

ברכת חברים

לידידנו היקרים השלוחים
 חברי המערכת מלפנים
 מבחירי ומצוייני תלמידי ישיבתנו שהשקיעו מזמנם מרצם
 ומכשרונותיהם הנפלאים לשגשוג והצלחת הקובץ
 וחפץ ה' בידם הצליח
 לרגל נסיעתם לשליחות כ"ק אדמו"ר
 לשיבות הק' ברחבי תבל
 המנכ"ל - הת' מנחם מענדל שיחי' שפירא - מיאמי
 הת' מנחם מענדל שיחי' בלוי - קליפורניא
 הת' מנחם מענדל שיחי' בריקמאן - מיאמי
 הת' נחום שיחי' ריבקין - ארגנטינה
 הת' איסר שיחי' ניו - כפר חב"ד
 הת' שניאור זלמן שיחי' בענדעט - אריזונה
 יה"ר שימלאו שליחותם הק' בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
 כרצון ולנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
 ברכת מזל טוב עד בלי די
 לידידינו היקר חבר המערכת
 מבחירי תלמידי התמימים
 הנודע לשם ולתפארת והמצויין בכשרונותיו המופלאים
 המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש
 פאר המידות
 אשר הטביע חותמו על הופעת הקובץ בכמות ובאיכות

הת' הנעלה והחשוב ישעי' שי' גערליצקי

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עב"ג תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכה לבנות בית נאמן בישראל
 בנין עדי עד

לנח"ר רבינו נשיאנו מתוך חיים מאושרים בגו"ר

המערכת

בה לָחִי!

חצי יובל

בגליון זה אנו חוגגים תורה לא-ל הסיום ד"חצי יובל" של הופעת קובץ הערות וביאורים. עשרים וחמש שנים מאז שבת בראשית תש"מ, אז הופיע גליונו הראשון לאור עולם.

כברת דרך ארוכה עשה הקובץ מאז אותו ערב שבת. קובץ זה נולד בעקבות דרישת ובקשת הרבי זי"ע שידפיסו ויפרסמו מאספי תורה לדון ולדרוש בדבריו הקדושים בפרט ובתורה בכלל. ואכן מאז הופעתו הראשונה הרי צמח הקובץ לבית מדרש תורני גדול בעל תפקידים כפולים: כבימה עליה ניתן לברר את מקחו של צדיק נשיא הדור, וכבטאון תורני לכל דבר, בו ניתן לברר בירורים הלכתיים ותורנים בכל תחומי התורה בנגלה ודא"ח.

לעולם – יובל

טבעו של עולם שקובץ היוצא לאור עולם בקביעות ובתמידות הרי עם הזמן הוא נובל, מגלה סימני זקנה וגוויעה. קשה, עד כמעט בלתי אפשרי, להוציא לאור גליון חדש מדי שבועיים שנה אחרי שנה אחרי שנה בלי שהחומר מתעייף ומתרוקן מתוכן ממשי, עד שמחמת חוסר עניין הוא חודל להתקיים לגמרי. כך עלה בגורלם של ביטאונים רבים וחשובים.

אולם אין קובץ זה מוכן להיכנע לחוק זה. בכחו של הרבי שבזכותו הקובץ קיים, הרי קובץ זה מגלה רעננות בלתי מצויה. כמו זקני תלמידי חכמים שכל שמזקינים דעתם צלולה עליהם כך קובץ זה רק מתחדש מדי שנה ושנה. אין הקובץ מגלה עייפות כלשהי הוא פורח ומשגשג, הוא מופיע בעקביות וגדוש חומר מעניין ומרתק מכל קשת העולם התורה החבדי"ת.

מחצי יובל אנו מקוים בעזהשי"ת להגיע ליובל שלם, לעולם שלם של תורה וחסידות, וכציווי תורתנו הק' באופן של מעלין בקודש ומחיל אל חיל!

ויפן כה וכה

אולם אין הקובץ אלא מסגרת חיצונית, עיקר הקובץ הם הכותבים היקרים מפז הנוטלים חלק ברב שיח התורני ומוכנים לקיים רצון צדיק לפרסם דבריהם בכתב לזכות בהם הציבור. וכאן אנו פונים ומודים על העבר, להכותבים היקרים שליט"א, תודה להם על המאמץ, על הטירחה, על ההשתדלות, ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל המצטרך להם מנפש עד בשר, בטוב הנראה והנגלה, כמו כן אנו באים ופונים בבקשה לאלו שטרם נטלו עטם ועתם בידם לרשום הגיגיהם וחידושיהם עבור קובצינו ויחדיו נחגוג את חג התורה של חצי יובל.

מ'בה' ל'זה'

אך דא עקא תורת רבינו כעת, הינה תורה שבכתובים, תורה בה אין אנו שומעים את הוד קולו ורואים את פני קדשו, תורה שאינה בבחינת אספקלריא המאירה, אך זאת תקוותינו ואמונתנו הבושרת שנזכה לתורה חדשה שהיא בבחינת תורה של 'זה' תורה המאירה כבאספקלריא המאירה, שנוכל לשמוע באופן מוחשי וממשי תורה חדשה הנובעת ממעין הקודש, ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

המערכת

ב"ה

ש"פ לך לך

ה'תשס"ה

גליון ב [תתפז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

11 משיח מורח ודאין

לקוטי שיחות

14 תומ"צ של האבות

20 כיבוד אב ואם להבבלי ולהירושלמי

25 'תשובה' של הירא ורך הלבב

27 תשב"ר בבנין המקדש

28 בדין בעלות בגזילה

שיחות

29 ציונים והערות-הארות בלקו"ש

31 הלימוד מטענת אמה העברי'

רשימות

32 "שנים אוהזין בטלית"

נגלה

35 בענין מילי לא מימסרי לשליח וכן בענין שליחות בכלל

42 מיגו להוציא

47 עוסק במצוה פטור מן המצוה

51 דוקא אוהזין

- נאמנות המוכר 54
 בגדר קדושת הסוכה 57
 "כל הכועס" 62

חסידות

- הערות בלקו"ת ד"ה ביום השמע"צ 63
 עליית המלכות בערב וליל ראש השנה 68
 "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" 70
 כמה הערות והארות בקונטרס פורים קטן תשנ"ב 70

רמב"ם

- "ולא יראו פני ריקם" 77
 בדין בע"ח אינן נדחין 81
 אין בונים בו עץ כלל 84
 שיטת הרמב"ם במצות כיבוד או"א שהיא מצוה שבין אדם
 לחבירו 89
 השייכות של 'לא תתגודדו' דפסקי דין להלכות "עבודה זרה" 91
 הפסק בין תקיעות מיושב ומעומד 93

הלכה ומנהג

- השמטה ל"כהן בבית הקברות" 97
 בגדר חובת לחם בשבת 101
 הלל בבית האבל 110
 חשש תרתי דסתרי בספירת העומר ובסוכה 112
 מנהג חב"ד בזה 112
 הבטה בדבר מצוה 116
 מחצלת עבור סכך 123
 בין שבע הקפות לבין שלש הקפות וחצי: ביאור מנהג חב"ד 125
 בר"ח, לימוד הקאפיטל עם פרש"י 132
 כיצד מברכים על האורז 133
 הערות בלשון שו"ע אדה"ז 138
 טיסה באוירון בשבת (וקו התאריך) 139
 באיזה זמן צריכים לעשות כפרות 143
 בדין אריכות התקיעות דתור"ת 145
 ידי הכהנים בשעת נשיאת כפיים [גליון] 146

אתרוגי קאלבריא [גליון] 147

פשוטו של מקרא

"ויתמו ימי בכי אבל משה" 148

"ויצא אדום לקראתו" 149

"למרבה המשרה" 149

"ועשתרות צאן" 153

שונות

קריאת התורה בשבת חוה"מ סוכות 155

הלכות הצריכות שבשלחן ערוך אדה"ז 157

"עלה במחשבה לברוא במדת הדין" 159

כתיבת השי"ן של אדמו"ר הזקן 160

סיפור ר' אמנון ממגנצא 164

פיוט "אין אדיר" 165

תיקון טעות בסה"מ מלוקט ח"ב 165

פסולת המעולה - גרועה יותר 167

קידוש בשבת חוה"מ [גליון] 167

הערות בלשון כ"ק אדמו"ר [גליון] 167

גאולה ומשיח

משיח מורח ודאין

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ג: "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתיחסו כולם על פיו ברוה"ק שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינם מיוחסים לישראל, הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוה"ק מיחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס וכו'".

ובס' מעשי למלך (הל' ביאת המקדש פ"ו הי"א אות ג') הקשה דכיון דמבואר ברמב"ם שם דבי"ד הגדול היו יושבין בלשכת הגזית ועיקר מעשיהן התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה ובודקין הכהנים ביוחסין וכו', וכיון דקיימ"ל ד"לא בשמים היא" דכל מה שצריך בי"ד אין לנו לעשות רק עפ"י בי"ד ולא עפ"י נביא וא"כ איך יתייחסו כולם על פיו של משיח ברוח הקודש שתנוח עליו?

ותירץ דזה שהיו בי"ד הגדול דנים בזה, ה"ז לקבל עדות אם יצא איזה ערעור או קול, לכן היו צריכים לדון עפ"י חוקי התורה, אבל מה שיהי' לעתיד ע"י משיח לא יהא אלא גילוי מילתא בעלמא מי הוא המיוחס, והוא רק הודעה במציאות, ובמילי דמציאות שפיר עושים עפ"י נביא דבכגון דא לא אמרינן לא בשמים היא עיי"ש, וראה בשיחת אחש"פ תשח"י (אות לג, נדפס גם בפרדס חב"ד גליון עשר) שאמר שיש מתרצים כהנ"ל, אבל הקשה ע"ז דמלשון "ודאין" לא משמע שרק יברר המציאות, אלא שיפסוק בפועל ע"פ רוה"ק שעליו.

ובס' בגדי כהונה (ע' שכ"ג) עמד ג"כ על שאלה הנ"ל, והביא רמב"ם הנ"ל בהל' ביאת המקדש שזהו חובתו של בי"ד הגדול וכו' ומה זה שייך לרוה"ק? ותירץ באופן אחר, דשאני רוח הקודש השורה על מלך המשיח כיון שכתוב במעלותיו (ישעי' יא, ב-ג): "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובנינה וגו' והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח ושפט בצדק דלים וגו'", ומפרש לה

בסנהדרין צג,ב, דמורה ודאין, ופירש"י שמריח באדם ושופט ויודע מי החייב שנאמר "לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח" ואפילו הכי "ושפט בצדק דלים" כגון ע"י הרחה עיי"ש, וכיון שרוה"ק השורה על מלך המשיח יסודתו על אדני המשפט לכן ניתן לו הכח לבירור משפחות וייחוסן עיי"ש, וראה בכל זה בארוכה בגליון תשצ"א.

והנה לאחרונה כתב לי בענין זה הרה"ג המפורסם מוה"ר זלמן נחמי' שליט"א גולדברג בענין זה וז"ל: ולענ"ד יש לומר שאף שבכל המצוות כן הוא שאין סומכין על רוה"ק לפסוק הלכות, אבל בית המקדש אינו כן, וכמפורש בתורה (דברים יב, יד): "במקום אשר יבחר וגו'" הרי שלגבי ביהמ"ק יבחר ה' על פי נביא היכן מקומו, וכן פירש החת"ס מה שכתב רש"י (שמות כה, ט) עה"פ: "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו", וכתב רש"י וכן תעשו לדורות, והקשה הרמב"ן הרי לדורות לא עשו כתבנית המשכן שמקדש שילה אינו דומה למשכן, ובית ראשון אינו דומה לשילה ובית שני אינו דומה לראשון, ובית שלישי? ותירץ החת"ס¹ שהכוונה כך, וכן תעשו לדורות כמו שאת המשכן אני מראה תבניתו בהר וכן כליו, כן תעשו לדורות שג"כ אראה לכם תבניתו, וכן מצינו ששלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה אחד העיד על מקום המזבח ואחד העיד על זה שיש להגדיל המזבח ואחד שמקריבין אע"פ שאין בית (וזבחים סב, א, רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"ד), ולפי כל זה יש לומר שלייחס כהנים זה דומה להלכות המקדש, תדע שהרמב"ם הביא דיני כהנים בהל' כלי המקדש, ולכן ניתן לייחסם על רוח הקודש של מלך המשיח, עכ"ל בענין זה, וראה גם בס' תורת הקודש ח"א סי' יח ובתפארת ישראל מדות פ"ג אות י"ג, שכן תירצו הך דג' נביאים עלו עמהם מן הגולה דביהמ"ק שאני, דגילתה התורה דעניני ביהמ"ק נמסר לנביא, וכן האריך בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב קנ"א יו"ד סי' ב' עיי"ש.

אבל יש להעיר במ"ש בספרי דבי רב פ' ראה שם (פיסקא סב) בהא דאיתא שם בספרי: כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם דרוש על פי נביא יכול תמתין עד שיאמר לך נביא ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומוצא ואח"כ יאמר לך נביא וכו', בספרי דבי רב שם הקשה דלכאורה נראה דדברי התנא סתראי נינהו, דברישא

1) שו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ו, ואו"ח סי' ר"ח, וביתר ביאור בחת"ס על התורה ח"ב פ' תרומה ח"ב ע' קי"ט, וראה גם בס' תורת משה מה"ק פ' תרומה דף נו, א, ד"ה ככל.

קאמר שהדרשה תהי' ע"פ הנביא והדר קאמר דרוש ומצוא ואח"כ יאמר לך נביא? ומבאר כוונת התנא דברישא תדרשו ע"פ ביי"ד בחקירה ודרישה מתוך דקדוק במקראות, ואח"כ ובאת שמה למי שיאמר לו הנביא, ומבאר בארוכה דאין לעשות מעשה במצות ע"פ נביא כדאיתא בשבת דק"ח וכו' דלא בשמים היא, והילכך צריך לידע המקום ע"פ דרישה וחקירה מתוך המקרא ע"י שקלא וטריא של חכמים כמו כל הלכות התורה, ומיהו עכ"ז אפילו אחר שחקרו ודרשו אמיתות המקום אמר רחמנא שלא יעשו מעשה אלא ע"פ נביא דהשתא אין עיקר סמיכתם אלא על מה שחקרו ושדרשו ע"פ התורה והעלו בראיות ששם הוא המקום, והנבואה אינו אלא לחזק את לבם להיות נכון בטוח שכיוונו אל האמת עיי"ש בארוכה. וזהו ע"ד שכתב בס' תוס' יוהכ"פ יומא עא,א, לגבי המן שהי' מגיד לישראל אם הוא בן תשע לראשון או בן ז' לשני עיי"ש.

הרי דמפרש כוונת הספרי דשם אין עיקר סמיכתם אלא על מה שדרשו וחקרו ע"פ התורה והעלו בראיות ששם הוא המקום, והנבואה אינה אלא לחזק את לבם להיות נכון בטוח שכיוונו של האמת ולא כהנ"ל.

[וזהו ע"ד שנתבאר בכ"מ, דאף דתורה לא בשמים היא ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, מ"מ אפשר לנבואה או בת קול וכיו"ב להיות הקדמה לפסק דין שלאח"ז, כי ע"י הנבואה ידעו ביי"ד איך להתבונן ללמוד ולדרוש ענין זה, ויפסקו כמו הנבואה או הב"ק עפ"י י"ג מדות שהתורה נדרשת וכו', וראה בשיחת קודש ו' תשרי תש"מ בענין זה, ומבאר שם שזה הי' כוונת ר"א (ב"מ נט,ב) בהפלוגתא בתנור של עכנאי כשאמר "מן השמים יוכיחו", אף שידע דתורה לא בשמים היא, דכוונתו הי' דע"י הבת קול יתבוננו חכמים בשכלם הם עד שיהא מונח להם עפ"י י"ג מדות וכו' שהלכה כדבריו, וענו לו חכמים לא בשמים היא, כי בשכלם לא באו למסקנא כמותו ונשאר רק הבת קול וא"כ לא בשמים היא עיי"ש בארוכה, וראה גם לקוטי שיחות ח"ד ע' 1178 ולקוטי שיחות חל"ו פ' תשא ב' סעי' ד' בענין זה. וראה גם לקוטי לוי יצחק - אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ע' רס"ה, ורשימות חוברת קמ"ו ע' 7. וכ"ה בכ"מ].

ולכאורה י"ל דגם החתם סופר מודה לזה דבכל עניני ביהמ"ק אמרינן דלא בשמים היא, וסב"ל דרק בענין תבנית המשכן והכלים והמדות בלבד דבזה מיירי קרא שם, גילתה התורה שהם נקבעים רק

ע"י נביא, אבל לענין שאר דברים והלכות שבביהמ"ק הדרינן לכללא דלא בשמים היא².

עוד יש להעיר מלשון הרמב"ם שם: "ואינו מיחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהם בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה" הרי מוכח שברוח הקודש שתנוח עליו מייחס גם שאר השבטים, ובעצם ה' שייך לו לומר בהם ג"כ שזה ממזר וזה עבד, אלא שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה, הרי שזה מועיל לא רק לגבי כהנים בנוגע לעבודת ביהמ"ק אלא גם בנוגע לכלל ישראל, ויל"ע בכל זה יותר אבל אין הזמן גרמא ועוד חזון למועד.



לקוטי שיחות

תומ"צ של האבות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' תולדות ב' מביא מתניתין סוף קידושין דעשה אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי כו', וביומא כח,ב, אמר רב קיים אברהם כל התורה כולה עד שלא ניתנה כו' וכבר הקשו דמה הוסיף רב הרי מפורש כן במתניתין? ומבאר דיש לחקור בנוגע לזמן האבות קודם מ"ת האם ה' כבר "חפצא" דתורה ומצוות כיון דאלפיים שנה קדמה התורה לעולם או לא ה' כלל חפצא דתומ"צ לפני מ"ת? וממשיך לבאר בארוכה דזהו החילוק בין המשנה לרב, דהמשנה אומר "עשה" אברהם אבינו כו' משום שלא ה' אז חפצא דתומ"צ עדיין והי' זה בגדר עשי', משא"כ לרב ה' כבר חפצא דתומ"צ אז ולכן אומר "קיים" היינו שהי' כאן קיום מצוה, ומבאר שם הגמ' יומא דקאמר "צלוחא דאברהם

(2) וראה לקו"ש חל"ע' 121 הערה 53 מ"ש בדברי חת"ס אלו.

מכי משחרי כותל אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר? (ופי' הערוך האיך נלמד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה ואין לנו ללמוד אלא ממנהג נביאים מפני שנהגו בהלל"מ) אמר רבא תנא גמר מאברהם ואנן לא גמרינן מיני' דתניא וביום השמיני ימול בשר ערלתו מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר ויחבוש וגו' עיי"ש, ומבאר הסוגיא לפי הנ"ל דמעיקרא חשב שהעשי' אצל האבות לא היו בגדר חפצא דמצוה, ולכן הקשה דאיך נלמוד מיני', ומביא שהתנא אכן למד מאברהם הענין דזריזין מקדימין הרי מוכח שעשייתם הי' בגדר "קיום מצוות" ובמילא שפיר יש ללמוד מהם, ובהמשך לזה הביא מימרא דרב דאצל האבות הי' זה בגדר "קיים" כיון שהי' חפצא דמצוה עיי"ש.

ועי' גם בספר מעתיקי שמועה ח"ב (ע' קל"ד) שהביא שם ע"ד הנ"ל מהגרי"ז ושיבאר גם הסוגיא דיומא ע"ד הנ"ל, ומבאר דכל זה התחיל רק מזמן האבות משא"כ לפני זה בשם ועבר אף שגם הם למדו תורה מ"מ לא הי' חפצא דתורה, ומבאר בזה מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש דנקט זמן שם ועבר שלא הי' אז ד' אמות של הלכה, דבדיוק נקט שם ועבר כיון דאח"כ בזמן האבות כבר הי' החפצא דתורה, וכן ביאר הגמ' ע"ז ט,א, דב' אלפים תורה הותחל מזמן אברהם, שהכוונה הוא להחפצא דתורה שהותחל אז ולא לפני זה עיי"ש.

ואין להקשות מהמבואר בפיהמ"ש להרמב"ם חולין סו"פ גיד הנשה שהוא עיקר גדול דאין אנו מקיימים מצוות אלא משום שכן צוה לנו משה בסיני ולא משום האבות עיי"ש, והרי נתבאר דגם אצל האבות הי' כבר חפצא דתורה ומצוות, דפשוט דהרמב"ם איירי לענין החיוב, שהחיוב שלנו הוא מצד שצוה לנו משה בהר סיני ולא משום האבות, אבל מ"מ גם קיום שלהם הי' בגדר "קיום מצוות" ולכן שפיר יש ללמוד מהם אופני הקיום כמו לענין זמן וזריזות וכיו"ב, וראה גם לקו"ש ח"ל פ' לך (ג) סעי' ד' עד"ז, שכל כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש הוא רק לענין החיוב לקיים.

ולפי"ז אולי יש לבאר ג"כ לשון הרמב"ם בהל' מלכים ריש פ"ט דקחשיב סדר התפשטות התורה ומסיים: "עד שבא משה רבינו ונשלמה התורה על ידו", דמלשון זה משמע דגם לפני משה רבינו הי' כבר חפצא דתורה כנ"ל, אלא דהשלימות נעשה ע"י משה רבינו. מיהו אף שנתבאר שכבר אצל האבות הי' חפצא דתומ"צ, מ"מ פשוט שהענין דביטול הגזירה דעליונים ירדו למטה ותחתונים יעלו למעלה

דמבואר בכ"מ דבנוגע לתומ"צ היינו דהחפצא גשמית נעשה חפצא דקדושה כו' זה ודאי נתחדש במ"ת דוקא ולא לפני זה.

אלא דאכתי צריך ביאור בכל זה דכיון דסו"ס לא ה' אז עדיין שום ציווי על המצוות (לבד ממספר מועט) איך באמת אפשר לומר דזהו גדר של "קיום מצוה" כאשר ליכא עדיין שום ציווי?

גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה

ויש להקדים בזה פלוגתת הראשונים בנשים המקיימות מ"ע שהזמ"ג אם יכולות לברך עליהן או לא, דדעת ר"ת בכ"מ שרשאות לברך, ודעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) שאינן רשאות לברך עיי"ש, וכן נחלקו עוד ראשונים בזה, והמחבר בשו"ע פסק כהרמב"ם שאינן רשאות לברך, ראה או"ח סי' י"ז לענין ציצית ששם לא הזכיר כלום אודות הברכה, אבל בסי' תקפ"ט לגבי שופר כתב בהדיא שאינן מברכות, אבל הרמ"א כתב בב' המקומות שם שיכולות לברך וכן פסק אדמו"ר הזקן שם, ולפועל הנה הרבה מהספרדים שהולכים בעקבות הב"י סב"ל דאינן מברכות, והאשכנזים סב"ל כהרמ"א שמברכות, ולכאורה צריך ביאור להדיעה שמברכות, דהלא ברכה שייך רק בעשיית מצוה, ולא בעשי' בעלמא, וכיון דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג א"כ לכאורה אין זה עשיית מצוה אלא עשי' סתם ואיך שייך שמברכות ע"ז, ואי"כ חשש דברכה לבטלה וכו'?

והנה בקידושין לא,א, אמר ר' יוסף שבתחילה חשב שאם יאמר לו אדם דהלכה כר' יהודא דסומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן דהא אינו מצווה ומ"מ מקיים [דר' יוסף ה' סגי נהור], אבל כיון ששמע להא דר' חנינא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה אדרבה אם יאמרו לו דאין הלכה כר' יהודא עבידנא יומא טבא לרבנן כיון שהוא חייב במצוות עיי"ש, ובתוס' ד"ה דלא כתב דמכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, וראיתו מסומא, דנראה דאפילו אם סומא פטור מן המצוות מ"מ ה' ר' יוסף מברך ברכת המצוות, דאי נימא דלא ה' מברך למה ה' שמח מעיקרא והלא מפסיד כל הברכות כולן? ומוכח דגם אם הוא פטור יכול לברך ברכת המצוות, וא"כ ה"ה לנשים, וגם בזה צריך להבין דאם סומא פטור מכל המצוות איך שייך שמברך ברכת המצוות, דלכאורה אי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם? ולעיל בד"ה גדול המצווה ועושה ביארו התוס' הטעם בזה וז"ל: נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאינו מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח, עכ"ל.

והיינו דמצווה ועושה דואג יותר אודות קיום המצוה ולכן יש לו יותר שכר וכו', ולכאורה יש להקשות דלמה לא ביארו התוס' בפשטות דגדול המצווה ועושה משום דכיון שהוא מצווה ועושה נמצא שהוא מקיים מעשה מצוה, משא"כ במי שאינו מצווה ועושה אי"ז קיום מצוה אלא עשי' סתם, והתוס' לא נחתו לסברא זו כלל? ועוד דהרי מבואר דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ כ"ש שאין בעשייתו חשיבות כמו זה שמקיים מעשה מצוה?

ועי' בחי' הריטב"א שם שכתב וז"ל: גדול המצווה ועושה כו' פי' רבותי ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא. ורבינו הגדול ז"ל (הרמב"ן) פי' שהמצות אינו להנאת הא-ל ית' המצוה, אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה מקיים גזירת המלך ולפיכך שכרו הרבה יותר מזה שלא קיים מצוות המלך, מ"מ אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השי"ת, ודוקא במצות שצוה השי"ת לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו מצות שלא צותה התורה כלל זו היא שאמרו כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל. הרי דהריטב"א בתירוצו השני באמת נחית קצת לסברא הנ"ל דזה עושה גזירת המלך וזה אינו עושה כו', ולאידך גיסא ביאר ג"כ דלא שייך לדון בזה הענין דכל הפטור מדבר ועושהו כו' דזהו רק כשאין מצווין על זה כלל אפילו לא אחרים, אבל באופן שאחרים מצווין ע"ז אלא שהוא פטור כו' בזה אדרבה מקבל שכר וכו' (ועי' גם בשו"ע אדה"ז סי' ל"ב סעי' ח' לענין שירטוט שביאר כלל זה מתי אמריןן שהוא הדיוט עיי"ש).

נשים אם מברכות על מ"ע שהזמ"ג

ובעירובין צו,א, איתא דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ורצה לומר בגמ' משום דסב"ל דשבת ויו"ט זמן תפילין הוא ולכן אין זה מ"ע שהזמן גרמא, ולכן לא מיחו בה חכמים, ודוחה דדילמא כו' יוסי סב"ל דנשים סומכות רשות, ולכן אף שהוא מ"ע שהזמ"ג ופטורות רשאות להניח, ובתוס' שם ד"ה דילמא כתבו דמכאן הביא ר"ת ראי' דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג דמסתמא היתה מיכל מברכת, וביארו הראשונים ראיית ר"ת (ראה ר"ן קידושין שם) דמהגמ' משמע דאם סב"ל כו' יהודא ור' מאיר דנשים אינן סומכות היו חכמים מוחים בה, ולכאורה בשלמא בסמיכה י"ל שאסורות לסמוך דע"י סמיכה ה"ה משתמשת בקדשים שהוא איסור משום עבודה בקדשים, ורק כשיש מצות סמיכה מותר לסמוך, אבל

כיון דנשים פטורות לכן אסורות, אבל בתפילין למה נימא שימחו חכמים לאשה להניח תפילין? ועכצ"ל דזהו משום הברכה, דכיון דכשהן מניחות מברכות, לכן רק לפי ר' יוסי מותרות לברך, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ, וממשיך ר"ת דאף דר' יהודא ור' מאיר פליגי על ר' יוסי מ"מ להלכה קיימ"ל כר' יוסי, וכיון שכן, פסק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג עיי"ש. הרי מפורש בזה דפסק ר"ת דנשים מברכות תלוי בפלוגתת ר' יוסי ור' יהודא כו' לגבי סמיכה, וצ"ב דאיזה שייכות ישנה דאם פסקינן כר' יוסי נשים מברכות ואם פסקינן כר' יהודא ור"מ אינן מברכות? (ועי' גם בשו"ת צ"צ או"ח סי' ג').

וי"ל בזה עפ"י ביאור הראב"ד לתורת כהנים פ"ב בדעת ר' יוסי דאפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים "שכך ניתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים כו' אבל הנשים המקריבות עושות סמיכה כאנשים לר' יוסי אעפ"י שהיא עבודה בקדשים כו'", ביאור דבריו דיסוד פלוגתת ר' יוסי ור' יהודא כו' הוא בגדר מ"ע שהזמ"ג דנשים פטורות, דר' יוסי סב"ל דאה"נ שהן פטורות, אבל מ"מ כשהן מקיימות הרי הן מקיימות מעשה מצוה ממש כמו באנשים, והחילוק הוא רק שבנשים לא חייבתן התורה לקיים, אבל כשהן מעצמן עושות יש כאן מעשה מצוה ממש, ולכן מותרות לסמוך בכל כחן ואין כאן איסור דמשתמש בקדשים כיון שיש בזה קיום מצוה, וכן לגבי ציצית מותרות אפילו ללבוש כלאים בציצית אף שהן פטורות, מ"מ כיון דבפועל יש כאן קיום מצוה שייך לומר עשה דוחה לא תעשה (ראה יבמות ד, א) משא"כ ר' יהודא ור"מ סב"ל דכיון שהן פטורות ליכא כאן קיום מצוה כלל לכן אסורות לסמוך משום משתמש בקדשים כו'. דלפי ביאור זה מובן ג"כ שיטת ר"ת דנשים מברכות ברכת המצות במ"ע שהזמ"ג וכנ"ל דזהו משום דפסקינן כר' יוסי, דכיון דנת' דכשהן עושות ברצון יש כאן קיום מצוה, ואינו מעשה בעלמא, במילא שייך בזה הענין דברכת המצות, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ דאין כאן קיום מצוה, ודאי לא שייך לברך ברכת המצות, כיון דאי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם.

ויש להוסיף עוד בכל זה מהמבואר בלקו"ש חל"א פ' יתרו (א) שביאר פלוגתת המדרש והמכילתא בנוגע למ"ת דלדעת המדרש הראשי דברים לנשים הי' מוגבל מצד הנשים מה שיכולות לשמוע, וניתן להם מעיקרא רק הדברים שהן שייכות להן, משא"כ לדעת המכילתא לא הי' שום הגבלה מצד הנשים עצמם בנתינת וקבלת

התורה כי ניתנה להם הכל אפילו מ"ע שהזמ"ג, אלא דלפועל אינן מחוייבות כו' עיי"ש בארוכה.

וי"ל דזהו היסוד לכל הנ"ל בנוגע לקיומן של נשים, דלפי דעת המכילתא י"ל כפי שנתבאר בדעת ר' יוסי דאה"נ שהן פטורות מסמיכה וכו' אבל סו"ס כשהן מקיימות יש כאן מעשה מצוה גמור, כיון דבעצם גם להם ניתנו כל מצוות אלו, משא"כ לדעת המדרש דכל דברים אלו שהן פטורות לא ניתנו להן כלל ודאי מסתבר לומר כו' יהודא כו' דאפילו כשהן עושות אי"ז מעשה מצוה אלא עשי' סתם, ומזה מסתעף ג"כ לענין ברכה, וכפי' שנת'.

עשיית מצוה בלי הציווי

ולפי כל זה יש לבאר ג"כ מה שהוקשה לעיל דלמה לא ביארו התוס' הטעם בפשטות דגדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה כיון שהמצווה עושה מעשה מצוה? דלהנ"ל אפ"ל דסב"ל להתוס' דאף אם אינו מצווה, יש כאן מעשה המצוה בשלימות ע"ד שהוא בנשים, ואי"ז עשי' בעלמא, ולכן הוצרכו התוס' לבאר טעם אחר.

ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו שהביא הגמ' פסחים סח,ב, דרב יוסף בעצרת הי' עושה סעודה מיוחדת ואמר אי לאו יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, ומבאר בארוכה שכוונתו דאחר מ"ת אפשר להמשיך קדושה בחפצא גשמית ע"י קיום מצוה בו כיון שנתבטל הגזרה דעליונים לא ירדו לתחתונים כו', ומקשה דלמה מצינו זה רק בר' יוסף ולא בתנאים ואמוראים אחרים שקדמו לו? ומבאר די' 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, 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 העלוי דמ"ת עיי"ש עוד, והן הן הדברים שנת' לעיל דאפילו בלי הציווי יש כאן מעשה מצוה, ובמילא אפשר לפעול קדושה בגוף החפץ.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר ג"כ בנוגע להמצוות של האבות דאפלו בדליכא ציווי שייך לומר דכיון שיש כבר חפצא דתורה ומצוות בעולם

במילא נמצא דדקיומם הוא גדר "קיום מצוה" והחילוק הוא רק שלא נצטוו ע"ז אבל עצם העשי' הוה עשיית מצוה וע"ד שנתבאר לגבי נשים כנ"ל, ונפק"מ ג"כ דלפי מה שחידש רב יוצא ג"כ שהאבות ברכו גם ברכת המצוות, כיון דהוה קיום מצוה.

וראה גם בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" דמבאר שם הענין דמצוות בטלות לעתיד לבוא דהיינו שהציווי יתבטל אבל הקיום יהי' בדרך ממילא כיון דתומ"צ הם נצחיים עיי"ש בארוכה, ולכאורה גם זה מתאים להמבואר לעיל שהחילוק הוא רק בנוגע להציווי, אבל גוף העשי' הוה הענין ד"קיום המצוות" כפי שנת'.



כיבוד אב ואם להבבלי ולהירושלמי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. הנה כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (חל"ו שיחה ב' לפ' יתרו) האריך לבאר דברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (יתרו כ, יג) דמצות כיבוד או"א היא חלק מחמשה דברות הראשונות משום דהוה מהדברות שהן לכבוד הבורא, והיינו דהוה בגדר מצוה שבין אדם למקום.

ותוכן ביאורו של רבינו הוא, דלהרמב"ן הרי עיקר מצות כיבוד או"א הוא מחמת זה שהם השתתפו ביצירתו, והרי הכוח בהאו"א ליצירת הולד הוא כוח של 'אין סוף' מהקב"ה, ונמצא שבאמת מכבדים כוחו של הא"ס שנתייחד עם האו"א ביצירתו. ולכן הר"ז 'לכבוד הבורא' ובגדר מצוה שבין אדם למקום.

ובסוף השיחה מסיק דנמצא דבכיבוד או"א יש ב' גדרים וענינים : א) מצוה שכלית שבין אדם לחבירו, והוא מצד הכרת הטוב ופריעת חוב (לההורים, ב) בין אדם למקום כדברי הרמב"ן וכמשנ"ת (עכתה"ד בקיצור נמרץ).

ויעויין שם (באות ג) איך שמבאר באריכות יסוד הזה - דכיבוד או"א הוה בין אדם למקום - ע"פ דברי הגמ' בסוגיין בקידושין (לא, א) ד"בשעה שאמר הקב"ה אנכי ולא יהי' לך אמרו אוה"ע לכבוד עצמו הוא דורש כיון שאמר כבוד את אביך ואת אמך חזרו והודו למאמרות הראשונות".

ויעויין נמי בהערה (מספר 43) דע"פ יסוד הנ"ל מוכן בפשטות הא דאיתא בהמשך הסוגיא שם דכשרב יוסף הוה שמע קל כרעיה דאמיה אמר איקום מקמי שכינה דאתיא (דהרי נתבאר שהכיבוד להאו"א היא מחמת כוח הא"ס שמיוחד בחם).

ונמצא דבסוגיין בבבלי יש כמה מקורות לגדר (והסבר) זה בכיבוד או"א - דהוה בגדר בין אדם למקום, כדברי הרמב"ן וכמו שביאר רבינו.

ולאידך, הרי הסברא דכיבוד או"א הוה בגדר פריעת חוב לההורים, מביאה רבינו מהירושלמי (ונמצא שם גם בפרקין וגם בריש מס' פאה), ואינו נמצא בבבלי.

ואואפ"ל, דאכן פליגי בזה הבבלי והירושלמי; דלהבבלי הרי החלק שבין אדם למקום הוא מעיקר גדר מצות כיבוד או"א, משא"כ להירושלמי הרי עיקר גדר המצוה הוא בין אדם לחבירו והיינו לשלם לההורים עבור כל מה שעשו בשבילו בגידולו וכו'.

ואולי יבואר לפ"ז עוד הבדל ביניהם: דבבבלי בסוגיין איתא (ל, ב) ד"השוה הכתוב כבוד או"א לכבוד המקום" ועד"ז לגבי מורא, ואולם התוס' (לא, א ד"ה כבוד) מביאים מהירוש' ד"משמע שהקפיד הקב"ה על כיבוד או"א יותר מכבודו עיי"ש (ומצויין בהשיחה בהערה 23); די"ל דמתאים להנ"ל, דלהבבלי דהמצוה הוא באמת כבוד למקום מתאים לומר דהוא שוה לכבודו משום שהוא באמת אותו דבר, משא"כ להירוש' דהוה בגדר בין אדם לחבירו מתאים לומר דהקפיד הקב"ה ע"ז יותר מעל כבוד עצמו, כדמצינו בכ"מ הקפדה יתירה על בין אדם לחבירו יותר מעל בין אדם למקום.

ב. ואם כנים הדברים אולי יש להסביר עוד הבדל שמצינו בין הבבלי להירושלמי בגדרי ודיני כיבוד או"א;

דבסוגיין בבבלי (לב, א) איתא "האב שמחל על כבודו כבודו מחול". ומשמעות הדבר הוא, דאע"פ שע"י המחילה נפטר הבן מחיוב כיבוד, מ"מ ליכא בזה משום קיום מצות כיבוד. והיינו, דכשעושה לאביו פעולה כזו שאינו כבוד לו, אלא שאביו מחל על כבודו, לא קיים הבן בזה מצות כיבוד או"א, ורק שאינו נענש ע"ז.

ואכן יעויין בפ"ת ובחי' רע"א (על השו"ע יו"ד סי' רמ) מה שהביאו מהרדב"ז בשם הרמ"ה, דאע"פ שנפטר הבן מעונש כשלא כיבדו, מ"מ אכתי מצוה איכא לכבודו. ובספר חסידים (רמז תקעג) מבואר, ד"מה

שאמרו האב שמחל על כבודו כבודו מחול [הוה רק] מדיני אדם אבל בדיני שמים חייב" (ושקו"ט המפרשים בפירוש דבריו, וראה ב'מקור חסד' (להחיד"א) שם איך שמפרשם בכמה אופנים ואכ"מ).

ובתשו' הריב"ש (סי' רכ) הביא בשם הראב"ד שאע"פ שיכול האב למחול על כבודו, מ"מ אינו יכול למחול על בזיונו וכדו' (והובאו דבריו בכ"מ סוף הל' ת"ת, ובבדק הבית בב"י יו"ד סי' שלד), ועד"ז הוא בשאלתות סי' ס (והאריך בזה הנצי"ב שם).

ועכ"פ מבואר מכ"ז דמחילת האב הוה רק 'פטור' ממצות כיבוד אבל אין בה משום קיום המצוה, וגם שאינו חל על פעולה של בזיון וכמשנ"ת.

(והנה בגמ' שם (לא, א-ב) איתא, "תני אבימי בריה דרב אבהו, יש מאכיל לאביו פסיוני [עוף חשוב ושמן] וטורדו מן העולם [שנענש עליו, שמראה לו צרות עין על סעודתו], ויש מטחינו בריחים [שהיא מלאכה קשה] ומביאו לחיי העוה"ב [שמכבדו בדבריו דברים טובים ונחומים והמלאכה מטיל עליו בלשון רכה, מראה לו צורך השעה שאינן יכולין להתפרנס אלא ביגיעה זו וכו' - רש"י]."

ולכאור' משמע מזה שגם כמעשה שהוא בעצמותו היפך מכיבוד, אפשר לקיים מצות כיבוד אם אביו נתרצה בכך, ודלא כמו שביארנו עד כאן שמחילת האב מהני רק לפטרו אבל לא להחשיבו פעולה של כיבוד ! ?

אמנם באמת נראה דלא קשה מזה מידי; די"ל דהמעשה עצמה - מה שהטיל על אביו עבודת הריחים - לא הי' נחשב כמעשה של כיבוד, אלא שהתייחסותו הכללית אל אביו הי' באופן של כבוד. וכמדויק בלשון רש"י "שמכבדו בדבריו דברים טובים כו'". ושוב י"ל דעל עצם המעשה חל דין מחילת אביו, ומצד אופן דיבורו והנהגתו כלפי אביו קיים מצות כיבוד ש"מביאו לחיי העוה"ב".

אמנם התוס' בהמשך הסוגיא (לא, ב ד"ה ר' טרפון) מביאים סיפור מהירושלמי (בפרקין, וכ"ה בירוש' מס' פאה פ"א ה"א), דאמו של ר' ישמעאל היתה רוחצת את רגליו במים ואח"כ היתה שותה המים (מחמת חביבותו אצלה), וכששמע ר"י שהיתה עושה כך הי' מסרב בדבר, עד שאמרו לו חכמים "הואיל והיא רצונה היא כבודה".

ולכאור' הרי מסיפור זה יוצא סברא שונה מהמבואר לעיל; דכשאומרים ש"היא כבודה" הרי הפירוש בזה, שמעשה זה שבכלל

נחשב לבזיון נחשב עכשיו למעשה של כבוד (מחמת רצונה בו). וא"כ הרי: א) כשעושה מעשה זה, הרי הוא מקיים על ידו מצות כיבוד או"א. ב) וזהו גם במעשה כזה שהוא בעצמותו מעשה של בזיון (כהנידון באותו מעשה עצמו). וזהו דלא כהמבואר לעיל מסוגיין בבבלי ומדברי הפוסקים.

ובאמת י"ל דמפני זה לא הובא סיפור זה בתלמוד בבלי, משום דהגמ' דילן לא סב"ל כסברא זו - שע"י רצון ההורים משתנה מה נקרא 'כבוד' (והפוסקים אזלי כשיטת הגמ' דילן כידוע בכללי הפסק).

ואם כנים הדברים נמצא, דיש כאן פלוגתא בין הבבלי והירושלמי בפעולת מחילת האב על כבודו. וצלה"ב מהו יסוד הפלוגתא.

(לכאור' ה' אפשר לחלק ולומר דבבבלי מדובר על מצב שהאב רק מוחל על כבודו ואינו מעוניין בשום דבר, ולכן הר"ז רק דין מחילה ואין בזה משום קיום מצות כיבוד כנ"ל, משא"כ בירוש' הרי המדובר הוא כשהאב (או האם) מעוניין בפעולה פרטי, ולכן נהפכה פעולה זו להחשב 'כבוד' לאותו אדם הרוצה בה. ולפ"ז לא פליגי הבבלי והירוש' בכלל.

אלא דלפ"ז יוקשה מדוע לא הוזכר כלל בבבלי ובפוסקים סברא זו שרצונו של אדם קובע מהו כבודו, ועד שגם פעולה של בזיון לכבוד יחשב, והרי זה נוגע להלכה בפועל! ? ולכן נראה יותר דאכן להבבלי לית לן סברא זו כדלעיל).

גם צלה"ב, דבהמשך סוגיין (בבבלי) יש שקו"ט מתי מהני מחילה על כבוד ומתי לא. והיינו, אי מהני נמי בחיוב כבוד רבו, ובחיוב כבוד נשיא, ובמלך. ולמסקנא נפסק, דכולם מהני מחילה חוץ מבמלך (וכ"ה להלכה). ולכאור' הרי לפי סברת הירוש' דרצונו של אדם הוא כבודו, איך יכול להיות דין (או אפי' סברא) כזה שאינו יכול למחול על כבודו, הרי אדרבא אם זהו רצונו הרי זה נחשב כבודו, ושוב מחוייבים לכבדו לפי רצונו! ?

ג. והנראה לומר בזה, ובהקדם: דהנה בהמשך הסוגיא (לב, א-ב) מבואר דהשאלה באם יכול אדם למחול על כבודו או לא, תלוי ב'בעלותו' על הסיבה לכבודו; דרב יוסף אמר שהרב יכול למחול על כבודו, ומקורו ממש"נ "וה' הולך לפניו יומם" [והיינו שה' מחל על כבודו לישראל אע"פ שהוא רבם], ומק' ע"ז רבא "הכי השתא התם הקב"ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא מחיל ליה ליקריה, הכא

תורה דיליה היא [בתמיהה, הכבוד תלוי בתורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקב"ה - רש"י]. ומסיקה הגמ' "הדר אמר רבא תורה דיליה היא, דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה".

ונמצא, דהיות שהתורה כן הוה בבעלותו של האדם הלומדה, לכן אפשר לו למחול על כבודו (ובראשונים מבואר, דזהו אכן הסיבה מדוע המלך אינו יכול למחול על כבודו, דהוא משום שהמלוכה אינו שלו אלא של הקב"ה (או של הממלכה) יעויין במרדכי עמ"ס גיטין סי' תא, ועוד).

ונראה לומר, דבכדי לומר הסברא של רצונו של אדם זהו כבודו, צריכים ל'בעלות' גדולה יותר - בהסיבה לכבודו - מזו שצריכים בכדי להתיר לאדם למחול על כבודו; דכשהאדם מוחל על כבודו הרי הוא (רק) מוותר על הכבוד, משא"כ בהסברא דרצונו של אדם כו' הרי האדם משנה וקובע מה נק' כבוד, וזה יתכן רק כשהכבוד הוא כ"כ שלו עד שבכחו לשנות גדרו כרצונו.

וי"ל דהסברא 'דתורה דיליה הוא' מספיקה רק לענין למחול על כבודו - דהיות שהתורה הוא שלו, יכול לוותר על הכבוד שמגיע לו עבורה - משא"כ לומר שהאדם יוכל לקבוע מה נק' כבוד ומה לא, לזה אין לו הכוח, דהא מ"מ הכבוד קשורה להתורה ואין להאדם הכוח לקבוע מה נק' כבוד לה ומה לא (ובס"א: אע"פ 'שהתורה דיליה היא מ"מ יש להתורה ולכבודה גדרים משל עצמה ואין להאדם הכוח לשנותם).

ועפכ"ז נראה דיתבאר להפליא החילוק בין הבבלי להירושלמי באם אפ"ל הסברא דרצונו של אדם זהו כבודו - גבי כיבוד או"א - או לא ;

דלהבבלי דבכיבוד או"א איכא הגדר דבין אדם למקום כמשנ"ת, מובן שגם כאן - כמו בכבוד התורה - אין להאב הכוח והרשות לשנות ולקבוע מה נק' כבוד, ורק שיכול למחול ולוותר עליה (כמו בכבוד התורה כמשנ"ת), משא"כ להירוש' דעיקר הגדר בזה הוא בין אדם לחבירו, נמצא דהכבוד הוא ממש 'שלו' וברשותו של האב, ומובן א"כ מדוע אפשר לומר בזה האי סברא דרצונו של אדם הוא כבודו.



תשובה של הירא ורך הלב

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בשנות בית יצחק (י"ד ח"ב סקט"ו) הביא קושיא על הא דאמרין לענין הירא מעבירות שבידו במלחמה שחוזר מעורכי המלחמה, דשח בין תפלה של יד לשל ראש, עבירה היא וחוזר עליה (מנחות לו, א), והלא עבירות קלות מתכפרים בתשובה בלבד (כמבואר גם ברמב"ם בהל' תשובה פ"א) וא"כ יעשה תשובה על אתר ולא יצטרך לחזור דהרי תשובה מועלת לענין חזרה מהמלחמה (כמבואר בסוטה מ"ג ריש ע"ב דמי שגזל בית. ע"ש)?

והבי"צ שם רצה לתרץ ע"פ הירושלמי דבעי עדים שעשה עבירה ולכן משכחת לה דאפי' בעבירה דרבנן חוזר כיון שהעדים מעידים שעשה עבירה "ועל תשובה צריך לברר וכשאנו מבורר שעשה תשובה חוזר מעורכי המלחמה". ולענ"ד א"צ לידחק בזה. די"ל דגם אם יתברר שעשה תשובה עכשיו לאחר ששמע את ההכרזה ד"מי האיש הירא וגו'", מ"מ יש לו לחזור, דמה שמועיל תשובה לענין זה הוא דוקא כששב לפני בואו למלחמה אבל מי ששב בתשובה עכשיו אין זה מועיל והטעם לזה י"ל, משום דאין זה תשובה לאמיתתה וכפי שית"ל.

דהנה בלקו"ש חכ"ז ע' 209 ואילך ובפרטיות יותר בלקו"ש ח"ל ע' 200 ואילך מבאר דתשובה לאמיתתה היא כאשר האדם מתעורר מצ"ע לשוב אל ה', ולא מפני סיבה חיצונית שגרמה לו לשוב, כי כיון שענין התשובה הוא עד ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם" כלשון הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב "הרי אם היתה סיבה חיצונית לתשובתו אין כאן "בטחון" גמור "שלא ישוב לזה החטא לעולם". ובזה מבאר שם מה שהאריך הרמב"ם בענין הבחירה חפשית דוקא בהל' תשובה (בפרק ה' שעור היומי דש"ק זו -) כיון שתשובה אמיתית באה רק מצד בחירתו החפשית של האדם "ולא מיראה ולא מכשולן כח" ע"ש בארוכה.

ובזה מבאר שם הדו"ד בין ראובן להשבטים בפ' מקץ דאף שאמרו "אבל אשמים אנחנו" אבל זה בא כתוצאה מהצרה שבאה עליהם, ותשובה שבאה ע"י צרה ויסורין אין זה מגלה (כ"כ) שפנימיות רצונו לעשות תשובה וכו' (ועיין שם כו"כ ענינים שמתבארים היטב לפי הנ"ל).

ועפ"ז י"ל שגם בנדו"ד, דמי שעשה תשובה שלא מחמת המלחמה ודאי נחשב דאין בידו עבירה בשעה שהכהן מכריז דמי שירא מעבירות שבידו ילך וישוב לביתו שכבר עשה תשובה לפנ"ז ללא קשר למלחמה, אבל מי שלא שב עד עתה, ועכשיו כתוצאה מההכרזה סמוך למלחמה נתעורר לעשות תשובה, דמסתבר לתלות את תשובתו ב"סיבה חיצונית" שהוא הפחד מהמלחמה וכו' הרי שא"א לדעת אם יש כאן תשובה אמיתית ושוב אינו נכלל בהכרזה דמי שירא מעבירות שבידו יחזור או שעדיין יש כאן "עבירה בידו".

ואף שיתכן דהתשובה היא כעת באמיתיות, ולא מצד הפחד והיראה וכיו"ב. (וכמבואר בלקו"ש חכ"ז שם דכוונת הרמב"ם ש"הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין" שבנ"י יעשו תשובה מצד בחירתם אף שלפנ"ז יבואו עליהם "כל הדברים האלה" יסורי הגלות וכו') אבל ע"ז הרי צריכים הבטחה מיוחדת מלמע' שכך אכן יהי', משום שבפשטות אין זה כך ולכן מסתבר לומר כנ"ל שכל מי שהיה בידו עבירה בשעה שהשוטר הכריז "מי האיש הירא וגו'" יש לו לחזור, ואף שעכשיו הוא שב בתשובה הרי לענין זה אינו מועיל, וחוזר. וע"ז מתאים דברי הבי"צ ד"על תשובה צריך לברר" ולדברינו הנה אף שברור לנו שעשה תשובה אבל צריך לברר מהי סיבת התשובה, וכשאינו מבורר (ומי הוא זה שיכול לברר זאת?!) חוזר מעורכי המלחמה.

ואם כנים הדברים הרי שיומתק מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בטעם הדבר שר"ע לא רצה לפרש כריה"ג דהאיש "הירא" הכוונה לירא "מעבירות שבידו" אלא פי' "כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה", ובלקו"ש ח"ט (ע' 128, בהביאור השני) מבאר שהיות ור"ע "רגיל לזכות את ישראל" הרי שבראותו איזה תנועה של תשובה אצל יהודי, גם אם התנועה עדיין לא פעלה עליו לשנות הנהגתו לפועל לבל ישוב עוד לכסלה, הרי שלדעת ר"ע זה עצמו שהוא ירא מעבירות שבידו מראה שהרהר תשובה וכו' וממילא כבר נמחקו העבירות ואין לו ממה לירא ולכן הוצרך ר"ע לפרש הירא כמשמעו. ע"ש בפרטיות.

והנה לפי משנת"ל בדעת ריה"ג דאפי' אם עשה תשובה לאחר ההכרזה עדיין חשיב דיש לו לירא מעבירות שבידו, הרי שמתחזק הטעם שר"ע לא רצה לפרש כריה"ג, משום דר"ע רגיל לזכות את ישראל ולהפי' "ירא מעבירות שבידו" נמצא שמחמירים ביותר על מי

שבא למלחמה ועדיין העבירות בידו, דאפי' אם יעשה תשובה בפועל, לא יועיל לו שלא יצטרך לחזור ולכן פירש ר"ע "ירא כמשמעו" [אמנם בשיחה הנ"ל נת' חידוש יותר גדול דלר"ע אפי' אם לא עשה תשובה בפועל כבר נחשב שאין לו מה לירא, אך לאידך לפי דברינו בדעת ריה"ג מתחזק ההכרח של ר"ע לפרש דלא כריה"ג, וק"ל].



תשב"ר בבנין המקדש

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"א הי"ב: "אין מבטלין תשב"ר לבנין". ואף שכבר הובא דין זה בהל' ת"ת (פ"ב סה"ב), חזר הרמב"ם וכפל דין זה כאן.

וביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ל ע' 119) דמה שחזר וכפל דין זה כאן, הוא ללמדנו שאי"ז רק מחמת חיוב ת"ת שאינה נדחה אפילו בשביל בנין ביהמ"ק, אלא שזהו דין בבנין ביהמ"ק, שגם מצד חיוב בנין ביהמ"ק אין מקום לבטל תשב"ר לבנין.

[ומה שנרמז שם בקצרה בסוגריים "ובפרט את"ל - שהלימוד של תשב"ר מסייע בקיום בנין הבית" - מבואר (קצת יותר) בהרחבה בשיחת ש"פ עקב כ' מנחם אב תשד"מ - התועדויות תשד"מ כרך ד' ע' 2400-2401]

וכשמתבוננים בדברי כ"ק אדמו"ר עולה השאלה: מדוע לא פירש כ"ק אדמו"ר, שזהו דין לעיכובא. שאם ביטלו תשב"ר, הרי אותו חלק שנבנה ע"י ביטול תשב"ר, הוא חסרון בהבנין, ועכ"פ אינו מהודר. (ואולי סוף סוף הלשון "אין מבטלים וכו'", ולא "אסור לבטל" מלמד שזה רק דין (הידור) לכתחילה כו').

והנה הראגוצובי (כללי התוהמ"צ ע' צ"ט - צפע"נ מהד"ת ד' ג' טור ג') ביאר הא דאין מבטלין התינוקות תליא, אם המצוה הבנין, או שיהי' הבית בנוי. ובלקו"ש ח"א ע' 121 ביאר כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם שאין המצוה הבנין, אלא הפועל (וראה ספר הל' ת"ת (הרב אשכנזי) פ"א ס"י ע' 635-636) ולפי זה מובן בפשטות שאין זה אלא דין לכתחילה.



בדין בעלות בגזילה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בלקו"ש חל"ד פ' עקב (א) מבאר ההבדל בין איסור מזיק לאיסור גניבה וגזילה. דאיסור מזיק הוא משום שמפסיד את ממון חברו, ולכן הדין דהמזיק דבר האסור בהנאה, ליתא בזה איסור וחיוב מזיק, שהרי לא הפסידו כלום. משא"כ בגזילה דקי"ל דיש איסור גם בדבר האסור בהנאה (כפסק אדה"ז בקו"א שלו בה' פסח סתל"ב סק"ב), היינו משום שאיסור גזילה אינו משום שמפסיד להבעלים שוויות ממון, אלא האיסור הוא בזה שנוטל חפץ מרשות חברו ומכניסו לרשותו ואין הדבר תלוי בשוויות החפץ אלא בעצם הבעלות של חברו עכת"ד.

הנה הניח בזה הרבי יסוד גדול בגדר איסור גזילה, שאינו מצד הפסד ממון (שוויות) חברו, אלא הוא פגיעה בעצם ענין הבעלות.

ולכאורה צ"ע המקור לזה. דבפשטות דין גזילה הוא סוג של מזיק ומאין המקור לזה שלבעלות יש ערך בפנ"ע (אפי' במקרה שאין כאן הפסד של שוויות), וכי לבעלות יש קדושה?*

אך י"ל שיסוד הנ"ל בגדר איסור גזילה מיוסד על יסודות מוצקות הן בנגלה והן בפנימיות התורה.

