

הודעה ובקשה

אי"ה, בש"ק פ' בראשית ה'תשס"ה הבעל"ט, נציין יובל עשרים וחמש שנים להיווסדו של קובצנו זה – "הערות וביאורים", שהחל לצאת לאור, תמדין כסדרן, בש"פ בראשית שנת ה'תשמ"מ.

ב"ה זכינו, אשר במשך כ"ה שנים אלו היה הקובץ לבימה מפוארת למעינים ולמפלפלים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיאנו זי"ע, באופן תמידי וקבוע, "לאפשה לה" לתורת כ"ק אדמו"ר, ולהפצת המעינות חוצה.

ודאי הדבר, אשר חגיגת חצי היובל לקובץ זה, אינה רק שמחת חברי מערכת הקובץ, ואף לא שמחתם של כותבי וקוראי הגליון בלבד, אלא שמחתו ונחת-רוחו הק' של כ"ק רבינו עצמו, אשר בשנותיו הראשונות של הקובץ זכינו שהיה הוא עצמו המעודד והמדרבן את הכתיבה בקובץ, על-ידי התייחסותו לענינים המובאים בקובץ, וע"י הצעת השאלות בהתוועדויות וכו'.

ומובן הוא גודל נחת-רוחו עתה, בראותו אשר גם בימי "העלם והסתר" אלו, ממשיך הקובץ ביתר-שאת את הכתיבה והעיון בתורתו, ע"י "זרעו בחיים", שבזה מוכיחים ופועלים ש"הוא בחיים".

בהתאם לכך, הנה לקראת ש"פ נח הבעל"ט מקווים להו"ל בעזהשי"ת גליון חגיגי מוגדל לציון חגיגת חצי-היובל, וודאי יראו לנכון כל הכותבים החשובים, ותיקים כחדשים, להשתדל ביותר בכתיבת הערות וביאורים בכל חלקי התורה לגליון חשוב זה. ציון-דרך זה הוא גם הזדמנות לאלו אשר לע"ע עדיין לא החלו בכתיבה, אשר ודאי יכולים גם הם להעיר ולחדש בתורה בכלל ובתורת רבינו בפרט, ד"הפך בה והפך בה דכולא בה".

את ההערות ניתן לשלוח למערכת עד יום א', כ"ה תשרי.

ואנו תפלה להשי"ת אשר עד הוצאת גליון הבא כבר נזכה לעיין ולפלפל ב"תורה חדשה" מכ"ק אדמו"ר, כאשר נזכה זעה'ן זיך מיט'ן רבי'ן, בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

בברכת כתיבה וחתימה טובה

לשנה טובה ומתוקה

המערכת

ב"ה
ראש השנה
ה'תשס"ה
גליון א [תתפח]



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 שיטת רב יוסף דמצוות בטלות לע"ל
12 הלכתא למשיחא

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 13 פעולת ברית מילה

רשימות

- 14 המקדש בפסולי עדות מדרבנן

נגלה

- 16 בראי' בעלמא קני
21 שנים אוחזין לשיטת רש"י ותוס'
22 חזקה דשנים אוחזין לשיטת התוס'

חסידות

26	במשל דמעלת הרגלים על הראש
27	התגלות אליהו הנביא בב' מקומות בפ"א
29	בד"ה "למנצח לדוד להזכיר"-תשל"ב
30	שכינתא דשריא על עשרה מישראל
31	פי' "שמע גו' ה' אחד" לאור תורת החסידות

רמב"ם

36	בדין דחוי במצות ובקרבנות
40	מחלוקת רמב"ם וראב"ד בעושה לעצמו סימנים
46	טריפה שהרג את הנפש [גליון]

הלכה ומנהג

46	כהן בבית קברות
50	ידי הכהנים בשעת נשיאת כפים
52	אתרוגי קאלאבריא
58	אין נשים מדליקות נ"ח
59	בענין יו"ט של ר"ה שחל בשבת
65	"אשרי" שקודם סליחות
67	בנידון השופרות דזמנינו
68	בדין עשיית סוכה ברה"ר

פשוטו של מקרא

70	רש"י ד"ה שמן וד"ה דבש
71	"ועבדתם שם אלקים"
72	והעבטת גוים רבים
74	כי אתה תבוא את העם הזה
77	והי' אם שמוע תשמעו [גליון]
77	ואמר אבי הנערה [גליון]
78	לא אכלתי באני ממנו [גליון]

שונות

79	'תיקון' נוסח המחזור והסליחות חב"ד
82	הערות בלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע
83	סיבת ביקור כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בארץ הקודש
84	הצורך לתרום בגלל חשיבות המרכז הרפואי
86	סדר נטילת ידיים בבוקר

86	 ו' אלף רגלי
87	 גר שאמו ישראל
87	 תיקון בדא"פ בלשון אדמה"ז
87	 כתיב הודו שבסידורי אדה"ז [גליון]

**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת נח,
יש לשלוח לא יאוחר מיום א', כ"ה תשרי**

**מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM**

חדש באתר ! שיעורים של רמי"ם עמ"ס בבא מציעא

גאולה ומשיח

שיטת רב יוסף דמצוות בטלות לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בתוס' יומא יג,א, בד"ה הלכה ובזבחים מה,א, בד"ה הילכתא כתבו באחד מהתירוצים דרק רב יוסף מקשה בש"ס "הילכתא למשיחא", שאין לקבוע הלכות בענינים הנוגעים לימות המשיח, אבל הש"ס אינו חושש לזה וכ"כ הרמב"ן בשבת קלג,א, וז"ל: "א"נ דליכא בכולהו אמוראי מאן דקשיא ליה הילכתא למשיחא אלא רב יוסף אבל שאר רבנן פסקי הילכתא בכוליה סדר קדשים, כך מפורש בתוספות", עכ"ל. וראה גם בחי' הר"ן שם ובריטב"א יומא שם בשם הרמב"ן ועוד, (הובא בגליון הקודם).

וראה בשו"ת בית יצחק חיו"ד ח"ב סו"ס קנד שביאר הטעם דלמה רק רב יוסף הקשה כן, משום דלשיטתו קאי דסב"ל כנדה סא,ב, דמצוות בטלות לע"ל, ולכן שפיר מקשה, דכיון שהלכה זו אינה נוהגת בזמן הזה, למה צריך לפסוק כלל הלא בימות המשיח מצוות בטלות ואין נפק"מ כלל, וכ"כ בס' מרגליות הים סנהדרין נא,ב, (כמובא בגליון הנ"ל).

אלא שהקשה ע"ז דלא יתכן לומר שמצוות יבטלו ח"ו לע"ל, ורב יוסף לא קאמר רק בכלאים שהטעם הוא להכיר הסידור הנאה בטבע הבריאה שכל אחד גדל למינהו, ואינה במקרה רק שיש בורא עולם, כמו שאמרו חז"ל (חולין ס,א) בשעה שאמר הקב"ה למינהו וכו' מיד כאו"א יצא למינו, פתח שר העולם ואמר יהי כבוד ה' לעולם וגו', ועל כן נצטוינו לא תזרע כלאים גם לא תלבש כלאים רק כמו שגדל, כדי להכיר בלבוש סידור הבריאה, ואולם לעתיד שיקוים והי' ענין רואות את מורין ומלאה הארץ דיעה, לא יהי' איסור כלאים עכ"ד, וא"כ כיון דשאר מצוות אינן בטלות אכתי צריך לקבוע בהם הלכה כמאן עיי"ש.

אלא דמהראשונים (ראה חי' הריטב"א והר"ן נדה שם ועוד) והאחרונים בכ"מ מוכח דקאי על כל המצוות וכפשטות הלשון דמצוות בטלות לע"ל.

הפירוש במצוות בטלות לע"ל

והנה ידוע הפירוש ב"מצוות בטלות לע"ל" שנתבאר בקונטרס בענין "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" שאין זה אלא בנוגע להציווי להאדם, דלאחר גמר עבודתו בקיום המצוות נעשה האדם חפשי מן המצוות היינו דאין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי לא בתור ציווי להאדם אלא בתור רצונו של הקב"ה, כי רק כשהאדם הוה מציאות בפני עצמו שייך ענין הציווי, אבל לאחר גמר עבודתו שהוא והקב"ה הם מציאות אחת לא שייך גדר הציווי להאדם כיון שאינו מציאות בפ"ע, אלא שבדרך ממילא יתקיימו בפועל כיון שזהו רצונו של הקב"ה עיי"ש, ולכן אין זה סתירה ח"ו לנצחיות התורה, ותיירץ עפ"י כמה סתירות בענינים אלו, ולפי"ז מובן ג"כ למה מותר לקבור את המת בכלאים כמבואר בנדה שם, כיון דלפועל לא יהי ציווי ע"ז עיי"ש בארוכה.

וראה גם בחי' הריטב"א נדה שם (בד"ה והא דאמרינן) שכתב בתו"ד וז"ל: "ועוד כי מה שאמרו מצות בטלות לע"ל היינו שלא יהיו חייבין לעמוד בהן, אבל מ"מ יש מצות קדושות כעין תפילין שניהגו כן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן לא בדרך חיוב, והרי האבות הראשונים לא היו חייבין אלא בשבע מצוות וקיימו כל התורה כולה וכו'" עכ"ל.

ועי' גם בס' 'חתם סופר' על התורה פ' תצוה עה"פ "וימי הפורים האלו" שביאר ג"כ הענין דמצוות בטלות לע"ל עד"ז דרק הציווי יהא בטל כי לא יקיימו אותם בתורת ציווי רק מעצמם יעשו מצוות ה' כיון שיזדכו ויהיו כולו רוחניות, ובס' 'יערות דבש' (ח"ב דרוש ט' לז' אדר) הביא כן בשם התוס' שיקיימו מצוות כאינו מצוה ועושה, ומבאר דמסברא אינו מצווה ועושה עדיף ממצווה ועושה שהרי עושה מעצמו, (וזהו עבודה מאהבה), והטעם דאמרינן דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה הוא משום דבמצווה ועושה איכא גרוי יצר הרע (כמ"ש התוס' בקידושין לא, א, בד"ה גדול), אבל לע"ל שלא יהי יצר הרע, הדרינן להסברא דאינו מצווה ועושה עדיף עיי"ש, וכן האריך לבאר בשו"ת כתב סופר או"ח סי' ד', דלע"ל שלא יהי יצה"ר עוד, יסיר ה' עול התורה, היינו מה שהטיל עלינו ע"י ציווינו אבל נקיים כל המצוות מעצמינו באהבה רבה ובדביקות בו ית"ש ויהי המעלה דאינו מצווה ועושה, וזהו שאמרו רז"ל מצוות בטילות לע"ל היינו שלא נהי' מצווים ועושים, אלא שנעשה הכל מעצמינו מרצון הטוב ונפש חפצה וכו' עיי"ש, וכ"ז הוא כעין שביאר הרבי בהקונטרס, ולפי ביאור הרבי

מובן ג"כ כנ"ל דמצד מצוות בטלות לע"ל אי"צ לקבוע הלכה כמאן לגבי אותו הזמן, כיון שהעשי' יהי' בדרך ממילא כפי שהוא רצונו ית'.

שיטת רב יוסף בקיום מצוות בלי ציווי

ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו ג' (סעי' י"ב והלאה) שהביא הגמ' פסחים סח,ב, דרב יוסף בעצרת הי' עושה סעודה מיוחדת ואמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, ומבאר בארוכה שכוונת רב יוסף ב"אי לאו האי יומא דקא גרים" דאחר מ"ת אפשר להמשיך קדושה בחפצא גשמית ע"י קיום מצוה כיון שנתבטל הגזרה דעליונים לא ירדו לתחתונים כו', ומקשה דלמה מצינו זה רק בר' יוסף ולא בתנאים ואמוראים אחרים שקדמו לו? ומבאר דיש לחקור בהא דממשיכים קדושה בחפצא ע"י קיום מצוה אם זהו רק במצווה ועושה או אפילו אם אינו מצווה ועושה, וכגון נשים במ"ע שאין הזמן גרמא כשהן עושות מצוה, ומביא דוגמא באתרוג דאם קיים בו מצוות ד' מינים אתקצאי לז' ימים שאסור לאוכלו, ובמילא יש להסתפק אם דין זה הוא גם בנשים שקיימו מצוות ד' מינים כו' ומסיק שבאמת כן הוא דמצד מ"ת שפעל קדושה בישראל כו' אפילו אם אינו מצווה ועושה כן הוא מצד מצד עצם מעשה המצוה, וזהו גם מה שרב יוסף הוא הוא שאמר אי לאו האי יומא כו' דכיון שהוא הי' סומא ואפשר שפטור מן המצוות ומ"מ הוא יכול להכניס קדושה בגוף החפץ, הנה כאן מודגש גודל העילוי דמעשה המצוה אחר מתן תורה אפילו אם אינו מצווה ועושה עיי"ש עוד, וגם לפי מה שמבאר אח"כ שזה קשור גם עם רב יוסף שהי' "סיני" ו"קרי" רב יוסף אנפשיה ורב תבואות בכח שור" (סנהדרין מב,א) והכל צריכים למרי חטיא (ברכות סד,א, הוריות בסופה), מ"מ זה קשור עם זה דאפשר שאינו מצווה ועושה כמבואר שם בארוכה.

ולפי"ז אולי יש לומר דרב יוסף לשיטתו קאי, דכשם דמצינו אצלו בהנוגע לזמן הזה שיש מעלה בעצם מעשה מצוה אפילו בלי ציווי, שלכן רק הוא עבד סעודה מיוחדת ביומא דעצרתא כנ"ל, כן סב"ל ג"כ בנוגע לעל"ל דמצוות בטלות שיהיו קיום מעשה המצוות בלי ציווי, וזהו גם מה שביארו דרך רב יוסף הקשה "הילכתא למשיחא" כיון דלשיטתו לע"ל יתבטלו הציווי שבהמצוות.

אלא שכבר נת' בגליון הקודם, דלפי מה דנקטינן דמצוות בטלות רק לאחר תחיית המתים ולא קודם לזה בתקופה הראשונה דימות המשיח כמ"ש הריטב"א בנדה שם, ובאגרת הקודש פכ"ו ובכ"מ, שוב אי אפשר לפרש דלכן רק הוא הקשה הילכתא למשיחא משום דלשיטתו

קאי דמצוות בטלות לע"ל, כיון שצריכים לפסוק ההלכה לימות המשיח, וביאורם א"ש לפי שיטת רבינו חיים כהן המובא בתוס' ב"ב עד, א, בד"ה פסקי דסב"ל דמיד בימות המשיח מצוות בטלות עיי"ש, ומ"מ אכתי י"ל כפי שנת' לעיל דהא דסב"ל דמצוות בטלות לע"ל, קאי לשיטתו דגם בזמן הזה יש מעלה במעשה המצוה אפילו בלי ציווי.

צדיקים הקמים מיד האם מתחייבים במצוות

ובענין זה יש להוסיף, דלכאורה יש להקשות לפי מה דנקטינן דמצוות בטלות לע"ל קאי רק על הזמן דאחר תחיית המתים אבל מקודם לא, לפי מ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתל"ט) שיהיו שתי תחיות אחת לצדיקים סמוך לביאת המשיח כדי שיזכו ויראו בטובת ישראל וביהמ"ק בתיקוננו, ותחי' הב' הוא לסוף ימות המשיח לכל ישראל כו' וראה גם בגמ' יומא ה, ב, "אהרן ובניו ומשה עמהם" וכן הוא בתנא דבי אליהו פל"א, וראה גם בתוס' פסחים קיד, ב, בד"ה אחד: "וכשיבנה משה ואהרן עמנו", א"כ איך אמרינן בנדה שם דמותר לקבור את המת בכלאים משום דמצוות בטלות לע"ל, וקשה דילמא מת זה הוא מן הצדיקים הקמים מיד, ואז יהיו עדיין מצוות קיימות וכיון שבלבושיהם הם עומדים נמצא שהם לבושים בכלאים? וראה בס' לב חיים ח"א סי' ל"ב שהקשה כן והאריך בכל ענין זה עיי"ש.

ובס' קובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ט) פירש הענין דמצוות בטלות לע"ל, דאין הכוונה דהזמן דלע"ל גורם שיתבטלו המצוות, אלא שהמתים שיחיו יהיו פטורין מן המצוות, דגזה"כ הוא במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות לעולם אפילו לאחר שיחיה, והדין הזה נוהג גם בזמן הזה דאי מתרמי ניסא כמתים שהחיה יחזקאל פטורין מכל המצוות, ולא יהי' לע"ל שום התחדשות בדיני התורה, והאנשים שיחיו לע"ל שלא ע"י תחיית המתים באמת יהיו חייבים בכל המצוות עיי"ש, ולפי"ז תירץ דאין הענין דמצוות בטלות לע"ל סותר לנצחיות התורה כיון דאין הביטול מצד המצוות אלא מצד האדם שצריך לקיימם עיי"ש, דלפי פירוש זה מובן דלא קשה מצדיקים הקמים מיד, כיון דאף הם כשיקומו לא חל עליהם החיוב דתומ"צ, דכבר נפטרו משום למתים חפשי.

אלא דלכאורה יש להקשות על פירושו מהך דכתובות קג, א, דרבינו הקדוש אחר פטירתו הי' בא לביתו כליל שבת והי' מקדש ומוציא בני ביתו, ובס' חסידים סי' תתשכ"ט (צויין בגליון הש"ס שם) כתב בזה וז"ל: "ורבינו הקדוש הי' נראה בכגדי חמודות שהי' לובש בשבת ולא

בתכריכין להודיע שעדיין הי' בתוקפו ופוטר את הרבים ידי חובתו בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות כי אם כחי בבגדים כמו שהי' לובש בחייו והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם ופוטר בקידוש בני הבית" עכ"ל, ועיי"ש בברית עולם ובמקור חסד ולקו"ש ח"ב ע' 511 והערה 59, ובס' יפה ללב או"ח סי' כ"ג, וס' נחלת בנימין (אמסטרדם תמ"ב) מצוה ק"ד, ובס' שם הגדולים להחיד"א אות א' קצ"ט, (מובא בשדה חמד פאת השדה כלל ג' סי"ח) ושו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' ו', ואכמ"ל בזה.

דלפי כל זה מבואר דצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים לגבי קיום מצוות, ולכן הי' רבינו הקדוש יכול להוציא בני ביתו, וא"כ איך אפשר לומר דמצוות בטלות לע"ל אינו מצד הזמן דאז, אלא משום הגברא דכיון שמת נפטר מן המצוות לעולם, והרי כאן מבואר דבצדיקים אפילו במיתתם חייבים במצוות, וכ"ש כשיקומו בתחיית המתים?

וא"כ קשה ממ"נ אם הפי' דמצוות בטלות לע"ל הוא מצד הזמן כפשטות הענין קשה דכיון דצדיקים קמים מיד ואז יתחייבו במצוות א"כ איך מותר לקבור את המת בכלאים דילמא צדיק הוא וכשיקום יעבור על איסור כלאים, ואי נימא שהפטור הוא מצד הגברא קשה כנ"ל דמשמע דבצדיקים אין לומר כן?

ואולי י"ל בזה עפ"י מה שהובא לעיל הפירוש במצוות בטלות לע"ל שיתבטל רק הציווי אבל המצוות עצמן יתקיימו בדרך ממילא, דלפי"ז אולי יש לומר כן גם בנוגע לצדיקים הקמים מיד, די"ל דאצלם יהי' אופן זה דמצוות בטלות מיד, כמו בתקופה הב' בזמן התחי' כיון דאצלם ה"ז גמר ושלמות העבודה שהם בתכלית הדביקות עם ה', במילא לא יהי' שייך אצלם הענין של ציווי במצוות, אלא יתקיימו אצלם בדרך ממילא כיון שזהו רצונו של הקב"ה כנ"ל, ובמילא לא קשה דלמה מותר לקבור את המת בכלאים דילמא מן הצדיקים הוא שקמים מיד כנ"ל כיון שאצלם גם אז לא יהיו המצוות באופן של ציווי, ודוגמא לזה מצינו בלקו"ש חי"ד ע' 72 ואילך לגבי ענין הנבואה, דהא דאמרינן דפסקה הנבואה אין הפי' שבעצם נפסק ענין הנבואה, אלא דליכא אדם כזה ששייך להיות מנבא כו', אבל אם יש אדם ששייך ודאי שייך ענין הנבואה גם עכשיו, ועד"ז י"ל בעניננו דצדיק הקם מיד ושייך גם אז למדריגה זו שאי"צ לציווי, גם אצלו אמרינן דמצוות בטלות וליכא לגביה הציווי. (וראה בהערות וביאורים גליון תר"ד שכן כתב הרה"ת רי"ד קלויזנר שליט"א).

דלפי"ז נמצא דמצוות בטלות לע"ל הוא גם מצד זמן התחי', שיהי' כל ישראל מבורר ומזוכך עד שלא יהי' שייך ענין הציווי שבמצוות, רק ענין המצוות מצ"ע, והוא גם מצד הגברא בצדיקים הקמים מיד דאצלם יהי' מיד מצוות בטלות, ענין הציווי.

ואולי אפשר לומר דזהו גם הביאור בספר חסידים, דאין הפי' דרבינו הקדוש אחר פטירתו הי' לו ענין הציווי שבמצוות, אלא דשייך לגביה קיום המצוות מצ"ע מצד שזהו רצונו של הקב"ה כיון דבפטירתם נגמרה עבודתם והם בתכלית השלימות והדביקות עם הקב"ה, והם נמצאים כבר כמו בזמן התחי', וכיון שהם נקראים חיים שייך לגביהם קיום המצוות באופן כזה שיכולים להוציא את בני ביתם.

וי"ל דהטעם דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם (ר"ה כט, א) ה"ז משום דכיון שאינו מחוייב בדבר אין זה חפצא דמצוה כלל ואין זה חפצא דברכה, דלכן לא שייך לצאת ע"י שומע כעונה או עונה אמן כו' כיון דאינו שומע ועונה אמן על חפצא דברכה, אבל ברכינו הקדוש, אף דאינו מחוייב בדבר, אבל מ"מ יש כאן חפצא דמצוה ודברכה בשלימות הכי נעלה, ולכן שפיר הי' יכול להוציא ב"ב.

מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח

אלא דלכאורה יש לפקפק בזה, דהנה איתא בברכות נד, ב, אר"י א"ר ארבעה צריכים להודות כו' אביי אמר וצריך לאודיי קמי עשרה כו' רב יהודא חלש ואתפת, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, א"ל פטרתון יתי מלאודיי כו' והא איהו לא קא מודה, לא צריך דעני בתרייהו אמן, ולכאורה צריך ביאור דלמה הי' צריך לענות אחריהם אמן הרי בכל דוכתא קיימ"ל ד"שומע כעונה" ואי"צ לענות אמן בכדי לצאת י"ח ולמה כאן בעינן לעניית אמן דוקא? וביאר בזה הטור (או"ח סי' רי"ט) בשם הרא"ש דדוקא כשהמברך חייב בברכה זו אז יוצא השומע בלי עניית אמן, אבל הכא כיון שהם לא היו חייבים בברכה זו לכן הוצרך לענות אמן, ולא חשוב ברכה לבטלה שהרי הם לא נתחייבו ברכה זו, שהם נתנו שבח והודאה למקום על הטובה שמזמין להם עיי"ש.

ונתבאר בזה בס' זכרון שמואל סי' י"ח וסי' י"ט (וראה גם בס' שעורים לזכר אבא מארי ז"ל ח"ב ע' צ"ו) דבהא דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח תרתי איתנייהו ביה: א) דכל מי שאינו מחוייב בדבר אי"צ חפצא דברכה כלל ולכן אפילו בעונה אמן לא מהני,

דאף דעונוה אמן ה"ז כמברך מ"מ כיון דלא הוה ברכה כלל אי"ז כעונוה אמן אחר ברכה כלל, ב) דאפילו במקום שיש לו רשות לעשות הברכה ודין ברכה עלה מ"מ דינא הוא דלהוציא אחרים יד"ח בעינן שיהא מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחר יד"ח, אלא דבכה"ג מהני בעונוה אמן, והוא משום דבעונוה אמן ה"ז כמברך בעצמו, ולכן בברכת ההודאה אפילו כשאינו חייב בה, מ"מ כיון שיש לו רשות לברך ולא הוי ברכה לבטלה ודין ברכה עלה, לכן שפיר יוצא יד"ח בעונוה אמן דחשיב כמברך, אבל באינו עונה אמן אינו יוצא דכללא הוא דאם בפועל אינו מחוייב בדבר אינו יוצא אחרים יד"ח אפילו בגוונא דדין ברכה עלה עיי"ש בארוכה, וראה לקו"ש חל"ה פ' ויחי ב' ובהערה 31.

ולפי"ז יוצא דבדין זה דאם אינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח אי"ז רק משום דאי"כ חפצא דברכה (כנ"ל דלכן ברבינו הקדוש שהי' שם חפצא דברכה שפיר יכול להוציא ב"ב), דהרי בברכת הגומל הי' שם חפצא דברכה ומ"מ הי' צריך לענות אמן דוקא, כי בדין שומע כעונוה בעינן שהמברך יהא מחוייב שם בפועל, ולפי הנ"ל דרבינו הקדוש לא הי' מחוייב מחמת ציווי נמצא דלא הי' יכול להוציאם מצד שומע כעונוה, ונצטרך לומר שהי' מוציאם רק ע"י עניית אמן.

אבל י"ל דגם דין הב' דגם כשיש חפצא דברכה אינו מועיל הדין דשומע כעונוה כשאין המברך מחוייב בה, נובע ג"כ מצד החפצא דהברכה עצמה, היינו דאין החפצא דברכה ממי שאינו מחוייב בה חשובה כ"כ כמו כשהמברך מחוייב בה ולכן בעינן שיענה אמן דוקא דעי"ז הוה כמברך בעצמו ברכה דחיובא, משא"כ באם לא הי' כאן חפצא דברכה כלל אינו מועיל מה דעונוה אמן כיון דאינו אמן אחר ברכה כלל, (וראה ים של שלמה ב"ק פ"ז סי' ל"ז ומגן אברהם סי' רצ"ט ס"ק ז' ובס' ראש יוסף ברכות כב), אבל לפי מה שנתבאר לעיל לגבי צדיקים דלא שייך בהם ציווי כיון שהם בתכלית השלימות והדביקות, נמצא דאדרבה דברכה זו היא בתכלית השלימות ולכן שפיר הי' יכול להוציא ב"ב מדין שומע כעונוה אף דליכא עליו שום חיוב ויל"ע בכל זה עוד.



הלכתא למשיחא

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש חלק כ"ז (ע' 204 הערה 96) כתב דמה שפסק הרמב"ם (בהל' מלכים פי"א בתחלתו וסופו) דמשיח בונה מקדש: "הוא דעת ר' אליעזר בויק"ר [פ"ט, ו] ובמדב"ר [פי"ג, ב] שם – משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) [ירושלמי מגילה פ"א הי"א, ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח ב)] – לגי' ופי' המנ"ח מצוה שפ], לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ר' יהושע בן חנניה רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח – כי זה שמשיח דוקא יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק – ר' אליעזר שהי' לאחר זמן רבי יהושע בן חנניה" עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה לפי חידוש עצום זה נראה לבאר ענין נפלא מאד, דאיתא בזבחים (מד, ב): "תניא ר' אלעזר אומר משום רבי יוסי, פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל, בדבר הנעשה בפנים לא פיגל וכו'. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב הלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי, אמר רב יוסף [נ"א רבא] הלכתא למשיחא הוא, אלא דרוש וקבל שכו', ה"נ דרוש וקבל שכו', הכי קאמינא לך הלכתא למה לי [האי דמתמהנא אקביעות הלכה הוא דמיתמהנא, דמיגרס בעינן מיתני משניות ומחלוקת הלכות עבודה לפי שתורה היא ודרש וקבל שכו', אבל קיבוע הלכה אינה אלא להורות הלכה למעשה ועכשיו אינו נוהג". -רש"י].

והקשו התוס' שם (מה, א) ד"ה הלכתא למשיחא [וכן הקשו התוס' ביומא יג, א. ובתוספות ישנים שם]: "מיהו בסוף התכלת (מנחות נב, ב) קשה דפסק רבי יוחנן כאבא יוסי בן דוסתאי גבי חביתי כ"ג", ולמה לא הקשו הלכתא למשיחא", דמאי שייכא בזמן הזה? – ועי' במנחות (נב, ב) שם בתוס' ד"ה הלכה כאבא יוסי בן דוסתאי: "תימא הלכתא למשיחא". עכ"ל. ונשאלו בתימא, ועי' מ"ש התוס' ביומא, ובזבחים שם לתרץ. ועייג"כ בתוס' סנהדרין (נא, ב) ד"ה הלכתא.

והנה ר' אליעזר שבמדרש רבה הנ"ל הוא בר פלוגתא של ר' יוסי בר חנינה ע"ש, וי"ל שהכוונה לר' יוסי בר חנינה האמורא שהי' מגדולי תלמידי רבי יוחנן (סנהדרין ל, ב).

בויק"ר כתוב "ר' אליעזר" משא"כ בבמדב"ר כתוב "ר' אלעזר", ויתכן מאד שהכוונה לר' אלעזר בן פדת, שהוא סתם ר' אלעזר

דאמוראים (רש"י שבת (יט, ב) יבמות (עב, ב) ועוד, כמ"ש בסדר הדורות ח"ב בערכו). ור' אלעזר הי' תלמיד מובהק של ר' יוחנן (יומא נג, א).

והנה רב נחמן שבזבחים הנ"ל הי' תלמיד מובהק של רבה בר אבוא כמבואר בברכות (כא, א), ועי' ג"כ ע"ז (נא, א). [ושבשמו ובשם רב אמרו שהלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי].

