לחלק בזה (לא ראיתי דבריו במקום שציינן). והביא חילוק הלקוטי מהרי"ט שאם כוונתו "רק להטעים התבשיל" אז יש לברך אמרק בפ"ע, משא"כ כשמתכוין "לאכול את מין הדגן גם כן...". ולכא' אינו מובן (וכפי שהעיר הרב י"ג), שהרי אדמה"ז כותב מפורש שגם כשאינן מתכוונים כלל לאכילת דגן הוי הדגן עיקר.

בספר מקור הברכה הנ"ל סי' כט אות ד מביא מהלקוטי מהרי"ט "דיש חילוק אם נתבשלו יחד י"ל כך, דאם בשלו בפ"ע א"כ היה מאכל בפ"ע וחל עליו חובת ברכה הראויה לו, ואין כח בתערובת לפטור מחיוב הברכה שלו". ולא הבנתי חילוק זה: הרי בכמה עיקר וטפל ישנם שהגם שהיה מאכל בפ"ע יש בכח התערובת לפטור מחיוב ברכה שלו כיון שהוי טפל להעיקר שנתערב בו כו'.

אמנם הרב יקותיאל שי' גריין מחלק דאם כוונתו לכתחילה ליתן הדגן להטעים המאכל "בעת אכילתם יחדיו", היינו שמעוניין "שהתבשיל יוטעם בטעם הממשות עצמו...". אז הדגן עיקר, משא"כ אם בעת הבישול הוא מעוניין רק שהמשקה יקבל טעם הדגן "ללא ממשות", לא נעשה המשקה טפל לדגן.

ולא הבנתי: א) לכאור' לא נזכר בדיני מרק שיברך ברכה נפרדת אמרק רק אם נתכוון לכתחילה לשפוך הדגן ורק לאח"ז נמלך להשאיר הדגן במקומו, דפשטות ההלכה נראים שאין חילוק בזה. ב) הרי מצד הסברא נראה ברור שעצם הימצאו של דגן מהוה עיקר מצד עצמו ולא משני מהו כוונתו של האדם בזה כלל (כל שענין הדגן הוא "טעמו" ולא לדבק כו').

ראה עוד בשו"ת קרן לדוד נד ד"ה ואולם דמסביר דהוי "מחשבתו ניכר שאצלו העיקר הוא המין האחר", ולא מסתבר שיהא בטל לגבי מין דז' מינים. אבל לכאור' לא מבואר גדר זה ברור בדברי המג"א ובאדמה"ז.

הנה בס' מקור הברכה סי' ח' ח' אות ה' חילק לומר דשאני היכי ד"אחד אוכל ואחד משקה דבזה אמרי' דאם עיקר דעתו אנוול שם משקה עליו ואין המשקה נעשה טפל להאוכל, ומדוייק לשון המשנ"ב".

והנה המשנ"ב סי' ר"ח סקכ"ג כותב בא"ד בדין זה "...העושה תבשיל ממיני גרופין שנעשה מה' מיני דגן ... ונתן בהם מים הרבה עד שאינו ראוי רק לשרפו שקורין זופא אין הגרופין בטלין לגבי המים, כיון שהם בעין ומיני דגן לא בטלי ... ומ"מ אפשר שגם המים לא בטלי לגבייהו כיון שעיקרן רק לשתייה, ולא לאכילה וצריך לברך גם על המים ... [כן מתבאר מדברי המג"א בס' זה ובסי' ר"ה]". וכוונתו לדברי המג"א כאן סק"ז "...שנותנין בהם מים הרבה שאין ראויה רק לשורפו שקורין זופא אפשר שאין המים בטלי לגבי הגרעין וצריך לברך על הגרעין בפה"א ועל המים בפ"ע שהכל דהא עיקר ע"ש המים..."

המשנ"ב מבאר הטעם לזה שמברך על הזופא בפ"ע מהלביבות ואין המים בטלים לגבייהו (אע"פ שהדגן הוא עיקר ו"עיקר" יפטור הטפל), דהוא משום "שעיקרן רק לשתייה ולא לאכילה".

ובאמת נמצא זה מפורש יותר בדברי אדמה"ז, דבסי"ב מבאר דכדי לברך "אמי סילקא" ברכת הפרי הוא דווקא כשבשיל לאכול הפרי או הירק משא"כ כשבשילן לשתות מימהן בלבד "אין שם מרק עליהם אלא משקיין". ובהמשך מביא דברי המג"א דבסי' רה לענין מרק של מה' המינים דאם עיקר הבישול הוא בשביל המרק בלבדו ו"עיקר הכוונה על שתיית המרק ולא על אכילת הלביבות מברכין עליו שנ"ב שאינו בטל לגבי התבשיל ושם משקה עליו, ומטעם זה מברכים על שכר שעורים

שנ"ב ולא במ"מ כמ"ש בסי' ר"ד¹. וממשיך: "ואפי' אם אוכל ג"כ מתבשיל עם המרק אין המרק נפטר בברכת התבשיל שאינו טפל אליו כלל כיון שעיקר הבישול בשביל המרק".

והיינו, דהגם דדגן חשיב עיקר לגבי המין המעורב בו (היינו שהמין הב' "טפל" אל הדגן), מ"מ כאן שונה: שהדגן נעשה טפל להמרק, כיון דהמרק "שם משקה" עליו והמאכל נתבשל בשביל המשקה א"כ מודגש שבענין זה הדגן טפל להמרק ולכן ברכתו שהכל (ואינו דומה לשאר תערובת שהדגן בא להטעימו שאז הדגן עיקר אע"פ שהדגן בא להטעים המין הב', דכיון דהכל מאכל אפשר לומר דמפני חשיבות הדגן טפל האוכל הב' לאוכל הדגן והכל על הדגן ייקרא וגם "טעם" המין הב' על ה"דגן" ייקרא, אבל כשהמין הב' נשאר משקה והדגן מאכל המשמש להמשקה ונשאר עליו תורת משקה, הרי בזה מודגש שהמשקה אינו טפל כלל להדגן ולכן ברכתו שהכל.

הנה יש להוסיף ולהבהיר בכ"ז: דאדמה"ז ס"ג פוסק שאם נתבשלו הדגן והמרק בנפרד וערבן לאכול יחד, וכוונתו אשניהם מברך אכל א' בנפרד (אדגן במ"מ ומרק שנ"ב). והנה ספר מקור הברכה הנ"ל להלן בסי' כט כותב שדברי אדמה"ז (לברך אם נתבשל בפ"ע אמרק לבדו ואדגן לבדו) "אין כוונתן ברורה", והמ"ב השמיט דברי אדמה"ז לגמרי.

והנה לפענ"ד: כשמעיינים כראוי בדברי אדמה"ז עצמו וכן בדברי המג"א דעליה ייסד אדמה"ז ובהמשך שלו - נראה שדבריו ברורים (ומאיר אור על כל הענין המבואר לעיל): המג"א סי' רה סק"ו מבאר השיטות בזה שמי ירקות שנתבשלו עם הירקות ברכתן היא ברכת הירקות עצמם בפה"א (אע"פ שמי פירות הוי זיעה בעלמא וברכתן שהכל כו'). ומביא כמה הסברים ושיטות, הרמב"ם ועוד ראשונים (ואכ"מ). ובהמשך ובסוף מביא שיטת הרא"ש (תשובות הרא"ש) לחלק - דכיון שבישול המים בשביל הירקות והרי נתנו הירקות בהם טעם הולכים אחר הטעם. וממשיך שם בדברי המרדכי לחלק בין משקים העומדים לשתיה דמברך שנ"ב ובין משקה ירקות דלטבל קאי וחשוב מאכל כמקדם, ומציינ לכמה

1) מבואר עד"ז בסי' רד ס"ד "...ועוד שהמרק עיקרו לצורך הבישול משא"כ בשכר כמ"ש בסי' רב". ויסודו ממג"א סי' רה סק"ו, דלעיל דמייסד מהמרדכי דצריך להיות שם מאכל עליו כדי לברך עליו ברכת הירק, ומבאר שזהו טעם דשכר דאין מברכין במ"מ.

ראשונים האוחזים בשיטה זו, ובהמשך כותב שלכן בלביבות גם כשמותה מים שנתבשלו בהן לבדן מ"מ "כיון דעיקר הבישול בשביל הלבבות לכן מברך במ"מ".

ובהמשך מקשה הרי בסי' רח איתא דאם היה (דגן) רך הראוי לשתיה מברך שהכל. ומת' לחלק: "דש"ה כיון שבישל הלבבות בתוכן הרוטב בטל ע"ג הלבבות ומברך גם עליו במ"מ ... שהרוטב דינו כמאכל עצמו...". וברור בדברי המג"א לחלק (ע"פ הסבר המרדכי) בין מרק שנתבשל הדגן בתוכו שאז המרק בטל להירק ונעשה כמאכל עצמו, ובמילא מובן מאליו שאם לא נתבשל ביחד בשביל הירק אינו בטל ונעשה כמאכל עצמו. וברור שחילוק זה ברור בדברי המג"א ואי"ז חידוש אדמה"ז אלא שהוא מבאר שיטתו.

ובמילא מובן דבמקרה שעושין זופא ומשימין קצת קמח ומעט לביבות, שבזה אין המרק בטל לה"לביבות" מצד הסבר הרא"ש והמרדכי כיון שאין המרק נתבשל בשביל הלבבות, אלא ההיפך - הבישול נעשה בשביל המרק ובמילא אין המרק נחשב לאוכל כמו הלבבות. כ"ז ברור ע"פ דברי המג"א ובהסבר שיטת המרדכי שהביא המג"א, ולא חידש אדמה"ז דין זה מעצמו אלא הכל נבנה על יסוד המג"א.

אבל עדיין נשאר הקושיא: כיון שלא נתבשל הדגן בשביל המרק (כסי"ב דזה היה ההסבר שם למה אין המרק בטל להדגן) למה לא ייחשב המרק טפל לגבי הלבבות העיקר, מפאת ההלכה ד"עיקר וטפל", דבדגן נחשב הדגן עיקר גם אם הוי מועט וכו' להטעים כו'.

אמנם באמת קושייא זו הקשה אדמה"ז עצמו בהמשך הסעיף (ולפלא שלא הזכירו כל הנ"ל): דבסי' רב סי"ג "ואם כוונתו על שניהם ... מברך על שניהם, תחילה על המאכל ואח"כ שנ"ב על המרק...". ובהמשך: "...ואפי' אם המאכל הוא מין דגן אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו", והיינו קושיא הנ"ל - למה לא נחשב המרק טפל לגבי דגן מפאת הלכות עו"ט, ומת' "לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו במ"מ ... אבל מרק שנתבשל בו המאכל .. הרי הוא בטל לגבי המאכל וכאוכל הוא חשוב הואיל ועיקרו בשביל המאכל כמ"ש לסברא האחרונה (סברת הרא"ש)...".

היינו: דהגם דהעיקר פוטר הטפל, אין הדגן (העיקר) יכול לפטור למרק, כיון שגם הדגן עצמו הנעשה רך אין ברכתו במ"מ, ולכן הא דעיקר

פוטר הטפל יש להסביר דהטפל נקרא על שהעיקר, דבזה שטפל אל העיקר מתייחס ונחשב בשם העיקר ולכן נפטר בברכתו. אבל זה רק בשם הטפל אבל בנוגע לאופי הגשמי של הטפל, אין זה נשתנה על ידי היותו טפל (ואין הוא עדיף מאם היה הדגן עצמו נעשה רך) ולכן הוי כאילו הטפל הוי "דגן רך", ובמילא כיון דבדגן רך אין ברכתו במ"מ כמו"כ המרק הטפל לדגן, הוי כדגן רך ולכן אין ברכתו ב"מ מזונות.

משא"כ כשמרק נתבשל בשביל הדגן אז (לא רק שנעשה "טפל" לדגן, אלא יתירה מזה) המרק נחשב לאוכל (ולא למשקה רך), ובמילא מובן שברכתו כאוכל החשוב הדגן בורא מיני מזונות².