דהנה באחרונים האריכו להוכיח דכל גזלן אי לאו חיוב השבה דרביע עלי', הי' קונה את הגזילה מיד, דהרי יש לו קניני גזילה. (עי' קובץ שיעורים ב"ק ס"ו ע"א, קהלות יעקב (להנתיבות) אה"ע סי' כ"ח, שו"ת עונג יו"ט סי' כ"ט, שו"ת דבר אברהם סוסיא ועוד. אך לאידך, סברא זו היא נגד שיטת הרמב"ן במלחמות בפ"ג דסוכה והיראים) והוכיחו את זה מכ"מ, ובראשם מב"ק ס"ו ע"א דילפי' דשינוי קונה בגזילה מקרא דוהשיב את הגזילה אשר גזל, ודרשי' כעין שגזל, ולכאורה מהי ההוכחה מאשר גזל דגזלן קונה בשינוי, הרי משם רק ילפי' דליכא חיוב השבה באם אין החפץ כעין שגזל, אבל מאין לנו לומר שגזלן קנה את הגזילה והוה שלו ממש? ומזה הוכיחו באחרונים, שבאמת הגזלן קונה את הגזילה ברגע שגוזלו אלא שחיוב ההשבה מעכבת על הקנין שיחול, אך ברגע שנשלק חיוב ההשבה, ממילא נעלם גורם המעכב את הקנין של הגזילה.

(* ראה גליין ת"ה בענין זה המערכת.)

היוצא מהנ"ל, דענין הגזילה הוא לא סתם העברה ממקום א' (רשות הנגזל) למקום שני (רשות הגזלן), אלא שמעשה הגזילה גורם שינוי בבעלות הנגזל, דכך גזרה התורה, דהגם שהנגזל לא הסכים להקנות את החפץ להגזלן, יש בכח הגזלן לפגוע בבעלותו נגד רצונו. והאיסור הוא בזה שהוא גורם שינוי בגבולי הבעלות.

וע"י נתיבות עולם (למהר"ל) נתיב הצדקה פ"ג בהא דקיי"ל בקידושין דף נ"ט ע"א דמהפך בחררה ובא אחר ונוטל הימנו שנקרא רשע. דהגם שעדיין לא גמרו את הקנין, מ"מ כיון שהסכימו המוכר והלוקח על המכר, ובא זה וקדם וקנה את החפץ מיד המוכר הרי זה נקרא רשע, כי מן השמים כבר נחלט החפץ להקונה הראשון, והוה כעין גזילה, שלוקח דבר השייך לחבירו.

ויומתק עפ"י תורת הבעש"ט הידועה במאחז"ל דהקב"ה חס על ממונן של ישראל, דכל א' וא' מישראל יש לו כמה וכמה ניצוצי קדושה השייכים לנשמתו דווקא, וזה חלקו בעולם (עי' כתר שם טוב סי' רי"ח, לקו"ש ח"ב דף קי"ח, לקו"ש חט"ו דף רפ"ח). והנה לכאורה זהו יסוד כל ענין הבעלות בהלכה, דהיינו שיש קשר עצמי בין נשמות הבעלים והניצוצי קדושה שבתוך החפץ הגשמי, ואינו רק מושג הסכמי אשר עפ"י יובן המבואר בהשיחה שכל ענין הגזילה היא פגיעה בענין הבעלות ודו"ק.



שיחות

ציונים והערות-הארות בלקו"ש

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

להלן כמה ציונים והערות-הארות בשיחות שזכינו ויצאו-לאור לאחרונה ע"י ועד הנחות בלה"ק, וזכות הרבים - והפצת המעין בעצמו - תלוי בהם:

(א) בשיחת שמחת בית השואבה תש"כ סט"ו: "רבי יוחנן . . שלא היתה לו שייכות לעולם . . כמסופר בגמ' (ב"ק קיז, סע"א ובפרש"י)".

יש לציין - גם מצד סדר הקדימה בש"ס - (עכ"פ גם) לגמ' תענית ט,
א: דל עיניה (לינוקא דריש לקיש) כו'.

(ב) ביאור בפרש"י "עקרה ילדה שבעה" (שיחת ש"פ האזינו תשכ"ט
סעיף ג') מביא כ"ק אדמו"ר, מנדרים מט, ב (ובפרש"י) על עניותו של
רבי יהודה בר אילעי עד שלא היתה לו אלא גלימא אחת, שבה
השתמשו גם הוא וגם אשתו.

(1) יש לציין לחדא"ג מהרש"א שם "אע"ג דאתת' נפקא ביה לשוקא
לית ביה משום לא ילבש . . אבל בגד מעיל הוא מיוחד לשניהם". ועיין
שו"ת מהר"ם בריסק חלק ג' סימן כא.

(2) במסכת שבת כג, ב: "הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה". ומסופר
(שבת כה, ב) "כך היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי . . ומתעטף
ויושב בסדינן המצויצין כו'". ולכאורה א"כ איך היה במצב גדול
(כ"כ) של עניות (ודוחק לומר שזה הי' בהמשך ימי חייו, שהרי
מהלשון "כך היה מנהגו" משמע שזו היתה הנהגה תמידית שלו).

ואולי י"ל - עפ"י המבואר בשיחה - שהיה אצלו מצב של הרחבה
ועשירות בדעת (וברוחניות) ויכול היה לשמוח ולברך על אותו מעיל
כו'. ועצ"ע.

(ג) בשיחה שם מבאר ההבדל בין ר"י ור"נ (כתובות סז, ב) באותו עני
שביקש פרנסה מר"נ וא"ל שאין לו לפנק נפשו כולי האי כו'. ומסיק
שר"י היה בתנועה של הרחבה ור"נ היה בתנועה של צמצום; עיין שם.

ועפ"ז אולי אפשר לתרץ קושיית המפרשים (ראה גם מהרש"א
כתובות שם) שלהלן שם בגמ' מסופר על אירוע דומה שהתרחש אצל
רבא, שבא אצלו עני שביקש תרנגולת פטומה ויין ישן, ושאלו רבא אם
אינו חושש לדוחק הציבור, והשיבו שכל אחד ואחד נותן לו הקב"ה
פרנסתו ("אטו מדידהו קאכילנא כו'"), ובאה אחותו של רבא והביאה
מבוקשו של אותו עני. והקשו המפרשים מהו ההבדל בין שני העניים
שהעני שאצל ר"נ לא זכה כו' ומת, משא"כ העני שאצל רבא כו' (ראה
מהרש"א שם מה שנדחק לתרץ)?

ועפ"י המבואר בהשיחה אולי אפ"ל שזה היה תלוי בגבאי הצדקה:
ר"נ שנקט בשיטת הצמצום, הרי מצד ענין זה (ופרנס לפי דורו וכן
להיפך - עיין ערכין יז, א) נמצא שאכן לא היה מגיע להעני.



הלימוד מטענת אמה העברית

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בהתוועדות דש"פ בראשית ה'תשי"ז (תו"מ ח"י"ח ע' 125) סיפר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אודות כ"ק אדמו"ר מהר"ש וז"ל ההנחה: כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ואחיו, בילדותם, למדו פעם את הסוגיא בענין אמה העברית במסכת קדושין, והוקשה להם ענין מסוים. תוך כדי כך נכנס אביהם כ"ק אדמו"ר מהר"ש והסביר להם את הענין, באמרו, שזה שנים רבות שלא למד סוגיא זו.

כשסיים אדמו"ר מהר"ש לבאר את הענין, אמר: איך יתכן ש"אמה העברית", ילדה פשוטה שהיא גם קטנה (שהרי "נערה" אינה יכולה להיות אמה עברית) - יפלו במוחה טענות של ראשונים גאונים אמוראים ותנאים? אלא - סיים אדמו"ר מהר"ש - כאשר הענין נוגע, יכולה ליפול במוחו של כל אחד אפילו סברא של תנא! עכ"ל השיחה הנוגע לעניינינו.

ולכאור' מתעוררת כאן "קלאץ קשיא": היכן מבואר שם בכל הסוגיא (קידושין טז, א ואילך) או בדברי הראשונים, שהאמה עברית טוענת איזה טענה כלשהי, שע"ז שייך להתפלא "איך יפלו במוחה טענותיהם של תנאים ואמוראים וכו'?" ובעניי לא מצאתי שם שום רמז על איזה היכי תימצא שהאמה תרצה לטעון או צריכה לטעון איזה טענה שנוגעת לכל השקו"ט בגמ' שם, דהרי אין שם שום דו"ד עם האמה העברית עצמה כמבואר למעיין שם.

ולהעיר שבמקומות שציינו המו"ל (בתו"ג שם) שמוזכר פתגם זה, לא הוזכר כלל אודות טענות של "אמה עברית", דהלשון באגרת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (באג"ק שלו ח"ג ע' רצ'), ונעתק משם ל"היום יום" ט' אלול) הוא אם הענין נוגע אזי מבינים ומשיגים בכי טוב, וראיה מן התורה בדיני נשים וכו' וטענותיהן שיכולות לטעון וכו' שזה כמובן יכול להתפרש על כל מיני ענינים אבל לא הוזכר אמה עברית! (ולהעיר שבאגרת שם הספור הוא לא על לימוד משותף של אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע עם אחיו, אלא כניסה ליחידות של אדמו"ר הרשב"א לאדמו"ר מהר"ש, ולכאור' דוחק לומר שזה שני סיפורים שונים ויל"ע).

שוב מצאתי בשיחת ש"פ שמות ה'תשמ"ו (תו"מ תשמ"ו ח"ב ע 347) נוסחה אחרת בשם אדמו"ר מהר"ש, שמצינו שקו"ט בדברי

תנאים ואמוראים בדיני נשים וטענותיהן שיכולות לטעון, על טענתה של "שפחה חרופה" [שפחה חרופה כפשוטה... שעדיין לא נשתחררה כו' ובמילא אינה עדיין בת ישראל]... כיצד יתכן שאותם סברות שהמציאו תנאים ואמוראים... סברות עמוקות כאלו יעלו על דעתה של "שפחה חרופה"? "ע"ש.

וגם זה לכאור' צריך עיון וחיפוש היכן מצינו בש"ס ששפחה חרופה צריכה לטעון איזה "טענות" ולכוין לדעת תנאים ואמוראים? ובודאי ישתדלו הקוראים למצוא איזה ביאור בזה שיניח את הדעת וכו' ות"ח מראש על ההשתדלות בזה.



רשימות

"שנים אוחזין בטלית"

הת' שד"ב פרוס
תל' בישיבה

כ"ק אדמו"ר מביא ברשימה הידועה "שנים אוחזין בטלית", קושיית הראשונים במתני' "זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי" דיהיה נאמן בשבועה דחציה שלו במיגו דאי בעי אמר כולה שלי.

והנה הנימוק"י מביא ג' תירוצים וז"ל "דלא אמרינן מיגו אלא בטענות שקולות אבל הכא יותר נוח לו לומר חציה שלי שאינו מעיז פניו... ועוד שאין אומרים מגו אלא באותו דבר עצמו שהוא טוען אבל מדבר לדבר לא אפ' כששני הדברים שקולים לפי שאפשר שדבר אחד הוא מעיז ובדבר אחר אינו מעיז ועוד שאילו היה נוטל חציה, יותר היה נוח לומר חציה ושיטול כל תביעתו מלומר כולה שלי ושלא יטול אלא חציה" עכ"ל.

ומקשה התפארת ירושלים מהא דאיתא בתוספתא ריש מסכתין, דאיתא התם: "זה אומר כולה שלי וזה אומר שלישי שלי דישבעו, וזה נוטל ה' חלקים וזה נוטל שתות". דלכאור' אינו מובן למה נוטל רק שתות, ולכאור' יהיה נאמן ליטול שלישי במיגו דאי בעי אמר כולה שלי ונוטל חציה? והנה כאן התירוץ הג' של הנימוק"י לא יועיל, משום

דבמתני' ב' הטענות, "כולה שלי' וחציה שלי", נוטל חציה, ולכן 'נוח לו לטעון חציה שלי וליטול כל תביעתו, מלטעון כולה שלי וליטול חצי טענתו'. משא"כ בדינא דתוספתא אם יטעון שלישי אפי' אם יטול כל תביעתו, עדיין יטול פחות מבהטענה דכולה שלי שאזי יטול חציה. ולכן לא עדיף ליה לטעון שלישי אע"פ שבזה יטול כל תביעתו. ומשום זה תוס' בד"ה "וזה נוטל" לא מתרץ כתירוצ' הג' של הנימוק"י אלא מתרץ "כאן מוחזק זה כמו זה, ומיגו להוציא לא אמרינן".

ולפי"ז מקשה כ"ק אדמו"ר, דהוה ליה למתני' להביא הדין של שלישי דתוספתא ולא הדין דזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי דבזה החידוש הוא, דלא אמרינן מיגו לפטור משבועה משום דעירומי קמערס כדאיתא בדף ח, ב. ובהדין 'שליש' דהתוספתא יכולים ללמוד ב' חידושים, א. דלא אמרינן מיגו לפטור משבועה, משום דעירומי קמערס. ב. שמיגו להוציא לא אמרינן. וחידוש הב' א"א ללמוד מדינא דמתני' משום דא"א להביא ראיה דלא אמרינן מיגו להוציא, משום דאפשר שהטעם הוא משום תירוצ' הג' של הנימוק"י.

ולכאור' יש לשאול, דאם היות שא"א לתרץ כאופן הג' דהנמוק"י בהדין דהתוספתא ובמילא נוכל ללמוד החידוש דלא אמרינן מיגו להוציא'. אבל עדיין משום ב' התירוצים הראשונים של הנימוק"י, א. אין כאן טענות שקולות משום שיותר נוח לו לומר חציה שלי שאינו מעיז פניו בחבירו כ"כ מלומר כולה שלי. ב. אין אומרים מיגו אלא באותו דבר עצמו שהוא תובע או כופר, אבל מדבר לדבר לא. אפשר שאין כאן החידוש ד'מיגו להוציא לא אמרינן' ולכא' צ"ל למה לא מתייחס כלל להב' תירוצים הראשונים של הנמוק"י ?

לכאור' הביאור בזה הוא, בהקדים הטעם למה תוס' מתרץ 'דמיגו להוציא לא אמרינן' ואינו מתרץ כהנימוק"י. הגמ' בדף ח, א. שואלת מהו החידוש במתני' בהדין דחצי' שלי... ומשני "סד"א שיטול רביע בלא שבועה משום דנאמן במיגו דאי בעי אמר כולה שלי קמ"ל דלא אמרינן מיגו משום דעירומי קמערס", מגמ' זה משמע דהוי מיגו מעליא אלא דחישנין 'דעירומי קמערס', ולכן כשרוצים לתרץ הקושיא דלמה אינו נאמן ליקח כל תביעתו - חציה, במיגו דאי בעי אמר כולה שלי, צריכים למצוא טעם למה דוקא הכא אין המיגו טוב, אבל עדיין יהיה זה מיגו מעליא לפטור משבועה אם לא הטעם דעירומי קמערס. ולכן לפי' הנימוק"י לא אמרינן מיגו דאי בעי אמר כולה שלי, משום ד"אין טענותיהם שוות" או "דלא אמרינן מיגו בין דבר לדבר", א"כ

צ"ל מהו הביאור בדברי הגמ' דף ח, א. שבעצם הוי מיגו מעליא אלא משום דאירומי קמערס לא אמרינן האי מיגו?

ולכן צ"ל דא"נ דאינו מיגו גמור אבל סד"א דליפטר משבועה דרבנן - "שלא יהיה כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו", דמיגו כל דהו מהני, קמ"ל לא, דאירומי קמערס.

משא"כ התוס' יתרץ דלא אמרינן מיגו להוציא, ואז אתי שפיר הגמ' בדף ח, א. דהתם המיגו אינו להוציא עוד רביע, אלא ליפטרו משבועה, ולכן בעצם הוי מיגו מעליא אם לא הטעם דאירומי קמערס. והתוס' לא רצה לתרץ כב' התירוצים דהנמוק"י.

משא"כ להתירוץ הג' של הנימוק"י ג"כ אתי שפיר הגמ' בדף ח, א. דאמרינן שיהא נאמן ליפטור משבועה במיגו דאי בעי אמר כולה שלי. משום שבעצם זהו מיגו מעליא משום דיותר עדיף לטעון כולה ויטול חציה מאשר לטעון חציה ויקבל רק רביע. ולכן הוי מיגו מעליא הוא, אם לא הטעם דעירומי קמערס.

ועפ"ז מובן קושיית כ"ק אדמו"ר דבאמת מובן למה ב' התירוצים לא מתאמים כאן. רק הקשה דהוה ל' לומר דינא דתוספתא דמזה לומדים ב' חידושים א. לא אמרינן מיגו לפטור משבועה, משום דעירומי קמערס. ב. שמיגו להוציא לא אמרינן. וחידוש הב' א"א ללמוד מדינא דמתני' משום דא"א להביא ראיה דלא אמרינן מיגו להוציא, משום דאפשר שהטעם הוא משום התירוץ הג' של הנימוק"י.



נגלה

(1) להעיר שהנחלת דוד כתב שתוס' שולל כל הנך תירוצי של הנימוקי יוסף משום הקושיא מהגמ' דף ח', דהאי מיגו גופיה מיגו מעליא הוה וקשה משום דלכאורה הקושיא רק לפי ב' התירוצים הראשונים של הנימוק"י ולא לפי הג'.

בענין מילי לא מימסרי לשליח וכן בענין שליחות בכלל

הרב משה הבלין

ראש הישיבה ורב העיר קרית גת

א. כתב בשו"ת מהרי"ט סי' קכ"ז בזה"ל "דוקא לתרומה הוא דאתרבי שליחות מאתם גם אתם כדאמרינן בריש האיש מקדש, אבל להקדש אין בו דין שליחות שנ"ל הדברים שאם אמר אדם לחבירו, צא והקדש שור אחד משוורי, אין בו דין הקדש, דמילי נינהו, וקי"ל דמילי לא מימסרי לשליח וכו' ומיהו תרומה חשיבא מעשה, אע"ג דפרכינן בפ' האיש מקדש בקידושין מה לתרומה שכן ישנה במחשבה, פי' שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, מ"מ מחשבת תרומה חשיבא כמעשה, וכן מוכח בפ' האומר אהא דאמרינן מעשה מוציא מיד מחשבה, מחשבה אינה מוציאה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה, ופרכינן מיד מחשבה מיהת תפיק, והקשו בתוס' לפרוך נמי גבי תרומה הכי לעיל לר"י דאמר אם משתתם ביטל, תרומתו תרומה אפילו תרם השליח במחשבה וי"ל דמחשבת תרומה היה ידוע דכמעשה דמי" דכתיב "ונחשב לכם תרומתכם", והוא כאילו תרם בידים", עכ"ל. אבל דיבור של הקדש מילי נינהו ולא מימסרן לשליח.

ב. ובנוב"י חיו"ד מהדו"ת סי' קמ"ז "כ' בן המחבר גוף דברי מהרי"ט במח"כ וכו' ומאוד אני תמה על גדול כמותו וכו' דמה דאמרינן מילי לא מימסרן לשליח היינו שאין השליח יכול לעשות שליח אחר במקומו כן מפורש ברש"י במסכת גיטין כט, ב. ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר" עכ"ל. וכן בכל הסוגיא בגיטין מיירי בזה, אבל המשלח בעצמו ודאי יכול למסור גם לשלוחו, ממילא פשוט שאם אמר לשלוחו צא והקדש דבר עבורי שהשליח יכול להקדיש, ורק אם השליח יכול לעשות שליח שיקדיש עבור פלוני זה תלוי אם מילי מימסרן לשליח.

ועוד מקשים, שמבואר מפורש בסוגיא דנדרים ד, ב. ונזיר ד' י"ב דהאומר לאפוטרופוס כל הנדרים שתדור אשתי הפר לה חולקים ר"י ור' אשי ר"י ס"ל דיכול להפר ור' אשי ס"ל דאינו יכול להפר משום דכתיב אישה יפרנו.

ולכאור' כל הטעם שפליגי ר"י ור' אשי הוא מצד גזיה"כ דאישה יפרנו, אבל בלא"ה היה השליח יכול להפר, והפרה רק מילי נינהו - כמו הקדש - הרי דבעל הבית יכול למסור לשלוחו מילי?

וכן מקשה במחנה אפרים הל' שלוחין סי' ז' על דברי המהרי"ט, דמן הבעל לשליח לא שייך למימר 'מילי לא מימסרן לשליח', דאיזה מסירה שייך כאן הרי שלוחו של אדם כמותו, וכן מקשה על מש"כ המהרי"ט דמחשבת תרומה חשיב כמעשה, הרי גבי הקדש נמי מחשבה כמעשה ולמה כ' דלא מהני, ומביא ראיה מפ"ק דתמורה ד' י' דאמרין בפירוש כגון שאמרו לאחר צא והקדש לו, הרי דמתני שליחות בהקדש.

ג. והנה שיטת הר"ן בפ"ק דפסחים הובא גם בב"י או"ח ס"ס תל"ד שס"ל כמו המהרי"ט וז"ל הר"ן, "וכתב בעל העיטור דמסתבר דשליח מבטל (החמץ), דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפ' השואל, אי שלוחו ש"א כמותו, ואחרים חולקים דכיון דביטול מתורת הפקר נגעו בה (וכמש"כ למעלה) שליח ודאי לא מצי לבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו "הפקר אתה נכסי אין בכך כלום", עכ"ל. ומדפשוט לו דהפקר אי אפשר ע"י שליח, משמע, דה"ה בהקדש. וע"ש בב"י, שכתב שאולי בהקדש אינו מועיל שליחות, אבל בביטול מועיל מצד שזה גילוי דעת והפקר, דין נדר יש לו, ולכן לא מועיל ע"י שליח.

וצ"ל למה אין מועיל שליחות בנדר ובהקדש וכן בהפקר.

ד. והנה האדה"ז בשו"ע הל' פסח סימן תל"ד סעי' ט"ו כתב וזלה"ק: "א"א שבין בביטול הלילה ובין בביטול היום אינו יכול לעשות שליח שיבטל חמצו אלא יבטל בעצמו שהרי האומר לחבירו צא והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו", עכ"ל, וא"כ כתב מפורש שלפי דיעה זו אין מועיל שליחות שצריך להפקירם הוא בעצמו [וכן שכל המחלוקת הוא רק בביטול אבל בהפקר כולם מודים שלא מהני שליחות והיינו כהב"י].

ה. לכאורה קשה כאן שיטת המהרי"ט, שבהקדש ונדר והפקר, לא מועיל שליחות מטעם דמילי. הלא כל הסוגיא בגיטין, שמדובר במילי בד' כ"ט ובד' ס"ו מדובר בענין שליח עושה שליח דמילי לא מימסרי לשליח אבל לא בשליח ראשון. וכמו שהקשה הנוב"י (הובא לעיל אות ב').

ועיין בתוס' רעק"א פ"ד גיטין דכ' וז"ל "יש לדרן אמאי מהני ביטול הגט - ע"י שליח - הא קי"ל דמילי לא מימסרן לשליח? ולכא"ו נראה דעיקר הפלוגתא אם אומר אמרו, כשר או לא, (בדף ס"ו בגיטין) פליגי בזה דלמ"ד אמרו כשר, עיקר הדין דמילי לא מימסרי לשליח היינו דאין כח להשליח למסור כוחו לאחרים - מדין שליח עושה שליח - אם אינו מוסר להשני מעשה אלא מילי בעלמא, מש"ה בלא אומר אמרו

לסופר רק שאומר לסופר לכתוב, דנעשה הוא שלוחו דהבעל לכתוב, אין בכוחו לחזור ולמסור כח שליחותו לאחר לומר לו כתוב, כיון דמוסר לו רק מילי, אבל חד שליחות אפשר ע"י מילי, לעשותו שליח למילי, דהיינו באומר אמרו לסופר, דהבעל עשאו לזה עצמו שליח, שיאמר עבורו להסופר לכתוב, דהבעל יכול לעשות שליח למילי, דמילי שעושה שליח הוי כמילי דהבעל עצמו.

אבל מאן דס"ל דאומר אמרו, פסול, דחד שליחות ג"כ לא נתפס על מילי בעלמא, ואין כח להבעל לעשות שליח למילי בעלמא. וכיון שכן למ"ד אמר אמרו פסול" עכ"ל. ומקשה שם הרעק"א למה מהני ביטול הגט ע"י שליחות הלא זה הוי מילי.

ו. והנראה לומר בכל זה דיסוד הדין של מילי אליבא דמהרי"ט, הוא בעצם יסוד בכל הענין של שליחות, ולומדים את זה מהא דבהפרה ובבעליו עמו, לא מועיל שליחות, מצד הפסוק 'אישה יפירנו'. כמבואר בגמ' בבא מציעא ד' צ"ו.

והביאור בזה דשליחות מועיל בכל הג' אופנים הידועים בשליחות בפעולה שצריך להעשות ע"י בעה"ב, הבעה"ב מוסר כוחו לשליח לפי דרגא הא' שהפעולה היא של השליח, או לפי דרגא הב' שהמעשה מתייחס למשלח, או לפי דרגא הג' שהשליח עצמו הוא כמותו של המשלח, אבל כל ענין השליחות הוא רק לגבי פעולה מסויימת, אבל אין הביאור שהשליח נעשה קודם כמותו של המשלח, וממילא יכול לעשות פעולות דיבור ומחשבה וכדו' כמו המשלח.

וזה ע"ד המבואר בלקו"ש ח"כ עמוד 303, שמבואר בהשיחה שעבד הוא דרגא יותר נעלית משליח ובהע"ז 17 מוסיף וז"ל: "כדמוכח גם מזה שיחס השליח למשלח (גם לפי אופן הג' שהשליח עצמו הוא המשלח) הוא רק בנוגע לשליחות ולא בנוגע לשאר עניניו, ודלא כעבד שכל מה שקנה עבד קנה רבו", עכ"ל ההערה.

כלומר ששליח הוא רק לגבי פעולה מסויימת ולא שקודם נעשה כמותו כמו עבד, וממילא כל פעולותיו דבוריו וכו' הוי כמותו.

ואם כן זהו הביאור דבבעליו עמו, ובהפרה, אין אומרים שלוחו של אדם כמותו, כי שם אין כאן פעולה מסויימת שעל זה שלחו אותו. וי"ל כי הדין דבעליו עמו לא מתייחס על פעולה מסויימת אלא שזה דין אם בעליו עם השואל הוא פטור, ואם כן גם בשליחות השליח קודם צריך להקרא בעליו, וממילא כשיהיה עם השואל יקרא בעליו עמו והשואל

יהיה פטור. וזה לא אומרים בשליחות שהשליח הוא נעשה כמו המשלח וממילא מה שהשליח עושה או אומר נקרא שהמשלח עושה ואומר, אלא דכל דין שליחות הוא רק לגבי פעולה מסויימת יש לו הכח מכח המשלח לפי דרגא הא', או שהמעשה מתייחס למשלח לפי דרגא הב', או שהשליח עצמו נעשה המשלח לפי דרגא הג', אבל כל זה רק לגבי פעולה מסויימת. משא"כ בבעליו עמו אין כאן פעולה מסויימת, אלא קודם צריך להיות בעליו כדי שיקרא אח"כ שהשואל עושה עם השליח מלאכה, נקרא בעליו עמו וזה לא אומרים בשליחות.

ולכן גם בהפרה אין שם פעולה מסויימת אלא שקודם השליח צריך להיות כמו המשלח ואח"כ ממילא, כל מה שהשליח עושה, אומר, חושב, נקרא שהמשלח עושה או אומר או חושב, כי בהפרה אין כאן פעולה מסויימת, אלא זה דין שהבעל יכול להפר נדר ובפרט כשמדובר רק בדברים שבינו לבינה, ועיניו נפש. ממילא בשליחות צריך השליח להיות קודם המשלח - הבעל ואח"כ הוא יכול להפר וזה לא אומרים בשליחות. כמו שלא אומרים גבי בעליו עמו, ועיי"ש בתוס' ד' צו, א. ד"ה שליח. ובזה יומתק שבסוגיא שם בב"מ בהשואל ד' צ"ו משווה בעליו עמו עם הפרת נדרים שלומדים אחד מהשני. [ולפי"ז יובן שמבואר בבא מציעא ד' צ"ו שאפילו לגבי דין בעליו עמו אין מועיל שליחות, אבל בעבד זה יועיל ולפי שהבאתי לעיל מהשיחה זה מובן מצד שבעבד כן אומרים שהוא נעשה כמותו של הבעה"ב באופן כללי בלי קשר לפעולה מסויימת].

ז. ואם כן לפי"ז יובן גם שיטת המהרי"ט, דבהקדש לא מועיל שליחות, היות ובהקדש זה לא פעולה מסויימת וחלות מסוים כמו בתרומה, שהבעה"ב צריך לעשות פעולה מסויימת וחלות מסוים שיתוקן הטבל ועל זה הוא שולח שליח, אלא שבהקדש יש דין שהבעה"ב יכול להקדיש מטעם נדר וכדו', ואם כן קודם השליח צריך להקרא "הבעה"ב" כמו בבעליו עמו, ובהפרה, ואח"כ ממילא כל מה שאומר ועשה וחושב הוי כמו שהמשלח עושה וכו' וזה לא אומרים בשליחות [והאם יועיל בעבד גבי הקדש והפרה, פשוט שבעבד יועיל רק בדיני ממונות כמבואר בשיחת חיי שרה תשנ"ב בהע' מס' 17 ו 18 וכן בשיטה מקובצת בבא מציעא ד' צו, א. שם].

ח. ולפי"ז יובן שלא קשה מה דהקשינו מהנוב"י, מהא דדין שליחות בהפרה לומדים מהפסוק אישה יפירו וכו' אבל לולי הפסוק היה מועיל שליח ולכאור' הוא רק מילי ומילי לא מימסרי לשליח לפי המהרי"ט. והביאור בזה שזה גופא לומדים מהפרה ובעליו עמו, הדין שבהקדש

לא מועיל שליחות משום שלא אומרים שקודם נעשה השליח כמותו וממילא כל מה שעושה ואומר וחושב נקרא שהמשלח עושה וכו'. אלא הדין שליח הוא רק לגבי פעולה מסויימת וחלות מסויים כמו תרומה, (אפילו שמועיל במחשבה), [ואפשר לומר "שהדיעות במסכת נדרים ובבא מציעא כמו ר' יאשי' שמועיל שליחות גם בהפרה ובבעליו עמו (הגם שההלכה שאין מועיל שליחות). סוברים שהשליח הוא כמו עבד שקודם נעשה כמותו וממילא כל מה שעושה וחושב וכו' נקרא שהמשלח עושה וכו' ואם כן יועיל גם בהקדש וכדומה. ועדיין צ"ע.]

ט. ולפי"ז יתורץ גם הקושיא של הנוב"י והמחנה אפרים שלכאורה כל הדין דמילי לא מימסרי לשליח מדובר גבי שליח שני בגמ' גיטין ד' כ"ט ובד' ס"ו ועיי"ש שמובא לעיל מתוס' דעק"א בגיטין דף ס"ו שזה המחלוקת אם אומר אמרו כשר או פסול, האם אומרים גם בשליח אחד מילי לא מיסרי לשליח.

ואפשר לומר ששיטת המהרי"ט היא דזה שאין מועיל כששלח את הסופר לכתוב, שהסופר אינו יכול לעשות שליח אחר מצד דמילי לא מימסרי לשליח, אפ"ל בב' אופנים, אופן הא': דבגט שהבעל מוסר לשליח גט לגרש את אשתו יכול השליח לעשות שליח אחר מפני שמסר לו כל הדבר וכן יש לו כל הכח לעשות הגירושין, וממילא יכול לעשות שליח אחר, אבל כשהבעל אומר לסופר לכתוב הוא שלח אותו רק לפעולה זו, ולא כדי לעשות שליח אחר, כלומר שזה דין בכוונת המשלח שאינו מתכוון שיוכל לעשות שליח אחר לכן אין השליח הסופר יכול לעשות שליח אחר מפני שזה רק מילי, אבל אם הבעל אומר לו מפורש "אומר אמרו" יוכל גם הסופר לעשות שליח אחר, כי הבעל כוונתו שיוכל לעשות גם שליח אחר, אבל אפשר להסביר הדין של מילי באופן אחר, שהיות והשליח הסופר הוא רק שליח לפעולת הכתיבה, ואם כן קודם שעושה פעולת הכתיבה הוא לא שליח עדיין, כי אין לו שום דבר ממשי או כח שנתן לו המשלח, ולכן רק כשכותב אז הוא שליח אבל קודם אין הוא שליח. (כמובן שזה רק להשיטה שמה שהסופר כותב בציווי הבעל הוא מטעם שליחות, לפי המבואר בתוס' בגיטין ד' כב, ב ד"ה 'והא לאו בני דיעה נינהו', אבל לדיעה שזה לאו מטעם שליחות אלא מטעם לשמה, הובא בתוס' שם, אפשר להסביר באופן אחר. ואולי זה גופא המחלוקת אם אומר אמרו מועיל או שאינו מועיל, שזה תלוי בשני שיטות אלו אם זה מטעם שליחות או לא, כלומר דאם כתיבת הסופר אינו מטעם שליחות אפשר לומר שככל הדין של מילי לא מימסרי לשליח מסתבר בשליח ראשון, ואין כאן מקומו

להאריך), ולכן אם הוא שולח שליח אחר פירוש הדבר שהוא רוצה שהשליח השני יהיה קודם, כמותו דשליח הראשון. וממילא מה שיעשה השני וכו' הוי כמו שהראשון עושה זה, לא אומרים בשליחות כמו שהסברנו לעיל בשיטת המהרי"ט, משא"כ בשליח לגרש את אשתו ששם כבר ברגע המינוי מוסר לו הגט יש לו הכוח לעשות הגירושוין לפי כל הג' דרגות של שליחות ולכן מועיל גם שליח עושה שליח וזה לא מילי (ועיין בספר אמרי משה ס' י"ח שביאר באריכות ענין הנ"ל).

ולכן כמו שאומרים בהפרה, ובבעליו עמו, ובהקדש, בשליח ראשון, שלא מועיל שליחות מטעם מילי גם לא יועיל אומר אמרו, וזה הדיעה שהובא לעיל מתוס' רעק"א מהסוגיא דגיטין ד' ס"ו דאומר אמרו לא יועיל שליח עושה שליח מפני שהשליח אינו יכול לעשות שליח רק אם יש לו כח מסויים או פעולה מסויימת ביד שהבעל שלחו לגרש אשתו, ועל זה מועיל שליח שני אבל כשאין לו כלום ביד אלא שהשליח הראשון רוצה שהשליח השני יהיה כמותו קודם. וממילא כל מה שעושה ואומר השליח השני וכו' הוי כאילו השליח הראשון עושה וכו' זה לא אומרים בשליחות, כמו בבעליו עמו, בהפרה, ובהקדש בשליח ראשון, וזוהי שיטת המהרי"ט.

יו"ד. ולפי"ז יובן גם שיטת הר"ן שהובא בב"י שהבאנו לעיל שאין מועיל שליחות בהפקר וכן שיטת אדה"ז, מצד שגם בהפקר הביאור הוא, שזה כמו נדר והקדש וכדומה, ששם אין הבעה"ב שולח השליח על פעולה וחלות מסויימת אלא שהשליח צריך להיות קודם כמותו דהמשלח וממילא כל מה שעושה ואומר השליח הוי כאילו המשלח עושה וכו' זה לא מועיל בשליחות, ומדויק לשון האדה"ז שם בשו"ע הל' פסח ס"י תל"ד סעיף ט"ו שהרי האומר לחבירו צא והפקר נכסיי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו" עכ"ל. כלומר שהדין בהפקר זה רק הוא בעצמו הבעה"ב יכול להפקיר נכסיו, וא"כ השליח צריך קודם להיות הוא בעצמו הבעה"ב ועל זה לא מועיל שליחות לפי שיטת המהרי"ט.

יא. ומה שהקשה המחנ"א (הובא לעיל) על המהרי"ט דבמס' תמורה ד' י' שמובא בפירוש שמועיל שליחות בהקדש "כגון שאמרו לאחד צא והקדש לנו" כבר תירוצן החת"ס בשו"ת חת"ס חיו"ד ס"י שכ"א דבקדשים, גירושוין, ותרומה, בכולהו איכא מעשה שהעיקר הוא ההפרשה במעשה. ולכן יש לחלק שמה שכתב המהרי"ט שאינו מועיל הקדש סובר שאינו חייב קרבן, ואומר לשליח להקדיש שם אינו מועיל

כמו שכתבנו לעיל, אבל אדם שכבר התחייב להביא עולה רק עדיין לא הפריש על זה מועיל שליח, והביאור הוא כמו שכתבנו לעיל משום כששולח רק להקדיש הוי כמו שהבעה"ב רוצה שהשליח יהיה כמותו קודם. וממילא אם השליח אומר הקדש הוי כמו שהבעה"ב אומר, ועל זה כותב המהרי"ט שאינו מועיל מטעם דהוי מילי וכמו בהפרה ובבעליו עמו, אבל כשצריך רק להפריש קרבן על פעולה זו יכול לשלוח שליח, כמו בתרומה, שמתקן הטבל כך גם בהפרשת קרבן שמתקן חיובו של בעה"ב להפריש קרבן.

ולפי"ז יובן גם מה שכתב החת"ס בשו"ת או"ח תשובה קט"ז וז"ל: "מה שקשה מו"ח ז"ל על המהרי"ט מתמורה ד' י' דאמר רבא אי"צ דמקדיש עושה (תמורה) מצינו צבור ושותפין, עושין תמורה כגון דשוו שליח לאקדושי, לא קשיא דמיירי ביאת לי לשליח שותפות בגווי ובכי הא כו"ע מודו, תדע" עכ"ל, ולכאורה מה יועיל דיש לו שותפות בגוי שיועיל בהקדש, אלא הביאור דאז הוי כמו עבד שאפשר לומר שנעשה כמותו מצד שהוא שותף אפילו שלא נשלח לעשות פעולה מסויימת, (כמו בעבד הובא לעיל מהשיחה), וידויק בכלל שהחת"ס (חלק יו"ד סי' שכ"א) גם מתרץ שהמהרי"ט שסובר שאין מועיל שליח בהקדש מצד מילי מקורו מהא דאין מועיל שליחות בהפרה, ובבעליו עמו. וזה כמו שהבאנו לעיל.

ולפי"ז גם יתורץ מה שהקשה התוס' רעק"א, למה מועיל שליחות בביטול הגט, שמבואר במס' גיטין בפ"ד פרק השולח למה אינו נקרא מילי, והביאור שבביטול הגט הוא גם על פעולה מסויימת וחלות מסויים כמו תרומה והפרשת קרבן וכיוצא בזה.

ואולי אפ"ל שבכל המקומות שאין מועיל שליחות כמו שהובא בהגהות רעק"א בגליון הש"ס בקדושין ד' מא.ב. וכן בירושלמי בפ"ב בסוגיא דשליחות שאין מועיל שליחות בבעליו עמו, וברציעה, ובמדידת עגלה ערופה, (ועי' בלקו"ש ח"י"ז אמור ג' הע' 30) ובסמיכה, וכן ביבמות ד' קא, ב. תוס' ד"ה וקראו לו, וכן בערכין ד' ב, א תוד"ה קורבנו, וכדו', משום ששם גם קודם, צ"ל השליח כמותו של המשלח כדי שיקרא שמה שהשליח עושה ואומר וחושב נקרא המשלח, ועל זה לא מועיל שליחות כמו במילי. וזה גופא מלמדים הפסוקים שזה כמו במילי ובהפרה וכו'. וזהו המקור שמילי לא מימסרי לשליח לפי המהרי"ט (ויש עוד להאריך בכל מיני פרטים של מילי כמו בשליחות לקבלה בגט ובקידושין וכל השיטות ועוד חזון למעור).

יב. ובעומק יותר יש לומר בכל הנ"ל שהיסוד של המהרי"ט הוא ששליחות הוא רק בפעולה מסויימת שהיא מצד עצמה פעולת מתיר כמו בגירושין לאשתו להנשא, או בתרומה לתקן הטבל, רק היות ויש דין מצד התורה שפעולה זו יכול רק הבעל והבעה"ב לעשותו, ועל זה מועיל שליחות לפי כל הג' דרגות, שכדי שפעולה זו תוכל לפעול וזה יקרא כמו הבעל והבעה"ב אבל בדברים ופעולות שהם מצד עצמם לא פעולות כאלה שהם פועלים בדברים מסויימים, כמו בהפרה, ובעליו עמו, ונדר, והקדש, והפקר, וכיוצא בזה, אלא שבעה"ב יכול להפקיר נכסיו להסתלק מזה, וכן יכול להקדיש נכסיו לפועל קדושה על נכסיו, וכן בהפרה, הבעל יכול להפר נדר אשתו, בעיקר בדברים שבינו לבינה ועיניו נפש. ואם כן צריך השליחות לפעול שהשליח יעשה קודם המשלח הבעה"ב או הבעל. ולפי שיטה זו שיטת המהרי"ט כעין זה לא אומרים בשליחות, וכן בשליח עושה שליח, שעדיין אין לו כוח המינני כמו שכתבנו לעיל גם צריך קודם ששלוחו השליח השני יהיה קודם כמותו, ואח"כ יכול לפעול וזה לא אומרים בשליחות לפי שיטת המהרי"ט.



מיגו להוציא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש ב"מ "שנים אוחזין בטלית . . זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי, האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים, והאומר חצי שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלשה חלקים. זה נוטל רביע.

והק' בתוס' (ד"ה וזה) וז"ל: "וא"ת יהא נאמן דחציו שלו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי . . ומפרש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרינן, דבחציו השני מוחזק זה כמו זה". עכ"ל.

אמנם בראשונים אחרים מובאים תירוצים אחרים. וז"ל הנמוק"י: "ולא אמרינן לישקול חצי' בשבועה מיגו דאי בעי אמר כולה שלי, והי' נוטל חצי' בשבועה, משום דלא אמרינן מיגו אלא בטענות שקולות, אבל הכא יותר נוח לו לומר חצי' שלי, שאינו מעיז פניו בחבירו כ"כ מלומר כולה שלי שיצטרך להעיז לגמרי. ועוד, שאין אומרים מיגו אלא באותו דבר עצמו שהוא תובע או כופר, אבל מדבר לדבר לא . . ועוד

שאלו הי' נוטל חצי', יותר הי' נוח לומר חצי' ושיטול כל תביעתו מלומר כולה ושלא יטול אלא חצי'... "עכ"ל.

ושקו"ט במפרשים מה טעם שלא ניחא לשאר הראשונים לתרץ שזהו מפני שמיגו להוציא לא אמרי' ? ודוחק לומר שכולם ס"ל שמיגו להוציא אמרינן.

וא' מהאופנים שיש לפרש הוא, שכאן אי"ז פשוט כ"כ שזה נק' מיגו להוציא, כי כאן גם המוציא הוא מוחזק, כי בהרביע שרוצה להוציא מחבירו המוחזק בו, גם המוציא הוא מוחזק, וכלשון התוס' "דחבירו השני מוחזק זה כמו זה", ולכן אם בכלל אמרינן דכל מיגו להוציא לא אמרי', אי"ז פשוט כלל שבנדון כזה נאמר כן ג"כ.

ובזה הוא דנחלקו התוס' ושא"ר: התוס' ס"ל שגם בנדון כזה חל הכלל דמיגו להוציא לא אמרינן, ושא"ר ס"ל שבנדו"ז לא אמרי' כן, ולכן הוכרחו לתרץ תרוצים אחרים.

וי"ל שזהו גם החילוק בין הקס"ד ומסקנת התוס', דלקס"ד ס"ל שנדון דין אינו נכלל בכלל 'מיגו להוציא לא אמרי' לפי שבעל המיגו ג"כ מוחזק. ובהמסקנא ס"ל שגם בנדו"ד אמרי' 'מיגו להוציא לא אמרינן'.

וההסברה בזה:

בגדר מיגו להוציא לא אמרי', יש לחקור - ובהקדים שבפשטות התוכן הוא שמיגו אינו בירור חזק כ"כ שנוכל להוציא ממון מחזקתו ע"י. אבל זה גופא יש לפרש בב' אופנים:

(א) החזקת ממון עדיף ממיגו, ולכן כשיש לא' מיגו ולהשני יש חזקת ממון, אין בכח המיגו להוציא הממון מחזקתו. כלומר: החזקת ממון של השני שולל כח המיגו.

(ב) מיגו בכלל אינו חזק כ"כ, ורק כשיש נוסף על המיגו גם חזקה לבעל המיגו, אז זה מועיל. ולכן כשיש לחבירו החזקה, ולא לו, חסר לו כח המיגו, ולכן לא אמרי' המיגו להוציא מחזקת השני, מטעם שחסר להראשון החזקה. כלומר: זהו"ע חיובי, שהמיגו צריך גם חזקה כדי שיועיל.

הנפק"מ בין ב' האופנים הוא בנדון שיש לשניהם חזקה באותו הממון - דלאופן הא', גם בזה אמרי' 'מיגו להוציא לא אמרי', כי סו"ס בא המיגו להוציא מחזקת חבירו, וזה אין בכח המיגו לעשות. ומה שיש

לבעל המיגו חזקה ג"כ, אי"ז משנה, כי אי"ז גורע מחזקת חבירו, וסו"ס יש לחבירו חזקה, ואז לא אמרי' מיגו.

אבל לאופן הב' בנדון כזה אכן נאמר מיגו, כי סו"ס יש לבעל המיגו חזקה ג"כ, והרי כל הטעם שמיגו להוציא ל"א הוא לפי שכדי שנאמר מיגו צריך חזקה, וכאן הרי יש לו חזקה עם המיגו. ומה שיש להשני חזקה ג"כ, אי"ז גורע מהחזקה שלו הנותנת תוקף להמיגו שלו.

[והוא ע"ד מ"ש הרגוצובי (הובא בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע כ"פ) בדין חיוב אכילת קדשים בתוך חומת ירושלים, שיש לחקור האם זהו דין חיובי, שצריכים לאכלו בתוך העיר בירושלים, או שזהו דין שלילי, שאסור לאכלו חוץ לירושלים, והנפק"מ הוא במקום שיש כאן ב' הענינים, שאי"ז בתוך העיר, אבל לאידך גם אי"ז חוץ לעיר, כשהוא בתוך החומה עצמה, שלהאופן הא' שצ"ל בתוך העיר, ה"ז אסור, כי אי"ז בתוך העיר, אבל לאופן הב' ה"ז מותר, כי אי"ז חוץ לירושלים.

עד"ז בנדו"ד: החקירה היא האם דין מיגו להוציא לא אמרינן הו"ע חיובי, שכדי לומר מיגו צ"ל גם חזקה לבעל המיגו, או דין שלילי, שאין לו להיות נגד חזקה, והספק הוא בנדון שיש כאן ב' הענינים, שאינו חסר החזקה לבעל המיגו, אבל זה גם נגד חזקה, שלהאופן שאין לומר מיגו נגד חזקה, גם בנדו"ז לא נאמר מיגו. ולהאופן שצ"ל להמיגו גם חזקה, גם בנדו"ז יש לו גם חזקה, וה"ז מיגו טוב].

ובזה הוא דנחלקו, דשא"ר ס"ל כאופן הב', ולכן לא תירצו שכאן ה"ז מיגו להוציא, משא"כ התוס' ס"ל שזה אכן בכלל מיגו להוציא; וזהו גם החילוק בין הקס"ד ומסקנת התוס', וכנ"ל.

אמנם צע"ק האם זוהי כוונת התוס', כי מהמשך דברי התוס' לכאן לא משמע כן, כי ז"ל: "וההיא דחזקת הבתים (ב"ב לב, ב) דגחין ולחיש ל' לרבה, אין שטרא זייפא הוא, ומיהו שטרא מעליא הוה לי בידי ואבד, והימני' רבה להוציא במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא, [ותירצו:] התם היינו טעמא משום דאפי' הוה שתיק, רק שלא הי' מודה שהוא מזויף, הי' נאמן, כי החתימה היתה ניכרת לעומדים שם", עכ"ל. שמזה שהקשו מדברי רבה שאמר שם מיגו, אף שהי' להוציא, משמע שקושייתם היתה על עצם הדין שמיגו להוציא לא אמרינן, כי לפי הנת"ל שכל כוונת התוס' היא לחדש שגם בנדו"ד (שיש לשניהם חזקה) ה"ז מיגו להוציא, אבל לא עצם הדין דמיגו להוציא לא אמרינן, אין מקום לקושיית התוס' כאן; ומדהקשו כן, משמע שהחידוש

בתיאורו הוא עצם הדין דמיגו להוציא לא אמרי' (ובהקס"ד ס"ל שאמרי' מיגו להוציא). ולכן הקשו כאן על עצם הדין בזה. כי כאן חידשו דין זה.

אבל דוחק קצת לומר שכאן הוא המקום שבו חידשו התוס' כלל זה.

ו"ל שאכן כוונת התוס' היא לחדש שגם בנדרן דיש לשניהם חזקה ה"ז מיגו להוציא, ולא עצם הדין שמיגו להוציא לא אמרי', וכוונתם בהקושיא היא להוכיח שבנדרן כזה שיש לשניהם חזקה, ס"ל לרבה שאכן אמרי' מיגו - כי הנדרן שם הוא שהי' לשניהם חזקה, כדלקמן.

ויובן זה בהקדים מה שהקשו המפרשים על המשך דברי התוס', שכתבו לפרש למה לא קיבל ר' יוסף (בב"ב שם) מיגו זה, בזה"ל: "ורב יוסף אית לי' דאפי' מיגו לא הוה, כיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר, ואין לומר מיגו אלא היכא שטענתו ראשונה היא אמת, מיגו שהי' טוען אחרת, ולפיכך אינו מיגו אפי' להחזיק כגון בעובדא קמייתא". עכ"ל התוס'.

והקשו המפרשים דלמה הוצרכו התוס' כאן לבאר שיטת רב יוסף, והרי שיטתו מובן ומתאים לשיטת התוס' שמיגו להוציא לא אמרינן, ורק הוצרכו לתרץ איך מתאים שיטת רבה עם שיטת התוס'; ואף שפשוט שאין שיטת ר' יוסף תלוי בהדין דמיגו להוציא לא אמרי', שהרי בעובדא קמייתא שם (בב"ב) לא הי' זה להוציא, ואעפ"כ לא קיבל ר"י מיגו זה, - הנה בכל אופן אין זה נוגע כאן, כי זוהי שאלה מצ"ע, למה לא קיבל ר"י המיגו, אבל אי"ז נוגע להנדרן בתוס' זה.

ו"ל הביאור בזה, בהקדים לבאר סברת רב יוסף, דכיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר, לכן אין לומר כאן מיגו, ובפשטות לומדים התוס' שזוהי כוונת הגמ' (בב"ב שם) בדברי ר"י "אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא", כלומר שמכיון שהשטר שהוא אוחד בידו הוא מזויף, חספא בעלמא, וזה היתה תחלת טענתו, שיש לו שטר זה, לכן אא"פ להאמינו ע"י מיגו.

ולפי"ז צ"ל בפשטות שסברת רבה, שס"ל שאכן יש לו מיגו, הוא, שאין נוגע מה ששטר זה הוא מזויף, שהרי אין מקבלים שטר זה כלל, כ"א מקבלים טענתו שיש לו שטר אחר כשר, וע"ז סמכין, ובמילא מה לי שהתחיל עם שקר, סו"ס יש לנו ראי' שיש לו שטר אחר כשר, ולמה שלא נסמוך על שטר האחר.

נמצא דלרבה נקטינן שיש לו שטר כשר שאינו מזויף, וע"ז סמכין.

והנה מי שיש לו שטר מקויים בידו הוא נקרא המוחזק, ולא הנתבע, וגובה חובו; אבל כאן י"ל ששניהם נקראים מוחזקים, כי מצד אחד הרי בפועל הנתבע הוא המוחזק והתובע רוצה להוציא הממון ממנו, אבל לאידך, יש לנו ראי' ע"י המיגו שיש לו שטר כשר, ואותו השטר עושה אותו למוחזק, אבל סו"ס הוא נעשה מוחזק רק ע"י המיגו גופא, כי רק ע"י המיגו ידעין שיש לו שטר אחר כשר, וממילא אין לומר שזהו מיגו להחזיק, כי בשעה שדנים האם לומר המיגו עדיין אין הוא עצמו מוחזק; אבל לאידך, המיגו מגלה שיש לו שטר מקויים שאכן עושה אותו למוחזק; א"כ ה"ז כאלו שלשניהם יש חזקה. וה"ז קצת דומה לנדרו"ד, ששניהם מוחזקים בו.

וזהו המשך דברי התוס': התוס' ידעו שמיגו להוציא לא אמרין, אלא שתחלה קס"ד שכאן אי"ז מיגו להוציא, כי גם לבעל המיגו יש חזקה, כאופן הב' דלעיל, וע"ז תירצו שאינו כן, כ"א כאופן הא', ולכן גם כשלשניהם יש חזקה, הוא מיגו להוציא, וע"ז הקשו מרבה שקיבל המיגו שם, אף שלשניהם הי' חזקה, כנ"ל, ולא כללו בכלל מיגו להוציא, שמזה מוכח שס"ל לרבה שבנדרון דלשניהם יש חזקה, אי"ז בכלל מיגו להוציא, ומזה הקשו על מ"ש לפנ"ז שכשיש חזקה לשניהם ה"ז מיגו להוציא.

וע"ז תירצו "התם היינו טעמא משום דאפי' הוה שתיק, רק שלא הי' מודה שהוא מזויף, הי' נאמן, כי החתימה היתה ניכרת לעומדים שם", שיי"ל כוונתם שהחזקה שיש לבעל המיגו הוא תקיף יותר מהחזקה שיש לחבירו, ולכן אף שהכלל כשיש לשניהם חזקה, אין הוא נאמן במיגו נגד חזקת השני, כאופן הב' דלעיל, מ"מ בנדרו"ד שאם הי' שתיק הי' לו שטר טוב, א"כ כאילו (מטעם המיגו) יש לו בפועל בידו שטר טוב, וכאילו נאמר שהשטר האמיתי שיש לו במקום אחר מתבטא בשטר זה, מכיון ש"החתימה היתה ניכרת לעומדים שם", והוא היה צריך רק לשתוק ותו לא, ולכן כאילו יש לו בפועל ממש בידו שטר טוב, ולכן הב' מוחזק האמיתי, ואין כאן מיגו להוציא.

ועכשיו כבר הוכרחו התוס' לבאר סברת רב יוסף, שהרי עפהנ"ל נמצא שזהו מיגו ככל מיגו שבתלמוד. ולכן כתבו שרב יוסף פליג על עצם הדבר שנקטינן כאילו יש לו שטר טוב, כי "אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא", שטענתו הראשונה, ששטר זה שבידו הוא שטר כשר, הב' שקר, והשטר השני אין כאן, ולכן אין כאן מיגו כנ"ל. ולכן ס"ל שאין לומר כאן מיגו.

ועפ"ז נמצא שהביאו התוס' הפי' בדברי ר"י בשביל ב' טעמים: (א) לאחר שפירשו דברי רבה, אינו מובן כלל דברי ר"י, וצריכים לפרשם. (ב) ע"י הפי' בדברי ר"י מתבהר תחלת דברי התוס', במה שהקשו מרבה: שהיות ור"י ס"ל שלא סמכין על השטר שיש לו במק"א, רואים שלרבה אכן סמכין אשטר זה. א"כ מובן שבנדו"ז שניהם נק' מוחזקים, וזה נותן הבנה לקושיית התוס' מעיקרא שמכריחם לתרץ ששם שאני, וכנ"ל.



עוסק במצוה פטור מן המצוה

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

סוכה כו, א. "תניא א"ר חנניא בן עקביא כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן כו' פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה לקיים דברי ריה"ג שהי' ריה"ג אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה".

והנה עי' ערוך לנר שדייק מהו הלשון "לקיים כו'", והול"ל בקיצור מפני שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ומתרץ, שלכא' לא שמענו מהלימוד מ"בשבתך בביתך" רק עוסק במצוה ממש שפטור, משא"כ מי שמזמין מצוה לאחרים שג"כ יפטור א"א ללמוד מהא דלעיל, אלא שי"ל שמדויק בהלשון "עוסק במצוה" ולכא' הול"ל "מקיים מצוה פטור מן המצוה", ומלשון "העוסק" משמע שעסק בעלמא במצוה ג"כ פטור מן מצוה אחרת, וזהו החידוש של רחב"ע שכותבי ספרים כו' פטורים "לקיים דברי ריה"ג כו'" שלא אמר רק "המקיים מצוה" אלא אמר "עוסק במצוה", עכת"ד.

ולכא' אכתי צ"ב (וכמו שכבר העיר ב"אוצר" כאן הע' 9), שאם אין רא' מהפסוק על מי שמזמין מצוה לאחרים, מאיפא באמת המקור לזה? גם אינו מוסבר לפי דבריו מהו הדיוק ריה"ג דוקא, והלא כן הוא ג"כ לשון הבריייתא דלעיל (וכ"פ) הלשון "עוסק במצוה"¹. גם עצם הדיוק מ"עוסק" במצוה אינו מוכרח, בפרט לשיטת הר"ן בהמשנה שמבאר הדיוק "עוסק" ולא "מקיים" באו"א ע"ש.

(1) אבל לזה י"ל שכן הי' קבלה בידו בשם ריה"ג.

ואולי י"ל בזה באו"א קצת:

דהנה לעיל בהסוגיא יש ב' לימודים מהיכן לומדים עוסק במצוה פטור מן המצוה - מהפסוק "בשבתך בביתך" ומן "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", וכמבואר בהסוגיא בארוכה ע"ש. והנה הגם שהגמ' עושה צריכותא בין ב' הלימודים, מ"מ יש לומר שיש נ"מ (גם להלכה) מהיכן לומדים עיקר דין עוסק במצוה².