ולפי זה נראה לומר, דבמנחות שאמר ר' יוחנן שהלכה כאבא יוסי בן דוסתאי גבי חביתי כ"ג, לא שייך להקשות "הלכתא למשיחא", כיון דאז הי' מותר לבנות ביהמ"ק בלי משיח, [כמו בימי ר' יהושע בן חנניה הנ"ל], וזה הי' לפני החידוש של התלמיד ותיק ר' אליעזר — שהי' תלמידו של ר' יוחנן — שמשיח דוקא בונה מקדש, ולפי"ז א"ש מאד למה לא מקשה הגמ' "הלכתא למשיחא".

משא"כ רב נחמן בזבחים שם [ורבו רבה בר אבוא, ורב ורב יוסף] היו הרבה זמן אחרי ר' אליעזר [או ר' אלעזר] הנ"ל, א"כ מובן היטב דלאחר שקבע ר' אליעזר שמשח דוקא בונה מקדש, א"כ שפיר מקשי "הלכתא למשיחא", ומיושב היטב קושיית התוס', וא"ש.



לקוטי שיחות

פעולת ברית מילה

הת' לוי יצחק ראזענפעלד

תלמיד בישיבה

במתני' סוף פרק ג' דנדרים: "גדולה מילה שאלמלא היא לא ברא הקב"ה עולמו שנא' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת".

והנה בתוס' יו"ט שם וז"ל "ואע"ג דתנן בפרק ב' דמגילה דאין מלין אלא ביום, ולכאורה למה כתוב בלילה, מ"מ הוי משעה שנימול הנה המצוה קיימת בגופו יומם ולילה", היינו שזה שכתוב "אם לא בריתי

יומם ולילה" לא מדבר על המצוה שעושים ביום ובלילה אלא באנשים שקיימו המצוה ויש עליהם הברית.

ויש לבאר דבריו שהפסוק הולך גם על המצוה, דהנה בלקו"ש חלק ג' (ע' 159 ואילך) מסביר שבמצות מילה יש ג' ענינים, א. פעולת המילה. ב. הפעולה נמשכת של מילה שיהי' מהול (וע"ש ראי' לזה (מנחות מ"ג ב.) מדוד כשהיה בבית המרחץ. . ונזכר שיש עליו מצות מילה). ג. שלא יהי' ערל (ע"ש ע' 161 ואילך נפק"מ להלכה), וממשיך שם שלפי זה מתורץ שאלת התוס' על הגמ' בקידושין כט, א, שלומד מפסוקים שנשים פטורות ממילה ותוס' שואל למה צריכים פסוק הרי מילה היא מ"ע שהזמן גרמא (שנוהגת ביום דוקא ולא בלילה) ונשים פטורות? ומתריך בלקו"ש שם שהגם שפעולת המילה נוהגת רק ביום הפעולה נמשכת של המילה (זה שהוא מהול) נמשך כל ימי חייו בין ביום ובין בלילה וממילה היא מ"ע שאין הזמן גרמא.

ועד"ז בנוגע לעניננו שבפסוק 'אם לא בריתי יומם ולילה' אעפ"י שלא מלים בלילה, דהיינו פעולת המצוה, אבל מצד זה שמצות מילה היא פעולה נמשכת אז יש הברית (היינו מצות מילה) 'יומם' וגם 'בלילה'.



רשימות

המקדש בפסולי עדות מדרבנן

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם (אישות פ"ד ה"ו בא"ד), "המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת. בפסולי עדות של דברי סופרים, או בעדים שהם ספק פסולי תורה, אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים, ואם לא רצה לכנוס צריכה גט ממנו בספק וכו'". וכן פסק המחבר בשלחנו (אהע"ז סמ"ב ס"ה).

ויעויין ב'רשימות' (חוברת קס) מה שהביא כ"ק רבינו זי"ע קושיית אדמו"ר הצ"צ (שו"ת אה"ע סקכ"ד), דבשבועת העדות מדאו', פטורים

פסולי עדות מדרבנן, וע"כ הר"ז משום דאינם נחשבים לעדות גם מדאו' אחרי שפסולים הם מדרבנן, וא"כ מדוע פסקינן בקידושין (כנ"ל) דצריכה גט מספק כשנתקדשה בפסולי עדות מדרבנן?

ומתרץ רבינו (מיוסד על דברי הצ"צ שם), "דפסולי עדות דרבנן, היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנשתנה עצם האדם (כמו שנשתנה ע"י שנעשה קרוב ע"י נישואין שנשתנה העצם). ולכן בשבועת העדות שכל ענינם רק בירור, וזה שללו מהם [ע"י שרבנן פסלו אותם מלהעיד – המעתיק], שוב אין נשאר כלום, ואין עליהם שם עדות כלל. משא"כ בקידושין שנוכחיותם פועלת [משום שגדר עדי קידושין הוא 'לקיים' הדבר ולא לברר – המעתיק], ועצמותם לא נשתנה".

והנה, ע"פ ביאורו של רבינו, לכאו' צלה"ב לאידך גיסא: מדוע אינה מקודשת גמורה כשנתקדשה בפסולי עדות מדרבנן? הרי העדות נפסלה רק מלהעיד, ולענין חלות הקידושין לא צריכים לזה כנ"ל, והי' צריכה להיות מקודשת גמורה! ?

ויעויין בב"ש (סקי"ט) ובערוה"ש (סקמ"ד), דיוצא מדבריהם (לכאו') דבעצם הוה מקודשת גמורה מדאו', אלא דמדרבנן חסר בהקידושין מחמת הפסול (דרבנן) בהעדות. אבל עצ"ע כנ"ל, דלכאו' לפי ביאורו של רבינו היתה צריכה להיות מקודשת גמורה גם מדרבנן, הואיל ומעולם לא נפסלו בעצמותם מלהיות עדים! ?

ולוא דמסתפינא הייתי מפרש הענין כך (אף שע"פ פשוט אינו מונח כ"כ בלשונו הק'): דבאמת כשרבנן פסלו את העדים פעלו בזה ב' דברים; (א) שאין מתחשבים עם עדותן. (ב) שהם עצמם נהיו 'פסולים'. וההבדל שבין ב' הענינים הוא: דהא דהם עצמם נהיו פסולים, יש לזה תוקף 'רק' מדרבנן, והיינו שמדרבנן נחשב שנשתנה מציאותם להקרא 'פסולים' לעדות. אמנם זה שאין מתחשבים עם עדותן, הר"ז פועלת שגם מדאו' כבר אין להם שום כח של נאמנות, הואיל והבי"ד לא יקבלו עדותן כלל (גם לענין דאורייתא).

ועפ"ז הרי כוונת רבינו באמרו שלא נשתנה עצם העדים כו' ע"י פסול מדרבנן, הוא, שמדאורייתא לא נשתנה עצם היותם עדים ע"י הפסול דרבנן. משא"כ מדרבנן כן נחשבים לפסולי עדות ממש.

ומבואר היטב המשך הביאור בהרשימה (ויתורין גם מה שהקשינו): דלענין שבועת העדות מדאו', הרי גם פסולי עדות מדרבנן אינם

נחשבים לעדות מדאו' (הואיל וכבר לא מתחשבים עם עדותן בכלל כמשנ"ת). משא"כ לענין קידושין (שאינו נוגע יכולתם להעיד ע"ז בבי"ד כנ"ל), הרי מדאו' לא נשתנה עצם העדים (ע"י הפסול מדרבנן), וא"כ חלו הקידושין על ידם. ורק שמדרבנן נפסלו הקידושין, מחמת היותם פסולי עדות (גם בעצמותם) מדרבנן.

אלא ד(כנ"ל) לכאו' אין זה מונח היטב בלשון רבינו. ואולי יעירו בזה הקוראים החשובים שיחיו.



נגלה

בראי' בעלמא קני

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש ב"מ "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי" וזה אומר אני מצאתי, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי . . זה ישבע . . וזה ישבע . . ויחלוקו". ומקשה הגמ' "למה לי למיתנא זה אומר אני מצאתי" וזה אומר אני מצאתי" וזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, לתני חדא . . [ומתריץ בהקס"ד:] אי תנא אני מצאתי הוה אמינא מאי מצאתי ראיתי, אע"ג דלא אתאי לידי' בראי' בעלמא קני, תנא כולה שלי דבראי' לא קני". ע"כ.

וכתבו התוס' (ד"ה בראי') וז"ל: "אע"ג דקתני במתני' (לקמן ט, ב) ראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי דלא קנה בראי', וכן ראה את המציאה ונפל עלי' (לקמן י, א) קתני נמי דלא קני – מצי למדחי כיון דאמר תנה לי או שנפל עלי' גלי דעתי' דלא ניחא לי למקני עד שהגיע לידו", עכ"ל.

והנה מקור לסברא זו של התוס' הוא לקמן (שם), כשמקשה בגמ' על ר"ל האומר ש"ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום". מהמשנה (פאה פ"ד מ"ג) "נטל מקצת פיאה וזרק על השאר אין לו בה כלום, נפל לו עלי', פרס טליתו עלי', מעבירין אותה הימנו, וכן בעומר שכחה", וכן מהמשנה שם "ראה את המציאה ונפל עלי' ובא אחר והחזיק בה

זכה", שמכ"ז רואים שאין ד"א קונות לו, ומתרץ: "כיון דנפל גלי דעתי דבנפילה ניחא לי דנקני, בארבע אמות לא ניחא לי דנקני", ומזה לקחו התוס' שבאם היו קונים בראי, ג"כ הי' אפ"ל שאין משניות אלו סתירה לזה, כי י"ל ש"כיון דאמר תנה לי או שנפלי עלי' גלי דעתי דלא ניחא לי למקני עד שיגיע לידו".

אבל יש לעיין בזה, דהנה בפשטות באם ראי' ה"ה קנין, ה"ז לפי ש(עכ"פ בהפקר) אי"צ לעשות קנין במעשה, ובפשטות הי' זה (לפי קס"ד זו) קנין דאורייתא, כי אין מסתבר לומר שמדאורייתא צריכים מעשה קנין, ורבנן ביטלו כל זה, ואמרו ש(עכ"פ בהפקר) אי"צ מעשה. [ואי"ז דומה למה שתיקנו שד"א של אדם קונות לו, כי זוהי תקנה במצב מיוחד, כשהוא עומד ד"א אצל החפץ; ובפרט לשיטת הר"ן (גיטין עח, א) שהחכמים הקנו לאדם את הד"א, ונעשו כעין חצירו (ראה אבנ"מ סי' ל' סק"ה, קונטרס "ענינה של תורת החסידות" לכ"ק אדמו"ר זי"ע ע' טז), הרי שזהו כעין קנין חצר, אבל קשה לומר שהחכמים תיקנו שבכל אופן קונין (עכ"פ מן ההפקר) בראי' בעלמא בלי מעשה, כשמה"ת צריך מעשה] – ומסתבר שלקס"ד זו ה"ה כן מה"ת.

אמנם לפי"ז צ"ע, כי כתב הנמוק"י (לקמן שם) על מ"ש בגמ' "כיון דנפיל גלי דעתי דבנפילה ניחא לי דנקני בד"א לא ניחא לי דנקני" וז"ל: "וזו כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו. באומר אי אפשר בתקנת חכמים כגון זו", שמזה ראי' (וכלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"א ע' 145 הערה 45)) "שאפילו היכא שמגלה דעתי בפירוש דלא ניחא לי" אעפ"כ אי הוה קנין דאורייתא קני בע"כ" – וא"כ בנדר"ד שראי' הוה (להקס"ד) קנין מה"ת, אין לומר כיון דנפיל גלי דעתי דאינו רוצה לקנות בראי', ולכן אין קונה בה, שהרי בקנין דאו' קונה בע"כ.

[ואף שאפ"ל שהתוס' חולקים על הנמוק"י, וס"ל שגם בקנין דאורייתא אומרים כן, עדיין צ"ע איך יתרץ הנמוק"י קושיית התוס' (דאין קס"ד שבראי' בעלמא קני, והרי מפורש במשניות אלו שלא קני), ובפשטות יתרץ כתירוצ' התוס', ולכאור' לשיטתו אי"ז מתאים].

גם יש לדייק [-אף שאינה קושיא] בלשון התוס' שכתבו "כיון דאמר תנה לי או שנפל עלי' גלי דעתי דלא ניחא לי למקני עד שיגיע לידו", דלכאור' הול"ל בלשון שלילי "דלא ניחא לי למקני ע"י ראי'", [וע"ד לשון הגמ' "גלי דעתי דבנפילה ניחא לי דנקני בארבע אמות לא ניחא

ל' דנקני"ן], שהרי זהו עיקר התירוץ שהיות וגלי דעתי' שאינו רוצה לקנות בראי', לכן אינו קונה בזה (אלא שזה גופא יודעים מזה שרוצה לקנותו כשיגיע לידו – אבל אי"ז העיקר).

וי"ל בזה בהקדם מ"ש רש"י (ד"ה ראיתי) וז"ל: "ראיתי" – קודם שהגבהת אותה". עכ"ל. ומקשה המהרש"א דאם ראי' קונה, מה מועיל מה שהוא ראה אותה לפני שהשני הגבי' אותה, אולי ראה אותה השני לפני שהוא עצמו הגבי' אותה, וגם לפני שהראשון ראה אותה, ואז קנה אותה השני, לכן שינה הגירסא שצ"ל "ראיתי" קודם שהגבהתי אותה" (וראה מהר"ם שיף שם, ועוד).

אמנם אף שתיקן המהרש"א שלא יוקשה קושייתו, מ"מ עדיין אינו מובן מה נוגע בכלל לומר שהראי' היתה לפני שהגבי' אותה, הרי אם ראי' קונה, זהו העיקר, וההגבהה אינו נוגע כלל, ולמה לרש"י להוסיף שהראי' היתה "קודם שהגבהתי אותה"? ואף שכתב המהרש"א "דע"כ היה הגבהה מדקתני שנים אוחזין ומדקאמר דסד"א דראייה בעלמא קני צ"ל שהוא אומר שראה אותה קודם שהגבי' אותה" לכאור' אין מספיק, כי דבר הפשוט הוא ביותר, ומאי קמ"ל? ואי"ז כמו שהוא לפי האמת בנוגע מ"ש לקמן(ק"ח, א) "הבטה בהפקר קני" ש"היינו שעשה מעשה כל דהו" כמ"ש התוס' (ד"ה דבראי') כי אין הקנין חל מעת שעשה המעשה כ"ד משא"כ בהקס"ד סוברים, שמאחר שעשה המעשה, נעשה הקנין למפרע מעת הראי'.

וי"ל שטובא משמיעינו רש"י, והוא שגם לפי הקס"ד שבראי' בעלמא קני, ה"ז רק אם אח"כ עשה מעשה לקנותו, אז אמרי' שאיגלאי מילתא למפרע שקנהו מעת שראהו, אבל אם אח"כ לא עשה מעשה אי"ז שלו. כלומר: אם אחר שהראשון ראה המציאה בא השני והגביהו, ואח"כ הגביהו הראשון, קנהו הראשון למפרע, אבל אם לפועל לא הגביהו הראשון, קונהו השני, כי ראי' קונה רק אם אח"כ עשה מעשה, שאז קנהו למפרע מאז שראהו.

ועפ"ז הרווחנו עוד, שיש לקנין "ראי'" איזה הסברה בשכל, כי בלא"ה קשה להבין הקס"ד הזה שבראי' בעלמא קני, הרי הכל יודעים שצריכים לעשות קנין כדי לקנות דבר, ולמה שתועיל ראי' בעלמא?

אה"נ שלכאורה יש להסביר הדבר ע"פ השיטות שבכל הקנינים אין המעשה עיקר, כ"א הגמירות דעת. ז.א. כשהמוכר או הנותן גומר דעתו למכור וליתן והלוקח גומר דעתו לקנות ולקבל, זה גופא פועל שיוצא

החפץ מרשות המוכר ונכנס לרשות המקבל, ומה שצריכים מעשה קנין ה"ז רק לגלות שאכן ה' כאן גמירת דעת. ולכן י"ל שרק כשיש דעת אחרת מקנה, אז צריכין שגמירת דעתו יהי בגילוי ע"י מעשה, כי הרי לוקחו ממשהו אחר, ולכן כ"ז שלא גילה ע"י מעשה את גמר דעתם לא יצא מרשות השני, אבל בקונה מן ההפקר, שאינו לוקחו מאדם שני, מספיק הגמירת דעת בלי מעשה, ולכן קונה בראי, בעלמא [ז.א. גמירת דעת לחוד בלי מעשה].

אבל עדיין צ"ע בזה, כי בהפקר ידוע החקירה (ראה לקו"ש חי"ב ע' 8. חט"ז ע' 136) האם אינו שייך לשום אדם, והקנין שעושה הזוכה מן ההפקר הוא לפעול שייעשה שלו, או ששייך לכאז"א בעולם, וע"י שקונוהו הוא מסלק הבעלות של כל העולם ממנו ונשאר שלו. ולפי אופן זה הרי גם בהפקר לוקחו מאחרים, ויצטרך מעשה.

וגם, מה שצריך מעשה להראות הגילוי דעת אינו רק לפי שלוקחו מבעלות השני, כ"א לפי שגמירת דעת לחוד אין ברור להזולת, ותמיד אפשר לומר שלא ה' כאן גמ"ד – ודבר זה אינו רק ביחס להאדם שממנו קונוהו, כ"א זה נוגע לכל שאר בנ"א שיכולים לומר שפלוני לא גמר דעתו, ואינו שלו. ואדם אחר יכול לקנותו.

וא"כ אין מספיק לומר שבראי קנה לפי שיש כאן גמ"ד, שהרי כו"ע ידעי שגמ"ד לחוד לא מהני.

אמנם עפ"הנ"ל ה"ז מובן: ראי' בחפץ ע"מ לקנותו ה"ז "בכח" של הקנין, ומעשה הקנין הוא ה"בפועל" של הקנין, וקס"ד שלאחר שבא הקנין לידי פועל, ה"ז מהני למפרע, שמעת ה"בכח" כבר נעשה שלו. משא"כ כשלא עשה אח"כ קנין בפועל, וזה נשאר רק בבחי' "בכח" לחוד, אי"ז מספיק להיות שלו.

[דוגמא לסברא זה: הבאתי בגליון תתפ"ב (ע' 29) מה דאיתא בב"ק (יז, ב): "זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרי' מנא תבירא תבר". וכתבו התוס' (ד"ה זרק), וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר. . . וסברא פשוטה לחלק בין זרק אבן לזורק כלי עצמו". עכ"ל.]

וכ' בקצוה"ח (סי' שצ ס"ה) שכנראה הנמוק"י חולק על התוס'; דלקמן (שם כב, א) ס"ל לר' יוחנן ש"אשו משום חציו", והק' הנמוק"י, א"כ אין מותר להדליק נר ע"ש והולך ודולק בשבת, והרי לר"י כל מה

שנעשה אח"כ כשהאש הולך ודולק, ה"ז כאילו הוא ממשיך להדליקו (שלכן חייב על כל מה שהאש מזיק כל משך הילוכו, אף שזה נעשה כמה זמן אחר שהדליק האש), וא"כ ה"ז כאילו הוא מדליק אש בשבת. ותי' דהפי' הוא להיפך: לא שכאילו הוא ממשיך להדליק, כ"א כל מה שנעשה אח"כ נכלל כבר בפעולתו שעשה בתחילה – וכאילו כל מה שנשרף אח"כ כבר נשרף בתחלה, ולכן חייב. וא"כ כשמדליק נר בע"ש והולך ודולק בשבת, ה"ז כאילו כל הנר נשרף בע"ש. וכ"ה כשזורק חץ, שכל מה שנעשה אח"כ, נכלל כבר בתחילת זריקתו, וכאילו שאז כבר נעשה הכל. והרי אין זה מתאים עם מ"ש התוס', כי הם כתבו שאם זרק חץ על הכלי לא אמרי' שכבר בהזריקה נכלל ההיזק שיבוא אח"כ, ולהנמוק"י אמרי' שכבר בתחילה נכלל הכל.

אמנם יש אחרונים החולקים על הקצוה"ח, וס"ל שאי"ז מחלוקת, כי יש לחלק ולומר, שהיכא שלפועל נעשה היזק אח"כ ע"י זריקתו את החץ או התחלת השריפה, אזי אמרי' שכל מה שנעשה אח"כ כבר כלול בהתחלה (באופן של איגלאי מילתא למפרע), אבל אם לפועל לא נעשה ההיזק, אזי אי"ז כלול בהתחלה. ולכן, אפ"ל שהתוס' ס"ל כהנמוק"י, ואעפ"כ ס"ל שכזרק חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, לא שייך לומר כאן מנא תבירא תבר, כי לפועל לא נשבר הכלי ע"י החץ שלו, ובמילא לא אמרי' שבהזריקה כבר נכלל השבירה.

ועד"ז בנדוד"ד בנוגע לקנין "ראיה": "ראי"י" ה"ה ה"בכח" של המעשה של אח"כ, ולכן אם אח"כ הגיע לידו בפועל, איגלאי מילתא למפרע שקנה משעת הראי', משא"כ אם לא עשה קנין בפועל אח"כ, לא קנהו מעת הראי', כי ה"בכח" מעולם לא בא "בפועל".

וזהו מה שמשמיענו רש"י בהתיבות "ראיתי" – קודם שהגבהתי אותה" להורות שגם לפי הקס"ד שקונים ב'ראי"י, מ"מ זהו רק אם זה בא כהקדמה להגבהה שלאח"כ.

ועפ"ז יש לחלק בין קנין "ראי"י" לשאר קנינים. שבשאר קנינים, אם הוא קנין דאורייתא, וגם אם מגלה דעתו שלא ניחא ל' בקנין זה, קונה בע"כ. משא"כ בקנין "ראי"י". כי בשאר קנינים, תיכף כשנעשה הקנין נגמר הקנין, והיות ומדאורייתא ה"ז קונה, אי"ז בידו לומר אי אפשרי בקנין זה (כפי שאפשר לומר בנוגע לקנין דרבנן). משא"כ בקנין "ראי"י" היות ועדיין לא נגמר הקנין, לכן אם לפני שנגמר הקנין מראה שאינו רוצה בקנין זה, אין הקנין מועיל.

ולכן כתבו התוס' הלשון "כיון דאמר תנה לי או שנפל עלי' גלי דעתי' דלא ניהא לי' ליקני עד שיגיע לידו", ולא כתב "דלא ניהא לי' למקני בראי'", כי גם כשאכן רוצה לקנות בראי' אינו קונה בראי' לחוד, כ"א לאחר שמגיע לידו, ולכן אין מתאים לומר שכאן גלי דעתי' דלא ניהא לי' למקני בראי'", כאילו שבד"כ אפשר לקנות בראי', כ"א ש"גלי דעתי' דלא ניהא לי' למקני עד שיגיע לידו". כי בד"כ מתחיל הקנין כשרואה החפץ, ונגמר שמגיע לידו, ובנדו"ד גלי דעת' שאינו רוצה שיתחיל הקנין עד שיגיע לידו, וה"ז כאילו היה כתוב הלשון שאינו רוצה לקנות בראי', וה"ז ממש בדומה ללשון הגמ' "כיון דנפל גלי דעתי' דבנפילה ניהא לי' דנקני, בארבע אמות לא ניהא לי' דנקני", שאינו רוצה שמהראי' תתחיל הקנין, כ"א כשיגיע לידו.



שנים אוחזין לשיטת רש"י ותוס'

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע חי"ד ע' פד כ' וז"ל ק"המשנה שנים אוחזין בטלית ז"א כו' וז"א כו', דדוקא כשאוחזין שניהם, דשניהם מוחזקים, (דאל"כ הוי ענין וסוגיא אחרת לגמרי דאז הוי סוגיית המוציא מחבירו כו' כפירש"י, ולכן אמר שנים אוחזין בלשון הזה להורות על עיקר. ואמנם התוס' שיטה אחרת לו בזה דטעם שנים אוחזין הוא לפי שזהו המשך למסכתא דקא סליק מיני', דרבי כשלמד המשנה, למד כחפץ התלמידים, וכהא דמבואר בע"ז דף י"ט בר"ש ברבי ולוי דכפיי' ללוי, אמנם כשסידר רבינו את המשנה סידרה על הסדר, וטעם משנת שנים אוחזין כו' הוא לפי דקאי בענין זה במחלוקת (אשר לפי זה צ"ל דרש"י לא ס"ל הרב לא ישנה לו, אבל בתלמיד לא טוב הדבר שיהי' הלימוד במקום זה דוקא לפי שכך הוא חפץ, אלא דהלימוד בתורה צ"ל לפי שהוא תורה כו'), ולכן התחיל בשנים אוחזין דוקא [C]. עכל"ק.

ויש להעיר מלשון התוס הרא"ש בתחילתו "במקום שלהם [שלכם] ? חפץ".

וצ"ב מה בדיוק המחלוקת רש"י ותוס' בהא דנקט אוחזין, ואואפ"ל [ובקיצור, ואני אמרתי בחפץ] דמשמע דלרש"י הפס"ד יחלוקו נובע מעצם הספק ובדיוק כמו אם לא היו אוחזין [ורק א' הי' אוחז] אז הי'

הפס"ד המע"ה מחמת זה גופא דא' מחזיק וכאילו אין כאן ספק בכלל והיינו שאין זו "פסק" של יחלוקו, ולכן רש"י כתב אוחזין דוקא בלשון הזה להורות שהכא לא הוי ענין וסוגיא אחרת דהמע"ה אמנם אה"נ דהיחלוקו הוא מחמת עצם היותם מוחזקים. ונמצא לפי זה דאין רש"י שולל דהכא איירי בא' מחזיק דז"פ כמו שהקשו בשטמ"ק ובפנ"י ועוד אלא דרש"י שולל שאין זו "ענין וסוגיית" המע"ה דבהמע"ה אומרים כן דאמרינן דאין כאן ספק בכלל משא"כ הכא אמרינן יחלוקו מחמת הספק גופא.

אמנם התוס' דכתב דאוהזין הוא המשך להסוגיא דקא סליק מיני' ס"ל דאמרינן יחלוקו הוא פסק ב"ד והוי הלכה בהל' פסיקת ספיקות דכששניהם מוחזקים אמרינן יחלוקו, ונמצא דהוי "מענין וסוגיית" המע"ה דפסקינן כאילו אין כאן ספק ולכן יחלוקו, ולכן הוה המשך להמחלוקות במס' דסליק מיני' דלכאורה שם החלוקה הוה לא משום ספק בכלל ומה בכלל השייכות [וכקושיית החי' הרי"ם], אמנם י"ל דהשייכות הוא, דכמו דהתם מאיזה טעם פסקינן חלוקה, עד"ז הכא החלוקה הוא "פסק" ולכן יש שייכות למס' דקא סליק מיני'.

וגם צ"ב מה בדיוק הלשיטתי' בענין דלעולם ילמוד אדם ממקום שלבו חפץ.

ולכאורה נמצא מדברי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ דלשיטת רש"י דרבי למד להתלמידים כפי חפצו ולא כפי חפץ התלמידים בכלל ואין סדר למשנה הוא בכלל ולא צריכין ליתן טעם על סדר המס' בכללות, וראה שטמ"ק בתחילתו בארוכה. ועצ"ע.



חזקה דשנים אוהזין לשיטת התוס'

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

ידוע החקירה בגדר החזקה דשנים אוהזין בטלית, אי הוי חזקה ודאית לכל א' בחצי הטלית, או שהטלית עומדת בספק ואנו פוסקים דין חלוקה מצד דהוי ממון המוטל בספק, עי' בקובץ שיעורים ח"ב סי' ט ועיקר החקירה כבר נמצא בחי' הר"ן ו,א ד"ה לא וק"ה ואת"ל. והנה ברש"י דף ח,א ד"ה ממשנה כו' מפורש דהוי כממון המוטל בספק, ומלשון התוס' ב,א ד"ה יחלוקו מוכח דסבר דיש לכל א' חזקה ודאית דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי".

ברם שמעתי דיש מפרשים אשר גם לשיטת התוס' החזקה דשנים אוחזין אינה חזקה ודאית כ"א שהטלית עומדת בספק ואנו פוסקים דין חלוקה. והוכיחו דבריהם מדברי התוס' ד"ה וזה נוטל רביע, ממה שכתבו התוס' דבסיפא דמתני' זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, דאף שיש לו מגו דאי בעי אמר כולה שלי אינה נאמן משום דהוי מגו להוציא. ואם נאמר שמצד תפיסתם יש לכל א' מהאוחזים חזקה ודאית בחצי הטלית, נמצא דקודם שטען חציה שלי כבר הי' נחשב מוחזק בחצי הטלית מצד האנן סהדי דמאי דתפיס האי ידידה הוא כו', א"כ כששוב טוען חציה שלי לא נגרע חזקתו (שהרי יש לו מגו והוא מגו להחזיק). וכנראה שזהו כוונת גליון התוס' המובא בשטמ"ק דלא ניחא לי' בתי' התוס' ואכן סבר דהוי מגו להחזיק.

מוכח מזה שהתוס' סברי דאין לאף אחד חזקה ודאית בחצי הטלית כ"א שכל הטלית עומדת בספק וכל א' תפיס בכולה, ולזאת לא מועיל המגו להוציא מחזקתו של הראשון ולהוסיף להשני חלק יותר גדול בהטלית (אוצר בשם הגר"ח מטלז). ואף שתפיסתו לא מוכיח שהטלית בודאי שלו, מ"מ הוא נחשב מוחזק בהטלית, דגם במוחזק שאין לו הוכחה ולא חזקת מרא קמא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראי' ולא מועיל מגו להוציא (עי' בקונ' הספיקות).

ועוד הוכיחו כן מקושית התוס' מדין ספק ויבם, דמדמי ליה להטוען חציה שלי לדין הספק אע"פ שהוא מוחזק בטלית "והאומר חציה שלי ספק אם יש לו בה כלום".

אמנם נראה לענ"ד שאין בכל זה להוציא לשון התוס' מפשטותן בד"ה ויחלוקן "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי, דאנן סהדי מאי דתפיס האי ידידה הוא". ואבוא על ראשון ראשון.