וא"ת הרי מצינו לכאור' דדגן פוטר משקה מצד דיני עיקר וטפל גם כשכוונתו העיקרית עבור המשקה: ולדוגמא ההלכה דאם שורה פתו ביין דכיון דכוונתו לסעוד הלב הפת עיקר ד"כל תערובת מין דגן עם מין אחר הדגן עיקר לעולם כל שמתכווין כן לאכילתו אע"פ שעיקר הכוונה הוא בשביל מין האחר כמ"ש בסי' ר"ח" (אדמה"ז רי"ב ס"ב), ונראה לתרץ ולומר: דשם הרי היין בלוע בפת הרי הוא נחשב כאוכל ולא כמשקה³. וישל"ע בזה.

ואף שהרי מוצאים דלשיטות (עיקר הסברא כמבואר באמה"ז סי' קע"ד ס"ג עד שבסה"נ פ"ד ה"ז לא הביא שיטות האחרות) דאין צורך לברך על המים או שאר משקים בתוך הסעודה "לפי שהם באים מחמת הסעודה שא"א לאכילה בלא שתיה ... כשבאים בתוך הסעודה ... ה"ה

(2) ודברי המשנ"ב ר"ח סקכ"ג באומרו "שגם המים לא בטלי לגבייהו כיון שעיקרן נעשה לשתיה ולא לאכילה..." - איו כוונתו בכללות דאם עיקר אנוזל ושם משקה עליו אין המשקה נעשה טפל להאוכל, היינו "שמשקה" לא יוכל להיות "טפל" לאוכל, דאינו כן, דההיפך: אם כוונתו בשביל האוכל הרי בוודאי דמשקה "טפל" לאוכל ו"כאוכל ייחשב" כמבואר בדברי המג"א כו' אלא שכאן כשבישל הדגן בשביל המשקה לכן אין המרק בטל להדגן.

(3) יש להעיר עוד: המשנ"ב בסי' קס"ח שעה"צ סא העיר אמה שסתם בפנים: כששורה פת ביין דאם כוונתו אשניהם שיברך מקצת יין בפה"ג ולאח"ז יברך על פת השרוי, דלכאור' פשטות מג"א וסתימת אדמה"ז בסי' רי"ב נראים דסוכרים דגם בזה (כשדעתו אשניהם) אומרים דהפת עיקר. אבל לכאור' ע"פ זה מובן החילוק: בפת השרוי ביין הוי "משקה" בלוע בפת ובמילא הוי "אכילה" ובוה נשאר כדן דבאכילת מיני דגן טפל אכילת שאר המינים להדגן וברכתו במ"מ וכמבואר יותר בס"ד בס' רי"ב באדמה"ז משא"כ במרק דשם הוי "שתיה" כנ"ל.

טפלים לסעודה וברכת הפת שהוא עיקר הסעודה פוטרם....", וא"כ רואים שמין דגן פוטר גם משקה (אף שדגן הנעשה רך אין ברכתו במ"מ והמוציא). ונראה לומר שבנוגע לפת וסעודה הרי דברים הבאים מחמתה הם טפילה מפאת היותם "מחמת סעודה", ולכן כיון "שא"א לאכילה בלא שתיה" הרי הם מחמת הסעודה ומחמת זה הם טפלים לעיקר הסעודה שהיא הפת ולכן נפטור בברכת המוציא (משא"כ בשם "עיקר וטפל" ד"מין דגן" הוא משום חשיבות שם "דגן" ולכן אין מועיל חשיבותו לפטור משקה, כיון שהדגן עצמו שהיה נעשה רך אין ברכתו במ"מ).



סעודת שבת ויום טוב וסעודת מצוה

- עיונים בשיחת אדמו"ר הריי"ץ נ"ע -

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזשערוי

סעודת שבועות כסעודת מצוה

בספר השיחות תש"ג ע' 142 סח הרבי הריי"ץ (בתרגום שלי לפי הבנתי): בסעודת יו"ט בחג השבועות תרי"ג אמר זקני אדמו"ר הצ"צ להמסובים בשלחנו הקדוש - סעודה אי אפשר לצאת במחשבה או בדיבור, צריך לכן מעשה. הסדר של ג' לבושי הנפש הוא מחשבה דיבור מעשה ובסעודת מצוה המעשה מזכך את הדיבור והמחשבה.

הרבנים שנכחו בשלחנו התפלאו: מדוע ציין הרבי [הצ"צ] את סעודת יום טוב כסעודת מצוה, הלא סעודת שבת גבוהה יותר מסעודת יו"ט כמאמר (זוהר ב' פח, ב) פרש חגיכם קאמר ולא פרש שבתכם? גם תמוה - דאף על פי שאכילת שבת אכן אינה צריכה בירור כי אינה מגשמת, ואילו סעודת יו"ט יכולה גם לגשם ולכן צריכה תענית דבה"ב אחר יו"ט, ומכיון שכך שגם סעודת שבת שלמרות שאינה מגשמת גם אינה מזככת, למה אמר הרבי שבסעודת מצוה, האכילה - שהיא במעשה - מזככת הדיבור והמחשבה? עוד תמהו - מדוע הרבי מכנה את סעודת יו"ט חג השבועות בשם "סעודת מצוה" ולא סעודת יו"ט?

... כולם, כ"ק בנו הרבי והרבנים המסובים שחזרו על התורה ... פלפלו בהאימרה הנזכרת. והרבי זקני אדמו"ר מהר"ש הסביר אמרת אביו ... בהסבר כזה:

סעודת חג השבועות, למרות שהיא סעודת יו"ט, בכל זאת בעיקרה היא סעודת מצוה. דבכל המועדים הסעודות אעפ"י שהן גם סעודת מצוה הן עם זאת רק סעודת של מצוה פרטית, אבל סעודת חג השבועות היא סעודה של קבלת התורה והמצוה. והדברים קל וחומר אם מכניסים ילד יהודי אחד תחת כנפי השכינה בבריתו של אברהם אבינו או ע"י הכנסתו לחדר, הרי הסעודה היא סעודת מצוה - מכל שכן ששים רבוא יוצאי צבא לבד זקנים ונשים וטף שהשי"ת הכניסם לחדר ללמדם קמץ אלף א [שהסעודה היא סעודת מצוה]... לפיכך הסעודה בחג השבועות הינה סעודת מצוה בעיקרה בנוסף על העובדה שהיא גם סעודת יום טוב.

אצל אלו שהם עובדי ה' בגופם קיימת ארבע מדריגות בסעודות שהן חלוקות זו מזו לא רק במדריגתם אלא גם בפעולתם ובהשפעתם, וסדרן: (א) סעודת חול. (ב) סעודת יו"ט. (ג) סעודת שבת. (ד) סעודת מצוה.

ארבע דרגות בסעודה

א. סעודת חול מבוואר בזוהר נהמא אפום חרבא ליכול ... בסעודת חול יש לזוהר שדבר אכילה ושת"י לא יגשם... ב. סעודת יו"ט היא סעודת מצוה פרטית של היום טוב המסויים, ולכן הגשמי של מאכלי יו"ט אינו חומרי כמאכלי חול, לפיכך מאכלי יו"ט זקוקים לבירור, אך לא בירור כמאכלי חול, שכן סעודת יו"ט היא אכן סעודת מצוה לכן הם מגושמים כסעודת חול, אך בכל זאת הגשמה קיימת בה ועל כך נאמר פרש חגיכם. ולכן צריכים תענית בה"ב שמא חטא, שהרי מאכלי יו"ט יש להם גשמיות שמינה ונעימה שצריכם לבירור. ג. סעודת שבת היא ענין שונה לגמרי אפילו ביחס לסעודת יו"ט, מאכלי שבת אינם מגשמים ולכן אינם צריכים לבירור ... במאכלי יו"ט קיימת החומריות שבגשמיות ... ובמאכלי שבת הגם שהם גשמיים אך אינם חומריים ... וכשאוכלים מאכלים אלו מתוך הנאה מהמאכל ... המאכל עצמו מורידו ממהותו כסיפורו של הבעש"ט שהראה לתלמידיו על מישהו שאכל סעודת ליל שבת לתיאבון מבשר השמן וראו שור מלובש בכדי שבת. ד. סעודת מצוה היא הדרגה הגבוהה בסדר של הסעודות. בסעודת מצוה, המצוה מאירה בתוך הסעודה ... בסעודת מצוה כל ענין האכילה ושת"י הוא טפל, העיקר הוא המצוה שגרם את הסעודה, העיקר העיקרים של סעודת מצוה הוא ההתוועדות שמוסיפה באהבת ישראל ולכן הסעודה פועלת הזדככות.

זקני [אדמו"ר מהר"ש] סיים: האבא [הצ"צ] הזכיר ענין סעודת מצוה בסעודת חג השבועות, מצד היתרון והמעלה שבסעודה בה כל המסובים

הם בהתוועדות ובתכלית הביטול, וההתוועדות והביטול גורמים הזדככות ועלי' מדרגא לדרגא.

תמיהות ושאלות במשמעות אכילת יו"ט

שיחה זו צריכה לעיון גדול מהרבה בחינות. ראשית אני נכון בדבר פשוט בשיחה זו, דברור שבשיחה זו קובע את סדר הסעודות שלא כסדרם בהלכה, דהרי מפליא ביותר שסעודת מצוה שאינה סעודת חובה כלל, [דהיינו, שאעפ"י שכשעושים מצוה כגון למשל בברית ברית מילה ובחתונה, נוהגים לקיים סעודת ויש בכך קיום מצוה (ראה בארוכה בשו"ת חות יאיר סי' סז), אך לכאורה אין חובה לאדם להשתתף בו, רק נאמר שכל הנהגה מסעודת נישואין חייב לשמחו, ראה שו"ע אבהע"ז סי' סה ס"א ובנו"כ]. ולפ"ז יוצא, שסעודת מצוה גרידא, שבהרבה מקרים אינו אלא מנהג בלבד, כגון המוזכר בשיחה - הכנסת ילד לחדר, הוא יותר מזכך מאשר חיוב סעודה (מדאורייתא) בשבת ויו"ט ?!

וגם בעצם הענין תמוה. שסעודת מצוה, שכל עניינה של הסעודה היא להיות טפילה בלבד להמצוה ואינה המצוה בעצמה, כמו במילה שעיקר המצוה הוא המילה ורק הסעודה מבטאת השמחה של מצוה, תהי' יותר גדולה ומזככת מסעודה שעצם חפצה שלה היא מצוה ממש כמו בסעודת יו"ט ושבת ?!

שנית, צ"ע להבין לפי גדרי ההלכה ההבדל בין שבת ליו"ט, דלכאורה שמחת יו"ט אף גדולה מסעודת שבת, דאכילה ביו"ט מדאורייתא לכו"ע כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' רמב ס"א ובקונט"א אות ב, * (וכן משמע בסי' תקכט ס"י) ואילו סעודת שבת היא מדרבנן בלבד ?

שלישית, הלא בסעודת יום טוב מצינו עוד קיומי מצות בסעודות יו"ט, דבליל פסח מתקיימת מצות מצוה, ובעיקר בחג הסוכות שבכל סעודה מתקיימת מצות סוכה ? ובשמחת תורה מתקיימת סעודת מצוה לגמרה של תורה ?

(* ועיין בסי' רמ"ב שי"א שאכילת שבת מדאורייתא וכן עיין בסי' רפ"ח ס"ז יו"ט לפי שעונג שבת הוא מן התורה. ואף להאומרים שהוא מדברי קבלה כמ"ש בסי' רמ"ב מ"מ להתענות לד"ה אסור מן התורה כמ"ש בסי' תק"ע. והדברים עתיקים.)