ולכאור' י"ל נ"מ לגבי ב' ענינים:

(א) דהנה יש שקו"ט באחרונים אם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא³. ובקובץ שיעורים ח"ב סי' לב כתב לתלות, בביאור הדרשא "בשבתך בביתך - בשבת דידך ולא בשבת דמצוה, ובלכתך בדרך - ולא בלכת דמצוה". שאם פי' הלימוד הוא שמצוה פוטר, הרי ודאי קאי הפסוק על מצוה מה"ת דוקא, וא"כ על מצוה דרבנן לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה. משא"כ אם הלימוד הוא שצריך להיות 'לכת דידך' כדאי להתחייב בקר"ש, א"כ שפיר י"ל שכל שאינו 'לכת דידך', אלא הוא הילוך של מצוה פטור, וא"כ אפי' במצוה דרבנן י"ל שיפטור מקר"ש, כיון שסו"ס אינו 'לכת דידך' (ע"ש).

ולפ"ז י"ל, שדוקא אם לומדים הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה מהפסוק בשבתך בביתך ובלכתך בדרך - יש מקום לומר שדין זה הוא גם בעוסק במצוה דרבנן (אם נפרש הלימוד באופן הנ"ל), משא"כ אם לומדים מן "ויהי אנשים אשר היו גו'", שלמדים משם עוסק במצוה פטור מן המצוה "שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן" (ל' רש"י לעיל כה, ב), וא"כ הרי משם יש להוכיח שמצוה מה"ת פוטר מן המצוה, אבל לא מצוה דרבנן, כמובן.

(2) ראה עד"ז בלקו"ש ח"ט כי תצא (ג) בנוגע הלימודים מהיכן לומדים קידושי כסף שיש חילוק (גם למסקנא) מהיכן לומדים דין קידושין לגבי עצם גדר קידושי כסף, הגם שבסוגיא שם (ד, ב) עושה הגמ' צריכותא - ע"ש הע' 11. וא"כ י"ל עד"ז בנדר"ד, שיש חילוק ונ"מ מאיפא לומדים דין עוסק במצוה הגם שהגמ' לפועל (אחרי שישנו ב' הלימודים) עושה צריכותא.

(3) ראה המובא ב"אוצר" דף כה, על רש"י ד"ה שלוחי. וכה, ב. ד"ה וא"ר אבא (בנוגע חתן).

(ב) לגבי נידון של הערוך לנר הנ"ל, אם במזמין מצוה לאחרים אבל הוא עצמו אינו מחוייב בזה, אם אומרים בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה.

ולכאור' י"ל שתלוי ג"כ בהנ"ל - מאיזה לימוד לומדים דין עוסק במצוה, דבשלמא אם לומדים מהפסוק בשבתך כו', הרי י"ל (ע"ד הנ"ל מהקובץ שיעורים) שאם פ' הלימוד הוא שכל שאינו הילוך דידך (או שבת דידך) פטורים מקר"ש, הרי בהולך (או עסוק) במצוה להזמין מצוה לאחרים הרי ג"כ אינו הילוך דידך, וממילא י"ל ע"ז דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, משא"כ אם הוא דין שדוקא הילוך דמצוה פוטר, י"ל שהוא דוקא במצוה שלו, משא"כ במזמין מצוה לאחרים (כגון סופרי סת"ם או תגריהן כו') שסו"ס אינו מקיים מצוה בזה, א"כ י"ל שאין ראי' שחל ע"ז הדין עוסק במצוה.

אמנם אם לומדים מ"ויהי אנשים גו'", הרי שם י"ל שהיו עסוקים במצוה שלהם. והגם שלא הי' עסוקים במצוה שהי' מוטלים עליהם דוקא, שהרי כמו כן אחרים הי' יכולים לקיים המצוה, מ"מ הרי בשעה שהיו עסוקים במצוה זו היו הם מקיימים מצוה (ולא רק מזמין מצוה לאחרים), וא"כ אין ראי' להדין של כותבי סת"ם כו', וע"כ שהברייתא של כותבי סת"ם ס"ל להלימוד של בשבתך בביתך, ויפרש (כנ"ל) שפי' הלימוד הוא, שכל שאינו שבת ולכת דידך פטורים מן המצוה⁴.

ולפ"ז יש לבאר ברייתא דידן, דהנה בברייתא דלעיל מי היו האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, לרבי יוסי הגלילי היו נושאי ארונו של יוסף, לר"ע היו מישאל ואלצפן שנטמאו בנדב ואביהוא, ולרבי יצחק היו עוסקין במת מצוה ע"ש.

והנה הראי' שעוסק במצוה פטור מן המצוה לכאור' הוא לרבי יצחק "שנטמאו במתיהן שבעה ימים קודם הפסח" (כנ"ל), וכן י"ל שלר"ע יש ג"כ ראי'⁵, משא"כ לריה"ג שנטמאו בעצמות של יוסף לפני הרבה

(4) ובפרט לשיטת המ"א סי' לח סק"ח "שמשמע (מרש"י) דאם עושה כדי להשתכר בו לא מקרי עוסק במצוה" (וכ"ה באדה"ז שם ס"ז), ונמצא שכל כוונת עשייתו הוא כדי להזמין מצוה לאחרים. - וראה במרומי שדה בסוגיין שחולק על דברי המ"א הנ"ל, וס"ל פ' אחר בדברי רש"י (שהוא יסוד דברי המ"א). וראה שו"ת כתב סופר או"ח סי' קיט.

(5) עי' בפנ"י ועוד (מובא ב"אוצר"). ואכמ"ל.

זמן (בצאתם ממצרים) וכבר זמן ארוך (מר"ח סיון) שלא נשאו הארון, א"כ אין מזה ראי' שעוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שלא הי' עסוקים במצוה כבר זמן רב⁶, וע"כ שלשיטת ריה"ג גופא המקור לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא מהפסוק בשבתך בביתך (שנזכר לעיל בסוגיא).

והנה לר"ע ולר"י שי"ל שלמדים דין עוסק במצוה מ'ויהי אנשים גו', א"כ אין ראי' לדין כותבי סת"ם כו', שהרי אין להביא ראי' משם אלא לעוסק בגוף מצוה ידידי, אבל לא למזמין מצוה לאחרים כנ"ל, משא"כ לריה"ג שע"כ לומד דין עוסק במצוה מבשבתך בביתך גו', הרי שפיר יש לפרש הלימוד באופן שגם מזמין אחרים למצוה ג"כ, יפטור מדין עוסק במצוה כנ"ל.

ובזה יש לפרש הברייתא "לקיים דברי ריה"ג שהיה ריה"ג אומר עוסק במצוה פטור מן המצוה" - שי"ל שכוונת הברייתא הוא דוקא לרבי יוסי הגלילי שהי' אומר עוסק במצוה פטור מן המצוה - שע"כ מקורו 'מבשבתך בביתך' וע"כ א"ש הדין שכותבי סת"ם פטורים, משא"כ לשאר דיעות שי"ל שלא ס"ל דין זה.

[ובזה יש ליישב קצת השמטת הרמב"ם דין כותבי סת"ם, שעמדו בזה האחרונים⁷, ולהנ"ל י"ל שכיון שדין כותבי סת"ם הוא חידוש שגם מזמין מצוה לאחרים נקרא בגדר עוסק במצוה, והוא רק אם לומדים מבשבתך בביתך ומפרשים הלימוד כנ"ל - ולדעת ר"ע ור"י אין הכרח לדין זה (וכן אם לומדים מבשבתך בביתך ג"כ יש לפרש הלימוד באופן שאין ראי' לדין זה כנ"ל), לכן להלכה ס"ל לרמב"ם שלא קיי"ל כן, ובפרט שהברייתא גופא של כותבי סת"ם מדגיש שהוא רק לריה"ג, וא"כ הוא רק דעת יחיד, ולכן ס"ל להרמב"ם שלהלכה לא קיי"ל כן].



6 אבל ראה שו"ת משכנות יעקב או"ח סי' נד שכתב שלריה"ג דאף בשעת חנייתו היו משמרים ארונו ועסוקין במצוה ואינן מחוייבין ליטוהר ולעשות הפסח אף שהיה אפשר להן ליטוהר אינן חייבין מטעמא דעוסק במצוה כו' ור"י ס"ל כיון שיכולין ליטוהר וארונו היה משתמר ממילא שעמד במחנה לוי' או היו נזהרין מנגיעה אין עסקן פוטרותן, וע"ש שלפ"ז מבאר דעת הרמב"ם (ע"ד משי"כ בפנים) שדוקא מצוה שהוא חובת הגוף פטור מן המצוה משא"כ מצוה שאין חובה עליו - ודלא כדעת ריה"ג. - והנלענ"ד כתבתי (שלדעת ריה"ג אין כלל ראי' לדין עוסק במצוה מ'ויהי אנשים כו').

7 ראה נו"כ טושו"ע או"ח סי' לח, ובהמובא ב"אוצר" דף כו, א. מכ"מ.

דוקא אוחזין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בריש מכילתין (בבא-מציעא ב, א) מעתיק רש"י מהמשנה את המילים "שנים אוחזין בטלית", ומפרש: "דוקא אוחזין, דשניהם מוחזקין בה ואין לזה בה כח יותר מזה, שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה".

והנה דשו רבים בביאור דברי רש"י אלו, אשר לכאור' יש בהם תמיהות רבות, וכמו שאפרט;

(א) עמש"כ "דוקא אוחזין", "איכא למידק דמאי חידושא, והא אוחזין קתני, ומהיכא תיתי לן למימר דלאו דוקא"? (ל' השטמ"ק בתחילתו).

(ב) מדברי רש"י "דוקא אוחזין, דשניהם מוחזקין בה וכו'", משמע דסב"ל הני ראשונים (תוס' הרא"ש בסוגיין ועוד) שכתבו, דהחלוקה דמתניתין היא דווקא במקרה דאוחזין, משא"כ במקרה דשניהם אינם אוחזין, אכן ישתנה הדין (כבסוגיית הגמ' בב"ב דף לד, ב, דנפסק הדין "כל דאלים גבר"). וא"כ קשה מדוע לא פירש כן רש"י בדבריו - דבמקרה דאין שניהם אוחזין אכן הוה דין אחר (כמ"ש לגבי המקרה של "היתה ביד אחד לבדו")?

(ג) ומחמת קושיא הנ"ל יש מפרשים (ראה נח"ד כאן ועוד), דרש"י לא בא בדבריו אלו לצדד עם שיטה זו דהחלוקה במשנתינו היא מחמת אחיזתם בטלית (ויתכן דסב"ל דגם כששניהם אינם אוחזין בה, מ"מ הוה דינא דיחלוקה, וכשיטת הריב"א בב"ב שם), וכוונתו בה "דוקא" היא רק שצריך ששניהם יאחזו בה בו זמנית, משא"כ במקרה שרק א' אוחז בה וכו' (והיינו שכל דברי רש"י כאן הם המשך אחד, שתוכנם הוא לשלול מדינא דמתניתין מקרה של א' שאוחז בטלית לבדו).

אלא שלפ"ז תמוה לכאור' ההדגשה "דוקא אוחזין, דשניהם מוחזקין בה וכו'"; דלפי פירוש זה הי' צ"ל ההדגשה "דוקא שניהם וכו'" וכיו"ב, דזהו מה שבא ללמדנו, משא"כ הא ד'מוחזקין' בה, אינו נוגע באמת (דגם בלי 'מוחזקין' כלל הי' הדין דיחלוקה כנ"ל)! ?

ד) מש"כ "ואין לזה כח בה יותר מזה"; מה כוונתו בזה? והיינו, על איזה סוג של 'כח' מדבר? ומה אכן יהי' הדין במקרה שכן יש לא' מהם 'כח בה יותר מזה'?

ה) התחיל עם 'ואין לזה כח בה יותר מזה', והמשיך 'שאלו היתה ביד אחד לבדו כו', ולכאור' הרי לאו רישא סיפא; דמש"כ תחלה משמע, שאם רק יש לא' מהם איזה כח בה יותר מהשני, כבר בטלה דין החלוקה, אמנם מהמשך דבריו משמע, דרק כשהוא ביד א' לבדו בטלה החלוקה וזכה בה המוחזק.

ו) קושיית הפנ"י כאן: "דמאי קמ"ל בפירושו, וכי עד השתא לא ידעינן דהממע"ה בכל דוכתי"?

ז) ויש להוסיף: דהנה מזה שכתב רש"י 'שאלו היתה וכו' - ולא ואלו היתה - מוכח לכאור', דאכן לא בא בזה ללמדנו שנאמר כאן הדין דהממע"ה, אלא דדין זה הוא הוכחה (או הסברה) למש"כ רש"י לפנ"ז. ובפשטות: שההוכחה לזה שמשנתינו מדבר ב'אוחזין דוקא כו' הוא, משום שבמקרה שהי' ביד א' לבדו אכן אינו קיים דינא דמשנתינו (דיחלוקו בשבועה), דהרי במקרה כזה נאמר הדין דהממע"ה.

אלא דלפ"ז תמוה ביותר כוונת רש"י; דנמצא שמוכיח מתוך הסברא הפשוטה של הממע"ה (עד שאינו מביא לזה שום ראיה), שמשנתינו אינה חולקת על הדין דהממע"ה. אתמהא! ?

ח) מש"כ 'ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו'; האם כאן הוא המקום ללמדנו איזה סוג ראיה בעינן עבור להוציא ממון בדין?

ט) קושיית מהר"ם שיף: מדוע כתב רש"י שבמקרה שהיתה ביד א' כו' לא הי' השני נאמן ליטול בשבועה, ולא הזכיר (גם) שזה שאוחז בה לא יצטרך לישבע כלל (היינו, דבמשנה מוזכר ב' שבועות, ובמקרה דהיתה ביד א' לבדו, הרי שתיהן לא היו קיימות, ומדוע שלל רש"י רק א' מהן)?

ב. ואולי יש לבאר המשך דברי רש"י באופן שונה מהרגיל, שעפ"ז יתורצו כמין חומר כל התמיהות הנ"ל, ובהקדמה:

בקשר לדינא דמתניתין מצינו כמה דיונים שלכאור' תוכנם אחד; והוא, האם ישתנה הדין באם יהי' לא' מבעלי הדין 'בירור' מסויים לצדו, נגד חבירו (היינו, בירור כזה שאין בכחו להוציא ממוחזק ממנו,

אבל מ"מ יש לה כח של בירור בעלמא), כמו: ברי נגד שמא; חזקת מרא קמא; או רוב, כדלהלן;

דהנה הפנ"י כתב בסוגיין, שאם א' מהאוחזין טוען ברי, וחבירו טוען שמא, הרי הטוען ברי זוכה בדין. ואף דבעלמא אין מוציאים ממוחקן אפי' בכו"ש, מ"מ הרי כאן דשניהם מוחזקין בה שאני. ובאמת כבר כתב כן הרמב"ן בב"ב (דף לד), ועוד.

אמנם בשער המשפט (סקל"ח סק"ג) דייק מתוך דברי התוס' לקמן (קטז, ב ד"ה לימא), דסב"ל שגם כששניהם מוחזקין בה לא יהני טענת הברי על השמא להוציא מחזקתו (וראה באוצר מפרשי התלמוד בריש מכילתין הערה 27, מה שהביא גם מספרים אחרים שכתבו להוכיח (באופנים שונים) שכן הוא אכן דעת התוס').

והש"ך פסק (סצ"א סוף סקל"ג), שגם במקרה שא' מהאוחזין הוא המרא קמא, מ"מ הרי כששניהם מוחזקין בה, קיימת החלוקה (בשבועה) דמשנתינו, ולא אזלינן בתר מר"ק הואיל ושניהם מוחזקין בה. ולאידך, הרי הש"ש (שמעתא ד' פ"ד) האריך לחלוק עליו, וסב"ל שבמקרה דמר"ק ודאי אזלינן בתריה, ולא בתר זה ששניהם מוחזקין בה השתא.

ובתרומת הדשן (סי' שי"ד) פסק, שבמקרה שיש 'רוב' המסייע לא' מהטוענים, אז אזלינן בתר רובא, הואיל ואין א' מהם מוחזק בה לבדו (משא"כ במוחק ממש פסקינן דלא אזלינן בתר רובא להוציא כידוע).

[והתרוה"ד מעיר ע"ז, דאע"פ דהתוס' בסוגיין כתבו שמגו אינו יכול לעזור לא' מהטוענים, משום דהוה מיגו להוציא, דלכאור' משמע מזה שכן נחשב כ"א מוחזק בחלקו, עד שלא מהני בירורים דעלמא להוציא ממנו? מ"מ - כתב התרוה"ד - דיש לחלק ולומר, דרק לענין מיגו נחשב 'להוציא', אבל לא לענין בירור דרוב, יעויין בדבריו.

אמנם עפמשנ"ת לעיל (מ'שער המשפט) בדעת התוס', דסב"ל שאכן נחשבים למוחקים, עד שאינו מועיל גם הבירור דכו"ש, לכאור' (לא צריכים לחלק כך בין הבירור דמיגו להבירור דרוב ד') י"ל בפשטות, שהתוס' אזלי בזה לשיטתייהו, ושלכן אינו מועיל גם מיגו להוציא השני מחזקתו בהטלית (אף שעדיין צריכים לחילוקו של התרוה"ד לבאר דעת הרמב"ן עכ"פ; דהא סב"ל - כנ"ל - דכו"ש כן מוציא מהמוחקין דמשנתינו, ומ"מ מביא כאן האי סברא דמיגו להוציא לא אמרינן)].

ועכ"פ נמצא דיש כאן ב' שיטות כלליות (עם כמה נפק"מ): (א) היות ואין כאן מוחזק א', לכן מהני גם הבירורים האלו שאינם מועילים נגד מוחזק ממש (שיטת הרמב"ן, תרוה"ד, פנ"י, ש"ש ועוד). (ב) הואיל וכ"א מוחזק (עכ"פ) (בחלק מ) הטלית, לכן א"א להוציא מא' מהם ע"י בירורים כאלו (דעת התוס' והש"ך). ע"כ ההקדמה.

ואופ"ל דשיטת רש"י הוא כאופן השני - דבמקרה דשנים או חזין כו' א"א להוציא מהשני ע"י איזה בירור שיהי'. ועפ"ז נפרש דבריו (דעסקינן ביה) כך: דדינא דמשנתינו נאמר ב'דוקא או חזין, דאז הואיל ו'שניהם מוחזקין בה' לכן הר"ז מצב של 'אין לזה בה כח יותר מזה'. והיינו דאין שום בירור (שיש לו) עושה אותו לבעל כח בה יותר מחבירו, והואיל ואינו מועיל נגד חזקת חבירו כנ"ל.

וע"ז ממשיך - רש"י - להביא הוכחה (או הסברה) לדבר זה: שכמו שאם הי' הטלית ביד א', הרי פשוט הדבר שלא הי' השני יכול להוציאו ממנו בשום בירור, אלא רק ע"י עדים בלבד, וגם בשבועה (דמשנתינו) בודאי לא הי' יכול להוציאו מידי המוחזק (הואיל ואין שום בירור מועיל נגד המוחזק - חוץ מעדות - כנ"ל); עד"ז במקרה (דמשנתינו) דשניהם מוחזקין בה, הרי 'אין לזה בה כח יותר מזה', משום שאין שום בירור מהני, ולכן נפסק הדין דיחלוקו (בשבועה מדרבנן).

ולפ"ז נמצא, דרש"י לא נכנס בכלל לברר הדין במקרה דשניהם אינם או חזין בה (באם אמרינן גם אז דיחלוקו, או דאז הוה דינא כדא"ג). ברם, כן שלל מקרה זה מדינא דמשנתינו לענין אחר: דבמקרה כזה בודאי כן מתחשבים עם עוד סוגי בירור כגון רוב וכו' כו', משא"כ במשנתינו ד'אין לזה בה כח יותר מזה' כמשנ"ת (והמעין יראה איך שנתיישבו לפ"ז בד"מ כל התמיהות דלעיל, ואכזהמ"ל עוד).



נאמנות המוכר

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ': וניחזי זוזי ממאן נקט. ועיין ברש"י שהביא מבריייתא בקידושין דנאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי. והיינו דאית לי' להמוכר נאמנות מיוחדת כב' עדים לומר לזה מכרתי.

והקשה הרשב"א, דלפ"ז מדוע קאמר הגמ' "וליחזי זוזי ממאן נקט", הרי לאו בזוזי תליא מילתא אלא בנאמנות המוכר תליא, וא"כ הו"ל להגמ' להקשות "וניחזי מוכר מאי קאמר"? ועיי"ש מה שתי'.

ונראה לבאר ל' הגמ' אליבא דרש"י, ובהקדם, דהנה הביא רש"י סיום הברייתא בקידושין, דבד"א שהמוכר נאמן כשמקחו בידו, כיון דעליו רמיא לדעת למי מכר, אבל אין מקחו בידו אינו נאמן. וקאמר ע"ז בגמ' שם עוד, דגם באין מקחו בידו, אי נקט זוזי מחד נאמן, דבאופן זה ודאי זוכר, ורק אי נקט זוזי מתרווייהו אינו נאמן. ומבאר רש"י עפ"ז תי' הגמ', "לא צריכא דנקט זוזי מתרווייהו ולא ידעינן מהי מדעת' ומהי בע"כ", דאפי' ידע המוכר, בזו אינו נאמן.

והקשו במפרשים על תי' הגמ' אליבא דרש"י, אפילו אם נאמר דבדנקט זוזי מתרווייהו ואין מקחו בידו אין המוכר נאמן כב' עדים, מ"מ הרי לכא' סו"ס מ"ט לא נאמינו ככל ע"א דעלמא (וע"ד מ"ש התוס')?

אולם עי' בתוס' ר"י הזקן בקידושין שכ', דמדברי רש"י התם משמע דאי אין מקחו בידו ונקט זוזי מתרווייהו אינו נאמן כלל אפי' כע"א. ועפ"י דבריו מובן תי' הגמ' הכא לרש"י.

אלא דהא גופא צ"ע, וכמו שהקשה בתוס' ר"י הזקן התם, דתימה גדול הוא לומר דכשאין מקחו בידו ונקט זוזי מחד נאמן כב' עדים, ובדנקט זוזי מתרווייהו אינו נאמן אפי' כעד א'.

והנראה בביאור שיטת רש"י, בהקדם מה שצ"ב דמ"ט באמת שהאמינו המוכר הן במקחו בידו והן אין מקחו בידו כב' עדים, הרי סו"ס אינו אלא עד א'? וכבר הקשו התוס' כן על רש"י בקידושין. ונאמרו בזה בראשונים בקידושין ב' ביאורים.

הר"ן ועד"ז הרשב"א כ' דהוא תקנת חכמים, דכיון שברוב הפעמים אין שם בשעת הקנין אלא המוכר, לכן תקנו חכמים שיהא נאמן כב' עדים. ונאמנות זו דהמוכר הוא ע"ד מה שאמרו בברייתא שם, דדיין וחייה נאמנים כב' עדים, דגם התם תקנת חכמים הוא, כיון דאי אפשר בלאו הכי.

אמנם הריטב"א מבאר דלאו תקנת חכמים הוא, אלא מצד זה עצמו דרמיא עליו למידק למי מכר, נאמן הוא כב' עדים, דבכל דבר דרמיא על האדם לדייק, ואינו נוגע בדבר וליכא חשש דמשקר, נתנוהו חכמים נאמנות כב' עדים. ובפנ"י שם מבאר יותר, דבאמת טעמא דמילתא

דאין עד א' נאמן כב' עדים, לאו משום חשש משקר הוא, אלא משום שאינו מדייק בדיבורו כב' עדים, וא"כ היכן דרמיה עליו לדייק האמינהו כב' עדים. ועפ"ז, אין זה דין מיוחד שנאמרה במוכר, אלא הכי דינא בכ"מ דרמיה עליו לדייק נאמן כב' עדים. (ומצאתי בס' שערי תורה בערך נאמנות המוכר שמאריך בסברא זו, עיי"ש).

ולכ', בל' רש"י שלא הזכיר כלל דתקנת חכמים הוא, ורק הזכיר הא דרמיה עליו לדייק משמע כמ"ש הריטב"א. וצ"ב מאי דחקוהו להר"ן והרשב"א לפרש אליבא דרש"י דתקנה מיוחדת היא.

וע"כ צ"ל דס"ל להר"ן והרשב"א, דלא מסתבר כלל שיהני מה שהמוכר מדייק שיהא נאמן כב' עדים, וגם מה שמדייק המוכר לא מהני לי' יותר מנאמנות דע"א, ולכן כתבו, דע"כ נאמנות המוכר תקנת חכמים מיוחדת היא. ולפי שיטתם, דברי רש"י דכשמקחו בידו מידק דייק וכשאינן מקחו בידו אינו מדייק, לאו ביסוד נאמנות המוכר איירי, אלא מבאר בזה השיעור וגבול מתי אפשר להאמינו בהתקנת חכמים, דלא בכל אופן שייך לתקן להמוכר נאמנות זו, דרק באופן דרמיה עליו לדייק, ואית לי' נאמנות (בכלל) כע"א, תקנו חכמים דנאמן כב' עדים. (וכבר דנו באחרונים בארוכה בדברי הר"ן שאין המוכר נאמן אלא אי עדיין הלוקחין לפניו, ואכמ"ל)

היוצא מזה, דיש ב' אופנים בפ"י דברי רש"י ד"רמיה עליו לדייק": א. זהו יסוד הנאמנות כב' עדים - הריטב"א. ב. זה מברר דודאי אית לי' נאמנות כע"א, ולכן תקנו חכמים שיהא נאמן כב' עדים - הר"ן והרשב"א.

ועפ"ז י"ל, דמ"ש התוס' ר"י הזקן דתימה גדול לומר דבאין מקחו בידו, אי נקט זוזי מחד נאמן כב' עדים, ובדנקט זוזי מתרווייהו אינו נאמן אפי' כע"א, הוא רק לפי מה שהבין הריטב"א בדעת רש"י, שהרי כנ"ל הוא מפרש דמה דרמיה עליו לדייק הוא יסוד הנאמנות כב' עדים, וא"כ תימה גדול לומר דרק משום דליכא סיבה להאמינו כב' עדים, נאמר דאין לו שום נאמנות אפי' כע"א.

אבל לפי הר"ן, הרי אין מה דרמיה עליו לדייק יסוד הנאמנות כב' עדים, אלא תקנת חכמים היא, וא"כ שפיר אפ"ל דמצד מה דרמיה עליו לדייק (ברור לן ד) אית לי' נאמנות כע"א (ולא כב' עדים, והנאמנות כב' עדים תקנת חכמים היא), והיכא דלא רמיה עליו נקטינן שאינו זוכר כלל כיון דלא רמיה עליו, ואינו נאמן אפי' כע"א. ולאו תימה הוא כלל.

לחגה"ס, וראה גם בס' 'שלמי שמחה' (להגר"ש על בערג ז"ל) ח"א סי' מ"א, ח"ד ס' ל', ח"ו סי' מ"ב, ובקובץ רשימות שיעורים (להרב קלמנסון שליט"א) 'עניני חנוכה' סי' כ"ז. וש"נ].

בדין סוכה שנפלה

ב. והנה יעויין בס' 'שלמי שמחה הנ"ל סי' מ"א שכתב להכריע כהצד הב' הנ"ל דאין קדושה ממש בסוכה כקדוש קרבן ביסוד דעת התוס' בסוכה שם ד"ה מנין דס"ל דבסוכה שנפלה אין איסור הנאה מה"ת, והיינו משום דאיסור הנאה שבה הוא משום לתא דביזוי מצוה, וע"כ בנפלה דתו ליכא עלי' שם מצות סוכה ליכא איסורה מה"ת, משא"כ להצד הא' הנ"ל, היה ראוי להיות דגם בנפלה, אסורה בהנאה דחל הקדושה על החפצא וכמו שהוא בקרבן חגיגה דלא נפקעת הקדושה גם אחר שהקרבן אינו ראוי עוד לקרבן יעוי"ש, ובתו"ד הביא הר"א שגם דעת הרשב"א דביצה דף ל, ב. היא כדעת התוס' דהא דאסורין בהנאה הוא דוקא בעודה קיימת, אבל לא בנפלה.

ויש להעיר דהרי דעת הרמב"ן בשבת (מ"ה) היא דאיסור הנאה מה"ת מעצי סוכה הוא גם בנפלה ודלא כדעת התוס', ואזיל לשיטתי' דס"ל כהצד הא' הנ"ל וכדמשמע להדיא מלשונו שם דאיכא קדושה ממש בסוכה כמו קדושת קרבן [ועי' בקובץ רשימות שיעורים הנ"ל מש"כ בזה] הכרעתו היא אך ורק לדעת התוס', משא"כ לדעת הרמב"ן.

עוד יש להעיר, דהנה מדברי הרשב"א בחי' לביצה שם ובעבוה"ק שער ב' סק"ו נראה דס"ל כהצד הא' הנ"ל, כתב שיש בסוכה קדושה ממש, ודן אם היא כקדושת דמים או כקדושת הגוף, יעוי"ש.

ולפ"ז תקשי איך מתאים עם הא דס"ל בביצה שם דעצי סוכה אסורין בהנאה דוקא בעודה קיימת, אבל לא בנפלה, וכדעת התוס'. והרי להצד דיש קדושה ממש על הסוכה כקדושת קרבן, חל הקדושה על החפצא, וכמו שהוא בקרבן חגיגה דלא נפקעת הקדושה, וכנ"ל בדעת הרמב"ן, וצ"ע.

איסור הנאה בעת ירידת גשמים

ג. והנה בהמשך דבריו כתב שם לתרץ עפ"ז קושיית האחרונים דכיון דקיי"ל דעצי סוכה אסורין כל שבעה איך מותר לישב בסוכה בעת ירידת גשמים בשעה שפטור מסוכה, הא איכא איסורא מד"ת דמתהני

מעצי סוכה בעידן דליכא מצוה [ויעויין בזה בשו"ת עונג יו"ט או"ח סי' מ"ט באורך ועוד].

ועפ"הנ"ל נ"חא, דס"ל כהצד הב' דליכא קדושה ממש על הסוכה כקדושת קרבן ואיסור שבה הוא משום לתא דביזוי מצוה. וכמו שהוא בסוכה שנפלה דאינה ראוי' למצוה, דשפיר נפקת קדושת המצוה, ותו ליכא משום ביזוי מצוה. כמו"כ הוא בזמן שאין ראוי למצוה דאין החלות דש"ש על הסוכה, ומובן שפיר הא דיכול להנות מהסוכה בעת ירידת גשמים כיון דהוא זמן שאינו ראוי למצוה יעויי"ש. [ועד"ז תירץ בצפנת פענח הל' סוכה פ"ו ה"ב, ועד"ז הוא גם בקובץ שיעורים לביצה שם - עיי"ש ודו"ק].

[ואגב אורחא יש להעיר עמש"כ בזה הב' י.ש.א. שי' בקובץ תשפ"ד(ע' 84) שציין שם לדברי הגר"ש עלבערג ז"ל ב'שלמי שמחה' ח"א סי' מ"א, ושוב הביא קושיית האחרונים הנ"ל, ותירץ הקו"ש שם דבשעה שאין הסוכה ראוי' למצוה ליכא בה קדושה כמו לאחר החג (והוא כעין תירוצו ה'שלמי שמחה' הנ"ל). וכתב הב' הנ"ל דע"פ תירוצו הקו"ש יש לפשוט חקירת ה'שלמי שמחה' דליכא קדושה ממש על הסוכה וכו', ולא הבנתי, דהרי ב'שלמי שמחה' שם פושט הוא עצמו את חקירתו ביסוד השיטה דסוכה שנפלה מותרת, וע"פ סברתו לתרץ את קושיית האחרונים הנ"ל (כעין תירוצו של הקו"ש)] - חלות הקדושה-עשיית הסוכה או הישיבה בה.

ד. והנה בהמשך דבריו שם כתב דלפי סברתו אשר בעת ירידת גשמים דהזמן אינו ראוי למצוה ונפקע הש"ש מהסוכה, נמצא דאם אירע פעם גשם בסוכות נפקע מסוכתו הש"ש, וא"כ יש לברר מתי חל הש"ש אם ע"י עשיית הסוכה או ע"י האכילה והישיבה בה. דאי אמרינן דהש"ש חל ע"י הישיבה בסוכה אז שפיר לא קשיא מידי, דאחר הגשם ישב ויאכל ושוב יחול הש"ש. אבל אם נימא דהש"ש ס"ל ע"י עשיית הסוכה א"כ אם נימא דבשעת גשמים מסתלק הש"ש איך חל אח"כ עוד הפעם הש"ש, הא חסרה העשי' המקדשת להסוכה. עכת"ד לעניננו. [ויעויי"ש שהביא את דעת הרשב"א דלהלן בדברינו, ומש"כ לתרץ עפ"ז].

אמנם יש להעיר דמצינו שנחלקו בזה, דהנה מדברי הרשב"א בביצה שם ובעכוה"ק שם משמע שהעשי' לשם סוכה היא המקדשת, אכן מדברי המג"א (סי' תרל"ח סק"ב בשם רבינו ירוחם) מתבאר דס"ל דהישיבה בסוכה היא המקדשת [יעויין באוצר מפה"ת לסוכה שם].

ובביאור יסוד פלוגתתם, כתב בקובץ רשימות שיעורים הנ"ל דתלוי ג"כ בהך חקירה דלעיל בגדר קדושת הסוכה, דהרשב"א לשיטתי דחל קדושה ממש על הסוכה כקדושת קרבן [וכמבואר היטב בדבריו הנ"ל], ולכן ע"י עשיית הסוכה לשמה חל הקדושה דהו"ל כמקדישו בקרבן, אכן המג"א ס"ל דהוא משום לתא דהשם דמצוה וכהצד הב' הנ"ל, ולכן תלוי ע"י עשיית המצוה דע"ז חל השם דמצוה על החפצא יעוי"ש.

ומעתה יש לתרץ שפיר קושיית ה'שלמי שמחה' הנ"ל, דהרי יסוד סברתו אשר בעת ירידת גשמים דהזמן אינו ראוי למצוה נפקע הש"ש מהסוכה, היא לפי הצד הב' הנ"ל דאין קדושה ממש על הסוכה, ואיסור הנאה שבה הוא משום ליתא דביזוי מצוה, וכמו שכתב בעצמו להכריע עפ"ז דסבירא לן כהצד הב' הנ"ל וכמוש"נ, וא"כ לפי הצד הזה הש"ש וקדושת המצוה חל ע"י עשיית המצוה - הישיבה, וא"כ שפיר יתכן לומר דאחר הגשם יישב ויאכל ושוב יחול הש"ש ע"י עשיית המצוה, וקושיא מעיקרא ליתא.

אכן להדיעה דהסוכה מתקדשת ע"י עשיית הסוכה לשמה, ס"ל דחל קדושה ממש על הסוכה וכמוש"נ, ולצד זה גם אם הסוכה אינה ראוי למצוה כגון סוכה שנפלה, וגם אם הזמן אינו ראוי למצוה, לא נפקע הש"ש והקדושה מהסוכה, וכמוש"נ לעיל בדעת הרמב"ן דס"ל דגם סוכה שנפלה אסורה בהנאה, דחל הקדושה על החפצא וכמו שהוא בקרבן חגיגה דלא נפקעת הקדושה וכנ"ל, וא"כ אפי' אם אירע גשם בסוכות לא נפקעת הקדושה מסוכתו ולק"מ.

[ולהעיר דלהצד הא' הנ"ל דחל קדושה ממש על הסוכה הדרא קושיא הנ"ל (איך מותר לשבת בסוכה בעת ירידת גשמים) לדוכתא, דהרי לא נפקעת הקדושה כנ"ל. וראה מה שהובא בזה באוצר מפה"ת לסוכה שם. והזכירו שם הך שראו בקדשים נאסרה כל הנאה חוץ ממה שהוקדשו לו, ה"נ בסוכה נאסרו כל ההנאות חוץ ממה שעשו' לו, וכיון שסוכה עשו' לדירה נאסרה בכל ההנאות חוץ מהנאת דירה, שלא הוקדשה דוקא לקיום מצוה אלא הוקדשה לדירה, ומובן איך מותר להנות בעת ירידת גשמים, עיי"ש.

ולהעיר ממוש"כ בזה הגר"מ מענטליק בקובץ 'כינוס תורה' חוברת ד' שהזכיר ג"כ הך סברא, והק' ע"ז, כי הנאת דירה שבבי מצות סוכה הוא כעין תדורו, והנאה כזאת אין נכלל באיסור הנאת סוכה אבל בעת ירידת גשמים שאין ההנאה כעין תדורו אז נכלל באיסור הנאת סוכה.

אמנם יש להעיר ממש"כ בזה הרב א.ה. שיחי' בגליון תשס"א (ע' 31) שהזכיר ג"כ הך סברא הנ"ל אלא בסגנון אחר קצת, דאע"פ דגדר קיום מצווה של האדם היא 'תשבו כעין תדורו' מ"מ גדר חפצא דהסוכה היא שדומה לדירת האדם ומיוחדת לו להנאה ותשמיש. (וראה עוד מ"ש בגליון תש"ס ע' 22). ויל"ע בכ"ז, ואכ"מ.

עוד יש להעיר עמ"ש"כ ה'שלמי שמחה' בהמשך דבריו שם לתרץ קושיית התוס' בסוכה דף ט, א. ובביצה דף ל, ב. דמוכח דעצי סוכה אסורין מדרבנן, והרי בסוכה משמע דעצי סוכה אסורין מה"ת דילפינן מקרא דכשם ש"ש חל על החגיגה כך ש"ש חל על הסוכה עיי"ש. ותירץ דאם נימא דהש"ש שחל על הסוכה הוא ע"י האכילה והשיבה בה, יש לחלק באופן שאין חל ש"ש על הסוכה דהיינו טרם שישב ואכל בה ואפ"ה אסור מטעם מוקצה ויעוי"ש עוד בדבריו.

והנה מש"כ לתרץ כן בדעת התוס', שפיר כתב. דהרי לשיטת התוס' דאין קדושה ממש חל בסוכה, ואיסור הנאה שבה הוא משום לתא דביזוי מצוה כמוש"נ לעיל, יתכן לומר דס"ל אשר השם דמצוה חל ע"י עשיית המצוה - הישיבה, וכמוש"נ לעיל יסוד הפלוגתא בזה, דתלוי בגדר קדושה הסוכה ודו"ק.

אומנם, עדיין יש לעיין טובא בגוף הך סברא, שכתב בקובץ רשימות שיעורים הנ"ל לבאר יסוד הפלוגתא אם הסוכה מתקדשת ע"י עשייתה או הישיבה בה, דתלוי בגדר קדושת הסוכה כנ"ל.

דהנה מדברי אדמוה"ז משמע דס"ל כהצד הא' הנ"ל דאיכא דין קדושה ממש דחל על הסוכה, וכמ"ש בלקו"ש ח"ט שם "...ווערט אויך א קדושה אין די עצי הסכך (און מדרבנן אויך אין עצי הדפנות) - כשם שחל ש"ש על החגיגה. . . כך חל ש"ש על הסוכה", און מצד דער קדושה שבהם טאר מען זיך מיט זיי ניט נוצן. . . משא"כ קדושת הסוכה מיינט, אז די סוכה גופא (דער סכך און די דפנות) ווערט קדוש...". (ובהערה 26 "וכדיוק לשון אדה"ז סי' תרל"ח כמ"פ (בנוגע לסכך וכן בנוגע לדפנות הסוכה) חל עליהם קדושת סוכה. וראה אוה"ת שם (מא"ר בשם עבודת הקודש) דה"ל "קדושת הגוף", "דה"ל כמו הקדש" עכלה"ק.

והרי אדה"ז פסק שם סט"ו דהישיבה מקדשת (וכפי שהובא בלקו"ש שם) ובלשונו "אבל קודם שישב בה לשם מצוה סוכה אין עלי' קדושה כלל וכו'. וצ"ע בכ"ז.

[וראה מה שהובא באוצר מפה"ת לסוכה שם דיש שכתובו שפלוגתא זו תלוי אם יש מצוה בעשיית הסוכה א"ל יעיי"ש].

והנה אין הענין מבואר ומבואר עדיין כל צרכו ועדיין יש להעיר ולהאיר בכ"ז, ואכמ"ל, ועוד חזון למועד בע"ה.



"כל הכועס"

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

נדרים (כב, א): "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל הכועס, כל מיני גיהנם שולטין בו", - ומבאר הר"ן "לפי שהכעס מביאו לכפור בעיקר, כדאמרינן בפרק האורג (שבת קה, ב) דמשבר כליו בחמתו יהיה בעיניך כעובד עבודת כוכבים".

ויש להבין, וכי החסרון של הכעס הוא שרק גורם ומביאו לכפור בעיקר, והרי הכעס עצמו חמור הוא שהגיהנום שולט בו?

ונראה לומר, דמזה שנאמר בגמרא "כל מיני גיהנום שולטין בו", ולא רק "גיהנום שולט בו", מבואר דלא רק על הכעס עצמו נענש בגיהנום, אלא בנוסף לזה מגיע גם לידי עבירות חמורות ולידי כפירה בעיקר, ולבסוף נענש בכל מיני פורענויות בגיהנום.

הצלת נפש של עולא

שם: "עולא, במיסקיה לארעא דישראל, איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, קם חד שחטיה לחבריה. אמר ליה לעולא, יאות עבדי? - אמר ליה, אין, ופרע ליה בית השחיטה [שימות מהר" - ר"ן שם].

"כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה, דלמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה? - אמר ליה, נפשך הצלת" [שאלמלא כן היה הורגך" - ר"ן]. ע"ש.

ויש להבין, האם עולא לא ידע בעצמו שטוב עשה משום פקוח נפש כדי להציל את נפשו, ולמה היה צריך לשאול את ר' יוחנן ע"ז?

ונראה לבאר ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ה ה"ה): "אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם" ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

ולפי"ז י"ל דלכך הסתפק עולא אם עשה נכון, כיון שחשש שע"י הסכמתו מעודד אותו להריגות נוספות. אבל ר' יוחנן אמר שנכון עשה כיון שאינו דומה להדין הנ"ל, מכיון שבנדו"ד העבירה כבר נעשתה מקודם ולא מפני הסכמתו של עולא, והיה מותר להראות לו כאילו מסכים לכך כדי להציל את נפשו, וכאן גם אינו עומד בפני הריגה בפועל.

ונתן ה' לך לב רגז בבבל

שם: "קא תמה רבי יוחנן, מכדי, כתוב "ונתן ה' לך לב רגז", בבבל כתיב, ["והאיך גבר כעסו של אותו בן מחוזא כל כך להרוג את חברו" [בא"י] - ר"ן שם]? אמר ליה, ההוא שעתה לא עבריןן ירדנא, "ע"ש. - הכוונה בזה הוא שיהי' בארץ הריגה מתוך כעס דוקא זה לא יתכן, אבל בלי כעס אלא סיבה אחרת גם בא"י יתכן.



חסידיה

הערות בלקו"ת ד"ה ביום השמע"צ

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת ד"ה ביום השמע"צ דף פד, ב: "וזהו ג"כ ואני נתתי לך שכם אחד, לעשות מבחינת שכם שהוא לשון כתף ואחוריים כמו על שכם שניהם, להיות נהפך לבחי' אחד כמו לעבדו שכם אחד וכמ"ש במ"א. ע"כ.

שכם הוא בחינת "אחוריים"

והנה מ"ש כאן אשר שכם הוא ענין אחוריים, כן הוא פשוט הענין וכן נזכר במקומות רבים, ראה תו"א ויחי קב, ב: "וזהו ואני נתתי לך שכם אחד כו' פי' כי שכם הוא הכתף שהוא בחי' אחוריים כו'. ועד"ז שם קג, ג. קד, ב. וכ"ה בלקו"ת ברכה צה, ד ע"פ וכדה על שכמה". וכן לעיל בלקו"ת דף פ, ד. ועוד.

אולם בלשון הלקו"ת כאן יש חידוש שהוא מוסיף "כמו על שכם שניהם", שמביא דוגמא על זה ששכם הוא אחוריים מהכתוב בפ' נח: "ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחורנית".

ולכאור' מה ר"ל להוסיף ומה צריך דוגמא מהכתוב "על שכם שניהם".

ואולי, כי "שכם" הי' אפשר לפרשו על חלק העליון של הכתף הסמוך לזרוע, שגם נוטה כלפי מעלה (ע"ד "משכמו ומעלה גבוה מכל העם"). וע"כ מביא דוגמא מהכתוב בבני נח שלקחו את השמלה על שכם שניהם, שבודאי אין פירושו שמפני כובד השמלה שמוהו על הכתף (ע"ד וישאוהו במוט או משא הארון כו') אלא כמפורש בכתוב ששמו השמלה לאחר מפני שלא רצו לראות ערות אביהם. ולכן מפסוק זה יש דוגמא למה ששכם הוא בחי' אחוריים דוקא.

[ובתור"א ויחי קב, ב. מבואר פסוק זה דויקחו שם ויפת גו', שרומז למה ששם ויפת יבוררו לעת"ל מבחי' אחוריים משא"כ חם שאין לו בירור כו'].



ציון אדמו"ר הע"צ "במ"ש במ"א"

בקטע האמור בלקו"ת שם מסיים "כמו לעבדו שכם אחד וכמ"ש במ"א".

הנה לעיל בלקו"ת בסמוך לכאן (בד"ה ביום השמע"צ הראשון דף פ' ע"ד), נמצא ביאור זה ע"פ לעבדו שכם אחד, וז"ל: "ולעבדו שכם אחד פי' שכם בחי' אחוריים בתר כתפין והיינו כענין מ"ש ואתה הסבות את לבם אחורנית, יתהפך להיות בבחי' אחד".

מאמר ד"ה "ואני נתתי לך שכם אחד"

אך בל נראה דמ"ש כאן "כמ"ש במ"א" אין כוונתו לביאור קצר זה, אלא קאי על כל הקטע (שהבאנו לעיל בתחילת דברינו): "וזהו ג"כ ואני נתתי לך שכם אחד לעשות מבחי' שכם כו' להיות נהפך לבחי' אחד כמו לעבדו שכם אחד וכמ"ש במ"א", שכל זה הן ע"פ ואני נתתי לך שכם והן ע"פ לעבדו שכם אחד מבואר בתור"א בהוספות בפ' ויחי דף קב, ב. ע"ש באריכות. [ובתוך הדברים שם ז"ל: "וזהו ואני נתתי לך שכם אחד כו' ואז כתיב אהפוך אל עמים שפה ברורה לעבדו שכם אחד שפה ברורה היינו בירור הרע מהטוב ממה שנפל בשבירה בבחי'"]

אחוריים להשרים כו' ויעבדו שכם אחד פי' שבחי' השכם והכתפיים יהפך לאחד כו'"].

קונטרס הוספות לס' תו"א

ומה שבלקו"ת כאן מציין ע"ז בסתם "וכמ"ש במ"א", ואינו מפרש היכן מקומו, כאשר רגיל ברוב הציונים בלקו"ת לפרש את שם המאמר והד"ה בתו"א כו',

זהו משום כי מאמר זה ע"פ "ואני נתתי לך שכם" אינו בפנים התו"א עצמו אלא בהוספות לתו"א, והוספות אלו נדפסו זמן רב אחרי הדפסת התו"א והלקו"ת, כי התו"א נדפס בשנת תקצ"ז ואחרי עשר שנים נדפס הלקו"ת בשנת תר"ח, וקונטרס ההוספות על התו"א (שבו גם הדרוש ע"פ ואני נתתי לך שכם) נדפס רק בשנת תרכ"ב, וזהו בשנים הסמוכות להסתלקותו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

וראיתי כן ברוב הפעמים כאשר מציין הצ"צ לדרושים אלו שנדפסו אח"כ בהוספות לתו"א, הוא רק כותב "במ"א" (ולפעמים "במ"א על פסוק"), כי מדובר בדרושים שבשעתו היו רק בכתובים ולא נדפסו עדיין.



רשימת הצ"צ של דרושי הלקו"ת

באוה"ת דברים (כרך ו' בסופו) נד' רשימה מגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ, שבו כותב רשימת הדרושים שבכוונתו להביא בדפוס בס' לקו"ת על דברים.

הרשימה הזאת (כאשר ציין המו"ל בשולי העמוד שם) היא מהדורא קמא, כי לפועל בלקו"ת לפנינו יש איזה שינויים מאשר מפורט ברשימה שם, יש מאמרים אחדים שנשמטו ויש מאמרים שניתוספו.

ברשימת מאמרי סוכות ושמע"צ הוא כותב שם: "ושאבתם מים, ואני אראה, ביום השמע"צ דתק"ס, ביום השמע"צ דתקס"ה". ע"כ.

מאמרי ד"ה "ביום השמע"צ"

לפועל נמצאים בלקו"ת ד' מאמרים ד"ה "ביום השמע"צ":

(א) להבין מ"ש ביום השמע"צ תהי' לכם (פ, ד). והוא משנת תקנ"ח (כמפורט התאריכים במקורות הכת"י שבסוף הלקו"ת, וברשימה ב"כרם חב"ד" מס' ד').

(ב) ביום השמע"צ (פא, ד). והוא משנת תק"ס (כמ"ש הצ"צ כאן. ובמ"א נרשם תקנ"ט). מאמר זה נמצא ונתבאר ג"כ בס' חסידות מבוארת.

(ג) ביום השמע"צ (פג, א). משנת תקס"ד.

(ד) ביום השמע"צ (פד, ד). המאמר הוא מתחילת שנת תקס"ו, ונרשם בכתב-יד בסוף הכרך של מאמרי שנת תקס"ה.

אבל ברשימת אדמו"ר הצ"צ שם כאמור, נזכרו רק שני דרושים של "ביום השמע"צ", והם השני והרביעי שנזכרו לעיל. (ומאמר הראשון והשלישי ניתוספו רק אח"כ).

ובהערת ידידי המו"ל שי' בשולי העמודים באוה"ת דברים, פירש באופן אחר. אך לענ"ד צריך לתקן כמו שכתבנו, והאמת יורה דרכו.



מאמר ד"ה ואני אראה בשונאי

ברשימת הצ"צ שם של המאמרים שצריך להדפיס בלקו"ת, נרשם בדרושי סוכות: "ושאבתם מים", "ואני אראה".

ד"ה ושאבתם מים אכן נדפס בלקו"ת בתחילת דרושי סוכות, אולם ד"ה "ואני אראה בשונאי" ליתא בדרושי סוכות.

ורק בסוף דרושי שמע"צ (אחרי ד"ה ביום השמע"צ וד"ה ביום השמיני שלח) נמצאים בלקו"ת המאמרים: א) ד"ה ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי (פת, ב), ב) ד"ה להבין ענין יו"ט שני של גליות (צא, ג).

מאמר זה השני ד"ה "לה"ע יו"ט שני של גליות" נמצא בסה"מ תקס"ד בסופו (כי נאמר ע"י אדה"ז בשחרית שמח"ת תקס"ה) ושם בסה"מ תקס"ד התחלתו "ואני אראה בשונאי, להבין שרש ענין יו"ט שני של גליות" (ועד"ז הוא התחלת המאמר בעוד מקומות), אולם בנוסח הלקו"ת השמיט אדמו"ר הצ"צ את ההתחלה "ואני אראה בשונאי" ונדפס רק ההתחלה "לה"ע יו"ט שני של גליות".

[מאמר זה ד"ה לה"ע יו"ט שני של גליות, נדפס ג"כ בשנת תרי"א בלעמבערג בס' קטן שקיבצו בו כמה דרושי אדה"ז וקראוהו ג"כ בשם "תורה אור", ושם נדפס ג"כ דרוש זה וכמדומה התחלתו ג"כ "ואני אראה בשונאי". אודות מהותו וענינו של ס' זה שכנראה נדפס בתור התנגדות לאדמו"ר הצ"צ כתבנו במק"א ואכ"מ].

וע"כ נ"ל שכאשר אדמו"ר הצ"צ רשם להשי"ם ד"ה ואני אראה בשונאי בדרושי סוכות, הכוונה הוא לד"ה לה"ע יו"ט שני של גליות, שהתחלתו המקורית בדרושי אדה"ז הוא "ואני אראה בשונאי".

[והמו"ל במראי מקומות בס' אוה"ת ציין שכוונת הצ"צ למאמר הראשון ד"ה ה' לי בעוזרי. אך גם בזה נ"ל שדבריו צריכים תיקון].

מאמר הלקו"ת "לה"ע יו"ט שני של גליות"

ונשאר להבין מהו טעם השינוי שבמהדור"ק רשם אדמו"ר הצ"צ מאמר זה ד"ה לה"ע יו"ט שני של גליות בדרושי סוכות, ולפועל הוא נדפס ע"י הצ"צ בסוף דרושי שמע"צ.

וי"ל בפשטות, כי הנה שני מאמרים אלו ד"ה ה' לי בעוזרי וד"ה ואני אראה בשונאי, שניהם נאמרו בשמע"צ ושמח"ת תקס"ה, ושני המאמרים קשורים ושייכים זל"ז, כי בשניהם ביאור דומה על פסוק ואני אראה בשונאי דקאי על שונאי דזה"ג כי דוקא עי"ז נעשה גילוי ושמחה ע"ד אתהפכא חשוכא לנהורא כו'.

ועל כן ברשימת המהדור"ק ששם נרשם רק המאמר השני ולא נרשם ד"ה ה' לי בעוזרי, ע"כ נכנס דרוש זה בדרושי סוכות כי ענין המאמר של יו"ט שני של גליות שייך ג"כ לימים הראשונים של סוכות. אבל אח"כ כשניתוסף בלקו"ת בדפוס גם מאמר הראשון ד"ה ה' לי בעוזרי (ואולי הטעם שסמוך יותר לדפוס ניתוספו יותר מאמרים הוא מצד שנוצרה אפשרות להגדיל הספר ולהרחיב את מספר הדפים ואכ"מ), שתוכן מאמר ה' לי בעוזרי קשור בעיקר עם מעלת שמע"צ כו', על כן הכניס אדמו"ר הצ"צ גם את המאמר השייך אליו ד"ה ואני אראה בשונאי בדרושי שמע"צ ולא בדרושי סוכות.

ועכ"פ למדנו מזה, אשר מאמר זה ד"ה לה"ע יו"ט שני של גליות, שמבאר בו במעלת יו"ט שני של גליות שתגדל בו השמחה ביתר שאת בגילוי המלך גם לכל העם יותר מגילוי הראשון שהי' רק לשריו ועבדיו וכמשל בן כפר שראה את המלך כו'. שתוכן ענין זה איננו שייך רק לשמע"צ ושמח"ת אלא גם לימים הראשונים של סוכות ושאר יו"ט שני של גליות. וכ"ה כנראה גם פשטות הדברים.



עליית המלכות בערב וליל ראש השנה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבנו הזקן ב'אגרת הקדש' (סי' יד): "מדת קדש העליון המאיר לאה"ק המתחדש ומתרבה תמיד כדכתיב [עקב יא, יב] תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה, דהאי ועד אחרית כו' אינו מובן לכאורה, שהרי באחרית שנה זו מתחלת שנה שניה, וא"כ הל"ל לעולם ועד?

"אך הענין יובן . . בכל שנה ושנה יורד ומאיר מחכמה עילאה אור חדש ומחודש שלא היה מאיר עדיין מעולם לארץ העליונה, כי אור כל שנה ושנה מסתלק לשרשו בכל ערב ראש השנה כשהחדש מתכסה בו, ואח"כ ע"י תקיעת שופר והתפללות נמשך אור חדש עליון . . כן הוא בכל ר"ה ור"ה. וזה שכתוב תמיד עיני ה' אלקיך בה . . שבכל שנה ושנה הוא אור חדש עליון, כי האור שנתחדש והאיר בר"ה זה הוא מסתלק בערב ראש השנה הבאה לשרשו.

"וז"ש מרשית השנה ועד אחרית שנה לבדה, ולכן כתיב מרשית חסר א' רומז על הסתלקות האור שמסתלק בליל ראש השנה עד אחר התקיעות שיורד אור חדש עליון יותר שלא היה מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה", עכ"ל.

והנה ב'מ"מ וליקוט פירוש' שם (ע' רנז) מביא מלקוטי שיחות חלק ט' (ע' 220) שמעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע על "מסתלק לשרשו בכל ער"ה": "לקמן מסתלק בער"ה, אבל לקמן (קכא, רע"א) ש"מסתלק בליל ר"ה, ובלקו"ת (ר"ה נח, ב): בתחילת לכל ר"ה", עכ"ל, ובהערה 17 שם מציין לספר המאמרים תש"א (ע' א) שמשמע שמסתלק בליל ר"ה. - וז"ל שם: "הנה בליל דר"ה עם חשיכה האור והחיות פנימי שבספי' המלכות . . עולה ומסתלקת למעלה מעלה וכו', - וזהו כמ"ש בלקו"ת הנ"ל.

ובלקו"ש חלק ט' (ע' 220 הע' 20) מציין לספר המאמרים תש"ג (ע' 19), ששם הלשון הוא: "ערב ר"ה עם חשיכה".

וב'מ"מ וליקוט פירוש' שם הערה 18 כתב: "בד"ה יחינו מיומים תרצ"ד (נדפס בסה"מ תשי"א ע' 33): "דבר"ה עם חשיכה אז הוא התחלת העליה וסילוק, ועיקרו בתפלת ערבית", עכ"ל.