א. גם אם נחשוב דכל א' יש לו בודאי חצי הטלית כשבאים לפנינו לפני שאומרים טענותיהם, מ"מ כשטוען חציה שלי ומודה שאין לו חלק בחציה השניה שוב אנן סהדי שיש לו חלק רק ברביע של הטלית והשני מוחזק בשלשה חלקים. וכיון שהשני נעשה מוחזק בג' חלקים שוב לא מועיל המגו להוציא מחזקתו ליתן לו רק ב' חלקים. ואע"פ שבכל מגו הרי הוא מודה ע"י הטענה החלושה, ומ"מ מועיל המגו להאמינו על טענתו אף שכבר הודה, מפני שמעיקרא הי' יכול לטעון הטענה היותר טובה, ולא אמרינן שכיון שכבר הודה לטענה החלושה שוב לא מועיל המגו. שאני הכי דכיון ששניהם מוחזקים בהטלית, ע"י הודאתו נשתנה מציאות החזקה ואנן סהדי שאכן מוחזק בג' חלקים

ושוב לא מועיל המגו להוציא. משא"כ בשאר טענות ע"י הודאתו לא נשתנה עיקר החזקת ממון, והטענה הטובה שהי' יכול לטעון מחזק הטענה החלושה, דבכח המגו לחזק טענה אבל אין בכחו לשנות החזקה. וראה דרכי דוד.

ב. מה שתוס' מדמה טענת חציה שלי לדין ספק ויבם, בלא"ה קשה גם אם נפרש שכל הטלית עומדת בספק וכל א' תפיס בכולה. שהרי התוס' מגדיר "והאומר חציה שלי ספק אם יש לו בה כלום", ובוזה מדמהו לספק יורש שגם אצלו יש ספק אם יש לו בהירושה כלום. ולכאור' אינו דומה כלל שהרי בטוען חציה שלי הוא מוחזק בהטלית ולא הוא ספק גרידא, משא"כ בספק יורש לא נחשב מוחזק כלל. ראה עד"ז בפני יהושע.

ולכן נראה דקושית התוס' היא שאין להתחשב כ"כ עם אחיזתם בהטלית כ"א בעיקר טענתם שהן הסיבה לתפיסתם בגוף הטלית (ועד"ז בנחלת דוד), דהרי חזקה שאין עמה טענה לא היא חזקה. ומצד הטענות האומר כולה שלי הוא ודאי מוחזק בטלית משא"כ על האומר חצי שלי יש לנו ספק באם להחשיב תפיסתו כלל, דכיון שיש אצלנו ספק בטענתו שוב הוא ספק אם יש לו תפיסא כלל, וזש"כ התוס' "ספק אם יש לו בה כלום" היינו מצד הטענות ולא מצד החזקה בגוף הטלית. והתוס' יסדו קושיתם על דין ספק ויבם דמשם מוכח שמסתכלים על הסיבה המביאם לזכות בנכסים כמ"ש באחרונים (עי' שו"ת רע"א תנינא סי' ד ועוד) דבתחלה דנין מי הוא היורש ואח"כ מחלקים גוף הנכסים, וכיון שהיבם הוא ודאי יורש אין בכח הספק להכנס לכלל ירושה.

והתוס' תירצו דגם מצד הטענות האומר כולה שלי יש לו דין ודאי רק בחצי הטלית, שהרי זכותו להחשב כדין "ודאי" באה ע"י הודאת השני שטוען חציה שלי וחציה שלך, והודאת השני היא רק בחצי הטלית לכן אין לו בהטלית זכות יותר גדולה ממה שניתן לו ע"י הודאת השני. ובאם לא מסתכלים על הטענות כ"א בגוף החזקה, הרי שניהם מוחזקים בשוה ואנן סהדי כו' ואין לו יותר מחציה, והודאת השני גורם שנסתכל על חזקתו כמוחזק בג' חלקים ולא יותר. נמצא דממ"נ אין הדין ודאי שיש לו בחצי הטלית מכריע הדין לשאר הטלית.

אבל בירושה הרי היבם הוא מצד עצמו ודאי יורש בכל הנכסים, דהיורש עומד במקום המוריש ולא צריך קנין בנכסי המוריש כמ"ש בצפצפ"נ (עי' בכללי התוהמ"צ ע' ירושה ושי"נ) וכל אשר להמוריש

נעשה בדרך ממילא של הירוש, ואפי' אם יש שני יורשים ודאי נחשבים כולם כאילו כל א' זוכה בכל הנכסים. אבל כאן שיש ספק אם הוא בכלל בגדר יורש ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ואולי יש להעמיס את זה בדברי הרע"א שם "דהחצי שהוא מודה לו הוא ענין בפ"ע כו' אבל בספק ויבם זה בודאי שם הירוש", ולכאור' גם בטלית הטוען כולה שלי יש לו בודאי "שם מוחזק" והשני הוא ספק מוחזק, וצ"ל שהוא מוחזק בודאי רק בחצי כיון שבא ע"י הודאת השני כנ"ל.

ועי' בחי' המיוחסים להריטב"א דהמוחזק בטלית אין לו דין ספק משום "כיון דתפיס בה ודאי חולקא אית ליה בגויה דאנן סהדי מאי דתפיס ידיה הוא". אבל התוס' הקשו מצד הסברא דהטוען חציה שלי "ספק אם יש לו בה כלום", משום שיש להסתכל על הסיבה כנ"ל, והוכרחו לתרץ דגם אם יש לו דין ספק מ"מ אין הודאי בחצי הטלית מועיל לחצי השני. ועי' ברע"א שם שמחלק בין התוס' וריטב"א.

ובכל זה מיושב קושית הנחלת דוד על תי' התוס' דבטלית עדיין יש לדנו כדין ספק מוציא מידי ודאי, משום דאם מסתכלים על הסיבה האומר כולה שלי בודאי הגביה הטלית והאומר חציה שלי ספק אם הוא בכלל הגביה. ולפי דברינו מיושב שפיר שהרי הא דאנו מחשיבים אותו כודאי הגביה הטלית, הוא אך ורק בגלל הודאת השני שאמר חציה שלי, ובלי הודאתו שניהם עומדים בספק שקול. וכיון שהודאת השני הוא רק שחציה שלו, יש לו דין ודאי רק בחציה שהודה, דהרי ההודאה הוא רק שהגביה חציה ולכן נחשב ודאי רק לגבי הגבהת החצי, דאי אפשר ליתן לו זכות בהטלית יותר ממה שניתן לו בהודאת השני.

ועפכ"ז מובן דמש"כ התוס' בקושיתם "ספק אם יש לו בה כלום" הוא לפי הסברא שיש להסתכל על הטענות ולא על גוף החזקה בהטלית, אבל סברא זו לא נוגע לדין הרישא דזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, שהרי אז טענותיהם שוות דמכחישים זה את זה ויש לסלק טענותיהם על הצד ולהסתכל בגוף החזקה וע"ז אמרו "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי, דאנן סהדי מאי דתפיס האי ידיה הוא" ודו"ק.



חסידות

במשל דמעלת הרגלים על הראש

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל – ביהמ"ד

בלקו"ת ד"ה אתם נצבים (מד, א) וז"ל: "וכמשל האדם וכו' שאף שהרגלים הם סוף וכו' והראש הוא העליון וכו' מ"מ הרי בבחי' אחת יש יתרון ומעלה להרגלים שצריך להלך בהם וגם הם מעמידי הגוף והראש וגם כשאירע כובד בראש מקיזין דם ברגלים ונרפא ומקבל חיותו ממנו ונמצא שאין שלימות להראש בלתי הרגלים כך הנה ישראל הם קומה אחת שלימה וכו' עכ"ל בנוגע לעניננו, עיי"ש.

והנה כשמביא בהמשל דיש מעלה ברגלים לגבי הראש מביא ע"ז ג' דוגמאות:

א. שצריך להלך בהם, ב. וגם הם מעמידי הגוף והראש, ג. וגם כשאירע כובד בראש מקיזין דם ברגלים ונרפא ומקבל חיותו ממנו. ולכאורה צ"ל מדוע צריך להביא ג' דוגמאות ולא מסתפק בא' מהן.

ואולי אפ"ל בזה, שהדוגמאות הן בדרך לא זו אף זו, שבדוגמא הא' "שצריך להלך בהם", אף שבזה מתבטא מעלה של הרגל לגבי הראש, אבל מעלה זו אין לה שייכות להראש, ז.א. שאינו פועל שום עילוי בהראש (וזה רק מעלה פרטית שיש ברגל, שלעומתו יש הרבה יותר מעלות בהראש לגבי הרגל), משא"כ בדוגמא הב' "שהרגלים הם מעמידי (הגוף ו)הראש", הרי הרגלים פועלים עילוי בהראש, בפשטות שהראש הוא בגובה (שיכול לראות יותר טוב מאחר שהוא גבוה וכיו"ב), אבל גם בדוגמא זו אף שיש בה עילוי לגבי דוגמא הא', הרי פעולה זו שפועלת בהראש היא רק תועלת חיצוני ואינו פועל בפנימיות הראש (שהתכונות שיש להראש הן אותן התכונות גם בלי הרגל והרגל לא מוסיף בהם משהו בתוכנו), וע"ז מביא הדוגמא הג', "כשאירע כובד בראש מקיזין דם ברגלים ונרפא ומקבל חיותו ממנו", שבזה יש לרגל השפעה פנימית ויסודית על הראש, ופשט.

והנה עדיין צריך עיון דלפי הנ"ל הי"ל להביא רק הדוגמא הג' של הקזת דם שזה הפעולה הכי יעילה ופנימית שיש לרגל על הראש (ואף

שיש לתרץ שב' דוגמאות הקודמות הן יותר בולטות וניכרות בפשטות, מ"מ סוף סוף טעמא בעי למה מביא כל הדוגמאות).

הנה ע"ז אולי אפשר לומר שבג' דוגמאות הנ"ל הרי פעולת הרגל (כשלעצמה) שונה בכל דוגמא. בדוגמא הא' הרגל הולך, שזה ענינו ועיקר תכליתו של הרגל), בדוגמא הב' הרגל רק עומד (שזה פעולה מצד הרגל, אבל לא עיקר מציאותו וענינו), ובדוגמא הג' הרגל אינו עושה מאומה, ורק שמקיזים ממנה דם.

ואפשר לומה שבזה מרמז אדה"ז (לאידך גיסא) שמעלת הרגל על הראש (שבזה תלוי התאחדות הראש עם הרגל כמבואר בלקו"ת שם), הנה כל מה שהרגל בטל יותר ואינו מתפשט ומתגלה כ"כ, הנה פעולתו בראש היא יותר חזקה.

ולכן בדוגמא הא' שהרגל היא בתכלית הגילוי והתפשטות, שהולכת – שאז מציאותה היא בתקפה, אזי יש לרגל מעלה על הראש, אבל אינה פועלת מאומה על הראש, ובדוגמא הב', הנה מאחר שהרגל אינה בהפתשטות כ"כ (שרק עומדת) וגם אינה בתכלית הביטול, היא יכולה להעמיד עכ"פ את הראש, אבל אינה פועלת בפנימית בראש, משא"כ בדוגמא הג' שהרגל אינה פועלת שום פעולה כלל ורק שמקיזים ממנו דם אז פעולתו על הראש הוא כ"כ בתוקף ובחוזק, וכל' הלקו"ת "ומקבל חיותו ממנו". והנמשל מובן וד"ל וק"ל.



התגלות אליהו הנביא בב' מקומות בפ"א

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

בד"ה "שיר המעלות ממעמקים" כותב כ"ק אדמו"ר (בהוצאה החדשה ע' י"ח-י"ט): "... וידוע שעצם הנפש מוגדר בענין ההתלבשות בהגוף, וכמו שמצינו באד"ר שפעם לא בא אליהו הנביא להאידרא, ושאלו רשב"י מפני מה לא הי' בהאידרא, והשיב לו, שהי' צריך להציל את רב המנונא סבא וחבריו, ולכאורה אינו מובן, הרי בברית מילה נמצא אליהו הנביא במקומות שונים ברגע אחד, . . . והביאור בזה, שבברית מילה נמצא רק ניצוץ מנשמתו של אליהו (ולא העצם), ולכן יכול להיות במקומות שונים ברגע אחד, אבל לכבודו של רב המנונא

סבא וכן לכבודו של רשב"י הי' צריך לבוא בהתלבשות בגוף דוקא, ובענין ההתלבשות בגוף מוגדר העצם, והיינו שהמשכת העצם היא בהגוף דוקא, ולכן הגוף מגדיר את העצם, שהעצם מוגדר בו, ולכן אינו יכול להיות בב' מקומות בבת אחת."

ענין הנ"ל הובא בכ"מ בדא"ח, ולצטט ב' המקורות שנזכר בהע' 35 (בהמאמר שם) בנוגע אי האפשריות לנשמה להתלבש בב' גופים כאחד מפני שעצם הנפש מוגדר בענין ההתלבשות בהגוף: "באור וחיות הנפש הרי העצם מוגדר בהתפשטות דכאשר מחי' גוף זה, א"א להיות בגוף אחר כי נפש א' א"י להתלבש בב' גופים" (סה"מ תרס"ו, ע' קע"ח); "וכן לכבוד רשב"י להיות בהאידרא הי' ג"כ צ"ל בגוף, וא"א לנשמה אחת שיתלבש בב' גופים כאחד" (סה"מ תרצ"ב ע' רז).

בנוגע לנשמות המגולגלות, באיזה גוף יקומו לתחיה"מ, ידוע מה שכותב רבינו ב"אגרת תחיה"מ" שלו (אג"ק ח"ב, ע' ע"ג-ע"ד): "... בעת תחיה"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי (של הנפש) אשר תיקן הוא בחיים. ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה . . בחי' החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני . . הם לזה הגוף הב' בזמן התחי, . . ואין להקשות דא"כ יהיו כמה בני אדם שאין בהם אלא איזה חלקים פרטיים מהנפש ולא נפש שלמה, כי זאת למודעי, אשר כל חלק מהנפש כלול מכל החלקים. וכל חלק בפני עצמו הוא ציור קומה שלמה. אף שמצד היותו חלק מנפש יותר כללית אינו אלא בחינה אחת. וגדולה מזה מצינו, אשר כללות כל הנשמות יחד אינם אלא נשמה אחת של אדם הראשון..."

ולכאורה עפ"י הנ"ל הרי אפשר שנשמה אחת יתלבש בב' גופים כאחד. ואיה"נ אשר בנוגע לאליהו יכולים לדחוק שמפני כבודם של רהמ"ס וכן לכבודו של רשב"י רצה להתלבש בגוף בכל הציור קומה שלו - "נפש שלמה" - (הנר"נ ח"י שלו וכו'), אבל מה שמבואר בהמאמר של רבינו וכן בשאר המאמרים הוא, אשר בכלל בלתי אפשרי לנפש אחת להתלבש בב' גופים כאחד מצד עצה"נ שמקושר להגוף, והרי לכאורה רואים שכן יכול להתלבש?

ומענין לענין באותו ענין: ברוב המקומות בדא"ח השאלה היא מזה שבברית מילה נמצא אליהו הנביא במקומות שונים ברגע אחד, אך במקומות ספורים מביאים גם הדוגמא מזה אשר "מצינו באליהו הנביא שהוא בשעתא חדא בכל בתי בני ישראל כלילי פסח, וכן בבריתי מילה שהוא בזמן אחד" ("למרבה המשרה, ת"ש).

ולכאורה, בהשקפה ראשונה, כשרוצים להוכיח שאליהו יכול למצוא בהרבה מקומות בב"א, הרי ההוכחה דליל פסח היא חזקה יותר, שהרי המצאו "בשעתא חדא בכל בתי בני ישראל" הוא באי"ע יותר בהרבה מקומות בב"א מבעת המצאו בבריתות, ומ"מ ברוב המאמרים מביאים רק הדוגמא דבריי"מ, ועוד יותר, אשר - כמדומני - שבכל המקומות שמביאים הדוגמא דפסח מביאים גם הדוגמא דבריי"מ?

ואולי אפשר"ל אשר המצאו של אליהו הנביא בפסח הוא יותר באופן של "הפשטה", (עי' לקו"ש חכ"ז ע' 54-55) "כוס אחד יותר מכל המסובין", עיי"ש, ונרמז גם בזה אשר קוראים לזה "כוס של אליהו", "כוס ישועות אשא", העלאת הכוס מעל השולחן ג' טפחים הוא תנועה של העלאה וכו', משא"כ בבריי"מ הרי"ז ענין "כסא של אליהו", הורדה והמשכה, (עיי' בדרושים ד"ה השמים כסאי), והיינו שהוא נמצא בבריי"מ יותר באופן של "הלבשה". ואולי משו"ז העדיפו להביא הדוגמא מבריי"מ, מאחר אשר זה מראה יותר על "המצאו" של אליהו הנביא.

אלא שכמובן הנ"ל הוא תירוצא דחיקא. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני.



בד"ה "למנצח לדוד להזכיר" - תשל"ב

הרב שמעון אהרון הכהן ראזענפעלד
תושב השכונה

במאמר ד"ה "למנצח לדוד להזכיר" ש"פ צו תשל"ב (ע' 145) מבואר, שלע"ל יהי' בגלוי שישראל וקוב"ה כולא חד וזה למע' מעבודת ישראל דעשיית לו ית' דירה בתחתונים.

ולהעיר מהמבואר בד"ה אתם נצבים תער"ב (ח"א ע' קכ"א) דמבאר שם מאמר רז"ל ג' משמרות הוי לילה וכו' הקב"ה יושב ושואג כארי, אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו' וע"ז היא השאגה, על העדר גילוי אלוקות מפני שלמע' יש רצון גדול כבי' שיהי' גילוי אלוקות למטה וכמא' נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים . . והרצון הזה הוא רצון בגילויים . . משא"כ הרצון ואהבה דהקב"ה בנש"י בעצם אין זה מצד הגילויים כ"א מצד העצם".



שכינתא דשריא על עשרה מישראל

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בתניא אגרת הקודש סי' כג: "כמו ששמעתי מרבתי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עליהו עד שהיה מתבטל ממציותו לגמרי". עכלה"ק.

ובהערות של כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא: כי אילו נמצא מלאך אחד צ"ע הכוונה?

ולהעיר ממ"ש בלקו"ת ויקרא (א,ב) שמלאך אחד מסייע לשני שלא יתבטל מציאותו אחרי אמירת קדוש.

וז"ל שם: דהנה בפסוק וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש תרגם יונתן ומקבלין דין מן דין ואמרין קדיש כו'. שתרגם ענין קריאה קבלה שהוא ע"י המשכה שממשיכים זה לזה וכל אחד מקבל המשכה זו והדין עמו. דא"א לפרש כפשוטו. דא"כ אין לזה הבנה למה צריך מיכאל לקרוא את גבריאל בשעה שיאמר קדוש וכן גבריאל למיכאל. אלא הענין כי פ"י קריאה זו הוא ענין קבלה שמקבלים זה מזה על ידי ההמשכה וההשפעה מזה לזה. והיינו שעל ידי זה יוכל לומר כל מלאך ג' פעמים קדוש. כי ענין אמירת קדוש זהו הכלות הנפש שלו לאור א"ס ב"ה שהוא כענין יוצאין בשיר כו'. והנה מיכאל הכלות הנפש שלו הוא באהבה וגבריאל ביראה. וא"כ לא היה מיכאל יכול לומר קדוש רק פעם א' דהיינו כלות הנפש בבחינת אהבה. ועד"ז גבריאל פ"א קדוש ביראה. וכדי שיאמר כל א' ג"פ קדוש היינו ע"י וקרא זה אל זה שנמשך ההשפעה מזה לזה.

וא"כ אולי י"ל שאם יהי' שני מלאכים ביחד במעמד עשרה מישראל הרי אחד יעזור לשני שלא תפול עליו אימתה ופחד ולא יתבטל. ולכן כתב אדה"ז דווקא אילו נמצא מלאך אחד.¹



(1) וכנראה בחוש בטבע בו"ד שכשאדם יחידי נמצא במצב של פחד הנה כשיתוסף עוד אחד אתו יפוג פחדו, עכ"פ במקצת.

פי' "שמע גו' ה' אחד" לאור תורת החסידות

הת' שמואל אלטיין שליח במלבורן

א. בסה"מ תרמ"ג ד"ה האומנם (ע' צה ואילך) מבאר דרגות שונות זה ע"ג זה באחדות ה' ובביטול העולמות. וכמעין הקדמה לזה ("ויובן בהקדם") מקשה עה"פ "ואהבת את ה' אלקיך", ש"ואהבת" הוא לשון ציווי, וצלה"ב "איך שייך ציווי על האהבה, ה"ה מדה שבלב"? ומתרץ שהציווי "אינו על האהבה כ"א על ההתבוננות בפסוק ראשון דק"ש שמע ישראל כו' ה' אחד, וממילא יבוא לאהבה".¹

ולאחרי זה ממשיך לפרט אופן ההתבוננות שמביאה לידי אהבת ה';² "והיינו שיתבונן איך שא"ס הוא יחיד ומיוחד ואני הוי' לא שניתי שלא יש שום שינוי בין קודם הבריאה לאחר הבריאה, אתה הוא קודם שנבה"ע ואתה הוא לאחר שנבה"ע בלי שום שינוי כו', כי העולמות בטלים נגדו ית'. ומה שנראה לנו העולם ליש ודבר מציאות מה הוא שקר גמור, שבאמת אינו במציאות כלל רק שנראה לנו ליש". ובהמשך לזה הולך ומבאר באריכות ענין ביטול העולמות - איך שאינם תופסים מקום לגבי ית', ושלפי האמת אינם במציאות מפני שהם נמצאים בתוך מקורם, עיי"ש.

וכד דייקת שפיר צ"ע בקשר הענינים, דלכא' מה נוגע כאן ההגדרה במצות "ואהבת" - שהציווי הוא על ההתבוננות? והיה יכול לומר בקיצור "דהנה כתיב שמע גו' ה' אחד, והפירוש בה' אחד היינו שיתבונן איך שא"ס הוא יחיד ומיוחד וכו'" וכיו"ב.³ ומשמע, שמיתוסף עיי"ז הסברה באחדות ה'.

ב. ואולי אפ"ל הביאור בזה כדלקמן: דהנה, ברמב"ם הלכות יסודי התורה (פ"א ה"ז) איתא, וז"ל: "אלוה' זה אחד הוא, אינו לא שנים ולא

(1) ראה כ"ז בחינוך קטן ובכ"מ.

(2) להעיר מלקו"ש כח"צ ע' 118 הערה 50 שידיעת ה' גופא היא חלק מתוכן מצות אהבת ה', ואדרבה הוא המבוקש והמטרה, עיי"ש.

(3) דלכא', מדוע אינו סומך על המבואר בסוף המאמר (פי"א - לאחר הביאור בהפסוק "שמע גו' אחד") ש"כשיתבונן בכל הנ"ל ... אי לזאת ואהבת כו' שיהי' לו רצון ליכלל בא"ס". ומשמע, שרק ע"י הבנת הציווי ד"ואהבת" על נכונה אפשר להבין הענינים המבוארים באחדות ה'.

יתר על שנים אלא אחד שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם⁴ ... לפיכך א"א שיהי' אלא אחד. וידיעת דבר זה מ"ע שנאמר ה' אלקינו ה' אחד⁵. ומבואר בדרמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה' (ע' ס, ב) שבפשטות לדעת הרמב"ם "אחד" היא שאינו מורכב; אבל בהמשך הענין אומר שזה נכלל במצות האמנת אלקות אלא המצוה היא "שאינ עוד אלוהה ואין לשום אחד מהנמצאים שום שלטון ח"ו זולתו כי כולם פועלים ברצונו ובמצותו ובכח שהוא ית' מאיר ושופע להם

אמנם, בדרך מצותיך להצ"צ מצות אחדות ה' (שם) מצינו ביאור באחדות ה' ע"פ "עומק יסוד הבעש"ט נ"ע בזה"ק", והוא "הפלא ופלא בביאור ענין היחוד מלבד היחוד בשפע האלקות כנ"ל, עוד זאת שאין עוד ממש אפי' בנבראים, ור"ל שע"פ האמת אין הנבראים בחי' יש ודבר כמו שנראים אנחנו בעינינו כי זהו אצלינו לפי שאיננו רואים חיות האלקות", עיי"ש. ועד"ז איתא בתניא (פ"כ ואילך) ש"ענין ומהות אחדותו של הקב"ה שנקרא יחיד ומיוחד וכו'", ראה שם ובכ"מ⁶.

ומזה יוצא, שהפי' ב"ה' אחד" לפי שיטת הבעש"ט אינו רק שיש אלקה אחד, להוציא מענין השיתוף - אלא ש"אין עוד מלבדו ואפס זולתו", שהנבראים כמו שאינם במציאות. "אלא (ועיין כעין זה בדרמ"צ שורש מצות תפלה פח"י ע'קד דאחד הוא) כמאמר רז"ל שהוא אחד בשבעה רקיעים ובארץ ובד' רוחות העולם, ר"ל שגם בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם שהם בחי' ששה קצוות העולם בחי' התחלקות ופירוד אעפ"כ שורה ומתגלה יחודו ואחדותו ית' .. לכך מצד התלבשות זו שאוא"ס מלובש בהן שייך לקרותו אחד לומר שאע"פ שנאצלו הו"ק הרי ע"י התלבשותו ית' בהן הן בטלים ממש עד שהוא ית' אחד בהם ... וזהו אמיתת הפי' באחד דאין ר"ל רק לשלול שאין עוד אלוה ח"ו דלא הי' צורך כ"כ לומר זה בכ"י .. אלא ר"ל שהוא ית' אחד והעולם וכל אשר בו בטל במציאות עד שהוא כאילו

(4) ולא רק שאין עוד אלוה' מבלעדי ה' (דא"כ מאי קמ"ל, הא מילתא דפשיטא היא), אלא שהשי"ת מיוחד בתכליתו ו"אין כייחודו ... הנמצאים בעולם".

(5) ועד"ז בספר החינוך מצוה תי"ז: "להאמין כי הש"י הוא הפועל כל המציאות אדון הכל אחד בלי שום שיתוף, שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד".

(6) וכידוע בענין "עלמא דשיקרא" שפירושו (ע"פ חסידות הוא לא רק שנמצא שקר בתוך העולם אלא יתירה מזו), שהעולם עצמו שקר.

אינו במציאות רק שהש"י לבד נמצא .. כביטול זיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש ... וזהו פי' ואין עוד מלבדו⁷.

ג. והנה, ישנם כמה מיני מדרגות באהבת ה' לאין קץ וכמ"ש בתניא (פמ"ד): "והנה כל מדרגת אהבה מב' מדרגות אלו – אהבה רבה ואהבת עולם נחלקת לכמה בחי' ומדרגות לאין קץ כל חד לפום שיעורא דיליה כמ"ש בזה"ק ע"פ נודע בשערים בעלה דא קב"ה דאיהו אתידע ואתדבק לכל חד לפום מה דמשער בלבו וכו'".

וא"כ נשאלת השאלה, על איזו מדרגה באהבת ה' נאמר הציווי ד"ואהבת את ה' אלקיך .. בכל לבבך וגו'?" האם היא כוללת בתוכה כל המדרגות כולם או רק מדרגות מסויימות? ומסתבר לומר, שקאי על אהבה כללית מסוג זה ששייכת לכאו"א מישראל.

וכך כותב אדה"ז בקו"א ע' קס"ב: "ואהבת לעורר בהן האהבה המסותרת בלב כל ישראל לבא לבחי' גילוי בהתגלות הלב בשעת ק"ש עצמה שזאת היא מצות האהבה שבפסוק ואהבת כו' בכל לבבך כו' הנמנית ראשונה בתרי"ג מצות".

אבל עדיין דרוש ביאור, כיצד ניתן לגלות את האהבה המסותרת שבלב כל ישראל - ע"י איזה התבוננות?

(7) רש"י מפרש עה"פ "שמע ישראל גו' ה' אחד", וז"ל: "ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי האומות עובדי כוכבים הוא עתיד להיות ה' אחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ונאמר ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". והרי ידוע מש"נ בכ"מ בחסידות (באתי לגני תשי"א) בפ"י "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" (וירא כ"א, ל"ג) ולא א-ל העולם בתוספת "ה", כי הכוונה בכך הוא שהעולם וקוב"ה כולא חד. והרי אברהם אבינו הקריא והכריז זה לכל אנשי דורו. דלפי"ז י"ל, דגם אליבא דפי' רש"י אפ"ל שה"אחד" שיכירו הגויים לע"ל הוא כפי' זה המובא בחסידות שאין עוד מלבדו. עיין ד"ה ופרצת.

ואעפ"כ, פשיטא שאין הכרת אוה"ע באחדותו ית' לע"ל בדומה להכרת עם בני"י. וז"ל הערה *60 בלקו"ש חכ"ו (ע' 140): "אבל כמובן שאינו דומה לקבלת מלכותו של בני", ובפרט ע"פ הנ"ל שאצל בני"י באופן של נחלה, משא"כ בו' מצות אצל בני", עיי"ש.

וראה לשון התניא סוף פל"ו "ומיתרון ההארה שיאיר לישראל יגיה חשך האומות גם כן", עיי"ש.

ולהעיר מלקו"ת במדבר (ט, ד) בפ"י הכתוב: "ביום ההוא יהי גו'": "נמצא, כנס"י שהיא בחי' ה' תתאה, תקבל מבחי' יו"ד שהוא חכמה עילאה ממש".

אך הענין, דהנה מובא בתניא (חינוך קטן): "והשנית היא אהבה שכל אדם יוכל להגיע אליה כשיתבונן היטב בעומקא דלכא בדברים המעוררים את האהבה לה' בלב כל ישראל. הן דרך כלל כי הוא חיינו ממש וכאשר האדם אוהב את נפשו וחיו. כן יאהב את ה' כאשר יתבונן וישים אל לבו כי ה' הוא נפשו האמיתית וחיו ממש כמ"ש בזהר ע"פ נפשי אויתך וגו'⁸". וממשיך: "ועל אהבה זו השנית שייך לשון מצוה וציווי דהיינו לשום לבו ודעתו בדברים המעוררים את האהבה" (וראה כ"ז בקונטרס עה"ח פט"ז ואילך).

