

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והנעלה, בעל מידות תרומיות
עושה צדקה וחסד בכל עת

הת' יהושע שי' שיינער

לרגל יום הולדתו
לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שתהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר
וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה
בטוב הנראה והנגלה
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

המערכת



ברכת מזל טוב

לידידנו היקר, מנכ"ל המערכת מלפנים
הרה"ת הנעלה והחשוב
איש חי ורב פעלים

מוה"ר יוסף הלוי שי' לוי
וזוגתו תחי'

לרגל הולדת בנם למזל טוב
אור ליום ה', ו' תשרי

יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאריכות ימים ושנים טובות

המערכת

ב"ה
שבת בראשית
ה'תשס"ג
גליון ב [תתמה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 עתידין בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י

לקוטי שיחות

9 "בעלי תשובה" נכללים ב"חסידים" או ב"אנשי מעשה"

12 סברת ר"ע העתיד מכריע את ההוה

נגלה

14 גדר מצות כיבוד אב ואם

17 "זכרון תרועה" קאי אשבת

18 הערות בהסוגיא דלשון נקי' ולשון קצרה

חסידות

23 בענין פנימיות אבא פנימיות עתיק

25 "לגרמייהו עבדין" [גליון]

27 התהוות חומר וגוף האותיות [גליון]

28 בטעם שנקרא בשם ב"ן [גליון]

רמב"ם

29 האם ב"י וב"י הוה לאו הניתק לעשה

הלכה ומנהג

31 המשהה חמץ ודעתו לבערו

35 ברכת הגומל

- 38 הפסק בין התיבות בתפלה
- 38 איסור אמירת תחינות ובקשות צרכיו בשבת
- 49 מנין הדסים שבלולב בשעת הדחק
- 53 זמן התחלת ל' יום לפני חג פסח
- 55 בענין אכילה לפני תפלת שחרית
- 66 דעת אדה"ז בסידורו לגבי שינה בסוכה
- 66 המברך על הלולב אחר שמו"ע בסוכה
- 69 הפסק בק"ש לאמן של חזרת הש"ץ
- 71 הברכה על שניצל וגעפילטע פיש [גליון]
- 75 בענין הנ"ל
- 76 מקום הנחת התפילין לפני הודו [גליון]

פשוטו של מקרא

- 77 ברש"י פ' כי תצא ד"ה "לא תדרש שלמם"
- 79 "זהו שמוש פתח שהלמ"ד נקודה בו"
- 84 "לא טוב היות האדם לבדו" [גליון]

שונות

- 86 הרה"ק מקאמארא וסידור אדה"ז
- 88 האם אומרים עלינו בסוף תפילת מנחה ?
- 89 "אשריך בן עמרם"
- 89 שייכות השיעורים היומיים לזמן לימודם
- 90 שאלת נדר וניחום בזמן המתאים
- 90 האם חנה היתה עקרה [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת שבת לך לך
נא לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט' חשון

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 773-4115 או (718) 756-3411

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

עתידין בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

האם הכוונה להבנין והקרקע שתחתיו

בגמ' מגילה כט, א: "תניא ר"א הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י שנאמר כי כתבור בהרים וכרמל בים יבוא, והלא דברים ק"ו ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה עאכו"כ, ע"כ. ומצינו בענין זה כמה שיטות באחרונים.

דהנה שם כח, ב, איתא: "בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין", ופירש"י: "על מנת שישתמשו בהן גם בבנינם", אבל התוס' שם (בד"ה "בתי כנסיות") חולקים ע"ז וכתבו: "רוצה לומר כל זמן שהן בטלין כו' והכא מיירי כשחרב דאז מהני התנאי", והביאו ראיות דבשעת בנינם לא שייך תנאי עי"ש ועי' גם בתוס' ב"ב ג, ב, בד"ה "ועיילי" שכ"כ, וכתבו: "ודוקא לאותן שבבבל מהני התנאי, שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, אבל לאותן שבא"י לא תהני תנאי, שהרי קדושתם לעולם קיימת", וכ"כ הרא"ש שם. וה'מגן אברהם' (או"ח סי' קנא ס"ק טו) הקשה ע"ז דאיך כתבו התוס' שבתי כנסיות שבבבל תפקע קדושתם, והלא אמרינן בסמוך עתידין כל בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י? ואין לתרץ דדוקא הבנין יקבע בא"י, אבל הקרקע תשאר בחו"ל, דהא יליף ק"ו מתבור וכרמל והתם הקרקע נקבע בארץ ישראל? (כוונתו דאם היינו אומרים שהקרקע תשאר בחו"ל לא קשה על התוס', כי התנאי להשתמש הוא בהקרקע, ובהקרקע נפקע קדושתן לע"ל, אבל כיון שהוכיח דאינו כן כנ"ל, א"כ קשה על התוס' דאיך כתבו שתפקע קדושתן?) ותירץ המג"א דהתוס' קאי אבחורבנן, דכיון שנחרבו קודם ביאת הגואל, לא יקבעו בא"י עכ"ד. ועי' גם בס' 'פתח עינים' שם שהקשה כנ"ל על התוס' מדילי, והביא לתרץ בשם

מהר"א פליף כנ"ל דבתי כנסיות שבחו"ל כשהן בישובן הוא דעתידין וכו', אבל אם נחרבו לעתיד פקעה קדושתן.

אבל ב'נתיב חיים' (בשו"ע שם) וכן ב'קרבן נתנאל' שם (סי' ה' אות נ) הקשו על תירוץ המג"א, דמ"מ ניחוש שמא יבנה קודם ביאת הגואל, כדאמר עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש ויתנו לב לבנותה, וא"כ אפילו אם נחרב אפשר שיחזור לבנותה ויהי' בו קדושה עולמית גם לע"ל כיון שיקבע בא"י? ולכן כתבו דלא קאמר אלא שיקבעו בא"י היינו הקרקע בלבד, אבל לא יהי' בהם קדושת ביהכנ"ס רק קדושת ארץ ישראל, ודי בזה כדיליף מתבור וקרמל, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון עיי"ש. דלפי"ז לא קשה קושיית המג"א על התוס', כיון דקדושת ביהכנ"ס באמת תיפקע לע"ל, ורק הקרקע יהי' בו קדושת ארץ ישראל כמו בתבור וקרמל. ועי' גם ב'אליה רבה' שם ס"ק כא, שתירץ עד"ז דהן הבנין והן הקרקע יקבעו בא"י, אלא שיהי' בהן קדושת ארץ ישראל בלבד, אבל עי' בס' יד דוד' מגילה שם מ"ש ע"ז, דלכאורה אם הבנין עצמו נעתק למה לא יהי' בו קדושת ביהכנ"ס.

ובשו"ת 'חתם סופר' או"ח סי' ל' (מובא גם בחי' חת"ס השלם מגילה שם) תירץ קושיית המג"א באופן אחר, דבאמת רק הבתי כנסיות עצמם יקבעו בא"י, ולא קשה מתבור וקרמל, שהרי תבור וקרמל נדלדלו ונעקרו ממקומן לקבל תורה, ולכן נקבע קרקע שלהם בא"י, ויש ללמוד מזה לעצים ואבנים שבבנין ביהכנ"ס שג"כ נדלדלו ממקומם ונשתקעו בבנין שיקבע בא"י, אבל קרקע עולם שנבנה עליו ביהכנ"ס שלא נטלטל ולא נדלדל ממקומו, ליכא ק"ו מתבור וקרמל, ועד"ז כתב בס' 'מור וקציעה' או"ח שם, אבל מטעם אחר, דילפינן דומיא דתבור וקרמל שהם גבוהים מן הקרקע יקבעו בא"י, כן הבתי כנסיות בבנינם דוקא שנראה כהר ע"ג קרקע הם יקבעו בא"י, ולא קרקע שתחתיהם עד התהום ויעשה מקומו מצולות ים.

הרי יוצא מזה, שישנם ג' דעות בהא דאמרינן עתידין בתי כנסיות וכו': (א) המג"א סב"ל דקאי הן על הבנין והן על הקרקע, ושיהי' בהם קדושת ביהכנ"ס. (ב) ה'קרבן נתנאל' וה'נתיב חיים' סב"ל דקאי רק על הקרקע בלבד כמו בתבור וקרמל, ויקבעו בא"י להיות בהם קדושת א"י בלבד ולא של ביהכנ"ס (ולפי האלי' רבה גם בהבנין יהי' רק קדושת הארץ). (ג) החת"ס והיעב"ץ סב"ל דקאי רק על הבנין בלבד ולא על גוף הקרקע, ושיהי' בו קדושת ביהכנ"ס.

ובשו"ת 'משנה שכיר' סי' טו אות ג' הביא דברי השל"ה בעניני תפלה (מס' תמיד דף רנא, א) שכתב לפרש מאמר רז"ל ברכות ח, א,

"אמרו לו לרבי יוחנן איכא סבי בכבל, תמה ואמר למען ירבו ימיכם וגו' על האדמה כתיב אבל בחו"ל לא, כיון דאמרי ליה דמקדמי ומחשכי בבי מדרשא, אמר היינו דאהני להו כו", ולכאורה אכתי קשה, דהלא על האדמה כתיב? אמנם עפ"י אגדת חז"ל דעתידין בני כנסיות שבחו"ל ליקבע בא"י, א"כ שפיר הוה על האדמה עכתו"ד השל"ה, (וראה גם בס' 'פרדס יוסף החדש' עקב יא, כא, (אות רלט) שהביא פי' זה וציין לשו"ת 'תירוש ויצהר' סי' כג, ולס' 'גן רוה' ו'דברי חנוך' דברים שם, ועי' גם ב'אסיפת זקנים' מגילה שם בשם 'ברכת שמואל').

והוכיח מזה ב'משנה שכיר' דמזה משמע דסב"ל דגם הקרקע גופא תקבע בא"י, כיון דקדושת א"י תלוי' בהקרקע ולא כהתת"ס, אבל בליקוטי הערות על החת"ס שם דחה דאין מזה שום ראי', די"ל דכוונת השל"ה דנחשב גם עכשיו כאילו הבנין דביהכנ"ס כבר נקבע על קרקע א"י.

ועי' בס' 'ילקוט הגרשוני' (או"ח שם) שכתב דלפי דברי המג"א דגם הקרקע תוקבע בא"י יש לפרש 'ילקוט פליאה' על הכתוב (תהילים פז, א) לבני קרח וגו' יסודתו בהררי קודש, זש"ה תבור וכרמל וגו', דכוונת הילקוט הוא יסודתו בהררי קודש, כי גם היסוד של בית הכנסת יוקבע בהררי קודש, כי ילפינן ליה מתבור וכרמל עיי"ש, וכ"כ בשו"ת 'תירוש ויצהר' הנ"ל.

פלוגתת רש"י ותוס' בדין על תנאי הן עשויון

ולכאורה יש מקום לומר דפליגי בזה רש"י ותוס' הנ"ל, שהתוס' סב"ל שעצם הבנין דביהכנ"ס יוקבע בא"י ויהי' בו קדושת ביהכנ"ס, לכן שפיר סב"ל שכל זמן שהן בבנינם לא מועיל שום תנאי, כיון דלפי מצב זה יש כאן קדושה נצחית של ביהכנ"ס גם על לע"ל, משא"כ בחורבנם דלפי מצב זה ליכא קדושה נצחית, לכן מועיל תנאי על אותו הזמן. אבל בדעת רש"י י"ל דסב"ל כה'קרבן נתנאל' דרק הקרקע תוקבע בא"י, ולא בקדושת ביהכנ"ס אלא בקדושת א"י, נמצא שאפילו בבנינו אין בהבנין קדושת נצחית, כיון דלע"ל יופקע ממנו קדושת ביהכנ"ס, נמצא דליכא טעם גדול לחלק בין כשהוא בבנינו או בחורבנו, לכן סב"ל לרש"י שהתנאי מועיל גם על בנינו, כיון דגם אז אין לו קדושת ביהכנ"ס נצחי.

אם יש קדושה בהקרקע

וראה בשו"ת 'יביע אומר' ח"ח או"ח סי' טז אות ד' שהביא פלוגתא אם הקרקע שתחת ביהכנ"ס יש בו קדושה או לא, דב'אור זרוע' ח"ב

סי' שפו כתב דליכא קדושה בהקרקע עצמה, וב'אשל אברהם מבוטשאטש' (מה"ת סי' קנג) כתב ג"כ דאפשר שלא חלה קדושה על קרקע עולם של ביהכנ"ס, והא דאמרינן במגילה כו, ב, שאין לזרוע שם וכו', ה"ז משום דהוה קלות ראש ביותר וכו', אבל י"ל דבגוף הקרקע אין שם קדושה, אבל בשו"ת מהר"ם מלובלין סי' נט כתב שיש קדושה בקרקע ביהכנ"ס, וראה גם שו"ת 'רב פעלים' ח"ב חאו"ח סי' ושו"ת 'מחזה אברהם' סי' כד עיי"ש עוד, ואכמ"ל.

דלפי"ז לכאורה י"ל, דאי נימא שיש שם קדושה, מסתבר שגם הם יקבעו בארץ ישראל וכהמג"א, אבל אי נימא שאין שם קדושה מסתבר לומר כהחת"ס דקאי רק על גוף הבנין.

דעת הרבי בענין זה

וראה שיחת קודש פ' ויצא תשמ"ט סעי' י' (מובא גם בס' 'מגולה לגאולה' ע' 202) שכתב וז"ל: "בנערינו ובזקנינו בבנינו ובכנותינו ביחד עם כל המעש"ט שעשו בגלות כו', ביחד עם הבתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל ילכו ויקבעו בא"י כפשוטו", ובהערה 99 כתב וז"ל: "וי"ל שיעתקו ביחד עם הארץ והאדמה שמתחתיו . . . ועפ"ז מתורצת השאלה איך אפשר להעתיק ביהכנ"ס וביהמ"ד ממקומו בלי תנאי". עכ"ל. דמשמע מזה כשיטת המג"א.

ובקונטרס "מקדש מעט זה בית רבינו שבבבל" סעי' ג' כתב וז"ל: "המעלה המיוחדת ב"מקדש מעט" ד"בית רבינו" נמשכת גם (וביתר שאת יתר עוז) כשהן עתידין להגאל, שאז כהמשך הסוגיא "עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י", השראת השכינה בכל מקום שגלו ישראל ע"י "המקדש מעט" ש"בארצות אשר באו שם" (מעין ודוגמת השראת השכינה במקדש ירושלים) אינה אלא בזמן הגלות, אבל לאחרי ש"עתידין להגאל", "תחזור גילוי שכינה לירושלים ולא תשאר שם במקום שגלו ישראל כבר" (חדא"ג מהרש"א שם), היינו שלא תהי' השראת השכינה בהמקום בחוץ לארץ שעליו עמד המקדש מעט, כיון שהמקדש מעט יעקר ממקום זה ויקבע בא"י במקדש הגדול שבירושלים כו'. ובהערה 25 (על מ"ש שלא תהי' השראת השכינה בהמקום בחוץ לארץ) כתב וז"ל: "ולכן בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין, כשחרב מהני התנאי לאותן שבבבל שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן (תוד"ה "בתי כנסיות מגילה" כת, ב). עכ"ל. דכאן לכאורה משמע דקאי לפי שיטת החת"ס וה'מור וקציעה', שרק הבנין יקבע בא"י ולא גוף הקרקע, ולכן אמרינן שלא תהי' השראת השכינה על המקום שבחוץ לארץ.

וראה לקו"ש ח"ו עמ' 168, שהוזכר רק מידות הבתים עצמם עיי"ש.

ועי' יל"ש ישע"י (רמז שצא) עתיד הקב"ה להביא תבור וכרמל לא"י ולבנות מקדש על גביהן, שנאמר והי' באחרית הימים נכון יהי' הר הבית בראש ההרים, עיי"ש. דמשמע בזה, דגם בהם יוקבע קדושת ביהמ"ק, ולא רק קדושת א"י בלבד, ולא כמ"ש ה'קרבן נתנאל' שיקבע רק בקדושת א"י כמו בתבור וכרמל.

ועי' גם בס' 'מכתבי תורה' להגה"ק רא"מ מגור זצ"ל (מכתב קלט) כתב דבערכין דף כט איתא שקרקעות חו"ל הוה כמו מטלטלי דא"י, (לענין דין חרמין שאינו נוהג בזה"ז בקרקעות, אבל נוהג בקרקעות חו"ל שדינן כמטלטלין), וכתב דע"ד הלצה יש לפרש עפ"י מה שאמרו רז"ל עתידין בתי ישראל להקבע ולהיטלטל לא"י, ולכן ה"ז כמו מטלטלין. ועי' גם בהתמים ע' 220 (הובא בלקו"ש חכ"ו עמ' 394 הערה 17): "וכאשר ישראל יעשו תשובה ישלח הקב"ה את משיח צדקיננו כו' ויוליכנו עם בתינו וכלי בתינו לארץ ישראל, ויבנה את ירושלים וביהמ"ק וכו'". עכ"ל. וראה בהערות וביאורים גליון תע וגליון תרז, וראה גם שו"ת 'הר צבי' ח"א סי' פד בביאור מאמר חז"ל זה דעתידין בתי כנסיות וכו'.

וראה בספר השיחות תשמ"ח ח' ב' ע' 464 (מובא בס' 'גולה לגאולה' שם) דעתידין וכו' קאי גם על בתי כנסיות שכבר נחרבו, ולכאורה יל"ע מהתוס' במגילה הנ"ל.



לקוטי שיחות

"בעלי תשובה" נכללים ב"חסידים" או ב"אנשי מעשה"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ז (ע' 269) מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע על הרמב"ם (הל' לולב פ"ח הי"ד) שכותב: "גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין

ומנגיין ומשמחים במקדש בימי חה"ס וכו", שלכאו' השמיט הרמב"ם עוד סוג הנזכר בכרייתא שבגמ' (סוכה נג, א) "בעלי תשובה".

ומתריך (שם ע' 274) וז"ל (תרגום מאידיט): הרמב"ם סובר שהכרייתא אינה מוסיפה על המשנה, כ"א מפרשת ומפרטת - כדרך הכרייתות - מ"ש במשנה בקיצור: הסוג "חסידים" שבמשנה כולל הן חסידים בפרט, והן בע"ת; ואזיל לשיטתי: רש"י (בסוגיין ד"ה "אלו חסידים") פי' "כל חסיד הוה חסיד מעיקרו", ולפי"ז אין ללמוד שזה כולל בע"ת. אבל הרמב"ם פסק בהל' דעות (פ"א ה"ה) "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נק' חסיד". שהנהגה כזו אפ"ל הן בצדיק וחסיד מעיקרו, והן (ואדרבה - בעיקר) בבע"ת. לכן סובר ש"חסידים" שבמשנה כוונתו גם לבע"ת, ומהאי טעמא אין הרמב"ם מזכיר סוג "בע"ת", בנפרד, כ"א כותב "חסידים" סתם, כי (בספרו) כוונתו הן לחסידים מעיקרא והן לבע"ת. עכ"ל.

ויש להעיר שבהתוועדות שמח"ת ביה"ש תשי"ד תריך כ"ק אדמו"ר זי"ע שבע"ת נכללו, לדעת הרמב"ם, ב"אנשי מעשה", ולא ב"חסידים". וז"ל (כפי שהועתק בתורת מנחם ח"י ע' 75): "וכיון שבנוגע ל"חסידים" מפרש רש"י "כל חסיד הוה חסיד מעיקרו", ובנוגע ל"אנשי מעשה" אינו מפרש מאומה [כיון שהפירוש הוא כפשוטו: יהודים שעיקר ענינם מעשה]. עכצ"ל ש"בעלי תשובה" (שלא היו במצבם ההוה מעיקרא) נכללים בסוג ד"אנשי מעשה". וכן הוא להדיא בס' המאמרים של אדמו"ר מהר"ש (המשך "וככה" תרל"ז פק"ג) ש"אנשי מעשה. . . גם קאי על בעלי תשובה". עכ"ל. וממשיך לבאר הטעם למה נכללו בע"ת באנשי מעשה.

ולכאו' ב' השיחות סתרי אהדדי.

ואף שי"ל שהם ב' פירושים נפרדים, ולא סתרי, וכוונתו שאפ"ל בב' האופנים, ובכל שיחה מבאר באחד מהאופנים, [אף שמהלשון בהשיחה דתשי"ד לא משמע כן. ובפרט לפי הלשון בהנחה באידיש (שנכתבה בשעתה)]. מ"מ ידוע שאין לדייק בהלשונות דהנחה בלתי מוגה, כי לפעמים השינוי בביטוי אחד משנה הפירוש].

הנה כאן אי"ז תירוץ, כי בנדו"ד נמצא סתירה בין ב' השיחות בשיטת הרמב"ם בגדר "חסיד", כי בלקו"ש מפרש שהרמב"ם פליג על רש"י, וס"ל ש"חסיד" אין פירושו "חסיד מעיקרו". ובשיחת תשי"ד

מבאר שיטת הרמב"ם בהמשך לשיטת רש"י, שהיות וחסיד פירושו חסיד מעיקרו, כמ"ש רש"י, עכצ"ל שבע"ת נכללו בסוג ד"אנשי מעשה", [וע"ז אין לומר כנ"ל שאין לדייק בהלשונות בהנחה בלתי מוגה, כי אי"ז דיוק בהלשון, כ"א זהו כל תוכן התירוץ, שאין לומר שטעו בכל תוכן הענין, ולהעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בהקדמתו ל'תורת שלום', וז"ל: "בשים לב לזה אשר כותבי הרשימות כולם, היו חסידים ותיקים אשר כל דיבור והגה של רבם קדוש הי' להם, אין כל ספק אשר השתדלו ככל יכולתם לשמור על לשון הרב שלא להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. ואף שאפשר שמפני אריכות השיחה וכיו"ב טעה הרושם באיזה תיבות, ובפרט במקום שכתב בלה"ק והשיחה הרי נאמרה באידית, ולפעמים לא כוון בהעתקו, אבל בכללות הענינים בודאי מדויקים הם". עכ"ל].

ועכצ"ל שהא גופא, האם הרמב"ם מסכים עם רש"י שחסיד פירושו חסיד מעיקרו, או שפליג עליו - אין ברור בהרמב"ם, ולכן אפ"ל בב' האופנים. ובכל שיחה מפרשו בא' מהאופנים.

וביתר ביאור: לשון הרמב"ם בהל' דעות הוא: "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר. . . נקרא חסיד, כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד קצה האחרון ויהי' שפל רוח ביותר נקרא חסיד, וזוהי מדת חסידות". אבל לא כתב בפירוש שרק אדם כזה נק' חסיד. ולכן י"ל בב' אופנים: (א) כוונת הרמב"ם שזהו א' מהנהגות האדם, שע"ז יחול עליו תואר "חסיד", אבל אפ"ל עוד ענינים שע"י יהי' נק' "חסיד", כמו אם אדם לא חטא מעיקרא. (ב) כוונת הרמב"ם שרק מי שמדקדק ע"ז ביותר וכו' נק' חסיד. ואין תואר "חסיד" חל על מי שלא חטא מעיקרא. וכפי שנראה מזה שהרמב"ם לא הביא שאם הוא אדם שלא חטא הוא נק' חסיד.

הן אמת, שרש"י בודאי פליג על הרמב"ם, כי הוא כתב "כל חסיד הוי חסיד מעיקרו", הרי אא"פ ללמוד לשיטתו שמי שמדקדק ע"ע ביותר, אף אם הוא בע"ת, נק' חסיד, כי "כל חסיד הוה חסיד מעיקרו", אבל בנוגע האם הרמב"ם חולק על רש"י, אין ברור, כנ"ל.

ולכן בשיחת תשי"ד פי' להאופן שהרמב"ם לא פליג על רש"י, ובלקו"ש פי' לפי האופן שהרמב"ם אכן פליג על רש"י. ולא באתי רק להעיר.



סברת ר"ע העתיד מכריע את ההוה

הת' שמואל לובעזקי

שליח בישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בסיום מס' מכות מובא ב' מעשיות: "וכבר הי' ר"ג ראב"ע ור"י ור"ע מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל והתחילו בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטירים לעכו"ם יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדרום גלגנו שרוף באש ולא נבכה, אמר להן לכך אני מצחק, ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ.

"שוב פ"א היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדה"ק התחילו הן בוכין ור"ע מצחק, א"ל מפני מה אתה מצחק, א"ל מפני מה אתם בוכים, א"ל מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, א"ל לכך אני משחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכרי' בן יברכהו, וכי מה ענין אורי' אצל זכרי', אורי' במקדש ראשון וזכרי' במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכרי' בנבואתו של אורי', באורי' כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש, בזכרי' כתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי', עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת".

בלקו"ש חי"ט (עמ' 73) מבאר כ"ק אדמו"ר דטעם המחלוקת בין התנאים הנ"ל שהוא: האם ההוה מכריע על העתיד, וע"ד חולה שרופאים אומרים שאם יצום צום גדלי' לא יוכל לצום יו"כ, האם חייב לצום צום גדלי' שזהו חיוב מדברי קבלה, אע"פ שעיי"ד לא יוכל לצום יו"כ שזהו מדאורייתא, או שלא יצום צום גדלי' כדי לצום צום יו"כ.

ועפ"ז מבאר, די"ל דזהו החילוק בין ר"ע ושאר התנאים, ששאר התנאים סוברים שכיון שבהווה זהו חילול ה' גדול, הגם שלאחרי זמן יביא זה קידוש ה' וקידוש ישראל גדול, ש"מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ, מ"מ העתיד אינו יכול להכריע את ההוה, ומכיון שעכשיו ה"ז חילול ה' וחילול ישראל עד כדי כך שהביא זה לבכיה.

משא"כ ר"ע סובר שהעתיד מכריע את ההוה, ומכיון שעיי"ז שהי' חילול השם וחילול ישראל באופן גרוע, יביא זה לעילוי ויתרון בקידוש

השם וקידוש ישראל לעת"ל - בגאולה העתידה, הכריע זה את המצב העכשווי עד שמזה בא ל"מצחק", שהעתיד הכריע את הוה, עיי"ש עוד באריכות (ועיין ג"כ לקו"ש חכ"ד עמ' 241).

ואולי ע"פ הנ"ל יש לבאר עוד מחלוקת של ר"ע, דהנה בסוף מסכת גיטין מובא מחלוקת בנוגע לנתינת הגט, ד"ב"ש סוברים לא יגרש אדם את אשתו אלא א"כ מצא בה דבר ערוה כו', וב"ה סוברים אפי' הקדיחה תבשילו כו', ר"ע סובר אפי' מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והי' אם לא תמצא חן בעיניו".

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ד שיחת תצא סברת המחלוקת בפנימיות הענינים, ומבאר שם: דר"ע סובר שגם אם העבודה - בכוחות פנימים - שאוחז בה לא חסר בה, אלא שהיא בלי חן שאין לו געשמאק בזה, הנה כיון שדורשים מיהודי לעבוד את עבודתו בשמחה ובטוב לבב, לכן יכול להפסיק מעבודתו זו ולהתמסר לעבודה אחרת בו יהי' לו געשמאק.

וע"פ הנ"ל י"ל (בדא"פ), שר"ע סובר שהעתיד מכריע את ההוה, ולכן הגם שבעבודתו זו לא חסר שום דבר בפועל, אלא שבעתיד אם יקח עבודה אחרת יהי' לו בה יותר געשמאק, ה"ז מכריע את ההוה, וע"כ יפסיק מעבודתו העכשווית ויתמסר לעבודה אחרת בה יהי' לו געשמאק.

והנה סברת המחלוקת הנ"ל בין ר"ע לבין ר"י וראב"ע ור"ג, אפשר לקשר עם המובא בכו"כ מקומות בשיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר בקשר לסברת המחלוקת בין התלמוד בבלי והתלמוד ירושלמי. דהנה מבואר בלקו"ש (ח"ד עמ' 1338, ועיין ג"כ לקו"ש חט"ו עמ' 453 ואילך, חכ"ד עמ' 173 ואילך ועמ' 243) ששיטת הבבלי היא, שדנין ומכריעים המצב בהוה, ושיטת הירושלמי היא שצריך להשוות גודל ערך הענינים ודבר שהוא חשוב יותר, אף שבא לאחרי זמן, מכריע הוא את הדבר הקל אף שהוא נמצא עכשיו, ומבאר שם שזהו כי תלמוד ירושלמי הוא בבחי' אור וישר ותלמוד בבלי - "במחשכים הושיבני" - ה"ה בבחי' אור חזור, עיי"ש.

ועפ"ז י"ל, שר"ע סובר ע"ד שיטת הירושלמי ור"י וראב"ע ור"ג סוברים ע"ד שיטת הבבלי. ועיין מ"ש בא' הגליונות לקשר "מחלוקת" יעקב אבינו ע"ה והקב"ה בקשר לסתימת הקץ, ע"ד מחלוקת הנ"ל בין הבבלי והירושלמי, ומבואר בכו"כ מקומות בדא"ח שרבי עקיבא הוא

בחי' יעקב אבינו ע"ה (עיין לקו"ש ח"ז עמ' 342 בהערה ד"ה "אנשי אמת" ובכ"מ).

אולם לאחרי עיון יוקשה, דהנה מבואר בכו"כ מקומות בדא"ח, אשר ר"ע בהיותו בן גרים לכן הוא בבחי' בע"ת (עיין לקו"ש ח"ו עמ' 124 ובהערה 24 ובלקו"ש חי"א עמ' 107 וחי"ז עמ' 283), וידוע דבחי' בע"ת הוא בחי' אור חוזר (עיין בסה"מ תרס"א עמ' קסג ובכ"מ), ושאר התנאים ר"י שהיה רבו של ר"ע ור"ג וראב"ע שהי' הנשיא יש להם לכאורה המעלה דצ"ג, שהוא בחי' אור ישר, וא"כ מחלוקתם היתה צ"ל בהיפוך, דר"ע להיותו בבחי' אור חוזר יסבור ע"ד שיטת הבבלי ("במחשכים הושיבני"), שהו"ע אור חוזר שההווה מכריע את העתיד, ושאר התנאים שהם בבחי' אור ישר כנ"ל, יסברו כשיטת הירושלמי שהו"ע או"י והעתיד מכריע את ההווה. וצ"ע.



נגלה

גדר מצות כיבוד אב ואם

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

א. כתב ה'חיי אדם' (כלל סז אות ג') דמצוות כיבוד אב ואם היא במחשבה בדיבור ובמעשה. ומפרש, דא"ל שבלבו ובעיניו הם נבזים רק שמכבד אותם בדברים, א"כ הם שוין בעיניו כמוהו, שגם הוא נבזה בעיניו. אע"כ דר"ל שמכבדם בלבו, שהם חשובים בעיניו ובלבו, דהיינו שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ אף שבעיני שאר בני אדם אינם חשובים כלל, וזהו עיקר כיבוד, שאל"כ הרי כתוב בפיו ובשפתיו כבודוני ולבו רחק ממני.

ומבואר מדברי הח"א, דקיום דמצוות כיבוד או"א, לא הוי רק ענין של כיבוד במעשה או בדיבור לבד, שנאמר שצריך לכבדם במעשה דמלביש ומאכיל ומשקה וכו', כלשון הברייתא (קידושין דף לא, ב), ועד"ז בדיבור, לדבר עמהם בדרך כבוד וכיוצ"ב (ראה ב'חיי אדם' סעי'

ה'¹ אלא דהוי מצווה "שבלב" כלשון הח"א "דמכבד בלכו שהם חשובים בעיניו ובלבו", וזהו² עיקר מצוות כיבוד.

עוד מבואר בדבריו, דאפי' אם ההורים אינם אנשים חשובים כלל, מ"מ צריך לכבדם במחשבה שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ, [ובפשטות אין כוונתו שצריך להחזיק מהם בדברים שאין בהם כלל, דאל"כ הוי סתם דמיון ושקר. וע"כ כוונתו דבמעלה וענין השייך בהם, בדבר זה צריך להחשיבם כגדולי ונכבדי ארץ. אף ששאר בני אדם אין מחשיבים אותן בגלל זה].

ב. וי"ל סמוכין לדבריו, מלשון הברייתא [בקיודשין דף ל, ב] "ת"ר נאמר כבד את אביך ואת אמך ונאמר כבד את ה' מהונך, השוה הכתוב כיבוד או"א לכבוד המקום, נאמר איש אמו ואביו תיראו, ונאמר את ד' אלקיך תירא, השווה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום" [ומובא גם ברמב"ם פ"ו מהל' ממרים].