ובד"ה יבחר לנו את נחלתינו תשכ"ג (ספר המאמרים - מלוקט ה' ע' ה) נאמר: "ובערב ר"ה עם חשיכה היא חוזרת ועולה "ונכללת במקורה" עכ"ל - ובהערה 25 שם: "כ"ה בהמשך ר"ה ה'תש"ג הנ"ל (ע' 19), ובכ"מ. ובאגה"ק סי"ד (קכ, ב) "מסתלק לשרשו בכל ערב ר"ה: "בערב ר"ה". אבל לקמן שם (קכא, רע"א) "שמסתלק בליל ר"ה." עכ"ל.

ב. והנראה בזה לבאר, דבאמת "ערב ר"ה" ו"ליל ר"ה" בנדו"ד זמן חד הוא, וכמו שהוסיף בזה כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע לבאר דמיירי עם חשיכה", דהיינו "בין השמשות", כדאיתא בשבת (לד, א) דחשיכה היינו בין השמשות ע"ש. ומהותו של בין השמשות הוא ספק יום ספק לילה כדאיתא בברייתא שם (לד, ב), שתחלתו ביום וסופו בלילה, ואין ידוע באיזה נקודה - והיינו דעליית המלכות הוא בבין השמשות, דהיינו עם חשיכה בתחלת ליל ר"ה, בנקודה שמתחלפים הזמנים מיום ללילה.

אמנם עדיין יש לבאר, למה רבנו הזקן כותב פעמיים "ערב ר"ה" ופעם א' "ליל ר"ה" באותו אגרת הקדש, אפילו דהיינו הך קאי על הזמן דבין השמשות, בנקודה שמתחלפים הזמנים מיום ללילה?

ונראה לבאר, דרבנו הזקן מבאר הך ד"מרשית השנה עד אחרית שנה", שבכל שנה יורד אור חדש שלא היה מאיר עדיין מעולם, ובסוף כל שנה ושנה מסתלק האור לשרשו, והיינו בנקודה האחרונה של היום שבבין השמשות מסתלק האור הזה כשמתחלפים הזמנים מיום ללילה, [ואח"כ נמשך ההסתלקות הזאת עד תקיעת השופר וכו' שלמחרת].

ולפי"ז י"ל, דהיכא שאדה"ז מדבר אודות ה"אחרית שנה", אזי אומר "ערב ר"ה": "כי האור שנתחדש והאיר בר"ה זה הוא מסתלק בערב ר"ה הבאה לשרשו", והיינו בנקודה האחרונה של היום שבבין השמשות. - וה"נ כשאומר: "כי אור כל שנה ושנה מסתלק לשרשו בכל ערב ר"ה", והיינו בה"אחרית שנה".

אבל כשאדה"ז מדבר אודות ה"רשית שנה", אזי אומר "ליל ר"ה": "ולכן כתיב מרשית חסר א', רומז על הסתלקות האור שמסתלק בליל ר"ה", והיינו מנקודה הראשונה של הלילה שבבין השמשות כשמתחלפים הזמנים מיום ללילה עד תקיעת שופר, וא"ש מאד.

והנה לפמ"ש רבנו הזקן נראה לבאר בפסוק שנאמר: "מרשית השנה ועד אחרית שנה", דלכאורה למה נאמר פעמיים "שנה", והיה מספיק שיהי' כתוב "מרשית ועד אחרית שנה"?

אולם לפי הנ"ל א"ש, שהכוונה בכפילות תיבת "שנה" להדגיש שכל מהותו של השנה מהנקודה הראשונה של הלילה ועד הנקודה האחרונה של היום שבבין השמשות בעצם "יורד אור חדש עליין יותר שלא היה מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה", [אלא שחסר הא' ב"ברשית" כדי לרמז על עליית המלכות עד התקיעות].



"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בתניא פ"ז איתא, ש"מאכלות אסורות וביאות אסורות שהן משלוש קליפות הטמאות לגמרי הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם, ואין עולים משם עד כי יבוא יומם ויבולע המוות לנצח, כמו שכתוב (זכריה יג, ב): "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". וכן הוא במקומות רבים במאמרי חסידות.

וברש"י והרד"ק והמצודת דוד שם גם פירשו כמו שפירש בתניא שמדובר בביטול היצר הרע לגמרי וז"ל המצודות: "ואת רוח הטומאה" - "הוא יצר הרע". "אעביר מן הארץ" - רוצה לומר: היצר הרע לא יהיה עוד, ולא ימצא עוד מי שיינבא שקר, כי תימלא הארץ דעה ויכירו השקר".

אבל לכאורה, מלשון הפסוקים עצמם בזכריה שם (ג-ו) לא משמע שהכוונה לביטול הרע לגמרי מן העולם, אלא רק לביטול "רוח הטומאה" ששרתה על נביאי-השקר, שהרי מיד אח"כ נאמר "והיה כי ינבא איש עוד, ואמרו אליו אביו ואמו יולדיו: לא תחיה, כי שקר דיברת בשם ה', ודקרוהו אביהו ואמו יולדיו בהנבאו", וכן בפסוקים הבאים. הרי שעדיין יהיו אנשים שיינבאו בשקר, ואם אין יצה"ר לגמרי מדוע הם אומרים נביאת שקר בכלל?



כמה הערות והארות בקונטרס פורים קטן תשנ"ב

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. במאמר ד"ה ואתה תצוה, אות ג', מביא מהמאמר הידוע של כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע (ד"ה וקבל היהודים), שמבאר שם את ענין "רעיא

מהימנא" (להפ"י הב') ש"משה רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה", "שהאמונה תהי' בפנימיות", ולאח"ז ממשיך שם, ד"זה שמשא הוא רעיא מהימנא, הכוונה בזה הוא גם לאתפשטותא דמשה שבכל דור", ולאח"ז מביא שם את הביאור בהכתוב "כתית למאור", "שבזמן הגלות, כאו"א הוא נשבר ונדכא, כתית, ע"ז מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור", ושואל ע"ז הרבי "מהו השייכות דהפירוש בכתית למאור להמבואר לפני זה שמשא (ואתפשטותא דיליה שבכל דור) זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות". ע"כ מהמאמר.

ולכאורה צ"ע מהו הכוונה בשאלה זו: דהי' אפ"ל לכאורה שהכוונה היא: כיון דע"י כתית מגיעים להמאור - א"כ מהי פעולתו של משה?

אך יותר נראה דהשאלה היא כפשוטה, - מהו הקשר בין שני הענינים, שהם מובאים אחד אחר השני? (ומה שאינו שואל השאלה הא', אפ"ל כי לע"ע איננו יודעים כלל ששני הענינים קשורים א' בשני, כי ע"י כתית הרי מגיעים להמאור (העצם) ופעולת משה רבינו הוא שמביא את האמונה בפנימיות, (דזהו לכאורה ע"י הדעת - אף שאינו כותב זאת במפורש כאן, ומביא זאת רק להלן באות ו') שהם לכאורה ב' ענינים שונים).

ב. לאח"ז באות ד' מביא (מהמאמר הנ"ל של הרבי הריי"ץ נ"ע) את הענין ד"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות", "שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה", ושואל שם ע"ז "שלכאורה הוא דבר פלא", איך זה ש"בזמן מ"ת . . . היתה רק התחלה . . . ובזמן גזירת המן . . . אז דוקא קבלו מה שהחלו במ"ת", ומבאר בזה דהסיבה לכך הוא מפני המס"נ שהי' אז.

וממשיך בקטע שלאחר"ז, ד"לכאורה י"ל שהפירוש בכתית למאור . הוא ביאור ע"ז שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר... ", "אבל מהמשך וסדר הענינים בהמאמר . . . משמע . . . דענין כתית למאור שייך גם לזה שמשא זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות", (ואת הביאור ע"ז מבאר באות ה' שלאחריו).

והנה נראה לכאורה כוונתו, במה שכותב ד"לכאורה י"ל שהפירוש בכתית למאור . . . הוא ביאור ע"ז שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר... ". דכוונתו לתרץ ולבאר שאלתו בסיום אות ג' בהמאמר (המובא כאן בפרק א'), והיינו לתרץ ולבאר דאה"נ יתכן שאין קשר כלל בין הביאור בכתית למאור להענין שמשא זן ומפרנס את

האמונה, ומה שמובא בהמאמר שם הענין דכתיב למאור, הקשר הוא לענין אחר בהמאמר, והוא לכך שמדוע רק בזמן גזירת המן היה ה"וקבל", שזהו מפני שעמדו במס"נ, ומדוע עמדו אז במס"נ, וע"ז הוא הביאור דזהו מפני שהיו כתיב, נשבר ונדכא, ולכן הגיעו להמאור, מס"נ.

אך אינו מקבל תשובה זו בשלימות, וכפי שממשיך, ש"מהמשך וסדר הענינים בהמאמר משמע דענין כתיב למאור שייך גם לזה שמשה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות", וכוונתו בזה, דא"כ הדרה קושיא לדוכתה, שמחזק את השאלה שבאות ג', מהו השייכות בין שני הענינים. ע"כ מתוכן אות ד' בהמאמר.

ולכאורה צ"ע בזה בכו"כ פרטים: לכאורה בתחילת אות ד', כשמבאר את המעלה שבזמן הגזירה - שדוקא אז היה ה"וקבל" - שזהו מפני המס"נ שהי' אז, (משא"כ בזמן מ"ת לא הי' מס"נ בפועל), הנה לכאורה הא גופא צריך להבין, מדוע דוקא אז היה להם מס"נ (ולא במ"ת), ולכאורה ההסבר בזה הוא פשוט, מפני שהי' אז הגזירה על יהדותם, ועמדו ע"ז במס"נ, (והסיבה והכח לזה שעמדו במס"נ, - הוא, או מפני דכל יהודי, גם קל-שבקלים, כשמעמידים אותו בנסיון דמס"נ על יהדותו, ה"ה מוסר נפשו, או דהתעוררות זו גופא הי' ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו, כפי שכותב בהמשך אות זה), משא"כ בזמן מ"ת כיון דבפועל לא העמידו אותם בנסיון על יהדותם (אף דבכח בודאי הי' להם מס"נ, אבל אי"ז בפועל), לכן היה חסר להם המעלה של המס"נ בפועל, שזה היה רק בזמן גזירת המן.

ואם זהו ההסבר הנכון, א"כ לכאורה אינו מובן כ"כ מדוע מקשר זאת להענין דכתיב למאור, שע"י הכתיב דוקא, שהוא נשבר ונדכא, עי"ז מגיעים למס"נ שמצד עצם הנשמה, והרי בלא"ה עמדו במס"נ מצד היותם יהודים, וע"י מרדכי היהודי.

ואולי אפשר לבאר זאת בשני אופנים:

(1) דזה וזה גורם, - גם מצד שכשמגיע לידי נסיון הנוגע ביהדותו, הנה גם קשב"ק מוסר נפשו, ובפרט כשזהו בכחו של מרדכי היהודי, וגם מצד הגזירות נשבר לבם, ובמילא נשברה רוח הסט"א, ובנקל יותר הגיעו למס"נ,

(2) אולי זה שגם קשב"ק מוסר נפשו על קדה"ש, הר"ז רק באופן שמונע א"ע ח"ו מלעבוד ע"ז או להמיר דתו ח"ו אפילו במס"נ, - אבל

בכדי שגם יפעל פעולות באופן חיובי בצד הקדושה (קיום התומ"צ, ובפרט לימוד התורה ברבים), הנה הסיבה למס"נ באופן כזה הוא מפני הכתית, הלב נשבר ונדכא (שעי"ז נשברה רוח הטומאה והסט"א שבו, כמ"ש בתניא).

ואם נכון ביאור זה (ה-2), הנה יהי' מדויק ביותר הלשון כאן "שהפירוש בכתית למאור . . הוא ביאור ע"ז שבזמן הגזירה באו למס"נ באופן נעלה ביותר", דלכאורה למה מדגיש שהגיעו למס"נ באופן נעלה ביותר דוקא, ועפ"י הנ"ל הנה זהו העיקר, כי מהו הפירוש "באופן נעלה ביותר" אומר ע"ז בהערה 30 דהכוונה בזה לההערות 28 ו-29, והיינו דהמס"נ היתה לא רק להימנע מענין שנוגד לאמונה ח"ו, כ"א גם בנוגע לקיום התומ"צ ולימוד התורה ברבים, דזה בא מצד הכתית, נשבר ונדכא, שמצד הגזירות.

אבל לאחר כ"ז הנה כללות הביאור הזה (ה-2), אינו נראה כ"כ, כי בהמאמר משמע דזה שהיה להם מס"נ גם על קיום התומ"צ ולימוד התורה ברבים, הנה התעוררות זו היתה ע"י מרדכי היהודי - וא"כ עדיין לא מובן למה צריך את ענין הכתית.

ולכן אולי מחוורתא כדמעיקרא, כהתירוץ הראשון, דזה וזה גורם. ועצ"ע קצת.

ולאח"ז ממשיך דאעפ"כ מ"המשך וסדר הענינים בהמאמר משמע דענין כתית למאור שייך גם לזה שמשה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות, - וכוונתו בזה, דא"כ הדרה קושיא לדוכתא, שנשאת בתקפה השאלה שבסיום אות ג', הנ"ל, מהו השייכות בין שני הענינים.

אבל עדיין צ"ע בזה: לכאורה הקשר שבין ב' הענינים הוא פשוט-דגם מרדכי היהודי, האתפשותא דמשה שבדורו, עורר את המס"נ, וגם זה שהם היו כתית ג"כ הוסיף בענין המס"נ, וזה וזה גורם, ומהו הקושיא כ"כ בזה?

ואולי ההדגשה בהשאלה היא על כך שמשה רבינו זן ומפרנס את האמונה בפנימיות (שזהו לכאורה ע"י הדעת באלקות - אף שאינו כותב זאת במפורש כאן, ומביא זאת רק להלן באות ו'), וע"ז שואל מהו הקשר בין זה לבין כתית למאור, ועצ"ע קצת.

ג. וע"ז הוא המענה באות ה', דזה שמשה רבינו זן ומפרנס את האמונה בפנימיות, הוא ע"י שמגלה בהם את עצם הנשמה, וממשיך

"ומ"ש כתית למאור ומבאר בהמאמר שבכדי להגיע להמאור הוא ע"י הענין דכתית שבזמן הגלות, הוא כי עיקר הגילוי דעצם הנשמה (מאור) הוא בענין המס"נ (שעיקרו הוא בזמן הגלות)."

ולכאורה, מהלשון כאן משמע, דאי"ז שהכתית הוא הפועל את המס"נ (גילוי העצם), כי את גילוי העצם מגלה משה רבינו, אלא שהוא מתגלה בהזמן דכתית (בזמן הגלות), דזהו הקשר בין ב' הענינים.

אבל אי"ז מובן כ"כ, כי הרי בהמאמר שם כתוב מפורש (וכך זה מובא ג"כ במפורש במאמרינו), דע"י הכתית עי"ז מגיעים להעצם?, והאם נאמר דכאן מפרש פירוש חדש בתיבות אלו, (או דו"ז גורם)? וצע"ק.

וכן עד"ז גם בהמשך באות ח' כותב "...ועפ"י יש לבאר קשר (וסדר) הענינים . . שמושה הוא מקשר . . זן ומפרנס את האמונה, ולאח"ז מבאר שגם רועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה) מחזקים את האמונה . . ולאח"ז מבאר הפירוש בכתית למאור . . כי זה שמושה מגלה בחינת המאור דישראל (עצם הנשמה) הוא בעיקר ע"י אתפשטותא דיליה שבזמן הגלות (כתית)..."

וגם כאן משמע לכאורה דאי"ז שהכתית מגלה את המאור, אלא דהמאור מתגלה בזמן הכתית - אבל גילוי הוא ע"י משה רבינו ואתפשטותא דיליה. וצע"ע קצת בכ"ז.

ד. בהמשך המאמר באות ט' מחדש ומגלה כ"ק אדמו"ר דלא רק בזמן הגזירות שעמדו במס"נ קבלו מה שהחלו במ"ת, - אלא עוד יותר, גם לאחר הגזירות היתה הקבלה, והיא עוד נעלית יותר גם מהקבלה שע"י הגזירה.

ומבאר בזה, דכ"ה גם בענין כתית למאור "דיש הכתית מצד הגזירות", דזהו המבואר בהמאמר דהרבי הרי"צ נ"ע (וכן היה בפועל בזמן אמירת המאמר) דעי"ז מגיעים להמאור ע"י מס"נ.

ויש הכתית כמו שהוא לאחר הגזירה, שנמצאים כבר בהרחבה, ואעפ"כ כתית מצד עצם ענין הגלות, ו(גם) עי"ז מגיעים להמאור, ועוד יותר מאשר מצד הגזירה, וכדלקמן.

ומבאר זאת, דהכתית בזמן הגלות הוא מצד שרוצה גילוי אלקות בעולם, וכשאין גילוי העצמות ה"ה במצב דכתית, ועי"ז מגיעים להמאור "כי זה שהרצון דכאו"א מישראל הוא גילוי אלקות, ועד שזה

נוגע לעצם מציאותו (שלכן הוא נשבר ונדכה (כתית) מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות), הוא מצד עצם הנשמה, מאור שבנשמה...".

ולכאור' צ"ע דהפי' כאן בכתית למאור הוא לכאור' שונה קצת מהפירוש דלעיל, דלעיל הפירוש הוא שע"י הכתית (מצד הגזירות) עי"ז מגיעים להמאור, ואילו כאן מפרש לכאורה להיפך - דזה שהוא כתית (בזמן הגלות, ע"ז שאין גילוי אלקות) הוא מצד המאור, והיינו דמצד עצם הנשמה שלו, מצד זה ה"ה מגיע להיות כתית, נשבר ונדכה, על שאין גילוי אלקות, אבל לאידך, גם כאן מוסיף "דע"י הכתית מגיעים להמאור", וא"כ צע"ק מה קדם למה?

ואולי אין הפי' שע"י הכתית מגלה המאור (כמו בהפי' הראשון דלעיל) אלא כאן הכוונה, דע"י שפועל בעצמו את הכתית על כך שאין כאן גילוי אלקות, עי"ז מגלה בפועל בעצמו את עצם הנשמה.

והביאור בזה, דבדרך-כלל אין לאדם אפשרות לנגוע (אנרירן - בלע"ז) בעצם נשמתו, אבל בענין זה, ניתן לו הכח, ע"י משה רבינו ואתפשוטא דיליה, רבותינו נשיאנו, עד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שתהי' לו האפשרות, באם ישתדל בכיוון זה, דהיינו לעורר בעצמו להיות כתית לגמרי מזה שאין גילוי אלקות, הנה יוכל להיות באמת כתית מזה, שזהו בעצם גילוי עצם הנשמה שלו, (ואולי זהו ע"ד מה שכתוב בתניא פרק מד (סג, ב) שע"י שיהיה רגיל על לשונו וקולו איך כי הוא אבינו ממש האמיתי ומקור חיינו, הנה עי"ז יתעורר אצלו באמת ענין זה - אף שאי"ז באמת לאמיתו לגמרי כו').

ה. לאח"ז מוסיף באות יו"ד, דהכתית למאור שמצד הגלות נעלה יותר מהכתית למאור שמצד הגזירות.

ומבאר בזה ב' ענינים: (א) דזה חודר גם בכחות הגלויים שלו (משא"כ הכתית שמצד הגזירות, אי"ז חודר כ"כ בהציור דכחות הגלויים שלו). (ב) דזה מגיע בעצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות - למעלה מפשיטות הנשמה, (שהוא סו"ס, ג"כ גדר מסויים, והגדר הוא, זה גופא שהוא למעלה מהציור דכחות הגלויים, אבל כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הנה שם הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה כולא חד).

וצ"ע, דהענין ה' הנ"ל, (עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות, שלמעלה מפשיטות הנשמה), איזה דרגה הוא מהחמשה שמות שנקראת הנשמה,

דלכאורה פשיטות הנשמה זהו יחידה שבנשמה (כי הרי מצד הפשיטות דהנשמה מסרו נפשם בזמן הגזירות - והרי ידוע דמס"נ זהו בד"כ מיחידה שבנשמה, ולא (כ"כ) מבחי' חיה שבנשמה), וא"כ עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות היא למעלה גם מיחידה שבנשמה.

ואולי זהו ניצוץ אחד נברא (יחידה) כמו שקשור במקורו ניצוץ קטן בורא, ועצ"ע.

ו. ובכללות הענין המובא כאן באות ט' ויו"ד, היינו החידוש דגם בזמן הגלות כאשר יש הרחבה בגשמיות וברוחניות, גם אז יכול להיות "וקבל", ועוד יותר מאשר בזמן הגזירה.

הנה לכאורה, לפי"ז הדרה קושיא לדוכתא, הקושיא באות ד', איך זה דבזמן מ"ת היה רק "החלו" ובזמן גזירת המן היה ה"וקבל", דאף שתירץ ע"ז דזהו מצד המס"נ שבזמן הגזירות, אבל כיוון שאומרים עתה דגם כאשר אין גזירות יכול להיות הכתית, א"כ מדוע במ"ת לא היה ה"וקבל"?

ואפילו אם נאמר דהכתית יכול להיות רק בזמן הגלות שאין בו גילוי אלקות, משא"כ בזמן מ"ת היה גילוי אלקות, ולכן א"א להיות הכתית בזה (וצ"ע אם נכון הדבר?), אבל אעפ"כ הרי היה הגלות (חורבן בית ראשון) עוד לפני גזירת המן, (שהיה מעט קודם סוף הגלות), וא"כ היה יכול להיות כבר אז הכתית, ובמילא גילוי המאור - העצם, ובמילא ה"וקבל".

ואולי אפשר לומר, דזה שיכול להיות הכתית מצד הגלות, אצל כאו"א, זהו רק לאחר שהיה המס"נ שמצד הגזירות, ואז יכולים להגיע לדרגא נעלית יותר, שיהיו כתית מצד הגלות עצמו, דזהו מצד עצם הנשמה ממשי, כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

ז. עוד בכללות ענין זה, אולי אפ"ל דזה שהרבי חידש וגילה לנו ענין זה, שגם מצד הגלות יכול להיות הכתית, ואדרבה זהו נעלה יותר מהכתית שמצד הגזירות, הוא מצד ב' טעמים:

(א) לסתום פי המקטרגים, שלא יוכלו לטעון ח"ו שיש להביא גזירות היל"ת על עם ישראל, כי עי"ז יגיעו למצב דמס"נ, - וע"ז אומר הרבי, דכל מה שהגזירות פעלו, הם כבר פעלו, ועתה נמצאים במצב נעלה יותר, שאין צריך כלל לענין הגזירות בשביל לגלות את עצם הנשמה, ויכול להיות כתית גם מצד הגלות, מצד שאין גילוי אלקות. (ולא שמישהו פועל עליהם כתית, כבזמן הגזירות, כ"א אדרבה שישראל פועלים על עצמם ביוזמתם, שיהיו כתית, ע"ז שאין גילוי אלקות, דזהו נעלה יותר - שהוא בהציור דכחות הגלויים שלהם וכו').

(ב) כפשוטו - דעתה הגיע הזמן והיכולת לפעול ענין זה, וע"י אמירת המאמר ע"י הרבי, הגהתו והדפסתו, וחלוקתו לכאו"א, הנה עי"ז פעל הרבי שיוכל להיות ענין זה אצל כאו"א, שיהי' כתית מצד הגלות, ע"ז שאין גילוי אלקות, ובמילא צריך וחייב כ"א להשתדל בזה.

וע"י הכתית מצד הגלות (הצעקה מעומק הלב עד מתי וכו'), עי"ז יהי' כבסיום המאמר "ועי"ז זוכים בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' גילוי אלקות גם מצד המטה, ויהי' אז הבאת השמן והדלקת הנרות .. גם בגשמיות בביהמ"ק השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש".



ברמב"ם

"ולא יראה פני ריקם"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

א. ברמב"ם ריש הל' חגיגה: "שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים, ואלו הן: הראייה, שנאמר: "יראה כל זכורך, והחגיגה כו', הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה, ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה, שנאמר: לא יראה פני ריקם, ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה", עכ"ל. ובכס"מ: "יש

לתמוה על זה דהא תניא בפ"ק דחגיגה (ז, א) לא יראו פני ריקם בזבחים, אתה אומר בזבחים או אינו אלא בעופות ומנחות ודין הוא, נאמרה חגיגה להדיוט ונאמרה ריאה לגבוה מה חגיגה האמורה להדיוט זבחים אף ראייה האמורה לגבוה זבחים ומה הן זבחים עולות, ופרש"י בזבחים צריך להביא קרבן בהמה הזבוחים בסכין ולא עולת עוף שהיא נמלקת כו' והאיך כתב רבינו "בין מן העוף", וכתב הר"י קורקוס ז"ל שבמקום "או אינו אלא בעופות" היה גורס רבינו "או אינו אלא במנחות" או היה גורס "או אינו אלא בכספים" כמו שהיא שנויה במכילתא, ומשמע ליה דעופות בכלל זבחים הם" ע"כ, וב"לחם משנה" תמה על זה, דמ"מ קשה דממקום שבא בברייתא למעט מנחות מיניה נמי נמעט עופות, דכיון דהוא יליף מחגיגה מה התם זבחים ולא מנחות, ה"נ נאמר בה התם בהמה ולא עופות, וכמו שמעטו בפ"ק דחגיגה (דף ג') בברייתא דושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות וכו' דשלמי שמחה ליתנהו בעופות ומנחות, דילפינן מחגיגה עי"ש. עוד יש להעיר דלפי כל הכת"י של הש"ס שלפנינו שאין בהם גירסא כזו, נצטרך לומר דהרמב"ם פסק כהמכילתא ולא כגמ' דידן וזה צ"ע לכאורה.

עוד ראיתי בספר "קדושת יום טוב" להגאון מהרי"ט אלגאזי ז"ל סי' ל"ט, שתמה על מהר"י קורקוס הנ"ל בביאור דעת רבינו, מהא דאמרו בחגיגה ו, ב : "ת"ר בית שמאי אומרים: הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף, שהחגיגה ישנה לפני הדיבור מה שאין כן בראייה", ואם איתא דהראייה היא אפילו בעוף, אמאי לא קאמרי בית הלל מהאי טעמא דמסתברא דהחגיגה חמורה שצריכה בהמה דוקא, מה שאין כן ראייה שיוצא ידי חובתו אפילו בעוף, וכן בהא דאמרו שם ז, ב : "ג' מצוות נצטוו ישראל בעלייתם לרגל ראייה וחגיגה ושמחה, יש בראייה שאין בשניהם ויש בחגיגה שאין בשניהם ויש בשמחה שאין בשניהם, יש בראייה שאין בשניהם, שהראייה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בשניהם כו'", ואמאי לא קתני נמי: יש בראייה מה שאין בשניהם, שהראייה היא אפילו בעוף, עי"ש (שציין שקושיא זו השניה כבר הקשה מהר"י קורקוס עצמו), וצ"ע.

ב. והנראה בזה, דהנה בגדר דין עולת ראייה מצינו ב' דיעות באחרונים, דיעויין ב'טורי אבן' ריש חגיגה, שהעלה בדעת הרמב"ם, שהלאו ד"ולא יראו פני ריקם" מגלה לנו את פירושה והגדרתה של מצוות ראיית פנים שהיא ע"י קרבן, וכאילו נכתב בהדיא בקרא, שנראה פניו ע"י קרבן, ואולם ב'מנחת חינוך' מצוה ת"צ וכן ב'שפת אמת' ריש

חגיגה פירשו באופן אחר, דבאמת מצוות ראיית פנים כשלעצמה אינה קשורה בשום ענין, אלא דהוי כתנאי שאינו יכול לקיים מצות ראיית פנים אלא כשמביא עמו קרבן, דאם לא כן הרי עושה המצוה תוך כדי עבירה על לאו של 'ולא יראו פני רקים' "ועבירה א"א בשום פנים להיות מצוה" (כל' השפ"א), ולכן אם נכנס לעזרה ולא הביא עמו קרבן לא קיים המצוה עי"ש.

ולע"ד קצ"ע לפרש כן בדברי הרמב"ם, דלפי"ד ה"טורי אבן" בדעת הש"ס דילן והרמב"ם דכך היא גדרה של מצות ראיית פנים שיראה פניו בקרבן, צ"ע לשון הרמב"ם במנין המצוות שבראש הל' חגיגה, שכתב: "יש בכללן שש מצות כו' (א) להראות פני ה'. (ב) לחוג בשלש רגלים. (ג) שלא יראה ריקם כו'" ולא הזכיר כלל שראיית הפנים היא ע"י הקרבן, ובכלל תמוה שלא הזכיר חיובא דעולת ראייה כלל, אלא "להראות פני ה'", שמזה משמע יותר כדעת המנ"ח והשפ"א, שבאמת מצוות ראיית פנים היא מצה כשלעצמה גם בלי שיביא עמו קרבן, אלא שהוא תנאי דתלוי בהבאת הקרבן, אבל מאידך, אי כדבריהם, צ"ב לשון הרמב"ם: "ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מ"ע אלא עובר על ל"ת שנאמר לא יראו פני ריקם", ולכאורה איפכא הו"ל לכתוב, שמי שבא לעשרה ולא הביא עמו קרבן לא דיו שעבר על לאו של לא יראה פני ריקם אלא שגם לא עשה מצות עשה, ומלשונו משמע לכאורה אדרבה, שמה שלא עשה מ"ע הוא פשוט יותר ממה שעובר על לאו, ומוכרח איפוא שאין זה רק תנאי, אלא שמעיקר דין ראיית פנים צריך שיביא עמו הקרבן, וצ"ע.

והנראה בזה בע"ה, דהנה ידויק בדברי הרמב"ם שלגבי מצות ראייה כתב: "שנראה פניו בעזרה ויביא עמו קרבן עולה כו'", וכן להלן פ"ב ה"ו: "מי שבא בעזרה כו' אינו חייב להביא עולה כו'", ואילו לגבי חגיגה כתב בהמשך ההלכה: "החגיגה האמורה בתורה שיקריב שלמים ביו"ט הראשון של חג בבואו להראות", וכן בשמחה כתב: "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים כו', ומה טעם דבראייה לא כתב "להקריב עולה" אלא "ויביא עמו קרבן". שוב ראיתי שגם ב"משנת יעב"ץ" נחית לדקדוק זה. גם צ"ב מש"כ "החגיגה האמורה בתורה שיקריב שלמים ביו"ט הראשון של חג בבואו להראות", ולכאורה הרי רק קרבן עולה הוא מחיוב הראייה, ומה זה שכתב גם לענין חגיגה "בבואו להראות" נודחק לפרש דס"ל להרמב"ם כהחינוך במצוה פ"ח שהזכיר גם גבי מצות חגיגה שאם בא לעזרה ולא הביא קרבן לא קיים

העשה עי"ש ובהגהות המשל"מ ובמנ"ח שתמהו עליו, והרי ברמב"ם לא נזכר מזה כלום] וצ"ע.

ג. והנראה בזה, דבאמת שתי הלכות נאמרו בהאי דינא דולא יראו פני ריקם, אחד שבעלותו לרגל צריך להביא קרבנות, והיינו עולות ושלמים, וכדפרש"י בפר' ראה עה"פ ולא יראה את פני ה"א ריקם, והוא מהמכילתא: "הבא עולות ראייה ושלמי חגיגה", דבענין זה שצריך להקריב קרבנות "בבואו להראות" שוים עולות ושלמים, שחיוב הקרבנות של שניהם הוא משום ולא יראו פני ריקם. ועוד יש הלכה בעיקר דין ראיית פנים, שאינו יכול לקיימה באופן של "ריקם", והיינו שהוא ית' כביכול בעצמו יקבל קרבן שהוא "לצורכו" והיינו עולה דוקא שהיא כליל לה'. כלומר דמבלבד עצם חיוב הקרבת עולת ראייה ושלמי חגיגה דחיובן הוא מצוה וחובה בפ"ע, הרי ראיית הפנים אינה יכולה להיות ריקם, ואלי י"ל דההבדל הוא גם בכך, שחיוב קרבן עולת ראייה ושלמי חגיגה הוא ענין חיובי, שמחוייב להקריב אותם, מה שאין כן זה שצריך שיביא קרבן בעת ראיית פנים, אינו ענין מצד עצמו אלא שלא תהיה ראיית הפנים ריקנית.

וא"ש לשונו במנין המצוות שבראש ההלכות, שמנה "להראות פני ה'" ולא הזכיר בה הקרבן, כי אין הקרבן מעיקר המצוה אלא רק שראיית הפנים לא תהא ריקנית אבל אין המצוה בעיקר הקרבן, ועוד מנה "לחוג בשלש רגלים", ובזה נכלל גם עולת ראייה, וכמפורש בפהמ"ש בחגיגה דף ט': "רוצה באמרו חג ולא חג, הקרבת העולה והשלמים שהוא חייב בהן", ואתי שפיר שגבי ראיית פנים דייק לכתוב "יביא עמו קרבן", כי אין הקרבת הקרבן המצוה כי אם הראייה, אלא כדי שלא תהא הראייה ריקנית צריך שיביא עמו קרבן. אבל הקרבת העולה היא מצוה בפ"ע שכללה ב"לחוג בשלש רגלים". ועיין ברמב"ם פ"א מהל' חגיגה ה"ד: "מי שלא הקריב ביו"ט הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו ה"ז מקריבן בשאר ימות הרגל כו' מלמד שכולן ראויין לחגיגה", עכ"ל. הרי שכלל "עולת ראייתו ושלמי חגיגתו" בדין ושם "חגיגה", עי"ש.

ואולי רמז לנו הרמב"ם דבר זה שאין הבאת העולה עמו מעיקר שם המצוה, במה שכתב: "הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ויביא עמו קרבן עולה כו'", ולכאז' הצ"ל "שיראה פניו בעזרה ויביא עמו כו'" או "שנראה פניו בעזרה ויביא עמו קרבן כו'", אלא שרצה בזה לבאר לנו שגדר המצוה עצמה היא "שנראה פניו בעזרה"

(וכלשונו במנין המצוות: "להראות פני ה'"), אלא שכדי שלא יהא כזה חסרון של ראיית פנים ריקנית, צריך ש"יביא עמו קרבן עולה".

ד. ומעתה הרי אין צריך לומר שהיתה לו להרמב"ם גירסא אחרת בברייתא, או דפסק כהמכילתא, דבאמת גם הרמב"ם ס"ל דהקרבנות עולת ראייה אינה יכולה לבוא מן העוף, וכמשמע בברייתא דחגיגה ח, א. וכן מורה לשונו בפ"א מהל' חגיגה ה"ט: "כשמקריב המקריב עולת ראייתו ושלמי חגיגתו ושמחתו ביום טוב, סומך עליהן בכל כוחו כו" עכ"ל, ואם היה ס"ל דדין עולת ראייה יכול להיות גם מן העוף, היה לו לחלק דסמיכה הוא רק בבהמה ולא בעוף וכמו שכתב בפ"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"ז: "העוף אינו טעון סמיכה" עכ"ל. ובע"כ דנתכוין לעולת ראייה הבאה מן הבהמה דוקא, וממילא א"ש תמיהותיו של הגאון הרי"ט אלגאזי ז"ל מכמה מקומות שמוכח בהם שאין עולת ראייה באה מן העוף, כי באמת עולת ראייה מצ"ע אינה באה מן העוף אלא מן הבהמה.

אלא דבמה דברים אמורים בדין הקרבנות עולת ראייה מצ"ע, דצ"ל מן הבהמה, אבל בהא דצריך שיביא עמו קרבן עולה בעת ראיית פנים, הרי אין הדין בעצם הקרבנות העולה, אלא שצריך להביא עמו עולה, כדי שלא תהא ראיית הפנים ריקנית, וא"כ אם הביא עמו עולת עוף הני דמדין הקרבנות עולת ראייה אינו יוצא ידי חובתו, אבל סוף סוף אי אפשר לומר שהיית ראייתו ריקנית, והרי סוף סוף יש דין ושם עולה בעוף, והרי במציאות לא היתה ביאתו ריקנית, וזהו איפוא שנתכוין הרמב"ם לחדש בה"א: "הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה", והיינו שכל הצורך שיש עליו להביא עמו עולה הוא כדי שלא תהא מצוות ראיית פנים ריקנית, ובהלכה זו הוא דאמרינן דגם אם הביא עמו עולה מן העוף לא היתה ביאתו ריקנית ושפיר נתקיימה בו מצוות ראיית הפנים.



בדין בע"ח אינן נדחין

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

רמב"ם הלכות שגגות פ"ג ה"ח: "מי ששגג והפריש חטאתו ואח"כ נעשה מומר וחזר בתשובה או נשתטה וחזר ונשתפה, אע"פ שנדחה

הקרבן בינתיים הרי זה חזר ונראה שאין בעלי חיים נדחין כמו שבארנו בהלכות פסולי המוקדשין לפיכך יקריבנה עצמה. וכשם שאם נולד בו מום עובר ונתרפא יחזור לכשרותו כך אם נדחו הבעלים וחזרו ונראו יקריב, ע"כ.

והנה מקור דבריו בהל' פסוה"מ פ"ג הכ"ג אודות הדין של 'מזבח שנפגם נפסלו כל הקדשים שהיו שם שחוטין במקדש' וכתב: "אבל קדשים חיים שהיו שם בעזרה כשנפגם לא נפסלו אלא כשיבנה המזבח יקרבו שאין בעלי חיים נדחין", ע"כ.

והנה דברי הרמב"ם בהל' שגגות דמדמה דין דיחוי לבעל מום עובר מקורו הוא במס' יומא (סד, א) על הא דאיתא התם במתני': "שני שעירי יוה"כ וכו' מת אחד מהם וכו'. ואם משהגדיל מת יביא אחר ויגדיל עליהם וכו'. והשני ירעה עד שיסתאב". ובגמ', פליגי רב ור' יוחנן "רב סבר דשני זה שבזוג שני ירעה ור"י סבר שני שבזוג ראשון ירעה והגמ' מבאר דקמפליגי בבע"ח נידחים ומקשה הגמ' מ"ט דרב ומסיק "יליף מבעל מום עובר, לאו אע"ג דלא חזי השתא כי הדר מיחזי שפיר דמי הכי נמי לא שנא" ועי"ש בהמשך הגמ' דמסיק דלרב פסול ע"י תערוכות נקרב על המזבח ולר"י לא נקרב ע"ש.

והנה דין זה של שני שעירי יוה"כ"פ מביא הרמב"ם בפ"ה מהלכות עבודת יוה"כ"פ הט"ו: "והשני מן השנים שהגדיל עליהם בסוף ירעה עד שיפול בו מום וכו' שאין חטאת הצבור מתה", ע"כ. ועיין בנו"כ שהקשו, דהא דפסק כרב נראה כסותר סוגית הגמ' דהא הוא עצמו פסק בפ"ו מה' פסוה"מ דלא כרב וס"ל דגם ע"י תערוכות אינו נקרב, וכן סותר על מה שפסק לגבי מי שהפריש פסחו וכו', ועי"ש.

ואחר כל הנ"ל דברי הרמב"ם בכל הנ"ל צריכין ביאור, וצווחים דרשוני כדלהלן:

(א) הרמב"ם הנ"ל בהל' שגגות לכאורה מביא דמיון לבעל מום טעם להדין דבעלי חיים אינן נדחין ומאחר שכן למה הביא קודם לכן כמו שבארנו בהלכות פסוה"מ, מה זה מוסיף בטעם ההלכה מאחר שמביא הטעם, מבעל מום עובר, ואדרבה כאן בהל' שגגות מביא טעם ובהל' פסוה"מ לא מביא שום טעם וא"כ למה הזכיר הרמב"ם כאן בלי סיבה ההלכה בפסוה"מ.

(ב) האי טעמא דבע"מ עובר מובא בש"ס בנוגע לשני שעירי יוה"כ כנ"ל והלכה ההיא מובאת ברמב"ם לעיל בהל' עבודת יוה"כ שהיא

קודם ה' שגגות, וא"כ ה' לו להרמב"ם להביא הדמיון לבע"מ עובר, שם בהל' עיוה"כ, ולמה כתב זה דוקא כאן, ואם רצונו לבאר ההלכה דבע"ח אינן נידחין ולא להתחשב עם מקורו בש"ס ה' לו לבאר לעיל בהל' פסוה"מ וכדו', ובודאי אין מקום לזה דוקא כאן.

ג) לשון הרמב"ם הנ"ל בהל' שגגות צ"ע, דכתב: "וכשם שאם נולד בו מום עובר ונתרפא יחזור לכשרותו כך אם נדחו הבעלים וחזרו ונראו יקרב" לכאו' הדיחוי שאנו דנין עליו היא על הקרבן, היינו דמאחר שהבעלים מומרים או שוטים אז הקרבן נדחה, והדיון הוא אם דיחוי זה פוסל הקרבן או לא וע"ז מביאים רא"י מבע"מ עובר. וא"כ מהו לשון הרמב"ם "נדחו הבעלים".

ד) הבאנו לעיל דנו"כ הרמב"ם בהל' עיוה"כ מקשים, דדברי הרמב"ם סותרים זא"ז, דשם פסק כרב, ורב, דמקורו מבע"מ עובר צריך לסבור דפסולין ע"י תערובות יקרבו, והרמב"ם בעצמו פסק דלא יקרבו. ואולי ה' אפשר לומר דהרמב"ם פוסק כרב אבל לא מטעמי, וממילא לא יהא סתירה בדבריו, אבל הרי כאן בהל' שגגות חזינו דמביא טעם דרב וא"כ ס"ל כטעמו וא"כ בודאי יש סתירה בדבריו.

וליישב כל הנ"ל אולי אפ"ל דאדרבה דברי הרמב"ם ברורים וכל הקושיות הנ"ל הם מתורצים בביאור אחד בדבריו והוא כדלהלן:

שיטת הרמב"ם היא כרב דבע"ח אינן נדחין, אבל לא מטעמי, ובזה נתיישב קושית הנו"כ עליו מסוגיא דיומא הנ"ל דהרמב"ם באמת לא ס"ל כסוגיא ההיא. ובזה גם מתיישב למה לא הביא הרמב"ם האי דמיון לבע"מ עובר בהל' עיוה"כ דלא ס"ל האי דמיון שם.

ועכשיו נבא לבאר דברי הרמב"ם בהל' שגגות והנראה לומר דבהלכה זו בהרמב"ם יש ב' עניינים נפרדים והיינו ראשית ההלכה בנוגע מי שנעשה מומר או נשתטה וחזר בתשובה או נשתפה וע"ז מסיק הרמב"ם הרי חזר ונראה והקרבן כשר והטעם לזה הוא משום שאין בע"ח נידחין. וזהו גמר דיון הא' ברמב"ם, ואח"כ מתחיל הדיון הב' והוא מ"ש "וכשם שאם נולד וכו'".

ולפ"ז א"ש למה הביא הרמב"ם "כמ"ש בהל' פסוה"מ" דוקא להפסיק בין דיון הראשון שהוא דומה לדיון של פסוה"מ לדיון השני שהוא דומה לבע"ח עובר.

ביאור הדברים, דהשני דיונים שבהלכות שגגות הם א) דיחוי מצד הקרבן ב) דיחוי מצד בעל הקרבן. ונמצא בדיון הא' היא הדיחוי מצד

הקרבן, וע"ז כתב הרמב"ם דהקרבן חזר ונראה משום דאין בעלי חיים נדחין ואין בזה טעם לדעת הרמב"ם רק דכן היא ההלכה, מאיזה סיבה שתהי'. ויתכן שהרמב"ם למד כן מזה דכמה פעמים שהוזכר בש"ס האי כללא בלי איזה טעם לזה. ורק פעם אחד במס' יומא מובא הטעם לזה וס"ל דהש"ס הי' לה קבלה על דין זה בלי הדמיון מבע"מ עובר, וזה מוסיף ביאור בזה שהרמב"ם ציין להל' פסוה"מ משום שרצה להדגיש שהלכה היא בלי טעם וגם משום דלא ס"ל המשך הגמרא כמ"ש לעיל.

ואח"כ כתב הרמב"ם ענין הב' והוא דבד"כ אין הדחוי נוגע בעצם הקרבן, ולמשל, הבאנו ב' אופנים של דחוי (א) כשנפגם המזבח (ב) כשמת הזוג בשעירי יוה"כ. ובשניהם אין הדחי' שייכת להחפצא של הקרבן, והדחוי' הוא רק מפני שעכשיו א"א להקריב הקרבן מצד סיבה צדדית וע"ז יש הכלל דאין בע"ח נדחין אבל בנדון דידן היכא דהבעל נשטתה או המיר דתו א"כ יש כאן חסרון בעצם הקרבן שהרי הבעלים חסרים מן הקרבן והבעלים הם נדחים בעצם, דהרי הם נשטתו או המירו דתם. וע"ז דן הרמב"ם דמאחר דבלי בעלים אין קרבן א"כ כשיש חסרון בהחפצא בהבעלים אז איך נראו עוה"פ ויהיו ראויים להקרבן. והיו כאילו מתו הבעלים וחיו דאז מהיכי תיתי דנעשין ראויין עוה"פ לקרבן זה וע"ז הביא הרמב"ם הראי' מבע"מ עובר, דאע"פ שהי' בע"מ, ובשעת מעשה פסול בחפצא דהקרבן וכאילו חסר בקדושתו מ"מ כשנתרפא נעשה קרבן כשרה. א"כ ה"ה הכא, הבעלים חוזרין לכשרותן. ועכשיו א"ש לשון הרמב"ם "כך אם נדחו הבעלים וחזרו ונראו" וזהו הדגש על פסול דהחפצא של הבעלים.

ולפ"ז ענין הב' של הרמב"ם אינו דן על בע"ח נדחים כ"א על פסול בהבעלים שהם נפקעים מהקרבן מצד פסול בגופן ודו"ק.



אין בונים בו עץ כלל

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ו ה"י, (בהמשך לאיסור נטיעת אילן אצל מזבח ה' שלא יהי' בדומה לעצי אשירה) "אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושים בחצירות, אעפ"י שהוא בבנין ואינו עץ נטוע, הרחקה יתירה היא שנאמר כל עץ, אלא כל

האכסדראות והסככות היוצאים מן הכתלים שהיו במקדש של אבן היו לא של עץ.

והשיג ע"ז הראב"ד "לשכת העץ בית היתה, בימה של עץ שעושים למלך בשעת הקהל, לשעתה היתה, וכן גזוזטרא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה לשעתה היתה".

ועד"ז מצינו המחלוקת בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ט - שהרמב"ם כותב "ואין בונין בו עץ בולט כלל, אלא או באבנים או בלבנים וסיד", ומשיג שם הראב"ד "והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה, ובשמחת בית השואבה הקיפו כל העזרה גזוזטרא, אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה', והיא עזרת כהנים משער ניקנור ולפנים. אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר".

והנה בצפנת פענח על הרמב"ם, ועוד, תירצו שיטת הרמב"ם¹ דאפי' דלשכת העץ דכהן גדול הי' של עץ, אבל הי' מכוסה באבנים וסיד, והאיסור אינו אלא כשהעץ בולט וניכר - בלי כיסויים - ובלשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה. "ואין בונין בו עץ בולט כלל", ומקורו של הרמב"ם הוא ממס' ר"ה (ד, א) מובא שם לשון הפסוק. "ששלמה בנה החצר הפנימית שלשה טורי גזית, וטור כרתות ארזים".

ומפרש בגמ' ששלמה שקעי' בבניינא וסידי' בסידא - ובזה עשה שלא יהי' עץ בולט.

ובלקו"ש חכ"ח בשיחה לפ' מסעי - כותב בהע' 22 דלפי ביאור הצפע"נ מובנת קושיית הראב"ד על הרמב"ם כי לדעתו לא הי' טוחה בסיד וכו' והוי' עץ בולט, וצריך ביאור בפלוגתתם, למה להרמב"ם לשכת העץ הי' מכוסה, ולהראב"ד לא הי' מכוסה?

(1) ועי' באגרות קדש ח"ב אגרת קע"ב, מביא שם דלדעת הרמב"ם האיסור דלא תטע היא רק א) בבנין של עץ ב) וגם צ"ל קבע, ג) לדעת הכסף משנה בהלכות בית הבחירה צריך להיות ג"כ קבוע בבנין.

וצריך ביאור למה לא כתב תנאי רביעי שיהי' בולט ולא מכוסה באבנים וסיד, (ובפרט דלפי ביאור הרבי בלקו"ש חכ"ח פ' מסעי הערה 22 גם הראב"ד מסכים לתנאי זה רק דסב"ל דלשכת העץ לא הי' מכוסה באבנים וסיד. רק הי' בולט).

והנה בשיחה הנ"ל, מקשה, למה באמת הנה לשכה זו (שבה הי' כהן גדול מכין את עצמו שבעה ימים לעבודת יום הכפורים). שונה מכל שאר הלשכות שהיו של אבן.

ומביא שם מאביו בתורת לוי יצחק ע' רפ"ז: דבימי בית ראשון נקרא לשכת העץ. כי הכהנים גדולים האריכו ימיהם. (דלא כבזמן בית שני שהיו מחליפין כל שנים עשר חדש). ועץ מורה על אריכות ימים. כמ"ש בישעי' סס"ה פסו' כ"ב "כימי העץ ימי עמי".

ומבאר שם בתורת לוי יצחק דכהן גדול שייך לאריכות ימים עפ"י קבלה ומביא לזה סמוכין מספרי פ' מסעי "רוצח מקצר ימיו של אדם וכהן גדול מאריך ימיו של אדם אין בדין שיהא מי שמקצר ימיו של אדם, לפני מי שמאריך ימיו של אדם".

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר, כי מכיון שזהו ענינו של כהן גדול אריכות ימים, לפיכך נבנה לשכתו מעץ דוקא. ומקשה כ"ק אדמו"ר דא"כ למה הי' מכוסה, ומבאר שם בארוכה דמכיון שעכ"פ עיקר ענינו זה התשובה ותשובה היא התחדשות אמיתי, ובלשון הרמב"ם בהלכות תשובה "אינו אותו האיש שעשה אותן מעשים" ממילא אין זה ענין של אריכות ימים, - כי נעשה מציאות חדשה. ואעפ"י שזה הי' בזמן בית ראשון והכהנים גדולים היו צדיקים, ולפיכך נקרא לשכתם לשכת העץ. אבל מצד ענין התשובה דיום הכפורים, הי' צריך להיות מכוסה דוקא, - יעו"ש באריכות הביאור.

וי"ל בזה עכ"פ בדרך אפשר, עפ"י מה שנתבאר בארוכה בלקו"ש חל"ד, נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר היא לשנות ולברר שכל העולם, וכו' ולהראב"ד העיקר היא האמונה והקשר להקב"ה.

לפיכך הרמב"ם סובר דלשכת העץ הי' מכוסה. כי מה שראו כשנכנסו להלשכה הי' אבנים וסיד המורה על ענין התשובה וההתחדשות ובירור וזיכור העולם.

משא"כ להראב"ד דהעיקר היא האמונה והקשר להקב"ה. וממילא סובר דקשר כזה להקב"ה הקשור עם ענין העץ - קשר למעלה משניוניים, לא היו מצניעים באבנים וסיד, אלא אדרבה, ובמילים אחרות, דלהרמב"ם הבליטו הבירור והשינוי שהכה"ג פעל בעולם ובשכלו, ע"י תשובתו ביום הכפורים, ולהראב"ד הבליטו, קשר האמיץ הבלתי משתנה של הכהן גדול עם הקב"ה, ענן העץ אריכות ימים.

וי"ל בזה עוד, דהנה הראב"ד פוסק דהאיסור של עץ בעזרה היא לא בכל המקדש רק בעזרת כהנים, משא"כ להרמב"ם האיסור הוא בכל המקדש².

וי"ל דזה תלוי בהביאור דלקו"ש חי"ז קדושים ד' דלהרמב"ם מסייע מקבל חשיבות הדבר שמסייע לו משא"כ להראב"ד מסייע אינו כעיקר הדבר. ולפיכך מחלק הראב"ד בין עזרת כהנים, דשם הקריבו הקרבנות, לעזרת נשים והר הבית, דאינו אלא מסייע לעזרת כהנים. משא"כ להרמב"ם האיסור דבניית עץ הוא בעזרת כהנים, ובכל הר הבית. דהמסייע. (עזרת נשים והר הבית) מקבל החשיבות דעזרת כהנים.

וי"ל בזה עוד, דהנה המפרשים מרכבת המשנה ועוד, הקשו על הראב"ד דסותר את עצמו, דבהלכות ע"ז כתב שבהנוגע להגזוטרסא של שמחת בית השואבה, שמשם לא קשיא, כיון שלא הי' בנין קבוע ובלשונו "לשעתה היתה" ובהלכות בית הבחירה מוכיח מהגזוטרסא, דהאיסור של עץ היא רק בעזרת כהנים, ולא בעזרת נשים ובהר הבית?³

(2) ובאור שמח על הרמב"ם הלכות בית הבחירה, ובמים חיים, הקשו על הראב"ד מדברי הירושלמי מגילה פ"א ה"ד דהקהל אינו דוחה שבת מפני הבימה. (שאי אפשר לבנות הבימה למלך בשבת) ומקשה הירושלמי ויעשו אותה מאתמול, ומשני על שם לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה'. – (דאם היו בונין הבימה כמה ימים לפני"ז, אז יהי' בנין של קבע ואסור משום לא תטע). והרי הבימה הי' בעזרת נשים. (עי' סוטה דף מא, ב) ורואין ירושלמי מפורש דגם שם יש הלאו 'דלא תטע' היפך דברי הראב"ד ז"ל. ונשארו בצ"ע.

ועי' בערוך לנר סוכה דף נא, ב. ד"ה ומתקנין. תירץ לשי' הראב"ד דהנה בירושלמי שם מביא ב' טעמים, למה אין הקהל דוחה שבת, והרי אפשר לבנות הבימה מאתמול. (א) דאז הי' בנין קבע, והיו עוברין משום 'לא תטע'. (ב) שלא רצו לדחוק העזרה והיו בונין הבימה בו ביום, וסב"ל להראב"ד דשני טעמים אלו נחלקו לדינא אי יש 'לא תטע' בעזרת נשים. והראב"ד פוסק כטעם השני שלא רצו לדחוק העזרה, אבל לא מצד הטעם 'דלא תטע', דליכא בעזרת נשים.

והרי"ז מתאים עם מה שפסק הראב"ד בהשגותיו בסיום הלכות חגיגה. דהרמב"ם כותב שם "דיום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני תקיעת החצוצרות והתקנות שאינן דוחין את השבת". והשיג ע"ז הראב"ד "ופירשו בירושלמי מפני הבימה שבעזרה. ויעשו אותה מערב יו"ט ומשני שלא לדחוק את העזרה".

(3) והנה בערוך לנר הנ"ל מיישב הסתירה בדברי הראב"ד: דההשגה, בהלכות עבודה זרה, ובהלכות בית הבחירה, השגה אחת ארוכה היא. וזה כוונתו:

וי"ל בזה דהנה בלקו"ש חכ"ח הנ"ל הערה 41, מביאר הטעם עפ"י קבלה למה לא הי' עצים במקדש - רק אבנים וסיד - כי המקדש מברר המטה מטה ביותר ענין הדומם, יעוי"ש.

ומבאר שם, "דעפ"ז יומתק (בפנימיות הענינים) זה שהרמב"ם הביא דין זה (דאין בונין אכסדאות של עץ במקדש) הן בהלכות עבודה זרה והן בהל' בית הבחירה", דבהלכות עבודה זרה הרי"ז אסור רק משום דהוה דומיא דעצי אשירה ובהלכות בית הבחירה הרי"ז אסור, משום תוכן הרוחני של המקדש שמברר המטה מטה ביותר ענין הדומם.

ועפ"ז יש לתרץ הסתירה בהלכות עבודה זרה. דהאיסור היא לא להיות דוגמת עצי אשירה. מסכים הראב"ד דלא קשה מגוזזטרא כי הי' עראי ואין בזה דוגמא כלל לעצי אשירה. אבל בהלכות בית הבחירה, דהאיסור מצד תוכן רוחני דמקדש דמעלה המטה מטה ביותר הדומם. מקשה הראב"ד דא"כ גם הגוזזטרא הי' צריך להיות של אבן.

ואל יקשה בעיניך ליישב ענין בנגלה, (למה כפל הרמב"ם ההלכה דאף בהלכות עבודה זרה ובהלכות בית הבחירה, - והסתירה בראב"ד מהלכות הנ"ל) עפ"י המבואר בקבלה, דמקדש הי' צ"ל מדומם דוקא,

דהראב"ד טוען להרמב"ם דהנה זה שמבואר לעיל הערה 2 מהערוך לנר דאני פוסק כהמ"ד שהסיבה שלא בנו הבימה מאתמול היא שלא לדחוק העזרה, אבל לא הי' בעי' ד'לא תטע' כי האיסור ד'לא תטע' לא קיימת בעזרת נשים.

משם ליכא להקשות על הרמב"ם כי הוא סובר כמ"ד השני שהסיבה שלא בנו הבימה מעיו"ט הוא כדי לא לעבור על 'לא תטע', ויש איסור ד'לא תטע' בעזרת נשים. ואם היו בונין הבימה מערב יו"ט, הי' נחשב בנין של קבע והיו עוברין על 'לא תטע'.