מדוע לא הוזכר טעם חיוב אכילה בשבועות לפי אדה"ז

רביעית, צ"ע ביאורו של אדמו"ר מהר"ש שסעודת שבועות נקראת סעודת מצוה בגלל סעודת הכנסת ישראל לכנפי השכינה, ולכאורה מדוע לא ביאר עפ"י המבואר בשו"ע אדה"ז סי' תצ"ד סי' י' ש"יום שנתנה בו התורה צריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות...". (עפ"י סוגיית הגמ' פסחים ס"ח ורש"י שם. וכ"פ המהרי"ל בניגוד להרמ"א כמבואר בסי' תר"ד במג"א סק"א וכמו שהארכתי בזה בגליון זה, ורבינו הוא היחיד מהאחרונים שראיתי שמביא פסק זה להלכה).

[אולם בזה יש לענות בדוחק כי הצ"צ התבטא שהיא סעודת מצוה בנוסף לעצם סעודת החג, ואילו הטעם המבואר בשו"ע"ר הוא סעודה של קבלת התורה ואולי הרי זה גדר החג, כשם שבפסח שגדר החג הוא חירות ומהווה עצמו של חג, כך בשבועות הסעודה שלמען קבלת התורה אינה אלא שמחה על מהותו של חג, ולכן אין זה אלא סעודת יו"ט. אך הלא הצ"צ הזכיר סעודת מצוה, ולכן הוכרח המהר"ש לבאר טעם נוסף מצד כניסה לכנפי השכינה, ובמ"ת יש שני ענינים - א) קבלת התורה. ב) וקבלת המצות (ראה לקו"ש חכ"ו ע' 155 ואילך מעין זה). וסעודה שבשבועות היא גם שמחה על קבלת המצות. אך עדיין צ"ע, ששמחה על קבלת התורה לא תהא כשמחה של מצוה? ובמיוחד שבשיחה שם הביטוי הוא מצוה].

חמישית תמוה, שלא מצינו בגר שהוא עושה סעודה בהכנסתו לכנפי השכינה, ומש"כ רבינו סעודת הכנסה לחדר, צ"ע אם יש בכך גדר של סעודת מצוה, כי בהרבה מקומות לא נוהגים בכלל בסעודה כזו? ולכאורה יותר מתאים הדוגמא מסעודת בר מצוה שהיא סעודה על עצם הכנסתו לעול המצות והוי כעם ישראל במ"ת [ולהעיר מהמבואר שרב יוסף עשה סעודת מצוה כשנודע לו שסומא חייב במצוה]

שישית, יל"ע מהו הגדר של אכילת עיוכ"פ שנחשבת כתענית תשיעי, האם היא כאכילת יום טוב או כשבועות, שכן אכילתו בעצמו מהווה ממש כתענית, ולכן אסור התענות ת"ח כפי שנפסקה ברמ"א סי' תר"ד שם ובשו"ע אדה"ז ובכ"י שם ובראשונים והדברים ידועים.

בין סעודת שבת לסעודת יו"ט

הנה בענייני ההבדל בין שבת ויו"ט נראה לבאר: הדנה בדברי אדמו"ר הריי"ץ נ"ע על מהות סעודת יו"ט מביא דברי זהר בלשון הכתוב במלאכי "פרש חגיכם ופירש שבתכם לא קאמר". ולכאורה מבואר שם בזוהר בחובת הכנסת אורחים שדוקא ביו"ט מחייב בכך ולא בשבת, ומהו הראי' מכאן על סעודת שבת שהוא חומרי?

והנה יעוין ברמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ח: "כשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים והאומללים, אבל מי דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר זבחיכם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם. ושמחה זו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם". ומעין זה מבואר בהל חגיגה פ"ב הי"ד והלכות מגילה פ"ב הלי"ז עיי"ש. לעומת זאת בשבת אינו כותב כלל שחייבים לשתף עניים וכבר ציינו שהן הן דברי זהר שם. אך טעון ביאור - מדוע בשבת אין זה שמחת כריסו כשאינו משתף עניים בסעודתו?

והנראה בזה דהנה בפשטות, והדבר אינו צריך לפנים, ההבדל בין חיוב סעודה של שבת וחובת אכילה ביום טוב הוא, דאכילת שבת היא מדין עונג ואכילת יו"ט הוא מדין שמחה, ונראה לומר שבכך נעוץ הבדל יסודי יותר; דנראה דדין עונג למדו מ"וקראתם לשבת עונג לקדוש ה' מכובד" כמבואר בשו"ע רבינו סי' רמב ס"א ועיקרן מן התורה שהשבת הוא בכלל מקראי קודש שנאמר "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש ומקרא קודש פירשו חכמים ... לענגו בענג אכילה ושתיה", וא"כ יסוד הדבר בעונג שבת הוא חפצא דקדושת ושבתת השבת עצמה המקרא קודש שבה מחייבת האכילה והעונג. ואפילו לדעת האומרים שכבוד ועונג מדרבנן הרי י"ל שעונג שבת הוא מגדרי קדושת השבת, דשבתת השבת עצמה מחייבת העונג.

ברם אכילה ביו"ט מבוסס על דין שמחה. ונראה דשמחה ביו"ט אינה מקדושת יו"ט אלא להיפך, דמצינו שהרבה דברים התירו ביו"ט בגלל שמחת יו"ט, ראה רמב"ם שם פ"ג ה"ד "ולא התירו דבר זה אל מפני שמחת יו"ט" ובפ"ד הי"ב "ולא ימנע משמחת יו"ט" ועוד, א"כ נראה דביו"ט שני גדרים: גדר מקרא קודש ולכן אסור בה מלאכה, וגדר הפכי - שמחה שמתירה מלאכות של אוכל נפש. כי זה גדר של שמחת יו"ט

ש'אדם יחגוג "חציו לכם" [וזוהו איפוא הכוונה כמבואר בסוגיא בפסחים שם, חציו לכם וחציו לה', דהיינו שני גדרים במועד, כמשנ"ת].

ומעתה מובן דבעצם אכילת שבת משום קדושת שבת יש בה, ולא יתכן שתהא שמחת כריסו בשום אופן, כי האכילה היא עצמה חלק משבת ולכן אין חייבים להזמין אורחים להופכו לשמחת ה'. ברם בסעודת יו"ט המיוסדת על חובת שמחה ואינה חלק מקדושת יו"ט, מוכרחים אפוא להזמין עניים וכו', משום דאל"כ היא שמחת כריסו ואז "פרש חגיכם" נאמר עליו. ולפי"ז דברי רבינו מובנים היטב שבסעודת חול עדיין החומריות קיימת.

וראה לקו"ת פ' שמיני: "כי הנה גם עבודתם במעשה גשמיות כמו ושמחת בחגך דיו"ט ואין שמחה אלא בבשר כו' אינו כפשוטו שיאכל בשר השור למלאות בטנו ח"ו ... אלא בחי' העלאה כענין שלמי שמחה מבשר גשמי".

[אולם ראה ברש"י ביצה ד"ה "ואין" - "ויו"ט נמי קרוי שבת ובעיא סעודתו הזמנה ... אבל סעודת חול לא חשיבא, ומשמע שגדר סעודת יום טוב הוא מצד שבת שביו"ט. וראה תניא פרק ז' "האוכל בשרא שמינא ... בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת ויו"ט אזי נתברר חיות הבשר והיין ... ועולה לה' כעולה וכקרבת].

מהותה של סעודת מצוה

ולפי"ז יש לומר שיש הבדל בין סעודת שמחת יו"ט לבין סעודת מצוה, דנראה דיסוד סעודת מצוה מבוסס על שמחה של מצוה, דשמחה מחייבת סעודה כמבואר במו"ק ט, ב "אין שמחה בלי אכילה ושתי", ומכיון שיש שמחה של מצוה היא מחייבת אף סעודת מצוה (ולכן חסידים הקפידו בכך מאד, כידוע פתגם החסידים שסמא"ל ר"ת "סעודת מצוה אין לעשות"). אך י"ל דיש הבדל יסודי בין שמחת החג לבין שמחת מצוה. דבשמחת מצוה הרי יסוד השמחה מעיקרא היא שמחת ה', כי הלא שמח בהמצוה ולכן הסעודה אף כל עיקרה אין אלא שמחה בה', ברם שמחת החג ביסודו הוא שמחת האדם ולכן הסעודה אף היא שמחת האדם.

[אך עדיין צ"ע כי שמחת נשואין היא בוודאי שמחת האדם, ואף בחז"ל מצינו שהשווהו לשמחת הרגל, ראה רש"י כתובות ד, א ד"ה ופורש "דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל". ובתוס' שם ד"ה

מסייע "מועד וחתן משה אותן בכ"מ כההיא דתניא בפ"ק דמ"ק...ק...", ונקראת סעודת מצוה? ועוד עדיין צ"ע כיצד יתכן לומר שסעודת עונג שבת היא פחות מסעודת מצוה, וצ"ע].

ויש לי להאריך בזה פי כמה, רק נגעתי להטעים ולהסביר בענין שהי' נראה לי מוקשה וחדוש גדול, ועדיין הדבר צריך תלמוד גדול לפענ"ד.



הערה בענין רועי בהמה דקה

הרב חיים ראפאפארט

רב ומו"ץ - אילפארד, אנגליא

בבה"ל להמשנ"ב סו"ס שכט הביא מ"ש הפרמ"ג (בא"א שם סק"ד) דמי שנגמר דינו למיתה בב"ד, מחללין שבת להצלתו, כיון דאין הב"ד ממיתין אותו בשבת, וקיי"ל (שו"ע שם ס"ד) דמחללין שבת להצלת חיי שעה. וכתב ע"ז בבה"ל: ולענ"ז לא נהירא כלל [דהא] דהתורה חסה על חיי שעה היינו למי שחסה על חיים שלו, לאפוקי בזה דגברא קטילא הוא מחמת רשעתו, ולא עדיף מרועי בהמה דקה דקיי"ל ביו"ד קנח דאין מעלין אותו מן הבור, עכ"ל.

וצ"ב מה ענין רועי בהמה דקה לנדו"ד, דהנה בהא דקיי"ל (ע"ז כו, א) דרועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין, נחלקו הראשונים: (א) שיטת התוס' (ע"ז שם ד"ה והרועים - הובא בב"י יו"ד סו"ס קנח) וכן פסק הש"ך (יו"ד שם סק"ג), דהוא דין מיוחד שנאמר לענין רועים בלבד "דדוקא ברועים החמירו משום דלא פסיל [לעדות מדאורייתא] וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כדי שיתנו לב לשוב, אבל גולנים דאורייתא מעלין" (לשון הש"ך).

(ב) שיטת הרמב"ם (הל' רוצח פ"ד הי"א) והשו"ע יו"ד שם ותו"מ סתכ"ה ס"ה מבואר דרועה בהמה דקה הוא דוגמא לסוג עבריין, וכמ"ש וז"ל: אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה ורועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בהן כו' אסור להצילן. בד"א בישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושונה בו תמיד כגון הרועים בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתם, אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להניית עצמו כגון אוכל נבילות לתיאבון מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו, עכ"ל הרמב"ם והשו"ע [ובכס"מ על הרמב"ם שם כתב דמיירי ברשעים שעוברים לתיאבון, ע"ש].

- ויעויין בב"י חו"מ שם [במהדורת מכון ירושלים] שכתב שדין רועי בהמה דקה לא נאמר אלא בעבריין שעושה עבירות תמיד בכל יום וכל היום, ובדרישה חו"מ שם [במהדורה הנ"ל] סק"ב וסמ"ע שם סקכ"א גם בדפוסים הרגילים הביא דברי הב"י וכתב די"ל עוד באו"א, דהאוכל נבילות לתיאבון "אינו חוטא אלא להש"י משא"כ רועה דגוזל וחוטא לחבירו". ומצינו למדים דאפילו לשיטת הרמב"ם לא שייך הך דינא דלא מעלין כ"א בעבריין כגוונא דרועי בהמה דקה - להב"י כדאית לי' ולהסמ"ע כדאית לי'.