והנה³ בפשטות כוונת הברייתא היא לחומר הדבר, דמצוות כיבוד או"א שווה לכיבוד המקום, ולכן חייבים להיזהר בזה. אמנם כנראה דהח"א למד מהא דקאמרא הברייתא דמורא אב ואם שווה למורא המקום - דכשם דהחייב של מורא המקום אינה רק "ניהוג" של מורא, אלא בעיקרה "רגש" של מורא בלב [ראה ברמב"ם רפ"ב מה' יסודי

(1) וילה"ע מלשון הרמב"ם בסהמ"צ ע' רי וריא, דבשניהם - בכבוד ובמורא לא הזכיר רק ענינים של מעשה, ובנוגע למורא כתב: "והוא שיתנהג עמהם כמנהג מי שהוא ירא ממנו שיענישוהו, כמו המלך, וילך עמהם כדרך שילך עם מי שמפחד ממנו וירא מהגיע לו ממנו מה שימאס". הרי מפורש בדבריו דלא כהח"א: א) מהא דכתב "שיתנהג עמהם", ומוכח דהוי רק ענין של ניהוג. ב) אפי' את"ל דכוונתו ליראה בלב, מ"מ הרי בח"א מפורש שצריך שיהיו חשובים בעיניו (והוא ע"ד יראת בושתי יר"ע (ראה תניא פמ"ג), ואילו ברמב"ם מבואר שצריך לירא מהם רק כמנהג מי שהוא ירא ממנו שיענישוהו.

(2) ולפי"ז יש לבאר אמאי אין מברכין על כיבוד או"א. ובשו"ת הרשב"א ח"א פ"ח כ' דכיון דקי"ל דאב שמחל כבודו, כבודו מחול, לכן אין מברכין ע"ז, דזימנין דמיעקרא לעשה [מובא בלקו"ש ח' לו ע' 90 בהע' 8, עיי"ש] ולדברי החי"א י"ל דכיון דעיקר הכיבוד הוא בלב, ואין מברכין על מצוה שבלב [כדברי הבי"ב בס"י תלב, דלכן אין מברכין על ביטול חמץ, כיון דבטול הוא בלב, יעו"ש, ואכ"מ] לכן לא תקנו ברכה מיוחדת על כיבוד או"א.

(3) ראה בטור ובב"ח רי"ס רמ, דכיון דהוקש כבודם של או"א לכבוד המקום, לכן צריך להיזהר בכבודם ומוראם, דאל"כ נענש כאילו זלזל בכבוד המקום, יעו"ש.

התורה]. עד"ז הוא כמורא אב ואם, דהוי מצווה שבמחשבה ולב [וראה ב'מרומי שדה' קידושין שם], וצריך לכבדם בלבד⁴ ומחשבתו.

ולפי"ז נראה לבאר דברי הגמ' [בדף לא, ב] 'ר' טרפון הו"ל היא אמא, דכל אימת דהוות בעיא למיסך לפוריא, גחין וסליק לה ידי' . . . אתא וקא משתבח בי מדרשא, אמרי ליה: עדיין לא הגעת לחצי כיבוד כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה" - ולכאו' צ"ב כוונת ר"ט שהשתבח בכיבוד אם, ואמאי דחו חכמים דבריו.

אכן בירושלמי מובא עובדא הנ"ל עם שינויים קלים, ואחד מן השינויים הוא, דאמא של ר"ט אמרה לחכמים שיתפללו על ר"ט בנה שנוהג בה בכיבוד יותר מדאי, וע"ז השיבו חכמים, דאפי' הוא עושה כך אלף אלפיים, עדיין לחצי הכיבוד שאמרה התורה לא הגיע. הרי מפורש בירושלמי, דר"ט לא השתבח בזה, רק שאמו אמרה כן לחכמים. עוד שינוי יש בין גמ' דידן לירושלמי, דבבבלי איתא דחכמים השיבו: "כלום זרקה ארנקי בפניך ולא הכלמתה", ואילו בירושלמי נשמט קטע זה, ואינו מבואר מה השיבו החכמים - וצ"ב בכלל בהשקו"ט בין אמו של ר' טרפון וחכמים.

אכן לדברי הח"א יל"פ השקו"ט בין אמו של ר"ט לחכמים: דאיה"נ "דמעשה" הכיבוד הוא בתכלית ההידור והשלמות, אמנם עיקר מצות כיבוד היא "במחשבה ולב", ובזה אפי' הוא "עושה" כן אלף אלפים, עדין לא הגיע לחצי כיבוד. וזהו שהדגישו אפי' הוא "עושה כן", דאפי' אם מקיים כן במעשה, אבל זה עדיין לא מוכיח בעיקר מצוות כיבוד, ולכן השמיט הירושלמי "כלום זרקה ארנקי וכו'", דד"ז מוכיח רק בחלק המעשה של כיבוד, ולא בחלק המחשבה.

ג. והנה בלקו"ש חל' לו ע' 90 ואילך, מבואר בדברי הרמב"ן דכיבוד או"א הוא בכלל דברים שבין אדם למקום, "כי לכבוד הבורא צוה לכבוד האב המשתתף ביצירה". ובהמשך השיחה (אות ב') מבאר דיצירת הוולד היא בכח הא"ס של ההורים, והקב"ה קבע בהם הכח הא"ס באופן שנעשה חלק מטבע האדם, דהיינו דכיבוד או"א היא לא למציאות האו"א מצ"ע, אלא מכח הא"ס שבהם שנתייחד עמהם, ולכן הוי כבוד הבורא וכבוד האל וגדר שבין אדם למקום, יעוש"ב.

4) ובישירי קרבן' על הירושלמי מפרש, דלכן אמרו לה חכמים כן, שחששו אולי ימות ותאמר איה אריכות ימים של זה, ואף דאמרינן דקאי על עולם שכולו ארוך, מ"מ השיבו לה לפי דרכה [וראה גם ב'פרדס יוסף' פ' קדושים ע' תל מזה].

ולפי"ז מובנים בפשיטות דברי הח"א דכיבוד או"א הוי מצווה שבלב, דכיון דהמחייב של הכיבוד הוא מצד כח "הא"ס" שבהם, ולא להאו"א מצד עצמם, מובן דכמו שהיראה לגבי הקב"ה היא בלב, כמו"כ הוא בכיבוד או"א, דהכיבוד הוא מצד הא"ס שבהם, ולכן הוא ג"כ בלב שצריך להחשיבם*.

אבל עדיין צ"ל, דבפשטות דברי הח"א מתייחסים להמציאות של האו"א, ולא לכח הא"ס שבהם, ויל"ע.



"זכרון תרועה" קאי אשבת

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בהמשך למש"כ בארוכה בגליון האחרון - תתמד (עמ' 21), במה שאומרים "זכרון תרועה" בר"ה שחל להיות בשבת.

העירני ח"א מד"ה "יונתני" תר"מ אות כד וז"ל: "ויובן בהקדם ענין ר"ה שנק' יום הזכרון, כמו שחותמי' בשמו"ע ובקידוש וברכת הפטרה מלך כו' מקדש ויום הזכרון, שזהו מפני שאה"כ יום זכרון תרועה מקרא קודש, אמנם לפי פי' הפסוק ע"פ דרשת רז"ל במד"ר פ' אמור שפסוק זה קאי על ר"ה שחל להיות בשבת, שהרי כתוב א' אומר יום תרועה יהי' לכם וכתוב א' אומר זכרון תרועה, שבחול תוקעין ומתריעין כו', אבל בשבת שאין תוקעין מזכירים את התרועה לבד ולא מתריעין, א"כ מובן שהעיקר הוא התרועה עצמה שהיא מצות תקיעת שופר שהעיקר הם ג' תר"ת (אלא שמספק תוקעין ג"פ תשר"ת תש"ת תר"ת), רק שבשבת שא"א לתקוע מזכירי' התרועה, וכמ"ש הרא"ש בסוף ר"ה וכו"ה במ"ס בפ"ט, ולפ"ז אינו מובן למה קראו יו"ט דר"ה יום הזכרון כמ"ש בנוסח התפלה ותתן לנו כו' יום הזכרון כו' וכן בחתימת הברכה וכו"ל, ויותר הי' צ"ל ותתן לנו כו' יום התרועה כו' וכן בחתימת הברכה כו', אלא שעיקר ענין מה שנקר' יום הזכרון זהו כמו מה שתקנו במוסף לאמר זכרונות אתה זוכר מעשה עולם כו' שטעם א' להם כו'. רק שלפ"ז אינו מובן, שהי' צ"ל זכרונות קודם מל"... וע"ש בסוף אות כה.

(* וראה שו"ת רע"א ח"א סי' סח, והערות וביאורים גליון תתכו עמ' 10. המערכת.)

ואין הזמ"ג להאריך, ובאתי רק להעיר.



הערות בהסוגיא דלשון נקי' ולשון קצרה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

גמ' פסחים ג, א: "תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקי' שהרי בזב קראו מרכב ["וכל המרכב אשר ירכב" - רש"י], ובאשה קראו מושב ["או על הכלי אשר היא יושבת" - רש"י]. ובהמשך הגמ' מק': "ובאשה לא כתיב בה מרכב, והכתיב ותקם רבקה ונערוותיה ותרכבנה על הגמלים? [ומת'] התם משום ביעתותא בגמלים אורחא היא. [ומק'] והכתיב ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור? [ומת'] התם משום בניו אורחא הוא. [ומק'] והכתיב והיא רוכבת על החמור? [ומת' בג' אופנים:] התם משום ביעתותא דלילא אורחא הוא. . משום ביעתותא דדוד. . משום ביעתותא דהר".

והנה על עיקר הלימוד ד'באשה קראו מושב', העירו התוס', דהלא מרכב ומושב אין דיניהם שוים, וא"כ איך אפ"ל שהתורה קוראת ל'מרכב' 'מושב', "דהא לקמן משני משום ביעתותא דגמלא אורחא הוא, אלמא לשנות הדבר ממה שהוא, אין לכתוב דרך כבוד"? ! ולכן פירשו התוס' הלימוד באו"א, ואכ"מ]. ועד"ז כתבו כו"כ מהראשונים.

ועכ"פ נמצא לפ"ז, דתוכן תי' הגמ' ד"אורחא הוא" הוה דהיות והמציאות היא שבמקרה כזה הרי האשה רוכבת, א"כ אין משנים הדבר ממה שהוא לכתוב דרך כבוד.

והק' ע"ז בשפ"א: "דא"כ מה נ"מ בהא דאורחיה, כיון דעכ"פ בלא"ה באמת היתה רוכבת כדכתיב ותרכבנה, א"כ מה מק' לגמרי משם? וע"כ דאפ"ה פרכי' דיכול הי' הכתוב לשנות ולכתוב ותלכנה על הגמלים וכדומה" (ועי"ש איך שהוא מפרש תי' הגמ' באו"א, ואכ"מ).

והנראה בביאור השקו"ט בהגמ' לשיטת התוס' (ושאה"ר שכתבו כוותיהו): דבאמת הלשונות 'ישיבה' או 'הליכה' וכיו"ב כוללות בתוכן גם ענין הרכיבה, דגם רכיבה היא אופן דהליכה וישיבה. ולכן הק' הגמ' דמדוע באמת כתבה התורה הלשון דרכיבה, היות ויכולה להשתמש בל' נקי' יותר הכוללת בתוכה גם הענין דרכיבה כנ"ל.

וע"ז תי' הגמ', דמתי שייך להשתמש בל' כזו הכוללת בתוכה גם רכיבה וגם אופנים אחרים של הליכה - הר"ז רק במצב שאכן שייכת

ההליכה בכמה אופנים, משא"כ במקרה דה'אורחיה' הוא ללכת רק באופן של רכיבה, אז כבר צריכים להשתמש בלשון המורה רק על רכיבה, אבל להשתמש בלשון כזו הכוללת כמה אופנים של הליכה, יחשב כשינוי מהמציאות במצב כזה, כשיש רק אופן מיוחד של הליכה.

ומזה למדו התוס' גם לענין מרכב ומושב שבהפסוק, דאע"פ שאכן מושב כולל בתוכו גם הפירוש דמרכב, אבל היות וכאן נוגע במיוחד הענין דמרכב, משום דיש דינים מיוחדים במרכב שאינם במושב כנ"ל, אז כבר א"א להשתמש בלשון הכולל כמה אופני הליכה ביחד, וצריכים להשתמש בהלשון המיוחד לענין זה שעליו מדברים.



בהמשך הגמ': "ובאורייתא מי לא כתיב טמא? אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקי', כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה, כדאמר רב הונא אמר רב . . לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. [ומק'] וכל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד, והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו וקאמר רוכבת [לעיל בהגמ' שהעתקנו, הפ' הג' שהביאה הגמ' שמצינו ל' רכיבה באשה - המעתיק?] [ומת'] רכבת כתיב [והיינו שכ' רכבת חסר ו', וא"כ הוה לשון קצרה יותר - המעתיק]."

והקושיא ידועה ועולה מאליה: הלא הגמ' כבר תירצה מדוע נקט קרא התם ל' רכיבה - דמשום ביעתותא אורחא הוא - וא"כ מדוע חזרת ומקשה כאן קושיא זו? ובאם נאמר (כמו שמבארים כמה מהמפרשים) שכשהגמ' תי' "אלא כל היכא דכי הדדי וכו'" היא חזרה מהתירוצים הקודמים, אז צ"ע: א) מדוע באמת חזרה מהתירוצים הקודמים? ב) ועיקר - א"כ הרי הקושיא צ"ל על כל ג' הפי' שבהן נזכרת לשון רכיבה אצל נשים, ומדוע הקשתה הגמ' רק על הפי' השלישי? והדברים עתיקים.

והנראה בזה, דהנה בכלל לומדים דכשהגמ' תירצה דמצד המעלה של לשון קצרה משתמשים גם בלשון שאינה נקיה כ"כ, הרי הפירוש בזה, שיש כאן ב' מעלות (נקי' וקצרה), והמעלה של קצרה גוברת על המעלה של נקי' (או עכ"פ יכולה להיות גוברת - לפי המהרש"א).

אמנם, לכאור' יש לפרש באו"א: דכל הדין דיספר בל' נקי', הרי תוכנו שהאדם ידבר באופן הכי טוב, וא"כ במקרה שלשון א' היא קצרה יותר, א"כ הרי לשון זה היא הכי נקי' והכי ברורה, ולכן צריכים

להשתמש בלשון זו דוקא. והיינו, שהמעלה בלשון קצרה אינה גוברת על המעלה של ל' נקי, אלא דלשון קצרה נחשבת להלשון הכי נקי וברורה (והרי המדובר כאן הוא לשיטת רש"י ודעימיה, ודלא כרבינו יונה ודעימיה שמפרשים שיש כאן לתא דניבול פה, ואכ"מ).

וי"ל, שזה גופא הוא מה שנתחדש בתירוץ הגמ' "אלא כל היכא דכי הדרי וכו'": דקודם לכן למדה הגמ' דהענין לספר בל' נקי הוא בדוקא על לשון נקי ומכובדת, וע"ז תי' הגמ', דהענין דסיפור בל' נקי כולל בתוכו גם מעלות אחרות בדיבור, כמו לשון קצרה, ושלכן במקרה ד"נפישין מילי", הרי אדרבה, הסיפור "בלשון נקיה" מחייב להשתמש בהלשון שקצרה יותר, וכנ"ל.

ועפ"ז אולי יש לתרץ מדוע אחר שתי' הגמ' "אלא כל היכא דכי הדרי וכו'", חוזרת הגמ' ומק' מה'רוכתב' השלישי שהוזכרה לעיל: דקודם תירוץ זה, כשתירצה הגמ' דכתיב רכיבה גבי אשה משום דאורחא הוא, הרי הפירוש היה דבמקרה דהוה אורחא אז 'אין ברירה', וצריכים להשתמש בלשון שאינה נקי' בכדי שלא לשנות מהמציאות שקרתה (כמ"ש התוס' הנ"ל).

משא"כ אחר תי' זה של הגמ' - שכנ"ל תוכנו הוא דלשון נקי' כוללת בתוכה גם מעלות אחרות - אז משתנה הביאור גם בהסברא דאורחא: דמחמת זה דהוה אורחא כך, אז אם ישנו הלשון, זה כבר לא יהי' לשון נקי' וברורה. וא"כ דוקא בלשון זו מתקיים הא דלשון נקי'.

ונראה, דבסברא זו כבר יש הבדל בין ה'אורחא' בב' הפסוקים הראשונים לה'אורחא' בהפס' השלישי: דבב' הראשונים אכן שייך לומר דמחמת ה'אורחא' נחשב לשון זה נקי' וברורה יותר, היות דבגמלים (כשאשה רוכבת עליהם) ובזכרים (הרוכבים) הרי כך הוא ה"אורחא" תמיד - לרכוב, ולכן הוה לשון זה הכי ברורה וכו', וא"כ צריכים להשתמש בלשון זה מחמת הדין דלשון נקיה, כנ"ל. משא"כ בהפס' השלישי דהמדובר הוא באשה הרוכתב על חמור, הרי אע"פ דבאותו מקרה אכן הוה אורחא לרכוב, מ"מ היות שבאופן כללי הרי אין זה ה'אורחא', לכן א"א להחשיב הדיבור בלשון זה, כלשון נקי'.

ומבואר א"כ, מדוע אחר תי' הגמ' שיש מעלה גם בלשון קצרה, שוב לא קיבלה הגמ' התי' דאורחא, לענין ה'רוכתב' השלישי.



על דברי הגמ' - בהתחלת הסוגיא - שהתורה עיקמה כו"כ אותיות בכדי שלא לכתוב המלה 'טמא', כתב מהר"ם חלאווה: "והשתא קס"ד

דשאר טמא דכתיבי באורייתא להלכותיו באו ולהמאיסו, וכדכתיב (דברים ז, כו) שקץ תשקצנו". ובהמשך הסוגיא - אחר שתירצה הגמ' דהא דכ' טמא בתורה הוא מחמת דנפישין מילי וכו' - כתב: "מעשה טמא דכתיב באורייתא משום לשון קצרה נקטינהו וכו'".

וצ"ע, דאם כבר בריש הסוגיא הי' להגמ' קס"ד איך לבאר הלשון 'טמא' דכתיבי באורייתא, אז מה היתה בכלל קושיית הגמ' "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", דמשום כך הוצרכה לת' התירוץ דהוא משום לשון קצרה!?

[הן אמת דמצינו סברא זו גם בעוד ראשונים, וכמו בבעה"מ כאן: "וטמא דכתב באורייתא איננו לשון מגונה לפי שצריך הכתוב לומר ולהזהיר את ישראל וכו'".

אולם על ראשונים אלו לק"מ, דהא לשיטתם יש ב' דינים: לשון מגונה, ולשון שאינו של כבוד כ"כ (כידוע). וא"כ אה"נ שבריש הסוגיא כבר ידעו ש'טמא' דכתיב באורייתא אינו לשון מגונה, אמנם שאלת הגמ' אח"כ היתה דמ"מ אינו לשון של כבוד כ"כ.

אבל המהר"ם חלאווה מפורש לא ס"ל הכי, אלא - כשיטת רש"י ותוס' - דחד דינא יש כאן, ושוב קשה כנ"ל].

אמנם, ע"פ חידושו של כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"י פר' נח - ב) דקוש' הגמ' 'ובאורייתא מי לא כתיב טמא' אינה מכל המקומות הנוגעים להלכתא שכתוב בהם טמא, אלא ממקומות אחרים שבהם כתוב טמא גם כשאינו נוגע להלכתא - מתבאר הדבר בטוב טעם: דדברי המהר"ם בהתחלת הסוגיא קאי על כל המקומות שכתוב בהם טמא הנוגעים להלכתא ("להלכותיו באו ולהמאיסו"), משא"כ קושיית הגמ' לבסוף פירושו כנ"ל בהשיחה.



בהמשך הסוגיא: "הנהו תרי תלמידי . . . חד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, וחד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה, אמר [הרב] מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל וכו'".

וידוע השקו"ט, דלכאור' בחד מהן הי' המעלה דל' נקיה, ובחד מהן המעלה דל' קצרה, וע"פ המהרש"א הרי ב' המעלות שוות, וא"כ מדוע שיבח א' מהם על חבירו? (ועיין במהרש"א מה שכ' לתרץ קושיא זו).
ואוי"ל (ע"ד החידוד עכ"פ) דבאמת לא שיבח תלמיד א' על חבירו, אלא שהודיע מה מעלתו ותכונותיו המיוחדות של אותו תלמיד.

ביאור הדבר: באם ב' המעלות שוות, אז יכול כל אחד לבחור איזה מעלה שהוא רוצה, ומובן א"כ שכ"א יבחר המעלה ששייכת לו יותר. והנה המעלה של ל' נקיה הוה מחמת עצם הלשון, משא"כ המעלה בל' קצרה הוה בענין הלימוד עם תלמידים כמבואר ברש"י ("שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה לפי שמתקיימת גירסה שלה וכו'").

וא"כ זה שבחר בל' קצרה, הרי הראה בזה שמעלתו הוא בזה שיודע איך ללמד ולמסור לאחרים, וזהו מה שראה בו רבו שיהי' "מורה הוראה בישראל".



בהא דקטלוהו לאותו נכרי שאכל מק"פ, ידועים דברי המנ"ח (מצוה יד) שלדעת הסמ"ג שהאיסור ד"וכל בן נכר לא יאכל בו" הוא על הנכרי גופא, אז מובן בפשטות מדוע קטלוהו, דהא בגוי הרי "אזהרתן זו היא מיתתן". אמנם לדעת הרמב"ם והחינוך שהאיסור הוא על הישראל המאכיל, כתב - המנ"ח - דצ"ל שקטלוהו משום שמצאו בו שעבר על איסורים אחרים, או משום לתא דגזל (לפי המנ"ח - גזל גבוה, ולפי הקוב"ש (ועוד) גזל מהבעלים ואכ"מ).

ויש להעיר בזה מחידושו של כ"ק אדמו"ר ז"ע (לקו"ש ח"ז פר' קדושים ד) דהיכא שהציווי הוא על א', אבל תוכן הציווי הוא מה שצריך לפעול (או לעשות) על שני, אז נעשה לו להשני חלק באותו חיוב.

(כמה דוגמאות מהשיחה שם: א) הא דלכמה ראשונים החיוב חינוך (מדרבנן) מוטל על הקטנים עצמם. ב) דברי הרמב"ם (לפי הצ"צ) שקטן חייב בלימוד התורה משיכיר, מדאורייתא. ג) חיוב האשה בשמחה ברגל. ד) חיוב הקרבן על קטן שבא על שפחה חרופה. ועוד).

ועפ"ז יל"ע באם אפשר לומר גם כאן, דאף לשי' הרמב"ם והחינוך דהחיוב נאמר מעיקרא על הישראל המאכיל, מ"מ היות וכל הציווי הוא שלא יתן להנכרי, א"כ נעשה אכילת הנכרי מעשה עבירה מצ"ע גם עבור הנכרי, ומתחייב בזה מחמת אזהרתן זו היא מיתתן.

(לכאור' עיקר הראי' הוא מהדין דקטן הבא על שפחה חרופה, שמתחייב בכפרה, והיינו - שהמעשה נחשב לעבירה שהוא עשה) ועצ"ע.



חסידות

בענין פנימיות אבא פנימיות עתיק

הת' מנחם מענדל גרינפלד
תלמיד בישיבה

בס' המאמרים ת"ש בד"ה "כי ישאלך בנך" - מביא (בסוף ע' 49) הלשון הידוע "פנימיות אבא שהוא פנימיות עתיק". ובהערת כ"ק אדמו"ר מציין ללקו"ת ביאור לד"ה "שוש אישי" ספ"ג (והועתקה הערה זו גם בהוספות להערות וציונים ללקו"ת שם). - דבלקו"ת שם כותב: "וכ"מ בפע"ח שם (שער הק"ש פט"ו) בהדיא".

ומקשה דלכאורה צע"ג דהלשון בפע"ח (וכ"כ בש' הכוונות) הוא דפנימיות אבא היא כמו החיצוניות דעתיק, וקשה לשבש כל הספרים וכו'.

ומבאר על כך (ותוכן התירוץ הוא) דבא"א מתלבשים רק ז"ת דעתיק ולא ג"ר, ומז"ת אלו רק נה"י דעתיק מתלבשים בז"ת דאריך, ואו"א (דאצי) מלבישים רק לז"ת דא"א (היינו חג"ת דא"א) נמצא שתוך או"א דאצילות מלוכש (ע"י התלבשות בחג"ת דא"א) רק נה"י דעתיק.

וזהו רק חיצוניות או"א, משא"כ פנימיות אבא (וכמו"כ פנימיות בינה) הוא נמשך מג"ר דא"א אשר שם מלוכש חג"ת דעתיק.

וכיון שחג"ת (ג' אמצעיות) דעתיק נקרא חיצוניות לגבי ג"ר דעתיק (היינו שהוא מכלל הז"ת דעתיק), אך לגבי נה"י דעתיק נקרא הוא פנימיות, לכן מתאימים הלשונות, דכאשר אומרים פנימיות אבא פנימיות עתיק, הכוונה מצד התלבשות חג"ת דעתיק שהוא פנימיות לגבי נה"י דעתיק, ואילו כאשר אומרים שפנימיות אבא חיצוניות עתיק - הכוונה (על אותם בחי' חג"ת דעתיק) שהם חיצוניות לגבי הג"ר דעתיק. ועי"ש שהאריך בזה (ומציין לד"ה "ויצא", "וישלח" ו"השמים כסאי" בהמשך תרס"ו, שביאר זאת עפ"י דא"ח), ובסוף דבריו מציין דיש להעיר מסד"ה "יו"ט שר"ה" תרצ"ו וסד"ה "שמח תשמח" תרנ"ז.

ויש לבאר תוכן שאלתו, דהנה בפע"ח שם (שער הק"ש פט"ו) מבאר מוהרח"ו דכל ההמשכות דעכשיו הם מחיצוניות עתיק, אך מפנימיות עתיק א"א להמשיך עד זמן משיח ב"ב, ואח"כ מביא דברי האריז"ל, שפנימיות אבא הוא כחיצוניות עתיק, ומוסיף "ולא הבנתי דבריו" (דהאריז"ל).

והנה, בדרושים אלו (יו"ט שר"ה תרצ"ו וסד"ה שמח תשמח תרנ"ז [ועוד]) מבאר, שפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק, וזהו שאומר ע"ז לא ידעתי הטעם, ע"ד לא ידע ולא אתידע.

והנה לשון זה דלא ידע ולא אתידע, מובא בדרך כלל על ג"ר דעתיק, ואילו לפי פ"י כ"ק אדמו"ר הענין דפנימיות אבא פני' עתיק - קאי על ג' אמצעיות - חג"ת דעתיק! - ועיי"ש (בהערות אדמו"ר) שהשאייר בצע"ק.

וי"ל שלפי ביאור זה (דאדמו"ר) צריך לומר שאף שאמיתיות התואר דרדל"א קאי על ג"ר דעתיק, הנה לגבי נה"י דעתיק גם חג"ת דעתיק נקראים בשם רדל"א.

והנה יש להביא ראי' לזה ממש"כ בסוף הדרוש "להבין ענין איסור אכילה ביו"כ" בסידור וז"ל: "וכידוע דבחי' חיצוניות אבא הוא בחי' חיצוניות ע"י, ובחי' פנימיות אבא הוא לעולם בחי' פנימיות ע"י וכמ"ש בע"ח ולא ידעתי הטעם". והנה לפי זה מבאר דב"פ אנכי (דבפסוק "אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך") דאנכי הראשון - בחינת ע"י, יאיר אורו בחצי התחתון (דכתר) דאנכי דא"א. היינו דהדרגא דאנכי (פ"א) קאי על ג"ר דא"א - (אנכי דלא אתרמיז לא בשום אות וכו') אשר שם מלובש - בהעלם חג"ת דע"י, ואילו אנכי אנכי ב"פ (דע"י התשובה - דיו"כ) ממשיכים בגילוי הדרגא שמלובשת בג"ר דא"א - שהיא חג"ת דע"י - וע"ז אומר דזהו תוכן הענין דפני' אבא פני' עתיק ועל דרגא זו אומרים "לא ידעתי הטעם" (בדוגמת לא ידע ולא אתידע).

והנה לכאורה צריך להבין, מדוע אי אפשר לתווך (הענין דפני' אבא, חיצוניות עתיק או פני' עתיק) ע"ד הביאור בלקו"ת (בהביאור ע"פ "שבת שבתון") באות ה' (ע"א ג') (הובא ונתבאר בד"ה "שובה ישראל" הב' בספר המאמרים מלוקט ד' באות ה' (ע' י"ז)) דאפי' בחי' רישא עילאה הנקרא רדל"א אינו אלא שבו מלובש אוא"ס ממש הנקרא ע"ק.

ועפ"ז ה' אפשר לומר שבפע"ח שאומר שפני' אבא הוא כחיצוניות עתיק - כי גם רדל"א לגבי אוא"ס המלובש בו הוא רק כחיצוניות לגבי הפני', ואילו בדא"ח כשמוכא הלשון "פני' אבא פני' עתיק" הכוונה לג"ר דעתיק (שביחס להז"ת - הוא הפני' שלהם). ובאם נאמר כך, מתורצת בדרך ממילא השאלה (דהצע"ק בהערות הרבי) - ואדרבא יומתק זה שמבואר בדא"ח ש"לא ידעתי" הוא בדוגמת הענין דלא ידע ולא אתידע.

אך מובן שאי אפשר לומר כן, דהרי מבואר בפע"ח (שם) שבזה"ז אין אנו יכולים להמשיך אלא מחיצוניות עתיק ולא מפנימיותו, והרי גם לפירוש זה בלקו"ת שם, מובן בפשטות שלא רק הדרגא דשבת שבתון הוא - ואוא"ס המלוכש ברדל"א - הוא באופן דאתדל"ע ממקום שאין אתעדל"ת מגעת שם, אלא גם הדרגא דשבת שבתון היא (לשון נוקבא) - דקאי על ג"ר דעתיק (לפי' זה), עדיין מדובר בדרגא כזו שלמעלה מהמשכה ע"י אתעדל"ת, ובמילא מוכרח שזה שכתוב בפע"ח דפני' אבא הוא כחיצוניות עתיק הכוונה על ז"ת דעתיק, וזה שמבואר בדא"ח שהוא כפנימיות עתיק - מוכרח לתווכ ולבאר שהמדובר (בז"ת עצמן) על חג"ת דעתיק שהם פנימיות לגבי נה"י, כנ"ל בארוכה (בהערת כ"ק אדמו"ר).

וזה שביוה"כ נמשך בחינה זו (דרדל"א ואוא"ס המלוכש בה) - היינו שהעלייה (עליית המלכות) דיו"כ היא לשם, אך ההמשכה משם היא באופן דאתדל"ע מצ"ע, וג"ז אינו שדרגא זו נמשכת בעצמה (בזה"ז), אלא שהארה משם נמשכת בא"א ובאצ"י עפ"י סדר ההשתלשלות (וכמ"ש בהקצור מד"ה "כי כארץ" נדפס בסוף לקו"ת פ' ברכה ק' א' וז"ל: "עיקר מתן שכרן של מצוות . . הנקרא התגלות פנימיות עתיק יומין. והארה מבחינה זו מאיר בר"ה ויוה"כ...").

והטעם שיש בכח המלכות לעלות ולהגיע לשם - הוא כי שרש המלכות הוא ברדל"א, וכמבואר בארוכה ובפרטיות בספר המאמרים מלוקט ב' ד"ה "זה היום" אות ט' (ע' קז) ואילך, ועיי"ש.



"לגרמייהו עבדין" [גליון]

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

בגליון האחרון - תתמד (עמ' 38), הביא הרב שד"ח המובא בסוף פ"א דספר תניא קדישא: "וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין", וכתב שיש הרבה שלוחים וכו' המתקשים להסביר דברים אלו בפני מי שאינו שומר תומ"צ, או מי שאינו יהודי. וממשיך להסביר שטבע העולם הוא שכל נברא דואג לטובת עצמו, וכמו שרואים במוחש אצל מין החי, שהחיות דואגים רק לטובת עצמם, וכך הוא במין המדבר. ולכן, רק איש ישראל יש בכחו לצאת ממדידות אלו, משא"כ אצל אומות העולם. וכמ"ש לקראת סיום דבריו: "הרי אף גוי נורמלי לא

ייעלב אם יאמרו לו שכל שור או חמור, נמצא בדרגא ש"לגרמייהו עבדין". למה? כי זהו מצבו וזהו עניינו, ואין בזה שום דבר רע או שלילי".

