

קובץ

הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח
בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד חודש תשרי ה'תש"מ



ש"פ חקת – ג' תמוז
שנה כו גליון חי [תתקב]



יוצא-לאור על-ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

667 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים וחמש לבריאה

מאה ושלוש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא האחד-עשר של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורינו, "אחד עשר יום מחורב" (ראה בזה ס' ההתועדויות ה'תשנ"ב ח"ב ע' 175 ואילך, ובכ"מ בתורת בעל ההילולא) - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק', ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.



בתקופה נוראה זו, אשר "החושך יכסה ארץ", ו"כלה קיץ עבר חורף" כבר י"א פעמים, ועדיין לא נושענו, וודאי מחפשים כאו"א מאנ"ש והתמימים עצות בנפשם איך לחזק את ההתקשרות הפנימית לרבינו נשיאנו, הרי יש בנותן-טעם להביא ממכתב הידוע שכתב כ"ק אדמו"ר בשנת ה'תשי"א:

"... אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולעבודתו - אשר כולא חר - ילך הלוך וחסור ח"ו.

"אלה הדברים אשר דיבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה...", עכ"ל"ק.

ברור איפוא, אשר הדרך הקלה והישרה לחזק התקשרותנו לכ"ק אדמו"ר, באופן של "אור וחום ההתקשרות" כאשר היה מקדם, הוא על-ידי לימוד ו'קאך' מחודש בתורתו הרחבה מיני-ים של הרבי, אשר "בה הכניס את עצמו", "אנא נפשית כתבית יהבית", להעיר ולחדש ולפלפל בה "לאפשה לה", "כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה".



ואכן, אחד מהענינים שבהם ניתן לראות במוחש את קיום ההבטחה **"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים"** הוא קובצנו זה, קובץ "הערות וביאורים - אהלי-תורה", אשר ייסודו והורתו היו בעידודו ולנחת-רוחו הגלויה של כ"ק אדמו"ר, שהתייחס בקורת-רוח מרובה לדברים שנכתבו בו, וביקש והזכיר כמ"פ אודות כתיבת הערות בתורתו בקובץ זה.

והנה, עיקר ענין הקובץ בגליונות של אותם ימים מאירים היה הפלפול והעיסוק בשיחות ובמאמרים שנאמרו ויצאו-לאור באותו זמן דוקא, ולכן היה מקום לחשוש אשר עתה, כאשר אין אנו זוכים לשמוע תורה חדשה מכ"ק אדמו"ר, ייחלש חלילה הלימוד וההעמקה בשיחותיו הק', ותתמעט הכתיבה לחדש ולהעיר בתורת רבינו, ח"ו.

אך האמת יורה דרכו, אשר המציאות האמיתית היא ש"הוא (והוא ותורתו כולא חד) בחיים", וההוכחה על-זה הוא ש"זרעו בחיים"; כאשר אנ"ש והתמימים ממשיכים באופן של מוסף והולך, לחדש ולהעיר בתורתו, וב"ה ממשיך קובצינו זה לצאת לאור מידי ב' שבועות במשך י"א שנות העלם והסתר, מלא וגדוש בכמות ובאיכות, באופן של "מחיל אל חיל".

בין דפיו של קובצינו ממשיכה תורת רבינו להתחדש ו"לחיות", בבחינת "קול גדול ולא יסף", כמעין המפכה ממשיכה היא לנבוע. מגליון לגליון זוכים אנו לראות את יותר ויותר את גדל עומקה ורחבה של תורה זו, שאין לה קץ וסוף, "כחדשים ממש", ו"הפך בה והפך בה, דכולא בה".



בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!



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

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשס"ה

המערכת

ב"ה

ש"פ חקת - ג' תמוז

ה'תשס"ה

גליון י"ה [תתקב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 7העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה
15מקורות למ"ש בלקו"ת בענין תשובה לעת"ל
19בן כוזיבא
20הצפיה לגאולה בכל יום [גליון]
21בענין קץ הגאולה [גליון]

לקוטי שיחות

- 23 שיטת הרמב"ם בדינא דבר מצרא ובגדר לפנים משורת הדין
29כהנים בני לוי
31האם משה ואהרן נמנו בכ"ב אלף דשבט לוי
31אם גר צריך כפרה על מה שעשה בגויותו
32קבלת הידור חדש לפני ר"ה
33תשלומין כל שבעה על שהחיינו דעצרת - לדעת אדה"ז
36מקור מנהגינו שאין מטבילין הכרפס בחרוסת
39טענו חטים והודה לו בשעורים
44בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]
45עיקר החידוש דמ"ת [גליון]

אגרות קודש

- 47בענין מקום הארון בזמן משכן שילה וכו'.

נגלה

- 50 אין מביאין ביכורים קודם לעצרת
63 בגדר איסור משהו
71 שלוחו של אדם כמותו [גליון]
74 ערכי (והקדשי) נכרים [גליון]
76 נשיאת הארון [גליון]

חסידות

- כמה הערות והארות קצרות במאמר ד"ה פדה בשלום
77 ה'תשכ"ו קונטרס י"ט כסלו ה'תשנ"ב
כמה הערות והארות בקונטרס פורים קטן ה'תשנ"ב במאמר
80 ד"ה ואתה תצוה
87 בהמשל דזריקת אבן [גליון]

רמב"ם

- 88 בדין לא תעשו אגודות
90 ברכת להכניסו בכריתו של אברהם אבינו

הלכה זמנה

- 95 צליית הזרוע ביו"ט
טבילת כלים בקונה כלים חדשים מישראל שאינו שומר
96 כשרות [גליון]
97 הדלקת נרות חנוכה במקום ציבורי בברכה [גליון]
97 אופן העברת הפתיל בטלית גדול לכתחילה ובדיעבד
99 יישוב סתירה בין שוע"ר סימן שז וסימן תקטו
108 מלאכה שהישראל יעשנה בהיתר והנכרי באיסור
111 בדין חציצה [גליון]
113 נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"א [גליון]
116 טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]

פשוטו של מקרא

- 122 "יען לא האמנתם בי"

היום יום

- 126 "היום יום" - כד סיון

130 בעניין ניתוח הפרוסטטה
131 פירוש מילת "זריזין" בש"ס
131 החילוק בין זריז וזהיר
132 תיקון טעות
133 סידורו המדויק של אדה"ז [גליון]
144 הקפות של שמחת תורה לנשים [גליון]

הערות לקובץ הבא,
יש לשלוח עד יום ד' לפ' פנחס, י"ג תמוז.

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

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

גְּאוּלָּה וּמְשִׁיחַ

העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

איתא בתו"כ ר"פ בחוקותי (פ"א): "ועץ השדה יתן פריו, לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון, ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה ת"ל (תהלים קיא, ד) זכר עשה לנפלאותיו, ואומר עץ פרי עושה פרי למינו מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות" (ופירש בה"ביאור" שם, דלמדים ממ"ש "זכר עשה לנפלאותיו" שמה שעשה השי"ת בימי אדם הראשון הוא זכר והוראה למה שיעשה לע"ל מן הנפלאות כדי שיאמינו להאותות שיהיו אז, ולא יאמרו אין כל חדש תחת השמש, כי באמת כבר הי' כן בימי אדם הראשון כמ"ש ויאמר אלקים וגו' עץ פרי עושה פרי למינו וגו' וכתוב בתריה ויהי כן משמע שבאותו היום גופא הוציאה עץ עם פירות).

ועד"ז איתא מדרש תנחומא פרשת קדושים (סימן ז): "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וגו' (ויקרא יט כג), זש"ה ועתה לא כימים הראשונים וגו' כי זרע השלום הגפן תתן פריה והארץ תתן את יבולה וגו' (זכריה ח, יא-יב), מהו לא כימים הראשונים, כיון שיצאו ישראל ממצרים, והיו מהלכין במדבר, והוריד להם את המן, והגזיז להם שליו, והעלה להם את הבאר, והיה כל שבט ושבט עשה לו אמת המים, [וממשיכה מן הבאר], ומכניסה אצלו, והיה [כל אחד ואחד] נוטע תאנים וגפנים ורמונים, ועושין פירות בני יומן, כשם שהיה מתחילת ברייתו של עולם, עץ פרי עשה פרי למינו (בראשית א יא), אילו זכו בני אדם, עד עכשיו כך היה, אדם נוטע אילן ועשה פירות מיד, כיון שחטא אדם נתקללה האדמה .. כשיצאו ממצרים העלה להם [הקב"ה] את הבאר, והיו נוטעין על מימיה, והיו האילנות עושי פירות בני יומן, משנסתלקה הבאר [נסתלקה הטובה] מה כתיב שם, לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון (במדבר כה), א"ל הקב"ה למשה, אמור להם לישראל כשתכנסו לארץ ישראל אני מחזיר לכם את כל הטובה, שנאמר כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון וגו' ארץ אשר לא במסכנות וגו' (דברים ח, ז-ח-ט), כיון שבאו לארץ ישראל התחילו חוטאים, שנאמר ותבאו ותטמאו את ארצי וגו' (ירמיה ב ז), ולא היתה עושה פירות כראוי וכו', אבל לעתיד לבא אין הקב"ה עושה כן, שנאמר ועתה לא כימים הראשונים אני לשארית העם הזה נאום ה' צבאות, כי זרע השלום הגפן

תתן פריה והארץ תתן את יכולה והשמים יתנו טלם והנחלתי את שארית העם הזה את כל אלה וגו'”

וראה גם שבת ל,ב: ”יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר (יחזקאל יז,כג) ונשא ענף ועשה פרי, מה ענף בכל יום - אף פרי בכל יום. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר: והכתיב אין כל חדש תחת השמש! אמר לו: בא ואראך דוגמתם בעולם הזה וכו'”, ובפשטות גם הכא הכוונה היא כמדרשים הנ”ל שלע”ל יהי מעלה שבאותו היום עצמו שנוטע אילן יוציא האילן פירות.¹

לכאורה הפירות אסורין באיסור ערלה?

ויש לעיין, דמהו המעלה והתועלת בזה, שהפירות יהיו נגמרים ביום הנטיעה עצמה, הרי בכל אופן יש על פירות אלו איסור ערלה בג' שנים הראשונים ואסורין גם בהנאה (כדאיתא בפסחים כב,ב)?

ולכאורה הי' אפ”ל שזה קאי על תקופה השני' דימות המשיח שהוא לאחר תחיית המתים דאז מצוות בטלות כדאיתא בתניא אגה”ק פכ”ו וז”ל: ומ”ש רז”ל דמצות בטילות לע”ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים עכ”ל. וראה גם בחידושי היעב”ץ ר”ה (ל,א) בנוגע לתקנת ריו”ח בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור מ”ט מהרה יבנה ביהמ”ק כו' - שהקשה היעב”ץ הלא מצוות בטלות לע”ל? ותירץ דמצוות בטלות בזמן התחי' ולא בתחילת ימות המשיח עיי”ש, ועי' גם בחי' הריטב”א נדה סא,ב, (בד”ה והא דאמרינן), וראה בענין זה בס' ”ימות המשיח בהלכה” ע' 12, וסי' ס”ד-ס”ה בארוכה.

אלא דלפי המבואר בלקוטי שיחות יוצא דאי אפשר לומר כן, דהנה בחכ”ז (בחוקותי א') כשנתבאר לפי שיטת הרמב”ם - שישנם ב' תקופות בימות המשיח: ובתקופה הא' סב”ל דעולם כמנהגו נוהג, ואין בין עוה”ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד, משא”כ בתקופה הב' יהי' ביטול מנהגו של עולם, הנה בהערה 77 שם הקשה, דכיון שהרמב”ם מודה שבתקופה הב' יהי' ביטול מנהגו של עולם, א”כ למה כתב בפיהמ”ש (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דהפי' במאחז”ל (שבת ל, סע”ב) ”עתידה א”י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת” הוא: ”לפי שבנ”א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן - פלוני מצא פת אפוי ותבשיל

(1) אבל ראה ירושלמי שקלים פ”ב ה”ו באופן אחר.

מבושל וכו', היינו שמפרש מאמר זה דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שמחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו, ולמה לא פירש דקאי על תקופה הב' ? ומתריך, כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידה כו" - בא בהמשך להכתוב (שם, א) "לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז, כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע, עיי"ש, הרי מבואר בהדיא דגם מימרא זו בגמ' שבת שם, איירי בתקופה הא', ובפשטות הטעם דצריך לומר כן בנוגע למימרא זו, י"ל משום דהא דכתיב: "ונשא ענף ועשה פרי" קאי על מ"ש ברישא דקרא (ביחזקאל שם) "בהר מרום ישראל אשתלנו" דקאי ביאת בני ישראל לירושלים (כמ"ש המפרשים שם), וזהו בתחילת הגאולה, הרי מוכח מזה דאין לתרץ כנ"ל דקאי על תקופה הב'.

[ולאידך גיסא לפי הערה זו יוצא שגם מימרא זו פי' הרמב"ם הוא בדרך משל, נמצא לפי"ז דלפי הרמב"ם לא קשה הקושיא מערלה, אבל אכתי תקשי לשאר המפרשים שפירשו מימרא זו כפשוטה ?]

ולכאורה יש להוסיף ע"ז, דבתו"כ הנ"ל הרי דריש דרשה זו על הפסוק דפ' בחוקותי על מ"ש "ועץ השדה יתן פריו", וזה שפיר יש לומר דקאי על תקופה הב', וכדפירש בלקו"ש שם (סעי' י"ב) בהדיא דקרא דוהשכתי חי' מן הארץ דכתיב בההמשך שם אכן קאי על תקופה הב', א"כ לפי התו"כ שפיר יש לתרץ דליכא איסור ערלה כיון דאז מצוות בטלות, ובזה יש מקום לבאר דבתו"כ איתא מפורש שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה, דמשמע מזה שיוכלו לאכול הפירות מיד אחר הנטיעה, משא"כ בגמ' שבת לא הזכיר אודות שיוציאו פירות ביום הנטיעה, אלא שעתידי להוציא פירות בכל יום, ולפי הנ"ל י"ל דזהו משום דכיון דהגמ' איירי בתקופה הא' כנ"ל, הרי באמת ליכא שום מעלה ותועלת מזה מחמת איסורא דערלה, ולכן קאמר רק שיוציאו פירות בכל יום והתועלת תהי' רק לאחר שני ערלה.

אבל אכתי תקשי מהמדרש תנחומא הנ"ל דאיתא שם ג"כ שיוציאו פירות ביום הנטיעה, ולמד כן מקרא דזכרי', ושם הרי זה בא בהמשך למש"ש בפסוק ח': "והבאתי אותם ושכנו בתוך ירושלים והיו לי לעם וגו'", נמצא דגם שם איירי בתקופה הראשונה כיון שבא בהמשך למ"ש והבאתי אותם וגו', וא"כ אכתי קשה כנ"ל שהרי יש אז איסורא דערלה.

גם יל"ע משיטת הרשב"א ועוד ראשונים דסב"ל דגם לאחר תחיית המתים אין מצוות בטלות כמובא בלקו"ת (דברים, דרושים לר"ה נט, ד), וראה גם בס' "ימות המשיח בהלכה" שם בארוכה, נמצא דגם אז תתקיים האיסור דערלה? גם יל"ע לפי ביאורו הידוע של הרבי בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" דמצוות בטלות לע"ל היינו רק הציווי שבהם, אבל המצוות עצמן יתקיימו בדרך ממילא, נמצא דבפועל גם האיסור דערלה תתקיים אז.

איסור ערלה האם נוהג לע"ל

ולכאורה יש לתרץ ע"פ מ"ש באבן עזרא שם (ויקרא יט, כג) שהטעם דפירות ערלה אסורות הוא משום שיש בהן ארס ומזיקות עיי"ש, ולפי"ז י"ל דלע"ל שהפירות יהיו טובות מיד כמבואר לעיל במדרש הנ"ל במילא לא תתקיים מצות איסור ערלה כלל ויהיו מותרין מיד, ובמילא ודאי יש תועלת כשיהיו נגמרין מיד.

אבל ראה בפרדס יוסף פ' קדושים שם שהביא מדרש רבה שם (פכ"ה, ב): "דרש רבי יהודה בן פזי מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולת לעמוד על צוויך שעה אחת, והרי בניך ממתנין לערלה ג' שנים, א"ר הונא כד שמע בר קפרא כך אמר יפה דרש ר' יהודה בן אחותי הה"ד (ויקרא יט) וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל", ונתקשו המפרשים דאיך מוכח מפסוק זה דוכי תבואו וגו' דיפה דרש? והביא שם מס' 'בנין אריאל' (הובא בס' 'גן רוה' שם) לבאר הפירוש בהמדרש ע"פ מ"ש האבן עזרא כנ"ל דהטעם באיסור ערלה הוא משום ארס, ולפי"ז הלא אין לתמוה כלל על אדם הראשון מאיסור ערלה, כיון שאותו העץ לא הי' בו ארס כי תאוה הוא עינים וטוב למאכל, אבל באמת מוכח דליתא להאי טעמא של האבן עזרא, דא"כ בעת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע נמי הוה ליה לאסור, והאמת אינו כן כמבואר במסכת ערלה (פ"א מ"ב): "עד שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור דכתיב וכי תבואו אל הארץ ונטעתם פרט לנטעו עכו"ם קודם לכן עד שלא באו לארץ" עיי"ש, ואי נימא כטעמו של האבן עזרא אין חילוק כיון דסוף סוף יש סכנה, ועכצ"ל דאיסור ערלה הוה גזירת הכתוב, ולפי"ז שפיר מתמה על אדם הראשון שלא הי' יכול להתאפק, ומבואר עפ"ז הפירוש בדברי המדרש הנ"ל, דשפיר הביא בר קפרא ראי' מהפסוק הזה וכי תבואו אל הארץ וכו' דיפה דרש ר' יהודה כיון דמפסוק זה מוכח דאיסורא דערלה אינו מטעם סכנה.

ועי' גם בס' 'הדרש והעיון' (ויקרא מאמר רי"ג) שג"כ ביאר מדרש זה מדיליה כנ"ל, אלא שהביא בזה טעמו של הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פל"ז) דאיסור ערלה הוא בכדי להרחיק מעבודה זרה, כי עבודתם הי' מקודם לעשות דברים ידועים אצלם בעת נטיעת האילנות ויחשבו שמפני זה ימהר האילן לעשות הפרי קודם זמנו וכו' עיי"ש, ואי נימא כן מהו התמיהה על אדם הראשון הלא שם לא שייך לתא דע"ז ולכן אכל, אלא דהרי מבואר במשנה דערלה דמה שנטע עכו"ם לפני בואם לא"י מותר, ואי נימא כטעם הרמב"ם אדרבה ודאי צריך לאסור מצד לתא דע"ז כיון דהעכו"ם עצמו נטעם, ומוכח מדין זה שהוא גזה"כ, וזהו מה שהביא בר קפרא דיפה דרש, כיון דהוה גזה"כ במילא שפיר תמה על אדה"ר למה לא הי' יכול להמתין עתד, ולפי זה שהוא גזה"כ יוצא דליכא שום טעם לומר דלע"ל יתבטל איסור דערלה.

וראה בס' 'כמוצא שלל רב' (פ' קדושים שם) שהביא קושיא זו על התנחומא דמהו המעלה בפירות שיוגמרו ביום הנטיעה הלא אסורות משום ערלה? וכתב (ע"ד הנ"ל) שיש מי שרצה לתרץ ע"פ מ"ש הרמב"ן בטעמא דאיסור ערלה וז"ל: וטעם המצוה הזאת, לכבד את ה' מראשית כל תבואתנו מפרי העץ ותבואת הכרם ולא נאכל מהם עד שנביא כל פרי שנה אחת הלולים לה'. והנה אין הפרי בתוך שלש שנים ראוי להקריבו לפני השם הנכבד, לפי שהוא מועט, ואין האילן נותן בפריו טעם או ריח טוב בתוך שלש שנים, ורובן לא יוציאו פירות כלל עד השנה הרביעית. ולכך נמתין לכולן ולא נטעום מהם עד שנביא מן הנטע שנטענו כל פריו הראשון הטוב קדש לפני השם ושם יאכלוהו ויהללו את שם ה' והמצוה הזאת דומה למצות הבכורים עכ"ל, ולפי"ז י"ל דלע"ל שיהיו הפירות ראויים מיד להקריבו לה' במילא לא יתקיים איסור ערלה וא"ש עכ"ד, (ועי' שו"ת אבני נזר חלק או"ח סימן קלה שכתב דאף דערלה נוהג בשל נכרים, מכל מקום נתמעט של נכרים קודם שבאו לארץ, ושכן כתב המקנה (קידושין לו, ב) בהדיא, ויל"ע).²

(2) ועי' שו"ת חת"ס חיו"ד סי' רפ"ה-ו, וח"ו סי' ל"ו וס' תורת משה - חת"ס פ' קדושים עה"פ להוסיף לכם במה דשקו"ט בדברי הרמב"ן אלו, צויין בפרדס יוסף שם, ועי' שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ע שכתב על הרמב"ן שלא נתכוין להתאים את הטעם עם כל פרטי ההלכה, שהרי מתוספתא מוכח שנהגו באיסור ערלה כל י"ד שנה אע"פ שלא נתחייבו עדיין כלל ברבעי וכן מוכח נמי מעוד כמה מקומות, אבל מ"מ דברי סברא הם ענין זה שנדע שאיסור רבעי מישך שייכא שפיר לאיסור ערלה עיי"ש.

מיהו בכלל לא מסתבר לומר שכל אלו המצוות, דלע"ל לא יהי' שייך הטעם יתבטלו כיון דקיימ"ל ד"לא דרשינן טעמא דקרא", ובפרט אם הוא להקל כמבואר בכ"מ, והראשונים הנ"ל, רק רצו ליתן טעם לקרב הדבר אל השכל ע"ד המבואר ברמב"ם בסוף הל' תמורה: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", (וראה לקו"ש חל"ב פ' בחוקותי ב'), אבל לא נימא משום זה דאם יבטל הטעם ישתנה הדין, וראה לקו"ש ח"ד ע' 259.

ועוד, דהרי בתנחומא הנ"ל כתב גם שאלמלא חטאו הי' צריך להיות כן גם בכניסתן לארץ בזמן יהושע, שיהיו האילנות מוציאים פירות ביום הנטיעה, ואז הרי ודאי נצטוו כבר על איסור ערלה שיתחייבו בכניסתם לארץ, והמצוות אז אינן בטלות, א"כ תקשי משם, דאיזה תועלת הי' להם אז מאותן הפירות שיצאו ביום הנטיעה? (וראה בס' 'כמוצא שלל רב' שם שהקשה כנ"ל).³

מצאו נטוע לפני ביאת המשיח

ואולי יש לומר בזה, דהנה במשנה הנ"ל דערלה ד"עד שבאו אבותינו לארץ מצאו נטוע פטור" הקשה בתפארת ישראל הא מה דהוה הוה? (כקושיית הגמ' יומא ה,ב) ותירץ לפי מה דקיימ"ל דתרומה בארץ ישראל בזמן הזה מדרבנן וה"ה לערלה, כמ"ש המשנה למלך בפ"י מהל' מאכלות אסורות הי"א ע"פ תוס' יבמות פא,א ד"ה מאי היא, א"כ יש נפק"מ בנוגע ללעתיד לבוא דאם מצאו נטוע לפני ביאת משיח פטור, עכ"ד, כיון דלפני זה ליכא חיוב מדארייתא. ובדברי חנוך שם (בס' גן רוה) אות ד' הביא תירוצו, והקשה דאכתי קשה לדעת הרמב"ם שפסק דקדושה שני' קידשה לשעתה ולע"ל קדושת עולם כמ"ש בהל' תרומות פ"א ה"ה ובהל' בית הבחירה ספ"ו, והרי גם הרמב"ם (הל' מע"ש פ"י ה"ט) הביא הך דין דמתניתין דעד שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור, ותקשי עליו הא מאי דהוה הוה? ואין לתרץ כתירוץ התפארת ישראל, כיון דלפי הרמב"ם גם בזמן הזה

ולפי זה יש לומר כן גם בנוגע למה שהוקשה בפנים על האבן עזרא והרמב"ם במורה נבוכים.

(3) אבל אין להקשות מהתנחומא ממה שהי' כן גם בזמן המדבר, כיון דאז עדיין לא באו לארץ, הרי עדיין לא נהג מצות ערלה כלל.

הוה איסור ערלה מן התורה כיון שלא נתבטלה קדושת הארץ, וא"כ במצאו נטוע חייב בערלה? (וכן הקשה הרדב"ז שם על הרמב"ם).

ותירץ ע"פ מ"ש הצ"ח (ברכות לו, א, בד"ה אמר ר"י) דאפילו לדעת הרמב"ם ליכא איסור ערלה מן התורה בזמן הזה, דכשם שפסק בהל' תרומות שם הכ"ו דתרומה בזמן הזה מדרבנן - לא משום שלא נתקדשה אלא - משום דבתרומה בעינן ביאת כולכם, כן י"ל לענין ערלה דכתיב וכי תבואו דבעינן ביאת כולכם עיי"ש, ולפי"ז א"ש גם לפי הרמב"ם דכיון דערלה בזמן הזה אינו אסור מדאורייתא הרי נפק"מ גם לדידיה לע"ל דאם מצאו נטוע לפני ביאת כולכם אינו חייב מדאורייתא עיי"ש.

ועי' גם מנ"ח (מצוה רמו) שכתב ככל הנ"ל והקשה ג"כ על הרמב"ם דמצינו שאינו מביא בס' הי"ד מה שהי' בעבר דמה דהוה הוה [לבד היכא שיש טעם מיוחד] וא"כ למה הביא דין זה דאם מצאו נטוע פטור? ותירץ ג"כ עפ"י הצ"ח דגם לדעת הרמב"ם ליכא איסור ערלה בזמן הזה מדאורייתא, ובמילא אם בביאת משיח מצאו נטוע פטור, כיון שהוא גזה"כ, וא"כ מה לי קודם ביאה ראשונה או עתה כיון דליכא איסור מדאורייתא ודינו כחוץ לארץ עיי"ש, ונפק"מ דספיקו מותר מצד הלמ"מ, וכמ"ש ברמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"י הל' יא: "ספק ערלה... ובחוצה לארץ אפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם לוקח מהן, והוא שלא יראה אותו בוצר מן הערלה או לוקט הירק בידו", וראה שב בס' שב שמעתתא ש"א פ"ב.

[וכבר שקו"ט בענין ערלה בזמנה"ז בארץ ישראל אם הוה מדאורייתא או לא בהרבה פוסקים וראה שו"ת משפטי עוזיאל כרך א - יו"ד סימן כא וש"נ, ובאנציקלופדיה תל' כרך ב' ערך ארץ ישראל ואכ"מ].

ונראה דאפילו אי נימא דערלה בזה"ז מדאורייתא⁴ אכתי י"ל דנפק"מ במקומות אלו שכבש יהושע אבל לא כבשו עולי בבל דשם ליכא קדושה מדאורייתא כיון דקדושה הראשונה בטלה וכמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות שם דמקומות אלו לא נתקדשו לעולם, הרי דלכו"ע בזמן הזה אין שם איסור מדאורייתא, וכשיבוא משיח ויקדש גם אותם המקומות אם מצאו נטוע פטור, ועי' במנ"ח שם בהמשך

(4) ראה שו"ת רדב"ז ח"א סי' תק"פ ושו"ע יו"ד סי' רצ"ד ס"ט, ושו"ת מבי"ט ח"ג סי' קכ"ז, ובס' מלבושי יו"ט ח"ב קונטרס חובת קרקע סי' א-ג ועוד.

דבריו שתירץ הקושיא כעין זה, דנפק"מ מה שיכבוש מלך המשיח משאר ארצות הגוים ויתקדש בקדושת ארץ ישראל ובמילא אם מצאו נטוע פטור.

ולפי זה יש לתרץ קצת מה שהוקשה לעיל דאיזה תועלת ישנה בזה שהאילנות מוציאות פירות מיד הרי בכל אופן הן אסורות מצד איסור ערלה? ולהנ"ל י"ל דיש בזה תועלת מדאורייתא במה שהוזרע ממש לפני ביאת משיח דהוה אז כחז"ל, אם כהצל"ח שזהו בכל ארץ ישראל לענין ערלה, או במקומות שלא קידש עזרא, או בשאר ארצות הגוים שיכבוש מלך המשיח, דליכא עלייהו איסורא דערלה מדאורייתא וספיקו מותר וכו' כנ"ל, ובפשטות זהו אפילו אם נטעו ישראל מקודם, כיון שהפטור הוא מחמת שהי' נטוע לפני שחל החיוב מדאורייתא, וכיון דמצד הנטיעה ליכא איסור, נמצא שכל הפירות היוצאות אח"כ בכל יום אינן אסורות מדאורייתא.

ביאור מהר"ל במימרות אלו

ועי' בס' נצח ישראל למהר"ל סי' נ' שביאר מאמרים אלו דעתידה אשה שתלד בכל יום ואילנות מוציאין פירות ביום נטיעתן וכו' גם למ"ד שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות וז"ל: ועוד אפשר לומר ולפרש, כי מה שאמר כי האשה תלד בכל יום, פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד בחבור באר הגולה, כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו. ואין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה, מאשר הוא מצד החומר. ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה.. ומכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר.. ולכך הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת. וזה אמרם לעתיד אשה שתלד בכל יום, כי יהיה העולם לפני השם יתברך. ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל

יום, ועץ עושה פרי כל יום, ותוציא גלוסקאות וכלי מלת. ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר. ומעתה, אין אתה צריך לומר שהדבר הזה נמצא לפעמים, אבל כך הוא לפי מעלת הצורה בעולם הזה, שאף אם יש מונע מצד החומר, ולכל הפחות מועיל כי אינו מונע מכל וכל, אבל יוצא לפעל מה שראוי. ויש לך להבין דברים אלו, והם ברורים, ודי בזה עכ"ל, ולפי פירושו לכאורה אין להקשות קושיא הנ"ל מערלה כיון דלא איירי שכן יהי' בפועל, אלא להודיע המציאות בכח האילנות מצד צורתן שיהי' להם יכולת להוציא פירות בכל יום.



מקורות למ"ש בלקו"ת בענין תשובה לעת"ל

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת פ' צו יב, ד ואילך: היום לעשותם שאז הוא דשייך בחי' בחירה כו', בבחי' היום לעשותם דוקא ממשיכים גילוי אור א"ס ב"ה הסוכ"ע כו', משא"כ לעת"ל אין מועיל בחי' תשובה וכמ"ש בגמרא פכ"ג דשבת דקנ"א ע"ב ע"פ אשר תאמר אין לי בהם חפץ שאין בהם לא זכות ולא חובה כו'.

וכ"כ בלקו"ת ר"פ פינחס (עה, ב): להבין מ"ש היום לעשותם ולא למחר לעשותם, שהעוה"ז דוקא הוא עולם המעשה ובו ניתנה הבחירה ביד האדם לבחור בטוב, ולא עוד אלא אפילו אם כבר עבר עבירה יכול הוא לשוב בתשובה ולחזור לעבודת ה', משא"כ בעוה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב כו'. וע"ש המשך הביאור באריכות, ובהמ"מ בלקו"ת שם.

לעת"ל אין מועיל תשובה

ועד"ז נמצא באוה"ת דברים ע' לא (שם הגה"ה על ד"ה ציון במשפט, ונר' גם בס' "חסידות מבוארת" על מועדים ח"ב ע' שפא), וז"ל: ואפ"ל שזהו משארז"ל בשבת פכ"ג דקנ"א ע"ב והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימוהמ"ש שאים בהם לא זכות ולא חובה ופליגא אדשמואל, והנה ר"ח ב"א דפליג אדשמואל מבואר בפ' במה אשה דס"ד א' [צ"ל דס"ג א'] דס"ל כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימוהמ"ש א"כ הרי בדברי הנביאים מבואר הרבה גילוי אלקות וכמו ענין וכל בניך לימודי הוי' שיהיו לימודי הוי' ממש ע"ד והיו עיניך רואות את מוריך כו' וא"כ

האיך הם שנים אשר אין בהם חפץ כו', אלא ודאי משום דבחי' יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז דוקא כו', וכמארז"ל ע"פ במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, כי שכר מצותיו זה רק מבחי' שמו אלא שהוא שמו הגדול, אבל אשר אנכי מי שאנכי מצוך לשון צוותא וחיבור זהו דוקא בעוה"ז. ע"כ. [וראה עוד על דברי אוה"ת אלו לקמן בסוף דברינו בעז"ה].

וראה מזה עוד במובא בס' הליקוטים דא"ח להצ"צ ערך עוה"ז ועוה"ב ע' קלא ואילך. ובס' מאמרי אדמו"ר הצ"צ תרט"ו ע' קטו.

ועי' בתניא תחילת פל"ז שהגילויים של ימות המשיח תלויים "במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". ובתורת מנחם ח"ח ע' 135 מקשר לשון זה בתניא עם גמ' זו ע"פ שנים אשר אין בהם חפץ.

מקורות למ"ש בלקו"ת

והנה כמ"ש בלקו"ת כאן דלעת"ל אין מועיל תשובה, כ' ג"כ הרמב"ן בפ' נצבים (ל, ו) ע"פ ומל"ה"א את לבבך, שמאריך שם בענין הבחירה בטוב או רע שהוא רק בזה"ז בכדי שיהי' לאדם זכות בבחירתו בטוב ועונש ברצותו את הרע, אבל בימות המשיח יהי' בטבע האדם הבחירה רק בטוב ולא יתאוה הלב כו', ומביא ע"ז מכמה פסוקים ומדרשי חז"ל, ומסיים: וזהו שאמרו רבותינו והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימוהמ"ש שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהי' באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה כי הזכות והחובה תלויים בחפץ. ע"כ.

מקור במדרש

ובאמת מצאתי מפורש כן גם במד"ר רות פ"ג, ג ע"פ מעוות לא יוכל לתקן: בעוה"ז מי שהוא מעוות יכול לתקן ומי שהוא מתוקן יוכל לעות אבל לעת"ל מי שהוא מעוות אין לתקן כו', יש מהרשעים כו' אחד מהן עשה תשובה לפני מותו ואחד לא עשה תשובה, נמצא זה עומד בחבורת הצדיקים וזה עומד בחבורת הרשעים כו', אמר להם הניחוני שאלך לעשות תשובה, והן משיבין לו ואומרים שוטה שבעולם אין אתה יודע שעוה"ז דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת אם אין אדם מתקן בע"ש מה יאכל בשבת, ועוד עוה"ז דומה לים ועולם שבאת ממנו דומה ליבשה אם אין אדם מתקן ביבשה מה יאכל בים, ועוד העוה"ז דומה למדבר ועולם שבאת ממנו דומה לישוב אם אין אדם מתקן בישוב מה יאכל במדבר כו'.. ונמצא עד"ז במדרש משלי פ"ו. ובמדרש זוטא. וילקו"ש בכ"מ. ועוד. ויל"ע בפדר"א פמ"ג. ועי' באוה"ת המובא בס' הליקוטים שם ע' קלב.

[אולם במדרש שם קאי אלעת"ל בג"ע, ואילו כאן דברינו הם בנוגע לימות המשיח].

עוד מקור בס' ימות המשיח בהלכה

וראיתי בעז"ה בס' "ימות המשיח בהלכה", שנדפס זה עתה, והוא ס' נכבד אוצר בלום של רוב הסוגיות הקשורות בעניני לעת"ל וימוהמ"ש הן בדרך ההלכה ובדרך הדרוש כו'. וגם שקו"ט הרבה בשיטות הרמב"ם וביאורי הרבי. וע"פ מפתח הענינים אשר בסוף הספר שם, אפשר למצוא בו הכל דבר דבור על אופנו בעז"ה.

ושם בסי' נ"ז כותב באריכות בענין מארוז"ל ושיטות הראשונים אם מקבלין גרים לימות המשיח.

ובסופו בע' רפח מביא גם מס' "מנהגי מהרי"ל" בעשי"ת שכ' שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימוהמ"ש אין מקבלין בתשובה, ודוגמת זה אין מקבלין גרים אז דהמתגייר אז אינו עושה מאהבת השי"ת רק לשמוח בשמחת ישראל, ומאחר דאנו מצפין לישועה בכל יום, מי שאינו שב ויבוא משיח במהרה בימינו שוב לא מצי שב וישאר ח"ו בחטאיו עכ"ל במנהגי מהרי"ל. והובא גם בשיחת ש"פ האזינו תשי"ט סעי' ו' עיי"ש, ואולי גם לשיטתו שייך תשובה אם דחק ונכנס וכו', וכן אפשר לומר לגבי גירות. ע"כ בס' ימוהמ"ש בהלכה.

הלא דבמנהגי מהרי"ל נקט ג"כ ע"ד ההלכה, כמו שהבאנו דברי אדה"ז והצ"צ אשר ענין התשובה אינו שייך לעת"ל.

ולא עינתי עדיין בשי' ש"פ האזינו תשי"ט שהביא בס' ימוהמ"ש שם.

[אולם מ"ש בס' ימוהמ"ש "ואולי גם לשיטת המנהגי מהרי"ל שייך תשובה אם דחק ונכנס", לענ"ד לא יתכן זה אחר שהבאנו דברי חכמי האמת אדה"ז הצ"צ והרמב"ן כו' שלעת"ל הוא עולם ברור שאין בו בחירה ואין שייך בו תשובה כו'].
שיטת הרמב"ם בענין תשובה לעת"ל

והנה במקור הדברים בגמ' שבת דקנ"א שם, ז"ל: תניא רשב"א אומר עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך ועודך בידך, ואף שלמה אמר בחכמתו וזכור את בוראיך בימי בחורותיך עד אשר לא יבואו ימי הרעה אלו ימי הזקנה, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימוהמ"ש אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנא' כי לא יחדל אביון מקרב הארץ. ע"כ.

הרי בגמ' ב' דיעות הם, ר"ש בן אלעזר שס"ל שימוהמ"ש אין בהם חפץ לא זכות ולא חובה כו', ושמואל ס"ל דאין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שיעבוד מלכיות וגם בימוהמ"ש יהיו ימי חפץ דזכות וחובה כו'.

ומעתה צ"ע בשיטת הרמב"ם שכ' כשמואל שאין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שיעבוד מלכיות (הל' תשובה ספ"ט והל' מלכים רפי"ב), א"כ לכאו' לא ס"ל להלכה כמ"ד ימים אשר אין בהם חפץ לא זכות ולא חובה שאמרו ע"ז בגמ' דפליגא אדשמואל כו'.

אבל באמת כבר שקו"ט הרבה במפרשים בשיטת הרמב"ם כי בשאר מקומות פסק הרמב"ם גם כמ"ד דפליגא אדשמואל, לענין כל הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש (הל' תשובה פ"ח ה"ז ועוד), וכן כהמ"ד דכלי זיין בטלין לעת"ל (הל' שבת רפי"ט), שעל כל אלו נאמר ופליגא דשמואל כו'.

ועי' בזה בלח"מ ובמעשה רוקח על הרמב"ם ספ"ח מהל' תשובה. ובס' ימות המשיח בהלכה ס"א (ע' קנו ואילך) וס"ב (ע' קסא ואילך).

ובלקו"ש חכ"ז ע' 197 ואילך, מאריך הרבה לתרץ דברי הרמב"ם אלו, בדרך דב' תקופות בימוהמ"ש, ובענינים הקשורים למשיח מיד עם ביאת המשיח בזה ס"ל להרמב"ם דאין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד, ובמה שקשור לא עם משיח וביאתו כ"א נבואות וייעודים שיהיו לעת"ל בזה בודאי ס"ל שיהי' שינוי במנהגו של עולם כו'.

א"כ בנדו"ד יתכן מאמר ר"ש בן אלעזר שלעת"ל אינם ימי חפץ של זכות וחובה, גם לשיטת הרמב"ם.

שיטת רש"י ב"שנים אשר אין בהם חפץ"

ועי' ברש"י ועוד בשבת דקנ"א שפי' כל המאמר שאין בהם זכות וחובה דלא כהרמב"ן כו', וז"ל: לא זכות, לא דבר לזכות בו, שכולם עשירים. ולא חובה, לאמץ לב ולקפוץ יד. ע"כ. ולפי' זה דזכות וחובה קאי על עשירות ועניות, הרי מאמר זה אין לו קשר לנדו"ד לענין הבחירה ותשובה.

אולם גם לשיטת רש"י הרי רק שלא דיברו בגמ' מענין זה שלעת"ל אין בו בחירה ותשובה, אבל אין ראי' שרש"י יחלוק בזה בגוף הענין על הרמב"ן ומדרש כו' שמפורש שבעוה"ב אין בו תשובה.

מ"ש בלקו"ת אליבא דכו"ע

ולפי כ"ז, הלא דברי הלקו"ת בענין שאין תשובה לעת"ל הוא אליבא דכו"ע, כי לע"ע לא מצאנו בזה שום חולק שס"ל שכן יש ענין התשובה לעת"ל.

[והמדובר כאן הוא בענין מצות התשובה בישראל, ואין אנו דנין בענין קבלת גרים לימוהמ"ש, שרבו השיטות בזה ודן בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה בסי' נ"ז כנ"ל. ולענ"ד הוא ענין בפ"ע].

צ"ע בלשון האוה"ת

ועדיין נשאר לנו לבאר קצת הל' באוה"ת דברים שהבאנו למעלה, שכ' שם הצ"צ: "והנה ר"ח ב"א דפליג אדשמואל, מבואר בפ' במה אשה דס"ל כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימוהמ"ש".

ולכאור' ר"ל דהמ"ד בגמ' שבת קנ"א כאן דדריש ימים אשר אין בהם חפץ דקאי על לעת"ל, ואמרו ע"ז בגמ' דפליג אדשמואל דאמר אין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא תחה"מ בלבד, הוא המ"ד בפ' במה אשה (שבת ס"ג) דס"ל כל לא נתנבאו אלא לימוהמ"ש.

ולשון זה צ"ע כי בגמ' שבת קנ"א לפנינו מאמר והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימוהמ"ש, הוא מאמר רשב"א (ר' שמעון בן אלעזר), ואילו בפ' במה אשה הוא מאמר ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן. [ולא בדקתי עדיין בדק"ס ובש"ס דפוס סלאוויטא וכיו"ב. אך קשה לומר שיש כאן שינוי בגירסא].

ואולי יל"פ דברי אדהצ"צ כאן דר"ל דכולהו מ"ד שעליהם נאמר בגמ' דפליגא אדשמואל (הן כאן בדקנ"א ע"פ אין בהם חפץ, והן בגמ' במה אשה בענין כל הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש, והן בשיטת חכמים שם דס"ל דכלי זיין יתבטלו לעת"ל), כולם הם בחד שיטה דפליגי אדשמואל, וע"כ ר"ש בן אלעזר דהכא דאמר שלעת"ל אין בו זכות וחובה ופליג אדשמואל, ודאי ס"ל כהמ"ד ר' חייא בר אבא בפ' במה אשה דכל הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש דפליג ג"כ אדשמואל.

ומ"מ הלשון באוה"ת צ"ע ק. וצ"ב אם המאמר שם הוא מגוכי"ק הצ"צ או ממעתיק בלבד.



בן כוזיבא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ז ע' 199 מעתיק דברי הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים . . שהרי ר"ע חכם גדול . . והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח...". ובהערה 69 "לא רק בחזקת משיח", ומשמע דר"ע אמר על בן כוזיבא

שהוא יותר מחזקת משיח. אבל פשוט שאין הכוונה שר"ע אמר עליו שהוא ודאי משיח שהרי לא בנה מקדש וכו', וצ"ב מהו הכוונה בזה "לא רק בחזקת משיח".

ועוד צ"ע דבס' היכל מנחם ע' 60 מובא מענה הרבי "דעת ר"ע בנוגע בן כוזיבא המלך - אינה סותרת מש"כ הרמב"ם הל' מלכים ספ"א - כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי תחילת תקופת הגילוי שלו", ומבואר מזה דבן כוזיבא הי' רק בתחילת תקופת היותו בחזקת משיח. וא"כ לכ' ודאי לא סבר ר"ע שבן כוזיבא הוא יותר מבחזקת משיח. (וכמדומני שכבר שקו"ט בזה בקובצי הערות אבל אינם תח"י)

וי"ל בזה ע"פ המבואר בההדרן על הרמב"ם תשמ"ו (לקו"ש שם ע' 256) "ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד" (הל' מלכים פי"א הי"ד. ומפשטות ל' הרמב"ם משמע שענין זה ("מלך מבית דוד") הוא (לא רק מצד ההבטחה "שלא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" (רמב"ם שם פ"א ה"ז), אלא) הגדר דמשיח - מהערה 37, ועיי"ש בהמשך ההערה שמבאר זה ע"פ המבואר בהמשך תער"ב (פקכ"ב) שיש ענין של "מלך בעצם", ומסיים "ועפ"ז יובן מה שהתואר דמשיח הוא "מלך מבית דוד" - כי משיח הוא ענין בפ"ע (שלמע' מענין תיקון העולם) בחינת "מלך בעצם" שאינו תלוי בהעם).

ועפ"ז י"ל דזהו הכוונה בהערה דר"ע סבר שבן כוזיבא הוא "לא רק בחזקת משיח" דמדייק מל' הרמב"ם "והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח" (דע"ז קאי ההערה), שלא רק מצד פעולותיו בעולם קס"ד שהוא בחזקת משיח, אלא ר"ע ראה בו וקס"ד שהוא "המלך המשיח" היינו "מלך בעצם", אבל מאידך מצד פעולותיו וגילוייו בעולם, ע"ז כ' הרבי שקס"ד דר"ע "שזוהי תחילת תקופת הגילוי שלו", ומתאימים הדברים, וקצרת.



העפיה לגאולה בכל יום [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר (ע' 18) כותב הרב א.ז. שי': הגם שהרגש הצפי' בביאת משיח צ"ל כאילו הוא וודאי שיבוא היום, מ"מ מבחינת ההלכה א"א לומר בוודאות שיבוא היום עד כדי כך שיחולו עכשו גדרים הלכתיים על המצב דעכשיו וכו'.

להעיר ממס' עירובין מג, סע"א וריש ע"ב: ת"ש הריני נזיר ביום שכן דוד בא בו מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימי החול..אלא אמרינן לבית הדין הגדול אתא.. קס"ד מדאליהו לא אתי משיח נמי לא אתי במעלי שבתא לשתרי, אליהו לא אתי משיח אתי. ובפרש"י שם ד"ה ואסור: דילמא אתי.

וברמב"ם הל' נזירות פ"ד הי"א: האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא בו אם בחול נדר הרי זה אסור לעולם, ואם בשבת או ביום טוב נדר אותה שבת או אותו יו"ט מותר, מכאן ואילך אסור לעולם ובמפרשי הרמב"ם שם לעולם - כולל כל השבתות ויו"ט שלאחרי זה.



בענין קץ הגאולה [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון ט"ז הביא הרב א.ז.ו. שיחי' דברי רבנו בהתועדות אחש"פ תשכ"ח וז"ל "אין בעתה גופא איז דאך אויך פאראן כמה סדרים ואופנים, איז יהי רצון אז אין דעם בעתה גופא זאל זיין א סדר פון אחישנה".

וחידש והוכיח מזה שבהגיע עת קץ האחרון אין הכרח שיבא הגאולה מיד כי שייך שהגאולה תתעכב אפי' לאחר קץ האחרון. דהיינו שמפרש "בעתה" בדברי רבנו הכונה לקץ האחרון. וכן מביא מהחפץ חיים והגר"א עיי"ש.

והנה קץ פירושו לשון סוף ולשון תחלה. ובעניננו, קץ היינו סוף הגלות ותחלת הגאולה. עי' הלשון בשיחת ש"פ תזו"מ תשנ"ב וז"ל "כלו כל הקיצין" ("קץ הימים" ו"קץ הימין"). ובשיחת ש"פ מקץ תשנ"ב וז"ל "קץ הימים" סוף הגלות ("כל לשון קץ סוף הוא"), ו"קץ הימין" התחלת הגאולה ("יש מקץ שהוא תחלה").

ועי' מ"ש בשערי אורה ע' פ"ז "בעתה בהגיע עת הגאולה בהכרח אז שיגאלו".

וא"כ נראה פשוט הכונה בדברי רבנו (וכן בדברי שאר גדולי ישראל שציטט) 'בעתה' היינו התקופה האחרונה לפני קץ האחרון, שנק' 'בעתה' כי הוא זמן הראוי והקדמה לביאת משיח. והוא בשני פנים:

ההקדמה לביאת משיח כדברי הרמב"ם באגרת תימן "שתחזור הנבואה לישראל. . ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח". ובפיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ"א מ"א "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך

כבתחילה . . . זה יהי' בלי ספק כשיכון הבורא ית' לבות בני אדם ותרכה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ותגדל חכמתם לפני בוא המשיח". ובתיקוני זהר (ת"ו) "יתפרנסון מהאי חיבורא דילך כד אתגלי לתתא בדרא בתראה בסוף יומיא" ובכסא מלך שם "בדרא בתראה דוקא קרוב לימות המשיח". ועי' במאמרי אדה"ז (מאמרי אדה"ז על התורה ע' תכ) שהתחלת ניצוצי גאולה הי' מתחלת ת"ק לאלף השישי עפ"י צדיקי קדושי עליון.

או סיום הגלות לאחר אריכת הגלות כשכלו כל הקיצין שגילו גדולי ישראל מיסודים עפ"י חשבונות ורמזים כו'. שתקופה זו לאחר שכלו כל אלו הקיצין היא ודאי בעתה. וכענין המדובר בהתועדות פורים תשמ"ז "לדעת כל גדולי ישראל בזמן האחרון עומדים עתה לאחר שכבר "כלו כל הקיצין" אין מי שביכלתו לחשב קיצין . . . אין צורך בחישוב קיצין . . . צ"ל קיום ההלכה בפועל".

עוד מבאר הנ"ל: לאחר קץ האחרון אין צורך בזכויות להביא הגאולה כי נזכה לגאולה בהגיע הקץ בלאו הכי בלי זכויותינו. אבל אעפ"י צריך עבודה ופעולות מיוחדות מצידנו - כלשונו "לא כדי לזכות לגאולה כ"א לקבל הגאולה שכבר זכינו לה".

ואלו הדברים הם במשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב וז"ל "המשך העבודה . . . אינו "עבודת הבריורים" . . . אלא עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם".

והביאור מבואר בספר השיחות תשנ"א ע' 646 "א איד ווערט א "שותף להקב"ה" אין אלע דעם אויבערשטן'ס ענינים, כולל ועיקר - אין ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה, וואס כדי דער אויבערשטער זאל דאס דורכפירן בשלימות דארף ער (כביכול) האבן די השתתפות פון יעדער איד . . . אז דורך "מעשינו ועבדתינו" קומט די גאולה, און מ'דארף כביכול אנקומען אז דער איד זאל מסכים זיין - און נאכמער ער זאל וועלן . . . "עיי"ש".

שהפירוש בזה כדברי הנ"ל שלאחר קץ האחרון והקב"ה מביא הגאולה צריך השתתפות שלנו דהיינו פעולה מצידנו מעשינו ועבודתינו לקבל הגאולה.