(ולזה התכוון הראב"ד בלשונו "לשעתה היתה" והי' בנין עראי ולא היה איסור דלא תטע) "אבל אלמה פסקת בפ"ח מהלכות לולב הי"ב דבנו הגוזזטרא מערב יו"ט אה"נ דאין אתה חושש לדחיקת העזרה אבל זה בנין של קבע ועוברין על לא תטע, לשיטתך דיש איסור דלא תטע בעזרת נשים".

וצ"ע בדבריו כי איך לא הרגיש הראב"ד, שהרמב"ם סובר לא כהמ"ד דחייש לדחיקת העזרה, ולא כהמ"ד דחייש ללא תטע, אלא כפי שפסק בשלהי הלכות חגיגה, דהקהל אינו דוחה שבת מפני התקיעות והתחינות. הובא לעיל הערה 2.

וכפי שביאר הכסף משנה בהלכות בית הבחירה, דלהרמב"ם דוקא בנין של קבע אסור לא גוזזטרא שזה עצים מונחין על הזיזין שיצאו מהכתלים.

להעלות המטה מטה ביותר, ולא מצומח - עץ. כי כידוע הראב"ד הי' מקובל גדול, והוא ובנו חיברו כמה ספרים בקבלה (ויש פירוש על ספר יצירה המיוחס להראב"ד, ושמעתי שכמה מספריהם נשארו בכתובים ולא ראו אור הדפוס) והעיד על עצמו בהשגותיו על הרמב"ם דרוח הקדש הופיע בבית מדרשנו הלכות לולב פ"ח ה"ה, וכן הרמב"ם הי' מקובל (בנסתר) וכידוע השקו"ט בזה, - והביאו ראיות מריבוי מקומות ברמב"ם דהמקור היחיד לזה הוא ספר הזהר.

וי"ל בזה עוד, דחילוק זה דין הרמב"ם והראב"ד - דהרמב"ם הי' מקובל בנסתר והראב"ד הי' מקובל בגלוי, אפשר להסביר עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר לברר שכל העולם, ובמילא הי' מקובל בנסתר, והעיקר מה שבלט אצלו הי' ענין השכל, הן בספרו 'היד' ובפרט במורה נבוכים⁵. משא"כ הראב"ד שהעיקר אצלו ענין האמונה והקשר עם הקב"ה. הי' מקובל בגלוי.



שיטת הרמב"ם במצות כיבוד או"א שהיא מצוה שבין אדם לחבירו

הרב חיים רפופורט

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

האחרונים שקלו וטרו אם מצות כיבוד או"א היא ממצוות שבין אדם לחבירו או ממצוות שבין אדם למקום. (ראה לקו"ש חל"ו ע' 95 בהערות וש"נ)*.

ובמנ"ח סוף מצוה לג כתב דנפק"מ להא דקיי"ל בסוף יומא, דעבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עליהם עד שירצה את חבירו.

ויש להוסיף, דלכאורה נפק"מ גם לגבי מה שפסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ה) ד"שבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו

(4) וידוע הסיפור שכ"ק אדמו"ר הזקן אמר שמישיח לא יהי' מהחסידיים כי אז לא יבואו המתנגדים. - רק יהי' אן עולמישע'ן אידען, ויפתח ספר הרמב"ם, ויתחיל להגיד יסוד היסודות ועמוד החכמות. ויגיד רזי דרזין דאורייתא. היינו ענין מקובל בנסתר.

(5) ומעניין לציין שבעוד שהגר"א יצא בתוקף נגד הפילוסופיה של הרמב"ם בספר המורה, הרי כל גדולי החסידות. העריצו מאד המורה נבוכים, ועוד חזון למועד.

(* וראה גליון ע"ו ומה שהעיר בזה הגר"מ ז"ל מענטליק בגליון ע"ז. המערכת.)

להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם, בד"א בעבירות שבין אדם לחבירו אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם".

והנה בפירוש המשניות להרמב"ם פאה פ"א מ"א (צויין גם בלקו"ש שם ע' 91 הע' 8) כתב: "המצוות כולן נחלקין בתחלה על שני חלקים, החלק האחד במצוות המיועדות לאדם בנפשו במה שיש בינו ובין הקב"ה, כגון ציצית ותפילין ושבת וע"ז, והחלק השני במצוות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם, כגון אזהרה על הגניבה, והאונאה, והאיבה, והנטירה, וכגון הציווי באהבת איש את חבירו וכו' וכיבוד האבות כו'". ולכאורה מבואר דעתו, דמצוות כיבוד או"א היא ממצוות שבין אדם לחבירו.

[ויש להעיר גם ממ"ש ב'דרשות הר"י אבן שועיב' בדרש לשבועות: "מצוות השכליות כצדקה, וכיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, וגזילה, וגניבה, וחמדה, שהם באו לתיקון הגוף". ובספר 'הכוזרי' מאמר ג אות יא: "התורות המנהגיות, כמו לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה ברעך, וכבוד אב ואם, ואהבת לרעך כמוך, ואהבתם את הגר, ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, והתרחק מן הנשך והרבית, והזהר במאזני צדק, אבני צדק, ואיפת צדק, והין צדק, ועזיבת הלקט והעוללות והפארות, והדומה לזה"].

ונראה דהרמב"ם אזיל לשיטתו גם בספר היד ובשמונה פרקים. דהנה בסוף הל' תמורה הגדיר הרמב"ם את המצוות שהם חוקים ואלו שהם משפטים, וכתב בזה"ל: "המשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים חוקים חק[ק]תי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח".

ומקור כללות דבריו הוא במאחז"ל (תו"כ עה"כ בפ' אחרי יח, ד; יומא סז, ב): "את משפטי תעשו דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו, ואלו הן, ע"ז וג"ע ושפ"ד וגזל וברכת השם, ואת חוקותי תשמרו, דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן ואלו הן, אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח,

ושמא תאמר מעשה תוהו הם ת"ל אני ה', אני ה' חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן". בהעתיקו את ה"דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו" [בלשונו: "המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה"], השמיט הרמב"ם ג"ע ו"ברכת השם" אבל הוסיף "כיבוד אב ואם".

והנה לע"ע לא מצאתי מקור הרמב"ם למה שהוסיף "כיבוד אב ואם", אבל איך שיהי', הרי דבריו ברורים דמצות כיבוד אב ואם נכלל במסגרת המצוות המוגדרות כבין אדם לחבירו.

ובשמונה פרקים להרמב"ם פ"ו כתב "שהרעות, אשר הן אצל הפילוסופים רעות. . הם הדברים המפורסמים אצל בני האדם כולם שהם רעות, כשפירות דמים, וגניבה, וגזל, והונאה, והזק למי שלא הרע, וגמול רע למיטיב, וזלזול הורים, וכיוצא באלה. והן המצוות אשר יאמרו עליהן החכמים עליהם השלום דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכותבן".



השייכות של 'לא תתגודדו' דפסקי דין להלכות "עבודה זרה"

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ד: "ובכלל אזהרה זו - [לא תתגודדו' שבהלכה הקודמת (יג), איסור גדידה ושריטה בבשר על מת לשם עבודה זרה] שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר: "לא תתגודדו" - לא תעשו אגודות אגודות".

ומקור הלכה זו בגמרא יבמות יד, א: "ומאן דאמר עשו (ב"ש כדבריהם) קרינן ביה לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. אמר אבבי כי אמרינן לא תתגודדו כגון שני בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה. אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה. אמר ליה רבא: והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו, כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה. אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה", והרמב"ם פסק כאבבי!

מקור נוסף הוא בספרי (ראה שם): "לא תתגודדו - לא תעשו אגודות אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת".

במילואים לספר מ"מ לספר משנה תורה (קה"ת תשנ"ג) ע' לג' ציינו למקור נוסף: "ראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א: ואינו אסור משום כל תתגודדו".

וצריך להבין: מדוע כלל הרמב"ם הלכה זו ב"הלכות עבודה זרה" ולא ב"הלכות דעות" - ברוח הספרי - ששם מדובר על אהבת ישראל (אשר המחלוקת היא הפכה) או ב"הלכות סנהדרין" (עפ"י הגמרא) לגבי הקמת בתי דינים וכו'?

לכאורה הי' אפ"ל עפמ"ש הרמב"ם בספר המצוות (מצוה מה) (שאחר העיסוק באיסור המפורש - איסור גדידה לע"ז - ציין) ש"גופיה דקרא הנה הוא כמו שביארו ואמרו: לא תעשו חבורה על מת, וזהו [האזהרה מחילוק בתי דינים ישראל במנהגם, וחילוק הקיבוצים] (רק) כמו דרש".

- בסגנון נוקב יותר כמ"ש המאירי בבית הבחירה: "זה שאמרה התורה לא תתגודדו כו' - אע"פ שעיקרה בא שלא לעשות חבורה על המת - רמז יש בו שלא לעשות מצוות אגודות אגודות".

ולפי זה, שהעיקר בפסוק "לא תתגודדו" הוא ההלכה בגדידה כדרך עובדי עבודה זרה, ואיסור התגודדות בפסקי דין וכו' הינה רק "כמו דרש" או כ"רמז", אפ"ל שלכן הביאה הרמב"ם כהמשך לאיסור העיקרי.

אבל באמת מלשונו של הרמב"ם בספר הי"ד משמע שזהו איסור עיקרי בפני עצמו, היינו שלפסוק ישנם שתי משמעויות: איסור גדידת הגוף בשעת אבל כו', איסור התגודדות בהנהגה ופס"ד.

ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, מדוע הביאו הרמב"ם ב"הלכות עבודה זרה"?

ואולי יש לומר: בלשון הפסוק שהוקדם לאיסור - "בנים אתם לה' אלתיכם" אשר כתוצאה מזה ישנו איסור "לא תתגודדו וגו'" מודגש שאחדות ה' תובעת אחדות בין בני', ומכלל הן אתה שומע לאו.

[ועדמ"ש הריטב"א ביכמות (יג, ב ד"ה לא תתגודדו): "אתם בני אב אחד וא-ל אחד, ראוי לכם שלא תעשו אגודות אגודות וכאילו יש כאן שתי תורות ושתי אלהות"].

ויומתק עפ"י המסופר בגמרא ברכות (סג, א ואילך) כשירד חנינא בין אחי רבי יהושע שירד לגולה והיה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל, ושלחו חכמי א"י שלוחים שיאמרו לאחינו שבגולה ("שלא ישמע לו" - רש"י) אם שומעים מוטב, ואם לאו - יעלו להר ("לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות" - רש"י) ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלוקי ישראל כו'.

[ולהעיר שבכיו"ב בקביעות כו' מפורש במסכת סוכה (מד, א) שנקבע, שאף לבני א"י שיודעים בקביעות החודש, אין נטילת לולב דוחה שבת כדרך שהדבר לבני חו"ל - "שלא לעשות ישראל אגודות אגודות ונראה כשתי תורות" (רש"י שם); ומכאן שלמרות שהמדובר בברכות שם ה', לכאורה, מפני טעם אחר "משום שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" - הרי סו"ס עיקר הדבר ה' מפני יצירת מחלוקת, שתי תורות, ואי הכרה בסמכות חכמי א"י כו'].

לאידך גיסא אפשר לשאול, הרי מגמ' ברכות הנ"ל משמע שגם בשתי מקומות שונים (א"י וחו"ל) שייך 'לא תתגודדו', ולמה פסק הרמב"ם רק ב"שני בתי דינין בעיר אחת"?

והנה 'בנדון' זה יש שינויים בין הבבלי והירושלמי. בבבלי פסחים פ"ד מצינו דיונים נרחבים בחילופי מנהגים בין מקומות, ולא נזכר כלל ענין "לא תתגודדו".

משא"כ בירושלמי (שם פ"ד ה"א) ר"ל שאל את ר"י האם אין זה אסור משום לא תתגודדו, והשיבו כו', עיי"ש. משמע שר"י ור"ל סבורים שלא תתגודדו שייך גם בשתי עיירות.

אבל מכיון שבבבלי לשניהם אין איסור אלא רק בעיר אחת, והמחלוקת היא אם רק בבי"ד אחד יש איסור (כרבא), או במנהגים שונים בשני בתי דין באותה עיר (כאביי), ולכן פסק הרמב"ם כן, (1) ולא הפליג יותר, (2) ובפרט, שהרי פוסק הוא בבבלי נגד הירושלמי. (והארכתי עוד בזה במקום אחר, ואכ"מ יותר).



הפסק בין תקיעות מיושב ומעומד

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

כתב הרמב"ם (בפ"ג מהל' שופר ה' יא) זה שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדין, ואינו מדבר בין תקיעות

דמיושב לתקיעות דמעומד, ואם סח ביניהן אע"פ שעבר, אינו חוזר ומברך.

והנה מש"כ הרמב"ם בתחילת דבריו, דמי שתוקע תקיעות דמיושב, תוקע גם דמעומד, כתב ע"ז רבינו מנוח דבודאי אינו מעכב, דאפי' אם שמע תקיעה מזה ותרועה מזה יצא. אלא לכתחילה הדור מצוה הכי איתא, דכיון דכלהו תקיעות חדא מצווה היא, וראי' לזה מדלא מברכין עלייהו בפ"ע ואסור לדבר ביניהם. נמצא ששירי מצווה נינהו. והרי שנינו המתחיל במצוה אומרים לו גמור והכל הולך אחר הגומר, ומש"ה לכתחילה בעינן שיהיה דתוקע אחד מיהו עיכובא ליכא עכ"ד, וכן הביא הב"י בס"י תקצ"ב בשם הכלבו.

וצ"ב אמאי הוצרך הרמב"ם להשמיענו דין זה בשופר דוקא, הא זה הוי כלל בכל המצוות, דהמתחיל במצווה אומרים לו גמור כמובא ברבינו מנוח מהירושלמי פסחים פ"י.

והנראה בזה בהקדים לבאר המשך דברי הרמב"ם "דאינו מדבר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד", ויש להסתפק, אי קאי גם אשומעין או רק על התוקע. והנה ברבינו מנוח מבואר, דלאו דווקא הוא לבדו, אלא אפי' כל הקהל צריכין ליזהר שלא לדבר שאין זה מברך לתקוע קול שופר אלא לשמוע קול שופר, עכ"ד. וכונתו דאם היו מברכין לתקוע שופר אז היה הפשט דהתקיעה הוי מעשה המצוה, והשומעין יוצאין מדין שליחות ולא מדין שומע כעונה, ואז היה מותר להם להפסיק אבל כיון שהרמב"ם סובר דמברכין לשמוע קול שופר, נמצא דהברכה חל על השמיעה, וכשם דאסור להתקוע להפסיק גם להשומעין אסור להפסיק, כיון דהברכה חל על שמיעתו, כמו על התוקע.

והנה הגם דדברי רבינו מנוח נכונים מסברא אמנם דברי הרמב"ם הוא ברור מללו, דקאי על התוקע, כמפורש בלשונו "ואינו מדבר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד", הרי מפורש דמיירי רק על התוקע, וכן נקט הה"מ ז"ל "ועוד כתב בהלכות הרב יצחק אבן גאות ז"ל בשם קצת גאונים שאפי' הקהל חייבים שלא לשוח שאין זה מברך לתקוע אלא לשמוע ע"כ, ואין נראה כן מדברי רבינו, ומן האחרונים ז"ל יש שכתבו שאפי' התוקע א"צ שלא ישוח, והנכון למנוע האיש התוקע מלשוח, אבל הציבור אם לא נמנעו, אין גוערין בהם" עכ"ל.

הרי מבואר בדברי הה"מ דנקט בדעת הרמב"ם דהאיסור להפסיק חל רק על התוקע - אמנם צ"ע מסברא דממנ"פ אם אסור להתקוע להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד גם להשומעין יהא אסור להפסיק, ואי ס"ל להרמב"ם דליכא איסור הפסק להשומעין גם להתקוע יהא מותר להפסיק, והאיך מתחלק הדין בין התוקע להשומעין, וכסברת רבינו מנוח וכו"ל?

והנראה לומר בזה, דהנה מדברי הה"מ יוצא ג' שיטות בדין הפסק, א. שיטת הרי"ז גאות דאפי' הקהל חייבים שלא לשוח. ב. שיטת הרמב"ם דרך התוקע אסור להפסיק. ג. סברת האחרונים דאפי' התוקע מותר לשוח.

והנה שיטת הרי"צ גאות מובן כמבואר בדבריו, דכיון דמברך לשמוע גם השומעין צריכין לברכתו, וראה בשו"ע ר' סי' תקצ"ב סעיף ז' דבעצם התקיעות דמעומד צריכין ג"כ ברכה, הגם דהתקיעות דמעומד הם רק מד"ס, מ"מ גם מצוה מדרבנן טעון ברכה, ונפטרינן בברכה שבירכו על התקיעות דמיושב, וכיון שנפטרינן בברכה אחת לכן אין להפסיק ביניהן ומ"מ היא רק לכתחילה כיון דשניהם מצווה אחת הן יעו"ש.

אמנם סברת האחרונים דאפי' התוקע מותר לשוח צ"ע, דלכאור' גם התקיעות דמעומד טעונין ברכה, רק שנפטרינן ע"י הברכה שמברכין בתקיעות דמיושב (ולהעיר גם מתוס' פסחים קט"ו, דמוכח מדבריהם דתקיעות דמומד הם עיקר המצווה ועלייהו חל הברכה, ולא על התקיעות דמיושב עיי"ש ואכ"מ). ואמאי יהא מותר להפסיק ביניהם, ודוחק לומר דס"ל דמותר להפסיק באמצע מצווה, כמו ישיבת סוכה דמותר להפסיק, כיון שכבר חל הברכה, דהכא דומה לב' מצוות כמבואר בשו"ע ס' תקצ"ב סעיף ז' דישנו החיוב תקיעות מה"ת וזהו תקיעות דמיושב וישנו עוד חיוב לתקוע ע"ס הברכות, ודומה לב' מצוות שנפטרינן בברכה אחת, ולכן אסור להפסיק ביניהם.

והנראה עפ"י הרמב"ן במלחמות סוף ר"ה דסובר דגדרן של תקיעות דמעומד, היא משום חובת דברכות, וז"ל שהברכות דמלכיות זכרונות ושופרות כל עיקרן בהתרועות נתקנו וכן בתעניות ובשעת מלחמות שמוסיפין שש ברכות וכו' למדנו מכאן שאין כל יחיד ויחיד חייב בתקיעות ותרועות, אלא חובת ברכות היא שמתריעין בהן, די בתקיעה כל שהיא כדי שתעלה תפלתינו בשופר, הלכך בר"ה נמי כיון שיצאנו

יד"ח בתקיעות של תורה ואין כל יחיד ויחיד חייב בתקיעות לא נשאר לנו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר והו"ל כתעניות וכו' יעו"ש וכ"מ בריטב"א סוף ר"ה יעו"ש.

ונמצא לפי"ז דגדרן של תקיעות דמעומד חלוק בעיקרו מתקיעות דמיושב, דהתם הוי חובת תקיעות, משא"כ בתקיעות דמעומד הוי חובת ברכה ותפילה, ולפי"ז מובן סברת האחרונים דליכא איסור הפסק בין התקיעות דמיושב למעומד דהא מבואר ברמב"ן דתקיעות דמעומד ל"ה חובה על כל יחיד ויחיד, ול"ה אלא חובת ברכות, ומשום זה י"ל דמעיקרא לא תקנו ע"ז ברכה [כמו תקיעות שתוקעין בתענית דאינו טוען ברכה], ונמצא דהברכת שופר קאי רק על התקיעות דמיושב דהוי חובת תקיעות ולכן ס"ל דמותר להתקע ולהשומעין להפסיק אחר תקיעות דמיושב.

והנה קיי"ל בר"ה דף לד ע"ב דתקיעות ע"ס הברכות היא רק בחבר עיר [דהיינו בציבור], אבל ביחיד אין תוקעין ע"ס הברכות, והנה נחלקו הטור והב"ח בסי' תקצ"ב בגדר דחבר עיר, דהטור כתב וז"ל "דהש"ץ מחזיר התפילה כדי לתקוע ע"ס הברכות", ומשמע דס"ל דצריכין תפילת ש"ץ רק לתקוע ע"ס הברכות, ואם ליכא ש"ץ, אפי' אם איכא ציבור שהתפללו ביחד אין תוקעין, וע"ז חולק הב"ח וס"ל דהפירוש של חבר עיר היא חבורת ציבור שמתפללין ביחד אף אם לא היה ש"ץ, דלא הזכיר ש"ץ אלא חבר עיר, ומביא ראי' מהערוך דתוקעין בתפילת לחש אלמא דאין איסור ע"ס ברכות בשעה שהציבור מתפללין, וה"ט מאחר דאיכא חבורת ציבור, אלא דנוהגין עכשיו לתקוע ע"ס הברכות דש"ץ, וא"כ איך אפשר לומר דחזרת הש"ץ היא בשביל התקיעות לא לחזור ולא ליתקע? ולכאו' י"ל בדעת הטור דסובר כהרמב"ן דהחוב לתקיעות שע"ס התפילה, היא משום תפילה וברכה, וכלשון הרמב"ן "והיא כדי שתעלה תפילתינו בשופר", ולפי"ז י"ל דהן הן דברי הטור דהש"ץ מחזיר התפילה כדי לתקוע ע"ס הברכות, והב"ח יסבור דהתקיעות שע"ס התפילה הוי חובה בפני"ע ואינו תלוי בתפלה רק שתקנת התקיעות היא לתקוע ע"ס התפילה, ולכן שפיר ס"ל דאינו תלוי בתפילת הש"ץ, ואפי' אם יש חבורת ציבור סגי לתקוע, והיא כנ"ל דהוי חובת יחיד. רק שצריכין לחבורת ציבור של תפילה, ושפיר הקשה על הטור לא לחזור ולא ליתקע.



הלכה ומנהג

השמטה ל"כהן בבית הקברות"

הרב גבריאל ציננער

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

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

ומצאתי כתוב בשו"ת באר חיים מרדכי (להגאון רבי חיים מרדכי אב"ד ניאמץ) ח"ב סי' ל' דמהני מחיצה להתיר לכהנים ע"י ג' חבלים בתוך ג' טפחים וכתב אולם עדיין יש לפקפק בזה כיון דבכאן בעי' שיהיו המחיצות מסוימות היכרא לכהנים שלא יגעו, או יאהילו, יש מקום לאמור כי בעשיית מחיצה בצוה"פ אך עם 'דארט' אחד למעלה על גבי הקנים לא מינכרא כ"כ לכהנים הרואים וחששת חז"ל במקומה עומדת, לזאת יפה השכיל כת"ח, וקלע אל המטרה בסברא ישרה לעשות בחוט המשולש אשר היתר זה בוודאי לא ינתק, כי משנה שלימה שנינו בעירובין (טז, ב.): "מקיפין שלשה חבלים זה למעלה מזה וזה למעלה מזה, ובלבד שלא יהיה בין חבל לחבירו, שלשה טפחים וכו', וחכמים אומרים אחד משני דברים", וקיי"ל כחכמים, כמו"ש בטוש"ע או"ח סי' שס"ב ס"ה ומן התורה שם מחיצה עליה גם לסוכה, א"כ פשיטא דבחבלים משולשים ואין בין חבל לחבל ג"ט, שם מחיצה וגם היכרא איכא בזה. והעולה להלכה, באופן עשיית המחיצה, קנים גבוהים עשרה טפחים ויותר מה, ועל גביהם ממש 'דראט' אחד אשר עי"ז בלבד שהוא בתור צוה"פ, שם מחיצה בזה אולם יען שהוא תיקון לעולם, ולרבים החיוב להוסיף עוד שני 'דראטען', ושיהיו משולשים, ובין 'דראט' ל'דראט' פחות מג' טפחים, ולעשות באופן אשר בין כולם יהיה יותר מעשרה טפחים ובזה יש כאן היכר מסוים להכהנים ומחיצה גבוהה עשרה טפחים עפ"י התורה עיי"ש.

אודות מה שהעיר שהאילנות מאהיל על הקברות ועל המצבה של בית שאצל האוהל יש ספק אם אילנות מביאין את הטומאה.

הנה היה מחלוקת גדולה בין הגדולים בשו"ת איתן האזרחי (להגאון ר' אברהם רפאפארט) ס' ז', בנידון ש"הרבה אילנות נטועים שם וענפיהם תכופים סמוכים זה לזה סוככים בשריגיהן ועליהן זה לזה

כסוכה ממש ומקצתם מאהילים על איזו קברים אם רשאי הכהנים ליכנס שם לביה"ק, וטענו שהנה ידוע ומפורסם לכל באי שער עירנו שהגאון החסיד מו' ישוע פלק כ"ץ ז"ל (בעל הסמ"ע) לא היה מונע עצמו כל ימיו מלילך תחת ענפי האילנות האלו ולא עלה על לבו שם חשש ופקפוק לפרוש מהם משום טומאה וכן כל גדולי חכמי הכהנים שבעירנו אינם פורשים מהם ולמה יגזור עלי מעלתך לפרוש מהם, והשבתי לו לפום ריהטא הנך רואה בעיניך שכעת מקצת האילנות מאהילים על הקברים וכל האילנות שבאותו צד סמוכים זה לזה וענפיהם תכופים ודבוקים והיו לאוהל אחד ומה לי להשגיח בזה שהגאון הנ"ל לא פירש מהם, הלא אפשר לומר, מקום הניח לי להתגדר בו. ועוד בר מן דין יש לדון לכף זכות ולומר שבימיו לא היו האילנות סמוכים כ"כ, והיה ריוח ביניהם ואחר מותו נתרבו האילנות ונסתוספו הענפים עד שנתקרבו והגיעו זה לזה ונעשו מהם אוהל אחד כמו סך של סוכה, ועוד אפשר לומר שבחייו לא היה שום קבר תחת האילנות שבאותו צד דהיינו צד דרום, ואחרי מותו נתחדשו שם הקברים ואחד מהם קבר איש האלהים הוא הגאון מהר"י פלק כהן ז"ל, ועודני מדבר עמו.

והנה בא אלי איש אחד ויאמר אלי אם יאסור מעלתך לכהנים לכנס תחת ענפי האילנות א"כ גם הבית שלפני בית הקברות יאסרו הכהנים לבא שם כי מקצת האילנות ה"ל סוככים ומאהילים בענפיהם על הבית הנזכר מאחוריו, ואמרתי אליו כדברך כן הוא ועפ"י הדברים האלה צויתי להכריז בבהכ"נ מחוץ לחומה שמהיום והלאה יהיו הכהנים נזהרים שלא יכנסו תחת ענפי האילנות של בית הקברות גם לא יכנסו לבית הקברות דרך הבית הנ"ל אשר הוא דרך כניסה ויציאה לרבים גם יהיו נזהרים שלא ילכו בחוץ תחת הגג הקטן העשוי לגדר המסבב את כל בית הקברות לארכו ולרחבו כי כל האילנות וכל הגגות שבבה"ק דבוקים ונוגעים זה בזה והיו לאוהל אחד. וצויתי לתקן להכהנים פתח הקטן שבחצר בית הקברות מצד מזרח שבו יהיו הכהנים נכנסים ויוציאים, וכן עשו כל כהני הקהל הקודש דחוץ לחומה שמיד בערב יום הכפורים בלכתם לבית הקברות היו נזהרים בכל אזהרות הנ"ל והיו נכנסים ויוציאים דרך הפתח הקטן.

אך גדולי וחשובי הכהנים דקהל הקודש דלפנים מן החומה לא חששו לדברי ובכואם לבית הקברות בערב יוה"כ לא היו נזהרים בכל אזהרות הנ"ל והיו נכנסים ויוציאים כנ"ל, ובהיות שהם מפורסמים לאנשי חיל יראי אלהים ראוי לדונם לכף זכות ואמרתי אולי משגה הוא

שעלה על לבם לאמר שענפי האילנות אינם חשובים להיות אוהל או מפני שרובם דקים ואינם יכולים לקבל משא כבד או מפני שקצתם מובדלות זה מזה ויש מעט אויר ביניהם.

ודנו הגדולים עד שבאו להגאון בעל תוס' יו"ט להכריע והשיב והנני אומר תחלה דרך כלל כי מה שמכ"ת העלה שבין להרמב"ם בין להראב"ד מותר לכהנים לכנוס תחת ענפי האילנות ההם לפי שאין בהם פותח טפח ויש ריוח ביניהם, אף על פי שהעלין מחברים אותן אינן מחובר להיות אוהל אחד, ולא כדקסלקא דעתי' דהרב מהור"ר קאפיל הנ"ל דבין להרמב"ם ובין להראב"ד אסור, דלא אסיק אדעתיה דהרמב"ם מצריך שיהיו בכל ענף בפ"ע פותח טפח ודאף להראב"ד חיבור העלים לא מחשב חיבור, כל זה הוא נכון ויציב, אלא בחדא מיהא דלא אשכחן במילן דמר דאדבריה' בעינא למימר אע"ג דאפשר דלא צריכא ודא ניהו דמאי שמצריך הרמב"ם פותח טפח לא שיהיה כל הענף בכולו ר"ל בכל האורך שלו בכ"מ ממנו פותח טפח, אלא אע"פ שאין כולו שוה וקצתו פחותה מטפח סגי כדדייק הרמב"ם עצמו בפ"ג מה' ט"מ ממתני' ו' פ"ב דאהלות כמו שהבאתי שם בתוס' יו"ט ואין נראה לחלק בין קורה שהיא נתונה בין כותל לכותל דבי מיירי מתני' ובין ענף אילן, אפילו כי תימא דאיכא לפלוגי, מי יכנוס עצמו בספק מה שאינו מבורר רק על ידי סברא בעלמא, אמנם אפשר דאין ענף מהענפים של אותן האילנות שיהיו אף במקצתו פותח טפח ואף אם ישנו אפשר שתחתיו אין קבר וכן תחת הנוגע בו ממש מבלי הבדל דאם איתא לטומאה תחת אשר הנוגע בו שאז שני ענפים כחדא נניהו ומקצת אוהל איכא בחדא וודאי דאימא מביא בכל מקום עד למקום שיש הבדל בינו לענף שאצלו, ומכל שכן אם הטומאה תחת ענף שבו הפותח טפח וקל וחומר שהטומאה תחת הפותח טפח ההוא, ואע"פ שיש לדחות ולחלק בסברא, הלא אמרתי שאין להכניס מספק מפני סברא בעלמא כל שכן שכבר כתבתי בלחם חמודות הלכות טומאה מ"מ כ"ח וס"י ג' דהאחרונים לא כתבו רוב חלוקי דינים דהלכות טומאה ואין זה אלא לפי שהכהנים זריזין ואין נכנסים בשום ספק, ומכ"ת עיניו בראשו יראה למראה עיניו וישפוט". עיי"ש באריכות.

תמצית הדברים דיש מחלוקת בין הגדולים אם יש טפח בין הענפים במקום אחד אי מביא את הטומאה במקום שאינו טפח והובא מחלוקת זו בשו"ת מלמד להועיל סי' קל"ג, אבל אם כל הענפים אין להם פותח טפח ליכא חשש כלל.

אך בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' פ"ט כתב להשיב להשואל ע"ד "אילנות הגדלים בהר קברות נפלים רחמנא ליצלן, והענפים מסככים עד חלוני בהכ"נ קלויזן ויש שרוצים לומר שצריך לקצוץ אותם הענפים מפני שמביאים טומאה לבהכ"נ ודעת השואל שאין בזה שום חשש וע"ז השיב לא ידעת למה טרח מעלתו לגבב קולות בענפים האלה שלא לקצוץ אותם מה יתרון הכשר בזה ובגוף הענין דוק לאידך גיסא להחמיר מה גם שאינם עתה בריאים וחזקים לקבל מעזיבה יהיו רחבים ובריאים לאחר זמן ויהיו אז צריכים קציצה וכי נעמוד צופה ומביט להשגיח שמה אם יהיו חזקים לקצוץ ולא עוד הא לדעת הרמב"ם מביאים טומאה מדרבנן אף שאינם ראויים לקבל מעזיבה בינונית ועתה אפילו אם יש ספק שמא אין טומאה תחתיו הוי ספק דרבנן באתחזק הטומאה וכו'. וסיים ועוד נלענ"ד דאינו בכלל ספק כלל אחרי ששם מקום מיוחד לקברות הנפלים מיום היות שם מקהלות ישראל מסתמא אפס מקום שאין בו מת כי כ"מ שנמצא שנקברו שמה כמה אלפים נפלים ואין בשום מקום שום ספק טהרה ומה לנו להקל בדבר אשר אבותינו ואבות אבותנו קצצו הענפים האלה, הלא ידוע שאני נתגדלתי בבית הסמוך ונראה שם בבית אדוני אבי מורי המנוח זצלה"ה וראיתי פעמים רבות שקצצו הענפים אשר האהילו גם ידעתי שנדון זה הודיעו כמה פעמים למורי הגאון (הנוב"י) נ"ע ושלח תכף לקצוץ, וכדך כלל מה לנו להכניס להקל בדבר שאין בו לא פעולה ולא יתרון אפי' אם יש כמה ספקות להקל ואין בקציצה זו שום בל תשחית מכ"ש לדעתי שאין אני רואה ספקות בזה להקל", עיי"ש.

וא"כ ראינו למעשה שהוראה בפועל להחמיר, וא"כ בנ"ד בודאי יש להחמיר לקצוץ כל הענפים, ובפרט במקום שהלכו רבים וכהנים חסדים ואנשי מעשה בודאי שיש לדקדק כדת וכדין.

ויש עוד עצה שהכהן יכנס לשק גדול מניילון ויסגורוהו היטב למעלה מבחוץ באופן המועיל בדין צמיד פתיל וקיי"ל במס' כלים פ"י מ"א דכל הכלים שאינם מקבלים טומאה מצילים בצמיד פתיל.

וכ"כ הרמב"ם בפכ"א מהל' טומאת מת ה"א, וא"כ שק מניילון שעשוי לשימוש חד פעם אינו מקבל טומאה כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהל' כלים ה"ז וכ"כ בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' כ"ג לענין טבילת כלים עיי"ש. וכדאי למורי הוראות לחוות דעתם בזה.



בגדר חובת לחם משנה בשבת

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

רב אב"ד כפר חב"ד

א. כתב אדה"ז בשו"ע רע"ד ס"ב: וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ... וסימן לזה שנאמר לקטו לחם משנה וא' וא"צ שיבצע משתיהן אלא שיאחזו שתיהן בידו ויבצע מאחת מהן שהרי לא נאמר לחם משנה אלא בלקיטה דהיינו אחיזה (ורשאי להשמיט השניה מידו בשעת הבציעה ודי במה שאחזו שתיהן בשעת ברכת המוציא).

ומבואר מדבריו שקיום מצות לח"מ אינה (רק) בהטעימה, אלא בענין שהבציעה תהי' משתיהן עי"ז שאחזו שתיהן בידו ובוצע מאחת מהן, והטעם דבעינן אחיזה שתיהם כיון שנאמר ולקטו ואימתי הוא קיום דלקטו דהיינו האחיזה, הוא בשעת ברכת המוציא.

ואח"כ בס"ד כתב "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע אם הם זקוקים לככרו דהיינו שאין להם לח"מ לפני כאו"א והם יוצאים י"ח במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לח"מ ואוכלים מאותו לח"מ.

ולכאורה לפי מ"ש בס"ב שחייב הבציעה הוא על כאו"א נראה שזהו דיוק לשונו "והם יוצאים י"ח במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לח"מ, דהיינו שלא כן שמוציאים בברכת המוציא אלא גם מוציאים בברכת המוציא שעל לח"מ והרי"ז כאילו היתה הבציעה ע"י על או"א, כלומר שבזה ששמעו ממנו המוציא כשאחזו את הלחם, הרי"ז כאילו הם אחזו את הלחם בעצמם ויוציאים בזה י"ח אחיזה וברכת המוציא ועכשיו יכולים לאכול לחם בלי לברך בעצמם המוציא.

ובהשקפה ראשונה נראה שמקורו של אדה"ז הוא מהרא"ש בפסחים סט"ז "וצריך לומר כי כוסות שלהן לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה שאנו רואים כאילו כ"א קידש על כוסו, ואע"פ שאין צריכין לשותות לכתחילה, מיהו מצוה לשתות וכן בשבת אם רצה כ"א לאכול מככרו צריך שיהי' לפניו שתיים משום לח"מ".

ובקרבן נתנאל שם אות ה' כתב "ומכאן נראה כשהמסובין צריכין לככדו של בעה"ב בשבת ויו"ט צריכין לכוין לצאת ברכת המוציא כמו בקידוש, ובעה"ב צריך לכוין להוציא המסובין דבעינן דעת שומע

ומשמיע ואז הוי כאילו המסובין היו בוצעין על לח"מ כמו שמוציא בעה"ב את המסובין בכוס של קידוש ודי להם בענית אמן, ה"ה בברכת המוציא עכ"פ בשבת אם אין להמסובים לח"מ וענו אמן ולא יברכו המוציא, א"כ הרי בפשטות אלו הם דברי אדה"ז שע"י שיוצאים ידי חובה בברכת המוציא מבעה"ב שבירך המוציא על הלחם ובצע ממנו - ה"ה יוצאים י"ח לח"מ וכאילו הם בצעו בעצמם וזה כמו קידוש שאחד מברך ועי"ז כולם יוצאים בהגפן וכן בברכת הקידוש עצמו.

ב. אמנם דברי רבינו צ"ע קצת דמשמע ממנו בס"ב דבעה"ב שמברך לעצמו מספיק גם אחיזה בשעת חיתוך הלחם, אך כשמוציא אחרים ידי חובתם אז צריך אחיזה בשעת ברכת המוציא ואז יוצאים ידי חובתם (ונפק"מ פשוטה לזה, באם בירך בעה"ב המוציא ואח"כ הביאו לח"מ ואחז שניהם וחזר ובצע, שאז הוא יצא י"ח לח"מ, דהרי אחז בשניהם בשעת בציעה והשומעים ממנו המוציא לא יצאו י"ח לח"מ משום שלא בירך בשעת אחיזת הלח"מ והם יוצאים רק אם אחזו הלח"מ בשעת הברכה).

וצריך להבין מה החילוק בין בעה"ב להשומעים. וגם צריך עיון לשונו שיוצאים י"ח במה ששומעים ממנו ברכת המוציא על לח"מ, ומשמע בשקפה ראשונה, שיוצאים י"ח גם בעצם ברכת המוציא ועי"ז יוצאים י"ח אחיזה, וכמו שכתב אדה"ז בתע"ג סכ"ד "כיון שהם יוצאים בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים בלח"מ של בעה"ב", ומשמע שתלוי הא בהא, אך באג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ד עמ' כט' כתב וז"ל "במה שכותב שראה מנהג אנ"ש דכשיש לח"מ רק לאחד ומוציא את האחרים נוהגים שאר בני הבית לברך ברכת המוציא כל אחד לעצמו וקמשה ע"ז ממש"כ בשו"ע רבנו הזקן סי' רעד ובאחרונים שם אשר המסובין יוצאין גם בברכת המוציא.

הנה אף כי כן הוא, שיכולים גם לצאת בברכת המוציא וכידוע שאפי' בברכת הנהנין מוציא אם אחרים י"ח אם גם הוא נהנה, בכל זה נכון מנהג הנ"ל - כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו', ובה בשעה שבברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים י"ח ולכן אפי' בסתם ה"ז כך ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו, שונה הוא בהנוגע לברכת המוציא. וברט כשהעם רב - וכמ ובכוס של ברכה בסעודה התועדות וכיו"ב - שמפני אריכות הזמן בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס על ידי כל השומעים קשה להזהר מהפסק. ולכן

יש להנהיג דוקא מנהג ההוא, ז"א שכל אחד ואחד יברך לעצמו ברכת הנהנין.

ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושים כן ברכה כל אחד לעצמו לא יצא ידי החיוב של לחם משנה לא ידעתי מקור זה ואדרבה בפירוש בפירוש כ' באשל אברהם מבוטשאטש לסימן הנ"ל - שיוצא י"ח של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו ולא עוד אלא - אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין. הועתק ג"כ בארחות חיים שם "עכ"ל.

משמע מהרבי שאין קשר בין עצם ברכת המוציא לבין האחיזה, ואפשר שלא יצא י"ח המוציא אך היות ושמע ברכת המוציא ה"ה יוצא י"ח אחיזה לח"מ, ואי"ז תלוי אחד בשני.

וגם צריך להבין דמשמע מכאן שאין חיוב שיצאו השומעים י"ח בברכת המוציא של בעה"ב אלא יכולים לברך בעצמם, ודלא כאדה"ז שהובא לעיל שצריך לצאת י"ח המוציא מבעה"ב ואז יוצאים גם בלח"מ.

ועוד צריך להבין דלפי דברי הרבי יוצא דלח"מ גדרו הוא לבצוע על ב' לחמים ואין המצוה לברך על ב' לחמים, דהרי השומעים מברכים כ"א לעצמו על פרוסת לחם ולא על הלח"מ השלם, ואיך מתאים זה עם מה שהבאנו לעיל מאדה"ז שהשומעים יוצאים י"ח אחיזה הלח"מ רק כששומעים ברכת המוציא על הלח"מ ויוצאים בה ידי חובתם.

וגם יש לדקדק בלשונו שכתב בס"ד שהשומעים צריכים גם לאכול מהלח"מ שענין זה אינו מודגש כ"כ בס"ב שמבאר שבעה"ב עושה לח"מ לעצמו, ויש לעיין מה בא להוסיף ולהדגיש במילים אלו, ובכלל יש לעיין מה מקור דין זה של רבינו הזקן.

ג. והנה בלשון אדה"ז שכתב בס"ב "ורשאי להשמיט בשניהם מידו בשעת בציעה ודי במה שאחז שתייהן בשעת ברכת המוציא" - יש לחקור האם לכתחילה צריך להחזיק בשני הלחמים הן בשעת הברכה והן בשעת הבציעה, אך לפועל יכול להחזיק רק באחד מהם, או שנאמר שחייב להחזיק בשעת הברכה אך בשעת הבציעה עדיף להחזיק אך אינו מוכרח, ולכן רשאי להשמיט;

ד. הסמ"ג ע' ל' כתב "וצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות בלילי שבת וכן למחרתו זכר ללח"מ ואמרינן התם שצריך לאחוז בשתי הככרות בשעת בציעה כל זה לכבוד שבת", ומשמע מדבריו שחייב להחזיק בשעת בציעה בשניהם ואז יוצא י"ח לח"מ.

אך בשבת קיז ע"כ אומרת הגמרא "א"ר אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט לח"מ כתיב, ובד"ה "לבצוע" כתב רש"י "ברכת המוציא", והיינו שלבצוע לשיטת רש"י הוא להחזיק הלחמים בשעת ברכת המוציא, וא"כ דברי אדה"ז מתאימים לשיטת רש"י שצריך וחייב להחזיק בשעת הברכה (ומי שרוצה יכול לחשוש לשיטת הסמ"ג ולהחזיק גם בשעת הבציעה, אך רשאי להשמיט), וא"כ יוצא שבין להוציא עצמו ובין להוציא אחרים מצות שלח"מ הוא באחיזת הלחמים בשעת ברכה בלבד ואין יוצאים ידי חובת לח"מ אם אוחו רק בשעת הבציעה.

והנה, בסימן קס"ד ס"ד בדין אחד מברך לכולם כתב אדה"ז "רבים שנתוועדו לאכול אחד מברך לכולם והשאר יכונו ליבם לשמוע ויענו אמן והמברך יכוין למה שאומרים", ומזה שכאן בדין לח"מ כתב בס"ב שהמסובים יוצאים ידי חובתם ע"י "ששומעים ממנו ברכת המוציא על לח"מ", ולא הזכיר שהם יוצאים י"ח ממנו בעצם הברכה, אלא רק כתב שהם שומעים הברכה, יש לדייק שיוצאים השומעים י"ח גם אם לא יצאו י"ח בברכת המוציא אלא מברכים המוציא לבד.

ובמילים פשוטות נראה לומר, שאדה"ז מחדש חידוש, דברכת המוציא ואחיזה בשעת ברכת המוציא הם שני דברים נפרדים, ויתכן שיצא י"ח אחיזה בלח"מ בשעת הברכה (דהרי זהו האחיזה היחידה שישנה) אך לא יצא י"ח בברכת המוציא, אך זהו בתנאי שהם שמעו הברכה מבעה"ב ורק אז הם יוצאים ידי חובת אחיזת לח"מ באחיזתו של בעה"ב, אך אם הם לא שמעו את הברכה של בעה"ב אין הם יוצאים ידי חובת אחיזה בלח"מ.

וזהו דיוק לשונו שכתב "ששומעים ממנו ברכת המוציא על לח"מ", ולפי"ז מובן היטב דברי כ"ק אדמו"ר במכתבו דאה"נ דיוצא י"ח לח"מ בשמיעת ברכת הבעה"ב למרות שלא נטל ידיו עדיין משום שברכת המוציא והאחיזה הם שני דברים נפרדים ויכול לצאת ידי חובת האחד בלי השני.

ויש להביא כמה ראיות לזה שדין לח"מ הוא באחיזה בברכה ולא בהבציעה:

(א) בסי' תע"ה ס"כ הביא שיטת הרא"ש וכתב עליה שהיא שיטה עיקרית גבי ליל סדר שצריך ג' מצות כי עליונה ותחתונה שלח"מ והמעית היא הפרוסה והיא הוספה מדין לח"מ וכתב שם שאחר

שמברך המוציא משמיט התחתונה ונמצא דבשעת בציעה ושליו ביד כך עליונה ואמצעים ואם תאמר דלח"מ הוא בשעת הבציעה הרי אין לו ביד שנים שלימות אלא רק עליונה, והאמצעים היא פרוסה, וע"כ שהאחיזה בלח"מ הוא בשעת הברכה ואז אחז בשני שלימות.

(ב) בסימן קס"ז ס"ג כתב שטוב לחתוך מטע בסכין בלחם קודם שיתחיל לברך, והלחם לא חשוב כפרוס בחתך מועט כזה, אך בשבת ויו"ט לא יעשה זאת עד לאחר הברכה כי שמא יחתוך יותר מדאי (היינו חתך גדול) "ונמצא שבצע על פרוסה) שעכשיו הלחם נקרא פרוס ואי"ז שלם וא"כ מברך המוציא על לחם שאינו שלם ואין כאן לח"מ, ולכאורה צריך להבין ד ??? אם מחזיק כן לחם אחד וחותך בו, שאז יש בעיה שהלחם הזה יחתך חתך גדול ושוב אינו שלם, אך יש עצה פשוטה שיאחז שני לחמים ביחד ואז באחיזה זו ה"ה יוצא י"ח אחיזה של לח"מ ואז יחתוך מעט ויברך המוציא וגם אם יחתך חתך גדול מ"מ מה בכך וה"ה כבר יצא י"ח לח"מ בזה שאחז שניהם ביחד בשעת הבציעה, אלא כנראה שאחיזה של לח"מ היא רק בשעת הברכה וע"כ בשום אופן אסור לו לחתוך קצת לפני הברכה שמא יעשה חתך גדול ושוב אין לו לח"מ לאחוז בהמוציא. וע"כ בשבת ויו"ט לא יבצע כלל.

(ולפי"ז יוצא לנו דאדה"ז אינו כהקרבן נתנאל שהבאנו לעיל דהוא לומד דאחיזה וברכת המוציא תלויים אחד בשני משא"כ לשיטת אדה"ז שהתבארה עכשיו.)

ד. אמנם, מעתה צריך להבין דברי אדה"ז שהזכרנו לעיל בסי' תע"ג סכ"ג שכתב וז"ל "כיון שהם יוצאים בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים גם בלח"מ של בעה"ב" דמשמע שהא תליא (כשיטת הק"נ) והרי"ז סותר לדברינו עכשיו שיציאת י"ח לח"מ אינה תלויה ביציאת י"ח בברכת המוציא.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים דלפי דברינו לעיל - דחיוב לח"מ הוא אחיזה בשעת ברכת המוציא בלבד, - יש לחקור האם חובת בציעה היינו חיתוך הלח"מ לאחר המוציא הוא חלק ממצות לח"מ, היינו דלא רק שצריך לאחוז בברכה אלא גם צריך לבצוע ולאכול מלחם אחד, או שנאמר שכל דין לח"מ הוא באחיזה בשעת המוציא בלבד, וזה שבוצע לפועל מאחד מהככרות הוא מדין ברכת נמוציא והיינו שהיות שבירך המוציא, צריך לאכול משהו שתחול ע"ז הברכה, ואין לזה קשר לדין לח"מ.

ואמנם בס"ד גבי הוצאת אחרים בלח"מ כתב אדה"ז שתנאי הוא שיאכלו מהלח"מ, אך אולי יש לחלק ולומר שכל זה הוא בהוצאת אחרים י"ח שהם צריכים לשמוע הברכה וגם לאכול מהלח"מ כדי לצאת י"ח, אך בעה"ב עצמו מספיק שמברך על הלח"מ ואינו חייב לבצוע את הלחם בדין לח"מ (וסברת החילוק בין בעה"ב לאחרים השומעים ממנו יבואר לקמן), ונפק"מ פשוטה באם יש לו שני לחמים ורוצה לאכול דווקא מפרוסה, שאז אם נאמר שבציעת הלחם הוא לא מדין לח"מ - אפש"ל שיאחז שני הלחמים והפרוסה בידיו (כי צריך להחזיק בידיו את מה שמברך עליו) ואז יצא י"ח לח"מ בשלימות, ולפועל יאכל מהפרוסה שע"ז בירך המוציא ואת זה רוצה לאכול.

והנה בסימן תפ"ב ס"ד כתב אדה"ז שבשעת הדחק שאין לו לח"מ לאכול בפסח אז בלילה א' יאחז שני המצות ויברך עליהם המוציא ולא יבצע מהם (אלא ישאירם שלמים שיהיה לו לח"מ בלילה ב') ויאכל המוציא מפרוסה שיש לו, ומשמע קצת שאחיזה בלבד בלי בציעה כבר יוצא י"ח לח"מ, וא"כ דין בציעה שכתב אדה"ז שאחר שמברך יבצע מאחד מהם, אי"ז מדין לח"מ אלא מדין אכילה, אמנם כשמוציא אחרים ידי חובתם הרי כותב אדה"ז במפורש בס"ד שצריכים לאכול מזה (ורק אם יש לפניהם לח"מ שאז יאכלו ממה שלפניהם ואין צריכים לעשות אחיזה דבאחיזה הם יצאו י"ח בעה"ב שאחז בשלו).

ה. ובגוף הסברא לחלק בין בעה"ב עצמו שיוציא י"ח לח"מ באחיזה בהמוציא בלי אכילה, משא"כ השומעים צריכים לאכול מהלח"מ, יש להקדים מקור דין זה של אדה"ז, ויש לומר שהוא מהרוקח סי' שכ"ט ובאו"ז הל' סעודה קמ"ד, דכתב הרוקח "אבל אם אכל הבוצע מעט והסיחו הא נפקי כולהו" וכן באו"ז כתב "ודאי משם ראינו שאין כאו"א צריך לטעום המוציא שאם אתה אומר צריך, א"כ עדיין הם כולם זקוקים לכיכר שלפני הבוצע שאינו רשאים לטעום כלום עד שיטעמו מן המוציא והאין תמצא שיטעמו הם קודם הבוצע הלכך מסתבר שאין צריכים לטעום כלום מן המוציא ובטעימת מאן דהוא סגי וכן הדעת נוטה מכ"ש מכוש"ב". ועג"כ סי' קמ"ב "הלכך צריך אדם לברך תחילה ואח"כ לבצוע כי היכי דתהוי ברכה אפת שלם כ' יותר הוא צריך כבוד לברך על לחם שלם כי היכי דאמר בסמוך דשלימה מצוה מן המובחר, והיכא שבירך המוציא רק שאחד מבני הסעודה יטעום איזה שיהי' בזה יצאו כולם, מידי דהוה אקידוש דהמברך צריך שיטעום איזה שיהיה".

והרמ"א בס' קס"ז ס"ו למד מדברי הרוקח והאו"ז דלהלכה אחד מברך לכולם ולאחר שטעם אחד שוב לא הויא שיחה הפסק אפילו שהמסובים לא אכלו בעצמם עדיין לחם, דכבר יצאו באכילת הבוצע, אך עיי"ש בט"ז ומג"א שחלקו ע"ז.

והנה, מצירוף דברי הרוקח והאו"ז יוצא דיש כאן שני דינים א. טעימת אחד סגי לכולם וגם אם הפסיקו בשיחה אינם צריכים לחזור ולברך. ב. לענין טעימה מככר שעליו נאמרה הברכה וה"ה לצאת י"ח בברכה על ככר שלם שהטועם מוציא את כולם ידי חובה והם לא חייבים אח"כ לאכול מהככר שעליו ברכו או מככר שלם אלא יאכלו ממה שרוצים.

ואדה"ז בס' קס"ז ס"י פסק דלא כהרמ"א (דאזל בשיטת הרוקח והאו"ז), וכתב "אפילו אחר שטעם המברך אם שח אחד מהמסובין קודם שיטעום צריך המשיח לחזור ולברך לעצמו ... כי לא תהא שמיעתו הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו והיה משיח בין ברכה לאכילה שהי' צריך לחזור ולברך משום שהפסיק בין ברכה לאכילה ואף זה הפסיק בין שמיעה לאכילה שהשומע כמברך".

ומדברי אדה"ז נראה לדייק, דזה שחולק על הרמ"א והרוקח והאו"ז הוא לענין הפסק, שסובר שכ"א חייב לאכול בעצמו לחם למרות שאחד בירך לכולם ואין מספיק טעימת אחד מהמסובים, אך נראה לומר שבנוגע לדין השני שאחד הטועם לכולם ומוציא כל המסובים ידי חובת אכילה מככר שלם או מהככר שעליו נאמרה הברכה - הנה בזה יסכים אדה"ז שאחד מוציא את כולם י"ח, והמסובים שצריכים לאכול בעצמם לחם, הנה הם יכולים לאכול מאיזה לחם שירצו, ולא חייבם לאכול מהככר שעליו נעשתה הברכה משום שבזה יצאו ידי חובתם ע"י אכילת אחד מהמסובים, וזהו כמו בקידוש שאחד מוציא את כולם ידי חובת שתיה מהקידוש (וזה שכאן כ"א צריך לאכול הוא משום "שלא תהא שמעית הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו, וסברא זו אינה נוגעת לדין יציאת י"ח אכילה מככר שלם),

ואמנם כ"ז הוא בסעודה בחול אך מזה שכתב האו"ז דילפינן דין זה מקידוש א"כ י"ל דה"ה לשבת שגם בלח"מ בשבת ישנו דין זה שאם אחד מברך לכולם אז מספיק שהוא בלבד יטעם מהלח"מ והשאר יאכלו מפרוסה ולא דוקא מלח"מ, דהטועם מוציא כולם י"ח טעימה מלח"מ.

ולפי"ז יש לתרץ את הסתירה בין רע"ד ששם משמע שאין קשר בין אחיזה להמוציא וגם מי שלא יוצא י"ח המוציא מבעה"ב (אלא מברך לבד) ה"ה יוצא י"ח אחיזה מבעה"ב, לבין תע"ג סכ"ד ששם כותב במפורש אדה"ז שיוצאים השומעים י"ח לח"מ בפסח בגלל שיוצאים י"ח בהמוציא ומשמע שתלוי הא בהא, די"ל הביאור בזה דבאמת השומעים מחויבים לאכול מהלח"מ, אך כ"ז כשמברכים בעצמם שאז צריכים לאכול בעצמם, אך מצד דין דאחד מברך לכולם שאז מספיק טעימת אחד המסובים בלבד שאם אחד מברך לכולם ואחד טועם לכולם ה"ה יוצאים ידי חובת המוציא וכן יוצאים י"ח אכילה מלח"מ ואח"כ כשכ"א אוכל אינו צריך לברך המוציא בעצמו ואינו צריך לאכול מלח"מ, וא"כ שם בתע"ג מדובר שרק לבעה"ב יש קערה עם מצות, וא"כ הוא היחיד שאוכל מהלח"מ והאחרים לא אוכלים מהלח"מ אלא מהפרוסה שאינה באה לחובת לח"מ אלא לחובת לחם עני, וא"כ האופן היחיד שהם יוצאים ידי חובת אכילת לח"מ, הוא ע"י אכילת בעה"ב, ולכן אומר אדה"ז, שהסיבה שהם יוצאים י"ח לח"מ ממנו הוא בגלל שהם גם יוצאים ממנו ברכת המוציא ואז הם נפטרים מדין אחד מברך לכולם, אך אם הם יברכו בעצמם הם יהיו חייבים גם לאכול מהלח"מ, ואם לא אז לא יצאו י"ח לח"מ וכאן מדובר שהם לא אוכלים מלח"מ ולכן חייבים לא לברך בעצמם אלא לצאת י"ח המוציא בברכת המברך.