ואני לא הבנתי דבריו כלל, דבוודאי כל גוי ייעלב אם יאמרו לו שהוא כמו שור או חמור, דלגרמייהו עבדין, ואין לו היכולת לשאוף שיצא מהגבלותיו, ורק איש ישראל הוא למעלה משור או חמור. וסו"ס לא הועיל כלום בהסברתו.

והביאור הפשוט ביותר הוא (כפי שאכן מבארים כמה) - שנמצאים אנו במדינה של חסד, שיש בה הרבה מחסידי אומות העולם שאינם בגדר ד"לגרמייהו עבדין", (וכמו שראינו במוחש לאחרונה איך שריבוי אנשים (רובם אינם יהודים) השליכו עצמם מנגד בפועל ממש רק כדי להציל אחרים שהיו במצב סכנה ואש וכו' שגרם להתעוררות גדולה של טוב וחסד בכל המדינה), וזה הסביבה שבחסדי ה' אנו גרים עכשיו. ורואים בעליל שהרבה עכו"ם הדרים במדינתנו נלקחים מנוגה, ולא צריכים להכנס לפלפולים והסברים מיותרים וכו'. (ובנוגע איך להסביר בנוגע לשאר עכו"ם, הנה ישנם הרבה דברים שקשה להעמיס בפני מי שאינו שומר תומ"צ או אינו יהודי - כמו זה שדוקא הנשמה היהודית היא נצחית, או זה שדוקא הנשמה היהודית יכולה לבוא בגלגולים כדי לתקן פגמיה וכו' - וכן הוא בעניננו, וכידוע מה שסיפר רבינו כמ"פ בנוגע "אזוי אזוי איז דער ענין!")].

ויש להעיר גם שהי' התייחסות נדירה של רבינו בענין זה, והוא במכתב (באנגלית) לר' שנ"ז יפה ע"ה. הנ"ל הציע להשמיט תיבות אלו מתרגום האנגלית של התניא, ורבינו ענה לו (תרגום חופשי): "נקודה נוספת ועיקרית היא, שבדורותינו, אפילו מי שאינו חסיד או מקובל (כי דברי אדה"ז מיוסדים על קבלה וגמרא), או אפילו מי שאינו מחשיב א"ע למאמין, יראה בעליל - ובתנאי שאינו מרמה עצמו - איזה סוג נפש יש באומות העולם. הרי האומות היו עדי ראייה למה שקרה באשכנז ובהמדינות שכבשו, ומ"מ העלימו עיניהם מכל המתרחש לאור עובדה זו, הרי דברי אדה"ז יכולים להיות בלשון המעטה. ולהוסיף, שאם יש עכו"ם הרוצה לעשות תעמולה מזה, הרי יעשה תעמולה בלא"ה, וכמו שכתבת בעצמך בנוגע לעלילות דם שהיו בעבר...". (המכתב נושא התאריך של כ"ג כסלו תשל"ג).



התהוות חומר וגוף האותיות [גליון]

הרב אפרים חיים טראכטענבערג

תושב השכונה

בגליון האחרון - תתמד (עמ' 40), הקשה הרש"ד חזן וז"ל: "באגה"ק סימן ה' דף קז, ב כתב כ"ק אדה"ז אודות התהוות האותיות: "אבל בחינת החומר וגוף התהוותן [בניגוד ל"צורתן" המבואר לעיל]. . הוא ההבל היוצא מהלב שממנו מתהווה קול פשוט היוצא מהגרונ ואת"כ נחלק לכ"ב הברות וביטוי כ"ב אותיות בה' מוצאות הידועות. . ומבטא ההבל הוא אות ה'. . והוא מקור החומר וגוף האותיות טרם התחלקותן לכ"ב...". עכלה"ק.

"והנני מקשה קלאץ קשיא: לכאו' מוצאות הפה היוצאות מאות ה"א אינם אלא כ"א, שהרי אחת המוצאות היא אות ה' גופא. ואבקש מקוראי הגליון יחיו להאיר עיניי בזה". עכ"ל.

ולכאו' אי"ז פשוט כלל, ובד"א י"ל, שגם אות ה' יש לה צורה. ואע"פ שלגבי צורת כ"א אותיות הוא כמו חומר הפשוט, מ"מ לגבי חומר גופא, הרי ע"כ שיש לו איזה צורה. וביארתי כ"ז באריכות בגליון ר"ה דשנה זו בקובץ הערות התמימים ואנ"ש 770, בהערה "בענין חומר וצורה", עיי"ש. וקיצור הענין הוא: ידוע שכל אור (אפי' או"א"ס) בהכרח שיהי' בו איזו צורה שנתגלה בה. שלכן גם גבי חומר הראשון אפ"ל שיש לו איזה צורה עכ"פ כפ"ע מדרגתו בעולם הבריאה. ואע"פ שעיקר ענין הצורה שנצטייר בחומר הראשון הוא בעולם היצירה, ובעולם הבריאה עדיין נחשב בכחי' חומר הפשוט בלא צורה, ה"ז בערך הצורה שבענין חומר צורה ותיקון הידוע, היינו בערך הצורה שבעולם היצירה, שממנו אפ"ל התיקון שבעולם העשי', אבל ע"כ שגם בחומר הראשון כמו שהוא בעולם הבריאה, יש לו איזה צורה לפ"ע עולם הבריאה, רק שאי"ז בגדר צורה בערך עולם היצירה, ולכן לגבי עולם היצירה נק' חומר פשוט.

ועד"ז לכאו' אפ"ל גם גבי אות ה', שע"כ שיש בו איזה צורה עכ"פ, ורק שא"ז נחשב צורה גבי שאר כ"א אותיות, ובערכם ה"ז כמו חומר פשוט. והנה מצד צורה זו, כמו שהיא בחומר דאות ה', והיינו צורה דהבל דקול פשוט, כמו שהיא מצ"ע, לכאו' אפ"ל שאות ה' ג"כ נחשבת כאות שבכחי' חומר וצורה, רק שא"ז נחשב צורה בערך לשאר כ"א אותי'. ולפ"ז י"ל בד"א, שאות ה' עוברת דרך מעביר ע"י מוצאות הפה ואינה משתנית ע"י, ולכן יכולה להיות כאות בפ"ע בחומר וצורה

כנ"ל. ובאותו זמן, קודם שעוברת דרך מעביר ע"י מוצאות הפה, יכולה לעבור ע"י בדרך התלבשות ולהשתנות ולהשתמש כחומר לשאר כ"א אותיות. והיינו, שדוקא ע"י פעולה השלילית דמוצאות הפה, שלא לשנות ההבל, אפ"ל התהוות אות ה' כמו שהיא מצ"ע, א"כ הפעולה ב"אפהאלטן" של פעולת במוצאות הפה היא המהווה אות ה'. אבל קודם הפעולה זו ב"אפהאלטען", הרי אות ה' יכולה להיות חומר לשאר האותיות, וד"ל.

ולפי"ז נמצא, שבאות ה' יש ב' בחי', א' - קודם שעבר קול פשוט דרך מוצאות הפה, שאז יכול להשתנות ע"י פעולה חיובית דמוצאות הפה לכ"א אותיות, או ע"ד פעולה שלילית ב"אפהאלטען" הנ"ל לאות ה'. ובחי' הב' - אחרי שעברה דרך מוצאות הפה, שאז דוקא היא בגדר אות ה' בחי' חומר וצורה הנ"ל.

ולפי"ז נמצא, שאות ה' נחשבת כאחת מכ"ב אותיות בבחי' הב' שלה הנ"ל דוקא, אחרי שעברה דרך מוצאות הפה. ומצד בחי' הא' הנ"ל, קודם שעברה דרך מוצאות הפה עד אז היא חומר שממנו מהווה שאר כ"א אותיות, וכן אות ה' גופא בבחי' הב' הנ"ל, ג"כ נתהווה ממנו. א"כ נמצא שכל כ"ב אותי' נתהוו מבחי' הא' הנ"ל של אות ה', כולל אות ה' גופא בבחי' הב' שבה כנ"ל.

ומ"מ מוכן שענין הצורה שבאות ה', גם בבחי' הב' שבה, אינה עדיין בערך לצורה דשאר כ"א אותי' כנ"ל, ולכן גם כשיצאה מהפה (בחי' הב' שבאות ה'), עדיין יכולה להשתמש כמשל לענין החומר שלגבי שאר אותי', וד"ל.

ועדיין לכאור' צ"ב איך יכולה להתחבר בתיבה אחת עם שאר האותי', מכיון שהרי לפי הנ"ל אין צורתה בערך לצורה דשאר האותי'. ועיקר ביטוי התיבה הוא ע"י שינוי צורתו לכאור'. ולכאור' ע"כ לומר שיש איזו ערך לצורה דשאר האותי', ועצ"ע בענין הערך הזה.



בטעם שנקרא בשם ב"ן [גליון]

הרב משה קוגל
תושב השכונה

בקשר למה שכתב הרמ"מ רייצעס בגליון האחרון - תתמד (עמ' 38) אודות שם ב"ן, העירני חכם אחד - ארי שבחבורה, כתיב "שמותיו של הקב"ה אמת", ופירושו בספרי קבלה שמספרם של כל אחד מהשמות

ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן במספרם הקטן הוא "אמת" במספר קטן, דהיינו - 9.

מספרו של "ן" הוא 700 ומספרו של "נ" הוא 50, לכן נכתב שם ב"ן עם "ן" סופית כדי שיעלה מספרו הקטן ל-9 במקום להיכתב נ"ב שמספרו הקטן 7.



רמב"ם

האם ב"י וב"י הוזה לאו הניתק לעשה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"א ה"ג) וז"ל: "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא, אלא א"כ קנה חמץ בפסח, או חמצו, כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם הי' לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא בערו אלא הניחו ברשותו, אע"פ שעבר על שני לאוין, אינו לוקה מה"ת, מפני שלא עשה בו מעשה". עכ"ל.

וידועה קושיית המפרשים, שגם אם עשה מעשה ייפטר ממלקות, כי הוזה לאו הניתק לעשה, כמפורש בגמ' לקמן (צב, א). ואף שיי"א שהרמב"ם אינו גורס כן בגמ' שם, מ"מ סו"ס ה"ז לאו הניתק לעשה.

והרבה תירוצים נאמרו ע"ז, והתי' העיקרי הוא מ"ש אדה"ז (קו"א לסי' תמו סק"ב) שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין, וכאן ישנם ב' לאוין (וראה גם שעה"מ הל' חו"מ שם).

והנה בשעה"מ (שם) כ' עוד תי', והוא בהקדים שהרמב"ם ס"ל (שם פ"ג ה"ח וה"י) שהמשהה חמץ בפסח, אף אם דעתו לבערו, ומבער אותו אח"כ. מ"מ באותו שיהי' עובר בב"י וב"י, "ומה שמחויב לבערו אח"כ היינו כדי שלא יהא מוסיף על איסורו", ודלא כשיטת הר"י בתוס' (פסחים כט, ב ד"ה ר"א) שכתבו וז"ל: "ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו, אינו עובר באותה שהי' וכו', וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף". עכ"ל].

ולכן להרמב"ם אי"ז ניתק לעשה - ע"פ מ"ש הרמב"ן (מכות פ"א) בדין טמא שנכנס למקדש - "דמה"ט לקי שפיר משום דבאותה שהי"י כבר עבר על לאו והעשה, דהעשה דאך ביום הראשון הוי מחצות י"ד קודם כניסת הפסח, ומאי דקפיד קרא הוא על הראי', וע"כ באותה שעה כבר עבר על הלאו והעשה, שהרי ראה אותו, הלכך אפי' שמבערו אח"כ, אינו מתקן הראי' שראה, וכמו טמא שנכנס למקדש".

ואח"כ מקשה: "ואע"ג דגבי גזילה נמי אמרי' לא תגנובו ע"מ לשלם, שאני התם דבשעת העברת הלאו הא אכתי לא עבר העשה דוהשיב את הגזילה, כיון דלא שייך אלא אחר העברת הלאו, ודו"ק".

ובפשטות כוונתו להקשות, דע"פ סברתו, אם גונב ע"מ לשלם, יתחייב מלקות גם כששילם, כי לא הוה ניתק לעשה. כי מה שגזל גזל, ואפי' אם יחזיר הגניבה אינו מתקן הגניבה שגנב. וע"ז מתרץ, דבגניבה אינו כן, כי בעת הגניבה אכתי לא עבר על העשה דוהשיב את הגזילה, והעשה מתחדש אחר הגזילה, וזהו תוכנו של העשה, לתקן מה שעבר לפני"ז. משא"כ בחמץ, בתחלה כשעבר על ב"י וב"י, באותה שעה ממש כבר עובר על העשה, ואין העשה שמקיים אח"כ מנתק מה שעבר לפני"ז.

והנה ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"ז (ע' 211) בשם הרגצ'ובי י"ל ע"ד הנ"ל באופן פשוט יותר, ועי"ז לא רק שלא יוקשה מדין גניבה, כ"א אדרבה, הרמב"ם לשיטתו אזיל בדין ב"י וב"י וברדין גניבה.

ובהקדים, דבפשטות מ"ש השעה"מ שלהרמב"ם גם אם מבערו אח"כ עבר על ב"י וב"י לפני"ז, "ומה שמחויב לבערו אח"כ, היינו כדי שלא יהא מוסיף על איסורו", הכוונה בזה שהלאו דב"י וב"י הוא "פעולה נמשכת" - ועפ"ז כבר מובן בפשטות למה אינו לאו הניתק לעשה, כמבואר בלקו"ש שם, וז"ל: בהאיסורי דגניבה (או גזילה) ישנו חומר מיוחד בזה שהוא פעו"נ. בכל רגע שאינו מחזיר את הגניבה (וגזילה) עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול"). ובזה מבאר הרגצ'ובי, מה שהרמב"ם (הל' סנה' פי"ח ה"ב) מונה הלאוים ד"לא תגזול" ו"לא תגנוב" בכלל "לאו שניתן לתשלומין" ולא בכלל "לאו שניתק לעשה": בלאו הניתק לעשה עוברים על הלאו רק בשעת מעשה העבירה, ובמילא כשהתורה נתנה עשה לנתק ולתקן הלאו, ע"כ שהתקן חל למפרע על מעשה העבירה; אבל בגניבה וגזילה עוברים על הלאו כ"ז שלא שילם, בכל רגע מעת הפעולה והלאה ה"ז "פעולה נמשכת", ולכן כשמשיב (הגניבה והגזילה) ה"ז רק "לאו הניתן

לתשלומין" - בהוה, שמכאן ולהבא לא יעבור (הפעולה נמשכת נפסקת), אבל אינו מתקן הלאו שבעבר. עכ"ל.

ומובן שעד"ז הוא בב"י וב"י, שהיות והוה פעו"נ, בפשטות אין העשה מנתק הלאו למפרע, כ"א מכאן ולהבא, ולכן לקי ע"ז, בדיוק כמו שהוא בגניבה וגזילה דלעיל, ואי"ז קשור עם מה שבעת שעבר על הלאו, באותו עת עבר על העשה ג"כ, כמ"ש השעה"מ.

ועפהנ"ל כבר אין להקשות מהדין דגניבה, כי אדרבה גם בגניבה כ"ה, שאינו לאו הניתק לעשה, מטעם הנ"ל. ומה שפטור שם ממלקות, ה"ז מטעם אחר, שניתן לתשלומין [וכבר הק' בלקו"ש שם (הערה 37) ממ"ש הרמב"ם עצמו בריש הל' גזילה וגניבה, עיי"ש].



הלכה ומנהג

המשהה חמץ ודעתו לבערו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תלד ס"ו מבאר את טעם תקנת חכמים לבטל את החמץ אחר הבדיקה: "שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ . . ואילו היה מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא היה מפקירה ולכך אינה בטלה מאליה כמו פירורין ויש לחוש שמא ימצאנה בפסח . . יש לחוש שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור ועל שהייה זו עובר בכל יראה ובל ימצא".

המקור לסברא זו הוא בגמרא פסחים ו, ב לפירוש רש"י שם ד"ה ודעתו עליה: "ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בכל יראה ובכל ימצא". והובא גם בט"ז סי' תלד ס"ק ג. ובתוס' שם מקשה על פרש"י, ולכן מפרש: "ודעתיה עלויה פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין".

והנה רואים אנו שרבינו מתווך בין ב' הפירושים, שמפרש את מ"ש בגמרא "ודעתיה עלויה" כפירוש התוס' "ואילו היה מוצאה היתה

חשובה בעיניו ולא היה מפקירה, ולכך אינה בטלה מאליה כמו פירורין", ואילו את הטעם שעובר עליו, מבאר כפירוש רש"י "שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור ועל שהייה זו עובר בכל יראה ובל ימצא". ולכאורה מהו הטעם שרבינו לא רצה לבאר הלכה זו לא כפירוש רש"י ולא כפירוש התוס', אלא בתיווך שביניהם.

ואולי אפשר לומר שמה שהתוס' חולקים כאן על פירש"י, הולכים לשיטתם ממה שכתבו בדף כט, ב סד"ה רב אשי: "ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה . . . וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף". וכ"ה בתוס' צה, א ד"ה בפרטיה: "דלא יראה הוי ניתן לעשה". ומובא גם במ"א סי' תמו ס"ק ב. וא"כ אולי יש לומר שהתוס' יסבור שגם כאן כשישהה מעט קודם שיתעסק בביעור לא יעבור על בל יראה ובל ימצא, ולכן לא רצה לפרש כפרש"י.

אבל בשוע"ר לא פסק כהתוס', רק כרש"י דלא הוי ניתק לעשה ועובר על כל רגע שאינו מבערו. והטעם לזה מבאר רבנו בסי' תמו קו"א ס"ק ב: "הרי הרמב"ם חולק על זה כמבואר בהדיא בדבריו פרק י"ט מהלכות סנהדרין [ה"ט], שמנה כל חייבי לאוין הלוקים, וכשהגיע לכל לאו הניתק לעשה . . . התנה ג"כ כגון שחימץ עיסה, כדי שיהיה בו מעשה, ולא התנה ג"כ אם לא ביערו בתוך הפסח . . . אלא ודאי דהעיקר בזה כמ"ש המשנה למלך ריש פרק קמא, דהרמב"ם סבירא ליה דבל יראה לא ניתק לעשה. וכן הוא מוכרח ודאי להאומרים דבל יראה ובל ימצא הן ב' לאוין על איסור אחד (עיין בכ"מ ריש פ"ק), וכל היכא דאיכא ב' לאוין אף הניתק לעשה לוקה על לאו אחד".

ולכן פוסק רבנו כאן בפשיטות כרש"י: "על שהייה זו עובר בכל יראה ובל ימצא". וכ"ה בסי' תלג קו"א סוף ס"ק ג: "דמיד שימצאנו אם ישהה מעט קודם שיבערנו עובר עליו מן התורה", ובהג"ה שם: "וכדמשמע בהדיא בגמרא דלמא משכחת לה לבתר איסורא כו' ע"ש, משמע דמיד קודם שיבערנה עובר עליה אם שוהה מעט אף על פי שדעתו לבערו אחר כך".

ב) כל האמור כאן מיירי כשמוצא את החמץ מליל ט"ו ועד סוף הפסח, שאז עובר עליו בכל יראה ובל ימצא. משא"כ כשמוצאו בערב פסח מחצות ואילך, אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא, ואין עליו אלא חיוב עשה דתשבתו, כמבואר ברס"י תלא: "אף על פי שאין אדם עובר על חמצו בכל יראה ובל ימצא אלא מליל ט"ו בניסן ואילך כמ"ש

שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וגו' ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים וגו', אבל קודם שבעת ימים אינו עובר בלא תעשה כששהה החמץ בביתו, מכל מקום עובר על מצות עשה מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וגו'".

ולכאורה היה מקום לומר שבזה אינו עובר כלל עם משהה את החמץ ודעתו לבערו, שהרי אין כאן (לאו שאינו ניתק לעשה, אלא) עשה של תשביתו. ובפרט לפי המבואר לקמן סי' תמו ס"ב: "ולא צותה תורה לבער החמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא בתוך הפסח", וא"כ היה מקום לומר שהחיוב הוא שישבית את החמץ במשך היום של ערב פסח אחר חצות, ואין חיוב להשביתו מיד (וכמו בחיוב כל מצות עשה שהזמן גרמא, שאינו עובר כשאינו תוקע שופר או שאינו מברך על האתרוג וכיו"ב מיד בבוקר כשקם משנתו, אלא אח"כ).

מ"מ פוסק רבנו כאן ברס"י תלא: "מכל מקום עובר על מצות עשה מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם". וכן פוסק לקמן רס"י תמה: "שמתחילת עשה ז' היא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה של תורה". וכ"ה בסי' תמד סט"ז: "כל רגע ורגע שאינו מבער החמץ הוא עובר על מצות עשה של תשביתו שאור מבתיכם".

והמקור לזה הוא במ"א שם ס"ק יא: "ועשה דתשביתו חמיר טפי, שכל שעתא עובר עליו". ולומד זאת ממשמעות המשנה (מט, א), שאם הלך לקיים מצוה בערב פסח ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אחר זמן איסורו (שאינו יכול לבטלו) יחזור מיד לבער את החמץ, שכל רגע שאינו מבער החמץ עובר בעשה של תשביתו.

ובהכרח לומר שיש כאן לימוד מיוחד, שהעשה של תשביתו חייב לקיים מיד (ולא כמו שאר מצוות עשה שהזמן גרמא), וכשאינו מבער מיד עובר בעשה. ואפשר שהלימוד הוא מהפסוק לא תשחט על חמץ דם זבחי, כלומר לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, שבזה מרמו הכתוב שצריך לבער את החמץ מיד כשהגיע זמן שחיטת הפסח, ולא לחכות לאח"כ.

ג) ויתירה מזו פוסק רבנו בסי' תמה ס"א, שדין זה הוא לא רק במצות תשביתו שמן התורה, אלא שכך הוא בחיוב ביעור שמדברי

סופרים: "שמתחילת שעה ששית ואילך הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה מדברי סופרים".

והמקור לזה הוא בלשון המשנה (יא, ב): "ושורפין בתחלת שש", היינו שתקנת חכמים היא שלא ישהה את החמץ עד סוף שש ואז יבערו אלא מיד בתחלת שש צריך לבערו, וכל רגע שאינו מתעסק לבערו עובר על מצות עשה מדברי סופרים.

ועד"ז הוא גם בשאר איסור להשהותו מדברי סופרים, כמו במי שהטמין החמץ בחצר חבירו שלא מדעתו, שכתב ע"ז רבינו בסי' תמ סוף ס"א: "מדברי סופרים חייב לבערו . . . וכל רגע ורגע שאינו מבערו הוא עובר עליו בבל ימצא מדברי סופרים". ועד"ז שם סוף ס"ט"ז.

ונראה הטעם לזה, שחכמים תקנו כעין של תורה, וכשם שבעשה של תשבייתו מן התורה עובר בכל רגע שאינו מבער, אף שדעתו לבער אח"כ, כך גם בחיוב ביעור שמתקנת חכמים תקנו כעין של תורה, שכל רגע שאינו מבער עובר על מצות עשה מדברי סופרים.

ד) ולפום ריהטא היה נראה לומר שזהו דוקא במקום שיש חיוב תשבייתו מדברי סופרים, או גם חיוב בל יראה ובל ימצא מדברי סופרים, כמבואר בשוע"ר סי' תלה סוף ס"ד ובכ"מ, משא"כ כשאין שום חיוב ביעור אף מדרבנן, אלא שאסרו להשהות החמץ בביתו מחשש תקלה שמא יבוא לאכלו (שאינו חיוב אף מדרבנן ולכן אין לברך עליו, כמבואר בשוע"ר שם ובסי' תמב ס"ז וקו"א שם ס"ק ט), בזה היה אפשר לומר שאין חיוב לבערו מיד, ויכול להשהותו מעט עד שיפנה לבערו.

ולפי זה הי' צריך להיות כן הדין גם בתערובת חמץ משהו, שמבאר רבנו בכמה מקומות (סי' תמב קו"א ס"ק ט. סי' תמו קו"א ס"ק ב ד"ה איברא וס"ק ט. סי' תמו ס"א), שאין צריך לבערו אלא משום חשש תקלה.

אמנם מצינו שגם בזה פוסק רבנו שצריך לבערו מיד, בסי' תמו ס"ב: "שורפין כל החמץ מיד". וגם במקום שיכול למכרו לנכרי, כותב רבינו שם ס"א: "שיזהר למכור כל התערובת תיכף ומיד שנתערב בו החמץ שאסור להשהותו בפסח . . . שמא ישכח ויאכלנו. ואע"פ שכל מאכלות אסורות מותר להשהותן זמן מועט כמו חודש או שני חדשים ואין חוששין שמא ישכח ויאכלנו כמו שנתבאר ביו"ד סי' נ"ז, מכל מקום חמץ כיון שהוא רגיל בו כל השנה יש לחוש יותר לשכחה, ולפיכך

החמירו בו חומרות הרבה וגדרו כמה גדרים כדי להתרחק ממנו, ולכך אין ללמוד ממנו לשאר איסורי תורה".

ואף שביאר את הטעם לחילוק זה, שהחמץ הוא רגיל בו כל השנה, מ"מ עדיין לא מצאנו את המקור לדין זה, שגם כאן, אף שאינו צריך לבער אלא מחשש תקלה, ואף שמותר לו (לדעה זו) למכור התערובת (טעמו ולא ממשו) לנכרי בפסח, מ"מ אסור לו להשהותו מעט, אפילו כשדעתו לבערו אח"כ או למכרו לנכרי, אלא צריך למכרו תיכף ומיד.

ולכאורה היה מקום לומר שרבינו מפרש כן את דברי התוס' בריש מכילתין: "והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם, משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה כדאמר לקמן (דף יא, א), ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם".

והקשו רבים על תוס' זה, שהרי גם בשאר איסורים מצאנו ביו"ד סי' נז שאסור להשהות עופות שנדרסו משום חשש תקלה (וכמובא גם בשוע"ר סי' תלד ס"ד וסי' תמז ס"א). וע"ז מבאר כאן רבינו, ששאני איסור להשהות חמץ, שצריך לבערו מיד, משא"כ בעופות הנדרסים שמותר להשהותן חודש או שני חדשים.

אמנם באמת אי אפשר לבער כן בתוס', שהרי כאן בתוס' הם דברי ר"י, דכבר הובא לעיל שהוא סובר שגם בחמץ בפסח אינו עובר כשמשהה ודעתו לבערו אח"כ, וא"כ אין לומר שמכאן למד רבינו הלכה זו. ועדיין יש לעיין ולברר מהו מקורו של רבינו במה שפסק, שאסור להשהות את החמץ אפילו כשדעתו לבער אח"כ, לא רק כשיש כאן חיוב בל יראה ובל ימצא, ולא רק כשיש כאן חיוב תשביתו, ולא רק כשיש כאן חיוב ביעור מדברי סופרים, אלא אפילו כשאסור להשהותם רק משום חשש תקלה שמא יבא לאכלם, גם אז צריך לבערם או למכרם תיכף ומיד, ואסור להשהותם אפילו זמן מועט עד שיבערם.



ברכת הגומל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

'סדר ברכת הנהנין' פרק יג הלכה ד': "מי ששמח לבו על הצלת חיירו, רשאי לברך ברכה זו במטבע זו (ברכת הגומל) או במטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך

לעפרא ואין צריך לברך בפני עשרה. אבל אם אינו שמח בלבו ליתן שבת והודאה מחמת שמחתו (אלא מחמת שהברכה כתובה וקבועה כבר והוא יודעה) הרי זה ברכה לבטלה. . ואפי' בשם לבד כגון בריך רחמנא לא יאמר, שהרי איסור ברכה לבטלה משום הזכרת השם שמים לבטלה בין שמזכיר בלשון הקודש בין בשאר לשונות, ולכן צריך להזהיר לאותם שרגיל על לשונם לומר ברוך ה' בלשון אשכנז אף על דבר שאין בו שמחת הלב, "עכ"ל.

המקור לדברי רבינו הוא בברכות נד, ב בעובדא דרב יהודה ורב חנן בגדתאה ורבנן עיין שם. ועיין שו"ע או"ח ס' ריט סעיף ד': "אם בריך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא, וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבן לך, וענה אמן, יצא. הג"ה: ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבת והודאה על טובת חבירו ששמח בה".

ועיין ב'ביאור הלכה' שכותב שדברי הגהה זו הם דברי הטור בשם הרא"ש, והם מוקשים, דהיכן מצינו ברכות שאינו מחויב כלל ואפי"ה רשאי לברך. ועוד הקשה, דמה בין ברכה זו לברכת הנס שבסימן ריח, ובכל הסימן שם חקרו על איזה דבר רשאי לברך ועל איזה דבר אינו רשאי לברך, ולא נחת שם שום פוסק לומר דעכ"פ גם בלא חיוב רשאי לברך דשמח בהצלת ישראל. ומשום זה הסכים המ"ב עם הפוסקים המחולקים על השו"ע ולא ברכו רב חנן ורבנן ארב יהודה, אלא מפני שהיה רבם (וכמ"ש הרמב"ן והרשב"א).

אבל דעת אדמה"ד היא כהרמ"א, אבל צ"ע במה שרבינו אינו מביא דברי המחבר שאם בריך אחר וענה אמן יצא השני, דהיינו מי שניצל מהסכנה.

והנה מה שהקשה ה'ביאור הלכה': "היכן מצינו ברכות שאינו מחויב כלל ואפי"ה רשאי לברך", הנה המקור הוא בפשטות אותה גמרא בברכות שם, בהמעשה דרב יהודה עם הרבנים שבאו לבקרו.

ועל מה שהקשה דמה בין ברכה זו לברכת הנס שבסי' ריא, נראה שיש לומר שברכת הנס אינה תלוי' בשמחת הלב, אלא רק הטילו על אדם הנעשה לו נס להודות להקב"ה על הצלתו בכל פעם שהוא חוזר לאותו מקום שנעשה לו הנס, אפילו אם הוא חוזר שם כמה שנים אחרי הנס, ואפילו אם סרה ממנו השמחה של הנס, מ"מ מחויב הוא להודות להקב"ה על הצלתו, וכל זה אם הנס יוצא מגדר הטבע, אבל אם אינו יוצא מגדר הטבע, לא תקנו שום ברכה, ואפילו בגדר רשות בעלמא.

משא"כ ברכת הגומל, תלוי בהתרגשות של האדם שניצל מהסכנה, ומשום זה הטילו עליו לכתחילה לברך בסמיכות לזמן הנס (בתוך ג' ימים, עיין סי' ריט), וע"כ מהמאורע שם בברכות נד, ב מוכח, שאם אחרים התרגשו בשמחת חברם, מותרים הם לברך ברכת הגומל, ואינו דומה כלל לברכת הנס שבסי' ריח, ולא קשה קושיית הביאור הלכה*.

והנראה לומר שהחילוק שבין ברכת הגומל לברכת הנס מוכח מתוך הסוגיא של ברכת הגומל (עיין שם נד, ב): "אמר רב ארבעה צריכה להודות כו", ולכאורה מדוע אין רב אומר בפשטות ארבעה צריכים לברך? אלא נ"ל שרב בא לומר שבמקום שאדם ניצל מסכנה, הוא צריך להודות מעומק הלב.

ואע"פ שכבר איתא בהמשנה נד, א שעל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ולכאורה אין שום שמועה טובה יותר מהצלה מסכנה, וא"כ במקום שניצל מסכנה יש מקום לברך ברכת הטוב והמטיב או שהחינו, מ"מ סובר רב שבמקום שאדם ניצל מסכנה צריך להודות מעומק הלב, וצריך לברך ברכה המשקפת רגש זה.

[ומעניין שברכת הגומל לא נמצאת בשום משנה, ברייתא או תוספתא. ולכאורה מהגמרא משמע שהמקור לברכה זו הוא רב ובית דינו, ויכול להיות שקודם תקנת רב באמת ברכו הטוב והמטיב או שהחינו במקום שניצל מסכנה].