עוד תמה הנ"ל על קץ הרס"ג שהיה לזמן רחוק יותר משלש מאות שנה לאחר חייו וא"כ איזו חיזוק יוצא מזה? וי"ל התירוצ' ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"כ ע' 231 בענין ביקש יעקב לגלות הקץ עיי"ש.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

שיטת הרמב"ם בדינא דבר מצרא ובגדר לפנים משורת הדין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ט (שיחה ג' לפ' ואתחנן) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שהרמב"ם ורש"י נחלקו בגדר דינא דבר מצרא, ובהקדים שיש להסביר דדב"מ בב' אופנים, וז"ל:

(א) זהו רק ענין של הנהגות ישרות וטובות. ז. א. שאינו חסר כלום בתוקף הקנין של הלוקח, אלא שהחכמים חייבוהו להתנהג באופן "ישר וטוב", ולכן חייב הוא להעביר (מה שקנה) להב"מ. (ועד"ז בשאר דינים דב"מ).

(ב) החיוב ד"ועשית הישר והטוב" פועל, שהב"מ מקבל בעלות מסוימת על השדה; ולכן מה שהלוקח צריך ליתן השדה להב"מ אי"ז מצד החיוב שעליו להתנהג בהנהגה טובה לבד, כ"א לפי שיש להשדה שייכות להב"מ, ובלשון הנמוקי" (ב"מ קח, ב ד"ה והלכתא) "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע", עכ"ל.

וממשיך לבאר שבזה נחלקו רש"י והרמב"ם, כי רש"י (ב"מ שם) כ' בטעם דבב"מ וז"ל: "דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקים", עכ"ל. משא"כ הרמב"ם (הל' שכנים פי"ב ה"ה) כ' וז"ל: "יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו. . . ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב, אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק", עכ"ל.

הרי שלרש"י ה"ז רק הנהגה טובה שכל כולו הוא על הלוקח. משא"כ להרמב"ם ה"ז הנהגה טובה בכלל, והוא דבר שבעצם הוא טוב וישר. וזה נעשה בכח מה שהחכמים נתנו להב"מ קצת קנין בגוף השדה.

ועיי"ש בפרטיות שיטות רש"י והרמב"ם (ובפרט בההערות).

ולכאור' להסברא שיש להבר מצרא קצת קנין, אינו מובן, איך מקבל הב"מ גדר קנין בהקרקע, ז. א. איך עי"ז שנעשה שכן של מישהו ניתן

לו בעלות מסוימת על השדה? וכתבתי בגליון תשפ"ח (ע' 12) שי"ל שביאור זה של כ"ק אדמו"ר זי"ע במחלוקת זו בין רש"י והרמב"ם אינו ביאור השייך במיוחד למחלוקת זו, כ"א זה חלק מכללות שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בהבנת דרכו של רש"י ושל הרמב"ם בכלל, בכמה וכמה מחלוקות ביניהם, וכן של הראב"ד ותוס', כי לאחרי העיון בהרבה מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע רואים שבכמה ביאוריו במחלוקות שונות בין רש"י ותוס' והרמב"ם והראב"ד נמצאת נקודה אחת. (ואף שפשוט שלא בכל פעם ה"ציוור" של הנקודה הוא אופן אחד, מ"מ הנקודה אחת היא), ונקודה זו שייכת למחלוקת זו ג"כ, כדלקמן.

עיקר ענין זה מבואר בלקו"ש חי"ז (שיחה ד' לפ' קדושים). שם מבאר סברא כללית שבשיטת הרמב"ם בכמה מקומות וז"ל: "מצינו כמה פעמים שכשציוותה התורה לעשות איזו מצוה, שקיומה תלוי בפעולה שלפני' (וכיו"ב), מקבלת גם הפעולה הקודמת מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה - היות ופעולה זו מוכרחת (בלעדי' אא"פ להמצוה להיעשות), ה"ז כאילו שבעת הציווי על המצוה, ציוותה התורה גם על פעולה זו", עכ"ל. ומביא כו"כ דוגמאות לסברא זו. וממשיך לבאר שלא רק בנוגע לפעולות אומרים כן, כ"א גם בנוגע לבנ"א, שכשאחד מחויב לעשות דבר לאדם שני, מקבל האדם השני מעין החיוב, ונקרא גם הוא מחויב בדבר.

ועפ"ז מבאר כמה מחלוקות הראשונים, וביניהם גם בין רש"י ותוס' והרמב"ם והראב"ד. ולדוגמא: דעת רש"י (בברכות מח, א ד"ה עד שיאכל) שהמצוות שהקטן חייב בהם מטעם חינוך "לאו מצוה דידי' -] של הקטן] אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר". משא"כ דעת התוס' (שם ד"ה עד שיאכל) הוא שהקטן אכן נקרא מחויב בדבר, וכן הוא דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז) ש"בן מברך לאביו", שמזה מוכח שס"ל שבמצות הבאים מטעם חינוך, מחויב בהם הקטן (מדרבנן), ואינם רק חיוב על האב. ומביא שם שכן משמע גם מלשון הרמב"ם בהל' ציצית (פ"ג ה"ט), בהל' ברכות (רפ"ה), בהל' סוכה (רפ"ו) ובהל' לולב (פ"ז הי"ט). עיי"ש.

ומקשה על שיטת הרמב"ם: איך אפ"ל חיוב על הקטן אפילו מדרבנן, והרי אינו בר דיעה, ובל' הגמ' (פסחים קטז, א) "חיובא לדרדקי (בתמי")?"

ומתרץ שגם לדעת הרמב"ם הטילו החכמים חיוב החינוך רק על האב, ולא על הבן, אבל היות ומצות האב הוא לחנך הבן שיקיים

מצוותיו, נעשה בדרך ממילא התחייבות על הבן בקיום המצוות, ולכן נק' הבן מחויב בדבר.

ועפ"ז מוכרח שרש"י ס"ל שלא אמרי' כן, כ"א שהחיוב שהטילו על האב נשאר על האב לבד. ולא אמרי' סברא הנ"ל, שהחיוב נמשך ג"כ על הבן.

עוד דוגמא: בנוגע לחיוב שמחה ברגל, אמר אב"י (ר"ה ו, סע"ב. קידושין לד, ב) "אשה בעלה משמחה". ופרש"י (שם) "בבבל בבגדי צבעונין כו'". והקשו התוס' (ר"ה שם ד"ה אשה) ממה דאי' בחגיגה (ו, רע"א) - בנוגע הבאת קטן לירושלים - "עד הכא דמיחייבא אימי' בשמחה וכו'", הרי משמע שאשה מחויבת בשלמי שמחה, ולכן "מפרש ר"ת בעלה משמחה, שהחיוב על בעלה ולא עלי' וכו', והא דקאמר בחגיגה דמיחייבא אימי', משום בעלה ולא משום היא". וכן כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א סה"א) "ונשים חייבות במצוה זו". אמנם הראב"ד כתב: "לא בקרבן, אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה".

הרי עוד דוגמא - שהרמב"ם ותוס' ס"ל שהאשה נעשית מחויבת במצות הבאת שלמי שמחה לפי שבעלה מחויב לשתף אותה בהקרבן, ורש"י והראב"ד ס"ל שלא אמרי' כן, ולכן כתבו פירוש אחר ב"אשה בעלה משמחה".

[ועיי"ש בלקו"ש עוד הרבה פרטים בזה. וגם איך שעוד כמה מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד תלויים בזה, וכן שעוד כמה מחלוקות בין רש"י ותוס' תלויין בזה].

וי"ל שגם המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בענין דינא דבר מצרא - ע"פ הסברת כ"ק אדמו"ר - מיוסדת על הסברא הנ"ל:

זה פשוט לכו"ע שהתחלת כל הדין דב"מ הוא מטעם "ועשית הישר והטוב" ותו לא. והמחלוקת בין רש"י והרמב"ם הוא: היות וסו"ס יש להמצרן זכות ליקח השדה, האם אמרי' שבד"מ נמשך גם על השדה גדר זה, שגם מצד השדה חייבים ליתן להמצרן את השדה, וכאילו יש לו קצת קנין בזה.

וה"ז כהחקירה הנ"ל בנוגע מצות חינוך - האם אמרי' שהיות והאב חייב לחנך הבן, בד"מ נמשך זה גם על הבן, שגם הוא מצידו מחויב בזה. או במצות שמחה ברגל, האם אמרי' שהיות והבעל חייב לשתף

אשתו בהקרבן, בד"מ נמשך גם על האשה, שגם היא מצדה חייבת בזה.

[ואף שנדון דב"מ אינו בדומה ממש להנ"ל, כמובן, מ"מ בנקודת הדבר ה"ז בדומה].

וזוהי מחלוקתם: רש"י לשיטתי' ס"ל שלא אמרי' כלל הנ"ל, ולכן נשאר דין דב"מ רק בבחי' זכות ודין קדימה שיש להב"מ, ותו לא. והרמב"ם לשיטתי' ס"ל שמהזכות שיש לו נמשך גם על השדה עצמה, שהיא מצדה שייכת להב"מ.

וכד דייקנין בעוד כו"כ מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע נראה שהרבה מביאוריו במחלוקות שונות בין רש"י ותוס' והרמב"ם והראב"ד מיוסדים על נקודה זו.

והנה עפנה"ל יש לבאר עוד ענין בשיטת הרמב"ם - כפי שהבינו ההגה"מ - ובהקדם הא דאיתא בב"מ (כד, ב): "רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתרי' דמר שמואל בשוקא דבי דיסא, א"ל מצא כאן ארנקי מהו, א"ל הרי אלו שלו [כי הוה מקום שהרבים מצוין שם]. בא ישראל ונתן בה סימן מהו, א"ל חייב להחזיר [שאל ר"י: תרתי? ! [איך מתאימים ב' דינים אלו, שהרי אם אמרת שהרי אלו שלו, הרי שנקטינן שהבעלים נתייאו, א"כ גם אם אח"כ נתן סימן צ"ל של המוצא]. א"ל לפנים משורת הדין, כי הא דאבוה דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא, ואהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחא שתא לפנים משורת הדין, [ואח"כ מובא בגמ' עוד סיפור: רבא הוה שקיל ואזיל בתרי' דר"ג בשוקא דגילדאי, ואמרי לה בשוקא דרבנן, א"ל מצא כאן ארנקי מהו, א"ל הרי אלו שלו, בא ישראל ונתן בה סימן מהו, א"ל הרי אלו שלו, [שאל רבא: והלא עומד וצווח, [א"ל ר"ג: נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים", עכ"ל הגמ'.

והקשו המפרשים דמדוע אמר שמואל שחייב להחזיר מטעם לפנים משורת הדין, משא"כ ר"ג רק אמר הרי אלו שלו, ולא אמר שחייב להחזיר לפנים משורת הדין? ותירץ רבינו יהונתן שרק אדם חשוב צריך להחזיר לפנים משורת הדין, אבל אדם שאינו חשוב אינו צריך, ולכן השיב שמואל לר"י שחייב להחזיר לפנים משורת הדין, משא"כ ר"ג השיב לרבא שהמוציא אינו חייב להחזיר אף לפנים משורת הדין.

אמנם מדברי המאירי ורבינו ירוחם (מישרים נתיב כ ח"ב) משמע שאין חילוק בין אדם חשוב לאדם שאינו חשוב, וכל אחד חייב להחזיר

לפנים משורת הדין, אלא שר"נ פסק כפי שמתחייב ע"פ דין השבת אבידה, ושמואל פסק כפי שיש לעשות לפנים משורת הדין.

אבל צע"ק לשיטה זו מדוע באמת לא אמר ר"נ שצריך להחזיר לפנים משורת הדין?

וי"ל שיש כאן מחלוקת בין שמואל ור"נ האם לעשות לפנים משורת הדין הוה חיוב או רק דבר טוב ונכון, שמואל ס"ל שהוה חיוב, וכלשונו "חייב להחזיר... לפנים משורת הדין", ולכן הוכרח לומר כן לר"י, אבל ר"נ ס"ל שאינו חיוב, ולכן לא אמר כלום לרבא.

ועפ"ז מתורץ עוד קושיא אלימתא: לכא' לפי שיטת ר"י שאם אמרי' שהרי אלו שלו בדרך ממילא דבר פשוט הוא שגם אם בא ישראל ונתן בה סימן אינו חייב להחזיר (וכפי שהקשה בפשוטות "תרת'?!"), א"כ מדוע לאחר שא"ל שמואל הרי אלו שלו עדיין הסתפק ושאל "בא ישראל ונתן בה סימן מהו", הרי לשיטתו תיכף כשא"ל שמואל הרי אלו שלו כבר ברור שגם אם בא ישראל ונתן בה סימן עדיין אינו חייב להחזיר.

והביאור בזה: כשר"י שאל "בא ישראל ונתן בה סימן מהו", כוונתו היתה האם יש כאן לפנים משורת הדין להחזירו (ולא האם יש חיוב השבת אבידה), וכשא"ל שמואל "חייב להחזיר" חשב ר"י שכוונת שמואל היתה שחייב להחזיר מעיקר דין השבת אבידה, כי ר"י עצמו ס"ל שלפנים משורת הדין אינו חיוב גמור, ולא שייך לומר ע"ז הלשון "חייב", ולכן הקשה לשמואל "תרת'?!", כי כפי שהבין ר"י דברי שמואל, יש כאן סתירה. וע"ז ענה לו שמואל שכוונתו היתה שחייב להחזיר לפנים משורת הדין, ואעפ"כ השתמש בהלשון "חייב", כי ס"ל לשמואל שלפנים משורת הדין הוא חיוב.

עכ"פ נמצא שנחלקו ר"י ושמואל: שלר"י לפנים משורת הדין אינו חיוב, ולשמואל הוה חיוב. ובהמשך לזה מביאה הגמ' שגם ר"נ ס"ל כר"י שלפנים משורת הדין אינו חיוב.

ועפ"ז יש לבאר למה כתב הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ז) וז"ל: "אע"פ שהיא שלו, הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבידה לישראל כשיתן את סימניו", עכ"ל. משמע שס"ל להרמב"ם שאי"ז חיוב. והטעם ע"ז י"ל כי הרי הלכה כר"נ בדיני (כתובות יג, א. וש"נ), ולכמה ראשונים כ"ה גם כשפליג על רב ושמואל (עי' ש"ך חו"מ סי' סו ס"ק קכב שמוכיה כן מכמה ראשונים, ועי' רי"ף כתובות ספ"ח וסופ"ו ועוד), וי"ל שגם

הרמב"ם ס"ל כן, ולכן כשיש כאן מחלוקת בין ר"נ ושמואל, ור"נ ס"ל שאין חיוב לעשות לפנים משורת הדין, הלכה כמותו.

בהמשך לזה יש לבאר ג"כ לאידך גיסא-דהנה ההגה"מ על הרמב"ם שם (סק"ג) מביא מ"ש ראבי"ה שכופין לעשות לפנים משורת הדין, ומשמע שס"ל שכ"ה שיטת הרמב"ם, ולכאוו' מה הכריחו לפרש כן בהרמב"ם היפך פשטות משמעות דבריו "הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין...".

ועפהנ"ל י"ל שגם ההגה"מ ס"ל הפי' דברי הגמ' כפי שנת"ל, שנחלקו בזה שמואל ור"נ, אלא שס"ל כאותם הראשונים (רס"ג בדרכי התלמוד הובא בכללי ר' בצלאל) שכשנחלקו שמואל ור"נ הלכה כשמואל, אם מפני שהוא רבו או מפני שהלכה כשמואל בדיני, ולכן מוכרח בנדו"ד לומר שישנו חיוב כשיטת שמואל, וזה מכריח את ההגה"מ לומר שלא נתכוין הרמב"ם לומר כפשוטו שזה תלוי ברצון האדם, כ"א שמחויב בזה.

אמנם עדיין אינו מובן כל צרכו מ"ש ההגה"מ שלהרמב"ם גם כופין ע"ז. דלכאוו' אף אם זה חיוב גמור, מ"מ מנ"ל שכופין ע"ז, והרי מחלוקת גדולה היא בין הפוסקים, דהרא"ש (ב"מ פ"ב ס"ז) ורבינו ירוחם (שם) והמאירי ס"ל שאין כופין, וכ"כ הרמ"א (חו"מ סי"ב ס"ב) שאין בי"ד יכולים לכוף להכנס לפנים משורת הדין, אף אם נראה להם שהוא מן הראוי. ואף שמוסיף שיש חולקים, מ"מ כ' ב"שב יעקב" (אבהע"ז סוסכ"ט מובא בפתחי תשובה חו"מ שם סק"ו) שכיון שהדעה הא' מובאת בסתם והשני' בשם יש חולקים, מוכח שהרמ"א פוסק כדעה הא' שאין כופין.

בכל אופן אינו ברור בפשטות, שאם ס"ל שזה חיוב גמור גם כופין ע"ז, וא"כ מנ"ל להגה"מ שלהרמב"ם גם כופין ע"ז?

אמנם עפהנ"ל מלקו"ש, שהרמב"ם ס"ל שאם יש חיוב על האדם לעשות איזה דבר עם אדם שני או עם דבר שני, נמשך החיוב גם על האדם הב' או על הדבר הב', מובן שבנדו"ד היות שיש על האדם חיוב להחזיר לו האבידה, נמשך עי"ז גם על החפץ שייכות להאדם האובד, וא"כ כבר כופין את האדם להחזירו.

כלומר: כשיש למישהו איזה חפץ השייך לאדם שני ואינו רוצה להחזירו, כופין אותו הבי"ד להחזירו, וכל הספק והשקו"ט בנדו"ד הוא שהיות ומעיקר הדין אין החפץ שייך להאובד, ורק שיש חיוב על האדם להחזירו (מטעם לפנים משורת הדין), יש להסתפק האם זהו מ"ע (בין

אדם למקום) כזה שכופין עליו או לא, אבל מטעם דיני ממונות לכאור' אין מקום לכופ, כי אין המוצא מחזיק ממון חבירו אצלו שלא כדין. אבל אם אומרים שהיות ויש על הגברא חיוב להחזיר החפץ, מזה נמשך שגם החפץ עצמו שייך קצת להאובד, פשוט שגם בזה כופין, כמו שכופין מי שאינו רוצה להחזיר לחבירו חפץ השייך לו באמת, [וה"ז ממש כמו דינא דבר מצרא שלהרמב"ם היות שיש חיוב על הגברא לעשות טוב וישיר ולהניח השדה שיקחנו הבר מצרא, נמשך גם על השדה שייכות וקצת קנין להבר מצרא]. וזה הכריח להגה"מ לומר שלהרמב"ם גם כופין לעשות לפני משורת הדין.

והנה ע"פ הנ"ל מלקו"ש שגם התוס' אזלי בשיטה זו, נמצא שגם לשיטת התוס' כופין אותו ע"ז, כי גם לשיטתם ה"ז חיוב, שהרי כתבו (ב"מ כד, ד ד"ה לפנים): "משום לפני משורת הדין בעי לי לאהדורי", וא"כ היות שס"ל שיש על הגברא חיוב להחזיר, נמשך גם על החפץ עצמו שייכות להאובד, ובמילא כופין הבי"ד ע"ז.

[אלא שצ"ל שלתוס' הא דלעשות לפני משורת הדין הוה חיוב, אינו מטעם הנ"ל שנחלקו בזה שמואל ור"נ והלכה כשמואל, כי התוס' (ב"מ פב, א. ד"ה לא) כתבו "וכר"נ קיי"ל בדיני לגבי כו"ע", ואם זהו מחלוקת בין שמואל ור"נ כמשנת"ל, צ"ל הלכה כר"נ, שאין זה חיוב גמור; ומוכרח לומר שהתוס' לומדים הסוגיא באופן אחר, ויש להם ראי' אחרת שזהו חיוב גמור, אלא שלאחר שאנו יודעים שלתוס' זהו חיוב מאיזה טעם שיהי', צ"ל שס"ל שגם כופין ע"ז מטעם הנת"ל].



כהנים בני לוי

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חיי"ט שיחה ג' לפ' וילך מקשה כ"ק אדמו"ר על פירש"י ד"ה ויכתוב משה וגו' ויתנה שמפרש נתנה לבני שבטו שלכאורה בכ"מ מצינו דהלשון כהנים בני לוי או הכהנים הלויים קאי רק על הכהנים א"כ מנ"ל לרש"י דהכא קאי על כל שבט לוי הלא בפסוק נאמר לכהנים בני לוי ובפשוטות הפי' הוא כמו שפי' בפ' שופטים במש"נ שם הכהנים הלויים דהפי' הכהנים שבאו משבט לוי א"כ ה"נ הפי' הוא הכהנים שהם בני לוי, וא"כ מנ"ל שהפי' דנתנה לכל בני שבטו.

וממשיך שם דאולי ההכרח הוא מש"כ בפסוק עצמו נושאי ארון ברית ה' וא"כ ע"כ דקאי על הלויים שהם הנושאים את הארון אמנם כתב שם דיש לפרש גם בפשש"מ כפי' הב' של החזקוני שקאי על הכהנים שהם מכינים את הארון למשא בני קהת כמבואר סוף פ' במדבר לכן גם הם נקראים נושאי הארון, ובפרט שגם מבין הלויים גופא רק הבני קהת הם הנושאים וא"כ לפי זה ג"כ אינו כל השבט, וא"כ יותר מסתבר שקאי על הכהנים וכפי' החזקוני הנ"ל.

ומתריך שם דרש"י מפרש שנתנה לכל השבט מכיון שלקמן שם בפסוק נאמר דנתנה לכל זקני ישראל היינו כנציגים של כל השבטים א"כ נמצא דדוקא שבט לוי לא הי' להם נציג, ולכן מפרש רש"י דאה"נ בפשטות הפסוקים נתנה בפועל להכהנים אמנם לא מצד היותם מובדל משבט לוי מצד קדושת כהונתם אלא מצד היותם השרים והזקנים משבט לוי גופא וע"ד הזקנים דכל השבטים, דלפי פשש"מ יש להכהנים גם מעלת הלויים הכללית שהובדלו מכלל ישראל.

והנה לא ביאר שם לפי המסקנא אם נשתנה לפי זה הפי' כפי' הכתוב "הנושאים את ארון ברית ה'", דהרי עתה י"ל דמכיון דהפסוק מדגיש היותם בני לוי להורות לנו שהם קבלו התורה מחמת מעלת הלויים שבהם ולא מחמת כהונתם א"כ יש להדגיש מעלת הברדלת הלויים, ולכן מדגיש הכתוב ענין נשיאת הארון שזה שלימות ותכלית הברדלת הלויים [כמבואר בתחילת הערה 15 שם] ראה עקב י' ח'..

ולפי זה מש"כ לקמן בפ' וילך [לא' כה'] "ויצו משה את הלויים נושאי ארון ברית ה' לקוח את ס"ת" וגו' י"ל דקאי על הכהנים שהם גם מהלויים הנושאי את הארון, דהרי להם נתנה התורה כנ"ל [ובפרט שהציווי לתת אותו בהארון או בצד הארון יותר מסתבר דשייך להכהנים ולא להלויים וכנ"ל בסוף פ' במדבר], ולכאורה זה חידוש גדול דהלויים בהפסוק קאי על הכהנים [וראה בסוף הערה 15 שם, וצ"ע הכוונה שם, ובכל אופן שם איירי קודם הביאור בהשיחה, והשתא איירינן אחרי הביאור שקאי על הכהנים מצד היותם לויים].

[ולפי זה אולי בפ' תבוא אצל הברכות וכו' בהר גריזים ובהר עיבל דכתוב שם דהלויים אמרו הברכות והקללות, ויש שקו"ט בסוטה דף לז בדיוק איפה היו הלויים דהלא הלויים היו גם למעלה, ולכאורה רש"י אינו מתריך, אמנם י"ל דהלויים שם קאי על כהנים גם לפשש"מ, אמנם רש"י כתב שם הכהנים והלויים והארון ואולי הכוונה לבני קהת שלהם יש שייכות להארון שהם נשאו, ויש בזה אריכות דברים ועוד חזון למועד].



האם משה ואהרן נמנו בכ"ב אלף דשבט לוי

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות ח"ב ע' 559 איתא דמשה לא נמנה במנין הלויים, וגם באהרן יש מחלוקת בדבר אם נמנה או לא נמנה.

והנה מ"ש באהרן יש מחלוקת, לכאורה הכוונה היא ממחלוקת מפרשי רש"י במדבר ג, כט אם מ"ש שנקד על ואהרן משום שאהרן אינו מן המנין פירושו שלא היה מן הנמנים או שלא היה מן המונים, כמ"ש הרא"ם ועוד.

אבל לכאורה צ"ב מ"ש שמה לא היה מן המנין לדעת הכל, דבנחלת יעקב אכן כתוב שמי שהוא מן המונין אינו יכול להיות מן הנמנים, אבל בלבוש האורה (והובא בצדה לדרך) מפורש שמה נמנה בכלל כ"ב אלף הלויים.



אם גר צריך כפרה על מה שעשה בגויותו

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

בשיחות רבות [ראה לקו"ש ח"י ס"ע 89 הערה 41. 'מקדש מלך' כרך ב' עמ' 362-363] הביא כ"ק אדמו"ר נשיא-דורינו את דברי החיד"א ז"ל בספרו "מדבר קדמות" (מערכת גימל אות ג') בלשון חז"ל "גר שנתגייר" ולא "גוי שנתגייר" - לעומת "קטן שהגדיל" - עפ"י הידוע במדרשי חז"ל שנשיאות הגרים כבר היו במעמד הר סיני [דרך אגב: חידוש זה של החיד"א מובא ע"י הגר"ר מרגליות (ז"ל) כחידוש משלו - לדוגמא במקור חסד לספר חסידים סתר"צ ס"א - ובכ"מ].

אמנם, פעם אחת בשנת תשל"ט ('שיחות-קודש' תשל"ט ח"ג עמ' 82) הדגיש כ"ק שדיוקו של החיד"א אינו עפ"י הלכה, משום שלא מצינו שהגר חייב כפרה על מעשים שעשה טרם גיורו כשם שנפסק בהלכה לגבי קטן (או"ח סי' שמג) בנוגע ל"עבירות (שנעשו) בקטנותו" ד"טוב לו שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה כו"'. עכתד"ק.

ולהעיר משו"ת חוות יאיר (סימן עט) שנשאל מגר צדק (מק"ק אמסטרדם) אם מחוייב להחזיר גניבה שגנב מישראל בגויותו,

ולמסקנא הסיק שכדי ליפטר מדיני שמים - יהיה חייב להחזיר הגניבה שגנב בגויותו.

[אמנם, בתחילת דבריו ר"ל עפ"י הכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ולפי דברי ר' יוסי ביבמות מח, ב. שגרים מעונין בזה"ז לפי שאינן בקיאיין בדקדוקי מצוות (ופליג על רבי חנניא בנו של ר"ג שס"ל שגרים בזה"ז מעונין ויסורין באין עליהן מפני שלא קיימו ז' מצוות ב"נ) - פטור מלהחזיר גניבה שגנב בגויותו.

אבל להלן שם בהמשך התשובה מביא מ"ש התוס' (ד"ה ב"נ - סנהדרין עא, ב) על דברי ר' חנניא ב"נ שבירך את השם ואח"כ נתגייר - פטור, הואיל ונשתנה דינו נשתנה מיתתו. ופירש רש"י: דאילו מעיקרא (כגוי) נידון בעד אחד, בדין אחד וא"צ להתראה. ואילו עביד השתא בעינן זה להעונישו התראה, וסנהדרין של עשרים ושלושה, ועדים. והקשו התוספות מהא דאחז"ל שגרים מיוסרים בשל עוונותיהם מהעבר, וממילא א"א לומר שנמחקו עוונותיו כלא היו, ותירצו דאולי יש לחלק בין חיובים בדיני אדם שפטורים, לדיני שמים שבהם חייבים. ומכאן הסיק שחייב להחזיר ליפטר מדיני שמים]

ויתירה מזו מפורש ב'ספר חסידים' (סימן תרצא): אע"פ שאמרו גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מ"מ משלם מה שחייב לשלם, ואם הרג נפש צריך כפרה (ובמקו"ח להר"ר מרגליות ציין לעוד פוסקים שהלכו בשיטה זו).

ובהכרח לבאר שכ"ק התכווין להוכיח מהא שכו"כ עפ"י שו"ע לא נפסק שגר צריך לעשות משהו כו' לתקן העבר - לכן אכן אין דיוקו מבוסס ע"ד ההלכה.



קבלת הידור חדש לפני ר"ה

הנ"ל

בענין המובא בכ"מ - לקבל הידור חדש לפני כל ר"ה, וכבר שקו"ט בכ"מ בשינויי הנוסחאות והלשונות אם קאי על מצות מעשיות או על הידורי מצוה (וראה הנאסף ב'אוצר מנהגי חב"ד' ר"ה עמ' קגד-אותיות שפ-שפה) וגם שם נזקק לזה, וכן המו"צ דעומר מו"ה רי"ש שי' גינבורג)

מכבר חשבתי לחלק בין רבותינו נשיאינו שאצלם מדובר בהידורים דווקא, משא"כ בשאר עלמא ורוב בני"א שאצלם מדובר (גם, ומתחיל) בסור-מרע ועשה-טוב (ראה לקו"ש ח"ב ובכ"מ) בקיום מצוות בפו"מ [וכמובן - שאפשר להוסיף גם הידורים כפי שמדובר כמ"פ בשיחות (ראה גם בשיחה שבריש ספר המנהגים) שאפשר בדורינו לחטוף "הידורים"].

מצאתי בשיחת מוצאי ש"פ בשלח תשל"ט ('שיחות-קודש' תשל"ט כרך ג' עמ' 81) לגבי הנהגת אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע הדגשה על שני פרטים חשובים:

(א) למרות שהנהגה זו היתה של כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, אעפ"כ מכיון שכ"ק מו"ח אדמו"ר סיפרה להשומעים - מובן, איפוא, שיש לכך שייכות גם לאנשים כערכינו.

(ב) מכיון שקיבל ע"ע הידור חדש שלפני-זה לא נהג בו, מכאן הוכחה שזהו ענין [=הידור=] שלא היה מחוייב בו. עכת"ד ק'.

ושוב, אין סתירה למה שנאמר לעיל, כי ה"שייכות לאנשים כערכינו" היא בעצם הקבלה של שיפור בהנהגה, וג"ז נקרא הידור בהנהגה, (ולאו דוקא בהידור ממש). אבל כמובן שאין זה שולל גם הידורים וכנ"ל.



תשלומין כל שבעה על שהחיינו דעצרת - לדעת אדה"ז

הת' אהרן אסטר

שליח בישיבת ליובאוויטש - שיקאגא

כתב המחבר סתע"ג ס"א, מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו ומברך שהחיינו וכו', ובמג"א שם סק"א כתב שהחיינו, ואם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה וה"ה בכל יו"ט (עירובין דף מ') ונראה לי דאפי' בירך בראשונה ולא בירך ביו"ט שני של גליות מברך כל שבעה, עכ"ל, ובחק יעקב שם סק"א מוסיף, ונראה דה"ה בעצרת אע"ג דהוא רק שני ימים מ"מ יש לה תשלומין כל שבעה וכו', והובאו דבריו בבאר היטב שם סק"א.

והנה בשו"ע אדה"ז שם ס"ב, מביא דין המג"א, דמברך כל שבעה, ואינו מביא הוספת הח"י דשייך גם לעצרת, וז"ל, "ואם שכח לברך

שהחיינו בקידוש ליל שני אפי' אם בירך כבר בליל ראשון חייב לברך אימתי שנזכר בכל שבעת ימי החג דהיינו עד סוף י"ט האחרון של גליות" עכ"ל, ובאמת לא כתב אי שייך דין תשלומין כל שבעה, לשאר יו"ט בכלל, כלשון המג"א הנ"ל וה"ה בכל יו"ט, ובפשטות י"ל דסמך על מה שיכתוב אח"כ, ואכן בהל' סוכה סי' תרמ"ג ס"ה כתב, וז"ל "אם לא בירך שהחיינו בליל הראשון ונזכר למחר אומר בשעה שנזכר אפי' שלא על הכוס ואם לא נזכר למחר וגם בליל ב' שכח ולא בירך שהחיינו ונזכר בא' משאר ימי החג יברך אימתי שנזכר שברכת שהחיינו יש לה תשלומין כל שבעה וכו'.

אמנם בסי' תשכ"ד, בהלכות דשבועות אינו מביא דיני שהחיינו כלל, וע"כ משום דסומך אמ"ש לעיל בסי' תע"ג בנוגע לפסח, וה"ה לשבועות, וא"כ לכאורה אפ"ל דכמו"כ הדין תשלומין שהביא בפסח שייך גם לשבועות, והא דחזר עלי' בהל' סוכה, י"ל דהוא משום חידוש שנתחדש בה, שצריך לברך בסוכה, עיי"ש,

ובאמת י"ל, דלפי ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בגדר ברכת הזמן על המועדים לדעת אדה"ז, מוכח דלא ס"ל דשייך תשלומין כל שבעה בעצרת, וי"ל דמדוייק באריכות לשונו הזהב בסי' תע"ג הנ"ל, וכדלקמן.

בלקו"ש חל"ז (ימים אחרונים של פסח, ע' 14 ואילך) מדייק רבינו באריכות לשון הרמב"ם, בטעם שאין מברכין שהחיינו בשביעי של פסח, שכתב (הל' שבת פכ"ט הכ"ג) "מפני שאינו רגל בפ"ע וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", דלכאור' הטעם מפני שאינו רגל בפ"ע מספיק. ועד"ז מדייק בלשון אדה"ז שכתב (סי' תצ"ט סי"ב) "כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח", והשמט הטעם דלא הוי רגל בפ"ע, ובפרט שכבר הביא טעם זה בנוגע לאמירת הלל רק "בב' ימים טובים הראשונים של פסח אבל לא בחוש"מ וי"ט האחרונים".

ומבאר בהקדים מה שיש להסתפק בגדר הזמן על המועדים, דיש לבארה בב' אופנים, (א) שהוא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה, ע"ד ברכת שהחיינו על פרי חדש, (ב) דיש חיוב ברכה על עצם זמן המועד.

היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד. והנפקותא בין שני אופנים אלו, הוא בגדר התשלומין של ברכת הזמן שיכול לברך כל שבעה, דלאופן הא', זמן החיוב של הברכה הוא בליל ראשון של חג, בעת הגעת החג אלא שאם לא בירכה אז משלימה כל שבעת ימי החג, ולאופן הב' כל רגע ורגע של המועד חייב בהברכה, אלא

שהברכה בליל ראשון פוטרת כל החג, וכשמברך בשאר ימי החג, אין הפי' שבירך בזמן דתשלומין אלא כל המועד הוא זמנה, (ועיי"ש שמביא נפק"מ להלכה כשנאנס אח"כ).

ובזה מבאר אריכות לשון הרמב"ם, דאם הי' כותב רק ד"אינו רגל בפ"ע", הו"א דס"ל כאופן הא', דמכיון דאינו רגל בפ"ע, ואין כאן חידוש, מעיקרא אין חיוב לברך שהחיינו, לכן הוסיף "וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח", דכל רגע ורגע של המועד חייב בברכה כאופן הב', אלא מכיון דש"פ אינו רגל בפ"ע, נפטר בזמן שבירך בתחילת הפסח, ועד"ז מבאר הא' שהשמיט אדה"ז "שאינו רגל בפ"ע" וכתב רק "כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח" להדגיש שאינו דומה להלל, דבעצם יש חיוב שהחיינו בשש"פ ואחש"פ והא דאין אומרים, הוא משום שנפטר בכרכתו כשיטות הראשונים, עכת"ד הקדושים.

והנה מהשיחה משמע, דלדעת אדה"ז אין גדר תשלומין כלל בברכת שהחיינו, והא דמברך כל שבעה, הוא משום דהחיוב הוא בכל רגע של היו"ט, ועפ"ז פשוט דל"ש תשלומין כל שבעה בעצרת, דהרי הם ימי חול, ופשוט דאינו יכול לפטור חיוב שהחיינו מחמת היו"ט, בזה שיברך בחול, אחרי זמן החיוב, ואף דבסידורו כתב אדה"ז דאין אומרים תחנון עד י"ב סיון, הרי זה רק מצד דין תשלומין דקרבנות דלכן אומרים תחנון ביי"ג סיון, כמ"ש רבינו באג"ק ח"כ ע' רנ"א, הובא בלקו"ש ח"ד ע' 1312 בהערה, דמצד קרבנות אין ספיקא דיומא, ואדרבא מבואר בכמה שיחות שימי התשלומין דשבעות הם ימי חול בדוקא, עי' לקו"ש חכ"ח ע' 76 ואילך, (ומ"מ גם בשבעות, אם שכח שהחיינו בקידוש, חייב לברך כשזכר עד סוף יו"ט שני).

וי"ל דכ"ז מרומז בדיוק לשון אדה"ז בסי' תע"ג הנ"ל, שכתב, "חייב לברך אימתי שנזכר בכל שבעת ימי החג דהיינו עד סוף יו"ט האחרון של גליות" ויש לדייק למה האריך כ"כ, ולא כתב בקיצור דמברך כל שבעה כלשון המג"א הנ"ל, אלא דרוצה להדגיש דהא דמברך כל שבעה אינו בגדר תשלומין, אלא משום דיש חיוב בכל רגע של המועד, וכשמברך פוטר שאר המועד, וזהו שכתב "חייב לברך כו' בכל שבעת ימי החג" ומה שהוסיף "עד סוף יו"ט האחרון של גליות", י"ל בפשטות דבא להוציא מהי"א דאינו מברך באחש"פ, כיון דבקיאיין בקביעה דירחא, אבל אי משום זה בלבד, כבר השמיע לנו בזה שכתב "ואם שכח לברך שהחיינו בקידוש ליל שני אפי' אם בירך כבר בליל

ראשון חייב לברך" וכו', ואי משום דבקיאיין בקביעא דירחא אין לברך, א"כ גם הכא לא יהא חייב לברך על יו"ט שני, אחרי שבירך בראשון, כששכח עכ"פ, וע"כ דאין מתחשבין כלל בזה דבקיאיין בקביעא דירחא, וא"כ מה בא להוסיף כאן דמברך עד סוף יו"ט האחרון של גליות, ועל פי הנ"ל י"ל, דמדין הקודם לא שמעי' הא דאין מתחשבין בהא דבקיאיין בקביעות דירחא, רק גבי הא דיש חיוב שהחיינו גם ביו"ט שני, ובאופן דחייב להשלימה בזמן המועד, אבל גבי עצם זמן התשלומין, שצ"ל בזמן המועד כנ"ל בארוכה אפשר אמרי' דכיון דבקיאיין בקביעא דירחא, אינו יכול לברך ביו"ט שני של גליות, לכן הוסיף, דמברך אימתי שנזכר עד סוף יו"ט האחרון של גליות, דחשיב זמן המועד, ולכן חייב לברך שהחיינו אז בכדי לפטור חיובו על זמן המועד.



מקור מנהגינו שאין מטבילין הכרפס בחרוסת

הת' מנחם מענדל ברונפמן
תות"ל 770, קבוצה

ב"הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים" מציין כ"ק אדמו"ר זי"ע כי טובלים את הכרפס במי מלח או בחומץ. "אבל לא בחרוסת - דכיון דבטיבול שני [של המרור] חרוסת מצוה - [אם כן, האם מתאים אשר] לאחר שמילא כריסו ממנו [מן החרוסת, שלא לשם מצוה] יביאנה למצוה? ! אתמהא. (רא"ש שם)".

במילים פשוטות: כוונת הרבי היא להצביע על המקור לדברי אדה"ז, שהטבלת הכרפס היא במי מלח ולא בחרוסת. והוא: הרא"ש בפסחים (קיד, א, סי' כה) - אשר מסביר, כי לא ניתן לאכול מן החרוסת כאשר אין בכך מצוה, ולאחר שמילא כריסו ממנו - יבוא לקיים באכילתו גם מצוה.

ונראה להעיר:

א. למעשה, בעניין זה קיימות חמש שיטות מהו כרפס - ה"טיבול הראשון": (1) שהטיבול הוא בחרוסת. (2) או בחרוסת או בחומץ או במי מלח. (3) בחרוסת - אם לוקח חזרת, ובחומץ או במי מלח - בשאר ירקות. (4) אסור לטבל בחרוסת. (5) שיטה חדשה בראשונים, שפירוש המילה מטבל הוא: לאכול (ולא להטביל). ראה בכל זה באריכות בהגדה שלמה (לרמ"מ כשר) עמ' 106-101.

כנראה, הרבי אינו מציין לדיון זה, כיון שהוא אינו נוגע לשיטת רבינו הזקן בזה, שהרי כבר נקבע מראש ליקח בצל או תפו"א (ובכל

1) העירו ב'הערות וביאורים' (גליון תש"נ): ובהא שכתב ויטבול במי מלח או בחומץ, לכאורה אינו כמש"כ בשו"ע סי' תעג סי"ד וז"ל: צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול דהיינו שיטבלנו בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים ואם אין לו יטבלנו בחרוסת, ולמה תיקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול. עכ"ל. וצ"ע מש"כ כ"ק אדמו"ר בהגדה "אבל לא בחרוסת דכיוון דבטיבול שני חרוסת מצוה – לאחר שמילא כריסו ממנו יביאנה למצוה אתמהה (רא"ש שם)", דלכא"ו שיטת אדה"ז היא כהנך ראשונים דאפשר להטביל הכרפס בחרוסת (רש"י על המשנה שם, רמב"ם, ודעת ר' עמרם הובא בטור, ועי' ב"י), וצ"ע מנ"ל דחזר בו. עד כאן לשון ההערה.

ואין זו שאלה בכלל:

א) כבר הביא הרבי לעיל (בביאור על "סימן סדר של פסח", בד"ה כרפס) ש"אנו נוהגין ליקח בצל". ובודאי שאם מארגן להניח בצל, יארגן גם להביא מי מלח או חומץ. מה יעשה אבל "בדיעבד" – אם לא ארגן, ואין לו מי מלח או חומץ או שאר טיבולים – וגם לא יכול להשיג? כאן יטביל בחרוסת בדלית ברירה [כמדויק כבר בלשון רבינו הזקן: "שיטבלנו בחומץ או במי מלח, או בשאר טיבולים" – בכל אלו האופנים אפשר להטביל או בזה, או בזה. אבל רק "אם אין לו (רק אז) יטבלנו בחרוסת"] וגם הדין של "בדיעבד" מקורו בדעת הרא"ש. שכן: הלוא ברור הדבר וגם פשוט, שלמרות שאין למלאות כריסו ממנו ואח"כ לבוא ולאכול למצוה, אבל זה עדיפא – מאשר בכלל לא לעשות הכרפס! והרי כאן מדובר במקרה שאין לו משהו אחר לטבל בו!

ואדרבה: מהדברים הללו לא רק שאין קושיא על דברי הרבי, אלא להיפך: יש מכאן ראייה!

כי אם אדמו"ר הזקן סובר בשו"ע שבעצם אפשר להטביל בחרוסת – למה יכול להטביל הכרפס בחרוסת רק "אם אין לו"?! מה נשתנה זה מטיבול בדברים אחרים? ואם תאמר שהוא רק מעדיף לפסוק לפי רוב הפסוקים (ולכן מציין לכתחילה רק שארי דברים, ולא דבר שיש בו מחלוקת), אבל בעצם הוא סובר שניתן להטביל בחרוסת, אם כן, היה לו לכתוב בסגנון זה: "ויטוב להטביל בחומץ או במי מלח או בשאר טיבולים. ומעיקר הדין יכול להטביל גם בחרוסת?"

אלא יש לומר פשוט: אדה"ז פוסק כמו הרא"ש (כמ"ש הרבי בהגדה), שאין מטבילים בחרוסת, אבל גם להרא"ש עדיף "למלאות כריסו ממנו ואח"כ להביאו למצוה", מאשר לבטל ולהימנע מלעשות הכרפס בכלל, בדיעבד! זאת אומרת (בסגנון אחר קצת): הא גופא ש"אם אין לו יטבלנו בחרוסת" – מקורו הוא בשיטת הרא"ש! (והטעם של הרא"ש, פשוט הוא כנ"ל: דעדיפא למלאות כריסו ממנו ולהביאו אח"כ למצוה – מאשר לא לעשות כרפס בכלל!)

ב) והנה, גם אם נניח כי אדה"ז סובר בשו"ע שלו, שגם לכתחילה ניתן להטביל בחרוסת (- דבר שאינו נכון כנ"ל) – הרי כאן, בסידורו, אדה"ז כותב מפורש: "ויטבול במי מלח או חומץ ויברך" – ותו לא! ודייק להקדים מי מלח לחומץ (לא כמ"ש בשו"ע שלו – אלא) כמו שמובא בסידור השל"ה.

אופן - ירקות) ולטובלו במי מלח (או חומץ). ככתוב לעיל בד"ה הכרפס. ואם כן, מזה עצמו מובן: א) ברור שאין זה כמו השיטה שמטבילין בחרוסת. ב) זה מסתדר (גם) עם הדעה שאם לוקח ירקות, יטביל במי מלח. ג) זה לא כמו השיטה ש"מטבל" היינו לאכול (ולא להטביל).

ב. אבל נשאר לא ברור: מהי, עקרונית, שיטתנו (אדה"ז) לשאלה - האם אסור לטבל בחרוסת; או שהטיבול הראשון צ"ל או בחרוסת או במי מלח, ואנו רק "העדפנו" את מי מלח?

על זה מביא הרבי - "אבל לא (מטבל) בחרוסת". וטעמו בצידו שם (שכיון שחרוסת בטיבול השני מצוה, איך יאכל וימלא כריסו מן החרוסת כבר בטיבול הראשון?! מהרא"ש).

ג. אלא שלכאורה על פי זה תמוה מה שהרבי אינו מציין להרשב"ם, שכן לכאורה, הוא המקור הכי ראשוני להשיטה שאין לטבל בחרוסת. ותמורת זאת מציין (רק) להרא"ש.

וזו לשון המשנה (בפסחים קיד, א) המתארת סדר ליל פסח: "הביאו לפניו - מטבל בחזרת...", וזו "ההבאה" הראשונה שבליה זה, מיד אחר הקידוש. לפי הרשב"ם, קטע זה מתייחס ל"כרפס" - ומכאן ראיתו שהטיבול אינו בחרוסת: "הביאו לפניו הירקות, אחר שבירך על היין.. שכל מאכלם - על ידי טיבול. והאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדתניא [רק] לקמן [שם במשנה]: הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת. מכלל, דעדיין לא הביאו [החרוסת]...", וכיון שעדיין לא הביאו לפניו חרוסת (וזה מגיע רק אח"כ), פשיטא שאין מטבילין את הכרפס בחרוסת.

והרא"ש כתב: "פירש הרשב"ם דטיבול זה לא היה בחרוסת, מדלא מדבר חרוסת עד טיבול שני. וכך היה נוהג ר"ת שלא היה מטבל טיבול ראשון בחרוסת. דהא קיי"ל כר' אלעזר בר צדוק דאמר, חרוסת מצוה זכר לתפוח או זכר לטיט. אם כן, בשעת טיבול המרור, שהוא טיבול של מצוה, ראוי לטבל בו [בחרוסת] ולא [לטבל בחרוסת בעת הטיבול] הראשונה דלאחר שמילא כריסו ממנו [מן החרוסת] יביאנו למצוה 2?" מעיון שטחי נראה, שהרא"ש מפרש את שיטת הרשב"ם. ותמוה, מדוע לא מציין הרבי גם לרשב"ם, שהוא המקור הראשוני של השיטה שאין מטבילין בחרוסת.

(2) סגנון דברי רא"ש אלו, נלקח מהאמור בגמרא פסחים (קטו, ב) גבי מרור.

אבל האמת היא, שלרא"ש יש פה שיטה חדשה. (וזהו הטעם שמציין הרבי רק אליו, כיון ששיטת הרא"ש - היא מקור שיטתנו).

ובהקדים, שהרבי לא יכול לציין לרשב"ם. כי: יסוד שיטת הרשב"ם שאין להטביל בחרוסת, נעוצה בעובדה שלפי שיטתו, הרי, ה"הביאו לפניו" שבמשנה - משמעותו: הביאו את הירקות. ואם כן מפורש עולה, שהכרפס הגיע לפני החרוסת, ואיך אפוא יטבילו הכרפס בחרוסת - והחרוסת עוד איננה פה! ?

אבל, לפי שיטת אדה"ז, ה"הביאו לפניו" שבמשנה זו (עליה רשב"ם כותב שמה שהביאו - הוא הירקות דכרפס) הוא כשיטת הר"ח - החולק על הרשב"ם - שהביא לפניו היינו, את השולחן! וכמו שהרבי מבאר בד"ה יסדר על שולחנו קערה.

הלוא לפי שיטת הר"ח יתכן בהחלט, שהכרפס הונח כאשר כבר הביאו את הכרפס ממקודם (דלא כמ"ש הרשב"ם). והסיבה שאוכלים הכרפס תחילה, היא, כי כל מהותו של הכרפס היא להתמיה התינוקות, שישאלו מה נשתנה (לפני אכילת המרור). בכך אפוא, נשמטת כל ראיית רשב"ם שאין מטבילין הכרפס בחרוסת,

ואיך נאמר שהא דלא מטבילין הכרפס בחרוסת, מקורו הוא שיטת הרשב"ם (שאינה מקובלת על אדה"ז) ! ?

לכן מציין הרבי (רק) לשיטת הרא"ש!

כי למעשה, הרא"ש סובר דלא כהרשב"ם. נכון שגם לרא"ש אין מטבילין בחרוסת, אבל מטעם אחר: דהיות והטבלת מרור בחרוסת היא מצוה, "איך ימלא כריסו ממנו [בהטבלת הכרפס בחרוסת], ואחר כך יביאנו למצוה" ! ?

יש לציין עוד, שיתכן ולכן הרבי הדגיש את תיבת ה"אתמהה" בסיום העתקת דברי הרא"ש.



טענו חטים והודה לו בשעורים

הת' חננייה זוהר

תות"ל - 770

איתא בגמ' ב"מ ה, א: "טענו חיטין והודה לו בשעורין פטור ור"ג מחיביב". ע"כ. ובלקו"ש חכ"ד ע' 98 ואילך מבאר הרבי את מחלוקתם

האם אזלינן בתר הצורה (איכות), או חומר (כמות). והתוכן בקצרה, דהטעם למה שמודה במקצת צ"ל ממין הטענה הוא, כי כשהודאה לא ממין הטענה נמצא שזו הודאה במקצת הטענה, והיינו שעל טענת חיטין הוא כופר הכל, ועל הודאת השעורים אין כלל טענה. אלא שמחלוקתם תלוי' האם מסתכלים על צורת הטענה, או על חומר הטענה, דאם מסתכלים על חומר (כמות) התביעה, הרי בפועל היתה הטענה על חיטין ולא שעורים, אבל אם מסתכלים על הצורה והתוכן דהתביעה הרי סו"ס תובעו "ממון", ובזה הוי שוים כל התביעות ונמצא שהודה במקצת.

וזהו מחלוקתם דלרבנן אזלינן בתר חומר הטענה ולר"ש אזלינן בתר צורת ואיכות הטענה.

ב. והנה ע"פ יסוד זה שניתן להסתכל ע"כ טענה בב' אופנים וכנ"ל, יש לתלות כו"כ ענינים ומח' בסוגיין, ובאופן דלשטטייהו, ובקצרה עכ"פ:

דהנה פסק הרמב"ם (הל' טו"נ פ"ג הי"ד) וז"ל: "מנה יש לי אצלך הלואה לא היו דברים מעולם ולא לויתי ממך מעולם אבל חמישים דינר יש לך בידי פקדון או משום נזק וכיוצא בו, הורו רבותי שזה מודה במקצת וישבע שהרי טענו שהוא חייב לו מאה והודה שהוא חייב לו חמישים ומה לי נתחייב לו משום הלואה או משום פקדון או משום נזק. ולזה דעתי נוטה", עכ"ל. והשיג ע"ז הראב"ד וז"ל: "ואני מורה ובא שאם טענו מזה מלוה ומזה פקדון והודה באחד וכפר באחד אין זה מודה במקצת הטענה שהלואה ופקדון שתי טענות הן ויש בידי ראייה ע"ז וה"ה שאין בזה מקצת הודאה", עכ"ל.