ועפ"ז קשה מה שדימה המשנ"ב מי שנגמר דינו למיתה לרועי בהמה דקה, וגמר מיני' דאין חיוב הצלה להעומד ליהרג אחר השבת, דלא מיבעי לשיטת התוס' והש"ך דהא דלא מעלין רועה בהמה דקה הוה תקנה מיוחדת ולא ללמד על הכלל כולו יצא דלפ"ז פשיטא שא"א לדון מיני' לענין המחוייב מיתת ב"ד, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם והשו"ע י"ל דשפיר עדיף המחוייב מיתת ב"ד מרועה בהמה דקה, ומשום דיתכן שהמחוייב מיתה לא עבר אלא לתיאבון על עבירה שבין אדם למקום, ולא שנה באולתו בכל יום תמיד, ואשר ע"כ אינו בסוג עבריין דלא מעלין. וצ"ע.



בענין שיעור בזבזו גבי מצות פרי' ורבי'

הנ"ל

נסתפקתי בהא דקיי"ל במ"ע דא"צ לבזבז יותר מחומש או עישור מנכסיו לקיומה (עי' רמ"א ומג"א או"ח סתרנ"ו ס"א) - אם ה"ה בפו"ר, או דילמא שאני מצות פו"ר שהיא מצוה רבה (גיטין מא, ב) וע"י מתקיימות כל המצוות (ס' החינוך מצוה ראשונה), וכל מי שאינו עוסק בפו"ר כאילו שופך דמים וכו' (אהע"ז ס"א ס"א). וקיי"ל שמוכרין ס"ת לישא אשה (רמב"ם הל' ס"ת פ"י ה"ה), ומותר לצאת לחו"ל למטרה זו (מלכים פ"ה ה"ט) ולכהן להיטמא בבית הפרס (אבל פ"ג הי"ד), ועיין ג"כ בתוד"ה וכי שבת ד, א.

ועד"ז יש לחקור במ"ע שיש בה כרת, ובפרט במצוות מילה שנכרתו עלי' י"ג בריתות וכו' (ע' סוף הל' מילה).

ונפק"מ גם לענין שיעור ההשתדלות בפו"ר בגופו ונפשו וכמבואר בחלקת יואב ח"א דיני אונס ס"ז דהיכא דאי"ז לבזבז יותר מחומש ה"ה

דאי"צ להכניס עצמו לחשש חולי (שאינן בו סכנה), דבריאות גופו חביב עליו יותר מחומש נכסיו, ועיין ג"כ שו"ת אג"מ או"ח ח"א סימן קעב.

ואם נימא דגם בפו"ר אי"צ לבזבז יותר מחומש, אולי יש לתת עוד טעם להא דאין כופין לגרש אשה אם לא הולידה אחר עשר שנים, והרבה גדולי ישראל מנעו עצמם וגם אחרים לעשות כן ובודאי טעמם ונימוקם עמם, וע"פ הנ"ל אולי י"ל דהיכא דהצער להבעל ולהאשה מהפירוד והמסתעף שוה "יותר מחומש" הרי אינו מחוייב לבזבז עד כ"כ, ויל"ע.



דין ידו הפשוטה לחוץ [גליון]

הרב משה הבלין

חבר לשכת הרבנות, וראש ישיבת תות"ל - קרית-גת, אה"ק

בגליון שי"ל לחג השבועות [גליון תתחי] העיר הרה"ג הרשד"ב לויין על מש"כ אדה"ז בסי' שמז ס"ז "העומד ופשט ידו או אחד משאר איבריו, אפילו למטה מעשרה הם מקום פטור ... הנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר, אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר, הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה ... ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים, והוא הדין לאחר משאר איבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת (הגה"ה: ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם, אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור אף על פי שהחפץ מונח בידו, שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי, והרי הוציא מרשות לרשות, זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות, שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר"), ע"כ.

ומעיר שם הרב הנ"ל שלכאורה תמוה מה שכתוב בסוף הגה"ה "אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה", והיינו שאם אמנם העומד בחוץ הניח חפץ על יד העומד בפנים, הפשוטה לחוץ חשובה הנחה ברה"ר, וכשמכניסה העומד בפנים הוא חייב, והרי מפורש במשנה ריש מכילתין שהוא פטור. וכן מעיר שמהסוגיה לא מוכח שמחלקין, ומעיר שכך מוכח

בסי' שנ ס"ב ובציונים שעל הגליון מ"עירובין ד' כ' ע"ב ותוס' שם בתירוץ הב".

והנראה לומר בזה, דלפי שיטה הב' וההגה"ה המובא בסעיף זה שאינו נקרא הנחה הואיל והיה בה מתחילה ומוסיף "כמו שנת" - והכוונה לאותו הסעיף כמו שמובא בתחלתו לדיעה הראשונה שאינו נקרא הנחה, היות והיה בה מתחילה, וא"כ כמו שאינו נקרא הנחה היות והיה בה מתחילה כך אינו נקראת עקירה היות והיה בה מתחילה.

וא"כ אם העומד בחוץ הניח חפץ על יד העומד בפנים הפשוטה לחוץ. אכן מיקרי שהניח ברה"ר, אבל כשהכניס אח"כ העומד בפנים את ידו מבחוץ עם החפץ אינו נקראת עקירה היות והיה בה מתחילה לפני העקירה, ולא נעשה שום שינוי במקום החפץ, וכמו שאינו נקראת הנחה כך לא נקראת עקירה.

וביאור הסברות בזה, דהנה אדמה"ז מבאר בסעיף זה שני השיטות שהובא בגמ' ובפוסקים בשבת ד' צב, א בענין אגד יד: א) דיעה הראשונה - וז"ל "שהעומד בפנים ופשט ידיו או א' משאר איבריו לחוץ אפי' הוי למטה מעשרה טפחים שהם מקום פטור, גם לאדם עצמו, מטעם שאין ידו נגזרת אחר גופו להיות רה"י כמוהו הואיל והן ברשויות מחלוקות, וגם אינה כר"ה שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברה"י [וגם בדיעה זו אעפ"י שהיא מקום פטור-] הנה אם הוציא חפץ בידו מרה"י אפילו אם נחה ידו תחלה באויר ר"ה אין זו חשובה הנחה במקום פטור, ואם אח"כ הניח החפץ בר"ה חייב, מצד שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר, אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב', כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר, ה"ה שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה", עכ"ל.

כלומר שרואים עוד סברא בדיעה זו שהנחת היד אינה נקראת הנחה לא ליד ולא להחפץ שבה, שבנוסף שהיד המושטת לרשות ב' הוי מקום פטור, גם לא הוי הנחה הושטת היד היות ולא נשתנה החפץ ולא נעשה פעולת הנחה בחפץ. ואינו דומה לעמידת גופו, כמו שכתב בלשונו בהמשך שעמידת גופו כשעומד לפוש הנה "עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו, לפי שהגוף עצמו עומד ונח ע"ג קרקע, משא"כ בהושטת ידו לבדה שהיא תלויה ונחה באויר", עכ"ל. היינו דמוכח מכאן שג"כ לפי דיעה א' בהושטת יד מרשות לרשות בנוסף לכך

שהוי מקום פטור אין כאן פעולת הנחה, וזוהי דיעה הא' דס"ל אגד גוף שמיה אגד בהמצניע צב, א.

ועתה מביא דיעה הב' - די"א שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי באותה רשות אם רה"י רה"י אם ר"ה ר"ה, וה"ה לא' משאר אבריו אעפ"י שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת, ומוסיף בהגהה "ולמה הפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח החפץ ע"ג קרקע או ליד חבירו העומד שם ואם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור, אעפ"י שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות מצד שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות הואיל והיה בה מתחילה", כלומר אעפ"י שנמצאת באותה הרשות אבל חסר כאן פעולת הנחה. וע"ז מוסיף כמו שנתבאר הכונה לדיעה הא', שאעפ"י שידו ברשות אחרת נקראת מקום פטור אעפ"כ לא נקראת הנחה, היות שהחפץ לא שינה מקומו בהושטת היד, וא"כ ה"ה לפי שיטה הב' שאינו נק' הנחה, ולכן גם אם הניח העומד בחוץ על ידו של העומד בפנים ומושטת לחוץ הוי כמונח בחוץ, אבל אם הכניס ידו לא יהיה חייב - משום שכשם שידו המושטת אינה נקראת הנחה משום שהחפץ לא שינה מקומו כך אינו נקראת עקירה כשהחפץ לא שינה מקומו.

כלומר דשיטה הב' ס"ל שיש מציאות שנמצאת ברשות הב' אבל חסר פעולת הנחה מצד שהחפץ לא שינה מקומו וידו מושטת באויר, ולא נגרם שום שינוי ואין כאן פעולת הנחה ביד ולא פעולת עקירה. וא"כ מצד שחסר פעולת הנחה אינו נק' שמונח באותו רשות לגמרי.

ולפי"ז יובן מה שמוסיף אדה"ז באותו סעיף בהמשך לשני הדיעות וז"ל "לפיכך אם שלשל ידו למטה מג"ט סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם בין שהוא רה"י בין שהיא רה"ר חייב, אף על פי שלא הניח החפץ בארץ שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ, וכאילו נחה ידו בארץ עצמה וידו היא כאותה רשות לגמרי", עכ"ל.

היינו שזה קאי גם לפי דיעה הב' שידו המושטת ברשות הב' הוי לגמרי כאותה רשות, אבל אם זה למעלה מג' אינו נקראת הנחה בידו המושטת, וא"כ מצד שחסר פעולת הנחה, אינו נק' שנמצאת באותה רשות לגמרי.

אבל למטה מג' שהוי כמונח בארץ ונעשית פעולת הנחה, כמו בהנחת גופו שהגוף עומד ונח ע"ג קרקע כמ"ש באותו הסעיף לעיל, הוי כאותה רשות לגמרי.

והמקור לזה הוא מהתוס' בעירובין כ, א בתי' הב' וכמו שמובא בשו"ע אדה"ז בסי' שנ ס"ב ששם גם מובאות שני הדיעות - שלדיעה הא' יד או אבר המושט לרשות אחרת הוי מקום פטור, ולדיעה הב' לא הוי יד המושטת או אבר אחר מקום פטור אלא הוי כרשות המושט שם, והוי גם הנחה ועקירה מרשות לרשות לולא שהיו אומרים בליעתן זוהי הנחתן.

משום ששם המים זזין ממקום למקום וא"כ יש כאן פעולת עקירה ופעולת הנחה. אבל כאן שהחפץ לא זז בפעולת ההנחה ובפעולת העקירה ונשאר באותו מקום בידו - לא הוי פעולת הנחה ולא הוי פעולת עקירה.

ויצא לפי"ז בהלכה כמה נפ"מ: שבאם העומד בפנים וידו המושטת לחוץ ונמצא בידו חפץ או שהוא עצמו שם את זה, שהגביה מרה"ר, או שאחר שם לו ואח"כ לקח בידו השניה החפץ והכניס לרה"י יהיה חייב לדיעה הב', בדיוק כשם דבמים אם לא היו אומרים בליעתן זוהי הנחתן היה חייב לדעה הב' משום שזזין מיד ליד, דהחפץ זו ולא נמצא באותו מקום. אבל לדיעה הא' שידו המושטת ברשות הב' הוי מקום פטור, הנה במציאות כזאת יהיה פטור מטעם דהוי נח במקום פטור מצד שהחפץ זו מיד ליד, בדיוק כמו במים, שלדיעה הא' נקרא שנח במקום פטור דהוי נח במקום פטור מצד שהמים זזין.

ואפ"ל שזה הביאור בגמ' שבת ד' ב, א בענין עקירת גופו והנחת גופו כעקירת והנחת חפץ דמי ולא דמי לידו, דעל זה יש שני גרסאות, א' - משום דידו לא ניח וב' - משום דידו בתר גופו גרירא. דלדיעה הא' אינו דומה לעקירת גופו והנחת גופו מטעם דידו בתר גופו גרירא והוי מקום פטור, ולדיעה הב' הוא מטעם דידו לא ניח, ולכן אינו דומה לעקירת גופו ולהנחת גופו וזהו כמו שמבאר אדה"ז בסעיף הנ"ל בדיעה הב' והא', שאינו דומה לעמידת גופו ע"ג קרקע.