והנה מכיון שלא נקראת ברכה אא"כ יש להאחרים שמחה אמיתית על הצלת חבירם, ע"כ אע"פ שמהשו"ע והגמרא מוכח שאם ענה אמן על ברכת חבירו יצא, סובר רבינו שכל זה נכון ברב יהודה וחביריו, שהי' בטוח לו (לרב יהודה) שחביריו שמחו שמחה אמיתית על החלמתו. אבל בשאר אנשים, אע"פ שאדם השמח על הצלת חבירו יכול לברך ברכת הגומל, מ"מ כיון שאין אדם יודע מה שבלב חבירו, ע"כ אדמה"ז אינו מביא הדין שהאחר (ז.א. מי שניצל מהסכנה) יכול לומר אמן כדי לצאת חובתו של ברכת הגומל.



(* ראה לקו"ש חל"ג עמ' 140, וראה גם הערות וביאורים גליון תשסט עמ' 11. המערכת.)

הפסק בין התיבות בתפלה

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

שו"ע אדה"ז הל' ברכות השחר סנ"א ס"ז: "...ובין שמים לעשה צריך ג"כ להפסיק קצת שלא תבלע המ"ם [מג"א שם סק"ה בשם השל"ה. ומוסיף:] וכן בכל מ"ם שבסוף תיבה ותיבה שלאחריה מתחלת באל"ף או בעי"ן צריך ליזהר כן כמו שיתבאר בסימן ס"א". עכ"ל.

והנה בסי" סא ס"כ איתא: "כל תיבה שתחלתה אל"ף וסוף תיבה שלפניה מ"ם צריך להפסיק מעט ביניהם שלא תבלע האל"ף. כגון ולמדתם אותם; וקשרתם אותם; וראיתם אותו; ושמתם את; וזכרתם את; ועשיתם את; שלא יהי' נראה כקורא מותם, מותו מת". עכ"ל. וע"ש סכ"א.

ולכאורה יל"ע במ"ש בסימן נ"א ד"בכל מ"ם שבסוף תיבה, ותיבה שלאחריה מתחלת באל"ף או בעי"ן צריך ליזהר כן כמו שיתבאר בסימן ס"א - והרי לפי מה שנתבאר "בסימן ס"א" לא מדובר גבי כל פעם שמופיע מ"ם לפני א' או ע', שהרי שם מיירי רק היכא שיהי' נראה כקורא מותם, מותו, מת - אבל בלא"ה לא איכפת לן שלא יפסיק. - ואמנם לפי הטעם "שלא תבלע המ"ם", שפיר מובן דבכל פעם וכו' יש להפסיק, א"כ צ"ב מ"ש "כמו שיתבאר בסימן ס"א".

ועי' בהגהות 'אשל אברהם' לשו"ע או"ח (סס"א סכ"א) אות א שכתב: "אבל בשל"ה כ' בשם ספר באר מים חיים, דבכל אל"ף שאחר מ"ם צריך להפסיק, אפי' כשאין שייך טעם דמותם, כגון ועבדתם אלקים, עיניכם אשר, זונים אחריהם, אלקים אני, וכדומה". עכ"ל. - וזה כתב עמ"ש המחבר שם. וא"כ צ"ע במ"ש אדה"ז "כמו שיתבאר בסימן ס"א".



איסור אמירת תחינות ובקשות ערכיו בשבת

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' - דיני טעויות בתפילה

בסידור אדה"ז רואים שהחמיר מאוד בענין אמירת תחינות ובקשות ערכיו בשבת ולכן, השמיט מסידורו אמירת רבון כל העולמים לאחר

שלום עליכם¹ והעתיק רק חלק מבקשת ויהא רעוא שאומרים לאחר אזמר בשבחין עד ובחדותא דכלא, והשמיט השאר². כמו כן השמיט מסידורו בסדר התפילה בברכת השכיבנו מ"והגן בעדנו" וכו'. וכתב שלא לומר ביום שא"א תחנון היה"ר שאומרים לאחר פרשת העקידה³ וכן את או"א שקודם העקידה. גם כותב שלא לומר ביום שא"א תחנון היה"ר קודם פרשת התמיד והיה"ר לאחר אביי הוה מסדר⁴. גם השמיט תפלת רב⁵ כשמברכים החודש וקיצר מאוד את נוסח יחדשהו. לעומת זאת כתב לומר כמה דברים שהם בקשת צרכיו, כגון את היה"ר לאחר ברכת השחר⁶, אלקי נצור לאחר שמו"ע⁷, הרבש"ע קודם קרי"ש שעל

(1 תפילת 'רבון כל העולמים' מופיעה בראשונה בספר 'תקוני שבת'. הספר נדפס בפעם ראשונה בוויניציאה שנת שני"ו, אולם לא בכל דפוס הרבוש"ע, ויש שנדפס רק עד מלך תמים דרכו, ראה כל זה בארוכה בס' 'אהל רח"ל' לר' חיים ליברמן, נ.י. תשמ"מ, ח"א עמ' 413-381. תפילה זו מיוסדת על פיוט "משרתי א-ל" שנהג המהרי"ל לאומרה כמובא בס' 'לקט יושר' לרבי יוסף ב"ר משה תלמידו של ה'תרומת הדרשן', ברלין תרס"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ד, עמ' 50. ראה שלמה טל בתוך: 'פרי חיים', ת"א תשמ"ג, עמ' 54-50, וב'קובץ צפונות', גליון ד, עמ' קא-קה, מאמרו של הרב ישראל מרדכי פלס.

(2 תפילת 'ויהא רעוא' בשלימותה (כלומר גם הקטע שהשמיט אדה"ז) מופיע בראשונה ב'שער הכוונות', 'ענין השלחן', הוצ' ישיבת 'קול יהודה', תשמ"ח, עמ' פג, בשם מצאתי כתוב בקונטרס א', ומוסיף שם: ונלענ"ד שאינו משם מורי ז"ל.

(3 תפלת 'רבי ישמעאל בן אלישע' בברכות ז, א: 'יהי רצון מלפניך שייכבשו רחמין את כעסך ויגולו רחמין על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין".

(4 טור או"ח סי' מח.

(5 ברכות טז, ב: "רב בתר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לנו חיים ארוכים, חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של ברכה, חיים של פרנסה, חיים של חלוץ עצמות, חיים שיש בהם יראת חטא, חיים שאין בהם בושה וכלימה, חיים של עושר וכבוד, חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים, חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה".

(6 ברכות טז, ב: רבי בתר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים, מאדם רע ומפגע רע, מיצר רע, מחבר רע, משכן רע, ומשטן המשחית, ומדין קשה ומבעל דין קשה, בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית.

(7 ברכות יז, א: "מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: אלקי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה, פתח

המטה⁸, נוסח הרחמן בברכת המזון⁹, יקום פורקן והמי שברך קודם מוסף¹⁰, ועוד. ואקוה בעזהשי"ת לבאר שיטתו בדרך אפשר ואקווה שע"י זה יבוא הכל על מקומו בשלום.

מקור איסור בקשת צרכיו בשבת וטעמו

בירושלמי¹¹ איתא: "תני 'אסור לתבוע צרכיו בשבת'. רבי זעירא שאל לר' חייא בר בא מהו מימר רעינו פרנסינו, אמר ליה טופוס ברכות כך הן". דין זה לא פסקו הרמב"ם להלכה, אך הטור מביא זאת באו"ח סי' קפח.

בירושלמי לא מבואר טעם האיסור, אולם כדברים אלו איתא גם בויקרא רבה¹² ושם מובא טעם הדבר: "ממצוא חפצך, מכאן אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת. ר' זעירא בעי קומיה דר' חייא בר אבא א"ל אלין דאמריין רועינו זונינו פרנסנו בשבת מהו, אמר לו טופס ברכות כך היא". כלומר, איסור בקשת צרכיו הוא מטעם איסור "ממצוא חפצך".

עוד מבואר בירושלמי¹³: "רבי אלעזר בן אנטיגנס בשם רבי אלעזר בי ר' ינאי זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל כמה דאמ' אמר אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל ודכותה אסור לו לאדם לתבוע

לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי, ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם, וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי".

(8 חלק הראשון הוא קבלה איש מפי איש מחכמי המקובלים (של"ה בסדור 'שער השמים', 'נגיד ומצוה', סדור האריז"ל), כ"כ בשער הכולל פרק לו. ומיהי רצון ואילך הוא בברכות יז, א: "רבא בתר צלותיה אמר הכי: אלקי, עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי, עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי, הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה, יהי רצון מלפניך ה' אלקי שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך מרק בחחמין הרבים אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים. והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי.

(9 מופיע כבר בסדר רב עמרם.

(10 מופיע בסידור רש"י סי' ריח, מחזור ויטרי סי' קכח ובאור זרוע ח"ב הל' שבת סי' נ.

(11 שבת פרק טו הלכה ג (עח, ב).

(12 פרשה לד אות טז.

(13 ברכות פרק ה הלכה ב (לט, ב).

צרכיו עד שיבדיל". כלומר דמשו"כ אומרים הבדלה בחונן הדעת משום דמחונן הדעת מתחילין בקשת צרכיו, ואסור לבקש צרכיו קודם שיבדיל. א"כ מצינו טעם שאין מתפללין ח"י ברכות בשבת הוא משום דאסור לתבוע צרכיו בשבת¹⁴.

אולם בתלמוד בבלי¹⁵ מצינו טעם אחר שאין מתפללין ח"י ברכות בשבת, משום טירחא, שלא אטרחוהו רבנן משום כבוד שבת: "ואמר רב יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל - פוסק, ואפילו באמצע ברכה. איני, והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה, בען מיניה, הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת, מהו שיגמרו? ואמר לן: גומרין כל אותה ברכה! - הכי השתא! התם - גברא בר חיובא הוא, ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת¹⁶, אבל הכא - הא צלי ליה". כלומר דמהבבלי משמע דאין איסור בדבר ורק משום טירחא אין אומרים אותו, אבל בירושלמי משמע דאיסור יש בדבר.

ובפשטות היה אפשר לומר דלא פליגי, רק זה אומר חדא וזה אומר חדא, דבבלי כותב הטעם שחז"ל לא תיקנו לומר ח"י ברכות בשבת משום טירחא, ואין לומר הטעם משום איסור בקשות צרכיו בשבת, דהרי מבואר בירושלמי שבת דטופס ברכות מותר לומר, א"כ אם תיקנו חז"ל לומר ח"י ברכות היה מותר לאומרם משום דהוי טופס ברכות, לכן כתב בבלי טעם שלא תיקנו זאת משום טירחא. אבל הירושלמי ברכות שכתבו לומר הבדלה בחונן הדעת משום איסור בקשת צרכיו, היינו לאחר שלא תיקנו חז"ל ח"י ברכות בשבת משום טירחא ולא עשאוהו כטופס ברכות כבר, אסור להתפלל ח"י ברכות בשבת משום בקשת צרכיו, לכן צריכים להבדיל מקודם.

אולם מה שצ"ע בזה הוא, אם הטעם שאין אומרים י"ח בשבת משום איסור שאלת צרכיו, אמאי נפסק בשו"ע (סי' רסח ס"ב) דאם התחיל באחד מברכות י"ח של חול גומר אותה ברכה, הלא אסור לבקש צרכיו.

14) וכך כתבו להדיא בסדור רש"י סי' תקטו ובמחזור ויטרי סי' קמ.

15) ברכות כא, א.

16) בפשטות הכוונה דחכמים לא אטרחוהו להתפלל בשבת י"ח ברכות, כדי שיוכל לאכול סעודתו בהקדם ולא להתעכב בתפילתו, וכלשון ה'אורחות חיים' (תפילת שבת בשחרית, מהד' קליין תשנ"ו, עמ' 287 אות 1): משום טורח הצבור. אולם ראה לקמן בהערה 18 שה'אבודרהם' כתב ביאור אחר בזה.

והנה הב"ח בסי' הנ"ל מביא דעת הרא"ש מלוניל שאכן סובר שדין זה נאמר רק בברכת אתה חונן, שאינה בקשת צרכיו אלא לחונן אותו בינה להקדיש אלקי יעקב, ולכן רק בברכה זו גומר אם התחיל, אבל בשאר ברכות יפסיק מטעם איסור בקשת צרכיו, אבל להרא"ש, הטור והשו"ע שכתבו זאת גם בשאר ברכות, צ"ע מטעם איסור בקשת צרכיו. וראיתי שכבר העיר כן בתוך דבריו רבי אברהם אלקלעי בס' 'זכור לאברהם'¹⁷.

ויותר נראה לתרץ על-פי מה שביאר ה'אבודרהם' דברי הגמ' שרבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת¹⁸: לפי שבתפלת ערבית שחרית ומנחה ראוי הוא לומר שמונה עשרה כשאר הימים, אלא משום כבוד השבת לא רצו חכמים ז"ל להטריחו כדי שלא יצטער, שאם היה לו חולה אומר בברכת חולים ואם היה צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, ולכן אין מתפללין כי אם שבע ברכות, דקיימא לן אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת.

כלומר דעצם אמירת ח"י ברכות אין איסור מטעם בקשת צרכיו, דהרי הם כטופס ברכה, אבל היות שאם היה לו חולה אומר בברכת חולים ואם היה צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, ובזה יש כבר איסור בדבר משום בקשת צרכיו, ולכן כדי שלא יצטער על שאינו יכול לבקש על צרכיו, בטלו כל עיקר אמירת ח"י ברכות.

וא"כ, כיון שכל עיקר ביטול אמירת ח"י ברכות, הוא רק בגלל חשש שאם היה לו חולה יצטער ע"י שאינו יכול לבקש עליו, אבל בעצם אמירת השמו"ע אין איסור בדבר, לכן אם התחיל אחת מהח"י ברכות בשוגג מצד הריטת לשונו או אפי' אם טעה וחשב שחול הוא וצריך לאומרו, יגמור, כיון שמן הדין היה צריך להתפלל כל ח"י ברכות שבשמו"ע¹⁹.

(17) ח"ג אות ש ערך שבת לב, ב. ואולי, כיון דכך היתה תקנת חז"ל שלא לאומרם בשבת רק אם התחיל בס', א"כ כשהתחיל בה וחייב לאומרה, הרי זה נכלל בגדר טופס ברכה, ועדיין צ"ב.

(18) סדר תפלת מנחה של שבת קטע המתחיל מי שטעה.

(19) שוב ראיתי שנקודת הביאור כתב גם בס' 'שלמי חגיגה' סי' ב אות יז, מהדורת 'אהבת שלום', ירושלים תשמ"ח, עמ' יג. ומביא שבס' 'חקרי לב' חלק א או"ח (סי' נד דף פח ג') שנתקשה מאוד בזה. לאחר כתבי זאת קיבלתי מהרה"ג ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שיחי' צילום משיעור-כללי שנתן הנ"ל בערב שבת שירה תשנ"ה, לבאר שינויים שעשה אדה"ז בשו"ע שלו ממהדו"ק למהדו"ב בענין אמירת פרשת המן בכל

עוד טעם על איסור בקשת צרכיו בשבת מצינו במדרש תנחומא²⁰:
 "אתה מוצא י"ח מתפללין בכל יום ואינן כלן לשבחו של הקב"ה, אלא
 שלש ראשונות ושלש אחרונות ושתיים עשרה ברכות כלן לצורכו של
 אדם, ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונה עשרה, שאם יהיה לו חולה
 בתוך ביתו נזכר ברופא חולי עמו ישראל והוא מיצר, והשבת נתנה
 לישראל לקדושה לענג ולמנוחה ולא לצער".

וכעין זה כתב בספר המחכים²¹: "בשבת ערבית אומר ברכו ואינו
 אומר והוא רחום כמו שבארתי לעיל, ועוד שהיא תחינה, ועוד שאין
 שואלים צרכיו בשבת פן יתעצב הלב וכתיב ברכת י"י היא תעשיר, זו
 שבת שברכו השם שנא' ויברך אלהים את יום השביעי ולא יוסיף עצב
 [עמה] אסור לאדם שיהיה עצב בה, ולכך אין אנו אומרים אמצעיות,
 שמא יהיה צריך לאחת מהם ומתעצב²²".

גדר דטופס ברכות

אומרים אותו גם בחול

כבר הבאנו לעיל שבירושלמי כותב דטופס ברכות מותר לומר
 בשבת, ולכן מותר לומר בשבת "רענו פרנסינו" בנוסח ברכת המזון.
 מהו גדר טופס ברכות? בתוס' ברכות²³ מביא "יש שנהגו להתחיל
 ברכת רחם בברכת המזון בשבת בלשון נחם, משום דרחם הוי לשון
 תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת. אבל נחם אינו לשון תחנונים אלא
 כמו והנחם על הרעה לעמך²⁴. ולא נהירא, דהכל משמע לשון תחנונים,
 ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה כדאמר בירושלמי דשבת בפרק

יום, ובתוך דבריו כותב כעין דברים אלו, אולם נפרדו דרכינו בהסברות טעם שלא
 אטרחוהו, דלדעתו עצם אמירת ח"י ברכות של השמו"ע נאסר בגלל איסור אמירת
 צרכיו, כיון שבאופן שיש לו חולה בתוך ביתו יגרום לו השמו"ע צער. ובוהו עדיין לא
 מיושב אמאי אם התחיל, יגמור. אבל לדברינו שרק איסור הוספת בקשת צרכיו זה
 יגרום לו צער, מיושב אמאי אם התחיל יגמור, וכנ"ל.

(20) פרשת וירא סימן א.

(21) בסדר תפלת ערבית לשבת.

(22) וכן הוא גם ב'אורחות חיים' הנ"ל בטעם ה'ב'. ותשובת הרמב"ם 'פאר הדור' סי'
 קל.

(23) מח, ב ד"ה "מתחיל בנחמה".

(24) שמות לב.

"אלו קשרים": מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת א"ל טופס ברכות כך הוא ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול". כלומר דדעת התוס' דכל ברכה שאומרים אותה גם בחול הוי טופס ברכה, אבל ברכה שתקנו לאומרה רק בזמנים שונים או בשבת לבד, אינה כטופס ברכה ואסור לאומרה בלשון תחנונים.

תוך נוסח התפילה או הברכה

וכך כתב גם בשו"ת הריב"ש²⁵, בנדון אמירת אבינו מלכנו בשבת, ומוסיף עוד תנאי, שיהא חלק מנוסח התפילה או הברכה, וז"ל: "ומכל מקום המנהג הטוב והישר בעיני הוא מנהג ברצלונה, שלא לאומרו כלל בשום שבת אף ביום הכפורים, שכיון שאין זה מנוסח התפילה עצמה והוא נוסח שאלת צרכיו, אין לאומרו בשבת, אבל שאר הסליחות והבקשות הנהוגות לומר בתפילה עצמה בשאר יום הכיפורים, אין צריך לשנותן מפני שחל בשבת, אף אם יש בהן שאלת צרכים, וזהו שאמרו בירושלמי תני אסור לשאול צרכיו בשבת. רבי זעירא שאל לר' חייא בר אבא מהו מימר רעינו פרנסינו כלומר בברכת המזון, אמר ליה טופוס ברכות כך היא, כלומר, כיון שהוא צריך לומר ברכה זו, אין לשנות מטבע הברכה ממה שאומר בחול, שאין אסור שאלת הצרכים אלא להוסיף על מטבע הברכה או כששואל לעצמו שלא בתוך הברכה הצריכה לו".

וכאן מדייק הריב"ש עוד דבר מהירושלמי, דגם שאלת צרכי רבים אסור: "ומן הירושלמי הזה נראה שהוא אסור אפי' בצרכי רבים דהא רוענו פרנסנו צרכי רבים הוא, ובלשון רבים הוא שואל, והוה ליה כמו בספר חיים ברכה ושלום ופרנסה טובה וכו' שהתירו להוסיף באותן עשרת הימים, משום דהוו צרכי רבים, אע"פ שאסור לשאול צרכיו בג' ראשונות ובשלש אחרונות, ואמרו הגאונים ז"ל בההיא צרכיו הוא דלא ישאל אבל צרכי רבים ישאל, משמע דכל ששואל בלשון רבים אפי' היחיד מותר לשאול בשלש ראשונות ובשלש אחרונות, שהרי לא אסרו על היחיד לאמרו, וא"כ ברענו פרנסנו היה ראוי להתיר בשבת אם היה מותר לשאול צרכי רבים בשבת, ולא היה צריך לטעמא דטופס ברכה כך הוא, אלא משמע דשאלת צרכיו בשבת אפי' צרכי רבים אסור, אלא דהתירו משום דטופס ברכה כך הוא. . ומפני טעם זה הנאמר בירושלמי אומרים 'בספר חיים' אף בשבת, אע"פ שאסור לשאול בו

אפי' צרכי רבים, משום דהוה ליה כטופס ברכה, כיון שנהגו לאומרו אף בחול באותן הימים. . אבל אבינו מלכנו שהוא שאלת צרכיו לעצמו ואינו באמצע תפלה, כדי שנאמר בו טופס ברכה כך הוא אין לאמרו²⁶.

ולפי גדר שכתב הריב"ש דכל דבר שאינו בתוך בתפילה אינו בכלל טופס ברכה, האיך אומרים תפילת אלקי נצור לאחר תפילת י"ח? וכן האיך אומרים כל נוסח הרחמן לאחר ברכת המזון?

נוסח קבוע שנאמר בפי כל גם בחול וגם בשבת

אולם ב'אור זרוע'²⁷ מיישב זאת וז"ל: "תני אסור לאדם לתבוע צרכיו בשב', ר' זעירא שאיל לר' חייא בר בא מהו מימר רענו פרנסנו, א"ל טופס ברכות כך הוא, ועל זה אנו סומכין שאנו מתפללים בשבת אלהי נצור לשוני מרע, הא נמי טופס תפילה כן הוא.

"ושוב ראיתי ששלח רבי' יהודה בר' קלונימוס בר' משה לרבי' אפרים בר' הודיעני איך מתפללים בשבת אלהי נצור לשוני מרע, דאסור לאדם שישאל צרכיו, דבשלמא שים שלום טופס ברכות הוא, כדאמר בירו' גבי רוענו זוננו, אבל אלקי נצור דאמורא היה רגיל לאומרה אחר תפילתו והורגלו גם בנ"א כן, מי קבעו ותקנו בתפלה לאומרו גם בשבת. והשיב לו, ואשר שאל אדוני על אלהי נצור שאדם מתפלל אחר תפילתו, אחרי כי ראה בירושי' המדבר על רענו היה לאדוני לשאול דומיא דההיא אם יש להרבות בשבת בהרחמן יצילנו מדקדוקי עניות וינקום נקמת דם עבדיו. כל זה לא תקנו חכמים לדבר. אלא מאי אית לך למימר, הואיל ותקנו והנהיגו העולם לאמר ואין כאן בית מיחוש הכא נמי לא שנא". כלומר שהוא מפרש טופס ברכה, לאו דוקא מטבע ברכה ממש, אלא כל שהוא נוסח קבוע בפי כל כגון אלהי

(26) אולם כדאי לציין שהמאירי בספרו 'מגן אבות' סי' כד סובר דצרכי רבים מותר, וז"ל: "וכן קצת גאונים כתבו בענין התוספות שנהגו להוסיף בשלש הראשונות ושלש האחרונות, שלא אמרו אל ישאל אדם צרכיו וכו', אלא בצרכי יחיד, אבל בצרכי רבים מותר, ומתירין להזכיר כל צרכי רבים בתפלה אף בשבת. ואע"פ שתפלות י"ח בלשון רבים אמורות, ואעפ"כ אין אומרים אותן בשבת, באלו הדין שכלם נתקנו לתפלה שבכל יום והוויא לה דרך חול, וכן שנתקנו להיות כל הצריך לאדם שגור בפיו כדי שכל שיצטרך בפרט לענין אחד מהן יהא נותן לבו עליה ומרבה בכונתו, והוא שאמרו (ברכות כט, א) שאם בא לומר מעין הברכה בכל ברכה וברכה אומר, הכל לפי מה שצריך לו והרי זה צרכי יחיד". גם ב'ברכי יוסף' (שיורי ברכה' סו"ס קפח) מביא משם ר"י מלונדריש דצרכי רבים שאני.

נצור, או הרחמן נחשב כטופס ברכה, ואין בו משום איסור שאלת צרכיו בשבת.

נוסח קבוע שנאמר בפי כל אפי' רק בשבת

בשור'ת 'תורה לשמה'²⁸ הירושלמי שאוסר לתבוע צרכיו בשבת ומביא פירוש רבי שמואל יפה אשכנזי ז"ל ב'יפה מראה', שטעם האיסור הוא מפני שיש בזה טרדת הלב ודאגה, ומכלל עונג שבת שיחשוב כאילו כל מלאכתו עשויה ואין לו שום צרה ויגון, כמו שטעם זה אסר הרב יונה ההרהור בעסקיו וכו', ולא אסרו אלא לתבוע דבר מחודש שאינו רגיל לתבוע. הוא מוסיף: "וגדולה מזאת מצאנו מפורש בזה"ק שאומרים בשבת בהוצאת ס"ת בריך שמייה דמארי עלמא וכו', ויש בתפלה זו ג"כ שאלת צרכיו, ואע"ג דלא נהגו לומר תפלה זו אלא בשבת, ואין אומרים אותה בחול, אפ"ה שרי. והיינו מאחר שבכל שבת ושבת אומרים אותה, מקרי בזה רגיל ואינו תובע דבר מחודש שאינו רגיל בו".

הבדל בין בקשת צרכיו בשבת לאמירת תחנונים ביום שא"א תחנון

ונראה לומר בדרך אפשר שדעת אדה"ז בסידורו²⁹ לחלק בין בקשת צרכיו בשבת, ובין אמירת תחנונים ביום שא"א תחנון. דגדר בקשת צרכיו היינו לבקש על צרכי הגוף כגון על רפואה, פרנסה וכיוצא בהם מצרכי הגוף, ואם הוא טופס ברכה מותר לאמרן בשבת אפי' אם נתקנו לאומרם שלא ע"י חכמי הש"ס כגון הרחמן וכיוצא בזה, ומצד שני אם אינו טופס ברכה אין אומרים אותו אפי' אם נתקנו ע"י תנאים ואמוראים³⁰. אבל גדר תחנונים הוא כגון לבקש על מחילה סליחה

(28) סי' קג. על מחברו של ספר 'תורה לשמה', ראה יהודה לביא בן-דוד בתוך: שבת מיהודה, בירורי הלכות ומחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' ריג-רלו.

(29) דבשו"ע כותב להדיא בסי' רפח ס"ח: "המתענה תענית חלום בשבת צריך לומר ענינו אחר סיום תפלתו בלא חתימה, וטוב לכלול באלהי נצור כו', וטוב לומר ג"כ רבן העולמים גלוי וידוע לפניך וכו' כמו בחול, ומותר לומר ג"כ אלהי עד שלא נוצרתי כו' או שאר בקשות על מחילת עונות, ויכול ג"כ להתודות ולומר חטאתי עויתי פשעתי, ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו, כגון על פרנסה או על רפואה לחולה שיש לו בביתו וכיוצא בהם מצרכי הגוף, אבל חרטת עונות טוב לומר בכל יום". ואילו בסידור אין זכר כלל לכל זה, ואדרבה כל מקום שנזכר חטא ועון השמיט אותו.

(30) ולכן השמיט תפילת רב ברכת החודש, אע"פ שנאמרה ע"י חכמי הש"ס, כיון שאינו טופס ברכה, כלומר שאין אומרים אותה אלא בשבת.

וכפרה או שלא ישל בחטא וכיוצא בדברים אלו, ועל זה כותב³¹ שאין לומר בשום יום שא"א תחנון (כולל שבת ויו"ט), אלא אם נתקנו לאומרו ע"י תנאים ואמוראים, וגם אומרים אותו בכל יום, דאז הם כטופס ברכה ולא תחנונים. ולא עוד אלא בקשת צרכיו הוא דין רק בשבת³² דוקא, משא"כ בקשת תחנונים, הוא דין בכל יום שאין אומרים תחנון, כגון בחנוכה פורים וכדומה, שמותר לבקש צרכיו אבל אין אומרים תחנונים. ולכן אצל כמה דברים כתב "בשבת ויו"ט א"א אותו" ובכמה מקומות כתב "ביום שא"א תחנון אין אומרים זה"³³.

ועכשיו נעבור על פרטי הדברים שהביא ושהשמיט אדה"ז. דכיון דדעתו דטופס ברכה הוא רק אם אומרו גם בחול ולא רק בשבת - אפי' אם הוא נוסח קבוע בפי כל, לכן השמיט מסידורו אמירת רבון כל העולמים לאחר שלום עליכם; חלק הבקשות מתפילת ויהא רעוא שאומרים לאחר אזמר בשבחין, ומעתיק רק עד ובחדותא דכלא; השמיט תפלת רב כשמברכים החודש, וקיצר מאוד את נוסח יחדשהו, וכתב שלא לומר בשבת שבחג היהי רצון שלפני הוצאת ספר תורה³⁴, והכל מטעם איסור בקשת צרכיו בשבת.

31 בסידורו, אבל בשו"ע כותב להדיא בס"י רפח ס"ח דתחנונים וחרטת עונות מותר לאומרו אפי' בשבת.

32 והנה בנידון אם גם ביו"ט יש איסור שאילת צרכיו, ראה בשו"ת 'רב פעלים' ח"ב (או"ח סי' מו) שאין חילוק בזה, ובשניהם אסור. ובשו"ת 'יחווה דעת' ח"א סי' נד כותב ע"ז: "והנה מה שפשוט לו להגרי"ח שאין חילוק בזה בין שבת ליו"ט, ושהדבר ידוע כן, במחכ"ת לא זכר שם דברי הר"ן (ר"ה לב, א) והריב"ש (סי' תקיב) דפשיטא להו להיפך, ולכן לא הקפידו על אמירת אבינו מלכנו אלא כשחל ראש השנה בשבת, או בשבת שובה, אבל בר"ה שחל באמצע השבוע, פשיטא להו דשפיר דמי לאומרו. אלא שהמאירי ב'מגן אבות' (ר"ס כד) ס"ל שאין חילוק בזה בין שבת ליו"ט. (וע' להרמ"א בהגה א"ח ר"ס קיא) ודו"ק". גם בשו"ע אדה"ז סי' תקפד ס"ה ובסידור לגבי היה"ד בשעת הוצאת ספר תורה, משמע דסובר דביו"ט מותר בקשת צרכיו. וראה עוד בזה בס' 'עלי תמרו' (לר' ישכר תמרו) על ירושלמי שבת פט"ו ה"ג, כך א' עמ' קכד.

33 וקצת ראייה מדברי 'ספר המחכים' המובא לעיל: "בשבת ערבית אומר ברכו ואינו אומר והוא רחום כמו שבארתי לעיל, ועוד שהיא תחינה, ועוד שאין שואלים צרכיו בשבת...". הרי שמביא ב' טעם נפרדים על אי אמירת והוא רחום, א. שהיא תחינה, ב. ועוד שאין שואלים צרכיו בשבת.

34 כך משמע מפשטות לשון אדה"ז בסידורו: "ביום טוב (כשחל בחול) אומרים י"ג מדות פעם אחת". אולם צ"ע מה שבר"ה ויה"כ כן אומרים היה"ר אפי' כשחל בשבת, ושם מוזכר בקשת צרכיו כגון על פרנסה ורפואה שלימה וכדומה, ומאי שנא מאבינו מלכנו שאין אומרים אותו בר"ה ויהכ"פ שחל בשבת. ואפשר לומר דבר"ה

לעומת זאת כתב לומר כמה דברים שהם בקשת צרכיו, והטעם משום שאומרים אותם כל יום בין בחול ובין בשבת דהוי טופס ברכה - אע"פ שאינו בתוך התפילה עצמה, וכדעת ה'אור זרוע' - כגון את היה"ר לאחר ברכת השחר, אלקי נצור לאחר שמו"ע, נוסח הרחמן בברכת המזון, בריך שמיה בשעת הוצאת ספר תורה³⁵.

אולם לפי הנ"ל אמאי השמיט מסידורו בסדר תפילת ערבית בברכת השכיבנו מ"והגן בעדנו וכו', הלא הם טופס ברכה שאומרים כל יום. אבל באמת אין זה כלל מטעם בקשת צרכיו, אלא מטעם שכתבו הראשונים³⁶ שבשבת אין צריכים שמירה.