ו. והנה מדברי האו"ז יש לדייק דכ"ז שאמרו שאחד מברך לכולם ומותר לדבר לפני אכילה, הוא רק בתנאי שהטועם כבר טעם, שאז אפילו שלא טעמו בעצמם מ"מ מותר להם לדבר ואין צריכים לאכול מהככר שעליו נעשתה הברכה, ומשמע דאם השיח אחד המסובים לפני שהטועם טעם שאז צריך לחזור לברך דאינו נכלל בברכת ואכילת הטועם שהרי הפסיק, ונראה לומר שגם צריך לחזור ולברך על ככר שלם ולאכול מהככר שעליו עושה המוציא, דכאן היות ואינו נכלל בגדר "אחד מברך לכולם" א"כ אינו נפטר באכילת הטועם מדין אכילה מלחם שעליו בירך. וא"כ יוצא למסקנא שלהרוקח והאו"ז אם דיבר אחרי שטעם אז לא הוי הפסק לשום דין, אך אם דיבר לפני שטעם הטועם אז הוי הפסק לכל הדינים,

אך אדה"ז סובר שאין חילוק ותמיד אם דיבר אחד המסובים לפני שאכל לחם הרי"ז הפסק וצריך לחזור ולברך ולא יצא בהמוציא של אחד המברך לכולם אך ישנו הבדל דאם דיבר לאחר שטעם המברך אז לפחות יצא י"ח בדין של אכילה מככר של ברכה ויכול לאכול ממה

שירצה, אך אם בירך לפני שטעם המברך אז יצטרך לאכול מככר שלם ומככר שעליו יעשה המוציא.

וא"כ יצא לנו חידוש מעניין, דלפי"ז במכתבו של כ"ק אדמו"ר שהובא לעיל שכתב שיוצא י"ח אחיזה בלח"מ בשמיעת הברכה בשעת האחיזה, נצטרך לומר דהיות ולפועל השומע אינו בגדר לצאת י"ח המוציא מהמברך שהרי הוא עומד קודם נט"י, ע"כ אח"כ יצטרך השומע לאכול המוציא מהלחם שהוא יצא י"ח לח"מ, והסברא היא דהרי בלח"מ אדה"ז מחייב את השומע לאכול בעצמו מהלח"מ, אך אם היה בגדר של שמיעת המוציא מאחד המברך כמו בתע"ג, א"כ היה מספיק טעימת בעה"ב לפוטרו מאכילה מהלח"מ (וכן צריך לאכול מהפרוסה כי אדה"ז אומר שכ"א חייב לאכול בעצמו לחם ואין יוצאים י"ח באכילת אחד מהם) אך כאן שאינו בגדר לצאת י"ח דהרי לא נטל ידים [וה"ה אם נטל ידים ורוצה לברך בעצמו א"כ גילה דעתו שאינו רוצה לצאת בהברכה של אחד המברך לכולם] א"כ ה"ה צריך לאכול בעצמו מלחם של לח"מ.

אמנם לפי דברינו לעיל שבעה"ב שעושה לח"מ אינו חייב לבצוע ולאכול מהלח"מ אלא יכול לאכול מפרוסה, א"כ יצא דבר מענין שבעה"ב יעשה לח"מ היינו יברך המוציא ויחזיק שני חלות והוא עצמו יאכל מפרוסה אך השומעים יצטרכו לאכול מהלח"מ, ובמקרה שיש כמה שומעים שיצאו י"ח ברכת המוציא מבעה"ב, א"כ אחד מהם יצטרך לטעום מהלח"מ להוציא כולם י"ח לח"מ והשאר יאכלו מאיזה שירצו.

ז. ובהבנת החילוק בין בעה"ב שאינו צריך לאכול מלח"מ לשומעים שאוכלים מלח"מ. י"ל דלאדה"ז ישנו דין היכר, והיינו שאדה"ז מחדש והולך לשיטתו בכמה מקומות שבמצוות שחיובם בגופו והאחד מוציא את השני י"ח, הרי צריך להיות ניכר שהדבר נעשה בשביל השני ולא שהעושה הדבר עושה זאת לעצמו. וא"כ כאן בלח"מ שזה חובת גברא (שהרי כתב אדה"ז שחייב כל אדם לבצוע לח"מ), א"כ בעה"ב שאוחז שני לחמים ומברך לעצמו הרי ניכר שעושה לח"מ לעצמו ואין ניכר שעושה להשומעים והלח"מ הזה הוא גם בשבילם, אך ע"י שאוכלים דוקא מהככר שבו נעשה לח"מ, הנה זה היכר שהמעשה שנעשה בלחם זה הוא גם בשבילם.

אמנם בדין אחד מברך לכולם יש לומר דע"י שכולם אוכלים בלי לברך הרי ניכר שהברכה שלהם היא הברכה שהאחד בירך וזה מועיל

לכולם, ולכן בלח"מ שיצאו כמה אנשים יחד גם בברכת המוציא וגם בלח"מ הנה מספיק שאחד יטעם לכולם ועי"ז יגלה שהברכה של בעה"ב (שרק הוא בירך) והמעשה של הלח"מ שעשה הרי"ז הולך לכולם, וכולם אוכלים אח"כ בלי לברך כי מה שנעשה לפני"ז (היינו הברכה והלח"מ) הרי"ז נעשה לכולם (אך לפועל הם צריכים לאכול מאיזה לחם שיהיה כדי שלא תהא ברכה ששומע מהשני גדולה מברכתו כמ"ש אדה"ז בסימן קס"ז ס"י).

ויש להאריך עוד בביאור יסוד שיטת אדה"ז בדין היכר במצוות שעושה לחבירו ובדיני לח"מ בשבת והשלכותיהם לחידוש שיטת אדה"ז בדין אחיזה במצות בליל פסח, ועל כך בעז"ה בגליונות הבאים.



הלל בבית האבל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

עיינ במחבר או"ח סי' קל"א סעיף ד': "נחגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל ולא בבית החתן ולא בכ"ה ביום מילה ולא כשיש שם חתן" עיינ מ"א ס"ק י' "בבית האבל א"א שם הלל אפילו בחנוכה אבל התניא כתב דדוקא בר"ח א"א הלל שאינו אלא מנהג אבל בחנוכה אומרים וז"ל הרוקח א"א הלל דהוה דבר שמחה ותו דעשרה שפרשו מן הציבור כיחידים דמי עכ"ל. משמע דבחנוכה אומרים דהא יחיד גומר בו לכו"ע ועמ"ש סי' תרצ"ו בטור דכל עשרה מיקרי ציבור. ולכן נ"ל דבחנוכה טוב שיקרא כל אחד הלל בביתו. וכן מ"כ בשם מהר"ן עכ"ל.

אבל עיינ שו"ע רבינו באמצע סעיף ה': "אבל בראש חודש שנוהגים שאין אומרים הלל בבית האבל (יש לכל אחד לומר הלל אחר כך כשבא לביתו שמצות הלל היא כל היום ואין מקומו קבוע מיד אחר תפלת י"ח שאפילו קודם התפלה צריך לקרותו לפעמים כמ"ש בסי' תכ"ב ואצ"ל אחר התפלה שזמנה כל היום אפילו ליחיד בראש חודש ואין אומרים אותו מיד אחר תפלת שחרית אלא משום זריזין מקדימין למצות ועוד שאינו דומה לוהוא רחום שהיו פטורים מלאמרו בשעת חובתו מפני האבלות של אבל שהיא לו כיו"ט אבל מן הלל אינם פטורים אלא שמפני האבילות שבבית אין רוצים לומר שם 'לא המתים יהללו יה' מפני שנראה כלועג לרש לפיכך צריכים לצאת משם ולקרות

כמו שהמתפלל כשהוא מהלך בדרך והגיע אצל קברות אחר י"ח מיד שהוא צריך להרחיק משם משום לועג לרש ולקרות הלל).

במה דברים אמורים בהלל של ראש חודש שחיובו אינו אלא מנהג ולא נהגו לקרות בבית האבל אבל בחנוכה שההלל הוא חובה מתקנת חכמים קורים גם בבית האבל שגם האבל חייב בו אלא שנוהגים שהאבל כל ל' ועל אביו ועל אמו כל י"ב חודש אינו עובר לפני התיבה בעת ההלל כי הקהל אז בשמחה כעין שבתות ויו"ט".

ז.א. דלדעת רבנו אומרים הלל בבית האבל בחנוכה כהתניא והרוקח ושל"א כהמ"א. ונראה לומר שהא דרבנו סר מדעת המ"א (והמ"ב) היינו משום שפשטות משמעות המחבר והרמ"א הוא שהם אינם סוברים מהמנהג שלא לומר הלל בבית האבל כיון שכאן בהלכות נפ"א הם מביאין המנהג שלא לומר תחנון בבית האבל. משא"כ בהלכות הלל אין שום רמז בדברי המחבר או הרמ"א שאין אומרים הלל בבית האבל.

והנה עיין במ"ב ס"ק כ' שכותב שאין אומרים הלל בבית האבל, ובר"ח כשמתפלל בבית האבל אפילו כשהולך אח"כ לביתו א"צ לאומרו, ובחנוכה שגומרים את ההלל צריך לאמרו אח"כ בביתו.

והנה רבנו בסעיף ה' חולק עם המ"ב בכ' ענינים (א) בר"ח סובר רבינו שיש לכל אחד לומר הלל אח"כ כשבא לביתו. (ב) בחנוכה סובר רבינו שכיון שההלל הוא חובה ע"כ קורים גם בבית האבל.

(וכן בגשר החיים ח"א פרק כ' שכותב שנוהגין בר"ח שהמנין יוצא למקום אחר ואומרים שם הלל ואח"כ חוזרים לבית האבל וגומרים שם התפלה או שהאבל יוצא למקום אחר והמנין אומר הלל ולא האבל, וזהו כדעת רבינו).

והנה בנוגע עיקר הדין של המחבר שאין נופלים על פניהם בבית האבל, המ"ב נקט הטעם של הלבוש שאז מדת הדין מתוחה עליו וע"כ יש ליזהר מלהגביר מידת הדין ורבינו נקט כטעם הב"י מפני שז' ימי אבילות הוקשו לז' ימי החג לענין איסור עשיית מלאכה שנאמר "והפכתי חגיכם לאבל"

ונראה דכל זה לא שייך לה'אבינו מלכינו' שאומרים בעשרת ימי תשובה ובתענית ציבור, דבין להטעם של הגברת הדין ובין להטעם של הוקשה ליו"ט אין שום טעם מלהמנע מלומר אבינו מלכינו.



חשש תרתי דסתרי בספירת העומר ובסוכה מנהג חב"ד בזה

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

מנהג חב"ד שבשמיני עצרת מקדשים וגם אוכלים ושותים בסוכה -
הן בלילה והן ביום¹. ומהדרין שגם מים אין שותין בשמיני עצרת חוץ
לסוכה². ובאמת כך נפסק בגמ'³ להלכה: "והלכתא: מיתב יתבין,
ברוכי לא מברכין", כלומר שיושבים בסוכה משום שהוא ספק שביעי,
אבל לא מברכין עליו.

לעומת זאת מנהג אצל הרבה אדמו"רי החסידות שאין יושבין
בסוכה בשמיני עצרת בחוץ לארץ⁴.

אחד מן הטעמים להקל מצינו אצל אחד מחכמי אשכנז, רבינו יהודה
ב"ר קלונימוס, בספרו יחסי תנאים ואמוראים⁵ שמתמודד בשאלה זו
למה יש מקילין מלישב בסוכה בשמע"צ, והוא כותב לפי אחד
התירוצים: "ועוד שצריך לברך בקידוש היום את יום שמיני חג העצרת
הזה ואם באנו לחייבו בסוכה הרי מתכוין לשיבת מצוה סוכה, והישן
בשמיני בסוכה נהי דאינו לוקה, מ"מ תוספת מצוה נראת ואין לעשות
חובה במקום שסותרין] זה את זה כגון הכא דמברך איום שמיני
ומזכיר גבורות גשמים והוא ישב בסוכה". כלומר שיש בעייה עם תרתי
דסתרי, אם מזכירין בקידוש את יום שמע"צ ע"כ משום שהוא שמע"צ,
ואיך יושבין בסוכה כשאנו סוכות.

גם הבית יוסף⁶ לאחר שמביא את דברי הטור ויש נוהגין שלא לישב
בה בליל שמיני, הוא מביא טעם המקילין: "טעמם מפני שבלילה צריך

(1) ספר המנהגים, עמ' 68.

(2) שם עמ' 67.

(3) סוכה מו, ב-מו, א.

(4) ראה אוצר מנהגי חב"ד, עמ' שמוז אות ו..

(5) מחכמי שפיירא, רבו של הרוקח, מהדורות מקיצי נרדמים 1874, עמ' שכח-של.

(6) סי' תרסח.

לברך זמן, ואם אוכל אז בסוכה נמצאת אז אכילתו בסוכה סותרת את ברכת זמן, ומפני כך סוברים שמה שאמרו בגמרא מיתב יתבין, ביום דוקא אמרו כן, שאין אומרים בו זמן".

כלומר התרתי דסתרי אינו מטעם שאומרים בקידוש את יום שמע"צ הזה אלא משום שמברכין שהחיינו משום ששמיני עצרת רגל בפני עצמה, ואיך יושבין בסוכה כשאינו סוכות.

המגן אברהם⁷ מקשה על טעם זה: "דהא ביום ג"כ אומרים את יום שמיני עצרת הזה בברכת המזון ואפ"ה יושבין". ובמשיב צדק⁸ מיישבו: "אפשר לומר דזה גם כן טעם שגומרים הסעודה בבית ומברכין ברכת המזון בבית שלא יהיה סתירה".

אולם לא נחא ליה ישוב זה: "אלא דזה לא יספיק למנהג הנ"ל לאכול פת בכסנין ומברכין מעין שלוש בסוכה דגם כן מזכירין שמיני עצרת".

ואולי יש לומר שעיקר חששם של גדולי החסידות היתה כיון שמנהג החסידים לערוך הקפות גם בליל שמיני עצרת וזה מבטא מאוד שהיום כבר שמיני עצרת ולא סוכות, ולכן לא אכלו בסוכה משום תרתי דסתרי, משא"כ ביום שמע"צ שאז לא עושים הקפות היו הרבה צדיקים כן נהגו לאכול בסוכה⁹.

ולפי"ז יוצא שאדמו"רי החסידות שאכלו בשמע"צ בביתם על-כרחך חששו להבעייה של תרתי דסתרי, משא"כ מנהג חב"ד שלא חייש לתרתי דסתרי.

בנוגע ספירת העומר

ובאמת מצינו כדברים האלו בעוד מנהג והוא מנהג ספירת העומר בליל שני של פסח, שלפי מנהג חב"ד סופרים מיד לאחר תפילת ערבית על אף שלאחר מכן עורכין סדר פסח. וכמעט כל שאר אדמו"רי החסידים ספרו ספירת העומר רק לאחר הסדר, ואחד מן הטעמים הוא

(7) שם ס"ק ב.

(8) לרבי צדוק הכהן מלובלין, סוף אות א.

(9) ואכן הרה"ק בעל דברי חיים מצאנו שכן נהג לערוך הקפות גם ביום שמע"צ לא אכל בסוכה גם ביום רק קידש ואכל בבית, ורק לאחר הסעודה היה נכנס לסוכה ושתה יין ואמר היה רצון, כדי להיפרד מהסוכה.

ג"כ מטעם תרתי דסתרי וכך כתב בעל המשמרת שלום¹⁰: "עוד אני אומר טעם פשוט דבאמת הספירה היא סתירה וזלזול יום-טוב, אלא דלא סגי בלא"ה, מ"מ למעט בסתירה וזלזול עדיף. ע"כ יותר טוב שלא לספור בין הלל לקידוש ובבהכ"נ ברוב עם, ויותר טוב להניח עד אחר הסדר, וכלשון הר"ן סוף סוכה: ואע"ג שביום ב' של פסח וכו' היינו טעמא משום דספירת העומר וקדושה לאו כי הדדי נינהו וכו', ע"ש. ע"כ טוב יותר לדחות את הספירה עד אחר הסדר מלומר בין הלל לקידוש".

טעם כזה מצינו משמו של אחד הראשונים רבינו קלונימוס בשו"ת בשמים ראש¹¹: "ולענין אם אומרים אותה מבעוד יום או לא בשני של פסח איני רגיל לאומרה כי אם אחרי הסדר כי דבר מגונה הוא לומר היום יום אחד לעומר ולסדר אח"כ סדר של פסח. ואף שההפך גם כן מר וקשה וכו' עם כל זה זה זרות כפול ומגונה מאד". כלומר דהוי תרתי

(10) מנהגי קאדינאוו, ווארשא תש"ד, סי' לו הערה א ד"ה ומ"ש.

(11) המיוחסים להרא"ש ולשאר גדולי הראשונים, סי' קכב. יו"ל ע"י ר' שאול בערלין, ברלין תקנ"ג. ומיד עם הוצאתו לאור יצאו עוררין בקול רעש גדול לאמר דהספר מזוייף מתוכו ואינו להראש ז"ל, רק ר' שאול הוא שהמציא וחדש הספר, ומבטנו יורישנו. ראה בשו"ת פרשת מרדכי להגאון רבי מרדכי בנעט, או"ח סי' ה, בספר הברית ח"א דרך אמונה מאמר כ פכ"ח, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' מו, וחוזר וכותב בנוגע לענינו בשער יששכר שם. ולאחרונה בקובץ 'נועם' ח"ב דף שיו מאמרו של הגרי"פ פערלא. דעת בעל ה"יד דוד' ראה במכתב הנדפס בקובץ 'כרם שלמה' שנה ו' קנ"ז ז (נז) אייר סיון תשמ"ג, עמ' מז. מתנגד חריף נגד ספר זה היה בעל האבני נזר ואף כתב בכתי"ק (ראה צילום הכת"י בקובץ תורני גור, חוברת ה): "כל מי שיש בו ריח של יראת שמים לא ישהה סי' בשמים ראש ולענה בתוך ביתו, ולדעתי ראוי להשרף ביוה"כ שחל להיות בשבת". יצויין שגם דעת החת"ס בתשובותיו שהספר מזוייף, ראה ח"א או"ח סי' קנד ד"ה הארכתי שמכנה ספר זה "כזבי הרא"ש". ובחלק ג (אה"ע א) סימן סט ד"ה אך לענין, כותב: "ובזה נודיין ספר בשמים ראש". וראה גם קובץ תשובות סימן נח ד"ה והנה פרו"מ. וראה גם דעת אדמו"ר הצ"צ בזה בתשובותיו, אה"ע ז' ח"א סי' נה אות ג, וח"ב סי' שכב אות ד.

אולם היה גדולי ישראל שכן סמכו על ספר זה שהוא מהרא"ש, וכגון החיד"א בשו"ת טוב עין סי' ח הדין לענינו וכותב: "הראת לדעת אמרי קדוש הרא"ש ז"ל דעבד עובדא בנפשיה לספור אחר הסדר ולא חשש לתשובת רבינו קלונימוס". ובסוף סי' ט, כתב: "הן בעודני קורא דרך עראי בספר בשמים ראש הנזכר אחרי כתיב קצת פרטים שכתבתי לעיל שמעתי שיש מפקפקים בספר הזה...". ולעומת זה בספרו מראית העין בליקוטים סי' יא אות ח כתב דראוי לסמוך אסודותא של אביו הג"ר צבי הירש אבד"ק ברלין שהס' הוא אמיתי. וכן כתב בספרו שם הגדולים במערכת בשמים ראש.

דסתרי, דאם יספור קודם הסדר הרי עשאהו חול, דהרי ספירת העומר מתחיל בחול המועד, והאיך יעשה אח"כ הסדר, דמורה שהוא יו"ט.

וגם כאן מנהג חב"ד לספור מיד לאחר תפילת ערבית ולא חוששין לתרתי דסתרי, משא"כ רוב שאר קהילות החסידים סופרין רק לאחר הסדר משום שחששו לתרתי דסתרי.

ולהעיר שמנהג הרה"ק בעל בני יששכר ונכדיו אדמו"רים לבית מונקאטש-דינוב וכן מנהג הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמארנא, בספירה כאדמו"ר הזקן לספור מיד לאחר תפילת ערבית, ובסוכות הם לא אוכלין בסוכה.

ולכאורה צריכים ביאור שאם הם לא חששו בספירה לתרתי דסתרי ולכן ספרו מיד לאחר התפילה אמאי חששו כן בסוכות? אולם כשמעיינים בהיכל הברכה עה"ת (להרה"ק מקאמארנא הנ"ל) פר' אמור, באוצר החיים מ"ע שכה שכו, ע' רמד, א מצינו טעם אחר שלא לישב בסוכה בשמע"צ: "ובשמע"צ שרוב פעמים קר ורוחות שאינם טובים במדינות אלו ומוכיח דיושב לשם מצוה אסור לישב בסוכה בעת הזה, דעובר על כל תוסף אם לא שאויר צח וזך דנהנה בשיבתו, מצוה לקיים דברי חכמים ויכוין שיושב לשם תענוג". וכטעם הזה כתב גם בשו"ת מנחת אלעזר (להרה"ק ממונקאטש הנ"ל) ח"ד סי' לא. וא"כ הטעם שהם נמנעו מן הסוכה הוי משום חשש כל תוסף ולא מטעם תרתי דסתרי.

טעם שאין חוששין לתרתי דסתרי

ובטעם הדבר שאין חוששין לתרתי דסתרי נראה על פי דברי הר"ן הנ"ל¹²: "ואע"ג דביום שני של פסח עבדינן יו"ט ועבדינן ספירת העומר, ולא חיישינן לזלזולי ביו"ט? שאני התם דהיינו טעמא משום דספירת העומר וקדושה לאו כי הדדי קא אתו, אלא כל חד וחד עבדינן באפי נפשיה, אבל כאן ברכת לישב בסוכה הוא בכוס אחד עם הקידוש, ואם מברך לישב בסוכה בח' איכא למיחש לזלזול יו"ט".

הרי מפורש בר"ן להדיא דעיקר חשש תרתי דסתרי הוא כשעושין התרי דברים הסותרים במעשה אחד, שהמעשה בעצמו מורה על דבר אחד וביחד אתו עושה דבר אחר הסותר דבר זה, כגון שמברכין לישב

(12) בדף כב מדפי הרי"ף, על גמ' מז, א מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן.

בסוכה על כוס קידוש של שמע"צ, שכל עצם הכוס והקידוש הוא מטעם שמע"צ, והאיך יאמר עליו ברכה לישב בסוכה. משא"כ בספירת העומר בליל שני, שברכת הספירה הוא מקודם בביהכ"נ והקידוש הוא אח"כ בבית. וכן בנוגע אכילה בסוכה בשמע"צ, דאיה"נ שאומר קידוש שמורה על שמע"צ, ויושב בסוכה שמורה על סוכות, מ"מ אין זה בכוס אחד, שהרי אינו מברך עליו לישב בסוכה. וא"כ ישיבה בסוכה הוא ענין נפרד מקידוש על הכוס ואין חשש תרתי דסתרי.



הבטה בדבר מצוה

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, ע' רצט סקט"ז נאמר: "קודם שהיה כ"ק אדמו"ר זי"ע מברך "לישב בסוכה", היה מביט בסכך". ולא נתבארו פרטי ההסתכלות: האם בכל פעם שבירך היה הרבי מסתכל? אופן ההסתכלות? לפני שבירך או כל זמן משך הברכה?

ויל"ע בטעם המנהג, למה צריכים להסתכל על הסכך, ובפרט שזה מנהג מיוחד שלא מצאנו לו חבר בספרי המנהגים.

כדי לוודא שאינו מכוסה?

והיה אפשר לומר שיסוד ההסתכלות אינו הלכתי, אלא מעשי: כדי להיות בטוח שהסוכה אינו מכוסה, כי אז הוי ברכת 'לישב בסוכה' ברכה לבטלה, ואסור לאכול בסוכה מכוסה.

ויש לציין בהקשר לזה מה שהעיד א' מאנ"ש שזכור לו ביום גשום אחד בשנת תשנ"ב שהרבי נכנס לסוכה ולפני הכנסו הביט למעלה לעבר הסכך. והעיד הרה"ת משה שי' קליין שבחג הסוכות תשנ"ג, הרבי ישב בסוכה הפנימית ונמנע מלקדש, והסתכל פעם אחר פעם כלפי מעלה. עד שתפסו לעיין למעלה והבחינו שהסכך מכוסה עדיין. וב'רשימות הרב"ש¹ מסופר על אדמו"ר מוהרש"ב: "ביום ב' דסוכות עשה קידוש אחר התפילה ביום, ותיכף ומיד שאל ממני אם פתוחה

הסוכה. והיתה סתומה (וזה דרך מופת). וזה הי' קודם שנטל ידיו לאכול".

אמנם כיון שמנהגינו ש"מרבבים בסכך", "נאך געדיכטער און נאך געדיכטער"², הרי מן הנמנע לראות מבפנים האם הסכך מכוסה או לא, וא"כ א"א להסביר בזה את ההסתכלות בסכך.

כוס של ברכה צריך הבטה

ואולי יש לבאר את מנהג ההסתכלות מצד כוונה בברכה. דהרי מבואר בגמ'³: במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה (ברכת המזון. רש"י)... ונותן עיניו בו... ומפרש בגמ'⁴: ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה. ונפסק להלכה בשו"ע⁵. וכך זה נאמר בשו"ע אדה"ז⁶: "ונותן עיניו בו כדי שלא יסיח דעתו ממנו, ועל כן יש מי שפוסל כוס שפיו צר... לברך עליו, מפני שאינו יכול ליתן עיניו ביין שבתוכו. ואין זה נכון, שלא הצריכו ליתן עיניו ביין אלא בכוס, שלא יסיח דעתו ממנו..."; "מגביהו מעל השולחן טפח, כדי שיהא נראה לכל המסובין ויסתכלו בו"⁷.

וכן גם "כוס של קידוש... טעון כל הדברים שטעון כוס של ברכת המזון... ויתן עיניו בו שלא יסיח דעתו ממנו, כמו שנתבאר בסימן קפ"ג⁸"; "וצריך ליזהר בכוס של הבדלה בכל הדברים שצריך ליזהר בכוס של קידוש ושל ברכת המזון... ובשעת ברכת הבדלה יתנו השומעים את עיניהם בכוס ובנר"⁹.

על איזה כוונה מדובר? ה'משנה ברורה' אומר¹⁰: "שלא יסיח דעתו. מן הברכה"¹¹. ואולי ההבטה על הסכך לפני שמקיים מ"ע דלישב

(2) ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' שם עמ' רסה-ו.

(3) ברכות נא.

(4) שם ב.

(5) או"ח סי' קפג ס"ד.

(6) שם ס"ט.

(7) שם ס"ח.

(8) שו"ע אדה"ז סי' רעא סי"ח, ס"כ.

(9) שם סי' רצו ס"ב וד'.

(10) סי' קפג סקי"ז.

בסוכה ג"כ הוא ע"ד ההבטה שבכוס של ברכה, כדי שיכוון דעתו למצוה.

מגדר הברכה שחייב לאוחזו

ויש להוסיף, שהרי פוסק אדה"ז בשו"ע שלו¹²: "כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו או לעשות בו מצוה צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך". ומקורו מהטור. והמקור להלכה זו ציין ה'בית יוסף' מהגמ' ברכות מג, ב, ששם מבואר תנו רבנן: הביאו לפניהם שמן ויין, בית שמאי אומרים: אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין; בית הלל אומרים: אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן. וע"ז כתב הראב"ה¹³: "ומינה שמעינן שכל דבר של ברכה ושל מצוה¹⁴ ראוי לו שיאחז בימין, וכן בהבדלה אוחז היין בימין ומברך בורא פרי הגפן ושוב נוטל את ההדס בימין [והיין בשמאל ומברך על ההדס] ושוב מחזיר היין בימינו ומבדיל. בירושלמי פרק אלו דברים¹⁵ בענין הבדלה מיייתי נמי להאיא פלוגתא, [ומוכח] התם שאין ליטול שניהם ביד אחת שאין זה הידור מצוה, שהרי נזף בו רבה [בר' זעירא] וא"ל מה ידך אחריתי קטיעא¹⁶. וכן בשאר מצות".

(11) וב'אבודרהם' (דיני שלש סעודות) הביא משמו של הרב ר' משה כהן: "אמר בברכה על הכוס ונותן עיניו בו שלא יסיח דעתו ממנו, להראות שצריך לחשוב שהותר לו לשתות היין לצורך המצוה ולברך עליו את השם, וכשיהיה בלבו כך לא יבא להשתכר ממנו". הועתק ב'אליה רבא' סי' קפג סק"ט.

(12) סי' רו ס"ח, 'לוח ברכת הנהנין' פ"ו ה"ד וב'סדר ברכת הנהנין' פ"ט ה"ד.

(13) פסקי מס' ברכות סי' קכ. הועתק במרדכי מס' ברכות רמז קמט (ומשם ב'דרכי משה' כאן) בשינוי לשון קל, ראה בהערה שלאח"ז.

(14) במרדכי הלשון: "ברכה של דבר מצוה", ומזה דקדק הצ"ח (ברכות מג, ב): "למה האריך לומר של דבר מצוה, ולא קאמר סתם שכל ברכה של איזה דבר ראוי לו שיאחז בימין? ולכן נלע"ד שעל דבר מאכל או ריח שהוא של רשות אין צריך לאוחזו בימין, אבל הראב"י מפרש דהאי יין ושמן היינו כוס של בהמ"ז... פשוט אצלי שראב"י מחלק בין ברכה שע"ד מצוה ובין ברכה של דבר הרשות, שלא כדעת הטור...". אמנם עכשיו שנתגלה לנו דברי הראב"ה במקורם, הרי מפורש כאן: "של ברכה ושל מצוה" שלא כדבריו. והעיר ע"ז בהגהות המו"ל לראב"ה שם.

(15) ברכות פ"ח ה"ה.

(16) בירושלמי לפנינו: "מה ידיך חוריתא קטעין", ומפרש ה'פני משה': כלומר מה זה, האם ידך האחרת קטועה היא, שלא לקחת זה בימין וזה בשמאלך.

ואפשר לפרש שכוונת ההלכה היא להורות שני דברים: (א) שכשואמרים ברכה על משהו צריך לאוחזו ביד (וכפי שיבואר לקמן); (ב) האחיזה יהיה ביד ימין ולא ביד שמאל.

וטעם שאוחזו בימין פירשו אדה"ז לגבי כוס ברכת המזון¹⁷: "והימין היא חשובה יותר לכבוד הכוס". ואכן בכמה מקומות הוזכר ימין לענין כבוד וחשיבות, ומצינו בכמה מצות ודינים, שאע"פ שלא נאמר בהם ימין, יש לעשותם בימין משום חשיבות¹⁸.

ב' חיובים: לאוחזו ובימין

אמנם פשטות דברי הגמ' והראב"ה הנ"ל אינו משמע שבא לחדש דין אחיזה החפץ ביד, אלא ההדגשה היא על יד ימין ביחס ליד שמאל¹⁹, שבאם יש בידי יין ושמן אינו מתאים שהיין שעליו מברך יהיה ביד שמאל, כיון שהימין יותר חשובה, ומזה לומד הראב"ה גם בנוגע לכל מצוה ולדוגמא בנוגע להבדלה, שגם שם אינו מתאים שיאחזו את היין בשמאלו כשמברך עליו, אלא שהיין יהיה בימינו וההדס בשמאלו, אבל לא נאמר כאן כלל חיוב של אחיזה ביד²⁰. והנה שם²¹ ממשיך אדה"ז: "ואם לא אחזו כלל אם היה לפניו כשבירך עליו יצא", ולא מצאתי מבוואר באף מקום שיהדר שעכ"פ יהיה ביד שמאל. ולפי זה בנידון דידן כשא"א לאחזו את הסכך, אין ענין להביט בו כדי לקיים את החיוב דלאוחזו עד כמה שאפשר.

(17) סי' קפג ס"ז.

(18) ראה הנסמן ב'אנציקלופדיה תלמודית', כרך כד, טור תרנב ואילך. והיכא דא"א בימין "בהכי אכשר רחמנא" (כסף משנה' הל' עבודת יוהכ"פ פ"ד ה"א).

(19) ולהעיר ממש"כ ב'ערון השולחן' (סי' רצו סי"ז): "ודע דהאחיזה בשמאל אינה חובה כלל, ולכן אצלינו אין מחזיקין הבשמים בשעת ברכת היין וכשמברכין על הבשמים מניחין הכוס על השולחן ונוטל הבשמים בימינו, אלא דהכוונה היא העיקר לאחזו היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם, וממילא דהדבר השני בשמאל, אבל אין זה בהכרח". וראה ב'דרישה' או"ח סי' ריב סק"ב ובי'קצות השולחן' סי' צו ס"ב. וכך גם היה מנהגו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שלא החזיק את הכוס ביד שמאל בשעה שבירך על הבשמים והנה. והעיר בכ"ז הרב טוביה זילברשטרום במוסף ל'כפר חב"ד' גליון 1109 עמ' 28 אות ד והערה 5 שם. אמנם ראה מש"כ 'שער הכלל' פל"ב ס"ג.

(20) וכן גם בשו"ע אדה"ז לגבי קידוש (סי' רעא סי"ח) והבדלה (סי' רצו סט"ז) ההדגשה הוא רק על הימין ביחס ליד שמאל שכנגדו, ראה שם.

(21) סי' רו ס"ט.

אמנם מצאתי ב'לבוש'²² שמפרש: "צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך עליו, כדי שיכוין לבו שמברך על זה הפירי...", ולשיטתו ברור שישנם כאן שני חיובים: (1) לאוחזו (ועכ"פ בשמאלו), (2) שיאחזו בימינו מפני החשיבות.

וע"פ הנ"ל ניתן לסכם דין כוונה שבברכות ככה: בכוס של ברכה ישנו חיוב לאחזו הכוס ביד וגם ליתן עיניו בו, כדי שלא יסיח דעתו, אבל בשאר ברכות הנהנין ושל מצוה אין אנו מצריכים את שניהם²³: גם לאוחזו וגם ליתן עיניו בו, ומספיק שיאחזנו בידו. ולפי זה ניתן לומר שבאם א"א לאוחזו בשעת הברכה, כדאי שלפחות יתן עיניו בו.

ולפי זה יש לומר בנידון דין שהרי אין אפשרות להחזיק בידים בסכך בשעת הברכה, על כן יש לקיים את החיוב לאוחזו עד כמה שאפשר, ונטילתה בשעת הברכה היא ההבטה בה, כדי שלא יסיח דעתו ממנו. הרי לנו הסבר למנהגו של הרבי להסתכל על הסכך כשמברך עליו.

חיוב מיוחד בנוגע לסוכה

ויש להוסיף בזה, דעדיין תמוה קצת לומר דישנו חיוב כללי על כל דבר שמברכים עליו שיאחזנו ועכ"פ יסתכל עליו, שהרי לא מצינו כן, לדוגמא, בנוגע להדלקת נרות חנוכה, שטוב להדר שיאחז את המנורה בשעת הברכה²⁴, והנאמר בשו"ע שצריך לאוחזו הרי זה נאמר רק בנוגע לדברים שבין כך יאחזו אותו אח"כ בשעה שיאכל ממנו או בשעה שיריח בו וכיו"ב, אבל בנוגע לדברים שבכלל אינם שייכים לאחיזה לא נאמר זה, וא"כ גם הסכך והסוכה לא נכללים בחיוב זה²⁵, אבל י"ל

(22) ס"ד. והעתיקו ה'משנה ברורה' סק"ז, אבל לא הובא בשו"ע אדה"ז.

(23) להעיר מתוד"ה והלכתא (ברכות נא, ב): "והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך, שהרי עשרה דברים נאמרו בו, מה שאין כן בשאר ברכות".

(24) ויש לדחות שאולי גם שם הקפיד הרבי ע"ז, ולא ראינו אינו ראייה.

(25) ודעת ה'מנחת פתים' בהגהה לשו"ע סי' רז: "דדוקא דבר שמברך עליו ואוכלו או למצותו כגון אתרוג בעי ימין, אבל שחיטה וכיסוי שהבהמה או העוף מונח על הארץ ואין המצוה בסכין ועפר שבידו לחור, כי המצוה היא לשחוט העוף ולכסות העוף, בכה"ג יוכל לעשות בשמאל ג"כ", ולכאורה כוונתו דבכל מקרה דאין כל החפץ בידו אין ענין להחזיק עכ"פ חלק מהמצוה בידו ואין חיוב למצוא תחליפים כמו הבטה וכיו"ב, והרי גם בסוכה לא יוכל להחזיק את החפץ המברך עליו בידו. ולהעיר עוד,

דענין ההבטה והכוונה שייך במיוחד בנוגע לסוכה שהרי "צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים", ו"על שם הסכך קרויה סוכה"²⁶. ויש לציין גם לדברי רבה (ריש מס' סוכה, ב, א) בטעם הפסול של סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה²⁷, דאמר קרא למען ידעו דורותיכם (עשה סוכה שישבתה ניכרת לך. רש"י) כי בסוכות הושבתי (צויתי לישב. רש"י) וכו', למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא בה עינא²⁸ (שאינו רואה את הסכך, וסוכה היינו סכך כשמה. רש"י). הרי רואים גם מכאן הדגשה על ראיית הסכך²⁹.

הבטה על הפרי חדש בליל ב' של ר"ה

ושמתי לב לשינוי בענין זה בלשון אדה"ז בין מש"כ לשו"ע למה שנאמר בסידור. וזה לשונו בשו"ע³⁰: "...יקח פרי חדש ויניחנו לפניו בעת הקידוש ויברך שהחיינו ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי...", אמנם בסידור כתוב: "בליל שני של ראש השנה נוהגין להניח פרי חדש בפני המקדש ויתן עיניו בו ויאמר שהחיינו...", הרי לנו מקרה שא"א לקחת את הפרי ביד בעת הקידוש, ועל כן בשו"ע

שבנידון דידן הלא אינו מברך בכלל על הסכך או הסוכה אלא על הישיבה בסוכה, משא"כ בברכות בפה"ג וכו"ב!

(26 רש"י סוכה ב, א. ובענין זה ידוע ביאורו הנפלא של הרבי ב'לקוטי שיחות' (חלק לב עמ' 140 ואילך), שגדר הצל של הסכך הוא חלק עיקרי מגדר המצוה.

(27 אף דלהלכה (סי' תרלג ס"א ובנו"כ) נעתקו דברי רבא שם, משום דהוי דירת קבע, מ"מ עדיין י"ל שמדברי רבה נשמע שיש ענין לראות את הסכך.

(28 ראה ביאור ענין זה ב'לקוטי שיחות' חלק ה עמ' 456 הערה ד"ה ושלטא בה עינא.

(29 והעירני הרה"ת חיים רפפורט מ'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ד עמ' יד: "ענין מיוחד ישנו בקיום מצות סוכה, והיא הידיעה, דכיון דכתיב למען ידעו וגו' לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצות הסוכה, שצונו לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים", ובהערה 1 שם מעיר ומציין: ב"ח לטור או"ח ר"ס תרכ"ה. מג"א שם. והובאו בשו"ע רבינו הזקן. — בב"ח שם כותב שבדוגמת זה הן ג"כ מצות ציצית ותפילין. אבל — בהם נאמר רק זכרון, משא"כ בסוכה שכתבה תורה למען ידעו. ובדרוז"ל (סוכה ב, א) עד עשרים אמה אדם יודע כו"., הרי שצירף את הגמרא הנ"ל לענין הכוונה דמצות סוכה, ומזה נראה דס"ל שענין הראיה שייכת לידיעה דהיינו הכוונה שהיא תנאי עכ"פ לכתחילה במצות סוכה. ודו"ק כי קצת.

מסתפק אדה"ז שיחשוב על הפרי, אבל בסידור הוא כבר מחייב ש"ויתן עיניו בו", הבטה על הפרי.

ומעניין המשך ההלכה בשו"ע שם: "ואם יש לו תירוש חדש לא יקדש עליו כדי לברך עליו שהחיינו, דמצוה מן המובחר לקדש על יין ישן כמ"ש סי' רע"ב, אלא יקדש על הישן ויניח התירוש לפניו, וכשיגיע לשהחיינו יקח הכוס של תירוש בידו או יתן עיניו בו ויברך שהחיינו, וישתה הכוס של יין ישן", בעוד שבתחילת ההלכה כשברך על הפרי חדש מספיק שהא דעתו על הפרי, הרי כשמברך על שהחיינו על התירוש הוא צריך לאוחזו ביד, ועכ"פ "יתן עיניו בו"³¹. וצ"ב³². ואולי כיון שיש בידו כוס של יין ישן, הרי כדי שהשהחיינו יחול על היין החדש צריך שיהיה מודגש ע"י לקיחה ביד או ע"י הבטה בו. ועצ"ע.

השופר מכוסה בעת הברכה

אמנם בנוגע לשופר נאמר ב'אוצר מנהגי חב"ד'³³: "מכסין השופרות עד התקיעה. כנראה שבשעת אמירת הברכה השופר אינו מכוסה לחלוטין ופיו גלוי", הרי שבשופר אין קפידא שיהיה בידו ואולי אף לא צריך להביט בו, מפני הטעמים השונים (והמנהגים השונים) שנאמרו בזה³⁴.

ההסתכלות בשעת הברכה או לפני הברכה?

והנה ב'אוצר' שנעתק בתחילת דברינו נאמר כך: קודם שהיה כ"ק אדמו"ר זי"ע מברך "לישב בסוכה", היה מביט בסכך, ואיני יודע האם הדברים מדויקים, שהרבי היה מסתכל רק לפני הברכה ולא

31) ומקורו מה'מטה משה' שהובא ב'מגן אברהם' שם סק"א: "ומטה משה כ' שא"צ ליקח בידו אלא יתן עיניו בו".

32) ולהעיר שברכת שהחיינו שעל פרי חדש נאמר בעיקר על "הרואה פרי חדש... אפילו רואהו ביד חבירו... והעולם נהגו שלא לברך בכל ענין עד שעת אכילה, כדי שלא לחלק בין מי שנהנה בראייתו למי שלא נהנה" (אדה"ז ב'סדר ברכת הנהנין' פי"א סי"ב ושי"ג).

33) שם עמ' קיג.

34) ראה המצוין ב'אוצר' שם וב'נטעי גבריאל', ראש השנה, פרק נג ס"ה (במהדורת תשנ"ד).

בשעת הברכה, ולכאורה לפי ההסברים הנ"ל מתאים יותר להביט על הסכך בשעת הברכה.

והנה בנוגע לקידוש לבנה כותב אדה"ז בסידורו: "אשר רגליו ויביט בלבנה פעם א' קודם הברכה וכשיתחיל לברך לא יראה בה כלל", אמנם ברכת הלבנה הרי כל עיקרו על "הרואה לבנה בחדושה"³⁵, ו"יסתכל בה רק בפעם הראשון שיראה עמידתה ואח"כ אסור להסתכל בה"³⁶.



מחצלת עבור סכך

הרב שמעון הלוי רייטשיק

רב ומו"צ בביהכ"נ 'לוי יצחק' ליובאוויטש ל.א. קליפורניא

לפני חג הסוכות עורר אחד מרבני לאס אנדשעלעס נגד המחצלאות שמוכרים עבור סכך, לא באתי פה לפסוק הלכה אלא לעורר כמה נקודות בזה.

ובהקדם בשו"ע תרכ"ט דן על כמה מיני מחצלאות, שמה שעשוי לשכיבה אסור, כדין כלי המקבל טומאה, ואסור לסכך בו. ומה שנעשה בשביל צל, מותר לסכך בו. אבל בשו"ע לא נתבאר, מה הדין כשנטוו המחצלאות, דהיום מוכרים כמה מינים שונים, יש שאורגין הקנים עם הוצין וכו' ויש שאורגין עם חוטי פשתן או צמר גפן או "נייעלאן".

השאלה בזה, החוטים לכאור' הם המעמידים את הסכך, האם מותר להעמיד את הסכך בדבר שאין מסככין בו?

האיסור שאין מסככין בחבלים של פשתן וכדו' מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, הרמב"ם סובר שאסור מפני שנשתנה צורתו וכאילו אינו מגדולי קרקע. הראב"ד סובר שפשתן שדק ונופץ ראוי ליתן בכרוך וכסאות הן שמקבלין טומאה.

(35) שו"ע או"ח סי' תכו ס"א. אמנם גם אם בירך ולא הסתכל על הלבנה יצא "דהר"ן] אה לבנה בחידושה היינו שיודע שנשתנה צורתו וכאילו אינו מגדולי קרקע. הראב"ד סובר שפשתן שדק ונופץ ראוי ליתן בכרוך וכסאות הן שמקבלין טומאה.

(36) מגן אברהם' שם סק"ח בשם השל"ה.

בשו"ע מביא הטעם של הרמב"ם שפשתן שדק ונפץ אסור מד"ס שאין צורתו ניכרת שהיא מגדולי קרקע, דעת הר"ן הובא במג"א שם, כשם שאוסר להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, כך אסור להעמיד בדבר שאין מסככין בו.

דעת הריטב"א סוכה דף י"א שהוי גזירה לגזירה, ומותר. (עיין בשדי חמד מערכת סוכה סימן ב' אות ו' שמתיר).

ואדה"ז כשמביא הדין של מעמיד הסכך אינו אפילו מרמז לדעת הר"ן אלא דן להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומא או דבר המקבל טומאה מונח על הסכך, עיי"ש.

בשו"ת שבט הלוי ח"ו תשובה ע"ד דין ע"ז, ורוצה להחמיר לכתחילה, במחצלאות הקשורות עם חוטים אפילו "נייעלאן", שלא לסכך בהם מכיון שאינם ראויים לסכך, עיי"ש.

בשו"ת 'יחווה דעת' ח"א ס' ס"ד, דין ע"ד קנים הקשורים עם חוטי כותנה ומתיר מטעם שצמר גפן אינו מקבל טומאה, עיי"ש.

אבל עיין במשנה ברורה תרנ"ט ב'שער ציון' כ', שמציין להרמב"ם ה' כלים פ"א ורש"י שבת ס"ד, שאם החוטין נטוו הוי ארוג והחבלים אסור לסכך בהן שהוא אריג ומקבל טומאה ואסור לסכך בהן מן התורה, אם החוטים של המחצלת נטוו או נארגו לפני קליעתן. אבל באג"מ או"ח ח"א תשובה קע"ז משיב על שאלה, האם מותר לסכך עם 'ווילאנים' של מקלות עץ המחוברים עם אריג העשויות על החלון.

ופוסק שם כהרמב"ם ורש"י דלעיל, ומוסיף שאריג מטמא כל הכלי אף שלא הי' טמא מצד עצמו, עיי"ש, (הווילאן האמור הוא של אריג שהולך על פני ארכו של הווילאן).

הרב הנ"ל עורר רעש גדול, שאם ארג כ"ש מטמא. א"כ, אם החוטים של המחצלאות ארוגים הוי כל המחצלת דבר המקבל טומאה. שאלתי את המוכר באיזה הכשר יש לו, הוא אמר לי שהחוטים הם צמר גפן, ויש הכשר של הרב עובדי' שי' אבל ביחווה דעת אינו דן בכלל ע"ד החוטים איך הם צריכים להיות.

שאלתי משהו העוסק עם אריגות ואמר לי חוטים של צמר גפן שנטוו הם בשביל בגדים, ואם הם בשביל חבל בד"כ אורגים אותם. לפי הנ"ל צריך עיון. [ועיין עוד בפרמ"ג שם בא"א אות ד' שמעיר ע"ז

מרש"י וכותב, "אבל זהו בתולה בצאור ביתו" וכדו' עיי"ש. זהו אחר המושנה ברורה]

בשאלה באג"מ הנ"ל, שדן ב'הווילאנעם' שכתב, שאסור ג"כ מטעם תשמישי אדם.

דיברתי עד"ז אם עוד רבנים, אחד אמר שהוא כלי, אבל רב אחר אמר שאינו רואה שהוא כלי, מאי שנא ממחצלת העשוי' לסיכוך על גג, או מחצלת העשוי' לצל על החלון, הרי לא נעשה לשכיבה או לכסות פירות או לדרוך עליו, אלא להגן מפני החמה. ועיין בכף החיים שם אות ש"ל שמחצלת העשוי' לתלות על הכותל לנוי מותר לסכך בו דלא עשוי' לשכיבה.

לא באתי פה לפסוק הלכה, אלא לעורר הדיון בזה.



בין שבע הקפות לבין שלש הקפות וחצי: ביאור מנהג חב"ד

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

בסידור רביה"ז על מנהג הקפות: "מנהג ותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת גם כן כמו בשמחת תורה ולהקיף בליל שמיני עצרת שבע הקפות עם הספרים סביב התורה בשמחה גדולה ולרקד לפנייהם ולרנן ולסבב עמהם בשמחה רבה וגם כי עשה כן בבית הכנסת שלו אם הולך לבית הכנסת אחר שלא גמרו ירנן וישמח גם כן עמהם וכן בליל ש"ת ויש נוהגין גם כן ביום שמחת תורה".

דברי אדה"ז כידוע מבוססים על לשון המשנת חסידים, אולם כבר העירו שרק השתמש בסגנונו אך בתוכנו קיים שינוי יסודי, שכן לפי מלשון המשנת חסידים מוכח ברור שהוא מתכוון לשמיני עצרת בארץ ישראל ששם שמחת תורה הוא בשמיני עצרת עצמו, אך אינו מתכוון כלל למנהג הקפות שמע"צ בחו"ל, ואילו לפי רבינו וכך מנהג כל החסידים - שעורכים הקפות גם בליל שמע"צ בנוסף לחגיגת יום שמחת תורה. ומקור מנהג זה כבר ציינתי במקו"א הוא מספר טור ברקת - מקור חיים (וממנו לוקח לחמ"י כפי שביארתי במק"א) ומקורו הישיר למנהג חסידים הוא (מעבר לעובדא שכן בוודאי נהגו במעזריטש. כבר העירו שבעדות של המתנגדים נגד החסידים מתקל"ב

עוד בחיי המגיד ממעזריטש מסופר על קיום הקפות בליל שמע"צ (חסו"מ ע' 81): "הייתי אצל המגיד בק' פלונית בבית מדרשו בליל שמיני עצרת בשעת ההקפות שהחסידים עורכים בליל שמיני עצרת מה שאנחנו עושים בליל שמחת תורה עם הספר תורה . . ובבוקר בשעת ההקפות הכריז הרב המגיד וחסידיו". מהלשון "ובבוקר" אולי יש להסיק שהכוונה לבוקר של שמע"צ - ומכאן ראי' שגם ביום שמע"צ עשו שם הקפות) - לכאור' בסידור רבי שבתי רשקוב שכותב (וכך בדיוק ממש מופיע בסידור רי"ק קול יעקב דפוס סלאוויטא תקס"ד): "הרב ז"ל היה נוהג לעשות שבעה הקפות לכבוד שמחת תורה בשמחה גדולה ומרנן ומרקד לפני ס"ת . . וראיתי מנהג זה בלילה וביום לא ראיתי. ומנהג ותיקין לעשות גם ביום שמ"ע הקפות". בסיום פיסקא הבאה מצויין במוסגר "מס' נגיד ומצוה", ולכאור' נראה שזה קאי על כל הקטע בענין שמחת תורה, אך לא מצאתי בנגיד ומצוה וכן לא בלחם מן שמים מאומה אודות "מנהג ותיקין לעשות גם ביום שמ"ע הקפות".

לכאור' נראה שכוונת ר"ש הוא למנהג חסידים שמקורו בטור ברקת סי' תרס"ח בסופו (וכך הוא בחמ"י) לערוך הקפות גם בשמע"צ בחו"ל. וכמו כן הלשון "יום שמע"צ" אין הכוונה דוקא ליום בניגוד ללילה, אלא הכוונה ליממה כולה שנקראת יום שמע"צ.

[אולם עיין ב'אוצר מנהגי חב"ד להר"י מונדשיין' ע' ש"נ שטוען שכוונת ר"ש לשמע"צ בארץ ישראל. אולם לא ידעתי מה היסוד לכך, שהרי הוספה זו לא מצויה בכתבי אר"י והוא לכאור' הוספת ר"ש או רי"ק ובפשטות נראה בעליל שכוונתו להוסיף הקפות בשמע"צ בחו"ל. גם מביא שם מלקוטי מהרי"ח שדייק שאכן יש לעשות הקפות ביום דוקא, והנה לכאור' צ"ע אם ניתן לדייק כדלעיל. מאידך אם נאמר שמקורו של הר"ש מספר טור ברקת - הרי אכן משמע מדבריו שהקפות בשמע"צ היא ביום דוקא.

אולם נראה שצדיקי החסידים נקטו ביום שמע"צ שהכוונה לליל שמע"צ ו"יום" לא בדיוק נקט, וא"כ מקור הקפת בלילה הינו החמד"י שהוא כותב כך בהדיא.

ולפי הבנת הר"מ ב'אוצר', יש לומר שכוונת סידור ר"ש כפי מנהג ארץ ישראל שיש רק שמיני עצרת, ובא לחדש שאעפ"י שלפי אריז"ל אין מקור לחגוג הקפות ביום שמע"צ/שמחת, בכל זאת מנהג וותיקין להקיף גם ביום, ולפי זה דברים אלו מהווים מקור לדברי אדמו"ר הזקן

שיש נוהגין להקיף גם ביום, למרות שבאריז"ל אין מקום לכך. אולם כאמור דבריו לא נראין לי, ועיין בהמשך דברינו אודות מנהג זה.

[ועיין ב'סידור עם ציונים מקורות והערות', קה"ת תשס"ג ע' תקצב, שלענ"ד הרי במח"כ לא הבין לא כוונת לקוטי מהרי"ח ולא כוונת ה'אוצר'. ואכמ"ל]

לשון רבינו ובירורם

והנה לכאור' לשון אדה"ז בסידור הנ"ל מגומגמת קצת, שהרי מתחיל שגם בשמע"צ יש לעשות כמו בשמח"ת, ומזה משמע ששמח"ת עיקר, ואח"כ מסיים "וכן יעשה בשמח"ת", וצ"ע דהרי שמח"ת פשיטא שיש לעשות כך דהרי שמע"צ הינו רק סניף המסתעף משמח"ת שהוא העיקר ונטפל רק לשמח"ת, ובסוף הופך העיקר לטפל?

אחר כך מסיים רבינו "ויש נוהגים גם ביום שמח"ת", ובפשטות צ"ע שהרי לכאור' עיקר שמח"ת הוא בגלל סיום התורה ומסיימים ביום בלבד, וא"כ הכיצד שביום הוא רק באופן שיש נוהגים ואינו מעיקר המנהג? אך כבר העירו שלכאור' לפי עדות רח"ו שביום לא ראיתי את האר"י מקיף הרי אין זה עיקר המנהג, אך צריך בירור פשר המנהג ומקורו? (ואם המקור סידור ר"ש הנ"ל, הרי גם ערבא ערבא צריך, מהו מקורו?).

והנראה בזה בפשטות, דהנה באמת מנהג שמחת תורה הינו כידוע מנהג עתיק מאד כבר בימי הגאונים בבבל, ועיקר מנהג מאז ואילך ובכל הדורות באשכנז ובשאר מקומות הי' ביום שמח"ת, או אחרי סיום וגמר התורה או לפני קריאת התורה שאמרו פיוטים שונים לכבוד היום בנעימה ושירה. וכפי שמסכם הטור (בסי' תרס"ט) המנהג: "וקורין אותו ש"ת לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסיומה . . ומרבין בפיוטים . . ויש מקומות שמוצאים כל הספרים ואומרים על כל אחד ואחד פיוט כל מקום לפי מנהגו ונוהגין באשכנז שהמסיים והמתחיל נודרין נדבות וקוראין לכל מרעיהן ועושין משתה ושמחה ביו"ט".

במשך הזמן מצינו באשכנז פולין המנהג, כהוספה וכהכנה ליום שמחת תורה שגם בלילה מוציאים הס"ת ומקיפין המגדל כמבואר ברמ"א ומקורו, ולפי דבריהם יוצא ברור שעיקר שמח"ת הוא ביום רק שהוסיפו שמחה גם בלילה. כמו כן ההקפה ומנין הקפות לא היו משמעותיים. וכן לא ידעו על שבע הקפות.

שבעה הקפות בלילה לפי אריז"ל

מנהג שבעת ההקפות שמענו לראשונה רק אצל האריז"ל, ואינו מבואר בשום מקור קדמון לפניו. ז"ל הנגיד ומצוה לר"י צמח: "מנהג בני ישראל שביום חג העצרת עושים שמחה גדולה לפני הספרים ומקיפים הספרים ז' הקפות בב"ה וקורים אותו שמחת תורה ומנהג טוב הוא. . ואני ראיתי למורי ז"ל שהיה הולך לפני הספרים והיה מרקד ומרנן ומסבב עמהם הז' הקפות בשמחה גדולה בכל יכלותו בלילה וביום לא ראיתיהו". וכן הוא במשנת חסידים ובשאר מקורות.

