

כוס תנחומין

בצעך ובכאב רב
משגרים אנו את תנחומינו הכנים
לידידנו וחברינו היקר
חבר המערכת מלפנים
עבד ללא ליאות להצלחת הקובץ
וחפץ ה' בידו הצליח
ברוך הכשרונות, בקי נפלא בתורת רבנו

הת' הנעלה והמצויין **יוסף יצחק שי' ספיטצקי**
ולכל המשפחה האבלה שיחיו

על פטירת אמם היקרה
מנשים באהל תבורך
אשת החסד
דאגה לנזקקים בכל עת
חינכה ילדיה במסירה ונתינה בדרך התורה והחסידות

מרת איטא פייגא ע"ה ב"ר אברהם

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
ולא תוסיפו לדאבה עוד
ותיכף ומיד ממש יקוים היעוד
הקיצו ורגנו שוכני עפר - והיא בתוכם

הרב אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי

הת' לוי שי' גנזבורג

הת' לוי יצחק שי' גרייזמאן

הת' שלום דובער הכהן שי' הענדל

הת' שלום דובער שי' וואלאסאוו

הת' משה שי' זילבערשטיין

הת' מרדכי לייב שי' זאנדהויז

הת' דוד הכהן שי' כהן

הת' ישראל הלוי שי' לוין

הת' דוד שי' איזאגווי

הת' דוד ארי' לייב שי' זילבערשטיין

הת' לוי יצחק שי' חזן

הת' חיים אליעזר שי' טווערסקי

הת' ישעיה שי' גערליצקי

הת' מנחם מענדל הכהן שי' ריווקין

הת' צבי אפרים שי' בראנשטיין

הת' יעקב ליב שי' בייטעלמאן

הת' בנימין הלוי שי' לוין

ב"ה

ג' תמוז - שי"פ קרח

ה'תשס"ג

גליון חי [תתמ]



פתח דבר

בקשר עם יום הגדול הקדוש והנורא, השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא השמיני של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בשנת מאה שנה להולדתו,

- הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של כ"ק אדמו"ר, דהפך בה והפך בה דכולא בה, ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל לנח"ר וכרצון רבינו הק', אלא שלזה צריכים אנו לעזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתבת הערות וכו' לעתים תכופות בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!

ואנו נושאים תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממשי יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק' שהנה הנה זה בא, והקיצו ורננו שוכני עפר ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשס"א
ברוקלין, נ.י.

המערכת



לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת – ה'תשס"ב
וכל המסייעים להוצאת גליון זה
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא

הת' דוד בן חוה לאה הכהן
הת' שלום דובער בן טויבא פרידא הכהן
הת' ישראל בן מלכה הלוי
הת' חיים אליעזר בן אסתר
הת' לוי בן חנה זעלדא
הת' לוי יצחק בן נחמה
הת' מרדכי לייב בן מינדל שרה
הת' משה בן אלטא פעסיא
הת' שלום דובער בן דבורה
להצלחה רבה בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 10..... בדעת הרמב"ם דביאת המשיח היא לפני בנין ביהמ"ק
14..... "כל הקרבנות בטלין לעתיד לבא"
21..... ב' תקופות בימות המשיח - שי' הרמב"ם בפיה"מ
26..... לע"ל הלכה כב"ש

רשימות

- 29..... הטבת הנרות מצד מערב

לקוטי שיחות

- 30..... מקור הרמב"ם בחילוק בין צדיק לחסיד
31..... ולא יהיה כקורח וכעדתו
35..... כיסוי הארון בפרוכת
35..... קורות ביתו של אדם מעידין עליו
37..... חיוב קרבן תודה וברכת 'הגומל' כשאינן סכנה ודאית
40..... גדר האיסור ב'כל שהוא' [גליון]
48..... תגובה להנ"ל

שיחות

- 50..... מראי-מקומות לשיחות
51..... מראי-מקומות לשיחות [גליון]

אגרות קודש

- 52..... מ"מ לאגרת רבינו
53..... עונשי התורה טבעיים או סגוליים [גליון]

נגלה

- 54..... כיבוד או"א ע"י דמא בן נתינא.
57..... שיטת רש"י ותוס' בעיצבא
58..... "שינוי החוזר לברייתו"
63..... יאוש והפקר [גליון]

חסידות

- 68..... כח התורה להפוך חשכת עוה"ז לאור
73..... קשירת כתרים לבנ"י ע"י המלאכים
75..... "ודבריו חיים וקיימים"
76..... מס"נ מגיע מצד זה שמזלי' חזי או מצד עצם הנשמה?
77..... "ויהי ביום השמיני קרא משה גו'" [גליון]
78..... "ויפח באפיו נשמת חיים" [גליון]
79..... טעות דורות הראשונים [גליון]

פשוטו של מקרא

- 79..... פירוש רש"י על תיבות "אך" ו"רק"
84..... ואת יותרת הכבד
86..... רש"י ד"ה "ויניחו"ו

הלכה ומנהג

- 95..... המברכים לעצמם בסעודת נישואין לגבי שבע ברכות
96..... מנהג חב"ד בנטילת לולב
96..... מיקום המזוזה בדלת הבית הפנימית וביציאה לחצר
100..... "פיח כזבים עד שקר"
111..... הטמנה בין השמשות - למי שמקבל שבת
118..... היוצא בדרך והשאיר ודאי חמץ בביתו
125..... הניח חמצו ברשות הרבים והפקירו קודם הפסח
127..... אמירת רבש"ע בקשעה"מ כליל שויו"ט
128..... גדר ה"פעמונים" - בטלית גדול
129..... ביטול חמץ בבצק שבסדקי עריבה
133..... מי שאינו רוצה להשאר עד בהמ"ז [גליון]
135..... בענין הנ"ל
138..... בענין הנ"ל
140..... הברכה שמברכים על שניצל וגעפילטע פיש [גליון]
146..... השקיעה האמיתית לשיטת אדה"ז [גליון]

- 152.....[גליון] בגדר יום ולילה לאדה"ז [גליון]
155.....[גליון] ברכת שהחיינו במנהג חב"ד [גליון]
160.....[גליון] אופן אחיזת הס"ת בהוצאה והכנסה [גליון]
161..... [גליון] ברכת בפה"ג על כוס הזימון לאחר בהמ"ז [גליון]

שונות

- 163..... החילוק בין גדרי שליח וש"צ
165..... היום יום - כח סיון
166..... נוסח התפילה שבסידורי האר"י
169..... כתיבת 'ב"ה' על פתקאות ופנ"ים

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 773-4115 או (718) 756-3411

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

בדעת הרמב"ם דביאת המשיח היא לפני בנין ביהמ"ק

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דוד ומלכות בית דוד

ידוע מה שמקשים על הרמב"ם במ"ש (הל' מלכים פי"א ה"א-ה"ד) דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה ובונה המקדש, דבירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ב משמע שבנין המקדש קודם למלכות בית דוד, וראה ב'ס' המפתח' ברמב"ם פרנקל שם שמציין להרבה מקומות דשקו"ט בזה.

וכבר תירץ קושיא זו באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"א (אגרת קל, צו"יין גם בלקו"ש ח"ח ע' 358 ו362 ובכ"מ), שהביא ירושלמי זה, וכן הביא הגמ' מגילה יז, ב כיון שנבנית ירושלים בא דוד וכו' (ומפרש שם דבנין ירושלים היינו בנין ביהמ"ק השלישי), ומביא ג"כ מ"ש הב"ח או"ח סי' קיח בענין ברכת ירושלים, שמבואר באריכות איך שצ"ל הכל מוכן קודם, ואחר שיבנה ביהמ"ק וירושלים ויכונן כסא דוד, אז בא דוד ויושב על כסאו שהכין לו ה' ית', וממשיך וז"ל: "ולא יסתר דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח ועל ידו תהי' קיבוץ גליות [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא] מלכות דוד, וזהו דקדוק ל' הגמ' וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר ובגמ', ואמר כאן דוד, הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל לז, כד) וע"ש במצודות וכו'". עכלה"ק.

ועד"ז תירץ בשו"ת 'פרי השדה' (ח"ב סי' טז, מובא גם בס' ימות המשיח' שם), שהרי הרמב"ם שם סוף פי"א כתב דאם יבנה ביהמ"ק ויקבץ נדחי ישראל אזי יאמינו הכל כי הוא מלך המשיח, וא"כ עכ"פ בשעה שיבנה ביהמ"ק לא יאמינו עוד הכל לקבל עליו מלכותו, וא"כ אין סתירה לדברי הרמב"ם מהירושלמי, שגם הירושלמי ס"ל דמשיח יבנה ביהמ"ק, רק מ"מ בשעת בנין המקדש עדיין לא תתפשט מלכותו

ורק לאחר שיבנה ביהמ"ק תתפשט מלכותו לכל ישראל, ומביא שכ"כ ב'פני משה' על הירושלמי שם, וא"כ כוונת הירושלמי רק שהבנין יהי' קודם שתתפשט מלכותו, עיי"ש. וכ"כ בס' 'כלי חמדה' פ' שמיני (כד, ב), וראה גם בגליון תתכט ע' 8.

וזהו הביאור שבסדר הברכות בתפלת שמו"ע, דבתחילה אומרים ברכת "ולירושלים" ואח"כ ברכת "את צמח", ומבואר ע"ז בגמ' מגילה שם הטעם כנ"ל, דכיון שנבנית ירושלים בא דוד, אף שלפי דעת הרמב"ם ביאת משיח הוא בתחילה, דלפי הנ"ל מובן, כיון דברכת "את צמח דוד עבדך" קאי על השלימות דמלכות דוד שבא לאחר בנין ירושלים וביהמ"ק.

קיבוץ גליות אחר בנין ביהמ"ק

אבל לפי"ז לכאורה יל"ע, שהרי כתב הרמב"ם שם דקיבוץ נדחי ישראל בא לאחר בנין ביהמ"ק, (כמבואר בלקו"ש שם שזהו כדעת הזהר ח"א קלד, א ורש"י ברכות מט, א, ופליג על התנחומא פ' נח סי"א), אבל מהגמ' מגילה שם [בביאור סדר הברכות דתקע בשופר גדול וכו' בא אחר ברכת השנים וכו'] לכאורה משמע, דקיבוץ גליות בא לפני בנין ירושלים, דקאמר דכיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים וכו' וכתיב ואשיבה שופטך כבראשונה, וכיון שנעשה דין ברשעים כלו הפושעים וכו', וכיון שכלו הפושעים מתרוממת קרן צדיקים וכו', והיכן מתרוממת קרנם בירושלים וכו', וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ומהאגרת הנ"ל משמע, דהסוגיא דמגילה א"ש גם לפי שיטת הרמב"ם? (וראה בס' 'רנת יצחק' תהלים ע' תקצט שהקשה סתירה מהגמ' ברכות והתנחומא להגמ' דמגילה, עיי"ש).

ואולי אפשר לומר, דכוונת הגמ' בהא דקאמר "והיכן מתרוממת קרנם בירושלים", היינו בירושלים שכבר נבנית לפני זה, והא דאמרינן ברכת "תקע בשופר" וכו' מקודם, ה"ז משום שזה בא לאחר ברכת השנים כמבואר שם, אבל בפועל הוא בא אחרי בנין ירושלים.

בנין ירושלים ומלכות בית דוד הם דבר אחד

ויש לבאר בזה עוד, עפ"י מ"ש בלקו"ש חל"ו ויק"פ - החודש, דמביא מה שאמר שלמה לאחר השלמת בנין בית ראשון (מ"א ח, טו) "ברוך ה' וגו' אשר דבר בפיו גו' לאמר מן היום אשר הוצאתי את עמי את ישראל ממצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית לשמי שם, ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל". ומבאר, דמזה

שהכתוב מסיים רק ע"ד הבחירה בדוד ולא הזכיר כלל הבחירה בירושלים, משמע שהבחירה בדוד אינה ענין צדדי בבחירה בירושלים, אלא שזה נוגע לעצם הבחירה בירושלים, שהבחירה בירושלים נפעלת ע"י הבחירה בדוד, ועד שהעיקר היא הבחירה בדוד, וכן מוכח בזהר פ' ויקהל (קצח, א) ומבאר שם המעלה דבחירה בירושלים שאינה משום מטרה מסויימת, אלא שזהו רצונו ובחירתו בעצם מצ"ע (לא כמו בשילה), ובכדי שתהי' בחירה נצחית, הרי מצ"ע אי אפשר שתחול על מקום גשמי, כי גשמי מצד טבעו ומהותו הוא הווה ונפסד היפך הנצחיות, ואף שמצד הבחור ה"ז בחירה נצחית, אבל אין לייחס נצחיות זו להמקום עצמו, שקדושת המקום היא קדושה נצחית, ולכן ה"י הבחירה בירושלים תלוי' בבחירת הקב"ה בדוד המלך, דכיון דהבחירה במלכות בית דוד ה"ה בחירה נצחית, כמ"ש הרמב"ם דהמלכות לו ולבניו עד עולם, ונצחיות זו שייכת למציאותו ונשמתו של דוד שהי' עבד ה' ובטל לה' בתכלית, ולכן נמשך בו כחו ית' שלמעלה משינוי, וכיון שמקומה של מלכות בית דוד הוא בירושלים, הרי בכח זה נעשה גם המקום גשמי דירושלים מוכשר לקבל את ה"בחירה" נצחית בירושלים, עיי"ש בארוכה, שהיוצא מכל זה דמלכות בית דוד ובנין ירושלים הו"ע אחד, ואמיתית הבנין דירושלים הוא רק כשיש שם מלכות בית דוד, כיון דרק ע"י מלכות בית דוד יש ענין הנצחיות גם בירושלים, וראה הערה 6.

וראה גם בחי' הגרי"ז על התורה ע' 106, שהאריך ג"כ בענין זה, וביאר עפ"י"ז הא דאמרין בשמו"ע בברכת בונה ירושלים "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין", אף דנתקנה ברכה אחרת מיוחדת לצמיחת מלכות בית דוד, מ"מ אנו מזכירים גם זאת בברכת בונה ירושלים, משום שזה שייך גם לבנין ירושלים (וראה שו"ת 'משאת בנימין' סי' נה (מובא בס' 'קול יהודה' ע' מב) וז"ל: "ולענין ברכת ירושלים בתפילת י"ח כפי הנוסחא בסידורים שלנו שחותמין בה "וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין בא"י בונה ירושלים", דלכאורה נראה לאו היינו סמוך לחתימה מעין החתימה, דמה ענין כסא דוד לבונה ירושלים, ובסידורי הספרדים מהפכים הנוסחא וחותמין וכסא דוד וכו' ובנה אותה כו' בא"י בונה ירושלים, ולדידהו שפיר הוה סמוך לחתימה מעין החתימה, ובסדר הרמב"ם מדלג "וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין", ומ"מ נראה דאין לשנות הנוסחא שבסידורים שלנו, משום דענין דוד וענין בנין ירושלים הכל ענין אחד וכו', עכ"ל). וראה גם בב"ח סי' קיח הנ"ל שצויין בהשיחה בהערה 6.

דלפי"ז יובן הא דאמרינן בחגיגה טז, ב "אמר רבי יהודא בן טבאי אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי וכו'" ופירשו התוס', כלומר לא יוכל לראות בנחמות ציון אם לא עשה זה. וביאר המהרש"א בחדא"ג, דגם כשהי' ביהמ"ק קיים בזמן יהודא בן טבאי, קאמר הכי, דגאולה שני' בבית שני לא הי' גאולה גמורה, שהרי לא חזר להם מלכות בית דוד, עיי"ש. דמבואר בזה ג"כ, דבבית שני לא הי' המצב של נחמת ציון וירושלים כיון שחסרה מלכות בית דוד, ובהשיחה בהערה 6 הביא לשון הרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ד) - וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד כו', שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד. ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' פד, ביאר שגם בבית שני התפללו על צמיחת קרן דמלכות בית דוד, עיי"ש ואכמ"ל בזה.

דלפי"ז מתבאר עוד יותר למה סמכו ברכת "ולירושלים עירך" ל"את צמח דוד עבדך", אף שלפי הרמב"ם וכו' הרי יהי' קיבוץ גלויות בין בנין ירושלים - ביהמ"ק, לבין מלכות בית דוד כנ"ל, כיון שבנין ירושלים ומלכות בית דוד הו"ע אחד ממש, ואפ"ל דהא דאומרים בברכת ולירושלים וכו' "וכסא דוד עבדך וכו'", הרי זה פרט בברכת בנין ירושלים, דרק אז יש שלימות בירושלים, ואח"כ אומרים ברכת את צמח וכו' שזהו ברכה על מלכות בית דוד מצ"ע. וראה בזה גם בגליון תקלו-ז.

הסדר בברכת 'רחם' ו'יעלה ויבוא'

ולפי הנ"ל, אולי יש לבאר ג"כ הא דבברכת "רחם" בברכת המזון, מזכירים תחילה אודות "על ירושלים עירך" ואח"כ "על מלכות בית דוד משיחך", אבל ביעלה ויבא מזכירים תחילה "וזכרון משיח בן דוד עבדך", ואח"כ "וזכרון ירושלים עיר קדשך", ואפ"ל דברכת "רחם" נתקנה בתחילה על ירושלים כדאייתא בברכות מח, ב, לכן מזכירים תחילה אודות ירושלים, ואח"כ מזכירים אודות מלכות בית דוד דזהו מלכות בית דוד שפועלת ענין הנצחיות בירושלים, אבל ביעלה ויבוא דאומרים "משיח בן דוד", דלפי האגרת נמצא דזהו בתחילת התגלותו, לכן זה בא קודם שהו"ע דביאת משיח, ואח"כ אמרינן "וזכרון ירושלים עיר קדשך" שבא אח"כ.

ויל"ע באג"ק ח"ב ע' רלד (נדפס בלקו"ש חכ"ג ע' 394), שמפרש מאמר חז"ל (יומא מא, ב) אין בן דוד בא בשבת ויו"ט כו', שהכוונה היא כשינצח איזה זמן אחרי שיתגלה, לאחר שילחם מלחמת ה' וינצח כמו שאומר בש"ס שם, דכיון דאתי הכל עבדים הן לישראל, עיי"ש.

דלכאורה ממכתב הרבי נ"ע משמע ד"בן דוד" הוא בתחילת בואו, ואולי אפשר לומר כוונת רבינו נ"ע, דדוד ודאי קאי על מלכות בית דוד, אבל בן דוד אפשר דקאי על שניהם, אבל ראה רשימות חוברת יא דבן דוד - הוא פחות שבשמות, ואכתי יש לעיין.



"כל הקרבנות בטלין לעתיד לבא"

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

ידועים דברי המדרש (בכ"מ), ד"לע"ל כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל". ופירשו מפרשי המדרש (והובא ג"כ בדא"ח) דקאי על קרבנות היחיד, שהם באים על חטא ולכן יתבטלו לע"ל. אבל קרבן תודה שאינו בא על חטא, אינו בטל.

ויש לעיין, מהי ההדגשה על קרבן תודה דוקא, והלא גם השלמים אינם באים על חטא? ואמנם בפירוש מהרז"ו על המד"ר פ' אמור (פכ"ז פיסקא יב) כוללם יחד: "כי כל הקרבנות באים על חטא וגם העולה על הרהור הלב, ולעתיד לא יחטאו, רק התודה והשלמים יבואו על רוב הטובה".

וראיתי בהעו"ב (גליון די"א ניסן תשנ"ט, עמ' 9) שגיסי הרמ"מ שי' רייצעס כתב בזה"ל: ד"במדרש פ' צו שם משמע ברור שבכלל "תודה" נכלל גם שלמים, שהרי כל המדרש שם מתייחס לפסוק "וזאת תורת זבח השלמים", שמדבר על שלמים בכלל (וא"כ צ"ע, למה במדרש מדבר על תודה דוקא?) - אך בכל שאר המקומות (שמציין אליהם בחי' הרד"ל שם) משמע שמדובר על תודה דוקא עיי"ש".

אמנם המהרז"ו שכתב בפשיטות דאין כל חילוק בזה בין תודה לשלמים, נמצא כאמור בפ' אמור שזהו א' מהמקומות המדברים לכאן על תודה דווקא, ע"ש. ובפשטות נימוקו עמו, דאם הטעם שקרבן תודה לא מתבטל הוא משום שאינו בא על חטא, הרי שעכצ"ל כן גם בשלמים סתם, אמנם בהמאמרים המדברים בזה (ד"ה "מזמור לתודה" דתרנ"ח ותשי"ז) שהאריכו לבאר הא דקרבן תודה אינו בטל, הנה אף שהובא שם דזה ששאר הקרבנות יתבטלו הוא - ממש כפי' המהרז"ו הנ"ל - משום שהם באים על חטא, ומ"מ האריכו לבאר את המעלה שבקרבן תודה דוקא, שענינו הוא הודאה שלמע' מהשגה וכו' (ראה

ד"ה "מזמור לתודה" הנ"ל ועוד), שזה אינו שייך לקרבן שלמים סתם, ומשמע דלא אמרינן דבכלל תודה נכלל גם שלמים.

ב

ומתחילה יש לבאר, דגם אילו יצוייר שרק בפ' צו היה מופיע המדרש הנ"ל על הפסוק "וזאת תורת זבח השלמים", ג"כ אין לומר שבדרך ממילא זה קאי גם על שלמים סתם, דהרי אמרינן בזבחים (ד, א ועוד): "תודה ששחטה לשם שלמים כשרה, שלמים ששחטן לשם תודה פסולה. מה הפרש בין זה לזה? תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויה תודה". וברש"י שם: "תודה קרויה שלמים: כדכתיב תודת שלמיו כמו חטאת הקהל, תורת משה עבדי". (וראה בהגהות 'חק נתן' שנדפסו בש"ס וילנא, מה שביאר בכוונת רש"י), ונמצא, דאף שפרשת תודה פותחת ב"וזאת תורת זבח השלמים", הרי זה משום שתודה קרויה שלמים, אבל אם המדרש אומר ע"ז ד"לע"ל קרבן תודה אינו בטל", הרי שא"א לומר דבלשון זה נכלל גם שלמים, שהרי "אין שלמים קרויה תודה".

וכן יש להעיר על הערת המערכת (שם), שהביאו מהמדרש תנחומא (ועוד), דשלמים מכפרים על מ"ע, וכנראה כיוונו לבאר בזה המעלה דתודה על שלמים, דהיות דשלמים ג"כ באים לכפר על חטא, לכן גם הם יתבטלו לע"ל, משא"כ תודה. אך לפי הנ"ל נלפענ"ד, דכיון ד"תודה קרויה שלמים", אזי אם אנו רואים בחז"ל דשלמים יש בהם איזה ענין של כפרה על חטא, הרי שבד"מ זה קאי גם על שלמי תודה דאיקרו שלמים¹. וע"כ דענין הכפרה שהוזכר לגבי שלמים אינו מסוג הכפרה שבשאר הקרבנות הבאים על חטא (דישנו חילוק בין הקרבנות שכל עיקרם ומהותם הוא בשביל לכפר, לבין קרבן שלמים וכיו"ב שעיקרו אינו בא על חטא אלא שיש בכחו גם לפעול את ענין הכפרה (באם צריכים לזה). ולכן קרבן כזה שייך גם לע"ל כשאינן צורך דכפרה

1) וכדמוכח גם מדברי ה'מדרש תנחומא' (פ' תצוה) גופא: "אמר הקב"ה מכל הקרבנות שאתם מקריבין אין חביב עלי כקטרת, תדע שכל הקרבנות כולן לצרכיהן של ישראל. כיצד החטאת היתה באה על החטא והאשם. כן העולה באה על הרהור הלב, השלמים אינן באין אלא לכפרה שהן באין על מצות עשה, אבל הקטרת אינה באה לא על החטא ולא על עון וכו'". ואם נחלק בין שלמים לתודה - שרק בשלמים ישנו לענין הכפרה ולא בתודה, א"כ מדוע חביבה הקטרת מכל הקרבנות גם מקרבן תודה, ועכצ"ל דכשאנו אומרים שהשלמים מכפרים על מ"ע, הרי זה אמור גם על שלמי תודה.

על חטא, ויש להאריך בזה מכ"מ ודוגמאות לזה, ועוד חזון למועד אי"ה), ולכן א"א לחלק מצד נקודה זו בין תודה לשלמים בנוגע לע"ל.

ג

ואוי"ל, דהטעם וההסברה בהא דתודה אקרי שלמים ולא להיפך - נוסף על ההוכחה מהפסוק - הוא משום, דכד דייקת תמצא, דתודה לגבי שלמים היא בבחינת "יש בכלל מאתיים מנה", דכל המעלות האמורות בשלמים (הן בפשטות הענינים והן בפנימיות הענינים), ישנם גם בתודה, אבל לא להיפך, דישנם כו"כ ענינים והפלאות בקרבן תודה שאינם בשלמים סתם.

ולדוגמא, זה ששלמים הם מלשון שלום ובלשון רש"י עה"ת (ומקורו בתו"כ) בתחלת פרשת שלמים (ג, א) "שמטילים שלום בעולם, שלמים שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים". והרי ענין זה שהאימורים למזבח, והחזה והשוק לכהנים, והבשר לבעלים, הוא באותה מדה גם בקרבן תודה, אלא שבתודה עוד נוסף גם ענין הלחמים שניתן גם לכהן וגם לבעלים.

וכ"ה גם בפנימיות הענינים, וכמבואר באוה"ת פ' צו (עמ' יח ואילך), שהאריך בזה בכמה אופנים במעלת השלום הנפעל ע"י קרבן שלמים, וכל המבואר שם שייך גם בתודה ע"ש, ויתירה מזו מקשר שם זה שבתודה מביאים גם חמץ - לענין השלום, ע"ש. והרי זה ישנו רק בקרבן תודה ולא שלמים סתם, וכן ראיתי ב"דרוש נאה לשבת הגדול" למהר"ל, שהאריך בזה, דהחמץ הוא כנגד היצה"ר, ושלמים שהוא על שם השלום והשלום הוא הכל, אפשר לתקן גם את היצה"ר (וכן בשבועות שהיו מביאים חמץ בשתי הלחם, שייך לזה), ע"ש בארוכה. ונמצא, דאפילו עצם השם שלמים שייך טפי בתודה מאשר שלמים סתם.²

2) ולהעיר מרש"י ויקרא (ד, י) ד"ה "כאשר יורם" - בנוגע לפר כהן המשיח, שנאמר בו "כאשר יורם משור זבח השלמים" וכתב רש"י: "וכי מה פירש בזבח השלמים שלא פירש כאן, אלא להקישו לשלמים וכו', ומה שלמים שלום לעולם, אף זה שלום לעולם". וראה בגו"א שם שהביא את 'קושית המזרחי': "ואע"ג שדריש בתו"כ שכל הזבחים הם שלום בעולם ואפילו חטאות ואשמות, ודריש ליה מדכתיב "זבח שלמים" כל מה שאתה זוכה - הן חטאת והן אשם - הוא שלום בעולם"? ומיישב הגו"א: "מכל מקום שלמים הם יותר שלום בעולם משאר קרבנות חטאות ואשמות, דאל"כ, למה נקראו השלמים יותר בשם שלמים משאר קרבנות, ופר כהן המשיח הוא שלום בעולם

ואשר לכן, אילו היתה כוונת המדרש באמרו קרבן תודה אינו בטל, גם לשלמים, וכדעת המהרז"ו הנ"ל, הול"ל דקרבן שלמים אינו בטל, וממילא היינו יודעים בד"מ דגם קרבן תודה אינו בטל, משא"כ כשאומרים דקרבן תודה אינו בטל, לא נכלל בזה בד"מ גם שלמים וכנ"ל. ולכן האריכו בהמאמרים לבאר ע"פ חסידות המעלה דקרבן תודה דוקא.

אמנם צלה"ב לאידך גיסא, דאם אנו אומרים דהטעם ע"ז ששאר הקרבנות בטלין לע"ל הוא משום שהם באים על חטא, הרי שאין לכלול בזה גם קרבן שלמים, שהרי אינו בא על חטא וכנ"ל. וצ"ב.

ד

ונראה לומר, דשני ענינים נכללו בדברי המדרש דלע"ל כל הקרבנות בטלין: דישנו פירוש בטלים כפשוטו, שאין זה שייך כלל להזמן דלע"ל, וזה קאי דוקא בקרבנות היחיד הבאים על חטא, ויצאו מכלל זה לא רק שלמים, אלא גם כל האופנים של עולה וחטאת שאינם באים על חטא (ראה מ"ש בגליון תתלה).

וישנו פי' נוסף ב"כל הקרבנות בטלין", שלא יהי' בהם חשיבות כ"כ ויהיו טפלין להגילוי דלע"ל. וע"ד מה שנאמר (ירמי' כג, ז-ח) בנוגע להזכרת יצי"מ לע"ל "הנה ימים באים נאום ה', ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני מארץ מצרים, כי אם וגו'", וחכמים אמרו לבן זומא שאין הפי' בזה שתייעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שזה יהי' טפל.

וכן מבואר להדיא באוה"ת להצ"צ (נ"ך תתקסג-ד, הובא בסה"ל דא"ח ערך "לע"ל"), שמביא שם כמה פירושים בכל הקרבנות בטלין. וכשמבאר דזהו מצד שכל הקרבנות באים על חטא וכו', אומר ע"ז "ולכן לע"ל שכבר יתברר ק"נ ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, א"כ אין שייך בחי' קרבן זה כו'", אך לעיל שם פי' שא"צ לזה מצד עוצם הגילוי דלע"ל, ואז מפרש: "י"ל ג"כ פי' בטלים אין ר"ל שיבטלו לגמרי, אלא ע"ד ביטול זיו השמש". וראה גם באוה"ת ויקרא (עמ' כג): "והנה הקרבנות הם ג"כ עליות והתקרבנות בני" מלמטה למעלה, לכן הם בטלים, כיון שיהי' הגילוי למטה, אך קרבן תודה שהיא הודאה כו', בו ית' אין שייך רק הודאה".

כמו השלמים לגמרי אע"ג שהוא בא על חטא". ולפי המבואר בפנים, הרי שבשלמים גופא ישנו מעלה בשלמי תודה על שלמים סתם.

ולפי"ז נראה, דגם קרבן שלמים יתבטל, לפי הפי' דבטלין אינו שיבטלו לגמרי אלא שלא יהיה בזה כ"כ צורך, דדוקא להפי' שיתבטלו לגמרי משום שאינם שייכים כלל לע"ל, אז יש לומר כדעת המהרז"ו (הנ"ל) דגם השלמים לא יתבטלו, משום שבזה הם שווים, התודה והשלמים שאינם באים על חטא.

אמנם הרי מסתבר לומר, שלא זהו עיקר חידושו של המדרש, דלע"ל לא יחטאו (וגם לפי"ז הו"ל להמדרש לומר דהשלמים לא יתבטלו לע"ל וכנ"ל), ולכן בא הפי' העמוק יותר בדברי המדרש - המבואר בחסידות, שבטלין פי' ע"ד ביטול זיו השמש בשמש, ואז א"ש מה שנקט תודה דוקא, משום שזה ישנו דוקא בתודה ולא בשלמים.

ה

וגם ע"פ פשט יש לבאר הא דלע"ל אין צורך בשלמים, משום דענין השלמים הוא "לעשות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים", שלשון זה מורה (ע"פ פשט) שיש אפשרות למצב שבו אין שלום בין ישראל לאביהם שבשמים ח"ו, וע"ז באים השלמים להטיל שלום. וכפי שמצינו בכ"מ, שהשלמים באו בקשר עם ענין בלתי רצוי, ולדוגמא, דמעשה דפלגש בגבעה (שופטים כ, כו) שלאחרי שפעמיים נפלו בני ישראל בידי בני בנימין, אזי באו לבית א-ל "ויבכו וישבו שם לפני ה' ויצומו ביום ההוא עד הערב ויעלו עולות ושלמים לפני ה'", ובמצו"ד שם פירש: "עולות לרצות עצמן לה', ושלמים לעשות שלום בינם לאביהם שבשמים".

ולכן א"ש מה שלע"ל יתבטל הקרבן שלמים, כיון שלא יהי' צורך לבוא ולהקריב קרבן מיוחד בשביל לעשות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, שגם בלי הקרבן יהי' מצב של שלום וכו' (וע"ד משנת"ת באוה"ת (הנ"ל), שלע"ל לא יצטרכו לפעול עליות והתקרבות כנס"י מלמטה למעלה כיון שיהי' הגילוי למטה).

[אמנם במלבי"ם שם פירש, דהשלמים שם הם "זבחי תודה על הפליטה הנשארת". וכן פירש הרמב"ן עה"ת בפרשת וירא (יט, ח), דהשלמים שנאמרו כאן הם קרבן תודה (וזה מסייע למשנת"ל, דיתכן לפרש גם במקום שנאמר סתם שלמים, דהכוונה היא על תודה, אבל לא מצינו להיפך), וגם ביארנו לעיל דגם תודה באה לעשות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים (וככל שאר המעלות שנאמרו בשלמים, שישנם גם בתודה), ולמה קרבן תודה לא יתבטל לע"ל?

וי"ל בפשטות, דזה שתודה לא תתבטל לע"ל, הוא לא מצד ענין השלמים שבו, דזה אמנם אינו שייך כ"כ לע"ל, אלא דוקא מצד ענין התודה. הן תודה בפשטות להודות על כל הנסים והנפלאות וכו', והן ע"פ חסידות ענין ההודאה שלמע' מהשגה וכו'.

י

ואוי"ל, דשני הפירושים (וענינים) שבדברי המדרש שייכים לשני התקופות דימוה"מ: דבתקופה הראשונה שייך בעיקר הפי' שהקרבות יתבטלו לגמרי, אך זה קאי דוקא על הקרבות שבאים על חטא, ואז עיקר החידוש הוא באמת בכך שכבר בתקופה הראשונה לא יהי' שייך שום קרבות שבאין על חטא, ואפי' לא קרבן עולה שבאה על הרהור הלב.

אבל בתקופה זו, עדיין לא שייך כ"כ הביאור שכל הקרבות (גם אלה שאינם באים על חטא) יתבטלו מצד שלא יהי' צורך בהם, כיון שלא יצטרכו את ענין העלי' והתקרבות כנס"י מלמטה למעלה שבאה ע"י הקרבות, - משום דבתקופה הראשונה אין זה עדיין תכלית הגילויים וכו', ושפיר ישנו מקום לעליות והתקרבות בדרגות גבוהות יותר.

ולפי"ז א"ש שלא יסתור הא דכל הקרבות בטלין כזיו השמש בשמש וכו' - להמבואר בענין "ושם נעשה לפניך כמצות רצונך", שאז יהי' תכלית השלימות דקרבות כשם שאז יהי' תכלית השלימות של כל המצוות. משום דבתקופה הראשונה עדיין ישנו מקום לעבודת האדם לעלות בעילוי אחר עילוי וכו' גם ע"י הקרבות.

אמנם בתקופה השניה יתבטלו כל הקרבות, שלא יצטרכו לפעול את העלי' וההתקרבות, כיון שיהי' הגילוי למטה לאחרי תחה"מ וכו', וכידוע ומבואר בכ"מ, ואזי עיקר החידוש יהי' בזה שמ"מ "קרבן תודה אינו בטל", משום שגם אז יהיו ענינים שהם עדיין למע' מהשגה שבהם שייך רק הודאה, וכמבואר בהמאמרים בארוכה שגם כשבחי' דעת עליון דעכשיו יבוא בהשגה, יתגלו ענינים גבוהים יותר שלא יבואו בהשגה ממש.

ז

וכאן המקום להעיר על מה שהקשה גיסי הנ"ל בגליון דג' תמוז אשתקד, בענין זה דקרבן תודה לע"ל, שגם אם לפי הביאור הנ"ל שבחסידות, מובן, מה שגם לע"ל יהי' שייך הודאה ותודה, אבל עדיין לא נתבאר כיצד דוקא ענין התודה הוא המבטא את כללות ענין

הגאולה? ואדרבה עיקר ענין ההודאה שייך בזמן הזה, שאף שאינו מבין בשכלו מ"מ מודה שכן הוא האמת, וגם אם אין סתירה בין הגאולה לענין ההודאה - כיון שלגבי דרגות עליונות יותר עדיין ישאר ענין ההודאה, "עדיין אין הפשט שחידושה של הגאולה הוא בההודאה". וע"ש בדבריו עוד, שתמה מהי השמחה בזה שעדיין ישנם דרגות שהוא יכול להתבטל בפניהם, דהרי "הסכרא נותנת שלא בכך תהי' השמחה הגדולה שלו, שהרי זה - הודאה - כבר היה בזה"ז די והותר!" והניח שם בקושיא.

ונראה ליישב בכמה אופנים: א. בד"ה "מזמור לתודה" תרנ"ח - שעליו מדובר בהערה הנ"ל - אינו אומר שעיקר הענין דהודאה שלמע' מהשגה תהי' לע"ל, ורק שגם לעתיד יהי' שייך הענין דתודה שלמע' מהשגה, ומה שכן מבואר שם במאמר ששייך בעיקר לע"ל, זהו הענין דלחם חמץ שהי' בקרבן תודה, שהכח להפוך ולהעלות גם את החמץ - היצה"ר - זה יהי' בעיקר לע"ל ולא בזה"ז!

ב. אמנם בד"ה הנ"ל דתשי"ז אומר באמצע הביאור, שקרבן תודה הוא הענין דהודאה שלמע' מהשגה, ש"עיקרו יהי' לע"ל", אך גם בזה עדיין לא נאמר ש"חידושה של הגאולה הוא בההודאה", אלא ד"חידושה של ההודאה יהי' בהגאולה", ז.א. שיתכן דעיקר השמחה יהי' מהענינים שכן יבואו בהשגה, אך עדיין יהיו ענינים שלמע' מהשגה, וגם ע"ז יהי' "מזמור".

דאף שגם בזה"ז היו כבר ענינים של הודאה למע' מהשגה, הנה אינו דומה מה שלא הבינו בזה"ז למה שלא יבינו לע"ל. וכמבואר בחסידות (ראה ד"ה "אמרז"ל וכו' בירושלים שלמעלה" דתרצ"ט) דישנו אופן של הודאה סתם, שאינו מבין או משום שאינו מטריח שכלו, "או בסיבת העדר יכולתו, דאין דעתו יפה והוא רק מודה, הנה זה נקרא הודאה דהודאה שהיא עבודה דקב"ע. משא"כ העבודה דהודאה, באה ע"י הקדמת ידיעה והשגה וכו', כל מה שביכולתו להבין ולהשיג, ואת זה שאינו מבין ומשיג הוא מודה בה, הנה ע"י הודאה זו, מתעורר אצלו התפעלות נפשו בהילול ושבח שמהלל ומשבח במה שלמעלה מהשגתו". ועד"ז יובן בענינינו דבזה"ז ההודאה - העדר ההבנה - אינה מעוררת שמחה מיוחדת, משא"כ לע"ל שיהיו השגות נפלאות ומ"מ יורגש שישנם ענינים למע' מזה שאינם באים בהשגה, הנה זה יעורר את ה"מזמור לתודה".

ג. י"ל יתירה מזו, שעיקר השמחה תהי' מאותם ענינים שיהיו בכחי' הודאה, ויובן ע"פ מה שממשיך שם במאמר הנ"ל לבאר היתרון שבעבודה דהודאה על העבודה דידיעה והשגה, ע"ש, ושייך גם לנדו"ד. ולהעיר גם מהמבואר בד"ה "ונחה עליו רוח ה'", תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב), על ב' האופנים דגילוי המשיח, באופן של רב ובאופן של מלך. והרי מסתבר דעיקר החידוש הוא בענין המלך שבמשיח, אף שהענינים ההם יתגלו רק באופן מקיף למעלה מהשגה וכו' ע"ש היטב.

ח

ומה שהקשה שם עוד בגליון הנ"ל על הקושיא שבמאמרים - "אף שלע"ל יהי' מאיר דעת עליון בכחי' השגה", ומבארים ע"ז שיהיו דרגות עליונות יותר, שעדיין יהיו באופן של הודאה, ומקשה שלכא' בכדי לבאר זה מספיק מה שמובא שם בהמאמר שיהי' בחי' "יחוד פנימי דאו"א", ולמה מוכרחים להגיע לדרגות יותר עליונות, כדי לבאר את הענין של "מזמור לתודה". ע"ש.

הנה כשמעיינים במאמר נראה ברור, שעל הבחי' "דיחוד פנימי דאו"א", ע"ז גופא הוא מבאר שהיא לא יכולה לבוא בכחי' השגה אלא רק בכחי' הודאה. ולא על איזו דרגה יותר גבוהה, וכפי שידוע ד"יחוד פנימי דאו"א" אין הכוונה רק שיתגלה פנימיות החכמה, אלא הכוונה היא על פנימיות עצמות א"ס, שמצד כמה טעמים המבוארים בדא"ח נקרא בשם יחוד פנימי דאו"א (ראה בכ"ז המשך "שמח תשמח" נ"ז, ועוד), ועכ"פ פשוט, שאין כל כוונה במאמר לחפש איזה שהם דרגות שלמע' מ"יחוד פנימי דאו"א", בכדי לבאר איך שייך הודאה שלמע' מהשגה גם לע"ל. וק"ל.



ב' תקופות בימות המשיח - שי' הרמב"ם בפיה"מ

הת' משה גרייזמאן
תות"ל - 770

א

בלקו"ש חכ"ז שיחה הא' דפר' בחוקותי (ע' 191 ואילך), מבאר הרבי את שיטת הרמב"ם בס' היד (סוף הלכות מלכים) לגבי ימות המשיח, ומסקנתו היא דלשי' הרמב"ם יהיו ב' תקופות בימות המשיח. אחת - בה יהיה "עולם כמנהגו נוהג", והב' - בה כן יהיה שינוי מנהגו של עולם. ולכאורה, הסבר זה הוא ע"פ עיון ולימוד בס' היד, אך

כשמתבוננים במה שכתב הרמב"ם ז"ל בפיה"מ על פר' חלק, בהשקפה ראשונה; לכאורה קצת קשה לומר דלשיטתי' בימוה"מ יהיו ב' תקופות. ואציע בזה מה שקשה, ומי שיכול ליישב - וודאי לא ימנע טוב מבעליו.

ראשית דבר, הרבי מצטט המאמר המובא בתורת כהנים "מנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות? ת"ל ועץ השדה יתן פריו", ועד"ז גם מה שהובא במס' כתובות בסופו "אמר רב חייא בר אשי אמר רב, עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות...". ומזה מסיק רבינו, דמוכרחים לומר דלעת"ל יהיה שינוי ממנהגו של עולם.

וממשיך שם, שאי אפשר לומר דכאן מדובר בדרך של "משל וחידה", דנוסף לזה שקשה לומר דחז"ל הם במשל וחידה (משא"כ במקרא ובנ"ך), הנה מאמר זה בא בהמשך לכמה מאמרי חז"ל שמוכרחים להלמד כפשוטם, ומביא שם כמה דוגמאות. עד כאן בקיצור תחילת דברי רבינו בשיחה הנ"ל.

ולכאורה, מצינו מפורש דהרמב"ם בפיה"מ מתייחס למאחז"ל מעין ב' הקודמים שהביא רבינו, וז"ל: "וזהו שאמרו "עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת", לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן, פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל". היינו שלדעת רבינו הרמב"ם, מאחז"ל זה - ודכוותי' - אינם עומדים בסתירה למה שביאר שם כמה שורות לפני-כן "ולא ישתנה במציאות שום דבר ממה שהוא עתה".

שו"ר, דרבינו מתייחס לדברים אלו לקמן בשיחה בהערה 77 וז"ל: "ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות . . . עתידה א"י . . . לפי שבנ"א אומרים . . . כי הכתוב "יהי פסת בר בארץ" שממנו למדו "עתידה כו'" - בא בהמשך להכתוב לשלמה אלקים משפטיך . . . דקאי על מלך המשיח". והיינו, שרק מאחז"ל זה הוא בדרך משל, אבל כל שאר המאחז"ל שמדברים על שידוד מערכות הטבע לעת"ל, הם על דרך הפשט (ואכן, המאחז"ל שהרמב"ם מסבירו בדרך משל וחידה, זהו מצד שהוא מדבר על התקופה הא'. אך מאחז"ל אחרים שהינם על דרך הפשט, מתייחסים לתקופה הב').

ברם, לכאורה צ"ע גם בזה. א) דמה חילוק יש בין "עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת" - דלדעת הרמב"ם זה מתייחס לריבוי הטוב והשפע שיהי' לעת"ל, לבין "אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", שזה כפשוטו. דאם יכול להיות לעת"ל שידוד מערכות, למה נדחק לפרש מאחז"ל אחד שהוא בדרך חידה.

אפי' את"ל כדעת רבינו דמאחז"ל אחד הוא בדרך משל כי מדובר בתקופה הראשונה, ומאחז"ל אחר שמלותיו - ובוודאי תוכנו - כמעט שוות למאחז"ל זה הם בדרך הפשט, כי מדובר בתקופה מאוחרת יותר. הנה ראשית כל, לבד זה שתירוץ זה אינו מובן*, הנה ראוי להביא דברי הרמב"ם (שם בפיה"מ) שכתב "דברי חכמים ז"ל נחלקו במ בני אדם לשלוש כתות . . . כת הראשונה . . . והכת השנייה . . . והכת השלישית [שלדעת הרמב"ם זוהי 'הדרך הישרה'] . . . נתאמת להם שדבריהם יש לו נגלה ונסתר וכי הם בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים דברו בהם בדרך חידה ומשל . . . לפי שדברי החכמים כולם בדברים העליונים שהם התכלית אמנם הם חידה ומשל . . . ואיך יקשה עלינו לסבור פירוש על דבריהם ולהוציאם מפשטם כדי שיאות לשכל ויסכים על האמת, ועם היותם כתבי הקודש. והם בעצמם סוברים בפסוקי המקרא ומוציאים אותם מפשטם ומשימין אותם משל והוא האמת". והיינו, לדעת רבינו הרמב"ם ז"ל כל מאחז"ל ("דברי חכמים ז"ל") שאינו נאות לשכל להעמידו על פשוטו, צריך אתה לדעת שהוא על דרך חידה ומשל. ובזה נכלל גם "עתידה ארץ ישראל וכו'" ו"אילני סרק וכו'". ומה ראית לחלק.

במלים אחרות: בהסתכלנו על מאחז"ל 'התמוהים', ניתן להביט בשני אופנים. (א) דכולם הם על דרך הפשט, אלא א"כ צויין ונתפרש שהוא בדרך משל וחידה. ולכאורה זהו דעת רבינו שציטט המאחז"ל 'התמוהים' ופסק שמוכרחים לומר שלעת"ל יהי' שידוד מערכות הטבע, ומה שכתב הרמב"ם על מאחז"ל אחד שהוא בדרך משל וחידה, הרי"ז רק למקומו המסויים. ברם, נראה שרבינו הרמב"ם תפס לו דרך אחרת והיא (ב) דכל מאחז"ל - גם אלו שלא צויין אליהם - הם בדרך משל וחידה. ולפי דעת הרמב"ם לכאורה גם "עתידה ארץ ישראל וכו'" ו"אילני סרק וכו'", הינם בכלל זה, ומה שכתב על "עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות כו'", הרי זה בבחינת דוגמא, ודבר שללמד על הכלל כולו יצא.

ולפי זה יל"ע מה שהבאנו לעיל בשם הרבי ש"נוסף אויף דעם וואס בכלל איז שווער צו זאגן אף דברי תנאים ואמוראים (משא"כ דברי הנביאים) אז זיי זיינען בלויז א משל", לדעת הרמב"ם לכאורה אפשר ואפשר. וכן מה שהמשיך שם שמוכרחים לומר שיעוד זה הוא בפשוטו

(* ראה גליון תתיז עמ' 5. המערכת.)

בגשמיות, כיון שבא בהמשך לכמה יעודים בגשמיות, הנה הא גופא, דגם מאמרים אלו הם בדרך משל וחידה, וכמו שפירש הרמב"ם ז"ל בעצמו.

ב

בהמשך השיחה באות ח (ע' 197), מביא רבינו מה שפסק הרמב"ם "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". ומביא ב' קושיות בשם הלח"מ:

(א) דבגמרא (ברכות לד, ב) אמרו שמאחז"ל זה דאין בין כו' הוא בפלוגתא עם מאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך. ומקשה רבינו דהרמב"ם תפס שתי המימרות החלוקות זע"ז כחדא. דפסק גם דאין בין העוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכויות בלבד, וגם דלא נתנבאו הנביאים אלא וכו'.

(ב) דהמשנה (שבת סג, א) פוסקת ד"לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות (ואי תכשיטין נינהו לא יהיו בטלין לעתיד - רש"י)". והרמב"ם פסק כדעת החכמים שמי שיוצא בכלי מלחמה חייב חטאת, והיינו דלעת"ל יבטלו כלי המלחמה.

ומכח ב' קושיות אלו, ביאר הרבי (באות יד, עמ' 202). די ש ב' תקופות בימות המשיח. ובמילא מה שפסק הרמב"ם דאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, זהו אכן מדבר רק בתקופה הראשונה, התקופה בה לא יהיה שינוי ממנהגו של עולם. ואילו מה שפסק ש"כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח" זהו בתקופה הב' שבה יהיה יותר מסתם ביטול שעבוד מלכיות, אלא יהיה שידוד מערכות הטבע וכו'. ולכן גם הלכה כחכמים דלעת"ל יבטלו כלי המלחמה, כי בתקופה הב' אכן יהיה ביטול המלחמה.

ולכאורה תירוץ זה צ"ל איך מתאים בשיטת הרמב"ם בפיה"מ. דהנה כשמתאר שם ימות המשיח כותב: "ולא ישתנה במציאות שום דבר ממה שהוא עתה, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וזהו לשון החכמים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד. . ואין אנו מתאווים ומקוים לימות המשיח לרוב התבואות והעושר ולא שנרכב על סוסים וכו'. . אבל התאוה הנביאים והחסידים ימות המשיח. . למה שיהיה בו מקבוץ הצדיקים והנהגת הטובה והחכמה וצדק. . ועשיית כל מצוות תורת משה רבינו ע"ה מאין התרשלות ועצלה".

היינו, שלדעת הרמב"ם אין כל סתירה בין שני המאחז"ל אלו, ואדרבה הם משלימין זא"ז. וההשלמה תתכן גם אם לא יהיה שידוד מערכות הטבע לעת"ל, אלא דמה שלא יהיה בימיה"מ שעבוד מלכויות ויהיה "קבוץ הצדיקים והנהגת הטובה"; ו"עשיית כל מצוות תורת משה רבינו"; ו"יהיה נקל מאד על בני האדם למצוא מחייתם"; ו"תרבה החכמה"; ו"לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה וכו' וכו'" ועוד ועוד, בכל זה יש די והותר בכדי לגרום להכמים תאוה וקווי לימות המשיח.

והיינו, דלהרמב"ם מש"כ אין בין כו', אין זה מצטמצם לזה שלעת"ל זה יהי' השינוי היחיד, ותו לא מידי, אלא דמאחז"ל זה משקף את זה שלעת"ל לא יהיה שידוד מערכות הטבע, אלא העולם כפי שהוא בדרך הטבע יהיה בשיא הטוב והשפע. ולהעיר מתוס' ד"ה "אין בין" (שבת סג, א) שכתב ד"אע"ג דהשתא אין ירושלים ואין בהמ"ק ואילו לימות המשיח יהיה הכל בנוי צ"ל דהאי אין בין לאו דוקא".

וכיו"ב לגבי הקושיא השנית ממה שלעת"ל יהיה ביטול כלי זיין, הנה גם זה מזכיר הרמב"ם שם בתוך התיאור של ימיה"מ בו "לא ישתנה במציאות שום דבר", וז"ל: "והתועלת הגדול אשר תהיה באותם הימים. . . וישבתו המלחמות כמו שנאמר ולא ישא גוי אל גוי חרב". היינו דלדעת הרמב"ם אין צורך בשידוד מערכות הטבע בכדי שלא תהיה מלחמה!¹

(1) ואל תתמה על מה שביכולת הרמב"ם לפסוק ב' דברים, הגם שבגמרא אמרו שהם פליגא זה בזה. ראשית, דרבינו עצמו בתירוצו הסביר דמאחז"ל אחד מדבר בתקופה הראשונה, ורעהו בתקופה השנית. ומה חילוק יש עם מתרצים דכל אחד מדבר על תקופה אחרת, או אם אומרים דהם מדברים בתקופה אחת אך אינם סותרים זא"ז, מה לי הכא ומה לי הכא אם בגמרא אמרו דהם פליגא זה בזה. ושנית, כבר מציינו שב' דברים שבגמרא אמרו שהם בסתירה, הנה מצד שלרמב"ם יש סברא איך שאינם בסתירה פוסק כתרומות. ועיין לדוגמא בגמרא כתובות דף נח, ב: "אמר רב הונא אמר רב יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנת ואיני עושה". ובהמשך הגמרא אמרו שם "ופליגא דריש לקיש דאמר ריש לקיש. . . טעמא דר"מ מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה נעשה כאומר לה יקדשו ידיך לעושיהם (אלמא קסבר יכול לכופה ואינה יכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה - רש"י)". ואילו הרמב"ם פסק גם שיכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנת ואיני עושה (בפ"ב מהל' אישות ה"ד) וגם "אמר לה יקדשו ידיך לעושיהן הואיל והן משועבדין לו הרי כל מעשה ידיה קדש" (בפ"ו מהל' ערו"ח הלכ"ח). וכבר נלאו למצוא בזה סברא נושאי כלי הרמב"ם (שם בהל' ערו"ח), ועיין גם בב"ח באה"ע סי' פ'. וישנם עוד דוגמאות ואכ"מ.

ג

כמו"כ צ"ע בעצם הסברא של ב' תקופות, וכלשון רבינו (אמצע אות ט): "עס איז דא דער ענין וזמן אין ימות המשיח וואס איז פארבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דא א באזונדער ענין וזמן נוסף, וועלכער וועט נתוסף ווערן לאחרי תקופת התחלת ימות המשיח" [ההדגשות שלא כבמקור]. היינו דגם לדעת הרמב"ם כל התקופה הראשונה "הריאליסטית" והבלתי-נסית, הינה רק בתקופה שלאחר ביאת המשיח והתחלת ימות המשיח, אבל לאחר זמן תחילת התקופה בה ישודרו מערכות הטבע.

דהנה, כתב שם הרמב"ם בפיה"מ "והמשיח ימות וימלוך בנו תחתיו ובן בנו . . ויאריך מלכותו ימים רבים עד מאד . . ואין לתמוה שתתקיים מלכותו אלפים מן השנים לפי שהחכמים אמרו כי הקיבוץ הטוב כשיתקבץ לא במהרה יפרד". היינו, לדעת הרמב"ם התקופה שבה יהיה עולם כמנהגו נוהג, אינה "תקופת-מעבר" גרידא, אלא היא תהיה תקופה ארוכה בה המשיח ימות ותחתיו ימלכו בנו ובן בנו וכן הלאה "אלפים מן השנים", בלי כל ענין של היפך הטבע. ועוד הפעם אבקש מקוראי הגליון להעיר בכל הנ"ל.

◆ ◆ ◆

לע"ל הלכה כב"ש

הת' זלמן משה אברהם
תלמיד בישיבה

בשיחת חג השבועות תנש"א (מוגה), המכונה בשם "תורה חדשה מאתי תצא", מדבר אודות מה שלעת"ל יהיה הלכה כב"ש במקום ב"ה. ומקשה ע"ז באות ח' בשאלה ג' וז"ל: "בנוגע לסיבת החידוש דהלכה כב"ש, ששיקול הדעת אז דרוב חכמי ישראל יהי' כשיטת ב"ש שמחדדי טפי - מצינו דוגמתו בזמן הזה בהלכות שבהם "נמנו ורבו ב"ש על ב"ה", "באו למנין ונמצאו של ב"ש מרובין" (שבת יג, ב - הערה שם), ומפורש בגמרא (שם יז, א - הערה שם) ש"אותו היום (יום שגזרו הי"ח דבר כשנמנו ורבו ב"ש על ב"ה - תוספתא שם פ"א ה"ח, ירושלמי שם פ"א ה"ב. - הערה שם) . . הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", דבר הכי חמור, והיפך בתכלית מהשלימות ד"תורה חדשה מאתי תצא" לעתיד לבוא" ? עכ"ל.

ולכאורה קשה, דמקושיא זו משמע, שעצם הפסק-דין כב"ש הוא ענין שקשה לישראל, וע"ז שואל הרבי: איך יתכן שיפסקו כב"ש לעת"ל, וה"ז "דבר הכי חמור, והיפך בתכלית מהשלימות ד"תורה חדשה מאתי תצא" לעתיד לבוא?". אבל למעיין בסוגיא דשבת שם, לכאורה נראה דאין קושיא זו קשורה כלל לעצם הפסק דין כב"ש, אלא משום מאורע פרטי שקרה באותו הזמן כשפסקו כב"ש, כמבואר בגמ' שם דכשנמנו ורבו ופסקו הי"ח הלכות כב"ש ולא כב"ה בעליית חנניה בן חזקיה בן גכון - "אותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים, והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל".

ולכאורה נראה, דטעם הדבר שהיה קשה לישראל, הוא משום ש"היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים", וכפי' רש"י: "קשה: לפי שהלל נשיא וענוותן", וא"כ אינו מובן הקושי בזה שלעת"ל יפסקו כב"ש? דהרי אז לא הי' קושי מהפסק-דין כב"ש, אלא ממה שהלל ישב כפוף לפני כ"ש כאחד התלמידים - וצריך לבאר מדוע הרבי משמיט שורה חשובה זו ד"היה הלל כפוף כו"?

ואע"פ שבתוספתא וירושלמי (שם) אין מופיעה שורה זו ד"היה הלל כפוף כו", והגירסא בתוספתא (שם) הוא "והיה אותו היום קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל", ובירושלמי (שם) "אותו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", מ"מ אין זה אומר שטעם הקושי הי' משום עצם הפסק-דין כב"ש, מכיון שרוב המפרשים מביאים טעם זה שכ' רש"י, עי' ב'קרבן העדה' שהעתיק דברי רש"י ממש, וב'מנחת בכור' על התוספתא (שם) כתב ג"כ: "לפי שבעטו בהלל שהיה נשיא וענוותן", וב'פני משה' כתב "תוספתא היא בפ"ק לפי שהיה הלל יושב כפוף לפני שמאי כו".

ואע"פ שמופיעות עוד שני סיבות לקושי ד"אותו היום": (1) "שנהרגו הרבה תלמידים כמבואר בירושלמי", כדאיתא במנחת ביכורים, וה'פני משה' כתב: "ועוד שהיו ב"ש הורגין בתלמידי ב"ה כדלקמן". ועי' בירושלמי שם סיפור הדברים - שכשעלו לעלי' למנות אי הלכה כב"ה או כב"ש, "תלמידי ב"ש עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי ב"ה. תני ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות וברמחים". וב'קרבן העדה' פי': "והיו הורגין בתלמידי הלל - אילו היו רוצין לעלות אבל ח"ו לא הרגו אותן ג"ל: ששה - מתלמידי הלל עלו לביה"מ: והשאר עמדו - תלמידי מטמטי בחרבות וברמחים ולא הניחו לעלות כדי שהם יהיו הרוב". ומובן עוד יותר שאין קושי זה שייך לעת"ל וביותר יקשה מה הקושי שיפסקו כב"ש לעת"ל?

(2) עוד טעם מובא ב'מנחת בכורים' כטעם שלישי לקושי ד"אותו היום", ובלשונו: "אי נימא לפי שנעשה התורה כשתי תורות והרבה מחלוקת היה" - וגם לפי טעם זה אין הקושי מצד הפסק כב"ש, אלא משום הריבוי מחלוקת שהיה אז, משא"כ לעת"ל מובן שלא תהי' מחלוקת כשיפסקו כב"ש?