המי שברך שאומרים כל שבת "וירפא לכל גופם", אע"פ שאין אומרים זאת כל יום חול, מותר לאומרו מטעם דהוי ברכה ולא תפילה, וכלשון אדה"ז בסי' רפד סי"ד: "נהגו להזכיר אחר קריאת התורה נשמת המתים ולברך העוסקים בצרכי צבור, וכל מקום לפי מנהגו, ונהגים לומר יקום פורקן, ואין בכל זה משום איסור תחנה בשבת שאין זו תחנה אלא ברכה".

וכל הנ"ל הם מצד איסור בקשת צרכיו, אבל מצד איסור אמירת תחינה ביום שא"א תחנון, כתב שלא לומר היה"ר שאומרים לאחר

ויוה"כ כלל אין איסור בקשת צרכיו בתפילות ובקשות שתקנו לומר באותם הימים, וכמו שתפילות ימים הנוראים מלאים עם בקשת צרכיו, והא שאין אומרים אבינו מלכנו כשחל בשבת צריך לומר כמו שכתב ה'ארחות חיים' (דין סדר תפלת ראש השנה ס"ב): "ואחרי תפלת שחרית ומנחה אומר אבינו מלכנו. לפי ששנינו (תענית כה, ב) פעם אחת גזרו תענית ולא נענו, ירד רבי עקיבא ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, ונענה, מיד כשראו [חכמי] הדור שנענה באותה תפלה הוסיפו עליה בקשות ותחנונים וקבעום לעשרת ימי תשובה. . ו'בעל העתים' ז"ל כתב, ונהגו במקצת מקומות דאמרינן אבינו מלכנו אפילו בשבת, ואנן לעניות דעתין לא חזי לן למימריה בשבת, ומי שאומרו טעות הוא בידו. . וכן פסק ה"ר נתן ז"ל ורוב שאר הפוסקים שאין לאומרו כלל בשבת. והטעם, שר' עקיבא אמרו תחילה בתענית צבור, ואין גוזרים תענית צבור בשבת". כלומר דמעיקרא לא נתתקן לאומרו רק בימים ששייך בהם תענית ציבור, משא"כ בשבת, אבל לא מטעם איסור בקשת צרכיו.

35) ואפשר דמטעם זה כתב לומר בריך שמיה כל פעם שמוציאים הספר-תורה, על-אף שבכתבי האריז"ל מבואר שמנהגו של האר"י ז"ל היה לאומרו רק בשחרית של שבת ותו לא, ראה פע"ח שער יט, 'שער השבת' ובישערי הכוונות', ענין שחרית של שבת, הוצ' ישיבת 'קול יהודה', תשמ"ח, עמ' צב. וכן משמע ב'זוהר' שזמנו לאומרו רק בשבת, ראה 'מחזיק ברכה' להחיד"א סי' רפב ס"ב.

36) ראה טור סי' רסז.

פרשת העקידה³⁷; את או"א שקודם העקידה; את היה"ר קודם פרשת התמיד; היה"ר לאחר אביי הוה מסדר; למנצח יענך באשרי ובא לציון; הודוי ולמנצח בבוא בקריאת שמע שעל המטה³⁸.

היה"ר בתוך הרבוש"ע שאומרים לפני קריאת שמע שעל המטה, כתב לומר גם בשבת ויו"ט³⁹ וביום שא"א תחנון אע"פ שהוא תחינה, והטעם כמו שכתב ב'שער הכולל' שם, דכל בקשה שנאמרה ע"י אחד מחכמי הש"ס מותר לאומרה בשבת אם הוא טופס ברכה, כלומר שאומרים אותו בכל יום, ויה"ר זה נתקן ע"י רבא⁴⁰.

אולם מה שנשאר לבאר הוא הרבוש"ע שאומרים בעת ברכת כהנים, שהגם שנתקנו ע"י חכמי הש"ס ומובא בגמ' ברכות נה, ב, מ"מ הרי כתבנו לעיל דאם אין אומרים אותו בכל יום אין זה בכלל טופס ברכה. ואולי כיון דבעצם היה צריכים הכהנים לברך כל יום, וכמו שנהגו בתימן ובמצרים עד בזמן האחרון, וכן נוהגים ברוב מקומות בארץ ישראל, ואז ג"כ יכול לומר רבוש"ע זה, א"כ נכלל בכלל טופס ברכה, ועדיין צ"ב.



מנין הדסים שבלולב בשעת הדחק

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

באמצע מבצע ד' מינים בבית רפואה ביו"ט שני דחגה"ס השתא, אחרי שיותר מעשרה אנשים בירכו על הד' מינים, הבחינו שהלולב היחידי שהי' להם, הי' כלול משתי ערבות ורק שני הדסים. ומלבד השאלה על אלו שכבר בירכו אם יצאו יד"ח, שאלו על להבא אם יכולים לברך עם אלו שעדיין לא נטלו הד"מ. וזמן לחזור אחרי לולב אחר שלם, עם ג' הדסים לא הי' להם.

(37) והגם שקטע קטן מזה הוא תפילת רבי ישמעאל בן אלישע כה"ג (ראה לעיל הערה 3), אולם כיון שרובו ככולו אינו מחכמי הש"ס א"א אותו.

(38) ראה 'שער הכולל' פרק לו אות ו.

(39) כך הוא בסידור 'תורה אור' וכפי שהעיר ב'שער הכולל' שם אות א, אבל למנהגינו בפועל שלא לאומרו בשבת יו"ט. ולפלא שהרבוש"ע זה מנהגינו לא לאמרו בשבת ויו"ט, ואילו למנצח בבוא כן נוהגין לומר ביום שא"א בו תחנון.

ונחזי אנן, הגמ' סוכה דף לד, ב במשנה מביאה מחלוקת תנאים ר' ישמעאל ור' עקיבא, דר"י אומר ג' הדסים ושתי ערבות לולב א' ואתרוג א', אפי' שנים קטומים וא' אינו קטום. ור"ע אומר כשם שלולב א' ואתרוג א' כך הדס א' וערבה א'.

ובגמ' שם מבאר שורש מחלוקתם: דר"י לומד מהפסוק "ענף עץ עבות". ופרש"י דלומדים ממספר המילים: ענף חד, עץ חד, עבות חד. ור"ע ס"ל כשם שלולב א' וכו'. וע"ש באורך דמסקנת הגמ' דאף ר"י חזר בו.

ובריטב"א ובר"ן שם מביאים דנחלקו בהא דר"י חזר בו, דיש אומרים דחזר בו לגמרי וס"ל כר"ע, וי"א דרק חזר בו ממ"ש דאחד צריך שלא יהי' קטום.

להלכה נחלקו ראשונים: הרמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ז פסק כר"י דמצריך ג' הדסים, וכ' המ"מ שכן דעת הגאונים². אמנם הרמב"ן בהלכותיו כ' דמדינא כשר בחד כר"ע, ואפי' בחד וקטום. וכ"ה דעת הרבה ראשונים כמו הר"ן, הריטב"א, הראב"ן והראב"י³, ושיבוה"ל כ' להוכיח כן גם מרש"י.

וז"ל הריטב"א (בשם הרא"ה): "ומכשרי' מדינא אפי' חד ולא קטום, ולהידור מצוה בעי ג', ואפי' השניים קטומין אם לא אפשר בג'".

(1) ובתוס' שם ד"ה "ענף" הקשה ע"ז, וז"ל: "וא"ת ונימא פרי עץ הדר - שלשה (אתרוגים)" וע"ש. וב'לבוש' ריש סי' תרנא מיישב קושייתם, דמדלא כתיב וענף עבות או עץ עבות ש"מ שדורשים ג' התיבות.

(2) וראה באנציק' תלמודית בערך 'הדס' הערה 245 הרבה מ"מ בזה.

וכ' בהערות והוספות לשו"ע אדה"ז מבעל הדברי נחמ"י (נדפס בסוף בשו"ע) שהעיקר כסברא זו, כי כן דעת רוב הפוסקים, ושגם הרמ"א לא כתב אלא בשעה"ן. וראה בקו"א שם באריכות שהשיג מאד על המג"א בזה.

(3) ובהערות והוספות מבעל הד"ג שבסוף שו"ע אדה"ז בקו"א מאריך הד"ג להוכיח שהראב"ן והראב"י מודים רק בחד ולא קטום, אבל בחד וקטום חולקים על הרמב"ן, והוא יחידאה בזה (ובפנים הבאנו מהשיבוה"ל), והקשה על הרמב"ן בזה ע"ש.

ולהעיר דכל הדיון הנ"ל הוא רק בחסר בשלושה הדסים, אבל לפי דעת הפוסקים אם חסר משני ערבות לכו"ע פסול - ולכו"ע צריך לחזור ולברך על לולב אחר - וראה בזה בברכ"י וכן ב'ביכורי יעקב' (לבעל ה'ערוך לנר') על אתר, שמאריך דלדעת ר"ע ערבה א' פסול לגמרי, ע"ש. וכ"ה ב'לבוש' ריש סי' תרנא.

שלימים, ובאתרא דלא שכיח מוקמי' אדינא ומכשרי' בחד וקטום, וכן הלכה למעשה מפי מורי הרב נר"ו" (הוא הרמב"ן). עכ"ל⁴.

וכשם שנחלקו עד כה הראשונים והגאונים כך נחלקו עד לדינא. דהטור ריש סי' תרנג פסק כר' ישמעאל, וכן פסק המחבר בשו"ע דצריך ג' הדסים, ולא הביא כלל קולא בזה. ומשמע דנקטי' כשיטת הגאונים והרמב"ם. וכן פסק במ"ב שם סק"ג דז"ל: "ופחות משלשה לא מהני אפי' לא הי' קטומים", ומה שכתב הרמ"א (דלקמן) דבשעת הדחק סגי לי' בחד דלא קטום, כ' המ"ב דאין להקל בזה כ"א בשאר ימים ולא ביום ראשון⁵.

אולם ברמ"א שם כ' וז"ל: "ובמקום הדחק דליכא הדס כשר סגי לי' בחד דלא קטום". ומקורו בב"י סי' תרמו דלעיל בשם הא"ח. והמג"א מקיל יותר ומביא מהרמב"ן דאפי' חד וקטים סגי, וז"ל המג"א שם ס"ק א': "וכדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק".

נמצא דלהמחבר והמשנ"ב לא יוצאים ביו"ט ראשון בחד אפי' לא קטום. ולהרמ"א יוצאים בשעה"ד בחד ולא קטום. ולהמג"א יוצאים אפי' בחד וקטום⁶.

כ"ק אדה"ז (סי' תרנא סעי' א') פסק כהרמ"א והמג"א, וזלה"ק: "ובשעה"ד שא"א למצוא ג' בדי הדס יוצא ידי חובתו בכד אחד אפי' נקטם ראשו". עכלה"ק. נמצא דבחד ואינו קטום ובשעה"ד (שלא הי' זמן לקחת אחר) כנדר"ד, דעת המשנ"ב דביו"ט ראשון שהוא מדאורייתא לא יוצאים ולהרמ"א ואדה"ז יוצאים יד"ח.

וכן ראיתי באחרוני זמנינו המלקטים דס"ל כן ודלא כהמשנ"ב. וראה בס' 'ארבעת המינים השלם' (וייספיש) ח"א פ"ב סעי' ו',

(4) והו"ד בארח"ח ובב"י סי' תרמ"ו.

ולהעיר שיש שיטה בגאונים - ראה אנצק' שם הערה 252 - רב יהודאי גאון, דמצריכים שני הדסים. - ועפ"ז בודאי יומתק לנדר"ד אפי' לכתחילה ודו"ק.

(5) ובודאי שאין מברכים עליו - וכדלקמן.

(6) אלא שלא קיים מצוה מן המובחר - מחה"צ שם. וראה בקו"א על הערות והוספות דבריי נחמ"י שבסוף שו"ע אדה"ז אות ג', שהקשה על המג"א, דמנ"ל להוסיף על הרמ"א ולסמוך על דעת הרמב"ן במקום שכל הפוסקים ראשונים ואחרונים חולקים עליו, ותי' שצ"ל שצירף לזה דעת הפוסקים שבשעת הדחק מברכין על כל הפסולין, ע"ש באורך.

דבשעה"ד דאין להשיג שלשה הדסים אפי' קטומים, יטול אחד שאינו קטום⁷.

וכ"ה בס' 'הלכות חג בחג' - 'ארבעת המינים' פ"ה סעי' ב', וז"ל: "ובמקום הדחק, כשאין להם הדסים כשרים אחרים, סומכים על הפוסקים שהכשירו אף בהדס אחד כשר". ע"ש והוא דלא כהכרעת המשנ"ב.

ולענין הברכה בפחות מג' הדסים. הנה המג"א אינו מזכיר ענין הברכה - אולם ראה בס' 'ארבעת המינים עפ"י שו"ע אדה"ז' (ויינר - ירושלים תשנ"ד) סי' תרנג אות ו' דודאי משמעות המג"א דיוכל לברך, דאל"כ למה כתב כדאי לסמוך, פשוט שאם אין לו ג' הדסים שלימים יטול לכל הפחות מה שיש לו, ובפרט דיוצא אליבא דרבי עקיבא שפסק הרמב"ן כמוהו, אלא ברור שכדאי לסמוך עליו, לענין ברכה קאמר, ע"כ.

ולא הבנתי סברתו, דאולי הוא כמו שמביא השע"ת שם מס' דבר שמואל', שהרמב"ן וסייעתו פוסקים כר"ע שזהו הטוב והישר ליטול אותו בד עם שאר הג' מינים, כדי לקיים מספק את המצוה בלא ברכה. ע"כ מהשע"ת.

אולם מלשון הרמ"א (שעליו מיוסד המג"א) כן משמע שמותר לברך כמ"ש סגי ל' בחד. (דיוק הר' ויינר שי' הנ"ל). וכן באמת ס"ל להפמ"ג בא"א ס"ק א' דזהו דעת המג"א, ובישועות יעקב' וב' ביכורי יעקב' שם. אולם בשע"ת שם מביא מס' דבר שמואל' שאין לברך.

המשנ"ב שם ס"ק ו' מביא מחלוקת הנ"ל ואינו מכריע, רק כותב כסברת המג"א דמתיר (כהרמב"ן) דבחד וקטום בודאי יטלו בלא ברכה, דבזה גם דעת 'ישועת יעקב' שלא לברך⁸.

ובס' ארבעת המינים השלם (ח"א פ"ב סעי' ו' בהערה 9) מביא דבזה ס"ל אדה"ז דיכול לברך, והוא בסי' תרמו סעי' יא לענין הדס הכמוש והיבש ושנקטמו ראשיהן. ולי קצת צ"ע, אם יכולים להביא רא' משם,

(7) ולענין הברכה מביא המחלוקת דלקמן.

(8) ומדברי המשנ"ב האלו ג"כ משמע שלא כדברי ס' 'ארבעת המינים' (ויינר) הנ"ל, דפי' "יטלו" יכול להיות גם בלי ברכה - והוא עצמו כותב שזה דלא כדברי המשנ"ב, ע"ש.

דאולי מיירי שהיו שלשה בדי הדס, אלא שאחד מהם נקטם ראשו, דלסברא הראשונה (שם) כיון שהוא מרובה בעלין הרי עליו הנשארין חופין את מקום הקטימה, ואין הקטימה ניכרת, הרי בד זה (מתוך שלושה) ג"כ כשר, ובזה כ' אדה"ז דגם אם אפשר למצוא אחר מותר לברך עליו, אך לא על נדו"ד בא ללמד, דבכד אחד יכול לברך. ועצ"ע.

ולאידך ממ"ש מסי' תרנג סעי' ג' דבשעה"ד יוצא ידי חובתו בכד א' (כלשון הרמ"א), מסתבר דס"ל דמותר לברך. וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרמ"א.

וזאת תורת העולה מכל הנ"ל דבשעה"ד, בבית רפואה, שלא הי' עוד לולב רק זה עם ב' הדסים, שלא היו קטומים, שפיר יצא יד"ח לשיטת רמ"א, מג"א ואדה"ז, ואפי' אחרי שהכירו שחסר הדס א' יכולים להמשיך ולברך על לולב זה. ובודאי כ"א יעשה כפי הוראת רב בפועל.



זמן התחלת ל' יום לפני חג פסח

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

בשו"ע אדה"ז סימן תכט סעי' א: "חכמים הראשונים תקנו בזמן שביהמ"ק היה קיים שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל דהיינו שמפורים ואילך ידרשו הלכות פסח". וכ' ע"ז הגר"י פיקארסקי ז"ל בספרו 'חקרי הלכות' כרך א' עמ' 44: "הנה מרבינו משמע דפורים עצמו אינו חייב לדרוש, כמו שס"ל להפ"ח להיפוך מה'חק יעקב', עיין 'אבני נזר' או"ח סי' שכב, שמברר שם דלגבי קרבנות הוי יום ארבעה עשר ערב פסח מן המנין, מפני דקרבן פסח לא מתחיל רק מחצות, על-כן הוי מן המנין ודורשין רק מפורים ואילך, אבל לגבי הלכות חמץ, שאז מתחיל מתחילת ליל ארבעה עשר, אז לא הוי מן המנין יום ארבעה עשר, ודורשין בפורים עצמו גם-כן, ובזה מתרץ כל מה שהקשה התוס' בכתובות ד' נ"ח וגם מה שהקשה הטו"א ע"ש, ובזה מובן דברי רבינו ז"ל דאירי הכא מקרבנות שזה דורשין מפורים ואילך, כמו שאמר הפ"ח, ודו"ק היטב בזה".

בשנת תשד"מ שקו"ט כ"ק אדמו"ר (התוועדויות תשד"מ כרך ב' עמ' 1280), והעיר, דלכאורה ע"פ החשבון ד"שלושים יום" היו צריכים להתחיל לדרוש הלכות פסח יום אחד לפני פורים (י"ג אדר),

שהרי הקרבתו בי"ד ניסן (ולפני-זה - "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ"), כשם שמתחילים הלכות עצרת (שזמן חיובם בששה בסיון) "מחמשה באייר", והלכות החג (שזמן חיובם בט"ו בתשרי) "מי"ד באלול".

והוסיף (שם עמ' 1349): "שאינן לתרץ שזמן הקרבת בפסח הוא ביום י"ד לאחר חצות (ולא בהתחלת היום) ולכן מספיק להתחיל מפורים - כי עדיין יחסרו כמה שעות לחשבון דשלושים יום, שבהם יכולים ללמוד כו"כ ענינים הקשורים עם הלכות החג".

ולגבי תירוץ התוס' במסכת בכורות (נז, ב) "דלעולם אין יום המעשה (שבו מקריבים קרבן פסח) בכלל, ולא חלקו חכמים בין פסח לסוכות והלכו אחר עיקר יו"ט . . . שביו"ט קרבנות מרובין ראיי' חגיגה ושמחה", - ביאר כ"ק אדמו"ר, שעיקר השאלה מוסבת על פס"ד אדה"ז בשו"ע, (ושם: א) שתקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר חורבן ביהמ"ק וכו', היינו שהמדובר אודות הלכות החג השייכים למעשה בפועל (ומדובר בריבוי פרטי דינים). (ב) מחילוקו של אדה"ז (בנוגע ל"דורות האחרונים"), שבפסח וסוכות דורש הרב בשבת שלפניו, משא"כ עצרת (שאינן בו הלכות מיוחדות וכו') - משמע שלא שייך כאן תירוץ התוס'. (ג) ההערה מדברי התוס' הינה העברת הקושיא על חכמים עצמם, הא גופא קשיא מדוע לא הקדימו ליי"ג אדר! עיי"ש בארוכה.

מדברי כ"ק משמע, ודלא כמ"ש בעל 'חקרי הלכות' זצ"ל, שאכן פשיטא ל' לכ"ק שמפורים עצמו דורשין, ולא כהפר"ח, ובלשונו (שם עמ' 1280): "בפורים עצמו מתחילים לדרוש בהלכות הפסח . . . וממשיכים בזה בימים שלאחרי זה", ואדרבה: סבור שהיה מקום להקדים יום אחד לפניו.

ויש להוסיף: בשנת תשל"ד ("שיחות-קודש" תשל"ד כרך ב' עמ' 7-9) התייחס כ"ק אדמו"ר ללשונו של אדה"ז "דהיינו שמפורים ואילך", והקשה: מצינו דבר פלא, הרי אין ענינו של אדמו"ר הזקן לפרט חשבונות, ודי בכך אם הסתפק בציון "שלשים יום לפני הרגל" וכל אחד יערוך החשבון לעצמו, מדוע איפוא, פירט אדה"ז "מפורים ואילך"?

וביאר, דמכיון שסעיף זה הראשון (בסי' תכט) הוא מעין הקדמה לסעיפים שלאחרי-זה שבהם (בסעי' ה') מדובר על הענין ד"מעות

חטים", הרי כוונת אדה"ז היא להדגיש ששלושים יום שלפני פסח תחילתם בצדקה (מתנות לאביונים - בהם "מוטב להרבות" - כלשון הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ז) וסופן בצדקה - קמחא דפסחא. וזו הנקודה העוברת בכל השלושים יום שמפורים לפסח (ומעין מה שאחז"ל (סוטה יד, א) תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח).

ובשנת תשד"מ (התוועדויות תשד"מ שם עמ' 1282) קבע: "שמפורים ואילך מתחילים כבר לעסוק ב"מבצע פסח" כולל - הצדקה ד"מענות חיטים...". [וראה הנאסף ב'אוצר מנהגי חב"ד' פורים (מונדשיין) אותיות רלד-רלח].



בענין אכילה לפני תפלת שחרית*

הרב חיים רפפורט
רב ומו"ץ אילפארד, אנגלי

רבותינו נשיאנו זי"ע הורו שבכה"ג שע"פ הלכה מותר לאכול מיני מזונות, אזי מוטב לעשות כן. באג"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"ד ע' שח כתב שהדבר נקבע "כהלכה לדורות" מאז הורה הצמח צדק נ"ע לכלתו הרבנית רבקה נ"ע (שהוצרכה לאכול לפני התפלה מחמת בריאותה ו"לא חפצה לטעום קודם התפלה, והיתה מתפללת בהשכמה, ואחר התפלה היתה אוכלת פת שחרית" כדאיאת בלוח "היום יום" - יו"ד שבט), "בעסער עסען צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסען".

ואלו הם המצבים שעליהם דיברו רבותינו¹:

(א) כשהדבר נוגע לבריאות, וכמ"ש באג"ק מהוריי"צ נ"ע בעמוד שח ובאג"ק רבינו ח"ו עמוד קמב [על יסוד דברי חותננו], וז"ל: "און פילע פון אנ"ש האבן געהאט א הוראה מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אז צוליב געזונט זאלן זיי עסען פארן דאווענען, און ניט יוצא זיין מיט טרינקען אליין". ובאג"ק ח"ז: "הרי ידוע באחרונים וכן פסקו נשיאנו הקדושים שבמקום הנצרך לבריאות הגוף מותר לטעום קודם התפלה כו".

* דברים אלו באים בהמשך למה שכתבתי בגליון תתמג.

(1) יש להוסיף שבכל שיחות ומכתבי רבינו שראיתי, מבואר בהם להדיא שלא בא לחדש דבר השייך לדורנו דוקא, אלא להורות כדברי הפוסקים ורבותינו הקדושים "בדורות האחרונים".

והחידוש בדברי רבותינו הוא: (1) שהיתר זה הוא "לכתחילה", וע"כ בכה"ג שמצד מצב בריאותו טוב לו לאכול לפני התפלה, אין צורך לעשות כמ"ש ב'באר היטב' או"ח ספ"ט סק"א שיש להתפלל בהשכמה (וביחידות) ולאכול אחרי התפלה, וכמו שעשתה הרבנית רבקה ז"ל טרם הוכיחה הצ"צ כדאיתא בלוח "היום יום". (2) לא רק שאין צורך לעשות כמ"ש בבאה"ט (וכמו שעשתה הרבנית רבקה), אלא אדרבה: עדיף טפי לאכול לפני התפלה, ומטעם (פתגם) הצ"צ. (3) שאין זה במקום חולי דוקא, אלא כל שענינו הטבת מצב בריאותו (עיין ערוה"ש או"ח שם סכ"ד - ודלא כמ"ש באיזה אחרונים), וכמבואר בסיגנון המכתבים שהבאתי.

(ב) כשהדבר מועיל לכוונה בתפלה, והיינו בכה"ג שרעבוננו מפריע לכוונה בתפלה², והיינו כשמתפלל באריכות ובהתבוננות וכו' כמ"ש באג"ק ח"י עמוד שכ"ו³, [ובאג"ק ח"ו העתיק רבינו את פתגם הצמח צדק הנ"ל וביארו והגדיר היוצא מדבריו לענין כוונה בתפלה בזה"ל⁴:

(2) ועיין בגליון האחרון שהשגתי על מ"ש הרשדב"ו בספרו "תורה יבקשו מפיהו": (א) שברורנו החלש הרי זהו הוראה לכל אחד, ובפרט לחסידי חב"ד הלומדים בד"כ חסידות לפני התפלה". גם כתב: "ואין אף אחד שיכול לומר שהעדר האכילה והשתי' לא מפריע לכוונתו בתפלה". גם כתב: "יש להורות לרבים שעליהם לטעום מיני תרגימא" כי בימינו הדין "נהפך ונשתנה", וזהו חיוב וציווי מאת רבינו שיש לו דין מלך ונביא וכו'. ועוד. והבאתי ממ"ש רבינו זי"ע לחסיד אחד (כנראה: משפיע בישיבה, ע"ש בהמכתב ששלח תלמידים לחזור דא"ח), שלא השגיח כדבעי על בריאות גופו: "לדעתי הי' צריך לשים לב להטבת מצב בריאותו הגשמי ע"י אכו"ש ושינה באופן המתאים להנ"ל, ואם נחוץ לזה אכילת במ"מ [=בורא מיני מזונות] קודם התפלה ומכש"כ שתיית תה חלב וכיו"ב". ומזה מבואר להדיא שמ"ש הרשדב"ו שהרבי חידש ש"אין אף אחד שיכול לומר שהעדר האכילה והשתי' לא מפריע לכוונתו בתפלה" אינו נכון. דאם כדברי הרשדב"ו, למה תלה הרבי את ענין אכילת מזונות ב"אם נחוץ לזה" מחמת בריאותו, הלא בלאה"כ חייב לאכול משום לתא דכוונה. ולו יהא דאין האכילה נחוצה מחמת בריאותו - תיפוק ל' משום דנחוץ מחמת כוונתו. [והרי המכתב באג"ק ח"י הנ"ל נכתב ג"כ למי שלא השגיח על בריאותו כדבעי, ולדידי' הוסיף רבינו את נחיצות האכילה מחמת כוונה וכו'].

(3) המכתב שם נכתב למי שכנראה התפלל במאוחר ובאריכות - ש"מרעיב את עצמו עד כמה וכמה שעות על היום" - ואחרי הכנה וכו'.

(4) בתחילת המכתב שם העתיק רבינו מ"ש בפסקי דינים להצ"צ, וז"ל: (ההוספות שלי בחצאי ריבוע). זה לשון רבינו: "במ"ש לזמן פת שחרית הנה יעויין בפסקי דינים להצ"צ לאו"ח סימן פט שמסקנתו שם שפת שחרית הוא אחר התפלה, אבל אם הרופאים מייעצים שצריך לאכול דוקא בבקר בבקר בודאי צריך להשמע להוראתם, אבל אין זה פת שחרית המוזכר בש"ס, [עד כאן תוכן דברי הצ"צ שם. בצ"צ הלשון:

"ובענינים אלו כפרט תלוי הדבר באופן עבודתו בעבודת התפלה אם היא באריכות אם לאו כו', וידוע פתגם הצמח צדק אז גלייכער עסען צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסען, וכפשוטו הוא שטוב יותר

"על אשר שאל כבודו בנידון אם לאכול קודם התפלה . . . אך אם הדאקטורים אומרים לאכול דוקא בבוקר בבוקר, זה ענין אחר הוא". אח"כ ממשיך הרבי: [ובענינים אלו כפרט תלוי הדבר באופן עבודתו בעבודת התפלה אם היא באריכות אם לאו כו' וידוע פתגם הצמח צדק אז גלייכער עסען צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסען, וכפשוטו הוא שטוב יותר שיאכל קודם התפלה אם על ידי זה תהי' תפלתו מסודרה יותר, מאשר יאכל דוקא לאחר התפלה, ואז תבלבלו בעבודת התפלה וכו' וד"ל", עכ"ל המכתב במילואו.

ויש להוסיף ולהבהיר [אף דבעצם גם פשוט הוא], דאין לומר שהא דהתנה רבינו את האכו"ש לפני התפלה באופן עבודתו אינו אלא כשאוכל פת (כיון שדבריו באים בהמשך להעתק דברי הצ"צ שדיבר ב"פת שחרית") אבל כשאוכל מיני תרגימא אין שום תנאי בדבר. וכמה הוכחות לזה: (א) בשו"ע ובשו"ע אדה"ז מבואר דאכילה לצורך כוונה שוה לאכו"ש לצורך רפואה, ובשניהם לא אשתמיט בשום ראשון או אחרון, דאם צריך לאכול פת וכו' אין להתיר מטעם זה. ומכיון שיסוד ההיתר בימינו לאכול לפני התפלה הוא משום כוונה (וכמ"ש גם הרשב"ו), מהיכא תיתי שנוסיף תנאים ונאמר דלענין אכילת פת לא הותר הדבר אלא כשאוכל ושותה. וכיון שלא מציינו בשום מקום שאסור לאכול מזונות כביצה [שהוא שיעור קביעת סעודה], מנ"ל לחלק בין פת הבא בכיסנין (עוגה) ופת הצריך נט"י? [ואדרבה, מרגלא בפומי' דהר"ם נעמענאו ע"ה, דעדיף לאכול פת יבש לפני התפלה מלאכול מזונות טרי]. (ב) אפילו את"ל שיש חילוק יסודי בין פת לשאר דברים, מנא לן שהצ"צ מיירי דוקא במי שאוכל פת. הלא אפילו את"ל ד"פת שחרית" היינו דוקא פת גמור שצריך נט"י, אין במשמע בדברי הצ"צ דמיירי ע"ד אכילת לחם גמור דוקא, שהרי זה לשונו במילואו (הוספות שלי - בחצאי ריבוע): "על אשר שאל כבודו בנידון אם לאכול קודם התפלה [סתם] משום הא דאיתא בגמרא שפת שחרית מבטלת החולאים התלויים במרה, שכעת יש חולי זו במחניכס ה' ירחם. הנה במסכת בבא קמא (דף צב, ב) מבואר להדיא דפת שחרית הוא אחר התפלה כמש"ש ועבדתם כו' זו ק"ש ותפלה, ואח"כ ובירך את לחמך זו פת במלח כו' ומשמע התם בהדיא שזהו פת שחרית. אך אם הדאקטורים אומרים לאכול דוקא בבוקר בבוקר [סתם] זה ענין אחר הוא. ועיין מזה בשו"ע אר"ח סימן פט ס"ג דלרפואה מותר, וב'באר היטב' ס"ק י"א מ"ש וז"ל: ולאיש זקן וחלוש יותר טוב להתיר לו להתפלל בביתו ביחיד כו', ועיין שו"ת 'שב יעקב' סי' ח' שנשאל אם מותר לאכול קודם אור היום כאשר המקובלים מחמירים בזה מאד, והעלה אם הוא אדם חלוש גם הם מודים דמותר לטעום. עכ"ל". עכ"ל הצ"צ. והנה, אם נימא שהשואל שאל ע"ד פת דוקא, הרי - את"ל שיש חילוק יסודי בין פת גמור לפת הבא בכיסנין - מה זה שהביא הצ"צ ראי' מדברי השו"ע והאחרונים לנידון השואל דמיירי מאכילת פת גמור? ואם פשיטא לי' להצ"צ שהשו"ע מיירי גם בפת גמור, א"כ מוכח מיני' ובי' דגם לצורך כוונה מותר לאכול פת גמור, דהלא בפוסקים ובמיוחד בשו"ע אדה"ז מבואר דשקולים הם. (ג) והוא העיקר: הרבי העתיק מ"ש הצ"צ בפסקי דינים, ושוב כתב מענה כללי ע"ד ענין האכו"ש לפני התפלה, וכלשונו: "ובענינים אלו... ", וכנ"ל בפנים.