ובענין אהבה זו מבואר בתניא פמ"ד (שם), וזלה"ק: "אך אחת היא האהבה הכלולה מכל בחי' ומדרגות אהבה רבה ואהבת עולם, והיא שוה לכל נפש מישראל וירושה לנו מאבותינו. והיינו מ"ש הזהר ע"פ נפשי אויתך בלילה וגו' ... וז"ש נפשי אויתך כלומר מפני שאתה ה' נפשי וחיי האמיתים לכך אויתך פי' שאני מתאוה ותאב לך כאדם המתאוה לחיי נפשו", עיי"ש. וכפשטות לשון הפסוק: "ואהבת את ה' אלקיך כי הוא חייד", שכל חיותו נמשכת מאלוקים חיים ומפני זה הוא אוהב את ה'.

ד. ועפ"י כל הנ"ל תתישב שאלתנו דלעיל: די"ל, שבהקדמה זו שמקדים אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (בסה"מ תרמ"ג הנ"ל) יומתק יותר המושג "אחדות ה'" כפי שקובעת תורת החסידות (בנוסף לההכרח שהבאתי לעיל מדרך מצותיך להצ"צ):

דהנה ידוע שההתבוננות המביאה את האדם לאהבתו ית' "מונח" (באשטייט) בפסוק הראשון דשמע ישראל, כי הציווי "אינו על האהבה כ"א על ההתבוננות בפסוק ראשון דק"ש שמע ישראל כו' ה' אחד, וממילא יבוא לאהבה" וכן"ל. זאת אומרת: כאשר האדם יתקע מחשבתו ודעתו בענין ההתבוננות ד"שמע גו' ה' אחד" שקודם ל"ואהבת", אזי יבוא ממילא ל"ואהבת"⁹. וא"כ (מסיק בסה"מ תרמ"ג) יומתק יותר לפרש את הפסוק "שמע גו' ה' אחד" (שתוכנו -

(8) "והן דרך פרט. שכשיבין וישיכל בגדולתו של ממ"ה הקב"ה דרך פרטית ... ואח"כ יתבונן באהבת ה' הגדולה ונפלאה אליו .. לקרבנו אליו .. אזי כמים הפנים לפנים תתעורר האהבה בלב כל משכיל" (ההמשך שם). ונתבאר כ"ז יותר באריכות בתניא פמ"ו.

(9) וכן מבואר בכ"מ: לקו"ת ואתחנן יא, ב; ויבא עמלק תש"ט רפ"ו; כי תשא תשי"ג ועוד.

ההתבוננות ד"ואהבת" שהו"ע אהבת נפשו האמיתית כנ"ל בס"ג) ע"פ עומק יסוד הבעש"ט הנ"ל, ש"אין עוד ממש אפי' בנבראים" מצד עצמן, ו"שכל הנמצאים צריכין לו" (רמב"ם פ"א מהל' יסודי התורה). דמזה נמצא שה' הוא נפשו האמיתית וחיי ממש, ולכך איתך, שמתעורר באהבה מורגשת בלב כאדם המתאוה לחיי נפשו.

ה. ונראה לומר ההסברה בזה: רק ההתבוננות על העדר תפיסת העולמות (- ביטול הנבראים) מעורר בתוך לבו של אדם את הרגש האהבה הנ"ל ששייכת לכאו"א. כי בשעה שהאדם יתבונן ויכיר איך שאין לו שום מציאות "עצמאית" ומקור חיותו נמשך מאתו ית' בלבד - מקורא ושרשא דכולא עלמין (דאילו יסתלק ממנו שרש חיותו מיד יתבטל ממציאותו), בחי' ממכ"ע, שוב מתעורר הוא באופן טבעי ברגש של אהבה אליו ית', ונמשך בחפיצה ותשוקה לקשור נפשו בה' אחד¹⁰. ולפיכך הוא מוכן למסור את נפשו למען אחדותו ית', "לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיך".

[ועד"ז בהתבונן האדם "און דערהערט", אשר הוי' הוא אלקיך - כחך וחיותיך, הרי מיד הוא נתעורר ברגש של אהבה אליו ית' - מקור חיותו, "קרבת אלקים לי טוב"].

לעומת זאת, כאשר יתבונן האדם בענין "ה' אחד" - להוציא מענין השיטוף גרידא הנה אף שמקבל הכל מאלקות, מ"מ מכיון שבד"כ הוא עדיין מציאות לעצמו, ואלקות אינו חיותו ממש - אין הכרח שתבוא מזה בדרך ממילא (רגש והתפעלות ד) אהבת ה'.

ולפי דברינו יומתק ג"כ שפיר ההמשך וסדר הענינים שבמאמר.

ו. אולם ברמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב) מבואר, שאהבת ה' הוא ע"י ההתבוננות "במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול" (ועיי"ש בפירוש)¹¹. ומכאן עולה, שענין אהבה זו (מה שהוא משבח ומפאר ומתאוה לידע ה')

(10) היינו שיש לו תשוקה נפלאה שיומשך א"ס הסוכ"ע למטה עד "שיראה כל דבר נברא איך שהוא אלקות" (ראה לקמן פ"א).

(11) ועד"ז בספר החינוך מצוה תי"ח: "וענין האהבה שנחשוב בפעולותיו ובפקודיו עד שנשיגהו כפי יכולתנו ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת הוא האהבה המחוייבת".

הגדול) בא עי"ז שמכיר יוקר תפארת גדולתו, ולכן נמשך ומתאוה להדבק בו ית'.

וי"ל דאזיל לשיטתי' שמפרש ה' אחד: "אלוה' זה אחד הוא - לא שנים"-להוציא מענין השיטוף. ומשום זה כותב ש"ואהבת את ה' אלקיך" באה ע"י ההתבוננות "במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים" ולא ע"י ההתבוננות בחיות העולמות. ודו"ק.



רמב"ם

בדין דחוי במיצות ובקרבת

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות לולב (פ"ח ה"ה) כתב: "הדס שנקטם ראשו כשר נשרו רוב עליו . . . היו ענביו מרובות מעליו אם ירוקות כשר ואם היו אדומות או שחורות פסול ואם מעטן כשר ואין ממעטין אותו ביו"ט לפי שהוא כמתקן, עבר וליקטן או שליטן אחד אחד לאכילה הרי זה כשר".

ועיין במ"מ שם ששינה גירסת הרמב"ם, וז"ל: "עוד במשנה ואם מיעטן כשר ואין ממעטין ביו"ט ובגמ' מבואר שאם עבר וליקטן כשר, ומהסוגיא שלשם נראה שמותר ללקט לאכילה כמ"ש רבינו. אלא ששם הצריכו שיהי' לו הדס אחר לצאת בו הא לאו הכי אע"פ שהוא מתכוין לאכילה אסור. וז"ש רבינו או שלקטן אחר ר"ל מי שאינו צריך לצאת בהדס וזה ברור". ע"כ. הרי מפורש דלה"מ גרס "אחר" במקום "אחד" בדברי הרמב"ם..

ובכ"מ שם, וז"ל: "בגמרא אמרינן דה"מ בדאשחור מאתמול . . . אבל אי אשחור ביו"ט דנראה ונדחה הוא לא תפשוט . . . ויש לתמוה על רבינו שלא חילק בכך ואפשר שטעמו משום דאע"ג דנראה ונדחה הוא, כל שבידו לתקן לאו דחוי הוא . . . דת"ר אין ממעטין ביו"ט משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין והא קא מתקן מנא ביו"ט (היינו שמכשיר ההדס בלקיטה זו, והיא איסור דרבנן) אמר רב אשי שלקטן לאכילה ור"א

בר"ש סבר לה כאבוה דאמר דבר שאין מתכוין מותר. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות הב"ע דאית ליה הושענא אחריתי, כלומר, וכיון שאינו צריך לזו אין כאן תיקון כלי ומאחר דאי משכח הושענא אחריתי רשאי ללקטן לאכילה חשוב בידו לתקן והלכך אפי' אשחור ביו"ט . . ויש לתמוה על רבינו שכתב עבר וליקטן וכו' למה לא כתב שצריך שתהי' לו הושענא אחריתי לשיהי' מותר ללקטן לאכילה. ועוד דלמה צריך שילקטם אחד אחד כיון דלקטן לאכילה אפילו כמה ביחד נמי וכו'.

והמחבר בסימן תרמ"ו הביא לשון הרמב"ם כגירסתנו והט"ז שינה לשונו לגירסת הה"מ ועיי' במ"א.

היוצא מהנה"ל דגירסת הרמב"ם והשו"ע שלפנינו מוקשים מדברי הגמרא , דלפי הגמרא אינו מותר ללקוט כ"א כשיש לו הושענא אחריתי והרמב"ם לא כתב התנאי של הושענא אחריתי וגם הרמב"ם כתב דמלקט אחד אחד דלכאורה למה הגביל ליקוט לאחד אחד, דמאחר דמלקט לאכילה מה לי אחד אחד מה לי כולם יחד. גם קשה, דבגמרא מחלק בין אשחור קודם יו"ט ואשחור ביו"ט, דאשחור קודם יו"ט הוא דאינו דחוי אבל אשחור ביו"ט הוא דחוי. והרמב"ם לא חילק ביניהם. ועל קושיא זו תירץ הכ"מ דמאחר דיכול ללקטו הוא בידו וכל שבידו לא הוא דחוי, ויסוד זה מובא במס' זבחים דף לד,ב, והוא מחלוקת רבא ורב אשי דרבא לא ס"ל האי סברא, ורב אשי ס"ל, ונמצא דהרמב"ם ס"ל כרבא.

והנה האחרונים הקשו על דברי הכס"מ דאיך זה נקרא בידו מאחר דאסור למעט ביו"ט ורק אם יש לו הושענא אחריתי מותר, ומי יימר דיזדמן לו הושענא אחריתי ודוחק לומר דאיירי דוקא כשהי' לו הושענא אחריתי מיד כשאשחור דזה לא הוזכר בשום מקום דצריכין הושענא אחריתי בתחלת יו"ט. רק דצריכין ההושענא בשעת לקיטתו לאכילה.

ובאחרונים רצו לתרץ דהא דיש איסור באיזה דבר לעשות כגון הכא, דהאיסור ללקוט היא משום תיקון מנא עדיין מיקרי 'בידו', ומדמין זה להא דקידושין דף ס"ב כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי ומוכרח מהסוגיא שם דיבמה דאיסור לאו היא, אילו הי' קידושין תופסין בה, היתה נקנית מטעם 'כל שבידו', ולא היתה נקראת 'דבר שלא בא לעולם'. ואע"פ דבודאי יש איסור לאו מ"מ נקרא 'בידו', ומזה רצו לומר דגם בעניננו אפילו כשיש איסור נקרא 'בידו', ואינו דחוי.

והנה התוס' במס' זבחים דף לד, ב, על הא דרב אשי, דכל שבידו לא הוי דחוי – "ענפיו מרובין מעליו דסוכה אין זה בידו, כיון דאין ממעטין ביו"ט וכו'", ע"כ. הרי מדברי התוס' יוצא דלא מקרי בידו כשיש איסור. והאחרונים הקשו על התוס' מהגמרא הנ"ל בקידושין דהרי אפילו איסור דאורייתא נקרא בידו וכאן לא מקרי בידו באיסור דרבנן.

והמעייין בדברי התוס' יראה שאין לדמות הדין 'בידו' בנוגע דחוי לדין 'בידו' דשאר ענינים: והוא דהדין דבידו אצל שאר ענינים כמו דבר שלא בא לעולם היא מציאות של 'בידו', היינו דדבר שלא בא לעולם הוא מציאות, וא"כ כשבידו לעשות הדבר עכשיו אפילו באיסור שוב לא נקרא "אינו בא לעולם" דהרי הוא בעולם רק 'דאריא הוא דרביעיציא עלה', משא"כ בנוגע ל'דחוי', ענין 'דחוי' אינה במציאות כ"א שמצד הדין זה 'דחוי' היינו, דיש איסור הקרבה או פסול בהקדש וא"כ כשמצד הדין אסור ללקט עדיין נקרא 'דחוי', דמצד הדין עדיין זה 'דחוי', והיינו, דמתוס' רואין דבכדי להוציא מדין דחוי בענין דיהיה מין 'בידיו' "שעומד להיות" לא רק ששיך להיות, וזהו מה שכתבו התוס' דרק כשיש מצוה לעשות הוי בידו. וכן מ"ש דמומר אינו נקרא בידו "דאין דעתו לחזור" דבעינן מצב שמוציא מידי 'דחוי' ואינו די בזה שישנו בידו באופן ששייך להיות, כ"א בענין בידו שעומד להיות בכדי להוציא מידי דין דחוי.

ואולי בזה הי' אפשר לבאר מה שהקשה התוס' במס' מנחות דף נט, ב, בד"ה 'כל שבידו' וז"ל: "צריך לחלק בין זה לההיא בזבחים בריש קדשי קדשים (נט, א) דכל הקדשים שהיו עד שלא נפגם המזבח ואח"כ נפגם פסולין, דאמאי פסולין הא לא הוי דחוי כיון דבידו לתקן המזבח".

ולפ"ד י"ל דלא שייך בידו להוציא מדחוי כ"א כשהבידו דבר השייך לו, וממילא לא הוי דחוי ומשו"ה כתבו התוס' בזבחים דבכיסוי הדם הוה דחוי משום דאין מצוה לבטל הדחוי ולא חשיב בידו דהיינו דצריך להיות לו ענין לעשות ואם אין לו ענין לעשות לא מקרי בידו. ולפ"ז אע"פ שיש לו תועלת בקרבנו לתיקון המזבח מ"מ לא עליו חל דין זה כ"א על כלל ישראל מפני שהמקדש שייך להציבור וא"כ אין זה נקרא 'בידו שעומד לעשות', ודו"ק.

וא"כ עדיין צריכין ביאור בשיטת הרמב"ם למה לא חילק בין דאשחור קודם יו"ט או דאשחור ביו"ט.

וראיתי באחרונים שרצו לתרץ לפי שיטת התרומת הדשן המובא במג"א סימן שי"ד דס"ל דלא אמרינן 'פסיק רישא' באיסור דרבנן. וא"כ א"ש שיטת הרמב"ם בכל הענין, דמשו"ה לא הביא ההלכה דאית לי' הושענא אחריתי דזה קאי להמ"ד דאמרינן פס"ר בדרבנן אבל הרמב"ם סובר דלא אמרינן פס"ד בדרבנן לא צריך לזה ולפ"ז הוא נקרא בידו. דמאחר דאינו צריך הושענא אחריתי ויכול ללקטו לאכילה א"כ נקרא בידו לתקן וממילא לא הוי דחוי.

אבל עדיין נשאר לבאר מ"ש הרמב"ם "ליקטן אחד אחד לאכילה" למה הוצרך שילקט רק אחד אחד, והרי לאכילה יכול ללקט כמה ענבים יחד.

ואולי יש לפרש דברי הרמב"ם בהקדים מ"ש רבינו חננאל במס' סוכה שם דף לגב, וז"ל: "משום ראב"ש אמרו, 'ממעטן' כגון שמלקטן לאכילה, ומשום הא לא אמרינן מתקן מנא הוא, וסבר לה כאבוא דאמר דבר שאין מתכוין הוא, והוא דאית לי' הושענא אחריתי, ואי לא, אמרינן 'איערומי קא מערים'".

ולכאורה צ"ע בדברי ר"ח מה פירוש 'איערומי קא מערים' הלא בגמרא אמרינן דבלא"ה הויא פס"ר, ואפשר לומר, דהר"ח סובר דפסיק רישא בדרבנן היא משום איערומי קא מערים, היינו דמאחר דפס"ר היא נראה כאיערומי קא מערים ואינו נראה כאינו מתכוין ומשו"ה כשיש הושענא אחריתי אז לא מערים בזה ובאמת ליקטן לאכילה ולא לתקן מנא.

ולפ"ז אפ"ל שהרמב"ם באמת סובר דאמרינן פס"ר גם בדרבנן רק שהוא סובר דפס"ר היא משום דאיערומי קא מערים כהר"ח רק שהרמב"ם כתב אופן אחר שלא יהי' ענין של 'איערומי קא מערים' אפילו כשאין לו הושענא אחריתי, והוא כשליקט אחד אחד, דמאחר דמלקטן אחד אחד נראה שעושה דווקא לאכילה ולא לתקן מנא, דלתקן מנא הי' לו לאכול הרבה יחד, ומשו"ה כתב הרמב"ם או שילקטן אחד אחד. ואדרבה, לא שחולק על הגמרא. רק שיש לו עצה אחרת כמ"ש.

ולפ"ז א"ש למה נקרא בידו, דמאחר דאינו תלוי בהושענא אחריתי רק בליקטן אחד אחד א"כ הוה בידו לתקן וממילא הוי דחוי.

וכ"ז הוא לגירסתנו אבל לגירסת הה"מ אז הרמב"ם סובר דבעינן הושענא אחריתי ואז נצטרך לומר כתירוצם של האחרונים המובאין לעיל.

ועדיין נשאר לו לבאר קצת ענין דחוי בנוגע לקרבנות המובא לעיל בתוס' לגבי מי שהמיר דתו, ועוד חזון למועד.



מחלוקת רמב"ם וראב"ד בעושה לעצמו סימנים

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקדמונטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם (הע"ז, פ"א, ה"ד): "וכן המשים לעצמו סימנים אם יארע לו כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה כאלעזר עבד אברהם, וכל כיוצא בדברים האלו הכל אסור. וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה".

וכתב ע"ז הראב"ד: "זה שבוש גדול שהרי דבר זה מותר ומותר הוא, ואולי הטעוהו הלשון שראה (חולין צ"ה, ב) כל נחש שאינו כאלעזר וכיונתן אינו נחש, והוא סבר שלענין איסור נאמר ולא היא, אלא ה"ק אינו ראוי לסמוך עליו – ואיך חשב על הצדיקים כמותם עבירה זו, ואי הווי אינהו, מפקי פולסי דנורא לאפיה".

היינו דהרמב"ם למד בהגמ' חולין כל נחש שאינו כאלעזר וכיונתן אינו נחש – שאם סומך לגמרי על הסימן כמו אלעזר עבד אברהם. הרי"ז נחש ואסור מן התורה. משא"כ הראב"ד יפרש בגמ'¹ שאין ראוי לסמוך על נחש אחר שלא הותנה מראש כנחש אלעזר ויונתן – ורק על נחש כשלהם אפשר לסמוך.²

והקשו המפרשים לדעת הרמב"ם דסימן הוי בגדר לא תנחשו – איך עבר ע"ז אלעזר עבד אברהם, הלא ב"נ מצווה על הכישוף.³

(1) וע' בארוכה רד"ק שמואל א' י"ד ט' דמבאר סוגיית הגמ' עפ"י שיטתו של הראב"ד.

(2) וזכורני כד הוינא טליא, והסתפקתי מה לעשות, ואיך יהיו הדברים בעתיד, ואמרתי לעשות גורל, ואמר לי אבא מארי שי' מה אתה עושה הרי זה מחלוקת הראשונים, וי"א שאסור לעשות מן התורה סימן והרי"ז כפסק הרמ"א, יורדה דעה סי' קע"ט סעיף ד' מביא המחלוקת בין הרמב"ם וסמ"ג, והראב"ד והרד"ק ופוסק דההולך בתוך ובטוח בה' חסד יסובבנו.

(3) דאמר ר' יוסי פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו, ב), כל האמור בפרשת מכשף, בן נ"ח נהרג עליו, ובפרט לשי' הרמב"ם שביארתי בגליון הקודם. דב"נ הוה מציאות, ועייג"כ צפע"נ מקץ מ"א כ"ה, ויש בהם השגחה פרטית – וכשוף היה הכחשה בהנהגה

ותירץ הב"ח (י"ד סי' קעט ד"ה ומ"ש וכן במרכבת המשנה ח"ב) – דשאני אלעזר שלא סמך על הסימן רק סמך על ה' וזכותו של אברהם – והסימן הי' רק שה' שמע לתפלתם. אבל סתם אנשים העושים סימן ס"ל להרמב"ם דזה אסור ממש – משום לא תנחשו⁵.

ולפי"ז י"ל עפ"י הכלל דלקו"ש (חל"ד נצבים ב'), דהרמב"ם דס"ל דהעיקר לברר העולם ושכל האדם, ס"ל דאסור לסמוך על הסימן. וכפי שהאריך בזה לקמן בפרקין הט"ז – "ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על הלב שיש בהן תועלת . . כל המאמין בדברים אלו . . אינו אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת . . שאין דעתן שלימה", עכ"ל.

אבל הראב"ד דס"ל דהעיקר היא האמונה. וכל ישראל מאמינים בני מאמינים הם, ס"ל דסימן מותר, כיון שכל ישראל רואים בזה סימן

עליונה והשגחה פרטית, וכמפורש סנהדרין (ס"ז, ב), למה נקרא שמן מכשפים, שמכחישין פמליא של מעלה.

(4) והנה התוס' בפרק גיד הנשה תירצו דאליעזר לא עשה מעשה עפ"י הסימן שלו, רק בתחילה שאל בת מי את ואח"כ נתן לה הנזמים, ואפי' שבתורה נזכר שבתחילה נתן לה התכשיטים ורק לאחר"כ שאל בת מי את, הרי אין מוקדם ומאוחר בתורה.

והקשה ע"ז הב"ח דא"כ מה הפירוש בגמ' "כל נחש שאינו כאלעזר" – אם אליעזר לא עשה נחש – והר"ן תי' בחולין שם שנחש שאסרה תורה היא רק בתולה את מעשיו בסימן שאין השכל מחייב, אבל הסימן של אלעזר היא עפ"י שכל כי אם הנערה תענה לו ולא תתירש ותשאיר ותשקה גם את הגמלים, אות ומופת הוא כי חרוצה היא וטובת לב וראויה היא להיות לאשה לבן אדונו, אבל לכא"ז צ"ע איך אפשר לפרש כן בדברי הרמב"ם "וכן המשים סימנים לעצמו . . כאליעזר עבד אברהם . . הכל אסור, אם הסימן של אליעזר הוא סימן עפ"י שכל ועליו לא מדבר הרמב"ם.

ועי' לקמן הערה 6, מה שי"ל במחלוקת הרמב"ם והראב"ד עפ"י דרכו של הר"ן והתוס', דלהרמב"ם ל"צ לעשות סימן רק לברר העולם ולא לברוח מהעולם, ולא לפחד, ולהראב"ד מותר, וכן לפי הר"ן הרמב"ם מתיר רק סימן שכלי – לפי שיטתו שצריך לברר שכל העולם.

(5) עפ"י הסברו של הב"ח יתיישב מה שהוקשה לי בדברי הצפ"ע"נ על התורה מקץ מ"א כ"ה – שכותב שם באריכות גדולה בשי' הרמב"ם בב"נ. ואח"כ כותב בקשר ליוסף הצדיק "ולכך עשה עם הגביע דזה מותר גם לישראל".

דזה שיוסף עשה סימן שאם נאבד לו הגביע, הרי"ז סימן רע וכל כיו"ב הרי"ז מותר – ולכא"ז לדעת הרמב"ם הרי"ז אסור לישראל, וצ"ל שהתכוון הגאון מרגצוב, להרמב"ם לפי ביאור הב"ח ויוסף הי' בדרגת אליעזר ור' יוחנן ור' ששת.

מהקב"ה (וע"ד הסיפור הידוע מהבעש"ט, שעבר את הנהר ע"י ששם מטפחתו על הנהר ועבר ע"ז – והי' שם יהודי א' פשוט ורצה לבקש להבעש"ט, לשאול אותו שאלה בעבודת ה', ועבר הנהר ג"כ ומצא הבעש"ט, ושאלו הבעש"ט איך עברת הנהר, והשיב בפשטות שראה מה שעשה הבעש"ט, ושם מטפחתו ג"כ ועבר ע"ז הנהר, והסביר הבעש"ט לתלמידיו, ראו מה הכח של אמונה פשוטה).

ולפיכך ס"ל להראב"ד דכל יהודי כשעושה סימן, רואה בזה יד ה' ולא סימן טפשי ח"ו.



ועד"ז יש להסביר דברי הרמב"ם בהלכה שלאחרי זה, "מי שאמר דירה זו שבנתי סימן טוב היתה עלי אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה, ומעת שקניתה העשרתי, וכן השואל לתינוק איזה פסוק אתה למד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב, כל אלו וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה, הרי"ז מותר".

והשיג ע"ז הראב"ד "אף זה שאמרו (חולין צ"ה,ב), בית תינוק ואשה אעפ"י שאין נחשב יש סימן, לא אמרו לענין איסור והיתר אלא לענין סמיכה אם ראוי לסמוך על סימניהם ואמרו שראוי לסמוך אחר שהוחזקו שלש פעמים" עכ"ל.

והקשו על הרמב"ם דהרי מצינו ריבוי פעמים בש"ס שסמכו על פסוקים של ינוקא – ותרצו ע"ז הב"ח (שם) ומרכבת המשנה "דשאני ר' יוחנן ור' ששת וכו' דכל מעשיהם ועניניהם על פי רוח הקודש, חשבינן להו באומר לתינוק פסוק לי פסוקיך כאילו שאל בדבר ה'".

אבל הראב"ד יסבור דהוא הדין לכל יהודי.

(6) ועייג"כ לקו"ש חכ"א עמ' 106 הערה 11 – הביא שם שי' הב"ח בזה, וכן שי' הכ"מ והב"י, דכל אלו שאמרו פסוק לי פסוקיך, הרי"ז או לידע את העבר, או שזה אסמכתא עם עוד סיבה, אבל לא הסיבה היחידה, או שזה להיות בשמחה ולא לפחד, אבל לא שיהי' סיבה היחידה לידע איך להתנהג – כי זה אסור.

ובפנים ביארנו כשי' הב"ח ומרכבת המשנה בזה, וי"ל בזה לשי' הב"י והכ"מ, דלהרמב"ם ל"צ לברר עתידות, רק לברר העולם באשר הוא ולא לברוח ממנו, משא"כ להראב"ד, מצד הנשמה והאמונה רוצה ליהודי לברוח מגדרי העולם, ולדעת העתידות ומניחין לו ברכים מיוחדים המותרין עפ"י התורה כי גם הראב"ד יסכים להרמב"ם כי סימן של הואיל ונפלה פתי מפי איני הולך, הוה בכלל מנחם – ודרכי עבודה זרה.

במילים אחרות – דלהרמב"ם מסתכלים על הגוף והשכל שלא מבוררין כ"כ עדיין כאליעזר עבד אברהם וכו' יוחנן ור' ששת – ולפיכך אסורין לעשות סימן לידע איך להתנהג להבא – רק כדי לשמוח ולאמר זה סימן טוב, משא"כ להראב"ד כיון דמצד נשמתו ואמונתו – אין אף אחד מסתכל על הסימן כמציאות בפני עצמו מותר לעשות סימן ולסמוך עליו.

בנוגע גילוח פאת ראש

כתב הרמב"ם הלכות עבודה זרה פי"ב ה"א, בנוגע לגילוח פאות הראש "אבל האיש המתגלח אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח". והשיג ע"ז הראב"ד "אעפ"י שאינו לוקה כיון שמדעתו עשה עובר בלאו".

ויש לומר בזה בג' אופנים:

א. כפי שפי' הלחם משנה, דהראב"ד פרושי קמפרש להרמב"ם – כי גם הרמב"ם יסכים דבלא עשה מעשה, מלקות ליכא אבל איסורא דלאו איכא.

ב. כפי' שפי' הכסף משנה, דלהרמב"ם בניקף (במתגלח) אם לא עשה מעשה אפי' איסורא דלאו ליכא, ובשו"ת "מלמד להועיל" (ח"ב סי' ס"ד) פסקא 3-4, ביאר, דהמחלוקת תלוי בסיבת האיסור, דגילוי פאות הראש, דהרמב"ם פסק כאן "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה וכמריהן שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם"⁷.

והשיג עליו הטור ביו"ד סי' קפ"א: "וזה אינו מפורש (כלומר לא נזכר לא בתורה ולא בתלמוד) ואין אנו צריכין לבקש טעם למצוות. כי מצוות המלך עלינו אף אם לא נדע טעמה".

וביארור הב"י שהרמב"ם לשי' בסיום הלכות מעילה בנוגע לחוקי התורה, שכל מצוה שאתה יכול לתת לו טעם תן לו טעם, אפי' שזה לא טעם העיקרי והבלעדי, כי זה חוקה⁸.

וזה מתאים לשיטת הרמב"ם שנתבאר בלקו"ש (חל"ד נצבים), דצריך לברר שכל האדם, עד כמה שאפשר. ומסביר ה"מלמד להועיל"

(7) עי' ג"כ במורה נבוכים ח"ג פל"ז.

(8) עי' בארוכה לקו"ש חל"ב בחוקותי ביאר בארוכה שי' הרמב"ם בזה, ושי' שאר הראשונים שחולקים עליו בזה.

הנ"ל, דהנפקותא בין הרמב"ם והטור, לדינא היא⁹, דלהרמב"ם עיקר העבירה היא על הניקף לא להדמות לכמרי עבודה זרה. וכן כתבו התוס' בנזיר דף נד.ב, ומקיף נתרבה מלימוד מניקף. משא"כ להראב"ד והטור עיקר קרא היא לאסור המקיף.

וא"כ כיון דלהרמב"ם עיקר קרא לאזהרת ניקף אתא¹⁰, וכיון דקרא אתא לחייבו מלקות א"כ מיירי באופן דעבד מעשה, כגון הקיף לעצמו או שמסייע, וא"כ מהיכי תיתי דיעבור על לאו בלא סיוע דהא ע"ז לא הזהיר קרא.

משא"כ להראב"ד עיקר קרא למקיף אתא, ורק משום דכתיב לא תקיפו בלשון רבים יליף מיניה ג"כ לאו לניקף, וזה לאו לניקף בין סייע או לא סייע.

שוב אנו רואין דהרמב"ם ס"ל, דצריך לתת טעם שכלי למצוות, לברר שכל העולם עד כמה שאפשר, ולהראב"ד כמו הטור עיקר המצוות גזירות המלך הן, והן ענין האמונה.