ובהסברת המח' י"ל, דלהרמב"ם אזלינן בתר הטענה, דלכך אין משנה כלל אם תובעו מלוה והודה בפקדון וכו', דהתוכן של הכל הוא "כסף", אבל להראב"ד מסתכלים ב"חומר" הטענה, דע"כ יש חילוק בין מלוה ופקדון והוי כב' טענות שונות¹.

(1) ומ"מ לא פסק הרמב"ם כר"ג דלעיל, כי "צורת" מלוה ופקדון דהוי ככסף הוא יותר קל מלומר שצורת חיטין הוי כסף וכפשוט (וזהו חידושו הגדול דר"ג דאפי' טענו חיטין סתמא – הוי תוכנו כסף ולא חיטין).

והנה בתובעו חיטין ושעורים כולו מודי דחייב שבועה, די"ל שאז הטענה דשניהם יחד מצרפם להיות צורה א' דכסף.

ג. בגמ' ה, א: "אמר לך איצטריך קרא היכא דחפר בה בורות שיחין ומערות" ע"כ. ועפ"ז פסק הרמב"ם (הל' טו"נ פ"ה ה"ב - ובמ"מ שם) וז"ל: "וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידה והרי הוא חייב לשלם בין שטענו שחפר והוא אמר לא חפרתי או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת הרי זה נשבע היסת על הכל" ופטור משבועת התורה דמודב"ה כי הודה על דמי קרקע וקרקעות פטורים מן השבועה.

ובהשגת הראב"ד שם כתב "א"א נראין הדברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו ה"ה כשאר תביעת ממון".

והשט"מ כאן מביא מהראב"ד פי' הגמ' וז"ל: "קשיא לי וכהאי גוונא אמאי לא מחייב שבועה והא זוזי קא מודי לי, ואיכא למימר דלאתבע מיני' דמי היזק החפירות אלא שיחזור למלא אותן והוא מודה לו שימלא". המורם מזה, דנחלקו האם דמי קרקע כקרקע (להרמב"ם) או לא כקרקע (הראב"ד), והאריכו באחרונים בענין זה, וכתב הצ"צ בפסקי דינים סי' כ"ה, וז"ל: "במחלוקת הרמב"ם והרשב"א ושאר פוסקים בענין תביעה שהוא מחמת סיבת קרקע ועכשיו חזרה תביעתו על המטלטלין, דלהרמב"ם רואין אותה בעיקר מה שנעשה התביעה עלי' היינו הקרקע, ולכן פטור משבועת מודב"ה כמ"ש בש"ע חו"מ סי' צ"ב סעי' ו' והרשב"א חולק ע"ז, וכן הרמב"ם חולק בקצת. . מ"מ היא באה מחמת סיבת קרקע. . וא"כ זהו תביעת קרקע. . שכיון שעכשיו התביעה על המטלטלין דין מטלטל יש לו לענין שבועה", ע"ש.

ובפשטות נראה מדבריו דחולקים האם מסתכלים על סיבת התביעה שהסיבה הוא קרקע או מסתכלים על התביעה בפועל שהוא מטלטלין.

והנראה לבאר בכ"ז, דהנה פליגי, דלהרמב"ם מסתכלים על צורת הטענה, וע"כ גם תביעת המטלטלין הוא "מחמת" קרקע, דהיות שעיקר ושורש ("וענין") הטענה הוא על הקרקע, ע"כ הרגש בכל התביעה את עיקר וענין התביעה - שסיבתה קרקע.

ולהראב"ד לא תקשי מהא שדווקא במלוה ופקדון הוי ב' טענות משא"כ בהנ"ל, כי: "חומר" דמלוה ופקדון הוא יותר חומר ומחלק, מאשר חומר דחיתין ושעורין, כי אם מסתכלים על החומר נמצא שאי"ז רק ב' דברים (שאפשר לאחדם בטענה א') אלא ב' טענות שונות, וכלשוננו שם.

אבל להראב"ד מסתכלים על חומר התביעה, ומצד החומר מסתכלים על הפועל דווקא (יעויין בהשיחה שם) וכיון שבפועל תובע ב' דברים ע"כ י"ל שדמי קרקע לא כקרקע.

ד. בגמ' ד, ב: "אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות". והקשה התוס' למ"ד שיעבודא דאורייתא מודה במקצת היכי משכחת לה, דהא הו"ל הודאה וכפירת שיעבוד קרקע, ותי' דאין לו קרקע או שמחל לו השיעבוד, עיי"ש.

אבל הרמב"ן כתב (שבועות לו, ב) דהא בורכא, דכל מודה במקצת שאין בו עדים כיון דאינו יכול לגבות ממשעבדי לאו שיעבוד קרקעות מיקרי. ע"ש.

והרא"ש שם (סימן ג') השיג עליו וכתב: "הא דלא גבי מלקוחות הוא רק משום שאין עדים בדבר. . הלכך אין שיעבוד קרקעות תלוי בעדים ובשטר למאן דאית לי' שיעבודא דאורייתא". ותי' שם כתי' התוס' הנ"ל.

ובעצם נ"ל דזהו ג"כ מח' הרמב"ם ושאר' בריש סוגיין (תני ר"ח, ג, א) דלהרמב"ם (הל' טו"נ פ"ד ה"ו) מדובר במקרה דר"ח קמייטא - שהעדים מעדים שעדיין לא פרע, אבל לשאה"ר - מעדים שלוח ולא ידעו אם פרע או לא, רק מהודאת פיו דכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי ואין הלוואתו חשובה לטרוף מלקוחות. והכרח הראשונים בזה דאל"כ הוי שטר שיעבוד קרקעות. אבל מפשטות לש' הגמ' משמע כהרמב"ם די"ל דהרמב"ם ס"ל כשי' הרא"ש וע"כ בלאו הכי יש לתרץ גם כאן - דאין לו קרקע או דמחל לו השיעבוד, וע"כ עדיפא לי' לפרש כלשון הגמ'. אבל הראשונים ס"ל כשי' הרמב"ן דע"כ מתרצים דברי הגמ' שם. (עי' בכ"ז בתומים עה).

המורם מכ"ז דלהרמב"ן ודעמי' הפשט דאין נשבעין וכו' הוא רק כשהתביעה היא "בפועל" על קרקעות, היינו שנותן לוקח מהקרקעות. אבל להרא"ש והרמב"ם ודעימי' - אין נשבעין וכו' הוא אפי' כשלא יכול לבוא לידי פועל אלא בעצם זה דהטענה הוא על הקרקע (אע"פ שבפועל מ"מ לוקח הקרקע) הוי תביעת והודאת קרקע, דאין נשבעין.

וי"ל דמח' תלוי' בהנ"ל, דלראב"ד וכו' מסתכלים על צורת התביעה, וע"כ כיון שעצם הטענה היא על הקרקעות הוי הודאת קרקעות ופטור משבועה, אבל לשאה"ר מסתכלים על חומר התביעה, ומצד החומר

נוגע "הבפועל" דווקא, וש"נ כ"ז שא"א בפועל ליקח מקרקעות לא היו דינא דקרקעות ואין לפטור משבועה².

ה. ולהוסיף בקצרה דחקרו האחרונים האם הודאת בע"ד הוי מגדר התחייבות או נאמנות. ואואפ"ל דזה ע"ד עכ"פ החקירה דלעיל, דאם ההסתכלות של הטענה הוא באופן פנימי, היינו שמחפשים התוכן והמהות דהטענה, מסתבר לומר שגם ההודאה לא הוי התחייבות, אלא שמאמינים לו שכך הוה המציאות (דהודאתו הוה מהותית ולא מציאותית בלבד), אבל אם כל התביעה היא רק על החפצא (ולא על האדם החייב), מסתבר לומר שהודאת הנתבע נחשבת כהתחייבות גרידא.

כמו"כ ידועה חקירת האחרונים בשבועה דמודב"ה האם הוי מחמת עצם הודאתו, או דההתחייבות במקצת היא מחייבתו וע"ד גלגול (עי' בתוס' דף ד, א. ד"ה הצד השוה ובתוס' כתובת יח, א. ד"ה מפני מה בסופו) די"ל דתלוי ג"כ בהנ"ל, דאם ההסתכלות על כל טענה והודאה באופן מהותי ופנימי, י"ל שעצם הודאתו גורמת חיוב שבועה (דנראה כמשקר), אבל אם כל הטענה היא רק בחומר ובעצם המציאות, מסתבר יותר לומר שההתחייבות במקצת היא המחייבתו שבועה.

ובזה יש לתלות כו"כ מח' ובקצרה - מח' הרמב"ם והרשב"א - בהודה וחזר בו ובאו עדים, שפטור (עי' בנימוקי יוסף בסוגיין) די"ל דהרשב"א לשיטתי' כנ"ל דהוי התחייבות וע"כ אפי' כשבאו עדים ופטרוהו (לאחרי הודאתו) עדיין חייב, כיון דהודאתו הוי מדין התחייבות, ועדים הוא מדין נאמנות ולא יפטרוהו. אבל לרמב"ם כיון דגם הודאתו הוי מדין נאמנות, הרי סו"ס נאמנות דעדים גדולה לפוטרו (כשחזר בו קודם שהעדרו העדים).

והמח' בהילך גם יש להסביר כך דרש"י והרמב"ם מחמירים בזה, משא"כ לשאה"ר - די"ל דלרש"י והרמב"ם הוי בגדר נאמנות דע"כ נברא גדר מציאותי, ולבטל זה ע"י הילך צריך שכבר יהיה שייך להמלוה³ ולא רק "מזומנים בידו", משא"כ לשאה"ר.

(2) ולהעיר דב"ש ס"ל דאזלינן בתר בכח, ובתר צורה, ובתר כלל. ובי"ה סבר דאזלינן בתר בפועל, ובתר חומר, ובתר פרט. - ראה בכ"ז בלקו"ש חט"ז ע' 312 ובס' הדרנים על הרמב"ם ע' שע"ה ואילך ועמ"ש בע' שפ"א ובשולי הגליון להערה 21. וראה שו"ת צפע"נ המפוענח (להר" כשר) ע' קמב.

(3) ובדא"ג - חלקו הראשונים בדעת רש"י, דלרכים דבריו כך בפקדון, אבל לא במלוה, אבל מפשטות לשונו "לא הוצאתים" משמע דהוי גם במלוה. ואואפ"ל ע"פ

כמו"כ יש לתלות בזה את מח' ר"ח קמייתא ואבוה דר' אפוטריקי, וכן את גדר השבועה דמודב"מ האם הוי דין או בירור, ועוד. ועוד חזון למועד.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בנוגע למש"כ בגליונות שעברו בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז (עמ' 2 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" - צד המעלה, ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם לחבירו" - צד המטה, יש להעיר ולבאר עוד פלוגתא כדלהלן בע"ה.

בסנהדרין דף צג, א. מקשה הגמ' "ודניאל להיכן אזל" [כשהושלכו חביריו (חנני' מישאל ועזרי') לתוך כבשן האש שלא הושלך עמהם], ונחלקו שם אמוראי "אמר רב למכרא נהרא רבא בטבריא [לחפור ולהוציא נהר בטבריא] ושמואל אמר לאתויי ביזרא דאספסתא [להביא זרע של עשב שהוא מאכל בהמה שלחו נבוכדנצר - רש"י וכו'"]".

ועיין בעיון יעקב לע"י שם שכתב לבאר טעם פלוגתתם ע"ד הרמז, ע"פ הא דאיתא להלן בגמ' שם "ת"ר שלשה היו באותה עצה [שהלך משם דניאל] הקב"ה ודניאל ונבוכדנצר, הקב"ה אמר ליזל דניאל מהכא דלא לימרו בזכותי איתנצול, ודניאל אמר איזל מהכא דלא ליקיים בי "פסילי אלהיהם תשרפון באש" (דברים ז, ה) [דנבוכדנצר עשאו אלוה כדכתיב ולדניאל סגיד, והוה לי' כפסילי אלהיהם שהמקרא הזה הי' צוות עליהן לשורפן לכך הי' מתיירא - רש"י], ונבוכדנצר אמר יזיל דניאל מהכא דלא לימרו קליי' לאלוהיה בנורא וכו'".

וביאר העיון יעקב דאפשר דפלוגתת האמוראי לעיל בנוגע דניאל היכן אזל מרמז ל"שלשה היו באותה עצה" הנ"ל, וז"ל "אפשר דרב קאמר דעה זו [למכרא נהרא] ע"פ עצת ה' דקאמר בסמוך דלא יאמרו בזכותי איתנצל לכך רמז למיכרא נהרא שיבוא המים לכבות אש של

המבואר בלקו"ש חל"ה ע' 85 בנוגע לעפרון שיש גדר ד"שם", די"ל שענין זה לא פקע אם עדיין לא הוציא המעות.

נבוכדנאצר לכך שלחו, ושמואל אמר לאתויי בזרא שהוא מגדל צמחים רמז לעצת דניאל דלא ליקיים בי' פסילי אלהיהם תשרפון באש ואסור בהנאה שלא ידבק בידך מאומה מן החרם במקום שאינו מגדל צמחים כדאיתא בש"ס דע"א וכו" עיי"ש.

ונמצא דדעת רב שדניאל הלך למיכרא נהרא מרמז לעצת הקב"ה, ודעת שמואל שדניאל הלך לאתויי ביזרא דאספסתא מרמז לעצת דניאל.

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו הנ"ל, רב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המעלה - ובנדו"ד מרמז לעצת הקב"ה, אכן שמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המטה, ובנדו"ד מרמז לעצת דניאל.



עיקר החידוש דמו"ת [גליון]

הת' אהרן לאשאק
תל' בישיבה

בגליון העבר (ע' 25) שאל הרב מ.ג. שי' על המבאור בלקו"ש חכ"ח (ע' 11) שבמ"ת "האט דער אויבערשטער געגעבן תורה לויט אופן וכח הנתינה שלו", מהמפורש במדרש בכ"מ שבמ"ת נתן הקב"ה את התורה כפי כח כאו"א?

וי"ל דלא רק שאי"ז סתירה כלל, אלא שא' משלים את השני, ושניהם עולים בקנה אחד.

ובהקדם: בשיחת חג השבועות תשמ"ט (ספה"ש ע' 493 ואילך) מבאר הרבי בארוכה מאמר ר' יוסי (בנוגע מ"ת) "אי לאו האי יומא דקא גרם כמה יוסף איכא בשוקא", דלכאו' אינו מובן הכוונה בזה, ומבאר שם ד"יוסף איכא בשוקא" היא עבודת הבירורים (להוסיף "אור" בה"שוק") ע"י קיום המצוות, והמעלה ע"ז שיש בלימוד התורה (שלזה בא ר' יוסי לתאר) הוא בהאחדות עם הקב"ה שנעשה על ידה, דבקים המצות נשאר במציאות נפרד, אלא שמתאחד עם הקב"ה, וע"י לימוד התורה נעשה מציאות א'.

וממשיך שהכח ע"ז ניתן במ"ת "ווען דער אויבעשטער הט אפגעבען די תורה דוקא למטה בארץ, אז די אידן זאלן אין דעם לערנען מיט זייער הבנה והשגה ביז אין א אופן אז "תורה נקראת על שמו", ער ווערט כביכול א בעה"ב אויף דעם", ולכאו' אינו מובן,

כנ"ל, איך זה קשור עם מתן תורה, דלכאו', כמבואר בשיחה הנ"ל בחלק כ"ח, עיקר החידוש דמ"ת היא בזה שהקב"ה הכניס את עצמו בתורה, אבל תמיד הבינו התורה גם לפני מתן תורה, ולמה זה מודגש במתן תורה?

[ולהעיר שבלקו"ש חלק ט' שיחה ג' לפ' יתרו מבאר הרבי מאמר זו דר' יוסי בזה שנתחדש במ"ת המשכת העצמות להפוך העולם, שלפני מ"ת, הגם שהוסיפו אור, אבל העולם עדיין נשאר "שוקא", וע"י המשכת העצמות דמ"ת, מהפכים השוק, שביאור זה מתאים יותר עם כללות המבואר ע"ד מ"ת].

ו"ל הביאור בזה ע"פ מה שמבאר הרבי במאמר ד"ה וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר (סעי' ו' ואילך) שבמ"ת, יש ג' ענינים, מצד נותן התורה, מקבלי התורה. והתורה עצמה: מצד נותן התורה נתחדש ענין זה שהקב"ה נתן א"ע בתורה כביכול; מצד מקבלי התורה נתחדש זה שניתן התורה לבעלותם של ישראל, עד שאין משגיחין בבת קול; ומצד התורה עצמה, נתחדש זה שהתורה פועלת על אדם הלומד והעולם, וממשך (בסעי' ח'), שעיקר החידוש הוא בענין הא', מצד נותן התורה, ועי"ז נתחדש שאר הענינים, שהתורה מצ"ע אינה בערך לפעול בעולם, והכח ע"ז בא מהעצמות; ועד"ז אצל מקבלי התורה, הכח לפסוק הלכה בא משרשם בעצמות, וזה נתגלה ע"י גילוי העצמות שהי' אז והלאה.

ועפ"ז מובן בפשטות הכוונה בשיחת שבועות תשמ"ט, דאחדות זו שנעשה ע"י לימוד התורה היא רק כשהתורה מובנה עד באופן שזה לגמרי בבעלותם של ישראל, וזה אכן נתחדש רק במ"ת כשהמשיך העצמות בתורה, כמו שמבואר בהשיחה בחלק כ"ח ובכמה וכמה מקומות ע"ד החידוש שבמ"ת.

ועפ"ז מובן איך שאין סתירה כלל בין המבואר בהשיחה ומה דאיתא בהמדרש, ואדרבה: האמת היא שבמ"ת נתחדש - וזהו עיקר החידוש - המשכת העצמות, וכן הוא שהקב"ה נתן את התורה לפי כחו, ומשו"ז ועי"ז נתגלה שרש הנשמה אצל כל ישראל - שבא מהעצמות - ועכשיו לא רק אפשר, אלא דרוש לימוד התורה כפי כחן של ישראל, עד שאין משגיחין בבת קול וכו', וק"ל.



אגרות קודש

בענין מקום הארון בזמן משכן שילה וכו'

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

במכ' כ"ק אדמו"ר להרה"ג ר"י רייטפארט שליט"א (נדפס בכ"מ, וביניהם - אג"ק חכ"ג ע' קצד ואילך), שקר"ט בענין זה שנטל יאשיהו את הארון וגזזו, דלכאוי' כיצד הותר לו להוציא את הארון מהמקום שבו עליו להיות ע"פ הציווי? ומתרץ, שכל המצוה בזה שהארון יהיה במקומו היא רק קודם בנין ביהמ"ק הא' והשראת השכינה בו, אבל אחר שכבר הובא הארון למקומו בביהמ"ק ושרתה בו שכינה באופן כזה שאינה בטילה לעולם - שוב אין מצוה בעשיית הארון ובעמידתו במקומו.

וז"ל: "מעשה יאשיהו מוכיח דקראי כפשוטם, דעשיית הארון והבאתו לקדש הקדשים הוא אך ורק כדי שיהיה "ונועדתי לך שם". ולאחרי שנעשה זה ובאופן ד"אינה בטילה" לעולם - שוב לא מצינו מצוה בעשיית הארון .. ולכן לא נמנית עשיית הארון במצות (לדורות) ולא הובאו דיני עשייתו, כי מאי דהוי הוי, ומזמן בנין ביהמ"ק הא' - אין כל ציווי בזה".

ואח"כ מוסיף עוד, וז"ל (הדגשתי כל פיסקא זו, אף שבמקור אינה מודגשת כלל):

"ובזה מתורץ ג"כ הא דבמלחמות פלשתים וכיו"ב לא גזזו הארון עד עבור המלחמה (וע"ד שעשה יאשיהו) -

וע"פ הנ"ל מובן, כי במשכן שילה וכו' - נטילת הארון ממקומו היתה מבטלת ה"ונועדתי לך שם", שהרי בנטילתו היה למשכן רק קדושת במה גדולה וכנ"ל (והטעם - מפני שהיתה רק דירת עראי) -

ורק שבמקום פקו"נ (מיתת אנשי בית שמש - ש"א ו, יט - ומיתת עוזה - ש"ב ו, ז) הותר שלא להחזיר הארון למשכן".

ולפום ריהטא, כל פיסקא זו צ"ע מתחילתה ועד סופה, כי יש בה כמה פרטים שחסרים ביאור ובהירות - ועל הסדר:

(א) "ובזה מתורץ ג"כ הא דבמלחמות פלשתים וכיו"ב לא גזזו הארון (וע"ד שעשה יאשיהו)" -

(1) מהיכן ילפינן שבאמת לא גזזו את הארון במלחמות פלשתים?

(2) וגם את"ל שאכן לא גנזו - וכנראה מזה שלא הוזכר בשום מקום שגנזו - הרי אולי הטעם הוא פשוט משום שידעו שמקום המשכן היה בטוח גם בעת המלחמה, ולא חששו שהפלשתים יצליחו להיכנס לתוך המשכן ולקח"ק? וא"כ, מהי הקושיא מזה שלא גנזו כמו יאשיהו - הרי אצל יאשיהו היתה נבואה וכו' ע"ד הגלות והחורבן, משא"כ בזמן משכן שילה ידעו שהפלשתים לא יצליחו לעשות זאת, אם מחמת המציאות ואם מחמת קדושת הארון וכו' - ולכן לא חששו!

ובהערת המו"ל באג"ק שם כתבו: "והרי גם בזה היה מקום לדאגה שמא ישבוהו פלשתים, וכמו שהיה בפועל - ראה שמואל א, ד (ואילך)".

ובמחכ"ת הרי מ"ש הוא ממש ראייה לסתור:

המסופר שם בס' שמואל הוא לא שהפלשתים שבו את הארון מתוך מקומו שבקדש הקדשים, אלא אדרבה: בגלל שהוציאוהו ממקומו ונטלו אותו למלחמה - לכן הוא נשבה. וכמבואר בתוס' (עירובין סג, ב ד"ה כל זמן), ש"אותו לא היו רגילין להוליך למלחמה, כדכתיב בשילה מי יצילנו מיד האלקים האדירים האלה כי לא היתה כזאת מתמול שלשום, שלא היו רגילין להוליכו, ואז כשהוליכוהו לקה וגלה". וא"כ, מזה שכל שבייתו באה לו בגלל שהוציאוהו ממקומו, משמע שכל זמן שהיה בתוך מקומו בקה"ק שבשילה, לא היה מקום לחשש, - וכדמוכח מזה שכל שס"ט השנים שהי' בשילה, עם כל המלחמות וכו' שהיו בתקופה זו, לא גלה פעם אחת, מלבד כאשר הוציאוהו ממקומו! - וא"כ עדיין אי"מ מה ראי' אפשר להוכיח מזה שלא גנזו.

(ב) "וע"פ הנ"ל מובן, כי במשכן שילה וכו' - נטילת הארון ממקומו היתה מבטלת ה"ונועדתי לך שם", שהרי בנטילתו היה למשכן רק קדושת במה גדולה וכנ"ל" -

(1) אם כן, איך במשך נ"ב שנה, כל השנים שהיה המשכן בנוב וגבעון, לא דאגו להחזיר את הארון למקומו שבמשכן והמשכן היה במקום אחר, ולא קיימו את המצוה של "ונועדתי לך שם"!

(2) מה פשר הלשון "במשכן שילה וכו'" - והרי במשכן שבנוב וגבעון מלכתחילה לא היה הארון במשכן! ולהעיר שבלקו"ש ח"ד ע' 1347 - שם נדפס מכ' זה בשינויים - נשתנה הלשון, וכתוב שם: "כי אז נטילת הארון ממקומו היתה מבטלת" וכו'. ואולי השינוי הוא מטעם זה.

(ג) "ורק שבמקום פקו"נ (מיתת אנשי בית שמש - ש"א ו, יט - ומיתת עוזה - ש"ב ו, ז) הותר שלא להחזיר הארון למשכן" -

לפום ריהטא, מלים אלו אינן מובנות כלל:

איך אפשר להוכיח ממיתת אנשי בית שמש ומיתת עוזה ש"רק במקום פקו"נ הותר שלא להחזיר הארון למשכן" - והרי אדרבה, מפשט הכתובים בזה עולה להיפך, שבזמנים אלו מלכתחילה לא חשבו להביא את הארון למשכן, כי מקומו הקבוע היה במקום אחר מחוץ למשכן, והפקוח נפש גרם רק להעביר את זה למקום שלישי - שלכן, גם כאשר חלף המצב של פקו"נ, לא מיהרו להחזיר אותו למשכן, והביאו אותו למקומו הקבוע שמחוץ למשכן! - וא"כ, איך אפשר להוכיח מזה שלולי פקו"נ הארון צ"ל במשכן?!

ובפרטיות:

במיתת אנשי בית שמש המסופרת בש"א ו, יט ואילך - לא משמע כלל מפשט הכתובים (עכ"פ) שמיתת אנשי בית שמש היא שגרמה לזה שלא ישיבו את הארון אל מקומו במשכן. אדרבה: שם משמע כי מיתת אנשי בית שמש באה בגלל שלא נתנו מספיק כבוד לארון וכו' והארון הי' מגולה ולא במקומו - לכן הוא גרם למיתה. ובל' האברבנאל שם פסוק כ: "מי יוכל לעמוד לפניו, כי הארון בהיותו חוץ מהמשכן עושה מכת חרב והרג ואברך".

ולכן, גם לאחר שעמד הארון בקרית יערים כ' שנה, ולא גרם למיתה כו' - עדיין לא החזירוהו למשכן. ומשמע להדיא, שבזמן זה הרי לא חשבו בכלל להביא את הארון אל מקומו במשכן, ואי"ז שייד לפקו"נ כלל. וא"כ, כל הסיפור הזה אין לו שום שייכות לכאו' לזה ש"רק במקום פקו"נ הותר שלא להחזיר הארון למשכן".

ועוד יותר מזה במיתת עוזה המסופרת בש"ב ו, ז ואילך - ששם ברור ומפורש שמיתת עוזה לא הפריעה להביא את הארון אל מקומו במשכן, כי גם לפני מיתת עוזה לא היה בתכניתו של דוד להביא את הארון אל המשכן, אלא שדוד הכין מקום בעיר דוד - והמשכן הי' אז בגבעון! - אל הארון, ובגלל פרץ עוזה הטה דוד את הארון אל בית עובד אדום הגיתי למשך ג' חדשים, ואז חזר דוד להביא את הארון אל עיר דוד.

ואיך אפשר להוכיח מכאן ש"רק במקום פקו"נ הותר שלא להחזיר הארון למשכן" - כאשר רואים כאן שאדרבה, עוד קודם המצב של פקו"נ, וגם לאחריו - עדיין נשאר הארון לא במשכן אלא בעיר דוד!

והנה כתבתי את הקושיות בזה בקיצור נמרץ, אבל מי שיעיין היטב בשמואל שם ובמפרשים יראה שלכאו' צע"ג - לפי פשט הכתובים והמפרשים. ואוי"ל שהיתה לכ"ק אדמו"ר שיטה מחודשת בביאור הכתובים. ובוודאי יעירו בזה וכו' ויתבארו דברי רבינו לאשורם.



נגלה

אין מביאין ביכורים קודם לעצרת.

הרב חיים רפופורט

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

פירוש הר"ש והרע"ב

(א) תנן (ביכורים פ"א מ"ג) "אין מביאין בכורים קודם לעצרת. אנשי² הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת, ולא קבלו מהם מפני הכתוב שבתורה (פ' משפטים כג, טז) וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה". ובתוספתא (ביכורים פ"א, א) שנינו: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת, ואם הביא ימתיך עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן". וברמב"ם הלכות ביכורים פ"ב ה"ו כתב, וז"ל: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם [שם³] עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן".

והנה ביסוד הדין שאין מביאין ביכורים קודם לעצרת פירש הר"ש⁴ שהוא משום "דשתי הלחם איקרו בכורים,⁵ ותנן במנחות בפרק רבי ישמעאל (סח, ע"ב) העומר מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש", היינו שהוא משום דין איסור חדש במקדש, שאסור להביא מנחות וביכורים קודם להבאת שתי הלחם. וכן פירש הרע"ב.⁶

(1) ענין זה בא בהמשך למה שכתבתי לפום ריהטא בהעו"ב גליון התשע מאות עמוד 76 הערה 2 ד"לכאורה" הא דאין מביאין ביכורים קודם לעצרת והא דאין מביאין ביכורים קודם להקרבת שתי הלחם - שני דינים חלוקים נינהו, וכאן יתבאר שבאמת מפרשי המשנה לא פירשו כן, ודבר זה מתורתו של הגאון הראגאטשאוער למדנו, שיצא לדון בדבר חדש ולבאר דאכן שני דינים חלוקים נינהו, ודבריו יובאו כאן בתוספת נופך ובצירוף מה שיש להעיר עליהם בעז"ה.

(2) מכאן ועד סוף המשנה נמצא גם במסכת חלה פ"ד מ"י.

(3) יש שאין גורסין "שם" - עיין בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל.

(4) עמ"ס חלה שם.

(5) בפרשת אמור כג, יז: "ממושבתכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'".

(6) עמ"ס ביכורים שם. ב'קריית ספר' (להמבי"ט) על הל' ביכורים שם כתב, וז"ל: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת דכתיב וחג הקציר בכורי מעשיך, שהוא זמן הבאת

ולפי זה צ"ל דהא דתנן "אין מביאין בכורים קודם לעצרת" פירושו קודם להבאת שתי הלחם שמקריבין במקדש בעצרת, דהיינו שגם בעצרת עצמו אין מביאין בכורים עד לאחר שיביאו את שתי הלחם, דהא איסור חדש במקדש לא פקע עד הקרבת שתי הלחם כמפורש במסכת מנחות שם.

וכן משמע מהא דאיתא בירושלמי סוף מסכת חלה (פ"ד ה"ה) על הא דתנן "אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהם", דמקשה הגמרא "לא כן סברנן מימר קודם לשתי חלות לא יביא ואם הביא כשר", ומתרצת "שנייא היא שהדבר מסויים, שמא יקבע הדבר חובה". ופירש הר"ש (הנ"ל): "ובירושלמי פריך אמאי לא קבלו ממנו, התנן התם (מנחות סח, ע"ב) אין מביאין מנחות ובכורים ומנחת בהמה קודם לעומר ואם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר, ומשני שנייה היא שהדבר מסויים, שלא יקבע הדבר חובה. . . מפני שאנשים גדולים היו ויסמכו עליהם, אי נמי משום דמינכרא מילתא טובא". ומבואר לכאורה, דהא ד"אין מביאין בכורים קודם לעצרת" הוא חד דינא עם הא דאין מביאין מנחות ובכורים לפני הבאת שתי הלחם, דאלה"כ, ואיסור הבאת בכורים קודם לעצרת איסור בפ"ע המיוחד לביכורים הוא, קושיית הירושלמי מעיקרא ליתא, דהא יש לומר דהא דתנן "אם הביא כשר" מיירי במנחות וכיו"ב, וגם בכיכורים איכא לאוקומי הא דאם הביא כשר במביא בכיכורים בעצרת עצמו קודם הבאת שתי הלחם.

קושי לפי שיטת הר"ש והרע"ב

(ב) והנה מה שנקטו הר"ש והרע"ב דאיסור חדש במקדש נוהג גם בכיכורי פירות מפורש ומבואר הוא בסוגיית הבבלי במנחות פד, ע"ב דאיסור חדש במקדש כולל גם בכיכורים שאינם מחמשת מיני דגן (ודלא כאיסור חדש במדינה שלא נאמר אלא בדגן ולא בפירות האילן וכיו"ב). וזה לשון הגמרא [ופירוש רש"י] שם: "קרובן ראשית⁷ [משמע נמי אשתי

בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירים החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש דכתיב וביום הבכורים, ולכך יניחום עד שיבא עצרת דאלה"כ לא הוי עצרת יום בכורים". וגם מדבריו מבואר לכאורה דהא דאין מביאים בכורים קודם לעצרת אין זה מדיני מצות בכורים אלא דכל יסוד איסור ההבאה קודם עצרת הוא משום הך דינא ד'מנחה חדשה' דבעינן שתהיינה שתי הלחם קודמות לכל המנחות והביכורים וכמבואר בסוגיא דמנחות פד, ע"ב (שהביא הקרי"ס כאן) שהובא בפנים.

(7) בפרשת ויקרא (ב, יא-יב): "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית תקריבו אותם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח".

הלחם אע"ג דכתיב בכורים, כדאמרינן (מנחות נח, ע"א) 'מה יש לך להביא בכורים מן הדבש ושתי הלחם מן החמץ', שתהא ראשית לכל המנחות, וכן הוא אומר⁸ בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם. אין לי אלא חדשה של חטים [דומיא דשתי הלחם שהן חיטין שאין יכול להביא קודם שתי הלחם], חדשה של שעורים [כגון מנחת קנאות] מנין [שלא יביא קודם לשתי הלחם], ת"ל חדשה חדשה [שתי פעמים דכתיב בהקריבכם מנחה חדשה, והקרבתם⁹ מנחה חדשה], אם אינו ענין לחדשה של חיטין תנהו ענין לחדשה של שעורים. ומנין שתהא [שתי הלחם] קודמת לביכורים [שלא יביא בכורים קודם לשתי הלחם], ת"ל¹⁰ וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים [כלומר שתי הלחם יהא קודם לכל קציר חטין אפילו בכורים. ענין אחר, חג שבועות בכורי קציר חטים, מה שאתה מביא בחג השבועות שהוא שתי הלחם, יהא קודם לכל קציר אפילו לבכורים]. ואין לי אלא בכורי קציר חטים, קציר שעורים מנין, ת"ל וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וכו' [חג שאתה מביא בכורים שתי הלחם יהא קודם לכל אשר תזרע בשדה אפילו לחדש של שעורים]. ואין לי אלא שתזרע, עלו מאליהן מנין, תלמוד לומר בשדה. ואין לי אלא בשדה, מנין לרבות [של חטין] שבגג ושבחורבה ושבצעיץ ושבספינה [דהאי דתנן¹¹ מן המובחר היינו למצוה], תלמוד לומר¹² בכורי כל אשר בארצם [אפילו בגג, דנאמר כאן בכורי כל אשר בארצם ונאמר להלן¹³ בכורי קציר חטים, מה בכורים האמור להלן שתי הלחם קודם לכל, אף כאן שתי הלחם קודם לכל בכורים שבארצכם]. מנין שתהא קודמת לנסכים ופירות האילן [שלא יביא נסכים מן החדש ובכורים מפירות תמרים וזיתים קודם לשתי הלחם, דנסכים לא משמע לי' מ'בכורי כל אשר בארצם' דהאי קרא בבכורים כתיב ואין מביאין נסכים בכורים ואידי דבעי נסכים בעי פירות האילן], נאמר כאן בכורי מעשיך ונאמר להלן¹⁴ באספך את מעשיך מן השדה, מה להלן נסכים ופירות אילן [דכתיב מעשיך, כל מעשיך. ועוד, דבאותו זמן מאספין יין ופירות האילן], אף כאן [חג הקציר

(8) פרשת פנחס כח, כו: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעתכם מקרא קדש יהי' לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו".

(9) פרשת אמור כג, טז: "עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'".

(10) פרשת תשא לד, כב.

(11) מנחות פג, ב: "וכולן אינן באין אלא מן המובחר".

(12) פרשת קרח יח, יג.

(13) פרשת תשא שם.

(14) פרשת משפטים כג, טז.

אע"ג דכתיב תזרע בשדה] נסכים ופירות האילן [במשמע, דשתי הלחם קודם להם]."

איסור הבאת ביכורים קודם להבאת שתי הלחם הובא להלכה ברמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ז, וז"ל: "כבר ביארנו¹⁵ שאין מביאין מנחות ולא מנחת נסכים ולא ביכורים מן החדש קודם הבאת העומר ואם הביא פסול, ולא יביא קודם להבאת שתי הלחם, ואם הביא כשר."

אמנם, מה שצ"ב בזה הוא, דלפי מה שכתבו הר"ש והרע"ב דהא דאין מביאין ביכורים קודם העצרת היינו הך דינא דאין מביאין ביכורים קודם לשתי הלחם, למה תלה המשנה [וכ"ה ברמב"ם הל' ביכורים וכו'] את הבאת הביכורים ב"עצרת", ולא בהקרבת שתי הלחם, ונפק"מ לענין הבאת ביכורים בעצרת עצמו, דאסור להביא ביכורים עד לאחרי הקרבת שתי הלחם וכמשנ"ת.

ביאור הצפנת פענח (בשיטת הרמב"ם)

(ג) ע"כ פירש הצפנת פענח¹⁶ (בדעת הרמב"ם) דשני דינים נאמרו בזה: חדא, הא דאין מביאין ביכורים קודם הקרבת שתי הלחם שהוא מדין איסור חדש במקדש הנוהג בכל המנחות והנסכים וכמבואר בסוגיא דמנחות הנ"ל, וזהו שכתב הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ש"לא יביא קודם להבאת שתי הלחם". ועוד, שאין מביאין ביכורים קודם העצרת שהוא דין בזמן הבאת הביכורים, ובדין זה הוא דמיירי הרמב"ם בהל' ביכורים.¹⁷

[ולפי דבריו יומתק זה שבמשנה דמס' ביכורים דמיירי מדין זמן הבאת ביכורים הביא הכתוב בפרשת משפטים "וחג הקציר בכורי מעשיך", ואילו בסוגיא דמנחות הנ"ל דמיירי מאיסור הבאת ביכורים מן החדש קודם הקרבת שתי הלחם הביא פסוק אחר הכתוב בפרשת תשא: "וחג

(15) לכאורה כוונתו למ"ש בהל' איסורי מזבח סוף פ"ה: "כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם דכתיב בכורים לה' בשתי הלחם, ואם הביא כשר כיון דהותר להדיוט".

(16) פנת פענח על הרמב"ם הל' נדרים פ"א ה"י והי"א; הל' מתנות עניים פ"ב.

(17) זה לשון הצפנת פענח הל' מתנות עניים שם: "והנה באמת כבר כתבתי בזה בח"ב שינוי מהמשנה דמנחות דף ס"ח ע"ב דנקט שם גבי ביכורים קודם לשתי הלחם וכן לשון רבינו בהל' תמידין ומוספין פ"ז [הי"ז], ובמשנה דבכורים פ"א [מ"ג] ובסוף פ"ד דחלה [מ"י] וכן הוא בדברי רבינו הל' בכורים פ"ב ה"ו נקט קודם לעצרת... נראה דס"ל דבכורים צ"ל דוקא בעצרת מלבד טעם שתי הלחם".

שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים", כי שתי המשניות מדברים משני דינים נפרדים הנלמדים מפסוקים שונים].

וכתב עוד הצפנת פענח, דהך דינא דלא יביא ביכורים קודם להבאת שתי הלחם הוא משום דקיי"ל דהביכורים הם כקדשי מזבח¹⁸ וזה אינו שייך כי אם בהכנסת הביכורים לעזרה דאז נקרא עליהם שם קרבן,¹⁹ ומשום דכל איסור חדש הנאמר לענין מנחות וכו' הוא דין בקרבנות ונסכים ואין זה שייך לביכורים קודם הכנסתם לעזרה, אבל הך דינא דאין מביאין ביכורים קודם העצרת שהוא מדיני הבאת הביכורים שייך גם בהבאתם לירושלים²⁰ דגם בזה מתקיים מצות הבאת ביכורים. ועיין בדבריו שכתב עוד כמה נפק"מ בין שני דינים וטעמים אלו.²¹

נפק"מ בין שיטת הר"ש והרע"ב לשיטת הצפנ"ג

(ד) והנה ידוע מה שחקרו האחרונים בגדר איסור הבאת מנחות ובכורים קודם שתי הלחם, אשר בכללות²² נאמרו ונשנו שני אופנים בזה:

אופן הראשון, דהוא דין איסור, דאסור להקריב מנחות מן התבואה החדשה עד שיקריבו את שתי הלחם בחג השבועות, כמו שאסור לאכול מן התבואה החדשה לפני הקרבת העומר, [וכמ"ש"נ (פ') אמור

18 ראה רמב"ם הל' ביכורים פ"ב הט"ז (ע"פ הירושלמי ביכורים פ"א ה"ב) : "אשרה שבטלה אין מביאין ממנה בכורים שהבכורים כקדשי מקדש הן". ושם הי"ט: "יראה לי שהבכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה מפני שהן כקדשי מקדש", [ובכסף משנה שם דמ"ש הרמב"ם "יראה לי" - "אינו לענין הדין אלא לענין הטעם שנתן מפני שהם כקדשי מקדש", ע"ש]. וראה גם שם פ"ג ה"א. ואכ"מ.

19 ראה גם צפנת פענח הל' תרומות פ"א: "דלענין מיתה חייבין על ביכורים תיכף משנכנס לירושלים והוי בגדר תרומה, ולאחר שראו פני עזרה הוי בגדר קדשי מקדש".

20 במשנה ביכורים פ"ג מ"ג (וכ"ה ברמב"ם הל' ביכורים פ"ד הי"ז): "כל בעלי אומניות שבירושלים עומדין לפניהם" והוא משום חביבה מצוה בשעתה (קידושין לג, ע"א; חולין נד, ע"ב). אבל ראה פירוש המשנה להרמב"ם ע"מ ביכורים שם.

21 "ונפקא מינא דאף אם נימא דשתי הלחם מתירין שלא כסדרן, עיין מנחות ס"ח ע"ב, ואף אם נימא דדי בהנצה דעלה כמבואר שם דף ס"ט ע"א, מכל מקום לא יביא בכורים קודם לעצרת אם חנטו הפירות לאחר ראש השנה. וזה ר"ל רבינו בהל' ביכורים פ"ב ה"ו שהבכורים שבכרו אחר חנוכה כו' ויניחם עד אחר עצרת וכו' ולא מטעם שתי הלחם רק מטעם עצרת".

22 בפרטיות – ראה בהערה הבאה מלקו"ש חל"ב עמוד 134 ואילך, ומ"ש בזה ידידי הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערעליצקי שליט"א בהעו"ב גליונות תתצט ותתק, ע"ש בארוכה.

כג, יד) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם", וכמו שקרבן העומר הרי הוא מתיר לאיסור האכילה מן התבואה החדשה הוא הדין דשתי הלחם ה"ה מתירין לאיסור ההקרבה במקדש.²³

אופן השני, ובלשון השפת אמת (מנחות סח, ע"ב): "דבאמת בשתי הלחם אין מפורש דאסור להקריב מקודם, ועיקר איסור דהקרבה קודם שתי הלחם הוא משום דצריך להיות שתי הלחם מנחה חדשה" ואשר ע"כ אם הביאו מנחות וכו' לפני הקרבת שתי הלחם "אין הפסול בהקרבה שהקדימו רק שנעשה חסרון במצות שתי הלחם". ועפ"ז כתב השפת אמת דיתכן דכאשר עברו והקריבו לפני שתי הלחם דבכה"ג קיי"ל שאם הביא כשר "שוב רשאין אפילו לכתחילה להביא עוד מנחות קודם לשתי הלחם כיון דשוב בלאו הכי לא תהי' מנחה חדשה, אבל בעומר יש איסור בפני עצמו דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו וממילא להקרבה נמי מיפסל ולכן אם הביא פסול דהפסול היא בגוף הקרבן".

וע"פ שיטת השפת אמת יהי' נפק"מ רבתי לדינא לענין הבאת ביכורים לפני העצרת בכה"ג שעברו והקריבו קודם לשתי הלחם,

23) אלא, שכדבר המשנה מנחות סח, ע"ב, חלוקים איסורים אלו, שאם הביא מנחה קודם העומר פסול ואם הביא קודם לשתי הלחם כשר. ושני הסברים נאמרו לבאר חילוק זה (ראה לקו"ש שבהערה הקודמת): (א) האיסור דהבאת מנחה מתבואה חדשה לפני הקרבת שתי הלחם הוא משום אותו האיסור ד"חדש" שלפני קרבן העומר, דאיסור זה קאי הן על הדיוט והן בנוגע למקדש, והעומר מתיר רק לגבי הדיוט ולא לגבי מקדש, אבל כיון שהאיסור נקלש עי"ז שחלק ממנו הותר לגבי הדיוט, לכן ההקרבה מתבואה חדשה אחר הבאת העומר כשר. [בנוסף להמצויין בלקו"ש ובהעו"ב שבהערה הקודמת יש לציין (כמקור לסברא ושיטה זו) גם למ"ש הרלב"ג בפירושו עה"ת פ' פנחס (כח, כו): "למדנו שהיא [=שטה"ל] הראשונה לכל המנחות הבאות מן החדש. ואע"פ שהעומר מתיר את החדש להדיוט לא הותר לגבוה לכתחילה עד הקרבת זאת המנחה, אלא שאם הביא לא פסל כיון שקרב העומר, שהרי קרא הכתוב מנחת העומר 'מנחת בכורים' אלא שהוא ראוי שימתינו למנחות הבאות מהחטים"]; (ב) האיסור לגבי מקדש הוא איסור בפני עצמו ואינן שייך כלל לאיסור חדש דהדיוט, ואיסור זה הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד, כי בקדשים בעינן ששנה עליו הכתוב לעכב, והטעם דלפני העומר פסול, הרי זה משום דבקרבן בעינן שיהי' מותר לישראל כדילפינן בפסחים (מת, ע"א) ממ"ש (יחזקאל מה, טו) "ממשקה ישראל", וכיון שלפני הבאת העומר הרי זה אסור לישראל משום חדש, לכן גם המנחה פסול, משא"כ לאחר הבאת העומר שהוא מותר לישראל נשאר רק האיסור שבמקדש עצמו ואיסור זה אינו אלא לכתחילה.

דאם נימא דהא דאין מביאין בכורים לפני העצרת אינו אלא משום שעדיין לא הקריבו את שתי הלחם, הרי בכה"ג שכבר בטלה איסור ההקרבה לפני שתי הלחם ומשום ד"בלאו הכי לא תהי' מנחה חדשה", הוא הדין דמותר להביא בכורים, אבל אם נימא דהא דאין מביאין בכורים קודם העצרת הוא דין מסויים בזמן הבאת ביכורים וכמ"ש הצפע"נ, פשוט דגם בכה"ג שפקע האיסור שהוא משום לתא דשתי הלחם, אין להביא ביכורים קודם העצרת.

[ואף דנראה דגם בלאה"כ אין להביא ביכורים קודם העצרת משום מצות קריאת פרשת ביכורים, דהא קיי"ל דאין קורין אלא מן העצרת ועד החג,²⁴ מכל מקום עדיין נפק"מ טובא לענין הבאת בכורים כאלה שאין קורין עליהם; דאם נימא שאין איסור הבאה קודם הקרבת שתי הלחם אלא כדי שתהיינה שתי הלחם מנחה חדשה וכסברת השפת אמת, הרי בכה"ג שבלאה"כ לא תהי' מנחה חדשה יהי' מותר להביא ביכורים קודם העצרת לפי שיטת הר"ש והרע"ב דהא דאין מביאין ביכורים קודם העצרת אינו אלא משום שתה"ל, משא"כ לפי הרמב"ם - לפי הבנת הצפנת פענח - דאיכא דין בפ"ע במצות ביכורים דאין מביאין קודם העצרת, פשוט דגם בכה"ג אין מביאין אותם].

קושיא מיהירושלמי על ביאור הצפע"נ

ה) אמנם מה שצע"ג לכאורה לפי דברי הצפע"נ הוא דאיתא בירושלמי הנ"ל, דמאי מקשה הירושלמי מהא דתנן דאם הביא מנחות וביכורים קודם לשתי הלחם כשר על זה שלא קיבלו את הביכורים של אנשי הר צבועים, הלא משנתנו איירי בדין (אחר) דאין מביאין ביכורים קודם לעצרת, ואפשר להעמיד המשנה במנחות במי שהביא ביכורים קודם לשתי הלחם בחג השבועות עצמו. ואף שמלשון המשנה "קודם לעומר כו' פסול, קודם לשתי הלחם כו' כשר" משמע דכל שהוא לאחר העומר - אפילו לפני עצרת - כשר, י"ל דהיינו דוקא לענין מנחות

24) במסכת ביכורים פ"א מ"ו: "מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא". ובפסחים לו ע"ב מסיק הגמרא ד"ושמחת בכל הטוב" - "לזמן שמחה הוא דאתא, דתנן מעצרת ועד החג מביא וקורא, מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא". ופירש רש"י: "זמן שמחה, בזמן קצירה ולקיטה שאדם לוקט תבואתו ולבו שמח הצריכו הכתוב קרי' דארמי אובר אבי". וברמב"ם הל' ביכורים פ"ד הי"ג: "המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה כו' מביא ואינו קורא שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג".

ומנחת בהמה דתנא התם, משא"כ לענין ביכורים דתני בהדייהו לא מיתוקמא הא דתנן אם הביא כשר כי אם בעצרת עצמו.

ועוד קשה על קושיית הירושלמי, לפי דברי הצפ"ע, דהלא יתכן לפרש דהמשנה במס' מנחות מדבר במי שהביא את ביכוריו לעזרה דאז נקרא עליהם שם קרבן ובכה"ג קיי"ל דשוב אין מדחים אותו, משא"כ הא דתנן "אנשי הר צבועים הביאו ביכוריהם קודם לעצרת" כוונת המשנה היא שהביאו ביכוריהם לירושלים דעדיין לא חל עליהם שם קרבן ובכה"ג הוא דלא קיבלו הם. וא"כ צ"ב כנ"ל, מאי מקשה הירושלמי. וצ"ע בזה.

יישוב דברי הצפנת פענח

(ו) ואולי יש לומר בזה, בהקדים מה שהקשו על הרמב"ם עוד, דכיון דבירושלמי הנ"ל מבואר דזה שלא קיבלו את ביכוריהם של אנשי הר צבועים הי' יוצא מן הכלל מפני "שהדבר מסויים", ופירש הר"ש "שאנשים גדולים היו ויסמכו עליהם" וע"כ חששו "שמא יקבע הדבר חובה", למה פסק הרמב"ם הא ד"אם הביא אין מקבלין ממנו" בסתמא אשר מזה משמע שבכל אדם הדברים אמורים ולא דוקא באנשים חשובים כאנשי הר צבועים.²⁵

וביותר יוקשה דהלא הא דביארו בירושלמי דשאני אנשי הר צבועים שאנשים חשובים היו הוא כדי שלא יסתרו דברי המשנה אהדדי, דבמסכת חלה וביכורים תנן שלא קיבלו את ביכוריהם של אנשי הר צבועים קודם לעצרת ואילו במסכת מנחות שנינו שאם הביא קודם לשתי הלחם כשר, וכמשנ"ת. והנה גם הרמב"ם הביא להלכה את דברי שתי המשניות, וכנ"ל, שבהל' ביכורים כתב "אין מביאין בכורים קודם לעצרת כו' ואם הביא אין מקבלין ממנו" ובהל' תמידין ומוספין שם פסק: "אין מביאין מנחות ולא מנחת נסכים ולא ביכורים מן החדש וכו' קודם להבאת שתי הלחם, ואם הביא כשר". ולפי משמעות דברי הרמב"ם שהשמיט את אוקימתת הירושלמי בהא דאנשי הר צבועים, שוב יוקשה קושיית הירושלמי אדידי': שבהל' ביכורים פסק דאין מקבלין ממנו הביכורים שהביא קודם לעצרת ובהל' תמידין ומוספין פסק שאם הביא ביכורים קודם לשתי הלחם כשר.