שיאכל קודם התפלה אם על ידי זה תהי' תפלתו מסודרה יותר], או בכה"ג שלא יגמור תפלתו עד שעה מאוחרת וכמבואר מ"ש ממכתב אדמו"ר מהוריי"צ להר"נ נעמענאוו ע"ה (ששאל ע"ד התמימים המתפללים בשעה מאוחרת ובעבודה שבלב כדמוכח מהמכתב וכן העיד בעצמו) וממ"ש רבינו באג"ק: "ובחלישות דורותינו אלה מתירים לאכול אפילו מזונות קודם התפלה לאלו שמסיימים תפלתם משך זמן לאחר קומם משינתם"⁵. [והדבר נוגע ביחוד בשבתות ובמועדים שאז מתפללים באיחור זמן, ואין מסיימים התפלה עד שעה מאוחרת]⁶. ובאתי בזה לבאר דברי רבותינו וכו' ובהקדים המבואר בש"ס ופוסקים.

ב

במסכת ברכות י, ב: "ואמר ר' יוסי ברבי חנינא משום ר' אליעזר בן יעקב, מאי דכתיב לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י, כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך⁷, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו עול מלכות שמים". ע"כ.

דין זה דאסור לאכול ולשתות לפני תפלת השחר איתא בגמרא בלי שום חולק. וכך פסק הרמב"ם בהל' תפלה פ"ו ה"ד שכתב, וז"ל: "אסור לו לאדם שיטעום⁸ כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד

(5) ומזה מבואר ג"כ דלא כדברי הרשב"ו שאפילו אלו שאין מתפללים באריכות או בשעה מאוחרת יש להם לאכול בדורותינו. דאם כדברי הרשב"ו, מהו זה שכתב הרבי "לאלו שמסיימים תפלתם משך זמן אחר קומם משינתם" [דמזה מוכח שיש כאלו שמסיימים תפלתם בהקדם ולהם אין היתר]. ואילו לדברי הרשב"ו הרי בדורנו "אין אף אחד שיכול לומר שהעדר האכילה והשתי' לא מפריע לכוונתו בתפלה". [ורק שלחסידי חב"ד יש טעם נוסף לאכו"ש, דהיינו מפני שלומדים דא"ח לפני התפילה].

(6) ויעויין בגליון תתמג שכתבתי דאף שצריכים זהירות יתירה והסתייגות קודם שמחדשים הלכה ע"פ שמועה וכו', מ"מ בנדון דידן אין סיבה שלא לקבל השמועות שרבינו הוכיח מאן דהו על שמיאן לאכול מיני מזונות בחגים ובמועדים. אלא רק שלא להוסיף עלה לענין ימות החול, כי אם בכה"ג שדיברו רבותינו דהיינו כשמתפללים בשעה מאוחרת או באריכות ובהתבוננות וכיו"ב.

(7) באבודרהם (ירושלים תשי"ט) סדר ברכות השחר (עמוד לב): "אל תקרי גויך אלא גאיך, שאותיות אהו"י מתחלפות". ובגליוני הש"ס (להגר"י ענגיל) עמ"ס ברכות שם נ"ב: "יש לרמוז, ואותי השלכת אחר גויך: ראשי תיבות גאו"ה. ומזה הוא שדרשו כו'".

(8) בגמרא איתא "אוכל ושותה". אבל בהלכות גדולות הל' תפלה כתב ע"ד לשון הרמב"ם: ואסיר לי' לבר ישראל למיטעם מידי מקמי דמצלי צלותא דצפרא דאמר

השחר עד שיתפלל תפלת שחרית", ע"כ. דין זה מוסכם הוא בכל הפוסקים (כמו שיתבאר לפנינו), אלא שנחלקו אם איסור זה הוא מן התורה או מדרבנן. ורוב הפוסקים פסקו שהוא איסור מדרבנן. [ראה טושו"ע או"ח ספ"ט ובנו"כ]. ובזהר הקדוש (ח"ב רטו, ב. ועוד) ובכמה ספרי המקובלים הפליגו מאד בחומר איסור זה. איסור זה נתבאר גם (ע"פ פנימיות הענינים) בדא"ח, ובמיוחד ברשימת רבינו זי"ע, קונטרס קו. וש"נ.

בפרטי איסור זה נחלקו הראשונים בתרתי: (א) אם מותר (לכא"ו) (א) בשבת מים [או שאר משקין שאינן משכרין] קודם התפלה. (ב) אם מותר לאכול לצורך רפואה קודם התפלה.⁹ דעת הראב"ה (הל' ברכות

ריב"ח אראב"י מאי דכתיב כו'. [ובזה"ג רמא, ב: אמר ר"ש על רזא דא אסיר לבר נש לטעום כלום עד כו']. ומלשון בה"ג והרמב"ם (טעימה - בניגוד לאכו"ש) מבואר לכאורה דאפילו פחות מכזית אסור, ראה שו"ת 'השיב משה' סימן ה' וכן מוכח מסתימת כל הפוסקים, וכמ"ש ב'השיב משה' שם. ואכמ"ל. ויעויין פסקי הרי"ד עמ"ס ברכות שם שכתב, וז"ל: "מאי דכתיב לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. וכל האוכל ושותה קודם שיתפלל עליו הכתוב אומר: ואותי השלכת אחר גויך וכו'. ונראה לי דלאו דוקא אתפלת השחר אמור, אלא בכל תפלה שהגיעה זמנה [א"ה: כמעט יחידה הוא בזה] אסור לקבוע עצמו במאכל ובמשתה קודם שיתפלל, שמתוך שהוא שבע אינו יכול להכניע עצמו לכיין את לבו לפני הקב"ה, [אלא] דבתפלת השחר אפילו טעימה בלבד אסור לטעום קודם התפלה, שהרי שאר צרכיו אסור לעשות קודם תפלה, כל שכן לטעום", עכ"ל. ומשמע מדבריו, דהא דטעימה אסורה קודם תפלת שחרית, אינה אלא מחמת לתא דעשיית חפציו. אבל משום דינא דלא תאכלו על הדם (הנהוג לדעתו בכל התפלות) לא נאסר כ"א קביעת סעודה. [אלא דמ"ש הרי"ד שטעימה תהא אסורה מדין איסור עשיית חפציו, צ"ע לפי דעת הראשונים והפוסקים (הו"ד לקמן) דשתיית מים ואכו"ש לצורך רפואה ובריאות לא נאסרה מדינא דלא תאכלו על הדם, וע"כ מותרים המה לפני התפלה. וע"כ צ"ל דס"ל דשתיית מים - ודכותי' (לכאורה) טעימה - אינה בכלל עשיית צרכיו. ואכמ"ל].

(9) במג"א סק"ב כתב, דמשמע מדברי הבי"ו ולשונו בשו"ע ד"אפילו אוכל ושותה דבר דשייך בו גאווה, כיון שאינו עושה משום גאווה אלא לרפואה, אע"פ שאינו חולה שרי". הרי שהרחיב ההיתר: (א) לכלול אוכלין ומשקין רגילים. (ב) אפילו למי שאינו חולה - אם הם לצורך רפואה. [ולדוגמא: מי שסובל מעצירות ואוכל פירות המסוגלות לפתוח את המעיין]. אבל עדיין לא שמענו אלא באוכלין ומשקין שהם לצורך רפואה. [ויעויין שו"ת 'בית יהודה' או"ח סימן כ' שנסתפק 'מי אמרינן דהאוכל ושותה לרפואה בעינן ע"פ רופאים בקיין שיאמרו דדבר זה מועיל לרפואה כו"ו. ומסיד ד"כיון דהטעם דאיסור הוא משום גאווה, וזה אינו שותה אלא משום שבדעתו הוא לרפואה ליכא גאווה', וע"ש עוד]. אבל ב'ערוך השולחן' שם סכ"ד הרחיב הגדר לכלול כל היכא ד'דלוקח לרפואה והוא אינו חולה אלא כדרך בעלי מוחשים, או אפילו אין בו מוחש כלל, אלא כדי לחזק עצמו כמו בימי האביב שלוקחין רפואות לחזק הגוף והגידים, ואם יש ברפואות אלו אפילו מיני אכילה ושתי' גמורים מותר, דכיון שעושה זאת לרפואה

סי' ל') - הובא ברא"ש (ברכות פ"א סי' י') ובמרדכי (שם סי' כג) ועוד ראשונים, וכן פסק בטור אורח חיים שם - שלא אסרו שתיית מים לפני התפלה, וטעמם ונימוקם עמם, דס"ל ש"לא נראה להם [לחכמים] לגזור אלא במידי דהוי דרך גאווה דוקא" (לשון ה'בית יוסף' או"ח שם), וכמבואר בגמרא שם דיסוד איסור זה הוא משום גאווה, ובשתיית מים לית בה משום גאווה. וע"פ דבריהם כתב מהר"י אבוהב בביאורו לטור (הו"ד ב'בית יוסף' שם), דהוא הדין והוא הטעם שלא אסרו אכו"ש לצורך רפואה, דגם באכו"ש כזו אין כוונתו למלאות רעבונו אלא לבריאות גופו, ו"כיון דלרפואה הוא דאכיל ושתי להו, ליכא משום גאווה". אבל 'רבנו פרץ' בהגהותיו לתשב"ץ סימן רג אות כ' 'הו"ד ב'ארחות חיים' הלכות תפלה (סימן טו) ובכלבו (סימן ט') - הו"ד ב'בית יוסף' וב'דרכי משה' הארוך או"ח שם - וב'אבודרהם' בסדר ברכת השחר] סובר דאפילו מים או אוכלין ומשקין לשם רפואה אסור "כיון שרצונו ונפשו מלא ממה שהוא צריך". [ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים: ב'פרי חדש' או"ח שם וב'מעשה רוקח' (על הרמב"ם שם פ"ו ה"ד) ועוד אחרונים כתבו, דהרמב"ם - שכתב (וכנ"ל) "אסור לו לאדם שיטעום כלום" - ס"ל כשיטת רבנו פרץ ודעימי' דאפילו שתיית מים אסור, ומשום דכל אכו"ש נאסרה, אפילו אכו"ש שאין בה משום גאווה.

אבל ב'מחזיק ברכה' להחיד"א (או"ח שם אות ג') פקפק ברא"י זו וכתב ד"אינו מוכרח". ובאיזה שו"ת מן האחרונים נקטו דיתכן דגם הרמב"ם מתיר שתיית מים, וגם הוא סובר דלא נאסרה אלא אכו"ש שיש בה משום גאווה, וכשיטת הראבי' ודעימי'. יעויין שו"ת 'יביע אומר' ח"ד סי"א. וש"נ].

אין בזה משום גאווה". ועיין גם 'חיי אדם' כלל טז ס"א: "ואוכלין ומשקין לרפואה וכל מה שהוא רק ליישב דעתו מותר". ונראה שכבר קדמם בשו"ת 'שב יעקב' סי' ח' שכתב בא"ד, וז"ל: "אלא כל דברי הזהר לא איירי אלא במי שעושה דרך רעבתנות, להנות גופו בהנאה יתירא בשביל גדולה לגימא, ולא צריך לכך. וודאי כל הנאה יתירה שאינו לצורך גופו להחיות נפשו היא חלק לסטרא אחרא, אף דכל אדם יכול לקבוע סעודות ואינו מחוייב לצמצם באכילתו. עכ"פ אסרו חכמים לקבוע כזאת קודם תפלה ואסמכוה אקרא דלא תאכל על דם קודם שתתפלל על דמו. ועל זה החמיר הזהר יותר וכו', וכל זה איירי באופן זה דעושה בודון ובמרד בשביל הנאה יתירה ולא צריך לכך. אבל מי שעושה בשביל רפואת הגוף או בשביל איזה חולשא שיהא גופו חזק להתפלל בכוונה או לעבוד את השם כראוי, כי אם יש לו איזה חולי או חולשא, אי אפשר לעבוד הבורא כראוי, וכוונתו ומחשבתו על זה, מזה לא מיירי...".

ובשו"ע וכל הפוסקים הנמשכים אחריו קיי"ל כשיטת הראב"י ודעימ'י שמותר לכאור"א לשתות מים קודם התפלה, וכל אוכלין ומשקין מותרין לרפואה וכפי שיתבאר לפנינו. וזה לשון המחבר בשולחנו או"ח שם ס"ג: "אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה, ולא לאכול ולא לשתות. אבל מים מותר לשתות קודם תפלה בין בחול ובין בשבת ויו"ט. וכן אוכלין ומשקין לרפואה מותר", ע"כ.

ובשולחנו של רבינו הזקן העתיק וסידר הלכות אלו בטעמיהן, וז"ל: "אסרו חכמים לאכול או לשתות משעלה עמוד השחר עד שיתפלל שמונה עשרה. וסמכו איסור זה על מ"ש לא תאכלו על הדם, כלומר לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. וכל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחר גויך, אל תקרא גויך שמשמעו כל צרכי גופך, אלא גיאך לשון גאווה. אמר הקב"ה, לאחר שאכל ושתה זה ונתגאה, קיבל עליו עול מלכות שמים. לפיכך מותר לשתות מים קודם התפלה אע"פ שהם צורך הגוף, הואיל ולא שייך בהם גאווה", עכ"ל.

ג

עוד יוצא מן הכלל איכא, בהך דינא דלא תאכלו על הדם, ויסודתו בדברי הרמב"ם שם פ"ה ה"ב שכתב, וז"ל: "חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו, והוא שיכול לכוין את דעתו. וכן הצמא והרעב הרי הם בכלל החולים, אם יש בו יכולת לכוין דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה", עכ"ל.

והמחבר בשו"ע שם ס"ד העתיק לשון הרמב"ם בזה, אלא ששינה משמעות הדין ע"י הוספת שני תיבות מדילי, וז"ל: "הצמא והרעב ה"ה בכלל החולים, אם יש בו יכולת לכוין דעתו יתפלל ואם לאו, אם רצה, אל יתפלל עד שיאכל וישתה", ע"כ. והטעם לשינוי זה ביאר ב'בית יוסף' שם, דלפי מה דקיי"ל שעכשיו אין אנו נזהרין שלא להתפלל בזמן או מקום שקשה לכווין, "מפני שאין אנו מכוונים כ"כ בתפלה", אפשר דה"ה נמי לענין הצמא והרעב שיתפללו ואח"כ יאכלו. וסיים הב"י: "ומיהו אם רצו הצמא והרעב לסמוך על דברי הרמב"ם ז"ל, הרשות בידם". ועפ"ז פסק בשולחנו דרק "אם רצה הצמא והרעב, אל יתפלל עד שיאכל וישתה". וכן מבואר ב'מגן אברהם' שם סק"ג שהביא דבריו להלכה, וז"ל: "זה לשון הב"י: כיון דהאידינא בלאו הכי אין מכוונים כ"כ, מותר להתפלל אע"פ שאינו יכול

לכוין ומ"מ הרוצה לסמוך על הרמב"ם לאכול ולשתות קודם מותר, ע"כ, עכ"ל המג"א.

ובשו"ע רבינו הזקן שם: "ואפילו כל מיני אוכלים וכל מיני משקין ששייך בהם גאווה מותר לאכלם ולשתותם לצורך רפואה, שאין ברפואה משום גאווה. אבל לרעבו ולצמאו אסור, אלא אם כן אינו יכול לכוין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה. ואפילו עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה, מכל מקום אם רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו, עכ"ל.

והנה, פשוט דבמ"ש הרמב"ם "הצמא והרעב כו', אם יש בו יכולת לכוין דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה", מיירי במי שבלי אכוש לא יוכל לכווין דעתו במדה המחוייבת והמעכבת ע"פ שורת הדין, [כדי שתחול עלי' שם תפלה בכוונה, וכמ"ש הרמב"ם לעיל מיני' בפ"ד הט"ו: "כוונת הלב כיצד: כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה. ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה"]. שהרי: (א) פשטות לשון הרמב"ם "אל יתפלל עד שיאכל וישתה" מורה דדין זה נאמר לעיכובא, ור"ל דאסור לו להתפלל עד שיאכל וישתה, ואפילו אם אין לו אוכלין ומשקין - להשקיט רעבונו וצמאו - אל יתפלל. וא"כ ע"כ הוא דמיירי במי שבלי אכוש אינו יכול לכווין במדה המעכבת. כי לפ"ז מובן למה קיי"ל שלא יתפלל אם אינו יכול לאכול ולשתות מקודם, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד שם) שאם מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, ובכה"ג בוודאי אמרינן אונס רחמנא פטרי'. [עיין 'מור וקציעה' להיעב"ץ או"ח שם]¹⁰. משא"כ אם נאמר דהרמב"ם מיירי במי שיכול לכווין בכוונה המעכבת, אלא שאילו הי' אוכל ושותה הי' מכווין ביתר שאת, א"כ [תינח הא דמותר לו לאכול ולשתות, די"ל דבכה"ג לא אסרו חכמים לאכול לפני התפלה, אבל] אינו מובן כלל למה קיי"ל דהאכוש הוה חיוב לעיכובא שאסור לו להתפלל עד שיאכל וישתה, הלא בוודאי עדיף טפי שיתפלל בכוונה "פחותה" משלא יתפלל כלל! וכיון שיכול לכווין במדה המעכבת, פשוט שאינו אנוס כלל לענין קיום מצות תפלה, ומהיכא תיתי ליפטרי'

(10) ראה גם שו"ת 'קרן לדוד' או"ח סכ"א אות א': 'ולפענ"ד י"ל בפשיטות דהיינו טעמא דשרי, דכיון דצריך לרפואה אין דעתו מיושבת ואין לו להתפלל, כדאיתא בעירובין דף סה ארחב"א א"ר כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל כו', וא"כ לא שייך איסור דלא תאכלו על הדם כיון דאין לו להתפלל".

ממצוה זו! (ב) דברי הרמב"ם ע"ד הרעב והצמא באים בהמשך למ"ש לעיל מיני' בתחלת ההלכה: "חולה מתפלל כו' והוא שיכול לכוין את דעתו", ושם הלא ברור הוא [דמכלל הן אתה שומע לאן] שאם אי אפשר לו לכוין את דעתו לא יתפלל, וכמ"ש מפרשי הרמב"ם להדיא [ראה 'ספר המנוחה' לרבנו מנוח פ"ה שם].

וא"כ ע"כ צ"ל דמיירי הרמב"ם במי שאינו שיכול לכוין במדה המעכבת מעיקר הדין, [דאלה"כ למה ימנע מלהתפלל לגמרי בשביל כוונה שאינה מעכבת, וכן"ל]. ואם כן ברור הדבר ג"כ, שמ"ש בהמשך לזה באותה ההלכה ומאותו הטעם ("וכן הצמא והרעב הרי הם בכלל החולים כו' אל יתפלל עד שיאכל וישתה"), מיירי ג"כ בצמא ורעב כ"כ שבלא אכילה ושתי' לא יוכל לכוין דעתו במדה המעכבת מעיקר הדין, וכוונתו ג"כ דאפילו אם אין לו מה שיאכל וישתה לא יתפלל, ומשום דאונס רחמנא פטרי', וכמשנ"ת¹¹.

ועפמשנ"ת, אין לך בדברי הרמב"ם אלא חידושו שאם אינו יכול לכוין כלל [אז, לא רק שמותר לו לאכול, אלא גם] חייב לאכול, ובלי אכו"ש אסור לו להתפלל. אבל היכא שיכול לכוין אלא שרוצה לאכול ולשתות כדי שלא יהי' רעב וצמא בשעת התפלה, ועי"ז יוכל להתרכז היטב ולשפר כוונתו בתפלתו, אין שום הוכחה מדברי הרמב"ם דגם בכה"ג מותר לו לאכול לפני התפלה.

וכיון שאין יסוד להתיר בכה"ג לאכול ולשתות, לכאורה צ"ל דאוקמי' אדיני' דלא תאכלו על הדם דאסור לטעום כלום עד שיתפלל¹².

(11) ויעויין ג"כ לשון ה'מעשה רוקח' על הרמב"ם פ"ו שם בא"ד: "וכן משמע ממ"ש פ"ה דין ב' וכן הצמא והרעב הרי הם בכלל חולים וכו', ומשמע דאם לא הגיע לכלל שאינו יכול לכוין אסור לו [אפילו] לשתות כו'". וכן מבואר בשו"ת 'שלמת חיים' סימן קמה. ועוד.

(12) והנה לדין דקיי"ל דלא נאסר אלא אכו"ש שיש בה משום גאווה, יש מקום לדון דמי שאוכל כדי לשפר כוונתו, אין זו אכילה של גאווה, וע"כ מותר לעשות כן [אף שאין חיוב בדבר] וכמו שיתבאר בעז"ה בהזדמנות אחרת. אבל: (א) מדברי הרמב"ם אין שום הכרח לזה, וכמשנ"ת. (ב) לפי הפר"ח או"ח שם וה'מעשה רוקח' על הרמב"ם פ"ו שם (ועוד אחרונים), ס"ל להרמב"ם כשיטת הנך ראשונים דס"ל שכל אכו"ש נאסרה, ולא רק אכו"ש שהוא משום גאווה, וכמשנ"ת. וא"כ נראה דלדידהו יצא דלפי שיטת הרמב"ם אין [אפילו] להתיר אכו"ש לצורך שיפור הכוונה.

ד

ובאמת ממקומו הדבר מוכרח, שלא כתב הרמב"ם הך דינא דהצמא והרעב בפרק ששי אצל עיקר הדין ד"אסור לו לאדם שיטעום כלום . . . עד שיתפלל תפלת שחרית", אלא בפרק חמישי דמיירי מדין חולה שאינו יכול לעמוד או לכוון. והנה, אי נימא דמיירי ברעב וצמא שיכול לכוון, ומ"מ הותר לו לאכול ולשתות כדי לשפר כוונתו, ע"כ צ"ל דהוא תנאי בדין איסור אכילה ושתי' לפני התפלה, דבכה"ג שאוכל ושותה בשביל להיטיב איכות התפלה, לא נאסרה האכו"ש, וא"כ הוה ל"י לכלול ולשנות דין זה במקום גוף האיסור (בפ"ו), ולמה כללו הרמב"ם בהדי דינא דחולה שאינו יכול לכווין (שכתב בפרק ה') שע"כ הוא משום לתא דאונס וכמשנ"ת? אבל אי נימא שבאמת אין זה דין מסויים באיסור אכו"ש לפני התפלה [שלא נאסרה היכא שאוכל ושותה כדי להיטיב איכות התפלה], אלא דהוא משום לתא דאונס, דכיון דתפלה בעי כוונה ובלא כוונה הוה תפלה בטלה, ונמצא דרעב וצמא שאינו יכול לכווין את דעתו [במדה המעכבת] אינו יכול לקיים מצות תפלה, שפיר שייך הך דינא דהרעב והצמא בפרק ה' בהדי דין החולים שאינם יכולים לקיים מצות תפלה, דקיי"ל שאל יתפללו [משום דתפלה בעי כוונה מסוימת לעיכובא], וכמשנ"ת.

ה

המורם ממה ששנינו בדבריהם בהנוגע לענינינו הוא, דאיכא שני צדדי היתר לאכול ולשתות לפני התפלה, ואלו הם:

(א) אכילה דלית בה משום גאווה, כשתיית מים או לצורך רפואה - שלא בא למלאות רעבונו אלא להברות גופו. ו(ב) לצורך כוונת התפלה, דאע"פ שאוכל כדי להשקיט רעבונו וצמאו, מ"מ כיון שבלא אכו"ש לא יוכל להתפלל בכוונה, התיירו לו לאכול כדי שיוכל להתפלל [דהא אם אינו יכול לכוין אסור לו להתפלל כמ"ש הרמב"ם]. ונראה פשוט דשני צדדי היתר אלו חלוקים ביסודם וגדרם ואינם תלויים זב"ז. ומשום דהא דמותר לשתות מים ולאכול לצורך רפואה (לדעת הסוברים כן) הוא משום דס"ל דאכו"ש כאלו מעולם לא נאסרו, דלא אסרו חז"ל אלא אכו"ש דאית ב"י משום גאווה, לאפוקי מים ומידי דרפואה דליכא בהו משום גאווה. משא"כ הא דמותר לאכול ולשתות בכה"ג שבלי האכו"ש אינו יכול לכוון במדה המעכבת, פשיטא דאין זה משום דאכו"ש לצורך כוונה המעכבת לא נכלל בהאיסור מעיקרו, אלא משום דהוה אונס, ובכה"ג "נדחה" איסור האכילה לפני התפלה, דאונס רחמנא פטרי, וכמשנ"ת.

וכדברים האלה מפורש יוצא מדברי הראשונים, שהרי כבר הבאנו לעיל דעת הא"ח וה'כלבו' שאוסרים שתיית מים [ודכוותי' אכו"ש לצורך רפואה] לפני התפלה, והיינו משום דלדידהו כל אכו"ש [אפילו כזה שאין בו משום גאוה] נאסרה.

ואעפ"כ הביא הא"ח את פס"ד הרמב"ם שאם אינו יכול לכווין דעתו לא יתפלל עד שיאכל וישתה. הרי ברור, שאין ההיתרים תלויים זב"ז כלל וחלוקים הם ביסודם וכמשנ"ת¹³.



13) ואולי יש לפרש עפ"ז מ"ש הפוסקים האחרונים. דהנה בנידון אכו"ש לצורך רפואה ובריאות, כתב ה'פרי חדש' שם [הובאו דבריו ב'מחצית השקל' שם סק"ב ובכה"ל להמשנ"ב שם] ש"מסתברא [ד]אעפ"י שאינו מעלה ומוריד לשתותו קודם התפלה ויכול לשתותו אחר התפלה שרי, דהא לית בי' גאוה", ומוכח דס"ל דבכה"ג אין איסור כלל [ולא רק שנדחה האיסור מפני רפואתו]. ואילו בנוגע "לאיש זקן וחלש שאינו יכול לעמוד על נפשו עד עת יציאת הציבור מבית הכנסת בפרט בשבתות וימים טובים שלפעמים מתעכבין עד חצות", כתב ב'באר היטב' שם סק"א (והו"ד בפסקי דינים לאדמו"ר הצמח צדק או"ח שם וביביאור הלכה' להמשנ"ב שם), "יותר טוב להתיר לו להתפלל בביתו בנחת ויקדש ויאכל מידי בצפרא, ואחר כך ילך לבית הכנסת ויכוין לבו עם הציבור בתפלת שחרית ויתפלל אחר כך עמהם מוספין של יום, ולא שישתה הקאו"י או הגיקולאט"י בלא קבלת עול מלכות שמים תחלה, כי ודאי על זה נאמר ואותי השלכת אחר גויך".

והנה יש מקום לפרש, שה'באר היטב' מיירי במי שאוכל לצורך רפואה, וחולק הוא על הפר"ח שמתיר בריוח לאכול לצורך רפואה לפני התפלה. אבל כדי שלא לאפושי בפלוגתא [ומן הקצה אל הקצה] - שלפי דברי הפר"ח מותרים לאכול לפני התפלה לצורך רפואה אפילו בכה"ג שאפשר בלאה"כ, ולפי דברי ה'באר היטב' יש לדחות תפלה בציבור כדי שלא לאכול לפני התפלה לצורך רפואה - י"ל דהבאר היטב מיירי בזקן וחלש שאינו אוכל לצורך רפואה [כי משום בריאות אין צורך באכו"ש לפני התפלה], אלא שמחמת תוקף רעבונו וחלישות לבו לא יוכל לכווין בלי האכו"ש. וס"ל להבאר היטב שאכו"ש לצורך כוונה לא הותרה אלא מחמת אונס, וכמשנ"ת בשיטת הרמב"ם ודעימי', משא"כ האכו"ש לצורך רפואה אינו בכלל האיסור מעיקרא. וע"כ במי שאוכל מחמת חלישותו ורעבונו, ס"ל להבאר היטב דמוטב שיתפלל ביחידות ולא יאכל קודם התפלה, ואילו אכו"ש לצורך רפואה [ודכוותי' שתיית מים לכאו"א] מותר בריוח קודם התפלה. והיינו כנ"ל, משום דהנך תרי היתרים חלוקים ביסודם, דכשאוכל לצורך רפואה או שותה מים לצמאון אין כאן איסור כלל, כיון דאין זה אכילת גאוה. אבל כשאוכל מחמת תוקף רעבונו, כי בלי זה לא יוכל לכווין בתפלתו, ס"ל דאין זה זה אלא שהודחה האיסור [ולא שלא נאסר מעיקרון] וע"כ לא הותר הדבר אלא כשאי אפשר בלא הכי, וע"כ מוטב שיפסיד מעלת תפלה בציבור, משיכניס עצמו למצב של אנוס, ויוכרח לעבור על איסור אכו"ש לפני התפלה.

דעת אדה"ז בסידורו לגבי שינה בסוכה

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס 'שלחן המלך'

בסידור בדיני נטילת לולב כותב אדה"ז: "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם הלל אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים לפיכך בבקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך".

והנה מלשון אדה"ז שכתב "בבקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך", משמע בפשטות שמיידי שישן בסוכה בלילה ולכן בבקר הוא עדיין בסוכה, כי אילו ישן בבית לא מתאים לכתוב "בעודו בסוכה", אלא "יכנס לסוכה" וכיו"ב. ויתרה מזו מקור דבריו הוא בפע"ח שער הלולב שער כט פ"ג ושם הלשון הוא: "טוב לברך תחלה קודם התפלה בהיותך בביתך בסוכה עצמה". ואילו אדה"ז השמיט מלשונו "בהיותך בביתך" וכתב "בעודו בסוכה", דבר שמחזק את הדיוק הנ"ל. ואם כן משמע מכאן לכאורה שדעת אדה"ז בסידורו, אף שנכתב ע"פ קבלה, כבשו"ע שלו שיש לישן בסוכה.

והאמת שענין זה אינו סותר את המובא בשם אדמו"ר האמצעי בענין שלילת השינה בסוכה בגלל הארת ה"מקיפים דבינה", והוא ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ט ע' 212 הערה 13 בטעם שענין זה התגלה דוקא ע"י האדמו"ר האמצעי משום שענינו היה להמשיך תורת החסידות באופן ד"בינה" כו', ע"ש.

ועפ"ז יש לומר שיתכן אמנם שגם אדה"ז עצמו לא ישן בסוכה בגלל הארת המקיפים דבינה, אלא שהוא עצמו לא גילה ענין זה לחסידים, ולכן כתב בסידור באופן שמשמע שיש לישן בסוכה, ורק אדמו"ר האמצעי הוא שגילה זאת לכל.



המברך על הלולב אחר שמו"ע בסוכה

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

שאלה: אחד המתפללים יצא לסוכה שע"י הביהכ"נ אחרי תפלת שמו"ע בחוהמ"ס כדי לברך על הד' מינים שלו, האם עליו לנענע בלולבו בכפילת אנא ה' הושיעה נא, או לא?

אחד מהמתפללים אמר שאין עליו לנענע ע"פ דברי אדמו"ר הזקן בסידור קודם ההלל. ואני אומר שלא דק. דהנה לשון אדה"ז הוא ברור בלי פיקפוק, וז"ל: "ואם בירך על הלולב אחר התפילה בב"ה (בבית הכנסת), לא ינענע בהלל אלא ג' פעמים, דהיינו בהודו תחילה וסוף ובאנא פ"א (כמ"ש בר"מ)". עכ"ל.

ולא לחנם מוסיף אדה"ז את המילים בבית הכנסת, ור"ל דרק באם בירך על הלולב בבית הכנסת, אז יש כאן חשש של נראה כמוסיף על מספר הנענועים שתיקנו חז"ל. כי מכיון שראו אותו מנענע מיד לפני ההלל, נראה להם כמו המשך אחד ועושה חמש נענועים, ע"כ כותב אדה"ז שנכון הדבר לנענע רק ג' פעמים, ולגרוע פ"א ממספר הנענועים שבתוך ההלל, בכדי להיזהר מחשש זה.

והחשש הזה הוא רק באם הוא מברך על הלולב בביהכ"נ קבל עם ועדה, אבל אם בירך בסוכה, שלא בפני המתפללים, אין כאן חשש ואין עליו לגרוע ממספר הנענועים שבתוך ההלל. אדרבה! ינענע בכדי שלא יחא נראה פורש מן הציבור.