(9) והט"ז ביורה דעה סי' קפ"א, רצה לומר דהנפק"מ לדינא בין הרמב"ם והטור היא, דלהרמב"ם שהאיסור הוא מחמת חוקי עכו"ם, מותר להתגלח מפני שלום מלכות וכו', והשיג על הט"ז במשנת חסידים, דהרי לא התירו מפני שלום מלכות רק דברים שלא נזכר איסורם מפורש בתורה, רק שנזכר בתורה לא תלכו בחוקות הגויים, וחכמים רצו לפרש מהו הכוונה בזה, והם התירו במקורב למלכות, אבל גילוח פאת הראש שנזכר איסורו מפורש בתורה גם הרמב"ם יודה שיהי' אסור.

ועייג"כ במנחת חינוך מצוה רנ"א, השיג על הט"ז דאם כל סיבת האסור לגלח פאת הראש היא רק מצד "ובחוקותיהם לא תלכו" א"כ במדינת טורק"א שמגדלים העכו"ם זקנם יהי' מותר להישראלים להשחית זקנם, אלא כותב המנחת חינוך – כשתידוק בלשון הרמב"ם כאן, לא כתב כדרוך שעכו"ם עושין אלא כדרך שהיו עושין העכו"ם, בזמן מתן תורה.

ולפי המבואר בפנים יובן ג"כ שאין זה טעם העיקרי והבלעדי – לא רק קצת מההסברה על המצוה שנוכל להבין, היינו בירור שכל האדם עד כמה שאפשר. ועי' לקמן הערה 14 ישוב לשי' הט"ז.

(10) ובזה ביאר ה"מלמד להועיל", מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במנין המצוות, מל"ת מ"ג – שכתב הרמב"ם שלא להקיף פאת ראש ככומרי ע"ז – והשיג עליו הראב"ד – לאו למקיף ולא לניקף לאו למשחית ולא לנשחת.

והקשה הכ"מ ה"ה (הראב"ד) בעצמו פסק כאן דיש לאו לניקף גם בלא עשה מעשה, ואיך כותב כאן ולא לניקף, וביאר שם, דכוונת הראב"ד היא דעיקר קרא למקיף אתא ולא לניקף כדעת הרמב"ם.

ועי' לקמן הערה 11 דלפי מהלך הג' בשי' הרמב"ם צ"ל גירסא אחרת בהראב"ד.

ג. ויש לומר בדברי הכסף משנה, דלהרמב"ם עיקר הלאו הוא רק במקיף, וניקף שסייע נעשה כמו מקיף, אבל בניקף עצמו ליכא לאו¹¹, ולפיכך בלא עשה מעשה אינו עובר בלאו, ע"י באריכות באחרונים. ("הערוך לנר" מכות נב, ד"ה ר' אשי - ועוד¹²) - משא"כ להראב"ד איכא לאו בניקף ג"כ ולפיכך עובר בלאו אעפ"י שלא עשה מעשה.

וי"ל דזה מיוסד על לקו"ש (חי"ז קדושים ד'), דלהרמב"ם מסייע נעשה לו חשיבות כמו הענין עצמו, משא"כ להראב"ד יעוי"ש בארוכה¹³.

ולפיכך הרמב"ם נטה לפרש דברי הגמ' במכות דף כ', דמסייע לדברי הכל, הניקף לוקה - דניקף מסייע נעשה כמו המקיף ומקבל מלקות, משא"כ להראב"ד דמסייע אין בו החשיבות של הדבר שמסייע לו - נוטה לפרש דניקף יש לו לאו לעצמו ולוקה כשעשה מעשה ומסייע¹⁴.

(11) ולפי מהלך זה של הרמב"ם, השגת הראב"ד לעיל במנין המצוות, היא כפי שתוקנה בכמה גירסאות מל"ת מצוה מ"ג - דצ"ל בהראב"ד "לאו למקיף ולא לניקף לאו למשחית ולא לנשחת", כי להרמב"ם ליכא לאו בניקף, ועייג"כ עד"ז במרכבת המשנה ח"ב.

(12) ולפי"ז תוסר מאליו תמיתה המנחת חינוך אלמה לא פסק הרמב"ם בדמקיף עצמו עובר משום מקיף ומשום ניקף, מכיון דלהרמב"ם ליכא איסור מיוחד לניקף. (13) ע"י בארוכה בגליון העבר דביארנו דזה תלוי בהמחלוקת שלהם בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דלהרמב"ם שהחייב לברר העולם ושכלו של האדם לעזור לנו לקיים תורה ומצוות - יש לו חשיבות גדולה - א"כ כל מסייע מקבל חשיבות גדולה, משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא לקיים רצון ה' - והשאר אינו אלא טפל - א"כ כל מסייע אין לו החשיבות של הדבר עצמו, יעו"ש.

(14) והנה ב"ערוך לנר" פי' שזהו ג"כ מחלוקת הט"ז ונקודות הכסף ביורה דעה סי' קצ"ח, דהט"ז כותב שם ס"ק כ"א בסופו "וראיתי מי ששגג בזה וצוה לחתוך ביו"ט (הצפרנים) ע"י עובדת כוכבים", ולא כוון נכונה. והשיג עליו הש"ך בנקודת הכסף, מכמה טעמים, ומהם, דרק אצל מקיף וניקף, אמרינן דניקף מסייע חייב, מכיון דניקף יש לו לאו בעצמו, והסיוע זה רק לחייבו מלקות, שהלאו שלו יהי' בו מעשה - אבל סתם מסייע אין בו ממש וכו'.

וביאר ה"ערוך לנר" דהט"ז ס"ל דניקף אין בו לאו כהרמב"ם והש"ך ס"ל כהראב"ד דניקף יש בו לאו - וממילא למד הט"ז מניקף, להאשה שחוטכת צפרניה ע"י עכו"ם - אם היא מסייעת - יעוי"ש בארוכה.

ולפי"ז יש ליישב דלפיכך כתב הט"ז בסי' קפ"א, דלהרמב"ם מותר להתגלח מפני שלום מלכות, וע"י לעיל הערה 9 מה שהקשו עליו באחרונים.

טריפה שהרג את הנפש [גליון]

הרב זושא פלדמן

תושב השכונה

בהמשך למה שכתבתי בהערה גליון פ' שופטים שנה זו (תתפג ע' 43), שיש חילוק בין חיובי מיתות ב"ד מצד רציחה לשאר חיובי מיתות ב"ד. יש להעיר מהרמב"ם (שנלמד בזמן זה ג"פ ליום) הלכות סנהדרין פרק י"ד ה"ח "מי שעמד על נפשו ולא יכלו ב"ד לאסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה – הורגין אותו עדיו, בכל מיתה שיכולין להמיתו בה, מאחר שנגמר דינה אין רשות לשאר העם להמיתו תחילה לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור. במה דברים אמורים בשאר מחויבי מיתות ב"ד חוץ מן הרוצח, אבל הורג נפש שנגמר דינו רודפין אחריו בכל דבר . . וביד כל אדם עד שממיתין אותו".



הלכה ומנהג

כהן בבית קברות

הרב גבריאל ציננער

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

בנוגע לשאלת רבים אודות גדר שנבנה על ציוני מרנן כ"ק האדמורי"ם מליובאוויטש זי"ע בשלש רוחות אך בצד הרביעי במקום המצבה אין גדר, ועתה נסתפק אם רשאים כהנים לעמוד ליד המצבה מאחר שאין שם גדר.

ויש ליישב כל הקושיות, כיון דלשיטתו הרמב"ם ס"ל דניקף אין בו לאו, ונשאר עליו רק באיסור דחוקות הגויים, וזה מותר במקורב למלכות מפני שלום מלכות, כמבואר לעיל סי' קע"ח.

וי"ל בזה עוד לשי' הרמב"ם דכיון דמן השמים מינוהו להיות מקורב למלכות רומי – הרי"ז הוכחה דיש לו נשמה גבוהה. ויש לו כח לברר גם מלכות רומי, וכן מצד ד"להתנהג בחוקות הגויים", ולפיכך התירו לו חכמים.

תשובה. איתא בשו"ע יו"ד סי' שע"א ס"ה "אסור לכהן לקרב בתוך ארבע אמות של מת או של קבר, בד"א שאין הקבר מסוים במחיצות גבוהות עשרה טפחים אבל אם הוא מסוים מחיצות גבוהות עשרה טפחים א"צ להרחיק ממנו אלא ד' טפחים".

וא"כ מצבה עצמה נידונת כמחיצה ומקרי 'מסוים מחיצתא', וכ"כ החזו"א יו"ד סי' ר"י סקי"ג דבנין נפש על הקבר מקרי 'מסוים מחיצתה', עיי"ש.

וראה ב'חדרי דעה' סי' שע"א שכתב לבאר שיטת הש"ך סקי"ט בשם הב"ח להחמיר בשי' רש"י דבבית סתום שפרץ פצימיו צריך להרחיק ד' אמות, והא דלא מהני כאן המחיצות כמו בקבר, נראה פשוט, דבקבר שהוא נמוך מימיוש האדם ואין חשש אלא שמא יאהיל עליו כל שיש מחיצות עשרה טפחים לא חיישינן, אבל בבית שהוא כנגד מישוש האדם א"כ חיישינן שמא יגע בידיו בכותלים שהם טמאים, ולא מהני המחיצות כלל, וכה"ג מחלקינן גבי בדיקת חמץ בין חורים התחתונים לאמצעים ע"ש.

אכן אכתי צריך לידע שיהי' הפסק בין הכהן לקבר ארבע טפחים.

ואחר הבירור בספר אשכתבא דרבי (ריבקינ) והן ע"י הרה"ח חברי המזכירות הי"ו, המצבה הניחו על קרקע בתולה ולא על הראש, וממילא יש ד' טפחים בינו לבין הראש ורשאים כהנים לעמוד שם.

ועוד, עי' בשו"ת 'נטע שורק' (מגדולי הרבנים בדורו) סי' ק"ד, שהוכיח אודות החשש שצריך עכ"פ הרחקה ד' טפחים וזה אי אפשר לרוב כהנים להזהר, וכתב: "הנה לדעתי אין זה חשש, דדוקא בקבר מסוים מחיצות הדין כן יען שהוא קבר סתום ומטמא בנגיעה, לכן אף דאין חשש שיאהיל עליו, כיון דאיכא מחיצות, אבל המחיצות שעל הקבר מטמאים בנגיעה, לכן צריך הרחקה ד' טפחים. משא"כ במחיצות שחוץ לקבר שאינן מטמאין בנגיעה שהרי כן פסק הרמ"א בסי' שע"ב בבית שמת בתוכה, מותר לכהן אפילו לנגע בכתליו, וע"ש בש"ך ובב"ח. ועיי' בב"ב דף יב,א ובשבת דף קמז,א ובתוס' שם, ובתשובות הרשב"א סי' קמ"ו. היוצא משם, דמחלק בזה, דלרש"י אף שבקבר סתום אם מסוים במחיצות סגי בהרחקה ד' טפחים, אבל במת בבית לא חלקו חכמים ותופס ד' אמות, ולשאר ראשונים אינו תופס אלא ד' טפחים, וזה דוקא בבית סתום ומקורה ואין לו פתח אבל אם יש לו פתח או אם הי' לו אף שנסתם, אם לא נטל פצימיו ומכ"ש בשאינו

מקורה, לכ"ע לא בעי' הרחקה כלל" עכ"ד. וא"כ שפיר רשאים כהנים לילך ליד המצבה.

ב. ולענין אם רשאים להתפלל בבית החיים חוץ לאוהל במקום שמוקף מחיצות עשרה טפחים.

תשובה. מבואר בשו"ע יו"ד סי' שס"ז ס"ו דאם יש מחיצה מותר להתפלל אפי' תוך ד' אמות לקבר וכתב 'בלחם הפנים' (חתן בעל המג"א) יו"ד סי' שמ"ג דמ"מ צריך להרחיק ד' טפחים, וא"כ צריך ליהדר להתפלל רק במקום שיש גדר עשרה וירחק עצמו ד' טפחים מן הקברים, וידוע שכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש תמיד כשהלך לציון הטמין ציציותיו כדי שלא יהא לועג לרש.

ג. ולענין אם רשאים כהנים ליכנס לבית הקברות ע"י מחיצה ניידת שמקיפה מארבע צדדיו ומחזיקה בידיו בכל אורך הדרך עד הקבר. והשאלה אי הוי זה בכלל מחיצה.

הנה קיי"ל סי' שע"א ס"כ שאין הכהן רשאי לקבור אא"כ יש מחיצות עשרה טפחים או בחריץ עמוק עשרה טפחים ואז מהני המרחק ד' טפחים. והנה קיי"ל בהל' שבת סי' שס"ב ושו"ע הרב סי"א וסי"ג דמהני מחיצה העשויה מבני אדם שעומדים זה אצל זה בפחות מג' טפחים ואפי' כשהם מהלכים עיי"ש. והגמ' במס' סוכה דף י"ח ודף כ"א מדמה דיני מחיצות טומאה לדין מחיצות שבת וסוכה עיי"ש, וא"כ מהני מחיצה ניידת להפסיק בין הטומאה.

ומה שהעיר חכם אחד שאינו מועיל כיון שהמחיצה נעשה מדבר המקבל טומאה ואינו חוצץ מפני הטומאה עכ"ד. עי' בשו"ת 'נטע שורק' סי' ק"ד שהוכיח דמחיצה נעשה רק להרחקה משום היכרא לכן אינו מזיק אם מקבל טומאה עיי"ש.

וכ"כ שו"ת צי"א חט"ו סי' מ"ב, אודות מה שבבית החיים דזכרון מאיר בבני ברק יש בשני הצדדים שביל לבני אדם לעבור, ועד לפני זמן קצר ה' הפסק של ד' אמות בין השביל להקברים והי' אפשרות לכהנים להכנס ולהשתטח על יד הקברים (ובפרט על קברי הצדיקים לבית ויז'ניץ) וכעת נתרבו הקברים עד שלא נשאר ד' אמות בין הקברים לשביל, וכדי שיוכלו הכהנים להכנס ולעמוד על השביל מול הציונים הקדושים, הניחה הנהלת ביה"ק מחסומים מברזל העשויים מוטות מוטות המחוברים במסגרת, וגובה המחיצה י"ט, אבל בין מוט למוט יש ריוח יותר מטפת, נוסף לזה, המחיצה היא ניידת דאינה מחוברת

לקרקע ואפשר להעבירה בקלות, דאם טעם המחיצה הוא משום היכרא כמ"ש רש"י בסוטה דף מד, ב וכ"כ הרא"ש בה' טומאה, ומובא בב"י בטור יו"ד סי' שע"א, שפיר מהני בנ"ד אפי' אם אפשר להזיז המחיצה בקלות, וזה דמהני מחיצה הוא לא משום דחוצץ לפני המת, דלא צרכינן לכך, אלא משום דעי"כ איכא היכרא ולכן לא גזרו רבנן בכה"ג לשמא יפשוט ידו ויאהיל. וכ"כ בשו"ע שם בסעי' ה' דאם הוא מסוים במחיצות גבוהות י' טפחים או בחריץ עומק י' טפחים א"צ להרחיק ממנו אלא ד' טפחים.

ועוד זאת, דבחריץ הרי ג"כ יכול לפשוט ידו, ובכל זאת התיר עי"כ אפילו בתוך ד' אמות, ולא חשש לפן יפשוט ידו, כמו בבית סתום שפרץ פצימיו שצריך להרחיק ד' אמות, והיינו מפני דשם חיישינן שמא יגע בידיו בכותלים שהם טמאים, משא"כ בכאן דאין חשש אלא שמא יאהיל עליו, לכן כל שיש מחיצה עשרה לא חיישינן, כי הא דבעינן כאן מחיצה הוא רק משום היכרא, ומכיון דבכה"ג איכא היכרא מספיק זה, ולא בעינן ליותר מזה, ועל כן נראה דהוא הדבר דלא בעינן שיהא בזה כל תנאי מחיצה אשר בעינן לגבי חציצה מטומאה.

וכ"כ ערוה"ש סכ"ז דעיקר הטעם דבעינן עשרה טפחים משום היכרא ורק בעינן ד' טפחים דחיישינן מחשש נגיעה ויאהיל.

ועוד יש לדמות לדברי שו"ת 'חשב סופר' (להגאון מפרשבורג) סי' י"ז, שנשאל אם מותר לכהן לנסוע עם המכונית שלו אל תוך בית הקברות בדרך המובילה בין הקברים, הגם שיקשה להזהר מלהכנס בתוך ד' אמות של הקברים שאינם מסוימים בגדר משני צדי הדרכים, בהיות שהוא ימצא בתוך המכונית כל משך זמן שהותו בבית הקברות ויזהר מלצאת ממנה, ומצדד שם להתיר עפ"ד התוס' בעירובין דף לא, א ד"ה היכי, שכתבו דאפילו לרבנן דס"ל דאהל זרוק ל"ש אהל ואינו חוצץ מפני הטומאה, מ"מ כל היכא דלא בעי אלא הרחקה סגי בשתו"מ משום דאין לך הרחקה גדולה מזו, ודן מזה גם לנידון שאלתו, דמכיון דהרחקת ד' אמות מן הקברים אינו אלא מטעם הרחקה שלא יבוא להאהיל על הקבר שהרי היכא דאיכא על הקבר גדר של י' טפחים, דתו ליכא למיחש לשמא יאהיל עליו, אין צריך להתרחק מן הקבר אלא ד' טפחים, א"כ כן הדבר דבשידה תיבה ומגדל לא בעינן הרחקה ד' אמות ה"ה במכונית דמאי שנא עי"ש. מוכח דהיכא שיש היכר מהני.

וכ"כ שו"ת 'מלמד להועיל' סי' קל"ד, "שאלה. דרך המוליכה בבית הקברות ובב' צדדיו יש קברות ואין בכל הדרך רוחב ה' אמות שיוכל כהן להרחיק מכל קבר ד' אמות אם יש היתר לכהן לילך שם ע"י שיש מחיצה מכאן ומכאן להפסיק בינו לבין הקברות כדמשמע מלישנא דר' יהונתן שמביא הרא"ש בהל' טומאה או בעי דמסיים מחיצות דוקא כדמשמע לישנא דש"ע סי' שע"א. תשובה, באמת לישנא דתלמודא במס' סוטה מד, א דמסיימי מחיצתה משמע דהקבר צריך להיות מוקף מחיצות מכל צד וכן משמע מפירש"י שם. מ"מ י"ל דסגי אם מחיצה מפסקת בין המת ובין האדם דהא קאמר התם תחילה דף מג, ב "מת תופס ד"א לק"ש", ואח"כ מת תופס ד"א לטומאה, וכי היכי דבק"ש סגי במחיצה מפסקת כדאיתא בסי' שס"ו, כן לענין טומאה די במחיצה מפסקת. אמנם כיון שיש סברא לכאן ולכאן, נראה להכריע במילתא דאינו אסור אלא מדרבנן עפ"י דברי רש"י בריש העמוד דף מד, א, שם, ד"ה 'מת תופס וכו'' ויש לחוש שמא יפשוט ידו ויאהיל ולא אדעתיה "עכ"ל. א"כ אם המחיצה עשויה באופן דאין לחוש שיפשוט ידו ויאהיל כגון שהיא רחוקה קצת או גבוהה בענין שאפילו יפשוט ידו לא יאהיל על הקבר יש להתיר, ועל כן יש לתקן באופן הזה ושפיר דמי.

ואין לצרף שיטות דקברי צדיקים אין מטמאים שכ"ק אדמו"ר שלל שיטה זה כל ימיו כידוע ודעתו שאסור לכהן לילך לקברי צדיקים.



ידי הכהנים בשעת נשיאת כפים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע או"ח סי' קכ"ח סעיף כג: "בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו ולא יסיחו דעתם אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפלה והם יכונו לברכה, ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם, הג"ה - "וגם הכהנים לא יסתכלו בידיהם" על כן נהגו לשלשל הטלית על פניהם וידיהם חוץ לטלית ויש מקומות שנהגו שידיהם בפנים מן הטלית שלא יסתכלו העם בהם" ע"כ.

המקור לאיסור הסתכלות בהכהנים, הוא מהרמב"ם פ"ד מהלכות תפילה ומקורו של הרמב"ם הוא מירושלמי במגילה - עין בב"י ד"ה ובשעה שהכהנים, שכותב "ונוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל

הטלית של מצוה על פניהם וידיהם ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו הם להסתכל בעם ולא העם בהם ויבואו לידי היסח הדעת" ע"כ. אבל עיין בשו"ע רבינו סעיף ל"ו: "בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתם אלא יהיה עיניהם כלפי מטה כמי שעומד בתפלה בכוונה שהרי הם מתפללים שיברך הקדוש ברוך הוא את כל ישראל והעם המקבלים את הברכה גם כן יכוונו לברכה ויהיו פניהם נגד פני הכהנים מטעם שנתבאר למעלה ולא יסתכלו בהם שלא יסיחו דעתם וכל שכן שלא יסתכלו במקום אחר. ולכן נהגו במקומות הרבה לשלשל הטלית של מצוה על פניהם וידיהם כדי שלא יוכלו להסתכל בעם ולא העם בהם לא בפניהם ולא בידיהם. ובמדינות אלו נהגו שכהנים משלשלין הטלית על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל לבד אבל ידיהם חוץ לטלית כדי שהם עצמן לא יוכלו להסתכל בידיהם ולא יבאו לידי היסח הדעת והעם משלשלין הטלית ג"כ על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם כי כן הוא משמעות הכתוב 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם' שלא יהיה דבר חוצץ בינו לעם ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כמו שיתבאר, אלא כשיש צבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם אלא שבדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן כמו שיתבאר (אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת)".

והנה רבינו כותב שיותר נכון להיות ידי הכהנים גלויים ולא תהא טליתו חוצצת אבל לבסוף הוא כותב שטלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת.

וצריך להבין דבריו, שבנוגע בגדי העם הוא אומר, שהבגדים בטלים לגופם, משא"כ בנוגע הבגדים שעל ידי הכהנים כותב רבינו שהם אינם בטלים לידיהם.

והנראה לומר כשנתבונן בעיקר הגדר של "בגד" נוכל להפריד בין הדברים, דהנה עיין בשו"ע רבינו סי' ש"א סעיף ו': "וכן אשה נדה המקשרת בגד לפניה שלא תכלך בגדיה בדם נדותה אסורה לצאת בו אלא אם כן הוא סינר עשוי כעין מלבוש מלפניה ומלאחריה כמו מכנסים שלובשים לצניעות אבל אם הוא מלאחריה בלבד אלא שקושרתו ברצועות לפניה אין זה דרך מלבוש ואסור. במה דברים אמורים כשמתכוונת בבגד זה להציל מטינוף בלבד שאז אינו נחשב

למלבוש אלא אם כן עשוי כעין מלבוש גמור אבל אם מתכוונת בו להציל גופה מצער דהיינו שלא יפול הדם על בשרה ויטיבש שם ונמצא מצערה הרי נעשה בגד זה מלבוש גמור כשאר מלבושים שהם עשויים להגנת הגוף ומותרת לצאת בו אף שאינו עשוי כעין מלבוש גמור".

וא"כ מדברי רבינו מוכח, שעיקר תפקיד של מלבוש הוא להגן על הגוף. וע"כ נראה לומר שכשהעם המקבלים הברכה מהכהנים צריכים לכסות ראשם בטליתם כדי שלא יסתכלו בהכהנים זה נקרא מעשה הגנה להציל את העם מהסתכלות בהכהנים וכיון שהטלית עושה פעולה של הגנה ע"כ נקרא בגד שבטל לגופו וע"כ הבגד אינו חוצץ.

והנה הגדר של בגד הוא, שהוא עשה מעשה הגנה עבור זה שלובשו אבל מה שהכהנים מכסים ידיהם כדי שהעם לא יסתכלו בהם והטלית של הכהן עושה מעשה הגנה עבור העם, זה לא נכלל בגדר של בגד, וע"כ לא אמרינן שהטלית בטל לגבי הידים של הכהן וע"כ שפיר כותב רבינו שעדיף שהידיים יהיו מבחוץ כדי שלא יהיה חציצה בין הידיים של הכהנים והעם.

ובאמת הוא פלא גדול מה שהכהנים שהם אנ"ש בזמנינו נוקטים שיטת הספרדים לכסות ידיהם בעת נשיאת כפים וצריך עיון, מתי התחיל מנהג זה.



אתרוגי קאלאבריא

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי

מכתבי רבינו

א. במכתב מיום כ"ו מ"ח ה'תשט"ו (לקו"ש חי"ט ע' 573. אג"ק ח"י אגרת ג'נו) כתב רבינו זי"ע: "ימים אלו נסע מכאן הרה"ח כו' מוה"ר נחמן שי' עלבויס, חתנו של הסוחר אתרוגים הידוע מוה"ר דוב לודמיר שי', ובידו הצעה לקחת גרעינים וגם שתילים ויחורים של אילני אתרוג קלברה ולנטעם ולשתלם באה"ק ת"ו בכפר חב"ד. ולדעתי נכון הדבר, כי אף שיש מקום לומר שהדיוק דאתרוגי קלברה בין אנ"ש, ומקורם מאדמו"ר הזקן - הוא לא רק מחשש מורכבים

כמבואר בשו"ת חת"ס¹ הובא בשער הכולל, אלא עוד זאת שרוצים שיהיו ממשמני הארץ, אשר מבואר במד"ר² אשר משמני הארץ זוהי איטליא של יונ³, שהוא חצי האי קלברה . . בכ"ז אף שלא תהי' מעלה האחרונה באתרוגי קלברה הגדלים באה"ק ת"ו, עכ"פ תהי' מעלה דחזקת אי מורכבים⁴.

(1 חלק או"ח סימן רז, וז"ל: "כתבתי בתשובה אחרת כי כל אלו הסימנים לאו דאורייתא . . ומן הדין דינו של אתרוג כדין עוף טהור נאכל במסורת (חולין סג ע"ב), על כן אותן הבאים מיעניווע שמסורת בידינו מאבות אבותינו ורבותינו חכמי הצרפתים אשר מעולם יושבי מדינות אשכנז שיוצאים ידי חובתם באתרוגים הבאים מיענווע, הן הנה הכשרים ואין צורך לשום סימן וכו' אבל הבאים מאיים אחרים, אפילו יש להם אותן הסימנים, אין ראי' שאינם מורכבים, כן כתבתי מאז, "עכ"ל.

ובקובץ תשובות החת"ס סימן כה כתב, וז"ל: "והנה כל דבר שאין לו סימן דאורייתא נאכל במסורת, כמו שאמרו חכמינו ז"ל פרק אלו טריפות (חולין סג ע"ב) גבי עופות, ע"כ הבאים ממדינת יענווע נקראים יענוועסיר, שמסורת ביד אנשי אשכנזי מימי חכמי הצרפתים ור"ת וסייעתו שלא בא לידם אלא מאותה מדינה, הם מוחזקים במסורת". עכ"ל.

[ויש להעיר שבמכתב רבינו מיום ה' חשוון ה'תשי"א (אג"ק ח"ד אגרת תשפה) כתב, וז"ל: "מה שכותב בענין האתרוגים שלוקחים במקומו עתה אתרוגים הגדלים שם (מרוקו), והרב אומר שמוחזקים הם לכשרים ואינם מורכבים, וכאשר בדק אותם לא מצא בהם גרעינים, הנה אם בטוח הדבר שיש חזקת כשרות בהם הרי הם כשרים למצות הד' מינים, באשר הסימנים שנאמרו אינם מדאורייתא וגדולה כח חזקה אם רק ברור הדבר שיש בהם חזקת כשרות. וראה בקונטרס חג הסוכות אשר בידינו יש קבלה להדר אחר אתרוגי קאלאבריא דוקא ואדה"ז אמר על זה שהוא מטעם הידוע לו, אבל בכל זאת כיון שבכמה מדינות לוקחים אתרוגים אחרים ולקחתם היא בחזקה מכמה דורות, קשה עלי הדבר להטיל ספק אצלם, אריינווארפן זיי אין א ספק. ומובן שאין זה נוגע לנו חסידי חב"ד וכל השייכים אליהם שאין לנו אלא מנהג אדמו"ר הזקן והוא לברך על אתרוגי קאלאבריא".]

(2 בראשית רבה פס"ו, ו (תולדות כז, לט) "ויען יצחק אביו ויאמר אליו [=לעשיו הוא אדום] הנה משמני הארץ יהי' מושבך ומטל השמים מעל".

(3 כ"ה גירסת פירוש רש"י עה"ת שם.

(4 ראה גם מכתב רבינו מיום כ"ט אייר ה'תשט"ז (אג"ק ח"ג אגרת ד'שצ): "ת"ל אשר סו"ס בא לפועל הענין דלקיחת שתילים [מאתרוגי קלבריי] וכפי המכתב שקבלתי עתה מאה"ק ת"ו כבר נטעו אותם, אף שעדיין איני יודע עד"ז בפרטיות הדרושה". ובמכתב מיום י"א מ"ח ה'תש"כ (אג"ק ח"ט ז'סט) לוועד כפ"ח: "קבלתי בשורה משמחת, אשר כבר היו איזה מאות אתרוגים באלו פרי עץ הדר אשר בכפר חב"ד שהובאו מקלבריי וכו' אף שבשנה זו לא השתמשו בהם כמאמר רז"ל לא הוכשרו

ובמכתב מיום כ"ו אייר ה'תשט"ז (לקו"ש ח"ט ע' 390. אג"ק חי"ג אגרת ד'שפא) כתב עוד: "ובמ"ש אודות נטיעת שתילי אתרוגים קלברה באה"ק ת"ו הנה גם עתה, לדעתי אינו בדומה לאתרוגי קלברה עצמם, ורק שסר בזה הענין דהרכבה, כנראה משיחות נשיאינו רבוה"ק, הי' בענין אתרוגי קלברה לא רק החשש דהרכבה. וכמובן גם מפתגם הידוע של רבנו הזקן אשר כשאמר הקב"ה ולקחתם לכם וגו' שלחו שליח לקלברה והביאו משם אתרוגים. וכבר כתבתי במקום אחר. . הטעם גם ע"פ נגלה, כי קלברה היא איטליא של יון שהיא משמני הארץ, וכדאיתא במד"ר על פסוק זה, ולכן חל ע"ז הציווי כל חלב לה' וכדרשת הרמב"ם סוף הל' איסורי מזבח⁵, וע"ד אין מביאין בכורים אלא וכו'⁶". עכלה"ק.