(25) כן הקשה בספר 'יד דוד' עמ"ס חלה שם. ועוד.

וראיתי למו"ר הגרי"א העלער שליט"א²⁶ שעמד על דברי הרמב"ם בהל' ביכורים, ופירש דמ"ש הרמב"ם "ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן", רצונו לומר דשפיר נתקיים בהם מצות הבאת ביכורים ואין צריך לחזור ולהביאם והא דימתין עד העצרת הוא משום הקריאה כדי לעשותה בזמנה, [וכמ"ש הרמב"ם בהל' ביכורים פ"ד הי"ג ד"אין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג"], והיינו דאין מקבלין ממנו לקרות ולעשות שאר מעשה הבכורים עד העצרת, וע"כ כתב הרמב"ם ד"יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן"²⁷, דמצות הבאת ביכורים כבר קיים ע"י מה שהניחן שם (וכמ"ש הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ד"אם הביא כשר"), ואינן מחוסרין אלא קריאה.

[ועפ"ז ביאר מה ששינה הרמב"ם מלשון התוספתא ("ימתין עד שתבא עצרת") וכתב "אלא יניחם שם"²⁸ עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן", דלמה צריך להניח שם את הביכורים.

וע"ז ביאר מו"ר הנ"ל דהך דינא דאם הביא כשר וכבר נתקיימה מצות הבאה הוא רק אם הניחן בעזרה דכל זמן שלא הניחם בעזרה עדיין לא קיים מצות הבאת ביכורים, וא"כ אם יוציאם בלי שיניחם שם יצטרך אח"כ לקיים מצות הבאה ולהביאם עוה"פ בכל דיני הבאת ביכורים שיביאם על כתיפו וכו', כיון דבהבאה בלא הנחה עדיין לא נתקיים מצות הבאה, וכיון שמלשון התוספתא "ימתין עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן" מבואר דאין הביכורים חסרים אלא קריאה ע"כ מיירי במי שכבר הניחם על קרקע העזרה שקיים בהם מצות הבאה.

והביא רא' לדבריו ממה שסיכם הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ג הי"ד) את חיובי הביכורים בזה"ל: "שהבכורים טעונין שבעה דברים, הבאת מקום וכלי, קריאה וקרבן ושיר ותנופה ולינה". ולכאורה צ"ב למה השמיט הנחה, והלא ביכורים טעונים הנחה וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ג,

26) בקובץ 'דברי תורה' – 'חידו"ת מאת חברי הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע' חוברת ד (קה"ת תשל"ה), עמוד 10 ואילך.

27) משא"כ בסוף ההלכה דמיירי הרמב"ם ב"בכורים שבכרו אחר חנוכה" שפסק ד"הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת", לא סיים "ויקרא עליהן" שהרי עדיין לא קיים בהם מצות הבאה.

28) להעיר, דיש שאין גורסין "שם" – עיין בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל.

וע"כ צ"ל דשאני הנחת ביכורים שאינו מתנאי מצות הבאת ביכורים אלא שהוא מגוף מצות ההבאה, וע"כ לא חשבה הרמב"ם כדבר בפ"ע כיון דהוא בכלל "הבאת מקום" שחשב שם, והיינו משום ד"מקום" פירושו 'קרקע העזרה', וא"כ כל זמן שלא הניחם עדיין לא הביאם אל מקומם].

והנה בפרט זה שבהבאת הביכורים קודם עצרת כבר קיים מצות הבאת ביכורים, מצאתי בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א בסופו,²⁹ שעמד ג"כ על דברי הרמב"ם הנ"ל, ופירש כעין זה. וכתב עוד לבאר זה שכתב הרמב"ם הך דינא ד"אין מקבלין ממנו" בסתם, ומשמע מדבריו דבכל אדם הדברים אמורים, שהוא משום דהרמב"ם פירש מ"ש בירושלמי "שנייא היא שהדבר מסויים, שמא יקבע הדבר חובה" דר"ל שמדאורייתא כבר יצא יד"ח הבאת ביכורים וכמבואר במשנה דמנחות הנ"ל, וזה שלא קיבלו את ביכוריהם של אנשי הר צבועים לא הי' דין מיוחד מחמת חשיבותם אלא שהוא תקנה שתקנו רבנן בכל אדם ד"מתוך שהדבר מסויים, שהוא בעזרה והוא דבר ניכר, שלא כמנחות שלא ניכר שהוא מחדש, אסרו לקבל אף כשהביא בדיעבד".³⁰

היוצא מדברי שניהם הוא שמדברי הרמב"ם שצירף את פסקי המשנה והתוספתא ועשה מהם מקשה אחת, [דמ"ש "אין מקבלין ממנו" מקורו מלשון המשנה לגבי אנשי הר צבועים, ומ"ש "יניחם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן" מקורו מהתוספתא: "ימתין עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן"] מבואר דשני דינים אלו עולים בקנה אחד, והיינו משום דמ"ש במשנה שלא קיבלו את ביכורי אנשי הר צבועים לאו למימרא שלא קיבלו מהם כלל ולא יצאו יד"ח מצות ההבאה, אלא כדפירש בתוספתא "ימתין עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן", דהיינו שלא קיבלו לענין הקריאה ושאר מעשה הביכורים.

(29) בעניני קדשים וטהרות סימן א.

(30) בשו"ת אגרות משה שם הוסיף דמ"ש הרמב"ם "יניחם שם עד שתבוא עצרת", אשר מלשונו זה משמע ד"דוקא אותן בכורים שהביא יניחו עד עצרת", הוא "משום דקדשו בדין בכורים מאחר דמדאורייתא אם הביא כשר ויצא ידי מצותו ואי אפשר להוציאן לחולין . . . וימתין עם אותן הפירות ויקרא עליהן דוקא". ודבריו אלו צע"ג, דמאי שייטי' להא "דקדשו בדין בכורים" להא "דמדאורייתא אם הביא כשר", דהא אפילו אם הי' דין תורה שאם הביא הביכורים קודם לעצרת פסול, פשיטא שלאחר שהפריש ביכורים (במחובר) אי אפשר לחליף פירות אלו באחרים, ותלמוד ערוך הוא (יבמות עג, סע"ב ואילך) דביכורים אין להם פדיון.

אמנם עדיין צ"ב, כי מלשון הירושלמי מבואר דהיתה תקנה מדרכנן, עכ"פ בנוגע לאנשי הר צבועים ודכוותייהו, שלא לקבל כלל את הביכורים שהביאו קודם העצרת, ובפשטות כוונת הירושלמי היא שהחזירו את ביכוריהם של אנשי הר צבועים, וכמ"ש התוס' יו"ט, ³¹ ודלא כמשנ"ת בדברי הרמב"ם.

ונראה דע"כ ס"ל להצפנת פענח (בדעת הרמב"ם) דהתוספתא בריש ביכורים פליג בזה על הירושלמי בסוף חלה:

דהירושלמי נקט דהא דתנן "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת" הוא משום דין איסור חדש במקדש, וע"כ מפרש הירושלמי לשון המשנה "ולא קיבלו מהם" שלא קיבלו הביכורים כלל ועיקר נכי בדין איסור חדש לא שייך למימר ש"לא קיבלו מהם" מיירי לענין קריאה וכיו"ב, כי איסור חדש נאמר על ההבאה וההקרבה], וע"כ הוא שהקשה הירושלמי מהא דתנן במס' מנחות לענין איסור חדש במקדש שאם הביא כשר, ותירצו דהא דאנשי הר צבועים היתה תקנה מיוחדת בנידון אנשי הר צבועים ודכוותייהו ובכה"ג י"ל דאכן החזירו את ביכוריהם [וכמו שפירש התוס' יו"ט בדברי הירושלמי].

אבל התוספתא נקטה דהא דתנן "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת" לאו משום לתא דאיסור חדש הוא, אלא דהוא דין מיוחד ומסויים בהל' ביכורים, ולפ"ז פירשה התוספתא דהא דאין מקבלין ממנו לא נאמר אלא לענין הקריאה וכיו"ב, אבל לעולם אין מחזירין לו את ביכוריו ואין מחייבין אותו לחזור ולהביאם כשתבוא העצרת. ואכן, לפי שיטת התוספתא קושיית הירושלמי על המשנה דביכורים וחלה מהמשנה דמנחות - מעיקרא ליתא, דהא דתנן במנחות ש"אם הביא כשר" מיירי לענין ההבאה, ובזה אין סתירה מהמשנה בביכורים.

31) בירושלמי שם: "אנשי אלכסנדריאה הביאו חלותיהן מאלכסנדריאה ולא קיבלו מהן . . . וגזרו עליהן והחזירום. אנשי הר צבועים הביאו ביכורים קודם לעצרת ולא קיבלו מהן". ובתוס' יו"ט עמ"ס חלה שם העתיק דברי הר"ש כאילו כתב [בשם הירושלמי] ע"ד ביכוריהם של אנשי הר צבועים ש"החזירום" להם. ובספר בית דוד על המשניות תמה על התו"ט כי לא נמצא כדבר הזה בירושלמי כי אם בנוגע לאנשי אלכסנדריאה ולא בנוגע לאנשי הר צבועים. אבל בספר שושנים לדוד כתב דפשיטא [לי' להתו"ט] דמ"ש הירושלמי "והחזירום" קאי גם על ביכוריהם של אנשי הר צבועים, וואטו כי וכולא ליזל וליחשוב].

ועל פי זה יתבאר בפשטות מה שהשמיט הרמב"ם אוקימתת הירושלמי בהא דאנשי הר צבועים, [ואין צורך לדחוק כדדחק באג"מ, לומר דהרמב"ם מפרש פירוש חדש בירושלמי, שחכמים התקינו שלא יקבלו ביכורים מכל אדם קודם לעצרת], דהוא משום שהרמב"ם נקט כפירוש התוספתא במס' ביכורים, דהא דתנן "ולא קיבלו מהם" אינו דין מיוחד באנשי הר צבועים, ולשיטתו נוהג דין זה בכל אדם, אבל לא לענין עצם ההבאה כי אם לענין הקריאה וכיו"ב וכמשנ"ת.

ועפ"ז מיושבים דברי הצפע"נ בדעת הרמב"ם, ולא קשה עליהם מסוגיית הירושלמי בסוף חלה, כי הרמב"ם אזיל בשיטת התוספתא הנ"ל ולא ס"ל כהירושלמי בזה, ודברי הצפנת פענח קיימים וגם נצבים.

מענין לענין באותו ענין

ז) מדאתינן לדברי הרמב"ם אלו, אסיים בהערה נוספת בלשון הרמב"ם שכתב "יניחם שם³² עד שתבא העצרת", דמשמע קצת מלשונו שצריך להניחם שם, בעזרה דייקא, ולא יטלם משם עד שתבא העצרת, וכבר עמד בזה הגר"א העלער בדבריו הנ"ל, ע"ש מ"ש ומה שנדחק בזה טובא.

ולדידי הי' נ"ל לפי פשוטו, דלא נתכוון הרמב"ם לומר דצריכים שיהיו מונחים שם, בעזרה, דוקא אלא דקמ"ל בזה דכיון שכבר הביאם להר הבית ויצא ידי חובתו במצות הבאה שוב אין הוא אחראי עליהם, וכדקיי"ל (ביכורים פ"א מ"ט. רמב"ם הל' ביכורים פ"ב ה"כ) "שהוא חייב באחריותן [רקן] עד שיביא להר הבית",³³ וזהו מ"ש הרמב"ם

(32) ראה לעיל הערה 3 דיש שאין גורסים "שם".

(33) ראה תוס' יו"ט על הא דתנן (ביכורים שם מ"ח. וכ"פ הרמב"ם שם פ"ד ה"ה) "נטמאו בעזרה נופץ", ד"הר הבית דהכא נמי לאו דוקא. . . אבל רצה לומר עד העזרה" וע"ד הא דתנן ריש מסכת חגיגה [וכ"ה ברמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"ג] "ולעלות מירושלים להר הבית" אע"ג דמצות ראיית פנים אינה מתקיימת אלא בעזרה וכמ"ש הרמב"ם ריש הל' חגיגה. ולפי דבריו א"ש הא דתניא בתוספתא (ביכורים פ"א, ה): "רבי יהודה אומר עד באר הגולה חייב באחריותן מבאר הגולה ואילך אין חייב באחריותן", והרי מפורש במשנה (מדות פ"ה מ"ד. וכ"ה ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ה הי"ז) שלשכת הגולה (שם הי' באר הגולה) היתה בעזרה.

אמנם מ"ש לדמות נדו"ד להא דריש חגיגה, צ"ע, ומשום דאף דמצות ראיית פנים היינו בעזרה דוקא, הרי המשנה שם מיירי בדין קטן שהוא פטור מראי', וע"ז קאמר המשנה "איזהו קטן, כל לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית", ועד"ז ברמב"ם הל' חגיגה שם "כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר

הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות, וי"ל דבדוקא נקטו הר הבית (ולא עזרה) משום דעיקר הקושי לקטן בעלי' לרגל הוא העלי' במעלות ההר וע"כ משערים יכלתו בעלי' להר.

עוד י"ל הדנה יעויין בלחם משנה הל' חגיגה שם, שהקשה דכיון שהרמב"ם פסק דנדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט, "הי' לו לבאר כאן שלא יקריב עולתו ביו"ט וכמו שביארו התוס' ז"ל (ד"ה איזהו קטן – חגיגה ב, ע"א) דכיון דמדרבנן הוא דמחויב "וצריך להביא קרבנותיו", ע"כ למ"ד נדו"ד אין קריבין ביו"ט "אין קריבין עד למחר בחול המועד". ותירץ: "אולי אית לי' לרבינו ז"ל דלא אמרו במשנה חייב בקטן אלא לענין לעלות וליראות עם אביו וזהו שכתב אביו חייב להעלותו ולחנכו אבל לא לענין קרבן". וכ"כ השפת אמת (על דברי התוס' שם) ש"מדברי הרמב"ם נראה דאין צריך להביא כלל קרבן". והוסיף השפת אמת ד"אע"ג דבגדול כה"ג איכא איסורא לבוא לעזרה ברגל בלא קרבן (וכמ"ש רמב"ם שם), מ"מ בקטן משום חינוך שרי" וע"ד מ"ש התוס' פסחים פה ע"א ד"ה שה לבית דאף דאסור לספות לו לקטן איסור בידים "כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי". אמנם באמת י"ל דכיון דאפילו אם יכנס הקטן לעזרה לא יתחנך במצות ראי' כתיקונה שהרי "הראי' האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה כו' ויביא עמו קרבן עולה", וצ"ל דמ"ש הרמב"ם דהחייב להעלות הקטן הוא "כדי לחנכו במצות" הוא ע"ד חיוב חינוך קטנים להתענות לשעות וכמ"ש בהל' שביבת עשור פ"ב ה"י (שם כתב ג"כ "כדי לחנכו במצות"), וכמ"ש רבינו מנוח שם שאין זה מצות חינוך דרבנן האמורה בכ"מ, אלא "חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר", ע"ש בארוכה], א"כ לא תקנו חז"ל שיכניס האב את בנו הקטן לעזרה ממש (לספות לו איסור בידים, ולעבור על מ"ש בתורה) (פרשת משפטים כג, טו; פרשת תשא לד, כ) "ולא יראו פני ריקם", וע"כ הוא דנקטו בנדון זה "הר הבית". וצ"ע.

ולעזרה מהא דאיתא בר"ה כו, ע"א לענין התקיעה בחצוצרות ש"לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד" שנאמר (תהלים צח, ו) "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא לא", וכתב שם בטורי אבן לתמוה "כיון דנפיק לה מהריעו לפני ה' למה נוהגין כן בהר הבית הא אין לפני ה' אלא מקדש לבד והא גבי שחוטי חוץ כתיב (פרשת אחרי יז, ד) לפני ה' ואם שחט בהר הבית חייב . . . והכי מוכח בכולה סדר קדשים דאין לפני ה' אלא בעזרה, מיהו מצינן בפ"א דמס' ביכורים ומנין שחייב באחריותן עד שיביאם להר הבית שנאמר (פרשת משפטים שם, יט; פרשת תשא שם, כו) תביא בית ה"א מלמד שחייב באחריותו עד שיביאם להר הבית, שמע מינה שאם הביאם לשם שוב אינו חייב באחריותן, ושמע מינה הר הבית בית ה' קרי".

ובשיטת הטורי אבן יתכן לומר בשני אופנים: חדא, דס"ל כמ"ש בספר מקדש דוד סימן א סק"ג וסימן כז סק"א דבאמת משהביא הביכורים להר הבית קיים בהם מצות הבאה, וע"כ הוא דקיי"ל "דמשהביאם להר הבית אף שלא הביאם לעזרה נפטר מאחריותן לפי שכבר הביא לבית ה'", "כיון דכל הר הבית בכלל המקום אשר יבחר, קרינן בו בית ה' אלקיך" ולענין הבאת ביכורים סגי בזה "שיהא קרינן בי' תביא בית ה' אלקיך" [ולפי זה נצטרך לומר דהא דקיי"ל דביכורים טעונים הנחה אין זה משום דזהו גמר הבאתם וכמו שפירש הגרי"א העלער וכמדוייק מלשון הרמב"ם]. ועוד יש לומר, כמ"ש הגרי"א העלער שם דאף שאינו מקיים מצות הבאת ביכורים עד שיביאם לעזרה

דיניחם שם עד שתבא העצרת; פן תאמר דכיון שאין מקבלין ממנו הביכורים לפני העצרת עדיין חייב הוא באחריותו עד העצרת, קמ"ל דאף שהוא מחוייב לחזור בעצרת ולקרוא עליהם, מ"מ כיון דהא דאין מקבלין ממנו הביכורים אינו אלא לענין קריאה אבל לענין הבאה כבר יצא יד"ח וכמשנ"ת, ע"כ שוב אינו חייב באחריותם ועל כן יוכל לילך לבטח דרכו ולהניח שם את הביכורים עד שתבוא העצרת ואז יחזור ויבא לקיים מצות קריאה בשעתה.



בגדר איסור משהו*

הת' מנחם מענדל והבה

תות"ל 770

א. איתא בגמ' חולין (ק, א): "דרש רב: כיון שניתן [האיסור] טעם בחתיכה - חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן, מפני שהם מינה", ומוקי לה אביי התם שחתיכת הנבילה התבשלה תחילה עם חתיכה אחת כשרה וזו קבלה טעם ממנה, ואח"כ סילק להחתיכה הנבילה והניח שם הרבה כשרות עם החתיכה שנאסרה תחילה, דאמרינן דחתיכה שנאסרה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן אף שיש ששים כנגדה, דקי"ל כר' יהודה דס"ל מין במינו במשהו.

ובתוס' שם (ד"ה בשקדם): "וא"ת, למה לי שחתיכה של היתר קבלה טעם מן הנבילה, אפי' לא נתנה טעם נמי, דהא במינה אוסרת בכל דהו. ואומר ר"ת, דנהי דהיא גופא מיתסרא בכל דהו, מ"מ לא אמרינן שתעשה נבילה לאסור כל האחרות, כיון שהיא עצמה לא נאסרה אלא בכל דהו." ע"ש.

וכדברים אלו פסק הטור (סי' צב) דאיסור חתיכה נעשית נבילה לא נאמר אלא כשהחתיכה הראשונה נאסרה ע"י שקיבלה טעם מן האיסור ולא כשנאסרה במשהו.

ויניחם שם, מ"מ חיוב אחריות ביכורים אינו אלא עד שיביאם להר הבית. וכ"כ באגרות הגר"ד הלוי שי"ל לאחורונה מכת"י בדבריו על הרמב"ם בהל' ביכורים, ע"ש. ואכמ"ל.
 (* לזכות אחי היקר, הת' מרדכי חיים שיחי, לרגל הגיעו למצוות, ש"ק פ' שלח ה'תשס"ה. יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא שמיים ולמדן, לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

והנה הט"ז (שם סקט"ז) למד מזה כלל גדול בגדר איסור משהו, וז"ל: "מבואר בזה, דאע"פ שלר' יהודה הוי מין במינו במשהו, מ"מ, היינו דוקא שתחילה נאסר במשהו, אבל אם נתבשל אח"כ במינו - אין כח לאסור אם יש ששים נגד החתיכה שנאסרה. ולא אסרינן מכח מין במינו במשהו, כיון שאין גוף האיסור כאן אלא שבלעה מאיסור משהו, ע"כ היו שאר החתיכות הכשרות מותרות. אבל אם נאסרה החתיכה תחילה מאיסור הרבה שנתן בה טעם - אז אוסרת במשהו את מינה האחרות ולא מהני ששים נגדה.

"וכיון שאמרינן סברא זאת באיסור משהו במין במינו לר' יהודה, שהוא מן התורה, כדאיתא ריש פרק כיסוי הדם [שם פז, ב. וראה גם שם צח, ב. ובמנחות כב, ב] מקרא ד'ולקח את דם הפר' [ויקרא טז, יח] - מכ"ש שנימא הכי באיסור משהו דמדרבנן, כגון חמץ בפסח, דאיסור משהו שלו מדרבנן. וכן ביין נסך, פשיטא שכל שנאסר תחילה מחמת מינו במשהו - אינו אוסר אח"כ, אם נפל לאחרים ויש ששים כנגדו, דאז אין משהו אוסר. . . בין במינו בין שלא במינו (בס'), דבמשהו אוסר, דלא נעשה נבילה אם נאסר במשהו שיאסר אח"כ במשהו, דתרי משהו לא אמרינן". עיש"ב.

אולם הש"ך בנקודות הכסף (שם סק"ד) חלק על יסוד זה, וכתב ד"מה שס"ל דחמץ בפסח שנתבשל עם חתיכה, ואח"כ נתבשל אותה חתיכה עם אחרות אינה אוסרת במשהו - הוא דבר תמוה. ושאלתי לכמה רבני קשישאי וגדולי המורים, וכולם אמרו פה אחד, שמעולם נוהגין לאסור כל התערובות. . . וכן נראה באמת, דהא מ"מ אותו טעם משהו שבחתיכה הראשונה אוסר שוב החתיכות, כיון דחמץ בפסח במשהו בין במינו בין שלא במינו". ע"ש. הרי שחולק על עיקרי יסודו דהט"ז דתרי משהו לא אמרינן וס"ל דגם חתיכה שנאסרה מחמת משהו אוסרת כל החתיכות אף בדאיכא ששים נגדה (למעט מקרים מסוימים, כדלהלן).

ב. ולכאורה ניתן לבאר דברי הש"ך דאמרינן תרי משהו בעלמא, ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ז (ע' 149) בהגדרת איסור משהו ופעולתו בדבר הנאסר, ש"החומרא היא בהאיסור, שהאיסור - הקליפה [ראה תניא סופ"ו ובכ"מ, שהחיות של דברים האסורים הוא מג' קליפות הטמאות" - הע' 16 שם] - אשר נמצא בדבר שאסור במשהו הוא הנקודה העצמית של הקליפה, ולכן אי"צ שום שיעור של כמות מסויימת, ונמצאת בכל תקפה גם במשהו". ע"ש. וכן להלן שם (ע' 150): "איסור שמצריך שיעור מסוים, זהו מצד שנמצאת בתוכו רק

התפשטות הקליפה . . אבל איסור שהוא במשהו זהו מצד שנמצאת בו הנקודה של הקליפה". ע"ש.

ועד"ז יש לבאר בנדו"ד, דכיון שאיסור משהו הוא איסור החודר בכל החתיכה, א"כ פשוט שיכולה לאסור לשאר החתיכות כדין חתיכה נעשית נבילה, לא פחות מחתיכה שנאסרה בנותן טעם.

אלא דעפ"ז יל"ע מאידך גיסא, בטעם שיטת הט"ז דלא ס"ל הכי ולדעתו תרי משהו לא אמרינן.

ג. והנראה בזה, בהקדים מ"ש רבינו בשלחנו הטהור (סי' תמוז סט"ז), וזלה"ק: "אם נתערב מקצת תערובות זה בתערובת ב' ומהתערובות הב' לתערובות ג' ומג' לד' וכן לעולם, כגון תבשיל שנאסר מחמת חמץ משהו ונפל מעט רוטב מתבשיל זה לתבשיל אחר ומתבשיל ב' לתבשיל ג' ומג' לד' וכן לעולם - כולם אסורים באכילה ובהנאה. וכן חתיכת בשר שנתבשלה באחד מתבשילין הללו שנאסרו ונאסרה היא עמהם ואח"כ נתשבלה עם תבשיל אחר, אע"פ שיש באותו תבשיל ס' כנגד אותה החתיכה - הרי היא אוסרת את הכל, לפי שמהו חמץ שנבלע בתבשיל ראשון נתפשט בכל חלקי התבשיל ואין משהו בתבשיל שלא יהי' בו משהו מטעם החמץ, שמהו אין לו שיעור ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהויין, כשנפל מעט רוטב מתבשיל זה לתבשיל אחר - נפל עמו גם משהו מטעם החמץ ונתפשט משהו זה בכל חלקי התבשיל וכן לעולם. וכן חתיכת בשר שנתבשלה בא' מתבשילין הנאסרים - קבלה משהו מטעם החמץ משהו שבתבשיל, וכשבישלה בתבשיל אחר היא פולטת מעט מטעם החמץ משהו שבתוכה ואוסרת כל התבשיל. ואפי' נתערבה חתיכה זו באלף חתיכות יבש ביבש - כולן אסורות באכילה . .

"ויש מתירין אפי' באכילה, אם נתערבה בב' חתיכות אחרות יבש ביבש, כיון שאין בחתיכה זו אלא טעם משהו חמץ. ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד מרובה או שעת הדחק, לאסור חתיכה אחת לפי המנהג שנתבאר ביו"ד סי' ק"ט". ע"כ.

הרי שהביא למחלוקת הפוסקים האם חתיכה שנאסרה מחמת משהו אוסרת לשאר החתיכות במשהו, ואף ביאר את הסברות לכאן ולכאן, דלדעה הא', דבר שנאסר במשהו אין לו שיעור ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהויין. ולכן, גם חתיכה שהיא עצמה נאסרה מחמת איסור משהו בכוחה לאסור במשהו גם את החתיכות האחרות וזאת משום שהאיסור שחדר בה מתפשט ומתחלק גם בשאר

החתיכות. אולם לדעה ה'ב', כיון שכל מה שנמצא בחתיכה הוא רק טעם משהו חמץ אין בכוחו לאסור את שאר החתיכות.

ויש לבאר חקירה זו בעומק יותר ולקשרה בהחקירה הידועה (ראה לקח טוב, להגר"י ענגיל ז"ל, כלל טו-טז. וראה לקו"ש חי"א ע' 65 ואילך. חי"ב ע' 126 ואילך. חכ"ד ע' 95 ואילך ועוד) מה יותר מכריע, ריבוי הכמות או גודל האיכות, ועפ"ז יש לדון בנדו"ד:

כשאנו דנים על חתיכה זו שנאסרה מחמת משהו איסור שנפל לתוכה אנו יכולים לדונה בב' אופנים: א) כמות האיסור, שאז אנו אומרים, שלמרות שנמצאת בה רק כמות קטנה של איסור, אך מ"מ לאיסור זה אין שיעור ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהויין, ולכן כשנופלת חתיכת איסור לתוך תבשיל היתר ואסרתו במשהו הרי משהו זה מתפשט בכל התבשיל ואוסרו עולמית, גם אם יש כנגדו ששים חתיכות היתר. ב) איכות האיסור, שאז יש מקום לומר, שכיון שאיכות האיסור שלפנינו אין בה כ"א "טעם במשהו" של איסור, לכן אין בכוחה לאסור את שאר החתיכות כאשר יש ששים כנגד אותו טעם משהו.

ועפ"ז מבוארת מחלוקת הש"ך והט"ז בטוב טעם ודעת, דהש"ך ס"ל כהאופן הא', דאזלינן בתר כמות האיסור, ולכן, כיון שמשהו מתפשט ומתחלק בכל החתיכות, אמרינן שעושה נבילה גם אם אותה חתיכה עצמה נאסרה מחמת משהו. וכן דעת רבינו להלכה¹. אולם הט"ז ס"ל כהאופן הב', דאזלינן בתר איכות האיסור, וכיון שאין בו כ"א טעם משהו איסור אזי חתיכה שנעשתה נבילה מחמת איסור משהו שבתוכה אינה אוסרת לחתיכת האחרות מדין חנ"נ, כיון שאין בה ממשות איסור אלא טעם משהו.

ד. והנה הט"ז תמך יסודותיו בהררי קודש, בדברי ר"ת שהובאו בתוס' חולין. ומשם הוכיח דתרי משהו לא אמרינן, ודבר זה מהוה הוכחה גדולה לשיטתו ולעומת זאת - קושיא עצומה לשיטת הש"ך.

1) ולהעיר מלקו"ש חט"ו (ע' 67 ובהע' 24) שהוכיח דדעת רבינו היא שריבוי הכמות מכריע להאיכות מדבריו בשו"ע (סי' שכח סט"ז) ובתניא קדישא (אגרת התשובה פ"ז).

ולכן המשיך הש"ך וחידיש: "ולא דמי למ"ש התוס' והרא"ש [שם פ"ז סי' לח] והטור [שם] גבי מין במינו לר' יודא, דאם נאסרה החתיכה תחלה במשהו מחמת מינו ונתבשלה א"כ עם חתיכות אחרות - אינה אוסרת במשהו אע"פ שהם מינן - דהתם, היינו טעמא, דכיון דלא אמרינן דהחתיכה נעשית נבילה, כיון שלא נאסרה בנותן טעם, א"כ, ליכא למימר דאותו משהו שבחתיכות יאסור כל החתיכות האחרות, דכיון דהחתיכה לא נעשית נבילה, א"כ, לא הוי אותו משהו לגבי החתיכות האחרות מינו, דלא שמעינן לר' יודא דאמר מין במינו לא בטיל אלא כשאותו מין הוא של איסור לבדו, אבל לא כשכח אחר מעורב בו. והכי נמי, כיון שהחתיכה לא נעשית נבילה, א"כ, אותו משהו מעורב בכח אחר וחשיב אינו מינו לגבי החתיכות האחרות, דהא אותו משהו הוא מעורב והחתיכות אינם מעורבים, א"כ, אין מין זה דומה לחבירו".

ואף הוא תמך יסודותיו בהררי קודש, בדברי הר"ן בסוף פרק גיד הנשה (שם לו, א. בדפי הרי"ף דיבור ראשון), שהקשה אף הוא כקושיית התוס' הנו', ויישבה בזה"ל: "ונראה לי, דכל שלא נתן טעם בחתיכה, אע"ג דמיתסרא - לא חשיב איסור למימר בה חתיכה עצמה נעשית נבילה, וכל שאינה נעשית נבילה - אינה אוסרת כל החתיכות כולן, דאע"ג דאמר ר' יודא מין במינו לא בטיל - לא שמעינן לי' הכי כל שטעם אחר של היתר מעורב בו".

ולפ"ז חילק הש"ך בין איסור מין במינו לדעת ר' יהודה לחמץ בפסח, "כיון [דחמץ בפסח] בתבשיל אוסר במשהו בין במינו בין שלא במינו, א"כ, אפי' תימא דכיון שכח אחר של היתר מעורב בו חשיב אינו מינו, מ"מ, הא אוסר במשהו אפי' שלא במינו". ע"ש.

הכלל היוצא מדברי הש"ך, דדבר שלולי נאסר ונתערב שלא במינו היו דנים אותו בנותן טעם, הרי אם נאסר במשהו אינו יכול לאסור חתיכות אחרת במינו מחמת איסורו מדין מין במינו, שכן כבר אין לו שם "מינו" יותר, שמאחר שנאסר במשהו ולא נעשה נבילה מחמת זה (שאיסור חנו"ג הוא רק בנ"ט), הרי שכוח אחר מעורב בו ואיקרי "אינו מינו" ומתבטל בדאיכא ס'. משא"כ אם עיקר איסורו הוא משהו, בין במינו בין שלא במינו, אזי נעשה נבילה ואוסר לשאר החתיכות, גם אם אין בו כ"א משהו איסור.

אך הנה אחת הנפק"מ שהוציא הש"ך מכללו היא "לענין חמץ בפסח בדבר יבש, למאי דקי"ל (יו"ד סו"ס קב. או"ח סי' תמוז), דיבש בפסח לא בטל משום דבר שיש לו מתירין, כגון שנאסרה חתיכה מחמת

משהו, ושוב נתערבה אותה חתיכה באחרות, אפילו במינן - לא אמרינן שהאחרות יאסרו, משום דדבר שיש לו מתירין בטיל שלא במינו. ואין החתיכה שנאסרה מחמת משהו נעשית נבילה, א"כ, אין אותו משהו שבחתיכה הראשונה אוסרת החתיכות האחרות משום דבר שיש לו מתירין, דכיון דכוח אחר מעורב בו לא חשיב מינו לגבי האחרות, כמ"ש למעלה".

אלא דעפ"ז צ"ע טובא דעת אדה"ז, שנידוני' דהש"ך - חמץ בפסח בדבר יבש - הוא נידוני' בסי' תמוז שם, ופסק בו לחומרא, לאסור מחמת אותו משהו לכל החתיכות, כמו שהובאו לעיל דבריו. ומשמע דלא ס"ל לחילוק הש"ך, ולדעתו, גם דבר שמתבטל שלא במינו, אם נאסר במשהו - יכול לאסור אף שאר החתיכות במשהו. וצ"ע איך יפרנס דברי ר"ת בחולין מהם הוכיח הט"ז שיטתו דתרי משהו לא אמרינן.

והנה מקור דברי רבינו בזה הם במג"א (שם סק"א), ושם ציין לתורת חטאת (כלל לט דין ו), והביא דמקור הדברים הוא במרדכי (פסחים רמז תקנג) שכ' הטעם, משום דבלח איסורו במשהו ה"ה ביבש שנאסר במשהו בין במינו בין שלא במינו, והביא לדברי הש"ך הנז', וכתב שכנראה נעלם ממנו דברי המרדכי למרות שהוא עצמו הביאם בסי' קב (ש"ך סקי"ג). וכ"כ המג"א להלן (סי' תרו סוסקי"ג), בשם הגהות איסור והיתר מרמ"א (כלל כד דין ג).

ואכן דבר תמוה, היאך נתעלם הש"ך מדברי המרדכי שהביאם בעצמו בסי' קב. ומאידך, איך יתיישבו דברי המרדכי עם סברת התוס' הנ"ל מינה מוכח דתרי משהו לא אמרינן.

ה. והנראה לענ"ד בביאור כל הנ"ל, דלכאורה מחלוקת הש"ך והמג"א (ועד"ז רבינו) תלוי' בגדרו של איסור משהו היכא דאוסר בין במינו בין שלא במינו, דלכאור' יל"פ בתרי אנפי:

(א) ביטול איסור בשאינו מינו הוא משום דאפשר לברר האיסור ע"י טעימתו ולהכשירו או לבטלו בששים (כמחלוקת המחבר והרמ"א בריש סי' צח אם האידנא סמכינן טעמת עכו"ם), אך איסור שנפל למינו אי אפשר לברר טעמו, ומחמת זה אסרינן ל' במשהו אף אם לא נתן בו טעם ולא בטל, ודבר שנאסר במשהו בין במינו בין שלא במינו הוא מחמת חומר איסורו.

(ב) שונה דבר שנאסר במשהו בין במינו בין שלא במינו מאיסור משהו דמין במינו דוקא, דמין במינו אוסר במשהו מחמת גריעותו שלא

נתן טעם, ואילו איסור שמתחילה נאסר במשהו גם שלא במינו הוא גדר אחר לגמרי, שאיסורו מלכתחילה אינו תלוי בנ"ט אלא אסור אף במשהו.

וי"ל דבהא פליגי הש"ך ורבינו;

דהש"ך ס"ל כהאופן הא', דדין איסור דמשהו הוא מחמת גריעותו דהדבר האוסר, שלא נתן טעם בחתיכה לכן מחמירינן ולמרות שמחמירים בו ואוסרים להחתיכה אף במשהו, אך מ"מ חתיכה זו אין בכוחה לאסור חתיכות אחרות, כיון שלגביהם היא "אינו מינו", כיון שכח אחר מעורב בה, וכיון שכן, אמנם א"א למיטעמה אך יש לבטלה בס' כשאר החתיכות ולא תאסור כולם במשהו. משא"כ היכא דהחמירו מלכתחילה לאסור גם שאינו מינו במשהו, כבחמץ בפסח בתבשילו, אזי אפילו תימא דכיון שכח אחר של היתר מעורב בו חשיב אינו מינו, מ"מ הא אוסר במשהו אפי' שלא במינו.

אולם רבינו ס"ל כהאופן הב', דאכן האיסור דמשהו הוא מחמת גריעותו שלא נתן טעם בחתיכה, אך כ"ז נאמר רק היכא דטעם האיסור הוא משום שנתן טעם בחתיכה, ואז אמרינן דייאסר במשהו כיון דליכא למיקם בטעמי', ועל כגון דא איירי התוס' דתרי משהו לא אמרינן. אולם דבר שמעקרו נאסר במשהו יש לו גדר אחר לגמרי, שהאיסור הוא כ"כ גדול עד שאוסר הכל מצד המשהו, ומשהו זה שבחתיכה בכוחו לחדור גם לחתיכות אחרות ולאוסרם מדין חנ"נ מחמת גודל איסורו, בין במינו בין שלא במינו.

ובסגנון אחר ובעומק יותר:

לדעת רבינו, בדבר שנאסר מחמת נ"ט תלוי הדבר באיכות האיסור הנמצא בחתיכת ההיתר. ולכן אמרינן דשאני משהו, דגרע, מכיון שאין בו ממשות האיסור כבנתנית טעם, אך בדבר שנאסר מעיקרו מחמת משהו מסתכלים מלכתחילה על כמותו של האיסור, שבכוחו להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהויין ובכך לאסור לכל החתיכות.

אולם לדעת הש"ך, גם אם מסתכלים מעיקרא על הכמות, כבחמץ בפסח, בתבשיל שאסר במשהו בין במינו בין שלא במינו, מ"מ גם כאן מצטרף לחשבון איכות האיסור, וכיון שיש בו רק טעם משהו חוזר הוא להיקרא אינו מינו כיון דכח אחר מעורב בו, אלא דכאן לא איכפת לן בהא, כיון דלמעשה, אוסר גם בשאינו מינו במשהו מחמת חומר איסורו.

ומכאן נובעת מחלוקתם בדין יבש ביבש בחמץ בפסח במינו; דהש"ך עמד בדעתו, דכיון דבשאינו מינו בטל כיון שהוא דבר שיש לו מתירין, לכן, הגם שבפסח חתיכה זו אוסרת במשהו, אך כאשר החתיכה שנאסרה מבקשת לאסור חתיכות האחרות דהוּו מינה מכח המשוהו איסור שנמצא בתוכה - אמרינן דאינה אוסרת, דכיון דכח אחר מעורב בה שוב היא בגדר אינו מינו ובטלה ברוב.

ולכן, גם כשהביא הש"ך לדעת המרדכי (בסי' קב שם, בשם יש אומרים) כביאור לדברי הרמ"א (שם ס"ד) דחמץ בפסח לא מיקרי דבר שיש לו מתירין ואינו בטל שלא במינו, כתב: "מיהו י"ל בזה, דמ"מ [בערב פסח], בטל שלא במינו כשאר איסורים שיש להם מתירים, ומה שאינו בטל בפסח אפי' שלא במינו - היינו משום חומר איסורו, וכמ"ש הרמב"ם פט"ו מהל' מאכלות אסורות דין י"ב". הרי שגם בפסח נקרא החמץ לדעתו ככח אחר מעורב בו, אלא שמחמת חומר חיסורו יש אומרים דמחמירינן ביי' ולא בטל אפי' שלא במינו, אך הוא עצמו ס"ל בנקודות הכסף שם דבטל שלא במינו כיון שכח אחר מעורב בו, כנ"ל.

אולם רבינו הלך בשיטתי' דהמרדכי, דשאני איסור משהו דחמץ בפסח, שכיון שאסר לח בלח אוסר גם יבש ביבש אפי' שלא במינו, והיינו משום שכאן גדרו אחר לגמרי ואי"ז מצד גריעתו האיכותית שלא נתן מספיק טעם בהיתר כ"א מצד מעלתו הכמותית, שמתפשט ומתחלק בכל חתיכות היתר ואוסרם, ולכן גם חתיכה שנאסרה במשהו ונפלה לחתיכות היתר - אינה בטלה בהם אפי' שלא במינו, כיון שאיסור המשהו שבה מתחלק ומתפשט בהם וגובר עליהם.

וממילא אין סתירה בדבריו להמבואר בתוס' חולין הנ"ל דתרי משהו לא אמרינן, דכללל דהתוס' איירי בכל איסור משהו האוסר רק במינו, אולם רבינו מיירי באיסור משהו האוסר בין במינו בין שלא במינו, שגדרו אחר לגמרי מאיסור משהו דמין במינו דוקא, ולכן אמרינן ביי' דאוסר אף לשאר החתיכות במשהו וכן לעולם.

[ומה שמ"מ סמך במקום הפסד מרובה או שעת הדחק על הדיעות המקילות משום דרק טעם משהו חמץ יש בהחתיכות - י"ל כמ"ש בס' פסקי אדמו"ר הזקן בהל' איסור והיתר (קה"ת תשנ"ו, ח"א סי' צב אות ב או"ק ב), שטעם הקולא הוא בשל צירוף כל דעות המתירין, דהיינו דעת הסוברים (בשו"ע) שיבש ביבש בטל, דעת הנקוה"כ דמין בשאינו

מינו בטל בכה"ג, ודעת הא"ז (סי' תמוז סקט"ז) שפסק להקל בנדו"ד. ע"ש. ולדברינו מוכרח הוא].



שלוחו של אדם כמותו [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגליון העבר הבאתי דברי רבינו זי"ע בלקו"ש (חל"ג פ' קרח) שבכדי שיחול עצם דינא דשליחות צריכים שהשליח יהי' - לפני השליחות - 'כמותו' דהמשלח, ושלכן אכן נתמעטו חש"ו מלהיות שלוחים, דמכיון שאינם בני דעת א"א להחשיבם 'כמותו' של משלח (בן דעת), ושוב א"א שיחול כל ענין השליחות במצב כזה. ומביא רבינו שסברא זו מפורש גם בדברי אדה"ז בלקו"ת עיי"ש.

ובהמשך דבריי כתבתי דאואפ"ל שסברא זו שנויה במחלוקת ראשונים; דאע"פ שבדברי כו"כ ראשונים מתאימה סברא זו ביותר, י"ל דלדעת רש"י (ודעימיה) ליתא להאי סברא. וביארתי איך שדבר זה 'מונח' בדברי רבינו בה'הערות' שעל השיחה, עיי"ש באורך.

אלא דעדיין יש להעמיק ולבאר מהו שורש וסברת האי פלוגתא באם בעינן התנאי ד'כמותו' לענין חלות עצם השליחות או לא.

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדם: הנה ידוע פלוגתת הטור והרמב"ם בדין משלח שנשתטה אחר שמינה שליח ליתן גט לאשתו; דעת הטור (אהע"ז סי' קכא. ועד"ז הוא במחבר שם), שבאם השליח נתן אז הגט להאשה הרי הגט בטל (היינו שמדאו' אינו גט), משא"כ דעת הרמב"ם (גירושין פ"ב הט"ו) שהגט פסול (היינו מדרבנן).

ומבארים בזה האחרונים (יעויין בקצה"ח סי קפח סק"ב, ועוד), דפליגי בגדר כח השליח בשליחותו; דלהרמב"ם הרי המשלח נתן כח להשליח עד כדי כך שהשליח הוא כאילו בעל המעשה, ולכן יכול לקיים המעשה גם אחר שהמשלח עצמו כבר לא יכול לקיימו, משא"כ להטור לא נהי' השליח בעל המעשה עד כדי כך, אלא שפועל רק בשליחותו וכחו של המשלח (שהוא בעל המעשה), ולכן כאשר המשלח כבר לא יכול לקיימו אין כח להשליח מצד עצמו לקיימו. והדברים עתיקים.

והנה בתורת רבינו מובא כו"כ פעמים החקירה הידועה של הגרי"ע בענין שליחות, אשר תוכנו הוא ג' אופנים שונים בהבנת עד כמה הרי השליח כמותו דהמשלח (יעויין באותה שיחה דעסקינן ביה, ובכ"מ). ולכאורה תמוה מדוע אין רבינו מזכיר או מציין לפלוגתא זו - של הטור והרמב"ם - אשר לכאורה תלוי ג"כ באותה חקירה ! ?

ואשר נראה מזה לכאורה (דלא כמו שכתבתי בהזדמנות אחרת מעל גליונות אלו), דבאמת הרי פלוגתת הטור והרמב"ם אינה קשורה לאותה חקירה כלל; דהשאלה בהחקירה הוא (רק) כמה הרי השליח בטל להמשלח (כל מציאותו, כח העשייה שלו, או רק התוצאה ממעשיו), משא"כ הרמב"ם והטור פליגי (לפי הבנת האחרונים הנ"ל עכ"פ) בשאלה יסודי יותר, והוא, איך 'עובד' הענין דשליחות - האם המשלח נחשב לבעל המעשה ורק שעושהו דרך השליח, או שהשליח נחשב לבעל המעשה (אלא שעושהו עבור המשלח כמובן).

ואולי י"ל דבשאלה זו תלוי' גם הפלוגתא דעסקינן ביה, באם בענין התנאי ד'כמותו' לענין חלות עצם השליחות או לא; דלפי השיטה שהמשלח פועל פעולתו ע"י השליח, מסתבר לומר, שבכדי שיחול עצם כח זה שאחד יפעול ע"י חבירו צ"ל איזשהו יחס בין שני האנשים - הדין דכמותו. משא"כ באם יסוד ענין השליחות הוא מה שאדם אחד פועל עבור חבירו, הרי מה שנוגע בעיקר הוא מה שבכח השליח לפעול אותה פעולה (שזהו הדין שצ"ל 'בתורת' אותה דבר, ו'בן דעת' לפעול ענין הצריך דעת), ואז כבר אפשר לעשותו גם עבור חבירו (ע"ד הסברא ד"מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה").

ובאמת כמעט מפורש דבר זה - שסברות אלו תלויין הא בהא - בשיחה זו דעסקינן ביה; דהנה בהמשך השיחה מביא רבינו ב' מימרות של רב אשי שנדחו בגמרא, ומבאר איך ששתייהן תלויין באותה סברא: בב"מ (עא,ב) אמר, דהא דאין שליחות לנכרי הוא רק בתרומה (דבאותה פרשה נאמרה הלימוד ד'אתם גם אתם') משא"כ בכה"ת כן יש שליחות גם לנכרי (ונדחו דבריו), ובגיטין (כט,ב) סב"ל לענין דין 'שליח עושה שליח' שבאם מת שליח ראשון בטלו כולן (וגם שם נדחו דבריו).

ומבאר רבינו, דהא דסב"ל שבעלמא גם נכרי אפשר להיעשות שליח, הר"ז משום שלשיטתיה אין מעשה השליח מתייחס אל המשלח אלא להשליח, ושלכן אינו נוגע שהשליח יהי' 'כמותו' של המשלח להיעשות שלווחו. וזהו גם הסברת שיטתו בענין שליח שעשה שליח,

משום ש"לאחרי שהמשלח עשאו שליח שוב לא אתי השליח מכח המשלח אלא 'כח' השליחות נמצא אצלו, וכאילו הוא הבעלים על דבר זה", ונמצא שהשליח שהוא עשה מתייחס לו, ולא להמשלח.

אלא שהגמרא דחתה ב' מימרות אלו משום דסב"ל דגדר דשליחות הוא מה שהשליח הוא כחו של המשלח, ואכן אין השליח הבעלים כלל על המעשה שעליו נשלח, עכתה"ד ויעויין בהשיחה באריכות יותר.

ונמצא, דהשאלה האם בעינן 'כמותו' לענין חלות השליחות או לא, תלוי' בהבנת גדר הכח של שליח - האם נחשב כהבעלים על המעשה או לא.

והרי שיטת הרמב"ם בפשטות הוא - כנ"ל - דאכן השליח כן נהי' הבעלים על המעשה שעליו נשלח (עד שאפשר לו לקיים ולפעול המעשה גם אחר שאין להמשלח הכח לקיימו בעצמו), וא"כ מסתבר שלשיטתו גם אין צורך לאותו תנאי של 'כמותו' לענין עיקר חלות השליחות.

ואם כנים הדברים נמצא, שדברי רבינו בהשיחה נאמרו לפי שיטת הטור והשו"ע באותה דין של משלח שנשטתה, ולא להרמב"ם (ואע"פ שגם הרמב"ם ודאי אינו פוסק כרב אשי בב' הדינים דלעיל, נצטרך לומר דמפרש דהא דנדחתה שיטתו בגמ' אינו משום שנדחה עצם היסוד לשיטתו, אלא שמצד סברות צדדיות לא נתקבלה שיטתו לענין דינים אלו, אבל עצם הסברא שלו בענין כח השליח בשליחותו לא נדחה. ועצ"ע בזה).

[ולהעיר מפלוגתת הפוסקים באם שליח שעשה שליח יכול לבטל השליח שעשה לפי שהוא נחשב כהבעלים ביחס להשליח שהוא עשה, או שאינו יכול משום שהוא אינו בעלים כלל על שליחות זו (ראה ט"ז ופ"ת וערוה"ש באהע"ז סקמ"א קרוב לסופו), אשר לכאורה תלוי ממש בסברות - ופלוגתא - הנ"ל].

ונרוויח בזה דבר יפה; דהנה הבאתי (בגליון העבר) מה שרבינו מציין לכמה ראשונים שסב"ל כיסוד זה של אדה"ז ששליח צ"ל 'כמותו' דהמשלח, וא' מהם הוא הראב"ד שכתב שגם השליח וגם המשלח צ"ל בני דעת משום האי ילפותא ד'אתם גם אתם'. והרי דברי הראב"ד האלו נאמרו כהשגה עמש"כ הרמב"ם דהא דקטנה אינה עושה שליח לקבלת גיטה הוה משום חיסרון בהעדות במינוי השליחות! ולכאורה מדוייק מזה שהרמב"ם אכן לא סב"ל כהראב"ד

שבעצם יש צורך שהשליח יהי' כמותו דהמשלח, ושלכן הוצרך להביא הסברה אחרת מדוע א"א שיחול שם השליחות.

ולדברינו מבואר הדבר היטב שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתיה בגדר כח השליח בכלל, אשר לשיטה זו אכן אין צורך להתנאי דכמותו כמשנ"ת.

ועוד אחת: הקצות (הנ"ל) מביא כמה הוכחות ששיטת רש"י הוא כהרמב"ם בענין כח השליח בהשליחות עיי"ש. והרי לדברינו גם זה יומתק מאוד, דנמצא דגם רש"י אזיל בזה לשיטתיה שאינו מצריך האי תנאי ד'כמותו' וכמשנ"ת באריכות.