ועיין מה שאכתוב בזה באריכות בספרי 'תפארת משה' שיצא לאור בקרוב, ומה שכתבתי בקובץ 'דברי תורה' ח"ב משיבת תות"ל קרית גת.



שומע כעונה בספיה"ע ובשאר מצות [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון הבן כהלכתו' ו'בנתיבות התפלה - הל' טעויות בתפלה'

בגליון תתחי עמ' 63 כתב הרב משה אהרן שי' ווייס ביאור בשיטת אדה"ז בענין שומע כעונה בספירת העומר ובשאר מצות. והנה בקובץ "אור ישראל" היוצא לאור על ידינו במאנסי, גליון כד היוצא לאור בימים אלו עמ' נח-עה, האריך אחי הגדול אבד"ק ווילעדניק מאנסי שליט"א בביאור שיטת רבינו, ותוכן דבריו כדלהלן:

דהא שכ' המחבר (רי"ג סעי' ג') וז"ל: אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפי' יענה אמן אא"כ נתכווין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכווין להוציאו ידי חובתו, עכ"ל, שכל זה הוא למ"ד מצות צריכות כוונה, אבל אם מצוות א"צ כוונה, אפי' בלא כוון לצאת יצא, ודלא כהישועות יעקב שסובר שכל הדין של שומע כעונה אינו מועיל בלי כוונת לצאת וכוונת המשמיעו להוציאו

ולפי"ז יוצא שלפי"מ שהכריע המג"א (בסי' ס') בשם הרדב"ז שבדרבנן אמרינן מצות א"צ כוונה, נמצא שכל הדין של המחבר הנ"ל שאין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אא"כ נתכווין לצאת בה וכו' - היינו רק במצוה מן התורה, משא"כ במצוה דרבנן, שפיר יוצאין אפילו בלי כוונה, וכ"כ הגרעק"א (בגליון שם), וכ"כ ג"כ השו"ע הרב (סעי' ד' שם) וז"ל: ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה, אעפ"י שלא נתכווין המברך להוציאו, וגם הוא לא נתכווין לצאת בה, יצא בין בברכה ראשונה ובין בברכה אחרונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאוכלו או מצוה לעשותו, וקודם שהספיק לברך, שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו, אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם, וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה, עכ"ל.

עוד כ' שאפי' לפי שכ' האחרונים בשי' המחבר הנ"ל שחולק על המג"א וסובר שגם במצות דרבנן אמרינן מצות צריכת כוונה וע"כ לא יצא אא"כ נתכווין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכווין להוציאו ידי חובתו, עכ"ז לפי"מ שמבואר באחרונים שלגבי ברכה לבטלה חיישנן כמ"ד מצות א"צ כוונה, דאל"כ א"א לפרש הדין בסי' תפ"ט (סעי' ד') במי ששואל אותו חבירו בין השמשות וכו', א"כ צ"ל שהא שכ' המחבר (בסי' רי"ג) שאינו יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אא"כ נתכווין לצאת בה ידי חובתו וכו' כוונתו שאינו יוצא, וצריך לשמוע עזה"פ הברכה מאחר, אבל

לברך ברכה בעצמו, אי אפשר, דחיישינן דילמא כבר יצא בלי כוונה, א"כ יוצא לפי"ז שהא שמבואר בהשו"ע הרב הנ"ל, שאם שמע ברכה מאחר סתם שא"א לברך עוד הפעם, הוא מוכרח וגם המחבר יודה לזה, וגם המשנ"ב יודה לזה דלא כמו שכ' איזה אחרונים שיש מחלוקה ביניהם שהמשנ"ב (בסי' ס' ס"ק י') כ' שאם עשה מצוה מה"ת בלי כוונה כשחוזר ועושה המצוה אינו מברך שלגבי ברכה חיישנן שמצות א"צ כוונה עיי"ש, א"כ כש"כ לגבי ברכת מצוה שהוא מדרבנן, בוודאי שא"א לברך עוד, ודו"ק.

עוד בארנו שאפי' מי שיש בדעתו לברך ולספור בעצמו אח"כ לא מקרי היפוך כוונה, שעכשיו אינו רוצה לצאת יד"ח המצוה, שרק אם בשעת השמיעה היה אז דעתו בפירוש שהוא יצא אח"כ בעצמו, אז מקרי היפוך כוונה ולא יצא ע"י השמיעה, משא"כ בשומע לפי תומו, אף שבאמת דעתו לספור אח"כ בעצמו, בכ"ז לא מקרי היפוך כוונה ואינו מברך עוד.

עוד כ' שאעפ"י שעדיין אפ"ל שכל זה היינו בשומע לפי תומו, שאין דעתו אז על קיום המצוה כלל, אעפ"י שבאמת דעתו לעשות המצוה אח"כ, אינו מועיל כנ"ל, משא"כ במי שדעתו תיכף ומיד לעשות המצוה אח"כ בעצמו, א"כ הרי דעתו נתונה אז על קיום המצוה, וא"כ כששומע הברכה קודם לזה מאחר, בוודאי שיש לו כוונה קלושה שזה אינו נוגע לו, שהרי הוא עומד עכשיו לעשות מצוה זו בעצמו, ושפיר אפ"ל שמקרי היפוך כוונה, ואינו יוצא, ברם, בשו"ע הרב הנ"ל (בסי' רי"ג) מבואר בהדיא להיפוך, שכ' וז"ל: כגון מי שנטל פרי בידו לאוכלו או מצוה לעשותו, וקודם שהספיק לברך, שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו, א"צ לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה עכ"ל, הרי דאעפ"י שדעתו תיכף לעשות המצוה בעצמו, ואפי' עוסק בזה, דהא לקח הפרי בידו לאוכלו, עכ"ז כ' שאינו יכול לברך אח"כ בעצמו.

ולפי"ז צ"ע למה א"א נוהגין להחמיר בזה ומעשים בכל יום שיושבים משפחה או סתם יושבים כנ"א ביחד מכגון בשמחה וכל אחד מברך בזה אח"ז בקול רם על איזה מאכל, ואין חוששים לדברי השו"ע הרב, וכן נוהגים העולם בברכת המוציא בשבת, שהגם שהבעה"ב מברך בקול רם, עכ"ז מברך כל אחד המוציא בפנ"ע, אף שאינם מכוונים בהדיא שלא לצאת בברכתו, וכמו"כ צ"ע לפי"מ שכ' השו"ע הרב בסי' תפט בספירת העומר שאם שמע ברכה וספירה מאחר אעפ"י שדעתו לברך ולקיים

המצוה אח"כ בעצמו א"א לברך עוד שחיישנן שכבר יצא למ"ד מצות א"צ כוונה, א"כ האיך אנו מברכין על ספירת הש"ץ אחר ששמענו הברכה והספירה מהש"ץ שבירך מקודם, וכמו"כ צ"ע בברכת הלל כן.

אמנם כ' שיתכן לומר שכל זה הוא רק במי שמקיים מצוה זו איזה פעמים ע"י שומע כעונה ורק עכשיו רוצה לקיים המצוה בעצמו שאמרינן שיצא אם שמע מקודם בסתם משא"כ מי שמנהגו לעולם לקיים המצוה בעצמו, ואינו יוצא בשום פעם ע"י שומע כעונה, שוב מקרי כאילו מכוין בהדיא שאינו רוצה לצאת המצוה בצורה כזו של שומע כעונה ואינו יוצא, וכ' שאעפ"י שכנראה כן מדברי השו"ע הרב בסי' רצו בדיני הבדלה, וכמו"כ בסי' ו' בדיני ברכת השחר אולם פשטות דבריו בסי' ריג לא נראה כן אעפ"י שיש לדחוק בדבריו.

ע"כ כ' מהלך חדש בכל זה, שאפי' אי יאמרו שאפי' אם מנהגו לעולם לברך בעצמו ואינו יוצא הברכה מאחר, עכ"ז אמרינן דאם שמע הברכה בסתם אינו מברך עוד, מ"מ בזמנינו שאני, לפי"מ שמבואר בביאור הלכה (בסי' ס' בד"ה י"א שאין מצות צריכות כוונה וכו') וז"ל: ודע עוד דדוקא שהוא יודע שהוא חייב עדיין במצוה שהוא עושה, אבל אם הוא סבר שהוא פטור ממנה, כגון שנטל לולב ביום א' דסוכות, וקסבר שהוא ערב סוכות, או שקסבר שולולב זו פסול הוא, אפי' למ"ד מצות א"צ כוונה לא יצא עכ"ל והמורם מדבריו, שאם לפי דעתו אין שום שייכות להפעולה שהוא עושה עם קיום המצוה, כגון שחושב שהלולב פסול או שהיום אינו יו"ט וכדומה, אעפ"י שהוא טעה, ובאמת יש בו קיום מצוה, שהרי המציאות היא שהלולב אינו פסול, וכי היום באמת הוא יו"ט, מ"מ כיון שלפי דעתו אין זה פעולת מצוה כל עיקר, לזאת הגם שמצות א"צ כוונה, עכ"ז לא יצא, דהוי כעין מתעסק, ומעתה אפ"ל דהרי יודע שבזמנם היו רגילים לצאת יד"ח ברכות הנהנין או ברכת מצות ע"י שומע כעונה, לא כן בזמנינו נשתנה הדבר, וכמעט אין יוצאים ברכת מצות או ברכת הנהנין ע"י שומע כעונה (עי' במשנ"ב סי' ריג ס"ק יב בשם החי"א).

ולפי"ז נראה שכל דינו של השו"ע הרב (בסי' ריג) היה שייך בזמנם, שצורת קיום ברכת המצוה או ברכת הנהנין, היה באופן של שמיעת הברכה מאחר, וממילא הגם שהוא כשלעצמו נהג לברך בעצמו, מ"מ כששומע ברכה מאחר עולה על דעתו שיש בזה השמיעה איזה פעולת מצוה, וע"כ אמרינן שאם נקטינן דמצות א"צ כוונה, שפיר יצא עכשיו, משא"כ בזמנינו שאין מקיימים ברכות המצוה ע"י שומע כעונה, הגם

שבאמת יוצאין, עכ"ז כיון שלפי דעת בנ"א אין זה צורת קיום מצוה, וממילא כשהם שומעים ברכה שנעשית ע"י אחר, אינו עולה על דעתם כלל שיש בזה איזה שייכות לקיום מצוה שלו, וע"כ הוי בדוגמא להנ"ל שחושב לפי דעתו שהיום אינו יו"ט וכדו', שאינו יוצא אף אם מצות א"צ כוונה.

עוד כ' שאפי' לפי"מ שנראה מדברי הרב בסי' תעד שאינה סובר כהבהל"כ הנ"ל וסובר אעפ"י שבדעתו אין יו"ט היום יצא למ"ד מצות א"צ כוונה, אפ"ל סברא אחרת, עפי"מ שכ' השו"ע הרב (בסי' קסז סעי' יח) לפיכך נוהגים עכשיו לברך כל אחד לעצמו, משום שההמוץ עם לא היה נזהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה לטעימה, לכן הנהיגו לברך כל אחד לעצמו, וכיון שנהגו כן ה"ז כאילו היה דעתם בפירוש בקביעותם יחד שקובעים ע"ד שלא להצטרף וכו' עכ"ל. הרי שמחמת שהנהיגו לברך לעצמם, ואינם יוצאים הברכה מאחר, מקרי כאילו היה דעתם בפ"י בקביעותם שאינם רוצה להצטרף בברכה, ולפי"ז נראה שכמו"כ מחמת המנהג מקרי כמו היפוך כוונה, שאינם רוצים לצאת ע"י שומע כעונה, ולפי"ז הא שכ' השו"ע הרב (בסי' ריג) שיצא יד"ח הברכה בסתם ואינו מברך עוד, היינו דוקא בזמנם, שהיו יוצאים ברכות ע"י שומע כעונה, משא"כ עכשיו שהנהיגו לברך לעצמם, ואין יוצאים הברכה מאחר, מקרי כמו היפוך כוונה, שאינם רוצים לצאת ע"י שומע כעונה, ושפיר יכולים לברך עוה"פ.