[אולם כבר העירו (ראה 'תולדות חג שמחת תורה' ע' 267 ולא יכולתי בחפזי למצוא בשער הכוונות שבידי) שלפי המבואר בשער הכוונות, הרי נכתב שם "וראיתי למורי ז"ל. . לרקד ושוורר לפניו בכל יכלתו בליל מוצאי י"ט אחרי תפלת ערבית והי' מקפיד מאד לעשות אז ז' הקפות שלמות של יום ש"ת אבל בענין ההקפות שביום לא נמצאתי עמו ולא ראיתיו גם ראיתיו בלי מוצאי יו"ט שהלך לב"ה אחר והקיף ז' הקפות". וא"כ הרי עיקר ההקפות במוצאי יו"ט שהיא הקפות שניות? וא"כ בליל שמע"צ לא ערך שום הקפות דלא כגירסת הנגיד ומצוה שמהווה היסוד למנהג הקפות של ההולכים לאור האר"י (שהלא השער הכוונות טרם נדפסו בזמן אדה"ז כידוע)? אך מאידך תמוה ביותר, שכל ההקפות של שמחת תורה היו רק במוצאי יום טוב, והלא גם בשער הכוונות מבואר, שיום שמע"צ נקרא שמחת תורה שכן ביום זה יש יחוד מיוחד עיי"ש. והדברים צע"ג בתוך הסבר כללי על ההבדל בין יסודות שביסס אדה"ז על כתבי אריז"ל שהם בניגוד לגירסת שער הכוונות. עכ"פ ברור שאדה"ז ביסס כל מהלך שמח"ת על כתבים אלו].

נמצא מתברר - כפי שרמזנו כבר לעיל - שלפי אריז"ל ענין עיקרי הוא השבע הקפות, וכן שהקפות צריכות דוקא בלילה ואילו ביום אין בכך ענין עיקרי. ובכך נבדל מנהג אריז"ל ממנהג שמח"ת הקדמון. לפי המנהג הפשוט עד לאריז"ל הרי עיקר שמח"ת ביום משום סיום התורה, ואילו לפי אריז"ל עיקר השמחה בלילה בריקוד שבע הקפות.

וטעמו של דבר מבואר בטור ברכת לתלמיד הרח"ו בס"י תרס"ט, "והז' הקפות שעושים בשמחת תורה סביב התיבה היינו כנגד ז' הקפות דהושענה רבא שממשיכין למדה האחרונה היא סוד התיבה" (והדברים צוטטו בחמ"י).

אם כן נראה, שמכיון ששבעה הקפות הן המשך הקפת הושענה רבה רק שזאת בלולב ואתרוג וזאת בספרי תורה, אם כן עיקר שמחתה

בלילה כהמשך ליום הושענה רבה. ולכן לפי אריז"ל עיקר השמחה זו הקפות בלילה דוקא. ודברים אלו אמורים במיוחד בארץ ישראל מקומו של אריז"ל ששמיני עצרת בא מיד מוצאי הושענה רבה, וממילא הבינו לפי זה המקובלים, שעיקרו בליל שמיני עצרת שאז עיקר השמחה. ואדה"ז שכל יסוד ההקפות הוא על יסוד דברי אריז"ל, הרי מובן שגם עיקר ההקפות הוא בלילה. [והנה בטור וברקת מביא לעשות הקפות ביום שמע"צ, אך בחמ"י (חג הסוכות פ"ז ע' צב) מרחיב הדברים להקיף גם בלילה ואכמ"ל].

משמעות הקפות בשמע"צ

יתר על כך נראה אולי לומר, שלפי הנ"ל הרי זה שמע"צ עושים הקפות על פי אריז"ל אינו רק כזכר לארץ ישראל ולכבודה, אלא הוא בעצם ענין ההקפות, שכן לפי אריז"ל הרי ההקפות היא בשמע"צ כי היא בא בהמשך להושע"ר והריז"ז יסוד שבעה הקפות, וממילא אף כאן ההקפות בליל שמע"צ בחו"ל היא לקשר ליל שמע"צ יום הושע"ר. נמצא מובן מזה שבמובן מסויים הרי ההקפות בשמח"ת אינן רק כהוספה לשמח"ת בלבד אלא גם כיסוד להקפות של שמח"ת.

[אך מאידך, ברור שבחו"ל הרי יום שמח"ת הינו יום מיוחד ויש בה מעלה מיוחדת ונבדלת על פי החסידות יתר על פי הקבלה, וזהו המבואר באריכות בלקו"ש ח"ט, על הענין שבחו"ל, שמח"ת אינו קשור לימי הסוכות, על יסוד פתגם אדמו"ר האמצעי, שבני א"י מערבים ירקות ובשר. ולכא' הרי לפי אריז"ל שייסד שמח"ת על פי הקבלה הרי חגג רק בשמע"צ וכי כיצד ניתן לומר עליו שעירבב? אלא על כרחך שלפי החסידות יש ענין נוסף. ובאמת יש לציין שבימי קדם הרי חלוק א"י מבבל, שבבל הרי קריאת התורה סיימי לתלת ומחצה שנים (כמבואר בשלהי מגילה וברמב"ם הל' תפלה פ"ב) וממילא לא חגגו שם שמח"ת כלל, וכל ענין שמח"ת מעיקרא רק היתה בחו"ל ששם רק סיימו התורה פעם בשנה. וממילא הרי במובן מסויים הרי עיקר גדר שמח"ת שייך רק בחו"ל. ואכן זהו כפי מנהג אשכנז כפי שיתבאר].

ונראה, שבעוצמת השמחה, הרי עיקר ענינה היא שמחת תורה, אך בענין ההקפות ותוכנן שמע"צ הוא היסוד והבסיס כהמשך להושע"ר.

ולפי זה ניתן לפרש לשון אדה"ז שפתח: "מנהג ותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת גם כן כמו בשמחת תורה", הרי שמח"ת עיקר, וסיים "וכן בליל ש"ת" הרי שמע"צ גם עיקר, שכן, כפי שהתבאר הרי

הקפות בשמע"צ אכן היא ענין עיקרי ששמחת תורה רק מסתעפת ממנו.

שלש (וחצי) הקפות ביום – מנהג אשכנז

אולם עד כאן בליל שמח"ת, אך ביום שמח"ת מנהג הקפות יסודו מלכתחילה, במנהג הקפות כפי שנהגו מקדמת דנא, ויסודו, מנהג הקפות המבואר בשלחן ערוך וכך ה' מנהג שעיקר גדרו הוא אך ורק בגלל סיום קריאת התורה. וזש"כ אדה"ז "ויש נוהגים גם כן ביום שמח"ת" שהכוונה להקפות לפי מנהג אשכנז.

ונראה שלפי זה מובן היטב מנהג חב"ד שביום לא נהגו בשבעה הקפות כלל, שכן כל עיקר ז' הקפות הוא כפי שהתבאר מצד מנהג אריז"ל אך יסודו של הקפות אלו הריהו מנהג הקפות הכללי, שאינו קשור בז' הקפות אלא שמחה בלי ז' הקפות של אר"י.

[ואכן אלו הקפות אינם קשורות כלל להושע"ר, ובאלו הקפות ברור ששמחתה אינה תלויה בחג הסוכות כלל]

לאור האמור אכן יומתק שנוהגים ביום שמח"ת לפי מנהג חב"ד בשלש וחצי הקפות, שכפי שכבר ציין כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה הרי מקביל המנהג, למנהג קראקא עירו של הרמ"א. ואכן עצם הענין להקיף שלש הקפות מצינו בקהילות רבות באשכנז. וכבר מבואר בא"ר סי' תרס"ט "ואנחנו מקיפים ג' פעמים" והכוונה לעירו פראג. ועיין בספר הנ"ל תחש"מ"ת ע' 292 שמביא מעוד קהילות באשכנז - ברלין, ווירצברג, פיורדא, וכן וילנא שנהגו בהקפות ג' הקפות.

[ויש לציין למקור חדש ועתיק, שלא צויין בספר הנ"ל - ששם אסף כל מנהגי שמח"ת, על קיום מנהגי שלש הקפות ועל קיום שמח"ת בליל שמע"צ. בסידור כת"י שמצאו בגניזה הקהירית מימי הרמב"ם (מובא בספר 'תפלה ומנהגי א"י' ע' 307 ושם תרגמו מערבית): "ויקיפו בספרים את בית הכנסת שלוש הקפות כפי שפשט המנהג עם הפיוטים שאותם קבענו לחתימת התורה ליל הושע נא והוא ליל ערבה כלומר שביעי של סוכות וערב שמיני עצרת". ונראה שהקפה שלש פעמים, היא דוגמא שמצינו מעשה חכמים בשלשה כפי שמצינו].

ובקראקא נהגו שלש וחצי הקפות, וכבר ידוע אגדה ארוכה בזה. אולם נראה בפשטות, טעמו מנהג חב"ד לחצי הקפה נוספת, שכן לפי סדר אדה"ז שיש לומר בכל הקפה פסקי 'אנא' לפי סדר ההקפות, ובליילה שההקפות מחולקות לשבעה הקפות חילק אדה"ז הקטעים

שיתאימו לשבעה ההקפות, ואילו בלילה שחילקו את הקטעים שניים להקפה אחת הרי נמצא שאומרים בכל הקפה שני סדרי קטעים, נמצא שנותר עוד סדר אחד לחצי הקפה, אך בעצם יסוד ההקפות ביום הוא ג' הקפות של מנהג אשכנז.

אמירת פסקי אנה ומזמורים לפי אדה"ז

בנוגע אמירת פסקי אנה, כותב רביה"ז: "אחר כך מוציאים כל הספרי תורות שבהיכל ומסבבין המגדל ז' פעמים ואומרים אנה וכו' ועוד מזמורים כפי המנהג". ובאמת צ"ע מאי קמ"ל אדה"ז בזה וכבר כתב על ז' הקפות לפני כן? ועוד מעניין שרבינו משתמש בלשון "מגדל" ולא "תיבה" כדלעיל ומה מדייק אדה"ז בלשון מזמורים כמנהג?

ובאמת מנהג אמירת פסקי "אנה" הוא מנהג עתיק שנהגו כך בצרפת ובאשכנז (וכבר מבואר במחזור ויטרי וכן בסידורי אשכנז) ואינו כלל לפי מנהג אריז"ל. ובינתיים אדה"ז הוא הראשון ששיבץ אמירת אנה לפי סדר ז' הקפות. ובאופן כללי יסוד ההקפות של אדה"ז הוא מנהג פולין כמבואר בסידור של"ה דפוס ראשון אמשטרדם תע"ז, ששם מבואר שתי מתכונות של אמירת פסוקי אתה הרתא, ואמירת פיוט אנה, וכן הסיום של 'שישו', אחד לפי מנהג אשכנז ואחד לפי פולין, וסידור אדמו"ר הוא לפי פולין. אולם בסידור של"ה אין זכר לחילוק הקטעים לפי הקפות ואין שם זכר להקפות בכלל. וכן אין זכר לכך בשום סידור שראיתי לפני זמן אדה"ז כולל סידור הר"י עמדין דפוס ראשון וכולל סידור של"ה דפוס שני, וכן לא באף אחד מסידורי אריז"ל הנדפסים. (ובסידור 'רביה"ז עם ציונים מקורות' מאת הרלוויצ"ר שיחי, השווה השוואות לסידורי של"ה ויעב"ץ הדפוסים המצויים, ולא ידע שסידורים הנפוצים של הנ"ל (גם במהדורות החדשות שלהם) אינם משקפים כלל הסידורים המקומיים, ובמח"כ בהרבה מקומות שגה בענין הנ"ל ואכמ"ל).

נמצא שאדה"ז הוא הראשון (שראיתי בינתיים) שחיבר מנהג אשכנז של אמירת הקטעים הנ"ל, עם מנהג ריקוד ז' הקפות של אריז"ל (ואף במנהג הקפות של החיד"א שנדפסה בצפורן שמיר סימן יב אין זכר של אמירת פסקי אנה). ואולי כך נהגו במעזריטש. והנה מכיון שענין אמירת קטעים הנ"ל יסודם באשכנז, לכן הביא אדה"ז הביטוי סיבוב ה"מגדל" לשון המבואר ברמ"א ויסודו במנהג אשכנז שרק סבבו מגדל הארון הקדוש (אם כי בימי הרמ"א כבר פירשו מגדל - בימה), ולא הקפת התיבה של מנהג אריז"ל המבואר בקטע הראשון. (ובאמת מנהג

ספרד (וכך הוא במנהג הקפות של החיד"א) הוא שמישהו עומד בס"ת באמצע ומקיפים אותו והרי זה ממש דומה למנהג הקפה של הושע"ר שמקיפים התיבה של הספר תורה. אך באשכנז הוצאו הספר תורה ורקדו אתם ליד המגדל) נמצא שאצל רבינו, קיים חיבור בין מנהג אריז"ל למנהג ספרד. וזוהי איפוא משמעות הוספת קטע זה על המבואר בקטע שלפני כן, שכן בקטע זה יסוד אחר לגמרי.

[ובמק"א ביארתי יסוד של אמירת פסוקי אנה ה' ענינו ביום קראנו, דלכאו' הם פיוטי סליחות ומה שייכים פיוטים הנ"ל לשמחת תורה? וכבר התארכו כאן הדברים]

בנוסף להנ"ל הוסיף רבינו אמירת מזמורים - אמירת מזמורים אלו לא מצאנו בשום סידור ובשום מקור לפני אדה"ז וכנראה יסודם בתורה שבעל פה שקיבל רבינו הזקן במעזריטש, ואכן בעיקר רק בחצירות חסידים מצינו אמירת מזמורים (ראה רשימה מפורטת של כל המזמורים שנאמרו בחצרות חסידים בספר הנ"ל תחש"מ"ת ע' 470) נוספים בהקפות. ולפי שאין למזמורים אלו מקור כתוב, דייק רבינו "ועוד מזמורים כפי המנהג" כלומר, מנהג שנהגו בימיו. והכל עולה יפה.

[אולם יש לציין שאמירת הפסוקים "כי אמרת עולם חסד יבנה" בכל הקפה והקפה, שהם הפסוקים שאומרים בעת הקפת הלולב, הרי בינתיים ראיתי מקורם הראשון בחמד"י פ"ח ע' צג. ומובן לפי הנ"ל שגדר ז' הקפות הם אותו ענין של הקפות הושע"ר וכדלעיל].



בר"ה, לימוד הקאפיטל עם פרש"י

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בספר המנהגים, מנהגי ר"ח, כתוב: "מנהג עתיק ללמוד בכל ר"ח פסוק אחד עם פרש"י ואפשר להוסיף עם עוד פירושים, מהקאפיטל בתהלים שהוא מסומן במספר שנות חייו . . ואם הוא מרובה בפסוקים אזי לומדים שנים או יותר פסוקים בכל ר"ח".

ונסתפקתי כשיש ב' ימי ר"ח והקאפיטל בתהלים שהוא מסומן במספר שנות חייו הוא מרובה בפסוקים שאזי לומדים שנים או יותר פסוקים בכל ר"ח, האם נכון לחלק הפסוקים לב' ימי ר"ח, שנותנים

לכל יום משהו משלו (וע"ד בר"ח אלול ש"לדוד ה' אורי" מתחילים מיום א' דר"ח ותקיעות ביום ב'), או יותר נכון "שלא לחלק בראשי חדשים" וללמוד הפסוקים ביום אחד.

ולכאור' גם בזה יש לדון, באם שנאמר שלומדים הפסוק(ים) רק ביום אחד, האם נכון יותר ללמוד הפסוקים ביום ראשון ("מצוה הבא לידך וכו'") או יותר נכון ללמדם ביום שני דר"ח (עיקר היום דר"ח, ומעלת ההשואה עם ר"ח שיש להם רק יום אחד).

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



ביעוד מברכים על האורז

הרב מ"מ רייצס

קרית גת, אה"ק

ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות' - להרה"ג וכו' הרלוי"צ שי' רסקין - שי"ל לאחרונה, שקו"ט בענין ברכת האורז לשיטת אדה"ז.

יסוד הדיון הוא פסק אדה"ז - בסדר ברה"נ פ"א הי"א, שמסכם שם הדעות השונות בענין אורז, ומסיק שמחמת המחלוקת והספקות - "לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל) בין שלם בין נתמעך כי אם בתוך הסעודה. וכשאוכל שלא בתוך הסעודה - יברך שהכל על כולן".

והקשו בזה, למה הטריחוהו לאכול בתוך הסעודה דוקא, והרי יש עצה נוספת - לברך תחילה 'מזונות' על מיני מזונות, וכן ישתה משהו ויברך 'שהכל' - ואם לא נשתנה הרי יברך גם 'האדמה' על פרי האדמה - ועל ידי זה יפטור בממנ"פ את מאכל האורז שהוא מסתפק בברכתו !

ואכן, מביאים ראיה מכו"כ מקומות בסדר ברה"נ שכתב אדה"ז עצה כזו במקרה של ספק ברכה (בענינים אחרים). ולפועל, נוהגים כך רבים מאנ"ש והת', שפוטרים ברכת האורז בממנ"פ, ע"י ברכת מזונות ושהכל (ובפה"א).

וע"ז מקשה שם בזה"ל: "אמנם כד דייקת שפיר אין ב'הוכחות' אלו סיוע לדבריהם, אלא אדרבה הן ראיה להיפך. דמאחרי שמקום אחר כבר נחתו רבותינו ז"ל לתת עצה קלה הנ"ל בכדי לצאת מידי ספק, אם כן למה לא הזכירו עצה כזו אף כאן בדין האורז.

ויתירה מזו אני אומר, שמאחר שדייק רבינו לכתוב כאן שירא שמים
יאכלנו תוך הסעודה, הרי כל מי שיקר לו דברי רבינו לא יתחכם להפר
יראה לבקש תחבולה, ולא יזוז מדברי רבינו כפשוטם". עכ"ל.

ולאחר שמאריך בביאור הסברא שבדבר - למה באמת לא יועיל
העצה הזו - בסוף חזר ומסכם: "ירא שמים יאכל אורז בתוך הסעודה
דוקא, ולא יסמוך על מה שיברך 'בורא מיני מזונות' ו'בורא פרי
האדמה' על דבר אחר. מעלת ברכה מיוחדת ישנו רק כשיודע בבירור
על איזה מאכל הוא מברך. וכשאי אפשר, יברך 'שהכל נהי' בדברו' ותו
לא".

ובהערה שם מוסיף בזה"ל: "ומכל מקום הדבר פשוט שאם נזדמן
שכבר אכל מיני מזונות ופרי האדמה וכו' על דעת בעל הבית וכיוצא
בו, ושוב הביאו לפניו אורז, דמסתבר דאף ירא שמים יכול לאוכלו
שלא בתוך הסעודה. והרי הוא כשאר דברים הנפטרים בברכת דבר
אחר, שנבצר מהם מעלת 'ברכה מיוחדת' על מילואה".

ב. והנה, אין בכוונתי להיכנס כאן להסברא שכותב לבאר מדוע
באמת לא תועיל עצה זו, ובכלל בכל סוגיית האורז ע"פ כל הפוסקים
וכו' [ולא הספקתי אפילו לעיין בל' שוע"ר ובלוח ברה"נ, וכל הבא
לקמן הוא ע"פ העיון בסדר ברה"נ בלבד] - ורק להעיר בנוגע ליסוד
מסקנתו, שמכיון שאדה"ז בסדר ברה"נ לא הזכיר עצה זו [של ברכת
במ"מ ושהכל כו'], אף שהזכירה במקומות אחרים, הרי זו ראי' שלא
ס"ל עצה זו בנדו"ד, ומי שכן נוקט בעצה זו הוא בגדר 'מתחכם'
המשנה 'מדברי רבינו כפשוטם' (כלשוננו),

דלפום ריהטא אין דבריו מוכרחים כלל, ואדרבה.

והביאור בזה, ובהקדים, שבאמת גם לדבריו עדיין קשה: הרי גם
לשיטתו "אם נזדמן שכבר אכל מיני מזונות ופרי האדמה וכו' על דעת
בעה"ב ושוב הביאו לפניו אורז, מסתבר שאף יר"ש יכול לאוכלו שלא
בתוך הסעודה" - וא"כ גם "ליטעמך" קשה, למה לא הזכיר אדה"ז
אפשרות זו, שמי שכבר אכל מקודם לכן מזונות וכו' יכול לאכול האורז
גם שלא בתוך הסעודה !?

אלא שהביאור בזה פשוט ביותר, שכאשר אדה"ז כותב "לא יאכל . .
כי אם בתוך הסעודה", כוונתו בפשטות, שיאכל האורז באופן כזה שלא
יצטרך לברך עליו, וכגון - "בתוך הסעודה". ובזה נכלל גם מצב שבו
אוכל מזונות ושהכל וכו' - שגם זה נחשב ממש כמו "בתוך הסעודה",

כיון שכבר אין צורך לברך על האורז בפ"ע. ואין שום הבדל ביניהם - כי בשניהם אין לפנינו ספק כיון שא"צ בברכה מיוחדת על האורז.

וכשם שגם לשיטתו עכצ"ל כן לענין מצב שבו "נזדמן שכבר אכל מיני מזונות וכו' על דעת בעה"ב" - כך אפשר לומר בפשטות גם לענין מצב שבו עוד לא אכל, אך על ידי אכילתו כעת יוצר מצב זה הדומה ממש ל"בתוך הסעודה". וק"ל.

שוב נתבוננתי שבאמת הרי מצב בו מברך הברכות דמזונות ושהכל וכו', לא זו בלבד שלא גרע מ"בתוך הסעודה", אלא אדרבה: מצב זה יש בו אף מעלה ויתרון ו'פשיטות' לגבי מצב של "בתוך הסעודה" - כי כשאוכל האורז בתוך הסעודה, פירושו של דבר שיש כאן מלכתחילה 'שאלה', והפתרון שלה הוא ע"י שאוכל סעודה ואז האורז נפטר בהמוציא כו' - שזה בגדר 'פטור' ו'טפל' כו', אבל לא שברכת המוציא עצמה מתייחסת ומתאימה אל האורז;

משא"כ כשמברך הברכות דמזונות ושהכל כו', עצמן, פירושו של דבר שאין כאן עוד שום 'שאלה' מלכתחילה. אין הפשט שהיה כאן 'שאלה' והיא 'נפתרה' על ידי 'עצה' מסויימת - אלא שאין כאן שאלה כלל ועיקר, כי כבר בירך כל הברכות ואין כאן שום ספק מעיקרא! ולכן אדה"ז לא צריך בכלל להזכיר זאת, כי אין בזה שום חידוש, שהרי במצב כזה אין מלכתחילה שום שאלה! [כשאוכל האורז בתוך הסעודה 'עקף' את הבעיה והספק ע"י פתרון 'צדדי', אולם כשבירך כל הברכות הללו עצמן הרי עקר את הספק מעיקרו ואין כאן בכלל במה להסתפק].

ג. אלא שבהשקפה ראשונה קשה על ביאור זה, כמובן: אם הכוונה "בתוך הסעודה" (אינה דוקא לסעודת לחם כפשוטה, אלא היא בתור דוגמא לכל מצב בו א"צ עוד בברכה על הדבר המסופק [ואף יתכן שכאשר מברך את הברכות עצמן הרי זה 'פשוט' יותר מאשר אכילה בתוך הסעודה] - למה במקומות אחרים לא הסתפק אדה"ז בהגדרה של "בתוך הסעודה" אלא הוסיף וכתב בפירוש שבנוסף ל"בתוך הסעודה" יש עצה נוספת על ידי פטירתו בכמה ברכות באופן דממה נפשך? - שזמה מובן שאין זה כה פשוט וצריך להשמיענו במפורש!

אמנם כד דייקת שפיר - יש הבדל גדול בין אותם מק"א לבין נדו"ד: באותם מקומות שאדה"ז מזכיר במפורש עצה זו שיברך את כל הברכות המסופקות, הספק הוא לענין ברכה אחרונה - משא"כ כאן

שהספק הוא לענין ברכה ראשונה (כי ברכתו האחרונה לכ"ע היא בנ"ר, כמבואר מתוך ל' רבינו שם).

והכוונה בזה: אשר הספק הוא לענין ברכה אחרונה, הרי יש בעצה זו חידוש מסויים. וכגון הדין בסדר פ"א הי"ט: "כל דבר שנסתפק בברכתו אם הוא מעין ג' או בורא נפשות רבות ורוצה לאוכלו שלא בתוך הסעודה, יאכל עמו דבר שברכתו בנ"ר ודבר שברכתו מעין ג' מאותו המין שמסתפק בו. . . ויברך על המחיה ובורא נפשות רבות ופטר תבשיל זה ממה נפשך" - שבמצב כזה יש הבדל מסויים בין אכילה בתוך הסעודה לבין העצה של אמירת כל הברכות המסופקות. כיון שכאשר רוצה לאכול בתוך הסעודה, הרי צריך ליטול ידיו וכו' עוד לפני שאוכל דבר המסופק, ואינו יכול לאכול הדבר המסופק קודם הסעודה, משא"כ אם רוצה להשתמש בעצה של אמירת הברכות עצמן, יכול אפילו לאכול הדבר עצמו עוד קודם שיש לפניו המיני מזונות וכו', על דעת שיביאו לו אח"כ דברים אלו - אם בינתיים לא עבר שיעור עיכול - ואז יברך הברכות האחרונות שלהם ויפטור מה שאכל כבר בממנו"פ. ויתירה מזו, שאפי' אם כבר אכל ולא שם לבו אל הספק, יכול הרי עכשיו לאכול המזונות וכו' ולפטור הספק, למרות שבמצב זה העצה של בתוך הסעודה כבר לא תועיל לו, כמובן. וכיון שיש בזה נפק"מ וריווח לגבי אכילתם בתוך הסעודה, לכן פירש אדה"ז אופן זה במפורש.

ועד"ז בסדר שם פ"ז הי"ג, שמביא מקרה של מרק ש"יש להסתפק אם יברך מעין ג' או בורא נפשות רבות", ופוסק: "לא ישתה כשיעור אלא תוך הסעודה, או יאכל פרי מז' המינים וגם ישתה מים כדי שיצטרך לברך מעין ג' וגם בורא נפשות רבות" - שגם כאן מפרט אדה"ז ב' האופנים כיון שיש ביניהם נפק"מ: העצה של בתוך הסעודה היא עצה שצריך להשתמש בה לפני אכילתו דוקא, משא"כ העצה של אכילת פרי ושתיית מים יכול להשתמש בה אפילו לאחר שסיים אכילתו.

משא"כ בנדו"ד לענין אורז, שהספק הוא לענין ברכה ראשונה, ואין שום הבדל בין אכילת האורז בתוך הסעודה של לחם או שמברך לפני"ז כל הברכות, כאן א"צ להשמיענו במפורש עצה זו, כי פשוטה היא וברורה מאליה, ונכללת בפשטות בעצה של "בתוך הסעודה".

ד. ויש להוסיף ולפרש את ההבדל בין אותם מקומות שמדובר שם לגבי ספק ברכה אחרונה לנדו"ד שמדובר על ספק ברכה ראשונה -

באופן אחר קצת [ובמהמשך להמבואר לעיל סוס"ב], אף שאוי"ל שהיינו הך: כאשר הספק הוא לענין ברכה אחרונה, פ"י הדבר הוא שהספק נוצר ברגע שסיים לאכול את הדבר המסופק, וכיון שיש כבר לפנינו ספק בהלכה - 'מחוייבת' ההלכה להתייחס לספק זה ולפתור אותו ע"י כל העצות האפשריות - ה'שאלה' כבר הגיעה אל הרב, והוא צריך לחשוב על כל האופנים כיצד לענות עליה, ולפרט ככל האפשר, כדי שה'שאלה' לא תישאר. ובפשטות: כאשר אדם כבר אכל דבר המסופק, ואינו יודע עכשיו מה לעשות, אין הרב סומך עליו שהוא יבין לבד מה לעשות במצב כזה, אלא הוא מוכרח לסייע לו ולחלצו מ'מצוקתו', על ידי פירוט כל האופנים;

משא"כ כאשר הספק הוא לענין ברכה ראשונה, הרי כל עוד לא התחיל לאכול בפועל אין כאן שום ספק. ולכן אין הפשט שההלכה מתייחסת כאן לספק שכבר נוצר, אלא שהיא 'מייעצת' ליר"ש שלא יכנס לספק מלכתחילה - אין כאן 'שאלה' שהגיעה כבר אל הרב, אלא שהרב ממליץ על עצה טובה כדי לא להיכנס ל'שאלות'. אם זהו המצב כאן, הרי מובן שא"צ לפרט את כל העצות האפשריות, כי מובן הוא מאליו שלא דוקא בתוך הסעודה אלא גם וכו'. ויתירה מזו, שאם מברך כל הברכות המסופקות, הרי אין כאן ספק בכלל וכו'.

ויש להאריך בזה עוד, ותן לחכם ויחכם עוד.

ה. ומה שכן צ"ע בענין זה, ולע"ע לא מצאתי מדברים בזה, הוא מצב השכיח, ובפרט אצל תלמידי מוסדות וכו', שאין לפנייהם בעת אכילת האורז דבר שברכתו 'בורא מיני מזונות' לכ"ע (כגון אטריות וכיו"ב), אלא רק דבר כזה מסוג הדברים שעליהם אומר אדה"ז ש"כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נט"י והמוציא על לחם אחר תחילה" (סדר פ"ב ה"ט), כגון קרקרים שונים וגם אין לפנייהם לחם ממש או שאין בדעתם ליטול ידים לסעודה מסיבה כלשהי].

והשאלה היא, מה עדיף. האם עדיף להקל בענין ברכת האורז ולברך שהכל בלבד, כדי שלא להיכנס למחלוקת הפוסקים בענין ברכת המאפה שאדה"ז פוסק שבעל נפש יחמיר ע"ע - או להיפך, שעדיף להקל בענין ברכת המאפה ולברך עליו מזונות, כדי שיצא את ברכת האורז לכל הדעות.

ואמנם הסברא הפשוטה אומרת לכאן שכוין שספק ברכות להקל, בוודאי אין מקום לצאת ידי ספק ברכה אחת - ע"י הוספת ברכה אחרת

שבה עצמה יש ספק, ולכן שב ואל תעשה עדיף, שיכרך שהכל על האורז בלבד ולא יאכל מהקרקרים כלל.

אבל יש לומר גם סברות לאידך גיסא:

(א) כיון שבפועל נתפשט המנהג אצל רבים להקל בספק זה לענין פת הבאה בכיסנין, ומברכים מזונות על כל אותם הדברים שיש בהם מחלוקת, ולאידך לענין ברכת האורז כן מקפידים להחמיר ולברך על ד"א ולפטור האורז בממנו"פ - ועכ"פ אם כך היא המציאות אצל אדם פלוני, שמיקל בזה ומחמיר בזה - הרי יש עדיפות לחומרא זו שמקפיד עליה בקביעות לגבי חומרא זו שאינו מקפיד עליה בקביעות, ולכן עדיף שיהדר ויקפיד בחומרא זו של ברכת האורז שמחמיר בה תמיד, אף שיבוא 'על חשבון' חומרא זו דברכת המאפה, כיון שבלאו הכי אינו מקפיד בזה תמיד.

(ב) לגבי החומרא דברכת האורז כ' אדה"ז "ירא שמים לא יאכל" כו', ולא הדגיש שזוהי חומרא - ואילו לגבי החומרא דברכת המאפה כ' אדה"ז "בעל נפש יחמיר לעצמו" כו', שהלשון משמע שהיא חומרא בלבד ושייכת ל"בעל נפש", שלכאו' דרגתו גבוהה יותר מאשר "ירא שמים" סתם.

ובוודאי יש מה להוסיף ולדון בצדדים אלו, ויעירו בזה הכותבים הנכבדים כיד ה' הטובה עליהם, ומכולם יחד יתקלס עילאה ויצא הדין לאשורו.



הערות בלשון שו"ע אדה"ז

הנ"ל

(א) בשו"ע סתרמ"ה ס"א: "ולקחתם לכם ביום הראשון בפרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ אבות וערבי נחל וגו', ודרשו חכמים כו'" - הנה סגנון רבינו בסעיף זה מקורו מהלבוש, ויש להעיר ולעייין בשינוי ששינה רבינו מלשון הלבוש: הלבוש הביא "כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ אבות וערבי נחל, ודרשו חז"ל כו'" - ואדה"ז העתיק הפסוק כבלבוש, אבל הוסיף "וגו'". וצ"ב בהוספה זו.

(ב) שם בסט"ז: "לולב שיבשה רוב שדרתו או שיבשו רוב עליו פסול, שאין זה נקרא הדור".

גם לשון זו מקורה מהלבוש, וכמו"כ כל מה שאומר בסימן זה ובסימנים הבאים כו"כ פעמים עד"ז. אבל יש שינוי כאן: בדרך כלל כותב "אינו הדור", "אינו מהודר", "אין זה הדור" - אולם כאן מוסיף תיבה אחת: "שאין זה נקרא הדור". ולפי מה שראיתי לע"ע זהו המקום היחידי שבו נוקט לשון זו. וכאמור, השינוי בולט כשמשווים זה ללשון הלבוש כאן (ס"ה): "לולב שיבש שדרתו או רוב עליו, פסול שאינו הדר". ולכאור' יש נפק"מ בתוכן, האם זה "אינו הדור" ממש, או שרק "אין זה נקרא הדור". וצ"ע. ובוודאי יעירו בזה הכותבים שי'.



טיסה באוירון בשבת (וקו התאריך)

הת' מ"מ וולבובסקי

תות"ל - 770

בשהותנו אשתקד כמה תלמידים באוסטרליה, נתעורר בנו דיון, ואמרנו נדון בזה לפני המורים, ובודאי לא ימנעו בר.

תוכן הדיון, בכל יום ראשון בבוקר יוצאת טיסה ישירה ממלבורן, ללוס אנג'לס. בזמנים מסויימים בשנה יתכן שהמטוס עובר את קו התאריך כאשר במקום הקו עדיין שורר אור יום. והיינו למשל, ביום ראשון בשעה שלוש אחרה"צ, נהי' שבת אחר הצהריים. (אי אפשר לדעת בדיוק איזה טיסה תעבור את קו התאריך, כאשר עדיין שורר יום, מאחר שתוואי הנסיעה משתנים מפני כמה סיבות). ובמילא מתעוררת השאלה אם אפשר לעלות על טיסה זו לכתחילה, או אפילו בדיעבד. (שאלה זו נתעוררה רק בשנים האחרונות, שישנה טיסה כזו).

שאלה זו מתחלקת לשנים: א. תוקפו של קו התאריך. ב. היתר נסיעה באוירון בשבת.

תוקפו של קו התאריך

שיטתו של כ"ק אדמו"ר נש"ד (אג"ק ח"ג ע' קכ"א - הודפס בשערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב ע' קנ"ד) הוא ש"דין הנמצאים בספינה והולכת ממקום למקום, ועוברת את הקו לא נתברר כ"כ בשקו"ט הנ"ל (לגבי כאשר מגיע למקום ישוב) ומשעה שעברה את הקו, עד שתגיע לישוב נהוגה לחומרא בשני הימים". והיינו שלחומרא צריך לנהוג בזמן זה

כשבת, ואסור לעשות מלאכות וכו' משעה שעבר את קו התאריך עד שיחשך.

ישנם הטוענים שמכתב זה של כ"ק אדמו"ר הוא רק מהדורא קמא של שיטתו, והיו הוראות שונות אח"כ. אמנם, המוציא כו' עליו הראי'. ומצד מכתב זה יוצא, שמזמן עבירת קו התאריך עד שתחשך נחשב כשבת. ולפי הנ"ל האם מותר לנסוע באוירון בשבת במקרה זה? ובהקדים טיסה בשבת בכלל.

הבעיות שבנסיעה בשבת

בגמ' שבת יט, א. "ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת", ודנו בראשונים בטעם האיסור, דלכאורה הרי אין הוא עושה כלום, ורק יושב בספינה. ובכללות נאמרו בזה כמה שיטות:

א. דעת ר"ח - שהאיסור הוא משום שהספינה יוצאת מתחום שבת, ובמילא גורמת לו לצאת מתחום שבת.

ב. דעת הרי"ף - שהאיסור הוא משום בטול עונג שבת, דהוא יושב בספינה ויש לו צער ובלבול ושינוי וסת וכו'. ואין זה עונג שבת.

ג. דעת הרמב"ן - שברייתא זו נאמרה כאשר הספינה הולכת בשביל הישראל, ולכן אסור מפני שנראה כמתנה עם הגוי לחלל את השבת.

ד. דעת ר"י - גזירה שמא יעשה חבית של שייטין, או יעזור להנהיג את הספינה. (ועיין בשו"ע רבינו סימן רמ"ה ס"ט שזהו טעם רק לאי יציאה בשבת עצמה וכמו שכתב בב"י בתחילה, ולא כטור. ואכ"מ.)

ה. דעת הרד"ה - מפני שהים הוא מקום סכנה, ואם יקלע למצב של פיקוח נפש, יהיה מותר לו לחלל את השבת, ובמילא אם יוצא תוך ג' ימים, נראה כמתנה לחלל את השבת.

ומכמה שיטות יסתעפו היתרים. וכמו לשיטה הא' (ר"ח) שהבעיה של הנסיעה הוא תחומין, במקרה שהספינה שטה במים למעלה מ' טפחים, הנה כיון שכל איסור תחומין במים הוא מד"ס, ובגמ' היא איבעיא דלא איפשטא, אם יש תחומין למעלה מ', והוי ספיקא דרבנן לקולא, ומותר לצאת אפילו בערב שבת. וכן לשיטת הרי"ף כאשר אין בעי' של עונג שבת, כגון השט בנהר ג"כ מותר לצאת בע"ש. וכן לשיטת הרמב"ן כאשר הספינה נוסעת בשביל העכו"ם מותר לצאת בע"ש.

ואמנם בצירוף הנ"ל דשט בנהר, למעלה מעשרה, ולא בשביל ישראל, אמנם פסק אדה"ז בס' רמ"ה דמותר לצאת אפילו בערב שבת (ואפילו בשבת ע"י שביתה ואכ"מ).

היתר דג' ימים

ולכאורה לפי הנ"ל מהו ההסבר שלפני ג' ימים מותר לצאת בספינה, ואע"פ שיסע בשבת. וכלשון מהר"י קולין (הובא בב"י) "...משום איסור תחומין, יש להקשות אפלו קודם ג' ימים נמי". ובכללות יש כאן שני הסברים:

א. לשיטת הרי"ף דטעם האיסור הוא משום עונג שבת, הביאור הוא פשוט, שאחרי ג' ימים מתרגלים לספינה, ושוב אין זה היפך עונג שבת, ובמילא אם יצא בספינה ביום שלישי עד שיגיע שבת כבר יתרגל. משא"כ אם עוזב מאוחר יותר.

ב. לשאר השיטות: ובלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן (רמ"ח ס"ה) "כיון שאיסור תחומין אינו אלא מדבריהם לא רצו להחמיר כל כך לאסור כשנכנס לספינה קודם ג' ימים. . . ואפילו הוא בענין שאפשר שיצטרך הישראל לחלל שבת בהולכת הספינה, אפילו במלאכה האסורה מן התורה מפני פיקוח נפש אעפ"כ מותר לו ליכנס בתוכה קודם ג' ימים. . . אבל תוך ג' ימים אסור לפי שנראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל שבת אח"כ. ומה שאין חוששין לכך קודם ג' ימים הוא, לפי שג' ימים ראשונים בשבוע הן נקראים ימים שלאחר השבת העבר, ואינם מתייחסים לשבת הבאה. לפיכך אינו מחוייב ליזהר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אחר כך לחלל שבת הבאה, שכשיגיע שבת ויצטרך לחללה מפני פקוח נפש מותר הוא ואין כאן חילול. משא"כ בג' ימים אחרונים שבשבוע שנקראים ימים שלפני השבת, מתייחסים לשבת הבאה, מחוייב הוא מדברי סופרים להזהר בהם שלא לעשות בהם דבר שיודע שיצטרך אחר כך לחלל שבת, שלא יהא נראה כאילו נתכוון בעשייתה כדי לחלל שבת אח"כ".

והחילוק בין שני האופנים האלו ברור, לאופן הא' ג' ימים הוא ענין טכני, שצריך ג' ימים עד שמתרגלים, משא"כ לאופן הב' אין זה ג' ימים, כי אם הבעי' הוא לנסוע בימים רביעי חמישי ושישי, שנקראים ומתייחסים לשבת.

היתר דבר מצוה

בברייתא שם ממשיך שכהנ"ל מדובר רק לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מותר לצאת אפילו בערב שבת. אבל אז צריך לפסוק עם הנכרי שישבות בשבת. רשב"ג אומר שא"צ לפסוק, ופסק אדמה"ז (רמ"ח ס"א) שלכתחילה יפסוק עמו שישבות, ואם אינו שובת אין בכך כלום, ואם גם עכשיו אומר שלא ישבות יש אומרים שאסור לו להפליג עד אחר השבת. וממשיך, בשעת הדחק וכו' יש להקל".

ובהיתר זה של דבר מצוה פ' ר"ת שכל שאינו הולך לטייל סתם, אלא לראות פני חבירו, או לסחורה וכו' נקרא דבר מצוה ומותר לצאת בערב שבת. ופסק אדה"ז (רמ"ח ס"ב) שבמקום שנהגו כן אין למחות בידם. אמנם כמובן שצריך לפסוק עמם שישבות. וצ"ע אם במקרה שמסרב, אמרינן ב' קולות הן שבשעת הדחק נסמוך על דעת רשב"ג שא"צ לפסוק, והן על דעת ר"ת שלדבר מצוה הוא כל דבר שאינו טיול.

ובמילא, אם עולה על האוירון ביום שישי, ויטוס בשבת וברובו ככולו של המקרים אין אפשרות בכלל לפסוק עם הנכרי לשבות. צ"ע רב אם יכול לסמוך על שיטת ר"ת כאשר הולך לסחורה וכדו' שמיקרי דבר מצוה.

וכבר כתב ר' משה פיינשטיין זצ"ל באג"מ או"ח ח"ג סצ"ו שיראי ה' לא יסעו "בערפלאן" בשבת וכו' כי כאשר יגיע האוירון לקרקע יש כבר איסור תחומין, ונוסע האוירון שטח גדול יותר מתחום שבת על הקרקע, וגם אין אדם נוסע בלי חפצים וכו'. אמנם זה הכל לגבי יציאה ביום שישי ונוסע בשבת ונוחת בשבת וכו'. אבל עכשיו נחזור לשאלה שפתחתנו בה.

יום ראשון שהוא ערב שבת

כמובן שמ"ש באג"מ אינו נוגע לכאן. ויש לדון על זה מעיקר הדין. ונחזור למ"ש לעיל בהיתר ג' ימים. דלפי אופן הב' אין זה ג' ימים סתם אלא יום רביעי חמישי ושישי שהוא אסור לצאת מפני ששייך כבר לשבת משא"כ כאן הלא עוזבים את מלבורן ביום ראשון שהוא היתר גמור. וא"צ לפסוק כלום עם הנכרי שישבות, מפני שעכשיו א"צ לדאוג בכלל בנוגע לשבת. (קודם ג' ימים) ומה שאחרי כמה שעות יהי' שבת אין זה בעי' שלו. (ורק אז יהי' אסור במלאכה וכו') אמנם לאופן הא' דהטעם הוא משום ביטול עונג שבת, הרי ג' ימים פה הם ענין טכני ובפומ"מ הרי הוא יהי' במצב דצער בשבת, ובמילא אין זה משנה שעונג ביום ראשון.

אמנם אולי כיון דבמקרה זה הבעי' היחידה היא משום עונג שבת, הרי אם הולך לטייל ודאי אסור, אבל אם הולך לסחורה וכו' אולי אפשר לסמוך על שיטת ר"ת דמקרי דבר מצוה, (ואף שלא יוכל לפסוק עם הנכרי שישבות). ובמקום הפסד נראה שיכול לסמוך ע"ז ובמילא הוא יכול לנסוע בטיסה זו. ומו"ר הגרש"פ הלוי לויין שליט"א פסק להתיר במקום הפסד וגם בדיעבד לטוס אבל שלכתחילה לא יטוסו בטיסה זו.

(כל הנ"ל נכתב כאשר טס מעל הים, ששם תחומין הוא רק מד"ס, אבל אם טס מעל היבשה ששם תחומים לכמה דיעות הוא מדאורייתא, ובמילא אם תחומין למעלה מ' איבעיא ולא איפשטא וספיקא דאורייתא לחומרא. ובמילא שוב אין היתר ג' ימים קודם וכו', וצריך לברר את המציאות בזה וראה ב'ציץ אליעזר' ח"א סכ"א אות יב' ו-יג' שרוצה להקל בזה במקרים מסויימים עי"ש).

ולא באתי אלא להעיר.



באיזה זמן צריכים לעשות כפרות

הת' אלחנן קייזן
תל' בישיבה

בסידור אדה"ז כתוב וז"ל: "בעיזה"כ מנהג לשחוט תרנגול לבן . . ושוחטים אותו באשמורת הבוקר אחר סליחות כי אז חוט של חסד גובר בעולם ואנו שוחטין אותו להכניע הגבורות ומוציאין ממנו דמו כדי להמתקו" עכ"ל בהנוגע לענייננו.

ויש לעיין האם עצם אמירת בני אדם, ולסבב התרנגול, צריך להיות באשמורת הבוקר. או, שזה יכול במשך כל הלילה.

והנה, מלשון אדמוה"ז משמע שרק השחיטה צריכה להיות באשמורת הבוקר ועצם אמירת בני אדם ולסבב התרנגול אפשר לעשות מוקדם יותר, דהרי המדובר רק על השחיטה, דצריך לשחוט באשמורת הבוקר.

אבל לכאורה י"ל דאפילו השחיטה יכולה להיות מוקדם יותר יחד עם כל סדר הכפרות, כי הרי בסידור כתוב שהשחיטה הוא אחר סליחות, ומובן מזה שאשמורת הבוקר לענין שחיטה תלוי' בענין

אמירת סליחות, והרי אין מנהגינו לומר סליחות בעשי"ת, א"כ אפשר לומר שגם השחיטה יכולה להיות לפני אשמורת הבוקר.

ולכאור' צריכים להקפיד לעשות את סדר הכפרות אחר חצות הלילה מאחר שמצינו שמתחיל ענין אשמורת הבוקר מחצות הלילה, כמ"ש בשו"ע אדה"ז בהלכות השכמת הבוקר לענין תיקון חצות מהד"ק ס' א' ס"ב וס"ג (וא"כ א"ש הראי' מזה שאין אומרי' סליחות, שאם אומרים סליחות אז השחיטה היה דווקא אז, כשאומרים סליחות).

אבל צ"ע מה שכתב בהמטה אפרים סימן תרצ"ה סעיף ג' וז"ל: "באשמורת הבוקר של ערב יו"כ לוקח כל אחד כפרתו ואומר הפסוקים 'בני אדם', ובהמשך הסעיף כתב "וטוב שתהי' השחיטה באשמורת הבוקר אחר הסליחות" כלשון אדה"ז בסידור. - שלכאורה משמע שגם סדר הכפרות צריך להיות באשמורת הבוקר - ולא כנ"ל שמשמע מאדה"ז שרק השחיטה צ"ל באשמורת הבוקר, וסדר כפרות יכולין לעשות לפני זה.

ואולי י"ל שאשמורת הבוקר יכולה להיות מיד אחר חצות כמו שממשמע כנ"ל מאדה"ז בסימן א' בהנוגע תיקון חצות, שחצות כבר נקרא אשמורת הבוקר. ובהמט"א גופא בסעיף ג' מוכח כן, שכתב שם: "מנהג מדינתנו שהשוחטים ניעורים כל הלילה והולכין לכל אחד ואחד אחר חצות עד אור היום".

ועוד יש להוכיח שסדר כפרות לא צריך להיות באשמורת הבוקר ממש בשעת אמירת סליחות, שהרי בשו"ע אדה"ז ס' תר"ה לא מזכיר כלל מתי בעיוה"כ עושין כפרות וגם לא מתי שוחטין, אלא כתוב שם בסעיף א' "דבעיוה"כ נוהגין ליקח תרנגול כפרה" ותו לא.

והנה בהמשך שם בסידור כתוב "שאו חוט של חסד גובר בעולם" לכן שוחטין אז באשמורת הבוקר. וצע"ק דהנה באלף למגן שם (תר"ד סק"ה). כתוב וז"ל: "ובס' נזירת שמשון פי' דאין לשחוט קודם שיאיר היום. דוגמת הקרבן שאין שוחטין בלילה. וגם לפי דברי האר"י ז"ל והמקובלים. דזה שבאשמורת הבוקר הרחמים גוברים, אינו אלא ביום משום דקודם אור היום קדרותא דדפרא ואח"כ גובר אור של חסד דכתיב יומם יצוה ה' חסדו ע"ש" עכ"ל. והנה יוצא מדבריו, שיש ד' טעמים שהלילה לאו זמן שחיטה ושהחסד הוא רק ביום ולא לפני היום. ולכאור' גם משמע מאדה"ז (שם) שכותב בז"ל: "וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה'".

חסדו ובלילה שירה עמו . . . וכו'" עכ"ל משמע דעיקר ענין החסד הוא דווקא ביום ולא לפני היום. ולפ"ז צ"ע בהלשון דהסידור "שאז גובר חוט של חסד בעולם". וגם צ"ב למה אינו חושש למה שמביא ה'אלף למגן. ועוד צ"ע, דהרי ידוע דכ"ק אדמו"ר היה שוחט כשכבר האיר היום, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



בדין אריכות התקיעות דתר"ת

הת' חיים זושא ווילמובסקי
תל' במגדל העמק, אה"ק

כתוב בטור (או"ח סי' תק"צ סעיף ג') "שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה 'כג' יבבות ופירש רש"י ג' כוחות בעלמא, כל שהוא. ולפי זה צריך ליזהר בשברים שלא יאריך בכל שבר כג' יבבות שהן ג' כוחות כל שהוא, שא"כ יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה שהרי שיעור תקיעה כג' קולות של כל שהוא" ע"כ בנוגע לעניננו.

וכתב ע"ז הב"י ד"ה "ומ"ש רבינו לפי זה צריך ליזהר": "ויש לדקדק על מה שכתב, צריך ליזהר בשברים שלא יאריך בכל שבר כג' יבבות שהן ג' כוחות של כל שהוא, שא"כ יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה שהרי בתשר"ת אע"פ שיאריך בכל שבר כארבע וחמש בבות אין בכך כלום, שהרי תקיעות תשר"ת צריכה להיות ארוכה כשברים ותרועה וא"כ כשיאריך בשברים ארבע וחמש יבבות עדיין אינו ארוך כתקיעה וכן בתש"ת וכו'. וי"ל שכל שמאריך בשבר תקיעות תר"ת שהוא כג' יבבות הרי יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה אע"ג דלגבי תקיעה דסימן ידידי לא הוי כתקיעה", עכ"ל.

ויש להקשות דא"כ גם בנוגע לתקיעות דתר"ת נאמר אותו הדבר, שצריך להאריך בהתקיעות דתר"ת כשיעור התקיעות דתשר"ת, אע"פ דלגבי תקיעה ידידי הוי תקיעה מ"מ לגבי תקיעות תשר"ת ה"ז עדיין אינו תקיעה, ומאי שנא דבשברים דתשר"ת חוששין לתר"ת, דאולי ה"ז תקיעה שם, ובתקיעות דתר"ת לא חוששין להתקיעות דתשר"ת.

וי"ל בהקדם עוד דבר הצריך עיון: מהו הביאור בזה שבאמת צריך ליזהר בשברים דתשר"ת מפני התקיעות דתר"ת, מה נוגע לי עכשיו בתשר"ת (שעושים מפני שזה המצוה ורק זה) התקיעות דתר"ת שזה סוג אחר, ואדרבה, ה"ז תרתי דסתרי, דאם המצוה תשר"ת אז תר"ת אינו המצוה ואם תר"ת המצוה תשר"ת כולו אינו מצוה, וממילא למה

צריך לזהר שלא יאריך בשברים דתשר"ת? (ולהעיר שיש סוברים שבאמת א"צ לזהר (עיין במרדכי ובהגהות אשרי).

ונ"ל שזהו מה שהב"ח מבאר (בס"ק ג') וז"ל: "ונ"ל דלדעת רבינו הא אתי שפיר שהרי כתב (הובא בב"י ד"ה 'וכתב הרא"ש', עיי"ש באריכות) דלכ"ע הוי תרועה בין גניחה ובין ביללה, וכיון דשיעור תרועה כג' יבבות כל שהוא א"כ כל שמאריך בשבר באותו שיעור אף בסימן תשר"ת נעשה תקיעה ד"ת, שהרי שיעור תקיעה כתרועה, ואין אנו תוקעין תשר"ת אלא מפני חילוקי המנהגים כמו שנתבאר".

ולפי זה יוצא, שאלו הסוברים שצריך לזהר בשברים ס"ל כדעת רבינו האי גאון ואלו שלא חוששין ס"ל כהרמב"ם וסמ"ג שזה ספק דין תורה.

ועפ"ז יש לבאר בנוגע לעניינו, למה א"צ להאריך בתקיעות דתר"ת. דהנה יש חילוק בין אם מאריכים השבר שאז נעשה תקיעה, או שלא מאריכים השבר שא"צ תקיעה כמו בתשר"ת, דבנוגע לאורך השבר ה"ז "קול" של תקיעה ז.א. שיש כאן קול תקיעה לפ' רבינו האי גאון, משא"כ זה שאין אריכות בתקיעות דתר"ת הפסול הוא שאין כאן קול תקיעה.

וממילא בנוגע לזה שיש כאן קול תקיעה במקום שבר, לזה צריך לחשוש לפי רבינו האי גאון. דה"ז קול של תקיעה דתר"ת. משא"כ בנוגע לזה שאין כאן קול ארוך כדבאי להאריך בתקיעת דתר"ת, אפי' לרבינו האי גאון, לזה לא צריך לזהר, דעכ"פ כאן בתר"ת ה"ז תקיעה כדן, וזה לא נוגע מה שאצל תשר"ת זה לא תקיעה, כי כאן תוקעים לתר"ת. וק"ל.



ידי הכהנים בשעת נשיאת כפיים [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

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

בגליון תתפ"ה (ע' 51) כתב הרב א.י. סילבערבערג שי' להסביר דעת כ"ק אדמוה"ז בשו"ע, ההבדל בין כיסוי הראש עם הטלית של העם שאינו חציצה, לכיסוי ידי הכהנים ע"י הטלית דהוי חציצה, בדוחק גדול, עי' בחקרי הלכות (ח"ז ע' כ"ג) למו"ר הרי"י פיקרסקי ז"ל שהסביר א"ז טוב מאד, שבנוגע לטלית של העם היות והטלית הוא בגד

לגוף לכן הוא בטל לגוף ואינו חציצה. משא"כ לגבי ידי הכהנים לא שייך ביטול כיון דלא הוי מלבוש לידים ולכן הוי חציצה.

ובנוגע לתמיהה למה כהני אנ"ש אינם נוהגין כמ"ש אדמוה"ז בשו"ע, ובפרט שכותב "שמנהג זה יותר נכון", כבר נשאל ע"ז כ"ק אדמו"ר באג"ק (ח"א ע' כ"ט) "...עוד שאל השואל: אדמוה"ז סע' טו כתב שמנהג הנכון שיהי' ידי הכהנים חוץ לטליתם. אבל בפולין אין נוהגין כן ואיך יתנהג, [וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר] ובודאי יש...מנהג קבוע ובא במסורה אצל הכהנים מאנ"ש ופוק חזי".

ועי' בשו"ע הזהר סי' קכ"ח ס"ק קכ"ב, שעפ"י הזהר גם בזמן הזה צ"ל הידיים מכוסות.

וכן בכף החיים סי' קכח ס"ק קמ"ג כתב "שכן הוא ע"פ הזהר וכן הוא מנהג המקובלים, ומנהג ירושלים שהידיים מכוסות".

ובכתר כהונה סי' ט"ו סעיף ב' כתב "...ובמדינות רוסיה ופולין נוהגין לשלשל הטלית גם על ידיהם ונהרא ונהרא ופשטא ויש לכל א' על מה שיסמוכו".

וכן בערוך השלחן סי' קכ"ח ס"ס ל"ו "...וכן המנהג הפשוט אצלינו".

הרי מכל הנ"ל נראה שהמנהג שמביא אדמוה"ז הי' מנהג מדינת אשכנז, משא"כ במדינות רוסיה ופולין נהגו לכסות גם את הידיים.

ונוסף לזה גם עפ"י קבלה יש לכסות את הידיים וכידוע הכלל שאנחנו פוסקים כבעלי הקבלה. ולכן אנחנו נוהגין לכסות את הידיים. וד"ל.



אתרוגי קאלבריא [גליון]

הנ"ל

ראיתי מ"ש הרב ח. רפפורט שי' בגליון תתפ"ה (ע' 53) בקשר לאתרוגי קאלבריא, שמביא "מעשה רב מכ"ק אדמו"ר שחילק אתרוגי כפר חב"ד לראשי מוסדותיו וכו' כדי שיברכו עליהם בחג הסוכות" מניין לו? ומתי זה קרה? ככל הידוע הוא שהאתרוגים שחילק כ"ק אדמו"ר היו רק מאיטליא, וכמ"ש באוצר מנהגי חב"ד עמוד ר"ס שביום יג' תשרי היו מביאים לכ"ק אדמו"ר את האתרוגים עבורו ועבור

החלוקה. והמביאים היו הרה"ח ר"י דשיקאבסאן ז"ל וחתנו הרה"ח ר"מ אלטיין שי' והם התעסקו רק באתרוגי איטליא.



פשוטו של מקרא

"ויתמו ימי בכי אבל משה"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרשת וזאת הברכה כתיב (לד, ח): "ויבכו בני ישראל את משה בערבת מואב שלשים יום ויתמו ימי בכי אבל משה".