ערכי (והקדשי) נכרים [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון תתצ"ח (ע' 84) האריך הת' מ.מ.ב. שיחי' בדיני קדשי עכו"ם ומקשה שם בתוה"ד עמ"ש כ"ק אדמו"ר בפ' תרומה תשד"מ, דענין המשכת קדושה בחפץ גשמי הוא קשור לקדושת עם ישראל, שמצד זה יש לכל יהודי הכח לשנות חפץ גשמי מחולין לקדושה עיי"ש. ומקשה הנ"ל מהא דעכו"ם נודרין קרבנות כישראל (חולין יג, ב) (ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו ג').

וי"ל בזה בהקדם מה שחקרו באחרונים בגדר הקדש, די"ל בב' אופנים:

(א) דהמקדיש מקנה את החפץ לרשות הקדש ועי"ז ממילא חל קדושה על הדבר, דהיינו דפעולת הבעלים הוא רק פעולה של הקנאה.

(ב) דהמקדיש פועל קדושה בהדבר וממילא נקנה הדבר לרשות הקדש.

(עי' בכ"ז בשו"ת בית שערים ח"ב יו"ד סי' שפ"ז, תי"ג ותי"ט, ובספר ברכת שמואל מסכת ב"ק סי' ל"ד בשם הגר"ח, וקובץ שיעורים פסחים אות קי"א וב"ב אות ש' ועוד).

[ולכאורה י"ל שזה תלוי בב' הטעמים בגדר דין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. דהרשב"ם ב"ב קלג, ב. הביא המקור לזה מדכתיב איש כי יקדיש בתו קודש, דמשמע דמיד שהקדיש בדיבור הוה קודש. אך בירושלמי בפ"ק דקידושין הל"ו איתא דהוא משום דכתיב "לה' הארץ ומלואה", ולכן סגי באמירה בעלמא בלא שום קנין (וכ"כ במאירי קידושין כח, ב).

ונראה דלהירושלמי הגדר דהקדש הוא הקנאה, ולכן מוכן הטעם להיות דהארץ ומלואה שייך לה' לזאת מספיק אמירה לבד בשביל להקנות את החפץ להקדש, משא"כ לדעת הרשב"ם דילפינן ל' מגזיה"כ דאיש כי יקדיש", י"ל דהוא מדין המשכת קדושה].

הנה באחרונים חילקו בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דקדוה"ג הוא ענין של המשכת קדושה. וקדו"ד הוא ענין של הקנאה לרשות הקדש.

ועפי"כ י"ל דחלוק דין קדשי עכו"ם למזבח משאר קדשי מזבח, דגדר קדשי עכו"ם הוא הקנאה לרשות הקדש, והקדושה חלק ממילא בדרך תוצאה מזה שהחפץ הוא עכשיו ברשות הקדש. ולכן לא קשה כלל האיך יוכל עכו"ם להקדיש, והרי "אין לו כח להמשיך קדושה בחפץ גשמי (כמבואר בשיחות הנ"ל), די"ל דמה שעכו"ם נודרים קרבנות הוא כתורת הקנאה. ועי' שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס"ז דבקרבות עכו"ם אין להעכו"ם שום זכות וריצוי מהקרבן ואין לו שום בעלות, ואי' בכללי התורה והמצוה אות ק' כלל קרבן ב"נ, דב"נ תיכף שהקדיש אין לו שום זכות ופקע שמו ממנו.

וע"פ הנ"ל דקדשי עכו"ם הם בגדר הקנאה ולא הקדשה, יש לתרץ מה שהקשה בשו"ת פנים מאירות סי' קי"ט בהא דמביעיא לן בנדרים לה, ב. אי כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן, ולכאורה בעכו"ם הנודרים קרבנות הרי אין שליחות לעכו"ם עיי"ש ולהנ"ל א"ש דבקדשי עכו"ם ברור דלא הוה שלוחא דעכו"ם שהרי אינו נחשב קרבנו. [שו"ר באחיעזר שם שהביא כזה] וכן מתורץ לפי"ז קושיית האחרונים (פנ"י קידושין מא, ב ועוד) דהאיך יכול הכהן לשוחט קרבן העכו"ם בשליחותו, והרי אין שליחות לעכו"ם ואכמ"ל. ועיג"כ בקצוה"ח סי' ר' סק"א, ומבואר היטב לפי הנ"ל, אך עי' בלקר"ש ח"ט בשיחת חג הסוכות (א) הערה זו שהביא מ"ש במכתב סופר סי' ל"ח דסוכה השאולה מעכו"ם אינו יוצא יד"ח, והקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר שם וזלה"ק: "ולא זכיתי להבין סברתו, דמה ענין בעלות דכלל ישראל, בדיבור במצות סוכה, האם נחדש שצ"ל דיהודי דווקא? ! ואם נאמר שמפני שיש בה קדושה אינה חלה בשם עכו"ם - הרי בפרט בקדושת קרבן (שזוהי קדושת סוכה...), ישנו באו"ה וכו' עיי"ש.

ולכאורה לפימ"ש לעיל דאצל עכו"ם גדר הפרשת קרבן הוא בתורת הקנאה לרשות הקדש, והקדושה חלה ממילא. א"כ לכאורה י"ל שחלוק דין קדושת סוכה דלא שייך שם הקנאה אלא גדר דהמשכת קדושה על הסוכה, ולכן י"ל דעכו"ם אינו יכול להמשיך קדושה זו משא"כ בקרבנות שאפשר לו להקנות לרשות הקדש, ועצ"ע.



נשיאת הארון [גליון]

הרב מ"מ מלול

מגיד שיעור בישיבת תות"ל מאנטרעאל

בגליון העבר (ע' 47) הקשה הרב א.ז. שיחי' מהא דאיתא בסוטה לה, א: "ועל דבר זה נענש עוזא שנאמר וישלח עוזא ידיו לאחוז את הארון. אמר לו הקב"ה עוזא, נושאיו נשא, עצמו לא כש"כ", ע"כ.

והקשה הנ"ל דצ"ע דהרי קי"ל דאין סומכין על הנס כמובא בפסחים סד, ב לענין נעילת שערי העזרה וכדאיתא בירושלמי יומא פ"א בנוגע להפרשת כה"ג לפני יוה"כ. ומקשה "ומעתה צריך להבין איך נענש עוזא והרי עפ"י דין, כשראה שהארון הי' אמור ליפול, הי' חייב להתנהג עפ"י טבע ולאחוז בארון ולא לסמוך על הנס שהארון ישא א"ע".

והעירו המערכת מלקו"ש חכ"ו ע' 100 דמבואר התם שכשהנהגה מלמעלה היא שלא עפ"י הטבע "פאדערט זיך א העכערער אופן אין מדת הבטחון - פארלאזן זיך אינגאנצן על הנהגת ה' לבדו ושלא לעשות שום דבר כ"א לבטוח בה' שבטח יעזור השי"ת" עכ"ל השיחה.

ועפ"י רצו לתרץ בזה ג"כ עונשו של עוזא שמכיון שהיתה אתו הנהגה שלמעלה מן הטבע לכן הנהגתו היתה צריכה להיות ג"כ בהתאם לזה שלא לעשות שום דבר עפ"י טבע.

אלא שעדיין צ"ע בזה דהרי כמו שביאר השואל הרי הא ד"אין סומכין על הנס" מובא בנוגע לכמה דברים שנעשו במקדש כהא דנעילת שערים הנ"ל ועוד¹. ולפי הנ"ל הרי מכיון שהנהגה היא שלא עפ"י הטבע הנה אין בזה גריעותא לסמוך על הנס וקשה לחלק בין הארון לשאר דברים שבמקדש.

ואולי יש לבאר בפשטות דהא דאין סומכין על הנס נאמר רק כשהמעשה הטבעי הוא מעשה הרצוי או מעשה מצוה הנה על מעשה כזה אומרים דאין סומכין על הנס, משא"כ בהא דעוזא הנה מעשה זה דאחיזת הארון הי' מעשה האסור שהרי כמסופר בהמשך הגמרא שם הארון הי' בעגלה ולא בכתף ולכן כשהארון הוא במצב כזה (כשאיננו

(1) ע' באנצ"ת ע' אין סומכין על הנס וש"נ.

על הכתף) הנה האחיזה בו היא אסורה ושפיר אין אומרים על זה אין סומכין על הנס².

ובזה אפשר לקשר מה שהגמרא בסוטה שם אומרת שעונשו של עוזא נבע ממה שאחז בארון ולא דרש ק"ו ד"נושאו נשא עצמו לא כש"כ" ומהמשך הגמרא "אף דרש רבא מפני מה נענש דוד (שמת עוזא על ידו. רש"י) .. הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו דכתיב "ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש ואיהו אתי" בעגלתא" דמזה משמע שעיקר העונש נבע מזה שנשאו את הארון בעגלה ולא בכתף. ולפי הנ"ל אתי שפיר דהיינו הך דמכיון דיש איסור בנתינת הארון בעגלה הנה גם האחיזה שהיתה לאח"ז היא נחשבת כחלק מהאיסור ושפיר אין על זה הא ד"אין סומכין על הנס" ומזה נענש ומסיימים בטוב.



חסידות

כמה הערות והארות קצרות במאמר ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו קונטרס י"ט כסלו ה'תשנ"ב

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד

במאמר זה כפי שנאמר (עפ"י סרט הקלטה, בלתי מוגה), ישנם לכאורה כו"כ הוספות שמוסיפים תוספת ביאור בהענינים המובאים בהמאמר, וכדלקמן:

א. באות ג': בענין החילוק בין ברכה לתפלה, שבכל אחד מהם יש מעלה לגבי זולתו, ו"המעלה בתפלה לגבי ברכה היא... דההמשכה ש"ע תפלה היא נעלית יותר, דענין הברכה הוא להמשיך מה שכבר

(2) ובפרט לדעת המפרשים (עי' רלב"ג שמואל ב' פ"ה פכ"ב. ועוד) דטעותו של עוזא הי' גם בזה שהוא לא הי' לוי ולא הי' לו רשות לאחוז בארון האלוקים. ועוד שאחוז שלא ע"י המוטות (דבזה אף ללויים אסור) הנה פשיטא דמעשה זה אינו מעשה המתיר.

נמצא בהמקור, ולא דבר חדש, וענין התפלה הוא בקשה מהקב"ה ש...
תומשך לו השפעה חדשה מאו"ס שלמעלה מהשתלשלות.. דזהו יהי
רצון.. שיהי רצון חדש".

ובהמאמר הנאמר מביא ראייה לזה מברכת יעקב לבני יוסף, דכאשר
יוסף טען לאביו ש"הוא הבכור", ענה לו אביו שהאמת שיברכהו ג"כ,
אמנם "אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהי מלוא הגויים", ולכאורה
קשה, הרי יעקב הוא המברך עתה, וא"כ מדוע אינו יכול לברך
שלא יהי באופן ש"אחיו הקטן יגדל ממנו", אלא המענה ע"ז הוא, כי
ברכת יעקב אז, היתה רק באופן של להמשיך מה שנמצא בהשורש
ומקור שיבוא בגילוי למטה, ולכן אמר שהברכה היא באופן שאי אפשר
לשנות, דאעפ"י שכאן הוא "אחיו הקטן" אבל כיון שבשרשו הנה
"אחיו הקטן יגדל ממנו" במילא הברכה והמשכה כאן למטה תהי"ג"כ
באופן כזה.

ב. באות ג' בקטע השלישי: מביא מהירושלמי "דירך קיים ודידי
לא קיים", ונראה לכאורה שמביא זאת רק כדוגמא לבד (כמ"ש ע"ד),
אולם בהמאמר כפי שנאמר, נראה שע"י הירושלמי הוא עונה על
שאלה, והוא דלכאורה איך יתכן שאדם יוכל בגזירה להמשיך למעלה
מס' השתלשלות, - וע"ז הוא המענה מהירושלמי שכך רצה הקב"ה
כו'.

ג. באות ד': ע"ד תורה ותפלה והדוגמא מרשב"י כו': בהמאמר
כפי שנאמר, מביא מזה ראייה על המעלה שבתורה על תפלה, דהרשב"י
פעל גשמים ע"י תורה, ולכן תיכף ירדו גשמים, מצד למעלה, רצון
חדש, ומיד ירד באופן הרצוי, משא"כ בחוני המעגל, שהיתה פעולתו
ע"י תפלה, שהוא ע"י הכנה מלמטה, ולכן הנה אחרי שפעל בתפלתו,
דמזה גופא הוכחה שפעל למע' מסדר השתלשלות, לשנות הרצון
והגזירה, הנה אח"כ היה צ"ל עוד כמה שינויים ותיקונים בזה, וכמו
שאמר "לא זו בקשתי", - שירד תחילה יותר מדי, ואח"כ היה מעט
מדי, עד שירד באופן הראוי.

ד. באות ח': בענין השניים שאמרו "קומה" - משה ודוד, דמשה
אמר קומה ה' ויפוצו אויביו כו', ודוד אמר קומה ה' למנוחתך,
ומבאר בזה את המעלה של הברור שבימי שלמה שהי' באופן
דלמנוחתך, - באופן של מנוחה כו',

בהמאמר כפי שנאמר מוסיף כאן, דעל דוד נאמר "הכין מיד ה' עלי השכיל", שדוד עשה את כל ההכנות לשלמה, ואח"כ אצל שלמה יצא הדבר בפועל ובגילוי, ולכן בקשת דוד היתה קומה ה' למנוחתך (דבזה מתורץ לכאורה, קושיא, דאיך יתכן שדוד יאמר "קומה ה' למנוחתך" והרי ענין למנוחתך הי' רק בימי שלמה בנו, ולא בימי דוד - שאצל דוד לא היה עדיין ענין המנוחה כו', - אלא שדוד אמר זאת כהכנה עבור שלמה בביהמ"ק).

ה. באות י"א: בביאור פירוש יסוד דנוקבא,

בהמאמר הנאמר מוסיף (לבאר מש"כ בע"ח מל' דמל' כמו שהיא נכללת ביסוד דילה), שבלשון החסידות יסוד הוא מדת ההתקשרות, ויסוד דמלכות הוא התקשרות המקבל להמשפיע, דהיינו הצמאון והתשוקה שלו שרוצה לקבל ממנו כו'.

ו. אות י"א: בהמעלה דהמדריגה הז' שבעליית המלכות, שתהי' לעתיד לבוא, על המדריגה הו' דעליית המלכות, שהי' בימי שלמה, כותב שלע"ל ע"י המשכת פנימית עתיק, הנה יהי' הגילוי גם במלכות כמו שהיא במקומה, ועד"ז הוא גם בנוגע להנצוצות שנפלו למטה.. שגם הניצוצות שנתרחקו ממלכות, שלכן אין שייכים להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה, ויתירה מזה שגם הגשמי עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות.. לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו, גלוי כח הפועל בנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות.

ועד"ז כותב גם בסיום הקטע, לגבי לע"ל ש"יהי' אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה גם למטה בעוה"ז הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים.. וגם בדברים הגשמיים עצמם".

וצריך עיון ובירור, מהו הפירוש שזה יהי' גם בהגשמיות עצמה כו' (ואולי ע"ד אבן מקיר תזעק כו') וצריך עיון ובירור.

ועי' עוד עד"ז גם במאמר ד"ה כימי צאתך (קונטרס כ"ח סיון תנש"א), בענין שלע"ל יהיו ניסים שלמעלה מהטבע ממש ויהיו מלובשים בהטבע עצמו עי"ש, (ובמה שכתבתי בזה בהערות לשם), שזהו ג"כ כעין אותו ענין שיהי' גילוי אלקות ממש, למעלה מהטבע

ממש, ואעפ"כ יהיה מלוכש ממש בטבע, היינו בגשמיות, וצריך עיון
ובירור בזה שם וכאן בעז"ה.



כמה הערות והארות בקונטרס פורים קטן ה'תשנ"ב במאמר ד"ה ואתה תצוה

הנ"ל

א. במאמר ד"ה ואתה תצוה, באות ג', מביא מהמאמר הידוע של הרבי הרי"צ נ"ע (ד"ה וקבל היהודים), שמבאר שם את ענין "רעיא מהימנא" (להפירוש הב') ש"משה רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה", "שהאמונה תהי' בהפנימיות", ולאח"ז ממשיך שם, ד"זה שמשה 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, עי"ז מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור", ושואל ע"ז הרבי "מהו השייכות דהפירוש בכתית למאור להמבואר לפני זה שמשה (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 הרי"צ נ"ע) את הענין ד"וקבל היהודים את אשר החלו לעשות", "שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה", ושואל שם ע"ז "שלאורה 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 שלאחריו, ד"לכאורה י"ל שהפירוש בכתיב למאור... הוא ביאור ע"ז שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר...", "אבל מהמשך וסדר הענינים בהמאמר... משמע... דענין כתיב 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 בכתיב 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 בכתיב 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"מ המשך וסדר הענינים בהמאמר משמע דענין כתיב למאור שייך גם לזה שמשא 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:

א) 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 הכתיב, 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 בכתיב 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 הכתיב, נשבר ונדכה, 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 הכתיב.

ולכן אולי מחוורתא כדמעיקרא, כהתירוץ הראשון, (ה-1), דזה וזה גורם. ועצ"ע קצת.

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

אבל עדיין צ"ע בזה:

(ב) לכאורה הקשר שבין ב' הענינים הוא פשוט- דגם מרדכי היהודי, האתפשטותא דמשה שבדרורו, עורר את המס"נ, וגם זה שהם היו כתיבת 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 כתיבת 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 כתיבת למאור ומבאר בהמאמר שבכדי להגיע להמאור הוא ע"י הענין דכתיבת שבזמן הגלות, הוא כי עיקר הגילוי דעצם הנשמה (מאור) הוא בענין המס"נ (שעיקרו הוא בזמן הגלות)."

ולכאורה, מהלשון כאן משמע, דאי"ז שהכתיבת הוא הפועל את המס"נ (גילוי העצם), כי את גילוי העצם מגלה משה רבינו, אלא שהוא מתגלה בהזמן דכתיבת (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 הכתיבת עי"ז מגיעים להעצם? והאם נאמר דכאן מפרש פירוש חדש בתיבות אלו, (או דו"ז גורם)? וצ"ע"ק.

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

וגם כאן משמע לכאורה דאי"ז שהכתית פועל את המאור, אלא דהמאור מתגלה בזמן הכתית - אבל גילויו הוא ע"י משה רבינו ואתפשטותא דיליה.

ועצ"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, וכשאינן 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...".

ולכאורה צ"ע דהפי' כאן בכתית למאור הוא לכאורה 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 שאינן גילוי אלקות) הוא מצד המאור, והיינו דמצד עצם הנשמה שלו, מצד זה ה"ה מגיע להיות כתית, נשבר ונדכה, על שאינן 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 נפעל המאור (כמו בהפי' הראשון דלעיל -) אלא כאן הכוונה דע"י שפועל בעצמו את הכתית על כך שאינן 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

ואתפשטותא דיליה, רכותינו 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 (דף 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).

וצריך לי עיון, דהענין הב' 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 נצוץ 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 (תורבן 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 ממש, 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 שישאל פועלים על עצמם ביזמתם, 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 והייב 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".



בהמשל דזריקת אבן [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון העבר (ע' 53) כותב הרב א.ב.צ.ה. שיחי' שממאמר כ"ק אדמו"ר מוהרריי"צ ד"ה נתתי לי ליראיך סה"מ תשי"א משמע שבזריקת אבן למעלה נעשה שינוי בטבע האבן וזהו הלשון שם בהמאמר: "...והנה האבן בעת הילוכו מלמטה למעלה הרי נפרץ גדר הקבלתו לגמרי, והיינו דטבעו הפרטי והכללי במנוחה וכובד מתבטלים והי' כלא הי', שהרי נראה במופת מוחשי שהוא מתנענע וקל" ומזה הוא מדייק שנעשה שינוי בטבע האבן.

אבל אני איני רואה מכאן ראי' שנעשה שינוי בטבע האבן כ"א שזהו התגברות כח הזורק על טבע הכללי והפרטי של האבן, ומה שמקשה שאם נאמר שהטעם מה שמביא בשהיוה"א המשל מקרי"ס ולא מזריקת האבן, הוא מפני שמשל האבן הוא אינו משל מכוון מפני שבהאבן לא נעשה שינוי הטבע משא"כ בקרי"ס שהמים נעשו כמו נד, ומקשה שא"כ למה מובא המשל מזריקת האבן במאמרי חסידות?

הרי גם לפי ביאורו שהטעם הוא מפני שמשל האבן אינו ראי' לגבי הקב"ה, משא"כ מקרי"ס, הרי גם על ביאור זה יכולים להקשות קרשייתו הנ"ל, למה הובא המשל מהאבן במאמרי חסידות?

והתירוץ על ב' השאלות הוא כי במאמרי חסידות לא נחית לשאלות הנ"ל, ובכללות הרי יש ראי' ממשל האבן, משא"כ בתניא נחית לזה.

ומה שכותב בסוף ההערה דלאחר שהביא הראי' בתניא מקרי"ס יכולים להביא הראי' גם ממשל האבן עי"ש ביאורו, הנה פשוט שכשמביא בהמאמרים הראי' כוונתו שכל הראי' היא מזה, ואינו נשען על הראי' מקרי"ס שא"כ הי' לו להזהיר זה.



רמב"ם

בדין לא תעשו אגודות

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקובץ שעברה (ע' 54) הבאנו מ"ש הרמב"ם פי"ב מהלכות ע"ז הי"ד: "ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג במנהג וזה נוהג במנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולה, וכתוב לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות" ע"כ.

והבאנו מה שהנו"כ ברמב"ם כולם כאחד מקשים עליו דאיך פסק כאביי במקום רבא הרי ק"ל בש"ס דהלכה כרבא בכ"מ כ"א ביע"ל קג"ם.

והבאנו תירוצים שונים לקושיא זו ומהם: הרדב"ז והכס"מ והלח"מ.

והבאנו בשם היד מלאכי סי' קנ"ט דכתב על הכס"מ: "חזר בו מזה בכס"מ תפילין פרק ד' הט"ו וברכות פ"ו, ה"ב. ותרומות ריש פרק י'.

והבאנו דהלח"מ בעצמו מקשה על מ, ש ומסיק אבל א"א לומר כן משום דבסוף הסוגיא אמרו ת, ש בימי ר' דוסא בן הרכינס הותרו צרות הבת לאחין, ש"מ עשו ש"מ. וא"כ כיון דבסוגי אסקינן כך לא הי לו לרבנן למפסק דלא כסוגיא.

ועכשיו ננסה לפרש דברי הרמב"ם:

והנה מלבד מה שהקשו הנו"כ על הרמב"ם יש לעיין בלשונו הזהב, והוא, דהרמב"ם כתב הטעם על האזהרה של לא תתגודדו, שדבר זה גורם למחלוקת גדולה, הרי אין דרך הרמב"ם בכלל להביא טעמי המצוות, ואפילו הלימוד של לא תעשו אגודות אגודות אינה מדרכו להביא. ועל זה יש לומר דהביאו משום דמאחר שכבר הביא בהל' ט"ז דהלאו דלא תתגודדו היא כפשוטו "גדידה ושריטה אחת היא וכו'" כך היו חובלים בעצמם לע"ז שנאמר ויתגודדו וכו' גם זה אסרה תורה שנאמר לא תתגודדו וכו' ע"כ משו"ה הוצרך הרמב"ם להביא האי דלא תעשו אגודות אגודות לבאר איך בהפסוק דלא תתגודדו נכלל שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת אבל הטעם שהביא " שדבר זה גורם למחלוקת גדולה" לכאורה אין לה סיבה וטעם כלל.

ויש להעיר דבאופן כללי הטעם המובא ברוב ראשונים על לא תעשו אגודות אגודות היא משום דנראה כנוהגין ב' תורות. וז"ל רש"י ביבמות

יג, ב. בד"ה לא תעשו דנראה כנוהגין ב' תורות כשקורין כפרים את המגילה ביום הכניסה ועיירות גדולות בי"ד ומוקפין חומה בט"ו, ע"כ. וכן כתב הריטב"א במגילה דף ב. וכן הוא שיטת הרא"ש ביבמות שם. וכן שאר ראשונים. והחינוך במצוה תס"ז הביא לשון הרמב"ם (והביא רק הלשון שזה גורם מחלוקת ולא כתב מחלוקת גדולה).

ואולי אפשר לומר בדעת הרמב"ם דבא לפרש למה פסק כאביי בהא ולא כרבא והוא דהרמב"ם לומד דפלוגתא אביי ורבא היא בהאי עניינא גופא היינו טעם הדין של לא תתגודדו דלאביי הסברא היא ב"דבר זה גורם מחלוקת גדולה" ולרבא הסברא היא משום ד"מיחזי כשתי תורות" או כדומה. והיינו דלרבא א"א להיות הסברא של "מחלוקת" דמאי נ"מ אם הגורם היא ב' בתי דינים או בית דין אחת, העיקר היא מה שהאנשים נוהגין קצתן מנהג אחד וקצתן מנהג אחר, והסיבה לזה לא מעלה ולא מוריד, וכן להיפך לאביי א"א להיות הסברא של ב' תורות. מאחר שהם ב' בתי דינים, דהרי אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות וכל בית דין יש לה כח לפסוק ולנהוג כמו שהיא רואה. ודבר זה מבואר בכ"מ בש"ס ודבר פשוט הוא ורק אם ב"ד אחד חולקין ופוסקים ונוהגים זה מנהג אחד וזה מנהג אחר אז נראה כב' תורות, ולפ"ז אתי שפיר למה הוצרך הרמב"ם לכתוב הטעם של "מחלוקת".

ואפ"ל דהכרח הרמב"ם לסברא זו היתה קושיית התוס' ושאר הראשונים, דאחר שתירצו אביי ורבא מ"ש עדיין נשאר הקושיא איך קבעו שבני כפרים יקראו יום אחר מבני עיירות כדמקשה בגמרא, ועי"ש בתוס' מה שרצו לתרץ, ואולי הרמב"ם הוכיח מקושיא זו דאין הסברא של לא תתגודדו משום "שתי תורות" דאם כן שייך גם כאן הסברא וע"כ הסברא היא משום "מחלוקת" ובזה סבר הרמב"ם דמאחר ש"הכל מודין שבני הכפרים קורין בזמנים שונים ואין כאן מקום למחלוקת ומאחר שכן צריכים ג"כ לסבור כאביי" כנ"ל.

ולפ"ז אפשר לבאר שיטת הכס"מ ולתרצו מקושיית היד מלאכי דלכאורה נראה דדבריו סותרים זה את זה כנ"ל. ואולי י"ל דאין כוונת הכס"מ דכ"מ דאביי ורבא חולקים אליבא דמ"ד אין הכלל דהלכה כרבא נוהג, כמו שכתב הוא בעצמו בהל' תפלין, ברכות ותרומות. כ"א שכוונתו דהיכא דהם חולקין במחלוקת שצדדי המחלוקת הראשונה יהי' כאביי אז אין הכלל דהלכה כרבא נוהג, מאחר דאין המחלוקת רק בין אביי ורבא, ומשו"ה אין הכרח נוהג, דרק כשהמחלוקת מיוחד בין אביי ורבא אז אמרינן הכלל דהלכה כרבא אבל כשהמחלוקת תלויה בשיטות אחרים, ואיזה שיטה מתאימה לאביי אז נפל הכלל ההוא. ומשו"ה בהלכות תפלין,

ברכות, ותרומה פסק הרמב"ם כרבא, כהלל הנ"ל, ורק בנדון זה דלא תתגודדו פסק כאביי.

וביאר הדברים דבודאי אביי ורבא פליגי אליבא דר' יוחנן דסבר עשו ב"ש כדבריהם ובה פליגי אי הסברא היא ד"מיחזי כשתי תורות" או משום "מחלוקת" כנ"ל. ומאחר דלר"ל דס"ל לא עשו משום דהם ב' בתי דינים בעיר אחת וע"כ סובר כן משום, הטעם דמחלוקת כמ"ש לעיל דלהטעם של "מיחזי כב' תורות" לא שייך בב' בתי דינים, נמצא שר"ל סובר כסברת אביי, ואע"פ שמסקנת הגמרא היא דעשו כשיטת ר' יוחנן ולא כר"ל, מ"מ אזלא הכלל דהלכה כרבא.

ולהעיר דאע"פ דאביי בעצמו אולי יש לו תירוץ דאפ"ל אם עשו ב"ש אינה סתירה לשיטתי ומשו"ה לא קשה לי קושית רבא מ"מ ר"ל דס"ל דלא עשו בודאי סובר דהסברא היא משום מחלוקת, רק דא"ל כסברת הלח"מ דאפילו עשו היו נזהרין מפני המחלוקת אבל אם לא עשו ודאי היא מפני המחלוקת ודו"ק.

היוצא מדברינו דהרמב"ם הדגיש הטעם של לא תתגודדו בכדי לבאר למה פסק כאן כאביי ולא כרבא ואגב מיושבת בהכי דברי הכס"מ. ודו"ק.



ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות מילה פ"ג ה"א: "המל מברך קודם שימול אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אם מל בן חבירו, ואם מל את בנו מברך וצונו למול את הבן. ואבי הבן מברך ברכה אחרת, ברוך אתה ה' אשר קדשנו במצוותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן, לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחריה ברכה זו¹.

(1) עפ"י המבואר לקמן יש ליישב סתירה בדברי הרמב"ם, דידועין דברי הש"ך בחו"מ סי' שפ"ב, "ומדברי הרא"ש מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למולו, וחייב הוא בעצמו למולו, דומיא דכיסוי הדם, דמי ששפך יכסה . . . וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחר למול את בנו אף שהם בעצמם יכולין למוד ולדעתיה הם מבטלים מצוה עשה מצוה גדולה של מילה ויש לב"ד לבטל הדבר הזה". יעו"ש באריכות וכן בקצהו"ח המפורסם שם ס"ק מביא דברי התוס' רי"ד דבמצות שבגופו לא שייך שליחות.

ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם. ואין ראוי לעשות כן", עכ"ל הרמב"ם.

והשיג ע"ז הראב"ד, בנוגע ברכת להכניסו: "מסתברא כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך, ונהגו אצלנו שהסנדק מברך".

וצריך ביאור במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בברכת להכניסו, דלהרמב"ם הרי"ז ברכה מיוחדת רק לאבי הבן; ולהראב"ד גם הבי"ד או מיוחד שבעם או הסנדק אפשר להם לברך ברכת להכניסו.

ולכאור' מזה שפסק הרמב"ם דרק אבי הבן אומר למול ושאר אדם מישראל אומר על המילה משמע כדברי הש"ך דלא מהני שליחות במילה. אבל מזה שפסק דאבי הבן אומר להכניסו בביתו של אברהם אבינו גם כשאנו עושה פעולת המילה. רואין דמהני שליחות ונחלקו בזה האחרונים.

וי"ל בזה דעל פעולת המילה. ושלא יהא ערל לא שייכא שליחות, משא"כ על שיהא מהול מהניא שליחות, ומברך האב ברכת להכניס, (ועי' כעין זה בצפנת פענח הלכות כלאים, דף צד סע"ב ובמפענח צפונות ק"ס).

ולכאור' צ"ב למה על פעולת המילה, ושלא יהא ערל לא מהני שליחות ועל המצוה שיהא מהול מהניא שליחות.

והערני ידידי הגאון השליח הר' מרדכי פרקש, דהגרי"ד סולבייציק מסביר ענין זה בקובץ מסורה זו"ל "דהרעק"א הקשה (נדרים לב) דקיי"ל שהמוהל מברך ברכת המילה אעפ"י שהמצוה מוטלת על האב, וה"ט דברכת המצוה תמיד מברך מי שעושה את המעשה המצוה, ואעפ"כ לגבי ברכת להכניסו קיי"ל שמברך האב, אעפ"י שאינו עושה את מעשה המצוה.

ונל"ת דבמילה המצוה היא מעשה המילה והמוהל שעושה את מעשה המצוה הוא מברך, משא"כ במצות הברית המצוה היא החלות של כניסה לברית, ואין המילה אלא היכי תמצא לחלות זו, שבאמת אין בו מעשה מצוה כלל אלא שמתקיים הוא בשוא"ת, ומשו"ה האב המקיים המצוה מברך, שאין בהכנסה לברית שום מעשה מצוה, שנאמר שרק העושה את מעשה המצוה עליו לברך, עכתו"ד. אבל לכאור' עדיין צ"ב, דהלא מבואר לקמן דברכת על המילה, דתקנה בעיקר על שלא יהא ערל, והרי"ז ג"כ בשב ואל תעשה (דהרי דנוולד מהול די שם רק פעולת הברית, דכבר מהול הוא ואינו ערל לא תקנו ברכה).

וצ"ל דנתקנה הברכה על שניהם ביחד על פעולת המילה ושלא יהא ערל ועוד, י"ל בזה, עפ"י המבואר לקמן בפנים מלקו"ש ח"ל, דשלא יהא ערל מורה על עבודת התחתון לבטל ולהחליש כח התאוה וכו' ולפיכך לא מהני ע"ז שליחות. ושיהא מהול מורה על האות ברית שנותנין לו מלמעלה – והוי בשב ואל תעשה ומועיל לזה שליחות.

וביאר בזה בצפנת פענח על אתר "דהרמב"ם והראב"ד ז"ל פליגי אם החיוב על בי"ד רק שלא יהי' ערל או שיהי' מהול. דהרמב"ם סב"ל דהחיוב רק שלא יהי' ערל וע"ז לא שייך הברכה דלהכניסו. והראב"ד סב"ל דהחיוב מוטל על כל ישראל שיהי' מהול². דהנה ידוע סברת הגאון מרגצ'ובי, בנוגע לברית מילה דיש שם שלשה ענינים: (א) פעולת המילה. (ב) שיהא מהול. (ג) שלא יהא ערל.

ואי"ז סתם חקירה אלא כל אחד מהג' פרטים הללו נוגע להלכה. (עי' לקו"ש ח"ג ע' 761 ועוד).

דבנולד מהול ה"ה מהול ואינו ערל, אבל חסר אצלו פעולת המילה וצריך להטיף דם ברית³.

(2) מהמבואר בפנים מהרגצ'ובי דברכת על המילה נתקנה על החיוב שלא יהא ערל, וברכת להכניסו נתקנה על החיוב שיהא מהול, משמע כדברי ר' אברהם בן הרמב"ם.

דהנה הכסף משנה כאן הקשה בנוגע ברכת להכניסו שמברכין לאחרי הברית, ולכאז' כל ברכת המצוות צריך לברך עובר לעשייתן דוקא, ומתוך הכסף משנה דאין זו ברכת המצוות אלא ברכת שבח והודאה בעלמא.

אולם ר' אברהם בן הרמב"ם העיד על אביו שדעתו לברך ברכה זו לפני המילה, וכזה הורה ונעשה מעשה לפניו (מעשה רוקח) ואם ברה זו נתקנה על המצוה המוטלת, על האבא שיהא מהול, משמע כדברי ר' אברהם בן הרמב"ם דהיא כמו שאר ברכת המצוות ומברכין אותה עובר לעשייתן דוקא.

(3) ידוע השקו"ט בזה בצפנת פענח הלכות מילה פ"א ה"ז דהחיוב להטיף דם ברית אינה משום ספק ערלה כבושה, לדעת הרמב"ם (הובא ונתבאר בארוכה לקו"ש ח"ל ע' 51 הער' 74) והראי' ממה שפסק בהלכות תרומות פ"ז הי"א, דמותר לאכול בתרומה אם נולד מהול, ואי עושין לו הטפת דם ברית מפני ספק ערלה כבושה, הרי הוא ספק ערל ואיך יאכל בתרומה, וצ"ל דבטח אינו ערל וגם הוא מהול רק שחסר לו הפעולה דברית.

(ובזה מתורץ קושיית הרעק"א בגליון להרמב"ם הלכות תרומות – דהרמב"ם פסק דנולד מהול צריך להטיף דם ברית, ואיך פסק בהלכות תרומות דיאכל בתרומה).

אבל לכאורה צ"ב דאם הטפת דם ברית היא לא מפני הספק, אלא חיוב ודאית של פעולת המילה אי"כ אמאי אין מברכין ע"ז?

ואוי"ל דזהו ע"ד המבואר בכ"מ בדא"ח הסיבה שאין מברכין על תש"ר כי היא דרגא מאד נעלית וכו', ומבואר בלקו"ש ח"ל, ע' 52 דהענין שלא יהא ערל היינו שלא יהי' בו חסרונות והענין שיהא מהול היינו שיהא אדם בשלימות וכו' הרי שניהם דברים המובנים בשכל, אבל פעולת המילה הוא מעשה ועבודה כזו שלא נרגש בה מעלה ושלמות, כ"א רק עצם מעשה המצוה מצד ציווי ה'.

ובמשך ערלתו היה אצלו פעולת המילה ואינו ערל. (ולפיכך פסק הרמב"ם דמותר לאכול בתרומה, הלכות תרומות פ"ז ה"י) אבל חסר אצלו המצוה, שיהא מהול (להישאר מהול), ולפיכך פסק הרמב"ם שם, "מדברי סופרים שימול פעם שניה עד שיראה מהול"⁴.

ובנולד עם ב' ערלות. ורק מלו אחת מהם היה אצלו פעולת המילה וה"ה מהול, אבל עדיין נשאר ערל, וצריך לחזור ולמול ערלתו השניה ולפיכך קטן שנולד כשהוא מהול ובברית שלו ישנו רק פרט א' דפעולת המילה. כי כבר אינו ערל והוא מהול פסק הרמב"ם בהלכות מילה פ"א הי"א דמילתו אינו דוחה את השבת. וכן מי שיש לו שתי ערלות אין מילתו דוחה שבת, כי במילת א' הערלות שלו ישנו הפרט דפעולת המילה, והוא מהול אבל עדיין ערל הוא וכו' ועוד ריבוי מינים מבאר הרגצ'ובי בהלכות מילה ע"י חקירה הנ"ל.

ומבאר הרגצ'ובי דהסיבה שתיקנו חכמים שתי ברכת המצוות, על מצוה אחת, ברכת על המילה וברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ברכה ראשונה היא על המצוה שלא יהא ערל, וברכה שניה היא על המצוה שיהא מהול, והחיוב על ב"ד היא רק שלא יהא ערל. ולפיכך ב"ד מברכין רק ברכה אחת, משא"כ אבי הבן יש עליו חיוב ג"כ שיהא מהול וע"ז מברך ברכה נוספת דלהכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

ומסביר הרגצ'ובי בזה עוד, דלפיכך כשיגדל החיוב על ב"ד אינו שימולו אותו רק להכריח אותו שימול את עצמו, ולא יהא ערל, כי החיוב עליהם הוא רק שלא יהא ערל. ומביא לזה סמוכין מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות שלו סוף פי"ט דשבת.

עיי"ש בארוכה דלפיכך יעקב ורוד שניהם נולדו מהולים ולפי שזה דבר הכי נעלה, וביטול הכי נעלה הקשור עם צערא לינוקא, וביטול לפיכך לא תיקנו ע"ז ברכה.

ועפ"ז מובן דברי הרגצ'ובי לעיל דברכת על המילה היא על החיוב שלא יהא ערל וברכת להכניסו היא על החיוב שיהא מהול, כי על פעולת המילה לא נתקנה ברכה.

(4) ולכא' צ"ב דאם מושך ערלתו מפר בריתו של אברהם אבינו. (כמבואר ברמב"ם הלכות מילה, פ"ג ה"ח) וחסר אצלו המצוה שיהא מהול אמאי מחוייב רק מדברי סופרים למול את עצמו.

ואוי"ל כי החיוב שיהא מהול היא רק מצוה מיוחדת על האבא מן התורה. ואוי"ל דתלוי במחלוקת הפוסקים אי מל עצמו לכשיגדיל אם מברך ברכת להכניסו, ע"י פתחי תשובה ס' רס"ה סק"ב, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

ובאמת כדברי הרגצ'ובי מוכח בריש הלכות מילה, דהרמב"ם כותב שם "ובי"ד מצווין למול אותו הבן . . ולא יניחו ערל בישראל".

אבל הראב"ד סב"ל דהמצוה חיובית שיהא מהול מוטלת גם על בי"ד ולפיכך גם הם מברכין ברכת להכניסו, אבל הא גופא טעמא בעי, אמאי להרמב"ם החיוב על בי"ד רק שלא יהא ערל, ולהארב"ד החיוב על בי"ד ג"כ שיהא מהול.

וי"ל בזה עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש ח"ל ע' 47 הער' 39. דהנה ידוע מ"ש הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג מ"ט, בטעמי מצוות מילה.

(א) כי המילה מחסרת התאוה היתירה על הצורך, כי האב כשישפך דמו יוסר מכסהו מתחילת בריאתו יחלש בלי ספק . . זהו החזק בטעמי מילה אצלי.

(ב) ...ויש במילה עוד ענין שיהא לאנשי אמונה הזאת - מאמיני יחוד השם, אות אחד גשמי שיקבצם ולא יוכל מי שאינו מהם לומר שהוא מהם והוא נכרי, כי פעמים יעשה האדם כן כדי להגיע אל תועלת או כדי להתנכל על אנשי דת זו, אך פעולה זו כלומר מעשה המילה, לא יעשהו אדם בו או בבניו, רק מתוך אמונה אמיתית. כי אין זה שרט בשוק או כויה בזרוע, אבל הוא ענין קשה מאד...

ומסביר הרבי בהערה הנ"ל, דטעם הראשון למעט תאוות כו' ולהחליש זה האבר כו' להסיר כל המדות הפחותות אשר בכל הגוף, מתאים להענין בברית מילה, שלא יהי' ערל.

וטעם השני - למאמיני יחוד השם אות אחת - ובלשון רבינו בחיי "אות קבוע בבשר על אמונת היחוד לא ישונה ולא יסור לעולם, כו', מתאים להענין בברית מילה שיהא מהול, יעו"ש בארוכה.

והרמב"ם דסב"ל, כמבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דהעיקר לברר העולם, וכו' סב"ל דמצות מילה המוטלת על בי"ד הוא שלא יהא ערל, לברר ולצרף ולזכך את התחתון תחתון ביותר.

אבל להראב"ד דהעיקר הוא להמשיך קדושה מלמעלה סב"ל דאי אפשר לומר דהחיוב על בי"ד היא רק לברר ולזכך התחתון אלא גם החיוב להמשיך קדושה עליו מלמעלה, שיהא מהול.

ולעומתו הרמב"ם סובר כי טעם הראשון לברר המדות הפחותות, "זהו החזק בטעמי מילה אצלי", ורק על אבי הבן מסר לו ה' מצוה

יתירה שיהא מהול, כמו שנתן לו מצוה לחנכו וכו'.⁵ וראה בכ"ז ג"כ לקו"ש ח"ל ע' 59.



הלכה ומנהג

צליית הזרוע ביו"ט

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

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

בשו"ע סי' תע"ג סעיף כ"א כותב אדמוה"ז "אם שכח לצלותן מערב יו"ט לא יצלה ביו"ט משחשיכה אא"כ דעתו לאכלו למחר ביום. אם דעתו להניחו ללילה השני אסור לצלותו בלילה הראשון, וכן יזהר כשצולה בלילה השני שיאכל למחר ביום ולא יניחם עד הלילה", וכן פסקו כל האחרונים, ובפרט לפי מנהג חב"ד שאין אוכלים כלל את הזרוע, א"כ אסור לצלותו ביו"ט כיון שאינו אוכל נפש.

ולכאור' צ"ע ממ"ש אדמוה"ז בסי' תצ"ה סעיף ג' "וקבלו חכמים שכל מלאכת אוכל נפש מתוך שהתירה התורה לעשותן לצורך אכילת יו"ט הותרו לגמרי אפי' שלא לצורך אכילה ביו"ט ובלבד שיהי' בהם קצת צורך יו"ט אעפ"י שאינו צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף או צורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום שהם ג"כ כהנאת הגוף לענין זה והוא שתהא הנאת הגוף זו שוה לכל נפש אדם בישראל",

וא"כ בצליית הזרוע ששמים בקערה של ליל הסדר הרי היא צורך יו"ט וצורך מצוה עוברת ושוה לכל נפש אעפ"י שאין אוכלים אותו וא"כ למה אסור לצלותו ביו"ט? ואפי' אם הי' אפשר לצלותו מעיו"ט ולכן אסור לצלותו ביו"ט, עכ"פ שיהי' מותר לצלותו בשינוי כמו שאר הדברים, וצ"ע.



(5) ולהעיר בזה ג"כ משו"ת רעק"א סי' מ"ב וז"ל: "ויומתק בזה יותר דברי הלבוש, דלהכניסו היינו על הגרירה ממצוה זו ללמוד תורה דזה נגרר מתוך המילה דיזכה למול ערלת לבבו להשכיל בתורה ובמצוה. וכיון דהחויב גמור על אבי האב ללמוד תורה ממילא שייכות הברית יותר עליו, וזהו הגורם לבא לשערי התורה.

טבילת כלים בקונה כלים חדשים מישראל שאינו שומר כשרות [גליון]

הנ"ל

ראיתי מ"ש הרב י.א.ס. שי' בגליון תת"ק (ע' 19), שמדייק משיחת כ"ק אדמו"ר שאם קנו כלים מיהודי שאינו שומר כשרות צריכים לטבול אותם.

ממ"ש כ"ק אדמו"ר לבאר למה אין הכלים שמוכרים לגוי במכירת חמץ צריכים טבילה אחרי הפסח הרי היו בבעלותו של הגוי, אלא מכיון שאין אפשרות ועלוליות ואינו שכיח שיחזיק לעצמו את הכלים אחרי הפסח וישתמש בהן אלא הוא מוכרן בחזרה להרב ולכן אינם צריכים טבילה, ומזה מדייק שלפי"ז כלים של יהודי שאינו שומר מצוות הרי יש אפשרות ועלוליות שישתמש בהם לאיסור צריכים טבילה אפי' אם נגיד שהוא בגדר תינוק שנשבה.

ומסיים שלא נעלם ממנו שי"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר הוא שכדי שיחייב בטבילה צריכים שני דברים א. שיהי' בבעלות של גוי, ב. שיהי' אפשרות ועלוליות של איסור, מ"מ פשטות דברי רבינו מוכיחין שהכל תלוי בעלוליות של איסור, ע"כ תוכן דבריו.

ולפענ"ד אין דבריו מוכרחין, שהרי בתחילת השיחה מביא כ"ק אדמו"ר שטעם טבילת כלים שקנו מגוי הוא כמ"ש בירושלמי "שיצא מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל" והחידוש של כ"ק אדמו"ר הוא שטומאת הגוי על הכלי אינו מצד בליעת איסור שהרי גם כלים חדשים צריכים טבילה וכן אינו מצד בעלות גרידא של הגוי שהרי הכלים שמוכרים במכירת חמץ לא טובלים אחרי הפסח.

אלא שהטומא חל על כלי שהוא בבעלותו של גוי שיש אפשרות ועלוליות של איסור, אבל אם מדובר בכלי של יהודי אע"פ, שיש אפשרות של בליעת איסור אין הטומאה חל עליו. וצ"ל.

ולגופו של ענין אם צריך טבילה עי' בספר טבילת כלים (פ"ג ס"ק מב' יג) הדעות בזה.



הדלקת נרות חנוכה במקום ציבורי בברכה [גליון]

הנ"ל

בנוגע לדיון בגליונות האחרונים אם אפשר לברך על הדלקת נרות חנוכה במקום ציבורי.

הרי נוסף עמ"ש הרב י.ש.ג. שי' שמעשה רב שכ"ק אדמו"ר השתתף בפרסומי ניסא באמצעות הלויין וראה שמברכים ועודד את זה.

יש להביא רא"י ברורה משיחת כ"ק אדמו"ר מוצאי זאת חנוכה תשל"ד סעיף ג'.

שכ"ק אדמו"ר ביקש שיארגנו כינוסי ילדים גם בימי חנוכה בשעות שאין חייב להדליק ואעפ"כ ידליקו נרות בלי ברכה כי ברכה אפשר לברך רק כשהכינוס הוא בשעות שיש חיוב להדליק, עיי"ש.

וא"כ מזה ברור שבכינוס ילדים בזמן חיוב בהדלקה ועאכו"כ במבוגרים אפשר להדליק עם ברכה.



אופן העברת הפתיל בטלית גדול לכתחילה ובדיעבד

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

ב"התקשרות" גליון תקע עמ' 20 כתבו: "במענה לשאלה, האם בקשירת הציצית בטלית-גדול כמנהגנו העבירו את הפתיל בנקב הקטן הסמוך לשפת הטלית לאחר שעשו רק קשר אחד מתוך שני הקשרים שב"קשר העליון", האם הטלית כשרה בדיעבד, או שצריך לפתוח ולקשור מחדש.

תשובה: לשון אדמוה"ז בסידורו בנידון זה: "לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה למעלה מקשר גודל מהזוית שלמטה, ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך אחר שעשה הקשר העליון כראוי קודם שיתחיל לכרוך". במהדורה החדשה של שו"ע אדמוה"ז, בפסקי הסידור שבסוף ח"א עמ' תריא הערה צח כתבו "ולא קודם הקשר, גם בדיעבד" וציינו ל"זכרונות הגר"י לנדא (כפר חב"ד" גליון 277) בשם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, שיעורי-תורה עמ' רעג, אג"ק ח"ב עמ' ד".

ובשיעורי-תורה שם, סוף הערה פא, כתב: "דאם יכניס חוט הכורך תיכף לנקב הקטן, נמצא שחוט הכורך תלוי בשני הנקבים. שנקב אחד

הוא למטה מן השיעור. וצריך ששני הנקבים יהיו בתוך השיעור הנ"ל [=קשר גודל', שכתב שם שהוא מעל 3 ס"מ, ולכתחילה 4 ס"מ]. אבל אם כבר עשה הקשר הראשון כראוי, הרי הציצית כל הדי' חוטין כבר קשורין להטלית ותלויין ועומדין כבר בנקב הגדול, שהוא בתוך השיעור, ואח"כ לא איכפת לן מה שמכניס עוד פעם חוט הכורך בנקב הקטן, אחרי שכבר נתלו ונקשרו החוטים כדין" עכ"ל.

ובספר 'ציצית הלכה למעשה' (תשנ"ה) פ"ז הע' 57* מספר: "והגרא"ח נאה ז"ל היה נוהג תמיד לבדוק ולדקדק על זה, ולהעיר לגדולים וטובים שלא שמו לב לכך".

מובן שאם לא נעשה עדיין הקשר כראוי, היינו שנעשה רק קשר אחד מתוך הקשר הכפול, אין זה קשר, כאמור בשו"ע רבינו סי' יא סעיף כח "וקושרם זה על גבי זה ב' פעמים, כי האחד לא יתקיים ואינו חשוב קשר כלל" - הרי שכל עוד שאין קשר כראוי לפני העברת הפתיל - הציצית פסולה, וצריך לפתוח את הכל ולעשות את הקשר השני לפני הכנסת הפתיל, ורק אז להמשיך ולקשור את הציצית" ע"כ.

והנה מ"ש בהוצ"ח דשו"ע"ר "ולא קודם הקשר, גם בדיעבד" לא ידעתי מניין להם.

דהרא"ח נאה שם מפורש מסתפק מה הדין בדיעבד, דז"ל שם: "ומיהו אם הנקב הראשון שלצד שפת הטלית לא היה בתוך השיעור דהיינו פחות מק"ג מהשפה שמצד הטלית יל"ע אם לפסול בדיעבד שהרי השו"ע הביא י"א שבתוך רוחב הבגד אין לו שיעור, והיא דעת הטור, וכן כ' אדמו"ר ז"ל בסידור שבדורות הראשונים היו סומכים הנקב לשפת רוחב הטלית, וכן ראיתי בשו"ל ה' ציצית שכתב ז"ל ונוהגין כאן שמרחיקין אותן משפה אחרת שבאורך הטלית כרוחב גודל עכ"ל, וזהו פחות מק"ג לכו"ע". ע"כ. וכן הביא שמשמע מלשון הפמ"ג.