ורבינו מוסיף בסוגריים את המילים (כמ"ש בר"מ), ונ"ל שכוונתו על הרמב"ם רבינו משה (בן מיימון) אלא שרבינו קיצר. ולפענ"ד נראה לפרש שכוונתו הוא דהנה נשארנו במבוכה, דאם צריך לנענע רק ג' פעמים, אז באיזה מהארבעה מקומות לא לנענע? אם בהודו לה' תחילה או סוף? אם באנא ה', באמירה ראשונה או בכפילו? איזה מהם לגרוע? ולזה באה התשובה לגרוע בכפילת אנא ה', כי לפי הרמב"ם שלא נהגו לכפול באנא ה', א"כ לא איכפת לנו כ"כ אם לא ינענע שם, כן נראה לי לפרש את המילים (כמ"ש בר"מ).

(מישהו רצה לפרש את המילים "בר"מ שכוונתו על הרעיא מהימנא שבזהר, אבל כל זמן שלא מצא את זה שם ברעיא מהימנא, אתפוס כפי הפירוש שזה קאי על הרמב"ם).

וכד דייקת שפיר בתוך דברי אדה"ז בעצמו, תראה בעליל שרק כאשר מברך על הלולב בביהכנ"ס עליו לדלג אחד מהנענועים, ולא כאשר מברך בתוך הסוכה. דהנה לפני זה כותב אדה"ז וז"ל: "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפילה קודם הלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר, ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים, לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך". עכ"ל. ור"ל שיש לפניו שני דרכים:

א) לברך על הלולב בזמנו הראוי על פי הדין, דהיינו אחר תפילת שמו"ע, אלא דאז לא יוכל לברך בסוכה, כי אי אפשר לו לצאת מביהכ"נ מפני הרואים (ונ"ל שכוונתו במילים "מפני הרואים" הוא בפשטות, מפני שגורם תמיהה אצל המתפללים שיוצא באמצע סדר התפילה וקודם אמירת הלל, ואין עולה על דעתם שיוצא להסוכה לברך על הלולב).

ב) שיברך בסוכה, שזה מצוה מן המובחר, אבל החסרון הוא שצריך לברך על הלולב קודם התפילה ולא בזמנו הראוי ע"פ הדין.

נמצא שבשני הדרכים, בכ"א מהם ישנו חסרון, ועל זה בא אדה"ז להעמידנו על הדרך הישר, דהיינו לתפוס בדרך הב' ולברך בסוכה מפני שזה מצוה מן המובחר, ואע"פ שאז צריך לברך קודם התפילה.

והנה כאשר מדייקים בלשונו של רבינו שאומר: "ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים", משמע שאם הי' אפשר לו לצאת מבית הכנסת אחרי השמו"ע, אז הי' רצוי מאד, כי אז הרי הי' יכול לקיים גם מצוה מן המובחר לברך בתוך הסוכה, וגם בזמן הראוי לזה אחרי התפילה.

עכשיו הגע בעצמך, אם אמת הוא הדבר שאם מברך על הלולב אחרי השמו"ע אז עליו לדלג על אחד מן הנענועים, ואפילו כאשר מברך על הלולב בתוך הסוכה, אז למה לו לרבינו לעבור על זה בשתיקה? הי' לו לומר בפשטות שלא טוב לברך על הלולב אחרי התפילה, כי מגיע לו על ידי זה הפסד גדול שלא יוכל לעשות את כל הנענועים, וא"כ ע"כ בליט ברירה צריך לברך קודם התפילה, כדי שלא להפסיד אחד מן הנענועים כאשר כופלים אנא ה' וכו'.

אלא ברור הדבר, שאם מברך בתוך הסוכה אז יכול לעשות את כל הנענועים בלי פקפוק, ואפילו אם מברך אחרי תפילת שמו"ע וכנ"ל, וגם לשון רבינו מדוייק מאד, ותו ליכא מידי. זה מה שנראה בעיני.

ועוד דבר, לולא דמסתפינא הייתי אומר שדברי רבינו: "ואם בירך על הלולב אחרי התפילה בביהכ"נ לא ינענע בהלל אלא ג' פעמים", נאמרו רק באם הוא יחיד המתפלל, אבל אם הוא ש"ץ, אז אין עליו לפרוש מן הציבור, ויעשה את כל הד' נענועים. ויש לי ראי' מדברי התוס' סוכה דף לח, א ד"ה "בהודו" וז"ל: "וי"מ דאף שליח ציבור מנענע אגב ציבורא שעונין בכל פעם ופעם וכו'". עיי"ש.

אחרי כתבי את השורות אלו, העירני ידידי הרב ר' שלמה אהרן הולצברג שליט"א, שחיפש בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים ולא מצא מקור לדין זה של אדה"ז.

ואני אומר שאם זה חידוש שחידש אדה"ז, אז אין לך בו אלא חידושו, ואין עלינו לעשות חומרות יותר ממה שהחמיר כ"ק אדמו"ר הזקן, ודי אם נחמיר עליו רק באופן שכתוב בסידור, דהיינו שבירך על האתרוג בביהכ"נ אבל לא כאשר בירך בסוכה.



הפסק בק"ש לאמן של חזרת הש"ץ

הרב יואב למברג

מח"ס 'דיני הפסק בתפילה'

א. בעניין הפסק בק"ש וברכותיה לעניית אמן, כתב בשוע"ר (סי' סו ס"ה): "...אחר שאר ברכות אין עונין אמן בקריאת שמע וברכותיה אפילו בין הפרקים, חוץ מן אמן שעונין אחר ברכת האל הקדוש ואמן שאחר שומע תפלה, שיש להם דין דבר שבקדושה עונין אותם אפילו באמצע הפסוק".

כלומר דווקא אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה חשיב כדבר שבקדושה, אבל אמן שאחר שאר הברכות, ובכללם שאר הברכות דחזרת הש"ץ, אין להפסיק עבורם בק"ש וברכותיה.

ולכאורה יש לתמוה, כיון שחזרת הש"ץ נתקנה לאומרה בעשרה, במה גרע מעניית אמן על ברכות העולה התורה, שהתירו להפסיק עבורה מטעם זה? דהנה גבי ברכות התורה כתב רבנו (שם): "...ועל ברכת התורה יענה ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וגם אמן אחר נותן התורה, מפני שברכה זו היא ג"כ כמו דבר שבקדושה, שהרי אינה נאמרת על קריאת ספר תורה אלא כשקורין בעשרה".

[וראה תה"ד (סי' סו ס"ק ד) ובה"ש (סי' פח ס"ק ו) דכתבו דה"ה לעניין ברכות ההפטרטה].

ולפי עיקרון זה צריך היה לומר, שהוא הדין גבי אמן על חזרת הש"ץ, דכיון ש"חזרת הש"ץ נתקנה לאומרה בעשרה, וכש"אין ט' מכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה" (שוע"ר סי' קכד ס"ו), א"כ

שווה היא לברכות התורה, והיה צ"ל שגם אמן דחזרת הש"ץ היא "כמו דבר שבקדושה" ששרי להפסיק עבורה בק"ש וברכותיה!¹

[ואין לומר שטעם החילוק הוא בכך שברכת התורה נתייחדה לאומרה בצבור בלבד, משא"כ י"ט ברכות בתפלה שאף היחיד אומרן (בתפלת לחש), דהרי אף ברכת התורה (הראשונה מהשניים) נאמרת ביחיד - אחר ברכות השחר].

ב. וי"ל בזה, ובהקדים בעניין יסוד תקנת חזרת הש"ץ בעשרה:

דהנה בסי' קכד (ס"א) כתב רבנו: "לאחר שסיימו הצבור תפלתם - יחזור ש"ץ התפלה בקול רם, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ - ויוצא . . . ואפילו מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בצבור דהיינו שט' יהיו שומעים ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו".

ובסי' תקצד (גבי חזרת הש"ץ של מוסף ר"ה) פירש רבנו הטעם שצריכים עשרה: "...אם אין ט' שעונין אמן אין תפלתו נקראת תפלת הציבור, ואין אדם יוצא י"ח בשמיעה אא"כ שומע תפלת הציבור, לפי שכך היתה התקנה בתחלה כשתקנו תפלת הצבור, שיחזיר הש"ץ את התפלה בקול רם כדי להוציא מי שאינו בקי, ואם אינו מתפלל תפלת הציבור אינו יכול להוציא אחרים בתפלתו, שהתפלה אינה כשאר ברכות שאדם יוצא י"ח בשמיעה ועניית אמן, אבל בתפלה צריך כאו"א לבקש רחמים, ואין נכון לבקש ע"י שליח אא"כ הוא ש"ץ...".

נמצא דמטרתה של חזרת הש"ץ היא להוציא ידי חובה את מי שאינו יודע להתפלל, וכיון שאין יחיד יכול להוציא את היחיד (מטעם האמור), לכן תיקנו לעשות זאת באמצעות ש"ץ, כלומר, בצבור - במעמד עשרה.²

(1) ולהעיר שגם אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה (שרי לענותם בק"ש וברכותיה, כנ"ל), לא נתייחדו אלא מטעם שאמן של האל הקדוש הוא סיום שבח של ג' ראשונות ושומע תפלה הוא סיום אמצעיות (מג"א סי' סו ס"ק ז, וראה בסוף דבריו שם דלא ברירא ליה טעם זה כולי האי, ואפשר דמשום כך לא הביא רבנו הטעם).

(2) להעיר שגם בברכות ק"ש מצינו דין זה - שאין יחיד מוציא את היחיד, אלא ש"ץ את הציבור, והוא מטעם "שהן ברכות שבח והודאה, ונתקנו לאמרם בפיו, או שישמע אותם ברוב עם שהיא הדרת מלך, כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן". אך מ"מ בברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן, אפילו מי שהוא

ג. ולפי זה נמצא דיש הפרש גדול בין הא דצריך י' לדבר שבקדושה, לבין חזרת הש"ץ:

דבר שבקדושה בעי י' לפי שהוא חשוב, ומשום כך אין אומרים אותו כלל בפחות מעשרה. וכמ"ש רבנו (סי' נה ס"ב): "כל דבר שבקדושה כגון קדיש וברכו וקדושה אין אומרים בפחות מעשרה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל". וה"ה לקריאת התורה שלא נתקנה אלא בצבור³, וכאשר אין ציבור אין היחיד קוראה בברכותיה אף לעצמו, נמצא דמשום חשיבותה נגעו בה.

משא"כ תפלת י"ח של הש"ץ לא בעי י' משום חשיבותה, דלכן הכל יכולים להתפלל י"ח לעצמם (-תפלת לחש), אלא מטעם צדדי תיקנוה בציבור - להוציא י"ח את שאינו בקי'.

ומטעם זה שפיר יש להפסיק בק"ש וברכותיה לעניית אמן על ברכת התורה, כדין כל דבר שבקדושה שמשום חשיבותו יש להפסיק עבורו.

אך לא לאמן על חזרת הש"ץ שאין בברכותיה חשיבות מיוחדת, ודינם כשאר כל הברכות שאין להפסיק עבורם בק"ש וברכותיה (פרט לאמן של האל הקדוש ושומע תפלה, כנ"ל).



הברכה על שניצל וגעפילטע פיש [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

ראיתי בגליון תתמד (עמ' 80) שהר"ב אבערלאנדער שי' העיר עוה"פ בקשר מ"ש על ברכת השניצל וכו'.

דהבאתי מ"ש אדמה"ז בשו"ע סי' קס"ח סי"א: "...וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים אע"פ שנלושה במים בלבד, ואפי' אם עירב

בקי, ואינן דומות לתפלה, שאין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי, לפי שהתפלה בקשת רחמים היא וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע, משא"כ בברכות אלו וכיוצא בהן" (שו"ע"ר סי' נט ס"ד. ובסי' סא סכ"ה פסק כן גם לעניין הוצאת אחרים ידי חובת קריאת שמע).

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 בתערובת כל שבא להכשירו לאכילה ולכן מברכין על תערובת זו במ"מ...".

וכתבתי שא"א לומר שהכוונה במ"ש "מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה", הוא שמוסיף בו טעם, כי אז יוצא שלא יכול להיות מציאות של לדבוקי בעלמא שאין מברכין עליו במ"מ, כי תמיד הוא מוסיף בו טעם ולכאור' מכשירו ג"כ, וא"כ ברכתו היא במ"מ. וא"כ לכאור' זה סותר למ"ש אדמה"ז בסדר ב"ה סי' ג' סעי' ג', מיוסד על הרמב"ם פ"ג מהל' ברכות הל' ו' ובגמ' ברכות דף לט, שיש מציאות שכוונתו היא רק לדבק ואז אין ברכתו במ"מ.

וכן ה'פרי חדש' יו"ד סי' קיב סק"ז שהוא המקור לדין הנ"ל בסי' קסח, שם גופא מחלק בין מציאות שמכשירו ומתקנו לאכילה, לבין מציאות שזה לדבוקי בעלמא שאז אין מברכין במ"מ.

ומכל זה נראה ברור שישנה מציאות שזה לדבוקי בעלמא ואינו מכשירו ומתקנו לאכילה, אפי' שמוסיף בו טעם. כי הפי' ב"להכשירו", הוא שעושה אותו ראוי לאכילה, כי לפני זה הוא הי' משקה, וע"י הוספת הקמח הוא נתעבה ונהי' ראוי לאכילה. וכן קמח שמדבר אדמוה"ז בלעקעח, שבלי הקמח עם הדבש לבד א"א לעשות לעקעח, ולכן הקמח מכשירו ומתקנו לאכילה. משא"כ כשמדובר בדגים ובשר שראויים לאכילה גם בלי הקמח, והקמח הוא רק כדי לטגנו יותר טוב, הרי"ז לדבוקי בעלמא ואינו נק' שמכשירו, אע"פ שמוסיף בו טעם.

ועוד שהרי הטעם שנתווסף בו אין הוא טעם הקמח, אלא כיון שע"י הטיגון בקמח הוא נעשה יותר פריך ויותר טעים, ולכן אין ברכתו במ"מ.

וע"ז מקשה הר"ב אובערלאנדער שי': א. הרי ה'פרי חדש' ברור מלולו שהחילוק הוא במחשבתו האם הקמח הוא לדבוקי או סתם. ב. אין שום הכרח לומר שמ"ש הפר"ח "שמכשירו", הכוונה היא שבלי זה לא הי' ראוי לאכילה, אלא הפי' ב"מכשירו" שמוסיף בו טעם ומשפר את האוכל. ג. ומסיים, שא"א להכחיש את המציאות שהקמח מוסיף טעם לשבח, וכל חך אוכל יטעם לו, ולכן א"א לומר שזה רק לדבוקי

בעלמא, אלא כוונתו ג"כ על הקמח, ולכן צריכים לברך עליו במ"מ. ע"כ תוכן דבריו.

ולא זכיתי להבין איך אפשר להקשות קושיות כאלו אחרי מה שכתבתי, וכנראה אגב חורפתי לא דק.

ולכן אבהיר את זה עוה"פ: א"א לומר שהפ"י "להכשירו" הוא שמוסיף בו טעם, שא"כ א"א להיות מציאות של לדבוקי בעלמא, כי תמיד כל דבר שיוסיפו ישפר את טעמו. וזה ברור שגם אדמוה"ז ובפר"ח עפ"י הרמב"ם והגמ' מחלקין בין נותנו לטעם או לדבוקי בעלמא. ואין לומר שלדבוקי בעלמא מדובר שמוסיף כמות מזערית שאינה מוסיפה טעם בגלל מיעוטה, כי אז הרי אין שום הו"א לברך עליו במ"מ, ומאי קמ"ל.

ולכן צ"ל, שהפ"י "להכשירו" הוא שמכשירו לאכילה, שבלעדי הקמח הוא משקה גרידא ואינו ראוי לאכילה, ולכן אעפ"י שמכניס את הקמח כדי לעבות את המשקה ולעשות ממנו מאכל, שזה לדבוקי בעלמא, אבל מכיון שמכשירו ומתקנו לאכילה, הוי כאילו כוונתו גם לזה. משא"כ בדבר שראוי לאכילה בפני עצמו, ומוסיף קמח רק כדי לטגנו יותר טוב, הרי"ז לדבוקי בעלמא, וזה פשוט.

ועוד י"ל, שאם זה תלוי אם הוא מוסיף בו טעם או לא, הרי בגמ' ברכות (לט, א) "אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא, אמר לן, תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחו - בפה"א; דלפתא, דמפשו בה קמחה טפי - במ"מ, והדר אומר אידי ואידי בפה"א, והאי דשדי בה קמחא טפי - לדבוקי בעלמא עבדי לה", ע"כ. ולכאורה הי' יכול לחלק פשוט שכשמוסיף טעם מברך במ"מ, וכשאינו מוסיף טעם מברך בפה"א, ומזה ראייה שאפ"י מוסיף בו טעם, החילוק הוא רק מהי כוונתו בנתינת הקמח.

ועוד, לפי סברתו שאם הוא מרגיש את הטעם מברך במ"מ, צריכים לבטל כל הדין של עיקר וטפל, שהרי א"א להכחיש את המציאות שגם בעיקר וטפל הרי כל "חך אוכל יטעם לו" מהטפל, ואיך יהנה ממנו בלי ברכה, אלא שצריכים לדעת שהדין של עיקר וטפל הוא, שכיון שכוונתו היא רק על העיקר, ובלי העיקר לא הי' אוכל את הטפל, הרי הטפל בטל לעיקר ונפטר בברכתו אפי' שנהנה גם ממנו בפועל. וכמו"כ כאן, אפי' מרגיש טעמו, ה"ה בטל לבשר ונפטר בברכתו, שהרי לא הי' אוכלו בלי הבשר.

וכן הבאתי מספר 'פתח הדביר' או"ח סי' רח, שמביא את האו"ח הקדוש מספרו 'פרי תואר', בנוגע לטיגון דגים קטנים עם קמח, שכיון שמוסיף את הקמח רק בשביל הטיגון, ולא בשביל טעמו, אז אעפ"י שמוסיף קצת טעם, מכיון שלא להכי עבידי, לכן אפי' לפי הפר"ח הנ"ל, ברכתו שהכל.

ואח"ז מוסיף בעל 'פתח הדביר' מדילי"ה, שכמו שבשקדים מצופים בסוכר וסלת פוסק בשכנה"ג שמברכין בפה"ע, אעפ"י שלא יכול להיות שלא יוסיף איזה טעם בשקדים, אבל מכיון שהוא בא לשמש את השקדים, והשקד שלם כברייתו, אינו בטל, וכן בדג שהוא שלם כברייתו הוא עיקר, ולא חוששין שמוסיף קצת טעם.

הרי רואים, שטיגון דגים קטנים בקמח הוא מעין השניצל שלנו, ופוסקים גם לפי הפר"ח שמברכים שהכל.

ואין לומר שבעל 'פתח הדביר' מתכוין מדין ברי', שברי' אינו בטל, כפי שרצה הרב הנ"ל לומר כאן שמקור הדין של שקדים הוא משכנה"ג ושם אינו מזכיר כלום בנוגע לברי'. ובפשטות כוונתו כאן שהפרי הוא שלם רק שהוא מתחת לציפוי, וכל הציפוי הוא בשביל הפרי, הרי הפרי אינו בטל לציפוי ולא צריך להיות ברי' שלימה. האם יעלה על הדעת שאם שקד א' שבור ואינו שלם ומצופה, שברכתו תהי' אחרת...

וכן הבאתי מה'אור שמח' שמפרש בגמ' שבמקרה שאם הי' מוסיף עוד קמח הי' מאבד את טעם התבשיל, אין ברכתו במ"מ, כי הוא רוצה לטעום את טעם התבשיל דוקא, משא"כ שם כשמוסיף קמח אינו מקלקל את התבשיל, אלא מוסיף בטעמו, אז מברכין במ"מ. וכנ"ל שכאן הרי רוצה לטעום את טעם הבשר והדגים וכו'.

וכן ראיתי ב'מקור חיים' סי' רח סעי' ג': "המג"ד (ט"ז סק"ה) נסתפק בלעקיך אולי הוי הקמח רק לדיבוק בעלמא. ולענ"ד נראה דאין להסתפק בזה, דלא שייך לדיבוקי בעלמא רק בתבשיל שהוא עיקר המאכל, ובתבשיל כמו סילקא או ליפתא בהש"ס (ברכות לט, א), משא"כ בדבש ובשמים שאינם מאכל בפני עצמם בשום ענין, והם מדבקים הקמח שהוא עיקר הלעקוקין לא ההיפך, ופשוט דלא מברכין עלייהו המוציא כמו שכתב מג"א (ט"ז) סי' קסח סק"ה. . ומ"מ במ"מ מברכין עלייהו...".

הרי רואים מדבריו שבדבר שהוא עיקר התבשיל כמו דגים או בשר, שהם מאכל בפני עצמם בלי הקמח, וא"כ אם מוסיף קמח זה רק

לדבוקי בעלמא. משא"כ בלעקאח. והוא כותב עוד יותר מהנ"ל, שהקמח הוא העיקר ולא הדבש.

מכל הנ"ל נראה ברור שכל מ"ש קמה וגם ניצבה. וד"ל.



בענין הנ"ל*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בקשר להערת הרי"י הענדל אינני רוצה לחזור על כל מה שכתבתי כבר בדחיית שיטתו, והקורא יכול לעיין במה שכתבתי בגליון תתמ ובגליון תתמד. ואתעכב בזה רק על נקודה אחת.

כתב אדה"ז בשו"ע סי' קסח סי"א: "...וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים אע"פ שנלושה במים לבד, 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 בתערובת כל שבא ג"כ להכשירו לאכילה ולכן מברכין על תערובת זו בורא מיני מזונות...".

וכותב הרב הענדל: א"א לומר שהפ"י "להכשירו" הוא שמוסיף בו טעם, שא"כ א"א להיות מציאות של לדבוקי בעלמא כי תמיד כל דבר שיוסיפו ישפר את טעמו. וזה ברור שגם אדה"ז והפר"ח ע"פ הרמב"ם והגמ' מחלקין בין נותנו לטעם או לדבוקי בעלמא.

ועל כן מכריח הרב הענדל: ולכן צ"ל שהפ"י "להכשירו" הוא שמכשירו לאכילה שבלי הקמח אינו ראוי לאכילה.

ואינני מבין קושייתו וההכרח לפירושו, שהרי בפרי חדש וכן בדברי אדה"ז מפורש שכל החילוק אינו אלא במחשבתו ("דכל שאינו עושהו

(* זה כבר משך זמן שענין זה נידון בקובץ בפרטי פרטיות. ות"ח להכותבים החשובים שיחיו, שזיכו את הרבים בבירור ענין זה אליבא דהילכתא. ולדעתינו נושא זה מוצה עד תומו וע"כ אין מקום לדון בו יותר בקובצינו. המערכת.)

אלא לדבוקי בעלמא הוי טפלה ומברכין על העיקר, אבל סתם קמח שמשמין בו ממיני המשקין, כיון שמלבד ממה שמדבק ומקפה התערובת מכשירו ומתקנו נמי לאכילה, א"כ מסתמא הקמח שניתן בתערובת זה אדעתא דהא והא ניתן, ומברך עליו בורא מיני מזונות" (לשון הפרי חדש), ואין שום חילוק במציאות המאכל באם "מכשירו" באופן שבלי זה אינו ראוי לאכילה, או "שמכשירו" באופן שמוסיף טעם.

וא"כ לפי אדה"ז שפיר יכול להיות הדין של "לדבוקי בעלמא" באם מחשבתו היתה שאין לו צורך בהטעם כלל.

וכיון שאין כאן קושיא, אזדא ליה ההכרח לפרש "שמכשירו ומתקנו" רק במקרה שבלי זה אינו ראוי לאכילה. ועדיף לפרש כפשטות משמעות הלשון דכל שמוסיף טעם באוכל "מן הסתם" כוונתו גם אליו, ובחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות.

ומה שהקשה הרב הענדל שא"כ מתבטלת ההלכה דעיקר וטפל, לא הבנתי כלל, שהרי חמשת המינים אכן תמיד נחשבים לעיקר.

ומה שהעתיק שוב פעם את דברי 'פתח הדביר' בקשר ל"דג שהוא שלם כברייתו", כבר כתבתי שאינני מבין ההגיון שבדבריו, ובדברי אדה"ז ובדברי שאר הפוסקים לא מצאתי סברא של "שלם כברייתו" בנוגע לחמשת המינים.

וכבר נתארכו הדברים, ואכמ"ל עוד.

למסקנא אינני רואה שום סברא שדברי אדה"ז אלו לא יחולו גם על שניצל: "מן הסתם ניתן הקמח בתערובות זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר, וכיון שהוא מין דגן הוא חשוב ואינו בטל בתערובת כל שבא ג"כ להכשירו לאכילה ולכן מברכין על תערובת זו בורא מיני מזונות...". ויאכלו ענוים וישבעו ויברכו במ"מ.



מקום הנחת התפילין לפני הודו [גליון]

הרב מאיר צירקינד

ר"מ בישיבה קטנה, מיאמי רבתי

בקשר להדו"ד שהיה לאחרונה מתי להניח הטלית ותפילין - שמעתי מאחד ששאל כ"ק ביחידות עד"ז, והשיב הרבי שהטעם הוא כדי למעט

בכל מה דאפשר היסח הדעת בתפילין, ז.א. שלא יניחו תפילין רק ב"מינימום" הזמן. ואע"פ שא"כ היה צריך להניחם קודם הודו, שמשם מתחיל המניין? התירוץ בזה הוא: שצריך לומר הקדיש השייך למשנת איזהו מקומן ואינו כדאי לעשות הפסק בין הקדיש להודו בשביל להניח אז התפילין.

(אע"פ שיכול להיות שאיני זוכר כל הפרטי פרטים ממה שתירץ כ"ק, מ"מ הענין הוא כמ"ש).



פשוטו של מקרא

ברש"י פ' כי תצא ד"ה "לא תדרש שלמים"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת כי תצא ד"ה "לא תדרש שלמים" (כג, ז): "מכלל שנאמר עמך ישב בקרבך (שם, יז) יכול אף זה כן, ת"ל לא תדרוש שלומם", עכ"ל. ומצוין בכמה חומשים, דמקורו של רש"י זה הוא מספרי.

וראיתי ב'תורה תמימה' על פסוק זה שמביא פרשת הספרי, וז"ל: "שלמים וטבתם. מכלל שנאמר (שופטים כ): "...וקראת אליה לשלום", יכול אף אלו כן, ת"ל "לא תדרוש שלומם", ומכלל שנאמר (כג ז) "בטוב לו לא תוננו", יכול אף אלו כן, ת"ל "וטבתם", עכ"ל.

ומפרש שם בתורה תמימה, וז"ל: "דבהכרח צריך לומר בפסוק זה בא להורות איזה רמז ודרש, דאי אפשר לומר שמצוה בפשיטות שלא לפרוש שלומם, דפשיטא הוא אחרי שמודיע גם מעשיהם הרעים לישראל מובן שלא יפרשו לשלומם, לכן אמר דאיירי בענין שבשאר אומות מצוה לקרוא לשלום, כגון כשבאים עליהם במצור כדכתיב ס"פ שופטים כי תלחם אל עיר וקראת אליה לשלום, על זה אמר דלהם לא תקרא לשלום אף בענין כזה. וכן בעבד שלהם שברח לארץ ישראל, אשר בעבד משאר אומות במקרה כזה אסור להסגירו אל אדונו, אלא עמך ישב בטוב לו, אבל בעבד שלהם אין מצווים על בטוב לו", עכ"ל.

וצריך להבין, למה לא פירש רש"י על דרך זה, ואפילו אם תמצא לומר שרש"י מצא גירסא בספרי כפירושו, הרי אין ענינו של רש"י להעתיק דרשת ה'ספרי', רק לפרש פשוטו של מקרא.

ולכאורה לשון ה'ספרי' שמוכא ב'תורה תמימה' קרוב יותר לפשוטו של מקרא* מכמה טעמים, וכדלקמן:

(א) בפסוק נאמר שתי תיבות "לא תדרש" שלמם וטובתם". ורש"י מפרש רק תיבת "שלומם". ולמה אין מפרש למה נאמר "וטובתם", על דרך שמבואר בספרי הנ"ל.

(ב) בפסוק נאמר "לא תדרש שלמם". ולכאורה הפירוש הפשוט בהפסוק הוא שדרישת שלום באומות אלו אסורה, אבל באומות אחרות מותרת. ואם כן צריך להבין איזה שייכות יש לזה עם מה שמביא רש"י "מכלל שנאמר עמך ישב בקרבך יכול אף זה כן".

הרי שם אינו מדובר בנוגע לדרישת שלום - שעל פי פשטות זהו ענין של היפך מלחמה - אלא בנוגע לטובת העבד, שלא להסגירו לאדוניו. ואם כן לפי זה, לא הו"ל לרש"י להעתיק תיבת "שלומם" מן הכתוב, אלא רק "לא תדרש טובתם", ולסיים "ת"ל לא תדרוש טובתם".

משא"כ לפי דרשת הספרי הנ"ל מובן זה, שאכן מדבר בנוגע לדרישת שלום, דהיינו היפך מלחמה בנוגע לאומות אחרות, שהרי

(* קשה מאוד לפרש בפש"מ שמ"ש לא תדרש שלמם וגו' קאי על מצב של מלחמה, שבדרך כלל צריכים לקרוא לשלום ואצל עמון ומואב אין צריכים, דזה לא מרומז כלל בכתוב, וכן ער"ז קשה לומר בפש"מ שמדובר אודות עבד של עמון ומואב, האם מותר להסגירו וכו', שכהנ"ל אינו מרומז בפסוק כלל.

הפירוש בפסוק בפשטות שלא לדרוש בשלום (כל) עמוני ומואבי, היינו שלא לעזור להם ולהתעניין במעמדם ומצבם וכו', שזהו פי' הפסוק כפשוטו.

וע"ז מפרש"י שלכאורה אינו מובן - וכמו שמביא בספרי - מאחר שהתורה אוסרת להתחתן עם (גרים של) עמון ומואב, ונותן ע"ז טעמים שהם דרשו רעת ישראל וכו', איך יעלה על הדעת שבנ"י ידרשו שלומם וכו'.

ע"ז מתרץ רש"י, דמאחר שמצינו שהתורה אומרת עמך ישב בקרבך, אף שהוא עבד של פלוני והדין נותן שתסגירו לאדוניו, מ"מ מלמדת אותנו התורה שמצד דרכי שלום או ישוב העולם וכיו"ב צריך להתנהג בחסד גם עם עבד גוי, אף שלא מגיע לו מצד שורת הדין, לכן היית סובר שגם אצל עמון ומואב ג"כ צריך להתנהג ככה, וזה מלמדת התורה שאסור לדרוש. ופשוט! המערכת.

מביא הפסוק "...וקראת אליה לשלום". וכן בנוגע לטובת העבד כנעני, מביא בספרי הנ"ל תיבת "טובתם", ולא תיבת "שלומם" כפירש"י.

(ג) כנ"ל, רש"י מפרש הפסוק בנוגע לעבדים כנעניים של שאר אומות. הנה נוסף לשאלות הנ"ל צריך להבין: הרי גם ה'ספרי' מפרש תיבת "טובתם" שבפסוק בנוגע לעבדים כנעניים של שאר אומות. אבל יש חילוק גם בזה בין פרש"י לה'ספרי' הנ"ל, שרש"י מביא תחילת הפסוק "עמך ישב בקרבך". משא"כ ה'ספרי' מביא סוף הפסוק "בטוב לו לא תוננו".

ולכאורה ענין הטוב שצריך לעשות עם העבד מודגש יותר בסוף הפסוק מתחילת הפסוק, כמובן בפשטות, ואם כן צריך להבין למה הביא רש"י תחילת הפסוק ולא סוף הפסוק כהספרי, וגם לא רמז לזה אפילו בתיבת וגו'.

לאחר שכתבתי כל הנ"ל ראיתי בפירוש 'באר השדה' על פירש"י, וז"ל: "אע"ג דזה דריש בספרי על מלת וטובתם, אבל על מלת שלומם דרשו מכלל שנאמר כי תקרב אל עיר כו' כמ"ש הרא"ם, מ"מ רש"י ס"ל דלאו דוקא בשעת מלחמה הוזהרו בזה, אלא גם שלא בשעת מלחמה אסור לדרוש בשלומם יחיד או רבים. . ולזה הניח הכתוב כפשוטו, ועל סיפיה דקרא דכתיב וטובתם קאמר מכלל שנאמר עמך כו', דלא תימא דוקא לעשות עמו טובה אסור אבל לא להונותו לז"א מכלל וכו', כלומר לזה מותר להסגירו אל אדוניו וגם להונותו", עכ"ל.

אבל לאחר אריכות לשונו עדיין לא הבנתי איך מתורצות השאלות הנ"ל ששאלתי.



"זהו שמוש פתח שהלמ"ד נקודה בו"

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

במדבר ה, כב רש"י ד"ה "לצבות בטן", מפרש: "כמו להצבות בטן. זהו שמוש פתח שהלמ"ד נקודה בו".

פשוטם של דברים, שבדרך כלל ל' (וכן ב' וכו') של אותיות כל"ב מנוקדות בשו"א לבית הכנסת, וכשזה בא לפני אות שמנוקדת בשו"א (שאו אי אפשר שיהיו שני שוואים ביחד, שאי אפשר לבטא אותם) מנוקדת הל' בחיריק לפני (וכשהל' באה לפני י' שוואית נעלמה ה"י")

(היינו שלא מבטאים אותה) - לִירוּשָׁלַיִם), וכשבאה לפני חטף (באותיות גרוניות א, ה, ע, ח) מנוקדת ה"ל" כנקודת החטף לְאָכּוּל, לְעָבוּד, וכשבאה לפני הברה מוטעמת בשם הפעל, מנוקדת ה' בקמץ, כמו לְקוּם שהטעם הוא על האות "ק", וכן לְשָׁבַת שהטעם הוא על השין, (פרט זה האחרון הראה לי הרה"ח ר' מנחם בלוי שי' בספר דקדוק של גוטשטיין) וכשה"ל" באה לפני תיבה בבנין הפעיל (וזה נוגע לענינו), הנה אז נקודה בשו"א, לְהַאֲכִיל לְהַעֲבִיד, ולפעמים נקודה ה' עצמה בפתח, כי הפתח של ה' עברה ל'. וזהו הפירוש שמוש פתח שהלמ"ד נקודה בו, והיינו שהפתח עושה שהל' הוא בבנין הפעיל.

א. אלא שצ"ע, והרי רש"י כבר כתב ענין זה לעיל בפ' בשלח (שמות יג כא) על תיבת לנחותם - "נקוד פתח שהוא כמו להנחותם כמו (דברים א לג) לראותכם בדרך אשר תלכו בה שהוא כמו להראותכם בו".

ב. גם אם נאמר שרש"י מצא לנכון להזכיר שוב ענין זה, שכבר עבר הרבה (זמן) מבשלח (עד נשא), למה שינה (הוסיף) רש"י בלשונו "זהו שמוש פתח שהלמ"ד נקודה בו", ולא (בקצור) כבפ' בשלח "נקוד פתח שהוא כמו להצבות בטן וכן לנחותם בו", ואם יש צורך להוסיף "זהו שמוש פתח שהלמ"ד נקודה בו", הנה לכאורה מתאים להוסיף את זה בפעם הראשונה שמביא ענין זה (בפ' בשלח), ואח"כ מספיק להזכיר בקצרה (כמו שעשה בפ' בשלח ובפ' דברים).

ואמנם י"ל בדא"פ, שבפ' בשלח הי' עסוק לבאר "אף כאן להנחותם ע"י שליח ומי הוא השליח וכו'", ולכן לא האריך לדבר בענין שמוש פתח בו' -

ג. והנה להלן בדברים (א, לג) ברש"י ד"ה "לראותכם" ביאר רש"י: "כמו להראותכם, וכן לנחותם הדרך וכן לשמיע בקול תודה וכן ללכת לגיד ביזרעאל". שכאן יש גם לשאול (וכאן השאלה יותר חזקה) שמאחר שכבר פירש בפ' בשלח ש"לנחותם" הוא כמו להנחותם, וגם בפ' נשא פירש שלצבות הוא כמו להצבות, ולנפול זה כמו לנפיל, למה יש צורך לפרש שוב שלראותכם הוא כמו להראותכם.

- ובדוחק יש לומר, שכיון שבפסוק זה יש תיבה דומה לה (לתיבת לראותכם) והיא (לתור לכם מקום) "לחנותכם", ותיבה זו אינה כמו להחנותכם, אלא שאתם בעצמכם תחנו במקום הזה, לכן מצא לנכון

לחזור ולפרש שתיבת לראותכם היא (אינה דומה לתיבת לחנותכם אלא) כמו להראותכם -

ד. גם אם נאמר שרש"י מצא לנכון לבאר שוב ענין זה, או מטעם הנ"ל (בדוחק), או מטעם שעבר הרבה זמן מנשא עד לדברים, או מטעם אחר, - צ"ע למה הביא רש"י כאן (דברים א, לג) עוד שני פסוקים "לשמיע בקול תודה" וכן "ללכת לגיד ליזרעאל".

שלאורה אם יש צורך להוסיף עוד שתי ראיות (מעוד שני פסוקים) ה" מתאים להוסיפם בפעם הראשונה - בפ' בשלח, ואם לא בפ' בשלח מטעם שנתבאר לעיל בדא"פ, שלא רצה רש"י להאריך, הנה עכ"פ בפ' נשא - גבי להצבות בטן - ה" צריך להוסיף את שני הפסוקים, ובפרט שבפ' נשא כן מאריך, שהקדים "זהו שמוש פתח שהלמ"ד נקוד בו" - שלא כתב כן בשאר מקומות.

וי"ל בדא"פ לבאר כל הנ"ל, שאעפ"י שבכללות נראה שכל התיבות שנקודות ה' בפתח (בכהאי גוונא) פירוש אחד לכולם. אעפ"י כ יש הבדל בין הקירוב של ה' לפעל, ולדוגמא ב"לנחותם הדרך", הנה הפתח של ה"ל" הוא במקום הח' של בנין הפעיל, שזה כמו להנחותם, אבל יש כאן בין הקב"ה שהוא המנהיג אותם לבין ישראל המונהגים את עמוד הענן, וכדפירש"י - "להנחותם ע"י שליח ומי הוא השליח עמוד הענן והקב"ה בכבודו מוליכו לפניהם"

משא"כ בפ' נשא ב"לצבות בטן", הרי המים מצבים את הבטן בלי שום אמצעי, שלכן יש מקום לומר שאין זה (כ"כ) מלשון (בנין) הפעיל, אלא בבנין פֶּעַל, וזה שהלמ"ד נקודה בפתח יש לפעמים שינויים קלים, כמו שזה משתנה לפני אות גרונית או לפני שו"א.

ולכן צריך רש"י לפרש גם בלצבות בטן שהפתח הוא מבנין הפעיל, וגם מוכן למה רש"י מאריך כאן יותר ומקדים "זהו שמוש פתח שהלמד נקודה בו", כלומר שלא נטעה לפרש אחרת (כנ"ל). ואף שהביאור הנ"ל בדברי רש"י נראה דחוק, אבל עפ"י לכאורה מתורצת קושיא הנ"ל (סעי' א') למה דוקא כאן מאריך רש"י.

ועפ"י - לכאורה - תתישב גם ההוספה שרש"י מוסיף בסוף הדיבור (לצבות בטן) "שהמים מצבים את הבטן ומפילים את הירך". שלאורה מה בא רש"י לומר בזה, והרי זה כתוב מפורש בתורה. ועפ"י הנ"ל בא לבאר איך הלמ"ד הוזה שנקוד בפתח הוא מבנין הפעיל, גם בלצבות בטן ולנפיל ירך - וכנ"ל, שזה קרוב לפעל, והי' קס"ד לומר

שהוא מבנין פֶּעַל, לכן האריך רש"י בלשון (אף שכתוב בתורה) "שהמים מצבים את הבטן ומפילים את הירך", שבוזה מתרץ שזה בבנין הפעיל, שהרי מצבים ומפילים (שזה מפעיל את) אחרים.

ועפ"י הנ"ל לכאורה מתיישב עוד פלא, שלכאורה כשרש"י בא להוכיח (בפ' בשלח) על לנחותם שזה כמו להנחותם, מביא ראי' מפרשת דברים לראותכם בדרך אשר תלכו בה, ומדלג על במדבר בפ' נשא הפסוק שאנו עוסקים בו (לצבות בטן).

ובפשטות י"ל שנקט (פסוק) תיבה שדומה (קצת) למשקל של תיבת לנחותם - לראותכם. אבל דוחק: א. אינו דומה ממש. ב. בחומש דברים כשרש"י מבאר תיבת לראותכם מביא ראי' מכו"כ פסוקים שאינם דומים בכלל למשקל לראותכם, כמו לשמיע, לגיד.

ועפ"י הנ"ל יובן, שהרי לצבות הוא קרוב יותר ל"פעל" מ"להנחותם", ואיך יכול להוכיח מלצבות בטן, ואיה"נ שאם לצבות הוא בנין הפעיל, הנה לנחותם בודאי בנין הפעיל, אבל כשבאים להביא ראי' היא צריכה להיות ראי' מוכחת ומובנת ואם - כנ"ל - בלצבות יש מקום לחשוב שאינו בנין הפעיל (שלכן - כנ"ל - הי' צריך רש"י להאריך) א"כ אין תיבה זו ראי' מוכחת, ולכן - י"ל בדא"פ - דילג על לצבות בטן והלך לפ' דברים לתיבת לראותכם, שמצד התוכן הוא יותר קרוב ל"לנחותם" הדרך, שכמו בלנחותם הוא ע"י שליח - עמוד הענן - גם לראותכם את הדרך הוא ע"י עמוד האש.

אבל לאידך, הנה - לכאורה - "לראותכם" אינו דומה ממש ל"לנחותם", שהאש לילה פעלה באופן יותר קרוב אליהם, כפשוטו - שע"י האש ראו את הדרך.

וי"ל בדא"פ שלכן הביא רש"י - בפ' נשא גבי לצבות בטן - גם את הפסוק לראותכם בדרך, ולא הסתפק בפסוק אחד בלבד לראי', כמו שעשה רש"י בפ' בשלח, שמפני שבפ' נשא הפעולה קרובה יותר לנפעל - כנ"ל בארוכה - הביא ראי' (גם) מלראותכם שכנ"ל זה יותר קרוב לנפעל.

וכמובן שאי אפשר "לוותר" על "לנחותם", שהרי זו הפעם הראשונה בתורה שיש ל' ונקודתה פתח, והנקודה היא במקום ה' של בנין הפעיל, שלכן נשמטת הה', או להיפך בגלל שהה' נשמטה העבירו את הפתח על ה"ל'", והיא היסוד לכל ה"ל'" בכהאי גוונא. ולכן - י"ל בדא"פ - בכל מקום שיש ל' כנ"ל מביא רש"י בתחילה דוגמא זו (של לנחותם).

אלא שכנ"ל נתבאר בדא"פ שבין התיבות (הלמ"דים) אלו עצמן יש הבדל בענין קרבתם אל הפעל. שלכן גבי לצבות בטן לא הסתפק בלנחותם בלבד, אלא הביא גם לראותכם (וכנ"ל בארוכה).

ועפ"ז יש לבאר במה שבפ' דברים הביא רש"י עוד ב' פסוקים (ראיות) של למ"ד הנקודה בפתח לשמיע, לגיד, שכיון ש"לראותכם" הכתוב בדברים הוא יותר קרוב ל"פעל", לכן הוסיף כמה דוגמאות מפסוקים שגם הם קרובים ל"פעל" ואין באמצע עוד משהו (ע"י שליח וכיו"ב) (1) לשמיע - שזה בדומה ל"לראותכם" שמשמיע דברי (תפלתו) תודתו לפני הקב"ה. (2) ועד"ז "לגיד" שאומר בפני מי ששומע.

והנה עפ"י הנ"ל יובן לכאורה עוד דבר פלא, שבפ' דברים (הנ"ל) רש"י מביא ב' פסוקים, הנה פסוק ראשון הוא מספר תהלים והפסוק השני הוא מספר מלכים. שלכאורה לפי הסדר הי' צ"ל מקודם מלכים ואח"כ תהלים. ולפי הנ"ל יש לומר, שהראי' היותר מוכחת היא מספר תהלים, שמשמיע דברי תודתו בפני הקב"ה, והרי הוא קרוב ל"פעל", שזה כביכול הקב"ה, משא"כ בתיבת לגיד, הנה אף שבכללות היא תיבה שהפעולה שלה (גם) קרובה ל"פעל", למי שמדברים אליו, אבל בתוכן הענין (שם) אינו (כ"כ) קרוב ל"פעל", שהרי לא נאמר למי להגיד. רק באופן כללי לגיד ביזרעאל, וזה יתכן גם ע"י שליח וכיו"ב, בנוסף ששם הקרי הוא עם ה' - להגיד, ורק הכתיב הוא לגיד.

וצ"ע, אם הי' כן בגירסת רש"י, שכן רש"י העתיק בפירושו תיבת לגיד (בלי ה') ומבאר "כמו להגיד", ואינו מצוי כ"כ שיבאר רק את הכתיב מבלי להתייחס ל"קרי".

ועפ"י הנ"ל - י"ל עוד בדא"פ - למה רש"י בפ' נשא (ב"לצבות") לא הביא ב' פסוקים הנ"ל, שמלבד שאין צורך לחזור אותו דבר כמה פעמים, אבל לפי"ז הי' צריך א"כ לכתוב פסוקים אלה בפ' נשא שבאה לפני פ' דברים (וכרגיל בכ"מ) - שי"ל שאף אחד מן הפסוקים אינם מספיקים לראי' על לצבות, שהוא יותר קרוב מהם ל"פעל" -

שלכן י"ל (כנ"ל), שדוקא כאן (ב"לצבות") כתב רש"י "זהו שמוש פתח שהלמד נקודה בו", שע"ז מחזק את הכלל שגם כאן (אף שהי' קס"ד לומר אחרת) הוא כן. וכן את ההוספה "שהמים מצבים את הבטן ומפילים את הירך", שלכאורה מיותר קטע זה, שגם זה בא לחזק את הביאור בכלל הזה, וכבר נתבאר לעיל.



"לא טוב היות האדם לבדו" [גליון]

הרב יחזקאל שרגא איליאוויטש

ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתכח (עמ' 73) הקשה ידידי הרה"ג ר' ברוך אבערלאנדער שי' במדור פשוטו של מקרא עה"פ בראשית ב, יח "ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופרש"י: "לא טוב היות וגו'": "שלא יאמרו ב' רשויות הן. הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". דלכאורה קשה הרי הקב"ה צריך לברוא את האשה בכדי שיוולדו ילדים, ולא תהו בראה לשבת יצרה. דהיינו אף ללא החשש שלא יאמרו, צריך הי' לברוא את האשה, והאריך בזה בטוטו"ד.

והביא מש"כ חכ"א בזה, דאין להקשות כן על פרש"י, דלפרי' ורבי' הלא אינו מתאים הלשון לא טוב היות האדם לבדו, לכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש מפאת ב' רשויות. ואילו מצד פו"ר נראה שלכך לא הי' הפסוק זקוק לבטאות מחשבה מיוחדת מהקב"ה, כי זהו פשיטא, כמו כל החיות הבהמות, כך האם ומאי שאני, עכדפח"ח.

ב

ויש להעיר בזה דכבר הקשה בספר 'דברי דוד' להטו"ז כן, דלכאורה מצות פו"ר לא הייתה שייכא אם הי' לבדו - ויש להעיר על הרה"ג הכותב שהקשה קושייתו רק אליבא דרש"י ז"ל, דלעולם יש להקשות על הקרא גופי' דהא דאמר לא טוב היות האדם.

ולתועלת הקוראים אעתיק מש"כ בזה בס' 'נחלת יעקב יהושע' (להג"ר יעקב יהושע פרומן הי"ד מגדולי הלומדים בפולין נדפס בירושלים תשכ"ט) ליישב קושי' הטו"ז, דכוונת לבדו אינו שיישאר לבדו בלא אשה, רק הוא ישאר לבדו ולא יקח ממנו אחת מצלעותיו ויברא עבורו אשה, דכמו שהאיש נברא לבדו כן יברא האשה לבדה. ואי' ב'בעלי הנפש' והראב"ד, שטובה גדולה עשה ה' עם האדם שלא נבראו זכר ונקבה כבהמות, שאז לא היתה הנקבה משועבדת לבעלה. וזהו ביאור הפסוק לא טוב היות האדם לבדו והאשה לבדה, רק אעשה לו עזר כנגדו, היינו שיקח אחד מצלעותיו ובאופן כזה יברא את האשה, ואז יהי' לו לעזר שהאשה תהי' משועבדת לבעלה - ומיושב שפיר ק"ו הטו"ז דלעולם יהי' להם בנים, רק המדובר בקרא באיזה אופן שיוולדו ודו"ק. עכ"ד.

ולפי זה מובן היטב סיומא דקרא אעשה לו עזר כנגדו, דהנה לפרש"י דלכן ברא הקב"ה אשה שלא יאמרו ב' רשיות, לא מובן כ"כ הלשון אעשה לו עזר כנגדו, דמשמע דבריאת האשה הוא עזר גשמי להאיש - ולהנ"ל מובן היטב, דלא טוב היות האדם לבדו, היינו שיברא לבדה, רק אעשה לו עזר שהאשה תהי' משועבדת, זה ע"י שיברא האשה מצלעותיו של האישי.

ג

ובאופן אחר כתב שם בספר 'נחלת יעקב יהושע' לתרץ קושי' הטו"ז, דיש לומר דזה עצמו כוונת הפסוק, דאי' ברמ"ע מפאנו דאם היתה נבראת האשה לבדה, א"כ היתה שוה לאדה"ר במעלה, ואז אי אפשר להוליד רק כשנבראת מן הצלע אז היא משועבדת לו, ולכן אפשר להוליד, וזה שאמר הכ' לא טוב היות האדם לבדו ואשה לבדה כי לא יקיימו פו"ר, מאחר דאין באפשריות להוליד ואיך יקיימו מצות פו"ר, לכן אעשה לו עזר כנגדו ותהי' משועבדת לו עכדפח"ח.

וביאר זה מחוור מאוד, דשפיר איירי הקרא בפו"ר - והא דהעיר הרב הכותב דלא מסתבר דקאי על פו"ר, שלכך לא הי' הפסוק זקוק לבטאות מחשבה מיוחדת מהקב"ה, כי זה פשיטא כמו כל החיות והבהמות כך האדם ומאי שאני, ולהנ"ל מובן, דאיה"נ סתם דקיום פו"ר הוא רק ע"י שניהם א"צ לגלות - ברם הביאור הוא בהפסוק אופן מיוחד האיך להתאפשר קיום פו"ר, שהאשה תהי' משועבדת לבעלה, כך נלענ"ד.

ד

ומה שהקשיתי לעיל דבפשטות הפסוק ההבנה הוא דמוסב על האדם, דהיינו מניעת הטובה להאדם לחיות לבדו, היינו שיש הנאה להאדם להיות בצוותא עם אחר, ומה ראה רש"י במילים אלו להדרש שלא יאמרו - מצאתי בע"ה בס' 'תוספת ברכה' לבעל ה'תורה תמימה' שהעיר בכעו"ז, ועיי"ש מה שתירץ.

ה

ומה שמביא הרב הכותב קושי' הרמב"ן דהאיך יקיימו פו"ר בלא אשה - יעי' בס' 'נתיבות רבותינו' מה שתירץ בזה הגרי"ז מבריסק ז"ל, ומה שפלפל בדבריו בס' 'רנת יצחק' עה"ת בפר' בראשית, ואכמ"ל.



שונות

הרה"ק מקאמארנא וסידור אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

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

כתב הרה"ק יצחק אייזיק מקאמארנא¹ ב'שלחן הטהור' סי' סו סק"ב בסופו: "ומזה אני מתמה על הגאון מהר"ז בעל התניא וש"ע, היאך מלאו לבו להסיר נוסח צור ישראל [בסוף ברכות ק"ש דשחרית], ועוד כיוצא ברוך ה' לעולם אמן ואמן [בסוף ברכות ק"ש דערבית], ושאר דברים אשר מרן אלקי הריב"ש זצ"ל הי' אומרם בלי שום שינוי, וברכת בילא"ו של מעריב היה אומר מרן הקדוש אף במוצש"ק ובחזה"מ בלי שום שינוי, לולא שאני יודע רוב קדושתו וחסידותו . . . מה אעשה שאני העני והשפל בעולם השפל אעמוד כנגד גבור חזק נר ישראל המאיר לארץ..."².

והנה בנוגע למנהגו של הבעש"ט אין אתנו יודע לקבוע איך היה מנהגו, אבל בנוגע לגופם של הדברים הרי מצאנו שאדה"ז בעצמו גילה לנו טעמו:

בנוגע לאמירת ברוך ה' לעולם הוא כותב בתפילת ערבית לאחרי ברכת 'השכיבנו': "מנהג העולם לומר קודם ח"ק בחול ברוך ה' לעולם אמן ואמן ובשבת ושמרו . . . ויש להם על מה שיסמוכו. אבל הנוהגין שלא לומר בחול ברוך ה' לעולם אמן ואמן מפני חשש הפסק גם בשבת . . . אין להפסיק בפסוקים..."³.

(1) נולד כה שבט תקסו, נפטר י אייר תרלד.

(2) וראה עוד שם סי' קיב סק"א.

(3) וראה בשו"ע שלו סי' רסז ס"ו ובישער הכולל' פי"ז סכ"ד.

ולעיר מ'שער הכוונות' ענין ערבית ליל שבת (ח"ב עמ' סט במהדורת אשלג): "פסוק ושמרו בני ישראל שנוהגים לומר קודם הקדיש, הוא לפי שהלילה היא בחי' שמור".

ובנוגע לנוסח 'צור ישראל' ישנו⁴ הסבר ע"ז ב'מאמרי אדמו"ר הזקן'⁵: "...וע"י הכוונות וגימט' נוכל להבין תיקון נוסחתו איזה תיקון יוכשר בעיניו⁶, כמ"ש במשנת חסידים⁷ ממי כמוך עד גאל ישראל מ"א תיבות, וא"א אלא בענין שאין בנוסחתו צור ישראל עד ונאמ' גואלינו, לפי שצור ישראל הוא בקשה ובכל שלפני ש[מונה] ע[שרה] אינם רק סידור שבח⁸, וכדארז"ל⁹ דצלותא גואל ישראל ודסדורא גאל ישראל לשון הוה ועבר כמו גואלינו כו'¹⁰ וכן בערבית ונאמר כי פדה...".

וכדבר הזה נאמר גם ב'ויכוחא רבה'¹¹: "נוסח אשכנז צור ישראל כו' גאלנו כו', ואינו מן הראוי לומר בקשה בברכת אמת ויציב שהוא הודאה על הגאולה. וראוי לומר כמו בערבית ונאמר גואלנו, כן ראוי לומר בשחרית ונאמר כנ"ל, ולא להפסיק בבקשה". גם ה'שער הכולל' פ"ז ס"ט לא ראה את הסברו של אדה"ז וכוון לזה מדעת עצמו. והוסיף לצטט מרש"י ברכות יב, א ד"ה שנאמר להגיד: "וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם"¹².

ויש להעיר שדבר זה כבר דן בו אחד הראשונים. וזה אשר כותב הראב"ה¹³: "ויש שאין אומרים צור ישראל קומה וכו' מפני שאין אומרים בקשה אחר אמת ויציב, ואינו נראה דהא בברכה כולל הכל"¹⁴.

(4) וכבר העיר על כך הרב מנחם גדלי' שוחאט ב'גדיל תורה' (ני.י) חוברת מב עמ' שיח.

(5) הקצרים, עמ' תקפא-ב.

(6) כלומר בעיני האריז"ל.

(7) כ"ה הנוסח השני שם בשוה"ג. ונמצא שם מסכת תפלת הבריאה פ"ו מ"ט.

(8) וכמפורש בברכות לא, סע"א: אין אומרים דבר בקשה אחר אמת ויציב.

(9) ראה פסחים ק"ז, ב.

(10) ראה שו"ע אדה"ז סי' סז ס"ב.

(11) עמ' 12 בדפוסים הנפוצים.

(12) נעתק בלשונו בשו"ע אדה"ז שם.

(13) ח"א מס' ברכות סי' מד.

(14) הכוונה כנראה ע"ד המבואר בירושלמי מס' שבת פט"ו ה"ג: "תני אסור לתבוע צרכיו בשבת. רבי זעירא שאל לר' חייא בר בא מהו מימר רעינו פרנסינו? אמר ליה: טופוס ברכות כך הן", כלומר "מה שהוא נוסח הברכה היא כך, לא ישנה, ולא אמרו

ור"ח ורבינו אלפסי פ"י הטעם משום דצריך לסמוך גאולה לתפלה, וגם מפני שצריך לסדר שבחו של הקב"ה תחלה קודם שיתפלל כדילפינן ממשה ב'פ' אין עומדין¹⁵, הילכך אין לבקש דבר אחר אמת ויציב, [וכי כ"ל בתוכן] דברי בקשה אין מונעין".

אמירת 'צור ישראל' נזכר גם ב'פירושי סידור תפילה לרוקח' עמ' שב, שט"ז¹⁶, ב'מנהיג' הל' ברכות סי' מ ("ונהגו לומר צור ישראל") ובפירושי אבודרהם. ועוד.



האם אומרים עלינו בסוף תפילת מנחה?

הנ"ל

בסידור 'תורה אור' חסר 'עלינו' בסוף תפילת מנחה לשבת. אבל בסידור עם דא"ח (מהדורת צילום, קה"ת) כן צוין לאחרי צדקתך: "קדיש שלם: עלינו ק"י".

לאחרונה גיליתי שבסידור עם דא"ח דפוס הראשון, קאפוסט תקעו, נאמר רק: "ק"ש" [=קדיש שלם], ולא נאמר כלל שיגידו עלינו וקדיש יתום אח"כ. לא כן בסוף ערבית לשבת, מוסף וקידוש לבנה ששם כן נאמר שיגידו עלינו.

ועפ"ז מובן למה לא ציין רא"ד לאוואוט ב'תורה אור' את אמירת עלינו, כי לא רצה להוסיף מדעתו מה שלא מצא מפורש בדפוסים הראשונים של סידורי אדה"ז.

והנה ה'מגן אברהם' (סי' קלב סק"א) הביא מה'כתבים': "שיאמרו [עלינו] אחר כל תפלה מג' תפילות" . . . אבל בספר שתי ידות בשם

אלא שלא להוסיף בתחנונים על צרכיו, כדרך שהוא עושה בחול" (פני משה). ועד"ז אומר הראב"ה, דכיון ש'צור ישראל' הוא חלק מברכה שכולו שבת אפשר לאמרו למרות שזה בקשה.

(15) ברכות לב, א.

(16) וראה הנסמן בהערות שם.

(1) וזה לשון 'שער הכוונות' ענין כוונת עלינו לשבת: "השבח הזה צריך לאומרו אחר כל תפלה מהג' תפלות, ולא כאותם שנהגים לאומרו בשחרית בלבד. והנה הוא שבת גדול מאד מאד, וכמו שתראה עניינו בביאורו שנבאר עתה בע"ה. וכן כתוב בתשובה שאלה לגאון הרב רבינו האי, ור' שרירא גאון ז"ל, ושם האריך בסיפור שבחו

תולעת יעקב כתב שאין לומר במנחה...², ולפי הנ"ל משמע לכאורה שאדה"ז קיבל בזה דעתו של ה'תולעת יעקב'. גם בסידור רבי שבתי סופר³ אינו מוזכר במנחה לשבת אמירת עלינו וקדיש, והמו"ל הוסיפו מדעת עצמו, כיון שמשמע שיטתו שבמנחה לחול אומרים עלינו⁴. אבל בסידור אדה"ז אין תפילת מנחה לחול, ואינו מסתבר לחלק בין תפילת מנחה לחול לתפילת מנחה של שבת, וכנראה שיטתו הוא ע"פ ה'תולעת יעקב'. וצ"ב בזה.



"אשריך בן עמרם"

הרב יצחק וילהלם

ספרן בספריית אגודת חסידי חב"ד

בלקו"ש חל"ד בשיחת ברכה ע' 219 הערה 21: ולהעיר מגירסת דפוס א' "אשריך...". [ובשוה"ג]: "בצילום דפוס א' מטושטש. וצריך בירור". עכ"ל.

לאחר העיון נראה לכאורה, שצ"ל אשריך בן עמרם, והשוויתי עם תיבות "בן עמרם" שבפרשת שלח, ונראה מתאים.



שייכות השיעורים היוזמיים לזמן לימודם

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

שיעור היומי בתניא בשנה פשוטה בערב חג הסוכות הוא באגה"ק סימן כא (עמ' 266) "אך גם זאת . . יבא שילה".

במאד מאד. ושם הביא ג"כ תשובת הרב רבינו גרשום מאור הגולה והרי"ף ז"ל. ויש להעיר: 'עלינו' אינו מופיע כלל בסדר התפלה של הרמב"ם, בסוף ספר אהבה.

(2) ראה עוד המקורות שציינו המו"ל של סידור רבי שבתי הסופר ח"ב עמ' 256, ח"ג עמ' 447 בשוה"ג.

(3) ח"ג עמ' 447.

(4) שם ח"ב עמ' 258. אין זה ברור לגמרי, כיון ששם זה הסוף של תפילת מנחה וערבית, ואולי באה תפילת עלינו רק בשביל הערבית. ואולי עיון בכת"י יבהיר את הספק הזה.

נזכרים כאן בצורה בולטת: 1) העובדה שמסיימים ההכנות לחג - "סוכת דוד הנופלת". ע"י 2) "בעבודת הצדקה . . . וכל המרבה ה"ז משובח" - כמתאים למ"ש בכתהאריז"ל שיש להרבות אז בצדקה (ראה הנסמך ב'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי עמ' רסח-ט).

השנה ביום א' דחג הסוכות (י"ד תשרי) נלמדו הפרקים ז-ט דהלכות שכנים - ושם בפרק ח' הלכה ז' איתא: "ואם סוכת ימי החג היא - כל שבעת ימי החג לא החזיר. לאחר שבעה - החזיק וכו'", עיין שם.



שאלת נדר וניחום בזמן המתאים

הנ"ל

בהמשך למ"ש בגליון תתמג (עמ' 27) בדעת הרמב"ם בנוגע לניחום אבלים בזמן המתאים דווקא, אקלע לידי 'בית הבחירה להמאירי' (מהדורת ש"ז הבלין, תשמ"ה) ושם הקדים בדומה לרמב"ם: "כל אלו מוסרים והנהגות בחברה להיות עושה כל דבר בעתו", ופירש: "אמר שלא ירצהו בשעת כעסו - מפני שידמה בפניו שאינו [חושש] להפסדו. והוא הענין שלא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו - שיחדשהו בבלתי דואג למקריו [=לאירוע דההיפך מהחי וכו']. אבל ענין שלא ישאל לו בשעת נדרו . . . מרוב שיחו וכעסו, וטוב שתניחנו עד שיעבור זעם". משמע, איפוא, שדעת המאירי כהרמב"ם.



האם חנה היתה עקרה [גליון]

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

בגליון האחרון - תתמד (עמ' 11 ואילך), שקו"ט הראיב"ג שליט"א באם חנה הי' באמת עקרה בטבעה, או רק ש"ה' סגר את רחמה", עי"ש בארוכה הדעות בזה. ומביא ג"כ מס' 'מגדים חדשים' שמרחק יבוא לחמו, ומביא ממדרשים שונים שכן היתה חנה עקרה.

ולכאורה, לכל הנ"ל יש להעיר מפסוק מפורש שאמרה חנה (ולרובם ככולם ממפרשי המקרא מדברת חנה בנוגע לעצמה) "עד עקרה ילדה שבעה...".

וע"ד הצחות י"ל, שהדעות שונות בנוגע לעקרות חנה תלוי' באם אומרים "עד (עקרה) ועד בכלל", או "עד ולא עד בכלל".

ובכל אופן, לכאו' פשוט שבין אם היתה חנה עקרה מבטן ומלידה או שהיתה עקרה "כי סגר ה' בעד רחמה" (שי"ל שהכוונה בזה (גם) שסגר לה ה' מכיון שרצה שתתפלל על בן (צדיק) - "בעד - צוליב" "רחמה", היינו תפלתה, שתפלה נקראת "רחמים" (אבות ב:י"ג)), הרי השם "עקרה" חל עלי' בכל אופן, וכשני הפירושים יכולים ללמוד בשיחות כ"ק אדמו"ר שהביא הראיב"ג בתחילת הערתו.