וצריך להבין מה מלמדנו הכתוב בזה שכתב "ויתמו ימי בכי אבל משה", ולכאורה זה דבר פשוט שלאחר שלשים יום תמו ימי הבכי, שהרי בתחילת הפסוק כתיב שהבכי הי' רק לשלשים יום. ולמה לא פירש רש"י כאן מה משמיענו הכתוב, או הי' לו לכתוב "איני יודע מה מלמדנו" על דרך שכתב בפרשת תולדות (כח, ה), בד"ה אם יעקב ועשו?

והשאלה היא עוד יותר, שהרי גם בנוגע לאהרן כתיב בפרשת חקת (כ, כט): "... ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל", ולא כתיב שם ויתמו ימי בכי אהרן?

ועוד, כשרש"י מדייק בד"ה בני ישראל: "הזכרים, אבל באהרן מתוך שהיה רודף שלום ונותן שלום... נאמר כל בית ישראל זכרים ונקבות", למה לא עמד גם על שינוי הנ"ל*.



(* אולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שכוונת הפסוק במ"ש ויתמו וגו' הוא להשמיענו שהפסוק שלאח"ז ויהשוע וגו' התחיל רק לאחר שתמו ומי בכי אבל משה. משא"כ גבי אהרן יש לומר להיפך שמ"ש לאח"ז (כא, א) וישמע הכנעני, היה לפני שתמו ימי בכי אבל אהרן ודו"ק. המערכת.

"ויצא אדום לקראתו"

הנ"ל

בפרשת חקת כתיב (כ, כ): "...ויצא אדום לקראתו בעם כבוד וביד חזקה".

ואחר פסוק זה כתיב (שם, כא): "וימאן אדום נתן את ישראל עבר בגבלו וגו'".

ולכאורה הוא דבר המובן ופשוט שלאחר שיצא אדום לקראת ישראל בעם כבוד וביד חזקה, בודאי ובודאי לא נתנו רשות לעבור בארצם *ואם כן פסוק זה הוא מיותר לגמרי.

ולמה לא פירש רש"י כאן מה משמיענו. ולכאורה השאלה כאן, הוא על דרך מה שכתב רש"י בפרשת ואתחנן: ד"ה "כי אנכי מת וגו' אינני עבר" (ד, כב) "מאחר שמת מהיכן יעבור". - על דרך זה כאן, מאחר שיצא אדום לקראתם מוכרחים לומר שמאנו את ישראל לעבור בגבולם **.



"למרבח המשרה"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ישעי' ט, ה-ו. "כי ילד יולד לנו גו' ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ א-ל גבור אביעד שר שלום". למרבח המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אותה ולסעדה גו'.

(* יותר הול"ל שכתוב פעמיים לפני"ז לא תעבור. המערכת.

(**) ובנוגע לעצם השאלה י"ל, שכאן בפסוק וימאן אדום יש חידוש לגבי מ"ש לפני"ז, כי בפסוקים הקודמים מובא שאדם לא רצה שבנ"י יעברו בארצו, וזה יכול להיות מפני כמה סיבות, וע"ז מספר לנו התורה רשעתו של אדום שלא היתה שום סיבה מדוע לא לתת ישראל עבור בארצו רק משום ש"וימאן" הוא רצה בלי שום טעם וזה מורה על הרשעות שלו. המערכת.

ופ' רש"י בד"ה כי ילד יולד לנו, "אע"פ שאחזו רשע הוא, בנו הנולד לו זה כמה שנים להיות תחתיו למלך צדיק יהי, ותהי' משרת הקב"ה ועולו על שכמו כו".

ובד"ה ויקרא שמו - הקב"ה שהוא מפליא עצה וא-ל גבור ואביעד קרא שמו של חזקי' שר שלום כי שלום ואמת יהי' בימיו.

ובד"ה למרבה המשרה - למי יקרא השם למלך המרבה המשרה של הקב"ה על עצמו לירא מפניו... זו לתשובת אחרים אך יש לומר שאף שר שלום משמותיו של הקב"ה וקריאת שם זה אינה לשם ממש אלא לשם גדולה ושררה כמו וקרא שם בבית לחם, וכמו ועשיתי לך שם. אף כאן ויקרא שמו ויתן לו שם וממשלה ולשלום הניתן לו אין קץ כו'.

ובד"ה ולשלום - וי"ו זו תיקון המילה הוא הרבה משרה על שכמו ומה גמול ישלם לו הנה לשלומו אין לו קץ ואין לו קצבה.

עד כאן תוכן פסוקים ה-ו עם פירש"י (בדילוג).

וביאור הנ"ל בדא"פ:

כשקוראים פסוק ה' - "כי ילד יולד לנו גו' ויקרא שמו פלא יועץ א-ל גבור אביעד שר שלום", משמע מפשרש"מ שכל השמות הנ"ל נתנו לבן הנולד (שהוא חזקי'), ומפרש רש"י שאינו כן, אלא מה שכתוב "ויקרא שמו פלא יועץ וגו'", היינו שהקב"ה שהוא 'פלא יועץ וא-ל גבור והוא אביעד קרא לחזקי' "שר שלום", ונמצא שכל הכינויים שבפסוק ה' קאי על הקב"ה, חוץ מכינוי האחרון "שר שלום" שקאי על חזקי'. וכדפרש"י למה נקרא "שר שלום" "כי שלום ואמת יהי' בימיו".

וממשיך בפסוק ו' "למרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד גו'", הנה בתיבות אלו יש מקום לפרש שזה המשך ל"שר שלום" כלומר, שקרא לו שר (של) שלום, שיהי' שלום בימיו והוסיף להרבות לו השרירות (משרה - ל' שררות), והוסיף לומר 'ולשלום אין קץ', שזו הוספה על 'למרבה המשרה', שיהי' לו ממשלה ושלום עד אין קץ, ואכן עד"ז פירש המצודת דוד. אבל רש"י לא פירש כן, אלא "למרבה המשרה" הוא (לא ברכה, אלא) למי יקרא שר שלום למלך שמרבה המשרה של הקב"ה על עצמו לירא מפניו.

אלא שעפ"ז צ"ע המשך הפסוק "ולשלום אין קץ וגו'", דבשלמא אם נפרש ש"למרבה המשרה" הוא ענין ברכה שתרכה הממשלה, ואז מובן ההמשך ולשלום אין קץ, שירבה (גם) השלום כו', אבל אם נאמר

ש"למרבה המשרה" קאי על מה שעושה חזקי, איך שייך לומר אחרי זה ולשלוש אין קץ.

ולכן פרש"י (בד"ה ולשלוש) "וי"ו זו תיקון המלה, הוא הרבה משרה על שכמו וא"כ גמול ישלם לו הנה לשלומו אין לו קץ ואין לו קצבה".

ומה שהכריח את רש"י ללמוד שלמרבה המשרה היינו למלך שמרבה את המשרה של הקב"ה עליו ולא שקאי על ריבוי הממשלה שנתנה לחזקי, י"ל בדא"פ שסגנון הלשון "למרבה" אינו מתאים לפרש על "ריבוי", שא"כ ה' צ"ל כתוב להרבות המשרה, וכיו"ב. לכן פירש שקאי על האדם (חזקי) שהוא מרבה המשרה עליו. וממשיך ברש"י "זו לתשובת אחרים אך יש לומר שאף שר שלום משמותיו של הקב"ה וקריאת שם זה אינו לשם ממש אלא לשם גדולה ושררה כו"

והביאור בדא"פ: "זו לתשובת אחרים" - פירוש, זה שנתבאר עד עכשיו זה לאלה שחולקים את פסו' ה' לשנים, כלומר, שהכינויים פלא יועץ, א-ל גבור, ואביעד קאי על הקב"ה, ו"שר שלום", קאי על חזקי.

"אך יש לומר שאף שר שלום משמותיו של הקב"ה". וי"ל בדא"פ הטעם שרש"י נוטה לפרש ש"שר שלום" קאי על הקב"ה, שכיון שכל הכינויים שבפסוק זה קאי על הקב"ה מסתבר שגם כינוי זה קאי על הקב"ה.

אלא שלפירוש זה יקשה, שהרי כתוב לפני כינויים אלה (פלא יועץ כו') ויקרא שמו, וא"כ בשלמא אם נאמר ש"שר שלום" קאי על חזקי, מובן מהו השם שה' קרא לו, אבל אם נאמר שגם שר שלום הוא כינוי להקב"ה, א"כ לא נמצא שם לחזקי בפסוק זה.

ועל זה מבאר רש"י "וקריאת שם זה אינו לשם ממש אלא לשם גדולה ושררה", כלומר שבזה שכתוב "ויקרא שמו" הכוונה ויגדל את שמו.

והיכן רואים שאפשר לפרש "ויקרא שמו" לא לקריאת שם כפשוטו, אלא לגידול (ופרסום) השם, הנה על זה מביא רש"י ראי' מ"וקרא שם בבית לחם", ששם לא מדובר כלל על קריאת שם לפלוני, שלפני זה כתוב (רות ד, יא) "ועשה חיל באפרתה" כלומר שיצליח באפרתה (ד"א "בית לחם קרוי אפרת" - רש"י א, ב) "ואח"כ "וקרא שם בבית לחם", וכפרש"י (בד"ה וקרא שם) "כלומר יגדל שמך".

ועוד ראי' "וכמו ועשיתי לך שם" (שמואל ב' ב') ששם הכוונה שיתפרסם שמך (כשם הגדולים אשר בארץ) . אף כאן ויקרא שמו ויתן לו שם וממשלה ולשלום הניתן לו אין קץ כו'".

והנה מלשון "ויתן לו שם וממשלה ולשלום הנתן לו אין קץ כו'" משמע שזה פירוש התיבות של "למרבה המשרה ולשלום אין קץ" ולכאור' אינו כפירוש הראשון שהביא רש"י ש"למרבה המשרה" היינו "למי יקרא השם הזה למלך המרבה המשרה של הקב"ה על עצמו כו'", שלפירוש הזה הנה "למרבה" קאי על חזקי' שהוא מרבה את המשרה "והמשרה" היינו השררות של הקב"ה, ולפירוש השני הנה "למרבה" קאי על הקב"ה, והמשרה היינו השררות של חזקי'. שהקב"ה מרבה את השררות - היינו הממשלה - של חזקי'.

ולכאור' מובן השינוי, כי בפירוש הראשון "ויקרא שמו" (של חזקי' בפסוק ה') היינו קריאת שם כפשוטו, והשם הוא "שר שלום", ולכן ההמשך "למרבה המשרה" היינו שלמי קרא שם זה למלך שמרבה משרתו של הקב"ה על עצמו.

אבל לפירוש השני ש"ויקרא שמו", היינו גידול ופרסום שמו, הנה "למרבה המשרה" הוא ביאור ופירוש ל"ויקרא את שמו" שבמה מתבטא הגדלת שמו - בריבוי השררה ושלום שיותן לו.

והנה עפ"ז הנה מה שכתב רש"י בד"ה ולשלום "וי"ו זו תיקון המילה, הוא הרבה משרה של שכמו ומה גמול ישלם לו הנה לשלומי אין לו קץ ואין לו קצבה" הנה לכאור' זה שייך לפירוש הראשון ש"למרבה המשרה" קאי על חזקי' כנ"ל. שלפ"ז ולשלום אין קץ הוא ענין אחר, שזה גמול על למרבה המשרה. ובא מהקב"ה ולכן ה"וי"ו" הוא תיקון הלשון שזה בא במקום "ומה גמול ישלם לו".

אבל לפירוש השני ש"למרבה המשרה" קאי על הקב"ה, הנה "ולשלום אין קץ גו'" אינו ענין אחר, אלא המשך של למרבה המשרה, ואז אינו צריך לומר ש"וי"ו" (של ולשלום) הוא תיקון המלה, אלא זה ו' המחבר בין "למרבה המשרה" ל"ולשלום אין קץ" שהקב"ה ירבה לו השררה והשלום כו'.

אלא שצ"ע, שרש"י כתב ש"וי"ו זו תיקון המלה כו'" לאחר שכתב את הפי' השני.

וצריך לומר שבעיקר נקט את הפירוש הראשון, שלכן גם הקדימו, ולפי זה גם פירש תיבות "ולשלום אין קץ וגו'", אלא שבאמצע אמר

"אך יש לומר שאף שר שלום משמותיו של הקב"ה וקריאת שם זה אינו לשם ממש אלא לשם גדולה כו'" ולכן בד"ה ולשלום פירש כפירוש הראשון. וי"ל בדא"פ שלומר ש"ויקרא שמו" הוא לשם גדולה ושררה כו', דוחק קצת, שכיון שכתוב בפסוק שם, י"ל שקאי (ויקרא שמו) על השם שנזכר בפסוק והוא שר שלום.

(ש"פלא יועץ א-ל גבור, אבי- עד אי אפשר לומר שקאי על חזקי, אבל שר שלום כן).

ולאידך כיון שכל הכינויים שבפסוק קאי על הקב"ה ואין שום רמז שתיבות "שר שלום" הן נפרדות מפלא יועץ גו', מסתבר שגם זה קאי על הקב"ה, שלכן, י"ל בדא"פ, הביא רש"י גם את הפירוש השני.



"ועשתרות צאן"

הנ"ל

דברים ז, יג. רש"י ד"ה ועשתרות צאן: "מנחם פי" אבירי בשן מבחר הצאן כמו עשתרות קרנים לשון חוזק, ואונקלוס תרגם ועדרי ענך ורבותינו אמרו למה נקרא שמם עשתרות שמעשירות את בעליהן".

הנה תיבת עשתרות אינה מתקשרת (כ"כ) לצאן, שכפי שמוכר לנו מהתורה הנה בכל מקום כתוב הלשון (מקנה צאן או) עדרים, וכמו אצל יעקב כשבא לחרן (בראשית כט, ב) וירא והנה באר גו' והנה שלשה עדרי צאן גו' ובפסוק שלאחריו ונאספו שמה כל העדרים גו' ועוד הרבה, ולאידך פגשנו את התיבה עשתרות כשם מקום (בראשית יד, ה) ויכו את רפאים בעשתרות קרנים. וא"כ מה הקשר בין עשתרות לצאן.

לכן הביא רש"י "מנחם פי" אבירי בשן מבחר הצאן כו'", וצ"ע בלשון פירוש מנחם, שאם רוצה לומר שזה מבחר הצאן למה הוא מקדים אבירי בשן ונצטרך לפרש מבחר הצאן, שיפרש מיד מבחר הצאן.

אלא שכנ"ל יש קושי מה הקשר בין עשתרות לצאן, שלכא' - גם אם רוצים לשבח בצאן מצאנו בתורה כו"כ פעמים שהתורה מפליגה בריבוי הצאן גבי אברהם (בראשית יג, ב) ואברהם כבד מאד במקנה גו', ואצל יצחק (שם כו, יג-יד) . . . וילך הלך וגדל . . . (יד) ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה גו', ועוד (שם ל, מג) ויפרוץ האיש מאד מאד ויהי לו צאן רבות גו', ולא נזכר אף פעם ענין עשתרות.

לכן הביא (מנחם פירש) בלשון אבירי בשן, שתיבת אביר לא רגילים להשתמש בה אצל בהמות, אלא אצל אנשים כמו אביר הרועים (או אצל מלאכים כמו לחם אבירים אכל איש), ואעפ"כ מצאנו שמשתמשים בלשון אבירים גם אצל צאן ובודאי אין הכוונה כ"כ על ענין החזק אלא על המובחר שבצאן, ואולי המובחר הוא גם חזק.

וכמו שמצאנו שמשתמשים בלשון אבירי הצאן, כך גם אפשר להשתמש בלשון עשתרות צאנך, שגם זה כמובן המשמעות של חזק, וראי' על זה הביא מ"עשתרות קרנים" שלשון זה - אפי' אם נאמר שזה שם מקום - הרי זה מראה על חזק (כמו שור שנוגח בקרניו, כמ"ש (דברים לג, יא) בכור שורו, וברש"י ד"ה שורו, "שור כוחו קשה כו" וברד"ה וקרני ראם קרניו, "שור כחו קשה ואין קרניו נאות כו", הרי שמחשיב הקוץ בקרניו) וכנ"ל שהכוונה למבחר הצאן שהם ראויים להקרא עשתרות.

ואח"ז מביא רש"י "ואונקלוס תרגם ועדרי ענך" ולא נתבאר מהי כוונת רש"י בהבאת התרגום, ובפשטות נראה שלפי התרגום אין כאן משמעות מיוחדת בתיבת עשתרות שמראות על חזק או על עשירות, אלא זה כמו בכל התורה שנזכר לשון עדרים (וכנ"ל) - ואף שבכל מקום נקראים עדרים, הנה כאן נקראים עשתרות.

ויתכן שלפי התרגום הנה ריבוי העדרים בהפלגה נקראים עשתרות. וכשם ש"שגר אלפיך" הוא לשון לא רגיל, אלא שבברכה משתמשים (לפעמים) בלשון לא רגיל (או בלשון מליצה וכיו"ב) עד"ז הוא לשון עשתרות צאנך.

ואולי מאותו לשון הוא גם עשתרות קרנים, שמראה על ריבוי כח וכיו"ב.

ולפי זה הנה תיבת עשתרות היא כינוי לרבוי, ובכל מקום לפי ענינו, אם זה אצל צאן הוא ריבוי עדרים. ואם אצל עיר הוא ריבוי חזק, ובפרט אם נצמד לתיבת קרנים. ועכ"פ (עשתרות צאנך) אינו ענין של חזק הצאן.

ומביא "ורבותינו אמרו למה נקרא שמם עשתרות שמעשירות את בעליהן", שלפי פירוש רבותינו נמצא שעשתרות הוא מלשון עושר.

וכנ"ל שכל האריכות ברש"י היא מפני שעשתרות לא שייך לצאן. ולכן הביא ג' פירושים.

והסבר בזה - בדא"פ - שבתחילה הביא פירוש מנחם שזה הכי קרוב לפשש"מ, שהרי תיבה זו עצמה נמצאת במקום אחר לעניין חזק. וא"כ גם כאן הוא אבירי הצאן.

אלא מכיון שלא רגיל (כ"כ) להשתמש בתיבת כח לענין צאן, הביא פירוש אונקלוס שבדא"פ י"ל כנ"ל שזו תיבה המבטאת ענין ריבוי, ורבוני שייך גם לצאן. או שנפרש שלדברי התרגום היא תיבה נפרדת לעדרי צאן.

ואח"כ הביא דברי רבותינו "למה נקרא שמם עשירות כו'", שזה יותר לפי הדרש שלפירוש רבותינו אין בתיבת עשירות משמעות לצאן עצמו אלא לעושר, אבל מיושב עי"ז הקושי שאין משמעות (כ"כ) בתיבת עשירות ענין של כח, וכנ"ל שלא רגיל להשתמש בענין של כח גבי צאן (ויותר רגיל ענין ריבוי - כנ"ל).

וגם לפי אונקלוס שמפרש עשירות "עדרי צאן" (וכפי הפירושים שנתבארו לעיל), הרי בכל זאת נזכר כאן לשון בלתי רגיל, ולפי פי' רבותינו מובן שזה על שם העושר שבא לבעליהן, אבל כמובן שזה פירוש הכי רחוק מפשש"מ, שלפירוש זה אין תיבת עשירות קשורה (כ"כ) לצאן עצמו, אלא לעושר שבא על ידיהן. (וכנ"ל).



שונות

קריאת התורה בשבת חוה"מ סוכות

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

בשבת חוה"מ סוכות (וכן בשבת חוה"מ פסח) קורין בתורה בפרשת תשא (לג, יב) "ראה אתה אומר אלי", ומקור הדין הוא בגמ' מגילה (לא, א) "אמר רב הונא אמר רב שבת שחל להיות בחולו של מועד בין בפסח בין בסוכות מקרא קרינן ראה אתה וכו'", והטעם בפשטות ששם מדובר אודות שבת (לד, כא) "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת וגו'" וגם אודות המועדים (שם יח, כב).

והנה לכאורה צריך להבין מדוע בחרו חז"ל הקריאה בפרשת כי תשא, הלא בדומה לאותה קריאה יש גם בפרשת משפטים, שקודמת לפ' תשא. ושם נזכר אודות שבת (כג, יב) "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת" וגם אודות המועדים (שם טו, טז) כמעט אות באות כמו פרשת כי תשא, ולכאורה טעמא בעי.

והנה רש"י במגילה שם בד"ה מקרא קרינן ראה אתה מפרש וז"ל: "שיש שם מצות שבת ורגלים וחולו של מועד דכתיב את חג המצות תשמור ומכאן למדנו איסור מלאכת חולו של מועד במסכת חגיגה (יח, א) "עכ"ל.

והנה במס' חגיגה שם איתא "דתנו רבנן את חג המצות תשמור שבעת ימים לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה וכו'" [וברש"י שם "דרוש ביה את חג המצות תשמור שבעת ימים וכל תשמור אזהרת לא תעשה הוא שומרהו מן המלאכה" עכ"ל] ז.א. שבפסוק כתיב את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות, ומקשרים המלים שבעת ימים (לא רק למה שכתוב אחריו תאכל מצות) אלא (גם) אלפניו, תשמור שבעת ימים, שגם בימי חולו של מועד צריכים שמירה ממלאכה.

והנה פסוק זה "את חג המצות תשמור שבעת ימים וגו'" איתא בפ' כי תשא (לד, יח) וגם בפרשת משפטים (כג, טו), ועדיין קושייתנו עומדת מנלן דלמדין איסור מלאכה בחוה"מ מפרשת תשא, אולי למדים זה מפרשת משפטים והדרא קושייתנו לדוכתא.

וראה זה פלא ב"תורה אור" על גליון כשמציין להמראה מקום של "את חג המצות וגו'" מציין "שם" ובהמ"מ שלפני זה כתוב "שמות כג"דהיינו פרשת משפטים כדשאלין, ומוכח דרש"י חולק על בעל ה"תורה אור", וסובר דהלימוד הוא מפרשת תשא, ולכאורה טעמא בעי.

ואולי י"ל בזה (לחידודא עכ"פ), דהנה ידוע ד'טעמי המקרא' (הנקרא טרא"פ) מתחלקים לשני סוגים, מפסיקים, ומשרתים. הטעמים המפסיקים הם לסימן שהענין נסתיים במלה הזאת שעליה טעם המפסיק, והטעמים המשרתים הם לסימן שהענין נמשך להלן. והנה הסימן לטעמים המשרתים הוא בר"ת דמתקממ"י, היינו דרגא, מונח, תלישא קטנה, קדמא, מרכא, מהפך, ירח. כל שאר הטעמים הם מפסיקים.

והנה כשמעיינים בהטעמים בפר' תשא ובפר' משפטים על המלים שבעת ימים, רואים שבפרשת משפטים הטעם על (שבעת) ימים הוא תלישא קטנה (משרת) שנמשך למ"ש להלן "תאכל מצות". הרי קשה לומר שכוונת הפסוק הוא חג המצות תשמור שבעת ימים מאחר דהטעם על (שבעת) ימים הוא משרת שנמשך למטה למה שכתוב אחריו, תאכל מצות, וא"כ פי' הפסוק לפי הטעמים הוא כפשוטו שצריכים לשמור חג המצות, היינו לאכול מצות שבעת ימים.

משא"כ בפר' תשא הרי הטעם על (שבעת) ימים הוא (קדמא ו)אזלא היינו מפסיק, שאינו נמשך למ"ש אחריו תאכל מצות וא"כ לפי זה יכולים לדרוש הפסוק את חג המצות תשמור שבעת ימים - פסיק, ללמוד מזה איסור מלאכה בחולו של מועד כמו שרש"י מפרש, ולכן קורין אותו בשבת חול המועד*.



הלכות הצריכות שבשלחן ערוך אדה"ז

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בחלק חושן משפט שבשוע"ר באים יג קבצי "הלכות הצריכות מלוקטות מחושן משפט"¹:

א. הלכות הלואה

ב. הלכות עדות ושטרות ושליש[ו]ת.

ג. הלכות מכירה ומתנה ושלוח ואפוטרופוס.

ד. הלכות אונאה וגניבת דעת.

ה. הלכות מדות ומשקלות והפקעת שערים.

ו. הלכות מציאה ופקדון.

ז. הלכות עוברי דרכים וצער בעלי חיים.

(*) ראה בחי' חתם סופר מגילה שם שביאר דרך בפר' תשא כתוב שבת בין המועדות וזה נוגע לשבת חוה"מ עיי"ש. המערכת.

(1) מלשון שער חלק חו"מ דפו"ר.

ח. הלכות הפקר והשגת גבול.

ט. הלכות גזילה וגניבה.

י. הלכות נזקי ממון.

יא. הלכות נזקי גוף ונפש ודיניהם.

יב. הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית.

יג. הלכות שאלה ושכירות וחסימה.

בנוסף ל"ג הלכות שלפנינו, הגיעו לידינו גם שני קבצי הלכות מלוקטות, שנדפסו בדפוס ראשון בצירוף לחלק חו"מ, ובדפוסים הבאים נכללו בחלק יו"ד:

יד. הלכות רבית והלכות עיסקא².

טו. הלכות תלמוד תורה³.

ועוד צוינו בשו"ע⁴ כמה הלכות (השייכות לאו"ח יו"ד ואהע"ז), שלא הגיעו לידינו:

טז. הלכות דרך ארץ⁵.

יז. הלכות צניעות⁶.

יח. הלכות בית הכנסת⁷.

(2) שנדפס לראשונה בדפו"ר חלק חו"מ (ובשער דפו"ר: וגם מהלכות רבית).

(3) שנדפס לראשונה בשנת תקנ"ד, ואחר צורף לדפו"ר חלק חו"מ (ובשער דפו"ר: וצירפנו לזה גם הלכות ת"ת הנדפס).

(4) ציונים אלו הם בשו"ע מהדורא בתרא (או"ח סי' א-ד) או בהלכות הנזכרות לעיל (שכנראה נכתבו כולם אחרי שנת תקמ"ד, ראה הל' הלוואה סל"ו). אמנם בשאר חלקי שו"ע (מהדו"ק), גם כשמציין להלכות אלו עצמן, מצוינים הם לפי סימני השו"ע (ולא לפי שמות קובצי הלכות אלו). ראה לדוגמא בסי' לח ס"ט: כמ"ש ביו"ד סי' רמ [סי"ב], כשהכוונה להלכות כיבוד אב ואם. וכן מציין לשם בסי' רנ קו"א ס"ק ב.

(5) צוין בחאו"ח מהדו"ב סי' א ס"ו. וראה במצויין שם, שהלכה זו מבוארת בהל' שמירת גו"נ ס"ה.

(6) צוין בחאו"ח מהדו"ב סי' ב ס"א.

(7) צוין בהל' ת"ת פ"ד ה"י והי"ב.

יט. הלכות ע"ז ועובדיה⁸.

כ. הלכות כיבוד אב ואם⁹.

כא. הלכות כבוד רבו ות"ח¹⁰.

כב. הלכות צדקה¹¹.

כג. הלכות אישות¹².



"עלה במחשבה לברוא במדת הדין"

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש (חי"ט ע' שכב) בענין מאמר רז"ל שהובא בשער היחוד והאמונה ר"פ ה' "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין כו'", והקשה השואל לכאורה הי' צ"ל התחילה במידת החסד. ועל זה עונה הרבי: "כי צדיקים דומים לבוראם . . וכ"ה בפרש"י . . וראה זח"ג לט, א".

לפום ריהטא לא מצאתי בזהר שם מאומה בענין זה.

במראה מקומות הגהות והערות קצרות על תניא במדור לקט פירושים (ע' שסה) נדפס: "זח"ב לט, א".

ואיני יודע אם זו טעות הדפוס, "תיקון" המעתיק (כי לא מצא מאומה בזח"ג שם), או אולי תיקון ע"פ ההעתק המקורי של האגרת. ולפענ"ד ברור צ"ל: זח"ג לח, א.

(8) צוין בהל' רבית סע"ה, ובהל' נזקי גו"נ ס"ט.

(9) צוין בהל' מכירה ס"ז.

(10) צוין בהל' מציאה סל"ד.

(11) צוין בהל' ת"ת פ"א ה"ז ופ"ג ה"ד, ובהל' הלואה ס"א, ובהל' מכירה ס"ד וס"ח.

(12) צוין בהל' הלואה סכ"ג.

וזה לשון הזהר שם: "כי מעולם המה דכד ברא קב"ה עלמא נטיל יצחק וברא ב' עלמא, חמא דלא יכיל למיקם בלחודוי נטל אברהם וקיים ב' עלמא הה"ד אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אל תקרי בהבראם אלא באברהם. חמא דבעיין קיומא יתיר נטל ליעקב ושתף ל' כו". זהר זה מתאים להנוסח שבפרש"י "שבתחילה עלה לברוא את העולם במידת הדין" (דלא כבארשית רבה ספ"ב שכלשון כ"ק באגרת שם "כולל ב' האפשרויות").



כתיבת השי"ן של אדמו"ר הזקן

הרב טוביה זילברשטרום

ירושלים ת"ו

בגליון כפ"ח ערב ח"י אלול תחת הכותרת שין של אדמוה"ז מצטט הרב הכותב את דברי בית רבי שאדמוה"ז תיקן בענין תפילין: א. אופן הכתיבה. ב. הנחתן כמו כריכות הרצועה. ג. קשרי התפילין. ד. השי"ן בתפילין של ראש. ומסיים בשאלה האם אין זה תרתי דסתרי לעשות השין החיצוני כחידוש אדמוה"ז והאותיות בפנים באופן אחר.

(א) תרתי דסתרי ! ?

ולא הבנתי, דהרי שאלה זו של שתי הנהגות יכול היה לשאול מעוד 9 תקנות שתיקן אדה"ז בנוסח התפלה, סכינים מלוטשים וכו' קשרי היד והראש,

והקורא התמים חושב שהאותיות מבחוץ ומבפנים הנם שוים, ויחזק את טעותו מאחר ונוספה תמונת המחשה של כתב אר"י וב"י ועליש מאותיות הכתיבה ואילו שין של אדה"ז הראו רק שין החיצוני, ולא מאותיות הכתיבה.

והאמת אינה כן. אין האותיות שוות ואין בזה מה שיש בזה, וממילא אין הנהגה אחת נוגעת בחבירתה.

ולבההרת הדברים נפרט במקצת.

בגמ' מנחות ל"ה כתוב שין של תפילין הלכה למשה מסיני. וברש"י - עושין כמין קמטים דקים ונראים כעין שין. כך נפסק להלכה בשו"ע סל"ב סמ"ב כמין שי"ן. והמשנה ברורה שם כתב ומשמע באחרונים דתמונת שין שלנו שאנו עושין בתפילין דהיום דלא בעינן דוקא כתב

סת"ם ממש. ומנהג סופרים כהיום באיזה מקומות להדר ולעשותן בכתב אשורית ממש. עכ"ל. ובשער הציון כתב מקור לדבריו 'הב"ח והרמ"ע והע"ת'.

ואלו דברי הב"ח: "דמנהג שינין שלנו דלא בעינן כתיבה אשורית ממש דהלא אף הדל"ת והיו"ד שברצועה אינן אלא דוגמא בעלמא".

ובנוסח הנ"ל כתבו גם הרמ"ע והע"ת.

מאידך ב'חיי-אדם' כתב 'כל מה שפסול בס"ת פוסל גם כאן'. וכך מעיד בספר שו"ת עולת יצחק ס"י שכן נהגו אצל הגאון מוילנא. וכן בספר שערי אמת פמ"ג ס"ו כותב שבשינן זה פסול כל מה שפסול בס"ת. ולפי"ז מפלפל שם בתפארת אריה דהשינן א"צ שיגיע עד למטה כדי שיהיה מוקף גויל.

ושיטה זו העמידו דבריהם על-פי הראשונים וביניהם הרמב"ם שדייקו בלשונו שכתב בפ"ג ה"א שיהיה בעור של ראש צורת שי"ן מימין ומשמאל.

במחלוקת זו תלויה מחלוקת נוספת האם לתייג את ראש השינן החיצוני של התפילין. נציין רק את הבולט מכולם בס' אות חיים ושלום שהביא דברי המגן גבורים שכתב דאין ענין שינן של קמטי תפילין לדמות אותם לכתיבת אותיות דלא תלוי זב"ז כלל. ומהאי טעמא הסיק שם לא ראינו גם לגדולים וצדיקים מרבתינו שידקדקו לעשות תגין על השינן בתפילין שלהם.

והנה שיטת אדמוה"ז ברורה הן בשולחנו שכתב בסעיף ס"ד עושין כמין שינן, והן בדוגמא שהעתיק בקצות השולחן רגל השינן מגיע עד למטה ואי"צ להיות מוקף גויל, וכמו"כ מנהגו דהשינן ללא תגין, ובאותיות הסת"ם כתב אדמוה"ז בסל"ו ס"ה 'דיש פוסלין אם לא תייג השינן ויש לחוש לדבריהם להחמיר בשל תורה'. וכמו"כ ראשי השינן עצמם שאדמוה"ז תיקן בפירוש שלא כאותיות הכתיבה.

ועל כן לעשות שינן בתפילין שהוא רק כעין שינן, כמין שינן לא נכתב שצריך מסורת וכו' אבל לכתיבת אותיות שצריך מסורת כבר נתפרסמו הדברים ואין המקום והזמן לכופלם.

ולכן הרב נאה שכתב רק קיצור הלכות - כדברי הרב הכותב - ולא לימד צורת האותיות וגם לא לימד איך להקים מפעל תפילין ולייצר בתים נהג כך: דברים שהיו בידו ברורים וכו' ובמיוחד מנהג חב"ד של

חידוש או לכותבו לדורות העתיק בספריו ולכן הדפיס צורת שי"ן, ואילו כתב הסת"ם שלא היה בידו מסורת - (שהרי בשנים הללו בעוד הרב נאה בחיים, כבר חיפש הרבי מסורת בין זקני החסידים וכמו בשאר מנהגים ששואל גם אצל הרב נאה) לא העתיק בספריו אף שנשאר הדבר סתום עד היום הזה.

וגדולה מזה שמעתי מהרב גרינגלאס שי', בעת שהרבי זי"ע ערך את קובץ ליובאוויטש היה בידו פרשיות של רבותינו נשיאנו (כמדומה אדמו"ר הרש"ב נ"ע) בכת"י המיוחס לאדמוה"ז וטרח הרבה בכדי לעשות צילום ואחר שעלה בידו רצה להדפיסו בקובץ הנ"ל, ונמנע מזה באמרו: גם אם היה יכול לתרץ את אותם אותיות שהסתפק בהן, אבל לא יכול להדפיסם לרבים בבחינת כזה ראה וקדש.

ויחד עם זאת אחר שהכתב היה בידו, ממשיך ללא ליאות בשנים שלאחמ"כ - כמפורסם באגרות-קודש כולל אל הרב גרינגלאס שי' ועוד - לחפש מסורת איש מפי איש, וכידוע בלשונו הקדוש 'לא איסתייעא מילתיה'.

וכאן מקום אתי להביע תמיהה רבה על מו"ל של שו"ע אדמוה"ז בשיא הפאר היופי העמקה והעשרת מראי-מקומות וכל התשבחות, אבל שגה במאוד בהלכות כתיבת התפילין כאשר בא להמחיש את דברי אדמוה"ז בשולחנו, ובמקום להקל על המעיין ולהכניס דוגמא מתאימה, כנראה חסידות בערה בו והכניס צורה הקדושה של כתב המיוחס, אבל זה רק מבלבל הקורא והלומד כי לפניו תרתי דסתרי.

وهוא דבר שיוכל לתקן במהדורה הבאה להדפיס בפני עצמו כל האותיות לבסוף וכיו"ב אבל על הדף רק מה שמתאים לדברי השו"ע בפנים. ואתו הסליחה.

(ב) תרתי דסתרי !!

בסוף דבריו ממשיך הרב הכותב שיש להקפיד להיות מחובר לטהור להשתמש בכתב המיוחס לאדמוה"ז, ומצטט למאמרו בכפ"ח גליון 1013 שהביא מכמה גדולים וטובים שיש מסורת על כתב המיוחס לאדמוה"ז.

ולשאלתי מדוע לא כתב דבריו זה ארבעים שנה שחיפשו מסורת, ואדמו"ר נשי"ד כתב בהרבה מקומות שלא מצינו מסורת, הרי קבלתי מענה פיו שלא ידע שהרבי חיפש מסורת !! ורמז כן גם בתוך דבריו.

אבל כבר אמרו חז"ל 'רבי לא שנה חיא מנין לו'.

הרשימה הארוכה שנמנתה שם קדמו לדורנו מספר רב של שנים. אבל אצטט שני שמות סופרים מפורסמים וידועים המוזכרים ברשימה של הרב יהודה אשר רוט והרב חיים אשר לדרמן ז"ל, וע"פ שנים יקום או יפול הדבר וללמד על הכתבה כולה יצא.

סיפר לי הגר"א לנדא שליט"א שלפני עשרות שנים לקח א' התמימים בישיבה את כתב המיוחס לאדמוה"ז שהיה בידי אחד מתושבי כפר חב"ד והציגם לפני הסופר המפורסם ר' יהודה אשר רוט ז"ל, (כפי שכבר פרסמתי מסמכים שהוא כתב תפילין לאדמו"ר הריי"צ נ"ע בכתב האריז"ל ע"פ הזמנתו בשנת תש"ג כמובא באגרות קודש) ואמר לו הסופר: גם אם יעידו לפני שזהו כתב אדמוה"ז לא יהין לכותבם או להכשירם. אח"כ הלכו להסופר המפורסם ר' חיים אשר לדרמן ז"ל, ותגובתו היתה שונה במקצת: אילו יביאו לפני עדות ומסורת שכך ציוה אדמוה"ז לכתוב. אכתוב לכם פרשיות כאלו.

והם מבעלי המסורת! ? - האי"ז תרתי דסתרי!

בהמשך לסופרים אלו כותב שאביו היה מגיה את פרשיותיהם. ואכן לבניו הזמין פרשיות בכתב האריז"ל אצל הסופר לדרמן האמור, שרוב חסידי חב"ד החל מזקני ורבני חב"ד בתקופה ההיא כתבו אצל סופרים אלו כמפורסם למתעסקים ומתענינים.

ובאותו ענין - חקרתי והגעתי לכל אלו החיים אתנו לאיו"ט בארץ ובחו"ל שציינו שמם שקבלו הוראה מהרבי לכתוב סת"ם בכתב המיוחס, והנני אומר באחריות מלאה כולם פרי דמיון ולהד"ם. ומפני הכבוד לא אפרט.

ושוב הריני מבקש אם יש אחד שרק עתה שמע בקשה זו של כמה וכמה שנים שיואל להעמידני על דברי ואהיה מודה על האמת.

ידעתי גם ידעתי שאדמו"ר זי"ע הזמין תפילין עבור נכד אחיו ובניו שי' אצל פב"פ שי', אבל במפורש לא התייחס על אופן הכתיבה אלא שסמך על הסופר שכותב כהלכה. (מה שלענ"ד ולכל אלו שראו צורת האותיות שכותב, הרבנים והמגיהים בדעה אחידה שהדבר צע"ג).

ולגוף אותיות הכתב במאמר שם המשתרע על כמה וכמה עמודים מסביר באריכות שיש לכתוב כתב המיוחס לאדמוה"ז, והוא הכתב שכתוב בשולחן ערוך הטהור של רבינו.

האם אי"ז תרתי דסתרי למאמרו האחרון?

נתפרסמו דבריו של ר' אברהם אייזנבך ז"ל שעשה בתים להסופר ר' נחמן פפירנא ז"ל עבור אדמו"ר הרי"צ וחתניו, כך סיפר להרבה מאנ"ש שבאו במגע אתו. והוסיף עליהם אחיו יבדלחט"א ר' נתנאל שליט"א שאמנם לא זוכר שעשו עבור הרי"צ, אבל זוכר שעשו הרבה בתים חב"ד עבור ר' נחמן פפירנא שכתבם בכתב האריז"ל ובא בעצמו לעקוב להביט ולהשגיח בעת שהכניסו הפרשיות. כאשר סיימו והיה צורך לעשות הקשרים לתפילין של יד לא היה מי שיודע לעשות קשר חב"ד עד שפנה לרא"ח נאה ז"ל ולימדו לעשות הקשרים, והם אלו שאנו עושים עד היום הזה.

והרי פרפרת לסיום: הגרא"ח נאה לימד לעשות הקשרים של אדמוה"ז לתפילין שכתבם הרב פפירנא בכתב האריז"ל עבור אדמו"ר הרי"צ ומבחוץ שי"ן חב"ד כפי שנהגו מאז ומתמיד.

ואנצל שוב במה זו להתריע: כל כתב שכותבים בו ב"י אריז"ל כתב המיוחס כולם כשרים בתנאי שיעברו בדיקה יסודית ומדוקדקת של מגיהים מוסמכים. לצערי הרבה הרבה זוגות ממשיך אני לראות שאין לו בכלל צורת כתב ובאם המגיהים העירו להסופר יש עונים 'כך כתב אדמוה"ז' ורח"ל תולים בוקי סריקי כו' והתפילין בד"כ בדיעבד ופעמים רבות גם פחות מזה. וה' יצילנו משגיאות ומסיימים בטוב.



סיפור ר' אמנון ממוגנצא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

ידוע מ"ש רבינו באג"ק (ח"ט ע' סה) אודות סיפור ר' אמנון ממוגנצא שפסק דינו במה יענישוהו (דהיינו כריתת הלשון והידים וכו') ש"צריך עיון אם אמיתי הוא, כי אסור לחבול בעצמו".

ויש שהעירו מהידוע, שחסידי אשכנז הקדמונים היו נוהגים לקבל על עצמם יסורים מסוג זה (למרות האיסור לחבול בעצמו), וכמפורש גם במאמר רבינו הזקן ד"ה "פירוש מסירת נפש" הנדפס בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקו, "וכמעשה תלמידי ר"י החסיד שהלכו במקומות חיות רעות ונהרגו, וקבלו על עצמם זה מפני שעברו על דאשתמש בתגא חלף", ובמ"מ שם הובא המקור לזה בשו"ת יכין

ובועז לריצב"ש סקל"ה, כנפי יונה ח"א אות קי, מקור חסד על ספר חסידים סר"ה אות ה'.

ואולי יש לחלק, דבסיפור ר' אמנון הרי עשה זה בפני הצר הגוי, ויש בזה גם משום חילול השם, ואילו בסיפור חסידי אשכנז הי' זה במקומות נידחים שיש בהם חיות רעות. אך עדיין צ"ע.



פיוט "אין אדיר"

הנ"ל

בס' 'הררי קדם' (ח"א ע' רסז) כותב, שהגר"ח מבריסק הי' מקפיד שלא לומר הפיוט "אין אדיר", ע"פ דברי הגמ' (סוכה מה, ב) שהיו אומרים כשנפטרו מהקפת המזבח "לי-ה ולך מזבח", שאסור לשתף שם שמים ודבר אחר, ובפיוט זה אנו משבחים את הקב"ה ומשה ותורה וישראל בחדא מחתא. ומעיר על זה נכדו הגרי"ד שם הא בגמ' שם מיישב שמותר לעשות זאת כאשר ההודאה היא לה' ולדבר אחר (מזבח) הוא שבח, וגם כאן הרי יש כאן שבח אחר על הקב"ה ומשה וכו'. ומיישב הנהגתו, כי הודאה ושבח הם שני סוגים נפרדים, משא"כ בפיוט זה, הכל הוא שבחים אלא שהם שבחים אחרים.

והנה מנהג חב"ד הוא שלא לומר פיוט זה (כמו הרבה פיוטים), אך מ"מ מכיון שרבינו הי' מורה לנגן פיוט זה פעמים רבות בהתוועדויות וכו' משמע דלא ס"ל כקפידת הגר"ח. (אם כי בדוחק אפ"ל שיש לחלק בין אמירה בתפילה בסדר פיוטים, שרק על זה הקפיד הגר"ח, לבין ניגון פיוט זה שלא כסדר התפילה, דא"כ ליכא קפידא).

ואולי לדעת רבינו משה ותורה וישראל אינם נחשבים "דבר אחר" לענין זה. ועצ"ע.



תיקון טעות בסה"מ מלוקט ח"ב

הרב לוי יצחק הכהן זרחי

מגיד שיעור בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בד"ה שלום רב שבסה"מ מלוקט ח"ב ע' רו-ז הע' 99 (סה"מ תשל"ח ע' קז): "וזה שאדה"ז לא כתב זה "בשם אומרו" . . כי מצינו כן בכו"כ גדולי ישראל. ואבוהון דכולהו - ר' אליעזר הגדול, שברובם

ככולם דמאמריו לא הזכיר שם רבו - אף "שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם" (סוכה כז, ב. וש"נ). ואולי יש לבאר זה בב' אופנים. (א) ע"ד שאמר ר' אלעזר לר' יוחנן "תלמידך יושב ודורש סתם והכל יודעים כי שלך היא" (יבמות צו, ב). "עכלה"ק הנוגע לעניננו.

והנה, מ"ש ע"ד שאמר ר' אלעזר לר' יוחנן - זה אינו, כי ביבמות שם איתא שר' יעקב בר אידי אמרו לר' יוחנן אודות ר' אלעזר [תלמידו של ר' יוחנן] שר' יעקב בר אידי נכנס לפייס ר' יוחנן אודות מה שר' אלעזר אומר תורתו (של ר' יוחנן) ואינו אומר בשמו".

ומעניין, כי הערה זו רובה ככולה לקוח ממאמר המוסגר שבהמאמר כפי שהונחה בשעתה (הנחת התמימים בלתי מוגה), ושם איתא "ר' אליעזר לר' יוחנן, וכנראה שהי' טעות של הבחור הזעזער ממ"ש לפנ"ז ר' אליעזר הגדול". ומי ששינה "ר' אליעזר" ל"ר' אלעזר" (אולי כי חשב כי ר' אליעזר תנא הוא ור' יוחנן הי' אמורא) לא הסתכל בפנים הגמ' שאינו בכלל כמ"ש.

דא"ג, דבסרט הקלטה אמר הרבי "תלמידו של ר' יוחנן בשם ר' יוחנן" הי' כמו יהושע שדורש סתם כו'. ומסתמא יתקנו הנ"ל.

בד"ה כימי צאתך תשל"ח (מוגה) ס"ג (סה"מ תשל"ח ע' רנ) איתא: כמ"ש לעושה נפלאות גדולות לבדו ואמרו רז"ל אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו. ומצינים לנדה לא, א).

ושם: "דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב עושה נפלאות (גדולות) לבדו וברוך שם כבודו לעולם - אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו".

ולכאורה היינו טעמא שתיבת גדולות הוא בסוגריים, כי בפסוק שמסיים "וברוך שם כבודו לעולם" שבתהלים (עב) לא כתיב גדולות. כי אם הפסוק שמסיים כי לעולם חסדו (תהלים קלו).

ומפרש"י ד"ה לבדו (הוא לבדו יודע שהוא נס אבל בעל הנס אינו מכירו) יוצא שהדרשה הוא מתיבת לבדו, א"כ שפיר יכולים לדרוש כנ"ל מהפסוק שבתהלים קלו, אלא שהגמ' לא דרשה כן. ובהנחת המאמר בלתי מוגה איתא "לעושה נפלאות לבדו".



(1) המעיין בפי"ע, יראה שמציין לירושלמי: ברכות פ"ב ה"א (ושם: ר' אלעזר). שקלים פ"ב ה"ו [לפנינו: ה"ה] (ושם: ר' אליעזר). מו"ק פ"ג ה"ז (ושם: ר' אלעזר). ואכ"מ.

פסולת המעולה – גרועה יותר

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בספר השיחות תורת שלום ס"ע 244 נאמר, "דמי שאינו גדול כ"כ ואינו מברר כל הטוב - גם אח"כ בהפסולת יש מעט טוב, אבל מי שמברר כל הטוב . . הפסולת שלו הוא רע גמור...". ולא צויין ע"ז מאומה.

ולכאור' יש כעין מקור לזה בס' יחזקאל (ד, יב-טו) שאמר לו הקב"ה, ליחזקאל לאכול עוגת שעורים "בגללי צאת האדם תעוגנה", וכשביקש למנוע זאת, נענה: "ראה נתתי לך את צפיעי הבקר תחת גללי האדם" ובמצו"ד שם: "שאינו מאוס כמו גללי האדם" (אבל אינו מתאים להמשך השיחה שם, "שמזהב אפילו פסולת גמור הוא מובחר משאר כו" עיי"ש).



קידוש בשבת חוה"מ [גיליון]

הנ"ל

בגיליון תתפ"ה (ע' 67) הובא מלוח כולל-חב"ד ההנהגה לומר בלחש את הקידוש דשבת חוה"מ בשחרית, מלבד בפה"ג, וטען ע"ז. וחבל שלא הכותב ולא המערכת שמו לב שהנהגה זו - הוראת הרבי היא (סה"מ תש"י ע' 26 הע' 8, ומשם לס' המנהגים ע' 57) !



הערות בלשון כ"ק אדמו"ר [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתפ"ה (ע' 83) העיר הרלוי"צ שי ראסקין, על זה שתירגמו לא נכון את דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתב כללי דח"י אלול התש"ל "איז דאס ניט גענוג אויב מ'שטייט אויף איין ארט" ובתרגום ללה"ק כתבו "אין זה טוב במידה מספקת כאשר ישנה דריכה במקום" וע"ז כותב הרב הנ"ל "כמדומה שבתרגום זה, נשתנה הענין לגמרי".

ובמחכ"ת הרי הערתו נובעת מצד זה שאינו מ"בני מערבא", דבא"י כולם מכירים את הביטוי "לדרוך במקום" שפי' הוא "שטיין אויף איין ארט" ולא באתי אלא להעיר.



לזכות התמימים שיחיו שהשקיעו מזמנם ומרצם להגדלת והרחבת הקובץ לכבוד ולתפארת ולנח"ר כ"ק אדמו"ר הרי הם חברי המערכת

תש"מ

ר' לוי שי' מוצקין, ר' אליאזר גרשון שי' שם-טוב, ר' משה שי' דרייזין, ר' שניאור זלמן שי' איידלמן

תשמ"א

ר' משה שי' דרייזין, ר' משה שי' דרייזין, ר' שניאור זלמן שי' איידלמן, ר' נפתלי שי' גרינברג, ר' שמעון שי' מוצקין, ר' יוסף שי' חן

תשמ"ב

ר' כתריאל שי' שם-טוב, ר' יוסף שי' חן

תשמ"ג

ר' יוסף שי' חן, ר' יוסף יצחק שי' לו, ר' אברהם שי' האלצבערג, ר' חיים שאול שי' שטיינמין

תשמ"ד

ר' אברהם שי' האלצבערג, ר' יוסף יצחק שי' לו

תשמ"ה

ר' אברהם שי' האלצבערג, ר' מנחם מנדל שי' פעלער, ר' חיים שאול שי' שטיינמין, ר' יהונתן שי' רייניץ, ר' יוסף יצחק שי' קעלער

תשמ"ו

ר' יהונתן שי' רייניץ, ר' אברהם שי' ליפשיץ, ר' יוסף יצחק שי' קעלער, ר' מיכאל שי' רייניץ, ר' אפרים שי' קעלער, ר' יצחק שי' הומינער, ר' שמואל שי' נעמיראווסקי, ר' אברהם שי' בערנשטיין

תשמ"ז

ר' מיכאל שי' רייניץ, ר' אפרים שי' קעלער, ר' יצחק שי' הומינער, ר' שמואל שי' נעמיראווסקי, ר' נחמן שי' ווילהלם, ר' לוי שי' רייצעס, ר' לוי שי' שם-טוב, ר' מנחם מנדל שי' אזימאו, ר' משה דוד הכהן שי' כהן

תשמ"ח

ר' אפרים שי' קעלער, ר' יצחק שי' הומינער, ר' שמואל שי' נעמיראווסקי, ר' מנחם מנדל שי' אזימאו, ר' מנחם מנדל שי' ליפסקער, ר' מאיר גרשון הכהן שי' כהן

תשמ"ט

ר' אפרים שי' קעלער, ר' יצחק שי' הומינער, ר' שמואל שי' נעמיראווסקי, ר' מאיר גרשון הכהן שי' כהן, ר' דוד שי' מונדשיין, ר' חיים הכהן שי' כהן, ר' שאול שי' ווילהלם, ר' משה מרדכי שי' סעריבראנסקי

תש"נ

ר' חיים הכהן שי' כהן, ר' שאול שי' ווילהלם, ר' משה מרדכי שי' סעריבראנסקי, ר' מרדכי שי' פרקש, ר' שניאור זלמן שי' קאזין, ר' יוסף יצחק שי' הלבשרטם, ר' יעקב מאיר שי' קוביטשעק

תשנ"א

ר' דוד שי' מונדשיין, ר' חיים הכהן שי' כהן, ר' יוסף יצחק שי' הלבשרטם, ר' יעקב מאיר שי' קוביטשעק, ר' אלכסנדר שי' הפנהיימר, ר' אליעזר שמאי הלוי שי' סאלעק

תשנ"ב

ר' חיים הכהן שי' כהן, ר' יעקב מאיר שי' קוביטשעק, ר' אלכסנדר שי' הפנהיימר, ר' אליעזר שמאי הלוי שי' סאלעק, ר' יוסף יצחק הלוי שי' לוי, ר' פסח צבי שי' שמערלינג, ר' יוסף יצחק שי' אייווס, ר' שמעון שי' פוטאש, ר' עמרם שי' פרקש, ר' מאיר ארי' שי' שמערלינג, ר' יעקב שי' טלזנר

תשנ"ג

ר' עמרם שי' פרקש, ר' מאיר ארי' שי' שמערלינג, ר' יעקב שי' טלזנר

תשנ"ד

ר' עמרם שי' פרקש, ר' יוסף יצחק שי' עמאר, ר' מאיר ארי' שי' שמערלינג

תשנ"ה

ר' בן-ציון שי' קארף, ר' לוי יצחק שי' אזימאוו, ר' גדלי' חנוך שי' פוטאש, ר' יוסף יצחק שי' עמאר

תשנ"ו

ר' לוי יצחק שי' אזימאוו, ר' גדלי' חנוך שי' פוטאש, ר' חיים שי' גרייזמאן, ר' לוי יצחק הכהן שי' זרחי, ר' יוסף יצחק שי' מלכא, ר' יוסף שי' רבינוביץ

תשנ"ז

ר' יששכר שלמה שי' ביסטריצקי, ר' יעקב שי' בלאכמאן, ר' מנחם מנדל שי' גרייזמאן, ר' דוד שי' האלצבערג, ר' זאב וואלף שי' גאפין, ר' אשר הלוי שי' קריצ'בסקי, ר' מנחם מנדל שי' זלצמאן

תשנ"ח

ר' מרדכי יואל שי' גולדשטיין, ר' מנחם מנדל שי' גרייזמאן, ר' מנחם מנדל שי' זלצמאן, ר' שלום דובער שי' חזן, ר' חיים מאיר הלוי שי' ליבערמאן

תשנ"ט

ר' חיים אליעזר שי' זלמנוב, ר' יוסף יצחק שי' ביסטריצקי, ר' יוסף יצחק שי' פלדמן, ר' מנחם מנדל שי' זילבערשטיין, ר' משה מנחם מענדל שי' סילווער, ר' נפתלי דן שי' מאראס, ר' שלמה ישעי' שי' רפפורט

תש"ס

ר' יוסף יצחק שי' זילבערשטיין, ר' לוי יצחק שי' חזן, ר' דוד שי' איזאגווי, ר' דוד ארי' לייב שי' זילבערשטיין, הת' חיים אליעזר שי' טווערסקי, הת' ישעיה שי' גערליצקי

תשס"א

הת' יעקב ליב שי' בייטעלמאן, הת' צבי אפרים שי' בראנשטיין, הת' צבי אפרים שי' בראנשטיין, הת' חיים אליעזר שי' טווערסקי, הת' ישעיה שי' גערליצקי, הת' בנימין הלוי שי' לוין

תשס"ב

הת' שלום דובער הכהן שי' הענדל, הת' לוי שי' גנזבורג, הת' לוי יצחק שי' גרייזמאן, הת' שלום דובער שי' וואלאסאוו, הת' משה שי' זילבערשטיין, הת' מרדכי לייב שי' זאנדהויז, הת' דוד הכהן שי' כהן, הת' ישראל הלוי שי' לוין

תשס"ג

הת' שלום דובער הכהן שי' הענדל, הת' יוסף יצחק שי' קנלסקי, הת' שמואל שי' ביסטריצקי, הת' לוי שי' גנזבורג, הת' ישראל הלוי שי' לוין, הת' מנחם מנדל שי' שכטר

תשס"ד

הת' מנחם מענדל שי' שפירא, הת' מנחם מענדל הכהן שי' בלוי, הת' איסר שי' ניו, הת' מנחם מענדל שי' בריקמאן, הת' נחום שי' ריבקין, הת' שניאור זלמן שי' בענדעט

תשס"ה

הת' לוי יצחק שי' שפירא, הת' שמעון שי' שטילערמאן, הת' זאב אברהם שי' סלאווין, הת' לוי יצחק שי' בראנשטיין, הת' חיים שי' ראזענפעלד, הת' נחמן דוב שי' וויכנין