ויש להוסיף דכן משמע מלשון המחבר דלאחר שהביא הדעות שצריך למדוד קשר גודל הן מאורך והן מרוחב הטלית כתב רק "ונראין דבריהם", וכן משמע מלשון אדה"ז עצמו בסידור שכתב שיש לעשות כן "לצאת לכל הדעות". ומשמע דבדיעבד יצא יד"ח גם אם היה הנקב סמוך לשפת הטלית, רק שאין זה לכל הדעות.

וגם מרשימת הרי"ל הנ"ל אין כל משמעות כזו דז"ל רשימתו: "פעם נתן לי כ"ק את הטלית שלו והיה דבר קדשו אלי להתיר את הציצית מהט"ג של כ"ק ולהטיל אותם בחזרה. היות ור' אלחנן מרוזוב - ז"ל - הטיל קודם את הציצית הללו. ואת החוט הכורך שצריכים להעביר בנקב הסמוך לשפת הטלית. כמ"ש כ"ק אדה"ז בסידור. הוא העביר מבין קשר

לקשר של קשר העליו. וכפי שכתב בסידור צריכים להעבירו אחרי הקשר הכפול וכו' "ע"כ.

ונפק"מ בכל זה (בנוסף לעצם הדין אם כשר) היא דאף שלמעשה יש להטיל הציצית שוב כפי שכתוב בסידור, וכמעשה רב דכ"ק אדמו"ר הרש"ב, היא, אם מותר לחתוך פתילות אלו בסכין, או יש לפרקם בדווקא, וכפי שכותב אדה"ז בסידור: "מותר להתיר ציצית כשרה ..אך לא יפסיקנה אלא יתירנה שאין לפסול ציצית כשרים בידיים משום בזוי מצוה".

ובאם העביר את חוט הכורך בין קשר לקשר דקשר העליון, יש להסתפק עוד יותר ולהקל, דהרי לדברי הרא"ח נאה הנ"ל משמע דלאחר שהקשר העליון קשור לטלית כדין, לא איכפת לן מה שמכניס חוט הכורך בנקב הקטן, שהרי הוא כבר קשור ותלוי כדין. ולכאורה ה"ה אם גם יקשרם שם שוב [ולכאורה בכל אופן לאחר שעושה הקשר השני (שעל ידו נעשית הציצית מדאורייתא), נמצא שהחוט הכורך קשור גם בנקב הקטן, ולפחות ביחס להמשך הציצית] שהרי העיקר הוא שתחילת הקשר בטלית תלוי כדין, וכשם שלא איכפת לן שלאחר הקשר הוא מכניס את חוט הכורך בנקב הקטן כך לכאורה לא איכפת לן שבאמצע הקשר יכניס החוט בנקב, דהעיקר שהתלי' בטלית היא כדין (שהרי מתחילת הקשר מתחיל חשבון מידת אורך הציצית), וזה שבאמצע הקשר מכניס החוט בנקב הקטן אינו פוגם בכללות הקשר שנאמר שאינו מחובר לטלית בתחילתו כדין.

אבל זה אין לומר שמכיוון שחוט הכורך לאחר שהכניסו בנקב הקטן, קשור הוא רק בקשר אחד (התחתון של קשר העליון) ואינו קשר, ולכך אינו פוסל הטלית.

דמאחר שבסה"כ יש ב' קשרים, כל המקום שמתחילת הקשר עד סופו נק' קשר.



יישוב סתירה בין שוע"ר סימן שז וסימן תקטו

הרב מנחם מענדל אלישביץ
כולל צמח צדק ירושלים תובב"א

א. בסי' שז סעיף כו כתב רבינו שהמקבל אגרת מחוץ לתחום בשבת, "מותר לו ליהנות ממנה אפילו בעיקר הנאתה דהיינו לקרותה אם אינו יודע מה כתוב בה, ואינה דומה לשאר דבר הבא מחוץ לתחום שאסור לזה שהובא בשבילו ליהנות ממנו עד למוצאי שבת שהטעם

הוא משום גזרה שמא יאמר לנכרי שיביא לו מחוץ לתחום אבל באגרת לא שייך לומר כן ועוד שאגרת זו לא הובאה בשבילו כלל שהרי השולח שלחה בשביל עצמו ולא בשביל אותו ששלוחה אליו.

ומוסיף במוסגר:

”ואף אם שלחה בשבילו מכל מקום נכרי המביאה בשבת מחוץ לתחום מתכוין לעשות שליחותו של השולח ולא בשביל מי ששלוחה אליו.

ואינו דומה לישראל ששיגר פירות לחבירו מערב שבת ע”י נכרי ונתעכב והביאם בשבת שאסורים למי שנשתלחו אליו כמ”ש בסי’ תקט”ו לפי שכיון שהנכרי יודע שישראל זה שמוליך אליו הוא יאכל בשבת פירות הללו ולכך הוא מוליכם לו א”כ הוא מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום בשביל הנאת גופו של זה ומטעם זה אף אם הנכרי מתכוין לטובת עצמו לקבל שכרו אסור כמ”ש בסי’ תקט”ו מה שאין כן באגרת שאין גופו של זה שהיא שלוחה אליו נהנה בשבת מגוף האגרת ואין הנכרי מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום אלא למלאות רצון הישראל השולחו או בשביל טובת עצמו לקבל שכרו ולא בשביל זה ששלוחה אליו.”

וכתב בתהלה לדוד (שם סק”ח): ”ואור עיני אין אתי להבין כונת הרב ז”ל שכתב בסכ”ו ואינו דומה לישראל ששיגר פירות לחבירו מע”ש ע”י עכו”ם ונתעכב השליח והביאן בשבת שאסורין למי שנשתלחו אליו כמו שנת’ בסי’ תקט”ו ע”כ. ואתמהה התם מותרין קאמרינן כמ”ש הוא ז”ל עצמו שם סכ”ב.”

והוא קושיא עצומה, דז”ל רבינו בסי’ תקטו סכ”ב:

”ישראל ששיגר דורון לחבירו ע”י גוי מערב יו”ט והביא הגוי את הדורון לחבירו ביו”ט מחוץ לתחום אם ישראל השולח הוא יודע שאי אפשר שיגיע הדורון ליד חבירו אלא אם כן ילך הגוי ביום טוב חוץ לתחום הרי זה אסור באכילה למי שהובא בשבילו (ולאנשי ביתו) ולערב צריך להמתין בכדי שיעשו כיון שנעשה איסור בשבילו.

”אבל אם השולח לא ידע שילך הגוי ביום טוב חוץ לתחום שהיה לו שהות להגיע לשם מבעוד יום ונתעכב השליח בדרך והביא ביו”ט מחוץ לתחום הרי זה מותר באכילה אף למי שהובא בשבילו שהרי אין הגוי מביא משלו כדי שנגזור שמא יאמר לו הבא לי מחוץ לתחום אלא

משל ישראל אחר הוא מביא והישראל לא ישמע אליו לשלוח לו ביום טוב מחוץ לתחום שאין אדם חוטא ולא לו.

ומקור דין זה הוא מהכלבו ותשובת הרשב"א (עי' ב"י סוף הסימן) והובא להלכה במחבר שם ס"ט בלי חולק. ואיך מציין רבינו לסי' תקטו?

ב. ומובן שא"א לומר שיש כאן טעות הדפוס ובסי' שז צריך להיות "מותרים" במקום "אסורים", דהרי כל האריכות שם הוא לבאר למה באגרת מותר ובפירות אסור.

וגם אי אפשר לומר שהתיבה "ונתעכב" בסי' שז מיותרת - וכוונתו להאמור בסי' תקטו ריש ס"ב, שאם הישראל ידע שהגוי ילך ביום טוב אסור. שהרי מקור דין זה (דבלא נתעכב אסור) הוא מכנסת הגדולה סי' שכה שהביא מש"כ בספר תמים דעים סי' רכ"ה ורכ"ו, "דהתם [=בנתעכב] שאני שהישראל בהיתר שלחם אלא שהנכרי נשתהה ולא הביאם עד י"ט, משא"כ כאן שהשולח הבשר יודע דאין יכולין לבא עד השבת." ותוכן דבריו הובא במ"א ס"ק כו, וסיים המ"א "וכן משמע ביו"ד סי' צח דהמבטל איסור אסור למי שנתבטל בשבילו". ע"כ. וביאר במחצית השקל, דכשם שבמבטל איסור קנסוהו שלא יתקיים מחשבת המבטל, הוא הדין הכא דאסורים אפי' למי שנשלח בשבילו.

וכוונתו ע"ד מש"כ הב"י יו"ד סי' צט (עמ' קנח:) כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבא לעשות כן פעם אחרת.

והנה ע"כ לא מיירי רבינו כאן באגרת שנשלחה באיסור¹, דא"כ ודאי שיש לקנוס אותו "כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים". אלא מיירי ששלח בהיתר, או שהמקבל אינו יודע באיזה אופן נשלח - ולכן דינו לענין הנאה כאילו נשלח בהיתר², ולכן מותר ליהנות מהאגרת. וא"כ אין טעם ההבדל בין דין אגרת לדין דורון משום שבדורון נהנה מגוף הדורון,

(1) מותר לשלוח אגרת אפילו בע"ש אם סיכם אם קצץ לו דמים (סי' רמז ס"ד), ואם שולח ביום חמישי או קודם מותר בכל אופן (אם צריכים לכך - סי' רמז ס"ה).

(2) עי' סי' תקטו ס"ג דאף דהוי דבר שיש לו מתירין (שהרי מותר לאחר שימתין בכדי שיעשו) מ"מ אם יש ב' ספקות מותר. וכאן יש ג"כ ב' ספקות: א - אולי נשלח קודם ע"ש, ב - אפילו נשלח בע"ש אולי קצץ דמים עם הנכרי? אבל הדין בסי' תקטו ס"ב מיירי בשלח הדורון בערב יו"ט והשולח ידע שא"א שיגיע הדורון לישראל אא"כ ילך הנכרי בשבת, וא"כ אין כאן אלא ספק אחד, שמא קצץ - שמא לא קצץ.

ואגרת אינו נהנה מגוף האגרת אלא משום דבאופן כלל אין כאן חשש שיאמר לגוי אם נתיר לו ליהנות, ורק אם נשלח באיסור אסור בהנאה מטעם אחר - כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים.

ויש שצייין (שו"ע רבינו הוצאה חדשה מהדורה ד') לסי' תקטו סוף סכ"א כדי ליישב סתירה זו, ושם נתבאר דין ישראל שקצץ דמים לגוי שיביא לו דגים בערב יו"ט בעד סכום דמים אלו שקצץ לו ונשתהה הגוי והביאין ביו"ט, וכתב שם רבינו דיש להסתפק אם צריך להמתין בכדי שיעשו, וכתב רבינו שזה תלוי במחלוקת הפוסקים בסי' רנב (סעיף יא) בגוי שעשה כלי בקבלנות, ובשעת הדחק יש לסמוך על המתירים.

וא"כ אפשר לומר שמה שצייין רבינו כאן לסי' תקטו שאסור גם בנתעכב כוונתו לדעת האוסרים שם. וע"ז הקשה למה באגרת מותר לכו"ע, וביאר דשאני אגרת שאינו נהנה מגוף האגרת "ואין הנכרי מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום אלא למלאות רצון הישראל השולחו או בשביל טובת עצמו לקבל שכרו ולא בשביל זה ששלוחה אליו".

אבל על תירוץ זה יש להקשות:

(1) שם מיירי ב"ישראל שקצץ דמים לגוי שיביא לו דגים", וכאן הלשון "ישראל ששיגר פירות לחבירו מערב שבת ע"י נכרי ונתעכב". ואם כוונת רבינו לדין זה, למה שינה הלשון?

(2) אפילו את"ל דאין זו קושיא כ"כ, כבר כתב רבינו בתחילת הסעיף בטעם שמותר ליהנות מהאגרת, "ואינה דומה לשאר דבר הבא מחוץ לתחום שאסור לזה שהובא בשבילו ליהנות ממנו עד למוצאי שבת שהטעם הוא משום גזרה שמא יאמר לנכרי שיביא לו מחוץ לתחום אבל באגרת לא שייך לומר כן", וביאר במחצית השקל, "דהא לא ידע מי ישלח לו אגרת". וא"כ ל"ל כל האריכות במוסגר, הו"ל לתרץ בפשטות, דבאגרת לא שייך לגזור שמא יאמר לו, ובישראל שקצץ דמים לגוי שיביא לו דגים - ודאי שייך לגזור כן.

(3) בר מן דין, אי נימא דזהו כוונת רבינו נמצא שההבדל היחיד בין דין אגרת לדין ישראל שקצץ כו' הוא שבאגרת אינו נהנה מגוף של האגרת, אך בפירות, "כיון שהנכרי יודע שישראל זה שמוליך אליו הוא יאכל בשבת פירות הללו ולכך הוא מוליכם לו א"כ הוא מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום בשביל הנאת גופו של זה", א"כ איך התיר רבינו בסי' תקטו, ב"ישראל ששיגר דורון לחבירו ע"י גוי מערב יו"ט"

ונתעכב. הרי גם שם נהנה מגוף הפירות. ואעפ"כ התיר "שהרי אין הגוי מביא משלו כדי שנגזור שמא יאמר לו הבא לי מחוץ לתחום אלא משל ישראל אחר הוא מביא והישראל לא ישמע אליו לשלוח לו ביום טוב מחוץ לתחום שאין אדם חוטא ולא לו". הרי דאף כשנהנה מגוף הפירות, מ"מ כיון דאין חשש שמא יאמר - מותר. וא"כ גם באגרת, אפילו אם משכחת לן אגרת שנהנה הקורא מגופו, מ"מ כיון דאין חשש שמא יאמר³ - הוי לן להתיר. ולמה לי כל האריכות במוסגר?

ורק אם נאמר שכוונת רבינו הוא כפשוטו - שבישראל ששיגר דורון ונתעכב הגוי אסור ליהנות, ובאגרת מותר - מיושבים קושיות אלו, אבל נשארנו עם סתירה רבתי בין ב' הסימנים. וזהו כוונת התהלה לדוד בקושייתו.

ג. והנה בביצה (כד, ב - כה, א) נחלקו רש"י ותוספות בפירוש דברי הגמ' ש"נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט אם יש מאותו המין במחובר אסור ולערב נמי אסורין בכדי שיעשו". רש"י כתב "כדי שלא יהנה ממלאכת יו"ט"⁴ ותוס' (ד"ה ולערב) ס"ל ד"ודאי אין זה הטעם אלא הטעם שמא יאמר לנכרי לך ולקט". ושני הדיעות הובאו בשוע"ר סי' תקטו ס"א.

ובהמשך הגמ' איתא ש"אם אין מאותו המין במחובר תוך התחום מותר, חוץ לתחום אסורין והבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר". וכ' רש"י "לא שמעתי טעם מקובל בדבר דאי משום מוקצה אמאי מותר לישראל אחר, ואי משום שנעשה בו איסור בשבילו א"כ לישראל אחר נמי אסור כו'? וי"ל דגבי איסור תחומין דרבנן לא אחמור כולי האי ודיין אם אסרוהו ע"ז. טעם אחר נ"ל מחוץ לתחום אסורין גזירה שמא ישלח בשבילו והבא בשביל זה מותר לאחר דליכא למגזר בה שאינו מכירו".

(3) ויש להעיר שרבינו כתב ב' טעמים למה אין חשש שמא יאמר, במביא דורון כתב "שאיין אדם חוטא ולא לו", ובאגרת כתב "שאיין שייך לומר כן". וביאור החילוק: במביא דורון ודאי שייך שהישראל יבקש מחבירו שישלח לו עוד דורון, ורק באגרת אומרים דאין שייך חשש זה משום שאינו יודע מי ישלח לו אגרת, ולכן במביא דורון כתב טעם אחר. לאידך גיסא, הטעם שאין אדם חוטא ולא לו שייך רק בישראל ששיגר דורון, ובאגרת התיר בסתם אפילו אם האגרת נשלחה ע"י גוי - ולכן באגרת עדיפא ליה טעם אחר.

(4) וראיתי ביש"ש שם סימן ה' שביאר: "גנאי הוא לאדם שיהנה ממלאכת שבת".

וכוננת רש"י בטעם הב', דמביא מחוץ לתחום אין לאסור משום מעשה שבת, אלא משום גזירה שמא יאמר לו. וביאר הדברים בשוע"ר סי' תקטו סי"ב (ע"פ מ"א סקכ"ו), "הטעם שהצריכו חכמים להמתין בכד"ש אינו בשביל שלא יהנה ממלאכת יו"ט שהרי אינו נהנה כלל מגוף המלאכה והיינו ההליכה מחוץ לתחום אלא הוא נהנה מהדבר שנעשה בו המלאכה אבל לא מן גוף המלאכה בעצמה, ולפיכך לא היו חכמים מצריכים להמתין בכד"ש ולמה הצריכו להמתין משום גזרה שמא יאמר לנכרי שיביא לו מיני מאכל מחול"ת ביו"ט". והיינו שבמביא מחוץ לתחום גם רש"י מודה לטעם התוספות.⁵

ועפ"ז יובן היטב הטעם שבנתעכב הגוי מותר לכו"ע, דכיון דאין כאן חשש דשמא יאמר, והטעם שלא יהנה ממלאכת שבת אינו שייך במביא מחוץ לתחום - לכן מותר גם לדעת רש"י. וכן מפורש במ"א שם שבנתעכב לכו"ע מותר.

אמנם הרש"ל בחכמת שלמה הגיה בדברי רש"י, ומחק טעם הב', והסביר: "נ"ל שאינו לשון רש"י כי רש"י תופס הטעם משום שלא יהנה ולא משום שלא יאמר וכן התוס' הביאו התירוץ ראשון ושום תלמיד מבעלי תוס' הגיה פי' זה וק"ל."

ובהתאם לכך כתב ביש"ש (ביצה כד, ב סימן ח), "דדוקא לדעת התוספות, דס"ל הטעם שלא יאמר לחוד, אפשר לחלוקי בהכי, אבל רש"י לא חייש להאי טעמא כלל אלא כדי שלא יהנה מאיסור של יום, סוף סוף הובא חוץ לתחום בעבורו, ומשום שהוא מדרבנן הקילו להתיר לאדם אחר, שלא הובא בשבילו, א"כ אין חילוק בין הביא הכותי, בין נתעכב השליח, סוף סוף נהנה מאיסור תחומין שנעשה בשבילו." ואף שהרש"ל עצמו ס"ל ששיטת ר"ת עיקר (כמבואר שם סימן ה) וא"כ יסכים שבנתעכב מותר, מ"מ סובר הרש"ל שרש"י יחלוק על דין זה.

והט"ז הביא את דעת הרש"ל בסי' תקטו ס"ק טו, והשיג עליו (בין השאר) ע"פ דברי רש"י עצמו. וביאר במחצית השקל (במ"א ד"ה ונ"ל

5) ואתפלא מאוד עמ"ש בספר כוננת מישרים בסוף סימן 5 (סי' רמג אות 2), שממש"כ רבינו כאן, יש להוכיח שרבינו הזקן נקט לעיקר כשיטת התוס'! ואכ"מ להיכנס בגוף הסוגיא, אך ודאי דאין כוננת רבינו כאן אלא לומר שבמביא מחוץ לתחום הוי הטעם גם לרש"י משום שמא יאמר, וכמבואר במ"א שם. שהרי לתוס' הטעם הוא משום שמא יאמר בלבד, גם כשנהנה מגוף המלאכה.

דבזה לכו"ע מותר), דהט"ז גרס ברש"י כפי גרסתינו, והרש"ל אזיל לשיטתיה שהגיה ברש"י.

והנה לפי שיטה זו (רש"י אליבא דרש"ל) מוכח שגם בגוי המביא דורון לישראל בשליחות ישראל אחר, לא אמרינן שהנכרי "מתכוין לעשות שליחותו של השולח ולא בשביל מי ששלוחה אליו" (כלשון רבינו בסימן שז), דא"כ הוה לן להתיר גם למקבל המתנה כשם שהדורון מותר בהנאה לאחרים?

ד. עפ"ז יובן בטוב טעם כוונת רבינו בסעיף זה:

"מותר לו ליהנות ממנה אפילו בעיקר הנאתה דהיינו לקרותה אם אינו יודע מה כתוב בה, ואינה דומה לשאר דבר הבא מחוץ לתחום שאסור לזה שהובא בשבילו ליהנות ממנו עד למוצאי שבת שהטעם הוא משום גזרה שמא יאמר לנכרי שיביא לו מחוץ לתחום אבל באגרת לא שייך לומר כן."

וטעם זה מספיק לפי שיטת התוספות שטעם האיסור הוא משום שמא יאמר. ולפי גרסתינו ברש"י - גם רש"י יודה לדין זה לפי טעם הב' (וכן קיי"ל כנ"ל).

ואח"כ מוסיף רבינו עוד הסבר, שע"פ הסבר זה מותר גם לטעם ראשון (ולדעת רש"ל הטעם היחיד) ברש"י:

ועוד שאגרת זו לא הובאה בשבילו כלל שהרי השולח שלחה בשביל עצמו ולא בשביל אותו ששלוחה אליו.

וטעם זה הובא בטור בשם ר"ת. והקשה בדרישה, "לשון זה מובן כאלו דבר פשוט הוא שהשולח שלחו בשביל עצמו ומאי פסקא?" (עיי"ש מה שתירץ), וע"ז ממשיך רבינו:

ואף אם שלחה בשבילו מכל מקום נכרי המביאה בשבת מחוץ לתחום מתכוין לעשות שליחותו של השולח ולא בשביל מי ששלוחה אליו.

ואח"כ מבהיר רבינו:

ואינו דומה לישראל ששיגר פירות לחבירו מערב שבת ע"י נכרי ונתעכב והביאם בשבת שאסורים למי שנשתלחו אליו כמ"ש בסי' תקט"ו.

ונראה דיש להגיה "שי"א שאסורים", וכוונתו לשיטת רש"י אליבא דרש"ל⁷ (שהובא בסי' תקטו בט"ז שם) וכנ"ל בארוכה (ועי' לעיל הע' 7) דמשם מוכח שמי שנשתלח אליו נחשב כהאדם שהמלאכה נעשית בשבילו, וע"ז מתרץ:

לפי שכיון שהנכרי יודע שישראל זה שמוליך אליו הוא יאכל בשבת פירות הללו ולכך הוא מוליכם לו א"כ הוא מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום בשביל הנאת גופו של זה ומטעם זה אף אם הנכרי מתכוין לטובת עצמו לקבל שכרו אסור כמ"ש בסי' תקט"ו מה שאין כן באגרת שאין גופו של זה שהיא שלוחה אליו נהנה בשבת מגוף האגרת ואין הנכרי מתכוין בהבאתו מחוץ לתחום אלא למלאות רצון הישראל השולחו או בשביל טובת עצמו לקבל שכרו ולא בשביל זה ששלוחה אליו.

והיינו שאף שבד"כ עושה השליח את שליחותו בשביל המשלח, מ"מ אם מביא דבר שגוף המקבל יהנה ממנו, חושב השליח גם אודות הנאת המקבל ועושה בשבילו. וכ"ז אינו שייך באגרת. ומש"כ רבינו בסוף הסעיף, שעושה "למלאות רצון הישראל השולחו או בשביל טובת עצמו" - דבר זה תלוי באופן השליחות, דאם הישראל קצץ לו דמים אז עושה הנכרי לטובת עצמו, ואם לא קצץ עמו דמים (וכיון שלא ציוה לגוי ללכת גם בשבת, ה"ז מותר אם שלח אותו ביום חמישי או קודם - עי' סי' רמז ס"ה) עושה למלאות רצון הישראל השולחו.

וזה שלא הסתפק רבינו עם תירוץ זה האחרון, והוצרך לומר שגם לא שייך שמא יאמר, הוא משום דטעם האחרון (שהאגרת לא הובאה בשבילו) מספיק רק לדעת אלו האוסרים משום מעשה שבת - דלידהו הגמ' כללא כייל דכל שלא נעשה בשבילו מותר. אבל לדעת האוסרים משום שמא יאמר בשבילו, הרי גם במקום דלא נעשה בשבילו מ"מ אם יש חשש דשמא יאמר הוה להו לחכמים לאסור. והגמ' מיירי באופן שהגוי שלח דורון ואז אין חשש שמא יאמר אם נאסור למי שהובא

6) ואולי נמחק קצת בכ"י והיה כתוב "שאשאסורים" ואז תיקנו המדפיסים והוציאו האותיות המיותרות.

7) ויש להעיר, שבמאירי ביצה כה, א אחרי שהביא דעת המתירים בנתעכב, הביא ש"ש חולקין" על דין זה, "שלא חלקו בענין זה ליתן דבריהם לשיעורין".

בשבילו, כי יודע שאם יאמר לגוי יהי' אסור לו ליהנות ולא ירויח כלום. ולכן מותר לאחרים.

אבל בנדו"ד בישראל ששיגר אגרת ע"י גוי, הרי יש חשש שישראל יבקש שמשלח (או השליח)⁸ ישלח לו עוד אגרת - וכיון שמותר לו לקרוא את האגרת, נמצא שהרויח ע"י אמירתו? ולכן צריכים טעם הראשון שבאגרת לא שייך שמא יאמר. ואז מוסיף עוד טעם שמתאים עם האומרים שהאיסור הוא משום מעשה שבת.

ונפק"מ מהבנה זו הוא שנכרי שמביא עיתון בשבת מחוץ לתחום בשביל ישראל אסור ליהנות ממנו עד בכדי שיעשו דאפי' את"ל דזה דומה ממש לאיגרת והשליח דעתו לעשות שליחות המשלח בלבד, מ"מ שייך כאן החשש דשמא יאמר לו (וכן כתב בס' אמירה לנכרי פרק לט אות ה). ורק אם מתנה בפירוש שאינו רוצה העיתונים של ימי שבת ויו"ט, ולא ידפיסו לו ולא ישלחו לו - אין איסור ליהנות ממנו מטעם זה. (עי' המובא בספר פסקי תשובות סי' רמז, א ואכ"מ).

ה. והנה בהגהותיו למ"א סי' תקטו סקכ"ו כתב רע"א, וז"ל: "לענ"ד י"ל דמשום הכי לכ"ע מותר דהנכרי שלוחו של ישראל המשלח הן בקצץ דעושה ע"ד עצמו הן בלא קצץ דעושה ע"ד הישראל היינו על דעת משלחו דמצפה לשכרו ומתיירא שלא יתן לו אבל מ"מ אינו עושה ע"ד זה שנשלח לו.

א"כ בתחומין דמותר למי שלא הובא בשבילו והכא זה שהובא לו לא מקרי הובא בשבילו אלא בשביל ישראל המשלח. וגם לא דמי לאיסור ביטול דאסור למי שנתבטל בשבילו היינו דנעשה אסור ביטול בשבילו אבל [כאן] ישראל המשלח שלח לו שילך בע"ש ולא עשה

(8) וכמו דחיישינן לזה בס"י תקטו. דרבינו כתב שם שהטעם שמותר ליהנות אם נתעכב הנכרי הוא משום ש"אין הגוי מביא משלו כדי שנגזור שמא יאמר לו הבא לי מחוץ לתחום אלא משל ישראל אחר הוא מביא והישראל לא ישמע אליו לשלוח לו ביום טוב מחוץ לתחום שאין אדם חוטא ולא לו." ורבינו כאן בלשונו הזהב שילב את דברי הכלבו (סימן נח) שהתיר משום "שאין לחוש שמא יאמר לך והביא לי עוד באיסור לפי שלא ישמע לו", ביחד עם טעמו של הרשב"א (מיוחסות סוסי קנב), דהטעם שבנתעכב הנכרי מותר הוא משום ד"אין העכו"ם מביא משלו כדי שנגזור שמא יאמר הבא לי". וב' הטעמים משלימים אחד את השני, דהטעם שאין חוששים שיאמר להשליח הוא משום טעמו של הרשב"א, וזה שאין חוששים שיאמר להמשלח הוא משום טעמו של הכלבו. (ולהעיר שהמ"א הביא רק טעמו של הרשב"א).

איסור עבור זה ששלח לו, והנכרי העושה איסור [עושה כן] בשביל המשלח מש"ה מותר.".

ודברים אלו דומים מאוד לדברי רבינו בסי' שז, אלא שרע"א כותב שגם במביא דורון אפשר לומר סברא זו, וכוונתו שאפי' את"ל שגם במביא מחוץ לתחום שייך לאסור מצד מעשה שבת (כטעם הראשון ברש"י ודלא כמגן אברהם ושוע"ר) מ"מ בנתעכב השליח מותר (והיינו שאפי' אם נגרוס כרש"ל מ"מ אין הכרח להסכים עם שיטתו ברש"י).

ורבינו לא כתב סברא זו במביא דורון בהתאם עם מש"כ בסי' שז בדורון מכיון השליח גם לטובת המקבל. ואף דלפי מאי דקיי"ל דבנתעכב מותר שוב אין אנו צריכים לחלק בין דורון ואגרת, מ"מ סובר רבינו דחילוק זה הוא חילוק אמיתי והוא נכון גם לדין, וא"כ אם נגרוס כרש"ל, יש להסיק כרש"ל שלרש"י אסור גם בנתעכב, ודלא כרע"א.

וע"פ האמור בסוף ס"ד מובן דאפי' אם רבינו היה מסכים עם רע"א, מ"מ דוקא בישראל ששיגר דורון יש להתיר, אבל בגוי ששיגר דורון לישראל ע"י גוי יהי' אסור ליהנות - דדוקא בישראל ששיגר אמרינן דאין חשש שמא יאמר משום דאין אדם חוטא ולא לו, אבל בגוי ששיגר לא שייך לומר כן. וא"כ אסור ליהנות מהדורון אפי' אם נאמר שגם בדורון אין השליח מכיון בשביל המקבל, כיון דסו"ס יש חשש דשמא יאמר.



מלאכה שהישראל יעשנה בהיתר והנכרי באיסור

הרב שניאור זלמן הלוי סגל
כולל צמח צדק ירושלים תובב"א

בסימן ש"ה סל"ח מביא אדה"ז: "מותר למסור בהמה לרועה אפילו בשבת, אע"פ שבבין השמשות קנתה הבהמה שביתה אצל הישראל בעלה אלפים לכל רוח, ובשבת יוליכנה הרועה לרעות חוץ לתחום, אין בכך כלום, שאין אדם מוזהר על תחום בהמתו ואפילו אם יוליכנה חוץ ליי"ב מיל שיש אומרים שתחום זה מן התורה מכל מקום אינו נקרא בשם עשיית מלאכה אלא הוא איסור בפני עצמו, ואין אדם מצווה אלא שתשבות בהמתו מעשיית מלאכה ולא מהליכה חוץ לתחום. ולא קנתה הבהמה שביתה אצלו אלא לענין שאסור לכל אדם להוליכה בידים חוץ לתחום שלה, אפילו מי שיכול לילך שם בעצמו כגון שהניח עירובי תחומין שם, אבל מה שהנכרי מוליכה חוץ לתחום מעצמו בלא אמירת

הישראל (המלקט: כפי שמבאר הגהות מרדכי קידושין מז, תקס"ה) אע"פ שהישראל אסרה לו אין זה חמור ממה שהוא קורא לה והיא באה אחריו שהתירו חכמים.

יש מי שאוסר (המלקט: מהר"מ אלשקר בשו"ת ס' מ"א ומ"ב) לאסרה לו בשבת. אפילו אם ידוע שלא יוליכנה חוץ ליי"ב מיל, אלא חוץ לאלפים, וטוב לחוש לדבריו.

בקונטרס אחרון בסי' רמ"ו ס"ב מבאר רבינו את טעמו לפסוק כהר"מ אלשקר "ומיהו בנדון ר"מ אלשקר יש לחוש לדבריו דכיון שאומר לו לרעותה ויודע שירענה חוץ לתחום, אע"פ שדעתו שלא יהיה שלוחו אלא לרעות תוך התחום אבל מה שירעה חוץ לתחום עושה כן מעצמו, ואין דעת הישראל נסמכת שיהיה שלוחו לזה אלא שאינו רוצה למחות בידו, מ"מ הוי ליה דברים שבלב ואין דברים, כיון שלא אמר לו בפירוש שירענה תוך התחום, דדמי ממש לאומר לו הבא לי מן החלון והביא לו (מעות הקדש), אע"פ שלא היה בלבו מזה (ההקדש) אלא מזה (החולין) הוי ליה דברים שבלב בריש פ"ו דמעילה".

אלא כל היכא שישראל שולח נכרי לעשות מלאכה ויש חשש שהנכרי יעשנה באיסור ולא בהיתר, על הישראל יש חובה לפרש דבריו לנכרי שיעשה מלאכת היתר ולא איסור ואל"כ הו"ל דברים שבלב שאינם דברים.

ולפי"ז קשה מאוד מה שפסק רבינו בס' רע"ו ס"ט וז"ל "אבל לומר לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר יש מתירים, אפילו אם אפשר לו בלעדו בין נר של שעוה וחלב בין נר של שמן, לפי שטלטול הנר אינו אסור אלא מפני שהוא מוקצה (כמו שיתבאר בסי' תרע"ט) וכל מוקצה מותר לטלטלו מן הצד (כמו שמבאר בסשי"א),

ומכיון שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה, כשמביאו הנכרי באיסור - בטלטול גמור אין בכך כלום, שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת, אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו" וכו'.

אלא כתב רבנו שהישראל צריך לפרש לנכרי שלא יעשה מלאכת הטלטול בהיתר - באצילי ידיו וכו'. ולא באיסור - שיביאים בידיו. ואם אינו מפרש לו ה"ז שלוחו ממש לאיסור. אע"פ שאין הדעת הישראל שהנכרי יעשה באיסור, הו"ל דברים שבלב שאינם דברים?

הקושיא תתחזק לאור יותר, כשמוכח מס' רע"ו שכל ההיתר לומר לנכרי להביא נר מחדר אחד לחדר אחר הוא על פי דברי הגהות מרדכי (שבת פב, ד) כפי המצוין בהוצאות הישנות של השו"ע.

הרי הגהות מרדכי הוא זה שסובר (בשו"ע ס' ש"ה סל"ח) שמותר לומר לנכרי בשבת לילך לרעות בהמת ישראל חוץ לתחום. כיון שהישראל יכול לעשות מלאכה זו בהיתר. לרעות בתוך התחום.

בפשטות בב' המקומות האלו הגמ"ר הולך לשיטתו שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכת איסור בשבת כי הישראל יכול לעשותה בהיתר - לטלטל נר דולק באצילי ידיו. או לרעות פרתו בתוך התחום בשבת.

ואעפ"כ רבינו לא פסק בסי' שה כמותו אלא כהר"מ אלשקר. ואילו בס' רע"ו סתם דבריו כהגהות מרדכי שמותר בכל מצב לומר לנכרי להביא נר מחדר אחד לחדר אחר. (כמ"ש הרמ"א בס"ג בפשיטות, דלא כהש"ך שם בסק"א שמתיר רק כשהנכרי מטלטל את הנר גם לצרכיו.)

וצ"ל מה שונה הדין דס' ש"ה שפסק רבינו שם לאיסור, מס' רע"ו שפסק באותו דין להיתר?

והביאור בזה: ע"פ מ"ש רבינו ביסוד גדר האמירה המותרת לומר לנכרי בשבת (בס' ש"ז סט"ז) "... אבל לומר לנכרי לעשות בשבת אסור, אף אם יכול להמצא צד היתר לישראל לעשותו, כיון שעכשיו אין שום אותו צד היתר, אבל אם יש שם צד היתר באמת שיוכל הישראל לעשות בהיתר אותו דבר עצמו שהנכרי עושה באיסור יש מתירין לומר לנכרי סתם בלשון שאין מוזכר בו בפירוש שיעשה באיסור והנכרי עושה מעצמו באיסור כמ"ש בס' רע"ו, אבל אם אין שם צד היתר לישראל לעשות אותו דבר עצמו שהנכרי עושה לו, אע"פ שיש צד ודרך שיוכל הישראל להגיע לאותו דבר שהנכרי עושה לו, בלי שיעשה את המלאכה שהנכרי צריך לעשות באותו דבר עד שמגיע לישראל. . . אין זה מועיל כלום להתיר האמירה לנכרי כמ"ש בס' שכ"ה".

וכפי שזה מפורש גם במחצית השקל (בס' שכ"ה סכ"ד) "... דר"ת לא התיר אלא היכי דאפשר לישראל עצמו להשיג אותו דברי שיעשה הגוי בשבילו כגון שמילא מים מבור, דהיה אפשר לישראל להשתמש אצל הנר עצמו שהודלק מע"ש, אבל אצל נר שהדליק (בשבת) לא היה אפשר לישראל להשתמש אי לא הדליקו הגוי (בשבת), כה"ג מודה ר"ת דאסור וכ"מ מלשון הרא"ש..."

עפ"ז מוכן א"ש רבינו בס' רע"ו לומר לנכרי בשבת שיטול הנר ממקום אחר למקום אחר, כי שאני התם שאת אותו גוף המלאכה שהנכרי עושה - טלטול. הישראל יכול לעשותה בהיתר ע"י שיטלטל את הנר באצילי ידיו. דהוי טלטול כלאחר יד דמותר.

משא"כ בס"ה שאת גוף המלאכה - לרעות את הבהמה בתוך התחום הישראל יכול לעשות בהיתר, כי אי"ז היפך ה"למעל ישבות שורך וחמורך" וגו'. כי הליכה במרעה זהו חלק ממנוחת הבהמה.

אולם זה שהישראל אוסר לנכרי את בהמתו שירעה חוץ לתחום, דהוי איסור תחומין, זה אינו בידו של הישראל לעשות אותו דבר בהיתר, כי עצם ההוצאה בכל דרך שהיא - חוץ לתחום אסור.

נמצא שהישראל שולחו לעשות איסור בפועל ממש הילכך מצוה עליו לפרש דבריו לנכרי - שילך לרעות אך ורק בתוך התחום - (שזה גם ביד הישראל לעשות) ולא חוץ לתחום, ובעת שאינו מפרש לנכרי בפה מלא, הו"ל דברים שבלב דאינם דברים, כמ"ש בריש פ"ו דמעילה.

ופסק רבינו לאיסור כהר"מ אלשקר ולא כהגהות מרדכי המתיר. לפי שאין ביד הישראל לעשות אותו דבר בעצמו - להוציא חוץ לתחום - בהיתר.



בדין חציצה [גליון]

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

עיינ דברי הרב הגאון ר' גבריאל ציננער שליט"א בגליון לכבוד חג השבועות ע"ד חציצה.

הנה בשו"ע הרב או"ח סי' קס"א כתב וז"ל: "מי שהוא צובע אין הצבע חוצץ על ידיו . . . וכן מי שאומנתו להיות שוחט או קצב וידיו מלוכלכות תמיד בדרך אינו חוצץ . . . כיון שרוב בני אומניות הללו אין מקפידין אין חוצצין להם . . . והנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי אין אותו צבע חוצץ, וכן זה במיעוט היד אבל אם רוב היד מכוסה בדבר שיש בו ממש חוצץ אפי' לאותם שאין דרכם להקפיד", עכ"ל. והביאור הלכה שם ס"ב ד"ה 'והיו ידיו' הבין בשיטת הרב, דס"ל דגם בנשים שדרכן לצבוע ידיהן אם רוב היד מכוסה חוצץ, וחולק על החי"א כלל

מ' ס"י שדעתו שאינו חוצץ, וכ"כ בלחם הפנים לבעל קשו"ע סי' מ' לחלוק על החי"א, עיי"ש.

אכן באמת מקור החי"א מב"י יו"ד סי' קצ"ח אות י"ז בשם הרשב"א בת"ה וז"ל: "צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי, יראה שאינן חוצצין לפי שאינן מקפידות בהן לעולם, אדרבה חוזרות ומתחדשות אותן תמיד לנוי, אע"פ שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אע"פ שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן מקפדת ורוצה להיות שם, והרי הוא כאילו הוא מגופו של שער, למה הדבר דומה לבגד צבוע שאין הצבע בדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת אע"פ שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני" עכ"ל. הרי שהשער נ' בפני עצמו והוי ככולו, אפ"ה אינו חוצץ כיון שמקפיד שהצבע יהי' על כל השער.

וכ"כ הרא"ש מקואות פ"ט מ"ב אהא דקתני לא יטבול את הקומקום א"כ שפשף. וכתב וז"ל: "מסתברא שלא קאי אשחרורית הנדבק בקומקום מבחוץ, שאין אדם מקפיד עליו ודרכה בכך וחשיב בדופן הכלי ואפי' בכולו אינו חוצץ, עכ"ל.

ולפ"ז י"ל שזה ג"כ שיטת הרב בעל התניא שכתב אפי' לאותן שאין דרכם להקפיד היינו בני אומנים שאין מקפידים, שידיהם יהיו דוקא צבועות אלא שאין מקפידים אם הן צבועות, לכן ברובו חוצץ על בנשים שמקפידות שידיהן תהי' דוקא צבועות לנוי, גם בכולו אינו חוצץ. ע"כ דברי הרב הנ"ל.

והנה דבריו, שגם אדמו"ר הזקן סובר כהחי"א שבנשים שמקפידות שידיהן יהיו דוקא צבועות לנוי גם בכולו אינו חוצץ, דחוקים ביותר דפשוט דברי רבינו באו"ח סי' קס"א מוכיחין שהדין של נשים הצבועות ידיהם ושל אומנים שיש להם ידים צבועות הם ממש שוה.

והנראה לומר בדעת רבינו, דלשון הטור ביו"ד ס' קצ"ח הוא "צבע שצבועות הנשים על פניהם ושער ראשם אינו חוצץ, וכן מי שאומנתו צבע וידי צבועות אינו חוצץ". ומעין זה הוא לשון השו"ע שם סעיף י"ז. וכיון שהטור והשו"ע כוללים יחד הדין של צבע אישה לנוי וצבע אומן, ובדין אומן הכל מודים שאם חופה רובו חוצץ אע"פ שאינו מקפיד כמבואר בריש סי' קצ"ח, א"כ מוכח דגם צבע לנוי, אם חופה רובו חוצץ.

אלא דלכאורה קשה מהרשב"א שהובא בהש"ך, וכן"ל. וכזה י"ל כשתדייק בדברי הרשב"א תראה שמתחילה הוא מביא הטעם שכן (בצבועות לנוי) הן חוזרות ומחדשות אותן תמיד לנוי, ולפי טעם זה אפילו אם יש בו ממשות אינו חוצץ כיון "שהיא רוצה בו והרי הוא כגופו של שער". ואחר זה הוא מביא טעם שני, שאין ממשו של צבע בשער. ולפי טעם זה, אם הי' בו ממשות הי' חוצץ. ולכאורה, אם הוא מביא שני טעמים, בתחילה הי' לו להביא הטעם שיש בו חידוש קטן, ואחר כך הטעם שיש בו חידוש יותר גדול, וכן הוא להיפך.

אלא נראה, דהרשב"א בעצמו מסופק בטעם הראשון, וע"כ הוא צריך לטעם שני. ולפי טעם השני אם יש ממשות בשער אע"פ שהוא לנוי מ"מ הוא חוצץ (אם מכסה רובו).

וא"כ גם הש"ך שמביא דברי הרשב"א יכול לסבור כרבינו, דאם יש בו ממשות של צבע אע"פ שהוא לנוי חוצץ, אלא שסתם צבע של נשים אין בו ממשות כמבואר בראשונים שם.

אבל השו"ע שלנו שמדמה הדין של צבע נשים לצבע אומנין מדבר אף באופן שיש בו ממשות דיו, וע"כ הוא כולל אותם יחד.

עיי' כל זה בספרי זכרון יעקב קאפל.



נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"א [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתצט (ע' 62 ואילך) שוב הופיעו השגותיו של הרב י.י.ק. על מה שכתבתי לבאר עפ"י לקוטי שיחות חלק לא (ע' 96), דגבי הך ד'אשתו כגופו דמיא' אין נפק"מ בין פנויה לנשואה' ועפ"י מה שכתבו האליה רבה (סי' תרעה סק"ד), ותשו' מהרש"ל (סי' פה) דנשים אינן מדליקות בפ"ע מפני ד'אשתו כגופו דמיא', א"כ מובן למה גם הפנויות אינן מדליקות בפ"ע, ועפ"י מתורץ היטב קושיית ה'אשל אברהם' על האליה רבה הנ"ל.

וכתב הרב הנ"ל: "וכדי להתגונן . . . עונה הרב הנ"ל ביסוד חדש דהיות שאנו מדברים באופן שיש כבר . . . עיקר המצוה . . . וכן הנידון הוא בנוגע לזה שמהדרין . . . ובנוגע לזה מחדש הרב "שמצד הדין אפשר להסתדר בלעדיו"? ולכן אינה צריכה להדליק בפ"ע ונפטרת

מצד הנענין ד'אשתו כגופו' . . והשווה נרות חנוכה למה שהנשים אומרות בברכת המזון "ועל בריתך שחתמת" . . דלפי היסוד שחידש . . שפיר דמו להך דברכת המזון".

והנה לפי האמת אין כאן שום 'התגוננות' ו'יסודות חדשים' כלל, אלא יש כאן פשוט נסיונות להסביר שוב שוב [בכל מיני דרכים] דבר קל והגיוני, שברגע שהפנויה כבר יוצאת יד"ח עצם מצות הדלקת נר חנוכה ע"י אביה וכיו"ב בתורת ערבות ושליחות וכו', אלא שחסר כאן ההידור של הדלקה בפ"ע, שלזה שפיר מועיל מה שבעלה דלעתיד מדליק, ואינה צריכה לשום ידיעה איפה ומתי הוא מדליק, דומיא דברכת המזון ומ"ע שהזמן גרמא הנ"ל.

ומה שמתלונן ש"הגיע עד כדי לומר דברים שהם נגד ההלכה הפשוטה בכל הפוסקים ונגד ההנהגה הפשוטה בכל תפוצות ישראל . . הרי מובן ופשוט שלא נוגע מהי דרגת החיוב של נרות חנוכה לכל אחד: דאורייתא, דרבנן, הידור מצוה, מנהג ישראל, מנהג חסידי, אבל יש כאן איזה מעשה שצריך לעשות ואנו רוצים שעשיית הבעל תיחשב כאילו היא עשתה, ומה זה שייך לנוסח הברכה [של ברכת המזון] . . לא לחנם טרחו הפוסקים למצוא טעם לזה שאין מדליקות בפ"ע, ולא עלה על דעתם להשתמש כאן בהענין דאשתו כגופו". עכ"ל.

והנה לפי האמת הפוסקים שטרחו למצוא טעמים למה נשים אינן מדליקות בפ"ע, למעשה כתוב טעמים שהם הרבה פחות מאשר הטעם של 'אשתו כגופו דמיא', דהנה החתם סופר בחידושו כותב בסוגיא דכתבה (שבת כא, ב) ד"ה והמדרין: "ראיתי מי שנתקשה מאי טעמא לא נהיגי נשי דידן להיות מן המהדרין, והיכא דליכא זכר והיא מדלקת היא מוספת והולכת והרי היא ממהדרין מן המהדרין, ומאי טעמא לא תהיה ממהדרים?"

ומתריך: "ונראה לפע"ד, בתחלה כשתקנו נר איש וביתו על פתח ביתו מבתחוץ ונמצאו בישראל מהדרין שיצאו והדליקו בעצמם נוסף על הדלקה של בעל הבית אז לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרים, כי אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים, נהי אם אין האיש בביתו ועליה מוטל מצות הדלקה על כרכה תצא לחוץ להדליק, מכל מקום אם יש כאן זכר המדליק אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא. והשתא אע"ג שכולם מדליקים בפנים מכל מקום מנהג הראשון לא זו ממקומו, כנ"ל נכון בעזה"י". עכ"ל החתם סופר.

הרי בהדיא שהחתם סופר ס"ל דבזה שהנשים אינן מדליקות בפ"ע מטעמי צניעות לא פגעו בזה כלל "נגד ההלכה הפשוטה בכל הפוסקים". ויתירה מזו, שאפילו "השתא שכולם מדליקין בפנים מכל מקום מנהג הראשון [אעפ"י שלא קיים עכשיו הטעם שלא להדליק מטעמי צניעות] לא זו ממקומו", ואילו היה אפילו איזה פגיעה קטנה ביותר בעצם המצוה, בודאי שלא היה מוותרים על הדלקת נרות חנוכה של הנשים בפ"ע, ולפי"ז בהחלט מובן "שמצד הדין אפשר להסתדר בלעדיו", וכמ"ש.

והנה ב'משמרת שלום' (סי' מח סק"ב) כתב הרה"ק מקוידניוב זצ"ל: "עתה המנהג פשוט כמהדרין מן המהדרין, ואפילו קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק, אבל הבנות לא נהגו להדליק".

ובהערות שם כתב: "ובמחצית השקל שם (סק"ד) מביא בשם זקני בעל שער אפרים שהקשה למה אין אשה מדלקת? ותירץ בשם האליה רבה דאשתו כגופו דמי וכן מבואר בתשו' מהרש"ל (סי' פה) עכ"ל, אך זה התירוץ הוא על אשתו אבל הבנות למה לא ידליקו? ואפשר כיון שאמם אין מדלקת אינו מהנכון שהם ידליקו", עכ"ל.

הרי בהדיא שהמשמרת שלום ס"ל דזה שהפנויות אינן מדליקות בפ"ע מפני שאין זה דרך ארץ שהבנות ידליקו כשאמם אינה מדליקה אינו פוגע כלל "נגד ההלכה הפשוטה בכל הפוסקים" - כפי שמתלונן הרב הנ"ל, ואילו היה אפילו פגיעה קטנה ביותר בעצם המצוה בודאי שלא היה מוותרים על הדלקת נרות חנוכה של הפנויות בפ"ע, ולפי"ז בהחלט מובן "שמצד הדין אפשר להסתדר בלעדיו".

והנה ב'שערה הלכה ומנהג' או"ח ח"ב (ע' ערה) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע תירוץ המשמרת שלום הנ"ל וכתב ע"ז: "ולפענ"ד דוחק גדול הוא. ומחורתא כמו שכתב במשמרת שלום סמ"ח סק"ב [בהמשך שם], דיש הרבה שאין יכולות לברך ולכן נהגו כולן לצאת על ידי אחרים", עכ"ל.

והשתא אילו זה שאינן מדליקות בפ"ע היה פוגע ב"ההלכה הפשוטה בכל הפוסקים" - כפי שטוען הרב הנ"ל, בודאי שלא היה מוותרים על ההדלקת נרות חנוכה של הנשים בפ"ע רק מפני הטעם "דיש הרבה שאינן יכולות לברך", אלא שהיה מלמדים אותן לברך כמו שמברכות בשאר הרבה מצות אחרות, וזה פשוט מאד.

ומה שטוען הרב הנ"ל ש"לא עלה על דעתם [של הפוסקים] להשתמש כאן בהענין דאשתו כגופו", זה פשוט מאוד, כיון שהפוסקים טרם ידעו מהחידוש שנאמר בלקוטי שיחות שבאמת אין הבדל גבי הענין של 'אשתו כגופו דמיא' בין פנויה לנשואה.