ולפי"ז בקידוש והבדלה שרבים יוצאים מבעה"ב ע"י שומע כעונה מי שרוצה לקדש בעצמו צריך לכווין בהדיא שאינו יוצא מבעה"ב משא"כ אם שמע בסתם אעפ"י שבאמת דעתו לעשות קידוש בעצמו ואפי' אם מנהגו לעולם לעשות קידוש בעצמו אינו מועיל וא"א לקדש עוד בעצמו וכ"ה בפרמ"ג וכבר הזהיר זה בויגד משה על הל' פסח והעולם אין נזהרים בזה.



כפילת הודו בהלל [גליון]

הת' אברהם צבי הירש הלוי לויין
תלמיד בישיבה

בכמה גליונות דאשתקד שקו"ט בנוגע למש"כ בספר המנהגים ע' 41 :
גדול הבית (או הש"ץ בהלל - בשאר ימות השנה) מקריא הודו גו' וכל

המסובין עונין אחריו הודו גו' יאמר גו'. הגדול (אומר ביחד עם המסובין הודו גו' ואח"כ) מקריא: יאמר גו'...".

ומפורש שהגדול (או החזן) חוזר ואומר "הודו" ביחד עם המסובין, דהיינו שאומר "הודו" ב' פעמים רצופות.

וכן פירשו כשתירגמו ספר המנהגים לאנגלית, דכתבו בע' 81 בהדי' שהחזן אומר הפסוק הראשון ("הודו") פעם שני ביחד עם השומעים ואח"כ מקריא פסוק הב'.

ועפ"ז, נדפס כן בהדיא גם בספר שבח המועדים ע' 226 וע' 227 וכן בספר אוצר מנהגי חב"ד ע' קצח. וזה מיוסד - כפי שמצויין שם - על מש"כ בספר המנהגים כנ"ל, כי בפסקא זו במקורה בהגדה לא נמצא הוספה זו שהגדול "אומר ביחד" כו'. וכן נדפס בסידור תהלת ה' החדש עם מנהגים (קה"ת - כפ"ח).

והרי מפורש ב"היום יום" ל' תשרי ש"כופלין הודו לה' אחר כל אחד מהג' פסוקים יאמר נא...", והיינו שאין כופלין אחר פסוק ראשון. ועכ"פ מוכח מכאן שבודאי אין הקהל כופלין הודו אחר הודו, וע"פ הנ"ל כ"ה גם בהש"ץ. ומפורש כבר לפני זה ב"הגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים" בפסקא "הודו לד' גו'".

ומפני שאכן ראיתי שאין נוהגין לכפול, שאלתי את פי הרי"ל שי' גראנער ועוד על השינוי בספר המנהגים מבהגש"פ ובהיום יום הנ"ל, ואמרו לי שבודאי אין זה המנהג, אלא החזן אומר "הודו" רק פעם אחת, וכדמשמע מהלשון בהגש"פ כנ"ל.

[ואשתקד כתב הר' י.א. שכוונת ספר המנהגים אינו שהחזן אומר "הודו" ב' פעמים, אלא שלאחרי שאר הפסוקים חוזר ואומר "הודו" ביחד עם השומעים. ותמוה ביותר שכתב כן, שהרי מפורש בהלשון שהגדול אומר "הודו" ביחד עם המסובין "ואח"כ מקריא יאמר גו'", והרי "יאמר" הוא הפסוק השני, ומפורש שלפני שמקריא פסוק השני אומר "הודו", וא"כ הרי"ז הודו ב' פעמים רצופות.]

ובנוגע לפועל, הנה כנ"ל, כך אמרו לי כו"כ בני סמכא - שהחזן אינו כופל הודו, וא"כ ראוי לפרסם לכל אחד בכל מקום, שהכתוב בספר המנהגים (בפרט בהתרגום לאנגלית), והנגררים אחריו - בשבח המועדים, ובאוצר מנהגי חב"ד, ובמנהגים שבסדור החדש - אינו נכון, ונגררו אחר

טעות המו"ל דספר המנהגים, (וכן אמר לי גם הר"י שי' מונרשיין עצמו - בעמח"ס "אוצר מנהגי חב"ד").



פשוטו של מקרא

"לבתיים לבדים"

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

בפירש"י ד"ה 'לבתיים לבדים' (שמות כה, כז) "אותן טבעות יהיו בתים להכניס בהן הבדים", ואח"כ בד"ה 'לבתיים' מפרש "לצורך בתים", ולאח"כ יש עוד ד"ה 'לבדים' - "כתרגומו לאתרא לאריחיא".

וצ"ע מה הי' יכול להיות קס"ד אחרת בפירושו לבתיים לבדים, ובפרט לאחר שכבר למדנו אצל הארון לעיל (כה יב-יד) ויצקת לו ארבע טבעות זהב גו' (פסוק יג) ועשית בדי עצי שטים גו' (פסוק יב) והבאת את הבדים בטבעות.. לשאת את הארון בהם. הרי שטבעות עשויות להכניס בהם הבדים, וכן נאמר גם כאן אצל השלחן "לבתיים לבתיים לשאת את השלחן".

ולכאורה הקושי שיש בתיבות אלה, הוא יתור ה"ל" בתיבת "לבתיים" שהי' צ"ל כתוב "בתיים לבדים", כמו שכתוב להלן כו, כט "ואת טבעותיהם תעשה זהב בתים לבריחים גו'". וכן אצל השלחן עצמו להלן בפ' ויקהל נאמר (לז, יד) בתים לבדים, ואם כתוב לבתיים לבדים, יש מקום לפרש שהם שני דברים נפרדים, שהטבעות יהיו לבתיים, היינו שישמו את הבד בתוך הטבעת, ועוד דבר "לבדים" שהטבעות עצמן יישמשו כבדים.

ובפרט שעדיין לא כתוב אודות בדים, שבזה אינו דומה לפרשת הארון, ששם נאמר מקודם (כה, יג) ועשית בדי עצי שטים גו', ואח"כ כתוב (כה, יד) והבאת את הבדים בטבעות.. לשאת את הארון, וכאן (בשלחן) נאמר מקודם (בענין הטבעות) (כה, כז) "לבתיים לבדים לשאת את השלחן", ואח"כ נאמר (כה, כח) "ועשית את הבדים.. ונשא במ את

השלחן", שלכן יש אולי מקום לחשוב שהטבעות עצמן ישמשו כבדים "לשאת את השלחן".

ויש להוסיף בדא"פ, שזה שגם בפסוק כח לאחר שכתוב ועשית את הבדים ג' כתוב (עוד הפעם) ונשא במ את השלחן, לאחר שכבר כתוב לפני זה בפסוק כז ("...תהיין הטבעות) לבתים לבדים לשאת את השלחן", זה נותן עוד יותר מקום לחשוב שה"לשאת את השלחן" שבפסוק כז יתכן גם לפרשו על הטבעות עצמן.

לכן הוצרך רש"י לבאר ולפרש שאין זאת הכוונה, אלא לבתים לבדים ענין אחר והוא, ש"אותן טבעות יהיו בתים להכניס בהן הבדין" שבפירוש זה שלל את האפשרות לפרש ש"לבדים" הו"ע בפני עצמו (שהטבעות יהיו לבדים)".

אלא שמ"מ הלשון מוקשה, כנ"ל, שהי' צ"ל "בתים (לבדים)", לכן עשה רש"י ד"ה מיוחד "לבתים" ופירש "לצורך בתים".

ועשה עוד ד"ה "לבתים". ומביא (ומסתייע) מהתרגום "לאתרא לאריחיא", שמהתרגום גם רואים שענין (לבתים לבדים) אחד הוא.

והאם יש לדייק מזה שרש"י כשבא להביא את התרגום על "לבתים לבדים" העתיק בד"ה רק תיבת "לבדים" (אע"פ שהתרגום הוא על שתי התיבות "לבתים לבדים" והעיקר הוא לכאורה לבאר תיבת "לבתים", שבא בזה להדגיש שכאן (בתיבת לבדים) היתה האפשרות לפרש שהטבעות עצמן ישמשו כבדים, וע"ז מביא, את התרגום שזה מברר, כנ"ל שהכוונה לבדים (של עצי שטים) עצמם, ולא על הטבעות (שהם ישמשו כבדים).

ולעצם הענין צ"ע למה באמת נכתב כן, שלפני שכתוב על עשיית הבדים דבר על (הטבעות שהם בתים לבדם ועל) נשיאת השלחן (ע"י הבדים), ורק בפסוק כח מדובר על הבדים שאומר "ועשית את הבדים עצי שטים" וחוזר שוב ואומר ונשא במ את השלחן, שלא כתוב כן לא גבי הארון ולא גבי מזבח הנחשת ולא גבי מזבח הזהב. ששם כתוב - א) טבעות. ב) בדים. ג) נשיאה כפי הסדר.

והאם י"ל שאף שלענין פירוש התיבות לבתים לבדים הכוונה לאתרא לאריחיא, ומתפרשים ביחד, אבל למעשה האם יש רמז, שאם ירצו, יוכלו באמת לשאת את השלחן בטבעות עצמן, כמו כשצריכים להזיזו ממקום

למקום (בקרבת מקום) וכיו"ב, שהרי לא נאמר גבי בדי שלחן "לא יסורו ממנו".

ועפ"ז אולי אפשר לבאר בטעם האיסור של "לא יסורו ממנו" שנאמר גבי בדי ארון, שאם הי' אפשר להסיר, הנה אז כשיהיה צורך להזיזו ממקום למקום (בקירוב מקום) היו תופסים בטבעות, ויתכן שישמט מהידים ויפול, ומגודל קדושת הארון והלוחות הזהירה התורה שלא יסורו הבדים, ואז לא יבוא לזה.

ואף כי הארון נשא את נושאו, אבל - א. הרי מלכתחילה נאמר והבאת את הבדים בטבעות לשאת את הארון בהם. שהבדים נעשו על מנת לשאת בהם. ב. יתכן שאם מזיזים אותו ממקום למקום אין הענין של ארון נושא את נושאו, ויתכן שגם בשעת המסעות כשלא הי' צורך לנס הזה, היו הכהנים נושאים את הארון - כפשוטו. וכך משמע מדברי חז"ל.

וצ"ע אם יש לפרש בענין זה לגבי המזבח הזהב שכתוב בסוף פ' תצוה (ל, ד) "והיו לבתים לבדים", שגם שם יש קושי בלשון זה (שכנ"ל הי' צ"ל כתוב בתים לבדים), וגם כאן פירש"י שהטבעת היא הבית ל"בד" (אלא שאין כאן האריכות (ברש"י) כבפ' תרומה גבי בדי השלחן וגם אינו מביא (כמובן) את התרגום, שבפשטות אין צריך לכפול את הדברים שכבר פירש בפ' תרומה, ורק שחזר בקצרה). והאם י"ל שגם כאן עם היות שה"ל של "לבתים (לבדים)" הפי' שהטבעות הם (לצורך) בתים לבדים, אבל מזה שכתוב בלשון זה (ולא בתים לבדים), הרי שניתן לפרש "לבתים" לחוד, דהיינו שהם (הטבעות) בתים לבדים. ו"לבדים" מתפרש לחוד שהטבעות עצמן ישמשו כבדים אם יהי' צורך.

ולהעיר שגם כאן - כמו שנתבאר לעיל באריכות גבי שלחן - כתוב מקודם והי' לבתים לבדים, ורק אח"כ אומר (ל, ה) ועשית את הבדים עצי שטים גו'. שלעיל נתבאר שזה (שמדבר על נשיאת המזבח לפני שדבר על עשיית הבדים) נותן מקום לחשוב שהטבעות עצמן ישמשו כבדים.

ואם יש מקום למה שנתבאר לעיל, יש אולי להוסיף, שלא מצאנו לשון זה (לבתים לבדים) רק גבי שלחן ומזבח הזהב, שרק בהם יתכן שהטבעות עצמן ישמשו כבדים, שאינם גדולים (וכבדים) כ"כ.