הנה נראה ביאור הקושיא בשיחה הנ"ל, לפי הפי' בדברי הגמ' המובא בלקו"ש חכ"ד שיחה א' לפרשת דברים. ובהקדים, דשם מקשה הרבי קושיא בדברי רש"י שכותב: "קשה: לפי שהלל נשיא וענוותן", - דלכאורה מה שהיה קשה, הוא שבהיותו נשיא היה הלל "כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים", אבל זה שהי' ענוותן, אדרבה, הוא סיבה שהלל מצדו כן הי' צ"ל "כפוף וכו'" (אע"פ שהיה נשיא), מכיון שהיה "ענוותן"? (ומדייק בלשון ה'מנחת בכורים' (שם), ומתרץ קושיא זו, ואח"כ דוחק פי' זה ומביא פירוש חדש ע"פ דיוק בלשון הגמ' - "כיום שנעשה בו העגל" (ולא "כעשיית העגל"; "כחטא העגל" וכדו'), שבפשטות לא הי' עבודת העגל ביום עשיית העגל, אלא למחרת, כפי שאהרן אמר "חג לה' מחר", וא"כ קשה ד"יום שנעשה בו העגל", הוא משום החטא שיבוא מעבודת העגל לאחר זמן. ולפי זה מפרש הרבי: "דאס אליין וואס מ'האט דעמולט גוזר געווען ווי דעת שמאי איז ניט אזוי "קשה", ווארום סו"ס איז דאך "שתיק לי' הלל לשמאי" (לי' הגמ' שבת טו, א), "לא עמד במחלקותו" (פרש"י שבת שם ד"ה "האשתיק"), ד.ה. דער ענין איז געווען ע"פ הלכה.

"דער (עיקר) קושיא שבזה איז באשטאנען אין דעם וואס דאס האט געקענט ברענגען אז (אויך) שפעטער זאל מען פסק'נען די הלכות כב"ש, היפך כלל ההלכה ווי ס'איז לדורות, אז "ב"ש במקום ב"ה אינה משנה" (ברכות לו, ב.וש"נ). וי"ל אז דאס איז די כוונה פון פירוש רש"י "לפי שהלל נשיא וענוותן": רש"י איז מסביר דעם ענין הקושיא שבזה: הלכה כהלל (ב"ה) איז מצד די צוויי תכונות - "נשיא וענוותן": דער מורה הלכה בכלל איז דער נשיא (אפילו) לגבי דעם אב"ד (און דא איז געווען פארקערט - שמאי איז דאך געוון דער אב"ד): און "ענוותן" - ווי די גמרא זאגט (עירובין יג, ב) לגבי ב"ש וב"ה בכלל, אז "מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותם מפני שנוחין ועלובין היו". עכ"ל.

ולפי פי' זה, יוצא שהקושיא דאותו היום הוא בעצם מה שפסקו כב"ש לדורות, ואז מובנת שאלת הרבי בשיחה הנ"ל, וא"כ לפלא אשר לא מצויין בשיחה (דתשנ"א) לשיחה דחלק כ"ד?



רשימות

הטבת הנרות מצד מערב

הת' מנחם מענדל וולבובסקי
תלמיד בישיבה

ב'רשימת המנורה', בפרק שמבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את סדר ההטבה לר' אליעזר בר שמעון (שסבירא ליה שמנורה צפון ודרום היתה מונחת), אומר רבינו, שכדי לברר את סדר ההדלקה לדעת ראב"ש, צריך לברר קודם מאיזה צד דהמנורה מתחיל הכהן להדליק את הנרות, אם מהנר שלצד צפון או מהנר הסמוך לכותל היינו נר היותר דרומי.

ומביא רבינו מ"ש בסידור יעב"ץ שתלוי מאיזה צד בא כהן המטיב, אם בא מצד הצפוני דהמנורה (דהוא צד ימין כאשר הולך ממזרח למערב), ובמילא פוגע בנר הצפוני ברישא ובי' מתחיל (דאין מעבירין על המצוות), או שבא מצד דרומי של המנורה (שמאל) ובמילא פוגע בנר דרומי ברישא ובי' מתחיל. והיעב"ץ מביא ב' ראיות דצריך להיות שכהן המטיב פוגע בנר צפוני ברישא. א) דבין כותל דרומי למנורה (שמונחת ליד כותל דרומי) א"א לכהן לעבור ד"משחרי מאניה" (בגדיו משחירין מעשן המנורה שהשחיר את הכותל) ובמילא מוכרח ללכת מצד צפוני. ב) דהרי "כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין", ובמילא כאשר הולך ממזרח למערב הוי צפון דרך ימין. ובמילא פוגע בנר צפוני ברישא ובי' מתחיל.

ולכאורה ע"כ סובר רבינו (כבר בראיה הא' שהביא מהיעב"ץ), דכהן המדליק את המנורה עומד בצד מערב של המנורה ופניו למזרח כלפי פתח ההיכל, היפך מהליכתו למנורה שפניו כלפי קדה"ק, דאל"כ מהו ראיית היעב"ץ שהולך בצד צפון מהא שא"א לכהן לעבור בין מנורה לכותל דרומי ד"משחרי מאניה", למה צריך לעבור בין מנורה לכותל. הרי מיד שמגיע לנר דרומי יוכל להדליקו בלי שיעבור ובמילא בעי שיושחרו בגדיו. אלא ע"כ דסבירא לי' לרבינו דעומד ממערבה של המנורה (וכמ"ש היעב"ץ בפירוש ש"אבן שלפני המנורה" במערבה היתה).

ולפי"ז צריך להבין קושיית רבינו על טעמו הב' של היעב"ץ ("כל פינות שאתה פונה לא יהי' אלא דרך ימין"), ששואל, דלפי היעב"ץ

יוצא - דמטיב הנרות מצפון לדרום ("דפגע ברישא בנר צפוני וכי' מתחיל") והיינו מימינו לשמאלו (כאשר עומד ממזרח המנורה), ויותר טוב שההטבה עצמה תפנה משמאל לימין (כל פינות כו' לימין), מאשר ההליכה כדי להטיב את הנרות, ובמילא מטעם זה היה צריך אמנם לילך לשמאלו ולהתחיל מנר דרומי, כדי שההטבה תהיה משמאל לימין (כאשר עומד ממזרח כנ"ל), ולכאורה קשה, דהרי כבר מראיתו הא' של היעב"ץ מוכרח דעומד ממערב המנורה כנ"ל.

ואמנם בתירוצו הכריח רבינו - דכהן עומד ממערב המנורה, כיון דפי נר האמצעי פונה למערב ושאר הנרות פיהם מצדדים אליו, ובמילא אם יעמוד הכהן ממזרח המנורה, הרי כאשר ידליק נר האמצעי יש חשש שידלקו בגדיו. אבל עדיין צלה"ב מה היתה הקושיא בכלל, ובפרט שבסידור היעב"ץ גופא (הובא שם בהערה 147), מביא למה יתחיל בנר צפוני ברישא (חוץ מהטעמים שהובאו לעיל): "דפונה לימינו", היינו שלפי שיטת היעב"ץ לא רק הליכתו לימין אלא גם סדר הטבתו היא (משמאל) לימין, כיון שלשיטתו עומד הכהן ממערב המנורה.

ואם לא הסכים רבינו בקושייתו לשיטת היעב"ץ - דיעמוד ממערב המנורה, וכמ"ש רבינו דלא פירש מקורו, (ורק מצד ההכרח דלא ידליק בגדיו חידש כן), הרי היה לו לתמוה כבר על ראייתו הא' של היעב"ץ (דמשחרי מאניה) וכנ"ל. ויל"ע.



לקוטי שיחות

מקור הרמב"ם בחילוק בין צדיק לחסיד

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

ב'לקוטי שיחות' כרך כה עמ' 144, מביא כ"ק אדמו"ר: מהרמב"ם ריש הלכות דיעות מובן, שהתואר "צדיק" בו נוקט הרמב"ם בס' הי"ד מכוון כלפי מי שנוהג כפי הדין המחוייב, ואילו מי שנוהג לפנים משורת הדין, נקרא "חסיד", עיין שם.

ומנין למד זאת הרמב"ם?

ואולי י"ל: א) בפשטות ממחז"ל נדה יז, א: "שורפן חסיד קוברן צדיק" (ובתורה "שורפן" שם: "דליכא למיחש שמא יתגלו... ולכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו". (וראה לקו"ד ח"א סח, א).

ב) אולי מסתירת מחז"ל הידועה (שנידונה במפרשים) בין הנאמר בר"ה ד, א "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי בני ובשביל שאזכה בה לחיי העוה"ב ה"ז צדיק גמור", ובין הנאמר באבות (פ"א משנה ג) "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב עמלק"פ". ותירץ בדרשות הר"ן, שאדם זה העושה צדקה ע"מ שיחי בנו וכיו"ב צ"ג הוא, כי אפשר ולגיטימי לנהוג כן (עיין לקו"ש ח"ו עמ' 231), משא"כ באבות המדובר ב'משנת חסידים' (עיין ב"ק ל, ב) ולגביו כוונה לשם הנאה יש בה משום פגם.

ג) ושם יש להוסיף גמ' מפורשת ר"ה יז, ב: "רב הונא רמי, כתיב "צדיק ה בכל דרכיו" וכתוב "וחסיד בכל מעשיו" (ומפרש רש"י: "צדיק - במשפט אמת", "חסיד - נכנס לפנים מן השורה") [ומתירן רב הונא] בתחלה צדיק ולבסוף (כשרואה שאין העולם מתקיים בדין. רש"י) חסיד".

וחזינן, שצדיק הוא הנהגה כפי הדין, וחסיד הוא לפנים משורת הדין.



ולא יהיה בקורח ובעדתו

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

בלקוטי שיחות חלק ד (ע' 1048) מבואר אודות המחלוקת החריפה של קורח כנגד משה רבינו, שהייתה (מבחינת סדר הזמנים) לאחר פרשת המרגלים. מסתבר אפוא לומר, שדווקא הדרך שבה נסתיימה פרשת המרגלים, היא שגרמה לקורח לחלוק על משה רבנו...

המרגלים טענו, שכדי להיות קרובים לקב"ה מוטב להישאר בתנאי המדבר ולא להיכנס לארץ-ישראל, שבה עלולים החיים הגשמיים להפריע לדבקות בה'. על כך השיב להם משה רבנו, כי לא הדבקות הרוחנית בה' הי העיקר, אלא "המעשה הוא העיקר" - הדבר החשוב

ביותר הוא קיום המצוות בפועל, וזאת אפשר לקיים דווקא בארץ-ישראל.

תשובה זאת של משה רבנו גרמה לקורח לצאת במחלוקת נגדו. אמנם קורח ידע שבלמוד התורה ובגדרה הרוחני עומדים משה ואהרן הכהן למעלה הרבה מכל אדם אחר. הוא ידע שמשה רבנו קיבל את התורה מפי הגבורה, ואהרון הכהן היה הראשון שקיבל אותה ממשה. על כך לא ערער.

אבל פתאום הוא שומע עכשיו ממשה רבנו, שהדרגה הרוחנית ומידת הדבקות בה' אינן העיקר; העיקר הוא המעשה. אם-כן, טען קורח, "מדוע תתנשאו"? אם הדבר החשוב ביותר הוא המעשה, הרי אתם ואני וכל יהודי, אפילו פשוט שבפשוטים, מניחים אותן תפילין ומקיימים אותן מצוות! מהו היתרון שיש לכם עלינו מבחינת קיום המצוות?!

זו הייתה טענתו של קורח, ובכך טעה כפי שטעו המרגלים. הטעות של קורח ושל המרגלים כאחד - נבעה מתפיסה קיצונית וחד-צדדית של דברים, מבלי להבין את המורכבות והשילוב שביניהם. המרגלים הפכו את הדבקות הרוחנית לעיקר, ואילו קורח ראה בקיום המעשי את תכלית הכל. המרגלים זלזלו בקיום המעשי של המצוות, ואילו קורח ביטל את חשיבותה של הכוונה והדבקות בה'. ע"ש.

ובלקוטי שיחות חלק כח (ע' 93) מבואר, שפרשת שלח נפתחת בסיפור המרגלים, ומסתיימת בדינו של אדם שנכשל בעבודה-זרה, ובסיפורו של היהודי שקושש עצים ביום השבת. רש"י מביא את פירושו של רבי משה הדרשן על סיבת הסמיכות בין פרשת עבודה-זרה לפרשת המקושש: "לומר, שהמחלל את השבת כעובד עבודה-אלילים, שאף היא שקולה כנגד כל המצוות".

דבר זה מסביר את הסמיכות בין דיני עבודה-אלילים לבין פרשת המקושש, אך עדיין עלינו למצוא את החוט המחבר את שני העניינים הללו עם הנושא המרכזי של הפרשה - סיפור המרגלים.

בחטא עבודה-זרה אנו מוצאים דבר מעניין: זו אחת העבירות החמורות ביותר, המוגדרת "ייהרג ואל יעבור". יהודים בכל הדורות מסרו את חייהם על קידוש-השם, ובלבד שלא להתכחש לה'. הם בחרו למות גם כאשר נדרש מהם לעשות רק ביטוי חיצוני של עבודה-זרה,

כמו להשתחוות לפסל - פעולה חיצונית, שאין מאחוריה שום אמונה וקבלת הדת הזרה.

עובדה זו דורשת הסבר: הלוא עיקר החטא של עבודה-זרה הוא האמונה בלב - שיהודי מאמין, חלילה, במציאות אחרת מלבד הקב"ה. אך מעשה חיצוני, ללא אמונה, אינו קובע לכאורה את היהודי מהקב"ה, ומדוע אפוא צריך למסור על כך את הנפש?

כאן בא לידי ביטוי יסוד מרכזי בעולמה של היהדות - "המעשה הוא העיקר". הכוונות והתחושות שמאחורי המעשה, אכן חשובות, אבל בעולם הזה, החשיבות המרכזית והמכרעת היא של המעשה עצמו.

לכן אדם שעשה פעולה של עבודה-זרה - הוא בפועל חטא בחטא החמור של עבודה-זרה, ויהיו כוונותיו אשר יהיו. הכלל "ייהרג ואל יעבור" חל על עצם העבירה המעשית, מטעם זה מסרו יהודים את נפשם, כדי שלא להתכחש לה' אפילו למראית-עין.

בנקודה זו מצוי הקשר הפנימי לפרשת המקושש. המדרש מבאר, שהמקושש "לשם שמים נתכוון". הוא הרגיש, שלאחר חטא המרגלים, כאשר נגזרה על העם הגזירה שלא ייכנסו לארץ-ישראל, החלו בני-ישראל לחשוב שמעתה אין הם חייבים עוד במצוות, לכן "עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים".

מבחינת הכוונה, לא זו בלבד שהוא לא התכוון לחלל שבת, להיפך - כוונתו הייתה לחזק את שמירת השבת. וגם מבחינה הלכתית טהורה, הוא לא נזקק לעצם מלאכת קישוש העצים, ופעולתו היתה אפוא "מלאכה שאינה צריכה לגופה". אף-על-פי-כן נענש, משום שהמעשה הוא העיקר, ועל-פי התורה, תורת-אמת, זה חילול שבת.

נקודה זו היא המאחדת את כל ענייני הפרשה - ההדגשה של חשיבות העשייה בפועל של ציוויי ה'. גם חטא המרגלים נבע מכך - שהם העדיפו את ההתקשרות הרוחנית שיכולה להיות עם הקב"ה בתנאי המדבר, על קיום התורה והמצוות בפועל בארץ-ישראל. הלקח מפרשת המרגלים הוא, שלא הכוונות העליונות והרגשות הנעלים הם העיקר, אלא קיום המצוות בפועל, בארץ-ישראל - "המעשה הוא העיקר". ע"ש.

והנה לפי"ז יומתק מה שכתוב בס' 'דברי תורה' (להגה"ק בעל 'מנחת אלעזר' זצ"ל ממונקאטש) מהדורא ב' (סי' לח): "ושמעתי בזה בשם הגה"ק רבשכבה"ג מצאנו בעל דברי חיים זי"ע שאמר עה"כ (בפ'

קרח) שאמר משרע"ה אם כמות כל האדם ימותון אלו ופקודת כל האדם יפקד עליהם, לא ה' שלחני, ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פי' ובלעה אותם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאולה, וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'. ומקשים העולם, דאם לא ה' שלחני למה יגזרו מיתה (גם שימותו כמות כל האדם) לקרח ועדתו, כיון שלא ה' שלחני, ואין הצדק למנהיג הדור או העיר, ולא עשה כהוגן, א"כ הצדק עם מריביו ובעלי מחלוקתו ולמה ענש יענשו. ואמר הה"ק הנזכר, כי המרא דאתרא (כן הי' המעשה בעיר א' מה שעשו נגד המרא דאתרא מה שהגיד על זה) גם אם אין הצדק אתו בדבר א' (כיון שהוא בכללותו רב ת"ח ויר"א ורוצה להעמיד ולהרים בעירו דגל התורה ויראה, ע"כ) החולק עליו יהי' מי שיהי', ובאיזה אופן שיהי', בע"כ שיהי' לו מפלה ועונש מיתה ר"ל. רק החילוק הוא באם שאין הצדק עם הרב בדבר הזה (כי האדם עלול לשגיאות, גם אם כגובה ארזים גובהו, ובפרט במקום מחלוקת וכו') עכ"ז בעל מחלוקתו החולק עליו ימות ר"ל כנז', רק אז ימות כדרך העולם על מטתו, וז"ש אם כמות כל האדם ימותון אלו ופקודת כל האדם יפקד עליהם (אז הראי' כי) לא ה' שלחני (ואין הצדק אתי בזה. אך מ"מ ימות שונאו, רק אז ימות כדרך כל הארץ כנז'), ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה וגו' (היינו שימות מיתה ומפלה משונה ר"ל, אז) וידעתם כי נאצו האנשים האלו את ה' (שהצדק אתי בזה ג"כ ושתיים רעות עשו, הא' ללחום נגד המנהיג מרא דאתרא, וגם ללחום נגד הדבר הזה בעצמותו שהצדק אתי, ע"כ נקרא בזה נאצו את ה') כנז', עכ"ד הה"ק הנ"ל ודפח"ח זי"ע. עכ"ל.

ולכאור' עדיין צ"ב, למה באמת "אם לא ה' שלחני", למה יגזרו מיתה (גם שימותו כמות כל האדם) לקרח ועדתו? כיון שלא ה' שלחני ואין הצדק למנהיג הדור או העיר ולא עשה כהוגן, א"כ הצדק עם מריביו ובעלי מחלוקתו, ולמה ענש יענשו?

ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, שהלקח מפרשת המרגלים והמקושש, הוא שלא הכוונות וההרגשות הם העיקר, אלא ש"המעשה הוא העיקר", וכמו שטען לאחר זאת קרח וכו' כנ"ל. ולפי"ז, עצם המעשה של החולק על המנהיג, הוא העיקר, וגם אם אין הצדק אתו בדבר זה, אעפ"כ עצם המחלוקת אליו "יהי' מי שיהיה ובאיזה אופן שיהיה, בע"כ יהי' לו מפלה ועונש ר"ל". כיון שעצם המחלוקת עליו הוא העיקר, ולא משנה הכוונה בזה, כנ"ל.



כיסוי הארון בפרוכת

הרב אליעזר גרשון שם-טוב
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - אורוגוויי

בלקו"ש ח"ח במדבר (ב), מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את רש"י ד"ה
"ולא יבואו לראות כבלע את הקדש", ומאריך בענין ההבדל בין
'מכסה' ו'בגד'.

ובעמ' 11, שולל את האפשרות לפרש - שרש"י באמרו 'במכסה
פלוגי', כוונתו לפרוכת המסך, - היות ולא הי' במציאות שהפרוכת
תכסה את הארון מכל צדדיו. והראי': הדרך היחידה לאפשר לפרוכת
לכסות את כל הארון מכל צדדיו - כולל מקום חיבור הבדים לארון -
הוא ע"י עשיית נקב (או סדק) בפרוכת לאפשר להוציא הבדים לחוץ.
והיות ובפרוכת - המבדילה בין קודש לקה"ק - לא הי' יכול להיות שום
נקב, אינו סביר לומר ש'מכסה פלוגי' שצריך לכסות את הארון מכל
הצדדים - הוא פרוכת המסך. עכתה"ד בקיצור. עיי"ש באריכות.

פירוש הדברים: למה הפרוכת איננה יכולה לכסות את הארון מכל
צדדיו, הוא לכאורה - היות ואורך הבדים הי' עשר אמות, וכמו"כ אורך
פרוכת המסך הי' עשר אמות, א"כ מובן שכשפורשים את הפרוכת על
הארון והבדים, נשאר פתוח משני הכיוונים בריוח שבין הבדים. ולולא
האיסור בזה הי' אפשר לפותרו ע"י נקיבת הפרוכת.

ולא זכיתי להבין, דהרי לכאורה יש אפשרות לכסות את הארון מכל
צדדיו עי"ז שיניחו את הפרוכת עליו באלכסון, ואז יכסה את הארון גם
בין הבדים.



קורות ביתו של אדם מעידין עליו

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ד פ' ואתחנן (עמ' 1096) בביאור מאמחז"ל "קורות ביתו
של אדם מעידים בו": "איצטער זאפן זיי אין זיך אריין זיינע רייד און
מעשים, נאר איצטער איז עס בהעלם (און דער העלם האט אויך אן
ארט עפ"י תורה, תורת אמת, וואס דערפאר זיינען פאראן חילוקים אין
הלכה - לדוגמא בהנוגע לצניעות) - צי מען טוט א זאך בחדרי חדרים

אדער בגלוי". ובהערה 22: "וכיון שעכ"פ בהעלם ישנו - לכן יש ענין בזה ש"לא ראו קורות ביתי קלעי שערי (יומא מז, א) - דלכאורה איזה ראי' ישנה כאן ומה צניעות שייכת בזה. - ועיין טוש"ע (ובשו"ע אדה"ז) או"ח ר"ס ב". עכלה"ק.

וצ"ב, מה הכוונה שיש חילוקים בהלכה בנוגע לצניעות, דלכאורה היא הלכה ברורה שצריך להיות צנוע אף בחדרי חדרים כמו בגלוי. וגם צ"ב מה דק"ל - מה צניעות יש בזה, בהא דלא ראה קורות ביתי, הרי גם בזה מבואר דצ"ל צנוע בחדרי חדרים, מהא דאמר ר"י בשבת קיח דלא ראה קורות ביתי וכו'. וגם מה הכוונה ב"ועיין [בהדגשה] בטוש"ע (אדה"ז) רס, ב".

ויש להעיר בכהנ"ל, דממשמעות לשון הטור הוא, שמהלכות צניעות צ"ל עכ"פ משום מילתא דחסידות [עיי"ש בב"ח ועיי"ג"כ בפמ"ג מש"ז סק"א], דגם קורות ביתו לא יראו בגילוי בשר, ומביא דברי ר"י שהי' מתפאר שמעולם לא ראה קורות ביתי שפת חלוקי, ואח"כ מביא הא דאל יאמר אדם הנני בחדרי חדרים ומי רואני וכו', אלא שהקב"ה מלא כה"כ ולפניו כחשיכה כאורה, והיינו שיש עוד דין מחמת כבוד הקב"ה.

ובפשטות משמע, דמעיקר הל' צניעות שייך האיסור דגילוי בשר וכו' רק בגלוי לפני רואים, ובחדרי חדרים אין כאן איסור מעיקר דינא דצניעות, אמנם משום מילי דחסידות נכלל בדין צניעות גם הא דאפילו קורות ביתו לא יראו אותו, והוא משום דישנה כאן עתה בהעלם הא דלעתיד יהי' קורות ביתו יעידו עליו [וע"ד מש"כ רבינו יונה מובא בב"ח שם דאנשים מעידין עליו, עיי"ש], ואה"נ אם עתה הי' ענין זה בגלוי, אז הי' זה דין בעיקר הל' צניעות ולא מצד מילתא דחסידות.

אמנם יש להעיר עוד משו"ע אדה"ז - הן במהדו"ק והן המהדו"ב בסי' רס ב: דבהמהדו"ק כתב אדה"ז כהמשך לסימן א': "ומפני שמחויב האדם להיות תמיד אימת בוראו עליו וכו'", והיינו דצניעות היא חלק מהא דצ"ל אימת בוראו עליו ובהכנעה לפניו, ובה מסיים הסעיף בהא דאל יאמר אדם וכו' כי הקב"ה מלא כה"כ וכו'. והיינו דאף ששונה מהמשמעות דהטור כנ"ל, מ"מ ברור בכוונתו שהוא מילתא דחסידות וכנ"ל גם בדעת הטור.

אמנם במהדו"ב כתב כמילתא באנפי נפשא - "מידת הצניעות שיבח הכתוב וכו' וחכמים צוו בה לכל אדם להיות צנוע בכל אורחותיו וכו'". עיי"ש היטב. דמשמע ברור דמעיקר דין צניעות הוא שיהי' צנוע בכל

אורחותיו מפני שהקב"ה מלא כה"כ וכו' [ואינו מביא בכלל כענין בפ"ע - דאל יאמר אדם הנני בחדרי חדרים וכו']. ומסיים הסעיף, דאף בבית הכסא יהי צנוע [והיינו דגם זה נכלל ב"כל אורחותיו", דהוא מעיקר הלי' צניעות ולא רק משום כבודו של הקב"ה, ומכאן יש להעיר, עמש"כ בשו"ת אגרי"מ יו"ד ח"ג סי' מז אות ג, דלא כן ס"ל אדה"ו, ואכמ"ל].

ולכאורה לפי המהדו"ב, יוצא שאין כאן חילוק בכלל מצד הא דקורות ביתו מעדיין עליו - הוא בהעלם בזמן הגלות. ועצ"ע, אם י"ל כהנ"ל בכוונת ההערה שם בלקו"ש, ורק להעיר באתי, לעורר לב המעיינים מה כוונתו הק'.



חיוב קרבן תודה וברכת 'הגומל' כשאין סכנה ודאית

הת' שניאור זלמן וילהלם
תות"ל - 770

בלקו"ש חל"ב עמ' 106 מביא רבינו גירסת הרמב"ם (הל' יוהכ"פ ספ"ד): "ויו"ט היה עושה על שיצא בשלום, הקודש" (במקום "בשעה שיצא"). ומבאר, דלרמב"ם היו"ט היה בתור הודאה על שיצא ממקום סכנה, ע"ד "ארבעה צריכים להודות וכו'" - שהרי אם הכהן גדול אינו ראוי, לא היה יוצא מן הקודש בחיים.

ומביא בחצאי ריבוע, דלכאו' היה צריך להביא קרבן תודה על הצלה זו, ומכיון שהקרבה מותרת רק למחרת, משו"ז היה עושה את היו"ט (לגי' הרמב"ם) רק למחר בסמיכות להבאת קרבן-תודה. ומסיים וז"ל: "אבל כיון שלא נמצא חיוב תמידי זה בשום מקום, עכצ"ל שאינו. והטעם י"ל, שאין מקום כלל לומר שכפרת בני"י - מעמידה את המכפר בסכנת מות ודאית עד שצריך להביא קרבן תודה ע"ז! והטעם - שמרגיל א"ע וכו'".

ויל"ע, הא דמוכח בכ"מ, דגם כשהסכנה איננה ודאית, היא מחייבת בקרבן תודה, ועד"ז בברכת הגומל¹.

(א) בלקו"ש ח"ב עמ' 26, מביא דבנ"י במאורעות שהיו להם במדבר וכו' לא נתחייבו להביא קרבן תודה על ניסים אלו שאירעו להם, מכיון

(1) דהא במקום קרבן תודה נתקנה, כמובא בראשונים. (ראה לקו"ש שם הערה 20).

ש"לא היה בהם שום חשש סכנה, דהרי הלכו "ע"פ הוי" . . . ובודאי שא"א שתהי' בזה איזו סכנה"². הרי מוכח לן דהפטור מקרבן תודה הוא בדוקא, באשר אין "שום חשש סכנה".

(ב) בלקו"ש שם עמ' 152, מובא מכתב רבינו בנוגע לנוסע באוירון, אי צריך לברך הגומל. וכותב, דגם "מעין" ד' אלו צריכים להודות, ומוסיף: "ולהערה בעלמא להוסיף, דאפי' לדיעה הראשונה, אוירון הנוסע מעבר לים ה"ה ג"כ בסוג יורדי הים, דמאי נפק"מ . . . אף שכמובן יש לחלק קצת בין סכנת הים בהנוגע לאני' הנמצאת בין הגלים, משא"כ באוירון הנמצא באויר", דהיינו שבאוירון אין הסכנה ודאית כמו כאשר נוסע באניה בין גלים שהסכנה קרובה יותר, מ"מ "נהגו לברך", ועיי"ש.

הרי מוכח לן, דכאשר יש חשש סכנה אף שאינה ודאית, מ"מ מחוייבים בקרבן תודה, וכן בכרכת הגומל, ודוקא כשבודאי ינצל ויהיה לו נס כמו ביצ"מ אין חיוב בקרבן תודה.

וא"כ צ"ע בהמובא בלקו"ש חל"ב הנ"ל, שאין הכ"ג מקריב קרבן תודה מכיון שאין לו "סכנת מות ודאית", מכיון שהוא מרגיל א"ע לעבודה מבע"י, - ולכאו' אה"נ שודאי סכנה אין לו, מ"מ חשש סכנה יש לו, והראיה לכך, שאם הכ"ג אינו ראוי, לא היה יוצא מן הקודש בחיים (כנ"ל), אף שהוא ג"כ הרגיל את עצמו מבע"י, וא"כ מדוע אין מחוייב בקרבן תודה, וצ"ע.

ולהעיר, מהא דבהתועדויות ח"ד עמ' 330 (שזהו השיחה המובאת בלקו"ש), מובא (מרשימה בלתי מוגה) שהיו"ט שעשה הוא משום

(2) להעיר, דבהגש"פ 'מרבה לספר' (מהר"י ישראל רובין שיחי'), מביא דהחיד"א (ביחזיק ברכה סי' ריט) מביא שקו"ט גבי "מסר נפשו לקיים מצות השם וניצל", אי חייב לברך. ומביא שמועה בשם 'בית הלוי' (עי"ש), ומסיק, דא"כ בני"י ביצ"מ היה להם חיוב בקרבן תודה. ומסיים עם דברי רבינו בלקו"ש, דכתב בפשיטות דלא היה להם להקריב, דלא נתחייבו להביא קרבן תודה. ע"כ.

ולכאו' אין הכרח כלל לומר דרבינו חולק על דבריהם, דגבי מש"כ החיד"א, מובן שאחד שמסר נפשו לקיים מצות השם וניצל, הוא לא קיבל שום הבטחה ואין הכרח שישאר בחיים, ואדרבה יש מצוה למסור נפשו בפועל, אלא כשניצל מודה לקב"ה, משא"כ בני"י, היה מצבם בטוח "עפ"י הוי"י", כפי שמדגיש רבינו בשיחה. וגבי דברי הבית הלוי, י"ל: א) שאמר כן ע"ד הדרש עה"ת, ולא מצד (ההלכה) פש"מ. ב) רבינו מדבר מצד חיוב (כמפורש בשיחה), ובית הלוי מדבר מצד רשות, כמובא לקמן בפנים חילוק זה.

שיצא מסכנת מיתה, ומביא קרבן תודה ע"ד ד' שצריכין להודות (כנ"ל). ומובא: "ואין לתמוה מדוע לא הזכיר הרמב"ם אודות קרבן תודה דכה"ג - מכיון שאין זה שייך להלכות עבודת יוהכ"פ דוקא, כי אם להלכות הקרבנות שנתבארו לפני"ז". משמע מהשיחה שם (בלתי מוגה) דכה"ג הביא קרבן תודה (עיי"ש).

אלא דמ"מ בלקו"ש חל"ב שם (בשיחה המוגהת), הכריע רבינו, ד"מכיון שלא נמצא חיוב תמידי זה בשום מקום עכצ"ל שאינו, וכנ"ל.

ועוד צ"ב בשיחה שם, במה שמביא דלהרמב"ם א"א לומר דהשמחה שעשה הכה"ג היתה למחרת, בזמן הקרבת הקרבן תודה, - מכיון שלא נמצא "חיוב" זה שכה"ג מחוייב בקרבן תודה, והטעם שאין מחוייב, הוא משום דאין לו סכנת מות "ודאית", כנ"ל.

ולכאורה, אפי' אי נימא דכל שאין סכנה "ודאית" אין "מחוייב" בקרבן, מ"מ מובן ופשוט שהכה"ג מעצמו - לא מצד החיוב - יביא קרבן למקדש ע"ז שיצא מסכנה ואפי' חשש סכנה, דהרי מ"מ מצינו (כנ"ל) שהיו כהנים שלא הצליחו בעבודת יו"כ ומתו (על אף שגם הם "הרגילו א"ע מבע"י"), והוא שהצליח, בודאי יביא קרבן כהודאה ע"ז, ובפרט שמדובר על כה"ג.

וכמו שהביא באנציקלופדי' תלמודית (ח"ד עמ' שיז) מש"כ המאירי, דעל שאר הניסים כמו עמד עליו אריה וניצל "אין מברכים" . בתורת חובה, אבל מברכים בתורת רשות³. וה"ה י"ל בענינו, דהכ"ג מביא קרבן בתורת רשות⁴, וקרבן זה יכול להביא רק למחרת ביום, ומשו"ז לרמב"ם עשה היו"ט רק למחרת.

ולהעיר, דלפי"ז יש ליישב קצת, שזה "שלא נמצא חיוב תמידי זה בשום מקום" (כנ"ל מלקו"ש), הוא מכיון דזה רשות לכה"ג להביאו, ולכך לא מובא חיוב זה. ובפרט שברמב"ם מלבד זה שאין דרכו לחדש דינים שלא נזכרו בגמ' וכו', מ"מ מוכח מגירסתו שהכה"ג עשה את היו"ט לא "בשעה שיצא", ועכ"פ מרומז לענין זה שהקריב למחרת.

(3) ומסיים, שמשו"ע "וטוב לברך בלא שם ומלכות", מ"מ רבינו הזקן בלוח ברה"נ פי"ב הי"ג וכן בסדר ברה"נ פי"ג ה"ז פסק כהמ"א (וט"ז), דנהגו לברך.

(4) וע"ד המובא בלקו"ש חי"ב עמ' 26 כנ"ל, דאם שבנ"י לא היו מחוייבים בקרבן תודה, מ"מ נאמרה להם פרשה זו כיון דהם חזו במוחש דצריכים להודות. ולהעיר, ד"ברשות" יש מעלה שאין בחובה, כמו גבי תפילת ערבית רשות.

ועוד זאת, דענין קרבן זה הוא הודאה ושייך לספר קרבנות (כנ"ל מהשיחה בלתי מוגה).

אלא דמ"מ אין זה מיישב לגמרי, דהא "בשום מקום" לא נמצא מנהג זה שנהג הכה"ג להקריב מצד הרשות. אלא שאי"ז כ"כ קשה, דהא לא היה לו חיוב בזה, ולכך אין מן ההכרח שמנהג זה יובא (בתור מנהג) בין החיובים של כה"ג וקדושתו ביום זה, ואולי מנהג זה של הכה"ג, הובא במדרש (שהיה לפני הרמב"ם) ולא בא לפנינו.



גדר האיסור ב'כל שהוא' [גליון]

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
שליח בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתלה (עמ' 28), השיג הרב חיים שפירא על מ"ש בגליון תתלג (עמ' 15), כביאור הערתו של הרבי (בלקו"ש חכ"ט עמ' 156 הערה 34) האם כל שהוא הוא שיעור ככל שיעורי התורה ולכך אפשר שיוגרע, או שאין לו שיעור מוגדר ובכל מקום שישנו נאסר המאכל. דלפ"ז מתבאר מחלוקתם של הש"ך והט"ז (ביו"ד סי' צב ס"ק טז) האם תרי משהו אמרינן או לאו; דהט"ז ס"ל שמהו הוא שיעור מוגדר, ולכך כשנפלה טיפת איסור משהו לתבשיל ונאסר התבשיל, ולאחמ"כ יצא משהו מתבשיל זה לתבשיל אחר, אין בכוח טיפה זו לאסור את התבשיל השני; משא"כ הש"ך ס"ל, שבמשהו אין הגבלות של שיעור, ולכך טיפת משהו שיצאה מתערובת ראשונה לשניה, היא אוסרת את כל התערובת השנייה. ועיי"ש בביאור, שלפי זה התיישבו כמה שאלות שהקשו המפרשים. והקשה הרב הנ"ל כמה שאלות על דברי, ובשורות אלו אבהיר את דברי.

(א) הרב הנ"ל השיג על מ"ש, שלפי שיטת הט"ז שלמשהו יש גדר ושיעור מסוים - צריך שיורגש בו טעם האיסור - לכן אין בכוחו לאסור את התערובת השניה, שלכאורה גדר איסורו של משהו, הוא לא נמדד אם יש בו טעם של איסור אם לאו, אלא גדרו הוא שאוסר אף כשאין בו טעם, דזהו כל גדרו של משהו. אך תמיהתי עליו, ממה שבהמשך דבריו הוא בעצמו כותב כן, וז"ל: "ועפ"ז אם גדר איסור כל שהוא הוא שיעור, יוצא שכאשר נתערב משהו (לפי ערך התערובת), נעשה אותו המשהו שיעורו, ואם נפתח ממנו, אינו אוסר מדין כל שהוא, אלא כמו שאר איסורין שהם בנותן טעם".

(ב). כותב הרב שפירא, שנתחלף לי בין מ"ש הרבי בהשיחה בנוגע לאיסורים ששיעורם בכל שהוא לבין מחלוקת הש"ך והט"ז, שהם מדברים בדברים שאיסורים במשהו, שבאיסור דכל שהוא כמו השוטה יין נסך לוקים, משא"כ באיסורים של אכילת משהו אין לוקים.

ולא זכיתי להבין דבריו: א. וכי אני הוא זה שקישרתי בין שני הענינים הנ"ל, והלא הם דברי קדשו של כ"ק אדמו"ר, בשיחה הנ"ל. ב. כתוצאה מגישתו שחייב להיות קשר הלכתי בין איסור כל שהוא לאיסור משהו, בונה הוא קשר דחוק ומפורך לחלוטין בתוך דברי הרבי (כדלקמן אותיות י-יג), בשעה שניתן לבאר זאת באופן פשוט ומתקבל על הדעת, שכשם שיש חקירה באיסור כל שהוא - האם הוא מוגדר בגדר שיעור מסוים, אם לאו, כן מצינו מחלוקת הלכתית, בגדרו של איסור משהו - האם הוא מוגדר בשיעור של משהו כדברי הט"ז, או שמשוהו אינו מוגדר בשיעור מסוים, ובכוחו לאסור כמה וכמה תערובות כדברי הש"ך, ואין צורך להגיע לדמיון הלכתי גמור בין איסור משהו לאיסור כל שהוא.

(ג) עוד השיג על דברי, שכתבתי דלפי שיטת הפמ"ג לא ברור כ"כ מהי מחלוקת הש"ך והט"ז. וכתב, שאין לומר שמחלוקתם היא האם משהו שנפלט מן התערובת, בכוחו להתערבב יפה בתערובת השניה ולאוסרה או שלא, שהרי לפי ביאור הפמ"ג בשיטת הט"ז, אין המשהו נפלט כלל מהחתיכה אפילו ע"י רוטב, ואין מחלוקתם האם מתערבב יפה, אלא האם בכלל נפלט מהחתיכה. אך כנראה שהרב הנ"ל אינו מסתפק במה שכתבתי בשאלה "או לאו", אלא צריך שיכתבו במפורש את האופן השני - "או לאו, ולא נפלט מהתערובת הראשונה לשנייה טיפת איסור כלל", שזה בהיפוך משיטת הש"ך שנפלט מהתערובת הראשונה לשנייה איסור משהו, ומתערבב בתוך התערובת השנייה ואוסרה.

(ד) בהערתי כתבתי שהפמ"ג נשאר בקושיא על שיטת הט"ז - מדוע צריך לסלק חתיכת האיסור מתוך התערובת השניה, הרי לפי ביאורו בדברי הט"ז שכלל לא יוצא משהו מחתיכת האיסור מהתערובת הראשונה לשניה, מדוע צריך לסלקה? וכתב הרב הנ"ל, שהפמ"ג כן מתרץ על קושיא זו, בכותבו "ומ"ש הט"ז אם סילקוה, היינו דבלא סילקוה ולא ניכר הוי יבש ביבש שאסור בפסח, וסילקוה לאו דווקא, אלא כלומר ניכר".

אך ברור הוא לכל מעיין, שאף שהפמ"ג תירץ על קושיא זו, עדיין נשאר קושי מסוים להכניס זאת בתוך דברי הט"ז: א. דלפי ביאורו יוצא שכוונת הט"ז שצריך לסלק את החתיכה שנאסרה ע"י המשהו, הוא דווקא כשהחתיכה ניכרת, בדוגמת איסור יבש ביבש בפסח, שחתיכת האיסור ניכרת בתוך התערובת, ולא בכל מצב. ולדוגמא במקרה שנתערבבה בחתיכות אחרות ונתבשלה עימהם ואינה ניכרת, לא יצטרכו להוציאה, והרי הט"ז לא חילק בדבריו בין כשחתיכה ניכרת אם לאו, אלא תמיד צריך להוציאה. ב. עוד זאת, (דייק מורי ורבי הר' שנ"ז ירוסלבסקי שיחי', ראש מכון הסמיכה דקריית גת, שסייע בכל הכתוב כאן) שאף מסדר לשונו של הט"ז לא מסתבר כן, כי לפי דברי הפמ"ג, יוצא שהט"ז בתחילת דבריו כשמדבר שצריך לסלק את חתיכת האיסור הוא בחתיכת איסור יבש, ולאחרי זה ממשיך לדון בלח בלח, ובהמשך דבריו חוזר לדין יבש ביבש, שבזה ישנה פלוגתא בש"ע, וה"ז היפך הסדר, יבש ביבש, לח בלח, יבש ביבש.

ולכך הוכחתי, שדעתו של כ"ק אדמו"ר הרבה יותר מובנת מאשר ביאורו של הפמ"ג, מפני שלפי דברי הרבי יוצא, שאם היות שאותו משהו אין בכוחו לאסור את התערובת השנייה, מ"מ יש פה משהו שאסרה אותו תורה, ולכך צריך להוציאו, וכל זמן שאינו מוציאו, אותו משהו ראשון, הוא עצמו נמצא כאן ולא הווי תרי משהו. ולא משנה באיזה מצב המשהו נמצא, יבש ביבש, לח בלח, (ע"ד דברי היד יהודה' בד"ה "אך"). ולכך כתב תחילה הט"ז, דין סילוק החתיכה שנבלע בה משהו האיסור, שבזה כוונתו להגדיר הגדרה כללית את סיבת האיסור לאותה חתיכה, שהוא שיעור של משהו שאסרה אותו תורה, ולאח"ז כתב בפרטיות סוגי המאכלים לח בלח, יבש ביבש.

ה) בביאורי מהו גדר של איסור חנ"נ - שישנו בבשר וחלב לכו"ע - כתבתי: "שרק בבשר וחלב, אם נפלה טיפת בשר לתוך תבשיל של חלב, ואין ששים כנגד הטיפה, אוסרים אנו את כל התבשיל החלבי להיחשב כנבילה, לענין שאם יפול ממנו טיפת איסור לתוך קדרה אחרת, היא תאסור את כולו, משא"כ אם נפלה טיפת איסור אחר".

והקשה הרב הנ"ל, מדוע סיימתי את המאמר המוסגר הנ"ל בסתימת לשון - "משא"כ אם נפלה טיפת איסור אחר", ולא פירטתי שאף בזה יש מחלוקת, כשנפל איסור מתערובת הראשונה לתערובת השנייה; האם צריך שיהיה שישים נגד האיסור הראשון שנפל לתערובת הראשונה, כרבנו אפרים; או שצריך לשער בכל מה שנפל מהתערובת הראשונה לשנייה, כר"ת?

ולא זכיתי להבין את דבריו, וכי יש חנ"נ בשאר איסורים לדעת ר"א?! הא ודאי שאינו, ומדוע שאציין שצריך ששים כנגד טיפת האיסור הראשון שנפלה לתערוכת הראשונה, הרי אין אנו עוסקים בכמה צריך לשער את ביטול האיסור; האם בשישים כנגד האיסור הראשון; או כנגד מה שנפל ממנו מתערוכת הראשונה לשניה, אלא בגדרו של האיסור, האם נעשה חנ"נ אם לאו, והרי הכא ודאי אותה תערוכת לא נעשית חנ"נ, כי אם שלדעת ר"א היות וסוף סוף יש כאן טיפת איסור שנפלה על תערוכת היתר, אמרינן עלי' שהוי ככל איסורי התורה שצריך לבטלם בששים, אבל החתיכה עצמה לא יקרא עליה שם של חנ"נ (וכי לדעת הרב הנ"ל, כל מקום צריך לבטל איסור בששים, זה אומר שהחתיכה עצמה נעשית חנ"נ). ומשום כך לא התייחסתי לפרט זה. ואם לרב הנ"ל, יש הוכחה שר"א ס"ל דעתו של ר"א שכן סובר שהוי חנ"נ, שאלתי היא מהיכן מקורו לזה.

ו) כשהבאתי הוכחה לקושיית היד יהודה' - שמקשה לשיטת הט"ז שאין משהו יוצא כלל מתערוכת הא' לב' - מדוע שלא נאמר חנ"נ בשאר איסורים לר"א, ואעפ"כ לא תאסר שאר התערוכות, מפני שאין חשש שמהו מהאיסור יתפרד מהתערוכת הראשונה לאסור את התערוכת השנייה. וציינתי לדברי הראב"ד שס"ל גם כן הכי, באם חתיכה נאסרה חוץ לרוטב הבשר ע"י טיפת חלב, אינה אוסרת את שאר החתיכות שסמוכות אליה, מפני שאין טיפת החלב עצמה יוצאת מאותו מקום שנאסרה, לאסור אותם. והוכחתי, שאע"פ שאותה חתיכה נעשית חנ"נ, מ"מ אין היא אוסרת את כל החתיכות. והקשה ע"ז הרב הנ"ל, הרי אין זה דומה בדומה כלל, דהכא איירי באיסור משהו שנפלט מהתערוכת הראשונה לשניה, והראב"ד איירי באיסור בשר וחלב?

אך גם כאן טעה הרב הנ"ל בפירוש דברי, שהרי לא כתבתי שצריך שאיסור משהו יצא מתוך החלב שנבלע לשאר החתיכות, אלא שמצינו מצב כזה שטיפת האיסור שאסרה חתיכת בשר ונעשתה חנ"נ, מ"מ אינה אוסרת עוד חתיכות, משום שהחלב שנבלע בה אינו יוצא ממנה לאסור עוד חתיכות, דה"ה הכי נמי אותה חתיכה שנפלה עליה איסור משהו - מין במינו - אפשר לומר שנעשית נבילה, ואעפ"כ אינה אוסרת את החתיכות שסמוכות לה (כקושיית היד יהודה' שם).

ז) בהמשך הבאתי את קושייתו של היד יהודה', שכתב, שאם אכן אותה חתיכה נעשית איסור, רק שאינה אוסרת את שאר החתיכות, מדוע ר"א לא כתב כן במפורש, והיה מביא לעצמו ראייה מחתיכת בשר

שנאסרה כדי קליפה (כגון שלא נמלחה כדין), שאינה אוסרת את כולה, ע"י שקליפה הראשונה תאסור את שתחתיה וכן הלאה.

והקשה הרב הנ"ל, והרי רע"א כותב ההיפך מכן (בסימן צ' סק"ב בד"ה "ואמנם"); שלדעת הש"ך שבשר וחלב לאחרי שנאסרו, גם הבשר אוסר אף בלא החלב, היה צריך להיות שהקליפה תאסור עכ"פ קליפה נוספת. ולדעת הב"י שבבשר וחלב דינין ליה כמעיקרא, תאסור כולו, והניחו בצ"ע. וא"כ, כיצד ה"יד יהודה" כותב שיהיה מצב שהבשר יאסר (כגון שלא נמלך כדין), ואין נאסרת הקליפה שתחתיו, והרי מצינו שישנה שיטה שרוצה כן לאסור את הקליפה שתחתיה?

אך לא זכיתי להבין דבריו: א. מהו הדמיון בין שני המקרים, הרי רע"א מקשה זאת רק גבי בשר רותח שנחתך ע"י סכין חלבי, שקליפה שנאסרה תאסור את שתחתיה וכן הלאה, ולא לגבי כל מקרה שבשר שנאסר כדי קליפה, יאסור את הקליפה שתחתיו. ואולי רע"א יודה ל"היד יהודה" בבשר רגיל שנאסר כדי קליפה, שלא יאסור את הקליפה שתחתיו. ב. וכי רע"א קבע מסמרות בענין, שבשר שנאסר כדי קליפה יאסור את שתחתיו תמיד, הרי הוא רק מקשה בצ"ע על הב"י והש"ך, אבל אינו מסיק מכאן שכך היא ההלכה. וכיצד הרב הנ"ל רוצה להקשות מרע"א על ה"יד יהודה" (ובפרט שהש"ך בסצ"ו סק"ט, שולל את דעתו של הר"מ מלובלין שלומד שהקליפה אוסרת את הקליפה שתחתיה, דהוי כאיסור דבוק, משום שאין הקליפה אסורה מצד עצמה לאסור באיסור דבוק את שתחתיה. עיי"ש).

ח) בהקשר לקושייתו היכן מצינו שבשר וחלב יאסר במשהו כע"ז, אין הכי נמי שלא מצינו כן, ולא התבטאתי נכון, ומכך נגרמה טעות הנ"ל. אך כוונתי היתה למצוא טעם לזה שאין במינו לשיטת ר"י יאסור לעולם, כגון בטיפת חלב שנפלה על בשר, ומהבשר נפל טיפת איסור לבשר אחר, דהוי מין במינו - שהרי הבשר עצמו נעשה נבילה - דלר"י אינו בטל לעולם, משום שהוי כעין איסור ע"ז שאיסורו נשאר תמיד בדבר, ואינו מתבטל. משא"כ להט"ז שלומד כטעם הב' של ה'בחי"י (בפרשת משפטים), ס"ל שאף לר"י שאוסר במין ומינו, יהיה מצב שטיפת איסור תתבטל כשהיא משהו, ואז אין בה כוח לאסור את התערובת השנייה דהוי תרי משהו שלא אמרינן.

ט) מה שכתב ויישב את שיטת אדה"ז (סי' תמו סעי' טז), שבלח בלח ס"ל כהט"ז שאף הוא מודה שתרי משהו אמרינן, כפי שמצוין בשולי הדף שם, וביבש ביבש ס"ל לאדה"ז כדברי הש"ך. לא השכלתי

להבין: א. מדוע אדה"ז צריך להדחק בכ"ז ולהכנס לשיטת הט"ז שהיא רק לענין לח בלח, ולא לכתוב פסק הלכה לגמרי כדברי הש"ך, כפי שכתבו כמה פוסקים, שהלכתא כדעת הש"ך. ב. בפרט שישנה נפק"מ להלכה (לדעת הפמ"ג) בלח בלח, בין הט"ז לש"ך; דלהט"ז שס"ל שבלח בלח טיפת משהו היוצאת מאיסור נעשית החתיכה כחנ"נ (משה"ז ד"ה "ואם"), אם הגיעה הטיפת איסור לשאינו מינו, צריך שישים נגד כל התערובת הראשונה; ואילו לש"ך דס"ל דלעולם לא אמרינן בחתיכה שנאסרה מחמת משהו - חנ"נ, אזי צריך שישים נגד טיפת האיסור, ותו לא. ומדוע נזדקק להכניס באדה"ז נפק"מ זו בין הט"ז לש"ך, בשעה שיכול לציין בפשטות שס"ל כהש"ך.

ולולי דמסתפינא, יכלנו לומר (לפי איך שלמדנו את דברי הרבי במחלוקת זו), שבציונו של אדה"ז לדברי הט"ז, רוצה אדה"ז ללמדנו חידוש דין, דהא דלח בלח אוסר אף כשנפל לתערובת ב' וג', אין זה משום שהט"ז מודה לש"ך, שלח בלח אמרינן תרי משהו, שא"כ כנ"ל יכול לציין אדה"ז לכתחילה לדברי הש"ך, שאינו מחלק בין לח בלח לחתיכה שנתבשלה (ותמיד אמרינן תרי משהו). אלא כוונתו לציין כדברי הט"ז שבלח בלח אמרינן "אותו איסור אינו מתבטל לעולם", היינו שכל מקום שאותה טיפת משהו תיפול, תמיד היא תאסור את אותו מקום, מפני שאינה מתבטלת לעולם, אף כשאותו משהו נפחת מגודלו (מכפי שהיה בתערובת הראשונה), מ"מ משהו איסור שאסרה תורה, נשאר ממנו תמיד, ולכך אפי' תיפול מתערובת ג' לד' וכן הלאה, תמיד תיאסר התערובת האחרונה, כי אותו משהו ראשון נמצא גם בה, ואינו תרי משהו (וכן חתיכה שנאסרה ולא סילקה, זהו אותו משהו ראשון ואינו תרי משהו).

ובזה מדויק גם לשונו הזהב של אדה"ז, שלא כתב בהמשך דבריו "שמשהו מתחלק לאלפי משהין" וכו', אלא כתב, שבלח בלח נפל עמו משהו זה בכל חלקי התבשיל", ולא כתב כמו בחתיכה יבשה "שפולטת מעט מטעם החמץ משהו". וזהו מפני שבלח בלח אותו משהו איסור הראשון נשאר כאן, משא"כ בחתיכת איסור שנתערבה בחתיכות אחרות, יבש ביבש, שלא כתב הט"ז שאותו איסור אינו בטל לעולם, אין לאדה"ז אפשרות להמשיך לציין לדברי הט"ז, ולכך ציין לדברי המג"א שפוסק כדברי הש"ך, שסיבת האיסור בחתיכת איסור שנתערבה בחתיכות אחרות, וחתיכה ממנה יצאה לעוד חתיכות וכן הלאה, הוא משום "שמשהו אין לו שיעור ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהין".

ועפ"ז י"ל שזה שאדה"ז לא ציין לכתחילה את דברי הש"ך (אף שבהשקפה ראשונה הייתה לנו תמונה ברורה יותר מהי שיטתו), הוא מפני שרוצה להשמיע לנו את חידושו של הט"ז בגדר משהו, שעם היות שמשוהו הוא איסור מוגבל ואין בכוחו לאסור כמה תערובות, מ"מ היות ואותו משהו הוי איסור שאסרה תורה, לכך "אינו מתבטל לעולם, ואפי' נאבד רוב התערובת מן העולם, הרי השאר (אותו איסור קטנטן של משהו), עומד באיסורו כמו שהיה". משא"כ הש"ך שחולק על כך, וסובר שצריך להגיע להטעם שמשוהו אין לו שיעור ומתחלק לאלפי אלפים משהוין, אין נוקט האדה"ז כמוהו אלא רק ב"יבש ביבש".

[אף שמוכח דין זה גם מהש"ך שכתב בנה"כ שישנו חילוק בין לח בלח ליבש ביבש, שבלח בלח התערובת השנייה אסורה בדיוק כמו הראשונה, מפני שהכל הוי בתערובת אחת, כמו הטיפה הראשונה. משא"כ יבש ביבש שהחתיכות אינן מעורבות, הטיפת משהו שאוסרת אותם נקראת אינו מינו לגבי החתיכות האחרות שאינן מעורבות. מ"מ לא ציין אדה"ז אל דברי הש"ך, מפני שכתב זאת רק בדיני תערובת חמץ בפסח, ולא בכל דיני תערובות, משא"כ הט"ז ס"ל הכי בכל דיני תערובות].

ע"פ הנ"ל יומתק חידושו של הרבי, בציינו בהערה בלקו"ש הנ"ל לדברי אדה"ז אלו (סי' תמוז וס"ק טז). שבהשקפה ראשונה, אין מובן כ"כ מה מתחדש ע"י ציון זה לב' השיטות (ט"ז וש"ך), שהרי מלשון אדה"ז מוכח שנוקט רק כשיטה אחת - ש"ך, ולא כהט"ז, ומה נתווסף ביאור בשיטת הט"ז. אך לפי הנ"ל, אתי שפיר גודל הדיוק בציונו של הרבי בדברי אדה"ז, שאדה"ז נוקט בסעיף זה כב' הדעות יחדיו, ומאיר בנו את ההסתכלות על ב' השיטות. "ותן לחכם ויחכם עוד".

י) א. בגוף ביאורו של הרב הנ"ל בהערותו של הרבי, לא זכיתי להבין מהו הטעם שמשוהו איסור שמתערב בתערובת, אוסר את שאר החתיכות, לא מדינו של משהו איסור, אלא ככל איסורים ששיעורם בכל שהוא. והרי זה שני סוגי שיעור נפרדים, ומה פתאום לקשרם זב"ז. ב. בפרט שלפי דברי הרב הנ"ל יוצא נפק"מ לדינא, שאם מישהוא יאכל תערובת של מין במינו שנאסר במשהו, הוא ילקה כמו באיסור כל שהוא. ולא מצינו כזה חידוש דין.

יא) מדוע צריך להביא טעם משונה אודות הסיבה שצריך ששים כנגד החתיכה, ולא די בשישים נגד המשהו, והוא מפני שהמשהו

היוצא, אינו גרוע משאר איסורים שאסורים בנוותן טעם. והרי יכל לכתוב את טעמו של היד יהודה' (בד"ה "אך") שמתקבל יותר על הדעת, שצריך להוציא את החתיכה מפני שהוא שיעור של איסור שאסרה אותו התורה באכילה, וכשאינו יכול להוציאו צריך שישים נגד כל החתיכה.

יב) כותב הרב הנ"ל, שלפי שיטת הט"ז צריך לשער ששים כנגד כל חתיכת האיסור, משום שאותה חתיכה נעשית חנ"נ, אך לא זכיתי להבין דבריו: א. האם בכך מתכוון לדחות את כל דברי התוס' (ד"ה "בשקדם"), שהקשו "למה לי שהחתיכה שנאסרה, נאסרה מכוח שהנבילה נתנה בה טעם, הא אפי' במשהו יכול לאסור אותה, מפני שהיא מינה" (ומין בן מינו לר"י אסור לעולם). ותי', "דנהי שהיא גופא מתאסרה בכל שהוא, מ"מ לא אמרינן שתעשה נבילה לאסור כל האחרות, כיון שהיא עצמה לא נאסרה אלא בכל דהו". וע"ז חידש הפמ"ג (בד"ה "ואם"), שלח בלח שנתערב במינו עד"מ יין נסך שנפל ליין כשר, ולאח"ז נפל לשאינו מינו, אמרינן שצריך ששים נגד כל התערובת הראשונה, מפני שנעשית כחנ"נ. היינו שמה שאמרו התוס' שחתיכת האיסור לא תיעשה חנ"נ, הוא ביבש ביבש, אבל בלח בלח אין הכי נמי שהתערובת הראשונה תיעשה חנ"נ וייצטרכו שישים נגדה.

ולפי דברי הרב הנ"ל שאף ביבש ביבש ס"ל להט"ז שצריך לשער שישים כנגד כל חתיכה הראשונה, מפני שנעשתה חנ"נ, לא יתקיימו דברי תוס' האלו כלל, כי תמיד נאמר שאותה חתיכת איסור ראשונה נעשית חנ"נ. וכי דברי כ"ק אדמו"ר נאמרו נגד תוס' מפורש?

ב. בפרט שהרב הנ"ל בעצמו כותב שתוס' בחולין הכריחו שלא אומרים חנ"נ באיסור משהו, וכיצד רוצה לדחוק את הערתו של הרבי שתהיה בלי שום מקור מוסמך.

יג) א. מדוע צריך להעמיד את דברי הט"ז - שלח בלח כל טיפת משהו שבתוכו הוא איסור שלם, ואינו נפחת כשמתערב בעוד משהו - כדבר התלוי בהשערה מתוס' בחולין (קח, ב, ד"ה "שנפל"), והרי אלו דברים מפורשים בט"ז "אבל לח בלח שנתערב בדרך זה אין להקל, כיון שכבר נאסר הלח הראשון בתערובתו, לא מהני ליה אחר כך תערובת השני דאותו איסור אינו מתבטל לעולם". ב. עוד זאת שהתוס' הרי מדברים בסוג לח בלח של יין אסור ביין כשר, ולא בלח בלח שחתיכה יבשה התערבבה בדבר לח, שכתב הט"ז שאף זה נקרא לח בלח.

הארכתי בכיאוורו של הרבי, בתקווה ש"אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף", שיתקיים בשלמותו בקיום הייעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בגאולה האמיתית והשלמה.



תגובה להנ"ל

הרב חיים שפירא

ראש מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

כתב הת' שנ"ז שיחי' סגל על השגותי עליו, והנני לענות עליו בקיצור אף שראוי להאריך, ואסמוך על הקוראים לדון בזה.

(א) השיג עלי, שגם אני כתבתי ענין של "נותן טעם" באיסור משהו, ומה טענתי עליו? אבל מובן, שאין זה מתרץ קושייתי עליו כלל [וע"ד לשון הגמ' וליטעמיך, ומסיים הגמ' אע"כ וכיו"ב]. ומה שאני כתבתי נותן טעם, הרי אני בארתי הט"ז שכותב מפורש שצריכים ששים נגד החתיכה, וע"ז כתבתי שאם הוא יתן טעם, אז צריכין לבטלו (אע"פ שא"א לבא לידי נתינת טעם, משום שכל משהו יש בו ששים פעמים היתר, הנה ע"ז באמת הקשו האחרונים על הט"ז (חזו"א ועוד), ואני רק ביארתי דבריו).

(ב) הת' הנ"ל כותב, שלא הוא קישר שני הענינים אלא כ"ק אדמו"ר בהשיחה. בכוונה לא כתבתי שהוא קישר שני הענינים, אלא שנתחלף לו דיניהם כפשוטו, שהביא דברי הרבי בנוגע ליינ נסך ששיעורו בכל שהוא, והמשיך באיסור נבילה שהוא בכל שהוא. וק"ל.

(ג) השיג עלי שכתבתי שאכן הפמ"ג כותב תירוץ, ואיך הוא כתב שהפמ"ג נשאר בצ"ע? וע"ז "השיג" עלי, "אך ברור לכל מעיין שאף שהפמ"ג תירץ על קושיא זו, עדיין נשאר קושי מסויים להכניס זאת בתוך דברי הט"ז", וברור לכל מעיין שאין אני צריך להגיב כלל, כפשוטו.

[ולגוף קושייתו, הרי גם כאן כתב דברים שאינם אמיתיים, שכתב שלפי הפמ"ג "כוונת הט"ז שצריך לסלק את החתיכה שנאסרה ע"י משהו, הוא דוקא כשהחתיכה ניכרת, בדוגמת איסור יבש ביבש בפסח . . ולא בכל מצב. לדוגמא אם נתערבבה בחתיכות אחרות ונתבשלה עימהם ואינה ניכרת, לא יצטרכו להוציאה".

כל א' שלומד פלוגתא זו של תרי משהו, יראה שאין לזה שחר כלל לפי ביאור הפמ"ג הנ"ל, אלא אדרבה, שאם אין החתיכה ניכרת, אז כל החתיכות אסורות וצריך להוציאה עם כל החתיכות ורק הרוטב מותר, ואיך כתב הוא שלא יצטרכו להוציאה, ומשמעות דבריו שמותר באכילה?

וממשיך להקשות, שסדר לשונו של הט"ז אינו עולה יפה כלל עם ביאור הפמ"ג. ועפ"י מה שכתבתי לעיל, שאם החתיכה אינה נכרת ונתבשלה ביחד, כל החתיכות אסורות ורק הרוטב מותר, מתורצת קושייתו, שהט"ז אינו חוזר ליבש ביבש, רק שמסביר הדין למעשה, שהלח מותר בתנאי שבודאי אינו אוכל החתיכה וצריך לסלקו, ואם אינה ניכרת, צריך לסלק כל החתיכות וד"ל. ובאמת דבר זה צריך לאריכות, ואכ"מ].

ד) ממשיך הת' הנ"ל לומר, שמה שכתב הוא בענין חנ"נ לדעת רבינו אפרים: "משא"כ אם נפלה טיפת איסור אחר", וע"ז הקשיתי, שגם באיסור אחר אוסר לכל הדעות. וע"ז השיג הת' הנ"ל שהרי הוא מדבר לדעת רבינו אפרים ולא לר"ת, ולכן אינו צריך לציין ענין חנ"נ.

וע"ז אומר, אני השגתי על דבריו: "משא"כ אם נפלה טיפת איסור אחר", שגם לדעת רבינו אפרים דבר זה אינו, ולשון כזה אינו סובל עוד פי' כלל.

ה) ממשיך לומר, שלדעת ר' יהודא שאין במינו במשהו, הלימוד הוא מבשר בחלב שהוי כעין ע"ז, ועפ"י סובר ר' יהודא בכל מין במינו, ולא זכיתי להבין דבר זה כלל. וראה ר"ן נדרים נב, א בארוכה.

ו) הק' על המראה-מקום בשו"ע אדה"ז, וסיים שהוא טעות הדפוס (אם יסכימו מורי ההוראה). ואילו אני כתבתי שדברי אדה"ז אינם טעות הדפוס, אלא שגם הט"ז מודה לדין זה. והק' א) מדוע צריך להדחק בכ"ז ולהכנס לשיטת הט"ז. . ולא לכתוב בכל הסעיף כדברי הש"ך?

אכן הרי זו קושיא עצומה, ומסתמא מפני קושיא זו כתב שהוא טעות הדפוס! ועוד הק', שישנו חילוק להלכה בין הט"ז והש"ך [באם צודק בזה, שהרי אני הבאתי בגליון הקודם האחרונים וכן הפמ"ג בעצמו בספרו על חולין, שלכל הדעות אין חנ"נ באיסור משהו].

אבל הרי אדה"ז לא כתב אלו הנפק"מ, ולכן אין בעי' אם אדה"ז מציין לפרט א' של הט"ז. ואף לפי ביאורו הארוך, הרי גם הוא הודה לבסוף שאינו טעות הדפוס, אלא כוונתו הוא אכן להט"ז שציינת.

וכ"ז כתבתי בקיצור, וכנ"ל אסמוך על הקוראים לקרות כל הכתוב בגליונות הקודמים. ואין כדאי להמשיך בכל השקו"ט בדברים כה פשוטים.



שיחות

מראי-מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בשיחת ליל שמחת תורה תשי"ז (לקו"ש ח"ב ס"ע 649): "ווי עס ידוע אַז בעת השינה איז די נשמה עולה למעלה ושואבת לה חיים (ב"ר ספי"ד וראה פרד"א פי"ב), וואָס דאָס איז אַ מדריגה נעלית ביותר".

וממשיך שם: "און ווי עס שטייט דער לשון אויף דעם, אַז בעת השינה ווען די נשמה איז עולה למעלה, טוט זיך דעמאָלט די נשמה אָפלעבן".

ויש לעיין ולחפש לשון זו.



ב. בשיחה הנ"ל סי"א (שיחות קודש תשי"ז ע' מט): "עס איז פאַראַן אין דער שיחה השייך לד"ה החלצו, פאַרוואָס אַמאָל האָט מען אויפגעטאָן אין עבודה, און היינט איז לא נגע ולא פגע, וויילע אַמאָל האָט מען געטראַכט וועגן זיך, און היינט איז מיט זיך איז מען באַלד פאַרטיק, און מען טראַכט נאָר וועגן יענעם".

ויש לעיין ולחפש לאיזה שיחה הכוונה.



ג. בלקו"ש ח"ב ע' 588: "דער רמב"ם אין איינער פון זיינע אגרות - אגרת תימן - שרייבט, אז בלעם האָט עס געזאָגט בשנת ב' אלפים

תפ"ח, און דאָס מיינט ער כעת, אַז אין אַזאַ צייט אַרום, בשעת עס וועלן דורכגיין נאָך אַזויפיל יאָרן, ד.ה. בשנת ד' אלפים תתקע"ו".

ובהערה שם: "כן הוא בשלשלת הקבלה (אף שאינו מתאים לחשבוננו שם ובקובץ תשובות הרמב"ם (ליפסיא, תרי"ט). אבל בסדר הדורות מגי' - בשה"ק - שצ"ל תתקע"ב. וכן הוא גם בפני' של ר' יהודה אלברצלוני על ספר יצירה וקה"ע בירושלמי שם - תתקע"ב".

והנה בקרבן העדה לירושלמי שם איתא: "כבחצי ימיו של עולם הי' עומד, דהיינו בשנ' ב' אלפים תפ"ו לבריאת העולם ולאחר זמן כזה דהיינו ד"א ותתקע"ב תשיב הנבואה לישראל".

אבל בפני' לספר יצירה לר"י ברצלוני (עמ' 239): "מלמד שאותו רשע כבחצי ימיו של עולם הי' עומד והיו לבריאת עולם אותו עת אלפים תפ"ד ואלפים תפ"ו משם והנה הרי ארבעת אלפים תתקע"ד".

וא"כ הרי החשבון הוא תתק"ע ולא תתקע"ד ?

אלא שיכול להיות שהוא טעות הדפוס, וצריך להיות כתוב (כבקרובן העדה שם): והיו לבריאת עולם אותו עת אלפים תפ"ו ואלפים תפ"ד משם והנה הרי ארבעת אלפים תתקע"ב.

ואז מתאים למ"ש בלקו"ש שם.



מראי-מקומות לשיחות [גליון]

הרב חיים מענדלסאן

ברוקלין, ניו יורק

בגליון דחג השבועות - תתלח (עמ' 27), שאל הרי"ש קלמנסון על מה דאיתא בשיחת ש"פ ראה תשט"ז ס"ז (שיחות קודש ריש ע' 346): "שטייט אין אַ מאמר אויף תאנה ורמון - יש לומר שזהו ענין הלבושים (מחשבה דיבור ומעשה)". - לאיזה מאמר הכוונה.

ועיינתי בעיון היטב בספר הליקוטים - דא"ח להצ"צ והוא מפתחות באופן מפורט לכל מאמרי אדמו"ר הצמח-צדק ובסוף כל כל ערך מצויין גם לשאר ספרי רבותינו נשיאינו, ולא מצאתי דבר וחצי דבר בענין זה.

והי' רשום בזכרוני שכ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע דיבר פעם בענין שבעת המינים בשנים האחרונות, ועיינתי ב"מפתח ענינים" לספרי התועדויות ובשנת תשד"מ מצאתי ערך "שבעת המינים" ושם מצינים "עיי"ע חטה", ובערך חטה כתוב: "ח"ב: [ע' 923 (ז' המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל - ע"ד הסוד והפשט)]."

והנה בהתועדויות ח"ב ע' 923 שם: "וענין זה מבואר גם באוה"ת בראשית (ע' 669 ואילך), שמבאר שם את הענין ד"רמון", ודרך אגב מבאר את ענינם של שאר המינים".

ברם, לאחרי עיון באוה"ת בראשית ע' 669, לא ראיתי מאומה מענין שבעת המינים, עד שעלה בדעתי שאולי התחלפו המספרים והכוונה לע' 966 ואילך, ושם בהמשך הענין (ע' 968) אכן מצאתי הלשון: "תאנה ורמון י"ל בירור לבושים".

ולכאורה הכוונה למאמר זה. והכל על מקומו בא בשלום.



אגרות קודש

מ"מ לאגרת רבינו

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

במכתב יו"ד כסלו תשי"ז (אגרות-קודש חי"ד ע' קסד): "ויהי רצון אשר מתאים לכמה עניני תורה ומצוות שאין רוב מספיק וצריך להיות דוקא הכל (וכמבואר בעת ההתועדות ונעתק ג"כ בקובץ ליובאוויטש השלישי)".

לכאורה כוונת רבינו לשיחת שמחת בית השואבה תשי"ז (תורת מנחם - התועדויות חי"ח ע' 152 ואילך).

אך בקובץ ליובאוויטש חוברת שלישית [יד?], לכאורה לא נדפסה שיחה זו.

ואולי מי מהקוראים יודע לאיזה קובץ ליובאוויטש הכוונה.



עונשי התורה טבעיים או סגוליים [גליון]

הת' חיים תמרי

תות"ל - 770

בגליון האחרון - תתלט (עמ' 26 ואילך), הביא הרב לאופר (מאג"ק חכ"ב עמ' שסג) את החקירה האם העונשים הבאים מלמעלה הם טבעיים, היינו שהעונש הוא מסובב טבעי מהעברה וכלשון הכתוב "תיסרך רעתך". או שהעונשים הם סגוליים, היינו שעלה ברצון ה' שעל עון פלוני יבוא עונש פלוני, ולא שזהו משתלשל ומסובב מהעון.

ולאחמ"כ הביא את מחלוקת הרס"ג ור"י החסיד, אם מהעונשים אפשר לדעת את חומרת המצוות. שהרס"ג כתב: "נדע שאינם חמורות מפני שלא הגדילו עונשם בעולם הזה". משא"כ ר"י החסיד כתב: "לא לפי חומר הפורעניות תוכל לידע מצות ענשן ושכרן".

וכתב הרב הנ"ל, שמחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל - אם העונשים הם טבעיים או סגוליים.

אבל לכאור' הדברים אינם מדויקים, שהרי בלקו"ש ח"ה עמ' 135-134, מציין הרבי שכל (המחלוקת) הסברא שהעונשים הם טבעיים, הוא רק בנוגע לעונשים הבאים מלמעלה. משא"כ מלקות וד' מיתות ב"ד מכיון שעונשם נמסר לב"ד, עכצ"ל שרצה הקב"ה וביטל הטבע ד"תיסרך רעתך" שבעבירות אלו.

הרי שאע"פ שהעונשים של ב"ד אינם טבעיים, מ"מ, י"ל שמחומרת העונש אפשר ללמוד את חומרת המצווה (וכפי שכותב הרס"ג). וא"כ הרי פשוט שגם מש"כ הרס"ג - שאפשר ללמוד חומרת העבירות מהעונשים (גם הבאים מלמעלה כרת וכו'), אי"ז כלל ראייה שס"ל שהעונשים הם טבעיים.

כשם שהא שהעונשים הם באותו סוג של העבירה "במדה שאדם מודד בה מודדין לו", הוא גם למ"ד שהעונשים הם סגוליים ראה לקו"ש ח"ח עמ' 202, כ"ש שי"ל שחומרת העונשים היא לפי חומרת העבירות (-וכפי שמסיים ע"ז הרי"פ פערלא (הובא בגליון שם) "וישרים דרכי ה'") ג"כ באם העונשים הם סגוליים.

ובהמשך דבריו הביא, שמדברי אדה"ז בתניא פכ"ד בהגהה מפורש לכאור' שהעונשים הם טבעיים, שכותב אדה"ז: "ולפי ערך . . הפגם הנפש . . כך הם חלוקי בחי' המירוק והעונש". - ומזה הוכיח שס"ל

לאדה"ז שהעונשים הם טבעיים, אבל לכאורה אין כ"כ ראייה לנדוד, שהרי כנ"ל גם באם אין העונשים ממש מסובכים מהעברה, הרי י"ל בפשטות שלפי ערך הפגם כך הוא חלוקי העונש. אלא שבלקו"ש חי"ח לאחר שמביא הדעה שהעונשים הם טבעיים, מציין ראה גם תניא פרק כד בהגהה. ולכאורה הוא כדברי הרב הנ"ל.

(ולהעיר, שבלקו"ש ח"ה שם - מביא מכמה מקומות שס"ל לאדה"ז שהעונשים הם טבעיים, ולא מציין לפרק כד). ועצ"ע*.

וע"ד הדרוש ולחביבותא דמילתא, יש להביא ראייה לכך שהעונשים הם טבעיים, מדברי רש"י בפרשת שבוע שעבר פ' שלח (יג, כה): "...שגלוי וידוע לפני הקב"ה שיגזור עליהם יום לשנה, קיצר לפניהם את הדרך". - שהרי באי העונשים הם גזירה לפניו וכו', למה היה צריך לעשות "ניסא למגנא" ולקצר לפניהם הדרך, בלא"ה יכול הוא למעט העונש, ורק מכיון שהעונשים הם טבעיים, ע"כ למעט העונש הוא גם ע"ד "שבירת הטבע"**.



נגלה

כיבוד או"א ע"י דמא בן נתינא*

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

הסיפור בחז"ל על הנהגת דב"נ בכיבוד אביו ואמו, מופיע בשינויים רבים בין הבבלי (קידושין לא, א. וש"נ) והירושלמי (פאה פ"א ה"א. קידושין פ"א ה"ז). ונעמוד עתה בתמציתיות על כמה שינויים קלים, לכאורה, וננסה לבארם על יסוד כמה כללים שמצינו בשיחות כ"ק אדמו"ר:

(* וראה גם בלקו"ש חכ"א עמ' 230. המערכת.)

(** ועד"ז העיר הת' הנעלה והחשוב, השליח ברוך שלום שי' קנטור.)

(* לע"נ מרת עמלי' (ע"ה) קלנג, שעל שמה נקרא ביהכנס"ס "ברכת עמלי'" ברובע י"א אשדוד. היתה אמה יהודי', נלב"ע בשנת תנש"א.

א. בגירסת הירושלמי (על אי הערת אביו) קיבל הגוי שכרו "כו בלילה ילדה פרתו", לעומת הבבלי ש"לשנה אחרת" נולדה הפרה. ב. בבבלי מפורש שמפתח תיבת האבנים הטובות היה "מונח תחת מראשותיו של אביו", ואילו בירושלמי "רגלו של אביו היתה פשוטה על התיבה", או (לדיעה אחרת) "מפתח התיבה היה מונח בתוך אצבעותיו (רגלו) של אביו".

והנה לענין השכר - מצינו כיו"ב בלקו"ש חכ"ד (ואתחנן א' - עמ' 33) לענין תפילת שוא - בפלוגתא הבבלי והירושלמי: שהירושלמי גורס שישנן מתנות חנם מלמעלה שאין להן הגבלות (כ"אור ישר"), ולהבבלי ישנן ריבוי קושיות והפרעות (כ"אור חוזר"), וממילא התפילה מועילה רק בשלבים הראשונים.

ולענין המדות - מבואר בשיחת ערב חגה"ש תשמ"ב (התוועדיות תשמ"ב, כרך ג' עמ' 1543) - דדרגת הענוה בזמן הירושלמי היתה נעלית יותר, משא"כ בזמן הבבלי שהיתה ירידה בהתנהגות בנ"א.

ועפי"ז י"ל, שכשם שבבבלי ישנה מחלוקת במציאות מה היה המחיר שהוצע לדב"נ תמורת האבן ("ששים רבוא שכר" או "שמונים ריבוא שכר"), ובירושלמי המחלוקת היא מה היתה המניעה למכירה (מפתח בין אצבעות אביו או רגל מונחת על התיבה), - כך יש לומר שגם בזמן חתימת הירושלמי (והבבלי), נחלקו בפרטי התרחשות העובדה, האם כפי גירסת הבבלי, או כפי שהיא מופיעה בירושלמי.

הירושלמי מעדיף גירסא הנדירה יותר, שלפיה "כו בלילה ילדה פרתו", משום שענינים פלאיים הם דבר שבשיגרה יותר בתקופתו (מאה שנים לפני המשך הגלות) יותר מאשר בתקופת הבבלי.

ועד"ז להירושלמי שהמפתחות היו תחת רגלי אביו, זה מצביע על התנהגות נאצלת יותר של הגוי, שכן אז (ראה 'עץ יוסף' ל'עין יעקב' - קידושין שם. 'עצמות יוסף' לקידושין שם) קיים פחות חשש שהאבא יתעורר ואעפ"כ נזהר, משא"כ לגירסת הבבלי שהמפתח היה מונח תחת מראשותיו, שאז גדול הסיכוי שהאב יעורר משנתו. וזה קשור בירידת הדורות בענין התנהגות בנ"א, שהתרחשה במאה השנים שבין חתימת הירושלמי להבבלי.

והנה באחרונים (ראה הנסמן ב'מקור חסד' (להר"ר מרגליות) לס"ח סל"ז ס"ק א) תמהו בשתיים: א) אם חפשו רז"ל להדגים עד היכן כבוד או"א, מדוע בחרו להביא דוגמא מגוי? ב) למה סיבב ה' להוציא

ממונם של ישראל כדי לשלם לו שכר - היד ה' תקצר שישולם שכרו באופן אחר?

ותירצו (שם. וראה גם 'בן יהודע' (קידושין שם) בשם בנו. 'מענה של תורה' פ' חוקת עמ' 23 בשם חידושי הרי"ם): מלמעלה ביקשו לשלם לגוי את שכרו דוקא באמצעות פרה אדומה, כדי להמתיק את הקיטרוג שהתעורר על כך - שבנ"י צריכים ללמוד מגוי כיצד לכבד את הוריהם. וע"כ בא חלקו השני של הסיפור ופתר את הדבר - הגוי קיים מצוה שכלית ככיבוד או"א, ואילו בנ"י התאמצו לקיים מצוה חוקית על-שכלית לחלוטין כפרה אדומה. עכת"ד [ואולי יש להוסיף שדב"נ קיים מצוה בשוא"ת, ובנ"י בקום ועשה].

ועפ"ז יובן מדוע הירושלמי מדגיש (פרט המושמט בבבלי) שדמא בן נתנא "ראש פטרבלוי היה" - ראש מועצת העיר. היינו, שהירושלמי מדגיש מיד, שלא היתה זו התנהגות רגילה של הגויים, אלא של גוי בעל אישיות נדירה, שנוהג ביתר עדינות וכבוד אולי בשל תפקידו החשוב [בדומה למשנ"ת בלקו"ש ח"ל עמ' 65: "יתכן הענין דגמ"ח (לא מצד רחמנות וביישנות, אלא להיפך) מצד ישות וגאווה, כמו החסד דישמעאל... שמחשיב עצמו לגדול ומרומם מעם..."].

ומאידך הירושלמי מדגיש "ושקלו לו כל ישראל" זהב בקניית פרה אדומה. עשיית רצון ה' במצוה על-שכלית, לא היתה מנת חלקם של יחידים או מורמים מעם, אלא "כל ישראל" טרחו והתאמצו לקיום מצוה.

[ועפ"ז שייך לבאר בקצרה עכ"פ גם השינוי באיזו אבן מדובר? דבבבלי כותב: אבן מאבני האפוד, ובירושלמי מפורט שאבן זו היתה "ישפה של בנימין". ובאחרונים (הובאו בספר 'אמרי שמחה' (לר"א שיינפלד) כרך א' פרשת יתרו עמ' 82) הסבירו, שזו מדה כנגד מדה: בנימין כיבד אביו ע"י אי-השתתפותו במכירת יוסף, לכן זכה שתתגלגל על-ידו זכות גדולה של מצוה זו. ואולי י"ל, שבנימין עצמו מהווה מעין תזכורת לדב"נ, "כבר קדמך בנימין" בכיבוד או"א (בשוא"ת)].

וידוע שהירושלמי מדגיש במיוחד את כבודם של בנ"י (ראה ירושלמי מגילה פ"ד ה"א. דמאי פ"א ה"ג. ובבבלי - ב"מ נח, והארכתי בכל זה במקום אחר).



שיטת רש"י ותוס' בעיצבא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בב"ק סו, ב ברש"י ד"ה "ועיצבא אינה צריכה קיצוע", וז"ל: "דבלאו קיצוע נמי מטמאה, דהא חזיא למילתי' שהקיצוע אינו עשוי אלא לייפות...". עכ"ל. ובד"ה "חוץ מן העצבה", ז"ל: "שאע"פ שמחסר קיצוע, מחשבה מטמאתה".

והנה התוס' הקשו מהא דאמרינן בפ' דם חטאת (מתוספתא דכלים), דטהורה עד שיקציענה, א"כ מוכח, שהקיצוע מילתא היא, וחשיב כדי שיהא שם כלי משום הורדת טומאה.

וב'זר זהב' (ביאורי הגר"א) כתב, דהתוספתא הנ"ל פליג על המשנה דכלים - דקאמר כל מקום שיש חסרון מלאכה אין מחשבה מטמאתו חוץ מן העיצבא, דהא היכא התוספתא ס"ל - דאם חסר קיצוע אז אין מחשבה מטמאתן עד שיקציענה.

והנה בהא דתנן - דכ"מ שיש חסרון מלאכה, אין מחשבה מטמאתן חוץ מן העיצבא, - י"ל בב' אופנים: א. דאף דעיצבא חסר מלאכה, מ"מ מחשבה טמאתן. ב. דאין העיצבא חשיב חסרון מלאכה אף שבפועל צריך קיצוע.

וי"ל, שבזה פליגי רש"י ותוס': שרש"י ס"ל כאופן הא', וזש"כ אע"פ שמחסר קיצוע מ"מ מחשבה מטמאתה, ולכאורה לפי הדרך השני' הי' צריך יותר להדגיש דבכלל אין הקיצוע חשיב חסרון מלאכה וכנ"ל, והביאור למה חסרון מלאכה בעיצבא אינו מעכב הטומאה, הוא כלשון רש"י הנ"ל - דבלאו קיצוע נמי הא חזי' למילתי', שהקיצוע אינו משוי' אלא ליפות, וא"כ קיצוע ליפות אינו חשיב עיכוב בעד הורדת טומאה, ושפיר מחשבה מטמאתה. ולפי זה לא קשה כלום מתוספתא זבחים לכאן, דהתם איירי שחשב להדיא להקצות, א"כ גלי אדעת' להוציא מידי מחשבתו, ואינו טמא עד שיקציענה כמו שחשב. משא"כ היכא שלא חשב להדיא להקצות, א"כ אמרינן דהקיצוע הוא ליפות ולא חשיב קיצוע כלל, וא"כ אינו עיכוב להורדת הטומאה ע"י מחשבתו.

אמנם התוס' שהקשו מהא דזבחים (וגם אינם מבארים שהגמ' הכא איירי באופן דלא חשב להקצות), - יש לומר דסבירא להו כאופן הב' הנ"ל - דעצבא לא חשיב חסרון מלאכה בכלל אף דצריך להקצות

בפועל. ולכן הקשה מהתוספתא שמשמע שהוה חסרון מלאכה, ואף דהתם איירי דחשב להדיא להקצות, והכא לא איירי דחשב להדיא, - מ"מ קושיית התוס' היא דמכיון דבאופן שחשב להדיא להקצות אז טהור עד שיקציענה, א"כ מוכח מהא, שבאופן דלא חשיב להדיא, מ"מ קיצוע הוה שינוי מעשה זוטא. ולפי זה פליגי המשנה והתוספתא: דהמשנה ס"ל חוץ מן העיצבא, דאין כאן חסרון מלאכה בכלל. אמנם מתוספתא מוכח כנ"ל, דהוה קצת חסרון מלאכה שיהא חשיב שינוי מעשה זוטא.

ולכן קשה, מה מקשה הגמ' מהמשנה כלים [כ"מ שיש חסרון מלאכה וכו']], ואולי המשנה דעורות גנב וגזלן ס"ל כהתוספתא, ולכן חשיב הקיצוע כחשינוי מעשה קצת. וע"ז משני התוס', דאף דנקרא חסרון מלאכה [קצת], מ"מ, מכיון שבפועל חזיא למלאכה בלי קיצוע, א"כ לגבי גנב וגזלן לא יהא חשיב שינוי מעשה בכלל [וגם זה דלא כרש"י, כי אף דגם רש"י הביא סברא זו דחזיא בלי קיצוע, אמנם מוסיף הסברא כי הקיצוע הוא רק לייפות, אמנם לשיטת התוס' אין החסרון משום דקיצוע ליפוי לא חשיב קיצוע, ואדרבה אולי חשיב חסרון מלאכה, אלא דלגבי הלכות שינוי מעשה שיהא נקנה לגנב או לגזלן, בזה אזלינן בתר הסברא אי חזיא בלי קיצוע אי לאו, וכיון דחזיא בלי קיצוע, לא נקרא שינוי מעשה כלל, ושפיר הקשה הגמ' אף לפי התוספתא בזבחים].



"שינוי החוזר לברייתו"

הת' שמואל הלוי לעוויטין

תלמיד בישיבה

בב"ק דף סז, א: "מיתיבי הגנב והגזלן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר, אמרי התם איכא שינוי השם דמעיקרא טיבלא והשתא תרומה...".

ובתוד"ה "מעיקרא טיבלא" כתב וז"ל: "ואע"ג דשינוי החוזר לברייתו על ידי שאלה כדאמרינן בהאשה רבה (יבמות ד' פח, א) ובסוף הנודר מן הירך (נדרים ד' נט, א), מ"מ לא חשיב להו שינוי החוזר לברייתו, כיון דלא שכיחא". והנה הרשב"א וכן המאירי על אתר מביאין סברת התוס' שאינו נקרא שינוי החוזר מפני דלא שכיחא, ודוחים אותה, וז"ל המאירי שם: "ולגוף השמועה, יש שואלים היאך

נקרא שינוי והלא שינוי החוזר לברייתו הוא, דאי בעי מיתשיל, ואי משום דכיון דלאו מצוה לאיתשולי לא שכיח, והא כמה מילי דלא שכיחי וקרינן להו חוזר לברייתו, ואפשר שכל שאי אפשר בלא אחרים כגון זה שצריך שלשה, לא מיקרי חוזר לברייתו".

והיינו שדוחה תירוץ התוס' דלא שכיח, "דיש כמה מילי דלא שכיחי וקרינן להו חוזר לברייתו". והוא מתרץ באופן אחר: דמכיון שאי אפשר לשנות אלא ע"י אחרים, לא מיקרי שינוי החוזר. וכן הוא בחידושי הרשב"א. וצ"ל בזה, איך יתרץ תוס' קושיית המאירי והרשב"א? ובמה הם פליגי?

וכדי להבין זה יש להקדים: דהנה תוס' ד"ה "הא" (שם) מקשה, שאם מדברת הגמ' שיש יאוש ביחד עם שינוי השם, א"כ זה קושיא גם על רבה, ואדרבה, גם תירוץ רב יוסף "מריש שמו עליו" לא יועיל לרבה, כי עדיין יש כאן יאוש ולרבה קשה למה היאוש לא מועיל לגזולן לקנות. ומתרץ התוס', דבלא יאוש איירי. ומבאר קושיית הגמ' על רב יוסף בשני אופנים: א) "ולחכי פריך לרב יוסף, א"א בשלמא דשינוי השם לא כלום הוא, שפיר, אלא אי אמרת דשינוי השם קטן עם יאוש קני, א"כ שינוי השם גדול כי האי דמריש, יש לו לקנותו בפני עצמו". ב) "דבכל מקום הוי שינוי השם גרידא קני לרב יוסף בלא יאוש, ולכך יש להועיל לו במריש בלא יאוש, דמה שצריך יאוש בעורות. . אין צריך אלא כדי שיועיל מחשבת יחודו לשוייה אברזין...".

ויש להבין, מהו החילוק בין שני האופנים אלו, אם שינוי השם קטן קני רק עם יאוש, או ששינוי השם בכל מקום קונה בפני עצמו, ובעורות צריך יאוש רק כדי שיועיל מחשבת יחודו לשוייה אברזין?

והנה בהבנת הגדר דשינוי השם קונה, מצינו חילוקי דעות בראשונים: במאירי ד"ה: "וקצת" ז"ל: "וקצת מפרשים כתבו, שמכאן למדנו ששינוי השם קונה בלא יאוש, מדקאמר שינוי השם כשינוי מעשה דמי ומדמיין מיתה לטלה ונעשה איל, ומ"מ אינו דומה, שטלה ונעשה איל שינוי גדול הוא, והרי הוא כשינוי מעשה כמו שיתבאר למטה, אבל זה יחודו לשולחן הוא שמשנה את השם בלא שום שינוי אחר, ומה שאמר "כשינוי מעשה" פירושו עם היאוש...". היינו שמשמע כתירוץ הא' בתוס' הנ"ל.

והרמב"ן במלחמות דף קיד, א (דף מא, א בדפי הרי"ף) כתב בנוגע לשינוי השם: "ועוד, דקאמרי' בהיא שמעתא שינוי השם כשינוי מעשה דמי, התם מעיקרא עצים והשתא כלים, האי טעמא למה לי אטו

שינוי מעשה קשיא לן, אלא הייך שינוי מעשה גופיה כי קני, משום שנשתנה שמו הוא, הלכך בעיצבא שקצעה, אע"פ שאין כאן שינוי מעשה, כיון שנשתנה שמה שינוי גמור שאינו חוזר לברייתו, קנה בלא יאוש, אע"פ שקנה בשינוי השם בלבד וכו'". ובפשטות הרמב"ן הוא ה'קצת מפרשים' שבמאירי.

ומצינו למדין, שבכללות יש שתי דיעות בראשונים בהגדר דשינוי השם: לפי המאירי, שינוי השם בלבד בלי יאוש אינו קונה; ולפי הרמב"ן, לא רק זה שינוי השם בלבד קונה, אלא יותר מזה, שהוא בעצם הטעם ששינוי מעשה קונה. ובפשטות אלה שני האופנים בתוס': שהאופן הא' לומד כמו המאירי הנ"ל, והאופן השני לומד כמו הרמב"ן. אבל צ"ל בזה גופא, מהם סברות המחלוקת בין המאירי והרמב"ן דלעיל בהגדר דשינוי השם (ובמילא הבנת החילוק בין שני התירוצים בתוס')?

ואולי י"ל בזה, ובהקדים החקירה הידועה המובאת באחרונים, דמהו הטעם דשינוי מעשה קונה: א) לפי שגזלן יש לו קנין בגזלה, ורק מצות השבה מפיקה קניינו, וכשפקעה מצות השבה ע"י שינוי, ממילא קונה את הגזילה. (קוב"ש, 'אמרי משה' ועוד). ב) שע"י השינוי אין לו חיוב השבה. וגם קונה החפץ ע"י השינוי, והא גופא מגלה לנו הפסוק "אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי", שכאשר משנה החפץ הוא קונה אותו.

ואולי הבנת הגדר דשינוי השם תליא גם בהנ"ל: שלפי אופן הא', נמצא שבעצם יש קנין בהגזילה, ורק שיש חיוב השבה, וכשמשנה את הגזילה נפקע חיוב ההשבה וקונה ממילא, א"כ העיקר הוא שמשנה את גוף הגזילה והיא לא ממש כעין שגזל, ובמילא אין כאן חיוב השבה וקונה ממילא, אבל שינוי השם אינו נוגע כ"כ, כי עדיין הוא כעין שגזל. אבל לפי אופן הב', ע"י השינוי לא רק שפקע החיוב השבה, אלא הוא גם קונה הגזילה על ידי השינוי, א"כ - העיקר אינו שמשנה גוף החפץ, שמשנתה משעת הגזילה, אלא העיקר הוא, שע"י השינוי, מהות הדבר נשתנתה שנקרא דבר אחר ואינו עוד אותו דבר שגזל, ועל ידי זה דוקא הוא פוקע חיוב ההשבה וגם קונה. ולפי זה, לא רק ששינוי השם הוא לא חלוש יותר משינוי מעשה, אלא אדרבה שהוא הוא הטעם, ששינוי מעשה עצמו קונה. משא"כ לפי אופן הא' העיקר הוא שגוף החפץ אינו כמו שגזל ממש. משא"כ אם זה רק שינוי בהשם, אין זה שינוי כ"כ, וכדי לקנות צריך עמו יאוש.

וזהו ב' הסברות בתירוצי התוס', בתירוץ הראשון לומד ששינוי השם עם יאוש דוקא קונה. ובתירוץ השני לומד ששינוי השם לחודי' קונה.

והנה על זה שאומרים ששינוי החוזר לברייתו, בשינוי השם - אינו קונה, לכאורה יש לחקור בטעמו ובגדרו. שלכאורה צריך ביאור, שמשמע מרב זירא שדוקא בשינוי השם, שינוי החוזר אינו קונה, אבל בשינוי מעשה קונה, וצ"ב במה חילוקם. ויש לפרש בשני אופנים: א) שבשינוי מעשה, אף שהוא שינוי החוזר ואינו מיקרי שינוי - מכיון שחוזר לברייתו, אבל מכיון שבפועל עכשיו יש שינוי בחפץ, סוברים שיוכל לקנות על ידו. אבל בשינוי השם, אין כאן שום שינוי בפועל בדבר, וגם בשמו אין שינוי, כי מכיון שחוזר, לא מיקרי שינוי השם כלל.

ב) אפי' שינוי החוזר לברייתו שהוא שינוי חלש, הנה כאשר הוא שינוי מעשה החוזר, אזי אע"פ שהוא חלש, אבל מכיון שהוא במעשה יוכל לקנות על ידו (שלא חלוש כ"כ, מפני שהוא שינוי במעשה), אבל בשינוי השם החוזר, הוא חלש עוד יותר ולא יוכל לקנות על ידו.

והנה ביארנו לעיל, בזה ששינוי השם קונה, שיש מחלוקת ראשונים בגדרו, האם דוקא שינוי השם עם יאוש קונה (ששינוי השם יותר חלוש משאר אופני קנין), או ששינוי השם לחודיה קונה, ואדרבא הוא הסיבה ששינוי מעשה קונה.

ולפי השיטה (הרמב"ן) השני' דלעיל, ששינוי השם לחודיה קונה, צ"ב למה לפי רב זירא שינוי החוזר דוקא בשינוי השם אינו קונה, ומשמע שבשאר שינויים כמו שינוי מעשה אפי' החוזר קונה, ואם שינוי השם קונה לחודיה, והוא חזק כמו שאר שינויים, צ"ב מהו החילוק ביניהם. ולכאורה לא יוכל לבאר כאופן הב' דלעיל - ששינוי החוזר הוא שינוי חלש, ורק כאשר הוא במעשה אזי אע"פ שהוא חלש מ"מ קונה, דהיינו ששינוי מעשה הוא חזק שיכול לקנות על ידו, משא"כ שינוי השם שהוא מלכתחילה שינוי חלוש, ולכן כאשר הוא גם חוזר, לא קונה. שהרי לפי שיטת הרמב"ן, שינוי השם לחודי' קונה, היינו שהוא חזק כמו שינוי מעשה.

וע"כ צריך לבארו ע"פ אופן הא' דלעיל, שבעצם שינוי החוזר אינו מיקרי שינוי כלל, ורק בשינוי מעשה מכיון שיש שינוי במעשה הוא יוכל לקנות, שהרי בפועל עכשיו יש שינוי, אבל בשינוי השם מכיון שאין כאן שינוי כלל, אינו קונה (ולא מפני שהוא חלוש יותר משינוי מעשה, ורק מפני שבפועל אין כאן שינוי). משא"כ לפי המאירי וכו'

שסוברים ששינוי השם קונה דוקא עם יאוש, דהיינו שבכלל הוא שינוי חלוש יותר משאר אופני קנין, הוא יוכל לפרש (וכפשטות החילוק) כאופן הב' דלעיל.

והנה בשינוי החוזר לברייתו בשינוי השם דלא שכיח, האם זה מיקרי שינוי החוזר אם לאו, אפשר לומר דתלוי בהנ"ל, שאם הפירוש בשינוי החוזר שאינו מיקרי שינוי כלל מכיון שאפשר להחזיר אותו, אפשר לומר, שכאשר אינו שכיח שיחזיר אותו, כן מיקרי שינוי, שבוודאי אין לומר שלא מיקרי שינוי, מכיון דלא שכיח שיחזיר אותו. ושפיר יוכל לקנות על ידו.

משא"כ אם פירושו ששינוי החוזר מיקרי שינוי, ורק שהוא חלוש יותר משאר שינויים, אזי בשינוי החוזר דלא שכיח, אע"פ שלא שכיח שיחזירו, אבל מכיון שבפועל שייך בחזרה, הרי הוא אכן שינוי יותר חלוש משאר שינויים, ולא יוכל לקנות על ידו.

[ולא יוכל להקשות, שאפי' לפי הפירוש דשינוי החוזר אינו שינוי כלל, משא"כ כאשר לא שכיח מיקרי שינוי, שבפועל יהא כשינוי חלוש ולא קונה? שלפי שיטה זו, כל החסרון בשינוי החוזר הוא שאינו שינוי, אבל אם כבר מיקרי שינוי, אין סברא שיהא יותר חלוש וק"ל]

וע"פ כל הנ"ל, אולי י"ל הביאור בהמחלוקת הנ"ל, בין התוס' והמאירי והרשב"א, שתוס' הלך לשיטתו בתירוץ השני בתוד"ה "הא", ששינוי השם לחודי' קונה, ואדרבא שהוא הסיבה ששינוי מעשה קונה כמו הרמב"ן, ולכן שינוי השם החוזר, פירושו שאינו שינוי כלל, אבל כאשר הוא אינו שכיח, לא יכול לומר שא"ז שינוי כלל, שהרי הוא אכן שינוי מכיון שלא שכיח שיחזיר אותו וקונה הגזיל, ולכן מתרץ התוס' "ששאלה" שכיח.

והמאירי הלך גם לשיטתו ששינוי השם לחודי' אינו קונה, שהוא שינוי חלוש, ולכן יוכל לבאר בהטעם ששינוי השם החוזר אינו קונה כאופן הב', וא"כ אע"פ שאינו שכיח, אבל מכיון שאכן שייך שיחזירו לקדמותו, הוא חלוש יותר, ובמילא דוחה התירוץ דלא שכיח (שאפי' אם "שאלה" יותר לא שכיח משיסתור הבנין, אבל מכיון ששייך, נקרא שינוי החוזר - היינו שינוי היותר חלוש, משא"כ לפי תוס' הנ"ל).

[אבל לכאורה קשה לפי כ"ז, שהרי הרשב"א סובר ששינוי השם לחודי' קונה, והוא אינו מתרץ כמו תוס' ודוחה תירוצו. ואפשר לבאר בדוחק, שעכ"פ הוא לא סובר כמו הרמב"ן ששינוי השם הוא הסיבה

ששינוי מעשה קונה - היינו שהוא שינוי חזק, ורק סובר שהוא שינוי סתם שיוכל לקנות על ידו, אבל בנוגע לשינוי החוזר הוא חלוש כאופן הב'. משא"כ תוס' בתירוצו השני סוברת כמו הרמב"ן, ודו"ק].



יאוש והפקר [גליון]

הרב משה נתן הלוי פישער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתלח עמ' 29 ואילך, הביא הרי"ל שפירא את דברי התוס' בב"ק דף סו, א (ד"ה הכא), דר"ל, דמוצא אבידה ואח"ז נתיאשו הבעלים, אינו חייב להחזיר החפץ אבל חייב להחזיר הדמים, שכבר נתחייב בהשבה.

והקשה דממ"נ אם בגלל שכבר נתחייב בהשבה - חייב בזה גם לאחרי יאוש, אז צ"ל חייב להחזיר גם החפץ עצמו, דגם בזה נתחייב, ואם היאוש ביטל את החיוב השבה, צ"ל פטור גם מהשבת דמי האבדה?

וכדי לבאר זה, מאריך בגדר יאוש וחילוקו מדין הפקר. ומסיק, דבהפקר סילק א"ע לגמרי מן החפץ, אבל ביאוש אף שסילק א"ע, עדיין נשאר לו שעבוד על החפץ. ע"ש אריכות הביאור.

ועפ"ז מבאר את דברי התוס' הנ"ל - דכשמצא את האבדה נתחייב בהשבת החפץ, והיאוש שאחרי זה מבטל רק את הבעלות על עצם החפץ, אבל לא השעבוד - דהיינו זכות להשוויות, ולכן חייב לשלם דמי האבדה, משא"כ כשהיאוש הוא לפני שמצאו, אין השעבוד על השוויות מספיק לחייבו בהשבה, ע"ש.

והנה לכאורה קשה להבין חילוקו זה בסברא, דאם אנחנו אומרים שבעלותו על עצם החפץ נתבטלה כבר, באיזה זכות יש לו תביעה על השוויות? הרי השוויות היא רק תוצאה מגוף ועצם החפץ, ואם החפץ אינו שלו, מצד מה תובע שיתנו לו את שוויות החפץ?

ואולי יש לבאר באו"א קצת. ובהקדים, דבעלות האדם וזכותו בחפציו, יש לחלק לשנים, א) מה שעצם הדבר שייך אליו בעצם כי ירשו או קנאו וכדומה; ב) ולכן, זכותו להחזיק בו ולהשתמש בו, ואם נמצא אצל מישהו אחר לתבעו ממנו וכו', היינו זכות ההשתמשות בפועל.

והנה, אופן הפקעת זכותו בהחפץ באופן הפשוט הוא ע"י הפקר, שענינו שמבטל בעלותו על עצם החפץ, ובדרך ממילא מוכן - שאין לו כבר זכות ההשתמשות והתביעה וכו', וכל אחד יכול לזכות בו.

אבל ביאוש נתחדש אופן הפקעה חדש - שעובד באופן הפוך, דהמציאות של יאוש ה"ה שמסלק א"ע מלחפש ולתבוע את החפץ כדי להשתמש בו, אבל מעולם לא החליט שהוא מבטל את בעלותו על החפץ (וכמ"ש הרב הנ"ל שם), וכאן נתחדש, דכיון שבכל הנוגע לפועל (בהחלק השני של בעלות) ביטל את זכותו, הרי זה מבטל את בעלותו על הדבר, בזה שניתנה הרשות לכ"א לזכות בו ושזה יהי' שלו לגמרי, אבל מה שקרה בפועל בשעת היאוש; הוא רק חלק אחד, שנתבטלה בעלותו בכל הנוגע לפועל.

[וזה דומה קצת להחילוק שהביא הנ"ל בשם אחרונים, שביאוש לא יצא מרשותו עד שיזכה בו אחר. אבל הביאור כאן שונה בזה, שאומרים דכבר בשעת יאוש; חלה הפקעת בעלות מסויימת שנותנת את האפשרות לביטול הבעלות לגמרי, ואינה רק נתינת כח למישהו לזכות בו, אלא שכבר עכשיו יש הפקעה מסויימת, וא"כ מוכן שא"א לחזור בו אחרי היאוש, ולכן א"ש חילוק זה גם בשיטת התוס', ול"ק מדברי התוס' לקמן דף קטז, א. ע' בדברי הרב הנ"ל שם].

ולפ"ז יש לבאר את דברי התוס' כך, דבנתיאשו הבעלים ואח"כ נמצאה האבידה, מוכן שזכה בה המוצא לגמרי ואין שום חיוב השבה, דהרי זהו דין יאוש שנותן האפשרות לכל אחד לזכות בחפץ, ולא שייך שיחול כאן חיוב השבה.

אבל כשמצא האבדה קודם יאוש, הרי נתחייב בהשבה, שמצות השבת אבדה היא להשיב את "אבדת אחיך", ולכן כשאח"כ נתיאשו הבעלים, הרי בזה שנתיאש נותן את האפשרות לכל אחד לזכות בהחפץ שלו, כולל להמוצא אבידה שיש לו את הזכות לזכות בהחפץ, אלא שמצד שני יש עליו עדיין חיוב השבה שלא נתבטלה לגמרי, דגם אחרי היאוש שם "אבדת אחיך" על החפץ, דהרי הבעלות העצמית לא נתבטלה ממילא, ולכן יש עדיין חיוב להשיבו.

אבל כיון שמצד שני יש לו זכות לקחת את החפץ, נשאר החיוב להשיב את דמיו, דלגבי החיוב השבה שכבר חל לפני היאוש, לא משנה זה שלוקח את החפץ ברשות, והוי כמו שלקח את החפץ לעצמו בלא יאוש ואבדו בידיים, שחייב להשיב את דמיו, וכמו"כ כאן שיש לו

רשות לקחת את החפץ בפועל מצד היאוש, אבל כיון שעצם החיוב השבה נשאר צריך לקיימו, ע"י תשלום דמיו.

[והנה כ"ז הוא ביאוש, אבל בהפקר יש להסתפק; די"ל דאם הפקירו בעליו אפי' אחר דאתא לידיו, נתבטל כל החיוב השבה ואינו חייב לשלם כלום, דבהפקר הרי ביטל את כל בעלותו העצמית על החפץ מכל וכל, ולכן לא שייך לומר שכבר חל עליו חיוב השבה, דהחיוב הוא להשיב את "אבדת אחיך", וכשהפקירו, אין כבר בעולם "אבדת אחיך" שיצטרך לקיים בו חיוב השבה. אבל מצד שני י"ל, דכיון דבשעה שמצאו הי' זה "אבדת אחיך", וחל עליו אז חיוב השבה, נשאר חייבו עליו גם אחר שהפקירו בעליו - אלא שכמובן דאז יצטרך לשלם רק הדמים ולא החפץ, כמבואר בתוד"ה "כיון", דבהפקר פשוט לכל הצדדים שיזכה בהחפץ עכ"פ, אפי' בהפקירו לאחור דאתא לידיו].

ולפ"ז מובן מאד, מה שרש"י למד דין יאוש מהדין דשטפה נהר - שמתרת לכל אדם, ואף דשם עומד ומצווח, דמה שעומד ומצווח; היינו שאינו רוצה לוותר על בעלותו על החפץ שהוא רוצה אותו וכו', אבל הרי יודע הוא שאין לו שום אפשרות להשיגו ולקבלו.

וא"כ יוצא שזהו ממש גדר יאוש, שויתר על זכות התביעה וההשתמשות בפועל - אף שבע"כ היא, כמו שרואים דעומד וצווח - ולא ויתר על עצם שיכותו להחפץ דצועק דשלו היא והוא רוצה אותו (בענין), וכמו דשם מותרת היא לכל אדם, כ"ה בכל יאוש שמתרת לכל אדם [וזה דומה למש"כ הנ"ל, אלא דלפי ביאור זה א"ש טפי, דהוא ממש אותו דבר ולא רק דמי להדדין].



בסוף דבריו שם, כתב הרב הנ"ל לתרץ עוד קושיא ע"פ חילוקו בין יאוש והפקר, דאיתא במס' ע"ז דף מג, א מעשה שהי' בר"א הקפר בריבי שמצא ע"ז בדרך וכפה עכו"ם לבטלו, ומק' בגמ': "ולית לי' לר"א הקפר בריבי הא דתנן המציל מן הארי . . . והמוצא בסרטיא ופלטיא גדולה ובכ"מ שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן. [ומתריך:] אמר אביי נהי דמינה מיאש, מאיסורא מי מיאש, מימר אמר אי עכו"ם משכח לה מפלח פלח לה, אי ישראל משכח לה איידי דדמי' יקרין מזבין לה לעכו"ם ופלח לה". עכ"ל הגמ'.

ובתורה "אידי דמיה" (שם), מקשה ממ"ש לקמן (נג, א): דמכרה או משכנה לצורף ישראל מותרת, דמבטל לה. ולמה לא נאמר ולא מיאש מאיסורא; דמימר אמר אידי דמיי יקרין וכו', ומתרץ, דשאני התם דליכא אלא חדא ספיקא, שהרי מכרה לישראל ואז תלינן דבטיל לה.

ומקשה הרב הנ"ל מהא דתנן (שם) דף נג, א ד"ע"ז שהניחיה עובדיה בשעת שלום מותרת...". ופרש"י בד"ה "בשעת" ד"הואיל ויצאו לדעת ולא נטלוה עמהם, ביטלוה". ולכאורה גם כאן קשה, דנאמר דהעכו"ם חשב "אי עכו"ם משכח לה מפלח פלח לה, אי ישראל וכו'" ולא ביטלה? ולא שייך כאן תירוץ התוס', דהרי לא מיירי שמסרה לישראל.

ומתרץ ע"פ חילוקו בין יאוש והפקר, דבהפקר; החפץ אינו ברשותו כלל, משא"כ ביאוש יש לו עדיין שעבוד עליו. ולכן במקרה המשנה בדף נג, א שעזבו העכו"ם והפקירו, אף אם חשב שאח"ז ימצאנו מישהו שישתמש בו לע"ז, אין תועלת למחשבתו, דאחרי שהוא הפקיר ואינו ברשותו מה מועילה מחשבתו, הרי אינו שלו, וע"ד מה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולכן מותרת.

ומה שהגמ' אומרת, דמימר אמר אי עכו"ם . . אי ישראל וכו', הוא דוקא במקרה שנאבדה ממנו ונתיאש, אבל לא הפקיר, דאז עדיין יש לו שעבוד על החפץ ולכן מחשבתו שמי שימצאנו ישתמש בו לע"ז מועילה לאוסרו. עכת"ד.

אבל נראה דאין מקום לכ"ז, דסברתו דבהפקר לא מועילה מחשבתו, שאח"כ ישתמש בה מישהו אחר לע"ז, כיון דאז אינו שלו - אינה נכונה. כי א) אין אנחנו מדברים כאן שהוא רוצה לחדש איסור על הזמן ההוא שיהי' אצל השני, אלא המדובר הוא בדבר שכבר אסור בדין ע"ז, ולולא פעולה חדשה של ביטול הוא ישאר באיסורו לעולם, וא"כ מובן בפשטות שאם בשעה שהפקירה חשב, שבפועל עדיין ישתמשו בזה לע"ז, הרי לא הי' כאן שום ענין של ביטול הע"ז, ולא נפקע איסורו הראשון.

(ב) וחוף מזה בביטול ע"ז אינו נוגע אם הוא הבעלים או לא, דגוי יכול לבטל גם ע"ז של חבירו (כדתנן שם בדף נב, ב), כי ביטול תלוי במי שיש לו עכשיו גישה להחפץ, אפילו אם הוא אינו בעליו האמיתיים, וכ"ש כאן שבעליו מפקירו, והוא עדיין בידו וחושב שלא יתבטל, אינו בטל עד שיבוא מישהו אחר ויקחנו ויבטלו.

ג) לפי סברתו, דבהפקירו העכו"ם נחשב זה לביטול הע"ז, אף אם מחשבתו הוא שישתמשו בו לע"ז אח"כ, כי מה שיהי' אח"כ אינו ברשותו, והוא כבר לא ישתמש בזה לע"ז, ולכן ה"ז ביטול, הרי צ"ל כן גם במכרו העכו"ם למישהו אחר. דכיון שהוא בעצמו כבר לא ישתמש בו לע"ז, הרי זה ביטול הע"ז, ולא איכפ"ל מה שאח"כ ישתמשו בו עדיין לע"ז כיון שזה אינו ברשותו.

וקשה, דא"כ כשהקשה התוס' בדף מג, א: למה במכרה לצורך ישראל הוי ביטול, ולא אמרינן שחושב דכיון דדמי' יקרינן מזבין לה לעכו"ם. הו"ל לתוס' לתרץ בפשטות; דכיון שאחרי המכירה אינו ברשותו, לא איכפ"ל מה שחושב שישתמשו בזה לע"ז, דכיון שהוא כבר אינו משתמש בו לע"ז הוי זה ביטול, שהרי לפ"ד זהו התירוץ על הקושיא מהמשנה בדף נג, ב. ויתירה מזו, זה שהתוס' לא הקשה הקו' מהמשנה דלקמן, היינו כי חושב את הת' לפשוט ומוכן מאליו. וא"כ ה"ה דלא הו"ל להקשות מהדין דמכרה לצורך ישראל, דגם ע"ז אפשר לתרץ תי' הנ"ל שהוא פשוט!?

ועוד יותר תמוה, דא"כ למה חולקים רבי וחכמים בהמשנה בדף נג, א כשמכרה העכו"ם, אם זה נחשב לביטול או לא, והרי בהמשנה שאח"ז תנן, דכשהניחיה עובדי' בשעת שלום הוי ביטול, וזהו לכו"ע, ולפ"ד הנ"ל דטעם הדין הוא כי אחרי ההפקר אינו ברשותו וכו' כנ"ל, וטעם זה הרי שייך גם במכרה העכו"ם. הי' צ"ל הדין גם שם לכו"ע דהוי ביטול, ולמה סוברים חכמים דמכירה אינה ביטול!?

אלא מוכח מכ"ז דאין דין כזה - דאם מוציאו העכו"ם מרשותו והוא לא ישתמש בו שוב לע"ז, הוי זה ביטול. דביטול, הוא רק כשנעשה פעולה שמראה שהוחלט ביד מי ששולט בו כרגע, שהדבר הזה כבר לא ישמש לע"ז בכלל, ולא שהוא לא ישתמש בו עוד לע"ז, כי לא יהי' ברשותו.

והתירוץ האמיתי על קושייתו מהמשנה בדף נג, ב - דכשהניחיה עובדי' בשעת שלום מותרת, ולמה לא אמרינן ד"מימר אמר אי עכו"ם משכח לה וכו'", מבואר בחי' הריטב"א על אתר, וז"ל "דליכא למימר בהא מימר אמר אי נכרי משכח לה פלח לה, ואי ישראל משכח לה אידי דדמי' יקריים זבוני מזבין לה, דהתם הוא גבי גנבה או מכירה שיוצאה ממנו בע"כ, ולא במה שמניחו לדעתו, דכיון דלא חייש למישקלה זילא ביי' ומייאש אפילו מאיסורה ומבטל לה". עכ"ל.

וכן מובן ג"כ ממשמעות לשון רש"י (שהעתיק הנ"ל), "הואיל ויצאו לדעת ולא נטלוה עמהם, בטלוה". - דעצם הדבר שהיו יכולים לקחתו איתם, ובלי שום סיבה אלא מרצונם הטוב הניחוהו להפקר, הרי זה סימן שאינה חשובה בעיניהם יותר לאלקות, ולכן הוי זה ביטול. משא"כ בנפלה ממנו בע"כ ונתיאש ועד"ז במכירה, שהי' צריך למוכרה מאיזה סיבה, אין הזכרה שבטלו.

והתוס' בדף מג, א סמך שיבינו סברא זו לבד, או אחרי העיון בפירש"י. ולכן לא הקשה זה בתור קושיא כלל, כי סברא פשוטה היא בעיניו לחלק. משא"כ במכרו לצורך ישראל הרי זה דומה לנפלה ממנו ונתיאש, ולכן הקשה רק משם, ותירץ מה שתירץ.



חסידות

כח התורה להפוך חשכת עוה"ז לאור

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

הנה מבואר בתניא פרק לו, דתכלית בריאת העולמות "אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון, שכך עלה ברצונו ית' - להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא - שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והס"א של כל עוה"ז כולו, ביתר שאת ויתר עז . . ולזה נתן הקב"ה לישראל את התורה שנקר' עוז וכח...".

ולפי"ז יוצא לנו, שהתורה היא זאת הנותנת כח ועוז לישראל להפוך את חשכת עוה"ז לאור, ולעשות לו ית' דירה בתחתונים, וכמ"ש בתניא פל"ג: "וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתוני' להיות לו דירה זו בתחתונים". ע"כ.

ומובן מזה, שבשביל תכלית זו הוצרכה התורה לרדת למטה דוקא, בכדי שתוכל להאיר למטה דוקא בתוך חשכת עוה"ז, וכל מה שירדה התורה למטה מטה יותר, נעשה הבריור למטה מטה ביותר, ובמילא

נשלמת הכוונה של "להיות לו דירה זו בתחתונים" באופן מושלם יותר, וכנ"ל.

וזהו ג"כ מ"ש בתניא פרק ד וז"ל: "ולכן נמשלה התורה למים, מה מים יורדים ממקום קבוע למקום נמוך, כך התורה ירדה . . ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים...".
ומובן הדבר, שגם בלוחות מתבטא ענין הירידה הלזו, כי הרי ידוע שעשרת הדברות הם כללות כל התרי"ג מצוות, וכמו שהוצרך להיות ירידה זו בכללות התורה כנ"ל, כמו"כ הוצרך להיות ירידה זו גם בהלוחות.

ויובן זה בעומק יותר, בהקדם ההבדל בין הלוחות הראשונות ללוחות שניות: דהנה לוחות הראשונות כתיב בהם (שמות לב, טז) "והלחת מעשה אלקים והמכתב מכתב אלקים חרות על הלוחות". והביאור בזה, דהנה משמעות הפסוק הוא, דהלוחות בעצמם היו ממקור נעלה ביותר, "מעשה אלקים המה וגו'", עד שא"א הי' לישראל לקבלם, מצד בהירות אורם הגדול ולא יתבטלו ממציאיותם. עד שאפי' לפי מדריגתם הנע' של ישראל קודם חטא העגל - וכידוע שפסקה זוהמתם - אעפ"כ לא יכלו לקבלם. ולזה הוצרך הקב"ה בעצמו לחרות ולחקוק את האותיות בתוך הלוחות אילולי חטאו (עיין בזה בלקו"ת בביאור "אם בחקותי"). ולזה מרמז הזה"ק בתחילתו "בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה", ז"א, שכאשר התורה היתה למע' קודם ירידתה, היתה במדריגת טהירו עילאה, פירוש, שהי' אור גדול כ"כ, עד שא"א הי' לקבל את האור הגדול הזה, בכדי שיוכלו בני"י לקבלו. ומשה רבינו לא הי' אז בבחי' ממוצע, כי לא הוצרכו בני"י לממוצע, מפני ש"פנים בפנים דיבר ה' עמכם מתוך האש וגו'", והיו בדומה למלאכים, ואעפ"כ על כל דיבור פרוחה נשמתן, וד"ל. וכן לא הי' בהלוחות בחי' ימין ושמאל, כי לית שמאלא בהאי עתיקא, ע"כ "מזה ומזה היו כתובים". וכו', וד"ל.

ברם, כ"ז בלוחות הראשונות שהיו מעשה א-לקים וכו' כנ"ל, אולם לוחות שניות נמצא כסדר הפוך מבלוחות הראשונות, שהרי לא היו מעשה אלקים, שהרי משה רבינו פסל אותם בעצמו ממחצב סנפירנון שהי' באהלו. א"כ, הרי היו כבר מעשה ידי אדם, אלא שאח"כ כתב עליו הקב"ה את עשרת הדברות. א"כ המכתב הי' מעשה אלקים, אולם כאן כבר לא הי' אותיות החקיקה (ר"ל: מעבר אל עבר) רק אותיות הכתיבה. והעיקר, שכאן הי' פעולת הכתיבה פעולה הפכית ממה שהי' בלוחות הראשונות: כי בלוחות הראשונות הי' הכתיבה (או החקיקה)

ענין של צמצום האור וירידת האור בכדי שיוכלו התחתונים לקבל, כנ"ל. משא"כ בלוחות אחרונות, ע"י הכתיבה שכתב הוא ית' נעשה עלי' בלוחות, כי מתחילה היו בבחי, "פסל לך" ע"י משה רבינו ע"ה, רק שאח"כ (שמות לד, א) "וכתבתי על הלוחות וגו'". אמנם מובן הדבר, שאפי' אחרי "וכתבתי על הלוחות" של לוחות שניות, אינם מגיעים למדריגתם של הלוחות הראשונות.

נמצא, שנתחדש כאן ענין של ירידת התורה ממקום כבודה בעולמות עליונים, עד לעולם העשי' ועד לגשמיות העוה"ז המחליף פרה בחמור וכו', וכמ"ש בתניא כנ"ל. וד"ל.

אולם, גם במשה רבינו נעשה שינוי בלוחות שניות ממה שהי' מקודם בלוחות הראשונות, שהרי עכשיו נעשה כמו ממוצע "אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו'", אלא שזה צריך ביאור רחב, במה נשתנה ענינו של משה ממה שהי' קודם החטא, ואכמ"ל. עכ"פ רואים מכאן את גודל הירידה שנעשתה בכנ"י, ממה שהי' קודם החטא למה שנעשה אחרי החטא.

ובזה יובן מארז"ל (הובא ברש"י) על פסוק "פסל לך" - מכאן נתעשר משה הרבה, אמר הקב"ה "פסל לך" הפסולת יהי' שלך. כי בלוחות הראשונות לא הי' פסולת, א"כ לא הי' שם בחי' ימין ושמאל, כי הרי מזה ומזה הם כתובים וכנ"ל, ולית שמאלא בהאי עתיקא. אולם בלוחות שניות כבר היו ימין ושמאל (כי בלוחות אחרונות לא נא' מזה ומזה הם כתובים), ובמילא הי' שם פסולת ומשם נתעשר משה הרבה. כי כאשר יש ימין ושמאלף אז כבר יכול להיות (ונתקיים אצלו) (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה בשמאלה", (שהוא בדוגמת ענין הפסולת) עושר וכבוד, וד"ל, ומזה נתעשר משה הרבה.

ובזה נתחדש לנו פירוש חדש בענין שבירת הלוחות: כי לפי הנ"ל שע"י החקיקה בהלוחות נעשתה ירידה באור הגדול של הלוחות, א"כ כאשר נשברו הלוחות ואז פרחו האותיות (וכידוע מחז"ל בזה), אז במילא הלוחות חזרו למדריגתם הראשונה כמו שהיו קודם הירידה שנעשתה בהם ע"י החקיקה. ולפי"ז יוצא לנו, ששברי הלוחות הם במדריגה יותר גבוהה מהלוחות כמו שהיו לפני השבירה, כי הרי חזרו למדריגתם כמו שהיו לפני החקיקה (בריש הורמנותא דמלכא), וכנ"ל וד"ל. אלא שע"י השבירה נתעלמו האורות הגדולים ההם, אבל האורות ישנם שם אלא שהם בהעלם.

ואחרי כהנ"ל י"ל בד"א, שעבודת האדם עכשיו היא, שע"י העבודה בלוחות האחרונות - שענינים היא עבודה מלמטה למע' וכנ"ל - לעלות מעלה מעלה ולהגיע עד למדריגת לוחות הראשונות (כי שברי לוחות מונחות עם הלוחות). ולא רק כמו שהיו עם האותיות, שאז כבר נעשה בהם ירידה כנ"ל, אלא כמו שהיו לפני חקיקת האותיות, שאז היו במדריגה הכי נע' (בריש הורמנותא). ואפשר אולי לומר, שזה נעשה ע"י שמתקן את השבירה בלוחות הראשונות גופא, לקרב את השברים שבר אל שבר, עד שמצרף את כל השברים, עד שתזורים להיות לוחות שלמים כמו שהיו לפני החטא, ועוד יותר מזה, שמאיר בהם האור שלפני הכתיבה, ע"ד מעלת בעלי תשובה על צדיקים גמורים, וכנ"ל. אלא מכיון שזה נעשה ע"י עבודת האדם, לכן ניתן לו הכח לקבל את האור הזה בפנימיות, מה שלא יכלו ישראל לקבל בשעת מ"ת, ולכן על כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתן וכו', משא"כ לע"ל. וד"ל.

ובזה נתחדש לנו פי' חדש בגמ' (ברכות ח, א) "וזההרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". ע"כ. והפירוש הפשוט הוא, שאע"פ ששברי לוחות למטה מהלוחות, אעפ"כ מונחות הם ביחד עם הלוחות (השניות), להראות שעדיין צריכים להיזהר בכבודם, וכמו"כ צריכים לכבד ת"ח ששכח תלמודו. ברם, לפי דברינו הנ"ל, הרי אדרבה, שברי לוחות הם במדריגה יותר נעלית, וע"י שמונחים ביחד מתעלים הלוחות השלימות מה שלא הי' בהם מצ"ע, וכן הוא ממש בזקן ששכח תלמודו כו', שכל התורה שלמד נמצאת אצלו בהעלם, ובאופן יותר נעלה מכמו שהי' בשעה שהי' אצלו בהתלבשות בשכל שלו הגשמי, שאז הי' מוגבל לפי שכלו, אבל עכשיו שנתפשט מלבושים הגשמיים של שכל הגשמי, עד שנעשה בבחי' מקיף, ה"ה במדריגה יותר נע', וד"ל. וזה בדומה למה שמבאר אדמו"ר הזקן בפרק כז באגה"ק, עיי"ש וד"ל.

ובזה נוכל לפרש בד"א, מ"ש בתניא פרק נג וז"ל: "והלוחות מעשה אלקים המה, והמכתב מכתב אלקים הוא למעלה מהטבע של עוה"ז הגשמי...". עכ"ל. ואח"כ כתב עוד, וז"ל: "הן הנקראות בשם שכינה השורה בק"ק דבית ראשון, ע"י התלבשותה בי' הדברות החקוקות בלוחות שבארון בנס ומעשה אלקים חיים". ושאלו את כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע (מובא בשיחת חג השבועות תש"ג), והרי הלוחות השניות לא היו מעשה אלקים, כי זה נעשה ע"י משה רבינו? ומתרץ שם רבינו הריי"צ, שהמדובר בתניא הוא לאו דוקא בלוחות האחרונות שהיו במקדש הראשון, אלא הכוונה היא על כללות ענין הלוחות, עי' שם.

ועפ"י דרכינו הנ"ל, נוכל לפרש שמכיון שהיו שם השברי לוחות, א"כ אדרבה השברי לוחות יש בהם כל המדריגות הנעלות של לוחות הראשונות, כמו שהיו עוד לפני החקיקה, וד"ל. א"כ, מ"ש בתניא "והלוחות מעשה אלקים המה . . למעלה מעוה"ז הגשמי" - הכוונה על השברי לוחות שהיו מונחות בצד הלוחות השניות, והם באמת מעשה אלקים מאד נעלה, אלא שדוקא ע"י העבודה בלוחות שניות יכולים להגיע לזה.

ברם, מה שכתוב בתניא אח"כ, וז"ל: "שכינה השורה בק"ק דבית ראשון ע"י התלבשותה בי' הדברות החקוקות בלוחות שבארון בנס ומעשה אלקים חיים", - עדיין קשה להבין, כי שם המדובר בפירוש על הלוחות שבבית ראשון שהיו בארון. והקושיא היא בב' ענינים: (א) מ"ש החקוקות, כי לכאורה לוחות שניות היו אותיות הכתיבה ולא אותיות החקיקה? וכמ"ש בפ' כי תשא "וכתבתי על הלוחות". (וב) אפי' את"ל שכן היו חקוקות, אלא שנק' כתיבה מפני שלא היו חקוקות מעבר אל עבר, כמו לוחות הראשונות, עדיין קשה, מה הפי' "בנס", ובשלמא לוחות הראשונות שהיו מעבר אל עבר, מ"ם וסמ"ך בנס היו עומדין, אבל בלוחות האחרונות לא הי' צ"ל בנס? אם לא שנפרש בדוחק, שהכתיבה עצמה הי' בנס, כי הי' בידו של הקב"ה, ומצוה ליישב.

ובזה יובן מה שממשיך שם, שבבית שני לא היו בו הארון והלוחות, ואעפ"כ שרתה בו השכינה כדרך השתלשלות העולמות. וא"כ, ע"י שירדה השכינה עוד יותר למטה, עדיין ירידה זו צורך עלי', ואדרבה יכולים להגיע למדריגה הכי נעלית ע"י העבודה למטה בדרך השתלשלות.

וממשיך שם, ומשחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד ואפי' א' שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו וכו', א"כ כל מה שהירידה יתירה ע"י שגלו לאדם שכינה עמהם, יכולים הבינונים להגיע לזה ע"י העבודה בעסק התורה שנתלבשה בענינים גשמיים דוקא, כנ"ל בפרק ד'.

וזהו שממשיך שם: שע"י קיום המצות מעשיות בגוף הגשמי דוקא, יכולים להגיע להמדריגות הכי נעלות.

ומסיים במאמר הינוקא דנהורא עילאה דאדליק על ריש' אצטרך למשחא אינון עבדין טבין וכו', ע"י עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא חשוכא לנהורא בקיום התרי"ג מצות במחשבה דיבור ומעשה, ממשיך

אור השכינה על נפש אלקית השורה במוחין שבראשו, אשר זהו תכלית עבודת האדם וירידת נשמתו למטה בעוה"ז לעשות לו ית' דירה בתחתונים. וכנ"ל וד"ל.

(בנתיים נתגלה לי 'ילקוט שמעוני' בפרשת עקב עה"פ "בעת ההיא אמר ה' אלי וגו'", וז"ל: "א"ל משה (להקב"ה), מאין אני מביא לוחות אבנים? א"ל, אני מראה לך את המחצב. אמר רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא, מתחת כסא הכבוד הראה לו הקב"ה למשה את המחצב שנאמר (שמות כד) "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" וכתיב ב' (שם לב) "והלוחות מעשה אלקים", ועליו נאמר "תמשילו במעשה ידיך" (תהלים ח). עכ"ל. הרי א"כ גם הלוחות שניות היו מעשה אלקים, ואע"פ שה"פסל לך" נעשה ע"י משה, אבל הרי ע"ז נאמר "תמשילו במעשה ידיך", ידיך דייקא, והרי זה כאילו נעשה ע"י ידו של הקב"ה, אלא שנתלבש בידיו של משה, ודו"ק. א"כ דברי רבינו שכתב "והלוחות מעשה אלקים" מדויקים מאד. ושבעים פנים לתורה.



קשירת כתרים לבנ"י ע"י המלאכים

הת' יוסף יצחק רובין

ר"מ בישיבת תפארת בחורים - מאריסטאון, ניו דזשערזי

במס' שבת פח, א: "דרש ר' סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום, שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים". עכ"ל.

ומעיר רש"י בד"ה "מאה ועשרים", "[כל א' וא' נטל כתר]". תוס' בד"ה "ירדו ק"כ ריבוא": "מדכתיב ויתנצלו [לשון רבים] דריש תרי זימני".

ושאלו המפרשים, למה לא הי' מספיק ששים ריבוא כמו פעם ראשונה? [וב'עיון יעקב' מתרץ למה לא הספיק ס' ריבוא כפעם ראשונה, "שלא יהי' למעלה הרבה מקטרגים [באותו שעה בחטא העגל]". ובמהרי"ט מפרש: "ששים ריבוא מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, הכוונה היא, שלכל יהודי ויהודי באו ששים ריבוא מלאכי השרת, וכל כך למה, לפי שכל א' קבל ערבות

של ששים, כדאמרינן באלו נאמרינן [סוטה לז, ב]. וממילא, דכפעם ראשונה הי' יותר מבפעם שני' שהי' ק"כ ריבוא לכולם ביחד].

ויש ששאלו להיפך - ידוע שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות [בראשית רבה נ, ב] אז איך הי' מספיק רק ששים ריבוא לקשור הכתרים?

ובהמשך הגמרא שם: "אמר רבי אלעזר: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה ב"ק ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשינן בו, דכתיב "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו" ברישא עושי והדר לשמוע". עכ"ל.

וצריך להבין, מהו סוד הגדול בזה. וגם מהו ענין מעלת קדימה זו, הרי בלתי אפשר לעשות קודם ששומעים מה לעשות, וא"כ מהו התועלת מההקדמה בפיהם, כיון שהוא דבר שא"א.

במהרש"א ד"ה "מי גילה לבני רז זה", איתא: "דזהו דבר סודי, שהמלאך כולו רוחני ואין לו דעת אחרת כ"א לעשות רצונו ית' ב"ה, והוא מוכן כאלו עשה, משא"כ האדם מחובר בגוף ונפש שיש בו גם דעת היציה"ר, ואינו מוכן לעשות רצון אביו שבשמים, כי היציה"ר מסיתו לרעה, אבל ישראל במ"ת נגלה להם דעת אחד להיות מוכנים לעשות רצון אביהם שבשמים כמ"ש מי יתן והי' לבכם זה וגו', דהיינו שב' הלבבות שהם ב' יצרים היו להם דעת אחד, כמלאכים הללו שהם מוכנים לעשות קודם שמיעה וק"ל". עכ"ל.

היינו, דתגובת הקב"ה היתה הפלא איך הגיעו בני' לדרגא כזו, מכיון דרוז אינו הפי' שנגלתה להם סוד שלא נודע לאחרים, היינו "סוד יחסי" [איך המלאכים עובדים הקב"ה], אלא הפי' ב"מי גילה לבני רז זה", היינו דאיך נתגלה ונחדר אצלם ענין זה דהמלאכים להקדים נעשה לנשמע, שהוא למעלה מהשגת והרגשת האדם כדלעיל במהרש"א.

ומבואר בחסידות בהרבה מקומות [בד"ה בשעה שהקדימו תש"ט ועוד] דהקדמת נעשה לנשמע מורה על ביטול לבעל הרצון, ואז לא רק שהנעשה הוא אחרת, אלא שגם הנשמע הוא באופן אחר לגמרי שחדור בביטול זה לבעל הרצון. ובמילא זכו לשני כתרים ד"נעשה" ו"נשמע" גם עבור נשמע.

עפ"ז יש לומר, שבשעת מתן תורה הי' אצל בני' ביטול עצמי לבעל הרצון, וממילא "הנעשה" ו"הנשמע" לא היו ענינים נפרדים, אלא היו חדורים בביטול, שהאיר בהם ענין אחד ההתמסרות והתקשרות

העצמית עם הקב"ה. שב"הנעשה" הי' רק נרגש בו ביטול לבעל הרצון וגם "הנשמע" הי' בביטול עצמי לבעל הרצון, היינו לא שהוא מבין בגלל רצונו, אלא מצד שהקב"ה רוצה מיהודי שלא רק יהי' לו קב"ע אלא שגם בשכלו הוא יבין וישגיג באלוקות. וממילא דלא היו אלו שתי כתרים כשני דברים, אלא חלק מביטול א', וממילא דלא הוו כשתי שליחויות נפרדות.

אבל כשחטאו בחטא העגל, מובן בפשטות שביטול זה נסתלק מהם, ונשאר אצלם "הנעשה" ו"הנשמע" כמו שני ענינים נפרדים. ואז הי' מוכרח שירדו קכ מלאכי חבלה, דאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. כי נחשבים שני כתרים אלו לשני ענינים נפרדים, כנ"ל.



"ודבריו חיים וקיימים"

הת' מנחם מענדל הכהן רוט
משפיע בישיבת תורת"ל ביתר, אה"ק

ב"שער היחוד והאמונה" פרק א' מביא רביה"ז הפסוק: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים", שדברך שאמרת יהי רקיע, ניצב ועומד ברקיע השמש, ואח"כ מביא עוד פסוקים "ודבר אלוקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים". שמפסוקים אלו למדים שאותו "דבר ה' הראשון שהיווה את הרקיעים הוא קיים לעולם" (וראה לקו"ש ח"ה 241 בשוה"ג).

ולכאורה יש לדייק מדוע לא די בפסוק ראשון "ודבר אלוקינו יקום לעולם", כדי ללמדינו דבר זה, ומהו ההוספה בנוסח הנפילה ודבריו "חיים וקיימים".

ואולי יש לומר בזה, עפ"י המבואר בכ"מ, דחידושו של הבעש"ט בפירוש לעולם ה' דברך, הוא בכ' פרטים: א. עצם התהוות העולם - הבריאה עצמה, הנה הדבר ה' כל רגע ורגע מהוהו.

ב. לא רק שהדבר ה' מהוהו כל רגע, כ"א גם מחייהו. (ראה באריכות לקו"ש חכ"ט, שיחה לפר' ואתחנן עמ' 26) וזהו הדיוק לקמן "המחיות ומהוות", כו'. וכן לעיל "ומלובשות בחזק להחיותם". ולפי"ז י"ל דב' הענינים הפסוק "ודבר אלוקינו קים לעולם", ונוסח התפילה "ודבריו חיים וקיימים לעד", היינו, שדבריו לא רק קיימים

לעד, כ"א גם חיים לעד. והיינו שזהו ביחס לחיות הנכרא, שגם החיות שלו היא אותה החיות שהיתה בתחילת הברי'.
 ♦ ♦ ♦

מס"נ מגיע מצד זה שמוזלי' חזי או מצד עצם הנשמה?

הת' שמואל לובעצקי
 תלמיד בישיבה

בשיחת י"ט כסלו תרס"ג (תורת שלום עמ' 21), מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע - זה שדוקא עתה כשהעולם הוא ר"ל בתכלית השפלות והנפילה יאיר גילוי האור של ימוה"מ, שזהו מצד ב' טעמים א) שכך הוגבל בעצם האור - שדוקא עתה יתגלה, דהיינו שיהי' גילוי אלקות בעולם. (וב) דלהיות שדוקא עתה בזמן הזה נמצא המס"נ בתוקף יותר על ימי קדם, אשר זהו מצד תוקף הנשמה דאע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי, דמצד תוקף הנשמה יכול להיות המס"נ.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דהנה במאמר "ואתה תצוה" - תשמ"א (האחרון שהוגה לע"ע ע"י כ"ק אדמו"ר) באות ה"א, מבאר כ"ק אדמו"ר דהאמונה דישראל באלוקות היא מצד ב' טעמים א) לפי שמוזלייהו חזי שהנשמה שלמעלה רואה אלקות, וזה פועל בהנשמה המלוכשת בגוף האמונה באלקות. ב) מצד עצם הנשמה שמקושרת באלקות בהתקשרות עצמית שאינה תלוי' בסיבה, אף לא בענין הראי' שלמעלה משכל.

ובאות וא"ו מבאר, אשר זה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו ע"ז, היא בעיקר בהאמונה שמצד עצם הנשמה, כי האמונה שמגיעה מצד זה שרואה (מזלי' חזי), הגם שהיא בתוקף גדול, מ"מ, כיון שקשורה עם סיבה (מצד זה שרואה), לכן אינו מוכרח שימסור נפשו ע"ז, ורק מצד עצם הנשמה ישנו המס"נ.

ועפ"ז יוקשה לכאורה על משנת"ל מכ"ק אדמו"ר נ"ע, שזה שעתה - בזמן הגלות - נמצא ענין המס"נ הוא מצד תוקף הנשמה דמזלי' חזי, שלכאורה במאמר הנ"ל מבואר שמצד זה שמוזלי' חזי אינו מוכרח שימסור נפשו, ורק מצד עצם הנשמה הנה אז ישנו לענין המס"נ פ.

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים - דהנה בהמשך המאמר מבאר כ"ק אדמו"ר (באות יו"ד) דישנם ב' אופני גילוי עצם הנשמה, הא' ע"י ענין המס"נ פ, והב' מזה שהוא כתית - שבור ונדכא - מזה שנמצא בגלות,

והחילוק שבניהם הוא - בגילוי עצם הנשמה שמתגלה ע"י המסנ"פ, דהנה בנוגע לכוחות הגלויים ה"ה כמו דבר נוסף, משא"כ עצם הנשמה המתגלה מזה שהוא כתית - נשבר ונדכא - מזה שנמצא בגלות, הנה אז כחות הגלויים הם כמו חד עם העצם.

והנה בסה"ש תורת שלום, מבאר כ"ק אדנ"ע - כמה מתבטא המסנ"פ שישנו עתה יותר מימי קדם שגם אז היו מסנ"פ בפו"מ, דישנו חילוקי דרגות במסנ"פ שאינו דומה המסנ"פ שפעם אחת הוא מוסר נפשו על קדה"ש, להמסנ"פ שהיא תמידית שזהו קדוש השם תמיד, ומבאר בארוכה - איך שעכשיו רבו המלעיגים על עובדי ה' וישנם הרבה יגיעות וטרדות לקיים התומ"צ, ומ"מ מקיימים א"ז בפו"מ ולא מתפעלים וכו'. עיי"ש באריכות.

ואולי י"ל (בדא"פ עכ"פ), דזה שכ"ק אדנ"ע מבאר דישנו עכשיו ענין המסנ"פ והוא מצד מזלי' חזי, מדובר לפ"ע המסנ"פ דכתית מזה שנמצא בגלות, שהרי האמונה מצד זה שמזלי' חזי ה"ה כמו דבר נוסף על עצמותו (שלכן אינו פועל שינוי בכוחות הגלויים), ולכן בדיקות נכלל זה בהאמונה הבאה מצד זה שמזלי' חזי, שהרי זהו דבר נוסף על עצמותו. ועצ"ע.



"ויהי ביום השמיני קרא משה גו'" [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתלז (עמ' 43), הקשה הרמ"נ פישר שי' על מה שמדייקים בכמה מאמרים מדוע ביום השמיני למילואים קרא משה לאהרן ולבניו, והרי הם כבר היו באהל מועד וכמ"ש "ומפתח אהל מועד לא תצאו", ולמה הוצרך לקרוא להם? וע"ז תמה הנ"ל, שבפסוק מפורש שהאיסור לצאת היה רק למשך ז' ימי המלואים, אבל לאח"ז היו מותרים לצאת מבתיהם, "וא"כ מובן שביום השמיני אחרי שהלכו לאהליהם, הי' משה צריך לקרוא להם לבוא לאוהל מועד כדי לעשות עבודת יום השמיני, ומה הקושיא במאמרים?!"

ובגליון תתלח (עמ' 57) תי' הר"מ שי' רבינוביץ (ועוד) שבעצם רק בבוקר של יום השמיני נגמרו ז' ימי המלואים "ורק אז הותרו לצאת. ולכן מקשה שפיר בהמאמר שהיות שאהרן ובניו היו שם בבוקרו של ר"ח ניסן שהוא "ביום השמיני", למה צריך לקרוא להם?"

ולפענ"ד נראה, דמלכתחילה לק"מ - גם אם נאמר ששבעת ימי המלוואים נסתיימו בליל ר"ח ניסן, משום דהיות והפרישה לא היתה סתם - פרישה לשם פרישה - אלא כהכנה ליום השמיני שבו אהרן ובניו יתחילו לעשות את העבודה במשכן, הרי פשוט דגם בליל יום השמיני אין להם לצאת מאהל מועד וללכת לבתיהם. דמה יועיל מה שהפרישום מביתם להיות באהל מועד למשך שבעת ימים. כשאח"כ ילכו לבתיהם בליל היום השמיני?!

ועל דרך שלא יעלה על הדעת לומר - דכה"ג שמפרישין אותו ז' ימים קודם יום הכפורים מביתו ללשכת פרהדרין (וילפינן לה מז' ימי המלוואים, וכמבואר ברש"י כאן ובתו"כ), ילך לבקר בביתו בליל יום הכפורים! שהרי בזה נסתר ובטל כל ענין הפרישה דז' הימים שלפנ"ז. ועד"ז בנדו"ד, וממילא אין כל צורך לומר שהז' ימים נסתיימו רק בבוקרו של יום השמיני, ולומר שברגע הראשון דיום השמיני קרא להם משה, דגם בפשטות מובן שאהרן ובניו היו שם באוהל מועד ולא הלכו לאהליהם דוקא ביום השמיני וכנ"ל, ולכן שפיר מקשה בהמאמר למה הי' צריך לקרוא להם.



"ויפח באפיו נשמת חיים" [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם הבאתי הערת ח"א במ"ש בתניא (רפ"ב) ראי' על זה שהנפש השנית בישראל היא חלק אלוקה ממעל ממש, ממ"ש באדם הראשון "ויפח באפיו נשמת חיים", דלכאורה אדם הי' אב גם לאומות העולם.

והעירני ח"א, דיש לומר שראיית רבינו הזקן מיסודת על מ"ש בלקו"ת להאריז"ל לתהלים מזמור לב, וז"ל: "כשברא הקב"ה את אדם הראשון, כל הנשמות שנכללו בו לא היו אלא נשמות ישראל, ואם לא הי' חוטא לא היו האומות יוצאין לעולם, ואחר שחטא נתערבו בו ניצוצות אומות העולם, וזהו אדם אתם, ישראל לבד היו כלולין נשמותיהן באדם הראשון". ולפי זה פשוט, דממ"ש באדם הראשון "ויפח באפיו נשמת חיים" מוכח שנשמת כל אחד מישראל היא חלק אלוקה ממעל ממש כמו באדם הראשון. ונראים דבריו.



טעות דורות הראשונים [גליון]

הת' ישראל הלוי גורביץ
תלמיד בישיבה

בגליון תתלו (עמ' 44), הקשה הת' מ"מ וולבובסקי עמ"ש במאמר "ביום עשתי עשר יום" - תשל"א: דטעות דורות הראשונים היתה - דאה"נ שהשפע מגיע מהקב"ה אך הודו לכו"מ מצד ב' טעמים א) חמרא למריה טיבותא לשקיייה; ב) חשבו שישפיעו להם יותר כיון שהם בעלי בחירה, ומזה נשתלשל אח"כ ש"עזב ה' את הארץ" ח"ו.

והקשה הת' הנ"ל: שלכאורה מה היתה הטעות של דורות הראשונים, דאין לומר שחשבו שיש להם בחירה, דהרי זהו הטעות של דורות האחרונים, ולכאורה טעותם היתה רק שזה הי' ע"ד חמרא למריה טיבותא לשקיייה שאין להם בחירה כלל, וא"כ איך טעו שישפיעו להם יותר?

ויש לתרץ זאת, ע"פ מה שכתוב בלקו"ש ח"ז עמ' 14 הערה 22, וז"ל: "... ב) בהשפעת הטוב, השליח מוסיף (לפעמים) בההשפעה שמלמעלה (ואפשר להוסיף - כמו שמועלת תפלת צדיק עליו או ברכתו וכיו"ב) . . ואולי יל"פ כן גם בדרמ"צ ע"פ הדיוק ושינוי שם: כי אין כו' בחירה כלל להשפיע כך או כך כו' ומ"ש כו' טיבותא כו' היינו כי כו' הוא בעל בחירה". עכ"ל.



פשוטו של מקרא

פירוש רש"י על תיבות "אך" ו"רק"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

רש"י מפרש היתור של תיבת "אך" או "רק" כמה פעמים בחומש: א) בד"ה "אך נח" (ז, כג): "...ומדרש אגדה [היה] גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות וכו'".

(ב) בד"ה רק את בני וגו' "חיי שרה כד, ח): "רק מיעוט הוא, בני אינו חוזר, אבל בן בני סופו לחזור".

(ג) בד"ה "יצוא יצא" (תולדות כז, ל): "זה יוצא וזה בא", עכ"ל. וז"ל של ספר 'יוסף הלל' על פירש"י זה: "ובנוסחת דפה"ר הד"ה הוא "אך יצוא יצא", ונכון הוא, כמו שכתבו המפרשים הרא"ם והגו"א, שעיקר דיוקו של רש"י הוא מתיבת אך, שהוא מיעוט, שבא למעט שעד שלא נגמרה יציאתו בא אחיו", עכ"ל.

(ד) בד"ה "אך את שבתותי תשמרו" (תשא לא, יג): "אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה, שבת אל תדחה מפניה, כל אכין ורקין מיעוטין למעט שבת ממלאכת המשכן".

(ה) בד"ה "אך" (אמר כג, כז): "כל אכין ורקים שבתורה מיעוטין הן, מכפר הוא לשבים, ואינו מכשר לשאינם שבים".

(ו) בד"ה "אך בחמשה עשר יום תחגו" (אמר כג, לט): "קרבת שלמים לחגיגה. יכול תדחה את השבת, ת"ל אך, הואיל ויש לה תשלומין כל שבעה".

(ז) בד"ה "הרק אך" (בהעלותך יב, ב): "עמו לבדו, דבר ה'".

וז"ל ה'משכיל לדוד' על פירש"י זה: "דק"ל תרי מיעוטי אך ורק ל"ל. ומשני דה"ק לא די שהנבואה דברה עמנו, אלא שגם כשדיבר עם משה זימנין לא נתייחד עמו לבדו, אלא גם עמנו דהיינו אהרן באופן דאין לו טענה לומר שנבואתו גדולה משלנו, ולכך בעי טהרה יתירה, שהרי בענין אחד ובדיבור אחד פעמים היה שלא היה הדיבור עמו לבדו אלא לי ולו שוה". עכ"ל.

(ח) בד"ה "אך בגורל" (פנחס כו, נה): "יצאו יהושע וכלב וכו'".

וז"ל ה'שפתי חכמים' על פירש"י זה: "פירוש דאך מיעוט הוא, כלומר שלא נחלק בגורל, והא כתיב על פי הגרול אלא יצאו יהושע וכלב". עכ"ל.

(ט) בד"ה "אך את הזהב" וגו' (מטות לא, כב): "...ואך לשון מיעוט, כלומר ממועטין אתם מלהשתמש בכלים, אפילו לאחר טהרתן מטומאת המת עד שיטהרו מבליעת איסור נבלות וכו'".

(י) בד"ה "רק השמר לך וגו' פן תשכח את הדברים" (ואתחנן ד, ט):
 "אז כשלא תשכחו אותם ותעשו על אמתתם, תחשבו חכמים ונבונים,
 ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים".

ובגור אר"י על פירש"י זה פירש, וז"ל: "רק בכל מקום מיעוט, ואין
 לפרש המיעוט על השמירה, שיהיה משמעו למעט השמירה, דזה לא
 יתכן, שכל שהוא מוסיף השמירה הוא טוב, וצריך לפרש המקרא
 אדלעיל קאי, שאמר שהיא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, ובא
 למעט, רק אם לא תשכחו הדברים אז אתם נחשבים חכמים, עכ"ל.
 ועיין גם כן בפירוש ה'מזרחי'.

(יא) בד"ה "רק בכל אות נפשך" (ראה יב, טו): "...במה זה מדבר,
 בקדשים שנפל בהם מום שיפדו ויאכלו בכל מקום, יכול יפדו על מום
 עובר, ת"ל רק".

(יב) בד"ה "אך כאשר יאכל את הצבי וגו'" (ראה יב, כב): "אינך
 מוזהר לאכלן בטהרה, אי מה צבי ואיל חלבן מותר, אף חולין חלבן
 מותר, ת"ל אך".

(יג) בד"ה "והיית אך שמח" (ראה טז, טו): "...ולפי תלמודו, למדו
 מכאן, לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה".

והנה נוסף לפסוקים אלו שנאמרו בהם "אך" או "רק" שרש"י מפרש
 בהם היתור של תיבות אלו, נאמר בתורה תיבות "רק" או "אך" קרוב
 לשבועים פעמים שאין רש"י מפרש בהם כלום, והם:

בראשית:

ו, ה; ט, ד; יד, כד; יח, לב; יט, ח; כ, יא; כ, יב; כג, יג; כו, ט; כו, כו;
 כט; כז, יג; כט, יד; לד, טו; לד, כב; לד, כג; מא, מ; מד, כח; מז, כב;
 מז, כו; נ, ח.

שמות:

ח, ה; ח, ז; ח, כד; ח, כה; ט, כו; י, יז; י, כד; יב, טו; יב, טז; כא,
 יט; כא, כא.

ויקרא:

יא, ד; יא, כא; יא, לו; כא, כג; כז, כו; כז, כח.

במדבר :

א, מט; יד, ט; יח, ג; יח, טו; יח, יז; כ, יט; לא, כג; לו, ו.

דברים :

ב, כח; ב, לה; ב, לז; ג, יא; ג, יט; ד, ו; י, טו; יב, טז; יב, כג; יב, כו; יד, ז; טו, ה; טו, כג; יז, טז; יח, כ; כ, יד; כ, טז; כ, כח; יג, כח; כט; כח, לג.

וצריכים לכאורה ביאור על זה.

ולהעיר, שעל כמה פסוקים שאין רש"י מפרש, יש מפרשים אחרים שמפרשים היתור של תיבות אלו, ולדוגמא:

1) ראיתי בחומש בשם 'אוצר הראשונים', שמביא פירוש 'רבינו אפרים' על פסוק: "אך בשר בנפשו וגו'" (נח ט, ד) וז"ל: "אכין ורקין מיעוטיין, שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון", עכ"ל.

2) על פסוק: "בלעדי רק אשר אכלו הנערים וגו'" (יד, כד), ראיתי בחומש הנ"ל בשם רבינו מיוחס שמקשה, וז"ל: "...זה יתר, היה לו לומר בלעדי אשר אכלו והוא כפל לשון". עכ"ל.

[מי הוא רבינו מיוחס: מביא בחומש הנ"ל בסוף הספר, וז"ל: "רבינו מיוחס ב"ר אליהו, לא נודעו עליו פרטים וי"א שחי במאה האחרונה לאלף החמישי. פירושו על חמשה חומשי תורה נתחבר ביון. מלבד פירושו אסף לתוך ספרו הרבה דרשות חז"ל ממקורות שהיו לפניו. הרא"ם מביאו שני פעמים (ויקרא יא, לח, במדבר ז, טז). הספר נדפס בלונדון תרס"ט". עכ"ל].

3) בחומש הנ"ל, על פסוק, "...כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום הזה וגו'" (וירא כ, יא) מביא בשם ה'חזקוני' וז"ל: "יכול לא היו יראים כל עיקר, ת"ל רק, אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". עכ"ל.

בחומש הנ"ל, על פסוק: "...אך הנה אשתך היא" (תולדות כו, ט) מביא בשם הרוקח, וז"ל: "יכול שראה אותם בקירוב בשר... ת"ל אך, כי יצחק צנוע היה ולא נגע בה בפני שום אדם", עכ"ל.

ובשם רבינו מנחם מביא שם, וז"ל: "אך, לשון מיעוט, כלומר מיעוט עצמך מדוברי אמת, הנה, כלומר הנה נמצא מתוך מעשיך שאשתך היא", עכ"ל.

4) בחומש הנ"ל, על פסוק: "...וכאשר עשינו עמך רק טוב וגו'" (תולדות כו, כט) מביא בשם רבינו אפרים, וז"ל: "אכין ורקין מיעוטיך, הרבה טובה לא נאמר אלא רק טוב, וה"פ אעפ"י שמעוט טובה עשינו עמך, תוכל להחזיק טובה לנו הרבה, די לך שפטרנוך לשלום", עכ"ל.

5) בחומש הנ"ל, על פסוק: "...אך שמע בקולי ולך קח לי" (תולדות כז, יג) מביא בשם 'נר השכלים', וז"ל: "מיעוט ללמד שהיא אמרה לו חקור וכוון השעה שתהיה ראויה לך הברכה בו", עכ"ל.

[מי הוא 'נר שכלים': מביא בחומש הנ"ל בסוף הספר, וז"ל: "פירושו הובאו בחומש 'תורה שלימה', ובמבוא שם נאמר ששם המחבר רבי אבו מנצור אלדמארי, הוא חי באמצע המאה השנייה לאלף הששי", עכ"ל].

6) בחומש הנ"ל, על פסוק: "...ויאמר אך טרף טרף וגו'" (ויגש מד, כח) מביא בשם רבינו מנחם, וז"ל: "אך לשון מיעוט כלומר שנסתרה דרכי, ואין רוח הקודש עמי, ואיני יודע בבירור, אלא שלא ראיתו עד הנה, עד עכשיו". עכ"ל.

ונוסף לזה יש כמה פסוקים בספר ויקרא שהתו"כ מפרש היתור של תיבת אך, ולדוגמא: יא, ד; יא, לו; כא, כג; כז, כו, ואין רש"י מפרש כלום.

הבאתי לעיל פירש"י ד"ה "והיית אך שמח" (ראה טז, טו) "...ולפי תלמודו, למדו מכאן לרבות ליל יום טוב האחרון לשמחה". ולכאורה תמוה, שזה נגד הכלל שכתב רש"י כמה פעמים שאך בא למעט.

וראיתי בחומש הנ"ל שמביא מה'מושב זקנים' על פירש"י ד"ה "רק את בני וגו'" (חיי שרה כד, ח) וז"ל: "רק את בני לא תשב שמה. כל אכין ורקין מיעוטיך הן. ותימה הוא אשכחן אך דהוי ריבוי כמו דכתיב והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט של חג". עכ"ל.

דרך אגב, נראה שהוא גורס בפירש"י כאן "כל אכין ורקין מיעוטיך הן", ולא כמו שנדפס בחומשים שלנו "רק מיעוט הוא", ותו לא. ובאמת הי' קשה לי למה המתין רש"י עד פרשת כי תשא בד"ה "אך את שבתותי תשמרו" (לא, יג), וכן על דרך זה בפרשת אמר בד"ה "אך" (כג, כג) ללמדנו כלל זה, ששם פירש רש"י כל אכין ורקין מיעוטיך, משא"כ קודם לזה.



ואת יותרת הכבוד

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר הב"ד, אה"ק ת"ו

ויקרא (ח, טז) רש"י ד"ה "ואת יותרת הכבוד" - ".שהי' נוטל מעט מן הכבוד עמה". ואם נפרש תיבות אלו - ברש"י - כפשוטם לפי הנראה, הרי שבא לומר שהפירוש "ואת יותרת הכבוד", היינו "לבד הכבוד", כי יותרת משמע מה שנשאר, או מה שיותר מן הכבוד, שמזה משמע, שאת הכבוד עצמו לא לוקחים, אבל מזה שמזכירים את היותרת עם הכבוד, הרי שקצת ממנו לוקחים. וזה מה שרש"י אומר "שהי' נוטל מעט מן הכבוד עמה (=עם היותרת).

אבל אין זה נכון, דלעיל (ויקרא ג, ד) ברש"י ד"ה "היותרת", מפרש "היא דופן המסך שקורין איבלי"ש, ובלשון ארמי חצרא דכבדא". ועל דרך זה מפרש רש"י גם בשמות פ' תצוה (כט, יג) בד"ה "ואת היותרת" - "הוא טרפשא דכבדא" [חצר הכבוד], דהוא דבוק אל הכבוד, ואת החלק הזה מקטירים על המזבח. ומזה שכתוב בויקרא (ג, ד) "על הכבוד", למדים שיקח קצת מן הכבוד גם.

- ואולי הסברא בזה, דאם ירצה לקחת רק את היותרת וירצה להבדיל אותה מן הכבוד, בע"כ ישאר קצת מן היותרת בכבוד, ויש קפידא שיקטיר את כל היותרת, לכן אמרה תורה לקחת גם קצת מן הכבוד, שאז בודאי יקטיר את כל היותרת -

ומפני ש"על הכבוד" יוכל להתפרש בנוסף לכבוד, וכדפירש"י (שם ג, ד) מיד בד"ה שלאחרי זה "על הכבוד על הכליות" - "לבד מן הכבוד ולבד מן הכליות, יסירנה לזו", שכאן תיבת "על" מתפרשת (כמו) בנוסף, בנוסף על הכבוד ובנוסף על הכליות, יקטיר את היותרת, וכן להלן (ד, ט) ברש"י ד"ה "על הכבוד" - "כולן לשון תוספת הן כמו מלבד".

ואז יוצא, שגם את הכבוד מקטירים, לכן מביא רש"י (שם ג, ד) מפ' שמיני (ויקרא ט, י) "ובמקום אחר הוא אומר ואת היותרת מן הכבוד", ששם כתוב בהדיא מן הכבוד, הרי שהכוונה קצת מן הכבוד.

ועל פי כל הנ"ל מובן, בפסוק "ואת יותרת הכבוד" (ח, טז) בפירש"י "לבד הכבוד", שאין הכוונה שתיבת יותרת פירושה לבד (חוץ), אלא שבא לבאר תוכן הכתוב, שמה שכתוב כאן שמקטירים את יותרת הכבוד, הכוונה היותרת לבד מן הכבוד, שאת הכבוד לא יקטירו, ומכיון

שאמר שאת הכבוד לא יקטירו, הוסיף ואמר שהי' נוטל מען מן הכבוד עמה, שקצת כן יקחו להקטיר.

ומה שבאר רש"י ענין זה רק כאן, ולא במקומות הקודמים, שהרי כו"כ פעמים כתוב ואת היותר על הכבוד גו' ורש"י לא פירש כלום, הנה בפשטות זה מפני שכבר פירש בפרק ג פסוק ד, (ובפר' תצוה) (כט, יג)). אלא שא"כ גם כאן אין צורך לפרש. וי"ל, שכאן מפרש מפני שבכל המקומות כתוב ואת היותר על הכבוד, שתיבת "על" פירושה כמו בנוסף (או חוץ) לכבוד, ועל זה כבר פירש שהכוונה שנוטל מעט מן הכבוד. אבל כאן שכתוב ואת יותרת הכבוד (ולא כתוב "על"), יש אפשרות להבין שמקטירים רק את היותרת מבלי לקחת כלום מהכבוד, או להיפך שמקטירים את היותרת עם הכבוד.

לכן פירש"י (כאן) בד"ה (על התיבות) "ואת יותרת הכבוד" - "לבד הכבוד", והיינו שאינו מפרש כאן תיבת יותרת, שזה כבר פירש לעיל (ג), אלא שבגלל שכאן כתב בשינוי מהפעמים שנזכרו קודם (על הכבוד), שבגלל זה יש מקום לטעות ולחשוב שמקטיר רק את היותרת (או גם כל הכבוד), לכן חוזר ומבאר תוכן הענין למעשה איך שצריך לעשות, שצריך להקטיר את היותרת לבד הכבוד, ומכיון שצריך לקחת גם קצת מהכבוד, מוסיף רש"י "שהי' נוטל מעט מן הכבוד עמה".

ועפ"י הנ"ל - שכאן בא רש"י רק לבאר איך הי' למעשה, ולא ביאור התיבות - יומתק הלשון "שהי' נוטל מעט מן הכבוד עמה", שבדרך כלל כתוב הלשון שיטול או שצריך שיטול, וכדלעיל ג, ד ברש"י ד"ה "על הכבוד" - "שיטול מן הכבוד עמה מעט", וכן בשאר מקומות כתוב בדרך כלל בלשון של ציווי, וכאן אומר שהי' נוטל כו', שכנ"ל אינו מבאר כאן פשוטו של מקרא, אלא איך הי' למעשה (כדי שלא יטעו בפ"י יותרת הכבוד).

ועפ"יז גם מובן שמכאן ואילך איפה שכתוב "יותרת הכבוד" - רש"י אינו מבאר כלום, שכבר באר כאן.

וי"ל בדא"פ, שאף שנתבאר לעיל (מתוך פירש"י) ש"יותרת" אינה לשון "מיותרת" או "נוספת", אלא תיבה (וענין) בפני עצמה היא, שהיא הטרפשא דכבדא (חצר הכבוד), אבל מזה שהיא בדרך כלל צמודה לכבוד בתורה, ובפרט כשכתוב יותרת הכבוד (ולא "על הכבוד" או "מן הכבוד"), יש בזה יותר משמעות שהיותרת קשורה עם הכבוד, ומזה שתמיד לוקחים את היותרת עם מעט מן הכבוד, הרי שיש לומר שמלבד הפי' ב"יותרת", שזה הטרפשא דכבדא, יש גם משמעות

לתיבת "יותרת" מלשון ה"יותר" מן הכבד. שבזה יש משמעות לשתי הפנים, שמצד אחד יש משמעות שאת הכבד עצמו לא מקטירים, רק את ה"יותר", ולאידך יש כאן משמעות (היותר) מן הכבד, הרי שזה קשור לכבד, והיינו שצריך לקחת גם מן הכבד עמה.

וכל זה לכאורה נכנס בפירוש תיבת "יותרת", שזה מלשון יותר או נוסף.



רש"י ד"ה "ויניחהו"

הרב יחזקאל סופר
ירושלים עיה"ק

כפ' אמור כד, יב פירש"י בד"ה "ויניחהו: לבדו ולא הניח מקושש עמו ששניהם היו בפרק אחד ויודעים היו שהמקושש במיתה (סנהדרין עה) שנאמר (שמות לא) מחלליה מות יומת אבל לא פורש להם באיזו מיתה לכך נאמר (במדבר טו) כי לא פורש מה יעשה לו. אבל במקלל הוא אומר לפרוש להם שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו".

ורש"י זה מלא קושיות כרימון: א. מה הוקשה לרש"י בתיבת "ויניחהו"?

ב. מנין לרש"י ש"ויניחהו" משמעו: לבדו, ולא עם המקושש? שמא רק הנחתו במשמר היתה לבדו, אבל לאחר שהניחהו שם, מצא את המקושש עמו?¹

ג. כל הסיפור דמקושש [שרש"י מזכירו כדבר הידוע כבר] מופיע רק בפר' שלח, שהבן חמש למקרא עדיין לא למד, ולא יקשה לו מדוע לא הניחו מקושש עמו, ומה ראה רש"י ליתן טעם לחילוק ביניהם, בטרם הגענו לסיפור המקושש?

ד. מנין הקס"ד שהיו צריכים לשימם ביחד? מציין רש"י: "ששניהם היו באותו פרק". וצריך להבין: מנין לרש"י שהיו באותו פרק? והלא

(1) ולהעיר מבעל הטורים שציין למקום נוסף במסורה: "ויניחהו מחוץ לעיר" הנאמר בלוט [בראשית יט, טז] - ולא היה לבדו, אלא עם אשתו ושתי בנותיו וכן "ויתנהו [בל' יחיד] אל בית הסוהר", [אע"פ שלא היה לבדו שם, כמפורש בהמשך הפסוק] "מקום אשר אסורי המלך אסורים..." [בראשית לט, כ] - א"כ מנין לרש"י מתיבת "ויניחהו" - שלא הניחו מקושש עמו?

רש"י עצמו יפרש לקמן בסיפור המקושש, עה"פ "ויהיו בני ישראל במדבר" [שלח טו, לב]: "בגנותן של ישראל דבר הכתוב, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחיללה", ובפשטות, הכוונה: "שבת ראשונה", היינו, לאחר ביאתם למרה [שם ניתנה להם השבת לראשונה] היתה בראש חדש אייר בשנה ראשונה². ואילו במעשה המקלל פירש רש"י [אמור כד, י] בד"ה ויצא: "...ומתניתא אמרה . . בא ליטע אהלו . . ואמרו לו: "באותות לבית אבותם" כתיב...". ולא נאמר פסוק זה.

אלא בפרשת הדגלים בריש ספר במדבר, שאמירתו היתה "באחד לחדש השני בשנה השנית". הרי שהפער בין שני האירועים היה שנה שלימה. הלזאת ייקרא "שהיו בפרק אחד"? [מלבד התמיהה: הייתכן ששנה שלימה ישב המקושש במשמר ו"לא פורש מה ייעשה לו"? כזה עינורי-הדין? [...!].

ה. וגם לפי הנ"ל, הרי שהמקושש קדם למקלל בשנה שלימה, וא"כ היה רש"י צריך להפוך הסדר ולומר: "ולא הניחוהו [את המקלל] עם המקושש [שכבר היה במשמר]", ואיך מתאים לומר "ולא הניחו המקושש עמו" וכי נאסר לאחר המקלל?

ויש לומר הביאור בכל הנ"ל: לכתחילה לא בא רש"י לנמק מדוע הפרידוהו מהמקושש, שהרי עדיין לא למדנו עליו, אלא תחילת הקושי של רש"י בתיבת "ויניחוהו" [שרק אותה העתיק רש"י בד"ה] על המניחים אותו במשמר מי היו?

דהנה לפני זה כתיב "ויביאו אותו [השומעים קללתו] אל משה...". ובהמשך הפסוק הבא: "ויניחוהו [היינו, אלו שהביאוהו, השומעים] במשמר" - והוקשה לרש"י: וכי לא בית-דין הם החובשים? ! ומי התיר להם ל"שומעים" לעשות דין לעצמם ועוד לפני משה רבם? לכן פירש"י: "לבדו" - "ולא הניחו מקושש עמו" - ומכאן שלא היה זה מקום-החבישה³ של בית-דין [שם מניחים רק את אלו שבית-דין החליט לחובשם, כמו המקושש]

(2) שהרי אין לומר שהכוונה היא ל"שבת ראשונה לאחר מתן תורה", שהרי נאמר "ויקריבו אותו המוצאים אותו אל משה ואל אהרן" - ובשבת ראשונה שלאחר מתן תורה, הרי היה משה רבינו בהר...

(3) ולהעיר מתייב"ע ששינה תרגום תיבת "במשמר" - במקלל: "בית-מטרא", ובמקושש: "בית-אסירי", ודר"ק.

ומנין שהמקושש נאסר ונחבש בידי "בית-דין"?

ענה יעיין התלמיד במעשה דמקושש [שגילה לו רש"י ע"מ להוכיח מסיפורו את תירוצו בפסוק זה] ושם נאמר: "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים . . . ויקריבו אותו המוצאים אותו אל משה ואל אהרן ואל כל העדה". ובפסוק שלאחריו ממשיך: "ויניחו אותו [מי? - אלו שסמוכים לעיל: "משה ואהרן וכל העדה" = סנהדרין] במשמר" - כלומר, חבישה זו על פי "בית-דין" הייתה, ומזה ראה [ולא ממה שנאמר בל' יחיד!⁴] שהניחוהו "לבדו - ולא הניחו מקושש עמו". דלא כחבישת המקלל שהייתה על ידי השומעים, שאין להם סמכות לחבשו ב"משמר של בית-דין".

ובהכרח לומר, שהסמכות שראו לעצמם השומעים לחובשו, היא על דרך העניין ד"קנאין פוגעים בו"⁵ [ולא ממש - כי לא היה להם "לימדנו רבינו" שיש בזה דין "קנאין"] - וסברו שרשאין הן לחובשו ללא משפט, עד לשמיעת דינו משמים. ובטוחים היו שיענש על פי הדיבור ב"הוראת-שעה" באיזו שהיא מיתה. [ולכן נאמר: "לפרוש להם על פי ה'" - היינו, בוודאות - ולא נאמר: "כי לא פורש" וגו' כמו במקושש] - ושפיר יש כאן סיבה לחבישתו בנפרד מהמקלל - כי אין מניחים חייבי-מיתה ביחד עם מי שלא נתחייב עדיין מיתה.⁶



ומעתה צריך להבין אימתי אירעו שני האירועים הללו, שרש"י מייחסם ל"פרק אחד", וגם סדר התרחשותם, מי קדם למי? ויובן

(4) ולהעיר שבתו"כ דורש גם "ויביאו אותו" - ולא הביאו את המקושש עמו, ובהמשך גורס "ויניחו אותו במשמר" - ולא הניחו מקושש עמו [ובוודאי כוונת התו"כ לפסוק האמור במקושש, כי בפסוק דידן לא כתוב "אותו" אלא "ויניחוהו" ומזה שדיוק התו"כ הוא ממה שנאמר "אותו" [בל' יחיד ומיעוט], ואילו רש"י השמיט את הדרשה "ויביאו אותו" - כי דיוקו הוא רק מזה ש"השומעים" חבשוהו, דלא כבמקושש שסנהדרין חבשוהו במשמר המיוחד לאסירי-בי"ד.

(5) ראה רמב"ם הלכות סנהדרין פרק יח בסופו: "הגונב כלי שרת מן המקדש והמקלל בקוסם והבועל ארמית אין בית דין נוקקין להן, אלא הקנאין פוגעין בהן וכל שהורגן זכה, וכן כהן ששמש בטומאה לא היו אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין אלא פרחי כהונה היו מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגזירין.

(6) וראה פי' באר היטב עה"פ: "שלא יחשוב המקלל שגם הוא חייב מיתה [כל עוד לא הוכרר הדבר]", עיי' שפ"ח.

בהקדם הפירוש ב"פשוטו של מקרא" בדברי חז"ל "שלא שמרו אלא שבת ראשונה ובשניה בא זה וחיללה".

שלא מסתבר לומר שהכוונה "שניה" לאחר שנתן להם שבת במרה. א. שהרי במרה רק נתן להם פרשיות של תורה [וביניהן פרשת שבת] שיתעסקו בהן, ועדיין לא היה בגדר ציווי וענישה. ב. הרי רש"י עצמו בפרשת המקושש אומר: "יודעים היו שהוא במיתה שנאמר: "מחללה מות יומת" [תשא לא, יד] - ופסוק זה נאמר אחר מעשה העגל וכפרתו, היינו, אחר יום הכיפורים [כדמוכח מרש"י שם, יג ושם, יח] - וא"כ אין זו "שבת-שניה" ליציאתם ממצרים [וגם לא שניה לאחר מתן תורה, כדמוכח לעיל] - למה, א"כ, נתכוון רש"י באומרו: "ובשבת שניה בא זה וחיללה"?



אלא, לפי פשוטו של מקרא, המקושש לא היה בשנה ראשונה⁷, אלא בשנה שניה [ולכן מוזכר רק בפר' שלח - ופרשיות כסדרן נכתבו!] ואילו המקלל היה, אמנם, גם הוא בשנה שניה [כדמוכח מרש"י] - אבל קדם למקושש.

דהנה הוכחת רש"י שמיד בתחילת תקופת-המדבר בא זה וחיללה, היא מלשון הפסוק: "ויהיו בני ישראל במדבר [ומיד] וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת". וכשנחפש לאיזה "מדבר" הכוונה? נמצא שהכוונה, אינה למדבר-סיני, שהרי ממנו נסעו כבר "בשנה השנית בחודש השני בעשרים בחודש". וייסעו בני"י למסעיהם ממדבר סיני וישכון הענן במדבר פארן" [בהעלותך י, יא-יב] ובהמשך נאמר: "ואחר נסעו העם מחצרות יחנו במדבר פארן" [שם, יב, טז]. הרי שידוע שעתה הם נמצאים ב"מדבר פארן"! - וא"כ למאי מדגיש הכתוב "ויהיו בני ישראל במדבר"?

אלא וודאי כוונת הפסוק היא, שמאז שידעו ברורות ש"ויהיו בני ישראל במדבר" - ששם יהיו ולא ייצאו ממדבר זה, שם יפלו פגריהם, מאז תקופה זו, מתכוון רש"י - ששמרו שבת ראשונה [של "התקופה-

(7) דלא כמוכח במדרש 'ספרי זוטא' עה"פ: בדעת רבי שמעון: "...מפני שהיה מקושש בשנה ראשונה בכ"ב לחודש השני", וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 179. ועיי"ש היטב בהערה 46, משא"כ בפש"מ י"ל בדא"פ ככפנים.

החדשה"], וב"שניה" - לתקופת גזירת המרגלים נתחללה! והחישוב הוא כדלקמן.

כשהמרגלים חזרו משליחותם בשמונה באב [שחל באותה שנה ב"א תמ"ט - ביום ראשון בשבוע] ננזפו ע"י הקב"ה בו ביום עד ש"ויבכו העם בלילה ההוא" [שלח יד, א] - שהוא "ליל תשעה באב".

ובהמשך נאמר: "וישכימו בבוקר ויעלו אל ראש ההר . . . ויעפילו...". [שם, יד, מ, ו-מד] הרי שהעפילו בט' באב שחרית - שחל באותה שנה ביום שני בשבוע⁸.

והנראה לומר, בדא"פ שלא נדבר הדיבור עם משה [לפחות עד יום שני בשבוע שלאחריו בט"ז אב] - מפני שהיו ישראל נזופים מהשכינה [וגם ישבו שבעה על המעפילים שנפלו בידי עמלק⁸]. שהרי ה"בן חמש למקרא" כבר למד ברש"י ס"פ בהעלותך שהנוף ע"י השכינה, מנודה לשבעת-ימים, ק"ו מ"ואביה ירק ירק בפניה", הרי שעד ט"ז אב - גם ישבו כל העם "שבעה" באבלם על נפילת המעפילים וגם היו מנודים⁹.

הוא אומר שהדיבור דפרשת הנסכים, החלה וחומר ע"ז בפרק ט"ו, היה בי"ז אב יום שלישי שלפני "השבת-השניה", לאחר סיום ה"שבעה" וימי ה"נזיפה". [ולכן נסמכה פרשה זו - מיד לאחר גזירת המרגלים¹⁰] ובשבת שלאחר הדיבור הזה, שהיא השבת ה'שניה' [שחלה בתאריך כ"א באב] בא זה וחיללה [ועל כן פרשת המקושש - צמודה מיד לאחר שלשת הפרשיות שנאמרו בפרק ט"ו!...] - ופרשיות כסדרן נכתבו!

ומעתה, אתי שפיר "ששניהם היו באותו פרק": המקושש בכ"א אב שנה שניה, [ולא כפי שחשבנו "שניה" ליציאת מצרים או מרה] ואילו

(8) עיין ב"סדר-הדרות" שיציאת המרגלים בכ"ט סיון היתה ביום רביעי בשבוע [ומאחר ותמוז בהאי שתא היה מלא כי המרגלים עיברוהו, כדאיתא בתענית כט] - חשב ותמצא שיום הארבעים לחזירתם היה ח' אב לפנות ערב דליל "תשעה באב" שחל אותה שנה ביום שני בשבוע.

(9) ראה יל"ש שלח רמז תשמה. "וירד העמלקי והכנעני . . . ויכום ויכתום . . . מיד חזרו וישבו באבל . . . מכאן אמרו כל המנודה יום אחד מלמטה . . . אין לו היתר מלמעלה עד שבעת ימים".

(10) ראה רש"י דברים ב, טז-יז. והשווה לענייננו.

(11) ראה לקמן הערה 15.

המקלל - אין לנו תאריך מדוייק, אבל ברור שעניינו אירע בין תאריך א' אייר בו נצטוו "איש באותות לבית אבותם" [שהרי זהו הפסוק שבגללו דחוהו מליטע אהל] ובין תאריך כ' אייר - בו כבר נסעו המחנות, א"כ ההפרש ביניהם אינו יותר משלשה חדשים, ששפיר נקראים "בפרק אחד"¹¹. ומאחר שהוכח שהמקלל קדם למקושש - אתי שפיר סגנון רש"י: "ולא הניחו מקושש", כשנאסר אחריו, "עמו", עם המקלל שכבר היה אסור קודם לכן¹².

אלא, שעדיין צ"ע, שלפי זה משמע שבעת שהניחו את המקושש במשמר [בחדש אב] לא הניחוהו עם המקלל - סימן שעדיין היה המקלל במשמר, אלא שהופרדו.

וצע"ג: אמאי השהה הקב"ה זמן רב כל כך ללא גזר-דין שזהו לכאורה "עינוי-הדין"?!
◆

וכדי לתרץ תמיהה זו, יש לומר שסיפור המקלל קרוב יותר למעשה מקושש שהיה לאחר חטא המרגלים, הרבה לאחר המניין והקמת המחנות והדגלים, שהחלו בא' באייר [דלא להוי טענת "עינוי הדין" כלפי שמיא] - אזי תישאל מאליה השאלה: אם-כן, מדוע נזכר זה "ליטע אהלו בשבט דין" רק עתה? והיכן היה מתגורר וחונה כל משך זמן זה?

אלא יובן בהקדם שאלה-נוספת: למאי נפקא-מינא הודעת-הכתוב: "בתוך בני ישראל" [כדפירש"י על אתר]: "מלמד שנתגייר" - [אחר שגינה ייחוסו גם מן האב וגם מן האם, וסיפר ש"יצא מעולמו" וש"לגלג" על לחם-הפנים]. וכי רצה הכתוב לספר "מקצת-שבחו"?? ...

אין זאת אלא שבזה מדגיש הכתוב: "בתוך בני ישראל" - מלמד שנתגייר" רק עכשיו! [היינו, דעד עתה, הוא לא ראה עצמו כ"ישראל", אע"פ שדין-תורה ישראל הוא כבן לישראלית, והיה מחזיק עצמו

(12) וההוכחה מהמסופר ביבמות סב, ב. מתלמידי רבי עקיבא שהיו 24.000 וכולם מתו "בפרק אחד" - היינו בין פסח לעצרת, שהם תוך שלשה חדשים!

(13) וכן מפורש בספרי זוטא [הובא ביל"ש שלח] במעשה המקושש עה"פ: "ויניחו אותו במשמר": . . לא הניחוהו אצל המקלל". עיי"ש.

ומייחס עצמו לאביו המצרי¹³] ובזה רצה הכתוב לבאר - מה נשתנה עתה, שעד עתה לא עניין אותו להשתייך, גם מפני היותו "פורק-עול" וגם מפני שהרגיש שגם אם "יתגייר" [במשמעות של התנהגות כ"בן-ישראל"] במילא יתייחסו אליו כאל "נטע-זר" בגלל היותו "בן איש מצרי", אבל עתה, אחר שחטאו בחטא המרגלים ונגזר על דור יוצאי-מצרים שלא יכנסו לארץ, ורק דור-הבנים יזכו לירשנה, בא להם ה"דיבור" [במדבר פרק ט"ו] בעניין הנסכים, הפרשת-חלה וחומר עבודה-זרה, כדי לנחם וליתן להם תקווה לביאת-הארץ¹⁴.

ובשלשת-הפרשיות הללו שנאמרו, לפי מה שהוכח לעיל, בשבוע שאחרי ה"שבת-הראשונה" ב"מדבר-פארן" [לכל המוקדם בי"ז באב] - נתחדש עבור "בן האשה הישראלית" חידוש גדול מאד: "עיקרון-השוויון" בין "ישראל" לבין ה"גר"! , עיקרון שחוזר ונשנה ומודגש כו"כ פעמים במרוכז בשלשת-הפרשיות הללו:

"וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדַרְתֵּיכֶם וְעָשָׂה אִשָּׁה רִיחַ נִיחִיחַ לַיהוָה פֶּאֶשֶׁר תַּעֲשׂוּ בְּן יַעֲשֶׂה: (טו) הַקֵּהל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגֵּר חֻקַּת עוֹלָם לְדַרְתֵּיכֶם כָּכֶם פֶּגֶר יִהְיֶה לְפָנַי יְהוָה: תוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם: (כו) וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם כִּי לְכָל הָעָם בְּשַׁגְּגָה (כט) הָאֲזָרַח בְּכֵנִי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם תוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לַעֲשֹׂה בְּשַׁגְּגָה: (ל) וְהִנָּפֵשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיַד רָמָה מִן הָאֲזָרַח וּמִן הַגֵּר אֵת יְהוָה הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמָּה".

14) ולהעיר מתייב"ע [עה"פ וייצא בן אשה ישראלית]: "וגבר חייבא מרוד בא-להא דשמיא נפק ממצרים". היינו, שעוד בטרם המריכה, היה מתנהג כ"מצרי" [וי"ל שזהו הפירוש הראשון ברש"י: "מהיכן יצא רבי לוי אומר יצא מעולמו", כלומר, הוא מרצונו יצא מ"עולם-היהדות", - ועפי"ז יובן ש"נתגייר" שעתה החליט לראות עצמו כ"ישראל"!].

15) כמפורש ברמב"ן שם עה"פ "כי תבואו אל ארץ מושבותיכם", עיי"ש. ולהעיר מיל"ש שלח רמזו תשמה: "באותה שעה אמר הקב"ה למשה: משה, בא ורצה אותם העניים. שכבר יצא לבם מעליהם, אמר לפניו רבש"ע, במה ארצם? אלמר לו: צא ורצם בדברי תורה, שנאמר: דבר אל בני ישראל כי תבואו . . . ועשיתם אשה לה/...". - וממשיך שם - "באותה שעה היתה מריבה גדולה בין ישראל לגרים, [ראה פרשת המקלל!] עד שא"ל הקב"ה למה מפני מה עשו מריבה אלו עם אלו? לא כך כתבתי לכם בתורתך הקהל חוקה אחת . . . עכשיו "תורה אחת ומשפט אחד"?! ... עכ"ל המדרש.

ולכן הסיק "בן איש מצרי" זה, שבדור הבאים לארץ החליט הקב"ה להשוות זכות הגרים לזכות ה"אזרח בישראל"¹⁵. ומעתה, כדאי לו עכשיו "להתגייר" ושוב לא יפלוהו ויזכה לקבל "חלק ונחלה" בארץ, ועל כן בא "ליטע אהלו" בשבט של אמו, דן. אך כשנתברר לו ש"עיקרון-השיוויון" מתייחס רק להתחייב במצוות, אבל בעניין הדגלים והמחנות "באותות לבית-אבותם" כתיב. עמד וגידף¹⁶. ימים ספורים לפני סיפור המקושש שהיה באותו שבוע. הרי שלא היה כאן "עינוי-הדין", חלילה!...



וע"ד שמצינו את "הגורם-המזמן" שהביא את "בן האשה הישראלית" להחליט עתה על "התגיירותו", עלינו למצוא: א. מה גרם לישראל - [אשר לפי שהוכחנו לעיל שמרו שבתות רבות במדבר סיני, החל ממרה ומהר סיני וכל השנה הראשונה עד סיפור המקושש שהיה לאחר מעשה מרגלים, כנ"ל.] להתחיל לחלל שבת דווקא ב"שבת-שניה" להיותם "במדבר-פארן"? ולמה לא חיללוהו ב"שבת-ראשונה"?

ב. מהי כוונת רש"י [ד"ה "ויהיו בני" במדבר"]? "בגנותן של ישראל דיבר הכתוב. . . ובשניה בא זה וחיללה" - וכפי שהקשה ב"משכיל לדוד" עה"פ: "מאי גנותן של ישראל איכא הכא, אדרבא שבחן של ישראל הוא זה שאחד היה ביניהם בלבד שחילל את השבת, ומיד הביאוהו לבי"ד, המוצאים אותו, ועשו בו דין, וה"ז דומה לשלומית בת דברי שאמרו שם שהוא שבחן של ישראל שזו לבדה היתה זונה?"

ולפי המהלך הנ"ל יובן היטב, שעד מעשה המרגלים, לא ההין ולא עלתה על דעת אף אחד מישראל לחלל את השבת, ברם, לאחר גזירת "במדבר הזה יפלו פגריכם" נתיאשו ישראל ואמרו בלבם "כיוון שנגזר

16 אמנם גם לפני פרשיות אלו הוזכר פעם אחת "עיקרון-השיוויון" בענין פסח-שני: "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח. . . חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ". ברם, משם ניתן ללמוד על "שיויונם" בקשר למצוות המנציחות את "יציאת-מצרים" שאף הם [הגרים שיצאו ממצרים] היו באותו הנס, על כן נתחייבו בקרבן פסח, ברם, אין זה מוכיח כלום לגבי "חלק ונחלה" בארץ שהובטחה ל"אבות" ולזרעם-הכשר.

17 השווה לרש"י ד"ה אל נא תעזב [בהעלותך י, לא]: "...שלא יאמרו לא נתגייר יתרו מחיבה, סבור היה שיש לגרים חלק, עכשיו שראה שאין להם חלק, הניחם והלך לו".

עליהן שלא ייכנסו לארץ ממעשה-המרגלים, שוב אינן מחוייבין במצוות¹⁷.



ברם, לפי זה יקשה [לפי מה שהוכחנו לעיל שגם "שבת-ראשונה" היתה כבר לאחר הגזירה דמרגלים, ובכל זאת שמרוה כהלכתה, ולמה א"כ רק ב"שניה" נתחללה השבת?

והתשובה פשוטה: אחר שנגזרה גזירת-המרגלים, מיד התחרטו ישראל, כמ"ש: "ויתאבלו העם מאד" - שהוא עניין "חרטה על העבר", ולא זו בלבד, אלא שמיד החליטו "קבלה על העתיד" - "הננו ועלינו".

ונכונותם הייתה עד כדי "מסירות-נפש" [שהרי ידעו מראש שיפלו במלחמה לפני אויביהם, ואעפ"כ מסרו נפשם להוכיח רצונם להכנס לארץ המובטחת¹⁸].

ועל כן ציפו וקיוו שבוודאי הקב"ה יסלח להם לגמרי, ובקרוב תבוא למשה "פרשה-חדשה" בה יאשר הקב"ה ויחזיר לדור המדבר את זכות "ביאת-הארץ". ולכן עדיין שמרו "שבת-ראשונה" [שהיתה לאחר נפילת-המעפילים, כי עד לסיום השבעה והנזיפה, טרם תיתכן ההודעה למשה על דבר הסליחה שקיוו להשיג].

ברם, לאחר "שבת-ראשונה", כשנאמרו להם שלשה פרשיות, שעוסקות אמנם ב"כי תבואו אל הארץ" [הבטחה לדור-הבנים] - אבל אף מילה ואף רמז לסליחת עוון-האבות, רק אז התברר להם סופית ש"ויהיו בני ישראל במדבר" [שפה תהא קבורתם!] - אזי נוצרה במחנה אורה שגרסה שכיוון ש"הופרה" [לדעתם] הברית עמהם להנחילם את הארץ, זכותם "להפר" את השבת שנקראת "אות היא ביני וביניכם" [וזוהי "גנותן של ישראל" - עצם מחשבת הפקרות כזאת].

18) כמפורש בתוספות [בבא בתרא קיט, ב. ב.] ד"ה אפילו בשם המדרש - שזה היה טעמו של המקושש [למ"ד צלפחד היה], להוכיח, שעל אף הגזירה לא הופרה הברית דתומ"צ, ועדיין יש עונש מיתה להמחלל-שבת.

19) וראה לקו"ש [ח"ו שיחה ב. לפ' פנחס ע' 178] - שזה טעמו של מ"ד צלפחד מן המעפילים היה. דאז מובן מדוע הזכירו זאת בנותיו לפני משה, כדי לחזק טענתם שלא ייתכן שמי ש"מסר נפשו" והעפיל לעלות לארץ, תישלל ממשפחתו הזכות ל"אחווה" בארץ.

וצלפחד שהרגיש בזה וצדיק היה, מסר נפשו למיתה - ע"י חילול שבת ביודעין, וכל כוונתו היתה לשם שמים, להוכיח, שעדיין הברית קיימת וחייבין במצוות כמקודם. אלא שזה שנזדקק למעשה זה - הוא הוא "גנותן של ישראל", ואתי שפיר מדוע דווקא ב"שבת-שניה" בא זה וחיללה. [כדי שהם, עם בני ישראל לא יחללוה, מתוך "הפרת-הברית"].



הלכה ומנהג

המברכים לעצמם בסעודת נישואין לגבי שבע ברכות*

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

הנה בשערי הלכה ומנהג אה"ע עמוד קכה דן כ"ק אדמו"ר זי"ע, לגבי המשתתפים בסעודת נישואין אם רשאים לברך ברכת המזון לעצמן ולילך לפני שמיעת שבע ברכות, ומהפך בזכותו של מנהג העולם - שאין מקפידין להשאר בחתונה עד אחרי אמירת שבע ברכות, ומכמה טעמים, ובטעם הב' כותב: דהוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד, וציין רבינו: "וראה שו"ע יו"ד סי' פח". ונשאלתי מאת ידידי הרב החסיד רבי משה אהרן וויס שליט"א פשר הדבר.

ואפשר שכוונת רבינו לומר דשם מבואר מושג של בני אדם המכירין זא"ז ומקפידין זע"ז לכך רשאים לברך לעצמן ברכת מזומן דהוי כאילו שאינם רוצים לאכול ביחד אותו לחם.

וכמו שכתב המג"א סי' קצו סק"א ושו"ע הרב סע' ו-ז דכיון שרוצים לילך לפני גמר הסעודה, הו"ל כאילו אין רוצים לאכול הלחם ביחד, ורשאים לחלק לברך לעצמן.

(* ראה בענין זה גם בעמוד 133 אילך. המערכת.)

(ב) בסידור תורה אור כתב חיוב עניה למזומן למי שלא אכל לומר "ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד", אך נוסח עניה למשתתף בסעודת נשואין בלא אכילה ושתייה לא נזכר.

והנה ב'עטרת זקנים' סי' קצח והובא במ"ב סק"ו לומר "ברוך אלוקינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד שהשמחה במעונו" אך בא"ר ומאמ"ר סק"ב הוכיחו שט"ס וצ"ל "ברוך אלוקינו שהשמחה במעונו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד". ועי' בלקוטי מהרי"ח בזה.



מנהג חב"ד בנטילת לולב

הנ"ל

בספר המנהגים: מתחילין בברכת שהחיינו כשהלולב בידו אחד והאתרוג בידו השנית, ובסיום הברכה מחברין אותם.

ולכאורה כתב לא כהסידור ששם כתב "ויקח הלולב תחלה בימינו ויברך, אח"כ יקח האתרוג בשמאלו" וזה מבואר בטור וש"ע סי' תרנא ס"ה, אך מנהג בית הרב לא מבואר בשו"ע ומצאתי מקורו במחזור 'מעגלי צדק' (המובא כמה פעמים במג"א והוא מחזור אשכנז הראשון הנדפס בשנת ש"י) שכתב וז"ל: "ולוקח הלולב והאתרוג ומברך בא"י וכו' על נטילת לולב ושהחיינו ומקרב האתרוג אל הלולב ומנענע אותו", עיי"ש. הרי שאוחז שניהם לפני הברכה. וכ"ה מנהג ראפשיץ וצאנו.



מיקום המזוזה בדלת הבית הפנימית וביציאה לחצר

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ידוע מנהג חב"ד שקובעים המזוזה שבגוף הבית לפי היכר ציר הדלת, וז"ל כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ב ע' תטז הובא בשערי הלכה ומנהג יו"ד סקכ"ה): "הנהוג למעשה בבית הרבי - הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר - עפ"י הוראת אביו (אדמו"ר מהורש"ב) ולמעלה בקודש. אשר חוץ מהפתח היוצא לחוץ, קובעים המזוזה רק עפ"י היכר ציר". עכ"ל.

והנה לכאורה פשטות ההבנה בחילוק הנ"ל בין דלת היציאה לשאר הדלתות, הוא, דהא הדין הוא שצריך לקבוע המזווה מימין הדלת, היינו מימין הכניסה להבית או להחדר וא"כ כשיש דלת בין שני חדרים, צריכים קודם לקבוע לאיזה חדר שייכת הדלת, ואיזה חדר רק יוצאים ממנו - דרך הדלת - אל החדר שאליו שייכת הדלת. ובאמת מובאים כמה אופנים איך לקבוע איזה צד נחשב לימין, אבל מנהגנו הוא (כדעת הראשונים בזה - כמובא במכתב הנ"ל) שלעולם קובעים שהחדר שאליו נכנסים ע"י הדלת, הוא עפ"י היכר ציר, היינו שהחדר שאליו הדלת נכנסת בפתיחתה, זהו החדר שאליו שייכת הדלת.

והנה כ"ז שייך רק בדלת שבין שני החדרים שבתוך הבית, שצריך לדון לאיזה חדר שייכת הדלת כנ"ל, אבל הדלת החיצונית שהיא דלת הכניסה להבית, פשוט שצריך להניחה בימין הנכנס, מבלי להתחשב כלל בהיכר ציר דהא פשוט דהדלת הוי דלת הבית ולא שע"י יוצאים לחוץ.

והנה לכאורה, ע"פ הנ"ל הי' צ"ל, דאם יש בית עם ב' דלתות אחת אחרי השני, והחדר שבין הדלת הראשונה לשני' אינו חדר שחייב במזווה, או מפני קוטנו או שיש לו דין של בית שער וכיו"ב, א"כ אף אם הדלת השני' נפתחת לבחוץ (לתוך החדר הקטן), היינו שמצד הכלל שאזלינן בתר היכר ציר, צריך לקבוע המזווה בצד ימין של היציאה מהחדר לתוך הבית. אבל בנדון זה, לכאורה אין מקום ללכת בתר היכר ציר, שהרי כל הגדר דהיכר ציר, פי' שע"י יודעים לאיזה חדר שייכת הדלת, והיינו לאיזה חדר נכנסים דרך דלת זו, אבל בנדו"ד, אם נאמר שהדלת השני' של הבית משמשת כדלת להחדר שבין שני הדלתות, א"כ היא פטורה ממזווה, דהא החדר הזה אינו חייב במזווה דהוי פחות מכשיעור. וא"כ ע"כ הא דחייבת הדלת במזווה, הוא רק משום דהוי דלת להיכנס לפנים הבית, וא"כ לכאורה צריך לקבוע המזווה מימין הנכנס, מבלי להתחשב בהיכר ציר.

אבל צ"ע, דהא מפשטות הלשון במכ' הנ"ל: "אשר חוץ מהפתח היוצא לחוץ, קביעת המזווה רק ע"פ היכר ציר", - משמע שרק בפתח היוצא לחוץ לא אזלינן בתר היכר ציר, ולא באף מקרה אחר. אבל לכאורה צ"ב, דהא לכאורה יש מקום לומר דגם בדלת הנ"ל (וזה מאוד נפוץ שמיד אחרי הדלת הקדמית יש חדר קטן ואח"כ דלת שני') ישימו המזווה בימין הנכנס, ולא להתחשב בהיכר ציר. וצ"ב.

ומענין לענין באותו ענין (ואולי זה גם יוכיח בהנ"ל).

בשערי הו"מ שם מביא (והוא מלקו"ש כמצויין שם): "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר". והכוונה בזה, כמו שמבאר שם בשולי הגליון (מלקו"ש), שזה בא כמענה לשאלה, מה הדין "למנהגינו שהולכים במזווה בתר היכר ציר מלבד הדלתות היוצאות לחוץ או לרה"ר, איך מתנהגים כשיש ב' דלתות לכניסה מהחוץ, דלת צדדית ודלת ראשית. המערכת".

והנה מפשטות הדברים נראה, דכל שיש ב' דלתות להיכנס לבית, ואחת מהם היא כניסה ראשית והשני' היא כניסת צדדית, הנה בהכניסה הראשית קובעים המזווה בימין הנכנס, ובכניסה הצדדית מתחשבים בהיכר ציר.

ולכאורה צ"ע בזה, דהנה כשיש חצר מאחורי הבית שמוקפת במחיצה, ויש דלת מהבית להחצר, ועד"ז במרפסת המוקפת במחיצות ויש דלת מהבית להמרפסת, והדרך להגיע להחצר או למרפסת, הוא דרך הבית, - נח' האחרונים באיזה צד צריך לקבוע המזווה: דהט"ז (סרפ"ט סק"ד) מביא בשם מהרי"ל, דצריך לקבועה בימין הכניסה להחצר; אבל ה'בית מאיר' חולק על הט"ז, וס"ל דצריך להשימו בימין הכניסה להבית, כיון שהבית עיקר. וכבר האריכו האחרונים בזה.

והנה בביאור שיטות האחרונים החולקים על הט"ז, יש ב' אופנים: א. דכיון שהבית הוא העיקר, אף אם נכנסים להחצר רק דרך הבית, מ"מ נחשבת הדלת כדלת הבית ולא כדלת החצר, ומשו"ה צריך לקבוע המזווה בימין הנכנס להבית.

ב. דהנה שער חצר הפתוחה לבית, חייב במזווה, ויש לחקור, האם הא דחייב במזווה, הוא משום שע"י החצר נכנסים להבית, והיינו שהחצר מצ"ע פטורה ממזווה, ורק כיון שע"י נכנסים להבית, משו"ה חייבת; או שהפ"י הוא, דחצר הפתוחה לבית, נעשית מצ"ע מחוייבת במזווה. ונחלקו בזה הרמב"ם והרא"ש כידוע.

והנפק"מ בין ב' אופנים הנ"ל, היא בחצר שמאחורי הבית שאין נכנסים דרכה לבית: דאם החצר מצ"ע אינה חייבת במזווה, ונקטינן כשיטת הרמב"ם דכל חיוב דחצר הוא רק משום שע"י נכנסים להבית, א"כ פשוט דבדלת שבין הבית לחצר, א"א לקבוע מזווה בצד ימין של הנכנס חצר, דהרי החצר מצ"ע פטורה ממזווה, וא"כ כל חיוב הדלת במזווה הוא רק משום שהיא דלת לבית, ופשוט שצריך לקבועה בימין הנכנס לבית. אבל אי נקטינן כשיטת הרא"ש - דכיון שהבית פתוח

לחצר היא מצ"ע מתחייבת במזווה, א"כ יש מקום לפסק הט"ז לקבוע המזווה בימין הנכנס לחצר אחורית.

ואי נקטנין כשיטת הט"ז, הנה לפי מנהגינו דלעולם אזלינן בתר היכר ציר, אף אם א"א להיכנס לחדר הפנימי אלא דרך החדר החיצוני, א"כ פשוט שבנדון הנ"ל אזלינן בתר היכר ציר, וכמו שמביא הרבי במכתב דג' סיון תש"כ (אג"ק ח"ט עמ' שכו, הובא גם בשו"מ שם): "דא"ג גם בה'באלקאן' בדירתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, היכר ציר לפנים החדר וקביעות המזווה באופן הנ"ל", היינו דאם הי' ההיכר ציר כלפי חוץ, פשוט שהי' קובעים המזווה בצד ימין של היציאה לה'באלקאן' (וכשיטת הט"ז מיוסד על שיטת הרא"ש, דהחצר עצמה מחוייבת במזווה ועד"ז מרפסת המוקפת מחיצה, כנ"ל), וכיון שההיכר ציר הוא כלפי פנים, משו"ה קבעו המזווה בצד ימין של הנכנס לבית.

והנה כל נדון הנ"ל, הוא רק באופן דהחצר מוקפת במחיצות, ומשו"ה שייכי לומר שהחצר הוי מקום שמחוייב במזווה, והדלת שיוצאת מהבית לחצר היא דלת לחצר ולא דלת להבית. אבל היכר דיש דלת מהבית למקום שאינו מוקף מחיצות, לכאורה פשוט שהדלת הזו הוי דלת לבית, וא"כ לכאורה פשיטא שצריך לקבוע המזווה בימין הנכנס להבית.

ועפ"ז צ"ע המענה: "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר". שמפשטות הלשון משמע, דבכל כניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר, ולכאורה בשלמא אם מדובר בחצר שמוקפת במחיצות, ויש כניסה צדדית בין החצר לבית, אזי מובן דלפי מנהגינו דלעולם מתחשבים בהיכר ציר, וגם נקטנין כשיטת הט"ז שהדלת בין בית לחצר יש להחשיבה כדלת לחצר, - א"כ בדלת זו הצדדית ילכו בתר היכר ציר, אבל כשאין חצר סביבות הבית, מאיזו סיבה יש להתחשב בהיכר ציר. וצ"ב.

והנה במכתב ח"י ניסן תשט"ז (הובא שם) הל' הוא: "אבל הנ"ל הוא מלבד הדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר", ובפשטות הלשון דלתות מורה על כמה דלתות, ודוחק לומר שהכוונה דוקא במקרה שכולם הם כניסה ראשית.

ואולי יש מקום לדון האם המענה הנ"ל - "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר", הי' מענה לא' שאכן הי' לו חצר מוקפת מחיצה, והרבי הורה שבכניסה צדדית (שעלי' מדובר שמוקפת במחיצה) יש

להתחשב בהיכר ציר, וא"כ אין זה הוראה למקרה שהכניסה צדדית אינה מוקפת מחיצה. וצ"ע.



"יפיה כזבים עד שקר"

הרב מרדכי שמואל אשכנזי
רב ומד"א כפר-חב"ד, אה"ק ת"ו

בהמשך למה שכתבתי בגליון תתלח ע' 85 ואילך בענין החוזר בו מדיבורו, שיש לחלק בין מ"ש אדה"ז בזה בהל' מכירה ס"א לבין מ"ש בסי' קנו ס"ב,

שבהל' מכירה איירי רבינו רק במה ש"ראוי לאדם לעמוד בדיבורו", היינו לקיים במעשה בפועל מה שמוציא בפיו; דלכן מובן מה שאיסור זה נלמד מ"שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב" דוקא, כיון שהחילוק בין 'כזב' ל'שקר' כפי שהבאתי שם הוא, שהמשקר אין בדעתו לקיים דבריו כבר משעה שהוציאם מפיו, ואילו ב'כזב' הכוונה (ראה שם הע' 5-6 מה שהבאתי מלקו"ת מטות פג, ג) - דאף שבשעה שדיבר היה אכן בדעתו לעשות כן, הנה מ"מ לאחר זמן נפסק ממנו מלבצע דיבורו, וכמו באדם זה שאינו עומד בדבורו - שדבריו אינם נמשכים במעשה בפועל כפי שאמר, דזהו הכוונה ב'כזב': הפסק, וכמו "לא יכזבו מימיו" (ישעי' נח, יא) - שהכוונה שלא יפסקו מימיו;

אמנם בסי' קנו איירי במי שבנוסף לכך שאינו מקיים את דבריו, הנה הוא גם מחליף את דיבורו עצמו, שכעת מדבר דיבורים הסותרים בהדיא לדיבורו הראשון, דאיסור זה נלמד מ"הין צדק", ש"יהא הן שלך צדק ולא שלך צדק", היינו שיישאר דיבורו בצדקותם לעולם - ואילו אדם זה סותר את דבריו הראשונים¹;

(1) וענין זה דסתירת דבריו הראשונים - לכאוי יש לומר שהוא רק כשותרם בדיבור, דאילו מי שאינו מקיים את דבריו במעשה בפועל, או אפילו מי שעושה בדיוק ההיפך ממה שאמר [וכמו שהביא הרב מרדכי פרקש שי' בגליון תתלח ע' 79 - ות"ח על הערתו - מהגמ' ב"מ מט, א וקידושין מה, ב] - הנה אף שמעשה זה עומד בסתירה לדבריו (וזהו לכאורה גם במי שאינו מקיים את דבריו בלבד, שגם הוא סותר במעשיו למה שאמר שיעשה כך וכך), מ"מ מצד זה שצ"ל "הן שלך צדק וכו'" (שכנ"ל אין לזה ענין לקיום דבריו במעשה, אלא מתייחס לעצם הדיבור שלו, ל"הן" שהוציא מפיו), הרי אדם זה מודה שכן וכך אמר, ואינו מתכחש אליהם כלל בדיבור, וכלל אינו

חוזר בו מהדיבור עצמו, ורק שבמעשה בלבד אינו תואם את מעשיו לדיבורו; וא"כ נמצא דעצם הדיבור הראשון עדיין שריר וקיים, ורק שיש להם הפסק - שאינו נמשך במעשה בפועל כפי שאמר (אם ע"י מעשה הפכי בקו"ע, או באי-קיום דבריו בשוא"ת), וזהו הרי ענין של "שארית ישראל". לא ידברו כזב" כמבואר בהל' מכירה לאדה"ז, וכנ"ל.

[ואולי יש לדייק כן גם מל' ההלכה עצמה, שלא כתב "שלא יחליף מדיבורו" - שיכול להישמע מזה כל מה שעומד בסתירה לדיבורו, אף אם זה ממעשיו; אלא הל' הוא "שלא יחליף את דיבורו", והיינו שאת הדיבור עצמו לא יחליף, ובזה הנה כל זמן שאינו מתכחש בדברים המפורשים נגד דבריו הראשונים - אינו נכלל באיסור ד"היין צדק"].

ובעומק הענין יש לכאור' להוסיף בזה ולומר עוד יותר - שה"מחליף בדיבורו" המבואר בסי' קנו איירי בעצם במי שמחליף את הדיבור הראשון עצמו, והיינו שמשקר ואומר שמלכתחילה לא אמר כן, או שמשנה תנאו ואומר שמלכתחילה כן התנה, ולא איירי בהמתחרט מדבריו הראשונים גרידא ואפילו בהדיא. דהנה המתחרט בדיבור מפורש נגד דבריו הראשונים, הנה על אף שבזה הוא נוגד ממש ל"היין" שהוציא מפיו כנ"ל, אמנם מ"מ, ה"היין" הראשון שלו עדיין עומד קיים - בזה שאף הוא מודה שכך אמר מתחלה, ואינו אלא שכעת הוא שמשנה דעתו בהדיא על ידי שמתחרט, וא"כ י"ל דנכלל זה בכללות האיסור שיעמוד בדבריו ולא יחזור מהם (הנלמד מ"ולא ידברו כזב", שלא יהי' הפסק לדבריו); אמנם כאן י"ל שהמדובר הוא שמכחיש לגמרי דבריו הראשונים, שבזה מבטל לגמרי את ה"היין" הראשון שהוציא מפיו - וא"כ מובן שנלמד זה מ"היין צדק", "שיחא היין שלך צדק", וזה מכחישו ומבטלו לגמרי. [וגם זה מדוייק לכאור' בהל' "שלא יחליף את דיבורו" (ולא כ' "מדבורו", או אפי' "שלא יחליף דבורו" בלבד) - דמשמע מזה שהכוונה היא לדיבור הראשון עצמו. ועפ"י מובן עוד יותר גודל החטא שבזה, שהוא "כאילו עובד כומ"ז"].

ויש לדייק כן לכאור' גם בדברי הרמב"ם בהל' דעות פ"ה הי"ג שהבאתי בגליון תתלח ע' 86: "משאו ומתנו של ת"ח באמת ובאמונה. . . שיעמוד בדבורו ולא ישנהו", די"ל, שההוספה שב"ולא ישנהו" הוא - שמשנה את דבריו הראשונים עצמן ("ולא ישנהו"), ולא רק שמתחרט וחוזר מדבריו הראשונים (אם ע"י מעשיו, או אפילו ע"י דיבורים מפורשים).

[וכן משמע מרש"י סנהדרין צז, א ד"ה "אמר לי וכו' לא משני בדבוריה" - דמפרש: "לשקר וכו'"; והרי מימרא זו הובאה גם בגמ' ב"מ מט, א לגבי "ההוא גברא דיהיב זוזא אשומשמא, לסוף אייקר שומשמי - הדרו בהו, ואמרו לי' לית לן שומשמא", היינו לכאור' ששיקרו ממש בביטול דבריהם הראשונים. ומשמע, שמה ד"לא משני בדיבורי" - דהכוונה היא לכאור' הא ד"לא יחליף את דבורו" - היינו משקר ממש, והיינו כשמשנה דבריו הראשונים עצמן].

ויש לומר דזהו בעצם גם הכוונה במה שלבן החליף שכרו של יעקב עשרת מונים (מעקודים לנקודים, מנקודים לברודים, ונקוד וטלוא), שהכוונה הוא, שלא רק שמכאן ולהבא יהיה שכרו עקודים, אלא אף החליף את דיבורו הראשון עצמו, שאמר ליעקב שמלכתחילה אמר "עקודים יהי' שכרך", או שמלכתחילה אמר "נקודים יהי' שכרך" -

שלכן הרי טען שמגיע לו גם אלו שנולדו ברודים לפני שבא והחליף שכרו לעקודים. ופשוט.

ומדויק זה גם ע"פ מש"כ בתרגום ירושלמי עה"פ (במדבר כג, יט) "לא איש א-ל ויכזב וכן אדם ויתנחם": "בני אנשא אמרין ולא עבדין, גזרין ולא מקיימין, וחזרין וכפריין במליהון". - ומשמע מדבריו, שאת "ויכזב" הוא מפרש: "אמרין ולא עבדין גזרין ולא מקיימין" (כנ"ל, שזהו הענין מה שיש הפסק לדבריו), ואילו הפירוש ב"ויתנחם" הוא - "וחזרין וכפריין במליהון", היינו שכופר ממש בדבריו הראשונים, כנ"ל, שזהו מה שאינו נכלל ב"ויכזב" (ולמעיר בזה מתרגום אונקלוס שם).

(אמנם ראה שמואל-א טו, כט: "וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם", ועיי"ש בתרגום: "ארי לא כבני אנשא הוא דאמרין ומכדבין, גזרין ולא מקיימין". ומשמע שמפרש כאן את "להנחם" אחרת ממה שתירגם הת"י בבמדבר. דבמדבר מפרש שהכוונה הוא ש"כפריין במליהון", והיינו שמשקר וכופר ממש בדבריו הראשונים, ואילו כאן מפרש שהוא ד"מכדבין, גזרין ולא מקיימין", ענין ה'כזב', שמתחרט וחוזר בדבריו מכאן ולהבא (וראה רד"ק שם). וכמו"כ משמע מהתרגום (עיי"ש, וראה גם רד"ק ועוד שם), דאף מש"כ "וגם נצח ישראל לא ישקר" - הנה גם בו הכוונה כאן לענין ה'כזב'. וזה צ"ע. ונראה, דאף שהתיבה 'כזב' בפני עצמו - ענינו "הפסק" בלבד, ולא שקר כנ"ל, אמנם מ"מ, ב'שקר', הנה על אף שבד"כ אין ענינו 'כזב', מ"מ כנראה שישנם מקומות שפירשו שהכוונה בו היא ל'כזב', וכל מקום כפי ענינו - ודבריהם דברי קבלה בפ"י הכתובים. ואכ"מ. וכן צריך לומר גם ב"להינחם", שלפעמים פירשו ד"כפריין" למפרע, ולפעמים "גזרין ולא מקיימין" מכאן ולהבא, וכל מקום כפי ענינו).

אך, מבעל העיטור שהבאתי בגליון הנ"ל לא משמע כנ"ל, דהרי איירי שם במי שחזר בו (שמתחלה אמר שמעון לראובן "הן, אזבון לי ולך", ולבסוף אמר "לא פליגנא"), והיינו שמתחרט בדיבור בלבד, ואעפ"כ מיסב עליה את הלימוד מ"הין צדק". אמנם אולי יש לומר שאדה"ז יפרש בדבריו - דאיירי שמשקר אלמפרע. וצ"ע.

ובכל אופן, הנה עפ"י הנ"ל מובן שפיר שאין הלכה זו ד"לא יחליף" שייכת כלל לענין החזר בו מדיבורו, שהרי בכל אופן שהוא החזרה והחריטה, גם אם בדיבור מפורש - אינו בכלל "הין צדק", אלא אם כן ישקר ממש ויאמר שמלכתחלה לא אמר כן. ועל כן יש להמתיק מדוע לא הביא אדה"ז דין זה דלא יחליף (במקומו לכאור') בהל' מכירה, יחד עם דיני החזר בו. וכן מתורץ בזה מה שהקשה הרב מרדכי פרק ש' בגליון תתלח שם (-דהא כל מי שחזר בו מדיבורו, גם ע"י מעשה הפכי מדבריו, ואפילו כשאומר כן במפורש - הנה עדיין נכלל הוא בהאיסור ד"ולא ידברו כזב"). ומ"מ, גם מה שכתב הרב הנ"ל בהערותו מסתבר. ות"ח. ומובן עפ"י הנ"ל עוד יותר הקשר בין דין זה לדין דלא ידבר א' בפה וא' בלב, שמשקר כבר בדיבורו הראשון, שגם הוא נלמד מ"הין צדק".

(והנה, ע"פ מה שכתבתי במק"א לחלק בין האיסור ד"מדבר שקר תרחק" - שענינו שלא יוציא מפיו דבר שאין בלבו לקיימו - להא ד"לדבר א' בפה וא' בלב אסור מה"ת שנא' איפת צדק והין צדק. . . שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק" - שלכאור' הציווי בזה הוא [ואכ"מ להסברת הענין והמסתעף מזה], שמה שהוציא מפיו באופן שלא הי' בלבו

- הנה מענין לענין ראיתי להוסיף עוד איזה הערות בהלכה אחרת אמנם, אך קשורה לענין ההגדרה והאיסור דדיבור "כזב", וכדלקמן.

ב. בסי' קנו ס"ב, לאחר הביאו כמה הלכות הקשורות למשא ומתן, [כולל ההל' ש"לא יחליף את דיבורו", ולימודו מ"הין צדק" המבואר לעיל] - כותב רבינו: "ואפי' מפני השלום לא יבטיח שקר לחבירו, ולא אמרו מותר לשנות מפני השלום² אלא בסיפור דברים שכבר עברו, ולא בדבר שלהבא". היינו, דאף שלעולם מתירים לשנות דיבורו מפני השלום, הנה מ"מ כיון שהמבטיח שקר לחבירו אינו "סיפור דברים שכבר עברו", אלא ענינו "דבר שלהבא", שמבטיח לחבירו לעשות לו משהו, לכן אף מפני השלום אסור.

והנה הא ד"לא יבטיח שקר לחבירו", (וכמו שכבר כתבתי בזה בגל' תתלח ע' 88 הע' 9) - הרי איירי בפשטות במי שכבר בשעה שמבטיח יודע שלא יקיים, וע"ד א' בפה וא' בלב, שהוא שקר ממש, כנ"ל,

וא"כ, מזה שרבינו כותב ע"ז ד"לא אמרו מותר לשנות מפני השלום אלא וכו'" - משמע, שבמה שכן מותר לשנות מפני השלום, וכגון

לקיימו - הנה עליו לקיימו כדי להצדיק דבריו, ש"הא הן שלך צדק", [דראה ב'זוהר הרקיע' להרשב"ץ (עשין אות נט) שלא חילק ביניהם, וז"ל: "...אין אפשר שלא תהיה לנו מצות עשה בדבור אמת... והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, וכן מצאתי קצת המונים המצות שהכניסוה במנין המצות - ונכפל זה הציווי באמרו והין צדק... שלא ידבר א' בפה וא' בלב". והיינו דמשמע ליה שהא ד"הין צדק" (שלא ידבר א' בפה וא' בלב) והא ד"מדבר שקר תרחק" - היינו הך. ואכ"מ כלל להאריך בזה] - הנה יש לדייק גם כאן מדברי אדה"ז, שגם זה שמשקר אלמפרע - אינו אסור מטעם "מדבר שקר תרחק", אלא מטעם "הין צדק" דוקא, כמפורש בדברי אדה"ז, ורק שכאן הלימוד מפסוק זה הוא [לא ש"לא יהא א' בפה וא' בלב", אלא] - שלא ישקר ויכחיש דבריו הראשונים מלמפרע. ואכ"מ).

(2) הא דהזכיר כאן רק "מפני השלום", ואילו בגמ' ב"מ כג, ב, וכן בשו"ע חו"מ סו"ס רסב (ראה מג"א כאן), מונים עוד ג' דברים שמותר לשנות בהם - "במסכת בפוריא ובאושפיזא" - הנה י"ל, שהוא מפני שג' דברים אלו נכללים בהא ד"מפני השלום", וכדמשמע בתוס' ד"ה 'באושפיזא' שם. וב'דרישה' חו"מ סו"ס רסב העלה דגם שי' רש"י כן - דבהני ג' דברים הוי מצוה וחיובא לשנות בדבורו כמו ב"מפני השלום", ולא רק רשות. (וזהו דלא כשי' הרי"ף שם (וכ"ה גם ברמב"ם הל' גזילה ואבידה סופ"ג. עי"ש) - דבהני ג' דברים הוי רשות, ורק בדברי שלום בלבד הוא דהוי מצוה. ואכ"מ).

בסיפור דברים שכבר עברו, מותר גם לשקר ממש³. שלכן היה צריך צו באוֹרְעָנָעַן, שכאן כיון שהוא "דבר שלהבא" אסור אף מפני השלום.

אמנם ראה בלקו"ש חכ"ד ע' 255 בביאור הנהגתם של משה (-מדת האמת) ואהרן (-הבאת שלום בין איש לרעהו), שבהמשך הביאור מדוע הנהגה זו דהבאת שלום לא היתה מתאימה למשה, כותב וזלה"ק: "[און ווי ס'ווערט אַרומגערעדט במק"א בדיוק לשון חז"ל "מותר . . לשנות" - אַז דאָס איז בלויז אַן ענין פון "שינוי", אָבער ניט קיין שקר ח"ו (היפך תורת אמת)]⁴, עכלה"ק. (וראה שם המשך הביאור, מה שאעפ"כ, כיון שזהו ענין המסתיר ומעלים, עכ"פ, על האמת כאמיתתה - אין זה מתאים למשה שמדתו מדת האמת).

ולכאורה זה סותר למשמעות דברי אדה"ז, שהא ד"מותר לשנות מפני השלום" איירי אף באמירת שקר ממש, (ורק שתנאי הוא שיהיה ב"סיפור דברים שכבר עברו").

וכנראה שזהו הכוונה במ"ש בהע' 22 בלקו"ש שם: "...ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ב..", והיינו שמדברי אדה"ז בסי' קנו משמע שגם בשקר מותר לשנות מפני השלום.

[אמנם אולי אפשר לומר בדברי אדה"ז, דהנה, ראה לקמן (קרוב לסוף אות ד וכן בתחילת אות ה) מה שהבאתי מדברי רבינו יונה בשערי

3) וכן הוא הלשון במסכת דרך ארץ זוטא, פרק השלום: "וא"ר כל השקרים אסורים ומותר לשקר בשביל להטיל שלום בין אדם לחבירו". וכ"נ גם מרש"י בסנהדרין צז, א בד"ה "אמר לי . . לא משני בדבוריה", שפירש: "לשקר". דמשמע מזה דהל' "לשנות" יש בהבנתה - "לשקר" (ואף שלכאור' אינו שייך לענינינו, כנ"ל הע' 1. ועי' בגמ' שם). וראה גם דברי הרמב"ם בסופי"ג מהל' גזילה ואבידה (הובא לקמן אות ז), שבהמשך דבריו כתב: "...שהביא שלום בין אדם לחבירו והוסיף וגרע", ולא כתב שם ש"משקר". ומשמע קצת דס"ל שאינו משקר מפני השלום. אמנם, ממה שהביא שם לענין 'מסכת' ו'אושפיזא' (מג' הדברים המותרים לשקר בהם - כנ"ל בהערה הקודמת) - משמע שגם שקר ממש הותר. וכן לכאורה יש לדייק מדבריו בהל' דעות פ"ה הי"ג: "ולא ישנה בדבורו ולא יוסיף ולא יגרע" - דמשמע, ש"משנה בדבורו" אינו רק 'מוסיף וגרע'. ושייך שגם לשקר. וכן נראה גם מדברי כמה וכמה מהראשונים בענין זה גופא ד"מותר לשנות מפני השלום", שמדמים זה לענינים שיש בהם שקר ממש. ואכ"מ.

4) מלבד מה שצויין שם בהע' 22 - הנה כדברי רבינו משמע גם מדברי התוס' ישנים בגמ' יבמות סה, ב ד"ה 'לשנות', עי"ש. וכן ב'ערוך לנר' בגמ' שם עמד על הלשון "לשנות" - והעיר, דלכאור' הול"ל "לשקר"; וביאר שם, ד"לשנות" היינו לשון דמשתמע לתרי אנפי, שרק בהכי הוא דמותר לשנות.

תשובה (שער ג אות קפא), דמה שהתירו לשנות מפני השלום - הרי"ז דוקא בסיפורי דברים בעלמא, דאילו בעסקי ממון שיש בהם נזק לחבירו - אסרו אף מפני השלום.

וע"פ דברי רבינו יונה אלו י"ל, דהכוונה במש"כ כ"ק אדה"ז - "ולא אמרו מותר לשנות מפני השלום אלא בסיפור דברים שכבר עברו" - הוא זה גופא: דמתחלה הי' שייך לחשוב, דהא דמותר לשנות (או אפי' לשקר) מפני השלום - הוא גם בעסקי ממון ובדברים שבין אדם לחבירו שיש בהם נזק (-וכסוג השקר שב"מבטיח שקר לחבירו", כנ"ל); אמנם על זה כותב כ"ק אדה"ז ד"לא אמרו וכו' אלא בסיפור דברים שכבר עברו" - דהל' "סיפור דברים" משמע כדברי הרבינו יונה הנ"ל, שמה שהתירו הוא סיפורי דברים בעלמא שאין בהם נזק בלבד⁵; ורק שבזה גופא, הנה התירו רק ב"סיפור דברים שכבר עברו" ולא התירו ב"דבר שלהבא". אך סוג שקר כזה, כמו ה"מבטיח שקר לחבירו" - אכן לא התירו כלל מפני השלום, ואפילו אם זה בדברים שכבר עברו.

והנה, לאחר שאמרי' דאירי כאן בסיפורי דברים בלבד, א"כ שפיר י"ל כדברי רבינו בלקו"ש, דאכן לא שייך כ"כ שמפני השלום יהי' ענין ד"שקר" ממש (המתאים בעיקר היכן שמשקר לחבירו בעניני ממונות וכיו"ב), דהרי אין כאן אלא ענין של שינוי מדברים כהווייתן, או בדייתן מלבו; (וכמו שהי' אצל אהרן הכהן (ראה מסכת דרך ארץ זוטא המצויין בהערה 3. ועי' ג"כ באדר"נ פי"ב ה"ג) - שכשהי' רואה שני בנ"א השונאים זל"ז, הי' הולך להאחד ומספר לו שחבירו הגיע אליו ואמר לו "חטאתי לפלוני לך ופייס וכו'" - דמשמע שאמר זה אף אם לאמיתית הענין לא הי' כן. וזהו כנ"ל, כיון דבסיפור דברים לא שייך ענין השקר ממש, כ"א "שינוי" בלבד).

(ועפ"י"ז, הנה מש"כ בסוגריים בסי' קנו שם - "ומ"מ צ"ע קצת, כיון שהשלום גדול מכל המצות . . א"כ מנ"ל דלשנות בלהבא אסור . . - ע"כ שהכוונה הוא ל"סיפור דברים" בלבד, שיהי' מותר גם אלהבא, ולא מתייחס בזה למבטיח שקר לחבירו. ודו"ק. וכן נראה עפ"י הנ"ל,

(5) ויובן וימתק עפ"י"ז מה שהל' בספר חסידים המובא במג"א כאן הוא דמותר לשנות "בדבר שכבר עבר" - ואילו אדה"ז מוסיף עליו את הל' "בסיפור דברים", דהכוונה בזה י"ל כנ"ל.

שגם להחליף דיבורו המבואר לעיל אות א - אסור אף מפני השלום, כיון שאינו סיפור דברים. ויל"ע היטב בכל זה)].

ג. בהל' מציאה ופקדון ס"ט כותב אדה"ז, דאם מצא מציאה "שיש בו טביעת עין לבעליו, כגון כלים שבעליו יכולין להכירו בטביעת עין אע"פ שאין בו סימן" - הנה המוצא חייב להכריז עליו דוקא אם מצאו במקום שת"ח מצויים, כיון ש"סתם תלמיד חכם אינו משנה בדבורו כ"א בדברי' שמותר לשנות כמו שנתבאר בא"ח סי' קנו, וכשיכירנו התלמיד חכם בטב"ע ויאמר שלי הוא - בודאי לא ידבר כזב ויתננו לו".

היינו, דכיון שהת"ח זהיר בדיבורו, ומשנה רק היכן שמותר לו - "כמו שנתבאר בא"ח סי' קנו" - על כן גם מאמינים לו בטביעת עינו, ולא חיישינן שיאמר על דבר שאינו שלו שהוא שלו - דהא "בודאי לא ידבר כזב"⁶.

והנה מה שציין כאן למה שנת' בסי' קנו⁷, נר' שהכוונה היא להמבואר שם במג"א, וכמובא לעיל, ש"מפני השלום" - ודוקא ב"סיפור דברים שכבר עברו" - הוא דמותר לשנות, דרק בזה הוא דמשנה הת"ח כמבואר כאן; אמנם בפשטות אין בכוונת הציון להוסיף גם, שעצם האיסור גופא דלשנות דבורו המבואר שם - נאמר בת"ח דוקא (שלכן אמרי' כאן דנאמן בטביעת עינו), ואילו העם-הארץ משנה גם שלא מפני השלום או בדבר שלהבא (ולכן אינו נאמן). דהרי אין זה משמעות דברי המג"א ואדה"ז בסי' קנו, דלא מחלק בזה כלל, ובפרט שכנ"ל, דיש משמעות מדברי אדה"ז שם דאיירי אף בשקד ממש - וא"כ מדוע שלא יחול איסור זה גם על הע"ה⁸. ואילו כאן לענין מציאה, הרי י"ל דמבואר היטב הכוונה - שהת"ח, כיון שאכן זהיר בהלכות אלו במעשה בפועל - נאמן הוא לומר שהמציאה שלו;

(6) ובדין זה, שבאם ישקד ויאמר שהוא שלו - מביא הפסד לחבירו, גם לא שייך לומר שמשנה מפני השלום, כדמשמע מדברי הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קפא), כדלעיל, וראה לקמן בפנים אות ד. (וכ"ה גם ב'מנורת המאור' (למהר"י אבוהב) סי' לו).

(7) דהרי לכאורה יל"ע מה נת' בסי' קנו יותר מהמבואר במקומו - בשו"ע חו"מ סו"ס רסב. (אלא אם כן נאמר, שכוונתו לציון למ"ש הוא עצמו בסי' קנו).

(8) ויש לדייק דההלכה בסי' קנו אכן לא מיירי רק בת"ח - דהנה עפי"ז מובן מה שבמג"א כאן הביא הא ד"ג' דברים מותר לשנות" (ראה לעיל הע' 2), ואילו אדה"ז השמיטו; - אלא, דהא דיש לשנות בהג' דברים הוא בהנהגת הת"ח דוקא, אבל בדברי שלום הוא אצל כל אדם.

משא"כ הע"ה שאינו נזהר בכך במעשה בפועל, ועל אף שהאיסור חל גם עליו כפשוטו, לכן גם אינו נאמן, וכדלקמן.

אך מל' הרמב"ם בהל' דעות פ"ה ה"ז, שה"תלמיד חכם לא יהא . . . ולא ישנה בדבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן" - משמע קצת, שהאיסור לשנות בדבורו שלא מפני השלום איירי רק בת"ח.

אמנם אוי"ל כנ"ל גם בדברי הרמב"ם: דאין כוונת הרמב"ם לומר שדינים אלו שייכים רק להת"ח, אלא כוונתו כאן לסדר הנהגתו של הת"ח - והלכה זו ד"לא ישנה בדיבורו" וכו', הוא א' הדברים שהת"ח מקפיד בו בהנהגתו; אמנם לעולם, כמובן שגם על הע"ה חל איסור זה, ורק שבניגוד לת"ח - אינו זהיר בזה.

ד. והנה, בפשטות, הרי זה שאפשר שיאמר שלי הוא על דבר שאינו שלו - הוא אמירת שקר ממש,

וא"כ צ"ע, למה שינה רבינו כאן מלשון רש"י ותוס' בחולין צו, א (ראה לקמן הע' 11) שהשתמשו בל' "שקר" - ובמקום זה כתב ד"כשיכירנו התלמיד חכם בטב"ע ויאמר שלי הוא - בודאי לא ידבר כזב", והרי לפמשנ"ל בתחילת ההערה (וכמבואר בלקו"ת המצויין שם) - הנה 'כזב' ענינו הוא שבעת הדיבור גופא הי' דיבורו אמת (או עכ"פ קרוב לה), והיינו שהי' בכוונתו לאמת דבריו, ואינו אלא שלאחר מכן נפסק ממנו, "כזב"; וא"כ מה ענינו לכאן - שעצם הדיבור (באם היינו חוששין שאומר שהוא שלו על אף שאינו שלו), ואף בעת הדיבור, שקר גמור הוא. והול"ל, כנ"ל, שהת"ח "בודאי לא ישקר".

וכן צ"ע, ובהקדים, דהנה משמע מדברי אדה"ז שבעצם גם לעם-הארץ יש טביעת עין⁹, אלא שאעפ"כ אין מאמינים לו (לא מפני שיש לחשוש דטועה בדדמי¹⁰, אלא) - דמכיון שאינו זהיר שלא לשנות

(9) ראה דברי התוס' בגיטין כז, ב ד"ה 'ודוקא'.

(10) ראה הר"ן בחולין לד, א מדפי הרי"ף: "והוה ס"ל לרבא דהא דמהדרין לצורבא מרבנן בטב"ע . . . היינו טעמא דצו"מ מידק דייק טפי והוי טב"ע לגבי' כסימן מובהק
 . . . , וראה שם עוד שזה נדחה.

בדבורו כ"א בדברים שמותר, לכן אנו גם חוששים בו שישקר, ויאמר על דבר שאינו שלו שהוא שלו¹¹;

והנה לכאורה צ"ב בעצם הענין - מדוע אכן נקיטין ביה שאינו זהיר שלא לשנות דיבורו, שלכן גם חוששין בו כאן שישקר, והרי כיון דהאיסור לשנות דיבורו הוא גם על הע"ה (כנ"ל אות ג), ואיירי כאן לכאור' גם באמירת שקר ממש (כנ"ל אות ב) שאיסורה ידוע, א"כ לכאור' היה גם הע"ה צריך להיות זהיר בכך;

ולכאורה היה אפ"ל שהחילוק בין הת"ח לע"ה הוא בכך - שהע"ה משנה בדיבורו מפני השלום גם בדבר שלהבא: דהת"ח, שבקי בדין, יודע שיש לחלק בין "סיפור דברים שכבר עברו" המותר מפני השלום - לבין "דבר שלהבא" האסור אף מפני השלום, ועל כן נזהר הוא היטב בזה, דאשר לכן אין חוששין בו שישקר; אמנם הע"ה, שאינו בקי בדין - הנה לא נחית לחלק בהכי, ולכן משנה גם בדבר שלהבא. ולפיכך יש גם לחשוש בו שמשקר על ידי שידמה בנפשו שמוותר לו. אבל לעולם נאמר - שגם הע"ה זהיר ב"מדבר שקר תרחק";

אמנם כאן - באבידה - לכאור' א"א לומר כן, שהרי אף אם הע"ה אינו זהיר, ומשנה מפני השלום בסיפור דבריו גם ב"דבר שלהבא", וכן אפילו אם נאמר שחשוד לשנות דיבורו בעלמא גם שלא מפני השלום - הנה כל זה מיירי ב'סתם' שקרים, אך עדיין מנא לנו לומר שישקר במפורש עד כדי כך, שיאמר על אבידה זו שאינה שלו - שהיא שלו, שבזה כבר כלול גם לאוין אחרים (וראה רש"י חולין צו, א המצויין לעיל הע' 11 - שמדמה זה לגזל: "חיישין דלמא משקר, דאמר מר (מכות כג, ב) גזל ועריות . . .");

ובפרט שלפי הנראה מדברי רבינו יונה בשע"ת (שער ג אות קפא), הנה הא דאמרו ש"מותר לשנות מפני השלום" - זהו דוקא בשקר אשר בסיפור דבריו אין נזק לחבירו (וגם אין לו תועלת בשקריו, כדלקמן), שהיא מהקלות שבכתות השקרנים שמנה שם; אמנם באבידה, שע"י שאומר שהוא שלו - יש בכך נזק לחבירו, אסור לשנות בו אף מפני השלום;

ולפי המשמעות שם הנה אף נראה, שמי שמשקר כך באבידה, ואומר דשלו הוא על אף שאינו שלו - נכלל הוא בכת השקרנים החמורה

11) ראה רש"י חולין צו, א ד"ה 'בטביעת עינא', ובתוס' שם.

ביותר (המבואר שם באות קעה), "כמו המכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד . . שנאמר (ויקרא יט, יא) ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו". ועוד יותר ממשיך שם לומר - שגם העד שקר נכלל בכת זו: "וכן העונה ברעהו עד שקר";

וא"כ, על אף שהע"ה אינו זהיר בדרגה הקלה דשקר, ומשנה אף כשאינו מפני השלום - עדיין מנ"ל שחשוד הוא גם על "ולא תכחשו" וכו'.

ה. וי"ל הביאור בכל זה עפ"י דברי הרבינו יונה עצמו באות קפא, דבתחלה עומד שם לתאר את הדרגה הקלה יותר הנזכרת-לעיל שבכתות השקרנים - ש"משקר בספור הדברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוין, ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו מאהבתו שקר מדבר צדק סלה, ופעמים שהוא בודה מלבו ספור הדברים כולו . ."; ועל שקרנים אלו כותב רבינו יונה, דמצד אחד יקל ענשו של משקר זה במאד - "על כי אין הפסד לאיש בשקריו ופחזותו", אמנם מצד שני, הנה "גדול מאד ענשו בעז פניו ואהבת השקר, ויכבד עונו, כי יאהבהו לבלי תועלת, ואמר שלמה ע"ה (משלי ו, יט) יפיח כזבים עד שקר, פי' אם תראה אדם אשר יפיח כזבים בשיחתו וסיפור דבריו, תדע כי תביאהו הגדה הזאת להעיד שקר באחיו, ולענות בו סרה, אחרי אהבתו השקר", (-ולאחר מכן ממשך לומר דדוקא בשקר כזה התירו לשנות מפני השלום, כנ"ל).

והיינו, דאמירת שקרים אלו שאין בהם תועלת וגם לא הפסד לחברו, הנה על אף שמצד אחד זה שקר קל, אבל דוקא מפני כן, שמתרגל ומתאהב בשקר - עלול הוא להתדבק בשקר עד שיעיד שקר באחיו.

והנה מזה של' הכתוב במשלי הוא "יפיח כזבים עד שקר", משמע, ש(בנוסף לענין ה'כזב' מה שיש הפסק בדבריו, כמבואר לעיל מהלקו"ת, הנה גם) השקר הזה שאין בו תועלת - (אף) הוא הנקרא 'כזב'¹², (והיינו שיש לכאור' ב' מובנים בתיבת 'כזב').

12) ועפ"י הנ"ל גם יתיישב מה שמוצאים בהרבה מקומות שמשתמשים בהביטוי ד"כזב", דמשמע לפעמים שהוא אף גרוע מהשקר. ופשוט.

והנה אולי אפשר לומר הקשר בין ב' המובנים הנ"ל שיש בתיבת 'כזב' [הא דיש הפסק בדבריו, וכן השקר שאין בו תועלת ולא הפסד] - דהנה בשניהם רואים

ו. ועפ"י זה יובן כל הנ"ל - דהת"ח, הנה כיון שהוא זהיר לא לשנות בדבורו כ"א בדברים שהוא מפני השלום, נמצא, שאף במה שכבר כן משנה בדבורו - הרי זה לתועלת בלבד. וכיון שהוא לתועלת - הרי מובן ופשוט שלא ידבק בו השקר כלל, ואין צריך כלל לומר לענין שלא יבוא מזה להעיד שקר באחיו ח"ו. ועל כן מובן שנאמן הוא באבידה לומר ע"י טביעת עינו שהוא שלו;

אמנם הע"ה, הנה כיון שאינו זהיר בכך - שמשנה דיבורו בדברים שאין בהם תועלת (כיון שהם קלים בעיניו, דקל ענשו מאד כנ"ל), והיינו שאינו חושש מלשקר גם כשאינו מפני השלום, הנה כיון שכבר נדבק בו השקר כ"כ והתאהב בו, כנ"ל בדברי הר"י, הרי "יפיח כזבים עד שקר" - שסופו הוא שמעיד שקר באחיו, שהיא הכת החמורה בין השקרנים; וא"כ מובן הוא מה דאינו נאמן לומר שהוא שלו בטביעת עין, שהרי היטב יש לחשוש בו שיאמר על דבר שאינו שלו שהוא שלו, על אף שבזה נכנס הוא לקטיגוריה ד"לא תכחשו בעמיתו" ו"העונה ברעהו עד שקר".

ועפ"י מובן גם דברי רבינו, מה שכיון דסתם ת"ח "אינו משנה בדבורו כ"א בדברי שמותר . . .", לכן "כשיכירנו הת"ח בטב"ע ויאמר שלי הוא - בודאי לא ידבר כזב ויתננו לו" - דהרי מה ש"לא ידבר כזב", היינו שקרים ללא תועלת, י"ל שזהו בעצם היסוד לכן שמאמינים לו,

והיינו כנ"ל, שכיון שאינו משנה כי אם מפני השלום, והיינו שמשנה רק לתועלת, הנה לכן גם אינו נחשב ח"ו כמי שמדבר 'כזב', דהיינו אמירת שקרים ללא תועלת; ודוקא בגלל זה שלא יפיח כזבים - לכן נאמן הוא שלא יאמר על דבר שאינו שלו שהוא שלו, דאין לחשוש שיתכחש בעמיתו.

שדבריהם היו ללא שיועילו משהו, דהרי גם זה שהבטיח משהו לחבירו ובסוף לא קיימו - הרי "שם לאל מלתו" (כהל' בשע"ת שם אות קפג לענין מי שאינו עומד בדבורו), וא"כ מה הועיל בדבריו? אמנם מי שמבטיח שקר לחבירו - הנה השקר הזה גופא היתה לו לתועלת, שהרי לזה נתכוון, כפשוטו. ודו"ק. (אלא שעדיין צ"ע הל' "נהרות המכזבין", וכן "שלא יכזבו מימיו". ואולי דמצד זה שאחת לכמה זמן יש הפסק זרימת מים ב"נהרות המכזבין", א"כ אולי אפשר גם הכא להשתמש בהל' - דבנהר שכזה אין תועלת, ועכ"פ לענין זה שיהי' "מים חיים" (כמבואר בפסוק שם), ופסולה בכך לקידוש מי חטאת וכו'.

ז. ועפ"י יסוד הנ"ל יובן גם דברי הרמב"ם בסופי"ג מהל' גזילה ואבידה: "כמה דברים אמורים - בתלמיד ותיק שאינו משנה בדבורו כלל אלא בדברי שלום או במסכת [=ומונה כאן עוד כמה דברים שמותר בהם לשנות]. . או שהביא שלום בין אדם לחבירו והוסיף וגרע כדי לחבבו זל"ז ה"ז מותר, אבל אם באו עדים ששנה בדבורו חוץ מדברים אלו אין מחזירין לו את האבידה בטביעת עין".

ויש לדייק מדברי הרמב"ם כמה שאמר "אבל אם באו עדים ששינה בדבורו חוץ מדברים אלו, אין מחזירין לו וכו'", דהנה, אם נאמר דלא לאפושי במחלוקת, הרי שגם הרמב"ם ס"ל כחילוק המג"א בשם ס"ח ורבינו - בין דברים שכבר עברו לבין דבר שלהבא, ומ"מ, מהל' "חוץ מדברים אלו" משמע, דאם עכ"פ הביאו עדים ששינה בא' מדברים אלו - הנה אפילו הי' בדבר שלהבא האסור לשנות בו אף מפני השלום, וכן אפילו אם הי' בשקר גמור (ראה לעיל אות ב) - הנה אעפ"כ אין זה גורע מחזקתו שאינו משקר.

ולכאורה הרי טעמא בעי. דהרי מעדות כזו יש להבין שאינו נזהר שלא לשנות דיבורו אף היכן שאסור לשנות בו. וא"כ למה נאמן.

ועפ"י הנ"ל מובן, דהרי כיון דשינה "מפני השלום", והיינו ששינה לתועלת טובה בלבד, הנה על אף שהיה אסור לו לשנות בכגון דא (כמו ב"דבר שלהבא"), אמנם מ"מ לא נכנס לגדר זה דמדבר כזב - שקרים ללא תועלת. וכיון שלא נתדבק באמירת כזבים - עדיין אין לחשוד בו שיעיד שקר באחיו ח"ו, או יאמר על דבר שאינו שלו שהוא שלו. (אבל אם הוא משנה גם בדבר שאינו מהדברים הנ"ל שאמרו בהם שמותר - אז כבר יש לנו לחשוש לכאורה שאינו ת"ח לענין זה, וא"כ כנראה שגם מפני כזבים ללא תועלת, "ואין מחזירין לו").



הטמנה בין השמשות - למי שמקבל שבת

הרב יקותיאל פרקש

רב ומו"צ בירושלים עיה"ק ומחבר ספרי הלכה

בשולחן ערוך סי' רסא [סעי' ד] מבואר ש"אחר עניית ברכו, אע"פ שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין - משום שהוא קבליה לשבת עליה. ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת, כעניית ברכו לדידהו". ועפ"י העיר בשו"ת 'אגרות משה' או"ח חלק ד [סי' עד]

בדיני הטמנה [אות א], - שהמבואר בשולחן ערוך בסי' רנו בהיתר ההטמנה בין השמשות - "אין נוגע לדינא, כי הנשים העוסקות בהטמנה מקבלין שבת בהדלקת הנרות, ואחר קבלת שבת מפורש בשו"ע . . דאין טומנין". ועיי"ש מש"כ בנוגע למקרה יוצא דופן, שימצא מי שלא קיבל עדיין שבת עד אחר השקיעה, ומסיים שוב: "אבל כמעט שליכא בנמצא שאלה כזו, כי הכל מקבלין שבת עוד קודם שקיעה, ונמצא שדין זה אינו למעשה". ויש להוסיף לזה את המבואר בנו"כ השו"ע בסי' רסא שם ובשו"ע"ר [סעיף ג], שאם רוב הציבור קיבלו את השבת, חל הדבר ממילא גם על היחיד שלא קיבלו עדיין, ובאמת שכבר העיר בזה ה'משנה ברורה' שם [ס"ק כח במוסגר] ש"לפי זה לא יצויר היתרא דבין השמשות הנ"ל לענין ע"ח והטמנה וכה"ג, רק אם הוא במקום שאין שם צבור. דאי לאו הכי, בודאי רוב הציבור קבלו כבר שבת בבין השמשות, והמיעוט נמשכין אחריהן בע"כ".

אלא שלכאורה גם הציור שנקט המ"ב עדיין צ"ע, שהרי מבואר בשו"ע ונו"כ שהכל חייבים בתוספת שבת, ובלשון שו"ע"ר סי' רסא [סעי' ד] "י"א שמצוות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקודש" וכו'. ולהלן שם [סעי' ה] מאריך לבאר בנוגע לזמן התוספת, ובתו"ד כותב: "אבל בין השמשות אינו נחשב לתוספת, שהרי הוא ספק לילה ואסור בו במלאכה מן התורה בלא מצות תוספת", ואם-כן, הרי מכיון שברור שהשו"ע בריש סי' רסא ובסי' רנז מדבר על מי שנוהג כדין, מובן שמקבל עליו תוספת שבת לפני בין השמשות, ואם כן הרי שלאור המתבאר בסי' רסא, לא תתכן מציאות כשרה על פי ההלכה לדין ההטמנה המבואר שם! ?

אלא שלאחר בקשת המחילה וכו' - הנה דברי האגרו"מ שכתב שאיסור ההטמנה וכיו"ב תלוי בקבלת שבת של האדם על עצמו, לכאורה אינם בדקדוק. שהרי למרות שבשולחן ערוך בסי' רסא סתם לאיסור בזה, כנ"ל, מ"מ להלן בסי' שצג [סעי' ב] מביא ב' שיטות, והשיטה הראשונה שכותבה ב"סתם", סבורה שההיתר בין השמשות הוא "אפילו אם כבר קבל עליו תוספת שבת". אלא שלאחר מכן מביא דעם המחמירים בסגנון: "ויש אוסרין אם קבל עליו תוספת שבת". וכידוע בכללי הפוסקים, ומכללם השולחן ערוך, בכגון דא דעתו לפסוק כדיעה הראשונה שכותבה ב"סתם" - כמבואר בשו"ע"ר בכ"מ [ראה או"ח קו"א סי' שמח ס"ק א. וסי' שנ ס"ק א. וסי' רעו ס"ק ה ובעוד כמה מקומות], וביד מלאכי בכללי השולחן ערוך [אות יז]

הביא כלל זה מכנה"ג ועוד רבים מכותבי הכללים, והארכנו בכל זה בספרינו "כללי הפוסקים וההוראה" [הערות לסי' עג]. וראה משנ"ת שם [סי' רפג] מדברי שוע"ר, ביאור הטעם מדוע בכל זאת מביא השו"ע גם את הדעה האחרת שכותב בסגנון ה"ויש אומרים" - ואכמ"ל בזה. ואכן בשוע"ר בסי' שצג [סעי' ב] לאחר שהביא ב' הדעות, מסיים: "והעיקר כסברא הראשונה". ואם כן, לכאורה סותרים פסקי השו"ע מסי' רסא לסי' שצג.

ובאמת שכבר עמד בסתירה זו בשוע"ר סי' רסא בקונטרס אחרון [סק"ג], ובתחילת דבריו נוטה שאכן הפוסקים סותרים זה לזה, אלא שלהלכה קיי"ל כמו שכתוב כאן - עיין שם הוכחותיו לכך. אלא שלהלן בהמשך הדברים כותב: "ודאי צ"ל כיון שקיבל עליו שבת גרע מבין השמשות, ומיתסר בהטמנה כמו בשבת עצמה. ולא משום גזרה שמא ירתיח בתוספת שבת, דהא ודאי לא חמירא תוספת מבית השמשות. . אלא כיון שקיבל השבת, קיבל כל חומרותיה וסייגיה השייכים לעיצומו של יום - אע"ג דלא שייכי האידינא". (כלומר, אף ש"האידינא" בזמן תוספת השבת לא שייכת הגזירה שבגללה אסורה ההטמנה בשבת - גזירה שמא ירתיח - שהרי בין השמשות קדירות רותחות, ולכן התיירו אז ההטמנה באינו מוסיף הבל, ומובן שכן הוא גם בזמן תוספת השבת, אלא שעכ"ז, קבלת האדם שבת על עצמו פועלת שמקבל בכך כל חומרות ודקדוקי שבת, גם כאלו שהסיבה לחומרא לא שייכת בשעה זו). ולאור דברים אלו כותב להלן: "ולפי מה (שכתב) [שכתבנו] שהטעם אינו משום תוספת, אלא משום שקיבל עליו חומרת עיצומו של יום - יש לתרץ דברי השולחן ערוך, שכאן פסק להחמיר ובסי' שצג ס"ב משמע דס"ל להקל. . משום ששם דקדק לכתוב קיבל עליו תוספת כו', וכאן דקדק לכתוב אחר עניית ברכו קבליה לשבת כו'. דהתם לא הזכיר כלל ברכו ולא תפילת ערבית, אלא שקיבל עליו סתם תוספת שבת כמו שמצות התורה היא להוסיף מחול (על הקודש) אף בלא תפילה, ודומיא דתוספת יוה"כ שהיא בקבלה בלבד. . ולהכי לא מיתסר בשבותים, דלא עדיף התוספת שהוא עשה מבין השמשות שהוא ספק כרת. . ועוד שגם הבין השמשות הוא בכלל התוספת בעל כרחו אף אם הוא יום, כיון שהוא סמוך לחשכה ממש, ואף שלא קבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני - ואפילו הכי התיירו השבותים, כל שכן בתוספות שמקבל מדעתו. ועוד שכל המקבל תוספת, אדעתא דתוספות דרחמנא קא מקבל ולא יותר. אבל כשהתחיל ערבית של

שבת, קיבל עליו עיצומו של יום ולא תוספת . . ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו, ולהכי מיתסר אף בשבותים...".

והמעייין בדברי שוע"ר בסי' שצג [סעי' ב] בדין זה, יראה שאכן דבריו שם נכתבו על פי היסוד שבקונטרס אחרון זה [שבסי' רסא]. וז"ל: "והעיקר כסברא ראשונה בקבלת תוספת שבת בלבד, אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת, הרי קיבל עליו שבת עצמה, כיון שהתפלל תפלת ליל שבת, ונאסר בכל השבותים כמו בשבת עצמה...". עיין שם. ועל פי דברים אלו מובן הכל - וכפי שכתב שמדויק גם לשון השולחן ערוך - שבסי' רסא כתב: "אחר עניית ברכו אע"פ שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין...". [עיי"ש בשוע"ר במסוגר שביאר שעניית ברכו היא "תפילת ערבית" בנדו"ד], משא"כ בסי' שצג לשונו הוא כאמור "...אם קיבל עליו שבת" וכו'. וכחילוק שכתב בשוע"ר, כן הבין גם הגאון בעל ה'נודע ביהודה' ב'דגול מרבבה' על השו"ע בסי' שצג, הו"ד ב'שערי תשובה' בסי' רסא [ס"ק ז ובשע"ת שנדפסו עם ה'משנה ברורה' הוא בס"ק א], ועיי"ש מש"כ בסברת החילוק בין אופני הקבלה.

וכאן המקום להעיר בקצרה, בדברי ה'חכמת שלמה' [מהרש"ק] שנדפס בדפוס השו"ע המצויים [ריש סי' רסג], מש"כ בדברי ה'דרך החיים' [מהר"י מליסא] וכו'. והרואה יראה שלא עלתה על דעתו החילוק שבשוע"ר דלעיל - שהרי ביחס לדברי ה'דה"ח בנוגע ל"אם קיבלו שבת בתפילה מבעוד יום", משיב מדין תוספת שבת "דאינו עיקר שבת רק דהתורה אמרה שחייב להוסיף על השבת תוספת זה...". וכו' - עיין שם, ותבין.

והנה גם ה'משנה ברורה' בסי' רסא ב'ביאור הלכה' [ד"ה "אין מערבין"] עמד על סתירת פסקי השולחן ערוך האמורה, וכתב בשם כמה אחרונים: "דשם [בסי' שצג] איירי ביחיד שקיבל עליו שבת, והכא דקבלת שבת של ברכו שהוא על ידי הציבור חמיר טפיי". [עיי"ש הפוסקים שבשם מביא החילוק]. וצריך עיון, מדוע לא העתיק גם את חילוק ה'דגול מרבבה' שהובא ג"כ ב'שערי תשובה', שאילו מציין שם - וכאמור שבשוע"ר האריך בבירור והוכחת הדברים. והרי נפקא מינה רבתא איכא בין הביאורים בכ' אופנים: א) אם התפלל ערבית ביחיד. ואכן מצאתי שהמ"ב להלן בסי' תקכו בשעה"צ ס"ק ט, שם לב שבשוע"ר "פסק להחמיר כשכבר התפלל מעריב אפילו ביחידות". ב) אם רוב הציבור קיבלו על עצמם בפירוש תוספת שבת, אך לא התפללו

ערבית עדיין. שהרי לדעת שוע"ר והדגו"מ אין החילוק בין יחיד לציבור אלא בין קבלה שבתפילת ערבית, שבכך "קיבל שבת עצמה כיון שהתפלל תפלת שבת", לבין קבלה סתמית שלא על ידי תפילת שבת. ועיין ב'דרך החיים' להג' מליסא שנדפס בסידורים רבים, ב'דין אימת מתחיל איסור מלאכה בערב שבת" [סוף סעי' ה.]. שנחלק על כל הפוסקים בנדון, ולדעתו גם לאחר התפילה מותר האדם בשבות לצורך מצווה וכו'. וב'חכמת שלמה' דלעיל הקשה על דבריו ומפלפל בהם, עיין שם - ואכמ"ל בזה.

ובכל אופן נראה, שברוב המקומות [בארה"ק וארה"ב] אין נוגע כיום למעשה "דעת המשנה ברורה" - כיצד הדין כאשר הציבור קיבלו תוספת שבת, אלא שלא התפללו עדיין ערבית וכו'. וזאת מכיון שנראה שגם לדעתו, הדברים אמורים רק כשהציבור מקבל עליו בפירוש את תוספת השבת, אבל כל שלא אומרים זאת בפירוש אף שחל עליהם מכח ה"מצווה ועומד" וכו', בזה גם לדעתו אין נאסרה ההטמנה וכיו"ב. ומוכח כן, דהנה לכאורה צריך עיון טובא לפי ה'משנה ברורה' שכתב שלא יתכן ההיתר להטמין ביה"ש "רק אם הוא במקום שאין שם צבור". וקשה, הרי הכל חייבים בתוספת שבת, וכיון שמקבל שבת לפני ביה"ש [בזמן ה"תוספת"], הרי שלא יתכן היתר להטמין בין השמשות? וכפי שכתבנו להקשות לעיל [בד"ה אלא שלכאורה]. ועל כרחנו לתרץ לדעתו, שקבלת היחיד אינה גורמת לאסור ההטמנה. אבל עדיין התמיהה במקומה עומדת, שהרי הדעה השניה בסי' שצג סבורה שאף בקבלת יחיד אסור להטמין [שהרי שם - בסי' שצג - מדובר בקבלת יחיד], ועפ"ז לא יתכן שום אופן שתהיה מותרת ההטמנה בין השמשות! ובאמת שביסוד הקושיא כבר עמד הגר"א בביאורו בסי' שצג - הו"ד בקצרה במשנ"ב סי' קסא [ס"ק כח] וב'שער הציון' שם [ס"ק כה] - וחילק דקבלה בפירוש חמירא טפי, והטמנה בביה"ש שהתירו מיירי כאשר לא קיבל בפירוש שבת, אלא שנאסר ממילא כו'.

ומעתה ניחזי אנן, בזמנינו [עד כמה שידוע לי] הרי אין מקבלים בפירוש בקבלה בפה כלל, שהרי מזמור שיר ליום השבת וכיו"ב אומרים [בארה"ק וברוב המקומות בארה"ב] לאחר השקיעה בדרך כלל - ומתי יקבלו שבת? שהרי קודם מנחה אין ראוי לקבל שבת, כמבואר בפוסקים דאין נכון להתפלל תפילת חול לאחר קבלת שבת. ואחר מנחה גם כן לו נהוג לקבל שבת בפירוש, ועל כרחינו לומר שסומכים על הא דמקובל ועומד מהר סיני, שממילא נאסר במלאכה כשהוא

סמוך לשבת, ואין צריך לקבל בפירושו. ולפי זה, אפילו אדם שנמצא במקום ציבור שאומרים מזמור שיר ליום השבת אחר השקיעה, מכל מקום כל עוד אין רוב הציבור מקבל שבת בפירושו לפני השקיעה, אינו נגרם כל איסור בדין ההטמנה דבין השמשות כו'. ומה שהמ"ב כותב שהיתר הטמנה ביה"ש לא שייך במקום שיש ציבור, היינו לפי השו"ע שאומרים מזמור שיר ובואי כלה לפני השקיעה, וכפי שכתבו הפוסקים שכך היה מנהגם לקבל שבת, וגם כיום נהגו כן בכמה מקומות בחו"ל [ובפרט בארצות אירופה שהשקיעה מאוחרת מאד] בימות הקיץ. וכאשר נוהגים כן, לא שייך ההיתר להטמין ביה"ש כשיש צבור, כיון שהצבור קיבל בפירושו בתפילה את השבת קודם בין השמשות.

עכ"פ, איך שלא יהיה, מובן שכל שלא התפלל ערבית הוא או הקהל וכו' - אין בקבלת שבת של האדם על עצמו שלפני השקיעה, בכדי לאסור עליו ההטמנה וכיו"ב מהמנויים בסי' רסא שמותרים בין השמשות. ומכיון שכן, הרי שדברי שו"ת 'אגרות משה' שצוטטו בתחילת הדברים, וכפי שהדגשנו בדבריו, צ"ע. ועל פי המבואר לעיל, הרי שאין לומר שכוונתו שמכיון שרוב הציבור מקבלים על עצמם שבת מבעוד יום - וכלשונו: "שהרי הכל מקבלין שבת עוד קודם השקיעה" - שהרי ביארנו שגם לדעת המ"ב האמורה, כל עוד אינם מקבלים שבת בפירושו, ליתא לחומרא שלא להטמין. וזה הרי בוודאי שלא נהוג כיום, וכאמור. ואולי כוונתו, שבמקומו נהוג שמקבלים שבת בתפילת מזמור שיר וכיו"ב לפני השקיעה, וכפי שראיתי ממי שמקפידים אכן בכך.

אמנם מש"כ ש"הנשים העוסקות בהטמנה מקבלין שבת בהדלקת הנרות, ואחר קבלת שבת מפורש בשו"ע . . דאין טומנין" - כן מבואר בשו"ע בקונטרס אחרון שם בהמשך דבריו - "וכ"כ הר"ן בהדיא גבי נר חנוכה קודם לנר שבת, דלפי שיטת בה"ג לכך ההדלקה היא אחרונה משום שאחר כך אסור להטמין". וכוונתו לדברי הר"ן במס' שבת [דף י, א וע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה "ומדאמריין"], שם כותב בתו"ד: "וברייתא נמי בסוף פרקין מוכחא שהמלאכה האחרונה שהיו עושים בערב שבת היתה הדלקת הנר, דקתני התחיל לתקוע תקיעה שלישית סלק המסלק והטמין המטמין והדליק המדליק. ודאי שאדם יכול להטמין יותר סמוך לשבת מלהדליק את הנרות, דהא תנן בפרקין ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מדליקין את הנרות אבל מערבין וטומנין את החמין. וכיון שכן, איפכא הוה ליה למתני הדליק המדליק וסילק

המסלק והטמין המטמין. אלא ודאי היינו טעמא, משום דרבנן הכי תקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה ושלא יעשה אחריה מלאכה כלל. והיינו טעמא . . . ונמצא שהיא כתחילת שביתה וכקבלתה". ובסיכום ההוכחות לדבריו, כותב הר"ן: "וכיון דכל הני שמעתתא מוכחי שחכמים תקנו שתהא הדלקת הנר מלאכה אחרונה, מי שמדליק את הנר כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת - ואין לך קבול שבת גדול מזה". ומלשון הר"ן נראה ברור, שאכן קבלת השבת שנעשית עם ההדלקה היא בגדר קבלת עיצומו של יום, שנעשית [כדלעיל באריכות מהקו"א בסי' רסא] על ידי תפילת ערבית וכו'. ועפ"ז גם אם רק האשה הדליקה נרות בזמן שדרכן של נשים להדליק, ואילו האנשים עדיין לא קיבלוהו עליהם, מכל מקום חלה עליה קדושת שבת על כל פרטיה. וזאת למרות המבואר בשוע"ר סי' רסג [קו"א ס"ק ז] ש"אין ציבור לנשים" כו', עיין שם.

אמנם לדעת ה'משנה ברורה' שיחיד שקיבל עליו שבת לא מהני בנדו"ד - נמצא שבכגון דא אף שרוב הנשים הדליקו כבר, מ"מ כל עוד אינו הזמן שרוב הגברים מקבלים שבת, צ"ל הדין שלא נאסרה בשבותים הנ"ל. אלא שהמ"ב עצמו כנראה סבור שגם לנשים יש דין ציבור, עיין 'ביאור הלכה' להלן סי' תקכז [סעי' א ד"ה "ספק חשיכה"] שמבואר בדבריו שסבירא ליה שלאחר הדלקתן בערב שבת חלה עליהן קדושת שבת גם בנוגע לפרטים הנ"ל [עירוב הטמנה וכו']. שכותב שם "אם הנשים הדליקו נר . . . שוב אי אפשר לעשות עירוב בשבילן אף שהוא עדיין יום . . . ומשמע לכאורה שם דבהדלקת הנרות יש לו דין קבלה של ציבור . . . אלא דיש לדון דאולי דוקא בשבת שמדליקין הכל בשעה אחת...". - עיי"ש מה שמחלק בין שבת ליום טוב וכו' וכו', ואכמ"ל יותר.

ולפלא שבספר 'תהלה לדוד' סי' רסא [אות י] מצאתי שדן בזה לשיטת שוע"ר והנוב"י וכתב: "ויש להסתפק הדלקת נרות לאשה דהוי קבלת שבת לדידן, כמבואר בסי' רסב סעי' י, אי דמי לעניית ברכו ולתפילת מעריב. דאפשר דוקא עניית ברכו ותפילת מעריב דחל עליו שבת בע"כ - כמבואר שם סעיף יא וסעיף טו, אבל הדלקת נרות כיון דיכולה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, אם כן לא הוי אלא כמקבל עליו תוספת שבת מעצמו". ולאחר שדן ושקו"ט בזה, מסיים "וצריך עיון לדינא . . . אפשר דיש להקל בהדלקת נרות". וכאמור ספיקו נפשט מדברי שוע"ר עצמו בנדון, בשם הר"ן. אלא שלאידך גיסא יש

עדיין מקום למאי דמספקא ליה לתהל"ד, וזאת עפ"י מה שמצאתי בשו"ת 'חתם סופר' או"ח [סימן סה] שבסיום השקו"ט בדברי הבה"ג שהביא הר"ן בפרק במה מדליקין וכו' [שהעתקנו לעיל], מסיים: "ע"כ נראה דאפילו לשיטת ה"ג דהדלקה הוה קבלת שבת ואסור אח"כ במלאכה, ומשום כן אמרו הטמין המטמין ואח"כ הדליק המדליק - מ"מ היינו לכתחלה יש להקדים הטמנה להדלקה, אבל אי שכח והדליק, נהי דבשאר מלאכה נאסר אבל אהטמנה דרבנן בעלמא לא נאסר בדיעבד. וכן משמע מהראיה שהביא הר"ן . . . וכן משמע להדיא מלשון חי' הר"ן סנהדרין שם . . . מ"מ נראה לי פשוט דבדיעבד אם לא הקדים השבותים להדלקה מותר אח"כ". וכן מצאתי בשו"ת 'משיב דבר' [חלק א סימן כב] ששקו"ט ממש באותה הקושיא שדן בה החת"ס [בקשר לדברי הבה"ג וכו'], ולאחר אריכות הדיון וההוכחות לדבר, כותב: "אע"כ דאין קבלת שבת תלוי בהדלקת נרות, ועיקר האיסור הוא זמנה גרם, ושפיר תני אף דאסור להדליק והציבור כבר הדליקו אפ"ה בספק חשכה ספק אינה חשכה מותר לערב". עיין שום עוד בדבריהם, אריכות הדברים בהוכחת יסודות ההלכה. ומכל מקום הכרענו בפנים להחמיר בזה, היות וכאמור מבואר כן בדברי שוע"ר, והכריע כן למעשה בשו"ת 'אגרות משה', והתהל"ד נסתפק בדבר. ובכלל איני יודע האם גם דעת ה'חתם סופר' לחלק ביסוד הדברים שהותרו לאחר קבלת שבת כדעת שוע"ר והדגו"מ האמורים - שיתכן שעל פי יסוד חילוקם ליתא להכרעתו.



היוצא בדרך והשאיר ודאי חמץ בביתו

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תלו ס"ו דן בענין היוצא מביתו יותר מל' יום קודם הפסח, ונשאר ודאי חמץ בביתו, ודעתו שלא לחזור עד לאחר הפסח, ומביא ב' דעות אם הוא חייב לבערו לפני שיוצא מביתו, או שדי לו בביטול שיבטל חמצו במקום שיהיה שם כשיגיע ערב פסח [ומיירי שלא מכר החמץ והבית לנכרי, שלכן נשאר חיוב בדיקת חמץ על הבית].

וכן הביא ב' דעות אלו שם סט"ו לענין העושה אוצר בביתו יותר מל' יום קודם הפסח, ונשאר ודאי חמץ בחדר זה תחת האוצר, ודעתו

שלא לפנות האוצר עד לאחר הפסח, אם חייב לבערו לפני שמניח האוצר עליו או שדי לו בביטול שיבטל כל חמצו בליל י"ד.

ובקונטרס אחרון (ס"ק ו) מונה את דעת האוסרים: כל בו, ב"ח, עולת שבת, מ"א, תשובה (הרשב"א המיוחסות) לרמב"ן. ודעת המתירים: ר"ן, טור, דרכי משה, לבוש, אליה זוטא, פרי חדש, חק יעקב.

אמנם רבינו מחדש כאן, שדין זה תלוי בב' הדעות דלעיל סי' תלג ס"ל, בחמץ שנפלה עליו מפולת, שדעת רש"י ור"ן שהוא כמבוער מן התורה, ורק מדרבנן צריך ביטול, ואילו דעת הסמ"ק שחייבים לבטלו מן התורה, אלא דסגי בביטול בלבד אף מדברי סופרים, שאין לחוש בו שמא יבוא לאכלו בפסח.

וזאת מחדש רבינו כאן, שכיון שגם היוצא מביתו ומשאייר בו חמץ וגם העושה אוצר על גבי החמץ דינם כחמץ שנפל עליהם מפולת, לכן לדעת האוסרים במפולת מן התורה אסור גם ביוצא מביתו ובאוצר קודם ל' יום, ולא סגי בביטול, כי בדאורייתא אין לחלק בין קודם ל' לתוך ל', ולדעת המתירים במפולת מן התורה, כיון שגם ביוצא מביתו ובאוצר כל האיסור הוא רק מדברי סופרים, לכן יש להתיר קודם ל'.

זה ששתי המחלוקות האלו תלויים זו בזו לא מבואר בפירושו בפוסקים, ורבינו לומד זאת (בקו"א ס"ק ו) מדברי הר"ן (פסחים ב, ב ד"ה וגרסינן): "דקודם ל' יום אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא". וכותב על זה רבינו: "וכוונתו דאף דבדאורייתא אין לחלק בין תוך שלשים לקודם, מכל מקום כאן אין דאורייתא לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא מבוער לגמרי מן התורה לשיטת הר"ן, כמ"ש בסי' תלג, אבל לשיטת הסמ"ק וסיעתו דאינו כמבוער מדאורייתא, אין לומר דאפילו הכי קודם ל' אוקמוהו אדאורייתא, דסגי בביטול אפילו לחמץ ידוע, דאם כן למה ליה להר"ן לפרש לפי שעשאוהו כו".



אחרי ביאור ההוכחה שדין היוצא לדרך ודין האוצר תלוי בב' השיטות שבדין מפולת, מסיים רבינו: "אלא ודאי דהעיקר כהמ"א בדאורייתא אין לחלק בין תוך ל' לקודם אף לאחר שביטלו, וכמ"ש בפנים". אמנם לא נתפרש כאן היכן מבואר במ"א שבדאורייתא אין

לחלק כו' (ושלכן לדעת הסמ"ק גם קודם ל' צריך לבער). גם בפנים השו"ע לא מצויין שום מקור על הגליון לסברא זאת "שמן התורה אין חילוק בין תוך שלשים יום לקודם שלשים". גם במ"מ וציונים לא צויין למקור הדברים.

גם בקו"א ס"ק ה כותב רבנו: "זה פשוט לדעת המ"א שמדבריו משמע בהדיא דבמדאורייתא אין לחלק בין תוך ל' לקודם ל'". אמנם מלשון זה נראה, שאין הדבר מפורש במ"א, רק כך היא משמעות דבריו, ולא נתפרש היכן היא משמעות זאת.

גם בסי' תלג קו"א ס"ק ט כותב רבנו: "ומדאורייתא אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל' כמבואר בב"ח ומ"א סי' תל"ו ופשוט הוא". אמנם כאן בסי' תלו השמיט את הב"ח, ולא הזכיר את המ"א. ולפום ריהטא לא מצינו סברה זו מפורשת לא בב"ח ולא במ"א סי' תלו, רק מכללא איתמר, ומפורשת סברה זו יותר בפר"ח סי' תלא, אלא דלא קיי"ל בזה לא בב"ח ולא כפר"ח, ולכן מביא רבינו סברא זו רק על שם המ"א.

דהנה הלכה זו שבודאי חמץ גם היוצא מביתו וגם העושה אוצר צריכים לביטול, מביא הר"ן שם מהירושלמי (פ"א ה"א): "ובספק, אבל בודאי אפילו מראש השנה". אלא שהר"ן אינו פוסק כירושלמי זה דאינו נראה כן לפי גמרתנו, ולכן מתיר אפילו בחמץ ודאי. וכ"ה בלשון רש"י (ו, א ד"ה אפילו וד"ה אוצר) דמיירי בחמץ ודאי, ומ"מ אין צריך לבער כשיוצא קודם ל'.

ומבאר הב"ח (סי' תלו ס"א ד"ה כתב ה"ר פרץ) שבודאי מיירי בלא ביטול, כי "אם נפרש דמיירי בביטול תקשה לך מאי רבותא טפי דחמץ ידוע מחמץ שאינו ידוע" (שהרי בשניהם האיסור הוא רק דרבנן). ומקשה ע"ז הב"ח שם, שא"כ מה מועיל זה שיצא קודם ל' ואין דעתו לחזור בפסח "נהי שאין בידו לבערו מכל מקום חמץ שלו ברשותו ועובר עליה". ומתוך דרש"י ור"ן אזלי לשיטתייהו שגם במפולת אינו עובר מן התורה, אף שלא ביטול, שהוא כמבוער, וכן הוא ביוצא בדרך ובאוצר.

ובדעת הירושלמי (שמצריך לבער בודאי חמץ) מבאר הב"ח (סי' תלא ס"ב ד"ה ועוד נראה) שהביטול אינו מועיל בחמץ ידוע, ולכן צריך לבער בודאי חמץ אפילו מראש השנה, כדי שלא יעבור עליו בפסח, שאם נאמר שביטול מועיל בחמץ הידוע "מה בין ספק לודאי".

ובסוף דבריו פוסק הב"ח (סי' תלו סוף ס"א) כהירושלמי, שבודאי חמץ צריך לבער אפילו קודם ל', והיינו כאמור לעיל - כדלא ביטל.

ולכן, אף שבסי' תלג קו"א ס"ק ט כותב רבינו ש"מדאורייתא אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל' כמבואר בב"ח ומ"א סי' תלו, מ"מ בסי' תלו קו"א ס"ק ה (שקאי על מ"ש בפנים שם ס"ו, שאין חילוק כו' גם כשביטל) לא הזכיר (את הב"ח) אלא את המ"א.

ועוד מוסיף בקו"א שם: "ועי' בפרי חדש סי' תלא". והיינו מה שהפ"ח שם (ס"א ד"ה ואכתי) מביא את דברי הב"ח הנ"ל בסי' תלא (כשביטל מה בין ספק לודאי), וכותב ע"ז: "ואין זה כלום, דההיא מדרבנן, ובודאי חמץ הזקיקו לבער אבל בספק חמץ וקודם שלשים יום אוקמוהו אדינא דאורייתא, וזה פשוט". והיינו שבודאי חמץ גם כשביטל יש לו דין דאורייתא, ואין לחלק בו בין קודם ל' לתוך ל'. יוצא א"כ שהפ"ח הנ"ל הוא מקור הדברים האלו.

אלא שכל זה הוא לבאר את דברי הפוסקים הנ"ל, שפוסקים כהירושלמי הנ"ל, שבודאי חמץ אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל'. אבל הפ"ח בעצמו פוסק (בסי' תלו ס"א ד"ה כתב הר"ן. הובא בקו"א ס"ק ו) כרש"י ור"ן, שאף בודאי חמץ יש חילוק בין תוך ל' לקודם ל'. ולכן כשבא רבינו לבאר את המקור לכלל הזה "שמן התורה אין חילוק בין תוך ל' לקום ל'" אפילו כשביטל, אינו מביא (לא את הב"ח ולא את הפ"ח) אלא את המ"א.

המ"א פוסק כהירושלמי בסי' תלו ס"ק ב - לענין היוצא מביתו: (קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק) "דלא חל עליו תקנת חכמים אבל אם יש שם חמץ ידוע חייב לבערו קודם שיצא (ב"ח)". לכאורה לא כתב כאן אלא דברי הב"ח; אמנם כבר נתבאר לעיל שהב"ח מיירי כשלא ביטל, ואילו המ"א קאי על מ"ש בטור ושו"ע (הגהת הרמ"א) שמבטל, ומ"מ כותב שכל ההיתר שאין צריך לבדוק קודם ל' הוא רק כשהוא מתקנת חכמים (בספק חמץ), משא"כ בודאי חמץ חייב לבערו קודם שיצא, א"כ מוכח שגם כשביטל אין לחלק בחמץ ודאי בין תוך ל' לקודם ל'. וממה שחילק המ"א בין שחיוב הבדיקה הוא "תקנת חכמים" ובין חיוב ביעור חמץ ודאי, נראה מדבריו שסובר שטעם חיוב ביעור החמץ ודאי הוא כיון שחיוב הבדיקה הוא מן התורה (קודם ביטול), והיינו כיון שחוששים לדעת הסמ"ק הנ"ל שגם במפולת לא הוי כמבוער מן התורה.



אמנם כל זה לענין אוצר, שבזה מפורש ברש"י ור"ן שדינו כמפולת שהוא כמבוער, משא"כ לענין היוצא מביתו, חולק רבנו על הב"ח (שם) ומ"א (ס"ק יא), שהם כתבו הטעם "ונראה דהיינו טעמא דכשיגיע הפסח תלינן דהחמץ הלך לאיבוד ולא נשאר ממנו כלום ודבר תורה אין צריך לא ביטול ולא בדיקה אלא אם כן כשידוע לו שיש חמץ ברשותו בשעה שהגיע פסח". אמנם רבנו חלק עליהם וכתב הטעם (כאן בפנים ס"ו, לדעת רש"י ור"ן): "שמן התורה אינו עובר כלל בבל יראה ובל ימצא על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפל עליו מפולת".

ומבאר זאת [הרה"ק מהרי"ל] בהערותיו שכתב "כדי להראות לפניו" (קובץ 'מבית חיינו' ג עמ' 126): "שם, ד"ה יש לחוש כו".² הר"ן דחה ירושלמי זה כו' כאן אין דאורייתא כו' לשיטת הר"ן כו'. הנה נמשך בזה אחר הב"ח³ והמ"א⁴ שכתבו כן לדעת [רש"י]⁵, אך הם כתבו טעם אחר, שאין כאן ודאי חמץ בשעת הביעור דשמא הלך לאיבוד כו', ולא [נראה] ל' לה[רב] לומר כן, לפי שיטתו דפסק⁶ כהפר"ח⁷ דבית שאינו בדוק חייב מדאורייתא לב[דוק], [ולכן כ'] טעם אחר מפני שאינו מצוי כמ"ש בפ[נים]⁸, ולכן כ'⁹ לדעת הר"ן מי שיש לו חמץ בעיר [אח]רת¹⁰ כו'".

והיינו שרבנו מפרש את מ"ש הר"ן (ב, ב ד"ה וגרסינן, לענין היוצא מביתו): "אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא", דאף שאין

(1) נעתק שם מתצלום כתי"ק לא ברור, ונפלו טעויות בהעתקה והשלמותיה, ויועתק כאן באופן המתוקן.

(2) קו"א סי' תלו ס"ק ו.

(3) רס"י תלו ד"ה ויש לדקדק.

(4) ס"ק יא.

(5) ו, א ד"ה אפילו.

(6) בסי' תלג ססי"ב.

(7) סי' תלא ס"א ד"ה ומאחר.

(8) בשוע"ר סי' תלו ס"ו (לדעת הר"ן).

(9) בהמשך הקו"א ס"ק ו.

(10) אינו עובר עליו מן התורה שהוא כמבוער.

טעמם שוה, שמפולת הרי הוא כמבוער, והיוצא לדרך - מטעם שאינו מצוי בידו, מ"מ למעשה דינם שוה מן התורה "והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפלה עליו מפולת . . שהוא כמבוער מן העולם לגמרי" (כמ"ש רבינו בפנים).



ובאמת גם לענין אוצר אין רבנו סובר כהמ"א, שכותב בסי' תלו ס"ק ז: "אבל בחמץ ידוע צריך לבער, וכמו שנתבאר לעיל [ס"ק ב]. ואע"ג דחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, כמ"ש סי' תל"ג [ג] ס"ח], שאני הכא דמניח האוצר עליו בידים והוי כמטמין לכתחלה כמ"ש בהגהות סמ"ק".

וראיתי במ"מ וציונים סט"ו, שאפשר זהו מקור דברי רבינו, שלשיטת הסמ"ק צריך לבער ודאי חמץ גם קודם ל' וגם כשביטל. אמנם לענ"ד דברים אלו קשה להולמם:

(א) לפום ריהטא לא נמצאים דברים אלו בהגהות סמ"ק (ולא ראיתי בין המפרשים שעל אתר מי שיבאר כוונת המ"א בזה). ואם הכוונה לסמ"ק עצמו, שכתב בסוס"י צח (לענין מפולת): "וצריך לבטלו בלבו משום בל יטמין", הרי לדעת הסמ"ק גם מפולת שנפלה מאליה חייב לבער מן התורה (כל זמן שלא ביטל) מטעם בל יטמין, ואילו כאן כותב המ"א כרש"י ור"ן שמפולת הרי הוא כמבוער, אלא שמחלק בין מפולת לבין האוצר שמניח על החמץ בידים, ומהו א"כ הקשר ביניהם.

(ב) בדברי המ"א כאן מבואר שגם לשיטת רש"י ור"ן, שסבירא להו שמפולת הוי כמבוער (כמבואר במ"א סי' תלג ס"ק יז), מ"מ אפשר לפסוק כהירושלמי שבודאי חמץ צריך לבער בעושה אוצר קודם ל' (דלא כרש"י ור"ן שלא פוסקים בזה כירושלמי), כיון שבאוצר עושה זאת לכתחלה והוי כמטמין בידים. ואילו בשוע"ר ס"ו וסט"ו מבואר שרק לשיטת הסמ"ק (שמפולת לא הוי כמבוער) צריך לבער ודאי חמץ בעושה אוצר קודם ל'.

(ג) בסי' תלג ס"ל וקו"א ס"ק ט מוכיח רבינו, שלדעת רש"י ור"ן (שמתיירין באוצר אפילו בודאי חמץ) יכול להפיל מפולת על החמץ מן התורה ואין בזה איסור מטמין, שהרי מדאורייתא אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל'. ומביא ראיה זו מהב"ח ומ"א. ואילו כאן מפורש במ"א שגם לשיטת רש"י ור"ן אפשר שמה שמפולת הרי הוא כמבוער זהו רק כשנפלה ממילא ולא כשמפיל בידים.

מכל הנ"ל ברור, שגם בזה אין מקורו של רבינו מהמ"א, כי אם כמבואר בתחלת דבריו: "וכוונתו דאף בדאורייתא אין לחלק בין תוך שלשים לקודם, מכל מקום כאן אין דאורייתא לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא מבוער לגמרי מן התורה לשיטת הר"ן, כמ"ש בסי' תלג, אבל לשיטת סמ"ק וסיעתו דאינו כמבוער מדאורייתא, אין לומר דאפילו הכי קודם ל' אוקמוהו אדאורייתא, דסגי בביטול אפילו לחמץ ידוע, דאם כן למה ליה להר"ן לפרש לפי שעשאוהו כו" (ואינו מציין למ"א כאן ולעיל שם, ולפר"ח לעיל ס"ק ה, ולב"ח לעיל סי' תלג ס"ק ט, אלא לפרט מסויים שדן בו).



אמנם גם זה שכותב רבינו (בסי' תלו ס"ו וסט"ו) שלשיטת הסמ"ק צריך לבער כשעושה האוצר קודם ל' (כיון שגם חמץ שנפלה עליו מפולת אינו כמבוער מדאורייתא) ולא סגי בביטול, גם זה צע"ג לכאורה, שהרי גם הסמ"ק מודה במפולת דסגי בביטול אף מדרבנן (אף שבלא ביטול אינו כמבוער מן התורה), מטעם שאין לחוש בו שמא יבוא לאכלו בפסח (כמובא לעיל משוע"ר סי' תלג ס"ל), וא"כ אפשר לכאורה שכן יסבור הסמ"ק גם בקודם ל', שאף שלא הביטול אסור אף מן התורה מ"מ הביטול מועיל אף מדרבנן. ומהו שכתוב בס"ו: "וכיון שחל עליו מצות תשביתו חל עליו גזירת חכמים שגזרו שהשבתה זו אינה מתקימת בביטול והפקר בלב אלא עד שמוציא את החמץ מביתו ומכל גבולו". הן אמת נכון הדבר "שמן התורה אין חילוק בין תוך שלשים יום לקודם שלשים", והיינו קודם ביטול, אבל לאחר הביטול - כשם שמועיל הביטול במפולת גם לשיטת הסמ"ק, כן אפשר לומר לכאורה שיועיל הביטול גם ביוצא מביתו ואוצר קודם ל' יום. והן אמת נכון הדבר שהובאו לעיל דעת כמה פוסקים שלא מועיל בזה ביטול, אבל הם לא הזכירו את שיטת הסמ"ק לענין מפולת, וכיון שהביטול מועיל במפולת גם לדעת הסמ"ק מהיכי תיתי לשיטת הסמ"ק לא יועיל הביטול קודם ל'.

שוב ראיתי בס' הגהות על שו"ע הל' פסח (למוה"ר אברהם אבלי מקיוב) לסי' תלו סט"ו, שהקשה כעין השאלה האחרונה הנ"ל, ותיקן דשאני מפולת דסגי בביטול בלבד כיון שאין לחשוש בה לב' החששות דלעיל סי' תלא ס"ד, משא"כ באוצר, לדעה זו שהביטול הוא מן התורה, יש לחשוש שאינו מפקיר בלב שלם, שהרי דעתו לפנות האוצר אחרי הפסח ולזכור בחמץ המונח בו.



הניח חמיו ברשות הרבים והפקירו קודם הפסח

הנ"ל

בקונטרס אחרון סי' תלו ס"ק ו: "ולהר"ן יש לומר דעובדא דיוחנן חקוקאה מיירי אף קודם ל', והצריכו למכרו כדי שלא יאסר בהנאה, דלאחר הפסח ודאי אסור אף שלא עבר עליו כלום אפי' מד"ס, דלא עדיף ממי שהניח חמיו ברשות הרבים והפקירו קודם הפסח שהוא אסור בהנאה לאחר הפסח, כדאיתא בירושלמי לפי פירוש האמיתי של המ"א והפרי חדש, וכמו שיתבאר בסי' תמ"ח ע"ש".

פירוש הדברים נראה לפום ריהטא כך: הר"ן (ב, ב ד"ה וגרסינן) סובר שמי שהולך מביתו קודם הפסח ואינו חוזר עד אחרי הפסח אינו זקוק לבערו מן התורה "לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא" (היינו שמן התורה אינו עובר עליו ומדרבנן סגי בביטול בעלמא). ואם הולך מביתו יותר מל' יום קודם הפסח אינו צריך לבערו אף לכתחלה.

ולפי זה הקשה רבנו מהא דעובדא דיוחנן חקוקאה (פסחים יג, א) שהפקיד אצלו אדם אחד חמץ והצריך לו רבי למכרו קודם שיבוא זמן איסורו, ובפשטות מיירי אף קודם ל', ומדוע לא התיר לו להשאיר את החמץ (של האדם שאינו בביתו) עד אחר הפסח. ומתיר רבינו, דאף שלדעת הר"ן אינו צריך לבער החמץ מביתו, שאינו עובר עליו, מ"מ אחר הפסח נאסר בהנאה מדרבנן, אף שלא עבר עליו כלום אפילו מדברי סופרים.

אח"כ מביא רבנו ראייה לדין זה, שהרי כן מציינו גם בהפקר, שאסור בהנאה אחר הפסח אפילו היכא דלא עבר עליו בפסח מן התורה ואפילו לא מדרבנן. שכן מבואר בירושלמי (פ"ב ה"ב) לפי פירוש האמיתי של המ"א והפר"ח, והיינו מה שבמ"א (סי' תמח ס"ק ח) מבואר שאסור בהנאה אע"ג דלא עבר מן התורה, וחולק על פירוש ה'עולת שבת' (סוס"י תמוז) שהתיר בזה (כשמועיל מן התורה) כיון שההפקר מועיל. ובפר"ח שם ס"ה כתב, דהיינו אפילו ביטל לפני עדים ואפילו היה מושלך במקום הפקר, שלא עבר אפילו על דרבנן, וחולק בזה על פירוש השיירי כנה"ג (הגב"י אות ז) שהתיר עכ"פ כשהפקיר בפני עדים.

ומסיף רבנו וכותב "וכמו שיתבאר בסי' תמ"ח", היינו מ"ש שם סכ"ט: "ואפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בכל יראה

ובל ימצא בפסח, כמו שנתבאר בסי' תמה שמותר לעשות כן לכתחלה, מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו. ועד"ז הוא גם כאן גבי הלך מביתו, שאף שלדעת הר"ן אינו עובר עליו בפסח, מ"מ אחר הפסח נאסר בהנאה, ולכן הצריך רבי למכרו קודם זמן איסורו.

ועד"ז מבואר בשוע"ר (סי' תלו סי"ח) לגבי העושה אוצר שיש בתחתיתו חמץ קודם ל', שאף שבפסח אין חייב עליו ואינו זקוק לו, מ"מ אם מוצא חטים מחומצות אחר הפסח אסורים בהנאה.

אלא שמ"מ יש הפרש בין מפולת ובין הפקר, שבהפקר אסרו זאת בירושלמי (לפירוש הפר"ח הנ"ל) אפילו כשהשליכו לחוץ ולא היה דעתו לזכות בו אחר הפסח, והטעם מבואר בירושלמי שהוא מחשש הערמה; ואילו במפולת לא נאסר בהנאה לאחר הפסח אלא כשהיה בדעתו לפנותה אחר הפסח, משא"כ כשלא הי' בדעתו לפנותה אחר הפסח, ואחר הפסח נתגלה, מותר אפילו באכילה, כמבואר בשוע"ר סי' תלג סל"ד (במוסגר) וסי' תלו סי"ח.

וגם בדעתו לפנותו ולזכות בו אחר הפסח יש הפרש ביניהם, שבהפקר פוסק בשוע"ר סי' תמה ס"ג "שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש כל זמן שלא זכה בו אחר כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא". ואילו במפולת שנפלה, פוסק רבנו בסי' תלו סי"ח, שאפילו דעתו לפנותה אחר הפסח אינו עובר עליו כלל בפסח ואינו צריך לפנותה ולבערה בפסח. ובקו"א סי' תלג ס"ק ט כותב שכך פוסק הרמ"א, שאחריו נמשכו כל האחרונים.

והטעם לחילוק זה מבאר בשוע"ר סי' תלג ס"ל ובקו"א שם ס"ק ט, כי לשיטת הר"ן וסיעתו מותר מן התורה אפילו לכתחלה להפיל עליו מפולת ולאחר הפסח יכול לפקח את הגל (שאם לא היה מותר כן מן התורה, לא היו מתירים לו לעשות אוצר לכתחלה אפילו קודם ל').

אמנם ראה לקו"ש חט"ז עמ' 132 הערה 24, שמצטט את דברי הקו"א כאן, ואח"כ דן שם בענין ההערמה מהי. וראה 'שלחן המלך' ח"ב ע' מג, שמפרש הכוונה בלקו"ש שם, שמ"ש בקו"א "פירוש האמיתי" הכוונה היא להוכיח, שההערמה היא שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו (ולא שמא יתכוין לחזור ולזכות). אמנם מהמשך דברי הקו"א לא נראה לכאורה שזאת היא הכוונה, כי אם כפי שנתבאר לעיל.

וראה עוד לקו"ש שם עמ' 133 והערה 27, שלפום ריהטא נראה מהמשך דברי ההערה, שדין הפקר ע"מ לחזור ולזכות בו אחר הפסח שוה לדין העושה אוצר ע"מ לחזור ולפנותו אחר הפסח, ששניהם אינם אסורים אלא מתמת חשש הערמה. אמנם לפי מה שהובא לעיל משוע"ר ומקו"א נראה לכאורה שהם שני דינים שונים, אוצר אסור רק מטעם קנס והפקר אסור מן התורה. ועדיין יש לעיין בזה.



אמירת רבש"ע בקטעה"מ בליל שויו"ט

הרב שמואל הכהן ווייספיש
ר"מ במתיבתא דתות"ל מאנטרעאל

בנוגע לאמירת "רבש"ע הריני מוחל... " שבקטעה"מ, הוכא ב'שער הכולל' זו"ל: "ובסידור ר' שבתי ראשקובער כתוב: "בליל שבת א"א וידוי ולא למנצח בבוא ולא הרבש"ע". אבל בסידור האריז"ל, לא נמצא שבשבת לא יאמרו הרבש"ע. ואדמו"ר בסדור לא כתב שבשבת לא יאמר הרבש"ע, ואפילו קודם ובכך יהי רצון כו' שלא אחטא, לא כתב שבליל שבת א"א זה, ואח"כ בהשכיבנו קודם והגן כו' כתב "בליל שבת א"א זה". הרי שדעת אדמו"ר שגם בשבת ויו"ט לא ידלג בהרבש"ע הזכרת חטא".

וממשיך שם: "אמנם הצצתי וראיתי, שבכל הסדור הזה כל מקום שיש חשש הזכרת חטא ועון ושאלת צרכיו לא התיר לומר בשבת - רק מה שמקור מנהגו לאמרו בכל יום הוא מן הקדמונים מחכמי הש"ס. כמו יה"ר שתצילני שאומרים בברכות השחר מקור מנהגו מן רבינו הקדוש (ברכות ט"ו ע"ב), אלקי נצור כו' מקור מנהגו מן מר ברי' דרבינא (שם י"ז ע"א), ומה שמדלגין בשבת בהשכיבנו, אינו ענין לשאלת צרכיו והזכרת חטא רק שהנשמה יתירה אינה צריכה שמירה".

ומביא ומבאר שם עוד דוגמאות להנ"ל, ומסיים: "ונחזור לעניננו, שהרבש"ע שאומרים בכל יום קודם ק"ש שעל המטה הוא מתוקן מחכמי הש"ס ז"ל. ועיין בזהר מקץ דף ר"א ע"ב באחד שניצל ממיתות משונות ושאל ר' אבא במה זכה לזה, והשיב כל יומאי לא אשלים לי בר נש בישא בעלמא דלא פייסנא בהדי' ומחילנא לי', ותו אי לא יכילנא לאתפייסא בהדי' לא סליקנא לערסי עד דמחילנא לי' כו', הרי שזה נתקן מחכמי הש"ס לכל יום, לכן מותר לאמרו בשבת".

והנה כ"ה כנ"ל בסידורים הישנים נוסח אדמו"ר הזקן ע"פ האריז"ל, אמנם בלוח "היום יום..." כח אדר א מובאת הוראת נשיאנו, וז"ל: "בקריאת שמע שעל המטה: רבוש"ע הריני מוחל וכן למנצח גו' בבוא - א"א בשויו"ט, אבל צ"ל בשאר ימים שא"א בהם תחנון...". ועפ"ז תוקן בסידור תו"א ותהלת ה' שא"א הרבוש"ע בשויו"ט. [וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר חלק יב עמ' שכב, בנוגע לוידוי בליל שבת ויו"ט, ובהמשך שם בשולי הגליון "הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה הועתקה בלוח היום יום כ"ח אדר א' ה'תש"ג...". כנ"ל].

ויש לעיין ולחפש מהו טעם הדברים שלא לאומרו בשויו"ט, הגם שע"פ נוסח כ"ק אדה"ז וביאור ה'שער הכולל' הנ"ל, צריכים לאומרו. משא"כ שאר הענינים שמביא בשער הכולל שם למשל יה"ר שתצילני כו' שאומרים אפי' בשויו"ט.

ולהעיר, שבהלוח "היום יום..." שי"ל לאחרונה עם ציוני המראי מקומות שרשם כ"ק אדמו"ר לעצמו על הגליון, לא מופיע מראה מקום ליום זה!



גדר ה"פעמונים" – בטלית גדול

הרב צבי הירש נאוואק

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

שו"ע אדה"ז סי' י סע' ה: "אע"פ שהלכה שבעלת ה' כנפות או יותר חייבת, מ"מ טוב ליזהר לכתחלה שלא לעשות בשום בגד יותר מד' כנפות, מפני שיש חולקין ופוטרין אותו מן הציצית".

ויש לעיין מהו גדרן של החוטמים הקשורים בקצות הטליתות שלנו (הנקראים "פעמונים"), האם חוטין אלו נחשבין ל(חלק מה)בגד עצמו, וא"כ אם הם מרובעים הוי הטלית בת ח' כנפות, או לא.

וע"ז כותב בסי' יא סע' יט: "אין מטלין בו [על הגדיל] ציצית משום שנאמר על כנפי בגדיהם, והגדיל אינו נחשב עיקר מן הבגד אלא הוא טפל ומשמש לבגד".

ובסעיף הבא, הוי הם כחלק מהבגד לענן שיעור הכנף: "כשמטלין ציצית בבגד עצמו אין צריך להרחיק משפת הבגד מלא קשר אגודל חוץ מן הגדיל אלא גם הגדיל נחשב בכלל השיעור, וכן לענין הרחקה ג' גודלין שאמרנו נחשב ג"כ הגדיל בכלל הבגד...".

אלא שבסעיף הבא, מגדיר הוא וכותב: "...מ"מ לכתחלה טוב למדוד מלא קשר אגודל בלא הגדיל . . ואם הגדיל רחב הרבה יחתוך מקצתו".

ועד"ז בסעיף הבא: "אם בשפת הבגד בולטין חוט שתי בלא ערב או ערב בלא שתי, יש להסתפק אם אלו החוטין נחשבין בכלל הבגד . . ואם משך החוטין הוא רחב הרבה יחתוך קצהו..."

כל הנ"ל, הוא בהטליתות שהיו בזמן אדה"ז, שהגדיל הי' בולט גם מתחת להכנף שבו שמו את הציצית (וכנ"ל סעיף כ). אבל בהטליתות של היום, שהגדיל מתחיל רק אחרי הכנף, יש לעיין בגדר ומספר הכנפות, מכיון שאם הם נחשבים כחלק מהבגד (עכ"פ להצריך חיתוך, וכנ"ל סעיף כא), הרי ישנו להטליתות שלנו ח' כנפות. ד' במקום הציצית, ועוד ד' קצות הגדיל.

וא"כ, אפשר שלכתחלה טוב לחתוך הגדיל - להוציא מסברת היש חולקין (שכנ"ל בסי' י סע' ה') שפוטריין בגד כזה מציצית. ויש להביא סמך לזה מספר 'ציצית הלכה למעשה' (ע' עא), די"א שבחב"ד נהגו לגזוז סביב כל הטלית, ע"כ. ואפשר שהמנהג מיוסד על הסברא הנ"ל.

והרי מעשה רב, שברוב השנים ראינו שאותן החוטין בטליתו של כ"ק אדמו"ר היו נחתכין. (ואין לומר שמכיון שקצה הבגד, אינו מצוייר בצורת פינה לכן אין לחייבו בציצית מטעם שהוא עגול, כיוון שהי' ליה לאדה"ז להביאו במקומו בסע' יט, ולפטור הבגד מציצית בכלל).



ביטול חמץ בבצק שבסדקי עריבה

הת' אשר צבי לאוונשטיין
שליח בישיבת תות"ל - כפר חב"ד, אה"ק

א. בשו"ע אדה"ז סי' תמב סע' כז, כותב בנוגע לבצק שבסדקי עריבה - דבאם יש כזית במקום א' חייבים לבערו, אבל בפחות מכזית במקום א' כשזה עשוי לחזק העריבה אינו צריך לבער. וממשיך בסע' כח: "אבל אם אינן עשוין לחזק שבריה ולא לסתום נקביה אם הן מדובקים בעריבה, הרי העריבה מצרפתן לכזית וחייב לגוררן ולבערן. ואם אף כשנצרף כל הבצק שבעריבה שאינו עשוי לחזק ולסתום לא יהיה בו כזית, א"צ לבערו אלא די לו בביטול, דכיון שאין בו כזית אינו חשוב והוא בטל לגבי העריבה אם הוא מודבק בה..."

והנה צ"ע, במה שאדה"ז כותב שאם אין בו כזית אין צריך לבערו אלא די לו בביטול, דהרי כל ענין הביטול הוא - כדי שמדאורייתא לא יעבור על ב"י וב"י (כמבואר בסי' תלד ס"ו), א"כ אפי' אם הוא ביטל, יש עליו עדיין חיוב מדרבנן לבער כדי שלא יבוא לאכול, ומה מועיל הביטול.

ובמקור הדין בשו"ע המחבר לא מזכיר בכלל ענין הביטול, אלא הלשון שם (בס"ז) הוא: "בטל במיעוטו", ומשמע דכיון שזה כ"כ מעט ועשוי לחזק העריבה ה"ז בטל במיעוטו ממילא, ולכן אינו אסור אפי' מדרבנן, אבל אדה"ז כותב שדי לו בביטול, והיינו שיש חיוב לבערו מדרבנן - אלא שדי בביטול שלא יהיה אסור. וצ"ע כנ"ל.

ושם (בשו"ע המחבר ס"ח), כתוב בנוגע לחצי זית בשני מקומות בבית (שאדה"ז מביאו סכ"ט) - שאינו חייב לבערו אלא מבטל בלבו ודיו, (ומה שצריך ביטול ואינו בטל ממילא כמו פירורים (כמ"ש בסי' תלד ס"ו), היינו בגלל שפירורי בצק אינם בטלים כמו פירורי לחם, כי אפשר להדביק אותם; וגם יש חשש שיפול מידו מאכל וידבק בו פירורי הבצק ויאכל אותו (מהרי"ל - הובא בחלקו במג"א תס, ב)), וביאר שם המג"א (ס"ק יג), דזה ספק יש חיוב מדאו', ולכן כיון שביטול הוא אח"כ ספיקא דרבנן, ואז אין צריך לבערו. והיינו שענין הביטול כאן הוא לגבי הספק דאו' שבזה, אבל אדה"ז כתבו - בנוגע לפחות מכזית שאין בכלל חיוב מדאו' לבער ורק מדרבנן.

ב. וממשיך אדה"ז: "אבל אם אינו דבוק בה אלא הוא מונח בסדקים ברפיון, ואצ"ל אם אינו מונח בסדק, חייב לבערו, אף ע"פ שכבר ביטל ואע"פ שמן התורה אפי' אם לא ביטלו אינו חייב לבערו אא"כ יש בו כזית שנא' . . מ"מ מד"ס אפי' פחות מכזית חמץ שהוא עומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו, גזירה משום כזית. ואפי' נתערב בדבר אחר ויש בתערובת טעם חמץ חייב לבערו אע"פ שביטלו, גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח, ויש כאן איסור מן התורה שבכל איסורי מאכלות אפי' פחות מכזית אסור מן התורה שנאמר כל חלב וגו', "כל" לרבות חצי שיעור, לפיכך אם הוא מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה, אין צריך לבערו אפי' הוא עומד בעינו כיון שאין בו כזית וכבר ביטלו".

וגם כאן צ"ע במה שכ' אדה"ז - שאם הוא מטונף אינו צריך לבערו דכבר ביטלו, דמה מועיל כאן הביטול? דכיון שזה פחות מכזית אין כאן איסור דאו', ומדובר במקרה שאין אפי' איסור דרבנן - שהרי

החמץ מטונף ואינו ראוי לאכילה, א"כ מה ענין הביטול כאן. וגם הדין הזה מובא במג"א (ס"ק י'), וכתב: שצריך לבער חמץ פחות מכזית דוקא כשראוי לאכילה קצת, אבל מטונף קצת ופחות מכזית אין צריך לבער. דכיון שהוא פחות מכזית אין חיוב לבער אפי' מדרבנן. ואדה"ז כותב: דכיון שכבר ביטלו אינו צריך לבערו, ומשמע שאם לא ביטלו צריך לבערו. וצ"ע.

וביותר צ"ע, דלא רק שאין צורך בהביטול, גם אינו מובן - איך מועיל הביטול. דהנה ידוע מ"ש ה'חכם צבי' (סצ"ו): דזה שחצי שיעור אסור מן התורה, הוא רק באיסור אכילת חמץ אבל לא בב"י וב"י. והק' הפמ"ג (פתיחה להל' פסח פ"א אות ח): דהרי כל יסוד ביטול החמץ הוא (כמ"ש הר"ן בריש פסחים והביאו אדה"ז סתל"ד ס"ז) - דכיון שחמץ בפסח אינו שלו ואין לו שום זכות וחלק בו; ורק שהכתוב עשאו כאלו הוא שלו שיעבור בב"י וב"י, לכן אינו צריך להפקירו אלא די לו בביטול שמבטלו בלבו ומחשיבו כאילו אינו. ולפמ"ש החכ"צ שפחות מכזית אינו אסור בב"י וב"י, א"כ חמץ פחות מכזית איך אפשר לבטל אותו. ותי', דכיון דמדרבנן הוא אסור, לכן מועיל הביטול. היינו דכשזה אסור רק מדרבנן גם רבנן עשאו כאילו הוא ברשותו.

(והגם שסיים שם "ומ"מ קשה הלשון דעשאן הכתוב וכו'", והיינו שקשה לומר שרבנן עשאו כאילו הוא ברשותו, כיון שהלשון הוא עשאן הכתוב. אמנם נראה שזה מוכרח מטעם אחר, דהרי כתב אדה"ז (בסי' תמה ס"א): כשם שמן התורה אע"פ שמתחילת שעה ז' היא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע של תורה. . . כך מד"ס. . . מתחילת שעה ששית. . . כל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצוה מד"ס...". וממשיך שאפשר להפקיר אותו לפני"ז ע"ש. והביטול צ"ל לפני שעה ששית, וגם הביטול שעושה בלילה מספיק מן הדין (כמבואר בסי' תלד סי"ג), ואם נאמר שרק מדאו' עשאו כאילו הוא ברשותו אבל לא מדרבנן, א"כ הביטול לא מועיל מדרבנן; ומיד שיגיע שעה ששית הוא צ"ל חייב לבער את כל החמץ שברשותו מדרבנן, וע"כ צ"ל דגם מדרבנן עשאו כאילו זה ברשותו, ולכן הביטול מועיל גם משעה ששית. ועו"ל דאפי' אם נאמר שרבנן לא עשאו כאילו זה ברשותו, מ"מ עדיין הביטול (דאפ"ל שרבנן תיקנו שבכל מקום שיהיה איסור דרבנן עליו ואז יבטל את החמץ) מועיל (הביטול) - לעשותו הפקר, מצד הפקר בי"ד הפקר).

ויוצא, שלפי אדה"ז שמביא כאן (ובקו"א סקי"ז) שיטת החכ"צ שפחות מכזית אסור בב"י רק מדרבנן, [ומה שכתב בחו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א: שחצי שיעור אסור מן התורה גם בדברים שאינם איסורי אכילה, עיין שו"ת צ"צ יו"ד סט"ז ס"י; ובלקו"ש ח"ז מצורע ב; ואכ"מ.] הביטול מועיל בפחות מכזית - רק מכיון שזה אסור מדרבנן, וע"כ כאן דמדובר שאינו אסור לא מדאו' (כיון שיש פחות מכזית), ולא מדרבנן (דהחמץ אינו ראוי לאכילה כיון שזה מטונף), א"כ איך מועיל הביטול שאדה"ז מזכיר כאן?

ג. ונראה לומר, דהנה הט"ז (סק"ה) נתקשה בכל הדינים שהובאו בסימן זה, ובהחילוקים בין כזית ופחות מכזית. דאם האיסור כאן הוא שלא יעבור על ב"י מדאו', מובן שזה בכזית, ופחות מכזית אינו אסור, אבל כיון שצריך לבער את החמץ בגלל החשש דשמא יבוא לאכלו, א"כ אין הבדל בין כזית ופחות מכזית, ע"ש. ובסוף תירץ - שאין חשש שיבוא לאכלו, דמדובר שזה מונח במקום שיהיה נדרס ברגלי אדם, אלא שעד אז הוא יעבור על איסור בל יראה, וזה שייך רק בכזית.

אמנם אדה"ז כותב: שהאיסור כאן הוא מדרבנן שחששו שמא יבוא לאכלו. ואולי אפ"ל דלא רצה ללמוד כפי' הט"ז - דא"כ צ"ע מה החילוק אם זה עשוי לחזק שברי העריבה ולסתום נקביה; או לא. וגם נזכרים כמה מקרים שקשה לומר שיוודעים בוודאי שזה יהיה נדרס ברגלי אדם (כמו חצי זית בבית; וחצי זית בעליה; ועוד). אבל א"כ צ"ב מה ההבדל בין כזית ופחות מכזית כקושיית הט"ז.

ונראה בשיטת אדה"ז, דהגם שמדרבנן חייבים לבער כל חמץ אפי' פחות מכזית, אמנם אם החמץ הוא בטל ואינו חשוב בעיניו כלל, אין אנו חוששים שיבוא לאכלו בפסח. והגם שלרבנן לא מספיק הביטול שהוא עושה ומחשיב כל החמץ כעפר, ועדיין חוששים שמא יבוא לאכלו, אבל אם זה פחות מכזית וגם במצב שממילא הוא מבוטל, אז מועיל הביטול לרבנן, כיון שזה באמת דבר בטל ולא רק שהוא מבוטל בעיניו.

והיינו, שאין זה כמו כל ביטול רגיל - שמבטלו ע"י שמשים בלבו כאילו אינו ומסיח דעתו מהחמץ, דשם באמת זה דבר חשוב, רק שהוא משים בלבו כאילו אינו, ולכן אמרו רבנן - דכיון שזה באמת דבר חשוב, יש חשש שימצא אותו באמצע הפסח ויבוא לאכלו. אבל כאן מדובר בחמץ שזה פחות מכזית, וגם זה נמצא במקום ובמצב שהוא בטל ממילא, (כמו אם זה מודבק למשהו אחר שא"א להשתמש בזה;

או שזה מלוכלך; או שא"א להשיגו; וכיו"ב). ולכן גם מדרבנן מועיל כאן הביטול, דכיון שמשים בלבו שזה כלום, אין עוד שום חשש שיבוא לאכלו.

אבל עד שהוא מבטל א"ז, רבנן חוששים שהוא יבוא לאכלו, דהגם שזה במצב שביטל אותו ממילא, אבל יכול להיות שהוא מחשיב א"ז עדיין והוא יבוא לאכלו, ולכן הוא צריך לבטלו, ואח"כ אין עוד חשש שיבוא לאכול דבר כזה.

ועפ"ז מובן למה כותב אדה"ז לגבי פחות מכזית המודבק בעריבה: "דכיון שאין בו כזית אינו חשוב והוא בטל לגבי העריבה" ואז די לו בביטול. והגם שזה אסור רק מדרבנן, מועיל הביטול כאן כיון שאינו חשוב כלל. ולפ"ז מובן ג"כ מ"ש בסוף הסעיף דכיון שכבר ביטלו אינו צריך לבער, דעד שהוא מבטל את החמץ אסור עדיין מדרבנן, ורק אם הוא מבטלו אז אינו אסור ואינו צריך לבערו. ועצ"ע בכהנ"ל.



מי שאינו רוצה להשאיר עד בהמ"ז [גליון]

הרב ישעי' זושא ווילהעלם
מנהל המתכתא

בגליון האחרון - תתלט (עמ' 69), כתב הרב אי"ה סילבערבערג בדין מי שאינו רוצה להשאיר עד ברכת המזון כשיש מזומן או מנין, ומביא מ"ש ב'אגרות משה' או"ח ח"א סי' נו, שהעצה היא - שאלו הרוצים שלא לחכות עד גמר הסעודה, שיאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול, שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין, שאז לא מתחייבים בזימון. ומביא האג"מ רא"י לזה מדברי הרמ"א סי' קצג סעי' ג, על המנהג שלא לזמן בבית עכו"ם, שכתב: "ונראה לי הטעם, משום דלא יוכלו לקבוע עצמן בבית עכו"ם, משום יראת העכו"ם, והוי כאלו אכלו בלא קבע, ועוד דיש לחוש לסכנה, אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך בעל הבית הזה, ולכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו, ולכן אין לשנות המנהג". ע"כ לשון הרמ"א. ובספר 'פסקי תשובות' כותב, שכן משמע בשו"ע הרב סימן ריג סעי' ו, ובסי' קיז סעי' יח כדין זה שמותר לישב לאכול על דעת שלא להצטרף לזימון.

והרב אי"ס שואל על פסק זה של האג"מ, וגם על ראייתו של הפסקי תשובות, ומסיים, דהעצה למי שאין רוצה לחכות עד ברכת המזון,

היא, שלא להתחיל ולא לגמור האכילה עם האורחים האוכלים על שולחנו, ע"כ. אבל לא נמצאה עצה וסברה להתיר באופן אחר.

אבל באמת, להוי ידוע, ששאלה זו - שבאגרות משה - נשאלה לכ"ק אדמו"ר ונדפסה בלקוטי שיחות חלק יד עמ' 305, וז"ל: "במה דשאלנא קדמיכון: המשתתפים בסעודת נישואין, וכמנהג העולם מסובים חבורות חבורות (וכמה מהם יותר מעשה) כאו"א על שולחנה ושמשים משמשים (ומצרפים עי"ז) לכל השולחנות, ובהתאריך הסעודה - כמה מהחבורות מברכין לעצמן, מבלי לחכות לברהמ"ז שבשלחן הראשי. . אי יאות פתגמה למעביד הכא ולמיפטר נפשי מז"ב וכו'".

וכ"ק אדמו"ר פוסק, שמצוה ליישב המנהג (של אלו שאינם מחכים עד ברהמ"ז), והפסק דין מיוסד על שלשה מקומות, ומביא גם מ"ש הרמ"א הנ"ל. ובאמת נראה שכ"ק אדמו"ר סובר שאינו צריך שיפרש בדיבור לפני אכילתו שאינו קובע איתם לסעודה, רק די שיחשוב במחשבתו בלבד, עיי"ש. וכמו"כ כל ההיתר הוא רק כשיש צד מצוה כמו סעודת נישואין, ומצוה שאני, שאם יצטרך לחכות עד סוף השבע ברכות, יגרום שלא יבוא מלכתחלה, ועי"ז יוגרע בשמחת חתן וכלה. א"כ כל ההיתר הוא רק באופן כזה שלב' הצדדים יש צד מצוה, אבל סתם לישוב ולחשוב או לפרש בדיבור שלא רוצה לקבוע סעודה עם שאר המסובין, נראה שבאמת אין היתר לזה, עיי"ש.

ועפ"י כל הנ"ל, נשאלה השאלה בנוגע ההתועדויות של סוף יו"ט, כשבאים הרבה אנשים להתוועד ביחד, לשמוע מאמר או שיחה מהחוזר וכו' ומנגנים ניגונים, ואח"כ כשהוא עדיין באמצע ההתוועדות, אלא שכבר בא סוף זמן יו"ט, רוצה להיפרד ולברך ברכת המזון, האם יאות פתגמא למיעבד הכי, לברך בזימון בעשרה, או שצריך לחכות עד שראש המסובין יזמן, וההיתר שהוא יחשוב או יפרט בדיבורו שאינו קובע לסעודה עם שאר המסובין. - אינו מוסיף לפי מכתב כ"ק אדמו"ר, כי זהו רק כשיש ב' צדדי מצוה, וגם רק כשכבר נהגו כך, אבל בנידון דידן מה הדין לכתחלה?



בענין הנ"ל

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בגליון האחרון - תתלט (עמ' 69), העיר הרב אי"ה סילבערבערג, האם מי שאינו רוצה להשאר עד סוף סעודת חתונה, ורוצה לברך בהמ"ז ביחידות ללא שבע ברכות, האם רשאי או לא. והביא משו"ת אג"מ¹ וכן בס' 'פסקי תשובות' שהביא רא"י משו"ע אדה"ז סי' ריג סעי' ו, דאפשר לסועדים לקבוע יחד לפני תחילת הסעודה ע"ד שלא להצטרף להזימון. והרב הנ"ל דוחה כ"ז, דאין קשר בין דברי האג"מ דאפשר לכוון ע"ד שלא להצטרף, לבין דברי אדה"ז, ובכלל היתר זה דחוק הוא ביותר. וההיתר שמציע הרב הנ"ל, הוא לא להתחיל ולא² לסיים האכילה עם האחרים, עכ"ד. ולקמן נדון על כ"ז.

והנה האג"מ שם נשאל ע"ז מאת הגה"צ ר' שלום יחזקאל שרגא רובין - הלברשטאם זצ"ל מצ'עשנוב, המכונה 'שר-השואל' מפני ריבוי שאלותיו בכל ספרי השו"ת. הגאון הנ"ל הכין קונטרס שלם בענין זה, ושלחו לקבלת ברכה מגדולי הפוסקים³, וכן שלחו כנראה לכ"ק אדמו"ר, שגם כיבדו בתשובה שלימה.

כ"ק אדמו"ר הגיע לאותה מסקנא (נדפס בכ"מ - אג"ק חי"ד עמ' רטו ואילך, לקו"ש חי"ד עמ' 305, 'תשובות וביאורים' סי' רמה עמ' תמב), והביא כמעט אותם ראיות של בעל האג"מ, בהסתמך עמ"ש מרן בשו"ע או"ח סי' קצג - דיני זימון - סוס"א וס"ג (שמציין הרב הנ"ל). וכן כותב, דמחשבת המסובים מקודם הסעודה - דבאם תתארך הסעודה יברך בלא ז"ב, הרי"ז שלילת קביעתו לשמחת חו"כ⁴ ואז לא

(1) וכן הוא לו גם בשו"ת אבהע"ז ח"א סי' פו, וז"ל: "כי ברכות נישואין מעולם לא נתקנו דוקא על חו"כ, אלא על כל המסובין בעת הסעודה והנמצאים בשעת הנישואין".

(2) לכאור' קשה, דלדעת הפוסקים אפי' תנאי אחד - או לא להתחיל עם האחרים; או שלא לגמור עם האחרים, ג"כ מועיל לפטרו מזימון, ראה משנ"ב סי' קצג סקי"ט, 'פסקי תשובות' שם הערה 32.

(3) וז"ל בשו"ת 'חשב האפור' ח"ג סי' ט: "בעיקר הדבר כבר אמרתי דעתי בירושלים כאשר ראיתי קונטרסו אצל הגאון מטשעבין ז"ל וכו'", ע"כ. ולימים נדפס אותו קונטרס מאת הרה"ג הנ"ל בקובץ 'תרשיש' גליון א' ע' ה' והלאה, בתוספת כל הראיות לכאן ולכאן באריכות גדולה.

(4) בס' 'נישואין כהלכתם' פי"ד סעי' מו הערה 84, מביא תשובת כ"ק אדמו"ר ומסבירה, וז"ל: ובמכתבו של האדמו"ר מליובאוויטש נדפס בקובץ יגד"ת, מיישב

חל ענין ז"ב מעיקרא. והוא כסברת אדה"ז שמביא ה'פסקי הלכות', אף שכ"ק אדמו"ר אינו מציינו.

וכסברת כ"ק אדמו"ר והאג"מ, דאין צריך להמתין עד סוף הסעודה (אף דלכתחילה ודאי רצוי להמתין⁵), ס"ל הרבה פוסקים אחרונים, וכדלקמן.

דהנה בחיוב שבע ברכות בסעודת חו"כ, יש לחקור אם החיוב חל על כל או"א מהמסובין בהסעודה, או שחל רק על כלל הציבור. וגם יש לחקור, האם המחייב בז"ב הוא מצוות שמחת חו"כ⁶, או שברהמ"ז של הסעודה היא המחייבת, כמו 'רצה' בשבת או 'יעלה ויבא' ברה"ח וכדו'⁷.

דלדעת הפוסקים⁸ שאפשר לעזוב קודם אמירת הז"ב, היינו שס"ל דחיוב ז' ברכות אינו חלק מברהמ"ז אלא חובת הציבור, ומסבירים האג"מ וכ"ק אדמו"ר, דכל זמן שלא התכוון לקבוע עצמו עם הציבור, מועילה כוונתו לא לחייבו להשאר לז"ב.

והפוסקים דס"ל דאין לעזוב⁹, היינו שסוברים דחיוב ז"ב הוא על כל אחד ואחד, ואולי גם חלק מברהמ"ז עצמה. וכל הנהנה מסעודת חתן חייב בז"ב. ומביאים רא"י ע"ז מדברי הטור (או"ח סי' קצה) בשם

המנהג שהמשתתפים בסעודת נישואין שאינם רוצים להמתין עד שיברכו ברהמ"ז בשלחן הראשי, מברכים לעצמם ברהמ"ז ללא ברכות נישואין, ואחד מנימוקיו הוא, שהואיל ונהגו כך הוי כאילו לא קבעו עצמם יחד, ע"ש.

(5) וכמו שמפורש באג"מ ועוד, אלא שכאמור, דההיתר הוא דאם מתנה בעת שנוטל ידיו שלא להצטרף מועיל ולא נתחייב בז"ב.

(6) בספרי המלקטים מביאים אמרת הגר"ח מבריסק, דמ"ש "שמח תשמח רעים האהובים . . . משמח חתן וכלה", שע"י שמיעת הז' ברכות בסעודה מקיימים מצוות שמחת חתן וכלה, ע"כ. וכמה פוסקים כותבים דהסיבה לא לעזוב הסעודה קודם ברהמ"ז, היא כדי לא להפריע בשמחתם.

(7) בס' 'נטעי גבריאל' נישואין ח"ב פמ"ד הערה 1, מביא החקירה, דהשאלה היא על מי החיוב באמירת ז"ב, האם על החתן או על העם הנאספים שבאים לשמח בשמחתן של החו"כ, ומביא מחבל ראשונים, ע"ש. ובפנים הסברנו החקירה עפ"י ס' 'ברכת דוד' להר" דוד אברהם מנדלבוים (ב"ב תשנ"ט).

(8) מצויין בספר 'נטעי גבריאל' שם, 'נישואין כהלכתם' פ"ד סעי' מו, שו"ת מהר"י שטייף סי' ז, דמביא רא"י משו"ע סי' קצג, שו"ת מנח"י ח"ב סי' מג, 'ציץ אליעזר' ח"א סי' פד, דיש לראות שישאר שם מנין עשרה כדי שיאמרו הז"ב, אך אי"ז חיוב על כל או"א. וראה גם ס' 'שובע שמחות' פ"א סעי' כד.

(9) שו"ת 'דעת סופר' סי' כו, 'חשב האפור' ח"א סי' ט בשם גאון א', ועוד.

הרא"ש, דבני חבורה שנתחלקו לחבורות, אפי"א אם אכלו בכתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל שם, כולם מברכים ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה¹⁰. ויש בכל הנ"ל אריכות גדולה בהפוסקים, וקיצרתי.

ומה שהק' הרב הנ"ל על דברי האג"מ (וקושייתו היא גם על דברי כ"ק אדמו"ר וכו"ל), לא הבנתי, דאטו האג"מ וכ"ק אדמו"ר מדמים חיוב ז"ב לחיוב זימון, כדי שנאמר שכל פרטי הדינים של זימון חלים על חיוב ז"ב?! אלא הדמיון של האג"מ ושל כ"ק אדמו"ר הוא לקביעות, דכמו שמועילה דעתו וכוונתו לענין זימון, כמו"כ מועילה דעתו לענין סעודת חו"כ, דאם מלכתחילה קבע עצמו ע"ד שלא להצטרף - מועילה כוונתו בזה. וע"ז שפיר מביא בעל ה'פסקי הלכות' רא"י מדברי שו"ע אדה"ז בסי' ריג, ששם בפירושו אינו מיירי לענין זימון אלא אפי' לברכה ראשונה - וזה ברור.

ורא"י לזה מדברי כ"ק אדמו"ר שם, שמביא שלש ראיות להיתר, וזלה"ק: "ב) שם סוס"ג אף אם לא הי' טעם זה מספיק מ"מ בכבר נהגו כך, הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד - (כל זה הוא לשון הרמ"א סי' קצ"ג שם - מ.א.צ.וו. - ומוסיף כ"ק אדמו"ר) - וראה שו"ע יו"ד ספ"ח ס"ב". עכלה"ק. וטרחתי להבין הרא"י משו"ע יו"ד ספ"ח, ששם מיירי בשני אנשים אחד אוכל בשר ואחד אוכל חלב, אם רשאים לשבת על שלחן אחד, שבשו"ע כותב דמותו ע"י היכר. ולכאורה י"ל דכוונת כ"ק אדמו"ר היא, דסיבת ההיתר לשבת יחד על שלחן אחד זה בבשר וזה בחלב, הוא מצד כוונתם מלכתחילה שאין מצטרפים יחד. - והרא"י מדין זימון הוא רק לענין זה דכוונתו מועלת.

ואדרבה, עצת הרב הנ"ל שלא להתחיל ולא לגמור האכילה עם האחרים האוכלים על שולחנו, היא דחוקה, כי להשיטה (דכ"ק אדמו"ר מביא ומצדד כמוהו¹¹, וזלה"ק: "דחיוב ז"ב תלוי באם האכילה היא גם לשמחת חו"כ" עכלה"ק) - דחיוב ז"ב הוא על כל יחיד ויחיד הנהנה

10) ובקונטרס 'זכרון ישעיה' עמ' מג, מביא תשובת הגר"ש וואזנער שליט"א, שכי' שלא ראה בכל הראיות שהביאו המחמירים לא לצאת, שום רא"י מכרעת. דמה שמביאים רא"י מהטור והרא"ש דבני החופה שנתחלקו דכולם מצטרפים, היינו דהלכה שכולם נחשבו כבני סעודת חופה, ואם יבא הזמן לברך ברהמ"ז ויהיו עשרה חל עליהם חיוב הברכה, וגם יכולים לברך. אבל שיהי' חיוב על היחיד מלהסתלק באמצע סעודה, בפרט אם אינו מבטל בזה מצות אמירת הברכות, אין רא"י משם. ע"כ.

11) וכן מפורש בשו"ת אג"מ אבה"ע דלעיל הערה 1.

מסעודת חו"כ, או שזה חלק מברהמ"ז, לא יועיל מתי התחיל או גמר לאכול, כל שאכל אפי' פורתא מסעודת חתן הוא מתחייב בז"ב, ואין לזה שום דמיון לחיוב זימון, אלא לקביעתו בשמחת חו"כ, וכדברי כ"ק אדמו"ר, כנ"ל בארוכה.



בענין הנ"ל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון האחרון - תתלט (עמ' 69), הבאתי דעת הגרמ"פ זצ"ל ב'אגרות משה', שאם אדם אכל בשלחן אחד עם אחרים ודעתו שלא לקבוע עמהם, אז אי"צ לזמן עמהם. והביא ראיה לזה מהרמ"א בסי' קצג, וגם מהמ"א בהלכות תשעה באב. וכתבתי שם, שלכאורה אין ראיה מהמקומות הללו, והא דאיתא בסי' קצג שמועילה מחשבתו שלא לקבוע סעודה עם האחרים שאוכלים עמו, היינו במקום שלא יוכלו לזמן ולברך ברכת המזון כראוי. וע"כ באופן זה (כדי לברך ברכת המזון כראוי), לא הטילו החכמים החיוב לקבוע ברכת המזון עם האחרים, עיין שם.

והעירני חכם אחד, שלכאורה דעת האג"מ הוא דעת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתב המובא בלקוטי שיחות חלק יד דף 305, וז"ל: "...במה דשאלנא קדמיכון: המשתתפים בסעודת נישואין, וכמנהג המדינה מסובים חבורות חבורות (וכמה מהם יותר מעשרה) כאו"א על שולחנה ושמשים משמשים (ומצרפים עי"ז) לכל השולחנות, ובהתאריך הסעודה - כמה מהחבורות מברכין לעצמן, מבלי לחכות לברהמ"ז שבשלחן הראשי, אשר החו"כ מסובין עליו, ומבלי אמירת ז' ברכות וגם לא שהשמחה במעונו וכו'.

"אי יאות פתגמה למעביד הכא ולמיפטר נפשי' מז"ב וכו'.

"וכנראה סיבת המנהג: א) לא כאו"א יכול להאריך בסעודה (מפני הטרדות, הבריאות, חס על זמנו וכיו"ב ובפרט שלפעמים האריכות באה ע"י ענינים בלתי רצויים) ב) אמירת ז' ברכות קודם אמירתן בשולחן הראשי דהחו"כ - תעורר קפידת המחותרים.

"ועפ"ז שינוי המנהג: א) שכולם יחכו עד סוף הסעודה - תגרום שכמה ימנעו מלהשתתף בסעודה זו כלל ועי"ז יוגרע משמחת חו"כ אז,

נוסף על הטינא שבלב מהמחותנים על הבלתי משתתפים, וכנראה במוחש. ב) שיברכו בשולחנות הנ"ל ז"ב בשני כוסות, כבודים - יש חשש לקפידה הנ"ל, ואלו שיחששו להקפידה - מלכתחילה לא יבואו.

"וכיון שבשני האופנים - ענין של מצוה ישנו, וגם שנתפשט המנהג ביותר ואין מוחה, מצוה ליישב המנהג, וי"ל שמיוסד על שלשה: א) שו"ע סקצ"ג סוס"א: למנוע קפידת בעה"ב מותר לעשרה להחלק. ב) שם סוס"ג אף אם לא הי' טעם זה מספיק מ"מ בכבר נהגו כך, הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד, וראה שו"ע יו"ד ספ"ח ס"ב. ג) עפמ"ש"כ בשו"ע אה"ע סי' סב בט"ז סק"ז וערוך השולחן (סקל"ח). הובא גם במכתב כת"ר) דחיוב ז"ב תלוי באם האכילה היא גם לשמחת חו"כ - י"ל דמחשבת המסובים מקודם דבאם תתארך הסעודה יברך בלא ז"ב - הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חו"כ, לא חל ענין ז' ברכות מעיקרא, וק"ל". עכ"ל.

ולכאורה מהמכתב מוכח, שגם רבינו סובר שיש ראייה מהרמ"א בסי' קצג סעי' ג, שאדם יכול להפקיע עצמו מהחייוב של זימון על ידי כוונתו שלא לקבוע עם האחרים.

אבל באמת אין שום דמיון מדברי רבינו לדברי ה'אגרות משה', דמדברי ה'אגרות משה' מוכח שסובר שאם אדם יושב ואוכל עם אחרים בשלחן אחר, ואינו נוח לו להשאר עד ברכת המזון, אז אם מתחילה חשב שלא לקבוע אתם, אין צריך לזמן עמהם. ז.א. אפילו אם מה שאין נוח לו להשאר עד הסוף אינו קשור עם ענין של מצוה, סובר ה'אגרות משה', שמותר לברך ברכת המזון ביחידות. ועל ענין זה כתבתי שאין שום ראייה מהרמ"א בסי' קצג לזה, כיון שמה שמותר שם לברך בנפרד, היינו לצורך מצוה כדי לברך ברכת המזון כראוי.

אבל רבינו מדבר: א) בחבורות חבורות האוכלות על שלחנות נפרדות, ועל זה כותב רבינו, שאז מותר לכל שלחן לברך ברכת הזימון בנפרד, כיון שאין בדעתם לקבוע עצמם עם השלחן הראשי ששם יושבים החו"כ. ב) במקום מצוה, שאם לא ינהגו כמנהג ההוא, חוששין שלא יבואו כלל להשמחה, וכדברי רבינו בהמכתב. אבל אין שום רמז בדברי רבינו, שיצדיק ההיתר של ה'אגרות משה' לברך ביחידות אם אין נוח לו להשאר עד הסוף, אפילו אם כיוון כן מתחילה, כיון שהוא שלא במקום מצוה וגם אוכל על שלחן אחד עם אחרים. דהנה עיקר ענין הקביעות, הוא כשאוכל על שלחן אחד עם אחרים, עיין מ"א סי'

קצה ס"ק ד, וכדי להפקיע עצמו מחיוב זימון עם אחרים האוכלים עמו בשלחן אחד, צריך להיות שום צורך מצוה.



הברכה שמברכים על שניצל וגעפילטע פיש [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון טו [תתלז] עמ' 62 כותב הרב י"י שי' הענדל בנוגע לברכה שמברכים על שניצל או קציצות בשר ודג! ומסכם:

"נראה ברור שרק אם נתינת הקמח מצה או פירורי לחם היא לשיפור טעם התבשיל, דהיינו שטעם הקמח מצה או פירורי לחם משפר את התבשיל, אז הדין הוא שברכתו במ"מ, אע"פ שהדגן אינו עיקר התבשיל.

"אבל אם כוונת נתינת הדגן בתבשיל היא לענין צדדי, כגון לדבק התבשיל או להכניס בו צבע או ריח או שיטוגן יותר טוב. . אז אע"פ שבסוף זה משפר טעם התבשיל ברכתו שהכל, כי הוא טפל לתבשיל."

באם גם מוסיף טעם – ברכתו במ"מ

והנה יש כאן בדבריו חידוש גדול, שאפילו באם הדגן משפר טעם התבשיל עדיין ברכתו שהכל ולא במ"מ, כיון שאין זה עיקר כוונת נתינת הדגן.

והנה לא ציין הכותב מקור לדבריו. ולכאורה מצינו במקורות היפך דבריו.

ואעתיק בזה משו"ע אדה"ז סי' קסח סי"א: "...וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים אע"פ שנלושה במים לבר, ואפי' אם עירב בה תבלין ודבש יותר מקמח שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר והקמח הוא לדבקם ולהקפותם, אין הקמח טפל אצלם לברך עליהם ברכה הראויה להם, לפי שמלבד מה שהקמח מדבק ומקפה התערובת הוא מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה, ומן הסתם ניתן הקמח בתערובת זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר, וכיון שהוא מין דגן הוא חשוב ואינו בטל

(1) בהמשך למאמרים שנכתבו בגליונות שלפנ"ז, ואינם תח"י כעת.

בתערוכת כל שבא ג"כ להכשירו לאכילה ולכן מברכין על תערוכת זו בורא מיני מזונות...².

הרי לנו מפורש שלמרות ש"הקמח הוא לדבקם ולהקפותם", הרי כיון שזה גם מוסיף טעם באוכל ("מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה"), אכן סהדי ("מן הסתם") שהקמח ניתן גם על דעת הטעם ומברך עליו במ"מ³.

אין צריך שיהיה כוונת עירוב הקמח לסעוד

ותמוהים בענין זה גם דברי ר"מ שטרנבוך בספרו 'תשובות והנהגות' ח"א סי' קפא בנוגע לדגים טחונים עם פירורי לחם, וכותב ד"מאחר שנשתנה צורת הקמח ולא נאכל לשביעה ונשתנה לגמרי תוארו ושמו מוכיח עליו דנקרא 'געפילטע פיש' ורובו ועיקרו פיש, אין מברך עלה במ"מ . . . ולא אמרינן שאם מעורב בו מחמשת המינים ברכתו מזונות אלא כשניכר וחשוב ולא בטל . . . קמח שלא ניכר ולא נרגש אלא נחשב רק כדג ברכתו שהכל אף אם יותר מלדבק לבד...", ודבריו תמוהים, שהרי הם נגד המבואר לעיל שבאם רק "מכשירו ומתקנו" ברכתו במ"מ. ואיפה מצינו בנוגע לקמח ענין של שינוי צורתו?

הרב המחבר שם מביא מקור אחד לדבריו: "דמשמעות השו"ע שם [סי' רח] ס"ג דאף שאינו לדבק צריך שעכ"פ יבוא הקמח כדי לסעוד, וכאן לא בא לסעוד אלא לייפות הדג וכדומה". כוונתו לדייק ממה שנאמר בשו"ע שם: "כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה . . . כדי שיסעוד הלב מברך במ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו מברך במ"מ".

ותמוה שלכאורה נעלם ממנו המפורש בשו"ע שם סי' רד סי"ב: "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערוכות הרי הוא עיקר", הרי שאפילו במקרה שאינו נותן הקמח כדי לסעוד אלא כדי ליתן טעם, ואין שום

(2) וראה גם שם סי' רב סי"ב: "...שגם התבשיל אינו נעשה טפל אל המרק אע"פ שעיקר הבישול בשבילו, לפי שמין דגן הוא חשוב ואינו נעשה טפל להפסיד ברכתו כל שבא ליתן טעם בקדירה כמ"ש בס"י רח...". ובסי' ריב ס"ב פסק אדה"ז: "...וכן מי שאוכל לפני סעודה פת שרויה ביי"ש אע"פ שעיקר כוונתו בזה על היי"ש אלא מפני שהוא חזק וקשה לו לשתותו לבדו שורה בו פת ואוכלו מ"מ כיון שהוא לפני הסעודה ודאי כוונתו גם כן לסעוד הלב ולפיכך אין הפת טפילה להיי"ש . . . שכל תערוכת מין דגן עם מין אחר הדגן עיקר לעולם כל שמתכוונין גם כן לאכילתו אע"פ שעיקר הכוונה הוא בשביל מין האחר כמ"ש בס"י רח...".

(3) ראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' לח ס"ג.

סברא שיהיה צורת הקמח או שמו נקרא עליו, ובכל זאת ברכתו במ"מ, ורק באם נתנו לדבק הוא נהיה טפל למאכל⁴.

רקיקין דקין – שהכל, דובשנין – במ"מ

הרי"י הענדל קובע שבאם נתינת הקמח מצה לתוך האוכל הוא כדי לשפר הטעם, אז ברכתו במ"מ, אע"פ שהדגן אינו עיקר התבשיל.

והנה בשו"ת 'להורות נתן' ח"ד סי' ט ס"א כותב דכיון ש"בנדרון דיין, דבודאי שאין רגילות לאכול ציפוי זה המורכב מפירורי לחם עם ביצה אלא כשהוא מכסה את הבשר, ודאי דלא עדיף מדובשניות שעליהן המרקחת, והוי טפל לגבי הבשר ונפטר בברכת שהכל שעל הבשר". ומקורו המבואר בשו"ע או"ח סי' ריב ס"ב ומג"א שם סק"ה-ו ובאליה רבה שם. ראה גם שו"ת 'להורות נתן' ח"ה סי' ו סוף ס"ב.

ואעתיק בזה סיכום ההלכה כפי שמופיע בשו"ע אדה"ז סי' קסח ס"ט:

"...ולכך מברכין עליו בורא מיני מזונות וגם המילוי נפטר בברכה זו שהוא טפל למין דגן, והוא שמתכוונין ג"כ לאכילת מין הדגן שהיא העיסה שבה המילוי אע"פ שאין זו עיקר הכוונה.

אבל אם אין מתכוונין כלל לאכול העיסה, כגון אותם רקיקין דקין שנותנים מרקחת עליהם, שהדבר ידוע שאין מתכוונים כלל לאכול העיסה, רק שבאים לדבק המרקחת עליהם כדי שלא יטנפו הידים מהדבש, הרי הם טפלים לגבי המרקחת וברכת המרקחת פוטרתן, ואפילו אם אכל תחלה המרקחת ונשארו הרקיקים לבדם.

אבל במדינות אלו שמניחים המרקחת על הדובשנין (שקורין לעקו"ך פלאדי"ן) שטובים למאכל, א"כ כוונתו ג"כ על אכילת הדובשנין, ומברך עליהם בורא מיני מזונות ופוטר את המרקחת שהיא טפילה למין דגן".

4) והנה לשון השו"ע הנ"ל שבסי' רח מקורו מהתוס' ברכות לו, ב ד"ה כל שיש בו. ובשו"ת אבני נזר שם סי' מבאר גדרו של "כדי שיסעוד הלב" שזהו פעולת הדגן שסועד הלב, ובאם מתכוין לכך אז אין הקמח טפל, אבל כשנותן הקמח כדי ליתן טעם בתבשיל אין הדין כן. ושוב מביא דברי הרמב"ם בהל' ברכות פ"ג ה"ו ודברי השו"ע הנ"ל סי' רד שסוברים דלא כהתוס', ואין צריך דוקא כוונת אכילת דגן שסועד הלב, אלא כל שעירבו במאכל "כדי ליתן טעם בתערובות" מהני שיהיה נחשב כעיקר וברכתו במ"מ.

ה'להורות נתן' לומד מדין זה יסוד בדיני עיקר וטפל: "רקיקין דקין" אינם טובים למאכל בפני עצמם, וא"כ כל עיקר אכילתם אינו אלא בשביל המרקחת שעליהם, על כן הם טפלים למרקחת. אבל "הדובשנין" "שטובים למאכל" וקורה שאפילו אוכלים הדובשנין בפני עצמם, א"כ ודאי הוא העיקר וברכתו במ"מ. ומזה הוא דן לגבי השניצל וכדומה, שכיון שלא אוכלים הפירורי לחם בפני עצמם הרי הם דומים ל"רקיקין דקין".

אבל לכאורה אין הנידון דומה לראיה, וביאור ההלכה נראה ככה: באכילת מרקחת "הדבר ידוע שאין מתכוונים כלל לאכול העיסה", כלומר כל אדם שאוכל מרקחת יודע ברור שכל עיקר אכילתו כעת הוא המרקחת, רק כיון שלא רוצה לטנף את ידיו על כן הוא שם את המרקחת על הרקיקין, וקובע ההלכה שבאם הרקיקין אין להם טעם טוב ודאי אין כוונת האכילה על הרקיקין והוא טפל למרקחת, אבל באם הם דובשנין "שטובים למאכל", קובע ההלכה שלמרות הנראה בפשטות שלא היה מתיישב לאכול עכשיו דובשנין ואינו מתכוין אליהם כלל, הרי כיון שהם טעימים קובע ההלכה שכוונתו "גם כן" לאכילת הדובשנין, ובמקרה של חמשת המינין באם מתכוונים "גם" אליהם הם נהיים כבר העיקר. ואין זה נוגע כלל באם אוכלים הרקיקין או הדובשנין בפני עצמם, כל מה שחשוב לנו הוא באם יש להם טעם טוב או לו. ובאם מתברר שלפירורי לחם שעל השניצל יש טעם טוב, אם כן הם דומים לדובשנין וברכתם במ"מ.

גדרי עיקר וטפל בחמשת המינין

והנה ב'להורות נתן' שם ס"ב מוסיף להעתיק משו"ע אדה"ז סי' ריב ס"א, דכל "שעיקר האכילה הוא ממין אחד, והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון לא היה אוכלו כלל עתה, הרי הוא טפל אליו ונפטר בברכתו אפילו הוא לחם שהוא חשוב מכל המינים, כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכדי שלא יזיקנו בגרונו אוכל עמו פת הרי הוא טפילה לדג ונפטרת בברכתו והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת ולא היה אוכלו כלל עכשיו אם לא המליח...". ומסיק ב'להורות נתן': "והנה בנידון דידן אינו אוכל ציפוי זה אלא מחמת הבשר ואם לא היה אוכל את הבשר לא היה אוכל את הציפוי, וממילא הוי בגדר טפל ונפטר בברכת העיקר".

ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי לפי זה איך יפרש ההלכה שם באותו סעיף: "...בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר,

ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל אלא שנעשה על דעת לאכלם שניהם יחד כגון עיסה ממולאת בפירות...", וכי נוכל לומר במאכל שיש בו תערובת קצת קמח שהיה אוכל את הקמח בלי רוב המאכל שעמו? אלא נראה כוונת ההלכה הנ"ל: במקרה שאוכל מאכל חשוב כגון פת וכיו"ב אבל אינו אוכל אלא בשביל מאכל אחר כגון מליח, הרי בזה הפת נהיה טפל למליח למרות שהוא חשוב לעצמו. אבל במאכל שמעורב בו קמח א"כ ודאי אכילתו נעשה כדי לאכלם ביחד, אין לדון בו בגדרי עיקר וטפל הנ"ל, אלא כיון שהוא נותן טעם באוכל פוסקים שחמשת המינים חשובים והם נהיים העיקר באוכל, וברכתם במ"מ. וא"כ גם בשניצל ברגע שמתברר שפירורי הלחם נותנים טעם באוכל, ודאי דנהפכים לעיקר וברכתו במ"מ.

כוונת המבשל או כוונת האוכל?

והנה לפני שאנחנו ניגשים לברר מהו כוונת ציפוי הדגן לשניצל האם הוא (גם) כדי ליתן טעם או רק שיטוגן היטב ולא יתקשה, יש לדון האם חשוב לנו כוונת המבשל שמערב את הדגן או כוונת האוכל שטועם טעמו המשובח. ויכול להיות מזה נפק"מ להלכה, ולדוגמא באם המבשל מערבו רק כדי לדבק אבל האוכלו חשוב על טעמו, ולהיפך.

הפוסקים שדנים בזה ציינו רק את כוונת המבשלים⁵. וי"ל שזהו פשטות ההלכה, ראה לדוגמא בסי' רח שנעתק לעיל: "כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה . . . כדי שיסעוד הלב מברך במ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו מברך במ"מ", ואין מתחשבים כלל בדעת החולה שאוכלו.

והביאור בזה י"ל שבאם המבשל מערב את הקמח כדי לדבק, הרי בזה נתבטל חשיבותו של הדגן ונהיה טפל לעיקר האוכל⁶, ואפילו באם

(5) ראה לדוגמא בשו"ת 'אבני נזר' שם ס"א: "חקרתי אצל העושים מאכל הזה . . . ואמי תי' אמרה לי...". אמנם בשו"ת 'באר משה' ח"ה סי' סא אות לה מציינ: "אין כוונת האוכל לאכול החומר סביב הבשר והדגים".

(6) ועד"ז ישנה הלכה בשו"ע אדה"ז סי' קסח ס"י לגבי פת הבאה בכיסנין: "וכל עיסה שהמילוי טפל אליה, אע"פ שאוכלה לבדה אחר שנטל המילוי ממנה אינו מברך עליה אלא בורא מיני מזונות ולא המוציא, הואיל ובשעת אפייתה היתה באה בכיסנין...".

אח"כ יכוון האוכל גם לטעם הדגן אין הדגן חוזר לחשיבותו, ולא צריכים לברך עליו במ"מ.⁷

ויל"ע במקרה שהמבשל עירב את הדגן בשביל טעמו, והאוכלו מכוון אך ורק לעיקר האוכל ולא לדגן, האם דינו כעירוב לדבק שבטל לעיקר האוכל, ואין מברכין עליו במ"מ.
ויל"ע בכ"ז.

כוונת ציפוי ועירוב הדגן, דעת המיעוט

בשו"ת 'אבני נזר' שם מביא מה שבירר דכוונת עירוב הדגן לתוך בשר טחון הוא רק כדי לדבק הבשר וגם כדי שיהיה רך. ובשו"ת 'באר משה' ח"ה שם ובשו"ת 'להורות נתן' ח"ה סי' ו ס"ב⁸ (ועוד אחרונים שציין אליהם הרב הענדל שם) דכוונת הציפוי כדי שיטוגן טוב ולא יתקשה הבשר.

אמנם א"א להכחיש שישנן (מיעוט?) מבשלות שדעתן שהציפוי נעשה בשביל להשביח טעמו. וכן דעת אשתי שתחי'. וכ"כ ב'תשובות והנהגות' ח"א סי' קפא שם⁹. וב'אוצר הברכות' (לר"מ פרץ) ערך 'שניצל' מביא שזה תלוי באם הציפוי הוא דק או עבה.

ובשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' לב (הראשון) כותב בנוגע לגעפילטע פיש שתוספת הקמח הוא רק כדי לדבק ולהקפות. ורק מיעוט אנשים מוסיפים את הקמח בשביל הטעם. וע"כ הוא פוסק "בסתמא דמילתא אם מכבדין לאחד בדגים ממולאים, יש לו לילך אחר הרוב ולברך רק שהכל", ואינו צריך לחשוש שאולי מי שבישל את הדגים האלו התכוון בתוספת הקמח לטעם¹⁰.

7) ולהעיר מהמושג בשו"ע יו"ד סי' צט ס"ו לגבי איסור שנתבטל באם חוזר וניעור.

8) וב'להורות נתן' שם ח"ד סי' ט ס"ג כתב: "י"ל דבנ"ד הפירורין הנבללין בביצים דינם כעשויים לדבק ולהקפיא את הבלילה". רצ"ב.

9) אלא שלדעתו אין בזה כדי לקבוע עליו ברכת במ"מ, וכבר הערנו על דבריו לעיל שהם תמוהים.

10) ויל"ע באיזה מקרה אמרינן שבטלה כוונת המיעוט. ולהעיר מההלכה בשו"ע אדה"ז סי' רב ס"ב: "...מיני ירקות אף אם נתבטלו לצורך המרק כגון לשותם לרפואה מברך עליהם ברכת הירקות, כיון שכל העולם מבשלים אותם לאכילה ואז המרק בטל לגבי תבשיל, לא נשתנית ברכת המרק בשביל זה שבשלים לצורך מימיהם (כי בטלה דעתו אצל כל אדם...)". אמנם שמה אין זה רק רוב, אלא "כל העולם", "כל אדם"!

ולפי זה יל"ע באחד שיודע שאשתו מוסיפה את הקמח ל'געפילטע פיש' או עושה ציפוי שעל ה'שניצל' בשביל להשביח טעם הדגים או הבשר, האם הוא צריך לברך במ"מ. ולכאורה לפי כל הנ"ל מסתבר שכן.

ובכל הנ"ל לא מצאתי טעם לחלק בין שניצל וגעפילטע פיש.
ולא באתי אלא להעיר.



השקיעה האמיתית לשיטת אדה"ז [גליון]

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפעג, קנדה

בגליון תתלו (עמ' 56 ואילך), השיג הרב יעקב שי' סנגאוי על מה שכתבתי בביאור מקורו של אדה"ז לחשבון שקיעה האמיתית, שהוא מיוסד על ה'אור זרוע'. הוא מצטט את הכתוב ב'אנציקלופדיה תלמודית' דפירוש ה'אור זרוע' על דברי הגמ' "הרוצה לידע שיעורו של ר"נ . . וירד ויטבול", תואם עם פירוש רש"י, דהטבילה היא בתוך ביה"ש, ולא כמו שכתבתי דה'אור זרוע' מפרשו ע"ד התוס' דביה"ש מתחיל אחר הטבילה.

הרב סנגאוי תפס רק את שטחיות הענין, כפי שאבאר בסמוך. אמנם לפני שאבאר את ה'אור זרוע', נחוץ להדגיש שגם אם לא נכונה השערתו בהבנת פרט זה בה'אור זרוע', אי"ז גורע כלל מנקודת הענין. והוא כי קוטב ההבדל שביננו הוא - שהשתדלתי למצוא מקורות לשיטת אדה"ז בראשונים בביאור הסוגיא דשבת, ואילו הרב סנגאוי כ' דיסוד אדה"ז הוא מה שראה ב"חוש" זמן ראיית הכוכבים, ועפ"ז יצא לחדש מעצמו מושגים חדשים בהלכה.

הרב סנגאוי בגליון תתלב ועוד כ' שאדה"ז חיפש ובירר את נקודת הזמן שבה הלילה ודאי מתחיל, רק לאחר שאדה"ז בירר היטב את נקודת זמן צאת ג"כ בינונים, רק אז חישב את הזמן של השקיעה, ובשלב זה חידש את המושג שקיעה האמיתית והוא כאשר מפחיתים כ' דקות מזמן צאה"כ מקבלים את זמנה של השקיעה. אבל למעשה בשלב זה נתעוררה בעי', שהרי החמה שקעה כבר כמה דקות קודם . . א"כ מה עושים, אלא מוכרחים לומר שלא לשקיעה הנראית לעינינו התכוונו בגמ'. . לשקיעה הזו קורא אדה"ז שקיעה האמיתית . . זהו

חידושו של אדה"ז. אך לכאורה נשאלת השאלה איזו שקיעה היא זו, על כך מוסיף אדה"ז טעם שגם בזמן שקיעה האמיתית יש שקיעה וזהו הזמן שבו מסתלק אור השמש מראשי ההרים". שוב כותב שם ומאריך דעצם העובדא שאדה"ז לא הזכיר איזה ראשון או גמ' בדבריו מהווה הוכחה ברורה דאין זה מקורו של אדה"ז, כ"א כל מקורו של אדה"ז הוא מה "שנראה בחוש".

דברים אלו שכ' הם מבהילי הרעיון, דלומר שתחילת יסודו של אדה"ז הוא מדידת הכוכבים, ואח"כ נתעוררה בעי', חידש מעצמו מושג חדש שלא מצא בפוסקים, נשאלה עוד שאלה, ואז מדד הרי א"י וחידש עוד מושג חדש שלא מצא בפוסקים, הרי זה היפך דרך התורה, דשום פוסק לא יחדש מושגים חדשים בהלכה, על יסוד ראיתו בכוכבים. היסוד הראשון הוא מקורות ברורים בראשונים ואחרונים, ורק אח"כ (באם אפשר) יש להתאימו גם עם הנראה בחוש. (יתר מזה- עי' רמב"ם הל' טריפות פ"י הל' יב-יג, רשב"א שו"ת צח, ריב"ש שו"ת תמוז. ועוד.) גם מה שאדה"ז כ' דאין לסמוך על דעת ר"ת בזמן השקיעה, הרי תחילת ויסוד דבריו הוא פסק הב"י, הש"ך, והפר"ח, "כי ר"ת וסיעתו יחידאי נינהו נגד כו", ורק אח"כ מוסיף עוד "ומה גם כי דעה זו היא נגד החוש כו". (כ"ז בנוסף על מה שלא כתוב בשום מקום דאדה"ז מדד את הכוכבים או ההרים.) זהו המענה ע"מ ששואל איך יודע אני שכ"ק רבינו לא כיוון באגה"ק אל מ"ש הוא, כי מובן הוא מעצמו לכל הלומד פוסקים.

מה שכתב הרב סנגאוי (גליון תתלו) דהחשבון שלי של שש דקות הוא "הנחה מוטעית שאינה תואמת למציאות. כדי לקבל שיעור של שש דקות . . צריכים ראשי ההרים הכי גבוהים להיות 1600 מטר, ובמציאות אין הרים גבוהים כאלה בכל רחבי א"י".

האמת הוא ממש ההפך, כי הר חרמון יש לו שלשה ראשים, והם בגובה של 2465 מטר, 2810 מטר, 2680 מטר. כל אחד מראשים אלו הוא הרבה יותר גבוה מן 1600 מטר. וכבר הראתי לדעת דאיחור זמן השקיעה בראש ההר תלוי לא רק בגובה ההר עצמו, כ"א גם בגובה הארץ שבמערבו, שעל זה עדיין אין מידע מפורט לדעת בדיוק איחור זמן השקיעה. ומסתבר הדבר שאיחור השקיעה מראשי הר חרמון מתאחר בדיוק בשש דקות.

ומ"ש הרב סנגאוי (גליון תתלה) ד"הר חרמון אינו כלול בשטח ארץ ישראל", הוא היפך האמור בספרי פ' עקב, ומובא ברש"י לחומש

ע"פ (דברים ג, ט) צידונים יקראו לחרמון שריון וגו': "...להגיד שבח ארץ ישראל שהיו ארבע מלכיות מתפארות בכך כו'". יתר על כן מפורש ממש כלשונו של אדה"ז בפירוש הרד"ק לתהילים פרק קלג, עה"פ "כטל חרמון שירד על הררי ציון", כ' הרד"ק "וזכר חרמון שהיא מן ההרים הגדולים בארץ ישראל" ממש ע"ד לשונו של אדה"ז, ומפורש שהכוונה היא להר חרמון!

ומה מאד דחוק מ"ש שם עוד דרך צדדו השפל של הר חרמון, ששם הוא יותר שפל מכמה הרים אחרים בארץ, רק צד זה נכלל בתוך א"י ואילו גובהו של הר חרמון לא נכלל בגבולי א"י. שהרי בפשטות היו ד' המלכיות מתפארות בגובה ההר שלמעלה מכל ההרים האחרים. וכן הפסוק מתאר ייחודו של הר חרמון שגבוה על כל שאר ההרים, כמובן וגם פשוט!

גם הוסיף הרב סנגאוי לכתוב דברים מבהילים בגליון תתלו. שכ': "אדה"ז לא הגביל את גובה הגגות. . עפי"ז אדם הרואה את אור השמש בראש הכרמל וזו היא שקיעה הנראית כי הוא רואה את אור השמש. . אילו יצוייר שהר הכרמל שסמוך לשפת הים היה גובהו אלף מטר או אלפיים מטרים ואדם רואה את אור השמש בראש ההר, עדיין נחשבת השקיעה הזו לשקיעה הנראית. . שקיעה האמיתית - תוספת של ארבע דקות קבועות, שבכל מקרה, תמיד בין במישור בין ע"ג הר מוסיפים על השקיעה הנראית. אין זה משנה כלל אם יש הר בסביבתו או לא, תמיד יש להוסיף ארבע דקות על השקיעה הנראית. הראי' לכך: איזור מגוריו של אדה"ז נמצא באיזור שגובהו נע בין מאתיים לשלש מאות מטרים, וכשאדה"ז מחשב את השקיעה האמיתית לאיזור מגוריו הוא מוסיף ד' דקות על השקיעה הנראית".

דבריו אלו הם נגד השכל הבריא והישר. הוא כ' דיתכן דהר שהוא בגובה של אלפיים מטר, בעוד שנראה על ראשו אור השמש עדיין הוא לפני השקיעה הנראית! וכיון שאדה"ז לא נתן שום הגבלה בזה, יתכן דבאם רואים אור השמש בראש הר שגובהו כמה וכמה אלפים מטר, יותר גבוה אפילו מהר חרמון, עדיין נמצאים - לפי דבריו - לפני השקיעה הנראית! והרי אדה"ז כ' דשקיעה האמיתית הוא הזמן שאזי הוא "סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י". ואילו הרב סנגאוי מחדש שגם זמן רב אחרי סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י, עדיין יתכן שנמצאים לפני השקיעה הנראית, ויישארו אח"כ עוד ד' דקות עד לשקיעה האמיתית. היתכן? שקיעה "אמיתית" זו, היא לא

אמיתית כ"א שקיעה דמיונית שעליו נאמר "שמים חשך לאור ואור לחשך". עוד כ' אדה"ז דעשרים דקות אחר שקיעה האמיתית אז "הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים", ולפי דבריו הנ"ל (שאדה"ז לא נתן שום הגבלה בזה) באם יש במקום הר גבוה, אז אף לאחר שיצאו הכוכבים, יתכן דעדיין לא עברו כ"ד דקות מעת ה"שקיעה הנראית" שלו, גם אפשר שלא עברו אפילו ד' הדקות. נמצא דבחסכת הלילה כאשר הרקיע כבר מלא עם כוכבים, יתכן, לפי דבריו, שנמצאים עדיין לפני שקיעה האמיתית-הדמיונית שלו! הרי כ"ז הוא "נגד החוש", והוא חוכא ואיטלולא!

על כן מובן הדבר לכל בר-שכל, שאדה"ז לא הצריך לתת "הגבלה" לשקיעה הנראית, כי מעצמו מובן דיש לזה שיעור (וזהו המענה לשאלתו איפה המקור דיש שיעור "עצמי" או "סופי" לשקיעה הנראית). בזמן אדה"ז לא היה במציאות בעולם בנין גבוה כשיעור ק"פ מטר, ובמילא יסולק אור השמש גם מגג הכי גבוה לפני שקיעת אור השמש מתחתית הרקיע, כפי שכבר כתבתי, שזהו השיעור העצמי והסופי של שקיעה הנראית.

זה שאדה"ז מחשב ד' דקות עד לשקיעה האמיתית גם במקום מגוריו, אף שגובה הארץ שם הוא גבוה משפילת הקרקע שאצל שפת הים הביאור פשוט: אין שקיעת אור השמש מתאחרת כלל בארץ ששטחו גבוה, מזמן שקיעתו משפילת שפת הים. השקיעה מתאחרת אך ורק בראש ההר שבמערבו יש ארץ שפילה ונמוכה. באם כל שטח קרקע כדור הארץ היה גבוה, לא היה זמן השקיעה מתאחר כלל וכלל מאילו היה כל שטח קרקע כדור הארץ נמוך.

עכשיו נבוא לדברי ה'אור זרוע' בשו"ת סי' קפו, דכ' "משתשקע החמה הוי ביה"ש ופיר"ת זצ"ל מסוף שקיעה. ונ"ל דכשאינ החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה. מדאמר פ' ב"מ רבי נחמי' אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל. פי' זה הוי שיעור ביה"ש. אר"ח הרוצה לידע שיעורו של ר"נ יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר"נ. ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה. אלמא דכשאינ החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה".

תיבות אלו "ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה" הם לשונו של רש"י, המפרש דר"ח בא לתת שיעור משך הזמן של ביה"ש דר"נ, דחצי מיל

זה מתחיל מראשית ירידתו מן ההר ומסתיים בסוף עלייתו מטבילתו. וב'אנציקלופדיה תלמודית' תפסו שפירוש ה'אור זרוע' עולה בקנה אחד עם פירש"י, ולכן עורר הרב סנגאוי ע"ז שכתבתי דל'האור זרוע' מתחיל ביה"ש אחר טבילתו, ע"ד פירוש התוס' דר"ח בא לתאר לא משך הזמן של ביה"ש כ"א שבא לקבוע הרגע שבו מתחיל ביה"ש, שהוא אחר הטבילה.

נכון הדבר שכ"כ באנציקלופדי', אבל לכאורה עירוב פרשיות יש כאן, כי יש הוכחות חזקות דפירוש רש"י אינו תואם לה'אור זרוע'. אא"ל דלרש"י עומד האדם על שפת הים ורואה מרחוק את אור השמש על ראש ההר, כי:

משך זמן טבילה הוא רק כהילוך חמשים אמה (כהוכחת הרא"ש), וחצי מיל הוא אלף אמה. אם האדם נמצא בתחילת ביה"ש אצל שפת הים, א"א שישתהה בירידתו ובעלייתו כ"א עוד איזה דקות. על כן פשוט ומוכרח דלרש"י עומד האדם בגובה ההר, ומשם יורד וטובל בים. לכן שוהה הוא משך זמן ארוך (כמעט חצי מיל) בירידתו (וכמ"ש הראש יוסף לפרמ"ג שם). ובמילא מובן שלה'אור זרוע', דהאדם עומד על שפת הים - א"א שיפרש כרש"י.

רש"י כ' בפירושו: "כרמל. הר על שפת הים". באם עומד האדם על שפת הים ורואה את ראש ההר מרחוק, למה לו לפרש דההר נמצא על שפת הים, למאי נפק"מ, הרי גם אילו הי' ההר רחוק מן הים, אפשר לראות ראשו מרחוק (באנציקלופדי' ציינו לפי' הר"ח דהאדם טובל בים טברי'. כנ' שאכן רצו לפרש כן דהאדם רואה מרחוק את הכרמל). אלא ע"כ דרש"י הוצרך לזה, כדי שהאדם העומד בראש ההר יספיק לרדת מן ההר ולטבול ולעלות עד סוף ביה"ש.

התוס' שואלים על רש"י "וקשה דלא ה"ל למינקט סימנא דטבילה אי לאו דאתא לאשמעינן דטבילה מעליא היא". ומזה הכריחו לפרש דלא כרש"י, ומפרשים דהאדם העומד בראש ההר, ויורד לטבול, טבילתו כשרה, ורק אחר טבילתו מתחיל ביה"ש. וכתבו בתוס' הרא"ש, ובחידושי הרשב"א והריטב"א שזה אתי כר"ת, דיש זמן ארוך אחר סילוק אור השמש, עד לתחילת ביה"ש, כדי שיספיק אדם לרדת מן ההר ולטבול בעוד יום. והרשב"א הוקשה לו בזה, כי לא ס"ל כר"ת. ולכאורה, באם לרש"י היה הפירוש שהאדם כבר עומד אצל שפת הים לפני סילוק אור השמש, מה הכריח התוס' לנטות מזה. הרי גם לפי הכרחם מזה דנקט טבילה דטבילתו כשרה, אין זה מכריח כלום לומר

דהאדם עומד על ראש ההר. יתכן לומר שהוא עומד בשפת הים ומשם יורד וטובל! ע"כ לומר דנקטו דזה הפירוש הפשוט של "יניח חמה בראש הכרמל", דהאדם עומד בראש ההר. ובודאי שרש"י שלא פירש כלום, גם כוונתו לפירושו הפשוט.

ה'אור זרוע' מחדש שהוא עומד על שפת הים. משמע דפשוטן של הדברים אינו כן. הוא מביא פירושו לא בשם רש"י כ"א בשם התוס'! ואף דלא נמצא כן בתוס' שלפנינו, הרי זה מפני שכנ"ל הוכיחו הראשונים דהתוס' שלפננו אתיא כשיטת ר"ת, ואילו ה'אור זרוע' ס"ל כשיטת הר"י בעל התוס' דפליג על ר"ת (כמובא בסוף דברי אדה"ז). ע"כ בעצם הפירוש וההכרח של התוס', שווים הם דמדנקט טבילה ע"כ דטבילתו כשרה. אבל מכיון דלא ס"ל כר"ת, ע"כ הוכרח לחדש דהאדם כבר עומד על שפת הים, כדי שיספיק לטבול לפני ביה"ש.

באם היה ה'אור זרוע' מפרש כרש"י, דביה"ש מתחיל עוד לפני הטבילה, מה הכריח אותו לחדש שלא כדמפרשים שאר הראשונים דהאדם עומד בראש ההר. ועוד, א"כ כל הקטע הזה שב'אור זרוע', למותר, ואין לו שום מקום כאן. שהרי הוא בא להוכיח "דכשאיין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה". מה שנוגע להוכחה זו הוא רק זה ד"יניח חמה בראש הכרמל", דמזה שמעינן דביה"ש מתחיל מעת התחלת ירידתו, וכל שאר דברי ה'אור זרוע' הם למותר ואין להם שום מובן כאן. אלא ע"כ צריך לומר דה'אור זרוע' הולך בשיטת התוס' דהטבילה היא לפני ביה"ש, ואז מובן מאד דאם לא היה מקדים לומר "ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה". - לא היה יכול להמשיך ולהוכיח "אלמא דכשאיין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה". כי אם היה האדם עומד בראש ההר היה עדיין נשאר זמן רב עד לביה"ש, עד שירד ויטבול. לכן מקדים לפרש דכבר עומד האדם אצל שפת הים, וישהה רק דקות מועטות לטבילתו.

ומה שמסיים "בראש הכרמל", והרי בלא"ה א"א לומר דהשקיעה תלוי' בהר הכרמל דוקא. דאין לזה שום ביאור ושכל, כי הר הכרמל הוא הר שפל, וה'אור זרוע' עצמו כ' בתחילת דבריו דכשאיין החמה נראית יותר בראשי ההרים (סתם) הוי סוף שקיעה וזה לאו דוקא הר הכרמל. ע"כ בהכרח לומר שזה דנקט הר הכרמל בסוף דבריו, לא נחית לדייק בזה. אבל אדה"ז דמדייק בדבריו, דייק ולא כתב "הר הכרמל", כ"א "הרים הגבוהים שבא"י".

ומ"ש ה'אור זרוע' ע"ד לשונו של רש"י "ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה", ניתן לפרשו בא' משתי פנים. א) דתיבת לילה דנקיט הוא שיגרת הלשון, אבל כוונתו לא ללילה ממש, כ"א לביה"ש דנחשב ללילה לענין טבילה. ב) לדחוק בדבריו כפירוש הרשב"א, דמפרש "ויעלה"- "אין פירושו ויעלה מטבילתו אלא . . . ויעלה אל ראש ההר ויאכל שם, וזה שיעורו של ביה"ש דר"נ, כלומר סוף שיעורו". אלא דהרשב"א מפרש כן גם תיבת וירד "כלומר ירד מראש הר הכרמל". אבל ה'אור זרוע', ע"ד שאר המפרשים שמחלקים דירד הכוונה מן ההר ויעלה הכוונה מהטבילה, ע"ז אולי מפרש להיפך, דירד הכוונה לטבילה ויעלה הכוונה לראש ההר.

כל הנ"ל הוא ליתר הבנה בשיטת אדה"ז. אבל גם באם הבנה זו בה'אור זרוע' אינה נכונה, אין זה גורע כלום מעצם היסוד לשיטת אדה"ז בה'אור זרוע'. כי לע"ע נמצאים רק שני מקורות לקביעה זו דישי שקיעה שני' התלוי' בסילוק האור מראשי ההרים. והם התוס' רי"ד בגמ' שבת, וה'אור זרוע' הנ"ל. התוס' רי"ד ס"ל כר"ת דהשקיעה מתאחרת עד ג' מילין ורביע אחר שקיעה הראשונה. דר"ת מפרשו ע"פ השיטה דהחמה הולכת בלילה מעל לרקיע. והתוס' רי"ד מפרשו גם להשיטה דהחמה הולכת מתחת הרקיע.

המקור הבלעדי לדעת אדה"ז שגם לשיטת הגאונים יש שקיעה שני' הוא ה'אור זרוע'. גם המקור דשקיעה זו השני' תלוי' בסילוק אור החמה מראשי ההרים, הוא ה'אור זרוע'. וגם החשבון של הד' מינוט יש למצוא המקור לזה ממ"ש ה'אור זרוע' בהל' שבת סי' י"ד, כמ"ש באורך בגליונות הקודמים.



בגדר יום ולילה לאדה"ז [גליון]

הרב יהושע דובראווסקי
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתלח (עמ' 71 ואילך), העיר הרב א. אלטיין עמ"ש אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת' - שהשקיעה האמיתית היא "סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י" וכו'. והביע הנ"ל את תמיהתו: "שהרי כדור הארץ מחולק לאופקים שונים . . . א"כ מה שייך הדבר לומר שהשקיעה במקום רחוק מא"י . . . תתאחר איזה דקות מחמת איחור השקיעה בא"י, הרי בזמן שהשמש שוקעת במדינה זו,

אין השמש שוקעת כלל בא"י. יתר על כן, גם בא"י עצמה, קיימת אותה השאלה. . . איך שייך לתלות השקיעה במקומות השפלים. . . לפי"ע השקיעה שבמקומות הגבוהים - הרי אין השמש שוקעת בהם בזמן אחד!".

ועל תמי' זו וסחור סחור לה הוא צובר להלן כו"כ ענינים, מענין לענין, ואין לי הישג יד להכנס בסבך הענינים. ואשר לעצם התמי'; כמעט ונדהמתי ממנה, והנני מעורער בתמיהה רבתי וגם בנמיכת הרוח; על שאיני יכול להבין דבריו כדבעי.

לכאורה הוא מתקשה - לתלות השקיעות בישובי העולם, בהשקיעה של ההרים הגבוהים בא"י - איך אפשר "לקרב" את הרחוקים בזמן ומקום? ... והיינו, דמ"ש אדה"ז שד' מינוטין אחר סילוק האור מראשי האילנות "אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י". תפס הרא"א, שה"אזי" קאי על זמן "סילוק האור בהרים הגבוהים שבא"י; וכאילו נאמר, שד' מינוטין אחר סילוק האור מראשי האילנות בליובאוויטש, אזי הוא סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים בא"י.

ואיני מבין כלל וכלל (אם לא טעיתי לגמרי בתוכן דבריו), איך יעלה כזאת על הדעת! ולפענ"ד, שיעור הדברים בלשונו המדויק של אדה"ז הוא פשוט וברור: ד' מינוטין אחר סילוק האור מראשי האילנות "אזי היא שקיעה האמיתית, (שיעור זמנה) הוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י" - בזמן השקיעה דהתם.

והמכוון בזה: שקיעת השמש ענינה סילוק אורה מישוב מסוים. וכמובן שיש לסילוק זה גובה קבוע בחלל האויר (כמובן, למעלה מהארץ ואפי' גובה האדם וכד'). ואדה"ז מסביר, שיש שקיעה הנראית, היינו סילוק הנראה לעיני בני"א - והוא, סילוק האור מראשי גגים הגבוהים בעיר; או מראשי האילנות בשדה, שהם הראשים הכי גבוהים בעיר ובשדה - שאפשר לראות בהם סילוק האור, והסילוק (השקיעה) למעלה מזה בחלל, א"א לציין כ"נראית", כמובן.

אבל עדיין אין זה הגובה המקסימלי של ה"שקיעה [הסילוק] האמיתית", ובודאי שיש בהלכה גובה קבוע כזה. ואדה"ז מסביר, שהתורה קבעה את שיעור השקיעה האמיתית, לפי גובה ההרים הגבוהים שבא"י: בכל מקום וישוב, משערינן כאילו ההרים הגבוהים דא"י נמצאו בו במקום - וגובה הסילוק מהם, מסתכם בד' מינוטין אחר

סילוק האור מראשי הגגים והאילנות. והיינו, שהתורה נתנה מקום בחלל כל ישוב למציאות של הר גבוה דא"י, שאילו הי' שם והי' מואר, הרי לא הגיעה עדיין השקיעה האמיתית, עד סילוק האור מראשו.

וכמובן שלא שייך להקשות - למה קבעה התורה שיעור השקיעה האמיתית דוקא בגובה ההרים דא"י? - כי הרי היא ארץ הקודש ומרכז העולם וכו' וכו'.

ומזה לכאורה, שאם נמצא במזרחו של ישוב; הר (בולט) גבוה, לדוגמא, פי שנים מההרים הגבוהים שבא"י, הרי השקיעה האמיתית בהישוב הוא בהגיע סילוק האור למחצית גבהן; וכמו"כ בכנין (גוזמאי) בגובה זה. ואולי צ"ל שאם בראשיהם נמצאים בנ"י, הרי אם סילוק האור הגיע למעלה מגובה הנ"ל, אע"פ שהשמש זורחת שם, הרי מן הסתם נגררים הם אחר דיירי מטה לשיעור זמן השקיעה.

אמנם יש לעיין בגדר שקיעה הנראית. אדה"ז מצביע בקיצור לשונו הנפלאה, ששקיעה הנראית היא: "בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר". וצ"ל אם זה תנאי כפול או ב' תנאים: "שאינ שום הר במערב" היינו "ארץ המישור" ולפרושי אתא; או שהתנאי ד"אין שום הר במערב" הוא ענין המובן בפשטות, כי אז א"א לראות את השקיעה הנראית, משום שההר מסתירה, משא"כ בלי הר במערב, (ולמה לו להקדים ב"ארץ המישור" ודיינו להבין במש"כ "שאינ שום הר במערב"); אלא שבהדגשת "המישור" אתא גם לאפוקי את האור והשדה עצמם - כשהם נמצאים (לא במישור, אלא) על העולה ויורד של הרים וגבעות, כי אזי אינו ברור איפה הוא הגובה של השקיעה הנראית (כדי לחשוב ממנה ד' מינוטין), מכיוון שראשי הגגים והאילנות הם עולים ויורדים בהפרש גדול.

ומענין לענין באותו ענין: כשהישוב בנוי באופן שהבתים (או אילנות השדה) עולים ו"מטפסים" באלכסון גדול של הר גבוה, שלכן גם סילוק האור מטפס ועולה מגג לגג (או מאילן לאילן) - באיזה גגות יש לקבוע את סילוק האור הנראה - לתת או לעילא? ולכאן יש פנים לדייק מלשוה"ק של אדה"ז לכאן ולכאן. ועוד כמה ענינים המסתעפים מזה, הדורשים ביאור ובידור.

ואם לתמוה, הרי ישנם כמה ענינים ב'סדר הכנסת שבת' שאינם מובנים לאנשים כערכי - וברמיזא על אחדים מהם: השיעור של צאת ג' כוכבים בינונים בגודל גופם ואורם ברקיע, הוא לפי ראות "זכי

הראות מהאצטגנינין", שהם כוכבים גדולים ברקיע הנראים מאד קטנים לנו, ובכ"ז נראים קודם לשליש אחר השקיעה; אדה"ז נותן כמעט זמן מדויק לצאת ג' כוכבים בינונים בימים השונים וכימות החורף, ומיד לאח"ז נאמר שם לגבי ימי הקיץ, שהיות שאין אנו בקיאים (בג' כוכבים בינונים?) עלינו להחמיר וכו' - מה נשתנה?; ולבסוף - בהשוואת הזמן דד' מילין לאחר השקיעה להזמן דד' מילין קודם הנץ... מהי העדיפות להוכיח מקודם הנץ, על הזמן דאחר השקיעה?.

ולהעיר עוד משהו: אולי י"ל, כי בזה שאדה"ז מסביר ששקיעת השמש היינו סילוק אורה, אתא לאשמועינן מילתא אגב אורחא, שאין להקדים זמן השקיעה הנראית במינוטין אחדים, משום שכאשר אנו רואים שהחמה שוקעת תחת האופק, הנה לפועל כבר שקעה לפני מינוטין אחדים, מעת שתמונתה ואורה עקר מקומו עד שהגיע אצלנו, ואדה"ז מדגיש וקובע שהשקיעה ענינה סילוק האור אצלנו, ולא שקיעת גוף השמש במקומו.



ברכת שהחיינו במנהג חב"ד [גליון]

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בגליון האחרון - תתלט (עמ' 64), דן הרי"י פעוונזנער שי' בנוגע למנהג אנ"ש להקפיד לברך שהחיינו על פרי חדש, ולא דוקא על בגד חדש וכיוצ"ב, וכן שאל בדבר ברכת שהחיינו וכו' בלידת בן ובת. הנה מקודם שנברר המנהגים הפרטיים, ראוי לברר המבואר בענינים אלו בספרי הלכה ובפרט בדברי אדה"ז:

ברכת שהחיינו מברכים בכללות בשלושה מצבים שונים:

א) במועד ויו"ט, ובמצוות הקשורות¹ בהם, כגון בהדה"נ והקידוש דיו"ט ובמצוות שופר, לולב, חנוכה וכיו"ב.

(1) שו"ע אדה"ז סי' תרמא ס"א - "על השמחה שיש לאדם מן המצוה". וזלה"ק בלקו"ש חל"ז עמ' 15 הע' 12 (הודפס גם בשערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב עמוד ע' בהערה) ומשמע שברכת הזמן על המועד, היא כברכת הזמן על מצוה הבאה מזמן לזמן. ע"כ. ומציין לשו"ע אדה"ז סתל"ב ס"ג "נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש הלילה". ע"כ. וע"ש היטב.

(ב) הרואה² או האוכל פרי חדש, וכמבואר בגמ' עירובין דף מ, ב - וכדלקמן.

(ג) הבונה בית חדש או הקונה בגד חדש וכדו', וכמבואר במשנה ריש פ"ט דברכות בארוכה.

ואף שברכתם זהה לחלוטין³, הנה שונה היא סיבת התחייבותם לגמרי: דברכת שהחיינו במועד ויו"ט ובמצוותיו, חובה היא⁴ מצד זמנה המיוחד. אבל ברכת שהחיינו שמברכים על הפירות ועל הבגדים, נוטה יותר לגדר הרשות מאשר חובה - וכדלקמן:

דהנה בברכת שהחיינו על פירות חדשים, מצינו מחלוקת הפוסקים אם היא רשות או חובה. דבגמ' עירובין דף מ, ב: "אמר רבה, כי הוינא בי רב הונא, איבעיא לן, מהו לומר זמן בר"ה וביוכ"פ. . לא הוה בידי, כי אתאי בי רב יהודה, אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. א"ל רשות לא קא מיבעיא לן כי קא מיבעיא לי חובה מאי." ע"כ.

ונחלקו הפוסקים מה הגדר של רשות כאן, האם הפירוש הוא שהרואה או האוכל פרי חדש אינו חייב כלל לברך שהחיינו רק אם

(2) ובשערי הלכה ומנהג או"ח ח"א סי' קי"ד: "אם החדש ניכר היטב בטעמו וגם במראיתו. . חדשים במראית העין ובטעמם שהוא לשבח" - ובגלל זה מחדש כ"ק אדמו"ר, שאצלינו נוהגים לברך שהחיינו גם על ירק, אף שברמ"א כותב שאין מברכים שהחיינו על ירק. ובביאור הרב גרין שליט"א לסברה נ' עמ' 367 כתב: "ברכת שהחיינו על הפרי המתחדש היא מצד החידוש שבדבר, שהחידוש הוא גורם לשמחת הנפש". וראה לקמן בזה.

(3) וראה מש"כ בשו"ת כת"ס או"ח סי' כו, דנסתפק אם אפשר לפטור שני סוגי חיוב ברכת שהחיינו, כגון מצוה והנאה בברכה אחת, ולכן יש שכתבו דלמשל בליל א' של ר"ה שאוכל הסימנים וביניהם מין שצריך לברך שהחיינו כגון רימונים, אל לו לכוון לצאת ידי חובתו בברכת שהחיינו דהקידוש, אלא יברך עליו שהחיינו בנפרד. וראה בכ"ז סי' פסקי הלכות ח"ב ע' תתקד (בהערות שם). אבל לפי מנהגינו שראינו מכ"ק אדמו"ר דבירך שהחיינו בתק"ש ביום ב' דר"ה עם בגד חדש, מוכח דלא ס"ל כהכת"ס בזה, ואולי יש לחלק, דשם הבגד הי' רק לרווחא דמילתא, וכדלקמן.

(4) א"ר סק"ו, גמ' עירובין מ, ב, רמב"ם הל' ברכות פ"א הל' ט. אולם התוס' בסוכה דף מו, א ד"ה "העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו" כתבו וז"ל: "ונראה דמצוה שיש עלי' שמחה תיקנו שהחיינו", ע"כ. וע"ש, דעל יסוד זה תירצו למה אין מברכים שהחיינו על מצוות מילה והלל. וראה שו"ת שבט הלוי ח"ד ס' כה, דנפסק ההלכה כהרמב"ם דהיא חובה ולא תלוי' בשמחת הלב. וכ"ה בפשטות משו"ע אדה"ז דמביא כ"ק אדמו"ר, לעיל הערה 1.

ירצה לברך הרשות בידו⁵. או נימא, שפירוש מילת רשות כאן, היינו שאינו חייב לחזור אחרי פירות חדשים כדי לברך שהחיינו, אבל הרואה או האוכל פרי חדש חייב לברך שהחיינו⁶. ולאידך יש שכתבו⁷ לחלק בין הרואה פרי חדש, דרשות בידו לברך, ובין האוכל פרי חדש דחייב לברך. ועוד, ואכמ"ל.

ובהנוגע לבגדים חדשים, איתא במס' ברכות דף נד, א במשנה: "בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". ע"כ. ומבואר בפוסקים⁸, דברכה זו מתחייב מחמת שמחת לב מטובת עוה"ז, וכלה"ק של אדה"ז בסדר ברה"נ ריש פי"ב: "כל שמחת לבב הבאה מטובת עוה"ז, חייב לברך עלי' . . כיצד בנה בית חדש או קנה, או קנה בגדים חדשים". עכלה"ק.

ומבואר בפוסקים⁹, שמעיקר הדין בכגדים מברכים רק בקניית כגד חשוב (או דירה חשובה - לא בית הבקר או בית האוצר וכיו"ב), שלבו של אדם שמח בו, אבל בקניית בגדים שאינם חשובים כ"כ, כגון חלוק או מנעלים ואנפילאות, אין מברכים. וכן מחלקים בין עניים ועשירים, שמחמת מצבם המיוחד יחסם שונה לאותם הדברים משאר אנשים, והברכה תלויה בהרגשה האישית שלהם¹⁰.

והנה בדעת אדה"ז י"ל¹¹, דברואה פרי חדש או עאכו"כ האוכלו, יש לו לברך שהחיינו בכל אופן, והוא קרוב לחיוב, והקונה בגדים חדשים וכיו"ב, מברך (דהיינו חייב לברך) רק אם יש לו שמחת לבב מזה, ובאם יש ספק בזה אינו מברך.

(5) משנ"ב סי' רכה אות ט בשם המג"א וש"נ. ובלוח ברה"נ בסיום דיני שהחיינו והטוב והמטיב פרק י"א. ולהעיר שמשמיט הל' זו בסדר ברה"נ.

(6) ברכ"י סי' רכה בשירי ברכה בשם ר"ח, אשכול, ערה"ש. וראה ב'אלי' רבה רכה ס"ק ו' דרשות היא על האכילה ולא על הברכה, ע"ש.

(7) כה"ח סי' רכה אות כב.

(8) כ"ק אדה"ז בסדר ברה"נ ריש פי"ב.

(9) בסי' רכז, וראה גם כה"ח רכג אות מ"ח - לענין בגדי עור חשובים.

(10) ראה באור הרה"ג הר"י גרין שליט"א לסדר ברה"נ פי"ב הל' ה'. שמביא מהרא"ש המובא בטור סי' רכג - שהכל הוא לפי מה שהוא אדם, יש עני שמח בחלוקו יותר מעשיר בכלים חשובים. וראה שם בביאור הר' גרין בכל זה.

(11) והוא ההיפך גמור מביאור הר' גרין עמ' 367 הערה 5. אבל הגלפעי"ד כתבתי.

וביאור הדברים: דהנה בסדר ברה"נ¹² מחלק שני דינים אלו לשני פרקים נפרדים: דיני פירות חדשים בפ"א, ודיני בית חדש ובגדים חדשים בפ"ב. ועוד חילוק עיקרי, דבנוגע לפרי חדש אינו נותן תנאי של שמחת לבב, משא"כ בבגד חדש וכדו' נותן תנאי כזה. ואדרבה מלשונו הק' בנוגע לפירות חדשים, מוכח דס"ל שאי"ז תלוי כ"כ בשמחה, אלא בחידוש, דזלה"ק (פי"א הי"ב): "הרואה פרי חדש שמתחדש משנה לשנה או אפי' שני פעמים בשנה, ונהנה בראייתו, מברך שהחיינו . . . ואם אינו נהנה בראייתו, אינו מברך עד שעת אכילה". עכלה"ק. משמע, דבשעת אכילה מיהא מברך תמיד. וכן משמע בלקו"ש (שם¹³) שכותב: "על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר"¹⁴. ע"כ, משמע ברור, שחיוב ברכת שהחיינו על פרי חדש אינה תלוי' כ"כ בתנאי שיהי' לאדם שמחת לבב, עד שנאמר שאם אין לו שמחה אין לו לברך¹⁵. דהרי אדה"ז אינו נותן כאן התנאי שיהי' שמחת לבב, אלא כותב סתם הרואה פרי חדש, ואם אינו נהנה בראייתו מברך כשאוכלו.

משא"כ לגבי בגד חדש וכיו"ב, דהוא בפרק נפרד, יש תנאי מפורש בשמחת לבב, וכמו שמתחיל בהל' א': "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עוה"ז, חייב לברך עלי'". וממשיך בהל' ב' דהוא בבניית בית חדש או קניית בגד חדש. ובהל' ה' כותב: "וכל זה בבגד חשוב". ע"ש.

12) לאחרי שבלוח ברה"נ (שי"ל קודם ה'סדר' - כידוע) כוללם יחד בפ"א.

13) חל"ז שיחת ימים אחרונים דחגה"פ. נעתק בשערי הל' ומנהג.

14) וצע"ק, שכ"ק אדמו"ר מביא בהערה שם מסדר ברה"נ ריש פי"ב. וי"ל שמדבר בכללות הענין, ואינו נכנס לפרטים לחלק. ועצ"ע.

15) ודלא כמ"ש בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' כה, שפי' דהא דברכת שהחיינו (בפירות - עפ"י הגמ' עירובין דף מ' הנעתק לעיל) רשות, זה תלוי בדעת כל אדם, ואדם שיודע בעצמו שאינו שמח מהתחדשות הפרי, לא יברך. אך לאידך, אדם שנהנה מהתחדשות הפרי, אין ברכתו רשות אלא חובה.

וכן כל מה שכתבנו, הוא דלא כשיטות אלו (המלקטים מביאים בין השאר שיטת האדמו"ר מסטמ"ר וצ"ל, שנמנע מברכת שהחיינו על פירות, בנימוק שספק כיום לדעת איזה פרי הוא באמת חדש, וכן שמצד הטכנולוגי' הפירות נמצאים כל השנה, ואם אין מחצי כדור זה מביאים ממקום אחר). וראה בכ"ז בשו"ת 'שבט הלוי' ח"ד סי' כה, שעפ"י מיישב מה שהרבה גדולים וכו' לא בירכו שהחיינו על פירות חדשים, ע"ש.

ומדברי כ"ק אדמו"ר, הן בהתשובה המפורסמת בנוגע לליל ר"ה וכן בהמובא לעיל הערה 2 בשיחה להרבנים הראשיים, מוכח, שמנהגנו לברך שהחיינו לא רק על פרי חדש אלא גם על ירק חדש. ונהרא נהרא וכו'.

דמכ"ז מוכח, דבבגדים חדשים וכיו"ב, יש תנאי מפורש של שמחת לבב. ויוצא מזה כעין קולא וחומרא, דאם ברור לו שיש לו מזה שמחת לבב, אז חייב לברך שהחיינו ואי"ז רשות, אבל אם אין לו מזה שמחה - כמו בבגד פשוט - אין לו לברך שהחיינו, דהיינו דהוי ברכה לבטלה וספיקו להקל לא לברך. ויוצא מזה לכאור', דכה"ג בכל הדינים המבוארים בפ"ב שם, אם ברור שיש לו מזה שמחה מברך שהחיינו או הטוב והמטיב, ואם לאו לאו.

ונבוא מזה למנהגי חב"ד שכתב הרב הנ"ל. דעכשיו מבואר היטב למה נוהגים לברך שהחיינו על פירות חדשים¹⁶, ולא דוקא על בגדים חדשים, כי לשיטת אדה"ז יש יתרון תוקף בברכה לפירות חדשים, דאינו תלוי כ"כ ברגש האדם, משא"כ בבגדים חדשים דתלוי אך ורק בשמחת לבב. ולכן נראה ברור, בהנוגע לברכת שהחיינו (או הטוב והמטיב) בלידת בן או בת¹⁷, דיתכן שכל א' חייב לברך, דבלידת הבן או הבת ודאי יש שמחת לבב.

ואנא מנהגא לא ידענא, רק עובדא ידענא, דבשעתו שאלתי כו"כ רבנים מורי הוראה וכולם פה א' אמרו שבוודאי מברכים, ועכשיו חזרתי ושאלתי עוד כמה רבני חב"ד שי', ומקצתם אמרו שכנראה אין מברכים ואינם יודעים מדוע לא. ומהרה"ג ר"י פרקש שליט"א מירושת"ו שמעתי, שבוודאי מברכים וכן הורה למעשה. ואולי הספיקות נובעים מחסרון ידיעה¹⁸ אצל אברכים צעירים, או מחמת הבלבול בשעת לידה.

16) ולהעיר מעוד חילוק בין שיטת אדה"ז לפוסקים אחרים. דאיזה ברכה קודמת - שהחיינו או ברכת הפרי: דלשיטת אדה"ז שהחיינו קודם וכן ס"ל להפרמ"ג, ועוד, כי בעיקרו ברכת שהחיינו באה על ראיית הפרי שהוא לפני האכילה. ויש שכתבו לברך ברכת הפרי ואח"כ שהחיינו, דתדיר ואינו תדיר קודם, וכן ס"ל להגר"א (הוספה למעשה רב אות כא, ערוה"ש, שו"ת אבנ"ז או"ח סי' תנ, משנ"ב סי' כב ס"ק ג'. ועוד).

17) להעיר, דבנוגע ברכת שהחיינו לבת, אינו מפורש בסדר ברה"נ, רק כבדרך אגב - ראה פ"ב הל' יב.

18) ולהעיר מדיני ברכת הטוב והמטיב בשינוי יין, המבואר בסדר ברה"נ פ"ב הל' יג והלאה, דהוא הלכה ברורה בלי חולק, והאם נאמר דזה שלא "נוהגין" לברך אותה הוא מצד מנהג? ואולי זה פשוט מצד חסרון ידיעה, או שבעבר במקומות מסויימים, מחמת דוחק עוני וכיו"ב, לא הי' שייך ענין זה דשינוי יין, ונשתקע בהלכה, וכי משום זה נהי' מנהג חדש?!

ובודאי אלו היודעים מקורות נאמנים במנהגי חב"ד בענין זה, יודיעו מעל גבי גליונות אלו.



אופן אחיזת הס"ת בהוצאה והכנסה [גליון]

הרב פסח צבי שמערלינג
תושב השכונה

בגליון תתלח (עמ' 73), הביא הרב דוד טייכטל שי' את הנדפס בקונטרס "התקשרות" חוברת רצג, שכ"ק אדמו"ר זי"ע תמיד החזיק הס"ת בהוצאה והכנסה כשהכתב כלפי חוץ, ואילו הרש"ג החזיקו להיפך. ושיש אומרים (אין הגליון ד"התקשרות" תח"י, אולי מצויין שם מיהו ה"יש אומרים" הזה) שמנהג חב"ד הי' להחזיק הכתב כלפי פנים, ומנהג הנשיאים הי' להחזיקו כשהכתב כלפי חוץ. ומצייין שם ליומן דכ"ה כסלו תנש"א בו מובא: דבשחרית בדרכו של הרבי למקומו אחר קרה"ת, סימן לזה שהחזיק את הס"ת להפכו (הנ"ל החזיק הס"ת כשהכתב כלפי חוץ).

הרב הנ"ל, מסביר את ההבדל בין הנהגת הנשיאים והנהגת החסידים; ע"פ פנימיות הענינים בעבודה, ומסיים: "ועצ"ע המנהג המקובל בזה".

איני יודע מי רשם את היומן הנ"ל (חדשות 770 גליון מס' 68), ובאם דייק ברשימותיו. האם הפירוש במה שכתוב שם ש"הנ"ל החזיק הס"ת כשהכתב כלפי חוץ", הכוונה על הכתב שבס"ת, או על הכתב שעל מעיל הס"ת, ובאם כוונתו על מעיל הס"ת, הרי בהרבה מעילים ישנו כתב משני הצדדים.

לאידך ראיתי בעצמי כמה פעמים, איך שכ"ק אדמו"ר זי"ע [בעברו לאחרי גלילה בדרכו חזרה למקום תפילתו ליד הס"ת, (והי' נוגע בס"ת בטליתו)] הורה להמגביה ע"י תנועה סיבובית באצבעו הק', להפוך את הס"ת שיהי' הכתב שבס"ת כלפי חוץ, וכפי שכ"ק אדמו"ר זי"ע עצמו נהג בהוצאת הס"ת להחזיק באופן זה. ומזה שהורה כן כמה פעמים נמצא שכן צריך להיות המנהג המקובל בזה, דהיינו לנהוג בדיוק כפי שנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע וכפי שהורה לאחרים לנהוג, ולא לפי איזה "יש אומרים" או לפי איזה יומן חדשות 770, שעל אף מעלותיו של

יומן זה על יומנים אחרים, נמצאים גם בו אי דיוקים שונים, ואכמ"ל בזה.



ברכת בפה"ג על כוס הזימון לאחר בהמ"ז [גליון]

הת' מנחם מענדל הכהן רוט
משפיע בישיבת תות"ל ביתר, אה"ק

בגליון תתלח (עמ' 80), העיר הרב י.ח. לאזאר בענין ברכת בפה"ג על כוס לאחר ברהמ"ז. וציטט דברי השוע"ר סי' קד סעי' א: "אחר שסיים ברכת המזון, צריך לברך בפה"ג על הכוס של בהמ"ז אפילו אם כבר בירך על היין שבתוך הסעודה, שכל מה שאוכל ושותה אחר ברכת המזון סעודה אחרת היא, לפי שבהמ"ז היא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה, וגם א"א לשתות ולאכול בעודו מברך. ומפני זה נשתנה בהמ"ז מכל הדברים הטעונים כוס כגון קידוש והבדלה ברכת חתנים ומילה, שבכולם ברכת היין קודמת, וכאן מברך ברכת בפה"ג אחר ברהמ"ז ולא לפניה אפי' אם לא בירך על היין בתוך הסעודה, ואפילו בירך, הרי כשנטל הכוס בידו לברך ברהמ"ז הסיח דעתו מלשתות קודם בהמ"ז, ואם היה נמלך לשתות היה צריך לחזור ולברך, וכיון שכן למה אינו מברך בפה"ג קודם בהמ"ז, אלא לפי שבכהמ"ז הוא מודה ומשבח לבוראו על מה שאכל ושתה, הוא סילוק והיסח הדעת על מה שעשה ואפי' על [ברכת המזון] (בפה"ג) שמברך והכוס בידו לכך צריך לברך תיכף לשתייתו". עכ"ל.

ומתמיה הרב הנ"ל, וז"ל: "המילים "אפילו אם לא בירך על היין בתוך הסעודה ואפילו בירך", לכאור' אין להם הבנה כלל. אי ממ"נ, אם החידוש הוא כאשר לא בירך על היין שבתוך הסעודה, אז מה זה שמיד חוזר בו ואומר ואפילו בירך, הרי משמע שכאשר כן בירך הוא יותר חידוש, ולכאור' סותר דברי עצמו?".

ולכן מסיק הרב הנ"ל שיש כאן חסורי מחסרא, ומוכיח זה מהרא"ש מקור דין זה, ומסכם וז"ל: "ולפי זה צריך להוסיף בדברי רבינו כך "אפילו אם לא בירך על היין בתוך הסעודה", וא"כ אילו רצה עכשיו לשתות יין, היה צריך לברך בפה"ג ואין כאן משום חשש נראה כמברך בשא"צ, אבל לפי האמת, הרי ההלכה היא שאפי' אם בירך על היין שבתוך הסעודה היה צריך עכשיו לברך, כי הרי כשנטל הכוס בידו לברך בהמ"ז הסיח דעתו וכו'".

ומסיים "מאן דמתרגם לי דברי רבינו אלה בלי חסורי מחסרא, כו".
 והנה אולי אפשר לומר, דבאמת אין צריך לומר כלל חסורי מחסרא,
 ודברי אדה"ז מובנים ולהפליא, כדלקמן:

הנה בסעיף זה רוצה רבינו הזקן לחדש יסוד - מדוע א"א לברך לפני
 ברכת המזון, וזאת שלא כמו בקידוש הבדלה וכו'. והטעם הוא על כל
 האפשרויות. אלא שע"ז מקדים רבינו הזקן ב' קושיות שמובילות
 ליסוד דלקמן: (א) אפילו אם לא בירך על היין בתוך הסעודה, א"כ
 מהו הטעם שא"א לברך בפה"ג לפני ברהמ"ז. (ב) אפי' אם תמצא
 לומר שבירך בסעודה בפה"ג, עדיין אין מובן מדוע א"א לברך בפה"ג
 לפני ברכת המזון, וזאת משום ש"כשנטל הכוס בידו לברך בהמ"ז
 הסיח דעתו מלשתות קודם בהמ"ז, ואם היה נמלך לשתות היה צריך
 לחזור ולברך, וכיון שכן למה אינו מברך בפה"ג קודם ברהמ"ז. אלו
 הם ב' הקושיות שכל א' מטעם אחר - נותנת מקום לומר שיברך בפה"ג
 לפני ברהמ"ז. ומדוע אינו מברך?

וע"ז מביא אדה"ז, שב' קושיות אלו מובילות ליסוד - ש"לפי
 שבבהמ"ז הוא מודה ומשבח לבוראו על מה שאכל ושתה. . הוא
 סילוק והיסח הדעת על מה שעשה ואפי' על בהמ"ז (וכמש"כ בלוח
 התיקון) "בפה"ג", שמברך והכוס בידו לכן צריך לברך תיכף
 לשתיתו".

והיינו, דכיון שבהמ"ז הוא הודאה על כל מה שהיה, א"כ הרי הסיח
 דעתו מכל מה שהיה, וזה כולל גם את ברכת בפה"ג שלפני ברכת
 המזון (בין אם בירך בסעודה ובין אם לא, רק שהסיח דעתו והיה יכול
 לברך), אך את כוס היין אינו יכול לשתות כיון שסילק דעתו מברכה זו
 ג"כ בבהמ"ז. ולכן יברך בפה"ג אחרי בהמ"ז.

ולפי"ז מובנים דברי רבינו הזקן עפ"י פשוט, בלא חסורי מחסרא
 כלל.



שונות

החילוק בין גררי שליח וש"ע

הרב יצחק רייטפארט

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'בדבר מלך' על הרמב"ם ועוד

בפרשת שלח פי"ד פל"ד: "במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה תשאו עוונותיכם ארבעים שנה, וידעתם את תנואתי".

הנה ב'ספרי זוטא' (המיוחס להתנא ר' ישמעאל) פרשתינו שם, נעמד על תיבות אלו וכתב וזה לשונו: "כמספר הימים אשר תרתם, אמר ר' ישמעאל וכי ישראל תרו אותה, אלא לפי שהיו שלוחין, ששלוחו של אדם כמותו בכל מקום, ר"ע אומר מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר (ויקרא כג, ח) "והקרבתם אשה לה". והלא הכהנים היו מקריבין, אלא ששלוחו של אדם כמותו". וה'ספרי זוטא' ממשיך להביא כל השיטות בזה, כל חד מהם מאיפה הוא לומד דין זה דשלוחו של אדם הוה כמותו.

ולכאורה צריך ביאור: א) כיון דמכאן יליף ר' ישמעאל דין זה דשלוחו של אדם הוה כמותו, א"כ למה לא מביאה הגמרא פסוק זה במסכת קידושין דף מא כשמביאה הגמרא הפסוקים שמהם לומדים ששלוחו הוה כמותו?

ב) ועוד, איך רוצה ר' ישמעאל ללמוד מפסוק זה בכלל? הרי הגמרא בקידושין דף מב, ב אומרת: "שאני התם דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים". וכאן הרי העונש דדור המדבר שיהיו שם ארבעים שנה ("עד תום כל הדור ההוא"), היתה על "דבת הארץ רעה", ולא על קבלת דבריהם, כמו שאומרת הגמרא בערכין (דף טו, א) בהמשנה שם: "שכן מציינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר, אלא על לשון הרע שנאמר וינסו אותי זה עשר פעמים", ובגמרא שם על זה נתחתם גזר דין (ואינו מסתבר לומר שחתמת גזר- הדין היתה על זה שהם קיבלו 'הדבת הארץ רעה', דהרי הגמרא חגיגה (ה, ב) לומדת מכאן - "אלא לומר לך כל העובר עבירה אפילו יום אחד בשנה, מעלה עליו הכתב כאלו עבר כל השנה", ואם העונש הי' מצד זה שקיבלו הלשון הרע, איך לומדת הגמרא זה - דאפי' יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עבר כל השנה, אלא

ודאי שלא נענשו אלא על עצם הדבחה רעה על הארץ), וא"כ, הרי זה חטא של השלוחים, וא"כ איך שייך לומר שמצד שלוחו של אדם כמותו נענשו כל הדור ההוא, הרי אין שליח לדבר עבירה?

ג) ועוד, הרי הגמרא בקידושין דף מב, ב אומרת: "אבל שויה שליח אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". וכמו"כ הכא, הרי על זה (לה"ר דבת הארץ רעה) לא נתמנו להיות שלוחים, ורק מינו אותם לתור הארץ - כמו שמפרש הרמב"ן שם, וא"כ, כיון שלא מילאו שליחותם ממילא היא בטלה. ועוד, דהרי אמרו שקר דארץ אוכלת יושביה וכו', ואיך רוצה ר' ישמעאל ללמוד מכאן דשלוחו של אדם הוה כמותו, הרי בטלה שליחותם?

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים המשנה בברכות (לד, ב): "המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא, סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של אדם כמותו", דלכאורה יש להבין, מהו הביאור במשנה זו, דלמה אם טעה הש"ץ הוה סימן רע לשולחיו, ואיזו שייכות יש ביניהן, הרי הש"ץ הוה איש לעצמו ומה שייכות יש בין טעותו לשולחיו, דהוה סימן רע להם? ועוד, דכיון שטעה הש"ץ, הרי הצבור יכולים לומר "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי", ובמילא בטלה שליחותי, ואמאי הוה סימן רע להם?

אשר הנראה הוא, דציבור הוה מציאות אחת עם הש"ץ, שהרי גם הש"ץ צריך להתפלה ולמנין, ולכן כמו דהשליח ציבור נחשב כמי שעונה עמהם, כמו"כ נחשבים הציבור כאלו כולם מתפללים עם הש"ץ, דהציבור מייחד אותם דעל כולם חל דין אחד, על השומעים חל שם של מתפללים, ועל הש"ץ כמי שעונה. וזה הביאור באדה"ז בשולחנו סי' קט סעי' ג: "וכשהוא מוכרח להתחיל מיד ומתחיל עם הש"ץ, כשיגיע עם הש"ץ לנקדישך, או לנקדש כפי נוסח מדינות אלו, יאמר עמו מלה במלה כל נוסח הקדושה כמו שהוא אומר, שאף שאין היחיד אומר קדושה בתפלתו, כשהוא אומר עם הש"ץ אינו נקרא יחיד . . וכן יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת האל הקדוש, וברכות ש"ת, כדי שיסיים הברכה עם הש"ץ ביחד, ושוב א"צ לענות אמן כמו שהש"ץ א"צ, שהצבור עונים אחריו, ועניית הצבור היא ג"כ על ברכות של זה...".

והרי הדבר צריך ביאור, דעונים הוה רק ט' או ח' או פחות, ואיך זה מועיל, הרי במגילה דף כג, ב (מיד אחרי המשנה): "מנא הני מילי, אמר ר' חייא ב"ר אבא אמר ר' יוחנן דאמר קרא (ויקרא כב) ונקדשתי

בתוך בניי, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". א"כ איך מהני כאן, הרי אין כאן עשרה עונים? אלא בע"כ צ"ל, דחשוב כמו שענו עשרה, מפני שזוהי מציאות אחת, וחשוב כמו שכולם ענו וכולם התפללו. וזוהי הכוונה של אדה"ז - "דכמו הש"ץ א"צ שהצבור עונים אחריו ועניית הצבור היא ג"כ על ברכות של זה". וזוהי גם כוונתו של אדה"ז בסי' נה סעי' ז: "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו, ואינו יכול לענות עמהם, אעפ"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או לג' או לד' כל שנשאר רוב המנין". וזה הוא הביאור בהמשנה בברכות הנ"ל, דהיות שחשוב כאילו כולם מתפללים, לכן מובן שפיר דאם טעה הש"ץ, הוה כאלו כולם טעו, ובמילא הוה זה סימן רע לשולחיו. אך זה הוה רק בצבור, אבל בשליח דעלמא, דאז אין המשלח עושה שום דבר, לזה אמרינן אין שליח לדבר עבירה וכן לתקוני ולא לעוותי.

וזהו גם הביאור בה'ספרי זוטא', דלא היו המרגלים סתם שלוחים, אלא היה להם דין צבור, שכולם השתתפו בהשליחות והיה להם (המרגלים) דין שליח צבור, וכיון שזה נוגע לכלל ישראל שכולם שייכים בכיבוש הארץ וירושת הארץ, במילא הוה דינם כדין שליח צבור, ולכן אתי שפיר דלא הביאה הגמרא בקידושין לימוד זה כדי ללמוד מהכא דין שליחות, והיינו משום דכאן הוה כדין ש"ץ, ושם בקידושין מדובר בסתם שליח דעלמא כמו כהן לשחוט או כדומה - דהכהן לא צריך את הקרבן והוא רק עושה עבור הבעלים שצריכים את הקרבן, משא"כ כאן, שכולם צריכים לירש את הארץ ולכן הוי כאילו כולם הלכו והוציאו דיבת הארץ, ולכן כולם נענשו.



היום יום - כח סיון

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

"הצ"צ בספרו לבנו אאזמו"ר מאורע מחייו, סיים: מיט דעם וואס מען העלפט א אידען אין פרנסה, אפילו פארדינען זיבעציג קאפיקעס (מטבע קטנה ברוסיא) אין א קעלבעל, איז אלע שערי היכלות העליונים זיינען פאר איהם אפען. כעבור כמה שנים סיפר אאזמו"ר כל הנ"ל לאאמו"ר והוסיף: מ'באדארף אפילו וויסען די וועג צו די היכלות העליונים, נאר דאס מאכט ניט אויס, עס דארף זיין דער עיקר, העלפען

בלבב שלם מיט א געפיל, האבען א געשמאק אין א אידען טאן א טובה".

א אידען אין פרנסה, אפילו פארדינען: יש להעיר עפמ"ש הרמב"ם הל' מתנות עניים, שזהו דרגא הכי נעלית בצדקה, להקימו על רגליו.

כעבור כמה שנים . . נאר דאס מאכט ניט אויס: ויש לבאר, שענין זה נתחדש ע"י הנשיא שבדור שלאחרי הצ"צ. וי"ל, שעיי"ז מבטא ומגלה הרבי מהר"ש עוד עילוי נפלא במעלת טובת הזולת, שאף שיש תנאי מסויים, אעפ"כ לא יחסר המזג.

העלפן בלבב שלם מיט א געפיל: זהו הרגש במדות שבלב.

האבן א געשמאק: כח התענוג שהוא כח הכי עליון, והיינו שטובת הזולת צריכה לחדור כל כחות נפשו עד בעומק פנימה (כח התענוג).

בענין של געשמאק לפעול בטובת הזולת, יש להעיר מהיום יום- ו' אדר א': "עס איז א מעלה נפלאה, וואס דער אויבערשטער ב"ה איז מזכה און מען קריגט א חוש מיט א געשמאק א אידען א טובה טאן, ביז אז יענער ווערט בא אים טייערער ווי ער בא זיך".

ויש להעיר, ע"ד השייכות ליום זה - יום ההצלה של הרבי והרבנית - שכידוע הנה לפני הגיע הרבי לארה"ב, עזר לכמה יהודים באירופה עם נייר (ויזה?) ע"י שהלוה זה לכמה מבני ישראל, כדי שעיי"ז יתאפשרו לצאת בהקדם הכי אפשרי.

וי"ל, שזהו מה שהרבי מדייק כאן בשם הצ"צ, וכידוע שבכל אירועי ימי חייו (החל מיום הולדת אביו, אמו, יום חתונתם וכו') מוזכר שם אימרה בשם הצ"צ.



נוסח התפילה שבסידורי האר"י

הרב יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בגל' תתכד (עמ' 56) כתבתי אודות הפולמוס של הרב שב"ו עם הר"ר מאיר מאזוז, שבו הביא הרשב"ו ראיה מנוסח התפילה שנדפס "באותיות גדולות ומנוקדות" בסידור האר"י לר' שבת, ואחר שהראו לו את טעותו שרק הכוונות שבאותו סידור הן מהאר"י אבל נוסח התפילה שנדפס שם אינו מהאר"י אלא מהמדפיסים - המשיך להחזיק

בתוקף בטעותו, וגם ניסה להוכיח בכל כוחו שזו דעתו של הרבי יעו"ש.

הובאו שם דברי הרה"ק ממונקאטש הכותב במפורש שנוסח התפילה שבסידורי האר"י אינו מהאר"י אלא מהמדפיסים, וכן דבריו של "שער הכולל" הכותב בפשיטות: "כידוע שהמדפיסים השחיתו הנוסחאות בסדורים הללו, שכל אחד משנה כרצונו".

גם הובאו שם הסתירות הגלויות שבין כוונות האר"י שבסידורים הללו לבין הנוסח הנדפס שם "באותיות גדולות ומנוקדות", שזאת לראיה שרק הכוונות הן מהאר"י אבל לא הנוסח.

ומה שהביא ראיה מדברי רבינו (אג"ק, יח, עמ' סב) שמוכיח מסידורי האר"י שאין אומרים את הפס' "ובנחה יאמר" בשעת הכנסת הס"ת להיכל, נאמר שם שדבר כזה ניתן להוכיח גם אם נוסח התפילה אינו מהאר"י, מפני שהמדפיסים מביאים את כל הוראותיו של האר"י בקשר לנוסח התפילה, ואילו היתה דעתו שיש לומר את הפסוק הזה היו דבריו אלו נדפסים בסידור. יעו"ש.

על הדברים הללו השיב הרב הנ"ל באריכות הפלפול באחד הקבצים, ולא באתי להתעסק בדבריו אחד לאחד שהרי אין קץ לדברי רוח, והבוחר יבחר.

אלא שיש להעיר על שיטתו שרק האחרים הם הטועים ולא הוא, ולכן מתאמץ להוכיח שבעל "שער הכולל" (שכתב ש"כידוע שהמדפיסים השחיתו הנוסחאות בסדורים הללו, שכל אחד משנה כרצונו") טועה גם הוא. יעו"ש.

ומה שכתב בשמי שהקשיתי עליו איך העיז לומר נגד דעתם של הרה"ק ממונקאטש ובעל "שער הכולל" - אני לא הקשיתי מעולם קושיא שכזו ולדידי לא קשיא כלל. וד"ל.

ומה שכתב ש"ידוע שגדולי ישראל התפללו בסידורים אלו" של הר"ר שבת"י והר"י קאפיל - אלו דברים שאין להם שחר. לא מיבעי סידורו של הר"י"ק (ואכמ"ל), אלא אפילו סידורו של הר"ר שבת"י לא ידוע על מישהו שהתפלל בנוסח שלו. ומה שאדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר זי"ע היו משתמשים בו (בשעת התקיעות ובשעת ה"סדר"), הרי פשיטא שלא התפללו בנוסח שבו אלא רק עיינו בכוונות.

ומה שכתב שהמדפיסים שינו את הנוסח (בסתירה לכוונות!) ע"פ דעתם של המחברים הקדושים הר"ר שבתאי והרר"י קאפיל - מי יאמין לסברת הכרס מעין זו; המדפיסים לא הכירו את המחברים הנ"ל, ולא היו לפנייהם אלא כתבי הכוונות שבעריכת המחברים הנ"ל, וכמובן שבכתבים הללו לא ציוו המחברים להדפיס נוסח תפילה שונה מאשר כתבו הם עצמם בכוונותיהם בשם האריז"ל!

ומה שכתב שהמדפיסים הנ"ל העתיקו את נוסחאותיהם המשובשות מהסידור כתי"ק ר"א שמשון מראשקוב - זה אינו אמת. מי שעניו בראשו יראה את ההבדלים הרבים והגדולים, כגון - בשתי הדוגמאות שהבאתי לשיבושי נוסח הדפוס לעומת הכוונות - [א] בברכת "יוצר אור" אין בסידור כתי"ק הנ"ל את המשפט "אור חדש על ציון תאיר" (בהתאם לכוונות ולא כנוסח המשובש של המדפיסים). [ב] בברכת "שמע קולנו" אין את התוספת "חננו ועננו ושמע תפלתנו . . . עמך ישראל ברחמים" שבאה בנוסח המשובש של הדפוס (בניגוד לכוונות).

עוד הביא ראיה לשיטתו מאג"ק אדמו"ר (ב, עמ' קג). וש"נ גם להלן עמ' ער), שהעיר לשני מחברים (הרה"ח ר"ש גליצנשטיין ע"ה ור' מ"ש סלונים ע"ה) שהביאו בספריהם את הסיפור על הרה"ק ר' ברוך ממז'בוז' שתמה על אדמו"ר הזקן מדוע הנהיג שלא לומר "ושמרו" בתפילת ליל ש"ק, והשיב לו אדמו"ר: היכן כתוב שצריכים לומר "ושמרו"?!

ועל כך מעיר הרבי (בעמ' קג): כתוב הוא בכ"מ, ומהם בסי' האריז"ל וכו' (עוד מציין שם ל'פסקי הסידור' לסי' רס"ו, והוא טה"ד, וצ"ל רס"ז).

ובמכתב השני (עמ' ער): שאלה זו אי-אפשר שישאלנה אדה"ז, כי אמירת ושמרו הוא בסי' האריז"ל, במשנת חסידים ועוד.

ניתי ספר ונחזי, שבשני סידורי האריז"ל הנ"ל נדפס ה"ושמרו" לא "באותיות גדולות ומנוקדות" (שאת הנדפס באותיות אלו מייחס רשב"ו לאריז"ל) אלא באותיות קטנות ובלתי מנוקדות... ולא זו בלבד, אלא שלידן נדפסו גם כוונות האר"י באותיות קטנות עוד יותר... ובסידור הר"ר שבתאי אף שולבו כוונות בין התיבות של פסוקי "ושמרו"!

לכן שפיר מוכיח הרבי בפשטות מסידורי האריז"ל, כי מוכח מהם מיני' ובי' שזה על-דעת האריז"ל ולא מדעתם של המדפיסים! ומה עוד

שהדברים מצויים גם ב'משנת חסידים' שכל דבריו מהאריז"ל (כמ"ש אדמו"ר הצ"צ).

ועוד י"ל שכוונתו של הרבי היא לסידורי האר"י שהיו נפוצים אז בכתבי יד למכביר ולא לסידור שבדפוס, וא"כ אין זה שייך לענייננו כלל.

[ומכתבים אלו כיון דאתו לידן נימא בהו מילתא דתמיהא, במאמר המוסגר; המקור לסיפור הנ"ל על הוויכוח שבין אדמו"ר הזקן והרר"ב ממעז'בוז הוא מהסיפורים שנדפסו ב"מארגען זשורנאל" בשנת תר"צ - בשעה שאדמו"ר מוהרי"צ שהה בארצה"ב - וכפי שמרמז הר"ש גליצנשטיין בהקדמתו לספרו זה: "הרבה דברים שסיפר הרה"ג רבי שמריה גורארי ממה ששמע מחותנו האדמו"ר מליובאוויץ". אך כל מי שהכיר את הרש"ג ע"ה יודע היטב שהוא לא נמנה עם מספרי סיפורים ומעתיקי שמועות, ופשיטא שהדברים נמסרו לפרסום ע"י מוהרי"צ עצמו. ומשום הכי הורה רבינו זי"ע ללקט את הסיפורים הללו ולהדפיסם כחלק נוסף של 'ספר הזכרונות' למוהרי"צ (כפי שפרסם הרה"ח ר"א חיתריק באחת ה'תשורות' את ההוראות שניתנו לו מהרבי בענין זה).

ועד"ז הוא המסופר בספרו של סלונים הנ"ל (עמ' 23) שאדמו"ר הזקן ביקר בוילנא לפני היותו במעזריטש, שעל כך מעיר הרבי (באג"ק שם) שהדבר "מופרך"! על הר"ש גליצנשטיין שכותב אותו דבר בספרו (עמ' 13) לא מעיר הרבי דבר.

והרי גם מקורה של שמועה זו הוא בסיפורים הנ"ל. ולא רק שם נאמר כדבר הזה, אלא אף בשיחת מוהרי"צ בקיץ תש"ח (ס' השיחות, עמ' 255 בסופו. וקודם לכן ב'קיצורים והערות' עמ' קלו). אלא ששני המכתבים הנ"ל נכתבו לפני שיחה זו, הראשון בתש"ו והשני בחורף תש"ח].



כתיבת 'ב"ה' על פתקאות ופנ"ים

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

בשנת תשמ"ו כשנכנס אחד המשבקי"ם לקודש פנימה, "הביע כ"ק אדמו"ר שליט"א אי-שביעות רצונו, ושאל מנין נובע ה"מנהג"

המשונה - שאין מציינים "ב"ה" על מכתבים ופתקים?! ("היכל מנחם" כרך א' עמ' רמט - וראה בשולי-הגליון שם התייחסויות לצורך בכלל לציין "ב"ה").

ומכאן שלא ס"ל, ולא היה נהוג בחב"ד, המנהג שהיה אצל כמה מצדיקי פולין, ש"לא היו כותבים תיבת ב"ה בהפיתקא" שהוגשה לצדיק (ראה 'בצילא דמהימנותא', נ"י. תש"ס, עמ' מט - על הרה"ק ר' אהרן מבעלזא זצוקללה"ה).

אמנם, לכאורה בפדיונות נפש לר"ה שנכתבו בחב"ד - בכתי"ק אדמו"ר עצמו (צילומם ב'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי עמ' תג-תד), וכן בפני"ם כלליים שניתנו לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (שם עמ' תה-תח), לא נזכר בהם "ב"ה". ושמא יש לחלק בין פני"ם לבין פתקאות ומכתבים שיש בהם שו"ת בענינים שונים וכו'. ועצ"ע.