ומעתה יש דוקא עדיפות גדולה בתירוץ שלנו, שלכן גם פנויה אינה מדליקה בפ"ע כיון שבעצם יוצאת בזה יד"ח ע"י בעלה דלעתיד, משא"כ להתירוצים של ה'חתם סופר' וה'משמרת שלום' הרי סוף סוף הן 'מפסידות' את הענין של הדלקה בפ"ע מחמת טעמים צדדים בלבד של 'העדר צניעות', 'העדר דרך ארץ' או 'העדר ידיעה של אמירת הברכות', אבל בכל אופן אין כאן שום חסרון בעצם המצוה שמקיימות ע"י הדלקת אביהן וכיו"ב בתורת שליחות וערכות.

- והיינו ע"ד הך דנשים אומרות בברכת המזון 'ועל ברייתך שחתמת בבשרנו' מצד ד'אשתו כגופו דמיא', כדאיאת בשו"ע רבנו הזקן או"ח (סי' קפז ס"ז): "כיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה . . . הרי הזכר ונקבה הם גוף אחד, לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו וכן תורתך שלמדתנו על למוד הזכרים". עכ"ל, - והיינו ע"ד שכתב האריז"ל גבי מ"ע שהזמ"ג כנ"ל. וא"ש מאד ולק"מ. - ועי' בס' 'תורת המועדים' - חנוכה (ע' מג) סי' ב ס"ג סק"ג שמביא משו"ת עולת שמואל (סי' קה) דנשים רק טפלות לאנשים ואם רוצות להדליק מברכות, דהוי כשאר מ"ע שהזמ"ג, ע"ש. [וראה מה שכתב הרב הנ"ל בעצמו בגליון תתצב (ע' 147): "וכל מה שהוזכר בפוסקים הענין דאשתו כגופו גבי נרות חנוכה הוא בנוגע להענין דמהדרין מן המהדרין, שכל א' מבני הבית מדליק בפ"ע אף שבעצם אין חיוב מעיקר הדין על כאו"א מבני הבית להדליק, וע"ז אמרו שהטעם למה אין הנשים מדליקות כל אחת מלבד, ההדלקה של בעלה, דע"ז מועיל הא ד'אשתו כגופו'. "עכ"ל].



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמוותר [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתצו שאלתי על מה שכתב בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות שבת סימן שח סעיף סא:

"ואסור להגביה הטבלא או המפה עם הקליפות שעליה ולטלטלה למקום אחר אלא צריך לנערן ממנה מיד . . ואם יש פת על הטבלא או על המפה שהקליפות עליה מותר להגביה עם הכל ולטלטלה לכל מקום שירצה מפני שהקליפות האלו הן בטלות לגבי הפת", עכ"ל.

ובסימן שט סעיף ד כתב אדמו"ר הזקן: "...וכן אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שהניח עליו מבע"י גם דבר המותר בטלטול שחשוב יותר מדבר האסור . . כיון שלא נעשה בסיס לאיסור בלבדו הרי הוא עומד עדיין בהתירו ומותר לטלטלו אף שגם האיסור שעליו מיטלטל עמו מאיליו אלא שאם אפשר לנער האיסור ממנו מיד צריך לנערו מתחלה ואח"כ יטלטל ההיתר בלבד למקום שצריך אליו", עכ"ל בנוגע לעניינינו.

וצריך להבין מהו החילוק בין מה שכתב בסימן שח סעיף סא הנ"ל לבין מה שכתב בסימן שט סעיף ד, שבסימן שח אין צריך ניעור אפילו לכתחילה.

והוספתי על שאלה זו בגליון תתצח שממה שכתב אדמו"ר הזקן בסימן שי סעיף טז, וז"ל:

"כבר נתבאר בסימן שט שכלי שנעשה בסיס לאיסור ולהיתר מותר לטלטלו והוא שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר הרי ההיתר בטל אצל האיסור, ואסור אפילו לנער האיסור, כמו שאם היה בסיס לאיסור בלבדו שאסור אפילו לנער כמש"ש", עכ"ל,

משמע, שכמו בבסיס לאיסור והיתר, והאיסור חשוב יותר מההיתר הפירוש בזה הוא (לא רק שהאיסור חשוב מן ההיתר, אלא) שההיתר בטל אל האיסור. כן צריכים לומר בבסיס לאיסור והיתר וההיתר חשוב יותר מהאיסור, שהאיסור בטל להיתר.

ואעפ"כ צריכים לנער לכתחילה אם אפשר, משא"כ בסימן שח.

[מה שכתבתי השאלה עור פעם באריכות הגם שכבר ידוע מהקובצים האחרונות, ויכולתי לקצר, הוא מפני אותם המעיינים בקובץ זה, ולא ראו הקובצים הקודמים].

לאחרונה ראיתי בספר משנה סדורה על הלכות שבת סימן שח שכתב, וז"ל:

"ובשו"ת תשורת שי מהדו"ת סימן קפ"ו על מה שכתב הרא"ש [כלל כב סימן ח, שזה מקורו של אדמו"ר הזקן, הכותב], "דבטלים לגבי הפת", כתב שם השואל ולא זכיתי להבין מאי שנא מהא דמפורש לקמן בסימן שט סעיף ג כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה צריך לנער.

והשיב לו דהתם בסימן שט מסתמא הניח שם האבן בכוונת המניח, ולכן האבן חשוב ולא בטיל, משא"כ כאן בענינינו, אלו הקליפין ועצמות זרקן ולא חשיבי כלל, ולכן בטלים לגבי הפת, "עכ"ל.

וכתב על זה המשנה סדורה, וז"ל:

"ולפי דבריו יש להקל דלאו דוקא לגבי פת בטל, אלא ה"ה לגבי שאר אוכלין בטל", ודו"ק, "עכ"ל.

וכתב עוד שם בספר משנה סדורה, וז"ל:

"בספר תהלה לדוד כתב דדוקא לגבי פת שהוא חשוב מאוד בטל, אבל שאר אוכלין לא מהני, דלגבי שאר אוכלין דינו כבסיס לאיסור ולהיתר, משא"כ לגבי פת בטל האיסור והאיסור כמאן דליתא", "עכ"ל.

וכתב על זה המשנה סדורה, וז"ל:

"ולפי דבריהם אם יש על השולחן פת מותר לטלטל השולחן להדיא אף אם הניח הקליפין בכוונת המניח דמ"מ לא חשיבי ובטלים לגבי הפת, ודו"ק", "עכ"ל.

ועל מה שכתב התהלה לדוד "דדוקא לגבי פת שהוא חשוב מאוד בטל" צריך עיון מאי שנא זה ממה שכתב אדמו"ר הזקן בסימן רעז סעיף ו, וז"ל:

"...וכן אם היו מונחים עליו ביה"ש שאר דברים שאינם מוקצים והוא שיהיו (הלחם או) שאר הדברים חשובים יותר מן דליקת הנר דהיינו מן השלהבת שהנר נעשה בסיס אליה, עכ"ל בנוגע לענינינו.

ולמה כאן צריכים דוקא פת.

ב. בגליון התשע מאות כתב הרב פ.ק. לתרץ שאלתי הנ"ל, וז"ל:

"ואפ"ל כי ביטול הקליפות לגבי הפת זהו ביטול בתכלית כי הקליפות אינם שווים כלום, לכן אין צריכים לנער משא"כ ביטול האיסור לגבי ההיתר המבואר בסימן שי אינו ביטול בתכלית, כי שם

הוא דבר שהוא שוה לעצמו, אלא שלגבי ההיתר הוא בטל כי הוא פחות ממנו, כי אין כל הביטולים שוים", עכ"ל.

ואולי כדאי להעתיק מה שהביא בספר משנה סדורה בענין הנ"ל, וז"ל:

"ובספר זכרון יוסף הקשה על זה [על מה שכתב הרא"ש שהקליפות בטלים אגב הפת, הכותב] דהרי מבואר בסוף סימן שי דבסיס לאיסור והיתר אם אפשר לנער צריך לנער ואסור לטלטל כך, גם מבואר שם דבסיס לאיסור והיתר לא הוי רק אם ההיתר יותר חשוב מהאיסור כמבואר באחרונים עיין שם, הרי מבואר דאף בזה אסור לטלטל אם אפשר לנער.

ואין לומר דהתם מיירי דההיתר הוא מעט יותר חשוב מהאיסור אבל כאן הפת חשוב הרבה יותר מהעצמות על כן בטלים אצלו, דמאן מפס לן שיעור החשיבות בזה, דפעמים יש עצמות דשוין יותר ממעט פת, (זכרון יוסף סימן ק), "עכ"ל.

ועל זה כתב המשנה סדורה, וז"ל:

"ומה שכתב להקשות בספר זכרון יוסף דפעמים יש עצמות דשוין יותר ממעט פת ע"כ, לא קשה מידי, דלפי מה שכתב בחידושי הרשב"א ריש ביצה דעצמות לא חשיבי כלל, שהרי אינו מצניעים כלל לעולם, א"כ אי אפשר בשום אופן שהעצמות יהא חשובים יותר מהפת, ואתי שפיר מה שכתב הרא"ש שהעצמות והקליפין בטלין לגבי הפת, (דו"ק)", עכ"ל.

ג. אבל מה שכתב הרב פ.ק. בגליון תתקא על שאלתי הנ"ל, וז"ל:

"וצע"ק קושייתו, דהי' יכול להיות בסעיף סא מתחילתו לסופו, שבתחילת הסעיף הרי מדבר ג"כ במטלטל דבר ההיתר, ודבר האיסור מטלטל ע"י ואעפ"כ צריכים לנער את האיסור, וכן אין צריכין לנער", עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו, שהרי יש חילוק גדול בין ריש הסעיף לסופו:

שבתחילת הסעיף מיירי שמטלטל רק האיסור על ידי ההיתר, דהיינו השולחן. דהיינו שהשולחן הוא אמצאי שעל ידו מטלטל ההיתר. ועיין בסימן שיא סעיף יד שטלטול כזה נקרא טלטול מן הצד.

משא"כ בסוף הסעיף מיירי שמטלטל העצמות וגם הפת על ידי השולחן.

ד. בגליון התשע מאות כתב הרב מ.צ. לתרץ שאלתי הנ"ל, וז"ל:

"ונראה לתרץ דמקילנן בקליפות ועצמות משום שהי' להם שעת הכושר. דהיינו מתחילת ברייתם היו בטלים לגבי מאכל (הקליפות להפירות והעצמות להבשר) לפיכך כשיש פת על המפה חוזר להיות להם תורת בטלים למאכל ואינם צריכים נייעור, אבל בסתם מוקצה לא הי' להם שעת הכושר", עכ"ל.

וצריך עיון בתירוצו, שלפי דבריו ימצא שיש חילוק בין עצמות שנתפרקו מן הבשר בשבת, שאז הי' להעצמות שעת הכושר, דהיינו שבתחילת השבת לא היו מוקצים - לבין עצמות שנתפרקו מן הבשר קודם השבת ושכח (באופן של נעשית השולחן בסיס לאיסור) והניחם על השולחן עד הכנסת שבת, שאז לא הי' להם שעת הכושר בשבת, ואם כן במציאות כזה צריכים לנער את השולחן גם אם יש פת עליה.

ומסתימת דברי רבינו הזקן נראה לכאורה שאין חילוק. הגם שיש לדחוק שרבינו הזקן בסעיף זה מייר רק בעצמות שנתפרקו בשבת.

ה. עוד כתב שם הרב מ.צ. בקובץ הנ"ל, וז"ל: "דלמה לא אסור להניח הקליפות והעצמות על הטבלא או המפה כשאין פת מונחת שם? הא אסור לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה אלא במקום הפסד מרובה, ואפילו אם דעתו לנערו", עכ"ל.

ואולי יש לתרץ בפשטות: אם המדובר בנוגע לעצמות של בשר, שאוכלים בתוך הסעודה הרי יש פת על השולחן.

ועיינ בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות דברים שבסעודה סימן קפ סעיף ב, וז"ל: "ונכון שלא להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון", עכ"ל.

ואם המדובר בקליפות ועצמות של פירות שאין אוכלים דוקא בתוך הסעודה, הרי כתב אדמו"ר הזקן בסימן שח סעיף סז, וז"ל: "כל הקליפין והגרעינין שאינן ראויין לבהמה אוכל את האוכל וזורקן בלשונו לאחוריו ולא יזרקם בידיו", עכ"ל.

ו. ואם צריך שיהי' הפת על השולחן קודם העצמות או שיכולים להניח הפת גם לאחר שהעצמות מונחים שם כתב המשנה סדורה, וז"ל:

"המגן אברהם בסקנ"א מדייק ממשמעות תשובת הרא"ש הנ"ל דאף אם העצמות וקליפים הם מונחים כבר על השולחן, מותר להניח אח"כ כבר או תינוק ובטלי לגבי הפת, ודלא כמש"כ הרא"ש עצמו בפסקיו פרק ב דביצה סימן טו.

אולם המחצית השקל בסוף סקנ"א מבאר דמשמעות הבית יוסף משמע דאף דעת תשובת הרא"ש דרק אם קדם הפת מהני אבל לא מהני אם העצמות המוקצים מונחים כבר על השולחן, וכדעת הרא"ש בפסקיו, עכ"ל.

וצריך עיון מהו דעת אדמו"ר הזקן בזה. ולכאורה ממה שכתב "...ואם יש פת", ולא כתב אם הניח פת, משמע שסובר שאין יכולים להניח הפת אחר שהעצמות מונחים שם, וכדעת הבית יוסף.

ז. וזה שכתב אדמו"ר הזקן "ואם יש פת על הטבלא" צריך עיון אם כוונתו לכזית פת או אפילו מעט פת.

ויש כמה מקומות בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן שכותב מעט פת, או לחם. שלפי זה אפשר לומר שכוונתו כאן לכזית.

ולדוגמא:

בהלכות ברכת המזון סימן קפד סעיף א, וז"ל:

"...אלא יאכל מעט פת במקום שנזכר ויברך בהמ"ז . . . ואפילו אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו".

בהלכות שבת סימן רעט סעיף ד, וז"ל: "אע"פ שטלטול הנר אינו אסור אלא מפני שנעשה בסיס לדבר האסור... אין היתר שיניח על הנר מבע"י מעט לחם".

בהלכות שבת סימן שח סעיף סו, וז"ל: "...כגון שיניח אצלם חתיכת פת".

ובספר משנה סדורה מביא בשם הנתיב חיים דדוקא פת שלם מהני.



פשוטו של מקרא

”יען לא האמנתם בי”

הרב יחזקאל סופר
ירושלים

על הפסוק [במדבר כ,יב.]: ”יען לא האמנתם בי” פירש”י: ”גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסין לארץ כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ כך היה עון משה ואהרן. עכ”ל וצריך להבין:

1. מה הוקשה לרש”י בתיבות אלו? והלא הפסוק מובן ביותר, שעקב חטא מי מריבה נענשו שלא יזכו להכנס לארץ? מה חסר בפסוק ללא הסברו של רש”י?

2. מפשטות הכתובים משמע שאלולי חטא זה, היו נכנסים לארץ, כי אין שום סיבה שמשה ואהרן לא יזכו להכנס לארץ, מדוע נזקק רש”י להוסיף: ”כדי שלא יאמרו” שמזה מובן שאילו לא היינו חוששים ל”מה יאמרו” - לא היו נכנסים לארץ, גם ללא חטא מי-מריבה! והדבר תמוה.

3. גם לא מובן בפשוטו של מקרא: היכן כאן ה”מידה כנגד מידה”? מה הקשר בין חטאם בהכאת הסלע לבין שלילת כניסתם לארץ ישראל?

ויובן בהקדם שאלה נוספת [שמעלה כ”ק אדמו”ר בלקו”ש חי”ד ע’ 8] מפסוק בספר דברים [א,לז.]: ”גם בי התאנף ה’ בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שמה” - ו”גם” זה בא בהמשך לתיאור נרחב של חטא המרגלים, כלומר, משה מטיל על העם [”בגללכם”] את הסיבה שנשללה ממנו הכניסה לארץ ישראל, הלא מקרא מפורש דבר הכתוב: ”יען לא האמנתם בי להקדישני... לכן לא תביאו את הקהל הזה” וגו’? הרי שעונשו בסיבת חטאו שלו וכיצד הוא מטיל זאת על בני ישראל?!

(1) מלבד השאלה היכן מצינו בסיפור עונש המרגלים שהקב”ה גזר על משה ואהרן שלא יכנסו לארץ?!

אמנם הרמב"ן מנסה לענות על השאלה: ... יאמר הנה חטאתיכם אשר עשיתם בעת ההיא במרגלים מנעו מכם הארץ הטובה, ועוד הוספתם לחטוא בפעם אחרת עד שמנעתם גם אותי מלעבור כי רצה להזכיר יחד עונש כל הנמנעים מעבור אל הארץ, כי הכל בגרימת עונותיהם... עכ"ל.

וה"אור החיים" אינו מסכים לתירוצו: "...ואין דבריו נראים, כי רואני שעדיין הוא מדבר בענין המרגלים, שכן אמר הכתוב אחר זה וטפכם אשר אמרתם וגו' עד סוף הפרשה והוא מדבר בענין המרגלים, ולמה הפסיק בתוך הענין בשלא כענין, ומה שהליץ הרב שרצה להזכיר יחד הנמנעים מעבור הארץ שהם היו גרמא לזה, לא ידעתי מה הנאה יש בזה²: עכ"ל.

והפלא: שרש"י מתעלם כליל משאלה כה פשוטה שכל המפרשים מתלבטים בה. אין זאת אלא שרש"י כבר ענה אי שם על שאלה זו, על כן לא ראה צורך להתייחס שנית אליה³.

וי"ל שהפתרון לכל שאלות הללו טמון בפירוש רש"י הנ"ל וכדלקמן:

כשמשה אומר בספר דברים: "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שמה" לא ניסה חלילה להעביר אחריות חטאו במי-מריבה על העם, אלא שבאמת הטעם האמיתי שלא נכנס לארץ היה בגלל "חטא המרגלים", על פי הכלל של "מידה כנגד מידה": בעוון מאיסת-הארץ, נשללה זכות הכניסה לארץ!

[ומה שתמהנו היכן מוזכר בסיפור המרגלים שאמר ה' שמה ומה לא יכנסו לארץ? מקרא מפורש הוא בפרשת המרגלים [שלח יד, ל.]: "אם אתם תבואו אל הארץ אשר נשאתי את ידי... כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון" כלומר היחידים שיוצאים מכלל הגזירה הם רק שני אלו ותו לא!]

(2) ותירץ האור החיים על דרך הדרוש "בגללכם" היינו לטובתכם, ראה שם דבריו.

(3) וראה בלקו"ש תירוצו רבנו על הרש"י בדברים, אך שם אין התייחסות לקושיות ברש"י דפרשתנו.

ושמא תאמר: מה למשה ואהרן לחטא המרגלים, שלא היו חלילה שותפים בו? והתשובה מובנת בפשטות: כמנהיגי הדור עליהם להיות עמם, כי רועי ישראל לא יעזבו את צאן מרעיתם.

וכדאיתא במדרש רבה: ...אמר לו הקב"ה למשה שבחך הוא שהוצאת ששים רבוא וקברתם במדבר?! ואת מכניס דור אחר?! עכשיו יאמרו אין לדור המדבר חלק לעולם הבא אלא תהא בצדן ותבא עמהן שנאמר (דברים לג) ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה לכך כתיב לא תביא את הקהל הזה אלא שיצא עמך:

אלא שהקב"ה דאג שמא יאמרו [אלו שלא יבינו את רעיון אחריות המנהיג] "כעוון שאר דור המדבר [שלא האמינו ביכולת השם ומאסו בארץ חמדה] - כך עוון משה ואהרן", [שהרי נאמר "וכל מנאצי לא יראוה", מלבד יהושע וכלב] - ויתחלל שמם של צדיקים אלו לשווא.

וחשש זה משקלו רב יותר מהצורך לחייב את המנהיג להיות עם צאן מרעיתו, עד שכדאי לוותר להם ולהתיר כניסתם לארץ "כדי שלא יאמרו" ... אבל הקב"ה רצה שהמנהיג בכל זאת יישאר עם צאן מרעיתו, כדי שיהא דוגמה לכל מנהיגי הדורות הבאים, כיצד אפשר לקיים שניהם?

מה עשה הקב"ה? החליט "לגלגל" לידיהם של משה ואהרן איזושהו "חטאון" קל, אותו יפרסמו בתורה כ"סיבה" לאי כניסתם לארץ, אזי מחד, לא יתחלל שמם של הצדיקים ומאידך, יישארו עם צאן מרעיתם.

ומנין למד זאת רש"י מפשוטו של מקרא? מהתיבות של הדיבור המתחיל: "יען לא האמנתם בי" - שהוקשה לרש"י דלכאורה הרי תיכף לאחריהן נאמר שוב: "לכן" [פעמיים ביטוי של נימוק וסיבה?] והול"ל: "יען לא האמנתם... לא תביאור" [בלי "לכן"]?

אבל לפי הסברו של רש"י תובן הכפילות ["יען" ו"לכן"]: "יען" יש "כיסוי" של חטא מי-מריבה, שגלגלתי לידכם, "לכן" אפשר לממש את העונש של "לא תביאור" שהוא בסיבת חטא המרגלים ש"התאנף ה' בי בגללכם" [כדי שאשאר אתכם מתוך אחריות של מנהיג].

ואם תתמה: היתכן לומר שהקב"ה "הכשיל" את משה רק בשביל "לחפות" על הטעם האמיתי של אי כניסתם לארץ? מנין המקור לזה? הרי זה יובן בהקדם שאלה נוספת המציקה בפשוטו של מקרא: כיצד יתכן שמשה רבן של כל הנביאים יחטא באי-ציות מדוייק להוראות הקב"ה אליו?!

אמנם ה"אור החיים" הק' מתלבט בשאלה זו וליקט עשרה דרכים להסביר מה הייתה שגגתו של משה, ברם, הצד השווה שבכל התירוצים שליקט שלא דייק, או על שכעס או שהתבטא שלא כדבעי, היתכן לומר על אבי הנביאים ששגג בקיום הוראה מפורשת או שנתהווה אצלו ספק בהבנת הנבואה?!

אמנם, רש"י מפתיע בפתרונו לשאלה זו בנוקטו פירוש הנראה רחוק מהפשט: בד"ה המן הסלע הזה נוציא - לפי שלא היו מכירין אותו לפי שהלך הסלע וישב לו בין הסלעים כשנסתלק הבאר והיו ישראל אומרים להם מה לכם מאיזה סלע תוציאו לנו מים לכך אמר להם המורים סרבנים לשון יוני שוטים מורים את מוריהם המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים:

ובד"ה שלאחריו: פעמים - לפי שבראשונה לא הוציא אלא טיפין לפי שלא צוה המקום להכותו אלא ודברתם אל הסלע והמה דברו אל סלע אחר ולא הוציא אמרו שמא צריך להכותו כבראשונה שנא' (שמות יז) והכית בצור ונזדמן להם אותו סלע והכהו:

ונשאלת השאלה: וכי סלע מעצמו יכול להסתלק ולהתחבא? אלא שזהו "מעשה-ניסים" מתוכנן של הקב"ה! אם כן מהי אשמתו של משה? ומהי משמעות הסתפקותו "שמא צריך להכותו כבראשונה" והלא נאמר לו מפורשות: "ודברתם אל הסלע" ולא "והכיתם"?!

אבל לפי הנ"ל יומתק:

מאחר והקב"ה רצה "להכשילם" למטרה הנ"ל, לכן נקט בציווי אליהם לשון המשתמעת לשני-פנים באמרו: "קח את המטה ודברתם אל הסלע לעיניהם" [מצד אחד "קח את המטה" בשביל מה? אם צריך רק "לדבר" ... "לעיניהם" - וכי מדברים אל העיניים?...]!

אבל משה רבנו ניסה להיות נאמן למקור ורק "לדבר" אל הסלע כפי שנצטווה... ראה הקב"ה שמשה בבחירתו החפשית לא יטעה ולא יחטא [ויסכל את תכנית-ה"כסוי"] - מיד חולל הקב"ה ביזמתו נס-מיוחד ש"הלך הסלע וישב לו בין הסלעים", נמצא שדבר משה אל הסלע הלא-נכון ולכן לא ראה תוצאות אלא "טיפין טיפין" ... ומאחר ומשה מאמין שדבר ה' מוכרח להתקיים "ושקית את העדה ובעירם", עלה בלבו חשש, מתוך ענוותנותו היתירה שמא לא הבין נכון את דבר ה'? כי הרי היו בציווי ביטויים הרומזים ל"הכאה" [קח את המטה... לעיניהם] מה גם שבפעם הקודמת אמנם נאמר לו: "והכית בצור", אי

לכך חשב משה שמא כוונת הקב"ה : "ודברתם אל הסלע" בשפה שמדברים עם סלע... אזי החליט להכות בסלע - לא מתוך אי-הבנה או שגגה או התפרצות כעס, אלא בהנחה שזהו רצון ה' האמיתי⁴ ! עתה התממשה כוונת הקב"ה "לייצר" חטאון קל למשה ואהרן כדי שיוכלו להשאר עם צאן מרעיתם, מבלי שייפגע כבודם.

ונסיים בדברי "אור החיים" הק': "...ואם תאמר והלא רואני שמיתת משה היתה על מי מריבה ? כבר כתבתי שם (במדבר כ ה) שאם משה היה מקדש שמו יתברך היו ישראל חוזרים לטהרתם שהיו בו קודם חטא המרגלים, באמצעות קידוש ה' הגדול, והיה ה' מתיר שבועת משה, והיה נכנס לארץ ובונה בית המקדש מכון לשבתו עולמים. עכ"ל.

ומזה אנו רואים גודל ההכרח ש"רועי ישראל לא יעזבו צאן מרעיתם" אלא "תהא בצידן" ובעת הגאולה השלימה יוליכנו נשיא דורנו לקראת משיח צדקנו קוממיות לארצנו.



הַיּוֹם יוֹם

"היום יום" – כד סיון

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

"השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכיר פנים....ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".
ויש להעיר בזה -

(4) ואל תתמה כיצד יתכן שנביא כמשה יטעה בהבנת הנבואה? ראה פרשת העקידה שאמר הקב"ה לאברהם: "העלהו" [כשכוונתו האמיתית "אסקתיה-אחתייה"] אבל אברהם חשב שבאמת כוונתו "שחטהו" – כי כך רצה הקב"ה שיביין לצורך הניסיון, כך גם כאן כשרצונו של הקב"ה שהנביא יבין כך, מסיבות הידועות לו, אזי כך הוא מבין.

"מכירו פנים"

להעיר מענין הקשר והתאחדות שבין תלמיד חכם עם ענינים שבעולם הוא שיש לו טביעות עינא בדבר ולכן נאמן בזה יותר משאר בני אדם (ב"מ כג, ב). וכן עדות הכי שלימה הוא בהכרת הפנים דוקא (יבמות פט"ז מ"ג) וכן מובן משיחות קדש של הרבי בתקופת התחלת נשיאותו ע"ד מעלת ציור פני הרבי שכמו"כ מובן בנוגע מרבי לחסיד.

וכן יש להעיר מהוראת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ [אג"ק שלו ח"ט ע' קפט. רלון] לחסידים בכל מקום שהם, לשלוח תמונות שלהם אליו: "במקום שהי' לו לפרט בכללות עכ"פ משלומם וב"ב יחיו ולהשביע חפצי במעט עכ"פ לראות תמונתם ותמונת ב"ב יחיו עד אשר יזכנו לראות פנים בפנים".

וכן מסופר שכתבו פעם לרבי ע"ד מצב של אדם אחד וכו'. ובמענה על המכתב, שאל הרבי: האם הי' פעם שכ"ק מו"ח אדמו"ר ראהו? והשיבו שהי' פעם אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, והמשיך הרבי ואמר: אויב דער רבי האט עם געזעהן איז אלץ בסדר.

"ההתקשרות האמיתית"

הדיוק בזה "ההתקשרות" (בה"א הידיעה) והיינו עיקר ושלמות ההתקשרות.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש ב"היום יום" - ט' אדר שני: "גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראית פנים בלבד לא סגי". והנה מסיום הפתגם משמע שיש משמעות בראיית פני קדשו של הרבי, ולהעיר מירושלמי עירובין רפ"ה שר' יוחנן נכנס לרבו בכל יום, במשך יג שנה (!) וזה הי' רק לראותו - אעפ"כ הנה "גודל התשוקה להתקשרות יכול להשביע", והיינו שרק ע"י לימוד התורה יכול להשביע את התשוקה שלו.

ועד"ז י"ל מ"ש כאן "ההתקשרות האמיתית" כיון שמדת האמת חודר בכל הדרגות, כידוע שתיבת "אמת" הוא ראשי תיבות א'מ'ת' כל הא"ב, ולכן יוכל להשביע בשלימות.

"ההתקשרות האמיתית ע"י לימוד התורה"

ויש להעיר ע"פ חז"ל קרוב ה' וגו' לכל אשר יקראוהו באמת ואין אמת אלא תורה (נתבאר במאמרי ד"ה וידבר ה' אכה"ד וגו' וד"ה נשא את ראש גו', ב' דחה"ש וש"פ נשא שלאחריו תש"ל).

ויובן זה ע"פ מ"ש בתניא פכ"ג בנושא ההפרש ביחוד עם עצומ"ה, ע"י תורה או ע"י מצוות, שע"י תורה ה"ז ביחוד נפלא :

.. "אך המחשבה וההרהור בד"ת שבמוח וכח הדבור בד"ת שבפה שהם לבושי הפנימים של נפש האלהית וכ"ש נפש האלהית עצמה המלוכשת בהם כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון ולא מרכבה לבד כי רצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה .. וז"ש דאורייתא וקב"ה כולא חד ולא אבריך דמלכא לחוד כפיקודין. ומאחר שרצון העליון המיוחד בא"ס ב"ה בתכלית היחוד הוא בגילוי לגמרי ולא בהסתר פנים כלל וכלל בנפש האלהית ולבושיה הפנימים שהם מחשבתה ודבורה באותה שעה שהאדם עוסק בדברי תורה הרי גם הנפש ולבושיה אלו מיוחדים ממש בא"ס ב"ה באותה שעה בתכלית היחוד כיחוד דבורו ומחשבתו של הקב"ה במהותו ועצמותו". ומזה מובן בנוגע להתקשרות לצדיקים שדומים לבוראם (רות רבה ד, ג).

"המאמרי חסידות שלי"

ויש להעיר ע"פ מ"ש בשיחות הרבי בנוגע מעלת ההתאחדות ע"י לימוד התורה, כשיהודים בכל העולם לומדים אותו ענין בתורה, הנה ע"י התורה מתאחדים זע"ז.

אמנם כאן מודגש הדגשה מיוחדת שהלימוד צ"ל [לא רק בעניני תורה שנלמדים ע"י כו"כ מישראל, אלא] לימוד החסידות של הרבי עצמו. וזה מתאים למ"ש בפתגם "רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב".

"קורא השיחות"

ויובן זה ע"פ הסיפור מובא בס' והאר עיני בתורתך ע' רנז [שיצא לאור לאחרונה במאריסטאון] בנוגע מעלת הלימוד של שיחות לפני השינה. עיי"ש. ויש להעיר ממרז"ל (תענית ז, א) "חלש ליבאי.. לימא מר מילתא דאגדתא". והיינו "קורא" השיחות.

ולהעיר גם מהסיפור ע"ד אדמו"ר מהר"ש [סה"ש ה'ש"ת ע' 139] שכשהי' בעיר מסויים, ביקשוהו חסידים לומר מאמר דא"ח ואמר "אשר לרגלי חלישות בריאותו כבד לו לומר דא"ח, רק יצא אליהם לזמן קצר וידבר איזה דברים".

לומד מאמרי חסידות.. קורא השיחות

ויש להעיר ההפרש בזה ע"פ מ"ש הרבי במכתב: מאמרי חסידות הם בעמקות יותר, ולכן נדרש ענין ה"לימוד" בהם. ונתבאר במכתב הרבי בלקו"ש ח"ד ע' 1289: "ההפרש בין מאמרים ושיחות, שהמאמרים הם

שייכים יותר לנה"א, מוחין, פעולה בדרך מלמעלמ"ט (בהאדם גופא) - משא"כ שיחות הכלולות מסיפורים, ביאורים בעניני השכלה שבחסידות, התעוררות לעבודה וכו'".

ועפ"ז יומתק עוד ענין:

וזהו מה שבהפתגם מקדים תחילה לימוד ה"מאמרי חסידות", אף שמצד עבודת האדם צ"ל מן הקל אל הכבד, מתחילה לימוד השיחות ואח"כ לימוד המאמרים, שבהם נדרש לימוד מעמיק יותר.

וע"פ הנ"ל מובן. כיון שפעולת המאמרים הוא מלמעלמ"ט, הנה מתחילה פועל זה על נה"א ואח"כ בצירוף קריאת השיחות הנה מגיע זה גם לנה"ב. וע"ד המבואר בענין יציאת מצרים דפסח, שמתחילה פעל על הנה"א של ישראל ובלילה הב' מתחיל העבודה דספירת העומר שענינה בירור דנה"ב (שיחות חג הפסח תשמ"ח).

מבואר ב"היום יום" כה שבט: "אהבה איז דער רוח החיים אין עבודת החסידות...און דער חוט המקשר רבי מיט חסידים און חסידים מיט רבי'ן. עס איז הן בדרך אור ישר הן בדרך אור חוזר, האט קיינע מחיצות גיט, און עס איז העכער פון דער הגבלה פון מקום וזמן".

ובעומק יותר - בהקדם:

מכיון שבהתקשרות נמצאים ב' אופנים "אור ישר" (מלמעלה למטה) ו"אור חוזר" (מלמטה למעלה), לכן מוכרח לומר שגם בתורתו של הרבי [שבה ועל ידה מתקשר החסיד לרבון], ישנם ב' אופנים אלו:

והוא ע"פ המבואר בסה"מ עטר"ת ע' שצד ואילך: "ע"י התורה שיש בה ב' המדרי' דהעלאה והמשכה, והוא דבור התורה ועיון בתורה, דבור הוא המשכה מלמעלמ"ט, ועיון הוא בחי' העלאה. שע"י [ה]עיון הוא שמעמיק ומעלה שכלו כו'. ובד"כ הוא בתושב"כ ותושבע"פ, דבתושב"כ הוא בחי' הדבור וידבר ה' אל משה כו' והוא מצות קריאת התורה, ובתושבע"פ העיקר הוא עיון התורה כו'. ובשניהם הוא בחי' המשכה בחי' עצמות א"ס.."

נמצא שההפרש בין "אור ישר" ו"אור חוזר" הוא כעין ההפרש בין לימוד לעיון וקריאה בתורה (כנ"ל בסה"מ עטר"ת). והרי שני ענינים אלו הם לימוד המאמרים וקריאת השיחות ("לימוד", אור חוזר; "קורא", אור ישר).

ויש להוסיף שעפ"ז יומתק עוד הלשון "קורא" בקשר להתקשרות - ע"פ המבואר בתניא קדישא ספ"ז:

"והנה המשכה והארה זו שהאדם ממשיך ומאיר מהארת אור א"ס ב"ה על נפשו ועל נפשות כל ישראל היא .. ע"י עסק התורה נקראת בלשון קריאה קורא בתורה פי' שע"י עסק התורה קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו וכבן קטן הקורא לאביו לבא אליו להיות עמו בצוות' חדא.."

ויש לחתום בנוגע לתוכן כללות הפתגם של יום זה שהוא בדיוק עשר ימים שהוא בתור הכנה ליום ג' תמוז. והרי עשר מורה על שלימות וע"ד המבואר בדרושי ד"ה בעשור לחדש גו' של הרבי, המורה שצריך לחדור בכל העשר כוחות של האדם וכו'.



שזנות

בעניין ניתוח הפרוסטטה

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

בשבועון 'כפר חב"ד' גיליון 1131 עמ' 21 נדפס מכתב הרבי בנדון, מתורגם מאנגלית, ובו נדפסה ההוראה, שאם מבצעים בניתוח זה את ניתוק שבילי-הזרע, יש לעשות זאת דווקא לפני ולא אחרי הסרת בלוטת הפרוסטטה עצמה.

אמנם במכתבי הרבי בלה"ק הנדפסים בנדון בס' אוצר הפוסקים, ולפנינו ב'שערי הלכה ומנהג' (אה"ע סי' מט ולעיל שם בעמ' מז) כתוב להיפך, שאם יש איזה מקום להתיר זאת - הרי זה רק אחרי עיקר הניתוח ולא לפניו.

כיוון שיש בזה משום מכשול לרבים, והמערכת אינה מתייחסת לבקשתי ולבקשת הרב ירוסלבסקי שי' לבדוק (אולי נפלה טעות בתרגום, ועכ"פ לשאול רבנים שיורו כיצד יש לנהוג) ולתקן זאת - לא נותר לי אלא להודיע זאת לציבור, וה' הטוב יכפר.



פירוש מילת "זריזין" בש"ס

הרב שמואל רייניץ

מלמד דרדקי - כאן צוה ה' את הברכה

בביאור מילת זריזין מצינו דהפי' הפשוט הוא מלשון מהירות וכדפי' התרגום ע"פ "למהר לשלחם" (שמות יב, לג) למזרזא. וע"פ פירוש זה מצינו לדוגמא בש"ס הלשון הרגיל "זריזין מקדימין למצוות" (פסחים ד, א) (ועיין באוצר האגדה התלמודית ערך זריזות ריבו מקומות ששם מתפרש מל' מהירות).

ואעפ"כ מצינו ריבוי מקומות בש"ס (ועיין ג"כ באוצר האגדה) ששם נאמר הלשון זריזין ושם מתפרש לכאורה באופן אחר מהנ"ל ולדוגמא (שבת כ, א) "כהנים זריזין הם" ושם פירש"י ובכו"כ מקומות (עירובין קג-ק"ד ובקידושין כט, ב) שהוא בקיא - וחרד - וחכם - ומזכירין זה את זה - ומצליח וכו' וכו'. ולכאור' בכל מקום מריבוי מקומות אלו בש"ס רש"י מפרשו באופן אחר ואיך זה יתאים עם הפי' הפשוט הנ"ל?!

ולענ"ד נראה הביאור בזה ע"פ הכלל העיקרי דכ"ק אדמו"ר (מבואר בלקו"ש חי"ג במדבר א) אודות תיבת "מנגד" דהפי' הפשוט הוא מל' נוכח, ואף שלפעמים מצינו משמעות אחרת אין הכוונה שפי' התיבה משתנה, כ"א רק שנתוספה עוד משמעות בזה מתאים לתוכן המדובר ע"כ. ועפ"ז יתבררו ויתלבנו כל הפירושים השונים ג"כ בתיבת זריזין. הנמצאים בריבוי מקומות בש"ס ובפירש"י.



החילוק בין זריז וזהיר

הנ"ל

א. איתא בחולין קז, ב. ברש"י ד"ה לא וזלה"ק: זריז עדיף מזהיר, זהיר שיוודע להזהר בשעת מעשה שלא יעבור על מצוה. זריז הרואה את הנולד ומתקן עצמו שלא יבוא לידי כך והיינו דאמרנים בע"ז (כ, ב) זהירות מביאה לידי זריזות עכ"ל.

ב. ע"פ החילוק הנ"ל בדברי רש"י יבואר ההבדל לעינן שכר מצות ציצית דמצינו כו"כ פעמים בש"ס והם: הזהיר במצות ציצית זוכה

לטלית נאה (שכת כג, ב) וכן כל הזהיר בציצית זוכה לעבדים (שבת לב, ב) ובב' מקומות אלו מצינו הלשון זהיר, וע"כ שכרו לפי עבודתו - מדה כנגד מדה טלית נאה עבדים וכו' שכר מוגבל.

ג. אמנם מצינו ב' מקומות בש"ס, משתמשינ' בלשון זריז וע"כ השכר המדובר שם באין ערוך להנ"ל והם: א. כל הזריז במצוה זו (ציצית) זוכה ומקבל פני שכינה. ב. כל הזריז במצוות נקרא ישר (פס"ז ראה יב, כה) (ולהעיר (לקו"ת ראה כג, ד ועוד) ע"ד הענין דישר יחזו פנימו - הרושם), ונסיים בלשון רבנו (בשיחות פר' צו התנש"א ובכ"מ) דאין צו אלא ל' זריזות מיד ולדורות אז שנזכה לגאולה תו"מ באופן זה.



תיקון טעות

הת' יהודה ליב אלטיין

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

רבינו יעקב לנדא - המפורסם כבעל ספר האגור - , חיבר ג"כ קונטרס בשם "ספר החזון", המכיל חידות בעניני הלכה ופירושויהם. להלן נצטט אחת מהחידות עם פירושה, שבהשקפה ראשונה אין לה הבנה.

וז"ל (כפי שהוא מופיע בספר החזון הנדפס בסו"ס האגור - ע"י הרב משה הרשלה, ירושלים תש"ך, ע' רמ"ג):

"אומר אדם לחבירו שלום עליך דודי, וחבירו משיב לו שלום עליך דודי ומורי, ושניהם דודים זל"ז ממש, ונעשה הדבר בהיתר.

הפתרון: אדם לוקח בת כלתו או בת חתנו שהיא מאיש או מאשה אחרת, והליד בן ממנה, א"כ בנו מבת חתנו או מבת כלתו הוא אחי אם בן בנו. ובן בנו מן כלתו הוא דוד בן בנו, כי הוא אחי אביו מצד זה האב הראשון". עכ"ל.

וכל המעיין להבין הפתרון ימצא שהדברים סתומים.

ואולי י"ל שנפל כאן קצת בלבול וערבוב השורות, וצ"ל כך (מהמילים "א"כ בנו מבת חתנו" והלאה):

"א"כ בן בנו מן כלתו הוא אחי אם בנו, ובנו מבת חתנו או מבת כלתו הוא דוד בן בנו, כי הוא אחי אביו מצד זה האב הראשון".

ועפ"ז, הפי' של הפתרון הוא, שה"היכי - תמצא" איך אפ"ל ב' אנשים שכל אחד הוא הדוד של השני, בלי שום נישואי איסור, הוא:

ראובן נשא אשה והוליד ממנה שמעון. שמעון נשא רחל והוליד ממנה לוי. והנה, רחל זו היתה אלמנה (או גרושה) לפני שנישאת לשמעון, ובנישואי' הראשונות היתה לה בת - ושמה רבקה. בינתיים, מתה אשת ראובן, וכשהגדילה רבקה (בת אשת בנו), נשאה (ואין בזה שום איסור, כי אין לרבקה שום קירבה לראובן, כי היא בת כלת ראובן מנישואי' הראשונות) והוליד ממנה יהודה.

ונמצא, שלוי (בן שמעון בן ראובן) ויהודה (בן ראובן מרבקה) הם דודים זל"ז. דלוי הוא דוד יהודה, כי רבקה - אם יהודה - היא בת רחל, וגם לוי הוא בן רחל, וא"כ לוי הוא אחי אם יהודה (אע"פ שאינו אחי' מאביו כ"א מאמו, כי האב של לוי הוא שמעון - בעלה השני של רחל - משא"כ האב של רבקה הוא בעלה הראשון של רחל).

וגם יהודה הוא דוד לוי, כי שמעון - האב של לוי - הוא בן ראובן, וגם יהודה הוא בן ראובן, וא"כ יהודה הוא אחי האב של לוי (אע"פ שאינו אחיו מאמו כ"א מאביו, כי האם של יהודה היא רבקה - אשת ראובן השני - והאם של שמעון היא אשת ראובן הראשונה).

(ויש עוד "היכי - תמצא" ע"ד הנ"ל, שראובן הוליד רחל, ורחל נישאת לשמעון (שאינו בן ראובן) והולידה ממנו לוי, ולשמעון בת מאשתו הראשונה ושם הבת רבקה, ואח"כ נישאת רבקה לראובן והולידו יהודה, דגם כאן לוי ויהודה דודים זל"ז בדיוק כמו בה"היכי - תמצא" הראשון).

ואם תעיין בלשונו, תראה שרבינו יעקב לפעמים כולל שני האופנים יחד ("בת כלתו או בת חתנו") ולפעמים סותם כהאופן הראשון ("בן בנו מן כלתו"), ועיין.



סידורו המדויק של אדה"ז [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון תתצו הופיעו 13 עמודים [!] של השגות מהר" ב. אברלנדר שי' על הערותיי ב'סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (קה"ת תמוז תשס"ד). והנה, בנוסף על הדברים המועילים שבדבריו,

הרי עלי להחזיק לו טובה, שמושך תשומת לב קהל הקוראים לכללות הספר, וביותר - למטרתה, שהיא לברר מקורות הכרעות אדה"ז בסידורו. ולאחר שהי' מרובה, הנני בזה לענות על כמה מדבריו, בעהשי"ת.

והנה בראשונה (גליון תתצה) השיג על מה שהכרעתי כנוסח הסידור תהלת ה' ודלא כהסידור תורה אור. על זה עניתי (גליון תתצו), כי בפתח הספר הבהרתי שאף כי מבנה הסידור מיוסד על סידור תורה אור, אך נוסח התפלה נלקחה מסידור תהלת ה' החדש עם תרגום אנגלי (קה"ת תשס"ג). ובגליון תתצז חוזר וטוען כי טענותיו מכוונות [גם] אל הכרעותיי בההערות כהסידור תהלת ה' נגד הסידור תורה אור. והוא טוען שמכיון שבעל סידור תורה אור היה לנגד עיניו מהסידורים שהופיעו ע"י רבינו הזקן בחייו, א"כ יש להכריע תמיד כהסידור תורה אור.

ואני עומד ותוהה, כי גם אחרי שנקבל שבעל הסידור תורה אור דייק בניקוד, האם בגלל זה נחליט שהוא נקי לגמרי משגיאות ואשר ננעל הדלת ואין לתקן אחריו דבר? או אולי רשאים אנו עדיין לומר שבדברים שהם נגד כללי דקדוק המוסכמים, עלינו להעדיף נוסחת הסידור תהלת ה'. לדוגמא: בסיום 'אין כאלוקינו', ב"אתה תושיענו", הרי בסידור תורה אור התי"ו של 'תושיענו' דגושה, ובסידור תהלת ה' היא רפוי', וכן הוא נכון בגלל הה"א בסיום תיבת 'אתה' שלפניו. ויעיד עליו שכינו, "אתה תקום...", שהתי"ו של 'תקום' היא רפוי'. ולדעת ר.ב.א. עלינו להתעקש ולומר שיש כאן מסורה מסתורית, שמחייב שהתי"ו של 'תושיענו' תהא דגושה.

ידוע שכאשר הופיע סידורו של רבינו הזקן היללוהו פה אחד גם מבחינת דקדוקו (כמסופר ברשימת כ"ק אדמו"ר הרי"ף נ"ע אודות שמעון הכופר - ספר התולדות אדה"ז מהדורת תשל"ו ע' קסח), ואילו לדעת ר.ב.א. מצויים בו כו"כ ניקודים שאינם מובנים לפי כללי הדקדוק!

ולענ"ד אין התיקונים שבסידור תהלת ה' כלפי הסידור תורה אור גורעים בהעובדא שהסידור תורה אור הוא סידור מדויק, וגם שמחמת אמינותו יש לסמוך עליו להכריע במקום הספק.

ולפי שיטת ר.ב.א. - שיש מסורה על כל קוץ ותג שבסידור תורה אור (וסותר דעת עצמו (בגליון תתצה ו-תתקא), שהוא סבור שאין לדייק באופן חלוקת הפסקאות בסידור הנ"ל] - אחודה נא חידה, מה

שהפריע לי כבר מזמן מעת שהתחלתי התפלל בסידור זה. [וכאשר נזכה לראות הסידור שהדפיס רבינו הזקן בחייו יתברר הדבר אם רשימת הדיוקים הבאים הם מעשה הרא"ד לאוואוט או שהם משל המדפיס שלפניו]:

הקרי וְכָתִיב בְּסִידוֹר תּוֹרָה אֹר

א. מי שייגש לסדר סידור תפלה, לא יימלט מלהתנקש בבעי' איך להתנהג במקראות שנשתנה בהן בין הקרי להכתיב:

מצד הנאמנות להמקור בתנ"ך יש לצטט הפסוק ככתבו, ואילו לתועלת המתפלל עדיף להדפיס כאופן הקרי. ואם יעשה כאופן הב' ובכל זאת ירצה להעיר דעת הקורא גם על הכתיב, עדיין נפשו בשאלה אם להעיר עליו בחצע"ג או בהערה בשולי העמוד. ובסידור תורה אור אנו רואים שאין לו בזה שיטה קבועה כלל! וכפי שמופיע בטבלא שלמטה, שיש אפילו שאותם התיבות משתנה אופן הופעתן במקום אחד ממקום אחר. לא פניתי להשוות חילוקים הללו לשאר סידורים בנוסח של רבינו, כי כמדומה שדי ברשימה החלקית שלפנינו להוכיח לכל מי ששכלו נוטה לדרך הישר להסיק שאין כאן עקביות כלל.

עמוד	קרי	כתיב	
טו	מירדי	מיורדי	למטה
טז	ולו	ולא	במוסגר
טז, 90, 112	עולתה	עלתה	במוסגר
יז, 60, נז, עו	וגדולתך	וגדלותך	בפנים
יז, 60, נז, עו	וגדל	וגדול	בפנים
34	דבריו	דברו	בפנים
34	צבאיו	צבאו	בפנים
36	אתה	את	בפנים
כח	פקח	פקחה	בפנים
200	פקח	פקחה	למטה
לג	נפשי	נפשו	בפנים
302, 278, 202	נפשי	נפשו	למטה
לג	דורשיו	דרשו	בפנים

למטה	דרשו	בפנים	דורשיו	302, 278, 202
בפנים	נטע	למטה	נטעה	102
בפנים	בליל	למטה	בלילה	102
בפנים	הילכות	למטה	הליכות	102
בפנים	לגאיונים	למטה	לגאי יונים	נה
לא נסמן		בפנים	דבריו	114
לא נסמן		בפנים	צבאיו	114
לא נסמן		בפנים	אתה	נח
בפנים	הביט	למטה	הביטה	ק
בפנים	לא	למטה	ולא	ק
בפנים	אינם	למטה	ואינם	ק
בפנים	אנחנו	למטה	ואנחנו	ק
בפנים	ונשוב	למטה	ונשובה	200
בפנים	וארב	למטה	וארבה	352
			למקום	שינויים ממקום
כל	צה	האלף נעלם כו'	יראו את ה'	נד
אין הערה				
ליתא	נז	סגולין הפוכין	פותח את ידיך	יז, 60, עב
י"ד של השם בשבא	152	י"ד של השם בלא שבא	יקרא דה' -	62
האל"ף נעלם והחירק נקראת תחת הי"ד	קפא	הא' נעלם והחיריק נקראת תחת הי"ד	פתאים	קכג

בע' 186, קכט, 276 ו-קמט, הרי 'יעלה ויבוא' מפוסק בתחלתו (ודלא כאופן הפיסוק המורגל בינינו, ב'נוסח' של הש"ץ - שהוא כהפיסוק שבסידור תהלת ה'), ואילו בשאר דוכתי (ע' 48, מט, 128, עח) אינו מפוסק. ומדי דברי אעיר על עוד טעויות אחדות:

נד	יְחִסָּה בו	צ"ל	יְחִסָּה בו
----	-------------	-----	-------------

ונבא חכמה	לבב	צ"ל	ונביא ..	"
חֲתָנִים מְחֻפְתָּם		צ"ל	חֲתָנִים מְחֻפְתָּם	צו
יְרוּשָׁלַיִם		צ"ל	יְרוּשָׁלַם	קעח
עֲדוּתָךְ		צ"ל	עֲדוּתְךָ	432
וּקְפֹאוֹן [הא']		צ"ל	יִקְפֹאוֹן	רח

ועוד הערה אחת: לאחרונה הופיעו כמה עלים של כ"ק אדמו"ר זי"ע, תיקונים על סידור תהלת ה'. [הופיעו עם הערות כו' ב'הערות וביאורים' גליון תתק]. והנה שם מופיע תיקון לתפלת 'רבנו של עולם' הנאמר בעת הוצאת הס"ת בג' רגלים, שחלו שינויים בהזכרת שם המתפלל: בהוצאות קודמות של סידור תהלת ה' הי': "עבדך (פלוני) בן (פלונית) אמתך" והג"י הרבי שיש לומר "אמתך (פלונית)" [וכן הוא בסידור עם דא"ח], וכן תוקן בהוצאות הבאות של סידור תהלת ה'. זאת בניגוד [גם] לנוסח סידור תורה אור, שהוא "עבדך בן אמתך (פלוני בן פלונית)!"