ולהעיר שלהלן לז, יד כתוב (אצל השלחן) בתים (ולא לבתים) לבדים, ועפ"י הנ"ל י"ל דבפרק לז, יד, כיון שמדובר למעשה איך שהי', הנה בודאי הטבעות שמשו בתים לבדים כפשוטו.

ולהעיר שלגבי מזבח הזהב, הנה גם בפרק לז, כז (שמדובר אודות הביצוע) כתוב באותו לשון "לבתיים לבדים", ועל פי הנ"ל י"ל, שלרוב קטנו, הנה יותר עלול להיות (למעשה) יותר שיטלטלוהו בטבעות ולכן נשאר אותו לשון גם כאן.



הסדר בתורה בחומר האיסורים

הנ"ל

ויקרא יח, כב "ואת זכר לא תשכב גו'" להלן בפ' קדושים נמצא אידות זה בתוך רשימת העריות, וכאן נמצא לאחר איסור עבודה זרה של מולך ולפני איסור "ובכל בהמה לא תתן שכבתך גו'".

ואולי י"ל שבכאן יש רמז לחומרת הדבר שדומה לענינים הכתובים בסמיכות לזה (מולך, ובכל בהמה גו').

וגם י"ל הטעם למה לא נכלל ברשימת העריות כבפ' קדושים, שהאיסורים שנכתבו לפני זה ברשימה של העריות הם שייכים יותר לענין שאר בשר, כמו שהפרשה מתחילה (יח, ו) איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו גו'. משא"כ משכב זכור שייך יותר ל"התועבות האל עשו אנשי הארץ גו' ותטמא הארץ" (יח, כז) וכמו שמסיים בפסוק של משכב זכור עצמו - תועבה היא. וכן בפ' קדושים (כ, יג) מסיים בענין הנ"ל תועבה עשו שניהם גו'. ובשאר עריות לא נזכר בפרט תיבה זו אלא שנכללו במה שאומר הכתוב (בפ' אחרי יח, כו-כז) "ושמרתם אתם גו' ולא תעשו מכל התועבות האלה גו'" ובפסוק כז "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם גו'". לכן הסמיכה התורה ענין זה עם מולך ובהמה שגם הם בכלל התועבות (אבל לא ענין קירוב לשאר בשר).

וזה שבפ' קדושים נמצא באמצע רשימת העריות, הנה בפשטות זהו מפני ששם מדובר אודות העונש (ולא האזהרה - כבפ' אחרי), ונמצא כתוב בתוך אלה שעונשם סקילה, ובסוף הרשימה של עונש סקילה (גבי אנשים), שאחרי זה כתוב העונש של אשה ואת אמה שזהו עונש שריפה, ואח"כ ענין בהמה, שאמנם ענשה גם סקילה, אבל כבר אינו בסוג המדבר (בלבד), ואח"כ (כמדומה) אין יותר חייבי סקילה.



**בפירש"י ד"ה 'מלאכת עבודה' (אמור כג, ח)
וד"ה 'כל מלאכת עבודה' (כג, ח)**

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת אמור ד"ה מלאכת עבודה (כג, ח): אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך שיש חסרון כיס בבטלה שלהן כגון דבר האבד, עכ"ל.

ושם (כג, לו) בפירש"י ד"ה כל מלאכת עבודה: אפילו מלאכה שהיא עבודה לכם שאם לא תעשוה יש חסרון כיס בדבר, עכ"ל.

וז"ל המשכיל לדוד על פירש"י (כג, לו): אע"ג דכבר ביאר כן רבינו לעיל גבי כל מלאכת עבודה הכתוב בחג המצות וממילא למדנו שכן הוא פי' בכל הימים טובים, הצריך למיהדר ולפרושי הכא גבי עצרת, לפי דלעיל פי' עצרת דר"ל עכבו עמי עוד יום ואיכא למטעי ולפרש דר"ל עוד יום אחד דומיא דאותם הקודמים לו וסמוכים אליו דהיינו ימי חול המועד משו"ה איכפל ופי' דלאו הכי, עכ"ל.

והבאר בשדה כתב, וז"ל: ...ומה שחזר רבינו לכותבו הכא הוא ללמדנו דחול המועד שרי ממעוטא דהיא, עכ"ל.

וכוונתו הוא לפירש"י ד"ה לא תעשו (שם): יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה ת"ל היא, עכ"ל.

אבל עדיין צריכים להבין: (א) למה פירש רש"י פירושו (בד"ה הראשון) בפסוק (כג, ח), ולא בפסוק (ז) הקדום לפסוק זה, שגם שם נאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו"

והתמיהה היא עוד יותר: בפרשת פנחס נאמר (כח, יח): "ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו". ופסוק זה הוא כמעט ממש דומה לפסוק (כג, ז) שבפרשת אמור (רק שחסר תיבות "הי' לכם").

ושם בפרשת פנחס פירש"י על פסוק זה, וז"ל: אפי' מלאכה הצריכה לכם כגון דבר האבד המותרת בחולו של מועד אסורה ביו"ט, עכ"ל.

ונוסף לזה צריכים להבין: מאחר שרש"י כבר פירש זה שני פעמים בפרשת אמור, למה צריך לפרש זה פעם שלישי בפרשת פנחס.

וגם מ"ט אין רש"י מפרש הטעם שהפסוק כפל זה, כמו שמפרש כמה וכמה פעמים למה נכפל ענין בכתוב.

(ב) בפרשת אמור, בד"ה הראשון מעתיק רש"י רק תיבות "מלאכת עבודה" מן הכתוב. ובד"ה השני מעתיק גם תיבת "כל" מן הכתוב.

וכבר הבאתי לעיל פירש"י בפרשת אמור ד"ה לא תעשו: יכול אף חול שלמועד יהא אסור במלאכת עבודה ת"ל היא. והבאתי שהבאר בשרדה כתב שזהו הטעם מה שרש"י חזר עוד פעם על פירושו ללמדנו שחול המועד שרי ממעוטא ד"היא".

אבל עדיין צריכים להבין: השאלה "יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה" היא שאלה שמתעוררת להבן חמש למקרא גם בד"ה הראשון של פירש"י.

והגם ששם לא נאמר התירוץ לשאלה זו, דהיינו ששם לא נאמר "היא", - אבל וכי משום ששם לא נאמר התירוץ אין השאלה מתעוררת שם.

והוה לי' לרש"י לפרש בד"ה הראשון יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה ת"ל במקום אחר או ת"ל לקמן "היא".

ובאמת מצינו דוגמא לזה מפירש"י: בפרשת בא ד"ה מישראל (יב, טו) פירש"י: שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר ת"ל במקום אחר "מלפני" בכל מקום שהוא רשות, עכ"ל. והנה כוונת רש"י ב"מקום אחר" היא בפרשת אמור (כב, ג). ואעפ"כ הביא רש"י את השאלה בפרשת בא, מפני ששם מתעוררת השאלה.

ועל דרך זה היה לי' לרש"י לפרש גם בפרשת אמור, ומכל שכן, שגם התירוץ להשאלה, ("היא") הוא באותה פרשה.



שונות

מחדו"מ – ושיעורי חת"ת

הרב שלום דובער וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

ב"קונטרס צדי"ק למלך" - חלק ז' ("שער היחידויות" עמ' 251-250) מובא "רשימת דברי כ"ק אדמו"ר שליטא ב'יחידות' לאחד, אחרי שמח"ת תשי"ד" (כנראה בלתי מוגה). וכפי הרשום שם, הנה כ"ק אדמו"ר מסיים דברי קדשו באותה היחידות: "מען דארף זיין אפגעהיט אין מחשבה, דיבור ומעשה, אפהיטען די שיעורים פון חת"ת."

מסגנון הלשון, נראה (עכ"פ במקצת, אף שיתכן שאין הלשון מדויק וכו', וגם אשר לא לזה הי' הכוונה) שישנו קשר בין שמירה במחדו"מ ושמירת שיעורי חת"ת, שעורים אשר - כלי' רבינו באין ספור מקומות - "שוים לכל נפש" (מדריגה הכי תחתונה בנר"ן ח"י ששייך בעיקר למחדו"מ, וכו').

ואולי י"ל אשר חומש - תורה (הוראה) - שייך למעשה, "המעשה אשר יעשון" ... "אשר לא תעשינה" (והרי "מקרא בעשיי", ועי' התחלת קו"א); תהלים - שעיקר ענינו "אמירת תהלים" (ושנתחבר ע"י דוד - מלכות ודיבור וכו', ועד כ"כ אשר גם ד"ת תיאר כ"זמירות" - "שנתעלם המקרא מעיניו") שייך לדיבור; ותניא, "אהבה, יראה, יחוד, אמונה, ותשובה" שייך למוח ולב, והיינו מחשבה.

ואולי אפשר למצוא לזה איזה מקור, ואבקש מקוראי הגליון לחו"ד בזה.



החילוק בין "נעשה ונשמע" (בפ' יתרו) ל"זשמענו ועשינו" (בפ' ואתחנן)

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשו"ת חת"ס חאו"ח סימן רח (ד"ה ולתשלום) מביא תירוץ הראשונים [-לקושית התוס' שבת פח, א] דעל תורה שבכתב הקדימו

נעשה לנשמע אבל על תורה שבע"פ כפה ההר. [כוונת החת"ס במ"ש "הראשונים" לדברי המדרש תנחומא נח, ג המובאים בישוע"י ר"ס תצד].

ובזה מיישב החת"ס הסתירה "מ"ש במ"ת [שמות כד, ז] כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, ובפרשת ואתחנן ה' כ"ד] אמרו למרע"ה ושמענו ועשינו, הקדימו שמיעה לעשיה": נעשה ונשמע קאי על דברי הקב"ה - תושב"כ. ושמענו ועשינו קאי על דברי חכמי ישראל - תושבע"פ". עיי"ש.

והנה, דברי החת"ס הם חידוש הן בפש"מ הן בנגלה וכו', ואולי אפ"ל בזה באו"א הן עפ"י נגלה הן עפ"י דא"ח:

ובהקדים מה שסיפר כ"ק אדמו"ר (התוועדויות תשמ"ז כרך ד' עמ' 28) בשם ר' הלל מפאריטש שאמירת המאמר ע"י הרבי היא בבחינת מ"ת, כנתינתה מסיני ע"י עצמו"ה ית' משא"כ כאשר לומד את המאמר לאחרי אמירתו הרי אפי' אצל הרבי עצמו יש חילוק בין אמירת המאמר ללימוד המאמר אחרי נתינתו.

ומכאן אולי אפ"ל בזה בפשטות: עפ"י נגלה - ארוז"ל ספר משנה תורה אמר משה "מפי עצמו".

- והיינו: אף שגם הדברים שבמשנה תורה נאמרו "מפי הגבורה", מ"מ התגלות הדברים היתה ע"י משה, שמשה היה מדבר מעצמו את דברי ה' אשר השיג בדעתו, והיינו שדברי הקב"ה נתלכשו בדעתו של משה (ולכן מסיים משה לבנ"י) כאילו היה אומרם "מפי עצמו".

ולפי"ז, מכיון ש"נעשה ונשמע" היה מנגד לשכל מלכתחילה [ורק מכיון ש"במעמד ה"ס היו כל בני" בדרך מתנה מלמעלה קרוב או ממש כנביא בעל הנבואה ... שרואה מראות אלקים, ומובן שאמרו בחפץ לב ורצון נעשה ונשמה" - לקו"ש חכ"ו עמ' 424], אין מקום לזה בשעה שמשה אמר מפי עצמו - יכתוב כן.

עפ"י דא"ח - נעשה ונשמע הוא מלמעלמ"ט (ד"ע), משא"כ מצד דעת תחתון מובן שצ"ל קודם שמיעה ואח"כ עשי'.



'אתחלתא דגאולה' בנוסחאות התפילה

הרב צבי מאשקאוויטש

ירושלים עיה"ק ת"ז

בקשר לשיטה הדוגלת ב'אתחלתא דגאולה', שכיון שהרבה מבני ישראל חזרו לארץ ישראל הרי זו גאולה פורתא (ולדידם אינו אלא מושג גיאוגרפי: בני ישראל הפסידו במלחמה נגד הרומיים ועל כן גלינו מארצנו, והרי אנחנו בגלות, אבל באם חזרנו לארץ ישראל, נפסק הגלות, והתחיל הגאולה), אבל כ"ק אדמו"ר זי"ע היה מסביר תמיד שגלות הנו בראש ובראשונה מושג רוחני, זמן שאין התגלות אלקות בבית המקדש, ובגשמיות זה מתבטא גם בזה שבנ"י גלה מארץ ישראל, אבל אין זו העיקר. ומביאים ראיה לזה ממה שאומרים בתפילת מוסף 'ומפני חטאינו גלינו מארצנו...'", ואת זה אומר גם יהודי שעומד באמצע ירושלים ליד שריד בית מקדשנו ובכל זאת הוא אומר "גלינו מארצנו", הרי שגלות עיקר ענינו רוחני, ולא משנה באם נמצאים באירופה, ארה"ב או ארץ ישראל - הגלות עדיין נמשכת.

ובענין זה יש להעיר ממה שראיתי מציינים בקשר לכמה קטעים שבתפילה:

בשור"ת הלכות קטנות ח"א שאלה קפה כ' אם יש לומר בארץ ישראל והוליכנו [צ"ל ותוליכנו] קוממיות לארצנו בבי"ת, תשובה כך נוהגים לאומרה, ואם אומרים לארצנו לא הפסידו, כי אין מקומו של כל אדם ניכר עכ"ל.

ובהגהות הלכה רווחת שעל הלק"ט שם כ', לא ראיתי אחד מהאחרונים שזכר דין זה. גם לא ראיתי מי שנוהגי' כן וק"ל.

ובס' ארץ החיים מהגאון רבי חיים סתהון מצפת, באור"ח סי' ס כתב בשם הגאון מהר"ם בן חביב (בתשובה כת"י) שבא"י נוהגים לומר בברכת אהבת עולם והוליכנו מהרה קוממיות בארצנו בבי"ת, ומנהג נכון הוא, כי הנוסח לארצנו בלמ"ד אין לומר אלא בחו"ל. ומסיים בס' ארץ חיים ובזמנינו אין המנהג כן.

ובס' ליקוטי מהרי"ח ח"א בברכת אהבת עולם הביא דברי הלק"ט הנז' שבא"י אומרים ותוליכנו קוממיות בארצנו וכו'.

עוד בהלכות קטנות סי' רנא כ' העומדים בירושת"ו אם יאמרו והביאנו לירושלים עי"ק [הכוונה בתפלת מוסף לשלש רגלים ועוד], והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם.

תשובה, זו היא ביאה ריקנית, ועל אחינו ג"כ אנו מבקשים. וכ' שם בנלכה רווחת כיון שאין לנו חלק ונחלה בארצינו, ועדיין יד הזרים מושלת בנו לא מקרי ביאה. ומה שאנו מתפללים והביאנו לירוש' עי"ק בשמחה עולם, הכוונה לשמחה בארצנו שתהיה תחת ידינו איש תחת גפנו ע"ש. ועוד דעל אחינו ג"כ אנו מבקשים שעדיין לא באו כלל עכ"ל.

ולפי דברי הלק"ט הנ"ל יש להסתפק ג"כ בברכת מעין שבע שבו אומרים "והעלינו לתוכה", אם לומר כן מי שכבר דר בא"י. ראה עדכ"ז ב'אוצרות ירושלים', קז, סי' מט.



כלי האצטרול"ב [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

בענין מהותו של כלי זה וביאור פעולתו בס' ההלכה והדא"ח, דנתי בגל' תתיא (עמ' 121); והעולה משם, שרק במאמרים שנכתבו ע"י אדמו"ר האמצעי קרוי הכלי המשמש להגדלת עצמים (מיקראסקאפ) בשם 'אצטרול"ב'.

שוב ראיתי שהאצטרול"ב נזכר גם בס' 'שער האמונה' לאדמו"ר האמצעי (צב, א) - בתור כלי שבאמצעותו רואים בגרעין התפוח את כל ציור התפוח שעתידי הוא להצמיח - ובהע' שם נסמן גם לס' מאמרי אדה"ז דשנת תקס"ג, שנכתב ע"י אדמו"ר האמצעי (עמ' סא) ולס' מאמרי אדה"א פ' פינחס (עמ' א'תרסט).

בס' תקס"ג שם מבוארת פעולתו של האצטרול"ב באופן שונה: עד"מ מים הנראים בזכוכית ע"י הזכוכית נראים לעין יותר גדולים ומובהקים משהיו נראים בלא כלי הזכוכית כו', וכידוע שע"י כלי המראה יראה פני האדם יותר גדולי' ויותר מובהקים לעין משיראה בלא מראה, והיינו לפי שהמראה או כלי (האצטרול"ג) [האצטרול"ב] הם מצמצמים בעצמותם את אור הראיה, על כן תתגדל ותתפשט הראיה בגילוי רב יותר, כמבואר

בספרי הטבע. וזהו הנק' בגמרא וזוהר אספקלריא המאירה, פירוש שמאירה את הנראה בה ביותר התרחבות ויותר בהבהקה. עכ"ל.

ומכך שכלי זה מוגדר כאן כ"אספקלריא המאירה", מוכח שה'מראה' הנזכרת שם אינה שפיגע"ל - שהוא "אספקלריא שאינה מאירה" - אלא זכוכית מגדלת. ומלשונו "תתגדל ותתפשט הראיה בגילוי רב" משמע עוד, שכוונתו לטעלעסקאפ (מישקפת).

עוד יותר מוכח הדבר בס' 'שערי אורה' לאדמו"ר האמצעי (מח, א) - במאמר המיוסד על המאמר הנ"ל דתקס"ג - וזה לשונו: שהרואה במראה מכוון ומצמצם את אור הראי' ע"כ תרחיב ותתפשט אור הראי'.. וראי' לזה מכלי האצטרולוב שרואים בו הכוכבים הרחוקים והגבוהים ביותר, לפי שמקרב את דבר הרחוק להגדילו בעין הרואה בכפלי כפליים לאין שיעור כמ"ש בס' החקירה. עכ"ל.

הרי לנו שכאן משמש האצטרולוב כטעלעסקאפ שבו רואים למרחקים.

ומה שכתבתי בגל' שם, שכמדומה נמצא במאמרי אדמו"ר מוהר"ש שהאצטרולוב הוא כלי שמביטים בו למרחוק, ע"פ הנ"ל טעות היא בידי, ואין זה במאמרי מוהר"ש אלא בס' 'שערי אורה' כנ"ל.



גן-עדן הארץ [גליון]

הנ"ל

בגל' תתד (עמ' 82) כתבתי ע"ד הביטוי "גן עדן הארץ" (שבסה"מ תרנ"ו רצו לשבשו מפני שלא הכירוהו), וצינתי לד"ה ושבתה תרס"ב (עמ' רצט ואילך) ששם נתבאר עניינו בארוכה.

שוב ראיתי שמאמר זה יסודו בד"ה ושבתה שבס' מאמרי אדה"א, ושם בעמ' תשב ואילך נתבאר עניינו של 'גן עדן הארץ'. ויעו"ש במ"מ וציונים לס' דא"ח, שגם בחלקם מופיע ביטוי זה.

וכן הוא בכ"מ בס' מאמרי אדה"א דשנת תקע"ז (נסמנו שם בעמ' פג).

ובסה"מ תרע"ט (עמ' תרעג - רשימת דברים באותיות המחשבה): גן עדן שבארץ.

ויעויין גם בד"ה להבין ענין הג"ע שלא מצאו המחקרים שום מקום פנוי שאינו ידוע וכו' (כת"י ירושלים 2310 פה, ב. ולא נודע לי מבטן מי יצאו הדברים).



ר' מתיא מרומי [גליון]

הנ"ל

בגל' תתיח (עמ' 87) מחדש הרב הכותב, שרומי זו שבה שכן ר' מתיא בן חרש אינה רומי שבאיטליא, אלא רומי שבא"י (קיסרי).

אך לענ"ד א"א לומר כן, שהרי מצינו שר' מתיא בן חרש שאל את רשב"י ברומי (מעילה יז, א), ומיירי שם שרשב"י ור"א ב"ר יוסי הלכו לרומי לבטל גזירות, וזוהי רומי שבאיטליא מושב הקיסר (יעו"ש), ושם ראו את כלי המקדש כדאמר ר"א ב"ר יוסי (יומא נז, א) על הפרוכת: אני ראיתיה ברומי, וכן על הציץ (סוכה ה, א): אני ראיתיו ברומי. וכן איתא במדרשים שראה שם את יתושו של טיטוס ואת שברי כסאו של שלמה המלך.

וכן מצינו (ביומא פו, א) ששאל ר' מתיא בן חרש את ר"א בן עזריה ברומי, ומהמדרש (שמו"ר ל, ט) למדנו שאכן ר"א בן עזריה הלך לרומי בלוויית רבן גמליאל ור' יהושע ור' עקיבא (ובסוכה מא, ב מצינו את ארבעתם באין בספינה).

וסביר לומר, שבכל המקומות הללו הודגשה העובדה שר' מתיא שאל מהחכמים הנ"ל ברומי - אע"פ שבדרך כלל אין מציינים היכן נערכו השיחות בין החכמים - דוקא מפני שהי' ברומי שבחול, לפיכך צריכים להבהיר את פרטי ההזדמנות ששאל מרשב"י ומראב"ע שהיו בא"י.

ומה שהביא הרב הכותב ראי' מדברי הספרי (אצלי הוא כפ' ראה אות נג. ואיני יודע איזו מהדורה נודמנה לכותב ששם הוא באות פ', וגם הציטוט אצלו שונה מאשר אצלי) מעשה בר' יהודה בן בתירא ור' מתיא בן חרש ור' חנניא בן אחי ר' יהושע ור' יונתן שהיו יוצאים ח"ל וכו' [ולא רבי מתיא בן חרש וחביריו היו הולכים" כמצוטט שם] אמרו ישיבת א"י וכו' - הנה גם בר' חנניא מצינו שהי' (אח"כ) בכבל (סוכה כא, א: כשירדתי לגולה), וכך אפשר גם שר' מתיא ירד אח"כ לרומי.

וכן איתא בספרי (שם) מעשה דומה בר' אלעזר בן שמוע שרצה לצאת לשיבת ר' יהודה בן בתירא בנציבין, וגם הוא חזר בו ואמר ששיבת א"י שקולה כנגד כל המצוות - ואעפ"כ י"א שאח"כ הלך לשם, ולפיכך מצאנוהו מביא הלכות בשם ר"י בן בתירא.

וזאת למודעי, שאת כל ה"ידע" שבהערתו זו נטלתי ממאגרי המחשב ומהס' תולדות תנאים ואמוראים.



בענין הנ"ל

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם הביא הרב י.ר. (במאמרו בענין ר' יוסי בן קיסמא) את מארז"ל (סנהדרין לב, ב) "אחר ר' מתיא לרומי", ופירש שאין הכוונה לרומי ממש אלא לעיר קיסרי שהיא רומי שבארץ ישראל. והביא רא"י לדבר ממארז"ל בספרי (פ' ראה) שכשעזב רמב"ח את ארץ ישראל קרע בגדיו.

ואף שאין משיבין על הדרוש, יש להעיר שבלקוטי שיחות חט"ז ע' 120 נתבאר שמקומו של רמב"ח הי' דוקא ברומי שבחול, שזה מורה על עבודתו בחול"ל דוקא (כמו יוסף הצדיק שהי' במצרים), ודברי הספרי הנ"ל הובאו שם (בהערה 52) להדגיש את גודל הירידה של רמב"ח כשיצא לרומי.