והענין מבואר יותר במכתב רבינו מיום ג' סיון ה'תשי"ח (אג"ק חי"ז ו'רצג), וז"ל: "במנהג חב"ד מדקדקים באתרוגי קלבריא דוקא. מה ששמעתי ונראה לפע"ד ע"פ נגלה. . ומה שהעיר מדרז"ל עה"כ לא תחסר כל בה' אפילו פלפלין⁸ - הנה פשיטא שארץ ישראל מסוגלת לגדל פרי עץ הדר ולא גרע מפלפלין, אבל אין זה מכריח שבהווה נמצאים בפועל באה"ק ת"ו פרי עץ הדר בתכלית ההידור, והרי בכתוב מדובר ע"ד היכולת והאפשרות, ולא תמיד בא בפועל, ובמכש"כ ממה

למלאכת שמים וכו' וכן אתרוג שאינו ערלה (תניא פרק ל"ז). ולפלא שלא הודיעו בשורה משמחת זו מהכפר".

(5) פ"ו הי"א: "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות שהרועה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. הרי נאמר בתורה (בראשית ד, ד) והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן, וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב, אם בנה בית תפלה יהי' נאה מבית ישיבתו, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו, כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו, הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר (ויקרא ג, טז) כל חלב לה' וגו'". וראה גם שו"ע יורה דעה סרמ"ח ס"ח.

(6) ביכורים פ"א מ"ג.

(7) עקב ח, ט.

(8) סוכה לה, ע"א. וש"נ. ובכ"מ הפליגו חז"ל במעלת פירות ארץ ישראל, ראה לדוגמא: (א) ספרי, ופירוש רש"י עה"כ (האזינו לב, יג) "ויאכל תנובת שדי" (ב) כתובות קיב, ע"א: "זבת חלב ודבש - שמנים מחלב ומתוקים מדבש".

שנאמר⁹ "גפרית ומלח שריפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב וגו'"¹⁰. ועוד, שהרי באתרוג ענין ההידור הוא מגופה של מצוה, שמזה משמע שהידור מצוה זו הוא תכלית ההדר¹¹. ואין חסרון 'בלא תחסר כל בה' - באם תכלית ההדר תהי' במשמני הארץ זו קלבריא של יון", עכ"ל.

בירור וליבון דברי האגרות

ב. לכאורה ה"שומן" המיוחד של פירות שגדלו באיטליא [בניגוד לאלו ש'מקורם ושרשם' באיטלי' אלא שגדלו באה"ק] הוא באיכות טעמם (שלימותם בתור פירות המיועדים לאכילה) ולא בצורתם החיצונית, בתארם ובצביונם (וכמובן גם מהדוגמא שהביא רבינו ממה ששינונו בביכורים). ואם אמנם כן הוא, הנה ממ"ש רבינו דכיון שפירות "איטליא של יון" מובחרים הם באיכותם ע"כ יש להם דין קדימה

(9) נצבים כט, כב.

(10) בביאור דברי רבינו אלה האריך הרה"ח רנ"ג שי' בגליון תשיד, וכתב דמ"ש בנוגע לאה"ק "לא תחסר כל בה" לא נתקיים בפועל כי אם כשישראל שרויים על אדמתם משא"כ כשגלו לאדום וכו', שאז, נתהפך הגלגל, ועל זה נאמר (יחזקאל כו, ב) "אמלאה החרבה", וכביאור חז"ל (מגילה ו, א), "אם מלאה זו חריבה זו ואם מלאה זו חרבה זו", ו"לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים" (פירוש רש"י תולדות כה, כג), ובגמ' פסחים (מב, ב) מפורש כן לענין מעלת תבואת הארץ, וז"ל הגמרא שם: אמר רנב", בתחלה כשהיו מביאין נסכים מיהודה לא היה יינם של יהודה מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין, והיו קורין אותו חומץ סתם, ועכשיו אין יינם של אדומיים מחמיץ עד שנותנין לתוכן שעורין, וקורין אותו חומץ האדומי לקיים מה שנאמר 'אמלאה החרבה', אם מלאה זו חריבה זו, ואם מלאה זו חרבה זו".

ומשנה שלימה שנינו (סוטה פ"ט מ"ב): "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יהושע, מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות. רבי יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות".

ולעזר מספרי עה"כ (עקב יא, יו"ד) "אשר יצאתם משם" - כשהייתם שם היתה מתברכת בשבילכם ולא עכשיו שאין ברכה עלי' כדרך שהייתם אתם שם".

(11) ועפ"ז י"ל דמה שלא מצינו שיהדרו ליקח יין לקידוש, שמן למנורה וקמח למצות מצוה, מאיטליא של יון. והרי גם במצוות אלו י"ל שטיב הפרי ואיכותו נוגע להידור בקיום המצוה וא"כ הי' מקום להדר אחר יינות שמנים וסלתות מאיטליא של יון דוקא, ולא אישתמיט בשום מקום שינהגו כן. וע"פ מ"ש רבינו במכתב שבפנים נ"ל שדוקא בד"מ שע"פ דין צ"ל 'הדר', וא"כ ההידור בזה הוא שיהי' 'תכלית ההדר', ישנו ענין להדר אחר אתרוג מ'תכלית ההדר', משא"כ במצוות אחרות. וק"ל.

למצות ד"מ נראה מבואר, דגם מעלה בשלימות שומן ואיכות הפרי להידור מצות אתרוג יחשב.

וביסוד הדבר יש לומר בשני אופנים:

(א) דהוא משום דין הידור מצוה שנאמר בכל המצוות, דכשם שמצוה לקחת אתרוג יפה ומהודר בתארו ובגודלו וכיו"ב, ה"ה דאיכא מצוה לקחת אתרוג שהוא 'פרי שמן'. והיינו דכיון שהמצוה היא לקחת "פרי עץ הדר" הרי כל שלימות במעלת ה"פרי", מתיקונו וטעמו, ה"ה הידור במצוה זו¹². [ויעויין בתוס' רי"ד עמ"ס סוכה (לו, א) הו"ד בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תפב אות ד') דס"ל דאתרוג הבוסר הוא הירוק ככרתי שגדל ונתעבה באילן כל צרכו, "אלא שעדיין לא נתמתק והוא בוסר ועתיד לגמור עדיין באילן כדי שיתמתק". הרי, דאיכות טעם הפרי נוגע בתנאי האתרוג אפילו לעיכובא].

(ב) דאין זה משום דין "זה א-לי ואנוהו" האמור בכל המצוות, אלא משום דין "כל חלב לה" שהוא (לדעת הרמב"ם) דין מיוחד בקרבנות וכמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"ז (ע' 12 ואילך). ומשום שיש במצות לקיחת ארבע מינים מעין גדר של קרבן וכמובן מכמה מאמרי חז"ל – ומהם: (א) סוכה מה, א; "כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן", (ב) תענית ב, ב; "הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים" – וע"כ י"ל דשייך בהו גם הדין המיוחד של כל חלב לה' שנאמר בקרבנות ואשר מחמתו יש להשתדל בלקיחת אתרוג כזה שהוא פרי טוב ומשובח באיכות טעמו ושומנו וכו', וכמשנ"ת.

ויש להאריך בכ"ז, ותן לחכם ויחכם עוד.

שאלה להלכה ולמעשה

ג. מדברי רבינו יוצא מפורש שהעדיפות של אתרוגים שגדלו באיטלי' לגבי אתרוגי קלבר' שגדלו באה"ק, (ע"פ נגלה), אינו אלא לענין "משמני הארץ". והנה לכאורה פשוט הוא דאתרוג שהוא נקי לגמרי מכל פגם ויש לו את כל המעלות וההידורים שנמנו בשו"ע עדיף על אתרוג שהוא מ"משמני הארץ" שאין לו כל המעלות הללו,

(12) וכ"מ מלשון רבינו הנ"ל: "שהרי באתרוג ענין ההדור הוא מגופה של מצוה, שמזה משמע שהדור מצוה זו הוא תכלית ההדר".

וא"כ הי' נ"ל דמי שיש לפניו שני אתרוגים, אתרוג אחד שגדל באיטליא של יון ואשר ע"כ הוא ממשמני הארץ, אבל לאידך גיסא לקוי הוא במראיתו או בצורתו וכיו"ב, ואתרוג אחד שגדל באה"ק וע"כ אינו ממשמני הארץ ולאידך גיסא ה"ה הדר בחזותו ובתארו וכו', די'ש להעדיף אתרוג מאה"ק.

ואולי יש להביא קצת סמוכין לזה מ'מעשה רב', שרבינו זי"ע, חילק אתרוגי איטליא ששתלו וגדלו באה"ק לראשי מוסדותיו וכו' כדי שיברכו עליהם בחג הסוכות, וע"כ דההידור שיהי' האתרוג גדל באיטליא דוקא מיוון לאו מילתא דפסיקא היא¹³. וא"כ כ"ש כשאין בהישג ידו 'אתרוג יוני' שהוא גם מהודר ולאידך גיסא ידו משגת אתרוג שנשתל בכפ"ח וכיו"ב שהוא מהודר וכו', יש לו לתת דין קדימה לאתרוג המהודר ביותר.

אמנם לאידך גיסא משמע מדברי רבינו, שהא דפירות איטליא הם ממשמני הארץ אינו אלא הטעם ע"פ נגלה לקחת אתרוג שגדל באיטליא, ויתכן שהטעם הפנימי להעדיף אתרוג מקלברי' מחייב לקחת אתרוג יוני גם אם אין לו המעלה ד'משמני הארץ'.

ויעויין באוצר מנהגי חב"ד לידידי הרה"ח וכו' מוהר"ר יהושע מונדשיין שליט"א, במנהגי חגה"ס, שבחיה"מ סוכות תרנ"ד אמר אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ש"הטעם שמעדיפים אתרוגי קלבריא אע"פ שלא תואר להם ולא הדר, משום ששם אין ישוב יהודי ולפיכך [צ"ל] 'ובקשתם משם את ה"א', שצריך לברר ניצוצות גם ממקום כזה". ואם השמועה נכונה, הרי מבואר להדיא דאפילו בכה"ג שאין אתרוגי קלבריא מהודרים מ"מ יש לקחת אתרוג קלברי למצות ארבע מינים ע"פ טעם פנימי.

והנני בזה לשאול את קוראי הקובץ, ובפרט לרבנים יושבים על מדין ואלו אשר להם יד ושם במסחר האתרוגים וכו' (ואפשר שיש להם איזה קבלה ומסורה בענין זה) שיחוו את דעתם בנידון זה.



(13) ויש להעיר מלשון רבינו במכתב מיום כ"ו מנ"א ה'תשי"ז (אג"ק חט"ו אגרת ה'תרפב): "נעם לי לקבל מכתבו מז' מנ"א ותשורתו הכי נעלית - אתרוג שנטע מגרעין של אתרוג קלברה".

אין נשים מדליקות נ"ח

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בטעם שלא נהגו הנשים להדליק נ"ח – כתב כ"ק אדמו"ר ב' טעמים: א. ב'ספר המנהגים (ע' 68): "ומחורתא כמשי"כ במשמרת שלום סמ"ח סק"ב דיש הרבה שאין יכולות לברך ולכן נהגו כולם לצאת ע"י אחרים".

ב. בשיחת נר ה' דחנוכה תשי"ב (לקוטי שיחות' כרך ל' עמ' 312 הע' 10): שכיון שבהדלקת נ"ח ישנם ריבוי פרטים איך להדליקן, "מימין לשמאל" או "משמאל לימין" וכמה וכמה דעות בזה, לכן תיקנו שיצאו י"ח במצוה זו ע"י אחד הגברים.

והנה מצינו טעם נוסף שכתב החת"ס בחידושיו למס' שבת (ד"ה למהדרין – שבת כא, ב): "משום שתקנת נ"ח מלכתחילה "על פתח ביתו מבחוץ" וכל כבודה בת מלך פנימה "כי אין כבודה לצאת בחוץ ברה"ר לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים וכו' והשתא אע"ג שכולם מדליקים בפנים, מ"מ מנהג הראשון לא זו ממקומו".

החת"ס בעצמו מדגיש שישנו קושי מסוים בטעם זה שהרי סו"ס מדליקין נ"ח בפנים (להרמ"א, ועד היום הזה להחולכים בעקבות הבעש"ט ותלמידיו), וע"ז ביאר דמכיון שכך נהגו לכתחילה – בזמן שתקנו חז"ל הדלקת נ"ח.

גם שני הטעמים של כ"ק אדמו"ר מתייחסים, כנראה, לתחילת זמן התקנה, או עכ"פ לדורות קודמים, שהרי למשל כיום ברור בכל קהילה וקהילה איך נוהגים בהדלקת נ"ח, ורובא ידעי לברך, ומ"מ כך נשאר המנהג.



ואולי אפ"ל עוד (עכ"פ בדרך הצחות?), כ"ק אדמו"ר מביא (נעתק בשערי הלכה ומנהג כרך ב' עמ' ערה הע' 3) מהשאלות (שאלתא כו) "מזוזה מימין ונ"ח משמאל ובעה"ב בטלית מצוייצת באמצע".

שמכיון שא"א שאשה תלבש טלית, לכן לא תקנו זה, וה'צחות' מובנת שהרי בעה"ב הוא חידוש מאוחר יותר – אחרי שהתקינו ש"רק גברים כו'".



בענין יו"ט של ר"ה שחל בשבת

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות ראש השנה סי' תקפח סעי' ד' כותב וז"ל: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מד"ס משום עובדין דחול, ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה כמו שדוחין אותה בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור. לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים", עכ"ל.

והנה המובן בזה בהשקפה ראשונה שרק מפני שהתקיעה בשופר הוא איסור קל של "עובדין דחול" ואין בו שבות גמור לכן הוא נדחה בכל יו"ט של ר"ה (דהיינו כשחל בחול), ומשמע מזה שאילו הי' בזה שבות גמור אז הי' נדחה גם כשחל ר"ה בימות החול, ולכאורה זה דבר שא"א שהרי א"כ ביטלת את כל המצוה של תקיעת שופר גם כשחל בשבת וגם כשחל בחול, ויהי יש כח ביד חכמים לעקור את גוף מצוה אחת מאחד מתרי"ג מצוות שבתורה? וא"כ מהו פירושן של המילים "כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור", שמשמע שרק מפני שאין בו שבות גמור לכן הוא נדחה בכל יו"ט של ר"ה, אתמהה!*

¹ ואכתוב אני בעזרת חונן הדעת ממה שנראה לי בפירוש דברי אדה"ז, והוא בהקדים:

דהנה הרמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ו כותב וז"ל: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום, אף אל פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין הי' שתוקעין, יבא עשה של תורה

* כבר צוין אז ללקו"ש ח"ג פ' צו הערה 4 שהרבי דייק מלשון אדה"ז דסב"ל שיש כח ביד חכמים לעקור מצוה מן התורה בשב ואל תעשה אפי' אם מפורש בקרא עיי"ש ואין כאן תמיהה כלל. המערכת.

(1) באמת כבר שלחתי את השאלה הזאת אשתקד למערכת הקובץ אבל עדיין לא ראיתי שום תגובה מקוראי הקובץ ליישוב שאלה זו.

וידחה שבות של דבריהם. ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו וכו'".

והלחם משנה שם מקשה על הרמב"ם וז"ל: "קשה דאיך כתב דמן הדין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם. . . והוא ז"ל כתב בפרק ראשון שופר של ר"ה אין מחללין עליו את יו"ט וכו' ואפי' בדבר שאיסורו משום שבות. . . דרבנן העמידו דבריהם נגד של תורה בשב ואל תעשה." עכ"ל. עיי"ש כל הענין ומה שמתרץ שם.

ולכאורה הי' אפשר לומר שדברי רבינו הזקן ג"כ מופנים לקושיא זו של הלחם משנה, כלומר את הקושיא הזאת או בדומה לה רוצה רבינו לתרץ פה.

דהנה יש כאן ג"כ זה הקושיא מסימן תקפו לעיל דשם למדנו סעי' כב: "שופר של ר"ה אין מחללין עליו יו"ט וכו' אפילו בדבר שאיסורו אינו אלא מדרבנן וכו' לפי שחכמים השוו דבריהם לשל תורה והעמידו דבריהם לבטל ד"ת בשב ואל תעשה." ע"כ. וממשיך בסעי' כג: "כיצד, הי' השופר בראש האילן או מעבר הנהר וכו' אינו עולה באילן ואינו שט על פני המים וכו'" עי' שם. וא"כ מכיוון שחכמים העמידו דבריהם נגד דברי תורה, דהיינו שהעמידו דבריהם גם כשחל ר"ה בימות החול, ואפילו בדבר שאיסורו אינו אלא שבות – לבטל תקיעת שופר בשב ואל תעשה. א"כ קשה למה לא העמידו דבריהם לבטל תקיעת שופר משום איסור שבות של תקיעה בשופר שהוא ג"כ איסור של דבריהם גזירה משום שמא יתקן כלי שיר ויתחייב משום מלאכת 'מכה בפטיש' שהוא מלאכה דאורייתא, והי' להם מטעם זה לבטל תקיעת שופר אפילו כשחל בחול? וע"ז מתרץ רבינו שאיסור של תקיעה בשופר אינו דומה להאיסור שלא לעלות באילן ולשוט בנהר כי האיסור של תקיעה בשופר אינו אפילו שבות גמור ואינו אסור אלא מטעם עובדין דחול, ובאיסור קל כזה לא רצו חכמים להעמיד דבריהם במקום מצות תקיעת שופר, משא"כ האיסור שלא לעלות באילן ולשוט בנהר הם שבות גמור, ובמקום שבות גמור העמידו דבריהם לבטל דברי תורה בשב ואל תעשה.

ולפי זה הי' אפשר לפרש דברי אדמו"ר הזקן הנ"ל בסי' תקפח סעי' ד' באופן זה: "ולמה אין דוחין איסור קל כזה (כלומר האיסור של תקיעה בשופר שהוא רק משום איסור של עובדין דחול גם בשבת) מפני מ"ע של תורה (זו היא המצוה של תקיעת שופר) כמו שדוחין

אותו בכל יו"ט של ר"ה (כשחל בחול) הואיל ואין בו שבות גמור (כלומר ואינו דומה לאיסור שלא לעלות באילן ולשוט בנהר שתקיעת שופר נדחה מפניהם משא"כ באיסור של תקיעה בשופר אין תקיעת שופר נדחה מפניו הואיל והוא רק איסור של עובדין דחול כנ"ל, ומאחר שכן הי' ראוי לדחותו גם ביו"ט של ר"ה שחל בשבת הואיל ואין בו שבות גמור)? ועל זה מתרץ, לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים. (כוונתו לומר שלכן אין דוחין את האיסור הזה כשחל בשבת, שמכיון שיש כאן גזירה של שמא יעבירונו וכו' ובמילא בשבת נשאר בתקפה האיסור שבות של השמעת קול ע"י התקיעה בשופר שאסרו חכמים מטעם האיסור של עובדין דחול. ושמא תקשה, והרי איסור זה של השמעת קול ישנו אפילו כשחל ר"ה בחול? ועל זה באה התשובה שהגזירה של "שמא יעבירונו" הוא הוא הסיבה שהביא לזה שהאיסור של תקיעה בשופר בשבת בתקפה עומדת למרות שהוא רק איסור קל של עובדין דחול, ומכיון שהגזירה של 'שמא יעבירונו' הוא רק בשבת שהרי ביו"ט אין איסור הוצאה לכן רק בשבת נשארה האיסור. כך נראה לפענ"ד פירוש דברי רבינו מתוך לשונו הטהור בשלחנו.

ובאמת צ"ל סיבת רבינו למה הצריך שני הטעמים גם הטעם של שמא יעבירונו וגם הטעם של עובדין דחול והרי בגמרא מובא רק הטעם של גזירה דרבה שהיא "שמא יעבירונו" בלבד?

ועוד צ"ל דהרי בלח"מ על הרמב"ם שם, מתרץ על הקושיא הנ"ל בפשטות וז"ל: "שהא התורה התירה (שבות זו) לגבי יו"ט דאל"כ לא משכחת תקיעת שופר" (כלומר, שאם יבטלו תקיעת שופר גם בחול אז לא משכחת לה תקיעת שופר ותשתכח מצות תקיעת שופר לגמרי! וזוהי באמת השאלה ששאלנו בתחילת הענין) ולמה לא מתרץ רבינו ג"כ תירוץ דומה לזה שהרי פשוט הוא ומוכן שלא יעשו תקנה כזו שתגרום לכך שתשתכח תורת תקיעת שופר לגמרי.

על הקושיא הראשונה למה הצריך שני טעמים? אולי אפשר לתרץ דרבינו נסמך בזה על התוס' סוכה מג,א בד"ה 'אינהו' דמקשה שם בתוס' למה בשופר החמירו טפי מבלולב (שלפי ההוי' אמינא שם בגמרא בזמן המקדש ניטל גם בגבולין כשחל יום ראשון בשבת משא"כ בשופר שיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין ולא במדינה) ומתרץ שם "וי"ל דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא

וכיון דאשתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל בתקיעת שופר איכא מעשה חכמה (קאי על מה שכתוב בגמרא שתקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה) ואחמור בה טפ"י. עכ"ל תוס'. ומשמע מדברי תוס' אלו שטעם שהחמירו בת"ש טפי מבלולב הוא מפני שיש בה מעשה חכמה ואינה מלאכה כדאיתא בשבת ג', א. וא"כ נראה מתוס' שבאין עלי' משני הטעמים גם מטעם שמא יעבירונו, וגם מטעם השמעת קול (שמא יעשה כלי שיר) שזה אסור מטעם עובדין דחול. ואפשר לומר שעל דברי התוס' אלו סמך רבינו כשהצריך שני הטעמים. וק"ל.

שוב ראיתי שגם 'המחצית השקל' בסי' תקפח ס"ק ד' מצריך שני הטעמים, אלא שמוסיף וז"ל: "דבאמת כן כונת הש"ס במ"ש שמא יעבירונו ר"ל גם גזירת שמא יעבירונו איכא נוסף על שמא יתקן כלי שיר דהשתא איכא תרתי שבותים אבל משום חד שבות לא היו מעמידים דבריהם". ע"כ וא"כ דברי המחצית השקל הם ממש דברי רבינו.

אולם השאלה הב' שהיא השאלה העיקרית ששאלנו בתחילה עדיין במקומה עומדת.

והנה הערוך השלחן סי' תקפח סעי' ז' מביא את לשון הרמב"ם מהלכות שופר פ"ב ה"ו, ואח"כ ג"כ שאל שאלה הנ"ל מסימן תקפו וז"ל: "ואע"ג דגם שבות אין תקיעה דוחה כמ"ש בסי' תקפו ואיך כתב (הרמב"ם) שדוחה שבות? (ומתרץ) זהו שבות דאקראי כגון להביאו מחוץ לתחום ולעלות באילן, אבל בעצם התקיעה שהוא שבות בע"כ ידחה גם בשבת שהרי שבות זה יש גם ביו"ט וא"ת שגם ביו"ט לא ידחה שבות זה א"כ בטלת מצות תקיעות לגמרי וזה א"א אבל שבות דהוצאה אינו ביו"ט לפיכך גזרו בו בשבת מחשש זה" עכ"ל.

ומקור דבריו הוא הלחם משנה הנ"ל על הרמב"ם שם, אלא שבלחם משנה הוא מביא ג' תשובות כדלהלן, והערוך השלחן מביא רק אחד מהתשובות. כנראה שמחזיק אותה לעיקר של התשובות ושאר התשובות הם רק טפלים לעיקר זו. ורבינו בשלחנו לא רק שלא הביא את התשובות הב' והג' אלא אפילו את התשובה הא' שכנראה הוא עיקרן של התשובות לא הביא, כנראה שרבינו סובר שלכולם יש פירכא לבד מתשובה זו שעלי' אין פירכא.

והנה הלחם משנה כותב ג' תשובות כדאמרן לעיל, ואלו הן, וז"ל: "וי"ל דשאני הך שבות דתקיעה שהוא קל דהא התורה התירה לגבי

יו"ט דהא התקיעה ביו"ט שבות הוא והתורה התירה אותו דאל"כ לא משכחת ת"ש וא"כ הי' ראוי ג"כ להתירו בשבת. (וזהו התשובה שמביא הערוך השולחן וכן שאר נושאי כלי השו"ע הט"ז והמ"א ועוד). ב. ועי"ל דשאני התם שאין ראוי שידחה מפני שהוא דבר שאפשר לעשותו מבערב שיכול להכין השופר מאתמול, אבל הכא א"א לעשות התקיעה מאתמול דהיום היא נעשית עכ"פ. ג. א"נ הכא שאני דהתקיעה שהיא המצוה דוחה השבות א"כ נמצא שבשעת עשיית המצוה נדחה השבות אבל התם קודם עשיית המצוה נדחה השבות. אלו הם הג' תשובות של הלחם משנה ולכאורה הם תשובות חזקות ולמה אין רבינו גורס אותם?

והנה נראה שרבינו והלחם משנה חולקים בהשבות דהתקיעה בשופר, דלפי הלחם משנה הוא שבות גמור דהרי כותב הלח"מ לפני זה וז"ל: "וכ"ת שאני אותו שבות (ר"ל השבות שלא לעלות באילן) דהיא גזירה שמא יתלוש וכו' (וא"כ הוא חשש של שמא יעשה איסור מלאכה דאורייתא – מלאכת הקוצר) הא ליתא דהך שבות דתקיעה נמי היא גזירה שמא יתקן כלי שיר". עכ"ל. משמע מדבריו שאין לחלק בין שני השבوتים ולומר שהך שבות שלא לעלות באילן הוא שבות גמור גזירה שמא יתלוש וכו' ולכן שם דוקא העמידו דבריהם משא"כ באיסור תקיעה. הא ליתא כי שיר שהוא איסור דאורייתא משום מכה בפטיש כנ"ל. א"כ נראה ברור שסובר הלח"מ שאיסור התקיעה הוא שבות גמור. ולכאורה הם דברי טעם ולמה חולק עליו רבינו באומרו שזה אינו שבות גמור רק איסור של עובדין דחול?

ומה שנראה לי בד"א לתרץ בזה דהנה דברי רבינו מיוסדים על הר"ן ויש פרק קמא דשבת בד"ה 'אמר רב ביבי בר אביי' דשם מבואר בהדיא שרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבותים נינהו אלא עובדין דחול בעלמא הרי שהר"ן סובר שאיסור תקיעה לא הוי אפילו שבות וא"כ דברי רבינו מיוסדים על דברי הר"ן. ומהאי טעמא יש לחלק בפשטות בין האיסור לעלות באילן ולשוט בנהר שהם שבות גמור משא"כ האיסור של תקיעה בשופר דהוי רק משום עובדין דחול. ופלא גדול על הלחם משנה (וכן שאר נו"כ השו"ע) שלא רצה לחלק בזה ואפי' אם נעלם מעיניו הר"ן הזה אבל הלא גמרא מפורשת היא בכמה דוכתא בש"ס (שבת ג,ב, ור"ה כט,ב ועוד) "רדיית הפת ותקיעת שופר חכמה היא ואינה מלאכה".

ברם מה שטוען הלח"מ שתקיעה בשופר הוא שבות גמור מטעם שמא יתקן כלי שיר יש להשיב דהנה הט"ז סי' תקפח ס"ק ה' מביא קושיית המזרחי "ויו"ט נמי נגזור שמא יתקן כלי שיר והולך בזה כפי שיטת הלח"מ דתקיעה הוא שבות גמור משום שמא יתקן כלי שיר". ומשיב הט"ז על המזרחי וז"ל: "ונלפענ"ד דקול השופר לא ניתן לשיר אלא לתקועי (תקיעה) של מצוה ע"כ לא גזרו כן". עכ"ל. הרי לפי הט"ז אין לגזור בתקיעה של מצוה שמא יתקן כלי שיר כי לא ניתן לשיר אלא לתקיעה של מצוה. ואפשר שעל סברה זו של הט"ז סמך גם רבינו ולקח לו דרך אחרת בשלחנו. ומה גם שדבריו מיוסדים על דברי הר"ן כנ"ל הרי הולך הוא בדרך המלך שהלכו בה הראשונים.

אמנם ליישוב הקושיא הראשונה ששאלנו בתחילה יש להקדים, דהנה המ"א ס"ק ד' הביא קושיית המרמ"פ (איני יודע מיהו המרמ"פ ואולי משהו יאיר עיני בזה) וז"ל: "דהא תקיעת שבות נמי גזירה שמא יתקן כלי שיר וא"כ נימא דאסור משום האי גזירה והעמדו דבריהם במקום עשה? (ר"ל ולמה הוצרכו לאסור משום גזירה דרבה) ותירץ, דהאי גזירה (דשמא יתקן כלי שיר) לא גזרו בת"ש דא"כ לא יתקעו לעולם דגם ביו"ט שייך שמא יתקן ונמצא שיעקרו מ"ע שמן התורה, אבל גזירה שמא יעביירו לא שייך אלא בשבת ושפיר גזרו. . . אבל לפי מה שכתב הר"ן פ"ד דסוכה שהטעם שדוחין התקיעה מפני גזירה זו היינו מפני דלא בקיאים בקביעא דירחא וכ"מ בגמ' וא"כ הדרה קושיא לדוכתה נימא דהגזירה הוא שמא יתקן כלי שיר כמו בכל תקיעות דרשות ומאי דשרי ביו"ט משום דממ"נ אי יו"ט הוא עבדי מצוה ואי חול הוא לא עבדי ולא כלום משא"כ בשבת דעברי אשבות (דשמא יתקן כ"ש) ע"כ. והניח בצ"ע.

והנה אחרי יישוב הדעת יש לומר שלפי האמת דברי רבינו בשלחנו מופנים ליישב קושיית המ"א שהניח בצ"ע, כד דייקנן שפיר בדבריו ה"ה אומר שא"א לאסור תקיעת שופר בחול מטעם שמא יתקן כלי שיר דגזירה זו לא שייך בתקיעת שופר כיון דחכמה היא ואינה מלאכה ואין כאן אלא משום עובדין דחול. ומאחר דאין כאן שבות גמור הי' לנו לדחותה אפי' בשבת אם לא מפני גזירה דרבה.

ובכן יש לנו לפרש ולדייק בדברי רבינו הנ"ל בשלחנו כך: אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מד"ס משום עובדין דחול (ומאחר דאינו אסור אלא משום עובדין דחול אפילו היינו בקיאים בקביעא דירחי לא היו חכמים דוחין ת"ש

מפני איסור קל כזה) ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה (אפילו בשבת) לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר וכו', גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים.

ויומתק לנו מאד עכשיו דברי רבינו במה שמדייק לומר "הואיל ואין בו שבות גמור" ואינך יכול לדייק שאילו הי' בו שבות גמור היו אוסרים גם בחול וזה דבר שא"א שאז מבטלים מ"ע של תורה וכו"ל, כי אדרבה הדיוק הוא להפך, כי אילו הי' בו שבות גמור היית צריך לבא עלי' מטעם שאין אנו בקיאים בקביעת דירחא וא"כ חזרה קושיא לדוכתא למה לנו משום גזירה דרבה וכקושיית המ"א כנ"ל. אבל עכשיו שטעם ההיתר בחול הוא משום "שאיין בו שבות גמור" אין כאן כבר קושיית המ"א, אלא שאם אין בו שבות גמור מאי נ"מ בין שבת ובחול? אלא שבשבת האיסור הוא משום גזירה דרבה ושמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר.

וגם עכשיו יומתק לנו מאד למה לא מתרץ רבינו את שאר התירושים שמביא הלחם משנה כי אז עדיין חזרה קושיא לדוכתא והי' נשאר קושיית המ"א, ולמה לנו משום גזירה דרבה? ודו"ק.

ודברי רבינו מאירים כשמש בצהרים ומדויקים בתכלית הדיוק, וכל דבריו כגחלי אש.



"אשרי" שקודם סליחות

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

סדר הסליחות הוא שמתחילים "אשרי" "קדיש" וכו', וצ"ע, שזה נגד מ"ש בזוהר (פנחס כו,א) דמבואר שם שאין לומר ביום אחד ד' פעמים אשרי לשם חובה, ועיין שבשער הכולל פכ"ט ס"ד ובפמ"ד סי"ט שהאריך לבאר כו"כ עניינים בשוע"ר, ובנוסח הסידור, ע"פ דברי הזוהר הנ"ל.

וא"כ איך תקנו לומר אשרי קודם סליחות? אשר אזי אומרים "אשרי" בימי הסליחות ד' פעמים כחובה ביום אחד. והנה בשער הכולל שם כתב עוד ע"פ התוס' בברכות (לא,א) ד"ה רבנן, שדוקא אשרי מצינו גם בשארי תפילות ולא מזמור אחר, וזה מתאים גם למ"ש

בליקוט טעמים ומקורות הובא ג"כ בשוה"ג בהקדמה להוצאה שניה דסליחות – "אשר י"א שאמירת אשרי (וקדיש) לפני הסליחות היא בדוגמת אשרי וקדיש שלפני התפילה".

ולפי"ז צ"ע מה שנוהגים ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר בשנים האחרונות שאומרים איזה מזמור ואח"כ קדיש, קודם שמו"ע דתפילת מוסף בר"ח.

ולכאורה לפי הנ"ל כדאי שה"איזה מזמור, יהיה "אשרי" אך לא כחובה, וצ"ע.

קידוש בשבת חוה"מ

כשחל חוה"מ בשבת כתוב "בלוח כולל חב"ד" (וכן אצל כל המלקטים) שאומרים בקידוש דיום ש"ק עד "ויקדשהו" בלחש, ורק 'סברי מרנן' וברכת הגפן אומרים בקול. והמקור להנהגה זה הוא "מספר המנהגים" עמ' 38. ושם איתא "יו"ט או חוה"מ שחל בשבת אומרים קודם הסעודה שלום עליכם, אשת חיל, מזמור לדוד, דא היא סעודתא- בלחש". (היום יום עמ' מ"ו).

ובאמת אינו כ"כ דומה זל"ז שהרי בלילה גם לאחר שמזכירים בלחש עדיין אומרים בקול מעין היום, "יום השישי" וכו', וכן ביו"ט שחל בשבת, אף אם נאמר שאומרים כל הנ"ל בלחש, מזכירים עכ"פ מעין היום "אלה מועדי" או "תקעו" וכו' בקול. ולפי מה שכתוב בלוח כולל חב"ד אומרים רק ברכת בפה"ג בקול.

ויש להעיר ממ"ש בשער הכולל סוף פכ"ח "...לכן בסידור התיבות 'על כן ברח' את יום השבת ויקדשהו' הם באותיות גדולות ולא כחצי פסוק הראשון וכן הוא במשנת חסידים התיבות הללו רשומות בקווין".

מי שברך

נוסח "מי שברך" שבסידור תו"א הוא "...בעבור ש... נדר לצדקה" ויש כו"כ שמשנים וכן נדפס לאחרונה בכמה סידורים ומחזורים, ואומרים בעבור ש... ייתן בלי נדר לצדקה, וטעמם הוא ע"פ הגהת אדמו"ר הצ"צ (שנדפסה בסידור תו"א עמ' רמ"א) בהזכרת נשמות שבמקום מה שכתוב "בעבור שאני נדרתי צדקה" הגיה בעבור שבלי נדר אתן צדקה בעדו. וכן שינו לפי"ז בנוסח "מי שברך" לברית מילה המופיע בסידור אדמוה"ז.

ויש להעיר שבהגהת כ"ק אדמו"ר על נוסח "מי שברך" על המחזור (ספר-המנהגים עמ' 62) כתב: "שבעלה נדר לכאורה צ"ל: שבעלה ואביה נדר", וז.א. שכ"ק אדמו"ר לא ראה צורך להגיה ולכתוב "ייתן בלי נדר", וההסבר לכך הוא בפשטות שיש חילוק אם אומר בעצמו שאני נדרתי וכו' או שהגבאי אומר בעבור שנדר, וכן הבין בפשטות השער הכולל בפרק י"ד סק"ט בסדר המילה דכתב וז"ל: "יתפלל גם המוהל ואבי הבן תפילה זו היינו רק תפילה זו רבש"ע כו' יתפלל גם אבי הבן, אבל ה"מי שברך" לא יאמר רק המוהל לבדו, כי אב צריך לומר בעבור שבלי נדר אתן צדקה". ולא עלה על דעתו לשנות מנוסח אדמוה"ז ואדרבא מכאן הוא המקור לנוסח שאר ה"מי שברך" שגם צ"ל בעבור שנדר.

ש"לום עליכם" – בקידוש לבנה

בשער הכולל פרק ל"ג ססק"ז נשמט – על פי הוצאת תרמ"ז- וצ"ל כדלקמן: "וראיתי מאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל שקידש הלבנה ביחיד, ואמר בפ"ע "שלום עליכם" והיינו כטעם המקובלים, ומ"ש בסידור ואומר לחברו היינו שאפילו לאחד צריך לומר שלום עליכם בלשון רבים וחברו משיב עליכם שלום ג"כ בלשון רבים".



בנידון השופרות דזמנינו

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

בשו"ע אדה"ז הל' ר"ה סי' תקפ"ו סעי' ט"ז: "צריך שלא יהא שום הפסק בין פי התוקע להשופר לפיכך אם ציפהו זהב במקום הנחת הפה כדי לנאותו אפי' אם הציפוי הוא באורך השופר אם הוא יחיד סמוך לראשו בצד הקצר פסול לפי שהתוקע מכניס קצתו בפיו ושפתיו מכסה עליו ונמצא הזהב חוצץ בין שפתו להשופר". עכ"ל בהנוגע לעניננו.

ולכאור' יש לעי' מה הדין בהשופרות דזמנינו שמצפים אותם במשחה כדי לנאותם, וכנראה בחוש, וכך אומרים הם בעצמם, דלכאור' הוי הפסק בין שפתו להשופר.

וצ"ע אם אפ"ל שכאן הוי המשחה חלק מגוף השופר, ואין זה נראה כדבר בפ"ע, משא"כ בזהב שהוא נשאר חומר אחר ואינו מתאחד עם גוף השופר. ואם נדמה זה לענין חציצה בטבילה שמקילים הפוסקים

בצבע על הצפרנים שאין בעל ממשות, אבל צ"ע אם שייך לדמות לשם, דשם הרי בקפידת האדם תליא מילתא וכאן מובן שאינו תלוי בקפידת האדם (שהרי אדרבה הוא רוצה בהזהב) אלא כל הפסק שהוא פוסל ולכאור' מידי ספק לא יצא שבנוגע לפועל הרי כדי לצאת מידי כל ספק לכאור' ראוי לגרד (בהנייר המיוחד לכך וכיו"ב) את המקום של השופר שמכניסים בפה.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולבאר ולהעיר בזה*.



בדין עשיית סוכה ברה"ר

הת' יוסף יצחק שוחאט
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תרל"ז סעיף י"א " וכן אין לעשות סוכה לכתחילה בקרקע של רבים כגון ברחוב העיר וכיוצא בו במקום שהרבים עוברים שם ואפי' אם כל העיר היא של ישראל . . והגוים אינן מוחלין על כך . . ועבר ועשה אע"פ שהיא כשרה . . מ"מ אין לברך עלי' כיון שע"י עבירה באה סוכה זו לידו אין זה מברך אלא מנאף".

ואולי אפשר לבאר שאדה"ז מדבר על רשות הרבים בכללות, אבל עדיין יש מקומות מסויימים שמותרים, כיון שכל סברת אדה"ז היא שהגוים אינן מוחלין על כך, אבל יש מקומות דלא שייך סברא זו כדלהלן.

בגמ' מסכת סוכה (ל, א) מחלוקת האם מותר לעשות סוכה ברה"ר, ר"א פוסל וחכמים מכשירים, והרמב"ם בהלכות סוכה (פ"ה הכ"ח) פסק כדברי חכמים, ומדברי הירושלמי בב"ק (פ"ו ה"ח) משמע שלכתחילה מותר לעשות סוכה ברה"ר רק דיש להזהר שלא תזיק לעוברים ושבים (וז"ל: "אלו המסככין על פתחי חנויותיהם ברשות הרבים בחג..."), ובמג"א על התוספתא (ב"ק פ"ו י"ג) נאמר כי מדברי התוספתא הדומים לדברי הירושלמי, משמע שמותר לכתחילה לעשות סוכה ברה"ר.

יוצא מכל הנ"ל שמותר לעשות סוכה ברה"ר.

* ראה שו"ת קנין תורה בהלכה ח"ה סי' נה המערכת.

ולכאורה קשה דהרמ"א (או"ח סי' תרל"ז סעיף ג') כותב שלכתחילה לא יעשו סוכה ברה"ר, ועיין שם במג"א, וא"כ איך זה יתאים עם המובא לעיל?

וחילק בשו"ת יד אפרים (סימן ט"ו אות ג'), שו"ת תועפות ראם (או"ח סי' ל'), דעת תורה (סי' תרל"ז סעיף ג'), שהמקומות המובאים שמותר, מדברים על הקמת סוכה בארץ ישראל שכיון שאין קנין לנכרי בארץ ישראל, ומכיון שאין הם יכולין למחות, אזי מותר לעשות סוכה שם, והמקומות המובאים שאסור מדברים בחוץ לארץ.

מכל הנ"ל מובן שמותר לכתחילה לעשות סוכה ברה"ר בא"י, ובחתם סופר בחידושו לסוכה (דף ל"א) כותב שכל ההיתר לעשות סוכות בא"י הוא אך ורק בפתח ביתו אבל לא באמצע רשות הרבים כיון ששם אפי' ישראל מקפדים על זה, ולכאורה צ"ע על מה שכתוב בנטעי גביראל (חג הסוכות פרק ד' סעיף ג') שבא"י מותר אפי' יותר מפתח ביתו, וקשה כיון שהחת"ס כותב להפך.

בחוץ לארץ, לפי החת"ס לעיל מובן בפשטות שאסור לגמרי, אבל בשו"ת שואל ומשיב (קו"א ח"א ס' קכ"ח ועוד), כותב שמותר לעשות בד' אמות שלפני ביתו כיון ששם היא רשותו, ובנטעי גביראל שם בהערה מוסיף שבפרט במדינתנו עפ"י דינא דמלכותא שהרחוב שלפני ביתו נחשב כשלו לגבי חיוב נזיקין ושאר מילי, לכן מהני גם לענין עשיית סוכה.

ו'בתוספות בכורים¹ כותב שלא מקרי מזיק לרבים אא"כ סותם המבוי אבל לקצה רוחב הדרך קצת כאשר בונין הסוכות שלא נסתם הדרך לגמרי לא מקראי מזיק לרבים ואין יכולין למחות אפי' בעיר של עכו"ם, משמע שבחו"ל מותר לעשות סוכה ברחוב כל זמן שזה לא סותם את כל הדרך.

ויש לציין שלכתחילה יקח רשות משר העיר לבנות סוכה ברה"ר (ולמעשה רשות לעשות עירוב לא מהני לסוכה רק צריך לשכור במיוחד עבור סוכות (נטעי גביראל שם)).

(1) אין הספר תחת ידי אבל כך ראיתי מובא בספר סוכת שלם (להר" זאב בראווער סימן ט"ו סעיף כ"ו הערה נ"ב).

[ולפי זה יש לומר שהוא הדין להשתמש בכל מיני סוכות המתקפלות דימינו ברה"ר במקומות הנ"ל ובפרט לזכות בהם יהודים במצוות סוכה וכו'].

לסיכום: אדה"ז פוסק שאסור לעשות סוכה ברה"ר, ואולי אפשר לבאר שאדה"ז מתכוין על רשות הרבים בכללות אבל יש אופנים ומקומות מסויימים שמותרים כדלהלן,

א. לכתחילה יקח רשות משר העיר (רשות לעשות עירוב לא מהני).

ב. בארץ ישראל: לפי החתם סופר מותר רק בפתח ביתו², ועיין בנטעי גבריאל שם שכתב שיותר מותר לעשות סוכות ברה"ר בא"י.

ג. בחוץ לארץ: לפי החת"ס משמע שאסור לגמרי, ולפי שאר השיטות מותר בשתי אופנים, א. אם זה ד' אמות לפני ביתו (ועיין לעיל מה שמוסיף בנטעי גבריאל בפרט במדינתנו שמותר יותר). ב. אם אינו סותם את כל דרך רשות הרבים (וכ"ש שזהו ג"כ בארץ ישראל שיש שם יותר סברא להקיל). ג. אם עבר ועשה סוכה ברה"ר, שלא באחד ממקומות הנ"ל המותרים, בדיעבד כשר, אבל אין לברך.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה*.



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה שמן וד"ה דבש

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל – ביהמ"ד

בפירש"י ר"פ תבא (כו, ב) מצטט רש"י המילים "זית שמן, דבש" מפרשם. וראה זה פלא שמלים אלה לא מופיעים כלל בפסוק (ולא

(2) עיין בספר מים ההלכה (להר' יונה מצגר) חלק א' סימן ק"א שפוסק כך, וכך משמע ג"כ משו"ע אדה"ז לעיל שכותב ואפי' אם כל העיר היא של ישראל" משמע שהוא לא מקיל שמותר לגמרי.

* ראה בזה בגליון ק"ה (חגה"ס תשמ"ב) המערכת.

בפרשתנו). אבל לאחר העיון הקל, דעת לנכון נקל שפי' רש"י אלה באים בהמשך למה שפירש בד"ה הקודם "מראשית" (הא') שמפרש שחיוב בכורים הוא רק מז' מינים וכו', וע"ז ממשיך לבאר שני מינים האחרונים מז' מינים המנויים בפר' עקב (ח, ח).

אבל צריך ביאור עדיין: א. מדוע מפרש רק ב' מינים אלה. ב. בפר' עקב מפרש זית שמן "זיתים העושין שמן", וכאן מפרש "זית אגורי ששמנו אגור בתוכו". ג. בפר' עקב (הפעם הראשון והמקורי) לא פי' כלום על מלת דבש וכאן מפרשו "הוא דבש תמרים", וצ"ב החילוק בדבר.

והנראה בזה בפשטות שלאחרי שרש"י מפרש שחיוב בכורים הוא רק מז' המינים (שנמנו בפר' עקב) מתעוררת בזה קושיא בפשט"מ, (ונתחיל מן המאוחר) איך אפשר לחייב להביא בכורים מן דבש, הלא בפסוק כתיב "פרי אדמתך" ודבש אינו פרי, וע"ז מפרש רש"י שלגבי בכורים הכוונה בדבש, הוא דבש תמרים, וצריך להביא בכורים מן התמרים. משא"כ בפר' עקב אין רש"י מפרש כלום, ששם אינו מוכרח מה פי', ויכול להיות איזה דבש שיהי' (אפי' דבש דבורים).

ועד"ז מתעוררת הקושיא על "זית שמן" מאחר שרש"י פירש לעיל שזית שמן הוא זיתים שעושין שמן, ז"א שעיקר הפרי הוא רק בשביל השמן, וא"כ הפרי כשלעצמו (קודם שעושים ממנו שמן) אינו חשוב כ"כ, וא"כ אינו ראוי שיביאו ממנו בכורים, וע"כ פי' רש"י שלגבי בכורים אפי' זית שמן הוא זית אגורי ששמנו אגור בתוכו, היינו זית כזה חשוב ששמנו וכו'.

והטעם שבפר' עקב פי' רש"י זית שמן, "זיתים שעושין שמן", משום ששם אינו נוגע ענין הפרי (כמו לגבי ביכורים) רק החשיבות בתבואות א"י ועיקר החשיבות הוא בשמן, שהוא יותר חשוב מן הזית, משא"כ כאן נוגע דוקא ענין הפרי ולכן מפרש רש"י שיש זית כזה שהוא פרי חשוב וזה זית אגורי, וק"ל.



"ועבדתם שם אלקים"

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

"ועבדתם שם אלקים" (דברים ד, כ"ח), רש"י על פסוק זה: "כתרגומו משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם".

מה שרש"י אומר "כתרגומו" היינו לא כמו שמוכן מפשש"מ שועבדתם אלקים אחרים, היינו (כפשוטו) שתעבדו עבודה זרה מעשי ידי אדם וכו' אלא הכוונה ותפלחון . . לעממיא פלחי טעותא כו', שאתם תעבדו (לא ע"ז עצמה אלא) את אלה שעובדים עבודה זרה עץ ואבן אשר לא יראון גו'.

ואם תשאל, והרי בתורה כתוב ועבדתם שם אלוקים מעשה ידי אדם גו', שאתם בעצמכם תעבדו ע"ז, על זה עונה רש"י משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם.

ובפשטות – לכאורה – הכוונה שהרי הטפל נגרר אחרי העיקר, ואם עובד עבד העובד ע"ז הרי נטפל ובטל אל העובד ע"ז, והעובד ע"ז בטל ונטפל אל הע"ז עצמה, ועי"ז ההרגשה הכללית היא שעובד לנקודה העיקרית שהיא ע"ז.

אלא שצ"ע מי הכריח להם (התרגום ובעקבותיו רש"י) לפרש כן, ולא כפשוטו שועבדתם שם גו' היינו שאתם בעצמכם תעבדו, והרי כו"כ פעמים כתוב בתורה שאם בני"ח ע"ז יהיה כך וכך.

אבל מובן בפשטות שא"א לומר כך כאן, שהרי פסוק זה נאמר באופן של עונש, שאם (ד', כה) "...והשחתם ועשיתם פסל גו' ועשיתם הרע גו' הנה אז (כו) העידותי בכם היום גו' כי אבד תאבדון גו' (כז) והפיץ ה' גו' (כח) הוא המשך העונש, והרי לא שייך לומר שהעונש יהי' שתעבדו ע"ז ח"ו. ולכן מוכרחים לפרש שהכוונה לעבודה (הקשה) שישרתו אנשים שהם עובדי עבודה זרה.



והעבטת גוים רבים

הנ"ל

דברים ט"ו, ו, רש"י ד"ה והעבטת גוים: "- יכול שתהא לזה מזה ומלוה לזה ת"ל ואתה לא תעבוט, ועד"ז בד"ה ומשלח בגוים רבים, יכול גוים אחרים מושלים עליך ת"ל ובך לא ימשולו".

וצ"ע למה הייתי חושב "שתהא לזה מזה ומלוה לזה", וכי איזו ברכה יש בזה שכדי להלוות לאחרים אין לי משלי ואני צריך ללוות מימשהו (כדי להלוות אחרים).

ועד"ז יש לשאול במה שאומר רש"י בד"ה ומשלת בגוים רבים, יכול גוים אחרים מושלים עליך ת"ל ובך לא ימשולו, למה שנחשב שכשואמרים ומשלת גו' ימשלו גם עליך.

וי"ל בדא"פ, שבאופן כללי הקב"ה מנהג עולמו בדרך הטבע, ובדרך הטבע הנה כך הדרך (ש(לפעמים) לזה ממשהו כדי להלוות לאחרים – (לגוי) ברבית כמו כל עסק, שצריך להשקיע כדי להרויח, כמו לקנות בזול ולמכור ביוקר גדול וכיו"ב, אבל שיהיה להלוות (ברבית) מבלי שיצטרכו ללוות מימשהו אחר או – במילים אחרות מבלי להשקיע ולהוציא הוצאות, זה כמעט למעלה מן הטבע.

ונמצא שבפסוק זה יש שתי ברכות, א. והעבטת גוים רבים, שתצליחו להלוות להרבה גוים, ולקבל מהם משכון (עבוט) שזה מראה שיש לך הרבה כסף, אבל זה עדיין לא שולל שיצטרכו גם ללוות, כדרך הסוחרים, וע"ז מוסיפה התורה, "ואתה לא תעבוט" שאתה לא תצטרך ללוות, שיהיה לך לבדך הרבה ממון ונכסים.

ובאמת יש כאן ברכה משולשת, שעצם הענין שיש לו נכסים רבים זו כבר ברכה, גם אם זה בא לו ע"י הלוואה ומשא ומתן (עם השקעה), הרי כאן אחת, וכאן מבטיחה התורה שאתה לא תעבוט, שלא תצטרך ללוות כדי לעשות רווחים, הרי כאן שתיים, ואם יש לך כ"כ הרבה ממון ונכסים שתוכל גם להלוות, הרי כאן שלש (ברכות).

ועד"ז יש לומר בענין 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו' שאחד מעניני הממשלה על גוים הוא בהטלת מס עליהם, ובהרבה מקומות יש שהמלכות המושלת בכיפה ממנה מלכים תחת' ונותנת להם רשות וכח לגבות מסים, והם צריכים להעלות מס (אחוזים מסוימים) לממשלה הגדולה.

וגם בזה יש לומר דיש שלש ברכות, א. זה עצמו שהם מושלים בגוים רבים הרי שעל עצמם בודאי הם מושלים, כלומר שאין עלינו עול הגוים להפריענו מקיום התורה ומצוות. ב. אנו מושלים בגוים אחרים, עם כל המשתמע מכך, וביניהם הטלת מס, ועדיין אינו שולל שיש מושלים עלינו בענין תשלום מסים (אחוזים מסוימים), הנה ע"ז אומרת התורה ובך לא ימשולו שזו ברכה שלישית, שלא תצטרך לשלם מסים (אחוזים) לאף אחד.



כי אתה תבוא את העם הזה

הנ"ל

"כי אתה תבוא את העם הזה גו'" (דברים לא, ז) רש"י על פסוק זה, מביא את התרגום "ארי את תיעול עם עמא הדין, משה אמר ליהושע, זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן אבל הקב"ה אמר ליהושע כו'".

יש לעיין: א. למה צריך רש"י להביא את התרגום, והרי אין שום חידוש בדברי התרגום על מה שנאמר בתורה, ואם בשביל תיבת את (העם הזה) שהתרגום אומר עם (עמא הדין), הרי גם בלי התרגום הייתי מפרש כן, שהרי אם אומר כאן "תבוא" שאתה (בעצמך) תבוא, הרי אי אפשר לפרש אחרת את תיבת את (העם הזה) "מאשר 'עם', דהיינו שאתה (בעצמך) תבוא עם העם הזה אל הארץ גו' ואתה תנחילנה אותם, ויש עוד בתורה ש"את" הכוונה ל"עם", ואת זכר גו' מתרגם ועם זכר (ויקרא יח, כב), ואולי יש לצרף גם את מה שדרשו רז"ל "את לרבות תלמידי חכמים", שאף שהלימוד הוא מהייתור, אבל לאחר שמרבה, יתכן לפרש "ואהבת את ה' אלקיך" היינו שתאהב את התלמיד חכם עם ה' אלקיך, הרי ש"את" מתפרש "עם".

ב. גם אם נאמר שרש"י רוצה לפרש ביתר ביאור, היה צריך להעתיק רק תיבת "את" (ואולי גם תיבת העם) "ולבאר 'עם'".

ג. "משה אמר ליהושע זקנים שבדור כו'" – זקנים מאן דכר שמי', איפה נזכר בפסוק זקנים, וענין זה "הכל לפי דעתן ועצתן".

ד. "אבל הקב"ה אמר ליהושע כי אתה תביא את בני ישראל כו' על כרחם הכל תלוי בך כו'", לכאורה מה ענין זה לכאן, שלכ' הי' צריך לומר את זה להלן ב(פל"א פכ"ו) על התיבות "כי אתה תביא את בני ישראל גו'".

ועוד יש לעיין, שהרי תמיד מרע"ה הוא זה שמוסר לנו את מה שה' רוצה, וכאן נמצא שלא מסר כהוגן ח"ו.

וי"ל בדא"פ, כשקוראים במקרא "ויקרא משה ליהושע גו' לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה גו'" אין מסתבר כלל שהכוונה תבוא את העם היינו תבוא עם העם, שהרי לדברים אלה אין צריך לקרוא לו ולהעמידו לעיני כל ישראל ולומר לו חזק ואמץ, כי אתה תבוא עם העם גו' ואף שמסיים "ואתה תנחילנה אותם" שאת זה

כן שייך לומר לו לעיני כל ישראל, וכן מה שנאמר בהמשך (בפסוק ח') "וה' הוא ההולך לפניך הוא יהי עמך וגו'", אבל אם נאמר שכל הפרסום וכו' הי' כדי לומר את הדברים האלה (של "ואתה תנחילנה וה' ילך לפניך ולא ירפך וכו'") הנה מיותרות התיבות "כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם", שהי' צריך לומר ויקרא משה ליהושע . . לעיני כל ישראל חזק ואמץ שאתה תנחיל אותם את הארץ, וה' הוא ההולך לפניך גו'.

שכל הנ"ל מביא אותנו לפרש "כי אתה תבוא את העם הזה" שהכוונה "תביא (את העם הזה)" שאז מובן למה צריך לומר זאת לעיני כל ישראל, שהרי בזה שאמר לו 'תביא גו' הרי הוא ממנה אותו למנהיג וכו'.

ומה שכתוב תבוא (ולא תביא) אין זה כ"כ קשה, שלפעמים כתוב באופן כזה שיש לזה משמעות לכאן ולכאן, והיינו שעיקר הכוונה היא "תביא" (ושבפרט שכתוב לאחר זה "את העם הזה" שאינו מתאים עם "תבוא" שאז הי' צ"ל "עם העם הזה"), ואעפ"כ כתוב תבוא שי"ל שכאן יש גם רמז למה שמשה (ויהושע?) פחד שאולי לא יכנס (ויהושע-כשם שמשה לא נכנס), כדפרש"י (במד' כא, יג) "ד"א לאשר יביאם שלא תעשה לו כדרך שאתה עושה לי שאינך מכניסן לארץ", שעל זה אמר לו תבוא – הבטחה שכן יכנס.

והנה כל זה היינו מפרשים בלי רש"י, ובגלל זה הביא רש"י את התרגום (ובלי לומר אפילו "כתרגומו") "ארי את תיעול עם עמא הדין", שלפי התרגום הרי ברור שאין הכוונה "תביא" אלא כפשוטו תבוא, ולפי זה מן ההכרח לפרש את העם עם העם.

אבל לפירוש זה אינו מובן מהו הרעש הגדול אשר צריך לומר זאת לעיני כל ישראל.

ועל זה מבאר רש"י "משה אמר ליהושע, זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן", שזה מה שאמר לו כי אתה תבוא את העם הזה, אין הכוונה שאמר לו סתם שאתה תביא אלא שהדריך אותם שישמעו לזקנים, ואין זה דבר של מה בכך, שהרי גם משה רבינו בקש עזרה מהקב"ה (במדבר יא יג) "לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד וגו'", שלכן אמר לו "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל גו' ולקחת אותם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך" וירדתי גו' שה' עשה מזה "רעש גדול" שלכן מתאים גם כאן לומר לו ענין זה לעיני כל ישראל.

אבל מפני שכנ"ל אין זה כ"כ פשוט לפרש שאתה תבוא היינו תבוא (בעצמך) ו"את ישראל" היינו עם ישראל, ולבאר שהציווי בזה הוא שיתיעץ עם הזקנים.

לכן מסייע רש"י מלהלך (לא, כג) ששם נאמר כי אתה תביא, ששם לא מסתבר לומר שתבוא הוא כמו תביא, דאין מסתבר שבאותה פרשה (בסמיכות) יהיה כתוב כאן תבוא וכאן תביא ולשניהם אותו פירוש.

אלא שא"כ (שזה באמת שני פירושים), צריך טעם למה כתוב כאן תבוא וכאן תביא, והרי שניהם ליהושע נאמר, ומשה לא אמרו מעצמו.

וע"ז מבאר רש"י ששם הכוונה "תביא בעל כרחם הכל תלוי בך טול מקל והך על קדקדן דבר אחד לדור ולא שני דברים", שעפ"ז מובן למה כתוב כאן (לא, ז) כי אתה תבוא את העם גו', וכאן (לא, כג) כי אתה תביא גו'.

אבל מובן בפשטות שמשה רבינו לא יכול לומר לו כן: א. שהרי הוא עצמו ביקש מהקב"ה עזרה, וקבל שבעים זקנים, ולמה שימנע זאת מיהושע. ב. משה לא יכול הי' לומר כן על הזקנים שיהושע יכניסם בעל כרחם שכן לא רצה לזלזל בכבודם, משא"כ הקב"ה יכול לומר כן.

ומה שמסיים "דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" שמכאן משמע שמשה לא עשה כהוגן במה שאמר לשמוע לזקנים, אבל מובן בפשטות שאין כאן שום חסרון בדברי משה, וכנ"ל. שהוא עצמו נעזר בהם, אלא שיתכן שאצלו באמת לא הי' חסרון שצורף את הזקנים, שהרי בצאתם ממצרים היה משה המנהיג וכן במשך כל השנים, גם בקריעת ים סוף וכו', וכדברי כלב (במדבר יג, ל, ברש"י ד"ה אל משה) "והלא קרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיע לנו את השלום", וידעו שהוא המנהיג, שלכן גם אם צירף איתו את הזקנים לא נחלש ענין מנהיגותו, ואדרבה כמו גדל כ"כ עד ש"ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם" (במדבר יא, יג) היינו שזה מספיק גם לעוד שבעים זקנים.

ובדרך אפשר יש לומר שמה שרש"י הביא בד"ה ושמתי עליהם (במדבר יא, יג) "למה דומה משה באותה שעה לנר שמונח על גבי מנורה והכל מדליקין הימנו ואין אורו חסר כלום", שלכאורה מה משמיענו בזה ומה מוסיף לנו ענין זה בפשט"מ, שעפ"ה הנ"ל י"ל שמרמז בזה שלא נפגם ענין מנהיגותו כלום. ועדיין נקרא דבר אחד לדור.

אבל יהושע שרק עכשיו מתחיל מנהיגותו, אין ראוי שינהג באופן ש"הכל לפי דעתך ועצתך" שבזה נחלש ענין מנהיגותו ("דבר אחד").



והי' אם שמוע תשמעו [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ לכ' מנחם אב וש"פ עקב תשמ"ז [תד] הבאתי פרש"י ד"ה 'והי' אם שמוע תשמעו' (יא, יג): "אם תשמע בישן תשמע בחדש וכו'", עכ"ל.

ושאלתי, שגם בפרשת משפטים כתיב (כג, כב): "כי אם שמוע תשמע בקולו וגו'", ולמה לא פירש רש"י שם מה שפירש כאן.

ובאמת גם בפרשת בשלח כתיב (טו, כו): "ויאמר אם שמוע תשמע וגו'", וכן בפרשת יתרו כתיב (יט, ה): "ועתה אם שמוע תשמעו וגו'", ואין רש"י מפרש מה שפירש בפרשת עקב.

וראיתי עתה ש'הבאר בשדה' עמד על שאלה זו, וז"ל: "הקשה 'הנחלת יעקב' למה לא פירש רש"י כן בכמה פסוקים שנאמר כן שמוע תשמע".

ונלענ"ד דבשלמא בשאר מקומות יש לפרש כפשוטו שלא יאמר דבר זה כבר שמעתי פעם ושתים, ולא יהי' בעיניו כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה כמ"ש רש"י בפרשת שמע בד"ה 'היום' לזה נאמר 'שמע תשמע' אפילו מאה פעמים כמו 'נתן תתן' 'שלח תשלח' אבל הכא אי אפשר לפרש כן שהרי כתיב כאן 'היום' ופירש רש"י "שיהיו בעיניכם כחדשים" אם כן שמע תשמעו למה לי, לזה אמר "אם תשמע בישן", עכ"ל.



ואמר אבי הנערה [גליון]

הנ"ל

בקובץ דשבת פרשת כי תצא תשמ"ח [תנז] הבאתי פירש"י ד"ה ואמר אבי הנערה (כב, טז): "מלמד שאין רשות לאשה לדבר בפני האיש", עכ"ל.

ושאלתי שם, שבפסוק (כא, כ) (בנוגע לבן סורר ומורה) כתב: "ואמרו אל זקני עירו וגו'", דהיינו שגם האשה מדברת".

וראיתי עתה בפירוש ה'באר בשדה' על פרש"י שעמד על זה, וז"ל: "אין להקשות מדכתיב גבי בן סו"מ ואמרו אל זקני עירו שניהם יחד הרי שהאשה מדברת בפני האיש דהתם שאני דקיי"ל אם אביו רוצה ואמו אינה רוצה אינו נסקל ולזה צריך שידברו שניהם להורות ששניהם רוצים" עכ"ל.

אבל תירוץ זה צריך עיון קצת, שהרי לא מצינו בפרש"י על התורה שביבא הלכה זו.

ואני כתבתי שם לתרץ בדרך אפשר שהיות שבנוגע לבן סורר ומורה נאמר (שם, יח): "...איננו שומע בקול אביו ובקול אמו וגו'", אם כן כאן מוכרחת האשה גם כן לדבר ולספר פרטים האִיךְ שלא שמע הבן סורר ומורה לקולה.



לא אכלתי באני ממנו [גליון]

הנ"ל

בקובץ דשבת פרשת כי תבא תשמ"ח [תנח] הבאתי פירש"י ד"ה 'לא אכלתי באני ממנו' (דברים כו, יד): "מכאן שאסור לאונן", עכ"ל.

והבאתי שם גם פירש"י ד"ה 'ולא ביערתי ממנו בטמא' (שם): "...והיכן הוזהר על כך וכו'", עכ"ל.

ושאלתי שם, למה אין רש"י שואל בד"ה הראשון: והיכן הוזהר על כך, רק אומר "מכאן שאסור לאונן", משא"כ בנוגע לטומאה שואל: "והיכן וכו'".

ומזה פרש"י שואל (בד"ה השני) "והיכן הוזהר על כך", משמע שמזה שכתוב כאן, אין מספיק ללמוד האיסור, ואם כן, צריכים להבין, למה בנוגע לאנינות מספיק ללמוד האיסור מכאן, משא"כ בנוגע לטומאה, עד כאן תוכן השאלה שכתבתי שם.

וראיתי בפירוש 'באר היטב' על פירש"י, וז"ל: "פרש"י - והיכן הוזהר על כך, וא"ת שמא מכאן נלמד כמו שפירש על "לא אכלתי באוני ממנו".

ויש לומר דהכי פריך שיחויב מלקות לאפוקי לא אכלתי באוני, פירושו מכאן שאסור איסורה בעלמא ולא מלקות אבל כאן רצה שחייב גם מלקות הוצרך למצוא אזהרה ממקום אחר, "עכ"ל.

וכן על דרך זה כתב השפתי חכמים, וז"ל: "וא"ת ונימא מכאן הוזהר כמ"ש לעיל מכאן שאסור לאונן ויש לומר בודאי איסור למדין מכאן ל"פ והיכן הוזהר על כך ר"ל כדי שיעבור עליו בלאו וילקה אבל גבי אונן שאכל אינו אלא איסור בעלמא ולא מלקות". עכ"ל.

אבל עדיין לא הבנתי ע"פ דבריהם מה נוגע כאן פשוטו של מקרא לידע היכן הוזהר בנוגע למלקות, שהרי בנוגע לאנינות אין רש"י שואל היכן הוזהר.

ואם נוגע לידע כאן היכן הוזהר למה בנוגע לאנינות מספיק גם אם לא הוזהר על זה.

וגם מהו הפירוש בדברי ה'באר היטב': "אבל כאן רצה שחייב גם מלקות".

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה



שונות

'תיקון' נוסח המחזור והסליחות חב"ד

הרב ברוך אבערלאנדער

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

שונה הוא סידור נוסח האר"י בעריכת אדמו"ר הזקן מהסליחות והמחזור לראש השנה ויוהכ"פ "כפי הנהוג אצל החסידים המתפללים בסידור האריז"ל על פי הנוסח [של אדה"ז]...¹, שהרי בנוגע לסידור

(1) ב'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' צז מציין שהמחזור שלנו מיוסד על המחזור 'מאה שערים' הנדפס בברדיטשוב תרע"ג. וראה שם שגם לפני זה "הדפיסו זאת בתוך הסידורים, אך מלאכתם לא נעשה על צד השלימות... הרבה דברים שאומרים

אדה"ז מעיד אחיו רבי יהודה ליב, בעל 'שארית יהודה' ב'הסכמתו'²:
 "ראיתי שדבר שנצטער בו אותו צדיק מר רב אחאי הגאון החסיד
 איש אלקי נ"ע בהדפסת הסדור שלו, כי מלבד שביירר וליבן הנוסח
 עפ"י כוונה הרצויה להאר"י ז"ל, עוד זאת דרש במשפט המלות
 להעמיד עפ"י דקדוק אמת..."; "הרגיל לאנ"ש להתפלל בנוסח
 הקדוש האריז"ל... הפליא לעשות במספר התיבות ובמנין האותיות
 ודקדוק התנועות את הכל עשה יפה בעטו בדקדוק גדול מאד..."³.
 לא כן בהנוגע למחזור, וכך כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת להר"ב
 נאה⁴: "...בניקוד דהפיוטים שבמחזור לר"ה ויוהכ"פ, הנה הרבה יש
 לבדוק בניקוד זה, וכנראה אשר כמה שיבושים יש בו ע"י טעות
 הזעזער שעבר עליהם מבלי שים לב, ושכשתא כיון דעל על, וחבל
 שלע"ע אין איש מומחה שיתעסק בזה".

מכתב זה נכתב בתאריך "ימי הסליחות תשט"ו", ומאז נדפס המחזור
 והסליחות הרבה פעמים, אבל בלי שום שינויים, אלא שנוסף בסוף
 המחזור: "הערה: מפני סיבות טכניות בכמה מקומות לא הובאו מראי
 המקומות של הפסוקים, לא סמנו בציונים את האותיות המנוקדות
 בשוא -נע ולא עלה להזהר בחסר ויתיר". מהו ה"סיבה טכנית" זה
 בולט וברור, שהרי את הטקסט של המחזור לא הקלידו מחדש, וכל
 הדפוסים אינם אלא דפוסי צילום של הקודמים.

בכל ה"תיקונים ושינויים שנכנסו במחזור חב"ד" ונרשמו ע"י כ"ק
 אדמו"ר זי"ע "על סדר העמודים במחזור דהוצאת תשט"ו" בולט
 העובדא שהרבי תיקן בעיקר המנהגים שקשורים למחזור, אבל לא
 תיקן את הטקסט או את ניקודו⁵, להוציא את המקומות שבהם תיקן כדי

השמיטו, והרבה שאין אומרים הציגו...". ומעניין לדעת מתי הדפיסו לראשונה מחזור
 למתפללים בנוסח אדה"ז.

(2) נדפס בהוספה לסידור עם דא"ח עמ' 26 [646], ובסדור 'תורה אור', קה"ת
 תשמ"ז, עמ' 14.

(3) 'בית רבי' ח"א פ"י.

(4) 'אגרות קודש' שלו חלק יב עמ' ב.

(5) אבל ראה הצינונים לעמ' מג (הערה 11: "כ"ה בכמה מחזורים"); עמ' מה (הערה
 14: "צ"ע שלכאורה צ"ל..."); עמ' נד התיקונים לתפילת 'מי שברך'; עמ' פה; עמ'
 180 (הערה 26: "...ובסידורי חב"ד... טעה המדפיס בין לפניך הא' והב'..."); עמ'

שיתאים לנוסח אדה"ז בסידורו⁶ או ע"פ הוראה מפורשת מחמיו אדמו"ר מוהריי"צ⁷.

והנה מאז שנת תשט"ו שבו נכתב האמור עדיין לא מצא הרבי "נמצא איש מומחה שיתעסק בזה", וגם הוא בעצמו לא הוסיף תיקונים למחזור.

אמנם בימים אלו יצא לאור ע"י הוצאת ספרים קה"ת שבכפר חב"ד "מחזור השלם... הוצאה חדשה ומתוקנת", וב'פתח דבר' מודיעים הם ש"סודר המחזור מהחל ועד כלה מחדש" ותוקנו בו "דגש ורפה ובכמה מקומות גם בחסר ויתר, ובעה"י – עוד חזון למועד"⁸.

והנה ודאי שעל כל העבודה הגדולה הזאת מינו צוות של רבנים ומדקדים, וחבל שלא צוין מי הם העורכים, ומי הם המחליטים איזה שינויים לעשות ואת מה להשמיט? והרי זה אחריות גדולה וכבדה לערוך ולתקן את נוסח המחזור בשביל כלל חסידי חב"ד. ויש להמליץ ע"ז בלשון חז"ל (הוריות יד, א): מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושותם אין אנו מזכירים! ?

ואם כבר מתחילים עם תיקונים הרי ניתן לבצע הרבה יותר תיקונים. הרי אחרי שהרבי כתב את האמור בשנת תשט"ו הוציא לאור אחד מגדולי המדקדים בדור העבר, ד"ר דניאל גולשמידט את הסליחות, המחזור לראש השנה והמחזור ליוהכ"פ [והקינות לתשעה באב] במהדורה ביקורתית ומדויקת (הוצאת מוסד הרב קוק), וכל מי שישווה בין כל קטע שבסליחות או במחזור עם מהדורת גולדשמידט יגלה את השיבושים והאי-דיוקים שישנם, אשר כדברי הרבי מקורם ב"טעות

קד (הערה 30: "כ"ה בכלל המחזורים..."); עמ' 307 (הערה 34: "...השמטה דמוכח..."). ב'ליקוט טעמים ומקורות' שבסוף ה'סליחות' ישנם יחסית הרבה תיקוני נוסח.

(6) ראה הציונים לעמ' 216 (ובהערה * שם: "כנוסח רבינו הזקן בסידורו בתחנון"); עמ' קט (הערה 32: "וכנוסח אדה"ז בלעולם יהא אדם..."); "הערה" בסוף רשימת המנהגים.

(7) ראה הציונים לעמ' נד (הערה 17: "ע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע") ועמ' קה (הערה 31: "הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר...").

(8) ומעניין שכשהוציאו לאור את ה'סליחות' בשנת תשס"א לא ציינו שהכניסו בו שינויים.

הזעזער שעבר עליהם מבלי שים לב", וא"כ לכאורה הרי נמצא ה"איש מומחה" שעל פיו אפשר לתקן את המחזור?

אמנם לא שמענו ולא ראינו מאז תשט"ו שהרבי גילה התעניינות ב"תיקון" הסליחות והמחזור, גם לא בדגש ורפה ובחסר ויתר. וי"ל שדבר זה מתבאר במענה אחר של הרבי לר"ב נאה⁹: "בעניני דקדוק הנ"ל – הנני משתמט מלעשות שינויים בהנהוג מזמן רב עד שיהי ברור בהחלט והעיקר שנוגע לפועל... והלואי שידקדקו בנקודות גדולות – והמדובר בחטף ושבא וכיו"ב", וע"כ לאחר שכתב יצא המחזור "המתוקן" מתחת ידו לא רצה הרבי להוסיף ולהגיה אותו. ולכאורה ההסבר לזה הוא, שהרי הפיוטים וכו' אינם עיקריים, ואינם מעכבים כלל, ועל כן עדיף לא לשנות ולבלבל את המתפללים.



הערות בלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

א. ב'מראי מקומות הגהות והערות קצרות' על תניא (אגרת הקודש סי' יב) מעיר על דברי אדה"ז (ק"ח, א) "והנה מודעת זאת שישאל בטבעם הם רחמנים וגומ"ח מפני היות נפשותיהם נמשכות ממדותיו ית' אשר החסד גובר בהן..". ומעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע מהמבואר בתניא ח"א פ"א, שמדות טובות שבישראל הן מקליפת נוגה כו'. ומחלק שם בין האפשרות שמדת הרחמנות תנצח, וזה מבואר בח"א פ"א, לבין הניצוח בפועל, והיינו מפני המשכת הנפש ממדותיו ית'.

אלא שנתקשיתי בלשונו הק': "וענין זה שייך שם בפ"א, דעסיק רק במציאות מדות טובות ורעות בנפש האלקית". ולכאורה צ"ל "בנפש הבהמית" וכיו"ב. וצ"ע.

תרגום אגרת ללשון הקודש

ב. במכתב כללי של ח"י אלול תש"ל כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ט ע' 460): "איז דאס ניט גוט גענוג אויב מ'שטייט אויף איין ארט". בתרגום ללשון הקודש (אגרות מלך ח"א ע' עד) כותב:

(9) 'צדי"ק למלך', ז, עמ' 231. תאריך: ט' תרחשון תשמ"ח.

"אין זה טוב במדה מספקת כאשר ישנה דריכה במקום". כמדומה שבתרגום זה נשתנה הענין לגמרי.

תיקון לשונות

ג. ב'סליחות' של יום א', בקטע 'איך נפתח פה', כתוב "פורכי עמך אשר לבל שוחחים", ואח"ז "קמים למולך נאצות שוחחים". הנה 'שוחחים' הראשון ענינו השתחואה ואילו השני משמעותו שיחה. וא"כ צ"ל הראשון בשי"ן ימני והשני בשי"ן שמאלי. ובדפוס כפר חב"ד תשס"א באו שניהם בשי"ן ימני, וצריך תיקון. [ובדפוס שנת תשל"ו נוקד השני בשני נקודות, ימני ושמאלי]. ולנכון הוא בדפוס נ.י. תשס"א {עם תרגום אנגלי}.

ד. עוד שם: "צפי לעלבון", והוא מלשון ציפיי. וא"כ צ"ל 'צפה', וכן ראיתי בכמה ספרי סליחות אחרים.

ה. בסליחות של ערב ראש השנה, בפיוט 'שלש עשרה מדות', כידוע ישנם בזה תיקונים ושינויים רבים, וגם לגבי השינויים של כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'ליקוטי טעמים ומנהגים' שבסוף הסליחות, ישנם שינויים בדפוסים דידן, וכבר העירו על כך. אך רציתי להעיר על מה שבדפוסים כפר חב"ד כתוב "נא כל מדה נכונה ידידות תזכור מנעימך", ואילו בדפוס נ.י. בא במקום זה הלשון "ישרי ידידות מנעימך".



סיבת ביקור כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בארץ הקודש

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

ב'אגרות קודש' – כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, חלק ב' (ע' קפז) כותב הרבי נ"ע לרבה של ירושלים הגאון וכו' ר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל, אודות סיבת ביקורו בארץ הקודש בשנת תרפ"ט:

"רגיל הייתי בהיותי בארץ מולדתי, לבקר מזמן לזמן, לבקר בהיכלי קדש ציוני אבות הקדושים, הוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, לשאת רינה ותפלה בהתעוררות רחמים רבים בעדינו ובעד כל תלמידינו ואנ"ש בתוך כלל אחב"י שי' . . . בזמן הזה הנני מושלל היכולת לנסוע לארץ מולדתי, והחלטתי בעזרתו ית' לעשות מסע לאה"ק תובכ"א לבקר במקומות הקדושים, עכ"ל – וכ"כ במכתבים

נוספים שם (ע' קפה, קצא, קצג) – הובא גם בס' "מסע הרבי בארץ הקודש" (תשנ"ט, ע' 21 ואילך).

יש להעיר מזהר (ח"ג קנח, ב) פרשת שלח: "כדין כלב הוה בדוחקא [כשכלב היה בדחק ובצרה], אמר מה אעביד [אמר מה אעשה להנצל מהמרגלים], הא יהושע מזיל בסייעתא עילאה דמשה [הרי יהושע הולך בעזר העליון של משה שהתפלל בעדו], דשדר ביה נהירו דסיהרא [ששלח עמו אור הירח, הארת השכינה שתלך עמו], והוא אנהיר עליה בצלותיה, בגין דאיהו שמשא [והוא האיר עליו בתפלתו, לפי שמשה בחי' שמש, ויהושע בחי' ירח] – וכלב חשב להתחבר עם יהושע להכחיש את המרגלים, ולהנצל מעצתם].

"מה עבד כלב [מה עשה כלב כדי להנצל מהם], אשתמיט מנייהו, ואתי לגבי קברייא דבהן, וצלי תמן צלותיה [השתמט מן המרגלים ובא אל קברי האבות, והתפלל שם תפלתו כדי להנצל מעצת מרגלים], עכ"ל (מלבד החצ"ר). וע"ש המשך דברי הזהר איך שסיכן את עצמו במס"נ להגיע לחברון להתפלל על קברי האבות.

רואים מכאן שתחליף לעזרת משה רבינו (שהתפלל ועזר ליהושע) הוא השתטחות על קברי האבות, ועד"ז י"ל בנדוד"ד "לבקר בהיכלו קדש ציון אבות הקדושים [שהם, התפשטותא דמשה בכל דרא ודרא]. לשאת רינה ותפלה בהתעוררות רחמים רבים" וכו', ענינו "סייעתא עילאה דמשה".

אבל בזמן ש"הנני מושלל היכולת לנסוע לארץ מולדתי" לקבל "סייעתא עילאה דמשה" – "החלטתי בעזרתו ית' לעשות מסעי לאה"ק . לבקר במקומות הקדושים". – ועי' בס' "מסע הרבי בארץ הקודש" שם פרק יג, אודות ה'ביקור הסטורי בחברון' (ע' 118 ואילך) שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ביקר אל תוך מערת המכפלה עם מלווים בודדים, ברשיון מיוחד מאת מנהיגי הערבים יעו"ש.

ע"ש באורך אודות ההתעוררות העצומה שהיה שם.



העורך לתרום בגלל חשיבות המרכז הרפואי

הנ"ל

בשבועון 'קולות' של 'בקהילה' מכ"ט סימן תשס"ד מספר הרה"ח וכו' ר' יוסף בנימין וויליגער ["איש הקשר בין האדמו"ר מליובאוויטש

לבין האדמו"ר מקלויזנבורג זי"ע שנסתלקו בשבוע אחד" [בע' 8] ממה ששמע ביחידות: "במהלך השיחה התעניין האדמו"ר מליובאוויטש בכל פרט ופרט הקשור ב'לניאדו', וכמובן השיב בפרוטרוט על כל השאלות ששיגר אליו האדמו"ר מקלויזנבורג. . בשולי הדברים שאל האדמו"ר מליובאוויטש: מדוע תורמים חסידי צאנז כסף לבית הרפואה? . האם בגלל חשיבות המרכז הרפואי או בגלל שהרבי ציוה לתרום?

ומיד המשיך: אם הם נותנים כסף רק משום שהרבי מצווה לתת, אין זה סימן טוב. צריכים להבין את המשמעות החיונית של מרכז רפואי גדול "מ'דארף געבען געלט צו די הוספיטל" [יש לתת כסף לבית הרפואה] "ע"כ.

ויש להעיר בזה מגמ' ראש השנה (כח, ב): "מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנו לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה משלי [על שלש הברכות 'ברך' 'יאר' 'ישא'], כגון 'ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם'? – תלמוד לומר, לא תוסיפו על הדבר", ע"כ.

והקשה בס' 'שפתי חכמים' שם על לשון הגמרא "הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל", דלשון זה נראה תמוהה, שהרי ברכת כהנים חובה מדאורייתא היא ולא רשות.

וכתב לתרץ: "וי"ל דשמעתי לפרש, הא דכתיב בברכת כהנים "כה תברכו את בני ישראל אמור להם", ופרש"י, "ר"ל שהכהן כשמברך יעשה כבא מעצמו לברך, ואז וודאי יקיים "טוב עין הוא יברך" באהבה ובלב שלם, משא"כ כשמברך מצווה ומוכרח, תפילתו קבע שאין תפילתן תחנונים (מאדמו"ר הגאון אב"ד דפה [כנראה שהכוונה לה'שבט סופר' ע"ש בהסכמה]).

ואפשר דהוא כוונת נוסח ברכת כהנים, "אשר קדשנו במצותיו וציונו", וכמו הבא מעצמו ולא מוכרח לברך שהוא סימן אהבה, אך ההוספה בברכה הוא סימן שמעצמו מברך באהבה, והיינו מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך את ישראל, ר"ל הואיל שמצות ברכת כהנים נתנה לי כאילו דוקא רשות היא בידי לברך את ישראל ולא כמצווה ועושה, כדי שיהי' הוכחה לכך אביא רא' שאני מברך מאהבה ואוסיף ברכה אחת משלי, ת"ל לא אוסיפו על הדבר וגו' אפילו תכוין בהוספה לשמור את מצות וגו', עכ"ל.

ועד"ש שמעתי אודות המאבק שניהל כ"ק אדמו"ר זי"ע לתיקון חוק 'מיהו יהודי', שאמר שאילו האנשים היו נאבקים בתיקונו לא רק בגלל שזה רצוני, אלא מפני שזה בעצם רצונו של כל אחד בעצמו, היו מצליחים מזמן בתיקונו – וזהו ע"ד הנ"ל.



סדר נטילת ידיים בבוקר

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בסידור רבינו הזקן עם מ"מ וציונים שי"ל לאחרונה, בעמוד ד' הערה 28. מעיר העורך (הרב לוי"צ ראסקין שי") על מ"ש רבינו הזקן "לכתחילה יטול כלי מלא מים בימינו ויתננו מימינו לשמאלו ואחר כך ישפוך משמאלו על ימינו וכו'". וכותב, "הכוונה כאן בלשון לכתחילה" היא לכאורה ע"ד "בתחלה" (ולא במובן הרגיל – בניגוד ל"דיעבד").

ולכאורה פירוש זה אינו מוכרח, די"ל שהכוונה ב"לכתחילה" כאן היא אכן בניגוד ל"דיעבד", כי ה"לכתחילה" קאי על כל המשך הדברים שצ"ל כלי מלא מים ויטול ממנו ג' פעמים לסירוגין, ומסיים "ואם אין לו מים רבים כ"כ ליטול ידיו ג' פעמים כראוי, נוטל פעם אחת וכו'", שזהו ה"דיעבד".



ו' אלף רגלי

הנ"ל

בבעל הטורים על התורה פ' דברים "ונבא עד קדש ברנע" (א, יט) כותב "חסר ו', כלומר חסרתם ו' אלף רגלי".

והנה כבר כתבו בהערות בהוצאות החדשות של בעל הטורים שלכאורה צ"ל "ו' מאות אלף רגלי" (והכוונה למיתת אנשי דור המדבר), אבל כולם כותבים שבכל הדפוסים וכתבי היד ליתא תיבת "מאות". ולכן אולי יש מקום לומר ש"אלף" הוא שם נרדף למאה אלף, או שהמספר ו' קאי על מאות מצ"ע. ויל"ע עוד.



גר שאמו ישראל

הנ"ל

בגמרא יבמות קב, א לענין תנאי הדיין איתא שגר פסול מלדון אא"כ אמו מישראל.

והעירני ח"א דלכאורה צ"ב דיוק הלשון, דהרי אם אמו מישראל אינו צריך גירות. ובתוס' שם איתא אודות רב שמואל בר יהודה שהוא ואביו נתגיירו ואמו היתה מישראל, וגם כאן משמע שיש מושג של גירות גם במי שאמו מישראל. ואף שיש מקום לומר שעברו גיור לחומרא לחשוש לדעת הסוברים שאף שאמו מישראל צריך גירות, צ"ב במ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב ה"ט כלשון זה ממש שהגר פסול ואם אמו מישראל כשר, דמאי האי גר שאמו מישראל. והרי להלכה לדעת הרמב"ם מי שאמו מישראל הוא ישראל גמור. ואולי כוונת הרמב"ם היא לשלול מי שאמו גיורת. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



תיקון בדא"פ בלשון אדמה"ז

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות יום הכיפורים סימן תר"ה סעיף ה:
"ויש מקומות שנהגו לילך על הקברות להרבות שם בצדקה", עכ"ל.

אולי צריך להיות: ולהרבות" בואו המוסיף, וכן הוא ברמ"א.



כתיב הודו שבסידורי אדה"ז [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בגליון תתפג (ע' 84) הערתי על זה שבסידור תהלת ה' החדש שינו את כתיב הודו במנחה של ערב שבת ממלא לחסר, שהרי ב"פירוש הבעש"ט" להודו (תהילים קז) כתב: "וזה סוד 'הודו' בגימ' 'אהיה' וכל

אהיה הוא בכתר", וזהו רק אם כותבים הודו מלא. ובגליון האחרון (תתפד ע' 75) תמה הרב לוי יצחק ראסקין שי' ע"ז "מה ראה למהר לשלוף קולמוסו מבלי לעיין בספרי תהלים עם מסורה" עוד כתב שבתהלים עם מסורה תראה שע"פ מסורה מלת 'הדו' כתובה חסירה, ועוד שהרי גם בסידור תורה אור כתיב כך.

ואני מתמה עליו בלשונו מה ראה למהר לשלוף קולמוסו מבלי לעיין בדברי שציינתי להדיא שבסידור עם דא"ח דפוס ראשון [קאפוסט תקע"ו, שהוא יותר קדום מסידור תורה אור] כתיב להדיא 'הודו' מלא. ובכלל מה לו לאדה"ז עם המסורה במקום שיש רמז מפורש של הבעש"ט, הרי עיקר הסידור נעשה ע"פ כוונות האריז"ל וגימטריות, וכלשון אדה"ז להדיא במאמריו [הקצרים, עמ' תקפא]: "וע"י הכוונות וגימט' נוכל להבין תיקן נוסחתו איזה תיקון יוכשר בעיניו...". וא"כ כשיש לנו דברי הבעש"ט הק' שאומר רמז שצריך להיות 'הודו' מלא, ספרי המסורה לא מעלין ולא מורידין.