ועם כל הלהט להגן על דמות דיוקן של הסידור תורה אור, אל נא לשכוח הסתייגותיו של כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע על סידור זה, ראה לדוגמא הגהות הסידור שלו ד"ה מוסף לשבת, אוצר מנהגי חב"ד - ניסן ע' ד' ו-ה', ועוד.

"הספירה צריך לברך מעומד"

ב. בע' נז בשוה"ג נתקשיתי בלשון שוע"ר (סי' תפט ס"ד) "הספירה צריך לברך מעומד", והצעתי לומר שבתחלה הי' כתוב "צ"ל" והכוונה היתה "צריכה להיות". ועל זה תפס ר.ב.א. שבמהדו' החדשה של שוע"ר ציין שם המו"ל למדרש תנאים, שכתוב שם "בקמה תחל לס' אל תקרא בקמה אלא בקומה מיכן שאין מברכין על ספירת העומר אלא מעומד".

אולי חיבתו היתירה של ר.ב.א. לספרים נדירים היא שהסיתה אותו ליחד מקור זה לדברי שוע"ר, אף כי ספר מדרש תנאים הופיע בדפוס לראשונה רק בשנת תרס"ח. ברם תוכן שווה ישנו ברא"ש (פסחים פ"י סו"ס מא) "וכי מברכים מברכים מעומד דת"ר "בקמה תחל לספור", אל תיקרי בקמה אלא בקומה". וכן בספר יראים (סימן רסא): "ואין מברכין אלא מעומד דכתיב "מהחל חרמש בקמה", אל תיקרי בקמה אלא בקומה. [דרשה זו שמעתי ולא ידעתי מקומה]".

ייתכן לפרש לשונות הראשונים שב"מברכים" כוונתם אל הספירה עצמה. אך אפילו אם נפרש שראו בפסוק המצוטט רמז גם אל ברכת הספירה שגם היא צ"ל מעומד, אין בזה תעלה ללשון רבינו "הספירה צריך לברך מעומד", שלבד מה שהלשון כשלעצמו קטוע, הרי בהמשך הסעיף - "ומ"מ אם מנה מיושב יצא" - ודאי דלא קאי בברכה כ"א בהספירה.

'אב הרחמים' בחודש ניסן

ג. בסי' תכט ס"ח כותב רבינו הזקן דין דילוג אמירת תחנון בחודש ניסן. שם יש בסוגריים [ובמהדורות הקודמות - באותיות רש"י] "והוא הדין שאין אומרים אב הרחמים". ובע' שיא הע' 117 הקשיתי מדברי שוע"ר סי' רפד סי"ד שבשבת מברכים אייר אומרים 'אב הרחמים' "מפני הגזירות שארעו בימים ההם", ורק בסידורו דעת רבינו שלא לומר 'אב הרחמים' בשבת מברכים אייר. והצעתי לומר שדברים אלו ניתוספו ע"י איזה מגיה, ושהם נלקחו מסידור רבינו. אך ר.ב.א. דוחה זאת בשתי ידים, והוא מקיים הדברים על השכתות שבתחלת חודש ניסן. [אך לא נחית לפשר מה שרבינו הקיף דבר זה בסוגריים (לפי דבריו), והרי מפורש ברמ"א סי' רפד ס"ז שביום שאין אומרים 'צדקתך' גם אין אומרים 'אב הרחמים'].

הנה לו יהא כדבריו, שכן הוא פירוש לשון סתמי של רבינו, נכון הי' שבהערות המו"ל שם יעירו דלא קאי בשבת מברכים אייר. גם, כעת ראיתי שכדבריי כן כתב גם המלקט 'ליקוטי דברי הרב' בשוה"ג למשנה ברורה סי' תכט. [אלא שהוא כתב שם שלדעת המשנ"ב בסו"ס רפד יש לומר 'אב הרחמים' בכל חודש ניסן. והמעייין שם לא יראה כדבריו, וגם מנהג העולם הוא לדלג 'אב הרחמים' בימי ניסן שעד הפסח].

הגהות לסידור הישן מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע

ד. בסדר תפלת הדרך (ע' רד) הבאתי (בהערה 12) לשון הגהות הצ"צ "ותתנני בלשון יחיד", ובאותיות קטנות: "כ"כ המג"א ורבינו הגדול בשו"ע שלו (סימן ק"י בשם ספר הקנה על פי הסוד)". והיערתי דלכאורה אין המושך ההערה מלשון רבינו הצ"צ, כי דרכו לתאר רבינו הזקן בשם 'אאזמו"ר' וכיו"ב. [גם להעיר על חריגת הסגנון מכל יתר ההגהות שם, ואכמ"ל].

ר.ב.א. מציין לשתי מקומות בשו"ת צמח צדק שכותב על אדה"ז "רבינו הגדול". ואילו טרח לעיין בסוף הכרך (במהדורת תשנ"ד) הי' נוכח לדעת כי שו"ת יו"ד סי' קסא שציין נמצא בבוך כתי"י 'ספק', ושו"ת או"ח סי' סא שמציין לא מצאו מקורו בכתב יד כלל, וא"כ ערבך ערבא בעי. ולדכותי בטח לא נעלם הדיון על העירפול בייחוס כל הכתוב בפסקי דינים ובשו"ת צמח צדק לרבינו הצמח צדק נ"ע, ראה בארוכה במבוא ראח"נ לקונטרס השלחן הע' יד, ועוד.

ואם יחזור ויטעון שספיקות הללו [שבבייחוס השו"ת] אינם שייכים לרשימת ההגהות שעל הסידור - עכ"פ לא הי' לו להוכיח מהלשונות שמצא בשו"ת.

לכתחלה, דיעבד

ה. בע' ד הע' 28 נתקשיתי בלשון רבינו "לכתחלה יטול כלי מלא מים בימינו..", והצעתי לפרש הכוונה כמו "בתחלה". אך ר.ב.א. מעדיף לפרש שהכוונה הוא שדין זה הוא לכתחלה, והוא בניגוד למה שבסעיף הבא כתב רבינו דין דיעבד ב"מי שאין לו מים". הנה לדבריו הרי כן הי' לו לרבינו להקדים במאות הוראות שבסידור ולומר שהם רק בבחינת 'לכתחלה'. [אגב, דין הבא אינו בגדר 'דיעבד' כי אם 'בשעת הדחק', אף כי לרוב דין שניהם שוה].

כסא של אליהו - כסא אחד או שנים?

ו. בע' רט הע' 7 הבאתי שבאגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ד ע' קכט) מסכם: "והנה כיצד מנהגנו לא שמעתי ברור. אבל כמדומה קרוב לודאי שכשהייתי נוכח בברית מילה שהי' כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ סנדק (בורשא) לא הי' אלא כסא אחד". ועל זה ניסיתי לתת טעם להסתייגותו של הרבי לסמוך על 'מעשה רב' של כ"ק מו"ח הרבי ריי"ץ נ"ע, ע"ש. אבל ר.ב.א. דוחה לומר שאין כאן כל הסתייגות, "ואדרבה".

הנה לאחרונה כתב אלי ש"ב הר"י שי' מונדשיין, שמצא בארכיון של סבי - המוהל מומחה הר' יעקב יוסף ראסקין ע"ה - מכתב מדודי הר"ר דוד ראסקין שי' משלהי אייר תשי"א, שהי' אז ברית מילה של נכד של הר' אלי' יאכיל סימפסון ע"ה [ה"ה הר' יוסף הכהן רוזנפלד שי', כיום שליח הרבי בצפת עיה"ק], וכ"ק אדמו"ר זי"ע הי' הסנדק, והורה אז להשתמש בב' כסאות !

וכמדומה ברור שכן נהג סבי ע"ה תדיר, וכן ראיתי תמיד מנהג אבי שי' כל השנים, להכין ב' כסאות.

דיוקי לשונות

ז. על היחס לדיוקי לשונות רבינו הזקן והדומה בחר לו ר.ב.א. דרך נקלה ביותר - לומר שאין זה דיוק! ועל כן לא מפריע לו מה שאדה"ז כותב (ע' קצה הע' 506) "פרשת קדש והי' כי ביאיך" ולא 'פרשיות', ומה שכ"ק אדמו"ר זי"ע כותב (ע' רא שוה"ג *** **) על אמירת 'תפלת הדרך' בשאר הימים "בלא שם ומלכות" - אף כי בברכה זו אין 'מלכות' - הוא מחשבו ל"דקדוקי עניות", והלשון ב'יזכור' "אבא מורי" (בארמית), ולא "אבי מורי" (בלה"ק) כמו "אמי מורתי" הסמוך וכן שאר התפלה (ע' תצה הע' *20) - לדעתו דיוק זה אינו ראוי להיאמר באם אין ביאור צמוד. ועוד כהנה. שבמקום לטרוח ולמצוא ביאור, או להודות ולומר "לא ידעתי", מעדיף לפוסלם שאינם ראויים לעלות על שלחן מאן מלכי רבנן. ואני בענייתי כן מפריעים לי דיוקים כאלה, כי כן חונכנו שכל תנועה של רבותינו נשיאנו היא בדיוק ובכוונה וכו', ועל ידי שמודיע צערו לרבים אולי יתעורר אצל מי שהוא חכם ממנו שיתן פתרון ומזור, ורווחא שמעתתא.

"שם ומלכות" בתפלת הדרך

ח. ואכן העיר לי אברך אחד שי"ל ש"וא-להי אבותינו" שבתחלת ברכת תפלת הדרך נחשבת כ'מלכות', כעין דברי התוספות (ברכות מ ב ד"ה אמר, שם מט א ד"ה ברוך) ביחס ל"א-להי אברהם" בתפלת י"ח ובברכה מעין ז'. ומה שלדעת מהר"ם מרוטנבורק יש להשתדל להסמיך תפלת הדרך לברכה אחרת (כנסמן להלן ע' רד הע' 12), י"ל שהוא אינו סבור כהתוספות בזה, וכדעת רבותינו בעלי התוספות (בראשית כד, ז) דפליגי על תוספות ברכות הנ"ל.

אלא שלפי דבריו של האברך הרי נכלל בהוראה זו של הרבי גם שלא לבטאות את השם בתחלת ברכה זו. ולמעשה יל"ע איך נוהגים בשאר הימים שנמצא במלון, אם יזכיר השמות בתחלת 'תפלת הדרך' או לא?

'מסכת אבות' או 'פרקי אבות'

ט. בע' שכה הע' 1 דייקתי על ההבדל שבסידור תורה אור התואר הוא 'מסכת אבות' ואילו בסידור עם דא"ח - 'פרקי אבות'. ר.ב.א. אינו יודע מה חשיבות השינוי, 'ועוד ועיקר: בדפוס הראשון של סידור זה, קאפוסט תקע"ו, נאמר ג"כ "מסכת אבות".'

ואם לי הפריע שינוי זה, הנני יוסיף לציין שגם בסידור תורה אור הרי בראשי העמודים הבאים הרי התואר 'פרקי אבות'. (ובסידור עם דא"ח הוצאת קה"ת כתוב שם רק "פרק ראשון" וכו'). ועוד ואולי עיקר, שלשון

רבינו שם הוא "נוהגין לומר פרקי אבות פרק אחד בכל שבת...". [ומה שהודיענו שבדפוס תקע"ו כתוב "מסכת אבות" היא אמנם ידיעה חשובה, ועדיין לא בריא לך איך הוא בסידורים שהדפיס רבינו בחיין].

ולהעיר מהפתגם בלוח 'היום יום' (י"ג מרחשון) בביאור מאמר חז"ל "הלומד תורה לפרקים", ביאור המתאים למטרת מנהג הלימוד של פרקים הללו, וד"ל. גם העירו לי, שהתואר 'מסכת אבות' אינו הולם ביחס לפרק 'שנו חכמים'.

ואחרון חביב, שבשיחת ש"פ מטו"מ תשל"ז (שיחות קודש ח"ב ע' שיח, נעתק בס' ביאורים לפרקי אבות בתחלתו) מדייק כ"ק אדמו"ר זי"ע בלשון הנ"ל של רבינו הזקן, דלכאורה הול"ל "נוהגין לומר פרק אחד ממסכת אבות בכל שבת". ומבאר שבזה מודגש שכל פרק יש לו חשיבות מיוחדת, ומציין להשקוט בפוסקים אם אפשר לערוך סיום אף על פרק אחד (ושם ציינו לס' יסודי ישורון ח"ו).

מה שָׁמוּ במקום ברכת המלך?

י. בע' שח הע' 105 כתבתי שבמקום 'ברכת המלך' (שהושמט בסידור תו"א שהופיע בארה"ב) שָׁמוּ הרשימה של ההפטרות. "למען הדיוק" מציין ר.ב.א. שבמקום זה שָׁמוּ הפיסקא 'תקנת אמירת תהלים בצבור'. אך המעיין בהשיחה שציטטתי (תורת מנחם ח"י ע' 107) יראה שתלונתו איננה עלי כי אם על המקור המצוטט.

קדיש דרבנן לפני 'הודו'

יא. בשוע"ר סוף סי' נד מאריך שמנהג כל ישראל שלא לומר קדיש "אלא בסיום הפסוק או אגדה שהיא דרשת הפסוק". ובסוף הסעיף קאמר: "(אבל אחר 'איזהו די בסיום תפלת 'יהי רצון')". שבהשקפה ראשונה אינה מובנת ההסברה הניתנת בזה למה שמקדישין אחר 'איזהו מקומן' ללא אמירת פסוק. על זה ביארתי (עמ' קי הע' 65) שהצורך בפסוק הוא רק לענין קדיש שלאחר הלימוד, לא להקדישים הנאמרים אחרי תפלות. והצדקת הקדיש שלאחר 'איזהו מקומן' היינו בגלל התפלה 'יהי רצון'. [ואל תשיבני אם כן הול"ל 'קדיש שלם', לא 'קדיש דרבנן'. כי העיקר הוא להצדיק אמירת הקדיש, ונוסח סיומו אינו כל כך נוגע לענין זה. וכפי שכתב ב'הערות וצינונים לסידור עם דא"ח' לענין הקדיש שלאחר 'כגוונא' - הבאתיו בע' רסא]. [תיבת 'וחזה' שבהערה הנידונית הוא טה"ד, וצ"ל 'ובזה'].

"המצוה והחובה" של קדיש זה

יב. לר.ב.א. הפריע תיבת 'מצוה' שכתבתי (שם) ביחס לאמירת קדיש זה, כי 'מצוה' נאמר בד"כ על מ"ע דאורייתא, "ונכון להיזהר בלשונות כאלו בספרי הלכה". אך אילו טרח לעיין במקור הדברים (אג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע ח"ג ע' קמה) היה רואה כי ציטטתי לשון הרב, ואכן בגלל הנדירות של הביטוי העדפתי לצטטו מילולית. וכמדומה שהחשוב לומר בלשון רבו מכריע לגבי ההסתייגות של הנ"ל אודות הסגנון הניאות לספרי הלכה.

עניינת 'אמן' על 'יעלה ויבוא' בברכת המזון

יג. בברכת המזון, הרי מנהג העולם שהמברך [המזמן] מרים קולו ב'זכרנו כו' והמסובים עונים 'אמן'. ולכאורה יש בזה חשש הפסק, וכפי שהעיר בלקוטי מהרי"ח. ובע' שעג ציטטתי תשובת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שיש לענות "בין הפרקים ובסוף ברכה זו השלישית". ועל הערת לקוטי מהרי"ח הנ"ל כתבתי להעיר שהרי העניי' היא מענין הברכה. והקשה על זה ר.ב.א. היכן מצאנו היתר להפסיק באמצע ברכה מענין הברכה?

ואכן הערת מהרי"ח מצאתי עוד בכמה אחרונים, צויינו בס' פסקי תשובות (או"ח סי' קפג הע' 64). אכן ראה בענין זה בס' הפסק בתפלה (להרה"ת יואב למברג שי"י) ע' צד ואילך. שם מבאר: (א) הכוונה ב'בין הפרקים' היינו בין 'יעלה ויבוא' ל'ובנה ירושלם'; (ב) עניינה זו, אף שהיא רק מנהג, אינה נחשבת כהפסק, לפי שהיא מענין הברכה.

נקיון הידים להזכרת השם

יד. על דברי רבינו ש"אסור להזכיר את השם בברכות .. עד שינקי ידיו" (ע' ב) לא הבין ר.ב.א. הערתי שעיקר הצורך בנט"י היינו לפני ק"ש ותפלה. גם לא הבחין בין נקיון ידים לנטילת ידים: בכדי שיוכל להזכיר את השם די שינקי ידיו, ואילו לק"ש ותפלה הצריכו בדרך נטילה.

ציונים בדרך קצרה או ארוכה

טו. כמה פעמים לא פירטתי מקור איזה ציון או שמועה. לפעמים היתה זאת מפני שלא החשבתי שזה יועיל להקורא, ולפעמים בכוונה להעלים. והרי ידוע שיש ספרים שכ"ק אדמו"ר זי"ע נמנע מלהזכירם - ובכוונה. [שוב אני מזכיר שמועה מבלי להזכיר שם אומרה, אך הרוצה לעמוד על זה ישאל לאלו שזכו לעסוק בהכנת השיחות וכו' לדפוס]. והרי צריך קצת זהירות מי ומי להזכיר על דף אחד יחד עם רבינו הזקן! ועל כן תמה אני על תמיהתו של ר.ב.א. על השמטתי מלהזכיר את יצחק סטנוב, והרי ידוע הוא לשמצה - ראה דברי המהדיר בס' לוח ארש הנדמ"ח [וגם ר.ב.א. ידע

שלא לתארו בשם 'ר' יצחק']. וכן מה שלט ציטטתי מס' ברוך שאמר [לבעל ה'תורה תמימה'] שאת נוסח ברכת ההפטרה "תושיע ותשמח" "שמע מרבנן קשישאי". ואף שח"ו להשוותו לסטנוב, אך גם בספריו "האט מען זיך נישט געקאכט", גם לרבות ביאורו בהחומש. וד"ל.

[הערתו על מה שכתבתי בנוגע לביטוי 'זְכַר' או 'זְכַר' ב'שש זכירות' (ע' קצט הע' 5), הרי דבריי הם ציטוט מ'התקשרות', ועליהם תלונתו. אגב, מני אז פרסמו (בגליון תקכט) שכ"ק אדמו"ר זי"ע כן נהג לכפול 'זכר זכר' גם ב'שש זכירות'.

לאידך, הרביתי לציין המקומות השונות במ נעתקו אותם הדברים, ובמיוחד לספרי תורת כ"ק אדמו"ר זי"ע. ואפרש שיחתי: תורת הרבי הופיע [מוגה] לראשונה בסידרת לקו"ש, בשנים המאוחרות הופיעה סידרת האיגרות קודש, ובזמן האחרון מופיעה סידרת ה'שערים' ע"י מכון היכל מנחם בירושלם עיה"ק. מכיון שספר דידן נכתב בסגנון שיתקבל לקהל הרחב של לומדי תורה, הרי רבים אין להם כל סידרת האיגרות קודש ואילו 'שערי הלכה ומנהג' יש להם, וכה"ג. גם, כל אחת משלושת הסידרות הנ"ל יש בהם מה שאין בחבירו, שבסמיכות למקור הנסמן עלול שיראה המעיין דברים שירחיבו ידיעותיו באותו ענין. ועוד בה שלישי, כי לא אחת קורה שקוראים בספר זה ונזכרים מדברים שקראו באותו ענין במקום אחר, ולאחר העיון והחיפוש יוצא שהיו אותם הדברים ממש ורק שנדפסו בבמה שונה. שעל כן לענ"ד שיטת הגבלת הציונים אינה מביאה תועלת להמעיינים, ואדרבה.

טז. אכן מה שהתאכזב ר.ב.א. על השמטת הדיון אודות הניקוד של 'שירי הדם' ושל "משירי כנסת הגדולה", הנה יודע הוא שהס' 'לוח ארש' מלא וגדוש משינויים בניקוד תיבות התפלה, בסידור ר"ש סופר [ה' כרכים!] יש אלפי הערות על ניקוד, בכמה מקומות בס' אלי' רבה מאריך בפרטי ניקוד, וכן יש רשימה ארוכה של הגר"א, שלא להזכיר כל הדיונים במנחת שי על פסוקי תנ"ך! ולא עלה על דעתי כלל למצות כל שיטות החלוקות בניקוד, כי אם במקום שמצאתי שכבר העירו על הניקוד בסידור רבינו או במקום שמצאתי שינויים בין סידור לסידור של נוסח רבינו.

"ויקבלו כלם עליהם את עול מלכותך" יז. על הערתי (ע' קצד) על נוסח "ויקבלו כלם עליהם את עול מלכותך" שבכל הסידורים שראיתי אין התיבות 'עליהם את', מעיר ר.ב.א. שבסידור האריז"ל של ר"א ושל רי"ק (דפוס סלאוויטא) ואצל ר' שבתי סופר כתוב 'את'. ובמח"כ כאן סתם הוליכנו שולל, כי נוסח סידור ר' שבתי סופר (ח"ב ע' 226 וח"ג ע' 663) אינו שונה מרוב סידורים הנפוצים: "ויקבלו כלם את עול מלכותך",

בהשמטת תיבת 'עליהם'. וכי דייקנו על 'את' בעלמא, הלא על מלת 'עליהם' חיפשנו, לו ימצא סידור אחד לפני רבינו שינסח כן!

[וכעת ראיתי בסידור האר"י כתב יד של נינו של בעל תוספת יו"ט (נכתב בשנת תצ"ח) שכתוב בו: "ויקבלו עליהם כולם את עול מלכותך"].

יח. גם תמה על מיקומה של ההערה אודות פסוקי קרבנות המוספין (ע' קה - לפני 'אביי הוה'). גם הוא יודע שיש בזה מבוכה בין סידורי דעלמא, זה בכה וזה בכה. ובאמת די לי בבירור נוסח רבינו, ואין כל כך נפק"מ במקום ההערה על ההשמטה, אם במקום הרוב או של המיעוט. ואני עשיתי כן על פי סידור אוצר התפלות (ע' עט), עיין שם הערת המו"ל בשם היעב"ץ.

יט. ההערה על ההיסטורי של אמירת 'שומר ישראל' (בע' קסב הע' 354) חשובה היא להבנת המג"א המצוטט שם, וגם חשובה בהבנת סדר הסליחות, כולל ההבחנה בזה בין סדר הסליחות בצום גדלי' לבין יתר הצומות - ראה פרדס חב"ד גליון 13 ע' 205 ואילך. [וכמדומה שבנוסח ספרד הקדמון אין פיוט זה מופיע כלל].

כ. תמה על מה שתיארתי (בע' לה) הכתב - יד של פסקי דינים של הצ"צ. אכן נאלצתי לכך מחמת שלפי דבריי אין תמיהתו מובנת. וד"ל. וראה לעיל אות ד.

מנהגי חב"ד, פיוטים אחרי 'קידוש לבנה'

כא. מילתי אמורה (ב'דברים אחדים' ע' 8) שלא היתה מטרת הספר לקבץ מנהגי חב"ד, כי לזה ישנם כבר במות שונות. במקום שהבאתי מנהג שאינו כרוך ישר בנוסח או בלשון פסקי ההלכות שבסידור, הרי בדרך כלל היינו לפי שהיו לי דברים להעיר בו.

כב. אודה לר.ב.א. על ציונו לתורת מנחם ח"ח ע' 112 על שלילת אמירת 'א-ל אדון' בסוף 'קידוש לבנה'. אלא שהוא הוסיף לשלול אמירת 'אדון עולם'! זה לא מופיע בהשיחה שמה וגם לא ידוע לי על מי שנוהג כן.



הקפות של שמחת תורה לנשים [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

בגליון תתצט עמ' 74-88 האריך הרה"ת יוסף יצחק גרינברג מאלסקה לבאר בזה שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע כפי שנתפרסמה לאחרונה

במכתב משנת תשל"ו מתורגם מאנגלית ב'כפר חב"ד' גליון 1111, ובתוספת ביאור ורקע מאת הרב שלמה ריסקין, שאליו נשלח המכתב, שם גליון 1119.

ויש להעיר בזה כמה דברים באריכות דבריו.

טמאים נוגעים בספר תורה

נפסק בשו"ע¹: "כל הטמאים, אפילו נדות², מותרים לאחוז בס"ת ולקרות בו. והוא שלא יהיו ידיהם מטונפות או מלוכלכות". ומקורו ברמב"ם³ שמבאר הטעם: "שאינ דברי תורה מקבלין טומאה"⁴.

וציינו שם הנו"כ⁵ שבנוגע למעשה זה תלוי בדעות ומנהג שמוכח בהגהת הרמ"א לאו"ח, דלקמן⁶.

אשה נדה בביהכ"נ - דברי הרמ"א

כתב הרמ"א⁷:

"[1] יש שכתבו⁸ שאין לאשה נדה בימי ראייתה לכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר⁹, ויש אומרים¹⁰ שמותרת בכל, וכן עיקר¹¹. אבל המנהג במדינות אלו כסברא הראשונה.

(1) יו"ד סי' רפב ס"ט.

(2) "דאית תרתי: טומאה יוצאה עליה מגופה, דאשכחן בכמה דוכתי דחמירי מטומאת מגע, ועוד שאינה מצווה על דברי תורה, אע"פ כן מותר" (ביאור ר"י קאפח לרמב"ם שבהערה הבאה).

(3) הל' ס"ת פ"י ה"ח. ומוסיף שם: "ואפלו גוים".

(4) בברכות כב, א זה נאמר בנוגע ללימוד התורה, אבל הרמב"ם משתמש בנימוק זה לגבי נגיעה בספר התורה. ה'כסף משנה' לא גילה את מקורו. וראה בביאור ר"י קאפח אות כח שצייין למקורות של הרמב"ם.

הרב גרינברג בעמ' 83 הוסיף לציין לדין שאשה נשבעת שבועת הדיינין "בנקיטת חפץ" (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"י), למרות שאז "הנשבע אוהז בספר תורה" (הל' שבועות פ"א ה"ח). אבל אינו מפורש כאן שהיא יכולה להישבע גם בימי ראייתה.

(5) ט"ז סק"ה, 'פרישה' לטור סק"א.

(6) ומזה שהרמ"א כאן לא הגיה כלום על דברי המחבר, מוכח דס"ל לעיקר שמותרת בכל ('ציץ אליעזר' ח"י סי' ח ס"ג).

(7) או"ח סי' פח ס"א. בהערות הבאות העתקתי עיקרי המקורות מ'ציונים לרמ"א' שבגליון השו"ע, וראה שם באריכות יתר. המקורות הועתקו ב'בית יוסף' כאן בסוף הסימן וב'דרכי משה' יו"ד סי' קצה אות ח. הדעות השונות בענין זה צוינו בשו"ת 'יחזה דעת' ח"ג סי' ח.

[2] ובימי לבון נהגו היתר.

[3] ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים וכה"ג שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת, מותרין¹² לילך לבהכ"נ כשאר נשים, כי הוא להן¹³ לעצבון גדול שהכל מתאספים והן יעמדו חוץ¹⁴.

וב'מגן אברהם'¹⁵ הועתקו נימוקי ה"וכן עיקר": "ובבנימין זאב סי' קנ"ג כתב שלא נהגו רק שלא ליכנס לבית הכנסת ולא לראות ספר תורה, וגם כשמתפללים אין עומדת בפני חברותיה, ומשום מנהג וכבוד עושין כן ולא משום איסור עכ"ל. וכן עיקר".

מקור הדעה האוסרת

והנה כמקור לדעה הראשונה, "יש שכתבו", צויין בגליון השו"ע ל'הגהות מיימוני'¹⁶. אמנם הרי מפורש בדבריו בשם הראב"ה¹⁷, שאין זה מדינא, אלא ש"הנשים נהגו סילסול בעצמן ופרישות...?"¹⁸ ועוד, הרי גם הדעת ה"א, דעת רש"י, היא ש"יפה הן עושות", א"כ מה החילוק בין שתי הדעות?

(8) ראה לקמן בפנים.

(9) מדברי ה'פרישה' יו"ד סי' רפב סקי"א משמע שהכוונה לכל ספר, ולא רק לספר תורה; ראה שם שדן בנוגע לאשה נדה האם "תוכל לאחוז סידור בידיה ולהתפלל... ועיין מ"ש רמ"א באו"ח... שמנהג לאסור...".

(10) רש"י הל' נדה [ספר האורה ח"ב סי' א, עמ' 168-167]: "ויש נשים שנמנעות מלכנס לביהכ"נ בנדותן ואינן צריכין לעשות כך. דמה טעם הן עושות... שאינו כמקדש ויכולות לכנס. אבל מקום טהרה הוא, ויפה הן עושות".

(11) אגור סי' אלף שפח ובנימין זאב סי' קנג.

(12) פסקי מהרא"י סי' קל"ב.

(13) בשו"ע מהדורת מכון ירושלים: להם.

(14) "וכבר מצינו הרבה דברים שהתירו חכמים כיוצא בזה משום עגמת נפש כדי לעשות להם נחת רוח, כל שכן בזה שהוא בלאו הכי היתר גמור אלא משום מנהג בעלמא נהגו להחמיר, לכך בימים האלו התירו להם" ('לבוש' כאן).

(15) שם סוסק"ב.

(16) פ"ד מהל' תפילה אות ג.

(17) ברכות סי' כח.

(18) ואכן ה'בנימין זאב' (שבהערה) מבסס את שיטתו על דברים אלו: "ראיה לדבר ממה שכתב ראב"ה... נהגו נשים סילסול ופרישות בעצמן... הא קמן דמשו' מנהג וכבוד עושות כן ולא משו' איסור...".

וע"כ נראה שהמקור לדעה הראשונה נמצא¹⁹ ב'שערי דורא'²⁰, שכותב: "וגם אין לה להזכיר השם בימי נידתה ואסור ליכנס לביהכ"נ כל ימי ראייתה עד שתתלבן שנאמר²¹ בכל קודש לא תגע... כך כתוב בספר המקצועות... ורש"י מתיר ליכנס לביהכ"נ", ומלשונו משמע שהכניסה לביהכ"נ בימי נדתה אסורה.

ובאריכות זה מבואר ב'אגור'²²: "בספר המקצועות כתב²³ שאשה לא תכנס בבית הכנסת כל ימי ראייתה עד שתתלבן שנאמר²⁴ בכל קדש לא תגע, ורש"י התיר. ובשערים מדור"א כתוב כי בימי נדתה אסורה להזכיר את השם וכן בימי לבונה. וכן הוא בשם רב צמח גאון. וכן מנהג בשתי ישיבות ואפי' מחוץ לכנסת. ואין לי אלא בימי נדותה בימי שמירתה מנין ת"ל²⁵ עד מלאת ימי טהרה. ולא מבעי' דאסורה למיעל לבי כנשת', אלא כד שמעה מידי דברכתא אסור לה לענות אמן, דאמר רבי יהודה אסור לברך לפני הנדה, שלא תהרהר ותאמר אמן. ונמצא שם שמים מתחלל²⁶. מספר אור זרוע הגדול..."²⁷.

(19) וראה ב'מבוא' לשו"ע או"ח ח"א, מהדורת מכון ירושלים, עמ' 35 בנוגע לציוני הרמ"א: "לא ידוע לנו מי הוא שערך וסידר את הדברים... קשה לומר שמלאכתם נעשתה נאמנה... שבוישים רבים נפלו במקורות שצויינו על ידם, הן בזהויה המקורות והן במיקום הציונים... השמיטו הרבה מן המקורות".

(20) ה"ל' נדה סי' יח, הועתק ב'דרכי משה' שם.

(21) ויקרא יב, ד.

(22) הנ"ל הערה

(23) ה'ציין אליעזר' שם ס"ט הוסיף לציין עוד למה שמובא בפירוש הראב"ד לתמיד (לג, ב): "ובספר המקצועות מצאתי כתוב דהיכא דאיכא נדה בביתיה דכהן אסור ליה למיסק לדוכן כל אימת דאיתא בנדתה... דאמר רבי יודן כל כהן שנושא את כפו ואמו או אשתו או בתו טמאה ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, הרי תפלתו על ישראל תועבה...". ראה שם בארוכה. וראיתי מציינים שכן נמצא בברייתא דמס' נדה לרח"מ" הורבין פ"ג ה"ב (עמ' 25), ואינו תח"י ואינני יודע למה הכוונה.

(24) ויקרא יב, ד.

שם. (25)

(26) נדמה לי שמבין האחרונים היחיד שמחמיר בזה הוא הרה"ק מקומרנא ב'שלחן השהור' (סי' פח ס"ג): "אשה בעת ששופעת דם נדה אסורה בכל דברי קדושה ואסורה לכנס לביהכ"נ אפילו בימים נוראים...".

(27) וכנראה שלזה כוונת הראב"ה: "וכן ראיתי כתוב בדברי הגאונים בענין לשון ברייתא, ואינו בתוספתא שלנו", שבדברי הגאונים משמע שהעתיק דבריהם מברייתא,

ובזה מבוארים המשך דברי הרמ"א: 1) ה'שערי דורא' והגאונים אסרו²⁸, 2) רש"י מתיר מדינא, וכן עיקר, 3) והמנהג כסברא הראשונה. אבל רק מטעם חומרא ופרישות ולא מדינא. 4) המנהג להחמיר אינו אלא בימי ראייתה ולא בימי לבונה²⁹.

פסק אדה"ז: מקור המנהג אינו אלא "מנהג וכבוד"

וזה אשר כתב אדה"ז בשולחנ³⁰:

"[1] נהגו הנשים טהרה ופרישות בעצמן שלא ליכנס לבית הכנסת ושלא לראות ספר תורה בשעת נידותן, וגם כשמתפללין אינן עומדות בפני חברותיהם³¹, ומשום מנהג וכבוד עושיין כן ולא משום איסור.

[2] ובימי ליבונן לא נהגו להחמיר.

[3] ובימים נוראים מיום אחד של סליחות ואילך, שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת, מותרות לילך לבית הכנסת אף בימי נידותן כשאר נשים, כי יהיה להן לעצבון גדול שהכל מתאספין והן יעמדו חוץ.

[4] וכן כל כיוצא בזה כגון שמשיאה את בנה או בתה או שהיא בעצמה יולדת שהולכין לבית הכנסת אחר ד' שבועות מותרת אפילו היא נדה...".

ברור שדברי אדה"ז מיוסדים על הדעה השניה המתרת הלכתית, בתוספת סוף דברי הרמ"א שהמנהג להחמיר, אבל אדה"ז מדגיש גם

אבל אין זה נמצא לפנינו בגמרא או בתוספתא. וראה ב'אור זרוע' ח"א סי' שס: "ומורי [הראב"ה, הידוע בשם ספרו:] אבי העזרי אמר לי שיש נשים שאינן מתפללות אחורי הנדה, ואמר לי שמצא כן בפירוש בבריית' דנדה. הרבה חומרות אמר לי שראה שם".

28) ולא הבנתי מש"כ בזה ה'ציץ אליעזר' שם: "מבין השיטין של דברי הרמ"א גופיה יוצא לנו ברור שגם הסברא הראשונה לחומרא בעלמא אמרה לה ולא מעיקרא דדינא כלל".

29) למרות שהאוסרים לא חילקו בין ימי ראייתה לימי ליבונה, וכמבואר ב'אגור'.

30) שם סי"ב.

31) וכ"כ המג"א בשם ה'בנימין זאב', הועתק לעיל. וכנראה הכוונה שאינן עומדות כדי שהנשים שמאחוריה לא יתפללו כשהן אחורי נדה. ומנהג זה הוזכר ב'אור זרוע' (ח"א סי' שס), שהועתק ב'דרכי משה' שם.

שכל המנהג אינו רק מה ש'נהגו הנשים טהרה ופרישות בעצמן... משום מנהג וכבוד עושיין כן ולא משום איסור'³².

בדברי אדה"ז מוזכר פרט נוסף שלא הוזכר ברמ"א: "ושלא לראות ספר תורה בשעת נידותין", ומקורו ב'אגור'³³: "ואני המחבר ראיתי במדינתנו נוהגין הנשים להכנס לבית הכנסת ומתפללות ועונות כל דבר שבקדושה. רק נזהרות שלא להסתכל בספר תורה בשעת שהחזן מראהו לעם"³⁴.

המנהג "במדינותינו"

בנוגע לפועל כותב ה'משנה ברורה'³⁵: "ובמדינותינו נוהגין היתר לעולם ומברכות ומתפללות"³⁶, ומ"מ לא יסתכלו בס"ת בשעה שמגביהים אותה להראות לעם", שאפילו למנהג שמקילים הנשים ללכת לביהכ"נ לא רק בימי הסליחות אלא גם בכל ימות השנה, וגם מתפללות כל התפילות בעצמן, מ"מ מקילים רק בנוגע להליכה לביהכ"נ אבל לא בנוגע לנאמר "ושלא לראות ספר תורה בשעת נידותין", שבזה מחמירים גם "במדינותינו".

והנה הרב ריסקין בזכרונותיו מהיחידות שלו אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע מספר ש"הרבי ציין את העניין שאכן פעם נשים נהגו שלא להיכנס לבית-הכנסת ושלא להביט על ספר-תורה כשאינן טהורות, אבל בזמננו נשים כן נוהגות ללכת אז לבית-הכנסת ולהסתכל על ספר-תורה". והנה זה ש"בזמננו נשים כן נוהגות ללכת אז לבית-הכנסת" הרי זה כפי שמצוטט לעיל מה'משנה ברורה' המנהג "במדינותינו",

(32) ודברי הרב גרינברג שם עמ' 84: "לא הזכיר אדה"ז כלל את דעות המתירים שהביא הרמ"א... מזכיר רק את דעות האוסרים, ומתיר רק בימים נוראים או בשמחת נישואין לבן או לבת...", אינם נכונים.

(33) שם.

(34) שו"ע או"ח סי' קלד ס"ב: "מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב, ולכרוע, ולומר: וזאת התורה וכו'...". והרב גרינברג שם עמ' 86 הביא מכאן ראייה שגם לנשים בימי ראיתן מותר להסתכל ולהחזיק ס"ת, אמנם דבר זה אינו מפורש כאן וביתר המקורות שציין ('אגרות קודש' אדמו"ר מוהרי"צ ח"ו עמ' עג, ועוד).

(35) סי' פח סק"ז. ומקורו כפי שציין מה'חיי אדם' כלל ג סל"ח.

(36) גם ה'בית יוסף' ציין כן את מנהג מקומו: "והשתא נשי דידן לא נהוג להמנע כלל מליכנס לביהכ"נ".

אבל זה ש"נוהגות... להסתכל על ספר-תורה" אין לנו מקור לזה. וצ"ע באם זה אכן המנהג הנפוץ היום. ובכלל צע"ג בנוגע לפרטי השיחה שאמר לו הרבי, האם יש להסתמך על זכרונו מהיחידות, שדייק בפרטים.

מכתבו של הרבי בנוגע לכיבוד הנשים בהקפות עם ס"ת

בהמשך לכל האמור אעתיק בזה עיקרי מכתבו של הרבי להרב ריסקין, מתאריך י"ג כסלו תשל"ו, אודות הקפות לנשים עם ס"ת³⁷:

בהמשך לשיחתנו, כאשר היה לי העונג של פגישתנו האחרונה, עלה בדעתי לאחר מכן שיש צורך בתיקון, ומאחר שיש לזה השלכות מעשיות בהלכה, הנני שולח מכתב זה בדחיפות.

אני מתייחס לנושא שבו אנחנו דנו בנוגע לשמחת-תורה ולהקפות ולהשתתפותן של נשים בזה.

לאחר שהבעתי את דעתי בנידון³⁸, גיליתי עתה שלא שמתי לב להיבט אחר של הבעיה, אשר על-אף שהוא לא קשור במיוחד לשמחת-תורה ולהקפות, אף-על-פי-כן הוא קשור ישירות לשאלה מה צריך להיות המנהג בפועל בנידון זה. אני מתכוין להלכה המובאת בשולחן-ערוך, אורח חיים סי' פ"ח... ויש לציין שהשאלה שם עוסקת בכניסה לבית-הכנסת, ואפילו אז, לא מספיק סתם 'עיצבון' אלא רק 'עיצבון גדול'.

ממה שנאמר למעלה נובע שבעניינים כאלה, ובייחוד ביחס לספר-תורה, אין לנו שום כוח או סמכות להנהיג חידושים, כפי שגם ברור מתוך הדיון הארוך שם ומהבחנה בין מה שנעשה בבית למה שנעשה בבית-הכנסת, וכיוצא בזה.

(37) המכתב מתורגם מאנגלית. וחל ע"ז מה שנאמר ב'לקוטי שיחות' חלק יט עמ' 172 הערה 12 בנוגע ל'ספר המצות' של הרמב"ם: "נכתב בל' ערבי, ולא בכל המקומות יש לדייק ולסמוך על דיוק לשון המעתיק...".

(38) לקמן ציטוט ממה שסיפר הרב ריסקין ל'כפר חב"ד': ואז אמר הרבי את המלים הבאות – ולמרות שחלפו מאז כשלושים שנה אני זוכר היטב את לשונו הקדוש שנותר חרות בנשמתי עד עצם היום הזה (היינו מדברים באידיש): "ניט נאר מעגט איר דאס טאן, נאר איר מוזט דאס טאן!" [=לא רק שאתם רשאים לעשות זאת, אלא שאתם חייבים לעשות זאת!].

ומכאן, שהמסקנה למעשה חייבת להיות, שלא להוסיף מאומה על המנהג הקבוע, ובוודאי שאין לתת שום היתר³⁹ לעריכת הקפות עם ספר-תורה...

הייתי רוצה להוסיף נקודה נוספת בנוגע לעניין זה, עד כמה חייבים להיזהר בקשר למנהגי ישראל, בין אם הם "נוטים להקל" ובין אם הם "נוטים להחמיר" ('קולא' או 'חומרא'). מאז שיחתנו הציק לי הדבר: איך יתכן שאיננו מוצאים בכתביהם של גדולי ישראל את הרעיונות שבהם אנחנו דנים, בתור אמצעי לערב יהודים ביתר התמסרות ואהבה לתורה!?! ... בעניין של שמחת-תורה והקפות, בשום מקום לא היה שום תקדים להשתתפותן בפועל של נשים, אף-על-פי שדווקא בקשר לשמחת-תורה נעשו הקלות מסוימות, כפי שמובא באחרונים לסימן תרס"ט. אבל עתה אני מבין שהסיבה לכך פשוטה, והיא, זו שצוטה למעלה⁴⁰...

למותר לומר שאין לי שום התנגדות לכך שתצטט אותי בקשר למכתב זה, כלומר, שזוהי חרטה על העמדה הקודמת, משום שהדבר העיקרי הוא שהמנהג בפועל יהיה בהתאמה מדוייקת אל ההלכה...

הרבי מצטט את דברי הרמ"א ואדה"ז הנ"ל, ומוסיף: "ויש לציין שהשאלה שם עוסקת בכניסה לבית-הכנסת, ואפילו אז, לא מספיק סתם 'עצבון' אלא רק 'עצבון גדול'...". והכוונה שמבין כל הדברים ש"נהגו הנשים טהרה ופרישות בעצמן" הרי הכי מסתבר להקל בכניסה לבית הכנסת, כדי שיוכלו להתפלל עם הציבור, עניית איש"ר ועוד, ובכל זאת התיירו רק באם יש "עצבון גדול שהכל מתאספין והן יעמדו חוץ", א"כ משמע מזה שבנוגע לכל שאר החומרות, "ובייחוד ביחס לספר-תורה" שלא לנגוע בו, ודאי "אין לנו שום כוח או סמכות להנהיג חידושים" ולהתיר מה שנהגו בו לאיסור⁴¹.

(39) = לנשים.

(40) הכוונה להלכה שבסי' פח בנוגע להנהגה בימי ראייתה.

(41) ויש להוסיף: מפשטות הדיון משמע שיש סברא לומר שרק ה"עצבון הגדול" שנגרם ע"י "שהכל מתאספין [להיות בציבור - לשון ה'תרומת הדשן' מקור ההלכה] והן יעמדו חוץ" הוא הגורם להיתר, כי זה דוחה אותן כאילו הן לא חלק מהכלל, אבל בנוגע לשאר הדברים, כגון באם לא ירקדו הקפות עם הס"ת, אין אנו מחשיבים את זה כ"עצבון גדול" ואין זה סיבה להתיר.

ומוסיף הרבי: "כפי שגם ברור מתוך הדיון הארוך שם ומהבחנה בין מה שנעשה בבית למה שנעשה בבית-הכנסת, וכיוצא בזה", הכוונה להמשך דברי אדה"ז שם⁴²: "וכל זה לילך לבית הכנסת אבל להתפלל בביתה ולברך כל הברכות ובפרט ברכת המזון וקידוש שהן מן התורה חייבות לכולי עלמא אפילו בשעת נידתן". ולכאורה כוונת הרבי לומר, שמהלכה זו יוצא שלמרות שבבית אנחנו מתירים להן להתפלל ולברך, ו"חייבות לכולי עלמא", הרי כשזה מגיע לעניני ביהכ"נ אנחנו מחמירים, וזה מוכיח עד כמה תמכו הפוסקים והחשיבו מנהג זה ולא הקילו בו בקלות. ועל כן מסיק הרבי: "ובוודאי שאין לתת שום היתר לעריכת הקפות עם ספר-תורה", כיון שזה מנהג שלא נהגו בו אף פעם.

'משנה הראשונה' ו'משנה האחרונה'

הרבי בעצמו מציין שמה שכותב עכשיו במכתב זה לאיסור הרי "זוהי חרטה על העמדה הקודמת", כיון שעכשיו הוא מדגיש "היבט אחר של הבעיה", ויש לעיין מה היה סברת 'משנה הראשונה'⁴³?

וי"ל⁴⁴ שמתוך הדברים שהרבי מדגיש במכתב זה לאיסור אנחנו יכולים לדעת מה היו סברות ההיתר. והכל כנראה היה מיוסד על "הרעיונות שבהם אנחנו דנים, בתור אמצעי לערב יהודים ביתר התמסרות ואהבה לתורה", שלפי סיפורו של הרב ריסקין היה מדובר כאן בנשים עם רגש פנימיסטי חזק, שהיו עלולות לעבור לקהילה לא אורתודוכסית, ועל כן יש מקום לומר:

1) הרי כל יסוד האיסור הוי רק "משום מנהג וכבוד עושין כן ולא משום איסור", וא"כ כדי להציל נפשות מישראל י"ל ש"העמידו חכמים דבריהם על דין תורה"⁴⁵, ואל לנו להחמיר במנהג של "טהרה ופרישות" במקום שעלול להביא לאבד נפשות מישראל.

(42) ע"פ ה'מגן אברהם' שם סק"ב. וראה 'פרי חדש'.

(43) להעיר מהקדמת "בני הגאון המחבר ז"ל" לשו"ע אדה"ז (עמ' 10 במהדורת קה"ת החדשה) בנוגע למהדורה בתרא דהשו"ע: "ואחר רוב שנים שהוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות...". והרבי היה מצטט את זה בנוגע למהדורה בתרא שברמב"ם. ולהעיר מבבא מציעא מד, א: א"ל רבי שנית לנו בילדותיך... ותחזור ותשנה לנו בזקנותיך... בילדותיה מאי סבר ובזקנותיה מאי סבר?" ואכמ"ל.

(44) ראה גם אריכות דברי הרב גרינברג שם עמ' 80 ואילך.

(45) לשון חז"ל חולין פג, א.

(2) כמו שהתירו "בימים נוראים... לילך לבית הכנסת אף בימי נידותן... כי יהיה להן לעצבון גדול...," בדומה לזה אנחנו גם יכולים להתיר להן לגעת ולרקוד בספר תורה, כדי שלא יתרחקו מהמסורה.

שני צדדי ההיתר הנ"ל לכאורה חזקים מאד והיה אפשר לסמוך עליו במצב דחק זה, אלא ששוב שינה הרבי להורות שא"א להתיר את זה, ועיקר היסוד: זה היפך המנהג שנתפשט, ואין בידינו להתיר ולשנות אפילו מנהג שנהגו בהן בנות ישראל, אפילו כדי להציל ולקרב נשים פמיניסטיות שעלולות להתרחק מאד.

ולפי ה'משנה האחרונה' יוצא לנו יסוד גדול וחזק בעבודת השליחות, שלא רק שאין משנים הלכות ודינים לא קלות ולא חמורות, אלא אפילו מנהג שנתפשטו אין לשנות כדי לקרבן לתורה⁴⁶.



(46) אבות פ"א מי"ב, "ניט צופאסן די תורה לויט דער גייסט פון די ברייות, ח"ו, נאר אדרבה, מקרב זיין די בריות צו תורה – תורה תמימה אן קיינע פשרות. אזוי אויך בנוגע מנהגי ישראל, ווארום מנהגי ישראל תורה" ('לקוטי שיחות' ח"א עמ' 100).

לזכות

הילד **מנחם מענדל שיחי'**
נולד ביום שני לפ' שלח י"ג סיון - "יום הנישואין" של
הרה"ג הרה"ח המקובל ר' **לוי יצחק** עם הרבנית **חנה**
זצ"ל

ונכנס לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ב' כ' סיון ה'תשס"ה

יה"ר שירו ממונו רוב נחת חסידותי
ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט
לאריכות ימים ושנים טובות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות אחיו

ישראל שיחי'

שלמה שיחי'

יחזקאל שיחי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' **יוסף** וזוגתו מרת **קיילא שיחיו מלמד**

לזכות הילדה
נענא נחמה שתחי'
לרגל יום הולדתה ביום ב' תמוז
ולזכות אחיה
דוב הלוי שיחי'



ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת אי"א ור"ח
ר' אהרן הלוי
ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ז"ל
פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז, ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.
הי' שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא



נדפס ע"י
הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי
וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו
פאפאק

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נו"נ הרה"ח הרה"ת היקר וכו'
ר' שמואל נטע הכהן
בן ר' ישראל דוד הכהן שליט"א
גליק
נלב"ע ביום ב' תמוז תשס"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א ר' שמעון אלחנן

ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב

ת.נצ.בה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי

וזוגתו מרת גיטל שיחיו

סאסקינד

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם היום הגדול והקדוש
יום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י
הרה"ת ר' יוסף צבי בן בילא
וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה ומשפחתם שיחיו
סאנדמאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם היום הגדול והקדוש
יום ההילולא ג' תמוז



ולזכות הילד
מנחם מענדל שיחי'
לרגל יום הולדתו ביום כ"ח סיון לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מרדכי
וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם היום הגדול והקדוש
יום ההילולא ג' תמוז



נדפס ע"י
הרה"ת ר' משה אהרן צבי וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו
ווייס
שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא

ולזכות ילדיהם
שלום אליעזר שיחי' לרגל יום ההולדת ביום אדר"ח תמוז
מנחם מענדל שיחי'
יונה מרדכי שיחי'
וחנה פערל שתחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר